

ספר ג: מקומו של שפינוזה בהיסטוריה

א

שפינוזה והביקורת מפי בני דורו

(1) – בתחום התיאולוגי

הציר המרכזי בפילוסופיה של שפינוזה – משנתו על אלוהים; ואותן נקודות במשנה זו שעשויות היו לעורר פולמוס, ציין הוא עצמו בצורה תמציתית באחת מאיגרותיו הראשונות (1661) אל אולדנבורג: 'תארים רבים, שהללו, ובאמת כל הבריות על-פי ידיעתי, מייחסים לאלוהים – אני רואה רק כנבראות בלבד; ולעומת זה אני רואה כתארי אלוהים דברים אחרים המוחזקים אצלם, על-פי המשפטים הקדומים, כנבראות, ואני קובע שהללו תפסו אותם שלא כראוי. ולהלן: איני מפריד בין אלוהים והטבע, כמו שעושים כל אלה שידיעתי עליהם מגעת' (איגרת ו', בסופה). ניתן להניח שאותם 'תארים' שבעיני אחרים נחשבו כשייכים למהותו של אלוהים ובעיני שפינוזה כ'נבראים', אלו הן הסגולות (יודע את הכול, כל-יכול, נצחי, פשוט, וכו') שנדונו ב-מאמר הקצר 'על למעלה, עמ' 55 ואילך); ואילו אותם דברים שבעיני אחרים נחשבו כ'נבראים' ובעיני שפינוזה כ'תארים', אלה הן, כמובן, המחשבה וההתפשטות. שפינוזה הבין אפוא שהחידושים בעמדתו היו בכך שהוא שלל מאלוהים את תאריו המוסכמים, לרבות התארים של בורא וטוב; בכך שהנחיל לו תארים בלתי-מוסכמים, וביתר ייחוד תואר של התפשטות; ולאחרונה, בכך שזיהה במפורש את האלוה עם הטבע. קורות התגובות על מחשבת שפינוזה אחר מותו עתידות היו להראות שאכן צדק בהערכתו זו. כמו שנראה, דעות אלו

הן הן שעתידות היו, יחד עם מסקנות-הלוי המשוערות שלהן, לעורר התנגדות עזה ביותר. אבל גם בימי חייו של שפינוזה כמו עוררין עליהן בצורה נמרצת; ועניין רב לנו, וחשיבות ראשונה-במעלה נודעת לדבר, לראות ולהיווכח כיצד טיפל בהן הוא עצמו.

כדאי וראוי לשים לב קודם כול להתנגשות טיפוסית עם איש בקי בחדרי פילוסופיה, משפטן ורופא, אשר בזמן מאוחר יותר הביע שפינוזה רחשי יקר ל-אהבת האמת שבלבו והטוהר האחד והמיוחד של רוחו- (איגרת ס-ט, בסופה).

לאמברט ואן וֶלְטְהוּיֶסְן אל יעקב אוסטנס (1671): "...אתה מבקש ממני שאחזה את דעתי על הספר, שנקרא 'מאמר תיאולוגי-מדיני', ושאנמק את משפטי עליו, ואני מסכים לעשות כן עכשיו, על-פי שיעור הזמן שברשותי ועד היכן שידי משנת. אבל אין רצוני לדון בפרטים, אלא לבאר בסקירה כללית את כוונת המחבר ואת דעתו על הדת.

ל-איזה עם הוא שייך ובאילו אורחות חיים הוא הולך, איני יודע, וגם אין לי שום עניין לדעת. דברי ספרו עצמם מוכיחים דיים שאינו מן הטפשים ושעסק בחי-לוקי-הדעות הדתיים שבין הנוצרים באירופה, ולא אנב אורחא ובאקראי, אלא כבקי בהם לפני ולפנים... אינו מתעלה מעל לדת הדיאיסטים, שמנינם מרובה (בעטיים של מנהגי זמננו הגרועים מאוד)... אבל סבורני שמבין כל הדיאיסטים המרובים האלה לא לימד אדם זכות על אותו עניין ביש ברוח רעה, בערמה ובתהפוכות, יותר ממחברו של מאמר זה...

הוא מכיר באלוהים ומודה בו כיוצרו ומייסדו של העולם. אבל הוא קובע שצורת העולם, מראהו וסדרו הם הכרח גמור... הוא מכריז ומודיע בגלוי שהכול נעשה בהכרח גמור, על-פי גורל שאין ממנו מנוס...

אין המחבר מזכיר בספרו את התועלת שבתפילה כל עיקר, כשם שאינו רומז לשכר ולעונש, לא בחיים ולא במוות... דבר זה מכוון יפה לעקרונותיו. שכן, כיצד ייתכן יום הדין, והיכן המקום לציפייה לשכר או לעונש, כשתולים הכול בגורל וקובעים שהכול נאצל מאלוהים בהכרח שאין ממנו מנוס, או גדולה מזו: כשהוא קובע שכל היקום הנה הוא האלוהים? כי חוששני שמחברנו אינו רחוק ביותר מדעה זו; על כל פנים, אין חילוק גדול בין הקביעה שהכול נאצל בהכרח מטבע האלוהים ובין הקביעה שהיקום הוא אלוהים עצמו.

אף-על-פי-כן הוא תולה את התענוג האנושי העליון בטיפוח מעלת-המידות, ועליה הוא אומר שהיא שכר עצמה... הוא סבור אפוא שהאדם המבין את הדברים כראוי חייב לשקוד על המידות הטובות לא בגלל מצוות אלוהים ומשפטיו, אף לא בגלל התקוה לשכר או מחמת יראת העונש, אלא בגלל תפארתה של מעלת המידות (*pulchritudine virtutis*) ושמחת הדעת, שאדם חש ומשיג כשהוא מקיים את המידות הטובות...

המאמר התיאולוגי-המדיני מבטל על-פי דעתי כל עבודת קודש וכל דת והורס אותן מיסודן, ומכניס בסתר אתיאזם... (איגרת מ"ב).

שפינוזה אל אוסטנס: "אתה תמה בלא ספק שהשהיתי אותך ממתין זמן מרובה כל-כך. אבל כמעט שלא יכולתי לגמור בדעתי להשיב על הקונטרס של אותו איש, שהואלת לשלוח אלי. וגם עכשיו איני עושה כן אלא מטעם זה בלבד שהבטחתי לך להשיב..."

הוא אומר שכדי להימנע מן הטעות שבאמונה הטפלה, דחיתי כל אמונה. איני יודע על מה הוא מעלה את השם אמונה ועל מה – את השם אמונה טפלה. האם דוחה כל דת, שואל אני, מי שמכריו ומודיע כיש להכיר באלוהים את הטוב העליון, ומצוה לאהבו מבחינה זו בדעת ובבחירה, ובכך בלבד אשרנו העליון והחירות שאין למעלה הימנה? ולהלן: כי שכר מידה טובה – מידה טובה, ועונשן של האווילות ואולת-היד – האווילות עצמה? ולסוף: כי כל איש חייב לאהוב את רעהו ולהישמע לפקודותיה של הרשות העליונה? ודברים אלה לא בלבד אמרתי במפורש, אלא גם הוכחתי אותם בראיות חזקות ביותר.

אבל סבורני שיודע אני, באיזו מדמנה שקוע אדם זה. בשלמות המידות עצמה ובשכל אין הוא מוצא דבר המקנה לו קורת-רוח, והיה מעדיף לחיות על-פי לחץ היפעלויותיו, אילו לא עמד לו פחדו מפני העונש. על כן הוא מונע את עצמו ממעשים רעים ומקיים את מצוות אלוהים כעבד, בלא רצון, כשדעתו מיטלטלת עליו, על מנת לקבל על מעשי עבדותו פרסים מידי האלוה, הנעימים לו הרבה יותר מאהבת אלוהים, – וככל שהטוב שהוא עושה הוא יותר למורת-רוחו, והוא מקיימו בלא רצון, הוא מבקש מאלוהים שכר גדול יותר. לפיכך הוא מאמין כי כל אותם בני-אדם שאין יראה זו מעכבת בידם, וזיים בלא מתג ורסן ומבטלים כל דת. אבל עכשיו מניח אני דבר זה ופונה ועובר אל דרך טיעוני, שבו הוא רוצה להוכיח שאני מורה אתיאזם בטענות שבהסתר-פנים ובהעמדת-פנים.

שפינוזה

יסוד טיעונו הוא במחשבתו שאני נוטל מאלוהים את חירותו ומכניע אותו לגורל. זוהי טעות גמורה. אמנם אני קובע שהכול מתחייב מטבע אלוהים בהכרח שאין ממנו מנוס, כשם שהכל קובעים שמטבע אלוהים מתחייב שהוא משיג את עצמו. בוודאי אין איש מכחיש שזה מתחייב בהכרח מן הטבע האלוהי, ואף-על-פי-כן אין איש סבור שאלוהים כפוי על-ידי גורל כלשהו, אלא הוא משיג את עצמו באורח תופשי לחלוטין, אם גם בהכרח. איני מוצא כאן שום דבר שאין כל אדם ואדם יכול לתופסו. ...

זאת ועוד: הכרחם זה של הנמצאות, שאין מנוס ממנו, אינו מבטל ועוקר לא את חוקי האלוה ואלא את חוקי האדם. שכן הוריות-מוסר, בין שקיבלו את צורת החוק מידי אלוהים ובין שלא קיבלו, מכל מקום הן אלוהיות ומרבית פדות; ובין שאנו זוכים בטובה, הנובעת ממעלת המידות ומאהבת אלוהים, מידי אלוהים בבחינת שופט, ובין שאנו זוכים לה כשהיא נאצלת מן ההכרח שבטבע האלוהי, לא תהיה בשביל כך רצויה יותר או רצויה פחות, כשם שמצד אחר אין להתיירא פחות מן הרעות, היוצאות ממעשינו הרעים, רק משום שהן יוצאות מהם בהכרח. ולסוף בין שאנו עושים את מעשינו בהכרח בין בבחירה החופשית, עדיין התקוה או הפחד מוליכים אותנו. על כן הוא קובע בטעות שאין אני מניח מקום כלשהו להוראות ולמצוות, או, כמו שהוא מוסיף ואומר, שאין מקום לציפייה לשכר ועונש, כשתולים הכול בגורל וקובעים שהכול נאצל מאלוהים בהכרח שאין מנוס ממנו.

איני בא לחקור כאן מדוע דברים אחדים הם, ועל כל פנים אין הבדל גדול ביניהם, כשקובעים שהכול נאצל בהכרח מטבע אלוהים או קובעים שהיקום הוא אלוהים. אבל רצוני להעיר את אָונך שהוא מוסיף, לא במעט רשעה, שאני סבור כי 'האדם חייב לשקוד על המידות הטובות לא בגלל מצוות אלוהים ומשפטיו, אף לא בגלל התקוה לשכר או מחמת יראת העונש, אלא וכו'. במאמר שלי ודאי שלא תמצא דברים אלה וכיוצאים באלה. ונהפוך הוא: בפרק הרביעי אמרתי בפירושי שסיכומי של החוק האלוהי (הכתוב על לוח לבנו בכתב אלוהים, כמו שאמרתי בפרק השנים-עשר) ומצוותו הנעלה ביותר היא לאהוב את אלוהים כטוב העליון, דהיינו, לא מיראת עונש כל-שהוא (כי לעולם לא תצמח האהבה מן היראה), ולא מאהבת כל דבר אחר שאנו משתוקקים להתענג עליו; שאלמלא כך לא היינו • דברי שפינוזה מתוך המאמר התיאולוגי-המדיני מובאים כאן על-פי תרגומו של ה. וירשובסקי.

אוהבים את אלוהים עצמו אלא את הדבר שחמדנו. ובאותו הפרק הראיתי לדעת שהוא הוא החוק שגילה אלוהים לנביאים. בין שאני מניח שאותו חוק קיבל צורת דין מידי אלוהים עצמו, ובין שאני תופסו כגזירות אלוהים האחרות, שיש בהן הכרח נצחי ואמת-עולם, מכל מקום הוא קיים ועומד כגזירת אלוהים וכהוראה לישועה. בין שאני אוהב את אלוהים בבחירה חופשית בין מכוח ההכרח שבגזירת אלוהים, מכל מקום אהיה אוהב את אלוהים ואיוושע... (איגרת מ-ג).

שטח נרחב יותר הקיפה חליפת מכתבים אחרת.

הוגו בוקסל אל שפינוזה (1674): "...אני משתוקק לשמוע את דעתך על חזיונות, שדים או רוחות... (איגרת נ-א).

שפינוזה אל בוקסל: "איני יודע מה הם, ועדיין לא היה לאל ידו של שום אדם להגיד לי עליהם דבר של ממש... (איגרת נ-ב).

בוקסל אל שפינוזה: "הדעת התפוסה להנחות קודמות מעכבת את חקר האמת. אני מאמין שאמנם יש רוחות. ואלה הם טעמי ונימוקי: (א) העובדה שהם נמצאים מוסיפה לתפארתו של היקום ולשלמותו; (ב) מתקבל על הדעת, שהבורא ברא אותם משום שהם דומים לו יותר מן הבריות הגשמיות; (ג) כשם שיש גוף בלי נשמה, כך יש גם נשמה בלי גוף; (ד) לבסוף, אני חושב שבאוויר העליון, במקום למעלה, או במרחב העליון, אין שום גוף עכור שאין יושבים עליו דרי מעלה; ולפיכך אין גם החלל האין-סופי שבינינו ובין הכוכבים ריק, כי אם מלא רוחות... (איגרת נ-ג).

שפינוזה אל בוקסל: "...טעמך הראשון הוא, שמציאותם של הרוחות הוא צורך תפארתו של היקום ושלמותו. תפארת, אדוני המכובד מאוד, אינה איכות של המושא שבו מתבוננים, אלא בעיקרה פעולה שנפעל המתבונן בו. אילו היו עינינו ארוכות-רואי יותר או קצרות-רואי יותר, או אילו היינו בעלי מזג אחר, היו דברים יפים עכשיו מוחזקים מכוערים, ודברים מכוערים עכשיו היו נראים לנו יפים. היד היפה ביותר, כשמתבוננים בה במשקפת מגדלת, תיראה נוראה. כמה דברים, כשהם נראים מרחוק, הם יפים, אבל כשמסתכלים בהם מקרוב, הם מכוערים. על כן הדברים כשהם לעצמם, או כשמייחסים אותם לאלוהים, אינם לא יפים ולא מכוערים. לפיכך חייב כל האומר, כי האלוהים ברא את העולם כדי שיהיה זה יפה, לקבל אחת מן השתיים: או שאלוהים יצר את העולם לצורכי טעמם ועיניהם של בני-האדם, או שיצר את טעמם ואת עיניהם של בני-האדם לצורכי

העולם. אבל בין שנקבל את הדבר הראשון ובין שנקבל את הדבר האחרון, איני יודע על שום מה היה אלוהים חייב לברוא את השדים והרוחות, כדי לקיים אחת משתי ההנחות האלה. שלמות ואי-שלמות הן כינויים שאינם נבדלים הרבה מן הכינויים יופיו וכיעור. כדי לא להרחיב את הדיבור יתר על המידה, אני שואל רק דבר זה: מה מוסיף יותר לעיטורו של העולם ולשלמותו: מציאותם של הרוחות, או כל אותם יצורים בישין נוראים, כגון קנטאורים, הידרות, הארפיות, שעירים, גריפים, ארגוסים ושאר ילדי ההזיה הרבים מן הסוג הזה? אכן כמה מקושט ומיופה היה העולם, אילו עיטר וקישט אותו אלוהים, לפי שרירות הדמיון שלנו, בכל אותם הדברים שכל אחד ואחד מדמה אותם לעצמו ורואה אותם בחלומותיו, אבל עדיין לא עלה ביד שום אדם להבין אותם!

טעמך השני הוא זה: מתקבל על הדעת שאלוהים ברא את הרוחות, משום שהם דומים לצלמו האלוהי יותר מן הבריות האחרות הנשמיות. אבל חייב אני להודות שעד היום איני יודע בשום פנים, במה דומים הרוחות לאלוהים יותר משאר יצוריו. יודע אני שבין הסוף והאין-סוף אין שום יחס ועל שום כך אין ההבדל בין היצור הגדול ביותר והנכבד ביותר ובין האלוהים אלא כהבדל שבין אלוהים ובין היצור הקל והפחות ביותר. דבר זה אין לו שום שייכות לענין...

גם הטעם השלישי שלך (והוא, שכשם שיש גוף בלא נשמה, כך מן ההכרח שתהיה גם נשמה בלא גוף) גראה לי חסר-שחר באותה מידה. אמור נא לי, אם אין זה מתקבל על הדעת באותו האופן שיש זכרון, שמיעה וראייה וכו', בלי גוף, משום שיש גופים בלי זכרון, שמיעה וראייה וכו'?...

טעמך הרביעי והאחרון זהה לראשון, ואני מתייחס לתשובה שהשבתי עליו. אבל במקום זה רצוני רק להעיר שאיני יודע, מה הם אותם המקומות העליונים והתחתונים שאתה מניח בחומר האין-סופי, אלא אם כן אתה מאמין שהארץ היא מרכזו של היקום. שהרי אם השמש או שבתאי הוא מרכזו של היקום, יהיה השמש או שבתאי, ולא הארץ, המקום הנמוך ביותר. על כן אניח הצידה טענה זו וכל השאר, ומסקנתי היא שטעמים אלה וכיוצא באלה לא יוכיחו לשום אדם את מציאותם של הרוחות והשדים... (איגרת ג'ד).

בוקסל אל שפינוזה: "אתה אומר שאין אתה תולה באלוהים שום תארי

1. בקטע הפתיחה של האיגרת הקודמת, שלא הובא למעלה.

בני-אדם, כדי שלא להחליף ולערבב את הטבע האלוהי בטבע האנושי. עד כאן אני מסכים: באיזה אופן אלוהים פועל ובאיזה אופן הוא רוצה, מבין, שוקל בדעתו, רואה, שומע וכו' – אין אָנו משיגים. אולם אם אתה באמת שולל פעולות אלה מאלוהים ואת מחשבותינו הנעלות ביותר עליו, וגוזר שאין הללו באלוהים באופן מופלג (eminenter) ומיטאפיסי, איני מכיר אלוהים זה שלך (tuum Deum ignoro), או מה שאתה מתכוון לו בשם 'אלוהים'...

“אתה מבקש ראיות חותכות שאמנם יש רוחות בעולם. אבל ראיות מן הסוג הזה מעטות מאוד בעולם, ומחוץ לתחום המתימאטיקה אין מוצאים ראיות חותכות וודאיות כמשאלת לבנו... אין אנו מדקדקים בעולם הזה דקדוקים מרובים כל-כך. אנו משערים השערות מסוימות, ובהעדר מופתים וראיות אנו מניחים מה שמתקבל על הדעת בשיקולינו. דבר זה ניכר בכל החכמות, כאלוהיות כאנושיות, המלאות חילוקי-דעות וויכוחים... הגד נא לי, אדוני, אני מתחנן לפניך, מה הוא המושכל שיש לך על אלוהים, ואם הוא בהיר בשכלך כמושכל של המשולש... (איגרת ג'ה).

שפינוזה אל בוקסל: “דבריך מעלים את החשד, שאתה מאמין כי אין שלמות גדולה מזו שניתן להביע בתארים [האנושיים] הנוכחים. ואיני תמה על כך, שכן אני מאמין כי אילו היה למשולש כוח הדיבור, היה אומר באותו האופן שאלוהים הוא משולשי באופן מופלג (eminenter), וכן היה המעגל אומר שהטבע האלוהי הוא מעגלי באופן מופלג. וכיוצא בכך היה כל דבר מייחס את תארי עצמו לאלוהים ומדמה את עצמו לאלוהים, וכל השאר היה נראה לו מכוער... .

“אמת, בעולם הזה אנו נוהגים לרוב על-פי השערה בלבד, אבל טעות היא שהגיונותינו באים מכוח ההשערה. בחיי יום יום אנו אנוסים ללכת אחרי הקרוב לאמת, אבל בעיונים הפילוסופיים עלינו ללכת אחרי האמת לאמיתה. אדם היה מת ברעב ובצמא, אילו מיאן לאכול ולשתות עד שלא יקבל ראייה גמורה שהמאכל והמשקה הם לתועלתו. אבל בהתבוננות אין מקום לכך. להפך, בה חייבים אנו להיזהר שלא להניח כאמת מה שאינו אלא קרוב לאמת. משפתחנו פתח לטעות אחת, מיד באות אחריה טעויות לאין ספור.

“זאת ועוד: מעובדה זו שהחכמות האלוהיות והאנושיות מלאות מריבות וחילוקי-דעות, אין להסיק כל עיקר שכל הנידון בהן אינו ודאי. שהרי היו אנשים רבים שאחזם בולמוס המחלוקת כדי כך, שאפילו היו מלגלים על הוכחות הנדסיות... .

ואפילו אודה שבהעדר ראיות מוכיחות אנוסים או להסתפק בדברים קרובים לאמת, אני אומר שראיה, הקרובה לאמת, מן הראוי שתהיה ממין כזה, שאמנם אפשר יהיה להטיל בה ספק, אבל אי-אפשר יהיה להכחישה; שכן דבר שאפשר להכחישו, אינו קרוב לאמת אלא לשקר. כשאני אומר, דרך משל, כי ראובן עדיין בין החיים, משום שראיתי אותו אתמול בריא ושלם, הרי זו אמירה קרובה לאמת כל זמן שאין איש יכול להכחישה. אבל אם בא אחר ואומר שראה אותו אתמול מאבד את הכרתו, והוא מאמין שראובן השיב בו ביום את רוחו לאלוהים, הוא גורם שדברי נראים כדברי שקר. בדומה לכך הוכחתי בבהירות שהשערתך על השדים והרוחות אינה לא אמת ולא קרובה לאמת, ולא מצאתי בתשובתך טעם הראוי ליתן עליו את הדעת.

לשאלתך, אם יש לי מושכל ברור של אלוהים כמושכל שאני משכיל את המשולש, אני משיב בחיוב. אבל אם תשאלני, אם יש לי דימוי ברור של אלוהים כדימוי שאני מדמה את המשולש, אשיב בשלילה. כי אין אנו יכולים לדמות את אלוהים, אבל יכולים אנו להשיגו בשכלנו. וכאן עוד ראוי להעיר שאין אני אומר כי אני מכיר את אלוהים לחלוטין, אבל אני מבין כמה מתאריו, אף כי לא את כולם, ואפילו לא את רובם; וודאי הוא שחסרון ידיעת רובם אינו מעכב בידי לדעת כמה מהם. בשעה שלמדתי את היסודות לאוקלידס, הבנתי תחילה ששלוש זוויותיו של המשולש שוות לשתי זוויות ישרות, והשגתי תכונה זו של המשולש השגה ברורה, אף-על-פי שעדיין לא ידעתי את כל שאר תכונותיו...

הנה הרחקתי לכת יותר ממה שנתכוונתי. איני רוצה עוד להטריד אותך בדברים שלא תסכים להם (כידוע לי), משום שאתה הולך אחרי עקרונות, הנבדלים מאוד מעקרונותי (איגרת ג').

נוסח דברים מעניין ביותר על דעותיו של שפינוזה בתחום התיאולוגי אפשר למצוא באיגרות שהחליף בזמן מאוחר יותר עם אולדנבורג. מסיבה מן הסיבות נפסקה חליפת מכתבים זו במשך עשר שנים לערך, ובשעה שנתחדשה לא היה עוד שפינוזה אותו הוגה מתבודד בריינסבורג, אלא מחברו של המאמר התיאולוגי-המדעי.

על הנסיבות שהביאו לידי חליפת מכתבים זו אפשר לעמוד מתוך גוף האיגרות. שפינוזה אל אולדנבורג (1675): "ממש באותה שעה שקיבלתי את

איגרתך מן ה־22 ביולי [איגרת ס־ב], עמדתי לצאת לאמשטרדאם, וכוונתי היתה למסור שם לדפוס את הספר [תורת־המידות] שעליו כתבתי לך. בעודי עוסק בכך, עשתה לה כנפיים בכל מקום השמועה, שנמצא תחת מכבש הדפוס ספר שלי על אלוהים, שבו אני משתדל להוכיח שאין אלוהים בנמצא כל עיקר. שמועה זו נתקבלה על לב רבים. על כן עמדו תיאולוגים מסוימים (אולי בעלי השמועה עצמם) וניצלו את ההזדמנות להביא את דיבתי רעה אל המושל והשלטונות. יתר על כן, קארטסיאנים חלושי־דעת, מכיוון שהכול מאמינים כי לבם נוטה אחרי, ביקשו להסיר מעליהם חשד זה ולא פסקו מלגנות את דעותי ואת כתבי בכל מקום, ועודם ממשיכים בכך. כששמעתי את כל הדברים האלה מפי כמה אישים הראויים לאמון, שגם אישרו לי כי התיאולוגים מסיתים בי בכל מקום, גמרתי בדעתי לדחות את הוצאת המהדורה, שהכנתי לדפוס, עד שאראה איך יפול דבר, וגם אמרתי להודיע לך את החלטתי בבוא העת. אבל העניין מתגלגל והולך, כנראה, מדחי אל דחי הלוך ורע מיום ליום, ואיני יודע לבטח מה עלי לעשות. . . .”

