

ברוך שפינוזה



אתיקה

תרגום והוסיף מבוא

ירמיהו יובל

הוצאת הקיבוץ המאוחד

ברוך שפינוזה

אתיקה

תרגום מלטינית והוסיף מבוא והערות

ירמיהו יובל

הוצאת הקיבוץ המאוחד

Baruch Spinoza

ETHICA

Hebraice reddidit

Yirmiyahu Yovel

הדפסה ראשונה, 2003

הדפסה חמישית, 2008



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

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

תוכן העניינים

9	הקדמה
13	לוח קיצורים
15	מבוא: המהפכה הפילוסופית של שפינוזה

אתיקה

73	חלק א - על אלוהים
123	חלק ב - על טבע הנפש ומקורה
191	חלק ג - על מקור הריגשות וטבען
277	חלק ד - על שעבוד האדם או על כוחן של הריגשות
363	חלק ה - על עוצמת השכל או על חירות האדם

405 אתיקה - לוח הסדר הגיאומטרי

433 מילון ומפתח המונחים

83

38

הקדמה

הצורך בתרגום חדש של ה'אתיקה' כבר מורגש שנים רבות. כמעט כל כתבי שפינוזה האחרים תורגמו ללשון עברית שניתן להבין בזמננו, ורק ה'אתיקה', ספרו העיקרי, נשארה בלבוש הישן של תרגום קלצקין, שאמנם יש בו לפעמים חן רב, וכמה דורות של לומדי שפינוזה (בהם החתום מטה) גדלו עליו, אבל יש בו גם חופש פיוטי ולא מעט אי דיוקים; ובעיקר, רוב הקוראים בני זמננו, סטודנטים ואחרים, מתלוננים על קשיים בהבנת הטקסט העברי של קלצקין, המתווספים על קשיי העניין עצמו. התחלתי תרגום זה לפני שש או שבע שנים, כאשר נכזבה תקוותי שאחד או אחת מעמיתי המלומדים יעשו זאת. הקושי העיקרי בתרגום שפינוזה אינו בהבנת המקור כמו בהרקתו לעברית. כתיבתו של שפינוזה, בהבדל מרעיונותיו, אינה מסובכת, ומובנה הלשוני מחוור למדי; נוסף על כך קיימים כמה תרגומים אמינים ללשונות אחרות, והערות מחכימות של מהדירים דייקנים. הבעיה שלפני הייתה לתת לדברים תרגום מדויק ככל האפשר, שיהיה עברי לא רק במונחיו אלא גם בקצב ובצליל שלו, ויתאים לקוראי עברית במאה העשרים ואחת. במקומות הלא-אריבים שבהם הניגוד בין השניים לא ניתן לגישור, העדפתי את הדיוק. לצערי לא קיים עדיין מילון מוסכם של מונחים עבריים בפילוסופיה. מפתיע למשל לגלות, שמילים כגון *modificatio*, *reflectio*, *mens*, *pietas*, *vitium* (באנגלית: *modification*, *reflection*, *mind*, *piety*, *vice*), ואחרות ברמת חשיבותן עדיין לא זכו לתרגום עברי מקובל. מצד שני, כבר יש חוסר אחידות בין מתרגמים שונים לגבי מילים פילוסופיות שבהן בחרו להשתמש. עלי לקוות שפנייתי לאקדמיה ללשון העברית, שתקדיש לפילוסופיה אותה תשומת לב שהקדישה למונחי הטכניקה והתעשייה או גם לפסיכולוגיה ולמתמטיקה, תישא פרי בשנים הקרובות, ומה שחשוב יותר – שהמילים שייבחרו ייקלטו בשיח הציבורי.

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

1 Carl Gebhardt (ed.), *Spinoza Opera* (Heidelberg: Carl Winters, 1925)
2 Fokke Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*. Ph.D. thesis, University of Groningen, 1980. Krips repr.

אף הוא משנת 1677), תוספות שרובן, גם אם לא לך, הן הרחבות פרשניות של המתרגם, ואין דרך להבחין בינן לבין טיפוי שאולי באמת נשמט מן ה-OP. כן נעזרתי בהערותיהם של תרגמים ללשונות אחרות, בעיקר אדווין קרלי³ ואמיליה ג'אנקוטי⁴. רגומה האיטלקי של ג'אנקוטי, מלומדת חשובה ופילולוגית של שפינוזה, חברת ה-*Lexicon Spinozanum*, נראה לי אמין ומדויק יותר מכל תרגומים המוכרים לי; ואף שלא קיבלתי את דעתה בכל המקרים, ייתי לייחס לגירסתה משקל גדול יחסית לאחרים. נעזרתי גם בתרגום ספרדי של אטילנו דומינגס⁵ ואף בתרגום הצרפתי הקלסי של אָפִין⁶ ולמרות שהוא כולל טעויות אחדות, יש מה ללמוד ממנו. תרגום קלצקין, זהו ספרותי ומליצי יותר ממדעי, תרם לי רק מעט (בעיקר כמה צורות יטוי, שראיתי לנכון לשמר), ובמקום או שניים החלטתי לצטט ממנו מעט במדויק, כמחווה למפעלו החשוב של קלצקין ולזכרונות בני דורי. הקדמתי לתרגום מבוא, שחלקו הראשון סוקר במה רעיונות של שפינוזה וכמה אפיונים של כתיבתו, וחלקו השני עוסק בשאלות התרגום. זמבוא אינו פירוש שיטתי, אלא מסה האמורה להכין את הקוראים לעולם המחשבה הממתן להם בטקסט, ולרמוז אל האופן שבו המתרגם גבין את שפינוזה. מובן מאליו שאינני מתכוון לכפות את פירושי על שום קורא; אדרבה, יעינו הלומדים בטקסט בעצמם, ולאחר שיקנו בו שליטה סיוימת, יקבלו, יתקנו, או יפריכו את מה שכתוב כאן, לפי הבנתם.

שלמי תודה

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

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

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

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

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

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

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

ירמיהו יובל

לוח קיצורים

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

למשל: א: 15 ע = חלק א, משפט 15, עיון

מבוא : המהפכה הפילוסופית של שפינוזה

א

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

ב

על התרגום הנוכחי (57)

א

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) הפילוסופיה של האימננטיות

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

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

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

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

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

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

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

(2) הדברים הפרטיים וחוקי הטבע

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3) הפילוסופיה כיורשת הדת

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

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

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

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

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

(4) פילוסופיה כתכנית חיים אתית

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 להסבר ביטוי זה ואחרים ראו בחלק ב של המבוא.

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

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

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

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

(5) קונאטוס וחתיירה להבנה

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

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

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

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

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

(6) מושגים משותפים

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(7) אידיאות ומהויות פרטיות

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

אבל מהו סדר המציאות? איך נדע שהשגנו אותו? לכך, סבור שפינוזה, די באידיאות עצמן. כנגד הספק ההיפרבולי של דקארט²¹ טוען שפינוזה, כי מי

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

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

שיש לו אידיאה אמיתית יודע בו בזמן שיש לו אידיאה אמיתית, ואינו יכול להטיל בכך ספק (ב: 43). גם הגדרת "האידיאה ההולמת" עושה אותה תלויה בסימן אמת פנימי שממנו ניתן ללמוד בוודאות גם על התאמתה החיצונית. ובהכללה, הטענה ש"סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם" קובעת יחס סימטרי ואינטנציונלי בין שתי פנים של אותה מערכת. כל האידיאות האמיתיות קשורות ביניהן ברשת אינסופית ונצחית של סיבה ומסובב – או נימוק ומסקנה – שסדרה זהה לסדר הדברים והאירועים שהן מביעות; ומניזם זה אמור לאפשר לתבונה מעבר אמין בין אידיאות לדברים. שפינוזה מכנה את סדר האידיאות וקישורן בשם "שכלו האינסופי של אלוהים". מטאפורה זו מצמצמת את המושג "שכל אלוהים" לסך כל המשפטים והתורות האמיתיים על העולם, ומסלקת ממנו את גורם האישיות, ה"אני". אנו למדים ממנה כי אף על פי שהאל אינו אישיות ואין לו תודעה עצמית יחידית, בכל זאת יש באלוהים – כלומר, במכלול ההווה – מערכת של אידיאות שכליות, הכוללת ברצף מלוכד את כל האמיתות על העולם. בפישוט מה אפשר לומר, כי "שכל אלוהים" אינו אלא המבנה השכלי, הניתן להבנה, של היקום. במקביל לכך, אפשר לכנות את רצף העובדות והאירועים בעולם בשם "רצון אלוהים". גם ביטוי מושאל זה אינו רומז לשום פעולה סובייקטיבית של האל – בוודאי לא לכוונה או לבחירה. אדרבה, הוא בא לציין את אופיים ההכרחי של כל העובדות והאירועים המתרחשים בעולם בהתאם לסדרו התבוני. לכן שפינוזה יכול לטעון, שהשכל והרצון הם באלוהים דבר אחד: זהו תיאור מטאפורי של שתי הפנים של העולם (סדר הדברים וסדר האידיאות) הנדונים במשפט ב: 7.²²

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

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

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

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

(8) סוגי ההכרה

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

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

שבסוג הראשון כלולות הכרות שמקורן באחד מאלה:

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

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

3. סימנים, ובכללם מילים, שאינם אידיאות ממשיות;²⁴

ובעיקר:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(9) הסדר הגיאומטרי

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(10) על מקורות המהפכה של שפינוזה

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

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

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

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

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

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

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

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

(11) שפינוזה כבן אנוסים וכיהודי

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(12) שפינוזה ודקארט

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

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

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

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

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

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

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

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

(13) חירות מטאפיסית ופוליטית

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

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

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

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

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

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

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

תפיסה זו של החופש השפיעה מאד על תולדות המושג, בעיקר בגלגולו אצל רוסו, קאנט, היגל ותלמידיהם. באסכולה זו החופש האמיתי אינו מוגדר על ידי בחירה, אלא על ידי היקבעות עצמית של האדם במיצוע עיקרון כללי, המבטא את מהותו. עם זאת, החופש כבחירה הוא יסוד חיוני בכל תורה דמוקרטית, ושפינוזה, שתורת המדינה שלו מבשרת כמה מיסודות הליברליזם⁴⁰ ונוטה לדמוקרטיה, נזקק אפוא לחופש בחירה חברתי ופוליטי (וכן לחופש מחשבה, אמונה, והבעת דעה), שאותם הוא דורש עבור כל האזרחים, גם אם אינם תבוניים ממש. חופש מטאפיסי הוא מצב פרטי ואישי התלוי בהבנה; ואילו חופש פוליטי הוא מצב ברשות הרבים, הבנוי על העדפות העשויות לנכוע גם מן הדמיון והיצר. כיוון שכל בני האדם הולכים אחר יצרם וריגשותיהם, כל אדם רוצה במשהו ומעדיף את א על ב; וכל אורח, טוען שפינוזה, צריך שיהיה רשאי לבטא את אמונתיו ולקדם את האינטרסים שלו, כל עוד התוצאה אינה פוגעת בשלום בין בני האדם.

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

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

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

(14) האדם החופשי: דיוקן עצמי של הפילוסוף

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ב

על התרגום הנוכחי

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

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

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

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

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

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

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

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

להלן הסבכי לכמה החלטות עיקריות:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

לסיום, עוד כמה מונחים חשובים בקצרה:

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

esse – ישות

existentia – קיום

idea adequata – אידיאה הולמת

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

exprimere – לבטא

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

potestas – בדרך כלל יכולת, ולעתים "כוח".

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

רשימת מונחים מפורטת כלולה במפתח שבסוף הספר.

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

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

ירמיהו יובל

אתיקה

מוכחת בסדר גיאומטרי
ומחולקת לחמישה חלקים
ובהם דיון

א - על אלוהים

ב - על טבע הנפש ומקורה

ג - על מקור הריגשות וטבען

ד - על שעבוד האדם או על כוחן של הריגשות

ה - על עוצמת השכל או על חירות האדם

חלק א

על אלוהים

הגדרות

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

הסבר

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

terminari 1

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

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

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

7. חופשי נקרא אותו דבר, הקיים מתוך הכרח טבעו בלבד, והנקבע לפעול על ידי עצמו בלבד; ואילו הכרחי, או מוטב לומר כפוי, נקרא אותו דבר, הנקבע על ידי אחר להתקיים ולפעול¹ בדרך קבועה ומסוימת.

8. בנצח אני מבין את הקיום עצמו, כל עוד משיגים אותו כנובע באופן הכרחי מתוך הגדרתו בלבד של דבר נצחי.

הסבר

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

אקסיומות

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

1 ad operandum, מלשון operare, שפירושו לתפקד, לגרום, לעשות משהו. הביטוי חל על כל פעילות, בין אם היא actio או passio במובן המטאפיסי (ראו מבוא, חלק ב).
2 תרגומו של קלצקין – "כל היש ישנו או בעצמו או בזולתו" – יפה יותר, אך מדויק פחות (בדומה לתרגומו לאקסיומה א: אק 5 ולמשפט א: 1). הביטוי "כל היש" אינו מבטא את לשון הרבים ששפינוזה בחר בה (sunt) ועשוי להישמע כאילו כבר מלכתחילה מדובר ביש אחד כולל.

3 המונחים הם per se, per aliud, per פירושו "על ידי" או "באמצעות". אולם "מושג על ידי עצמו" עשוי להישמע כאילו התואר משיג את עצמו (כמין סובייקט), וזה רחוק מכוונת שפינוזה, לכן יש לומר "באמצעות עצמו" (ראו מבוא, חלק ב).

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

משפט 1

העצם, לפי הטבע, קודם להפעלותיו.

הוכחה

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

משפט 2

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

הוכחה

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

משפט 3

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

הוכחה

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

משפט 4

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

הוכחה

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

משפט 5

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

הוכחה

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

משפט 6

עצם אחד אינו יכול להיווצר על ידי עצם אחר.

הוכחה

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

משפט נסמך

מכאן יוצא שעצם אינו יכול להיווצר על ידי דבר זולתו.

שהרי אין בטבע אלא עצמים והפעלותיהם, כפי שנראה בבירור מתוך א:אק 1, א:הג 3, א:הג 5. אולם, עצם אינו יכול להיווצר על ידי עצם (לפי המשפט הקודם א:6), ויוצא שבאופן מוחלט אין עצם יכול להיווצר על ידי דבר זולתו.¹

הוכחה חלופית

הדבר מוכח גם ביתר קלות מתוך האבסורד שבסתירתו. שכן לוא היה עצם יכול להיווצר מתוך דבר זולתו, הרי הכרתו הייתה צריכה להיות תלויה בהכרת סיבתו (לפי א:אק 4); ולכן (לפי א:הג 3) לא היה זה עצם.

משפט 7

הקיום שייך לטבע העצם.

הוכחה

עצם אינו יכול להיווצר על ידי דבר זולתו (לפי א:6 נ). העצם יהיה אפוא סיבת עצמו, כלומר (לפי א:הג 1) מהותו כוללת בהכרח בתוכה קיום, או הקיום שייך לטבעו. מ.ש.ל.

משפט 8

כל עצם הוא בהכרח אינסופי.

הוכחה

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

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

לא [יוכל להיות] סופי; שהרי אז יצטרך (לפי א: הג2) להיות מוגבל על ידי אחר מאותו הטבע, שגם הוא (לפי א: 7) יצטרך להתקיים בהכרח; וכך יהיו בנמצא שני עצמים מאותו התואר, וזה אבסורד (לפי א: 5). לכן הוא קיים כאינסופי. מ.ש.ל.

עיון 1

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

עיון 2

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

1 modificationes (ראו מבוא, חלק ב).

2 היש כאן גם רמז לאמונות היהדות והנצרות כגון הסנה המדבר והטרנסובסטנציאציה של הבשר והדם?

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

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

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

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

ומכאן נובע:

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

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

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

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

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

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

משפט 9

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

הוכחה

הדבר גלוי מתוך א: הג 4.

משפט 10

כל אחד מתוארי העצם צריך להיות מושג באמצעות עצמו.

הוכחה

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

עיון

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

משפט 11

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

הוכחה

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

הוכחה חלופית

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

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

הוכחה חלופית

היכולת שלא להתקיים היא חוסר אונים¹, ואילו היכולת להתקיים היא

1 impotentia (גם במובן של העדר יכולת).

עוצמה¹ (כפי שמובן מאליו). לכן, אם מה שכבר קיים בהכרח אינם אלא ישים סופיים, הרי לישים סופיים תהיה עוצמה רבה יותר מזו של יש אינסופי באופן מוחלט, וזה (כמובן מאליו) אבסורד. לכן, או ששום דבר לא קיים, או שקיים בהכרח גם יש אינסופי באופן מוחלט. והנה, אנחנו קיימים, אם בתוך עצמנו ואם בתוך דבר אחר הקיים בהכרח (ראו א:אק1, א:7). לכן היש האינסופי באופן מוחלט, כלומר (לפי א:הג 6) אלוהים, קיים בהכרח.² מ.ש.ל.

עיון

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

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

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

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

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

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

משפט 12

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

הוכחה

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

1 virtus

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

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

משפט 13

עצם אינסופי באופן מוחלט אינו ניתן לחלוקה.

הוכחה

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

משפט נסמך

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

עיון

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

משפט 14

חוץ מאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא ולא להיות מושג.

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

הוכחה

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

משפט נסמך 1

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

משפט נסמך 2

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

משפט 15

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

הוכחה

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

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

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

עיון

יש הבודים מלבם אלוהים העשוי גוף ונפש בדומה לאדם, וכפוף כמוהו לשלטון הריגשות הסבילות;¹ אבל די במה שהוכחנו כדי להראות כמה הרחיקו אנשים אלה לסטות מהכרת אלוהים האמיתית. את אלה אני פוטר ומניח; שכן, כל מי שעייץ בטבע האלוהי ולוא מעט, מכחיש שאלוהים הוא בעל גוף. הדבר מוכח על הצד הטוב ביותר מתוך כך, שאנו מבינים בגוף כמות בעלת אורך, רוחב ועומק, מוגבלת על ידי תבנית מסוימת – ולומר זאת על אלוהים, היש האינסופי באופן מוחלט, הוא אבסורד שאין גדול ממנו. שאר הנימוקים שבהם משתדלים להוכיח מסקנה זו מעידים בעליל, שאנשים אלה מסלקים לגמרי מטבעו של אלוהים את העצם הגופני או² המתפשט, וקובעים שהוא עצמו נברא על ידי אלוהים. אבל מכוח איזו עוצמה אלוהית היה [עצם זה] יכול להיברא – זאת אינם יודעים כלל, מה שמעיד בעליל שאינם מבינים את מה שהם עצמם אומרים. אני, מכל מקום, הוכחתי במידה מספקת – לפחות לפי הערכתי שלי – ששום עצם אינו יכול להיווצר או להיברא על ידי עצם אחר (ראו א: 6, א: 8: 2). ולאחר מכן הוכחנו במשפט א: 14 כי שום עצם מחוץ לאלוהים אינו יכול להימצא ולהיות מושג; ומכאן הסקנו שהעצם המתפשט הוא אחד התארים האינסופיים של אלוהים. בכל זאת, לשם שלמות ההסבר, אפריך את טיעוני יריבי, שכולם מצטמצמים אל הדברים שלהלן:

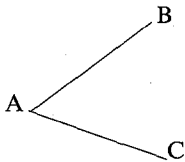
ראשית, לפי סברתם העצם הגופני,³ באשר הוא עצם, מורכב מחלקים; ומטעם זה הם שוללים את יכולתו להיות אינסופי, ולכן להשתייך לאלוהים.

1 *passiones*, שהוראתה גם תשוקות וגם סבל או סבילות (פסיכיות) – ראו מבוא.

2 השימוש ב"או" של שקילות (*sive*) אינו הולם את היחס בין התפשטות לגופניות, לפי שפינוזה עצמו. ייתכן שיש כאן חוסר זהירות, ואולי שפינוזה (כפי שמציע קרלי) משתמש בשלב זה בלשון המקובלת על מתנגדיו.

3 ראו ההערה הקודמת.

זאת הם מסבירים בדוגמאות רבות שמתוכן אזכיר אחדות.
 (1) אם העצם הגופני הוא אינסופי, הם אומרים, נעלה במחשבתנו שהוא מחולק לשניים; כל חלק יהיה או סופי או אינסופי. במקרה הראשון, האינסופי יהיה מורכב משני חלקים סופיים, וזה אבסורד. במקרה השני יהיה מצוי אינסוף הגדול כפליים מאינסוף אחר, וגם זה אבסורד.
 (2) ועוד, כמות אינסופית, אם תימדד על ידי חלקים באורך רגל כל אחד, יהיו בה אינסוף חלקים באורך זה, כמו שיהיו בה אם תימדד על ידי חלקים שכל אחד אורכו אצבע; וכך ייצא שמספר אינסופי אחד יהיה גדול פי שנים-עשר ממספר אינסופי אחר.



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

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

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

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

1 מנקודה אחת של החלל, המשתרע לאינסוף.

2 מילולית: נובעים פחות מכל - minime - מכך.

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

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

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

1 realiter; בלשון הפילוסופית מאז דקארט נקבעו שלושה מיני הבדל: הבדל ממש (realiter), הבדל באופן (modaliter), והבדל "כתבונה" או "במחשבה" (ratione), שפירושו כי בדבר עצמו אין הבדל כזה, וזו רק הבחנה לצורך דיבור מופשט.
2 המקום האחר היחיד הידוע ששפינוזה דן בו בהעדר חלל ריק (דעה שהוא מסכים אתה) הוא חיבורו על 'עקרונות הפילוסופיה של דקארט'.
3 NS מוסיף: "כך היא נתפסת בכוח הדמיון".

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

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

משפט 16

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

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

הוכחה

משפט זה צריך להיות גלוי ומחזור¹ לכל אדם אם רק יתן דעתו לכך, שמתוך הגדרה נתונה של דבר כלשהו השכל מסיק ריבוי של תכונות, הנובעות ממנו בהכרח (כלומר, הנובעות מעצם מהותו של הדבר); וככל שהגדרת הדבר מבטאת יותר ממשות – כלומר, ככל שרבה יותר הממשות הכלולה במהותו של הדבר המוגדר – כן השכל מסיק ממנו יותר. עתה, הואיל ולטבע האלוהי יש אינסוף מוחלט של תארים, שכל אחד מהם מבטא מהות אינסופית בסוגה (לפי א: הג' 6), הרי מתוך הכרחיותו [של הטבע האלוהי] צריך לנבוע אינסוף [של דברים] באינסוף של אופנים (כלומר, כל מה שיכול להיכלל בתחומו של שכל אינסופי). מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

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

משפט נסמך 2

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

משפט נסמך 3

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

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

משפט 17

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

הוכחה

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

משפט נסמך 1

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

משפט נסמך 2

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

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

עיון

אחרים סבורים שאלוהים הוא סיבה חופשית מפני שלפי דעתם יש ביכולתו

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

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

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

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

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

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

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

אם השכל שייך למהות האלוהית, הרי שלא כמו שכלנו, אי אפשר שיהיה מטבעו מאוחר לדברים שהוא משכיל² (כפי שמוסכם על רוב בני האדם), וגם אי אפשר שיתקיים בזמן אחד אתם; שכן אלוהים קודם לכל הדברים מבחינת הסיבתיות (לפי א: 16: 1). אדרבה, האמת של הדברים ומהותם הצורנית [בפועל] היא כפי שהנח, מכיוון שהיא כך באופן אובייקטיבי [היצגי]³ בשכלו של אלוהים. יוצא כי שכלו של אלוהים, באשר הוא מושג כמכונן את מהות אלוהים, הוא לאמיתו של דבר סיבתם של הדברים, גם הסיבה למהותם וגם הסיבה לקיומם. ודומה שדבר זה ראו גם אלה שאמרו כי שכלו של אלוהים, רצונו ויכולתו הם דבר אחד.

כיוון ששכלו של אלוהים הוא אפוא סיבתם האחת והיחידה של הדברים, והוא (כפי שהראינו) הסיבה גם למהותם וגם לקיומם, בהכרח עליו להיבדל מהם גם מבחינת מהותו וגם מבחינות קיומו. שכן התולדה נבדלת מסיבתה בדיוק כמה שקיבלה ממנה. לדוגמה, אדם [אחד] הוא הסיבה לקיומו של אדם אחר אבל לא הסיבה למהותו, שכן מהות זו היא אמת נצחית; לכן אפשר שיתאימו זה לזה לגמרי מבחינת המהות⁴, אך עליהם להיות שונים מבחינת

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

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

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

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

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

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

משפט 18

אלוהים הוא סיבתם האימננטית ולא הטרנזיטיבית של כל הדברים.

הוכחה

כל מה שנמצא, נמצא באלוהים וחייב להיות מושג באמצעות אלוהים (לפי א: 15) וכך (לפי א: 16 נ1) אלוהים הוא סיבת הדברים הנמצאים בו. זה דבר ראשון. ועוד, מחוץ לאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא (לפי א: 14), כלומר (לפי א: הג 3), אין שום דבר הנמצא בתוך עצמו מחוץ לאלוהים; וזה דבר שני. לכן אלוהים הוא סיבתם האימננטית [שוכנת פנים] ולא הטרנזיטיבית [הנמסרת מבחוץ] של כל הדברים. מ.ש.ל.

משפט 19

אלוהים, או כל תוארי אלוהים, הם נצחיים.

הוכחה

שהרי אלוהים הוא עצם (לפי א: הג 6), הקיים בהכרח (לפי א: 11), כלומר

(לפי א: 7) הקיום שייך לטבעו, או (וזה אותו דבר) מתוך הגדרתו נובע שהוא קיים. לכן (לפי א: הג 8) הוא נצחי.

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

עיון

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

משפט 20

קיומו של אלוהים ומהותו הם אותו דבר עצמו.¹

הוכחה

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

משפט נסמך 1

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

משפט נסמך 2

שנית, נובע שאלוהים, או כל תוארי אלוהים, אינם בני שינוי.

כי לוא השתנו מבחינת קיומם, הרי (לפי א:20) היו משתנים גם מבחינת מהותם, כלומר (כפי שהדבר מובן מעצמו) היו נעשים מאמת לשקר, וזה אבסורד.

משפט 21

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

הוכחה¹

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

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

2 determinata

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

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

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

ועוד, מה שנובע בדרך זו מתוך הכרח טבעו של תואר כלשהו, אי אפשר שיהיו לו קיום או התמדה קבועים-ומוגבלים. אם אתה מכחיש זאת, הנח שבאחד מתוארי אלוהים ישנו דבר הנובע מהכרח טבעו של אותו תואר – לדוגמה, אידיאת אלוהים שבמחשבה; והנח עוד, כי בזמן מן הזמנים הדבר הזה לא היה קיים, או לא יתקיים בעתיד. הואיל ומניחים שהמחשבה היא תואר של אלוהים, הרי היא חייבת להתקיים בהכרח ואינה יכולה להיות נתונה לשינויים (לפי א: 11, א: 20 נ2). יוצא שמעבר לגבולות התמדתה של אידיאת אלוהים (שהנחנו כי בזמן כלשהו היא לא הייתה קיימת, או לא תתקיים בעתיד) תצטרך המחשבה להתקיים בלי אידיאת אלוהים. אבל זה מנוגד להנחה [הראשונה]; שהרי הנחנו, שאידיאת אלוהים נובעת בהכרח מתוך המחשבה הנתונה. יוצא שאידיאת אלוהים במחשבה, וכל דבר אחר הנובע בהכרח מתוך טבעו המוחלט של אחד מתוארי אלוהים, אינם יכולים להיות בעלי התמדה קבועה-ומוגבלת, אלא, באמצעות אותו תואר, הם נצחיים. זו הייתה הנקודה השנייה.

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

1 כסופית אינה יכולה להגביל תואר אינסופי.
2 לפיה יש דבר סופי הנובע מטבעו המוחלט של תואר המחשבה.

משפט 22

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

הוכחה

משפט זה מוכח באותה דרך כמו המשפט הקודם.

משפט 23

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

הוכחה

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

1 נדון מבחינת היותו מוחלט (או מצדו המוחלט).

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

משפט 24

**מהותם של הדברים הנוצרים מאלוהים¹ אינה כוללת
בתוכה קיום.**

הוכחה

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

משפט נסמך

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

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

משפט 25

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

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

הוכחה

אם אתה שולל זאת, כי אז אלוהים אינו הסיבה של מהות הדברים, ואפשר אפוא (לפי א:אק4) להשיג את מהות הדברים ללא אלוהים. אבל זה אבסורד (לפי א:א15). מכאן שאלוהים הוא הסיבה גם של מהות הדברים. מ.ש.ל.

עיון

משפט זה נובע ביתר בהירות מתוך משפט א:א16. כי ממנו נובע, שמתוך הטבע האלוהי הנתון צריכים להיגזר בהכרח גם מהותם של הדברים וגם קיומם, ובמילה אחת, שבאותו מובן שבו אומרים שאלוהים הוא סיבת עצמו יש לומר גם שהוא סיבת כל הדברים. המשפט הנסמך הבא יקבע דבר זה ביתר בהירות.

משפט נסמך

הדברים הפרטיים אינם אלא הפעלות¹ של תוארי אלוהים או אופנים, המבטאים את תוארי אלוהים באופן מסוים וקבוע.

הוכחת המשפט הזה גלויה מתוך משפט א:א16 ומתוך הגדרה א:הג5.

משפט 26

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

1 affectiones, במונח: פירוטים, עיצובים פרטיים (ראו מבוא, חלק ב).

2 מדובר בפעולה תפקודית או "ביצועית" (מלשון operare; ראו מבוא, חלק ב).

הוכחה

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

משפט 27

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

הוכחה

משפט זה גלוי ומחורר מתוך אקסיומה א:אק3.

משפט 28

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

הוכחה

כל מה שנקבע להתקיים ולפעול משהו נקבע כך על ידי אלוהים (לפי א: 26, א: 24 נ). אולם מה שהנו סופי ובעל קיום קבוע-ומוגבל, לא היה יכול להיווצר על ידי טבעו המוחלט של תואר כלשהו מתוארי אלוהים; כי מה שנובע מטבעו המוחלט של אחד מתוארי אלוהים הוא אינסופי ונצחי (לפי א: 21). לכן היה חייב לנבוע מאלוהים, או מאחד מתאריו, באשר רואים אותו כמופעל¹ על ידי אופן כלשהו; שהרי מלבד העצם והאופנים לא נמצא שום דבר (לפי א: 1, א: 3, א: 5), והאופנים אינם אלא ההפעלות של תוארי אלוהים (לפי א: 25 נ). אבל הוא [הדבר הסופי] גם לא היה יכול לנבוע מאלוהים, או מאחד מתאריו, באשר הוא מופעל על ידי איפנון נצחי ואינסופי (לפי א: 22). לכן היה חייב לנבוע, או להיקבע להתקיים ולפעול, על ידי אלוהים או אחד מתאריו, באשר הוא מתאפן על ידי איפנון סופי ובעל קיום קבוע-ומוגבל. זו הנקודה הראשונה.

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

עיון

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

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

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

משפט 29

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

הוכחה

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

עיון

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

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

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

משפט 30

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

הוכחה

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

משפט 31

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

הוכחה

הרי (כפי שידוע וברור) איננו מבינים בשכל את המחשבה המוחלטת, אלא רק אופן מחשבה מסוים, הנבדל מאופנים אחרים כגון תשוקה, אהבה וכו'; ולכן עליו להיות מושג באמצעות המחשבה המוחלטת (לפי א: 5). כלומר (לפי א: 15, א: 6) צריך להשיגו באמצעות אחד מתוארי אלוהים המבטא את מהותה הנצחית והאינסופית של המחשבה, ולהשיגו כך, שלא יוכל להימצא ולא להיות מושג בלי אותו התואר. לכן (לפי א: 29 ע) יש לייחס אותו, כמו את שאר אופני המחשבה, לטבע הטבוע ולא לטבע הטובע. מ.ש.ל.

עיון

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

משפט 32

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

הוכחה

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

1 intellectio

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

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

משפט נסמך 1

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

משפט נסמך 2

נובע, שנית, שהרצון והשכל מתייחסים לטבעו של אלוהים כמו התנועה והמנוחה, ובאופן מוחלט כמו שמתייחסים אליו כל הישים הטבעיים¹, אשר חייבים (לפי א: 29) להיות נקבעים להתקיים ולפעול באופן מסוים.

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

משפט 33

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

הוכחה

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

עיון 1

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

עיון 2

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

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

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

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

אמנם אין לי ספק שרבים ידחו את משפטי זה על הסף כאבסורד, ואפילו יסרכו להעמיד אותו לבחינה, ולא מכל סיבה אחרת אלא מפני שהורגלו לייחס לאלוהים חופש אחר, שונה מאד ממה שלימדנו אנו (א:ג7) – דהיינו, רצון מוחלט. אבל אם יסכימו לעיין בדבר, ויבחנו את שלשלת ההוכחות שלנו לאשורה, אין ספק בלבי כי סופם לדחות לגמרי את החופש שהם מייחסים לאלוהים, ולא רק כדבר ריק, אלא כמכשלה גדולה למדע. אין צורך לחזור כאן על הנאמר בעיין למשפט א:17. אך כדי לסבר את אוזנם של אנשים אלה אוסיף ואוכיח, שגם אם מודים שהרצון שייך למהות אלוהים, גם אז נובע מתוך שלמותו, שהדברים לא יכלו להיברא מאלוהים בשום אופן אחר ובשום סדר אחר.²

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

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

1 שהדברים הנובעים מאלוהים הם חסרי שלמות.

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

3 השימוש במטאפורה הדתית ("צוים" או "מצוות") מתייחס לחוקי הטבע, שהם חוקי האל, שלפיהם הוא קיים ופועל.

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

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

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

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

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

משפט 34

עוצמתו¹ של אלוהים היא מהותו עצמה.

הוכחה

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

משפט 35

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

הוכחה

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

משפט 36

לא קיים שום דבר שמטבעו לא נובעת תולדה כלשהי.

הוכחה

כל מה שקיים מבטא את טבעו או מהותו של אלוהים באופן מסוים וקבוע (לפי א: 25, 1), כלומר (לפי א: 34), כל מה שקיים מבטא באופן מסוים וקבוע את עוצמתו של אלוהים, שהיא סיבת כל הדברים, ולכן (לפי א: 16) חייבת לנבוע ממנו תולדה כלשהי. מ.ש.ל.

נספח

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

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

כל המשפטים הקדומים שאני מקבל על עצמי להציג כאן תלויים במשפט קדום אחד שבני האדם מחזיקים בו במשותף², ולפיו כל הדברים הטבעיים,

1 praedeterminata

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

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

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

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

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

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

3 שכן הדיון על הנפש מופיע רק בחלק ב.

4 ingenium

5 ביטוי מן ה־NS שהוסיף גבהרדט. אקרמן חולק ואומר שזו תוספת של מתרגם, אך ייתכן

שהפעם הדיון עם גבהרדט.

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

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

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

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

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

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

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

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

2 מדוע בני אדם מאמינים בתכליתיות.

3 היותם בשלמות עליונה פירושה שאין להם תכלית לשאוף אליה.

4 assimilatio

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

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

אבל אניח לזה ואעבור לעניין השלישי שבו אמרתי לדון.

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

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

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

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

1 affirmant. הכוונה: אינם טוענים שום דבר הקף בעינים.

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

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

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

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

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

dispositio cerebri 1

modi imaginandi 2

imaginatio 3

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

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

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

חלק ב

על טבע הנפש ומקורה

אני עובר להסביר עתה את הדברים החייבים לנבוע בהכרח מתוך מהותו של אלוהים, או של היש הנצחי והאינסופי. אמנם לא את כולם, שהרי הוכחנו במשפט א:16 שחייבים לנבוע ממנו אינסוף דברים באינסוף אופנים, אלא רק את אלה היכולים להוביל אותנו כאילו ביד להכרה של נפש האדם ושל ברכת האושר הנעלה ביותר.

הגדרות

1. בגוף אני מבין אופן המבטא באורח מסוים וקבוע את מהותו של אלוהים באשר הוא נדון כדבר מתפשט; ראו א:25 נ.

2. למהותו של דבר מה, אני אומר, שייך מה שאם הוא נתון, הרי הדבר מונח בהכרח, ואם הוא נעקר,¹ הרי הדבר מבוטל² בהכרח; או מה שבלעדיו הדבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג, ולהפך,³ מה שאינו יכול להימצא ולא להיות מושג בלי הדבר.

3. באידיאה אני מבין מושג של הנפש, שהנפש מעצבת⁴ מכיוון שהנה דבר חושב.

הסבר

אני מעדיף לומר מושג ולא תפיסה,⁵ כי נראה שהשם תפיסה מציין שהנפש מופעלת על ידי המושא, ואילו מושג נראה כמבטא פעולה של הנפש.

4. באידיאה הולמת אני מבין אידיאה, שבהיותה נדונה כשלעצמה,⁶ בלי יחס למושא, יש לה כל התכונות או סימני ההיכר הפנימיים של אידיאה אמיתית.



הסבר

אני אומר סימנים פנימיים, כדי להוציא מכלל זה את הסימנים החיצוניים, כגון התאמת האידיאה עם מושאה.¹

5. התמדה היא המשך הקיום ללא גבול מוגדר.²

הסבר

אני אומר ללא גבול מוגדר, מפני שאינו יכול להיות קבוע-ומוגבל על ידי עצם טבעו של הדבר הקיים, וגם לא על ידי הסיבה הפועלת, המניחה בהכרח את קיומו של הדבר אך אינה מבטלת אותו.

6. בממשות ובשלמות אני מבין אותו דבר.

7. בדברים יחידים אני מבין דברים סופיים ובעלי קיום קבוע-ומוגבל; ואם כמה יחידים שותפים לפעולה אחת, כך שכולם יחד הם סיבתה של תוצאה אחת, אני רואה את כולם במידה זו כדבר יחיד אחד.

אקסיומות

1. מהות האדם אינה כוללת קיום הכרחי, כלומר, מתוך סדר הטבע יכול לקרות שאדם זה או אחר יהיה קיים, וכן שלא יהיה קיים.

2. האדם חושב.

3. אופני מחשבה כגון אהבה, תשוקה, או כל מה שמכונה בשם ריגשה³ של הנפש, אינם מצויים אלא אם כן מצויה באותו

יחיד אידיאה של הדבר האהוב, הנחשק וכו'. אבל אידיאה יכולה להימצא גם אם לא מצוי אופן מחשבה אחר.

4. אנו חשים שגוף כלשהו מופעל באופנים רבים.

5. איננו חשים ואיננו תופסים דברים יחידים מלבד גופים ואופני מחשבה.

ראו הפוסטולטים אחרי משפט ב: 13.

משפט 1

המחשבה היא תואר של אלוהים, או אלוהים הוא דבר חושב.

הוכחה

המחשבות הפרטיות¹, או מחשבה זו או אחרת, הן אופנים המבטאים את טבעו של אלוהים באופן מסוים וקבוע (לפי א: 25 נ). לאלוהים (לפי א: הג 5) שייך אפוא תואר, שמושגו כלול בכל המחשבות הפרטיות ובאמצעותו הן מושגות. לכן המחשבה היא אחד מתאריו האינסופיים של אלוהים, המבטאים את מהותו הנצחית והאינסופית (ראו א: הג 6), או אלוהים הוא דבר חושב. מ.ש.ל.

עיון

משפט זה גלוי גם מתוך כך, שיש ביכולתנו להשיג יש חושב אינסופי. הרי ככל שיש חושב מסוגל לחשוב יותר דברים, כך אנו משיגים אותו כמכיל יותר

1 בחרתי לתרגם *singulares cogitationes* "מחשבות פרטיות" (ולאו דווקא "יחידות") מפני ששפינוזה מפנה כאן את הקורא אל א: 25 נ, שם נאמר: דברים פרטיים (*res particulares*). גם להבא אתרגם מדי פעם *singulares* כ"פרטיים", לפי צורכי ההקשר.

שלמות או ממשות. לכן היש המסוגל לחשוב אינסוף דברים באינסוף של אופנים הוא בהכרח אינסופי מצד מעלת המחשבה;¹ ומאחר שיש ביכולתנו להשיג יש אינסופי כשאנו נותנים דעתנו על המחשבה לבדה, הרי (לפי א:הג4, א:הג6) המחשבה היא בהכרח אחד מתאריו האינסופיים של אלוהים, כפי שרצינו להוכיח.

משפט 2

ההתפשטות היא תואר של אלוהים, או אלוהים הוא דבר מתפשט.

הוכחה

דבר זה מוכח באותה דרך כמו המשפט הקודם.

משפט 3

באלוהים יש בהכרח אידיאה, הן של מהותו והן של כל הדברים הנובעים בהכרח מתוך מהותו.

הוכחה

הלא אלוהים (לפי ב:1) יכול לחשוב אינסוף דברים באינסוף אופנים, או (וזו אותו דבר, לפי א:16), אלוהים יכול לעצב אידיאה של מהותו ושל כל מה שנובע ממנה בהכרח. והרי כל מה שהנו בגדר יכולתו של אלוהים נמצא בהכרח (לפי א:35). לכן אידיאה כזו מצויה בהכרח, ו(לפי א:15) אינה [מצויה] אלא באלוהים. מ.ש.ל.

עיון

ההמון מבין בעוצמתו של אלוהים את חופש הרצון ואת זכותו של אלוהים

על כל הנמצאים, הנחשבים משום כך בדרך כלל לדברים מקריים [קונטינגנטיים]. הרי רגילים לומר שיש לאלוהים יכולת להרוס את כל הדברים ולעשותם לאֵין. כמו כן, לעתים קרובות מותחים גזרה שווה בין עוצמת אלוהים לעוצמתם של מלכים. אולם אנו הפרכנו את הדבר הזה במשפטים א: 32, 1, 2; ובמשפט א: 16 הראינו שאלוהים פועל באותה הכרחיות שבה הוא מבין את עצמו.¹ כלומר: כמו שמתוך הכרח הטבע האלוהי נובע שאלוהים מבין את עצמו (כפי שהכל אומרים פה אחד), כך נובע באותו הכרח, שאלוהים פועל אינסוף דברים באינסוף אופנים. נוסף על כך הראינו במשפט א: 34, שעוצמתו של אלוהים אינה אלא מהותו בפועל. לכן, כמו שאיננו יכולים להשיג את אלוהים כלא נמצא, כך אין באפשרותנו להשיגו כלא פועל.

מי שינעם לו להמשיך בכך, אוכל להוסיף ולהוכיח לו, שאותה עוצמה בדיונית שההמון מייחס לאלוהים לא זו בלבד שהיא עוצמתו של בשר ודם (מה שמלמד שההמון תופס את אלוהים כאדם, או בצלם האדם), אלא היא כוללת בתוכה אין אונים. אבל אין ברצוני לדרוש שוב ושוב באותם דברים. רק זאת אשוב לבקש מן הקורא, שיחזור וישקול יותר מפעם אחת את מה שנאמר על דברים אלה בחלק א, החל במשפט א: 16 ועד הסוף. כי איש לא יוכל לתפוס כראוי את מה שרצוני לומר, אלא אם כן ייזהר מאד שלא לבלבל בין עוצמתו של אלוהים לבין עוצמתו או זכותו של מלך בשר ודם.

משפט 4

אידיאת אלוהים, שממנה נובע אינסוף של דברים באינסוף אופנים, יכולה להיות אך ורק אחת ויחידה.

1 זה אולי המקום היחיד שבו שפינוזה אומר שאלוהים מבין את עצמו (ולא רק שיש בו אידיאה של עצמו, כפי שמדויק יותר לומר מבחינת השיטה). נראה שכוונתו לאותו דבר; שכן, כאסמכתה הוא מפנה את הקורא למשפט א: 16, ושם מדובר על השתלשלות אובייקטיבית של אידיאות בשכל האינסופי, ולא על פעולת שכיחה או הבנה כעיקר סובייקטיבית. מה גם שלפנינו הקשר רטורי-פולמוסי, ששפינוזה מדבר בו בלשונם של הרבים (ראו בהמשך: "כמו שהכל אומרים פה אחד"), ועליו לנקוט אפוא כפל מובן מבחינת לשונו שלו.

הוכחה

השכל האינסופי אינו מקיף אלא את תוארי אלוהים או את הפעולותיו (לפי א:30). אולם אלוהים הוא אחד ויחיד (לפי א:14 נ1). לכן אידיאת אלוהים, שממנה נובע אינסוף דברים באינסוף אופנים, יכולה להיות אך ורק אחת ויחידה. מ.ש.ל.

משפט 5

הישות בפועל [הצורנית]¹ של האידיאות מכירה באלוהים בתור סיבתה רק באשר הוא נדון כדבר חושב, ולא באשר הוא מונהר על ידי תואר אחר. כלומר, האידיאות, הן של תוארי אלוהים והן של הדברים היחידים, אינן מכירות, בתור סיבתן הפועלת, אלא באלוהים עצמו באשר הוא דבר חושב, ולא במושאים שהן האידיאות שלהם² או [במילים אחרות], לא בדברים הנתפסים.

הוכחה

הדבר גלוי ממשפט ב:3. הלא המסקנה, שאלוהים יכול לבנות אידיאה של מהותו ושל כל מה שנובע ממנה בהכרח, הוסקה שם רק מתוך כך שאלוהים הוא דבר חושב, ולא מתוך כך שהוא מושא האידיאה של עצמו. וזה הטעם שהישות בפועל של האידיאות מכירה באלוהים כסיבתה באשר הוא דבר חושב. אבל ניתן להוכיח את הדבר גם בדרך אחרת, כלהלן. הישות בפועל של האידיאות היא אופן של מחשבה (כפי שהדבר גלוי מאליו), כלומר (לפי א:25 נ) היא אופן המבטא באורח מסוים את טבעו של אלוהים באשר הוא דבר חושב. אם כך (לפי א:10), אופן זה אינו כולל בתוכו את מושגו של שום תואר אחר של אלוהים, ולכן (לפי א:4) אינו תולדה של שום תואר אחר

מלבד תואר המחשבה. מכאן שהישות בפועל של האידיאות מכירה באלוהים בתור סיבתה רק באשר הוא נדון כדבר חושב וגוי. מ.ש.ל.

משפט 6

אלוהים הוא סיבת האופנים של תואר כלשהו רק באשר הוא נדון מבחינת התואר שאלה הם אופניו, ולא מבחינת כל תואר אחר.

הוכחה

הלא כל תואר מושג באמצעות עצמו וללא אחר (לפי א: 10). לכן, האופנים של תואר כלשהו כוללים בתוכם את מושגו של התואר שלהם ולא של שום תואר אחר. וכך (לפי א: אק: 4), אלוהים הוא סיבתם רק באשר הוא נדון מבחינתו של התואר שאלה הם אופניו, ולא מבחינת שום תואר אחר. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן יוצא, שהישות בפועל [הצורנית] של דברים, שאינם אופני מחשבה, נובעת מן הטבע האלוהי לא מתוך שהוא הכיר את הדברים תחילה.

אלא הדברים שהם מושאי האידיאות¹ נובעים ומוסקים מתוך תאריהם באותו אופן ובאותו הכרח שבו האידיאות, כמו שהראינו, נובעות מתוך תואר המחשבה.

משפט 7

סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם.

הוכחה

הדבר גלוי מתוך א: אק4. הרי כל מה שנגרם על ידי סיבה, האידיאה שלו תלויה בהכרת הסיבה שהוא תולדתה.

משפט נסמך

מכאן יוצא, שעוצמת המחשבה של אלוהים שווה לעוצמת פעולתו כפי שהיא בפועל.

כלומר, כל מה שנובע בפועל [באופן צורני] מטבעו האינסופי של אלוהים, נובע באלוהים באופן אובייקטיבי [היצגי], באותו סדר ובאותו קישור מתוך אידיאת אלוהים.

עיון

לפני שנמשיך עלינו לזכור את מה שהראינו לעיל, דהיינו: כל מה ששכל אינסופי יכול לתפוס כמכונן את מהותו של עצם שייך לעצם אחד ויחיד, ולכן העצם החושב והעצם המתפשט הם אותו העצם האחד, שפעם מבינים אותו בתואר זה ופעם בתואר זה. בדומה לכך, אופן התפשטות והאידיאה שלו הם אותו דבר עצמו, אבל הוא בא לביטוי בשני אופנים.¹ זאת ראו, כמדומה, כאילו מבעד לערפל, כמה מן העברים, שטענו כי אלוהים, שכלו של אלוהים, והדברים המושכלים על ידיו הם אותו דבר עצמו. לדוגמה, מעגל הקיים בטבע והאידיאה של המעגל הקיים, שגם היא נמצאת באלוהים, הם אותו דבר עצמו המונהר על ידי תארים שונים. לכן, בין שנשיג את הטבע בתואר ההתפשטות ובין שנשיג אותו בתואר המחשבה או בכל תואר אחר, [תמיד] נבחין באותו

1 duobis modis. שפינזה ממשיך להשתמש באותו מונח *modus* גם לביטוי הטכני וגם לביטוי הלא טכני של "אופן". כמה מתרגמים שינו וכתבו "way" או "manière", אבל לי לא נראה לעשות כך, כי שפינזה עצמו היה מודע לגוון הכפול של *modus* ולוא רצה היה יכול להימנע ממנו.

סדר עצמו, או באותו קישור עצמו של הסיבות, כלומר באותם דברים עוקבים. אם אמרתי שאלוהים הוא סיבתה של אידיאה – לדוגמה, של אידיאת המעגל – רק באשר הוא דבר חושב, ושהוא סיבת המעגל רק באשר הוא דבר מתפשט, אין זה אלא מפני שאת הישות בפועל של אידיאת המעגל לא ניתן לתפוס אלא מתוך אופן מחשבה אחר בתור סיבתה הקרובה, ואת זה שוב מתוך אופן מחשבה אחר, וכך לאינסוף. לכן, כל עוד הדברים נדונים כאופני מחשבה, עלינו להסביר את סדר הטבע כולו, או את קישור הסיבות, מתוך תואר המחשבה לבדו; וכל עוד הדברים נדונים כאופני התפשטות, יש להסביר את סדר הטבע כולו מתוך תואר ההתפשטות לבדו; ואותו דבר אני מבין לגבי שאר התארים. לכן אלוהים, באשר הוא בן אינסוף תארים, הנו באמת סיבתם של הדברים כפי שהם בתוך עצמם. ולפי שעה אין ביכולתי להסביר זאת ביתר בהירות.¹

משפט 8

האידיאות של דברים יחידים, או אופנים, שאינם קיימים, חייבות להיות מוכלות² באידיאה האינסופית של אלוהים, כמו שהמהויות בפועל [הצורניות] של הדברים היחידים או של האופנים כלולות³ בתוארי אלוהים.

הוכחה

משפט זה גלוי מתוך קודמו; אך ניתן להבינו ביתר בהירות מתוך העיון הקודם.

1 גרו סבור שההסבר הנרמז על ידי שפינוזה ניתן בעיונים למשפטים ב: 21 וכן ג: 2 (ראו M. Gueroult, *Spinoza*, vol. 2: *L'âme*, Paris, Aubier, 1974, p. 87). ניתן גם להעלות השערה, ששפינוזה רומז כאן לישות הטרנס-תארית של האופנים – כלומר, לישותו של האופן סתם, בלי אפיון של תואר זה או זה – ולכך כוונתו בביטוי "כפי שהם בתוך עצמם".

2 comprehenditur 3 continentur

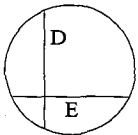
משפט נסמך

מכאן נובע, שכל עוד דברים יחידים קיימים רק במידה שהם מוכלים בתוארי אלוהים, הרי ישותם האובייקטיבית [ההיצגית], או האידיאות שלהם, אינן קיימות אלא במידה שקיימת האידיאה האינסופית של אלוהים. וכאשר אומרים שדברים יחידים קיימים לא רק במידה שהם מוכלים בתוארי אלוהים, אלא גם באשר מייחסים להם התמדה, הרי גם האידיאות שלהם כוללות קיום, שבגללו אומרים שהן מתמידות.

עיון

מי שירצה שארהיב את היריעה על ידי דוגמה,¹ ברור שלא אוכל לתת לו דוגמה המסבירה באופן הולם את הדבר שעליו אני מדבר, כיוון שהוא אחד ויחיד.² אך אשתדל לאייר³ את העניין ככל שניתן.

המעגל, כידוע, טבעו בכך, שכל הקווים הישרים הנחתכים בו יוצרים מרובעים השווים זה לזה [בשטחם].⁴ אם כן, המעגל מכיל אינסוף מרובעים השווים זה לזה, ועם זאת אי אפשר לומר אף על אחד מהם שהוא קיים אלא במידה שהמעגל קיים. וגם אי אפשר לומר שהאידיאה של מרובע כזה קיימת, אלא באשר היא מוכלת באידיאה של המעגל. נניח עתה שמתוך אינסוף זה קיימים [כפועל] רק שני מרובעים [אלה הנוצרים מחיתוך הקווים] D ו-E.



ברור שגם האידיאות שלהם קיימות עכשיו לא רק באשר הן מוכלות באידיאה של המעגל, אלא גם באשר הן כוללות⁵ את קיומם של אותם מרובעים; ובזה הן נבדלות משאר האידיאות של שאר המרובעים.

exemplum 1

2 ייתכן ששפינוזה מתייחס לנצחיות הנפש; ראו ג: 21 ואילך.

3 illustrare 2

4 נראה שהכוונה למשפט ג: 35 ב'יסודות' של אוקלידס. אם CA חותך את GF בנקודה B,

אזי המרובע שבסיסו CB וגובהו BA שווה בשטחו למרובע שבסיסו FB וגובהו BG.

5 involvunt 5

משפט 9

אידיאה של דבר יחיד הקיים בפועל, סיבתה היא אלוהים לא באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא נדון כמופעל על ידי האידיאה של דבר יחיד אחר הקיים בפועל, שגם סיבתה היא אלוהים באשר הוא מופעל על ידי דבר אחר שלישי, וכך לאינסוף.¹

הוכחה

האידיאה של דבר יחיד הקיים בפועל היא (לפי ב: 8, ג, ב: 8 ע) אופן מחשבה יחיד ונבדל מן השאר. לכן (לפי ב: 6) סיבתו היא אלוהים רק באשר הוא דבר חושב. אבל לא באשר הוא דבר חושב באופן מוחלט (לפי א: 28), אלא באשר אלוהים נדון כמופעל על ידי אופן מחשבה אחר; וגם אופן מחשבה זה, אלוהים הוא סיבתו באשר הוא מופעל על ידי אופן אחר, וכן הלאה לאינסוף. אולם סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הסיבות וקישורן (לפי ב: 7). לכן אידיאה יחידה כלשהי סיבתה היא אידיאה אחרת, או אלוהים באשר הוא נדון כמופעל על ידי אידיאה אחרת; וגם אידיאה זו אלוהים הוא סיבתה באשר הוא מופעל על ידי אחרת, וכך לאינסוף. מ.ש.ל.

משפט נסמך

כל מה שמתרחש במושא היחיד של אידיאה כלשהי, יש עליו ידיעה באלוהים רק באשר יש לו [לאלוהים] אידיאה של מושא זה.

1 משפט חשוב, מנוסח בלשון קשה להבנה. עיקר טענתו: אמנם אלוהים הוא סיבת כל הדברים, אבל רק במיצוע מערכת של סיבות פרטיות. אין להסביר כל דבר פרטי על ידי דילוג ישר אל הסיבה העליונה, אלא יש להסביר כל דבר סופי באמצעות דבר סופי אחר כסיבתו. (זה יישום של משפט א: 28 אל תחום האידיאות ותואר המחשבה). נכון שגם ביסוד כל סיבה פרטית קיים ופועל אלוהים, אבל אז יש לדון באלוהים לא במשמעו המחולט (כעצם כולל) אלא בגילוייו כאופן פרטי, כסיבה פועלת מיוחדת. זו משמעות הביטוי החזור ב'אתיקה' (והנשמע מוזר במונחי ימינו): "אלוהים באשר הוא נדון כמופעל על ידי אופן [כזה או אחר]". הביטוי: "מופעל על ידי אופן" משמעותו היא למעשה: "מתבטא בתור אופן", ובכך גם נאמר: מצטמצם (או מופרט) לידי אופן (ראו מבוא).

הוכחה

כל מה שמתרחש במושא של אידיאה כלשהי יש עליו (לפי ב:3) אידיאה באלוהים, לא באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא נדון כמופעל על ידי האידיאה של דבר יחיד אחר (לפי המשפט הקודם ב:9). אולם סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם (לפי ב:7); לכן הידיעה על מה שמתרחש במושא יחיד כלשהו תימצא באלוהים רק באשר יש לו האידיאה של אותו מושא.

משפט 10

ישותו של העצם אינה שייכת למהות האדם, או העצם [כעצם] אינו מכונן את צורת האדם.¹

הוכחה

הלא ישותו של העצם כוללת קיום הכרחי (לפי א:7). לכן, לוא ישותו של העצם הייתה שייכת למהות האדם, כי אז בהינתן העצם, היה גם האדם נתון בהכרח (לפי ב:הג2), ואם כן האדם היה קיים בהכרח, וזה אבסורד (לפי ב:אק1). לכן וגו'. מ.ש.ל.

עיון

משפט זה מוכח גם מתוך משפט א:5, האומר שאין שני עצמים מאותו הטבע. כיוון שיכולים להתקיים בני אדם רבים, הרי מה שמכונן את צורת האדם אינו ישותו של העצם. המשפט גלוי ומחזור גם על יסוד תכונותיו האחרות של העצם: שהעצם הוא מטבעו אינסופי, אינו בר שינוי, אינו ניתן לחלוקה וגו', כפי שכל אדם יראה בנקל.

1 כלומר, קיום בתור עצם אינו שייך למהותו של האדם. האדם תלוי באלוהים ומקבל ממנו את ישותו ואת מהותו, אבל בכך אינו מקבל עצמות. מהות האדם מתכוננת לא על ידי עצמותו של אלוהים אלא, כאמור במשפט הנסמך, על ידי איפנון (מודיפיקציה) מסוים של תוארי אלוהים, שמכוחו האדם הוא אופן של אלוהים. לכן שפינוזה מקפיד על הפיכות ההגדרה של המהות, שלא ינבע ממנה שאלוהים שייך למהות האדם.

