

חלק ג

על מקור הריגשות וטבען*

* אקרמן טוען שיש להפוך סדר הכותרת כמו של חלק ב ולקרוא: על טבע הריגשות ומקורן; ראו E. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, p. 69

הקדמה

רוב המחברים שכתבו על הריגשות ועל אורח חיי האדם נראים כעוסקים בדברים שמחוץ לטבע, ולא בדברים הנשמעים לחוקי הטבע המשותפים. אדרבה, דומה שהם משיגים את האדם בטבע כמין ממלכה בתוך ממלכה. שכן הם מאמינים שהאדם פורע את סדר הטבע יותר משהוא נשמע לו, ויש לו שלטון¹ מוחלט על מעשיו, ואינו נקבע אלא על ידי עצמו. נוסף על כך, את הסיבה לחולשת האדם ולהפכפכנותו הם מייחסים לא לעוצמתו המשותפת [הכללית] של הטבע, אלא למי יודע איזה פגם בטבע האדם, שעל כן הם מקוננים עליו, לועגים ובזים לו, או – מה שקורה על פי רוב – מקללים אותו. ומי שיודע להטיל דופי בחולשה של רוח האדם באופן חי ונמלץ יותר, נחשב למעין איש אלוהים.

אמנם לא חסרו אנשי מעלה (שעלי להודות בחובי הגדול לעמלם ולחריצותם), שכתבו הרבה דברים מעולים על דרך החיים הישרה² והשיאו לבני התמותה עצות שיש בהן הרבה יישוב הדעת.³ אך למיטב ידיעתי, שום אדם לא הגדיר עד היום⁴ את טבע הריגשות ואת כוחן, ומה הנפש יכולה לעשות כדי למתן אותן. ידוע לי שדקארט המהולל מאד, אף על פי שגם הוא האמין שיש לנפש עוצמה מוחלטת על מעשיה, ניסה בכל זאת להסביר⁵ את ריגשות האדם מתוך סיבותיהן הראשונות, ובו בזמן להורות על הדרך שבה תוכל הנפש להיות בעלת שלטון מוחלט על ריגשותיה; אך לפי דעתי לא הוכיח בזה אלא את חריפות כשרונו, כפי שאראה במקום המתאים.

בינתיים רצוני לחזור לאותם אנשים המעדיפים לקלל או ללעוג לריגשות בני האדם ולמעשיהם מאשר להבין אותם. אלה ודאי יתפלאו לראות אדם שבא ומקבל עליו לרדן במידות הרעות של בני האדם ובחסרונותיהם בשיטה גיאומטרית, ולהוכיח בדרכי התבונה הוודאית דברים אשר לטענתם התבונה כוחלת בהם בתור דברי ריקנות, אבסורד ותועבה. אולם טעמי ונימוקי עמי.⁶ אין דבר הנעשה בטבע שניתן לייחסו כמידה

1 potentia, כאן כמוכּן: כוח שלטון.

2 recta vivendi ratio, מושג זה יחזור בחלק ד.

3 prudentia

4 הביטוי "עד היום" הוא תוספת של אקרמן בהסתמך על ה-NS.

5 בחיבורו *Les passions de l'âme*.

6 Sed mea haec est ratio. כמה מהדירים מציינים את הרמז הקיים כאן לטרנטיוס, במונולוג של מיקיו במחזה "אדלפי" שעניינו חינוך מוסרי. אך ייתכן שהמליצה העברית "טעמי ונימוקי עמי" עמדה גם היא ברקע.

רעה¹ לטבע עצמו. הטבע אחד הוא תמיד, ומעלתו² ועוצמת פעולתו זהות בכל מקום. דהיינו: חוקי הטבע וכלליו, שהכל נעשה לפיהם והכל לובש ופושט צורה לפיהם, זהים תמיד ובכל מקום, ולכן הדרך שיש להכיר בה את טבעם של כל הדברים, יהיו אשר יהיו, גם היא חייבת להיות אחת וזהה. דהיינו: יש להכיר אותם מתוך חוקיו וכלליו הכלליים של הטבע. ריגשות כגון שנאה, כעס, קנאה וכו', כשהן נבחנות כשלעצמן, נובעות מתוך אותה הכרחיות ומאותה מעלה של הטבע כמו שאר הדברים היחידים. לכן הן מצביעות³ על סיבות מסוימות שמתוכן ניתן להבין אותן, ויש להן תכונות מסוימות שראוי לנו להכיר אותן, בדיוק כמו שראוי שנכיר את תכונות הדברים שהעיון בהם מסב לנו עונג.

על כן באתי לדון בטבען ובכוחן של הריגשות, ובעוצמה⁴ שיש לנפש לגביהן, באותה מתודה שבה דנתי בחלקים הקודמים באלוהים וכנפש, ואעייין אפוא במעשי האדם וביצרו כאלו הייתה זו שאלה של קווים, משטחים וגופים.

הגדרות

1. בשם סיבה הולמת אני מכנה סיבה שניתן לתפוס מתוכה באופן ברור ומובחן את תולדתה. ואילו בשם סיבה בלתי הולמת או חלקית אכנה סיבה שלא ניתן להבין את תולדתה מתוכה בלבד.⁵
2. אני אומר שאנו פועלים כאשר מתרחש בנו או מחוץ לנו

1 vitium

2 virtus (כאן בהוראה של שלמות ישותית ולא של טוב מוסרי).

3 agnoscunt, "הן מכירות ב", אך מטאפורת זו פחות ברורה לקורא בן ימינו.

4 potentia. שפינוזה מכחיש שיש לנפש שלטון על הריגשות (במובן של בחירה או רצון חופשי), אך מקבל שיש לה עוצמה - עוצמת התבונה, או השכל, המעוצבת כריגשה חיובית ועשויה לגבור על ריגשות שליליות. כאשר דבר זה מתרחש, אפשר גם לדבר על שלטון האדם בתשוקותיו, לא במובן של רצון חופשי אלא במובן השפינוזיסטי של הפיכת ההבנה לריגשה שלטת. לכן, אף שהעדפתי לרוב את המילה "עוצמה", תרגמתי לעתים, לפי ההקשר, גם "שלטון".

5 סיבה הולמת (adequata) אפשר אפוא גם לכנות "סיבה מספקת" או "סיבה שלמה".

דבר מה שאנו הננו סיבתו ההולמת; כלומר (לפיה הגדרה הקודמת): כאשר מתוך טבענו נובע בנו או מחוץ לנו דבר מה שאפשר להבינו באופן ברור ומובחן מתוך טבענו זה בלבד. ומן הכיוון ההפוך אני אומר שאנחנו סובלים¹ פעולה כאשר מתרחש בנו דבר מה, או שמתוך טבענו נובע דבר מה, שהננו סיבתו רק באופן חלקי.

3. בריגשה אני מבין את הפעלות² הגוף, שעל ידיהן כוח פעולתו של הגוף גדל או פוחת, מומרץ או מעוכב, יחד עם האידיאות של הפעלות אלו.

כאשר סיבתה ההולמת של אחת ההפעלות הללו היא אנו עצמנו, אבין את הריגשה כפעולה [=ריגשה פעילה], ואם לאו, אבין אותה כסבילה [=ריגשה סבילה].³

פוסטולטים

1. גוף האדם מסוגל להיות מופעל⁴ בריבוי אופנים המגבירים או מפחיתים את עוצמת פעולתו, וכן באופנים שאינם גורמים לעוצמת פעולתו לגדול או לקטון.

פוסטולט זה או אקסיומה זו מסתמכים על ב: פוס 1, ב: 13 מ"ע 5, 7.

1 pati
2 affectiones. הריגשה עצמה - affectus - מוגדרת כמצב של היות נפעל או כמה שמפעיל את הגוף ו/או הנפש. כלומר, גורם ההפעלה הוא מרכיב מהותי של ריגשה. לכן ארבה להשתמש במונח "להפעיל" כאשר מדובר בהתהוות ריגשה או בסיבה הגורמת לה. עם זאת, ולפי צורכי הסגנון, אשתמש גם במונחים "לעורר", "לבוא לידי" ואף "להוות" ריגשה.
3 בביטוי "ריגשה סבילה" אשתמש לתרגום המילה passio (באנגלית ובצרפתית: passion). הביטוי מציינ גם (1) ריגוש או יצר, גם (2) סבילות (פסיביות), וברקע גם (3) סבל (כגון סבלותיו של ישוע; או הסבל שפילוסופים שונים, ובהם שפינוזה, רואים כמהות היצר הפסיבי).

4 afflicti

2. גוף האדם מסוגל לסבול שינויים רבים ובכל זאת לשמור בתוכו את רשמי המושאים או עקבותיהם (ראו ב: פוס 5) ובכך את אותם דימויי הדברים (להגדרתם ראו ב: 17ע).

משפט 1

נפשנו פועלת דברים אחדים וסובלת אחרים; כלומר, במידה¹ שיש לה אידיאות הולמות היא בהכרח פועלת,² ובמידה² שיש לה אידיאות בלתי הולמות היא בהכרח סובלת פעולה כלשהי.

הוכחה

האידיאות שבנפשו של כל אדם שהוא חלקן הולמות וחלקן. קיטעות ומבלבלות (לפי ב: 40ע). האידיאות ההולמות בנפשו של מישהו הנן הולמות באלוהים כאשר הוא מכונן את מהותה של אותה נפש בלבד³ (לפי ב: 11 נ); ואילו האידיאות הבלתי הולמות בנפש גם הן הולמות באלוהים (לפי אותו משפט נסמך) לא כאשר הוא מכיל בתוכו את מהותה של נפש זו בלבד, אלא כאשר הוא מכיל בה בעת גם נפשות⁴ של דברים אחרים. עתה, מתוך כל אידיאה נתונה חייבת בהכרח (לפי א: 36) לנבוע תולדה כלשהי, שאלוהים הוא סיבתה ההולמת (ראו ג: 1) לא כאשר הוא אינסופי, אלא כאשר הוא נדון כמופעל על ידי אותה אידיאה נתונה (ראו ב: 9). ואם זוהי תולדה שאלוהים הוא סיבתה בהיותו מופעל על ידי אידיאה הולמת⁵ המצויה בנפשו של מישהו, הרי נפש זו עצמה היא סיבתה ההולמת של אותה תולדה (לפי ב: 11 נ). מכאן שנפשנו, במידה שיש לה אידיאות הולמות, בהכרח פועלת משהו (לפי ג: 2). זה הדבר הראשון.

- 1 quatenus: כאן יש להבין את המונח גם במובן מהותי ("בכך שיש לה") וגם במובן כמותי ("ככל שיש לה").
- 2 כאן יש להבין "פעולה" (actio) במובן של פעולה הולמת או חופשית, ואילו "סובלת" יש להבין גם כסבילות (כמו בעיון ה: 20 ע ועוד).
- 3 תוספת של גרו (Gueroult).
- 4 נראה שהכוונה לאידיאות של דברים אחרים; ויש שהציעו לתקן כך.
- 5 הדגשת המתרגם.

בהמשך, אם דבר מה נובע בהכרח מאידיאה שהנה הולמת באלוהים לא רק כאשר יש בו נפש של אדם אחד, אלא כאשר יש בו הנפשות של דברים אחרים יחד עם נפשו של אותו אדם, הרי (שוב לפי ב: 11 נ) נפשו של אדם זה לא תהיה הסיבה ההולמת של אותו דבר, אלא סיבתו החלקית. יוצא (לפי ג: 2), שבמידה שיש לנפש אידיאות בלתי הולמות, היא בהכרח סובלת פעולה. זה הדבר השני [שהיה צריך להוכיח]. לכן נפשנו וגו'. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע, שהנפש כפופה לריגשות סבילות רבות יותר ככל שיש לה יותר אידיאות בלתי הולמות; ולהפך: ככל שיש לה יותר אידיאות הולמות, כן היא מרבה לפעול.

משפט 2

הגוף אינו יכול לקבוע את הנפש לחשוב,¹ והנפש אינה יכולה לקבוע את הגוף לתנועה או למנוחה, או לכל דבר אחר (אם יש דבר כזה).

הוכחה

כל אופני המחשבה סיבתם היא אלוהים כאשר הוא דבר חושב, ולא כאשר הוא מונהר על ידי תואר אחר (לפי ב: 6). לכן, מה שקובע את הנפש לחשוב הוא אופן של מחשבה ולא של התפשטות; כלומר (לפי ב: 11) אינו גוף. זה הדבר הראשון.

עתה, התנועה והמנוחה של גוף צריכות לבוא מגוף אחר, שגם הוא נקבע לתנועה ולמנוחה על ידי גוף אחר. ובמובן מוחלט: כל מה שקורה לגוף צריך לבוא מאלוהים כאשר הוא נדון כמופעל על ידי אופן כלשהו של התפשטות, ולא על ידי אופן של מחשבה (לפי אותו ב: 6). כלומר: [מה שקורה לגוף] אינו יכול לבוא מן הנפש, שהיא אופן של מחשבה (לפי ב: 11). וזה הדבר השני [שהיה צריך להוכיח]. לכן הגוף אינו יכול וגו'. מ.ש.ל.

1 *determinare*, במשמע לגרום לנפש לחשוב (ראו מבוא, חלק ב).

עיון

נוכל להבין דברים אלה ביתר בהירות מן הנאמר בעיון ב: 7 ע, היינו, שהנפש והגוף הם אותו דבר עצמו, שמשיגים אותו פעם בתואר המחשבה ופעם בתואר ההתפשטות. מכאן נובע שסדר הדברים או מיקשרם¹ אחד הוא, בין שמשיגים את הטבע בתואר אחד בין בתואר אחר; ולכן סדר הפעולות והסבילות² שבגופנו הוא בו זמני בטבע עם סדר הפעולות והסבילות שבנפש. הדבר גלוי וברור גם מן הדרך שבה הוכחנו את משפט ב: 12.

אף על פי שלא נותר כאן מקום לספק, קשה לי להאמין שבני האדם ישתכנעו לבחון את העניין ללא פניות³ בלי שיקבל אישור בניסיון: עד כדי כך בני האדם תקיפים בדעתם, שהגוף לפעמים נע ולפעמים נח אך ורק בפקודת הנפש, ושהוא עושה הרבה פעולות התלויות רק ברצונה של הנפש ובכושרה להעלות דבר במחשבתה.⁴ אבל איש לא הצליח עד היום לקבוע, למה הגוף מסוגל. כונתי לומר: הניסיון לא לימד עדיין שום איש מה הגוף יכול לפעול מתוך חוקי הטבע לבדם – כשהטבע נדון כגופני בלבד – ומה אינו יכול לעשות בלי שנקבע לכך על ידי הנפש.⁵ עדיין אין אדם מכיר את בניינו של הגוף בדיוק כזה, שיוכל להסביר את כל תפקודיו. שלא להזכיר שבקרב הבהמות נוכל לראות הרבה דברים העולים במידה רבה על חכמת האדם, ושהסהרורים עושים מתוך שינה מעשים רבים שלא היו מעזים לעשות בהקין. כל זה מלמד די והותר שהגוף עצמו, מתוך חוקי טבעו בלבד, מסוגל לעשות הרבה דברים שנפשו מתפלאה עליהם.

נוסף על כך, איש אינו יודע כיצד ובאילו אמצעים הנפש אמורה להניע את הגוף, כמה דרגות תנועה היא מסוגלת להעניק לו, ובאיזו מהירות יש בכוחה להניעו. ומכאן נובע, שכאשר בני האדם אומרים שפעולה גופנית זו או זו

1 concatenatio

2 passio: כאן בהוראה אונטולוגית, המדגישה את המצב של היות סביל בהבדל מהיות פעיל, ולא דווקא את גורם הריגשה.

3 aequo animo: מילולית, כנפש שווה.

4 excogitandi ars. הלכתי בעקבות אפין, קרלי, וקלצקין, אף שניתן גם לתרגם: באורח המחשבה שלה.

5 משפט מסובך מעט. כונתו כפולה: (א) איש לא הציע עדיין, בהסתמך על הניסיון, הסבר גופני טהור לתנועות הגוף הנחשבות מופעלות על ידי הנפש. אבל הסבר כזה אפשרי (כפי שהרווי התחיל להראות במחקרו על מחזור הדם), והתקדמות במחקר זה תוכל להתגבר על הדעות המושרשות בציבור. (ב) איש לא הוכיח שהגוף מוגבל ביכולתו הטבעית וזקוק במקרים מסוימים לנפש; אבל הוכחה כזאת אינה אפשרית, לא אפריורי ולא מן הניסיון.

באה מן הנפש השולטת בגוף, אין הם יודעים מה הם סחים, ואינם אלא מודים במילים נמלצות כי, לאמיתו של דבר, הסיבות לאותן פעולות נעלמו מהם בלי שיחושו כל פליאה.¹

אבל, יטענו כלפי: בין שאנו יודעים באילו אמצעים הנפש אמורה להניע את הגוף ובין שאיננו יודעים, מכל מקום הניסיון מלמד, שהגוף היה דומם אלמלא כושרה של נפש האדם להעלות דבר במחשבתה. ועוד, יטענו, ידוע מן הניסיון שהדיבור כמו השתיקה הם ביד הנפש לבדה, וכן הרבה פעולות אחרות, התלויות לפי סברתם בהחלטת הנפש.

אשר להשגה הראשונה, אני שואל: האם הניסיון אינו מלמד גם את היפוכו של דבר – שבזמן שהגוף דומם, גם הנפש אינה מוכשרת לחשוב? הרי בעת שהגוף נח בשנתו, הנפש נרדמת יחד אתו ואין בכוחה לחשוב כמו בהקיץ. ועוד, דומני שהכל יודעים מנסיונם שכושרה של הנפש לחשוב על אותו מושא אינו שווה תמיד; אלא ככל שהגוף כשיר יותר לגירויים המעוררים בו דימוי של מושא זה או אחר, כך הנפש מוכשרת יותר לעיין במושא זה או אחר.

אבל, יענו ויגידו: הלא הסיבות לקיומם של בניינים, ציורים, ושאר דברים התלויים באומנות האדם לבדה, את אלה אי אפשר לגזור מתוך חוקי הטבע הנדון כגופני בלבד. הרי גוף האדם לא היה מסוגל לבנות שום היכל, אלמלא הדרך ונקבע לכך על ידי הנפש. אבל כבר הראיתי שאנשים אלה אינם יודעים² למה הגוף מסוגל ומה ניתן להסיק מעיון בטבעו שלו בלבד; ו[כן הראיתי], שהם מכירים מנסיונם הרבה דברים שלא היו מאמינים שייחכנו בלי הדרכת הנפש, ובכל זאת דברים אלה מתרחשים מתוך חוקי הטבע בלבד, כגון מעשי הסהרורים העושים בשנתם את מה שמעורר את פליאתם בהקיץ. ולכאן יש להוסיף את מבנה גוף האדם, שחכמת בניינו עולה בהרבה על כל מה שאומנות האדם מסוגלת ליצור; שלא לדבר על מה שהוכחתי לעיל, דהיינו, שזמן הטבע, הנדון בכל תואר שהוא, נובע אינסוף של דברים.

אשר להשגה השנייה: נכון שבני האדם היו מיטיבים בהרבה לכלכל את ענייניהם לוא הייתה להם יכולת שווה לשתוק ולדבר. אבל הניסיון מלמד דיו, שאין דבר שבני אדם שולטים בו פחות מלשונם, ואין דבר שהם מסוגלים לו פחות מכיבוש היצר. וזו הסיבה שרובם מאמינים שאנו עושים מתוך חירות

1 כלומר, הסברם המדומה משתיק את הפליאה אך אינו מסלק את אי הידיעה.

2 למעשה נאמר לעיל שאיש אינו יודע (ולכן אִפִּין שינה את הפסוק ל"הראיתי שאין יודעים").

רק את הדברים שנטייתנו להם קלה יותר – מפני שהדחף לדברים אלה יכול להיבלם בנקל על ידי זיכרון של דבר אחר, העולה תכופות בדעתנו – ואיננו חופשיים כלל כשאנו נדחפים למעשה מתוך ריגשה גדולה, שאי אפשר להשקיט אותה על ידי זיכרון של דברים אחרים. ואלמלא ידעו [בני האדם] מנסיגונם שאנו מתחרטים על הרבה ממעשינו, ולעתים קרובות, כאשר מתחולל בנו מאבק בין ריגשות מנוגדות, אנו רואים את הטוב ועושים את הרע, כי אז שום דבר לא היה עוצר בעדם מלהאמין שאנו חופשיים בכל מעשינו. כך מאמין העולל שמתוך חופש הוא מתאוה לחלב, והנער הכועס מאמין שהוא משתוקק באופן חופשי לנקם, והפחדן למנוסה. וכך השיכור מאמין שמתוך החלטה חופשית של הנפש הוא אומר דברים שלאחר מכן, בפכתונו, היה מעדיף לוא לא נאמרו. וכמוהו גם המשוגע, הפטפטנית, הילד, ורבים מאותו סוג מאמינים שהם מדברים מתוך החלטה חופשית של הנפש, בעוד למעשה אינם מסוגלים לעצור בעד יצר הדיבור שלהם.

הניסיון עצמו, בבהירות לא פחותה מזו של התבונה, מלמד אפוא, שבני האדם מאמינים שהם חופשיים רק מפני שהם מודעים לפעולותיהם ואינם יודעים את הסיבות הקובעות אותם לכך. ועוד מלמד הניסיון, שהחלטות הנפש אינן אלא היצרים עצמם, והן משתנות בהתאם למגוון הנטיות של הגוף. שכן, כל אדם מכלכל את כל מעשיו מתוך ריגשתו. מי שיצרים מנוגדים תוקפים עליו אינו יודע מה הוא רוצה; ואילו מי שאין בו יצר נדחף בקלות כל רגע לצד זה או לצד אחר.

כל זה מלמד אמנם בבירור, שהחלטת הנפש ויצרה,¹ ומצב ההיקבעות של הגוף, הם בו זמניים בטבעם. או מוטב לומר: הם אותו דבר עצמו שאנו מכנים בשם החלטה כשהוא נדון בתואר המחשבה ומוסבר על ידיו, ואנו מכנים בשם מצב היקבעות כשהוא נדון בתואר ההתפשטות ונגזר מחוקי התנועה והמנוחה.

עניין זה יובהר יותר מתוך מה שנותר לי לומר. כי יש דבר שרצוני להעיר עליו במיוחד: איננו מסוגלים לעשות דבר מתוך החלטת הנפש אלא אם אנו זוכרים אותו תחילה. למשל, איננו מסוגלים לומר מילה אלא אם אנו זוכרים אותה. אבל לזכור ולשכוח דבר מה אינו בגדר יכולתה החופשית של הנפש. לכן מקובל להאמין רק זאת על יכולת הנפש, שמתוך החלטתה בלבד אנו

1 היצר (appetitus) מוגדר להלן (9:ע) כשייך לגוף ולנפש כאחד, וכשהוא מתבטא בנפש בלבד הוא נקרא "רצון" (voluntas).

