

שפינוזה בחוף הים: התמדה בכיסא נוח

Spinoza at the Beach: Persevering in a Deckchair /

Philippe Saltel

מבוא (INTRODUCTION)

נופש על חוף הים יכול להיות זמן מתאים להתעניין בפילוסופיה של שפינוזה, תוך הרמת מבט מעת לעת לעבר הנוף שהים פורש לפנינו, כמו שמתאים לצפות מעל לפסגה במרחב המלכותי של ההרים והעמקים, עם ספר זה ביד, או לעצור לרגע את הקריאה בו כדי לטעום את שתיקת היער, המופרעת רק על ידי שירת ציפור כלשהי, ולשאת את המבט לחופת העצים.

תנועת הגלים וחיי המעמקים שנחבאים מתחת לפני הים, נחלי האיתן, הסלעים או הצלעות הנרחבות של ההרים הסמוכים וחיות הבר בהן ניתן להבחין מפעם לפעם, משחקי האור בין עלות העצים והקולות הנסתרים הרומזים על נוכחותם של יצורים חיים אחרים גורמים לנו לחשוב, אכן, על כל המורכבות של מערכת זו אשר נקראת ה"טבע" ובו זמנית גם על כל היצורים החיים בטבע הזה. מצד אחד, היקום האינסופי אשר האופק, גובה הפסגות או הצללית התמירה של המחטניים נותנים עליו מושג; מצד שני, כל מה שנמצא שם, גרגירי חול, חרקים זעירים, צמחים פורחים בין שני סלעים, שריקות המרמיטות, קיני נמלים ואותו צבי המגלה את נוכחותו באמצעות זינוקו הפתאומי: חידה של כל זה, אשר קיים, חידת הקיים.

כמובן, כל דבר, חי או לא, הוא תוצאה של סיבה אחת או של מספר סיבות. הגאות והשפל נגרמים על ידי משיכת גרמי השמים, הפרח על ידי ההתאמה של סביבה לזרע הנישא לשם על ידי הרוח, בעל החיים לא נולד אלא באמצעות רבייה, מינית או לא. ולסיבות אלו יש בתורן סיבות אחרות, כמו לכל תופעה ביקום הנרחב. האם ניתן אם כן לזהות סיבה ראשונה, ובאילו מונחים? כל אחד מאיתנו עמד, עומד או יעמוד בפני שאלה זו, למשל כאשר אחרים מאששים את אמונתם או את אי-אמונתם או כאשר הוא בוחן את התופעה הדתית בחברות האנושיות. הוא יכול להתעלם ממנה, להשאיר אותה ללא תשובה, אך לא לבטל אותה. ובכן, שפינוזה עוסק בה במלוא המרץ, בראש ובראשונה ביצירת המופת שלו, "דאטיקה". כל חיבוריו של הפילוסוף מכוונים לעבר ספר בלתי ניתן לחיקוי זה, והספר היחיד שנתחבר אחריו, "המאמר המדיני", פורש את הישגיו. הוא, אם כן, הספר המציע לנו את מכלול הפילוסופיה שלו.

"דאטיקה" היא אחד הקלאסיקות הגדולות ביותר של הפילוסופיה המערבית; היא מציגה את עצמה כאחת מהרפתקאות הקריאה המכריעות ביותר בחיים. מדוע אם כן? ראשית בגלל צורתה: חיבור זה כתוב "בסדר גיאומטרי", "more geometrico", כפי שמציין תוארה המלא "אטיקה המוכחת על פי הסדר הגיאומטרי ומחולקת לחמישה חלקים", ובהם דיון: I. על אלוהים. II. על טבע הנפש ומקורה. III. על מקור הריגשות וטבען. IV. על שעבוד האדם, או על כוחן של הריגשות. V. על עוצמת השכל, או על חירות האדם. בהשתמשו במונח "סדר" במקום "דרך", בו השתמש בחיבור קודם ("עקרונות הפילוסופיה של דקארט"), שפינוזה מסמן כי הדוגמה של הטיעון הגיאומטרי מכתובה אצלו יותר מאשר סגנון או דרך להציג את התזות שלו: אלו האחרונות מסודרות, במילים אחרות תואמות לתביעה, זו של הבנה של הדברים. הסדר הגיאומטרי מקביל למעשה ל"סדר של השכל" – זהו הסדר שבאמצעותו הרוח תופסת את הדברים דרך הסיבות הראשוניות שלהם.

הסדר הגיאומטרי הוא "הסדר של השכל", על פי הנוסח המשמש מעט מאוחר יותר בטקסט, "הסדר שבסכל, שבאמצעותו הנפש תופסת את הדברים מתוך סיבותיהם הראשונות" (אטיקה 2, משפט 18, עיון 1). המודל הוא זה של "היסודות" של אוקלידס, שבהם המתמטיקאי מתקדם באמצעות הגדרות,

פוסטולטים (הנחות יסוד שלא הוכחו אך הן בלתי ניתנות לערעור) ומושגים כלליים (או "אקסיומות" המקובלות כאמיתות ללא הוכחה מכיוון שהן מובנות מאליהן).

שפינוזה פועל כדלקמן: במקום שימוש במונחים מעורפלים (דו-משמעיים), הוא מציג הגדרות חד-משמעיות אשר אינן מבטאות את "נקודת המבט" שלו אלא את התיאור המקובל על ידי האנשים המשכילים של התקופה, קהל קוראיו האידיאלי (לכל מחבר יש כזה); הגדרות אלו גוררות אקסיומות; בנושא הגוף, הוא מציג פוסטולטים (אשר ניתן להציבם כוודאויות למרות המגבלות של ידיעתנו על תפקוד הגוף). לרוב, הגדרות ואקסיומות ממוקמות בראש של כל אחד מהחלקים: באופן זה מוגדרים (ונתחמים) הנושאים של כל חלק. אך הפיתוח עצמו מורכב בעיקרו ממשפטים אשר, אם אינם מובנים מאליהם מכוח מה שקודם להם, מלווים בהוכחות המגלות את ההכרחיות שלהם. לבסוף, המחבר מציע בהזדמנויות רבות פירוש, המאיר לעיתים קרובות על ידי דוגמאות קונקרטיות, המאפשר לו להפריך דעות קדומות (צריך לציין ששפינוזה אינו מתנגד אלא כחריג לפילוסוף כזה או אחר; מה שנמצא על הפרק, אצל הפילוסופים כמו אצל כל אדם, הן אמונות מוטעות, אשליות או דעות קדומות): טקסטים אלו, רבי יופי, נקראים עיונים (סכוליומים). אלו הם אופני הביטוי העיקריים של הדברים בספר גדול זה, באופן שהמחבר מציע לקוראו "להוביל אותו כמו ביד" (אתיקה 2, מבוא) מחומר ראשוני (הגדרות ואקסיומות) אל התוצאות הלוגיות (משפטים והוכחותיהם). כל משפט שהוכח גורר את הבא אחריו, וכך מתחילת הספר ועד לסופו: זוהי המקוריות הראשונה של "האתיקה".

השנייה נמצאת בתוכן. הנה אכן חיבור המתחיל בבחינת שאלת אלוהים, דן אחר כך בתודעה האנושית לפני שהוא מנתח את החיים הרגשיים (הריגשהיביים). קל להבין שהבנת החיים הרגשיים חיונית לכינונה של "אתיקה" אשר תוצג לבסוף תחת הצורה של מחקרים על "השעבוד" ואחר כך על "החירות", אבל ההכרחיות של שני החלקים הראשונים נראית פחות מובנת מאליה. בהתכתבותו, שפינוזה ציין תחילה את החיבור שנמצא בתהליך כתיבה כ"פילוסופיה" שלו, לפני שהשתמש לגביו בשם "אתיקה" שנבחר לבסוף ככותרת; הפרויקט הראשוני הכיל שלושה חלקים, אך השלישי, אשר נוסאו היה ללא ספק רווחתם של בני האדם, התפתח בעצמו וחולק לשלושה. כדי להבין את ההתאמה של התוכן לכותרת, עלינו לשקול אז את המשמעות של מושג האתיקה.

בימינו, המושג נמצא בשימוש נרחב, ללא ספק רחב מדי אם לוקחים בחשבון שהוא משמש לעיתים כדי "להטיף מוסר" מבלי להודות בכך, כדי שישמע פחות מחייב. למרות שמונחים אלו יכולים להחליף זה את זה, הם אינם שווים ערך. ניתן לומר שהאובייקטים של האתיקה הן התכליות, ושל המוסר - נורמות ההתנהגות המאפשרות להשיג תכליות אלו. לפיכך, המפעל השפינוזיסטי שייך בהחלט לראשונה במידה שבה הוא דן, בסופו של דבר, במה שבאמת שווה את מאמץ הקיום. בעמודים הראשונים של טקסט קודם, "המאמר על תיקון השכל" (1677), הפילוסוף מספר על אכזבתו מה"דברים הטובים" אחריהם אנו רודפים בדרך כלל, "העושר, הכבוד והתענוג החושי" המלווים בכל כך הרבה עמל כדי להשיגם, בכל כך הרבה התמכרויות ואי-הצלחות עד שהוא חייב להסיק כך:

< [...] רעות אלו נראה שנובעות מכך שכל האושר או האסון אינו תלוי אלא בדבר אחד יחיד: באיכותו, כפי שנראה, של האובייקט שאליו אנו נקשרים באהבה. ("המאמר על תיקון השכל", § 3)

הנה בהחלט שאלה אתית: מהו, אם כן, מה שראוי באמת להיות אהוב? למה כדאי להקדיש את חיינו כדי שהם יהיו מאושרים באמת? הפרויקט של שפינוזה מובן טוב יותר אם מבהירים שנורמות המוסר מתייחסות תמיד לאידיאל אנושי, ל"מהות" של האדם המשמשת כנקודת התייחסות כדי לשפוט את ההתנהגויות של אלו ושל אחרים – וזאת, בין אם מדובר במערכות המוסר הייחודיות לקבוצה אנושית כזו או אחרת או בפילוסופיית המוסר עצמה כאשר היא "מצווה" מה יהיה צודק או בלתי צודק לעשות; האתיקה, העוסקת במה שטוב או רע (ולא מה"טוב" ומה"רע" המוחלטים), צריכה, מצדה, להודות שדבר

זה אינו נכון אלא עבור פלוני או אלמוני ובמצב מסוים, כפי שמציין המשל הבא שמעיד גם על ההומור של שפינוזה:

< "למשל, המוזיקה היא טובה עבור המלנכולי, רעה עבור המתאבל; ועבור החרש, היא אינה טובה ואינה רעה. " (אתיקה 4, הקדמה)

כמובן, זו רק דוגמה, משהו שיכול להקל על העצב אך להפריע לאבל; מדובר אכן בהליכה עד לסוף השאלה האתית, כלומר להסביר מאיזו סיבה דבר כלשהו, יהא אשר יהא, יכול להיקרא "טוב" בנסיבות נתונות ועבור פרט מסוים, מאיזו סיבה הוא מתאים לטבעו ולמצבו. לא לעבר שמי האידאליים צריך המבט לפנות אז, אלא לעבר הארץ שבה פועלים לא רק הפרטים האנושיים, אלא גם פרטים רבים שאינם אנושיים. בנקודה זו, שפינוזה מציע לנו משפט רדיקלי, אשר ראוי להיבחן כהגדרה של מה שמכונן ישות ובאותו הזמן להישמר כעיקרון אתי יסודי:

< "כל דבר, עד כמה שהוא בפני עצמו, חותר להמשיך בישותו." (אתיקה 3, משפט 6)

טבעם של הדברים הוא אם כן כזה שיש לכולם במשותף נטייה זו לשמר את עצמם ואם אפשר להגדיל את עצמם, כלומר "להתמיד" (persévérer). הפועל פירושו בעת ובעונה אחת "להמשיך" ו"להתקדם". משפט זה של הגדרת כל ישות באמצעות החתירה שלה (conatus) מדבר אפוא על טבען של הישויות. משתמע ממנו כי ישות נוטה באופן טבעי להתנגד לישויות אחרות מסוימות כדי לשמר את עצמה ולהתקשר לישויות אחרות מסוימות כדי להגדיל את עצמה. נציין כי ההסתייגות "ככל שהוא בפני עצמו" מציין שיש לו פחות או יותר עוצמה לעשות זאת, עוצמה שניתן לחשוב עליה כטבעית, אך גם כנסיבתית (תלויה בנסיבות). צריך אם כך לדעת מדוע הישויות בעולם יכולות להיות מוגדרות בדרך זו: דבר זה מניח שניתן לתת דין וחשבון על סיבותיהם של כל הדברים, וכך צעד אחר צעד אחורה, סיבה אחרי סיבה, דבר תלוי בדבר, אך בסופו של דבר, במה? זאת שאלת המקור של כל הדברים.

התוויון בכך בקצרה את הדרך בכיוון ההפוך: מהחיפוש אחר מה שטוב אל ההגדרה של מה שקיים, ומזו אל השאלה של הטבע כולו, הנתפס כטוטאליות (מכלול) אך גם בתור עיקרון (כמו כשאומרים ש"הטבע עושה את הדברים היטב"). האתיקה אינה זקוקה לתיאולוגיה, כמו המוסר (גם כאשר אינו דתי), אלא היא מוצדקת על ידי אונטולוגיה, על ידי מה שיש וממה מוסבר מה שקיים, מה שנמצא שם, לנגד עיניי, ואני עצמי, חבר באנושות. עלינו במידת מה מהתוצאות אל הסיבות; ב"אתיקה", שפינוזה מוביל אותנו מהסיבות הראשונות אל התוצאות, ובמיוחד אל התוצאות של ספר זה עצמו, שהוא בעת ובעונה אחת "חיבור" פילוסופי ו"מדריך" מעשי כדי ללכת בדרך.

כיוון שאנו כה מרבים להעריך את הכסף, את הפרסום, את ההנאות המוצעות לצרכן, אין זמן טוב יותר מאשר זמן של פנאי כדי לשמוע קול אחר מאלו המשבחים "טובות" כאלו, ללמוד קצת יותר על "נסיך הפילוסופים" הזה, על פי הביטוי של ז'יל דלז, לרכוש את החשק לקרוא אותו (ו, אנו מקווים, כמה אמצעים כדי לקרוא אותו ללא קשיים רבים מדי). זהו, אם כן, הזמן להתחיל להתמיד בכיסא נוח.

פרק 1 חייו של פילוסוף

שפינוזה נולד באמסטרדם, ב-24 בנובמבר 1632. הוריו, יהודים ממוצא פורטוגזי, קוראים לו בשם הפרטי בנטו (בעברית, ברוך), שמשמעותו "מבורך", כמו השם הפרטי הנוצרי שהוא יאמץ מאוחר יותר, בנדיקטוס (בנואה, בצרפתית).

עומד לרשותנו מעט מידע ביוגרפי: מידע מהתכתבות שלו, שתי ביוגרפיות שנכתבו בתחילת המאה ה-18 (על ידי קולרוס, כומר לותרני, ואז על ידי לוקאס, רופא ותלמיד), כמה עדויות. אף על פי שהוא היה מוקף בחברים ובתלמידים, אף על פי שהוא קיים התכתבויות שלמרבה המזל נשתמרו, הפילוסוף חי תמיד בצורה פחות או יותר מסוגרת, מרוויח את מחייתו בהכנת עדשות עבור מכשירים אופטיים,

במיוחד עבור הפיזיקאי כריסטיאן הויגנס: מצבו היה צנוע, עני מבלי להיות אומלל, כפי שמעידה הירושה החומרית שהוא משאיר, המורכבת מחובות יותר מאשר מנכסים.

בנו של סוחר, הוא לומד במוסד עברי ואז בבית ספר תלמודי, אבל הוא אינו הופך לרב. הוא עובד תחילה אצל אביו שאותו הוא יורש לאחר מותו, ב-1654. הוא לוקח על עצמו אז את העסק עם אחיו מיכאל. זוהי עם זאת ירושה הכבדה בחובות: שפינוזה מנצל את החוק ההולנדי כדי להכריז על עצמו כקטין בגיל עשרים ושלוש וכתוצאה מכך, משוחרר מהנושים החל מ-1656. באותה שנה, הוא מורחק מקהילתו היהודית על ידי חרם – שמאשים אותו בכפירה ובמעשים רעים. הסיבות להרחקה זו אינן ברורות לגמרי: מצד אחד הביע עמדות תיאורטיות הטרודוקסיות, ומצד שני העובדה שהעדיף את החוק האזרחי על פני החוק הדתי כדי לברוח מהנושים. על כל פנים, הפילוסוף מרגיש את עצמו יותר משוחרר מאשר מדוכא על ידי הופעה ראשונה זו של עוינות.

הוא לומד במיוחד את הלטינית (שתהפוך לשפת הכתיבה שלו) אצל ישועי-לשעבר, פרנסיסקוס ואן דן אנדן. מכתב ראשון שמור, המתוארך ל-1661, מעיד שהוא מראה כבר ידע פילוסופי שנרכש על ידי קריאה ועניין במדעי הטבע. הוא משמיע שם שיפוטיות על היצירות של דקארט ושל בייקון ורעיונות אישיים מנומקים על "אלוהים, ההתפשטות והמחשבה האינסופיים". השנים הראשונות הללו של 1660 הן תקופת הכתבים הראשונים: "מאמר קצר על אלוהים, על האדם ועל אושרו" (שלא יפורסם אלא מאתיים שנה מאוחר יותר) ו"מאמר על תיקון השכל" שנשאר בלתי גמור ולא יופיע בחייו של המחבר. כנראה סביב 1662 שפינוזה מתחיל לעבוד על הצגה חדשה, על פי הסדר הגיאומטרי, של התזות של המאמר הקצר: ה"אתיקה", שהושלמה שלוש עשרה שנים מאוחר יותר.

הוא משנה לעיתים קרובות את מקום מגוריו, תוך שמירה על מעגל של חברים ושל מתכתבים: הוא עוזב את אמסטרדם ב-1661 לטובת ריינסבורג, כפר ליד לייזן והאוניברסיטה שלה; שנתיים לאחר מכן, הוא מתיישב בוורבורג, ליד האג, שם הוא יישאר שבע או שמונה שנים, שהוא שנקטעת למספר חודשים לטובת עיירה קרובה לרוטרדם, ללא ספק בגלל מגפת הדבר, ואז להאג. בריינסבורג הוא כותב את "עקרונות הפילוסופיה של דקארט", המלווים בנספח, "מחשבות מטפזיות". היצירה, הנובעת בחלקה משיעורים שניתנו לסטודנט, קייסריוס, על חלק מהעקרונות של דקארט, מפורסמת תחת שמו ב-1663: מדובר בו-זמנית בהצגה של התזות הקרטזיאניות ובהצגה של הנקודות שבהן שפינוזה חולק על נקודת המבט של דקרט. בוורבורג הוא מפסיק את עבודתו על ה"אתיקה" העתידית כדי לכתוב את ה"מאמר תיאולוגי-מדיני", שמגן על ה"חירות להתפלסף", כלומר על השימוש בתבונה, אפילו תוך נטילת סיכון של טעות, ללא שום אמצעי זהירות. הספר מדגים למעשה שחירות זו אינה יכולה להזיק לא לחסידות (הנדרשת על ידי הדת) ולא לשלום ולביטחון (שהם מהאחריות של המדינה). הטקסט מפורסם מתוך זהירות ללא שם מחבר, ב-1670: שנתיים קודם לכן, האחים קורבאך נידונו בגין יצירה רציונליסטית שנחשבה כחילול הקודש ואחד מהם מת במעצר זמן קצר לפני הופעת המאמר. יצירתו של שפינוזה מוצאת בכל זאת את קהלה בכל אירופה; היא עם זאת מותקפת רבות וסופה שהיא מוחרמת בהולנד. האשמות באתאיזם שהקדימו את הפרסום שלו, שנגדן שפינוזה התכוון להתגונן במאמר, מתגברות אז.

ב-1672, בזמן שהמדינה מותקפת על ידי מספר מעצמות ונכבשת חלקית, מעשה הלינץ' בפנסינור הגדול יוהאן דה-ויט ובאחיו – שנטבחים על ידי ההמון – מחריד במיוחד את הפילוסוף וגורם לו להגביר עוד את זהירותו. הוא דוחה את ההצעה של קתדרה לפילוסופיה בהיידלברג, בגלל האיסור להתבדל מדת המדינה, הוא מסכים להגיע לאוטרכט לפי הזמנתו של הנסיך דה-קונדה, הוא מתכתב עם הפילוסוף הגדול לייבניץ, ובכל זאת עוצר ב-1675 את הדפסתה של ה"אתיקה" בגלל שמועות על אתאיזם ומתקפות על הפרסום.

ברוך דה שפינוזה מת ב-21 בפברואר 1677, בגיל ארבעים וארבע. חבריו אוספים את כתביו, ביניהם מכתביו, ה"אתיקה" והמאמרים הלא מפורסמים כדי להוציא לאור את ה-Opera posthuma [מכלול

היצירות לאחר המוות]; תרגום להולנדית עוקב מקרוב אחר המהדורה בלטינית (שני אוספים שנאסרו באותה מידה על ידי המדינות של הולנד). אנו יכולים להבחין, בין מתנגדי השפינוזיזם, בין אלו שמגלים בו איום על השמרנות הפוליטית שלהם או על הדוגמטיזם הדתי שלהם, ובין אלו שנאמנים לפילוסופיה של דקארט, שממנה שפינוזה מתרחק במיוחד בשאלות של אלוהים ושל החירות (והקרטזיאנים הם הרוב בעולם הפרוטסטנטי של התקופה). למרות זאת, קוראים קשובים אינם חסרים, בין אם הם מלומדים או נוצרים הטרודוקסים, אלו ואלו דנים בדוקטרינה, כפי שעשו חבריו של הפילוסוף בזמנו.

במאה ה-18, הפילוסופים של ההשכלה, כמו דידרו בסוף התפתחותו, מוצאים במחשבה זו משאבים למאבק נגד האובסקורנטיזם. אנו יכולים כך לקרוא את "ז'אק הפטליסט ואדונו" (1796) כפיקציה שפינוזיסטית עליזה. מאוחר יותר, הגרמנים מפתחים מערכות אשר, כדי להבדיל את עצמן ממנה, אוספות את המורשת כנכס: זהו המקרה של הגל, הדמות האחרת הזו של הרציונליזם, של מרקס או של ניטשה אשר, למרות ביקורותיו, מכיר בשפינוזה כאב רוחני או מבשר של הפילוסופיה שלו עצמו. הקרבה של התזות הפרוידיאניות, הקשובות לריגשות, ושל הניתוחים של הסוציולוגיה העכשווית, מזמינות אותנו עדיין לקרוא יצירה מכוננת זו.

זה מה שעושים בפרספקטיבה חילונית הקוראים של היום, המאוכזבים מהאידיאולוגיות הגדולות כמו מהתוצרים שמציעות החברות הצרכניות. הם מוצאים ב"אתיקה" פילוסופיה חופשית מכל כפיפות ובראש ובראשונה מחשבה קפדנית של מה שיכול להיות מכונה בצדק כאלוהי.

פרק 2 לחשוב אלוהים

מול עצומות האוקיינוס כמו מול המסה הנשגבת של ההרים, קשה לא לחשוב על הסיבה לכל הדברים, על אחת כמה וכמה כיוון שהעולם הזה נראה מסודר להפליא. כל סביבה מציגה איזון בין היצורים המאכלסים אותה: חומרים דוממים, פרטים חיים, טרף וטורפים, כולם נושאים של חילופים המשמרים אותם לאורך הזמן ותחת צורות המשתנות ללא הרף. אין זו רומנטיקה להסתמך להערצה שמעורר יופיו של הטבע.

מהתבוננות זו, מפתה לעבור להשערה של אמן גדול, של בורא לו אנו נותנים את השם אלוהים. אנו נוכל אז להתעלם מהמכשולים העומדים בפני גרסה זו של מקור היקום: אסונות טבע, לידת יצורים שמתים עם לידתם, מגפות בבעלי חיים, פנדמיות, מוות של ילדים וכו'. האמונה מסבירה אותם על ידי איזה עונש אלוהי, הפילוסופים מתייחסים לבריאה כ"הטובה ביותר האפשרית" (לייבניץ, שוולטר שם אותו ללעג ב"קנדיד", 1759). השערה השלכתית זו של דמיון בורא אלוהי, שהמודל שלה הוא היצירות האנושיות, בונה אל או מספר אלים בצלם האדם, אליו נפנה שבחים ותחנונים.

התחלה באלוהים

הפילוסופיה של שפינוזה אינה נשענת על דימויי האל הללו; היא לא מתעלמת מהם, מכיוון שהם קיימים – היא אף תחפש את הסיבות להם: אך, תוך שבירת הדימויים, היא מקדישה עצמה תחילה לחשוב את אלוהים, כלומר לבנות הגדרה רציונלית שלו. מדוע להתחיל באלוהים? משום שהפרויקט שאמור לעזור לנו לשפר את חיינו, לחוות יותר שמחות מאשר עצב, מניח ידע אמיתי של ההווה שלנו, וכי ידע זה, בתורו, דורש את האמצעים של הידע האמיתי של כל הדברים: אין מנסים לנתח את האל או האלים של הדתות, אלא, לאמיתו של דבר, את הטבע. בעבודת חשיבה זו, רעיון מסוים של אלוהים מופיע בהכרח. ברגע שהיא מקדישה עצמה לחשוב על המכלול, הפילוסופיה מוצאת עצמה מול הגדרה של המוחלט. אכן, מהלך זה שמוביל אותנו מהסיבה הראשונית לתוצאות, ולכן מאלוהים אל החיים הקונקרטיים של כל אחד, דורש בראשיתו מאמץ מהקורא. המשפט האחרון ב"אתיקה" אומר זאת היטב: הדרך המוצעת דורשת תשומת לב רבה:

" ואכן, מה שמוצאים לעתים כה נדירות, חייב להיות כרוך במאמצים גדולים.." (אתיקה 4, משפט 42, הערה).

שפינוזה מתחיל לא בדיוק באלוהים, אלא במושג הסיבה, וזה לא עניין של מה בכך. הצעתו פונה למעשה לקהל מסוים, משכיל מספיק כדי לדעת שכל דבר מוסבר רק על ידי סיבתו או סיבותיו. מי שמאמין שיש אירועים ללא סיבה, אירועים מקריים לחלוטין, מאמין בכך רק מתוך בורות. מי שלא מודים בכך ששום דבר אינו קיים ללא סיבה, לא מסוגלים להבין פילוסופיה כה רצינית כפי שמוצעת להם. ההגדרה הראשונה של ה"אתיקה":

" בסיבת עצמו אני מבין את מה שמהותו כוללת קיום, או את מה שטבעו אינו יכול להיות מושג אלא כקיים.." (אתיקה 1, הגדרה 1).

השימוש בביטוי "אני מבין" אינו מתייחס להחלטה שרירותית. הפילוסוף מציע למעשה הגדרה חד-משמעית, כזו שחייב לקבל כל קורא המודע לסיבתיות כמשטר אוניברסלי של היחסים בין הדברים, יהיו אשר יהיו. על פי משטר זה, כל סיבה היא גם תוצאה של סיבה אחת או יותר אחרות; הדבר חב את קיומו לדברים אחרים.

עם זאת, אם קיימת סיבה "של עצמה", בהגדרה היא אינה יכולה להיות התוצאה של דבר אחר. היא קיימת אפוא רק מכוח עצמה, כלומר מתוך טבעה או "מהותה". די מהר, שפינוזה מגיע לתת שם למה שיכול להתקיים כך: זה יהיה "עצם" (substance).

שלוש הגדרות מרכזיות

"עצם": הנה מונח שהשימוש בו הוא בדרך כלל רב-משמעי. אנו מדברים כך, למשל, על עצם מסוים, לעיתים מתוך בורות לגבי טבעו האמיתי, או אומרים שאיננו חוזרים מילה במילה על אמירה, אלא רק "בעצם". ואולם, "עצם" משמעותו בדיוק, על פי האטימולוגיה, מה שעומד מתחת (sub-stare) ותומך, בדרך כלשהי, בכל מה שקורה לו או בכל מה שנובע מכך בהכרח (שזה המקרה כאן). שפינוזה מציע לנו הגדרה רדיקלית שלו, בדיוק כדבר שאינו יכול להיות אלא סיבת עצמו ("מה שנמצא בעצמו ומושג דרך עצמו"): מה שהוא אינו תלוי בדבר אחר, זה אינו אפוא משני אלא ראשוני, ובעיקר - קיומו אינו יכול להיות מוסבר (מושג) על ידי קיום אחר. במונחים אלה, לעצם אין חיצוניות; הפילוסוף מוכיח במשפטים הבאים כי לא יכול להיות אלא עצם אחד בלבד, ואנו כבר מבינים שאם אלוהים מוגדר כסיבה ראשונית, הוא סיבת עצמו ולכן הוא עצם.

כניסה זו לנושא, אמנם פתאומית, נמשכת עם הגדרתם של שני מושגים מרכזיים אחרים. התיאולוגים נוהגים לדבר על התארים של האלוהי, אך במונח זה בשימוש רחב (ושוב רב-משמעי) הם מכנים בעיקר את תכונותיו (למשל, הנצחיות) או את פעולותיו (למשל, ניהול ההיסטוריה); ואולם, תכונותיו של דבר, יהא אשר יהא, נובעות מטבעו ומהות את תוצאותיו.

כך, בהסבר שהוא נותן הרבה יותר מאוחר להגדרה שלו לאהבה ("האהבה היא שמחה שמלווה באידיאה של סיבה חיצונית"), שפינוזה מדגיש שההגדרה של דקארט ("רצון האוהב להתחבר לדבר האהוב") אינה מבטאת את מהות האהבה "אלא רק תכונה שלה" (אתיקה 3, הגדרה 6). כך, הוא מצמצם את המושג תואר (attribut) ל"מה שהשכל תופס על אודות בתור מה שמכונן את מהותו", מה שאומר שהם, בשלמותם, הביטוי המושלם של העצם עצמו.

לבסוף מגיעים האופנים, מה שנמצא בדבר אחר ומושג על ידי דבר אחר: במילים אחרות, כל מה שאינו סיבת עצמו, כל מה שאינו עצם, ולכן כל הדברים הם תוצאות. זה מרמז שהאדם אינו "עצם" יותר מהאבן, העשב או חיה מסוימת. האדם אינו חריג מהמשטר הכללי של היצורים שנקבעים על ידי אחרים, שהם בסופו של דבר אופנים ייחודיים בכל פעם של מה שמשמעותו להיות, ביטויים מוגבלים של ההווה המושגת ככזו, כלומר של עצם יחיד. בניגוד לאמונות ולדוקטרינות הפילוסופיות שהוציאו אותו מההסבר של הדברים באמצעות הסיבות, האדם אינו "ממלכה בתוך ממלכה", כדברי שפינוזה, בתחילת החלק השלישי של "אתיקה".

טבעו של אלוהים

האם הגדרות ראשונות אלו מאפשרות לקדם רעיון על טבעו של אלוהים (מבלי עדיין להניח מראש את קיומו)? כן. הרחק מהתפיסות השונות שהדתות יצרו לעצמן, ההגדרה השפינוזיסטית קובעת שאלוהים הוא "יש אינסופי באופן מוחלט, כלומר עצם" (אתיקה 1, הגדרה 6). אם אלוהים קיים, הוא קיים ללא אחר, ולכן אינסופי. והאינסופיות שלו היא בתורה מוחלטת, זהו אינסוף של אינסופים, ולכן מכלול: המכלול של הטבע, מה שניתן לתפוס (מה, אם כן, אנו יכולים לדעת על אלוהים או על הטבע הנתפס כשלם) ומה שאיננו יכולים לתפוס: "עצם המורכב מאינסוף תארים".

משפט זה מעניק להגדרה ממד דומה למדע בדיוני, הוא מעורר כמוה תחושת סחרחורת: איננו יכולים למעשה לדעת אילו היבטים של הטבע איננו מכירים, מכיוון שהם בלתי נגישים לנו. עם זאת, עלינו להניח שהם אינסופיים, אם אלוהים, עצם יחיד, הוא כתוצאה מכך טוטאלי, או, מוטב לומר, מוחלט.

בבסיסו של דבר, שפינוזה אינו שם את הדגש על עליונותו של אלוהים, שהיה הווה טרנסצנדנטית שבראה את היקום ושולטת בו כמעין מונרך עליון. הוא חושב עליו כעל ההווה במוחלטותה, ההווה עצמה; מכאן הנוסחה המפורסמת "אלוהים, כלומר הטבע" (Deus sive Natura), הטבע האינסופי בהיבטים שאנו מכירים בו ובכל האחרים.

היבטים אלו, האלמנט האחרון של ההגדרה, "מבטאים מהות נצחית ואינסופית". אלה אינם חלקים מהאלוהות, אלא דווקא "מה שהשכל תופס על אודות העצם בתור מה שמכונן את מהותו", על פי הגדרת התואר. ובעיקר, אלוהים "מתבטא" בהם, והם, בתורם, מפגינים אינסופיות מסוימת. כדי להבהיר זאת היטב, נקדים מעט את המאחר: התארים שאנו מכירים אינם אלא שניים, המחשבה (אינסוף האידיאות) וההתפשטות (המרחב האינסופי); אנו מכירים אותם מכיוון שאנו עצמנו מהווים אופן של המחשבה (רוח) ואופן של ההתפשטות (גוף). במילים אחרות, ההווה מתבטאת (מביעה את עצמה, מאשרת את עצמה) במיוחד תחת שני היבטים אלה, שהם אלה של "הדברים הסופיים", של מחשבות מצד אחד, של גופים מצד שני. בקיצור, אלוהים אינו רק שמו של המכלול האינסופי; הוא גם שמה של עוצמה אינסופית הפועלת, או, כדי לדבר בעגה של הפילוסופים, נצחית בפועל.

לעוצמה חסרת התקדים הזו, שופעת מטבעה, מתייחסות שתי ההגדרות האחרונות. השביעית מוקדשת לחירות, שכן עצם בהיותו ללא סיבה אחרת מלבד עצמו, יכול להיקרא חופשי, כלומר אינו נקבע על ידי משהו אחר (על ידי מה הוא יכול להיקבע?). מכאן ואילך, לא ניתן עוד לתאר את החירות כאפשרות בחירה בין תרחישים אפשריים, שכן אם העצם הוא היחיד המושלם, כלומר – מילולית – ללא חוסר, לא יכולים להיות דברים כאלה שיתקיימו רק באפשרויות שהוצאו מכלל אפשרות, שהיו יכולות להיות ובסופו של דבר לא יתקיימו [לא חופש בחירה בין אפשרויות]. יש לחשוב על החירות אחרת, כמאפיין של פעולה "מתוך ההכרח הבלעדי של טבעו" של מי שפועל, "נקבע לפעול על ידי עצמו בלבד" (אתיקה 1, הגדרה 7). [אלא פעולה חופשית ללא כפייה חיצונית] שפינוזה נוקט באמצעי הזהירות כדי להבחין בהזדמנות זו בין הכרח לבין כפייה, המאפינת קביעה חיצונית, מה שמציב כבר, בהתחלה אונטולוגית זו,

את השאלה האתית: כיצד האדם, חלק מהטבע, יוכל להגיע לחירות אמיתית, להשתחרר מהאילוצים ולהתקיים על פי טבעו בלבד?

לבסוף, הפילוסוף מזמין אותנו להסכים לתת לקיום משמעות שנייה: אנו יודעים וחווים אותו כהתפתחות של הוויה בזמן; אך יש לחשוב עליו גם מחוץ לזמן, ללא התחלה או סוף, קיום נצחי של ההוויה כשלעצמה: יש הוויה, כשלעצמה, ללא סיבה אחרת מלבד עצמה, ולכן ללא תכלית. הטבע, או אלוהים, בו זמנית בשלמות סובסטנציאלית וכעוצמת ביטוי באופניו, הוא מאז ומעולם, משולל מטרה (ולכן משולל "משמעות") וריגשיהיבי בצורה אדירה. שפינוזה יאמר זאת מעט מאוחר יותר בטקסט של החלק הראשון הזה, הן כטבע "טובע" והן כטבע "טובע", כלומר אלוהים כתוצאה ואלוהים כסיבה: כך ניתן להבין את ההוויה כסיבה של עצמה. זוהי השלמות המוחלטת.