פיסקה זו (איגרת ס־ח), שמאשרים אותה כתב־הפקודה של מועצת הכנסייה בהאג מיום 21 ביוני 1675 ומכתב פרטי מיום 14 באוגוסט 1675 שנשתמר במקרה, מצביעה על הנקודות החשובות שבמצב העניינים כולו. ברור שבשנות פעולתו הראשונות לא היה שפינוזה בעיני הבריות מעל לכל חשד (למעלה, עמ' 27), והתעודות שנתגלו באחרונה מראות שאויביו עקבו בשבע עיניים אחר כל סימן להשפעתו. בשנת 1665 פרצה מחלוקת סביב מינוי כנסייתי מקומי, ובה מעורב היה בעל־הבית של שפינוזה בפורבורג. הבריות התחילו משגיחים בו בצורה בלתי־נעימה; ומקץ שנים ספורות (1668), כשהובא לדין אדם שהוחזק למושפע מכמה דעותיו, נעשו מאמצים ומרצים לסבך את שפינוזה בעניין ולהאבידו². פירסום ה־מאמר התיאולוגי־המדיני (1670) הראה לעין כול שהיה יסוד לחשדות החמורים ביותר. מכאן ואילך, ספר זה הוא הגורם המכריע במוניטון שיצא לשפינוזה. עד היכן מגיעים הדברים שאפילו איש כקולרוס מסוגל היה לכתוב עליו ולשנות ולשלוש—זאת כבר ראינו (למעלה, עמ' 16). כל החיבורים המרובים, שנועדו להפריך את ה־מאמר, סובבים על אותן ההאשמות, כולם מדביקים למחברו אותם שמות הגנאי. הוא כופר בעיקר, שהרי שלל את הטראנסצנדנטיות של אלוהים; הוא

2. בנוגע לתעודות המתייחסות לפרשיות הנ"ל, עיין ק־ח, עמ' 147, 200, 116 ואילך, 119 ואילך.

הורס את המוסר, שהרי הכריז ששכר מידה טובה – מידה טובה. הדבר הנאה ביותר שאפשר לומר (ושנאמר) על "תועבות ונאצות" כאלה הוא שהן "ראויות לאש גיהנום" (קורטהולט, *De Tribus Impostoribus Magnis*, קולוניה, 1680, עמ' 181). ואמנם, על-פי האמונות השוררות בזמן ההוא, ראויות היו לכך. שנים על שנים חלפו קודם שהרעיונות על החוק הטבעי ועל המוסריות הטבועה בגוף המעשים מצאו להם אהן קשבת אפילו בקהל הפילוסופים; ואם רצונו לעמוד על מידת התקדמותה של המחשבה מני אותם ימים שהעלה שפינוזה את עיונו על הכתב, יש לשים לב לרגשי הסלידה העזים שעורר האיש.

אבל לא איש כשפינוזה יתנכר לדעותיו. יחד עם זאת ביקש לסלק כל אי-הבנה לגביהן. על כן אנו שומעים על כוונתו באותה שעה "להסביר את המאמר בכמה וכמה הערות, ואם אפשר – לסלק את הדעות הקדומות שעלו נגדו. את איגרתו אל אולדנבורג, שממנה הובאו הדברים, הוא מסיים אפוא בבקשה להודיעו מה הם "עיקרי הדעות, שאתה מאמין שבכוחם לערער את קיום המידות הדתיות" ומה הם "המקומות במאמר התיאולוגי-המדיני שעוררו ספקות בלב המלומדים".

אולדנבורג אל שפינוזה: "...איני יכול שלא לשבח את כוונתך לבאר וגם לרכך את הדברים במאמר התיאולוגי-המדיני, שהיו למגינת-לב הקוראים. אלה הם בראש וראשונה, סבורני, אותם הדברים על האלוהים ועל הטבע שיש בהם, כנראה, פנים לכאן ופנים לכאן; שכן על-פי דעת הרבים עירבת את שניהם זה בזה עירוב אחד. יתר על כן, בעיני רבים נראה אתה כמי שעומד ומבטל את סמכו-תם וערכם של הניסים, שכמעט כל הנוצרים סמוכים ובטוחים, כי עליהם בלבד ניתן לייסד את הוודאות של ההתגלות האלוהית. ועוד: הם אומרים שאתה מסתיר את דעתך על ישו המשיח, גואלו של העולם והמליץ היחידי בין בני-האדם לבין האלוהים, ועל התלבשותו בגוף ועל כפרתו. הם דורשים שתגלה את דעתך בבירור בשלושה ראשי דברים אלה. אם תעשה כן ותניח את דעתם של הנוצרים, אנשי הלב והשכל הטוב, סבור אני שכל ענייניך יבואו על מקומם בשלום. ..." (איגרת ע"א).

שפינוזה אל אולדנבורג: "קיבלתי את איגרתך הקצרה מאוד, מיום 15 בנובמבר, ביום השבת האחרון. אבל בה אתה רק מודיע לי, מה היה לקוראים במאמר התיאולוגי-המדיני למפגע ולמגינת-לב, ואילו אני קיוויתי ללמוד ממנה, מה הן אותן הדעות הנראות כמסכנות את קיומה של מעלת המידות של הדת, שעליהן הוזהרת אותי קודם-לכן. אולם, כדי לגלות לך את מחשבתי על אותם שלושה

ראשי דברים שהזכרת, אני אומר על הראשון, שדעתי על אלוהים ועל הטבע נבדלת בהרבה מזו שהנוצרים החדשים נוהגים להגן עליה. אני סבור שאלוהים הוא הסיבה האימאנטית של כל הדברים, כמו שאומרים החכמים, ובשום פנים לא הסיבה היוצאת-חוץ. הכול – אני אומר – חיים ומתנועעים וקיימים באלוהים; אני קובע כן כפאולוס, ואולי גם ככל הפילוסופים הקדמונים, אף כי באופן אחר, ואני מעז אפילו לומר שאני מסכים בכך לכל העברים הקדמונים, במידה שמותר ללמוד ממסורותיהם, אף כי אלה סולפו בכמה דרכים. אבל כל הסבורים שהמאמר התיאולוגי-המדיני עומד על כך, שאלוהים והטבע (שהם תופסים כדמות מסה מסוימת או חומר גופני) הם דבר אחד וזהה, – טועים טעות גמורה.

אשר לניסים, דעתי היא, להפך, שוודאותה של ההתגלות האלוהית יכולה להתבסס רק על החכמה שבתורה, ולא על הניסים, כלומר – לא על הבערות, כמו שהוכחתי בהרחבה מספקת בפרק ו' על הניסים. כאן אוסיף רק דבר אחד: ההבדל העיקרי, שאני מבדיל בין הדת לבין האמונה הטפלה, הוא זה, שהאחרונה בנויה על הבערות, ואילו הראשונה על החכמה. ועל-פי דעתי זוהי סיבת הדבר שהנוצרים נבדלים משאר הבריות לא באמונה ולא באהבה ולא ביתר הפירות של רוח-הקודש, אלא בסברות בלבד; שהרי גם הם, כשאר הבריות, סומכים על הניסים בלבד, כלומר – על הבערות, שהיא מקור כל רוע-לב, וכך הם הופכים את האמונה, גם אם היא אמיתית, לאמונה טפלה...

לסוף, כדי לגלות את דעתי על העניין השלישי ביתר בהירות, אני אומר: למען הישועה אין הכרח גמור להכיר ולהודות בישו לפי הבשר, אלא יש לחשוב מחשבה אחרת לגמרי על בנו הנצחי של האלוהים, כלומר – על החכמה הנצחית של האלוהים, שהתגלתה בכל הנמצאות, בעיקר ברוח האדם, וביותר – בישו המשיח. שכן בלי חכמה זו אין שום אדם יכול להגיע ולזכות לישועת-הנפש, משום שהיא בלבד מורה מה אמת ומה שקר, מה טוב ומה רע. ומכיוון שחכמה זו נתגלתה ביותר על-ידי ישו המשיח, בישרו והטיפו אותה תלמידיו, במידה שהוא גילה אותה להם, והראו לדעת שהיה לאל ידם להתייקר ברוחו זו של המשיח יותר מן האחרים. גדולה מזו: אם כמה כנסיות עומדות ומוסיפות על כך שאלוהים לבש טבע אנושי, כבר הוזהרתי במפורש שאין אני מבין מה אנשים אלו סחים. אכן, אודה ואתודה על האמת: הם נראים לי כמשמיעים דברים בטלים, כאילו אמר לי אדם שהמעגל קיבל את טבע הריבוע.

שפינוזה

סבורני ששורות אלה דיין לבאר את דעתי על שלושת ראשי-הדברים. אם היא עשויה להניח ולהפיס את דעתם של הנוצרים שאתה מכיר, – תוכל אתה לשפוט יותר טוב ממני... (איגרת ע"ג).

אולדנבורג אל שפינוזה: "מכיוון שאתה מאשים אותי, כנראה, בקיצור גמרץ מדי, אגולל מעלי אשמה זו הפעם על-ידי אריכות יתרה. ציפית, כמו שאני רואה מכותלי איגרתך, שאלך ואמנה את כל הדעות בכתביך, המסכנות, על-פי דעת הקוראים שלך, את קיומן של המידות הדתיות. אגיד לך מה הדבר הגורם להם בעיקר מגינת-לב. אתה דומה עליהם כמי שדבק בהכרח הגורלי של כל הנמצאות והמעשים; והנה הם אומרים שאם מסכימים על דבר זה ומאשרים אותו, ניתק הלוח שבשדרתם של כל החוקים, של כל המידות הטובות והדת, וכל שכר וכל עונש בטלים ומבוטלים. הם סבורים שכל שהוא בכפייה או כרוך בכורח, הוא גם במחילה ובצידוק; ועל כן הם חושבים שיימחל לכל אדם כשיעמוד נוכח פני אלוהים. שכן אם אנו נדחפים על-ידי גזירת הגורל וכל הדברים מתגלגלים בדרך ודאית שאין לסור ממנה, מכוחה של יד קשה וחזקה, אי-אפשר להם להכיר ולראות מה מקום יש כאן לחטא ולעונשים. קשה מאוד לומר באיזה איזמל ניתן לחתוך ולהתיר פקעת של קשר זה. נכספה נפשי לדעת ולשמוע איזה סיוע תוכל אתה להציע בעניין זה... (איגרת ע"ד).

שפינוזה אל אולדנבורג: "... בני-אדם אינם במחילה נוכח פני האלוהים מטעם זה בלבד, שהם בידו כחומר ביד היוצר, העושה מאותו גוש כלי אחד לכבוד וכלי אחד לקלון...³ כוונתי היא [איגרת ע"ח] שאין איש יכול לטעון על אלוהים, שנתן לו טבע חלש או דעת חסרת-כוח. שהרי זו טענה בטלה, – כאילו רצה המעגל לקבול שאלוהים לא נתן לו את סגולות הכדור, או הילד, המתענה מאבן-שלפוחית, שאלוהים לא נתן לו גוף בריא. כיוצא בכך, אין אדם חלוש-דעת רשאי להתאונן שאלוהים מנע ממנו את חזק הרוח ואת הכרת אלוהים האמיתית ואהבת אלוהים ונתן לו טבע חלש כל-כך, עד שאין בכוחו לכבוש את תאוותיו או למעטן כדי מתינות. כי לטבעו של כל נמצא שייך רק מה שיוצא בהכרח מן הסיבה הנתונה של אותו נמצא. אבל מי שאינו רוצה לסתור את הנסיון ואת השכל אינו

3. איגרת ע"ה (החלק המוקדם של האיגרת, העוסק בשאלתו של אולדנבורג בדבר אלוהים והגורל, חוזר כמעט מלה במלה על האיגרת מ"ג, שהובאה למעלה, עמ' 133-135).

יכול להכחיש שלטבעו של כל אדם ואדם אינו שייך חזק־הרוח, וכשם שאין בריאות הגוף מסורה בידנו, כך אין גם בריאות הנפש מסורה בידנו. אולם אתה עומד על דעתך וטוען שאם בני־האדם חוטאים מהכרח טבעם, ראוי למחול להם. אבל אין אתה מבאר, מה אתה מסיק מכאן. האם רצונך ללמוד מכאן שאין אלוהים רשאי לכעוס עליהם, או שהם ראויים באמת לאושר, להצלחת הנפש, כלומר – להכרת אלוהים ולאהבת אלוהים? אם אתה מתכוון לדבר הראשון, אני מסכים לחלוטין שאין אלוהים כועס ומתכעס, אלא הכול נעשה מכוח החלטתו; אבל אני מכחיש שמשום כך חייבים כל בני־האדם לזכות להצלחת הנפש: אפשר ואפשר שבני־אדם ראויים למחילה, ואף־על־פי־כן הם חסרי אושר וסובלים ומתענים בכמה וכמה דרכים. הסוס ראוי למחילה שהוא סוס ולא אדם; ואף־על־פי־כן הוא אנוס להיות סוס ולא אדם. המשתטה מחמת נשיכת כלב, אמנם ראוי למחילה, ואף־על־פי־כן חונקים אותו, ובדין⁴. וכיוצא בכך, מי שאינו משכיל למשול בתאוותיו ולשים להן מתג ורסן מחמת יראת החוקים, אמנם ראוי למחילה בגלל חולשתו, אבל אינו יכול לזכות לשלות הנפש וליהנות מדעת אלוהים ומאהבת אלוהים, אלא כלה ואובד בהכרח... (איגרת ע"ח).

(2) – בתחום המוסר

כשסוקרים בסקירה לאחור דברי ביקורת אלו מפי אישים שהם דוגמה טיפוסית לבני דורם, מגמתם גלויה לעין. כולם מרמזים שהתפיסה שתופס שפינוזה את האלוה משמעה, בצורה גלומה או מפורשת, הרס המוסר. והנה נשתמרה חליפת מכתבים שלמה על נושא זה שאין חשוב הימנו; והואיל והיא מנסחת ניסוח תמציתי את הנקודות העיקריות שבפילוסופיה המעשית של שפינוזה, אין טוב מלהביא ממנה מלוא חופניים.

המכתבים הוחלפו בין שפינוזה וגויליאָלמו ואן בליינפֶרג, סוחר בדורדֶכט. בתחילה נאמרו הדברים בניחות־הדעת.

בליינברג אל שפינוזה (1665): "אדוני וידיד שאיני מכיר פנים אל פנים, – כמה פעמים כבר קראתי בעין את מאמריך, אותו ואת הנספח לו, שיצאו

4. ע"י למעלה, עמ' 100, הערה.

לאור זה מקרוב [עקרוני הפילוסופיה של דיקארט] עם הנספח 'מחשבות מטא-פיסיות']. נאה לי לדבר באוזני אחרים יותר מאשר באוזניך על היסודיות, שאין גדולה ממנה, אשר מצאתי בו, ועל ההנאה שנהייתי ממנו. אבל איני יכול להעלים ממך, שככל שאני חוזר ומעיין בו בתשומת-הלב, הוא מוצא חן בעיני יותר, ומדי פעם בפעם אני מוצא בו דבר שקודם-לכן לא נתתי עליו את דעתי. אבל באמת איני רוצה לומר את כל שבחיו של מחבר המאמר ולפארו ולהללו יתר על המידה (כדי שלא אהיה מוחזק חנפן באיגרת זו). יודע אני כי האלים מזכים את העבודה בכול. אולם כדי שלא לעכב אותך הרבה בהשתאות, מי הוא אלמוני זה ומה עלתה לו שיטול לעצמו רשות מרובה זו לכתוב אליך, אודיעך מיד שהוא נדחק על-ידי התשוקה לאמת הטהורה והזכה להעמיד את רגלו על קרקע המדע, עד היכן שיד רוחנו האנושית מגעת בחיים הקצרים והרופפים האלה; בחקר האמת אין אדם זה משים לנגד עיניו תכלית אחרת מאשר האמת עצמה. מכוח המדע אין הוא מבקש לקנות לעצמו לא כיבודים ולא עושר, אלא את האמת בלבד ואת מנוחת-הנפש, זו תולדתה של האמת; ומכל האמיתות והמדעים הוא בוחר במיטאפיסיקה, אף כי לא בכולה, כי אם במקצתה, ואת שמחת חייו הוא מוצא בכך, שלה הוא מקדיש את כל שעותיו הפנויות. . . . (איגרת י"ח, הפיסקה הראשונה).

אכן, הסגנון הוא האדם. בהמשך מכתבו שואל בליינברג שאלות אחדות, בלי קשר הדוק ביניהן, בעניין חופש הרצון ובבעיית הרע.

שפינוזה השיב שהוא מעריך מעל לכול את ברית הידידות עם אוהבי אמת כנים, ואת שאלתו של בליינברג העמיד על הדילמה: 'או שאין חטאים ואין רע, או שאלוהים גורם לחטאים ולרע'. אחר הוא ממשיך:

'אשר לי, איני יכול להודות שהחטא והרע הם דבר חיובי, וכל שכן – שמשהו קיים או מתרחש בניגוד לרצון אלוהים. ונהפוך הוא: לא זו בלבד שאני אומר שהחטא אין לו שום צד של חיוב, אלא שאני גם קובע שרק על דרך ההשאלה, או בלשון בני-אדם, אנו יכולים לומר שאנו חוטאים לאלוהים, בדומה לאמירתנו 'בני-אדם עולבים את אלוהים'.

'כי בנידון הראשון, הרי אנו יודעים כי כל הנמצא, כשהוא נדון בפני עצמו בלא יחס לשום נמצא אחר, כולל בתוכו שלמות, שמידתה בכל דבר כמידת מהותו של אותו דבר. . . . אין אנו מבחינים בדברים אי-שלמות כל זמן שאין אנו מתבוננים בדברים אחרים, שממשותם מרובה יותר. . . . כי מעשים שאנו מתעבים בבני-אדם

ורואים אותם במורת-רוח, אנו מתפעלים מהם בבעלי-חיים, כגון מלחמות הדבורים או קנאת היונים וכו', שאנו מגנים בבני-אדם, אבל בעלי-החיים מוחזקים בעינינו שלמים יותר בגללם. מכיוון שכך הם פני הדברים, יוצא מכאן בבהירות שהחטאים (שאינם מציינים אלא אי-שלמות בלבד) אי-אפשר שיהא כל עיקרם משהו המביע ממשות. ...

ההעדר אינו דבר שבחיוב, והוא מכונה כך ביחס לשכלנו, אך לא ביחס לשכלו של אלוהים. עובדה זו יסודה בכך, שכל הפרטים בני אותו מין, למשל, כל אלה שיש להם דמות אדם, אנו מביעים בהגדרה אחת, ולפיכך אנו סבורים שכולם יפים במידה שווה לשלמות העליונה, שאנו יכולים לגזור מהגדרה מעין זו. אבל כשאנו מוצאים אחד שמעשיו סותרים שלמות זו, אנו סבורים שנשללה ממנו אותה שלמות והוא סר מטבעו, – ולא היינו סוברים כן, לולא תלינו אותו בהגדרה זו ולולא ייחסנו לו טבע זה. אבל מכיוון שאלוהים אינו מכיר את הדברים על דרך ההפשטה ואינו יוצר הגדרות כוללות כאלה מן המין הזה, ומכיוון שלא נפלה בחלקם של הדברים ממשות יותר ממה שמקנים להם השכל האלוהי והכוח האלוהי ויותר ממה שחלקו להם בפועל, הרי מתחייב מכאן בבירור שעל העדר זה אפשר לדבר ביחס לשכלנו בלבד, אך לא ביחס לשכלו של אלוהים.

בכך, נראה לי, נפתרה השאלה כולה. אבל כדי ליישר את הדרך עוד יותר וכדי לסלק כל ספק, חובה עלי גם להשיב על שתי השאלות הבאות. ראשית, מדוע אומרים כתבי-הקודש שאלוהים רוצה בשוב הרשעים מדרפם, וכן שאסר על אדם לאכול מפרי העץ, בעוד שהחליט את ההפך מזה. שנית, אם לא יוצא מדברי שה-רשעים עובדים את אלוהים בגאווה, ברדיפתם אחר הממון וביאושם, כמוהם כיראי אלוהים בנדיבות-לבם, באורך-רוחם, באהבתם וכו', משום שגם הם אינם אלא מוציאים לפועל את רצון אלוהים.

אני משיב על השאלה הראשונה ואומר: כתבי-הקודש מדברים תמיד בלשון בני-אדם, משום שהם מותאמים בעיקר לרוח המון העם ומשמשים אותו. ... אשר לקושי השני, אמנם כן הוא שהממרים מביעים את רצון אלוהים לפי דרפם. אף-על-פי-כן אין להשוותם ליראי-השם. ככל שגדולה יותר שלמותו של דבר, כן הוא נוטל חלק גדול יותר באלוהות (magis de Deitate participat)¹

1. השוה למעלה, עמ' 107, 123, 129.

ומביע יותר את שלמותו של אלוהים. ומכיוון שיראי-השם הם בעלי שלמות גדולה לאין שיעור יותר משל הממרים, אין להשוות את מידותיהם הטובות של אלה לשל אלה, משום שהממרים חסרים את האהבה האלוהית, שמקורה בהכרת אלוהים, ושמוכחה בלבד, לפי שכלנו האנושי, אנו נקראים עובדי אלוהים. באמת, מכיוון שהללו אינם מכירים את אלוהים, אינם אלא כחומר ביד היוצר, כמכשיר המשמש בלא דעת והמתבלה על-ידי שימוש זה. ואילו הצדיקים עובדים את אלוהים מדעת, ובשימוש זה, שהם משמשים אותו, הם הולכים ונעשים שלמים יותר... (איגרת י"ט).

הגמול שקיבל שפינוזה על כך הוא מכתב (איגרת כ') המשתרע על פני חמישה-עשר עמוד של ה-Opera Posthuma; ובמרוצת דבריו בו אומר בליינברג שמשנת שפינוזה מורידה את בני-האדם לדרגת בהמות. השיב שפינוזה:

אני אומר לך דברי תודה מקרב לבי, שבעוד מועד גילית לי את דרכך במחשבה הפילוסופית. אבל איני נתן לך שום תודה על כל מה שאתה תולה בי ומבקש ללמוד מאיגרת. במטותא ממך, איזה עניין נתן לך באיגרת, שעל-פיו רשאי אתה לתלות בי דעות כגון אלה, שבני-אדם משולים לבהמות, שבני-האדם מתים וכלים כדרך בהמות, שאין מעשינו רצויים לאלוהים, וכו'... אשר לי, הנה באמת אמרתי במפורש שיראי-אלוהים עובדים את אלוהים ובעבודתם המתמדת הם הולכים ומשלימים את עצמם שלמות אחר שלמות, כדי אהבת האלוהים. האם משמעו של דיבור זה הוא להמשילם לבהמות, או להורידם שאולה כבהמות, או שאין מעשיהם לרצון לאלוהים? אילו קראת את איגרת בתשומת-לב מרובה יותר, היית משיג בבהירות שהמחלוקת בינינו היא בעניין זה בלבד: אם אלוהים בבחינת אלוהים, כלומר – בבחינת מוחלט, מבלי שתולים בו תארי אדם, נתן ליראי-השם את השלמויות, שהוא מקנה להם, על-פי האופן שאני משיג נתינה זו, או שהוא עושה כן כשופט, כמו שאתה סבור, ומשום כך אתה מלמד זכות על שכחי-אלוהים ואומר שהם עובדים את אלוהים בדיוק כמו יראי-השם, שהרי הם עושים כל מה שניתן לעשות על-פי מצוות אלוהים. בשום פנים אין זה יוצא מדברי, שהרי אני איני מכניס לכאן את אלוהים כשופט, ולפיכך אני דן את המעשים על-פי טיב העשייה, ולא על-פי יכולת העושה, והשכר הבא מן המעשה כרוך בו באופן זה בהכרח, כמו שמטבע המשולש יוצא ששלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות.

דבר זה יבין כל הנותן את דעתו על כך שהאושר העליון שלנו הוא באהבת אלוהים, ואהבה זו באה בהכרח מכוח דעת אלוהים, שעליה אנו מצווים

באזהרות מרובות. בנקל אפשר להוכיח דבר זה, כששמים אל לב מה הוא טבעה של גזירת האלוהים, כמו שהסברתי אותו בנספח שלי [מחשבות מיטאפיזיקיות, ב', פרקים ז'–ט']. אבל אני מודה שכל המחליפים את הטבע האלוהי בטבע האנושי אינם מסוגלים להבין דבר זה.

