

# ברוך שפינוזה



# אתיקה

תרגום והוסיף מבוא

ירמיהו יובל

הוצאת הקיבוץ המאוחד

ברוך שפינוזה

# אתיקה

תרגום מלטינית והוסיף מבוא והערות

ירמיהו יובל

הוצאת הקיבוץ המאוחד

Baruch Spinoza

ETHICA

Hebraice reddidit

Yirmiyahu Yovel

הדפסה ראשונה, 2003

הדפסה חמישית, 2008



By Hakibbutz Hameuchad  
Publishing House Ltd., Tel Aviv  
Printed in Israel 2003

כל הזכויות שמורות להוצאת הקיבוץ המאוחד  
נדפס בישראל תשס"ג  
דפוס "חדקל" בע"מ, תל אביב

## תוכן העניינים

9	הקדמה
13	לוח קיצורים
15	מבוא: המהפכה הפילוסופית של שפינוזה
	<b>אתיקה</b>
73	חלק א – על אלוהים
123	חלק ב – על טבע הנפש ומקורה
191	חלק ג – על מקור הריגשות וטבען
277	חלק ד – על שעבוד האדם או על כוחן של הריגשות
363	חלק ה – על עוצמת השכל או על חירות האדם
405	אתיקה – לוח הסדר הגיאומטרי
433	מילון לטיני-עברי
441	מפתח המונחים

## הקדמה

הצורך בתרגום חדש של ה'אתיקה' כבר מורגש שנים רבות. כמעט כל כתבי שפינוזה האחרים תורגמו ללשון עברית שניתן להבין בזמננו, ורק ה'אתיקה', ספרו העיקרי, נשארה בלבוש הישן של תרגום קלצקין, שאמנם יש בו לפעמים חן רב, וכמה דורות של לומדי שפינוזה (בהם החתום מטה) גדלו עליו, אבל יש בו גם חופש פיוטי ולא מעט אי דיוקים; ובעיקר, רוב הקוראים בני זמננו, סטודנטים ואחרים, מתלוננים על קשיים בהבנת הטקסט העברי של קלצקין, המתווספים על קשיי העניין עצמו. התחלתי תרגום זה לפני שש או שבע שנים, כאשר נכזבה תקוותי שאחד או אחת מעמיתי המלומדים יעשו זאת. הקושי העיקרי בתרגום שפינוזה אינו בהבנת המקור כמו בהרקתו לעברית. כתיבתו של שפינוזה, בהבדל מרעיונותיו, אינה מסובכת, ומובנה הלשוני מהוור למדי; נוסף על כך קיימים כמה תרגומים אמינים ללשונות אחרות, והערות מחכימות של מהדירים דייקנים. הבעיה שלפני הייתה לתת לדברים תרגום מדויק ככל האפשר, שיהיה עברי לא רק במונחיו אלא גם בקצב ובצליל שלו, ויתאים לקוראי עברית במאה העשרים ואחת. במקומות הלא-רבים שבהם הניגוד בין השניים לא ניתן לגישור, העדפתי את הדיוק.

לצערי לא קיים עדיין מילון מוסכם של מונחים עבריים בפילוסופיה. מפתיע למשל לגלות, שמילים כגון *modificatio, reflectio, mens, pietas* (באנגלית: *modification, reflection, mind, piety, vice*), ואחרות ברמת חשיבותן עדיין לא זכו לתרגום עברי מקובל. מצד שני, כבר יש חוסר אחידות בין מתרגמים שונים לגבי מילים פילוסופיות שבהן בחרו להשתמש. עלי לקוות שפנייתי לאקדמיה ללשון העברית, שתקדיש לפילוסופיה אותה תשומת לב שהקדישה למונחי הטכניקה והתעשייה או גם לפסיכולוגיה ולמתמטיקה, תישא פרי בשנים הקרובות, ומה שחשוב יותר – שהמילים שייבחרו ייקלטו בשיח הציבורי.

הבסיס לתרגום הוא הטקסט הלטיני של מהדורת גבהרדט.<sup>1</sup> בעקבות ביקורתו של חוקר הטקסט פוקה אקרמן,<sup>2</sup> לא תרגמתי את התוספות שנוספו לנוסח ה־*Opera Posthuma* (OP 1677), בתרגום ההולנדי הידוע כי

1 Carl Gebhardt (ed.), *Spinoza Opera* (Heidelberg: Carl Winters, 1925)

2 Fokke Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Ph.D. thesis, University of Groningen, 1980. Krips repr.

*Nagclate Schriften* (NS, אף הוא משנת 1677), תוספות שרובן, גם אם לא כולן, הן הרחבות פרשניות של המתרגם, ואין דרך להבחין בינן לבין ביטוי שאולי באמת נשמט מן ה-OP. כן נעזרתי בהערותיהם של מתרגמים ללשונות אחרות, בעיקר אדווין קרלי<sup>3</sup> ואמיליה ג'אנקוטי.<sup>4</sup> תרגומה האיטלקי של ג'אנקוטי, מלומדת חשובה ופילולוגית של שפינוזה, מחברת ה-*Lexicon Spinozanum*, נראה לי אמין ומדויק יותר מכל התרגומים המוכרים לי; ואף שלא קיבלתי את דעתה בכל המקרים, נטיתי לייחס לגירסתה משקל גדול יחסית לאחרים. נעזרתי גם בתרגום הספרדי של אטילנו דומינגס,<sup>5</sup> ואף בתרגום הצרפתי הקלסי של אָפִין,<sup>6</sup> שלמרות שהוא כולל טעויות אחדות, יש מה ללמוד ממנו. תרגום קלצקין, שהוא ספרותי ומליצי יותר ממדעי, תרם לי רק מעט (בעיקר כמה צורות ביטוי, שראיתי לנכון לשמר), ובמקום או שניים החלטתי לצטט ממנו כמעט במדויק, כמחווה למפעלו החשוב של קלצקין ולזכרונות בני דורי. הקדמתי לתרגום מבוא, שחלקו הראשון סוקר כמה רעיונות של שפינוזה וכמה אפיונים של כתיבתו, וחלקו השני עוסק בשאלות התרגום. המבוא אינו פירוש שיטתי, אלא מסה האמורה להכין את הקוראים לעולם המחשבה הממתין להם בטקסט, ולרמוז אל האופן שבו המתרגם מבין את שפינוזה. מובן מאליו שאינני מתכוון לכפות את פירושי על שום קורא; אדרבה, יעינו הלומדים בטקסט בעצמם, ולאחר שיקנו בו שליטה מסוימת, יקבלו, יתקנו, או יפריכו את מה שכתוב כאן, לפי הבנתם.

### שלמי תודה

במשך השנים עודדו אותי ועזרו לי כמה וכמה אנשים. ראשונה לכל רעייתי, הסופרת שושנה יובל, שליוותה את התרגום ואת לבטיו באהבה ובעידוד, והציעה בו שיפורים רבים הנובעים מרגישותה הלשונית המיוחדת. בתי, רוני יובל, הייתה מבקרת דקת און ברוח העברית החיה;

3 Edwin Curley (ed. & tr.), *The Collected Works of Spinoza* (Princeton: Princeton University Press, 1985), vol. 1

4 Emilia Giancotti (tr.), *Etica* (Rome: Editori Riuniti, 1988)

5 Atilano Dominguez (ed. & tr.), *Etica* (Madrid: Trotta, 2000)

6 Charles Appuhn (tr.), *Ethique* (Paris: Garnier, 1934; repr. *Oeuvres de Spinoza*, Paris: Garnier, 1964)

ובני, ד"ר יונתן יובל, בלשונו הבטוחה והעשירה ובידע שלו בפילוסופיה, עזר לי לקבל החלטה בכמה שאלות תלויות ועומדות, ולעתים היה בהן (שלא מדעת) הפוסק האחרון. תודה חמה לאחותי דליה מרט ולגיסי פרופ' יוסי מרט, שבביתם בחיפה נעשו נסיונות התרגום הראשונים. עוד ייזכרו לטוב מר אדוארד רודניצקי (אלי רוטנר) ז"ל, שתרגם בצוואתו לביצוע המפעל; האוניברסיטה העברית ומכון שפינוזה בירושלים, שהעבודה נעשתה במסגרתם; וחברי הצעירים באוניברסיטה ובמכון שפינוזה - פיני איפרגן, נמרוד בן-כנען, ד"ר אטל ויינגרטן, דרור ינון, טל כוכבי ואליק פלמן. תודתי לערן אלמגור שהכין את המילון ומפתח המונחים, ותודה מיוחדת לרינה קלינוב, שערכה את הספר מטעם הוצאת הקיבוץ המאוחד ותרמה לשיפורו. חוה שור, העורכת האחראית של כתב העת הפילוסופי 'עיון', ועוזרתי זה שנים רבות, עברה על הטקסט במקור ובתרגום, תוך שימת לב לכל מילה, ועוררה שאלות קטנות וגדולות; אני אסיר תודה על עזרתה. כל מקום בתרגומי שאינו הולך אחר המקור המילולי כנתינתו הוא פרי החלטה סגנונית שלי ועל אחריותי.

לבסוף, תודה גדולה ומיוחדת לידידי היקר ד"ר יצחק טורצ'ין, איש אשכולות מיודעי שפינוזה, הבקי ברפואה, במדעים, בספרות ובפילוסופיה, שבבית הכפר שלו בברביון שבצרפת הושלמה הטיוטה הראשונה, ועמו ניהלתי שיחות מרחיבות דעת זה עשרים שנה; לו ולידידותו אני מקדיש את התרגום הזה.

ירמיהו יובל

## לוח קיצורים

	propositio	משפט
ע	scholium	עיון
הר	demonstratio	הוכחה
נ	corollarium	משפט נסמך
הג	definitio	הגדרה
אק	axioma	אקסיומה
מ"ע	lemma	משפט עזר
פוס	postulatum	פוסטולט
הסבר	explicatio	הסבר
הגד"ר		הגדרות הרגשות
	affectuum definitiones	

למשל: א: 15 ע = חלק א, משפט 15, עיון



# מבוא : המהפכה הפילוסופית של שפינוזה

## א

1. הפילוסופיה של האימננטיות (20); 2. הדברים הפרטיים וחוקי הטבע (22); 3. הפילוסופיה כיורשת הדת (26); 4. פילוסופיה כתכנית חיים אתית (28); 5. קונאטוס וחתירה להבנה (33);
6. מושגים משותפים (34); 7. אידיאות ומהויות פרטיות (36);
8. סוגי ההכרה (38); 9. הסדר הגיאומטרי (42); 10. על מקורות המהפכה של שפינוזה (45); 11. שפינוזה כבן אנוסים וכיהודי (47);
12. שפינוזה ודקארט (50); 13. חירות מטאפיסית ופוליטית (52);
14. האדם החופשי: דיוקן עצמי של הפילוסוף (54)

## ב

על התרגום הנוכחי (57)

ה'אתיקה' של שפינוזה היא אחת מיצירות היסוד של הפילוסופיה המודרנית. ככמה מובנים עיקריים היא אף מייסדת את המודרניות בפילוסופיה. הקרע שיצרה עם יסודות התרבות של ימי הביניים התרחש, במידה ניכרת, באמצעות חידושם של כמה רעיונות יסוד והלכי רוח של הפילוסופיה היוונית והרומית העתיקה, ושל אידיאל החכמה שלה. תורת שפינוזה קוראת בכך תגר על המסורת הדתית, היהודית ובעיקר הנוצרית, ששלטה במערב עד ימיו. ערעורה מתאפיין בשני יסודות בעיקר: אחד מהם ניתן לכנותו בשם "הפילוסופיה של האימננטיות", מושג שיוסבר בהמשך; והיסוד השני הוא חידוש אידיאל החכמה היווני, ששפינוזה מציב במקום רעיון גאולת הנפש הנוצרי, ומגדיר אותו מחדש במונחי חירות האדם.

רוב הפילוסופים המודרניים, גם כשעסקו בביקורת הדת ובחילון החיים, ואף כאשר שללו מן האל דמות אנושית ומעורבות בענייני העולם, הוסיפו להחזיק בדימוי של אלוה טרנסצנדנטי, בעל שכל ורצון, השרוי מחוץ לעולם ואמור לשמש כבוראו, או כעוגן החיצוני שבו העולם תלוי. זה היה מושג האלוהים שהיה מקובל גם על אנשי הדת וגם על מבקריה, ואפילו דימוי האל של האתיאיסטים – האל שלדעתם אינו קיים. שפינוזה, במהפכה מושגית, שלל לא רק את קיומו של אל טרנסצנדנטי, אלא את עצם האפשרות להשיג אותו ללא סתירה. האינטואיציה היסודית של שפינוזה קובעת, שאלוהים אינו יכול להיות נפרד ממרחב ההוויה; הוא אינו בורא את העולם אלא זהה אתו, כלומר, אלוהים הוא העולם בכללותו ובאינסופיותו.<sup>1</sup> ה'אתיקה' מנסחת זהות זו במטבע לשון מפורסם: "אלוהים או הטבע" (*deus sive natura*); הקדמה (חלק ד). רבים טענו שבכך שפינוזה מוריד את אלוהים למדרגת הטבע; אך באותה מידה ניתן לומר, שהוא מרומם את הטבע למדרגת האל. שני התיאורים לוקים בחסר, כיוון שהם משתמשים בסולם אונטולוגי ששפינוזה שולל מעיקרו. מי שאינו רואה את הטבע כמציאות ירודה ונחותה מראש, אינו נזקק לסולם מדרגי של "עלייה" או "ירידה", ומושגים אלה אינם בעלי משמעות לגביו. אצל שפינוזה, זיהוי האל עם הטבע יוצר – ולמעשה מניח ביסוד – מושג חדש לגמרי של הטבע ושל האל – שונה לחלוטין מזה השגור

1 היקום הביניימי, אפילו אצל קופרניקוס, היה סופי וסגור. הרעיון והחוויה של עולם פתוח לאינסוף היו חדשים בראשית העידן המודרני.

במסורת הדתית של המערב, שבה הטבע נחשב לתחום מציאות פחות וירוד, ואילו העולם האלוהי, הנחשב לתחומה ומקורה היחיד של הרוח, נתפס כמציאות עליונה ועדיפה מן הטבע.

עם השניות של אלוהים והטבע, שפינוזה דוחה את השניות של טבע ורוח, שהנה מרכזית לתפיסה הנוצרית והיהודית, ורבים מאד, פילוסופים ואחרים, חושבים במושגיה גם היום. בעיני שפינוזה הרוח היא ביטוי עצמי של הטבע, כלומר, היא אחד מעיצובי המציאות הטבעית; בכך הרוח היא עיצוב של האל, שאינו שונה מכלל המציאות הטבעית כאשר משקיפים עליה כאחדות אחת. יש מכנים פילוסופיה זו בשם "נטורליזם"; אבל הביטוי חלקי ועשוי להטעות, מפני שהוא נתפס כמעט תמיד בכפיפות למושג הישן של *natura* ומתפרש בנקל כמין של רדוקציוניזם – צמצום תופעות הרוח, החברה, המוסר והדת לתהליכים חומריים. מסיבה זו היו דורות רבים של קוראים, שפירשו את שפינוזה – לשבח ולגנאי – כמטריאליסט. פירושו זה מתעלם מן העובדה שהטבע, או אלוהים, הוא לפי שפינוזה רב פנים (פלורליסטי), והעולם החומרי הוא רק אחת הפנים הללו. בצדו קיים העולם הרוחני או הנפשי כהיבט ישותי מקביל ושווה.

ביתר פירוט: אותו היש האחד, שניתן לכנותו "אלוהים" או "טבע" (ובלשון יבשה: "העצם"), מביע את מהותו באינסוף של ביטויי מציאות – היבטים של ישותו – ששפינוזה מכנה בשם "תארים". מבין תארים אלה מסוגלים אנו בני האדם לתפוס שניים בלבד: ההתפשטות, שהיא יסוד העולם החומרי (המתפשט בחלל ומהווה אותו), והמחשבה (הפעילות המנטלית), שהיא יסוד העולם הנפשי והרוחני. שני תארים אלה הם ביטויים מקבילים ושווי דרגה למציאות האלהי-הטבע האחד; אף לא אחד משניהם אינו גבוה מזולתו בסדר ההווה, ואינו יכול לגרום לקיומו של השני, או להיות מצומצם אליו. במילים אחרות, בין שני היבטי המציאות הללו מתקיים שוויון אונטולוגי מלא, ועם זאת יש ביניהם זרות תוכנית מוחלטת.

זהו אחד הרעיונות הייחודיים בשיטת שפינוזה. משתמע ממנו ששפינוזה אינו מטריאליסט, כיוון שעולם הרוח הוא אצלו ממשי לא פחות מעולם החומר; שניהם מבטאים אותה ישות עצמה, ועם זאת כל אחד כפוף לחוקים שאינם חלים על השני, וכך הוא אוטונומי לגבי התואר השני ואינו ניתן לצמצום אליו. לדוגמה, שום יש רוחני ושום אירוע מנטלי אינו ניתן להסבר על ידי סיבות פיסיקליות (או ביוכימיות וכדומה), ולהפך: שום הסבר הניתן במונחים מנטליים אינו ישים ואינו רלוונטי לאירועים

פיסיקליים.<sup>2</sup> באותה מידה, הנפש והגוף הם שני ביטויים של אותו יש פרטי אחד, המבטאים את חייו ופעולתו בשתי פנים מקבילות של הטבע, ואינם שני ישים נפרדים המשפיעים זה על זה.

הביטוי "נטורליזם", למרות האמת החלקית שבו, אינו מכיל שום רמז לכך שהטבע השפינוזיסטי, כמו האל המסורתי, הוא סיבת עצמו וסיבת הכל, מקיף את מכלול ההוויה, ואינו נובע משום דבר אחר. שפינוזה מייחס בכך לטבע, בכללותו האינסופית, סגולות אלוהיות, העשויות אף לשמש בסיס לחוויה כעין דתית, חוויה של אחדות ושחרור של האדם עם ובתוך האל-הטבע – וזאת בהבדל מן הנטורליזם הרגיל, המתייחס לטבע רק כליש חיצוני ופרוואי, המשמש להתבוננות ולניצול תועלתו ותו לא. להגדיר את שפינוזה בפשטות כנטורליסט פירושו להפסיד ממד חשוב זה בהגותו, ואולי לרמוז, שהוא לא התכוון ברצינות לזיהוי האל עם הטבע, אלא העמיד פנים לצורכי הסוואה. נכון ששפינוזה, בן לדורות של יהודים אנוסים, היה אמן הלשון הכפולה והמתחפשת.<sup>3</sup> אבל הוא השתמש בלשון כפולה בעיקר בכתביו על הדת והפוליטיקה, וכן באיגרותיו; ואילו ב'אתיקה', ספרו השיטתי והגלוי ביותר (שנזהר שלא לפרסמו בימי חייו), מידת השימוש בהסוואה הלשונית היא מזערית. בצד ביקורתו המוחצת על הדת ההיסטורית (הנגלית והפולחנית), ביקורת המגיעה לשיאה ב'מאמר תיאולוגי-מדיני', שפינוזה מתווה ב'אתיקה' מקום לדת תבונה שתחליף אותה, ושומר במתכוון על מושגי הדת העיליים והכלליים ביותר (אלוהים, גאולת הנפש וכו'), כיוון שרצה להעתיק את שימושם ואת תוקפם מעולם הדת ההיסטורית, שאותה התכוון לערער, אל דת התבונה שאותה בא להקים. שכן, שפינוזה ראה בפילוסופיה לא סתם מפתח לידיעה ולהבנת המציאות, אלא לשחרור, לגאולת היחיד, ולחוויה של נצחיות – כלומר למין התעלות דתית, אשר מתרחשת לא בדרכי המיסטיקה אלא בדרך התבונה, ולא בעולם אחר אלא בעולמנו זה, האימננטי, העולם שבכאן. למעשה, שפינוזה ייסד דת תבונה בשתי גירסאות: עילית ועממית. דת

2 פרשנות שפינוזה בעולם הדובר אנגלית מכנה עמדה זו לפעמים בשם "דואליזם", אבל הביטוי עלול לבלבל. הדואליזם מאפיין את תורת דקארט, הדוגלת בקיום שני עצמים נפרדים ממש, עצם חושב ועצם מתפשט. הייחוד של שפינוזה הוא בכך שברמת העצם מצוי רק יש אחד ויחיד, שהשוניות (או הריבוי) הם בתארו בלבד, כלומר בביטויי מציאות מקבילים שלו. אפשר לדחות עמדה ייחודית זו, אפשר גם לומר שאינה ניתנת להבנה, אבל קשה לכנות אותה "דואליזם" בלי לסרס את כוונתה.

3 לדיון מקיף ראו ירמיהו יובל, 'שפינוזה וכופרים אחרים', תל-אביב, ספרית פועלים, 1988, ספר א, בייחוד פרק 5.

התבונה העלית, שנועדה ליחידים בלבד, נדונה בעיקר בחלק החמישי של ה'אתיקה', שעליה הוא אומר: "כל דבר מעולה הוא קשה, כשם שהוא נדיר" (אלה המילים המסיימות את הספר). ואילו דת התבונה העממית, שנועדה לרבים ושימושה אוניברסלי, נדונה ב'מאמר תיאולוגי-מדיני'. עיקרה בכך שמשמשים בכתבי הקודש, ובשאר המקורות והסמכויות של הדת ההיסטורית, כדי לעצב מחדש את הכוחות האירציונליים שבנפש, באופן שיוליכו לחיים ולהתנהגות שיש בהם חיקוי של חיי התבונה.

### (1) הפילוסופיה של האימננטיות

מכל הבחינות שהזכרתי (ומבחינות אחרות) שפינוזה מציע, לראשונה בהגות המודרנית, "פילוסופיה של אימננטיות". מושג זה כולל את הגרעין הנכון שיש במושג נטורליזם ומשלים אותו תוך נטרול הטעויותיו. שפינוזה אומר, במשפט א: 15 שאלוהים הוא סיבה אימננטית (שוכנת פנים) של כל הדברים. פירוש הדבר, שאלוהים אינו בורא את העולם אלא שוכן בו ומהווה אותו. רעיון זה אינו חדש בפילוסופיה; למעשה, הפילוסופיה היוונית התחילה אתו; אבל שפינוזה נתן לו חיים חדשים ושיטתיות מקפת, אחרי שהודחק והושקת במשך אלפיים שנה.