ההגדרות הפותחות את ה"אתיקה" אינן קובעות את קיומו של אלוהים: לשם כך, נצטרך לחכות למשפט האחד-עשר של חלק ראשון זה של הספר. לעומת זאת, הן מספקות לנו את הכלים המושגיים להבנה שכלתנית של האלוהי. בכך, וזה ראוי לציון, שפינוזה נבדל מהתפיסות התמימות או להפך מהתפיסות המעובדות מאוד המציבות את טבעו של אלוהים מעבר לכל הבנה אפשרית ("דרכי האל נסתרות", אומר המאמין, בשעה שתיאולוגיות שליליות הופכות את חוסר האפשרות להגדיר או אפילו לנקוב בשמו של אלוהים למאפיין של טבעו הטרנסצנדנטי). הפילוסופיה של שפינוזה מציעה לנו רציונליזם שלם: כל דבר יכול להיות מובן, אפילו אלוהים.

ארבע תזות

מה אנו יודעים על ידע הכלול בכל אידיאה של כל דבר שהוא, מכיוון שמושג ההוויה נוכח שם בהכרח? ניתן להסיק מכך ארבע תזות.

אלוהים קיים בהכרח

האם אידיאה זו של אלוהים (או של הטבע, כעוצמה וכמכלול אינסופיים) היא מאותו סוג כמו הייצוגים הדמיוניים שאינם אלא טיוטה מאוד לא מושלמת שלו, מושא לאמונות הנשענות על סיפורים, מבנים דוגמטיים וכמה אירועים שאיננו יודעים להסביר ("ניסים")? האם נוכל לומר ששפינוזה "מייצג לעצמו" את אלוהים כטבע שהוא סיבה של עצמו, כפי שאחרים מייצגים אותו כסוג של אדם בעל כוחות וכישורים עליונים? לא: לתזה זו תואמת מציאות שניתן להוכיח את קיומה. הפילוסוף אף מציע ארבע הוכחות לכך. לשאלתו המפורסמת של הפילוסוף לייבניץ, "מדוע יש משהו במקום שום דבר?", לא ניתן למצוא תשובה חיצונית לעולם הזה, שלו שפינוזה נותן את השם "טבע" או "אלוהים" המהווה עבור עצמו את הסיבה שלו עצמו: הוא קיים, זה הכל, או לחלופין מהותו (הגדרתו) כורכת בתוכה את קיומו (הוא סיבת עצמו היחידה).

זהו טיעון שנמצא גם בתזות התומכות בקיומו של אל אישי, נפרד מבריאתו, בהבדל קריטי זה שהאלוהים של שפינוזה, שאינו אישי, אינו בורא: בהיותו סיבת עצמו, לא חסר לו דבר והוא אינו יכול להיות בעל מטרה שתהיה כפופה לו. משום כך דבר אינו יכול למנוע ממנו להתקיים, לא בתוך עצמו (זה יהיה סותר) ולא מחוצה לו (מה זה יכול להיות?). זוהי ההוכחה השנייה. בעקבותיה באים שני פיתוחים המבוססים על העוצמה המוחלטת של ההוויה עצמה, שהיא כל העוצמה, עוצמה אינסופית ללא יחס לכוחות המוגבלים של דברי העולם (הוכחות שלישית ורביעית).

כל מה שקיים נמצא באלוהים

הדברים, הסופיים (דוממים או חיים, מהחלקיק ועד לאדם, על רמות המורכבות שלהם) או האינסופיים (היקום עצמו), אינם אלא ביטויים ייחודיים לעוצמתו האינסופית של הטבע; הם, אם זה ברור יותר, ישויות קיימות, בעוד אלוהים הוא ההוויה עצמה. זהו ה"פנתיאיזם" של שפינוזה (המונח הומצא רק במאה ה-18): אלוהים אינו נמצא בשלמותו בכל דבר, אלא הדברים הם אלה שמפגינים אותו תחת היבט

מסוים ותמיד באופן חלקי. וכך, כל דבר הוא מושלם בייחודיות שלו: הוא תמיד ביטוי ייחודי של ההווה עצמה, למרות שבהשוואה ביניהם (ועל פי מצביהם הנוכחיים, בהשוואה ביניהם), הם מראים עוצמה גדולה או קטנה יותר. עוצמת הדברים, שתמיד נוכחת, קיימת בדרגות.

שני סוגים של סיבתיות

אנו מסבירים בדרך כלל את הדברים הקיימים על ידי הסיבה (או הסיבות) שלהם, שהן דברים אחרים שקיימים ופועלים על ידי יצירת תוצאות נפרדות מעצמן: נקרא לזה סיבתיות "יוצאת" (טרנזיטיבית), שהדוגמה לה יכולה להיות העברת התנועה, כמו כשהגל, כתוצאה של הגאות, מזיז את חלוקי הנחל בקצה החוף. אבל זהו אינו סוג הסיבתיות היחיד: אלוהים, או הטבע, הוא הסיבה הראשונית לכל מה שקיים ומשתרש באופן טרנזיטיבי.

עם זאת, מה שמהווה את התוצאה של כך אינו אלא הטבע עצמו, או אלוהים, כתוצאה: זוהי ההבחנה בין "טבע טובע" ו"טבע טבוע"; הסיבה אינה אפוא חיצונית לתוצאתה, היא נקראת "פנימית" (אימננטית). לכל דבר יש אפוא סיבות מחוץ לעצמו, אחת או יותר, ובסופו של דבר סיבתו הוא אלוהים, שאותו הוא מבטא כך בצורה ייחודית ומוגדרת. באשר לאלוהים עצמו, "אין שום סיבה שמחוץ לו או מתוכו, הממריצה [אותו] לפעול", ולכן "אלוהים לבדו הוא סיבה חופשית" (אתיקה 1, משפט 16, מסקנות 1 ו-2).

מכאן נובע ששום דבר אינו קורה ללא סיבה: אין שום מקריות, אלא רק תחושה של מקריות, כאשר איננו מצליחים לזהות את הסיבה או הסיבות הטרנזיטיביות הגורמות למה שקורה, לרבות פעולותינו, בסיבתיות האימננטית של העוצמה האינסופית של הטבע עצמו.

אלוהים פועל על פי טבעו

אם אלוהים, או הטבע כפי שהגדרנו אותו גם כמכלול וגם כעיקרון, הוא מושלם לחלוטין, לא חסר לו דבר (שזוהי הגדרת השלמות או המציאות), וכתוצאה מכך, כפי שראינו זה עתה, דבר אינו ממריץ אותו לפעול. פעולתו אינה אלא ביטוי, הפגנת ההווה עצמה, של הווייתו כטבע. כתוצאה מכך, שפינוזה מתנגד, פעמים רבות, לדעה הקדומה האנתרופומורפית לפיה אלוהים יבחר באפשרויות מסוימות על חשבון אחרות שאותן יזנח, מה שיגרום פער בין שכלו לבין רצונו; אל כזה, שניחן בבחירה חופשית, יחשוב על אפשרויות שיהיו למעשה בלתי אפשריות ויפעל על פי תכליות, כלומר על פי עקרונות פעולה שיכפו עליו כחוק. נהפוך הוא, "אלוהים עושה את מה שהוא חושב", כביכול. זוהי אפוא שגיאה לחשוב על הפעולה האלוהית על סמך הדוגמה של בחירות אנושיות, שאנו מאמינים כי הן מורכבות מאפשרויות שביניהן אנו מחליטים מתוך חירות לבחור את המועדף. יגיע הזמן, בהמשך, להראות שמה שאנו מכנים רצונו אינו חופשי. באשר לחירותו של אלוהים, היא אינה מסוג זה: הרעיונות של הדברים וייצורם הולכים יד ביד. מכאן, שההשוואה עם כישורינו להבין ול"רצות" היא אבסורדית. תוך שימוש באנלוגיה של הרמב"ם, פילוסוף יהודי מהמאה ה-12, מראה שפינוזה לדעתו את האבסורד שבה:

"שכן השכל והרצון העשויים לכונן את מהותו של אלוהים 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." (אתיקה 1, 17, הערה).

המציאות אינה פחות רציונלית ולא פחות מובנת בהיותה ללא סיבה, ללא תכלית אחרת מלבדה; היא גם מוחלטת, ללא יחס לשום דבר אחר, ומוצגת כעוצמת הגשמה ללא גבולות. לתפוס אותה כברואה, ואת אלוהים כבורא, סובל לא רק מהאנלוגיה לפעולות אנושיות, אלא גם מרמז על רעיון של תכליתיות, שלא הייתה אלא היותו של האדם נור הבריאה, הממוקם במרכז, עם כל אוסף המושגים המעריכים (טוב, רע, יפה, מכוער, סדר, אי-סדר וכו') המונעים מאיתנו להשיג את הדברים על פי טבעם ולהבין את החיוביות של העולם כפי שהוא, ללא קונוטציה מוסרית.

פרק 3 מה אנחנו יודעים?

נניח שאתם קוראים מילים אלו תחת שמיים בהירים, בטבע. יש לכם את האידיאה (מושג) של מה שמסומן בדף זה, אך גם זו של השמש המפיקה בהירות זו ומספקת לאוויר הסובב את חומו, כמו גם זו של סביבתכם, תיק זה שלצידכם, קולות צעדים אלו מאחורי גבכם.

מהי אידיאה? [מושג]

האידיאות שלנו הן בראש ובראשונה אידיאות של הדברים, אידיאה של כוכב זה, של סימנים אלו על הדף, של אובייקט פלוני, של צליל פלוני. מניין הן באות אלינו? מהתפיסה החושית של דברים כאלה, במילים אחרות מאירוע גופני ששפינוזה מציע לנו לחשוב עליו כ"הפעלה" (affectio), כלומר השפעתו של גוף (השמש, האותיות המודפסות, הדבר הזה שנקרא תיק, הרעש הזה שזוהה כצעדים) על גוף אחר, שלכם. גוף, למשל השמש הזורחת בשמייים, מייצר דימוי (תמונה), זה של כדור בוהק בעוצמה, שהנפש תופסת כזו של כוכב היום.

זה נראה מנוגד לאינטואיציה לטעון שהאידיאות שלנו באות אלינו דרך מה שקורה לגופנו. אבל בואו נחשוב על כך: האידיאות שמעוררות בכם המילים שאתם קוראים, מניין הן באות, אם לא מצורות מסוימות המשורטטות בדיו על נייר, צורות שכל קורא למד לזהות כסימנים של צלילים מסוימים, שברגע שהם מורכבים יוצרים מילים להן אנו נותנים בהסכמה משמעות מסוימת? הקריאה היא בראש ובראשונה אירוע גופני, שווה ערך לאלו של אור השמש לעין או של חומה על העור. האידיאות שלנו על דברים, יהיו אשר יהיו, הן האידיאות של האופן שבו הם משפיעים, כגופים, על הגוף שלנו עצמנו: אלו הן האידיאות של ההפעלות שלנו.

עם זאת, הן פעולות, פעולות של הנפש שעוברת מהדימוי לזיהוי האובייקט, ל"מושג" שלו. האידיאות שיש לנו הן אותם מושגים "שהנפש מעצבת מכיוון שהיא דבר חושב" (אתיקה 2, הגדרה 3): זהו פרי פעילותה. כאשר אנו מדברים על "אידיאות" עבור האידיאות הכלליות שלנו (למשל האידיאה של אדם) או המופשטות (האידיאה של שלילה) או עוד עבור הדעות, האמונות, ההעדפות שלנו, אנו קושרים בדרך זו או אחרת את האידיאות הסינגולריות הללו.

ואולם, הדימויים שיש לנו על הדברים (ההפעלות שלנו) הם יחסיים. מצד אחד, הם מיוצרים על ידי הדברים; מצד שני, הם תלויים במצב שלנו. האם רעש הצעדים שאני שומע מאחורי גבי הוא של האדם שאני מחכה לו? האם רק אדם מייצר אותו או שיש לו סיבה אחרת? איני יכול לדעת זאת מבלי לשנות את תנוחתי. בדומה לכך, החום שמופץ מהשמש אינו זהה עבור אדם בריא ואדם קודח מחום. המפגש בין שני הגופים הללו, זה של האובייקט ושלנו, הוא אפוא אירוע שתמיד הוא ייחודי, למרות הדמיונות: האידיאה שאנו יוצרים ממנו אינה גורמת לנו, למרות זאת, להכיר לא את מלוא הטבע של האובייקט ולא את מלוא הטבע של גופנו; היא רק "מצביעה" עליהם:

[...] האידיאות שיש לנו מגופים חיצוניים מלמדות יותר על מערך גופנו שלנו מאשר על טבע הגופים החיצוניים. (אתיקה 2, 16, מסקנה 2).

מסיבה זו, האידיאות המקוריות והנפוצות ביותר, האידיאות שלנו על העולם, הן בלתי מושלמות: שפינוזה קורא להן "קטועות ומבולבלות" ומכנה אותן "אידיאות לא הולמות". הן "קטועות" בהיותן מוגבלות להשפעתו של גוף חיצוני על שלנו; הן "מבולבלות" מכיוון שההפעלות שאליהן הן מתייחסות כפופות בו-זמנית להשפעות שנוצרות על ידי הגוף החיצוני ולאופן שאנחנו מעבדים אותן. אי-ההלימות אינה בורות מוחלטת, שכן אידיאות כאלה גורמות לנו להכיר את מה שאובייקט מייצר בנו ("מסקנות ללא הנחות", אתיקה 2, 28, הוכחה). שפינוזה נותן שתי דוגמאות של אידיאות לא הולמות. הראשונה נוגעת לראייה, ובמיוחד של השמש:

"[...] כאשר אנו מתבוננים בשמש, אנו מדמיינים אותה במרחק מאיתנו של כמאתיים רגל, טעות שאינה מורכבת מהדמיון הזה בלבד, אלא בעובדה ש, בעודנו מדמיינים אותה כך, אנו בורים לגבי מרחקה האמיתי ולגבי הסיבה של הדמיון הזה [...]; שכן אם אנו מדמיינים את השמש כל כך קרובה, זה לא בגלל שאנו בורים לגבי מרחקה האמיתי, אלא משום שהיפעלות של גופנו כורכת בתוכה את מהות השמש ככל שהגוף עצמו מושפע ממנה."

כשאנו מסתכלים בשמש ומדמים אותה במרחק של כמאתיים רגל מאתנו, הרי הטעות אינה בפעולת הדימוי כשלעצמה, אלא בכך שכאשר אנו מדמים כך, חסרה לנו ידיעה של מרחקה האמיתי של השמש מאתנו ושל הסיבה לדימוי שלנו. [...] 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. (אתיקה 2, 35, הערה).

אכן, זה שייך לטבע השמש, אך הרושם נוצר גם עקב מיקומנו על כדור הארץ ומצבם היחסי של שני גרמי השמיים זה ביחס לזה. דימוי בלתי נמנע זה, כמו זה של תנועת השמש סביב כדור הארץ, מייצר אידיאה שהאסטרונומיקה הראתה את שיקריות. ובכל זאת, היא אינה נטולת סיבה ויכולה להיות מוסברת, כמו כל דמיון.

אנו יכולים להבין זאת בזכות דוגמה שנייה, זו של האמונה בחופש הבחירה שלנו, או ב"רצון החופשי":

"בני האדם סוברים בטעות שהם חופשיים; וסברה זו יסודה רק בכך, שהם מודעים לפעולותיהם ואינם יודעים את הסיבות הקובעות אותם. (שם)

זוהי תזה מרכזית של תורת שפינוזה: הרצון החופשי שדקארט הוא ממגיניו הוא אשליה אשר, כמו כל אשליה, יש לה את סיבתה (הבורות). עם זאת, מושג החירות אינו נזנח על ידי שפינוזה. כפי שראינו, אלוהים הוא סיבה חופשית משום ששום דבר אינו כופה עליו, בהגדרה. חירותו היא לפעול בהכרח על פי טבעו שלו, מה שמהווה הגדרה אחרת לחירות. כיצד נוכל להגיע, כבני אדם, לחירות הזו? זהו כל עניינה של ה"אתיקה", שבסופו של דבר נוכח מרגע תחילתו, ואינו מוצא תשובה אלא בסופו.

כל אחד יכול אפוא להעלות על הדעת שרוב האידיאות שלו, שנולדו מההפעלות שלו, הן "לא הולמות" ו"כפויות". אנו חיים בדרך כלל בעולם של דימויים, שנוצרים באופן ספונטני ממה שאנו רואים (מריחים/מרגישים, שומעים, טועמים) מהדברים. אלו הן אידיאות מאוד לא שלמות ומוטות מעצם מצבנו שלנו. לפיכך, כיצד נוכל ליצר, על ידי פעולה זו של הנפש שהיא יצירת אידיאות, מושגים מושלמים, כלומר "הולמים", על פי אוצר המילים של שפינוזה? והאם אנו בכלל יכולים לעשות זאת?

ההוכחה לכך שאנו יכולים ליצור אידיאות הולמות, היא שכבר יש לנו כאלה. האידיאות הלא הולמות, מגבילות את עצמן להשפעות של הדברים החיים או הדוממים עלינו, נותרות בורות לגבי טבען האמיתי במידה שטבע זה שונה משלנו. עם זאת, הוא אינו שונה לחלוטין, שכן אילו היה זה כך, דברים אלה לא היו משפיעים עלינו. לכן כאשר יש לנו אידיאה של מה שיש לדברים במשותף איתנו, זו אינה אידיאה של השפעתן, אלא של היחס שבין הטבע שלנו לטבע הדבר. אידיאה זו חומקת אפוא מהעיוות שנוצר בין מה שדבר מראה מעצמו, תוצאה של טבעו, ובין מצבנו, תוצאה של טבענו שלנו. זוהי נקודה משותפת בין שני הגופים, זה שמשפיע וזה שמושפע.

ניקח דוגמה. כל הגופים תופסים חלל: הם בעלי התפשטות. יש להם אפוא יחס של פרופורציה ביניהם (קטן יותר, גדול יותר, מהיר יותר, איטי יותר, וכו'); יחס זה, שהוא נתון מספרי, הוא אידיאה אמיתית, שיודעת את עצמה ככזו, וזוהי ההגדרה של אידיאה הולמת. מדע היחסים, שפינוזה מכנה אותו "תבונה"

וקובע שהוא מהווה סוג שני של הכרה שיש להבחין בינו לבין מה שראינו קודם, שמהווה "סוג ראשון", סוג האידאות הלא הולמות שיש להן למרות זאת תמיד סיבה, כלומר יחס מסוים למציאות.

ה"אידאות ההולמות"

אידאות אלו, ה"מושגים המשותפים" (notio "common notions" פירושו "ידיעה"), למרות שהן מבוססות תמיד על הניסיונות שלנו, המושא שלהן הוא מה שלגופים החיצוניים יש "במשותף" עם שלנו, ולכן לא את טבעם אלא את תכונותיהם. כתוצאה מכך, הן מבססות יחסים בין הדברים: חומר פלוני כבד יותר מחומר אחר, מרחק פלוני ארוך יותר מאחר, חיה פלונית מהירה יותר מאחרת. מה שמונח כאן על כף המאזניים הוא אפוא ידע של הטבע שעבר תהליך של "מתימטיזציה", שחורג מהסינגולריות הקונקרטית של הניסיונות ומובנה כידע מופשט. אנו יכולים לדעת בוודאות מה יש לנו במשותף עם מה שאנו רוצים לדעת, ובנוסף, מה יש ליצורים זהים במשותף (התכונות של הסוג או המין שלהם).

יתר על כן, יחסים אלו בין הדברים לבינינו וביניהם לבין עצמם הם אמיתיים ללא תלות בניסיונות הפרטיים: המושגים המשותפים הם מושגים אפוא לכל בני האדם, ואף אחד מאיתנו אינו יכול להיות חסר אותם לחלוטין, עד כדי כך הם חשובים לפרקטיקה של החיים, לרבות לאלה שראיתם והבנתם לקויה.

נוסיף על כך מובן רביעי: מכיוון שהם מביאים להכרת יחסים שאינם מוטלים בספק בין הדברים, הם מאפשרים לארגן אותם ולחבר אותם כפי שהם מתארגנים ומתחברים באופן אובייקטיבי: התכונות הללו של הגופים הן חוקי הטבע, ולכן אפשר לומר שידע כזה, שתואם ליכולת הטבע להיות מובן ומפוענח או לתבונה האוניברסלית, הוא זהה באלוהים ובנו; אלו הן אמיתות נצחיות. אנו יכולים לרכוש, ככל יכולתנו, את אותן אידאות כמו אלוהים.

אף על פי שהם רגישים לרמה מסוימת של הפשטה – זו המבססת את היחסים בין מושגים (למשל המשקל והמסה) –, יש הבדל בין המושגים המשותפים ובין המושגים הכלליים (אוניברסלים), כי אלה האחרונים אינם לעולם אלא הכללות של דימויים. כך באשר לשמות המשותפים ליצורים דומים ("האדם, הסוס, הכלב וכו'"), שאינם מציינים שום ישות אמיתית, או השמות הכלליים ביותר מכולם ("ישות/נמצא, דבר, משהו"), סינתזה אחרת של כמות בלתי מוגדרת של דימויים (אתיקה 2, 40, הערה 1). ואולם, קיימים רק דברים פרטיים, ולכן רק טבעים סינגולריים, מהויות סינגולריות, קיומים סינגולריים. אין מקום לבלבל בין ההפשטות הגרועות הללו או "דימויים משותפים" (לאובייקטים שהן מערבבות בתוכן) ובין הפשטה טובה הנובעת מהתבונה, הסוג השני של ההכרה, המושגים המשותפים. כלי השפה, בניגוד לאחרונים, הם מתעתעים ורב-משמעיים, שכן אותם שמות יעוררו דימויים שונים אצל האחד ואצל האחר. יש להתייחס אליהם כאל סימנים, וההכרה שהם מעניקים אינה הולמת בגלל רב-משמעות זו. המושגים המשותפים אינם מסוג זה; הם משתמשים בסימנים חד-משמעיים, אלו של המתמטיקה, ששפינוזה כתב עליה (בנספח לחלק 1) שהיא מראה לבני האדם "נורמה אחרת של האמת". ז'יל דלז צודק בתיאור העבודה שנוהלה על ידי הפילוסוף ההולנדי כמאמץ להחליף מונחים חד-משמעיים לסימנים רבי-משמעות המבנים באופן גרוע את שגרת חיינו(2).

עם זאת, ההכרה המדויקת אינה מוגבלת לצורה זו, מילולית ומאומצת, של פיתוח יחסי הפרופורציה, ההרכבה, ההשתמעות של הדברים ביניהם. אלו הם, אמרנו, חוקי הטבע שנחשפים בהדרגה מתוך ניסיונות סינגולריים; היינו הך כשאנו אומרים שאנו מתרוממים כך אל המחשבה של התכונות האוניברסליות, או, לפי הפרק הקודם, להכרה של תארי אלוהים, המחשבה וההתפשטות: חוקי הלוגיקה, חוקי הפיזיקה.

סוג שלישי של הכרה מוצג בזאת, במידה שבה, הודות להכרות כאלה, אנו יכולים לתפוס מהו טבעם של הדברים בייחודיותם. שפינוזה מכנה סוג שלישי זה "ידיעה אינטואיטיבית", כשהוא מבחין אותו כך

ממאמץ החשיבה (ההיקש) האופייני לסוג הקודם. הידע של חוקי הטבע נותן אכן את האמצעים לתפוס את הדברים כפי שהם, פרטים המורכבים מפרטים קטנים יותר וחלקים מפרטים גדולים יותר, כולם סיבות ותוצאות בו זמנית. הוא אומר על כך, עם זאת, מעט בחלק השני של ה"אתיקה"; נצטרך לחכות לחלק האחרון של הספר כדי לקשור את ההכרה הזו של הדברים הסינגולריים לזו של תארי אלוהים ולהבין שחדירה כזו אל טבע הדברים היא חוויה שאין לה תחליף של התבוננות ובסופו של דבר של אהבה חסרת פניות למציאות. זוהי הדרך שמשחררת אותנו מהערפל שבו אנו שקועים בתחילה. היא כוללת כמה טענות פילוסופיות יסודיות, ולמען האמת, מהפכניות.

ארבע תזות

היחס בין הנפש והגוף

בעוד שקודמו דקארט סבר שהיו שלוש מציאויות הראויות לתואר עצמים, אלוהים, הנפש (או השכל: במאה ה-17, "נפש" אינה בעלת קונוטציה דתית עבור הפילוסופים) והגוף, שפינוזה מכיר רק באלוהים, או הטבע, כקיים באופן סובסטנציאלי. השכל (הרוח) והגוף הם אופנים, ביטויים מדויקים וקבועים של שני תארי אלוהים, נצחיים ואינסופיים, המחשבה וההתפשטות. משני האופנים הללו, שכל וגוף, אף אחד אינו סיבה או תוצאה של האחר. היחס ביניהם אינו יחס של אינטראקציה, בניגוד לדעה נפוצה. כיצד, אם כן, להסביר שמה שקורה באחד מוצא הד באחר? שפינוזה מקדם תזה מקורית, שאותה אנו מכנים "מקבילות" (פרלליזם):

"הסדר והחיבור של האידיאות הוא זהה לסדר ולחיבור של הדברים." (אתיקה 2, 7).

למשפט מרכזי זה של החלק השני של ה"אתיקה" יש כמה ממדים.

הראשון הוא אפיסטמולוגי [איך מבינים, יודעים את המציאות]: אידיאות עוקבות זו אחר זו או משתלשלות זו מזו כפי שהדברים עוקבים בעולם עוקבים זה את זה או נובעים זה מזה. כאשר האידיאות שלנו אינן הולמות, הן תואמות לסדר [המקרי] בו אנו פגשנו את הדברים. הן הולמות, ולכן אמיתיות, כאשר הן עוקבות אחת אחרי השנייה לפי הסדר של הטבע.

הממד השני הוא פסיכולוגי: לכל אירוע שקורה לגוף מקביל אירוע בנפש, אידיאה. [אם אתה מקבל בטעות מכה באצבע של הרגל, המחשבה שלך לא מקבלת דחיפה פיזית כמו אבן דומינו, אלא היא תופסת או קולטת את מה שקרה. אתה מיד צועק "אאוץ'!" ומרגיש את הכאב. זהו "חוק התפיסה" שאומר "המחשבות שלנו תמיד מרגישות, קולטות ומשקפות את כל מה שקורה לגוף שלנו" וזהו חוק שיש להוסיף, בין חוקי היסוד, לחוק הסיבתיות.

בשפה יומיומית: החלק הראשון: איך אנחנו מבינים את העולם ("הממד האפיסטמולוגי") שפינוזה אומר שהמחשבות (האידיאות) בראש שלנו מסתדרות בשרשרת, בדיוק כמו שהאירועים קורים במציאות. אבל, יש שני סוגים של מחשבות: 1. מחשבות מבולבלות ("לא הולמות"): כשאנחנו לא באמת מבינים משהו, המחשבות שלנו מסתדרות בראש רק לפי הסדר המקרי שבו פגשנו דברים בעולם. לדוגמה, תאר לך שאתה הולך ברחוב, רואה חתול שחור, ואחרי רגע מועד ונופל. אם אין לך הסבר אמיתי למה שנפלת, אולי תחשוב שהחתול השחור עשה לך מזל רע. זו מחשבה מבולבלת, כי היא מבוססת רק על צירוף מקרים – הסדר שבו הדברים קרו לך. 2. מחשבות אמיתיות ונכונות ("הולמות"): כשאנחנו באמת מבינים איך העולם עובד, המחשבות שלנו מסתדרות בראש בדיוק לפי החוקים האמיתיים של הטבע. כלומר, אתה תבין שנפלת כי נתקעת באבן וכוח המשיכה משך אותך למטה, ולא בגלל החתול. במצב הזה, המחשבות שלך תואמות לאמת של הטבע. 2. החלק השני: הקשר בין הגוף למחשבות ("הממד הפסיכולוגי") כאן שפינוזה מסביר שהגוף והנפש (המוח/המחשבות שלך) הם כמו תמונת מראה אחד של השני. על כל דבר פיזי שקורה לגוף שלך, ישר מופיעה מחשבה או הרגשה מתאימה בנפש שלך. אם שורט אותך קוץ (משהו שקרה לגוף הפיזי), הנפש שלך ישר מרגישה כאב

ומציירת לעצמה תמונה של השריטה (אירוע בנפש). שפינוזה בעצם אומר שהעבודה של הנפש היא לקלוט, להרגיש ולשקף את כל מה שקורה לגוף.

השכל תופס את מה שקורה לגוף, ושפינוזה נותן לכך את ההגדרה הבאה:

"הנפש היא האידיאה של הגוף." (אתיקה 2, 13).

אבל הגוף מלווה מצידו את השינויים המוצגים בנפש על ידי האידיאות; היחס הפיזי שלנו לעולם משתנה על פי האידיאות שלנו (כשאנו בורים, אנו קושרים יחד באופן שגוי אירועים לא קשורים; נאורים, אנו פועלים לפי סדר הדברים).

לפרלליזם זה יש גם ממד שלישי, **אונטולוגי** [מבנה המציאות]: אם תארי אלוהים הם היבטים של הטבע, ולא חלקים של שלם [גוף מול נפש, נבדלים], הם שקולים בכך שהם מבטאים את אותה מציאות על פי "שפות" שונות, שמבטאות את אותו הדבר. [תחשוב על סרט בקולנוע: יש את התמונה (מה שאתה רואה על המסך) ויש את הפסקול (מה שאתה שומע ברמקולים). אלו לא שני סרטים נפרדים, אלא שתי "שפות" שמספרות ביחד את אותה עלילה בדיוק.] הטבע (או אלוהים) מחבר סיבות ותוצאות פיזיקליות, דברים; הוא בעל התפשטות, כלומר חומרי; אך שרשור זה הוא רציונלי לחלוטין בכך שהוא מבטא ישויות ייחודיות הקיימות במערכת אחת; הטבע (או אלוהים) מהווה מערכת, מה שמאפשר יכולת מוחלטת להבין אותו, והוא גם מושכל, או "מחשבה". במילים אחרות, אלוהים עושה את מה שהוא חושב, שכן תארו, המחשבה האינסופית וההתפשטות האינסופית, נובעים מאותו עצם בעל עוצמה אינסופית, וכך לכל דבר יש קיום כפול: קיום בזמן והקיום הנצחי של המהות הסינגולרית שאף היא מהותו. [קיום בזמן (הצד הפיזי): זה אתה בעולם הרגיל. הגוף שלך חי בתוך הזמן (משך), גדל, ומשתנה מיום ליום. קיום נצחי (הצד המחשבתי): זה ה"אידיאה" – "מושג" של מי שאתה. המהות המיוחדת שמרכיבה אותך. המושג הזה הוא חלק מההיגיון של היקום, והוא תמיד נכון, תמיד קיים (נצחי), ולא יכול להיהרס כי הוא נמצא מחוץ לזמן]

שני סדרי הקיום תואמים, מהווים שרשור אחד הנבחן משתי נקודות מבט. התזה של הפרלליזם, בשלושת הממדים הללו, מביעים את הממד היסודי של הרציונליזם של שפינוזה.

הקיום הכפול שלך (ולשל כל דבר אחר!) בגלל שהעולם בנוי משתי השפות האלה (חומר ומחשבה), לכל דבר שקיים – כולל לך – יש בעצם שני סוגים של קיום:

1. **קיום בזמן (הצד הפיזי):** זה אתה בעולם הרגיל. הגוף שלך חי בתוך הזמן (משך), גדל, ומשתנה מיום ליום.
 2. **קיום נצחי (הצד המחשבתי):** זה ה"רעיון" של מי שאתה. המהות המיוחדת שמרכיבה אותך. הרעיון הזה הוא חלק מההיגיון של היקום, והוא תמיד נכון, תמיד קיים (נצחי), ולא יכול להיהרס כי הוא נמצא מחוץ לזמן.
- **המהות הייחודית (essence singulière):** לכל דבר בעולם (למשל, לך כאדם ספציפי) יש "מהות" – מעין נוסחה ייחודית או אמת פנימית שמגדירה בדיוק מי אתה ומהן היכולות שלך.
 - **הקיום מחוץ לזמן (נצחיות):** שפינוזה מסביר שהטבע (אלוהים) הוא נצחי, כלומר אין לו התחלה או סוף, והוא נמצא מחוץ לזמן. מכיוון שכל הדברים בטבע פועלים לפי

חוקיות רציונלית מושלמת (שכלו של אלוהים), ישנה "אידיאה" (רעיון) של הגוף שלך בתוך אלוהים.

- **האמת אינה מתה:** הרעיון הזה, המהות שלך, הוא אמת לוגית מוחלטת בתוך המערכת של הטבע. בדיוק כפי שמשפט פיתגורס נכון תמיד – הוא לא "נולד" והוא לא "ימות" – כך גם המהות הייחודית שלך היא אמת נצחית. לכן, גם כאשר הגוף הפיזי שלך נהרס בתוך ה"משך" (הזמן), המהות שלך כרעיון וכחלק מהפאזל האינסופי של היקום ממשיכה להיות קיימת לנצח באלוהים.

האמת והשקר

התזה של שלושת סוגי ההכרה באה להחליף את החלוקה הבינארית של האמת והשקר. אמנם, ההכרה מהסוג הראשון "היא הסיבה היחידה לשקר" (אתיקה 2, 41), אבל היא עדיין ידע. היא מסתמכת על הניסיון המעורפל של ההפעלות והדימויים שהשכל שואב מהם; כך נוצרות הכללות שאינן גורמות לנו להכיר את הסיבה או הנימוק של הדברים (למשל שהשמן מזין את האש); היא מסתמכת גם על רב-המשמעות והעמימות של הסימנים (ובמיוחד המילים) שמפנים לדימויים מסוימים ולא לאחרים (כך העקבה של צעד סוס "יכולה להיות", עבור האיכר, זו של סוס עבודה, ועבור החייל, זו של מעבר אויב). היא מסתמכת עוד על הדעות והשמועות ("אומרים ש..."), שכה משפיעות בחברות של תקשורת אינטנסיבית כשלנו. כשהן בלתי מושלמות, אידיאות אלו של תכונה מסוימת (חלקית או סבירה) אינן נטולות קשר עם טבעו של האובייקט שלהן ו/או שלנו. השלב הבא שובר את חוסר ההלימות הזה, שכן התבונה תופסת תכונות שהן חוקים בלתי משתנים; אך היא באה בעקבותיו, במידה שבה הכרה זו משווה דימויים ביניהם. לבסוף, הסוג השלישי של ידע, שנובע מחוקים כאלה, הולם כמו הקודם, מחדש את הקשר עם הסינגולריות של הדברים, שנתפסים הפעם במהותם או בהגדרתם ולא עוד על סמך הדימויים בלבד. מעברים ויחסים אלו של הדרכים השונות לחשוב על אותו דבר נבדלים כך מהניגוד החד של שקריות מוחלטת, מצד אחד, והאמת, מצד שני.

התזה של שלושת סוגי הידע מחליפה את ההפרדה הרדיקלית בין אמת לשקר. ידע מהסוג הראשון בהחלט, "הוא הסיבה היחידה לשקר" (היב ב:41), אך הוא בכל זאת ידע. היא מבוססת על החוויה המעורפלת של החיבות והדימויים שהמוח שואב מהם; לכן הכללות שאינן מאפשרות לנו לדעת את הסיבה או הסיבה לדברים (למשל, ששמן מזין אש); היא גם מבוססת על עמימות של סימנים (במיוחד מילים) המתייחסים לדימויים מסוימים ולא לאחרות (ולכן עקבות צעד הסוס "אולי", עבור האיכר, של סוס עבודה, ולרוכב, למעבר של אויב). היא עדיין מבוססת על דעות ושמועות (ה"שמועה"), כל כך משפיעה בחברות שלנו של תקשורת אינטנסיבית. אידיאות לקויות אלה של תכונה מסוימת (חלקית או אפשרית) עדיין קשורות לטבע האובייקט ו/או לטבע שלנו. סוג הידע השני נפטר מליקוי זה, שכן התבונה תופסת תכונות שהן חוקים בלתי משתנים; אך הוא עדיין סובל קצת ממנו, ככל שהידע הזה משווה דימוי אחד למשנהו. לבסוף, הסוג השלישי של הידע, שמקורו בחוקים כאלה, הולם גם הוא כמובן, חובר מחדש לסינגולריות של הדברים, כשהפעם הם נתפסים במהותם או בהגדרתם ולא עוד רק לפי דימויים. המעברים ההדרגתיים בין סוגי ההבנה של אותו דבר והיחסים ביניהם שונים אפוא מהניגוד החריף בין שקר מוחלט, מצד אחד, והאמת הצרופה מצד שני.