עשויים לשתוק או לדבר על עניין שאנו זוכרים. ואולם, גם מי שחולם שהוא מדבר, מאמין שדיבורו נובע מהחלטה חופשית של נפשו, בעוד למעשה אינו מדבר כלל, או, אם הוא מדבר, הדבר נובע מתנועה ספונטנית של גופו. כמו כן, בחלומנו אנו מסתירים משהו מבני האדם מתוך אותה החלטה של הנפש הגורמת לנו בהקיץ לשתוק על הידוע לנו. ולבסוף, בחלום אנו עושים מתוך החלטת הנפש דברים שלא נעז לעשותם בהקיץ. ועכשיו אבקש לדעת: האם יש בנפש שני סוגים של החלטות – דמיוניות¹ וחופשיות? מי שנרתע מדבר הבל פרוע כל כך, יודה על כורחו שהחלטת הנפש הנחשבת לחופשית אינה מובדלת² על ידי עצם הדמיון או הזיכרון ואינה אלא אותו החיוב הכלול בהכרח בכל אידיאה באשר היא אידיאה (ראו ב: 49). וכך החלטות אלה עולות בנפש באותו הכרח כמו האידיאות של הדברים הקיימים בפועל. לכן, מי שמאמין שהוא מדבר או שותק, או עושה כל מעשה מתוך החלטה חופשית של הנפש, חולם בעיניים פקוחות.

משפט 3

פעולות הנפש נולדות רק מתוך אידיאות הולמות;
וכנגדן הריגשות הסבילות תלויות באידיאות בלתי
הולמות בלבד.

הוכחה

היסוד הראשון המכונן את מהותה של הנפש אינו אלא האידיאה של גוף הקיים בפועל (לפי ב: 11, ב: 13). אידיאה זו מורכבת ממספר רב של אידיאות אחרות (לפי ב: 15), שאחדות מהן הולמות (לפי ב: 38), ואחדות אינן הולמות (לפי ב: 29). לכן, מה שנובע מטבע הנפש, והנפש היא הסיבה הקרובה שיש להבינו מתוכה, חייב בהכרח לנבוע מאידיאה הולמת או מאידיאה בלתי הולמת. אך במידה שיש לנפש אידיאות בלתי הולמות, בהכרח היא סובלת פעולה כלשהי (לפי ג: 1). לכן פעולות הנפש נובעות מתוך אידיאות הולמות

1 phantastica

2 non distingui: לא זה מה שמבדיל אותה באופן ספציפי.

בלבד. ומאותו טעם¹ הנפש סובלת פעולה רק מפני שיש לה אידיאות בלתי הולמות. מ.ש.ל.

עיון

אנו רואים אפוא, שהריגשות הסבילות אינן מתייחסות [משתייכות] לנפש אלא באשר יש לנפש משהו הכולל שלילה, או באשר הנפש נדונה כחלק של הטבע שלא ניתן לתפוס אותו באופן ברור ומובחן על ידי עצמו וללא דברים אחרים. באותו היגיון יכולתי להראות, שהריגשות הסבילות מתייחסות לדברים יחידים באותו אופן כמו לנפש ושלא ניתן לתפוס אותן באופן אחר; אבל כוונתי לעסוק בנפש האדם בלבד.

משפט 4

שום דבר אינו יכול להיהרס אלא על ידי סיבה חיצונית.

הוכחה

משפט זה ברור מתוך עצמו. הרי הגדרתו של דבר מה מחייבת את מהות הדבר ואינה שוללת אותה; או מניחה את מהות הדבר ואינה מבטלת אותה. לכן, כל עוד אנו נותנים דעתנו אך ורק על הדבר עצמו ולא על סיבות חיצוניות, לא נוכל למצוא בו שום דבר העשוי להרוס אותו. מ.ש.ל.

משפט 5

במידה שדבר אחד יכול להרוס את משנהו, הרי הם מנוגדים בטבעם, כלומר, אינם יכולים להימצא יחד באותו נושא.

1 propterea (מילולית: "שעל כן").

הוכחה

הרי לוא התאימו ביניהם או יכלו להימצא יחד באותו נושא, כי אז היה באותו נושא משהו המסוגל להרוס אותו, וזה אבסורד (לפי המשפט הקודם ג:4). מכאן שבמידה שדבר אחד וגו'. מ.ש.ל.

משפט 6

כל דבר, עד כמה שהוא בפני עצמו, חותר להמשיך
בישותו.¹

הוכחה

הרי הדברים היחידים הם אופנים, המבטאים את תוארי אלוהים באופן מסוים וקבוע (לפי א: 25), כלומר הם דברים המבטאים באופן מסוים וקבוע את עוצמת אלוהים, שעל ידיה הוא נמצא ופועל (לפי א: 34). ושום דבר אין בתוכו משהו העשוי להרוס אותו או לבטל את קיומו (לפי ג: 4). אדרבה (לפי המשפט הקודם ג: 5), הדבר מתנגד לכל הדברים העלולים לבטל את קיומו; ומכאן שבמידת יכולתו,² ועד כמה שהוא בפני עצמו, הדבר חותר להמשיך בישותו. מ.ש.ל.

1 *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*. הביטוי *in se est* אינו מופיע כאן בהוראה השיטתית של חלק א ("נמצא בתוך עצמו"), כיוון שהיא חלה רק על אלוהים, אלא במשמעות יומיומית; וכאן יש שתי אפשרויות לתרגום: "בפני עצמו" (כפי שתרגמתי), או "יש ביכולתו" כפי שתרגם קרלי (וראו ההערה הבאה).

2 הביטוי "במידת יכולתו" (*quantum potest*) מופיע רק במסקנת ההוכחה ולא בנוסח המשפט עצמו. לכן יש מתרגמים שהכניסו אותו למשפט המקורי, שאותו תרגמו (כמו קרלי): "כל דבר, עד כמה שיש ביכולתו, חותר להמשיך בישותו". אבל אם כך, מדוע כותב שפינוזה במסקנה את שני הביטויים זה בצד זה וקושר אותם במילה *et* (ו) ולא ב" *sive* (או)? לכן בחרתי לתרגם את *in se* שבגוף המשפט על ידי "בפני עצמו" בלבד. עם זאת אעיר, כי הרעיון של "במידת יכולתו" אמנם מובלע כאן הגיונית. מכיוון שלהיות "בפני עצמו" (בעל זהות מסוימת) מוגדר כהתנגדות לסיבות חיצוניות הפועלות לביטול קיומו של דבר, והתנגדות זו, הנובעת מעצם הקיום, אין לה גבול. לכן, כדי להיות מה שהנו, "בפני עצמו" (*in se*), צריך הדבר להתנגד ככל יכולתו לגורמים אלה, או לחתור בכל יכולתו להמשיך בישותו. לפיכך, עצם הקיום הפרטי הוא פעולת חתירה, ולא הוויה אינרטיית, כפי שאומר המשפט הבא.

משפט 7

חתירתו של כל דבר להמשיך בישותו אינה אלא מהותו בפועל של הדבר.

הוכחה

מתוך מהותו הנתונה של כל דבר נובע בהכרח משהו (לפי א: 36), והדברים אינם מסוגלים [לפעול] אלא מה שנובע בהכרח מטבעם המסוים והקבוע (לפי א: 29). לכן עוצמתו או חתירתו של דבר כלשהו, שעל ידיה הוא פועל או חותר לפעול משהו – בין לבדו ובין בשיתוף עם דברים אחרים – כלומר (לפי ג: 6), העוצמה או החתירה שבה הוא חותר להמשיך בישותו, אינה אלא מהותו הנתונה או מהותו בפועל של אותו הדבר. מ.ש.ל.

משפט 8

חתירתו של כל דבר להמשיך בישותו אינה כוללת¹ זמן סופי, אלא זמן בלתי מוגדר.²

הוכחה

אילו הייתה [החתירה] כרוכה בזמן מוגבל, שהיה קובע את התמדת הדבר, הרי מתוך אותה עוצמה המקיימת את הדבר, ומתוכה בלבד, היה נובע שלא יוכל הדבר להתקיים מעבר לאותה הגבלה זמנית, אלא יצטרך להיהרס; אבל זה אבסורד (לפי ג: 4). לכן, החתירה המקיימת את הדבר אינה כוללת [התייחסות ל]שום זמן מוגדר. אדרבה, אם הדבר לא ייהרס על ידי שום סיבה חיצונית, כי אז ימשיך להתקיים תמיד מתוך אותה עוצמה המקיימת אותו כבר עכשיו; ומכאן שחתירה זו כוללת בתוכה [התייחסות ל]זמן בלתי מוגדר. מ.ש.ל.

1 involvit, במובן: אינה מתייחסת ל-
2 indefinitum

משפט 9

הנפש, הן במידה שיש לה אידיאות ברורות ומוכחנות והן במידה שיש לה אידיאות מכולבלות, חותרת להמשיך בישותה למשך בלתי מוגדר, והיא מודעת לחתירה זו.

הוכחה

מהות הנפש (כפי שהראינו במשפט ג:3) מתכוננת על ידי אידיאות הולמות ובלתי הולמות; ואם כן (לפי ג:7) הנפש חותרת להמשיך בישותה – וזאת בהתמדה בלתי מוגדרת (לפי ג:8) הן במידה שיש לה אידיאות הולמות והן במידה שיש לה אידיאות בלתי הולמות. ומאחר שהנפש (לפי ב:23) מודעת לעצמה בהכרח באמצעות האידיאות של הפעלות הגוף, הרי (לפי ג:7) היא מודעת לחתירתה. מ.ש.ל.

עיון

כאשר חתירה זו מתייחסת אל הנפש לבדה היא נקראת רצון, ואילו ביחסה לנפש ולגוף יחד היא נקראת יצר.¹ בכך היצר אינו אלא עצם מהותו של האדם, שמטבעה נובעים בהכרח הדברים המסייעים להשתמרותו, ולכן האדם נקבע לעשותם. נוסף על כך אין בין יצר לבין תשוקה² אלא הבדל זה, שהתשוקה בדרך כלל מתייחסת לבני אדם באשר הם מודעים ליצרם. לכן ניתן להגדירה כך: תשוקה היא יצר יחד עם המודעות לו. מכל זה ניתן לקבוע שאיננו חותרים, רוצים, מתאווים, או משתוקקים למשהו מפני שאנו מעריכים שהוא טוב, אלא להפך: אנו מעריכים משהו כטוב מפני שאנו חותרים, רוצים, מתאווים או משתוקקים אליו.

appetitus 1

cupiditas 2

משפט 10

אידיאה המסלקת¹ את קיומו של גופנו אינה יכולה להימצא בנפשנו, אלא נוגדת אותה.

הוכחה

מה שיכול להרוס את גופנו אינו יכול להימצא בתוכו (לפיג:5). מכאן שהאידיאה של דבר זה אינה יכולה להימצא באלוהים באשר יש לו האידיאה של גופנו (לפיב:9 נ), כלומר (לפיב:11, ב:13), האידיאה של דבר זה אינה יכולה להימצא בנפשנו. אדרבה, מאחר שהדבר הראשון המכונן את מהותה של הנפש הוא אידיאה של גוף הקיים בפועל (לפיב:11, ב:13), הרי חתירתה הראשונה והעיקרית של נפשנו היא (לפיג:7) לחייב את קיומו של גופנו. מכאן שאידיאה השוללת² את קיומו של גופנו נוגדת את נפשנו וגו'. מ.ש.ל.

משפט 11

כל מה שמגביר או מפחית, ממריץ או מעכב את עוצמת פעולתו של גופנו, האידיאה שלו מגבירה או מפחיתה, ממריצה או מעכבת את עוצמת המחשבה של נפשנו.

הוכחה

משפט זה גלוי מתוך משפט ב:7, או גם מתוך משפט ב:14.

1 secludit. הכוונה (כאן ובהמשך) אינה שהאידיאה הורסת את הקיום בפועל, אלא שהיא שוללת אותו במחשבה.

2 negat

עיון

ראינו שהנפש מסוגלת לסבול שינויים רבים ולעבור פעם לשלמות גדולה יותר ופעם לשלמות פחותה יותר. סבילות אלה יסבירו לנו את הריגשות של שמחה ועצב.

בשמחה אבין להלן את הריגשה הסבילה¹ שעל ידיה הנפש עוברת לשלמות גדולה יותר, ואילו בעצב אבין את הריגשה הסבילה שעל ידיה הנפש עוברת לשלמות פחותה יותר. כאשר השמחה מתייחסת לגוף ולנפש כאחד, אכנה אותה בשם עונג² או עליזות,³ ואת העצב אכנה בשם כאב או דכדוך. יש לציין שעונג וכאב מתייחסים לאדם כאשר אחד מחלקיו מופעל יותר מהשאר, ואילו עליזות ודכדוך – כאשר כל חלקיו מופעלים בשווה.

נוסף על כך, הסברתי בעיון ג:9 ע מהי תשוקה. ומלבד שלוש אלה⁴ אינני מכיר בשום ריגשה ראשונית⁵; שכן אראה להלן, כי שאר הריגשות נולדות מתוך שלוש אלה.

אך בטרם אמשיך רצוני להסביר באופן מלא יותר את משפט ג:10, כדי שיובן ביתר בהירות באיזה אופן אידיאה נוגדת אידיאה.

בעיון ב:17 ע ראינו שהאידיאה המכוננת את מהות הנפש כוללת את קיום הגוף כל עוד הגוף עצמו קיים. ומתוך ב:8 נ והעיון שלו נובע עוד, שקיומה [הנוכח] בהווה⁶ של נפשנו תלוי רק בכך, שהנפש כוללת את קיומו בפועל של הגוף. ולבסוף הראינו שהכוח שעל ידיו הנפש מדמה וזוכרת דברים תלוי גם הוא בכך שהנפש כוללת את קיומו בפועל של הגוף (ראו ב:17, ב:18, ב:18 ע). מכל אלה נובע שקיומה בהווה של הנפש, וכן כוח הדימוי שלה,

1 *passio*. ביטוי זה מעורר כאן בעיה, כי בחלקים הבאים יתברר ששמחה יכולה להיות גם ריגשה פעילה (*actio*). מדויק יותר לומר "ריגשה" סתם (*affectus*). דומה ששפינוזה ממשיך כאן את לשון הפסוק הקודם, שהציג ריגשה כ"סבילה שינויים", וכוונתו לשינוי אפקטיבי כלשהו שאנו מופעלים בו בין על ידי עצמנו ובין על ידי סיבה חיצונית.

2 *titillatio*. בהמשך מוסבר שהכוונה בכך לצד הגופני הטהור (הגד"ר ג, הסבר). ג'אנקוטי תרגמה *eccitazione piacevole*.

3 *hilaritas*

4 שמחה, עצב, תשוקה.

5 קרלי מעיר בצדק שאמירה זו מכוונת נגד דקארט, המכיר בשש ריגשות ראשוניות.

6 *praesens* ניתן לתרגם "הנוכח" סתם, או "הנוכח בהווה". בלטינית, אנגלית, צרפתית וכו' אותה מילה מציינת "נוכח" ו"הווה", ואילו בעברית יש שתי מילים שונות עם זיקת משמעות ביניהן. לכן, כאשר נתרגם "נוכח", יש לזכור את הקונטציה של "הווה", ולהפך.

בטלים בשעה שהיא חדלה לחייב את קיומו בהווה של הגוף.¹ אולם הסיבה שבגללה הנפש חדלה לחייב את קיומו של הגוף אינה יכולה להיות הנפש עצמה (לפיג:4), וגם לא העובדה שהגוף חדל להימצא. שהרי (לפיב:6) הסיבה שבגללה הנפש מחייבת את קיום הגוף אינה נעוצה בכך שהגוף התחיל להימצא; ולפי אותו היגיון, גם כשהנפש חדלה לחייב את קיום הגוף [אין היא עושה זאת] מפני שהגוף חדל להימצא, אלא הדבר קורה בגלל אידיאה אחרת (לפיב:8), המסלקת את קיומו בהווה של גופנו, ולכן של נפשנו, וכך היא נוגדת את האידיאה המכוננת את מהות נפשנו.²

משפט 12

הנפש חותרת ככל יכולתה לדמות את הדברים המגבירים או ממריצים את עוצמת פעולתו של הגוף.

הוכחה

כל עוד גוף האדם מופעל על ידי אופן הכולל את טבעו של גוף חיצוני, נפש האדם תתכונן באותו גוף כנוכח בהווה (לפיב:17). ומכאן (לפיב:7), שכל עוד נפש האדם מתכוננת בגוף חיצוני כנוכח, כלומר מדמה אותו (לפיב:17 ע), הו' גוף האדם מופעל על ידי אופן הכולל את טבעו של אותו גוף חיצוני. יוצא שכל עוד הנפש מדמה את הדברים המגבירים או ממריצים את עוצמת פעולתו של גופנו, הגוף מופעל על ידי אופנים המגבירים או ממריצים את עוצמת פעולתו (ראו:ג:פוס1), ולכן עוצמת המחשבה של הנפש גוברת או מומרצת (לפיג:11). יוצא (לפיג:6 אוג:9) שהנפש חותרת ככל יכולתה לדמות את הדברים וגו'. מ.ש.ל.

- 1 במות הגוף מתה הנפש הפרטית, כלומר מתחלטה האידיאה המחייבת את קיום הגוף, ואתה מתחלטים התחושה, הדמיון והזיכרון.
- 2 שפינוזה שולל את התפיסה שלפיה הנפש הפרטית (האידיאה המכוננת את מהות נפשנו) קיימת בכל מקרה: כאילו בנקודה מסוימת הגוף מתחיל להתקיים והנפש מחייבת אותו, ובנקודה אחרת הגוף מפסיק להתקיים והנפש שוללת אותו (זו תמונת נצחיות הנפש המסורתית). לפי דבריו, כאשר הגוף חדל להתקיים, פירושו שהאידיאה הנצחית המבטאת אמת זו דוחקת את האידיאה הפרטית של נפשנו, ואז מה שנשאר היא האמת (ג'אנקוטי: האל-זמנית) על אודותינו הקיימת במכלול האמיתות הקוסמי ("בשכל האינסופי של אלוהים").

משפט 13

כאשר הנפש מדמה דברים המפחיתים או מעכבים את עוצמת פעולתו של הגוף, היא חותרת ככל יכולתה להיזכר בדברים המסלקים את קיומם של דברים אלה.

היכחה

כל עוד הנפש מדמה משהו כגון זה, הרי (כפי שהוכחנו במשפט הקודם ג:12) עוצמת הגוף והנפש פוחתת או מעוכבת; ובכל זאת הנפש תמשיך לדמות את הדבר הזה, עד אשר תדמה משהו אחר, המסלק את קיומו הנוכח של אותו דבר [ראשון] (לפי ב:17). הווה אומר (כפי שהראינו כרגע): עוצמתם של הגוף והנפש תפחת או תעוכב עד שהנפש תדמה משהו אחר, המסלק את קיומו של אותו דבר. שעל כן (לפי ג:9) הנפש תחתור, ככל יכולתה, לדמות את הדבר האחר או להיזכר בו. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע שהנפש נרתעת¹ מלדמות את הדברים המפחיתים או מעכבים את עוצמתה ואת עוצמת הגוף.

עיון

מכאן נבין בבירור מהי אהבה, וכן מהי שנאה. אהבה אינה אלא שמחה בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית, ושנאה אינה אלא עצב בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית. ועוד אנו רואים, שהאוהב חותר בהכרח לשמר את הדבר האהוב ולהחזיקו כנוכח, ואילו השונא חותר, להפך, להגות את הדבר השונא מדרכו ולהרוס אותו. בכל זה נדון ביתר הרחבה בהמשך.

1 aversatur. קלצקין: "מסרבת"; קרלי: "avoids"; אפיין: "a en aversion"; שירלי: "is averse".

משפט 14

אם הנפש הופעלה פעם אחת על ידי שתי ריגשות
בבת אחת, הרי לאחר מכן, כאשר תופעל על ידי אחת
מהן, תופעל גם על ידי האחרת.

הוכחה

אם גוף האדם הופעל פעם אחת על ידי שני גופים בבת אחת, הרי לאחר מכן, כשהנפש מדמה אחד מהם, מיד היא נזכרת גם באחרים (לפי ב: 18). אולם דימויי הנפש מלמדים יותר על הפעלות¹ גופנו מאשר על טבע הגופים החיצוניים (לפי ב: 16 נ 2). יוצא שאם הגוף, ולכן הנפש (ראו ג: 3), הופעלו פעם אחת על ידי שתי ריגשות, הרי לאחר מכן, כאשר יופעלו על ידי אחת מהן, יופעלו גם על ידי האחרת. מ.ש.ל.

משפט 15

כל דבר יכול להיות במקרה סיבה לשמחה, לעצב, או לתשוקה.

הוכחה

נניח שהנפש מופעלת בבת אחת על ידי שתי ריגשות, שאחת מהן אינה מגבירה ואינה מפחיתה את עוצמת הפעולה של הנפש, והשנייה מגבירה או מפחיתה אותה (ראו ג: פוס 1). מתוך המשפט הקודם (ג: 14) גלוי, שכאשר הנפש מופעלת לאחר מכן על ידי הריגשה הראשונה כסיבתה האמיתית² – זו

1 affectus במונח "היות מופעל". אותה מילה מציינת גם "ריגשות" (ולא במקרה; שכן, כפי שהערתי לעיל, גורם ההפעלה הוא מרכיב מהותי של ריגשה).
2 התוספת "כ" (סיבתה האמיתית) הוצעה על ידי אקרמן. בלעדיה הביטוי סתום, וגם אתה אינו מחוור די צורכו. (ייתכן שהביטוי "סיבה אמיתית" שקול ל"סיבה הפועלת" במשפט ג: 16 נ להלן, ובא להבדיל בינה לבין סיבה שבמקרה).

שכפני עצמה (לפי ההנחה) אינה מגבירה ואינה מפחיתה את עוצמת מחשבתה – מיד תופעל גם על ידי ההפעלה האחרת, המגבירה או מפחיתה את עוצמת המחשבה; ופירוש הדבר (לפי ג: 11 ע) שהנפש תופעל על ידי שמחה או עצב. אבל הדבר הזה יהיה סיבת השמחה או העצב לא בפני עצמו, אלא במקרה. בדרך זו קל להראות, שאותו דבר עשוי להיות סיבה מקרית [גם] לתשוקה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

אם אנו מתכווננים מתוך ריגשה של שמחה או עצב בדבר שאינו סיבתם הפועלת [של השמחה או העצב], הרי מתוך כך בלבד נוכל לבוא לידי אהבה או שנאה לדבר זה.

הוכחה

הרי מתוך כך בלבד קורה לאחר מכן שהנפש, כשהיא מדמה את הדבר הזה, מופעלת על ידי ריגשות שמחה או עצב (לפי ג: 14), כלומר (לפי ג: 11 ע) עוצמת הנפש והגוף גוברת או פוחתת. ולפיכך (לפי ג: 12) הנפש משתוקקת לדמות את הדבר או נרתעת מלדמותו (לפי ג: 13 נ), כלומר (לפי ג: 13 ע) היא אוהבת או שונאת אותו. מ.ש.ל.