כאשר תאלס אמר שהכל מים, ואנכסימנס אמר שהכל אוויר, והרקליטוס אמר שהכל אש, ופרמנידס טען נגדם שהכל אחד בלתי מוגדר, הם השתמשו בעקרון הפילוסופיה האימננטית, ולמעשה יצרו אותו בד בבד עם יצירת הפילוסופיה עצמה. אולם העיקרון לא האריך ימים ונוצח על ידי הדואליזם הטרינסצנדנטי, תחילה של אפלטון, ואחר כך - בעיקר - של הנצרות. אפלטון, בעזרת דמותו של סוקרטס, ייסד למעשה את הפילוסופיה מחדש תוך שהעניק לה מראש דיוקן טרינסצנדנטי, מחולק לשני עולמות, עליון ותחתון, אמיתי ומדומה, נצחי וחולף. דיוקן זה נתקבע בהמשך, ונקלט בדואליזם היהודי-נוצרי, והשתלט בימי הביניים על תרבות המערב. שפינוזה, בן האנוסים שיצא מן התרבות הדתית היהודית והנוצרית גם יחד, היה חופשי במידה יוצאת דופן מתמונת העולם השוררת. השחרור מדעות מוקדמות, שדקארט דרש כתנאי לפילוסופיה וראה בו משימה אדירה המוטלת על כוח הרצון, היה אפשרי וטבעי יותר לשפינוזה בגלל רקעו המיוחד - וגם בגלל (ובמחיר) בדידותו האינטלקטואלית הגדולה. שפינוזה היה, מצד אחד, חופשי ברוחו יותר מכל אנשי הרוח בזמנו, ומסוגל יותר לתת פירוש חילוני וארצי

לחידושי תקופתו במדעי הטבע, בחקר הנפש, בהיסטוריה, בחקר המקרא ובתורת המדינה; ומצד שני היה יכול לחזור לעקרונות יסוד של ראשית הפילוסופיה היוונית, אמנם לא בתמימותם אלא בתחכום שיטתי, וכך לחדש שני רעיונות אנטי-נוצריים מכריעים (המנוגדים באותה מידה גם ליהדות ולאסלאם): עקרון הפילוסופיה של האימננטיות; והדרישה שהפילוסופיה, היא ולא הדת הפולחנית, תביא לאדם את השחרור הנפשי והמטאפיסי שניתן לכנות בשם "גאולה" (salus).

הפילוסופיה של האימננטיות אינה תורה פרטית מסוימת, אלא אופן של התפלספות, דגם יסוד שהיו לו גירסאות שונות בהגות החדשה. אם נרצה לאפיין אותה בהכללה סכמטית (ולשלם את מחיר פשטנותה היחסית), נאמר שהוא טוען שלושה דברים:

- העולם הזה, שבכאן, הוא מרחב כל היש, והאופק הכולל של כל דיון משמעותי על הקיום. ואילו הדימוי של עולם טרנסצנדנטי, עולם שמעבר מזה, הוא אשליה חסרת ביסוס, שאין להרשות לה להתערב בענייני העולם האחד, או להעיב עליו.
- העולם הזה (ובני האדם שבו) הוא גם המקור האפשרי היחיד לכל נורמה בעלת תוקף – מוסרית, משפטית, פוליטית, ואפילו דתית – ולכל שימוש בסמכות או בכוח כפיייה, האמורים לתמוך בנורמה זו בחיי המעשה.
- כל מידה של שחרור, התעלות, אמנציפציה – ואולי "גאולה" – האפשרית לבני האדם, צריכה גם היא לבוא מתוך העולם הזה ולהתממש רק בתוכו.

צירוף שלושת היסודות הללו מהווה מהפכה כוללת בעולם המחשבה המערבי. עיקר המהפכה אינו בכך שמערערים על מקור הסמכות של האמיתות ודורשים, כמו דקארט, ודאות: בשביל שפינוזה זה כבר מובן מאליו. גם אין זו מהפכה ביסודות המדע בלבד, אלא ביסודות המחשבה עצמם, בתשתית תמונת העולם הכוללת ובאופן שבו מתחילים לחשוב על המציאות. המטאפיסיקה של דקארט, של לייבניץ, וגם של לוק, חיייתה בשלום, אמנם מתוח, עם התיאולוגיה הנוצרית; וגם כאשר חלקה על מקצת רעיונות הנצרות, הוסיפה להשתמש בעולם מושגי ומטאפיסי השאוב ממנה. ואילו המטאפיסיקה של שפינוזה, גם כשהיא משתמשת במילון הפילוסופי הקיים (הבינימי והקרטיסיאני), יוצקת לתוכו עולם מושגי ומטאפיסי שונה ונבדל עד כדי מהפכה כוללת. אין פלא אפוא שהגותו של שפינוזה עוררה

פלצות ונחשבה לשערוריה, וששפינוזה הוחרם והוקע ככופר על ידי יהודים ונוצרים גם יחד; שכונה בשם "יהודי ואתאיסט" (צירוף של ביטויי גנאי מן החריפים במילון הנוצרי); שהגותו הושתקה וירדה למחתרת, ואזכור שמו בטרקלינים של אירופה נחשב למעשה לא נימוסי ומתגרה במשך יותר ממאה שנה. (עוד במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה אמר מעריצו לְסִינג, בצער, שמעמדו של שפינוזה בחיי הרוח בגרמניה הוא כשל "הכלב המת"). ועוד פחות יש להתפלא ששפינוזה לא הוכן בזמנו, אפילו על ידי קומץ תלמידיו הנאמנים, שהשתייכו ברובם לפרוטסטנטיות הרדיקלי, ואולי האנרכי, אבל נשאר נטועים בעולם נוצרי ביסודו; ואילו שפינוזה חרג לגמרי מיסודות העולם הנוצרי והיהודי לעבר פילוסופיה של אימננטיות, ששאבה יסודות מן היוונים הקדמונים (ובראשם המוניזם המוחלט), אך השתמשה בהם כדי ליצור את המודרניות בפילוסופיה המערבית.<sup>4</sup>

## (2) הדברים הפרטיים וחוקי הטבע

אם יש רק עצם אחד, מה דינם של הדברים הפרטיים בעולם? תשובת שפינוזה: אלה הם אופני קיומו של העצם, שבהם הוא מתקיים ומכונן את עצמו. העצם האחד – אלוהים או הטבע – קיים אך ורק באופן כזה, שאינסוף ישים סופיים מביעים ומנהירים את מהותו, כל אחד בדרכו שלו ומנקודת מבטו הייחודית. לכן שפינוזה מגדיר את הדברים הפרטיים בתור "אופנים" של אלוהים. בכך הוא משתמש במילון המטאפיסי של דקארט, אך נותן לו תוכן שונה, כעין פנתיאיסטי. נוסף על כך – וכתנאי קודם – גם חוקי הטבע הכלליים, שהדברים הפרטיים קיימים בכפוף להם, מביעים אותה מהות אינסופית של העצם האלוהי. אך בהיותם קיימים לעד וללא שינוי, חוקי הטבע נחשבים לאופנים אינסופיים של האל, ואילו הדברים הפרטיים הם אופניו הסופיים. שפינוזה מכנה את מערכת האופנים כולה, סופיים ואינסופיים, בשם "טבע טבוע" ואת העצם על תארו בשם "טבע טבוע", ורואה בהם מערכת אחת.<sup>5</sup>

4 לפירוט נרחב ראו ספרי 'שפינוזה וכופרים אחרים' (שהוא מחקר על התהוותו וגלגוליו של רעיון הפילוסופיה האימננטית), בעיקר בהקדמה ובספר ב, "גלגולי הפילוסופיה של האימננטיות", וכן ב"אפילוג".

5 צמד המונחים "טבע טבוע" ו"טבע טבוע" שואל מן הסכולסטיקה (תומס אקווינס), אך מקבל גם הוא משמעות כעין פנתיאיסטית. הצורה הדקדוקית הסבילה והפעילה של ביטויים אלה אינה מציינת בריאה, אלא תלות לוגית נצחית. עולם הדברים הפרטיים, אך

הטבע הטובע קיים ומקיים את עצמו בתור טבע טבוע. במילים אחרות, אלוהים הוא סיבת עצמו לא במישרין, אלא באמצעות היותו הסיבה של העולם הרבגוני ונשלט-החוקים, שאינו אלא הוא עצמו.

כאן התשובה ששפינוזה היה משיב לאלה הטוענים שאינו מצליח לגזור את פרטי העולם מן העצם האחד. היגל, בטיעון מפורסם, אמר ששפינוזה אינו אתיאיסט אלא דווקא "אָקוּסמיסט" (מושג שטבע שלמה מימון), מפני שהגיון שיטתו מחייב את קיום האל לבדו, ושולל את קיום הדברים הפרטיים. לא כך סבר שפינוזה עצמו, שבשבילו הישים הפרטיים הם ממשיים בתכלית אף על פי שאינם עצמים. לפי שפינוזה, התלות של מערכת הפרטים בְּעצם היא נצחית כמו העצם עצמו: אלוהים, הטבע הטובע, קיים מראש בתוך הטבע הטבוע. הדרישה "לגזור" את הפרטים נובעת מאופן החשיבה התיאיסטי ששפינוזה בא לעקור, שלפיו אלוהים נבדל מן העולם ובורא אותו, ולכן קודם לו;<sup>6</sup> אבל למעשה, אין כאן שני שלבים אלא אחד.

דבר זה משתקף גם בעובדה, ש"משפט הריבוי" של ה'אתיקה' (א:16) מתפקד למעשה כעין אקסיומה סמויה, הקובעת שקיום אלוהים וביטויו בשרשרות הפרטים וחוקי הטבע הם דבר אחד, הנובע באופן נצחי ממהותו של האל. מצד אחד שפינוזה טוען שהעצם אינו כולל בתוכו שום שלילה (א: הג 6); ומצד שני הוא אומר שכל קביעה מסוימת היא שלילה (איגרת 50). בכך נראה שחשף את עצמו לטענה קלסית בנוסח פרמנידס, דהיינו, שבלי שלילה אין ריבוי. גם אם ביקורת זו מוצדקת, ספק אם נכון להפוך אותה לפרשנות, ולייחס לשפינוזה עמדה שלא החזיק בה והנוגדת את רוח משנתו.<sup>7</sup> ומה לגבי היסודות הכלליים שבעולם? יש אומרים ששפינוזה הוא נומינליסט, כלומר, שולל את קיומם של ישם כלליים; אבל זה אינו תיאור מדויק. אכן, שפינוזה, שולל את קיומן של מהויות כלליות בנוסח האידיאות האפלטוניות, או המינים והסוגים של אריסטו, ששלטו במדע ובמטאפיזיקה של ימי הביניים. בטקסט פולמוסי מבריק (א: נספח) הוא מציג את האמונה

שאינו נברא, תלוי לנצח באחדות האיסופית של העצם, המחזיקה בו בכוחם ההכרחי של חוקים בלתי משתנים.

6 מקור נוסף לדרישה זו נובע אולי מדרך הדיון הדרוקטיבית של ה'אתיקה', שבה צריך לגזור דבר מתוך דבר.

7 גם אם עמדה זו מתיישבת עם הגיונם הפנימי של כמה מדבריו, בכל זאת היא סותרת את כלל משנתו, והרבה תזות אחרות בתוכה, המתלכדות ביניהן. לכן, מי שרוצה לעשות את הקושי מנוף לפירושו, יכול לטעון באותה מידה – ואף ביתר הצדקה – כי לפי הגיון השיטה דווקא יש שלילה בעצם.



במהויות כלליות כדעה קדומה הרסנית, שהכשילה את מרבית הפילוסופיה והמדע במערב והוליכה לאשליה הגרועה ממנה – הטליאולוגיה, האמונה בקיומן של סיבות תכליתיות, אשר, מצדה, חיזקה את האמונה התפלה הדתית. אבל שפינוזה מחייב את קיומם של חוקי טבע אחידים, אדישים להברלי המין והסוג, המחליפים את המינים והסוגים של המדע האריסטוטלי בתור היסודות הכלליים המעצבים את הטבע. חוקי טבע אלה חלים בשווה על כל מרחב היש, ומתפקדים באורח כעין-מכניסטי, חף מכל תכליתיות. שפינוזה רואה בהם את חוקי אלוהים האמיתיים, החקוקים בטבע ולא בכתבי הקודש, ואינם פרי של רצון ובחירה, אלא נובעים באופן נצחי מתוך הכרח המהות האלוהית. חוקים אלה הם בעיניו ישים ממשיים (במעמד של "אופן אינסופי"); ורשת החוקים כולה מתפקדת כעין מערכת תמסורת, המעבירה את ההכרחיות של האל-הטבע, הנובעת מתוך מהותו, לכל פינה ולכל יש פרטי בעולם.

בכך נאמר, כי שפינוזה מבין את החוק כסיבת הדבר הפרטי. החוק אינו רק מתאר או מנבא את התנהגות הדבר הפרטי אלא קובע אותה ממש, כלומר, מעביר אליה את ההכרחיות הנובעת מטבע העצם. הסיבתיות המיוחדת שבה מדובר בהקשר זה אינה תהליך עוקב בזמן (כמו זה המתקיים בין הדברים הפרטיים לבין עצמם), אלא יחס של נביעה לוגית ותלות אונטולוגית. זה חלק משרשרת הסיבתיות העצמית של האל-העצם, הנובעת ממהותו; ובנוסף אחר: זה הקטע התחתון של מדרג הסיבתיות ה"אנכית" הפועלת בעולם. בראש המדרג עומד העצם; מתחתיו התואר; מתחתיו עומד האופן האינסופי הישיר; מתחתיו האופנים האינסופיים הלא ישירים (ובכללם חוקי הטבע); מתחת לאלה עומד היש הפרטי, הקונקרטי; וכל שלב תלוי בזה שמעליו מבחינת קיומו ומהותו. כאשר מגיעים לרמת הדברים הפרטיים אין עוד לאן לרדת, והסיבתיות האנכית, הלוגית, מיתרגמת לסיבתיות אופקית, עוקבת ומכניסית. ברמה זו, דבר פרטי  $a$  הוא סיבה הכרחית של דבר פרטי  $b$ , שהוא סיבה הכרחית של דבר  $c$ , וכן הלאה בלי גבול. ואילו האופן המסוים שבו  $a$  גורם ל- $b$ , הגורם ל- $c$ , וכן הלאה, נקבע על ידי החוק  $L$  (או על ידי רשת החוקים  $L_{1,2,3}$  וכו'), שכל הישים הפרטיים הללו כפופים להם בקיומם ובפעולתם. לכן, לומר שדבר פרטי  $a$  הוא תולדה של החוק  $L$  פירושו לומר, כי  $a$  הוא תולדה של הישים  $b$  ו- $c$  וכו', הקובעים אותו – וקובעים זה את זה – בכפוף לחוק  $L$ . ובלשון אחרת: הישים  $b$ ,  $c$ , וכו' נקבעים אנכית על ידי החוק  $L$  לקבוע אופקית את היש  $a$ .

בסיכום, יש כאן שתי מערכות של סיבתיות: אנכית ואופקית, לוגית

ומכניסטית. הסיבתיות הלוגית היא אלזמנית וקיימת בבת אחת; הסיבתיות המכניסטית היא עוקבת ותלויה בזמן (ב"התמדה"). במערכת האנכית, הלוגית, כל איבר עומד גבוה או נמוך מחברו בסדר ההוויה; במערכת האופקית, המכניסטית, כל האיברים (הדברים הפרטיים) עומדים במדרגה אונטולוגית שווה. שתי המערכות נפגשות בצומת של האופן הפרטי והסופי, שבו ההסבה הלוגית היורדת מן העצם מיתרגמת, בתיווך חוקי הטבע, לסיבתיות מכניסטית העוקבת בזמן. (סיבתיות זו, השולטת בכל פינה של הטבע, נקבעת במשפט מפורסם – א: 28). שפינוזה, כהרגלו, מבין את השתיים כביטוי של הכרחיות אלוהית אחת וזהה, המתבטאת בתחום הנצח ובתחום ההתמדה במקביל.

כאן יש לציין כי הנצח (aeternitas) אינו מוגדר על ידי שפינוזה כקיום בכל זמן – "קיום לעד" – אלא כקיום מחוץ לזמן. דבר נצחי הוא אלזמני, כמו אמת שכלית. בתור כזה, מושגי ההתמדה, ההיווצרות והכיליון אינם חלים עליו. ואילו התמדה (duratio) היא קיום ההולך ונמשך כל עוד לא הכחידו אותו כוחות חיצוניים.<sup>8</sup> התמדה היא בכך מושג ישותי – אותו אופן קיום, שיש לו התפשטות עוקבת וניתן לייחס לו כמות. בלשון חופשית היינו יכולים לומר שהתמדה היא "קיום בזמן", אלמלא הבדיל שפינוזה בין התמדה לזמן. ההתמדה אצלו היא אופן קיום ממשי, ואילו הזמן מוגדר כ"עזר של כוח הדמיון" – מכשיר חיצוני להתרחשות הממשית, המודד את ההתמדה על ידי השוואתה לתנועת גרמי השמים, ומצמיד מספר בדיד (דיסקרטי) לרצף שלה.<sup>9</sup> קרוב לוודאי ששפינוזה אינו מתכוון לערער בכך על השימוש של מדעי הטבע בזמן ובמספר, אלא להדגיש את הקונוונציונליות של עזרים מדעיים אלה, ואת מגבלות הכימות המספרי, המתקשה לבטא תהליכים רציפים בממשות.<sup>10</sup>

למעשה ספג שפינוזה, לפני ניוטון, את המהפכה המדעית של זמנו, ונתן לה ביטוי ועיגון פילוסופי בשיטתו. במרכז פילוסופיית המדע שלו עומדים תפיסת

8 אפיון זה חל בעיקרון על כל האופנים, סופיים ואינסופיים. גם אופן אינסופי, כגון חוק טבע, שאין כוח העשוי להכחידו, אינו נצחי במובן שהוגדר, אלא קיים לעד בתחום ההתמדה.

9 הבחנה זו אינה מופיעה בגוף האתיקה אלא באיגרת 12, "איגרת האינסוף" (20 באפריל 1663).

10 זו בעיה שלייבניץ וניוטון ניסו לפתור בעזרת החשבון האינפיניטסימלי, ושברגסון ווייטהד, אולי בעקבות שפינוזה, עוררו מחדש במאה העשרים כמגבלה מטאפיסית יסודית (אגב, גם ברקלי טען שמושג הנגזרת, פתרונו של ניוטון, הוא "רוח הרפאים של הכמות").

הטבע המכניסטי, החף מתכליתיות; חוק האינרציה של גליליי ודקארט (שלפיו כל שינוי תנועה מקורו בהנעה מבחוץ), המאביד את הכלח על תפיסת התנועה של אריסטו; העיקרון שחוקי הטבע חלים בשווה בכל מרחבו האינסופי של היקום ובכל פינה שלו ("בחלק ובשלם"), בניגוד להבדל האריסטוטלי בין האזור שמעל ומתחת לגלגל הירח; העיקרון שהמדע עוסק בחוקים כלליים, אחידים וכמותיים ביסודם, ולא במיון איכותי למינים ולסוגים; וההנחה שעוצמת התבונה המדעית חודרת לכל פינה בקוסמוס ומסוגלת להסביר הכל בכלים ובמונחים האדישים למקום, לזמן, ולתוכן העניין הנדון. עקרונות אלו של הפיסיקה החדשה שפינוזה מעגן בשיטתו בשורה של משפטים, למשל בפוסטולטים של הפיסיקה הנספחים למשפט ב:13, וכן בהוכחות העוסקות ב"מושגים משותפים", באינסופיות החלל, בחוק הסיבתיות האוניברסלי ובשלילת התכליתיות. נוסף כי שפינוזה גם עסק במידה מסוימת במדע ממש, עשה ניסויים כימיים ואופטיים שעל חלקם התכתב והתווכח עם מדענים ידועי שם, בכללם רוברט בויל מן החברה המלכותית בלונדון. במיוחד היו לשפינוזה ניסויים ותיאוריות באופטיקה – מדע חדש וטכנולוגיית חלוץ בזמנו – שבה יצר שיטה משלו בניגוד לזו של המדען ההולנדי הדגול הויגנס (שאפילו "ריגלו" אחריו). כל אלה באים ללמד כי שפינוזה, אף שהיה חסר הכשרה מדעית מפורטת, היה מסור לפרויקט המדעי של תקופתו, וזאת גם על ידי השתתפות בביסוס הפוסטולטים של המדע וביצירת יסודות החשיבה המדעית-מכניסטית החדשה, וגם בדרך של מחקר אמפירי אישי.

### (3) הפילוסופיה כיורשת הדת

שפינוזה יצא דופן בהגות החדשה גם בכך, שראה את תפקידה העליון של הפילוסופיה בהנחיית האדם היחיד למה שהדת קוראת "גאולת הנפש" – לא בעולם הבא אלא, לפי עקרון האימננטיות, בחיים האלה. זהו רעיון חירות האדם, המתגשם בדרך ההבנה השכלית, והאמור להוליד בשיאו חוויה של "אהבת אלוהים שכלית" ולממש את הנצח בתוך הזמן, כלומר, להגשים את הגאולה האישית בתוך חיי העולם הזה. לפי שפינוזה, החוויה הנובעת מדרגת ההבנה השכלית העליונה, האינטואיטיבית, תופסת, במבט סינאופטי כולל, גם את שרשרת החוויה הכוללת וגם את מקומו החד-פעמי של הפרט – אני עצמי – בתוכה. תפיסה זו, ועוצמת החוויה הנפשית הטמונה בה, אמורות

לחולל מהפכה באיכות חייו של האדם התופס, ולהפוך את חייו הרגשיים מסבילים לפעילים, וממשועבדים לחופשיים. רבים יוסיפו להתווכח על כוונתו המדויקת של שפינוזה ועל תקפות דבריו. אבל חשוב לראות, כי האתיקה של שפינוזה מתחזרה בכך בדת ההיסטורית, ובאה להחליף אותה במילוי מטרתו העליונה של האדם, זו המכונה במילון הדתי בשם "גאולת הנפש" ובמילון המיסטי בשם unio, אחדות הנפש הפרטית עם האל הכולל והאלזמני.

