

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.

1 sublatio; 2 tollitur; 3 היפוך זה חיוני להגדרה, וראו להלן; 4 format; 5 perceptio; 6 in se

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

1 ideatum ; 2 indefinita ; 3 affectus (ראו מבוא).

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 הפרטיות,¹ או מחשבה זו או אחרת, הן אופנים המבטאים את טבעו של אלוהים באופן מסוים וקבוע (לפי א: 25 ג). לאלוהים (לפי א: 5 ג) 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: 6 ג), 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 "חידות") מפני ששפינוזה מפנה כאן את הקורא אל א: 25 ג, 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:הג 4, א:הג 6) 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 (וזה 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 שמדריך 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 כעיין־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:אק4) אינו תולדה של שום תואר אחר

מלבד תואר המחשבה. מכאן שהישות בפועל של האידיאות מכירה באלוהים בתור סיבתה רק באשר הוא נדון כדבר חושב וגו'. 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. שפינוזה 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 שפינוזה עצמו היה מודע לגיון 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 מביין 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 הטרגנס-תארית של האופנים – כלומר, לישות של האופן סתם, בלי אפיון של תואר זה או זה – ולכך כוונתו בביטוי "כפי שהם בתוך עצמם".
2 continentur 3 ;comprehendi

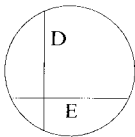
משפט נסמך

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 שארחיב 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 [בפועל] 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.

1 exemplum

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

3 illustrare

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

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, נ, 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 המוחלט (כעצם כולל) אלא בגילויי כוונתו פרטי, כסיבה פועלת מיוחדת. זו משמעות הביטוי החוזר 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: הג' 2), ואם כן האדם היה קיים בהכרח, וזה אבסורד (לפי ב: אק' 1). 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) ושבלעדו אלוהים אינו יכול להימצא ולא להיות מושג, או (לפי א:25 ג) 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 הישות. 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: 8 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 לרחות אלילות, או סוג של פנתיאיזם המייחס אלוהיות לדברים פרטיים).
- 3 *Primum, quod actuale Mentis humanac 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 שלא־לוהים 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):
 (נ9) 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: 11נ),
 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: 19נ) האידיאות של הפעלות הגוף
 לא היו באלוהים באשר הוא מכונן את נפשנו, אלא באשר הוא מכונן את נפשו
 של דבר אחר; כלומר (לפי ב: 11נ), האידיאות של הפעלות הגוף לא היו בתוך
 נפשנו. אולם (לפי ב: אק4) 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 מאחר 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: אק5)
 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, ושאידיאה 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 מכוללת 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 כיחס 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 (לפיא:28) כל אחד צריך בהכרח להיקבע לתנועה או למנוחה על ידי דבר יחיד אחר, כלומר (לפיב:6) על ידי גוף אחר, שגם הוא (לפיב: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.

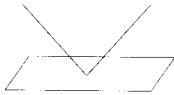
דבר זה ברור גם מעצמו. אם אניח שגוף A , למשל, נמצא במנוחה, ולא אתן דעתי על גופים נעים אחרים, לא אוכל לומר על A אלא זאת, שהוא נח. אם לאחר מכן יארע שגוף A יימצא בתנועה, ברור שהדבר לא היה יכול לקרות מתוך כך שהגוף היה נח; כי מכך יכול לנבוע רק שגוף A יהיה נח. לעומת זאת, אם נניח ש- A נמצא בתנועה, הרי כל פעם 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 (לפיה הגדרה הקודמת). אולם [איחוד] זה (לפיה הנחה) 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 במוכּן של תבנית בחלל, ואילו כאן פירושה קרוב יותר ל"טבע" או להגדרה (למקבץ תכונות מהותי), ולא 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 ומוסר 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/ו), 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 לדון 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 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.

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 [אחרים].

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 תתבונן¹ 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 וגו'. 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 (בייצוג 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 ג).

נוסף על כך (מתוך ב: 17 ג, ב: 16 ג) 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 פיסיולוגי 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 כאשר 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 ג) 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 שהוא (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 המבטאות 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 בינן לבין מיקשרי אידיאות הנוצרים לפי הסדר שבשכל, שבאמצעותו הנפש תופסת את הדברים מתוך סיבותיהם הראשונות, 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, באשר הוא [אלוהים] מופעל על ידי מספר רב מאד של אידיאות אחרות, ולא באשר הוא מכונן 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 באשר הוא מכונן 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 מבוא, 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 (לפיב:1), ולכן (לפיב:3) צריך בהכרח שתהיה באלוהים אידיאה הן שלו עצמו והן של כל הפעולותיו, ולכן (לפיב: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 (לפיב:9). אך סדר האידיאות וקישורן זהה לסדר הסיבות וקישורן (לפיב: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 ג.

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, שמשיגים 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 הפעלות' 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 מכוון 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 ג), 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 ג) 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 איננה 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 בריוקו 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 אלוהים 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 cuiuscunq - 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: 16 נ 1) 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 מתכוננת 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 המשותף², אין לה הכרה הולמת לא של עצמה ולא של גופה, ולא של הגופים החיצוניים, אלא יש לה רק הכרה מבולבלת וקיטעת.

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 וקיטעת (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 מבחורין, מתוך מפגש מקרי עם הדברים, להתבונן בדבר זה או זה, וכל עוד אינה נקבעת מבפנים – מתוך שהיא מתבוננת בדברים רבים יחד – להבין את ההתאמות שבניהם ואת הבדליהם וניגודיהם. כי כל פעם שהנפש נוטה מבפנים לדרך זו או אחרת, היא מתבוננת בדברים באופן בהיר ומובחן, כפי שאראה להלן.