משפט נסמך

מכאן נובע שמהות האדם מתכוננת על ידי איפנונים מסוימים של תוארי אלוהים.

הוכחה

שהרי ישותו של העצם אינה שייכת למהות האדם (לפי המשפט הקודם ב:10). מכאן שמהות האדם היא משהו המצוי באלוהים (לפי א:15) ושבלעדיו אלוהים אינו יכול להימצא ולא להיות מושג, או (לפי א:25) היא הפעלה או אופן, המבטא את טבעו של אלוהים באופן מסוים וקבוע.

עיון

הכל חייבים כמובן להסכים, שבלי אלוהים שום דבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג. הרי הכל מודים שאלוהים הוא הסיבה האחת-יחידה של כל הדברים, הן של מהותם והן של קיומם. כלומר, אלוהים אינו רק סיבת הדברים מבחינת ההתהוות,¹ כפי שאומרים, אלא גם מבחינת הִישוּת. עם זאת, רבים אומרים כי למהותו של דבר שייך מה שבלעדיו הדבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג; ומכאן, או שהם מאמינים שטבעו של אלוהים שייך למהות הדברים הנבראים, או שהם מאמינים שהדברים הנבראים יכולים להימצא או להיות מושגים בלי אלוהים; או שאנשים אלה אינם עקיבים די הצורך, וזה קרוב יותר לוודאי.

לדעתי, סיבת הדבר היא שלא הקפידו על סדר ההתפלספות. לפני הכל היו חייבים לעיין בטבע האלוהי, כי הוא ראשון גם מצד הידיעה וגם מצד הטבע. אולם הם סברו שאלוהים הוא אחרון בסדר הידיעה, ומה שמכונה מושאי החושים קודמים לכל דבר אחר. כתוצאה מכך, כאשר עיינו בדברים הטבעיים, לא חשבו על שום דבר פחות מאשר על הטבע האלוהי, ומאוחר יותר, בבואם לתת את דעתם על הטבע האלוהי, לא היו מסוגלים לחשוב על שום דבר פחות מאשר על אותן בדיות ראשונות, שעל יסודן בנו את הכרת הדברים הטבעיים; כי בדיות אלה לא יכלו להביא להם כל תועלת בהכרת הטבע האלוהי. אין פלא אפוא שחזרו וסתרו את עצמם פעם אחר פעם.

אבל אניח לזה. כוונתי הייתה רק להסביר, מדוע לא אמרתי כי למהותו של דבר שייך מה שבלעדיו אין הדבר יכול להימצא ולא להיות מושג: ¹ הרי דברים יחידים אינם יכולים להימצא ולא להיות מושגים בלי אלוהים, ובכל זאת אלוהים לא שייך למהותם. לעומת זאת אני אומר, כי מה שמכונן בהכרח את מהותו של דבר הוא מה שבהיותו נתון, הדבר מונח בהכרח, ואם הוא נעקר הרי הדבר מבוטל; או מה שבלעדיו אין הדבר יכול להימצא ולא להיות מושג, ולהפך: ² מה שאינו יכול להימצא ולא להיות מושג בלי הדבר.

משפט 11

הדבר הראשון המכונן את ישותה בפועל של נפש האדם אינו אלא האידיאה של דבר יחיד כלשהו הקיים בפועל.³

הוכחה

מהות האדם (לפי ב: 10 נ) מתכוננת על ידי אופנים מסוימים של תוארי אלוהים; כלומר (לפי ב: אק 2) על ידי אופני מחשבה, שלכולם קודמת בטבע אידיאה (לפי ב: אק 3); וכאשר אידיאה זו נתונה, גם האופנים האחרים (אלה שהאידיאה קודמת להם בטבע) חייבים להימצא באותו יחיד (לפי ב: אק 3). לכן, הדבר הראשון המכונן את ישותה של נפש האדם היא אידיאה. אבל לא אידיאה של דבר שאינו קיים; כי במקרה זה (לפי ב: 18 נ) לא יהיה אפשר לומר שהאידיאה עצמה קיימת. אם כך, תהא זו אידיאה של דבר הקיים בפועל. אבל לא של דבר אינסופי; כי דבר אינסופי (לפי א: 21, א: 22) צריך בהכרח להתקיים תמיד; אבל זה אבסורד⁴ (לפי ב: אק 1). לכן הדבר הראשון המכונן את ישותה של נפש האדם הוא אידיאה של דבר יחיד הקיים בפועל. מ.ש.ל.

1 מדוע הרישא של ההגדרה הניתנת בתוך ב: הג 2 אינה מספיקה.

2 הפיכות זו של ההגדרה היא תיקונו של שפינוזה להגדרה המסורתית, והיא נחוצה לבניין שיטתו האימננטית (וכן יש בה לדחות אלילות, או סוג של פנתיאיזם המייחס אלוהיות לדברים פרטיים).

3 *Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis*

4 אבסורד לומר שהאדם, שזו האידיאה שלו, יתקיים תמיד.

משפט נסמך

מכאן נובע שנפש האדם היא חלק של השכל האינסופי של אלוהים.

לכן, באומרנו שנפשו של אדם¹ תופסת דבר זה או זה, איננו אומרים אלא שלאֱלוהים יש אידיאה זו או זו – לא באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא מונהר² על ידי טבעה של נפש האדם [הזה]; או, באשר הוא מכונן את מהותה של נפש האדם [הזה]. ובאומרנו שיש לאלוהים אידיאה זו או זו לא רק באשר הוא מכונן את טבע נפש האדם, אלא באשר יש לו, יחד עם נפש האדם, גם אידיאה של דבר אחר, אנו אומרים שנפשו של האדם תופסת את הדבר [רק] בחלקיותו או באופן בלתי הולם.

עיון

כאן, בלי ספק, יישארו הקוראים על עומדם, ודברים רבים שיעלו בדעתם יגרמו להם לעצור מלכת. לכן אבקש שיתקדמו עמי בהדרגה ובצעד אטי ולא יחרצו משפט על עניינים אלה עד שיסיימו לקרוא הכל.

משפט 12

כל מה שמתרחש במושאה של האידיאה המכוננת את נפשו של האדם חייב להיות נתפס על ידי נפש האדם, או בהכרח יש בנפש אידיאה של הדבר הזה. כלומר, אם מושא האידיאה המכוננת את נפש האדם הוא גוף, כי אז לא יוכל להתרחש בגוף שום דבר שאינו נתפס בנפש.

1 את הביטוי *mens humana* במשפט ב: 11 וכל מה שיוצא ממנו ניתן לקרוא גם ללא יידוע ("נפש אנושית", "נפשו של אדם" [כלשהו] וכו'); ולעתים יש בכך כדי להבהיר. אך בדרך כלל, כיוון שמשפט ב: 11 הוא הבסיס לכל המשפטים הכלליים בתורת הנפש, אשתמש בצורה המיודעת.

2 מלשון אקספליקציה, שמשמעה גם מתן משמעות וגם ביטוי, פיתוח, או הנהרה. לפי זה, כפי שאמרנו במבוא, חלק ב, הדברים המיוחדים הם *explicatio dei*, המנהירים את מהות האל (ואמנם הם מוגדרים בפירוש גם כ"ביטוי של אלוהים", ראו א: 25 נ).

הוכחה

כל מה שמתרחש במושאה של אידיאה יש עליו בהכרח ידיעה באלוהים (ב: 9ג) באשר הוא נדון כמופעל על ידי האידיאה של מושא זה, כלומר (לפי ב: 11) באשר הוא מכונן את נפשו של דבר מה. לכן כל מה שמתרחש במושאה של האידיאה המכוננת את נפש האדם יש עליו בהכרח ידיעה באלוהים באשר הוא מכונן את טבעה של נפש האדם, כלומר (לפי ב: 11ג), בהכרח תהיה בנפש ידיעה של הדבר הזה, או הנפש תתפוס אותו. מ.ש.ל.

עיון

משפט זה גלוי, ואף מובן ביתר בהירות, מתוך ב: 7 ע; וראו שם.

משפט 13

מושאה של האידיאה המכוננת את נפש האדם הוא הגוף, או אופן התפשטות מסוים הקיים בפועל, ולא שום דבר אחר.

הוכחה

לוא מושא נפש האדם לא היה הגוף, הרי (לפי ב: 9ג) האידיאות של הפעלות הגוף לא היו באלוהים באשר הוא מכונן את נפשנו, אלא באשר הוא מכונן את נפשו של דבר אחר; כלומר (לפי ב: 11ג), האידיאות של הפעלות הגוף לא היו בתוך נפשנו. אולם (לפי ב: אק 4) יש לנו אידיאות של הפעלות הגוף. מכאן שמושא האידיאה המכוננת את נפש האדם הוא הגוף, והוא (לפי ב: 11) קיים בפועל. ועוד, אילו היה לנפש מושא אחר מלבד הגוף, הרי מאתר שלא קיים שום דבר שלא נובעת ממנו תולדה כלשהי (לפי א: 36), בהכרח הייתה צריכה להיות בנפשנו אידיאה של איזו תולדה שלו (לפי ב: 12). ואולם (לפי ב: אק 5) שום אידיאה שלו אינה מצויה.¹ לכן המושא של נפשנו הוא הגוף הקיים ולא שום דבר אחר. מ.ש.ל.

1 של אותו דבר נוסף שהנפש אמורה כביכול להיות אידיאה שלו בצד היותה אידיאה של

משפט נסמך

מכאן יוצא שהאדם עשוי גוף ונפש, וגוף האדם קיים כפי שאנו חשים בו.

עיון

מן הנאמר לעיל אנו מבינים לא רק שנפש האדם מאוחדת עם הגוף, אלא גם מה יש להבין באחדות הנפש והגוף. אמנם איש לא יוכל להבין דבר זה באופן הולם או מובחן, אם לא הכיר תחילה באופן הולם את טבע הגוף. כי מה שהראינו עד כה הם דברים משותפים [כלליים] לגמרי, שאינם מתייחסים לבני האדם יותר מאשר לשאר הישמים היחידים, שכולם בעלי נפש¹, אם גם בדרגות שונות. שהרי מכל דבר יש באלוהים בהכרח אידיאה, שאלוהים הוא סיבתה באותו אופן שהוא סיבת האידיאה של גוף האדם. ואם כך, מה שאמרנו על האידיאה של גוף האדם יש לומר בהכרח על האידיאה של כל דבר. עם זאת לא נוכל להכחיש, שהאידיאות נבדלות ביניהן כפי שנבדלים המושאים, ושאידאה אחת מעולה יותר מן האחרת ומכילה יותר ממשות, ככל שמושא האידיאה הזו מעולה יותר מן המושא של האידיאה האחרת ומכיל יותר ממשות ממנו. מטעם זה, כדי שנוכל לקבוע במה נפשו של האדם נבדלת מנפשות אחרות ועולה עליהן, עלינו להכיר את טבע המושא שלה, שהוא, כפי שאמרנו, גוף האדם.

אולם במקום זה לא אוכל להסביר זאת, וגם אין הדבר נחוץ לשם הדברים שרצוני להוכיח. רק זאת אומר באופן כללי: ככל שגוף כלשהו מוכשר יותר מאחרים לפעול או לסבול בבת אחת יותר פעולות, כך נפשו מוכשרת יותר מאחרות לתפוס יותר דברים בבת אחת; וככל שפעולותיו של גוף אחד תלויות יותר בעצמו בלבד ופחות גופים אחרים משתתפים עמו בפעולתו, כך נפשו מוכשרת יותר להבנה מובחנת. על סמך זה נוכל להכיר את יתרונה של נפש אחת על זולתה, וגם לראות את הסיבה שבגללה אין לנו אלא הכרה מבולבלת לגמרי של גופנו, ולהכיר דברים רבים אחרים שאותם אסיק מן האמור לעיל.

הגוף. (כוונת שפינוזה למנוע פירושים על-טבעיים לנפש ולקשור את הנפש בגוף באופן בלעדי ובלתי ניתן להפרדה, המוגדר כיתס של idea ו־ideatum).

מטעם זה סברתי, שראוי להסביר דברים אלה כאן ולהוכיח אותם ביתר דיוק; ולשם כך נחוץ להניח תחילה כמה הנחות לגבי טבע הגופים.

אקסיומה 1

כל הגופים נעים או נחים.

אקסיומה 2

כל גוף נע לפעמים לאט יותר ולפעמים מהר יותר.

משפט עזר 1

הגופים נבדלים זה מזה מבחינת¹ תנועה ומנוחה, מהירות ואיטיות, ולא מבחינת העצם.

הוכחה

את הרישא אני חושב למוכנת מאליה. וזה שהגופים אינם נבדלים מבחינת העצם גלוי מתוך משפט א:5 ומתוך משפט א:8. ניתן לראות זאת ביתר בהירות גם מן האמור בעיון א:15 ע.

משפט עזר 2

כל הגופים מתאימים זה לזה בדברים מסוימים.

הוכחה

כל הגופים מתאימים בכך שהם כוללים בתוכם את מושגו של אותו תואר אחד (לפי ב:הג:1), וגם בכך שכולם יכולים לנוע פעם לאט יותר ופעם מהר יותר, ובאופן מוחלט הם יכולים פעם לנוע ופעם להימצא במנוחה.

משפט עזר 3

גוף הנמצא בתנועה או במנוחה היה חייב להיקבע לתנועה או למנוחה על ידי גוף אחר, שגם הוא נקבע לתנועה או למנוחה על ידי גוף אחר, וזה שוב על ידי אחר, וכך לאינסוף.

הוכחה

הגופים הם דברים יחידים (ב:הג1), הנבדלים ביניהם מבחינת התנועה והמנוחה (ב:13 מ"ע 1), וכך (לפי א:28) כל אחד צריך בהכרח להיקבע לתנועה או למנוחה על ידי דבר יחיד אחר, כלומר (לפי ב:6) על ידי גוף אחר, שגם הוא (לפי ב:אק 1) נע או נח. אבל (מאותו הטעם) גם גוף זה אינו יכול לנוע או לנוח אלא אם כן נקבע לתנועה או למנוחה על ידי גוף אחר, וזה שוב (מאותו הטעם) על ידי אחר, וכך לאינסוף. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע, שגוף נע יוסיף לנוע עד שייקבע למנוחה על ידי גוף אחר; וגוף נח יוסיף גם הוא להימצא במנוחה עד שייקבע לתנועה על ידי גוף אחר.

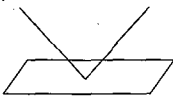
דבר זה ברור גם מעצמו. אם אניח שגוף A, למשל, נמצא במנוחה, ולא אתן דעתי על גופים נעים אחרים, לא אוכל לומר על A אלא זאת, שהוא נח. אם לאחר מכן יארע שגוף A יימצא בתנועה, ברור שהדבר לא היה יכול לקרות מתוך כך שהגוף היה נח; כי מכך יכול לנבוע רק שגוף A יהיה נח. לעומת זאת, אם נניח ש-A נמצא בתנועה, הרי כל פעם שניתן דעתנו על A בלבד, לא נוכל לומר עליו אלא שהוא נע. ואם לאחר מכן יארע ש-A יימצא במנוחה, ברור שגם דבר זה לא היה יכול לקרות מתוך התנועה שבה היה נתון; שכן, מן התנועה לא יכול לנבוע אלא ש-A יתנועע. הדבר אירע אפוא בגלל דבר שלא היה בתוך A, כלומר בגלל סיבה חיצונית, שעל ידיה A נקבע למנוחה.

אקסיומה 1

כל האופנים שבהם גוף אחד מופעל על ידי אחר נובעים בו

זמנית גם מטבע הגוף המופעל וגם מטבע הגוף המפעיל אותו; באופן שאותו גוף עצמו עשוי להתנועע באופנים שונים בהתאם להבדלים בטבע הגופים המניעים אותו; ומן הצד ההפוך, אפשר שגופים שונים יונעו באופנים שונים על ידי אותו גוף עצמו.

אקסיומה 2



כאשר גוף נע פוגע בגוף אחר הנמצא במנוחה שאותו אין בכוחו להניע, הוא מוחזר לאחור באופן שתנועתו נמשכת, והזווית הנוצרת בין קו התנועה החוזרת לבין שטח הגוף הנח, שהגוף הנע פגע בו, שווה לזווית שנוצרה בין אותו שטח הגוף לבין קו התנועה הפוגעת.

עד כאן כאשר לגופים הפשוטים ביותר,¹ אלה הנבדלים ביניהם רק בתנועה ובמנוחה, במהירות ובאיטיות. ועתה נתקדם לגופים המורכבים.

הגדרה

כאשר גופים אחדים, בין מאותו גודל ובין מגדלים שונים, נלחצים יחד על ידי גופים אחרים באופן שהם צמודים זה לזה, או כאשר הם נעים, אם באותה דרגת מהירות ואם בדרגות מהירות שונות, באופן שהם מוסרים את תנועתם זה לזה ביחס אחד מסוים, אנו אומרים שגופים אלה מאוחדים ביניהם וכולם יחד מרכיבים גוף או יחיד² אחד, הנבדל מאחרים על ידי איחוד זה של הגופים.

אקסיומה 3

ככל שחלקי היחיד, או הגוף המורכב, צמודים זה לזה בחלק קטן או גדול יותר של משטחם, כך קל יותר או קשה יותר לאלץ

1 corpora simplicissima

2 Individuum

אותם לשנות את מצבם. לכן יהיה קל או קשה יותר לגרום ליחיד זה ללבוש תבנית אחרת.

ועתה, את הגופים שחלקיהם צמודים זה לזה במשטחים גדולים אכנה קשים; את אלה שחלקיהם מונחים זה על זה במשטחים קטנים אכנה רכים; ואת הגופים שחלקיהם נעים זה כלפי זה אכנה נוזליים.

משפט עזר 4

גוף או יחיד המורכב מגופים רבים, אם כמה גופים נפרדו ממנו ומקומם נתפס באותו זמן על ידי אותו מספר של גופים אחרים מאותו הטבע, ישמור היחיד על טבעו כמקודם בלי כל שינוי בצורתו.

הוכחה

הרי הגופים אינם נבדלים מבחינת העצם (לפי ב: 13 מ"ע 1), ומה שמהווה את צורתו של יחיד עומד על איחוד של גופים (לפי ההגדרה הקודמת). אולם [איחוד] זה (לפי ההנחה) נשאר בעינו למרות השינוי המתמיד שהגופים נתונים בו. לכן היחיד ישמור על טבעו כמקודם, הן מבחינת העצם והן מבחינת האופן. מ.ש.ל.

משפט עזר 5

אם החלקים שהם רכיביו של יחיד גדלים או קטנים, אך בשיעור יחסי¹ כזה, שכולם שומרים ביניהם על אותו יחס של תנועה ומנוחה כמקודם, ישמור אותו יחיד על טבעו כמקודם בלי כל שינוי בצורתו.²

1 בפרופורציה.

2 אותו נוסח כמו במשפט עזר 4, אולם שם ניתן להבין "צורתו" גם כמובן של תבנית בחלל, ואילו כאן פירושה קרוב יותר ל"טבע" או להגדרה (למקבץ תכונות מהותי), ולאו דווקא לתבנית גיאומטרית, העשויה להשתנות גם כאשר נשמר יחס המנוחה והתנועה בין החלקים. ראו גם הוכחה למשפט עזר 6.

הוכחה

הוכחת משפט העזר הזה כהוכחת קודמו.

משפט עזר 6

גופים המרכיבים [גוף] יחיד, אם הם נאלצים לסטות מכיוון תנועתם ולנוע לצד אחר, אך באופן כזה שתנועתם יכולה להימשך, ושהם מוסיפים למסור אותה זה לזה באותו יחס כמו קודם – ישמור אותו יחיד על טבעו בלי כל שינוי בצורתו.

הוכחה

זה ברור מעצמו. שכן מניחים שהוא שומר על כל מה שמכונן את צורתו, כפי שהדבר נאמר בהגדרתו.

משפט עזר 7

כמו כן, יחיד המורכב כך שומר על טבעו בין שהוא, בכוליותו, נע או¹ נח, ובין שהוא נע לצד זה או¹ לצד אחר, כל עוד כל אחד מחלקיו שומר על תנועתו ומסר אותה לחלקים האחרים כמקודם.

הוכחה

הדבר גלוי וברור מהגדרת היחיד; ראו לפני משפט עזר 4 לעיל.

עיון

מדברים אלה אנו רואים באיזו מתכונת² יכול יחיד מורכב להיות מופעל באופנים רבים ובכל זאת לשמור על טבעו. עד כאן העלינו במחשבה יחיד המורכב מגופים הנבדלים זה מזה רק

1 sive. במשפט זה יש ל-sive מובן ברור של vel (או/או), ולכן לא סומן כאן באות שונה.
2 qua ratione

מבחינת התנועה והמנוחה, המהירות והאיטיות, כלומר המורכב מן הגופים הפשוטים ביותר. אם נשיג עכשיו במחשבתנו [גוף] אחר, המורכב מהרבה יחידים בעלי טבעים שונים, נמצא שגוף זה עשוי להיות מופעל בהרבה אופנים אחרים, ועדיין לשמור על טבעו. כי מאחר שכל אחד מחלקיו מורכב הרבה גופים, יוכל כל חלק להתנועע פעם יותר מהר ופעם יותר לאט, ולכן למסור את תנועתו לשאר החלקים פעם יותר מהר ופעם יותר לאט בלי כל שינוי בצורתו (לפי ב: 13 מ"ע 7). ואם נוסיף ונשיג במחשבתנו יחיד מסוג שלישי, המורכב מיחידים בני הסוג השני, נמצא שגם הוא עשוי להיות מופעל בהרבה אופנים אחרים בלי כל שינוי בצורתו; ואם נמשיך כך לאינסוף, נשיג על נקלה במחשבתנו שכל הטבע הנו יחיד אחד שכל חלקיו, כלומר כל הגופים, משתנים באינסוף אופנים בלי כל שינוי ביחיד הכולל.

לוא היה בדעתי לדרון במפורש בנושא הגוף, הייתי צריך להסביר ולהוכיח את כל זה ביתר אריכות. אבל כבר אמרתי שכוונתי אחרת. ולא הבאתי דברים אלה אלא כדי שאוכל להסיק מהם בקלות את מה שגמרתי בדעתי להוכיח.¹

פוסטולטים

1. גוף האדם מורכב ממספר רב מאד של יחידים (בעלי טבע שונה), שכל אחד מהם מורכב ביותר.
2. היחידים המרכיבים את גוף האדם חלקם נוזליים, חלקם רכים וחלקם קשים.
3. היחידים שהם רכיבי גוף האדם, ולכן גוף האדם עצמו, מופעלים באופנים רבים מאד על ידי גופים חיצוניים.
4. גוף האדם, כדי להשתמר, זקוק למספר רב ביותר של גופים אחרים שעל ידיהם הוא כמו חוזר ומתחדש.

5. כאשר חלק נוזלי של גוף האדם נקבע על ידי גוף חיצוני לכך שיפגע לעתים קרובות בחלק אחר שהגנו רך, הוא משנה את משטחו [של החלק הרך] וכאילו מטביע בו עקבות מסוימים של הגוף החיצוני הדוחף אותו.

6. גוף האדם יכול להניע גופים חיצוניים בהרבה מאד אופנים, ולהטות אותם בהרבה מאד אופנים.

משפט 14

נפש האדם מוכשרת לתפוס מספר רב מאד של דברים, וכושרה לכך גדול יותר ככל שגופה יכול להיות מוטה במספר רב יותר של אופנים.

הוכחה

הרי גוף האדם מופעל על ידי גופים חיצוניים במספר רב מאד של אופנים (לפי ב: פוס 3, 6), ונוטה להפעיל גופים חיצוניים במספר רב מאד של אופנים. עתה, נפש האדם חייבת לתפוס כל מה שמתרחש בגוף האדם (לפי ב: 12); לכן נפש האדם מוכשרת לתפוס מספר רב מאד של דברים, וכושרה לכך גדול יותר וגו'. מ.ש.ל.

משפט 15

האידיאה המהווה את ישותה בפועל [הצורנית] של נפש האדם אינה פשוטה, אלא מורכבת ממספר רב מאד של אידיאות.

הוכחה

האידיאה המהווה את ישותה בפועל [הצורנית] של נפש האדם היא אידיאה של גוף (לפי ב: 13) המורכב (לפי ב: פוס 1) ממספר רב מאד של יחידים שהנם מורכבים ביותר. עתה, מכל יחיד המרכיב את הגוף יש בהכרח אידיאה באלוהים (לפי ב: 18); לכן (לפי ב: 7) האידיאה של גוף האדם מורכבת ממספר רב מאד של אותן אידיאות של החלקים המרכיבים את הגוף. מ.ש.ל.

משפט 16

האידיאה של כל אופן, שגוף האדם מופעל בו על ידי גופים חיצוניים, חייבת לכלול את טבעו של גוף האדם, ובו בזמן גם את טבעו של הגוף החיצוני.

הוכחה

הרי כל האופנים שבהם מופעל גוף כלשהו נובעים מטבע הגוף המופעל ובו בזמן גם מטבע הגוף המפעיל אותו (לפי אק 1 שלאחר ב: 13 מ"ע 3 נ): מכאן שהאידיאה שלהם (לפי א: אק 4) תכלול בתוכה בהכרח את טבעם של שני הגופים גם יחד. וכך האידיאה של אופן כלשהו, שבו גוף האדם מופעל על ידי גוף חיצוני, כוללת גם את טבעו של גוף האדם וגם את טבע הגוף החיצוני. מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

מכאן נובע, ראשית, שנפש האדם תופסת, יחד עם טבע גופה שלה, גם את טבעם של הרבה מאד גופים [אחדים].

משפט נסמך 2

שנית נובע, שהאידיאות שיש לנו מגופים חיצוניים מלמדות יותר על מערך גופנו שלנו מאשר על טבע הגופים החיצוניים.

כפי שהסברתי על ידי דוגמאות רבות בנספח לחלק א.

משפט 17

אם גוף האדם מופעל באופן הכולל בתוכו את טבעו של גוף חיצוני כלשהו, נפש האדם תתבונן' בגוף החיצוני הזה כקיים בפועל, או כנוכח לפניו בהווה, עד שהגוף יופעל על ידי הפעלה המסלקת את קיומו או נוכחותו של הגוף [החיצוני] הנ"ל.

הוכחה

הדבר ברור מאליו. הרי כל עוד גוף האדם מופעל כך, נפש האדם (לפי ב: 12) תתבונן באותה הפעלה של הגוף, כלומר (לפי ב: 16), תהיה לנפש אידיאה של אופן קיום בפועל הכולל את טבע הגוף החיצוני,² כלומר אידיאה שאינה מסלקת את קיומו או נוכחותו של הגוף החיצוני, אלא מניחה אותה. יוצא שהנפש (לפי ב: 16: 11) תתבונן בגוף החיצוני כקיים בפועל או כנוכח לפניו, עד שיופעל הגוף וגר. מ.ש.ל.

משפט נסמך

גופים חיצוניים שגוף האדם הופעל על ידיהם פעם אחת, הנפש יכולה להתבונן בהם כאילו הם נוכחים, אף על פי שאינם קיימים ואינם נוכחים.

1 *contemplabitur*. הכוונה היא: "תתפוס בתור", או "תראה כ-", ולא רק שתפרש אותו כך, אלא שתתפוס או תחוזה אותו כך ממש. לכן בחרתי בביטוי "תתבונן בו כ-".
 2 קרלי תרגם *an idea that involves the nature of the external body*; אבל זה לא נאמר בגוף המשפט, ולדעתי אין בכך צורך. האופן הכולל בתוכו את טבע הגוף החיצוני (שעליו יש לנו אידיאה) הוא האירוע המשולב (נניח, הפעלת העין על ידי האור המגיע מן השמש), הכולל בתוכו גם מתכונות השמש וגם מתכונות הגוף; ומעירוב זה יש לנו אידיאה - שגם היא עירוב של תכונות הגוף ותכונות השמש המציגה לפנינו את השמש (בייצוגה זה) כקיימת או כנוכחת בפועל.

הוכחה

כאשר הגופים החיצוניים קובעים את החלקים הנוזליים של גוף האדם כך שהם פוגעים לעתים קרובות בחלקים הרכים, הם משנים את משטחי החלקים הרכים (לפי ב: פוס 5); וכך קורה (ראו אק 2 אחרי ב: 13 מ"ע ג) שהם מוחזרים באופן שונה מזה שהיו רגילים לו. מאוחר יותר, כאשר בתנועתם הספונטנית הם שוב נתקלים במשטחים החדשים, הם מוחזרים לאחור באותו האופן כמו בשעה שנדחפו לעבר אותו משטח על ידי הגופים החיצוניים. כתוצאה מכך, כל עוד [החלקים הנוזליים] מוסיפים לנוע כך ולחזור לאחור, הם מפעילים את גוף האדם באותו אופן, ונפש האדם (לפי ב: 12) חוזרת וחושבת אופן זה. כלומר (לפי ב: 17) הנפש תחזור ותתבונן בגוף החיצוני כנוכח כל פעם שהחלקים הנוזליים של גוף האדם ייתקלו באותם משטחים מתוך תנועתם הספונטנית. לכן, אף על פי שהגופים החיצוניים שגוף האדם הופעל על ידיהם בעבר שוב אינם קיימים, בכל זאת הנפש תתבונן בהם כבנוכחים כל פעם שתחזור אותה פעולה של הגוף. מ.ש.ל.

עיון

בזאת ראינו איך אפשר שנתבונן בדברים שאינם כאילו הם נוכחים,¹ מה שקורה לעתים קרובות. אמנם הדבר עשוי לקרות מסיבות אחרות, אך די לי שאצביע על סיבה אחת זו, שבאמצעותה אוכל להסביר את הדבר כאילו הוסבר על ידי הסיבה האמיתית. ומכל מקום אינני סבור שהרחקתי לסטות מן האמת, מכיוון שבכל הפוסטולטים שהנחתי אין כמעט דבר שאינו מתאשר על ידי הניסיון – ניסיון שאיננו רשאים להטיל בו ספק לאחר שהוכחנו שגוף האדם קיים כמו שאנו חשים בו (ראו ב: 13 נ).

נוסף על כך (מתוך ב: 17 נ, ב: 16 נ) אנו מבינים בבהירות מה ההבדל בין האידיאה של ראובן, למשל, המהווה את מהות נפשו של ראובן עצמו, לבין האידיאה של אותו ראובן הנמצאת באדם אחר, נגיד שמעון. האידיאה הראשונה מבטאת במישרין את מהות הגוף של ראובן ואינה כוללת קיום אלא כל עוד ראובן קיים; ואילו האידיאה השנייה מלמדת על מערך גופו של שמעון יותר מאשר על טבעו של ראובן. לכן, כל עוד מערך גופו זה של

1 זוהי בדרך כלל הגדרת הדמיון; ובכך נתן אפוא שפינוזה הסבר פיסילוגי לדמיון (ולכושר הדימוי בכלל).

שמעון מתמיד [להתקיים], תוסיף נפשו של שמעון להתבונן בראובן כנוכח לפניו גם אם אינו קיים.

ועתה, כדי לשמור על המילים בשימושן הרגיל, נקרא בשם דימויי הדברים¹ להפעלות גוף האדם שהאידיאות שלהן מייצגות² את הגופים החיצוניים כנוכחים לפנינו, אף על פי שאינן משחזרות את תבניותיהם של הדברים. וכאשר הנפש מתבוננת בגופים בדרך זו, נאמר שהיא מדמה³ אותם.

וכדי להתחיל ללמד מהי טעות, רצוני לציין שדימויי הנפש מבחינת עצמם אינם מכילים שום טעות; או הנפש אינה טועה מתוך כך שהיא מדמה, אלא היא טועה רק באשר דנים בה כמשוללת אידיאה, המסלקת את קיום הדברים שהנפש מדמה כנוכחים לפניו. שהרי לוא הנפש, בעודה מדמה דברים לא קיימים כנוכחים, הייתה יודעת שדברים אלה אינם קיימים באמת, ודאי הייתה מייחסת את יכולת הדימוי שלה למעלה טובה ולא לפגם בטבעה; בייחוד אם כושר הדימוי⁴ של הנפש היה תלוי בטבעה שלה בלבד, כלומר (לפי א:הג 7) לוא כושר הדימוי של הנפש היה חופשי.

משפט 18

אם גוף האדם הופעל פעם אחת על ידי שני גופים או יותר בבת אחת, הרי לאחר מכן, כשהנפש מדמה אחד מהם, היא נזכרת גם באחרים.

הוכחה

הסיבה שהנפש מדמה לה גוף כלשהו היא (לפי ב:17 נ) שגוף האדם מופעל ומקבל נטייה על ידי עקבות הגוף החיצוני [הקיימים בתוכו] באותו אופן שהופעל בו בזמן שחלקיו נדחפו על ידי הגוף החיצוני עצמו. אבל בזמן ההוא (לפי ההנחה) הגוף הוטה באופן כזה, שהנפש דימתה לה שני גופים בבת

1 rerum imagines

2 repraesentant

3 הפועל "לדמות" מציין אצל שפינוזה כל פעולת תפיסה שהיא, ובכלל זה תחושה. (לכן הוא מרבה לומר "הנפש מדמה" במקום שבימינו אומרים "הנפש חשה").

4 imaginandi facultas

אחת, ולכן גם עכשיו תדמה לה שני גופים יחד; וכאשר הנפש מדמה אחד מהם, מיד היא נזכרת בשני. מ.ש.ל.

עיון

מכאן אנו מבינים בבירור מהו זיכרון. אין הוא אלא מיקשר¹ מסוים של אידיאות הכוללות את טבע הדברים שמחוץ לגוף האדם, המתהווה בנפש לפי סדרן ומיקשרן של הפעלות גוף האדם. אני אומר, ראשית, שזהו מיקשר של אידיאות הכוללות את טבע הדברים שמחוץ לגוף האדם, אבל לא של האידיאות המסבירות את טבע הדברים הללו; מאחר שאלה הן, לאמיתו של דבר (לפי ב: 16), אידיאות של הפעלות גוף האדם הכוללות גם את טבעו שלו וגם את טבעם של גופים חיצוניים.

שנית, אני אומר שמיקשר זה נוצר לפי סדרן ומיקשרן של הפעלות גוף האדם, כדי להבדיל בין לבין מיקשרי אידיאות הנוצרים לפי הסדר שבשכל, שבאמצעותו הנפש תופסת את הדברים מתוך סיבותיהם הראשוניות, ושהוא זהה בכל בני האדם.

ועוד אנו מבינים מכאן בבירור, מדוע הנפש עוברת ממחשבה של דבר אחד מיד אל מחשבה של דבר אחר שאין כל דמיון בינו לבין הראשון. למשל, איש רומאי יעבור מן המחשבה על המילה pomum מיד אל המחשבה של פרי [תפוח], שאין דמיון בינו לבין חיתוך הצליל הנ"ל ואין ביניהם כל שיתוף חוץ מהעובדה שגופו של אותו אדם הופעל לעתים קרובות על ידי שניהם, כלומר שאדם זה שמע לעתים קרובות את המילה pomum בשעה שראה את הפרי. וכך כל אדם יעבור ממחשבה למחשבה כפי שההרגל סידר את דימויי הדברים בגופו. למשל, חייל הרואה עקבות של סוס בחול יעבור מן המחשבה של סוס מיד לזו של פרש, ומכאן למחשבה על מלחמה. ואילו איכר יעבור מן המחשבה על סוס למחשבה על מחרשה, על שדה וכיו"ב. וכך כל אדם יעבור ממחשבה למחשבה כפי שההרגל לקשור ולצרף את דימויי הדברים באופן זה או אחר.

משפט 19

נפש האדם אינה מכירה את גוף האדם עצמו ואינה יודעת שהוא קיים אלא באמצעות האידיאות של ההפעלות שבהן הגוף מופעל.

הוכחה

נפש האדם היא האידיאה או הידיעה¹ עצמה של גוף האדם (לפי ב: 13), הנמצאת באלוהים כאשר הוא נדון (לפי ב: 9) כמופעל על ידי אידיאה אחרת של דבר יחיד; או² מכיוון שגוף האדם (לפי ב: פוס 4) זקוק למספר רב ביותר של גופים אחרים שבאמצעותם הוא כאילו חוזר ומתחדש, וסדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם (לפי ב: 7), לכן אידיאה זו [של גוף האדם] תהיה באלוהים כאשר הוא נדון כמופעל על ידי מספר רב מאד של אידיאות של דברים יחידים. לאלוהים יש אפוא אידיאה של גוף האדם, או אלוהים מכיר את גוף האדם, כאשר הוא [אלוהים] מופעל על ידי מספר רב מאד של אידיאות אחרות, ולא כאשר הוא מכוון את טבעה של נפש האדם; כלומר (לפי ב: 11 נ), נפש האדם אינה מכירה את גוף האדם.³ אולם האידיאות של הפעלות הגוף נמצאות באלוהים כאשר הוא מכוון את טבעה של נפש האדם, או נפש האדם תופסת הפעלות אלה (לפי ב: 12), ולכן (לפי ב: 16) היא תופסת את גוף האדם עצמו, וזאת כקיים בפועל (לפי ב: 17). יוצא אפוא, שרק במידה זו תופסת נפש האדם את גוף האדם עצמו. מ.ש.ל.

1 *idea sive cognitio*. אני מתרגם *cognitio* כ"ידיעה" או כ"הכרה" לפי ההקשר. כאשר מדובר באידיאה המצויה בשכל האינסופי של אלוהים אני מעדיף בדרך כלל "ידיעה", כדי להימנע מייחוס "הכרה" לאלוהים, כאילו הוא אישיות בעלת תודעה. ראו גם מברא, חלק ב.

2 תפקידו של ה"אור" כאן אינו ברור.

3 הכוונה להבדל שבין מודעות לגוף לבין הכרתו ממש. בכך שהנפש מודעת לגופה באמצעות האידיאות של הפעלותיו על ידי מספר רב של דברים חיצוניים (כלומר, באמצעות רשמי תחושה או כאב וכיו"ב), עוד אין הכרה ממשית של הגוף.

משפט 20

גם על אודות נפש האדם יש באלוהים אידיאה או ידיעה, הנובעת באלוהים באותו אופן ומתייחסת לאלוהים באותו אופן כמו האידיאה או הידיעה של גוף האדם.

הוכחה

המחשבה היא תואר של אלוהים (לפי ב:1), ולכן (לפי ב:3) צריך בהכרח שתהיה באלוהים אידיאה הן שלו עצמו והן של כל הפעולותיו, ולכן (לפי ב:11)¹ גם של נפש האדם. ועוד, אידיאה או ידיעה זו של הנפש אינה נובעת באלוהים באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא מופעל על ידי אידיאה של דבר יחיד אחר (לפי ב:9). אך סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הסיבות וקישורן (לפי ב:7); ומכאן שאותה אידיאה או ידיעה של הנפש נובעת באלוהים ומתייחסת לאלוהים באותו אופן כמו האידיאה או הידיעה של הגוף. מ.ש.ל.

משפט 21

אידיאה זו של הנפש מאוחדת עם הנפש באותו אופן שבו הנפש עצמה מאוחדת עם הגוף.

הוכחה

את אחדות הנפש והגוף הוכחנו מתוך כך, שהגוף הוא המושא של הנפש (ראו ב:12, ב:13). ומאותו שיקול נובע, שאידיאת הנפש צריכה להיות מאוחדת עם מושאה, כלומר עם הנפש עצמה, באותו אופן שבו הנפש עצמה מאוחדת עם הגוף. מ.ש.ל.

1 ההפניה אינה נראית מתאימה ויש מהדירים שהציעו במקומה הפניה ל-ב:11 נ.

עיון

משפט זה יובן ביתר בהירות ממה שנאמר בעיון ב: 7 ע. שם הראינו שאידיאת הגוף והגוף, כלומר (לפי ב: 13) הנפש והגוף, הם אותו יחיד עצמו, שמשגיגים אותו פעם בתואר המחשבה ופעם בתואר ההתפשטות. וכך אידיאת הנפש והנפש עצמה הן אותו דבר עצמו, המושג באותו תואר עצמו, כלומר בתואר המחשבה. אידיאת הנפש והנפש עצמה, אני אומר, נובעות באלוהים באותה הכרחיות עצמה מתוך אותו כוח המחשבה. שהרי אידיאת הנפש, כלומר האידיאה של אידיאה, אינה לאמיתו של דבר אלא צורת האידיאה כאשר היא נדונה כאופן מחשבה בלי יחס למושא. והרי מעצם זה שמישהו יודע דבר מה, הוא יודע שהוא יודע, ובו בזמן יודע שהוא יודע שהוא יודע, וכך לאינסוף. אבל על כך בהמשך.

משפט 22

נפש האדם תופסת לא את הפעלות¹ הגוף בלבד, אלא גם את האידיאות של הפעלות אלה.

הוכחה

האידיאות של האידיאות של ההפעלות נובעות באלוהים ומתייחסות לאלוהים באותו אופן כמו האידיאות של ההפעלות עצמן: זה מוכח באותה דרך כמו משפט ב: 20. עתה, האידיאות של הפעלות הגוף נמצאות בנפש האדם (לפי ב: 12), כלומר (לפי ב: 11 נ) הן נמצאות באלוהים כאשר הוא מכונן את טבעה של נפש האדם. לכן האידיאות של אידיאות אלה יימצאו באלוהים כאשר יש לו אידיאה או ידיעה של נפש האדם, כלומר (לפי ב: 21) הן יימצאו בנפש האדם עצמה, התופסת משום כך לא רק את הפעלות הגוף אלא גם את האידיאות שלהן. מ.ש.ל.

משפט 23

הנפש אינה מכירה את עצמה אלא במידה שהיא תופסת את האידיאות של הפעלות הגוף.

הוכחה

האידיאה או הידיעה של הנפש (לפי ב: 20) נובעת באלוהים באותו אופן ומתייחסת לאלוהים באותו אופן כמו האידיאה או הידיעה של הגוף. עתה, מכיוון שנפש האדם אינה מכירה את גוף האדם עצמו¹ (לפי ב: 19), כלומר (לפי ב: 11 נ), מכיוון שהכרת גוף האדם אינה מתייחסת לאלוהים באשר הוא מכונן את טבעה של נפש האדם, לכן גם הכרת הנפש אינה מתייחסת לאלוהים באשר הוא מכונן את מהותה של נפש האדם. ולכן (לפי אותו ב: 11 נ) במידה זו² נפש האדם אינה מכירה את עצמה.

ועוד, האידיאות של ההפעלות שבהן הגוף מופעל כוללות את טבעו של גוף האדם עצמו (לפי ב: 16), כלומר (לפי ב: 13) הן מתאימות לטבע הנפש; ועל כן הכרת האידיאות הללו תכלול בהכרח הכרה של הנפש. אולם (לפי ב: 22) הכרת³ האידיאות הללו נמצאת בנפש האדם עצמה; מכאן שנפש האדם מכירה את עצמה רק במידה זו. מ.ש.ל.

משפט 24

נפש האדם אינה כוללת הכרה הולמת של החלקים המרכיבים את גוף האדם.

- 1 אלא רק מודעת להפעלות שהגוף מופעל, ובזה היא מודעת לקיומו, אבל אינה מכירה אותו ממש. זה מסביר גם את הנאמר בהוכחה למשפט ב: 19, שהנפש אינה מכירה את הגוף רק מעצם זה שהיא אידיאה שלו ומודעת להפעלותיו.
- 2 הנפש אינה מכירה את עצמה ואת גופה במישרין. אמנם יש בה מודעות ישירה של ההפעלות שהגוף קולט מסביבתו ושל ביטוייהן כאידיאות של הנפש, אבל אין לקרוא לזאת באמת הכרה או ידיעה. כדי להכירם, הנפש צריכה לפנות לחקירה מדעית בכוח השכל, שאינה הכרה ישירה, אלא עקיפה ומתווכת.
- 3 בדיוקו של דבר צריך לומר "תפיסת האידיאות הללו"; וזו גם לשונו של משפט ב: 22.

הוכחה

החלקים המרכיבים את גוף האדם אינם שייכים למהות הגוף עצמו אלא כל עוד הם מוסרים את תנועותיהם זה לזה לפי יחס מסוים (ראו ההגדרה שאחרי ב: 13 מ"ע 3 נ), ולא באשר ניתן לדון בהם כיחידים [לעצמם], מחוץ ליחסם לגוף האדם. שהרי חלקיו של גוף האדם הם יחידים מורכבים עד מאד (לפי ב: פוס 1), שחלקיהם (לפי ב: 13 מ"ע 4) עשויים להיפרד מגוף האדם בעוד הגוף שומר לחלוטין על טבעו וצורתו, ולמסור את תנועתם לגופים אחרים לפי יחס שונה (ראו אק 1 אחרי ב: 13 מ"ע 3). לכן (לפי ב: 3) תהיה באלוהים האידיאה או הידיעה של כל חלק שהוא,¹ וזאת באשר ללוהים נחשב כמופעל על ידי האידיאה של דבר יחיד אחר (לפי ב: 9), הקודם בסדר הטבע לחלק עצמו (לפי ב: 7). אותו דבר יש לומר גם על כל חלק של היחיד המרכיב את גוף האדם. וכך הידיעה של כל חלק המרכיב את גוף האדם נמצאת באלוהים באשר הוא מופעל על ידי האידיאות של דברים רבים מאד, ולא באשר יש לו רק האידיאה של גוף האדם, כלומר (לפי ב: 13), האידיאה המכוננת את טבעה של נפש האדם.² וכך אפוא (לפי ב: 111 נ), נפש האדם אינה כוללת הכרה הולמת של החלקים המרכיבים את גוף האדם. מ.ש.ל.

משפט 25

האידיאה של הפעלה כלשהי של גוף האדם אינה כוללת הכרה הולמת של הגוף החיצוני.

הוכחה

הראינו (לפי ב: 16) שהאידיאה של הפעלה של גוף האדם כוללת את טבעו של גוף חיצוני במידה שהגוף החיצוני קובע באופן מסוים את גוף האדם עצמו. אך באשר הגוף החיצוני הוא יחיד שאינו שייך לגוף האדם, הרי

1 cuiuscunque - אפין תרגם מילולית "של חלק כלשהו", אבל ההקשר מבקש "של כל חלק שהוא".

2 הידע האמיתי לגבי כל חלק בגופנו מצוי בעולם (= באלוהים) באשר הוא מתפרט לריבוי של אידיאות וחוקים הנוגעים לדברים רבים מאד בטבע. ידע זה אינו מצוי בנפשנו סתם מתוך כך שהנפש היא מודעות כללית וישירה של גופנו.

האידיאה שלו או הכרתו נמצאת באלוהים (לפי ב: 9) באשר הוא נדון כמופעל על ידי האידיאה של דבר אחר, הקודם בסדר הטבע לגוף החיצוני עצמו (לפי ב: 7). מכאן שאין באלוהים הכרה הולמת של הגוף החיצוני מתוך כך שיש לו אידיאה של ההפעלה של גוף האדם,¹ או האידיאה של ההפעלה של גוף האדם אינה כוללת הכרה הולמת של הגוף החיצוני. מ.ש.ל.

משפט 26

נפש האדם אינה תופסת שום גוף חיצוני כקיים בפועל אלא באמצעות האידיאות של הפעלות גופה.

הוכחה

אם גוף האדם לא הופעל בשום דרך על ידי גוף חיצוני כלשהו, הרי (לפי ב: 7) האידיאה של גוף האדם, כלומר נפש האדם (לפי ב: 13), גם היא לא הופעלה בשום דרך על ידי האידיאה של קיומו של אותו גוף,² או [נפש האדם] אינה תופסת בשום דרך את קיומו של אותו גוף חיצוני. אך במידה שגוף האדם מופעל באופן כלשהו על ידי גוף חיצוני, הרי באותה מידה היא תופסת (לפי ב: 16, ב: 1611) את הגוף החיצוני. מ.ש.ל.

משפט נסמך

במידה שנפש האדם מדמה גוף חיצוני, אין לה הכרה הולמת שלו.

1 אף על פי שיש באלוהים ידיעה של הגוף החיצוני (כמו של כל דבר), אין זה מתוך כך שיש באלוהים רכיב של נפש האדם (כלומר אידיאה או מודעות של הפעולה של הגוף), אלא מפני שיש באלוהים רצף של אידיאות נצחיות אמיתיות כשלעצמן.
2 זה אחד מכמה מקומות שמהם משתמע כי, לפי שפינוזה, אידיאות משפיעות סיבתית על אידיאות אחרות, כמו שגופים משפיעים על גופים אחרים; כלומר, ישנן שלשות סיבתיות מקבילות בשני התארים. (אמנם על כך יש ויכוח בפרשנות שפינוזה: יש טוענים שאין השפעה סיבתית אלא בעולם הגופים, והאידיאות רק מבטאות [משקפות] שינויים אלה. אך לא כך נאמר בפסוק שלפנינו.)

• הוכחה

כאשר נפש האדם מתבוננת בגופים חיצוניים באמצעות האידיאות של הפעלות גופה, אנו אומרים שהיא מדמה (ראוב: 17 ע); אך (לפי המשפט הקודם ב: 26) אין שום מתכונת¹ אחרת שבה הנפש יכולה לדמות גופים חיצוניים כקיימים בפועל. לכן (לפי ב: 25) במידה שהנפש מדמה גופים חיצוניים אין לה הכרה הולמת שלהם. מ.ש.ל.

משפט 27

אידיאה של הפעלה כלשהי של גוף האדם אינה כוללת הכרה הולמת של גוף האדם עצמו.

הוכחה

כל אידיאה של כל הפעלה של גוף האדם כוללת את טבעו של גוף האדם במידה שגוף זה עצמו נדון כמופעל באופן מסוים (ראוב: 16). אך במידה שגוף האדם הוא יחיד היכול להיות מופעל בהרבה אופנים אחרים, הרי האידיאה שלו וגו'. ראוב: 25 הו.

משפט 28

האידיאות של הפעלות גוף האדם, כל עוד הן מתייחסות לנפש האדם בלבד,² אינן ברורות ומובחנות אלא מבולבלות.³

1 ratio - כאן בהוראה של מערך או מתכונת.

2 כלומר, כאשר אידיאות אלה הן מצבי מודעות ישירה בלבד, ואינן עומדות ביחס לאידיאות אחרות לפי הסדר שבשכל.

3 הכוונה לכך שאידיאות הגוף, כפי שהן בנפש היחיד, הן מבולבלות, להבדיל מאידיאות אלה כפי שהן בשכל האינסופי של אלוהים (ב"סדר הדברים וקישורם"), ששם הן ברורות ומובחנות. בעיית הידיעה היא לאחד את השתיים, כלומר, להביא לכך שהאידיאה של הפעלות גופו, כפי שהיא בנפש האדם הפרטי, תהיה אותה אידיאה כמו בשכל האלוהי.

הוכחה

כל האידיאות של הפעלות גוף האדם כוללות הן את טבעו של הגוף עצמו והן את טבע הגוף החיצוני (לפי ב: 16), והן חייבות לכלול לא רק את טבעו של גוף האדם אלא גם את טבע חלקיו. שכן ההפעלות הן אופנים (לפי ב: פוס 3) המפעילים את חלקי גוף האדם, ולכן את הגוף כולו. אולם (לפי ב: 24, ב: 25), באלוהים יש ידיעה הולמת של הגופים החיצוניים וכן של החלקים המרכיבים את גוף האדם, לא באשר אלוהים מופעל על ידי נפש האדם אלא באשר הוא נדון כמופעל על ידי אידיאות אחרות. לכן אותן אידיאות של הפעלות הגוף, כל עוד הן מתייחסות [שייכות] לנפש האדם בלבד, הן כעין מסקנות ללא הנחות, כלומר (כפי שגלוי מעצמו) הן אידיאות מבולבלות. מ.ש.ל.

עיון

באותו אופן מוכח, שהאידיאה המכוננת את טבעה של נפש האדם, כאשר היא נדונה רק בפני עצמה, אינה ברורה ומובחנת;¹ וכן מוכח שהאידיאה של נפש האדם, והאידיאות של האידיאות של הפעלות גוף האדם, במידה שהן מתייחסות אל הנפש בלבד, גם הן [אינן ברורות ומובחנות], כפי שכל אחד יכול לראות על נקלה.

משפט 29

האידיאה של האידיאה של הפעלה כלשהי של גוף האדם אינה כוללת הכרה הולמת של נפש האדם.

הוכחה

האידיאה של הפעלות גוף האדם (לפי ב: 27) אינה כוללת הכרה הולמת של הגוף עצמו, או אינה מבטאת את טבעו באורח הולם; כלומר (לפי ב: 13),

1 כלומר, לא רק תפיסת הגוף שלנו אינה ידיעה שלו, כנאמר במשפט הראשי, אלא גם תפיסת הנפש שלנו – מודעותנו העצמית – אינה ידיעה עצמית אלא אידיאה עמומה ומבולבלת.

אינה מתאימה באורח הולם¹ לטבע הנפש. וכך (לפי א: אק 6) האידיאה של אידיאה זו אינה מבטאת באורח הולם את טבעה של נפש האדם, או אינה כוללת הכרה הולמת שלה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן יוצא, שכל עוד נפש האדם תופסת דברים לפי סדר הטבע המשותף,² אין לה הכרה הולמת לא של עצמה ולא של גופה, ולא של הגופים החיצוניים, אלא יש לה רק הכרה מבולבלת וקוטעת.

שהרי הנפש אינה מכירה את עצמה אלא במידה שהיא תופסת אידיאות של הפעלות הגוף (לפי ב: 23) ואינה תופסת את גופה³ (לפי ב: 19) אלא באמצעות אותן האידיאות עצמן של הפעלות הגוף, אלה שרק באמצעותן היא תופסת גם את הגופים החיצוניים (לפי ב: 26).⁴ וכך, במידה שיש לנפש אידיאות אלה, אין לה הכרה הולמת לא של עצמה (לפי ב: 29), לא של גופה (לפי ב: 27), ולא של הגופים החיצוניים (לפי ב: 25), אלא יש לה רק הכרה מבולבלת וקוטעת (לפי משפט ב: 28 ועיון ב: 28 ע).

עיון

אני אומר בפירושו: אין לנפש הכרה הולמת לא של עצמה, לא של גופה ולא של הגופים החיצוניים, אלא רק הכרה מבולבלת, כל עוד היא תופסת את הדברים לפי סדר הטבע המשותף; כלומר, כל עוד היא נקבעת מבחור, מתוך מפגש מקרי עם הדברים, להתבונן בדבר זה או זה, וכל עוד אינה נקבעת מבפנים – מתוך שהיא מתבוננת בדברים רבים יחד – להבין את ההתאמות שביניהם ואת הברליהם וניגודיהם. כי כל פעם שהנפש נוטה מבפנים לדרך זו או אחרת, היא מתבוננת בדברים באופן בהיר ומובחן, כפי שאראה להלן.

1 non convenit adaequate 1

2 communis naturae ordo. הכוונה לסדר אסוציאטיבי, רווח אך מקרי מבחינת האדם. מושג זה עומד בניגוד ל"סדר שבשכל", שהוא "סדר האידיאות וקישורן" הנזכר במשפט ב: 7; ויש לו קשר מסוים למושג "המשפטים הקדומים המשותפים" הנזכר בנספח לחלק א.

3 המילים "עצמה" ו"גופה" הודגשו על ידי המתרגם להקלת הקריאה.

4 כלומר, אותן אידיאות עצמן (של הפעלות הגוף) הן הבסיס היחיד להכרת הגוף, להכרת הנפש ולהכרת הגופים החיצוניים – ושלושת הרברים מעורבבים יחד.

משפט 30

על התמדת גופנו לא יכולה להיות לנו אלא הכרה בלתי הולמת לחלוטין.

הוכחה

התמדת גופנו אינה תלויה במהותו של הגוף (לפי ב: אק 1) וגם לא בטבעו המוחלט של אלוהים (לפי א: 21), אלא (לפי א: 28) הגוף נקבע להתקיים ולפעול על ידי סיבות כאלה, שגם הן נקבעו על ידי סיבות אחרות להתקיים ולפעול באורח מסוים וקבוע, ואלה שוב על ידי אחרות, וכך לאינסוף. התמדת גופנו תלויה אפוא בסדר הטבע המשותף ובמערך הדברים [כפי] שהתכוננו.¹ ואשר לאורח² שבו הדברים מתכוננים, על כך יש באלוהים ידיעה הולמת באשר יש לו האידיאות של כל הדברים, ולא באשר יש לו האידיאה של גוף האדם לבדה (לפי ב: 9 נ). לכן הכרת ההתמדה של גופנו, המצויה באלוהים, היא בלתי הולמת לחלוטין כל עוד אלוהים נדון כמכונן רק את טבעה של נפש האדם,³ כלומר (לפי ב: 11 נ) הכרה זו שבנפשנו היא בלתי הולמת לחלוטין.

משפט 31

על התמדת הדברים היחידים שמחוצה לנו לא יכולה להיות לנו אלא ידיעה בלתי הולמת לחלוטין.

הוכחה

כל דבר יחיד, בדומה לגוף האדם, צריך להיקבע על ידי דבר יחיד אחר להתקיים ולפעול באורח קבוע ומסוים; וזה צריך להיקבע שוב על ידי אחר, וכך לאינסוף (לפי א: 28). כיוון שהוכחנו במשפט הקודם (ב: 30), על יסוד תכונה משותפת זו של הדברים היחידים, שאין לנו אלא הכרה בלתי הולמת

1 rerum constitutione

2 ratione

3 כלומר, כל עוד דנים רק באידיאות המכוננות את מצב התודעה הפרטית של מישהו.

לחלוטין של התמדת גופנו, יש להסיק אותו דבר גם לגבי התמדת הדברים היחידים, הוה אומר, גם אותה לא נוכל לדעת אלא באופן בלתי הולם לחלוטין. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע שכל הדברים הפרטיים הנם מקריים [קונטינגנטיים] וצפויים לכיליון.