שפינוזה מחלן אידיאל זה ומפרש אותו במונחים של שחרור ומימוש החירות, קודם כל חירות במובן המטאפיסי ובמובן הנפשי והריגושי, שהוא עיקר מטרתה של ה'אתיקה', ובהמשך גם חירות פוליטית. אבל חילון האידיאל שומר בתוכו על תמצית הרעיון הדתי, על מצעו החווייתי, על האנרגיות והארוס שלו; ובכך הוא מעין דתיות ללא דת. אפשר לומר שזוהי דתיות של התבונה, האמורה לקיים בתוכה את כל העוצמה והארוס של הדת והמיסטיקה בגילויין העליון, בלי הדעות הקדומות הדמיוניות שלהן. ה'אתיקה' של שפינוזה, כפי שהוא מבין אותה, באה להציע את המושא הנכון, ההולם, של מושג אלוהים שכל הדתות החמיצו וטעו בו, ולתקן את העוצמה הרגשית והקיומית של הנפש מן הכיוון הסוטה של דת ההתגלות ההיסטורית אל הכיוון ההולם של דת התבונה המשחררת. בעוד הדתות ההיסטוריות ביקשו להשיג את מטרתן על ידי תפילה, פולחן, אמונה בנסים ובהשגחה אישית, וציות לרצונו של אל טרנסצנדנטי, המנוסח בכתבי הקודש ומתפרש על ידי כמרים ורבנים, הרי דת התבונה של שפינוזה מתמצעת על ידי הידיעה המדעית במובנה המודרני (כלומר, הקרטסיאני), זו המיוסדת על אידיאות בהירות ומובחנות ומתקדמת בעזרת טיעון הגיוני וכללים סיבתיים. לפנינו מקרה יוצא דופן בהגות המודרנית: פילוסוף המטיל על הפילוסופיה את עיקר תפקידי הדת שהשאיר מאחוריו. כמעט כל שאר ההוגים המודרניים, ודקארט בראשם, נמנעו מכך. בשבילים (ובשביל רבים מיורשיהם עד היום) עניינה של הפילוסופיה לברר מהי ידיעה ומהי טעות, מהו מבנה התודעה האנושית, מהם ציווי המוסר ועל מה ניתן לבססם, מהם יסודות המדינה, איזה צידוק ניתן לתת לממשל הפוליטי וכיו"ב, אבל לא לענות על שאיפות הגאולה של האדם ועל כמיהתו לאינסוף. הרתיעה מכך נבעה בחלקה מתוך זהירות – שלא להתערב בעניינים המסורים לסמכות הכנסייה, ולא להסתבך במאבק נגד כוחה העדיף לאין שיעור – ובחלקה מתוך קיצור אינטלקטואלי של החזית. פילוסופים אלה הסתפקו בכך שאמרו: הפילוסופיה עניינה העולם הזה; את ענייני העולם הבא, החשובים יותר, ובכללם גאולת הנפש, נשאיר בידי

הכמרים. פדרך זו – ואולי רק בה – הצליחו הוגים כמו דקארט ולוק להעניק להבנה הפילוסופית מידה של אוטונומיה, ולקבוע אזורים חשובים (מדעי הטבע, פסיכולוגיה, תורת המדינה ועוד) שבהם היא הפוסקת העליונה.<sup>11</sup> ואילו שפינוזה, כפילוסוף של מוניזם אימננטי, מרחיק לכת הרבה יותר. בשבילו הכל שייך לעולם הזה, גם ענייני אלוהים; שכן אלוהים והעולם חד הם. גם הגאולה או שחרור האדם ניתנים רק בחיים אלה ובעולם הזה, ועל כן תפקיד הפילוסופיה לעסוק בכך כמטרה עליונה, ולא להניח את ענייני החשוב ביותר של האדם לשלטון הדת ההיסטורית וכוהניה.

ברור שמטרה זו העצימה את העימות בין שפינוזה לבין הממסד הדתי. תורת שפינוזה באה לבטל את הדת ההיסטורית לא רק כרעיון וכמושג, אלא כממסד של כהונה וכוח, כמוסד חברתי שליט. עובדה זו, עוד יותר מתוכנה המטאפיסי המדהים, קנתה לפילוסופיה של שפינוזה את האיבה הארסית וההשמצות – וגם את כוח הפיתוי והמשיכה, מתחת ומעל לפני השטח – שדבק בה במשך דורות רבים.

#### (4) פילוסופיה כתכנית חיים אתית

מן האמור לעיל קל להבין מדוע הספר שלפנינו נקרא 'אתיקה', אף על פי שחלקו הגדול עוסק בשאלות של מטאפיסיקה, תורת הידיעה, יסודות המדע הפיסיקלי, ופסיכולוגיה של חיי הדמיון והרגש. בחיבור נעוריו, 'המאמר על תיקון השכל', שפינוזה פורש, בלשון אישית וכאילו אינטימית, את תכנית חייו הפילוסופית. שאלתו המרכזית היא מהו הטוב באמת, הטוב העליון. בני האדם רודפים אחרי מיני טוב בנליים, המתמצים בהנאות החושים, כסף, פרסום וכו'; אבל אלה מיני טוב חולפים, לא יציבים, המבטיחים תסכול יותר מאושר. תכנית חיים האמורה להשיג אושר אמיתי צריכה לנטוש את מיני הטוב הללו ולבקש טוב קבוע ועומד, שאינו יחסי אלא מוחלט, ובכך (הואיל והפרטים בעולם הם בני חלוף, וכפופים לשלטון ההתמדה) הוא טוב אלזמני או נצחי. הטוב העליון, כך מתברר למחבר, עומד על ידיעה אמיתית של אלוהים – ידיעה חדשה, שונה לגמרי מזו שהייתה מקובלת בדת ובפילוסופיה עד היום – ועל אהבת אלוהים, גם היא ממין מיוחד, הנובעת ממנה. דרך

11 אינני רומז בכך שעשו זאת רק מתוך זהירות. לוק היה דתי לפי דרכו, וכנראה גם דקארט. ושניהם האמינו באל בורא ובהישארות הנפש, אף שבאו לקצץ בסמכות הדת ולהפקיע ממנה את יסודות המדע, האתיקה, והפוליטיקה.

החיים המבטיחה סיפוק עצמי אמיתי היא להכיר את אלוהים לאמיתו ולדעת מתוך כך שאנו חלק ממנו, וכיצד; וכך לממש את העובדה הזו, ואת הנצחיות הכרוכה בה, בתוך חיינו: להתחבר לזרם הדינמיות האלזמני, החודר את אינסוף העולם ומתגלה בשרשרות הסיבות והתולדות ובחוקי הטבע ההכרחיים. זרם דינמי זה (המכונה בחלק ה"אהבה שכלית של אלוהים לעצמו") אינו אלא האופן שבו האל-הטבע הנו סיבת עצמו, כלומר, מקיים את עצמו לנצח באמצעות הפקת אינסוף פרטי העולם וחוקיו. וכאשר אדם מגיע לדעת את עצמו ואת מקומו הייחודי בשרשרת נצחית והכרחית זו, הוא מגיע גם לכלל אהבה לאל-הטבע, אהבה המתרחשת במיצוע הבנתו השכלית, הפילוסופית והמדעית, ולא כחוויה רומנטית עמומה. כאן מצוי אחד ההבדלים החשובים בין שפינוזה למיסטיקה, ובכלל זה המיסטיקה הכעין-פנתאיסיטית של דתות אסיה.

לפי שפינוזה, האתיקה העילית היא אישית במהותה. כשלעצמה היא אינה נוגעת לחובות ולציוויים כלפי הזולת, אלא מציינת הישג אישי וקיומי של אדם בחייו שלו, בבחינת מעלה טובה ודרך חיים שעדיף לאדם ללכת בה. ובכל זאת, מתוך מעלה אישית זו נובעת גם אתיקה ציבורית, הנוגעת להתנהגות עם הזולת בתוך החברה והמדינה. הקשר בין שתיים אלה עומד על העיקרון, שאדם תבוני ירצה בשביל אחרים בכל מעלה טובה שהוא רוצה בה בשביל עצמו – ולא מתוך אלטרואיזם, או מתוך תודעת חובה מופשטת בנוסח קאנט, אלא מתוך האינטרס העצמי המושכל של כל יחיד תבוני בפני עצמו. שכן, אם כל בני האדם יהיו תבוניים, תתבטל האלימות ויגבר שיתוף הפעולה בין כולם, מה שיוכל לאפשר גם הישגים רוחניים מסדר גבוה יותר. כדי להגשים את תכנית החיים של ידיעת אלוהים – שהיא הבנת העולם – ולהתקרב לטוב העליון, צריך להכיר תחילה את המבנה הכללי של היקום וחוקיו: להבין אותו ברמה המטאפיזית, ועל רקע זה לדעת את חוקי היסוד של העולם הפיסי והרוחני, ובכללם המתמטיקה והלוגיקה, מתוך שימת דגש מיוחד בתפקוד של גוף האדם (רפואה) ובעיקר של נפשו (יסודות הפסיכולוגיה). כל ההסברים הללו אמורים להיות טבעיים בהחלט, כפופים לסיבות פועלות כעין-מכניסטיות, כפי שדורש המדע החדש, בלי שימוש בסיבות תכליתיות ולא בהשגחה ובמעשי נסים; ועם זאת – כאן חידוש אופייני לשפינוזה – את כל הסיבות וכל חוקי הטבע יש להבין כביטוי לאלוהיותו של הטבע עצמו, המגולמת בהכרח הנצחי של סדריו ובאור התבונה הקורן מתוכם.

שפינוזה מדגיש שאין זו ידיעה לשם ידיעה, אלא לשם שחרור והתקדמות רוחנית וקיומית. המטרה של המטאפיזיקה ושל כל המדעים היא הטוב העליון האתי, ורק מה שמשרת אותו ראוי ללימוד ולהעמקה. למדנות לשמה היא עקרה; המטרה היא שחרור האדם וברכת האושר. לכן לימוד כל המדעים צריך להיכפף לאידיאל אתי זה ולהיות מוגבל על ידיו. מכאן משתמע שהאתיקה אינה דורשת ידיעה מפורטת של כל דבר ועניין. היא מסתפקת בידיעה של יסודות המדעים הרלוונטיים ושל תבניות ההסבר האופייניות להם, עם יישומם למצבו של האדם הפרטי. זוהי אפוא תכנית של הבנה עצמית ותיקון הנפש בעזרת הידיעה הפילוסופית ויסודות המדעים, שרק במיצועם – ולא בחוויה סובייקטיבית גרדא (כמו התגלות דתית, או התפעמות מיסטית, או תודעת cogito ישירה בנוסח דקארט) עשוי האדם היחיד להכיר את עצמו ואת מקומו בתוך היש הכולל – ובכלל זה את תועלתו האמיתית – וכך לממש את מעמדו כ"אופן" נצחי של אלוהים.

תכנית חיים פילוסופית זו ראשיתה אצל שפינוזה ב'מאמר על תיקון השכל', והיא חוזרת בגירסה בשלה ושיטתית גם ביסוד ה'אתיקה'. את המושג "אתיקה" עלינו להבין, קודם כל, כדרך חיים שנכון לאדם ללכת בה, ובה יגיע למעלה טובה על ידי הגשמת שאיפתו המהותית, כיצור סופי ומוגבל החותר לאינסוף. במונחיה של עגה פילוסופית נפוצה בימינו, מדובר כאן באתיקה של מעלה טובה (virtue), בהבדל מאתיקה של חובה (duty). שאלת היסוד של אתיקה זו אינה, כמו אצל קאנט, "מה אני חייב לעשות", אלא, "מהי דרך החיים הרצויה שילך בה האדם". ביתר פירוט, האתיקה של שפינוזה שואלת מהו הטוב העליון שהיחיד, אם יחתור אליו, ימצא בו את תועלתו האמיתית, ועשוי להגיע בו לאושר נפשי עילי, יציב וממלא, החורג משלטון חליפות הזמן, ומהווה חלופה אימננטית ל"הישארות הנפש" של הדת.

ברוך ד'אשפינוזה, תלמיד הישיבה לשעבר, ודאי הכיר את שאלת המשנה: "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם",<sup>12</sup> אבל דחה לחלוטין את מושג הבחירה החופשית הטמון בה. האתיקה אינה מבוססת על חופש הרצון והבחירה, שאינם אלא אשליה מטאפיסית וכמין מעשה נסים. הרצון האנושי נקבע לחלוטין על ידי סיבות טבעיות, כוחות פסיולוגיים-נפשיים ששפינוזה מייחד להם את השם "אָפּקטִים" (בעברית "ריגשות"); ואת אלה ניתן לרסן ולכוון אל הטוב לא מתוך בחירה חופשית אלא בכוח הידיעה וההבנה. זאת מפני

שההבנה השכלית גם היא ריגשה המניעה את הנפש, ועשויה לבלום או לבטל ריגשות אחרות – הכל תלוי בדרגת ההכרה ובמידת העוצמה הנפשית שיש לה בנסיבות הנתונות.

בהתאם לכך, האתיקה התבונית של שפינוזה פועלת בשתי רמות, המקבילות לדרגות ההכרה השכלית: רמת ה"תבונה" (ratio) ורמת "הדעת שבהסתכלות" (scientia intuitiva). הרמה הראשונה נוגעת לפסיכולוגיה הרגילה ולחיי היחיד בחברה, ונדונה בעיקר בחלק ד של הספר. יסודה הוא בשניים: החתירה (conatus) של כל יחיד להתקיים לאינסוף ולהגביר את עוצמת קיומו ופעולתו, וההכרה התבונית (או ה"חתירה להבנה" – conatus intelligendi) המביאה אותו, מתוך הבנת תועלתו האמיתית, לרצות בשביל כל אחר באותו טוב שהוא רוצה בשביל עצמו. מכאן נובעים, בין היתר, ריסון או ביטול של ריגשות שליליות (קנאה, שנאה, נטירת איבה, וכן חרטה, נזירות, הרהורי מוות, ושאר גרורות העצב); הדגשת גורמי השמחה והאישור העצמי בחיים; והגברת של ריגשות חיוביות – חוסן נפשי, נדיבות, אצילות רוח, ידידות, ושותפות בחברה (אבל מתוך זהירות מלהידבק בהמון).

הרמה האתית האחרת, הנדירה הרבה יותר, נדונה בחלק ה ומתייחסת לדרך חייו של יחיד החותר לשחרור מטאפיסי ולחוויה של נצחיות. רמה זו קשורה בסוג ההכרה השלישי – "דעת שבהסתכלות" – ובאהבת אלוהים שכלית, האמורה להוליך לברכת האושר ולמימוש הקיום הנצחי. בשתי הרמות של האתיקה האדם מגשים את סיבתיותו העצמית או את האוטונומיה שלו; ובשתיהן הדבר מתרחש כתוצאה מהבנה שכלית, שעוצמתה בתור ריגשה גוברת על עוצמת הריגשות הסבילות (passiones)<sup>13</sup>, או הופכת אותן מסבילות לפעילות. עם זאת, ברמת התבונה לבדה יכול לקרות, שעוצמתה של ההבנה בתור ריגשה אינה מספיקה לקבוע באופן הולם את החיים וההתנהגות. במקרה זה האדם נקלע לטלטלה ולסבל דווקא בגלל תבונתו, כלומר בגלל הפער שנוצר בין הבנתו מהו הטוב באמת, לבין חוסר יכולתו לעשות את הדבר הטוב באמת. אך מאחר שלהבנה השכלית יש כוח תאוצה (כלומר, ככל שמשתמשים בה, גובר הכושר להוסיף ולעשות כן), יש סיכוי סביר לגבור על שלב זה של "ייסורי התבונה" על ידי הגברת העוצמה והריכוז של חוויית ההבנה, ושל התהודה הרגשית הכרוכה בה, עד שתגיע לרמה המכרעת הנדרשת.

13 להסבר ביטוי זה ואחרים ראו בחלק ב של המבוא.



ברמת ה"דעת שבהסתכלות" שוב לא קיימים טלטול ומתח מעין אלה, מכיוון שזוהי חוויה תבונית אינטואיטיבית ולא רק היסקית, שכוחה לקבוע את ריגשות האדם ופעולותיו הוא הגדול ביותר האפשרי. כאשר הכרה זו מגיעה לשיא מסוים, היא מלווה ב"אהבה שכלית" שהאדם חש כלפי אלוהים (היקום), ומתוכה הוא לא רק מבין, אלא גם חווה את עצמו כחלק אימננטי של היקום-האל, וזאת לפי מקומו הנכון בשלשלת ההוויה כפי שהושג בשכלו. מכאן נולדת החירות המטאפיסית והשמחה הייחודית הכרוכה בה, שבה הפילוסוף אמור להגיע לשלב האחרון של האתיקה, במובן של "איך לחיות ואיזו מטרה לממש בחיים". הממד החברתי של האתיקה נשמר גם כאן, אבל נסוג לרקע, ועיקר ההישג והחוויה באים לביטוי בתחום האישי, שבו הפילוסוף אמור להגשים מצב קיומי נדיר ומיוחד, שהדת הפולחנית והמיסטיקה (המערכת והמזרחית) מנסות לשווא להשיגו.<sup>14</sup>

מכאן ברור, שאין זה מקרה ולא העמדת פנים ששפינוזה שומר על מונחים מעולם הדת המסורתית, כגון "אלוהים" (deus), "ברכת אושר" (beatitudo), "גאולה" (salus) ואף "דת" (religio). אמנם בהקשרים אחרים (בעיקר ב'מאמר תיאולוגי-מדיני') שפינוזה מרבה להשתמש במונח דתי מסורתי לשם הסוואה, חינוך, ומטרות איסטרטגיות דומות. אבל בכל הנוגע לקבוצה מצומצמת ונבחרת זו של מונחים דתיים המופיעים ב'אתיקה', שימושו מכוון ולא מתחפש, מפני ששפינוזה מתכוון לשמור על המטען הריגושי והאינטנציונלי של מילים אלה, תוך שהוא מטה אותן למושאים הנכונים בעיניו. לכן תהא זו טעות להיפטר ממונחים אלה על ידי החלפת "אלוהים" ב"טבע", "גאולה" ב"חירות" וכיו"ב, אף על פי שיש ביניהם שקילות חלקית. השקילות קיימת רק בגרעין הפנימי של המושג, אבל לא במטעני ההיקף שלו, ששפינוזה מייחס להם חשיבות רבה. ראינו ששפינוזה אינו מסתייג מכל מטרותיה של המסורת, אלא שומר על כמה מטרות יסודיות, עם שהוא דוחה את האופן שבו ציירה אותן וביקשה להשיגן. בביטויים שהזכרנו פועלת התכוונות אל מושא נעלה ותקף, שהמסורת הדתית מציירת אותו באופן כוזב ופונה לדרכי עוועים כדי להשיגו, ולכן אחת דינה להחמיץ אותו. כיוון שגם שפינוזה שואף להכיר את אלוהים לאמיתו וליצור חיים של נצח ומשמעות –

14 שפינוזה הכיר אך מעט את המיסטיקה של המזרח (הינדואיזם, בודהיזם וכו'), אף שיש קווי דמיון מסוימים ביניהם. בעיניו כל מיסטיקה, מערבית כמזרחית, מחמיצה את מטרתה בגלל דרכה הרגשית והסתמית, שאינה מודרכת עד הסוף על ידי הכרה תבונית ומושגית.

הוא מעדיף להשתמש בביטויים נבחרים מן המסורת הדתית, לבצע ביקורת מהפכנית של משמעותם ושימושם, ועם זאת לשמר את ההתכוונות התקפה שהוא מזהה ביסודם.

### (5) קונאטוס וחתירה להבנה

זה המקום להוסיף כמה מילים על מושג ה"חתירה" (*conatus*) העומד ביסוד האתיקה על שתי רמותיה, וגם ביסוד הפסיכולוגיה של הריגשות (האָפֶקְטִים)<sup>15</sup>. שפינוזה אומר שכל דבר בעולם חותר להשתמר בישותו ללא גבול, וחתירה זו היא עצם מהותו כדבר יחיד (ג: 6, 7, 8). כלומר, הדבר אינו קיים בנפרד מחתירה זו, אלא עצם קיומו זהה עם אותה חתירה, והיא העושה אותו ליחיד מסוים ונבדל. פיתוח נוסף של המושג מבהיר: (א) החתירה אינה מכוונת רק לשימור הקיום, אלא להגברת עוצמתו; (ב) החתירה כוללת בתוכה מבט לאינסוף (מאחר שהיא מכוונת לקיום ללא גבול); (ג) חתירה זו היא המקור היחיד של כל מצבי הריגוש והחוויה של האדם. כל התשוקות וכל הריגשות המיוחדות הן עיצובים של חתירת היסוד הטבעית, ופיתוחן השיטתי בחלק ג היא מפעלו הייחודי של שפינוזה כפסיכולוג; (ד) נוסף על כך, הקונאטוס הוא גם יסודה של המעלה הטובה האתית, מה שחוזר ומדגיש שהאדם, התבונה, והאתיקה הם ביטויים אימננטיים של הטבע.

מהלך זה, שבו מניע טבעי אגואיסטי מיסודו – הקונאטוס – מתעצב כעוצמה חברתית בונה וסולידרית, מאפיין את שיטת שפינוזה כולה. אפשר לומר ששיטת שפינוזה מנסה לאחד ניגודים מסוגים שונים בתוך מהלך מוניסטי יחיד וכולל, בכללם הניגודים בין אחד ורבים, גוף ונפש, טבע ותבונה, פיסיקה ופסיכולוגיה, אינטרס ומעלה טובה, עוצמה וזכות, וכמובן, אלוהים ועולם, בלי לתת עדיפות לקוטב אחד על משנהו. בדומה לכך, שפינוזה מפתח את התבונה, המוסר, הרוח, העזרה ההדדית, וערכים דומים של המסורת הפילוסופית מתוך הטבע עצמו, כפיתוחו וכהמשכו הפנימי, ולא כעולם נורמטיבי נבדל המנוגד לטבע וכפוי עליו מבחוץ. גם החתירה להבנה (המכונה בלשון העם "יצר הדעת") אינה אלא פיתוח פנימי (המניח מידה ניכרת של הבנה) של האינטרס והיצר הטבעי עצמו. באותו אופן, הרכיב

15 Yirmiyahu Yovel, "Transcending Mere Survival: מבוא על מאמרי 'From *conatus* to *conatus intelligendi*,'" in *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ed. Y. Yovel (New York, Little Room Press, 1999)

הנטורליסטי הקיים בפילוסופיה של שפינוזה אינו מונע, אלא דווקא דוחף את הפילוסוף להגיע מתוך הטבע עצמו, ובתוכו, אל המעלה הרוחנית הגבוהה ביותר.

ארחיב מעט בנקודה זו. תורת הפעולה של שפינוזה מתחילה כתורה של שימור עצמי (או הישרדות), והאתיקה הבנויה עליה מופיעה תחילה כאתיקה תועלתנית. אך כאשר שפינוזה מגיע לצומת מסוים בפיתוח הרעיון הוא מבצע תפנית,<sup>16</sup> ומפיק מעמדו המקורי תורה חדשה של תשוקה ושל מעלה טובה. תפנית זו הולכת מעבר לשאלת ההישרדות סתם ועוברת אל בקשת התבונות למען עצמה, או, לפחות, למען מטרות רוחניות, שבהן התבונה ממלאת תפקיד מהותי ולא רק מכשירי. ביתר פירוט: ככל שתורת שפינוזה הולכת ונפרשת, התשוקה שהיא מתייחסת אליה אינה מכוונת רק לשימור עצמי אלא גם לנצחיות. הקונאטוס מתגלה בתור חתירתו של דבר סופי להתגבר על סופיותו, ולהתחבר אל מה שהנו נצחי ואלזמני. במקביל לכך, הידיעה התבונית, שנראתה בהתחלה כמכשיר בלבד לקידום האינטרס של הקונאטוס הראשיתי, נתפסת בשלב זה כביטוי המובהק של הקונאטוס עצמו. הרציונליות אינה נתפסת עוד כמכשיר תועלתני בלבד, אלא גם, ובעיקר, כמגלמת את עצם המטרה שהקונאטוס חותר אליה.

