

כמו כל פילוסוף, שפינוזה חשב שתורתו אמיתית; וכמו כמה פילוסופים, הוא גם הציע "תורת אמת" – ביאור פילוסופי של מושג האמת, טיבו, מעמדו במסגרת השיטה כולה ואפשרות ידיעתו – ידיעת האמת. רבים מייחסים לשפינוזה תפיסת אמת לכידותית (קוהרנטיסטית) שלפיה אידיאה היא אמיתית, אם היא שייכת למערכת לכידה של אידיאות (יואכים, המפשיר, פרקינסון, וילסון). אחרים מייחסים לו תפיסה ריאליסטית של אמת כהתאמה למציאות (קרלי, במידה חלקית גם וילסון). לשתי העמדות יש סימוכין בכתבי שפינוזה ואף ב"אתיקה" עצמה.¹ ברם, כפי שאטען במאמר זה, האמת מורכבת יותר: שפינוזה אכן החזיק במושג אמת ריאליסטי המבוסס על רעיון ההתאמה, אך עם זאת הציע ביקורת נוקבת על תפיסת ההתאמה, שביסודה הטענה שהתאמה היא "סימן חיצוני", ריק מתוכן שנגיש להכרה. הוא גם הציע ביקורת לתפיסת הלכידות – זהו מושג חלש ודל מדי לביסוס מושג האמת; יכולות להיות הרבה מערכות לכידות, שהן נוגדות – מי מהן האמיתית? איך נדע?

הפתרון של שפינוזה ל"בעיית האמת" מבוסס על תפיסה שבה קורסות שתי התפיסות הללו, ומחורבותיהן נבנית תפיסה חדשה – תפיסת אדקוואטיות² – הכוללת מרכיבים של שתיהן. מצד אחד שפינוזה אינו מוכן לוותר על רעיון ההתאמה למושג שיש במושג האמת; מבחינה זו לכידות בלבד – תהא "חזקה" ככל שתהא (ועל כך להלן) – אינה מספיקה לאמת. עם זאת מושג חזק של לכידות הוא חיוני להבנת האמת – עניין שמתבטא אצל שפינוזה בכך שכל האידיאות האמיתיות הן אדקוואטיות בשכל האלוהי, כאשר אדקוואטיות, כפי שנראה, כוללת יסוד של לכידות, עושר לוגי-נביעתי, שלמות ואווידנטיות הכרתית. אלה אינם "סימנים חיצוניים", אלא תכונות פנימיות של מערכת האידיאות, שנגישות עקרונית להכרה. עם זאת, תפיסה זו מאפשרת, על יסוד עיקרי המטאפיסיקה של שפינוזה והפנייה לשכל האלוהי, לבאר את האופי הריאליסטי של מושג האמת.³ שהרי השאלה המכרעת כאן היא מדוע מערכת שיש לה התכונות הפנימיות הללו מבטיחה אמת? הביאור השפינוזי שאני מציע הוא בעיקרו זה: המערכת הלכידה היא שלמה או "מקסימלית". מערכת לוגית, לכידה ומקסימלית כזו אינה נתפסת על ידי אופן בנייתה בהדרגה "מלמטה", כשלאידיאה מסוימת מצורפת אידיאה לכידה לה, ולמערכת המתקבלת מצורפת עוד אחת וכו'. אלא, היא דורשת מראש מושג של מה שניתן לכנות טוטליות רציונלית, שמתבטאת אצל שפינוזה ב"שכל האלוהי". זה והמוניזם שבו הוא משולב מבטיחים שהמערכת הנידונה היא אמיתית במובן הריאליסטי של התאמה למציאות. העובדה שלביאור זה יש צורך בעיקרי המטאפיסיקה השפינוזית – השכל האלוהי והמוניזם – היא כמובן רבת משמעות והיא עושה את תורת האמת שלו לאחד המבואות להבנת עיקרים אלה.

תורת אמת כזו צריכה השלמה בביאור מושג הטעות – מהי טעות וכיצד היא אפשרית. בעניין זה, אטען, שפינוזה הציג עמדה קיצונית, שעל פיה טעות היא סוג של בדיה או אשליה. לכאורה, וכפי שטוענים רבים, מושג הטעות אצל שפינוזה עומד על חלקיות ואי שלמות: אידיאה שקרית היא אידיאה חלקית, לא שלמה, ובמובן זה לא-אדקוואטית. אולם נשאלת כאן השאלה: איך ייתכן, בשיטת שפינוזה, שיש אידיאות כאלה? הרי כל האידיאות הן באלוהים – האם יש באלוהים אידיאות שקריות? אידיאה היא, בתואר המחשבה, אופן של העצם, של אלוהים. האם יש אופנים כאלה שאינם קיימים, והאם בהם מדובר כאן? בתשובה לשאלה זו יש לדקדק הן בהבנת מושג האידיאה של שפינוזה והן בהבנת מושג הקיום או הממשות.

אידיאה אינה "אובייקט שמנגד", שאנו יכולים לטעות לגביו, או שאנו יכולים לתפוס אותו באופן חלקי; אידיאה היא הליך מחשבה ממשי, ומבחינה זו קשה לתת מובן רציני לרעיון של חלקיות. וכפי שנראה, מעמדה זו של שפינוזה יוצא שאידיאות שקריות הן בדיות, לא רק במובן זה שהן מציגות דברים לא קיימים, אלא שהן בדיות של אידיאות; הן אינן אידיאות ממש, הן אידיאות מדומות או אידיאות למראית עין בלבד. הן אינן בבחינת חשיבה ממשית. חשיבה ממשית אצל שפינוזה היא חשיבה שבה איננו נותנים לעצמנו ללכת שבי אחרי מילים, דימויים ודמיונות שווא, אלא חושבים בבהירות ובצורה שלמה. חשיבה כזו היא בהכרח אדקוואטית. חשיבה זו אינה תהליך פסיכולוגי, שהסובייקט הוא סמכות עליונה לגבי קיומו, אלא היא הישג אובייקטיבי, שחלים עליו האילוצים הלוגיים החמורים של לכידות, עושר נביעתי (מקסימלי) ואוודנטיות. מחשבה לפי תפיסה זו היא חלוטה (אינדפיסיבילית), במובן זה שאנחנו יכולים אמנם לטעות בדבר קיומה (ובדרך כלל אכן טועים), אך משנתכוננה, אין היא יכולה להיות שקרית.

הטעות והשקר עומדים לא רק על חלקיות, כפי שבדרך כלל הציגום, אלא על בדיה וחוסר ממשות – אידיאה שקרית (וטעות בכלל זה) היא לא רק אידיאה של בדיה, אלא בדיה של אידיאה, היא אינה תהליך חשיבתי במלוא מובן המילה, ולכן אינה ממש אידיאה. מושג הממשות או המציאות אצל שפינוזה הוא הדרגתי ואיכותני – דבר ממשי יותר ככל שהוא רב-איכויות יותר.⁴ האיכויות הנידונה אינה אטומיסטית, כשכל איכות נתפסת לעצמה, אלא תולדה של מערכת האידיאות שהאידיאה קשורה אליה בלכידות לוגית ומושגית עשירה. העושר האיכותי והמושגי המרכיב את מושג הממשות של שפינוזה משתקף, לענייננו, בעושר הנדרש ממערכת אידיאות כדי שתהיה לכידה ואדקוואטית.

אלה הם כמה מעיקריה של תפיסה כוללת, שראשיתה בבעיות פנימיות של תורת אמת – בעיות שעל כל תורת אמת ראויה לשמה להתמודד עמן – והיא מסתעפת ומשתכללת למטאפיסיקה שלמה.⁵ מבחינה זו, תורת האמת של שפינוזה, כפי שתוצג פה, יותר משהיא פועל יוצא של המטאפיסיקה שלו, היא אחד המבואות החשובים לה, וניתן לשזור ממנה כיוון מרכזי לכמה מעיקרי המטאפיסיקה שלו, עיקרים אשר דרושים על-מנת להסביר כיצד תכונות "פנימיות" של מערכת האידיאות מבטיחות התאמה למציאות – אדקוואטיות. להסבר זה יש עצמה מיוחדת בכך שהעיקרים הללו מבוססים באופן בלתי תלוי בסוגיית האמת: הם מעוגנים גם בסוגיות פילוסופיות אחרות, כגון הנהרת מושג הקיום, פתרון בעיות פנימיות של תפיסת העצם והתארים של דקארט, טיבו של הרצון והפתרון השפינוזי לשאלת גוף-נפש ועוד. בכל אלה אפשר לראות מבואות למטאפיסיקה השפינוזית. אך בכל אלה כרוכות בעיות פילוסופיות נוקבות שניתן להבינן גם בלי קשר למטאפיסיקה השפינוזית, ומתחבטים בהן פילוסופים, שעמדתם רחוקה מעיקרי המטאפיסיקה הזו. שחזור העמדה השפינוזית לגביהן עשוי אפוא להביא לראיית הנפקות של עיקרי המטאפיסיקה שלו לפתרון – עיקרים שעלולים להיראות פחות משכנעים ואף שרירותיים למדי. לכן, מבחינה פרשנית ופילוסופית כאחת, לא רק אפשר אלא חשוב כד לראות את הסוגיות הנידונות – כמבואות לעיקרי המטאפיסיקה שלו – ובעיית האמת והניסיון לביסוס האופי הריאליסטי של מושג אמת, המעוגן ב"תכונות פנימיות" של מערכת האידיאות, היא אחת החשובות שבהן.⁶

אידיאה ואידיאטום – שני מובנים של "אידיאה של..."