טבע הגופים

לרוח (או לנפש) יש אידיאות, הולמות ולא הולמות, משום שהיא אידיאה, האידיאה של הגוף שבאמצעותו היא תופסת את הדברים. טענה זו חורגת מהמסורת המערבית אשר, מאז אפלטון, מפחיתה בערכן של פונקציות הגוף, האציל פחות מן הרוח, ובפרט לא מייחסת לו שום תפקיד בהכרה. כתוצאה מכך, עבור שפינוזה:

"[...] ככל שגוף עולה על האחרים בכושרו לפעול או לסבול ביותר דרכים בבת אחת, כך השכל שלו עולה על האחרים בכושרו לתפוס יותר דברים בבת אחת." (אתיקה 2, 13, הערה).

מורכבות גוף האדם היא אפוא הסיבה לכך שלגברים ולנשים יש תפיסה עשירה יותר של דברים מאשר ליצורים אחרים, למרות שהיא מוגבלת על ידי השפעת הפעולה של גופים אחרים על שלנו (של ההפעלות: "ככל שיש פחות גופים שמשתפים פעולה עם [שלנו] כדי לפעול, כך השכל שלו מסוגל יותר להבין באופן מובחן"). עם זאת, התבונה יכולה לבסס על ידי השוואה את מה שמשותף לכל הגופים, מה שמאפיין את הגופים המורכבים ובמיוחד את גוף האדם. הכרה זו מהסוג השני, הפיזיקה, גורמת לנו לתפוס טוב יותר את פעולת הגופים זה על זה, את הרכבם ולמה השכל שלנו מסוגל.

שפינוזה מראה לנו את החוקים הכלליים ביותר של הפיזיקה בטקסט שמכונה "הפיזיקה הקטנה" שלו. זוהי קודם כל פיזיקה של כל הגופים, שתמיד יש להם משהו במשותף, לפחות זה שהם מרחביים ויכולים לפעול זה על זה. הם נבדלים על ידי תנועותיהם, פנימיות כמו גם חיצוניות, המהירות היחסית של תנועותיהם כמו גם על ידי מנוחותיהם, תנועות ומנוחות הניתנות להם על ידי גופים אחרים, וזאת, עבור הגופים הפשוטים כמו עבור הגופים המורכבים.

שפינוזה מזמין אותנו להתייחס למושג הפרט כיחסי: הגופים הפשוטים ביותר (יסודות כימיים, יצורים חד-תאיים) הם פרטים; אבל כשהם מתרכבים עם אחרים הם יוצרים פרט מורכב יותר, שמחזיק מעמד כל עוד נשמרת הלכידות שלו, לרבות עקב חילופים (חלקים פורשים ממנו, אחרים מחליפים אותם).

גוף האדם, מצידו, "מורכב ממספר רב מאוד של פרטים (מטבע שונה) שכל אחד מהם מורכב מאוד" (שם), מכאן נובע שגוף זה מושפע ממספר רב מאוד של דרכים, שהוא זקוק לגופים רבים אחרים כדי להשתמר, שהוא שומר עקבות של ההפעלות שלו (הזיכרון), שהוא יכול לפעול על הגופים האחרים בדרכים רבות: בהתאמה, כתוצאה מכך, נוצרת היכולת הגדולה של השכל האנושי.

ההכרחיות והמקריות

להכיר באופן הולם את הדברים של עולם זה, משמעו להכיר את התכונות, או היחסים, או חוקי הטבע, ודרכם להגיע להכרה של המהות הסינגולרית של דבר. זה מסתכם הגעה להגדרה מדויקת שלו, וכתוצאה מכך להסביר את הסיבה שלו:

"כדי שהגדרה תיקרא מושלמת, עליה להסביר את המהות הפנימית של הדבר ויש להיזהר לא לשים כמה תכונות של הדבר במקום המהות הזו. [...] אם מדובר בדבר שנוצר, ההגדרה תצטרך, כפי שאמרנו, לכלול בתוכה את סיבתו הקרובה." (מאמר על תיקון השכל, סעיפים 51 ו-52).

להגדיר דבר על ידי סיבתו (או סיבותיו) מראה את הסיבות בגללן הוא מה שהוא ואת הסיבות מדוע יש לו את התכונות האלה ולא אחרות. התכונות הלו בנויות מיחסים הניתנים לכימות עם דברים אחרים. הן מהוות את מושא השימוש של התבונה, בדרך למעלה כשחוזרים למושגים המשותפים, בדרך למטה כשהיא מביאה להבנה או להגדרות הנובעות מהמושגים המשותפים:

"מטבעה של התבונה להתבונן בדברים לא כמקריים, אלא כהכרחיים." (אתיקה 2, 44).

ואולם, המארג עצמו של קיומנו לעתים קרובות נבנה סביב את החרדה ממה שעשוי לקרות או לא לקרות: האם חבר פלוני יאחר? האם מחר יהיה מזג אוויר יפה? אם לא די בכך, אנחנו מדמיינים דברים שלא מצייתים לחוקי הטבע, כמו ניסים או מה שנקרא היום תופעות "על-טבעיות". בקיצור, אנו חושבים דברים מסוימים כאפשריים, אף ששום דבר אינו קיים ולא נמצא בלי סיבות ומה שלא קיים הוא פשוט בלתי אפשרי. כך מראים חוקרי ההיסטוריה שמה שהיה קיים לא יכול היה שלא להתקיים ושמה שייצגו לעצמם בני האדם בעבר כ"אפשרות" היה לאמיתו של דבר בלתי אפשרי. אין אפוא מקריות: קיים רק תחושה של מקריות.

כדי להסביר זאת, עלינו להבין מהו הדמיון. ההפעלות הן, כפי שראינו, אירועים גופניים: גוף משפיע על אחר בתופעות של תחושה. אלו הם דימויים גופניים, שהאידיאות שלהם הן בתורן דימויים מנטליים. על הטבע הגופני של הדימויים, שפינוזה חושב כשינוי של גופנו, במקרה זה עקבות שממשיכות, מה שמסביר לפי דעתו את תופעת הזיכרון. במידה שבה הדברים אינם משפיעים עלינו בבידוד, אלא קשורים לאחרים על ידי סימולטניות או רצף, יש, בגוף ובשכל שתופס אותם, סדר של מפגשים שגורם לנו לצפות לאותם קשרים. אידיאות המקריות נובעת אפוא מההפרעה שנוצרת בשכל על ידי מה שיוצא דופן מהסדר הדמיוני הזה. כך, כדי לקחת שוב דוגמה של הפילוסוף, אם שלושה חברים מציגים את עצמם בקביעות בסדר מסוים, אם ביום אחר שלושתם יציגו את עצמם בסדר אחר, ילד (שנלקח כדוגמה לאדם הבור לגבי הסיבות) יטיל ספק במה שהגה קודם לכן:

"ולכן דמיונו יהיה מתנווד, ועם הערב העתידי הוא ידמיין פעם את האחד פעם את האחר, כלומר הוא לא יתבונן לא באחד ולא באחר כעומדים לבוא באופן ודאי, אלא גם באחד וגם באחר כעומדים לבוא באופן מקרי." (שם, הערה).

תחושת המקריות נובעת אפוא מבורותנו, במידה שבה אידיאה כוזבת שנולדה מסדר המפגשים שלנו מוטלת בספק על ידי אידיאה אחרת שאין לה את היכולת להעלים אותה שכן היא אינה אידיאה אמיתית. זהו מצב של ספק, זה עצמו שגרם להאמין (לדקארט) שניתן היה להבחין בין אידיאה לבין ההסכמה שנותנים לה. כעת, כל אידיאה מאשרת את עצמה: כאשר היא אינה הולמת, זה בגלל שאין היעדר אידיאות אמיתיות ששוללות אותה; כאשר היא אמיתית, זה מעצם עדותה שלה, הרישום שלה בין האידיאות האמיתיות האחרות שלנו. אבל דקארט חשב מסכימים לאידיאה מרצוננו החופשי, והיינו יכולים לדבוק באידיאה כוזבת, לפי התזה שלו שהרצון שלנו (לדבוק או לא באידיאה) הוא חופשי ואינסופי כמו זה של אלוהים, בעוד שהאינטליגנציה (או ה"שכל" שלנו) היא מוגבלת. זה הסביר עבורו את הטעות.

לשפינוזה יש תפיסה יותר דינמית של האידיאה, אשר תמיד מאשרת את עצמה, בין אם היא אמיתית או לא. במובן שדקארט נותן למושג הרצון, שפינוזה יכול אפוא לומר נגד דקארט ש"הרצון והשכל הם דבר אחד ואותו דבר" (אתיקה 2, 49, מסקנה), שכן, כאן, הוא אינו מתכוון ב"רצון" למה שגורם לנו לנטות לעבר משהו (התשוקה).

עם זאת, איננו יכולים לנטוש את האידיאה הלא הולמת של מקריות, מכיוון שהיא מלווה כל כך הרבה רגעים בחיים בצורה של רגשות תקווה או פחד ושהטעות שלה אינה מופיעה אלא לאחר מכן. נוכחותה מעידה על היקף בורותנו, ליתר דיוק על המסגרת הדמיונית שבה מתרחשות רבות מהאידיאות שלנו, שהן בלתי מושלמות, סותרות ביניהן ולכן נוטות לגרום ל"שכל להתנווד" (שפינוזה מדבר על fluctuatio animi, "תנודת הנפש") בין מספר דימויים. מדוע זה כך? כדי להסביר זאת עלינו להזדקק למושג, זה של העוצמה, הבולט במיוחד בניתוח שהפילוסוף מקדיש לחיים הרגשיים.

פרק 4 חיים מושפעים, חיים רגשיים

מה שקורה לנו ומה שמהווה את עצם המארג של חיינו, הן אפוא ההפעלות (affections), המפגשים של גופנו עם גופים אחרים (הטבע סביבי, החפצים המיוצרים שבהם אני מקיף את עצמי, ספר זה ותוכנו בצורת אותיות, חיות המחמד שלי, האנשים שמלווים אותי, אלו שאני פוגש, השמועות שמתרועעות: כל מה שהפילוסוף מכנה "דברים") שמהם אנו יוצרים אידיאות שהן התפיסות שלהם על ידי השכל.

אבל להפעלות אלו יש תמיד השפעה (ריגשה) עלינו (הטבע הוא נעים, הסוודר שלי לא מספיק חם, ספר זה דורש מאמץ של תשומת לב בעוד שמפגש פלוני משעשע אותי, וכו'); במילה אחת, הן משנות אותנו. שפינוזה מציע לנו לחשוב על שינוי זה כעל מעבר ליותר או פחות עוצמה. כדי להבין מושג זה כפי שהוא מבין אותו, מן הראוי להבחין בינו לבין המושג של "כוח-שלטון" (pouvoir).

"כוח-שלטון" לעומת "עוצמה"

כוח-השלטון אומר שאפשרויות מסוימות עומדות לרשותו של מי שמחזיק בו. כך, אלו מאיתנו שרכשו בדרך כלשהי "כוח-שלטון" על האחרים יכולים לעשות הרבה יותר מהם, להחליט עבורם, לפתוח במלחמה או להחליט על שכרם, וכו'. אבל זהו כל מה שביכולתם לעשות; וזה מה שמעניק להם "הילה", גם אם הם מתנהגים בצורה רגילה.

בקיצור, כוח-השלטון הוא רק פוטנציאל, וירטואלי במהותו. העוצמה (puissance), כפי ששפינוזה תופס אותה, אינה וירטואלית. כל דבר הוא כל מה שהוא יכול להיות כאן ועכשיו: זוהי העוצמה שלו. זוהי אפוא תמיד מציאות אקטואלית. אין אפוא עוד, אם אנו מבינים היטב מה הפילוסוף רצה לציין במונח זה, להבחין בין מה שיהיה "בכוח" (בפוטנציה) ומה שיהיה "בפועל". שפינוזה משתמש לעיתים קרובות בביטוי "עוצמת פעולה" (puissance d'agir), שדרכו יש להבין לא פוטנציאל, אלא בהחלט עוצמה הכלולה במלואה ומבוטאת בפעולה האקטואלית. המושג חל כמוכן על אלוהים, שעוצמת הפעולה שלו היא מוחלטת, סיבתיות ראשונית (כטבע טובע) המבוטאת בתוצאתה (כטבע טובע), מחוץ לכל זמניות. הוא חל על הדברים הסופיים, שעוצמתם היא משתנה ויחסית, מכיוון שהם מושפעים, ולכן משתנים, אלו על ידי אלו. לדבר סופי אין אפוא עוצמה שנקבעה אחת ולתמיד, שתגדיר את מהותו האינדיבידואלית או את זו של המין שלו; עוצמתו אינה נקבעת בהתאם למה שפועל (או לא) עליו. זוהי הסיבה שבגללה האידיאה הכללית של "טבע אנושי" אינה מספקת. האדם אינו עצם, אלא "אופן", כלומר דרך להיות גוף מורכב ושכל שקולט את ההפעלות שלו, דרך להיות במאבק עם אחרים ולבסוף ביחס של עוצמה מול עוצמה עם אחרים. ההשפעה של יחס זה על הנפש, היא הריגשה (ריגשה) - affectus. תחת שם זה, אנו כוללים מספר רב של תופעות של החיים הפנימיים, הריגשות כמו גם התשוקות, הריגושים והריגשות הסבילות (passions), שמכוונים את דרך חיינו. תורות רבות, פילוסופיות ותורות מוסר חושדות בה, מכיוון שריגשות אלו אינם נובעות מהחלטות מושכלות ומגבילות את חירות השיפוט והפעולה שלנו. שפינוזה מוקיע תכופות את התפיסה זו הנובעת מהדעה הקדומה של הרצון החופשי שבונה את הדימוי של היצור האנושי כאילו היה "ממלכה בתוך ממלכה", יוצא מן הכלל, חריג של חירות בתוך עולם שחוץ מזה הוא דטרמיניסטי לחלוטין. תפיסה כזו מגנה את הריגשות כזניחת החירות הדימוינית שהונחה כעיקרון: מעתה ואילך, לא נותר אלא לקונן או ללעוג לחולשה האנושית.

טבע הריגשות

להפך, הפילוסוף ההולנדי מציע לנו לנתח באופן אובייקטיבי תופעות אלו, במילים אחרות להסתכל עליהן כעל "דברים" הניתנים להבנה רציונלית, עם סיבותיהם ותוצאותיהם, ואפילו להפיק הנאה מהארה מזווית נוספת של העושר והעוצמה של הטבע שמתבטאים בהם כמו בכל דבר.

"ריגשות כגון שנאה, כעס, קנאה וכו', כשהן נבחנות כשלעצמן, נובעות מתוך אותה הכרחיות ומאותה מעלה של הטבע כמו שאר הדברים היחידים. לכן הן מצביעות 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." (אתיקה 3, הקדמה).

ברגע שמכשול אשליית הרצון החופשי שלנו, סולק, והדעה הקדומה השלילית שנובעת מכך של בוז כלפי הריגשות, מדובר בהגדרת הריגשות על ידי סיבותיהן ריגשה נוצרת על ידי המפגש עם אובייקט, במילים אחרות היפעלות, והאידיאה שאנו יוצרים לעצמנו ממנה: עם זאת לא מדובר על כל היפעלות, אלא רק על אלו שיש להן השפעה עלינו, במקרה זה אלו שגורמות לעוצמת הפעולה שלנו להשתנות. יש אפוא, בפוטנציה, הפעלות שאינן מלוות בריגשות; אך רובן נעימות או לא נעימות לגוף, אפילו באופן בלתי מורגש, מה שאומר שהן גורמות לנו לחוש "בנוח" או "לא בנוח", ובהתאמה, תומכות או מפריעות

ליכולתנו לחשוב. חיי הרגש מפגינים כך בבירור עד כמה מה שקורה לגופנו ומידת העוצמה של השכל שלנו קשורים זה בזה:

" בריגשה אני מבין את הפעולות הגוף, שעל ידיהן כוח פעולתו של הגוף גדל או פוחת, מומרץ או מעוכב, יחד עם האידיאות של הפעולות אלו. " (אתיקה 3, הגדרה 3).

הריגשה הוא אפוא מציאות כפולה: היפעלות במידה שיש לה השפעה מסוימת עלינו ובהתאמה אידיאה של האובייקט המדובר וכתוצאה מכך של ההשפעה שמייחסים לו. נתאר לעצמנו שמזון רעיל גורם לבחילה: זה גורם לגופנו להרגיש לא בנוח ומטריד את מחשבתנו לפני שזה מוליד את האידיאה של מזון זה כרעל וכרע עבורנו. ריגשה כזה הוא שלילית או "עצובה". אבל ישנן, כמובן, ריגשות חיוביות או "שמחות". הן יכולות להיות מטעות: זה המצב אצל השיכור, שחש את האופוריה שהביאה צריכת האלכוהול, עד שהיא מביאה אותו למצב שלילי, בין אם על ידי אפקט מצטבר של נזק, ובין אם על ידי הרגשת החסר כשההשפעה הראשונית פגה; השיכור אינו רואה עדיין את השפעת ההרס האורגני שהמדען יכול לחזות. השמחה האלכוהוליסטית שלו מכילה כך את העצב שמחכה לו בסיבוב. לבסוף ישנן ריגשות שאינן מטעות - כמו השמחה של הבנת מנגנון מורכב - מפני שעל בסיס הדימויים של הניסיון, הסובייקט בנה הכרה של טבע הדבר, שהוא יודע כך כטוב או רע עבורו. הנה מה שנותן לו עוצמה, הידיעה מהם המפגשים הטובים והרעים.

ריגשות כאלו אינם נקבעים על ידי ההיפעלות, אלא על ידי פעולת השכל הבונה הכרה זו (אנו אז הסיבה של ריגשות כאלו). אלו הם אפוא ריגשות אקטיביות, מה שמוביל אותנו לראות כי, עבור שפינוזה, הריגשות אינן כולן ריגשות פסיביות (passions), והן מתחלקות לשלוש קטגוריות: פסיביות ועצובות; פסיביות ושמחות; אקטיביות ובהכרח שמחות, מכיוון ששום ידע, שמהווה יתרון, אינו יכול להקטין את העוצמה שלנו. על פי קטגוריות אלו ניתן לקרוא את תורת הריגשות, במילים אחרות את ההבנה של חיי הרגש שלנו כפי ששפינוזה בונה אותה למירב תועלתנו.

חמש תזות ראשוניות של הריגשות

הריגשות הראשוניות

ריגשה ראשונית הקובעת את יחסנו לעולם ולעצמנו במידה שבה, בהיותנו הגוף המורכב ביותר, איננו יכולים לשמר ולהגדיל את עוצמתו ללא יחסים לגופים אחרים; זוהי התשוקה. התשוקה, אופיינית לאדם עד כדי כך ששפינוזה מחשיב אותה כ"מהות האדם", אינה עושה ממנו "ממלכה בתוך ממלכה". היא אינה אלא הגרסה המורכבת ביותר של מה שמהווה את המהות של כל דבר סופי, של כל יצור בטבע (אובייקט דומם, דבר חי, אבל גם דימוי, ריגשה, אידיאה) על פי משפט מפתח זה של ה"אתיקה":

"כל דבר, עד כמה שהוא בפני עצמו, חותר להתמיד בישותו." (אתיקה 3, 6).

"ככל שזה תלוי בו": בדרכו, ועל פי עוצמתו שלו, כל דבר מתנגד למה שמעמיד אותו בסכנה, או נוטה לעבר מה שמאפשר לו להתקיים, או לחלופין צד טרף, מתאים את פעולתו לנסיבות, רוכש אסטרטגיות וכו'. שם נמצא ה"מאמץ" (קונאטוס) שלו שדרכו הדבר מאשר בין היתר הן את דרך קיומו, שבה כל מה שמרכיב אותו משתתף, ביטוי מסוים מדויק של העוצמה של הטבע, והן את דרך קיומו, החיוב שהוא מעמיד מול מה שעלול להרוס אותו. וזהו מאמץ "להתמיד", כלומר בראש ובראשונה להישמר במצבו הנוכחי כדבר שקיים, אבל גם, וכאן שוב ככל שהוא יכול, להמשיך בתנופתו, להגדיל את עצמו: אנו יכולים להבין פועל זה "להתמיד" במובן של ההמלצה של המורים לתלמידיהם הטובים. הוא חל על כל דבר של הטבע (אך לא על הטבע עצמו, שעוצמתו האינסופית היא ללא אחר ואינה מופעלת בזמן, אלא בנצח). אבל כל יצורי הטבע נוטים להתמיד, בעזרת אמצעים טובים או רעים.

אצל היצורים החיים, העיקרון של הקונאטוס מקבל את השם תיאבון (כדי לסמן את הנטייה לעבר דברים מסוימים) ואצל בני האדם, זה של תשוקה, המוגדרת כתיאבון עם תודעה של עצמו. במקור ללא אובייקט, התשוקה פוגשת את אלו ש, בדרך כזו או אחרת, מסמנים לה (ואנו יודעים על ידי אילו רמזים לעיתים קרובות מינוריים, כמו החיוך של הזולת, שיכול להיות ידידותי, אירוני או רק מנומס, או היופי של פרי שיכול להיות זה של רעל): רק התודעה של תיאבון זה גורמת לנו להאמין שהוא תוצאה של השיפוט שלנו. אבל הוא אינו תלוי בו; להפך, הוא זה שבוחר את מה שאליו הוא הובל בתואר "אובייקט טוב":

" מכל זה ניתן לקבוע שאיננו חותרים, רוצים, מתאווים, או משתוקקים למשהו מפני שאנו מעריכים שהוא טוב, אלא להפך: אנו מעריכים משהו כטוב מפני שאנו חותרים, רוצים, מתאווים או משתוקקים אליו. " (אתיקה 3, 9, הערה)

באומרו זאת, שפינוזה הופך פרספקטיבה נפוצה, ובמיוחד בתיאוריות מוסריות רבות, אשר מציעות לנו "אובייקטים טובים" הראויים להיות נחשקים. אפשר כבר להבין אוריינטציה אתית חדשה זו: אנו לא ננהל את תשוקותינו, כפי שחשבו פילוסופים של העת העתיקה, סטואיקנים או אפיקוראיים, או כפי שדקארט חשב שהרצון יכול לעשות זאת. לעומת זאת, אנו יכולים לקוות ש, על ידי הניסיון של ההצלחה, התשוקה שלנו תכוון את עצמה טוב יותר מאשר היא עושה לעיתים קרובות. כשהיא נתפסת כמאפיין כללי, התשוקה אינה אלא הגרסה האנושית של המאמץ להתמיד בהווה: זהו אישור אקטיבי של העצמי, הקשור לשימור, ואף לשיפור, הקיום הייחודי שהוא גם ביטוי ייחודי של העוצמה של הטבע, של האישור

מרגע זה, כשהיא נתפסת בפרטיותה (תשוקה זו), היא מצייתת לאסטרטגיה הנקבעת על ידי ניסיונות חיוביים, היא אפוא מונפשת על ידי "עיקרון של עונג" המכוון על ידי הזיכרון:

"הנפש, הן במידה שיש לה אידיאות ברורות ומובחנות והן במידה שיש לה אידיאות מבולבלות, חותרת להמשיך בישותה למשך בלתי מוגדר, והיא מודעת לחתירה זו." (אתיקה 3, 9)

אלו הן אפוא האידיאות של מה שהשפיע עלינו קודם לכן אשר מכוונות את תשוקתנו, בין אם מדובר בסיפוק סקרנותנו או בחוויות גופניות מיטיבות: הראשונות קובעות אותה כ"רצון", האחרות כ"תיאבון". התשוקה היא אכן הריגשה הראשונית בכך שהיא מחליטה על היחס האסטרטגי שלנו לעולם, על פי ניסיונות ההגדלה או ההקטנה של העוצמה שלנו.

משום כך היא נושאת עימה את הריגשות של שמחה ועצב כשתי חוויות רגשיות ראשוניות אחרות. שפינוזה אינו מגדיר אותם כ"מצבים" של הנאה או של אכזבה, אלא כ"מעברים" ליותר או פחות עוצמה, כלומר ליותר או פחות אישור-עצמי בפועל. בשמחה, אנו יותר ממה שהיינו: אנחנו עכשיו גוף ששוחה או יצור זה שאהוב על ידי משהו. בעצב, אנו פחות משהיינו: הנה אנו ללא נוכחות החבר או מוגבלים על ידי המחלה. עצב קיצוני הוא מצבו של האדם שהכריעו אותו הסיבות החיצוניות: הוא פחות חזק ממה שקורה לו, והוא לא יכול לאשש את עצמו אלא על ידי התשוקה למוות (אתיקה 4, 20). כמו פסקל שחשב ש"כל בני האדם מחפשים להיות מאושרים [...] אפילו אלו שהולכים לתלות את עצמם", שפינוזה לא מעצב את ההשערה של נטייה יסודית למוות, כפי שפרויד ינסח אותה הרבה יותר מאוחר.

בנטותנו לחפש את השמחה ולא את העצב, יש לנו סיכוי טוב להיכשל. אכן, מכיוון שיש לנו אידיאות לא הולמות או "מבולבלות", אנו יכולים להמשיך לשמחות שמחלישות אותנו בכך שהן הופכות אותנו לתלויים: כך שמחת העושר תלויה בתנודות של ערך הכסף או בשבריריות של הנכסים שנרכשו. להפך, במידה שבה יש לנו אידיאות הולמות, איננו מצפים מהדברים אלא למה שהם יכולים באמת לתת לנו ותשוקתנו תכוון כלפי דברים שבאמת מועילים לנו, ללא טיפת נזק. כך הדיון בתשוקה מכיל כבר את הפרספקטיבה של אסטרטגיה טובה.

האהבה והשנאה המאמץ שלנו להתמיד קובע את האובייקטים כטובים או רעים, על פי הניסיון של העונג או אי-העונג, של השמחה או של העצב, יחס זה לאובייקטים הוא אהבה או שנאה, במובן הרחב ביותר של מונחים אלו: העדפה לצבע, גועל ממזון, העדפות מוזיקליות, חברויות או שנאות. האהבה מוגדרת כך כ"שמחה בלוויית אידיאה של סיבה חיצונית" והשנאה כהיפוכה (אתיקה 3, 13, הערה). הפועל "ללוות" הוא משמעותי. זה יכול להיות "במקרה" ולא כסיבה אמיתית של שמחה או של עצב שאובייקט הוא אהוב או שנאו, וזאת במידה שבה האידיאות שלנו מבולבלות: כך לגבי מוזיקה מועדפת משום שהיא קרתה במקביל לאירוע משמח:

"אם אנו מתכוונים 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. (אתיקה 3, 15, מסקנה)

הנה יחס של צירוף מקרים הקובע את ה"סימפטיות" ואת ה"אנטיפטיות" שלנו, כמו כשמוזיקה אהובה גורמת לי להתייחס לאחרים בנדיבות. באותה מידה הם יכולים להווצר על ידי יחס של דמיון, כאשר מקום, למשל, מזכיר לי מקום אחר ואת הזיכרונות הרעים הקשורים אליו. עם זאת, אובייקט יכול להיות דומה לאובייקט אחר, אשר גורם לנו שמחה, ובו-זמנית לגרום עצב (כך פניו של אויב הדומות לאלו של חבר). מרגע זה, הרגש שלנו הוא אמביוולנטי, מה ששפינוזה מכנה "תנודת הנפש" (*fluctuatio animi*) אצל מי שיכול לאהוב ולשנוא בו-זמנית את אותו אובייקט: האסוציאציות יכולות כך להוביל אותנו לאמביוולנטיות רגשית שבאופן כללי אינה נוחה; כך גם, כאשר חבר מצליח היכן שאנו נכשלים.

לא זאת אף זאת: הריגשות הנוכחיים של אהבה ושל שנאה הם בו-זמנית נעוצים בעבר וקובעים לעתיד. אנו מצפים מהם לעונג או לאי-עונג וריגשות חדשות נובעות מכך: התקווה או החשש באי-הוודאות של העתיד, הביטחון והייאוש כאשר העתיד ודאי. מכיוון שהאהבה רוצה בשימור של האובייקט האהוב, זה גורם שאוהב יעצב מכל החלשות של אובייקט זה ובסופו של דבר מהריסתו, מה שמשמח את זה ששונא אובייקט ואשר מתעצב להפך משימורו.

בקיצור, האירועים מראים שהאהבה אינה תמיד שמחה ושהשנאה אינה תמיד עצובה: גורל הריגשות שלנו והגוונים של חיי הרגש שלנו ("מאושרים", "אומללים", היינו אומרים) נקבעים על ידי סיבות חיצוניות. כמובן, המקרה שבו מושאי האהבה או השנאה הם בני אדם הדומים לנו הוא מיוחד במינו. לאובייקטים אלו אנו מייחסים חיי רגש, כך ששמחותיהם ועצבותם משתתפות ב"שימורם" או ב"הריסתם". שפינוזה מכניס אז צד שלישי, "מישהו", זה שמשפיע בשמחה או בעצב על חברינו ואויבינו; אהבה ושנאה מועברות כך בצורה צולבת (אנו אוהבים את החברים של חברינו, שונאים את החברים של אויבינו, וכו'). כל מה שנראה לנו אוהד (טוב) לאויבינו (למשל למתחרינו) מעורר בנו את ה"קנאה" (צרות עין), ואנו מתאמצים למדי לדמיין את כל מה שלא אוהד להם, בעוד שלגבי מי שאנו אוהבים, אנו מתאמצים לדמיין את ההפך. תהיה לנו אפוא נטייה להקטין את זכויותיהם של אלו (זהו ה"בוז"), להגדיל את אלו של האחרים (זהו ה"הערכה"). באשר לעצמו, האדם "חולם בהקיץ שיש ביכולתו לעשות את כל הדברים שהוא תופס בדמיונו", מה שנקרא "הירות", "והיא מין שיגעון" (אתיקה 3, 26, הערה).

מכלול הנגזרות ההכרחיות הללו של האובייקטים לשמחה או לעצב בהקשר שהוא לעיתים קרובות מקרי מהווה חלק מהקטלוג של הריגשות. בקטלוג זה, אין שום שיפוט מוסרי: שפינוזה מציב את עצמו כאן כצופה. הדברים הם בכל זאת מורכבים עוד יותר, עקב תופעה טבעית של הידבקות של הריגשות בין "דברים דומים", החיקוי הרגשי.

חיקוי הריגשות הכרחיות חדשה נכפית אכן על הניתוח, ברגע שהדימוי של הריגשות של הזולת מעורר את זה של ריגשות דומים אצלנו; כך אנו מבינים מה קורה לאחר:

"כשאנו מדמיינים שדבר דומה לנו, שכלפיו לא הייתה לנו שום ריגשה, חווה איזו ריגשה, מתעוררת בנו מתוך ככך ריגשה דומה." (אתיקה 3, 27)

The imitation of affects has several consequences, which arise from the fact that, as a general rule (apart from a relationship of hatred), the joy of others becomes ours, and so does their sorrow. So we love what brings him joy and hate what makes him sad. On the side of sadness, which our effort always tends to keep away, the imitation of affects is called "pity" and results in "benevolence." On the side of joy, the imitation of affects has the first effect that we strive to be a source of joy for others, since their joy is ours and, moreover, we think of ourselves as the cause of this joy. This gives rise to a love of oneself, which Spinoza calls "glory", the opposite of which is "shame". Our effort therefore leads us "to do whatever we imagine men to regard with joy, and instead we will have an aversion to doing whatever we imagine men to have an aversion" (E3:29). It is the tendency to conformism "to please" that the philosopher chooses to call "ambition", "which attracts "praise" while non-conformity brings out "blame

נדייק: כל היפעלות מערבת בו-זמנית אובייקט בקונקרטיות (בגוף) שלו ואת גופנו שלנו; אבל תן לשני הגופים להיות דומים, ומה שקורה לאחד מתייחס למשהו דומה אצל האחר. מכאן הבנה רגשית זו שאינה מצריכה קשר רגשי בין האנשים (או בין יצורים דומים: שכן, על ידי הדמיון של ביטויים מסוימים, חיה מפותחת, חתול, כלב, סוס וכו', יכולה להיראות לנו כמראה עצב או שמחה ואנו יכולים באותה מידה "לחקות" ריגשה זה). שפינוזה דואג בכל זאת לציין שהשנאה מוסיפה להבנה זו את התשוקה לעצבו של האחר, וכתוצאה מכך עצבו המובן כך משמח אותנו, ושמחתו מייסרת (מעציבה) אותנו.

לחיקוי הריגשות יש מספר השלכות, אשר נובעות מהעובדה שככלל (למעט יחס של שנאה) שמחתו של הזולת הופכת לשלנו וכך גם צעריו. אנו אוהבים אפוא את מה שמביא לו שמחה ושונאים את מה שעושה אותו עצוב. מצד העצב, שאנו תמיד מתאמצים להרחיק, חיקוי הריגשות נקרא "רחמים" ותוצאתו היא ה"רצון טוב". מצד השמחה, לחיקוי הריגשות יש כהשפעה ראשונה מאמץ להיות מקור של שמחה עבור האחרים, מכיוון ששמחתם היא שמחתנו ובנוסף, אנו חושבים את עצמנו לסיבה של שמחה זו. זה מעורר אהבה לעצמנו, ששפינוזה מכנה "תחושת כבוד", שהיפוכה הוא ה"בושה". מאמצנו גורם לנו אפוא לחתור "לעשות כל מה שאנו מדמים שהבריות משקיפים עליו בשמחה, ולהפך נרתע מעשיית דבר שאנו מדמים כי הבריות נרתעים ממנו" (אתיקה 3, 29). זוהי הנטייה לקונפורמיזם "כדי למצוא חן" שהפילוסוף בוחר לכנות "רדיפת כבוד", אשר מושכת את ה"שבח" בעוד שחוסר הקונפורמיות מעורר את ה"גינוי".

חיקוי הריגשות גורם גם לריגשה של חיזוק. מכיוון שאנו הופכים את הריגשות של האחרים לשלנו, ולכן את אהבותיהם ואת שנאותיהם, אהבותינו שלנו ושנאותינו שלנו מוצאות עצמן נתמכות בכך: הנה מנגנון שמסביר את החיפוש אחר התאגדות קלה עם אלו שיש להם את אותם טעמים או את אותן סלידות, ובמיוחד את ההעצמה של התפעלויות עוינות בקבוצות אשר מגיעות לתקיפות, למעשי לינץ' או להזיות קונספירטיביות. שפינוזה, שחוזה זאת בעת רצח האחים דה-ויט, כותב בהמשך ש"ההמון הוא נורא כאשר אין עליו מורא" (אתיקה 4, 54, הערה):

לחיקוי הריגשות יש השפעה מכרעת אחרת: מכיוון שאנו אוהבים את מה שאהוב על ידי הזולת, אנו נופלים באופן בלתי נמנע לקנאה (צרות עין) ברגע שאובייקט שנראה לנו מועיל אך שאינו יכול להיות מחולק (משותף) נמצא בבעלותו. "אם משהו נהנה מדבר מסוים שרק אחד יכול להחזיק בו, אנו נתאמץ לעשות שהוא לא יחזיק בו." (אתיקה 3, 32) זוהי אחת מתוצאות המקוריות של ניתוח ניטרלי זה של הריגשות: הרחמים והקנאה (צרות העין) נובעים מאותו מקור, ויש לנו נטייה לאחת כמו לאחרת מהתפעלויות אלו שהן באותה מידה חוויות אומללות. עם זאת, האחת נושאת אותנו לנדיבות בעוד שהאחרת מובילה אותנו כלפי התחרות, השנאה לזולת והסכסוך. המקרה האחרון הזה מופגן גם בקנאה (רכושנות), כלומר החשש להיות מנושל ממה שאנו אוהבים על ידי אחר או אחרים.

בסופו של דבר, השפעות אלו של החיקוי הרגשי מייצרות את הפרדוקס הזה של האהבה האנושית, יהיה אשר יהיה האובייקט שלה: היא בו-זמנית מחזקת ומאויימת על ידי האישור של הזולת. מצד אחד, האישור מחזק את האהבה, ומסיבה זו "כל אחד משתוקק מטבעו לכך שהאחרים יחיו בהתאם לנטיית רוחו" (אתיקה 3, 31, הערה); אבל מצד שני, אם הדבר האהוב אינו ניתן לחלוקה, אהבתו מעוררת אצל אחרים את הקנאה לנשל את זה שעומד לרשותו (שמחזיק בו): "[...] כיוון שהטוב העליון שאליו שואפים בני האדם תחת ההשפעה של הריגשה הוא לעיתים קרובות כזה שרק אדם אחד יכול להחזיק בו, מכאן בא שאלו שאוהבים אינם מסכימים בדעתם, ושהם, אפילו בשעה שהם מתענגים לספר בשבחי הדבר שהם אוהבים, הם מפחדים שיאמינו להם." (אתיקה 4, 37, עיון 1)

הפסיביות היא המשטר הרגיל של חיי הרגש שלנו, לא רק מפני שהתשוקות החיוביות או השליליות שלנו נקבעות על ידי מה שקורה לנו, אלא בנוסף משום שעל ידי אסוציאציה או על ידי חיקוי לרגשותינו יש גורל שאיננו שולטים בו. הניתוח הניטרלי של חיי הריגשות מביא כך לידי ביטוי מנגנונים שחומקים מאיתנו לעיתים קרובות ביותר, למרות שהם נובעים מכללים פשוטים אלו (מקורם בדימוי הדברים, האסוציאציה, החיקוי). מנגנונים אלו מכניסים לפעולה כוחות, כפי שראינו במקרה של החיזוק של ריגשה על ידי חיקוי.