עיון

מכאן נבין שייתכן שנאהב או שנא משהו בלי כל סיבה הידועה לנו, אלא רק (כמו שאומרים) מתוך סימפתיה ואנטיפתיה. כפי שאראה במשפט הבא, לכאן שייכים גם המושאים המעוררים בנו שמחה או עצב רק מפני שיש בהם משהו הדומה למושאים הרגילים לעורר בנו ריגשות אלה. אמנם ידוע לי שראשוני המחברים שהשתמשו במילים סימפתיה ואנטיפתיה התכוונו לציין תכונות נסתרות של הדברים; ובכל זאת אני סבור שאנו רשאים להבין בהן גם תכונות ידועות או גלויות.

משפט 16

אם אנו מדמים שדבר מה דומה במשהו למושא הרגיל לעורר בנפשנו שמחה או עצב, הרי מתוך כך בלבד נאהב או נשנא את הדבר הזה, אפילו אם מה שהדבר או המושא דומים בו אינו הסיבה הפועלת של הריגשות הללו.

הוכחה

מה שדומה באותו מושא למושא [האחר], אנו מתבוננים בו (לפי ההנחה) מתוך ריגשה של שמחה או עצב. לכן (לפי ג:14), כאשר הנפש מופעלת על ידי דימוי זה, מיד מתעוררת בה גם הריגשה האחת או האחרת, והדבר שאנו תופסים אותו כדומה יהיה אפוא (לפי ג:15) סיבה מקרית לשמחה או לעצב. וכך (לפי ג:15 נ), אף על פי שמה שדומה בו למושא אינו הסיבה הפועלת של הריגשות הללו, בכל זאת נאהב או נשנא אותו. מ.ש.ל.

משפט 17

אם אנו מדמים שדבר, הרגיל לעורר בנו ריגשה של עצב, דומה לדבר אחר, הרגיל לעורר בנו מידה שווה של שמחה, הרי מתוך כך בלבד נשנא את הדבר ונאהב אותו בעת ובעונה אחת.

הוכחה

הרי דבר זה הוא כשלעצמו (לפי ההנחה) סיבה לעצב; ובאשר אנו מדמים אותו מתוך ריגשה זו, אנו שונאים אותו (לפי ג:13 ע). אך נוסף על זה, באשר אנו מדמים אותו כדומה במשהו לדבר מה אחר, הרגיל לעורר בנו מידה שווה של שמחה, הרי נאהב אותו בפרץ שמחה שווה; וכך (לפי המשפט הקודם ג:16) נשנא ונאהב אותו בעת ובעונה אחת.

עיון

מעריך זה של הנפש, הנולד מתוך שתי ריגשות מנוגדות, מכונה טלטלות הנפש¹; ואלה מתייחסות אל הריגשות כמו שהספק מתייחס אל הדמיון (ראו ב: 44 ע). טלטלות הנפש והספק אינם נבדלים זה מזה אלא בדרגה. עלי להעיר עוד: במשפט הקודם גזרתי את טלטלות הנפש הללו מתוך סיבות המחוללות ריגשה אחת כשלעצמה וריגשה אחרת במקרה, רק מפני שכך היה קל לי יותר לגזור את הדברים ממה שקדם להם. אך אינני מכחיש שטלטלות הנפש נולדות לעתים קרובות ממושא שהוא הסיבה הפועלת של שתי הריגשות גם יחד. שהרי גוף האדם (לפי ב: פוס 1) מורכב מיחידים רבים בעלי טבעים שונים, ועל כן (לפי אק 1 שאחרי ב: 13 מ"ע 3) הוא עשוי להיות מופעל בהרבה אופנים שונים על ידי אותו גוף עצמו. מצד שני, כיוון שאותו דבר עצמו עשוי להיות מופעל בהרבה אופנים, הרי הוא יכול גם להפעיל אותו חלק עצמו של הגוף באופנים רבים ושונים. ומכאן נבין על נקלה, שאותו מושא עצמו עשוי להיות סיבה לריבוי של ריגשות מנוגדות.

משפט 18

דימוי של דבר בעבר או בעתיד מעורר באדם אותה ריגשה של שמחה או עצב כמו דימוי של דבר בהווה.

הוכחה

כל עוד האדם מופעל על ידי דימוי של דבר מה, הוא יתבונן² בדבר כנוכח בהווה גם אם אינו קיים (לפי ב: 17, ב: 17 נ), ולא ידמה אותו בעבר או בעתיד אלא במידה שדימויו [של הדבר] קשור בדימוי של זמן עבר או עתיד (ראו ב: 44 ע). ואם כך, הדימוי של דבר, כאשר מתבוננים בו בפני עצמו, הוא אותו דימוי בין שהוא מתייחס לזמן עתיד או עבר או להווה; כלומר (לפי ב: 16 נ 2), מעריך

1 animi fluctuatio. תרגמתי בלשון רבים להדגיש שמדובר בשרשרת אירועים ולא באירוע יחיד.

2 כאן "התבוננות" במובן של לראות בתור, לתפוס כ, ולא דווקא לראות סתם.

הגוף או הריגשה אחד הוא, בין שהדימוי הוא של דבר בעבר או בעתיד ובין שהוא דימוי של דבר בהווה. לכן ריגשת השמחה או העצב היא אותה ריגשה, בין שהדימוי הוא של דבר בעבר או בעתיד ובין של דבר בהווה. מ.ש.ל.

עיון 1¹

כמידה שדבר מה הפעיל או עתיד להפעיל אותנו, אני קורא לו דבר שבעבר או דבר שבעתיד. למשל, אם ראינו את הדבר או נראה אותו, או הדבר השיב את רוחנו או עתיד להשיב אותה, או פגע או יפגע בנו, וכו'. כי כל עוד אנו מדמים אותו כך, אנו מחייבים את קיומו; כלומר: גופנו אינו מקבל שום הפעלה המסלקת את קיום הדבר. יוצא (לפי ב: 17) שהגוף מופעל על ידי הדימוי באותו אופן כאילו הדבר עצמו נוכח. ועתה, בדרך כלל קורה שאנשים עתירי ניסיון, בראותם דבר כשייך לעתיד או לעבר, רוחם מתנודדת והם מאוד מסופקים לגבי אחריתו² (ראו ב: 44 ע). לכן הריגשות הנולדות מדימויים דומים של הדברים אינן יציבות, אלא לרוב הן משובשות על ידי דימויים של דברים אחרים, עד שיהיו האנשים בטוחים יותר באחריתו של הדבר.

עיון 2

מן האמור לעיל אנו מבינים מהם תקווה, פחד, ביטחה, ייאוש, חדווה ונקיפות מצפון. תקווה אינה אלא שמחה לא יציבה, הנולדת מדימוי של דבר בעתיד או בעבר שאנו מסופקים לגבי תוצאותיו. לעומתה, פחד הוא עצב לא יציב, שגם הוא נולד מדימוי של דבר מסופק. ואם יבוטל הספק מריגשות אלה, תהיה התקווה לביטחה, והפחד יהיה לייאוש, הווה אומר: שמחה או עצב שנולדו מדימוי של דבר שפחדנו ממנו או שקיוונו לו. בהמשך, חדווה³ היא שמחה הנולדת מדימוי של דבר בעבר, שהיינו מסופקים באחריתו. ולבסוף, נקיפות מצפון הן עצב המנוגד לחדווה.

1 במהדורה המקורית (OP) אין מספר לעיון הזה. גבהרט סבר שבמקור היו שני העיונים יחידה אחת; אקראן מתנגד לסברתו.

2 *eventus*

3 *gaudium*; בעיון ג: 57 ע, ובהקשרו, שפינוזה משתמש במילה *gaudium* במובן שונה מעט, כמין סוג של הפקת הנאה.

משפט 19

**מי שמדמה שדבר האהוב עליו נהרס יבוא לידי עצב;
ואם ידמה שנשתמר, יבוא לידי שמחה.**

הוכחה

הנפש חותרת ככל יכולתה לדמות את הדברים המגבירים או ממריצים את עוצמת פעולתו של הגוף (לפי ג: 12), כלומר (לפי ג: 13 ע), את הדברים שהיא אוהבת. אבל מה שמניח את קיום הדבר ממריץ את הדמיון, ומה שמסלק את קיום הדבר מעכב אותו (לפי ב: 17). לכן דימויי הדברים המניחים את קיומו של דבר אהוב ממריצים את הנפש בחתירתה לדמות את הדבר האהוב, כלומר (לפי ג: 11 ע), מעוררים בה שמחה. ולעומתם, מה שמסלק את קיומם של דברים אהובים מעכב חתירה זו של הנפש, כלומר (לפי אותו עיון), מעורר בה עצב. יוצא שמי שמדמה שהדבר האהוב עליו נהרס, יבוא לידי עצב וגו'. מ.ש.ל.

משפט 20

**מי שמדמה שדבר השנוא עליו נהרס, יבוא לידי
שמחה.**

הוכחה

הנפש חותרת לדמות את מה שמסלק את קיום הדברים המפחיתים או מעכבים את עוצמת פעולתו של הגוף (לפי ג: 13), כלומר (לפי ג: 13 ע), היא חותרת לדמות את מה שמסלק את קיום הדברים השנואים עליה. אם כן, הדימוי של דבר המסלק את קיומו של מה ששנוא על הנפש ממריץ חתירה זו, כלומר (לפי ג: 11 ע), מעורר בה שמחה. יוצא שמי שמדמה שדבר השנוא עליו נהרס, יבוא לידי שמחה. מ.ש.ל.

משפט 21

מי שמדמה שדבר האהוב עליו מופעל על ידי שמחה או עצב, יבוא גם הוא לידי שמחה או עצב; וכל אחת מריגשות אלה תגבר או תפחת באוהב, ככל שתגבר או תפחת בדבר האהוב.

הוכחה

דימויי הדברים המניחים את קיום הדבר האהוב (כפי שהוכחנו במשפט ג: 19) ממריצים את חתירת הנפש לדמות לעצמה את הדבר האהוב. אך השמחה מניחה את קיום הדבר המשמח, וזאת ביתר שאת ככל שריגשת השמחה גדולה יותר, שהרי זהו מעבר אל שלמות רבה יותר (לפי ג: 11 ע). יוצא שדימוי שמחתו של דבר אהוב ממריץ באוהב את חתירת הנפש, כלומר (לפי ג: 11 ע), מעורר באוהב שמחה, וזאת ביתר שאת, ככל שריגשה זו גדולה יותר אצל האהוב. זה הדבר הראשון.

נוסף על כך, דבר שנתעורר בו עצב, הולך במידה זו ונהרס; וזאת ביתר שאת ככל שנתעורר בו עצב גדול יותר (לפי אותו ג: 11 ע). לכן (לפי ג: 19), מי שמדמה שדבר אהוב עליו נתקף עצב יבוא גם הוא לידי עצב, וזאת ביתר שאת ככל שריגשה זו גדולה יותר בדבר האהוב. מ.ש.ל.

משפט 22

אם אנו מדמים שמישהו מעורר שמחה בדבר אהוב עלינו, תתעורר בנו אהבה כלפיו. לעומת זאת, אם נדמה שהוא מעורר עצב בדבר אהוב עלינו, תתעורר גם בנו שנאה אליו.

הוכחה

מי שמעורר שמחה או עצב בדבר אהוב עלינו, מעורר שמחה או עצב גם בנו, אם אנו מדמים שהדבר האהוב אמנם הופעל על ידי שמחה זו או עצב זה (לפי המשפט הקודם ג:21). אבל לפי ההנחה,¹ לשמחה או לעצב הללו מצטרפת בנו אידיאה של סיבה חיצונית. יוצא (לפי ג:13 ע) שאם אנו מדמים שמישהו מעורר שמחה או עצב בדבר אהוב עלינו, תתעורר בנו כלפיו אהבה או שנאה. מ.ש.ל.

עיון

משפט ג:21 מסביר לנו מהם רחמים. נוכל להגדירם כך: רחמים הם עצב הנולד מתוך צרתו של הזולת. אבל אינני יודע באיזו מילה עלינו לכנות שמחה הנולדת מטוב חלקו של הזולת.

בהמשך, אהבה למי שהיטיב עם הזולת נכנה בשם נטיית חסד,² ואילו את השנאה למי שעשה רע לזולת נכנה שאט נפש.³ לבסוף יש לציין שאיננו מרחמים רק על דבר שאהבנו (כפי שמוכח במשפט ג:21), אלא גם על דבר שביחס אליו לא הייתה לנו שום ריגשה קודמת, ובלבד שלפי שיפוטנו הוא דומה לנו (כפי שאוכיח להלן). ולכן אנו נוטים חסד גם למי שהיטיב עם הדומה לנו, ולהפך, אנו מתייחסים בשאט נפש למי שהמיט צרה על הדומה לנו.

משפט 23

מי שמדמה שהשנוא עליו נתקף עצב, יבוא לידי שמחה; ואם ידמה שהלה בא לידי שמחה, יבוא לידי עצב. וכל אחת מריגשות אלה תגבר או תפחת ככל שתגבר ותפחת הריגשה המנוגדת בדבר השנוא.

1 הרישא הניח מישהו שאנו מדמים כמקור השמחה או העצב.

2 favor

3 indignatio

הוכחה

במידה שדבר שנוא בא לידי עצב, הוא הולך ונהרס, וזאת ביתר שאת ככל שנתעורר בו עצב גדול יותר (לפי ג: 11 ע). לכן (לפי ג: 20) מי שמדמה שהדבר השנוא עליו נתקף עצב, יבוא לידי שמחה; ושמחתו תגדל ככל שגדול העצב שתקף לפי דימויו את הדבר השנוא. זה הדבר הראשון. עתה, השמחה מניחה את קיומו של הדבר המשמח (לפי אותו ג: 11 ע), וזאת ביתר שאת ככל שהשמחה נתפסת כגדולה יותר. ואם מישהו מדמה שדבר שנוא עליו בא לידי שמחה, הרי פעולת דמיון זו תעכב את חתירתו (לפי ג: 13), כלומר (לפי ג: 11 ע), השנוא יבוא לידי עצב, וגו'. מ.ש.ל.

עיון

שמחה זו יכולה אך בקושי¹ להיות יציבה ונעדרת כל מאבק נפשי. שכן (כפי שאראה מיד במשפט ג: 27), מי שמדמה שהדומה לו בא לידי עצב, צריך להתעצב גם הוא באותה מידה; והיפוכו של דבר במי שמדמה שאותו דבר בא לידי שמחה. אבל כאן אנו עוסקים בשנאה בלבד.

משפט 24

אם אנו מדמים שמישהו גורם שמחה לדבר שנוא עלינו, תתעורר בנו שנאה גם אליו. לעומת זאת, אם נדמה שהלה מעורר עצב באותו דבר [שנוא], תתעורר בנו אהבה אליו.

הוכחה

משפט זה מוכח באותו אופן כמו משפט ג: 22, וראו שם.

1 אף שהביטוי המילולי הוא "אך בקושי" (vix), נראה שכוונתו כאן היא "כלל לא".

עיון

ריגשה זו של שנאה, והדומות לה, מתייחסות לקנאה, שאינה אפוא אלא השנאה עצמה, עד כמה שדנים בה כמטה את האדם שישמח בצרת הזולת ויתעצב בטובתו.

משפט 25

אנו חותרים לחייב בדבר האהוב, או בנו עצמנו, כל מה שאנו מדמים כי הוא גורם שמחה לנו או לדבר האהוב. ולהפך, אנו חותרים לשלול כל דבר שאנו מדמים כי הוא מעורר עצב בנו או בדבר האהוב.

הוכחה

מה שאנו מדמים כי הוא מעורר שמחה או עצב בדבר אהוב עלינו, מעורר שמחה או עצב גם בנו (לפיג:21). אך הנפש חותרת ככל יכולתה לדמות את הדברים המעוררים בנו שמחה (לפיג:12), כלומר (לפיב:17, ב:17 ג), להתבונן בהם כנוכחים; ולעומת זאת היא חותרת לסלק את קיומם של הדברים המעוררים בנו עצב (לפיג:13). יוצא שאנו חותרים לחייב לגבי עצמנו, ולגבי הדבר האהוב, כל מה שאנו מדמים כי הוא גורם שמחה לנו או לדבר האהוב, ולהפך. מ.ש.ל.

משפט 26

אנו חותרים לחייב בדבר השנוא עלינו כל מה שאנו מדמים כי הוא גורם לו עצב, ולהפך, לשלול כל מה שאנו מדמים כי הוא מעורר בו שמחה.

הוכחה

משפט זה נובע ממשפט ג:23, כמו שקודמו נובע ממשפט ג:21.

עיון

מכאן אנו רואים כמה קל שתהא לאדם הערכה¹ גבוהה מן הראוי של עצמו ושל מה שהוא אוהב, וכנגדה הערכה פחותה מן הראוי של דבר שהוא שונא. כאשר פעולת דמיון זו מתייחסת לאדם שהערכתו את עצמו גבוהה מן הראוי, היא נקראת יהירות והיא מין שיגעון. שכן האדם חולם בהקיץ שיש ביכולתו לעשות את כל הדברים שהוא תופס בדמיונו, ולכן הוא רואה אותם כאילו היו ממשיים וחוגג בהם, כל עוד נבצר ממנו לדמות דברים המסלקים את הקיום מהזיות אלו וקובעים [מגבילים] את עוצמת פעולתו. יהירות היא אפוא שמחה הנולדת מתוך כך, שיש לאדם הערכה גבוהה מן הראוי של עצמו. ואילו הערכת יתר היא שמחה הנולדת מתוך כך שיש לאדם הערכה גבוהה מן הראוי של הזולת. ולבסוף, פיחות ערך הוא שמחה הנולדת מתוך הערכה פחותה מדי של הזולת.

משפט 27

כשאנו מדמים שדבר דומה לנו, שכלפיו לא הייתה לנו שום ריגשה [קודמת], חווה איזו ריגשה, מתעוררת בנו מתוך כך ריגשה דומה.

הוכחה

דימויי הדברים הם הפעלות של גוף האדם, שהאידיאות שלהן מייצגות גופים חיצוניים כנוכחים לפנינו (לפי ב:17 ע); כלומר (לפי ב:16), האידיאות שלהן כוללות את טבע גופנו יחד עם טבעו הנוכח של הגוף החיצוני. לכן, אם טבע הגוף החיצוני דומה לטבע גופנו, הרי האידיאה של הגוף החיצוני שאנו

¹ במקור sentire – לחוש, לחשוב – אבל בהוראה של הערכה; וכך תרגמו רוב המתרגמים (אך לא ג'אנקוטי).

מדמים תכלול הפעלה של גופנו הדומה להפעלת הגוף החיצוני. אם אנו מדמים אפוא שמישהו דומה לנו חווה איזו ריגשה, הרי פעולת דימוי זו מבטאת הפעלה דומה גם בגופנו. יוצא שמתוך שאנו מדמים ריגשה המתעוררת בדבר דומה לנו, אנו באים לידי ריגשה דומה. ואולם, אם אנו שונאים דבר הדומה לנו, הרי במידה זו (לפי ג: 23) תתעורר בנו ריגשה מנוגדת ולא ריגשה דומה.¹ מ.ש.ל.

עיון

חיקוי זה של הריגשות, כשהוא מתייחס לעצב, נקרא בשם רחמים (ראו ג: 22 ע), ואילו בהתייחסו לתשוקה הוא מכונה חיקוי מתוך תחרות; וזו אינה אפוא אלא תשוקה לדבר מה, הנוצרת בנו מתוך כך שאנו מדמים שמישהו אחר הדומה לנו משתוקק לאותו דבר.

משפט נסמך 1

אם אנו מדמים כי מישהו, שלא הייתה לנו כלפיו שום ריגשה [קודמת], מעורר שמחה בדבר דומה לנו, תתעורר בנו אהבה אליו. ולהפך, אם אנו מדמים שהוא מעורר בו עצב, תתעורר בנו שנאה כלפיו.

הוכחה

דבר זה מוכח מתוך המשפט הקודם (ג: 27) באותה דרך כמו שמשפט ג: 22 מוכח מתוך משפט ג: 21.

משפט נסמך 2

דבר המעורר את רחמינו, איננו יכולים לשנוא אותו על שום העצב שסבלו גורם לנו.

1 קרלי מעיר בצדק שהפסוק האחרון הוא תוספת שמקומה בעיון או במשפט נפרד. ההוכחה עצמה מסתיימת בפסוק שלפניו.

הוכחה

לראי היינו מסוגלים לשנוא אותו מפני שגורם לנו עצב, היינו שמחים בצער (לפי ג: 23), וזה מנוגד להנחה.

משפט נסמך 3

דבר המעורר את רחמינו, אנו חותרים ככל יכולתנו לשחרר אותו מסבלו.

הוכחה

מה שגורם עצב לדבר המעורר את רחמינו, גורם לנו עצב דומה (לפי ג: 27). לכן נחתור להעלות בדעתנו כל מה שמבטל את קיומו של הדבר או הורס אותו (לפי ג: 13). כלומר (לפי ג: 9 ע), אנו נשתוקק להרוס את הדבר או ניקבע להריסתו; וכך נימצא חותרים לשחרר מסבלו את הדבר המעורר את רחמינו. מ.ש.ל.

עיון

רצון או יצר זה לעשות טוב, הנולד מכך שהדבר שאנו רוצים בטובתו מעורר את רחמינו, נקרא רצון טוב,¹ ואינו אפוא אלא תשוקה הנולדת מתוך רחמים. ואשר לאהבה ולשנאה כלפי מי שעושה טובה או רעה לדבר שאנו מדמים כדומה לנו, ראו עיון ג: 22 ע.

משפט 28

כל דבר שאנו מדמים שיביא לידי שמחה, אנו חותרים לגרום לו שיתרחש. וכל מה שאנו מדמים כמתנגד לשמחה או כמביא לידי עצב, אנו חותרים להגותו מן הדרך או להרוס אותו.

הוכחה

מה שאנו מדמים שיביא לידי שמחה, אנו חותרים ככל יכולתנו לדמות אותו (לפיג:12), כלומר (לפי ב:17), להתבונן בו כנוכח או כקיים בפועל. אולם חתירת הנפש או עוצמת מחשבתה, וחתירת הגוף או עוצמת פעולתו, הן מטבען שוות ובו זמניות (כפי שנובע בבירור מתוך ב:7 נ, ב:11 נ). מכאן שאנו חותרים באופן מוחלט, או (מה שהוא לפי ג:9 ע אותו דבר) אנו משתוקקים ומתכוונים לכך שדבר זה יתקיים. זו הנקודה הראשונה. נוסף על כך, כשאנו מדמים שדבר הגורם לפי דעתנו לעצב, כלומר (לפיג:13 ע), דבר שאנו שונאים, נהרס, נבוא לידי שמחה (לפיג:20). וכך (לפי החלק הראשון [של משפט זה]) נחתור להרוס את הדבר הזה או (לפיג:13) להגותו מדרכנו, כדי שלא נתבונן בו כבנוכח. וזו הנקודה השנייה. יוצא: מה שאנו מדמים שיביא לידי שמחה וגו'. מ.ש.ל.

משפט 29

אנו גם נחתור לעשות כל דבר שאנו מדמים כי הבריות* משקיפים עליו בשמחה, ולהפך, נירתע מעשיית דבר שאנו מדמים כי הבריות נרתעים ממנו.