אחר הוא ממשיך ומבאר את טבע השלילה ואת המתחייב ממנו לגבי בעיית

חופש הרצון:

אני מתחיל ואומר שההעדר אין פירושו פעולת ההעדרה, אלא החסרון הפשוט בלבד, שכשהוא לעצמו אינו כלום. הוא רק יש שבמחשבה, או אופן חשיבה, שאנו יוצרים כשאנו משווים דברים זה לזה. אנו אומרים, למשל, שהעיוור נעדר חוש הראייה, משום שאנו מדמים אותו לעצמנו כרואה, ואחת היא אם דימיונו זה בא משום שאנו משווים אותו לאחרים, לפיקחים, או את מצבו עכשיו למצבו קודם לכן, כשעדיין ראה. כשאנו נותנים דעתנו על אדם זה באופן הזה, אם בשעה שאנו משווים את טבעו לטבעם של אחרים, או לטבעו שלו קודם לכן, אנו קובעים שהראייה שייכת לטבעו, ועל כן אנו אומרים שעכשיו ניטלה ממנו הראייה, והוא חסר. אבל כשאנו חושבים על גזירת אלוהים ועל טבעו, שוב אין אנו יכולים לומר על אדם זה שניטלה ממנו הראייה, כשם שאין אנו יכולים לומר כן על האבן, כי עכשיו שייך העדר הראייה לאותו עיוור בלא סתירה כלשהי, כמו לאבן, משום שלאדם זה אין שום קניין מלבד הקניינים שהקנו לו השכל האלוהי והרצון האלוהי. על שום כך אין אלוהים הסיבה להעדר הראייה שלו, כשם שאינו הסיבה להעדר הראייה של האבן. זוהי שלילה בלבד. והוא הדין בטבע האדם המתאוה תאוה להנאת בשר, כשמשווים את תאוותו זו עכשיו לתשוקתו של ירא אלוהים, או לתשוקה שיש לו לאותו אדם בפעם אחרת. אנו אומרים שהוא נעדר תשוקה טובה יותר, כי אנו סבורים שיפה לו ברגע זה התשוקה למידה הטובה. אבל אין אנו רשאים לדון כן, כשאנו נותנים את דעתנו על טבעם של גזירת אלוהים ושכלו. כי בבחינה זו אין התשוקה הטובה יותר שייכת באותו רגע לאדם זה יותר מלטבע השטן או לטבע האבן.

לפיכך, מבחינה זו אין התשוקה הטובה יותר העדר, אלא שלילה.

העדר עניינו אינו אפוא אלא לשלול מדבר מה ששייך לטבעו על-פי משפטנו,

והשלילה אינה אלא לשלול מדבר מה שאינו שייך לטבעו.

מכאן ברור, מדוע היתה תשוקת אדם הראשון לעניינים הארציים רעה רק

מבחינת השכל שלנו ולא מבחינת שכלו של אלוהים. 'כי אף-על-פי שאלוהים יודע

את מעמדו של אדם הראשון קודם-לכן ועכשיו, לא השיג על שום כך את אדם כנעדר מעמדו הקודם, כלומר, לא השיג את מעמדו הקודם כשייך לטבעו עכשיו. כי אלמלא כן, היה אלוהים משכיל דבר כנגד רצונו, כלומר – כנגד שכלו שלו. אחר הערות אחדות על משנתו של דיקארט על חופש הרצון, הוא ממשיך :

אם אתה טוען שבתלזתי את בני-האדם באופן הזה באלוהים אני ממשילם ליסודות, לצמחים ולאבנים, אתה רק מוכיח בעליל ששיבשת את דעתי שיבוש גמור ושהחלפת את המושגים של השכל בדברים שבכוח המדמה. כי אילו השגת בשכלך הצרוף מה פירושה של תלות זו באלוהים, לא היית מעלה על דעתך שהנמצאות, במידה שהם תלויים באלוהים, הם מתים, גשמיים ולא-שלמים (מי נשאו לבו לדבר אי-פעם על העצם השלם בתכלית השלמות בלשון נקלה כל-כך?). אדרבה, היית משיג שדווקא משום שהם תלויים באלוהים, ובאותה מידה שהם תלויים בו, הם שלמים...

איני יכול גם להעלים ממך שהתפלאתי מאוד על דבריך, שאם אלוהים לא יענוש עבירה (כלומר – כשופט המטיל עונש שאינו כרוך בעבירה עצמה, כי על כך בלבד מדובר), מה ימנע אותנו מלעבור כל מיני עבירות בתאנת היצר? אכן כל המונע עצמו מעבירה רק מיראת העונש בלבד (ואין חשש בלבי שאתה ביניהם) אינו עושה מאהבה כל עיקר, והוא רחוק מלהיות בעל מידה טובה. אשר לי, אני מונע את עצמי מן העבירה, או מבקש למנוע, משום שהיא סותרת במפורש את טבעי המיוחד, ומשום שהיתה מתעה אותי מאהבת אלוהים ומדעת אלוהים (איגרת כ"א).

הפעם הסתפק בליינברג בחמישה עמודים (כצורתם בדפוס; איגרת כ"ב), שחתימתם – בליל של שאלות חסרות-בינה. בתשובתו ניסח שפינוזה את עקרונותיו במלוא הבהירות האפשרית:

קודם כל אני קובע שאלוהים הוא בהחלט הסיבה לאמיתה לכל הנמצאות שהם בעלי מהות, יהיו אשר יהיו. אבל אם יעלה בידך להוכיח לי שהרע, הטעות, הפשעים וכו' הם דברים המביעים מהות, אסכים אתך לחלוטין שאלוהים הוא סיבת הפשעים, הרע והטעות. אבל סבורני שהוכחתי במידה מספקת, שכל מה שמכונן את צורת הרע, הטעות והפשע, אין כל עצמו משהו המביע מהות, ולפיכך אי-אפשר לומר שאלוהים הוא סיבתו. מעשה הרצח של נירון קיסר, שרצח את אמו,

דרך משל, לא היה פשע במידה שנכלל בו משהו חיובי. כי אותו מעשה חיצוני עשה כמוהו גם אורֶסטֶס, שגם הוא נתכוון לרצוח את אמו; ואף־על־פי־כן אין מקטרגים על האחרון כמות שמקטרגים על הראשון. במה היה אפוא פשעו של נירון? רק בכך שמעשה זה הוכיח שהוא כפוי־טובה, בלא רחמים וממרה. והנה ודאי הוא שתכונת אלה אינן מביעות שום מהות, ולפיכך לא היה אלוהים סיבתן, אף כי היה סיבת מעשהו וכוונתו של נירון.

רצוני עוד להעיר כאן: כל אימת שאנו מדברים בבחינת פילוסופים, אסור לנו להשתמש בדרכי המליצה של התיאולוגים. שכן התיאולוגיה על־פי דרכה מתארת את אלוהים, ולא בלי טעם, כדמות אדם מושלם. לפיכך גם נאה לה לומר שאלוהים מתאוה לדבר, אלוהים מתעב את מעשי הרשעים ומתענג על מעשי הצדיקים. אבל בפילוסופיה מכירים בבירור שאותם התארים, העושים את האדם שלם, אי־אפשר לייחס לאלוהים ולתלות בו, כשם שאי־אפשר לייחס לאדם דבר, המקנה שלמות לפיל או לחמור. אין כאן מקום למילים אלה ולכיוצא באלה, ואין רשות להשתמש בהן אם אין רוצים לגרום למושגיו מבוכה גדולה ביותר. משמע, כדי לדבר באופן פילוסופי, אין לומר שאלוהים מבקש ממישהו דבר או שמהו הוא למורת־רוחו או נעים לו. כל אלה הם תארים אנשיים, ואין להם מקום כשדנים באלוהים.

לסוף רצוני עוד להעיר שאמנם מעשיהם של הצדיקים (כלומר מעשיהם של אלה שיש להם אידיאה ברורה של אלוהים, שעל־פיה נקבעים כל מעשיהם ומחשבותיהם) ומעשיהם של הרשעים (כלומר, של אלה שאין להם אידיאה של אלוהים, אלא רק אידיאות של הדברים הארציים, ועל־פיהן נקבעים מעשיהם ומחשבותיהם), וכן מעשיהם של כל הנמצאות, נשפעים ובאים בהכרח מחוקיו וממירותיו הנצחיים של אלוהים ותלויים באלוהים תמיד, אבל הם נבדלים אלה מאלה לא רק על־פי מדרגותיהם, אלא על־פי כל מהותם. כי אף־על־פי שבעבר כמלאך, וכעצבות כשמחה, תלויים באלוהים במידה שוה, אין העכבר בן מינו של המלאך ואין העצבות ממינה של השמחה. אני סבור שבכך השבתי על טענתך (אם ירדתי לסוף דעתך; כי לפעמים אני מטיל ספק אם אמנם אין המסקנות, שאתה מסיק מהן, נבדלות מן ההנחה שאתה מבקש להביא עליה ראייה).

דבר זה יתברר עוד יותר כשאבוא עכשיו להשיב על יסוד זה לשאלות שהצעת לפני. הראשונה בשאלותיך היא, אם ההריגה רצויה לאלוהים כמתן

שפינוזה

הצדקה. השנייה היא, אם ביחס לאלוהים טובה הגניבה כיושר. ולסוף, השלישית: אם נניח בעל תכונה נפשית כזו שההליכה אחרי היצרים ועשיית מעשי פשע אינן סותרות את טבעו, אלא מסכימות עמו – מה יהיה טעמו של זה לדבוק במידה הטובה, הטעם שיטה אותו לעשות את הטוב ולחדול מן הרע?

על השאלה הראשונה אני משיב, שאיני יודע (בדברנו בלשון פילוסופית) למה אתה מתכוון במילים 'רצויה לאלוהים'. אם תשאל אותי, אם אלוהים אינו שונא את זה ואוהב את זה באמת, אם זה אינו מעליב את אלוהים וזה אינו נושא חן לפניו, – אענה: לא. אבל אם השאלה היא, אם הורגי הנפשות ונותני הצדקה אינם טובים ושלמים במידה שוה, – שוב אענה: לא.

על שאלתך השנייה אני משיב: אם הדיבור 'טובה ביחס לאלוהים' פירושו, שהישר גומל לאלוהים דבר טוב, והגנב – דבר רע, אני עונה שלא האיש הישר ולא הגנב אינם יכולים להעיר באלוהים לא עונג ולא רוגו. אבל אם שואלים: האם מעשי שניהם, במידה שהם משהו ממשי ואלוהים הוא סיבתם, שלמים בשוה? – אני אומר, שכשאנו נותנים את דעתנו על המעשים בלבד ועל אופן המעשים, אפשר ששניהם שלמים בשוה. אבל אם תשאל אותי אם גנב ואיש ישר שלמים ומאושרים במידה שוה? – אענה: לא. כי איש ישר הוא, על־פי תפיסתי, מי שרוצה כל הימים שכל אדם ואדם יחזיק בשלו; ומשאלה זו נובעת בהכרח בלב יראי־השם, כמו שאני מוכיח בספר־המידות שלי (שעדיין לא יצא לאור), ממקור ההכרה הברורה, שהם מכירים את אלוהים ואת עצמם. ומכיוון שאין לגנב משאלה ממין זה, הוא חסר בהכרח את הכרת אלוהים ואת הכרת עצמו, כלומר – הוא חסר את הדבר העיקרי העושה אותנו בני־אדם (*primario quod nos homines reddit*). אבל אם אתה מוסיף ושואל, מה יניע אותך, אף־על־פי־כן, לעשות מעשה זה שאני מכנה טוב, ולא מעשה אחר, אני אומר: איני יכול לדעת באיזה אמצעי מן האמצעים הרבים לאין ספור השתמש אלוהים, כדי להביאך לידי מעשה זה. אפשר שאלוהים חרת בלבך את האידיאה שלו בבירור, כדי כך שאתה שוכח את העולם מאהבה אליו, ואתה אוהב את כל שאר הבריות כמותך; וגלוי וברור שמבנה נפש כזה סותר את כל המעשים האחרים, המכונים רעים, ומטעם זה אי־אפשר שיהיו יחד בנושא אחד. . . .

שאלתך השלישית מניחה הנחה של סתירה, ודומה עלי כאילו שאל אדם: אילו התאים יותר לטבעו של אדם, שיעמוד ויתלה את עצמו, כלום יהיו לו טעמים

שלא יתלה את עצמו? אפילו גיח שטבע כזה הוא בגדר האפשר, אני אומר (ואהת היא, אם אני מודה בחופש הרצון או איני מודה בו): מוצא אדם שנוח לו לחיות על עץ התלייה יותר מאשר מסב לשולחנו, בוודאי ינהג כשוטה גמור אם לא יעמוד ולא יתלה את עצמו. והמכיר בבירור שעל-ידי מעשי פשע יזכה בחיים שהם באמת שלמים וטובים יותר, או במהות שלמה וטובה יותר, מאשר אם ילך אחרי המידה הטובה, גם הוא יהיה שוטה אם לא יעשה כן. שהרי מעשי הפשע יהיו מעשים טובים בבחינתו של הטבע האנושי, המשובש והמהופך כל-כך... (איגרת כ"ג).

(3) – בתחום המיטאפיסי

ההשגות, שאנו באים עתה להתבונן בהן, הן בעלות אופי שונה לגמרי. מכונות הן לא נגד תוצאותיה, העיוניות או המעשיות, של מחשבת שפינוזה, אלא נגד בסיסן המיטאפיסי. בעל ההשגות הוא אציל שְׁלֹזִי חריף-מוח ושמו טשירנהאוס, שנתוודע אל שפינוזה בשלהי חייו באמצעות ידידם המשותף, שוֹלֶר. הציר שהשגות אלו טובבות עליו, אלו הן שתי בעיות ראשונות-במעלה: (א) אין-סופיותם של התארים ומקומו של תואר המחשבה בתוכם; (ב) טבעה של ההתפשטות, והקשר שבינה ובין מושאי נסיונו בפרטיותם.

שוֹלֶר אל שפינוזה (1675): "ידידנו האציל רם-המעלה, האדון דה-טשירנהאוס, [באיגרותיו מאנגליה]... ביקש אותי להציע לפניך את הספקות הבאים, וגם לבקש ממך שתואיל להתירם... התוכל להוכיח לנו על-ידי מופת חותך במישרים, ולא על-ידי היקש עד לבלתי-האפשרי, שאין אנו יכולים להכיר תארים של אלוהים יותר מאשר המחשבה וההתפשטות? ולהלן, אם לא יוצא מכאן שהיצורים הקיימים על-פי תארים אחרים אינם יכולים מצד אחר להשיג כל עיקר את ההתפשטות, ועל כן נראה שיש בהכרח עולמות מרובים, כמניין התארים של אלוהים. דרך משל, עולם ההתפשטות שלנו, אם מותר לי לומר כך, יש לו היקף מסוים, אבל אולי יש עולמות בעלי תארים אחרים, שיהיה להם אותו היקף, וכשם שאנו תופסים בנוסף על המחשבה את ההתפשטות בלבד, כך לא יוכלו היצורים בעולמות האחרים לתפוס אלא את התואר של עולמם ואת המחשבה..."

1. עיין להלן, עמ' 159.

שפינוחה

בהערה למשפט י' אתה אומר שאין לך בטבע דבר ברור מזה, שכל יש צריך להיות מושג מתוך איזה תואר (ודבר זה אני מבין יפה מאוד), וכל שממשותו או ישותו מרובה יותר, חלים בו יתר תארים. מכאן כאילו ניתן ללמוד שנמצאים ישים בעלי שלושה, ארבעה ויותר תארים, בעוד שמן המוכח לעיל ניתן להסיק שכל יש עומד רק על שני תארים בלבד, היינו – על תואר מסוים של אלוהים ועל המושכל של אותו התואר... (איגרת ס"ג).

שפינוחה אל שולר: בעניין הראשון אני אומר שנפש האדם יכולה לתפוס בהכרתה רק מה שכוללת בתוכה האידיאה של גוף נמצא בפועל, או מה שניתן להסיק מתוך אידיאה זו. כי כוחו של כל דבר מוגדר רק על-ידי מהותו בלבד (על-פי משפט ז', חלק ג' של 'תורת-המידות'), ואילו מהותה של הנפש (על-פי משפט י"ג, חלק ב') יסודה בכך בלבד שהיא האידיאה של גוף הנמצא בפועל; ולפיכך מקיף כוח השגתה של הנפש רק את אשר אידיאה זו של הגוף כוללת בתוכה, או את המתחייב ממנה. אבל אידיאה זו של הגוף אינה כוללת בתוכה ואינה מביעה שום תארים אחרים של אלוהים, חוץ מן ההתפשטות והמחשבה. כי ה-ideatum [המושג] שלה, כלומר – הגוף (על-פי משפט ו', חלק ב'), סיבתו אלוהים כשהוא נדון מבחינת תואר ההתפשטות ולא מבחינת איזה תואר אחר; ולפיכך (על-פי מושכל-ראשון ו', חלק א'), אידיאה זו של הגוף כוללת בתוכה את הכרת אלוהים, רק כשהוא נדון מבחינת תואר ההתפשטות. ולהלן, אידיאה זו, בבחינת היותה אופן של המחשבה, סיבתה גם כן באלוהים (על-פי אותו משפט), בבחינת היותו דבר חושב, ולא בבחינת שום תואר אחר. ולפיכך כוללת בתוכה האידיאה של אידיאה זו (על-פי אותו מושכל-ראשון) את הכרת אלוהים, כשהוא נדון מבחינת התואר של מחשבה, ולא מבחינת שום תואר אחר. מכאן גלוי וברור שנפש האדם, או האידיאה של גוף האדם, אינה כוללת בתוכה ואינה מביעה שום תארי-אלוהים אחרים חוץ מן השניים האלה. יתר על כן: משני התארים האלה, או מן האפינוות שלהם, אי-אפשר לא להסיק ולא להשיג שום תואר אחר של אלוהים (על-פי משפט י', חלק א'). על כן אני מקיש מכאן, שאין ביכולתה של נפש האדם לתפוס בהכרתה שום תואר אחר של אלוהים חוץ מאלה....

אבל אם אתה מוסיף ושואל: כלום אין להניח מציאותם של עולמות מרובים, כמניין התארים הקיים? עיין נא בהערה למשפט ז', חלק ב' של 'תורת-המידות' (הובאה בחלקה למעלה עמ' 72) – (איגרת ס"ד).

ט שירנהאוס אל שפינוזה: "אני מבקש ממך מופת לאמירתך שאין הנפש יכולה לתפוס תארי-אלוהים רבים יותר מאשר ההתפשטות והמחשבה. אף-על-פי שאני רואה דבר זה בבירור, נדמה לי שחילופי גיתן להסיק מן ההערה למשפט ז' של חלק ב' ב"תורת-המידות", ואולי רק משום שאיני מבין כראוי את כוונתה של הערה זו. לפיכך גמרתי בדעתי להציע לך את האופן שבו אני מסיקו, ואני פוצר בך מאוד שתואיל לסייע בידי, בחביבותך הרגילה, בכל מקום שאיני יורד לסוף כוונתך.

"והנה זה העניין: אף-על-פי שאני למד מכאן שהעולם הוא אחד בלא ספק, יוצא מכאן בבירור לא פחותה שהוא עצמו מובע באופנים אין-סופיים, ולפי זה מובע גם כל דבר פרטי באופנים אין-סופיים. מכאן מתחייב, כנראה, שאותה אפינה (modificatio) המעמידה את נפשי שלי, ואותה אפינה המביעה את גופי שלי, אף-על-פי ששתיהן – אותה אפינה אחת, היא מובעת בכל זאת באופנים אין-סופיים, באופן אחד – על-ידי המחשבה, באופן אחר – על-ידי ההתפשטות, באופן שלישי – על-ידי תואר-אלוהים שאינו ידוע לי, וכן עד אין סוף, מאחר שתארי האלוהים הם לאין סוף, ומאחר שסדרן וקישורן של האפינות שוה, כנראה, בכולם. מכאן מתעוררת עכשיו השאלה: על שום מה תופסת הנפש, המייצגת אפינה מסוימת, ואותה אפינה עצמה אינה מובעת רק על-ידי ההתפשטות, אלא גם על-ידי אופנים אין-סופיים אחרים, – על שום מה – אני שואל – תופסת הנפש רק את האפינה המובעת על-ידי ההתפשטות בלבד, כלומר, את גוף האדם, ואינה תופסת מבע אחר על-ידי תארים אחרים... (איגרת ס"ה).

השאלה נוסחה בבהירות רבה. על שום מה אין אנו מכירים את האופנים על-פי תארים אחרים מאשר המחשבה וההתפשטות? השיב שפינוזה:
 "בתשובה על הטענה שטענת, אני אומר: אמנם כל דבר ודבר מובע בשכל האין-סופי של אלוהים באופנים אין-סופיים, אבל האידיאות האין-סופיות האלה, שעל-ידיהן הוא מובע, אי-אפשר להן שיעמידו אותה הנפש האחת עצמה של דבר פרטי, אלא נפשות לאין סוף (illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis mentem constituere nequeunt sed infinitas), מאחר שכל אותן האידיאות האין-סופיות אינן מקושרות זו בזו קישור כלשהו, כמו שביארתי בהערה למשפט ז', חלק ב' של "תורת-המידות".

שפינוזה

וכמו שיוצא ממשפט י', חלק א'. אם תתן את דעתך במקצת על דברים אלה, תכיר ותדע ששוב אין שום קושי... (איגרת ס"ו).

אף אם נעיין בקטעים אלו עיין רב, דומה שהקושי בעינו עומד², ומיד חוזר טשירנהאוס אל ההתקפה: "על דרך זה רחב תואר המחשבה הרבה יותר (multo latius) משאר התארים. אבל מאחר שבאמת מעמיד כל תואר ותואר את מהות האלוהים, איני רואה בבירור כיצד אין זה סותר את זה... (איגרת ע', שבה מוסר שולר את דברי טשירנהאוס).

תשובה נוספת לשאלה זו לא ניתנה – נראה הדבר שכבר אמר שפינוזה כל מה שהיה לו לומר – והאיגרות עוברות אל ענייני פסיקה. נודעת להן חשיבות ראשונה – במעלה, הואיל והן מראות את עמדתו של שפינוזה כלפי יסודות הפסיקה של דיקארט.

טשירנהאוס אל שפינוזה: "קשה לי מאוד להשיג כיצד ניתן להוכיח א-פריורי מציאותם של גופים בעלי תנועה ותבנית, שהרי בהתפשטות, כשבוחנים אותה לעצמה בהחלט, אין אלה בנמצא כל עיקר... (איגרת פ').

שפינוזה אל טשירנהאוס: "מן ההתפשטות, על-פי תפיסתו של קארטסיוס, כלומר – בבחינת מסה נחה, לא בלבד שקשה להסיק ולהוכיח את מציאותם של הגופים, כמו שאתה אומר, אלא שהוא מחוץ לגדר האפשר מכול וכול. כי החומר הנח יתמיד במנוחתו, כל כמה שאפשר לו, ורק סיבה חיצונית, חזקה יותר, תעורר אותו לתנועה. מטעם זה לא היססתי להביע את דעתי מכבר, כי היסודות של קארטסיוס במערכת הנמצאות הטבעיים אין בהם תועלת, אם לא אומר – שהם דברים בטלים מעיקרם" (איגרת פ"א).

טשירנהאוס אל שפינוזה: "אבקשך לעשות עמי חסד ולהורותני, כיצד ניתן להסיק ולהוכיח א-פריורי ממושג ההתפשטות את השוני של הדברים על-פי הגיונותיך... אני שואל אותך על דבר זה, שכן יודע אני גם יודע כי לא כמחשבותיו [של דיקארט] מחשבותיך, אלא אם כן יש איזו סיבה מיוחדת, שבגללה לא רצית לגלותן ברבים... (איגרת פ"ב).

שפינוזה אל טשירנהאוס: "על מה ששאלת, אם ניתן להוכיח א-פריורי את השוני של הדברים על-פי המושג בלבד של ההתפשטות, כבר השבתי

2. אולם השוה למטה, עמ' 155, הערה.

במידה מספקת – כן אני מאמין – בהוכיחי בבהירות שאין זה בגדר האפשר, ושמשום כך הוגדר החומר על-ידי קארטסיוס שלא כראוי כהתפשטות, ויש לבארו בהכרח על-ידי תואר המביע את המהות הנצחית והאין-סופית. אולם על כך אולי אשוחח עמך בפעם אחרת ביתר ברירות, אם יעמדו לי החיים. כי עד עכשיו לא היה באפשרותי לכתוב על עניינים אלה בסדר הנאות... (איגרת פ'ג).