שהרי לא יכולה להיות לנו שום ידיעה הולמת של התמדתם (לפי המשפט הקודם ב:31), וזה מה שיש להבין במקריות ובאפשרות הכיליון של דברים (ראו א:33 ע'1). כי מלבד זאת¹ (לפי א:29) אין שום דבר מקרי.

משפט 32

כל האידיאות, באשר הן מתייחסות² לאלוהים, הן אמיתיות.

הוכחה

הרי כל האידיאות הנמצאות באלוהים מתאימות לגמרי עם מושאיהן (ב:7ג), וכך (לפי א:אק6) כולן אמיתיות. מ.ש.ל.

משפט 33

אין באידיאות שום דבר חיובי³ שבגללו אומרים שהן שקריות.

1 מלבד במובן הזה.

2 במובן: שייכות.

3 positivum

הוכחה

אם אתה מכחיש זאת, השג בדעתך, אם תוכל, אופן מחשבה חיובי המכוון את צורת הטעות או השקריות. אופן מחשבה זה אינו יכול להיות באלוהים (לפי ב: 32), וגם מחוץ לאלוהים אינו יכול לא להימצא ולא להיות מושג (לפי א: 15). יוצא שלא יכול להיות שום דבר חיובי באידיאות, שבגללו אומרים שהן שקריות. מ.ש.ל.

משפט 34

כל אידיאה, שהיא בנו מוחלטת או הולמת ומושלמת, הנה אמיתית.¹

הוכחה

כשאנו אומרים שיש בנו אידיאה הולמת ומושלמת איננו אומרים אלא זאת (לפי ב: 11), שיש באלוהים אידיאה הולמת ומושלמת באשר הוא מכוון את מהות נפשו; ולכן (לפי ב: 32) איננו אומרים אלא זאת, שאידיאה כזאת היא אמיתית. מ.ש.ל.

משפט 35

השקריות יסודה בהעדר הכרה הכלול באידיאות בלתי הולמות, או קיטעות ומבולבלות.

הוכחה

אין באידיאות שום דבר חיובי המכוון את צורתה של השקריות (לפי ב: 33), אולם השקריות אינה יכולה לעמוד על העדר מוחלט (הרי אומרים שהנפשות

1 כזה שפינוזה גזר את אמיתות האידיאה (=התאמתה למושאה) מתכונותיה כפי שהיא בנו, כלומר מסימנים פנימיים בלבד (ראו ב: הג 4).

טועות, או הולכות שולל, ולא הגופים)¹, וגם לא על חוסר ידיעה מוחלט, שכן לטעות ולהיות חסר ידיעה הם דברים שונים. לכן היא עומדת על העדר הידיעה הכלול בהכרה בלתי הולמת של הדברים, או באידיאות בלתי הולמות ומבולבלות. מ.ש.ל.

עיון

בעיון למשפט ב:17 הסברתי באיזו דרך הטעות עומדת על העדר הכרה. אך כדי להסביר את הדבר באופן מלא יותר, אתן דוגמה. בני האדם סוברים בטעות שהם חופשיים; וסברה זו יסודה רק בכך, שהם מודעים לפעולותיהם ואינם יודעים את הסיבות הקובעות אותם. זוהי אפוא אידיאת החופש שלהם: העובדה שאינם יודעים כל סיבה למעשיהם. ואשר לאמירתם, שמעשי האדם תלויים ברצון, אלה מילים שאין בצדן כל אידיאה. שכן איש אינו יודע² מהו הרצון וכיצד הוא אמור להניע את הגוף. ואלה המשתבחים בדבר אחר, ובודים מלבם מעין מקום מושב ומעון לנפש, מעוררים בדרך כלל גיחוך או סלידה.

בדומה לכך, כשאנו מסתכלים בשמש ומדמים אותה במרחק של כמאתיים רגל מאתנו, הרי הטעות אינה בפעולת הדימוי³ כשלעצמה, אלא בכך שכאשר אנו מדמים כך, חסרה לנו ידיעה של מרחקה האמיתי של השמש מאתנו ושל הסיבה לדימוי שלנו. וגם אם נדע מאוחר יותר שהשמש מרוחקת מאתנו יותר מ-600 פעמים קוטרו של כדור הארץ,⁴ גם אז נדמה אותה כקרובה. שכן אנו מדמים את השמש כקרובה כל כך לא מפני שמרחקה האמיתי נעלם מאתנו, אלא מפני שהפעלה של גופנו כוללת את מהות השמש, במידה שהגוף עצמו מופעל על ידי השמש.

- 1 כפי ששפינוזה השתמש במושגים אלה, הגוף נמצא ב"העדר מוחלט" של ידיעה, שפירושו כי הידיעה אינה שייכת לטבע הגוף ואינה רלוונטית לו. לטעות יכול רק מה שאינו נמצא בהעדר מוחלט, כלומר, רק דבר שהידיעה שייכת לפעולתו האופיינית.
- 2 במקור: הכל חסרי ידיעה (omnes ignorant).
- 3 imaginatio, כאן במובן של תחושה.
- 4 למעשה, המרחק גדול הרבה יותר (בערך פי 5).

משפט 36

האידיאות הבלתי הולמות והמבולבלות נובעות באותה הכרחיות כמו האידיאות ההולמות או הברורות והמובחנות.

הוכחה

כל האידיאות נמצאות באלוהים (לפי א: 15); ובאשר הן מתייחסות [= שייכות] לאלוהים, הן אמיתיות (לפי ב: 32) והולמות (לפי ב: 7 ג). וכך, אין בנמצא אידיאות מבולבלות או בלתי הולמות אלא באשר הן מתייחסות לנפשו הפרטית של מישהו (על כך ראו ב: 24, ב: 28). ומכאן שכולן, גם האידיאות ההולמות וגם הבלתי הולמות, נובעות באותה הכרחיות (לפי ב: 6 ג). מ.ש.ל.

משפט 37

מה שמשותף לכל הדברים (על כך ראו משפט עזר 2 לעיל), ונמצא בשווה בחלק ובשלם, אינו מכונן את מהותו של שום דבר יחיד.

הוכחה

אם אתה מכחיש זאת, השג בדעתך, אם תוכל, שהוא מכונן את מהותו של דבר יחיד כלשהו, למשל B, ואם כן (לפי ב: 2 ג) אינו יכול להימצא ולא להיות מושג בלי B. אבל זה מנוגד להנחה. מכאן שאינו שייך למהותו של B ואינו מכונן את מהותו של שום דבר יחיד אחר. מ.ש.ל.

משפט 38

הדברים המשותפים לכל, והנמצאים בשווה בחלק ובשלם, אי אפשר להשיג אותם אלא באופן הולם.

הוכחה

יהא A משהו המשותף לכל הגופים ונמצא בשווה בחלק ובשלם של כל גוף: אי אפשר, אני אומר, להשיג את A אלא באופן הולם. שהרי בהכרח תהיה באלוהים אידיאה הולמת של A (לפי ב: 7 ג) [וזאת] גם באשר יש לאלוהים אידיאה של גוף האדם, וגם באשר יש לו אידיאות של הפעלות הגוף, אשר (לפי ב: 16, 25; ב: 27) כוללות באופן חלקי¹ הן את טבעו של גוף האדם והן את טבע הגופים החיצוניים. כלומר (לפי ב: 12, 13), אידיאה זו תהיה בהכרח הולמת באלוהים באשר הוא מכונן את נפש האדם, או באשר יש לו אידיאות הנמצאות בנפש האדם. מכאן שהנפש תופסת בהכרח את A באופן הולם (לפי ב: 11 ג), וזאת בין שהיא תופסת את עצמה ובין שהיא תופסת את גופה או גופים חיצוניים כלשהם. ואי אפשר ש-A יתפס בכל דרך אחרת. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע שיש אידיאות אחדות, או מושגים אחדים, שהנם משותפים לכל בני האדם.

שכן (לפי ב: 13 מ"ע 2) כל הגופים מתאימים זה לזה בדברים מסוימים, ואלה (לפי המשפט הקודם ב: 38) חייבים להיתפס על ידי כל אדם באופן הולם, או באופן ברור ומובחן.

משפט 39

מה שהוא משותף וסגולי² לגוף האדם ולכמה גופים חיצוניים הרגילים להפעיל אותו, ונמצא בשווה בחלק

1 ex parte – הכוונה לכך שהן כוללות לא רק את האחד, אלא גם את האחר. בדרך כלל התוצאה (כנאמר במשפטים ב: 25, 27) היא אידיאה מכוללת, המערבבת את מהותם של שני ישים שונים; אך כאן האידיאה היא הומוגנית, כי היא מכילה רק את המשותף לשני הישים.

2 proprium

ובשלם של כל אחד מאלה, האידיאה שלו בנפש תהיה אידיאה הולמת.

הוכחה

נניח ש-A הוא הדבר המשותף והסגולי לגוף האדם ולכמה גופים חיצוניים, הנמצא בשווה בגוף האדם ובאותם גופים חיצוניים, וכן נמצא בשווה בחלק ובשלם של כל אחד מהם. והנה, צריכה להיות באלוהים אידיאה הולמת של A זה עצמו (לפי ב: 7 נ), הן באשר יש לאלוהים האידיאה של גוף האדם והן באשר יש לו האידיאות של הגופים החיצוניים שאותם הנחנו. עתה, אם נניח שגוף האדם מופעל על ידי הגוף החיצוני באמצעות הדבר המשותף לשניהם, כלומר באמצעות A, הרי האידיאה של הפעלה זו תכלול את התכונה A (לפי ב: 16); וכך (לפי ב: 7 נ) האידיאה של הפעלה זו, באשר היא כוללת את התכונה A, תהיה אידיאה הולמת באלוהים באשר הוא מופעל על ידי אידיאה של גוף האדם, כלומר (לפי ב: 13) באשר הוא מכונן את טבעה של נפש האדם. וכך אידיאה זו (לפי ב: 11 נ) הנה הולמת גם בנפשו של האדם.¹ מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע שהנפש מוכשרת יותר לתפוס הרבה דברים באופן הולם ככל שרבים יותר הדברים המשותפים לגופה ולגופים חיצוניים.

משפט 40

כל האידיאות, הנובעות בנפש מאידיאות הולמות, גם הן הולמות.

1 בנפשו של אדם פרטי זה וזה (ושל כל אדם פרטי).

הוכחה

זה גלוי וברור. הלא כשאנו אומרים שאידיאה נובעת בנפש האדם מתוך אידיאות שהנן הולמות בתוכה, איננו אומרים (לפי ב: 11 נ) אלא זאת, שיש בשכל האלוהי אידיאה, שאלוהים הוא סיבתה לא באשר הוא אינסופי, וגם לא באשר הוא מופעל על ידי הרבה מאד אידיאות של דברים יחידים, אלא באשר הוא מכונן את מהותה של נפש האדם.

עיון 1¹

בכך הסברתי את סיבת המושגים הקרויים משותפים,² שהם יסודות החשיבה התבונית שלנו. אך לכמה אקסיומות או מושגים [הקרויים משותפים]³ יש סיבות אחרות, שיש מקום להסביר גם [אותן] לפי המתודה שלנו,⁴ ומתוך כך לקבוע אילו מושגים מועילים יותר מאחרים, ואילו, לאמיתו של דבר, הם כמעט חסרי שימוש. וכן, אילו מושגים הנם משותפים [בפועל],⁵ ואילו מהם ברורים ומובחנים רק למי שאינם סובלים ממשפטים קדומים. ולבסוף, אילו מהם מבוססים רע.⁶ נוסף על כך ניתן לקבוע מה המקור של המושגים הנקראים משניים⁷ ומכאן של האקסיומות המבוססות עליהם, וכן דברים אחרים הקרובים לכאן, שאני חושב עליהם לפעמים. אך כיוון שאני מיעד כל

1 במקור לא ניתן מספר לעיון זה. שפינוזה מתייחס כמה פעמים (למשל בהוכחות למשפט ג:1 וכן ד: 27) ל"עיון" סתם (ללא מספר) של משפט 40 שלפנינו. יש משערים ששני העיונים היו במקור חטיבה אחת, ואחרים (כמן אקראן) סבורים שהעיון השני, המפורסם יותר (על סוגי הידיעה), הוא תוספת מאוחרת.

2 communes

3 בעקבות ה-NS, כמה מהדירים ומתרגמים (גבהרדט, אפין ועוד) הוסיפו כאן את התואר "משותפים", ואחרים מתנגדים לכך. אני הוספתי בסוגריים את הביטוי "הקרויים משותפים", מכיוון ששפינוזה מרחיב כאן למעשה את היריעה ומדבר על מושגים הנחשבים משותפים, בין בדין ובין שלא בדין.

4 כלומר, על ידי ברור סיבותיהם הטבעיות ובהסתמך על הפעולות הגוף.

5 כלומר, שהכל יכירו בהם למעשה ללא מאמץ והכנה.

6 male fundatae. שפינוזה משרטט כאן תכנית לביקורת גניאלוגית (על פי מקורם הסיבתי) של מושגי יסוד המשמשים בפילוסופיה ובמדע, ושל משפטים הנחשבים לאקסיומטיים, אך לא תמיד בדין.

7 בספרות הסכולסטית "מושג משני" ציין מושג של מושג, וכן סוגים, מינים, מילים וכו'. ייתכן ששפינוזה מתכוון לכך, וייתכן, לפי וולפסון, שכוונתו, בעקבות רמב"ם, למסקנה של היסק; ראו H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Harvard University Press, 1934, 2: 122

זאת למאמר אחר,¹ וגם כדי שלא לעורר דחייה בקורא על ידי אריכות יתר של דברים אלה, החלטתי לוותר עליהם כאן.

בכל זאת, כדי שלא להשמיט שום דבר הנחוץ לידיעה, אוסיף בקצרה את הסיבות המהוות מקור למונחים הקרויים טרנסצנדנטליים, כגון ישות, דבר, משהו. מונחים אלה נולדים מתוך כך שגוף האדם, בהיותו מוגבל, מסוגל ליצור בתוכו בבת אחת רק מספר מסוים של דימויים מובחנים זה מזה. (מהו דימוי הסברתי בעיון ב: 17 ע). אם יחרגו הדימויים ממספר זה, יתחילו להתערבב, ואם יחרגו בהרבה ממספר הדימויים המובחנים שהגוף מסוגל ליצור בבת אחת, הרי כולם יתערבבו לגמרי זה בזה. כיוון שכך, ברור מתוך ב: 17 נ ומתוך ב: 18, שנפש האדם מסוגלת לדמות יחד באופן מובחן אותו מספר של גופים כמו מספר הדימויים היכולים להיווצר יחד בגופה. כאשר הדימויים מתערבבים בגוף לגמרי, גם הנפש תדמה את כל הגופים באופן מבלבל וללא הבחנה, ותתפוס אותם כאילו בכפוף לתואר אחד, כלומר בכפוף לתואר הישות, הדבר וכו'.

דבר זה ניתן להסיק גם מהעובדה, שהדימויים אינם תמיד עזים במידה שווה, וגם מסיבות אחרות הדומות לאלה, שאין צורך להסבירן כאן. לתכליתנו די לבחון סיבה אחת; שכן כולן מצטמצמות לכך, שאותם מונחים מציינים אידיאות שהנן מבלבלות בדרגה עליונה.

גם המושגים הקרויים כוללים,² כגון אדם, סוס, כלב וכו' נולדו מסיבות דומות, כלומר מפני שמספר רב של דימויים – למשל, דימויים של אדם – נוצרים בבת אחת בגוף האדם, באופן שכוח הדימוי [של הגוף] חורג מגבולותיו, אמנם לא לגמרי, אך במידה המונעת מן הנפש לדמות את ההבדלים הקטנים שבין היחידים (כגון צבעו או גודלו וכו' של כל אחד) או את מספרם המוגדר, והיא מדמה באופן מובחן רק את מה שכולם מתאימים בו, במידה שהם מפעילים את הגוף. כי על ידי הדבר הזה [שכולם מתאימים בו] הופעל הגוף יותר מכל, שהרי הופעל כך על ידי כל יחיד ויחיד; וזה מה [שהנפש] מבטאת בשם אדם, שאותו היא מייחסת כנשוא [פרדיקט] לאינסוף של יחידים. כי כמו שאמרנו, הנפש אינה מסוגלת לדמות [כאן] מספר מוגדר של יחידים.

אולם יש לציין שמושגים אלה אינם נוצרים באותו אופן אצל כל אדם, אלא

הם משתנים מאדם לאדם לפי הדבר שהפעיל את גופו לעתים קרובות יותר, והנפש יכולה לדמות או לזכור אותו ביתר קלות. למשל, מי שרגיל להתבונן בפליאה בקומת האדם יבין בשם אדם בעל חיים שקומתו זקופה; ומי שהורגל להתבונן בדבר אחר ייצור לו דימוי משותף¹ שונה של האדם, כגון: האדם הוא בעל חיים המסוגל לצחוק; או הוא בעל חיים דורגלי וחסר נוצות; או הוא בעל חיים תבוני². וכך לגבי שאר הדימויים הכוללים של הדברים: כל אדם יעצב אותם לפי נטיית גופו.³ לכן אין פלא שמחלוקות כה רבות צומחות בין הפילוסופים המבקשים להסביר את הדברים הטבעיים על ידי דימויי הדברים בלבד.⁴

עיון 2

מכל הנאמר לעיל גלוי בבירור, שאנו תופסים דברים רבים ויוצרים מושגים כוללים מתוך אלה:

א. מתוך דברים יחידים, שהחושים מייצגים לנו באופן קיטע, מבולבל, וללא הסדר שבשכל (ראו ב: 29 נ). על כן הורגלתי⁵ לקרוא לתפיסות כאלה בשם הכרה מתוך ניסיון מזדמן.⁶

ב. מתוך סימנים, למשל, מתוך ששמענו או קראנו מילים מסוימות, אנו נזכרים בדברים ויוצרים על אודותם אידיאות מסוימות, הדומות לאלה שבאמצעותן אנו מדמים את הדברים הללו (ראו ב: 18 ע).

את שתי דרכי ההתבוננות הללו אכנה להבא בשם הכרה מן הסוג הראשון, סברה, או דמיון.

ג. לבסוף, מתוך כך שיש לנו מושגים משותפים ואידיאות הולמות של

1 communis imago, שוב בניגוד ל"מושג משותף". (ראו נספח לחלק א והערתי שם).
 2 שפינוזה, אולי בהתגרות מסוימת, מציב את כל הגדרות המהות של האדם, הרציניות והרציניות פחות, ברמה אחת – כשגיאיות של הדמיון.
 3 גם בביטוי "לפי נטיית גופו" (ולא, כמקובל, "לפי נטיית רוחו") יש התרסה כלפי הפילוסופיה המקובלת. השוני הסובייקטיבי-הפרטי בין רעיונותינו מקורו בשוני המבנה והניסיון של גופנו.
 4 ולא על ידי סיבותיהם שבשכל.
 5 שפינוזה רומז שכבר ב"מאמר על תיקון השכל" דיבר על כך, וכנראה גם בדברים בעל פה.
 6 experientia vaga. הביטוי כאן לאו דווקא "עמום", אלא משהו כגון לא ערוך, לא מבוקר, מזדמן וכיו"ב.

תכונות הדברים (ראו ב: 38 נ; ב: 39 עם ב: 39 נ; ב: 40); ולזה אקרא בשם תבונה וכן הכרה מן הסוג השני.¹

נוסף על שני סוגי הכרה אלה יש גם סוג שלישי, כפי שאראה בהמשך, שאותו נכנה דעת שבהסתכלות.² וסוג זה של הכרה מתקדם ועובר מן האידיאה ההולמת של המהות בפועל [הצורנית] של תוארי אלוהים כלשהם אל הידיעה ההולמת של מהויות הדברים.

אדגים כל זאת בדוגמה יחידה. נתונים שלושה מספרים, וצריך למצוא מספר רביעי המתייחס לשלישי כמו השני לראשון. סותרים יכפלו בלי היסוס את המספר השני בשלישי ויחלקו את המכפלה במספר הראשון, מפני שלא שכחו מה ששמעו בלי הוכחה ממדריכם, או מפני שלעתים קרובות התנסו בכך במספרים הפשוטים ביותר; או מתוקף ההוכחה של משפט 19 בספר 7 של אוקלידס, כלומר מתוך תכונתו המשותפת של יחס הפרופורציה. אבל במספרים הפשוטים ביותר אין שום צורך בכל זה. לדוגמה, בהינתן המספרים 1, 2, 3, אין אדם שלא יראה, ואפילו ביתר בהירות, שהמספר הפרופורציונלי הרביעי הוא 6. כי מתוך שאנו רואים את יחס הראשון לשני בהסתכלות אחת,³ אנו מסיקים את הרביעי.

משפט 41

ההכרה מן הסוג הראשון היא סיבתה האחת והיחידה של השקרות, ואילו ההכרה מן הסוג השני והשלישי היא אמיתית בהכרח.

הוכחה

בעיון הקודם אמרנו שכל האידיאות הבלתי הולמות והמבולבלות שייכות לסוג ההכרה הראשון; לכן (לפי ב: 35) הכרה זו היא סיבתה האחת והיחידה

1 יש לציין שלא נאמר שהכרה מן הסוג השני היא רק הכרה של אידיאות כלליות (משותפות), אלא שהיא ידיעה מתוכן (ואם כן היא יכולה לחול גם על דברים פרטיים).

2 scientia intuitiva

3 uno intuitu

של השקרות, וכן אמרנו, שהאידיאות ההולמות שייכות להכרה השנייה והשלישית; לכן (לפי ב: 34) הכרה זו היא בהכרח אמיתית. מ.ש.ל.

משפט 42

ההכרה מן הסוג השני והשלישי, ולא מן הסוג הראשון, מלמדת אותנו להבחין בין האמיתי לשקרי.

הוכחה

משפט זה גלוי מתוך עצמו. שהרי מי שיודע להבחין בין האמיתי לשקרי, צריך שתהיה לו אידיאה הולמת של האמיתי ושל השקרי, כלומר (לפי ב: 40 ע 2) עליו להכיר את האמיתי ואת השקרי מתוך הסוג השני או השלישי של ההכרה.

משפט 43

מי שיש לו אידיאה אמיתית יודע בו בזמן שיש לו אידיאה אמיתית, ואינו יכול להטיל ספק באמיתות הדבר.

הוכחה

אידיאה שהיא אמיתית בנו היא אידיאה הולמת באלוהים, כאשר אלוהים מונהר על ידי טבעה של נפש אדם¹ (לפי ב: 11 נ). נניח אפוא שיש באלוהים, כאשר הוא מונהר על ידי טבעה של נפשו של אדם, אידיאה הולמת A. צריך בהכרח שגם לאידיאה זו תהיה באלוהים אידיאה שלה, המתייחסת לאלוהים באותו אופן כמו A (לפי ב: 20, שהוכחתו אוניברסלית). אולם הנחנו שאידיאה A מתייחסת לאלוהים כאשר הוא מונהר על ידי טבעה של נפש אדם; לכן גם האידיאה של האידיאה A צריכה להתייחס לאלוהים באותו אופן, כלומר (שוב

לפי ב: 11 נ), אידיאה הולמת זו של אידיאה A תימצא באותה נפש שיש לה אידיאה הולמת של A. לכן מי שיש לו אידיאה הולמת, או (לפי ב: 34) מי שמכיר דבר מה באורח אמיתי, צריך שתהיה לו באותו הזמן אידיאה הולמת של הכרתו, או הכרה אמיתית שלה; כלומר, צריך (כפי שגלוי מעצמו) שתהיה לו בו בזמן ודאות. מ.ש.ל.

עיון

בעיון למשפט ב: 21 הסברתי מהי אידיאה של אידיאה; אבל יש לציין שהמשפט הקודם גלוי מעצמו במידה מספקת. כי מי שיש לו אידיאה אמיתית אינו יכול שלא לדעת שאידיאה אמיתית כוללת בתוכה ודאות עליונה. כמו כן, להיות בעל אידיאה אמיתית אין פירושו אלא לדעת דבר באופן המושלם או הטוב ביותר. בזאת לא יכול איש להטיל ספק, אלא אם הוא סבור שאידיאה היא משהו אילם, כמו ציור על לוח, ואינה אופן מחשבה, כלומר [פעולת] ההבנה עצמה. ואני שואל: מי יכול לדעת שהוא מבין משהו בלי שהבין אותו תחילה? כלומר, מי יכול לדעת שיש לו ודאות בדבר מסוים בלי שיש לו תחילה ודאות בדבר הזה? ועוד, מה יכול להיות בהיר יותר וודאי יותר מאשר אידיאה אמיתית, שהיא קנה המידה של האמת? כמו שהאור מגלה² את עצמו ואת החושך, כך האמת היא קנה המידה של עצמה ושל השקריות.

דומני שבכך השבתי לקושיות אלה:

אם אומרים על אידיאה אמיתית שהיא נבדלת מאידיאה שקרית רק בהיותה מתאימה עם מושאה, כי אז אין באידיאה אמיתית יותר ממשות או שלמות מאשר באידיאה שקרית (בהיותן נבדלות רק על ידי סימן חיצוני), ואם כך, מה יתרון האדם שיש לו אידיאות אמיתיות על מי שיש לו רק אידיאות שקריות?³

ועוד, איך קורה שיש לאדם אידיאות שקריות?

ולבסוף, מגין יכול אדם לדעת בוודאות, שיש לו אידיאות המתאימות עם

מושאן?

כאמור, נראה לי שכבר השבתי על קושיות אלה. אשר להבדל בין אידיאה אמיתית לשקרית, הרי נובע ממשפט ב: 35 שיחס הראשונה לשנייה הוא כיחס היש

1 זו וריאציה על טיעון מרכזי ב'מאמר על תיקון השכל'.

2 manifestat

3 גבהרדט ומתרגמים אחרים שילבו כאן הרבה תוספות מן ה-NS שכולן נראות כפירושים,

ולפי השיטה המקובלת עלי נמנעתי מהן.

אל הלא־יש. ואשר לסיבות השקרות, הרי ממשפט ב:19 ועד משפט ב:35 והעיון שלו הצבעתי על לסיבות אלה בבהירות מירבית. ומתוך כך גם הובהר מה מבדיל בין אדם שיש לו אידיאות אמיתיות ובין מי שאין לו אלא אידיאות שקריות. ואשר לקושיה האחרונה, כלומר, איך יוכל אדם לדעת שיש לו אידיאה המתאימה עם מושאה, כבר הראיתי די הצורך – ואפילו מעל לנדרש – שידיעה זו נולדת מעצם העובדה שיש לו אידיאה המתאימה עם מושאה, או מתוך כך, שהאמת היא קנה מידה של עצמה. לכך אוסיף, כי (לפי ב:11 נ), באשר נפשנו תופסת את הדברים באופן אמיתי, הריהי חלק משכלו האינסופי של אלוהים; ולכן הכרחי שהאידיאות הבהירות והמובחנות של הנפש יהיו אמיתיות כמו האידיאות של אלוהים.

משפט 44

מטבעה של התבונה להתבונן בדברים לא כמקריים, אלא כהכרחיים.

הוכחה

מטבע התבונה לתפוס את הדברים באופן אמיתי (לפי ב:41), כלומר (לפי א:אק 6) כפי שהם בתוך עצמם, ופירושו (לפי א:29) לא כמקריים, אלא כהכרחיים. מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

מכאן נובע שרק התלות בדמיון גורמת לנו שנתבונן בדברים כמקריים, אם מבחינת העבר ואם מבחינת העתיד.

עיון

אסביר מעט כיצד הדבר מתרחש. הראינו לעיל (ב:17 עם ב:17 נ) שאף על פי שדברים מסוימים אינם קיימים, הנפש מדמה אותם תמיד כנוכחים לפנייה, כל עוד לא אירעו סיבות המסלקות את קיומם בהווה.¹ נוסף על כך הראינו

1 המשמעות של praesens היא גם נוכח וגם הווה, והכוונה לשניהם. אשתמש בשני הביטויים או באחד מהם לפי העניין.

(ב:18), שאם גוף האדם הופעל פעם אחת על ידי שני גופים חיצוניים יחד, הרי מאוחר יותר, כאשר הנפש מדמה אחד מהם, מיד היא נזכרת במשנהו, כלומר היא מתבוננת בשניהם כנוכחים לפנייה, אלא אם כן התרחשו סיבות המסלקות את קיומם הנוכח. ועוד, איש אינו מטיל ספק בכך שאנו מדמים גם את הזמן, וזאת מתוך שאנו מדמים גופים הנעים מהר יותר מאחרים, או לאט יותר, או במהירות שווה.

עכשיו נניח, שילד אחד ראה אתמול בפעם הראשונה את ראובן בשעות הבוקר, את שמעון בצהריים ואת לוי בערב, והבוקר הוא שב ורואה את ראובן. ממשפט ב:18 גלוי, כי מיד בראותו את אור הבוקר, יראה הילד [בדמיונו] את השמש עוברת באותו מסלול בשמים כמו שראה אתמול, או ידמה לעצמו את היום השלם, ואת ראובן ידמה עם הבוקר, את שמעון עם הצהריים, ואת לוי עם הערב. כלומר, הילד ידמה את קיומם של שמעון ולוי כמתייחס לזמן עתיד. לעומת זאת, אם הילד רואה את לוי בשעות הערב, ידמה לו את ראובן ושמעון יחד עם זמן העבר, וייחס את קיומם לעבר; ודימויו יהיה יציב יותר ככל שהילד ירבה לראותם לעתים קרובות באותו הסדר. אך אם באחד הערבים יקרה שהילד יראה את יהודה במקום את לוי, הרי בבוקר שלאחריו ידמה את הערב [כקשור] פעם עם יהודה ופעם עם לוי, אבל לא עם שניהם יחד; שהרי הנחנו שהילד ראה בערב רק אחד מהם ולא את שניהם. וכך יתנוודד דמיונו של הילד וידמה לו פעם את זה ופעם את זה כקשור בזמן ערבית שבעתיד; ופירוש הדבר שאיש משניהם לא ייחשב לוודאי בעתיד, אלא שניהם גם יחד ייחשבו מקריים מבחינת העתיד. אותן תנוודות בדמיון יתרחשו גם כאשר הדברים העולים בדמיון ייחשבו מתייחסים לעבר או להווה. יוצא שהדברים המתייחסים לזמן, בין שזה ההווה, העבר, או העתיד, אנו מדמים אותם כמקריים.

משפט נסמך 2

מטבעה של התבונה לתפוס את הדברים מתוך בחינה כלשהי של נצח.¹

1 sub quadam aeternitatis specie - ביטוי מפורסם ב'אתיקה'. פירושו המילולי "תחת סוג מסוים של נצח", אבל תרגום זה נשמע סתום. כפי שברור מהוכחה ה:29 הוא ומעיון ה:29 ע, הכוונה לנקודת מבט אובייקטיבית של נצח, כלומר ל"בחינה של נצח".

הוכחה

הרי מטבע התבונה להתבונן בדברים כהכרחיים ולא כמקריים (לפי המשפט הקודם ב: 44); והיא תופסת את הכרחיות הדברים (לפי ב: 41) באופן אמיתי, כלומר כפי שהיא בתוך עצמה (לפי א: אק6). אולם (לפי א: 16) הכרחיות הדברים היא אותה הכרחיות של טבעו הנצחי של אלוהים. מכאן שמטבע התבונה להתבונן בדברים מתוך בחינה זו של נצח.

הוסף לכאן, שיסודות התבונה הם (לפי ב: 38) מושגים המסבירים את הדברים המשותפים לכל, ואינם מסבירים את מהותו של שום דבר יחיד (לפי ב: 37). לכן הם חייבים להיתפס בלי שום יחס לזמן, אלא מתוך בחינה כלשהי של נצח. מ.ש.ל.

משפט 45

כל אידיאה של גוף כלשהו, או של דבר יחיד הקיים בפועל, כוללת בהכרח את מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים.¹

הוכחה

האידיאה של דבר יחיד הקיים בפועל כוללת בהכרח גם את מהותו וגם את קיומו של הדבר עצמו (לפי ב: 8); והדברים היחידים אינם יכולים להיתפס ללא אלוהים (לפי א: 15). אך מכיוון שאלוהים הוא סיבתם באשר הוא נדון מבחינת התואר שהדברים עצמם הם אופניו (לפי ב: 6), הרי האידיאות שלהם חייבות בהכרח לכלול את מושגו של תואר זה (לפי א: אק4), כלומר (לפי א: הג6), את מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים.² מ.ש.ל.

1 גרו מעיר בצדק, שמדובר כאן על מהותו של אלוהים כפי שהיא מבוטאת בתואר מסוים. אבל לא נראה לי לתרגם משום כך ללא יידוע "מהות נצחית ואינסופית של אלוהים" (כפי שעשה קרלי). השמטת ה"א הידיעה תיצור את הרושם השגוי שיש לאלוהים ריבוי מהיות, בעוד שיש לו רק מהות אחת המבוטאת בשווה (אם גם בנפרד) בכל תואר ותואר.

2 כפי שתואר זה מבטא אותה - ראו ההערה לעיל.

עיון

אינני מבין כאן קיום במובן של התמדה, כלומר קיום שמשגיגים אותו באופן מופשט וכמין של כמות. שכן אני מדבר על עצם טבעו של הקיום, שמייחסים אותו לדברים יחידים כיוון שמתוך הכרחיותו הנצחית של טבע אלוהים נובע אינסוף דברים באינסוף אופנים (ראו א: 16). אחזור ואומר: אני מדבר על עצם קיומם של הדברים היחידים באשר הם נמצאים באלוהים.¹ כי אף על פי שכל דבר יחיד נקבע להתקיים באופן מסוים על ידי דבר יחיד אחר, הרי הכוח שבו כל דבר ממשיך בקיומו נובע מהכרחיותו הנצחית של טבע אלוהים. על כך ראו א: 24. נ.

משפט 46

**הכרת המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים
הכלולה בכל אידיאה היא הולמת ומושלמת.**

הוכחה

הוכחת המשפט הקודם היא אוניברסלית. בין שדנים בדבר מה כחלק או כשלם, הרי האידיאה שלו, בין של החלק ובין של השלם, כוללת את מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים (לפי המשפט הקודם ב: 45). ואם כן, מה שמעניק את הכרת המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים הוא משותף לכל, ושווה בחלק ובשלם. לכן (לפי ב: 38) הכרה זו תהיה הולמת. מ.ש.ל.

משפט 47

**לנפש האדם יש הכרה הולמת של המהות הנצחית
והאינסופית של אלוהים.**

הוכחה

לנפש האדם יש אידיאות (לפי ב: 22), שמתוכן היא תופסת (לפי ב: 23) את גופה שלה (לפי ב: 19) וגופים חיצוניים (לפי ב: 16, 17, ב: 17) כקיימים בפועל; ולכן (לפי ב: 45, ב: 46) יש לה הכרה הולמת של המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים. מ.ש.ל.

עיון

מכאן אנו רואים שמהות האינסופית של אלוהים וכן נצחיותו ידועות לכל. כיוון שהכל נמצא באלוהים ומושג באמצעות אלוהים, נוכל להסיק מהכרה זו ריבוי גדול של דברים המוכרים לנו באורח הולם, וכך ליצור אותו סוג שלישי של הכרה שעליו דיברנו בעיון ב: 40 ע 2, ושעל יתרון מעלתו ותועלתו נרחיב את הדיבור בחלק ה.

העובדה שבני אדם אינם מכירים את אלוהים באותה בהירות שבה הם מכירים את המושגים המשותפים מקורה בכך, שאינם יכולים לדמות את אלוהים כמו שהם יכולים לדמות את הגופים, ושקשרו את המילה אלוהים לדימויים של דברים שהתרגלו לראות [בעיניהם]. וכמעט שאין ביכולתם להימנע מכך, כיוון שהם מופעלים בתדירות על ידי גופים חיצוניים.

למעשה, טעויות רבות יסודן אך ורק בכך שאיננו מיישמים כראוי את שמות הדברים. כאשר אדם אומר, שהקווים המוליכים ממרכז המעגל אל היקפו אינם שווים, ברור, לפחות באותו זמן, שהוא מבין במעגל דבר אחר ממה שמבינים המתמטיקאים. בדומה לכך, כאשר אנשים טועים בחשבון, יש ברוחם¹ מספרים שונים מאשר על הנייר. אם תבחן את רוחם תמצא שאינם טועים; ובכל זאת הם נראים כטועים, מפני שאנו סבורים כי המספרים שברוחם הם אותם מספרים כמו על הנייר. אלמלא כן לא היינו סבורים שהם טועים; כמו שאני לפני זמן מה, כששמעתי איש צועק, "החצר שלי עפה אל התרנגולת של שכני", לא חשבתי שהוא טועה, כיוון שכוונתו נראתה לי ברורה די צורכה. מרבית המחלוקות צומחות מתוך כך שבני אדם אינם מסבירים כראוי את כוונתם, או מפרשים שלא כהלכה את כוונתו של הזולת.

1 כאן תרגמתי mens כ"רוח", כי הכוונה למצב תודעה במובן היומיומי (ראו בהמשך: הכוונה ל"כוונה").

כי בעודם מרבים לסתור זה את זה ללא גבול, למעשה הם מסכימים ביניהם, או חושבים על דברים שונים, כך שהטעויות והפירוכות שהם טופלים על זולתם אינן כאלה כלל.

משפט 48

אין בנפש שום רצון מוחלט או חופשי; אלא הנפש נקבעת לרצות דבר זה או אחר על ידי סיבה, שגם היא נקבעת על ידי סיבה אחרת, וזו שוב על ידי אחרת, וכך לאינסוף.

הוכחה

הנפש היא אופן מסוים וקבוע של מחשבה (לפיב: 11), וכך (לפיא: 17: 2) אינה יכולה להיות סיבה חופשית של פעולתה, או אי אפשר שיהיה לה כושר מוחלט לרצות ושלא לרצות. אלא היא חייבת (לפיא: 28) להיות נקבעת לרצייה זו או זו על ידי סיבה, שגם היא נקבעת על ידי סיבה אחרת, וזו שוב על ידי אחרת, וכן הלאה. מ.ש.ל.

עיון

באותה דרך ניתן גם להוכיח, שאין בנפש כושר מוחלט להבנה, להשתוקקות, לאהבה וכיו"ב. כשרים אלה ודומיהם או שהם בדיות גמורות, או שאינם אלא ישים מטאפיסיים, או כוללים¹ שאנו רגילים ליצור מתוך [ריבוי] פרטים. השכל והרצון מתייחסים לאידיאה זו וזו או לרצייה זו וזו כמו שהאבניות מתייחסת אל אבן זו וזו, או האדם [בכלל] מתייחס אל ראובן ושמעון. ואשר לסיבה שבגללה בני האדם סבורים שהם חופשיים, הסברנו אותה בנספח לחלק א. אבל לפני שנמשך עלי להעיר כי ברצון אני מביין [כאן] את הכושר לחייב ולשלול, ולא את התשוקה; כוונתי, אני אומר, לכושר שעל ידי הנפש.

מחייבת או שגללת דבר אמיתי או שקרי, ולא לתשוקה, שעל ידיה הנפש מתאוה למשהו או נרתעת ממנו.¹

לאחר שהוכחנו כי כשרים אלה הם מושגים כוללים, שאינם נבדלים מן הדברים היחידים שמתוכם הם נוצרים, מן הראוי לחקור אם הרציות עצמן הן משהו מחוץ לאידיאות של הדברים. אני אומר שעלינו לחקור אם יש בנפש חיוב או שלילה אחרים, מלבד מה שכלול באידיאה באשר היא אידיאה – ועל כך ראו המשפט הבא והגדרה ב:הג3 – כדי שלא תתחלף לנו המחשבה בתמונות. שכן באידיאות אינני מבין את הדימויים הנוצרים בתשתית העין, ואם תרצו, במרכז המוח, אלא את מושגי המחשבה.

משפט 49

אין בנפש שום רצייה, או חיוב ושלילה, מלבד מה שכלול באידיאה באשר היא אידיאה.

הוכחה

אין בנפש שום כושר מוחלט לרצות ולא לרצות (לפי המשפט הקודם ב:48), אלא רק רציות יחידות, הווה אומר, חיוב זה ואחר ושלילה זו ואחרת. ועתה הבה נשיג במחשבתנו רצייה יחידה כלשהי, כלומר אופן של מחשבה שעל ידיו הנפש מחייבת ששלוש זוויות המשולש שוות לשתי זוויות ישרות. חיוב זה כולל את המושג או האידיאה של המשולש, כלומר, אי אפשר להשיג אותו בלי אידיאת המשולש. שכן לומר שמושגו של A חייב לכלול את B, פירושו שאין להשיג את A בלא B. נוסף על כך, חיוב זה (לפי ב:אק3) אינו יכול להימצא בלא אידיאת המשולש. לכן חיוב זה אינו יכול לא להימצא ולא להיות מושג בלי אידיאת המשולש. עתה, אידיאת המשולש חייבת לכלול את החיוב ההוא, דהיינו, ששלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות; ומן הצד ההפוך, גם אידיאת המשולש אינה יכולה להימצא ולא להיות מושגת בלי

1 צמצום זה אינו מתיישב עם ההגדרה בעיון ג:9 ע, המזהה את הרצון עם חתירה או יצר מצדם הנפשי. דקארט הרחיב את מושג הרצון והדגיש בתוכו את כושר החיוב והשלילה ההכרתי, ודומה שבמשפטים שלפנינו, היוצאים נגד דקארט, שפינוזה מצמצם את הרצון ברצון אך ורק להיבט ההכרתי הקרטסיאני של המושג.

החיוב הנ"ל. לכן (לפי ב:הג2), חיוב זה שייך למהות האידיאה של המשולש ואינו משהו מחוצה לה. ומה שאמרנו על רצייה זו (שבחרנו בה באקראי) יש לומר על כל רצייה שהיא, דהיינו שאינה ולא כלום מחוץ לאידיאה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

הרצון והשכל הם אותו דבר עצמו.

הוכחה

הרצון והשכל אינם ולא כלום מחוץ לרציות ולא ידיאות היחידות (לפי ב:48, ב:48 ע). אך רצייה יחידה ואידיאה יחידה הן אותו דבר עצמו (לפי ב:49), ולכן הרצון והשכל הם אותו דבר עצמו. מ.ש.ל.

עיון

בכך סילקנו את הסיבה שנותנים בדרך כלל לטעות.¹ ולעיל התכחנו שהשקרות עומדת רק על ההעדר הכלול באידיאות מבולבלות וקיטעות. אידיאה שקרית, באשר היא שקרית, אינה מכילה אפוא ודאות. באומרנו על אדם שנוח לו בשקרות ושאינו מטיל בה ספק, איננו אומרים שיש לו ודאות אלא רק שאין בו ספק, או שנוח לו בדבר השקרי מפני שלא מצויה סיבה הגורמת לדמיונו להתנווד; וראו על כך ב:44 ע. גם אם ידבק אדם בשקרות חזק ככל שידבק, לעולם לא נגיד שיש לו ודאות. כי בוודאות אנו מבינים משהו חיובי (ראו ב:43 עם ב:43 ע) ולא העדר ספק. ואילו העדר ודאות אנו מבינים כשקרות.²

ברם, כדי להסביר את המשפט שלעיל ביתר הרחבה דרושות כמה אזהרות. כמו כן, נותר לי לענות על השגות שאפשר להשיג על תורה זו שלנו. ולבסוף,

1 "בדרך כלל" – הכוונה לדקארט ולממשיכיו (ראו 'הגינות על הפילוסופיה הראשונית', פרק ד).

2 זו טענה חזקה מאד: אין אמת ללא ודאות; העדר ודאות הוא העדר אמת. ועוד נובע מכאן, שוודאות אינה מוגדרת על ידי החוויה הנפשית אלא היא מעמד אפיסטמי שלעצמו.

כדי לסלק כל היסוס, נראה לי רצוי להצביע על שימושים מועילים אחדים של תורה זו. אני אומר אחדים, כי עיקרם יובן ממה שנאמר בחלק החמישי. אני פותח אפוא בנקודה הראשונה, ומזהיר את הקוראים שיבחינו בדייקנות בין אידיאה, או מושג של הנפש, לבין דימוי הדברים שאנו מדמים. ועוד הכרחי להבחין בין אידיאות לבין המילים שאנו מציינים בהן את הדברים. כי מכיוון שאנשים רבים מבלבלים לחלוטין בין שלושה אלה – דימויים, מילים ואידיאות – או שאינם מבחינים ביניהם בדיוק ובוזהירות מספקת, הרי הם חסרים לחלוטין ידיעה של תורת הרצון הזו, שהנה הכרחית גם לשם העיון וגם כדי לנהל אורח חיים נכון.

אלה הסבורים שאידיאות הן דימויים הנוצרים בנו מתוך מפגש של גופים, משכנעים את עצמם שאידיאות של דברים, שאין ביכולתנו ליצור שום דימוי [חושין] הדומה להם, אינן אידיאות אלא רק בדיות שאנו בודים מתוך בחירה חופשית של הרצון.¹ אנשים אלה משקיפים אפוא על אידיאות כאילו הן תמונות אילמות על גבי לוח; ומשפט קדום זה, הרובץ עליהם, מונע בעדם לראות שאידיאה, כאשר היא אידיאה, כוללת בתוכה פעולת חיוב או שלילה. ועוד, מי שמבלבל מילים עם אידיאה, או עם עצם החיוב הכלול באידיאה, סבור שיש ביכולתו לרצות בניגוד למה שהוא חש.² אבל למעשה, הוא שולל או מחייב דבר זה, הנוגד את תחושתו, רק באופן מילולי.

מדעות קדומות אלה יוכל להשתחרר בנקל האדם שיעיין בטבע המחשבות [וייווכח] שאינן כוללות בשום אופן את מושג ההתפשטות; ומכאן יבין בבהירות כי מה שמהווה אידיאה (בהיותה אופן של מחשבה) אינם מילים ולא דימוי של דבר כלשהו. שכן את מהות הדימוי והמילים מהוות תנועות גופניות בלבד,³ ואלה אינן כוללות את מושג המחשבה כל עיקר. אזהרות מעטות אלה יספיקו בעניין זה, ולכן אני עובר אל ההשגות שנזכרו לעיל.

1 נראה כי שפינוזה, בלי שהכיר את לוק, יוצא כאן נגד העמדה הידועה כאמפיריציזם, שלפיה רק אידיאות שמקורן בחושים (במגע של הגוף עם גופים אחרים) הן אידיאות ממשיות. כנגד זה הוא טוען שמושגי שכל הם אידיאות לא פחות ממשיות, אף שאין ולא יכול להיות דימוי חושי ה"דומה" להם (אך יש להם כמובן מקבילה גופנית באירועי מוח).

2 במובן: חוזה. כלומר, הוא סבור שיש ביכולתו לבטל בכוח הרצון את חווייתו או מודעותו הממשית (למשל, שהוא רואה משטח אדום, או $2+2=4$).

3 דימוי הוא אירוע בגוף (שינוי מצבו), והמילים, בין כתובות ובין נאמרות, הן ישים פסיקליים (כתמים או צלילים). כולם שייכים אפוא לתואר ההתפשטות.

ההשגה הראשונה היא זו: יש סבורים¹ שתחום הרצון רחב מתחום השכל, ולכן הוא נבדל ממנו. והטעם לסברתם הוא זה. לדבריהם, הניסיון מלמד שכדי לתפוס אינסוף של דברים אחרים, שאיננו תופסים [עכשיו], איננו זקוקים לכושר גדול יותר של אישור, או של חיוב ושלילה, מכפי שיש לנו, אבל אנו זקוקים לכושר שכלי גדול יותר.² לכן הרצון והשכל נבדלים בכך שהשכל הוא סופי ואילו הרצון הוא אינסופי.

במקום שני אפשר להשיג נגדנו: נראה שאין דבר שהניסיון מלמד ביתר בהירות מזה, שאנו יכולים להשעות את שיפוטנו ולא לאשר דברים שאנו תופסים. לכאורה הדבר מתאשר גם מתוך שלא אומרים שאדם הלך שולל בכך שתפס משהו, אלא רק בכך שהעניק או מנע את אישורו [מן התפיסה]. למשל, מי שמדמיין סוס בעל כנפיים אינו מודה בכך שישנו סוס בעל כנפיים, ולכן אינו הולך שולל, אלא אם כן הודה בו בזמן, שהסוס בעל הכנפיים נמצא. נראה אפוא שאין דבר ברור יותר הנלמד מן הניסיון מאשר זה, שהרצון או הכושר לאישור הוא חופשי ונבדל מן הכושר השכלי.

במקום שלישי ניתן להשיג: פעולת חיוב אחת אינה כוללת כמדומה יותר ממשות מאשר פעולת חיוב אחרת. כלומר, איננו זקוקים לכושר גדול יותר כדי לחייב דבר אמת כאמיתי מאשר כדי לחייב דבר שקר כאמיתי. ולעומת זאת אנו תופסים, שאידיאה אחת מכילה יותר ממשות או שלמות מאידיאה אחרת: כי ככל שהמושאים מעולים יותר ממושאים אחרים, כך גם האידיאות שלהם מושלמות יותר מאידיאות אחרות. גם מכאן נראה אפוא, שאפשר לקבוע הבדל בין הרצון ובין השכל.

במקום רביעי ניתן להשיג כך: אם האדם אינו פועל מתוך חופש הרצון, מה יקרה אם ימצא בשיווי משקל, כמו חמורו של בורידאן³? האם יגווע ברעב ובצמא? אם אודה בכך, איראה כמי שדן לא באדם, אלא בחמור או בפסל של אדם. ואם אכחיש, ייצא שאדם זה קובע את עצמו, ויש לו אפוא הכושר לעשות כל מה שיחפוץ.

אולי ייתכנו השגות נוספות; אך כיוון שאין זה מתפקידי לכפות על הקורא

1 דקארט ב'הגינות על הפילוסופיה הראשונית.

2 כדי לתפוס יותר ממה שאנו תופסים עכשיו.

3 בורידאן, לוגיקאי ופילוסוף מימי הביניים, דימה חמור הנמצא במרחק שווה משתי ערמות מספוא דשנות באותה מידה, ושני הדחפים המנוגדים מנטרלים בו זה את זה עד שהוא מת ברעב.

כל הזיה שמישהו עשוי להעלות בחלומו, אשתדל לענות רק על ההשגות שמניתי לעיל, ובקיצור ככל שאוכל.

על ההשגה הראשונה אומר, שאני מוכן להסכים שתחום הרצון רחב מזה של השכל, אם נבין בשכל רק אידיאות ברורות ומובחנות. אבל אני מכחיש שתחום הרצון רחב יותר מתחומו של כושר התפיסה או ההשגה. וגם אינני רואה מדוע דווקא כושר הרצון אמור להיות אינסופי, ולא כושר התחושה. הרי בדיוק כמו שיש ביכולתנו לאשר אינסוף דברים על ידי כושר הרצון (אמנם בזה אחר זה, שהרי לא נוכל לאשר אינסוף דברים יחד), כך נוכל לחוש או לתפוס אינסוף גופים (בזה אחר זה) על ידי כושר התחושה. ואם יטענו נגדי שיש אינסוף דברים שאיננו יכולים לתפוס, אשיב, שלדברים אלה איננו מסוגלים להגיע על ידי שום תפיסה, ולכן גם לא על ידי שום כושר רצייה. אבל, יענו ויאמרו, לוא רצה אלוהים לגרום לכך שנוכל לתפוס גם את הדברים האלה, היה עליו לתת לנו כושר תפיסה גדול יותר, אבל לא כושר רצייה גדול יותר מכפי שנתן לנו. והרי זה כאילו אמרו: לוא רצה אלוהים שנכיר אינסוף ישים אחרים, אמנם היה צריך, כדי שנוכל להקיף אינסוף זה [במחשבתנו], לתת לנו שכל גדול יותר מכפי שנתן לנו, אבל לא מושג כללי יותר של הישות. שהרי הראינו כי הרצון הוא יש כולל, או אידיאה, שבאמצעותה מסבירים את כל הרציות הפרטיות, כלומר את מה שמשותף לכולן. ומאחר שהם מאמינים שאידיאה משותפת או כוללת זו של כל הרציות היא כושר [של הנפש], אין פלא שהם אומרים שכושר זה משתרע עד אינסוף מעבר לגבול השכל. שהרי את הדבר הכולל נוהגים לומר בשווה על אחד, על רבים, ועל אינסוף של יחידים.

על ההשגה השנייה אשיב, שאני מכחיש שיש לנו יכולת חופשית להשעות את שיפוטנו. באומרנו שמישהו השעה את שיפוטו איננו אומרים אלא זאת, שהאיש נוכח¹ שאינו תופס את הדבר באופן הולם; ואם כן השעיית השיפוט היא לאמיתו של דבר תפיסה [חדשה], ולא רצון חופשי. כדי להבין זאת בבחירות, נעלה במחשבתנו ילד המדמה לו סוס בעל כנפיים ואינו תופס שום דבר אחר. כיוון שהדימוי כולל את קיומו של הסוס (לפי ב: 17 נ), והילד אינו תופס שום דבר המסלק את קיומו של הסוס, בהכרח יתבונן בסוס כנוכח לפניו ולא יוכל להטיל ספק בקיומו, למרות שלא תהיה לו ודאות. הלא זאת אנו חווים יום יום בחלומותינו; ואינני מאמין שיש אדם הסבור שבעודו חולם יש

לו יכולת חופשית להשעות את שיפוטו על אודות מה שהוא חולם, או לגרום לכך שלא יחלום את מה שהוא חולם שהוא רואה. ובכל זאת קורה שאנו משעים את שיפוטנו גם בחלום, וזאת כשאנו חולמים שהננו חולמים.

עתה, אני מודה שאין אדם הולך שולל באשר הוא תופס, כלומר, שדימויי הנפש מבחינת עצמם אינם כוללים שום טעות (ראו ב: 17 ע). אבל אני מכחישי שהאדם אינו מחייב כלום בשעה שהוא תופס. שהרי מה פירוש לתפוס סוס בעל כנפיים, אם לא לחייב כנפיים לגבי סוס? הרי אם הנפש לא הייתה תופסת שום דבר מלבד הסוס בעל הכנפיים, הייתה מתבוננת בו כנוכח לפניה ולא הייתה לה כל סיבה להטיל ספק בקיומו, ולא [לייחס לעצמה] שום כושר של אי הסכמה, אלא אם כן הדימוי של הסוס בעל הכנפיים היה מופיע בצמוד לאידיאה [אחרת], המסלקת את קיומו של סוס זה, או שהנפש הייתה תופסת שאידיאת הסוס בעל הכנפיים שלה אינה הולמת. כי במקרים אלה הייתה הנפש מכחישה בהכרח את קיום הסוס, או בהכרח מטילה בו ספק.

נראה לי שבזאת השבתי גם להשגה השלישית; הווה אומר: שהרצון הוא משהו כללי המיוחס כנשוא לכל האידיאות ומציין רק את המשותף לכולן. כלומר, הרצון מציין רק את פעולת החיוב, שמהותה ההולמת, במידה שמשגיגים אותה כך באופן מופשט, חייבת להימצא אפוא בכל אידיאה ואידיאה. והיא נמצאת בכולן רק במידה [מופשטת] זו, אבל לא באשר היא נחשבת למכוננת את מהות האידיאות. כי פעולות החיוב היחידות נבדלות זו מזו כמו שנבדלות האידיאות עצמן. למשל, החיוב הכלול באידיאת המעגל נבדל מן החיוב הכלול באידיאת המשולש כמו שאידיאת המעגל נבדלת מאידיאת המשולש.

בהמשך, אני מכחיש לחלוטין שאנו זקוקים לעוצמת מחשבה שווה כדי לחייב¹ דבר אמת כאמיתי וכדי לחייב דבר שקר כאמיתי. מבחינת הנפש, שתי פעולות אלה מתייחסות זו לזו כמו היש אל הלא-יש.² שהרי אין באידיאות שום דבר חיובי³ המכונן את צורת השקרות (ראו ב: 35 עם ב: 35 ע) ולכן יש להדגיש, ראשית לכל, באיזו קלות אנו הולכים שולל

1 ad affirmandum, במשמע: כדי לטעון שכך הוא.

2 רק לכאורה שניהם חיובים; למעשה, השיפוט השקרי אינו מבוסס על חיוב, אלא על העדר וקיטוע. לכן, כדי לחייב משפט אמיתי נחוץ כוח שכלי גדול יותר. ההבדל האפיסטמי בין אידיאות שונות חל גם על גורם החיוב האוטומטי הקיים בכל אידיאה.

3 positivum

4 ולכן בשיפוט שקרי איננו מחייבים שום דבר חיובי, ואילו בשיפוט אמיתי כן. לכן החיוב בשני המקרים אינו שווה ומצריך כוח מחשבה שונה.

כשאנו מבלבלים כוללים עם יחידים, וישי מחשבה והפשטות עם ישים ממשיים.

לבסוף אומר על ההשגה הרביעית: אני מסכים לחלוטין שאדם המצוי בשיווי משקל כזה (כלומר, שאינו חש במאום מלבד ברעב ובצמא ובמזון ובמסקה הרחוקים ממנו מרחק שווה), אמנם יגוע ברעב ובצמא. ואם ישאלוני: כלום איננו צריכים להעריך איש זה כחמור יותר מאשר כאדם? אשיב שאינני יודע - כשם שאיני יודע לאיזו מידה של הערכה ראוי אדם התולה את עצמו, ועד כמה צריך להעריך קטנים, שוטים, משוגעים וכיוצא בהם.

