

חלק ד

על שעבוד האדם

או

על כוחן של הריגשות

הקדמה

בשם שעבוד אני מכנה את חוסר האונים של האדם למתן ולבלום את הריגשות. שכן, אדם הכפוף לריגשות אינו שרוי ברשות עצמו אלא ברשות הגורל, ונתון כל כך לשלטונו, שלעתים קרובות, בעודו רואה מה טוב לו יותר, הוא נאלץ ללכת בעקבות הרע יותר.

בחלק הנוכחי כוונתי להוכיח את סיבת הדבר הזה, וכן להוכיח מה יש בריגשות מן הטוב ומן הרע. אבל לפני שאתחיל ראוי שאקדים ואומר דברים אחדים על שלמות ואי שלמות, ועל הטוב והרע.

מי שגמר בדעתו לעשות דבר מה והשלים אותו, יאמר שהדבר שלו הושלם; וכך יאמר לא רק הוא עצמו, אלא כל אדם היודע אל נכון את נפשו¹ ואת מטרתו של יוצר הדבר, או סבור שהוא יודע אותן. למשל, מי שרואה דבר שלא הובא לידי גמר (כפי שאני מניח כאן), ויודע שמטרת היוצר הייתה לבנות בית, יאמר שזה בית לא מושלם; לעומת זאת, אם יראה את היצירה מובאת לידי התכלית שהיוצר גמר בדעתו לתת לה, יאמר שהבית מושלם. ואילו אדם הרואה יצירה שדוגמתה לא ראה מימיו, ואינו יודע את נפשו¹ יוצרה, ברור שלא יוכל לדעת אם היא מושלמת או לא מושלמת.

דומה שזה היה מובנן הראשון של מילים אלו. אבל לאחר שבני האדם התחילו ליצור להם אידיאות כלליות ולתכן במחשבתם דגמים של בתיים, בניינים, מגדלים וכיוצא באלו, והעדיפו דגמים של דברים אחדים על פני אחרים, אירע שכל אדם כינה בשם מושלם את מה שראה כמתאים לאידיאה הכללית שיצר לו לגבי דברים מאותו הסוג, ובשם לא מושלם כינה את מה שנראה לו פחות מתאים למושג הדגם שלו, גם אם לפי שיפוטו של בעל היצירה הדבר הוצא אל הפועל במלואו.

נראה שאין סיבה אחרת לכך שההמון מכנה בשם מושלמים ולא מושלמים גם דברים טבעיים שאינם מעשה ידי האדם. הלא הבריות רגילים ליצור להם אידיאות כלליות גם של דברים טבעיים וגם של דברים מלאכותיים, עד שהם רואים אותן כעין דגמי הדברים, וסבורים שהטבע (שלפי דעתם אינו פועל אלא לשם תכלית) מתבונן באידיאות אלה ומציב לו אותן כדגמים. וכשהם רואים שנעשה בטבע משהו המתאים פחות למושג הדגם שיש להם על דברים

1 במובן: כוונה.

מאותו סוג, הם סבורים שהטבע עצמו חסר משהו או נכשל בחטא,¹ והותיר את מעשהו לא מושלם.

אנו רואים אפוא שלא מתוך ידיעה אמיתית רגילים הבריות לקרוא לדברים הטבעיים בשם מושלמים או לא מושלמים, אלא יותר מתוך משפטים קדומים. בנספח לחלק א הראינו שהטבע אינו פועל לשם תכלית; שכן היש הנצחי והאינסופי שאנו מכנים בשם אלוהים או טבע² פועל מתוך אותה הכרחיות שבה הוא קיים. ובמשפט א:16 הראינו שהכרחיות הטבע, שמתוכה הטבע קיים, היא אותה הכרחיות שמתוכה הוא פועל. רצוני לומר, הטעם או הסיבה לכך שאלוהים או הטבע פועל ולכך שהוא קיים, הוא אותו טעם עצמו. כמו שאינו קיים למען שום תכלית, כך אינו פועל למען שום תכלית; אלא פעולתו, בדומה לקיומו, אין לה עיקרון³ או תכלית. ואילו הסיבה שמכנים תכליתית אינה אלא יצר האדם עצמו, באשר הוא נדון כמעין עיקרון או סיבה ראשונה של דבר מה. למשל, כשאנו אומרים שהמגורים הם הסיבה התכליתית של בית זה או אחר, ברור שאיננו מבינים בכך אלא זאת, שהתעורר באדם היצר לבנות לו בית, מתוך שדימה לעצמו את היתרונות המזומנים לחיים ביתיים. לכן [דימוי] המגורים, במידה שחושבים אותו לסיבה תכליתית, אינו אלא אותו יצר יחיד. לאמיתו של דבר זוהי סיבה פועלת, הנחשבת לראשונה רק מפני שבני האדם אינם יודעים בדרך כלל את הסיבות ליצריהם. אמנם, כפי שאמרתי לעתים קרובות, בני האדם מודעים למעשיהם וליצריהם, אך הסיבות שבגללן הם נקבעים ליצר מסוים נעלמות מהם. ואשר לדברי ההמון שהטבע נעשה חסר או נכשל בחטא ויוצר לפעמים דברים לא מושלמים, את אלה אני מונה בין הבריות שדנתי בהן בנספח לחלק א.

לאמיתו של דבר, שלמות ואי שלמות הן אך ורק אופני מחשבה, הווה אומר, מושגים שהורגלנו לברות מלבנו מתוך השוואה בין יחידים מאותו הסוג או המין. וזו הסיבה שאמרתי לעיל כי בממשות ובשלמות אני מביין דבר אחד (ב:הג 6). הרי הורגלנו לייחס את כל היחידים בטבע אל סוג אחד הקרוי הסוג הכללי ביותר, כלומר למושג הישות, השייך באופן מוחלט לטבעם של

1 peccavisse (שניתן לפרש גם כ"שגה" או "נשתבש").

2 זהו מקום מפורסם ב'אתיקה', בגלל הזיהוי המפורש של אלוהים עם הטבע (deus sive natura). ראוי לשים לב גם לפסוק הבא, האומר שאלוהים קיים ופועל מתוך "הכרחיות הטבע", ומייחס רעיון זה למשפט א:16. בכך מקבל משפט יסודי זה ("משפט ההתפרטות") פשר נטורליסטי ואימננטי ברור.

3 principium. הכוונה (כנאמר בהמשך) לעיקרון ראשוני, שלאורו הדבר מתהווה.

כל היחידים בטבע. והנה, כשאנו מייחסים את היחידים בטבע לסוג הזה ומשווים ביניהם, הרי במידה שאנו מוצאים באחדים יותר ישות או ממשות מאשר באחרים, אנו אומרים שאחדים מושלמים יותר מאחרים. ובמידה שאנו מייחסים להם משהו הכולל שלילה, כגון גבול, או סוף,¹ או אין אונים וכיוצא באלה, אנו קוראים להם במידה זו לא מושלמים; ולא מפני שהם חסרים דבר השייך להם, או מפני שהטבע נכשל בחטא, אלא מכיוון שאינם מפעילים את נפשנו באותו אופן כמו הדברים שאנו מכנים מושלמים. שכן, לטבעו של דבר שייך אך ורק מה שנובע מהכרחיות טבעה של הסיבה הפועלת; ומה שנובע מהכרחיות טבעה של הסיבה הפועלת מתרחש בהכרח.

אשר לטוב ולרע, גם הם אינם מציינים שום דבר חיובי בדברים הנדונים בפני עצמם, ואינם אלא אופני מחשבה או מושגים שאנו יוצרים מתוך השוואת הדברים זה לזה. שהרי אותו דבר עצמו עשוי להיות בו בזמן טוב ורע, וגם אדיש. למשל, המוסיקה טובה לבעל מרה שחורה ורעה לאבל, ואילו לחרש אינה מעלה ואינה מורידה.

אף על פי כן, נצטרך לשמור על המילים [טוב ורע]. כי מאחר שאנו שואפים ליצור אידיאה של אדם בבחינת דגם של טבע אנושי שאליו נישא את עינינו,² יועיל הדבר אם נשמור על מילים אלה במובן שאמרת.

בהמשך אבין אפוא בשם טוב את מה שאנו יודעים בוודאות שנוכל להתקרב באמצעותו יותר ויותר לדגם הטבע האנושי שהצבנו לעצמנו. ואילו ברע אבין את מה שאנו יודעים בוודאות³ שימנע בעדנו להגשים את הדגם הזה.

ועוד נאמר, ששלמותם או אי שלמותם של בני האדם רבה יותר לפי המידה שבה הם מתקרבים יותר או פחות לאותו הדגם. אך לפני הכל עלי להעיר, שבאומרי כי משהו עבר משלמות פחותה לשלמות רבה יותר ולהפך, אינני מבין שהוא פשט מהות או צורה אחת ולבש אחרת: הרי הסוס, למשל, ייהרס באותה מידה אם ייהפך לאדם ואם ייהפך לחרק; אלא [כוונתי לומר] שאנו משיגים שעוצמת פעולתו של אותו אדם, ככל שהיא מובנת מתוך עצם טבעו, גדלה או פחתה.⁴

1 המילה finis פירושה גם תכלית, אך כאן הוראתה שלילית וכוונתה "סוף".

2 מילולית: "שבו נסתכל" – quod intueamur.

3 הדגש בשני המקרים הוא על הוודאות. רק היא מאפשרת לשפינוזה להעמיד קנה מידה יציב לטוב ורע, שהם כשלעצמם מושגי השוואה יחסיים.

4 זה המובן של "שלמות גדולה או קטנה יותר" ששפינוזה משתמש בו גם בחלק ג.

לבסוף, בשלמות בכלל אבין, כמו שאמרתי, את הממשות, כלומר את מהותו של דבר מה באשר הוא קיים ופועל¹ באופן מסוים, בלי שים לב להתמדתו. הרי לא ניתן לומר על שום דבר יחיד שהוא מושלם יותר מפני שקיומו השתמר במשך זמן רב יותר, ואין ספק כי לא ניתן לקבוע את משך התמדת הדברים מתוך מהותם. שכן מהותו של דבר אינה כוללת זמן מסוים וקבוע לקיומו, אלא כל דבר, יהא מושלם יותר או מושלם פחות, יוכל תמיד להמשיך בקיומו על ידי אותו כוח שבו התחיל להתקיים, ולכן מבחינה זו כל הדברים שווים.

הגדרות

1. בשם טוב אני מבין את מה שאנו יודעים בוודאות שהוא מועיל לנו.²
2. בשם רע, לעומת זאת, אני מבין את מה שידוע לנו בוודאות כי הוא מונע שיהיה ברשותנו טוב כלשהו.
על הגדרות אלה ראו בסוף ההקדמה.
3. אני מכנה דברים יחידים בשם מקריים [קונטינגנטיים] במידה זו, שכל עוד אנו נותנים דעתנו אך ורק למהותם, איננו מוצאים בה שום דבר המניח בהכרח את קיומם, או מסלק בהכרח את קיומם.
4. אני מכנה דברים יחידים בשם אפשריים במידה זו, שכל עוד אנו נותנים דעתנו על הסיבות שמתוכן היו חייבים להיווצר, איננו יודעים אם סיבות אלה [אכן] נקבעו ליצור אותם.

1 operator, במובן: מתפקד, או גורם למשהו.

2 שפינוזה מתכוון כאן ל"מועיל באמת", כפי שגם הגדיר את הטוב בהקדמה. זו אינה "תועלת סובייקטיבית", או מה שבני אדם סבורים שמועיל להם, אלא מה שהם יודעים בוודאות, מכוח התבונה, שהנו מועיל באמת. לכן אין כאן תועלתנות, אף שמושג היסוד הוא תועלת, כפי שנדרש בתורה אימננטית ונטורליסטית הבנויה על מושג ה-conatus.

בעיון א: 33 ע1 לא הבחנתי בין מקרי לאפשרי, כי שם לא היה צורך להבחין ביניהם במדויק.¹

5. בריגשות מנוגדות אבין להלן אותן ריגשות המושכות את האדם בכיוונים שונים, אף על פי שהן מאותו סוג – למשל זלזלות ורדיפת בצע, שהן סוגים של אהבה, ואינן מנוגדות זו לזו מטבען אלא במקרה.

6. בעיון ג: 18 ע1, 2, הסברתי מה אני מבין בריגשה המתייחסת אל דבר בעתיד, בהווה או בעבר; וראו שם.

אך יש להוסיף הערה זו: את המרחק בזמן, כמו גם את המרחק במקום, ניתן לדמות באופן מובחן רק עד גבול ידוע. זאת אומרת, מושאים הרחוקים מאתנו יותר ממאתיים רגל – או שמרחקם מן המקום שאנו נמצאים בו גדול מיכולתנו לדמות [= לתפוס] אותם באופן מובחן – אנו רגילים לדמות את כולם במרחק שווה מאתנו, כאילו כולם נמצאים באותו מישור. באותו אופן, גם המושאים שבין זמן קיומם לבין ההווה מפריד, כפי שאנו מדמים, זמן ארוך יותר מכפי שהורגלנו לדמות באופן מובחן, אנו מדמים את כולם כמצויים במרחק שווה מן ההווה, ומייחסים אותם למעין רגע אחד בזמן.

7. בתכלית, שבגללה אנו עושים דבר מה, אני מבין את היצר.

8. במעלה טובה² ובעוצמה אני מבין דבר אחד. כלומר (לפיג: 7), המעלה הטובה, באשר היא מתייחסת לאדם, היא עצם מהותו או טבעו של האדם, במידה שיש לו יכולת³ לחולל דברים שניתן להבינם מתוך חוקי טבעו בלבד.

1. ההבחנה בין מקרי לאפשרי נקבעת לפי השאלה, אם כל ידיעתנו מתמצה בכך שמהות הדבר מאפשרת (אינה סותרת) את קיומו, או שנוסף על כך אנו יודעים מה הן הסיבות והתהליכים שמתוכם עשוי הדבר להיווצר, אף שאיננו יודעים אם תהליכים אלה מתחוללים בפועל. ההבדל הוא אפוא בדרגת הידיעה – בין העדר סתירה, שהיא אפשרות פורמלית גרדא, לבין ידע סיבתי, המציין אפשרות ריאלי. ראו גם משפט ד: 12.

2. virtus

3. potestas

אקסיומה

אין שום דבר יחיד בטבע שלא מצוי [כנגדו] דבר אחר, שהוא חזק ורב-עוצמה ממנו; אלא לכל דבר נתון יש דבר [אחר] שהוא רב-עוצמה ממנו, היכול להרוס אותו.

משפט 1

נוכחות האמת באשר היא אמת אינה מבטלת שום דבר חיובי שיש באידיאה שקרית.

הוכחה

השקרות יסודה אך ורק בהעדר ידיעה הכלול באידיאות בלתי הולמות (לפי ב:35). ובאידיאות אלה אין שום דבר חיובי שבגללו אומרים שהן שקריות (לפי ב:33). אדרבה, אידיאות שקריות הן אמיתיות במידה שהן מתייחסות לאלוהים (לפי ב:32). לכן, לוא נוכחות האמת באשר היא אמת הייתה מבטלת את מה שהוא חיובי באידיאה שקרית, כי אז האידיאה האמיתית הייתה מבטלת את עצמה, וזה אבסורד (לפי ג:4). לכן נוכחות האמת וגר'. מ.ש.ל.

עיון

משפט זה יובן ביתר בהירות מתוך משפט ב:16 נ2. הרי פעולת הדימוי¹ היא אידיאה המציינת את המערך של גוף האדם הנוכח בהווה יותר מאשר את טבעם של הגופים החיצוניים, והיא עושה זאת לא באופן מובחן, אלא באופן מבלבל. וכך קורה שאומרים שהנפש טועה. למשל, כשאנו מסתכלים בשמש ומדמים שהיא נמצאת במרחק של מאתיים רגל בערך מאתנו, הרי כל עוד

1 *imaginatio*. כאמור, שפינוזה כולל בכך גם מה שאנו קוראים "תפיסה" או "תחושה". הטקסט הנוכחי (כמו הרבה מקומות בספר) יהיה ברור יותר אם במקום שכתוב "מדמים" נקרא "תופסים".

איננו יודעים את מרחקה האמיתי, אנו טועים. הכרת המרחק האמיתי מבטלת טעות זו, אבל אינה מבטלת את פעולת הדימוי [=התפיסה], כלומר את האידיאה של השמש, המנהירה את טבע השמש רק באשר הגוף מופעל על ידיה. וכך, אף על פי שאנו יודעים את מרחקה האמיתי של השמש, בכל זאת [נוסיף] לדמות אותה כקרובה אלינו. כמו שאמרנו בעיון ב: 35ע,¹ אנו מדמים את השמש קרובה כל כך לא מפני שמרחקה האמיתי נעלם מאתנו, אלא מכיוון שהנפש משיגה את גודלה של השמש [רק] באותה מידה שהגוף מופעל על ידי השמש.² בדומה לכך, כאשר קרני השמש נופלות על משטח של מים ומוחזרות ממנו לעינינו, אנו מדמים את השמש כאילו היא נמצאת בתוך המים, אף שאנו יודעים את מקומה האמיתי.

זה הדין לגבי שאר פעולות הדימוי המטעות את הנפש: בין שהן מציינות את המערך הטבעי של גופה, ובין שהן מציינות שעוצמת פעולתה של הנפש גדלה או פוחתת – אין הן מנוגדות לאמת ואינן נעלמות בנוכחותה. אמנם קורה שאנו פוחדים בטעות מרע כלשהו, והפחד נגזר לשמע ידיעה אמיתית. אבל קורה גם ההפך, שאנו פוחדים מרע כלשהו המתרגש לבוא בוודאות, והפחד נגזר לשמע ידיעה כוזבת. יוצא שהדימויים³ אינם נעלמים בגלל נוכחות האמת באשר היא אמת, אלא – כפי שהראינו במשפט ב: 17 – מפני שדימויים אחרים, חזקים יותר, מתחוללים [בנפש] ומסלקים את קיומם הנוכח של הדברים שאנו מדמים.

משפט 2

אנו סובלים פעולה ככל שאנו חלק של הטבע שלא ניתן להשיגו על ידי עצמו⁴ ובלי [החלקים] האחרים.

הוכחה

אומרים שאנו סובלים פעולה כאשר נולד בנו משהו שאנו סיבתו החלקית

1 הכוונה לקטע הפותח במילים "וגם אם נדע מאוחר יותר".

2 בפסוק ששפינוזה מאזכר נאמר: "מפני שהפעלה של גופנו כוללת את מהות השמש. במידה שהגוף עצמו מופעל על ידי השמש".

3 *imaginaciones*

4 *per se*

בלבד (ג:הג 2), כלומר (לפיג:הג 1), משהו שאינו ניתן לגזירה מתוך חוקי טבענו לבדו. יוצא שאנו סובלים פעולה ככל שאנו חלק של הטבע שלא ניתן להשיגו על ידי עצמו ובלי [החלקים] האחרים. מ.ש.ל.

משפט 3

הכוח המשמר את קיום האדם הנו מוגבל, ועוצמת הסיבות החיצוניות גדולה ממנו באופן אינסופי.¹

הוכחה

דבר זה גלוי מתוך האקסיומה. הרי אם נתון אדם, נתון משהו אחר, רב-עוצמה ממנו (נניח A), ואם נתון A, נתון עוד משהו רב-עוצמה מ-A (נניח B), וכך לאינסוף.² בדרך זו עוצמת האדם מוגבלת על ידי עוצמתו של דבר אחר, ועוצמת הסיבות החיצוניות גדולה ממנה באופן אינסופי. מ.ש.ל.

משפט 4

מן הנמנע שהאדם לא יהיה חלק של הטבע, ושלא יוכל לסבול שינויים שאינם ניתנים להבנה על ידי טבעו בלבד, ושהוא אינו סיבתם ההולמת.³

הוכחה

העוצמה שעל ידיה הרברים היחידים, ולכן האדם, משתמרים בישותם, היא עצם עוצמתו של אלוהים או הטבע (לפי א:24 נ), לא באשר היא אינסופית,

1 infinite

2 in infinitum (נראה לי להימנע מהביטוי הרווח "עד אינסוף", כי משתמע ממנו שאינסוף הוא כעין מקסימום שניתן להגיע אליו).

3 את הסיפא המסורבל ניתן לפשט כך: "מן הנמנע שאדם... יסבול רק שינויים הניתנים להבנה על ידי טבעו בלבד, ושהוא סיבתם ההולמת". אולם שמרתי על מבנה הפסוק המקורי הכולל שלילה כפולה.

אלא באשר היא ניתנת להנהרה על ידי מהות אנושית שבפועל¹ (לפיג:7).
לכן עוצמתו של אדם, במידה שהיא מונהרת על ידי מהותו בפועל, היא חלק
של העוצמה האינסופית של אלוהים או הטבע, כלומר (לפיא:34), היא חלק
של מהותו [של אלוהים או הטבע]. זה הדבר הראשון.

נוסף על כך, לוא היה אפשר שהאדם יוכל לסבול אך ורק שינויים שניתן
להבינם על ידי טבעו שלו בלבד, היה נובע (לפיג:4, ג:6) שהאדם אינו עשוי
לעבור מן העולם, אלא בהכרח יתקיים תמיד. ודבר זה היה צריך לנבוע מתוך
סיבה, שעוצמתה היא או סופית או אינסופית; הווה אומר: או שהדבר היה
נובע מתוך עוצמת האדם בלבד, שהייתה מסוגלת לסלק מדרכו את כל
השינויים העשויים להיוולד מסיבות חיצוניות; או שהדבר היה נובע מעוצמתו
האינסופית של הטבע, שהייתה מכוונת את כל הדברים היחידים כך, שהאדם
לא יוכל לסבול אלא שינויים המועילים להשתמרותו.

אבל הדבר הראשון הוא אבסורד (לפי המשפט הקודם, ד:3, שהוכחתו
כללית וניתנת ליישום לכל הדברים היחידים). לכן, לוא היה אפשר שאדם
יסבול רק אותם שינויים הניתנים להבנה על ידי טבעו בלבד – ולכן (כפי
שהראינו) יתקיים בהכרח תמיד – היה הדבר צריך לנבוע מעוצמתו
האינסופית של אלוהים. אבל אז היה יוצא (לפיא:16) שסדר הטבע כולו,
במידה שמשגיגים אותו בתוארי ההתפשטות והמחשבה, צריך להיגזר
מהכרחיות הטבע האלוהי, באשר דנים בו כמופעל על ידי האידיאה של אדם
מסוים. ומכאן היה נובע [שוב] (לפיא:21), שהאדם [הזה] הנו אינסופי, וזה
אבסורד (לפי הרישא של הוכחה זו). לכן מן הנמנע שהאדם לא יסבול שינויים
מלבד אלה שהוא סיבתם ההולמת. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע, שהאדם כפוף תמיד בהכרח לריגשות סבילות,
שהוא נמשך² אחר הסדר המשותף של הטבע ומציית לו,
ומסתגל אליו ככל הנדרש על ידי טבע הדברים.

1 הכוונה: על ידי מהותו בפועל של אדם פרטי (זה נובע גם מן הנאמר במשפט ג:7);
ומשמעות הדבר: על ידי ה־conatus שלו.