כאן באה חליפת-המכתבים לידי גמר, בלא ספק מחמת בריאותו הרופפת של שפינוזה (הוא נפטר בתחילת השנה האחרת). היא כוללת בקצרה את רובה של הביקורת שנמתחה על שיטתו המיטאפיסית של שפינוזה בזמן מן הזמנים. העניינים שהיא מוסבה עליהם – ראשית, אין-סוף התארים ומקומו של תואר המחשבה בתוכם, ושנית, טבעה של ההתפשטות והקשר שבינו ובין הדברים הנתונים לנו בנסיגונו – נשארים בעלי חשיבות מכרעת. על הראשון אין לנו אלא לומר שלפי הנראה סבר שפינוזה שכוונתו היתה למשהו פשוט מאוד ושגם אמר דבר פשוט מאוד; אבל דא עקא, מאז ועד היום לא עלה ביד שום אדם להראות בדיוק מה הדבר (נסיק מעניין לרדת לסוף דעתו של שפינוזה עשה שמואל אלכסנדר, בסעיף שבא אנב גררא בחיבורו 'שפינוזה והזמן')³. אשר לשני, חשוב לציין ששפינוזה דחה במפורש את יסודות הפיסיקה הקארטסיאנית, וטעמיו ונימוקיו לכך קרובים היו לטעמים

3. Spinoza and Time (1921) § 6 (יש להוסיף אותו על רשימת הפתרונות, הנראית מחוץ לפרט זה כממצה, שנתן Egon v. Petersdorf, במאמרו Spinoza's Unendliche Attribute Gottes, כרוניקון שפינוזנום, ב'). אלכסנדר סובר שהמותחים ביקורת על שפינוזה... שכחו שמה שאנו, בני אנוש, יכולים לתפוס בעצם האחרוני תלוי בתכונתם האמפירית של גופינו, בהתפלגות המיוחדת של התנועה והמנוחה בנו, ובמקביל לכך – של המחשבה (עמ' 56). "לפיכך לא נוכל להיות בטוחים שהמקביל X של האידיאה של שולחן, שיש לי, נתן לי את תפיסת השולחן X. מן האפשר, למשל, שכדי לקנות תפיסה של השולחן X, דרוש גוף אחר שיהא מורכב, נייח, ממחצית גופי וממחצית גופך, או מגופי ומאבן. המקביל X של גופי בפועל של תפיסת השולחן אפשר שאינו אלא חלק מן האופן X, הנחוץ לשם תפיסת השולחן X, ותפיסה זו תהא אפוא שייכת לנפש שונה מעיקרה מנפשי שלי. לשון אחר, לתכלית זו אפשר שתהא נדרשת התפלגות שונה של החומר, או נכון יותר: של התנועה, מכפי מה שנתון באותה התפלגות מיוחדת שמעמידה את הגוף האנושי אשר ליי (עמ' 54 ואילך; אחר בא פירוש לאיגרתו של שפינוזה אל טשירנהאוס, עמ' 55 ואילך, והדגש מושם בפסוק illae tamen infinitae ideae וגו', שהובא למעלה, עמ' 153).

שפינוזה

שהעלה לייבניץ לאחר מכן בצורה מפותחת יותר. אין לנו אלא להצטער שמותו מנע אותו מלהבהיר את רמזיו ולגלל את מלוא תכנם, כמו שהבטיח. אולם ההערות הספורות, שרשם והריץ בחפזו, גתענת יסוד בלא ספק לפירוש שנתפרשה משנתו בימינו ושכבר העירונו את לבו של הקורא עליו (למעלה, עמ' 69). על כל פנים, כשדנים בשאלה הכללית בדבר היחס בין הפילוסופיה של שפינוזה ובין הפילוסופיה של דיקארט, יש לזכור יפה את דבריו הקצרים, שפסל בהם את עקרון-השתייה של הפיסיקה הקארטסיאנית.

ב

שפינוזה במחשבת אירופה למן לייבניץ עד הַגָּל

אותה אמירה הגשמעת תכופות, שפעלו של שפינוזה נשכח מכל לב במשך מאה שנים תמימות אחר מותו, – המחקר הוכיח שאין אמת בה. עם כל זה נכון הדבר שרוב ימי התקופה ההיא לא היתה לו אלא השפעה קלת-ערך. ואותה השפעה שהיתה לו, אפשר למצוא את עקבותיה באנגליה במידה לא פחותה מאשר במקומות אחרים. לכל המיטאפיסיקאים האנגלים הגדולים היה איזה מגע קל עמו. כשהראו לו להובס, כך מסופר, עותק של *Opera Posthuma*, אמר: –אל תשפטו למען לא תישפטו. את לוק האשימו שהוא –מנסה לבסס את ההנחה האתיאיסטית של שפינוזה. ברקלי באמת קרא אותו, ובכתביו התייחס הן לגפי-דברים מפורשים הן למשנות מסוימות שב-תורת-המידות וב-איגרות. יום הן ומתווכח – ומן הסתם נשען דיוצו זה על ידיעה מכלי שני – על ה-הנחה שהיא כמפלצת בעינינו של הכופר-בעיקר המפורסם. אולם יש לזכור שבמשך כל אותו פרק-הזמן של מאה שנה, לא ב-תורת-המידות היה שמו של שפינוזה מקושר בעיקר, אלא ב-מאמר התיאולוגי-המדיני. תרגום אנגלי שלם של ה-מאמר יצא לאור בשנת 1689, וקדם לו תרגום של הפרק על הניסים (פרק ו'), שהופיע בשנת 1683. עד מהרה עורר תגובות המכוונות להפריכו, והמפורסמת שבכולן היתה

1. תרגום צרפתי, מתחת לכותרות בדויות שונות, הופיע בשנת 1678. יש גם תרגום צרפתי מוקדם אחר של "תורת-המידות", מעשה ידי הרון Henri de Boulainvilliers

שפינוזה במחשבת אירופה למן לייבניץ עד הגל

משל קלארק (Clarke), בהרצאות על שם בויל שהרצה בשנת 1704 על הנושא "ישות אלוהים ותאריז"; אולם קלארק עצמו, כך אומר לנו אחד החוקרים², "אפשר היה לתארו ביתר דיוק כמי שנמשך אחר טיעונו של שפינוזה, עד לאותה נקודה ששם שוב לא ניתן להשלים בין קו-ההגיון שבו ובין התיאיסם הרגיל". בימים ההם היתה אנגליה ארץ מולדת של הרעיונות החופשיים, שעתידיים היו להיעשות עד מהרה מקור השראה לתנועת ה'השכלה' שביבשת אירופה; ופריה הטיפוסי היה הדיאיסם. ברם, אם נביא שוב מדברי אותו בן-הסמך (כרך א', עמ' 33), הרי "את מלוא תמציתה של ההשקפה הדיאיסטית אפשר למצוא ב"מאמר תיאולוגי-מדיני" לשפינוזה. עמודים ספורים משל הפילוסוף לבשו ממדים נרחבים של כרכים ואוצרות ספרים של שקלה-וטריה; אבל הזרעים של הדין כולו מקומם כאן. מסתבר שרק מתי מספר מבין הדיאיסטים³ קראו את כתביו; מפני שמו של שפינוזה היו

(1658–1722); מחבר הספרים "הפרכת טעויותיו של שפינוזה"*, שיצא לאור אחר מותו בבריטל בשנת 1731, רניתוח המאמר התיאולוגי-המדיני, שיצא לאור בלונדון בשנת 1767), אבל הוא נשאר בכתב-יד עד שנת 1907, עת הובא לדפוס בפאריס על-ידי F. Colonna d'Istria.

2. לסלי סטיפן (Leslie Stephen), בחיבורו "המחשבה האנגלית במאה השמונה-עשרה" (1876), כרך א', עמ' 120 ואילך. על אודות הובס, לוק, ברקלי ויום, עיין: Tönnies, Thomas Hobbes, ed.: *Aubrey, Life of Hobbes, I*, p. 357 (מובא אצל: Fraser); *מהדורת פרייזר* (Fraser) של ה"מסה על שכל האדם" ללוק (1894), כרך ב', עמ' 316, הערה 2, וכן סורלי (Sorley), תולדות הפילוסופיה האנגלית (1920), עמ' 334, בתוך דבריו על קארול (William Carroll); ברקלי, *Commonplace Book* (מהדורת פרייזר, 1901), עמ' 52–54, ואיזכורים רבים בדרך אגב; יום, מסכת טבע האדם, ספר א', חלק ד', פרק ה' (מן ההערה מתחזור שהוא שאב מן ה"מילק" של בייל).

3. היוצאים מן הכלל הראויים לציון הם טולנד (John Toland), הראשון, עד כמה שידוע, שהשתמש במלה "פאנתאיסם", האיש אשר אמנם כתב נגד שפינוזה ב"איגרת אל סָרְנָה" (1704) שלו, אולם גם העלה אותו על נס כ"אדם גדול וטוב"; וקרוב לוודאי – שפסטברי עצמו, שאחד ממהדיריו האחרונים אמר עליו: "הפילוסופיה שלו, מבחינת הבסיס שלה, שאובה באורח ישיר ברוב או במעט משפינוזה" (Shaftesbury's Characteristics, ed. J.M. Robertson, 1900, I, p. XXXI).

* במסוה של "הפרכה" מוצעת בספר זה תורת שפינוזה. על סוג זה של ספרות עיין: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, p. 173 (1968).

כמובן יראים ונרתעים; הם נוהרו בדבריהם לבל תיחס להם תורתו, ועמלו להראות שאין יסוד להאשמה כזו, בהקפידם ליטול את העוקץ מקוֹההגיון של טיעונם. את שלשלת הסיבתיות בלי פרצות, שהכיר בה שפינוזה, מנתקים הם, בלא להאריך בהסברים, בעזרת הקביעה הדוגמטית של חופש הרצון, שנעשתה סימן-היכר של האסכולה הדיאיסטית והדיאיסטית-למחצה כולה. עם כל זה גלוי, מי האיש שתורותיהם הן צאצאיו החוקיים... דומה, אם יש להעיר משהו על נאמנותה של תמונה זו, הרי זה שהיא מטעמת את הדברים פחות מן הראוי; שכן ברקלי (-אלקיפרון- [1732], שיחה ז') עדיין קורא לשפינוזה הַדְבַר הגדול של הכופרים החדשים שלנו.

לחנים נחפש בארצות אחרות משהו דומה להשפעה זו של שפינוזה על הדיאיסם האנגלי (ובאמצעותו – על כל מהלך התפתחותה של השכלתנות בזמנים החדשים). שמו מחפר פעמים הרבה, אולם בסופו של חשבון מצטיירת דמותו בעיני בני התקופה כמי ש־קוראים אותו רק מעט ומבינים עוד פחות מכ־ (ק־ח, עמ' 229, ש' 18; עמ' 215, ש' 18–19). האיבה, שעורר בימי חייו, נהפכה לאדישות זמן קצר אחר מותו. המוניטון שלו לבש צורה ברורה. האיש אין כל עצמו אלא מ־כניס השיטתיות בכפירה-בעיקר (כך מסכם אותו בייל ב־מילון-שלו, זה בית-הגזים של חכמת הדור); ואילו הפילוסופיה שלו היא ההנחה המפליצה ביותר, הבטלה ביותר והמנוגדת מן הקצה אל הקצה למושגים הגלויים ביותר של רוחנו, שאפשר בכלל להעלותה על הדעת. נקודה אחת מעניינת עולה מתיאורו של בייל: הצביון המפורש שהוא מִשֹּׁה לאגדת חייו של שפינוזה. בעלי הדעות החופשיות ששו לקראת האפשרות להצביע על שפינוזה כראייה לצדקת טענתם שחיי מוסר אינם רשות-היחיד של האדיקות התיאולוגית. לפיכך הטעימו כאחת את אופי ה־קדושה של חיי שפינוזה ואת האופי ה־משחית של דעותיו. נימה זו עודה מופיעה ב־איגרת על שפינוזה מאת וולטר (כתבים), מהדורת 1785, כרך מ־ז, עמ' 406 ואילך). חייבים אנו לתעב את הכפירה-בעיקר שלו, אומר לנו וולטר, ועם זה להעריך את אישיותו.

בטרם נפנה אל ההוגה האחד והיחיד מן המעלה הראשונה שהיה מסוגל להבין את שפינוזה, ושלא רק שקד על כתביו אלא אף בא במגע אישי עמו, כדאי וראוי לציין שה־מאמר התיאולוגי-המדיני השפיע השפעה חשובה בתחום שונה מתחומה של הפילוסופיה. אותם פרקים ב־מאמר שעוסקים במקורם ובאופים של כתובים

שבמקרא, חיזקו את הנטייה לחקר מדעי, ולהם חלק לא־קטן ביצירת אותה עמדה כלפי סמכות־שבכתב, שהיא מסימניה האופייניים של רוח הזמנים החדשים. רבים מן הדברים שהוא אומר על מחברו של החומש ועל נקודות אחרות בהיסטוריה ובביקורת, כתב ז'אן לֶה־קֶלֶרֶק (קֶח, עמ' 210), ללא רק נכונים; הם גלויים לכל השוקל את העניין בלא דעות משוחדות. אכן זהו המפתח האחד והיחיד להבנת מקומות רבים בכתבי־הקודש. באיזו מידה שאב לֶה־קֶלֶרֶק משפינוזה, באיזו מידה שאב ממנו רישאר סימוֹן בכבודו ובעצמו, – עניין הוא למחקר מיוחד. יש מבקשים לקבוע ששניהם שאבו ממנו במידה רבה מאוד, עד כדי כך, שבעלי דעה זו לא רק מציינים את שפינוזה כמבשר האישים הללו בתחום חקרי המקרא, אלא אף אומרים עליו שהוא המייסד האמיתי של ביקורת המקרא בזמנים החדשים⁴.

גוטפריד וילהלם פון לייבניץ (1646–1716), המאור הגדול של הדור הבא, בא בדברים עם שפינוזה על עניין מענייני האופטיקה המתמטית באוקטובר 1671, ושפינוזה השיב תשובה אדיבה וגם הציע לשלוח לו עותק של ה־מאמר התיאולוגי־המדיני (איגרות מ־ה-מ־ו). כעבור ארבע שנים ביקר טשירנהאוס, ידידו של שפי־נוזה, באנגליה (ובימי שהותו שם ובהשפעתו, כנראה, חידש אולדנבורג, לאחר הפסקה ארוכה, את חליפת המכתבים שלו עם שפינוזה), ומאנגליה חצה את תעלת לאמאנש לצרפת ושהה בפאריס. את סופו של סיפור־המעשה אפשר למסור על־פי דבריו של ידידם המשותף, שולר:

הוא מודיע שבפאריס נודמן לו תלמיד־חכם מובהק, בקי במדעים שונים וחופשי מן הדעות הקדומות ההמוניות של התיאולוגיה, ושמו לייבניץ, ועמו קשר קשרי ידידות אמיצים; כי הדברים נתגלגלו כך שגם הוא, לייבניץ, עמל כמוהו למען השתלמות בלתי־פוסקת של השכל, והוא מוקיר את השכל יותר מכל דבר אחר וחושב שאין מועיל ממנו. במידות – אומר טשירנהאוס – הגיע זה למעלות רמות מאוד, ואינו משמיע דבר מכוח הלחץ של שום היפעלות, אלא על־פי מצוֹת

4. עיין: *Karpe, Essais de Critique et d'Histoire de Philosophie* (1902), עמ' 135 ואילך. *L. Fossati*, בכתב־העת *Rivista di Filosofia* XVIII (1927), עמ' 234. • *Richard Simon*, ממניחי היסוד לביקורת המקרא, מחבר ה־היסטוריה ביקורתית של הברית הישנה (1678).

התבונה בלבד. הוא מוסיף ואומר שבפיסיקה, ובעיקר במחקרים המיטאפיסיים על אלוהים ועל הנפש, הוא בקי ומנוסה מאוד. על כן הוא בא לכלל דעה, שראוי זה ביותר שתינתן לו האפשרות לעיין בכתביו, לאחר קבלת הרשות מידך; כי הוא מאמין – והוא מבטיח להראות זאת ביתר הרחבה, אם נוח לך בכך – שלמחבר תצמח תועלת מרובה מדבר זה.

“אם אין רצונך שיראה לייבניץ את כתביו, אין לך לחשוש כל עיקר שמא לא ישמור טשירנהאוס בסתר לבו כראוי את דבר הכתבים כמו שהבטיח, ובאמת לא הזכיר אותם אפילו ברמיזה כלשהי. אותו לייבניץ מוקיר מאוד את המאמר התיאולוגי-המדיני, ובאותו עניין כתב לך איגרת לפני זמן-מה, אם אין זכרונו מטעה אותו. לפיכך עלי לשאלך, אם תואיל שלא להתנגד למתן הרשות, ברוב חביבותך הנדיבה ובאין טעם מיוחד להתנגדות. אם אפשר, הואילה נא להודיעני את החלטתך בהקדם, ומיד לאחר שאקבל את תשובתך, אוכל לענות בלא דיחוי לידידנו טשירנהאוס” (איגרת ע’).

שפינוזה השיב תשובה בוהירות מפליאה:

“לייבניץ, שעליו הוא כותב, ידוע לי, סבורני, מאיגרותיו. אבל איני יודע מה ראה לילך לצרפת, שהרי היה יועץ בפראנקפורט. במידה שיכולתי ללמוד מאיגרותיו, הוא נראה בעיני כאיש בעל רוח חופשית ובקי בכל מדע ומדע. אף-על-פי-כן אני סבור שאין זה מן החכמה לבטוח בו ולהפקיד בידו את כתבי תיכף ומיד. תחילה רצוני לדעת מה מעשיו בצרפת ולשמוע את דעתו של ידידנו טשירנהאוס לאחר שיעשה במחיצתו זמן רב יותר ויכיר את מידותיו מקרוב יותר” (איגרת ע-ב).

חשדיו של שפינוזה כלפי לייבניץ מעידים על חוש חריף. מבחינה שכלית היה לייבניץ מן האישים המחוננים ביותר שבכל הדורות, אבל במגעו-ומשאו עם שפינוזה, מכל מקום, נהג כנראה שלא כשורה. ומעשים שהיו כך היו: בשנת 1676 בא לייבניץ להאג לבקר את שפינוזה, טייל עמו בדברים ארוכות וקצרות, ונטל ממנו לשם עיון, למצער לימים אחדים, כתב-יד של “תורת-המידות”. כשהלך שפינוזה לעולמו (1677), היה לייבניץ להוט ומלוהט להשיג את כתביו, ובמשך עשר שנים בקירוב אחר הופעתם בדפוס שקד עליהם והעמיק להגות בהם. אולם מבראשונה התכחש לכל קשר עם שפינוזה, מן הסתם מטעמי זהירות. חרה לו מאוד ששמו לא הושמט מן האיגרת, הרחוקה מאוד מלהזיק, שהריץ הוא עצמו אל

שפינוזה במחשבת אירופה למן לייבניץ עד הגל

שפינוזה (איגרת מ-ה), ושנתפרסמה ב-Opera Posthuma; ודומה, מעולם לא דיבר על שפינוזה שלא בזלזול, ובכוונה תחילה הסתיר כל מה שהיה חב לו. יקשה לקבוע, מהו בדיוק שיעור החוב שהיה חב לו. לכאורה, הפילוסופיה של לייבניץ היא היפוכה הגמור של הפילוסופיה של שפינוזה. האיש שפינוזה הכחיש שדבר כל-שהוא קיים 'בלי מגע-ומשא' (למעלה, עמ' 26) או בלי קשר עם שאר הדברים; הווי אומר, הוא עמד על הדעה שאין נמצא אלא אחד: המערכת האחדותית של הנמצאים כולם. האיש לייבניץ טען שאין במציאות שום דבר אשר 'מגע-ומשא' לו עם דבר אחר כל-שהוא; כל הנמצא נמצא תוך בידוד שדיו לעצמו. מחשבתו היא אפוא פלוראליסטית מיסודה ומעיקרה, כמו שמחשבתו של שפינוזה היא מוניסטית מיסודה ומעיקרה. את משמעו של הבדל זה ניתן להדגים (והדוגמה גדושה היא במקצת) בחרוזיו של טניסון על גניצן שוכן אל בין בקיעים בקיר-על-פי תרגומו של ראובן אבינעם:

גִּנְצָן שׁוֹכֵן אֶל בֵּין בְּקִיעִים בְּקִיר,
קוֹטֵף אֲנִי אוֹתָהּ מִסְתֵּר הַבְּקִיעִים.
בְּמוֹ יְדֵי אֶתָּה כְּלָהּ, מְשַׁרֵּשׁ עַד עָלָהּ,
גִּנְצָן קָטָן. – אֵךְ אִם עַל לְבָבִי אוֹכַל אֶעֱלֶה,
אֶת מֵהוֹתָהּ כְּלָהּ, מְשַׁרֵּשׁ עַד עָלָהּ, הֲלֹא אֶפִּיר
אֲנֹשׁ מֶה הוּא וּמֶה הָאֱלֹהִים!

בעיני שפינוזה זו אמת לאמיתה. כל הדברים כרוכים זה בזה, ועל כן, אילו ידענו הכול על דבר אחד כל-שהוא, היינו יודעים הכול על כל דבר ודבר. לייבניץ כופר בכך. בעיני לייבניץ, כל יש יחידי סגור בתוך עצמו, בלי דלתות או חלונות, כאמרתו הנמרצת. מכאן, שכל ידיעה שנוכל לקנות לנו עליו (מחוץ לנס המתמיד של ה'הרמוניה הקבועה-מראש') מוסיפה לנו דעת אך ורק עליו בפני עצמו. היקום בנוי יחידים יחידים בלתי-קשורים זה בזה.

העמדה כזו של שתי המשנות כדבר והיפוכו תהא גמר-דין שאין אחריו כלום, אם לא נשים לב לנקודה אחת רבת-משמעות. כל מה שאומר לייבניץ על הנמצאים האינדיבידואליים הרבים אשר הם יסוד מוסד במשנתו, הוא מה שאומר שפינוזה על הנמצא האחד. ואמנם, מהלך זה של המחשבה הוא דבר שקל להבינו, ולא עוד אלא שהקבל מדויק לו בתולדות הפילוסופיה העתיקה – תלותו של האטומיסם

באֶלְאִיִּסְמָס⁵. אף אין לטעון שאסור היה לו ללייבניץ לעשות שימוש בשפינוזה על-פי דרכו שלו. אולם מה שלא היה צריך לעשות, הרי זה לפרוץ גדרו בכל שעת-כושר כדי לתת דופי באותו מקור שממנו שאב. אכן שאב וסיגל לו הרבה. תורתו על הנפש, על ההרמוניה הקבועה-מראש, על החופש, על השלמות, תלויה תלות הדוקה בנקודות מפורשות שבמשנת שפינוזה; ואילו רעיונו המרכזי על הפעילות כיסוד-ועיקר בהוויה (esse = agere) הוא מן הצדדים החשובים ביותר שבהשקפה כללית של שפינוזה, אף-על-פי שברגיל מסיחים את הדעת ממנו. עיוניו של לייבניץ הושפעו, כנראה, השפעה חזקה משפינוזה עקב השיחות שזוהח עמו בשנת 1676 (דבר אופייני הוא לסיפור-המעשה כולו שטיבן וחיבותן של שיחות אלו, שהעלים לייבניץ, באו לכלל גילוי רק בשלהי המאה הי-ט)⁶. אבל לאחר הופעת תורת-המידות – כך קובע אחד החוקרים החדשים⁷ – היתה מחשבתו חדורה כליל רעיונות מדריכים משל שפינוזה... למרות האורתודוקסיה של נוסחותיו, הרי לאמיתו של דבר נשאר לייבניץ עד סוף ימיו שבוי ביד הגאון מן האג-*

פיא מרחיק לכת עד כדי לומר שהיו לו ללייבניץ שתי פילוסופיות. האחת (זו שבתיאודיקיאה וב"מונאדולוגיה"), לתצרוכת עממית; האחרת, שאין כל עצמה אלא קביעה ברורה ומפורשת של כל עקרונות השפינוזיות, לעצמו. שאלה זו, יותר משהיא עניין לחוקרי שפינוזה, הריהי עניין לחוקרי לייבניץ, ונוכל לפסוח עליה כאן. לתכלית שלפנינו חשוב יותר להסתכל, מה רושם ביקש לייבניץ לעורר בנוגע לעמדתו כלפי שפינוזה.

הבה ניטול קטעים טיפוסיים אחדים מתקופות שונות של התפתחותו; הראשון הוא מתוך מכתב משנת 1678, שהובא לדפוס על-ידי שטיין:

"הכתבים מעזבונו של מר שפינוזה המנוח יצאו לאור סוף סוף. מצאתי בהם כמה רעיונות נכונים שהם קרובים לשלי, כידוע לאחדים מידידי [הכוונה לטשירנ-

5. עיין: *John Burnet, Early Greek Philosophy* עמ' VI; פרק ט', סעיף 173 ואילך.

6. ראה את הדיון המדוקדק והמפורט, על סמך התעודות שנתגלו באחרונה, בספרו של (1890) Leibniz und Spinoza: L. Stein.

7. פיא (Piat), בספרו: Leibniz (1915), עמ' 257-258.