### (6) מושגים משותפים

דוגמה אחרת לאופן שבו התבונה מופקת מתוך הטבע היא "המושגים המשותפים", יסודות ההכרה התבונית.<sup>17</sup> הכוונה לעקרונות ראשוניים, כלליים והכרחיים, שעליהם בנויים כל המדעים. דקארט שאב משפטי יסוד כאלה ממה שכינה בשם "האור הטבעי", חוויה של ודאות אינטואיטיבית שאמיתותה כה ברורה מאליה, שמן הנמנע שלא לקבל אותה. הביטוי "אור טבעי" עומד אצל דקארט בניגוד ל"אור העלטבעי" של ההתגלות הדתית והמיסטיקה. כוונתו לציין כי אורו של השכל פתוח לכל אדם, והמושגים האפריוריים שהוא מפיק טבועים מראש בכל נפש אנושית. אולם בעיני

16 צומת זה סובב על מושג "החתירה להבנה", שבו מתלבש הקונאטוס המקורי כאשר עושים אותו עצמו למושא של עיון והבנה.

17 להרחבת העניין ראו Yirmiyahu Yovel, "The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error," in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, ed. Y. Yovel (Leiden, Brill, 1994), pp. 96-98

שפינוזה, אור השכל הקרטסיאני הוא מעשה נסים לא פחות מהתגלות הדת, מכיוון שדקארט אינו נותן שום דין וחשבון סיבתי על מקורו בטבע. בכך שדקארט מצהיר שמושגיו האפריוריים "טבועים מלידה", הוא עוקף לכאורה את הצורך להסביר את מקורם, ותולה אותם למעשה במקור טרנסצנדנטי – האל הטוב, שברא את העולם ואת הנפש, וטבע את המושגים הללו בנפשנו כחלק מבריאת העולם.

בניגוד לכך, שפינוזה פונה לגזור את יסודות ההכרה האפריורית מתוך הטבע בלבד – כלומר, מתוך אופן מיוחד של התנסות בעולם. קיום האדם וכישוריו אינם מכוננים בטבע "ממלכה בתוך ממלכה", אלא מהווים חלק רצוף של הטבע האחד. גופנו נתון בפעולת גומלין מתמדת עם גופים אחרים, הפועלים עליו באופן סיבתי ("מפעילים אותו", אומר שפינוזה), וחורתיים בו ריבוי מצטבר של דימויים.<sup>18</sup> כל דימוי כזה מערבב תכונות של גופי, הקולט את ההפעלה, ושל הגוף המפעיל אותי, ולכן אינו תואם לא את זה ולא את זה. אולם לטבע הגופני יש גם קבוצת תכונות כלליות, אחידות והומוגניות, השוררות בכל מקום ומודגמות ללא יוצא מן הכלל בכל גוף פרטי ובכל אחד מחלקיו; וגם המידע הכללי הזה נחרת ונאגר בגופי בגלל חשיפתו להפעלות הסביבה. בכך נוצר מצע טבעי, אורגני ולא מודע, המכיל בתוכו מידע גולמי על חוקי היסוד של היקום. מידע זה אנו יכולים לחלץ ולהכיר בכוחה של התבוננות (או רפלקסיה) שכלית מיוחדת, אינטואיטיבית, התופסת בכת אחת את החוק בכל כלליותו והכרחיותו. בדרך זו אנו רוכשים "מושגים משותפים" – המשמשים כיסודות התבונה וכתשתית המדעים השונים: אלה הם משפטי היסוד של הלוגיקה, הגיאומטריה, הפיסיקה והמטאפיסיקה.

לפי שפינוזה, רק התבוננות כזו יכולה להיחשב ל"אור טבעי" לאמיתו. זו אינה אינדוקציה, אלא תפיסה ישירה של גורם אפריורי, שהבסיס לאפשרותו חבוי בהצבר הניסיון הגולמי שגופנו אגר עקב נוכחותו בעולם כחלק משרשרת הסיבות.<sup>19</sup> ומכיוון ש"מושגים משותפים" הנוצרים כך הם היסוד לרמת ההכרה התבונית (ratio), שהיא עצמה תנאי לרמה השלישית, הגבוהה

18 דימוי – imago – הוא אצל שפינוזה יש גופני; הביטוי המנטלי המקביל לו הוא אידיאה. כל אירוע בגוף יש לו מקבילה בנפש, והאידיאה המקבילה לדימוי חושי היא יומרת הכרה כוזבת של המושא – כי אינה הולמת לא את הגוף שהפעיל אותי ולא את גופי שקלט את ההפעלה, אלא איזה אלכסון (או ערבוב) הנוצר משניהם.

19 מי שירצה לראות כאן תהליך כעין-אינדוקטיבי, יצטרך להבינו כך, שתוצאותיו הן כשל אינדוקציה שלמה. זאת מפני שכל אחד מנתוניו הוא הומוגני לחלוטין – "שווה בחלק ובשלם" – מה שמיתר את הצורך להמשיך לצבור נתונים מעבר לגבול ידוע.

ממנה, יש כאן דוגמה מרכזית נוספת לייחודו של שפינוזה, כמי שמפיק את התבונה על כל עוצמתה האפריורית מתוך הטבע – כפי שעשה גם בעניין ה"קונאטוס" ובעניינים אחרים.<sup>20</sup>

### (7) אידיאות ומהויות פרטיות

משפט מרכזי ב'אתיקה' אומר כי "סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם" (ב:7). לכל דבר פרטי יש במרחב ההוויה אידיאה, המבטאת את מהותו באופן הולם; ושניים אלה אינם אלא דבר אחד המבוטא בשני היבטים אונטולוגיים שונים. גם הגוף והנפש הם יש פרטי אחד וזהה, הקיים במקביל בשני תארים שונים. הנפש היא האידיאה של הגוף, ביטוי האונטולוגי בתואר המחשבה. אידיאה זו היא ממשית בדיוק כמו הגוף עצמו. לכן, גם על הנפש יש בעולם אידיאה, שהאדם עשוי לממש במחשבתו בבחינת "אידיאה של אידיאה"; וזה שורש המודעות העצמית לפי שפינוזה. אידיאות יכולות להיות הולמות (אֶדְקוּוֹטִיּוֹת) או בלתי הולמות. אידיאה הולמת היא אידאה אמיתית שיש סימן פנימי לאמיתותה (כגון ברירות אֶוּוִּיֶדְנִטִּית, או לכידות (קוהרנטיות) לוגית (ב:4ג)). אידיאה אמיתית מתאימה למושאה ככל ומבטאת את מהותו בתור אמת נצחית. ואילו אידיאה שקרית אינה מתאימה למושאה, אלא מבטאת ערבוב בין תכונות המושא לבין התכונות של גופנו, כלומר, של מנגנון התפיסה הפיסיולוגי שלנו. כל פעולה של מנגנון התפיסה – בין אם זו תחושה ישירה, אסוציאציה, העלאה בדמיון וכו' – שפינוזה מכנה בשם *imaginatio*, שפירושו כוח דמיון וגם פעולת דמיון (או פעולת דימוי). הדמיון הוא בכך השם הכולל למקורן של אידיאות לא הולמות. ואילו התבונה (*ratio*), הבנויה על המושגים המשותפים, היא עוצמה המסוגלת לתקן את הטעות על ידי עיצוב אידיאות הולמות וקשירתן זו בזו לפי סדר המציאות.

אבל מהו סדר המציאות? איך נדע שהשגנו אותו? לכך, סבור שפינוזה, די באידיאות עצמן. כנגד הספק ההיפרבולי של דקארט<sup>21</sup> טוען שפינוזה, כי מי

20 בימאמר על תיקון השכל' שפינוזה מתאר את הכושר השכלי כ"כוח מולד" (*vis nativa*); וניתן לפרש: לא המושגים מולדים, אלא הכושר לרכוש אותם בהסתכלות שכלית כפי שתוארה.

21 דקארט הקשה: מנין אדע שהוודאות השכלית עצמה אינה מטעה אותי? אולי יש שד רע אשר מתעתע בי, וגורם שתהיה לי אידיאה בהירה ומובנת על דבר שאינו אמת? ('הגיונות על הפילוסופיה הראשונית', פרק א). טיעון זה ידוע בתור "הספק ההיפרבולי".

שיש לו אידיאה אמיתית יודע בו בזמן שיש לו אידיאה אמיתית, ואינו יכול להטיל בכך ספק (ב: 43). גם הגדרת "האידיאה ההולמת" עושה אותה תלויה בסימן אמת פנימי שממנו ניתן ללמוד בוודאות גם על התאמתה החיצונית. ובהכללה, הטענה ש"סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם" קובעת יחס סימטרי ואינטנציונלי בין שתי פנים של אותה מערכת. כל האידיאות האמיתיות קשורות ביניהן ברשת אינסופית ונצחית של סיבה ומסובב – או נימוק ומסקנה – שסדרה זהה לסדר הדברים והאירועים שהן מביעות; ומניזם זה אמור לאפשר לתבונה מעבר אמין בין אידיאות לדברים. שפינוזה מכנה את סדר האידיאות וקישורן בשם "שכלו האינסופי של אלוהים". מטאפורה זו מצמצמת את המושג "שכל אלוהים" לסך כל המשפטים והתורות האמיתיים על העולם, ומסלקת ממנו את גורם האישיות, ה"אני". אנו למדים ממנה כי אף על פי שהאל אינו אישיות ואין לו תודעה עצמית יחידית, בכל זאת יש באלוהים – כלומר, במכלול ההווה – מערכת של אידיאות שכליות, הכוללת ברצף מלוכד את כל האמיתות על העולם. בפישוט מה אפשר לומר, כי "שכל אלוהים" אינו אלא המבנה השכלי, הניתן להבנה, של היקום. במקביל לכך, אפשר לכנות את רצף העובדות והאירועים בעולם בשם "רצון אלוהים". גם ביטוי מושאל זה אינו רומז לשום פעולה סובייקטיבית של האל – בוודאי לא לכוונה או לבחירה. אדרבה, הוא בא לציין את אופיים ההכרחי של כל העובדות והאירועים המתרחשים בעולם בהתאם לסדרו התבוני. לכן שפינוזה יכול לטעון, שהשכל והרצון הם באלוהים דבר אחד: זהו תיאור מטאפורי של שתי הפנים של העולם (סדר הדברים וסדר האידיאות) הנדונים במשפט ב: 7.<sup>22</sup>

הרצון והשכל הם דבר אחד גם באדם. (הכוונה ל"שכל" במובן הרחב: הכושר לאידיאציה, ליצור או לקלוט אידיאה.) עמדה זו מנוגדת לתורת דקארט, שייחד לרצון תפקיד נבדל מן השכל גם בהכרה וגם במוסר. בהכרה, הרצון הקרטסיאני הוא כוח חופשי ואינסופי שרק הוא חורץ משפט, כלומר, רק הוא מחייב או שולל אידיאה, ובכך מייחס לה אמת או שקר. ובתחום המוסר, הרצון הוא כוח חופשי, בלתי תלוי בסיבות הטבע, העשוי לשלוט ביצרים ולקבוע את פעולת האדם. שפינוזה משיב לדקארט כי חריצת המשפט היא חלק פנימי של פעולת האידיאציה ואינה נזקקת לרצון. כל אידיאה עולה מראש בדרך של חיוב

22 מטאפורה זו היא מן הסוג המרוחק ביותר, ההומונימי, המציין שיתוף השם בלבד, בדומה לשיתוף השם שבין כלב נובח לקבוצת הכוכבים הקרויה "כלב". (זו דוגמה של הרמב"ם, ששפינוזה מסגלה לצרכיו.)

עצמי; כלןמר: מעצם היותה אידיאה היא כוללת בתוכה שיפוט (אמיתי או שקרי) הטוען לאמיתותה. נוסף על כך, כל אידיאה מעוררת בנו תהודה רגשית; וביתר דיוק: האידיאה בתוך עצמה היא כבר ריגשה. רצון האדם נקבע בשלמותו על ידי האידיאות הללו – מתוך הריגשות שהן מעוררות – באופן סיבתי וללא חופש בחירה. מבחינה זו אין הבדל ממשי בין הרצון לבין עצם פעולת האידיאציה והדחפים הרגשיים שהיא מעוררת.

מתוך תורת האידיאות של שפינוזה ניתן להתקרב להבנת מושג המהויות הפרטיות. ראינו ששפינוזה דוחה את קיומן של מהויות כלליות; עם זאת, לכל דבר פרטי יש בשכל האלוהי (כלומר ברצף האידיאות, המקביל ל"סדר הדברים וקישורם") אידיאה הולמת, המבטאת את מהות הדבר הפרטי כאמת נצחית. מהויות הדברים הפרטיים קשורות ביניהן במערכת רציפה ולכידה, וכולן, כמו האידיאות האפלטוניות, טהורות ואלזמניות. מהותו של דבר פרטי היא אידיאה ממשית הקיימת בתואר המחשבה, המגדירה את המקום הייחודי שתופס הדבר הזה, ורק הוא, בתוך מכלול ההוויה, ובגללו הוא מה שהנו. ברור שכדי להגדיר ולמצות מיקום זה, צריך להישען על כל שרשרות הסיבות והצטלבות חוקי הטבע, שקבעו את הדבר להתקיים כמות שהוא. לכן, ישנה שקילות עקרונית בין המהות הפרטית של דבר לבין הסברו המדעי השלם (או מוטב לומר: המקיף).<sup>23</sup> הכרת המהות אינה מוסיפה כלום על הידע הצבור בהסבר מדעי מקיף, אלא מלכדת את הידע הזה בסינתזה חדשה, שמכוחה ניתן לעמוד גם על "פנימיות" הדבר וייחודו במכלול ההוויה. מבחינה זו ניתן לומר, שמושג המהות הפרטית ניתן לתרגום למונחי חוקים וסיבות, והנו שקול להם במידע שהוא מכיל.

### (8) סוגי ההכרה

תורת האידיאות היא גם הבסיס לתורתו המפורסמת של שפינוזה על סוגי ההכרה. שפינוזה כבר עסק בכך ב'מאמר על תיקון השכל', המונה ארבעה סוגים של הכרה. ב'אתיקה' חזר לנושא זה בקיצור נמרץ (ב: 40 ע2) וצמצם את מספרם לשלושה, על ידי איחוד כל אופני הידיעה הלא תקפה במסגרת הסוג הראשון, הקרוי "דמיון" (imaginatio). מצירוף הטקסטים מסתבר,

<sup>23</sup> הסבר שלם ממש הוא אינסופי וכזה אינו ביכולתנו; מותר להניח שבהכרה מן הסוג השלישי די לשפינוזה בהסבר "מקיף" – המקיף את הבחינות הרלוונטיות גם בלא פירוט מלא.

שבסוג הראשון כלולות הכרות שמקורן באחד מאלה:

1. ציטוט דוגמטי של סמכות (ידיעה "מפי השמועה" – *ex auditio*);

2. ניסיון לא מבוקר (*experientia vaga*);

3. סימנים, ובכללם מילים, שאינם אידיאות ממשיות;<sup>24</sup>

ובעיקר:

4. העובדה שגופנו נתקל בסדר הטבע המקרי, ומופעל על ידיו באמצעות החושים.

השינויים שעוברים אברי החישה, מערכת העצבים, המוח, וכו' כתוצאה מהפעלת החושים מקבלים ביטוי מנטלי בתואר המחשבה (א) בצורת תפיסות (אידיאות), שאינן מבטאות באופן הולם לא את המושא שבטבע ולא את מבנה גופנו, אלא מהוות ערוב של שניהם; וכן (ב) בצירופים אסוציאטיביים בין אידיאות כאלה, המסלפים את תמונת המציאות ומבטאים את הקשר המקרי שבין המושאים, יותר מאשר את הקשר האובייקטיבי שביניהם.

כדי להתגבר על כך נתוצה התקדמות לסוג ההכרה השני, הקרוי "תבונה" (*ratio*). על הסוג הזה שפינוזה אומר בחסכנות (ב: 40 ע2), כי התבונה יוצרת את הכרותיה "מתוך כך שיש לנו מושגים משותפים ואידיאות הולמות של תכונות הדברים". זה הכל; אך זה גם לא מעט. כפי שראינו, המושגים המשותפים מבטאים את תכונות היסוד של כל תחומי המציאות הגופנית והרוחנית, ולכן ניתן לבנות על בסיסם את המדעים המפענחים את מבנה הטבע, כגון לוגיקה, מטאפיסיקה, מתמטיקה, פיסיקה, ופסיכולוגיה. התבונה המדעית, המבוססת על יסודות משותפים אלה, מניחה בכך את עקרון האחידות של הטבע, הנובע מאחדות העצם. עיקרון זה קובע שאותו חוק חל בשווה בכל מקום, ואין בטבע אזורים אונטולוגיים שונים (כמו העולם שמעל ומתחת לגלגל הירח בפיסיקה של אריסטו), העשויים מחומריות שונה וכפופים לטיפוסי חוקיות נבדלת. במקביל, עקרון העל של כל המדעים הוא החוק המטאפיסי של הסיבתיות. לכל דבר בעולם הגופני והנפשי יש סיבה פועלת (מכניסטית, לא תכליתית), הכפופה לחוק כללי, ויש להסביר אותו אך ורק מתוכה, בצירוף שאר הסיבות השייכות לעניין. שום חריגה משלשלת הסיבות אינה אפשרית – לא מעשי נסים, לא אקראיות ספונטנית, ולא רצון חופשי.

24 כאן נכללת ידיעה מילולית גרדא, וגם ידיעה שאינה מסוגלת לתת סיבות אלא רק לצטט סימנים (בערך מה שקרוי היום סמיוטיקה), למשל, כאשר מזהים מחלה לפי סימפטומים בלי יכולת להסביר אותה מתוך סיבותיה.



שפינוזה, עוד יותר מדקארט, מנסח כאן את אידיאל הרציונליזם המוחלט, שאינו מכיר בשום פֶּרצה ברצף הסיבות או טעמי התבונה, וכופף כל אירוע להסבר כללי והכרחי שלם.<sup>25</sup> בכך, יורשה לי להעיר, שפינוזה מתנגד לא רק לאויביו הרגילים, האמונה התפלה והדת, אלא שולל מראש גם את הרציונליזם ההסתברותי, הלא מוחלט, בנוסח יום או הפרגמטיזם – הנובע מהכרה בסופיות התבונה האנושית, ועם זאת מכיר בערכה הנורמטיבי גם בהיותה סופית ומוגבלת – עמדה שניתן, לדעתי, להחזיק בה בלי לקבל את אמונות הדת וללא אמונה תפלה. למעשה, דווקא הרציונליזם המוחלט של שפינוזה נראה צמוד להלך רוח דתי, אותו הוא מעתיק לתחום התבונה.

הפסוק הקצר ששפינוזה הקדיש לשלב התבונה גרם לכמה פרשנים להסיק, שהכרה זו תופסת רק את הצד הכללי של העולם, ואינה מכירה דברים פרטיים. אבל פירוש זה אינו מתחייב כלל. אם נדייק בטקסט, נראה שהאפיון הקצר של ה"דמיון" וה"תבונה" הניתן באותו עיון (ב: 40 ע 2) אינו עוסק בפעולת ההכרה השלמה, אלא רק בשאלה מצומצמת יותר: מה המקור שממנו כל אחד מסוגי ההכרה הללו שואב את מושגיו הכלליים. זה אינו דיון בתבניות האופייניות של סוגי ההכרה, ולכן אין שום דבר בדברי שפינוזה השולל את יישום החוקים הכלליים למקרים מיוחדים. אדרבה, כיוון שידעה מן הסוג השני היא ידיעה מדעית, כפי שרוב הפרשנים מסכימים, והסבר מדעי מתאפיין ביישומם של חוקים כלליים למקרים פרטיים, ברור ששפינוזה חייב להתכוון לתבנית זו; ואמנם בהמשך הטקסט הוא מביא לכך דוגמה מפורשת.<sup>26</sup>

מוקשה הרבה יותר היא ההכרה מן הסוג השלישי (ה"הדעת שבהסתכלות"). גם כאן הטקסט מסתפק בפסוק אחד: "סוג זה של הכרה מתקדם ועובר מן האידיאה ההולמת של המהות בפועל [הצורנית] של תוארי אלוהים כלשהם אל הידיעה ההולמת של מהויות הדברים" (ב: 40 ע 2).

<sup>25</sup> דקארט, מתוך שיטתו הטרנסצנדנטית, ואולי גם בגלל פשרנות פוליטית, מפקיע תחומים שונים לטובת הדת – בעיקר פעולות הרצון החופשי ושאלות העולם הבא. ואילו בעולם האימננטי של שפינוזה אין אפשרות לחריגים, כי הכל הוא טבע רציף והומוגני, וגם האדם בטבע אינו "ממלכה בתוך ממלכה", אלא שלטון הסיביות – שהוא בשביל שפינוזה שלטון התבונה, ההסבר ההגיוני – חודר את הכל.

<sup>26</sup> כוונתי לדוגמת הסוחר, הפותר בעיה מיוחדת הניצבת לפניו על ידי יישום התכונות הכלליות של חוקי הפרופורציה מתוך "ההוכחה של משפט 19 בספר 7 של אוקלידס". אוסף כי "המושגים המשותפים" – חוקי היסוד הכלליים של הטבע – מוגדרים על ידי שפינוזה רק כ"יסודות התבונה"; כלומר, כדי להגיע להכרה תבונית ממש יש לעשות משהו נוסף ביסודות אלה, וזה כולל את יישומם למקרים (ולסוגי מקרים) מיוחדים.

מהגדרה זו, וגם מן הדוגמה הניתנת בהמשך וממקומות אחרים, אפשר להבין שמדובר בידיעה אינטואיטיבית, המכירה דברים פריים באמצעות מהויותיהם, ולא עוד באמצעות סיבותיהם, ותופסת את אלה "בהסתכלות אחת" (uno intuitu). ידיעה אינטואיטיבית זו מניחה כתנאי מכין את סוג ההכרה השני, המדעי, על הסבריו ההיסקיים. הידיעה המדעית שרכשנו מתגלגלת לתפיסה הסתכלותית ישירה של מהות הדבר הפרטי על פי מקומה ב"סדר הדברים וקישורם". גלגול זה אפשרי, מפני שמהות פרטית מגדירה את מקומו הייחודי של הדבר בשלשלת ההוויה, כפי שהוא נקבע על ידי הצטלבות כל החוקים והסיבות המכוננים אותו. לכן, הצטלבות זו שקולה כנגד מהותו הפרטית של הדבר ועשויה לשמש בסיס לתפיסתה בחוויה שכלית מיוחדת.