אמת, במשנת שפינוזה, היא תכונה של אידיאות. אידיאה אינה בבחינת אובייקט-שמנגד הניצב בפני הרוח לתופסו, אלא חשיבה ממשית (בשכל האלוהי, ובמקרים קיצוניים – בשכל האדם; ראו 'אתיקה', ב: 35ע; ב: 43ע; וארחיב בכך להלן). אידיאה היא במהותה אידיאה של כך וכך, והיותה כזו הוא מרכיב מהותי בתפיסתה כאמיתית או שקרית. ברם, המילה "של" היא רבת משמעויות, שהבלבול ביניהן הוא לפעמים קטלני בפילוסופיה.⁷

להבנה של משנת שפינוזה (כמו הרבה אחרות) כדאי להבחין בעיקר בין שני מובנים של היחס "Y היא אידיאה של X", שנוטים לעתים קרובות לבלבל ביניהם. מצד אחד, כל אידיאה היא אופן (modus) מסוים של העצם בתואר המחשבה, **ואתו אופן** בתואר ההתפשטות הוא האידיאטום שלה – היא אידיאה **שלו**; בהתאם לכך אומר שפינוזה במשפט מרכזי (ב: 13) למשל שהנפש היא אידיאה של הגוף, או שהגוף הוא המושא (אובייקט) של הנפש. זהו כמובן היבט מרכזי של המוניזם ושל תורת התארים שלו: היש, או המציאות, הוא מערכת אחת של האופנים של העצם, כשכל אחד מהם נתפס פעם בתואר זה ופעם בתואר זה (ראו ב: 7). כשאופן מסוים נתפס בתואר המחשבה הוא אידיאה, ואידיאה זו היא אידיאה **של אותו אופן** כשהוא נתפס בתואר ההתפשטות (גוף, למשל). יש הרבה משפטים ב'אתיקה' שאין להבינם בלי מושג זה של היחס. לאור המינוח הסכולסטי של "ישות פורמלית", נקרא לזה המובן ה"פורמלי" (או האונטי) של היחס. נסמן יחס זה ב"של**".⁸

לעומתו נבחין את המובן ה"אובייקטיבי" או ההיצגי של היחס "X היא אידיאה של Y". כאן האידיאטום Y איננו אותו האופן שנתפס בתואר המחשבה כאידיאה, אלא המושא התוכני של האידיאה, מה שהיא מייצגת. כשאני חושב על השמש, למשל, יש ברוחי אידיאה מסוימת, שהיא, בתואר המחשבה, אופן מסוים, והוא אותו אופן שבתואר ההתפשטות הוא גופי (או מוחי).⁹ במובן הראשון דלעיל X הוא האידיאה שלו, של* האופן הזה (כמו שכל רוחי היא אידיאה של גופי). אך יש גם המובן שבו היא אידיאה של השמש, של הכוכב הגדול והלוהט שם בשמים שסביבו כדור הארץ סובב, ובמובן זה השמש היא האידיאטום שלה. ובהתאם לכך שפינוזה אומר, במינוח הסכולסטי שרווח בתקופתו, שהאידיאה כוללת את "ישותה האובייקטיבית" של השמש, דהיינו, את היותה האובייקט הנחשב באידיאה. נסמן יחס זה ב"של**".

הבחנה זו קשורה בהחנה מינוחית חשובה של שפינוזה. מצד אחד, אידיאה "כוללת" – involvet – את טבעו של האובייקט שהיא מייצגת או מתייחסת אליו כשהיא אידיאה של גוף אחר (בדרך כלל, גופו של מי שחושב אותה) אשר הושפע (סיבתית) מהאובייקט. המקרה המובהק לכך הוא תפיסה חושית (perception), כפי שיפורט עוד בהמשך. לעומת זה, אידיאה "מבטאת" (explicat) את הגוף (או הפעלה שלו) שהוא האידיאטום שלה – הגוף, שהוא למעשה האידיאה עצמה בתואר ההתפשטות.

כך, כששפינוזה מסביר את הזיכרון הוא אומר שהוא "מקשר של אידיאות הכוללות את טבע הדברים שמחוץ לגוף האדם, אבל לא של האידיאות המבטאות את טבע הדברים הללו; מאחר שאלה הן . . . אידיאות של הפעלות גוף האדם הכוללות גם את טבעו שלו וגם את טבעם של גופים חיצוניים" (ב: 18 ע). במינוח דלעיל אידיאה הכוללת את טבעו של גוף אחר היא אידיאה אובייקטיבית-היצגית של** הגוף האחר. אידיאה המבטאת גוף או מודיפיקציה גופנית מסוימת היא אידיאה אונטולוגית-פורמלית של* הגוף או המודיפיקציה.

אפשר לומר באופן כללי ששל* הוא סימטרי: כשאידיאה היא של* גוף מסוים למשל, הרי שהגוף הוא של* האידיאה (הם אותו אופן בשני תארים). לעומת זה, של** אינו סימטרי. היבט אובייקטיבי-היצגי יש רק לאידיאות, רק לאופנים בתואר המחשבה.

היחס בין שני מובנים אלה טומן בחובו את אחת הבעיות הפילוסופיות המרכזיות בפילוסופיה של הרוח: כיצד נבאר את זה שאידיאה מסוימת ברוחי היא של** דבר-מה חיצוני לרוחי, שעל אודותיו אני חושב (השמש שבשמים, הפרח שאני רואה לפני, חבר שבחדר הסמוך)? הקשר שבין שני המובנים דלעיל של "של" הוא מעיקרי תורת התפיסה והחשיבה של שפינוזה. בכיוונה הכללי עמדת שפינוזה שאפה להציע פתרון לבעיית העל-אודותיות על ידי העמדה של המובן האובייקטיבי-היצגי (של**) על המובן האונטולוגי-פורמלי (של*). אך דומה שבלבול מסוים בין שני אלה מצוי לפעמים אצל שפינוזה

עצמו. דוגמה לכך היא אולי משפט ב: 21: "אידיאה זו של הנפש מאוחדת עם הנפש באותו אופן שבו הנפש עצמה מאוחדת עם הגוף". והרי, הנפש היא אידיאה של* הגוף; ברם, אידיאת הנפש היא אידיאה של** הנפש.¹⁰

רבים חשו בשניות זו ובמתח שבין שני המובנים במשנת שפינוזה. פרקינסון, למשל, לאחר שהוא מזכיר את שני המובנים, טוען שרק הראשון שימש אצל שפינוזה. הוא מצביע על כך שזה עלול להוביל לאבסורד בתורת האמת שלו ומציע דרך להתמודד אתו (1972, עמ' 213). מרגרט וילסון מציגה את המובן השני, האובייקטיבי-היצגי, כמובן נגזר מהראשון (1996, עמ' 103-105). אך בהצגתה אין כל ביאור לטיב הגזירה הזו ולאופן שבו השני נגזר מהראשון. וילסון חושבת כאן בראש ובראשונה על תורת התפיסה של שפינוזה, שבה יש מסלול בכיוון כזה (כפי שעוד נראה). אך מה לגבי אידיאות שאינן של תפיסה? זאת ועוד, מושג האמת של שפינוזה דורש, כפי שנראה, התייחסות ממשית למובן האובייקטיבי-היצגי של היחס הזה (אידיאה/אידיאטום) ואין לו משמעות ברורה במובן הראשוני של וילסון. לפיכך מוזר לראות פה מובן ראשוני ומשני של אותו מושג. אלה שני מושגים שונים.