עתה נותר לי לציין עד כמה ידיעת התורה הזו מועילה לחיים. ועל כך נוכל לעמוד בנקל מתוך אלה:

א. [התורה מועילה לחיים] בכך שהיא מלמדת כי אנו פועלים רק במצוות האל, ומשתתפים בטבע האלוהי; והשתתפותנו בו רבה יותר ככל שפעולותינו מושלמות יותר ככל שאנו מבינים את אלוהים יותר ויותר. תורה זו אפוא, מלבד שהיא מעניקה מנוחת נפש שלמה, יש בה גם יתרון זה, שהיא מלמדת על מה עומד אושרנו העילאי או עומדת ברכת האושר,¹ הווה אומר, על ידיעת אלוהים בלבד,² המוליכה אותנו לעשות רק אותם מעשים, שהאהבה ומידת החסידות³ ממליצות עליהם. ומכאן נבין בבירור עד כמה שוטים מהערכה אמיתית של המעלה הטובה אלה המצפים שאלוהים יעטר אותם בפרסים עילאיים כגמול על מעלותיהם ועל מעשיהם הטובים ביותר, ולמעשה כגמול על שיא שעבודם: כאילו המעלה הטובה ועבודת אלוהים אינן הן עצמן האושר והחירות העליונה.

ב. [התורה מועילה לחיים] באשר היא מלמדת כיצד עלינו לנהוג בענייני הגורל או בעניינים שאינם בגדר יכולתנו, כלומר שאינם נובעים מתוך טבענו; הווה אומר: עלינו לצפות בשווה לשני פניו של הגורל ולשאת את שניהם בנפש שווה.⁴ כי הכל נובע ממצוותו הנצחית של אלוהים באותה הכרחיות כמו שנובע ממהות המשולש ששלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות.

1 beatitudo

2 רמז פולמוסי לנוסחת הגאולה הלוותרנית "על האמונה לבדה".

3 pietas. מושג זה מציין גם "מוסריות", אבל (1) בלוויית קנוטציה דחית, ר(2) מתוך דגש על כוונת הלב (לתרגום מילה זו ראו מבוא, חלק ב).

4 aequo animo. נמנעתי מהביטוי "שוויון נפש" שיש לו צליל של אדישות.

ג. תורה זו מועילה לחיי החברה בכך שהיא מלמדת לא לשנוא שום אדם, לא לבוז לשום אדם, לא לשים שום אדם ללעג, לא לכעוס על שום אדם, ולא לקנא בשום אדם. וכן באשר היא מלמדת שכל אדם חייב להסתפק במה שיש לו ולהושיט עזרה לרעהו¹ לא מתוך חמלה נשית או משוא פנים, וגם לא מתוך אמונה תפלה, אלא אך ורק מתוך הדרכת התבונה, כפי שמתחייב מנסיבות הזמן והעניין. וזאת אראה בחלק הרביעי.

ד. לבסוף, תורה זו מועילה לאין שיעור לשיתוף החברתי, גם בכך שהיא מלמדת כיצד האזרחים צריכים להיות מונהגים ונשלטים, לא כדי שיהיו עבדים, אלא כדי שיעשו כבני חורין את הדברים המעולים ביותר.

בזאת סיימתי את הדברים שאמרתי לברר בעיון הנוכחי, והבאתי לידי גמר את החלק השני שלנו. לפי דעתי הסברתי את טבעה ותכונותיה של נפש האדם בהרחבה מספקת ובמידת הבהירות שמאפשר קשי העניין, וכן לימדתי דברים שמתוכם ניתן להוציא הרבה מסקנות מעולות ומועילות עד מאד, שמן הראוי לדעת אותן, כפי שהדבר ייקבע בחלקו במה שיבוא בהמשך.

חלק ג

על מקור הריגשות וטבען*

* אקומן טוען שיש להפוך סדר הכותרת כמו של חלק ב ולקרוא: על טבע הריגשות ומקורן; ראו F. 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 ולהפכפכותו הם מייחסים לא לעוצמתו המשותפת [הכללית] של הטבע, אלא למי יודע איזה פגם בטבע האדם, שעל כן הם מקוננים עליו, לועגים ובוזים 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 לדון במידות הרעות של בני האדם ובחסרונותיהם בשיטה גיאומטרית, ולהוכיח בדרכי התבונה הוודאית דברים אשר לטענתם התבונה בחלת בהם בתור דברי ריקנות, אבסורד ותועבה.

אולם טעמי ונימוקי עמי.⁶ אין דבר הנעשה בטבע שניתן לייחסו כמידה

1 potentia, כאן במובן: 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 ובנפש, ואעייין אפוא במעשי האדם וביצריו כאילו 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 מטאפורה 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 שהערפתי 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 בפועל "להפעיל" כאשר מדובר בהתהוות ריגשה או בסיבה הגורמת לה. עם זאת, ולפי צורכי הסגנון, אשתמש גם בפעלים "לעורר", "לבוא לידי" ואף "לחוות" ריגשה.

3 בביטוי "ריגשה סבילה" אשתמש לתרגום המילה passio (באנגלית ובצורתית: passion). הביטוי מציין 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 affici

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 ובמידה שיש לה אידיאות בלתי הולמות היא בהכרח סובלת פעולה כלשהי.

הוכחה

האידיאות שבנפשו של כל אדם שהוא חלקן הולמות וחלקן קיטעות ומבולבלות (לפי ב: 40ע). האידיאות ההולמות בנפשו של מישהו הנן הולמות באלוהים כאשר הוא מכונן את מהותה של אותה נפש בלבד³ (לפי ב: 11נ); 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: 1ג) 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: 11נ). מכאן שנפשנו, במידה שיש לה אידיאות הולמות, בהכרח פועלת משהו (לפי ג: 2ג). זה הדבר הראשון.

1 quatenus: כאן יש להבין את המונח גם כמובן מהותי ("בכך שיש לה") וגם כמובן כמותי ("ככל שיש לה").

2 כאן יש להבין "פעולה" (actio) כמובן של פעולה הולמת או חופשית, ואילו "סובלת" יש להבין גם כסבילות (כמו בעיון ה: 20ע 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 באשר יש בו נפש של אדם אחד, אלא באשר יש בו הנפשות של דברים אחרים יחד עם נפשו של אותו אדם, הרי (שוב לפי ב: 11 ג) 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 לחשוב¹, והנפש אינה יכולה לקבוע את הגוף לתנועה או למנוחה, או לכל דבר אחר (אם יש דבר כזה).

הוכחה

כל אופני המחשבה סיבתם היא אלוהים באשר הוא דבר חושב, ולא באשר 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 ג) 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 באשר 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. כוונתי 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 מעיזים לעשות בהקיץ. 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

concatenatio 1

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

3 aequo animo: מילולית, בנפש שווה.

4 excogitandi ars. הלכתי בעקבות אפיין וקרלי, אף שניתן גם לתרגם: באורה המחשבה שלה.

5 משפט מסובך מעט. כוונתו 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 וקוק במקרים מסוימים לנפש; אבל הוכחה כזאת אינה אפשרית, לא אפיוורי 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 אותה 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 שייתכנו 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, שמן 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 אָפִין 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] מנסיונם 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, בפכחונו, 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 מכיל 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 בכירור, 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 שנתר 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 (ג: 9 ע) כשייך לגוף ולנפש כאחד, וכשהוא מתבטא בנפש בלבד הוא נקרא "תשוקה" (cupiditas).

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 נעו לעשותם בהקיץ. ועכשיו אבקש לדעת: האם יש בנפש שני סוגים של החלטות – דמיוניות¹ וחופשיות? מי שנרתע מדבר הבל פרוץ 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: 38ג), ואחדות אינן הולמות (לפי ב: 29ג). 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

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.

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* 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 אינרטי, 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 ומובחנות
והן במידה שיש לה אידיאות מבולבלות, 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, מתאוים, או משתוקקים
למשהו מפני שאנו מעריכים שהוא טוב, אלא להפך: אנו מעריכים משהו
כטוב מפני שאנו חותרים, רוצים, מתאוים או משתוקקים אליו.

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 (לפי ב:9 ג), כלומר (לפי ב: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 (לפי ב: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 וגוי. 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 ראשונית;⁵ שכן אראה להלן, כי שאר הריגשות נולדות מתוך שלוש אלה.

אך בטרם אמשיך רצוני להסביר באופן מלא יותר את משפט ג: 10, כדי שיוכן 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"סבילות שינויים", וכונתו 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 מכוננת נגד דקארט, המכיר בשש ריגשות ראשוניות.

6 *praesens* ניתן לתרגם "הנוכח" סתם, או "הנוכח בהווה". בלטינית, אנגלית, צרפתית וכד' אותה מילה מציינת "נוכח" ו"הווה", ואילו בעברית יש שתי מילים שונות עם זיקת משמעות ביניהן. לכן, כאשר נתרגם "נוכח", יש לזכור את הקונוטציה 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 (לפי ג:4), וגם לא העובדה שהגוף חדל להימצא. שהרי (לפי ב: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 (לפי ב: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 תתבונן באותו גוף כנוכח בהווה (לפי ב:17). ומכאן (לפי ב:7), שכל עוד נפש האדם מתבוננת בגוף חיצוני כנוכח, כלומר מדמה אותו (לפי ב:17 ע), הרי 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:פוס 1), ולכן עוצמת המחשבה של הנפש גוברת או מורמצת (לפי ג:11). יוצא (לפי ג:6 או ג:9) שהנפש תתרת 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, הרמיון 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 (גי'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.

הוכחה

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 השנוא 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 במובן "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 להלן, ובא להבדיל בינה לבין סיבה שבמקרה).

שבפני 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 מתבוננים 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

מערך 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 מכחישי 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 נ2), מערך

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

2 כאן "התבוננות" במובן של לראות בתור-, לתפוס כ-, ולאן 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

במידה 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 מתנוודת והם מאוד מסופקים לגבי אחריותו² (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 באחריותו 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 שקיווינו לו. בהמשך, חדווה³ היא שמחה הנולדת מדימוי של דבר בעבר, שהיינו מסופקים באחריותו. ולבסוף, נקיפות מצפון הן עצב המנוגד לחדווה.

1 במהדורה המקורית (OP) אין מספר לעיון הזה. גבהרדט סבר שבמקור היו שני העיונים יחידה אחת; אקרמן 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; ושמתו 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 לירי 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 נ), 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, פיהות 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

לוא היינו מסוגלים לשנוא אותו מפני שגרם לנו עצב, היינו שמחים בצערו (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 (לפיב: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, ג: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 (לפיהחלק הראשון [של משפט זה]) נתתור להרוס את הדבר הזה או (לפיג:13) להגותו מדרכנו, כדי שלא נתבונן בו כבנוכח. וזו הנקודה השנייה. יוצא: מה שאנו מדמים שיביא לידי שמחה וגר'. 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 נשנא 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 חן

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

מינים של שמחה ועצב. אך כיוון שאהבה ושנאה מתייחסות למושאים חיצוניים, לכן נציין ריגשות אלה בשמות אחרים. הוזה אומר: שמחה מלווה באידיאה של סיבה פנימית¹ נכנה בשם תחושת כבוד, ואת העצב המנוגד לה נכנה בשם בושה. ויש להבין: כיונתי 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 נ), 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, המלבה את האהבה עוד יותר; וכך נאהב את שאנו

1 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).

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 ששנוא עליו.

ומכאן דבר המשורר

יחד, אוהבים, נקווה ונפחד.
עז כברחל הוא האוהב
את מה שזנח הזולת.¹

עיון

חתירה 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.

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 עצמם; 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, הפעלותיו 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) יתתור 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 [האוהב] 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 אוהבה עליו זנתה עם אחר, יבוא לידי עצב, ולא רק מפני שיצרו נבלם, אלא גם מפני

1 jungit. כאן ולעיל ("בחיבור הצמוד ביותר שבאפשר") תרגמתי ככוונה באופן הכולל רמיה מינית, ששפינוזה בלי ספק מתכוון אליה.
 2 zelotypia; אנגלית: jealousy; צרפתית: jalousie; להבדיל מ"envy (invidia). אפשר גם לאפיין אותה כ"קנאה למישהו" בהבדל מ"קנאה במישהו".
 3 ratio. בחרתי לתרגם לפי רוח הדברים, בדומה לג'נקוטי, ולא כמו קרלי ואפיין 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 האוהב, 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 האוהב 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 (לפי ג: 11 ע), כלומר (לפי ג: 7), מפחית או מעכב את החתירה שהאדם חותר להמשיך בישותו. בכך (לפי ג: 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 (לפי ג: 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 נ, 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 הבצע שופט כי הטוב מכל הוא שפע של כסף והרע מכל הוא המחסור, ואילו רודף הכבוד אינו משתוקק לשום דבר כמו לתחושת הכבוד, נאין 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. ננסיף 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 (הגד"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 (לפי ג: 27), כלומר (לפי ג: 13 ע), מתעורר בו עצב מלווה באידיאה של סיבה חיצונית. אך (לפי ההנחה) 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 (לפי ג: 30, ג: 30 ע). אך דבר זה קורה לעתים נדירות (לפי ג: 25).
 חוץ מזה, הדדיות השנאה עשויה לצמוח גם מכך, שהשנאה גוררת תתירה לעשות רעה לשונא (לפי ג: 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 (לפי ההנחה) הוא בכל זאת אוהב אותו, ומכאן ששנאה 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 נ 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 שהגו 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, ייאבקו 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, יחתור 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) יחתור ככל יכולתו לדמות את סיבת הכבוד הזה או להתבונן בה כקיימת בפועל. אך (לפי ההנחה)

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

הוא מדמה משהו אחר המסלק את קיומה של אותה סיבה. ומכאן (לפיג: 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 (לפיג: 40), בעוד הראשונה (לפי ההנחה) נמשכת. לעומת זאת, אם ידמה שאותו אדם רוחש לו אהבה, הרי באותה מידה יתבונן בעצמו מתוך שמחה (לפיג: 30) ויחתור (לפיג: 29) למצוא חן בעיני האדם השנוא, כלומר (לפיג: 41) באותה מידה יחתור שלא תהיה בו שנאה כלפיו ושלא יגרום לו כל עצב. וחתירה זו (לפיג: 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 (לפיג: 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 ולבוא 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 אחו כן 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 שנאה, 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 מתווך 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 ב[יתר] 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 לפחד מפניה; והיקבעותם [לפחד] חוזרת ונבלמת על ידי האידיאה של ההיחלצות – שהרי נחלצו מאותה סכנה – שהם קושרים באידיאת הסכנה, מה שנוסך 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:הג 7). אם נדמה אפוא שהוא סיבה לשמחה או לעצב, הרי מעצם זה נאהב או שנא אותו (לפי ג: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:הג 7) נימצא מרמים 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 זה 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, ויעזז לעשות [עכשיו] את מה שחשש ממנו לפניו, 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, בכואנו להשוות את בני האדם אלה לאלה אנו מבחינים ביניהם רק לפי ריגשותיהם, ומכנים אחדים בשם נועזים, אחדים בשם חששנים, ואחרים בשם אחר. למשל, מי שבזז לרעה שאני רגיל לפחד 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 שפחד 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 שיפוטו,² והיותו תכופות חורץ משפט על הדברים מתוך ריגשה בלבד, ומפני שהדברים העתידיים לדעתו לעורר [בן] 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 יתקבל: "בגלל אי יציבות זו של טבע האדם ושל שיפוטו". כמה מתרגמים אימצו תיקון זה. אני לא השתכנעתי ואסתפק, כמו ג'אנקוטי, בהערה על כך.

(לפיג: 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 לעצבוננו והן לשמחתו; או: אפשר שהאדם יופעל על ידי עצב או שמחה בלוויית האידדיאה שלו עצמו כסיבה. ומכאן נבין בנקל מהי חרטה ומהי שביעות רצון עצמית. הווה אומר, חרטה היא עצב מלווה באידדיאה של עצמו כסיבתה, ושביעות רצון עצמית היא שמחה מלווה באידדיאה 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 לדחות 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.

עיון

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 מתוברות לבוז, 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 שיש² 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

חתירת 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 מתכוונת בעצמה, מדמה את חוסר יכולתה [=העדר עוצמתה], איננו אומרים אלא זאת, שבעודה חותרת לדמות משהו המניח את עוצמת פעולתה, חתירתה נבלמת, או (לפיג:11 ע) היא באה לידי עצב. מ.ש.ל.

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

2 *potest*

3 בגלל ההקשר, נראה לי הולם לתרגם כאן *impotentia* כ"חוסר יכולת", בהמשך לדיון 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 ע1), ככל שרבה יותר יכולתו להתבונן בהן כבדברים 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, ובו בלבד, כדי להמריץ את ילדיהם למעלות טובות.

philautia 1

2 actiones - 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 וזה 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 שמישיגים 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 לציין הזללנות,¹ השכרות, תאוות הבשרים,² ורדיפת 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 המתנינות, 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 בכוננתנו – 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.

luxuria 1

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 בחמישייה קלסית זו (ראו להלן הגד"ר מד-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 המוסרני המקובל, הרומז שיש טעם לפגם ביצר מיני כזוה. (בעיון ג: 57 ע' מדובר בליבדו 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 (לפי ג: 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 2 ;discrepat 3 ;differt

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 במובן 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 החרקים, הדגים והציפורים חייבים להיות שונים אלו מאלו. אף על פי שכל יחיד חי ומוצא סיפוק בטבעו המכונן 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, עריפה מזו של דקארט, ובעיקר לעגן אותן בטבע, ללא ייחוד אנושי ובלי להניח חופש רצון, ולדון בהן ללא הטפה וללא שיפוט ערכי. ואילו עכשיו, בבואו 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 מבולבלות, 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 צויו³ התבונה לבדה. ואילו בנדיבות אני מבין את התשוקה שבה כל אדם, מתוך צויו התבונה לבדה, חותר לסייע לבני אדם אחרים ולקשור אותם אליו בקשרי ידידות.

וכן, פעולות שנועדו לתועלתו של הפועל בלבד אני משייך לאיתנות הרוח, ואילו הפעולות שנועדו גם לתועלת הזולת אני משייך לנדיבות. המתנינות,⁴ הפיכתון, 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 הים, 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 שהחזירנו 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 חיות לזרא וגועל נפש.¹

פסחתי כאן על הפעלות הגוף החיצוניות שניתן לצפות בהן בריגשות, כגון רעדה, חיזורון, התייפחות, צחוק וכד', 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 שמשגיגים אותה כנקבעת לפעול דבר מה מתוך איזו הפעלה נתונה שלה.

הסבר

אמרנו לעיל בעיון ג:9, 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 הברל 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 התתירה 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 תתירה 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

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 הסתת 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 לדיקארט. 6

כפי שהדגשתי (בעינין 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 הבוז.

ה

בוז 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 ברצוף אינני מבין 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 השור 'שיחות על האהבה' (מוסד ביאליק, תשמ"ג), עמ' 185 ואילך, שם ניתנות שתי הגדרות אלה לשני אופני אהבה.

2 aversio 3 ;propensio

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 בז 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 באחריתו.

יג

פחד הוא עצב לא יציב, הנולד מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר שאנו מטילים ספק מסוים באחריתו (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 באחריתו 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

באחריותו 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

ייאוש 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 פחד שמא אותו דבר לא יתרחש (בהתכוונם לדבר המקווה). אולם הטקסט אומר בפירוש שהאיש פחד שמא 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 בלויית אידיאה של דבר בעבר, שאחריתו הייתה [טובה] יותר משקיווינו.¹

יז

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

יח

רחמים הם עצב בלויית 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 ובבאה אחריה משתמש שפינוזה באותו מונח בדיוק - *praeter spem* - שפירושו המילולי "מחורף לתקווה" ומובנו "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 *misericordia*. במונח זה, וכן ב"רחמים" (*commiseratio*), הכוונה לריגשה עצמה ולא דווקא למעשה הנובע ממנה, כגון סליחה או הושטת סעד (לכן אין היא 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, שמוכנם 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 מוכנו 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 הנולדת 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 שבה ועידוד למעשים הישרים, הם מחברים להללו רגש של עצב ולא להגיש רגש של שמחה. הניסיון עצמו מאשר זאת. הלא ההרגל והדת אינם זהים בכל מקום. אדרבה: מה שקודש 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 לעצמך² 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 (אדרבה, 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 וואים 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 הוהרתי) 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] ניזונה 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 הודדית, להרע עם מי שגרמו לנו נזק מתוך ריגשת שנאה דומה.

ראו ג: 40 נ 2, ג: 40 נ 2 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 עצמה 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

נמהרת¹ 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 המלבה 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, המתנינות, הפיכחון, וכיבוש היצר המיני¹ מציינים, כפי שההערתי 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 זלזנות, 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 שלמרביטן אין שמות; מה שמעיד שלשם צורכי החיים די להכיר אותן באופן כללי בלבד.

ועוד, מהגדרות הריגשות שהסברנו עולה בכידוד, שכולן נולדות מתוך תשוקה, שמחה, או עצב, או מוטב [לומר]: כולן אינן אלא שלוש דיגשות 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: 9,8,7 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 מכוונות כאן 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 במובן 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 המוסכר 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.

חלק ד

על שעבוד האדם

או

על כוחן של הריגשות

הקדמה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 מילולית: "שבו נסתכל" - quod intueamur.

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

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

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

הגדרות

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

1 operatur, במובן: מתפקד, או גורם למשהו.

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

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

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

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

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

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

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

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

virtus 2

potestas 3

אקסיומה

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

משפט 1

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

הוכחה

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

עיון

משפט זה יובן ביתר בהירות מתוך משפט ב:16 ו2. הרי פעולת הדימוי¹ היא אידיאה המציינת את המערך של גוף האדם הנוכח בהווה יותר מאשר את טבעם של הגופים החיצוניים, והיא עושה זאת לא באופן מובחן, אלא באופן מבולבל. וכך קורה שאומרים שהנפש טועה. למשל, כשאנו מסתכלים בשמש ומדמים שהיא נמצאת במרחק של מאתיים רגל בערך מאתנו, הרי כל עוד

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

איננו יודעים את מרחקה האמיתי, אנו טועים. הכרת המרחק האמיתי מבטלת טעות זו, אבל אינה מבטלת את פעולת הדימוי [=התפיסה], כלומר את האידיאה של השמש, המנהירה את טבע השמש רק באשר הגוף מופעל על ידיה. וכך, אף על פי שאנו יודעים את מרחקה האמיתי של השמש, בכל זאת [נוסיף] לדמות אותה כקרובה אלינו. כמו שאמרנו בעיון ב: 35¹, ע' אנו מדמים את השמש קרובה כל כך לא מפני שמרחקה האמיתי נעלם מאתנו, אלא מכיוון שהנפש משיגה את גודלה של השמש [רק] באותה מידה שהגוף מופעל על ידי השמש.² בדומה לכך, כאשר קרני השמש נופלות על משטח של מים ומוחזרות ממנו לעינינו, אנו מדמים את השמש כאילו היא נמצאת בתוך המים, אף שאנו יודעים את מקומה האמיתי.

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

משפט 2

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

הוכחה

אומרים שאנו סובלים פעולה כאשר נולד בנו משהו שאנו סיבתו החלקית

1 הכוונה לקטע הפותח במילים "וגם אם נדע מאחר יותר".
2 בפסוק ששפינוזה מאזכר נאמר: "מפני שהפעלה של גופנו כוללת את מהות השמש, במידה שהגוף עצמו מופעל על ידי השמש".

3 *imaginaciones*

4 *per se*

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

משפט 3

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

הוכחה

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

משפט 4

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

הוכחה

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

infinite 1

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

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

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

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

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

משפט נסמך

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

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

משפט 5

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

הוכחה

אי אפשר להנהיר את מהותה של ריגשה סבילה מתוך מהותנו בלבד (ג:הג 1, 2); כלומר (לפי ג:7), עוצמתה של ריגשה סבילה אינה יכולה להיות מוגדרת על ידי העוצמה שבה אנו חותרים להמשיך בישותנו, אלא (כפי שהראינו במשפט ב:16), בהכרח עליה להיות מוגדרת על ידי עוצמת הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו שלנו. מ.ש.ל.

משפט 6

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

הוכחה

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

משפט 7

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

הוכחה

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

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

משפט נסמך

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

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

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

משפט 8

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

הוכחה

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

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

משפט 9

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

conservando 1

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

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

הוכחה

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

עיון

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

משפט נסמך

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

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

משפט 10

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

הוכחה

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

עיון

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

משפט 11

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

הוכחה

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

משפט 12

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

הוכחה

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

משפט נסמך

ריגשה המתייחסת לדבר שאנו יודעים שאינו קיים בהווה

- 1 בדבר אפשרי אנו יודעים את הסיבה או התהליך העשוי לחולל אותו (גם אם אין לנו בסיס מספיק לחשוב שאמנם יתרחש); ואילו בדבר מקרי (קונטינגנטי) נתונה לנו אפשרות פורמלית בלבד, ללא הכרת סיבות ותהליכים. לכן אנו תופסים את הראשון כאפשרות מוחשית וקרובה יותר מבחינה תודעתית.
- 2 שכן איננו מכירים שום תהליך סיבתי שמתוכו מתחייב קיומו של הדבר. אנו יודעים רק זאת, שמהותו או הגדרתו של הדבר אינה כוללת סתירה.

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

הוכחה

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

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

משפט 13

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

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

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

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

הוכחה

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

משפט 14

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

הוכחה

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

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

משפט 15

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

הוכחה

ידיעת טוב ורע, באשר היא ריגשה (לפיד:8), מולידה בהכרח תשוקה (לפי הגדר"א), ותשוקה זו גדולה יותר ככל שגדולה הריגשה שממנה נולדה (לפי ג:37). ומכיוון שתשוקה זו (לפי ההנחה) נולדת מתוך כך שהבנו דבר לאמיתו, הרי היא נובעת בתוכנו באשר אנו פועלים (לפי ג:3);¹ ואם כך, עליה להיות מובנת מתוך מהותנו בלבד (לפי ג:2). לכן (לפי ג:7) כוחה של התשוקה, וכן התוספת לכוחה, צריכים להיות מוגדרים [במקרה זה] על ידי עוצמת האדם בלבד.

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

משפט 16

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

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

הוכחה

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

משפט 17

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

הוכחה

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

עיון

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

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

2 קהלת א: 18.

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

משפט 18

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

הוכחה

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

עיון

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

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

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

ראשית: יסוד המעלה הטובה¹ הוא אותה חתירה שכל אחד חותר להשתמר בישותו, והאושר² מונח ביכולתו של האדם לשמר את ישותו. שנית: יש להשתוקק אל המעלה הטובה בגלל עצמה,³ ואין שום דבר עדיף ממנה או מועיל יותר בשבילנו, אשר למענו צריך להשתוקק אליה. שלישית: שאלה ההורגים את עצמם הם חלושים בנפשם, ומנוצחים לגמרי על ידי סיבות חיצוניות המתנגדות לטבעם.

עתה, מתוך ב: פוס 4 נובע שלעולם לא נוכל להביא לכך שלא נזדקק לשום דבר מחוצה לנו לשם שימור ישותנו, ושנחיה ללא מגע ומשא עם דברים הנמצאים מחוצה לנו. ואשר לנפש, ברור ששלמות שכלנו הייתה נגרעת לוא הנפש הייתה נמצאת אך לבדה ומבינה רק את עצמה. מכאן שאנו צריכים להשתוקק להרבה דברים מועילים המצויים מחוץ לנו; ובין אלה אי אפשר להעלות על הדעת דברים מעולים יותר ממה שמתאים לגמרי לטבענו. שהרי, למשל, אם שני יחידים שטבעם זהה לגמרי מתחברים ביניהם, הם מרכיבים יחיד אחד בעל עוצמה כפולה. לכן אין לאדם דבר מועיל יותר מן האדם. בני האדם, אני אומר, אינם יכולים לשאוף לשום דבר התורם יותר לשימור ישותם מאשר שיתאימו זה לזה בכל, באופן שכל הגופים וכל הנפשות ירכיבו גוף אחד ונפש אחת כביכול, וכולם יחד יחתרו לשמר את ישותם ככל יכולתם, והכל יבקשו יחד את המועיל המשותף לכולם.

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

1 virtutis fundamentum. שימו לב שנאמר "יסוד המעלה הטובה" ולא המעלה הטובה עצמה. בנוסח דומה נאמר על המושגים המשותפים שהם "יסודות התבונה".
 2 felicitas, שהוא אושר רגיל - עצם תחושת החיים, תחושת ההצלחה להתקיים וליהנות - לעומת האושר העליון שיכונה בהמשך beatitudo ויתורגם "ברכת האושר".
 3 propter se. בעברית קיים ביטוי "לשם עצמה", אבל שפינוזה דק ואומר "בגלל עצמה", כי בדרך כלל הוא מעדיף לשון סיבה על תכלית.
 4 justus, fides, atque honestus .

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

משפט 19

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

הוכחה

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

משפט 20

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

הוכחה

המעלה הטובה היא עוצמת האדם עצמה, המוגדרת על ידי מהות האדם לבדה

(לפי ד:הג 8), כלומר, על ידי החתירה שהאדם חותר להמשיך בישותו (לפי ג:7). לכן, ככל שאדם חותר ומסוגל¹ יותר לשמר את ישותו, כן הוא מחונן יותר במעלה טובה; ואם כן (לפי ג:4, ג:6), ככל שאדם מתרשל בשימור ישותו, כן הוא חסר אונים. מ.ש.ל.

עיון

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

משפט 21

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

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

2 beatus, מלשון beatitudo.

הוכחה

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

משפט 22

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

הוכחה

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

משפט נסמך

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

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

משפט 23

במידה שאדם נקבע לפעול מתוך אידיאות בלתי

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

הוכחה

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

משפט 24

לפעול באופן מוחלט מתוך מעלה טובה אין פירושו בנו¹ אלא לפעול, לחיות, ולשמר את ישותנו (שלושה אלה משמעותם אחת) בהדרכת התבונה, מתוך היסוד של בקשת תועלת עצמנו.

הוכחה

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

משפט 25

איש אינו חותר לשמר את ישותו בגלל דבר אחר.

הוכחה

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

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

משפט 26

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

הוכחה

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

1 במקור נאמר "כל אחד", אך למעשה מתבקש לומר "הדבר" (וברור שמה שנאמר כאן על הדבר נכון לגבי כל דבר).

2 intelligere, במשמעות של "להבין בשכל" או "שכילה". לשם פשטות התרגום אוסיף להשתמש ב"הבנה", אבל במשמעות זו.

3 מילולית: "הוא מושג כבעל-".

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

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

משפט 27

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

הוכחה

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

1 ratiocinatur

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

משפט 28

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

הוכחה

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

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

משפט 29

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

הוכחה

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

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

משפט 30

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

הוכחה

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

משפט 31

במידה שדבר מה מתאים לטבענו, בהכרח הוא טוב לנו.

הוכחה

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

משפט נסמך

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

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

משפט 32

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

הוכחה

כאשר אומרים שדברים מתאימים בטבעם, מבינים בכך שהם מתאימים

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

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

עיון

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

משפט 33

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

הוכחה

לא ניתן להסביר את טבע הריגשות, או מהותן, על ידי טבענו או מהותנו בלבד (לפי ג:הג 1,2), אלא צריך שיוגדרו על ידי עוצמתן, כלומר (לפי ג:7) על ידי טבען של הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו. ומכאן נובע שיש לכל ריגשה אותו ריבוי של סוגים כמו למושאים המפעילים אותנו (ראו ג:56); ושכני האדם מופעלים באופנים שונים על ידי אותו מושא עצמו (ראו ג:51), ובמידה זו הם חלוקים ונבדלים בטבעם. ולבסוף נובע, שאותו אדם עצמו (שוב לפי ג:51) מופעל כלפי אותו מושא באופנים שונים, שעל כן הוא הפכפך וגוי. מ.ש.ל.

משפט 34

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

הוכחה

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

עיון

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

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

משפט 35

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

הוכחה

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

משפט נסמך 1

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

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

1 ex ductu rationis

2 חוץ מאלוהים, שאינו בטבע אלא זהה לטבע.

מוחלט מתוך חוקי טבעו כאשר הוא חי בהדרגת התבונה (לפיג:הג2), ורק במידה זו הוא תמיד מתאים בהכרח עם טבעו של האדם האחר (לפי המשפט הקודם ד:35). לכן, אין בין הדברים היחידים שום דבר יותר מועיל לאדם מאשר האדם וגוי. מ.ש.ל.

משפט נסמך 2

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

שכן, ככל שאדם מבקש יותר את תועלתו וחותר להשתמר, כך הוא ניחן ביתר מעלה טובה (לפי ד:20), או, זה אותו דבר (לפי ד:הג8), ביתר עוצמה לפעול מתוך חוקי טבעו, כלומר (לפיג:3) לחיות בהדרגת התבונה. אבל בני האדם מתאימים ביותר בטבעם כשהם חיים בהדרגת התבונה (לפי ד:35). לכן (לפי ד:35 נ1), בני האדם יהיו מועילים ביותר זה לזה אם כל אחד יבקש את המועיל באופן מירבי לעצמו. מ.ש.ל.

עיון

מה שהראינו זה עתה מתאשר גם על ידי הניסיון היומיומי, המציע לכך עדויות כה רבות וברורות, שמורגל לומר כמעט בפי הכל: "האדם הוא אלוהים לאדם". אולם נדיר הוא שבני האדם חיים בהדרגת התבונה; אלא הם עשויים כך, שבדרך כלל הם רוחשים קנאה וגורמים נזק זה לזה. עם זאת כמעט שאינם יכולים לחיות חיי בדידות, והגדרת האדם כבעל חיים חברתי מוצאת חן מאד בעיני מרביתם. ואמנם כך הם פני הדברים, שאנו מפקים מחברתם המשותפת של בני האדם הרבה יותר יתרונות מאשר חסרונות.

נניח אפוא לסטיריקנים שיצחקו כאוות נפשם על עסקי בני האדם; ולתיאולוגים שישקצו אותם, ולבעלי מרה שחורה שיהללו ככל יכולתם חיי כפר נבערים וחסרי תרבות, שיכוזו לבני האדם ויתפעלו מן הבהמות. בכל זאת, בני האדם יודעים מנסיונם שבעזרה הדדית¹ יוכלו לספק לעצמם את צורכיהם ביתר קלות, ובאיחוד כוחותיהם יוכלו להימנע מן הסכנה האורבת מכל צד; שלא להזכיר שכדאי הרבה יותר, וראוי יותר לכבודה של הכרתנו,

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

משפט 36

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

הוכחה

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

עיון

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

משפט 37

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

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

הוכחה

באשר בני האדם חיים בהדרכת התבונה, הם המועילים ביותר לאדם (לפיד: 35 נ 1); לכן (לפיד: 19) בהדרכת התבונה אנו חותרים בהכרח לגרום לכך שבני האדם יחיו בהדרכת התבונה. עתה, הטוב שמבקש כל מי שחי לפי צווי התבונה, כלומר (לפיד: 24), מי שהולך בעקבות המעלה הטובה, הוא ההבנה (לפיד: 26). מכאן שהטוב, שכל אדם ההולך בעקבות המעלה הטובה מבקש בשביל עצמו, אליו הוא משתוקק גם בשביל שאר בני האדם. ועוד, התשוקה, במידה שהיא מתייחסת לנפש, היא מהות הנפש עצמה (לפי הגד"רא). אך מהות הנפש עומדת על ידיעה (לפי ב: 11), אשר כוללת את ידיעת אלוהים (לפי ב: 47), ובלעדיה אינה יכולה להימצא ולא להיות מושגת (לפי א: 15). לכן, ככל שתרבה ידיעת אלוהים הכלולה במהות הנפש כן תגדל גם התשוקה, שבה ההולך בעקבות המעלה הטובה משתוקק בשביל זולתו לאותו טוב שהוא מבקש בשביל עצמו. מ.ש.ל.

הוכחה חלופית

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

עיון 1

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

ועוד, כיוון שהטוב העליון שבני האדם משתוקקים אליו מתוך ריגשה [סבילה] הוא לעתים קרובות כזה, שרק אדם אחד יכול להחזיק בו בשלמות, קורה שהאוהבים חצויים בנפשם, ובעודם ששים לספר בשבחי האהוב, הם פוחדים שמא יאמינו להם. ואילו מי שחותר להדריך את האחרים בתבונה אינו פועל מתוך דחף, אלא מתוך אנושיות ורחישת טוב, ומתוך יציבות רוח מירבית.

עתה, את כל התשוקות והפעולות שלנו, שאנו סיבותיהן באשר יש לנו האידיאה של אלוהים, או באשר אנו יודעים את אלוהים, אני משייך אל הדת. ואילו את התשוקה לעשות טוב, הנולדת מתוך שאנו חיים בהדרכת התבונה, אני מכנה בשם מידת חסידות;¹ ואת התשוקה המעוררת את האדם החי בהדרכת התבונה להתחבר בידידות עם האחרים, אני מכנה בשם יושר.² ישד הוא מה שבני האדם החיים בהדרכת התבונה משבחים אותו; ולהפך, מגונה הוא מה שמכשיל את התקשרותה של ברית הידידות.³

נוסף על זה הראיתי מהם יסודות המדינה.⁴

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

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

1 pietas

2 honestas

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

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

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

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

עיון 2

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

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

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

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

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

2 meritum

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

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

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

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

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

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

3 omnia omnium sunt

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

משפט 38

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

הוכחה

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

משפט 39

דברים הגורמים לשימורו של יחס התנועה והמנוחה

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

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

הוכחה

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

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

עיון

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

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

משפט 40

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

הוכחה

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

משפט 41

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

הוכחה

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

1 כגון בדבר גלגול נשמות.

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

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

משפט 42

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

הוכחה

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

משפט 43

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

הוכחה

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

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

משפט 44

אהבה ותשוקה יכולות להיות יתרות על המידה.

הוכחה

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

עיון

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

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

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

משפט 45

שנאה לעולם אינה יכולה להיות טובה.

הוכחה

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

עיון

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

משפט נסמך 1

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

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

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

2 contemptus - במובן השפלה.

משפט נסמך 2

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

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

עיון

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

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

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

1 jocus - והכוונה להומור בכלל.

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

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

משפט 46

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

הוכחה

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

עיון

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

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

2 patitur - במשמעות של סבילות ושל סבל.

משפט 47

ריגשות התקווה והפחד אינן יכולות להיות טובות כשלעצמן.

הוכחה

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

עיון

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

משפט 48

ריגשות של פיחות ערך והפלגת ערך הן תמיד רעות.

הוכחה

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

1 לפי הגדרתה המדויקת חדרוה (gaudium) היא אותו סוג של שמחה הנובע מדימוי של דבר שהיינו מסופקים באחריתו (שקיוונו לו או פחדנו מפניו) ושיצא לטובה (ראו ג: 18 ע2). אך שפינוחה משתמש באותה מילה, gaudium, גם לציון "הנאה", ובכללה הנאה מפעולה שכלית, שהיא טובה ללא סייג ומעידה על עוצמה.

משפט 49

הפלגה בערכו של אדם גורמת לו בנקל שיהא יהיר.

הוכחה

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

משפט 50

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

הוכחה

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

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

משפט נסמך

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

עיון

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

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

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

משפט 51

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

היכחה

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

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

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

3 favor

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

הוכחה חלופית

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

עיון

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

משפט 52

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

הוכחה

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

1 pietas (כאן במובן: כלל נורמטיבי).

2 acquiescentia in se ipso

תבונה. ועוד, שום אדם המתבונן בעצמו אינו תופס באופן ברור ומובחן, או הולם, אלא את מה שנובע מעוצמת פעולתו שלו (לפי ג:הג2), כלומר (לפי ג:3) מעוצמת הבנתו. וכך, שביעות הרצון העצמית העליונה שבאפשר נולדת רק מתוך התבוננות זו. מ.ש.ל.

עיון

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

משפט 53

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

הוכחה

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

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

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

משפט 54

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

הוכחה

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

עיון

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

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

משפט 55

היהירות הגדולה ביותר או¹ הביטול העצמי² הגדול ביותר הם הבורות הגדולה ביותר ביחס לעצמנו.

הוכחה

הדבר גלוי מתוך הגד"ר כת, כט.

משפט 56

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

הוכחה

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

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

1 vel (בהוראה של "וכן").

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

משפט נסמך

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

עיון

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

משפט 57

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

הוכחה

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

עיון

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

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

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

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

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

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

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

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

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

משפט 58

הכבוד¹ אינו מנוגד לתבונה אלא יכול להיוולד מתוכה.

הוכחה

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

עיון

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

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

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

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

משפט 59

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

הוכחה

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

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

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

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

הוכחה חלופית

אומרים שפעולה כלשהי היא רעה, אם מקורה בכך שהופעלנו על ידי שנאה או ריגשה רעה אחרת (ראו ד: 45 נ1). אבל (כפי שהראינו בהקדמה לחלק זה) שום פעולה אינה רעה או טובה כאשר היא נדונה כשהיא לעצמה; אלא אותה פעולה עצמה תהיה רעה פעם אחת וטובה פעם אחרת. ייתכן אפוא שהתבונה תדריך אותנו [בפעם אחרת] לעשות אותה פעולה עצמה שהפעם הזו היא רעה, או שמקורה בכך שהופעלנו על ידי ריגשה רעה (לפי ד: 19). מ.ש.ל.

עיון

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

ברור אפוא שלוא יכלו בני האדם ללכת בהדרגת התבונה, כי אז כל התשוקות שנולדו מריגשות סבילות היו חסרות כל תועלת.

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

משפט 60

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

הוכחה

נניח למשל שסיבה חיצונית גרמה לחלק א של הגוף לעלות בכוחו על שאר החלקים (לפיד: 6). חלק זה לא יתור משום כך לאבד את כוחותיו כדי [ששאר החלקים] ימלאו את תפקידם; שאם לא כן היה צריך שיהיה לו כוח או עוצמה לאבד את כוחותיו, וזה אבסורד (לפי ג: 6). מכאן שחלק זה, ולכן גם הנפש, יתור לשמר את המצב הקיים (לפי ג: 7, ג: 12); ויוצא שתשוקה הנולדת מריגשה כזו של שמחה אינה מתחשבת באדם כולו.

ואם נניח, להפך, שחלק א נבלם באופן ששאר החלקים עולים עליו [בכוחם], ניתן להוכיח באותו האופן, שגם תשוקה הנולדת מתוך עצב אינה מתחשבת באדם כולו. מ.ש.ל.

עיון

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

משפט 61

תשוקה הנולדת מתוך תבונה אינה יכולה להיות יתרה על המידה.

הוכחה

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

משפט 62

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

הוכחה

כל מה שהנפש משיגה בהדרכת התבונה, היא משיגה מאותה בחינה של נצח או של הכרחיות (לפי ב: 44 נ 2), והיא מופעלת לגביה על ידי אותה ודאות (לפי ב: 43, ב: 43 ע). לכן, בין שהאידיאה [המושגת בהדרכת התבונה] היא של דבר בעתיד, בעבר או בהווה, הנפש משיגה את הדבר באותה הכרחיות

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

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

עיון

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

משפט 63

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

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

הוכחה

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

עיון

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

משפט נסמך

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

הוכחה

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

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

2 רק מסיבה זו.

עיון

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

משפט 64

ידיעת הרע היא ידיעה בלתי הולמת.¹

הוכחה

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

משפט נסמך

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

משפט 65

בהדרכת התבונה נלך אחר הטוב הגדול בין שני

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

דברים טובים, ואחר הרע הפחות בין שני דברים רעים.

הוכחה

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

משפט נסמך

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

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

משפט 66

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

הוכחה

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

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

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

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

משפט נסמך

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

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

עיון

אם נשווה דברים אלה עם מה שהוכחנו בחלק זה עד משפט 18 לגבי כוחן של הריגשות, נעמוד בנקל על מה שמפריד בין אדם המודרך על ידי ריגשה או סברה בלבד לאדם המודרך על ידי התבונה. הראשון, אם ירצה או לא, עושה אותם דברים שבהם הוא בור ביותר¹; ואילו השני אינו מרצה שום אדם זולת עצמו² ועושה רק את הדברים שהוא יודע שהם החשובים ביותר בחיים, ושאליהם הוא משתוקק בכל מאודו. לכן אני קורא לזה עבד ולזה חופשי.

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

משפט 67

אין דבר שהאדם החופשי ממעט לחשוב עליו כמו

1 maxime ignorat

2 nemini nisi sibi morem gerit

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

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

הוכחה

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

משפט 68

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

הוכחה

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

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

עיון

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

משפט 69

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

הוכחה

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

1 הנחה שאדם יכול להיוולד חופשי.

2 על טבעתו של שפינוזה היה חקוק המוטו: *caute* (בוהירות).3 *animi virtus*

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

משפט נסמך

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

עיון

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

משפט 70

אדם חופשי החי במחיצת בורים משתדל ככל שיוכל להימנע מטובותיהם.

הוכחה

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

1 animi praesentia

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

3 discordia

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

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

עיון

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

משפט 71

רק אנשים חופשיים מכירים זה לזה תודה מירבית.

הוכחה

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

עיון

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

1 כלומר, לפי עיקרון כללי, כמו באמנה מדינית, ולא כהחלפת טובות פרטית.
prima 2

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

משפט 72

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

הוכחה

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

עיון

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

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

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

משפט 73

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

הוכחה

אדם המודרך על ידי התבונה אינו מציית מתוך פחד (לפי ד: 63). באשר הוא חותר לשמר את קיומו לפי צווי תבונה, כלומר (לפי ד: 66 ע) לחיות כבן חורין, הרי הוא רוצה³ לקיים את כללי החיים והתועלת המשותפים (לפי ד: 37), ולכן (כפי שהראינו בעיון ד: 37 ע 2) הוא רוצה לחיות לפי ההחלטה המשותפת של המדינה. יוצא שאדם המודרך על ידי התבונה רוצה לקיים את חוקי המדינה המשותפים כדי לחיות ביתר חירות.⁴ מ.ש.ל.

עיון

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

- 1 מ'מאמר תיאולוגי-מדיני נובע שזו המלצה שכוחה יפה רק לחברה שכל המשתתפים בה הם אנשים חופשיים ותבוניים. ואילו בחברה שרובה אנשים לא חופשיים, המופעלים על ידי הדמיון, הכרחי להשתמש, אמנם לא במרמה, אבל באיטרטגיות רטוריות ובלשון רב משמעית.
- 2 *decretum commune* - שפירושו גם צו או חוק משותף: זו החלטה משותפת המקובעת בחוק (והחוק גם מעניק זכות). הרעיון הוא אפוא שלחופש יש גם מרכיב פוליטי: חופש מחייב שותפות במדינה, והאדם החופשי (במובן האתי והקיומי) הנו חופשי ביותר במדינת חוק המבוססת על החלטת הכלל.
- 3 גם כאן ניתן לתרגם *cupit* כ"רוצה", כי מדובר בתשוקה מודעת (ואפילו מושכלת), שהיא הגדרת הרצון.
- 4 שפינוזה פוסח כאן על שאלת מפתח: מה לגבי חוקי מדינה המנוגדים בעליל לתבונה ומדכאים את פעולתה.

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

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

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

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

3 *impium*

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

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

נספח

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

פרק א

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

פרק ב

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

פרק ג

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

פרק ד

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

פרק ה

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

פרק ו

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

פרק ז

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

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

2 vita rationalis

3 intelligentia

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

פרק ח

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

פרק ט

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

פרק י

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

1 בלי שגם הוא עצמו ייעשה שונה מעצמו.

2 *summus naturae jus*

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

פרק יא

אבל אין לנצח את הנפשות בנשק, אלא באהבה ובנדיבות.

פרק יב

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

פרק יג

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

פרק יד

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

פרק טו

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

פרק טז

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

פרק יז

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

פרק יח

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

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

פרק יט

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

פרק כ

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

פרק כא

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

פרק כב

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

1 amor meretricius (ראו עמ' 323, הע' 1 לעיל).

2 forma - רוב המתרגמים תרגמו "דמות יפה" או "יופי" (ג'אנקוטי), ואילו קרלי תרגם "הופעה חיצונית".

3 Land & Van Vloten מפנים כאן למשפט הנסמך ולא לעיון, אך דומה שגבהרדט צודק.

4 sit (צורת הקוניונקטיבום באה כאן להחליש ולמנוע סתירה בגוף המשפט).

פרק כג

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

פרק כד

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

פרק כה

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

פרק כו

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

פרק כז

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

פרק כח

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

פרק כט

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

פרק ל

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

פרק לא

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

פרק לב

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

1 מילולית: מקום ראשון.

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

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

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

חלק ה

על עוצמת השכל

או

על חירות האדם

הקדמה

לבסוף אני עובר לחלק הנותר של האתיקה, שעניינו האופן או הדרך המוליכים אל החירות. בחלק זה אדון בעוצמתה של התבונה, ואראה מה התבונה יכולה לפעול כנגד הריגשות, ומהי חירות הרוח¹ או ברכת האושר. מתוך כך ניווכח לדעת כמה עדיף כוחו של החכם מזה של הבור. אולם השאלות: מהי הדרך הראויה להשתלמות השכל, ואיך ראוי לטפל בגוף כדי שיוכל למלא את תפקידו כהלכה – אינן שייכות לכאן;² האחת מקומה בלוגיקה והאחרת ברפואה. ואילו כאן, כאמור, אדון רק בעוצמה שיש לנפש או לתבונה; ומעל לכל אראה את טיבו ואת שיעורו של השלטון שיש לתבונה, שבכוחו היא מסוגלת לרסן או למתן את הריגשות. שהרי כבר הראינו לעיל, שאין לנו כאן שלטון מוחלט.

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

דקארט מצדד לא מעט בדעה זו. שכן הוא סבור כי הנפש או הרוח מאוחדת באופן מיוחד עם חלק מסוים של המוח, הקרוי בלוטת השקד, שבאמצעותה הנפש חשה בכל התנועות המתעוררות בגוף, וכן במושאים חיצוניים, ויש ביכולתה להניע אותם באופנים שונים מתוך כך בלבד שזה רצונה. דקארט קבע שבלוטה קטנה זו תלויה ועומדת במרכז המוח באופן כזה, שהתנועה הקלה ביותר של רוחות החיים³ עשויה לגרום לה לנוע. ועוד קבע, שהבלוטה תלויה במרכז המוח בריבוי אופנים שונים, כמספר האופנים שבהם רוחות החיים פוגעות בה; וכן קבע, שמספר הסימנים הנחרתים בבלוטה זו הוא

1. *mentis libertas*

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

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

כמספר המושאים החיצוניים השונים הדוחפים את רוחות החיים לעברה. מאוחר יותר, אם הרצון שבנפש יניע את הבלוטה באופן כזה שתחזור לאותו מצב שאליו דחפו אותה בעבר רוחות החיים, הרי הבלוטה תדחף את רוחות החיים ותגרום להן לנוע באותו אופן שבו נדחפו בעבר, כאשר הבלוטה הייתה באותו מצב.¹ נוסף על כך קבע שכל רצייה של הנפש קשורה מטבעה לתנועה כלשהי של הבלוטה. למשל, אם מישהו רוצה להביט במושא מרוחק, הרי רצייתו תגרום לאישוני עיניו להתרחב. אבל אם יחשוב רק על התרחבות האישון, לא יוכל לחולל דבר זה בכוח רצונו; כי הטבע לא קשר את תנועת הבלוטה, הדוחפת את רוחות החיים לעבר עצב הראייה, בדרך המתיישבת עם הרצון לצמצם או להרחיב את האישון, אלא רק עם הרצון להביט במושא קרוב או רחוק. ולבסוף, דקארט קבע שאף כי דומה שהטבע קשר כל תנועה של הבלוטה עם מחשבה אחת מסוימת שלנו בלבד, וזאת מראשית חיינו, למעשה ההרגל מסוגל לקשור תנועה זו גם עם מחשבות אחרות; כפי שדקארט מנסה להראות ב'על סבילות הנפש' א: 50.²

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

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

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

2 *Les passions de l'âme*

3 *commotiones animae*

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

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

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

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

וכמובן: כיוון שבין רצון לבין תנועה אין שום יחס³ משותף, אין גם מקום להשוות בין העוצמה או הכוח של הגוף ושל הנפש. ומכאן נובע שכוחות הגוף אינם יכולים להיקבע כלל על ידי כוחות הנפש.

לכאן יש להוסיף, שאי אפשר כלל למצוא את הבלוטה הזו תלויה במרכז המוח באופן שניתן להניעה בקלות לכאן ולכאן בדרכים רבות כל כך; ושלא כל העצבים מגיעים למערות המוח.

לבסוף, אני פוסח על כל מה שדקארט הצהיר לגבי הרצון וחופש הרצון, כי לעיל כבר הראיתי די הצורך שאלה דברים שקריים.

כפי שהראיתי לעיל, עוצמת הנפש מוגדרת רק על ידי ההבנה; לכן יהיה עלינו לקבוע את התרופות לריגשות – אלה שכל אדם יש לו בהן, כמדומני, ניסיון מסוים, אך אינו מתבונן בהן בדיוקנות ואינו רואה אותן באופן מובחן

occulta 1

2 כלומר של ההתפשטות (או החומר).

ratio 3

– מתוך הכרת הנפש לבדה;¹ וממנה נגזר גם את כל מה שנוגע לברכת האושר של הנפש.

אקסיומות

1. אם שתי פעולות מנוגדות מתעוררות באותו נושא,² בהכרח יחול שינוי באחת מהן או בשתיהן, עד שיחדלו להתנגד זו לזו.
2. עוצמתה של תוצאה מוגדרת על ידי עוצמת סיבתה, ככל שמהות התוצאה מוסברת או מוגדרת על ידי מהות סיבתה.

אקסיומה זו ברורה מתוך משפט ג:7.

משפט 1

כמו שמחשבות ואידיאות של דברים מסתדרות ונקשרות [זו בזו] בנפש, כך בדיוק הפעלות הגוף, או דימויי הדברים, מסתדרים ונקשרים בגוף.

הוכחה

סדר האידיאות וקישורן הוא כסדר הדברים וקישורם (לפי ב:7), ולהפך: סדר הדברים וקישורם הוא כסדר האידיאות וקישורן (לפי ב:6 נ, ב:7). ואם כן,

1 sola mentis cognitio – הביטוי נשמע (בוודאי לאזני בני הזמן) כפראפראזה פולמוסית על נוסחת הגאולה הלותרנית: sola fides ("האמונה לבדה" גואלת את האדם). הפולמוס כאן כפול: נגד האמונה הדתית ובעד השכל הפילוסופי; ובתוך הפילוסופיה – נגד דקארט.
2 הכוונה לנושא (סובייקט) במובן הלוגי והישותי: היש שאלה הם תכונות או נשואים (פרדיקטים) שלו.

כמו שסדר האידיאות וקישורן מתרחש בנפש לפי הסדר והקישור של הפעלות הגוף (לפי ב: 18), כך גם להפך (לפי ג: 2): הפעלות הגוף מסתדרות ונקשרות כמו המחשבות והאידיאות של הדברים אשר מסתדרות ונקשרות בנפש. מ.ש.ל.

משפט 2

אם נפריד התרגשות או ריגשה של הנפש מן המחשבה של סיבה חיצונית ונחבר אותה עם מחשבות אחרות, כי אז יתחסלו האהבה או¹ השנאה כלפי הסיבה החיצונית, ואתן טלטלות הנפש הנולדות מריגשות אלה.

הוכחה

הרי מה שמכונן את צורתן של אהבה או שנאה הן השמחה אג העצב, בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית (הגד"ר ו, ז). לכן, אם אידיאה זו תיעקר, יתבטלו צורת האהבה או צורת השנאה גם יחד, וריגשה זו תתחסל עם כל מה שנולד ממנה. מ.ש.ל.

משפט 3

ריגשה סבילה חדלה להיות סבילה ברגע שאנו יוצרים אידיאה בהירה ומובחנת שלה.

הוכחה

ריגשה סבילה היא אידיאה מבולבלת (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות). אם ניצור אפוא אידיאה בהירה ומובחנת של ריגשה זו, לא תהיה אפשרות

להבחין בין הריגשה, כל עוד היא מתייחסת [שייכת] לנפש בלבד, לבין האידיאה שלה, אלא מתוך הבחנה שבמחשבה¹ (לפי ב: 21, ב: 21 ע); ולכן (לפי ג: 3) הריגשה תחדל להיות סבילה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן: ככל שריגשה ידועה לנו יותר, כן היא מסורה יותר לכוחנו והנפש סבילה פחות בגללה.

משפט 4

אין שום הפעלה של הגוף שלא נוכל ליצור עליה מושג בהיר ומובחן כלשהו.

הוכחה

מה שמשותף לכל הדברים אי אפשר להשיגו אלא באופן הולם (לפי ב: 38). לכן (לפי ב: 12, מ"ע 2 אחרי ב: 13 ע) אין הפעלה של הגוף שלא נוכל ליצור עליה מושג² בהיר ומובחן כלשהו. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן יוצא, שאין ריגשה שלא נוכל ליצור עליה מושג בהיר ומובחן.

שהרי ריגשה היא אידיאה של הפעלה בגוף (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות), ועל כן (לפי המשפט הקודם ה: 4) היא חייבת לכלול בתוכה מושג בהיר ומובחן כלשהו.

1 - ratione – הבחנה לא ממשית, הנעשית לצורך הדיון ואינה קיימת בדבר עצמו.
2 - conceptum. שפינוזה מקפיד לדבר כאן על "מושג בהיר ומובחן" – המבטא תכונה כללית מסוימת של הדברים, כגון חוקי הטבע – ולא על "אידיאה הולמת", המבטאת מהות של דבר פרטי. אידיאות כאלה נבנות בסיוע מושגים משותפים, אך אינן זהות להם.

עיון

הואיל ואין דבר שממנו לא נובעת תולדה כלשהי (לפי א: 36), ואנו מבינים באופן בהיר ומובחן כל מה שנובע מאידיאה הולמת המצויה בנו (לפי ב: 40), יוצא שיש לכל אדם היכולת להבין את עצמו ואת ריגשותיו באופן בהיר ומובחן – אם לא באופן מוחלט כי אז באופן חלקי – וכתוצאה מכך לגרום שיסבול מהן פחות.