הנה דוגמה חשובה. מדוע השנאה אשר באה בעקבות האהבה לאחר פרידה היא כה נוראה? מדוע אנו שורפים בלהט כה רב את מה שהערצנו? ההסבר על ידי העצב מאשר את ההצעה של חיבור כוחות. אכן, אנו מייחסים את הסיבה לעצבנו לבן-הזוג שהתחמק, סירב או בגד בנו; אך לעצב זה שהוא סיבה לשנאה ראשונה מתווסף זה של המאמץ לסכל את התנופה האוהבת שלנו, מעתה ללא אובייקט. הנה אנו בגללו פחות עוצמתיים על שאיבדנו הן את אהבתו והן את שלנו. שתי ההיחלשות מתחברות, וכשהן קשורות לאחר כסיבתן, הן מעוררות שנאה גדולה יותר מאשר אילו האהבה לא הייתה קודמת לה.

הנה דוגמה אחרת. כפי שאנו יודעים, האהבה כמו השנאה מולידות בהכרח ריגשה מאותו סוג "בתמורה" (בחזרה). בנקודה זו, יש לציין שאין שקילות: יש לנו נטייה לשאוב יותר תהילה מאשר הכרת-תודה מהיותנו נאהבים על ידי מישהו או על ידי כמה אנשים; לעומת זאת, לשנאה אנו משיבים שנאה הדדית ולרוב לא חווים מכך את ההפך מהתהילה, כלומר את הבושה. עיקרון הקונטאוס מתבטא כאן כהעדפה והגנה של האני.

מתופעת ההדדיות הרגשית, שפינוזה שואב גם את המסקנה הבאה: "השנאה מוגדלת על ידי הדדיות, ועשויה, לעומת זאת, להתפוגג על ידי אהבה." (אתיקה 3, 43) אין שום צו מוסרי בקביעה חדשה זו. להיות נאהב מאפשר לנו אכן להתייחס לעצמנו בשמחה, מה שאיננו יכולים לשמר אלא על ידי מציאת חן בעיני האחר; השנאה מתערערת מכך. על הפרק נמצא אם כן יחס של כוח. המאמץ למצוא חן הוא פרופורציונלי לריגשת האהבה המדומיינת אצל האחר, והוא יכול להיות חזק יותר מהשנאה, שהוא ינצח אם לשמחה של אהבה מתווסף המאמץ הראשוני להרחקת העצב.

מקרה זה מראה היטב שרק ריגשה אחת יכולה לנצח ריגשה אחרת, בתנאי שהיא חזקה ממנה. בכך, הריגשות אינם יוצאים מהכלל הכללי של היחסים בין עוצמות שהם היחסים בין הדברים והיצורים של הטבע. המורכבות הרגשית המגדירה אותנו ברגע זה או אחר תלויה אפוא בו-זמנית במפגשים, ולכן באובייקטים שאנו מייצגים לעצמנו כסיבות של שמחותינו או עצבותנו, במצבו של גופנו, וכתוצאה מכך בריגשות שכבר עוצמתיים בנו, בהיסטוריה האינדיבידואלית שלנו ובהשפעתה הנוכחית, כך שבהתאם לאובייקטים, בהתאם לאנשים, בהתאם לרגע, הריגשות שלנו שונים:

"אנו רואים אפוא שיכול להיות שמה שזה אוהב, האחר שונא; ושמה שמפחיד אחד אינו מפחיד אחר; ושאותו אדם אחד ממש ימצא כעת אוהב את מה שקודם לכן הוא שנא, ושהוא מעז כעת לעשות את מה שקודם לכן עורר בו פחד, וכו'." (אתיקה 3, 51, הערה) חיי הרגש שלנו משנים צורה וצבע כפי שהיה עושה קלידוסקופ, כששום רצף והרכב של ריגשות הדומה לאחר: זה ראוי להערצה, ומבינים מדוע

שפינוזה דיבר על העונג של המנתח, הדומה לעונג שמקבל המתמטיקאי מהבנת השתלשלות המשוואות או הצורות. אבל, בו-זמנית, הקורא כבר יכול להבין שחיים אלו של הריגשות מתפתחים שלא ברצוננו, כל עוד הם נוצרים על ידי הדימויים של הדברים בלבד:

"האדם הכפוף לריגשות אינו שרוי ברשות עצמו אלא ברשות הגורל." (אתיקה 4, הקדמה) האם זה תמיד המקרה? שפינוזה טוען שלא, וזה מייחד את גישתו מזו של הפילוסופיות הגדולות של זמנו, אלו, למשל, של הובס או של דקארט. עבורנו, כאן מתחילה הדרך האתית: על ידי הכרה של ריגשות שהם באמת שלנו.

הריגשות האקטיביים כיצד, בסוף של דבר, אידיאה כזו היא אפשרית, היא אשר נראית בלתי צפויה וכה חריגה ברציונליזם המערבי? הפילוסופים רבים אמרו שחיי הרגש לא מורכבים אלא מהפעלויות, ריגושים, רגשות אשר הופעתם והמכניקה שלהם חמקו מאיתנו והתנגדו תמיד לתבונה (פסקל), בין אם היא מסוגלת לשלוט בהם על ידי הרצון (דקארט) ובין אם לא (יום). אף על פי כן, ההצעה שהריגשות יכולות להיות תלויות גם בנו אינה סותרת את הניתוח של החיים הפסיביים שזה עתה הצגנו. אכן, על פי שפינוזה, מאמצנו מכון לעבר הגדלת עוצמת הפעולה שלנו, בין אם היא מוחלשת כאן ועכשיו ובין אם לא; מרגע זה, הדימוי של עוצמה זו הוא האישור שלה, ובמיוחד כאשר היא משתקפת בעיניו של הזולת:

"[...] מכאן נובע איפה גם שכל אחד אוהב מאוד לספר את מעשיו הגדולים ולהפגין לראווה את כוחותיו הגופניים כמו גם הרוחניים, עד שבני האדם נעשים לטורח זה על זה." (אתיקה 3, 55, הערה) הנה אפוא מתוארים האהבה-העצמית והתלות שהיא גורמת שאושרנו יהיה תלוי באחרים. ובכל זאת מאותו מקור יכולה לעלות שמחה ללא תלות ולכן ללא שמץ של חוסר-אונים ושל עצב:

"כאשר הנפש משיגה את עצמה ואת עוצמת פעולתה, היא באה לידי שמחה. אולם בשעה שהנפש משיגה אידיאה אמיתית או הולמת, בהכרח היא מתבוננת בעצמה והנפש משיגה כמה אידיאות הולמות יוצא שהנפש באה לידי שמחה גם ככל שהיא משיגה אידיאות הולמות, כלומר ככל שהיא פועלת." (אתיקה 3, 58, הוכחה)

יש אפוא מקום להכיר ב"סיפוק עצמי" שאינו מצריך שום השתקפות חיצונית ונובע מכך שהנפש, כאשר היא מצליחה לייצר אמת (למשל להגדיר יחס בין שני דברים), היא הסיבה היחידה למה שקורה לה; במונחים של שפינוזה, בצדק היא מתבוננת בעצמה "בצורה מובחנת" ולא דרך הסיפור המיופה של הצלחות המפגש שלו בלבד. חוק אחר של המכניקה של הריגשות מאפשר להבין טוב יותר מאיזו סיבה שפינוזה טוען שישנם "ריגשות אחרות של שמחה ושל תשוקה שמתייחסים אלינו במידה שאנו פועלים" (שם). אכן, הפילוסוף הבחין, בצדק, שהאהבה או השנאה, למשל כלפי אדם, פוחתות אם אנו מדמיינים שאדם זה אינו הסיבה היחידה לשמחתנו או לעצבנו ונעלמות אם אנו מדמיינים סיבה אחרת. כך הטינה שלנו בנוגע לנזק יכולה להתחלק בין חשודים, לעבור מהאחד לאחר, להכיר בסיבות אחרות (אתיקה 3, 48). הנה מה שמאפשר את המחשבה של ריגשיות אקטיבית: הכרת הסיבות יכולה לפרק את ההפעלויות הנובעות מאידיאות דמיוניות כדי להחליף אותן בריגשות המבוססות על אידיאות אמיתיות. והכרת הסיבות לריגשות שלנו, בין אם הן פנימיות ובין אם חיצוניות, נותנת לנו עוצמה אמיתית להתגבר עליהן ובאופן מסוים, להחזיר אותן אל האמת שלהן, כלומר לזו של התשוקה שלנו.

תשוקה זו, מהי? שפינוזה מגדיר אותה בעיון האחרון של הניתוח. רוח העוצמה שנרכש על ידי ההכרה, השמחה שבהבנה, תוצאתו היא "חוסן נפשי" (fortitudo), המורכב משני סוגים עיקריים של תשוקות. הראשונה הוא עצם המאמץ להתמיד בישותנו, אבל "מתוך צווי התבונה לבדה", שראינו כי היא ציינה עבורו את ידיעת התכונות של הדברים. זהו "עוז הנפש", שקור הרוח במצבי סכנה או הפיכחון בשימוש בהנאות הן דוגמאות לו.

השנייה היא התשוקה "לעזור לבני האדם האחרים ולקשור איתם קשרי חברות". זוהי ה"נדיבות" שמפגינים במיוחד המתנינות או החמלה (אתיקה 3, 59, הוכחה) ביחסים האנושיים. הפילוסוף טרם ביסס את היחס שבין שני צדדים אלו של עוז הנפש ולכן, את הצורך בקשרים חברתיים חיוביים עבור ההתמדה של בני האדם בהווייתם. פעילותו של השכל, במידה שהוא מבין או מנמק, מאפשרת רק להסיק שעם בני האדם האחרים יש לנו הכי הרבה תכונות במשותף. מתחת לחוסר ההסכמות המיוצרות על ידי הפעילויות הסבילות, אנו יוצרים קהילה של טבע. כדי להוכיח שמועיל לנו לגרום שיתוף הפעולה הקהילתי להתמיד מצריך עבודת הערכה ולכן חשיבה על מה שטוב או רע עבורנו.

פרק 5 האם נגזר עלינו שעבוד נצחי?

ילדים בחופשה עושים תגליות מאושרות שיקבעו את העדפותיהם, והתנסויות כואבות שהחיים הרגילים מגנים עליהם מפניהן. לימוד השחייה הוא, במונחים שפינוזיסטיים, רוח של עוצמה. הילד יכול לצאת עם פחדים, או עם הרגשת עוצמה מהשלכה פתאומית למים או מהתקף חרדה תחת גל. בהתבגרו, הוא לומד להכיר את החברות, אך גם את הבגידה, את החיים החברתיים ובמיוחד את חוסר השוויון ואת אי-הצדק. בעקבות זאת יבוא הזמן של ההתאהבויות הפתאומיות הראשונות, של אהבות הקיץ ואז של הפרידות, הרמאויות, הניתוקים. אלו הן באותה מידה דוגמאות של התלהבויות התחלתיות או אכזבות, של כאבים מלמדים או צורבים. מכך נולדות הערצות וטינות, של גאוה או של קנאה.

לכולנו יש רעיונות מסוימים על מה הם הרגשות ה"טובים" וה"רעים", אך ניתוח אובייקטיבי של חיי הרגש כפי שמציע שפינוזה יכול לעזור לנו להעריך את נכונותם. אם אנו מכירים ב"מאמץ להתמיד בהוויה" כחוק טבעי ובתשוקה כגרסה האנושית שלו, עלינו להודות שעבור גופים שתמיד נגזר עליהם לפגוש גופים אחרים, האירועים מעוררים וריאציות של עוצמה: וריאציות אלו, אנו תופסים כשמחה או כעצב. אך אנו תופסים אותן בדרך כלל באופן בלתי מושלם, על בסיס של ניסיון מעורפל או של אסוציאציות (דימוי אחד מפנה לאחר, מילה לדימויים מסוימים, כפי שנוף מזכיר לנו את זה של רגעים מאושרים, כפי ששם פרטי מעורר את הזיכרון של אנשים מסוימים).

Like the ideas which the mind forms of things from the sensations of the body, the ideas of feelings are most often "inadequate." What do you love when you love someone? The circumstances of an encounter, his or her resemblance to some model or, as Pascal would say, a quality that he or she can lose? What do we hate about the enemy? Is it the cause of the damage produced or is it only dangerous? In short, the chaos of affective life (which nevertheless obeys laws and is no less intelligible than any "disorder") responds to that of our evaluations: what we say "bad" may seem "good" to us, and vice versa, because most often our affects are produced in spite of ourselves.

השעבוד הרגיל שלנו

כמו האידיאות שהנפש יוצרת לעצמה אודות דברים על פי תחושות הגוף, האידיאות של הרגשות הן לרוב "לא הולמות". מה אנו אוהבים כאשר אנו אוהבים מישהו? את נסיבות הפגישה, את דמיונו לאיזשהו מודל או, כפי שהיה אומר פסקל, איכות שהוא או היא יכולים לאבד? מה אנו שונאים אצל האויב? האם הוא הסיבה לנזק שנוצר או שמא הוא רק מסוכן? בקיצור, הכאוס של חיי הרגש (שעדיין מציית לחוקים ואינו פחות מובן מכל "אי-סדר" שהוא) הוא תגובה להערכות שלנו: מה שאמרנו שהוא "רע" יכול להיראות לנו "טוב" ולהפך, שכן רוב הריגשות שלנו מיוצרים שלא ברצוננו.

However, the precepts that flow from the effort to persevere are not followed. The science of the good life, or ethics, requires, on the one hand, that we know the causes of our ordinary impotence and, on the other hand, that we specify the features of the ideal

good of which we have the idea even though we lack strength. It is in the midst of our servitude that the characteristics of freedom appear, as if in a negative way

שפינוזה מגדיר את המצב הזה כ"חוסר האונים האנושי לשלוט ולרסן את הריגשות" (אתיקה 4, הקדמה), או "שעבוד". כל אחד מאיתנו יכול היה להבחין בחוסר אונים זה על ידי חזרה על מילים אלו שאובידיוס שם בפיה של מדיאה ב"מטמורפוזות" (VII, 20): "אני רואה את הטוב, אני מאשרת אותו, ואני עושה את הרע." יש אפוא "טוב" ו"רע" שניתן להכיר בהם ככאלה, מבוססים על התבונה: ניתן לשער שהם תלויים בחוק עצמו של הקונאטוס.

עם זאת, איננו מיישמים את הכללים שנובעים מהמאמץ להתמיד. מדע החיים הטובים, או אתיקה, דורש, מצד אחד, שנדע את הסיבות לחוסר האונים הרגיל שלנו ומצד שני, שנפרט את המאפיינים של הטוב האידיאלי ש גם בזמן שחסר לנו כוח, עדיין יש לנו את האידיאה שלו. בתוך השעבוד שלנו מופיעים, כמו בתשליל, מאפייני החירות:

000000000000000000000000000000

"[...] שכן עלינו להכיר הן את חוסר האונים והן את העוצמה של טבענו כדי שנוכל לקבוע מה יכולה התבונה בשליטה בריגשות ומה היא אינה יכולה." (אתיקה 4, 17, הערה)

סיבת חוסר האונים שלנו היא עוצמת הריגשות וזאת תהיה אשלייה, ובראש ובראשונה אבסורד, להאמין שאפשר לברוח לחלוטין מכוח הריגשות. האדם הוא חלק מהטבע. לא רק שהוא לא בלתי תלוי בחלקים האחרים של הטבע, אלא, כמו לגבי כל "דבר סינגולרי" שהוא, תמיד קיים דבר אחר חזק ממנו. אחרת הוא היה אינסופי, הוא היה הטבע עצמו, במילים אחרות סובסטנציאלי, העצם, ולא היא, שכן הוא רק חלק ממנו. איננו יכולים שלא להיפעל: כדי לדעת את הסיבות לחוסר האונים שלנו, עלינו אפוא להכיר את כוחן של הריגשות.

העיקרון בכך הוא שהם שואבים אותו מזה של סיבתם: ריק גדול מתחת לרגלינו יכול לעורר סחרחורת, כשם שהמשרעת של קול סופרן יכולה להוליד רגש של הערצה, וזאת בדיוק כפי שמזון פחות קל לעיכול מחליש גוף מסוים או שארוחה קלה מעוררת אנרגיה וטעימה מחזקת אותו. כך, וריאציות פחות או יותר גדולות של עוצמה יוצרות את חיי הרגש שלנו וקובעות את האידיאות הלא הולמות שלנו על ה"טוב" ועל ה"רע". אפשר היה להאמין שהאמת כשלעצמה תהיה מסוגלת לבטל את האידיאות הללו ואת הריגשות שהן רק התודעה שלהם: אך זה אינו כה פשוט, ושפינוזה בוודאי אינו ה"אינטלקטואליסט" שמתואר לעיתים. אכן, בסקוליה מאירת עיניים מאוד (אתיקה 4, 1, הערה), הוא מציין שמידע אמיתי מבטל את הפחד המוגזם שהיה לנו מפני רע אפשרי (תוצאות מעבדה טובות מפזרות את החשש להיות חולה אנושות), אך שחדשה שקרית מעלימה באותה מידה את הפחד מרע ודאי (כך אפשר לגרום לאדם גוסס להאמין שיש לו "פנים טובות יותר" היום). כוחם של הריגשות נובע מסיבתם ומהתכונות שלה בעדנו או נגדנו, כך שהם אינם יכולים להיות מנוצחים על ידי האמת לבדה, אלא על ידי ריגשה נפרד וחזק יותר.

לעיקרון ראשון זה של הבחנה בין הכוחות היחסיים של הריגשות, מן הראוי להוסיף את ההשפעות של הדמיון. בהתאם לכך שאנו מייצגים לעצמנו דבר כנוכח או שאנו חושבים על דבר שנעדר, שאנו מדמיינים אותו בעתיד קרוב או רחוק, אפשרי (הוא יכול לקרות) או מקרי (הוא יכול באותה מידה לקרות או לא), הריגשות שלנו ישתנו בכוחם. כך, יש לנו קושי גדול לקבל רע נוכחי שימנע רע עתידי (כך לגבי מניעה למען טובה עתידית) או להקשיב ללקחי העבר שאנו מעדיפים על פניהם הצלחות עתידיות בלתי סבירות. התשוקות שלנו, אפילו כשהן באות מידיעה אמיתית של הטוב ושל הרע, נמצאות בתחרות זו עם זו. אחדות הן חזקות מאוד, מחזקות על ידי השפעת הזולת, הרעיונות שבאופנה, התמיכה בתשוקות נוספות אחרות או קלות הגישה אליהן, המשיכה של העונג המיידי שגורמת לנו להזניח את המחיר

שיהיה צורך לשלם עליו. מקביעות ראשונות אלו, אנו יכולים להפיק כמה לקחים על ההתנהלות הטובה של החיים.

טבעה של הסגולה הטובה כיוון שהשמחה היא מעבר לעוצמה אישית גדולה יותר, המאמץ להתמיד בהווה, במילים אחרות התשוקה, נתמך על ידי הגדלה זו. אם כן תשוקתנו נולדת משמחה, היא גדולה יותר מתשוקה שבוודאי ניתנת להשוואה, אך שהייתה נולדת מעצב (התשוקות שנולדות מהחברות משכיחות מאיתנו את טינותינו!). זוהי הפרופוזיציה (אתיקה 4, 18) שחותמת את ניתוח כוחותיהם של הריגשות. היא מלווה בפירוש ארוך שמבסס על הטבע את מה שניתן לכנות "סגולה טובה", או מצוינות בהתנהגות:

"מכיוון שהתבונה אינה דורשת דבר נגד הטבע, זוהי אפוא היא שדורשת שכל אחד יאהב את עצמו, יחפש את תועלתו, את מה שבאמת מועיל לו, וישאף לכל מה שמוביל באמת את האדם לשלמות גדולה יותר, ו, באופן מוחלט, שכל אחד יתאמץ, ככל שזה בו, לשמר את הווייתו." (אתיקה 4, 18, הערה)

למוסר של הקרבה עצמית וההכנה לחיים אחרים "מעבר" לאלו שאנו מכירים, שפינוזה מעמיד כך כנגד אתיקה של אהבה עצמית, כאן ועכשיו. היא מבוססת על הידיעה, שכן "תבונה" היא שמה של הכרת התכונות והיחסים של הדברים (הסוג השני של ההכרה). ידע זה מזמין אותנו לחיות על פי הטבע, אשר מצביע על מה שטוב עבורנו, מה שהוא "באמת מועיל" לנו, הוא אומר: מועיל לשמר ולהגדיל את העוצמה העצמית שלנו, ולכן לספק באמת את התשוקה ולתמוך באנרגיה שלה. קצת הלאה באותו טקסט, הפילוסוף גורם להבין שזה אינו שווה ערך לאגואיזם של ההנאה האישית אלא מרמז על המטרה של חברתיות מאושרת מפני שהיא מיטיבה, במונחים של עוצמת פעולה:

"יש אפוא מחוצה לנו דברים רבים שמועילים לנו ואליהם, מסיבה זו, יש לשאוף. וביניהם, לא ניתן להמציא טובים יותר מאלו שמתאימים לחלוטין לטבענו. אם אכן שני פרטים, למשל, בעלי אותו טבע בדיוק, מתחברים זה לזה, הם מרכיבים פרט כפול בעוצמתו מכל אחד שנלקח בנפרד. לאדם, אפוא, אין דבר מועיל יותר מהאדם." (שם)

מוצעת כך הגדרה של הטוב שאינה נובעת מ"סדר המפגשים שלנו" ומהדמיון שלנו, כפי שהיא מובנת על ידי שפינוזה, אלא מ"סדר הטבע" ומהכרתו, אשר לבדה גורמת להופיע מול עינינו את מה שבאמת מועיל לנו. המועיל מוגדר כאן על ידי ההתאמה: מה שמתאים לנו משרת את מאמצנו הטבעי במידה שלדבר זה יש משהו במשותף איתנו. "דברים רבים" מתאימים לנו, אומר שפינוזה, שביניהם יהיה צריך לספור את כל מה שנעים לנו מבלי לכבול אותנו:

"[...] להשתמש בדברים ולהתענג עליהם ככל שניתן לעשות (לא, כמובן, עד כדי בחילה, שכן זה כבר לא להתענג), הרי זה מדרכו של אדם חכם." (אתיקה 4, 45, מסקנה 2, הערה)

והפילוסוף מזכיר את המזונות הטובים, את הבשמים, את הקישוטים, את המוזיקה, את המשחקים והתרגילים של הגוף, וכו'. אך אם הדברים מתאימים לנו ככל שיש להם, באינדיבידואליות שלהם, יותר תכונות משותפות עם אלו שלנו, אלו הם מובן מאליו בני האדם האחרים שיהיו עבורנו המועילים ביותר.

הריגשות יכולים אפוא להיות מוערכים בקנה המידה של תועלתם או של נזקם. במה הם יכולים לעזור לחיים "תחת הנהגת התבונה" או להיות להם מכשול? העצב, בהיותו הקטנה של עוצמת פעולתנו, מדכא את הגוף בדיוק באותה מידה שהוא מגביל את היכולת לחשוב: הוא תמיד "רע ישירות", בעוד שהשמחה היא "טובה ישירות" (אתיקה 4, 41). נסיק מכך ש"בעקיפין" הם יכולים להיות בעלי איכות הפוכה. כך, השמחות שכובלות אותנו, כמו ההנאות הממכרות, מלוות באובדן מסוים של עוצמה, ניכר בתופעות של מחסור, בבלעדיות שלהן ובתלות שבה הן מציבות אותנו; אלו הן שמחות פסיביות. בדומה, השמחה

שיכול להרגיש האדם הרע מוכתמת על ידי ההשפעה של החיקוי הרגשי. על מי שיודע את השמחה של סיפוק שנאתו, שפינוזה מציין כי:

"[...] במידה שהוא מדמיין את בן-מינו מושפע מריגשה של עצב, בכך הוא מתעצב בהכרח." (אתיקה 3, 23, הערה)

לעצויות מסוימות יכולה להיות תועלת מסוימת, למרות שהריגשות העצובים אינם שייכים לסגולה הטובה. כך באשר לענווה ולחרטה, עצויות שנחווה במחשבה על חוסר האונים העצמי, או של התקווה ושל הפחד, שנולדו מבורות של הסיבות, כך של הבושה ושל הרחמים, אשר בכל זאת מכשירים לעשות טוב. אלו הם ריגשות עצובים, אך במידה שבני האדם אינם חיים אלא לעיתים נדירות תחת הנהגת התבונה, ריגשות אלו מדכאים התפעלויות רעות יותר, כמו הגאווה וחסידיה. במובן זה, התפעלויות עצובות כאלו הופכות למרות הכל לזמינים יותר לחיים "תחת הנהגת התבונה". בדומה, הכאב, עצוב אם ישנו כזה, יכול לדכא את העודף של התמסרות להנאות גופניות, חלקיות, ששפינוזה מסווג תחת הקטגוריה של "דגדוג". נשים לב שהתפעלויות עצובות כאלו הן אלו שמעודדות על ידי המוסר הדתי. שפינוזה מתרחק מכך בחופשיות, וללא טינה הוא מכיר בתרומתן לתרבותיות, אך הוא מתייחס ללא היסוס אל ההתפעלויות העצובות הללו כאל חטאים... קלים:

"[...] וכתוצאה מכך, מכיוון שצריך לחטוא, מוטב לחטוא בכיוון זה." (אתיקה 4, 54, הערה)

שכן ישנם, אכן, מספר ריגשות שיכולים להיות מוגזמים, בראש ובראשונה האהבה והתשוקה, אם הם גורמים לנו לדבוק בריגשה אחד ויחיד. מי שבוער מאהבה ואינו עושה אלא "לחלום יומם וליל על פילגש או על זונה" מעורר כך את הצחוק (אתיקה 4, 44, הערה), בעוד שההזיה שלו שקולה לזו של הקמצן או של השאפתן אשר, הם, הינם מעיקים. אחדים אחרים הם תמיד רעים, כגון המלנכוליה, השנאה, הגאווה, או חסרי תועלת כמו הרחמים (אשר התוצאה שלהם, הנדיבות, יכולה באותה מידה להיוולד מהתבונה).

לבסוף, ריגשות מסוימים אינם כמובן מנוגדים לתבונה; הם יכולים אפילו להיוולד ממנה, כמו האהבה למי שעושה טוב לזולת (חסד) או, במיוחד, הסיפוק העצמי, כאשר האדם מתבונן בעוצמת פעולתו האמיתית, כלומר תבונתו (אתיקה 4, 52). זוהי הסיבה לכך שתהילה (כלומר אישור) שלא הייתה באה מדעת ההמון אלא מההכרה של אנשים חכמים יכולה שלא להיות מנוגדת לתבונה. האתגר של קטלוג זה הוא לגרום לנו להסיק יחד עם המחבר שהתשוקות, "במידה שמעוררים אותן בנו ריגשות שהם התפעלויות, הן עיוורות" (אתיקה 4, 58, הערה), בעוד שהן יכולות להיות מופנות לעבר תועלתנו כתכלית ולעבר פעילותנו החופשית כסגולה טובה. תשוקות כאלו נולדות מעוצמתנו הבלתי ניתנת להפקעה, ההבנה. מסיבה זו:

"[...] האדם, במידה שהוא נקבע לעשות איזושהי פעולה מעצם העובדה שיש לו אידיאות לא הולמות, לא יכול להיאמר בהחלט כפועל מתוך סגולה טובה; אלא רק במידה שהוא נקבע מעצם העובדה שהוא מבין." (אתיקה 4, 23)

החיים החברתיים לכל היצורים הסופיים יש תכונות משותפות, החל בעובדה שהם גופים וכתוצאה מכך תופסים חלל; בני האדם, המצוידים בגוף המורכב ביותר, יש להם תמיד דרגה של התאמה עם ה"דברים הסופיים" האחרים, ואת הדרגה הגבוהה ביותר עם בני-מינם. האחרונים יכולים אפוא להיות עבורם המועילים ביותר. מדוע לומר שהם "יכולים להיות"? זה משום שבני האדם שונים דרך התפעלויותיהם. בוודאי לא לחלוטין, שכן הם אלו ואלו נתונים להתפעלויותיהם בהתאמה (זוהי נקודה משותפת: הקמצן הוא נלהב בדיוק כמו האוהב המשותק!), בדיוק כפי שהרעל אינו שונה לחלוטין מגופנו, שאחרת הוא לא היה מתעכל ולא הייתה יכולה להיות לו פעולתו המזיקה. אך בני האדם שונים במידה רבה, כולל כאשר יש להם את אותו אובייקט של אהבה (בכך הם מתאימים) ושאובייקט זה אינו ניתן לחלוקה (שכן אז האחד

מחזיק בו והאחר נשלל ממנו: ומכאן הקנאה של האחד וצרות העין של האחר). ככל שהם קורבנות של הריגשות הפסיביים שלהם, יש להודות שבני האדם "אינם מסכימים בטבעם" (אתיקה 4, 33).

ובכל זאת, "מהחברה המשותפת של בני האדם נולדות הרבה יותר נוחיות מנוזקים" (אתיקה 4, 35, הערה). בואו נעשה אפוא את החשבונות. הראשון מיתרונות החיים החברתיים הוא לספק נטייה טבעית, זו עצמה של הקונאטוס: מכיוון שהאחרים הם "המועילים ביותר" מבין היצורים, הם הנחוצים ביותר למאמץ שלנו להתמיד. האדם הוא כך חיה חברתית מתוך הבסיסי שבאינטרסים, ולכולנו יש את האידיאה של העזרה שיכולים להביא לנו האחרים. זה מאפשר את איחוד הכוחות באיזושהי דרגה שהיא, במילים אחרות ה"הרכבה" של העוצמות: על ידי איחוד כוחותיהם, הפרטים יוצרים פרט עוצמתי יותר. זה תקף לגבי הכוחות הפיזיים, אך גם לגבי אלו של השכל. מכיוון שאיננו יכולים שלא שיהיו לנו אידיאות הולמות, אלו של הזולת באות כך להתווסף לשלנו; רווח העוצמה מופיע גם כרווח של ידע. לבסוף, היות שהאדם הוא לאחר מכן זה שיש לו הכי הרבה כישורים, יש לו יותר עוצמה ולכן יותר שלמות מאשר שאר היצורים בטבע: "שלמות" נאמרת בוודאי על כל יצור שהוא כל מה שהוא יכול להיות, אך גם על ידי השוואה בין שני יצורים (או בין שני רגעים בחיים: אם נשווה את עוצמתנו ברגע פלוני לעוצמתנו באחר). אם זה כך, יש הרבה יותר ללמוד מבני-מיננו מאשר משאר ה"דברים הסופיים":

"[...] כדי לא לומר כאן מאומה על העובדה שמוטב הרבה יותר, שזה יותר ראוי להכרתנו, להתבונן במעשי בני האדם מאשר באלו של הבהמות." (שם)

מסיבות אלו, שפינוזה מאמץ לעצמו נוסחה של הובס (De Cive, "על האזרח", איגרת הקדשה). הוא נוטש את המפורסמת ביותר, *homo homini lupus* ("אדם לאדם זאב"), לטובת זו, פחות מוכרת: *homo homini Deus* ("אדם לאדם אל"). הוא מציין כך עד כמה בני האדם יכולים להביא זה לזה עוצמה:

"ובכל זאת נדיר שבני האדם חיים תחת הנהגת התבונה." (שם)

אכן, לרוב, הם מפריעים אלו לאלו על ידי האינטרסים המנוגדים שלהם. זהו החיסרון הראשון של החיים החברתיים. הם מקולקלים על ידי צרות העין, הגאווה, הבוז, הנקמה והתשוקות הבלתי ניתנות לסיפוק של הזללן, של השיכור, של הקמצן, של חולה המין. ואולם, כפי שראינו, רק ריגשה אחד יכול לנצח ריגשה, וכל עוד חסרות לאנשים אידיאות הולמות, לא יכולה להיות זו העוצמה שלהם עצמם שיכולה לדכא את ההתפעלויות העצובות הללו. צריך אפוא שעוצמה חיצונית תיקח זאת על עצמה, זו של הקבוצה: הבורים אינם נכנעים אלא לאיום.

רחוק מהנאיביות של ביטחון מוגזם במה שמכנים "טבע אנושי", שפינוזה מכניס כך לתוך אילוצי החיים החברתיים את הגבלת החירויות על ידי איסורים ועונשים. האם נאמר שהחברה מפעילה אלימות על הפרטים? אי אפשר שיהיה אחרת מאחר שהאחרונים מראים את עצמם כמסוגלים לגרוע מכל. כך, אותו סוג של פעולה יכול להיות מנוגד או לא לתועלת המשותפת, בהתאם לכך שהוא מעורר על ידי התפעלות מלאה שנאה, כפי שהיא האלימות מתוך כעס, או על ידי ריגשה אקטיבי אצל השופט, המגביל את חירותו של האחד כדי להגן על אחרים אחרים.

על בסיס זה, אפשר היה להתפתות לחשוב על "חברה אידיאלית" שתציג מאזן של יתרונותיה וחסרונותיה טוב יותר אפילו מזה של סוגי הארגון הפוליטי המוכרים כבר. שפינוזה מסרב לכך החל מהעמודים הראשונים של ספרו "מאמר מדיני", יצירה בלתי גמורה, שכן האוטופיות נראות לו חסרות תוחלת, מעובדות ככל שיהיו. הן נחות על הרעיון השקרי שהריגשות הם מידות רעות שמהן יהיה אפשר לשחרר את האנושות, טעות נפוצה, לדבריו, בקרב הפילוסופים שעסקו בפוליטיקה ו"תופסים את בני האדם למעשה, לא כפי שהם, אלא כפי שהם עצמם היו רוצים שיהיו" (מאמר מדיני, § 1, 1). הוא מעמיד מולם את האנשים הפוליטיים שהניסיון "לימד אותם שיהיו מידות רעות כל עוד יהיו בני אדם" (שם, § 2).

כתוצאה מכך, המשטרים הפוליטיים הקיימים הם היחידים שיכלו להיתפס ואשר הניסיון, כלומר ההיסטוריה, הראה את אפשרותם הקונקרטית, מכיוון שהם היו קיימים ועדיין קיימים.

מהי אם כן משימתה של הפילוסופיה הפוליטית, אם לא להגדיר אותם, להראות את עקרונותיהם ו-זה אינו דבר של מה בכך – לחשוב על שיפורם? זה משום שלכל ארגון פוליטי יש תכלית משלו: הוא מכון ל"שלום ולביטחון של החיים" (מאמר מדיני, § 5, 2):

"כתוצאה מכך הממשל הטוב ביותר הוא זה שתחתיו בני האדם מבליים את חייהם בהסכמה וזה שחוקיו נשמרים ללא הפרה." (שם)

המושג "הסכמה" בא כאן להבהיר למה מתכוון שפינוזה ב"השלום והביטחון". אכן, משטר של טרור מתחזק את השלום האזרחי; אך זהו שלום שלילי לחלוטין, כלומר היעדר מלחמה ואפילו אפשרות למלחמה, כל עוד שולט הטרור. ההסכמה היא שלום שאינו תלוי בתנאי רודני כזה ואשר מרחיק לחלוטין ולא באופן יחסי את מלחמת האזרחים אשר הינה, עבור שפינוזה כמו עבור בני זמנו אחרים (ביניהם הובס), התאבדות של החברה, הרע הפוליטי המוחלט ביותר. ההסכמה היא כך המצב שבו הפרטים "חיים בחיים אנושיים כהלכתם [...]" שאינם מוגדרים על ידי מחזור הדם וביצוע הפונקציות האחרות המשותפות לכל שאר החיות, אלא בעיקר על ידי התבונה, הסגולה הטובה של הנפש והחיים האמיתיים" (שם, § 5).