* כמו שמרמוז המחבר בהקדמתו למהדורת 1954, את הדעה המקובלת עד מלפני שנים לא רבות על השפעתו המכרעת של שפינוזה על לייבניץ יש לשנות לאור מחקרו של ז'ורז' פרידמן: "לייבניץ ושפינוזה" (1946; 1962).

האוס] שהיו גם ידידיו של שפינוזה. אבל גם רעיונות מתמיהים יש בהם, ובעיני אינם אמת ואף אינם עושים רושם של אמת. למשל, שאין עצם אלא אחד, הוא האלוה; שהברואים הם אופנים או מקרים של אלוהים; שנפשנו לא תתפוס דבר אחרי חיי העולם הזה; שאלוהים עצמו אמנם חושב, אבל אינו מכיר ואינו רוצה; שהכול מתרחש מכוח איזה הכרח גורלי; שאלוהים פועל לא לשם תכליות אלא על-פי איזה הכרח של הטבע; – ופירושו של דבר, להמשיך ולהכיר בהשגחה העליונה ובהישארות הנפש מן השפה ולחוץ, אך על-פי האמת לוותר עליהן. אני רואה את הספר כמסוכן לכל מי שיטרח לעיין בו עיון מדוקדק (שם, עמ' 307–308).

דברים אלו, שנכתבו בפברואר 1678, נותנים ביטוי לעמדה הראשונה שנקט לייבניץ ברבים כלפי שפינוזה. קטע אחר, שנכתב מקץ עשרים שנה בקירוב (1697), מעניין על שום חיווי-הדעת המפורסם שבו בדבר הקשר שבין שפינוזה ודיקארט: "אם צודקים דבריו [המדובר על פלוני האב פיידט], הרי מתחייב מכאן שאין בחירה ואין השגחה; שמה שאינו מתרחש הוא בגדר הנמנע, ושהמתרחש הוא הכרחי. והרי זה בדיוק מה שאומרים הובס ושפינוזה בלשון ברורה יותר. אפשר אפוא לומר ששפינוזה רק טיפח זרעים מסוימים שבפילוסופיה של דיקארט (ק"ח, עמ' 218; כתבי לייבניץ, מהדורת גרהארדט, כרך ב', עמ' 563).

בייחוד מוסבה הביקורת על נקודה אחת – ה'גורלתנות' (ה'פאטאליסם') של שפינוזה. הדבר בולט לעין ב'תיאודיקיאה' (1710): "...מלכות אלוהים אינה במשנת שפינוזה אלא מלכות של ההכרח ואף של ההכרח העיוור (כמו במשנת סטראטון), שמכווחו נובע הכול מן הטבע האלוהי בלא שתהא בחירה כל-שהיא באלוהים, ובלא שתהא הבחירה בלב האדם פוטרת אותו מן ההכרח... (ק"ח, עמ' 235; תיאודיקיאה, ג', סעיף 372).

מגמת ההשגות ברורה. כוונתן להראות שהדטרמיניסם המוחלט של שפינוזה מביא הרס על כל הערכים שיקרו לאנושות. פסק-דין זה אינו אלא חוזר על מה שכבר אמרו אנשים פחות מוסמכים (ואגב אורח, שיטתו של לייבניץ עצמו מניחה לו מקום במידה זו עצמה⁸). אולם על-פי מקרה היסטורי גדלה חשיבותו. הוא קבע

8. בעניין הניגוד העיוני והזהות המעשית בין לייבניץ ושפינוזה, בפרט לגבי הבעיה המוסרית, עיין: *H. Wildon Carr, The unique status of man*, (1928), פרק ב', בייחוד עמ' 75–77.

את הדעה המקובלת למשך מאה שנה. בייחוד בגרמניה. כי לייבניץ, הרחוק מן השיטתיות, מצא לו בכריסטיאן וולף ממשיך שיטתי. וולף הכניס בהרצאותיו על הפילוסופיה הפרכה של שפינוזה-נוסח-לייבניץ⁹. לא ארכו הימים והקתדרות לפילוסופיה בכל האוניברסיטות הגרמניות קמו לנחלה לתלמידיו של וולף. ההפרכה נעשתה דבר שבשגרה, ואת שפינוזה פטרו בלי לקרוא את כתביו.

העטרה הוחזרה ליִשנה בצורה מפתעת. פרידריך היינריך יעקובי (1743-1819) בא לידי המסקנה - זו אין בה חידוש רב - שהפילוסופיה לוקה בחד-צדדיות גמורה, ועל כן אמר להשיב על כנם תחתיה את רגשותיו של האדם הרגיל. והנה, בעודו צעיר לימים הכיר לדעת את פעלו של שפינוזה על-פי הפירוכות שהעלה נגדו וולף, אבל שלא כרוב בני דורו טרח והלך אל המקור הראשון. עד מהרה נצנצה בלבו הודאות של שפינוזה הוא הפילוסוף לדוגמה ולמופת. כמו שעתיד היה לומר ג'ורג' הנרי לואיס מקץ מאה שנה: "במחיצתו של שפינוזה אין לך ברירה. אם בנת את הביטויים שבפיו, והודית שאכן אפשרי הוא המדע שבאמתחתו, וירדת לסוף כוונתו, שוב לא תוכל להטיל ספק במסקנותיו, כמו שלא תוכל להטיל ספק באוקלידס¹⁰. יעקובי הרחיק לכת עוד יותר. הוא טען שהפילוסופיות כולן, אם גולל אותן כדי מלוא מסקנתן, יוליכונו באורח הגיוני אל השפינוזניות. אכן היה שפינוזה הפילוסוף היחידי אשר מצא עוז בנפשו לנהוג בפילוסופיה מנהג של כובד-ראש. אם רצוננו אפוא להיות פילוסופים, אין כל ברירה: לא נוכל להיות אלא שפינוזנים.

אם כן, השפינוזניות היא הטיפוס הצרוף של פילוסופיה. אולם - וכאן הטיעון פונה לנתיב חדש ובלתי-צפוי - אין תוצאותיה מתקבלות על הדעת בשום פנים. לפיכך, אומר יעקובי, ה'מוח' (שבא על ביטויו הטיפוסי בשפינוזניות) אינו מוליך אל האמת. עלינו להזור אפוא אל ה'לב'.

טיעון זה כפול-אופי הוא, דבר שתואר בצורה מאירת-עיניים בספרו של

9. Theologia Naturalis, II (1737), §§671-716. התרגום הגרמני של פרקים אלו, מעשה

ידי J. L. Schmidt (1744) נדפס שנית בתוך Scholz, Die Hauptschriften zum

Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, 1916.

10. G.H. Lewes, Biographical History of Philosophy; Modern Series, Second Epoch, c.6.

לוי-בריל על יעקוביו¹¹. לא בא יעקובי להטעים את חומרת ההגיון שבשיטת שפי-
נוזה אלא כדי להפשיט כבודה מעליה; או נכון יותר, הואיל והיא היא עצם מהותה
של הפילוסופיה, – כדי לפסול את הפילוסופיה מעיקרה. הוא העריך את שפינוזה
באמת ובתמים, ובלי ספק העמיק חקר בפעלו; אבל כקוראים רבים אחרים שבאו
אחריו, גלאה לכלכל את מה שנראה לו כגורלתנות של שפינוזה. והנה סבר
שגורלתנות זו אינה מיוחדת כלל וכלל לשפינוזה, אלא היא התולדה ההגיונית של כל
גסיון לחשוב את הדברים עד תומם. המחשבה דטרמיניסטית היא מעצם טבעה
(על עמדה דומה הגן בימינו ברגסון); ואם רצונו לדחות מעלינו את הדטרמיניסם –
ואליבא דיעקובי חייבים אנו לדחותו, – עלינו לדחות את תביעת המחשבה למעמד
של דן יחידי המכריע בשאלה מה הוא האמיתי והממשי. עלינו לגטוש את השכל
ולשים מבטחנו באותו פועל של רוחנו ששמו אמונה.

ושוב, הרעיון אינו חדש, אלא שבאוירה האינטלקטואלית של הימים ההם
היתה לו חשיבות מיוחדת. אוירה זו נוצרה בהשפעתם של העושים במלאכה הקלה
של פופולריזציה, ובילקוטם פתרון מן המוכן לכל דבר ודבר. אותם 'פילוסופים
של ההשכלה', כמו שנתפנו, עתיד היה קאנט להסירם מעל כנם כעבור זמן לא רב,
אבל קריאת התגר הראשונה עליהם באה מפי יעקובי. כי את משמעותו של עיון
שכלי למד יעקובי ממי שהחמיר עם עצמו יותר מהם. אף לא היה היחיד שהתנסה
בכך. סיפור-מעשה דומה מוצאים אנו בקטע מעניין שבספר 'תולדות חיי' של
העילוי הזר והמחר, שלמה מימון, שהפילוסופיה הקאנטיאנית חייבת לו תודה על
שיעור-מידה מרובה בהתפתחותה הנוספת. 'הגיתי בספרי שפינוזה', כותב מימון;
'מחשבתו העמוקה של פילוסוף זה ואהבתו לאמת נתחבבו עלי חובה גדולה ביותר....
התחלתי להעמיק חקר בשיטתו מחדש והייתי בטוח באמיתה... יישבתי את כל
הטענות שטען כנגדה בית-מדרשו של וולף, חלקתי על שיטתו של בית-מדרש זה
עצמו והוכחתי, שאם נחליף את 'ההגדרות הנומיןליות' של האונטולוגיה הוולפינית
בהגדרות ריאלייות, גבוא לידי מסקנות הפוכות משלה. ולא עוד אלא שדבקנות
עקשנית זו, שמגדלסון והוולפיינים בכלל דבקים בשיטתם, גראתה לי כטכסיס
פוליטי וכצביעות, שבסיועם הם משתדלים להתקרב בכונה אל דרך-המחשבה
של האיש מן ההמון...'. (עמ' 182 בתרגום העברי מאת י"ל ברוך, תש"ב). אכן

¹¹ Lucien Lévy-Bruhl, La philosophie de Jacobi (1894)

היתה מחשבתו המדוקדקת של שפינוזה בגדר אתגר לדבריה האינטלקטואליים של התקופה; וגרם המקרה וגשמע האתגר ברבים.

אותו מקרה היה מותו של לְסִינְג (בשנת 1781), שהגיע את ידידו משה מגדלסון להתחיל בהכנת ספר על חייו ודעותיו. והנה היה לסינג מאותם מתי מספר בגרמניה מלבד יעקובי שקראו את שפינוזה; ולא רק קרא לסינג את שפינוזה אלא העריץ אותו, אף-על-פי שכנראה המעיט בדיבור על כך. יעקובי, שהיו לו שיחות אחדות עמו על נושא זה שנה לפני מותו של לסינג, ראה חובה לעצמו למסור על כך למגדלסון. התוצאה היה בה כדי להפתיע. מגדלסון כפר מיד במה שנראה לוכהטחת אשמה, ולאחר דין-ודברים במכתבים שהחליף עם יעקובי, הקדיש פרק (טז) בספרו 'מועדי השחר' (1785) להכחשת האשמה ברבים. עד כה ועד כה הכין גם יעקובי ופרסם ספר, בצורת איגרות אל מגדלסון ('על משנתו של שפינוזה', 1785), ובו נתן תיאור של הפילוסופיה של שפינוזה והעתיק על-פי הזכרון את שיחותיו עם לסינג משנת 1780. נראים הדברים שאכן אמר לסינג בפירוש ששפינוזה הוא מורו ורבו, ושהפילוסופיה של שפינוזה היא הפילוסופיה היחידה. ועוד, השיחה כולה נתגלגלה מתוך שדגו השניים באחד השירים של גתה. גם גתה! קהל אנשי חמחשבה כולו היה כמרקחה. אחר היותו 'כלב מת', כאמרתו של לסינג בשעתו, נעשה שפינוזה נושא לפולחן שבדחילו ורחימו. 'קחו קודצת שער והעלוה עולה לכבוד רוחו! של המגודה הקדושה, עתיד היה שלייאָרמאָכר לומר מקץ שנים מועטות. 'גשמת העולם הנשגבה שכנה בתוכו. האין-סוף היה ראשיתו ואחריתו, היקום - אהבתו האחת לעולמי עד.'

מה הדבר שמצאו אישים אלו בשפינוזה? - ויש לזכור שבפולחן גטלו חלק לא רק ההוגים שהפילוסופיה אומנותם אלא אף גדולי המשוררים ואמני הספרות שבאותו עידן גדול לספרות ולאמנות. התשובה ניתנת לנו בביטויים נמרצים אחדים משל יעקובי בגוף שיחתו עם לסינג: 'ראש צלול וזך', 'שלוֹת רוח', 'רקיע בשכל' (Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben). עצם הקפדנות שבסגנון היתה לוקחת לב האנשים. היתה זו תקופה של רגש ושל רפרוף על פני השטח. ואילו קולו של שפינוזה קול צלילות-הדעת היה. 'מה שנכון הייתי' - כותב גתה - 'לשאוב כקורא מתוך הספר [תורת-המידות לשפינוזה], מה שנכון הייתי להכניס לתוכו עם

שאני קורא בו, - על כך לא הייתי יכול לתת דין-וחשבון. דייני, שמצאתי כאן מה ששיכך את סערות לבי, וכמו נתגלה לפני מראה כביר ופתוח לכל עבר על פני העולם הגשמי והמוסרי. אבל מה שבייחוד משך את לבי אל שפינוזה, הרי זו אי-האנוכיות לאין גבול, שהיתה בוקעת ועולה מכל פסוק ופסוק. אותה אמרה נפלאה: 'כל האוהב את אלוהים אי-אפשר לו לשאוף לכך שאלוהים יגמול לו אהבה תחת אהבה', עם כל ההנחות שהיא נשענת עליהן, עם כל המסקנות הנובעות ממנה, נבלעה בתוך כל הניגי לבי שהייתי לאהר מכן. להיות חסר-אנוכיות בכול, ובייחוד ובעיקר באהבה ובריעות, היה לי לשיא התענוג, לכלל-החיים שלי, לשיטת אימונים, - באופן שהדיבור הנועז שלי בזמן מאוחר יותר: 'אם אהבתיך, מה לך ולאהבתי?' יצא באמת מן הלב. אכן, גם במקרה זה אין להתעלם מכך, שלאמיתו של דבר הקשרים לפני ולפנים מקורם בניגוד. שלות רוחו של שפינוזה, המישרת הכול, היה בה ניגוד לשאיפת רוחי, המעירה ומעוררת הכול; המיתודה המתימטית שלו היתה היפוכה של דרכי הפיוטית, דרך ההסתכלות והתיאור; ואותו טיפול סדור על-פי כללים וכפוף להם, אשר יש חושבים אותו לבלתי-מתאים לענייני מידות ומוסר, הוא שעשאתי תלמיד נלהב של שפינוזה, המעריצו בלב ונפש.

קטע מפורסם זה¹² מגולל את נסיונות נפשו משנות 1773-1774. גתה חזר אל עיון מעמיק בשפינוזה לפחות עוד פעמיים, פעם בתקופת 1783-1786, ופעם בזמן מאוחר הרבה יותר, ב-1811-1816, וכל פעם הוא מדבר על שלות הנפש ועל ראיית הדברים הצלולה שהעניק לו עיון זה. להלן נראה מקצת אמרות אחרות משלו על הנושא, שאולי חשיבותן גדולה עוד יותר; אולם נסיון זה שנתנסה כה טיפוסי הוא לגבי אישים רבים¹³, שכדאי וראוי להזכיר ביחס אליו את דבריו של המבקר הגדול אשר ידע פרק הן בשפינוזה עצמו הן בגתה: "... שני הדברים הראויים ביותר לתשומת-לבנו ביחס לשפינוזה ושמהם בעיקר, סבורני, נתרשם גתה, אלה הם, לדעתי, שלילת הסיבות התכליתיות והסטואיות שלו, סטואיות לא סבילה אלא פעילה. לגשמה כשל גתה - נשמה בלתי-נושאת פנים עד עומק ישותה ובעלת שאיפה נלהבת אל המדעים לא רק של בני-האדם אלא של הטבע הכלל-

12. 'חזון ואמת', חלק ג', ספר י"ד.

13. עי' למעלה, עמ' 130.

שפינוזה

עולמי – לזרא היתה הפילוסופיה העממית, המבארת כל דבר מתוך התייחסות אל האדם והרואה את הטבע הכלל-עולמי כקיים למען האדם ואף למען שכבות מסוימות של בני-אדם... הבריאה, סבר, מן ההכרח שהיא קרוצה מחומר מוצק יותר... יותר מכל פילוסוף שקם בזמן מן הזמנים, הניח כאן שפינוזה את דעתו: 'אלוהים מנהיג את הטבע כפי שדורשים חוקיו הכוללים, ולא כפי שדורשים החוקים המיוחדים של הטבע האנושי, ולפיכך אין אלוהים נותן את דעתו על המין האנושי בלבד, אלא על הטבע כולו'.

במקביל ובמשלים לשלילה זו ששולל שפינוזה את הסיבות התכליתיות, באה הסטואיות שלו: 'אין אנו מתאווים שיהא הטבע נשמע לנו, אלא, להפך, שנהא יכולים להישמע לטבע'.

כאן המקור השני לאותו קסם שמצא בו גתה; ואין גתה אלא נציגו הדגול של ציבור שלם של אנשי הגות, שבזכות הערצתם היה שמו של שפינוזה לתהילה. תחילה עושה שפינוזה רושם עז על גתה ועל כל אדם דוגמת גתה, ואחר מדומם נפשו; תחילה הוא ממלא ומענג את דמיונו ברחבותו ובשגיאותו של חזון-הטבע שלו, ואחר הוא מחסן ומשקיט את מזגו הפיוטי, מהיר-התנועה, רב-המתח, אחוז הסער, בלקח המוסרי שהוא מפיק מחזון-הטבע שלו, לקח מוסרי לא של סתם השלמה עם הגורל מתוך צידוק הדין, לא של רגיעה רווית-עצבות, אלא של פעילות מתרוננת בתוך תחומו האמיתי של האדם¹⁴.

לגתה ולבני דורו נתן אפוא שפינוזה אותה מנוחת-נפש שלא עלה בידם למצוא במקום אחר. אבל גתה עצמו, עם שובו אל שפינוזה מקץ שנים, ראה בו גם משהו אחר. אם העיון המוקדם עומד בסימן המשפט: 'כל האוהב את אלוהים אי-אפשר לו לשאוף לכך שאלוהים יגמול לו אהבה תחת אהבה' (תורת-המידות, ה', משפט י-ט), הרי העיון המאוחר עומד בסימן המשפט: 'ככל שאנו מכירים יותר את הדברים הפרטיים, כן אנו מכירים יותר את אלוהים' – *Quo magis res singulares – intelligimus, eo magis Deum intelligimus* – (תורת-המידות, ה', משפט כ-ד). 'רואה אני את הישות האלוהית', כותב הוא (בתאריך 9 ביוני 1785), במילים שבבירור מזכירות את שפינוזה, 'רק בתוך הדברים הפרטיים ומתוכם (*nur in und aus den rebus singularibus*), ואף כי נדמה שהנה

14. *M. Arnold, Essays in Criticism, I, pp. 332-334* (מקוצר).

שפינוזה מעיף עין וכל הדברים הפרטיים נמוגים ואינם, לאמיתו של דבר אין שום אדם ממריץ אותנו בשה לשפינוזה להתבונן בהם מקרוב יותר ובצורה מעמיקה יותר. ושוב (אל יעקובי, 21 באוקטובר 1785): "לעומת טענתך שיכולים אנו רק להאמין באלוהים, אני אומר לך שאני שם את הדגש בתצפית (aufs Schauen); וכשמדבר שפינוזה על הדעת שבהסתכלות, ואומר שהדעת מסוג זה עולה מן המושכל המכוון של מהותם הצורנית של מקצת תארי אלוהים אל ההכרה המכוונת של מהות הדברים, הרי מילים ספורות אלו נותנות לי אומץ להקדיש את כל חיי לבחינת הדברים... את יעקובי, אומר הוא במקום אחר, ענש אלוהים במיטא-פיסיקה, ואת עצמו (את גתה) בירך בפיסיקה.

ארבעים שנה לאחר מגעו הראשון עם שפינוזה (26 בינואר 1825) חזר הוא אל אותה הנקודה עצמה: "ההתבוננות המחשבתית גרידא, ההתבוננות המיטאפיסית, היתה אסונו של יעקובי. האיש חסר היה את מדעי הטבע. אין אדם יכול לבנות השקפת-עולם שלמה בעזרת שמץ הנסיון המוסרי אשר לו- (ihn haben die Naturwissenschaften gemangelt, und mit dem bischen Moral allein lässt sich doch keine grosse Weltansicht fassen)¹⁵. בחוות-דעת קצרה זו הביע גתה את הלקח החיובי הגדול של שפינוזה; ולמועד אמירת הדברים משמעות מיוחדת. הוא כותב זמן רב לאחר שביצע קאנט את הניתוק בישה-המזל של המוסר מן המדע - של "החוק המוסרי שבלב פנימה-מ"כוכבי שמיים ממעל" - , אותו ניתוק שהיו לו תוצאות מצערות כל-כך לגבי המחשבה האירופית עד עצם היום הזה; והוא נוקט עמדה ברורה נגד דת הרגש הסובייקטיבית ובזכות חיפוש אלוהים ב"דברים הפרטיים-שבעולם האובייקטיבי. אבל כדי להבין את הפרשה על כל הכרוך בה, עלינו להזכיר נקודות היסטוריות אחדות¹⁶.

אותן שנים עת זכה לפתע שמו של שפינוזה להתנוסס בגרמניה, אלו הן השנים עת יצאו לאור החיבורים המכילים את שיטתו הפילוסופית החדשה של קאנט. המהדורה הראשונה של "ביקורת התבונה הטהורה" הופיעה ב-1781, שנת מותו

15. המובאות הן מתוך Scholz, שם, עמ' CVIII — CIX.

16. השה: *D. Baumgardt, Spinoza und der deutsche Spinozismus (Kantstudien XXXII, 1927, Heft I — Spinoza Festheft).*

של לסינג; ה"אקדמות לכל מיטאפיסיקה שבעתיד" ב-1783; המהדורה השנייה של "ביקורת התבונה הטהורה" ב-1786; "ביקורת התבונה המעשית" ב-1788; "ביקורת כוח-השיפוט" ב-1790. הפילוסופיה החדשה היתה מיועדת לסלק את כל מיני הדוגמתיות, ושיטת שפינוזה הוחזקה (ועודה מוחזקת) לסמל מובהק לכל דוגמתיות. ברם, לא זו בלבד שלא סולקה הדוגמתיות של שפינוזה אלא אף התבצרה, ולא רק בעולם הספרות והאמנות אלא אף בעולם הפילוסופיה. פכטה, הממשיך הגדול של פעלו של קאנט, הושפע ממנה השפעה עמוקה, ואילו קאנט עצמו ראה אותה לבסוף בעין יפה יותר. שְׁלִינג, כהודאת עצמו, היה שפינוזי. הגל לא רק ניסח אלא אף קיים את האמרה, שכל הרוצה להיות לפילוסוף צריך לספוג תחילה את מחשבת שפינוזה. לא נוצחה השפינוזיות על-ידי הפילוסופיה הביקורתית אלא נחנה יד ופעלה פעולתה תוך שיתוף עמה.

את הסיבה להשתלשלות-עניינים מפתעת זו יש לבקש בתכונותיהן האופייניות של שתי השיטות. השיטה הקאנטית דואליסטית (שניותית) היא מראשה ועד סופה; השיטה השפינוזית היא מוניסם עקיב. הן נפגשות בתחום המוסר, אבל אליבא דקאנט המוסריות היא מאבק – האדם נגד הטבע; אליבא דשפינוזה המוסריות היא שְׁלוּה והשלמה – האדם בתוך הטבע. הן בתורת-המידות הן בתורת-ההגיון נשענת השיטה הקאנטית על בסיס כפול, והשפינוזית – על אחדות. והנה, הפילוסופיה מעצם מהותה מכניסה אחדות. כל עיקרה – מאמץ ליצור השקפה אחת שיטתית על כל הנסיון כולו. על כן חותרת היא ופונה בכל עת על פְּרַחַח מן הדואליסם אל המוניסם.

לפיכך, התסיסה שעורר קאנט לא השביתה את ההתענינות בשפינוזה אלא הגבירה אותה. משנתכוננה השיטה הביקורתית הגדולה, הצורך לעקור מתוכה את השניות הטבועה בה הוא ששימש כוח דוחף לתנועת המחשבה שבאה אחריה. כל גדולי ההוגים, שפעלו בימים ההם, שאפו אל המטרה האחת הזאת, אם גם בדרכים שונות. שפינוזה ניצב לנגד עיניהם כאותו אידיאל שאליו חתרו; הוא הושיט להם כעין סם-שכנגד לקאנט. מכאן כוחו לשבות את לבם. הקסים אותם האופי האוב-ייקטיבי-הרוגע, השיטתי, של המיטאפיסיקה שלו, כמו שהקסימה את אלופי הספרות שלות-הנפש השורה על גישתו לשאלות המעשה אשר יעשה האדם. ההתנגשות בין שפינוזה וקאנט הביאה באורח בלתי-נמנע לידי המאמץ המחשבתי העצום לקלוט ולפתח את האחד בתוך האחר, – הלא היא שיטת הגל.