לשם כך אנו צריכים, מעל לכל, להשתדל להכיר כל ריגשה באופן בהיר ומובחן עד כמה שאפשר, כדי שמתוך כך תבוא הנפש, הנקבעת על ידי אותה ריגשה, לחשוב אותם דברים שהיא תופסת באופן בהיר ומובחן ומוצאת בהם את סיפוקה השלם; וכדי שהריגשה עצמה תוכל להיפרד מן המחשבה על סיבה חיצונית ותתחבר עם מחשבות אמיתיות. כתוצאה, לא בלבד שיתחסלו האהבה, השנאה וכו' (לפי ה: 2), אלא נוסף על כך אותם יצרים או תשוקות, שדרכם להיוולד מריגשות כאלה, לא יוכלו להיות יתרים על המידה (לפי ד: 61). כי זאת יש להדגיש בכל לשון: היצר, שאומרים עליו כי האדם פועל מתוכו וסובל פעולה על ידיו, הוא אותו יצר עצמו. לדוגמה, ראינו שטבע האדם עשוי כך, שכל אחד מאתנו משתוקק שהאחרים יחיו לפי נטיית רוחו (ראו ג: 31 ע):¹ באדם שאינו מודרך על ידי התבונה, יצר זה הוא ריגשה סבילה הקרויה רדיפת כבוד ואינה שונה הרבה מיהירות; ואילו באדם החי לפי צווי התבונה זוהי פעולה או מעלה טובה, המכונה מידת חסידות (ראו ד: 37 ע 1, וההוכחה החלופית שם).

באותו אופן, כל היצרים או התשוקות הם בבחינת ריגשות סבילות במידה שנולדו מאידיאות בלתי הולמות; אך אותן תשוקות נחשבות למעלה טובה כאשר הן מתעוררות או נוצרות מאידיאות הולמות. שכן, התשוקות הקובעות אותנו לעשות² דבר מה יכולות באותה מידה להיוולד מאידיאות הולמות ומאידיאות בלתי הולמות (ראו ד: 59). ואם כן (כדי לחזור למקום שממנו סטייתי), לא נוכל להעלות על הדעת תרופה מעולה יותר לריגשות, תרופה התלויה בכוחנו, מאשר הכרתן האמיתית. כי כמו שהראינו לעיל (לפי ג: 3), אין לנפש שום עוצמה אחרת מלבד העוצמה לחשוב וליצור אידיאות הולמות.

1 גבהררט מפנה למשפט הנסמך, אך דומה שהכוונה לעיון.

2 ad adendum, במובן ניטרלי מבחינת actio ו-passio.

משפט 5

בתנאים שווים, הריגשה הגדולה מכל היא ריגשה כלפי דבר שאנו מדמים סתם – לא כהכרחי, לא כאפשרי ולא כמקרי.

הוכחה

ריגשה כלפי דבר שאנו מדמים כחופשי היא גדולה יותר מריגשה כלפי דבר [שאנו מדמים כ]הכרחי (לפי ג: 49), ולכן גדולה עוד יותר מריגשה כלפי דבר שאנו מדמים כאפשרי או כמקרי (לפי ד: 11). אך לדמות דבר מה כחופשי אינו אלא לדמות אותו סתם, בלי ידיעת הסיבות שקבעו אותו לפעול (כמו שהראינו בעיון ב: 35 ע). לכן, בתנאים שווים, ריגשה כלפי דבר שאנו מדמים סתם גדולה מריגשה כלפי דבר הכרחי, אפשרי, או מקרי, והיא אפוא הגדולה ביותר. מ.ש.ל.

משפט 6

ככל שהנפש מבינה את כל הדברים כהכרחיים, כך עוצמתה לגבי הריגשות גדולה יותר, או היא פחות סבילה ביחס אליהן.

הוכחה

הנפש מבינה שכל הדברים הנם הכרחיים (לפי א: 29), ושהם נקבעים להתקיים ולפעול¹ על ידי שלשלת אינסופית של סיבות (לפי א: 28). ובמידה זו, אפוא (לפי המשפט הקודם ה: 5) הנפש גורמת לכך שתסבול² פחות מן הריגשות הנולדות מדברים אלה ותהיה פחות מופעלת ביחס אליהן (לפי ג: 48). מ.ש.ל.

1 ad operandum, גם זאת כמוכן הניטרלי שנוכר לעיל.

2 patiatur, בהוראה כפולה של סבילות וסבל.

עיון

ככל שידיעה זו – הידיעה שהדברים הנם הכרחיים – מתייחסת לדברים יחידים שאנו מדמים באופן חי ומובחן יותר, כך גדולה יותר עוצמתה של הנפש לגבי הריגשות. זאת מלמד גם הניסיון. אנו רואים כי אדם, שהתעצב בגלל אבדנו של נכס כלשהו, מתפייס ברגע שהוא מגלה שלא הייתה שום דרך לשמור על הנכס הזה. ועוד אנו רואים, שאין מי שמרחם על תינוק בגלל העובדה שאינו יודע לדבר, ללכת, או לחשוב בהיגיון, ושכמשך שנים רבות הוא חי כמעט ללא מודעות עצמית. אך לוא נולדו רוב האנשים מבוגרים ורק מעטים היו נולדים תינוקות, היה כל אדם מרחם על התינוקות, מפני שהיה רואה בהם לא דבר טבעי והכרחי אלא פגם או חטא של הטבע. ועל כך נוכל להעיר עוד הערות רבות.

משפט 7

ריגשות הנולדות או מתעוררות מתוך תבונה הן, אם נביא בחשבון את הזמן, חזקות יותר מאלה המתייחסות לדברים יחידים שאנו מתבוננים בהם בנעדרים.

הוכחה

אנו מתבוננים בדבר מה כנעדר לא בגלל ההפעלה שמתוכה אנו מדמים אותו, אלא מפני שהגוף מופעל על ידי הפעלה אחרת, המסלקת את קיומו של אותו דבר (לפי ב: 17). לכן ריגשה המתייחסת לדבר שאנו מתבוננים בו כנעדר אין בטבעה כדי לגבור על שאר פעולותיו ועל עוצמתו של האדם (ראו ד: 6); אדרבה, מטבעה דווקא היא עשויה להיבלם באופן כלשהו על ידי ההפעלות המסלקות את קיומן של סיבותיה החיצוניות (לפי ד: 9). עתה, ריגשה הנולדת מתוך תבונה מתייחסת בהכרח לתכונות המשותפות של הדברים (ראו הגדרת התבונה, ב: 40 ע 2), שאנו מתבוננים בהם תמיד כנוכחים (כי אין שום דבר העשוי לסלק את קיומם בהווה), ומדמים אותם תמיד באותו האופן (לפי ב: 38). לכן ריגשה כזו תמיד תישאר כמות שהיא, והריגשות הנוגדות

אותה, שאינן מומרצות על ידי סיבותיהן החיצוניות, יצטרכו אפוא (לפי ה: אק 1) להסתגל אליה יותר ויותר, עד שלא יתנגדו לה עוד; ובמידה זו, ריגשה הנולדת מתוך תבונה הנה בעלת עוצמה רבה יותר. מ.ש.ל.

משפט 8

ככל שריגשה מתעוררת בגלל סיבות רבות יותר הפועלות בבת אחת, כן היא גדולה יותר.

הוכחה

הרבה סיבות [הפועלות] בבת אחת, יכולתן גדולה יותר מאשר לוא היו מועטות (לפי ג: 7); ולכן (לפי ד: 5) ככל שריגשה מתעוררת בגלל סיבות רבות יותר הפועלות בבת אחת, כן היא חזקה יותר.¹ מ.ש.ל.

עיון

המשפט גלוי גם מתוך ה: אק 2.

משפט 9

ריגשה המתייחסת לסיבות רבות ושונות, שהנפש מתבוננת בהן יחד עם הריגשה עצמה, נזקה קטן יותר, ואנו פחות סבילים בעטיה ומתרגשים פחות מכל סיבה בנפרד, מאשר במקרה שבו ריגשה שווה [בעוצמתה] הייתה נולדת רק מסיבה אחת או מסיבות מעטות.

1 זו עדות ששפינוזה משתמש כאן ב"גדול יותר" וב"חזק יותר" כבשמות נרדפים.

הוכחה

ריגשה היא רעה או מזיקה רק באשר היא משבשת את יכולת הנפש לחשוב (לפיד: 26, ד: 27). לכן ריגשה שבה הנפש נקבעת להתבונן במספר רב של מושאים יחד מזיקה פחות מריגשה אחרת בגודל שווה, המרתקת את הנפש להתבונן רק במושא אחד או במושאים מעטים באופן שאינה מסוגלת לחשוב על מושאים אחרים. זה דבר ראשון.

כמו כן, כיוון שמהות הנפש, כלומר עוצמתה (לפיג: 7), עומדת על המחשבה בלבד (לפי ב: 11), הדי הנפש סבילה פחות כאשר ריגשה גורמת לה להתבונן בריבוי של דברים יחד, מאשר במקרה שריגשה שווה בגודלה כובשת את הנפש ומעסיקה אותה בהתבוננות במושא אחד בלבד או במושאים מעטים. וזה הדבר השני. לבסוף, ככל שריגשה זו מתייחסת לריבוי של סיבות חיצוניות, הרי (לפיג: 48) התייחסותה לכל אחת מהן חלשה יותר. מ.ש.ל.

משפט 10

כל עוד לא תוקפות אותנו ריגשות הנוגדות את טבענו, יש ביכולתנו לסדר ולקשור את הפעלות הגוף לפי סדר המתאים לשכל.¹

הוכחה

ריגשות הנוגדות את טבענו, כלומר (לפי ד: 30) ריגשות רעות, באשר הן רעות, מונעות מן הנפש להבין (לפי ד: 27). לכן, כל זמן שלא תוקפות אותנו ריגשות הנוגדות את טבענו, לא חל שיבוש בעוצמת הנפש החותרת להבין את הדברים (לפי ד: 26), ויש לה אפוא היכולת ליצור אידיאות בהירות ומובחנות ולגזור אידיאות אחרות מתוכן (ראו ב: 40 ע 2, ב: 47 ע). וכל עוד זה כך, יש לנו אפוא (לפי ה: 1) יכולת לסדר ולקשור את הפעלות הגוף לפי סדר המתאים לשכל. מ.ש.ל.

1 secundum ordinem ad intellectum. השתמשתי (כדומה לג'אנקוט'י) במילה "מתאים", כי מדובר כאן, בין היתר, גם בסדר שאינו תבוני ממש אלא מהווה לו חיקוי מתוך הרגל.

עיון

היכולת הזו – לסדר ולקשור את הפעולות הגוף באופן נכון¹ – מאפשרת לנו להביא לידי כך שלא נופעל בנקל על ידי ריגשות רעות. שהרי (לפי ה:7), נדרש כוח גדול יותר כדי לעצור בעד² ריגשות שסודרו ונקשרו לפי סדר המתאים לשכל, מאשר בעד ריגשות עמומות ואקראיות.³

לכן, כל עוד אין לנו הכרה שלמה של ריגשותינו, הדבר הטוב ביותר שנוכל לעשות הוא להשיג במחשבתנו דרך חיים נכונה, או כללי חיים אמינים, לחקוק אותם בזכרוננו, וליישם אותם דרך קבע למקרים הפרטיים השכיחים שאנו נתקלים בהם בחיים, באופן שירחיבו את השפעתם על כוח הדמיון שלנו, ויהיו זמינים לנו תמיד.⁴

לדוגמה, אחד מכללי החיים שקבענו אומר (ראו ד:46, ד:46 ע) שאין לגמול שנאה תחת שנאה, אלא מן הראוי לנצח את שנאת הזולת על ידי אהבה או נדיבות. אבל כדי שצו זה של התבונה יהיה זמין לנו תמיד כאשר נזדקק לו, עלינו להרהר ולהגות לעתים קרובות בעוולות שבני האדם גורמים זה לזה, ולחשוב על הדרך הטובה ביותר שבה ניתן להדוף אותן בעזרת נדיבות. וכך, אם נקשור את דימוי העוולות עם ההעלאה בדמיון של כלל זה, יעמוד הכלל לנגד עינינו ויהיה זמין לנו בכל פעם שנסבול עוול (לפי ב:18).

ואם נוסף על כך יהיה הכלל של תועלתנו האמיתית זמין לנו תמיד ואתו [הידיעה] על אודות הטוב הנובע משיתוף חברתי וידידות בין בני האדם, ועל כך ששביעות הרצון העליונה של הנפש נולדת מאורח חיים נכון (לפי ד:52), ושבני האדם, כמו שאר הדברים, פועלים מתוך הכרח טבעם, הרי אותו העוול, או השנאה הנולדת ממנו בדרך כלל, יתפסו רק חלק קטן ביותר של דמיונו וניתן יהיה לגבור עליהם בקלות.

1 recte. מן ההקשר ברור ששני הביטויים "אופן נכון" ו"סדר המתאים לשכל" הם כאן נרדפים. ואמנם "אופן נכון" גם הוא ביטוי מתון, החל בין היתר על פעולות נכונות שאינן נעשות מתוך תבונה ממש (ראו ההערה הקודמת).

2 coercere – במקום זה תרגמתי "לעצור בעד", מפני שכאשר מדובר בהתגברות על ריגשות נאותות, הביטויים "לבלום" או "לעכב" מתאימים פחות.

3 vagos. מובן המילה בפי שפינוזה הוא "אקראיות". (כמו בדיונו בסוגי ההכרה בחלק ב (ב:240) ובימאמו על תיקון השכל, שם experientia vaga פירושה ניסיון אקראי, לא מבוקר.)

4 פיסקה קצרה זו, נוסף על תפקידה באתיקה של היחיד, היא גם היסוד לתורת המדינה ולתורת הדת העממית של שפינוזה, כפי שנוסחו בימאמו תיאולוגי-מדיני.

אשר לזעם שמעורר עוול קיצוני, גם אם אינו ניתן לכיבוש בקלות, בכל זאת אפשר לכבוש אותו – אמנם לא בלי טלטלות נפש – וזאת בזמן מועט בהרבה משהיה נדרש לולא הקדשנו מחשבה מוקדמת לדברים אלה; כפי שגלוי מתוך משפטים ה:6, ה:7, ה:8.

כדי לגרש את הפחד, עלינו להגות באותו אופן באיתנות הרוח, כלומר, לסקור ולהעלות בדמיוננו דרך קבע את סכנות החיים הנפוצות ואת הדרכים הטובות ביותר שבהן אפשר להימנע מהן, או לגבור עליהן בעוז רוח ובחוסן נפשי.

אבל יש להעיר: כשאנו מסדרים את מחשבותינו ואת דימויינו, עלינו להתרכז תמיד (לפי ד:63 נ, ג:59) בטוב שבכל דבר, באופן שניקבע לפעול תמיד על ידי ריגשה של שמחה. למשל, מי שנוכח לדעת שהוא נמשך יותר מדי אחר הכבוד, יחשוב על שימושו הנכון של הכבוד, לאיזו תכלית ראוי לבקש אחריו ובאלו אמצעים ניתן להשיגו, ולא על השימוש לרעה בו, על הבלי הכבוד, על הפכפכות הבריות, ושאר דברים כיוצא באלו, שאין אדם הוגה בהם אלא ברוח דואבת. הרי דווקא רודפי הכבוד הגדולים ביותר מתייסרים ביותר במחשבות כאלה בשעה שהם נואשים מלהשיג את הכבוד שהם רודפים אחריו; ובעודם קוצפים מרוב חימה הם רוצים להיראות כנבונים. ואמנם אין ספק שאלה המרכיבים ביותר להתלונן על השימוש לרעה בכבוד ועל הבלי העולם, הם המשתוקקים לכבוד יותר מכל.

גם אין זו תכונה של רודפי הכבוד דווקא: הדבר אופייני לכל מי שמזולז בוגד בו ורוחו חסרת אונים. גם הקמצן העני אינו חדל להכביר מילים על השימוש לרעה בכסף ועל מידותיהם הרעות של העשירים; אבל בכך הוא רק מדכדך את רוחו ומראה לאחרים שאינו יכול לשאת בשלווה לא את עוניו שלו ולא את עושרו של הזולת. כך נוהגים גם אנשים שאהובתם קיבלה אותם בפנים רעות: אין הם חושבים על כלום מלבד על הפכפכות הנשים ורוחן הכוזבת, ושאר מומים שמונה בהן הפזמון; וכל זה נשכח מלבם כליל ברגע שאהובתם חוזרת ומסבירה להם פנים.

מי שמשתדל למתן את יצריו וריגשותיו מתוך אהבת החירות לבדה, יתאמץ ככל יכולתו להכיר את המעלות הטובות ואת סיבותיהן ולמלא את רוחו בחדווה הנולדת מתוך הכרתן האמיתית, ולא יהגה כלל במידות הרעות של בני האדם, ולא יבוז למגרעותיהם, ולא ישמח בתדמית כוזבת של חירות. ומי

שיקפיד לקיים כללים אלה (שאינם קשים), ויתרגל אותם למעשה, יוכל לכוון בזמן קצר את רוב מעשיו בהתאם לשלטון התבונה.¹

משפט 11

ככל שדימוי מתייחס לדברים רבים יותר, כך הוא שכיח יותר או מתמלא חיות לעתים קרובות יותר, וכובש יותר את הנפש.

הוכחה

ככל שדימוי או ריגשה מתייחסים לדברים רבים, כך יש יותר סיבות המסוגלות לעורר וללבות אותם, והנפש (לפיה הנחה) מתבוננת מתוך הריגשה [הזו] בכולן יחד. לכן (לפיה: 8) הריגשה היא שכיחה יותר או מתמלאת חיות לעתים קרובות יותר, וכובשת יותר את הנפש. מ.ש.ל.

משפט 12

דימויי הדברים נקשרים ביתר קלות לדימויים המתייחסים לדברים שאנו מבינים באופן בהיר ומובחן מאשר לדימויים אחרים.

הוכחה

הדברים שאנו מבינים באופן בהיר ומובחן הם או התכונות המשותפות של הדברים או מה שנגזר מתוכם (ראו הגדרת התבונה, ב: 40 ע 2). כיוון שכך (לפי המשפט הקודם ה: 11) הם מתעוררים בנו לעתים קרובות יותר. לכן יקרה ביתר קלות שנתבונן בדברים אחרים יחד עם דימויים אלה יותר מאשר עם

1 כאמור, מדובר כאן בפעולה בהתאם לתבונה ולא מתוכה ממש. זה שלב התבוניות הנמוך, הנסמך על הרגל ואסוציאציה, שעל כן נאמר עליו ש"אינו קשה", בהבדל מן השלב העליון, המזוהה עם "גאולת הנפש", ועליו נאמר בסוף הספר שהנו קשה ונדיר.

דימויים אחרים; ומכאן (לפי ב: 18) שניתן לקשור דימויים [כלשהם] ביתר קלות עם אלה מאשר עם הללו.¹ מ.ש.ל.

משפט 13

ככל שדימוי כלשהו קשור לדימויים אחרים רבים יותר, כך הוא מתמלא חיות לעתים קרובות יותר.

הוכחה

הרי ככל שדימוי קשור לדימויים אחרים רבים יותר, כך (לפי ב: 18) יש יותר סיבות שבגללן הוא עשוי להתעורר. מ.ש.ל.

משפט 14

הנפש יכולה לגרום שכל הפעלות הגוף, או דימויי הדברים, יתייחסו לאידיאה של אלוהים.

הוכחה

אין שום הפעלה של הגוף שהנפש אינה יכולה ליצור עליה מושג בהיר ומובחן (לפי ה: 4). לכן היא יכולה לגרום (לפי א: 15), שכולן [כל הפעלות הגוף] יתייחסו לאידיאה של אלוהים. מ.ש.ל.

משפט 15

מי שמבין את עצמו ואת ריגשותיו באופן בהיר ומובחן אוהב את אלוהים, והוא מרבה יותר לאהוב אותו ככל שהוא מרבה יותר להבין את עצמו ואת ריגשותיו.

הוכחה

מי שמבין את עצמו ואת ריגשותיו באופן בהיר ומובחן בא לידי שמחה (לפיג: 53), וזאת בלוויית האידיאה של אלוהים (לפי המשפט הקודם ה: 14). לכן (לפי הגדרו) הוא אוהב את אלוהים, והוא מרבה יותר לאהוב אותו (לפי אותו היגיון) ככל שהוא מבין יותר את עצמו ואת ריגשותיו. מ.ש.ל.

משפט 16

אהבה זו לאלוהים אמורה¹ לכבוש את הנפש במירבה.²

הוכחה

הרי אהבה זו קשורה לכל הפעלות הגוף (לפי ה: 14), וכולן מלבות אותה (לפי ה: 15). לכן (לפי ה: 11) היא אמורה לכבוש את הנפש במירבה. מ.ש.ל.

משפט 17

לאלוהים אין חלק בריגשות הסבילות, ואינו בא לידי שום ריגשה של שמחה או עצב.

הוכחה

כל האידיאות, באשר הן מתייחסות לאלוהים, הן אמיתיות (לפי ב: 32), כלומר (לפי ב: הג 4) הן אידיאות הולמות; ולכן (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות) אין לאלוהים חלק בריגשות הסבילות. נוסף על כך אלוהים אינו יכול לעבור לשלמות גדולה או קטנה יותר

debet 1

2 maxime (מילולית: באופן מירבי, אך כאן במובן: בחלקה המירבי, כפי שנאמר בעיון ה: 20 ע ובהפניה שם למשפט הנוכחי).

(לפי א: 20 נ 2), ואם כן (לפי הגד"ר ב, ג) אינו יכול לבוא לידי שום ריגשה של שמחה או עצב. מ.ש.ל.

משפט נסמך

אלוהים, אם נדבר במדויק, אינו אוהב ואינו שונא שום אדם.

שהרי (לפי המשפט הקודם ה: 7) אלוהים אינו בא לידי שום ריגשה של שמחה או עצב, ולכן (לפי הגד"ר ו, ז) גם אין בו לא אהבה ולא שנאה לאיש.¹

משפט 18

שום אדם אינו יכול לשנוא את אלוהים.

הוכחה

אידיאת אלוהים שבנו היא אידיאה הולמת ומושלמת (לפי ב: 46, ב: 47). לכן, במידה שאנו הוגים באלוהים, אנו פועלים (לפי ג: 3). ואם כן (לפי ג: 59) לא ייתכן שיימצא עצב המלווה באידיאת אלוהים; כלומר (לפי הגד"ר ז) שום אדם אינו יכול לשנוא את אלוהים. מ.ש.ל.

משפט נסמך

אהבה לאלוהים אינה יכולה להיהפך לשנאה.

עיון

אפשר לטעון נגדי: הרי כשאנו מבינים את אלוהים כסיבת כל הדברים, אנו רואים אותו בכך גם כסיבת העצב. על כך אני משיב: במידה שאנו מבינים את סיבת העצב, הוא חדל להיות ריגשה סבילה (לפי ה: 3), כלומר (לפי ג: 59), במידה זו הוא חדל להיות עצב. יוצא שבמידה שאנו מבינים את אלוהים כסיבת העצב, אנו שמחים.

1 כלומר, לשום דבר פרטי; אבל בהמשך נראה שיש באלוהים אהבה שכלית לעצמו, כמכלול היש.

משפט 19

מי שאוהב את אלוהים אינו יכול לחתור שאלוהים ישיב לו אהבה.

הוכחה

לוא היה האיש חותר לכך, היה משתוקק בכך (לפיה: 17: ג) שאלוהים, שאותו הוא אוהב, לא יהיה אלוהים; ואם כן (לפי ג: 19) היה משתוקק להיעצב, וזה אבסורד (לפי ג: 28). לכן, מי שאוהב את אלוהים וגו'. מ.ש.ל.

משפט 20

אהבה זו לאלוהים אינה יכולה להיות מוכתמת לא על ידי ריגשה של קנאה ולא על ידי קנאת-אוהבים. אדרבה, היא מלובה יותר ככל שאנו מדמים אנשים רבים יותר הקשורים לאלוהים באותן עבותות של אהבה.

הוכחה

אהבה זו לאלוהים היא הטוב העליון שאליו אנו יכולים לשאוף על פי צווי התבונה (לפי ד: 28) והוא משותף לכל בני האדם (לפי ד: 36); ואנו רוצים שהכל יהנו ממנו (לפי ד: 37). לכן (לפי הגד"ר כג) אי אפשר שאהבה זו תוכתם על ידי ריגשת קנאה, וגם לא על ידי קנאת אוהבים (לפי ה: 18) וראו הגדרתה, ג: 35 ע). אדרבה (לפי ג: 31), אהבה זו צריכה להיות מלובה יותר ככל שאנו מדמים שאנשים רבים נהנים ממנה. מ.ש.ל.

עיון

באותו אופן נוכל להוכיח שאין בנמצא שום ריגשה המנוגדת במישרין לאהבה

זו והמסוגלת להרוס אותה. מכאן נוכל להסיק שאהבה זו לאלוהים היא היציבה מכל הריגשות, ובאשר היא מתייחסת לגוף, אינה יכולה ליהרס אלא יחד עם הגוף עצמו. ואשר לטבע האהבה במידה שהיא מתייחסת אל הנפש לבדה, זאת נראה בהמשך.

ב[משפטים] שלעיל כללתי את כל התרופות לריגשות, או את כל מה שהנפש מסוגלת לעשות נגדן כשהיא נדונה לבדה. ברור מכאן שעוצמת הנפש ביחס לריגשות נעוצה באלה:

- א. בעצם הכרת הריגשות (ראו ה: 4 ע);
- ב. בהפרדת הריגשות מן המחשבה על סיבות חיצוניות שאנו מדמים באופן מבוזבז (ראו ה: 2, ה: 4 ע);
- ג. ב[משך] הזמן שבו גוברות אותן הפעלות, המתייחסות לדברים שאנו מבינים, על אלה המתייחסות לדברים שאנו משיגים באופן מבוזבז או קטוע (לפי ה: 7);
- ד. בריבוי הסיבות המעוררות בנו הפעלות המתייחסות לתכונות המשותפות של הדברים, או לאלוהים (ראו ה: 9, ה: 11);
- ה. ולבסוף, בסדר שבו הנפש יכולה לסדר את רגשותיה ולקשור ביניהן (ראו ה: 10 ע בתוספת ה: 12, ה: 13, ה: 14).

אך כדי להבין טוב יותר את יכולת הנפש ביחס לריגשות, עלינו להעיר תחילה, שאומרים על ריגשה שהיא גדולה מתוך שמשווים את ריגשתו של אדם אחד עם זו של אחר, ומוצאים שהאחד נתקף באותה ריגשה יותר מן האחר, או שמשווים בין שתי ריגשות שונות של אותו אדם, ומוצאים שאחת מהן מפעילה או מרגשת אותו יותר מריגשה אחרת. הרי כוחה של כל ריגשה מוגדר על ידי עוצמת הסיבה החיצונית בהשוואה לעוצמתנו (לפי ד: 5). אך עוצמת הנפש מוגדרת על ידי ההכרה לבדה, ואילו חוסר אונים או ריגשה סבילה נאמדים לפי העדר הכרה בלבד, כלומר, לפי הדבר שבגללו אידיאות קרויות בלתי הולמות. לכן נובע מכאן שהנפש הסבילה ביותר היא זו שחלקה הגדול ביותר מורכב מאידיאות בלתי הולמות; וכך ניתן לאפיין אותה על ידי מה שהיא סובלת יותר מאשר על ידי מה שהיא פועלת. לעומתה, הנפש הפועלת ביותר היא זו המורכבת בחלקה הגדול מאידיאות הולמות, כך שגם אם יש בה לא פחות אידיאות בלתי הולמות משיש בנפש האחרת, בכל זאת נפש זו מתאפיינת יותר על ידי האידיאות המתייחסות למעלתו הטובה של האדם, מאשר על ידי האידיאות המעידות על חוסר האונים שלו.

יש להעיר עור, שהפורענויות ומכאובי הרוח נובעים בעיקר מאהבה יתרה לדבר הכפוף¹ לשינויים רבים, ושלא יהיה לעולם בשלמות ברשותנו. כי אין אדם חרד וחושש אלא לגבי מה שהוא אוהב; וכל העלבונות, החשדות, האיבה וכו' אינם נולדים אלא מאהבה לדבר שאיש אינו יכול, למעשה, להחזיק ברשותו בשלמות.

מכאן נשיג בקלות, מה יש ביכולתה של הכרה בהירה ומובחנת לעשות לריגשות, ומעל לכל, ההכרה מן הסוג השלישי (ראו ב: 47 ע), שיסודה היא הכרת אלוהים עצמה. במידה שהריגשות הן סבילות, הרי גם אם [ההכרה] אינה מבטלת אותן לחלוטין (ראו ה: 3, ה: 4 ע), לפחות היא גורמת לכך שיהוו את החלק הקטן ביותר של הנפש (ראו ה: 14). נוסף על כך, הכרה זו מולידה אהבה אל דבר בלתי משתנה ונצחי (ראו ה: 15), שאנו יכולים להחזיק בשלמות ברשותנו¹ (ראו ב: 45). לכן אינה יכולה להיפגם על ידי התכונות הרעות הדבקות בדרך כלל באהבה, אלא תמיד היא עשויה לגדול עוד ועוד (לפי ה: 15) ולכבוש את חלקה המירבי של הנפש (לפי ה: 16) ולהפעיל אותה במלוא היקפה.

בכך השלמתי את כל מה שנוגע לחיי ההווה. וכל מי שיתן דעתו על הנאמר בעיון זה, יחד עם הגדרות הנפש וריגשותיה ועם משפט ג: 1, ג: 3, ייווכח בנקל, כי בדברים המעטים האלה, כפי שאמרתי בראשית העיון, כללתי בתמצית את כל התרופות לריגשות². וכבר הגיעה השעה לעבור ולדון במה שנוגע להתמדת הנפש בלי יחס לגוף³.

משפט 21

הנפש אינה יכולה לדמות כלום, ולא להיזכר בדברים שהיו בעבר, אלא כל עוד הגוף מתמיד.

- 1 כי הכרת אלוהים ואהבתו אינן דבר שבתחרות (שאדם מחזיק בו רק על חשבון הזולת), אלא כל אדם יכול להחזיק בהן בשלמות לצדו של כל אדם אחר.
- 2 וולפסון ואחריו קרלי מציינים, שמסיכום זה הושמטה הנקודה המכרעת של הבנת ההכרחיות (ה: 6).
- 3 מהדירים אחדים קראו "בלי יחס לקיום הגוף", אך ההבדל בין שתי הגירסאות אינו גדול. הקושי האמיתי נעוץ במילה "התמדה", שכן מן ההמשך ברור שמדובר בנצחיות הנפש, כלומר בקיומה האלזמני ולא בהתמדתה.

הוכחה

הנפש אינה מבטאת את הקיום בפועל של גופה, ואינה משיגה את הפעלות הגוף כממשיות בפועל אלא כל עוד הגוף מתמיד (לפי ב: 18). לכן (לפי ב: 26) הנפש אינה משיגה שום גוף כקיים בפועל אלא כל עוד גופה מתמיד. יוצא שהנפש אינה יכולה לדמות כלום (ראו הגדרת הדמיון, ב: 17 ע) ולא להיזכר בדברים שהיו בעבר (ראו הגדרת הזיכרון, ב: 18 ע) אלא כל עוד הגוף מתמיד. מ.ש.ל.

משפט 22

בכל זאת, באלוהים מצויה בהכרח אידיאה המבטאת את מהותו של גוף אדם זה או אחר מבחינה של נצח.

הוכחה

אלוהים הוא הסיבה לא רק לקיומו של גוף אדם זה או אחר אלא גם למהותו (לפי א: 25); שעל כן מהות הגוף חייבת בהכרח להיות מושגת מתוך מהות אלוהים עצמה (לפי א: אק4), וזאת בהכרחיות נצחית מסוימת¹ (לפי א: 16); לכן מושג זה חייב בהכרח להיות מצוי באלוהים (לפי ב: 3). מ.ש.ל.

משפט 23

נפש האדם אינה יכולה להיהרס לחלוטין עם הגוף, אלא נשאר ממנה דבר מה שהוא נצחי.

הוכחה

באלוהים יש בהכרח מושג, או אידיאה, המבטא את מהותו של גוף האדם (לפי המשפט הקודם ה: 22), ועל כן [מושג זה] הוא בהכרח דבר מה השייך

למהותה של נפש האדם (לפי ב:13). אבל איננו מייחסים לנפש האדם שום התמדה הניתנת להגדרה על ידי זמן, אלא במידה שהנפש מבטאת את קיומו בפועל של הגוף, קיום המוסבר על ידי התמדה וניתן להגדרה על ידי זמן. כלומר (לפי ב:8 נ), איננו מייחסים לנפש התמדה אלא כל עוד הגוף מתמיד. אך הואיל ומה שמושג בהכרחיות נצחית מסוימת באמצעות מהות אלוהים עצמה הוא בכל זאת דבר מה (לפי המשפט הקודם ה:22), הרי דבר זה, השייך למהות הנפש, יהיה נצחי בהכרח. מ.ש.ל.

עיון

כמו שאמרנו, אידיאה זו, המבטאת את מהות הגוף מבחינה של נצח, היא אופן מסוים של מחשבה השייך למהות הנפש ואשר הנו נצחי בהכרח. עם זאת לא ייתכן שיהיה לנו זיכרון על היותנו קיימים לפני הגוף. שהרי בגוף לא יכולים להישאר סימנים לכך; והנצח אינו מוגדר על ידי זמן ולא יכול להיות לו יחס לזמן. ובכל זאת אנו חשים וחווים בניסיוננו¹ שהננו נצחיים. שהרי הנפש חשה בדברים שהיא משיגה בהבנתה השכלית לא פחות מן הדברים שהיא זוכרת. עיני הנפש, שבהן היא רואה וצופה בדברים, הן ההוכחות. ואף על פי שאיננו זוכרים שהתקיימנו לפני הגוף, בכל זאת אנו חשים, שנפשנו, באשר היא כוללת את מהות הגוף מבחינה של נצח, הנה נצחית, ושקיומה זה אינו יכול להיות מוגדר על ידי זמן או מוסבר על ידי התמדה.²

אפשר אפוא לומר שנפשנו מתמידה, ולהגדיר את קיומה בעזרת זמן מסוים, רק במידה שהנפש כוללת את קיומו בפועל של הגוף; ורק במידה זו יש לה יכולת להגדיר את קיום הדברים על ידי זמן ולהשיג אותם מבחינה של ההתמדה.³

1 *sentimus experimurque*. התרגום "יודעים מן הניסיון" (קלצקין, קרלי, אפיז) נראה לי מטעה, כי אין כאן ידיעה אלא חוויה בלבד. מצד שני אין הכוונה לתפיסה חושית רגילה אלא לחוויה ממין מיוחד, אולי שכלית.

2 הניסיון הנדון כאן, שניתן לקרוא לו "חוויה לוגית" – חוויות השייכות לעולם לוגי ובכך אלזמני – אינו מוצג כהוכחה לנצחיות הנפש; לפי שעה זו רק טענה בדבר מצב חווייתי משותף לבני האדם. רק המשך הדיון יסביר באיזה מובן יכול להיות לחוויה זו בסיס ויציע הוכחה לכך.

3 *sub duratione*

משפט 24

ככל שאנו מבינים יותר את הדברים היחידים, אנו מבינים יותר את אלוהים.¹

הוכחה

הדבר גלוי מתוך א: 25 ג.

משפט 25

חתירתה העליונה של הנפש ומעלתה הטובה ביותר היא להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי.

הוכחה

הסוג השלישי של ההכרה מתקדם ועובר מן האידיאה ההולמת של תוארי אלוהים כלשהם אל ההכרה ההולמת של מהויות הדברים (ראו הגדרתה, ב: 40 ע 2). וככל שאנו מבינים יותר את הדברים באופן זה, כן אנו מבינים יותר את אלוהים (לפי המשפט הקודם ה: 24). לפיכך (לפי ד: 28), מעלתה הטובה ביותר של הנפש, כלומר (לפי ד: הג 8), עוצמת הנפש או טבעה או (לפי ג: 7) חתירתה העליונה, היא להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי. מ.ש.ל.

משפט 26

ככל שהנפש כשירה יותר להבין דברים בסוג ההכרה השלישי, כן היא משתוקקת יותר להבין את הדברים בהכרה מן הסוג הזה.

1 ראו הוכחת המשפט הבא והוכחת משפט ה: 27, המדגישות שב"להבין יותר" מדובר בהכרה מן הסוג השלישי.

הוכחה

הדבר גלוי וברור. הלא ככל שאנו משיגים את הנפש ככשירה יותר להבין דברים בסוג ההכרה השלישי, אנו משיגים אותה כנקבעת להבין אותם בסוג הכרה זה. לכן (לפי הגד"ר א) ככל שהנפש כשירה יותר לדבר הזה, כן היא משתוקקת אליו יותר. מ.ש.ל.

משפט 27

מתוך סוג שלישי זה של הכרה נולדת בנפש שביעות הרצון [העצמית]¹ הנעלה ביותר שאפשר כי תתקיים.

הוכחה

מעלתה הטובה העליונה של הנפש היא לדעת את אלוהים (לפי ד: 28), או להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי (לפי ה: 25); ומעלה זו גדולה יותר ככל שהנפש מכירה יותר את הדברים בהכרה מן הסוג הזה (לפי ה: 24). לכן מי שמכיר את הדברים בסוג ההכרה הזה עובר אל השלמות האנושית העליונה, וכתוצאה מכך (לפי הגד"ר ב) בא לידי השמחה העליונה, וזאת בלוויית האידיאה של עצמו ושל מעלתו הטובה (לפי ב: 43). על כן (לפי הגד"ר כה), מתוך סוג ההכרה הזה נולדת שביעות הרצון [העצמית] הנעלה ביותר שאפשר כי תתקיים. מ.ש.ל.

משפט 28

החתירה או התשוקה להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי אינה יכולה להיוולד מן הסוג הראשון

38 acquiescentia. לעיל (ג: 30 ע) הוגדרה הריגשה הזו כ-acquiescentia in se ipso - שביעות רצון עצמית - שזה תיאור שלם יותר, ולכן הכוונה גם כאן, כפי שברור מן ההוכחה כאן ושם. סיבת השמחה היא פנימית - אני עצמי - ולכן מדובר בשביעות רצון עצמית (שהיא צורה של אהבה עצמית).

של ההכרה, אבל יכולה להיוולד מן הסוג השני.¹

הוכחה

משפט זה גלוי וברור מעצמו. הרי כל מה שאנו מבינים באופן בהיר ומובחן אנו מבינים אותו או באמצעות עצמו, או באמצעות דבר אחר המושג באמצעות עצמו. הווה אומר: אידיאות שהן בהירות ומובחנות בנו,² או מתייחסות לסוג השלישי של ההכרה (ראו ב: 40 ע 2), אינן יכולות לנבוע מתוך אידיאות קיטעות ומבולבלות, המתייחסות (לפי אותו עיון) לסוג הראשון של ההכרה; אבל [הן יכולות לנבוע] מתוך אידיאות הולמות, או (לפי אותו עיון) מתוך הסוג השני והשלישי של ההכרה. לכן (לפי הגד"ר א), התשוקה להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי אינה יכולה להיוולד מן הסוג הראשון, אבל יכולה להיוולד מן השני. מ.ש.ל.

משפט 29

כל מה שהנפש מבינה מבחינה של נצח אין היא מבינה מתוך שהיא משיגה את קיומו הנוכח בפועל של הגוף, אלא מתוך שהיא משיגה את מהותו של הגוף מבחינה של נצח.

הוכחה

באשר הנפש משיגה את קיומו הנוכח של גופה, היא משיגה בכך התמדה, היכולה להיות נקבעת על ידי זמן, ובמידה זו יש לה יכולת להשיג דברים רק ביחס לזמן (לפיה: 21, ב: 26). אבל את הנצח אי אפשר להסביר על ידי

1 זה משפט מפתח, הדוחה פירוש מיסטי להכרה מן הסוג השלישי, ומגדיר אותה כפיתוח וכפועל יוצא של ההכרה הרציונלית.

2 תרגמתי "אידיאות" ולא "האידיאות" (כפי שתרגמו אחרים) כי בפסוק הנוכחי מדובר בקבוצה חלקית של אידיאות בהירות ומובחנות, אלה של הסוג השלישי.

התמדה (לפי א:הג 8 וההסבר שלה). לכן, באותה מידה אין לנפש יכולת להשיג דברים מבחינה של נצח. אך כיוון שמטבע התבונה להשיג את הדברים מבחינה של נצח (לפי ב:44 נ2), וכיוון שלטבע הנפש שייך עוד, שהיא משיגה את מהות הגוף מבחינה של נצח (לפי ה:23), ומלבד שתיים אלה¹ אין שום דבר אחר השייך למהות הנפש (לפי ב:13), לכן יכולת זו – להשיג דברים מבחינה של נצח – שייכת לנפש רק במידה שהיא משיגה את מהות הגוף מבחינה של נצח.² מ.ש.ל.

עיון

בשתי דרכים אנו משיגים את הדברים כנמצאים בפועל: או באשר אנו משיגים אותם כקיימים ביחס לזמן ולמקום מסוים, או באשר אנו משיגים אותם ככלולים באלוהים וכנובעים מהכרחיות הטבע האלוהי. הדברים שאנו משיגים בדרך השנייה כאמיתיים או כממשיים, אנו משיגים אותם מבחינה של נצח, והאידיאות שלהם כוללות בתוכן את מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים; כפי שהראינו במשפט ב:45, וראו שם גם את העיון.

משפט 30

ככל שנפשנו מכירה את עצמה ואת הגוף מבחינה של נצח, כן יש לה בהכרח הכרה של אלוהים, והיא יודעת שהיא נמצאת באלוהים ומושגת באמצעות אלוהים.

הוכחה

הנצח הוא המהות עצמה של אלוהים, באשר היא כוללת קיום הכרחי (לפי א:הג 8). להשיג דברים מבחינה של נצח פירושו אפוא להשיג את הדברים כפי שהם מושגים כישים ממשיים³ באמצעות מהותו של אלוהים, או

1 להשיג את הגוף בזמן, ולהשיגו מבחינה של נצח.

2 ההדגשות שלי, לצורך הבהרה.

3 entia realia

[להשיגם] באשר הם כוללים קיום באמצעות מהותו של אלוהים. לכן, ככל שנפשנו מכירה את עצמה ואת הגוף מבחינה של נצח, יש לה בהכרח הכרה של אלוהים, והיא יודעת וגר'. מ.ש.ל.

משפט 31

סוג ההכרה השלישי תלוי בנפש בתור סיבתה הצורנית,¹ במידה שהנפש היא עצמה נצחית.

הוכחה

הנפש אינה משיגה דבר מבחינה של נצח אלא במידה שהיא משיגה את מהות גופה מבחינה של נצח (לפיה: 29), כלומר רק במידה שהיא [עצמה] נצחית (לפיה: 21, ה: 23). ואם כן (לפי המשפט הקודם ה: 30), באשר הנפש נצחית יש לה הכרה של אלוהים, והכרה זו הנה בהכרח הולמת (לפי ב: 46). לכן, באשר הנפש היא נצחית, יש לה הכושר לדעת את כל אותם הדברים היכולים לנבוע מהכרת אלוהים זו (לפי ב: 40), כלומר הכושר להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי (ראו הגדרתו, ב: 40 ע 2). יוצא שהנפש, במידה שהיא נצחית, היא הסיבה ההולמת או הצורנית של סוג ההכרה השלישי (לפי ג: 1). מ.ש.ל.

עיון

לכן, ככל שאדם מתחזק יותר בסוג זה של הכרה, כן הוא מיטיב יותר להיות מודע² לעצמו ולאֱלוהים, כלומר הוא מושלם יותר ונהנה יותר מברכת האושר. דבר זה יתברר ביתר בהירות בהמשך; ואילו כאן יש להעיר, שאף על פי שכבר ודאי לנו שהנפש היא נצחית במידה שהיא תופסת את הדברים מבחינה של נצח, בכל זאת, לשם קלות ההסבר ולשם הבנה טובה יותר של מה שברצוננו להראות, נמשיך לדון בנפש כפי שעשינו עד כאן, כאילו זה עתה התחילה להיות, ורק עכשיו התחילה להביך את הדברים מבחינה של

1 במובן: סיבתה שבפועל, באשר היא יש ממשי.

2 *conscious* 2

נצח. אנו רשאים לעשות זאת בלי חשש טעות, אם רק נזהר שלא להסיק שום מסקנה אלא מתוך הנחות בהירות לחלוטין.

משפט 32

כל מה שאנו מבינים בסוג ההכרה השלישי, אנו מתענגים עליו, וזאת בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה.

הוכחה

מתוך סוג ההכרה הזה נולדת בנפש שביעות הרצון [העצמית] הנעלה ביותר שאפשר שתתקיים (לפי ה: 27); כלומר (לפי הגד"ר כה), נולדת ממנו שמחה, המלווה באידיאה של [המכיר] עצמו, ולכן (לפי ה: 30) גם באידיאה של אלוהים בתור סיבה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מן הסוג השלישי של ההכרה נולדת בהכרח אהבת אלוהים שכלית.

שכן מסוג זה של הכרה נולדת שמחה המלווה באידיאה של אלוהים בתור סיבה (לפי המשפט הקודם ה: 32), כלומר (לפי הגד"ר ו), נולדת אהבת אלוהים, לא באשר אנו מדמים את אלוהים כנוכח בהווה¹ (לפי ה: 29), אלא באשר אנו מבינים שאלוהים הנו נצחי; וזה מה שאני מכנה אהבת אלוהים שכלית.

1 praesens, במובן: קיים עכשיו, בזמן (שזו עבודת אלילים, כפי ששפינוזה קיבל מן הרמב"ם).

משפט 33

אהבת אלוהים השכלית, הנולדת מן הסוג השלישי של ההכרה, היא נצחית.

הוכחה

הלא הסוג השלישי של ההכרה הוא נצחי (לפיה: 31, א: אק 3); ולכן (לפי אותה אק 3) גם האהבה הנולדת מתוכו היא בהכרח נצחית.¹ מ.ש.ל.

עיון

אף על פי שאהבה זו לאלוהים אין לה התחלה (לפיה: 33), בכל זאת יש לה כל השלמויות של אהבה, כאילו התחילה להיות [בזמן מסוים], לפי הבדיה שהצענו במשפט ה: 32 נ.² ואין כאן אלא הבדל זה, שכל השלמויות שהנפש הגיעה אליהן זה עתה (לפי אותה בדיה), שייכות למעשה לנפש דרך נצח, וזאת בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה נצחית. כי אם השמחה עומדת על כך שעוברים אל שלמות גדולה יותר, הרי ברכת האושר צריכה בוודאי לעמוד על כך שהנפש ניחנה בשלמות עצמה.

משפט 34

הנפש כפופה לריגשות הסבילות³ רק כל עוד הגוף מתמיד.

1 האהבה הזו נולדת מראש בתור נצחית: יש כאן ביטוי מפורש לרעיון הנצח המושג בתוך הזמן – או חוויית הנצח הנולדת בזמן – שהוא עיקר הרעיון (והקושי) בחלק הסיום של ה'אתיקה'.

2 למעשה, הבדיה הוצעה בסוף העיון ה: 31 ע ולא כפי שנאמר.

3 מילולית: "לריגשות השייכות לריגשות הסבילות".

הוכחה

[פעולת] הדמיון היא אידיאה, שעל ידיה הנפש מתבוננת בדבר מה בתור נוכח (ראו הגדרתה, ב: 17 ע), והיא מלמדת יותר על המערך הנוכח של גוף האדם מאשר על טבע הדבר החיצוני (לפי ב: 16 נ 2). ריגשה היא אפוא (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות) פעולת דמיון, בהיותה מלמדת על המערך הנוכח [בהווה] של הגוף. לכן (לפי ה: 21), הנפש כפופה לריגשות הסבילות רק כל עוד הגוף מתמיד. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע, ששום אהבה אינה נצחית מלבד האהבה השכלית.

עיון

אם נבחן את הדעה הרווחת בין בני האדם, נראה שהם מודעים אמנם לנצחיות נפשם, אבל מבלבלים אותה עם התמדה¹ ומייחסים אותה לדמיון או לזיכרון, הנשארים לפי סברתם אחרי המוות.

משפט 35

אלוהים אוהב את עצמו באהבה שכלית אינסופית.

הוכחה

אלוהים הוא אינסופי באופן מוחלט (לפי א: הג 6), כלומר (לפי ב: הג 6), טבעו של אלוהים נהנה משלמות אינסופית, וזאת (לפי ב: 3) בלוויית האידיאה שלו, הווה אומר (לפי א: 11, א: הג 1), בלוויית האידיאה של סיבתו; וזוהי, כפי שאמרנו במשפט ה: 32 נ, אהבה שכלית.

1 הם מזהים נצח עם קיום בכל זמן, ואילו מובנו של הנצח הוא קיום מעבר לזמן; והם חושבים שנצחיות הנפש עומדת על כך שהנפש מתמידה בקיומה לאחר המוות, ואילו הנצחיות האמיתית מושגת בחיים האלה ובעולם הזה, על ידי הכרה מן הסוג השלישי ואהבת אלוהים שכלית.

משפט 36

האהבה השכלית של הנפש לאלוהים היא אהבתו של אלוהים עצמו, שבה הוא אוהב את עצמו לא באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא עשוי להיות מונהר על ידי מהותה של נפש האדם, הנדונה מבחינה של נצח. הווה אומר: האהבה השכלית של הנפש לאלוהים היא חלק של האהבה האינסופית שאלוהים אוהב בה את עצמו.

הוכחה

אהבה זו של הנפש צריכה להתייחס לפעולות¹ הנפש (לפי ה: 32: נ, ג: 3). זוהי אפוא פעולה, שבה הנפש מתבוננת בעצמה בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה (לפי ה: 32, ה: 32: נ), כלומר (לפי א: 25: נ, ב: 11: נ), פעולה שבה אלוהים, בכך שהוא יכול להיות מונהר על ידי נפש האדם, מתבונן בעצמו בלוויית האידיאה שלו. לכן (לפי המשפט הקודם ה: 35) אהבה זו של הנפש היא חלק של האהבה האינסופית שאלוהים אוהב בה את עצמו. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע כי באשר לאלוהים אוהב את עצמו, הוא אוהב את בני האדם, ולכן אהבת אלוהים לבני האדם והאהבה השכלית של הנפש לאלוהים הן אותו דבר.

עיון

מכאן נבין בבהירות כמה נעוצה גאולתנו, או ברכת האושר שלנו, או חירותנו; הווה אומר: באהבה יציבה ונצחית לאלוהים, או באהבתו של אלוהים לבני

האדם. אהבה זו, או ברכת האושר הזו, קרויה בכתבי הקודש בשם כבוד¹, ולא בלי צדק. כי בין שאהבה זו מתייחסת לאלוהים ובין שהיא מתייחסת לנפש,² אפשר לקרוא לה אל נכון בשם שביעות רצון [עצמית] של הנפש, שבאמת אינה שונה מן הכבוד (לפי הגד"ר כה, ל). כי במידה שאהבה זו מתייחסת לאלוהים, הרי (לפי ה: 35) זוהי שמחה – יורשה לי עדיין להשתמש במילה זו – המלווה באידיאה של עצמו; וכך גם במידה שהיא מתייחסת אל הנפש (לפי ה: 27).

רשוב, הואיל ומהות נפשנו עומדת רק על ההכרה, שיסודה ועקרונה הוא אלוהים (לפי א: 15, ב: 47 ע), הרי מתחוויר לנו מכאן בבהירות, באיזה אופן ובאיזו שיטה נפשנו נובעת מן הטבע האלוהי גם מבחינה של מהותה וגם מבחינה של קיומה, ותלויה באלוהים באופן נמשך.

ראיתי לנכון להעיר על כך, כדי להראות בדוגמה זו כמה גדול כוחה של הכרת הדברים היחידים שקראתי לה בשם הסתכלותית³ או מן הסוג השלישי (ראו ב: 40 ע 2), ועד כמה היא עדיפה מן ההכרה הכללית [האוניברסלית] שכיניתי בשם הכרה מן הסוג השני. כי אף שבחלק הראשון הראינו באופן כללי שכל הדברים (ולכן גם נפש האדם) תלויים באלוהים מבחינת מהותם וקיומם, בכל זאת אותה הוכחה, אף על פי שהיא לגיטימית ונעלה מכל ספק, אין בה כדי להשפיע על נפשנו באותה מידה כמו בשעה שאנו מסיקים מסקנה זו מתוך עצם מהותו של דבר יחיד, שאנו אומרים עליו שהוא תלוי באלוהים.

משפט 37

אין בטבע שום דבר המנוגד לאהבה שכלית זו או העשוי לבטל אותה.

1 gloria. וולפסון סבור ששפינוזה התכוון לתהלים טז: 9; עג: 24. (ראו H.A. Wolfson, את תהלים ח: 6; קיג: 4 ואת ישעיהו ו: 13; וזאב הרוי מפנה אל ישעיהו נח: 8 (ראו זאב הרוי, "המתנח המקראי 'כבוד' באתיקה' לשפינוזה", 'עיון' 48 (1999): 447-449).

2 בין שאלוהים הוא האוהב ובין שהנפש היא האוהבת.

3 intuitiva

הוכחה

אהבה שכלית זו נובעת בהכרח מטבע הנפש, באשר הנפש נחשבת לאמת נצחית באמצעות הטבע האלוהי (לפי ה: 33, ה: 29). לכן, לוא היה מצוי משהו המנוגד לאהבה זו, הוא היה מנוגד לאמת. ואם כן, מה שהיה עלול לבטל את האהבה היה גורם לאמת להיפך לשקר, וזה (כמובן מאליו) אבסורד. לכן אין בטבע שום דבר וגוי'. מ.ש.ל.

עיון

האקסיומה של חלק ד נוגעת לדברים יחידים באשר הם נדונים ביחס לזמן ולמקום מסוים; ונראה לי שאיש לא מטיל בכך ספק.

משפט 38

ככל שהנפש מבינה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן היא סובלת¹ פחות מריגשות רעות, ופוחדת פחות מן המוות.

הוכחה

מהות הנפש עומדת על הכרה (לפי ב: 11); לכן, ככל שהנפש מכירה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן נשאר ממנה חלק גדול יותר (לפי ה: 23, ה: 29)². ואם כך (לפי המשפט הקודם ה: 37), חלק גדול יותר של הנפש אינו נגוע בריגשות המנוגדות לטבענו, כלומר בריגשות רעות (לפי ד: 30). יוצא: ככל שהנפש מבינה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן היא

1 patitur, בהוראה הכפולה של סבל וסבילות.

2 באומרו "נשאר", שפינוזה ממשיך לדבר בלשון הבדיה הארעית שהנהיג בעיון למשפט ה: 31. למעשה כוונתו לומר, שחלק גדול יותר מן הנפש מורכב אז מאידיאות נצחיות (על־זמניות). הצורך בלשון בדיונית נובע מן הפרדוקס הקיים ברעיון של מימוש הנצח בתוך הזמן, שהוא יסוד תורתו של שפינוזה בחלק האחרון של ה'אתיקה'. הפרדוקס הוא בכך, שאנו אמורים לעבור בחיינו למצב על־זמני, או להגיע אליו כתוצאה של תהליך בזמן, ולממש אותו בחיים אלה ובעולם הזה.

נשארת בלי היזק בחלקה הגדול, ולכן היא סובלת פחות מריגשות רעות וגו'.
מ.ש.ל.

עיון

בכך אנו מבינים את מה ש[רק] נגעתי בו בעיון ד: 39 ע והבטחתי להסביר בחלק זה, דהיינו: שהמוות מזיק פחות ככל שיש לנפש יותר הכרה בהירה ומובחנת, ולכן ככל שהנפש אוהבת יותר את אלוהים.

ועוד, כיוון שמסוג ההכרה השלישי נולדת בנפש שביעות הרצון [העצמית] הנעלה ביותר שאפשר כי תתקיים (לפי ה: 27), נובע מכאן, שנפש האדם יכולה להיות¹ בעלת טבע כזה, שמה שנכחד ממנה יחד עם הגוף, כפי שהראינו לעיל (ראו ה: 21), יהיה בעל משקל זניח בהשוואה למה שנשאר. אבל על כך ארחיב את הדיבור בהמשך.

משפט 39

מי שגופו כשיר לדברים מרובים, נפשו נצחית בחלקה הגדול.²

הוכחה

מי שגופו כשיר לדברים מרובים, תוקפות עליו ריגשות רעות מעטות ביותר (לפי ד: 38), כלומר (לפי ד: 30), ריגשות המנוגדות לטבענו. לכן (לפי ה: 10) יש ביכולתו לסדר ולקשור את הפעולות הגוף על פי סדר המתאים לשכל, וכך לגרום לכולן להתייחס אל אידיאת אלוהים (לפי ה: 14). יוצא (לפי ה: 15), שאדם זה מופעל כלפי אלוהים באהבה האמורה לכבוש או לכוון את הנפש בחלקה הגדול (לפי ה: 16). לכן (לפי ה: 33) נפשו נצחית בחלקה הגדול.
מ.ש.ל.

1 במובן של: להיעשות ל-.

2 הכוונה: יש לו יכולת להגיע לכך.

עיון

כיוון שהגופים האנושיים כשירים לדברים מרובים, אין ספק שהם מסוגלים להיות בעלי טבע כזה, המתייחס אל נפש בעלת ידיעה רבה של עצמה ושל אלוהים, ושהיא נצחית בחלקה הגדול או העיקרי, עד שכמעט אינה פוחדת מהמוות.