ההכרה מן הסוג השלישי מתווכת אפוא על ידי ההכרה מן הסוג השני (ה: 28). היא אינה מוסיפה מידע חדש על זה שניתן לנו בהכרה המדעית, אלא יוצרת סינתזה חדשה של אותו מידע, ומוסיפה לו ממד של עומק מטאפיסי, התופס את פנימיותו של הדבר, ואת האופן הייחודי שבו הדבר הזה מבטא את האל-הטבע ושבו האל או הטבע אימננטי לדבר הזה: הידיעה הזו, שרכשנו קודם לכן על ידי רצף היסקים, מקבלת עכשיו מימוש בחוויה מידית אחת. רק בגלל זה ניתן לייחס להכרה מהסוג השלישי את הנדירות ואת העוצמה הרגשית המיוחדת ששפינוזה תולה בה, ושאי אפשר למצוא בתבונה המדעית הרגילה.<sup>27</sup>

עוצמה זו אמורה להיות מירבית כאשר מושא ההכרה מהסוג השלישי הוא המכיר עצמו.<sup>28</sup> לפי חלק ה, אדם העובר מהבנה מדעית של גופו וריגשותיו אל תפיסת מהותו הנצחית, כפי שהיא קיימת בתוך האל-הטבע, משתתף, בעודו חי ומתמיד, בשלשלת של "אהבת אלוהים השכלית" המחברת את כל היקום, ונפשו מזדהה בחלקה עם מהותה הנצחית כפי שהיא קיימת בשכל האלוהי. זה הבסיס לחוויית האושר והחירות העליונה ששפינוזה רומז להן. אולם תורה זו מכילה סתירות ומעוררת כמה תמיהות. למשל, מושג האהבה

27 אמנם, בימי שפינוזה הייתה התבונה המדעית פחות "רגילה" מאשר בימינו; אז היו בה נדירות, מהפכנות וחימוש הקיימים היום רק באזורי החזית של המדע וכן אצל לומדים נלהבים, אבל הידע המדעי בכללו נעשה מאז, כמובן, זמין ושגרתני הרבה יותר.

28 הדיבור בלשון זכר מתכוון גם לנקבה. כי אף על פי ששפינוזה, כשאר בני זמנו, דיבר מדי פעם בזלזול על נשים, אין כל מניעה בשיטתו שאשה תגיע לדרגות ההכרה (והאתיקה) העליונות.

השכלית של חלק ה אינו מתיישב עם ההגדרה הבסיסית של האהבה כפי שניתנה בחלק ג. בחלק ג הוגדרה האהבה כ"שמחה בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית" (ג: 13 ע), והשמחה כחוויה של התגברות עוצמת הקיום של האדם, או שלמותו (ג: 11 ע, ועוד); לפי זה, אהבה חייבת להיות תוצאה של תהליך ושינוי. ואילו אהבה שכלית, כחוויה קוסמית של נצח או אלזמניות, אינה יכולה להיות תהליך ואינה כפופה לשום שינוי, וודאי לא לשינוי כמותי.

מוקשה לא פחות מכך הוא משפט ה: 35, האומר: "אלוהים אוהב את עצמו באהבה שכלית אינסופית". הרי אלוהים אינו אישיות אלא עצם; במה אפוא הכתוב מדבר? הפירוש הסביר ביותר הוא, לדעתי, ש"אהבת אלוהים לעצמו" היא פן מקביל של הסיבתיות העצמית של אלוהים, זו החודרת את כל האופנים ומכוננת את האל עצמו כטבע טבוע.<sup>29</sup> אבל שוב, מעגל קוסמי נצחי זה אינו כפוף לשינויים, ולכן נראה שהמושג "אהבה" אינו מתאים לו אפילו כמטאפורה.

לבסוף, וביתר הכללה, החל ממשפט ה: 21 שפינוזה מדבר על "התמדת הנפש בלי יחס לגוף" ומשאיר את קוראיו תמהים. אם מדובר בנצחיות הנפש, מדוע נאמר "התמדה"? ואם זו פליטת קולמוס (דבר נדיר ב'אתיקה') ושפינוזה מתכוון לנצחיות, האין הוא שובר בכך את ההקבלה בין הגוף לנפש – או, לפחות, מסלק מן הנפש, כאידיאה נצחית, את אופיה האישי, ומבליע אותה בתואר המחשבה האינסופי? שאלות אלה ודאי יוסיפו להעסיק את חובבי שפינוזה גם בעתיד.

## (9) הסדר הגיאומטרי

סוגיה בפני עצמה היא "הסדר הגיאומטרי" שבו שפינוזה מציג ומוכיח את תורתו. גם בכך הוא יוצא דופן בפילוסופיה החדשה, ואולי בכל תולדות הפילוסופיה.<sup>30</sup> ברגע של גילוי לב שפינוזה מודה, כי שיטה זו "מייגעת" מבחינת הקורא (ד: 18 ע). הצורך להוכיח כל משפט שובר את הסדר הענייני של הרצאת הרעיונות ומסיט את תשומת הלב לריבוי של מקומות אחרים

29 דימוי של אהבה קוסמית כעין זו מופיע אצל Leone Ebreo. *Dialoghi d'Amore* (ליאון היהודי, הוא יהודה אברבנאל; הספר ראה אור בתרגום עברי של מנחם דורמן בשם 'שיחות על האהבה', ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ג). זהו ספר נאו־אפלטוני ששפינוזה הכיר, אם כי דחה את תפיסתו התכליתית והטרנסצנדנטית.

30 כבר דקארט ניסה לחבר כמה טקסטים משניים בשיטה גיאומטרית, בעיקר בפסיכולוגיה, אבל שפינוזה עושה זאת בטקסט העיקרי שלו, הנפרש על מרבית תחומי הפילוסופיה.

המשמשים כאסמכתה, שלעתים היא טכנית בלבד. ובכל זאת, הדרך הגיאומטרית הרשימה וריתקה דורות רבים של קוראים, פילוסופים ולא פילוסופים; ושפינוזה עצמו ראה בה צורך מהותי.

מדוע? נראה שהיו לכך כמה טעמים. (א) שפינוזה רצה ליצור שיטה ודאית ובעלת כוח הוכחה שלם, ולשם כך חש צורך שתתאפיין על ידי סדר דדוקטיבי, שנחשב ב"פילוסופיה החדשה" של זמנו מאז דקארט לתנאי הכרחי של ודאות ולחותמה המובהק. (ב) הפילוסופיה החדשה יצאה נגד העיקרון המורשש של טקסט סמכותי: הסמכות היחידה היא של התבונה. כל טענה, כל טקסט, צריכים להצדיק עצמם על ידי התבונה, ולא מכוח סמכות פנימית כמו זו המיוחסת להתגלות הדתית, למשורר גדול, או למחבר רב מוניטין; והסדר הגיאומטרי מדגים עיקרון זה בצורה דרמטית. (ג) יתר על כן (וכאן שפינוזה כבר חורג מדקארט): תורת שפינוזה, שהסבירה את הטעות כידיעה חלקית, אמורה לייצג את האמת הפילוסופית כמערכת העשויה ככולות (טוטליות) מוניסטית; ומאחר שכולות בנויה כרשת רצופה של סיבות וטעמים, ראה שפינוזה צורך לייצג תכונה זו במבנה הצורני של השיטה. (ד) נימוק נוסף טמון בהתנגדותו הנחרצת של שפינוזה לכל הסבר תכליתי. בהסבר תכליתי, הסוף – כלומר התכלית – מסביר את ההתחלה ובכך קודם לה; ואילו דגם ההסבר ה"גיאומטרי" פועל כשרשרת חד-סיטרית ולא-הפיכה של סיבה ותולדה (או נימוק ומסקנה), וכך מבטא נכונה את סדר העולם. (ה) לבסוף נזכיר את מימרתו הידועה של שפינוזה בהקדמה לחלק ג, שהוא מתכוון לרון ביצרי לב האדם ובכל שגיונותיו כאילו היו קווים, משטחים וגופים – כלומר, כתופעות גיאומטריות, ללא גינוי, שבח והטפה, ומתוך התבוננות מדעית מאופקת ושוות נפש, שרק החתירה להבין (conatus intelligendi) מפעילה אותה.

כאמור, הצורה הגיאומטרית הייתה בין הגורמים שמשכו את לבם של מעריצי שפינוזה בכל הדורות, כיוון שנתנה להם הרגשה, ולפעמים אשליה, שהנה הם מבינים את הדברים לאשורם מפני שהם עוקבים אחר ביסוסם בסדר רצוף. בכל זאת, לא צריך להגזים בחשיבות משקלה של הצורה הגיאומטרית בשיטת שפינוזה – גם לא בעיניו שלו – ואין להתייחס אליה בנוקדנות חסידית, כאילו רק כך ניתנים הדברים להסתבר מבחינתו, ורק בסדר שבו הם מופיעים. שפינוזה השתמש במתודה גיאומטרית גם בספרו על דקארט, שם הציג תורות שמהן הסתייג, ואילו את תורתו על הדת והמדינה, שחשב לאמיתית, הציג ללא סדר גיאומטרי. מכאן נובע, שסדר גיאומטרי אינו תנאי מספיק לאמת לפי דעת

שפינוזה עצמו, כשם שהיעדרו אינו תנאי מספיק להיעדרה של אמת. נוסף כי גוף המחשבה ששפינוזה מביע ניזון לעתים משיקולים שונים לגמרי מאלה המופיעים בהוכחה הפורמלית, באופן שסדר ההוכחה הוא לא פעם חיצוני לעניין. וכאמור, לפעמים ההוכחה מסיטה את תשומת לבו של הקורא מגוף העניין אל עניינים משניים, ואפילו רחוקים, המסייעים לגזירתו. נוסף על כך, קוראים רבים מתרשמים בצדק, שהחלוקה בין אקסיומות למשפטים אינה ברורה מאליה: יש אקסיומות שראוי שיהיו משפטים, ויש משפטים (כמו משפט א: 16), שיש לו חשיבות כבירה (לשיטה) המתפקדים למעשה כאקסיומות. קורא בעל הבחנה יגלה אפילו כוונה רטורית בסדר שבו שפינוזה בונה את שיטתו. למשל, שפינוזה חושב מראש על קהל קרטסיאני, שאתו, בחסות הסדר הגיאומטרי, הוא מנהל פולמוס סמוי בניסיון לשנות את דעתו. לכן הוא משתמש בתחילת ה'אתיקה' בלשון המכירה לכאורה בקיומם של עצמים רבים, ומוליך עמדה זו לידי הפרכתה, ואז – רק אז – בוקעת אמיתת היסוד השפינוזיסטית בדבר יחידות העצם וזהות האל והעולם. דרך עקיפה זו ודאי לא הייתה נחוצה לוא נכתבו הדברים "מבחינת הנצח", בלי התערבות של אינטרסים נוספים, וללא הצורך הדיאלקטי בשכנוע הזולת.

אין בכך כדי לבטל את ההכרה בחשיבות הסדר הגיאומטרי, אלא כדי למתן אותה. בעיקר, איננו צריכים לראות במתכונת הקיימת של הספר את הסדר היחיד והבלעדי של האמת כפי שהיא בעיני שפינוזה. מה ששפינוזה מציע הוא מעין מפה לוגית של דרכי האמת. מפה זו קובעת אילוצים הגיוניים של נימוק והוכחה, סיבה ומסובב, ועם זאת מאפשרת למי שרוצה בכך לנוע בדרכים שונות ובצירים חלופיים, כל עוד הוא נשמע לאילוצים ההכרחיים שקובעת המפה בעקבות אילוצי ההיגיון והמציאות. כמו שמפת דרכים מאפשרת להגיע מירושלים לבאר שבע בכמה חלופות, אבל מי שבחרה לנסוע בדרך חדרון חייבת לעבור גם בסמוך לבית לחם, ולא תוכל לעבור במקביל גם בלטרון או בחיפה, ובוודאי שלא תוכל להתעופף באוויר או לדלג על קטעים הכרחיים בדרך שבחרה.

תכונה בולטת אחרת של סגנון כתיבתו של שפינוזה, הקשורה במידת מה בסדר הגיאומטרי, היא הגבישיות. שפינוזה כותב בצמצום של מעט המחזיק את המרובה. הליטוש הזה קיים לא רק בלשון, אלא קודם כל במחשבה עצמה. שפינוזה ממצה את עיקרם של הרעיונות במילים ספורות, עד שנוצרת, בצדק, תחושה של עומק ושל ריבוי מרכיבים הצפונים בכל משפט, ועם זאת מתעורר מדי פעם צימאון להרחבה שאיננה. ומכיוון שה'אתיקה' אינה טקסט סמכותי

הפתוח לפירושים כיד הדמיון והאינטרס, אלא טקסט הזקוק להוכחת השכל, הרי צמצומה הגבישי השאיר הרבה שאלות סתומות שלא הוכרעו. בצד ויכוחים על האופן שבו יש לשחזר את המבנה המחשבתי שהיא מציעה, ה'אתיקה' הייתה ונשארה מקור להרבה טענות ביקורת וליצירת דרכים פילוסופיות אחרות, המקבלות את השראתן ממנה או ניזונות מוויכוח אוהד. אחת התוצאות היא, ששיטת שפינוזה הולידה, מאז ועד היום, הרבה יותר ממשיכים שניזונו מרוחה מאשר חסידים המקבלים אותה כמות שהיא. חלק מן הראשונים הם מן השמות הגדולים בעולם הרוח – גיתה, היגל, שלינג, שופנהאור, היינה, מארקס, ניטשה, פרויד, ברגסון, איינשטיין, סארטר, ברטראנד ראסל (ולאחרונה, בין היתר, פיטר סטרוסן ודונלד דייוידסון). שפינוזה, הרבה יותר מכל הוגה קלסי אחר, הוא גם "הפילוסוף של הלא פילוסופים", המדבר אל לבם של אוטוידקטים ושל אינטלקטואלים ממקצועות אחרים – אנשי מדע, סופרים, משוררים, רופאים, משפטנים, מדינאים – ודמותו מרבה להופיע גם בספרות היפה.

ההוגים שנזכרו לעיל נמשכו בעיקר אחר רעיון הפילוסופיה של האימננטיות כפי שאופיינה לעיל.<sup>31</sup> מקצתם גם הדגישו את תורת המוסר המיוחדת של שפינוזה, העומדת על חיוב החיים, שמחה וחיזוק כוח הקיום, וחתירה לחוויות נפשיות המולידות סולידריות אנושית וריגשות של שיתוף ונדיבות הנובעות מתוך עוצמת החיים עצמם (ומתפיסת הדמיות בין אדם לזולתו), ולא בגלל מצווה חיצונית כלשהי. דבר זה עושה את קולו של שפינוזה רלוונטי לעת החדשה כולה, ובכלל זה למודרניות המאוחרת (ה"פוסטמודרנית", לפי כינויה בן החלוף), שהתפכחה מן הניסיון ליצור מוסר חילוני מוחלט הנשען, כמו הדת, על ציוויי תבונה שמקורם מחוץ לטבע, ומחפשת במקומו אופן של התחשבות בזולת הנובע מזרם החיים עצמו ומריגושי היסוד שלהם.

### (10) על מקורות המהפכה של שפינוזה

כאשר שואלים מנין שאב שפינוזה את הבסיס לפילוסופיה המהפכנית שחולל, נוהגים להזכיר את כתבי הפילוסופים שקרא. אבל לאור מידת החידוש

31 פרקים עיקריים בהיסטוריה זו נדונים בספר ב של 'שפינוזה וכופרים אחרים': "גלגולי הפילוסופיה של האימננטיות".

והמהפכנות שמצאנו בהגותו, ברור שתשובה זו אינה מספיקה. שני ההוגים ששפינוזה הצעיר נחשף להם יותר מאחרים היו, בניגוד לו, פילוסופים מובהקים של טרנסצנדנציה. כשהיה שפינוזה תלמיד ישיבה וניעורו בו תמיהות פילוסופיות, עמדו לרשותו כמעט רק טקסטים פילוסופיים בעברית, בעיקר תרגום 'מורה נבוכים' למשה בן מימון (רמב"ם), בצד כתבים של חיסדאי קרשקש, אברהם אבן עזרא וכמה אחרים. שפינוזה ספג מבן מימון את הרציונליזם שלו; את ראיית סדרי הטבע וחוקיו כביטוי מובהק של אלוהים (אצל בן מימון: "תוארי פעולה"); ואת שלילת האפשרות להוכיח את בריאת העולם על ידי השכל. אבל הוא שלל בתוקף את יסוד תורת האלוהות של רמב"ם, וכן את טענתו שהתורה זהה בעומקה לפילוסופיה, ושהנביאים היו מטאפיסיקאים ואנשי מדע שכתבו בלשון הדמיון. לפי משה בן מימון אלוהים הוא היש הטרנסצנדנטי ביותר שניתן להעלות על הדעת. האל לא רק קיים מחוץ לעולם, אלא שונה ונבדל ממנו באורח כל כך רדיקלי, שלא יכולים להיות לנו שום מושגים וקטגוריות שבהם נוכל לחשוב ולדבר על אלוהים באורח תקף, ואין כל אפשרות להכיר את עצמותו (אלא רק את מעשיו, כגון חוקי הטבע), ולא לקשור בו שום נשוא (פרידקט) חיובי אלא רק תוארי שלילה. אפילו התואר "קיים" במשמעות המובנת לנו אינו תקף לגבי אלוהים. קשה להעלות על הדעת ניגוד יותר קוטבי ל-*deus sive natura* של שפינוזה, שעצמותו ידועה ומונהרת לפני כל דבר אחר, ואנו יודעים את תאריו וסגולותיו בעזרת נשואים חיוביים, וככל שאנו מכירים יותר דברים פרטיים בעולם, אנו מיטיבים יותר להכיר את אלוהים!

בשלב הבא, כאשר שפינוזה הצעיר יצא לעולם האירופי (ההולנדי) הכללי ולמד לטינית, לשון המלומדים בזמנו, הושפע עמוקות מן "הפילוסופיה החדשה" של דקארט, וכן מהובס, מאנשי המדע בני הזמן, ומכמה מהוגי הרנסנס והרפורמציה הרדיקלית. מכל אלה, רק הובס (בעיקר בתורת המשפט והפוליטיקה) וג'ורדאנו ברוננו (אם שפינוזה קרא אותו)<sup>32</sup> יכולים להיחשב לבעלי מגמה אימננטית; ואילו דקארט, הנחשב בדרך כלל לרבו העיקרי של שפינוזה, היה פילוסוף של טרנסצנדנציה ושל דואליזם קיצוני. נוסף על כך, דקארט נמנע מלייחס לפילוסופיה מטרות המתחרות בדת; הוא קיבל את שלטונה הלגיטימי של הכנסייה בכל הנוגע לחיי העולם הבא, וניסה להוכיח

32 אין עדות ברורה לכך ששפינוזה קרא את ברוננו, אבל יש ביניהם זיקה רעיונית בנקודות חשובות.

בכוח התבונה את אמיתות היסוד של הנצרות: קיום אלוה בורא ומיטיב, הישארות הנפש הפרטית וחופש הרצון. יוצא ששפינוזה לא זו בלבד שלא שאב השראה מדקארט בעניינים שהיו חשובים לו ביותר והיוו את עיקר המהפכה שלו, אלא דחה אותו לחלוטין ובא לעקור את יסודות עולמו.

יציאתו של שפינוזה מן הנצרות והיהדות – ובעיקר: מעולם המושגים הפילוסופי שדתות אלה טבעו בתרבות המערב – התחוללה במעין "קפיצה", דילוג אינטלקטואלי ורוחני (שאוּיבּוּ ראו בו *salto mortale*, קפיצת מוות שבה שוברים את המפרקת), שאינו מוסבר די צורכו על ידי הספרים שקרא בנעוריו. מדוע בכלל פנה הנער החקקן וחסר המנוח לחפש בספרי פילוסופיה עתיקים, שלא היו חלק מתכנית הלימודים בישיבה? מה היה הרקע לאי השקט האינטלקטואלי שהזין אותו?

כדי לענות על כך צריך להביא בחשבון גם את רקעו האקסיסטנציאלי וההיסטורי, כיהודי וכבן אנוסים. אין ספק שחלק ניכר מהגותו המהפכנית נתאפשר בגלל נקודת התצפית המיוחדת שיצר מצבו כבן אנוסים, שחרג מעולם הדת ההיסטורית והשקיף על יסודותיה במבט ביקורתי מבחוץ.

### (11) שפינוזה כבן אנוסים וכיהודי

שפינוזה עצמו כבר נולד יהודי, אבל הוריו ומרבית בני קהילתו נולדו נוצרים בספרד או בפורטוגל. הם חזרו ליהדות באמשטרדם לאחר שהם ואבותיהם היו, או ניסו להיות, יהודים בסתר בארצות מוצאם. רוחם של בני אנוסים אלה, שחונכו כנוצרים, הייתה גדושה סמלים ודרכי מחשבה נוצריים גם כאשר שמרו על מה שנראה להם כמנהגים יהודיים. יותר מכל אפיין אותם פיצול זהותי וערוב של שתי הדתות. כאשר אדם חי בשניות בין התחום הפרטי לציבורי, בין החוץ לפנים, וכל עולמו ניזון ממה שנחשב ל"חוץ", אין כל אפשרות להפריד בין השניים באופן חד וברור, אלא החוץ משפיע על הפנים ולהפך. האנוסים ה"מתייהדים" (כפי שקראו להם) יכלו לשנן לעצמם שמהותם האמיתית היא יהודית ורק חיצוניותם, כמין מסכה, היא נוצרית; אבל אדם החי את מרבית חייו כקתולי בחברה קתולית, ואין לו עולם מושגים וסמלים אחר, עולמו הפנימי מושפע בהכרח ממה שנחשב לדבר הלא מהותי, ובסופו של דבר מתחולל בו היפוך אירוני: מה שנחשב למהות האמיתית נמוג ונעשה דבר ערטילאי ומופשט, כלומר לא ממשי, ואילו מה שנחשב ללא



מהותי, למסכה, גרדא, מתייצב בתור הדבר המהותי והממשי שבחיים. שניות זו, במגוון של צורות, אפיינה את מרבית האנוסים כבר באיבריה; וכאשר חזרו ליהדות גלויה באמשטרדם הביאו אתם את הפיצול הזה בתודעתם.

נוסף על כך, חלק מן האנוסים יצאו מעולמן של כל הדתות ההיסטוריות. האנוסים היו תחילה יהודים, ואחר כך נוצרים; מתוך כך נעשו רבים מהם גם נוצרים וגם יהודים (בשילובים שונים), ולבסוף היו כאלה שמתוך בלבול הדתות יצאו מכל דת היסטורית ונעשו לא יהודים ולא נוצרים. מקצתם עברו להאמין ב"דת תבונה" אוניברסלית, ואחרים איבדו עניין מרכזי בדת בכלל והתרכזו בענייני העולם הזה – העולם האימננטי – ובחיים הפרטיים (מושג שאותו יצרו, מבחינה מסוימת). שפינוזה יצא מתוך הרקע המיוחד הזה ונתן לו ביטוי שיטתי רב עוצמה בפילוסופיה שלו, בעיקר ברעיון הפילוסופיה של האימננטיות. באחת, המצב המראני איפשר לשפינוזה לראות ולהשיג דברים, שאדם הנטוע בדת המסורתית כמעט לא היה מסוגל להם.