שפינוזה דן בעניין זה ב'מאמר על תיקון השכל', סעיפים 33-35. הוא רוצה לבסס כאן את אפשרות הרפלקסיה על האידיאות ופעולת השכל עצמו. זה עומד כמובן ביסוד משימתה של המתודה. לצורך זה הוא מבסס את עצמאותן של אידיאות הרפלקסיה על אידיאה נתונה בהיררכיה שהיא אינסופית עקרונית. כששפינוזה אומר, למשל, ש"האידיאה האמיתית של ראובן היא הישות האובייקטיבית של ראובן והיא מבחינת עצמה ממשית וגם שונה לחלוטין מראובן עצמו", הוא מדבר על המובן השני (האובייקטיבי-היצגי), שכן אילו היה מדבר על המובן הראשון לא יכול היה להגיד על האידיאה שהיא "שונה לחלוטין מראובן עצמו"; שהרי, במובן הראשון, הפורמלי-ממשי, זה אותו אופן בשני תארים.¹¹ ב'אתיקה' ב: 20 למשל שפינוזה טוען שבאלוהים יש לכל אידיאה גם האידיאה שלה. עניין זה גם חשוב, כפי שנראה, להוכחת האדקוואטיות של כל האידיאות בשכל האלוהי. נפש האדם, למשל, שהיא אידיאת גופו, לא רק שהיא עצמה קיימת בשכל האלוהי אלא כך גם האידיאה שלה. על היחס ביניהן אומר שפינוזה שהן מאוחדות באותו אופן כשם שהנפש מאוחדת עם הגוף (ב: 21). הנפש היא אידיאת הגוף – הן אותו אופן בשני תארים שונים (ב: 13). אם כך, הנפש והאידיאה שלה גם הן אותו אופן. הנפש היא האידיאטום של* האידיאה שלה. ברם הן אותו אופן באותו תואר, ונשאלת השאלה מהו יסוד ההבדל שביניהן. שפינוזה לא אומר על כך דברים ברורים. אך בזיקה להבחנה הנידונה לעיל, אפשר שההבדל ביניהם נעוץ במה שקראנו ההיבט האובייקטיבי-היצגי: אף שהן אותה אידיאה (אותו אופן מחשבה) הנפש מציגה או מבטאת את הגוף; אידיאת הנפש (בשכל האלוהי) לא מבטאת את הגוף אלא את הנפש (ראו בנט 1984, עמ' 186).

אידיאה של... ותורת התפיסה

המקום החשוב ביותר שבו מוסבר דבר זה ב'אתיקה' הוא העיון למשפט ב: 17: נוסף על כך (מתוך ב: 17, ב: 16) אנו מבינים בבהירות מה ההבדל בין האידיאה של ראובן, למשל, המהווה את מהות נפשו של ראובן עצמו, לבין האידיאה של אותו ראובן הנמצאת באדם אחר, נגיד שמעון. האידיאה הראשונה מבטאת במישרין [directe explicat] את מהות הגוף של ראובן ואיננה כוללת קיום אלא כל עוד ראובן קיים; ואילו האידיאה השנייה מלמדת על מערך גופו של שמעון יותר מאשר על טבעו של ראובן; לכן, כל עוד מערך גופו זה של שמעון מתמיד [להתקיים], תוסיף נפשו של שמעון להתבונן בראובן כנוכח לפניו גם אם אינו קיים.

שפינוזה מכניס כאן מושג חדש, שהאידיאה של* אופן מסוים "מבטאת" (explicat) את מהות גופו או ישותו (essentiam corporis).¹²

עיקרה של תורת התפיסה של שפינוזה הוא בכך שכשא' תופס את ב' (בראייה, למשל) יש אידיאה מסוימת ברוחו של א', שהיא ביטוי, בתואר המחשבה, למודיפיקציה מסוימת של גופו (נאמר בעין או במוח) ומודיפיקציה זו של גופו נגרמה (סיבתית) על ידי ב'. שפינוזה טוען שכאשר לא' יש אידיאה של מודיפיקציה כזו שבגופו, הוא תופס גם את היחס הסיבתי הזה **ובכלל זה גם את ב' (או את "יסוד טבעו")**, שהוא **חוליית הראשית של היחס הזה** (משפטים ב: 16, 17, 26). זה תמצית ההסבר השפינוזי לעל-אודותיות (אינטנציונליות) של התפיסה: לעובדה שכשפלוגי רואה עץ, למשל, הוא תופס גוף אחר – העץ – השונה מפלוגי עצמו ומגופו. בראייה יש ברוחו של הרואה אידיאה, אך היא של** גוף אחר – העץ. ראייה, במושגים שפינוזיים, היא מצב או פעילות מנטאלית, אידיאה, שביסודה יחס פסי ביין שני גופים – הרואה והנראה. כיצד זה שבמערכת האידיאות שלנו איננו שבויים במודעות לעצמנו, לגופנו? איך נפרץ, אצל שפינוזה, "מסך התפיסה" המפורסם של תורת האידיאות האמפיריסטית? התשובה נעוצה ביחס הסיבתי הזה שבין ב' לא' ובכך שבתפיסת המודיפיקציה בגופו של א', שגרם ב', א' תופס את ב'. במונחים השפינוזיים שהוסברו לעיל: האידיאה, המבטאת את המודיפיקציה שבגופו של הרואה, כוללת גם את טבעו של הגוף הנראה. היא אידיאה של* מודיפיקציה בגופו של הרואה, ושל** טבעו של הגוף הנראה.

במילים אחרות, תפיסה חושית היא תהליך סיבתי מורכב, שבסופו לתופס יש אידיאות של* גופו שלו ושל* המודיפיקציות שהוא עובר. אך בנסיבות מסוימות כשמודיפיקציות אלה הן תוצר סיבתי של גוף אחר, הרי שהאידיאה היא גם של** הגוף האחר ואנו אומרים שהתופס רואה אותו.

מעבר לעצם החשיבות של תורת תפיסה זו (שהיא מהמעמיקות והמפתחות במאה השבע-עשרה), יש לה משמעות מיוחדת בתורת שפינוזה, שכן (א) תפיסה חושית כזו היא הדוגמה המובהקת של אידיאה לא-אדקוואטית (ידיעה חלקית ומבולבלת). זה, לפי שפינוזה, טיב הידיעה שלנו את גופנו (ליתר דיוק, חלקיו) וגופים אחרים – כל אלה הן אידיאות מבולבלות וחלקיות (ראו משפטים ב: 19, 24, 25 ובמיוחד העיון למשפט ב: 29). לעניין זה יש השלכות מרחיקות-לכת באשר לקושי שבאפשרות ידיעת אלוהים, שהיא תכלית תורתו של שפינוזה. (ב) מבחינה טקסטואלית, חשיבות זו של היחס הסיבתי בתורת התפיסה מסבירה, כמובן, את מקומה ואת האריכות הפרטנית של התורה המכניסטית-סיבתית שהוא מפתח אחרי משפט ב: 13. אך מבחינתנו, לתורה זו חשיבות מיוחדת גם בשל כך ש-ג) היא מדגימה היטב את דו המשמעות של היחס בין אידיאה לאידיאטום שלה, ובמיוחד ד) משום שבמבנה הכללי היא דומה לעיקר חשוב בתורת האמת של שפינוזה: תפיסה, כגון ראייה, מבוארת במונחי תכונות "פנימיות" שמשמעותן הריאליסטית מובטחת על ידי עיקרי המטאפיסיקה המוניסטית של שפינוזה. ראייה של גוף מסוים, למשל, היא מצד אחד אידיאה, אשר נקבעת ומוסברת "לוקאלית" במקומה בהשתלשלות האידיאות; זו היא תכונה לוקאלית פנימית להכרה. מצד אחר, ראייה היא יחס סיבתי לוקאלי בין גופים (והמודיפיקציות שלהם). הקישור בין שני הצדדים – קישור שהוא בלבו של מושג הראייה ומושגי התפיסה שלנו, והוא חיוני להסבר העובדה שראייה היא ראייה של** גוף מסוים, או מצב מסוים של גופים – מבואר על ידי עקרונות יסודיים של המטאפיסיקה המוניסטית של שפינוזה. להלן נראה מבנה דומה לגבי תורת האמת של שפינוזה.