משפט 5

כוחה של כל ריגשה סבילה, וכן תוספת כוחה והמשך קיומה, אינם מוגדרים¹ על ידי העוצמה שבה אנו חותרים להמשיך בקיומנו, אלא על ידי עוצמת הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו.

הוכחה

אי אפשר להנהיר את מהותה של ריגשה סבילה מתוך מהותנו בלבד (ג:הג 1), כלומר (לפי ג:7), עוצמתה של ריגשה סבילה אינה יכולה להיות מוגדרת על ידי העוצמה שבה אנו חותרים להמשיך בישותנו, אלא (כפי שהראינו במשפט ב:16), בהכרח עליה להיות מוגדרת על ידי עוצמת הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו שלנו. מ.ש.ל.

משפט 6

כוחה של סבילה או ריגשה כלשהי עשוי להיות גדול יותר משאר פעולותיו או עוצמתו של האדם, באופן שהריגשה נצמדת לאדם בעקשנות.

הוכחה

כוחה של כל ריגשה סבילה, וכן תוספת כוחה והמשך קיומה, מוגדרים על ידי עוצמת הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו (לפי המשפט הקודם ד:5); וכך (לפי ד:3) עשוי כוחה להיות גדול יותר מעוצמתו של האדם וגו'. מ.ש.ל.

1 definitur, גם במוכנ: אינם מוגבלים.

משפט 7

ריגשה אינה יכולה להיבלם, ולא להיבטל, אלא על ידי ריגשה מנוגדת לה וחזקה ממנה.

הוכחה

במידה שריגשה מתייחסת לנפש, הרי (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות בסוף חלק ג) זוהי אידיאה שעל ידיה הנפש מאשרת בגופה יותר או פחות כוח קיום מכפי שהיה [בן] לפני כן. לכן, כאשר ריגשה כלשהי טורדת את הנפש, הרי הגוף מופעל באותו זמן על ידי הפעלה, המגבירה או מפחיתה את עוצמת פעולתו. הפעלה זו של הגוף (לפי ד: 5) מקבלת מסיבתה [הגופנית] כוח להמשיך בישותה, וכדומה לכך ניתן לבלום או לבטל כוח זה רק על ידי סיבה גופנית (לפי ב: 6), המפעילה את הגוף בהפעלה מנוגדת לו (לפי ג: 5) וחזקה ממנו (אקסיומה לחלק ד).

בדרך זו (לפי ב: 12), הנפש תופעל על ידי אידיאה של הפעלה [גופנית] מנוגדת וחזקה יותר מן הראשונה, כלומר (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות), הנפש תופעל על ידי ריגשה מנוגדת וחזקה יותר מן הראשונה, שאמנם מסלקת או מבטלת את קיומה של [הריגשה] הראשונה. ובאותו האופן אין ריגשה יכולה להיבלם ולא להיבטל אלא על ידי ריגשה מנוגדת לה וחזקה ממנה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

במידה שריגשה מתייחסת לנפש, אין היא יכולה להיבלם או להיבטל אלא על ידי אידיאה של הפעלה גופנית, המנוגדת להפעלה שאנו סובלים [באותו זמן] וחזקה ממנה.

שהרי הריגשה שאנו סובלים אינה יכולה להיבלם או להיבטל אלא על ידי ריגשה מנוגדת וחזקה ממנה (לפי המשפט הקודם ד: 7), כלומר (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות), על ידי האידיאה של הפעלה גופנית,¹ המנוגדת להפעלה שאנו סובלים וחזקה ממנה.

1 למעשה, ההגדרה הכללית של הריגשות בסוף חלק ג אינה מדברת על היות הריגשה הפעלה גופנית; רק הגדרה ג: 3 עושה כן. וראו שם, עמ' 275, הע' 1.

משפט 8

ידיעת טוב ורע אינה אלא ריגשה של שמחה או עצב,
באשר אנו מודעים לה.

הוכחה

בשם טוב ורע אנו קוראים למה שמקדם או מכשיל את השתמרות¹ ישותנו (לפי ד: הג 1, 2; כלומר (לפי ג: 7), למה שמגביר או מפחית, ממריץ או מעכב את עוצמת פעולתנו. לכן (לפי הגדרות השמחה והעצב, ג: 11 ע), באשר אנו תופסים שדבר מסוים מעורר בנו שמחה או עצב, אנו קוראים לו טוב או רע. מכאן שידיעת טוב ורע אינה אלא האידיאה של השמחה או העצב, הנובעת בהכרח (לפי ב: 22) מריגשות השמחה או העצב עצמן.

אולם אידיאה זו מאוחדת עם הריגשה באותו אופן שבו הנפש מאוחדת עם הגוף (לפי ב: 21). כלומר (כפי שהראינו בעיון ב: 21 ע), לאמיתו של דבר אי אפשר להבחין בין אידיאה זו לבין הריגשה עצמה, או בינה לבין האידיאה של הפעלת הגוף (ראו ההגדרה הכללית של הריגשות), אלא באופן מושגי גרדא.³ מכאן שידיעה זו של טוב ורע אינה אלא הריגשה עצמה, באשר אנו מודעים לה. מ.ש.ל.

משפט 9

ריגשה, שאנו מדמים את סיבתה כנוכחת לנו בהווה,
חזקה יותר מכפי שהייתה לוא דימינו את סיבתה כלא
נוכחת.

1 conservando

2 בחירת המילים כאן אינה בדיוק כמו בהגדרות (למשל, prodest לעומת utile).

3 solo conceptu (במובן: הבחנה מופשטת, מחשבתית גרדא).

הוכחה

פעולת דימוי¹ היא אידיאה, שעל ידיה הנפש מתבוננת בדבר כנוכח בהווה (ראו הגדרתה, ב: 17 ע), ואשר מעידה יותר על מערך גוף האדם מאשר על טבע הדבר החיצוני (לפי ב: 16 נ2). ריגשה היא אפוא (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות) פעולת דימוי, המעידה על מערך הגוף. אך (לפי ב: 17) פעולת הדימוי היא עזה יותר, כל עוד איננו מדמים שום דבר המסלק את קיומו בהווה של הדבר החיצוני. מכאן שריגשה שאנו מדמים את סיבתה כנוכחת לנו בהווה, גם היא עזה או חזקה יותר מכפי שהייתה לוא דימינו את סיבתה כלא נוכחת. מ.ש.ל.

עיון

כאשר אמרתי לעיל, במשפט ג: 18, שדימוי של דבר בעתיד או בעבר מפעיל אותנו באותו אופן כאילו הדבר שאנו מדמים נוכח בהווה, הזהרתי בפירוש שהדברים נכונים רק כל עוד אנו נותנים דעתנו על דימוי הדבר [בפני] עצמו. שכן טבע הדימוי אחד הוא, בין שאנו מדמים את הדבר כנוכח בהווה ובין שלא. אבל לא הכחשתי שהדימוי הולך ונחלש כשאנו מתבוננים בדברים אחרים הנוכחים לנו, המסלקים את קיומו בהווה של הדבר העתידי. ואם פסחתי שם על הערה זו, היה זה מפני שהתכוונתי לייחד את הדיון בכוחן של הריגשות לחלק הנוכחי.

משפט נסמך

בתנאים שווים, הדימוי של דבר בעתיד או בעבר, כלומר של דבר שאנו מתבוננים בו בזיקה לזמן עתיד או לזמן עבר (להוציא את ההווה), חלש יותר מן הדימוי של דבר נוכח. לכן, בתנאים שווים, ריגשה המתייחסת לדבר בעתיד או בעבר היא קלושה יותר מזו המתייחסת אל דבר נוכח.

1 *imaginatio*. כאמור, אצל שפינוזה כל פעולת דימוי – תחושה, זיכרון, ודמיון במוכח הצר – מציגה את הנתפס כקיים בהווה (ג: 18 ועוד).

משפט 10

דבר עתידי שאנו מדמים כי יבוא במהרה, אנו מופעלים כלפיו ביתר עוז מאשר כלפי דבר שאת זמן קיומו אנו מדמים כרחוק הרבה יותר מן ההווה. גם זיכרון של דבר, שאנו מדמים כי חלף לפני זמן קצר, מפעיל אותנו ביתר עוז מכפי שהיה מפעיל אותנו לוא דימינו שהדבר חלף לפני זמן רב.

הוכחה

ככל שאנו מדמים דבר העתיד לבוא במהרה, או שחלף לפני זמן קצר, הרי מעצם זה אנו מדמים משהו המסלק את נוכחות הדבר פחות מכפי שהיה מסלק אותה לוא דימינו את הדבר כמתקיים בעתיד רחוק יותר, או לוא דימינו אותו כדבר שחלף ועבר לפני זמן רב (כפי שברור מעצמו); ובמידה זו (לפי ד: 9) נופעל כלפיו ביתר עוז. מ.ש.ל.

עיון

ממה שהערנו להגדרה ד: הג 6 נובע, כי מושאים שמרחקם מן ההווה גדול יותר מכפי שיש ביכולתנו לקבוע בפעולת הדימוי, אנו מופעלים כלפיהם באותה מידה קלושה ושווה, אף אם אנו מבינים שבינם לבין עצמם מפרידים מירווחי זמן גדולים.

משפט 11

בתנאים שווים, ריגשה המתייחסת לדבר שאנו מדמים כהכרחי היא עזה יותר מריגשה המתייחסת לדבר אפשרי או מקרי, או לא הכרחי.

הוכחה

כאשר אנו מדמים שדבר מסוים הוא הכרחי, אנו מחייבים את קיומו; ובאשר אנו מדמים דבר כלא הכרחי אנו שוללים את קיומו (לפי א: 33 ע 1). בדומה לכך (לפי ד: 9), ריגשה המתייחסת לדבר הכרחי היא, בתנאים שווים, עזה יותר מריגשה המתייחסת לדבר שאינו הכרחי. מ.ש.ל.

משפט 12

ריגשה המתייחסת לדבר שאנו יודעים שאינו קיים בהווה ושאנו מדמים כאפשרי היא, בתנאים שווים, עזה יותר מריגשה המתייחסת לדבר מקרי.¹

הוכחה

כאשר אנו מדמים דבר כמקרי, איננו מופעלים על ידי דימוי של שום דבר אחר המניח את קיום הדבר הזה (לפי ד: הג 3);² ולעומת זאת (לפי ההנחה), אנו מדמים דברים מסוימים המסלקים את קיומו בהווה. אך כאשר אנו מדמים שהדבר אפשרי בעתיד, הרינו מדמים דברים מסוימים המניחים [= הגוררים] את קיומו [בעתיד] (לפי ד: הג 4), כלומר (לפי ג: 18), דברים המלבים את תקוותנו או את פחדינו; וכך הריגשה המתייחסת לדבר האפשרי היא נסערת יותר. מ.ש.ל.

משפט נסמך

ריגשה המתייחסת לדבר שאנו יודעים שאינו קיים בהווה

1 בדבר אפשרי אנו יודעים את הסיבה או התהליך העשוי לחולל אותו (גם אם אין לנו בסיס מספיק לחשוב שאמנם יתרחש); ואילו בדבר מקרי (קונטינגנטי) נתונה לנו אפשרות פורמלית בלבד, ללא הכרת סיבות ותהליכים. לכן אנו תופסים את הראשון כאפשרות מוחשית וקרובה יותר מבחינה תודעתית.

2 שכן איננו מכירים שום תהליך סיבתי שמתוכו מתחייב קיומו של הדבר. אנו יודעים רק זאת, שמהותו או הגדרתו של הדבר אינה כוללת סתירה.

ומדמים אותו כמקרי הנה קלושה יותר מכפי שהייתה לוא דימינו
שהדבר נוכח בהווה.¹

הוכחה

ריגשה המתייחסת לדבר שאנו מדמים כקיים בהווה היא עזה יותר מאשר לוא
דימינו אותו כעתיד לבוא (לפי ד: 9ג), ו[ריגשה המתייחסת לדבר בעתיד] היא
נסערת הרבה יותר אם אנו מדמים את זמן העתיד במרחק לא רב מן ההווה
(לפי ד: 10).²

לכן, ריגשה המתייחסת לדבר שאנו מדמים כי זמן קיומו רחוק מאד מן
ההווה היא קלושה בהרבה מכפי שהייתה לוא דימינו אותו כנוכח בהווה;
ובכל זאת היא עזה יותר מכפי שהייתה לוא דימינו את הדבר כמקרי
(לפי המשפט הקודם ד: 12). יוצא אפוא, שריגשה המתייחסת לדבר מקרי
תהיה קלושה בהרבה מכפי שהייתה לוא דימינו את הדבר כנוכח לנו בהווה.
מ.ש.ל.

משפט 13

ריגשה המתייחסת לדבר מקרי שאנו יודעים שאינו
קיים בהווה היא, בתנאים שווים, קלושה יותר
מריגשה המתייחסת לדבר שבעבר.

1 הכוונה לדבר שאינו נובע מעצמו, אינו קיים בהווה ואין לנו כל ידיעה על שרשרת סיבות
העשויה ליצור אותו. זוהי אפוא האפשרות הלוגית הקלושה ביותר.

2 הסיפא של פסוק זה היה נושא לוויכוחים רבים: גבהרדט, אפין ואקרמן (בין היתר)
הציעו לו תיקונים.

התיקון של אקרמן כולל שני יסודות: תוספת הביטוי שבסוגריים המרובעים, ותוספת
המילה "לא" (המופיעה ב־OP) באופן ההופך את הביטוי "במרחק רב מן ההווה"
ל"במרחק לא רב מן ההווה". ג'אנקוטי ראתה טעם בשינוי הראשון של אקרמן אבל לא
בשני, ולבסוף תרגמה לפי הנוסח הישן. קרלי קיבל את תיקוני אקרמן כמיקשה אחת וכך
נהגתי גם אני. יש לציין שהתיקון אמנם מיישב חוסר דיוק הגיוני, אבל גם לאחריו
ההוכחה נראית מטורבלת, ובמסקנתה אין חידוש.

הוכחה

כאשר אנו מדמים דבר כמקרי, איננו מופעלים על ידי שום דימוי של דבר אחר, המניח [= הגורר] את קיום הדבר [המקרי] (לפי ד: הג 3),¹ ולעומת זאת (לפי ההנחה) אנו מדמים דברים מסוימים המסלקים את קיומו בהווה. ואילו כאשר אנו מדמים את הדבר בזיקה לזמן עבר, צפונה בכך ההנחה שאנו מדמים משהו המחזיר את הדבר לזיכרון, או מעורר [בנו] את דימוי הדבר (ראו ב: 18, ב: 18 ע), וגורם לנו להתבונן בו כאילו היה נוכח (לפי ב: 17 נ).² יוצא (לפי ד: 9) שריגשה המתייחסת לדבר מקרי שאנו יודעים שאינו קיים בהווה היא, בתנאים שווים, קלושה יותר מריגשה המתייחסת לדבר שבעבר. מ.ש.ל.

משפט 14

ידיעה אמיתית של טוב ורע אינה יכולה לבלום ריגשה אלא ככל שהיא [עצמה] נדונה כריגשה, ולא באשר היא אמיתית.³

הוכחה

ריגשה (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות) היא אידיאה, שעל ידיה הנפש מחייבת בגופה יותר או פחות כוח קיום מכפי שהיה לפני כן; ואם כך (לפי ד: 1), אין בה שום דבר חיובי שנוכחות האמת עשויה לבטל. לכן, ידיעה אמיתית של טוב ורע, כאשר היא אמת, אינה מסוגלת לבלום שום ריגשה. אבל כאשר [הידיעה עצמה] היא ריגשה (ראו ד: 8), אם היא חזקה מן הריגשה הצריכה להיבלם, הרי (לפי ד: 7) היא תוכל לבלום אותה רק במידה זו. מ.ש.ל.

1 כלומר, אין לנו דימוי של סיבות שיחוללו אותו.
 2 זה גם אחד היסודות לתורת הפעולה, לאתיקה ולפוליטיקה של שפינוזה (ראו ה: 10 ע).
 3 זהו משפט מפתח: ידיעה מסוגלת להשפיע על ריגשות רק באשר היא עצמה ריגשה, כוח אפקטיבי, ולא באשר היא אמיתית (לא בגלל תכונה אפיסטמית בלבד).

משפט 15

תשוקה הנולדת מתוך ידיעה אמיתית של טוב ורע עשויה לדעוך או להיבלם על ידי תשוקות רבות אחרות, הנולדות מריגשות הנאבקות בתוכנו.

הוכחה

ידיעת טוב ורע, באשר היא ריגשה (לפיד:8), מולידה בהכרח תשוקה (לפי הגד"ר א), ותשוקה זו גדולה יותר ככל שגדולה הריגשה שממנה נולדה (לפיג:37). ומכיוון שתשוקה זו (לפי ההנחה) נולדת מתוך כך שהבנו דבר לאמיתו, הרי היא נובעת בתוכנו באשר אנו פועלים (לפיג:3);¹ ואם כך, עליה להיות מובנת מתוך מהותנו בלבד (לפיג:הג2). לכן (לפיג:7) כוחה של התשוקה, וכן התוספת לכוחה, צריכים להיות מוגדרים [במקרה זה] על ידי עוצמת האדם בלבד.

עתה, תשוקות הנולדות מריגשות הנאבקות בתוכנו יהיו גם הן גדולות יותר ככל שריגשות אלה יהיו נסערות יותר. לכן (לפיד:5) כוחן של תשוקות אלה, והתוספת לכוחן, צריכים להיות מוגדרים על ידי עוצמת הסיבות החיצוניות, הגוברת לאין שיעור על עוצמתנו שלנו (לפיד:3). מכאן שתשוקות הנולדות מתוך ריגשות מעין אלה עשויות להיות נסערות יותר מאותה תשוקה הנולדת מידיעה אמיתית של טוב ורע, ולכן הן עשויות (לפיד:7) לבלום אותה או לגרום לה שתדעך. מ.ש.ל.

משפט 16

תשוקה הנולדת מתוך ידיעה של טוב ורע, במידה שהידיעה מתייחסת לעתיד, יכולה להיבלם או לדעוך בנקל על ידי תשוקה לדברים נעימים בהווה.

¹ כך גבהרדט, ואילו מהדירים רבים אחרים מפנים למשפט ג:1; למעשה שתי ההפניות מתאימות בגלל קרבת התוכן בין המשפטים.

הוכחה

ריגשה המתייחסת לדבר שאנו מדמים כצפוי בעתיד היא קלושה יותר מריגשה המתייחסת לדבר בהווה (לפיד: 9 נ). אולם תשוקה הנולדת מידיעה אמיתית של טוב ורע, גם אם הידיעה מוסכת על דברים שהנם טובים עכשיו, עשויה לדעוך או להיבלם על ידי תשוקה פזיזה (לפי המשפט הקודם ד: 15, שהוכחתו אוניברסלית). לכן תשוקה הנולדת מאותה ידיעה, במידה שהידיעה מוסכת על דבר שבעתיד, עשויה להיבלם או לדעוך בנקל וגוי. מ.ש.ל.

משפט 17

תשוקה הנולדת מידיעה אמיתית של טוב ורע, במידה שהידיעה מוסכת על דבר מקרי, יכולה לדעוך או להיבלם בקלות רבה עוד יותר בגלל תשוקה לדברים שבהווה.

הוכחה

משפט זה מוכח באותו אופן כמו המשפט הקודם, בהסתמך על ד: 12 נ.

עיון

אני סבור שבדברים אלה הצבעתי על הסיבה, שבגללה בני אדם מתרגשים ומונעים לפעולה על ידי סברותיהם יותר מאשר על ידי התבונה האמיתית, ומדוע הידיעה האמיתית של טוב ורע מטילה מהומה בנפש ולעתים קרובות נכנעת לתאוות מכל סוג; כמאמר המשורר: "אני רואה את הטוב יותר ואומר לו הן, והולך אחר הרע יותר"¹. נראה שזה גם מה שהיה בדעתו של קהלת, כשאמר: "ויוסיף דעת יוסיף מכאוב"². אבל איני אומר זאת כדי להסיק שעדיף הבור מן היודע, או שאין כל הבדל בין המבין לטיפש בכל הנוגע למיתון ריגשותיהם; אלא אמרתי זאת מפני שמן ההכרח שנכיר הן את עוצמתו של

1 video meliora, proboque, deteriora sequor (אובידיוס, 'מטאמורפוזות' ז: 20-21).

2 קהלת א: 18.

טבענו והן את חוסר האונים שלו, על מנת שנוכל לקבוע מה התבונה יכולה לעשות לשם מיתון הריגשות, ומה אינה יכולה. [וכבר] אמרתי שבחלק הנוכחי אעסוק רק בחוסר האונים האנושי; כי בעוצמת התבונה ביחס לריגשות החלטתי לדון בנפרד.

משפט 18

תשוקה הנולדת מתוך שמחה היא, כתנאים שווים, חזקה יותר מתשוקה הנולדת מעצב.

הוכחה

התשוקה היא עצם מהותו של האדם (לפי הגד"רא), כלומר (לפי ג:7) היא החתירה שחותר האדם להמשיך בישותו. תשוקה הנולדת מתוך שמחה מקבלת בכך חיזוק או סיוע מן השמחה עצמה (לפי הגדרת השמחה, ראו ג:11 ע). ולהפך, תשוקה הנולדת מן העצב פוחתת או נבלמת על ידי עצם הריגשה של העצב (לפי אותו עיון). כוחה של תשוקה הנולדת משמחה צריך אפוא להיות מוגדר על ידי עוצמתו של האדם יחד עם עוצמת הסיבה החיצונית, ואילו תשוקה הנולדת מעצב כוחה צריך להיות מוגדר על ידי עוצמת האדם לבדה. לכן הראשונה חזקה מן השנייה. מ.ש.ל.

עיון

בדברים מעטים אלה הסברתי את הסיבות לחוסר האונים של האדם ולהפכפכנותו, ומדוע בני האדם אינם נשמעים להוראות התבונה. ועדיין נותר לי להראות, מה התבונה מורה לנו, אילו ריגשות מתאימות לכללי התבונה האנושית, ואילו ריגשות נוגדות אותם. אך לפני שאתחיל להוכיח את הדברים בדרכנו הגיאומטרית המייגעת,¹ רצוני להציע כאן בקצרה את צווי התבונה עצמם, כדי שכל אדם יוכל לכוון לדעתי ביתר נוחות.

כיוון שהתבונה אינה דורשת שום דבר הנוגד את הטבע, היא דורשת שכל אדם יאהב את עצמו ויבקש את תועלת עצמו – את מה שמועיל לו באמת –

וישתוקק אל מה שמוליך באמת את האדם לשלמות רבה יותר; ובאופן מוחלט, שכל אחד יחתור להשתמר בישותו ככל שיוכל. ודבר זה הנו אמיתי בהכרח, באותה מידה כמו שהשלם גדול מן החלק (ראו ג:4). כמו כן, כיוון שהמעלה הטובה אינה אלא פעולה מתוך חוקי הטבע העצמי (לפיד:ג:8), ואין אדם חותר להשתמר בישותו (לפי:ג:7) אלא מתוך חוקי טבעו העצמי, הרי נובע מכאן:

ראשית: יסוד המעלה הטובה¹ הוא אותה חתירה שכל אחד חותר להשתמר בישותו, והאושר² מונח ביכולתו של האדם לשמר את ישותו.