סיפור-המעשה¹⁷ של התנועה מקאנט עד הגל סופר לא אחת. בני השילוש של האני, העולם וההכרה, שהכריז קאנט על איחודם בסימן ההתארגנות על-פי הקטיגוריות, קיבל כל אחד מהם מידי יורשיו את הדגש החזק שבו ואת הבכורה על פני האחרים. אם הבליט פיכטה את האני, בפילוסופיה שלו על חיוב-האני המוסרי, ושלינג – את העולם, בתורתו על המוחלט הוזה-לעצמו שהוא הטבע, הנה ייחד הגל את ההכרה והראה שהקטיגוריות הן כלים, לא למתן פשר לגסיון האישי על-ידי השכל האישי, אלא לבריאת הגסיון העולמי על-ידי התבונה הער-למית. המדע האחרוני אינו אפוא מדע ההנהגה ולא מדע הטבע, אלא מדע המח-שבה, והכוונה למחשבה כפי שהיא 'חושבת את עצמה'. שוב אין זה אלא דבר נדוש שרעיונו המרכזי של הגל הוא רעיון התבוננות הגמורה והשלמה שבדברים. פילוסופיה של ההיסטוריה היא שימוש אחד משימושי ההגיון; שימוש אחר – פילוסופיה של הדת; שימוש אחר – פילוסופיה של הטבע. אבל בין בתחום ההיסטוריה בין בתחום הדת בין בתחום הטבע, הוא אותו ההגיון האחד. תהי אשר תהיה דעתנו בשאלה מן השאלות שהתחבטה בהן הפרשנות ההגליינית, הנה תפיסת-יסוד אחת מזדקרת בבירור: כל שהוא ממשי – תבוני (רציונלי) הוא, והתבוני נצחי הוא. "בכך משוכנע", כותב הוא, "כל אדם פשוט כמו הפילוסוף, והיא נקודת-המוצא לפילוסופיה סופיה בחקר העולם הרוחני והעולם הטבעי גם יחד. אולם הדבר הגדול הוא להכיר, תוך מראהו של הזמני והחולף, בעצם האימאננטי ובנצחי הנתון בהווה".

גשאלת השאלה: מה הוא שמתכוון לו הגל באומרו 'תבוני'? מהו אותו 'עצם אימאננטי', אותו 'נצחי הנתון בהווה'? התשובה ברורה. התבוננות היא שיטה. "האמיתי הוא השלם". האמת אינה תאימת המושא אל ההשגה שאנו משיגים אותו במחשבתנו; הריהי תאימת המחשבה אל עצמה. אין אמת אלא אם כן המושג והממשות חלים-יחד, אבל אין חלות-יחדו כזו אלא בתוך השלם.

כדי לתרץ את הקשיים הכרוכים בעמדה זו, שהיא בעלת סימני-היכר שפי-נזוניים ושכבר נתנסחה בבירור בחיבורו המוקדם של שפינוזה "על תיקון השכל"

17. במה שיבוא השתמשתי, בקצת שינויים, בסעיפי המבוא להרצאה על "שפינוזה במחשבה האנגלית שבעת האחרונה", שהרציתי ב-Domus Spinozana לרגל חנוכת-הבית שלו בסברואר 1927, ושנתפרסמה בכתב-העת Mind, שנה ל"ו (סדרה חדשה), חוברת 142 (אפריל 1927).

שפינוזה

(למעלה, עמ' 26), נעזר הגל בתחבולה, שפינוזנית אף היא, של דרגות בממשות. אף-על-פי שכל דבר סופי כולל אי-אמת, יש דרגות בסופיות, ועל כן גם באי-האמת. הפרטי בלתי-שלם הוא, אבל השלם פחות אינו גמצא פחות; הוא ממשי פחות. כלומר, הוא רחוק יותר בסולם ההגיוני מן הנמצא מכוח עצמו בהכרח, שהוא היסוד והטעם לכול.

ביסוד המוסד להגלייניות מונחת אפוא הלוגיקה השפינוזנית. המשנות על הרע והטעות, על הדמיון והאמת על דרך הציור, על האין-סוף האמיתי והשקרי, על דרגות במחשבה ובממשות, – כל המשנות הללו, שהן טיפוסיות לשפינוזה, חוזרות ומופיעות במלוא כוחן בהגל. אין זאת אומרת שאין בו בהגל דבר שאינו בשפינוזה, או, מצד אחר, שאין בו בשפינוזה דברים הרבה שבשום פנים לא יכול היה הגל לקבלם; אף אמנם, התורות המשותפות לשני ההוגים הריהן ביסוד מהותן חלק מן המסורת הגדולה שראשיתה נעוצה באפלטון ובאריסטו. העיקר שבפרשה הוא, שהשכיל הגל להראות מה מאוד עשויים רעיונותיו המרכזיים של שפינוזה להועיל לשם איחוי של הקרע במחשבת הזמן החדש שחוללו קאנט. הביקורת שמתח הוא עצמו על שפינוזה מתרכזת בשתי נקודות עיקריות. האחת היא מה שהוא מכנה דרך-נגאי בשם אי-גמישות ודוממות של העצם השפינוזני; השנייה: אין המיתודה המתמטית בעלת-תוקף בפילוסופיה. שני פרטי האישום הללו זיקה להם ביסודם, כמו שראינו (למעלה, עמ' 89; השוה עמ' 69, הערה), אל צורתה של מחשבת שפינוזה ולא אל התוכן שלה. העצם משל שפינוזה אינו גוש דומם אלא פעילות אין-סופית; המיתודה המתמטית היא סדר של הצעת רעיונות, לא מיתודה של הוכחת צדקתם. ולעומת זאת, הגל עצמו זיהה בפירושו את ה'מושג השוכן מלגו' אשר לו עם ה'מושכל המכוון' (*idea adaequata*) משל שפינוזה, ואת תפיסתו בדבר חירות האדם האמיתית עם 'אהבת אלוהים השכלית' משל שפינוזה. את רעיונותיו פיתח הגל בדרך זרה מאוד לשפינוזה; אולם הבשורה שבפי כל אחד מהם קרובה מאוד ביסוד כוונתה לשל חברו. 'המוחלט הוא הרוח' – כאן לב לבה של הפילוסופיה של שפינוזה, אם נדרוש אמרה סתומה זו, כמו שפירש אותה הגל עצמו¹⁸, על-פי המובן ש-אין האמת מתממשת אלא בצורת שיטה.

18. פנומנולוגיה של הרוח, מבוא, כ"ח (מהדורת וייס, 1908, עמ' 19).

מקורותיו של שפינוזה ומשמעותו

אמרתו הגדולה של שפינוזה שההכרה שאנו מכירים דבר מן הדברים, יותר משהיא משקפת את טבעו של הדבר, הריהי משקפת את טבענו שלנו, – את האמרה הזאת ממחישים להפליא הספרים שנתחברו עליו. אנו מוצאים בהם ריבוי־חליפות יוצא מגדר הרגיל, לא רק מבחינת הטעמת העניינים אלא אף מבחינת הפרשנות הכללית; ויקשה להימלט מן המסקנה שהקווים המוצגים לפנינו כאופייניים במיוחד לשפינוזה, אין אלו, לאמיתו של דבר, אלא נטיות או סלידות שנתייחדו למחברי הספרים. השכלתן והמיסטיקן, התיאולוג והמדען הגסיוני, – כל אלה ראו בשפינוזה את עמיתם, ועם תגודת גלי הדעות השונות זוכים גם צדדים אחרים שבמשנתו להבלטה ולהטעמה.

בעיני כותב השורות האלה, עובדה זו דווקא רבת־משמעות היא. מחשבתו של שפינוזה אינה פשוטה, היא מורכבת מאוד מאוד; וזוהי סינתיסה של יסודות רבים ושונים. הנקודה המרכזית, שעניין לנו בה ביחס אליו, הריהי אפוא העובדה שכולם מצויים במחשבתו בצוותא וקשורים זה בזה קשר שיטתי.

הוא הדין למקורות הבלעדיים הרבים שמצאו החוקרים השונים למשנתו. אין מקורות בלעדיים לשפינוזה. הוגה רב־אנפין, חוטר הוא אשר יצא מגזע רב־אנפין וחי בעידן רב־אנפין. ההיסטוריון יוכל רק להצביע על אותם יסודות במסורת או במסורות הפתוחות לפני שפינוזה, שאפשר לראותם כתואמים את היסודות השונים שנתמזגו לחטיבה אחת ברוחו; ובכואנו לבדוק את החומר, מוצאים אנו שאין המשימה קלה כל עיקר.

יש אגדה ישנה, שבאה על גיבושה במימרתו של טרַנְדֶלְנְבוּרְג: "שפינוזה הרבה לחשוב, אבל המעיט לקרוא". הוכח בפירוש שאין זה נכון. שפינוזה הרבה לחשוב (הוא הגה שעה ארוכה, כך מעידים העדים [ק־ח, עמ' 224, ש' 38], בטרם העלה דבריו על הכתב), אבל גם הרבה לקרוא. אם ספקות לנו בדבר, יתנדפו כשנציץ בכותרות של הספרים, שנמכרו בין שאר תפציו אחר מותו. יודעים אנו שהרשימה אינה שלמה: הכרכים יקרי־הערך יותר נגזו לפני המכירה¹. אבל אף בצורתה

1. על־פי עדותו של שולֶר, המובאת בחיבורו הנזכר של שטיין, עמ' 289. הרשימה ניתנת

הקיימת הריהי ראייה להתעניינות רחבת-היקף ביותר בכל ענפי המדע, הלמדנות והספרות, תוך הזדקקות ללשונות רבות ושונות.

ועוד, עלינו לזכור שהמאה שחי בה שפינוזה לא היתה מאה של תגליות בלבד. היא נשקפה גם לפנים גם לאחור. היתה זו לא רק תקופה יוצרת, אלא גם מקבצת ומכנסת. המדע החדש היה יציר של התפתחות איטית, הפילוסופיה החדשה – ניסוח מחודש של רעיונות ישנים. היתה זו תקופה, גם ארץ, של בלשנות ולמדנות, של סקאליגר (Scaliger), סומז (Saumaise), היינסיוס (Heinsius), ליפסיוס (Lipsius), כמו של דיקארט ושל כריסטיאן הויגנס. ולא זו בלבד שהיתה זו תקופה של תחומי קריאה נרחבים, ושהיה שפינוזה בן-בית בשדה ספר. הסקרנות המחשבתית פרצה את גבולותיהן של אומות; היו חילופי-רעיונות בין-לאומיים. לא העיבה ההתמקצעות את ימי התוחלת ההם, ולא העיקה עליהם הקפדה יתרה על אי-הסגת גבולו של הזולת. בני-האדם יצרו ביד חופשית ושאלו זה מזה ביד חופשית. הדעת זרמה מארץ לארץ ותוך כדי כך חלה בה התקדמות.

כשסוקרים את הזרמים העיקריים שעיצבו במשותף את תרבות התקופה (ושעל כן ניתן להניח שהשפיעו על שפינוזה), רגילים למנותם על-פי הארצות ששם נוצר-רו: – המתימטיקה, בצרפת (דיקארט); הפילוסופיה הניסויית והמדינית, באנגליה (בייקון, הובס); הקוסמולוגיות הפאנתאיסטיות, באיטליה (טלזיו, ברוננו, קאמפאנלא); הבלשנות, התיאולוגיה והפיסיקה, בהולאנד (ליפסיוס, גרוטיוס, הויגנס). אולם ברור שחלוקה גיאוגרפית כזו אינה הולמת את העניין. הצרפתי דיקארט ישב בהולאנד; האנגלי הובס והאיטלקי קאמפאנלא – בצרפת; הגרמני אולדנבורג – באנגליה. מבין הבלשנים הגדולים שפעלו בליידן ובאוטרקט, רבים היו צרפתים; ואילו מספר רב של ספרים מפורסמים משל מחברים לא-הולאנדיים (הספר *De Religione Gentilium*² מאת הרברט צ'רברי הוא דוגמה טיפוסית לכך) לא מצא מוציא-לאור אלא באמסטרדאם. האב מרסן בפאריס היה הוא עצמו כעין מרכז לקוסמופוליטיות. כשהייתי בפאריס, כותב הובס (בחיבורו *De Naturis Aëris*, מהדורת מולסוורת, כתבים לטיניים, כרך ד', עמ' 241–242), "נוהגים היינו להיפגש במנזר. מספרנו לא היה קבוע, וגם הפגישות לא היו

בצורה נוחה בק"ח, עמ' 160–164, ושעתוקים של רוב הכרכים אפשר לראות בריינסבורג (ע"י למעלה, עמ' 10).

2. השהו למעלה, עמ' 30.

קבועות; אבל כל אימת שמישהו מאתנו מצא את פתרונו של בעיה מן הבעיות, היינו מביאים אותו לחוות-הדעת הביקורתית של מרסן ושל השאר. באורה זה נעשה תאו של מרסן מקום פגישה למלומדים באירופה (האסיפות הבלתי-רשמיות קיבלו מקץ שנים מועטות, בחסות בית-המלכות, מעמד של "אקדמיה למדעים"); והאיגרות המרובות שהריץ מרסן הביאו את רעיונותיהם החדשים של החוקרים לידיעתו של כל המתעניין בהם. האיש גם ביקר פעמים הרבה באיטליה, ועמל להפיץ בצורה פופולרית את עיוניו של גאלילאי בתחום הפיסיקה. אשר לכתביו המקוריים, הריהם אוצר ללמדנות דורו והדורות הקודמים. אמנם רחבות מאוד היו ידיעותיו של שפינוזה בלשונות, והיה ביכולתו לקרוא את גוף המחקרים הקלאסיים והחדשים גם יחד. אבל אילו היו רק הכרכים של מרסן לנגד עיניו (כהשערותו של אחד החוקרים בעת האחרונה), היה קונה לו לנחלה את מלוא עולם המחשבה. אין כל ודאות שאכן קרא שפינוזה את מרסן, ופרט זה כשלעצמו לא ניתן כנראה להכריע בו בבטחון ואף אינו רב-חשיבות. אולם העובדה הכללית של התפשטות הלמדנות למרחקים, מן הראוי להטעימה ולתת את הדעת עליה. לעומת המגילות העפות שבמאה השבע-עשרה, חלק גדול מן הכתיבה בימינו שלנו טבוע בחותמה של קרתנות.

במבוך סבוך ומסובך כל-כך מן הנמנע למצוא שביל בטוח. רק בשנים האחרונות התחיל המחקר לעמוד על הקשיים בקביעת המקורות אפילו לגבי מקרה כה ברור לכאורה כדיקארט. לגבי שפינוזה הקשיים כפולים ומכופלים. כמו שצינו בתיאור חייו, הריהו יותר מאשר יציר הולאנד בת המאה השבע-עשרה. הוא גם הפרי הבשל של תרבות ישראל סבא. וכאן לפנינו שדה רחב-ידיים של אפשרויות עצומות. לא רק את ספרות ימי קדם יש להביא בחשבון – ומי יוכל לומר מה השפעה השפיעה המקרא בעצמו על שפינוזה? – אלא אף את ספרות ימי-הביניים (בין במקור העברי בין מתורגמת לעברית), המקפת את כל ענפי הדעת שהם עניין לבני-האדם לענות בו. ועוד, היהדות של אמסטרדאם, שנתחנך שפינוזה על ברכיה, מצויים היו בקרבה אישים שקודם-לכן לא רק למדו באוניברסיטות של ספרד אלא אף לימדו בהן; וסמוך ללידתו של שפינוזה היה אחד מראשי הדוברים בקהילת אמסטרדאם מוסמך של אוניברסיטת פאדובה, איש שבימי עלומיו למד מתימטיקה בהרצאותיו של גאלילאי. ידוע לנו שהיו כתביו של האיש ברשותו של שפינוזה – אלה הם מס' 56 וקרוב לודאי מס' 57 שברשימת ספריו – , ודיים

שיתגלה לו באמצעותם מלוא העולם המעורב של חכמת-האסכולה הנוצרית, הערבית והיהודית, עם מנה יפה של בלשנות עברית וקלאסית, של תיאולוגיה אבן-רשדית, של מתימטיקה שבאותו דור (בייחוד אופטיקה), ושל פילוסופיה כללית של ימי התחייה. אמנם לא היה יוסף שלמה דלמדיגו בעל מוח גדול או צלול, ולא יעלה על הדעת לראות את פעלו כאחד היסודות בהתקמות פעלו של שפינוזה; אבל אישיותו אופיינית – והוא העיקר כאן – לאותו עידן שגדל בו שפינוזה, עידן שגם בתוך עולמה של היהדות גם מחוץ לו היה טבוע בחותם הלמדנות והסינקרטיסם (עיין: כרוניקון, ב', עמ' 51–66).

לפיכך, כשבא אחד העוסקים באחרונה בחקר הימאמר הקצר לשפינוזה וציין שמצויים בו הקבלים בולטים לפעלו של אבילאר (והקדים בודאוס וכבר בשנת 1701 הצביע על אבילאר כדוגמה של שפינוזני לפני שפינוזה), לא ניתן להראות בצורה משכנעת שלא שאל ממנו שפינוזה במישרים. אחדים מחיבוריו של אבילאר יצאו לאור לראשונה בפאריס בשנת 1616, ואפשר ואפשר שנתן שפינוזה דעתו עליהם בעקבות האיזכורים בכתבי מרסן. כן הובעה הדעה שהימאמר הקצר תלוי במישרים בתורותיו של ג'ורדאנו ברוננו, – וכבר העיר בייל בשעתו על הדומי שבין המשנה המיטאפיסטית של זה ושל שפינוזה. אילו ניתן היה להוכיח (ודומה, עדיין לא הוכח) שמה שיש לו לשפינוזה לומר, נאמר לפניו מפי ברוננו ומפי ברוננו בלבד, כי-אז היה עלינו להודות שההנחה מתקבלת מאוד על הדעת. הוא הדין לכתבים אחרים מבין חיבוריהם של האיטלקים בני תקופת התחייה. דילתי, בספרו המקסים והמקיף "השקפת-העולם והניתוח של האדם למן ימי התחייה והרפורמציה"³, מציין שהתורה הסטואית על החיים, שמבחינות רבות מעלה את זכרה תורת-החיים של שפינוזה, חודשה לא רק בידי הבלשנים של הולאנד, אלא אף בידי טלזיו באיטליה, – ושהמזיגה המשונה, שממוג טלזיו את המיסטיות והמדע, יש בה שמץ מחלקים אחרים במשנתו של שפינוזה. יש להודות שבקיאותו של דילתי לוקה לא אחת בגדישת הסאה, אולם האפשרות בעינה עומדת. דבר ממשי הרבה יותר ניתן לומר לזכותן של השיחות על האהבה מאת סופר איטלקי אחר, ג'יאונגה (יהודה) אברבנאל, – ספר שהיה ברשותו של שפינוזה בתרגום

3. *W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Ges. Schrift., II. Leipzig, 1921).

ספרדי. אנו שומעים בו על אהבה קוסמית הקושרת יחד את כל היקום כולו, ובקטע אחד הראוי בייחוד לשימת-לבנו – על ה'אהבה השכלית' הקושרת את האדם אל האלוהים⁴.

ליאונה אברבנאל לא רק איטלקי היה. הוא היה 'Leone Ebreo' (ליאונה העברי), האחרון בשורה הארוכה של ההוגים היהודיים של ימי-הביניים. אל לנו לחשוב שפילוסופים אלו היו רחוקים ממהלך החיים היהודיים הרגילים. עליהם היתה גאוותה של מסורת תרבות ישראל, והיבוריהם היו גם מקובלים כספרי מופת גם חביבים על קהל הקוראים, ומלבד זאת קצרים היו וקל היה להשיגם. אין ספק שהגיעו לידו של שפינוזה; הדבר ברור הן מן העובדות הידועות על הינוכו בשחר חייו הן מן המקומות המרובים בכתביו ששם הוא מזכיר אותם בדרך אנב. מועטים העיקרים במשנתו שאין להם הקבל בכתביהם. אברהם אבן-עזרא, שהוא מביא מדבריו פעמים הרבה ב"מאמר התיאולוגי-המדיני", היה פאנתיאסטן בגלוי; את דבקות האדם באלוהים, שמדובר עליה במקרא, מפרש היה כאיחוד החלק עם הכלל כולו. לוי בן גרשם היה אבן-רשדי בלתי-מתפשר ואימץ לו את המשנות על קדמות החומר ועל אחדות הנפש; ובקטע ראוי לציון הצביע בפירושו על אופיים גטול-התכליתיות של המשפטים המתימטיים. קרשקש, הוא 'Rab Ghasdaj' (כלומר ר' חסדאי) שבאיגרת י"ב, היה לא רק דטרמיניסטן גמור; הוא רמוז שה- אמרה העתיקה 'אלוהים הוא מקומו של עולם' יש לקבלה במלוא הומרתה, ואת תכליתו האחרונה של האדם ראה באיחודו עם אלוהים מכוח האהבה. הגדול שבכולם, הרמב"ם, תיחם את תחומי הדין לכל הבאים אחריו, ונעשה במידה כזו חלק בלתי-נפרד מעולמו הרוחני של שפינוזה, שדעותיו היו למוקד הוויכוח

4. על יהודה אברבנאל ראה את מהדורת גבהארדט של *Dialoghi di Amore*, בסדרת *Bibliotheca Spinozana* (היידלברג וואוקספורד, 1928); וכן ראה: *Joaquim de Carvalho*, *Leão Hebreu, Filósofo* (Coimbra, 1918); *Heinz Pflaum*, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo, zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance* (Tübingen, 1926). מר תומס ויטקר (Whittaker) העיר את לבי שאמרתו של שפינוזה, שפרק זה פותח בה, אפשר למצוא אותה ב"שיחות על האהבה" (ג', 72א): "La cosa conosciuta sta e s'imprime nel conoscente secondo il modo e natura di esso conoscente, e non del conosciuto" – "הדבר המוכר נשאר ונחרת במכיר על-פי דרכו וטבעו של המכיר ההוא, ולא של המוכר" (קטעים שפירסם גבהארדט בכרוניקון, א', עמ' 251, §83).

שפינוזה

במאמר התיאולוגי-המדיני⁵. במקום אחר⁶ הראיתי מה מצא בו שפינוזה. ההת-קפות הערוכות בשום שכל על האנתרופומורפיות; ההטעמה שתורת-מידות נכונה אינה אפשרית בלי פסיכולוגיה, מזה, ובלי מדע הטבע, מזה; המושג של אלוהים כיסוד מוסד לחקר המדעי; הנומינליסם המפורש והקיצוני; ביטול הסיבות התכ-ליות; המשנה על הדמיון ועל הטעות – רעיונות אלו ורבים אחרים, שמקץ דורות נארגו לתוך מסכת השפינוזיות, מופיעים ברמב"ם בצורה בהירה ונמרצת ביותר. בין המונותיאיסם ובין המוניסם אך כפשע, אם המונותיאיסם פילוסופי הוא והמוניסם – תיאולוגי; וכשמושתתות הפילוסופיה והתיאולוגיה על הערצת הדעת המדעית הפוזיטיבית, המחיצות האחרונות שביניהן נוטות להיעלם. אל נקודה זו נחזור אחר כן. אולם בטרם נשקיף על הענין באספקלריה רחבה יותר, כדאי וראוי לציין השפעות מסוימות אחדות שאינן מוטלות בספק.

אין כל ספק שהשתמש שפינוזה בספרי-העזר של לוגיקנים בני זמנו. הוא נוקב את שמותיהם, חיבוריהם היו ברשותו, ודרכי המיון שלהם קמו לו לנחלה. יש למנותם אפוא, במובן ממשי מאוד, עם המקורות ששאב מהם. ברם, אף-על-פי שצובדה זו אינה מוטלת בספק, ספר "תורת-המידות" יש בו הרבה יותר מאשר בספרי-הלימוד של בורג'רסדייק או של הרבורד. הם סיפקו חלק מן הלשון הטכנית שבו, אבל אין פירושו של דבר אלא זה, שככל אדם הצטרך גם שפינוזה להשתמש בלשון זמנו.