אמת ושקר

רבים מציינים ששפינוזה מדגיש, בניגוד לדקארט, ש"האמת היא קנה המידה [norma] של עצמה" וכן "אידיאה אמיתית... היא קנה המידה של האמת" (ב: 43ע; וראו ניסוח מוקדם יותר במת"ש, סעיף 44; הרעיון והמינוח מושפעים אולי מקרשקש: "האמת עד לעצמו ומסכים מכל צד", אור ה',

מאמר א, כלל ב, פרק א, עיון ב). דקארט, כידוע, יכול היה לחשוב על אפשרות שאלוהים מטעה אותו גם לגבי מה שנתפס אצלו באופן ברור ומובחן. מבחינה זו מושג האמת של דקארט הוא ריאליסטי במובהק: מה שאמיתי הוא ללא תלות בכושרי התפיסה האנושיים, אף כשהם במיטבם, ובהליכים הנתונים לנו לידיעת האמת. בעניין זה, כמו באחרים הקשורים בו, עמדת דקארט קשה, שהרי הוא גם אומר, כידוע, שמה שנתפס "באור הטבעי" בבירור ובמובחן הוא אמיתי, ושהברור והמובחן הוא קריטריון לאמת.¹³ מושג הקריטריון כאן מהווה בעיה לעצמה. בפילוסופיה המודרנית של הרוח הוצעה גרסה חזקה במיוחד של מושג הקריטריון, שלפיה א' הוא קריטריון לב' לא רק בכך שהוא מהווה סימן לב' או שהוא קורלטיבי לב', אלא שהקשר ביניהם הוא גם לוגי והכרחי: לא ייתכן שא' מתקיים וב' לא.¹⁴ בפירוש חלוט (אינדפיסיבילי) זה של מושג הקריטריון יוצא שלא ייתכן שמה שנתפס ברור ומובחן אינו אמיתי, ותפיסת האמת שבמסגרתה טבעי להבין זאת היא אנטי-ריאליסטית.

מושגים אלה של ריאליזם, אנטי-ריאליזם והתפיסה החלוטה של "קריטריון" דורשים הסבר לעצמם, ולא נידרש לכך כאן, וגם לא לאפשרות יישובם של הקשיים האלה. מכל מקום, שפינוזה שולל עמדה קרטזית זאת וחושב שהיא לא לכידה: בצד החיובי הוא טוען שמה שנתפס בוודאות כבהיר ומובחן הוא בהכרח אמיתי: **"מה יכול להיות בהיר יותר וודאי יותר מאשר אידיאה אמיתית, שהיא קנה המידה של האמת? כמו שהאור מגלה את עצמו ואת החושך, כך האמת היא קנה המידה של עצמה ושל השקרות"** (ב: 43ע).¹⁵ ובניסוח מהופך: אם האמת לא זורחת מעצמה במה שנתפס בבירור ובמובחן, שום דבר לא יוכל להעיד עליה, ומושג האמת נמצא ריק. אך מה משמעם של ביטויים אלה ומה באה תפיסה זו לשלול?

מספר סוגיות עולות כאן ויש להבחין ביניהן: (א) מהי האמת ומהו מושג האמת של שפינוזה? (ב) מהו הבחון או קנה המידה להיות אידיאה מסוימת אמיתית? (כאן יש להבחין בין היבט מטאפיסי לבין היבט אפיסטמי של המושג בחון או קריטריון, ועוד נחזור לכך). (ג) מהי אמת ודאית או אווידנטית ומהו מעמדה בתורת האמת בכלל? (ד) מהי הטעות וכיצד באים לידי טעות? כפי שאטען בהמשך, תורת האמת והאדקוואטיות של שפינוזה מכוונת לענות על כל השאלות הללו באחת.

תפיסת האמת כהתאמה והביקורת השפינוזיסטית עליה

באשר לסוגיה של טיבו של מושג האמת (א) (דלעיל), דומה לכאורה ששפינוזה נוקט עמדה ריאליסטית במובהק. אריסטו, כידוע, קבע (ראו מטאפיסיקה דלתא 1017 a 31-34) שטענה היא אמיתית אם היא מתארת את הדברים כפי שהם, והיא שקרית אם היא מתארת את הדברים לא כפי שהם. מאז נאחזו רבים בקביעה זו כיסוד "תורת ההתאמה" של האמת – תורה ריאליסטית הגורסת אמת כהתאמה עם הדברים "כפי שהם". ב'מאמר הקצר', חלק ב, פרק 15 שפינוזה אומר: **"האמת היא חיוב או שלילה ביחס לאיזה דבר בהתאמה עם אותו דבר. השקר הוא חיוב או שלילה ביחס לאיזה דבר שלא בהתאמה עם אותו דבר"**. זו נראית תפיסה אמת כהתאמה נוסח אריסטו, וכך בדרך כלל הבינו אותה (אפשר, בדוחק-מה להבינה גם כדרישת התאמה פנימית בין נושא לנשוא באקט של חיוב או שלילה). תפיסה זו מבוססת אף ביתר בהירות באקסיומה 6 ב'אתיקה' א: **"אידיאה אמיתית חייבת להתאים [convenire] למושא שהיא האידיאה שלו"**, וראו ההוכחה למשפט א: 30: **"אידיאה אמיתית חייבת להתאים למושא שהיא האידיאה שלו (לפי א: 6ק); כלומר (כפי שברור מאליו): מה שכלול בשכל באופן אובייקטיבי [היצגני] חייב בהכרח להימצא בטבע"**. שוב, זו נראית הגדרת אמת כהתאמה, המנוגדת לכאורה לתפיסה שבדרך כלל מייחסים לשפינוזה (ראו למשל המפסיר 1994, פרק 3, ובמיוחד עמ' 87, 107). אך לאמיתו של דבר, כפי שעוד ארחיב בהמשך, אני סבור שאין זה כך, ותפיסת ההתאמה של שפינוזה מקפלת בחובה תפיסה לכידותית, כך שההבדל בין התאמה ללכידות קורס. נקודת הקריסה היא למעשה תורת אמת

נוספת, ששפינוזה מתווה כאן והיא המבטאת את עיקר עמדתו – תורת אמת של **אדקוואטיות**. שכן, שתי שאלות מכריעות עולות בתפיסת ההתאמה כפשוטה: מה פירוש "להתאים"? ומהו הדבר "שהיא האידיאה שלו"?

נתחיל בשנייה. ראינו לעיל שיש להבחין בין שני מובנים של האידיאטום, הדבר שהאידיאה היא האידיאה שלו (המותאם האונטולוגי של האידיאה) – הפורמלי והאובייקטיבי. ברור שבמובן מסוים (המובן הפורמלי שצינו לעיל) כל אידיאה "מתאימה" לאידיאטום שלה – הם אותו אופן בתארים שונים. במובן זה, אין מה שמייחד את ההתאמה של האידיאות האמיתיות דווקא.

האם לכך כוונתו של שפינוזה? רבים הבינו אותו כך, אך נדמה לי שזו טעות. שפינוזה מדבר כאן לא רק על המותאם (הקורלאט) הפורמלי: לגבי זה, קיום ההתאמה הוא מצד אחד עניין טריוויאלי, שכן לכל אידיאה יש מותאם כזה, ומצד שני, קיום ההתאמה הזו אינו "סימן חיצוני", אלא דווקא פנימי, בניגוד למה ששפינוזה אומר (וראו להלן). אדרבה, הוא מדבר כאן גם על המותאם האובייקטיבי-היצגי. גם לגביו הוא טוען שהתאמה אליו היא מושג ריק, שאינו יכול להבחין את האידיאות האמיתיות מהשקריות. בוננות (insight) זו היא יסוד הצד השלילי של תורת האמת של שפינוזה – ביקורתו על "התאמה לדברים כפי שהם" כבחון לאמת. את עיקר מהלכה של תורת האמת של שפינוזה ניתן להציג כמהלך שבו, על יסוד ביקורת תפיסה פשטנית של "אמת כהתאמה", שפינוזה **מבאר** את מושג האמת וההתאמה כאדקוואטיות. שפינוזה אינו מציג את תורת האדקוואטיות כאלטרנטיבה לתפיסת ההתאמה, אלא כביאור ואקספליקציה שלה, כמה שנותן לה תוכן ממשי. הבנת הביקורת של שפינוזה על תפיסה פשטנית של תורת ההתאמה היא חיונית כאן, ועל כן נרחיב בה מעט.