הוכחה

מתוך שאנו מדמים שבני האדם אוהבים או שונאים דבר מה, נאהב או שנא אותו [גם אנו] (לפיג:27). כלומר (לפיג:13 ע), מתוך כך נשמח או נתעצב בנוכחותו של הדבר. יוצא (לפי המשפט הקודם ג:28) שנחתור לעשות כל מה שאנו מדמים שבני האדם אוהבים, או משקיפים עליו בשמחה. מ.ש.ל.

עיון

חתירה זו לעשות משהו או להימנע משהו רק כדי לשאת חן לפני הבריות

* הערת המחבר: כאן ובהמשך מדובר בבני אדם שביחס אליהם לא הייתה לנו שום ריגשה [קודמת].

מכונה בשם רדיפת כבוד,¹ בעיקר כשאנו חותרים למצוא חן בעיני ההמון בלהיטות כזו, שבגללה אנו עושים דבר, או נמנעים מעשייתו, תוך גרימת נזק לעצמנו או לזולת. ואילו בשאר המקרים מקובל לכנות חתירה זו בשם אנושיות.²

בהמשך, את השמחה שבה אנו מדמים את פעולתו של זולת החותר לגרום לנו עונג אני מכנה בשם שבח, ולעומת זאת, את העצב שבו אנו נרתעים מפעולתו אני מכנה בשם גנאי.

משפט 30

מי שעשה דבר שהוא מדמה כי גרם שמחה לאחרים, תתעורר בו שמחה מלווה באידיאה של עצמו בתור סיבתה, או יתבונן בעצמו מתוך שמחה. לעומת זאת, אם עשה דבר שהוא מדמה כי עורר עצב באחרים, יתבונן בעצמו מתוך עצב.

הוכחה

מי שמדמה שעורר שמחה או עצב באחרים יבוא בעצמו לידי שמחה או עצב (לפי ג: 27). ומאחר שהאדם מודע לעצמו באמצעות ההפעלות הקובעות אותו לפעולה (לפי ב: 19, ב: 23), הרי מי שעשה דבר שהוא מדמה שעורר שמחה באחרים, יבוא לידי ריגשה של שמחה יחד עם מודעות של עצמו כסיבתה, או יתבונן בעצמו מתוך שמחה. ולעומת זאת וגו'. מ.ש.ל.

עיון

הואיל ואהבה היא שמחה מלווה באידיאה של סיבה חיצונית (לפי ג: 13 ע), ושנאה היא עצב מלווה באידיאה של סיבה חיצונית, הרי אהבה ושנאה הן

1 ambitio. אמנם הנגזרת של מילה זו בלשונות אירופה מציינת בדרך כלל שאפתנות (אמביציה), אולם ברומית אחד מפירושיה היסודיים הוא רדיפה אחר כבוד, פופולריות, תואר ומשרה וכו', וזו ההוראה שבה משתמש שפינוזה (ראו גם ג: 32 ע).

2 humanitas

מינים של שמחה ועצב. אך כיוון שאהבה ושנאה מתייחסות למושאים חיצוניים, לכן נציין ריגשות אלה בשמות אחרים. הווה אומר: שמחה מלווה באידיאה של סיבה פנימית¹ נכנה בשם תחושת כבוד, ואת העצב המנוגד לה נכנה בשם בושה. ויש להבין: כוונתי כאן לשמחה או לעצב הנולדים מתוך שהאדם סבור ש[אחרים] משבחים או מגנים אותו. ואילו במקרים אחרים אכנה את השמחה המלווה באידיאה של סיבה פנימית בשם שביעות רצון עצמית,² ואת העצב המנוגד לה בשם חרטה.

ועוד: הואיל וייתכן שמישהו מדמה לעצמו שגרם לאחרים שמחה, שאינה אלא שמחה מדומה (לפי ב: 17 ג), ומאחר שכל אחד חותר לדמות לגבי עצמו את מה שנדמה לו כדבר משמח (לפי ג: 25), יכול לקרות בנקל שבעל תחושת הכבוד יהיה יהיר וידמה שהוא חביב על הכל, בעוד למעשה הוא לטורח על הכל.

משפט 31

אם אנו מדמים שמישהו אוהב, שונא, או משתוקק לדבר שאנו עצמנו אוהבים, שונאים, או משתוקקים אליו, הרי מתוך כך נאהב, נשנא וכו' את הדבר ביתר יציבות. ולעומת זאת, אם נדמה שהלה מואס בדבר שאנו אוהבים – או להפך – כי אז נסבול טלטלות נפש.

הוכחה

מתוך כך בלבד שאנו מדמים שמישהו אוהב דבר מה, אנו אוהבים אותו דבר (לפי ג: 27). אבל [הרי] הנחנו שאנו אוהבים אותו גם בלי זה. לכן מתווספת לכאן סיבה חדשה, המלכה את האהבה עוד יותר; וכך נאהב את שאנו

1 ב־OP נאמר "חיצונית", וב־NS – "פנימית". המהדירים והמפרשים נחלקים ביניהם מה מתאים יותר, ויש נימוקים לכאן ולכאן. העדפתי, כמו ג'אנקוטי וקרלי, לכתוב "פנימית" (על פרטי הוויכוח ראו קרלי, עמ' 511 הע', ג'אנקוטי, עמ' 402).

2 *acquiescentia in se ipso* 2

אוהבים ביתר יציבות. עתה, אם אנו מדמים שמישהו מואס בדבר מה, הרי נמאס באותו דבר (לפי אותו משפט ג: 27). ואם נניח שבאותו זמן אנו אוהבים דבר זה עצמו, הרי נאהב ונשנא אותו בו בזמן, או נסבול טלטלות נפש (ראו ג: 17 ע.). מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן וממשפט ג: 28 יוצא, שכל אחד חותר ככל יכולתו שכל אדם יאהב את מה שאהוב עליו וישנא את מה ששנא עליו.

ומכאן דבר המשורר

יחד, אוהבים, נקווה ונפחד.
עז כברזל הוא האהב
את מה שזנח הזולת.¹

עיון

חתייה זו לגרום לכך שהכל יסכימו עם מה שאנו עצמנו אוהבים או שונאים היא למעשה רדיפת כבוד (ראו ג: 29 ע.). וכך אנו רואים שכל אדם משתוקק מטבעו ששאר בני האדם יחיו בהתאם לנטיית רוחו. וכל עוד הכל משתוקקים לכך בשווה, הם מכשילים זה את זה בשווה; ובעודם רוצים לזכות בשבחי הכל או באהבת הכל, הם מסיימים בשנאה הדדית.

משפט 32

אם אנו מדמים שמישהו נהנה מדבר העשוי להיות קניינו של אדם אחד בלבד, נחתור להביא לידי כך שלא יהיה קניינו.

1 משירי אובידיוס: Ovidius, *Amores* 2.19.4-5.

הוכחה

מתוך כך בלבד שאנו מדמים שמישהו נהנה מדבר מה, אנו אוהבים דבר זה ומשתוקקים ליהנות ממנו (לפי ג: 27, ג: 27 נ 1). אולם (לפי ההנחה) אנו מדמים שהנאתו של הלה מאותו דבר עומדת למכשול לשמחתנו, ולכן (לפי ג: 28) נחתור לכך שהדבר לא יהיה קניינו. מ.ש.ל.

עיון

אנו רואים אפוא שטבע האדם נוטה ברובו לכך, שבני האדם מרחמים על מי שרע לו ומקנאים במי שטוב לו, וזאת ביתר שנאה ככל שהדבר שהם מדמים כשייך לזולת אהוב עליהם יותר (לפי המשפט הקודם ג: 31). ועוד אנו רואים, שמאותה תכונה עצמה של טבע האדם שממנה נובע שבני האדם יהיו בעלי רחמים, נובע גם שיהיו מקנאים ורודפי כבוד.¹ לבסוף, אם נרצה לשאול את פי הניסיון, נמצא שהוא מלמד אותם דברים עצמים; בייחוד אם ניתן דעתנו על שנות חיינו הראשונות. שהרי הילדים, שגופם כאילו מצוי תמיד בשיווי משקל, בוכים או צוחקים מתוך כך בלבד שהם רואים אחרים בוכים או צוחקים. חוץ מזה, כשהילדים רואים מישהו עושה דבר מה, מיד הם משתוקקים לחקות אותו. ולבסוף, הם חושקים בשביל עצמם בכל מה שהם מדמים כמסב עונג לאחרים. שהרי דימויי הדברים הם, כמו שאמרנו, הפעולותיו של גוף האדם, או אופנים שבאמצעותם גוף האדם מופעל על ידי סיבות חיצוניות ומוטה לפעולה זו או אחרת.

משפט 33

כשאנו אוהבים דבר הדומה לנו, אנו חותרים ככל יכולתנו לגרום לכך שיחזיר לנו אהבה.

1 זה עקרון יסודי אצל שפינוזה: גם עשיית טוב וגם עשיית רע לזולת נובעים מאותו מקור טבעי עצמו (= תפיסת הדומות ביני לבין אחרים). מקור הטוב איננו באיזה כוח טרנסצנדנטי על-טבעי, ואילו האדם אינו רוחש לזולת רע או טוב מעצם טבעו; הכל תלוי בצירופי הנסיבות ובפעולת הדימוי וההכרה.

הוכחה

דבר אהוב עלינו, נחתור ככל יכולתנו לדמות אותו יותר משאר הדברים (לפיג:12). ואם הדבר דומה לנו, נחתור לעורר בו שמחה יותר מבשאר הדברים (לפיג:29) או נחתור ככל שנוכל לגרום שהדבר האהוב יופעל על ידי שמחה המלווה באידיאה שלנו, כלומר (לפיג:13 ע), שיחזיר לנו אהבה. מ.ש.ל.

משפט 34

ככל שגדולה יותר הריגשה שאנו מדמים כי דבר אהוב מופעל בה כלפינו, כן נרגיש מכובדים יותר.

הוכחה

אנו חותרים ככל יכולתנו שהדבר האהוב יחזיר לנו אהבה (לפיג:33), כלומר (לפיג:13 ע), שיופעל על ידי שמחה מלווה באידיאה שלנו [כסיבתה]. לכן, ככל שאנו מדמים שהדבר האהוב מופעל ביתר שמחה בגלל סיבה הנעוצה בנו, כן תומרץ אותה חתירה, כלומר (לפיג:11, ג:11 ע), כן נופעל ביתר שמחה. ומכיוון ששמחתנו נובעת מכך שעוררנו שמחה במישהו הדומה לנו, אנו מתבוננים בעצמנו מתוך שמחה (לפיג:30). לכן, ככל שגדולה יותר הריגשה שאנו מדמים כי דבר אהוב מופעל בה כלפינו, כן תרבה השמחה שבה נתבונן בעצמנו, או (לפיג:30 ע), כן נרגיש מכובדים יותר. מ.ש.ל.

משפט 35

מי שמדמה שדבר אהוב עליו נקשר עם מישהו אחר בקשרי ידידות זהים או הדוקים יותר מאלה שבאמצעותם היה הדבר האהוב שלו בלבד, יבוא לידי שנאה לדבר האהוב ולידי קנאה באותו אחר.

הוכחה

מי שמדמה שדבר אהוב עליו מופעל כלפיו ביתר אהבה, ירגיש מכובד יותר (לפי המשפט הקודם ג: 34), כלומר (לפי ג: 30 ע), ישמח יותר; וכך (לפי ג: 28) יחתור ככל יכולתו לדמות את הדבר האהוב כמחובר אליו בחיבור הצמוד ביותר שבאפשר; וחתירה זו או יצר זה יומרצו אם ידמה שמישהו אחר חושק באותו דבר לעצמו (לפי ג: 31). אבל אנו מניחים שחתירה זו או יצר זה נבלמים על ידי הדימוי של הדבר האהוב, המלווה בדימויו של זה שהדבר האהוב מתחבר אליו.¹ ומתוך כך (לפי ג: 11 ע) יבוא [האהוב] לידי עצב המלווה באידיאה של הדבר האהוב בתור סיבתו, יחד עם דימויו של אותו אחר; כלומר (לפי ג: 13 ע), תתעורר בו שנאה לדבר האהוב, ובו בזמן שנאה לאותו אחר (לפי ג: 15 נ), שכלפיו יחוש קנאה (לפי ג: 23) בגלל העונג שהוא מפיק מן הדבר האהוב. מ.ש.ל.

עיון

שנאה זו לדבר האהוב הנקשרת לקנאה [invidia] נקראת קנאת אוהבים,² וזו אינה אלא טלטלות נפש הנולדות מתוך אהבה ושנאה יחד, ומלוות באידיאה של אחר שבו מקנאים. ועוד, שנאה זו לדבר האהוב תהיה גדולה יותר באופן יחסי למידת השמחה שהמקנא היה מופעל בה כרגיל בגלל האהבה שהחזיר לו הדבר האהוב, וגם לפי מידת הריגשה שבה הופעל [בעבר] כלפי האיש שהוא מדמה כי התחבר לדבר האהוב. כי אם הוא שונא אותו, הרי מעצם זה ישנא את הדבר האהוב (לפי ג: 24), מפני שהוא מדמה שהדבר האהוב מעורר שמחה במי ששונא עליו; וגם (לפי ג: 15 נ) מפני שהוא נאלץ לחבר את דימוי הדבר האהוב עם דימויו של זה השנוא.

מצב זה³ מצוי לרוב באהבה לאשה. כי מי שמדמה שאשה אהובה עליו זנתה עם אחר, יבוא לידי עצב, ולא רק מפני שיצרו נבלם, אלא גם מפני

1 jungit. כאן ולעיל ("בחיבור הצמוד ביותר שבאפשר") תרגמתי בכוונה באופן הכולל רמיזה מינית, ששפינוזה בלי ספק מתכוון אליה.
2 zelotypia; אנגלית: jealousy; צרפתית: jalousie; להבדיל מ־invidia envy). אפשר גם לאפיין אותה כ"קנאה למישהו" בהבדל מ"קנאה במישהו".
3 ratio. בחרתי לתרגם לפי רוח הדברים, בדומה לג'נקוטי, ולא כמו קרלי ואפין שתרגמו "נימוק".

שהוא נאלץ לחבר את דימוי הדבר האהוב עם ערוותו והפרשותיו¹ של האיש האחר, וזה מעורר בו סלידה [כלפי אהובתו]. לכאן נוספת העובדה שהמקנא שוב אינו מתקבל על ידי האהובה באותו סבר פנים שהיה רגיל לו בעבר, וגם זו סיבה לעצבותו של האהוב, כפי שאראה עכשיו.

משפט 36

מי שמעלה בזכרונו דבר שגרם לו פעם אחת עונג, ישתוקק שדבר זה יהיה ברשותו, באותן נסיבות שבהן התענג עליו בראשונה.

הוכחה

כל מה שראה אדם יחד עם דבר [אחר] שגרם לו עונג, יהיה סיבה מקרית לשמחה (לפי ג: 15). לכן (לפי ג: 28) הוא ישתוקק שכל אלה יהיו ברשותו יחד עם הדבר שעניג אותו, או ישתוקק שהדבר יהיה ברשותו יחד עם כל נסיבותיו, כפי שהתענג עליו בראשונה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

לכן, אם האהוב ייווכח שאחת הנסיבות הללו חסרה, יבוא לידי עצב.

הוכחה

אם הוא נוכח שנסיבה מסוימת חסרה,² הוא מדמה משהו המסלק את קיום הדבר הזה.³ ומכיוון שהוא משתוקק לאותו דבר או לאותה נסיבה מתוך אהבה (לפי המשפט הקודם ג: 36), הרי (לפי ג: 19) אם הוא מדמה ש[נסיבה] זו חסרה, יבוא לידי עצב. מ.ש.ל.

1 קלצקין תרגם "זרעו", וייתכן שהכוונה לכך.

2 למשל, שחלפו נעוריו, או שהייתה זו אהבה ראשונה.

3 הנסיבה הזו.

עיון

עצב זה, אם הוא מתייחס להיעדרו של הדבר האהוב, נקרא געגוע.

משפט 37

תשוקה, הנולדת מתוך עצב או שמחה, ומתוך שנאה או אהבה, הנה גדולה יותר ככל שהריגשה גדולה יותר.

הוכחה

העצב מפחית או מעכב את עוצמת פעולתם של בני האדם (לפיג: 11 ע), כלומר (לפיג: 7), מפחית או מעכב את החתירה שהאדם חותר להמשיך בישותו. בכך (לפיג: 5) העצב מנוגד לחתירה זו, וכל חתירתו של אדם שנתקף עצב היא לגרש את עצבותו. אולם (לפי הגדרת העצב), ככל שהעצב גדול יותר, כן גדול יותר אותו חלק מעוצמת פעולתו של האדם שהעצב מנוגד לו בהכרח. מכאן נובע, שככל שהעצב גדול יותר, כן גדולה יותר עוצמת הפעולה שהאדם יחתור לגרש בה את העצב, כלומר (לפיג: 9 ע), בשיעור זה תגדל התשוקה, או יגדל היצר, שמתוכם האדם יחתור לגרש את העצב. עתה, הואיל והשמחה (לפי אותו ג: 11 ע) מגבירה או ממריצה את עוצמת פעולתו של האדם, יקל לנו להוכיח באותה דרך, שאדם שנתעוררה בו שמחה אינו משתוקק אלא לשמר אותה, ותשוקתו לכך תהיה גדולה יותר ככל שגדולה שמחתו. ולבסוף נובע באותו האופן, כי מכיוון שגם שנאה ואהבה הן ריגשות של עצב ושמחה, הרי החתירה, היצר, או התשוקה, הנולדים מתוך שנאה או אהבה, יהיו גדולים יותר לפי שיעורן של השנאה או האהבה. מ.ש.ל.

משפט 38

מי שהתחיל לשנוא את הדבר האהוב עד שאהבתו נמוגה לגמרי, הרי, מאותה סיבה, ירחש לו שנאה

גדולה יותר מאשר לוא לא אהבו מעולם; וככל שאהבתו בעבר הייתה גדולה, כן תגדל שנאתו.

הוכחה

הרי מי שהתחיל לשנוא דבר שהוא אוהב, ייבלמו בו יצרים רבים יותר מכפי שהיו נבלמים אלמלא אהב אותו. אהבה (לפי ג: 13 ע) היא שמחה, שהאדם חותר לשמר אותה ככל יכולתו (לפי ג: 28) וזאת (לפי אותו עיון), מתוך שהוא מתבונן בדבר האהוב כנוכח, ומעורר בו שמחה ככל שיוכל (לפי ג: 21). חתירה זו (לפי המשפט הקודם ג: 37) תהיה גדולה יותר ככל שאהבתו גדולה יותר, וכמוה תהיה חתירתו לגרום לכך שהדבר האהוב יחזיר לו אהבה (ראו ג: 33). אולם חתירות אלה נבלמות על ידי השנאה לדבר האהוב (לפי ג: 13 ג, ג: 23). לכן גם מסיבה זו יבוא האוהב לידי עצב (לפי ג: 11 ע), וזאת ביתר שאת ככל שאהבתו הייתה גדולה יותר. הווה אומר, לעצב שהיה סיבת השנאה נוסף עצב אחר, הנובע מכך שהאיש אהב את הדבר. התוצאה היא שהאיש יתבונן בדבר שאהב מתוך עצב גדול יותר, כלומר (לפי ג: 13 ע) ירחש לו יותר שנאה מכפי שהיה רוחש לו אלמלא אהבו. וככל שאהבתו בעבר הייתה גדולה, כן תגדל [עכשיו] שנאתו. מ.ש.ל.

משפט 39

מי ששונא מישהו יחתור לעשות לו רעה, אלא אם כן יפחד שרעה גדולה יותר תצמח מכאן לעצמו. ולהפך, מי שאוהב מישהו יחתור, לפי אותו חוק, לעשות לו טובה.

הוכחה

לשנוא מישהו פירושו (לפי ג: 13 ע) לדמות אותו כסיבה לעצב. ומי ששונא אדם יחתור להגותו מדרכו או להרוס אותו (לפי ג: 28). אבל אם הוא פוחד שבזאת יביא על עצמו עצב גדול יותר, או רעה גדולה יותר (שזה אותו דבר),

ולפי דעתו יוכל להימנע מכך אם לא יעשה לאיש השנוא את הרעה שאמר לעשות, כי אז ישתוקק להימנע מעשיית הרע (לפי אותו ג:28), וזאת (לפי ג:37) בחתירה חזקה יותר מזו שהטתה אותו לעשות רע. לכן חתירה זו תכריע את הכף, כפי שרצינו להוכיח.

חלקה השני של ההוכחה מתנהל באותו אופן. יוצא: מי ששונא וגו'. מ.ש.ל.

עיון

בטוב אני מבין כאן את כל מיני השמחה, וכן כל מה שמוליך אליה, ובייחוד את מה שמספק משאלה¹ כלשהי, תהיה אשר תהיה. ואילו ברע אני מבין את כל מיני העצב, ובייחוד את מה שמסכל את המשאלה. הלא ראינו (בעיון ג:9 ע) שאיננו משתוקקים לדבר מפני שאנו שופטים שהוא טוב, אלא להפך: אנו קוראים טוב למה שאנו משתוקקים אליו, ולכן, מה שאנו בוחלים בו אנו מכנים בשם רע. שהרי כל אחד שופט או מעריך מתוך ריגשתו שלו מה טוב, מה רע, מה טוב יותר, מה רע יותר, ולבסוף מהם הטוב והרע מכל. כך רודף הבעצ שופט כי הטוב מכל הוא שפע של כסף והרע מכל הוא המחסור, ואילו רודף הכבוד אינו משתוקק לשום דבר כמו לתחושת הכבוד, ואין דבר שהוא חרד ממנו יותר מאשר מן הקלון. לבעל קנאה אין דבר נעים יותר מצרתו של הזולת, ואין דבר מעיק יותר מאושרו. בדרך זו כל אדם חורץ מתוך ריגשתו שלו את משפטו של דבר מסוים, אם טוב הוא ואם רע, אם מועיל ואם מזיק. נוסף שריגשה זו, המטה את האדם לרצות מה שאינו רוצה ושלא לרצות מה שהוא רוצה, מכונה בשם יראה²; וזו אינה אלא הפחד, במידה שהוא מטה את האדם להימנע מרע, הצפוי לפי שיפוטו בעתיד, על ידי רע קטן ממנו (ראו ג:28). אבל אם הרע שהוא מתיירא מפניו זו הבושה, הרי היראה קרויה ביישנות³. ולבסוף, אם התשוקה להימנע מרע בעתיד נבלמת על ידי יראה מפני רע אחר, באופן שהאדם אינו יודע מה מוטב שיעשה, הרי הפחד נקרא בעתה⁴, בייחוד אם שתי הרעות שמתיראים מפניהן יחד הן מן הרעות הגדולות ביותר.

1 desiderium. תורגם "געגוע" בהקשר אחר (הגר"ר לב).

2 timor

3 verecundia

4 consternatio

משפט 40

מי שמדמה כי מישהו שונא אותו, ולפי דעתו לא נתן לו כל סיבה לכך, יחזיר לו שנאה.