האם זוהי מטרה שניתנת להשגה ללא קשר לאיזה מבין שלושת המשטרים שמציג הפילוסוף: המלוכה, האריסטוקרטיה (ממשל על ידי אחדים, "הטובים ביותר") או הדמוקרטיה? התשובה לשאלה כזו חייבת להיות מעודנת בגלל אי-השלמתו של ה"מאמר המדיני", שמשאיר אותנו על סף בחינתה של הדמוקרטיה ושל התנאים לשלמותה. שכן לכל משטר יש את שלמותו, זו שמבטיחה את ההסכמה, כלומר את משך הזמן הבלתי מוגבל של השלום. נציין כאן שהאדם, יצור סופי הנמצא תמיד תחת האיום של עוצמה מנוגדת וחזקה ממנו, יכול להשיג במצב האזרחי את השלווה ברגע שהאיום של חוסר ההסכמה הפוליטית (מלחמת האזרחים) ייעשה לבלתי אפשרי לחלוטין. אך לזה יש תנאים, תהא אשר תהא שיטת המשטר, ותרומתו של הפילוסוף בפוליטיקה היא להגדיר אותם על הבסיס של ההגדרה, כלומר של המהות או הטבע של המשטר הנדון.

ניקח לדוגמה את המלוכה. היא אינה יכולה להבטיח שלום חיובי אם היא מבוססת על כיבוש, במילים אחרות אם ההסכמה של העם מבוססת על הפחד ש"מחפש רק להתחמק מהמוות", בעוד שאוכלוסייה חופשית שבחרת את הריבון שלה מונעת על ידי התקווה, שיש לה את ה"פולחן של החיים" (שם, § 6). תנאי בסיסי זה מושלם על ידי מספר תנאים של יציבות ותועלת משותפת; שפינוזה משתמש אז בפעלי ציווי ("הוא יצטרך", "יש צורך", וכו'), מביניהם נזכור את אי-היכולת לחלק את השלטון, היעדר כל מעמד של "אצילים", קיומה של מועצה המורכבת מאזרחים "שמצבם והאינטרסים העצמיים שלהם תלויים ביצועה המשותפת" (מאמר מדיני, § 7, 4), ששום אזרח לא יחזיק בנכסים קבועים אלא שכולם יתמסרו למסחר (שם, § 8), שופטים שנעשו לבלתי ניתנים להשחתה על ידי מספרם (שם, § 21), וכו'. מלומד בהיסטוריה, שפינוזה מכיר דוגמה להגשמת תנאים כאלו במדינת אראגון, מה שמעיד על האפשרות הבאה:

"[...] העם יכול לשמר תחת מלך חירות רחבה, בתנאי שהעוצמה הניתנת למלך תהיה כמידת העוצמה של העם עצמו ושלא תהיה לה הגנה אחרת מלבד העם." (שם, § 31)

רק המדינה הדמוקרטית מיישמת משטר שלו שפינוזה מעניק את התואר "משטר מוחלט" (שם, § 31). כלומר סוג של ממשל שטוב מטבעו ולא תחת תנאים מסוימים. כדי להבין זאת, עלינו להתייעץ בטקסט אחר, זה של ה"מאמר תיאולוגי-מדיני", יצירה שהושלמה ופורסמה בחייו של המחבר – ואנו יודעים עם אילו השלכות מצערות עבורו. בספר זה, הדמוקרטיה מוגדרת כך:

"[...] איחודם של בני האדם לשלם אחד שיש לו זכות ריבונית קולקטיבית על כל מה שביכולתו." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 16)

הדמוקרטיה היא כתוצאה מכך מלכתחילה וכשלעצמה במקסימום של העוצמה, במידה שהפרטים כפופים לה בהכרח, מכיוון שהם כפופים לעצמם והעבירו את עוצמתם העצמית לכל החברה שהם חברים בה. שפינוזה מרחיק לכת עד כדי לטעון שצריך אז לציית אפילו להחלטה אבסורדית בתור רע במיעוטו שיש להעדיפו על פני השליטה של יחיד או של אחדים. זוהי אפשרות לא סבירה, בהתחשב בסיכון הפחות שרוב יסכים על אבסורד; בייחוד שהבסיס של הדמוקרטיה הוא להגן על האנשים מפני האבסורד של תשוקותיהם העיוורות על ידי החלטות משותפות, וכתוצאה מכך רציונליות, שכן האזרחים מסכימים ביניהם באמצעות תבונתם ולא באמצעות התפעלויותיהם. כך:

"במדינה ותחת פיקוד שעבורם החוק העליון הוא הישועה של כל העם, [...] מי שמציית בכל לריבון אין לומר עליו שהוא עבד חסר תועלת לעצמו, אלא סובייקט." (שם)

להיות סובייקט פוליטי לא אומר שאנו נמצאים במצב של הכפפה, אלא להפך ששל החוק ושל ביצועו אנו המחברים והסוכנים. זה מה שהופך את הדמוקרטיה למשטר "הטבעי ביותר" (שם), וזאת למרות ששפינוזה, בעמודים המעטים שהוא מקדיש לה ב"מאמר מדיני", מראה עצמו כקורבן של הדעות הקדומות והתנאים הבלתי שוויוניים של תקופתו על ידי הדרתם מתרגול הכוח הקולקטיבי של הזרים, של המשרתים ובמיוחד של הנשים. הוא מחשיב את האחרונות כנחותות מטבען בעוד שהגברים, מונחים על ידי "התיאבון החושי" שלהם, אינם מעריכים את יכולות הנשים אלא על פי יופיין, מה שהוא מובן מאליו מאוד טיפשי (מאמר מדיני, § 31, 4). העיקרון של לדבוק בנתוני ההיסטוריה מוצא שם את גבולו וניתן להאשים את הפילוסוף שלא ידע לחשוב בצורה חופשית יותר את התנאים למימוש הקולקטיבי של הכוח.

ייתכן גם שהוא הושפע מהמצוינות של הקהילה שהוא בעצמו יצר עם חבריו ועם מתכתביו, אולדנבורג, מאייר, בוקסר, שולר, יאריך יֶלֶס, שחלקם יכלו להשיג היכרות מוקדמת עם ה"אתיקה". חבורה גברית זו של משכילים מספקת את הדוגמה להשלכה זו של התיאוריה שהוצגה עד כה: מכיוון שכל אחד שונה מכל אחד באמצעות הריגשות הפסיכיים שלו ומכך נובעות בהכרח ההתפעלויות העצובות שגוררות את המחלוקת (קנאה, רכושנות, גאווה, בוז, וכו'), ולמרות שזה אינו מונע את היתרונות של החברה, זה במידה שהם סובייקטים אקטיביים, במילים אחרות שהם חיים תחת הנהגת התבונה, שהפרטים מתאימים בצורה הטובה ביותר ביניהם. אנשים כאלו "בהכרח מסכימים תמיד בטבעם" (אתיקה 4, 35).

כאשר האדם חי על פי תבונתו, במילים אחרות על פי אידיאות הולמות, האידיאות האמיתיות, מה שהוא עושה אינו מיוצר על ידי סיבות חיצוניות אלא נובע מטבעו בלבד. לכן הוא מחפש את מה שמועיל לו עצמו; ואולם זה, המוגדר על ידי מושגים משותפים, זהה למה שמועיל לאחרים. כתוצאה מכך, זה מועיל לכולם לא על פי התלכדות זמנית של אינטרסים, אלא על פי אינטרס טבעי זה כשהוא מובן היטב: הוא עוזר להם להתמיד בהווייתם ולאשר את עצמם באמת על ידי פעולה "על פי טבעם העצמי", מה שהוא, אנו יודעים זאת מאז תחילת ה"אתיקה", ההגדרה של החירות. לעומת זאת, ניקח עונג באמירה הבאה, המכוון לכל סוג אחר של חבורה:

"הכרת התודה שיש לבני האדם המונחים על ידי התשוקה העיוורת אלו כלפי אלו היא ברוב הזמן סחר, במילים אחרות רמאות [...]" (אתיקה 4, 71, הערה)

כזו אינה החבורה המבוססת על אידיאות אמיתיות ועל חילופיהן, חבורות זו שמייצרת את ה"אינטליגנציה הקולקטיבית" שכל השותפים מרוויחים ממנה. אכן, הידע הוא נכס בר-חלוקה – זה שחולק אותו אינו מנושל ממנו, זה שרוכש אותו מתעשר ממנו בכל זאת – , כך ש"רק בני האדם החופשיים [במובן של החירות שהוגדרה לעיל] הם מכירי התודה ביותר אלו כלפי אלו" (אתיקה 4, 71).

האדם החופשי כפי שמעידה העובדה שאנו רואים את הטוב ביותר ועושים את הגרוע ביותר, אנו יודעים מה יהיה טוב עבורנו, בזמן שאנו משועבדים על ידי ההשפעות הרגשיות של מה שקורה לנו. מה שהיה טוב עבורנו היה לחפש את מה שבאמת מועיל לנו ולכן לחיות תחת הנהגת התבונה. זה היה מסתכם בלפעול על פי טבענו ולא על פי מה שהאירועים, ההשפעות, אסוציאציות האידאות מסיתים אותנו לעשות. זה היה אפוא לחיות כ"אדם חופשי". בתוך חוסר האונים שלנו לשלוט בריגשות הפסיכיים שלנו, יש לנו את האידאה של מודל כזה.

מה היו עושים בני האדם אילו היו חופשיים או ליתר דיוק, כפי שכותב שפינוזה, אילו "נולדו חופשיים" (אתיקה 4, 68)? מה שאינו המקרה שכן, אחרת, הם היו כמו אלוהים. הפרופוזיציה של שפינוזה היא אפוא הבאה:

"אילו בני האדם היו נולדים חופשיים, הם לא היו יוצרים שום מושג של הטוב ושל הרע כל עוד הם היו חופשיים." (שם)

בסקוליה, שהוא מוסיף לפרופוזיציה זו, הוא מעלה את "הסיפור המפורסם הזה", הפסקה מספר בראשית שבה אלוהים מצווה על האדם לא לאכול מפרי עץ הדעת טוב ורע משום ש, אם הוא יאכל ממנו, הוא יפחד מיד מהמוות. קטע זה מהתנ"ך מציב בעיה, במידה שאלוהים, כמו ריבון, נותן פקודה לאדם בעוד ש, על ידי השגחתו, הוא כבר יודע וצפה שאדם יפר איסור זה.

הפרשנות של שפינוזה, שאנו מוצאים מפותחת במכתב לבליינברך (איגרות, XIX), שונה לחלוטין מזו המובנת בדרך כלל. לדבריו, במונחים המותאמים להבנה (ולכן על ידי הצגת הדברים כאילו אלוהים פעל כריבון ושיחק באדם), הטקסט משמעותו שאלוהים חושף בפני אדם עובדה של הטבע, דהיינו שפרי העץ הוא רעל קטלני; הסיפור "מעלה על הבמה", בדרך כלשהי, את מתנת הידע שיכולה לעזור לאדם מאחר שהוא אינו חופשי ושרצונו אינו מושלם כמו זה של אלוהים (ההוכחה לכך היא שהוא אינו עוקב אחר העצה שניתנה). הידיעה של הטוב ושל הרע מאפיינת כך את האדם במידה שהוא אינו עצם, שהוא אינו אלוהים, אלא דבר בין אחרים, הכפוף למפגשים שהוא עושה והחייב עקב כך לכוון את עצמו בעצמו, ככל שהוא יכול. לאדם באמת חופשי, כזה שאנו יכולים ליצור ממנו את האידאל, אכן לא היה שום צורך בידע זה כדי ללכת לעבר מה שמועיל לו.

תשוקה ישירה זו לטוב, ללא המושגים של "טוב" ושל "רע" היחסיים זה לזה, דורשת שאדם חופשי יהיה ללא פחד מהרע, ובמיוחד מהמוות, אלא רק ב"הרהור על החיים" שהפילוסוף מפרש כתשוקה "[ל]פעול, [ל]חיות, [ל]שמר את הווייתו על פי הבסיס המורכב מלחפש את תועלתו העצמית" (אתיקה 4, 66, הערה). הנה מה שרחוק מהרהור חסר פעילות! זה משום ש, עבור אדם שלא היו לו אלא אידאות אמיתיות, לא הייתה שום עבודה אינטלקטואלית כדי לעבד את מה שמצווה עליו הווייתו. שום מרחק לא היה מפריד בין המחשבה לפעולה. זוהי הסיבה שעבורה אדם כזה היה נמנע מהסכנות שמהן הוא אינו יכול לנצח כדי להתמודד עם האחרות: זה היה נובע מאותה סגולה טובה, שבה אנו מכירים הגדרה יפה של האומץ, שאיננו פזיזות ושמראה את עצמו באותה מידה בהימנעות (או אף בבריחה) ממה שרע וחזק יותר מאיתנו, כמו בהתגברות על פחדים חסרי בסיס.

זה משום שהחירות, הנתפסת כקביעה של עצמו על ידי עצמו, אינה ללא התלות שבה אנו נמצאים כלפי הדברים והאנשים: זוהי חירות של אדם אשר מובחנת בו-זמנית מההפקרות (או החירות לעשות כל דבר שהוא, על פי התשוקה העיוורת) ומהחירות של הטבע ששום דבר חיצוני אינו כופה עליה. החירות האנושית מתחמקת מהאילוץ, אך לא מההכרח, שכן היצור האנושי, כמו כל דבר סופי, שייך לעולם ובמיוחד לעולם החברתי. נובעים מכך כמה מאפיינים ייחודיים.

ראשית, האדם החופשי מתאמץ לא להשתתף ב"סחר" הרגיל של היחסים החברתיים. כך הוא אינו מקבל את החסדים האינטרסנטיים שלא היו אלא בהמתנה להדדיות מאותו סדר, מה ששפינוזה מכנה "חסדי

הבורים" (אתיקה 4, 70) והוא לעולם אינו פועל ברמאות, כפי שעושים אלו שרוצים לעשות מניפולציה על הזולת (אתיקה 4, 72). שכן קשר החברות אינו מוצק אלא אם ורק אם מה שניתן מגדיל את עוצמת הפעולה מבלי להקטין אותה, באמת, על ידי אילוף כלשהו. אז הכרת התודה קושרת את האנשים אלו לאלו אך אינה משחיתה את המוטבים, בכך שהיא גורמת להם לחלוק את מה שניתן לחלוקה ללא חוב וללא תביעת תשלום:

"רק בני האדם החופשיים הם מכירי התודה ביותר אלו כלפי אלו. (אתיקה 4, 71)"

הטוב שעושים בני האדם החופשיים אלו לאלו מהווה את העזרה ההדדית האמיתית, כלומר השיתוף של כוחותיהם בהתאמה. אלו הם הכוחות הפיזיים, שמרכיבים גוף גדול יותר ועוצמתי יותר, ואשר הפעולה שלו מועילה לכולם. אלו הם גם כוחות השכל, הידע התיאורטי והפרקטי. אנשים כאלו מסייעים זה לזה בהכרת הריגשות שלהם, שממיסה ממנה את אי-ההלימות. הכרה זו מחייבת את זו של העוצמות החיצוניות, של ההכרח שלהן ושל טבען. בדרך זו, הם נמנעים ממה שמהווה מכשול להתמדתם ומכוונים את עצמם לעבר המועיל ביותר, לעבר מפגשים טובים, תוך הימנעות מהרעים. מכאן באה הקביעה של שפינוזה, ב"נספח" שמסכם וחותם את החלק הרביעי של ה"אתיקה", לפיה האהבה הזוגית, חברות זו המוגדלת על ידי תשוקת ההזדווגות של הגופים, הייתה צריכה שתהיה לה כסיבה "לא המראה החיצוני בלבד, אלא במיוחד חירות הנפש" (אתיקה 4, נספח, 20). כך ה"אתיקה" עונה לדאגתו של פסקל שמנה את כל הסיבות המתנדפות של האהבה (מחשבות, B 162, 163, 323):

"יתר על כן, האהבה המינית, כלומר התיאבון להוליד שנוול מהמראה החיצוני, ובאופן מוחלט, כל אהבה שמכירה סיבה אחרת מלבד חירות הנפש, הופכת בקלות לשנאה, אלא אם כן היא, וזה גרוע יותר, סוג של הזיה, ואז, זוהי יותר המחלוקת, מאשר ההסכמה, שניזונה." (אתיקה 4, נספח, 19)

שנית, האדם שבאמת חופשי יודע שהחברה, למרות קשייה, היא עבורו יותר רווחית מאשר מזיקה. זוהי הסיבה שבגללה הוא מקבל עליו את "כלל החיים" שלה. תהיה אשר תהיה, כלל זה מבטיח את השלום, גם אם הוא מבטיח אותו באופן כה חלש על ידי הפחד מאשר על ידי הביטחון (אתיקה 4, נספח, 16). אכן, זה על פי חוק זה שהסכנה של הסכסוכים יכולה להיות מורחקת והקשרים המועילים ביותר הופכים לאפשריים, בעוד ש, כשהוא מושאר לעצמו בבדידות, הפרט נשאר מאולץ על ידי רעיונותיו הלא הולמים.

לבסוף, כל זה מאפשר לפתח את הרעיון השפינוזיסטי של הסגולה הטובה, שאנו יודעים שאינה אלא לחפש את המועיל שלנו עצמנו. מצד אחד, מדובר בתקיפות, או באומץ, או אף ב"עוז רוח" בחיפוש זה: אם יש מאמץ האופייני לאדם, הוא אינו יכול להיות מורכב אלא מהתנגדות להחלקה שאליה גוררים אותו ההשפעות המיידיות של המפגשים שהוא עושה ובתמיכה בידיעותיו האמיתיות כדי לקבוע את האסטרטגיה הטובה ביותר לשירות תועלתו, מבלי להיכבל לשום דבר. הצורך שבו הוא נמצא לעזרתם של האחרים נושא אותו גם לקשור חברות, בין אם זה קודם כל כדי להבטיח את השלום, אך במיוחד כדי להרכיב איתם את האינדיבידואליות העוצמתיות יותר הזו שבה מוגדלים הכוחות של כל אחד: "נדיבות" הוא השם שלה (אתיקה 4, 73, הערה). אדם כזה פועל על פי מה שהם באמת הדברים, ולא על פי מה שהוא מאמין להיות טוב או רע עבורו על ידי ניסיון מעורפל או על פי הדעה. ידע זה של הטבע אינו אלא ה"אידיאה של אלוהים" וכל מה שאנו חושקים בו או עושים על פי אידיאה זו מרכיב את ה"דת" שלנו. זוהי אפוא הגדרה חדשה שהפילוסוף מציע לה, בהתאם לאטימולוגיה של המונח הנגזר מהפועל religare: לקשור. כך אין שום הכרה אחרת של העוצמה המוחלטת של הטבע, ולכן של האלוהות, אלא מלפעול ביחס עם מה שהם הביטויים הקונקרטיים שלו, הדברים עצמם, ובמיוחד בתחזוקה של היחס לבני האדם האחרים.

עם זאת, האידיאה של החירות מתמודדת עם המציאות של הסופיות שלנו: "דבר סופי" בין האחרים, בני האדם אינם יכולים למנוע מעצמם מלהתעסק עם עוצמות אחרות משלהם, שחלקן גדולות יותר. כך

הפילוסוף מסכם את הנספח להרהור זה על ההערכה של הריגשות והאידיאה שניתן להפיק מזה על החירות האמיתית, על ידי אמת זו:

"אך עוצמתו של האדם היא מוגבלת ביותר, ועולה עליה לאין שיעור עוצמתן של הסיבות החיצוניות; וכתוצאה מכך, אין לנו את הכוח המוחלט להתאים לשימושנו את הדברים שנמצאים מחוצה לנו." (אתיקה 4, נספח, 32)

זוהי הסיבה שבגללה, רחוק מלהיות מונחים על ידי אידיאה אנתרופומורפית של אלוהים ואידיאה אנתרופוצנטרית של העולם, אנו נהיה כאלו על ידי ההכרה של הדברים כפי שהם, מקבלים שאיננו יכולים למנוע הכל ועושים "כמיטב יכולתנו". כיצד אנו יכולים לעשות זאת? זה דורש לקבוע מהי עוצמתנו, עד לאיזו נקודה אנו יכולים לגשת לחירות האמיתית וכתוצאה מכך להגשמה הטובה ביותר.

לבקשתך, הנה התרגום המילולי, מילה במילה (ככל הניתן בגבולות התחביר העברי), של פרק 5 במלואו מתוך הספר:

פרק 5 האם אנו משועבדים לנצח?

בחופשה, ילדים עושים תגליות מאושרות שיקבעו את העדפותיהם, והתנסויות כואבות שהחיים הרגילים מגנים עליהם מפניהן. לימוד השחייה הוא, במונחים שפינוזיסטיים, רוח של עוצמה. מושלך לפתע למים או נתקף חרדה תחת גל, הילד יכול לצאת מכך חושש לאורך זמן. מבוגר יותר, הוא לומד להכיר את החברות, אך גם את הבגידה, את החיים החברתיים ובמיוחד את חוסר השוויון ואת אי-הצדק. הזמן של ההתאהבויות הפתאומיות הראשונות, של אהבות הקיץ ואז של הפרידות, הרמאויות, הניתוקים יבוא בעקבות זאת. אלו הם באותה מידה דוגמאות של התלהבויות התחלתיות או מאוכזבות, של כאבים מלמדים או צורבים. מכך נולדות הערצות וטינות, של גאווה או של קנאה.

לכולנו יש רעיונות מסוימים על מה שהם הרגשות ה"טובים" וה"רעים", אך ניתוח אובייקטיבי של חיי הרגש כפי שזה שמציע שפינוזה יכול לעזור לנו להעריך את נכונותם. אם אנו מכירים ב"מאמץ להתמיד בהווה" כחוק טבעי ובתשוקה כגרסה האנושית שלו, עלינו להודות ש, עבור גופים שתמיד נקבעים לפגוש גופים אחרים, האירועים מעוררים לא פחות וריאציות של עוצמה: וריאציות אלו, אנו תופסים כשמחה או כעצב. אך אנו תופסים אותן בדרך כלל באופן בלתי מושלם, על בסיס של ניסיון מעורפל או של אסוציאציות (דימוי אחד מפנה לאחר, מילה לדימויים מסוימים, כפי שנוף מזכיר לנו את זה של רגעים מאושרים, כפי ששם פרטי מעורר את הזיכרון של אנשים מסוימים).

השעבוד הרגיל שלנו כמו האידיאות שהשכל יוצר לעצמו על הדברים על פי תחושות הגוף, האידיאות של הרגשות הן לרוב "לא הולמות". מה אנו אוהבים כאשר אנו אוהבים משהו? את נסיבות הפגישה, את דמיונו לאיזשהו מודל או, כפי שהיה אומר פסקל, איכות שהוא או היא יכולים לאבד? מה אנו שונאים אצל האויב? האם הוא הסיבה לנוק שנוצר או שמא הוא רק מסוכן? בקיצור, לכאוס של חיי הרגש (אשר בכל זאת מציית לחוקים ואינו פחות מובן מכל "אי-סדר" שהוא) עונה זה של ההערכות שלנו: יכול להיראות לנו "טוב" מה שאמרנו שהוא "רע" ולהפך, שכן לרוב הריגשות שלנו מיוצרים למרותנו (בעל כורחנו).

שפינוזה מגדיר את המצב הזה כ"חוסר האונים האנושי לשלוט ולרסן את הריגשות" (אתיקה 4, הקדמה), או "שעבוד". כל אחד מאיתנו יכול היה להבחין בחוסר אונים זה על ידי חזרה על מילים אלו שאובידיוס שם בפיה של מדיאה ב"מטמורפוזות" (VII, 20): "אני רואה את הטוב, אני מאשרת אותו, ואני עושה את הרע." יש אפוא "טוב" ו"רע" שיכולים להיות מוכרים ככאלה, מבוססים על ידי התבונה: אנו ודאי ניחשנו שהם תלויים בחוק עצמו של הקונאטוס. ובכל זאת, הכללים שנובעים מהמאמץ להתמיד אינם מיושמים

כתוצאה מכך. מדע החיים הטובים, או אתיקה, דורש, מצד אחד, שנדע את הסיבות לחוסר האונים הרגיל שלנו, מצד שני, שנפרט את המאפיינים של הטוב האידיאלי שיש לנו את האדיאה שלו גם בזמן שחסר לנו כוח. זה בתוך השעבוד שלנו שמופיעים, כמו בתשליל, המאפיינים של החירות:

"[...] שכן עלינו להכיר הן את חוסר האונים והן את העוצמה של טבענו כדי שנוכל לקבוע מה יכולה התבונה בשליטה בריגשות ומה היא אינה יכולה." (אתיקה 4, 17, הערה)

לחוסר האונים שלנו יש כסיבה את עוצמת הריגשות וזה יהיה אשלייתי, ובראש ובראשונה אבסורדי, להאמין שאפשר לברוח לחלוטין מכוחם. האדם הוא חלק מהטבע. לא רק שהוא אינו בלתי תלוי בחלקים האחרים של הטבע, אלא, כמו לגבי כל "דבר סינגולרי" שהוא, תמיד קיים דבר אחר חזק ממנו. אחרת הוא היה אינסופי, הוא היה הטבע עצמו, במילים אחרות סובסטנציאלי, מה שהוא לא, שכן הוא רק חלק ממנו. איננו יכולים שלא להיפעל: כדי לדעת את הסיבות לחוסר האונים שלנו, עלינו אפוא להכיר את כוחם של הריגשות.

העיקרון בכך הוא שהם שואבים אותו מזה של סיבתם: ריק גדול מתחת לרגלינו יכול לעורר סחרחורת, כשם שהמשרעת של קול סופרן יכולה להוליד רגש של הערצה, וזאת בדיוק כפי שמזון פחות קל לעיכול מחליש גוף מסוים או שארוחה קלה מעוררת אנרגיה וטעימה מחזקת אותו. כך, וריאציות פחות או יותר גדולות של עוצמה יוצרות את חיי הרגש שלנו וקובעות את האידיאות הלא הולמות שלנו על ה"טוב" ועל ה"רע". אפשר היה להאמין שהאמת כשלעצמה תהיה מסוגלת לבטל את האידיאות הללו ואת הריגשות שהן רק התודעה שלהם: אך זה אינו כה פשוט, ושפינוזה בוודאי אינו ה"אינטלקטואליסט" שמתואר לעיתים. אכן, בסקוליה מאירת עיניים מאוד (אתיקה 4, 1, הערה), הוא מציין שמידע אמיתי מבטל את הפחד המוגזם שהיה לנו מפני רע אפשרי (תוצאות מעבדה טובות מפזרות את החשש להיות חולה אנושות), אך שחדשה שקרית מעלימה באותה מידה את הפחד מרע ודאי (כך אפשר לגרום לאדם גוסס להאמין שיש לו "פנים טובות יותר" היום). כוחם של הריגשות נובע מסיבתם ומהתכונות שלה בעדנו או נגדנו, כך שהם אינם יכולים להיות מנוצחים על ידי האמת לבדה, אלא על ידי ריגשה נפרד וחזק יותר.

לעיקרון ראשון זה של הבחנה בין הכוחות היחסיים של הריגשות, מן הראוי להוסיף את ההשפעות של הדמיון. בהתאם לכך שאנו מייצגים לעצמנו דבר כנוכח או שאנו חושבים על דבר שנעדר, שאנו מדמיינים אותו בעתיד קרוב או רחוק, אפשרי (הוא יכול לקרות) או מקרי (הוא יכול באותה מידה לקרות או לא), הריגשות שלנו ישתנו בכוחם. כך, יש לנו קושי גדול לקבל רע נוכחי שימנע רע עתידי (כך לגבי מניעה למען טובה עתידית) או להקשיב ללקחי העבר שאנו מעדיפים על פניהם הצלחות עתידיות בלתי סבירות. התשוקות שלנו, אפילו כשהן באות מידיעה אמיתית של הטוב ושל הרע, נמצאות בתחרות זו עם זו. אחדות הן חזקות מאוד, מחזקות על ידי השפעת הזולת, הרעיונות שבאופנה, התמיכה בתשוקות נוספות אחרות או קלות הגישה אליהן, המשיכה של העונג המידי שגורמת לנו להזניח את המחיר שיהיה צורך לשלם עליו. מקביעות ראשונות אלו, אנו יכולים להפיק כמה לקחים על ההתנהלות הטובה של החיים.

טבעה של הסגולה הטובה כיוון שהשמחה היא מעבר לעוצמה אישית גדולה יותר, המאמץ להתמיד בהוויה, במילים אחרות התשוקה, נתמך על ידי הגדלה זו. אם כן תשוקתנו נולדת משמחה, היא גדולה יותר מתשוקה שבוודאי ניתנת להשוואה, אך שהייתה נולדת מעצב (התשוקות שנולדות מהחברות משכיחות מאיתנו את טינותינו!). זוהי הפרופוזיציה (אתיקה 4, 18) שחותמת את ניתוח כוחותיהם של הריגשות. היא מלווה בפירוש ארוך שמבסס על הטבע את מה שניתן לכנות "סגולה טובה", או מצוינות בהתנהגות:

"מכיוון שהתבונה אינה דורשת דבר נגד הטבע, זוהי אפוא היא שדורשת שכל אחד יאהב את עצמו, יחפש את תועלתו, את מה שבאמת מועיל לו, וישאף לכל מה שמוביל באמת את האדם לשלמות גדולה יותר, ו, באופן מוחלט, שכל אחד יתאמץ, ככל שזה בו, לשמר את הווייתו." (אתיקה 4, 18, הערה)

למוסר של הקרבה עצמית וההכנה לחיים אחרים "מעבר" לאלו שאנו מכירים, שפינוזה מעמיד כך כנגד אתיקה של אהבה עצמית, כאן ועכשיו. היא מבוססת על הידיעה, שכן "תבונה" היא שמה של הכרת התכונות והיחסים של הדברים (הסוג השני של ההכרה). ידע זה מזמין אותנו לחיות על פי הטבע, אשר מצביע על מה שטוב עבורנו, מה שהוא "באמת מועיל" לנו, הוא אומר: מועיל לשמר ולהגדיל את העוצמה העצמית שלנו, ולכן לספק באמת את התשוקה ולתמוך באנרגיה שלה. קצת הלאה באותו טקסט, הפילוסוף גורם להבין שזה אינו שווה ערך לאגואיזם של ההנאה האישית אלא מרמז על המטרה של חברתיות מאושרת מפני שהיא מיטיבה, במונחים של עוצמת פעולה:

"יש אפוא מחוצה לנו דברים רבים שמועילים לנו ואליהם, מסיבה זו, יש לשאוף. וביניהם, לא ניתן להמציא טובים יותר מאלו שמתאימים לחלוטין לטבענו. אם אכן שני פרטים, למשל, בעלי אותו טבע בדיוק, מתחברים זה לזה, הם מרכיבים פרט כפול בעוצמתו מכל אחד שנלקח בנפרד. לאדם, אפוא, אין דבר מועיל יותר מהאדם." (שם)

מוצעת כך הגדרה של הטוב שאינה נובעת מ"סדר המפגשים שלנו" ומהדמיון שלנו, כפי שהיא מובנת על ידי שפינוזה, אלא מ"סדר הטבע" ומהכרתו, אשר לבדה גורמת להופיע מול עינינו את מה שבאמת מועיל לנו. המועיל מוגדר כאן על ידי ההתאמה: מה שמתאים לנו משרת את מאמצנו הטבעי במידה שלדבר זה יש משהו במשותף איתנו. "דברים רבים" מתאימים לנו, אומר שפינוזה, שביניהם יהיה צריך לספור את כל מה שנעים לנו מבלי לכבול אותנו:

"[...] להשתמש בדברים ולהתענג עליהם ככל שניתן לעשות (לא, כמובן, עד כדי בחילה, שכן זה כבר לא להתענג), הרי זה מדרכו של אדם חכם." (אתיקה 4, 45, מסקנה 2, הערה)

והפילוסוף מזכיר את המזונות הטובים, את הבשמים, את הקישוטים, את המוזיקה, את המשחקים והתרגילים של הגוף, וכו'. אך אם הדברים מתאימים לנו ככל שיש להם, באינדיבידואליות שלהם, יותר תכונות משותפות עם אלו שלנו, אלו הם מובן מאליו בני האדם האחרים שיהיו עבורנו המועילים ביותר.

הריגשות יכולים אפוא להיות מוערכים בקנה המידה של תועלתם או של נזקם. במה הם יכולים לעזור לחיים "תחת הנהגת התבונה" או להיות להם מכשול? העצב, בהיותו הקטנה של עוצמת פעולתנו, מדכא את הגוף בדיוק באותה מידה שהוא מגביל את היכולת לחשוב: הוא תמיד "רע ישירות", בעוד שהשמחה היא "טובה ישירות" (אתיקה 4, 41). נסיק מכך ש"בעקיפין" הם יכולים להיות בעלי איכות הפוכה. כך, השמחות שכובלות אותנו, כמו ההנאות הממכרות, מלוות באובדן מסוים של עוצמה, ניכר בתופעות של מחסור, בבלעדיות שלהן ובתלות שבה הן מציבות אותנו; אלו הן שמחות פסיביות. בדומה, השמחה שיכול להרגיש האדם הרע מוכתמת על ידי ההשפעה של החיקוי הרגשי. על מי שיודע את השמחה של סיפוק שנאתו, שפינוזה מציין כי:

"[...] במידה שהוא מדמיין את בן-מינו מושפע מריגשה של עצב, בכך הוא מתעצב בהכרח." (אתיקה 3, 23, הערה)

לעצויות מסוימות יכולה להיות תועלת מסוימת, למרות שהריגשות העצובים אינם שייכים לסגולה הטובה. כך באשר לענווה ולחרטה, עצויות שנחווות במחשבה על חוסר האונים העצמי, או של התקווה ושל הפחד, שנולדו מבורות של הסיבות, כך של הבושה ושל הרחמים, אשר בכל זאת מכשירים לעשות טוב. אלו הם ריגשות עצובים, אך במידה שבני האדם אינם חיים אלא לעיתים נדירות תחת הנהגת התבונה, ריגשות אלו מדכאים התפעלויות רעות יותר, כמו הגאווה וחסידיה. במובן זה, התפעלויות עצובות כאלו הופכות למרות הכל לזמינים יותר לחיים "תחת הנהגת התבונה". בדומה, הכאב, עצוב אם ישנו כזה, יכול לדכא את העודף של התמסרות להנאות גופניות, חלקיות, ששפינוזה מסווג תחת הקטגוריה של "דגדוג". נשים לב שהתפעלויות עצובות כאלו הן אלו שמעודדות על ידי המוסר הדתי.

שפינוזה מתרחק מכך בחופשיות, וללא טינה הוא מכיר בתרומתן לתרבותיות, אך הוא מתייחס ללא היסוס אל ההתפעלויות העצובות הללו כאל חטאים... קלים:

"[...] וכתוצאה מכך, מכיוון שצריך לחטוא, מוטב לחטוא בכיוון זה." (אתיקה 4, 54, הערה)

שכן ישנם, אכן, מספר ריגשות שיכולים להיות מוגזמים, בראש ובראשונה האהבה והתשוקה, אם הם גורמים לנו לדבוק בריגשה אחד ויחיד. מי שבוער מאהבה ואינו עושה אלא "לחלום יומם וליל על פילגש או על זונה" מעורר כך את הצחוק (אתיקה 4, 44, הערה), בעוד שההזיה שלו שקולה לזו של הקמצן או של השאפתן אשר, הם, הינם מעיקים. אחדים אחרים הם תמיד רעים, כגון המלנכוליה, השנאה, הגאווה, או חסרי תועלת כמו הרחמים (אשר התוצאה שלהם, הנדיבות, יכולה באותה מידה להיוולד מהתבונה).