ניתן לזהות כמה טיפוסים מחשבה ועמדה מיוחדים שאפיינו קבוצות של אנוסים בעבר, והתגלגלו אצל שפינוזה מהקשר הדת להקשר התבונה. כוונתי בעיקר לגורמים אקסיסטנציאליים וחברתיים, של החיים עצמם, ולא דווקא להשקפות ולעמדות מסוימות. למשל: (1) חוסר המנוח הדתי-אינטלקטואלי, שהוליד ספקנות אצל אחדים ועמדה רציונלית ומדעית מוחלטת (במקום הדת המוחלטת) אצל אחרים. (2) ההיזקקות ללשון כפולה ודרר-משמעית, שהייתה צורך קיומי בשביל האנוסים באיבריה, ושפינוזה ירש ופיתח אותה לכלל אמנות ואיסטרטגיה פילוסופית מיוחדת. (3) חיי שפינוזה, כמו חיי האנוסים, התנהלו בשני מישורים, סמוי וגלוי, פנימי וחיצוני – אמת פנימית העומדת בניגוד לדת ולחברה השלטת; אלא ששפינוזה היה "אנוס של התבונה" ולא עוד של דת מסוימת: האמת הפנימית שלו לא הייתה עוד הדת היהודית, אלא דת התבונה האוניברסלית. (4) הקריירה הכפולה: כמו חיהם של אנוסים מפורסמים שחזרו ליהדות, כך חיי שפינוזה נחצו לשניים; אלא, שוב, הוא לא עבר מן הנצרות אל הדת והפולחן היהודי אלא יצא משתיהן ועבר אל חיים של תבונה כללית מעבר לכל דת. (5) החיפוש אחר דרך חלופית לגאולה: במקביל לאנוס האומר כי גאולת הנפש היא ב"דת משה" ולא בישוע, שפינוזה אומר שהגאולה האמיתית אינה בדת משה ולא בישוע ולא בשום דת היסטורית, אלא ב"אהבת אלוהים שכלית" המבוססת על הבנה וידעה. (6) האנוס עמד בניגוד קיומי ותודעתי לאינקוויזיציה, ושפינוזה, האנוס של התבונה, נתן לכך ביטוי פילוסופי כאשר דרש חירות מחשבה וחופש ביטוי,

והדגיש כי אי אפשר לשלוט בפנימיות החשיבה האנושית. בכך נעשה להוגה של סובלנות, ולאב-מייסד של הזרם שדורות מאוחרים כינוהו בשם "ליברליזם"<sup>33</sup>.

לבסוף, בדומה לאנוסים הדבקים באמת שלהם, היו לשפינוזה כוח הרצון והאופי לעמוד על האמת החדשה שלו ולדבוק בה גם כנגד הוקעה, חרם, בידוד ממשפחתו ומחברי נעוריו היהודים, וחרמות מקבילים מצד ראשי הדת הקלוויניסטית. לאחר שהוחרם על ידי הקהילה היהודית, עמד בלחצים חוזרים של תומכיו וידידיו הקרובים, וסירב להתנצר. נראה שראה בכך מעשה של בגידה, גם בהוריו ובאנוסים שהוסיפו להישרף על אמונתם באיבריה, וגם – אולי בעיקר – באמת הפנימית שלו. שפינוזה דבק בדת-התכונה האימננטית שלו, ודחה את שתי הדתות ההיסטוריות כאחת. עם זה הוא נקרא "יהודי", לטוב ובעיקר לרע, בפי מרבית האנשים בסביבתו ובאירופה בכלל. היינה אמר באירוניה כי התואר יהודי, שהרבנים שללו משפינוזה, אויבו היו נדיבים דיים כדי להעניקו לו.<sup>34</sup> אבל שפינוזה היה יהודי מסוג חדש, יהודי לא-דתי – תופעה לא ידועה בימים ההם, שלא ניתן לקיימה ממש בלי ציבור של יהודים אחרים הדומים לו, וציבור כזה עדיין לא היה קיים בזמנו. לכן שפינוזה היה יהודי תלוי באוויר, בלי פתרון לבעיה שהציג המקרה שלו. שפינוזה אמר שמדינת היהודים העתיקה התגלגלה לתוך הדת באופן שליהודים יש עכשיו מולדת ניידת, שהם לוקחים אותה לכל ארצות גלותם. כתוצאה מכך נוצר זיהוי בין אמונה דתית לבין אזרחות בעם: מי שיצא מן הדת נחשב לבוגד במולדת, ומי שמסר נפשו על הדת נחשב לפטריוט המקריב עצמו למען המולדת. זיהוי זה (שבגללו גורש שפינוזה מ"אזרחותו" היהודית) נראה לו גלגול מעוות של התיאוקרטיה העברית העתיקה; אבל אין לשפינוזה, בדורו, תשובה למצב זה. לכן הוא נשאר יהודי חסר תקנה, יהודי אובד, שלא פרש ממש מעמו ולא נשאר בו ממש; ועם זאת המקרה שלו הטרם רבות מן התכניות המנוגדות של הקיום היהודי המודרני, כפי שנוצרו במערב מאז ראשית המאה התשע-עשרה – התכוללות, לאומיות, יהדות חילונית, רפורמה דתית ליברלית, ואפילו ציונות – בלי שהוא עצמו בחר או מימש אף לא אחת מהן.<sup>35</sup>

33 לפירוט נוסף ראו בספר א של 'שפינוזה וכופרים אחרים', פרק 2.

34 היינה, "לתולדות הדת והפילוסופיה באשכנז", בקובץ 'כנסת הרומנטיקה' [=האסכולה הרומנטית], תל-אביב, מסדה, תשי"ג, עמ' 208.

35 לפירוט נוסף ראו פרק ה"אפילוג" בספר א של 'שפינוזה וכופרים אחרים'.

## (12) שפינוזה ודקארט

ראינו לעיל ששפינוזה הרבה לשאוב מדקארט, ועם זאת הפך את יסודות עולמו של זה. איך נבין אפוא את היחס המורכב בין השניים? מצד אחד, שפינוזה הוא בלי ספק ממשיכו של דקארט ובכמה מובנים תלמידו, אמנם פחות בגופי הרעיונות הפילוסופיים ויותר בקבלת עולם המונחים והמושגים שקבע דקארט, סדר היום הפילוסופי שלו, והבעיות שהשאיר ללא פתרון (כמו הדואליזם של גוף ונפש). שפינוזה, ביתר רדיקליות ובלי הפשרנות שזיהה בקודמו המפורסם, המשיך את הגיון עמדתו של דקארט בכך שעשה את התבונה למקור הסמכות הבלעדי;<sup>36</sup> דרש ודאות דדוקטיבית ואידיאות רציונליות בהירות ומובחנות; קיבל את הפוסטולטים ודרכי ההסבר של המדע המכניסטי החדש; ומעל לכל: אימץ את המילון המושגי החדש ואת רוב סדר היום הפילוסופי שהציבה האסכולה הקרטסיאנית. לא היה אפשר להתפלסף אז בדרך אחרת. השאלות שהעלה דקארט נחשבו לחשובות ולאקטואליות ביותר; המושגים שטבע, מתוך עיצוב מחדש של מילון ימי הביניים, היו לשון הפילוסופיה החדשה; והבעיות שהשאיר על הפרק העסיקו את מיטב המוחות בתקופתו ולאחריו וסייעו לקבוע "פילוסופיה מהי". מכל הבחינות הללו שפינוזה הוא נציג מובהק של הפילוסופיה החדשה שדקארט נחשב למייסדה. אבל כמעט בכל העניינים החשובים הוא חולק על רבו, ומציג עמדות שאינן רק רדיקליות יותר, אלא זרות לכל עולמו של דקארט.

לדוגמה: המהלך הראשון ב'אתיקה' הוא הפרכת הדואליזם הכפול של דקארט – השניות בין האל הבורא לעולם הנברא, ובין העצם המתפשט לעצם החושב. הפרכה זו משמשת מנוף לרעיונו המהפכני של שפינוזה: האל זהה לעולם, ואין בריאה; הטבע הפיסי והרוחני הם "תארים" מקבילים של העצם האחד; והדברים הפרטיים הם "אופני" העצם, השוכן בהם כסיבה אימננטית. אותו מהלך פתיחה דוחה גם רעיון מפורסם נוסף, הקשור בשמו של דקארט – עשיית ה"אני" לעוגן של הפילוסופיה. שפינוזה לא רק מתחיל באלוהים, ההוויה המוחלטת, אלא טוען שמן ההכרח להתחיל להתפלסף בהכרה זו, ולא במודעות העצמית. יתר על כן, ה-cogito אצל שפינוזה עובר לא רק פיחות במעמדו, אלא גם שינוי באופיו. ה"אני" אינו סובייקט שיש לו אידיאות, אלא הוא עצמו אידיאה, המורכבת מאידיאות אחרות; והמודעות

36 דברי שפינוזה ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' (פרק י"ד) על הפרדת הפילוסופיה מן התיאולוגיה הם מסווה מילולי; תוכן עמדתו מייחס עליונות לפילוסופיה.

העצמית אינה אלא "אידיאה של אידיאה". בכך שפינוזה עוקר את מושג הסובייקט הקרטסיאני, שהיו לו השלכות מרחיקות לכת בפילוסופיה (בעיקר באידיאליזם, הרואה ב"אני" נושא מיוחס של עולמו, הנבדל מן העולם שהוא תופס), ועושה את הסובייקט למין "דבר" – אופן רוחני, הקיים בתואר המחשבה, וכמוהו כשאר הדברים בטבע.

לא פחות מן ה־cogito, ואולי אף יותר ממנו, עומד הרצון החופשי במרכז כמה צמתים מכריעים בשיטת דקארט. הרצון החופשי של אלוהים בוחר באמיתות התבונה וערב לאמיתות האור הטבעי. הרצון החופשי של האדם חורץ את משפטן של אידיאות, ובכך הוא אחראי לקיום הטעות בעולם. עם זאת יש ביכולתו של רצון האדם להחליט להימנע מחריצת משפט בכל עניין שלא הושגה בו ודאות, ובכך הוא ממלא תפקיד חיוני במתודה הקרטסיאנית של גילוי האמת. ובתחום המוסרי, הרצון עשוי לשלוט ביצרים ולכוון את התנהגות האדם מתוך החלטתו החופשית.

כל התפקידים הללו מתבטלים אצל שפינוזה יחד עם מעמדו הנבדל של הרצון. הרצון האלוהי אינו אלא מטאפורה, שם אחר להכרחיות חוקי הטבע ולמערכת העובדות הכפופה להם. הרצון האנושי זהה עם התשוקה המודעת, ואינו ממלא שום תפקיד בהכרה. כל אידיאה כוללת בתוך עצמה פעולה אוטומטית של חיוב עצמי, כלומר של שיפוט, ואינה זקוקה לפעולה נבדלת של הרצון. הטעות מקורה בחיוב עצמי של אידיאה מקוטעת ומבולבלת; וסילוק הטעות או השעייתה תלויים בכך, שאידיאה חדשה תופסת את מקום האידיאה השגויה ודוחקת אותה ממקומה. בדרך זו, המערכת הקוגניטיבית של האדם, על שיפוטי האמת והשקר שבה, פועלת לפי חוקים סיבתיים בלבד וללא התערבות הרצון.

בתחום המוסר, הרצון הוא תשוקת היסוד העומדת ברקע כל הריגשות והתשוקות המיוחדות ומזינה אותן, ואינו כוח מיסטי נפרד העשוי לשלוט בהן מבחוץ. תשוקה או ריגשה יכולה להיות מרוסנת רק על ידי ריגשה אחרת, חזקה ממנה. בכך האדם הוא זירה למאבק של ריגשות ויצרים, הניתנים לריסון ולעיצוב רק מכוח השפעתם של ריגשות ויצרים אחרים. זהו דגם כעין מכניסטי של חיי הנפש, שאין בו מקום לבחירה חופשית, ובכל זאת יש בו מקום למרכז פיקוד והכוונה עצמית – ששפינוזה ממקם בפעולת השכל ולא בפעולת הרצון. כל פעולה קוגניטיבית היא גם פעילות אפקטיבית; כל תפיסה היא גם ריגשה, שעוצמתה נקבעת לפי קבוצת מדדים הנדונים בחלקים ג ו־ד, ודבר זה חל גם – וביותר – על ההבנה השכלית, שגם היא ריגשה בעלת עוצמה, המשתתפת במשחק הכוחות הנפשי והעשויה ללכת ולגבור, עד שברגה מסוימת יש

בכוחה לרסן את הריגשות הסבילות ולשנות את חיי האדם ואת איכותם הכוללת עד כדי מהפכה. זו, כפי שראינו, היא תמצית האתיקה של שפינוזה, וזה המנגנון הפסיכולוגי האנטי־קרטסיאני שעליו היא נשענת.

### (13) חירות מטאפיסית ופוליטית

מה לפי זה תהיה החירות? במילה אחת: חירות היא סיבתיות עצמית, הנובעת מהכרח טבעי או מהותו של היש הפועל. גם הפירוש העממי המופרך לחירות, כחופש בחירה, כולל את הרעיון שהאדם עצמו הוא הבוחר; ובכך יש גרעין אמיתי, ששפינוזה שומר ומפתח, תוך המרת הבחירה בסיבתיות הכרחית. החופש אינו מנוגד להכרחיות, אלא לכפייה. כל פעולה היא הכרחית; השאלה היא אם הפעולה נובעת ממהותו העצמית של הפועל, שאז היא חופשית, או שהיא נובעת מסיבות חיצוניות, ואז היא כפויה.<sup>37</sup>

פעולה חופשית היא בכך פעילות ממש, במובן המטאפיסי, בהבדל מסבילות סמויה. לא כל פעולה היא באמת פעילה. אמנם כל יצור פועל דבר מה, במובן של "מתפקד", "עושה משהו", "גורם למשהו". אבל ברוב הגדול של המקרים הוא סביל במעשיו אלה, מקבל כפייה חיצונית ומעביר אותה הלאה. חופשי הוא רק היש, שתפקודו בעולם מבטא גרימה ממשית שמקורה בו עצמו, ולכן מעשיו בעולם הם, במובן מטאפיסי, בגדר פעילות (actio) ולא סבילות (passio).

כששפינוזה מגדיר את החופש בפעם הראשונה הוא מרחיק לכת ואומר, שחופשי הוא מי שלא רק פעולתו, אלא עצם קיומו נובע ממנו עצמו (א: הג 7).<sup>38</sup> במובן החמור הזה רק אלוהים, היש הכולל, הוא חופשי. אבל במובן משני, החירות כאוטונומיה וכפעילות ממשית אפשרית גם אצל בני אדם, כאשר הם פועלים מתוך הבנה שכלית ומתוך הריגשה המשחררת המלווה אותה.<sup>39</sup> שפינוזה משתמש לצורך זה במושג "סיבה הולמת",

37 פילוסופים מאוחרים יותר, כגון קאנט, כינו תכנית זו של החופש בשם אוטונומיה – היקבעות עצמית מתוך חוקי מהותו של הפועל.

38 "חופשי נקרא אותו דבר, הקיים מתוך הכרח טבעי בלבד, והנקבע לפועל על ידי עצמו בלבד".

39 יתר על כן, בהכרה מן הסוג השלישי, נפש האדם חווה את עצמה לא עוד כמתמידה אלא כקיימת מעבר לזמן, ובמובן זה כחלק של היש הכולל והנצחי, שהוא סיבת עצמו גם מבחינה קיומית. האם שפינוזה רוצה לומר שבכך האדם זוכה גם בחירות אונטולוגית, מתוך השתתפותו בזה של האל? זו סוגיה בעייתית וקצת עמומה, השנויה במחלוקת.

המציין סיבה שלמה ומספקת. מכל הבחינות הקובעות, אדם הפועל מתוך תבונה הוא סיבה הולמת לפעולתו. בכך מוגשמת חירותו במובן של היקבעות עצמית אוטונומית, שאין בה שרירות ולא בחירה אלא הכרח תבוני בלבד.

תפיסה זו של החופש השפיעה מאד על תולדות המושג, בעיקר בגלגולו אצל רוסו, קאנט, היגל ותלמידיהם. באסכולה זו החופש האמיתי אינו מוגדר על ידי בחירה, אלא על ידי היקבעות עצמית של האדם במיצוע עיקרון כללי, המבטא את מהותו. עם זאת, החופש כבחירה הוא יסוד חיוני בכל תורה דמוקרטית, ושפינוזה, שתורת המדינה שלו מבשרת כמה מיסודות הליברליזם<sup>40</sup> ונוטה לדמוקרטיה, נזקק אפוא לחופש בחירה חברתי ופוליטי (וכן לחופש מחשבה, אמונה, והבעת דעה), שאותם הוא דורש עבור כל האזרחים, גם אם אינם תבוניים ממש. חופש מטאפיסי הוא מצב פרטי ואישי התלוי בהבנה; ואילו חופש פוליטי הוא מצב ברשות הרבים, הבנוי על העדפות העשויות לנכוע גם מן הדמיון והיצר. כיוון שכל בני האדם הולכים אחר יצרם וריגשותיהם, כל אדם רוצה במשהו ומעדיף את א על ב; וכל אורח, טוען שפינוזה, צריך שיהיה רשאי לבטא את אמונתיו ולקדם את האינטרסים שלו, כל עוד התוצאה אינה פוגעת בשלום בין בני האדם.

במילים אחרות, גם בחירה שאינה חופשית במובן המטאפיסי, יכולה וצריכה להיות חופשית במובן הפוליטי. מדינה טובה אינה דורשת מן האזרחים להיות תבוניים ממש; היא מכוננת מוסדות, מחוקקת חוקים ומשתמשת בכוח הכפייה שלה, וכן ביכולתה לחנך ולהרגיל, כך שגם אם רוב בני האדם ימשיכו לפעול מתוך מניעי הדמיון והיצר הלא תבוני, הרי השפעת הכוחות האלה עליהם תתועל בכיוון חדש. במקום אלימות ופירוד הרסני, תיוולד התנהגות חיצונית דמויית תבונה, התורמת לעזרה ההדדית, לחלוקת העבודה, לצדק ולשלום חברתי. זה הלוח של תורת המדינה לפי שפינוזה והבעיה שעליה לפתור. אזרחי מדינה טובה מחקים את התנהגותו של האדם התבוני גם כאשר אינם שותפים למניעיו, אלא פועלים מתוך פחד מעונש, כיבוד החוק וחינוך אזרחי מורגל. תנאי החיים במדינה כזו מאפשרים לכל בני אדם לחיות בשלום ולספק את צורכיהם הכלכליים על ידי חלוקת העבודה; ולמיעוט פילוסופי מתאפשר, נוסף על כך, לחיות חיי תבונה ממש ולהגשים את החירות המטאפיסית. אבל

40 מתוך מחלוקת עם הובס (שממנו למד שפינוזה, עם זאת, את יסודות תורת המדינה המודרנית, האימננטית), ולפני לוק (שכתביו על הסובלנות הושפעו מקריאת שפינוזה).

הישג זה הוא פועל יוצא של חיי המדינה ולא תנאי להם. אדרבה, לוא כל בני האדם היו תבוניים ממש, לא הייתה המדינה נחוצה כלל. שאלת הפוליטיקה נדונה בעיקר ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' וב'מאמר מדיני'. ב'אתיקה' מופיע רק דיון קצר ועקרוני ביסודות המדינה (ד: 37 ע 1, ע 2), וכן בבסיס הפסיכולוגי והאתי שלה – כלומר, ברעיון של גיבוש הרגלי התנהגות כעין-תבונית המבוססת על הרמיון.

#### (14) האדם החופשי: דיוקן עצמי של הפילוסוף

"כל דבר מעולה הוא קשה, כשם שהנו נדיר" – במילים אלה מסיים שפינוזה את ספרו.<sup>41</sup> מימוש הנצח בתוך חיי הזמן הוא מטרה עילאית שלא כל אדם, גם לא כל פילוסוף תבוני, יגיע אליה. אבל שפינוזה לא מציג את חיי התבונה כתלויים בשאלת או/או: או שהשגת, או שנכשלת. למעשה, שיטתו מאפשרת דרגות שונות של חיים בהשפעת התבונה. דרגות אלה נחלקות פחות או יותר לפי סוגי ההכרה, ויש מצבי ביניים גם בתוך כל דרגה. בשלב הנמוך ניתן לעצב את כוחות הדמיון והיצר כחיקוי חיצוני לתבונה, כפי שתואר בסעיף הקודם. בני האדם מוסיפים להיות מונעים על ידי כוחות הדמיון והיצר הסביל, אבל השפעתם של כוחות אלה מתועלת לאפיקי התנהגות מועילים, הדומים להתנהגות תבונית ממש. דבר זה מושג בעזרת מוסדות פורמליים ולא פורמליים של החברה והמדינה – בכוח ההרגל, האסוציאציה, הפחד, החינוך, האילוף העצמי, וכבוד לסמכויות שונות (בכללן כתבי הקודש, תחת פירוש נאות). בצד הנגדי של סולם התבוניות, מנצנצות "ברכת האושר" ו"אהבת אלוהים שכלית" בביטוי הנצחי, הבא לרשת את מקום הגאולה הדתית והחוויה המיסטית בשיאה. אבל גם בלי להעפיל למחוזות כאלה, יכול אדם לחיות חיי תבונה ברמת ה-ratio, באופן המשלב בתוכה גם יסודות של "הדעת שבהסתכלות".

בסוף חלק ד שפינוזה משרטט דיוקן של "האדם החופשי", שיש בו לא מעט קווים אוטוביוגרפיים, מעין דיוקן עצמי פילוסופי שלו, כפי שהיה, או שאף להיות. אם נצרף לטקסט זה את מה שנאמר לפניו ולאחריו (ובכלל זה בתחילת חלק ה, לפני הדיון בנצחיות הנפש), תצטייר דמותו של אדם רציונלי

41 מקור המימרה סטואי (קיקרו), והיא חוזרת, בין היתר, במיסטיקה של הרנסנס (למשל, אצל פרנסיסקו דה אוסונה, מיסטיקן וצאצא אנוסים ספרדי).