במשפט ב: 32 שפינוזה טוען: **"כל האידיאות, באשר הן מתייחסות לאלוהים, הן אמיתיות"** ובהוכחה שם הוא אומר **"הן כל האידיאות הנמצאות באלוהים מתאימות לגמרי עם מושאיהן"**. מה פשר ההגבלה "הנמצאות באלוהים"? וכי יש אידיאות שלא נמצאות באלוהים? הרי אלוהים הוא **היש**, ובהוכחה למשפט ב: 36 הוא אומר במפורש, בהסתמך על משפט א: 15, **"כל האידיאות נמצאות באלוהים"**. והרי אם אין אידיאות שאינן באלוהים, יוצא שכל האידיאות הן אמיתיות. ואכן במשפט ב: 34 שפינוזה מסיק: **"כל אידיאה שהיא בנו מוחלטת [absolute] או [ובמילים אחרות] אדקוואטית [adaequata] ומושלמת [perfecta] היא אמיתית"**. ברוח זאת, גם ב'מאמר הקצר', בהמשך הציטוט דלעיל, שפינוזה עצמו מקשה: **"אולם אם כך הרי ניתן לדמות שאין שום הבדל בין אידיאה אמיתית ושקרית"**. כיוון שכל "חיוב או שלילה של דבר זה או אחר הם אופני מחשבה [אידיאות] אמיתיים ואין הם שונים זה מזה אלא בכך שהאחד מתאים עם הדבר והאחר אינו מתאים, הרי יוצא שהם מובחנים רק לפי התבונה ולא ממש בפועל". הוא מסביר קושיה זו ביתר בהירות בהמשך הציטוט מהעיון למשפט ב: 43 ב'אתיקה': **"אם אומרים על אידיאה אמיתית שהיא נבדלת מאידיאה שקרית רק בהיותה מתאימה עם מושאה [האידיאטום שלה], כי אז אין באידיאה אמיתית יותר ממשות או שלמות מאשר באידיאה שקרית (בהיותן נבדלות רק על ידי סימן חיצוני)"**.

ברור מאמירות מכריעות אלה שלשפינוזה הייתה ביקורת על תפיסת התאמה מסוימת של אמת. כמו כן, עולה בבירור שהוא התנגד לתפיסה שלפיה יש "קריטריון חיצוני" לאמת וחשב שאמת היא תכונה פנימית של אידיאה או של מערכת אידיאות: אידיאה המספקת קריטריון פנימי זה (אידיאה אדקוואטית ושלמה) היא ממילא אמיתית. לכך נוספת העמדה שכל האידיאות הן ברוחו של אלוהים וככאלה הן בוודאי אמיתיות, מה שמעלה את ההשערה שכל אידיאה היא אמיתית, ואידיאה שנראית לא אמיתית, לא אדקוואטית ושלמה, אינה ממש אידיאה והיא רק אידיאה למראית עין.

לבירורם של דברים אלה יש לראות תחילה שכאשר שפינוזה מדבר (בהוכחה למשפט ב: 32 למשל) על מושא האידיאה, על האידיאטום, הכוונה יכולה להיות רק למותאם האובייקטיבי-היצגי של

האידיאה, שהרי מותאם אונטולוגי-פורמלי יש לכל אידיאה, בין שקרית בין אמיתית, בניגוד לרישא של המשפט שלנו. זו נקודה מרכזית שבה, דומני, טועים רבים. נראה לדוגמה את דברי המפסיר. הוא מציג את הבעיה רק בנוגע למה שקראנו "המותאם האונטולוגי-פורמלי" של האידיאה (הוא לא מבחין בינו לבין האובייקטיבי).

Given the doctrine of the two infinite Attributes, every idea or judgement must have its ideatum, and therefore no question of an idea utterly failing to correspond to some independent reality can possibly arise . . . It is the first principle of his logic, a principle directly deducible from the theory of the single substance conceived under two Attributes, that to say of an idea that it is true cannot be merely to say that it corresponds to any external reality. (Hampshire 1962, 87; cf. 109 ff.)

Idea and ideatum are always distinguishable, but always inseparable, being two aspects of the same thing. (Hampshire 1994, 4)

המפסיר צודק כמובן שבתורת שני התארים של העצם האחד, לכל אידיאה יש אידיאטום – מותאם אונטולוגי-פורמלי. הם למעשה אותו אופן, בשני תארים שונים. אך לא לזאת מתכוונים בדרך כלל כשמדברים על אמת כהתאמה, ולא לכך התכוון שפינוזה בהקשר זה. כשמדובר על אמת כהתאמה מתכוונים למותאם האובייקטיבי-היצגי של האידיאה, למה שהיא מתארת או מייצגת. כשאני חושב שכדור הארץ סובב סביב השמש, התוצר של פעולת החשיבה הזו הוא אידיאה ולא אידיאה זו יש מותאם פורמלי שהוא מודיפיקציה של גופי (מוחי). אך לא למותאם זה מתכוונים כשאומרים שהאידיאה אמיתית בכך שהיא מתאימה לאידיאטום שלה; אלא, היא אמיתית, לפי תורת ההתאמה, בכך שהיא מתארת נכון את העובדה שכדור הארץ סובב סביב השמש. מה שאידיאה מתארת ומה שקובע את אמיתותה, על פי תורת ההתאמה - האידיאטום האובייקטיבי-היצגי שלה, במינוח שלנו - זו עובדה על אודות כדור הארץ והשמש, ולא מודיפיקציה של גופי.

פרקינסון (1972, עמ' 213) מציג יפה את הבעיה ומציע שלוש אפשרויות פתרון. הראשונה היא זו המוצגת לעיל, בה ההתאמה ששפינוזה מדבר עליה היא בין האידיאה למושא האובייקטיבי שלה. פרקינסון דוחה אפשרות זו בטענה שהיא אינה מתיישבת עם תורת הידיעה של שפינוזה. (בהמשך מאמרו פרקינסון מגן על טענה לכידותית קיצונית, שעל פיה יש למעשה רק אידיאה אחת כוללת, שהיא כמובן אמיתית. כל אידיאה חלקית היא במידה זו או אחרת שקרית, וכן להפך.) אך פרקינסון אינו דן בשני היבטים עיקריים של אפשרות זו, שמחלישים את ביקורתו, ושנשוב אליהם בהמשך: (א) יש להבחין בין תפיסת מושג האמת (שהיא ריאליסטית) לבין קריטריון אפיסטמי לאמת (שהוא לכידותי); (ב) שפינוזה מתקרב מאוד למה שנקרא לפעמים "תפיסה חלוטה" (אינדפיסיבילית), שלפיה כל אידיאה היא אמיתית אך לא כל אימת שנדמה לנו שיש לנו אידיאה זה אכן כך. אידיאה היא תוצר של תהליך חשיבה ממש, ולהיות בעל אידיאה זה להיות בעל מחשבה ממשית. מחשבה כזו היא בהכרח מחשבה לכידה ואמיתית, אחרת היא אינה ממש מחשבה. ומה היא אפוא הטעות? הרי דומה שגם טעות היא מחשבה ממשית. האם מזה שכל אידיאה היא אמיתית יוצא שאין אנו טועים? לא. אנו יכולים כמובן לטעות, אך הטעות היא באשר לשאלה, אם יש לנו אידיאה או שרק נדמה לנו כך, ולא בנוגע לשאלה, אם אידיאה מסוימת, שאנו חושבים ממש, היא אמיתית.

הביקורת של שפינוזה על תורת ההתאמה, או מה שנראה לו לא מספק בה, היא אחרת. לפי תורה זו, כל ההבדל בין אידיאה אמיתית לשקרית הוא, כביכול, "חיצוני" או "מקרי" – זו מתאימה לדבר וזו לא. אך מה פשר ההתאמה לדבר? זה נשאר סתום. ההסבר היחיד ששפינוזה נותן כאן הוא, שהיא נקבעת רק על ידי "סימן חיצוני", אך לא ברור בדיוק למה כוונתו. בהסבר להגדרת האדקוואטיות

(ב: הג' 4), שפינוזה אומר שסימן חיצוני הוא התאמת האידיאה עם המושא שלה (בלשונו: האידיאטום שלה); זה כמובן לא עוזר לנו להבין את טיבה של ההתאמה ומדוע זה "רק" סימן חיצוני. נדמה לי, מה שעוד אבאר בהמשך, ש"חיצוני" כאן פירושו "חיצוני לשכל", וסימן כזה, שאינו ניתן למעשה לתפיסה, הוא בבחינת לא כלום, הוא "סימן ריק". מה שנראה די ברור זה שאין, לפי תפיסה זו (ששפינוזה כמובן שולל בסופו של דבר), באידיאה עצמה, בתכונותיה ה"פנימיות" (כלומר, הנגישות לשכל), שום דבר שמעיד על אמיתותה או שקרותה; כלומר אין תכונה פנימית של האידיאה האמיתית שמבדילה אותה מהשקרית.