לבסוף, ריגשות מסוימים אינם כמובן מנוגדים לתבונה; הם יכולים אפילו להיוולד ממנה, כמו האהבה למי שעושה טוב לזולת (חסד) או, במיוחד, הסיפוק העצמי, כאשר האדם מתבונן בעוצמת פעולתו האמיתית, כלומר תבונתו (אתיקה 4, 52). זוהי הסיבה לכך שתהילה (כלומר אישור) שלא הייתה באה מדעת ההמון אלא מההכרה של אנשים חכמים יכולה שלא להיות מנוגדת לתבונה. האתגר של קטלוג זה הוא לגרום לנו להסיק יחד עם המחבר שהתשוקות, "במידה שמעוררים אותן בנו ריגשות שהם התפעלויות, הן עיוורות" (אתיקה 4, 58, הערה), בעוד שהן יכולות להיות מופנות לעבר תועלתנו כתכלית ולעבר פעילותנו החופשית כסגולה טובה. תשוקות כאלו נולדות מעוצמתנו הבלתי ניתנת להפקעה, ההבנה. מסיבה זו:

"[...] האדם, במידה שהוא נקבע לעשות איזושהי פעולה מעצם העובדה שיש לו אידיאות לא הולמות, לא יכול להיאמר בהחלט כפועל מתוך סגולה טובה; אלא רק במידה שהוא נקבע מעצם העובדה שהוא מבין." (אתיקה 4, 23)

החיים החברתיים לכל היצורים הסופיים יש תכונות משותפות, החל בעובדה שהם גופים וכתוצאה מכך תופסים חלל; בני האדם, המצוידים בגוף המורכב ביותר, יש להם תמיד דרגה של התאמה עם ה"דברים הסופיים" האחרים, ואת הדרגה הגבוהה ביותר עם בני-מינם. האחרונים יכולים אפוא להיות עבורם המועילים ביותר. מדוע לומר שהם "יכולים להיות"? זה משום שבני האדם שונים דרך התפעלויותיהם. בוודאי לא לחלוטין, שכן הם אלו ואלו נתונים להתפעלויותיהם בהתאמה (זוהי נקודה משותפת: הקמצן הוא נלהב בדיוק כמו האוהב המשותק!), בדיוק כפי שהרעל אינו שונה לחלוטין מגופנו, שאחרת הוא לא היה מתעכל ולא הייתה יכולה להיות לו פעולתו המזיקה. אך בני האדם שונים במידה רבה, כולל כאשר יש להם את אותו אובייקט של אהבה (בכך הם מתאימים) ושאוביקט זה אינו ניתן לחלוקה (שכן אז האחד מחזיק בו והאחר נשלל ממנו: ומכאן הקנאה של האחד וצרות העין של האחר). ככל שהם קורבנות של הריגשות הפסיביים שלהם, יש להודות שבני האדם "אינם מסכימים בטבעם" (אתיקה 4, 33).

ובכל זאת, "מהחברה המשותפת של בני האדם נולדות הרבה יותר נוחויות מנזקים" (אתיקה 4, 35, הערה). בואו נעשה אפוא את החשבונות. הראשון מיתרונות החיים החברתיים הוא לספק נטייה טבעית, זו עצמה של הקונאטוס: מכיוון שהאחרים הם "המועילים ביותר" מבין היצורים, הם הנחוצים ביותר למאמץ שלנו להתמיד. האדם הוא כך חיה חברתית מתוך הבסיסי שבאינטרסים, ולכולנו יש את האידיאה של העזרה שיכולים להביא לנו האחרים. זה מאפשר את איחוד הכוחות באיזושהי דרגה שהיא, במילים אחרות ה"הרכבה" של העוצמות: על ידי איחוד כוחותיהם, הפרטים יוצרים פרט עוצמתי יותר. זה תקף לגבי הכוחות הפיזיים, אך גם לגבי אלו של השכל. מכיוון שאיננו יכולים שלא שיהיו לנו אידיאות הולמות, אלו של הזולת באות כך להתווסף לשלנו; רווח העוצמה מופיע גם כרווח של ידע. לבסוף, היות שהאדם הוא לאחר מכן זה שיש לו הכי הרבה כישורים, יש לו יותר עוצמה ולכן יותר שלמות מאשר שאר היצורים בטבע: "שלמות" נאמרת בוודאי על כל יצור שהוא כל מה שהוא יכול להיות, אך גם על ידי השוואה בין שני יצורים (או בין שני רגעים בחיים: אם נשווה את עוצמתנו ברגע פלוני לעוצמתנו באחר). אם זה כך, יש הרבה יותר ללמוד מבני-מיננו מאשר משאר ה"דברים הסופיים":

"[...] כדי לא לומר כאן מאומה על העובדה שמוטב הרבה יותר, שזה יותר ראוי להכרתנו, להתבונן במעשי בני האדם מאשר באלו של הבהמות." (שם)

מסיבות אלו, שפינוזה מאמץ לעצמו נוסחה של הובס (De Cive, "על האזרח", איגרת הקדשה). הוא נוטש את המפורסמת ביותר, *homo homini lupus* ("אדם לאדם זאב"), לטובת זו, פחות מוכרת: *homo homini Deus* ("אדם לאדם אל"). הוא מציין כך עד כמה בני האדם יכולים להביא זה לזה עוצמה:

"ובכל זאת נדיר שבני האדם חיים תחת הנהגת התבונה." (שם)

אכן, לרוב, הם מפריעים אלו לאלו על ידי האינטרסים המנוגדים שלהם. זהו החיסרון הראשון של החיים החברתיים. הם מקולקלים על ידי צרות העין, הגאווה, הבוז, הנקמה והתשוקות הבלתי ניתנות לסיפוק של הזללן, של השיכור, של הקמצן, של חולה המין. ואולם, כפי שראינו, רק ריגשה אחד יכול לנצח ריגשה, וכל עוד חסרות לאנשים אידיאות הולמות, לא יכולה להיות זו העוצמה שלהם עצמם שיכולה לדכא את ההתפעלויות העצובות הללו. צריך אפוא שעוצמה חיצונית תיקח זאת על עצמה, זו של הקבוצה: הבורים אינם נכנעים אלא לאיום.

רחוק מהנאיביות של ביטחון מוגזם במה שמכנים "טבע אנושי", שפינוזה מכניס כך לתוך אילוצי החיים החברתיים את הגבלת החירויות על ידי איסורים ועונשים. האם נאמר שהחברה מפעילה אלימות על הפרטים? אי אפשר שיהיה אחרת מאחר שהאחרונים מראים את עצמם כמסוגלים לגרוע מכל. כך, אותו סוג של פעולה יכול להיות מנוגד או לא לתועלת המשותפת, בהתאם לכך שהוא מעורר על ידי התפעלות מלאת שנאה, כפי שהיא האלימות מתוך כעס, או על ידי ריגשה אקטיבי אצל השופט, המגביל את חירותו של האחד כדי להגן על אחרים.

על בסיס זה, אפשר היה להתפתות לחשוב על "חברה אידיאלית" שתציג מאזן של יתרונותיה וחסרונותיה טוב יותר מפילו מזה של סוגי הארגון הפוליטי המוכרים כבר. שפינוזה מסרב לכך החל מהעמודים הראשונים של ספרו "מאמר מדיני", יצירה בלתי גמורה, שכן האוטופיות נראות לו חסרות תוחלת, מעובדות ככל שיהיו. הן נחות על הרעיון השקרי שהריגשות הם מידות רעות שמהן יהיה אפשר לשחרר את האנושות, טעות נפוצה, לדבריו, בקרב הפילוסופים שעסקו בפוליטיקה ו"תופסים את בני האדם למעשה, לא כפי שהם, אלא כפי שהם עצמם היו רוצים שיהיו" (מאמר מדיני, 1 § 1). הוא מעמיד מולם את האנשים הפוליטיים שהניסיון "לימד אותם שיהיו מידות רעות כל עוד יהיו בני אדם" (שם, 2 § 2). כתוצאה מכך, המשטרים הפוליטיים הקיימים הם היחידים שיכלו להיתפס ואשר הניסיון, כלומר ההיסטוריה, הראה את אפשרותם הקונקרטית, מכיוון שהם היו קיימים ועדיין קיימים.

מהי אם כן משימתה של הפילוסופיה הפוליטית, אם לא להגדיר אותם, להראות את עקרונותיהם ו- זה אינו דבר של מה בכך – לחשוב על שיפורם? זה משום שלכל ארגון פוליטי יש תכלית משלו: הוא מכון ל"שלום ולביטחון של החיים" (מאמר מדיני, 5 § 2):

"כתוצאה מכך הממשל הטוב ביותר הוא זה שתחתיו בני האדם מבליים את חייהם בהסכמה וזה שחוקיו נשמרים ללא הפרה." (שם)

המושג "הסכמה" בא כאן להבהיר למה מתכוון שפינוזה ב"השלום והביטחון". אכן, משטר של טרור מתחזק את השלום האזרחי; אך זהו שלום שלילי לחלוטין, כלומר היעדר מלחמה ואפילו אפשרות למלחמה, כל עוד שולט הטרור. ההסכמה היא שלום שאינו תלוי בתנאי רודני כזה ואשר מרחיק לחלוטין ולא באופן יחסי את מלחמת האזרחים אשר הינה, עבור שפינוזה כמו עבור בני זמננו אחרים (ביניהם הובס), התאבדות של החברה, הרע הפוליטי המוחלט ביותר. ההסכמה היא כך המצב שבו הפרטים "חיים בחיים אנושיים כהלכתם [...]" שאינם מוגדרים על ידי מחזור הדם וביצוע הפונקציות האחרות

המשותפות לכל שאר החיות, אלא בעיקר על ידי התבונה, הסגולה הטובה של הנפש והחיים האמיתיים" (שם, § 5).

האם זוהי מטרה שניתנת להשגה ללא קשר לאיזה מבין שלושת המשטרים שמציג הפילוסוף: המלוכה, האריסטוקרטיה (ממשל על ידי אחדים, "הטובים ביותר") או הדמוקרטיה? התשובה לשאלה כזו חייבת להיות מעודנת בגלל אי-השלמות של ה"מאמר המדיני", שמשאיר אותנו על סף בחינתה של הדמוקרטיה ושל התנאים לשלמותה. שכן לכל משטר יש את שלמותו, זו שמבטיחה את ההסכמה, כלומר את משך הזמן הבלתי מוגבל של השלום. נציין כאן שהאדם, יצור סופי הנמצא תמיד תחת האיום של עוצמה מנוגדת וחזקה ממנו, יכול להשיג במצב האזרחי את השלווה ברגע שהאיום של חוסר ההסכמה הפוליטית (מלחמת האזרחים) ייעשה לבלתי אפשרי לחלוטין. אך לזה יש תנאים, תהא אשר תהא שיטת המשטר, ותרומתו של הפילוסוף בפוליטיקה היא להגדיר אותם על הבסיס של ההגדרה, כלומר של המהות או הטבע של המשטר הנדון.

ניקח לדוגמה את המלוכה. היא אינה יכולה להבטיח שלום חיובי אם היא מבוססת על כיבוש, במילים אחרות אם ההסכמה של העם מבוססת על הפחד ש"מחפש רק להתחמק מהמוות", בעוד שאוכלוסייה חופשית שבוחרת את הריבון שלה מונעת על ידי התקווה, שיש לה את ה"פולחן של החיים" (שם, § 6). תנאי בסיסי זה מושלם על ידי מספר תנאים של יציבות ותועלת משותפת; שפינוזה משתמש אז בפעלי ציווי ("הוא יצטרך", "יש צורך", וכו'), מביניהם נזכור את אי-היכולת לחלק את השלטון, היעדר כל מעמד של "אצילים", קיומה של מועצה המורכבת מאזרחים "שמצבם והאינטרסים העצמיים שלהם תלויים בישועה המשותפת" (מאמר מדיני, § 7, 4), ששום אזרח לא יחזיק בנכסים קבועים אלא שכולם יתמסרו למסחר (שם, § 8), שופטים שנעשו לבלתי ניתנים להשחתה על ידי מספרם (שם, § 21), וכו'. מלומד בהיסטוריה, שפינוזה מכיר דוגמה להגשמת תנאים כאלו במדינת אראגון, מה שמעיד על האפשרות הבאה:

"[...] העם יכול לשמר תחת מלך חירות רחבה, בתנאי שהעוצמה הניתנת למלך תהיה כמידת העוצמה של העם עצמו ושלא תהיה לה הגנה אחרת מלבד העם." (שם, § 31)

רק המדינה הדמוקרטית מיישמת משטר שלו שפינוזה מעניק את התואר "משטר מוחלט" (שם, § 31). כלומר סוג של ממשל שטוב מטבעו ולא תחת תנאים מסוימים. כדי להבין זאת, עלינו להתייעץ בטקסט אחר, זה של ה"מאמר תיאולוגי-מדיני", יצירה שהושלמה ופורסמה בחייו של המחבר – ואנו יודעים עם אילו השלכות מצערות עברו. בספר זה, הדמוקרטיה מוגדרת כך:

"[...] איחודם של בני האדם לשלם אחד שיש לו זכות ריבונית קולקטיבית על כל מה שביכולתו." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 16)

הדמוקרטיה היא כתוצאה מכך מלכתחילה וכשלעצמה במקסימום של העוצמה, במידה שהפרטים כפופים לה בהכרח, מכיוון שהם כפופים לעצמם והעבירו את עוצמתם העצמית לכל החברה שהם חברים בה. שפינוזה מרחיק לכת עד כדי לטעון שצריך אז לציית אפילו להחלטה אבסורדית בתור רע במיעוטו שיש להעדיפו על פני השליטה של יחיד או של אחדים. זוהי אפשרות לא סבירה, בהתחשב בסיכון הפחות שרוב יסכים על אבסורד; בייחוד שהבסיס של הדמוקרטיה הוא להגן על האנשים מפני האבסורד של תשוקותיהם העיוורות על ידי החלטות משותפות, וכתוצאה מכך רציונליות, שכן האזרחים מסכימים ביניהם באמצעות תבונתם ולא באמצעות התפעלויותיהם. כך:

"במדינה ותחת פיקוד שעבורם החוק העליון הוא הישועה של כל העם, [...] מי שמציית בכל לריבון אין לומר עליו שהוא עבד חסר תועלת לעצמו, אלא סובייקט." (שם)

להיות סובייקט פוליטי לא אומר שאנו נמצאים במצב של הכפפה, אלא להפך ששל החוק ושל ביצועו אנו המחברים והסוכנים. זה מה שהופך את הדמוקרטיה למשטר "הטבעי ביותר" (שם), וזאת למרות ששפינוזה, בעמודים המעטים שהוא מקדיש לה ב"מאמר מדיני", מראה עצמו כקורבן של הדעות הקדומות והתנאים הבלתי שוויוניים של תקופתו על ידי הדרתם מתרגול הכוח הקולקטיבי של הזרים, של המשרתים ובמיוחד של הנשים. הוא מחשיב את האחרונות כנחותות מטבען בעוד שהגברים, מונחים על ידי "התיאבון החושי" שלהם, אינם מעריכים את יכולות הנשים אלא על פי יופיין, מה שהוא מובן מאליו מאוד טיפשי (מאמר מדיני, § 31, 4). העיקרון של לדבוק בנתוני ההיסטוריה מוצא שם את גבולו וניתן להאשים את הפילוסוף שלא ידע לחשוב בצורה חופשית יותר את התנאים למימוש הקולקטיבי של הכוח.

ייתכן גם שהוא הושפע מהמצוינות של הקהילה שהוא בעצמו יצר עם חבריו ועם מתכתביו, אולדנבורג, מאייר, בוקסר, שולר, יאריך ילס, שחלקם יכלו להשיג היכרות מוקדמת עם ה"אתיקה". חבורה גברית זו של משכילים מספקת את הדוגמה להשלכה זו של התיאוריה שהוצגה עד כה: מכיוון שכל אחד שונה מכל אחד באמצעות הריגשות הפסיביים שלו ומכך נובעות בהכרח ההתפעלויות העצובות שגוררות את המחלוקת (קנאה, רכושנות, גאווה, בוז, וכו'), ולמרות שזה אינו מונע את היתרונות של החברה, זה במידה שהם סובייקטים אקטיביים, במילים אחרות שהם חיים תחת הנהגת התבונה, שהפרטים מתאימים בצורה הטובה ביותר ביניהם. אנשים כאלו "בהכרח מסכימים תמיד בטבעם" (אתיקה 4, 35).

כאשר האדם חי על פי תבונתו, במילים אחרות על פי אידיאות הולמות, האידיאות האמיתיות, מה שהוא עושה אינו מיוצר על ידי סיבות חיצוניות אלא נובע מטבעו בלבד. לכן הוא מחפש את מה שמועיל לו עצמו; ואולם זה, המוגדר על ידי מושגים משותפים, זהה למה שמועיל לאחרים. כתוצאה מכך, זה מועיל לכולם לא על פי התלכדות זמנית של אינטרסים, אלא על פי אינטרס טבעי זה כשהוא מובן היטב: הוא עוזר להם להתמיד בהווייתם ולאשר את עצמם באמת על ידי פעולה "על פי טבעם העצמי", מה שהוא, אנו יודעים זאת מאז תחילת ה"אתיקה", ההגדרה של החירות. לעומת זאת, ניקח עונג באמירה הבאה, המכוון לכל סוג אחר של חירות:

"הכרת התודה שיש לבני האדם המונחים על ידי התשוקה העיוורת אלו כלפי אלו היא ברוב הזמן סחר, במילים אחרות רמאות [...]" (אתיקה 4, 71, הערה)

כזו אינה החברות המבוססת על אידיאות אמיתיות ועל חילופיהן, חברות זו שמייצרת את ה"אינטליגנציה הקולקטיבית" שכל השותפים מרוויחים ממנה. אכן, הידע הוא נכס בר-חלוקה – זה שחולק אותו אינו מנושל ממנו, זה שרוכש אותו מתעשר ממנו בכל זאת – , כך ש"רק בני האדם החופשיים [במובן של החירות שהוגדרה לעיל] הם מכירי התודה ביותר אלו כלפי אלו" (אתיקה 4, 71).

האדם החופשי כפי שמעידה העובדה שאנו רואים את הטוב ביותר ועושים את הגרוע ביותר, אנו יודעים מה יהיה טוב עבורנו, בזמן שאנו משועבדים על ידי ההשפעות הרגשיות של מה שקורה לנו. מה שהיה טוב עבורנו היה לחפש את מה שבאמת מועיל לנו ולכן לחיות תחת הנהגת התבונה. זה היה מסתכם בלפעול על פי טבענו ולא על פי מה שהאירועים, ההשפעות, אסוציאציות האידיאות מסיתים אותנו לעשות. זה היה אפוא לחיות כ"אדם חופשי". בתוך חוסר האונים שלנו לשלוט בריגשות הפסיביים שלנו, יש לנו את האידיאה של מודל כזה.

מה היו עושים בני האדם אילו היו חופשיים או ליתר דיוק, כפי שכותב שפינוזה, אילו "נולדו חופשיים" (אתיקה 4, 68)? מה שאינו המקרה שכן, אחרת, הם היו כמו אלוהים. הפרופוזיציה של שפינוזה היא אפוא הבאה:

"אילו בני האדם היו נולדים חופשיים, הם לא היו יוצרים שום מושג של הטוב ושל הרע כל עוד הם היו חופשיים." (שם)

בסקוליה, שהוא מוסיף לפרופוזיציה זו, הוא מעלה את "הסיפור המפורסם הזה", הפסקה מספר בראשית שבה אלוהים מצווה על האדם לא לאכול מפרי עץ הדעת טוב ורע משום ש, אם הוא יאכל ממנו, הוא יפחד מיד מהמוות. קטע זה מהתנ"ך מציב בעיה, במידה שאלוהים, כמו ריבון, נותן פקודה לאדם בעוד ש, על ידי השגחתו, הוא כבר יודע וצפה שאדם יפר איסור זה.

הפרשנות של שפינוזה, שאנו מוצאים מפותחת במכתב לבליינברך (איגרות, XIX), שונה לחלוטין מזו המובנת בדרך כלל. לדבריו, במונחים המותאמים להבנה (ולכן על ידי הצגת הדברים כאילו אלוהים פעל כריבון ושיחק באדם), הטקסט משמעותו שאלוהים חושף בפני אדם עובדה של הטבע, דהיינו שפרי העץ הוא רעל קטלני; הסיפור "מעלה על הבמה", בדרך כלשהי, את מתנת הידע שיכולה לעזור לאדם מאחר שהוא אינו חופשי ושרצונו אינו מושלם כמו זה של אלוהים (ההוכחה לכך היא שהוא אינו עוקב אחר העצה שניתנה). הידיעה של הטוב ושל הרע מאפיינת כך את האדם במידה שהוא אינו עצם, שהוא אינו אלוהים, אלא דבר בין אחרים, הכפוף למפגשים שהוא עושה והחייב עקב כך לכוון את עצמו בעצמו, ככל שהוא יכול. לאדם באמת חופשי, כזה שאנו יכולים ליצור ממנו את האידיאל, אכן לא היה שום צורך בידע זה כדי ללכת לעבר מה שמועיל לו.

תשוקה ישירה זו לטוב, ללא המושגים של "טוב" ושל "רע" היחסיים זה לזה, דורשת שאדם חופשי יהיה ללא פחד מהרע, ובמיוחד מהמוות, אלא רק ב"הרהור על החיים" שהפילוסוף מפרש כתשוקה "[ל]פעול, [ל]חיות, [ל]שמר את הווייתו על פי הבסיס המורכב מלחפש את תועלתו העצמית" (אתיקה 4, 66, הערה). הנה מה שרחוק מהרהור חסר פעילות! זה משום ש, עבור אדם שלא היו לו אלא אידיאות אמיתיות, לא הייתה שום עבודה אינטלקטואלית כדי לעבד את מה שמצווה עליו הווייתו. שום מרחק לא היה מפריד בין המחשבה לפעולה. זוהי הסיבה שעבורה אדם כזה היה נמנע מהסכנות שמהן הוא אינו יכול לנצח כדי להתמודד עם האחרות: זה היה נובע מאותה סגולה טובה, שבה אנו מכירים הגדרה יפה של האומץ, שאיננו פזיזות ושמראה את עצמו באותה מידה בהימנעות (או אף בברירה) ממה שרע וחזק יותר מאיתנו, כמו בהתגברות על פחדים חסרי בסיס.

זה משום שהחירות, הנתפסת כקביעה של עצמו על ידי עצמו, אינה ללא התלות שבה אנו נמצאים כלפי הדברים והאנשים: זוהי חירות של אדם אשר מובחנת בו-זמנית מההפקרות (או החירות לעשות כל דבר שהוא, על פי התשוקה העיוורת) ומהחירות של הטבע ששום דבר חיצוני אינו כופה עליה. החירות האנושית מתחמקת מהאילוץ, אך לא מההכרח, שכן היצור האנושי, כמו כל דבר סופי, שייך לעולם ובמיוחד לעולם החברתי. נובעים מכך כמה מאפיינים ייחודיים.

ראשית, האדם החופשי מתאמץ לא להשתתף ב"סחר" הרגיל של היחסים החברתיים. כך הוא אינו מקבל את החסדים האינטרסנטיים שלא היו אלא בהמתנה להדדיות מאותו סדר, מה ששפינוזה מכנה "חסדי הבורים" (אתיקה 4, 70) והוא לעולם אינו פועל ברמאות, כפי שעושים אלו שרוצים לעשות מניפולציה על הזולת (אתיקה 4, 72). שכן קשר החברות אינו מוצק אלא אם ורק אם מה שניתן מגדיל את עוצמת הפעולה מבלי להקטין אותה, באמת, על ידי אילוץ כלשהו. אז הכרת התודה קושרת את האנשים אלו לאלו אך אינה משחיתה את המוטבים, בכך שהיא גורמת להם לחלוק את מה שניתן לחלוקה ללא חוב וללא תביעת תשלום:

"רק בני האדם החופשיים הם מכירי התודה ביותר אלו כלפי אלו. (אתיקה 4, 71)"

הטוב שעושים בני האדם החופשיים אלו לאלו מהווה את העזרה ההדדית האמיתית, כלומר השיתוף של כוחותיהם בהתאמה. אלו הם הכוחות הפיזיים, שמרכיבים גוף גדול יותר ועוצמתי יותר, ואשר הפעולה שלו מועילה לכולם. אלו הם גם כוחות השכל, הידע התיאורטי והפרקטי. אנשים כאלו מסייעים זה לזה בהכרת הריגשות שלהם, שממסה ממנה את אי-ההלימות. הכרה זו מחייבת את זו של העוצמות החיצוניות, של ההכרח שלהן ושל טבען. בדרך זו, הם נמנעים ממה שמהווה מכשול להתמדתם ומכוונים את עצמם לעבר המועיל ביותר, לעבר מפגשים טובים, תוך הימנעות מהרעים. מכאן באה

הקביעה של שפינוזה, ב"נספח" שמסכם וחותם את החלק הרביעי של ה"אתיקה", לפיה האהבה הזוגית, חברות זו המוגדלת על ידי תשוקת ההזדווגות של הגופים, הייתה צריכה שתהיה לה כסיבה "לא המראה החיצוני בלבד, אלא במיוחד חירות הנפש" (אתיקה 4, נספח, 20). כך ה"אתיקה" עונה לדאגתו של פסקל שמנה את כל הסיבות המתנדפות של האהבה (מחשבות, B 162, 163, 323):

"יתר על כן, האהבה המינית, כלומר התיאבון להוליד שנולד מהמראה החיצוני, ובאופן מוחלט, כל אהבה שמכירה סיבה אחרת מלבד חירות הנפש, הופכת בקלות לשנאה, אלא אם כן היא, וזה גרוע יותר, סוג של הזיה, ואז, זוהי יותר המחלוקת, מאשר ההסכמה, שניזונה." (אתיקה 4, נספח, 19)

שנית, האדם שבאמת חופשי יודע שהחברה, למרות קשייה, היא עבורו יותר רווחית מאשר מזיקה. זוהי הסיבה שבגללה הוא מקבל עליו את "כלל החיים" שלה. תהיה אשר תהיה, כלל זה מבטיח את השלום, גם אם הוא מבטיח אותו באופן כה חלש על ידי הפחד מאשר על ידי הביטחון (אתיקה 4, נספח, 16). אכן, זה על פי חוק זה שהסכנה של הסכסוכים יכולה להיות מורחקת והקשרים המועילים ביותר הופכים לאפשריים, בעוד ש, כשהוא מושאר לעצמו בבדידות, הפרט נשאר מאולץ על ידי רעיונותיו הלא הולמים.

לבסוף, כל זה מאפשר לפתח את הרעיון השפינוזיסטי של הסגולה הטובה, שאנו יודעים שאינה אלא לחפש את המועיל שלנו עצמנו. מצד אחד, מדובר בתקיפות, או באומץ, או אף ב"עוז רוח" בחיפוש זה: אם יש מאמץ האופייני לאדם, הוא אינו יכול להיות מורכב אלא מהתנגדות להחלקה שאליה גוררים אותו ההשפעות המיידיות של המפגשים שהוא עושה ובתמיכה בידיעותיו האמיתיות כדי לקבוע את האסטרטגיה הטובה ביותר לשירות תועלתו, מבלי להיכבל לשום דבר. הצורך שבו הוא נמצא לעזרתם של האחרים נושא אותו גם לקשור חברות, בין אם זה קודם כל כדי להבטיח את השלום, אך במיוחד כדי להרכיב איתם את האינדיבידואליות העוצמתיות יותר הזו שבה מוגדלים הכוחות של כל אחד: "נדיבות" הוא השם שלה (אתיקה 4, 73, הערה). אדם כזה פועל על פי מה שהם באמת הדברים, ולא על פי מה שהוא מאמין להיות טוב או רע עבורו על ידי ניסיון מעורפל או על פי הדעה. ידע זה של הטבע אינו אלא ה"אידיאה של אלוהים" וכל מה שאנו חושקים בו או עושים על פי אידיאה זו מרכיב את ה"דת" שלנו. זוהי אפוא הגדרה חדשה שהפילוסוף מציע לה, בהתאם לאטימולוגיה של המונח הנגזר מהפועל *religare*: לקשור. כך אין שום הכרה אחרת של העוצמה המוחלטת של הטבע, ולכן של האלוהות, אלא מלפעול ביחס עם מה שהם הביטויים הקונקרטיים שלו, הדברים עצמם, ובמיוחד בתחזוקה של היחס לבני האדם האחרים.

עם זאת, האידיאה של החירות מתמודדת עם המציאות של הסופיות שלנו: "דבר סופי" בין האחרים, בני האדם אינם יכולים למנוע מעצמם מלהתעסק עם עוצמות אחרות משלהם, שחלקן גדולות יותר. כך הפילוסוף מסכם את הנספח להרהור זה על ההערכה של הריגשות והאידיאה שניתן להפיק מזה על החירות האמיתית, על ידי אמת זו:

"אך עוצמתו של האדם היא מוגבלת ביותר, ועולה עליה לאין שיעור עוצמתן של הסיבות החיצוניות; וכתוצאה מכך, אין לנו את הכוח המוחלט להתאים לשימושנו את הדברים שנמצאים מחוצה לנו." (אתיקה 4, נספח, 32)

זוהי הסיבה שבגללה, רחוק מלהיות מונחים על ידי אידיאה אנתרופומורפית של אלוהים ואידיאה אנתרופוצנטרית של העולם, אנו נהיה כאלו על ידי ההכרה של הדברים כפי שהם, מקבלים שאיננו יכולים למנוע הכל ועושים "כמיטב יכולתנו". כיצד אנו יכולים לעשות זאת? זה דורש לקבוע מהי עוצמתנו, עד לאיזו נקודה אנו יכולים לגשת לחירות האמיתית וכתוצאה מכך להגשמה הטובה ביותר.

פרק 6 כוחם של בני האדם: שחרור וחירות

מי מאיתנו אינו מתחרט על כמה מבחירותיו, שבהרהור הוא מייחס לנסיבות, לאימפולסיביות שלו, לעיוורונו או לפחות לקוצר ראייתו? מי אינו מייחס לזכויותיו את מה שהוא היה חייב בחלקו או במלואו לנסיבות?

אף על פי כן, הריגשות שלנו וההחלטות הנובעות מהם הם כדרך הטבע (בסדר הדברים): אנו חווים מפגשים טובים ורעים ותשוקותינו מכוונות על פי הדימויים שנוצרים מהם בתוכנו. אלה מתנגדים או נקשרים לאלה, כך שמריגשה אחד לאחר השרשור הוא הכרחי, על פי חוקיה של חיים רגשיים (ריגשהיביים) שמתפתחים מעצמם, מבלי שאנו שולטים בהם: כך אנו מעורבים במיוחד בתפעלויות (passions) לכאורה מאושרות שעלינו לשלם את מחירן או ברגשות שליליים ועקשניים שמשאירים אותנו בפקד ובסלידה ממה שנראה לנו רע. הראשונות גורמות לנו להתעלם מהניכור, התסכול, הכישלון שמחכים לנו; השניים מטרידים אותנו, מפריעים לנו כאשר הם אינם מובילים אותנו לטעות. וכל זה תלוי באירועי חיינו, כך ש"הסיבות החיצוניות מטלטלות אותנו בדרכים רבות, וכמו גלי הים המטלטלים על ידי רוחות מנוגדות, אנו נדחפים, בורים לגבי מה שמחכה לנו ולגבי גורלנו" (אתיקה 3, 59, הערה).

מה בכוחה של התבונה מה אנו יכולים "נגד", כך שנמצא שליטה רבה ככל האפשר על הריגשות שלנו ועל חיינו? אנו מדמיינים לעיתים קרובות שהחלטות טובות יהיה בהן הכוח לנצח את הנטיות שחומקות מאיתנו: כך מייצעים לאדם מדוכא (שכונה "מלנכולי" בתקופתו של שפינוזה) "לנער את עצמו" או לאוהב המשותק של בן/בת זוג בלתי ניתנים להשגה "לקחת את עצמו בידים". אבל שום דבר לא עוזר: ה"רצון", כושר (קוגניציה) מסתורי, אינו מראה את כוחו. זה לא במונחים של מאבק חזיתי, כפי שהסטואיקנים, בעבר, או דקארט, לאחרונה, המליצו עליו, ששפינוזה קובע את מה שיכולה התבונה לא "נגד" אלא "בתוך" הריגשות (in affectus). התבונה יכולה להתערב, בדרך כלשהי, בסביבה הדמיונית שבה הם מתפתחים ומסתדרים ביניהם (אתיקה 5, הקדמה). השחרור ממצב חוסר האונים שהוא הרגיל שלנו היה תלוי אפוא באסטרטגיה עדינה, שמטרתה תהיה לנצח עם האמצעים שיש לנו ולא עם הפיזיות של שוחרי המלחמה.

הריפוי לא יכול להיחשב אלא מתוך מה שאנו כבר יודעים על מי שאנחנו, יצורים המסוגלים לאידיאות ורגישים לריגשות. מדובר, כפי שכותב ז'יל דלז, בלחשוב זה עם זה, "המפגש של המושג והריגשה". יש לנו לשם כך יתרונות טבעיים.

הראשון נמצא בזהות השרשור של מה שקורה לגוף (של ההפעלות, כלומר של הדימויים) ושל מה שקורה לשכל (של האידיאות): זהו ה"פרלליזם" (מקבילות) המפורסם. אם לאירועים גופניים מתאימים אירועים מנטליים, ההפך הוא נכון באותה מידה, מה שמשמעותו שלאמיתותינו (לאידיאות האמיתיות שלנו) יתאימו דימויים חדשים, בסדר חדש, שאינו עוד זה של מפגשינו אלא זה של הסדר עצמו של הטבע, "סדר עבור השכל" (אתיקה 5, 10-11). האידיאות בסדר טוב מלוות אפוא בדימויים בסדר זהה, וזה לא נגד הגוף, אלא איתו, שבניית ההכרה יכולה לבוא במקום השליטה של ריגשות הנקבעים על ידי מה שקורה לנו.

היתרון הטבעי השני העומד לרשותנו טמון בעובדת ההרס של ריגשות המקובעים על סיבה מסוימת, מרגע שיש לנו אידיאה של סיבה אחרת. כך, הכעס כלפי משהו או השנאה שיכולה לנבוע מכך מתמוססים ברגע שאנו מבינים שהוא לא היה יכול לעשות אחרת או שהיינו במצב כזה שהיינו זקוקים לאשם.

היתרון האחרון שלנו טמון בזה שכל ריגשה בהיותו האידיאה של היפעלות שעוזרת לנו או שמפריעה לנו, הריגשות אינם רעים או מוגזמים אלא בהיותם אידיאות לא הולמות. אך אלו מכילות תמיד משהו אמיתי, שממנו אנו יכולים ליצור אידיאה הולמת (כמו כאשר אנו מבינים מדוע השמש נראית לנו קרובה

יותר ממה שהיא). מכאן ואילך, אנו יכולים ליצור אידיאה אמיתית של הריגשות שלנו, להבין את סיבותיהם, כלומר את הטבע האמיתי, מה ששקול ללהתחשב בהם אחרת, כמושאים של התבונה שלנו:

"ריגשה שהוא התפעלות חדל להיות התפעלות מיד כשאנו יוצרים ממנו אידיאה ברורה ומובחנת." (אתיקה 5, 3) זהו, אחרי הכל, הריגשה שאנו יכולים לראות בעצמנו בקריאת ניתוח הריגשות בחלק השלישי של ה"אתיקה": בניגוד לבדיונות (fictions) שמנסים לעורר בנו תגובה יצרית כזו או אחרת (כלפי יצורים בדיוניים, ולכן ללא מחויבות אמיתית, למען העונג היחיד של רגשות "על ריק"), הצגת הסיבות לריגשות הפסיביים שלנו מציעה אותם להתבוננותנו מבלי לעורר אותם בשום צורה.

כמה שיקולים, הנשאבים בדיוק מניתוח זה, מחזקים את האידיאה שאיננו חסרי אמצעים כדי להשתחרר, לפחות בחלקו, מהשלטיה שהריגשות הבלתי נשלטים שלנו מטילים עלינו. הבה נשווה את העצב שאנו הופכים מישוהו לאחראי לו ואת זה שבא לנו מקלקול קיבה: אנו רואים שהאחד הוא הרבה יותר גדול מהשני, והתשוקות שבאות בעקבות כך (שנאה אישית מצד אחד, סלידה ממזון מצד שני) אינן מאותו סוג ("מאותו קמח", היה אומר שפינוזה). נובע מכך שהאינטליגנציה שלנו, אשר מטבעה מבינה את הדברים כהכרחיים, יכולה להרוס את האשליה של הרצון החופשי של בני-מיננו, לייחס את פעולותיהם למה שקובע אותם להתאמץ להתמיד כפי שהם עושים ומכאן להרוס את ההתפעלות העצובה של השנאה הנוטרת טינה. לרע שספגנו, נוכל כך להגיב בצורה הולמת כפי שאנו מתנהגים בעקבות בליעה של מזון מזיק, כלומר על ידי מתן האמצעים שאירוע כזה לא יחזור על עצמו. אנו רואים שהשכל יכול לזכות כך בעוצמה על הריגשות הרעים או המוגזמים שלנו על ידי הבנת הדברים כהכרחיים (אתיקה 5, 5 ו-6).

בנוסף, זה בטבעה של התבונה (שם אחר לסוג השני של ההכרה) לגשת על ידי תרגולה לתכונות הדברים, אשר מלוות אותם תמיד במחשבתנו. העוצמה הנובעת מכך היא עקב כך עמידה וגדולה יותר מזו של ריגשות לסירוגין, על פי היותם או אי-היותם מוחלפים באחרים בהתאם לאירועי החיים. לבסוף, מכיוון שריגשה הוא גדול יותר ככל שיש לו יותר סיבות, אנו מושפעים פחות מכל אחת מהן ממה שאנו מושפעים מריגשה בעל סיבה יחידה. המחשבה מוצאת בכך את האמצעי לחלק את עוצמתו של ריגשה מרגע שהיא מרחיבה את חקירתה לכל הסיבות שחברו יחד לכך.