הוכחה

מי שמדמה שאחר רוחש לו שנאה,¹ מתעוררת שנאה גם בו (לפיג: 27), כלומר (לפיג: 13 ע), מתעורר בו עצב מלווה באידיאה של סיבה חיצונית. אך (לפיהנחה) הוא מדמה כסיבת העצב רק את האחר השונא אותו. יוצא, שמתוך שהוא מדמה שמישהו שונא אותו, מתעוררת בו שנאה מלווה באידיאה של זה השונא אותו, או (לפי אותו עיון) הוא שונא את הלה. מ.ש.ל.

עיון

אם מישהו מדמה, שנתן סיבה מוצדקת לשנאתו, תתעורר בו בושה (לפיג: 30, ג 30: ע). אך דבר זה קורה לעתים נדירות (לפיג: 25).
חוץ מזה, הדדיות השנאה עשויה לצמוח גם מכך, שהשנאה גוררת חתירה לעשות רעה לשונא (לפיג: 39). מי שמדמה שמישהו שונא אותו, ידמה אותו אפוא כסיבה של רע או של עצב, ועל כן יתעוררו בו עצב או פחד מלווה באידיאה של מי ששונא אותו בתור הסיבה, כלומר, הוא יחזיר לו שנאה, כאמור לעיל.

משפט נסמך 1

מי שמדמה שהאהוב עליו רוחש לו שנאה, ייאבקו בו אהבה ושנאה יחד.

כי במידה שהוא מדמה שהלה שונא אותו, הרי (לפי המשפט הקודם ג: 40) ייקבע להחזיר לו שנאה. אך (לפיהנחה) הוא בכל זאת אוהב אותו, ומכאן שנאה ואהבה ייאבקו בו יחד.

1 Qui aliquem odio affectum imaginatur – מילולית: מי שמדמה כי מישהו מופעל כלפיו על ידי שנאה.

משפט נסמך 2

מי שמדמה כי מישהו עשה לו רעה מתוך שנאה, וקודם לכן לא הייתה בו שום ריגשה כלפיו, מיד יחתור להחזיר לו אותה רעה.

הוכחה

מי שמדמה כי מישהו רוחש לו שנאה, יחזיר לו שנאה (לפי המשפט הקודם ג:40), וכן (לפי ג:26) יחתור להעלות בדעתו כל מה שעשוי לעורר עצב באותו אדם וישתדל לגרום לו עצב זה (לפי ג:39). אולם (לפי ההנחה) הדימוי הראשון העולה באופן זה בדעתו הוא הרעה שנעשתה לו. לכן יחתור מיד לגרום אותה רעה. מ.ש.ל.

עיון

החתירה לגרום רעה למי שאנו שונאים אותו קרויה זעם, והחתירה להחזיר רעה שנעשתה לנו קרויה [שאיפת] נקם.

משפט 41

מי שמדמה כי מישהו אחר אוהב אותו, ואינו סבור שנתן לו סיבה לכך (מה שייתכן לפי ג:15 ג ולפי ג:16), יחזיר לו אהבה.

הוכחה

משפט זה מוכח באותה דרך כמו קודמו. וראו גם העיון שלו.

עיון

אם האיש סבור שנתן סיבה מוצדקת לאהבה, הרי יחוש מכובד (לפי ג:30, ג:30 ע); דבר זה קורה (לפי ג:25) לעתים קרובות ביותר, והיפוכו של דבר קורה, כפי שאמרנו, במי שמדמה שהנו שנוא [בצדק] (ראו ג:40 ע). אהבה

הדדית זו, ולכן (לפיג:39) החתירה להיטיב עם מי שאוהב אותנו, וחותר לעשות לנו טובה (לפי אותו ג:39), קרויה תודה או הכרת טובה. ודומה שבני האדם מוכנים הרבה יותר לנקום מאשר להחזיר טובה.

משפט נסמך

מי שמדמה שאדם שנוא עליו אוהב אותו, ייבאקו בו שנאה ואהבה כאחד.

זה מוכח באותה דרך כמו ג:40 נ1.

עיון

אם ידה של השנאה על העליונה, ישאף [אותו אדם] לעשות רעה למי שאוהב אותו; ולריגשה זו קוראים התאכזרות, בייחוד אם מאמינים שהאוהב לא נתן לשנאה זו שום סיבה מקובלת.¹

משפט 42

מי שעשה טובה לזולת בהיותו מונע על ידי אהבה או תקווה לכבוד, יבוא לידי עצב אם יראה שמעשהו הטוב מתקבל ברוח של כפיות טובה.

הוכחה

מי שאוהב דבר הדומה לו, יחזור ככל יכולתו לכך שזה יחזיר לו אהבה (לפיג:33). לכן מי שעשה טובה לזולת מתוך אהבה, עשה זאת מפני שנכסף שתוחזר לו אהבה, כלומר (לפיג:34), מתוך תקווה לכבוד או (לפיג:30 ע) לשמחה. וכך (לפיג:12) יחזור ככל יכולתו לדמות את סיבת הכבוד הזה או להתבונן בה כקיימת בפועל. אך (לפיה הנחה)

1 communis causa - הביטוי ניתן לתרגום גם כ"רגילה", ובהקשר שלנו מתבקש "מקובלת".

הוא מדמה משהו אחר המסלק את קיומה של אותה סיבה. ומכאן (לפי ג: 19) שהוא עצמו יבוא לידי עצב. מ.ש.ל.

משפט 43

השנאה מתגברת על ידי הדדיות, ועשויה, לעומת זאת, להתפוגג על ידי אהבה.

הוכחה

מי שמדמה שאדם שנוא עליו רוחש לו שנאה, נולדת בו שנאה חדשה (לפי ג: 40), בעוד הראשונה (לפי ההנחה) נמשכת. לעומת זאת, אם ידמה שאותו אדם רוחש לו אהבה, הרי באותה מידה יתבונן בעצמו מתוך שמחה (לפי ג: 30) ויחזור (לפי ג: 29) למצוא חן בעיני האדם השנוא, כלומר (לפי ג: 41) באותה מידה יחזור שלא תהיה בו שנאה כלפיו ושלא יגרום לו כל עצב. וחתירה זו (לפי ג: 37) תהיה גדולה או קטנה יותר לפי שיעור הריגשה שממנה היא צומחת. כך שאם הייתה גדולה יותר מן החתירה הצומחת מתוך שנאה ומכוונת לעורר עצב בדבר השנוא (לפי ג: 26), כי אז תגבר עליה ותפוגג את השנאה שהייתה בנפש. מ.ש.ל.

משפט 44

שנאה, שנוצחה כליל על ידי אהבה, הופכת להיות אהבה. ומשום כך האהבה גדולה יותר מכפי שהייתה לולא קדמה לה שנאה.

הוכחה

סדר ההוכחה כאן הוא כמו במשפט ג: 38. הרי מי שמתחיל לאהוב דבר שהוא שונא או שהורגל להתבונן בו מתוך עצב, ישמח מעצם העובדה שהוא אוהב. ולשמחה הכלולה באהבה (ראו הגדרתה ג: 13 ע) מתווספת השמחה הנולדת

מתוך כך, שהחתיירה לגרש את העצב הכלול בשנאה (כפי שהראינו במשפט ג:37) מקבלת המרצה רבתי ומלווה באידיאה של זה שהיה שנוא בתור הסיבה [לשמחה זו].

עיון

אף על פי שכך הם הדברים, אין איש חותר לשנוא דבר מה ולכואב לידי עצב על מנת ליהנות מאותה שמחה מוגברת. כלומר, איש לא ישתוקק להזיק לעצמו בתקווה לקבל פיצוי על נזקו, ולא ישאף לחלות בתקווה להחלמה. הרי כל אדם חותר תמיד לשמר את ישותו ולגרש את העצב ככל יכולתו. ולוא היה אפשר להעלות על הדעת, להפך, שאדם מסוגל להשתוקק לשנוא אדם אחר כדי שאחר כך יאהב אותו יותר,¹ הרי אדם זה ישאף תמיד לשנוא את זה האחר. שהרי האהבה גדלה ככל שהשנאה [בעבר] הייתה גדולה יותר, ולכן תמיד ישאף האיש ששנאתו תגדל עוד ועוד. מאותה סיבה [באותו היגיון] יחתור אדם לחלות יותר ויותר כדי שיהנה אחר כך משמחה מוגברת על השבת בריאותו; וכך יחתור תמיד לחלות, וזה אבסורד (לפי ג:6).

משפט 45

מי שמדמה כי מישהו דומה לו רוחש שנאה לדבר דומה שהוא אוהב, ירחש לו² שנאה.

הוכחה

הרי הדבר האהוב מחזיר שנאה למי ששונא אותו (לפי ג:40). לכן, כאשר האהוב מדמה שמישהו שונא את הדבר האהוב עליו, הוא מדמה שהדבר האהוב נתקף בשנאה, כלומר נעצב (לפי ג:13 ע). בעקבות זה יבוא [גם] האהוב לידי עצב (לפי ג:21), בלוויית האידיאה של זה השונא את הדבר האהוב כסיבה [של עצבותו], כלומר (לפי ג:13 ע), ישנא את הלה. מ.ש.ל.

1 זה פסוק אילו נוגד מציאות: התנאי נחשב לבלתי אפשרי.
2 לאותו אחר.

משפט 46

מי שנגרמו לו שמחה או עצב על ידי אדם השייך למעמד שונה או לאומה שונה משלו, ולשמחה או לעצב נלוותה, כסיבתם, האידיאה של אותו אדם [בהופיעה] תחת השם הכללי של אותו מעמד או אותה אומה, יבוא לידי אהבה או שנאה לא רק כלפי אותו אדם, אלא כלפי כלל המעמד או האומה שהוא שייך אליהם.

הוכחה

הוכחת הדבר הזה גלויה מתוך משפט ג: 16.¹

משפט 47

השמחה הנולדת מכך שאנו מדמים שדבר שנוא עלינו נהרס, או סבל רעה אחרת, אינה עולה בנפש ללא עצב כלשהו.

הוכחה

הדבר מחזור מתוך משפט ג: 27. הרי במידה שאנו מדמים שדבר הדומה לנו חווה עצב, אנו נעצבים.

עיון

גם משפט זה אפשר להוכיח מתוך ב: 17. הרי כל אימת שאנו נזכרים בדבר, אף

1 זה כמעט המשפט היחיד בספר העוסק בפסיכולוגיה של משפטים מוקדמים נגד קבוצה, וניתן לשער שהמשפט מבטא את ניסיון היהודים והאנוסים, ששפינוזה בא מתוכם.

אם אינו קיים בפועל, אנו מתבוננים בו כנוכח לפנינו, והגוף מופעל באותו אופן [כמו בעבר]. לכן, ככל שזכרונו של האדם מאותו דבר עז יותר, כך הוא נקבע להתבונן בו [ביתר] עצב. אמנם, היקבעותו [לעצב] נבלמת על ידי זכרון הדברים המסלקים את קיום הדבר, אך כל עוד דימוי הדבר עומד בעינו, אין ההיקבעות מבוטלת. האדם הזה ישמח אפוא רק באותה מידה שהיקבעותו [לעצב] נבלמה. מכאן יוצא [עוד], שהשמחה הנולדת מתוך פגע רע, שהתרגש על דבר שאנו שונאים, חוזרת ונשנית כל פעם שאנו נזכרים באותו דבר. כי כמו שאמרנו, כיוון שהדימוי כולל את קיום הדבר, הרי כל פעם שהדימוי חוזר ומתעורר, הוא קובע את האדם להתבונן בדבר זה מתוך אותו עצב שהורגל אליו כאשר הדבר היה קיים. אך כיוון שהוא קושר את דימוי הדבר עם דימויים אחרים, המסלקים את קיום הדבר, הרי היקבעותו לעצב נבלמת מיד, והאדם חש שמחה מחדש, וזאת כל פעם שאירוע זה חוזר על עצמו.

זו גם הסיבה שבני אדם שמחים כל פעם שהם נזכרים ברעה שהייתה בעבר וחלפה, וששים לספר על סכנות שנחלצו מהן. כי כשהם מדמים סכנה, הם רואים אותה כנוגעת לעתיד ונקבעים לפחוד מפניה; והיקבעותם [לפחוד] חוזרת ונבלמת על ידי האידיאה של ההיחלצות – שהרי נחלצו מאותה סכנה – שהם קושרים באידיאת הסכנה, מה שנוסף בהם שוב בטחה והם שמחים מחדש.

משפט 48

אהבה או שנאה – למשל, כלפי ראובן – הולכת ומתפוגגת אם העצב הכלול בשנאה, או השמחה הכלולה באהבה, נקשרים לאידיאה של סיבה אחרת. וכל אחת מריגשות אלה פוחתת באותה מידה שאנו מדמים שראובן אינו הסיבה היחידה [לשמחה או לעצב].

הוכחה

הדבר גלוי מתוך עצם הגדרת האהבה והשנאה; ראו ג:13 ע. שהרי אהבה לראובן או שנאה כלפיו נקראות כך רק מפני שאנו רואים את ראובן כסיבה

של שמחה או של עצב. ואם דימוי זה נעקר¹ כולו או מקצתו, גם הריגשה כלפי ראובן פוחתת בחלקה או בשלמותה. מ.ש.ל.

משפט 49

**אהבה או שנאה לדבר שאנו מדמים כחופשי חייבת –
מסיבה דומה – להיות גדולה יותר מאשר אהבה או
שנאה לדבר הכרחי.**

הוכחה

דבר שאנו מדמים אותו כחופשי חייב להיתפס באמצעות עצמו וללא דבר אחר (לפי א:הג7). אם נדמה אפוא שהוא סיבה לשמחה או לעצב, הרי מעצם זה נאהב או שנא אותו (לפיג:13 ע); וזאת (לפי המשפט הקודם ג:48) באהבה או בשנאה המרביות העשויות להיוולד מריגשה נתונה.² אבל אם נדמה שהדבר הגורם לריגשה הוא הכרחי, הרי (לפי אותה הגדרה א:הג7) נימצא מדמים כסיבת הריגשה הזו לא אותו בלבד, אלא אותו יחד עם דברים אחרים; וכך (לפי המשפט הקודם ג:48) אהבתנו או שנאתנו אליו תפחת. מ.ש.ל.

עיון

מכאן נובע, שבני האדם רוחשים אהבה או שנאה זה לזה יותר מאשר לדברים אחרים, כיוון שהם חושבים את עצמם לחופשיים. ולכאן מתווסף חיקוי הריגשות, שנדון במשפטים ג:27; ג:34; ג:40; וראו שם.

משפט 50

כל דבר יכול להיות סיבה מקרית לתקווה או לפחד.

1 sublato

2 פירשתי כאן "נתון" במובן של "נדון", זה שבו עסקינן.

הוכחה

משפט זה מוכח באותה דרך כמו משפט ג:15, וראו שם, בצירוף ג:18 ע2.

עיון

דברים שהם סיבה מקרית לתקווה או לפחד קרויים סימני מזל טוב או רע. במידה שסימנים אלה הם סיבה לתקווה ולפחד, הרי הם סיבה לשמחה או לעצב (לפי הגדרות השמחה והעצב, ראו ג:18 ע2). לכן, במידה זו אנו אוהבים או שונאים סימני מזל אלה (לפי ג:15 נ) וחותרים (לפי ג:28) לרתום אותם כאמצעים בשירות הדבר שאנו מקווים לו, או להגותם מן הדרך בתור מכשולים או סיבות לפחד.

חוץ מזה נובע ממשפט ג:25 שמטבע ברייתנו אנו קלי אמונה ביחס למה שאנו מקווים לו, מתקשים להאמין במה שאנו פוחדים מפניו, ונוטים להחשיב דברים אלה יותר ופחות מכפי שראוי.¹ ומכאן נולדות כל אותן אמונות תפלות, המסכסכות את דעת בני האדם בכל מקום.

אשר לשאר, אינני סבור שכדאי להצביע כאן על טלטלות הנפש שמקורן בתקווה ובפחד, כי מעצם הגדרת הריגשות הללו נובע שאין תקווה בלי פחד ולא פחד בלי תקווה (כפי שנסביר ביתר הרחבה במקום הנכון). נוסף על כך, הואיל ודבר שאנו מקווים לו או פוחדים ממנו, אנו אוהבים או שונאים אותו, הרי מה שאמרנו על אהבה ושנאה ניתן ליישום בנקל גם על תקווה ופחד.

משפט 51

אנשים שונים עשויים להיות מופעלים באופנים שונים על ידי אותו מושא עצמו, ואותו אדם עשוי, בזמנים שונים, להיות מופעל באופנים שונים על ידי אותו מושא עצמו.

הוכחה

גוף האדם מופעל על ידי גופים חיצוניים בריבוי גדול של אופנים (לפי ב: פוס 3). שני אנשים עשויים אפוא להיות מופעלים בזמן אחד באופנים שונים; וכך (לפי אק 1 לאחר ב: 13 מ"ע 3) הם עשויים להיות מופעלים באופנים שונים על ידי אותו מושא עצמו. נוסף על כך (לפי אותו פוסטולט), גוף האדם עשוי להיות מופעל פעם כך ופעם אחרת; ולכן (לפי אותה אקסיומה) בזמנים שונים הוא עשוי להיות מופעל באופנים שונים על ידי אותו מושא עצמו. מ.ש.ל.

עיון

כפי שאנו רואים, יכול לקרות שמה שאדם אחד אוהב, האחר שונא, ומה שמפחיד את זה אינו מפחיד את זה, ושאותו אדם יאהב את מה ששנא בעבר, ויעז לעשות [עכשיו] את מה שחשש ממנו לפני, וכיוצא באלה. ועוד, כיוון שכל אדם שופט לפי ריגשתו מה טוב, מה רע, מה טוב יותר ומה רע יותר (ראו ג: 39 ע), יוצא שבני האדם עשויים להיבדל בשיפוטיהם* כמידת השוני שבין הריגשות המפעמות בהם. כתוצאה מכך, בבואנו להשוות את בני האדם אלה לאלה אנו מבחינים ביניהם רק לפי ריגשותיהם, ומכנים אחדים בשם נועזים, אחדים בשם חששנים, ואחרים בשם אחר. למשל, מי שבזו לרעה שאני רגיל לפחוד מפניה אני קורא לו נועז; ואם אבחין, נוסף על כך, שתשוקתו להרע לשנואים עליו ולהיטיב עם אהוביו אינה נבלמת על ידי פחד ממה שבדרך כלל עוצר בעדי, כי אז אכנה אותו נמהר. ואילו חששן ייראה לי מי שפוחד מפני רעה שאני רגיל לבוז לה. ואם אוסיף ואשים לב שתשוקתו¹ נבלמת על ידי פחד מפני רעה שאינו יכול לעצור בעדי, כי אז אומר שהוא פחדן. וכך שופט כל אחד. לבסוף, בגלל טבע זה של האדם וחוסר היציבות של שיפטור,² והיותו תכופות חורץ משפט על הדברים מתוך ריגשה בלבד, ומפני שהדברים העתידיים לדעתו לעורר [בו] שמחה או עצב – ושאותם הוא חותר אפוא

* הערת המחבר: שדבר זה יכול לקרות, אף על פי שנפש האדם היא חלק מן השכל האלוהי, זאת הראינו בעיון ב: 13 ע.

1 התשוקה לעשות רע לשנואים עליו ולהיטיב עם מי שהוא אוהב.

2 *ex hac hominis natura et iudicii inconstantia* – אקרמן מציע לקרוא *naturae*, ואז יתקבל: "בגלל אי יציבות זו של טבע האדם ושל שיפטור". כמה מתרגמים אימצו תיקון זה. אני לא השתכנעתי ואסתפק, כמו ג'אנקוטי, בהערה על כך.

(לפי ג: 28) לקדם או להגות אותם מדרכו – הם לעתים קרובות פרי דמיונו בלבד. הרי גם בלי להזכיר את שאר הסיבות לאי הוודאות שסקרנו בחלק ב, נוכל להשיג בקלות שאדם יכול להיות לעתים קרובות הסיבה הן לעצבונו והן לשמחתו; א: אפשר שהאדם יופעל על ידי עצב או שמחה בלוויית האידיאה שלו עצמו כסיבה. ומכאן נבין בנקל מהי חרטה ומהי שביעות רצון עצמית. הווה אומר, חרטה היא עצב מלווה באידיאה של עצמו כסיבתה, ושביעות רצון עצמית היא שמחה מלווה באידיאה של עצמו כסיבתה. וריגשות אלה הן עזות עד מאד, מכיוון שבני האדם מאמינים שהם חופשיים (ראו ג: 49).

משפט 52

מושא שראינו בעבר יחד עם מושאים אחרים, או שאנו מדמים שאין בו אלא מה שמשותף להרבה מושאים, לא נאריך להתבונן בו כמו במושא שאנו מדמים שיש בו משהו ייחודי.¹

הוכחה

ברגע שאנו מדמים מושא שראינו אותו יחד עם מושאים אחרים, מיד אנו נזכרים במושאים האחרים (לפי ב: 18, ב: 18 ע). וכך אנו מדלגים מהתבוננות באחד מיד אל התבוננות באחר. אותו היגיון חל גם על מושא שאנו מדמים שאין בו אלא מה שמשותף למושאים רבים. שהרי בכך מניחים, שבמושא זה אנו מתבוננים רק במה שראינו בעבר יחד עם דברים אחרים.

ברם, אם נניח מושא שאנו מדמים בו דבר ייחודי שלא ראינו בעבר, הרי בכך אנו אומרים, שכל עוד הנפש מתבוננת במושא זה, אין בה שום דבר שההתבוננות בו עשויה לדחוף את הנפש מעבר להתבוננות באותו מושא;² וכך היא נקבעת להתבונן בו לבדו. מכאן שמושא וגו'. מ.ש.ל.

1 singularis – כאן בהוראה מנוגדת ל"משותף".

2 זאת מפני שכל עוד דעתה נתונה לגורם היחיד, אין שום דבר שהנפש ראתה בעבר יחד אתו, ואין מה שידחף אותה בכוח האסוציאציה מעבר לו.

הפעלה זו של הנפש, או פעולת הדימוי של דבר ייחודי במידה שהנפש משוקעת בו לבדו, נקראת פליאה.¹ ואם הפליאה מתעוררת על ידי מושא שאנו פוחדים מפניו היא נקראת בעתה.² שכן פליאה מדבר רע מרתקת את האדם להתבונן בדבר זה בלבד, עד שאינו מסוגל לחשוב על דברים אחרים שעל ידיהם יכול היה להימנע מאותו רע. ואם הדבר המפליא אותנו הוא יישוב דעתו של מישהו, או חריצותו, או דבר אחר מעין זה, שבגללו אנו רואים אדם זה כעולה עלינו לאין ערוך, כי אז הפליאה מכונה הערצה.³ ואם מה שמפליא אותנו הוא זעמו של האיש, או קנאתו וכיו"ב, כי אז נכנה זאת בשם פלצות.⁴

ועוד, אם פליאתנו מתייחסת ליישוב דעתו או לחריצותו וכיו"ב של אדם אהוב עלינו, הרי אהבתנו אליו תגבר (לפיג: 12), ואהבה זו, המחוברת לפליאה או להערצה, אנו מכנים בשם מסירות.⁵ באופן זה ניתן לחשוב גם על מושגי השנאה, התקווה, הביטחה, ושאר ריגשות כשהן מחוברות לפליאה, וכך נוכל לגזור הרבה יותר ריגשות מכפי שהמילים המקובלות רגילות לציין. מכאן ברור ששמות הריגשות הומצאו יותר על ידי שימוש ההמון מאשר מתוך הכרתן המדויקת.