התפיסה הלכידותית של האמת

תפיסת האמת של שפינוזה מוצגת בדרך כלל כתפיסה לכידותית (קוהרנטיסטית). הצגה נאה של עמדה זו נמצאת למשל בספרו של המפסיר (1962, פרק 3 ובמיוחד עמ' 87, 107). עיקר דבריו: מהמוניזם של שפינוזה נגזר שאמת אינה התאמה (התאמה למה?!) אלא לכידות (קוהרנטיות), יחסית למערכת אידיאות. כמו כן נגזר שכל אידיאה בפני עצמה אינה יכולה להיחשב אמיתית או שקרית, תקפה או אשלייתית. כל המושגים הללו מונהרים במסגרת תורה על לכידות של מערכת אידיאות. מפרטי דיונו של שפינוזה עולה שלכידות אינה מספקת, אלא דרוש גם עושר והיקף רחב של המערכת (עמ' 87). אולם לכידות אינה מושג טרנסצנדנטי שיש לו קריטריונים חיצוניים, אלא היא עצמה אידיאה רפלקטיבית על מערכת אידיאות לכידה ואמיתית. יוצא אפוא שרק משיש לאדם אידיאה אמיתית (מערכת לכידה ועשירה דיה) אפשר שיהיה לו מושג של לכידות. זהו אולי פשרה של ההבחנה שקובע שפינוזה, בעיון החשוב למשפט ב: 18, בין "מיקשרי אידיאות הנוצרים לפי הסדר שבשכל", לבין "סדרן ומיקשרן של הפעלות גוף האדם" (שהאידיאות הנידונות הן בחינותיהן בתואר המחשבה). הראשון הוא הלכידות הלוגית שהיא מבחנה של האמת. השני הוא קישור אסוציאטיבי סיבתי שהוא מקור הטעות והדמיון (ועוד נחזור לכך).

אולם העמדת האמת על לכידות היא, כידוע, בעייתית: (א) רבים חשבו שמושגי הלכידות והעקיבות (קונסיסטנטיות) אינם ניתנים לקביעה ואף לא להבנה ללא מושג האמת (פרגה, למשל, חשב כך). (ב) על פניו נראה שלכידות היא תנאי חלש מדי לאמת – הרי יכולות להיות הרבה מערכות לכידות, שנוגדות זו לזו, אך לא ייתכן שכולן אמיתיות.

שפינוזה עצמו, כפי שנראה, הוטרד משאלות הכרוכות בזה. אך מעבר לכך, יש לשפינוזה כל כך הרבה התבטאויות "ריאליסטיות", שבהן נתפסת אמיתותה של אידיאה כהתאמה למציאות, או לממשות, שספק אם שחזור זה של עמדתו, על יסוד לכידות בלבד, יכול לספק. כנגד אמירות רבות ברוח ריאליסטית של תורת ההתאמה, ספק רב אם יש אצל שפינוזה ביטויים מפורשים של תפיסה לכידותית כזו. למעשה, למרות שייחוסה לשפינוזה רווח, היא נלמדת בעקיפין מפירושו כולל של שיטתו (כמו בדבריו של המפסיר המוזכרים לעיל). האמירות המתקרבות ביותר לתפיסה זו הן אלה שבהן שפינוזה אומר, למשל, שכל האידיאות האמיתיות הן אדקוואטיות באלוהים (או בשכל האלוהי). להסיק תפיסה לכידותית של אמת מאמירות אלה הוא אולי מהלך אפשרי, אך רחוק מלהיות ישיר או מובן מאליו. לדעתי, ניתן לטעון שלכידות היא תנאי הכרחי וחשוב לתפיסת האדקוואטיות של שפינוזה, אך בפירוש לא תנאי מספיק לה, ואינה ממצה אותה.

עיקר מטרתי בדברים הבאים היא להציג את תורת האמת של שפינוזה (אמת כאדקוואטיות) כתורה הכוללת הן חיזוק מסוים של דרישות הלכידות כקריטריון, והן את התפיסה המטאפיזית הכללית על אמת כהתאמה בין האידיאות לדברים כפי שהם.

אמת כאדקוואטיות

תפיסת התאמה כזו, ששפינוזה מבקר, אשר בה האמת ניצבת על "סימן חיצוני", עומדת בניגוד לתפיסתו החלופית, החיובית, שבה אמת נבחנת על ידי תכונות פנימיות של האידיאות (שבסודן, כאמור, לכידות, עושר מקסימלי ואוידנטיות). כבר ב'מאמר על תיקון השכל' הוא כותב: **"ודאי הוא שמחשבה אמיתית מובחנת ממחשבה שקרית לא רק על פי אפיונים חיצוניים, אלא בעיקר על פי אפיונים פנימיים"** (סעיף 69). המשך סעיף זה מדגיש עד כמה היה שפינוזה קיצוני בהכרתו זו. הוא כותב: **"אם ישיג אומן במחשבתו תכנית נאותה של בניין הרי למרות שבניין זה לא נמצא מעולם ולעולם לא ימצא, בכל זאת המחשבה היא אמיתית... ולהיפך, אם למשל יאמר מישהו שראובן נמצא בלי שידע שראובן נמצא, אזי מחשבה זו לגבי מי שאומרה היא שקרית, או אם תרצה, לא אמיתית, למרות שראובן באמת נמצא"**.

לפי קרלי (1994), וכך הוא מסביר קטע זה, תפיסת האמת של שפינוזה הייתה בעיקרה התפיסה הריאליסטית הני"ל, אך במת"ש – חיבורו השיטתי הראשון – יש תפיסה לכידותית, שאותה הוא זנח אחר כך. ברם, כפי שראינו לעיל, בביקורתו של שפינוזה על תפיסת ההתאמה, וכפי שעוד נראה לגבי קטעים אחרים ב'אתיקה', קשה מאוד לקבל זאת. אני מבקש להציע פירוש אחר, שמנסה ליישב קטע זה עם יתר תורתו של שפינוזה. לפי ביאור זה, הקטע, עם כל הקושי שבו, הוא יסודי להבנת מושג האידיאה של שפינוזה. אידיאה, אצל שפינוזה, אינה אובייקט-שמנגד הניצב כמושא להכרה, אלא היא פעילות שכלית ממשית, של השכל האלוהי או של אדם מסוים, בזמן מסוים. אמת היא תכונה של הפעילות הממשית הזו. לא ייתכן שפעילות חשיבתית זו תהיה "אמיתית", בלי שהאדם יידע זאת – זה תרתי דסתרי, שהרי הפעילות החשיבתית היא מה שהוא יודע. ב'אתיקה', ב: 43ע שפינוזה מסביר שספק בעניין זה יכול להתעורר רק אצל מי שלא תופס את האידיאה כהווייתה ורואה בה מעין אובייקט - שם או תמונה או דימוי - שכביכול מייצג משהו. מי שתופס את הדבר לאשורו, דהיינו שאידיאה היא פעילות חשיבתית מסוימת של אדם בזמן ובתנאים מסוימים, מבין שלומר שהיא אמיתית פירושו שהאדם באמת חושב (וכך תופס את הדברים כהווייתם), וזה לא ייתכן אם הוא אינו יודע זאת. במינוח של שפינוזה, זו חייבת להיות פעילות אדקוואטית. במילים אחרות, יש אצל שפינוזה קשר הדוק בין "חושב אמת", לבין "באמת חושב". לפיכך הוא יכול לומר שאם פלוני חושב שראובן נמצא, אך אינו יודע זאת (דהיינו, אינו חושב באמת), הרי שאידיאה זו של פלוני, הפעילות החשיבתית הקונקרטיה הזו שלו בנסיבות אלה, אינה אמיתית, אף שראובן "באמת" נמצא (של מי ה"באמת" האחרון? הווי אומר, של אלוהים) והשוו גם מת"ש, סעיף 71.