שהגיע לממדי שחרור מרחיקי לכת בחייו ומצא בהם משמעות ושמחה, גם בלי להעפיל לחוויה הכעין-דתית של מימוש נצחיותו בתוך הזמן. זהו אדם שהבין לעומקה את זהות האל והעולם; החי ותופס את עצמו כאופן – וכחזק חד-פעמי – של היש האלוהי הכולל; שמקובל עליו כי כל הדברים הכרחיים בשווה, לרבות מה שמתרחש בחייו ובסביבתו. הוא חווה הכרחיות זו לא כשרירותית, אלא כביטוי למשמעות התבונית, כלומר האלוהית, החודרת את היקום ומעניקה משמעות גם לחייו כאדם יחיד, הן בשאיפותיו הארציות והן בחתירתו לאינסוף. גון חייו של אדם כזה הוא שמחה, הבנויה על הבנה ומולידה אהבה – אהבה לקוסמוס בכללו, לחיים, לעולם הרווי תבונה שהיחיד הוא ביטוי פנימי שלו; וגם אהבה או סולידריות כלפי אנשים אחרים – אבל לא מתוך ביטול עצמו מפני העדיפות הערכית של הזולת, אלא בדרך של אישור עצמי, המתייחס אל הזולת כשותף אפשרי לחיזוק עוצמת החיים והפעולה של שניהם.

תודעת ההכרחיות של האדם החופשי אינה אפוא פטליזם ולא התבטלות עצמית. הוא ממשיך להתמודד עם התנגדותן של סיבות חיצוניות ולהקריץ את עצמו ורצונו על הדברים שמסביב, בבחינת גורם טבעי נוסף המשתתף במשחק הכוחות הקוסמי וחותר להגביר את עוצמת קיומו ופעולתו. עם זאת, הוא מבין שהדרך להשגת מטרתו היא ההבנה עצמה, ואותה צריך אפוא לפתח מעל לכל, יחד עם השמחה והאהבה שהיא מעוררת. מבחינה זו האדם החופשי הוא בעל רצון פעיל; אבל רצונו אינו מבוטא כחופש בחירה אלא כחתירה להגברת עוצמת קיומו ופעולתו בהדרגת התבונה, שבה – ולא במוסר "נוצרי" של ביטול עצמי ורגשי אשם – הוא רואה את היסוד לכל מעלה טובה. בלי לצאת מן הטבע, אדם זה עושה את הטבע תבונה ואת התבונה רוחניות. תכונותיו העיקריות, בדומה לסטואיקן, הן חוסן נפשי, נדיבות ויציבות רגשית. הוא סובל פחות מאחרים מטלטלות הנפש בין תקווה לפחד, ומשקיף על דרך העולם ועל התנהגות הבריות בלי שנאה, כעס, הטלת דופי והטפת מוסר, אלא בשאיפה להבין. במיוחד הוא חותר ומסוגל להבין ולפענח את יצריו וריגשותיו שלו, בלי להשליך קנאה ושנאה ונטירת איבה על הזולת או על עצמו (בדרך של ריגשות אשם ומוסר כליות) – אלא על ידי פירוקן של ריגשות שליליות והפיכתן לריגשות חיוביות, המבטאות הגברה של עוצמת החיים והקיום.

הכרתו השכלית של אדם כזה אינה ידע היסקי מנוכר, אלא, בתור "דעת שבהסתכלות", היא בו בזמן אהבה. זוהי חוויית החיים בתוך העולם האלוהי,



שחווים אותה כ"אהבה שכלית" התלויה בהבנה, ולא כהתרגשות מיסטית או רומנטית עמומה. הידיעה עצמה היא ריגשה, הדבקה בהוויה ומחייבת אותה מתוך שמחה והזדהות. להבין דברים פרטיים מתוך "דעת שבהסתכלות", לדעת אותם כפי שהם לאמיתם בתוך מכלול היש, פירושו לנקוט עמדה רגשית מזדהה וחוגגת כלפי המציאות בכללה, כלפי האל-הטבע, שבו הדברים האלה קיימים ושאותו הם מביעים. מושא החיוב הרגשי – האהבה הבנויה על הבנה – הוא עצם הקיום והעולם, ולא דווקא הדבר הפרטי, (שאליו ניתן להתייחס גם בשלילה, לדחות אותו וכדומה).

זהו אחד הפשרים הבסיסיים של "אהבת אלוהים השכלית", עוד לפני ששפינוזה מעמיס עליה מובנים ספקולטיביים יותר. היחס האפקטיבי להוויית העולם יש בו "אמירת כן" דומה לזו של ניטשה, עם כל ההבדלים שביניהם; ולא במקרה ביטא זאת ניטשה במונח *amor fati*, העונה כהד פולמוסי למושג *amor dei* של שפינוזה.<sup>42</sup>

במקביל, יש כאן גם אהבה שכלית של האדם החופשי לעצמו. זה אינו אגואיזם סתם או תאוות כבוד ריקה (*gloria*), אלא סוג של שביעות רצון עצמית (*acquiescentia in se ipso*), חוויית סיפוק רוחני הנובע ממימוש המטרה העיקרית. האדם, שהגיע לכלל חירות בדרך ההבנה, נגדש שמחה שהוא עצמו סיבתה, וזה יסוד האהבה השכלית שהוא רוחש לעצמו – יסוד הסיפוק היציב והאושר האמיתי.

ומה בדבר אהבה לזולת? שפינוזה, כאמור, נמנע מביטוייה הנוצרי, וגם מזה של הלל הזקן. אהבת הזולת אינה צו אלוהי שמעל לטבע, אלא פרי הפסיכולוגיה האנושית והבנת התועלת האמיתית. אנו אוהבים ושונאים כחלק ממשחק הכוחות הטבעי, ששפינוזה חוקר בהרחבה את חוקיו בחלקים ג ו-ד. מי שלפי סברתי עורר בי שמחה אני אוהבו, והיפוכו בשנאה; ומתוך שאני תופס אדם אחר כדומה לי (באנושיותו), אחוש כלפיו אמפתיה בנסיבות מסוימות, וסלידה בנסיבות אחרות. מכאן מסתעף מערך מורכב ומסובך של רגשות נגזרים, מורכבים ואפילו סותרים, שיסודם באותם חוקים טבעיים ראשוניים. בהתערבות התבונה, האדם החופשי יגלה אהבה לזולת בשאיפתו שכל האחרים יגיעו להישג התבוני שלו, שאינו מושא לתחרות, וככל שירבו

42 ניטשה קרוב מאד לשפינוזה בכמה ענייני יסוד, ורחוק ממנו מאד באחרים. אני נוטה לאפיין את יחסם בעזרת המטאפורה של "אחים אויבים" והיחס בין *amor dei* ל-*amor fati*. ראו פרק 5 בספר ב של 'שפינוזה וכופרים אחרים', וראו גם ויכוח בשאלה זו ביני לבין רן סיגד ברבעון הפילוסופי 'עיון' 36 (יולי ואוקטובר 1987).

המחזיקים בו כן ייטב לכולם; וכן במובן הפוליטי של ידידות, שפירושו שיתוף בסדרי חיים ובמוסדות מדיניים, המבטאים עיקרון של עזרה הדדית והרמוניה. ואילו כלפי אותם יחידים שהגיעו לחוויה קוסמית ופילוסופית דומה לשלו יחוש אהבה אינטימית במיוחד – נוכל לומר, מעין "אהבה שכלית זולת" – הנובעת מעצם חווייתם הדומה ושותפותם בדבר נעלה שאינו תועלתו בלבד אלא הוא בעל ערך פנימי.

ההבחנה בין היחס להמון ליחס למעטים מלווה את שפינוזה לאורך דרכו ומחלקת את הגותו כמעט לשניים: תורה לציבור הכללי ("ההמון") ותורה ליחידים. האדם החופשי פתוח כלפי החברה והפוליטיקה, אך נשאר זהיר כלפי ההמון ונמנע מחיבוך.

בעודו שואף אל הנצח, האדם החופשי מודע תמיד לסופיותו – לכך שהוא אופן סופי ומוגבל, הצפוי לכיליון. ובכל זאת, בניגוד לתורת הסטואה, "אין דבר שהאדם החופשי ממעט לחשוב עליו כמו המוות" (ד: 67). כך, כחלק של דיוקן עצמי חבוי, אומר פילוסוף שהכיר את המוות מילדותו, ששָׁכַל את אמו בגיל תשע, את אביו בגיל עשרים ושלוש, ומת בעצמו בגיל מוקדם (45) ממחלה קשה (כנראה ניוון הריאות או שחפת), בידעו, בלי ספק, זה זמן רב שהיא מקננת בו. אין פירוש הדבר שהאדם החופשי מדחיק את היותו בן תמותה – שהרי הבנה עצמית היא יסוד חירותו; אלא שהוא חופשי מחרדת המוות ואינו מהרהר בו תדיר בדאגה ובעצב המאפילים על חייו. שכן, כדברי הסיפא של אותו משפט – שאפשר לראות בו כעין כתובת-מצבה ששפינוזה חרת לעצמו בספרו – "חִכְמָתוֹ אֵינָה הַהִגּוֹת בַּמוֹת, אֶלָּא הַהִגּוֹת בַּחַיִּים".

## ב

### על התרגום הנוכחי

מתרגם חייב לקבל החלטות. בהרבה שאלות יש פנים לכאן ולכאן. לעתים קרובות קורה, שכל האפשרויות הבאות בחשבון לתרגום ביטוי מסוים כוללות חיסרון כזה או אחר. אשמח להיות משתתף פעיל, ואפילו מנחה הדיון, בכל סמינריון מלומד שיחשוף את הבעיות במילים שונות שבחרתי, ויסביר מדוע תרגומן אינו הולם דקות זו או זו, או מדגיש קונוטציה אחת על חשבון זולתה, וכיוצא באלה קושיות ובעיות שניתן לדון בהן בהנאה אינטלקטואלית עד שיבוא אליהו. אבל, כפי שפילוסופים רבים של הלשון יסכימו, גם אליהו לא

יפתור אותן קושיות השייכות לעצם הפעולה של תרגום מלשון ללשון (ועוד מלשון אירופית ללשון שמית). תרגום אינו "העתקה", כפי שקראו לו בעברית של ימי הביניים, אלא גלגול (טרנספורמציה) מעולם לעולם. מה שמונח לפני המתרגם אינו סתם מילה השקולה למילה אחרת, אלא גוף של אמירות השוכן בתוך גוף של תרבות, שאמנם הוא פתוח במידה משמעותית לפני המתרגם וקוראיו, אבל במחיר של שינוי פרספקטיבה הנובע משינוי הלשון או תרבות הזמן, מה שוויטגנשטיין כינה "עולם החיים" והיגל "רוח הזמן". אמנם הטקסט שלפנינו כתוב בשפה מלאכותית במקצת, הלטינית של המאה השבע-עשרה, ששימשה כלשון חכמים אוניברסלית מרוחקת מהקשר החיים; ובכל זאת לשונו של שפינוזה צמודה גם לעולמות המחשבה של דורות קודמים וכן לתמורות שחלו בהם כתוצאה משינויי הדעות החדשים, ולפעמים החריפים, שחדרו למילון המשכילים בימיו.

לכן עצם התרגום, גם כשהוא זהיר ומתחשב בגורמים רבים, מזמין תחושה מסוימת של החמצה. "קורא יקר, למד לטינית והשלכת את תרגומי אל האש" – היא העצה הנכונה ביותר, גם אם לא המעשית ביותר, שניתנה לקוראי תרגומים מאז ומעולם. מצד שני, בעיה כזו קיימת לא רק בתרגום, אלא גם כאשר בן דור אחר קורא את המקור. הרי גם כאשר נדמה לנו שאנו מבינים את הטקסט בקלות ורצים בכתוב, למעשה אנו תופסים הרבה מן הדברים מזווית לשונית ותרבותית חדשה, כך שהטיות התרגום, או בדומה להן, קיימות ברוחנו גם כשאנו קוראים את המקור. קוראי עברית מודרנית מכירים זאת מתוך עיונם בתנ"ך. פרקים שלמים נראים לנו כה מובנים, שאנו מתפלאים כיצד בני זמננו יכולים לרוץ בטקסט עתיק כזה ולהבין אותו, ואיננו נותנים דעתנו לכך שהעברית שלנו שונה מאד מזו של המקור, ובעיקר, שעולמנו הלשוני, המושגי והחוויתי כה נבדל מעולמה של לשון המקור, שלמעשה היא דורשת פיענוח מורכב – מעין "תרגום" מעברית לעברית. על כך, אגב, מעמיד אותנו שפינוזה עצמו, שידע עברית על בוריה והיה ממייסדי ביקורת המקרא. ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' הוא מרבה לעסוק בהוראות של מילים עבריות כפי שנתגלגלו בהקשרים ספרותיים והיסטוריים שונים, ומציג מחקר זה כתנאי להבנת הפשט עצמו. שפינוזה התנגד לפרשנות אלגורית בנוסח רמב"ם ודרש התמקדות בפשט; אבל טען שהפשט אינו פשוט, אלא דורש פיענוח מורכב.<sup>43</sup> לכן ניסה לדון בהוראותיהן של מילות

43 ראו הרחבה ב'שפינוזה וכופרים אחרים', ספר א, פרק 5.

מפתח עבריות לפי תפקודן בעבר, ולא לפי מובנן בימיו, או בתרגומי הוולגטה, או לותר.

בשביל המחמירים, ואולי הנוקדנים, הבעיה העקרונית היא ללא פתרון. מה נעשה אפוא? נרים ידיים ולא נתרגם? או נתרגם באופן מקורב בלבד – שפירושו למעשה: מרוחק? או בדרך של פיוט ופרפרזה? הרבה סופרים ומשוררים כתבו על שפינוזה, ואחרים שוררו ברוחו. היינה אמר כי בבלדות של גיתה "תורת שפינוזה משילה מעליה את המעטה המתמטי והופכת לפיוט"<sup>44</sup>. ובכל זאת לא נקרא את הבלדות של גיתה במקום תרגום של ה'אתיקה'. גם בין אדם לזולתו יש בקיעי תקשורת הנובעים מהבדלי עולמות – קצת בדומה לאלה של תרגום – ובכל זאת איננו נמנעים מלנהל דיאלוג ולחתור לבהירות. מדוע אפוא לא ננהג בדרך זו גם בדיאלוג שבין הטקסט לתרגום?

סוף דבר, החלטתי להשאיר את הבעיה העיונית במקומה, ולשאוף לתרגום בהיר ומדויק ככל האפשר – כאידיאה מכוונת, שאי אפשר להגשימה בשלמות ואין אדם פטור ממנה. מאותו רגע היה מצבי כזה של שופט, הנדרש בשלב מסוים לחדול מפלפול ולהוציא פסק דין. כמוהו, נדרשתי לקבל החלטות (אמנם "רק" לגבי מילים), כדי שהתרגום יקום ויהיה. אבל אני מרגיש צורך להסביר כמה החלטות, ולפרש כמה מילים קשות במילון של שפינוזה.

לא הלכתי בעקבות יעקב קלצקין, הסופר בעל רוח ה"השכלה", שנטה להישען על העברית הפילוסופית של ימי הביניים; כי זו אינה חלק מן השיח שלנו היום. אנחנו מדברים, כותבים ומתווכחים על פילוסופיה בעברית חדשה, המוקפת לשון חיה, יומיומית וספרותית, בלי מחיצות גדולות ביניהן. וגם אם חסרות לנו מילים חשובות כמו אלה שהזכרתי בהקדמה, הולך ונוצר גוף שיח חי, שמתנהלים בו דיונים ונכתבים בו חיבורים, ועליו נראה לי נכון להישען בראש ובראשונה.

לשם כך צריך (א) לחדש כמה מילים ברוח זמננו; (ב) לקבל ללא חשש כמה מילים לועזיות שנעשו עבריות; (ג) לחזור פה ושם למילה מסורתית (כגון "נפש") שצלצולה פחות מודרני אבל היא נשתגרה בשיח החי.

## להלן הסבכי לכמה החלטות עיקריות:

(1) מילה מרכזית באתיקה היא mens (אנגלית mind, צרפתית esprit, גרמנית Geist או Gemüt). בטיטה הראשונה תרגמתי "רוח", אך לבסוף החלטתי לחזור למילה "נפש" (בה בחר גם קלצקין), מפני שהיא קשורה אצל שפינוזה כבעיות פילוסופיות הקרויות זה מכבר "בעיית גוף ונפש" (או "הישארות הנפש", "התמדת הנפש וכו'), וכך נתאזרחו בשיח הישראלי. אנו גם מדברים על "בריאות הנפש" כשהכוונה ל-mental health, על "מתח נפשי" כשהכוונה ל-mental tension, וכיו"ב; והמשפטים מתייחסים ל-mens rea כדברים על היסוד הנפשי (יסוד הכוונה) של עבירה פלילית. כמו כן, אין למילה "רוח" בעברית הצליל הפרוזאי שיש ל-mind באנגלית (לעומת הצליל הכבד יותר של soul), שכן תלויות בה קונוטציות כבדות יותר של "רוחניות", "אנשי רוח" וכו', ומבחינה זו יתרונה על "נפש" אינו משמעותי. ולמי שחושש שהמילה "נפש", בהיותה גם תרגום של anima, קרובה מדי לשימוש התיאולוגי הזר לשפינוזה, אציין שזו קירבה חלקית ולא מהותית, שכן למילים anima ו-psyche יש תפקיד מובהק גם אצל אפלטון, אריסטו, הסטואיקנים ואחרים. תורת הנפש של אריסטו, בתרגומה הלטיני *De anima*, דנה באותם נושאים בקירוב ששפינוזה עוסק בהם תחת השם mens (דרכי התפיסה, הידיעה, ונצחיות הנפש); וגם אצל אריסטו הנפש אינה עצם נפרד, אלא היא האַנטֶלֶכְיָה של הגוף – תפיסה העומדת בניגוד לתיאולוגיה הנוצרית, ועם כל ההבדלים היא קרובה יותר לשפינוזה.

אגב, במקומות אחדים גם שפינוזה משתמש ב-anima ולא רק ב-mens; אבל הטעם לכך הוא אידיומטי בעיקרו. גם אני, בצירופי סמיכות, הלכתי אחר קנה מידה אידיומטי ובחתיי בביטוי העברי הנשמע טבעי יותר (למשל: יציבות רוח, חוסן נפשי, רוח נכאה, איתנות רוח, עוז נפש או נדיבי רוח).

(2-3) החלטה אחרת נגעה למילים לועזיות שנתאזרחו בשיח העברי. החשובה באלה היא המילה idea, שהחלטתי לתרגם "אידיאה" (קלצקין תרגם "מושכל"). דוגמה אחרת היא המילה absurdum, שתרגמתי "אבסורד".

(4) מילים אחדות הוצרכתי לחדש. אחת מהן היא "ריגשה", שפירושה affectus, ובעברית מולעזת: אַפֶּקְט. בחתיי במילה "ריגשה" מפני שהיא קרובה ל"רגש" ול"ריגוש" ועם זאת נבדלת מהם. בכמה תרגומים לאנגלית

נכתב emotion (בעברית "ריגוש"), אבל זה תרגום לא הולם. שפינוזה מקפיד לדבר על אָפֶקְט כדי להתייחס לאירוע המתבטא גם בגוף ולא רק בנפש. כמו כן, תורת האפקטים של שפינוזה כוללת גם תשוקות ולא רק ריגושים: יצר, תשוקה, רצון הם ריגשות לא פחות משמחה ומעצב. ריגשה אינה התרגשות חזקה דווקא; היא מקור של אנרגיה והנעה שיש לו סולם דרגות ההולך מן החלש והרופס עד לחזק ביותר; ויש לה, כאמור, ביטוי מקביל בגוף ובנפש כאחד.<sup>45</sup>

(5) הריגשות נחלקות לפעילות ולסבילות. ריגשה פעילה היא ביטוי לחירות, ונקראת בפשטות actio (פעולה או פעילות אמיתית, להבדיל ממעשה או תפקוד סתם). ריגשה סבילה נקראת passio. זו מילה חשובה ביותר וקשה לתרגום. לכאורה מדובר ב"תשוקה", אבל מילה זו אינה מצליחה להעביר את שתי הקונוטציות הפילוסופיות ששפינוזה מוצא ב-passio ומנצל לצרכיו, דהיינו, סבל וסבילות. בלשונות אירופה (לטינית, צרפתית, אנגלית, איטלקית, ספרדית וכו') המילים passion, pasión מציינות, ראשית, פסיביות, סבילות, ושנית, סבל (כגון סבלו של ישוע). רכיבים אלה נחשבים חלק בלתי נפרד של התשוקה הנדונה כאן, עד כדי כך, שאפילו הלשונות הגרמאניות קיבלו רעיון כפול זה (גרמנית: לסבול = leiden = Leidenschaft). בעברית, השורש ס"ל עונה על שתי המשמעויות; לכן, ניתן לתרגם passio סבילה (על משקל: לגרום-גרימה וכו'). לדעתי נכון להנהיג את המונח "סבילה" בשימוש כללי; אך כיוון שזו מילה חדשה, ועדיין אינה מובנת מיד ללא הסבר, השתמשתי ברוב המקרים בצירוף "ריגשה סבילה" כתרגום של passio. הביטוי מדויק לחלוטין מבחינת שיטתו של שפינוזה; ואולי, עם הזמן והשיגרה, ניתן יהיה לקצרו במהדורות הבאות ל"סבילה" סתם.

(6) actio (שתרגמתי "פעולה") הוא הניגוד של passio. מילה זו בפי שפינוזה מציינת ריגשה המבטאת פעילות אמיתית, חופשית מבחינה מטאפיסית, שבה

45 כיוון שהביטוי "ריגשה" נראה לי הולם לתרגום affectus, בחרתי בצורת הרבים "ריגשות", כדי להימנע מהביטוי "רגשות" (התפוס כבר על ידי צורת הרבים של "רגש"), על משקל מילגה, מילגות; פירכה, פירכות; טירחה, טירחות, המקובל בשפה המדוברת. אמנם כללי הרקרוק יגדירו דוגמאות אלה כסמיכות, אבל לשון הדיבור גברה במילים אלה ואחרות כמותן על הכלל הפורמלי והחלטתי ללכת בעקבותיה, מה גם שמדובר כאן בביטוי פנימי לשיטה.

הפעולה נובעת מטבענו שלנו; כל שאר פעולותינו נקבעות על ידי סיבות חיצוניות.