אין כל ספק שנעזר שפינוזה בהובס ונתרשם מאוד ממנו. הוא מזכיר אותו יותר מפעם אחת, היה ברשותו חיבורו "De Cive" במהדורת אמסטרדאם, והוא נשען על תורתו של הובס על החוק והחברה. ברם, כמו שהקפיד וציין בעצמו (איגרת ג'), הפיסקה הראשונה; מאמר תיאולוגי-מדיני, הערה ל-ט), בבירור אין תורת-המדינה שלו תורת-המדינה של הובס. לעקרוניו של הובס הקנה שפינוזה כיוון שהולך לא

5. בחיבורי: Spinoza, Descartes, and Maimonides (1924). דעה מנוגדת תמצא בהרצאה על "הרמב"ם ושפינוזה" (Maimonides en Spinoza), שהרצה הפרופ' Tj. de Boer באקדמיה ההולאנדית המלכותית למדעים, ושנדפסה בדין-וחשבון על דיוניה (המחלקה לספרות ולפילוסופיה, כרך 63, מס' 2, 1927).

6. בפרשה זו ראה עתה את מאמרו של שלמה פינס: Spinoza's Tractatus Theologico-Philosophicus, Maimonides and Kant (Scripta Hierosolymitana), קובץ כ', מחקרים נוספים בפילוסופיה, ירושלים, תשכ"ח.

אל היליתן – אלא אל תפיסה של דמוקרטיה ממין קרוב לאותה תפיסה שעתידיים היו לצאת לה מוניטין בכתביו של רוסו (עי' למעלה, עמ' 110). דוגמת הרבורד, סיפק הובס את החומר, אבל השיטה הסופית היא משל שפינוזה עצמו.

אין כל ספק שהשתמש שפינוזה בבייקון וגם עבר שלב שהיה למעשה שלב בייקוני. הוא מזכיר אותו תכופות; היה ברשותו לפחות אחד מספריו, אמנם ספר ה"מסות" ("Sermones Fideles") בלבד; ופעמים הרבה משתמש הוא בניבים משל בייקון, אפילו בחיבור כה מאוחר כ"מאמר תיאולוגי-מדיני". אבל הנקודה המעניינת היא שבאותו חיבור דווקא – "על תיקון השכל" – ששם ניתן לגלות את השפעתו של בייקון בצורה חותכת ביותר⁶, נקט שפינוזה בפירוש עמדה הפוכה משלו בשאלה בעלת חשיבות יתרה, השאלה של בחירת המיתודה הדדוקטיבית או האינדוקטיבית. אכן, כשאנו מציצים לראשונה לתוך מחשבתו, בתחילת חליפת-המכתבים שלו עם אולדנבורג (איגרת ב', עמ' 8; איגרת י"ג, עמ' 67), מצטייר הוא לפנינו בבירור כמבקר עצמאי של בייקון.

הבה ניטול עכשיו דוגמה של השפעה ממין שונה לגמרי. מקומה של המסורת הניאו-אפלטונית במחשבת אירופה הוערך רק בעת האחרונה במלוא היקפו. רחוקים היו ימי-הביניים מלהיות אריסטוטליים כליל (ולא עוד אלא שאריסטו בנוסח ימי-הביניים היה במידה רבה אפלטוני), והמרד נגד אריסטו, המסמן את ראשיתה של מחשבת הזמן החדש, לבש במידה רבה את הצורה של שיבה אל אפלטון. מצויה בו בדיקארט נימה אפלטונית חזקה, בייחוד בתורת-ההכרה שלו; ואף-על-פי שעוצב שפינוזה בדפוסים אריסטוטליים יותר, גם שיטתו מראה עקבות עמוקים של השפעה דומה. הדוגמה הבולטת ביותר כאן – אותה מערכת מושגים שהוא מפעיל כדי לחבר יחד את הטבע הטובע והטבע הטבוע. המשנה כולה על המדרגות של האופנים, האין-סופיים והסופיים, מזכירה מאוד, לפחות בלשונה⁷, את התורה הניאו-אפלטונית על האצילות. מה הם בדיוק הצינורות שדרךם הגיעה אל שפינוזה, – מן הסתם לא נדע זאת לעולם. אפשר שהגיעה אליו דרך ברוננו, אף-על-פי שמעולם לא הובאו ראיות שהגה שפינוזה בכתביו. אפשר – דרך המקובלים, שהם ניאו-אפלטוניים בכל רמיח ושסיה, אף-על-פי שיש בהם יסודות

6. עיין: Carl Gebhardt, Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (Heidelberg, 1905).

7. עי' למעלה, עמ' 66.

שפינוזה

גם ממקורות אחרים. אפשר – דרך פילון בכבודו ובעצמו, שהעיון בכתביו הוחדר לתוך חוגים יהודיים מאה שנה קודם-לכן, ושדעותיו על נקודות מסוימות בדברי הימים מובאות, אמנם כמעט בלי ספק מכלי שני, ב-מאמר התיאולוגי-המדיני (פרק י', עמ' 127 ועמ' 132). אפשר ואפשר שלא היה זה אלא אחד הרעיונות הרווחים בימים ההם, חלק ממה שלמדנו מפי וייטהד לכנותו ה'אקלים המחשבתי' של התקופה. נעלם מאתנו הדבר. אולם חשוב שנבין שגורמים אלו היו עובדה קיימו ומהם נחלה השיטה צביון מסוים.

על כל פנים ברור שהיה שפינוזה בן לזמנו והשתמש כטוב בעיניו במה שמצא לפניו. אבל הנמנה אי-פעם עם איזו 'אסכולה' של מחשבה? היש הוגה או קבוצת הוגים שהיה שפינוזה תלמידו או תלמידם במיוחד?
לעתים קרובות משיבים על שאלה זו בחיוב. שפינוזה, כך אומרים תכופות, היה תלמידו של דיקארט.

והנה, אם בשם תלמיד מתכוונים למי שדבק בכל לבבו בדעותיו של 'מורו ורבו', כי-אז ברור – ובדרך כלל מכירים בכך כיום – שמעודו לא היה שפינוזה תלמיד של דיקארט במלוא המשמע. מצד אחר, היה דיקארט הפילוסוף בהא-הידיעה של העידן, ושום איש מן הכותבים אחריו לא היה יכול להתחמק מהשפעתו. קיימת ועומדת אפוא השאלה בדבר טיבה והיקפה של ההשפעה שהשפיע דיקארט על שפינוזה.

שני מיני תשובות מוצעים ברגיל, ושתי התשובות מוליכות אל אותה המסקנה הכללית עצמה. יש טוענים (ואלה הם שדרכו של שפינוזה ישרה בעיניהם) שהפיה לוסופיה הקארטוויאנית היתה, מבחינת המגמה הטמונה בה, מה שהיתה הפילוסופיה של שפינוזה הלכה למעשה, אלא שמסיבות שונות, וביניהן רפיון של כוח-העיון (ואולי רפיון מוסרי) של האיש דיקארט, מעולם לא זכתה שיהא כל הגלום בה מפורש בידו, ורק שפינוזה הוא שפיתח אותה עד תום. ויש אומרים (ואלה הם שדרכו של שפינוזה פסולה בעיניהם) שהיו בה בקארטוויאניות יסודות מסוימים שלא יצלחו, והאיש דיקארט היה בריא בשכלו מכדי להיגרר אחריהם, ואילו שפינוזה שקד עליהם ופיתחם עד לסופם הכושל. על-פי כל אחת מדעות אלו מתבארת הפילוסופיה של שפינוזה כהשלמתה, ההגיונית או הבלתי-הגיונית, של הקארטוויאניות. בעיני כותב שורות אלו, מסקנה זו מוטעית בפירושה. הוא סובר שהקארטוויא-

גיות, הן מבחינת המגמה הטמונה בה הן הלכה למעשה, היתה פלוראליסטית ביסודה. יתר על כן, ברי לו שדעה זו על הפילוסופיה הקארטזיאנית היא שהחזיק בה, כמו שאפשר להראות, שפינוזה עצמו. את הראיות לסברה זו ימצא הקורא במלואן במקום אחר⁸, ומאחר שאין עניין פרשנות של שפינוזה אלא של דיקארט, אין מן הצורך לדון בהן כאן; אולם יש להעיר שבצורה תמציתית כבר הוצעו בהקדמה ל"עקרונות הפילוסופיה של דיקארט", כתובה בידי ל. מאיר ומוגהת בידי שפינוזה עצמו⁹. ברם, הטענה האומרת שהפילוסופיה של שפינוזה אינה תולדתה ההגיונית של הקארטזיאניות, – טענה זו אין פירושה, כמובן, שלא למד שפינוזה דבר מדיקארט. הוא למד ממנו דברים הרבה, ודברים בעלי חשיבות ראשונה-במעלה. בדיקארט נתגלם המדע הפוזיטיבי של התקופה, ועל רום ערכו של מדע זה הורתה אישיותו בעיני שפינוזה הצעיר.

עיקר החוב שחב שפינוזה לדיקארט, הרי זה התוכן של מחשבתו. הדעת הקונקרטית הנתונה-בפועל שנדרשה אליה רוחו. אבל את הצורה של מחשבתו, את החותם שטבע הוא בתוכן, שאב ממקום אחר; וכבר ראינו באיזו מידה גרמה לו זו למתוח ביקורת בלי רתיון על אחדים מעקרונות-השתייה של דיקארט (למעלה, עמ' 89 ואילך, 154 ואילך). המוקדמים בחיבוריו, ה"מאמר הקצר" ו"על תיקון השכל", מראים לנו אותו כמשתמש בחומר קארטזיאני לתכליותיו שלו; והאיגרת הראשונה מבין איגרותיו שהגיעו לידנו מוסרת דין-וחשבון ביקורתי ועצמאי לגמרי הן על בייקון הן על דיקארט מנקודת-המבט של אותה עמדה פילוסופית שדבק בה עד סוף ימיו. דומה, הגיע שפינוזה אל העיון בהוגים החדשים הגדולים ובאמתחתו פילוסופיה מפותחת משלו. לפיכך, כדי לתת על מקורותיו דין-וחשבון שיהא בו מועיל, מן הצורך להשתיתו על תמונה משוחזרת (היפותטית בהכרח) של שחרית ימיו.

את המשימה הזאת קיבל עליו דוניץ-בורקובסקי בחיבורו "שפינוזה הצעיר" (השוה למעלה, עמ' 60). ספר אנציקלופדי זה הוא אוצר בלום, שכל העוסק בחקר המאה השבע-עשרה יוכל ללמוד ממנו הרבה; ואף-על-פי שיש בו גם דברים שאפשר להטיל ספק בהם, עתיד הוא להישאר בגדר אסופה של חומר

8. בחיבורי הנ"ל, סרק א'; ראה גם מאמרי: Spinoza and Cartesianism, בכתב-העת Mind, XXXII, חוברת 125 (1923), עמ' 12 ואילך.

9. עי' למעלה, עמ' 17.

שפינוזה

יחידה במינה ועושה פרי למכביר. הדבר העיקרי שלמדים ממנו הוא, שאין במשנתו של שפינוזה אף לא משנה אחת שלא ניתן למצוא את עקבותיה באותם חיבורים שהיו גלויים לפניו בעודו נער, ומה שקרא בשנים שלאחר מכן היה בו רק כדי להמריצו להמשיך ולפתח את הרעיונות, שבעיקרם וביסודם קלט זמן רב קודם-לכן. פרטי התמונה ששיחזר דוגין-בורקובסקי אין מן הצורך שיעכבונו כאן. במה שיש לי לומר הלכתי בעקבות שיחזור משלי. אבל הנקודה העיקרית, התואמת כליל את תוצאות פעלם של החוקרים שפנו אל הבעיה מזוויות שונות לחלוטין¹⁰, אפשר לראותה כמוכחת. אין נקודת-מוצא של שפינוזה משתלשלת מתוך הקארטזיאניות, אף לא אימץ אותה לעצמו מתוך פניית עורף לקארטזיאניות. הריהי דבר שלאורו יכול היה לראות את מגמותיה של המשנה ההיא, ולקבלן או לדחותן. שפינוזה הביא אותה עמו אל התעסקותו בפילוסופיה הקארטזיאנית, ולא מכוח התעסקותו זו הגיע אליה.

השאלה בדבר מקורותיו של שפינוזה לובשת מעתה דמות חדשה. אין זה עניין של בחירה בין היסודות הצדדיים השונים בתחום חומר הקריאה. מקורות צדדיים כאלה יש לחפש בכל אותה ספרות התקופה שיכול היה להידרש לה; וככל שירבו מיני-הדומי וההקבלים שנעמוד עליהם, כן תתחוויר לנו יותר האווירה המחשבתית המורכבת שבתוכה חי ונשם האיש. אבל אף אם תהא לנו רשימה מלאה של הנשאים ושל הניבים של כל אחד מן הסופרים שקדמו לשפינוזה, עדיין נהא רחוקים מל-חדור לתוך רוחו. השיטה פותחת כמוניסים¹¹, וכמוניסים יחיד ומיוחד במינו. מרובה החומר שהגיע אל שפינוזה, אבל הלה קיבלו וטיפל בו על-פי דרכו שלו. המחשבה שהגיע אליה אותו חומר, כבר נוצקו דפוסייה. זו אפוא שאלת-היסוד שיש להשיב עליה תשובה: מכוח אילו השפעות נוצר מבנה-מחשבה סגולי זה? הבה נשוב על עקבותינו אל הפרק על נוף המחשבה הכללי של שפינוזה. ראינו

10. למשל: *V. Delbos* (La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie, de Spinoza, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nov. 1908; *Le Spinozisme*, 1916, pp. 18–19, p. 30 f.); *J. Freudenthal* (Leben und Lehre Spinozas, II, pp. 91–92); *F. Pollock* (Spinoza, 1912, pp. 83 f., 112–113).

11. "מבנה השיטה הוא אפוא מבתחילה מוניסים... כל מה שקרא האיש, נהפך בשבילו מיד לחומר לעיבוד פרטייה של מגמת-יסוד זו של השיטה...": *W. Dilthey*, *Gesammelte Schriften*, II (1921), עמ' 443.

שמה שמציין אותו בראש וראשונה, הרי זו ההתכוונות המוסרית. מזה, וההתעניינות המדעית, מזה. את תורת-המידות שלו משתית שפינוזה על הפיסיקה, את מדע האדם – על דעת הטבע; אולם הטבע מזוהה עם אלוהים, וכך המוסר, יחד עם המדע, מוצא את תכלית תיקונו בדת. הנהגה, טבע, מדע, אהבה, אלוהים – אלה הם מושגי-היסוד. מרום-המדרגה בהנהגה אחוז ודבוק במרום-המדרגה בהכרה, הלא היא השגת הטבע כחטיבה אחת שלמה; והשגת הטבע כחטיבה אחת שלמה היא אותה השגה שמעוררת את הנפש לאהבת אלוהים. אהבת אלוהים היא האמוצה הראשה, השולטת בכל האחרות והמכוונת אותן; אולם אהבה זו אינה פריה של הזיה מיסטית אלא של החקר הפוזיטיבי ביותר של עובדות פיסיקות. התמוגות מושלמת זו של המדע הפוזיטיבי ביותר עם השאיפה המוסרית הנלהבת ביותר ועם הרגש הדתי המרוקם ביותר – הנה סגולת-היסוד של שפינוזה, והיא קיימת ועומדת בבחינת העקרון העליון המכוון את הפילוסופיה שלו מראשיתה ועד אחריתה. והנה נוכל להצביע על גורם אחד בשלב המוקדם של חינוכו, שטבוע בו חותם אופייני זה.

הפילוסופים היהודיים בימי-הביניים, ובייחוד הרמב"ם, הקנו למונותיאיסם של המקרא צביון מיוחד¹¹. במקרא מושג האל לא רק כסיבתו היחידה של כל דבר או מאורע בודד אלא אף כסיבתו הבלתי-אמצעית. אמת, גם ניסים יכול רק הוא לבדו לחולל, והגדול בניסים שחולל – קביעת סדר בעולם. אולם לגבי המתרחש בתוך העולם גופו, רק מעט נתונה הדעת על פעולת-גומלין. השקפה על קיומה של זו מבצבצת באותם קטעים ששם מוטעמת פעולתן של סיבות תנייניות: רוח סערה מרוממת את גלי הים; העורבים מכלכלים את אליהו; הקיקיון סוכך על יונה. אלא שמועטים קטעים כאלה ומסתבר שאינם טיפוסיים. לבם של סופרי המקרא מלא רוממות האל על כל גדותיו, ובכל תופעה בודדת רואים הם תוצאה בלתי-אמצעית של פועל מיוחד של רצונו.

ברם, כשמתבוננים באופיו של חקר מדעי, מתברר שמשנה פשוטה זו אינה מניחה את הדעת. האקראי הודח מן העולם, ותחתיו הופרה חכמת האל כמולכת

11. במה שיבוא השתמשתי בפיסקאות אחדות מתוך מסתי על "המחשבה היהודית בעולם של העת החדשה", שהיא חלק מן הקובץ "The Legacy of Israel" (אוקספורד, 1927).

בכול. אבל אם פעליה של חכמת האל, המעמידים את הטבע, אינם ממין כזה שאפשר לנו להבינם, לעולם לא נוכל לחדור לתוך תוכם של הנמצאים. הטבע אינו ניתן להתפרש אלא אם כן הוא חטיבה אחת שלמה, שכל חלק וחלק ממנה אפשר להלכה לבארו במונחים של שאר החלקים. התפתחות כבירת-ערך זו של מה שגלום במונחתיאיסם באה על ביטויה הברור בפי ההוגים היהודיים שבימי-הביניים, ובייחוד בפי הרמב"ם. המקרא הכריז בשעתו שלכל הטבע כולו בורא אחד. הם הוסיפו את מסקנת-הלווי שהטבע הנברא אחד.

על ההכרה ברפיונו המוסרי של הפוליתיאיסם מיתוספת אפוא במפורש ההכרה ברפיונו ההגיוני. מבחינים בו בפוליתיאיסם שהוא גורר תוהו-ובוהו במדע כמו גם במוסר; או נכון יותר, מבחינים בו שהוא מונע את עצם אפשרותו של המדע, כמו שקודם-לכן הבחינו בו שהוא מונע את עצם אפשרותו של המוסר. באין אחדות של שילוט בטבע, אין אמת-מידה להנהגה. באין אחדות של מבנה בטבע, אין מקום לדעת סדורה. ביסוס עמדה זו הוא נקודת-המרכז של הטיעון באותו חיבור שהוא גולת-הכותרת לתנועה כולה, הלא הוא "מורה הנבוכים" להרמב"ם. מפליאה צלילות-המחשבה שבתפיסת העניין. אלוהים הוא 'סיבה חופשית', ועם זאת סיבה התואמת את דרישות התבונה; ותבונותו מתגלה בשוויון-הדפוסים של הבריאה שברא.

העניין חשוב ביותר, ומן הראוי שנתבונן בו יפה יפה. העולם נסקר ככולות אישית אחת; והוא אחד מפני שאלוהים, בוראו, אחד. העמדה שמגיעים אליה אינה מוניסם, שהרי היא מטעמת את הטראנסצנדנטיות של הבורא; אבל היא מוליכה אל המשנה בדבר האחדות וההרמוניה שבמבנה הנמצאים, מתוך שהיא רואה בחוש את אחדות מקורם. המונחתיאיסם העברי אינו מתחילת ברייתו תורה מדעית, הצומחת, כבקרב הפילוסופים היווניים, מתוך ההתבוננות באופין האחדותי של התופעות הטבעיות; אדרבה, אופין האחדותי של התופעות הטבעיות מוסק מתוך הסכייה הראשיתית של הדת. אבל משהגיעה התורה הדתית אל תוצאה זו, נתגלתה כעקיבה הרבה יותר מן התורה המדעית. המיטאפיסיקה היוונית מעולם לא הסירה מעליה את הרבב הפוליתיאיסטי. הן אפלטון הן אריסטו האמינו בקיומה של אקראיות של ממש בטבע. ואילו פילוסופיה הצומחת מתוך המונחתיאיסם, לדידה אין להעלות משנה כזו על הדעת כלל ועיקר. האידיאל של סדירות קוסמית מוחלטת – מקור דתי לו. חוקי הטבע הריהם מבתחילה – ואמנם, כך מופיעים הם אצל שפינוזה

מקורותיו של שפינוזה ומשמעותו

(עי' למעלה, עמ' 53 ואילך) – גירותיו הבלתי-משתנות של האלוה. המונותי-איסם אי-אפשר שיהא לו עסק ב'סיבות תועות', ב'אקראי' או ב'מקריות' בתחום המדע, כמו שאי-אפשר שיהא לו עסק בלגיון כוחות-שלטון שווי-מדרגה בתחום המוסר. וכוחו לעורר אמוציה – כוח כביר לאין ערוך יותר משל כל ניתוח על יסוד התבוננות מחשבתית. בשביל הנפש הדתית, אף כשהיא שקועה במדע, רוח אלוהים עודה מרחפת על פני המים.

על-ידי העתקת הדגש מאחדות האל אל אחדות הטבע העלו ההוגים היהודיים שבימי-הביניים את החקר המדעי, את חקר מיני החדאנפיות שבמבנה הנמצאים, למדרגת מצוה דתית עליונה. "דע את אלוהי אביך", נוהגים הם להביא את הפסוק (דברי הימים א, כח, ט), וב'דעת אלוהים' מתכוונים הם לחקר העובדות שבעולם הנברא. ולא עוד אלא שבקשת האמת במדעים הוכרזה כמדרגה רמה ועיקרית במעלות החכמה, שמרום שיאה – הרוח השורה על הנביא. משנת שפינוזה על הדעת-שבהסתכלות (scientia intuitiva) נמשכת מקרוב אחר הביאור שהרמב"ם מבאר את הנבואה: דוגמת הדעת-שבהסתכלות, הנבואה היא חדירה הסתכלותית לתוך המהות האינדיבידואלית. אבל כששואלים אם היתה כאן תלות היסטורית או לא היתה, שאלה קלת-ערך היא לעומת הנקודה המרכזית. למדע נקבע משכן בתוך קודש הקדשים של הדת, וקביעה נועזת זו היא מה שהכרנו לדעת כעיקר הלקח משל שפינוזה. כעת רואים אנו מאין הופק הלקח. הוא בא מתוך ששקד שפינוזה בימי עלומיו (והמאמר התיאולוגי-המדיני כשלעצמו אות ומופת הוא להתעסקות שקודה זו) על הפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים.

אולם לא רק בטבע שבחוץ ובמדעי הטבע היה לו ענין לשפינוזה; אף לא בראש וראשונה היתה דעתו נתונה לכך. אכן, באופן-מה מקרית היתה התעניינותו, כמו שראינו, בטבע ובמדע. ראש לכול היה עיסוקו באדם ובהנהגת אדם, ומתוך בקשת אורח חיים שם פעמיו לנתיב המדע. האורח שמצא האיש הוא הנושא שדנים היינו בו עד עתה. כעת עלינו לשאול מה גרם לו לשפינוזה לחוש בדחיפותה של בעיית ההנהגה בעוצמה כזו, שעשאה גם מרכז גם היקף להגותו.

כשבא דיקארט, ב"מאמר על המיתודה" אשר לו, לספר את סיפור הקורות של התפתחותו הרוחנית, פתח ותיאר כיצד נמשך בשחר חייו אל החקר המדעי; ובאספקלריה של שאיפתו לחדש את פני המדעים, הריהו נותן הערכה של הלימודים היום השונים שעסקו בהם בבתי-הספר. הוא מציין שעוד בהיותו צעיר לימים שיחק

לו מזלו והוא מצא דרכים להרחיב בהדרגה את ידיעותיו; והוא מעיד עדות על "קורת-הרוח העצומה" שהרגיש בראותו את התקדמותו השכלית הבלתי-פוסקת. אם כנגד וידוי זה של איש-המדע הטיפוסי נשית את התיאור שמתאר שפינוזה את הגיונותיו הראשונים על בעיות החיים (למעלה, עמ' 37 ואילך), מיד יזדקר צד הגיגוד שביניהם. מבחינת נוף המחשבה שונים שני האישים זה מזה תכלית שינוי. נימת-היסוד בנפשו של דיקארט – סקרנות שכלית; בנפשו של שפינוזה – התלהבות מוסרית. אמת, בדרך אנב כתב דיקארט על ענייני מוסר, כמו שכתב שפינוזה בדרך אנב על ענייני מדע. אבל הקו המפריד אינו נעלם לעולם. בסופה של בחינה היה דיקארט מעוניין ב'האמיתי'; שפינוזה – ב'הטוב'.

על הבדל זה עמדו רבים, וגם מקור ההבדל הוכר מכבר: זיקת שפינוזה לענייני מוסר מורשת אבות היא לו. הריהו צאצא של אומה שמימים קדומים נמשכה רק מעט אחר תורות מופשטות, ואת חזות הכול ראתה בהנהגה מעשית; הריהו יציר של ספרות שהאידיאל העליון שלה – הליכה בדרכי יושר, יציר של היסטוריה שהיא קריאה אחת ארוכה "צדק צדק תרדוף". שלא בטובתו, ועל אפה ועל חמתה של קהילת אמסטרדאם, נשאר שפינוזה בתוך תוכו בן לעם הספר. נוכל כעת לחזור על עקבותיו ולסקור את הדרך שעברנו.