כל זה, בסופו של דבר, מוביל לפרופוזיציה כי אפשרי להפחית, ואף להמיס, על ידי אידיאות אמיתיות את עוצמת הריגשות הרעים שלנו, העצובים ישירות או בעקיפין (המוגזמים). אפשרות זו יכולה להיות מיושמת ו, למען האמת, באופן קל יותר ויותר, רגיל יותר ויותר, על ידי מאמץ פחות ופחות קשה, "כלל חיים".

"כלל החיים הטוב" אם כן, הטוב ביותר שאנו יכולים לעשות כל עוד אין לנו את ההכרה המושלמת של הריגשות שלנו, הוא להגות את כלל החיים הישר, במילים אחרות את עקרונות החיים הוודאיים, לחקוק אותם בזיכרוננו, וליישם אותם ללא הרף על הדברים הפרטיים שפוגשים בהם בדרך כלל בחיים, כדי שכך דמיוננו ימצא עצמו מושפע מהם במידה רבה ושיהיו לנו תמיד בהישג יד." (אתיקה 5, 10, הערה)

במה מדובר? שפינוזה מציע לנו להעמיד את הזיכרון של האידיאות האמיתיות שלנו מול עוצמת הדימויים הנסיבתיים. כפי שראינו, כשם שסדר ההפעלות שלנו שם את האידיאות שלנו בסדר המפגשים שלנו, כך סדר האידיאות האמיתיות שלנו מציב את הדימויים שלנו בסדר אחר, זה ששפינוזה קורא לו "סדר עבור השכל" שהוא זהה לסדר הטבע. האחד מתחרה באחר, כך שזהו האינטרס שלנו להשתמש בעוצמת הדמיון שלנו כדי למנוע מאיתנו להיכנע לסחף היצרי.

הרבה קודם לכן, הפילוסוף, לאחר שהראה שההפעלות או הדימויים שלנו נשמרים, נזהר שלא להפוך את הדמיון ל"פילגש (שרת) של שגיאה ושל שקריות". שכן אם אנו מדמיינים עדיין את השמש קרובה יותר ממה שהיא, זה אינו ריגשה של הדמיון כשלעצמו, אלא זה של הבורות לגבי המרחק האמיתי שלה. מרגע שמרחק זה ידוע, אנו מחשיבים את האשליה כאשליה ואיננו יכולים עוד לחלום להגיע אליה "במעוף

הציפור". כך, כשהוא מלווה בידע, הדמיון נובע מסגולה של הטבע, "במיוחד אם יכולת דימוי זו הייתה תלויה בטבעה לבדה [זה של השכל]" (אתיקה 2, 17, הערה).

הנה אנו: השכל הפעיל של מי שיודע יכול להשתמש בדמיון, עד למקום שמגיעה אליו הכרתו את חוקי הטבע, כדי להעמיד התנגדות לנטיותינו הבלתי נשלטות. זה מסתכם בלהעריך מראש את "הסדר עבור השכל" על חשבון הסדר הנכפה של המפגשים שלנו, "לחקוק אותו בזיכרוננו", הוא אומר, כלומר לתת לו מספיק יוקרה ומשקל כדי להפוך לייצוג רגיל של הדברים. כך אנו יכולים להחליף דמיון המיוצר באופן פסיבי ב"דמיון רציונלי" המכיל דימויים אחרים, אלו של תכונות כאלה אשר, כשהן קשורות לטבע הדברים, נוכחות תמיד כאשר אנו פוגשים דברים אלו ולכן זמינות יותר בבירור עבור השכל. צריך, למשל, להיות בור מאוד כדי לא לדעת שהשנאה בתגובה מעוררת את השנאה הראשונה או שהכעס בא תמיד רחוק יותר מהתירוף שלו: לשמור זאת בזיכרון עוזר לנו להעמיד מול זה או אחר את הנדיבות (תשוקה לעזור לזולת) מאשר את הטינה. בדומה לכך, כאשר מדובר לא ביחסינו עם האחרים אלא בהנהגת חיינו, ידיעת הסכנות, אם מייצגים אותה לעיתים קרובות, מלווה באידיאה של האמצעים להימנע מהן או לנצח אותן, על פי דרגת עוצמתן. אסטרטגיה זו נובעת מהאומץ (תשוקה להתמיד באמת, תחת הנהגת התבונה). וללא ספק ההערכה שלנו את הדברים על פי היותם רווחיים או לא לגחמותינו ראויה להיות מוחלפת באידיאה של מה שיש להם כחיובי "כשלעצמם", ראויים להתבוננות למען עצמם, על פי תכונותיהם שאינן תמיד מסודרות לאינטרסים שלנו ולכן באופן בלתי תלוי בהשפעתם ובמאמץ שאנו עושים כדי להימנע מחלקם ולהמיס אחרים. אז, למשל, הדימוי של יכולות ההתקפה וההגנה של חרק מסוכן, או זה של המאמץ המאורגן-רע של אדם כועס, מתייחסים זה וזה לאותו תיאבון להשתמר. שיקול זה מאפשר עוד להרחיק מאיתנו את האידיאה הלא הולמת שרואה בהם אויבים ולעבד בצורה אובייקטיבית יותר את האסטרטגיות הטובות:

"אך יש לציין שבאירגון מחשבותינו ודימויינו עלינו תמיד לשים לב למה שיש טוב בכל דבר, כדי שיהיה זה תמיד ריגשה של שמחה שיקבע אותנו לפעול." (אתיקה 5, 10, הערה) החכם הוא זה "אשר יצפה בזה בשקידה ויתרגל את זה (ובאמת זה אינו קשה)" (שם), במידה שיש בו יותר אידיאות הולמות מאידיאות לא הולמות (אתיקה 5, 20, הערה): זה אפוא לדעת, "ללמוד לדעת" שעלינו להיקשר לכך, כדי לאחר מכן לקשור את דימויי הדברים לאלו של תכונותיהם המשותפות, כלומר לחוקי הטבע, מה שנותן לנו אחיזה על ההשפעות הרגשיות של הסיבות החיצוניות. אנו מרוויחים אז עוצמה אמיתית, המיוצרת על ידי המאמץ היחיד שלנו, וכתוצאה מכך שמחה אמיתית, כיוון שהיא אינה מאוימת על ידי נסיגת האובייקט שלה או על ידי התחרות של אחרים. ואולם, אם ישנו אובייקט בר-חלוקה (שניתן לחלוק אותו), זוהי בהחלט הכרת הדברים, בני האדם והריגשות שלנו, הכרת הטבע או אלוהים ששפינוזה תיאר אותה כ"הטוב העליון של השכל" (אתיקה 4, 28). ה"ריבונות" (העליונות) של טוב זה, ששמה אותו בהחלט מעל לכל אחד אחר, היא להיות בר-חלוקה על ידי כולם ומבלי להילקח מזה שחולק אותו.

לאהוב (באמת) את המציאות אנו רואים כאן מופיע ריגשה של שמחה ללא רבב וללא שעבוד, כיוון שהוא מלווה באידיאה של המציאות, כלומר של הטבע או של אלוהים כסיבה. שמחה כזו מתפתחת, כמו כולן, לאהבה: זוהי אכן אחת, על פי הגדרת האהבה כ"שמחה שמלווה האידיאה של סיבה חיצונית", עם הדיוק הזה שכאשר אידיאה זו אמיתית (זוהי אכן הכרת הטבע שנותנת לנו עוצמה זו), הליווי הוא כאן הקשר של ריגשה לסיבתו האמיתית. כך אנו אוהבים את אלוהים דרך האידיאה של התכונות והסיבות הפועלות בעולם ובתוכנו, כולן ביטויים של עוצמת הטבע.

נעזי לומר שזוהי סיבה נוספת לזהות את הטבע עם אלוהים. בהחלט, שפינוזה מבליט, על ידי זיהוי זה, את ההבדל הרדיקלי המפריד בין המוחלט לבין היחסי. הוא גורם לנו להבין מהו הטבע האינסופי, הנצחי, שניחן בעוצמה הבלתי ניתנת לשיעור של ההווה עצמה, סיבה ותוצאה של עצמו. בלוקחו מחדש את המושג "אלוהים" מהדתות ובתיתו לו תוכן אחר, הוא גם גורם לנו להבין שזהו זה בלבד, הווה מוחלטת

מהותית (סובסטנציאלית), אינסופית לחלוטין, חופשית לחלוטין, שאנו יכולים לחשוב עליה כמטרה האמיתית של רעיונותינו המגששים לגבי האלוהי, מרגע שהם שוחררו מהדימויים האנתרופומורפיים.

מעל לכל, בתופסו כי הכיוון מחדש של הריגשהיביות שלנו מוביל אותנו לשמחה אקטיבית שיש לה את אלוהים כסיבה, הוא מבחין אהבה זו מכל האחרות (ובמיוחד מ"אהבת הטבע" המוגבלת למה שמוצא חן בעינינו, הפרחים, הציפורים הקטנות והשקיעות על האוקיינוס). קשורה לכל כך הרבה דברים (לכולם), אהבה זו ניחנה בכוח גדול של העסקת השכל. בנוסף, הוא (אהבה זו) אינו יכול לחוות שום תקלות מהסוג המאיים על האהבות הרגילות. הוא אינו יכול להיות אמביוולנטי, כיוון שאיש אינו יכול לשנוא את ההוויה עצמה (אתיקה 5, 18). אלוהים (או הטבע) הוא פעילות טהורה: הוא אינו נתון להתפעלויות ואיש לא יוכל לחפש לגרום לעצמו להיות נאהב על ידי אל לא אישי זה.

לבסוף, בלתי אפשרי להיות קנאי לה (לחשוש להיות מקופח מאובייקט אהבה זה על ידי אחר) כמו לקנא באותה אהבה שנחווית על ידי אחר (לרצות לגנוב לו אותה). המצב הוא בדיוק הפוך: על פי חוק הריגשהיביות שגורם לכך שאהבתו של אחר למה שאנו אוהבים מחזקת את אהבתנו (אתיקה 3, 31), סיבה שעבורה אנו מחפשים בדרך כלל לעורר אצל האחרים את האישור ואת צרות העין לגבי מה שבבעלותנו, במקרה יוצא דופן זה, אהבה כזו אצל האחרים אינה יכולה לאיים על שמחתנו: נשאר אפוא החיזוק.

משמעות הדבר באופן חיובי היא שבני האדם הרציונליים, החכמים, יוצרים קהילה, מצד אחד מפני שהם עוזרים זה לזה על ידי שיתוף ידיעותיהם, ומצד שני מפני שהם מאשרים זה את זה מבלי לקנא כלל (ללא צרות עין). כל אלו שלומדים להכיר את המציאות וגורמים לאט לאט לדימויי רציונליות זו לגבור על הדימויים האחרים, ממירים בהדרגה את הריגשהיביות שלהם לאהבה של החיוביות של הדברים, של הטבע, של אלוהים אפוא. בכך, הם חולקים את אותו אובייקט של אהבה ואין אף אחד ללא חבר, אפילו אם הם היו נוכחים רק בדמיון, כמו שהם קודמיו עבור החוקר, המחבר עבור הקורא, וכו'.

באופן פרדוקסלי, אובייקטי האהבה שאי אפשר (ולא רוצים) לחלוק הם גם כן "דברים" (נבין שאלו יכולים להיות במיוחד אנשים) "הנתונים להרבה שינויים" ואשר "איש אינו יכול באמת להחזיק בבעלותו" (אתיקה 5, 20, הערה). אלו הן אהבות כאלה (ואף שנאות כאלה, כיוון שגם הן רכושניות, בדרכן) אשר גוררות צער ואסונות. לפרדוקס זה עונה הבא, האופייני לפילוסופיה של שפינוזה, שהאובייקט היחיד שניתן באמת ובעקביות להיות בעליו הוא האחד והיחיד שניתן לחלוק אותו. מה שיכולה התבונה "בתוך" הריגשות מוביל, בעזרת הדמיון, לשחרר אותנו ככל האפשר (וזה יכול להיות הרבה) מהתלות הרגשית לטובת הכרה אמיתית, מהעוצמה שהיא מספקת (זו שבאה לידי ביטוי באומץ ובנדיבות) ומהשמחה שמלווה אותה. חכם הוא זה שאוהב כך את מה שיש לו מול העיניים.

הרגע האחרון של יצירת המופת של שפינוזה, ה"אתיקה", מוקדש אז לחירות. כפי שידוע מאז תחילת הספר, הפילוסוף אינו מבין את החירות כחירות בחירה בין אפשרויות (רצון חופשי) או כחירות לעשות כל דבר שהוא (הפקרות). בכל הדברים אנו נקבעים: על ידי סיבות חיצוניות, בדרך כלל, או על ידי ידיעות אמיתיות. במקרה האחרון, אנו קובעים את עצמנו בעצמנו לפעול, וזה עתה ראינו חירות זו מפציעה בקיום, בצורת חוכמה שסובלת הרבה פחות מהבורות, אך שבכל זאת עלינו להבחין אותה מההגשמה המלאה והשלמה של "האדם [באמת] החופשי".

כיצד אנו ניגשים לזה? שפינוזה יכול להפתיע אותנו בכך שהוא מעלה מיד את השכל לא בדיוק "ללא הגוף" אלא בדיוק "ללא יחס לקיומו של הגוף" (אתיקה 5, 20, הערה). זאת, השכל מגשים בכל פעם שהוא מגלה אמת (שיש לו אידיאה אמיתית) ושהוא יודע מדוע זו אמת (שאידיאה זו הולמת). שכן "האמת לא התחילה ואינה יכולה להסתיים, ואינה יכולה להימשך: היא נצחית". הכרותינו (ידיעותינו) האמיתיות מהוות חלק זה של עצמנו שאינו נהרס לא על ידי אירועי קיומנו ולא על ידי המוות עצמו, כיוון שזהו

הטבע הנצחי, או אלוהים, שאנו רואים כך, בהחלט באופן חלקי, אך באופן ברור ומובחן, עבור מה שאנו יודעים על כך באופן זה, כך ששפינוזה יכול לכתוב זאת:

"ככל שאנו מבינים את הדברים הסינגולריים, כך אנו מבינים את אלוהים." (אתיקה 5, 24) הדברים הסינגולריים (הפרטיים), שהפילוסוף מכנה גם "אופנים", הם אכן "הדרכים שבהן תארי אלוהים מתבטאים באופן מדויק ומוגדר" (אתיקה 1, 25, מסקנה). על ידי הכרת תכונות הדברים והיחסים ביניהם, התבונה, הכרה מהסוג השני או "המושגים המשותפים", אנו ניגשים לזו של התארים האלוהיים ולחוקיהם, אלו של הטבע; אך הכרה זו מאפשרת את זו של הטבע עצמו של הדברים בסינגולריות שלהם, וזהו הסוג השלישי של ההכרה, הכרת המהויות, שהוא המושג המדויק של המהויות האלו, זה עצמו שתופס מקום ב"סדר הטבע", כלומר ב"שכל של אלוהים".

בקיצור, התזה השפינוזיסטית על טבעו של אלוהים והתפיסה השפינוזיסטית של ההכרה האנושית מובילות לקביעה זו ש, על פי פילוסופיה זו, יכולות להיות לנו אותן אידיאות כמו לאלוהים. כל אחת מידיעותינו האמיתיות גורמת לנו כך להכיר את הטבע, לא רק כפי שהוא קיים (או מתבטא בדברים הקיימים), אלא במיוחד כפי שהוא רציונלי מכל עבר (מתבטא במהויות שהן חלקים שלו). הכרה זו "תחת בחינת הנצח" היא אפוא באותה מידה המקרה של הסוג השלישי של ההכרה, שאינו מבוסס עוד על בסיס הדימויים, כלומר ההפעלות, אלא על זה של האידיאה ההולמת של תארי אלוהים. הכרה זו היא בו-זמנית גבוהה יותר ועמוקה יותר, כיוון שאנו תופסים (הוגים) בה את הדברים כשלעצמם ולא ביחס לאחרים (אתיקה 5, 18, הוכחה). זוהי ה"סגולה הטובה העליונה" של השכל, כותב שפינוזה (אתיקה 5, 25), עוצמתו הגדולה ביותר. היא נחשקת, נקראת על ידי הסוג הקודם, עדיין נשען על דימויים, ונחשקת עוד יותר ככל שהיא מתפתחת, כיוון שכל עלייה בעוצמה מגדילה את התשוקה למה שייצר אותה.

אנו חשים שאנו נצחיים הבה נגיע לפרופוזיציה אדירה זו, במובן המילולי של המילה, שהשכל שלנו הוא נצחי. מובן מאליו, כיוון שהנצחיות היא ההפך מהזמניות, אין מדובר כאן בתזה שלנפש שלנו תהיה גישה להארכה נצחית של חייה והיא לא תוכל באמת למות, בבורחה מהגוף המת. נצחיות השכל אינה האלמוות. השכל מוגדר, כידוע, כ"אידיאה של הגוף". בהיותו קיים בזמן (שפינוזה מדייק: "במשך"), הוא האידיאה של הגוף הקיים ושל מה שקורה לו, כמו גם האידיאה של מה שגוף זה עושה כאשר הוא אינו נקבע אלא על ידי עצמו. אך יש גם אידיאה של גופנו באלוהים, כלומר ברציונליות של הטבע. מדובר באידיאה נצחית, כפי שהיא כל אידיאה של כל גוף שאינו לעולם אלא אופן של ההתפשטות כשם שהאידיאה שלו היא כזו של המחשבה, שני התארים האינסופיים של המציאות שאנו מכירים:

"שכן מה שהראינו עד כה, אינם אלא דברים משותפים, שאינם שייכים לאנשים יותר מאשר לפרטים האחרים, אשר כולם מונפשים." (אתיקה 2, 13, הערה) כל דבר הוא מונפש, כלומר נידון בנפש. אין זו הכרזה של אנימיזם: לדברים יש נפש בזה שיש אידיאה שלהם כגופים באלוהים. אבל הנה: יצור האנוש, מצידו, יש לו מודעות לאידיאה זו, אידיאה לא של קיומו של הגוף אלא של מהותו. מהות זו או טבעו של הגוף האנושי הם להיות מסוגל למספר רב של דברים, ולכן של יחסים לדברים האחרים בעולם. אך מהתכונות של הדברים ושל טבעם, יכולה להיות לשכל אידיאה הולמת, המכילה בהכרח אידיאה הולמת של מה שהגוף מסוגל (יכול). אידיאות כאלה הן אמיתות נצחיות (מחוץ לזמן).

נסכם: משהו הוא נצחי בשכל שלנו, חלק מהאידיאות שלו (החלק ההולם), שמרכיב את התפיסה שיש לו מהדברים "תחת בחינת הנצח" של גופו שלו. זוהי אותה אחת מזו שנמצאת באלוהים: "ואף על פי כן אנו חשים וחווים שאנו נצחיים. שכן השכל אינו מרגיש פחות את הדברים שהוא תופס על ידי הבנה, מאשר אלו שיש לו בזיכרון. למעשה עיני השכל, שדרכן הוא רואה וצופה בדברים, הן ההוכחות עצמן." (אתיקה 5, 23, הערה)

אלו הן אפוא ההכרות האמיתיות, באופן מדויק ההכרות ה"הולמות" שהן "עיני השכל": הדימוי הוא מרשים, בזה שהוא משמעותו כי באמצעות הגוף, השכל הוא אז רואה-נכוחה, ניגש לאמת הנצחית של

הדברים, משום שהוא תופס את גופו לא כמושפע, אלא בכישוריו שלו. עוצמתנו, שאינה מעורבת בשום עוצמה אחרת, היא כך זו של הבנתנו, ועלינו לתפוס אותה כחלק מהעוצמה עצמה של הטבע, שאנו מודעים אליה.

האושר העילאי (הביאטיטוד) בפסקה מהרומן שלה "סילס מרנר", הסופרת ג'ורג' אליוט (1819-1880), שהייתה מתרגמת ה"אתיקה", כותבת את המילים הבאות: "אני מניחה שכך זה עבור כל הגברים וכל הנשים המגיעים לגיל מסוים מבלי לראות בביורור שהחיים אינם יכולים להיות מאושרים לחלוטין; בעצב המעורפל של השעות האפורות, האדם הלא-מסופק מחפש אובייקט מדויק ומוצא אותו במניעת (חוסר של) טוב שבו הוא לא נהנה."

האושר שאנו מחפשים בדרך כלל ומתייאשים מלמצוא (לפני שאנו משלימים עם כך) הוא אושר המורכב מהנאות. לא נמצא, אצל שפינוזה, דרך לגשת בהצלחה רבה יותר לסוג זה של סיפוק, שהוא בהכרח תלוי. לעומת זאת, הוא שואל מהלקסיקון של התיאולוגיה את המושג "ביאטיטוד" (אושר עילאי), שהוא באוצר מילים זה אושר בלתי אפשרי בחיים אלו, אך מושלם בחיים השמימיים ובהתבוננות באלוהים שהיא מאפשרת. זה אפוא משמעותי מאוד שהוא לוקח מחדש מושג זה כדי לציין את הריגשה שכאן למטה (בעולם הזה) מקושר לסוג השלישי של ההכרה, אשר גורם לנו להבין את אלוהים או את הטבע על ידי ההכרה האמיתית של הדברים:

"אושר עילאי, במילים אחרות חירות." (אתיקה 5, 36, הערה) זהו הדרגה העליונה של השמחה, "אם עדיין מותר להשתמש במילה זו" (שם): אכן, השמחה היא מעבר לעוצמה גדולה יותר, למציאות או שלמות גדולה יותר (המונחים הם נרדפים), בעוד שהאושר העילאי, "סיפוק הנפש", הוא עוצמת השכל הגדולה ביותר באופן מוחלט, "השלמות עצמה" (אתיקה 5, 33, הערה). מניין נובעת שמחה מושלמת זו? אותו טקסט אומר שבוודאי אנו יודעים מאז תחילת ה"אתיקה" שהכל תלוי באלוהים או, במילים אחרות, שעוצמתו של הטבע היא מוחלטת:

"הוכחה זו [...] אינה משפיעה אף על פי כן כל כך על השכל שלנו כמו כשמיסיקים מסקנה זו מהמהות עצמה של דבר סינגולרי." (שם) זה אפוא משום שאנו רואים את נצחיותנו בהתבוננות הרציונלית של המהויות, כאשר אנו מובילים את ההוכחות עד לסיומן. בעשותנו זאת, אנו יכולים להתבונן בו-זמנית בעוצמתנו הגדולה ביותר ובזו, המוחלטת, של הטבע המבוטאת באינדיבידואליות נתונה. הנה מה שגורם לנו לאהוב עוצמה אינסופית זו בביטוייה הקונקרטי, באהבה שקשורה לנצחיותנו.

שפינוזה קורא לאהבה זו "אהבת אלוהים שכלית". היא נבדלת מה"אהבה כלפי אלוהים" בזה שהאחרונה תלויה באידיאות אמיתיות, זו של ה"מושגים המשותפים" המפורסמים, אך גם בדמיון, בהחלט טוב ורציונלי, שמסיט אותנו מהריגשות הפסיביים ומכוון את שמחתנו לעבר אלוהים. אבל היא ממוקמת במשך הקיום שלנו. אהבת אלוהים הופכת ל"שכלית" מרגע שהיא הריגשה של תחושת נצחיותנו בגישה אל האמת של הדברים, כפי שהם במבנה הרציונלי של הכל האינסופי, במילים אחרות בשכל של אלוהים.

הפילוסוף תיאר את הסוג השלישי של ההכרה, או המדע האינטואיטיבי, כ"סגולה טובה עליונה" וכ"מאמץ עליון" (אתיקה 5, 35, הוכחה). ניסוח שני זה יכול להיחשב כאוקסימורון (סותר), שכן מאמץ נישא לעבר משהו (ובסופו של דבר לעבר ההתמדה שלנו) כאשר הריבונות אינה חסרה דבר. זוהי הסיבה שבגללה "אושר עילאי" ו"חירות" הם נרדפים, כיוון שהריגשה המושלם גורם לנו באמת להשתתף בעוצמה ובנצחיות של ההווה עצמה, עוצמתית לחלוטין (מושלמת) וחופשית מטבעה. הנפש אינה מתבוננת שם יותר בעוצמתה בהשוואה לזו שהייתה לה קודם לכן, כמו כאשר היא משתחררת מכוח הריגשות הרעים או המוגזמים; היא מתבוננת בה ללא השוואה אפשרית כיוון שהיא תופסת את הדברים כפי שהם באמת, כפי שהם נתפסים (נהגים) באלוהים.

זה בהחלט מתוך הכרת חוקי הטבע שאנו יכולים לגשת לזו של הטבע של דבר נתון (ואז, צעד אחר צעד, להכרות אחרות מאותו סוג שלישי): אנו מתבוננים בהן באופן חיובי (לא השוואתי) כפי שאנו מתבוננים בנצחיותנו שלנו בתרגול מלא זה של עוצמת השכל. אך מכיוון שזה וזה (האחד והשני) הם ביטויים סינגולריים של עוצמת אלוהים, אהבתנו השכלית היא חלק מהאהבה שדרכה "אלוהים אהב את עצמו באהבה שכלית אינסופית" (אתיקה 5, 35). ניתן להבין תזה זו על פי הפרלליזם. אהבה זו היא אז אופן (מודוס) של המחשבה של אלוהים המיוחסת לדברים עצמם במכלול האינסופי שלהם, "אופן של מחשבה" (שכן אהבה היא כזו) בין טבע טובע לבין טבע טובע. זה גורם לנו לתפוס עד כמה האושר העילאי, או החירות, הוא עבור הישות הסופית שאנו "השלמות עצמה", בתור סיפוק מלא של הנפש הפועלת שנוטלת כך חלק בחירות המוחלטת או בעוצמה המושלמת – אושר עילאי (ביאטיטוד) – של אלוהים.

ללא הקדמה כללית לפני החלק הראשון, ה"אתיקה" היא גם ללא סיכום לאחר החמישי. אבל יש לשים לב לעדינות של המבנה, כיוון ש, מבפנים, לכל חלק יש את ההשלמה המסכמת שלו ואת הגרסה העצמית שלו להקדמה. הבניין בר-השוואה לקתדרלה המאשרת את עצמה בבידוד בנוף העירוני ובכל זאת מאורגנת בקפידה בחלקים הקשורים זה לזה בתוכה. אף על פי כן, הפרופוזיציות האחרונות של החלק החמישי והאחרון לוקחות יחד מחדש את שני הרגעים של בחינת העוצמה שלנו, כיוון שזו הייתה המטרה, כדי לפתח מכך את ההשפעות באשר לקיומנו. יצירה נרחבת זו אכן מיועדת לחיים, לכל אחד מאיתנו אם נרצה באמת להודות שכל מה שממשי יש לו סיבה; היא מיועדת לנו כדי להדריך אותנו, בוודאי, אך גם כדי לעזור לנו.

נטעה אם נחשוב את הדרך האתית שהוא מציע לנו ככתב הגנה של מלומד מהמאה ה-17 לטובת אורח החיים שהוא שלו, כאילו, כמו פשוטי העם, הפילוסוף רצה לשכנע את בני-מינו "לחיות על פי מזגו שלו" (אתיקה 3, 31, הערה). כדי להשתכנע שזה אינו המקרה, מספיק לקרוא מחדש את השורות הראשונות של "מאמר על תיקון השכל": "הניסיון לימד אותי שכל ההתרחשויות התדירות ביותר של החיים הרגילים הן לשווא וחסרות תוחלת; ראיתי שאף אחד מהדברים, שהיו עבורי סיבה או מושא לפחד, אינו מכיל כשלעצמו שום דבר טוב או רע, אלא ביחס לתנועה שהוא מעורר בנפש [...]". (מאמר על תיקון השכל, 1, סעיף 1)

נקודת המוצא היא מלנכולית; זהו הקביעה של ההבל ושל חוסר-התוחלת של מה שמהווה את "אירועי" החיים, שהמחבר מייחס קצת יותר הלאה לשלושה אובייקטים של עניין: העושר החומרי, הכבוד (המוניטין) והנאות החושים. אין קושי לזהות בהם את המרכיבים של הדימוי הרגיל של ה"אושר" שכל אחד הופך לאישי יותר על ידי מינון מסוים בין התשוקה שלו להחזיק בבעלות, התשוקה שלו להיות נאהב וזו של תחושות נעימות לגופו, יהיו אשר יהיו. כך אנו מבחינים מהו "טוב" או "רע" עבורנו לפי מה שיש לקוות או לחשוש ממנו: הקמצן מקווה שיוכל לאגור עוד ועוד, הוא חושש להפסיד ולבזבז, והשאפתן, הזלזלן, העבד של סם ובסופו של דבר כל אחד, על פי מה שהוא חומד (תאב לו), כפוף לאותם ריגשות.

יש ממה להתעצב להתנדנד תמיד בין הנאות ואכזבות, בין שתי צורות אלו של אי-שקט שהן התקווה לאלו והפחד מהאחרות. אף על פי כן, האדם שכותב זאת אינו ללא ראיית-הנולד ואינו עוצר שם. הוא מדגיש שכל הדברים הללו שמדאיגים אותנו בדרך כזו או אחרת אין להם כשלעצמם (כלומר בנפרד מתקוותנו או פחדנו) "שום דבר טוב או רע".

כל אחד מחפש בכל זאת להתמיד בהווייתו, ולכן למצוא מה שמועיל לו, זה שיש לו אידיאות לא הולמות כמו זה שיש לו אידיאות הולמות. אבל הראשון נקבע על ידי מה שהדברים גורמים לו להרגיש כפי שהוא פוגש אותם, בעוד שהשני נקבע "מעצם העובדה שהוא מבין" (אתיקה 4, 23), ומעצם עובדה זו שכלו מאשר את עצמו, זוכה במציאות ובעוצמה.

זוהי קודם כל עוצמה שתופסת מקום בחיים הריגשיים עצמם: התבונה, כלומר השכל ככל שהוא מבין, אינה חסרה אמצעים משלה כדי להגביל את ההשפעה של הריגשות המנוגדים לטבענו על ידי העמדת ההכרה של תכונות הדברים מולם. אך השכל יכול גם לגשת למדע של מה שהדברים הינם כשלעצמם. אמיתות נצחיות אלו אינן יכולות מובן מאליו להיות חולפות בקיום עצמו, ומטבען הן חומקות מהשברירות של האידיאות הלא הולמות ומהווריאציות של הריגשות, כיוון שעל ידי אידיאות אלו שיש לו, השכל חופף לאידיאה של הגוף ברשת האינסופית של כל האידיאות של כל הגופים.

בניגוד לאידיאות הלא הולמות, ידיעותינו (הכרותינו) עמידות בפני הריגשות הפסיביים וככל שיש לנו יותר מהן, כך פחות סביר שניכנע למשיכה של הריגשות הרעים והמוגזמים (אתיקה 5, 38). להבין אינו אפוא המפתח לאושר מסוים בין אחרים אפשריים, אלא יש לזה כתוצאה להגביל את חוסר האונים שלנו או השעבוד. האדם החכם בהחלט אינו מוגן מלהיות מושפע על ידי האבל או על ידי העלבון; אך, מצד אחד, הוא יודע שסיבות חיצוניות יכולות להמית כל בן אנוש בכל זמן שהוא ושהאנשים נעלבים (פוגעים) לעיתים קרובות זה מזה, ומצד שני, הסיפוק שהוא שואב מהבנתו הוא עד כדי כך גדול יותר מזה של לראות את משאלותיו מתגשמות שהוא מושפע פחות מאחרים מאירועים מנוגדים כאלו.

כל אחד יבין שרק אידיאות אמיתיות יכולות להוביל אותנו לזהות ולחפש מה שבאמת מועיל לנו. כאשר הריגשיהיות מתרגשת מתוך דימויים ונקשרת לאידיאות הלא הולמות שבאות בעקבותיהם, אנו מאמינים שמועדפים לנו דברים שבאמת כובלים אותנו ומזיקים לנו. אם אנו לומדים להכיר את התכונות של הדברים, היחסים ביניהם, הסיבות והתוצאות, הטבע עצמו שלהם, אנו נלך אל מה שבאמת טוב עבורנו בהם. כך, כמובן, מהצרכים של הגוף בתזונה בריאה, במנוחה, בפעילות; אך גם כל ההנאות שכבר הוזכרו אשר עומדות בניגוד לרגשות ולהתפעלויות העצובים, המשחקים, המופעים, הנופים, המאכלים העדינים יותר, כל עוד נהנים מהם מבלי להגיע עד ללאות או לגועל וללא אי-נוחות לזולת (אתיקה 4, 45, הערה). שכן על פי העיקרון שהדברים מתאימים לנו רק על ידי מה שיש להם במשותף עם טבענו, בני-מיננו (דומים לנו) הם היצורים שהם הכי מועילים לנו. בקיצור, לשכל שמבין באופן ברור ומובחן מתאים גוף שפועל:

"[...] המאמץ או העוצמה שיש לשכל בחשיבה שווה ל, ומטבעו הולך יחד עם, המאמץ או העוצמה שיש לגוף בפעולה; אם כן, לכך שזה יהיה קיים, אנו מתאמצים לכך, באופן מוחלט, במילים אחרות אנו שואפים לזה ואנו נוטים לכך." (אתיקה 3, 28, הוכחה)

יש לנו אפוא יותר עוצמה, כגוף, כשאנו פועלים. גוף שנקבע על ידי עצמו יש לו יותר נוכחות בעולם, מאשר את עצמו אז בלא שיעור בהשוואה לרגעים שבהם הוא מנוהל (מובל) על ידי סיבות חיצוניות. באופן יחסי, הוא מושלם יותר (אתיקה 5, 40). כישוריו הם רבים יותר ו, כתוצאה מכך, שכלו תופס יותר דברים (אתיקה 5, 39) וניגש למספר רב יותר של אמיתות. כך החלק שלו שהוא נצחי יכול לגבור על זה המורכב מדימויים, שהופך אז ל"חסר חשיבות" (שם). המוות, עבור מי שמבין את ההכרח של כל הדברים, הוא פחות מפחיד בשל כך: הוא יודע את עצמו כמשתתף בביטוי של עוצמה אינסופית.

__ הערות שוליים: דלו ז'יל, שפינוזה, פילוסופיה פרקטית (Spinoza, philosophie pratique), Les Éditions de Minuit, 2003, עמ' 174. אלאן (Alain), שפינוזה (Spinoza), פריז, Gallimard, 1996, עמ' 159-160. אליז' ג'ורג', סילס מרנר, האורג מראבלו (Silas Marner, le tisserand de Raveloe), א. ז'ומו (תרגום לצרפתית), פריז, Gallimard, אוסף « Folio », 2023, II, 17, עמ' 287.

לבקשתך, הנה התרגום המילולי, מילה במילה (ככל הניתן בגבולות התחביר העברי), של פרק 7 במלואו מתוך הספר:

פרק 7 שפינוזה והדת

באמצעות החרם ("צנזורה") המפורסם של 1656, שפינוזה, אז בן עשרים וארבע, מורחק מהקהילה היהודית הפורטוגזית של אמסטרדם, בעילות של דעות רעות, התנהגות רעה, "כפירות נוראות". החשדות באתאיזם אינם מאחרים לבוא; העקבה לכך יכולה להיות מזוהה כבר מתחילת שנות ה-1660, ובמיוחד לאחר פרסום "עקרונות הפילוסופיה של דקארט", שאחריהם נספח, "מחשבות מטפזיות". ההגנה מפני האשמה זו של אתאיזם היא אחד המניעים של כתיבת הספר ששפינוזה מתחיל לחבר ב-1665, "מאמר תיאולוגי-מדיני", שהוא מפרסם ללא שם מחבר (ואפילו עם שם בדוי של מוציא לאור) ב-1670. אבוי, החיבור מיוחס לו במהירות ומייצר ריגשה הפוך לציפיית מחברו, כך שהאשמה זו רודפת אותו כל חייו.