כדי להבין דבר זה ביתר בהירות, עלינו לשים לב שאנו חיים בתוך חליפות ותמורות בלתי פוסקות, ואנו נחשבים מאושרים או אומללים לפי השאלה, אם השינוי שעברנו היה לטובה או לרעה. מי שהיה לו גוף של תינוק או של נער ונעשה גוויה נחשב אומלל; ולעומתו, מי שעלה בידו לצלוח את כל מרחב חייו בנפש בריאה בגוף בריא נחשב מאושר. ובאמת, מי שגופו כשיר לדברים מעטים מאד ותלוי ביותר בסיבות חיצוניות, כדוגמת גופו של תינוק או של נער, יש לו נפש אשר, כשדנים בה רק כשלעצמה, כמעט אינה מודעת לא לעצמה, לא לאלוהים ולא לדברים. ולהפך, מי שגופו כשיר לדברים מרובים, נפשו, כשדנים בה רק כשלעצמה, מודעת ביותר לעצמה, לאלוהים ולדברים. בחיים אלה אנו שואפים אפוא במיוחד שגוף התינוק, ככל שהדבר מתאים לו וטבעו יכול לסבול זאת, ישתנה לגוף אחר, הכשיר לדברים מרובים והמתייחס לנפש שיש לה מודעות רבה ביותר לעצמה, לאלוהים ולדברים, ואשר כל מה ששייך בה לזיכרון ולדמיון מתגמד בהשוואה לשכל, כפי שאמרתי בעיון למשפט ה: 38.

משפט 40

ככל שיש לדבר כלשהו יותר שלמות, כן הוא פועל יותר וסובל¹ פחות; וכך להפך: ככל שהוא פועל יותר, הוא מושלם יותר.

הוכחה

ככל שדבר כלשהו מושלם יותר יש לו יותר ממשות (לפיב:הג6), ולכן

(לפי ג: 3, ג: 3 ע) הוא פועל יותר וסובל פחות. הוכחה זו מתנהלת באותו אופן גם בהיפוך הסדר, וממנה נובע: ככל שדבר פועל יותר, הוא מושלם יותר. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן נובע שחלקה הנשאר של הנפש, היא גודלו אשר יהיה, מושלם יותר מחלקה האחר.

שכן החלק הנצחי של הנפש הוא השכל (לפי ה: 23, ה: 29), שרק באמצעותו ניתן לומר שאנו פועלים (לפי ג: 3); ואילו החלק שהראינו את היותו צפוי לכיליון הוא הדמיון (לפי ה: 21), שרק בגללו אומרים שאנו סבילים (לפי ג: 3) וההגדרה הכללית של הריגשות). ומכאן (לפי המשפט הקודם ה: 40) שהחלק ההוא [הנצחי], היא גודלו אשר יהיה, מושלם יותר מהחלק הזה. מ.ש.ל.

עיון

אלה הדברים שאמרתי להראות לגבי הנפש, באשר היא נדונה בלי יחס לקיום הגוף. ומדברים אלה, יחד עם משפט א: 21 ומשפטים אחרים, נראה בעליל: באשר נפשנו מבינה, הרי היא אופן נצחי של מחשבה הנקבע על ידי אופן נצחי אחר של מחשבה, וזה נקבע שוב על ידי אחר וכך לאינסוף; באופן שכולם יחד מכוננים את שכלו הנצחי והאינסופי של אלוהים.

משפט 41

גם אלמלא ידענו שנפשנו היא נצחית, עדיין היינו מייחסים חשיבות ראשונה במעלה למידת החסידות, לדת, ובאופן מוחלט – לכל מה שחלק ד הוכיח כשייך לאיתנות הרוח ולנדיבות.

הוכחה

היסוד הראשון והיחיד¹ של המעלה הטובה, או של דרך החיים הישרה, היא בקשת תועלת עצמנו (לפי ד: 22 נ, ד: 24). אבל כאשר באנו לקבוע מהם הדברים המועילים ביותר לפי צווי התבונה, לא נזקקנו לדין בנצחיות הנפש, שעליה למדנו רק כאן בחלק החמישי. וכך, אף על פי שבאותו זמן לא ידענו שהנפש נצחית, בכל זאת ראינו כבעל חשיבות ראשונה במעלה את מה שהוכח שם בעניין איתנות הרוח והנדיבות. ומכאן משתמע, שלא גם הוספנו להחזיק באי הידיעה שלנו [לגבי נצחיות הנפש], עדיין היינו מייחסים לצווי התבונה חשיבות ראשונה במעלה. מ.ש.ל.

עיון

בקרב ההמון שוררת כמדומה אמונה אחרת. רוב בני האדם סבורים שהם חופשיים כל עוד מותר להם לקרוא דרור לתאוותיהם; ואילו בכך שהם אמורים לחיות לפי חוקי המצווה² האלוהית, הם נדרשים [לדעתם] לוותר על זכויותיהם. לכן הם רואים את מידת החסידות והדת – ובאופן מוחלט, את כל מה שקשור לחוסן נפשי – כעול מכביד, שממנו הם עתידים להשתחרר לאחר המוות, כאשר יקבלו את הגמול שהם מקווים לו בתמורה לעבדותם, כלומר בתמורה לדת ולמידת החסידות. אבל לא רק תקווה זו, אלא בעיקר הפחד מעונש נורא שיבואם אחרי המוות, הוא הדוחף אותם לחיות לפי חוקי המצווה האלוהית, עד כמה שהדבר מתאפשר על ידי חולשתם ורוחם חסרת האונים. ואילמלא היו לבני האדם תקווה זו ופחד זה – אילו האמינו, להפך, שהנפש נכחדת עם הגוף, ושלאותם עלובים, המותשים מעולה של מידת החסידות, לא נכוננו חיים לעתיד לבוא – כי אז היו חוזרים לנטיית רוחם הראשונה, ומנהלים את כל מעשיהם לפי תאוותיהם, ומעדיפים להישמע לגורל מאשר לעצמם.³

כל זה לא פחות אבסורדי בעיני מאשר אדם, שמפני שהוא סבור כי לא יהיה ביכולתו להזין את גופו לנצח במזון משובח, היה בוחר למלא את גופו

unicum 1

praescriptus 2

3 לחיות חיים של "דת ומידת החסידות" (מטאפורות למוטר אישי וחברתי) מתוך הישמעות לעצמנו, וכתוצאה של הבנת העולם הזה – ולא של פחד ותקווה לעולם הבא – הם חיי החירות לפי תורת שפינוזה: זהו החופש בביטוי החברתי.

ברעלים ובשאר חומרים קטלניים; או אדם, שבגלל סברתו שהנפש אינה נצחית או בת אלמוות, היה בוחר להיות חסר דעה ולחיות ללא תבונה. וכל זה הוא כל כך אבסורדי שכמעט לא ראוי לדון בו.¹

משפט 42

ברכת האושר איננה פרס על מעלה טובה, אלא היא עצמה מעלה טובה; ואיננו נהנים ממנה מפני שאנו בולמים את תאוותינו, אלא להפך: כיוון שאנו נהנים ממנה, יש ביכולתנו לבלום את תאוותינו.

הוכחה

ברכת האושר עומדת על אהבה לאלוהים (לפי ה: 36, ה: 36 ע), אשר נולדת מסוג ההכרה השלישי (לפי ה: 32 נ). לכן (לפי ג: 59, ג: 3) אהבה זו צריכה להתייחס לנפש באשר היא פועלת, ומכאן שהיא עצמה מעלה טובה (לפי ד: 8ג). זה הדבר הראשון.

ועוד, ככל שהנפש נהנית יותר מאהבה אלוהית זו או מברכת האושר הזו, כך היא מבינה יותר (לפי ה: 32), כלומר (לפי ה: 3 נ), יש לה עוצמה גדולה יותר לגבי הריגשות, והיא סובלת פחות מן הריגשות שהן רעות (לפי ה: 38). יוצא כי מפני שהנפש נהנית מאותה אהבה אלוהית או ברכת האושר, יש בכוחה לבלום את התאוות. ומכיוון שעוצמת האדם לבלום את הריגשות עומדת אך ורק על השכל, הרי שום אדם אינו נהנה מברכת האושר מפני שבלם את ריגשותיו, אלא להפך: הכוח לבלום את התאוות נולד מתוך ברכת האושר עצמה. מ.ש.ל.

עיון

בכך הבאתי לידי סיום את כל מה שרציתי להראות בדבר עוצמת הנפש לגבי

1 זוהי אחת מהצהרותיו החד-משמעיות של שפינוזה נגד פאטאליזם ובזכות המאמץ לחירות - בניגוד לדימוי של "פאטאליסט" שיצא לו.

הריגשות ובדבר חירות הנפש. דברים אלה מגלים מה רב כוחו של החכם, וכמה הוא עדיף מכוחו של הבור הנדחף למעשיו על ידי התאוות בלבד. כי לא בלבד שהבור מטולטל באופנים רבים על ידי סיבות חיצוניות ואינו מגיע לעולם לכלל שביעות רצון נפשית אמיתית, אלא הוא חי במעין¹ חוסר מודעות לעצמו, לאלוהים ולדברים; וכאשר הוא חדל לחוש, הוא חדל עם זה להיות. ולעומתו החכם, עד כמה שדנים בו בתור כזה, כמעט אינו נרעש ברוחו, אלא, מודע לעצמו, לאלוהים ולדברים מתוך הכרחיות נצחית מסוימת, אין הוא חדל לעולם להיות, ותמיד הוא חווה שביעות רצון נפשית אמיתית. גם אם הדרך המוליכה לכל זה נראית קשה מאד, כפי שהראיתי, בכל זאת אפשר להתוות אותה. ואכן, מה שמוצאים לעתים כה נדירות, חייב להיות כרוך במאמצים גדולים. הרי לוא גאולת הנפש² הייתה מזומנת לנו ויכולנו למצוא אותה בלי עמל רב, איך יכול היה לקרות שכמעט הכל זנחו אותה? אבל כל דבר מעולה הוא קשה, כשם שהנו נדיר.

1 זו רק מעין (quasi) חוסר מודעות, שהרי מודעות מסוימת, עמומה ושקרית, יש לו בכל זאת בחווייתו האישית. לכל אדם יש אידיאה של עצמו, של האל, של הדברים, אך לרוב הן שקריות ומבולבלות, ולכן מודעותו לדברים אלה היא מודעות כביכול.

2 salus. זה אחד המקומות היחידים, אבל החשובים (וגם הבולטים ביותר: סוף הספר ושיאו), ששפינוזה משתמש במטאפורה דתית זו, "גאולת הנפש", ובמתכוון. שכן מטרתו כאן להציע תחליף פילוסופי, ארצי ואימננטי, למושג גאולת הנפש של הנצרות, ושל הדת הטרנסצנדנטית בכלל.

אתיקה

מוכחת בסדר גיאומטרי
ומחולקת לחמישה חלקים

חלק א

על אלוהים

הגדרות

1. **בסיבת עצמו** אני מבין את מה שמחותו כוללת קיום, או את מה שטבעו אינו יכול להיות מושג אלא כקיים.
2. **סופי בסוגו** נקרא דבר, ש[דבר] אחר מאותו טבע יכול להגבילו. למשל, גוף נקרא סופי מכיוון שתמיד אנו משיגים [גוף] אחר גדול ממנו. וכך מחשבה מוגבלת על ידי מחשבה אחרת. אולם גוף אינו מוגבל על ידי מחשבה, ולא מחשבה על ידי גוף.
3. **בעצם** אני מבין את מה שנמצא בתוך עצמו ומושג באמצעות עצמו: כלומר, מה שמושגו אינו זקוק למושג של דבר אחר, שמתוכו הוא צריך להתעצב.
4. **בתואר** אני מבין את מה שהשכל תופס על אודות העצם בתור מה שמכונן את מהותו.
5. **באופן** אני מבין את הפעולות העצם, או את מה שנמצא בתוך דבר אחר, שבאמצעותו הוא גם מושג.
6. **באלוהים** אני מבין יש אינסופי באופן מוחלט, כלומר, עצם בן אינסוף תארים, שכל אחד מהם מבטא מהות נצחית ואינסופית.
7. **חופשי** נקרא אותו דבר, הקיים מתוך הברח טבעו בלבד, והנקבע לפעול על ידי עצמו בלבד; ואילו הברתי, או מוטב לומר כפוי, נקרא אותו דבר, הנקבע על ידי אחר להתקיים ולפעול בדרך קבועה ומסוימת.
8. **בנצח** אני מבין את הקיום עצמו, כל עוד משיגים אותו בנובע באופן הכרחי מתוך הגדרתו בלבד של דבר נצחי.

אקסיומות

1. כל מה שנמצא, נמצא או בתוך עצמו או בתוך זולתו.
2. מה שאינו יכול להיות מושג באמצעות זולתו, חייב להיות מושג באמצעות עצמו.

3. מתוך סיבה נתונה קבועה ומסוימת נובעת בהכרח תולדה; ולהפך, אם לא נתונה סיבה קבועה ומסוימת, אי אפשר שתנבע ממנה שום תולדה.
4. הכרת התולדה תלויה בהכרת הסיבה וכוללת הכרה זו בתוכה.
5. דברים שאין בהם שום דבר משותף, אי אפשר להבין אותם זה באמצעות זה, או מושגו של האחד אינו כולל בתוכו את מושגו של האחר.
6. אידיאה אמיתית חייבת להתאים למושא שהיא אידיאה שלו.
7. מה שאפשר להשיגו כלא-קיים, מהותו אינה כוללת קיום.

משפט 1. העצם, לפי הטבע, קודם להפעלותיו.

- משפט 2. שני עצמים שיש להם תארים שונים, אין ביניהם שום דבר משותף.
- משפט 3. דברים שאין ביניהם שום דבר משותף, אין האחד יכול להיות סיבתו של האחר.
- משפט 4. דברים נבדלים, שניים או יותר, נבדלים זה מזה או בגלל שוני בתוארי העצמים או בגלל שוני בהפעלותיהם.
- משפט 5. לא יכולים להיות בטבע שני עצמים או יותר מאותו טבע או תואר.
- משפט 6. עצם אחד אינו יכול להיווצר על ידי עצם אחר.
- משפט נסמך. מכאן יוצא שעצם אינו יכול להיווצר על ידי דבר זולתו.
- משפט 7. הקיום שייך לטבע העצם.
- משפט 8. כל עצם הוא בהכרח אינסופי.
- משפט 9. ככל שיש לדבר כלשהו יותר ממשות או ישות, כן יש לו יותר תארים.
- משפט 10. כל אחד מתוארי העצם צריך להיות מושג באמצעות עצמו.
- משפט 11. אלוהים, או העצם בן אינסוף תארים, שכל אחד מהם מבטא מהות נצחית ואינסופית, קיים בהכרח.
- משפט 12. אי אפשר להשיג באופן אמיתי שום תואר של עצם, שממנו עשוי לנבוע, שהעצם ניתן לחלוקה.
- משפט 13. עצם אינסופי באופן מוחלט אינו ניתן לחלוקה.
- משפט נסמך. מבאן נובע ששום עצם גופני, באשר הוא עצם, אינו ניתן לחלוקה.
- משפט 14. חוץ מאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא ולא להיות מושג.
- משפט נסמך 1. מכאן נובע בתכלית הבהירות: (א) שאלוהים הוא אחד-יחיד, בלומר (לפי א:הג 6), אין בטבע אלא עצם אחד, ושהוא אינסופי באופן מוחלט, כפי שצינו בעיון א:10ע.
- משפט נסמך 2. נובע עוד: (ב) שהדבר המתפשט והדבר החושב הם או תוארי אלוהים, או (לפי א:אק 1) הפעלות של תוארי אלוהים.
- משפט 15. כל מה שנמצא, נמצא באלוהים, ובלי אלוהים שום דבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג.

משפט 16. מתוך הברח הטבע האלוהי צריך לנבוע אינסוף [של דברים] באינסוף של אופנים (כלומר, בל מה שיכול להיכלל בתחומו של שכל אינסופי).

משפט נסמך 1. מכאן נובע (א): שאלוהים הוא סיבתם הפועלת של כל הדברים העשויים להיכלל בתחומו של שכל אינסופי.

משפט נסמך 2. נובע עוד (ב): שאלוהים הוא סיבה שעל ידי עצמו ולא סיבה שבמקרה.

משפט נסמך 3. נובע עוד (ג): שאלוהים הוא הסיבה הראשונה באופן מוחלט.

משפט 17. אלוהים פועל מתוך חוקי טבעו בלבד, ואינו כפוי על ידי אף אחד.

משפט נסמך 1. מכאן נובע (א): אין שום סיבה פנימית או חיצונית הדוחפת את אלוהים לפעול, מלבד שלמות טבעו.

משפט נסמך 2. נובע עוד (ב): רק אלוהים הוא סיבה חופשית.

משפט 18. אלוהים הוא סיבתם האימננטית ולא הטרוניטיבית של כל הדברים.

משפט 19. אלוהים, או כל תוארי אלוהים, הם נצחיים.

משפט 20. קיומו של אלוהים ומהותו הם אותו דבר עצמו.

משפט נסמך 1. מכאן נובע, ראשית, שקיומו של אלוהים, בדומה למהותו, הוא אמת נצחית.

משפט נסמך 2. שנית, נובע שאלוהים, או כל תוארי אלוהים, אינם בני שינוי.

משפט 21. כל הדברים, הנובעים מטבעו המוחלט של תואר כלשהו של אלוהים, היו חייבים להתקיים תמיד ולאינסוף, או שעל ידי תואר זה הם נצחיים ואינסופיים.

משפט 22. כל מה שנובע מתואר כלשהו של אלוהים, באשר הוא מאופנן על ידי איפנון, כך שבאמצעות אותו תואר האיפנון קיים בהכרח והנו אינסופי, חייב גם הוא להתקיים בהכרח ולהיות אינסופי.

משפט 23. בל אופן, הקיים בהכרח והנו אינסופי, חייב בהכרח לנבוע או מטבעו המוחלט של תואר כלשהו של אלוהים, או מתואר שהתאפנן על ידי איפנון הקיים בהכרח והנו אינסופי.

משפט 24. מהותם של הדברים הנוצרים מאלוהים אינה כוללת בתוכה קיום.

משפט נסמך. מבאן נובע שאלוהים אינו רק הסיבה להתחלת קיומם של הדברים, אלא גם הסיבה לכך שהם נשמרים בקיומם, או (אם להשתמש במונח סכולסטי), אלוהים הוא סיבת ישותם.

משפט 25. אלוהים הוא הסיבה הפועלת לא רק של קיום הדברים, אלא גם של מהותם. משפט נסמך. הדברים הפרטיים אנם אלא הפעלות של תוארי אלוהים או אופנים, המבטאים את תוארי אלוהים באופן מסוים וקבוע.

משפט 26. דבר שנקבע לפעול משהו, נקבע כך בהכרח על ידי אלוהים; ומה שלא נקבע על ידי אלוהים, אינו יכול לקבוע את עצמו לפעול שום דבר.

משפט 27. דבר שנקבע על ידי אלוהים לפעול משהו אינו יכול לגרום לעצמו להיות

לא קבוע לכך.

משפט 28. דבר יחיד או דבר סופי שיש לו קיום קבוע-ומוגבל אינו יכול להתקיים ולא להיקבע לפעול, אלא אם נקבע להתקיים ולפעול על ידי סיבה אחרת, שגם היא סופית ובעלת קיום קבוע-ומוגבל; וסיבה זו, בתורה, גם היא אינה יכולה להתקיים ולא להיקבע לפעול, אלא אם נקבעה להתקיים ולפעול על ידי [סיבה] אחרת, שגם היא סופית ובעלת קיום קבוע-ומוגבל, וכך לאינסוף.

משפט 29. אין בטבע שום דבר מקרי, אלא כל הדברים נקבעים מתוך הכרח הטבע האלהי להתקיים ולפעול באופן מסוים.

משפט 30. השכל, בין שהוא סופי בפועל ובין שהוא אינסופי בפועל, חייב להקיף את תוארי אלוהים ואת הפעלותיו, ולא שום דבר אחר.

משפט 31. השכל שבפועל, בין שהוא סופי ובין שהוא אינסופי, וכן גם הרצון, התשוקה, האהבה וכו', חייבים להתייחס לטבע הטובע ולא לטבע הטובע.

משפט 32. אי אפשר לקרוא לרצון סיבה חופשית, אלא רק [סיבה] הכרחית.

משפט נסמך 1. מכאן נובע, ראשית, שאלוהים אינו פועל מתוך חופש הרצון.

משפט נסמך 2. נובע, שנית, שהרצון והשכל מתייחסים לטבעו של אלוהים כמו התנועה והמנוחה, ובאופן מוחלט כמו שמתייחסים אליו כל הישים הטבעיים, אשר חייבים (לפי א: 29) להיות נקבעים להתקיים ולפעול באופן מסוים.

משפט 33. הדברים לא יכלו להיווצר מאלוהים בשום אופן אחר ובשום סדר אחר מכפי שנצרו.

משפט 34. עוצמתו של אלוהים היא מהותו עצמה.

משפט 35. בל מה שאנו משיגים שהוא בגדר יכולתו של אלוהים נמצא בהכרח.

משפט 36. לא קיים שום דבר שמטבעו לא נובעת תולדה כלשהי.

נספח

חלק ב

על טבע הנפש ומקורה

הגדרות

1. בגוף אני מבין אופן המבטא באורח מסוים וקבוע את מהותו של אלוהים באשר הוא נדון כדבר מתפשט; ראו א: 25 נ.
2. למהותו של דבר מה, אני אומר, שייך מה שאם הוא נתון, הרי הדבר מונח בהכרח, ואם הוא נעקר, הרי הדבר מבוטל בהכרח; או מה שבלעדיו הדבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג, ולהפך, מה שאינו יכול להימצא ולא

- להיות מושג בלי הדבר.
3. באידיאה אני מבין מושג של הנפש, שהנפש מעצבת מכיוון שהנה דבר חושב.
 4. באידיאה הולמת אני מבין אידיאה, שבהיותה נדונה כשלעצמה, בלי יחס למושג, יש לה כל התכונות או סימני ההיכר הפנימיים של אידיאה אמיתית.
 5. התמדה היא המשך הקיום ללא גבול מוגדר.
 6. בממשות ובשלמות אני מבין אותו דבר.
 7. בדברים יחידים אני מבין דברים סופיים ובעלי קיום קבוע-ומוגבל; ואם כמה יחידים שותפים לפעולה אחת, כך שבולם יחד הם סיבתה של תוצאה אחת, אני רואה את כולם במידה זו כדבר יחיד אחד.

אקסיומות

1. מהות האדם אינה כוללת קיום הכרחי, כלומר, מתוך סדר הטבע יכול לקרות שאדם זה או אחר יהיה קיים, וכן שלא יהיה קיים.
2. האדם חושב.
3. אופני מחשבה כגון אהבה, תשוקה, או בל מה שמבונה בשם ריגשה של הנפש, אינם מצויים אלא אם בן מצויה באותו יחיד אידיאה של הדבר האהוב, הנחשק וכו'. אבל אידיאה יכולה להימצא גם אם לא מצוי אופן מחשבה אחר.
4. אנו חשים שגוף כלשהו מופעל באופנים רבים.
5. איננו חשים ואיננו תופסים דברים יחידים מלבד גופים ואופני מחשבה.

1. משפט 1. המחשבה היא תואר של אלוהים, או אלוהים הוא דבר חושב.
2. משפט 2. ההתפשטות היא תואר של אלוהים, או אלוהים הוא דבר מתפשט.
3. משפט 3. באלוהים יש בהכרח אידיאה, הן של מהותו והן של כל הדברים הנבעים בהכרח מתוך מהותו.
4. משפט 4. אידיאת אלוהים, שממנה נובע אינסוף של דברים באינסוף אופנים, יכולה להיות אך ורק אחת ויחידה.
5. משפט 5. הישות בפועל [הצורנית] של האידיאות מבירה באלוהים בתור סיבתה רק באשר הוא נדון כדבר חושב, ולא באשר הוא מונהר על ידי תואר אחר. כלומר, האידיאות, הן של תוארי אלוהים והן של הדברים היחידים, אינן מבירות, בתור סיבתן הפועלת, אלא באלוהים עצמו באשר הוא דבר חושב, ולא במושאים שהן האידיאות שלהם או [במילים אחרות], לא בדברים הנתפסים.
6. משפט 6. אלוהים הוא סיבת האופנים של תואר כלשהו רק באשר הוא נדון מבחינת

התואר שאלה הם אופניו, ולא מבחינת כל תואר אחר. משפט נסמך. מכאן יוצא, שהישות בפועל [הצורנית] של דברים, שאינם אופני מחשבה, נובעת מן הטבע האלוהי לא מתוך שהוא הכיר את הדברים תחילה. משפט 7. סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם. משפט נסמך. מכאן יוצא, שעוצמת המחשבה של אלוהים שווה לעוצמת פעולתו כפי שהיא בפועל.

משפט 8. האידיאות של דברים יחידים, או אופנים, שאינם קיימים, חייבות להיות מוכלות באידיאה האינסופית של אלוהים, כמו שהמהויות בפועל [הצורניות] של הדברים היחידים או של האופנים כלולות בתוארי אלוהים.

משפט נסמך. מבאן נובע, שכל עוד דברים יחידים קיימים רק במידה שהם מובלים בתוארי אלוהים, הרי ישותם האובייקטיבית [ההיצגית], או האידיאות שלהם, אינן קיימות אלא במידה שקיימת האידיאה האינסופית של אלוהים. וכאשר אומרים שדברים יחידים קיימים לא רק במידה שהם מובלים בתוארי אלוהים, אלא גם כאשר מייחסים להם התמדה, הרי גם האידיאות שלהם כוללות קיום, שבגללו אומרים שהן מתמידות.

משפט 9. אידיאה של דבר יחיד הקיים בפועל, סיבתה היא אלוהים לא באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא נדון כמופעל על ידי האידיאה של דבר יחיד אחר הקיים בפועל, שגם סיבתה היא אלוהים באשר הוא מופעל על ידי דבר אחר שלישי, וכך לאינסוף.

משפט נסמך. כל מה שמתרחש במושא היחיד של אידיאה בלשהי, יש עליו ידיעה באלוהים רק באשר יש לו [לאלוהים] אידיאה של מושא זה.

משפט 10. ישותו של העצם אינה שייבת למהות האדם, או העצם [בעצם] אינו מכונן את צורת האדם.

משפט נסמך. מכאן נובע שמהות האדם מתבוננת על ידי איפנונים מסוימים של תוארי אלוהים.

משפט 11. הדבר הראשון המכונן את ישותה בפועל של נפש האדם אינו אלא האידיאה של דבר יחיד בלשהו הקיים בפועל.

משפט נסמך. מבאן נובע שנפש האדם היא חלק של השכל האינסופי של אלוהים. משפט 12. כל מה שמתרחש במושאה של האידיאה המכוננת את נפשו של האדם חייב להיות נתפס על ידי נפש האדם, או בהכרח יש בנפש אידיאה של הדבר הזה. כלומר, אם מושא האידיאה המכוננת את נפש האדם הוא גוף, כי אז לא יוכל להתרחש בגוף שום דבר שאינו נתפס בנפש.

משפט 13. מושאה של האידיאה המכוננת את נפש האדם הוא הגוף, או אופן התפשטות מסוים הקיים בפועל, ולא שום דבר אחר.

משפט נסמך. מכאן יוצא שהאדם עשוי גוף ונפש, וגוף האדם קיים בפי שאנו חשים

בו.

אקסיומה 1. כל הגופים נעים או נחים.

אקסיומה 2. כל גוף נע לפעמים לאט יותר ולפעמים מהר יותר.

משפט עזר 1. הגופים נבדלים זה מזה מבחינת תנועה ומנוחה, מהירות ואיטיות, ולא מבחינת העצם.

משפט עזר 2. כל הגופים מתאימים זה לזה בדברים מסוימים.

משפט עזר 3. גוף הנמצא בתנועה או במנוחה היה חייב להיקבע לתנועה או למנוחה על ידי גוף אחר, שגם הוא נקבע לתנועה או למנוחה על ידי גוף אחר, וזה שוב על ידי אחר, וכך לאינסוף.

משפט נסמך. מכאן נובע, שגוף נע יוסיף לנוע עד שייקבע למנוחה על ידי גוף אחר; וגוף נח יוסיף גם הוא להימצא במנוחה עד שייקבע לתנועה על ידי גוף אחר.

אקסיומה 1. כל האופנים שבהם גוף אחד מופעל על ידי אחר נובעים בו זמנית גם מטבע הגוף המופעל וגם מטבע הגוף המפעיל אותו; באופן שאותו גוף עצמו עשוי להתנועע באופנים שונים בהתאם להבדלים בטבע הגופים המניעים אותו; ומן הצד ההפוך, אפשר שגופים שונים יונעו באופנים שונים על ידי אותו גוף עצמו.

אקסיומה 2. כאשר גוף נע פוגע בגוף אחר הנמצא במנוחה שאותו אין בכוחו להניע, הוא מוחזר לאחור באופן שתנועתו נמשכת, והזווית הנוצרת בין קו התנועה החוזרת לבין שטח הגוף הנח, שהגוף הנע פגע בו, שווה לזווית שנוצרה בין אותו שטח הגוף לבין קו התנועה הפוגעת.

הגדרה. כאשר גופים אחדים, בין מאותו גדל ובין מגדלים שונים, נלחצים יחד על ידי גופים אחרים באופן שהם צמודים זה לזה, או כאשר הם נעים, אם באותה דרגת מהירות ואם בדרגות מהירות שונות, באופן שהם מוסרים את תנועתם זה לזה ביחס אחד מסוים, אנו אומרים שגופים אלה מאוחדים ביניהם וכולם יחד מרכיבים גוף או יחיד אחד, הנבדל מאחרים על ידי איחוד זה של הגופים.

אקסיומה 3. ככל שחלקי היחיד, או הגוף המורכב, צמודים זה לזה בחלק קטן או גדול יותר של משטחם, כך קל יותר או קשה יותר לאלץ אותם לשנות את מצבם. לכן יהיה קל או קשה יותר לגרום ליחיד זה ללבוש תבנית אחרת.

משפט עזר 4. גוף או יחיד המורכב מגופים רבים, אם כמה גופים נפרדו ממנו ומקומם נתפס באותו זמן על ידי אותו מספר של גופים אחרים מאותו הטבע, ישמור היחיד על טבעו כמקודם בלי כל שינוי בצורתו.

משפט עזר 5. אם החלקים שהם רכיביו של יחיד גדלים או קטנים, אך בשיעור יחסי כזה, שכולם שומרים ביניהם על אותו יחס של תנועה ומנוחה כמקודם, ישמור אותו יחיד על טבעו כמקודם בלי כל שינוי בצורתו.

משפט עזר 6. גופים המרכיבים [גוף] יחיד, אם הם נאלצים לסטות מכיוון תנועתם ולנוע לצד אחר, אך באופן כזה שתנועתם יכולה להימשך, ושהם מוסיפים למסור

אותה זה לזה באותו יחס כמו קודם – ישמור אותו יחיד על טבעו בלי כל שינוי בצורתו.

משפט עזר 7. כמו כן, יחיד המורכב כך שומר על טבעו בין שהוא, בכליותו, נע או נח, ובין שהוא נע לצד זה או לצד אחר, כל עוד כל אחד מחלקיו שומר על תנועתו ומוסר אותה לחלקים האחרים כמקודם.

פוסטולטים

1. גוף האדם מורכב ממספר רב מאד של יחידים (בעלי טבע שונה), שכל אחד מהם מורכב ביותר.
2. היחידים המרכיבים את גוף האדם חלקם נוזליים, חלקם רכים וחלקם קשים.
3. היחידים שהם רכיבי גוף האדם, ולכן גוף האדם עצמו, מופעלים באופנים רבים מאד על ידי גופים חיצוניים.
4. גוף האדם, בדי להשתמר, זקוק למספר רב ביותר של גופים אחרים שעל ידיהם הוא כמו חוזר ומתחדש.
5. כאשר חלק נוזלי של גוף האדם נקבע על ידי גוף חיצוני לכך שיפגע לעתים קרובות בחלק אחר שהנו רך, הוא משנה את משטחו [של החלק הרך] וכאילו מטביע בו עקבות מסוימים של הגוף החיצוני הדוחף אותו.
6. גוף האדם יכול להניע גופים חיצוניים בהרבה מאד אופנים, ולהטות אותם בהרבה מאד אופנים.

משפט 14. נפש האדם מוכשרת לתפוס מספר רב מאד של דברים, וכושרה לכך גדול יותר ככל שגופה יכול להיות מוטה במספר רב יותר של אופנים.

משפט 15. האידיאה המהווה את ישותה בפועל [הצורנית] של נפש האדם אינה פשוטה, אלא מורכבת ממספר רב מאד של אידיאות.

משפט 16. האידיאה של כל אופן, שגוף האדם מופעל בו על ידי גופים חיצוניים, חייבת לכלול את טבעו של גוף האדם, ובו בזמן גם את טבעו של הגוף החיצוני.

משפט נסמך 1. מכאן נובע, ראשית, שנפש האדם תופסת, יחד עם טבע גופה שלה, גם את טבעם של הרבה מאד גופים [אחרים].

משפט נסמך 2. שנית נובע, שהאידיאות שיש לנו מגופים חיצוניים מלמדות יותר על מערך גופנו שלנו מאשר על טבע הגופים החיצוניים.

משפט 17. אם גוף האדם מופעל באופן הכולל בתוכו את טבעו של גוף חיצוני כלשהו, נפש האדם תתבונן בגוף החיצוני הזה כקיים בפועל, או כנוכח לפנייה בהווה, עד שהגוף יופעל על ידי הפעלה המסלקת את קיומו או נוכחותו של הגוף [החיצוני] הנ"ל.

משפט נסמך. גופים חיצוניים שגוף האדם הופעל על ידיהם פעם אחת, הנפש יכולה להתבונן בהם כאילו הם נוכחים, אף על פי שאינם קיימים ואינם נוכחים.

משפט 18. אם גוף האדם הופעל פעם אחת על ידי שני גופים או יותר בבת אחת,

הרי לאחר מכן, כשהנפש מדמה אחד מהם, היא נזכרת גם באחרים. משפט 19. נפש האדם אינה מכירה את גוף האדם עצמו ואינה יודעת שהוא קיים אלא באמצעות האידיאות של ההפעלות שבהן הגוף מופעל. משפט 20. גם על אחדות נפש האדם יש באלוהים אידיאה או ידיעה, הנובעת באלוהים באותו אופן ומתייחסת לאלוהים באותו אופן כמו האידיאה או הידיעה של גוף האדם.

משפט 21. אידיאה זו של הנפש מאוחדת עם הנפש באותו אופן שבו הנפש עצמה מאוחדת עם הגוף.

משפט 22. נפש האדם תופסת לא את הפעלות הגוף בלבד, אלא גם את האידיאות של הפעלות אלה.

משפט 23. הנפש אינה מכירה את עצמה אלא במידה שהיא תופסת את האידיאות של הפעלות הגוף.

משפט 24. נפש האדם אינה כוללת הכרה הולמת של החלקים המרכיבים את גוף האדם.

משפט 25. האידיאה של הפעלה כלשהי של גוף האדם אינה כוללת הכרה הולמת של הגוף החיצוני.

משפט 26. נפש האדם אינה תופסת שום גוף חיצוני כקיים בפועל אלא באמצעות האידיאות של הפעלות גופה.

משפט נסמך. במידה שנפש האדם מדמה גוף חיצוני, אין לה הכרה הולמת שלו.

משפט 27. אידיאה של הפעלה כלשהי של גוף האדם אינה כוללת הכרה הולמת של גוף האדם עצמו.

משפט 28. האידיאות של הפעלות גוף האדם, כל עוד הן מתייחסות לנפש האדם בלבד, אינן ברורות ומובחנות אלא מבולבלות.

משפט 29. האידיאה של האידיאה של הפעלה כלשהי של גוף האדם אינה כוללת הכרה הולמת של נפש האדם.

משפט נסמך. מכאן יוצא, שכל עוד נפש האדם תופסת דברים לפי סדר הטבע המשותף, אין לה הכרה הולמת לא של עצמה ולא של גופה, ולא של הגופים החיצוניים, אלא יש לה רק הכרה מבולבלת וקטעת.

משפט 30. על התמדת גופנו לא יכולה להיות לנו אלא הכרה בלתי הולמת לחלוטין.

משפט 31. על התמדת הדברים היחידים שמחוצה לנו לא יכולה להיות לנו אלא ידיעה בלתי הולמת לחלוטין.

משפט נסמך. מכאן נובע שכל הדברים הפרטיים הנם מקריים [קונטינגנטיים] וצפויים לכיליון.

משפט 32. כל האידיאות, באשר הן מתייחסות לאלוהים, הן אמיתיות.

משפט 33. אין באידיאות שום דבר חיובי שבגללו אומרים שהן שקריות.

- משפט 34. כל אידיאה, שהיא בנו מוחלטת או הולמת ומושלמת, הנה אמיתית.
- משפט 35. השקרות יסודה בהעדר הכרה הכלול באידיאות בלתי הולמות, או קיטעות ומבולבלות.
- משפט 36. האידיאות הבלתי הולמות והמבולבלות נובעות באותה הכרחיות כמו האידיאות ההולמות או הברורות והמובחנות.
- משפט 37. מה שמשותף לכל הדברים (על כך ראו משפט עזר 2 לעיל), ונמצא בשווה בחלק ובשלם, אינו מכונן את מהותו של שום דבר יחיד.
- משפט 38. הדברים המשותפים לכל, והנמצאים בשווה בחלק ובשלם, אי אפשר להשיג אותם אלא באופן הולם.
- משפט נסמך. מבאן נובע שיש אידיאות אחרות, או מושגים אחדים, שהנם משותפים לכל בני האדם.
- משפט 39. מה שהוא משותף וסגולי לגוף-האדם ולכמה גופים חיצוניים הרגילים להפעיל אותו, ונמצא בשווה בחלק ובשלם של כל אחד מאלה, האידיאה שלו בנפש תהיה אידיאה הולמת.
- משפט נסמך. מכאן נובע שהנפש מוכשרת יותר לתפוס הרבה דברים באופן הולם ככל שרבים יותר הדברים המשותפים לגופה ולגופים חיצוניים.
- משפט 40. כל האידיאות, הנובעות בנפש מאידיאות הולמות, גם הן הולמות.
- משפט 41. ההכרה מן הסוג הראשון היא סיבתה האחת והיחידה של השקרות, ואילו ההכרה מן הסוג השני והשלישי היא אמיתית בהכרח.
- משפט 42. ההכרה מן הסוג השני והשלישי, ולא מן הסוג הראשון, מלמדת אותנו להבחין בין האמיתי לשקרי.
- משפט 43. מי שיש לו אידיאה אמיתית יודע בו בזמן שיש לו אידיאה אמיתית, ואינו יכול להטיל ספק באמיתות הדבר.
- משפט 44. מטבעה של התבונה להתבונן בדברים לא כמקריים, אלא כהכרחיים.
- משפט נסמך 1. מבאן נובע שרק התלות בדמיון גורמת לנו שנתבונן בדברים כמקריים, אם מבחינת העבר ואם מבחינת העתיד.
- משפט נסמך 2. מטבעה של התבונה לתפוס את הדברים מתוך בחינה כלשהי של נצח.
- משפט 45. כל אידיאה של גוף כלשהו, או של דבר יחיד הקיים בפועל, כוללת בהכרח את מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים.
- משפט 46. הכרת המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים הכלולה בכל אידיאה היא הולמת ומושלמת.
- משפט 47. לנפש האדם יש הכרה הולמת של המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים.
- משפט 48. אין בנפש שום רצון מוחלט או חופשי; אלא הנפש נקבעת לרצות דבר זה או אחר על ידי סיבה, שגם היא נקבעת על ידי סיבה אחרת, וזו שוב על ידי

אחרת, ובך לאינסוף. משפט 49. אין בנפש שום רצייה, או חיוב ושלייה, מלבד מה שכלול באידיאה באשר היא אידיאה. משפט נסמך. הרצון השכל הם אותו דבר עצמו.

חלק ג

על מקור הריגשות וטבען

הקדמה

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.
2. אני אומר שאנו פועלים כאשר מתרחש בנו או מחוץ לנו דבר מה שאנו הננו סיבתו ההולמת; כלומר (לפי ההגדרה 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 סובלים פעולה כאשר מתרחש בנו דבר מה, או שמתוך טבענו נובע דבר מה, שהננו סיבתו רק באופן חלקי.
3. בריגשה אני מבין את הפעלות הגוף, שעל ידיהן כוח פעולתו של הגוף גדל או פוחת, מומרץ או מעוכב, יחד עם האידיאות של הפעלות אלו.

פוסטולטים

1. גוף האדם מסוגל להיות מופעל בריבוי אופנים המגבירים או מפחיתים את עוצמת פעולתו, וכן באופנים שאינם גורמים לעוצמת פעולתו לגדול או לקטון.
2. גוף האדם מסוגל לסבול שינויים רבים ובכל זאת לשמור בתוכו את רשמיו 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, במידה שיש לה אידיאות הולמות היא בהכרח פועלת, ובמידה שיש לה אידיאות בלתי הולמות היא בהכרח סובלת פעולה כלשהי. 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, והנפש אינה יכולה לקבוע את הגוף לתנועה או למנוחה, או לכל דבר אחר (אם יש דבר כזה).
- משפט 3. פעולות הנפש נולדות רק מתוך אידיאות הולמות; וכנגדן הריגשות הסבילות תלויות באידיאות בלתי הולמות בלבד.
- משפט 4. שום דבר אינו יכול להיהרס אלא על ידי סיבה חיצונית.
- משפט 5. במידה שדבר אחד יכול להרוס את משנהו, הרי הם מנוגדים בטבעם, כלומר, אינם יכולים להימצא יחד באותו נושא.
- משפט 6. כל דבר, עד כמה שהוא בפני עצמו, חותר להמשיך בישותו.
- משפט 7. חתירתו של כל דבר להמשיך בישותו אינה אלא מהותו בפועל של הדבר.
- משפט 8. חתירתו של כל דבר להמשיך בישותו אינה כוללת זמן סופי, אלא זמן בלתי מוגדר.
- משפט 9. הנפש, הן במידה שיש לה אידיאות ברורות ומובחנות והן במידה שיש לה אידיאות מבולבלות, חותרת להמשיך בישותה למשך בלתי מוגדר, והיא מודעת לחתירה זו.
- משפט 10. אידיאה המסלקת את קיומו של גופנו אינה יכולה להימצא בנפשנו, אלא נוגדת אותה.
- 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.
- משפט 12. הנפש חותרת ככל יכולתה לדמות את הדברים המגבירים או ממריצים את עוצמת פעולתו של הגוף.
- 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.
- משפט נסמך. מכאן נובע שהנפש נרתעת מלדמות את הדברים המפחיתים או מעכבים את עוצמתה ואת עוצמת הגוף.
- 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.
- משפט 15. כל דבר יכול להיות במקרה סיבה לשמחה, לעצב, או לתשוקה.
- משפט נסמך. אם אנו מתבוננים 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.
- משפט 16. אם אנו מדמים שדבר מה דומה במשהו למושא הרגיל לעורר בנפשנו

שמחה או עצב, הרי מתוך כך בלבד נאהב או שנא את הדבר הזה, אפילו אם מה שהדבר או המושא דומים בו אינו הסיבה הפועלת של הריגשות הללו.

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 שנא את הדבר ונאהב אותו בעת ובעונה אחת.

משפט 18. דימוי של דבר בעבר או בעתיד מעורר באדם אותה ריגשה של שמחה או עצב כמו דימוי של דבר בהווה.

משפט 19. מי שמדמה שדבר האהוב עליו נהרס יבוא לידי עצב; ואם ידמה שנשתמר, יבוא לידי שמחה.

משפט 20. מי שמדמה שדבר השנוא עליו נהרס, יבוא לידי שמחה.

משפט 21. מי שמדמה שדבר האהוב עליו מופעל על ידי שמח או עצב, יבוא גם הוא לידי שמחה או עצב; וכל אחת מריגשות אלה תגבר או תפחת באהוב, ככל שתגבר או תפחת בדבר האהוב.

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.

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.

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.

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.

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.

משפט 27. כשאנו מדמים שדבר דומה לנו, שכלפיו לא הייתה לנו שום ריגשה [קדמת], חוזה איזו ריגשה, מתעוררת בנו מתוך כך ריגשה דומה.

משפט נסמך 1. אם אנו מדמים כי מישהו, שלא הייתה לנו כלפיו שום ריגשה [קדמת], מעורר שמחה בדבר דומה לנו, תתעורר בנו אהבה אליו. ולהפך, אם אנו מדמים שהוא מעורר בו עצב, תתעורר בנו שנאה כלפיו.

משפט נסמך 2. דבר המעורר את רחמינו, איננו יכולים לשנוא אותו על שום העצב שסבלו גורם לנו.

משפט נסמך 3. דבר המעורר את רחמינו, אנו חותרים ככל יכולתנו לשחרר אותו

מסבלו.

משפט 28 כל דבר שאנו מדמים שיביא לידי שמחה, אנו חותרים לגרום לו שיתרחש. וכל מה שאנו מדמים במתנגד לשמחה או במביא לידי עצב, אנו חותרים להגותו מן הדרך או להרוס אותו.

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.

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. **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 נסכול טלטלות נפש.

משפט נסמך. מבאן וממשפט ג' 28: יוצא, שכל אחד חותר בכל יכולתו שכל אדם יאהב את מה שאהוב עליו וישנא את מה ששנא עליו.

משפט 32. אם אנו מדמים שמישהו נהנה מדבר העשוי להיות קניינו של אדם אחד בלבד, נחתור להביא לידי כך שלא יהיה קניינו.

משפט 33. כשאנו אוהבים דבר הדומה לנו, אנו חותרים בכל יכולתנו לגרום לכך שיחזיר לנו אהבה.

משפט 34. ככל שגדולה יותר הריגשה שאנו מדמים כי דבר אהוב מופעל בה כלפינו, כן נרגיש מכובדים יותר.

משפט 35. מי שמדמה שדבר אהוב עליו נקשר עם מישהו אחר בקשרי ידידות והים או הדוקים יותר מאלה שבאמצעותם היה הדבר האהוב שלו בלבד, יבוא לידי שנאה לדבר האהוב ולידי קנאה באותו אחר.

משפט 36. מי שמעלה בזכרונו דבר שגרם לו פעם אחת עוגג, ישתוקק שדבר זה יהיה ברשותו, באותן נסיבות שבהן התענג עליו בראשונה.

משפט נסמך. לכן, אם האהוב ייווכח שאחת הנסיבות הללו חסרה, יבוא לידי עצב.

משפט 37. תשוקה, הנולדת מתוך עצב או שמחה, ומתוך שנאה או אהבה, הנה גדולה יותר ככל שהריגשה גדולה יותר.

משפט 38. מי שהתחיל לשנא 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.

משפט 39. מי ששונא מישהו יחתור לעשות לו רעה, אלא אם כן יפחד שרעה גדולה יותר תצמח מכאן לעצמו. ולהפך, מי שאהוב מישהו יחתור, לפי אותו חוק, לעשות לו טובה.

- משפט 40. מי שמדמה כי מישהו שונא אותו, ולפי דעתו לא נתן לו כל סיבה לכך, יחזיר לו שנאה.
- משפט נסמך 1. מי שמדמה שהאהוב עליו רוחש לו שנאה, ייאבק בו אהבה ושנאה יחד.
- 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.
- משפט 41. מי שמדמה כי מישהו אחר אוהב אותו, ואינו סבור שנתן לו סיבה לכך (מה שייתכן לפי ג: 15 ו לפי ג: 16), יחזיר לו אהבה.
- משפט נסמך. מי שמדמה שאדם שונא עליו אוהב אותו, ייאבק בו שנאה ואהבה כאחד.
- 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.
- משפט 43. השנאה מתגברת על ידי הדדיות, ועשויה, לעומת זאת, להתפוגג על ידי אהבה.
- משפט 44. שנאה, שנוצחה כליל על ידי אהבה, הופכת להיות אהבה. ומשום כך האהבה גדולה יותר מכפי שהייתה לולא קדמה לה שנאה.
- משפט 45. מי שמדמה כי מישהו דומה לו רוחש שנאה לדבר דומה שהוא אוהב, ירחש לו שנאה.
- 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.
- משפט 47. השמחה הנולדת מכך שאנו מדמים שדבר שונא עלינו נהרס, או סבל רעה אחרת, אינה עולה בנפש ללא עצב כלשהו.
- 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].
- משפט 49. אהבה או שנאה לדבר שאנו מדמים כחופשי חייבת – מסיבה דומה – להיות גדולה יותר מאשר אהבה או שנאה לדבר הכרחי.
- משפט 50. כל דבר יכול להיות סיבה מקרית לתקווה או לפחד.
- 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.

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.

משפט 53. באשר הנפש מתבוננת בעצמה ובעוצמת פעולתה היא באה לידי שמחה; וזאת ביתר שאת בבל שהיא מדמה את עצמה ואת עוצמת פעולתה באופן מובחן יותר.

משפט נסמך. שמחה זו מלווה עוד ועוד בכל שהאדם מדמה שאחרים משבחים אותו.

משפט 54. הנפש חותרת לדמות רק אותם דברים המניחים את עוצמת פעולתה.

משפט 55. באשר הנפש מדמה את חוסר יכולתה, היא באה לידי עצב.

משפט נסמך. עצב זה מלווה עוד ועוד, אם האיש מדמה שאחרים מדברים בגנותו.

משפט נסמך. אין איש מתקנא במעלה טובה של זולתו, אלא אם כן הוא שווה לו.

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 אותו.

משפט 57. כל ריגשה של כל יחיד נבדלת מריגשת זולתו באותה מידה שמהותו של האחד שונה ממהות זולתו.

משפט 58. מלבד השמחה והתשוקה, שהן ריגשות סבילות, יש גם ריגשות אחרות של שמחה ותשוקה, המתנייחסות אלינו במידה שאנו פועלים.

משפט 59. בין כל הריגשות המתנייחסות לנפש באשר היא פועלת, אין אף אחת שאינה מתנייחסת לשמחה או לתשוקה.

הגדרות הריגשות

א. התשוקה היא עצם מהותו של האדם, במידה שמשיגים אותה כנקבעת לפעול דבר מה מתוך איזו הפעלה נתונה שלה.

ב. שמחה היא מעבר של אדם משלמות קטנה יותר לשלמות גדולה יותר.

ג. עצב הוא מעבר של אדם משלמות גדולה יותר לשלמות קטנה יותר.

ד. פליאה היא פעולת דימוי שהנפש נשאר מקובעת בה, מפני שאין קשר בין דימוי יחיד זה לבין כל השאר (ראו משפט ג: 52 עם העיון שלו).

ה. בוז 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).

ו. אהבה היא שמחה בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית.

ז. שנאה היא עצב בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית.

ח. משיכה היא שמחה בלוויית אידיאה של דבר כלשהו שהנו סיבה מקרית לשמחה.
ט. דחייה היא עצב בלוויית אידיאה של דבר כלשהו שהנו סיבה מקרית לעצב (על כן ראו ג: 15 ע).

י. מסירות היא אהבה כלפי מי שמעורר את פליאתנו.

יא. לעג הוא שמחה הנולדת מכך שאנו מדמים כי בדבר השנוא עלינו יש משהו שאנו בזים לו.

יב. תקווה היא שמחה לא יציבה, הנולדת מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר שאנו מטילים ספק מסוים באחריתו.

יג. פחד הוא עצב לא יציב, הנולד מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר שאנו מטילים ספק מסוים באחריתו (ראו על כן ג: 18 ע 2).

יד. ביטחה היא שמחה הנולדת מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר, שבטלה הסיבה להטיל בו ספק.

טו. ייאוש הוא עצב הנולד מתוך אידיאה של דבר בעתיד או בעבר, שבטלה הסיבה להטיל בו ספק.

טז. חדווה היא שמחה בלוויית אידיאה של דבר בעבר, שאחריתו הייתה [טובה] יותר משקיוונו.

יז. נקיפות מצפון הן עצב בלוויית אידיאה של דבר בעבר, שאחריתו הייתה [רעה] יותר משקיוונו.

יח. רחמים הם עצב בלוויית אידיאה של דבר רע שאירע למישהו אחר, שאנו מדמים כדומה לנו (ראו ג: 22 ע, ג: 27 ע).

יט. נטיית חסד היא אהבה למישהו שהיטיב עם הזולת.

כ. שאט נפש היא שנאה למישהו שהרע לזולת.

כא. הפלגת ערך פירושה להעריך משהו, מתוך אהבה, יותר מן הראוי.

כב. פחות ערך פירושו להעריך משהו, מתוך שנאה, פחות מן הראוי.

כג. קנאה היא שנאה, במידה שהיא מפעילה את האדם כך שהוא נעצב באושרו של הזולת ושמח ברעתו.

כד. השתתפות כצער היא אהבה, במידה שהיא מפעילה את האדם כך שהוא שמח בטובתו של הזולת, ונעצב ברעתו.

כה. שביעות רצון עצמית היא שמחה הנולדת מכך שהאדם מתבונן בעצמו ובעוצמת פעולתו.

כו. נמיכות רוח היא עצב הנולד מכך שהאדם מתבונן בחוסר האונים שלו או בחולשתו.

כז. חרטה היא עצב בלוויית אידיאה של מעשה, שאנו סבורים שעשינו מתוך החלטה חופשית של הנפש.

כח. יהירות פירושה שאדם, מתוך אהבה לעצמו, מעריך את עצמו יותר מן הראוי.

- כט. ביטול עצמי פירושו שאדם, מתוך עצב, מעריך את עצמו פחות מן הראוי.
- ל. תחושת כבוד היא שמחה בלוויית האידיאה של אחד ממעשינו, שאנו מדמים שאחרים משבחים אותו.
- לא. בושה היא עצב בלוויית האידיאה של אחד ממעשינו, שאנו מדמים שאחרים מגנים אותו.
- לב. געגוע הוא תשוקה או יצר שיהיה ברשותנו דבר מה, [כאשר התשוקה] נחונה מזכרון הדבר, ונבלמת בו בזמן על ידי זיכרון של דברים אחרים, המסלקים את קיומו של הדבר הנחשק.
- לג. חיקוי מתוך תחרות הוא תשוקה לדבר הנוצרת בנו מפני שאנו מדמים שאותה תשוקה קיימת אצל אחרים
- לד. תודה או הברת טובה היא תשוקה או להיטות של אהבה, שבה אנו חותרים להיטיב עם מי שהיטיב עמנו מתוך ריגשת אהבה דומה.
- לה. רצון טוב הוא תשוקה להיטיב עם מי שאנו מרחמים עליו.
- לו. זעם הוא תשוקה המדרבנת אותנו, מתוך שנאה, להרע עם מי ששנא עלינו.
- לז. שאיפת נקם היא תשוקה המדרבנת אותנו, מתוך שנאה הדידית, להרע עם מי שגרמו לנו נזק מתוך ריגשת שנאה דומה.
- לח. התאכזרות או קשי לב היא תשוקה המדרבנת מישהו להרע למי שאנו אוהבים או מרחמים עליו.
- לט. יראה היא תשוקה להימנע מרעה גדולה יותר, שאנו פוחדים מפניה, על ידי רעה קטנה ממנה.
- מ. נמהרות 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.
- מב. בעתה מיוחסת למי שתשוקתו להימנע מרע נבלמת על ידי פליאתו מן הרע שהוא פוחד ממנו.
- מג. אנושיות 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.
- מה. זללנות היא תשוקה או גם אהבה לא מרוסנת לאכילה.
- מו. שכרות היא תשוקה ואהבה לא מרוסנת למשקה.
- מז. רדיפת בצע היא תשוקה ואהבה לא מרוסנת לריבוי נכסים.
- מח. תאוות בשרים גם היא תשוקה ואהבה להזדווגות הגופים.

הגדרה כללית של הריגשות

הריגשה הקרויה סבילת הנפש 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.

חלק ד

על שעבוד האדם או על כוחן של הריגשות

הקדמה

הגדרות

1. בשם טוב אני מבין את מה שאנו יודעים בוודאות שהוא מועיל לנו.
2. בשם רע, לעומת זאת, אני מבין את מה שידוע לנו בוודאות כי הוא מונע שיהיה ברשותנו טוב כלשהו.
3. אני מכנה דברים יחידים בשם מקריים [קונטינגנטיים] במידה זו, שכל עוד אנו נותנים דעתנו אך ורק למהותם, איננו מוצאים בה שום דבר המניח בהכרח את קיומם, או מסלק בהכרח את קיומם.
4. אני מכנה דברים יחידים בשם אפשריים במידה זו, שכל עוד אנו נותנים דעתנו על הסיבות שמתוכן היו חייבים להיווצר, איננו יודעים אם סיבות אלה [אכן] נקבעו ליצור אותם.
5. בריגשות מנוגדות אבין להלן אותן ריגשות המושכות את האדם בכיוונים שונים, אף על פי שהן מאותו סוג – למשל זלזלות ורדיפת בצע, שהן סוגים של אהבה, ואינן מנוגדות זו לזו מטבען אלא במקרה.
6. בעיון ג: 18, 2, הסברתי מה אני מבין בריגשה המתייחסת אל דבר בעתיד, בהווה או בעבר; וראו שם.
7. בתכלית, שבגללה אנו עושים דבר מה, אני מבין את היצר.
8. במעלה טובה ובעוצמה אני מבין דבר אחד. כלומר (לפי ג: 7), המעלה הטובה, באשר היא מתייחסת לאדם, היא עצם מהותו או טבעו של האדם, במידה שיש לו יכולת לחולל דברים שניתן להבינם מתוך חוקי טבעו בלבד. אקסיומה. אין שום דבר יחיד בטבע שלא מצוי [כנגד] דבר אחר, שהוא חזק ורבי-עוצמה ממנו; אלא לכל דבר נתון יש דבר [אחר] שהוא רבי-עוצמה ממנו, היכול להרוס אותו.