עמדה דומה לזו שבמת"ש נמצא במשפט (מפתיע גם הוא, לפחות למי שלא נכנס בעובי הקורה) ב'אתיקה', א: 8 עיון 2: **"זו הסיבה שיכולות להיות לנו אידיאות אמיתיות של איפנונים [מודיפיקציות] שאינם קיימים; כי אף שאינם קיימים בפועל מחוץ לשכל, בכל זאת מהויותיהם מוכלות בתוך זולתן, באופן שניתן להשיג אותן באמצעותו"**. שוב, מדובר כאן על אמיתותה של אידיאה של אופן שאינו במציאות. אז במה היא אמיתית? הרי לפי מושג האמת כפשוטו, אידיאה היא אמיתית בהתאמתה לאופן, והתאמה כזו דורשת שהאופן יהא מצוי. לדעתו של שפינוזה כאן, עצם מושג האופן, כשהוא מובן כדבעי, כולל בתוכו את האפשרות המצוינת, שהרי אופן במהותו מושג מטבעו של משהו אחר, ולכן אפשר שהשגה כזו תביא לאמיתות "אנליטיות" כביכול, אף שהאופן אינו קיים. דוגמה לעמדתו זו בדבר האמיתות ה"אנליטיות" נותן שפינוזה במת"ש, סעיף 72, אך נדמה לי שאת הדוגמה הקולעת ביותר לכוונתו הוא נותן בעיון למשפט נסמך למשפט ב: 8 ב'אתיקה'. שפינוזה מביא כאן דוגמה גיאומטרית הנסמכת על משפט מפורסם של אוקלידס, שעל פיו מיתרים נחתכים במעגל מחלקים זה את זה כך,

שמכפלת חלקי האחד שווה למכפלת חלקי האחר.¹⁶ כוונתו של המשל היא להדגים שתפיסת המשפט כוללת תפיסת אינספור אידיאות אמיתיות, על אינספור אופנים (זוגות מיתרים הנחתכים במעגל). זוהי אמת "אנליטית" הנתפסת על ידי כל מי שמבין את המושגים הנידונים בבירור ובמובחן.

גם באיגרת 60 שפינוזה חוזר על אותה תפיסה של היחס בין אמת לאדקוואטיות: **"איני מכיר בשום הבדל בין מושכל [אידיאה] אמיתי ומושכל מכוון [אדקוואטי] חוץ מזה שהתואר אמיתי מתייחס להסכמה של המושכל לדבר המושכל על ידו [אידיאטום], בעוד שהתואר המכוון מתייחס לטבעו של המושכל בעצמו. באופן זה אין באמת שום הבדל בין מושכל אמיתי ובין מושכל מכוון מלבד יחס היצוני זה".** לפי דברים אלה נראה לכאורה שתפיסת ההתאמה היא תפיסה שלפיה אפשר לתאר שתי מערכות אידיאות שלמעשה לא נבדלות בשום תכונה פנימית, וודאי לא בכזו שמאפשרת לומר מי מהן אמיתית. או-אז בא "העולם" וקובע, במקרה כביכול ("סימן היצוני"), מי מהן אמיתית.¹⁷ שפינוזה, לדעתו, מתנגד לכך. למעשה הרי שני הקטבים של ההתאמה הם חסרי מובן כשלעצמם: מה טיבן של אידיאות בלי המותאמים שלהן ב"עולם"? מה טיבן האונטי? ומה הם תנאי הזהות והזהוי שלהן? ומה פירוש ש"העולם קובע מי מהן אמיתית"? איך הוא קובע? איך הוא נתפס? האם אפשר כך להפריד בין מערכת האידיאות שלנו לבין העולם? הרי בסופו של דבר, מבחינה אפיסטמית, תרומת ה"עולם" היא רק עוד מערכת של אידיאות (אמונות), ואנו נותרים עם השוואה בין אידיאות, או במילים אחרות, עם שאלת הלכידות והעושר של מערכת האידיאות הכוללת שלנו. נניח שיש לך אידיאה ואתה עושה ניסוי "בעולם" כדי לדעת אם היא אמיתית. בפועל, לפי שפינוזה, הניסוי ("העולם") יגרמו, במקרה הטוב, לזה שתהיה לך עוד אידיאה, ואתה נותר, בקביעת האמת, עם השוואה בין שתי אידיאות.¹⁸

לפיכך, במקום הדיבור על "השוואה" בין אידיאה לבין "המצאות", שאינה נתפסת אלא כאידיאה נוספת, אנו נותרים עם השוואה בין אידיאות. והיחס המכוון את האמת בהשוואה כזו הוא הלכידות הלוגית והעושר של מערכת האידיאות. אך למה דווקא לכידות (לוגית)? למה לא נשווה בין אידיאות על סמך גורמים אחרים כמו דומות, או קרבה מטריית (זמנית) וכיו"ב? יש לכך תשובות רבות אצל שפינוזה וכולן מבטאות בצורה זו או אחרת את הרציונליזם שלו. ראו למשל מת"ש, סעיף 41, שבו שפינוזה מבאר שיסוד ההבנה ויכולת הידיעה הוא בקשרים לוגיים בין אידיאות ("ישויות אובייקטיביות"), המתאימים לקשרים בין מושאיהן ("ישויות פורמליות"). התאמה זו, כפי שראינו (בניגוד לפרשנות רווחת), אינה ההתאמה שבתפיסת אופן מסוים בשני התארים, אלא בהתאמה בין דבר לבין "ישותו האובייקטיבית" באידיאה, או ברוח. המינוח כאן מבלבל מאוד: כשיש לי אידיאה של ראובן, הרי זו "הישות האובייקטיבית" של ראובן ברוחי, והוא, ראובן, הוא מושאה של אידיאה זו. הוא כמובן אינו אותו אופן (בתואר ההתפשטות) כמו האידיאה (בתואר המחשבה) – אופן זה, בתואר ההתפשטות, הוא מודיפיקציה מסוימת של גופי, לא ראובן הנ"ל (מודיפיקציה זו נמצאת בקשר סיבתי מסוים עם ראובן, אך זה עניין אחר).

מושג ה**לכידות** מעלה קשיים רבים גם הוא: כדי לומר שמערכת אידיאות לכידה, ברור שלא די בעקיבות (קונסיסטנטיות) לוגית של מערכת אידיאות בלתי תלויות. ראשית, צריך שהמערכת תהא **עשירה** דיה, ולמעשה עשירה באופן מרבי (זוהי, במינוח לוגי מודרני, מעין "הרחבה קונסיסטנטית מרבית" של איזה בסיס). ברם דומה שגם זה לא מספיק. שכן עקיבות היא תנאי חלש מדי – שפינוזה בוודאי היה טוען שבמערכת אדקוואטית כזו צריכים להיות **קשרי נביעה עשירים** בין האידיאות בצורה אנלוגית, למשל, למערכת האקסיומטית של גיאומטריה אוקלידית. מבנה שיטתי שחושף ומבהיר את קשרי הנביעה בין האידיאות הוא מאפיין או אף תנאי הכרחי לאדקוואטיות שלהן. שפינוזה מנגיד זאת ל"סדר הטבע המשותף" (communis naturae ordo), שבו נתפסות אידיאות מבולבלות וקטועות.¹⁹ אך מעבר לכל אלה, הרי שגם כאן, בקשר לתפיסת הלכידות, יש חשיבות מיוחדת למושג ה**אדקוואטיות** של

האידיאה. הוא בא לומר באיזה מובן לכידות לוגית היא באמת תכונה פנימית של האידיאות, או באיזה מובן היא מבוססת ומעוגנת בתכונות פנימיות של האידיאות.

אידיאה, כפי שראינו, אינה דבר הקיים לעצמו, שבמקרה יש לו קשרים (לוגיים) כאלה ואחרים עם אידיאות אחרות. אידיאה נהיית למה שהיא בגין הקשרים הלוגיים שלה לאידיאות אחרות במערכת הלכידה שהיא שייכת אליה – הם מהותיים לה ומבטאים תכונה "פנימית" שלה. וגם כאן שפינוזה מגיע, כפי שראינו, לתיזה קיצונית שעל פיה כל אידיאה אמיתית היא אדקוואטית וכל אידיאה אדקוואטית היא אמיתית. עמדה זו מתבטאת למעשה במשפט ב: 43: "מי שיש לו אידיאה אמיתית יודע בו בזמן שיש לו אידיאה אמיתית, ואינו יכול להטיל ספק באמיתות הדבר". בדברים אלה מתבטאת גם אחיזתו של שפינוזה בעיקרון הידוע באפיסטמולוגיה כעקרון ה-KK: מי שיודע דבר-מה יודע שהוא יודע זאת (וראו ב: 21ע). למעשה אנו רואים כאן כיצד עיקרון זה מעוגן בתפיסת האמת של שפינוזה. לפיכך אידיאה או מחשבה אמיתית היא אווידנטית ואדקוואטית, כפי שמתבטא ביתר בהירות בעיון למשפט ב: 43: "מי שיש לו אידיאה אמיתית אינו יכול שלא לדעת שאידיאה אמיתית כוללת בתוכה ודאות עליונה... להיות בעל אידיאה אמיתית אין פירושו אלא לדעת דבר באופן המושלם או הטוב ביותר".²⁰