אתאיזם? שפינוזה אינו יכול להיחשב כאתאיסט אם אנו מתיישרים עם ההגדרה של האתאיזם כדוקטרינה שלפיה אלוהים אינו קיים, כתוצאה מכך, שכל אידיאה של אלוהים אינה לעולם אלא דמיון. עבורו למעשה, אלוהים קיים נצחית כעוצמה מוחלטת אינסופית של ייצור של המהויות ושל הקיומים הסינגולריים (הפרטיים). אמנם, אל-טבע זה, לא-אישי, שונה מאוד מהייצוגים שאנו עושים לעצמנו של האלוהות ומהשיחים שאנו מקיימים על טבעו ועל פעולתו בדתות הממוסדות. במובן זה, אפשר היה לומר ששפינוזה הוא "כופר" אילו היינו מונים אותו בין המאמינים של דת ממוסדת. אך כזה אינו מצבו. אף על פי כן, כפי שראינו, האידיאה של אלוהים ואלו של "דת" ושל "חסידות" אינן ריקות ממשמעות, רחוק מכך, במחשבה זו שיכולנו להעריך את קפדנותה ואת תובענותיה. עבור הפילוסוף ההולנדי, הדוגמות של הדתות הממוסדות, מפותחות ככל שיהיו ועשירה ככל שתהיה המסורת של הנביאים, הפרשנים, המפרשים, התיאולוגים, האפולוגטיקנים, אינן מציעות לנו לעולם אלא אידיאה לא הולמת של אלוהים. עם זאת, אידיאה כוזבת ומטעה זו אינה ללא קשר מסוים למצבם של אלו שמאמצים או מגנים עליה כמו, אחרי הכל, לאיזה אופי של העצם היחיד שהופך אשליה זו לאפשרית (כמו שמיקומנו על כוכב הלכת שלנו ומיקומו של השמש הופכים לאפשריות את האשליה שאנו מכירים). כך לגבי האמונה הטפלה שרואה באלוהים את הריבון האמיתי היחיד, שאת כעסו אפשר לחשוש ולשאת תקווה לחסדיו; התפעלויות כאלו (הפחד, התקווה) מובילות להרכיב תמונה של האלוהות שמבלבלת בין הכוח (כוח-שלטון) לעוצמה, לדמיין באופן בלתי מושלם את העוצמה המוחלטת של אלוהים-טבע תחת הצורה האנתרופומורפית של כוחו של מחוקק הפועל על פי רצונו הטוב.

הייחוס לאלוהים של איכויות של חסד (נדיבות), של אהבה ושל צדק לטובתנו, אידיאה זו שמייצגת את פעולתו כיצירה הניחנת בתכלית (ישועת האנושות), היא אידיאה אנתרופוצנטרית (השמה את האדם במרכזו של יקום שנברא עבורו), הקבועה באותה מידה על ידי מודל אנושי, זה של התכליתיות שכל אחד נותן לפעולותיו שלו. מעובדה זו, אנו יכולים לאפיין אותה כקטועה ומבולבלת, שני המאפיינים של אי-ההלימות. אידיאה כזו מתעלמת מהחוביות של כל דבר, כולל של אלו המזיקים לכוונותינו, מכיוון שאיננו במרכז הפרויקט של אל אישי, אלא חלק מהטבע. כל דבר סינגולרי, היצור האנושי כמו האחרים, מבטא באופן מדויק ומוגדר את עוצמתו של אלוהים.

האידיאות הדתיות הן אידיאות לא הולמות, בלתי מושלמות, של האישור האינסופי של ההווה עצמה, כלומר של חוביות טהורה שאינה משועבדת כלל לשום סיבה חיצונית. לייצוגים שגויים אלו יש בכל זאת את היתרון של להמריץ את בני האדם לצדק ולחסד: "אנו רואים אפוא שעבור ירמיהו, משה ויוחנן, הכרת אלוהים, שלה כולם מחויבים, כוללת מספר קטן מאוד של תארים המורכבים, כפי שרצינו, בכך שאלוהים הוא צודק בריבונות (עליונות) ורחום בריבונות, במילים אחרות שהוא מודל יחיד של חיים אמיתיים." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 13)

הנה אפוא אידיאות לא הולמות של טבעו של אלוהים. שכן שפינוזה מתיימר, ומתיימר אפילו מלכתחילה כפי שראינו, להציע לנו על כך אידיאה אמיתית, היחידה שיכולה להשתלב תחת העיקרון שזה מטבעה

של התבונה לתפוס את הדברים כהכרחיים. הוא מציב כך את השאלה לדעת "באיזה מובן הוא [אלוהים] מודל של חיים אמיתיים, אם זה מפני שיש לו נפש צודקת ורחומה או מפני שכל הדברים הווים ופועלים דרכו, ודרכו אנו מכירים ורואים מה שהוא אמיתי, צודק וטוב" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 14).

יש אפוא דרך אחרת מזו הנובעת מההתגלות של אל של אהבה לחשוב את ההשראה הפרקטית שמעניקה האידאה של אלוהים, שאותה הפילוסוף, בתורו, מגדיר כדת. "יתר על כן, כל מה שהוא תשוקה ופעולה שאנו סיבתם במידה שיש לנו את האידאה של אלוהים, במילים אחרות במידה שאנו מכירים את אלוהים, אני מייחס אותו לדת." (אתיקה 4, 37, הערה 1) ואולם, כפי שאנו יודעים מעתה, הכרת אלוהים מכוננת על ידי זו של הדברים הסינגולריים מתוך החוקים עצמם של הטבע, כלומר אלו של תארי אלוהים ("מכיוון שלהכיר את התוצאה דרך הסיבה אינו אלא להכיר תכונה כלשהי של הסיבה", מאמר תיאולוגי-מדיני, 4). הכרה זו, ככל שהיא מייצרת תשוקות ופעולות התואמות לטבע הדברים, חולקת כבוד לממשי; היא ראויה אפוא לשם אהבת אלוהים, מה שאנו מבינים בדרך כלל במונח "דת", פרט לכך שהיא נשענת על ההשתלמות של שכלנו:

"אהבת אלוהים נולדת מהכרתו והכרת אלוהים חייבת להישאב במושגים המשותפים, הודאיים והידועים מעצמם." (שם) אמנם אין זה בלתי אפשרי, רחוק מכך, שאנשים יחפשו לעשות טוב (מה שהוא ההגדרה השפינוזיסטית לחסידות) ולהיקשר בידידות (מה שמגדיר את ההגיונות) בהחזיקם בראשם את האידאה של אל אישי צודק ורחום. אך דתם נשענת על ייצוג דמיוני, הלקוח ממודל אנושי (שאליו מיוחסת פריבילגיה לא מוצדקת) והיא צבועה בתכליתיות. אמנם, המדינה זקוקה, כדי להשתמר, לאזרחים חסידים, ושפינוזה מזכיר שבעקבות התועלת של האדם לאדם "החסידות כלפי המולדת היא הסוג הגבוה ביותר של חסידות שאדם יכול להראות; בטלו את המדינה, למעשה, שום דבר טוב לא יכול לשרוד" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 19). לכן, מעט משנה אם המקור של ה"לעשות טוב" נמצא בתבונה או באמונה בהתגלות.

מה שחשוב, לעומת זאת, הוא שהריבון (בין אם הוא יחיד ובין אם מורכב מכמה או מכולם) קובע לבדו את מה שדורשים ישועת העם וביטחון המדינה. הנה מה שמחייב לכופף את הדת למדינה, ולא להפך. במילים אחרות, המושאלות כאן מז'רלדין מולמן, זה מרמז ש"כל מה שמונח על כף המאזניים במצב הפוליטי חורג מהאלמנט הפוליטי שהדת נושאת עימה". לחשוב בחופשיות על התופעה הדתית עובר אפוא דרך הניתוח של האלמנט הפוליטי שהיא מכילה, ההערכה של המשמעות וההיקף של הטקסטים הקדושים וקביעת התנאים של חופש הביטוי, הנפגעת קשות כאשר דוגמה שולטת במקום האחריות שמוטלת על הריבונות הפוליטית בלבד.

צורות הדת בהישענו על הכתוב (כתבי הקודש), שפינוזה פונה לדוגמה של העם של העברים כדי להגדיר את שתי הצורות שלוקחת התופעה הדתית. הוא מראה שם את היכרותו המדויקת עם הטקסטים, שנרכשה תחילה בקהילה היהודית של אמסטרדם, שבתוכה הוא קיבל את הכשרתו הראשונה, אך גם את ההשפעות של ביקוריו בבית הספר שהוקם על ידי הישועי-לשעבר פרנסיסקוס ואן דן אנדן. לאחר מכן, הוא משתתף באסיפות של קלוויניסטים פורשים, הרגילים להתאסף ב"קולג'ים" (מכאן שמם "קולגיאנטים") שמתעקשים במיוחד על החשיבות של הלימוד האישי של התנ"ך.

צורה ראשונה של הכנסת הדת לחיים הפוליטיים מומחשת על ידי הסיפור של משה (המסופר בספר שמות). לאחר יציאת מצרים, העם העברי, מורשם מהניסים (הים שנפתח לשניים כדי לפלס להם מעבר, המן, הרעם שהוכרז) סומך על משה כבן-שיח וכנביא יחיד. דרך עשרת הדיברות והקודקס המכונה "של הברית", משה הופך אז לדובר של אל שמצווה, של אל-מחוקק; הוא הנציג היחיד שלו, מעובדה זו, הקהילה נכנעת לו כמו למונרך. למען האמת, משטר זה הנתמך על ידי ההתגלויות הניסיות של אלוהים למשה הוא מונרכיה ולא תיאוקרטיה. אפשר היה לחשוב שלפני משה העם היה כפוף ישירות לחקיקה האלוהית; באמת, כל אחד בהיותו מקבל ומפרש של החוקים האלוהיים, העברים חיו יותר בדמוקרטיה

מאשר בתיאוקרטיה. זה רק לאחר משה שמרכז המדינה נשאר במקדש שמאגד את כל שבטי ישראל, כולם נשבעים אמונים לאלוהים (מאמר תיאולוגי-מדיני, 17); רק מצב זה יכול להיקרא "תיאוקרטיה". שפינוזה מסביר את חורבנה על ידי ההיררכיה והתחרות בין כוחם של המנהיגים הדתיים (הבאים מהשבט של משה, הלוויים) וזה של מנהיגי השבטים, שם אנו רואים שהריבונות המפוצלת כך מובילה לחורבן המדינה.

ואולם, הדימוי של אל-מחוקק הוא ההשלכה של זו של מונרך הניחן בכוח לתגמל ולהעניש על פי רצונו הטוב; היא נשענת לחלוטין על האמונה בניסים שבאמצעותם אלוהים היה מאשר את עצמו כניחן בכוח הגדול ביותר. שאלת הניסים, יותר מכל שאלה אחרת, מראה כך את המרחק שמפריד בין הבור לפילוסוף: "ההמון (הוולגרי) לכן קורא ניסים או יצירות של אלוהים ליצירות יוצאות הדופן של הטבע, ו, הן מתוך דבקות והן מתוך תשוקה למחות נגד אלו שמטפחים את מדעי הטבע, מעדיף להתעלם מהסיבות הטבעיות של הדברים ולא רוצה לשמוע לדבר אלא על מה שהוא הכי בור לגביו וכתוצאה מכך מעריץ יותר מכל." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 6)

כיצד אפשר להעדיף את הבורות? שפינוזה מייחס לנטייה זו שתי סיבות. הדבקות, קודם כל: שכן איזה אישור טוב יותר לדימוי שאנו עושים לעצמנו על אלוהים מאשר התגלותו בניסיון? כך, אלוהים היה מראה את עצמו ומראה את הכוח העצום שאנו מדמינים, זה של לשנות את חוקי הטבע. אך מצטרפת לזה סיבה אחרת, נוראה: השנאה האישית נגד המלומדים, שמסירים את הקסם מהעולם. ההערצה מפעילה להפך חזרה (רגרסיה) לפליאה ילדותית, שמגלה את הדברים מבלי להכיר את סיבתם. ואולם, האופי ה"יוצא דופן" של תופעות מסוימות מפנה לעובדה שעדיין לא הבאנו לאור את סיבת קיומן ולא לחריג בסדר של הטבע.

שכן שום דבר אינו קורה ללא סיבה. זה מה שיכול להצהיר כל אדם הגיוני, כל חבר בקהל הקוראים שאליו שפינוזה פונה. התבונה, כלומר ההכרה מהסוג השני, גורמת לנו לראות את התכונות המשותפות של הדברים ובכך את חוקי ההתפשטות כמו אלו של המחשבה. מכאן ואילך, היא אינה יכולה לתפוס את התופעות אלא כהכרחיות: "הטבע שומר אפוא תמיד חוקים וכללים שכורכים בתוכם, למרות שהם אינם כולם מוכרים לנו, הכרח ואמת נצחיים, ובעקבות כך סדר קבוע ובלתי משתנה." (שם)

הפילוסוף הולך רחוק יותר, בהראותו שהניסים אינם גורמים להכיר לא את המהות ולא את הקיום של אלוהים; הם אף מהווים להם מכשול. מצד אחד, מכיוון שב"נס" יש להבין משהו שעובר את הבנתנו, זה בלתי אפשרי שזה יגרום לנו להכיר דבר כלשהו. מצד שני, טבעו של אלוהים מוכר על ידי מושגים (אלו של חוקי הטבע) "שאמיתותם [חייבת להיות] כה מוצקה ובלתי מעורערת שלא יכולה להיות ולא להיתפס שום עוצמה המסוגלת לשנותם" (שם). כתוצאה מכך, זה על ידי ההכרה של הדברים הטבעיים שאנו מכירים את אלוהים, ולעולם לא אחרת. לבסוף, הניסים היו גורמים לנו יותר לפקפק בקיומו של אלוהים, בכך שהם שמים בערך התערבות מקומית מאשר את העוצמה המוחלטת האינסופית כפי שהיא משתמעת מעצם האידיאה של אלוהים, ברגע שחושבים אותה.

צורה אחרת של דת תואמת יותר להתקדמות המדעים ולפילוסופיה. היא תלויה בדימוי שונה של אלוהים, הניזון מהטקסטים הנבואיים, הדימוי של אל של צדק ושל אהבה (של חסד) שהיא, על פי שפינוזה, מה שיש לכל הטקסטים הנבואיים במשותף. אם כל טקסט מושפע מהאופי המיוחד של מחברו ומהקשר ההיסטורי של דבריו, כולם מתכנסים במסר עיקרי אחד: ההזמנה שנעשית למאמינים לקחת את אלוהים כ"מודל לחיים". עבור מאמינים אלו, אין זו עוד אז הפחד מריבון עליון המסוגל לתגמל ולהעניש ששולט בחייהם הפנימיים, אלא ההפך שלו, התקווה, מכיוון שאלוהות שכזו רוצה את טובת האנושות ומזמינה כל אחד להשתתף בה בהיותו בתורו צודק ובעל חסד. לדברי הנביאים יש אפוא, בעיקרו של דבר, תוכן מוסרי ומה שיש בו מיוחד לכל נביא מיוחס להבדלים לא-מהותיים ביניהם.

שפינוזה אינו לועג לנבואות; הן מציגות תחת צורתן הספרותית, כלומר תחת צורה דימוית (ציורית), אמת מוסרית. בני האדם משתפרים, בספרה הפרטית, בלקיים יחסים הדדיים צודקים ומלאי-חסד. התוכחה (ההפצרה) הנבואית מראה את האינטרס של הכתוב: הוא אינו מוכיח דבר באמצעות סיפורי הניסים, שמנוגדים מדי לחוקי הטבע כדי לבסס דבר כלשהו, הוא בהחלט מכיל אלמנטים שהם רק הקשריים, אך מה שנחשב באמת הוא הוראתו המעשית:

"אלוהיותו של הכתוב חייבת אפוא להיות מוסקת רק מכך שהוא מלמד את הסגולה הטובה האמיתית." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 7) כזו היא, עבור שפינוזה, ההתגלות. באמצעות "המשלים והדימויים", הנביאים גרמו להכיר את מה שהיה המועיל ביותר לבני האדם, מה שגם ישו גילה לאחרונים, בהבדל זה שישו "באמת תפס את הדברים שהתגלו, כלומר הכיר אותם שכלתנית; שכן נאמר שדבר מוכר שכלתנית כאשר הוא נתפס על ידי המחשבה מחוץ למילים ולדימויים" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 4). ישו, המובחן מהנביאים, אינו מוכר כאן כ"בן אלוהים" אלא כמי שדיבר בצורה ברורה יותר, ולכל בני האדם (לא רק לעם היהודי). לאמיתו של דבר, רוחו של ישו אף גורמת לתפוס שאלוהים פועל באמצעות גזרות שהן אמיתות נצחיות הכרחיות, כפי ששפינוזה תומך בכך בהתייחסו לאיגרת אל הרומאים ("אלוהים) מרחם על מי שהוא רוצה, הוא מקשה מי שהוא רוצה", פרק ט', פסוק 18).

כך או כך להוראת הנביאים יש היקף מוגבל: היא אינה יכולה לגעת במושאים של ידע מדעי (למשל, יהושע טועה כשהוא מדבר על אסטרונומיה) ובשאלות הפוליטיות. אין זה בטקסטים שלהם שנגלה תחת איזו צורה המדינה היא הטובה ביותר. כל מה שניתן להפיק מזה, זה שרצוי שישלטו בני אדם צודקים (מאמר תיאולוגי-מדיני, 19). למעשה, שפינוזה טוען שתשוקתנו, כאשר היא טובה ("הגונה", הוא אומר), יכולה להיות בעלת שלושה מושאים בלבד: "להכיר את הדברים דרך סיבותיהם הראשונות" (זה הסוג השלישי של ההכרה), "לאלף את התפעלויותינו" (זו כלל החיים הטוב, או הסגולה הטובה) ו"לחיות בביטחון עם גוף בריא". ואולם, תשוקה אחרונה זו תלויה בסיבות חיצוניות, והממשל בנקודה זו "הוא לעזר רב" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 3). המשימה לכונן צדק וחסד ביחסיהם חוזרת לבני האדם עצמם, ובמיוחד לאלו שמושלים, שתפקידם הוא להשליט את הסגולות הללו.

כתוצאה מכך, ועל אף שהשיח הנבואי, מופחת למסרו המהותי, מעודד את בני האדם לחסידות, החלק הפוליטי שהטקסטים מכילים מצטמצם לדרישה שהמושלים יהיו בני אדם צודקים ובעלי-חסד. כל השאר תלוי בתנאים היסטוריים שעברו מן העולם ואינו יכול להיות מיושם על התנאים האמיתיים, "כאן ועכשיו". לכן, הציות לאלוהים, אם צריך לשמור על ביטוי זה, אינו יכול להיות דבר אחר מלבד החיפוש אחר המועיל העצמי, במישור של היחסים החברתיים, זה של התועלת הציבורית: התחזוקה של אחדות המדינה והמטרה של ההסכמה שהן באחריותם של המושלים האזרחיים. האחרונים לא יוכלו להיות כפופים לסמכות של שרי פולחן (אנשי דת) שיחליטו על הכל, בסופו של חשבון. שפינוזה רוצה כהוכחה לכך שהנביאים, כשהרשו לעצמם לשפוט ולהוכיח את בני-מינם, לא תיקנו אותם אלא הרגו אותם, בשעה שלמושלים יש את האמצעים לכופף אותם; המושלים, שהתחרו על ידי הכוהנים, נאלצו לעיתים קרובות להתרחק מהדת, כך שהחברה המנוהלת כך על ידי שני כוחות במתח מצאה עצמה בעקבות זאת מפולגת (מאמר תיאולוגי-מדיני, 19).

אף על פי כן, אם הפיתוחים התיאולוגיים הנשענים על האידיאה של "אל אתי" ממריצים את בני האדם להתנהג היטב, פיתוחים אלו נשארים מאולצים על ידי אידיאה כזו שמציגה את אלוהים כאישיות ואת רצונו כמכוון. זוהי שם השלכה דמיונית, ולאידאיה לא הולמת זו יש את חלקה באימוץ של מודל של חיים ש, בפועל, הוא סביר. פרקטיקה בהשראת התבונה בלבד לא הייתה נכנעת לריגשה הפסיבי של התקווה והייתה מכבדת את הצו הפוליטי של שלום אמיתי שהושג בהסכמה. למעשה, ההכרה של הדברים "דרך סיבותיהם הראשונות" מובילה לא רק לאידאיה אחרת של אלוהים, אלא גם להבנה של התשוקה האנושית, של כיוונה הבסיסי למה שמועיל לנו ולידע של העוצמה של הדמיון ושל הריגשות. כך מפריד שפינוזה, בהיררכיה שלו, בין היתרונות של התיאולוגיה לבין אלו של הפילוסופיה:

"היא [התיאולוגיה] קובעת למעשה את הדוגמות של האמונה [...], במידה שמספיק לציית; לעומת זאת את הדאגה לקבוע כיצד הדוגמות הללו חייבות להיות מובנות באופן מדויק ביחס לאמת, היא משאירה לתבונה שהיא באמת האור של המחשבה, שבלעדיה היא אינה רואה אלא חלומות ובדיונות." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 15) זה למעשה דבר אחד לציית לציוויים, כולל אלו של אל הנלקח כ"מודל", וזה דבר אחר לעשות זאת משום שאנו יודעים את הציות כמועיל באמת, בהתחשב בסיבות ובתולדות, בטבע של הדברים הסינגולריים ובזה שלנו. זה אז על פי האידיאה של אלוהים, ולא על פי תמונה של אלוהים, שאנו פועלים בחופשיות, במילים אחרות על פי טבענו. כזו היא ההגדרה האולטימטיבית של הדת האמיתית.

קריאה בריאה של הכתוב הטקסטים הקדושים נחשבים, בדתות הממוסדות, כ"דבר אלוהים". שפינוזה סבור, מצידו, שמה שיש להם במשותף, הגרעין המהותי שלהם, יכול להיות מיוחס לאלוהים – למה שמבקש מאיתנו חוק הטבע, כלומר הצדק והחסד – , וזהו הדבר שהוא "דבר אלוהים" או תיאולוגיה (על פי האטימולוגיה של המונח). בפועל, הוא מזמין אותנו לקחת את הכתוב כאובייקט לפרשנות, לא על ידי הוספת פרשנויות עליו, כמו בדת הקתולית, לא כפי שעושים זאת הפרוטסטנטים, בלקיחת התנ"ך כשלם שבו הטקסטים הברורים ביותר מאפשרים להסביר את אלו שהם פחות כאלה. "Scriptura sola", "הכתוב בלבד": זוהי הסיסמה של שיטת הפרשנות של הפרוטסטנטים.

עיקרון זה מקבל משמעות חדשה תחת עטו של הפילוסוף, שכן הוא מתכוון לבסס את מה שאמרו המחברים השונים של הטקסטים המקובצים בתנ"ך באמצעות מה שהם מגלים בהם על עצמם או מה שידוע עליהם. במילים אחרות, מדובר בלהביא לאור את המשמעות שהייתה לדבריהם עבורם. זה מצריך את הידיעה של השפה ששימשה, לקבץ את הדברים שנאמרו לפי נושא כדי לחלץ את העקביות או חוסר העקביות של נושאים אלו בינם לבין עצמם, להשתמש בידע ההיסטורי הזמין כדי לקבוע את התכונות המיוחדות לכל אחד ואת גורלו של הספר שהגיע עד אלינו. הפרשנות של הכתוב עוקבת אפוא אחר אותה שיטה כמו זו של הדברים הטבעיים, ש"מורכבת בעיקרה מלהתבונן תחילה בטבע כהיסטוריון ו, לאחר שקיבץ כך נתונים ודאיים, להסיק מהם את ההגדרות של הדברים הטבעיים" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 7).

התנ"ך אינו מופיע עוד, על פי שיטה זו, כחיבור הומוגני. נהפוך הוא, הוא מקבץ, ברגעים נפרדים ולעיתים רחוקים, טקסטים בעלי טבע מגוון מאוד, חלקם מעדיפים את הדמיון (כמו הטקסטים הנבואיים), בעוד שהאחרים מציגים טיעונים (כמו האיגרות). הספרים שמרכיבים את המכלול אינם תמיד פרי עטו של זה שאליו הם מיוחסים (כך משה לא יכול היה לספר על מותו שלו), חלקם נראים לא גמורים או אף מקובצים למרות חוסר העקביות שמפרידים ביניהם. קריאה זו אינה משפיעה על מסרו המהותי, זה של הצדק ושל החסד, שמצווה על החסידות באמצעות אמצעים ספרותיים המתאימים לגעת בקהל רחב. הברית הישנה והברית החדשה אינן נבדלות בנקודה זו; הראשונה נשענת על החוק ועל הברית מזמנו של משה, בעוד שהאוונגליסטים והשליחים מטיפים על בסיס חייו וייסוריו של ישו: אך המסר המוסרי הוא זהה.

אופן גישה זה לטקסטים יכול להיראות כמערער על אופיים הקדוש. שפינוזה מתגונן מפני האשמה כזו, מצד אחד במידה ש"ראוי לשם של קדוש ואלוהי מה שמיועד לתרגול החסידות והדת" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 12), מצד שני בשל הסקטוריאליזם שמלווה כל היקשרות קפדנית לאות של הטקסטים: "עבורי, אני חושש להפך שמא דרך להיטות יתרה לקדושה לא נוריד את הדת לאמונה טפלה, שמא נתחיל, אומר אני, לסגוד לצלמים ולדימויים, לנייר מושחר, במקום לדבר אלוהים." (שם)

כך הוא מתגונן מפני ההאשמה של כפירה. האדם החכם, למעשה, אינו זקוק לדתות הממוסדות כדי להשתדל לפעול לטובת התועלת, במיוחד התועלת הציבורית; אך הוא יודע שהמסר המוסרי שהן מצהירות הולך באותו כיוון, שהוא אפוא מועיל להרבה אנשים אחרים.

כתב הגנה על חופש המחשבה אם עיקר המסר המקראי הוא מטבע מוסרי, הכתוב מפורש כהלכה אינו מאשר את הדוגמטיזם לגבי מה שתלוי בדעות ספקולטיביות. הדעות המגוונות הללו, למשל על אישיותה

של מרים, הנוכחות האמיתית באוכריסטיה או אפילו טבעו של ישו, משיח או לא, בן אלוהים או לא, וכו', אינן מוכרעות על ידי הטקסטים כשהם נקראים היטב. מכאן ואילך, אם דעה אחת מנצחת באמצעות מספר מאמיניה או מעמדה כדת מדינה, היא מאפשרת לשרים שלה לגנות, לתבוע, לרדוף, לגרש או לרצח את אלו שאינם נכנעים לה. כך הפרושים השיגו מפילאטוס את הוצאתו להורג של ישו, הטרידו את הצדוקים, וכו': כדי שדוגמה דתית כלשהי תגיע ל"קשור לכללים של החוק האלוהי את השאלות מסדר ספקולטיבי טהור" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 18), כדי שהיא תוכל לשלוט בדרך זו באידיאות ובביטוי, עדיין דרושה מדינה שנכנעת להוראתם של הכוהנים ושמחשיבה דעות מסוימות כפליליות. מדינה כזו מסורה להתפעלויות הזועמות של הכתתיים, מכאן הצורך שהמושלים האזרחיים יקבעו לבדם את פרשנות הכתוב, במילים אחרות שהם יגנו על חופש הדעה, אם הם פועלים תחת הנהגת התבונה. שפינוזה מתכוון כך להראות לא רק שחופש המחשבה והביטוי הוא תמים, אלא עוד שהוא מועיל למדינה. לשם כך, החסידות והדת חייבות להיות מוכלות "במעשים בלבד, כלומר בתרגול היחיד של הצדק ושל החסד" והשאר חייב להיות מושאר לשיפוטו של כל אחד. מניעת הכפייה הדתית על האידיאות היא עניין פוליטי.

עניין זה חורג במידה רבה מן התחום היחיד של הספקולציות הדתיות. למעשה, המושלים אינם יכולים למנוע שחלק לא יחשבו כמותם ולא יבטאו את מחשבתם המנוגדת, מכיוון ש"זהו פגם משותף לבני האדם להפקיד לאחרים את כוונותיהם, אפילו כאשר השתיקה נדרשת" (מאמר תיאולוגי-מדיני, 20), כפי שאנו נהנים לקרוא. מצד אחד, לא ניתן לצוות על הנשמות, אף על פי שאפשר לחלום על כך; מצד שני, ישנן דעות שמעמידות בסכנה את שימור החברה הפוליטית, את אחדותה, ואף את הסכמתה. לשאלה זו מקדיש שפינוזה את פרק הסיום של חיבורו, מאמר תיאולוגי-מדיני (פרק 20) מכיוון שזהו שם, בסופו של דבר, "המושא העיקרי" של היצירה. לאחר שהראה ששום דבר בטקסטים הקדושים לא התנגד לחופש ההתפלספות, מדובר בלהראות "שבמדינה חופשית מותר לכל אחד לחשוב מה שהוא רוצה ולומר מה שהוא חושב", לפי המונחים של הכותרת המופלאה של פרק אחרון זה.

זה, בפועל, בלתי אפשרי למשול במחשבתם של האנשים. המדינה שמתיימרת לכך – מה שהוא המקרה בימינו עדיין – אינה שולטת לעולם אלא במילים, לא במחשבות. העוצמה הריבונית מוצאת שם את גבולה; ברצותו (לשוא) לחצות אותו, הריבון מאבד לאמיתו של דבר את תמיכת נתיניו והחברה הפוליטית מוצאת עצמה מוחלשת מכך: "בני האדם עשויים כך שהם אינם סובלים שום דבר יותר בקושי מאשר לראות את הדעות שהם מאמינים שהן אמיתיות נחשבות לפליליות [...] מאיפה שקורה שהם מגיעים לכדי לתעב את החוקים." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 20)

ואף על פי כן, ישנן בהחלט דעות מרדניות, כך ש"אם בלתי אפשרי לקחת את החירות הזו [של דעה] מהנתינים, זה יהיה הרסני מאוד להעניק להם אותה לחלוטין" (שם). כדי להגדיר איזה גבול חייב להיות מוטל על חופש הביטוי, זה הכרחי להתחשב לא עוד בעובדה אלא בזכות (בחוק). למעשה, איזו זכות אנו מעניקים למדינה? זו של למסגר את אפשרויות הפעולה שלנו: בחברה פוליטית, יהיה אשר יהיה משטרה, כל אחד מעביר לסמכות הריבונית (בין אם היא מלוכנית, אריסטוקרטית או דמוקרטית) את הזכות לפעול "על פי גזרותיה שלה". אם כן דעה יכולה להיקרא מרדנית, זה לא "כשלעצמה" אלא "בגלל הפעולה המשתמעת ממנה" (שם). כך, הדעה שאף אחד אינו חייב לקיים את הבטחותיו או זו שכל אחד יכול להיות לפי גחמתו מזמינות להתנהגויות הרסניות להסכמה בין הפרטים: הן מנוגדות להסכם שבאמצעותו כל אחד מכיר בעצמו כחבר בקהילה שממנה הוא מפיק תועלת. ובעקבות זאת, כל המחשבות, המילים, הלימודים האחרים, חומקים מהסכמה זו לחקיקה משותפת שאינה חלה לעולם אלא על הפעולות.

המדינה ותכליתה זה תקף באותה מידה לעניינים הפוליטיים כמו לאמונות הדתיות; מה שיש במשותף לצדק, מצד אחד, ולחסידות, מצד שני, זה שהן ניכרות "במעשים בלבד" (שם). במדינה, זה שמראה שחוק מנוגד לתבונה ושהוא חייב להיות מבוטל "ראוי למדינה ופועל כטוב שבאזרחים" (שם); זה שעושה זאת

כדי לעשות את הריבון שנוא ופועל אפוא לא על פי הגיון אלא על פי שנאה אישית, כעס או פשוט על ידי עורמה אינטרסנטית הוא "מפריע ומורד" (ושם שוב, הדוגמאות אינן חסרות). זה שקול לאמירה שחופש ההתפלספות הוא סגולה טובה.

ביטוי זה, "חופש ההתפלספות", נשמע (מובן), במאה ה-17, באופן רחב מאוד: במקום חירות המושארת רק לפילוסופים, היא זו של לפתח ולבנות את דעתו במישרין, ללא צביעות. במספר הזדמנויות, בפרק מסכם זה, שפינוזה מעמיד מול זה את הרוח המלאה בדעות קדומות, כפופה בסופו של דבר לאחר מלבדו, זה של תאבי הבצע והחנפנים, זה של בני האדם הנשלטים על ידי "התקווה למשוך אליהם את החוקים והשופטים" או ל"אסוף כיבודים": כל אלו, בדיוק, אינם חופשיים וחוזרים על הלקח שהם הפנימו. ממשלה שמתכוונת להפעיל עצמה על הנשמות חסה בדיוק על בני אדם אלו ורודפת להפך את "אלו שחינוך טוב, טוהר מידות וסגולה טובה נותנים להם מעט חירות" (שם). כך היא מונעת מעצמה את הטובים ביותר.

מכאן נובע שהמדינה לא רק יכולה להעניק את חופש ההתפלספות הזה שאינו מזיק, אלא עוד שהיא חייבת (לעשות זאת), באינטרס של הגוף הפוליטי עצמו. חירות זו מתאימה לתפקידה: "לא, אני חוזר, תכליתה של המדינה אינה לגרום לבני האדם לעבור ממצב של יצורים תבוניים לזה של חיות פראיות ושל אוטומטים, אלא להפך היא מוסדה (הוקמה) כדי שנשמתם וגופם יבצעו בביטחון את תפקודיהם, כדי שהם עצמם ישתמשו בתבונה חופשית. [...] תכליתה של המדינה היא אפוא, במציאות, החירות." (מאמר תיאולוגי-מדיני, 20)

על ידי החוקים, למעשה, המדינה מגנה על הפרטים אלו מאלו ומאפשרת שיעזרו זה לזה כדי להתגונן מפני העוצמות המנוגדות (אלו של האקלים, הטורפים, השודדים, הכובשים, וכו'). מה שהיא מאפשרת כך, מה שהיא הופכת לאפשרי, זו התפרסות עוצמת הפעולה של הגוף ושל זו של הרוח, עוצמת החשיבה: כך בני האדם פחות מופרעים כדי לפעול על פי טבעם. שכן מדובר בטבעם: כמו כל דבר סופי, היצור האנושי מתאמץ להתמיד בהווייתו ולשם כך מחפש את מה שמועיל לו. החברה הפוליטית מספקת עזרה שאין להשוותה למאמץ זה; זה יהיה אפוא מנוגד לכיוונה לאלץ (להגביל) את חופש השיפוט.

שפינוזה מוסיף, בסוגריים, שחירות כזו הכרחית להתקדמות המדעים והאמנויות, מה שאינו דבר של מה בכך. אם ממשל מפעיל את סמכותו נגד חופש הביטוי (באשליה של לשלוט כך במחשבות), הוא אינו עוזר אלא מתנגד למאמץ הטבעי של כל אחד שנתמך על ידי חילופי האידיאות; הוא מזיק כך לעצמו בכך שהוא מפריע להתפתחותו שלו על ידי ההתקדמות האינטלקטואלית שהכרחית לו. לסוג זה של מדינה, אנו יכולים להעמיד מנגד את כלל הממשל "הטוב ביותר", שמעניק לאזרחים את מגוון הדעות ושומר עליהם בהסכמה. כזה הוא המקרה של הדמוקרטיה, שבה הגזרות ששולטות בפעולות הן מעשה ידיהם של אלו שנכנעים להן, בהשאירה לכל אחד את חופש השיפוט שלו. סוג זה של ממשל מאפשר את האימוץ של כללים על ידי רוב, באותו הזמן שהוא מאשר את ביטולם אם הוכח, הודות לחירות זו, שישנו (כלל) טוב יותר. מדובר שם בממשל הקרוב ביותר למצב הטבעי של בני האדם, שבו כוחם-שלטונם משתרע עד היכן שמשתרעת עוצמתם העצמית, מכיוון שהחיים הדמוקרטיים מתאימים לעליות של עוצמה זו על ידי התרגול החופשי של המחשבה הביקורתית.

שפינוזה לוקח כדוגמה את העיר אמסטרדם, שהוא משמיע את שבחה על החירות שהיא משאירה לדעות ועל ההגנה שהיא מבטיחה לאמונות הדתיות השונות. קטע זה ללא ספק אינו נטול אירוניה, עד כמה שהפילוסוף היה מוזהב מהגורל השמור לאחד ממקורביו בתקופת כתיבת ה"מאמר". אדריאן קורבאך, מחבר של ביקורת על הנצרות שאותה שם ללעג בספרו, אכן הולשן על ידי המוציא לאור שלו, ולאחר מכן נידון ב-1668 לעשר שנות מאסר: הוא מת בתאו ב-1669. על אף האופי הלגלגני של חיבורו של

קורבאך, האחרון חלק מספר אידיאות עם שפינוזה. כך גורלו העצוב יכול היה לבשר את האשמות הכפירה והאתאיזם שמהן נפל קורבן הפילוסוף לאחר פרסום טקסט שהיה אמור בדיוק להגן עליו מכך.