- משפט 1. נוכחות האמת באשר היא אמת אינה מבטלת שום דבר חיובי שיש באידיאה שקרית.
- משפט 2. אנו סובלים פעולה ככל שאנו חלק של הטבע שלא ניתן להשיגו על ידי עצמו ובלי [החלקים] האחרים.
- משפט 3. הכוח המשמר את קיום האדם הנו מוגבל, ועוצמת הסיבות החיצוניות גדולה ממנו באופן אינסופי.
- משפט 4. מן הנמנע שהאדם לא יהיה חלק של הטבע, ושלא יוכל לסבול שינויים שאינם ניתנים להבנה על ידי טבעו בלבד, ושהוא אינו סיבתם ההולמת.
- משפט נסמך. מכאן נובע, שהאדם כפוף תמיד בהכרח לריגשות סבילות, שהוא נמשך אחר הסדר המשותף של הטבע ומציית לו, ומסתגל אליו ככל הנדרש על ידי טבע הדברים.
- משפט 5. כוחה של כל ריגשה סבילה, וכן תוספת כוחה והמשך קיומה, אינם מוגדרים על ידי העוצמה שבה אנו חותרים להמשיך בקיומנו, אלא על ידי עוצמת הסיבות החיצוניות בהשוואה לעוצמתנו.
- משפט 6. כוחה של סבילה או ריגשה כלשהי עשוי להיות גדול יותר משאר פעולותיו או עוצמתו של האדם, באופן שהריגשה נצמדת לאדם בעקשנות.
- משפט 7. ריגשה אינה יכולה להיבלם, ולא להיבטל, אלא על ידי ריגשה מנוגדת לה וחזקה ממנה.
- משפט נסמך. במידה שריגשה מתייחסת לנפש, אין היא יכולה להיבלם או להיבטל אלא על ידי אידיאה של הפעלה גופנית, המנוגדת להפעלה שאנו סובלים [באותו זמן] וחזקה ממנה.
- משפט 8. ידיעת טוב ורע אינה אלא ריגשה של שמחה או עצב, באשר אנו מודעים לה.
- משפט 9. ריגשה, שאנו מדמים את סיבתה כנוכחת לנו בהווה, חזקה יותר מכפי שהייתה לוא דימינו את סיבתה כלא נוכחת.
- משפט נסמך. בתנאים שווים, הדימוי של דבר בעתיד או בעבר, כלומר של דבר שאנו מתבוננים בו בזיקה לזמן עתיד או לזמן עבר (להוציא את ההווה), חלש יותר מן הדימוי של דבר נוכח. לכן, בתנאים שווים, ריגשה המתייחסת לדבר בעתיד או בעבר היא קלושה יותר מזו המתייחסת אל דבר נוכח.
- משפט 10. דבר עתידי שאנו מדמים כי יבוא במהרה, אנו מופעלים כלפיו ביתר עוז מאשר בלפי דבר שאת זמן קיומו אנו מדמים ברחוק הרבה יותר מן ההווה. גם זיכרון של דבר, שאנו מדמים כי חלף לפני זמן קצר, מפעיל אותנו ביתר עוז מכפי שהיה מפעיל אותנו לוא דימינו שהדבר חלף לפני זמן רב.
- משפט 11. בתנאים שווים, ריגשה המתייחסת לדבר שאנו מדמים כהכרחי היא עזה יותר מריגשה המתייחסת לדבר אפשרי או מקרי, או לא הכרחי.

- משפט 12. ריגשה המתייחסת לדבר שאנו יודעים שאינו קיים בהווה ושאנו מדמיינים כאפשרי היא, בתנאים שווים, עזה יותר מריגשה המתייחסת לדבר מקרי.
- משפט נסמך. ריגשה המתייחסת לדבר שאנו יודעים שאינו קיים בהווה ומדמיינים אותו כמקרי הנה קלושה יותר מכפי שהייתה לוא דימינו שהדבר נוכח בהווה.
- משפט 13. ריגשה המתייחסת לדבר מקרי שאנו יודעים שאינו קיים בהווה היא, בתנאים שווים, קלושה יותר מריגשה המתייחסת לדבר שבעבר.
- משפט 14. ידיעה אמיתית של טוב ורע אינה יכולה לבלום ריגשה אלא ככל שהיא [עצמה] נדונה כריגשה, ולא באשר היא אמיתית.
- משפט 15. תשוקה הנוגדת מתוך ידיעה אמיתית של טוב ורע עשויה לדעוך או להיבלם על ידי תשוקות רבות אחרות, הנוגדות מריגשות הנאבקות בתוכנו.
- משפט 16. תשוקה הנוגדת מתוך ידיעה של טוב ורע, במידה שהידיעה מתייחסת לעתיד, יכולה להיבלם או לדעוך בנקל על ידי תשוקה לדברים נעימים בהווה.
- משפט 17. תשוקה הנוגדת מידיעה אמיתית של טוב ורע, במידה שהידיעה מוסבת על דבר מקרי, יכולה לדעוך או להיבלם בקלות רבה עוד יותר בגלל תשוקה לדברים שבהווה.
- משפט 18. תשוקה הנוגדת מתוך שמחה היא, בתנאים שווים, חזקה יותר מתשוקה הנוגדת מעצב.
- משפט 19. כל אדם, מתוך חוקי טבעו, משתוקק בהכרח למה שהוא שופט כטוב ונרתע ממה שהוא שופט כרע.
- משפט 20. ככל שאדם חותר יותר לבקש את תועלתו ומסוגל לכך, כלומר, ככל שהוא חותר ומסוגל לשמר את ישותו, יותר הוא ניהן במעלה טובה. ולהפך: במידה שאדם מזניח את תועלתו, כלומר מזניח את שמירת ישותו, במידה זו הוא חסר אונים.
- משפט 21. אין אדם יכול להשתוקק להיות ברוך-אשר, לפעול היטב ולהיות היטב, אלא אם בו בזמן הוא משתוקק להיות, לפעול ולחיות, כלומר להתקיים בפועל.
- משפט 22. אי אפשר להשיג במחשבה שום מעלה טובה הקודמת לזו (כלומר לחתירה להשתמר).
- משפט נסמך. החתירה להשתמר היא היסוד הראשון והאחר-ויהידי של המעלה הטובה.
- משפט 23. במידה שאדם נקבע לפעול מתוך אידיאות בלתי הולמות שיש לו, אי אפשר לומר עליו באופן מוחלט שפעל מתוך מעלה טובה. זאת ניתן לומר רק במידה שהאדם נקבע לפעול מתוך מה שהשיג בהבנתו.
- משפט 24. לפעול באופן מוחלט מתוך מעלה טובה אין פירושו בנו אלא לפעול, לחיות, ולשמר את ישותנו (שלושה אלה משמעותם אחת) בהדרכת התבונה, מתוך היסוד של בקשת תועלת עצמנו.
- משפט 25. איש אינו חותר לשמר את ישותו בגלל דבר אחר.

משפט 26. מה שאנו חותרים אליו מתוך תבונה אינו אלא הבנה; והנפש, במידה שהיא משתמשת בתבונה, אינה שופטת שום דבר כמועיל לה, אלא אם כן הוא מוליך להבנה.

משפט 27. איננו יודעים בוודאות שדבר מסוים הנו טוב או רע אלא אם כן [אנו יודעים ש]הוא מוליך באמת להבנה, או יכול למנוע מאתנו להבין

משפט 28. ידיעת אלוהים היא הטוב העליון של הנפש, ומעלתה הטובה העליונה היא לדעת את אלוהים.

משפט 29. דבר יחיד כלשהו, שטבעו שונה לחלוטין מטבענו, אינו יכול לא להמריץ ולא לעכב את עוצמת פעולתנו; ובאופן מוחלט, שום דבר אינו יכול להיות בשבילנו טוב או רע אלא אם יש בו משהו משותף עמנו.

משפט 30. שום דבר אינו יכול להיות רע במה שיש בו מן המשותף לטבענו; אלא, במידה שהוא רע לנו, הוא מנוגד לנו.

משפט 31. במידה שדבר מה מתאים לטבענו, בהכרח הוא טוב לנו.

משפט נסמך. מכאן נובע, שככל שדבר כלשהו מתאים יותר לטבענו, כך הוא מועיל או טוב לנו יותר; ולהפך: ככל שדבר מה מועיל לנו יותר, כך הוא מתאים יותר לטבענו.

משפט 32. במידה שבני האדם משועבדים לריגשות הסבילות, אי אפשר לומר שהם מתאימים בטבעם [זה לזה].

משפט 33. בני האדם עשויים להיות שונים בטבעם ככל שנאבקות בתוכם ריגשות שהנן סבילות; ובמידה זו גם אותו אדם עצמו הנו הפכפך ולא יציב.

משפט 34. בני האדם עשויים להיות מנוגדים זה לזה במידה שנאבקות בהם ריגשות שהנן סבילות.

משפט 35. במידה שבני האדם חיים בהדרכת התבונה, הם תמיד בהכרח מתאימים בטבעם.

משפט נסמך 1. אין בטבע שום דבר יחיד המועיל לאדם יותר מאדם החי בהדרכת התבונה.

משפט נסמך 2. באשר כל אדם מבקש באופן מירבי את המועיל לעצמו, בני האדם מועילים זה לזה באופן מירבי.

משפט 36. הטוב העליון של ההולכים בעקבות המעלה הטובה הנו משותף לכל, והכל יכולים ליהנות ממנו בשווה.

משפט 37. הטוב שכל אדם ההולך בעקבות המעלה הטובה מבקש בשביל עצמו, אליו הוא משתוקק גם בשביל שאר בני האדם; ותשוקה זו גדולה יותר ככל שרבה יותר הידיעה שיש לו על אלוהים.

משפט 38. מה שמכשיר את גוף האדם להיות מופעל באופנים רבים, או מעניק לו כושר להפעיל גופים חיצוניים באופנים רבים, מועיל לאדם; ותועלתו רבה יותר ככל שהוא

מגדיל את כושרו של הגוף להיות מופעל, ולהפעיל גופים אחרים, במספר רב של אופנים. ולהפך, מה שמפחית את כושר הגוף לדברים אלה מוזק לאדם.
משפט 39. דברים הגורמים לשימורו של יחס התנועה והמנוחה בין חלקי הגוף הם טובים; ולעומתם, דברים הגורמים שחלקי גוף האדם יעמדו ביניהם ביחס שונה של תנועה ומנוחה הם רעים.

משפט 40. דברים המובילים לחברת בני אדם משותפת, או גורמים לכך שבני האדם יחיו בשלום ובהרמוניה, הנם מועילים. לעומת זאת, דברים המובילים לידי פירוד וריב במדינה הם רעים.

משפט 41. באופן ישיר, השמחה אינה רעה אלא טובה; ואילו העצב הוא, באופן ישיר, רע.

משפט 42. עליונות אינה יכולה להיות יתרה על המידה, אלא תמיד היא טובה; ולעומת זאת, הדכדוך הוא תמיד רע.

משפט 43. העונג יכול להיות יתר על המידה ולהיות רע; ואילו הבאב יכול להיות טוב בכל שהעונג או השמחה הם רעים.

משפט 44. אהבה ותשוקה יכולות להיות יתרות על המידה.

משפט 45. שנאה לעולם אינה יכולה להיות טובה.

משפט נסמך 1. קנאה, לעג, ביוזי, זעם, נקמנות ושאר הריגשות המתייחסות לשנאה או נולדות ממנה הן ריגשות רעות.

משפט נסמך 2. כל מה שאנו משתוקקים לו מתוך שאנו מופעלים על ידי שנאה הוא מגונה, ובמדינה הוא עול.

משפט 46. מי שחי בהדרכת התבונה חותר ככל יכולתו להחזיר לזולת אהבה או נדיבות כנגד השנאה, הכעס, הביוזי וכו' שהזולת רוחש לו.

משפט 47. ריגשות התקווה והפחד אינן יכולות להיות טובות כשלעצמן.

משפט 48. ריגשות של פיחות ערך והפלגת ערך הן תמיד רעות.

משפט 49. הפלגה בערכו של אדם גורמת לו בנקל שיהא יהיר.

משפט 50. באדם החי בהדרכת התבונה, הרחמים הם רעים וחסרי תועלת.

משפט נסמך. מכאן נובע, שאדם החי על פי צווי התבונה חותר ככל יכולתו שלא יגעו בו רחמים.

משפט 51. נטיית חסד אינה מנוגדת לתבונה אלא עשויה להתאים לה ולהיולד מתוכה.

משפט 52. שביעות רצון עצמית יכולה להיולד מתוך תבונה, ורק שביעות הרצון העצמית שמקורה בתבונה היא העליונה שבאפשר.

משפט 53. נמיכות רוח אינה מעלה טובה, או אינה נולדת מתוך תבונה.

משפט 54. חרטה אינה מעלה טובה, או אינה נולדת מתוך תבונה; ומי שמתחרט על מעשיו הוא אומלל, או חסר אונים, פעמיים.

משפט 55. היהירות הגדולה ביותר או הביטול העצמי הגדול ביותר הם הבורות

הגדולה ביותר ביחס לעצמנו.

משפט 56. היריות הגדולה ביותר או הביטול העצמי הגדול ביותר הם סימן לנפש חסרת אונים ביותר.

משפט נסמך. מבאן נובע בבהירות גמורה שהיהיר והמבטל עצמו משועבדים עד מאד לריגשות.

משפט 57. היהיר אוהב את חברתם של טפילים וחנפים, ושונא את חברת נדיבי הרוח.

משפט 58. הכבוד אינו מנוגד לתבונה אלא יכול להיוולד מתובה.

משפט 59. כל הפעולות שאנו נקבעים לעשותן מתוך ריגשה שהיא סבילה, אנו יכולים להיקבע לעשותן גם בלעדיה, מתוך תבונה.

משפט 60. תשוקה הנולדת מתוך שמחה או אַעצב, ומתייחסת רק לחלק אחד או לכמה חלקים של הגוף אבל לא לכולם, אינה מתחשבת בתועלתו של האדם כולו.

משפט 61. תשוקה הנולדת מתוך תבונה אינה יכולה להיות יתרה על המידה.

משפט 62. כל עוד הנפש משיגה דבר לפי צווי התבונה, היא מופעלת באופן שווה, בין שהאידיאה היא של דבר בעתיד או בעבר, בין שהיא אידיאה של דבר בהווה.

משפט 63. מי שמודרך על ידי פחד ועושה טוב כדי להימנע מרע אינו מודרך על ידי התבונה.

משפט נסמך. באמצעות תשוקה הנולדת מתוך תבונה אנו הולכים במישרין אחר הטוב, ובורחים בעקיפין מן הרע.

משפט 64. ידיעת הרע היא ידיעה בלתי הולמת.

משפט נסמך. מכאן נובע, כי לוא היו לנפש האדם רק אידיאות הולמות, לא הייתה הנפש יוצרת שום מושג של רע.

משפט 65. בהדרכת התבונה נלך אחר הטוב הגדול בין שני דברים טובים, ואחר הרע הפחות בין שני דברים רעים.

משפט נסמך. בהדרכת התבונה אנו הולכים אחר רע קטן למען טוב גדול יותר, וזונחים טוב קטן שהנו סיבה לרע גדול יותר.

משפט 66. בהדרכת התבונה אנו מעדיפים טוב גדול יותר בעתיד על פני טוב קטן בהווה, ורע קטן יותר בהווה על פני רע גדול בעתיד.

משפט נסמך. בהדרכת התבונה אנו רוצים ברע קטן יותר בהווה, שהנו סיבה לטוב גדול יותר בעתיד, וזונחים טוב קטן יותר בהווה שהנו סיבה לרע עתידי גדול יותר.

משפט 67. אין דבר שהאדם החופשי ממעט לחשוב עליו כמו המוות, וחכמתו אינה ההגות במוות, אלא ההגות בחיים.

משפט 68. לוא נולדו בני האדם חופשיים, לא היו יוצרים מושג של טוב או של רע כל עוד הם חופשיים.

משפט 69. מעלתו של האדם החופשי ניכרת במלוא גודלה, ובאופן שווה, גם כשהוא נמנע מסכנות וגם כשהוא גובר עליהן.

משפט נסמך. באדם החופשי, מנוסה בעתה, כמו [השתתפות ב]קרב, מעידות על רוח איתנה במידה שווה. או: אדם חופשי בוחר במנוסה מתוך אותה רוח איתנה או עוז נפש שבו הוא בוחר במאבק.

משפט 70. אדם חופשי החי במחיצת בורים משתדל ככל שיוכל להימנע מטובותיהם.

משפט 71. רק אנשים חופשיים מכירים זה לזה תודה מירבית.

משפט 72. האדם החופשי לעולם אינו פועל במרמה, אלא תמיד בתום לב.

משפט 73. אדם המודרך על ידי התבונה הנו חופשי יותר במדינה שבה הוא חי לפי החלטה משותפת מאשר בחיי בדידות שבהם הוא מציית לעצמו בלבד.

נספח

חלק ה

על עוצמת השכל

או

• על חירות האדם

הקדמה

אקסיומות

1. אם שתי פעולות מנוגדות מתעוררות באותו נושא, בהכרח יחול שינוי באחת מהן או בשתייהן, עד שיהוללו להתנגד זו לזו.

2. עוצמתה של תוצאה מוגדרת על ידי עוצמת סיבתה, ככל שמהות התוצאה מוסברת או מוגדרת על ידי מהות סיבתה.

משפט 1. כמו שמחשבות ואידיאות של דברים מסתדרות ונקשרות [זו בזו] בנפש, כך בדיוק הפעלות הגוף, או דימויי הדברים, מסתדרים ונקשרים בגוף.

משפט 2. אם נפריד התרגשות או ריגשה של הנפש מן המחשבה של סיבה חיצונית ונחבר אותה עם מחשבות אחרות, כי אז יתחסלו האהבה או השנאה כלפי הסיבה החיצונית, ואתן טלטלות הנפש הנולדות מריגשות אלה.

משפט 3. ריגשה סבילה חולה להיות סבילה ברגע שאנו יוצרים אידיאה בהירה ומובחנת שלה.

משפט נסמך. מכאן: ככל שריגשה ידועה לנו יותר, כן היא מסורה יותר לכוחנו הנפש סבילה פחות בגללה.

- משפט 4.** אין שום הפעלה של הגוף שלא נובל ליצור עליה מושג בהיר ומובחן בלשהו.
- משפט נסמך.** מכאן יוצא, שאין ריגשה שלא נוכל ליצור עליה מושג בהיר ומובחן.
- משפט 5.** בתנאים שווים, הריגשה הגדולה מכל היא ריגשה כלפי דבר שאנו מדמים סתם – לא כהכרחי, לא כאפשרי ולא כמקרי.
- משפט 6.** ככל שהנפש מבינה את כל הדברים כהברחיים, כך עוצמתה לגבי הריגשות גדולה יותר, או היא פחות סבילה ביחס אליהן..
- משפט 7.** ריגשות הנולדות או מתעוררות מתוך תבונה הן, אם נביא בחשבון את הזמן, חזקות יותר מאלה המתייחסות לדברים יחידים שאנו מתבוננים בהם כנעדרים.
- משפט 8.** ככל שריגשה מתעוררת בגלל סיבות רבות יותר הפועלות בבת אחת, כן היא גדולה יותר.
- משפט 9.** ריגשה המתייחסת לסיבות רבות ושוונות, שהנפש מתבוננת בהן יחד עם הריגשה עצמה, נזקה קטן יותר, ואנו פחות סבילים בעטיה ומתרגשים פחות מכל סיבה בנפרד, מאשר במקרה שבו ריגשה שווה [בעוצמתה] הייתה נולדת רק מסיבה אחת או מסיבות מעטות.
- משפט 10.** בל עוד לא תוקפות אותנו ריגשות הנוגדות את טבענו, יש ביכולתנו לסדר ולקשור את הפעלות הגוף לפי סדר המתאים לשכל.
- משפט 11.** ככל שדימוי מתייחס לדברים רבים יותר, כך הוא שביח יותר או מתמלא חיות לעתים קרובות יותר, וכובש יותר את הנפש.
- משפט 12.** דימויי הדברים נקשרים ביתר קלות לדימויים המתייחסים לדברים שאנו מבינים באופן בהיר ומובחן מאשר לדימויים אחרים.
- משפט 13.** ככל שדימוי כלשהו קשור לדימויים אחרים רבים יותר, כך הוא מתמלא חיות לעתים קרובות יותר.
- משפט 14.** הנפש יכולה לגרום שכל הפעלות הגוף, או דימויי הדברים, יתייחסו לאידיאה של אלוהים.
- משפט 15.** מי שמבין את עצמו ואת ריגשותיו באופן בהיר ומובחן אוהב את אלוהים, והוא מרבה יותר לאהוב אותו ככל שהוא מרבה יותר להבין את עצמו ואת ריגשותיו.
- משפט 16.** אהבה זו לאלוהים אמורה לכבוש את הנפש במירבה.
- משפט 17.** לאלוהים אין חלק בריגשות הסבילות, ואינו בא לידי שום ריגשה של שמחה או עצב.
- משפט נסמך.** אלוהים, אם נדבר במדויק, אינו אוהב ואינו שונא שום אדם.
- משפט 18.** שום אדם אינו יכול לשנוא את אלוהים.
- משפט נסמך.** אהבה לאלוהים אינה יכולה להיהפך לשנאה.
- משפט 19.** מי שאהב את אלוהים אינו יכול לחתור שאלוהים ישיב לו אהבה.

משפט 20. אהבה זו לאלוהים אינה יכולה להיות מוכתמת לא על ידי ריגשה של קנאה ולא על ידי קנאת-אוהבים. אדרבה, היא מלובה יותר ככל שאנו מדמים אנשים רבים יותר הקשורים לאלוהים באותן עבותות של אהבה.

משפט 21. הנפש אינה יכולה לרמות כלום, ולא להיזכר בדברים שהיו בעבר, אלא כל עוד הגוף מתמיד.

משפט 22. בכל זאת, באלוהים מצויה בהכרח אידיאה המבטאת את מהותו של גוף אדם זה או אחר מבחינה של נצח.

משפט 23. נפש האדם אינה יכולה להיהרס לחלוטין עם הגוף, אלא נשאר ממנה דבר מה שהוא נצחי.

משפט 24. ככל שאנו מבינים יותר את הדברים היחידים, אנו מבינים יותר את אלוהים.

משפט 25. חתירתה העליונה של הנפש ומעלתה הטובה ביותר היא להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי.

משפט 26. ככל שהנפש כשירה יותר להבין דברים בסוג ההכרה השלישי, כן היא משתוקקת יותר להבין את הדברים בהכרה מן הסוג הזה.

משפט 27. מתוך סוג שלישי זה של הכרה נולדת בנפש שביעות הרצון [העצמית] הנעלה ביותר שאפשר כי תתקיים.

משפט 28. החתירה או התשוקה להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי אינה יכולה להיוולד מן הסוג הראשון של ההכרה, אבל יכולה להיוולד מן הסוג השני.

משפט 29. כל מה שהנפש מבינה מבחינה של נצח אין* היא מבינה מתוך שהיא משיגה את קיומו הנוכח בפועל של הגוף, אלא מתוך שהיא משיגה את מהותו של הגוף מבחינה של נצח.

משפט 30. ככל שנפשו מכירה את עצמה ואת הגוף מבחינה של נצח, כן יש לה בהכרח הכרה של אלוהים, והיא יודעת שהיא נמצאת באלוהים ומושגת באמצעות אלוהים.

משפט 31. סוג ההכרה השלישי תלוי בנפש בתור סיבתה הצורנית, במידה שהנפש היא עצמה נצחית.

משפט 32. כל מה שאנו מבינים בסוג ההכרה השלישי, אנו מתענגים עליו, והאת בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה.

משפט נסמך. מן הסוג השלישי של ההכרה נולדת בהכרח אהבת אלוהים שכלית.

משפט 33. אהבת אלוהים השכלית, הנולדת מן הסוג השלישי של ההכרה, היא נצחית.

משפט 34. הנפש כפופה לריגשות הסבילות רק כל עוד הגוף מתמיד.

משפט נסמך. מכאן נובע, ששום אהבה אינה נצחית מלבד האהבה השכלית.

משפט 35. אלוהים אוהב את עצמו באהבה שכלית אינסופית.

משפט 36. האהבה השכלית של הנפש לאלוהים היא אהבתו של אלוהים עצמו, שבה הוא אוהב את עצמו לא באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא עשוי להיות

מונהר על ידי מהותה של נפש האדם, הנדונה מבחינה של נצח. הווה אומר: האהבה השכלית של הנפש לאלוהים היא חלק של האהבה האינסופית שאלוהים אוהב בה את עצמו.

משפט נסמך. מכאן נובע כי באשר לאלוהים אוהב את עצמו, הוא אוהב את בני האדם, ולכן אהבת אלוהים לבני האדם והאהבה השכלית של הנפש לאלוהים הן אותו דבר.

משפט 37. אין בטבע שום דבר המנוגד לאהבה שכלית זו, ואף העשוי לבטל אותה. משפט 38. ככל שהנפש מבינה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן היא סובלת פחות מריגשות רעות, ופוחדת פחות מן המוות.

משפט 39. מי שגופו כשיר לדברים מרובים, נפשו נצחית בחלקה הגדול. משפט 40. ככל שיש לדבר כלשהו יותר שלמות, כן הוא פועל יותר וסובל פחות; וכן להפך: ככל שהוא פועל יותר, הוא מושלם יותר.

משפט נסמך. מכאן נובע שחלקה הנשאר של הנפש, יהא גודלו אשר יהיה, מושלם יותר מחלקה האחר.

משפט 41. גם אלמלא ידענו שנפשנו היא נצחית, עדיין היינו מייחסים חשיבות ראשונה במעלה למידת החסידות, לדת, ובאופן מוחלט – לכל מה שחלק ד הוכיח כשייך לאיתנות הרוח ולנדיבות.

משפט 42. ברכת האושר איננה פרס על מעלה טובה, אלא היא עצמה מעלה טובה; ואיננו נהנים ממנה מפני שאנו בולמים את תאוותינו, אלא להפך: כיוון שאנו נהנים ממנה, יש ביכולתנו לבלום את תאוותינו.

מילון ומפתח המונחים

בעריכת ערן אלמגור

abiectio	ביטול עצמי	praeteritam	בעבר
absolute	באופן מוחלט, לחלוטין	affectus primitivus	ריגשה ראשונה
absolutus	מוחלט	sive primarius	או ראשונית
abstracte	באופן מופשט	affectuum remedium	תרופה לריגשות
abstractus	מופשט	affirmatio	חיוב
absurdum	אבסורד, אבסורדי	agere	לפעול, לעסוק; פעולה, מעשה
abusus	שימוש לרעה	potentia agendi	ראו גם
acquiescentia	שביעות רצון	ambitio	רדיפת כבוד
acquiescentia in se ipso	שביעות רצון עצמית	amicitia	ידידות
actio	פעולה [= ריגשה פעילה], מעשה	amor	אהבה
actu existere/	קיים/	amor Dei	אהבת אלוהים
existens/existentia	להתקיים בפועל	amor Dei	אהבת אלוהים
actualis, actualitas	כפועל	intellectualis	שכלית
actus	פעילות, פעולה	amor erga deum	אהבה לאלוהים
actus	מעשה	amor intellectualis	אהבה שכלית
pravus/rectus	פסול/ישר	anima	נפש
adaequate	באופן הולם	animal rationale	בעל חיים תבוני
admiratio	פליאה	animi fluctuatio	טלטלת הנפש
adulatio	חנופה	animi fortitudo	חוסן נפשי
aemulatio	חיקוי מתוך תחרות	animi impatientia	קוצר נפש
aeque in parte ac in toto	שווה בחלק ובשלם	animi impotentia	נפש חסרת אונים, חולשת נפש
aequitas	הוגנות	animi pathema	סבילת הנפש
aequo animo	מנוחת נפש, ללא פניות, בנפש שווה, בשוויון נפש	animi praesentia	עוז נפש/רוח
aeternitas	נצח, נצחיות	animi virtus	מעלת הנפש
sub specie aeternitatis	ראו גם	animositas	איתנות רוח, רוח איתנה
aeternus	נצחי	animus	נפש, רוח
affectio	הפעלה	antipathia	אנטיפתייה
corporis affectio	ראו גם	appetitus	יצר, תשוקה
affectus	ריגשה	ars	אמנות, מיזמנות, כושר
affectus animalium	ריגשות בעלי חיים	asinus Buridani	חמורו של בורידאן
affectus contrarius	ריגשה מנוגדת	assimilatio	סיגורל
affectus erga rem futuram/praesentem/	ריגשה המתייחסת אל דבר בעתיד/ בהווה/	attributum	תואר
		attributum dei	תואר אלוהים
		audacia	נמהרות
		avaritia	רדיפת בצע
		aversio	רחייה

axioma	אקסיומה	absoluta cogitatio	מחשבה מוחלטת
beatitudo	ברכת אושר	cognitio	הכרה, ידיעה
beneficium	טובה, טוב, מעשה טוב	cognitio	הכרה/ידיעה
benevolentia	רצון טוב	adaequata	הולמת
bonus	טוב	cognitio dei	הכרת/ידיעת אלוהים
causa	סיבה	cognitio	הכרה/ידיעה
causa adaequata	סיבה הולמת	inadaequata	בלתי הולמת
causa corporea	סיבה גופנית	cognitio	הכרה/ידיעה
causa efficiens	סיבה פועלת	intuitiva	הסתכלותית
causa externa	סיבה חיצונית	cognitio primi	הכרה מן הסוג
causa finalis	סיבה תכליתית	generis	הראשון
causa formalis	סיבה צורנית	cognitio secundi	הכרה מן הסוג
causa immanens	סיבה אימננטית	generis	השני
causa inadaequata	סיבה בלתי-הולמת	cognitio sui	הכרה עצמית
causa interna	סיבה פנימית	cognitio tertii	הכרה מן הסוג
causa libera	סיבה חופשית	generis	השלישי
causa necessaria	סיבה הכרחית	vera cognitio	הכרה/ידיעה אמיתית
(vel coacta)	(או כפויה)	commentum	בריה
causa partialis	סיבה חלקית	commiseratio	רחמים
causa per accidens	סיבה שבמקרה,	communis	משותף, שיתוף; מקובל
causa per se	סיבה על ידי עצמה	communis ordo	סדר הטבע
causa positiva	סיבה חיובית	naturae	המשותף
causa prima	סיבה ראשונית	comparare	להשוות, בהשוואה
causa proxima	סיבה קרובה	componere	להרכיב, לחבר, לצרף
causa remota	סיבה רחוקה	compositio	הרכב, הרכבה
causa singularis	סיבה יחידה	compositus	מורכב
causa sui	סיבת עצמו	comprehendere	להקיף, להכיל, לתפוס
causa transiens	סיבה טרנזיטיבית	conatus	חתירה
causalitas	סיבתיות	mentis conatus sive potentia	ראו גם
celeritas	מהירות	conatus/conari	חתירה להמשיך
certitudo	ודאות	in suo esse perseverandi	בישיות
certus	מסוים, מוגדר; ודאי	conatus intelligendi	חתירה להבנה
Christus	כריסטוס	conatus sese conservandi/	חתירה
circumstantia	נסיבה	conatus suum / esse conservare	לשמר את הישות / להשתמר בישות
civis	אזרח	concatenatio	להשתמר בישות
civitas	מדינה	concatenatus	מקשר, השתלשלות
clara et distincta idea	אידיאה בהירה ומובחנת	conceptus	מקושר, נקשר
clarus et distinctus	ברור ומובחן	concupere	מושג
clare et distincte	באופן ברור ומובחן		להשיג, להעלות במחשבה, להעלות על הדעת; לחשוב, להבין, להניח, לדרוך
clementia	כושר לסלוח	concordia	שלום, הרמוניה
cogitare	לחשוב, לתת את הדעת	confusio	ערבוביה, בלבול
cogitatio	מחשבה	confusus	מבלבל

mutilatus et confusus	ראו גם	deducere	להסיק, לגזור
conscientia	מודעות	definire	להגדיר, להגביל
conscientiae morsus	נקיפות מצפון	definitio	הגדרה
consciuis	מודע	deformitas	כיעור
consensus	הסכמה	demonstrare	להוכיח, להראות
conservare	לשמר, לשמור	demonstratio	הוכחה
conservare esse	לשמר את הישות	denominatio	סימן היכר, ציון
conatus sese conservandi	ראו גם	dependere	להיות תלוי
conservatio	השתמרות	desiderium	געגוע
considerare	לדון בתור, לראות/לחשוב/להבין משהו בתור; לעיין, להביא בחשבון	despectus	פיחות ערך
consternatio	בעתה	desperatio	ייאוש
constituere	לכונן, להוות; לערוך	destruere	להרוס, לחסל, לפוגג
constitutio	מערך	determinare, -ari	לקבוע, להיקבע; להגביל, להגדיר
consuetudo	הרגל	determinatio	היקבעות
contemptus	בוז, ביזוי	determinatus	קבוע, נקבע, קבוע ומוגבל, מוגדר
continere	להיכלל, להיות כלול	Deus	אלוהים
contingens, contingentia	מקרי, מקריות	deus sive natura	אלוהים או הטבע
continuatio	המשך	devotio	מסירות
continuo	ברציפות, באופן נמשך	dictamina rationis	צווי תבונה
continuus	מתמיד, בלתי־פוסק	discordia	פירוד, פירוד וריב
contradictio	סתירה	discrepere	להיבדל
contrarius	מנוגד, היפוך, הפך	dispositio	נטייה
convenientia	התאמה	dispositio cerebri/	נטיית המוח/
convenire	להתאים, להתיישב עם	corporis	הגוף
corpora dura/	גופים קשים/	distinctio	הבחנה
fluida/mollia	נזולים/רכים	distinguere, -ui	להבחין, להבדיל, להיות שונה מן
corporeus	גופני	diversitas	שוני, שונות
corporis affectio	הפעלת הגוף	dividere, divisibilis	לחלק, ניתן לחלוקה
corporis duratio	התמדת הגוף	divinus	אלוהי
corpus	גוף	doctrina	תורה
corpus compositum	גוף מורכב	dubitatio	ספק
corpus humanum	גוף האדם	duratio	התמדה
corpus simplicissimum	גוף פשוט ביותר	corporis/mentis duratio	ראו גם
corruptibilis	צפוי לכיליון	ebrietas	שכרות
corruptio	השחתה, כיליון	educatio	חינוך
creatus, creatus	בריאה, דבר נברא	effectus	תולדה, תוצאה
crudelitas	התאכזרות	eligere	לבחור
cupiditas	תשוקה	ens, entia	יש, ישים, ישות
damnum	נזק, צרה, חיסרון	ens absolute infinitum	יש אינסופי
decretum	החלטה		באופן מוחלט
decretum commune	החלטה משותפת		
dedignatio	התנשאות		

ens imaginationis	יש שבדמיון	fama	שם טוב
ens perfectissimum	יש שלם ביותר	fatum	גורל
ens rationis	יש שבתבונה, יש מחשבה	favor	נטיית חסד
entia abstracta	ישי הפשטות	felicitas	אושר
entia metaphysica	ישים מטאפיסיים	fictitia	בדיות
sive universalia	או כוללים	fides	אמון
entia realia	ישים ממשיים	figmenta	בדיות
error	טעות	figura	תבנית
esse	ישות; להיות, להימצא	figere, affingere	לכדות, לדמיין
esse actuale	ישות בפועל	finis	תכלית, סוף
esse formale	ישות בפועל [צורנית]	finis assimilationis	תכלית של סיגול
esse in alio	להימצא בדבר אחר	finis indigentiae	תכלית של צורך
esse in deo	להימצא / להיות באלוהים	finitus	סופי
esse in se	להימצא בתוך עצמו, להיות בפני עצמו	forma	צורה
esse objectivum	ישות אובייקטיבית (היצגית)	fortitudo	חוסן נפשי
essentia	מהות	animi fortitudo	ראו גם
essentia actualis	מהות בפועל	fundamentum	יסוד, בסיס
essentia dei	מהותו של אלוהים	gaudium	חדווה; הנאה
essentia formalis	מהות בפועל [צורנית]	generosi	נדיבי הרוח
exemplar	דגם	generositas	נדיבות
exemplum	דוגמה	genus	סוג
existentia	קיום	in suo genere	בסוגו
existentia dei	קיום אלוהים	gloria	כבוד, תחושת כבוד
existentia necessaria	קיום הכרחי	gloria vana	כבוד של הבל
existimatio	הערכת-יתר, הפלגת-ערך	gratia, gratitudo	תודה, הכרת טובה
experientia	ניסיון	habitus	הרגל
experientia vaga	ניסיון מזדמן	hilaritas	עליזות
explicare	להסביר, להנהיר	homo,	אדם, בן אדם,
explicatio	הסבר, הנהרה	homines	אנשים, בריות
exprimere	לבטא	homo liber	אדם חופשי
extensio	התפשטות	homo qui ratione	אדם המודרך
factum	מעשה	ducitur	על ידי התבונה
facultas	כושר	honestas	יושר
facultas imaginandi	כושר הדימוי	honor	כיבודים, כבוד
facultas intelligendi	כושר להבנה, כושר שכלי	horror	פלצות
facultas percipiendi/	כושר תפיסה/	humana impotentia	חוסר אונים אנושי
concupiendi/sentiendi	השגה/תחושה	humanitas	אנושיות
facultas volendi	כושר לרצות	humilitas	נמיכות רוח
et nolendi	ושלא לרצות	hypothesis	הנחה
falsitas	שקריות	idea	אידיאה
		idea absoluta	אידיאה מוחלטת
		idea adaequata	אידיאה הולמת
		clara et distincta idea	ראו גם
		idea composita	אידיאה מורכבת

idea dei	אידיאת אלוהים	innatus	טבוע מלידה
idea falsa	אידיאה שקרית	inobedientia	אי-צינות
idea inadaequata	אידיאה בלתי-הולמת	inscius	חסר מודעות עצמית
mutilatus et confusus	ראו גם	intellectio	פעולת השכל
idea perfecta	אידיאה מושלמת	intellectus	שכל
idea simplex	אידיאה פשוטה	intellectus/intelligens	שכל
idea universalis	אידיאה כללית	actu	שבפועל
idea vera	אידיאה אמיתית	intellectus dei	שכלו של אלוהים
ideatum	מושא האידיאה	intellectus infinitus	שכל אינסופי
ignorantia	בורות	intelligentia	הבנה
imaginatio	דמיון, כוח הדמיון; פעולת דמיון, דימוי	intrepidus	נועז
mentis imaginationes	ראו גם	intuitus	הסתכלות
imagines rerum	דימויי הדברים	invidia	קנאה
imago communis	דימוי משותף	involvere	לכלול
imitatio	חיקוי	ira	זעם
immortalis	בן/בת אלמוות	irrationalia	חסרי תבונה
immutabilis	בלתי משתנה	irrisio	לעג
imperfectio	חוסר שלמות	iudicare	לשפוט, להעריך בתור
imperfectus	לא מושלם	iudicium	שיפוט, משפט
imperium	ממלכה; שלטון	iudicium suspendere	להשעות שיפוט
impetus	דהף	ius	משפט; זכות
implicare	לכלול	ius naturae summus	זכות הטבע העליונה
impotentia	חוסר אונים, חוסר יכולת	ius naturale	זכות טבעית
humana impotentia	ראו גם	iustitia	צדק
impudentia	חוצפה	iustus, iustum	איש צדק; מוצדק, ראוי
incertitudo, incertus	אי ודאות, עמום	laetitia	שמחה
inconstantia	הפכפכנות, חוסר עקיבות	laus	שבח
indefinitus	בלתי מוגדר, ללא גבול מוגדר	leges dei naturae	חוקי טבעו של אלוהים
indeterminatus	לא קבוע	leges naturae	חוקי טבע
indicare	לציין; להצביע; ללמד, להעיד על	leges nostrae naturae	חוקי טבענו
indifferens	אדיש	libertas	חופש, חירות
indignatio	שאת נפש	liberum arbitrium	בחירה חופשית
individuum	יחיד	libido	יצר המין, תאוות בשרים, תאוות מינית
indivisibilis	בלתי מתחלק	luxuria	זללנות
infelicitas	צרה	malus	רוע, רע, צרה, רעה
infinitas, infinitus	אינסופיות, אינסופי	manifestus	ברור, גלוי, בעליל, גלוי ומחזור
absolute infinitus	אינסופי באופן מוחלט	materia	חומר
ingenium	נטיית רוח, כישרון	medicina	רפואה
ingratitude	כפיות טובה	meditatio	הגות, עיון
inhumanus	לא אנושי	melancholia	דכדוך
iniustum, iniustus	עוול, מעוול	melancholici	בעלי מרה שחורה
		memoria	זיכרון
		mens	גפש, רוח

<i>mens humana</i>	נפש האדם	<i>obedientia</i>	ידיע וברור
<i>mentis conatus</i>	חתירת הנפש או	<i>obiectio</i>	צינות
<i>sive potentia</i>	עוצמתה	<i>obiective</i>	השגה
<i>mentis duratio</i>	התמדת הנפש	<i>obiectum</i>	באופן אובייקטיבי [היצגי]
<i>mentis imaginationes</i>	דימויי הנפש	<i>obnoxius</i>	מושא
<i>meritum</i>	מידת זכות	<i>odii reciprocatio</i>	כפוף ל-, משועבד ל-
<i>methodus</i>	מתודה	<i>odium</i>	שנאה, הדדיות ה-
<i>metus</i>	פחד	<i>omen bonum/malum</i>	שנאה
<i>misericordia</i>	השתתפות בצער, רחמנות	<i>omnipotentia</i>	סימן מזל טוב/רע
<i>modestia</i>	צניעות	<i>opinio</i>	כל-יכולת
<i>modificatio</i>	איפנון	<i>ordinatus</i>	סברה
<i>modus</i>	אופן, דרך	<i>ordo</i>	מסודר, סודר
<i>modus cogitandi</i>	אופן מחשבה	<i>ordo et (sive) connexio</i>	סדר
<i>mors</i>	מוות	<i>(concatenatio) rerum</i>	סדר הדברים
<i>motus</i>	הנועה	<i>ordo et concatenatio</i>	ו (או) קישורם
<i>mutatio</i>	שינוי	<i>affectionum</i>	סדר ההפעלות
<i>mutilatus</i>	קיטע, מקוטע	<i>ordo et connexio</i>	ומיקשרן
<i>mutilatus et confusus</i>	קיטע ומבלבל	<i>causarum</i>	סדר הסיבות
<i>mutilate et confuse</i>	באופן קטוע ומבלבל	<i>ordo et connexio</i>	וקישורן
<i>natio</i>	אומה	<i>idearum</i>	סדר האידיאות
<i>natura</i>	טבע	<i>communis ordo naturae</i>	וקישורן
<i>absoluta natura</i>	טבע מוחלט	<i>origo</i>	ראו גם
<i>communis ordo naturae</i>	ראו גם	<i>ostendere</i>	יסוד, מקור
<i>ius, leges naturae</i>	ראו גם		להראות, להוכיח;
<i>natura corporum</i>	טבע הגופים		להצביע, להציע,
<i>natura dei</i>	טבע אלוהים		להדגים, להעיד
<i>natura naturans</i>	טבע טובע	<i>pars</i>	חלק
<i>natura naturata</i>	טבע טבוע	<i>naturae pars</i>	ראו גם
<i>natura rerum</i>	טבע הדברים, טבע	<i>pars mentis</i>	חלק הנפש
<i>natura simplex</i>	טבע פשוט	<i>participare</i>	להשתתף
<i>naturae pars</i>	חלק של הטבע	<i>particularis</i>	פרט
<i>naturalis</i>	טבעי	<i>res particularis</i>	ראו גם
<i>naturalia</i>	ישים, דברים טבעיים	<i>passio</i>	ריגשה סבילה, סבילה
<i>necessitas</i>	הכרח, הכרחיות	<i>pati</i>	לסבול, להיות סביל/
<i>negatio</i>	שלילה		מופעל, לקבל השפעה
<i>nexus causarum</i>	רצף/שלשלת סיבות	<i>pauperum cura</i>	דאגה לעניים
<i>non-ens</i>	לא-יש	<i>peccatum</i>	חטא, עוול
<i>norma</i>	נורמה, קנה-מידה	<i>pecunia</i>	כסף
<i>notio</i>	מושג	<i>perceptio</i>	תפיסה
<i>notiones extrinsecae</i>	מושגים חיצוניים	<i>percipere</i>	לתפוס
<i>notiones communes</i>	מושגים משותפים	<i>perfectio</i>	שלמות
<i>notiones secundae</i>	מושגים משניים	<i>perfectus</i>	שלם, מושלם
<i>notiones universales</i>	מושגים כוללים	<i>perfidia</i>	מַרמה
<i>notus per se</i>	מוכן מאליו/מעצמו,	<i>periculum</i>	סכנה, חשש

perseverantia	המשך [ישות/קיום]	qualitas	איכות, תכונה
perseverare	להמשיך [בישות/בקיום]	quantitas	כמות
conatus in suo esse	ראו גם	quies	מנוחה
perseverandi		ratio	תבונה; נימוק, דרך, בחינה,
pertinere	להיות שייך, להתייחס, להשתייך, לגעת	dictamina rationis	ראו גם
philautia	אהבה עצמית	ens rationis	ראו גם
pietas	מידת חסידות	ex ductu rationis	בהדרגת התבונה
poenitentia	חרטה	ex imperio rationis	תחת שלטון התבונה
positivus/m	חיובי	homo qui ratione	אדם המודרך על ידי
possibilis	אפשרי	ducitur	התבונה
possibilitas	אפשרות	rationis consilium	עצת התבונה
postulare	לדרוש, לחייב	realitas	ממשות
postulatum	פוסטולט	recordari	לזכור, להיזכר
potentia	עוצמה; יכולת	recta vivendi	דרך החיים הישרה/
mentis conatus sive	ראו גם	ratio	הנכונה
potentia		referre, -ri	לייחס, לשייך, להחזיר, להתייחס, להשתייך
potentia absoluta	שלטון מוחלט	relatio	יחס, זיקה
potentia actualis	עוצמה בפועל	religio	דת
potentia agendi	עוצמת הפעולה	repraesentare	לייצג
potentia cogitandi	עוצמת/כוח המחשבה	res	דבר/ים
potentia dei	עוצמת האל	res aeterna	דבר נצחי
potentia imaginandi	יכולת הדימוי	res cogitans	דבר חושב
potentia rationis	עוצמת התבונה	res contingentes	דברים מקריים
potestas	יכולת; כוח, שלטון	res extensa	דבר מתפשט
summa potestas	הרשות העליונה	res impossibilis	דבר בלתי אפשרי
praeceptum	הוראה	res infinita	דבר אינסופי
praeiudicium	משפט קדום, דעה קדומה	res naturalis	דבר טבעי
communia	משפטים קדומים	res necessaria	דבר הכרחי
praeiudicia	משותפים	res particularis	דבר פרטי, מקרה פרטי
praesens	נוכח, הווה, נוכח בהווה	res singulares	דברים יחידים
praesentia	נוכחות	reverentia	יראת כבוד
praeteritum, praeteritum	עבר, בעבר	risus	צחוק
principium	עיקרון; התחלה, ראשית	sacer	קדוש
privatio	העדר	saevitia	קשי לב
propensio	משיכה	salus	גאולת הנפש
proprietas	תכונה	sapientia	חוכמה
proprietas communis	תכונה משותפת	satyrici	סטיריקנים
proprium	עצמי	scepticismus	ספקנות
prudentia	ישוב הדעת	scholastici	סכולסטיקנים
pudor	בושה	scholasticus	סכולסטי
pulchritudo	יופי	scientia	מדע, דעת
punire	להעניש	scientia intuitiva	דעת שבהסתכלות
pusillanimitas	פחדנות		

securitas	ביטחה	transcendentales	טרנסצנדנטליים
sensus	מובן, דעה; חושים	theologi	תיאולוגים
sentire	לחוש; להחשיב, להעריך	timidus	חששן
servitus	השתעבדות, שעבוד, עבדות	timor	יראה, חששנות
significatio	מובן	titillatio	עונג
signum	סימן	tremor	רעדה
similis	דומה	tristitia	עצב
similitudo	דמיון	turpis	מגונה, שפל
simplex	פשוט	unitus	מאוחד
singularis	יחיד, פרטי, ייחודי	universalis	כללי, אוניברסלי, כולל
sobrietas	פיכחון	universum	יקום
societas	חברה	usus	תועלת, שימוש, שירות, הרגל, צורך, תרגול
societas communis	חברה משותפת, שיתוף חברתי	utile commune	מועיל משותף
somnium, somnus	חלום, שינה	utile proprium	תועלת עצמית
spatium	מרחב	utilitas	תועלת, שימוש מועיל
species	מין	vacuum	חלל ריק
species	בחינה; מראית, תדמית	valetudo	בריאות
sub specie aeternitatis	מבחינה של נצח	vanitas	הבל
spes	תקווה	vanus	ריקני, שווא
spiritus animales	רוחות החיים	veneratio	הערצה
status civilis	מצב אזרחי	verbum	מילה, דיבור
status naturalis	מצב טבעי	verecundia	ביישנות
stoici	סטואיקנים	veritas	אמת, אמיתות
stultitia	אווילות	veritas aeterna	אמת נצחית
stupor	תדהמה פתאים	vindicta	נקם, נקמנות
subiectum	נושא	virtus	מעלה, מעלה טובה
substantia	עצם	vis, vires	כוח, כוחות
substantia cogitans	עצם חושב	vita	חיים, אורח חיים
substantia corporea	עצם גופני	vita rationalis	חיי תבונה
substantia extensa	עצם מתפשט	vita socialis	חיי חברה
substantia finita	עצם סופי	vita solitaria	חיי בדידות
substantia infinita	עצם אינסופי	vera vita	חיי אמת
summum bonum	הטוב העליון	vitium	מידה רעה, פגם, מגרעת
superbia	יהירות	vituperium	גנאי
supernaturalis	על-טבעי	vivere	לחיות
superstitio	אמונה תפלה	volitio	רצייה
sympathia	סימפתיה	voluntas	רצון
taedium	גועל נפש	absoluta voluntas	רצון מוחלט
tautologia	טאוטולוגיה	voluntas dei	רצון אלוהים
temperantia	מתינות	voluntas libera	רצון חופשי
tempus	זמן	vulgus	המון העם, המון
terminare	להגביל	zelotypia	קנאת אוהבים
termini	מונחים		

- 239 natio אומה
 modus אופן, דרך
 75, 82, 90, 92, 93, 94, 96, 99, 102, 104, 106, 107, 109-113, 115, 117, 119, 120, 121, 125-133, 135, 137, 138, 140, 143, 145, 146-153, 155-162, 165, 168, 174, 178, 179, 181, 195, 197, 203, 208, 213, 218, 221, 248, 255, 390, 400, 403
 modus cogitandi אופן מחשבה
 109, 126, 127, 131, 133, 135, 138, 165, 175, 181, 197, 386, 400
 188, 233, 265, 299, 353 felicitas אושר
 189, 317, 329 civis אזרח
 317 inobedientia אי ציות
 incertitudo, incertus אי ודאות, עמום
 244, 267, 376
 idea אידיאה
 60, 77, 125, 127, 128, 130-136, 138-141, 148-151, 153, 154, 155, 157-170, 172, 174, 175, 178-182, 184, 185, 186, 187, 195, 201, 205, 206, 208, 209, 217, 220, 224, 225, 228, 229, 234, 238, 239, 240, 244, 246, 248, 254, 259, 260-263, 265, 266, 268, 269, 275, 276, 284, 287, 289, 290, 291, 295, 301, 310, 322, 329, 339, 340, 359, 368, 269, 370, 375, 380, 383, 385, 386, 388, 389, 390, 392, 394-396
 idea vera אידיאה אמיתית
 77, 82, 108, 125, 164, 165, 167, 174, 175, 176, 284, 380
 אידיאה בהירה ומובהנת
 clara et distincta idea 82, 160, 161, 167, 176, 186, 205, 254, 369, 375
 אידיאה בלתי הולמת
 idea inadaequata 165, 166, 167, 173, 187, 196, 197, 202, 205, 250, 275, 284, 302-3, 342, 371, 383
 idea adaequata אידיאה הולמת
 125, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 196, 197, 201, 202, 205, 253, 254, 305, absurdum אבסורד, אבסורדי
 60, 80, 81, 84-92, 96, 97, 100, 104, 105, 111-114, 193, 203, 204, 238, 284, 287, 302, 304, 307, 308, 338, 349, 350, 382, 397, 401, 402
 96, 114, 281, 308 indifferens אדיש
 אדם, בן אדם, אנשים, בריות
 homo, homines 81, 83, 97, 115-122, 126, 129, 136-139, 141, 151, 153, 166, 168, 171, 172, 175, 176, 180, 181, 183, 185, 187, 188, 193, 197, 198, 200, 201, 205, 207, 213, 214, 219, 220, 223, 224, 226, 227, 230, 231, 233, 235, 238, 240-246, 248, 249, 253, 256-258, 261, 262, 264-267, 269, 271, 273, 279, 280, 281, 283, 286-288, 297-304, 306-316, 318-320, 323, 325, 327-331, 333-339, 341, 342, 344, 345-350, 352-356, 358-360, 371, 373, 376, 382, 383, 394, 401
 אדם המודרך על ידי התבונה
 homo qui ratione ducitur 350, 351, 354
 אדם חופשי
 homo liber 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350
 אהבה
 amor 108, 126, 188, 209, 216, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 229, 230, 231, 259, 260, 261, 263, 264, 283, 310, 322, 323, 325, 327, 328, 334, 341, 348, 351, 356, 357, 358, 369, 371, 376, 383, 384, 395
 אהבה לאלוהים
 amor erga deum 381, 382, 383, 402
 אהבה עצמית
 philautia 248, 267
 אהבה שכלית
 amor intellectualis 394, 395, 396, 397
 אהבת אלוהים
 amor Dei 380, 392, 393
 אהבת אלוהים שכלית
 amor Dei intellectualis 56, 392, 393
 אובייקטיבי [היצגני], באופן
 obiective 97, 108, 132
 246 stultitia אווילות

* המספרים מפנים לעמוד שבו מופיעה המקבילה העברית למילה הלטינית.