שנית: יש להשתוקק אל המעלה הטובה בגלל עצמה,³ ואין שום דבר עדיף ממנה או מועיל יותר בשבילנו, אשר למענו צריך להשתוקק אליה. שלישית: שאלה ההורגים את עצמם הם חלושים בנפשם, ומנוצחים לגמרי על ידי סיבות חיצוניות המתנגדות לטבעם.

עתה, מתוך ב:פוס4 נובע שלעולם לא נוכל להביא לכך שלא נזדקק לשום דבר מחוצה לנו לשם שימור ישותנו, ושנחיה ללא מגע ומשא עם דברים הנמצאים מחוצה לנו. ואשר לנפש, ברור ששלמות שכלנו הייתה נגרעת לוא הנפש הייתה נמצאת אך לבדה ומבינה רק את עצמה. מכאן שאנו צריכים להשתוקק להרבה דברים מועילים המצויים מחוץ לנו; ובין אלה אי אפשר להעלות על הדעת דברים מעולים יותר ממה שמתאים לגמרי לטבענו. שהרי, למשל, אם שני יחידים שטבעם זהה לגמרי מתחברים ביניהם, הם מרכיבים יחיד אחד בעל עוצמה כפולה. לכן אין לאדם דבר מועיל יותר מן האדם. בני האדם, אני אומר, אינם יכולים לשאוף לשום דבר התורם יותר לשימור ישותם מאשר שיתאימו זה לזה בכל, באופן שכל הגופים וכל הנפשות ירכיבו גוף אחד ונפש אחת כביכול, וכולם יחד יחתרו לשמר את ישותם ככל יכולתם, והכל יבקשו יחד את המועיל המשותף לכולם.

מכאן נובע שבני אדם הנשלטים על ידי התבונה, כלומר המבקשים את תועלתם בהדרכת התבונה, אינם משתוקקים בשביל עצמם לשום דבר שאינם רוצים בו גם בשביל שאר האנשים; ובכך הם אנשי צדק, אמינים וישרים.⁴

1 virtutis fundamentum. שימו לב שנאמר "יסוד המעלה הטובה" ולא המעלה הטובה עצמה. בנוסח דומה נאמר על המושגים המשותפים שהם "יסודות התבונה".

2 felicitas, שהוא אושר רגיל - עצם תחושת החיים, תחושת ההצלחה להתקיים וליהנות - לעומת האושר העליון שיכונה בהמשך beatitudo ויתורגם "ברכת האושר".

3 propter se. בעברית קיים ביטוי "לשם עצמה", אבל שפינוזה דק ואומר "בגלל עצמה", כי בדרך כלל הוא מעדיף לשון סיבה על תכלית.

4 justus, fides, atque honestus

אלה הם צווי התבונה שאמרתי להציג כאן במילים ספורות, לפני שאתחיל להוכיח אותם בדרך מייגעת יותר. וזאת עשיתי כדי ללכוד (אם אוכל) את תשומת לבם של אלה הסבורים, כי העיקרון שלפיו כל אדם אמור לבקש את תועלתו הוא יסודה של פריקת עול, ולא יסודן של מעלה טובה ומידת החסידות. ועכשיו, לאחר שהראיתי בקיצור כי ההפך הוא הנכון, אוסיף ואוכיח את הדבר בדרך שבה התקדמנו עד כאן.

משפט 19

כל אדם, מתוך חוקי טבעו, משתוקק בהכרח למה שהוא שופט כטוב ונרתע ממה שהוא שופט כרע.

הוכחה

ידיעת טוב ורע (לפי ד: 8) היא עצמה ריגשה של שמחה או של עצב, באשר־אנו מודעים לה. לכן (לפי ג: 28) כל אדם בהכרח משתוקק למה שהוא שופט כטוב, ונרתע ממה שהוא שופט כרע. אבל השתוקקות זו אינה אלא עצם מהותו או טבעו של האדם (לפי הגדרת התשוקה,¹ ראו ג: 9 ע, וכן הגד"ר א). מכאן שכל אדם, מתוך חוקי טבעו בלבד, משתוקק או נרתע בהכרח וגו'. מ.ש.ל.

משפט 20

ככל שאדם חותר יותר לבקש את תועלתו ומסוגל לכך, כלומר, ככל שהוא חותר ומסוגל לשמר את ישותו, יותר הוא ניחן במעלה טובה. ולהפך: במידה שאדם מזניח את תועלתו, כלומר מזניח את שמירת ישותו, במידה זו הוא חסר אוניס.

1 Defin. App. שפינוזה מתייחס בפועל להגדרת התשוקה, אך באי דיוק קל קורא לה "יצר".

הוכחה

המעלה הטובה היא עוצמת האדם עצמה, המוגדרת על ידי מהות האדם לבדה (לפי ד:ג:8), כלומר, על ידי החתירה שהאדם חותר להמשיך בישותו (לפי ג:7). לכן, ככל שאדם חותר ומסוגל יותר לשמר את ישותו, כן הוא מחונן יותר במעלה טובה; ואם כן (לפי ג:4, ג:6), ככל שאדם מתרשל בשימור ישותו, כן הוא חסר אונים. מ.ש.ל.

עיון

מכאן ששום אדם אינו מזניח את תשוקתו לתועלת או להשתמרות ישותו, אלא אם כן נוצח על ידי סיבות חיצוניות המנוגדות לטבעו. שום אדם, אני אומר, אינו נרתע ממזון ואינו הורג את עצמו מתוך הכרח טבעו, אלא רק בהיותו כפוי על ידי סיבות חיצוניות. דבר זה יכול להתרחש באופנים שונים. איש אחד הורג את עצמו בהיותו כפוי לכך על ידי אחר, המכופף את ימינו האווחזת במקרה בחרב ומאלץ אותו לכוון את החרב אל לבו; או, כפי שאירע לסֶנְקָה, פקודתו של עריץ מאלצת אותו לחתוך את ורידיו – כלומר, הוא רוצה להימנע מרע גדול יותר על ידי רע קטן יותר; או, לבסוף, מפני שסיבות חיצוניות סמויות מן העין משתלטות על דמיונו באופן כזה ומפעילות את גופו כך שהוא לובש טבע אחר המנוגד לטבעו הראשון, טבע שהאידיאה שלו (לפי ג:10) אינה יכולה להימצא בנפש. אבל אי אפשר שאדם, מתוך הכרח טבעו שלו, יחתור שלא להתקיים, או יחתור להשתנות לצורה אחרת, כמו שאי אפשר שדבר מה יתהווה מתוך האין. ובזאת ייווכח כל מי שיעיין בדבר אך מעט.

משפט 21

אין אדם יכול להשתוקק להיות ברוך-אושר,² לפעול היטב ולחיות היטב, אלא אם בו בזמן הוא משתוקק להיות, לפעול ולחיות, כלומר להתקיים בפועל.

1 potest. זו נקודה מכרעת, כי מדובר ביכולת ממש, אמיתית, וזו מקורה רק בהכרה הולמת.

2 beatitudo, מלשון beatitudo.

הוכחה

הוכחת המשפט הזה, או מוטב לומר: עצם הדבר, גלוי מעצמו; וכן הוא גלוי מתוך הגדרת התשוקה. שהרי (לפי הגד"ר א) התשוקה לחיות באושר, או לחיות ולפעול היטב וכו', היא עצם מהותו של האדם, כלומר (לפי ג:7), היא החתירה שכל אחד חותר להשתמר בישותו. מכאן שאין אדם יכול להשתוקק וגו'. מ.ש.ל.

משפט 22

אי אפשר להשיג במחשבה שום מעלה טובה הקודמת לזו (כלומר לחתירה להשתמר).

הוכחה

החתירה להשתמר היא עצם מהותו של הדבר (לפי ג:7). לכן, לוא היה אפשר להשיג במחשבה מעלה טובה קודמת לזו, כלומר קודמת לאותה חתירה, הרי עצם מהותו של הדבר הייתה מושגת קודם לעצמה (לפי ד:8), וזה (כפי שמוכן מאליו) אבסורד. לכן אי אפשר להשיג במחשבה וגו'. מ.ש.ל.

משפט נסמך

החתירה להשתמר היא היסוד הראשון והאחד-ויחיד של המעלה הטובה.

שכן (לפי המשפט הקודם ד:22) לא ניתן להשיג במחשבה שום עיקרון קודם לזה, ובלעדי העיקרון הזה (לפי ד:21) לא ניתן להשיג במחשבה שום מעלה טובה.

משפט 23

במידה שאדם נקבע לפעול מתוך אידיאות בלתי

הולמות שיש לו, אי אפשר לומר עליו באופן מוחלט שפעל מתוך מעלה טובה. זאת ניתן לומר רק במידה שהאדם נקבע לפעול מתוך מה שהשיג בהבנתו.

הוכחה

במידה שאדם נקבע לפעול מתוך שיש לו אידיאות בלתי הולמות, הרי הוא סובל פעולה (לפיג: 1), כלומר (לפיג: 1, 2) עושה דבר מה שאי אפשר להשיגו מתוך מהותו לברדה, וזה פירושו (לפיג: 8) דבר שאינו נובע מתוך מעלתו הטובה. ואילו במידה שהאדם נקבע לעשות דבר מה מתוך שהשיג אותו בהבנתו, הרי (לפי אותו ג: 1) הוא פועל, כלומר (לפיג: 2) הוא עושה משהו שאפשר להשיג מתוך מהותו שלו בלבד, או (לפיג: 8) הנובע באופן הולם מתוך מעלתו הטובה. מ.ש.ל.

משפט 24

לפעול באופן מוחלט מתוך מעלה טובה אין פירושו בנו' אלא לפעול, לחיות, ולשמר את ישותנו (שלושה אלה משמעותם אחת) בהדרכת התבונה, מתוך היסוד של בקשת תועלת עצמנו.

הוכחה

לפעול באופן מוחלט מתוך מעלה טובה אינו אלא (לפיג: 8) לפעול מתוך חוקי הטבע העצמי [של הפועל]. אך אנו פועלים רק במידה שאנו מבינים (לפיג: 3). לכן, לפעול מתוך מעלה טובה אינו בנו אלא לפעול, לחיות, ולשמר את ישותנו בהדרכת התבונה, הווה אומר (לפיג: 22 נ), מתוך היסוד של בקשת תועלת עצמנו. מ.ש.ל.

משפט 25

איש אינו חותר לשמר את ישותו בגלל דבר אחר.

הוכחה

החתיירה שכל דבר חותר להמשיך בישותו מוגדרת על ידי מהותו של הדבר בלבד (לפי ג:7). וכאשר מהות זו נתונה, הרי מתוך כך בלבד, ולא מתוך מהותו של דבר אחר, נובע בהכרח (לפי ג:6) שהדבר¹ חותר להשתמר בישותו.

משפט זה גלוי גם מתוך ד:22. כי לוא היה האדם חותר להשתמר בישותו בגלל דבר אחר, הרי (כמובן מאליה) אותו דבר אחר היה היסוד הראשון של המעלה הטובה; אבל זה אבסורד (לפי ד:22 נ). לכן איש אינו חותר וגו'. מ.ש.ל.

משפט 26

מה שאנו חותרים אליו מתוך תבונה אינו אלא הבנה²; והנפש, במידה שהיא משתמשת בתבונה, אינה שופטת שום דבר כמועיל לה, אלא אם כן הוא מוליך להבנה.

הוכחה

החתיירה להשתמר אינה אלא מהותו של הדבר עצמו (לפי ג:7), אשר, בהיותו קיים כמות שהוא, אנו מייחסים לו³ כוח להמשיך בקיומו (לפי ג:6) ולפעול אותן פעולות הנובעות בהכרח מטבעו הנתון (ראו הגדרת התשוקה, ג:9 ע).

- 1 במקור נאמר "כל אחד", אך למעשה מתבקש לומר "הדבר" (וברור שמה שנאמר כאן על הדבר נכון לגבי כל דבר).
- 2 intelligere, במשמעות של "להבין בשכל" או "שכילה". לשם פשטות התרגום אוסיף להשתמש ב"הבנה", אבל במשמעות זו.
- 3 מילולית: "הוא מושג כבעל-".

אך מהות התבונה אינה אלא נפשנו, כאשר היא מבינה באופן בהיר ומובחן (ראו הגדרתה, ב: 40 ע 2). לכן (לפי ב: 40) כל מה שאנו חותרים אליו מתוך תבונה אינו אלא הבנה.

ועוד, כיוון שחתירה זו, שבה הנפש, כאשר היא חושבת בתבונה,¹ חותרת לשמר את ישותה, אינה אלא הבנה (לפי הרישא של משפט זה), הרי שחתירה זו להבנה² היא (לפי ד: 22 נ) היסוד הראשון והיחיד של המעלה הטובה; ואיננו חותרים להבין את הדברים לשם תכלית כלשהי (לפי ד: 25), אלא להפך: במידה שהנפש חושבת בתבונה, אין היא יכולה להעלות במחשבה שמהו טוב לה אלא אם הוא מוליך להבנה (לפי ד: הג 1). מ.ש.ל.

משפט 27

איננו יודעים בוודאות שדבר מסוים הנו טוב או רע אלא אם כן [אנו יודעים ש] הוא מוליך באמת להבנה, או יכול למנוע מאתנו להבין.

הוכחה

במידה שהנפש חושבת בתבונה, אין היא משתוקקת לשום דבר מלבד להבנה ואינה שופטת שום דבר כמועיל לה מלבד מה שמוליך להבנה (לפי המשפט הקודם ד: 26). אך (לפי ב: 41, ב: 43, וכן ראו גם ב: 43 ע) לנפש יש ודאות על הדברים רק ככל שיש לה אידיאות הולמות, או (וזה אותו דבר, לפי ב: 40 ע) כל עוד היא חושבת בתבונה. מכאן שאיננו יודעים בוודאות שדבר הוא טוב אלא אם הוא מוליך באמת להבנה, ולהפך – איננו יודעים [בוודאות] שהוא רע – אלא אם הוא יכול למנוע מאתנו להבין. מ.ש.ל.

1 ratiocinatur

2 conatus intelligendi. "חתירה להבנה" היא מושג מפתח של חלק ד ושל ה'אתיקה' כולה. זוהי תפנית הרת תוצאות בשיטה, כי החתירה להתמיד בישות מתעצבת כאן בתור חתירה להבנה שכלית כביטוייה האמיתי.

משפט 28

ידיעת אלוהים היא הטוב העליון של הנפש, ומעלתה הטובה העליונה היא לדעת את אלוהים.

הוכחה

הדבר העליון שהנפש יכולה להבין הוא אלוהים, כלומר (לפי א:הג 6), יש אינסופי באופן מוחלט, שבלעדיו שום דבר אינו יכול להימצא או להיות מושג (לפי א: 15). ואם כן (לפי ד: 26, ד: 27), התועלת העליונה או הטוב העליון של הנפש (לפי ד:הג 1) היא ידיעת אלוהים.

כמו כן, הנפש פועלת רק במידה שהיא מבינה (לפי ג: 1, ג: 3), ורק במידה זו ניתן לומר באופן מוחלט שהיא פועלת מתוך מעלה טובה (לפי ד: 23). ההבנה היא אפוא מעלתה הטובה המוחלטת של הנפש. אבל הדבר העליון שהנפש יכולה להבין הוא אלוהים (כפי שכבר הוכחנו): לכן, מעלתה הטובה העליונה של הנפש היא להבין או לדעת את אלוהים. מ.ש.ל.

משפט 29

דבר יחיד כלשהו, שטבעו שונה לחלוטין מטבענו, אינו יכול לא להמריץ ולא לעכב את עוצמת פעולתנו; ובאופן מוחלט, שום דבר אינו יכול להיות בשבילנו טוב או רע אלא אם יש בו משהו משותף עמנו.

הוכחה

העוצמה שעל ידיה דבר יחיד כלשהו, ולכן האדם (לפי ב: 10 נ), קיים ופועל,¹ נקבעת על ידי דבר יחיד אחר (לפי א: 28), שאת טבעו (לפי ב: 6) יש להבין

1 operator, במובן מתפקד או עושה דבר מה.

באמצעות אותו תואר שעל ידיו משיגים את טבע האדם. עוצמת הפעולה שלנו, בלי שים לב איך משיגים אותה, יכולה אפוא להיקבע, ולכן להיות מומרצת או מעוכבת, [רק] על ידי עוצמתו של דבר יחיד אחר שיש לו משהו משותף אתנו, ולא על ידי עוצמתו של דבר שטבעו שונה לחלוטין מטבענו. ומכיוון שאנו קוראים בשם טוב ורע לסיבת השמחה או העצב (לפיד: 8), כלומר (לפי ג: 11 ע) למה שמגביר או מפחית, ממריץ או מעכב את עוצמתנו לפעול, הרי דבר שטבעו שונה לחלוטין מטבענו אינו יכול להיות בשבילנו לא טוב ולא רע. מ.ש.ל.

משפט 30

שום דבר אינו יכול להיות רע במה שיש בו מן המשותף לטבענו; אלא, במידה שהוא רע לנו, הוא מנוגד לנו.

הוכחה

בשם רע אנו קוראים לסיבתו של העצב (לפיד: 8), כלומר (לפי הגדרת העצב, ראו ג: 11 ע), למה שמפחית או מעכב את עוצמתנו לפעול. לכן, אם דבר מה היה רע בשבילנו במה שמשותף לו ולנו, כי אז היה יכול להפחית או לבלום את מה שמשותף לנו ולו; וזה אבסורד (לפי ג: 4). שום דבר אינו יכול אפוא להיות רע בשבילנו במה שמשותף לנו ולו; אדרבה, במידה שדבר הוא רע, כלומר (כפי שכבר הראינו), ככל שהוא יכול להפחית או לבלום את עוצמתנו לפעול, הרי הוא (לפי ג: 5) מנוגד לנו. מ.ש.ל.

משפט 31

במידה שדבר מה מתאים לטבענו, בהכרח הוא טוב לנו.

הוכחה

במידה שדבר מה מתאים לטבענו, אין הוא יכול להיות רע (לפיהמשפט הקודם ד: 30). בהכרח יהיה אפוא או טוב או אדיש. אם נניח את הסיפא, כלומר שאינו טוב ואינו רע, כי אז (לפיד: אק 3)¹ מטבעו של הדבר הזה לא ינבע שום דבר המסייע להשתמרות טבענו שלנו, כלומר (לפיההנחה), המסייע להשתמרות טבע הדבר עצמו; וזה (לפיג: 6) אבסורד. לכן, במידה שהדבר מתאים לטבענו הוא יהיה בהכרח טוב. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע, שככל שדבר כלשהו מתאים יותר לטבענו, כך הוא מועיל או טוב לנו יותר; ולהפך: ככל שדבר מה מועיל לנו יותר, כן הוא מתאים יותר לטבענו.

כי דבר שאינו מתאים לטבענו, בהכרח יהיה שונה מטבענו או מנוגד לו. אם הוא שונה, לא יוכל להיות לא טוב ולא רע (לפי ד: 29); ואם הוא מנוגד, כי אז יהיה מנוגד גם למה שמתאים לטבענו, כלומר (לפיהמשפט הקודם ד: 30), יהיה מנוגד לטוב או יהיה רע. יוצא ששום דבר אינו יכול להיות טוב אלא אם הוא מתאים לטבענו. ואם כן, ככל שדבר מה מתאים יותר לטבענו, כך הוא מועיל יותר ולהפך. מ.ש.ל.

משפט 32

במידה שבני האדם משועבדים לריגשות הסבילות, אי אפשר לומר שהם מתאימים בטבעם [זה לזה].

הוכחה

כאשר אומרים שדברים מתאימים בטבעם, מבינים בכך שהם מתאימים

1 ההפניה לא ברורה, וגם יש ויכוח על נוסח הטקסט. אקרמן (עמ' 192) משער ששפינוזה כתב אקסיומה נוספת שנשמטה, בנוסח: "מטבעו של דבר פרטי שאינו טוב ואינו רע לא נובע שום דבר המסייע להשתמרות טבענו".

בעוצמה (לפיג:7), אבל לא בחוסר אונים או בשלילה; ולכן גם לא [במצב של] סבילה¹ (ראו ג:3 ע). יוצא שבמידה שבני האדם משועבדים לריגשות סבילות, אי אפשר לומר שהם מתאימים בטבעם. מ.ש.ל.

עיון

דבר זה גלוי גם מתוך עצמו. הרי מי שאומר שהלבן והשחור מתאימים רק בכך שאף לא אחד מהם הוא אדום, מאשר באופן מוחלט שהלבן והשחור אינם מתאימים בשום דבר. בדומה לכך, מי שאומר שהאבן והאדם מתאימים רק בכך שכל אחד מהם הנו סופי וחסר אונים, או שאינו קיים מתוך הכרח טבעו, או שעוצמת הסיבות החיצוניות עולה עליו לאין שיעור, מאשר לחלוטין שהאבן והאדם אינם מתאימים בשום דבר. שהרי הדברים המתאימים רק בשלילה, או במה שאין להם, באמת אינם מתאימים בשום דבר.

משפט 33

בני האדם עשויים להיות שונים בטבעם ככל שנאבקות בתוכם ריגשות שהנן סבילות; ובמידה זו גם אותו אדם עצמו הנו הפכפך ולא יציב.

הוכחה

לא ניתן להסביר את טבע הריגשות, או מהותן, על ידי טבענו או מהותנו בלבד (לפיג:הג2,1), אלא צריך שיוגדרו על ידי עוצמתן, כלומר (לפיג:7) על ידי טבען של הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו. ומכאן נובע שיש לכל ריגשה אותו ריבוי של סוגים כמו למושאים המפעילים אותנו (ראו ג:56); ושבני האדם מופעלים באופנים שונים על ידי אותו מושא עצמו (ראו ג:51), ובמידה זו הם חלוקים ונבדלים בטבעם. ולבסוף נובע, שאותו אדם עצמו (שוב לפי ג:51) מופעל כלפי אותו מושא באופנים שונים, שעל כן הוא הפכפך וגוי. מ.ש.ל.

משפט 34

בני האדם עשויים להיות מנוגדים זה לזה במידה שנאבקות בהם ריגשות שהנן סבילות.

הוכחה

אדם, למשל ראובן, עשוי לגרום עצב לשמעון מפני שיש בו משהו הדומה לדבר ששמעון שונא (לפי ג: 16), או מפני שראובן לבדו הוא בעליו של דבר שגם שמעון אוהב (ראו ג: 32, ג: 32 ע); או בגלל סיבות אחרות (על החשובות שבהן ראו ג: 55 ע). וכך קורה (לפי הגדר"ז) ששמעון שונא את ראובן. וכתוצאה מכך גם קורה בנקל (לפי ג: 40, ג: 40 ע) שראובן מחזיר שנאה לשמעון, ושניהם חותרים לגרום רעה זה לזה (לפי ג: 39), כלומר (לפי ד: 30), הם מנוגדים זה לזה. אבל עצב הוא תמיד ריגשה סבילה (לפי ג: 59). לכן בני האדם עשויים להיות מנוגדים זה לזה במידה שנאבקות בהם ריגשות סבילות. מ.ש.ל.