הבעיה ששפינוזה פותח בה, בעיית ההנהגה, היא בקשת "אורח חיים", כבמקרא מקדם; עבודת אלוהים השכלית, אשר בה מצא את פתרון הבעיה, ואשר האמוציה הדתית המכוננת אותה גובעת מן הדעת המדעית, – עבודת אלוהים השכלית היא פרי הפילוסופיה היהודית שבימי הביניים. יצוק בדפוסים אלו, נכנס שפינוזה לתוך העולם של מחשבת הזמן החדש. מאת דיקארט נחל את התוכן הפו-זיטיבי של הדעת החדשה; מאת הובס, את הנטייה אל תורת-מדינה טבעתנית; מאת בייקון, את הכרת חשיבותו של הניסוי בעבודת המחקר; מן הלוגיקנים בני זמנו, את מערכת המונחים שחישלוה מאות השנים של חכמת האסכולה. נטל מה שיכול וממקום שיכול, אולם דבק בראיית-הדברים המקורית אשר לו. חדש החומר. ישנה הצורה.

המסקנה הכללית שבאנו אליה, אין בה כדי להתמיה, שהרי ניתן ללמוד זאת גם מן העובדות של חיי שפינוזה. אכן זהו, אם נבין את הדברים לאשורם, פירושו של התיאור המוקדם ביותר של חיי שפינוזה שהגיע לידנו (למעלה, עמ' 8): "את ראשית אימונו קיבל המחבר בשדה הספרות, ובנעוריו בילה שנים רבות

מקורותיו של שפינוזה ומשמעותו

בלימוד התיאולוגיה; אבל מיום שעמד על דעתו, התמסר כליל לפילוסופיה... ובכך היו לו לעזר רב כתבי דיקארט. אין לנו אלא להבין שה'ספרות' וה'תיאולוגיה' שבשלבי אימונו המוקדמים היו, כמו שאפשר היה לצפות, הספרות והתיאולוגיה של אותה עדה שנתחנך בתוכה; ובקטע זה מתוך הקדמת המהדירים ל-"Opera Posthuma" נתונות לפנינו הנקודות העיקריות של העמדה שנתגבשה בדיון הקודם. העובדות לאמיתן אפוא, בקוויהן הכלליים, פשוטות ביסודן, ובהן ביאור טבעי לעיקרי מגמותיה של הפילוסופיה של שפינוזה. האיש חונך על הדת שהיא רבת-העוז והמוסרית בדתות, וחי את חייו בעידן גדול של המדע. על כן לא ייפלא שהגותו מגלמת את התמונות האידיאלים של שניהם גם יחד.

והנה תיאור זה, התואם לחלוטין הן את תולדות חייו האישיים של שפינוזה הן את האופי הכללי של פעלו, הריהו מפתח לא רק לבעיה בדבר מקורותיו. יש ויש בו כדי לבאר את המשמעות של חייו כבירי-התנופה בתחום תולדות המחשבה ושל השפעתו על הדורות שלאחריו.

רוברט בריגיס פירסם קובץ¹², ובו "רוח האדם" נותנת דין-וחשבון על עצמה מפי סופרים גדולים. בראש הקובץ שם את הקטע האוטוביוגרפי מתוך חיבורו של שפינוזה "על תיקון השכל". הבחירה מוצלחת, והעובדה רבת-משמעות. שיטות פילוסופיות אינן גידולים טפיליים בעץ החיים; הן הפרי הבשל והמבושל של עץ החיים. וכשם שהפרי הוא תמצית עסיסיו של העץ, כך הפילוסופיה מגלמת, אם גם באורח בלתי-שלם, את העמוקות במגמותיו של העידן שהצמיח אותה. העמוקות במגמותיו של העידן החדש מה הן? לא יקשה לחשוף אותן. במרכזן עומדת אותה הרציפות בין המדע והדת שהיא המניע הראשי בהגותו של שפינוזה. הגה כי כן, שפינוזה הוא ההוגה הטיפוסי של העידן החדש. ספקותיו ספקותינו ונפתוליו נפתולינו.

בדומה לשפינוזה התחילה רוח הזמן החדש באמונה. בדומה לשפינוזה האמינה במדע. בדומה לשפינוזה היתה קוראת דרור לעצמה ומתנסה בחרמות, ותוך חוסר-מנוחה ורוגז היא נכספת להשקט ושלוה. כמו בשביל שפינוזה, בשבילנו אין הפילוסופיה דבר של מותרות, מעלה שכלית גרידא. הריהי צורך הכרחי, החשוב בצרכים ההכרחיים; זוהי מחשבת חיים למען חיים. אף אנו שרויים "בסכנה גדולה

¹². Robert Bridges, The Spirit of Man (1916).

מאוד" ואנוסים "לחפש תרופה, גם אם היא בלתי-בטוחה, כשכיב מרע החווה מוות ודאי אם לא תימצא תרופה, והנאלץ לחפשה, גם אם היא בלתי-בטוחה, מפני שבה בלבד כל תקוותו". אף אנו למדים מן הנסיון ש-התרופות שמשמשים בהן ברגיל לא רק שאין בכוחן להשיב אותנו לאיתנו אלא הן אף מפריעות בכך, ולעתים קרובות הן גורמות את מותו של מי שהן ברשותו, ובכל עת גורמות את מותו של מי שברשותן הוא...". (על תיקון השכל, עמ' 358).

היהיו רעיונותיו של שפינוזה לעזר באותה בנייה מחודשת של עולם המחשבה, העתידה לבוא בעקבות התסיסה שבימינו? – המענה טמון בחיק הבאות¹³. אין ספק שעל רבים מן הניגודים שבימינו, ניגודי בוסר שהם סד למחשבה, ניתן להתגבר בעזרת עקרוניו. החומרתנות והאידיאלתנות, השכלתנות והמיסטיות, האדמתנות (ההומאניסם) והטבעתנות, האנוכיינות והזולתנות, – כל אלה והרבה שאלות דומות אחרות מיתרצות על-ידי "ישור ההדורים" תוך ה'עיגוליות המלאה' של הפילוסופיה של שפינוזה. באומרנו זאת אין הכוונה (כמו שמעיר א. וולף במסה שמשם שאולים ביטויים אלו¹⁴) שהפילוסופיה של שפינוזה היא 'מעשה טלאי על גבי טלאי על דרך האַקְלֶקְטִיּוֹת', 'פשרה גרידא בין השקפות מנוגדות'. הריהי ביאור אישי לחלוטין של הממשות, ביאור בעל עקיבות פנימית, המקרב השקפות מנוגדות מכוח ראִיָתו המקפת. תכונתה האופיינית המובהקת – נאמנות לעובדות, והיא מניחה מקום לכל אסכולות הפרשנות להתגדר בו. דיו תחומה הנרחב להיות 'מקום פגישה לקצוות'¹⁵.

מסיבה זו מועטים תלמידיו של שפינוזה במשמעו הצר של הביטוי, אנשים כפוף-תים לתורת רבם. אולם בלא הפסק גדל והולך מספרם של השואבים, והשואבים מלוא חופניים, ממעיין מחשבתו רבת-ההתמדה. תהא מה שתהא דעתנו על שיטת שפינוזה, בין שנדחה אותה כפרי כוח-הדמיון, בין שנירתע ממנה כמפני חלום זורעה, בין שנקבל אותה כגילוי ממרום, הנה אותה תמונה שהיא מגוללת לפנינו,

13. לעניין משפט הערכה על שפינוזה מנקודת-הראות של בעיות זמנו, עיין: C. Lloyd Morgan, *S. Alexander, Lessons from Spinoza* (Chron. Spin., V). והשוה: *S. Alexander, Lessons from Spinoza* (Chron. Spin., V).

Life, Mind and Spirit (1926), cap. I. §5 ("Back to Spinoza?").

14. *A. Wolf, Spinoza the Conciliator* (Chron. Spin., II).

15. ראה הערות מספר של כותב השורות האלה על ספרו של בוזאנקט בעל אותו השם "Meeting-place of extremes" בכתב-העת *Mind*, אפריל 1927, עמ' 209 ואילך.

תמונה של 'התבוננות' שאינה התבוננות במוות אלא בחיים, לעולם לא תחדל לשמש מקור השראה. בכל עת עתידה היא להראות לנו -עד כמה גדולה יכולתו של החכם ובמה יפה כוחו משל עם-הארץ הנמשך רק אחר זנות-הלב. לא בלבד שסיבות חיצוניות מטלטלות את עם-הארץ כמה וכמה טלטולים ואינו מגיע לעולם לידי סיפוק-נפש אמיתי, אלא הוא גם חי כמו ללא דעת עצמו וללא דעת אלוהים וללא דעת הדברים; ומשהוא פוסק מלהיות נפעל, פוסקת עם זה אף ישותו. ואילו החכם באשר הוא חכם כמעט שאינו מתרגז ברוחו; והואיל ויש בו דעת עצמו ודעת אלוהים ודעת הדברים באיזו בחינה של הכרח נצחי, אין ישותו פוסקת לעולם, אלא קורת-רוח אמיתית - זה חלקו כל הימים.

"אף-על-פי שהדרך המוליכה לידי כך, כפי שהוכחתי, נראית כאילו היא קשה ביותר, מכל מקום ניתן לך למצוא אותה. ומן הדין שקשה הוא מה שאינו בנמצא אלא לעתים רחוקות. שאלמלי הישועה שכיחה ונמצאת לנו בלי יגיעה מרובה - אפשר ויהא מזלזל בה כמעט כל העולם כולו?

"אמנם כל דבר נעלה הוא קשה, כשם שאינו שכיח -

*Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*¹⁶.

16. תורת-המידות, ה', דברי חתימה.

הערות מילואים של המתרגם

(1) מראי מקומות לרשימותיו של ברקלי

מהדורת כתבי ברקלי של A. C. Fraser, שהשתמש בה ח"י רות בשעתו, נחשבת בימינו למיושנת, ואת מקומה ירשה מהדורת T.E. Jessop — A.A. Luce שם של קונטרסי הרשימות של ברקלי, המכונים במהדורת פרייזר "Common-place Book", הוסב בכרך א' של המהדורה החדשה ל-"Philosophical Commentaries", מן הטעם המוסבר במבוא לכרך זה, והרשימות מסופרות. לעמ' 60, הע' 13: ראה במהדורת Jessop-Luce, כרך א', Phil. Com. מס' 298, 825. לעמ' 157, הע' 2: ראה שם, מס' 824, 826, 827, 831, 844, 845.

(2) על הביטוי "nullum numen" בפי שפינוזה (לעמ' 106, ש' 18).

ב"תורת-המידות", ד', מ"ה הערה ב', אומר שפינוזה: "Nullum numen, nec alius, nisi invidus, etc." המלה numen משמשת בספרות הלטינית בהוראת אל, אלוה, אלוהות, כוח אלוהי, רצון אלוהי, וכדומה. הדיבור על "nullum numen" אץ לו בשיטת שפינוזה שום מובן, וממילא לא יצלה שום תרגום של ביטוי זה. ח"י רית כותב "no divine power", וכך מסרתי בעברית שום כוח אלוהי. יעקב קלצקין כותב "שום רצון-אלוה". מקצת מתרגמים אנגליים וצרפתיים כותבים "aucune divinité", "no deity". ואץ כל אלו אלא תחבולות-שווא, מפני שאין אפשרות לתרגם ביטוי, שעל-פי שיטת שפינוזה הוא ריק מכל תוכן. יש לומר בפירוש שהגה ריק הוא, פליטת קולמוס גרידא. במבוא ל-מאמר תיאולוגי-מדיני, בדברו על אמונת-שווא, נוקט שפינוזה לשון "summum numen" ("האלוהות העליונה").

(3) על הביטוי "מעבר לטוב ולרע" (לעמ' 105, ש' 6).

ביטוי זה היו לו מהלכים בשלהי המאה התשע-עשרה וברבע הראשון של המאה העשרים בעקבות חיבורו של ניצשה (1844-1900) בעל אותו השם, ומפני כך שם אותו המחבר בין מרכאות.

ביבליוגרפיה נבחרת

(הושלמה על-ידי המתרגם)

א. תרגומים עבריים של כתבי שפינוזה

(על-פי סדר הופעתם של התרגומים)

תורת המידות, תרגם יעקב קלצקין; הוצאת א.י. שטיבל, ליפסיה, תרפ"ה; מהדורה שנייה, הוצאת מסדה, תל-אביב, תשי"ד.
מאמר קצר על אלוה, על האדם ואשרו, תרגם ישעיהו זנה; הוצאת א.י. שטיבל, תל-אביב, תרצ"ה.
מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח. וירשובסקי; הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"ב.
איגרות, תרגם אפרים שמואלי; מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ד.
מאמר על תיקון השכל, תרגם נתן שפיגל, ערך יוסף בן-שלמה; הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ג.

ב. ספרים ומאמרים על שפינוזה ועל משנתו וכן על נושאים קשורים בו

(1) בעברית

סוקלוב נהום, ברוך שפינוזה וזמנו; תרפ"ט.
קלצקין יעקב, ברוך שפינוזה; חייו, ספריו, שיטתו; תרפ"ג, תשי"ד.
"עיון", רבעון פילוסופי, כרך י"ז, חוברת ד', תשרי תשכ"ז (חוברת מוקדשת למשנתו של שפינוזה; מאמרים מאת: מנחם ברינקר, ירמיהו יובל, רן סיגד).
פינס שלמה, הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה; ("עיון", כרך י"ד, חוב' ב' ג' ד' / כרך ט"ו, חוב' א' ב'; ניסן תשכ"ג – ניסן תשכ"ד).
שביד אליעזר, משנת ברוך שפינוזה כנגטיב של הפילוסופיה היהודית החדשה (בשנתון "ירושלים", ז-ח, תשל"ג).

(2) בלועזית

Auerbach, B. *Spinoza, ein Denkerleben*; 1837.

(סיפור רב-עניין, אבל כמוכחן לא תמיד מהימן מבחינה היסטורית; גם בתרגום אנגלי, 1882).

Brunschwicg, L. *Spinoza et ses contemporains*; 1923, 1951⁴.

- Delbos, V. *Le spinozisme*; 1916.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*; 1968.
- Dilthey, W. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Gesammelte Schriften, II); 1921.
- Duff, R.A. *Spinoza's ethical and political philosophy*; 1903.
- Dunin-Borkowski, S. *Spinoza*; 1933-1936.
 (ארבעה כרכים; הכרך הראשון הוא ספרו של דונין-בורקובסקי *Der junge de Spinoza* שהופיע ראשונה בשנת 1910.)
- Freudenthal, J. *Die Lebensgeschichte Spinozas*; 1899.
Spinozas Leben und Lehre; 1927.
- Friedmann, G. *Leibniz et Spinoza*; 1962 (מהדורה מורחבת).
- Gebhardt, C. *Die Schriften des Uriel Da Costa*; 1922.
Leone Ebreo; 1928.
Spinoza: Von den festen und ewigen Dingen; 1925.
Vier Reden; 1927.
- Giancotti Boscherini, E. *Lexicon Spinozanum*; 1970.
- Hallet, H.F. *Aeternitas, a spinozistic study*; 1930.
Benedict de Spinoza, the elements of his philosophy; 1957.
- Huan, G. *Le Dieu de Spinoza*; 1914.
- Joachim, H.H. *A Study of the Ethics of Spinoza*; 1901.
The nature of truth; 1906.
Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione, a commentary; 1940, 1958².
- Joel, M. *Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse*; 1866.
Spinozas Theologisch-Politischer Traktat; 1870.
Zur Genesis der Lehre Spinozas; 1871.
- Meinsma, K.O. *Spinoza en zijn Kring*; 1896.
 (גם בתרגום גרמני: *Spinoza und sein Kreis*; 1909.)
- Oko, A.S. *The Spinoza bibliography*; 1964.
- Pollock, F. *Spinoza, his life and philosophy*; 1880, 1912³.
- Roth, L. *Spinoza, Descartes and Maimonides*; 1924.
- Strauss, L. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*; 1930.
 (גם בתרגום אנגלי מורחב: *Spinoza's Critique of Religion*; 1965.)
- Vernière, P. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*; 1954.

ביבליוגראפיה נבחרת

Wolf, A. *Oldest biography of Spinoza*; 1927.

Wolfson, H.A. *The philosophy of Spinoza, unfolding the latent processes of his reasoning*; 1934, 1969³.

Zac, S. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*; 1963.

* * *

כן יעיין הקורא בשנתון "Chronicon Spinozanum", שהופיע בהאג מטעם
Societas Spinozana בשנות 1927-1921.

מפתח השמות

- אבילאר (Abailard) 176
 אבינעם, ראובן 161
 אבן-עזרא, אברהם 177
 אברבנאל, יהודה (ליאונה) 177, 176
 אוברי (Aubrey) 157 הע'
 אולדנבורג, ה. 13, 22, 77, 78, 100 הע',
 131, 138, 140, 142, 159, 174, 179
 אוסטנס, י. (Ostens) 23, 132, 133
 אוקו (A.S. Oko) 130 הע'
 אוקלידס 7, 56, 58, 164
 אורסטס 149
 אליוט, ג'ורג' 3
 אלכסנדר, שמואל 2, 97 הע', 155, 188 הע'
 אפלטון 4, 80, 93 הע', 117, 122, 172, 179
 184
 אריסטו 80, 171, 179, 184
 ארנולד, מ. 168 הע'
 באומגארט, ד. 169 הע'
 באלני, פ. 10
 בואר (de Boer) 178 הע'
 בודאוס (Budaeus) 176
 בחנקט, ב. 74, 188 הע'
 בוזל, ר. 13, 22, 157
 בולטוויליה (Boulainvilliers) 156 הע'
 בוקסל, ה. 22, 135, 136, 137
 בורג, א. 12, 23
 בורגרסדייק 178
 בייל, פ. 19, 157 הע', 158, 176
 בייקן, פ. 174, 179, 181, 186
 בליינברג 22, 123, 143, 144, 146, 148
 ברגסון, א. 165
 ברודר, 19, 20
 ברוך, י"ל 165
 ברונ, ג'ורדאנו 174, 176, 179
 בריג'יס, ר. 187
 בריי (Bray) 3
 ברייה (E. Bréhier) 157 הע'
 ברנט (John Burnet) 162 הע'
 ברנשוויג, ל. (L. Brunschvicg) 57, 84
 ברקלי (Berkeley) 60 הע', 156, 157 הע',
 158
 גאלילאי 175
 גבהארדט, קארל 6, 20, 21 הע', 22
 49 הע', 50 הע', 51 הע', 52 הע', 58 הע',
 68 הע', 69 הע', 71 הע', 177 הע', 179 הע'
 ג'ואואט (Jowett) 121
 ג'ואכים, ה. ה. (H. H. Joachim) 65
 הע', 77, 122
 גולדברג, לאה 48
 גונזורה 77 הע'
 ג'יבסון 60 הע'
 ג'יימס, ו. (W. James) 59 הע', 112
 ג'נסברג, ה. 19
 גלאזמאקר 11
 גפרור 19
 גרוטיוס 174
 גתה 43, 166, 167, 168, 169
 דונן-בורקובסקי 60, 181, 182
 דילתיי (Dilthey) 176, 182 הע'
 דיקארט, רנה 8, 12, 23, 32 הע', 33, 60

מפתח השמות

- טולסטוי 48, 175, 174, 163, 156, 155, 154, 148, 90, 89
 טלזיו 176, 174, 178 הע', 187, 186, 185, 181, 180, 179
 טניס (Tönnies) 157 הע'
 טניסן 161
 טרנדלנבורג 173
 טשירנהאוס 155, 154, 153, 151, 69, 22 הע', 162, 160, 159
 "יהודה הנאמן" 12
 יום, דוד 157, 156, 38, 34 הע'
 יללס, יאריג 32, 10
 יעקובי, פ.ה. 169, 166, 165, 164
 ישו הנוצרי 141
 לאנד 22, 19
 לה-קלרק (Jean Le Clerc) 159
 לוואי הארבעה-עשר 12
 לואיס (G.H. Lewes) 164
 לוי בן גרשם 177
 לוי-בריל, ל. 165
 לוק 157, 156, 84, 60 הע', 12, 25
 לוקאס 61, 13, 11, 9
 לייבניץ 163, 162, 161, 160, 159, 156, 23, 13, 164
 ליכטנברג 47
 ליפסיוס 174
 לסינג 170, 166
 מאיר, לודביק 181, 33, 23, 17, 10
 מאזאניאלו 14
 מאקינן (Mackinnon) 60 הע'
 מור, הנרי 60
 מורגאן, לוי 188 הע'
 מילטון 29
 מימון, שלמה 165
 מנדלסון, משה 166, 165, 164 הע'
- האלט (Hallett) 124 הע'
 הגל 172, 171, 170, 156, 23, 5
 הואן (Huan) 70 הע'
 הובס, תומס 157, 156, 33, 31, 29 הע', 186, 179, 178, 174, 163
 הודדה (Hudde) 23, 12
 הוינגס, כריסטיאן 174, 12
 היינסיוס 174
 היקס (Hicks) 69 הע'
 הקלסי (Huxley) 61 הע'
 הרבורד 179, 178
 ואן דן אנדן 10
 וולטר 158
 וולף, א. 188 הע', 69 הע', 61 הע', 9
 וולף, כריסטיאן 165, 164
 וולפסון, צבי 85 הע'
 וון (Vaughan) 29 הע'
 וייט, יאן וקורנליוס דה 36, 12
 ויטקר (Whittaker) 177 הע'
 וייט, הייל (Hale While) 130
 וייטהד 180
 וינדלבאנד 69 הע'
 וירשובסקי, ח. 134, 29 הע'
 ולטהויסן (Velthuysen) 132
 זיילסון (E. Gilson) 23 הע'
 זנה, י. 26
 טולנד (John Toland) 157 הע'

שפינוזה

- ציהן, ת. (Th. Ziehen) 25 הע' 176, 175, 174 (Mersenne) מרסן
 צ'רברי, הרברט 30, 174 משה בן מיימון ראה: רמב"ם
- קאמפאנולא (Campanella) 174 ניוטון 60 הע', 70
 קאנט 25, 165, 169, 170, 171, 172, 178 הע' נירן 148, 149
- קאר, ה.ו. 163 הע' סומו (Saumaise) 174
 קארבאליו, דה (de Carvalho) 117 הע' סוקרטס 122
 קארול (Carroll) 157 הע' סורלי (Sorley) 157 הע'
 קארפ (Karppe) 179 הע' סטוקס (Stocks) 3 הע'
 קולונה דיסטריא (Colonna d'Istria) 157 הע' סטיפן, ל. 157 הע'
 קולרוס 10, 11, 16, 17, 18, 112, 139 סטראטון 163
 קונדה 12 סימון, ר. 159
 קורטהולט 140 סקאליגר 174
 קלארק (Clarke) 157 פאבריציוס 34
 קלצקין, י. 32, 85 הע' סאולוס 19
 קפלו 70 פאולוס (השליח) 141
 קרשקש, חסדאי 177 פארנילי (Farinelli) 11 הע'
- רוברטסון 157 הע' פולוק, פ. 10 הע', 61 הע', 182 הע'
 רוזנטל (הברון) 10 פוס, י. 12
 רוטו 110, 179 פוסטטי, ל. 159 הע'
 ריכטר, ג.ט. 64 עה' פורגס, נ. (Porges) 21
 רמב"ם 32 הע', 177, 178, 183, 184 פטרסדורף 155 הע'
 רנאן 17 פיא (Piat) 162
 ריכטר, ג.ט. 64 עה' פיקטה 170, 171
 ריכטר, ג.ט. 64 עה' פילוק 61, 180
 ריכטר, ג.ט. 64 עה' פינס, שלמה 178 הע'
 ריכטר, ג.ט. 64 עה' פישר, קונ 69 הע'
- שולץ 164 הע', 169 הע' ספלאום, ה. (H. Pflaum) 177 הע'
 שולר 22, 151, 152, 154, 159, 173 הע' פלוטן ואן 18, 19, 20, 22
 שופנהאור 38, 117 פרוידנטאל, י. 6, 10, 23 הע', 182 הע'
 שטיין, ל. 162, 173 הע' פרידמן, ז'ורז' 162 הע'
 שליארמאכר 166 פרייזר (Fraser) 60 הע', 157 הע'
 שלינג 170, 171 פריס, דה 13, 16, 23, 27
- שמידט (J.L. Schmidt) 164 הע' שפטסברי (Shaftesbury) 157 הע'

First Hebrew Edition, 1974
Second Photographed Edition, 1979



Copyright of the Hebrew version
by the Magnes Press, the Hebrew University
Jerusalem 1979

ISBN 965-223-311-0

Printed in Israel
at "Ofarim" Offset Press, Jerusalem

LEON ROTH
SPINOZA

Translated into Hebrew

by

JOSEPH UR

JERUSALEM, 1979

THE MAGNES PRESS, THE HEBREW UNIVERSITY