** מספר מודגש מציינן שבעמוד הנ"ל מצויה הערת המתרגם.

*** פעלים מופיעים בצורת המקור (תחת האות ל').

- 317, 349, 356 fides אמון
superstitio אמונה תפלה
117, 189, 242, 315, 320, 324, 341, 360
ars אמנות, מיומנות, כושר
119, 198, 354, 355, 359
veritas אמת, אמיתות
81, 82, 97, 117, 118, 174, 175, 176, 397
veritas aeterna אמת נצחית
76, 82, 97, 99, 100, 397
224, 273 humanitas אנושיות
211 antipathia אנטיפתיה
164 possibilitas אפשרות
282, 283 possibilis אפשרי
axioma אקסיומה
76-77, 81, 142-44, 170, 195, 284, 368,
397
280 commentum בדיה
181, 260 fictitia בדיות
118, 137, 184 figmenta בדיות
contemptus בוז, ביוזי
245, 246, 259, 323, 325, 328
117, 119, 332 ignorantia בורות
pudor בושה
225, 233, 234, 255, 267, 269, 335, 358
species בחינה; מראית, תדמית
356, 357, 358, 377
מבחינה של נצח
sub specie aeternitatis 177, 178, 339,
385, 386, 389, 390, 391, 395
184 liberum arbitrium בחירה חופשית
abiectio ביטול עצמי
268, 332, 333, 334, 357
214, 245, 262, 326 securitas ביטחה
233, 269 verecundia ביישנות
בלתי מוגדר, ללא גבול מוגדר
indefinitus 126, 204, 205
immutabilis בלתי משתנה
100, 101, 136, 384
indivisibilis בלתי מתחלק
88, 92, 93, 126, 127, 136, 138, 141, 144-
147, 149, 156
402 immortalis בן/בה אלמוות
172 animal rationale בעל חיים תבוני
233, 245, 272 consternatio בעתה
340, 342, 345, 352, 371, 380, 381, 383
idea universalis אידיאה כללית
248, 279
165 idea absoluta אידיאה מוחלטת
148 idea composita אידיאה מורכבת
165 idea perfecta אידיאה מושלמת
148 idea simplex אידיאה פשוטה
idea falsa אידיאה שקרית
65, 82, 164, 165, 175, 176, 183, 284
idea dei אידיאת אלוהים
100, 101, 129, 130, 132, 133, 134, 176,
315, 346, 379, 380, 381, 392, 393
ראו גם סדר האידיאות
ראו גם קיטע ומבולבל
211, 367 qualitas איכות, תכונה
infinitas, infmitus אינסופיות, אינסופי
75, 80, 81, 84-94, 96, 100, 101-103, 106,
108-110, 122, 125, 127, 128, 129, 130,
132-136, 139, 147, 155, 163, 170, 171,
176, 178-181, 185, 186, 286, 287, 306,
313, 322, 346, 353, 372, 390, 394, 400
אינסופי באופן מוחלט
absolute infinitus 84, 86, 89, 95, 394
ראו גם יש אינסופי
modificatio איפנון
62, 81, 102, 103, 106, 137
iustus, iustum איש צדק; מוצדק, ראוי
220, 234, 242, 264, 267, 268, 299, 316,
318, 333, 334
animositas איתנות רוח, רוח איתנה
254, 347
divinus אלוהי
81, 85, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 104,
107, 110, 129, 131, 137, 170, 188, 390,
396, 401, 402
Deus אלוהים
75, 81, 84-91, 93, 94-100, 102-104, 106-
114, 116, 118-121, 127-137, 139, 140,
149, 154-157, 159, 164, 167, 170, 174,
178, 179, 180, 196, 197, 203, 206, 284,
306, 312-315, 324, 353, 379, 380-383,
385, 387, 388, 390-396, 398, 402
deus sive natura אלוהים או הטבע
17-18, 46, 280, 287

228, 229, 231, 232, 237, 238, 241, 261,
279-282, 285, 296, 297, 305, 307, 319,
339, 340, 352, 359, 378, 379, 381, 385-
387, 398, 399, 403
138 res infinita דבר אינסופי
111 res impossibilis דבר בלתי אפשרי
res necessaria דבר הכרחי
76, 111, 176, 178, 293, 372
res cogitans דבר חושב
89, 125, 127, 130, 131, 133, 135
res naturalis דבר טבעי
115, 116, 119, 137, 172, 279, 280, 373
res extensa דבר מתפשט
89, 125, 128, 133
76 res aeterna דבר נצחי
res particularis דבר פרטי, מקרה פרטי
104, 164, 376
res singulares דברים יחידים
106, 126, 127, 130, 133, 134, 135, 136,
138, 143, 154, 158, 163, 164, 167, 170,
178, 179, 202, 203, 245, 248, 354, 396
res contingentes דברים מקריים
111, 176, 177, 178, 283, 292, 293, 372
ראו גם סדר הדברים
114, 279, 281 exemplar דגם
exemplum דוגמה
91, 117, 134, 149, 166, 337, 342, 365, 396
similis דומה
116, 171, 172, 181, 184, 211, 212, 214,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 236,
238, 239, 263, 310, 334, 346
260, 358 aversio דחייה
200, 257 impetus דחף
172 imago communis דימוי משותף
imagines rerum דימויי הדברים
152, 153, 172, 184, 196, 215, 216, 220,
227, 256, 258, 270, 337, 368, 378, 379
mentis imaginationes דימויי הנפש
187, 210
207, 258 melancholia דכדוך
153 similitudo דמיון
דמיון, כוח הדמיון; פעולת דמיון, דימוי
imaginatio 36, 39, 92, 93, 120, 121, 152,
166, 172, 176, 177, 183, 186, 187, 201,

ברור ומובחן/באופן ברור ומובחן
clarus et distinctus / clare et distincte
162, 168, 170, 194, 202, 305, 329, 330,
337, 361, 367, 370, 371, 378, 379, 380,
384, 389, 398
ראו גם אידיאה בהירה ומובחנת
ברור, גלוי, בעליל, גלוי ומחורר
manifestus 82, 85, 88, 93, 175, 211, 339
בריאה, דבר נברא
creatio, creatus 119, 137
בריאות
120, 338 valetudo
ברכת אושר
beatitudo 32, 125, 188, 353, 368, 391, 393, 395, 396
גאולה הנפש
32, 403 salus
גועל נפש
256 taedium
גוף
corpus 75, 90, 92, 125, 127, 139-162, 168, 169,
171, 172, 177, 180, 184, 186, 194, 195,
197, 198, 201, 205-210, 214, 220, 221,
223, 227, 240, 243, 248, 250, 252, 256,
258, 270-276, 285, 289, 291, 295, 301,
318, 320, 321, 322, 338, 359, 360, 373,
383, 384, 385, 386, 389, 390, 393, 394,
398, 399
גוף האדם
corpus humanum 141, 147, 148-154, 157-161, 163, 168, 169,
177, 195, 196, 210, 213, 220, 227, 243,
291, 318, 319, 324, 337, 385, 394, 399
גוף מורכב
144 corpus compositum
גוף פשוט ביותר
corpus simplicissimum 144, 147
גופים קשים/נוזליים/רכים
corpora dura/fluida/mollia 145
ראו גם הפעלות/התמדת הגוף
85, 90, 92, 184, 198 corporeus גופני
114, 255 fatum גורל
116, 120, 224, 316, 330 vituperium גנאי
231, 233, 269 desiderium געגוע
356 pauperum cura דאגה לעניים
res דברים
78, 81, 83, 85, 94, 98, 100, 103, 104, 106,
111-122, 125, 126, 131, 132, 137, 158,
162, 166, 171, 172, 176, 177, 182, 193,
196, 198-204, 207, 210-213, 216, 218,

- cognitio secundi generis 173, 174, 396
 הכרה מן הסוג השלישי
- cognitio tertii generis 173, 174, 180,
 384, 387-389, 391-393, 396-398, 402
 162 cognitio sui הכרה עצמית
 vera cognitio הכרה/ידיעה אמיתית
 90, 118, 173, 174, 280, 295, 296, 297,
 340, 351, 371, 377
 הכרה/ ידיעה הולמת
- cognitio adaequata 157-163, 173, 179,
 180, 313, 343, 391
 הכרה/ידיעה בלתי הולמת
- cognitio inadaequata 163, 166, 340,
 342
 הכרה/ידיעה הסתכלותית
 cognitio intuitiva 353, 396
 cognitio dei הכרת/ידיעת אלהים
 90, 188, 306, 313, 314, 384, 388, 390,
 391, 399
 הכרח, הכרחיות
 necessitas
 76, 84, 93, 94, 95, 101-103, 105, 107,
 108, 110, 111, 114, 118, 121, 129, 131,
 156, 167, 178, 179, 188, 194, 201, 280,
 281, 287, 301, 316, 328, 336, 339, 348,
 351, 352, 353, 376, 385, 386, 390, 403
 המון העם, המון
 vulgus
 97, 119, 121, 128, 129, 224, 279, 280,
 331, 335, 359, 401
- perseverantia [קיום/ישות] המשך
 288
- הנחה
 hypothesis
 101, 145, 152, 167, 211, 212, 222, 227,
 234, 235, 237, 293, 295, 296, 308, 329,
 346, 367, 378
- הסבר, הנהרה
 explicatio
 90, 166, 183, 326
- הסכמה
 consensus
 259, 317, 318
- הסתכלות
 intuitus
 173
- העדר
 privatio
 166, 183, 258, 383
- הערכת-יתר, הפלגת-ערך
 existimatio
 220, 264, 267, 326, 327
- הערצה
 veneratio
 245, 246, 259
- הפכפכנות, חוסר עקיבות
 inconstantia
 112, 193, 243, 298, 317, 377
- 210, 213, 215, 218, 220, 221, 245, 258,
 259, 267, 284, 285, 290, 301, 334, 340,
 376, 394, 399, 400
- 121 ens imaginationis יש שבדמיון
 scientia intuitiva דעת שבהסתכלות
 31, 55, 173
- דרך החיים הישרה/הנכונה
 recta vivendi ratio 193, 352, 376, 401
- דת
 religio
 32, 266, 315, 351, 356, 357, 358, 400, 401
 171 distinctio הבחנה
 377 vanitas הבל
 353, 361, 367 intelligentia הבנה
 definitio הגדרה
 75, 82, 83, 94, 99, 111, 202, 240, 241,
 252, 254, 257-261, 274, 312, 325, 331,
 333, 373, 378, 382, 384, 385, 387, 391,
 394
 הגות, עיון
 meditatio
 122, 345
 האגנות
 aequitas
 356, 358
- הווה, נוכח, נוכח בהווה
 praesens
 150-152, 176, 177, 207-209, 213, 214,
 219, 220, 223, 232, 240, 267, 270, 276,
 283-285, 290-297, 323, 338-340, 343,
 344, 360, 373, 384, 389, 392, 394
- הולם, באופן
 adaequate
 134, 141, 162, 167, 168, 303, 330, 337,
 339, 353, 370
- הוראה
 praeceptum
 298
- החלטה
 decretum
 199, 200, 201, 260, 266, 367
- החלטה משותפת
 decretum commune
 350
- היקבעות
 determinatio
 200, 240, 366
- הכרה, ידיעה
 cognitio
 38-42, 69, 77, 80, 81, 111, 125, 132, 135,
 137, 140, 141, 154-159, 162, 163, 165,
 166, 173, 179, 180, 194, 245, 280, 284,
 290, 295-297, 300, 312, 313, 314, 326,
 330, 340, 341-343, 346, 351, 352, 359,
 368, 371, 373, 376, 383, 388, 396, 398
- הכרה מן הסוג הראשון
 cognitio primi generis 172-174, 396
- הכרה מן הסוג השני

זכות הטבע העליונה
 ius naturae summus 354
 זכות טבעית ius naturale 316
 זלזנות luxuria 251, 273, 274
 זמן tempus 76, 114, 119, 177, 178, 189, 204, 213, 226, 242, 267, 281, 282, 283, 291, 292, 294, 295, 338, 340, 373, 377, 378, 383, 386, 389, 390, 397, 401
 זעם ira 193, 235, 245, 323, 325, 337, 342, 349, 351, 377
 חברה societas 317, 356
 חברה משותפת, שיתוף חברתי societas communis 189, 312, 320, 355, 376
 חדווה; הנאה gaudium 214, 253, 263, 326, 377
 חוכמה sapientia 345
 חומר materia 93, 122, 320
 חוסן נפשי fortitudo 249, 254, 346, 350, 377, 401
 חוסר אונים, חוסר יכולת impotentia 69, 85, 129, 193, 247, 266, 279, 281, 298, 309, 315, 324, 326, 330, 331, 334, 352, 356, 358, 360, 383
 חוסר אונים אנושי humana impotentia 279, 298
 חוסר שלמות imperfectio 87, 111, 112, 113, 280
 חופש, חירות libertas 110, 112, 115, 117, 166, 185, 188, 240, 346, 350, 357, 367, 377, 395, 403
 חוצפה impudentia 269
 חוקי טבע leges naturae 193, 194, 198, 199, 283, 299, 300, 312, 328, 334, 353
 חוקי טבעו של אלוהים leges dei naturae 93, 95
 חוקי טבענו leges nostrae naturae 286
 חושים sensus 120-122, 137
 חטא, עוול peccatum 66, 116, 117, 120, 122, 316, 317, 318, 373
 חיוב affirmatio 65, 81, 182, 184, 185, 187

הפעלה affectio 75, 77, 78, 79, 80, 89, 104, 106, 108, 121, 130, 137, 140, 154, 155, 158, 169, 195, 224, 245, 256, 289, 290, 368, 370, 373, 375, 376, 379, 380, 383, 385, 398
 הפעלת הגוף corporis affectio 156, 157, 159, 160, 161, 162, 166, 168, 195, 205, 221, 227, 246, 256, 289, 290, 368, 370, 375, 376, 379, 398
 ראו גם סדר ההפעלות
 הרגל habitus 366
 הרגל consuetudo 153, 266, 355, 358
 הרכב, הרכבה compositio 255, 274
 השגה obiectio 183-188
 השחתה, כיליון corruptio 121, 164
 השתמרות conservatio 205, 256, 287, 308, 359
 השתעבדות, שעבוד, עבדות servitus 279, 357, 401
 השתתפות בצער, רחמנות misericordia 263, 265, 315, 333, 335, 355
 התאכזרות crudelitas 236, 271
 התאמה convenientia 126, 162
 התחלה, ראשית; עיקרון principium 76, 81, 280, 300, 302, 324, 396
 התמדה duratio 25, 42, 76, 100, 101, 103, 126, 163, 164, 204, 205, 282, 340, 384, 386, 389, 390, 394
 התמדת הגוף corporis duratio 163, 164, 386
 התמדת הנפש mentis duratio 384, 386
 התנשאות dedignatio 245, 255, 259
 התפשטות extensio 128, 132, 140, 156, 184, 197, 198, 200, 257
 ודאות certitudo 87, 115, 183, 262, 305, 339, 340
 ודאי ראו מסוים
 זיכרון memoria 200, 201, 240, 269, 270, 292, 295
 זכות; משפט ius 128, 315, 316, 317, 349, 358, 401
 ראו גם מידת זכות

- conatus/conari in suo esse perseverandi 203, 204, 205, 231, 252, 298, 301, 304
- חתירה לשמר את הישות / להשתמר בישות
- conatus sese conservandi / conatus suum esse conservare 238, 255, 299, 300-302, 304, 305, 312, 330, 350
- חתירת הנפש או עוצמתה
- mentis conatus sive potentia 206, 215, 216, 223, 247, 367, 371, 375, 383, 387
- טאוטולוגיה
- 257 tautologia
- טבע מלידה
- 117, 257 innatus
- טבע
- natura 75-77, 79-91, 93, 95-97, 99-102, 103, 105-107, 111, 112, 115-118, 120-122, 132-134, 136-141, 144-147, 149, 158, 161-163, 174, 176, 177, 179, 188, 193, 195, 204, 208, 226, 242, 243, 247-252, 257, 258, 276, 291, 298-313, 366, 371, 373, 375, 376, 383, 390, 394, 397, 398, 399
- טבע אלוהים
- natura dei 85, 93, 96, 108, 110, 111, 115, 121, 127, 129, 130, 132, 137, 163, 178, 179, 394
- טבע הגופים
- natura corporum 142, 144, 168
- טבע הדברים, טבע
- natura rerum 79, 80, 83, 84, 89, 107, 112, 120, 153, 264, 284, 287, 311, 334, 354, 358
- טבע טבע
- natura naturata 22-23, 107, 108, 109
- טבע טובע
- natura naturans 107, 108, 109
- טבע מוחלט
- absoluta natura 101, 102, 103, 106, 163
- טבע פשוט
- 82 natura simplex
- ראו גם סדר הטבע המשותף
- ראו גם חוקי טבע
- טבעי, ישיים; דברים טבעיים
- naturalis, -lia 110, 116, 285, 334
- טוב
- bonus 114, 116, 120, 205, 217, 219, 233, 243, 265, 279, 281, 282, 290, 295-297, 300, 305-308, 313-322, 324, 326-329, 335-337, 340-347, 351-353, 360, 373, 377
- חיובי
- positivus/m 105, 164, 165, 183, 187, 281, 284, 295
- חיים, אורח חיים
- vita 184, 188, 253, 274, 280, 312, 319, 330, 331, 342, 344, 345, 350, 353, 356, 366, 376, 377, 384, 399
- דרך החיים הישרה/הנכונה
- recta vivendi ratio 193, 352, 376, 401
- חיי אמת
- 351 vera vita
- חיי בדידות
- 312 vita solitaria
- חיי חברה
- 188 vita socialis
- חיי תבונה
- 353, 354 vita rationalis
- חינוך
- 248, 266, 357 educatio
- חיקוי
- 221, 241, 270 imitatio
- חיקוי מתוך תזורה
- 221, 270 aemulatio
- חירות ראו חופש
- חלום, שינה
- somnium, somnus 116, 186, 187, 198, 199
- חלל ריק
- 92 vacuum
- חלק
- pars 87-89, 91-93, 106, 139, 144, 145, 147-149, 151, 152, 157, 158, 161, 167-169, 176, 179, 189, 285, 286, 299, 319, 321, 322, 324, 331, 334, 338, 359, 360, 361 384, 400
- חלק הנפש
- pars mentis
- חלק של הטבע
- naturae pars 202, 285, 286, 352, 353, 361
- חמורו של בורידאן
- asinus Buridani 185, 188
- חנופה
- 357 adulatio
- חסידות, מידת
- pietas 66, 188, 300, 315, 329, 356, 357, 358, 371, 400, 401
- חסרי תבונה
- 252 irrationalia
- חרטה
- poenitentia 225, 244, 266, 331, 335
- חששן
- 243 timidus
- חתירה
- conatus 31-34, 43, 66, 204, 205, 206, 218, 223, 224, 226, 228, 229, 231-234, 257, 270, 301, 305, 329, 337, 352, 361, 388
- חתירה להבנה
- conatus intelligendi 33-34, 305
- חתירה להמשך בישות

116, 194, 200, 205, 222, 229, 231, 232,
252, 253, 256, 269, 274, 280, 283, 300,
304, 348, 353, 371, 377
יצר המין, תאורת בשרים, תאוורת מינית
libido 251, 253, 274, 297, 323, 335, 349,
355, 357, 401, 402, 403
יקום universum 367
יראה, חששנות timor
233, 243, 269, 272, 274, 285, 317
331 יראת כבוד reverentia
יש, ישים, ישות ens, entia
84, 86, 171, 175, 176, 186, 187
יש אינסופי באופן מוחלט
ens absolute infinitum 75, 84, 85, 86,
89, 90, 306
121 יש שבדמיון ens imaginationis
יש שבתבונה, יש מחשבה ens rationis
121, 188
יש שלם ביותר ens perfectissimum
112
ישות; להיות, להימצא esse
69, 78, 79, 81, 83-85, 87-89, 94, 95, 106,
108, 109, 111, 125, 129, 130, 136-138,
165, 167, 202-204, 208, 251, 286, 288,
300 ובמפורד
ישות אובייקטיבית (היצגית)
esse objectivum 134
138 ישות בפועל esse actuale
ישות בפועל [צורנית] esse formale
130, 131, 133, 148
188 יש הפשטות entia abstracta
ישים מטאפיסיים או כוללים
entia metaphysica sive universalia 181
188, 390 ישים ממשיים entia realia
כבוד, תחושת כבוד gloria
56, 225, 233, 236, 246, 251, 268, 273,
323, 330, 335, 370, 396
335 כבוד של הבל gloria vana
vis, vires כוחות כוח, כוח
86, 179, 193, 248, 251, 275-277, 286,
288, 291, 296, 298, 312, 317, 321, 338,
344, 349, 352, 356, 359, 367, 376, 383
כוח הדמיון ראו דמיון
facultas כושר

sumum bonum טוב עליון
306, 313, 335, 358, 382
טובה, טוב, מעשה טוב beneficium
222, 236, 334, 347, 348, 356
טלטלות הנפש animi fluctuatio
213, 225, 226, 229, 242, 250, 255, 274,
269, 377
טעות error
152, 165, 166, 180, 183, 187, 285, 392
ידידות amicitia
228, 255, 315, 347, 355, 356, 358, 376
ידיעה ראו הכרה
superbia יהירות
220, 267, 268, 332, 333, 334, 349, 351,
357, 371
יופי pulchritudo 116, 120
315, 356, 358 יושר honestas
יחיד individuum
82, 83, 158, 160, 186, 213, 252, 253, 299,
352, 353, 354
יחיד, פרטי, ייחודי singularis
105, 126, 127, 135, 136, 167, 171, 172,
178, 179, 182, 183, 186, 194, 244, 246,
249, 258, 263, 282, 284, 286, 287, 306,
307, 311, 354, 355, 358, 367, 373, 387,
396, 397
יחס, זיקה relatio
125, 126, 158, 178, 256, 275, 295, 384,
386, 389, 390, 397, 400
214, 262, 326 ייאוש desperatio
193, 245 יישוב הדעה prudentia
potestas יכולת; כוח, שלטון
69, 129, 186, 187, 188, 199, 279, 283,
313, 317, 360, 366, 370, 371, 375, 376,
390, 398, 402
יכולת הדימוי potentia imaginandi
152
ראו גם עוצמה
fundamentum יסוד, בסיס
86, 116, 170, 178, 299, 300, 302, 303,
304, 305, 315, 332, 345, 384, 396, 401
יסוד, מקור origo
118, 170, 171, 251, 252
יצר, תשוקה appetitus

- 158, 159, 160, 163, 171, 178, 179, 194,
196, 197, 198, 199, 200, 202, 213, 219,
240, 258, 268, 280, 287, 295, 334, 336,
337, 339, 351, 381, 391, 397, 400, 403
לדרוש, לחייב *postulare*
189, 298, 315, 358, 361
להבחין, להבדיל, להיות שונה מן
distinguere, -ui 92, 134, 142, 143, 144,
145, 146, 153, 174, 175, 182, 184, 185,
201, 243, 246, 248, 251, 254, 283, 290,
370, 396
75, 81, 90 *terminare* להגביל
defnire להגדיר, להגביל
205, 217, 255, 257, 259, 264, 265, 266,
268, 273, 275, 286, 288, 296, 298, 300,
304, 309, 313, 321, 329, 352, 353, 361,
367, 368, 383, 386
להוכיח, להראות *demonstrare*
68, 193, 198, 279, 297, 298, 300, 351
121, 252 *discrepere* להיבדל
להיות שיך, להתייחס, להשתייך, לגעת
pertinere 76, 80, 86, 90, 91, 96, 97, 99,
110, 112, 125, 132, 136, 137, 138, 141,
158, 167, 173, 183, 280, 313, 365, 384
132, 163 *dependere* להיות תלוי
continere להיכלל, להיות כלול
83, 108, 133, 152
esse in deo להימצא/להיות באלוהים
89, 93, 95, 98, 107, 108, 159, 390
esse in alio להימצא בדבר אחר
75, 76, 78, 81
להימצא בתוך עצמו, להיות בפני עצמו
esse in se 75, 76, 78, 81, 90, 98, 108, 132,
137, 140, 154, 156, 158, 164, 167, 179,
180, 203, 351
להמשיך [בישות/בקיום] *perseverare*
103, 179, 231, 252, 254, 260, 286, 288,
298, 304, 361
להסביר, להנהיר *explicare*
65, 76, 89, 91, 99, 107, 111, 115, 117,
118, 120, 121, 125, 130, 132, 133, 134,
139, 141, 142, 147, 149, 151, 153, 166,
170, 171, 172, 174, 175, 176, 178, 180,
181, 186, 189, 193, 197, 198, 200, 207,
181, 182, 185, 186, 187, 356
152 *facultas imaginandi* כושר הדימוי
186 *facultas sentiendi* כושר התחושה
כושר להבנה, כושר שכלי
facultas intelligendi 181, 185
255, 271 *clementia* כושר לסלוח
כושר לרצות ושלא לרצות
facultas volendi et nolendi 181, 182,
185, 186
כושר תפיסה/השגה
facultas percipiendi/ concipiendi 186
117, 248, 377 *honor* כבוד
164 *corruptibilis* כליין, צפוי ל-
116, 120 *deformitas* כיעור
198, 354 *ars* כושר, כושר
96, 97 *omnipotentia* כלי-כולת
universalis כללי, אוניברסלי, כולל
172, 174, 179, 186, 187, 188, 194, 239,
279, 287, 297, 340, 396
quantitas כמות
90, 91, 92, 93, 179, 367
359, 377 *pecunia* כסף
כפוף ל-, משועבד ל- *obnoxius*
90, 279, 287, 308, 316, 322, 331, 333,
384, 395
348 *ingratitude* כפיות טובה
346 *Christus* כריסטוס
187 *non-ens* לא-יש
328 *inhumanus* לא אנושי
imperfectus לא מושלם
96, 113, 279, 280, 281
105, 107 *indeterminatus* לא קבוע
ingere, affingere לדמיון
81, 90, 92, 97, 166, 184, 185, 280
347, 355 *eligere* לבחור
exprimere לבטא
75, 82, 84, 89, 94, 99, 102, 104, 108, 109,
110, 115, 125, 127, 130, 137, 162, 171,
203, 221, 248, 250, 259, 276, 385
לדון בתור, לראות/לחשוב/להבין משהו
בתור; לעיין, להביא בחשבון
considerare 102, 106, 107, 108, 112,
116, 117, 118, 120, 125, 126, 129, 130,
131, 133, 135, 136, 140, 152, 154, 156,

- 185, 186, 187
 participare להשתתף
 258, 324, 360
 convenire להתאים, להתיישב עם
 77, 97, 108, 142, 157, 162, 164, 168, 171,
 175, 176, 203, 279, 298, 308-312, 329,
 336, 346, 349, 354, 357, 361, 366
 recordari לזכור, להיזכר
 120, 152, 153, 172, 177, 200, 201, 207,
 209, 210, 230, 239, 240, 244, 269, 270,
 384, 385
 sentire לחוש; להחשיב, להעריך
 127, 141, 151, 186, 220, 242, 252, 264,
 267, 268, 316, 327
 vivere לחיות
 226, 253, 274, 299, 301, 302, 303, 311-
 317, 320, 324-329, 331, 335, 336, 344,
 345, 346, 347, 350, 352, 354, 355, 358,
 359, 371, 373, 401, 402
 לחלק, ניתן לחלוקה
 dividere, divisibilis 88, 91, 92, 93, 173
 cogitare לחשוב, לתת את הדעת
 126, 127, 128, 130, 132, 135, 137, 151,
 181, 182, 197, 199, 245, 258, 275, 276,
 322, 344, 345, 359, 367, 371, 375, 376,
 377, 386, 400
 לייחס, להחזיר, להתייחס,
 referre, -ri להשתייך
 108, 109, 152, 155-158, 160, 161, 164,
 167, 174, 177, 202, 205, 207, 211, 213,
 219, 221, 225, 235, 236, 248, 251-254,
 257, 258, 267, 270, 272, 275, 281, 283,
 284, 289, 314, 321-323, 329, 337, 338,
 341, 352, 356, 358, 360, 370, 373, 374,
 378-380, 383, 389, 394-396, 398-402
 repraesentare לייצג
 120, 152, 172, 220
 constituere לכונן, להוות; לערוך
 75, 84, 87, 97, 98, 99, 101, 132, 136, 137,
 138, 139, 140, 146, 148, 149, 151, 154,
 156, 157, 158, 161, 163, 165, 167-170,
 184, 187, 196, 201, 205, 206, 208, 250,
 256, 276, 319, 369, 383, 398, 400
 involvere לכלול
 217, 242, 250, 251, 255, 257, 259, 264,
 269, 272, 274, 276, 283, 285, 287, 288,
 298, 309, 316, 318, 319, 337, 342, 347,
 367, 368, 386, 389, 395, 398
 להסיק, לגזור
 deducere
 141, 147, 171, 180, 200, 246, 313, 352,
 366, 368, 375, 378
 להעניש
 329 punire
 להקיף, להכיל, לתפוס
 comprehendere
 82, 108, 114, 130, 132, 133, 134, 171,
 257, 383
 להראות, להוכיח; להצביע, להציע,
 ostendere להדגים, להעיד
 68, 82-84, 86, 90, 92, 93, 95, 96, 105,
 110-114, 116-118, 121, 129, 131, 132,
 141, 151, 155, 158, 162, 173, 176; 183,
 186, 189, 280, 285, 287, 288, 297, 298,
 300, 307, 310, 312, 315, 322, 330, 332,
 336, 337, 343, 344, 349, 350, 354, 365,
 367, 371, 372, 377, 382, 390, 391, 396,
 398, 400, 401, 402, 403
 להרוס, להסל, לפוגג
 destruere
 96, 129, 202, 203, 204, 206, 209, 215,
 216, 218, 222, 223, 232, 239, 240, 281,
 284, 317, 319, 358, 369, 371, 383, 385
 להרכיב, לחבר, לצרף
 componere
 91, 92, 121, 144-147, 149, 157, 158, 161,
 201, 213, 250, 255, 299, 324, 359
 להשוות, בהשוואה
 comparare
 243, 248, 276, 280, 281, 288, 309, 322,
 343, 383
 להשיג, להעלות במחשבה, להעלות על
 הדעת; לחשוב, להבין, להניח, לרון
 concipere 75-79, 81-84, 87-90, 92, 93,
 95-98, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 109,
 114, 122, 125, 127, 128, 129, 131-134,
 138, 147, 156, 165, 167, 168, 179, 180,
 182, 185, 186, 187, 193, 198, 213, 238,
 244, 245, 246, 250, 253, 256, 257, 258,
 260, 267, 273, 281, 285, 286, 287, 302,
 305, 306, 313, 314, 317, 322, 330, 334,
 337, 339, 340, 346, 351-353, 359, 370,
 376, 383, 385, 386, 388, 389, 390, 391
 להשעות שיפוט
 iudicium suspendere

- 75, 84, 86, 102, 109, 115, 127, 129, 133, 139-141, 148, 153, 154, 156, 157, 159, 162, 168, 176, 177, 180, 185-187, 194, 202, 212, 241, 260, 290, 303, 318, 330, 367, 371
 unitus מאוחד 141, 155, 290, 365, 367
 confusus מבולבל 141, 160, 166, 167, 171, 173, 205, 254, 275, 369, 389
 turpis מגונה, שפל 266, 267, 269, 315, 324, 348, 351, 356
 civitas מדינה 315, 317, 320, 324, 350, 356
 112, 297 scientia מדע, דעת
 essentia מהות 75, 76, 77, 80, 82, 84, 87, 89, 94, 97-100, 103, 104, 105, 108-111, 114, 125, 126, 128, 130, 132, 133, 136-139, 151, 158, 163, 165, 166, 167, 170, 178, 179, 180, 183, 184, 187, 188, 196, 201, 202, 204-207, 247, 250, 252, 253, 256, 259, 276, 282, 283, 287, 288, 296, 298, 300, 302, 304, 309, 313, 314, 330, 339, 342, 368, 375, 385-387, 389, 390, 391, 395-397
 essentia actualis מהות בפועל 204, 287
 מהות בפועל [צורנית] essentia formalis 133, 173
 essentia dei מהותו של אלוהים 91, 97, 99, 100, 112, 114, 115, 125, 127, 128, 178, 179, 180, 385, 386, 390
 celeritas מהירות 142, 144, 147, 198
 264, 265 significatio מובן מובן מאליו/מעצמו, ידוע וברור notus per se 86, 100, 105, 108, 109, 130, 142, 143, 161, 292, 302, 304, 311, 319, 349, 367, 397
 104, 281, 334 sensus מובן, דעה
 conscius מודע 116, 200, 205, 224, 256, 257, 280, 290, 300, 342, 361, 391, 394, 399, 403
 conscientia מודעות 75-78, 80, 82-85, 87, 94, 99, 103, 111, 126, 127, 129-131, 134, 136, 142, 149-151, 153, 157-162, 165, 166, 168, 169, 175, 178, 179, 182, 184, 186, 187, 201, 204, 207, 208, 220, 237, 240, 250, 257, 276, 282, 284, 314, 370, 386, 390, 391
 לסבול, להיות סביל/מופעל, לקבל השפעה pati 91, 93, 125, 141, 195-197, 201, 202, 207, 225, 226, 250, 253, 275, 285-287, 289, 303, 319, 325, 331, 349, 355, 370-372, 374, 375, 383, 397, 399, 400, 402
 לעג irrisio 245, 261, 323, 324, 328, 351
 לפעול, לעסוק; פעולה, מעשה agere 76, 95, 107, 110, 114, 115, 116, 118, 129, 141, 188, 193, 194, 197-199, 201, 202, 204, 205, 223, 224, 227, 249, 256, 257, 267, 272, 279, 280, 299, 301-304, 311, 313, 327-329, 332, 336, 339, 345, 348, 349, 351, 355, 371, 372, 377, 383, 400
 לציין; להצביע; ללמד, להעיד על indicare 85, 115, 125, 149, 151, 152, 184, 210, 245, 259, 264, 274, 276, 281, 284, 291, 326, 334, 335, 348
 לקבוע, להיקבע; להגביל, להגדיר determinare, -ari 64, 76, 95, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 116, 126, 141, 143, 148, 151, 158, 162, 163, 166, 181, 193, 197, 198, 199, 200, 204, 205, 220, 222, 224, 234, 240, 244, 245, 251, 256, 258, 275, 276, 292, 298, 303, 306, 307, 315, 330, 336, 337, 340, 358, 365, 367, 371, 372, 375, 386, 389, 400, 401
 לשמר, לשמור conservare 209, 215, 231, 232, 290, 316, 317, 318, 319, 358
 לשמר את הישות conservare esse 286, 299, 301, 303, 330, 332, 338, 345, 349, 354
 לשפוט, להעריך בתור iudicare 205, 233, 243, 270, 300, 304, 305, 311, 316, 317, 334, 347, 354
 לתפוס percipere

- absoluta cogitatio מחשבה מוחלטת 205, 224
 109 mors מוות
 ראו גם אופן מחשבה 274, 345, 346, 349, 394, 397-399, 401
 vitium מידה רעה, פגם, מגרעת מוחלט absolute 81, 115, 165, 166, 195, 306, 360, 365, 366
 128, 193, 194, 268, 274, 334, 341, 355, 358, 359, 373, 377, 384
 meritum מידת זכות absolute באופן מוחלט, לחלוטין 80, 83, 94, 102, 106, 107, 110, 111, 135,
 66, 116, 120, 316, 317, 318 142, 187, 274, 280, 299, 303, 306, 309,
 pietas מידת חסידות 311-312, 321, 339, 354, 355, 357, 361,
 66, 188, 300, 315, 329, 356, 357, 358, 365, 371, 385, 400, 401
 371, 400, 401 מונחים טרנסצנדנטליים
 355 ars מיומנות termini transcendentales 171
 verbum מילה, דיבור utile commune מועיל משותף 299
 152, 166, 172, 184, 199, 200, 259, 264, מופשט, באופן מופשט
 349 abstractus, abstracte 92, 179, 187, 340
 species מין מורכב compositus
 179, 220, 225, 250, 251, 255, 258, 272, 144, 146, 147, 148, 149, 158
 274, 280, 283, 309, 323, 354 מושא obiectum
 imperium ממלכה; שלטון 120, 125, 130, 135, 136, 137, 139-141,
 193, 354, 355, 365, 366, 378 155, 156, 185, 196, 199, 211, 212, 213,
 realitas ממשות 225, 242, 244, 245, 250, 251, 259, 267,
 83, 84, 86, 87, 94, 126, 128, 141, 175, 276, 283, 292, 309, 322, 365, 366, 375
 276, 280, 281, 400 מושא האידיאה ideatum
 contrarius מנוגד, נוגד, היפוך, הפך 77, 108, 126, 130, 164, 175
 202, 206, 207, 208, 213, 217, 221, 225, מושג conceptus
 231, 235, 251, 255, 257, 267, 274, 283, 75, 77, 78, 81, 125, 127, 130, 131, 142,
 285, 289, 298, 301, 307, 308, 310, 313, 178, 182, 184, 259, 279, 290, 345, 367,
 316, 334, 346, 354, 357, 368, 373, 375, 370, 379, 385
 382, 396, 397, 398 מושג notio
 188 quies מנוחה 120, 121, 170, 171, 251, 280, 281, 342
 מנוחת נפש, ללא פניות, בנפש שווה, מושגים היצוניים notions extrinsecas
 aequo animo בשוויון נפש 318
 188, 198, 355, 360 notions universales מושגים כוללים
 ordinatus מסודר, סודר 171, 172, 182
 120, 121, 258, 376 מושגים משותפים
 certus מסוים, מוגדר; ודאי notions communes 34-35, 81, 168,
 76, 82, 90, 91, 104, 107, 109, 110, 111, 170, 172
 116, 125, 127, 130, 137, 138, 140, 144, מושגים משניים notions secundas
 158, 160, 163, 171, 177, 179, 181, 183, 170
 186, 193, 194, 203, 262, 267, 281, 282, cogitatio מחשבה
 305, 319, 326, 327, 328, 357, 366, 376, 75, 100, 101, 109, 127, 128, 131, 133,
 386, 390, 391, 397 153, 155, 156, 182, 184, 186, 198, 200,
 245, 260, 261 devotio מסירות 257, 258, 287, 366, 367, 368, 369, 371,
 virtus מעלה, מעלה טובה 375, 377, 383

- 145, 359, 399
 generositas נדיבות
 255, 274, 325, 351, 376, 400, 401
 333 generosi נדיבי הרוח
 praesens נוכח, הווה, נוכח בהווה
 150-152, 176, 177, 207-209, 213, 214,
 219, 220, 223, 232, 240, 267, 270, 276,
 283-285, 290-297, 323, 338-340, 343,
 344, 360, 373, 384, 389, 392, 394
 praesentia נוכחות
 150, 223, 245, 256, 259, 260, 284, 285,
 292, 295
 243 intrepidus נועז
 118, 175, 176 norma קנה-מידה
 202, 203, 368 subiectum נושא
 damnum נזק, צרה, חיסרון
 217, 224, 238, 271, 312, 316, 317, 324,
 355
 172, 200, 270 dispositio נטייה
 172 dispositio corporis נטיית הגוף
 121 dispositio cerebri נטיית המוח
 217, 263, 328, 329 favor נטיית חסד
 ingenium נטיית רוח, כישרון
 193, 226, 314, 316, 317, 344, 347, 348,
 354, 355, 371, 401
 experientia ניסיון
 117, 151, 185, 198, 199, 227, 266, 312,
 319, 359, 365, 373
 172 experientia vaga ניסיון מזדמן
 272, 273, 346, 367 audacia נמהרות
 humilitas נמיכות רוח
 248, 266, 268, 330, 331
 119, 230 circumstantia נסיבה
 60, 166, 253, 365, 366 anima נפש
 animus נפש, רוח
 237, 239, 248, 251, 259, 271, 299, 349,
 357, 365, 369, 376, 377, 384, 396, 401,
 403
 mens נפש, רוח
 60, 81, 90, 117, 125, 139-141, 150-153,
 155-157, 165, 167-169, 171, 175, 176,
 181, 182, 184, 193, 196-202, 205-213,
 215, 219, 244-247, 251-259, 266, 274-
 276, 281, 284, 285, 289-291, 295, 297,
 30, 66, 87, 128, 152, 188, 194, 248, 249,
 268, 283, 299, 300-306, 312-316, 324,
 328, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 337,
 341, 346, 349, 351, 355, 358, 371, 377,
 383, 387, 388, 401, 402
 346 animi virtus מעלת הנפש
 constitutio מערך
 149, 151, 163, 213, 250, 256, 257, 276,
 284, 285, 291, 315, 394
 factum מעשה
 248, 266, 269, 313, 331, 335, 358
 מעשה פסול/ישר
 actus pravus/rectus 266
 316, 318 status civilis מצב אזרחי
 status naturalis מצב טבעי
 316-318
 מצפון ראו נקיפות מצפון
 origo מקור, יסוד
 118, 170, 171, 251, 252
 258, 376 concatenatus מקושר, נקשר
 מקרי, מקריות
 contingens, contingentia 107, 111, 129,
 164, 176, 177, 283, 292-295, 297, 372
 concatenatio מקשר, השתלשלות
 115, 153, 198, 368-69
 312 melancholici מרה שחורה, בעלי
 399 spatium מרחב
 349-50, 357 perfidia מרמה
 communis משותף, שיתוף; מקובל
 77, 78, 79, 85, 87, 141, 153, 163, 167,
 168, 179, 186, 193, 236, 244, 249, 264,
 299, 307, 313-315, 317, 320, 324, 325,
 349, 350, 356, 370, 376, 382, 394, 401
 260 propensio משיכה
 ius משפט; זכות
 128, 315, 316, 317, 349, 358, 401
 משפט קדום, דעה קדומה
 praeiudicium 86, 115, 116, 117, 118,
 122, 170, 184, 280
 משפטים קדומים משותפים
 communia praeiudicia 118
 170, 194 methodus מתודה
 251, 255, 274 temperantia מתינות
 continuus מתמיד, בלתי-פוסק

- סדר הסיבות וקישורן 299, 301, 304-306, 314, 315, 318, 319,
 ordo et connexio causarum 133, 135, 155
 genus סוג 322, 324, 326, 329, 338-341, 352, 353,
 116, 117, 147, 172, 173, 174, 180, 201, 358-360, 365-368, 370-375, 378-380,
 233, 270, 283, 358 383-391, 393-403
 mens humana נפש האדם 116, 125, 138, 139, 141, 148-150, 154-
 163, 168-171, 174, 179, 180, 189, 193,
 199, 202, 313, 342, 385, 386, 395, 396
 נפש חסרת אונים, חולשת נפש
 animi impotentia 324, 326, 332, 356,
 377
 ראו גם חתירת הנפש; מעלת הנפש
 275 animi pathema סבילת הנפש
 aeternitas נצח, נצחיות 25, 76, 84, 98, 99, 102, 112, 178, 180,
 339, 386, 394, 401
 מבחינה של נצח
 sub specie aeternitatis 177, 178, 339,
 385, 386, 389, 390, 391, 395
 aeternus נצחי 75, 84, 93, 97-101, 106, 108, 109, 110,
 127, 178, 179, 180, 188, 313, 328, 384,
 385, 386, 390, 391, 393, 394, 400, 401
 נקיפות מצפון conscientiae morsus 214, 263, 326
 נקם, נקמנות vindicta 200, 235, 271, 323, 355
 סבילה ראו ריגשה סבילה
 114, 166 opinio סברה
 סדר ordo 85, 110-113, 126, 132, 133, 137, 153,
 158, 172, 177, 198, 256, 287, 353, 361
 סדר האידיאות וקישורן
 ordo et connexio idearum 132, 135,
 136, 137, 153, 155, 368, 369
 סדר הדברים ו (או) קישורם
 ordo et (sive) connexio (concatenatio)
 rerum 132, 136, 137, 198, 368, 369
 סדר ההפעלות ומיקשרן
 ordo et concatenatio affectionum 153,
 369
 סדר הטבע המשותף
 communis ordo naturae 162, 163, 287,
 353

- 209, 211, 223, 251, 252, 271, 274, 283, 286-288, 296-298, 300, 306, 307, 309, 320-322, 329-331, 334, 336-338, 352, 354, 355, 358, 360, 365, 367, 368, 371-375, 383, 386, 387, 389, 390, 402
- 132 potentia actualis **עוצמה בפועל**
עוצמת/כוח המחשבה
- potentia cogitandi 132, 156, 187, 206, 208, 211, 276
- potentia dei **עוצמת האל**
96, 114, 115, 128, 129, 346
- potentia agendi **עוצמת הפעולה**
194, 195, 206, 208-210, 215, 220, 231, 246-249, 253, 254, 258, 265, 266, 281, 285, 289, 290, 306, 307, 320, 321, 329, 330, 336, 337, 354, 360
- 365 potentia rationis **עוצמת התבונה**
principium **עיקרון; התחלה, ראשית**
76, 81, 280, 300, 302, 324, 396
119 supernaturalis **על-טבעי**
207, 258, 321, 322 hilaritas **עליזות**
tristitia **עצב**
207, 209, 210-219, 221-225, 229, 231-235, 237-242, 244, 247-252, 254, 255, 257, 258, 260-263, 265, 266, 268, 269, 270, 276, 290, 298, 300, 307, 310, 320, 321, 326, 327, 330, 331, 333-338, 341, 342, 347, 358, 360, 369, 373, 380, 381
- substantia **עצם**
75, 77-85, 87, 88, 89, 90, 98, 99, 106, 108, 110, 132, 136, 137, 142, 145
- substantia infinita **עצם אינסופי**
80, 81, 88, 110
- substantia corporea **עצם גופני**
88, 90, 91, 92, 93
- 132 substantia cogitans **עצם חושב**
- substantia extensa **עצם מתפשט**
90, 91, 92, 93, 132
- 80, 81 substantia finita **עצם סופי**
249, 299, 303 proprium **עצמי**
confusio **ערבוביה, בלבול**
109, 116, 120, 122
- postulatum **פוסטולט**
147-48, 195-56
- 94, 103, 105, 111, 126, 130, 211, 212, 223, 280, 281, 353
- 225, 265 causa interna **סיבה פנימית**
- 391 causa formalis **סיבה צורנית**
- causa proxima **סיבה קרובה**
106, 133, 201, 311, 352, 367
- causa prima **סיבה ראשונית**
81, 94, 114, 153, 193, 255, 280
- 106 causa remota **סיבה רחוקה**
- סיבה שבמקרה, סיבה מקרית
- causa per accidens 94, 210, 211, 212, 213, 230, 241, 242, 260, 265
- causa finalis **סיבה תכליתית**
116, 117, 118, 280
- causa sui **סיבת עצמו**
75, 80, 87, 103, 104
- ראו גם סדר הסיבות**
- 97 causalitas **סיבתיות**
- 118 assimilatio **סיגול**
- 84, 176, 324, 326 signum **סימן**
- denominatio **סימן היכר, ציון**
125, 175, 275
- סימן מזל טוב/רע**
- omen bonum/malum 242
- 211 sympathia **סימפתיה**
סכולסטי, סכולסטיקנים
- scholasticus, scholastici 103, 367
- periculum **סכנה, חשש**
240, 255, 272, 312, 346, 347, 349, 367, 377, 392
- 183, 213, 214 dubitatio **ספק**
- 121 scepticismus **ספקנות**
- 85, 88, 111, 339 contradictio **סתירה**
עבר, בעבר
praeteritus, praeteritum 176, 177, 213, 214, 240, 261, 262, 263, 275, 276, 283, 291, 294, 295, 319, 339, 340, 384, 385
- iniustum, iniustus **עוול, מעוול**
316, 318, 324, 351, 356
- animi praesentia **עוז נפש/רוח**
254, 377
- 207, 258, 321, 322 titillatio **עונג**
עוצמה; יכולת
69, 86, 90, 97, 122, 129, 185, 194, 204,

- 355 animi impatientia קוצר נפש
 existentia קיום
 69, 75, 76, 77, 80-85, 87, 97, 98-106, 111, 114, 126, 134, 137, 150, 151, 159, 176-179, 186, 187, 203, 206-209, 215, 216, 218-220, 222, 230, 237, 240, 261, 262, 269, 276, 282, 285, 289, 291, 293, 295, 373, 385, 386, 389, 391, 396, 400
 existentia dei קיום אלוהים
 87, 99, 100
 existentia necessaria קיום הכרחי
 83, 126, 136, 390
 mutilatus קיטע, מקוטע
 162, 165, 183, 196, 352, 389
 קיטע ומבולבל/באופן קטוע ומבולבל
 mutilatus et confusus/mutilate et confuse 162, 165, 172, 183, 196, 351, 383, 389
 קיים/להתקיים בפועל
 actu existere/existens/existentia 82, 135, 138, 140, 150, 154, 159, 178, 180, 201, 206, 223, 236, 240, 301, 385
 invidia קנאה
 194, 219, 228, 229, 245, 248, 249, 265, 270, 323, 351, 354, 358, 382
 229, 274, 382
 zelotypia קנאת אוהבים
 271 saevitia קשי לב
 251, 274, 283, 323
 avaritia רדיפת בצע
 ambitio רדיפת כבוד
 224, 226, 251, 273, 274, 323, 358, 371, 377
 רוח ראו נפש
 spiritus animales רוחות החיים
 365, 366, 367
 malus רוע, רע, צרה, רעה
 116, 120, 121, 122, 219, 232-236, 239, 240, 243, 245, 263, 265, 272, 273, 279, 281, 282, 285, 290, 295, 296, 297, 300, 301, 305-308, 310, 311, 316, 317, 321, 323-327, 329, 333, 334, 336, 337, 340-347, 351-353, 360, 375, 397, 398, 402
 commiseratio רחמים
 217, 221, 222, 263, 327, 328, 356
 affectus ריגשה
 metus פחד
 214, 233, 234, 241, 242, 245, 250, 261, 262, 267, 269, 272, 273, 293, 324, 326, 331, 340, 341, 342, 345, 346, 350, 356, 358, 360, 377, 401
 272, 273
 pusillanimitas פחדנות
 220, 264, 326
 despectus פיחות ערך
 251, 255, 274
 sobrietas פיכחון
 discordia פירוד, פירוד וריב
 320, 347, 357, 358
 admiratio פליאה
 172, 199, 258, 259, 260, 358
 245
 horror פלצות
 actio מעשה
 [= ריגשה פעילה], מעשה
 52, 61, 125, 126, 141, 151, 166, 181, 188, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 224, 248, 253, 254, 255, 268, 269, 280, 288, 321, 326, 336, 337, 352, 353, 395
 פעולת הדמיון ראו דמיון
 109
 intellectio השכל
 258, 274
 actus פעולה, פעולה
 בפועל
 actualis, actualitas
 96, 132, 138, 204, 207, 276, 287, 385, 386, 389, 390
 181
 particularis פרט
 simplex פשוט
 82, 147, 148, 173, 261
 356, 358
 iustitia צדק
 dictamina rationis צווי תבונה
 255, 298, 300, 311, 314, 327, 328, 331, 336, 339, 340, 345, 349, 350, 371, 382
 forma צורה
 81, 136, 145, 146, 147, 156, 158, 159, 165, 187, 276, 301, 369
 256, 324, 328
 risus צחוק
 317
 obedientia ציות
 255, 273, 274, 358
 modestia צניעות
 233
 infelicitas צרה
 קבוע, נקבע, קבוע ומוגבל, מוגדר
 determinatus 69, 77, 100, 101, 104-107, 111, 115, 125, 126, 127, 137, 143, 163, 171, 197, 203, 204, 245, 250, 256, 257, 267, 282, 339, 372, 388
 266
 sacer קדוש

- indignatio שאט נפש 60, 81, 126, 193-195, 207, 210-214, 217, 219-221, 225, 229, 231, 233, 236, 237, 241, 243-246, 249, 250-259, 261-276, 279, 288-293, 295-298, 300, 309, 310, 314, 316, 317, 320-323, 325, 326, 328, 331, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 344, 346-348, 354, 355, 358, 360, 365, 369, 370-379, 382, 383, 393, 402, 403
- 116, 120, 224, 315, 330 laus שבח
 acquiescentia שביעות רצון 260, 335, 353, 361, 376, 388, 392, 396, 398, 403
- שביעות רצון עצמית
 acquiescentia in se ipso 56, 225, 244, 248, 265, 266, 267, 329, 330, 335
- שווה בחלק ובשלם
 aequae in parte ac in toto 167-169
- שוני, שונות
 diversitas 78, 79, 84, 144
- שימוש ראו תועלת
 377 abusus שימוש לרעה
 utilitas שימוש מועיל, תועלת 180, 184, 255, 316, 317, 331, 334, 338, 346, 350, 354, 356, 358, 359, 360, 361
- שינה, חלום
 somnus, somnium 116, 186, 187, 198, 199
- שינוי
 mutatio 145, 146, 147, 196, 207, 287, 354, 368
- שיפוט, משפט
 iudicium 139, 243, 340, 347, 366, 367
- שכל
 intellectus 75, 78, 82, 84, 93, 94, 96, 97, 98, 108, 109, 110, 113, 120, 122, 130, 153, 172, 181, 183, 185, 186, 299, 325, 353, 365, 375, 376, 398, 399, 400
- שכל אינסופי
 intellectus infinitus 108, 139, 176, 400
- שכל שבפועל
 intellectus/intelligens actu 96, 108, 109, 113
- שכלו של אלהים
 intellectus dei 97, 98, 113, 132, 139, 176, 400
- פעולת השכל
 109 intellectio
- שכרות
 251, 273, 274 ebrietas
- שלום, הרמוניה
 concordia 316, 320, 355, 356, 357, 358
- שלטון; ממלכה
 imperium 193, 354, 355, 365, 366, 378
- שלטון התבונה, תחת
 ex imperio rationis 354, 378
- 60, 81, 126, 193-195, 207, 210-214, 217, 219-221, 225, 229, 231, 233, 236, 237, 241, 243-246, 249, 250-259, 261-276, 279, 288-293, 295-298, 300, 309, 310, 314, 316, 317, 320-323, 325, 326, 328, 331, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 344, 346-348, 354, 355, 358, 360, 365, 369, 370-379, 382, 383, 393, 402, 403
- ריגשה המתייחסת אל דבר בהווה/בעבר
 affectus erga rem praesentem/ praeteritam/futuram 283, 294, 297
- ריגשה מנוגדת
 affectus contrarius 283, 289, 317, 346
- ריגשה סבילה, סבילה
 passio 52, 61, 66, 90, 195, 197, 198, 201, 202, 207, 250-253, 271, 274, 275, 287, 288, 308-311, 331, 336, 337, 341, 342, 352, 366, 367, 369, 370, 371, 380, 381, 383, 384
- ריגשה ראשונה או ראשונית
 affectus primitivus sive primarius 207, 252, 255, 259, 275
- ריגשות בעלי חיים
 affectus animalium 252
- ריקני, שווא
 193, 315 vanus
- רע ראו רוע
 256 tremor
- רפואה
 365 medicina
- רצון
 voluntas 96, 97, 98, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 166, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 198, 205, 222, 257, 259, 317, 365, 366
- רצון אלהים
 voluntas dei 97, 110, 112, 113, 119
- רצון חופשי
 voluntas libera 96, 128, 181, 186
- רצון טוב
 222, 271 benevolentia
- רצון מוחלט
 absoluta voluntas 96, 112, 181, 182
- רצייה
 volitio 109, 116, 181, 182, 183, 186
- רצף/שלשלת סיבות
 nexus causarum 111, 340, 372
- רשות עליונה
 329 summa potestas

ens rationis יש מחשבה, יש שכתבונה, יש
 121, 188
 326 rationis consilium עצת התבונה
 dictamina rationis צווי תבונה
 255, 298, 300, 311, 314, 327, 328, 331,
 336, 339, 340, 345, 349, 350, 371, 382
 תחת שלטון התבונה
 ex imperio rationis 354, 378
 90, 118, 145, 152 figura תבנית
 119 stupor תדהמת פתאים
 attributum תואר
 75, 77-80, 83, 84, 87, 89, 94, 97, 99-102,
 106, 108, 127, 130-133, 142, 156, 171,
 178, 197-200, 257, 287, 307, 318, 353
 attributum dei תואר אלוהים
 89, 90, 98-102, 106, 108, 109, 127, 128,
 130, 133, 134, 138, 173, 203, 353, 387
 gratia, gratitudo תודה, הכרת טובה
 236, 270, 348, 356
 effectus תוצאה
 77, 96, 98, 106, 115, 126, 130, 132, 140,
 194, 196, 264, 267, 268, 368, 371
 utilitas תועלת, שימוש מועיל
 180, 184, 255, 316, 317, 331, 334, 338,
 346, 350, 354, 356, 358, 359, 360, 361
 utile proprium תועלת עצמית
 303, 345
 תועלת, שימוש, שירות, הרגל, צורך,
 usus תרגול
 116, 170, 245, 259, 269, 270, 274, 354,
 356, 358, 359, 360, 365
 doctrina תורה
 118, 183, 184, 188, 189
 תחושת כבוד ראו כבוד
 118, 312 theologi תיאולוגים
 proprietas תכונה
 94, 115, 118, 125, 136, 169, 173, 189,
 194, 227, 259, 264, 267, 334, 340, 351
 proprietas communis תכונה משותפת
 163, 173, 373, 378, 383
 finis תכלית, סוף
 116, 118, 119, 279-281, 283, 330, 353
 finis assimilationis תכלית של סיגול
 118

potentia absoluta שלטון מוחלט
 193
 negatio שלילה
 76, 81, 182, 184, 202, 281, 309
 perfectus שלם, מושלם
 87, 91, 96, 112, 113, 121, 165, 179, 188,
 279, 280, 281, 376, 381, 391, 399, 400
 perfectio שלמות
 87, 91, 95, 96, 111-113, 118, 121, 122,
 126, 128, 175, 207, 216, 246, 248, 257,
 258, 276, 324, 337, 342, 360, 380, 388,
 393, 394, 399
 335 fama שם טוב
 laetitia שמחה
 207, 209-225, 228-233, 236-243, 246,
 248, 250, 252-255, 257-263, 265, 266,
 268, 270, 276, 290, 298, 300, 310, 320,
 321, 322, 324, 326, 327, 329, 333, 334,
 336, 337, 338, 341, 358, 359, 360, 369,
 377, 380, 381, 388, 392, 393, 396
 odium שנאה
 194, 209, 211, 212, 215-219, 221, 222,
 224, 225, 227, 228, 229, 231, 232, 234,
 235, 237-242, 245, 248, 249, 250, 260,
 261, 264, 265, 271, 310, 311, 316, 323,
 325, 328, 334, 337, 341, 342, 347, 348,
 349, 351, 354, 357, 369, 371, 376, 381
 234 odii reciprocatio שנאה, הדדיות ה-
 שעבוד ראו השתעבודות
 falsitas שקרות
 116, 165, 173, 176, 183, 187, 284
 תאוות בשרים ראו יצר המין
 תבונה; נימוק, דרך, בחינה, היגיון, טעם,
 ratio יחס, אופן, כלל
 31, 36, 76, 85, 90, 92, 93, 98, 100, 106,
 113, 115, 173, 176, 177, 178, 185, 193,
 194, 202, 207, 208, 279, 280, 297-299,
 304, 311, 313-315, 317-321, 324, 325-
 332, 335-342, 345, 348-358, 360, 361,
 371, 373, 376, 378, 401, 402
 ex ductu rationis בהדרגת התבונה
 122, 189, 299, 303, 311-316, 320, 325-
 329, 331, 332, 336, 340, 342-344
 353, 354 vita rationalis חיי תבונה

- affectuum remedium תרופה לריגשות 118 finis indigentiae ית של צורך
 367, 371, 383, 384 motus et quies צה ומנוחה
 cupiditas תשוקה 110, 142-147, 151, 158, 184, 197, 2
 108, 109, 126, 181, 182, 205, 207, 210, 318, 319, 321, 365, 366,
 211, 221, 222, 231, 233, 243, 249, 250- 125, 172, 186, 366 perceptio סה
 256, 260, 269, 270-274, 276, 296, 297, spes וה
 298, 313, 315, 322, 331, 336, 338-341, 214, 236, 238, 241, 242, 245, 246, 2
 348, 352, 353, 357, 358, 360, 371 261, 262, 263, 293, 326, 331,

ה'אתיקה' היא חיבורו העיקרי של שפינוזה ואחת מיצירות היסוד של הפילוסופיה המודרנית. בכמה מובנים ראשיים היא מייסדת את המודרניות בפילוסופיה. בכך שפינוזה הוא דמות מרכזית בתולדות המחשבה המערבית, והחשוב בפילוסופים שיצאו מן העם היהודי. גלגולי הגותו ניכרים כמעט בכל אנשי הרוח החדשנים שיצרו את העידן המודרני – מקאנט וגיתה עד היגל, ניטשה, פרויד, איינשטיין, סארטר, ראסל, ורבים אחרים, לא רק פילוסופים אלא גם אנשי מדע, אמנים, סופרים ומדינאים.

לפי שפינוזה האל אינו בורא את העולם אלא זהה אתו ושוכן בכליותו האינסופית. העולם שבכאן הוא מרחב כל ההווה; הוא פועל כמערכת של חוקים טבעיים, שהם, ולא חוקי הדת, הנם חוקי אלוהים האמיתיים; וכל מערך התרבות האנושית – הידיעה, המוסר, הריגשות, יסודות המדינה, החירות האמיתית, אהבת אלוהים, ואפילו גאולת הנפש – הכל נובע מן העולם הזה וניתן להשגה רק בתוכו.

הספר מוגש בתרגום חדש של פרופסור **ירמיהו יובל**, יו"ר מכון שפינוזה בירושלים, הנמנה עם השורה הראשונה של חוקרי שפינוזה בזמננו. ספרו '**שפינוזה וכופרים אחרים**' נפוץ בלשונות ובארצות רבות. המתרגם הקדים לטקסט מבוא נרחב, שיכניס את הקוראים לעיקרי הגותו המרתקת של שפינוזה בלשון בהירה ומובנת.

הוצאת הקיבוץ המאוחד



מחיר מומלץ 98 ש"ח