עיון

אמרתי ששמעון שונא את ראובן מפני שהוא מדמה שראובן הוא בעליו של דבר, שגם שמעון עצמו אוהב. במבט ראשון נראה לכאורה ששני אנשים, האוהבים אותו דבר, מזיקים זה לזה בגלל דבר [משותף] שבו הם מתאימים בטבעם; ואם כך, הרי משפטים ד: 30 ו-31 הם שקריים. אבל אם נרצה לבחון את העניין ללא משוא פנים, נראה שהכל מתיישב לגמרי. שני אנשים אלה אינם פוגעים זה בזה באשר הם מתאימים בטבעם, כלומר באשר הם אוהבים אותו דבר, אלא באשר הם חלוקים ונבדלים; שהרי באשר שניהם אוהבים אותו דבר, יש בכך כדי ללכות יותר את אהבתו של כל אחד מהם (לפי ג: 31), כלומר את שמחתו (לפי הגדר"ו). שניהם רחוקים מאד אפוא מלפגוע זה בזה באשר הם אוהבים אותו דבר ומתאימים בטבעם. אלא סיבת הדבר, כפי שאמרתי, נעוצה בהנחה שהם חלוקים בטבעם. שהרי, לפי ההנחה, לראובן יש אידיאה של דבר אהוב המצוי ברשותו, ולשמעון יש אידיאה של דבר אהוב שאבד לו; לכן האחד מופעל על ידי שמחה, השני על ידי עצב, ובמידה זו הם מנוגדים זה לזה. בדרך זו נוכל להראות על נקלה, כי שאר הסיבות

לשנאה תלויות אך ורק בכך שבני האדם חלוקים ונבדלים בטבעם, ולא בכך שהם מתאימים בו.

משפט 35

במידה שבני האדם חיים בהדרכת התבונה,¹ הם תמיד בהכרח מתאימים בטבעם.

הוכחה

במידה שריגשות סבילות נאבקות בבני האדם, הם עשויים להיות שונים בטבעם (לפיד: 33) ומנוגדים זה לזה (לפיהמשפט הקודם ד: 34). ואילו במידה שבני אדם חיים בהדרכת התבונה, אומרים שהם רק פועלים [ואינם סבילים] (לפיג: 3). לכן, כל מה שנובע מטבע האדם, במידה שהוא מוגדר על ידי התבונה, צריך להיות מובן מתוך טבע האדם לבדו (לפיג: 2) בתור סיבתו הקרובה. אך כיוון שכל אדם, מתוך חוקי טבעו, משתוקק למה שהוא שופט כטוב, וחותר להימנע ממה שהוא שופט כרע (לפיד: 19); ומאחר שמה שאנו שופטים כטוב או כרע מתוך צווי התבונה בהכרח הנו טוב או רע (לפיב: 41), יוצא כי במידה שבני האדם חיים בהדרכת התבונה, הם עושים בהכרח רק אותם מעשים, שבהכרח הנם טובים לטבע האדם, ולכן לכל אדם שהוא, כלומר (לפיד: 31 ג) מעשים המתאימים לטבעו של כל אדם. וכך, במידה שבני האדם חיים בהדרכת התבונה, הם תמיד מתאימים בהכרח.

משפט נסמך 1

אין בטבע שום דבר יחיד² המועיל לאדם יותר מאדם החי בהדרכת התבונה.

שכן, מה שמביא לאדם תועלת עליונה הוא מה שמתאים יותר מכל לטבעו (לפיד: 31 ג), וזה (כפי שגלוי מעצמו) הנו האדם. אך האדם פועל באופן

1 ex ductu rationis

2 חוץ מאלוהים, שאינו בטבע אלא זהה לטבע.

מוחלט מתוך חוקי טבעו כאשר הוא חי בהדרגת התבונה (לפיג:ג:2), ורק במידה זו הוא תמיד מתאים בהכרח עם טבעו של האדם האחר (לפי המשפט הקודם ד:35). לכן, אין בין הדברים היחידים שום דבר יותר מועיל לאדם מאשר האדם וגו'. מ.ש.ל.

משפט נסמך 2

כאשר כל אדם מבקש באופן מירבי את המועיל לעצמו, בני האדם מועילים זה לזה באופן מירבי.

שכן, ככל שאדם מבקש יותר את תועלתו וחותר להשתמר, כך הוא ניחן ביתר מעלה טובה (לפי ד:20), א, וזה אותו דבר (לפי ד:ג:8), ביתר עוצמה לפעול מתוך חוקי טבעו, כלומר (לפיג:3) לחיות בהדרגת התבונה. אבל בני האדם מתאימים ביותר בטבעם כשהם חיים בהדרגת התבונה (לפי ד:35). לכן (לפי ד:35 נ1), בני האדם יהיו מועילים ביותר זה לזה אם כל אחד יבקש את המועיל באופן מירבי לעצמו. מ.ש.ל.

עיון

מה שהראינו זה עתה מתאשר גם על ידי הניסיון היומיומי, המציע לכן עדויות כה רבות וברורות, שמורגל לומר כמעט בפי הכל: "האדם הוא אלוהים לאדם". אולם נדיר הוא שבני האדם חיים בהדרגת התבונה; אלא הם עשויים כך, שבדרך כלל הם רוחשים קנאה וגורמים נזק זה לזה. עם זאת כמעט שאינם יכולים לחיות חיי בדידות, והגדרת האדם כבעל חיים חברתי מוצאת חן מאד בעיני מרביתם. ואמנם כך הם פני הדברים, שאנו מפיקים מחברתם המשותפת של בני האדם הרבה יותר יתרונות מאשר חסרונות. נניח אפוא לסטיריקנים שיצחקו כאוות נפשם על עסקי בני האדם, ולתיאולוגים שישקצו אותם, ולבעלי מרה שחורה שיהללו ככל יכולתם חיי כפר נבערים וחסרי תרבות, שיבוזו לבני האדם ויתפעלו מן הבהמות. בכל זאת, בני האדם יודעים מנסיונם שבעזרה הדדית¹ יוכלו לספק לעצמם את צורכיהם ביתר קלות, ובאיחוד כוחותיהם יוכלו להימנע מן הסכנה האורבת מכל צד; שלא להזכיר שכדאי הרבה יותר, וראוי יותר לכבודה של הכרתנו,

להתבונן במעשיהם של בני אדם מאשר באלה של בהמות. אך על זה ארחיב את הדיבור במקום אחר.

משפט 36

**הטוב העליון של ההולכים בעקבות המעלה הטובה
הנו משותף לכל, והכל יכולים ליהנות ממנו בשווה.**

הוכחה

לפעול מתוך מעלה טובה פירושו לפעול מתוך הדרכת התבונה (לפיד: 24), ומה שאנו חותרים אליו מתוך תבונה הוא ההבנה (לפיד: 26). לכן (לפיד: 28) הטוב העליון של אלה ההולכים בעקבות המעלה הטובה הוא להכיר את אלוהים; והיינו (לפי ב: 47, ב: 47 ע) הוא טוב משותף לכל בני האדם, וכל בני האדם, באשר יש להם אותו טבע, יכולים להחזיק בו בשווה. מ.ש.ל.

עיון

אבל אם יקשה מישהו: ומה אם הטוב העליון של ההולכים בעקבות המעלה הטובה לא היה משותף לכל? האם לא היה נובע מכאן, בדומה לטענה שלעיל (ד: 34), שבני האדם החיים בהדרכת התבונה, כלומר (לפיד: 35), עד כמה שהם מתאימים בטבעם, יהיו מנוגדים זה לזה? בתשובה יש לומר, שלא במקרה הטוב העליון של האדם הנו משותף לכל. דבר זה קורה מעצם טבעה של התבונה ונגזר ממהות האדם עצמה באשר היא מוגדרת על ידי התבונה. שכן האדם לא היה יכול להימצא ולא להיות מושג אלמלא הייתה לו היכולת ליהנות מטוב עליון זה. שהרי ההכרה ההולמת של מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים שייכת לנפש האדם לפי מהותה (לפי ב: 47).

משפט 37

**הטוב שכל אדם ההולך בעקבות המעלה הטובה
מבקש בשביל עצמו, אליו הוא משתוקק גם בשביל**

שאר בני האדם; ותשוקה זו גדולה יותר ככל שרבה יותר הידיעה שיש לו על אלוהים.

הוכחה

באשר בני האדם חיים בהדרכת התבונה, הם המועילים ביותר לאדם (לפי ד: 35 נ1); לכן (לפי ד: 19) בהדרכת התבונה אנו חותרים בהכרח לגרום לכך שבני האדם יחיו בהדרכת התבונה. עתה, הטוב שמבקש כל מי שחי לפי צווי התבונה, כלומר (לפי ד: 24), מי שהולך בעקבות המעלה הטובה, הוא ההבנה (לפי ד: 26). מכאן שהטוב, שכל אדם ההולך בעקבות המעלה הטובה מבקש בשביל עצמו, אליו הוא משתוקק גם בשביל שאר בני האדם. ועוד, התשוקה, במידה שהיא מתייחסת לנפש, היא מהות הנפש עצמה (לפי הגד"ר א). אך מהות הנפש עומדת על ידיעה (לפי ב: 11), אשר כוללת את ידיעת אלוהים (לפי ב: 47), ובלעדיה אינה יכולה להימצא ולא להיות מושגת (לפי א: 15). לכן, ככל שתרבה ידיעת אלוהים הכלולה במהות הנפש כן תגדל גם התשוקה, שבה ההולך בעקבות המעלה הטובה משתוקק בשביל זולתו לאותו טוב שהוא מבקש בשביל עצמו. מ.ש.ל.

הוכחה חלופית

אדם יאהב ביתר יציבות את הטוב שהוא אוהב ומבקש לעצמו, אם ייווכח שגם אחרים אוהבים אותו (לפי ג: 31), ולכן יחתור לכך (לפי ג: 31 נ) שגם אחרים יאהבוהו. ומאחר שטוב זה הנו משותף לכל (לפי המשפט הקודם ד: 36), והכל יכולים ליהנות ממנו, הרי (מאותה סיבה) יחתור לכך שהכל ייהנו ממנו; וחתירתו תהיה גדולה יותר (לפי ג: 37) ככל שהוא עצמו ייהנה יותר מאותו טוב. מ.ש.ל.

עיון 1

מי שחותר מתוך ריגשה [סבילה] בלבד לכך שאחרים יאהבו את מה שהוא אוהב ויחיו לפי נטיית רוחו, פועל מתוך דחף בלבד, ולכן הוא שנוא, בעיקר על אלה שדברים אחרים מוצאים חן בעיניהם. ומאותו דחף עצמו, גם הללו חותרים ומתאמצים ששאר בני האדם יחיו דווקא לפי נטיית רוחם שלהם.

ועוד, כיוון שהטוב העליון שבני האדם משתוקקים אליו מתוך ריגשה [סבילה] הוא לעתים קרובות כזה, שרק אדם אחד יכול להחזיק בו בשלמות, קורה שהאזהבים חצויים בנפשם, ובעודם ששים לספר בשבחי האהוב, הם פוחדים שמא יאמינו להם. ואילו מי שחותר להדריך את האחרים בתבונה אינו פועל מתוך דחף, אלא מתוך אנושיות ורחישת טוב, ומתוך יציבות רוח מירבית. עתה, את כל התשוקות והפעולות שלנו, שאנו סיבותיהן באשר יש לנו האידיאה של אלוהים, או באשר אנו יודעים את אלוהים, אני משייך אל הדת. ואילו את התשוקה לעשות טוב, הנולדת מתוך שאנו חיים בהדרגת התבונה, אני מכנה בשם מידת חסידות¹; ואת התשוקה המעוררת את האדם החי בהדרגת התבונה להתחבר בידידות עם האחרים, אני מכנה בשם יושר². הוא מה שבני האדם החיים בהדרגת התבונה משבחים אותו; ולהפך, מגונה הוא מה שמכשיל את התקשרותה של ברית הידידות.³

נוסף על זה הראיתי מהם יסודות המדינה.⁴ מתוך האמור לעיל קל גם לעמוד על ההבדל שבין המעלה הטובה לאמיתה לבין חוסר אונים. המעלה הטובה האמיתית אינה אלא חיים בהדרגת התבונה בלבד; ואילו חוסר אונים פירושו רק זה, שהאדם מניח לעצמו להיות מודרך באופן סביל על ידי דברים שמחוץ לעצמו ולהיקבע על ידיהם לעשות את מה שדורש המערך המשותף של הדברים החיצוניים, ולא את מה שדורש טבעו שלו, כאשר הוא [טבעו] נדון בפני עצמו בלבד.

אלה הדברים שהבטחתי להוכיח בעיון למשפט ד: 18. מתוכם נראה [עוד], שהחוקים נגד שחיטת בהמות מבוססים יותר על אמונות שווא תפלות ועל רחמנות נשית מאשר על תבונה בריאה. הכלל התבוני של בקשת תועלת עצמנו מלמד, שעלינו להתחבר עם בני האדם, אבל לא עם הבהמות או עם דברים שטבעם שונה מטבע האדם. אותה זכות שיש להם לגבינו, יש לנו לגביהם. אדרבה, כיוון שזכותו של כל אחד מוגדרת על ידי מעלתו הטובה או

1 pietas

2 honestas

3 הכוונה כאן אינה לידידות אישית, אלא להתחברות, אשר (1) נעשית מתוך כוונה ידידותית (כוונת יושר) ולא מתוך כוונה רעה; ו-(2) מופנית לכלל בני החברה ולא ליחידים מיוחדים. לכן אין זו ידידות אלא יושר או מידת החסידות – התחברות מתוך כוונה ידידותית כלפי הכל.

4 המהדירים, בעקבות Meijer, מתווכחים אם מקום הפסוק הזה כאן או בסוף העיון, לפני הדיון בפילוסופיה המדינית הניתן בעיון הבא. אני משאיר את הפסוק במקומו (כפי שעשה גבהרדט), ומסכים עם הסבורים שיסודות תורת המדינה הרציונלית אכן ניתנו כבר כאן (ובכלל זה בריון ב"יושר", שפירשתי בהערה הקודמת בתור מידה טובה פוליטית).

עוצמתו, הרי זכותנו על הבהמות גדולה בהרבה מזכותן עלינו. אינני מכחיש כלל שבהמות מסוגלות לחוש; אבל אני מכחיש שמשום כך אין אנו רשאים לשקול את תועלתנו ולהשתמש בהן לחפצנו ולנהוג בהן לפי המתאים לנו ביותר.¹ כי הבהמות אינן מתאימות לנו בטבע, וריגשותיהן נבדלות בטבען מריגשות בני האדם (ראו ג: 57 ע).

גותר לי עוד להסביר מהו צדק ומהו עוול, מהו חטא, ולבסוף, מהי מידת זכות.² אך על כך ראו העיון הבא.

2 עיון

בנספח לחלק א הבטחתי להסביר מהם שבח וגנאי, מהם מידת זכות וחטא ומהם צדק ועוול. את מה שנוגע לשבח ולגנאי הסברתי בעיון ג: 29 ע, ומקומם של השאר יבוא כאן. אבל לפני כן עלי לומר דברים מעטים על המצב הטבעי והאזרחי של האדם.

כל אחד קיים בזכות טבעית עליונה. לכן כל אחד עושה בזכות טבעית עליונה את כל מה שנובע בהכרח מתוך טבעו. בזכות הטבע העליונה כל אחד שופט אפוא מה טוב ומה רע, מטכס את תועלת עצמו לפי נטיית רוחו (ד: 19, ד: 20), נוקם (ראו ג: 40 נ) וחותר לשמר את האהוב עליו ולהרוס את השנוא עליו (ראו ג: 28).

אילו היו בני האדם חיים בהדרת התבונה, היה כל אחד מקיים את זכותו זו בלי כל נזק לזולתו (לפיד: 35: 1). אך כיוון שהם משועבדים לריגשות (לפיד: 4 נ), הגוברות בהרבה על עוצמתו או מעלתו הטובה של האדם (לפיד: 6), הרי לעתים קרובות הם נגררים בכיוונים שונים (לפיד: 33) ומנוגדים זה לזה (לפיד: 34), בעודם זקוקים דווקא לעזרה הדדית (לפיד: 35 ע).

כדי שבני האדם יוכלו לחיות בשלום ובהרמוניה³ ולעזור לעצמם, צריך אפוא שכל אחד יוותר על זכותו הטבעית, ושיעניקו זה לזה את הביטחון

1 אמנם אין הכוונה בשרירות, למשל לשם התעללות או לסיפוק יצרים סבילים, אלא מתוך תועלת ששפינוזה רואה כרציונלית – כלומר, לצרכים אמיתיים המחזקים את האדם. בכל זאת עמדתו חסרת אמפתיה לבעלי חיים (ואינה מזהה את יסודות השיתוף והתועלת ההדדית שיכולה להיות בינם לבין בני האדם). בשאלה זו, כמו בהערותיו על נשים, שפינוזה מבטא את רוח זמנו ומפגר אחר שאר יסודות הגותו.

2 meritum

3 concordia – פירושה גם הרמוניה וגם שלום חברתי, לכן תרגמתי כאן בביטוי הכפול "שלום והרמוניה". בהמשך אשתמש גם ב"שלום חברתי" או ב"שלום" סתם.

שאיש מהם לא יעשה דבר העלול לגרום נזק לזולת. באילו תנאים ייתכן שבני האדם, המשועבדים בהכרח לריגשות (לפיד: 4 נ) והנם הפכפכים וחסרי יציבות (לפיד: 33), יוכלו לנסוך ביטחון הדדי ולתת אמון זה בזה – דבר זה גלוי מתוך משפט ד: 7 ומתוך משפט ג: 39. שם אמרתי כי שום ריגשה אינה יכולה להיבלם אלא על ידי ריגשה מנוגדת, החזקה מן הריגשה העומדת לבלימה, ושכל אדם נמנע מלגרום נזק בגלל פחדו שייגרם לו נזק גדול יותר. חוק זה עשוי אפוא לעצב¹ את החברה, באשר החברה תובעת לעצמה את הזכות המסורה לכל אדם לנקום ולחרוץ משפט על הטוב והרע. בכך החברה מחזיקה בידיה את הכוח להכתיב את הכלל לחיים משותפים, לחוקק חוקים ולשמור עליהם – ולא באמצעות התבונה, שאינה מסוגלת לבלום את הריגשות (לפיד: 17: ע), אלא על ידי איומים.

חברה זו, המתקיימת מכוח חוקים ומכוח עוצמתה לשמור עליהם, נקראת מדינה, ואלה הנתונים להגנת משפטה² נקראים אזרחים. ומכאן קל להבין, שבמצב הטבעי אין שום דבר שהנו טוב או רע בהסכמת הכל. כי כל מי שנמצא במצב הטבעי שוקל אך ורק את תועלתו שלו ומחליט לפי נטיית רוחו מה טוב ומה רע, כשהוא מביא בחשבון רק את יתרונו האישי, ושום חוק אינו מחייב אותו לציית לשום דבר מלבד לעצמו. לפיכך במצב הטבעי לא ניתן להשיג את מושג החטא. הדבר אפשרי רק במצב האזרחי, שבו מחליטים בהסכמה כללית מה טוב ומה רע, וכל אדם חייב לציית למדינה. החטא אינו אפוא אלא אי ציות, ולכן הוא בר עונשין רק מכוח חוק המדינה. ואילו הציות נזקף לאזרח כמידת זכות, כי מעצם הציות רואים אותו ראוי ליהנות מיתרונותיה של המדינה.

ועוד, במצב הטבעי אין אדם שהוא, בהסכמת הכל, אדון לדבר כלשהו; ואין בטבע שום דבר שניתן לומר שהוא של אדם זה ולא של אחר, אלא הכל הוא של הכל.³ לכן במצב הטבעי אי אפשר להשיג במחשבה שום רצון

1 formari – לעצב, או לייסד (כפי שתיקן Tönnies את הטקסט של OP, שבו נאמר firmari, לקיים). שני הפירושים מסתברים מבחינת תורת המדינה המוצגת כאן (וביתר הרחבה ב'מאמר תיאולוגי-מדיני').

2 jus – ביטוי זה פירושו גם זכות וגם משפט (כמו right באנגלית, droit בצרפתית ו־Recht בגרמנית). בעברית אין מילה השומרת על שני המובנים יחד. שפינוזה מדגיש ברוב המקרים את מושג הזכות. אבל ברור שמדינה המבטיחה זכויות בדרך אוניברסלית, כמו כאן, היא מדינת משפט (Rechtsstaat, État de droit), או כמו שרגילים לומר אצלנו, "מדינת חוק".

3 omnia omnium sunt

[הרוצה] לתת לכל אחד את המגיע לו, או לקחת ממישהו את שלו;¹ כלומר, במצב הטבעי לא מתרחש שום דבר שניתן לכנותו צדק או עוול. [לאלה יש מקום] רק במצב האזרחי, שבו מחליטים בהסכמה כללית מה שייך לאדם זה ומה לאחר. ומכאן גלוי שצדק ועוול, חטא ומידת זכות הם מושגים חיצוניים, ולא תארים המסבירים את טבעה של הנפש. אבל די בכך.

משפט 38

מה שמכשיר את גוף האדם להיות מופעל באופנים רבים, או מעניק לו כושר להפעיל גופים חיצוניים באופנים רבים, מועיל לאדם; ותועלתו רבה יותר ככל שהוא מגדיל את כושרו של הגוף להיות מופעל, ולהפעיל גופים אחרים, במספר רב של אופנים. ולהפך, מה שמפחית את כושר הגוף לדברים אלה מזיק לאדם.

הוכחה

ככל שהגוף נעשה כשיר יותר לדברים אלה, כך גדל כושר התפיסה של הנפש (לפי ב: 14). לכן מה שמכשיר את הגוף באופן זה ומעניק לו כושר רב יותר, הוא בהכרח טוב או מועיל (לפי ד: 26, ד: 27); ותועלתו רבה יותר ככל שהגוף נעשה כשיר יותר לדברים אלו. ולהפך (לפי הפכו של ב: 14 ולפי ד: 26, ד: 27), אם הדבר מפחית את כושרו של הגוף לכך, הרי הוא מזיק. מ.ש.ל.

משפט 39

דברים הגורמים לשימורו של יחס התנועה והמנוחה

1 אין להעלות על הדעת רצון אלוהי המשליט "צדק טבעי" או "חוק טבע" מוסרי או פוליטי. (נראה שרמזו תיאולוגי זה הוא הסיבה ששפינוזה משתמש כאן, באופן נדיר, במילה "רצון").

בין חלקי הגוף הם טובים; ולעומתם, דברים הגורמים שחלקי גוף האדם יעמדו ביניהם ביחס שונה של תנועה ומנוחה הם רעים.

הוכחה

גוף האדם זקוק להרבה גופים אחרים כדי להשתמר (לפי ב: פוס 4). ומה שמכונן את צורתו של גוף האדם יסודו בכך, שחלקי הגוף מעבירים את תנועתם זה לזה לפי יחס מסוים (לפי ההגדרה שלפני מ"ע 4, ראו אחרי ב: 13). לכן דברים הגורמים לשימורו של יחס התנועה והמנוחה שבין חלקי הגוף משמרים את צורתו של גוף האדם; ובכך הם גורמים (לפי ב: פוס 6,3) שגוף האדם יוכל להיות מופעל באופנים רבים ויוכל להפעיל גופים חיצוניים באופנים רבים. לכן (לפי המשפט הקודם ב: 38) הם טובים.