(7) הפועל *operare* (וכן בצורה *ad operandum*), פירושו לתפקד, לגרום, או לחולל משהו, והוא חל באופן אדיש על כל פעילות, אם *actio* ואם *passio* במובן המטאפיסי. קרלי ואפין, כדי לשמור את המונח "פעולה" למובנו המטאפיסי המובהק, השתמשו בביטוי "לחולל איזו תולדה" כתרגום של *operare*; ניתן גם לומר "לתפקד", "לעשות משהו" וכיו"ב, וכך לעקוף את המילה "פעולה". אבל החלטתי להימנע מכך; שכן העובדה שסיבות חיצוניות קובעות את פעולתנו אין פירושה שאיננו פועלים, אלא שפעולתנו אינה חופשית. הביטוי "לפעול" נשמע טבעי יותר לתיאור מה שבני אדם עושים כל הזמן; ואילו הביטוי "לחולל איזו תולדה" נשמע מלאכותי וקצת נוקדני. (אגב, שפינוזה עצמו אינו מקפיד בעניין זה, ונוקק מדי פעם גם לפועל *agere* לציון פעולות רגילות.) נוסף על כך, תורת הריגשות של שפינוזה עוסקת בהתגברות והיחלשות של "עוצמת הקיום והפעולה", ביטוי המציין פעולה מכל סוג, בלי שים לב למקורה ולמעמדה המטאפיסי.<sup>46</sup> לכן החלטתי לשמור על המילה הטבעית "לפעול" (כפי שעשתה גם ג'אנקוטי), ועם זה להזכיר, שלא כל פעולה היא גם פעילות חופשית ממש.

(8) *modificatio*: אופן (*modus*) הוא מודיפיקציה של העצם. מכאן חשיבותו של מושג המודיפיקציה, והצורך לגזור אותו מן השורש אפ"ן. בחרתי במילה "איפנון" (ושם הפעולה: "לאפנון" – *to modify*). אמנם במילון חדש למונחי אלקטרוניקה שהוציאה האקדמיה ללשון עברית מצאתי שהמילה "איפנון" משמשת לציון "מודולציה", אבל אין כאן התנגשות ממש, כי שני השימושים נעים במסלולים נפרדים. הרבה מילים משמשות ביותר מהוראה אחת בלי לעורר בעיה, כל עוד מובניהן רחוקים דיים.

(9) סוגיה לעצמה מעורר הפועל *afficere* ("להפעיל"), המרבה להופיע ב'אתיקה' בשתי צורות:  
(א) שפינוזה טוען שגוף האדם "מופעל" כאשר הוא מקבל השפעה סיבתית

46 אמנם לפעולה חופשית יש עוצמה גדולה בהרבה, אבל גם פעולה רגילה, כגון עבודה גופנית או הנאה מארוחה, מבטאים עוצמת פעולה.

מן הסביבה או ממערכת פנימית שלו (למשל, מסימנים פיסיוולוגיים שחרתה בו תחושה מן העבר, המעוררים אחר כך זיכרון, דמיון ואסוציאציה). בדרך זו מוסברים אירועי התפיסה למיניהם, וכן האירוע של התעוררות ריגשה, שהיא הצד האחר של התפיסה: האידיאות של תחושה ודמיון, למשל, וכן של שנאה, תשוקה, סערת נפש וכו', הן הביטוי המנטלי של אותה התרחשות גופנית עצמה. בתרגום שמרתי ברוב המקרים על הפועל "להפעיל" או על אחת מנגזרותיו; אך מטעמים סגנוניים, כדי להימנע מסרבול תוזר ונשנה, התרתי לפעמים מעט את הרצועה, וכתבתי "מה שמעורר את רחמינו" במקום "מה שמפעיל את רחמינו", וכן "להיתקף" עצב, "לבוא לידי" שמחה (ביטוי של קלצקין), ואף "לחוות" ריגשה זו או אחרת. עם זאת ברצוני להדגיש, כי היסוד המטאפיסי והרקע והפסיכופיסי לכולם הם היותנו מופעלים על ידי סיבה כלשהי, לרוב חיצונית.

(ב) לעתים מזומנות שפינוזה מדבר גם על אלוהים כ"מופעל" על ידי דבר פרטי (למשל, על ידי נפש האדם); וזו סוגיה מוקשה יותר. ברור שאלוהים אינו סובל פעולה ממש מצדו של שום דבר פרטי; אדרבה, כל הדברים הפרטיים סבילים ביחס אליו, שהרי הוא הסיבה למציאותם ולמהותם.<sup>47</sup> למה אפוא הכוונה בכך שאלוהים "מופעל"? בדיקת כמה ביטויים נרדפים, וכאלה הרומזים לאותו רעיון, מגלה שהכוונה לכך, שאלוהים "מאופנן" (modified), או "מבוטא", או "מופרט". הדבר הפרטי עושה מודיפיקציה פרטית לעצם האלוהי (ולכן הוא אופן - modus - שלו); הוא מבטא את העצם באופן מסוים ומיוחד ובכך מפרט אותו. אין כאן פעולה ממש מצד הדבר הפרטי, אלא זוהי דרך דיבור. הגורם הפועל הוא העצם המוחלט, הנותן לעצמו את האיפנון, או הביטוי, או הפירוט שבו מדובר.

ארחיב מעט בנקודה זו. ראינו במבוא שאלוהים הוא סיבת כל הדברים רק במיצוע מערכת של סיבות פרטיות. אין להסביר כל דבר על ידי דילוג מידוי אל הסיבה העליונה; כל דבר סופי חייב להיות מוסבר באמצעות דבר סופי אחר כסיבתו (א: 28). ודאי, אלוהים קיים ופועל גם ביסודה של כל סיבה פרטית, אבל אז הוא נדון לא במשמעו המוחלט כעצם כולל, אלא בגילוי כאופן פרטי, כסיבה פועלת מיוחדת. לכן, כשאנו עוסקים בהסבר של דבר פרטי, אנו ממשיכים לייחס את סיבתו לאלוהים, לא בתור יש כולל ומוחלט,

47 הדבר גם נאמר בפירוט: "אי אפשר לומר משום בחינה שאלוהים מופעל על ידי דבר זולתו" (א: 15 ע).



אלא באשר אלוהים (= הטבע) מתבטא (או מצטמצם, או מתפרט) ביש סופי ומוגבל כלשהו, שהוא – בפעולתו הכפופה לחוקי הטבע – הנו הסיבה הפועלת המיוחדת, המחוללת את התופעה העומדת להסבר. לכן הביטוי "אלוהים במידה שהוא מופעל על ידי אופן (כזה או אחר)" משמעו: "אלוהים באשר הוא מתבטא בתור אופן", ובכך גם נאמר: מצטמצם (או מופרט) לכלל אופן.

אם כן, האם לא נכון לתרגם: "אלוהים באשר הוא מופרט (או מבוטא, או מאופנן) על ידי הדבר הפרטי"? תרגום ברוח זו היה מסלק מדרכו של הקורא אופן דיבור קשה להבנה, שהתאים לשעתו והיום הוא נשמע סתום. אבל מצד אחר, השימוש באחד הביטויים החלופיים הללו יחרוג לדעתי מן הגבול הראוי שבין תרגום לפרשנות. לאחר שיקול נוסף החלטתי להשאיר בעינו את הביטוי "מפעיל", השייך ללשונו של שפינוזה ולתקופה שבה כתב, אבל להקדים ולפרש את מובנו, כפי שעשיתי כאן, ולהזמין את הקורא לקרוא אותו לפי המובן ולא לפי המילה.<sup>48</sup>

(10) לביטויים מסוימים בלשונו הפילוסופית של שפינוזה יש מובן שונה במקצת מן המקובל בלשונו היומיומית. לדוגמה:

(א) שפינוזה מרבה להשתמש בפועל "לקבוע" (determinare) בהוראה סיבתית, במובן של "לגרום" או "להסב". כך, הביטוי: "X קובע את Y לפעולה (או לקיום)" פירושו ש-X גורם ל-Y לפעול (או להתקיים). זה השימוש הרווח בטקסט; ואילו בהקשרים אחרים "לקבוע" פירושו להגדיר או להגביל. בכל מקרה, לקבוע פירושו תמיד לקבוע בהכרח, בין בהכרח לוגי ובין בהכרח סיבתי (מכאן הדטרמיניזם המיוחס לשפינוזה).

(ב) הביטוי "לדמות" (imaginare) מציין בפי שפינוזה את כל אופני התפיסה – כלומר, את כל תפקודי הנפש שבהם נוצר בה דימוי כלשהו, ובכלל זה תחושה – ולא רק דמיון במובן המצומצם. לכן כתוב הרבה פעמים "הנפש מדמה", כאשר הכוונה היא לומר "הנפש חשה" או "הנפש תופסת".

48 הפסוק רבי-החשיבות א: 28, הו, הקובע את שלשלת הסיבתיות האופקית ביקום, אומר בפירוש שכל דבר סופי סיבתו הוא אלוהים לא באשר הוא אינסופי אלא "באשר הוא מתאפנן על ידי אפנון סופי ובעל קיום קבוע ומוגבל". יש כאן עדות טקסטואלית מפורשת, ש"הפעלת" האל על ידי אופן סופי פירושה מודיפיקציה עצמית (אפנון) של האל. בדומה לכך, משפט ב: 9 מדבר על אלוהים "באשר הוא נדון כמופעל על ידי האידיאה של דבר יחיד", ולא כאינסופי; והמסקנה זהה.

לשפינוזה יש גם סיבה פילוסופית לנהוג כך, שכן לפי שיטתו תחושה, זיכרון, דמיון וכו' כולם הפעלות של הגוף המתבטאות בנפש בהופעתו של דימוי כלשהו (imago), ולכן הפועל "לדמות" מבטא את היסוד המשותף לכולם.

(11) המונח affirmatio מציין פעולת מחשבה האומרת על עניין או על משפט מסוים שכך הוא (מחייבת אותו), בניגוד לפעולה שבה הנפש שוללת עניין או משפט מסוים, וקובעת שאינו כך. כמשקל נגד ל"שלילה" ו"לשלול" השתמשתי ב"חיוב" ו"לחייב". אמנם לביטויים אלה יש בעברית גם מובן נוסף (ליצור מחויבות), אך הוא אינו מופיע בספר ה'אתיקה'. אני משער שעם הזמן יימצאו שמות נפרדים לשתי הפעולות, זו האומרת "הן" (או "כך הוא"), וזו היוצרת מחויבות או נורמה; בינתיים אין ברירה אלא להשתמש במונח אחד לשני השימושים, וההקשר יבדיל ביניהם.

(12) את הביטוי "אישור" שמרתי לתרגום assertio.

(13) explicatio תרגמתי לפי הצורך "הנהרה" או "הסבר". אקספליקציה פירושה הבהרה מפורטת, או פיתוח וביטוי מוגדר של מהות כלשהי. הדברים המיוחדים בעולמו של שפינוזה הם כעין explicatio dei, המנהירים את מהותו של האל-הטבע.<sup>49</sup> במקרה זה אי אפשר להשתמש, כמו קרלי, בפועל "להסביר" ויש לומר "להנהיר". קלצקין תרגם "מתגלה", ביטוי קרוב יותר לכוונת המקור מאשר "להסביר", שאין לו בסיס מילולי בטקסט.

(14) idea falsa: עקרונית היה עדיף לתרגם "אידיאה שגויה" ולא "שקרית", מכיוון ששקר הוא הטעיה במתכוון, ואילו שפינוזה עוסק במעמדם האפיסטמי של משפטים כשהם לעצמם – האם תוכנם תואם או אינו תואם מצב עניינים נתון – ולא בשיח המתכוון לתקשר עם זולת. אבל אין לנו בעברית מילה מיוחדת בשביל התכונה האפיסטמית falsitas; ואילו הביטוי "פסוק שקרי" כבר התאזרח בשימוש העברי. כמו כן, ביטוי כמו "שגויות" הנגזר מ"שגוי" נשמע מגושם. לכן, באי רצון מסוים, אוסיף להשתמש ב"שקרי", "שקריות", "אידיאה שקרית" וכו'.

49 במקום אחד נאמר במפורש שהם "מבטאים את תוארי אלוהים באופן מסוים וקבוע" (א: 25; נ, וראו גם א: 36 ה).

(15) *conare, conatus*: בחרתי להשתמש במילים "חתירה" ו"לחתור". בביטוי "שאיפה" (קלצקין) יש הטיה פרשנית לעבר תכליתיות, ששפינוזה מנסה למנוע (אולי לא בהצלחה שלמה). ייתכן שגם המילה "חתירה" אינה נקייה מכך, אבל היא קרובה יותר לכוונתו של שפינוזה, שראה בקונאטוס מאמץ הנובע מעצם הקיום ומגדיר אותו. החתירה של דבר להמשיך בישותו היא מין אינרציה מטאפיסית – הפך החיובי של ההתנגדות שכל יש, מעצם היותו, מגלה כלפי דבר אחר המנסה לתפוס את מקומו או להכחידו. זו אינה מטרה המכוונת את ההוויה, אלא זו עצם ההוויה: אי אפשר להתקיים אלא בדרך זו. שקלתי, מטעמי סגנון ובגלל הגיוון הפסיכולוגי המתבקש, להשתמש במקומות אחדים בחלופות כמו "שואף" או "משתדל"; אבל החלטתי להימנע מכך. שפינוזה רצה להדגיש את ההסבר המוניסטי של כל הריגשות והמעשים, ולכן השתמש תמיד בפועל יחיד זה – *conare* – בידעו כי מדי פעם הוא מחטיא דקות פסיכולוגית כזו או אחרת, או נותן לעניין הנדון גוון דרמטי יותר מן המתבקש. ואם המחבר שילם מחיר זה ביודעין, ראוי למתרגם שילך בעקבותיו וישלם מחיר דומה.

(16-17) *virtus* תרגמתי "מעלה טובה" (ולפעמים "מעלה" סתם). ואילו *vitium* תרגמתי, לפי ההקשר, "פגם" או "מידה רעה". בביטוי האחרון אין נימה מוסרנית, נוצרית או קאנטיאנית. לפעמים שפינוזה משתמש בה מנקודת מבטם של אחרים; וגם כשהוא מדבר בשם עצמו כוונתו לפריעת סדרי התבונה כפי שהוא הסבירם, ולא לעבירה על צו מוסרי החקוק בטבע עצמו או בעולם מטאפיסי, אלוהי או נואומנלי, שמעבר לו.

(18) קשה יותר לתרגם *meritum*, ששפינוזה מציג כהפך של "חטא" (*peccatum*; א: נספח, וכן ד: ע 37). כמו שחטא (אצל שפינוזה פירושו: עבירה על חוק) עושה את העברייך ראוי לעונש, כך היפוכו עושה את האדם ראוי לפרס או לגמול. בנוסח אחר, אדם זה צבר זכות כלשהי. שקלתי "ראויות לפרס" (מסורבל), או "זכות" סתם (רב־משמעי מדי); ולבסוף בחרתי ב"מידת זכות", ללמדך שמדובר במידה אישית, ולא דווקא במעמד או בתביעה מסדר פוליטי.

(19) *pietas* הוא הביטוי שהתלבטתי בו ביותר. זו התכונה שארסמוס וההומניזם של הרנסנס הדגישו כתמצית הדת. אין הכוונה לאדיקות דווקא,

אלא ללב נכון המתבטא במעשים. כמה מתרגמים, כגון קרלי, תרגמו "מוסריות", אבל זו מילה מודרנית מדי, המחמיצה את הקונוטציה הכעין-דתית, החיונית לכוונת שפינוזה. שפינוזה מדבר על pietas בסמיכות ל-religio (דת) במובנו שלו – הדתיות התבונית המחליפה את דת ההתגלות ההיסטורית. יכולתי לתרגם "חסידות", כמו קלצקין; אבל בימינו מילה זו רומזת לתנועת החסידות מיסודו של הבעש"ט, המבוססת על תוכן מיסטי ואמונה בסמכות "צדיקים", כלומר על היפוך כוונת שפינוזה. עם זאת, המילה "חסידות" קשורה גם בתנועת ה"חסידים" היהודית של סוף ימי הביניים, וזה קרוב יותר ל-pietas במובן של ארסמוס (וגם של שפינוזה). גם המשמעות הסמנטית של המילה, לפני כל אסוציאציה תרבותית והיסטורית, מתאימה. בהסתמך על כך בחרתי בביטוי "מידת חסידות", כדי להיבדל מתנועת החסידות המאוחרת ולהדגיש שמדובר במידה אישית כעין-דתית (במובן של דת התבונה), המולידה מעשים מתוך הכרה פנימית ולא כמצוות אנשים מלומדה. (יכולתי לבחור גם ב"צידקות", מילה פנויה הקיימת במילון, אך חששתי שחסר בה הגוון הנ"ל.)

(21-20) per se, per alio – קלצקין תרגם "מתוך עצמו" ו"מתוך זולתו". אבל "מתוך" הוא תרגום של ex, ואילו per פירושו "על ידי" או "באמצעות". בדרך כלל העדפתי לכתוב "באמצעות", כדי למנוע אי הבנות לגבי ביטוי מרכזי ב'אתיקה', האומר שהעצם, וכן כל תואר של העצם, "מושג באמצעות עצמו" (per se concipitur). לוא כתבתי "מושג על ידי עצמו", אפשר היה להתרשם שמדובר בפעולה של מודעות עצמית – דבר רחוק מכוונת שפינוזה, שניתן לדרוש עליו הרבה דרשות שאינן במקומן; ואילו הביטוי "מושג באמצעות עצמו" מוסר את הכוונה בדיוקה. עם זאת, במקום שאין חשש לטעות (כמו במשפט ד: 2) תרגמתי "על ידי".

(23-22) sive, vel – שתי המילים פירושן "או", וכך תרגמתי. אבל sive משמש את שפינוזה על פי רוב (אמנם לא תמיד ולא בהקפדה מלאה) לציון "או" של שקילות (כמו בביטוי המפורסם (deus sive natura), ואילו vel הוא בדרך כלל "או" של חלופה. הבחנתי ביניהן באמצעים גרפיים, על ידי כתיבת תרגום sive באות שונה: א.א.

(24) ad infinitum – התרגום השגור "עד לאינסוף" אינו הולם, כי נרמז

בו כאילו יש נקודה שבה האינסוף מסתיים. העדפתי אפוא את הביטוי "לאינסוף" סתם.

(25) שפינוזה משתמש בפועל "להראות" (*ostendere*) במשמעות חמורה, השקולה ל"להוכיח" (*demonstrare*). למשל, הוא מרבה לומר "כפי שהראיתי" כאשר כוונתו למה שעשה תחת הכותרת *demonstratio* (הוכחה); וראו גם את שימושו הנרדף בשתי המילים האלה בעיון ה: 36 ע. כיוון שהביטוי "הוכחתי" הוא חד-משמעי יותר, העדפתי אותו ברכים מן המקרים.

(26) *quatenus* – ביטוי בעייתי הרווח בטקסט ומתפקד בכמה שימושים. פירושו המילולי הוא "במידה ש-", ולכך יש מובן בסיסי המציין כמות או פרופורציה, ומובן שאול, המציין הגבלה לא-כמותית, כגון תנאי, אופן גישה, נקודת מבט – או קובע שדבר-מה נדון "מבחינת היותו כך וכך", או שהוא *x* "בכך שהוא *m*" (או "כאשר הוא *m*"). השתמשתי בביטוי "במידה ש-" לשני המובנים, הכמותי והאיכותי, שניתן להבחין ביניהם לפי ההקשר. עם זאת, בהקשר הכמותי כתבתי חליפות גם "ככל ש-", ובשימושים הלא כמותיים הרביתי לכתוב "באשר הוא" (ולפעמים, לפי הצורך, "בהיותו", "כל עוד הוא" וכיו"ב). אינני מקבל את דעתו של מְשֶׁה (Macherey) שאצל שפינוזה יש חשיבות עקרונית לצד הכמותי של כל השימושים הללו; ואני סבור שניתן להשתמש במונח "במידה ש-" גם בתור תנאי מגביל או היבט מצמצם. אגב, שימוש זה קיים בלשונות אירופה (צרפתית *dans la mesure que*, אנגלית *as far as*, גרמנית *insofern wie*, ועוד); וגם בעברית יש ל"מידה" קונוטציה של דרך או אופן (כמו ב"תורת המידות", או ב"מידות שהתורה נדרשת בהן").

(27) מכיוון שאין בלטינית צורה מיידעת (כגון ה"א הידיעה בעברית, או *the, le, der, el* וכו') בשפות אחרות, שפינוזה משתמש לעתים בביטויים מציניים סתמיים ("כלשהו", "איזה" וכו') כדי לציין שכוונתו לשם ללא יידוע. כיוון שבעברית אין בכך תמיד צורך, ויתרתי לפעמים על תרגום *aliquid*. *quoddam, cuiusunque* וכדומה.

לסיום, עוד כמה מונחים חשובים בקצרה:

cognitio – תרגמתי "ידיעה" או "הכרה" לפי ההקשר וצורכי הסגנון, וכן בהתחשב בשימוש המקובל (כגון בביטוי "סוגי ההכרה").

esse – ישות

existentia – קיום

idea adequata – אידיאה הולמת

determinatus – בדרך כלל קבוע-ומוגבל, לפי ההקשר גם "מסוים וקבוע" או (לגבי מספרים, למשל) "מוגדר".

exprimere – לבטא

potentia – בדרך כלל עוצמה, ולעתים, לפי ההקשר, "יכולת" וגם "שלטון".

potestas – בדרך כלל יכולת, ולעתים "כוח".

impotentia – בדרך כלל חוסר אוניס, ולעתים "העדר יכולת".

רשימת מונחים מפורטת כלולה במפתח שבסוף הספר.

אעיר לבסוף, שעם כל חסכנותו הגבישית של שפינוזה בעיקרי הדברים, הרי בשולי סגנונו יש לא פעם תוספת מילים לא נחוצות, והמתרגם לא יחטא לשום רעיון אם לא יעתיק אותן באופן מכני. לשם הקלת הקריאה הרשיתי לעצמי לעתים להשמיט מיליות של חיבור וקישור כפולות או מיותרות, או להחליף מילית לטינית במילית עברית הממלאת אותו תפקיד, וצלצולה בלשוננו נכון יותר. ועוד, מדי פעם המרתי כינוי רומז ("הוא", "זה" וכיו"ב) בשמו המלא של הנרמז, או חזרתי על שם הפעולה הנדונה. כמו כן הוספתי חלוקה לפסקאות להקלת הקריאה. התעלמתי ממרבית ההדגשות שאינן מוסיפות ולפעמים גם מפריעות לקריאה השוטפת. ההדגשות בטקסט העברי הן בעיקרן של ביטויים העומדים להגדרה. ברוח הזמן תרגמתי vide "ראו" (בלשון רבים).

כל אלה ודומיהם הם שינויים שוליים, שנעשו כולם ביודעין, לטובת רצף הקריאה, ואינם מעלים או מורידים מבחינת התוכן. בכלל, שאפתי לכך שמאמץ הקוראים יוכל לפנות לקשיים המהותיים, הפילוסופיים, הכלולים בטקסט, ולא לקשיי קריאה סתם. התרגום צמוד אפוא למקור, אך ללא נוקדנות. עם זאת, ודאי נשארו כאן ושם שגיאות והשמטות שלא במתכוון. המתרגם וההוצאה יהיו אסירי תודה לקוראים שיסייעו באיתורן של אלה, לקראת המהדורות הבאות.

ירמיהו יובל