1 non convenit adaequate

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 הדברים 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 משהו.

לחלוטין של התמדת גופנו, יש להסיק אותו דבר גם לגבי התמדת הדברים היחידים, הווה 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 ע1). 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 כמובן הזה.

2 כמובן: שייכות.

3 positivum

הוכחה

אם אתה מכחיש זאת, השג בדעתך, אם תוכל, אופן מחשבה חיובי המכונן את צורת הטעות או השקרנות. 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 מכונן את מהות נפשנו; ולכן (לפי ב: 32) איננו אומרים אלא זאת, שאידיאה כזאת היא אמיתית. מ.ש.ל.

משפט 35

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

הוכחה

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

1 בזה שפינוזה גוזר 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 קוטרן 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 ששפיווזה 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 נ). וכך, אין בנמצא אידיאות מבולבלות או בלתי הולמות אלא באשר הן מתייחסות לנפשו הפרטית של מישו (על כך ראו ב: 24, ב: 28). ומכאן שכולן, גם האידיאות ההולמות וגם הבלתי הולמות, נובעות באותה הכרחיות (לפי ב: 16). 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: הג 2) 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 נ) [וזאת] גם כאשר יש לאלוהים אידיאה של גוף האדם, וגם כאשר יש לו אידיאות של הפעלות הגוף, אשר (לפי ב: 16, ב: 25, ב: 27) כוללות באופן חלקי¹ הן את טבעו של גוף האדם והן את טבע הגופים החיצוניים. כלומר (לפי ב: 12, ב: 13), אידיאה זו תהיה בהכרח הולמת באלוהים כאשר הוא מכונן את נפש האדם, או כאשר יש לו אידיאות הנמצאות בנפש האדם. מכאן שהנפש תופסת בהכרח את A באופן הולם (לפי ב: 11 נ), וזאת בין שהיא תופסת את עצמה ובין שהיא תופסת את גופה או גופים חיצוניים כלשהם. ואי אפשר ש Λ ייתפס 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 מבולבלת, המערבבת את מהותם של שני ישים שונים; אך כאן האידיאה היא הומוגנית, כי היא מכילה רק את המשותף לשני הישים.

2 proprium

ובשלים 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 ובשלים 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. 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: 1 וכן ד: 27) ל"עיון" סתם (ללא מספר) של משפט 40 שלפנינו. יש משערים ששני העיונים היו במקור חטיבה אחת, ואחרים (כמו אקרמן) 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 בירור סיבותיהם הטבעיות ובהסתמך על הפעלות 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, שכונתו, 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 מבולבל וללא הבחנה, ותתפוס אותם כאילו בכפוף לתואר אחד, כלומר בכפוף לתואר הישות, הדבר וכו'.

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

1 שלא נכתב.

2 universales

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 דו-רגלי וחסר נוצות; או הוא בעל חיים תבוני.² 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). 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 – כשגיאות 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 vaga מציינ 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. סוחרים 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 השקרנות, 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, באשר אלוהים מונהר על ידי טבעה של נפש אדם¹ (לפי ב: 11 נ). נניח אפוא שיש באלוהים, באשר 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 באשר 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 יוכל 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?¹ 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, מנין 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 השקריות, הרי ממשפט ב:19 ועד משפט ב:35 והעיון שלו הצבעתי על סיבות 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 לפניה, 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, ויחס 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 יתנווד 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 הו 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 נ); 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 מבוססת 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 מהויות, בעוד שיש לו רק מהות אחת המבוססת 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 ו 1, 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 שמהותו 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 במוכן 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 והפירויות 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 (לפי ב: 11), וכך (לפי א: 17 נ 2) אינה יכולה להיות סיבה חופשית של פעולתה, או אי אפשר שיהיה לה כושר מוחלט לרצות ושלא לרצות. אלא היא חייבת (לפי א: 28) להיות נקבעת לרצויה 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 לרצויה 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 שנמשיך עלי להעיר כי ברצון אני מבין [כאן] את הכושר לחייב ולשלול, ולא את התשוקה; כוונתי, אני אומר, לכושר שעל ידיו הנפש

מחייבת או שוללת 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 אידאה – 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 הדיון ברצון אך ורק להיבט ההכרתי הקרטסיאני של המושג.

החיוב הנ"ל. לכן (לפי ב: הג 2), חיוב זה שייך למהות האידיאה של המשולש ואינו משהו מתוצה 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 ולאידיאות 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 הוכחנו שהשקרות עומדת רק על ההעדר הכלול באידיאות מבולבלות וקייטעות. 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 הראשונה', 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 כשלעצמו.

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 דימויי 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 ובזהירות 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, באשר 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 $2^2 - 2 = 4$).

3 דימוי הוא אירוע בגוף (שינוי מצב), והמילים, בין כתובות ובין נאמרות, הן ישים פיסיקליים (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 בורידאן?³ האם יגוע 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'הגיונות על הפילוסופיה הראשונה'.

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. באמרנו 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 בבהירות, 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

1 videt, מילולית: שהוא רואה.

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 וכן ב: 47 ע).⁴ 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 וקטוע. לכן, כדי לחייב משפט אמיתי נחזין 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 ובמשקה הרחוקים ממנו מרחק שווה), אמנם יגווע ברעב ובצמא. ואם ישאלוני: כלום איננו צריכים להעריך איש זה כחמור יותר מאשר כאדם? אשיב שאיני 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 וככל 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 בכירור עד כמה סוטים 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 שלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות.

1 beatitudo

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

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

4 aequo animo. נמנעת 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.