ועוד, דברים שבגללם נוצר יחס אחר של תנועה ומנוחה בין חלקי הגוף גורמים לגוף האדם ללבוש צורה אחרת (לפי אותה הגדרה הנ"ל), כלומר (כפי שגלוי מאליו, וכפי שהערנו בסוף ההקדמה לחלק זה), גוף האדם נהרס וניטל לחלוטין כושרו להיות מופעל באופנים רבים. לכן (לפי המשפט הקודם ב: 38) דברים אלה הם רעים. מ.ש.ל.

עיון

בחלק החמישי אסביר עד כמה דברים אלה עשויים להיות למכשול או לעזר לנפש. אבל כאן יש להעיר שלפי הבנתי הגוף מת בשעה שחלקיו נערכים כך, שיחס שונה של תנועה ומנוחה שורר ביניהם. אינני מעז להכחיש שגוף האדם, בעודו שומר על פעולת מחזור הדם ועל פעולות אחרות שבגללן הוא נחשב לחי, עשוי בכל זאת להשתנות לטבע השונה לגמרי מטבעו. כי אין נימוק המכריח אותי לחשוב שהגוף מת רק בשעה שהוא נעשה לפגר. דומה שהניסיון מלמד אחרת. הרי לפעמים אדם משתנה עד כדי כך, שקשה לומר שזהו אותו אדם. שמעתי מספרים על משורר ספרדי שסבל ממחלה, ואף על פי שהחלים שכח לגמרי את חייו הקודמים ולא האמין שהסיפורים והטרגדיות שכתב הם פרי עטו; ולוא שכח גם את שפת אמו, היו חושבים אותו לתינוק מבוגר. מי שחושב שדבר זה לא ייאמן, מה יאמר על התינוקות? אדם בגיל מתקדם סבור שטבע התינוקות שונה כל כך מטבעו, עד שאי אפשר לשכנע

אותו שגם הוא היה פעם תינוק, אלא אם כן ילמד על עצמו מתוך גזירה שווה עם אנשים אחרים. אך כדי שלא לתת לבעלי האמונות התפלות חומר לשאלות חדשות,¹ אני מעדיף להפסיק את העיון הזה באמצע.

משפט 40

דברים המובילים לחברת בני אדם משותפת, או גורמים לכך שבני האדם יחיו בשלום ובהרמוניה, הנם מועילים. לעומת זאת, דברים המובילים לידי פירוד וריב² במדינה הם רעים.

הוכחה

הרי מה שגורם שבני אדם יחיו בשלום ובהרמוניה גורם גם שיחיו בהדרת התבונה (לפי ד: 35), ולכן דברים אלה טובים (לפי ד: 26, ד: 27); ולעומתם הדברים המלכים פירוד וריב הם (מטעם זה) רעים. מ.ש.ל.

משפט 41

באופן ישיר,³ השמחה אינה רעה אלא טובה; ואילו העצב הוא, באופן ישיר, רע.

הוכחה

שמחה היא ריגשה שעל ידיה עוצמת פעולתו של הגוף גוברת או מומרצת, ואילו עצב הוא ריגשה שעל ידיה עוצמת פעולתו של הגוף פוחתת או מעוככת (לפי ג: 11, ג: 11 ע); לכן (לפי ד: 38) השמחה היא באופן ישיר טובה וגו'. מ.ש.ל.

1 כגון דבר גלגול נשמות.

2 discordia – הכוונה איננה למחלוקת או לניגודי אינטרסים רגילים, אלא לריב המפורר את עצם הקשר החברתי. זו "הפרת השלום" – היפוך המובן של concordia.

3 directe – הכוונה: כשהיא נדונה בפני עצמה, בלי להביא בחשבון את מידתה של השמחה, את יחסיה או השפעות עתידות שלה (ראו ד: 43 הו).

משפט 42

עליזות אינה יכולה להיות יתרה על המידה, אלא תמיד היא טובה; ולעומת זאת, הדכדוך הוא תמיד רע.

הוכחה

עליזות (ראו הגדרתה, ג: 11 ע) היא שמחה אשר, בהתייחסה לגוף, עומדת על כך שכל חלקי הגוף מופעלים בשווה, כלומר (לפי ג: 11), שעוצמת פעולתו של הגוף גוברת או מומרצת באופן שכל חלקיו שומרים ביניהם על אותו יחס של תנועה ומנוחה. וכך (לפי ד: 39) העליזות תמיד טובה ואינה יכולה להיות יתרה על המידה. ואילו דכדוך (ראו הגדרתו באותו ג: 11 ע) הוא עצב, אשר בהתייחסו לגוף עומד על כך, שעוצמת פעולתו של הגוף פוחתת או מעוכבת באופן מוחלט; ולכן (לפי ד: 38) הוא תמיד רע. מ.ש.ל.

משפט 43

העונג יכול להיות יתר על המידה ולהיות רע; ואילו הכאב יכול להיות טוב ככל שהעונג או השמחה הם רעים.

הוכחה

העונג הוא שמחה אשר, בהתייחסה לגוף, עומדת על כך שאחד או אחדים מחלקי הגוף מופעלים יותר מן האחרים (ראו הגדרת העונג, ג: 11 ע). ועוצמת הריגשה הזו יכולה להיות כה גדולה, שהיא גוברת על כל פעולות הגוף האחרות (לפי ד: 6) ונצמדת לגוף בעקשנות, וכך מונעת מן הגוף שיהיה כשיר להיות מופעל במספר רב של אופנים אחרים. לכן (לפי ד: 38) העונג יכול להיות רע. ואילו כאב, שהוא עצב, אינו יכול להיות טוב כשהוא נדון בפני עצמו (לפי ד: 41). אך כיוון שכוחו ותוספת כוחו מוגדרים על ידי עוצמת

הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו (לפיד: 5), נוכל להעלות במחשבה אינסוף של דרגות ואופנים שיש לכוחותיה של ריגשה זו (לפיד: 3). ואם כן, ניתן להשיג את הכאב כמסוגל לבלום את העונג, שלא יהיה יתר על המידה (לפיד: 6), וכך למנוע שכושרו של הגוף יפחת. ובמידה זו הכאב הוא טוב. מ.ש.ל.

משפט 44

אהבה ותשוקה יכולות להיות יתרות על המידה.

הוכחה

אהבה היא שמחה בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית (לפיד: 7). ועונג בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית הוא אפוא אהבה (לפיד: 11 ע).¹ לכן האהבה יכולה להיות יתרה על המידה (לפיד: 43).
בהמשך, התשוקה גדולה יותר ככל שגדולה הריגשה שממנה נולדה (לפיד: 37). וכמו שריגשה אחת עשויה לגבור על שאר כל פעולות האדם (לפיד: 6), כך התשוקה הנולדת מריגשה זו עשויה לגבור על שאר כל התשוקות, ולהיות יתרה על המידה כמו העונג שבו עסקנו במשפט הקודם. מ.ש.ל.

עיון

את העליזות, שכאמור היא טובה, קל יותר להשיג במחשבה מאשר לראות בעין. שהרי הריגשות התוקפות עלינו בחיי היומיום מתייחסות בדרך כלל לחלק אחד מסוים של הגוף, המופעל יותר מאחרים. לכן ריגשותינו ברובן הגדול הנן יתרות על המידה ומרתקות כל כך את הנפש להתבונן במושא אחד בלבד, עד שאין ביכולתה לחשוב על מושאים אחרים. ואף על פי שבני האדם כפופים לריגשות רבות, ונדיר למצוא אנשים הנתקפים תמיד ריגשה אחת בלבד, בכל זאת לא חסרים אלה שאותה ריגשה עצמה דבקה בהם בעקשנות.

1 שכן עונג הוא אופן של שמחה. (יש מהדירים שסברו שהיה צריך לכתוב כאן "אבל" [autem] במקום "אפוא" [igitur] כדי שהרעיון יהיה ברור יותר.)

לעתים אנו רואים אנשים המופעלים על ידי מושא אחד באופן כזה, שאף כי המושא אינו נוכח, הם מאמינים שהוא מצוי במחיצתם. כאשר הדבר קורה לאדם שלא בשנתו, אנו אומרים שהוא הוזה או השתגע. אבל משוגעים לא פחות הם בעינינו אלה, שמתוך להט אהבה חולמים יומם ולילה רק על אהובתם, או על איזו אשת אהבים,¹ כי הם מעוררים בנו צחוק. ואילו הקמצן שאינו חושב על שום דבר מלבד על רווח או מטבעות כסף, או רודפי הכבוד וכיוצא בהם, אינם נחשבים להוזים, כי לרוב מעריכים אותם כמזיקים לציבור וכראויים לשנאה. ברם קמצנות, רדיפת כבוד, תאוות בשרים וכו' הן לאמיתו של דבר סוגים של הזיה, אף על פי שלא מונים אותן עם המחלות.

משפט 45

שנאה לעולם אינה יכולה להיות טובה.

הוכחה

אדם שאנו שונאים אנו חותרים להרוס אותו (לפי ג: 39), כלומר (לפי ד: 37) אנו חותרים לעשות דבר רע. לכן וגו'. מ.ש.ל.

עיון

עלי להעיר שכאן ובמשפטים הבאים אני מבין בשנאה רק שנאה לבני אדם.

משפט נסמך 1

קנאה, לעג, ביזוי,² זעם, נקמנות ושאר הריגשות המתייחסות לשנאה או נולדות ממנה הן ריגשות רעות.

דבר זה גלוי גם מתוך משפט ג: 39 וכן ד: 37.

1 meretrix – רגילים לשמוע בכך "זונה". אבל הכוונה כאן לאשה שמטרת הקשר אתה היא אהבה חושיית בלבד, בניתוק מקשרי נישואין ושיקולי הקמת שושלת או ברית משפחות.

2 contemptus – במובן השפלה.

משפט נסמך 2

כל מה שאנו משתוקקים לו מתוך שאנו מופעלים על ידי שנאה הוא מגונה, ובמדינה הוא עוול.

דבר זה גלוי גם מתוך משפט ג: 39 ומהגדרת הגנאי והעוול, ראו ד: 37 ע.

עיון

אני מבחין הבחנה רבתי בין הלעג (שאמרתי עליו במשפט נסמך 1 שהוא רע) לבין הצחוק. שכן הצחוק, כמו הבדיחה,¹ הוא שמחה טהורה; לכן, כל עוד אינו חורג מן המידה הוא טוב כשלעצמו (לפיד: 41). ובאמת, רק אמונה תפלה קשוחה וקודרת אוסרת עלינו את ההנאה. מדוע ראוי יותר להשקיט את הרעב והצמא מאשר לגרש רוח נכאה?

זה הכלל הנקוט בידי, ובדעה זו אני מחזיק: לא שום אלוה ולא כל אחר, אלא אם הוא מקנא, אינו מוצא עונג בחוסר האונים שלי ובצרתי, ואינו חושב למעלה טובה את דמעותינו, אנותינו, פחדינו, ודברים אחרים כיוצא באלה, שהם סימנים של נפש חלשה וחסרת אונים. אדרבה: ככל שגדולה השמחה המפעילה אותנו, כן גדלה השלמות שאנו עוברים אליה, כלומר, בהכרח אנו משתתפים יותר בטבע האלוהי. ראוי אפוא לאיש החכם שיפיק תועלת מן הדברים ויתענג עליהם ככל שיוכל (אבל לא עד שיהיו לו לזרא, כי בזה אין עונג). ולכן אומר אני: נאה לחכם שיהא מתרענן ומהנה את עצמו, במידה הראויה, במעדני מאכל ומשתה, וכן בריחות טובים, בנועם צמחים רעננים, בקישוטים, במוסיקה, בתרגילי גוף, בתיאטרון ובדברים אחרים מעין אלו, שהאדם יכול למצוא בהם תועלת לעצמו בלי שום הפסד לחברו.² שכן גוף האדם מורכב מחלקים רבים בעלי טבעים שונים, הזקוקים תמיד לתזונה מתחדשת ומגוונת, כדי שהגוף בשלמותו יוכל להיות כשיר באופן שווה לעשות את כל הדברים העשויים לנבוע מטבעו, ולכן כדי שגם הנפש תהיה כשירה באופן שווה להבין דברים רבים יחד.

בכך אורח חיים זה מתאים על הצד הטוב ביותר גם עם עקרונותינו וגם עם חיי המעשה המקובלים; שעל כן הוא, ולא כל סדר חיים אחר, הנו הטוב

1 - jocus – והכוונה להומור בכלל.

2 את הפסוק המפורסם האחרון (החל במילים "אומר אני") ציטטתי בשינויים קלים מתרגום קלצקין, כמחווה לקטעים היפים שבתרגומו.

ביותר ומומלץ מכל בחינה. ואינני צריך להבהיר נקודה זו יותר, או להרחיב עליה את הדיבור.¹

משפט 46

מי שחי בהדרכת התבונה חותר ככל יכולתו להחזיר לזולת אהבה או נדיבות כנגד השנאה, הזעם, הביזוי וכו' שהזולת רוחש לו.

הוכחה

ריגשות השנאה כולן רעות (לפיד: 45: 1). לפיכך, מי שחי בהדרכת התבונה יחתור ככל יכולתו שלא יתקפו עליו ריגשות שנאה (לפיד: 19), ולכן (לפיד: 37) יחתור שגם הזולת לא יסבול² מריגשות אלה. אך שנאה הדרית מלבה את השנאה עוד יותר, ואילו החזרת אהבה מסוגלת לכבות את השנאה (לפי: 43: ג), עד כדי כך שהיא מתהפכת באהבה (לפי: ג: 44). לכן, מי שחי בהדרכת התבונה יחתור להחזיר אהבה, כלומר נדיבות (ראו הגדרתה, ג: 59: ע), כנגד השנאה וכו' של הזולת. מ.ש.ל.

עיון

מי שנפגע ורוצה לנקום על ידי החזרת שנאה, חי למעשה כמסכן. לעומתו, מי שמתאמץ למחות את השנאה על ידי אהבה, מנהל את מאבקו כשהוא שמח ובוטח, מחזיק מעמד נגד הרבים באותה קלות כמו נגד אדם יחיד, ונוזק רק מעט לעזרת הגורל. אלה שהוא מנצח נכנעים לו בשמחה, ולא בגלל חולשה, אלא בגלל התוספת לכוחם. וכל הדברים האלה נובעים בבהירות כזו מתוך הגדרות האהבה והשכל לבדן, שאין צורך להוכיח אותם אחד לאחד.

1 שפינוזה רומז כאן בנוסח "והמבין יבין" (כרמזי הרמב"ם ב'מורה נבוכים', כשיש מה להסתיר מחלק מהקוראים). שהרי זה מניפסט המנוגד לאידיאולוגיה הרשמית הנוצרית (וגם - קצת פחות - לזו היהודית), ועם זאת יש בו התאמה רבה לדרך העולם; ובכך דרך העולם, המתפרשת במונחים נוצריים כסטייה, היא מסווה ומגן לדרכו של הפילוסוף. אבל על נקודה זו אין לדבר בהרחבה ובבהירות, שמה תפרש שלא כהלכה.

2 patitur - במשמעות של סבילות ושל סבל.

משפט 47

ריגשות התקווה והפחד אינן יכולות להיות טובות כשלעצמן.

הוכחה

אין ריגשות של תקווה ופחד ללא עצב. שכן הפחד הוא עצב (לפי הגד"ר יג), ואין תקווה בלי פחד (ראו הגד"ר יב, יג וההסבר). לכן (לפיד: 41) ריגשות אלה אינן יכולות להיות טובות כלשעצמן, אלא רק באשר יש ביכולתן לבלום שמחה העוברת על מידתה (לפיד: 43). מ.ש.ל.

עיון

לכאן יש להוסיף שריגשות אלה מציינות פגם בידיעה וחוסר אונים בנפש. ומסיבה זו גם ביטחה וייאוש, חדווה ונקיפות מצפון, הם סימנים לחוסר אונים. כי אף על פי שביטחה וחדווה הן ריגשות של שמחה,¹ הן מניחות מראש עצב, כלומר תקווה ופחד. וככל שאנו חותרים לחיות בהדרת התבונה, כן אנו חותרים להיות תלויים פחות בתקווה, להשתחרר מן הפחד, לשלוט בגורל ככל יכולתנו, ולכוון את מעשינו לפי עצתה הבטוחה של התבונה.

משפט 48

ריגשות של פיחות ערך והפלגת ערך הן תמיד רעות.

הוכחה

הרי ריגשות אלה (לפי הגד"ר כא, כב) דוחות את התבונה ועל כן (לפי ד: 26, ד: 27) הן רעות. מ.ש.ל.

1 לפי הגדרתה המדויקת חדווה (gaudium) היא אותו סוג של שמחה הנובע מדימוי של דבר שהיינו מסופקים באחריתו (שקיוונו לו או פחדנו מפניו) ושיצא לטובה (ראו ג: 18 ע 2). אך שפינוזה משתמש באותה מילה, gaudium, גם לציון "הנאה", ובכללה הנאה מפעולה שכלית, שהיא טובה ללא סייג ומעידה על עוצמה.

משפט 49

הפלגה בערכו של אדם גורמת לו בנקל שיהא יהיר.

הוכחה

בראותנו שמישהו, מתוך אהבה, מתרשם מאתנו יתר על המידה, על נקלה נחוש מכובדים (לפיג: 41 ע), או נופעל על ידי שמחה (לפי הגד"ר ל), ונאמין בנקל לדברים הטובים ששמענו על עצמנו (לפיג: 25). וכך, מתוך אהבה עצמית, נתרשם מעצמנו יותר מכפי שראוי; כלומר (לפי הגד"ר כח), על נקלה ניעשה יהירים. מ.ש.ל.

משפט 50

באדם החי בהדרכת התבונה, הרחמים הם רעים
וחסרי תועלת.¹

הוכחה

הרי הרחמים הם עצב (לפי הגד"ר יח) ולכן רעים בשל עצמם (לפיד: 41). ואשר לטוב הנובע מהם – דהיינו, חתירתנו לשחרר מסבלו אדם שאנו מרחמים עליו (לפיג: 27 נ 3) – זאת אנו משתוקקים לעשות מתוך צווי התבונה לבדה (לפיד: 37); ודבר שאנו יודעים בוודאות שהוא טוב, אי אפשר לעשותו אלא מתוך צווי התבונה לבדה (לפיד: 27). לכן, באדם החי בהדרכת התבונה הרחמים הם רעים כשלעצמם וחסרי תועלת. מ.ש.ל.

1 משפט מפורסם זה יש לקרוא בזהירות. כפי שהערתי בחלק ג, יש להבחין בין עצם הריגשה הזאת, שהיא רעה, ובין פעולה שאולי נובעת ממנה (כגון סיוע לזולת או סליחה), שהיא רצויה. האיש התבוני יעשה פעולות אלה מתוך תבונה ואינו זקוק לתחושה של רחמים, שרק מזיקה לנפש. ואילו באיש הדמיון יכול להיות לרחמים ערך כריסון של ריגשות שליליות וכמיתון התוקפנות בחיי הציבור (כלומר, בתור עצב היכול להיות גם טוב). וראו סוף העיון למשפט זה.

משפט נסמך

מכאן נובע, שאדם החי על פי צווי התבונה חותר ככל יכולתו שלא יגעו בו רחמים.

עיון

מי שהכיר כראוי שכל הדברים נובעים מהכרחיות הטבע האלוהי, ומתרחשים בהתאם לחוקים ולסדרים הנצחיים של הטבע, ודאי לא ימצא שום דבר ראוי לשנאה, ללעג¹ או לבוז, ולא ירחם על שום אדם; אלא, עד כמה שמאפשרת מעלתו הטובה של האדם, יחזור, כמו שאומרים, לעשות טוב² ולשמוח.

נוסף כי מי שרחמים מניעים אותו בנקל, והוא נוח להתרגש מסבל הזולת או מדמעותיו, עושה לעתים קרובות מעשה שהוא מתחרט עליו אחר כך. זאת מפני שמתוך ריגשה איננו עושים שום דבר שידוע לנו בוודאות שהוא טוב, וגם מפני שקל לגנוב את דעתנו בדמעות כזב.

אני מדבר כאן בפירוש על אדם החי בהדרכת התבונה. כי מי שלא התבונה ולא הרחמים מניעים אותו לעזור לזולת, נקרא בצדק לא אנושי, כי נראה שאינו דומה לאדם (לפי ג: 27).

משפט 51

נטיית חסד³ אינה מנוגדת לתבונה אלא עשויה להתאים לה ולהיוולד מתוכה.

הוכחה

נטיית חסד היא אהבה למי שגרם טובה לזולת (לפי הגד"ר יט). לכן היא יכולה

1 ב־OP נכתב risus (צחוק), דבר שאינו מסתבר ואף נוגד את האמור בעיון ד: 45 ע. מרבית המתרגמים תיקנו ל־irrisio (לעג), וכך נהגתי.

2 bene agere – מילולית "היטב"; אך הכוונה אינה לצלחות הפעולה אלא לערכה האתי; לכן תרגמתי "טוב" בהוראה העממית של "טוב" כתואר הפועל.

3 favor

להתייחס לנפש באשר אומרים שהנפש פועלת (לפי ג: 59), כלומר באשר היא מבינה (לפי ג: 3). ומכאן שנטיית חסד מתאימה לתבונה וגו'. מ.ש.ל.

הוכחה חלופית

מי שחי בהדרגת התבונה משתוקק בשביל הזולת למה שהוא מבקש בשביל עצמו (לפי ד: 37). לכן, כשהוא רואה שמישהו עוזר לזולת, חתירתו לעשות טוב מומרצת, כלומר (לפי ג: 11 ע), הוא בא לידי שמחה; ושמחה זו (לפי ההנחה) מלווה באידיאה של האיש שעשה טוב לזולת, וכך (לפי הגד"ר יט) הוא יטה לו חסד. מ.ש.ל.

עיון

שאת נפש, כפי שהגדרנו אותו (הגד"ר כ), הוא רע בהכרח (לפי ד: 45). אבל יש לציין שכאשר הרשות העליונה, כדי לשמור על השלום, מענישה אזרח שפגע באחר, אינני אומר שיש בה שאט נפש כלפיו; כי אין היא נדחפת להאביר את האזרח מתוך שנאה, אלא דרך הישר¹ מניעה אותה.

משפט 52

שביעות רצון עצמית² יכולה להיוולד מתוך תבונה, ורק שביעות הרצון העצמית שמקורה בתבונה היא העליונה שבאפשר.

הוכחה

שביעות רצון עצמית היא שמחה הנולדת מתוך כך שהאדם מתבונן בעצמו ובעוצמת פעולתו (לפי הגד"ר כה). אך עוצמת הפעולה האמיתית של האדם, או מעלתו הטובה, היא התבונה עצמה (לפי ג: 3), שהאדם מתבונן בה באופן בהיר ומובחן (לפי ב: 40, ב: 43). לכן, שביעות רצון עצמית נולדת מתוך

1 pietas (כאן במובן: כלל נורמטיבי).

2 acquiescentia in se ipso

תבונה. ועוד, שום אדם המתבונן בעצמו אינו תופס באופן ברור ומובחן, או הולם, אלא את מה שנובע מעוצמת פעולתו שלו (לפי ג:הג:2), כלומר (לפי ג:3) מעוצמת הבנתו. וכך, שביעות הרצון העצמית העליונה שבאפשר נולדת רק מתוך התבוננות זו. מ.ש.ל.