הפליאה מנוגדת לבוז,⁶ שסיבתו היא בדרך כלל כלהלן. כשאנו רואים דבר המעורר במישהו פליאה, או אהבה, או פחד וכו', או המופיע לנו במבט ראשון כדומה לדברים [אחרים] שאנו נקבעים לגלות כלפיהם אהבה, פליאה, פחד וכו', הרי מתוך כך (לפיג: 15; ג: 15; ג: 27) אנו נקבעים לגלות פליאה, אהבה, פחד וכו' כלפי הדבר הזה. אבל אם נוכחות הדבר, או התבוננות יותר מדויקת בו, מאלצת אותנו לשלול ממנו כל מה שעשוי להיות סיבה לפליאה, לאהבה, או לפחד וכו', הרי הנפש מוסיפה להיות נקבעת לחשוב על הדברים שאינם מצויים במושא יותר מאשר על מה שיש בו;⁷ וזאת למרות שבדרך כלל נוכחות המושא גורמת לנפש לחשוב דווקא על מה שמצוי במושא.

כמו שהמסירות נולדת מתוך פליאה על דבר שאנו אוהבים, כך הלעג⁸ נולד מתוך בוז לדבר שאנו שונאים, או פוחדים מפניו; והתנשאות⁹ נולדת מבוז

1 admiratio 2 consternatio 3 veneratio 4 horror 5 devotio 6 contemptus
7 כלומר, להתרכז בחסרונותיו.
8 dedignatio 9 irrisio

לאווילות, כשם שהערצה נולדת מיחס של פליאה כלפי יישוב הדעת. לבסוף, נוכל להעלות במחשבתנו אהבה, תקווה, תחושת כבוד וריגשות אחרות כשהן מחוברות לבזו, ולגזור מכאן ריגשות נוספות, שאין לנו מילה יחידה להבחין בינן לבין אחרות.

משפט 53

כאשר הנפש מתבוננת בעצמה ובעוצמת פעולתה היא באה לידי שמחה; וזאת ביתר שאת ככל שהיא מדמה את עצמה ואת עוצמת פעולתה באופן מובחן יותר.¹

הוכחה

האדם אינו מכיר את עצמו אלא באמצעות הפעלות גופו והאידיאות שלהן (לפי ב: 19, ב: 23). לכן, כאשר קורה שהנפש יכולה להתבונן בעצמה, הרי מעצם זה מניחים שהיא עוברת לשלמות גדולה יותר, כלומר (לפי ג: 11 ע) באה לידי שמחה, וזאת ביתר שאת ככל שיש ביכולתה להתבונן בעצמה ובעוצמת פעולתה באופן מובחן יותר. מ.ש.ל.

משפט נסמך

שמחה זו מלוכה עוד ועוד ככל שהאדם מדמה שאחרים משבחים אותו.

כי ככל שהוא מרבה לדמות שאחרים משבחים אותו, כן רבה השמחה שהוא מדמה שהוא מעורר באחרים, וזאת בלוויית האידיאה של עצמו (לפי ג: 29 ע); וכך (לפי ג: 27) הוא בא לידי שמחה רבה יותר, המלווה באידיאה של עצמו. מ.ש.ל.

1 זה עתיד להיות הבסיס לריגשות פעילות ולשחרור האדם ב'אתיקה' של שפינוזה. אבל בנקודה שלפנינו, בעיקר ברישא של המשפט, עדיין לא דנים בריגשות פעילות דווקא. תיתכן גם שמחה מהתבוננות עצמית שהיא ריגשה סבילה - *passio* - וזאת כאשר מתרחשים מין אינטרוספקציה וסיפוק עצמי בלי תיווך של הבנה מושגית (של מושגים "מובחנים" או אידיאות הולמות) - ראו המשך הנושא במשפט ג: 58.

משפט 54

הנפש חותרת לדמות רק אותם דברים המניחים את עוצמת פעולתה.

הוכחה

חותרת הנפש או עוצמתה¹ היא עצם מהותה (לפיג:7). אך (כפי שברור מאליו), מהות הנפש מחייבת רק את מה שהנפש הנה ומה שהיא יכולה,² ולא את מה שאיננה ואינה יכולה. יוצא שהנפש חותרת לדמות רק את מה שמחייב או מניח את עוצמת פעולתה. מ.ש.ל.

משפט 55

כאשר הנפש מדמה את חוסר יכולתה,³ היא באה לידי עצב.

הוכחה

מהותה של הנפש מחייבת רק את מה שהנפש הנה ואת מה שהיא יכולה, או מטבעה של הנפש לדמות רק דברים המניחים את עוצמת פעולתה (לפי המשפט הקודם ג:54). באומרנו אפוא שהנפש, כשהיא מתבוננת בעצמה, מדמה את חוסר יכולתה [=העדר עוצמתה], איננו אומרים אלא זאת, שבעודה חותרת לדמות משהו המניח את עוצמת פעולתה, חותרת נבלמת, או (לפיג:11 ע) היא באה לידי עצב. מ.ש.ל.

1 *mentis conatus sive potentia* – זהו אחד מביטויי ה־*sive* התוכניים בספר (המוזהא את מהות הנפש עם עוצמתה).

2 *potest*

3 בגלל ההקשר, נראה לי הולם לתרגם כאן *impotentia* כ"חוסר יכולת", בהמשך לדין בפסוק הקודם ב"מה שהנפש יכולה".

משפט נסמך

עצב זה מלובה עוד ועוד, אם האיש מדמה שאחרים מדברים בגנותו.

הדבר מוכח באותו אופן כמו ג: 53 נ.

עיון

עצב זה, בלוויית האידיאה של חולשתנו, מכונה נמיכות רוח. ואילו שמחה שנולדה מהתבוננות בעצמנו נקראת אהבה עצמית¹ או שביעות רצון עצמית. וכיוון שהיא חוזרת ונשנית כל פעם שהאדם מתבונן במעלותיו הטובות או בעוצמת פעולתו, יוצא גם שכל אחד להוט לספר על מעשיו ולהציג לראווה את כוחות גופו ונפשו, עד שבני האדם נעשים לטורח זה על זה.

מסיבות אלה יוצא עוד, שבני האדם קנאים מטבעם (ראו ג: 24, ע, ג: 32, ע), או שמחים בחולשת האנשים השווים להם ומצטערים על מעלותיהם הטובות. הרי כל אימת שאדם מדמה לעצמו את פעולותיו² הוא בא לידי שמחה (לפי ג: 53), וזאת ביתר שאת ככל שפעולותיו מבטאות יותר שלמות וככל שהוא מדמה אותן באופן מובחן יותר, כלומר (לפי מה שנאמר בעיון ב: 40, ע 1), ככל שרבה יותר יכולתו להתבונן בהן כדברים יחידים ולהבחין בינן לבין פעולות אחרות. לכן, כל אדם המתבונן בעצמו יפיק את מירב השמחה כאשר יתבונן בדבר שהוא [מחייב בעצמו ו]שולל באחרים. אבל אם הדבר שהוא מחייב בעצמו מתייחס לאידיאה הכללית של האדם או של בעל חיים, כי אז לא יבוא לידי שמחה רבה כל כך. לעומת זאת, אם ידמה שפעולותיו חלשות יותר בהשוואה לאלה של אחרים, כי אז יתעצב ויחתור (לפי ג: 28) לגרש את העצב הזה על ידי מתן פירוש לא נכון למעשי האנשים השווים לו, או על ידי שיפאר ככל יכולתו את מעשיו שלו.

ברור אפוא שבני האדם נוטים מטבעם לשנאה ולקנאה. ולכאן³ מתווסף גם החינוך; כי ההורים רגילים להשתמש בדחף של קנאה וכיבודים, וכו' בלבד, כדי להמריץ את ילדיהם למעלות טובות.

1 philautia

2 acciones – במובן המנוגד לסבילות (passiones).

3 לנתוני הטבע.

אך אולי נותר ספק [בקורא]: שהרי אין זה נדיר שאנו מתפעלים ממעלותיהם הטובות של בני אדם ומעריצים אותם. להסרת ספקות אלה אוסיף את המשפט הנסמך שלהלן.

משפט נסמך

אין איש מתקנא במעלה טובה של זולתו, אלא אם כן הוא שווה לו.

הוכחה

קנאה היא השנאה עצמה (ראו ג:24 ע) או (לפי ג:13 ע) היא עצב, כלומר (לפי ג:11 ע) ריגשה המעכבת את עוצמת פעולתו או חתירתו של אדם. אך האדם (לפי ג:9 ע) אינו חותר ואינו משתוקק לעשות אלא מה שיכול לנבוע מטבעו הנתון. לכן איש אינו משתוקק שייחסו לו עוצמת פעולה, או (מה שהוא אותו דבר) מעלה טובה, שהנה מסגולות טבעו של מישהו אחר וזרה לטבעו שלו. יוצא שתשוקתו אינה יכולה להיבלם, כלומר (לפי ג:11 ע), אין הוא יכול להתעצב, מתוך שהוא מתבונן במעלה טובה המצויה באדם שונה ממנו, ולכן גם אינו יכול לקנא באדם זה. אבל הוא כן¹ יקנא במי ששווה לו ושיש לו, כפי שמניחים, אותו הטבע. מ.ש.ל.

עיון

כשאמרנו אפוא לעיל (ג:52 ע) שאנו מעריצים אדם מפני שיישוב דעתו או חוסן נפשו וכו' מעוררים את פליאתנו, הרי זה (כפי שגלוי מן המשפט הנוכחי) מפני שאנו מדמים שמעלות טובות אלה הנן ייחודיות לאדם זה ואינן מצויות בטבענו המשותף. לכן לא נתקנא בהן יותר משאנו מקנאים ברום צמרתו של אילן או בגבורת האריה וכיוצא באלה.

משפט 56

מספר הסוגים של שמחה, של עצב, ושל תשוקה – ולכן של כל ריגשה המורכבת מהם, כגון טלטלות הנפש, או הנובעת מהן, כגון אהבה, שנאה, תקווה, פחד וכו' – הוא כמספר הסוגים של המושאים המפעילים אותנו.

הוכחה

שמחה ועצב, ולכן הריגשות המורכבות מהן או הנובעות מתוכן, הן ריגשות סבילות (לפיג: 11 ע). עתה (לפיג: 1), אנו סובלים פעולה בהכרח, במידה שיש לנו אידיאות בלתי הולמות, ובמידה זו בלבד (לפיג: 3). כלומר, אנו סובלים פעולה בהכרח רק במידה שאנו מדמים (ראו ב: 40 ע), או מופעלים על ידי הפעלה הכוללת בתוכה את טבע גופנו ואת טבע הגוף החיצוני (ראו ב: 17, ב: 17 ע). לכן, טבעה של כל ריגשה סבילה צריך להיות מוסבר באופן המבטא את טבעו של המושא המפעיל אותנו.

למשל: שמחה הנולדת ממושא A כוללת את טבעו של מושא A, ושמחה הנולדת ממושא B כוללת את טבעו של מושא B. שתי ריגשות שמחה אלו שונות אפוא בטבען, מפני שנולדו מתוך סיבות בעלות טבע שונה. כך גם עצב, שנולד ממושא אחד, שונה בטבעו מעצב שנולד מסיבה אחרת; והוא הדין לגבי אהבה, שנאה, תקווה, פחד, טלטלות הנפש וכו'. לפיכך יש בהכרח סוגים רבים של שמחה, עצב, אהבה, שנאה, וכו', כריבוי סוגי המושאים המפעילים אותנו.

ואילו התשוקה היא עצם מהותו או טבעו של כל אדם, במידה שמשיגים אותה כנקבעת לפעול דבר מה על ידי המערך המסוים [של אותו אדם] (ראו ג: 9 ע).¹ לכן, ככל שסיבות חיצוניות גורמות לאדם סוג כזה או אחר של שמחה, עצב, אהבה, שנאה וכו' – כלומר, ככל שטבעו של אותו אדם ערוך באופן זה או אחר – כך תהיה תשוקתו כזו או אחרת; והתשוקות ייבדלו

1 למעשה העיון ג: 9 ע מדבר על "יצר" (appetitus) ולא על "תשוקה" (cupiditas), אך הרעיון הוא אחד (ראו להלן הגד"ר א, הסבר).

בהכרח זו מזו בטבען, כמו ההפעלות שמתוכן נולדו. יש אפוא סוגים רבים של תשוקה, כמספר סוגי השמחה, העצב, האהבה, וכו', ולכן (לפי מה שהוכח לעיל) כמספר סוגי המושאים המפעילים אותנו. מ.ש.ל.

עיון

מבין סוגי הריגשות, החייבים (לפי המשפט הקודם ג: 56) להימצא במספר רב מאד, ראויים לציון הזללנות,¹ השכרות, תאוות הבשרים,² רדיפת הבצע³ ורדיפת הכבוד.⁴ אלה אינם אלא מושגי אהבה או תשוקה המסבירים את טבען של ריגשות אלו ואחרות בהתאם למושאים שהן מתייחסות אליהם. שכן בזללנות, בשכרות, בתאוות בשרים, ברדיפת בצע וברדיפת כבוד איננו מבינים אלא אהבה או תשוקה לא מרוסנת לסעודה, למשקה, למשגל, לריבוי נכסים ולכבוד.

נוסף על כך, כל עוד ריגשות אלה נבדלות מריגשות אחרות רק על ידי המושא שהן מתייחסות אליו, אין להן הפכים. שכן המתינות, הפיכחון והצניעות, שנוהגים להעמיד מול הזללנות, השכרות ותאוות הבשרים, אינם ריגשות או סבילות,⁵ אלא ציונים לעוצמתה של הנפש למתן ריגשות אלה. את שאר סוגי הריגשות אינני יכול להסביר כאן (שהרי מספרם רב כמספר סוגי המושאים), וגם אין צורך בכך. כי לצורך הדבר שהיה בכוונתנו – לקבוע את כוח הריגשות ואת עוצמת הנפש לגביהן – די בהגדרה כללית של כל ריגשה. די לנו, אני אומר, שנבין את התכונות המשותפות של הריגשות ושל הנפש, על מנת שנוכל לקבוע את איכותה ואת כמותה⁶ של עוצמת הנפש במיתון הריגשות ובבלימתן. ואף על פי שיש הבדל גדול בין אהבה, שנאה ותשוקה כזו או אחרת, למשל בין אהבה לצאצאים לבין אהבה לאישה, איננו חייבים להכיר הבדלים אלה ולהתחקות עוד יותר אחר טבע הריגשות ומקורן.

1 luxuria

2 libido – תרגמתי כך, ולא "יצר המין" סתם, כי להלן נאמר (כמו לגבי ארבע הדוגמאות המסורתיות) שמדובר בתשוקה לא מרוסנת ולא בתשוקה רגילה. אך יש לציין שכאשר שפינוזה חוזר לדון בחמישיה קלסית זו (ראו להלן הגדר "מר-מח), הוא נמנע מלהכניס את הביטוי "לא מרוסנת" להגדרת ה־libido ורק מעיר שנוהגים להשתמש ב"תאוות בשרים" (בעלת הצליל המגנה) בין שהתאוה מתונה או מרוסנת. מזה ניתן ללמוד ששפינוזה אינו שלם עם השימוש המוסרי המקובל, הרומז שיש טעם לפגם ביצר מיני כזוה. (בעיון ג: 57 מדובר בליבירו טבעי, גם של סוסים וחזקים, ושם תרגמתי "יצר מין").

3 avaritia ; 4 ambitio ; 5 affectus seu passiones ; 6 qualis et quanta

משפט 57

כל ריגשה של כל יחיד¹ נבדלת² מריגשת זולתו באותה מידה שמהותו של האחד שונה³ ממהות זולתו.

הוכחה

משפט זה גלוי מתוך אקסיומה 1 שלאחר ב: 13 מ"ע 3. ואף על פי כן נוכיח אותו מתוך ההגדרות של שלישיית הריגשות הראשוניות. כל הריגשות מתייחסות לתשוקה, לשמחה, או לעצב, כפי שמלמדות הגדרותינו. אך התשוקה היא עצם טבעו או מהותו של כל אחד (ראו הגדרתה בעיון ג: 9 ע). לכן תשוקתו של כל יחיד נבדלת מתשוקתו של כל אחר ככל שטבעו או מהותו של האחד שונה מזה של האחר. עתה, שמחה ועצב הן ריגשות סבילות, שעל ידיהן גוברת או פוחתת, מומרצת או מעוכבת עוצמתו או חתירתו של כל אחד להמשיך בישותו (לפיג: 11, ג: 11 ע). אולם בחתירה להמשיך בישות, כשהיא מתייחסת לנפש ולגוף כאחד, אנו מבינים יצר ותשוקה (ראו ג: 9 ע); ומכאן שהשמחה כמו העצב⁴ היא התשוקה או היצר עצמו, ככל שהוא גובר או פוחת, מומרץ או מעוכב על ידי סיבות חיצוניות; כלומר (לפי אותו עיון), היא עצם טבעו של כל אחד. וכך שמחתו או עצבותו של כל אחד נבדלים משמחתו או עצבותו של אדם אחר באותה מידה שטבעו או מהותו של האחד שונה משל זולתו. ולכן כל ריגשה של כל יחיד נבדלת מריגשת זולתו, באותה מידה וגו'. מ.ש.ל.

עיון

מכאן נובע שריגשות בעלי החיים, שאומרים שהם חסרי תבונה (ומשעה שאנו יודעים את מקור הנפש, לא נוכל להטיל ספק שהבהמות מסוגלות להרגיש),⁵

1 individuum; discrepat 2; differt 3
 4 במקור נאמר: "השמחה והעצב", אך בגלל המשך הפסוק וההבדל במין הדקדוקי נצרכתי לתרגם "השמחה כמו העצב", ללא שינוי במשמעות.
 5 sentire. ביטוי זה משמש את שפינוזה לעתים גם במונח של "להעריך", "להיות בעל דעה" וכו', ולא מן הנמנע שגם כאן יש קונוטציה כזו. הרי איש אינו מטיל ספק שבעלי החיים – גם הנחותים – חשים; החידוש בטענתו של שפינוזה עשוי להיות שבעלי החיים מסוגלים גם לאיזו הערכה, או לכעין-סברה.

שונות מריגשות בני האדם רק באותה מידה שטבעם שונה מטבע האדם. הסוס והאדם שניהם נדחפים על ידי תאוה מינית להוליד, אולם זה נדחף על ידי תאוה מינית סוסית וזה נדחף על ידי תאוה מינית אנושית. כך גם היצר ותאוות המין של התרקים, הדגים והציפורים חייבים להיות שונים אלו מאלו. אף על פי שכל יחיד חי ומוצא סיפוק בטבעו המכוון אותו ונהנה בו, הרי הנאה¹ זו וחיים אלה, שכל אחד מוצא בהם את סיפוקו, אינם אלא האידיאה או הנפש² של אותו יחיד; וכך שמחת האחד שונה בטבעה משמחת זולתו באותה מידה שמהותו של האחד נבדלת ממהותו של הזולת.

לבסוף, מן המשפט הקודם (ג:56) נובע שמרחק לא קטן מפריד בין השמחה המושכת, למשל, את השיכור והשמחה שקונה לו הפילוסוף; על כך אני מעיר דרך אגב.

עד כאן לגבי הריגשות המתייחסות לאדם במידה שהוא סביל. [עתה] נותר לי להוסיף מעט על הריגשות המתייחסות לאדם במידה שהוא פעיל.³

משפט 58

מלבד השמחה והתשוקה, שהן ריגשות סבילות, יש גם ריגשות אחרות של שמחה ותשוקה, המתייחסות אלינו במידה שאנו פועלים.

הוכחה

כאשר הנפש משיגה את עצמה ואת עוצמת פעולתה, היא באה לידי שמחה (לפי ג:53). אולם בשעה שהנפש משיגה אידיאה אמיתית או הולמת, בהכרח היא מתבוננת בעצמה (לפי ב:43). והנפש משיגה כמה אידיאות הולמות

1 *gaudium*, שפירושו גם חדווה או שמחה.

2 כאן נאמר *anima* ולא כרגיל *mens*.

3 בחלק הקודם דן שפינוזה בריגשות סבילות (*passiones*); חידושו היה בניסיון לתת לריגשות גזירה שיטתית, עדיפה מזו של דקארט, ובעיקר לעגן אותן בטבע, ללא ייחוד אנושי ובלי להניח חופש רצון, ולדון בהן ללא הטפה וללא שיפוט ערכי. ואילו עכשיו, בכואו לדון בריגשות הפעילות - *actiones* - מתווסף גם חידוש תוכני ופסיכולוגי חשוב, המיוחד להגות השפינוזיסטית.

(לפי ב: 40 ע 2). יוצא שהנפש באה לידי שמחה גם ככל שהיא משיגה אידיאות הולמות, כלומר (לפי ג: 1) ככל שהיא פועלת. נוסף על כך הנפש, בין שיש לה אידיאות בהירות ומובחנות ובין שיש לה אידיאות מבובלות, חותרת להמשיך בישותה (לפי ג: 9). אולם בחתירה אנו מבינים תשוקה (לפי ג: 9 ע). מכאן שהתשוקה מתייחסת אלינו¹ גם במידה שאנו מבינים או (לפי ג: 1) פועלים. מ.ש.ל.

משפט 59

בין כל הריגשות המתייחסות לנפש באשר היא פועלת, אין אף אחת שאינה מתייחסת לשמחה או לתשוקה.

הוכחה

כל הריגשות, כפי שמלמדות הגדרותינו, מתייחסות לתשוקה, לשמחה או לעצב. אולם בעצב אנו מבינים שעוצמת מחשבתה² של הנפש פוחתת או מעוכבת (לפי ג: 11, ג: 11 ע); ובאותה מידה שהנפש נעצבת, כך (לפי ג: 1) עוצמת הבנתה, כלומר עוצמת פעולתה, פוחתת או מעוכבת. לכן, ככל שהנפש פועלת, אין שום ריגשה של עצב יכולה להתייחס [להשתייך] אליה, אלא רק אותן הריגשות של שמחה ותשוקה, אשר (לפי המשפט הקודם ג: 58) מתייחסות לנפש במידה זו.³ מ.ש.ל.

עיון

את כל הפעולות הנובעות מריגשות המתייחסות לנפש במידה שהיא מבינה אני מייחס לחוסן נפשי,⁴ ובתוכו אני מבחין בין איתנות הרוח⁵ לבין

1 יש לקרוא: "מכאן שאנו בעלי תשוקה" (שפינוזה משתמש ב־refertur גם כתיאור שייכות – כמו בביטוי הנוכחי – וגם כייחוס אל מקור, כמו במשפט הבא).

2 קרלי תרגם "כוח פעולתה" של הנפש (הנוסח הרגיל), אך בטקסט נאמר cogitandi .potentia

3 במידה שהיא פועלת.