עיון

ואמנם, שביעות רצון עצמית היא הדבר העליון שנוכל לקוות לו. שכן (כפי שהראינו במשפט ד:25) אין איש חותר לשמר את ישותו למען תכלית כלשהי; ומכיוון ששביעות הרצון העצמית מומרצת ומתחזקת יותר ויותר על ידי תשבחות (לפי ג:53 נ), וכנגד זה היא מופרעת יותר ויותר על ידי גנאי (לפי ג:55 נ), הרי שאנו מובלים בעיקר על ידי [בקשת] הכבוד, וכמעט איננו יכולים לשאת חיים של קלון.

משפט 53

נמיכות רוח אינה מעלה טובה, או אינה נולדת מתוך תבונה.

הוכחה

נמיכות רוח היא עצב הנולד מתוך כך, שהאדם מתבונן בחוסר האונים שלו (לפי הגד"ר כו). אך ככל שאדם מכיר את עצמו לפי התבונה האמיתית, הרי מניחים במידה זו שהוא מבין את מהותו, כלומר את עוצמתו (לפי ג:7). לכן, כשאדם המתבונן בעצמו חש בחוסר אונים המצוי בו,¹ אין זה מתוך שהוא מבין את עצמו, אלא (כפי שהראינו במשפט ג:55) מתוך שכוח פעולתו נבלם. כי אם נניח אדם המשיג במחשבתו את חוסר האונים שלו מתוך שהוא מבין דבר בעל עוצמה גדולה יותר ממנו, והכרה זו מגבילה [בעיניו] את עוצמת פעולתו, נימצא משיגים במחשבתנו אדם המבין את עצמו באופן מובחן, או

1 כ"חוסר אונים" (impotentia) שפינוזה משתמש לא בהוראה מוחלטת, אלא יחסית. זה כולל חולשה ממין מסוים, או מוגבלות של העוצמה, ולא העדר כל עוצמה (שזה המוות).

(לפי ד: 26), אדם שעוצמת פעולתו דווקא התחזקה. יוצא שנמיכות הרוח, או העצב הנולד מכך שאדם מתכונן בחוסר האונים שלו, אינה נולדת מתוך תבונה או מתוך התבוננות אמיתית, ואינה מעלה טובה אלא ריגשה סבילה. מ.ש.ל.

משפט 54

חרטה אינה מעלה טובה, או אינה נולדת מתוך תבונה; ומי שמתחרט על מעשיו הוא אומלל, או חסר אונים, פעמיים.

הוכחה

החלק הראשון של משפט זה מוכח כמו המשפט הקודם. חלקו השני גלוי מעצם הגדרת הריגשה הזו (ראו הגד"ר כז). כי המתחרט מניח לעצמו לסבול תחילה מתשוקה רעה, ואחר כך מעצב.

עיון

כיוון שבני האדם חיים רק לעתים נדירות לפי צווי התבונה, הרי שתי ריגשות אלה, נמיכות רוח וחרטה, ונוסף עליהן תקווה ופחד, מועילות יותר משהן מזיקות; לכן, אם כבר צריך לחטוא, מוטב לחטוא בכיוון הזה. לוא כל חלשי הרוח היו גם יהירים וחסרי בושה באותה מידה, ושום דבר לא היה מפחיד אותם – באילו עבותות ניתן היה לחבר אותם זה לזה ולרסנם? ההמון הוא נורא כשאין עליו מורא. לכן אין להתפלא שהנביאים, שלנגד עיניהם עמדה תועלת הכלל ולא תועלתם של מעטים, הרבו כל כך להמליץ על נמיכות רוח, חרטה, ויראת כבוד. ואמנם, קל בהרבה להביא אנשים הכפופים לריגשות אלה, מאשר להביא אחרים, לידי כך שיחיו בסופו של דבר בהדרכת התבונה, כלומר שיהיו חופשיים ויהנו מחיים ברוכי אושר.¹

1 האנשים שבהם מדובר לא יחיו ממש על פי צווי התבונה, אלא יחקו אותם חיקוי חיצוני, שמקורו בחינוך (הנתפס כאילוץ), ביראת כבוד לסמכויות ובפחד מפני עונש, ולא ביריעה שכלית; כלומר, התנהגותם תהיה כעין־תבונית. וזה לפי שפינוזה (בעיקר ב'מאמר תיאולוגי־מדיני') יסוד החברה והמדינה הרציונלית: תפקידה לגרום לאנשים בלתי

משפט 55

היהירות הגדולה ביותר או' הביטול העצמי² הגדול ביותר הם הבורות הגדולה ביותר ביחס לעצמנו.

הוכחה

הדבר גלוי מתוך הגד"ר כח, כט.

משפט 56

היהירות הגדולה ביותר או הביטול העצמי הגדול ביותר הם סימן לנפש חסרת אונים ביותר.

הוכחה

יסודה הראשון של המעלה הטובה הוא שימור ישותנו (לפיד: 22 נ), וזאת בהדרכת התבונה (לפיד: 24). לכן מי שאינו מכיר את עצמו אינו מכיר את יסודן של כל המעלות הטובות, ואם כן אינו מכיר אותן עצמן. ועוד, פעולה מתוך מעלה טובה אינה אלא פעולה בהדרכת התבונה (לפיד: 24), ומי שפועל בהדרכת התבונה חייב בהכרח לדעת שהוא פועל בהדרכת התבונה (לפי ב: 43). לכן מי שבורותו ביחס לעצמו, ולכן ביחס לכל המעלות הטובות (כפי שהראינו זה עתה), היא בורות בדרגה עליונה, פועל פחות מכל מתוך מעלה טובה, ואם כן (כפי שגלוי מתוך ד: 8), נפשו היא חסרת האונים ביותר. ומכאן (לפי המשפט הקודם ד: 55) שהיהירות הגדולה ביותר או הביטול העצמי הגדול ביותר הם סימן לנפש חסרת האונים ביותר. מ.ש.ל.

תבוניים לפעול ולהתנהג כמו אנשים תבוניים, באופן שיוכלו להשתתף ביתרונות החופש והעזרה ההדדית של המדינה, ולקטוף את פירות התבונה גם אם לא הגיעו אליה בהכרתם ממש.

1 vel (בהוראה של "וכן").

2 היום אפשר לומר, בקירוב, "רגש נחיתות", אבל הכוונה אינה לתסביך פתולוגי אלא להרגשה אמביוולנטית וצדקנית ביסודה (להלן).

משפט נסמך

מכאן נובע בבהירות גמורה שהיהיר והמבטל עצמו משועבדים עד מאד לריגשות.

עיון

בכל זאת, הביטול העצמי ניתן לתיקון ביתר קלות מאשר היהירות. כי יהירות היא שמחה וביטול עצמי הוא עצב, ולכן (לפי ד: 18) הראשונה חזקה יותר.

משפט 57

היהיר אוהב את חברתם של טפילים וחנפים, ושונא את חברת נדיבי הרוח.

הוכחה

יהירות היא שמחה הנולדת באדם מתוך שהוא מעריך את עצמו יותר מכפי הראוי (לפי הגד"ר כח, ו), והאישי היהיר יחתור ככל יכולתו להעצים דעה זו (ראו ג: 13 ע). לכן היהיר אוהב את חברתם של טפילים או חנפים (אני פוסח על הגדרתם, כי הם מוכרים יותר מדי) ובורח מפני נדיבי הרוח, העומדים על טיבו כמות שהוא.¹ מ.ש.ל.

עיון

אם אבוא למנות את כל רעותיה של היהירות, יארכו הדברים יותר מדי; שכן היהירים משועבדים לכל הריגשות הסבילות (אמנם, לאהבה ולהשתתפות בצער פחות מכל).² אבל לא אוכל שלא לציין כי מי שמפחית בערך הזולת

1 כמה מתרגמים (קרלי, ג'אנקוטי) קוראים: "העומדים על טיבם" (של החנפים). אבל הסימטריה בטיעון מצדדת בתרגום שלעיל (ברור שהיהיר אינו חושש שהחנפים מסכיבו ייחשפו, אלא שייחשף הוא).

2 כמה מתרגמים (אפין, קלצקין) תרגמו "ויותר מכל [לאהבה ולהשתתפות בצער]", אך דומני שזו טעות. הביטוי המורכב – *sed nullis minus quam* (אף לא לאחד פחות מאשר ל-) פירושו: אין ריגשה שהם משועבדים לה פחות; וזה גם הגיון הדברים.

יותר מן הראוי גם הוא יכונה יהיר; ובמובן זה יש להגדיר יהירות כשמחה הנולדת באדם מתוך דעתו הכוזבת, שהוא נעלה על אחרים. ואילו ביטול עצמי, שהוא ניגודה של יהירות, יוגדר כעצב הנולד באדם מתוך דעתו הכוזבת, שהוא נחות מאחרים.

לאחר שקבענו זאת נבין בנקל, שהיהיר הוא בהכרח קנאי (ראו ג: 55 ע); שהוא שונא את אלה שנוהגים לשבח אותם על מעלותיהם הטובות; ששנאתו להם אינה מנוצחת בנקל על ידי אהבה ועשיית טוב (ראו ג: 41 ע); ושהוא מוצא עונג רק בחברת אלה המתרצים לחולשת רוחו ועושים שוטה למשוגע. אף שהביטול העצמי מנוגד ליהירות, הרי המבטל את עצמו קרוב ליהיר. שהרי עצבותו נולדת מכך שהוא שופט על חוסר האונים של עצמו לפי העוצמה או המעלה הטובה שהוא מוצא באחרים, ואם כך, עצבותו תפוג – כלומר, הוא ישמח – אם רק יעסיק את דמיונו בהתבוננות במגרעותיהם של אחרים. ומכאן הפתגם: צרת רבים חצי נחמה.¹

לעומת זאת, ככל שיחשוב את עצמו נחות מאחרים כן תגבר עצבותו. וזו הסיבה לכך שאין מי שנוטה יותר לקנאה מן המבטלים את עצמם, ושהם חותרים להביט ולחקור מה עושים בני האדם, בכוונה למצוא בהם פגמים יותר מאשר כדי לתקנם; ובסופו של דבר אינם משבחים אלא את הביטול העצמי ובו הם מתפארים, אבל באופן כזה שגם אז ייראו כמבטלים את עצמם.

מסקנות אלה נובעות מריגשה זו [היהירות] באותו הכרח כמו שמטבע המשולש נובע ששלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות. כבר אמרתי שלריגשות אלה ולדומותיהן אני קורא רעות [רק] במידה שאני נותן דעתי על תועלתו של האדם. אולם חוקי הטבע נוגעים לסדר הטבע הכללי, שהאדם הוא חלק ממנו; וזאת ברצוני להדגיש בדרך אגב, כדי שאיש לא יתרשם שבאתי להציג את מגרעות בני האדם ולספר על שגינותיהם, ולא להוכיח את תכונותיהם וטבעם של הדברים. הרי בהקדמה לחלק השלישי אמרתי שאני דן בריגשות האדם ובתכונותיהן באותו אופן כמו בשאר הטבע; וברור שריגשות האדם, גם כשאין מגלות את עוצמת האדם, מגלות את עוצמתו ואומנותו של הטבע לא פחות מהרבה דברים אחרים שאנו מתבוננים בהם מתוך פליאה ועונג. עם זאת, בכל הנוגע לריגשות, אוסיף לציין גם להבא את הדברים המועילים ומזיקים בהן לאדם.²

1 solamen miseris socios habuisse malorum (מילולית: "נחמה היא לאומללים שיש שותפים לצערם").

2 ולא לעסוק בהן בכוונה של עיון טהור, או של פליאה ועונג, שנזכרו בפסוק בקודם.

משפט 58

הכבוד¹ אינו מנוגד לתבונה אלא יכול להיוולד מתוכה.

הוכחה

דבר זה גלוי מתוך הגד"ר ל ומהגדרת היושר, ראו ד: 37 ע 1.

עיון

אותו כבוד המכונה כבוד של הבל הוא שביעות רצון עצמית המלוכה אך ורק על ידי דעת ההמון; ואם זו תיפסק, תחדל גם שביעות רצון זו, כלומר (לפיד ד: 52 ע), יחדל אותו טוב עליון שהכל אוהבים. מכאן יוצא, שמי שכבודו ניוון מדעת ההמון חי בחרדה יום יום, דואג, מתרוצץ ועושה בתחבולות כדי לשמור על שמו הטוב. שהרי ההמון הוא הפכפך וחסר יציבות; ואם אין מה שיקיים את השם הטוב הוא ייעלם במהרה. ואמנם, כיוון שכל אדם משתוקק ללכוד את תשואות ההמון, הכל משמיצים בלב חפץ את שמו של הזולת. ומאחר שזהו מאבק על טוב שהם מעריכים כעליון, נולד בהם יצר אדיר לדכא זה את זה בכל דרך אפשרית, ומי שיוצא לבסוף מנצח, מתפאר יותר בנוק שגרם לזולת מאשר ביתרון שהפיק לעצמו. על כן כבוד זה, או שביעות רצון זו, הוא אמנם של הבל, כי אינו ולא כלום.

מה שיש לומר על הבושה ניתן להסיק בקלות מדברינו על הרחמים והחרטה. אוסיף רק זאת, שכמו השתתפות בצער, כך גם הבושה אינה מעלה טובה; ובכל זאת יש בה טוב באשר היא מציינת שהאדם המסמיק מבושה משתוקק לחיות ביושר; כמו שאומרים שהכאב הוא טוב באשר הוא מציין שהאיבר הפצוע עדיין לא העלה רקב. למעשה, אדם המתבייש במעשהו, אף שהוא מתעצב, הוא בעל שלמות רבה מזו של עז הפנים, שאין לו שום תשוקה לחיות ביושר.

1 gloria. קרלי תרגם esteem, אך יש בזה עודף פרשנות המאבד מידע חשוב. המושג "כבוד" חשוב לשפינוזה גם בשביל חלק ה ובשביל הקונוטציה (הקיימת שם) של ה"כבוד" האלוהי (ואזכורו במקרא). הנקודה של שפינוזה היא, שגם הכבוד הריק, וגם שביעות הרצון העצמית העליונה הקשורה באהבת אלוהים שכלית, לשתיהן מקור בחוק טבע משותף. ובלשון אחרת, ה"כבוד" אכן הוא טוב עליון, אבל בפירושו של הפילוסוף ולא בפירושו של איש הדמיון.

אלה הדברים שקיבלתי על עצמי להעיר בעניין השמחה והעצב. ואשר לתשוקות, ברור שהן טובות או רעות בהתאם לריגשות שמתוכן נולדו. עם זאת, כל התשוקות הן לאמיתו של דבר עיוורות, כאשר נוצרו בנו מריגשות סבילות (כמו שנובע בקלות מתוך ד: 44ע), ולא היה להן כל שימוש אילו היה קל להדריך את בני האדם שיחיו לפי צווי התבונה לבדה. זאת אראה עכשיו בדברים מעטים.

משפט 59

**כל הפעולות שאנו נקבעים לעשותן מתוך ריגשה
שהיא סבילה, אנו יכולים להיקבע לעשותן גם
בלעדיה, מתוך תבונה.**

הוכחה

לפעול מתוך תבונה אין זה אלא (לפי ג: 3, ג: 2) לעשות את הפעולות הנובעות מהכרח טבענו הנדון כשהוא לבדו; והעצב הוא רע במידה שהוא מפחית או מעכב את עוצמת הפעולה הזו (לפי ד: 41). לכן ריגשה זו [העצב] אינה יכולה לקבוע אותנו לשום פעולה שלא היינו יכולים לעשות לוא הלכנו בהדרגת התבונה. נוסף על כך, השמחה היא רעה [רק] במידה שהיא מונעת מן האדם שיהיה כשיר לפעול [ולחיות מופעל במירב אופנים] (לפי ד: 41, ד: 43);¹ לכן, גם במידה זו איננו יכולים להיקבע לשום פעולה, שלא היינו יכולים לעשות לוא הלכנו בהדרגת התבונה.

לבסוף, כאשר השמחה היא טובה, היא מתאימה לתבונה (כי יסודה בכך שעוצמת פעולתו של האדם גדלה או מומרצת). לכן שמחה זו אינה ריגשה

1 הוספתי את הביטוי בסוגריים המרובעים כדי לשמור על שלמות הטיעון (וגם על המילה "רק" המופיעה ב־OP, שחלק מן המהדירים החליטו להשמיט). אני מסכים עם קרלי שהמילה "רק" אינה מעוררת בעיה לוגית מיוחדת, מפני שכל מיני השמחה הרעה (ובכללם האובססיה) נופלים תחת העיקרון המצוין כאן; אבל אם כך, עלינו להשלים את ניסוח העיקרון על ידי הביטוי שנוסף בסוגריים המרובעים (בעקבות דברי שפינוזה במשפטים ד: 38, 43). אגב, קיים ויכוח, אם הפניית שפינוזה למשפטים ד: 41, 43 היא מדויקת או שלמה. לדעתי, תרומת משפט 41 לטיעון הנוכחי היא שולית (הוא מסביר את השימוש במילה "רק" ותו לא), ואילו למשפט 38, שלא צוין, ובעיקר לסיפא שלו, יש תרומה מהותית.

סבילה, אלא כל עוד עוצמת הפעולה של האדם עדיין לא גדלה עד כדי כך, שהוא משיג בה את עצמו ואת פעולותיו באופן הולם (לפיג: 3, ג: 3 ע). כי אדם המופעל על ידי שמחה, אם יודרך ויגיע לשלמות רבה כל כך, שישגי את עצמו ואת פעולותיו באופן הולם, הרי בכך ייעשה כשיר לעשות כל אותן פעולות שעכשיו הוא נקבע לעשותן על ידי ריגשות סבילות; ולמעשה, הוא יהיה כשיר לכך עוד יותר. אבל כל הריגשות מתייחסות לשמחה, לעצב, ולתשוקה (ראו הגד"ר ד); והתשוקה אינה אלא עצם החתירה לפעול (לפי הגד"ר א). לכן כל הפעולות שאנו נקבעים לעשותן מתוך ריגשה שהיא סבילה, אנו יכולים לעשות בלעדיה, בהדרכת התבונה לבדה. מ.ש.ל.

הוכחה חלופית

אומרים שפעולה כלשהי היא רעה, אם מקורה בכך שהופעלנו על ידי שנאה או ריגשה רעה אחרת (ראו ד: 45: 11). אבל (כפי שהראינו בהקדמה לחלק זה) שום פעולה אינה רעה או טובה כאשר היא נדונה כשהיא לעצמה; אלא אותה פעולה עצמה תהיה רעה פעם אחת וטובה פעם אחרת. ייתכן אפוא שהתבונה תדריך אותנו [בפעם אחרת] לעשות אותה פעולה עצמה שהפעם הזו היא רעה, או שמקורה בכך שהופעלנו על ידי ריגשה רעה (לפי ד: 19). מ.ש.ל.

עיון

אסביר זאת ביתר בהירות על ידי דוגמה. פעולת ההכאה, למשל, במידה שדנים בה רק כאירוע פיסי ונותנים את הדעת רק על כך שאדם מניף את ידו, קופץ את אגרופו ומניע את כל זרועו בכוח כלפי מטה – זוהי מעלה טובה, המושגת מתוך מערך גופו של האדם. עתה, אם אדם שנתקף זעם או שנאה נקבע לקפוץ את אגרופו או להניף את זרועו,¹ הרי הדבר מתרחש (כמו שהראינו בחלק ב) מפני שפעולה זוהי יכולה להתחבר עם הדימוי של כל דבר שהוא; ואם כן, אפשר שניקבע לעשות פעולה זוהי גם על ידי דימויי דברים שהם מבלבלים וגם על ידי דימויים שהשגנו באופן בהיר ומובחן. ברור אפוא שלוא יכלו בני האדם ללכת בהדרכת התבונה, כי אז כל התשוקות שנולדו מריגשות סבילות היו חסרות כל תועלת.

1 וזו כבר פעולה רעה ולא מעלה טובה, בגלל הקשר המניעים השליליים.

ועתה נראה, מדוע קוראים בשם תשוקה עיוורת לתשוקה הנולדת מתוך ריגשה סבילה.

משפט 60

תשוקה הנולדת מתוך שמחה או עצב, ומתייחסת רק לחלק אחד או לכמה חלקים של הגוף אבל לא לכולם, אינה מתחשבת בתועלתו של האדם כולו.¹

הוכחה

נניח למשל שסיבה חיצונית גרמה לחלק א של הגוף לעלות בכוחו על שאר החלקים (לפיד: 6). חלק זה לא יחתור משום כך לאבד את כוחותיו כדי [ששאר החלקים] ימלאו את תפקידם; שאם לא כן היה צריך שיהיה לו כוח או עוצמה לאבד את כוחותיו, וזה אבסורד (לפיג: 6). מכאן שחלק זה, ולכן גם הנפש, יחתור לשמר את המצב הקיים (לפיג: 7, ג: 12); ויוצא שתשוקה הנולדת מריגשה כזו של שמחה אינה מתחשבת באדם כולו. ואם נניח, להפך, שחלק א נבלם באופן ששאר החלקים עולים עליו [בכוחם], ניתן להוכיח באותו האופן, שגם תשוקה הנולדת מתוך עצב אינה מתחשבת באדם כולו. מ.ש.ל.

עיון

כיוון שהשמחה מתייחסת בדרך כלל לחלק אחד של הגוף (לפיד: 44 ע), הרי לרוב אנו משתוקקים לשמר את ישותנו בלי להתחשב ב[מצב] בריאותנו השלמה. מה גם שיש להוסיף, שהתשוקות שאנו נוטים להן ביותר מתחשבות רק בזמן ההווה ולא בעתיד (לפיד: 9 ג).

1 totius hominis: של האדם בכללותו.

משפט 61

תשוקה הנולדת מתוך תבונה אינה יכולה להיות יתרה על המידה.

הוכחה

התשוקה (לפי הגד"רא), כשדנים בה באופן מוחלט, היא עצם מהותו של האדם, כשהיא מושגת כנקבעת באופן כלשהו לפעול דבר מה. לכן תשוקה הנולדת מתוך תבונה, כלומר (לפי ג:3) תשוקה הנוצרת בנו במידה שאנו פועלים, היא עצם מהותו או טבעו של אדם, במידה שהיא מושגת כנקבעת לפעול אותם דברים שניתן להשיגם באופן הולם מתוך מהות האדם לבדה (לפי ג:2). ולוא תשוקה זו הייתה יכולה להיות יתרה על המידה, כי אז טבעו של האדם, כשהוא נדון לעצמו, היה יכול לחרוג ממידת עצמו, או היה יכול יותר מכפי שהוא יכול, וזו סתירה בעליל. לכן תשוקה זו אינה יכולה להיות יתרה על המידה. מ.ש.ל.

משפט 62

כל עוד הנפש משיגה דבר לפי צווי התבונה,¹ היא מופעלת באופן שווה, בין שהאידיאה היא של דבר בעתיד או בעבר, בין שהיא אידיאה של דבר בהווה.

הוכחה

כל מה שהנפש משיגה בהדרכת התבונה, היא משיגה מאותה בחינה של נצח או של הכרחיות (לפי ב:44 נ2), והיא מופעלת לגביו על ידי אותה ודאות (לפי ב:43, ב:43 ע). לכן, בין שהאידיאה [המושגת בהדרכת התבונה] היא של דבר בעתיד, בעבר או בהווה, הנפש משיגה את הדבר באותה הכרחיות

1 מכאן ברור ש"צווי התבונה" אינם רק מעשיים אלא גם עיוניים: אלה הן הנורמות של הפעילות התבונית בכל התחומים.