4 fortitudo

5 animositas

נדיבות.¹ בשם איתנות הרוח אני מכנה את התשוקה שבה כל אדם² חותר לשמר את ישותו מתוך צווי³ התבונה לבדה. ואילו בנדיבות אני מבין את התשוקה שבה כל אדם, מתוך צווי התבונה לבדה, חותר לסייע לבני אדם אחרים ולקשור אותם אליו בקשרי ידידות.

וכך, פעולות שנועדו לתועלתו של הפועל בלבד אני משייך לאיתנות הרוח, ואילו הפעולות שנועדו גם לתועלת הזולת אני משייך לנדיבות. המתינות,⁴ הפיכחון, ועוז הנפש⁵ נוכח סכנה הן אפוא סוגים של רוח איתנה; ואילו הצניעות⁶ או הכושר לסלוח⁷ וכיו"ב הן סוגים של נדיבות.

אני סבור שבכך הסברתי את הריגשות וטלטלות הנפש העיקריות, שמקורן בהרכבת שלוש הריגשות הראשוניות – תשוקה, שמחה ועצב – בכך שהצבעתי על סיבותיהן הראשונות.

מכל זה ברור שסיבות חיצוניות מסעירות אותנו באופנים רבים ומטלטלות אותנו לרוחות מנוגדות כמו את גלי היס, ואנו נעים ונדים בלא שנדע את הצפוי לנו ואת גורלנו.

אמרתי שהצבעתי רק על מאבקי הנפש העיקריים, ולא על כל אלה היכולים להתקיים. הרי אם נמשיך בדרך זו נוכל להראות בנקל, שהאהבה מחוברת לחרטה, להתנשאות, לבושה וכו'. ואמנם, על סמך האמור לעיל יקבע, לדעתי, כל אדם בבהירות, שריגשות עשויות להצטרף עם ריגשות אחרות במספר כה רב של אופנים, ולהוליד כה הרבה שינויי גוון, עד שלא ניתן להגביל אותן במספר כלשהו. אך לשם מטרתי די לי שאמנה את הריגשות העיקריות. כי אלה שאני משמיט הן יותר עניין לסקרנות מאשר לתועלת.

1 *generositas*

2 הביטוי "כל אדם" (*unusquisque*) לא נראה כאן הולם, כי אף שכל אחד חותר לשמר את מציאותו, לא כל אדם עושה זאת לפי הוראות התבונה. נראה שיש לומר: איתנות רוח היא התשוקה לשימור עצמי של כל מי שחתירתו מתרחשת לפי הוראות התבונה. ייתכן שקלצקין ראה את הקושי כאשר שינה מן הטקסט ותרגם: "תאוות האדם" (ולא "תאוות כל אדם", כפי שכתוב במקור).

3 *dictamina*. תרגום קלצקין, "מצוות התבונה", מטה את המובן לכיוון של רמז דתי סמכותי, שאינו מתאים לשפינוזה. קרלי תרגם *dictates*; ג'אנקוטי: "הדרכת התבונה" (*guida*). אני בחרתי ב"צווי התבונה", המחליפים אצל שפינוזה את צווי הדת הסמכותית, ועם זאת אין להם המובן הקאנטי האנטי-תועלתי של "ציווי מוחלט".

4 *temperantia*

5 *animi praesentia*

6 *modestia*. אין הכוונה לביטול עצמי, אלא להתנהגות הנמנעת מהבלטה עצמית ושומרת על דיסקרטיות, דוחה גנדרנות, יוהרה והחצנת יתר.

7 *clementia*

אף על פי כן נותר לי להעיר עוד זאת על האהבה: כשאנו נהנים מדבר שחשקנו בו, קורה תכופות שבעקבות הנאה זו גופנו בא לידי מערך חדש, שמתוכו הוא נקבע באופן שונה, ודימויים של דברים אחרים מגרים אותו; ובמקביל הנפש מתחילה לדמות דברים אחרים ולחשוק בהם. למשל, כשאנו מדמים דבר שטעמו רגיל לענג אותנו, אנו משתוקקים ליהנות ממנו, כלומר לאכול אותו. אך בעודנו נהנים ממנו כך, הקיבה מתמלאה ומערך הגוף משתנה. אם, לאחר שנטיית הגוף השתנתה, נוכחותו הנמשכת של המאכל מוסיפה לעורר בנו את דימויו, ולכן את החתירה או התשוקה לאכול אותו, הרי מערך [הגוף] החדש יסלוד מאותה תשוקה או חתירה, ונוכחות המאכל שחשקנו בו תהיה, כתוצאה, שנואה עלינו. זה הדבר שאנו מכנים היות לזרא וגועל נפש.¹

פסחתי כאן על הפעלות הגוף החיצוניות שניתן לצפות בהן בריגשות, כגון רעדה, חיוורון, התייפחות, צחוק וכו', מפני שהן שייכות לגוף לבדו ללא יחס לנפש. לבסוף, עוד עלי להעיר כמה דברים על הגדרות הריגשות, ולכן אחזור על הגדרות אלה כסדרן, תוך שילוב ההערות המתבקשות לגבי כל אחת מהן.

הגדרות הריגשות

א

התשוקה היא עצם מהותו של האדם, במידה שמשיגים אותה כנקבעת לפעול דבר מה מתוך איזו הפעלה נתונה שלה.

הסבר

אמרנו לעיל בעיון ג:9 ע, שהתשוקה היא יצר יחד עם המודעות לו. ואילו היצר הוא עצם מהותו של האדם, במידה שהיא נקבעת לעשות דברים המשרתים את שימור קיומו. אך באותו עיון גם הזהרתי, שלמעשה אינני מכיר בשום הבדל בין יצר האדם לבין התשוקה. כי בין שהאדם מודע ליצרו, בין

שאינו מודע לו, הוא נשאר אותו יצר עצמו. לכן, כדי שלא איראה כעוסק בטאוטולוגיה, לא רציתי להסביר את התשוקה על ידי היצר, אלא השתדלתי להגדיר אותה באופן שיקיף באחת את כל אופני החתירה של טבע האדם שאנו רגילים לציין במילים: יצר, רצון, תשוקה או דחף. הרי יכולתי לומר שהתשוקה היא עצם מהותו של האדם במידה שמשיגים אותה כנקבעת לפעול דבר מה; אך מהגדרה זו (לפי ב: 23) לא היה נובע שהנפש יכולה להיות מודעת לתשוקתה או ליצרה. לכן, כדי לכלול [בהגדרה] את סיבת המודעות הזו הצטרכתי (לפי אותו משפט ב: 23) להוסיף: במידה שמשיגים אותה כנקבעת על ידי הפעלה נתונה מסוימת שלה וגו'. שהרי בהפעלות של מהות האדם אנו מבינים כל מערך של מהות זו, בין שהוא טבוע בה מלידה [או לא],¹ ובין שמשיגים אותו על ידי תואר המחשבה בלבד או על ידי תואר ההתפשטות בלבד, או כמתייחס לשני התארים יחד. כי במילה זו – תשוקה – אני מבין כל חתירה אנושית, דחף, יצר ורצייה, המשתנים לפי מערכיו השונים של אותו אדם, ולעתים לא נדירות הם מנוגדים כל כך זה לזה שהאדם נגרר לכיוונים שונים ואינו יודע לאן יפנה.

ב

שמחה היא מעבר של אדם משלמות קטנה יותר לשלמות גדולה יותר.

ג

עצב הוא מעבר של אדם משלמות גדולה יותר לשלמות קטנה יותר.

הסבר

אני אומר מעבר, שכן השמחה עצמה אינה שלמות. הרי אדם שהיה נולד יחד עם השלמות שאליה הוא עובר, היה בעל שלמות זו ללא שמחה. הדבר ברור עוד יותר מתוך ריגשת העצב המנוגדת לשמחה. איש לא יוכל להכחיש

1 ה־NS מוסיף: "או בא מבחור".

שהעצב יסודו במעבר אל שלמות פחותה, ולא בשלמות הפחותה עצמה. שכן אין אדם יכול לבוא לידי עצב באשר הוא משתתף בשלמות כלשהי. וגם לא נוכל לומר שהעצב יסודו בהיעדר השלמות הגדולה יותר, מפני שהיעדר הוא אין¹ ואילו ריגשה של עצב היא פעילות,² וזו אינה יכולה להיות אפוא אלא המעבר לשלמות פחותה, כלומר, הפעילות שבה עוצמת פעולתו של האדם פוחתת או מעוכבת (ראו ג: 11 ע).

את ההגדרות של עליזות, עונג, דכדוך וכאב אני משמיט, מכיוון שהן מתייחסות בעיקר לגוף³ ואינן אלא סוגים של שמחה ועצב.

ד

פליאה היא פעולת דימוי⁴ של דבר מה שהנפש נשארת מקובעת בה, מפני שאין קשר בין דימוי יחיד זה לבין כל השאר (ראו משפט ג: 52 עם העיון שלו).

הסבר

בעיון ב: 18 ע הצבענו על הסיבה שבגללה הנפש עוברת מהתבוננות בדבר אחד מיד אל מחשבה של דבר אחר, הווה אומר, מפני שדימויי הדברים הללו מקושרים⁵ ומסודרים ביניהם כך, שהאחד בא בעקבות האחר. אמנם, כאשר דימוי הדבר הוא חדש אי אפשר להשיג זאת באותו אופן; אבל התבוננות הנפש באותו דבר תעמוד בעינה עד שסיבות אחרות יקבעו אותה לחשוב דברים אחרים. לפעולת דימוי חדשה של דבר, כשהיא נדונה בפני עצמה, יש אפוא אותו טבע כמו לאחרות, וזו הסיבה שאינני כולל את הפליאה במניין הריגשות⁶ ואיני רואה מדוע עלי לעשות כן. שהרי אותה הסחת דעת אינה נובעת משום סיבה חיובית המסיטה את הנפש מדברים אחרים, אלא היא נובעת אך ורק מכך, שחסרה סיבה הגורמת לנפש [לעבור] מהתבוננות בדבר אחד אל המחשבה של דבר אחר.

nihil est 1

actus 2

טענה זו לא מתיישבת היטב עם הנאמר לעיל על ריגשות אלה (ג: 11 ע).

imaginatio 4

concatenatae 5

בניגוד לדקארט. 6

כפי שהדגשתי (בעיון ג: 11 ע), אני מכיר רק בשלוש ריגשות ראשונות או ראשוניות¹ והן השמחה, העצב והתשוקה. ואם אמרתי מילים אחדות על הפליאה,² אין זה אלא בגלל ההרגל הנפוץ לסמן במילים שונות את הריגשות הנובעות משלוש הראשוניות, כאשר הן מתייחסות למושאים הגורמים לנו פליאה. ומאותו נימוק אוסיף לכאן גם את הגדרת הבזו.

ה

בזו הוא פעולת דימוי של דבר מה, הנוגעת כה מעט בנפש, שנוכחות הדבר שמדמים אותו מניעה את הנפש לדמות את מה שאין בו יותר מאשר את מה שיש בו (ראו ג: 52 ע).

אני מניח בצד את הגדרות ההערצה וההתנשאות, כיוון ששום ריגשה שאני מכיר אינה נוטלת את שמה מהם.

ו

אהבה היא שמחה בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית.

הסבר

הגדרה זו מסבירה את מהות האהבה בבהירות מספקת. ואילו המחברים שהגדירו אהבה כרצון האוהב להתחבר עם הדבר האהוב³ לא ביטאו את מהות האהבה, אלא רק תכונה שלה. ומאחר שלא עמדו די צורכם על מהות האהבה, לא יכלו להשיג מושג בהיר גם של תכונתה; וכתוצאה מכך נמנו הכל וגמרו שהגדרתם עמומה לחלוטין.

עלי להעיר: כשאני אומר שתכונת האוהב היא רצונו להתחבר עם הדבר האהוב, הרי ב'רצון' אינני מביין מתן הסכמה או משא ומתן של הנפש,⁴ או

1 primitivi seu primarii

2 שדקראט והאסכולה שלו, אך לא שפינוזה, מונים בין הריגשות הראשוניות.

3 זו הגדרתה של המסורת האפלטונית, שהגיעה לשפינוזה, בין היתר, דרך ליאון היהודי (Leone Ebreo), הוא יהודה אברבנאל) בספרו 'שיחות על האהבה'.

4 animi deliberatio

החלטה חופשית (שכן הוכחנו במשפט ב: 48 שזוהי בדיה); וגם איני מבין בכך תשוקה להתחבר עם הדבר האהוב בהיותו נעדר, או להמשיך להימצא במחיצתו בהיותו נוכח;¹ שכן ניתן לחשוב את האהבה גם בלי אחת משתי התשוקות הללו. אלא אני מבין בכך את שביעות הרצון מנוכחותו של הדבר האהוב, המחזקת את שמחת האוהב, או לפחות מזינה אותה.

ז

שנאה היא עצב בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית.

הסבר

את ההערות המתבקשות כאן ניתן לתפוס בנקל מן הנאמר בהגדרות הקודמות (וראו גם ג: 13 ע).

ח

משיכה² היא שמחה בלוויית אידיאה של דבר כלשהו שהנו סיבה מקרית לשמחה.

ט

דחייה³ היא עצב בלוויית אידיאה של דבר כלשהו שהנו סיבה מקרית לעצב (על כך ראו ג: 15 ע).

י

מסירות היא אהבה כלפי מי שמעורר את פליאתנו.

הסבר

במשפט ג: 52 הראינו, כי פליאה נולדת מן החידוש הקיים בדבר מה. לכן, אם

1 השוו 'שיחות על האהבה' (מוסד ביאליק, תשמ"ג), עמ' 185 ואילך, שם ניתנות שתי הגדרות אלה לשני אופני אהבה.

2 *aversio* 3 ; *propensio* 2

קורה תכופות שאנו חוזרים ומדמים את הדבר שהפליא אותנו, כי אז נחדל להתפלא עליו. וכך, כפי שאנו רואים, ריגשה של מסירות חוזרת בנקל ויורדת למדרגת אהבה פשוטה.

יא

לעג הוא שמחה הנולדת מכך שאנו מדמים כי בדבר השנוא עלינו יש משהו שאנו בזים לו.

הסבר

במידה שאנו בזים לדבר שנוא עלינו, אנו שוללים ממנו קיום (ראו ג: 52 ע) ובמידה זו (לפי ג: 20) אנו שמחים. אך מאחר שהנחנו אדם אשר גם שונא את הדבר שהוא בו לו, הרי שמחתו אינה יכולה להיות מוצקה (ראו ג: 47 ע).

יב

תקווה היא שמחה לא יציבה, הנולדת מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר שאנו מטילים ספק מסוים באחריותו.

יג

פחד הוא עצב לא יציב, הנולד מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר שאנו מטילים ספק מסוים באחריותו (ראו על כך ג: 18 ע2).

הסבר

מהגדרות אלה נובע שאין תקווה בלי פחד ולא פחד בלי תקווה. כי מי שתלוי ועומד ב[מצב של] תקווה, ומטיל ספק באחריותו של הדבר, אמור לדמות דבר מה המסלק את קיומו של הדבר שבעתיד; ובמידה זו אפוא הוא נעצב (לפי ג: 19). יוצא אפוא, שכל עוד הוא תלוי ועומד בתקוותו, הוא פוחד שמא הדבר הזה יתרחש.¹ לעומת זאת, מי ששרוי בפחד, כלומר, מי שמטיל ספק

1 *metuere ut res eveniat*. כמה מתרגמים (אפין, קלצקין ועוד) שינו את הטקסט וכתבו:

באחריתו של דבר השנוא עליו, מדמה גם הוא דבר מה המסלק את קיום הדבר הזה. על ידי כך הוא בא לידי שמחה (לפי ג: 20), ובמידה זו אפוא הוא מקווה שאותו דבר [שנוא] לא יתרחש.

יד

ביטחה¹ היא שמחה הנולדת מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר, שבטלה הסיבה להטיל בו ספק.

טו

יאוש הוא עצב הנולד מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר, שבטלה הסיבה להטיל בו ספק.

הסבר

התקווה מולידה אפוא ביטחה, והפחד נעשה לייאוש, כאשר בטלה הסיבה להטיל ספק באחרית הדבר. וזה קורה או מפני שהאדם מדמה את הדבר שבעתיד או שבעבר כמצוי כאן ומתבונן בו כנוכח, או מפני שהוא מדמה דברים אחרים, המסלקים את קיום הדברים שנטעו בו ספק. כי גם אם לעולם לא תוכל להיות לנו ודאות לגבי אחריתם של דברים יחידים (לפי ב: 31 ג), עדיין אפשר שלא נטיל בה ספק.² הלא הראינו לעיל (ראו ב: 49 ע) כי לא להטיל ספק הוא דבר אחד ולהיות בעל ודאות הוא דבר אחר. וכך יכול לקרות, שמתוך דימוי של דבר בעתיד או בעבר תתעורר בנו אותה ריגשה של שמחה או של עצב כמו מדימויו של דבר הווה, כפי שהוכחנו במשפט ג: 18; וראה שם יחד עם העיון [הראשון].³

הוא פוחד שמה אותו דבר לא יתרחש (בהתכוונם לדבר המקווה). אולם הטקסט אומר בפירוש שהאיש פוחד שמה הדבר אכן יתרחש, והכוונה לאותו דבר העלול לבטל את קיומו של הדבר שהאיש מקווה לו.

1 securitas

2 זוהי טענה פסיכולוגית ולא אפיסטמית. היא מתייחסת למצב נפשו ואמונותיו של אדם ולא למעמד ההכרתי-הלוגי של תוכן אמונתו. ראו ב: 49 ע.

3 "הראשון" – תוספת של אקרמן (שכן למשפט ג: 18 יש שני עיונים). גבהרדט תיקן ל"עיונים" ברבים (scholia), אך הנוגע לענייננו הוא העיון הראשון.

טז

חדווה היא שמחה בלוויית אידיאה של דבר בעבר, שאחריתו הייתה [טובה] יותר משקיוויו.¹

יז

נקיפות מצפון הן עצב בלוויית אידיאה של דבר בעבר, שאחריתו הייתה [רעה] יותר משקיוויו.

יח

רחמים הם עצב בלוויית אידיאה של דבר רע שאירע למישהו אחר, שאנו מדמים כדומה לנו (ראו ג: 22 ע, ג: 27 ע).

הסבר

נראה שבין רחמים לבין השתתפות בצער² אין כל הבדל, מלבד, אולי, שרחמים מתייחסים לריגשה יחידה, ואילו השתתפות בצער היא נטייה מורגלת.

יט

נטיית חסד³ היא אהבה למישהו שהיטיב עם הזולת.

1 בהגדרה זו ובכאה אחריה משתמש שפינוזה באותו מונח בדיוק - *praeter spem* - שפירושו המילולי "מחוץ לתקווה" ומוכנו "שלא לפי התקווה". ביטוי דר־משמעי זה יכול לציין "טוב מתקוותנו" או "רע מתקוותנו", ושפינוזה מתכוון לשני המובנים גם יחד, כל אחד במקומו. בשונה ממרבית המתרגמים, העדפתי להשאיר בשני המקומות את הביטוי הדר־משמעי של שפינוזה, ולהוסיף השלמה בסוגריים מרובעים.

2 *miseriordia*. כמונח זה, וכן ב"רחמים" (*commiseratio*), הכוונה לריגשה עצמה ולא דווקא למעשה הנובע ממנה, כגון סליחה או הושטת סעד (לכן אין זהה ל"בקשת רחמים").

3 *favor*

כ

שאט נפש היא שנאה למישהו שהרע לזולת.

הסבר

אני מודע לכך, שאני מעניק לשמות אלה מובן שונה מן המקובל. אך כוונתי אינה להסביר את מובני המילים, אלא את טבעם של הדברים, ולציין דברים אלה על ידי ביטויים, שמובנם הרגיל אינו רחוק¹ לגמרי מזה שבו יש בדעתי להשתמש בהם. אני מציין זאת פעם אחת ודי לי בכך.² אשר לסיבת הריגשות הללו, ראו ג: 27, נ 1, ג: 22 ע.

כא

הפלגת ערך פירושה להעריך מישהו, מתוך אהבה, יותר מן הראוי.

כב

פיחות ערך פירושו להעריך מישהו, מתוך שנאה, פחות מן הראוי.

הסבר

הפלגת ערך היא אפוא תוצאה או תכונה של אהבה, פיחות ערך הוא תוצאה או תכונה של שנאה. לכן ניתן להגדיר גם כך: הפלגת ערך היא אהבה, במידה שהיא מעוררת את האדם להעריך את הדבר האהוב עליו יותר מן הראוי. ולהפך, פיחות ערך הוא שנאה, במידה שהיא מעוררת את האדם להעריך את הדבר השנוא עליו פחות מן הראוי (ראו על כך ג: 26 ע).

1 non abhorret, ויש שתרגמו: אינו מנוגד (קרלי, קלצקין).

2 זוהי הערה בעלת חשיבות גדולה להבנת שימושי הלשון של שפינוזה בכלל, האיסטרטגיה שלו בשימוש הלשון המסורתית, ויחסו לרטוריקה, לחינוך ואף להיסטוריה.

כג

קנאה היא שנאה, במידה שהיא מפעילה את האדם כך שהוא נעצב באושרו של הזולת ושמח ברעתו.

הסבר

הקנאה מנוגדת בדרך כלל להשתתפות בצער, שלמרות מובנו של הביטוי¹ ניתן אפוא להגדירה כך:

כד

השתתפות בצער היא אהבה, במידה שהיא מפעילה את האדם כך שהוא שמח בטובתו של הזולת, ונעצב ברעתו.

הסבר

בסוגיית הקנאה ראו, חוץ מזה, את ג: 24 ע, ג: 32 ע.

כך הן אפוא ריגשות השמחה והעצב שאותן מלווה אידיאה של דבר חיצוני בתור סיבתן, בין שזו סיבה שעל ידי עצמה² ובין שהיא סיבה מקרית. ועכשיו אני עובר לריגשות אחרות, שאותן מלווה אידיאה של דבר פנימי בתור סיבתן.

כה

שביעות רצון עצמית³ היא שמחה הנולדת מכך שהאדם מתבונן בעצמו ובעוצמת פעולתו.

1 הביטוי *miseria*, הכלול במילה *misericordia*, משמעו סבל או צער. (כדי להיות נאמן לבעיה שבמקור, ולבחירת המילים המודעת של שפינוזה, השארתי גם בעברית את הביטוי 'השתתפות בצער').

2 *per se*, כנראה במשמע סיבה ישירה ומובהקת, בהבדל מסיבה עקיפה ומזדמנת.

3 *acquiescentia in se ipso*

כו

נמיכות רוח היא עצב הנולד מכך שהאדם מתבונן בחוסר האונים שלו או בחולשתו.

הסבר

שביעות רצון עצמית מנוגדת לנמיכות הרוח במידה שמבינים בה שמחה הנוולדת מתוך כך, שאנו מתבוננים בעוצמת פעולתנו. ואילו במידה שאנו מבינים בה גם שמחה מלווה באידיאה של מעשה, שאנו סבורים שעשינו מתוך החלטה חופשית של הנפש, הרי אז היא עומדת בניגוד לחרטה, שאותה נגדיר כך:

כז

חרטה היא עצב בלוויית אידיאה של מעשה, שאנו סבורים שעשינו מתוך החלטה חופשית של הנפש.

הסבר

את הסיבות של ריגשות אלה הראינו במשפטים ג: 51 ע; ג: 53; ג: 54; ג: 55; ג: 55 ע; ואילו על סוגיית ההחלטה החופשית של הנפש ראו ב: 35 ע. חוץ מזה יש להעיר: איננו צריכים להתפלא על כך שבאופן מוחלט, בעקבות כל המעשים שרגיל לכנותם פסולים, בא אחר כך עצב, ובעקבות מעשים המכונים ישרים באה שמחה. מן האמור לעיל קל להבין, שדבר זה תלוי בעיקרו בחינוך. כאשר ההורים מבטאים את מורת רוחם מן המעשים הפסולים ומוכיחים את ילדיהם לעתים מזומנות, וכשהם חולקים שבת ועידוד למעשים הישרים, הם מחברים להללו רגש של עצב ולאלה רגש של שמחה. הניסיון עצמו מאשר זאת. הלא ההרגל והדת אינם זהים בכל מקום. אדרבה: מה שקדוש לאחדים נחשב בעיני אחרים לחילול הקודש, ומה שאלה חושבים ליושר נחשב בעיני זולתם למגונה. וכך כל אחד מתחרט על מעשיו או משתבח בהם בהתאם לדרך שבה התחנך.

כח

יהירות פירושה שאדם, מתוך אהבה לעצמו, מעריך את עצמו יותר מן הראוי.

הסבר

היהירות נבדלת אפוא מהפלגת ערך, כי זו מתייחסת למושא חיצוני, ואילו היהירות מתייחסת לאדם עצמו, המעריך את עצמו יותר מן הראוי. ועוד, כמו שהפלגת ערך היא תוצאה או תכונה של אהבה, כך יהירות היא תוצאה או תכונה של אהבה עצמית.¹ ניתן אפוא להגדירה כך: יהירות היא אהבה לעצמו² או שביעות רצון של אדם מעצמו, במידה שהיא מעוררת את האדם להעריך את עצמו יותר מן הראוי (ראו ג: 26 ע).

לריגשה זו אין ניגוד. כי אין איש אשר, מתוך שנאה לעצמו, מעריך את עצמו פחות מן הראוי.³ למעשה, איש אינו מעריך עצמו פחות מן הראוי כאשר הוא מדמה שאינו יכול לעשות דבר זה או אחר. כי מה שהאדם מדמה שאינו בגדר יכולתו, זאת הוא מדמה בהכרח, ופעולת הדימוי הזו מטה אותו באופן כזה, שבאמת לא יוכל לעשות את מה שהוא מדמה שאינו בגדר יכולתו. לכן, כל עוד הוא מדמה שאינו יכול לעשות דבר מה, אין הוא נקבע לעשות את הדבר, ולכן באמת אי אפשר לו לעשותו.

אמנם, אם נדון במה שתלוי בסברה בלבד,⁴ נוכל להשיג כי ייתכן שאדם יעריך את עצמו פחות מן הראוי. יכול לקרות שאדם המתבונן בחולשת עצמו מתוך עצב מדמה שהכל בזים לו, אף על פי ששאר האנשים אינם מעלים בדעתם כלל לבוז לו. אדם אף עשוי להחשיב את עצמו פחות מן הראוי, אם הוא שולל מעצמו בהווה דבר המתייחס לזמן עתיד, שאין לו ודאות לגביו. למשל, אם הוא שולל מעצמו את היכולת להשיג במחשבתו דבר ודאי, או להשתוקק למשהו, או לעשות דבר שאינו פסול או מגונה וכיו"ב. ועוד נוכל לומר שאדם מחשיב את עצמו פחות מן הראוי אם בגלל פחדו המופרז מפני

1 amor sui 2 ; philautia

3 לא נאמר שאין איש המפחית בערך עצמו יותר מן הראוי (אדרכה, ההמשך מסביר כיצד הדבר אפשרי), אלא שאיש אינו עושה זאת מתוך שנאה עצמית. הדבר אפשרי רק מתוך עצב, שמקורו בדימוי עצמי גרוע. נראה אפוא שהריגשה שאין לה ניגוד היא, בדיוקו של דבר, אהבה עצמית (philautia).

4 סברתו של הנוגע בדבר.

הבושה אנו רואים שאינו מעז לעשות דברים, שאנשים אחרים השווים לו מעזים לעשותם.

כניגוד ליהירות נוכל להעמיד ריגשה שאכנה ביטול עצמי. כי כמו שיהירות נולדת מתוך שביעות רצון עצמית, כך ביטול עצמי נולד מתוך נמיכות רוח, וניתן אפוא להגדירו כך:

כט

ביטול עצמי¹ פירושו שאדם, מתוך עצב, מעריך את עצמו פחות מן הראוי.

הסבר

אמנם אנו רגילים להנגיד ליהירות גם את נמיכות הרוח. אבל אז אנו נותנים דעתנו יותר על תוצאותיה של כל אחת [משתי הריגשות] מאשר על טבעה. הרי אנו רגילים לקרוא יהיר גם למי שתחושת הכבוד שלו חורגת מן המידה (ראו ג: 30 ע); למי שאינו מספר אלא במעלותיו שלו ובמידות הרעות של אחרים; למי שרוצה להיות מועדף על פני כל; ולבסוף, לזה הפוסע בהדרת פנים עטור מחלצות, כמנהג אנשים שמעמדם גבוה בהרבה משלו. וכנגד זה אנו קוראים בשם נמוך רוח למי שמסמיק לעתים קרובות, מודה במידותיו הרעות, מספר בשבח מעלותיהם של אחרים ומוותר לכל, ולבסוף, למי שמסתובב בראש כנוע ומזניח את טיפוח הופעתו.

ריגשות אלה, נמיכות רוח וביטול עצמי, הן נדירות עד מאד. שכן טבע האדם כשהוא נדון בפני עצמו מתאמץ לדחותן ככל יכולתו (ראו ג: 13, ג: 54). וכך, אלה הנחשבים כמבטלי עצמם וכנמוכי רוח ביותר הם על פי רוב רודפי הכבוד ובעלי הקנאה הגדולים ביותר.

ל

תחושת כבוד² היא שמחה בלוויית האידיאה של אחד ממעשינו, שאנו מדמים שאחרים משבחים אותו.

לא

בושה היא עצב בלוויית האידיאה של אחד ממעשינו,¹ שאנו מדמים שאחרים מגנים אותו.

הסבר

על כך ראו ג: 30 ע. יש עוד להעיר על ההבדל בין בושה לביישנות. בושה היא עצב המלווה מעשה שמתביישים בו; ואילו ביישנות היא פחד או יראה מפני הבושה, העוצרת בעד האדם מלעשות מעשה ראוי לגנאי. רגילים להנגיד את הביישנות עם חוצפה,² אך לאמיתו של דבר החוצפה אינה ריגשה, כפי שאראה במקום המתאים.³ אך שמותיהן של הריגשות (כפי שכבר הזהרתני) מתייחסים יותר לשימושן מאשר לטבען.

בכך סיימתי את תכניתי להסביר את הריגשות של שמחה ועצב, ואני עובר אפוא לריגשות המתייחסות לתשוקה.

לב

געגוע⁴ הוא תשוקה או יצר שיהיה ברשותנו דבר מה, [כאשר התשוקה] ניוונה מזכרון הדבר, ונבלמת בו בזמן על ידי זיכרון של דברים אחרים, המסלקים את קיומו של הדבר הנחשק.

הסבר

כשאנו נזכרים בדבר מה הרי מעצם זה, כפי שאמרתי כמה פעמים, אנו נוטים

1 OP נאמר "של מעשה אחד"; אך ברור שהוא שלנו.

2 impudentia

3 שפינוזה אינו מקיים הבטחה זו.

4 desiderium. מילה זו מופיעה גם בעיון ג: 39 ע, ששם היא מציינת משאלה או איווי בכלל, וכן היא מופיעה בהוכחה ג: 42 הו, ששם מדובר באוהב הנכסף שתוחזר לו אהבה. אבל רק במקום הנוכחי יש למילה הוראה ספציפית של געגוע, כתשוקה לדבר נעדר, שהיה ונשמר בזיכרון. במקומות האחרים הכוונה לתשוקה או כוסף בהוראה רחבה יותר. ברור אפוא ששפינוזה מנצל הוראות שונות של המילה desiderium, ולכן, בשוני מרוב המתרגמים (שהשתמשו תמיד באותה מילה), בחרתי להשתמש ב"געגוע" רק כאן, ובמילים אחרות שם.

להתבונן בו מתוך אותה ריגשה כאילו הדבר הזה נוכח לפנינו. אך לעתים קרובות, בהיותנו ערים, נטייה או חתירה זו נבלמת על ידי דימויים של דברים המסלקים את קיומו של הדבר שאנו נזכרים בו. וכך, כשאנו נזכרים בדבר שעורר בנו סוג של שמחה, אנו חותרים, מתוך אותה ריגשת שמחה, להתבונן בדבר זה כנוכח; אולם חתירתנו נבלמת מיד על ידי זכרון הדברים המסלקים את קיומו [של הדבר המשמח]. על כן הגעגוע הוא לאמיתו של דבר עצב, המנוגד לשמחה הנולדת מהיעדרו של דבר שנוא עלינו (ראו ג: 47 ע). אך כיוון שהמילה געגוע נראית כעוסקת בתשוקה, אני מייחס את הריגשה הזו לריגשות התשוקה.

לג

חיקוי מתוך תחרות¹ הוא תשוקה לדבר הנוצרת בנו מפני שאנו מדמים שאותה תשוקה קיימת אצל אחרים.

הסבר

מי שבורח בראותו אחרים בורחים, או פוחד בראותו אחרים פוחדים, וכן מי שרואה את ידו של אדם אחר נכווית ומושך את ידו ומזיז את גופו כאילו ידו שלו נכווה, אנו אומרים שהוא מחקה את ריגשת הזולת, אבל לא שהוא מחקה אותו מתוך תחרות. ולא מפני שאנו יודעים שיש סיבה אחת לחיקוי [סתם] ואחרת לחיקוי מתוך תחרות, אלא מפאת ההרגל, שבגללו נוהגים לומר שאדם מחקה אחר מתוך תחרות רק כשהוא מחקה דבר שאנו מעריכים כישר, מועיל, או נעים.

על סיבת החיקוי מתוך תחרות ראו עוד ג: 27, ג: 27 ע. ומדוע הקנאה מתחברת לריגשה זו לעתים קרובות – על כך ראו ג: 32, ג: 32 ע.

לד

תודה או הכרת טובה² היא תשוקה או להיטות של אהבה, שבה אנו חותרים להיטיב עם מי שהיטיב עמנו מתוך ריגשת אהבה דומה.

ראו ג: 39, ג: 41 ע.

לה

רצון טוב¹ הוא תשוקה להיטיב עם מי שאנו מרחמים עליו.

ראו ג: 27 ע.

לו

זעם הוא תשוקה המדרבנת אותנו, מתוך שנאה, להרע עם מי ששנא עלינו.

ראו ג: 39.

לז

שאיפת נקם היא תשוקה המדרבנת אותנו, מתוך שנאה הדדית, להרע עם מי שגרמו לנו נזק מתוך ריגשת שנאה דומה.

ראו ג: 40, 21 ג: 40, 21 ע.

לח

התאכזרות או קשי לב² היא תשוקה המדרבנת מישהו³ להרע למי שאנו אוהבים או מרחמים עליו.

הסבר

בניגוד להתאכזרות עומד הכושר לסלוח⁴; וזו אינה ריגשה סבילה אלא עוצמה נפשית,⁵ שעל ידיה האדם כובש את זעמו ואת שאיפתו לנקם.

1 ;benevolentia 2 crudelitas seu saevitia

3 כמה מלומדים (כגון Baensch) הציעו לקרוא: "המדרבנת אותנו להרע" וגו'. ההצעה נראית סבירה מבחינת מבנה הפסוק (אם המתאכזר הוא סתם "מישהו", איזה משקל יש לעובדה שאנו אוהבים את הקרבן?) וגם בגלל התאמתו לעיון של ג: 41, המסביר את היווצרותה של התאכזרות.

4 ;clementia 5 animi potentia

לט

יראה היא תשוקה להימנע מרעה גדולה יותר, שאנו פוחדים מפניה, על ידי רעה קטנה ממנה.

ראו ג: 39 ע.

מ

נמהרות¹ היא תשוקה המדרבנת מישהו למעשה מסוכן, שאחרים השווים לו פוחדים לקחת על עצמם.

מא

פחדנות מיוחסת למי שתשוקתו נבלמת על ידי יראתו מפני סכנה, שאחרים השווים לו מעזים לקחת על עצמם.

הסבר

פחדנות היא אפוא פחד מפני רע שרוב בני האדם אינם פוחדים ממנו בדרך כלל; ועל כן איני משייך אותה אל ריגשות התשוקה. ובכל זאת, כיוון שהיא מנוגדת באמת לנמהרות, הרי כל עוד אנו דנים בתשוקה רציתי להסביר גם אותה במקום זה.

מב

בעתה מיוחסת למי שתשוקתו להימנע מרע נבלמת על ידי פליאתו מן הרע שהוא פוחד ממנו.

הסבר

בעתה היא אפוא מין של פחדנות. אך כיוון שהבעתה נולדת מתוך יראה

כפולה, נוח יותר להגדיר אותה בתור פחד, התוקף כל כך את האדם המתפלץ או המטלטל, עד שאינו מסוגל להסיר את הרע הזה מדרכו. אני אומר מתפלץ, במידה שאנו מבינים את תשוקתו להימנע מרע כנבלמת על ידי פליאתו. ואני אומר מטלטל, במידה שאנו משיגים את תשוקתו כנבלמת על ידי פחד מרע אחר, המייסר אותו במידה שווה, עד שאינו יודע מאיזה מן השניים עליו להימנע. על כך ראו ג: 39 ע, ג: 52 ע. ועוד על פחדנות ונמהרות ראו ג: 51 ע.

מג

אנושיות¹ או צניעות היא תשוקה לעשות דברים הנושאים חן מלפני בני האדם, ולהימנע מאלה שאינם נושאים חן בעיניהם.

מד

רדיפת כבוד היא תשוקה יתרה על המידה לחוש מכובד.

הסבר

רדיפת כבוד היא תשוקה המלכה ומחזקת את כל הריגשות (לפי ג: 27, ג: 31), ולכן ניתן להתגבר עליה [רק] בקושי. כי כל עוד אוחזת באדם תשוקה כלשהי, בהכרח אוחזת בו יחד אתה גם רדיפת הכבוד. כמאמר קיקרו:² "כל אדם מודרך על ידי הכבוד, והטובים ביותר יותר מכל. הפילוסופים הכותבים ספרים בגנות הכבוד חותמים עליהם בשמם, וגו'."

מה

זלזלות היא תשוקה או גם אהבה לא מרוסנת לאכילה.

מו

שכרות היא תשוקה ואהבה לא מרוסנת למשקה.

1 humanitas

2 'הנאום למען ארכיאס', 11 (Pro Archia, XI).

מז

רדיפת בצע היא תשוקה ואהבה לא מרוסנת לריבוי נכסים.

מח

תאוות בשרים גם היא תשוקה ואהבה להזדווגות הגופים.

הסבר

תשוקה זו למשגל נוהגים לכנות בשם תאוות בשרים בין שהיא מתונה ובין שלא.

נוסף על כך, חמש ריגשות אלה (כפי שהערתי בעיון ג: 56 ע) אין להן ניגודים. שכן הצניעות היא סוג של רדיפת כבוד, וראו על כך ג: 29 ע. ועוד, המתינות, הפיכחון, וכיבוש היצר המיני¹ מציינים, כפי שהערתי לעיל, עוצמה של הנפש ולא ריגשות סבילות. ואם כי ייתכן שאדם רודף בצע, רודף כבוד, או חששן יתנזר מעל למידה הראויה ממאכל, ממשקה וממשגל, אין פירוש הדבר שרדיפת בצע, רדיפת כבוד או חששנות הן ניגודים של זלזלות, שכרות, או תאוות בשרים. שכן רודף הבצע מתאוה לרוב להשביע עצמו במאכל ובמשקה של אחרים, ואילו רודף הכבוד, כל עוד הוא מקווה שלא יגלו אותו, אינו כובש את יצרו בשום דבר; ואם יחיה בקרב שיכורים ורודפי זימה, יהיה נוטה אחר מידות רעות אלו עוד יותר, בגלל רדיפתו אחר הכבוד. ולבסוף, החששן עושה את מה שאינו רוצה לעשות. גם אם רודף הבצע משליך את רכושו לים כדי להינצל ממוות, הוא נשאר רודף בצע; ואף שרודף הזימה מצטער שאינו יכול למלא אחר תאוותו, אינו חדל בשל כך לרדוף זימה. ובאופן מוחלט, ריגשות אלה אינן נוגעות לפעולת האכילה, השתייה וכו' כמו לעצם התשוקה והאהבה. לריגשות אלה אי אפשר אפוא להנגיד שום דבר מלבד נדיבות ורוח איתנה, ועל כך להלן.

אני עובר בשתיקה על ההגדרות של קנאת האוהבים [zelotypia] ושאר טלטלות הנפש, קצת מפני שמקורן בהרכבה של ריגשות שכבר הגדרנו, וקצת מפני שלמרביתן אין שמות; מה שמעיד שלשם צורכי החיים די להכיר אותן באופן כללי בלבד.

ועוד, מהגדרות הריגשות שהסברנו עולה בבירור, שכולן נולדות מתוך תשוקה, שמחה, או עצב, או מוטב [לומר]: כולן אינן אלא שלוש ריגשות אלה; ואנו רגילים לכנות כל אחת בשמות שונים בגלל ריבוי יחסיהן וציוניהן החיצוניים. אם נרצה עכשיו לתת דעתנו על ריגשות ראשוניות אלה ועל מה שאמרנו לעיל על טבע הנפש, נוכל להגדיר את הריגשות, במידה שהן מתייחסות על הנפש לבדה, בדרך זו:

הגדרה כללית של הריגשות¹

הריגשה הקרויה סבילת הנפש² היא אידיאה מבולבלת, שעל ידיה הנפש מחייבת בגופה או באחד מחלקיו כוח קיום גדול או קטן יותר מבעבר, וכאשר היא נתונה, הנפש נקבעת לחשוב דבר אחד יותר מאשר דבר אחר.

הסבר

אני אומר, ראשית, שריגשה או³ סבילת הנפש היא אידיאה מבולבלת. שהרי הראינו (ראו ג:3) כי הנפש סובלת פעולה במידה שיש לה אידיאות בלתי הולמות או מבולבלות.

1 קטע הסיום המכונה "הגדרה כללית של הריגשות" אינו נראה כמתיישב היטב עם הנאמר בשאר חלק ג ובחלק ד. (1) הריגשות הוגדרו מתחילה (ב: הג 3) כאירועים בגוף ובנפש כאחד, ואילו כאן הן מוגדרות רק ביחס לנפש. (2) אף על פי כן, הדיון במשפטים ד:7, 8, 9 חוזר ומסתמך על ה"הגדרה כללית של הריגשות" כאילו נאמר בה שריגשה היא גם הפעלה גופנית אף שדבר זה לא נאמר. (3) ב"הגדרה כללית" מוגדרות רק מקצת הריגשות – הריגשות הסבילות בלבד, ולא אלה הפעילות. (4) אפילו בתור כאלה הן מכונות כאן *pathema animi*, שמקורו יווני והוא נדיר אצל שפינוזה, ולא *passiones*, הרגיל ומקובל בשאר ה'אתיקה'. (5) בדומה לכך, בטקסט זה חוזר ומופיע הביטוי הלא מקובל "כוח הקיום" (*vis*) במקום המונח המקובל "עוצמת הקיום" (*potentia*). כל הסימנים האלה מעוררים בי את ההשערה, (א) שטקסט זה הוא טיוטה מוקדמת שצורפה לסוף חלק ג ללא עריכה מספקת (או שיד מהדיר מרושל הייתה בה); (ב) שכאשר שפינוזה מפנה את הקורא בחלק ד אל ה"הגדרה כללית של הריגשות", כוונתו להגדרה הראשונה שנתן בתחילת חלק ג, או לנוסח שונה של הסיום מזה שבידינו.

2 *pathema animi*

3 הביטוי *seu* במקום של שקילות אינו נראה כאן מדויק, כיוון שיש גם ריגשות פעילות (או "פעולות"; ראו ג:הג 3 ועוד).

בהמשך אני אומר, שהנפש מחייבת בגופה או באחד מחלקיו כוח קיום גדול או קטן יותר מבעבר. שהרי כל האידיאות של הגופים שיש ברשותנו מלמדות יותר על המערך בפועל של גופנו מאשר על טבע הגוף החיצוני (לפי ב: 16 נ 2). והאידיאה המכוננת את צורת הריגשה חייבת לציין או לבטא מערך של הגוף או של אחד מחלקיו, שהגוף, או אחד מחלקיו, מחזיק בו מתוך שכוח פעולתו או קיומו גבר או פחת, הומרץ או עוכב. אך יש להעיר שבאומרי "כוח קיום גדול או קטן יותר מבעבר" אינני מבין בכך שהנפש משווה את מערך הגוף בהווה עם מערכו בעבר; אלא שהאידיאה המכוננת את צורת הריגשה מחייבת בגוף משהו, הכולל באמת יותר או פחות ממשות מבעבר.

ומכיוון שמהות הנפש עומדת על כך שהיא מחייבת את קיומו בפועל של גופה (לפי ב: 11, ב: 13), ואנו מבינים במושג השלמות את עצם מהותו של הדבר, יוצא שהנפש עוברת לידי שלמות גדולה יותר או קטנה יותר כאשר קורה שהיא מחייבת בגופה, או באחד מחלקיו, משהו הכולל יותר או פחות ממשות מבעבר.

כשאמרתי אפוא לעיל, שכוח מחשבתה של הנפש גבר או פחת, לא התכוונתי אלא לכך, שהנפש עיצבה אידיאה של גופה, או של אחד מחלקיו, המבטאת יותר או פחות ממשות מכפי שהנפש הייתה מחייבת¹ בגופה [לפני כן]. שכן את המצוינות של אידיאות ואת כוח המחשבה בפועל מעריכים לפי המצוינות של המושא.²

הוספתי בסוף: וכאשר היא נתונה, הנפש נקבעת לחשוב דבר אחד יותר מאשר דבר אחר, כדי לבטא, חוץ מטבע השמחה והעצב המוסבר בחלק הראשון של ההגדרה, גם את טבע התשוקה.³

1 affirmaverat – לשון עבר רחוק.

2 פסוק זה חסר בתרגומו של קרלי ואצל ג'אנקוטי הוא מופיע בהשמטת המילים "של אידיאות".

3 בביטוי "הנפש נקבעת לחשוב" יש להבין אפוא מין של התכוונות: הנפש נקבעת להתכוון לדבר אחד יותר מאשר לאחר.