עצמה ומופעלת על ידי אותה ודאות; ואידיאה זו, בין שהיא של דבר בעתיד, בעבר או בהווה, תהיה בכל מקרה אמיתית בשווה (לפיב: 41), כלומר (לפיב: הג: 4), תמיד יהיו לה התכונות של אידיאה הולמת. ומכאן נובע, שכל עוד הנפש משיגה דבר לפי צווי התבונה, היא מופעלת באותו האופן, בין שהאידיאה היא של דבר בעתיד, בעבר או בהווה. מ.ש.ל.

עיון

לוא הייתה לנו ידיעה הולמת של התמדת הדברים ויכולנו לקבוע את זמני קיומם על ידי התבונה, היינו מתבוננים מתוך אותה ריגשה עצמה בדברים שבעתיד ובדברים שבהווה, והנפש הייתה רוצה¹ בטוב שהיא משיגה בעתיד באותו אופן כמו בטוב שבהווה. לכן בהכרח הייתה זונחת טוב קטן יותר, הקיים בהווה, למען טוב גדול יותר המזומן לה בעתיד. ואילו דבר טוב בהווה שהנו סיבה לרע בעתיד, הנפש לא הייתה רוצה בו כלל, כפי שנוכח מיד. ברם, על התמדת הדברים יכולה להיות לנו רק ידיעה בלתי הולמת לחלוטין (לפיב: 31), ואת זמני קיומם אנו קובעים רק בכוח הדמיון (לפיב: 44: ע), שאינו מופעל בשווה על ידי הדימוי של דבר בהווה ובעתיד. משום כך ידיעתנו האמיתית של הטוב והרע היא מופשטת או כללית בלבד, והמשפט שאנו חורצים על סדר הדברים ורצף סיבותיהם, כדי לקבוע מה טוב לנו בהווה ומה רע, הוא משפט דמיוני יותר משהוא ממשי. אין להתפלא אפוא שתשוקה הנולדת מידיעת טוב ורע, כאשר היא צופה לעבר העתיד, עשויה בנקל להיבלם על ידי תשוקה לדברים נעימים בהווה; ועל כך ראו משפט ד: 16.

משפט 63

מי שמודרך על ידי פחד ועושה טוב כדי להימנע מרע אינו מודרך על ידי התבונה.

1 את הפועל appeto ניתן, כאמור, לתרגם "רוצה", כאשר ברור שמדובר בהיבט הנפשי של החתירה או היצר (ראו הגדרת הרצון, ג: 9: ע).

הוכחה

הריגשות היחידות המתייחסות לנפש במידה שהיא פועלת (לפי ג:3), כלומר המתייחסות לתבונה, הן שמחה ותשוקה (לפי ג:59). יוצא (לפי הגד"ר יג) שמי שמודרך על ידי פחד ועושה טוב בגלל פחדו מן הרע אינו מודרך על ידי התבונה. מ.ש.ל.

עיון

בעלי האמונה התפלה¹ מיטיבים לגעור בבני האדם על מגרעותיהם מאשר ללמדם מעלות טובות, ומקדישים את מאמציהם לא כדי להדריך את בני האדם בדרך התבונה, אלא כדי לרסן אותם בכוח הפחד, באופן שיברחו מן הרע יותר מאשר יאהבו את הטוב. כל כוונת האנשים הללו היא לעשות את שאר בני האדם אומללים כמותם, ולכן אין פלא שרוב בני האדם רואים בהם טרחנים ושונאים אותם.

משפט נסמך

באמצעות תשוקה הנולדת מתוך תבונה אנו הולכים במישורין אחר הטוב, ובורחים בעקיפין מן הרע.

הוכחה

הרי תשוקה הנולדת מתוך תבונה יכולה להיוולד אך ורק מריגשת שמחה שאינה סבילה (לפי ג:59), כלומר משמחה שאינה יכולה להיות יתרה על המידה (לפי ד:61), אך לא מתוך עצב. לכן תשוקה זו נולדת מידיעת הטוב (לפי ד:8), אך לא מידיעת הרע. יוצא: בהדרכת התבונה אנו רוצים בטוב במישורין, ורק במידה זו² אנו בורחים מן הרע. מ.ש.ל.

1 הכוונה למטיפי הדת (הנגלית או הפולחנית), ששפינוזה, בהקדמה ל'מאמר תיאולוגי-מדיני' ועוד, מכנה *superstitio*.

2 רק מסיבה זו.

עיון

את המשפט הנסמך ניתן להסביר על ידי דוגמת החולה והבריא. החולה, בגלל פחדו מן המוות, בולע מה שמעורר בו סלידה; ואילו הבריא מתענג על מזונו, וכך נהנה מחייו יותר מאשר לוא פחד מהמוות ושאיף להימנע ממנו במישרין. בדומה לכך, שופט הגוזר דין מוות לא מתוך שנאה או זעם, אלא רק מאהבה לשלום הציבור, מודרך על ידי התבונה בלבד.

משפט 64

ידיעת הרע היא ידיעה בלתי הולמת.¹

הוכחה

ידיעת הרע היא העצב עצמו, באשר אנו מודעים לו (לפיד: 8). אולם עצב הוא מעבר לשלמות מופחתת (לפי הגדר"ג), שלא ניתן אפוא להבין אותו באמצעות מהות האדם עצמה (לפי ג: 6, ג: 7), ולכן (לפי ג: 2) הוא² ריגשה סבילה התלויה באידיאות בלתי הולמות (לפי ג: 3). לפיכך (לפי ב: 29) ידיעה זו, כלומר ידיעת הרע, היא בלתי הולמת. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע, כי לוא היו לנפש האדם רק אידיאות הולמות, לא הייתה הנפש יוצרת שום מושג של רע.

משפט 65

בהדרכת התבונה נלך אחר הטוב הגדול בין שני

1 משפט מוזר מעט, אם נחשוב שגם על הרע אפשר ליצור תורה תבונית כמו ששפינוזה עצמו עושה בחלק הנוכחי. מכל מקום, מסיבות פנים-טקסטואליות, שאינן תלויות בתוכנו של המשפט, יש הרואים בו תוספת מאוחרת (ראו להלן עמ' 343, הע' 1).
2 "הוא": המעבר לשלמות מופחתת (כלומר העצב).

דברים טובים, ואחר הרע הפחות בין שני דברים רעים.

הוכחה

דבר טוב, המפריע לנו ליהנות מדבר טוב יותר, הוא למעשה רע. הרי אומרים שדברים הם טובים או רעים במידה שמשווים ביניהם (כפי שהראינו בהקדמה לחלק זה); ולפי היגיון זה, רע מופחת הוא למעשה טוב. לכן (לפיד: 63 נ)¹ בהדרכת התבונה נרצה רק בטוב הגדול וברע הקטן, או נלך רק אחריהם. מ.ש.ל.

משפט נסמך

בהדרכת התבונה אנו הולכים אחר רע קטן למען טוב גדול יותר, וזונחים טוב קטן שהנו סיבה לרע גדול יותר.

כי הרע שאומרים כי הוא קטן יותר הנו למעשה טוב, ולעומתו הטוב הוא רע; לכן (לפיד: 63 נ) אנו רוצים באחד ומוותרים על השני. מ.ש.ל.

משפט 66

בהדרכת התבונה אנו מעדיפים² טוב גדול יותר בעתיד על פני טוב קטן בהווה, ורע קטן יותר בהווה על פני רע גדול בעתיד.

הוכחה

לוא יכלה להיות לנפש ידיעה הולמת של דבר בעתיד, הייתה הנפש מופעלת

1 ב־OP נאמר: "לפי המשפט הנסמך למשפט הקודם", כשהכוונה היא בברור למשפט 63 ולא למשפט 64. לכן יש סבורים שמשפט 64 הוא תוספת מאוחרת. (הערה זו חלה גם על ההפניה במשפט הנסמך ד: 65 נ להלן.)

2 מילולית: אנו רוצים [או מתאווים] לפני (appetemus prae); אין להבין כאן בחירה, אלא זו העדפה שהנפש התבונית מגיעה אליה מהכרח טבעה.

כלפיו באותה ריגשה כמו לגבי דברים בהווה (לפיד: 62). לכן, כל עוד מעיינים בתבונה עצמה, כפי שאותו משפט (62) מניח, אין כל הבדל אם הטוב הגדול או הרע הגדול מתייחסים לעתיד או להווה. ואם כך (לפיד: 65), נעדיף את הטוב הגדול בעתיד על פני טוב קטן יותר בהווה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

בהדרכת התבונה אנו רוצים ברע קטן יותר בהווה, שהנו סיבה לטוב גדול יותר בעתיד, וזונחים טוב קטן יותר בהווה שהנו סיבה לרע עתידי גדול יותר.

משפט נסמך זה מתייחס למשפט ד: 66 כמו שמשפט נסמך ד: 65 נ מתייחס למשפט ד: 65.

עיון

אם נשווה דברים אלה עם מה שהוכחנו בחלק זה עד משפט 18 לגבי כוחן של הריגשות, נעמוד בנקל על מה שמפריד בין אדם המודרך על ידי ריגשה או סברה בלבד לאדם המודרך על ידי התבונה. הראשון, אם ירצה או לא, עושה אותם דברים שבהם הוא בור ביותר;¹ ואילו השני אינו מְרצה שום אדם זולת עצמו² ועושה רק את הדברים שהוא יודע שהם החשובים ביותר בחיים, ושאליהם הוא משתוקק בכל מאודו. לכן אני קורא לזה עבד ולזה חופשי.

ועתה רצוני לומר דברים מעטים על נטיית רוחו ואורח חייו של האדם החופשי.³

משפט 67

אין דבר שהאדם החופשי ממעט לחשוב עליו כמו

1 maxime ignorat

2 nemini nisi sibi morem gerit

3 במשפטים הבאים, עד סוף חלק ד, שפינוזה מציר את דיוקן הפילוסוף (בנימה אישית חזקה).

המוות, וחכמתו אינה ההגות במוות, אלא ההגות בחיים.¹

הוכחה

האדם החופשי, כלומר החי רק על פי צווי התבונה, אינו מודרך על ידי פחד המוות (לפי ד: 63), אלא משתוקק במישרין לטוב (לפי ד: 63 נ). כלומר (לפי ד: 24), הוא משתוקק לפעול, לחיות ולשמר את ישותו מתוך היסוד של בקשת תועלת עצמו. לכן אין דבר שהוא חושב עליו פחות מן המוות, וחכמתו היא ההגות בחיים. מ.ש.ל.

משפט 68

לוא נולדו בני האדם חופשיים, לא היו יוצרים מושג של טוב או של רע עוד הם חופשיים.

הוכחה

חופשי אני קורא לאדם המודרך אך ורק על ידי התבונה. לכן, מי שנולד חופשי ונשאר חופשי אין לו אלא אידיאות הולמות, ולכן אין לו מושג של רע (לפי ד: 64 נ), וגם לא של טוב, כי טוב ורע הם מושגים מצטרפים.² מ.ש.ל.

1 גם במשפט מפורסם זה שמרתי על תרגום קלצקין בתיקון קל.

2 correlata. משפט זה, הבנוי שלא כרגיל על ספקולציה קיצונית (משפט תנאי נוגד-מציאות) הסותרת את עיקרי משנת שפינוזה, ובהמשכו מופיע מדרש נוצרי על ספר בראשית, נשמע מוזר בפי שפינוזה כמו משפט 64 שאליו הוא מתייחס. אין להוציא את האפשרות שמשפט 68, ובעיקר הסיפא של העיון הממשיך אותו ("וזה חזרה ונקתה"), הם אפוקריפיים – אולי פרי עטם של תלמידי שפינוזה שניסו לנסח את תורת רבם במונחים נוצריים. (אפשרות אחרת, סבירה פחות, היא שכדי לסבר את אונם של תלמידים כאלה, שפינוזה הוסיף את השורות האחרונות ברוח המתודה המקובלת עליו ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' אך הזרה ל'אתיקה').

עיון

ממשפט ד: 4 ברור שההנחה ביסוד המשפט הנוכחי¹ היא שקרית ואי אפשר להשיג אותה בשכל, אלא אם נעיין בטבע האדם, או מוטב לומר, באלוהים, לא באשר הוא אינסופי אלא רק באשר הוא הסיבה לקיום האדם. דומה שלדבר זה, ולאמיתות אחרות שכבר הוכחנו, רמז משה בסיפור תולדות אדם הראשון. כי אין הוא משיג באלוהים שום עוצמה מלבד זו שבה ברא את האדם, כלומר, עוצמה שכל מעייניה נתונים לתועלת האדם. וכך הוא מספר, שאלוהים אסר על האדם החופשי לאכול מפרי עץ הדעת טוב ורע, כי באוכלו ממנו יפחד מיד מן המוות במקום שישתוקק לחיים. ועוד [רמז], כי לאחר שמצא האדם אשה המתאימה בכל לטבעו, ידע שלא יכול להיות בטבע שום דבר המועיל לו יותר ממנה; ואחרי שהאמין שהבהמות דומות לו, מיד התחיל לחקות את ריגשות הבהמות (ראו ג: 27) ואיבד את חירותו. וזו חזרה ונקנתה על ידי האבות בהדרכת רוחו של כריסטוס, כלומר בהדרכה של אידיאת אלוהים, שבה לבדה תלוי הדבר שהאדם יהיה חופשי וישתוקק למען שאר בני האדם לאותו טוב שהוא משתוקק אליו בשביל עצמו, כפי שהוכחנו לעיל (לפי ד: 37).

משפט 69

מעלתו של האדם החופשי ניכרת במלוא גודלה, ובאופן שווה, גם כשהוא נמנע מסכנות וגם כשהוא גובר עליהן.²

הוכחה

ריגשה אינה יכולה להיבלם ולא להיבטל אלא על ידי ריגשה אחרת המנוגדת לריגשה העומדת לבלימה וחזקה ממנה (לפי ד: 7). עתה, הריגשות של פחד ושל נמהרות עשויות להיות בעלות שיעור שווה (לפי ד: 5, ד: 3), ולכן יהיה צורך בשיעור שווה של מעלת נפש³ או חוסן נפשי (להגדרתו ראו ג: 59 ע) כדי

1 הנחה שאדם יכול להיולד חופשי.

2 על טבעתו של שפינוזה היה חקוק המוטו: *caute* (בזהירות).

3 *animi virtus* 3

לבלום את הנמהרות כמו את הפחד. כלומר (לפי הגד"ר מ,מ,מא), האדם החופשי נמנע מן הסכנה מתוך אותה מעלת הרוח שבה הוא גובר עליה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

באדם החופשי, מנוֹסָה בעֵתָהּ, כמו [השתתפות ב]קרב, מעידות על רוח איתנה במידה שווה. או: אדם חופשי בוחר במנוסה מתוך אותה רוח איתנה או עוז נפש¹ שבו הוא בוחר² במאבק.

עיון

בעיון ג: 59 ע הסברתי מהי איתנות רוח ומה אני מבין בה. ואילו בסכנה אני מבין כל מה שעשוי להיות סיבה לרע כלשהו, כגון לעצב, לשנאה, לפירוד מפר־שלום³ וכו'.

משפט 70

אדם חופשי החי במחיצת בורים משתדל ככל שיוכל להימנע מטובותיהם.

הוכחה

כל אדם שופט את הטוב לפי נטיית רוחו (ראו ג: 39 ע). לכן, הבורר שעשה טובה לזולתו יעריך אותה לפי נטיית רוחו, ויתעצב אם יראה שמקבל הטובה מעריך אותה פחות ממנו (לפי ג: 42). ואילו האדם החופשי משתדל להתחבר עם שאר בני האדם בכרית ידידות⁴ (לפי ד: 37) – לא להחליף אתם טובות בהתאם לריגשותיהם, אלא להנחות את עצמו ואת האחרים בהתאם למשפטה

1 animi praesentia

2 זה מקום נדיר שבו מופיעה המילה "בוחר" (eligit). ברור שיש להבניה בדומה ל"הערפה" שלעיל, ולא כבחירה חופשית.

3 discordia

4 כאמור, אין הכוונה לידידות אישית אלא לאהווה חברתית, מין של סולידריות.

החופשי של התבונה¹ ולעשות רק אותם דברים שהוא עצמו יודע שהם המעולים ביותר.² לכן האדם החופשי יחתור ככל שיוכל להימנע מטובותיהם של הבורים, כדי שלא יהיה שנוא עליהם ולא יצטרך לוותר לתשוקותיהם, אלא יישמע רק לתבונה לבדה. מ.ש.ל.

עיון

אני אומר "ככל שיוכל", כי אף שהם בורים, אלה אנשים העשויים להושיט עזרה אנושית בשעת הדחק, ואין דבר יקר ערך מזה. לכן קורה לעתים קרובות שיש הכרח לקבל מהם טובות, ולהשיב להם הכרת תודה לפי נטיית רוחם. יתר על כן, גם כשאנו נמנעים מטובותיהם עלינו להיזהר שלא נראה כאילו אנו מזלזלים בכבודם, או חוששים מתוך קמצנות שנצטרך להשיב להם טובה כנגד טובה; שאם לא כן נעורר עלינו את שנאתם בעצם הניסיון לברוח מפניה. לכן, כאשר מוחלים על טובות, יש לעשות זאת באופן מועיל וישר.

משפט 71

רק אנשים חופשיים מכירים זה לזה תודה מירבית.

הוכחה

רק אנשים חופשיים מביאים זה לזה תועלת מירבית, ומתחברים זה עם זה בברית ידידות אמיצה (לפי ד: 35, ד: 135); ורק הם חותרים להיטיב איש עם רעהו מתוך אותה מסירות של אהבה (לפי ד: 37). ולכן (לפי הגד"ר לד) רק אנשים חופשיים מכירים זה לזה תודה מירבית. מ.ש.ל.

עיון

בין אנשים המודרכים על ידי תשוקה עיוורת, הכרת התודה היא לרוב יותר עיסקת חליפין או מלכודת פתאים מאשר הכרת תודה. ואילו כפיות טובה אינה ריגשה, ובכל זאת היא מגונה, כי לרוב היא מציינת שהאדם מופעל על ידי

1 כלומר, לפי עיקרון כללי, כמו באמנה מדינית, ולא כהחלפת טובות פרטית.

2 prima

שנאה, זעם, יהירות, או קמצנות וכו'. אבל מי שמרוב סכלות אינו יודע להחזיר מתנה כערכה, זה אינו כפוי טובה; ועוד פחות כפוי טובה הוא מי שאינו נענה למתנותיה ולתאוותה של אשת אהבים, או דוחה גנב המשדל אותו במתנות להחביא את גנבתו, ואחרים כמותם. אדרבה, איש כזה מוכיח שנפשו יציבה ואינו מניח שמתנות שוחד ישחיתו אותו לרעת עצמו ולרעת הציבור.

משפט 72

האדם החופשי לעולם אינו פועל במרמה, אלא תמיד בתום לב.¹

הוכחה

אילו אדם חופשי, באשר הוא חופשי, היה עושה דבר במרמה, היה עושה זאת על פי צווי התבונה (כי רק במידה זו אנו קוראים לו חופשי). מעשי מרמה היו אפוא בגדר מעלה טובה (לפי ד: 24), ולכן (לפי אותו משפט) כל אדם היה עושה נכון לוא פעל במרמה לשימור ישותו. פירוש הדבר (כמובן מאליו) היה, שראוי לבני האדם להתאים זה לזה רק בדיבורים, אבל להתנגד זה לזה למעשה; וזה אבסורד (לפי ד: 31 נ). לכן האדם החופשי וגו'. מ.ש.ל.

עיון

ואם תעלה השאלה: נניח שאדם שרוי בסכנת מוות מידי ועשוי להיחלץ ממנה על ידי מעשה של מרמה ומעל. האם הכלל של שימור עצמו אינו ממליץ ללא סייג שיעשה את מעשה המרמה? על כך יש להשיב באותו אופן: אם זאת המלצת התבונה, הרי כוחה יפה לכל בני האדם, ויוצא שהתבונה ממליצה לכל בני האדם שלא לכרות ברית, ולא לאחד את כוחותיהם, ולא לקבוע זכויות וחוקים² משותפים אלא

1 cum fide – מילולית: "באמונה", שמשמעו תום לב, ללא העמדת פנים או הערמה.
2 הביטוי jura מציין גם חוקים וגם זכויות. קרלי ואחרים תרגמו "זכויות" בלבד, אבל בהמשך הטקסט (בהוכחת המשפט הבא) מופיע המונח בבירור בהוראת חוקים, ולכן תרגמתי כך גם כאן.

בכוונת מרמה, דהיינו, כדי שבאמת לא יהיו להם זכויות וחוקים משותפים, וזה אבסורד.¹

משפט 73

אדם המודרך על ידי התבונה הנו חופשי יותר במדינה שבה הוא חי לפי החלטה משותפת² מאשר בחיי בדידות שבהם הוא מציית לעצמו בלבד.

הוכחה

אדם המודרך על ידי התבונה אינו מציית מתוך פחד (לפי ד: 63). באשר הוא חותר לשמר את קיומו לפי צווי תבונה, כלומר (לפי ד: 66 ע) לחיות כבן חורין, הרי הוא רוצה³ לקיים את כללי החיים והתועלת המשותפים (לפי ד: 37), ולכן (כפי שהראינו בעיון ד: 37 ע) הוא רוצה לחיות לפי ההחלטה המשותפת של המדינה. יוצא שאדם המודרך על ידי התבונה רוצה לקיים את חוקי המדינה המשותפים כדי לחיות ביתר חירות.⁴ מ.ש.ל.

עיון

דברים אלה ואחרים, שהראינו לגבי חירות האדם האמיתית, מתייחסים לחוסן נפשי, כלומר (לפי ג: 59 ע) לאיתנות הרוח ולנדיבות. איני רואה צורך להציג

1 מ'מאמר תיאולוגי-מדיני נובע שזו המלצה שכוחה יפה רק לחברה שכל המשתתפים בה הם אנשים חופשיים ותבוניים. ואילו בחברה שרובה אנשים לא חופשיים, המופעלים על ידי הרמיון, הכרחי להשתמש, אמנם לא במרמה, אבל באיסטרטגיות רטוריות ובלשון רב-משמעית.

2 *decretum commune* – שפירושו גם צו או חוק משותף: זו החלטה משותפת המקובעת בחוק (והחוק גם מעניק זכות). הרעיון הוא אפוא שלחופש יש גם מרכיב פוליטי: חופש מחייב שותפות במדינה, והאדם החופשי (כמוכן האתי והקיומי) הנו חופשי ביותר במדינת חוק המבוססת על החלטת הכלל.

3 גם כאן ניתן לתרגם *cupit* כ"רוצה", כי מדובר בתשוקה מודעת (ואפילו מושכלת), שהיא הגדרת הרצון.

4 שפינוזה פוסח כאן על שאלת מפתח: מה לגבי חוקי מדינה המנוגדים בעליל לתבונה ומדכאים את פעולתה.

כאן את כל תכונותיו של החוסן הנפשי בנפרד, ועוד פחות מזה להוכיח שהאדם החזק בנפשו¹ אינו שונא שום אדם, אינו כועס ואינו מקנא בשום אדם, אינו מתייחס לשום אדם בשאט נפש, אינו מפחית בערכו של שום אדם, ופחות מכל מתייהר עליו. בדברים אלה, ובכל מה שנוגע לחיי אמת ולדת,² ניתן להשתכנע בנקל מתוך משפטים ד: 37 ו-46; רצוני לומר שצריך לגבור על השנאה בדרך של החזרת אהבה, ושכל אדם המודרך על ידי התבונה משתוקק בשביל האחרים לטוב שהוא רוצה בשביל עצמו. ולכאן מתווסף מה שלמדנו בעיון ד: 50 ע ובמקומות אחרים: אדם חזק בנפשו מביא מעל לכל בחשבון שכל הדברים נובעים בהכרח מן הטבע האלוהי, ולכן, כל מה שהנו בעיניו רע ומטריד, וכל מה שנראה לו כסר מדרך הישר,³ מחריד, מעוול ומגונה, מקורו בכך שהוא תופס את הדברים עצמם בערבוביה, קטועים ומבולבלים;⁴ ומטעם זה הוא חותר, מעל לכל, להשיג את הדברים כפי שהם בפני עצמם, ולהסיר מדרך הידיעה האמיתית מכשולים כמו שנאה, כעס, קנאה, לעג, יהירות, ושאר הדברים שבהם עסקנו לעיל. ומכאן שאדם כזה חותר ככל יכולתו, כמו שאמרנו, לפעול טוב⁵ ולשמוח.

עד היכן מגיעה מעלתו הטובה של אדם במימוש התוצאות הללו, ומה יש בכוחה לפעול, זאת אוכיח בחלק הבא.

1 *fortis vir*. הכוונה לאדם שיש לו חוסן נפשי או רוח איתנה, אבל לאו דווקא לאדם רציונלי לחלוטין – אידיאל לא קיים – כי בהמשך נאמר שיש לו גם אידיאות קיטעות ומבולבלות.

2 כמו במשפט המאוחר (ד: 37 ע 1), שפינוזה מציע כאן תורה על הדת האמיתית שאינה אלא האתיקה של התבונה. בכך הוא קורא תיגר על כל הדתות ההיסטוריות ומבדיל את עצמו ממרבית הפילוסופים האחרים בתקופתו, שלא בנו ולא הציעו את תורתם כדת חלופית. ב'אמר תיאולוגי-מדיני' שפינוזה מציע, נוסף על כך, מושג של דת תבונה עממית, שהיא אנלוגיה או חיקוי חיצוני (בהתנהגות, לא במניעים) של דת התבונה האמיתית; ומה שנאמר כאן על "חיי האמת והדת" ניתן להתפרש (בכוונה, לדעתי) בשני הכיוונים.

3 *impium*

4 זה המושג ששימש את שפינוזה להסבר הטעות, ראו ב: 35.

5 *bene agere* (ראו לעיל עמ' 328, הע' 2).

נספח

הדברים שלימדתי בחלק זה על דרך החיים הישרה לא נערכו באופן שניתן לתפוס אותם בסקירה אחת. הוכחתי אותם במפוזר, בסדר שאפשר להסיק אותם ביתר קלות זה מתוך זה. לכן בדעתי עכשיו לאסוף אותם כאן יחד, ולעורכם בראשי פרקים משותפים.

פרק א

כל חתירותינו או תשוקותינו נובעות מתוך הכרח טבענו, באופן שניתן להבין אותן או מתוך טבענו בלבד, כסיבתן הקרובה, או באשר הננו חלק של הטבע, שאינו ניתן להשגה הולמת מתוך עצמו בלבד ובלי יחידים אחרים.

פרק ב

התשוקות הנובעות מטבענו באופן שניתן להבין אותן מתוכו בלבד הן אלה המתייחסות לנפש במידה שמשיגים אותה כמכוננת על ידי אידיאות הולמות. התשוקות האחרות אינן מתייחסות לנפש אלא במידה שהיא משיגה את הדברים באופן שאינו הולם; וכוחן ותוספת כוחן של תשוקות אלה צריכים להיות מוגדרים [נקבעים] לא על ידי עוצמת האדם, אלא על ידי עוצמת הדברים הנמצאים מחוץ לנו. לכן, התשוקות הראשונות נקראות פעולות במובן הנכון, ואילו האחרונות נקראות סבילות; הראשונות הן תמיד סימן לעוצמתנו, והאחרונות הן, להפך, סימן לחוסר האונים שלנו ולידיעתנו המקוטעת.

פרק ג

כל פעולותינו, כלומר כל התשוקות המוגדרות על ידי עוצמת האדם או התבונה, הן תמיד טובות; ואילו התשוקות האחרות יכולות להיות גם טובות וגם רעות.

פרק ד

לכן, הדבר המועיל בחיים הוא מעל לכל לשכלל את השכל או התבונה ככל שיש ביכולתנו. בדבר האחד הזה מונחים אושרו או ברכת האושר¹ של האדם. שכן ברכת האושר אינה אלא שביעות הרצון [העצמית] של הנפש, הנולדת מידיעת אלוהים שבהסתכלות; וגם שכלול השכל אין פירושו אלא להבין את אלוהים ואת התארים והפעולות של אלוהים הנובעים בהכרח מעצם טבעו. לכן תכליתו האחרונה של אדם המודרך על ידי התבונה – כלומר תשוקתו העליונה, שעל ידיה הוא מתאמץ למתן את שאר תשוקותיו – היא המביאה אותו להשיג באופן הולם את עצמו ואת כל הדברים המסוגלים להיכלל בתחום הבנתו.

פרק ה

מכאן שאין חיים תבוניים² ללא הבנה.³ והדברים הנם טובים רק ככל שהם עוזרים לאדם ליהנות מחיי נפש, שאותם מגדירה ההבנה. ואילו מה שמשבש את יכולת האדם לשכלל את תבונתו וליהנות מחיים תבוניים, זה בלבד נקרא רע.

פרק ו

אך כיוון שכל הדברים שהאדם הוא סיבתם הפועלת טובים בהכרח, הרי שום דבר רע אינו יכול לקרות לאדם אלא בגלל סיבות חיצוניות. רוצה לומר: [הרע מתרחש רק] במידה שהאדם הוא חלק של הטבע בכולותו, שטבע האדם כפוף ומציית לחוקיו ונאלץ להסתגל אליו כמעט באינסוף אופנים.

פרק ז

[גם] אי אפשר שהאדם לא יהיה חלק של הטבע, ולא יישמע לסדרו המשותף. אבל אם יחיה בין יחידים שטבעם מתאים לטבעו, הרי בכך תגדל או תומרץ

1 המונח הראשון (felicitas) מציין אושר רגיל, והשני (beatitudo) אושר עילאי מן הסוג המתחזה במטרות הדת והמיסטיקה והנו תחליף למושג הגאולה שלה, ההגדרה שלפנינו חוזרת בשינויים קלים בחלק ה בהגדרת "אהבת אלוהים שכלית".

2 vita rationalis

3 intelligentia

עוצמת הפעולה האנושית שלו. ולהפך, אם יחיה בין יחידים שטבעם אינו מתאים לו כלל, יוכל בקושי להסתגל אליהם בלי לעבור שינוי גדול בעצמו.¹

פרק ח

כל דבר המצוי בטבע שאנו שופטים כרע, או כעלול לשבש את יכולתנו להתקיים וליהנות מחיי תבונה, מותר לנו להגות אותו מדרכנו באופן הנראה לנו הבטוח ביותר. ולהפך, כל מצוי שאנו שופטים כטוב, או כמועיל לשימור ישותנו ולהנאתנו מחיים תבוניים, אנו רשאים לקחתו לעצמנו ולעשות בו כל שימוש מועיל. ובאופן מוחלט, כל אחד רשאי, בזכות הטבע העליונה,² לעשות את מה שלפי שיפוטו יביא לו תועלת.

פרק ט

שום דבר אינו יכול להתאים יותר לטבעו של דבר מאשר יחידים אחרים מאותו המין. לכן (לפי פרק ז) אין דבר המועיל יותר לאדם לצורך שימור ישותו ולשם הנאה מחיים תבוניים מאשר אדם המודרך על ידי התבונה. ועוד, כיוון שבין הדברים היחידים איננו מכירים שום דבר מעולה יותר מאדם המודרך על ידי התבונה, לכן אי אפשר להדגים טוב יותר את שיעור כשרונו ונטיית רוחו של אדם מאשר על ידי חינוכם של בני האדם לכך, כדי שגיעו בסופו של דבר לחיות תחת שלטון תבונתם שלהם.³

פרק י

ככל שבני האדם מוסתים זה נגד זה על ידי קנאה או על ידי ריגשת שנאה אחרת, כך הם מנוגדים זה לזה, ולכן, ככל שיכולתם רבה יותר מזו של יחידים אחרים בטבע, כן יש לפחוד מהם יותר.

1 בלי שגם הוא עצמו ייעשה שונה מעצמו.

2 *summus naturae jus*

3 שפינוזה רומז כאן לתפקידו של הפילוסוף כמחנך, ומנסח את הפרדוקס של "חינוך לאוטונומיה" המלווה רעיון זה מאז סוקרטס.

פרק יא

אבל אין לנצח את הנפשות בנשק, אלא באהבה ובנדיבות.

פרק יב

מעל לכל מועיל לבני האדם שיתחברו במנהגיהם ויתקשרו יחד בקשרים העשויים ביותר להכשירם שייעשו כולם אחדות אחת;¹ ובאופן במוחלט, שייעשו את מה שיביא לידידות אמיצה יותר ביניהם.

פרק יג

אבל לשם כך נחוצות מיומנות וערנות. הרי בני האדם שונים זה מזה (אלה החיים לפי צו התבונה הנם נדירים), ועם זאת רובם בעלי קנאה, הנוטים יותר לנקמה מאשר להשתתפות בצער. לכן יש צורך בעוצמה נפשית יחידה במינה כדי לנהוג בכל אחד מהם לפי נטיית רוחו ולעצור בעד עצמנו לכל נחקה את ריגשותיהם. ואילו אלה היודעים לדבר סרה בבני האדם ולגנות את מידותיהם הרעות יותר מאשר ללמדם מעלות טובות, ולדכא את נפשותיהם ולא לחזקן, הם מטרד לעצמם ולאחרים. וזו הסיבה שרבים, בקוצר נפש מופרז ומתוך אדיקות דתית כוזבת, מעדיפים לחיות בקרב בעלי החיים ולא בין בני אדם. דומים הם לאותם נערים ומתבגרים, שאינם יכולים לשאת בשוויון נפש את גניפות הוריהם ומוצאים מקלט בצבא, בוחרים בתלאות המלחמה ובשלטונו העריץ של מפקד על פני מנעמי בית המשפחה והטפת המוסר של האב, ומוכנים לסבול כל עול המוטל עליהם ובלבד שיתנקמו בהוריהם.

פרק יד

אף על פי שבני האדם מנהלים לרוב את כל ענייניהם לפי תאוותם [החושנית], בכל זאת יפיקו יותר יתרונות מאשר חסרונות מיצירת חברה משותפת. מוטב אפוא לשאת את עוולות בני האדם בשוויון נפש ולהתמטר לטיפוח אותם דברים המשרתים את השלום והידידות.

פרק טו

מה שמוליד שלום והרמוניה¹ שייך לצדק, להוגנות² וליושר.³ כי לבני האדם קשה לשאת לא רק את מה שהנו מעוול ולא הוגן, אלא גם את מה שמוחזק שפל, או שמישהו מפר את מנהגי המדינה המקובלים. אבל כדי לאחד את בני האדם באהבה יש צורך, קודם כל, בדברים הנוגעים לדת ולמידת החסידות. ועל כך ראו עיונים ד: 37 ע 1, 2; ד: 46 ע; ד: 73 ע.

פרק טז

חוץ מזה, השלום נולד בדרך כלל בעיקר מתוך פחד, אבל אז אין בו אמון. הוסף לכך שהפחד נולד מתוך חולשת נפש, ולכן אין בו שימוש מועיל לתבונה. וגם ברחמים אין, אף שמראיתם היא כמין מידת חסידות.

פרק יז

גם רוחב יד עשוי לכבוש את לבם של בני אדם, בייחוד אלה שידם אינה משגת לרכוש את צורכי החיים העיקריים. אבל להושיט עזרה לכל נצרך, זה חורג בהרבה מכוחותיו ומטווח תועלתו של אדם פרטי.⁴ כי עושרו של אדם פרטי רחוק מאד מלהספיק למשימה כזו; וגם כשריו של אדם יחיד מוגבלים מכדי שיוכל להתחבר עם הכל בקשרי ידידות. הדאגה לעניים מוטלת אפוא על החברה כולה, ונוגעת לתועלת המשותפת בלבד.⁵

פרק יח

דאגה אחרת לגמרי נדרשת לגבי קבלת טובות והכרת תודה; על כך ראו עיון ד: 70 ע, ד: 71 ע.

1 concordia ; 2 aequitas ; 3 honestas ; 4 vir privatus ; 5 נראה שיש כאן התחלת הרעיון של מדינת סעד אוניברסלית.

פרק יט

האהבה החושנית,¹ כלומר יצר ההולדה המתעורר על ידי צורה [יפה],² ובאופן מוחלט, כל אהבה, שיש לה סיבה שונה מחירות הנפש, נהפכת בנקל לשנאה, אלא אם כן היא מין של הזיה, וזה גרוע יותר, כי במקרה זה היא מלבה את הפירוד יותר מאשר את השלום. ראו ג: 31 ע.³

פרק כ

אשר לנישואים, ברור שהם מתאימים לתבונה, אם התשוקה להזדווגות הגופים אינה נוצרת רק בגלל צורה [יפה] אלא גם מתוך אהבה להולדת ילדים ולחינוכם בחכמה; וכך, אם הסיבה לאהבת השניים, האיש והאשה, אינה רק הצורה [היפה] אלא בעיקר חירות הנפש.

פרק כא

גם החנופה מולידה שלום, אבל באמצעות הפשע המאוס של השתעבדות, או בדרכי מרמה. ואין מי שנלכד ברשתה יותר מן האיש היהיר, הרוצה להיות משכמו ומעלה אך אינו כזה.

פרק כב

ביטול עצמי הוא מראית כוזבת של מידת חסידות ודת. ואף על פי שהוא⁴ [מקובל כ]ניגודה של יהירות, הרי, למעשה, המבטל עצמו קרוב מאד ליהיר. ראו עיון ד: 57 ע.

1 amor meretricius (ראו עמ' 323, הע' 1 לעיל).
2 forma – רוב המתרגמים תרגמו "דמות יפה" או "יופי" (ג'אנקוטי), ואילו קרלי תרגם "הופעה חיצונית".
3 Land & Van Vloten מפנים כאן למשפט הנסמך ולא לעיון, אך דומה שגבהרדט צודק.
4 sit (צורת הקוניונקטיבוס באה כאן להחליש ולמנוע סתירה בגוף המשפט).

פרק כג

הבושה תורמת לשלום רק באותם דברים שלא ניתן להסתיר. ועוד, כיוון שבושה היא מין של עצב, אין לה נגיעה לשימוש התבונה.

פרק כד

שאר ריגשות העצב כלפי בני אדם מנוגדות במישרין לצדק, להוגנות, ליושר, למידת החסידות ולדת; ואף על פי שלשואט הנפש יש מראית של מין הוגנות, בכל זאת, אם כל אדם יורשה לשפוט את מעשי הזולת ולנקום בו על פגיעה בזכותו שלו או בזכותו של אחר, כי אז נחיה בלא חוקים.

פרק כה

הצניעות, כלומר התשוקה למצוא חן בעיני בני האדם, במידה שהיא נקבעת על ידי התבונה, מתייחסת (כנאמר בעיון ד: 37 ע 1) על מידת החסידות. אבל אם מקור הצניעות הוא בריגשות, הרי זו רדיפת כבוד, או תשוקה המגרה תכופות את האדם לזרוע פירוד ומדנים במסווה של מידת חסידות מזויפת. אכן, מי שרוצה לעזור לאחרים בעצה או במעשה, כדי שיוכלו ליהנות יחד אתו מן הטוב העליון, ישתדל קודם כל לרכוש את אהבתם – ולא להביאם לידי פליאה כדי שיקראו את שמו על תורתו. הוא לא יתן בהחלט שום סיבה לקנאה. בזמן שיחה בציבור ייזהר מלהתייחס למגרעות האנשים, יקפיד לדבר רק בצמצום על חולשת בני האדם, ולעומת זאת ירחיב יותר את הדיבור על עוצמתם או מעלתם הטובה, ובאיזו דרך ניתן לעשותה שלמה יותר, כך שבני האדם יחתרו לחיות ככל יכולתם לפי צו התבונה ויונעו לכך לא על ידי פחד או דחייה, אלא רק על ידי ריגשה של שמחה.

פרק כו

חוץ מן האדם איננו מכירים שום דבר יחיד בטבע שנוכל להתענג על נפשו ולהתחבר אליו בידדות, או בסוג כלשהו של התאגדות. לכן, הכלל של תועלת עצמנו אינו דורש שנשמר את מה שמצוי בטבע מחוץ לאדם, אלא מלמד אותנו, בהתאם לשימושי השונים, לשמור, להרוס, או לסגל את הדבר לתועלתנו בכל דרך שהיא.

פרק כז

עיקר התועלת שאנו מפיקים מדברים שמחוצה לנו, נוסף על הניסיון והידיעה שאנו רוכשים מתוך הסתכלות בהם ומכך שאנו גורמים להם ללבוש ולפשוט צורה, נוגע לשימור הגוף. וזו הסיבה שמירב התועלת בא מדברים העשויים להזין ולכלכל את הגוף, על מנת שכל חלקיו ימלאו את תפקידם כהלכה. שהרי ככל שהגוף כשיר יותר להיות מופעל ולהפעיל גופים חיצוניים במספר רב של אופנים, כן גדול יותר כושרה של הנפש לחשוב (ראו ד: 38, ד: 39). אך דומה שרק דברים מעטים כאלה מצויים בטבע. ולכן יש צורך בסוגי מזון רבים מטבע שונה כדי להזין את הגוף בדרך הראויה. כי גוף האדם מורכב מהרבה מאד חלקים שטבעם שונה, ואלה זקוקים למזון מתמיד ומגוון, כדי שכל הגוף יהיה כשיר במידה שווה לעשות את כל מה שיכול לנבוע מטבעו, ולכן כדי שגם הנפש תהיה כשירה בשווה להשיג דברים רבים.

פרק כח

אבל לשום אדם לא היה כוח מספיק כדי לרכוש את אלה אלמלא החליפו בני האדם שירותים הדדיים ביניהם. ובאמת הכסף רכש לו מעמד כתמצית¹ כל הדברים. וכך קורה שדימוי הכסף מעסיק את נפשו של ההמון יותר מכל, עד שכמעט אי אפשר לדמות שום מין של שמחה אלא בלוויית האידיאה של הכסף כסיבתה.²

פרק כט

אבל דבר זה הוא מידה רעה רק אצל הרודפים אחר הכסף לא מתוך מחסור או בשביל צורכי החיים, אלא מפני שלמדו את אמנויות ההתעשרות וגאוותם על כך. אמנם הם מזינים את הגוף כנהוג, אבל בחיסכון, מפני שכל מה שהשקיעו בשימור גופם הם רואים כנכס שירד לטמיון. ואילו בני אדם היודעים את שימושו האמיתי של הכסף ונוהגים מתינות בעושרם לפי מידת צורכיהם, אלה חיים שבעי רצון מתוך הסתפקות במועט.

1 compendium

2 ומכאן האהבה הכללית לכסף.

פרק ל

כיוון שאותם דברים המסייעים לחלקי הגוף למלא את תפקידם הם טובים, והשמחה עומדת על כך שעוצמת האדם, כאשר הוא גוף ונפש, גדלה או מומרצת, הרי כל מה שמעורר שמחה הוא טוב. אולם הדברים [בעולם] אינם פועלים במטרה לשמח אותנו, ועוצמת פעולתם אינה מוסדרת בהתאם לתועלתנו. לכן, וגם מפני שהשמחה מתייחסת על פי רוב לחלק אחד מיוחד של הגוף, מרבית ריגשות השמחה עשויות להיות יתרות על המידה, ולכן גם התשוקות הנוצרות מהן יהיו יתרות על המידה (אלא אם ימצאו כאן תבונה ועין פקוחה). לכאן יש להוסיף שמתוך ריגשה אנו נותנים עדיפות¹ לדבר המענג אותנו בהווה, ואיננו מסוגלים להעריך דברים שבעתיד מתוך ריגשה נפשית שווה בעוצמתה. ראו עיון ד: 44 ע, ד: 60 ע.

פרק לא

- נראה שהאמונה התפלה² סבורה, להפך, שמה שגורם עצב הוא טוב ומה שגורם שמחה הוא רע. אך כפי שכבר אמרנו (ראו ד: 45 ע), שום אדם, אלא אם הוא מקנא, אינו מוצא עונג בחוסר האונים שלי ובצרתי. כי ככל שאנו מופעלים על ידי שמחה חזקה יותר, אנו עוברים לשלמות רבה יותר, ומשתתפים אפוא יותר בטבע האלוהי. גם אי אפשר ששמחה תהיה רעה, כל עוד היא מתמתנת על ידי הכלל של תועלתנו האמיתית. ואילו מי שמודרך על ידי פחד, ועושה את הטוב כדי להימנע מרע, אינו מודרך על ידי התבונה.

פרק לב

אולם עוצמת האדם מוגבלת עד מאד, ועוצמת הסיבות החיצוניות גוברת עליה לאין סוף. לכן אין לנו יכולת מוחלטת לסגל את הדברים שמחוזה לנו לשימושנו. ובכל זאת נישא במנוחת נפש³ את כל מה שיקרה לנו בניגוד

1 מילולית: מקום ראשון.

2 *superstitio*. כאמור, בביטוי זה שפינוזה משתמש לרוב לציון הדת הנגלית או הפולחנית (בניגוד לדת התבונה).

3 *aequo animo*. נראה שצודקים המתרגמים שתרגמו כאן "במנוחת נפש" (קלצקין) או *calmly* (קרלי) או *di buon animo* (ג'אנקוטי), ולא "בשוויון נפש", כי ברור ששפינוזה אינו מתכוון לאדישות, אלא לקבלה שקטה.

לדרישות הכלל של תועלת עצמנו, אם רק נהיה מודעים לכך שעשינו את המוטל עלינו; שהעוצמה שברשותנו לא הייתה רחבה דיה כדי למלט אותנו מאותם פגעים; ושהננו חלק של הטבע כולו ונשמעים לסדרו. אם נבין זאת באופן בהיר ומובחן, הרי אותו חלק שלנו המוגדר על ידי ההבנה, כלומר החלק היותר טוב שבנו, יגיע בכך לשביעות רצונו הגמורה ויחתור להמשיך ולקיים אותה. כי במידה שאנו מבינים, איננו יכולים לרצות אלא במה שהנו הכרחי, ובאופן מוחלט לא למצוא סיפוק אלא במה שהנו אמיתי. ולכן, במידה שאנו מבינים כל זאת כהלכה, הרי חתירת החלק היותר טוב שבנו תתאים לסדר הטבע בכולותו.