בהגדרת האידיאה האדקוואטית (ב: הג' 4) שפינוזה אומר שיש לה "בהיותה נדונה כשלעצמה [in se] בלי יחס למושא" כל התכונות של אידיאה אמיתית. על אילו תכונות מדובר? אילו תכונות יש לאידיאה אמיתית חוץ מהתאמתה למושא? התשובה לכך במסורת הקרטזיאנית בכלל ואצל שפינוזה בפרט היא: בהירות ומובחנות (שהן ממאפייני האדקוואטיות). ידועה עמדתו של דקארט בדבר בהירות ומובחנות כקריטריון האמת: אידיאה בהירה (clara, לפעמים "ברורה" בעברית) ומובחנת (distincta) היא אמיתית. אולם (א) מושגים אלה עצמם אינם בהירים וודאי שאינם מובחנים, (ב) תנאי הבהירות והמובחנות אינו הכרחי – לא כל אידיאה אמיתית היא בהירה ומובחנת, (ג) הוא אף אינו מספיק, שכן דקארט מעלה בדעתו את האפשרות שאלוהים (או השד הרע) מטעה אותו כך שאף האידיאות הבהירות והמובחנות שלו הן שקריות. שפינוזה עונה בנחרצות על כל שלוש הבעיות הללו. לדעתו, בהירות ומובחנות הן מושגים בהירים ומובחנים במובן זה שהן קריטריון לעצמן – כאמור, לא ייתכן לתפוס אידיאה בבהירות ובמובחנות בלי לדעת זאת (ב: 43ע). בהירות ומובחנות מהוות תנאי מספיק לאמת – לא ייתכן שאידיאה בהירה ומובחנת תצא שקרית. התנאי הוא גם הכרחי – כל אידיאה אמיתית היא בהירה ומובחנת (שם, ואיגרת 60). להלן נפרט טענות אלה קצת יותר.

מרכיב נוסף ומכריע ב"תכונות הפנימיות" שצינתי הוא העושר המרבי. ההצדקה הפנימית לכך במשנת שפינוזה אינה רק ההכרה שדרישת הלכידות כשלעצמה חלשה מדי. היא מעוגנת במושג הממשות והדרגתי והאיכותי שפיתח שפינוזה (למשל 'אתיקה' א: 9 ועוד הרבה): ככל יש, אידיאה היא ממשית יותר ככל שהיא עשירה איכותית. עושר איכותי כאן אין פירושו אלא הקשרים הלוגיים (במובן רחב) שבהם עומדת אידיאה זו עם אחרות, וככל שמערכת קשרים זו עשירה ומסועפת יותר, גדולה ממשותה ו"התאמתה" למציאות – האדקוואטיות שלה. באופן אידיאלי, את מלוא ממשותה והאדקוואטיות שלה מקבלת אידיאה כשהיא מתיישבת עם מערכת האידיאות הכוללת – בשכל האלוהי. את הרעיון של מערכת לכידה בעלת עושר מרבי אפשר להבין באופן "קונסטרוקטיבי" כך שהמערכת נבנית בהדרגה: מתחילים באידיאה אחת, או בקבוצה סופית לכידה של אידיאות, והולכים ומרחיבים אותה על ידי הוספת אידיאות, כשהמערכת המורחבת נשארת לכידה. אולם כדי לבאר את מושג המרביות (מקסימליות) כאן ומדוע מערכת כזו מבטיחה אמת, שפינוזה חשב שצריך להניח מושג של טוטליות רציונלית – של המערכת הלכידה של כלל האידיאות. מושג זה מתבטא במשנתו בשכל האלוהי. בלעדיו, לפי היגיון זה, אין ביאור הולם למרביות שבה מדובר, ואין ביאור הולם לכך שמערכת כזו מבטיחה אמת – התאמה למציאות. עניין אחרון זה מתבאר בשיטת שפינוזה בכך שהשכל האלוהי

הוא אופן אינסופי בתואר המחשבה של העצם – כלל המציאות. הוא למעשה ביטוי בתואר המחשבה של המציאות, או של אינסוף אופני הממשות בתואר ההתפשטות. לפיכך אמיתות האידיאות בו – התאמתן למציאות - מובטחת מיניה וביה (והשוו א: 16; א: 30).

כל אידיאה היא אמיתית – החליטות של חשיבה ואידיאה

איך יכול היה שפינוזה לטעון שכל אידיאה היא אמיתית? הרי דומה שזה בטל בעליל: יכולות להיות לנו, ויש לנו, אידיאות בהירות ומובחנות – האם לא ייתכן שאנו טועים והן בסופו של דבר שקריות? איך אפשר לטעון אפריורי שזה בלתי אפשרי? דומה שרק בדרך אחת: על ידי ביטול האופי הפסיכולוגי של המושגים הללו של בהירות ומובחנות ואימוץ עמדה "חלוטה" (אינדפיסיבילית) לגביהם כקריטריונים לאמת – אנו יכולים לטעות בנוגע לשאלה אם אידיאה מסוימת היא בהירה ומובחנת, אך לא לגבי זה שאם היא בהירה ומובחנת אזי היא אמיתית.

כאמור לעיל, אני חושב שבסופו של דבר שפינוזה אנוס אף להרחיק לכת ולומר אותם דברים על מושג האידיאה עצמו, ולטעון שאין אידיאות שקריות.²¹ מה שאנו רואים כאידיאות שקריות הן רק אשליות של אידיאות. רק נדמה לנו שהן אידיאות. אידיאה היא תוצר של פעולת חשיבה ממשית. לא כל אימת שנדמה לנו שאנו חושבים אנו אכן חושבים. חשיבה של ממש מתכוננת על ידי תנאי הלכידות של מערכת האידיאות והמחשבות שבה היא משוכנת, שבה היא קונה את מובנה ואת תוקפה, וכפופה לתנאים אלה. מחשבה שאינה מתיישבת באופן זה עם מערכת המחשבות הכוללת היא לא רק חסרה ושקרית, אלא היא, בעצם, אינה מחשבה של ממש; נותר בה משהו ממשחק במילים או בדימויים. כאשר אנו באמת חושבים, התוצר הוא אידיאה אדקוואטית שהיא אכן אופן באלוהים (בתואר המחשבה) והיא ממילא אמיתית.

זו עמדה קיצונית וקשה הגורסת שכל אמונה שקרית, כל טעות, היא אשליה של חשיבה, אשליה של אידיאה. אך זו עמדה נועזת שיש הרבה מה לומר בזכותה, ואציין כאן בקיצור כמה מעיקריה:²² אידיאה היא (תוצר של) פעילות חשיבתית. פעילות כזו היא חשיפה ותפיסה של קשרים בין מרכיביה (מרכיבי האידיאה) ובינה לבין אידיאות אחרות. אלה הם קשרים לוגיים, היסקיים במהותם. מאחר שאמת היא תכונה פנימית של האידיאה – היא האדקוואטיות והקוהרנטיות הלוגית שלה – לומר שיש לי אידיאה שקרית הוא כמו לומר שאני חושב באופן לא לוגי. אך לחשוב באופן לא לוגי זה לא לחשוב, זו רק אשליה של חשיבה. במילים אחרות ובניסוח קיצוני – לחשוב שקר זה לא באמת לחשוב.

ייתכן ששפינוזה אינו מציג עמדה כזו בבהירות ובחדות הראויות, אך לעת עתה אציין ששפינוזה מציג את הבעיה של המושג של אידיאה שקרית במונחים אלה, והשאלה שהגענו אליה היא זו: במינוח סכולסטי – מה פירוש שאידיאה היא באלוהים, או מוטב – מה פירוש שאידיאה אינה באלוהים? באופן ענייני יותר – מה פירוש לומר שמה שנדמה לנו כפעולת חשיבה ממשית (או כתוצר שלה) אינה למעשה כזו, והאם סביר לגרוס שכל אמונה שקרית היא למעשה תוצר מדומה כזה?²³

שפינוזה מתקרב לאמירה כמעט מפורשת של העמדה שאני מייחס לו במשפטים ב: 33, 35. בהוכחה למשפט ב: 33 הוא אומר שאופן מחשבה "המכונן את צורת הטעות או השקריות" לא יכול להיות "חיובי" (modum positivum). מה פירוש "חיובי" כאן? מהנימוק שהוא נותן, המסתמך על משפט א: 15, ברור ש"חיובי" כאן פירושו "ממשי" או "ישנו". הרישא של הפסוק נראה לי פשוט ביטוי מסורבל ל"מחשבה שקרית", ושיעור המשפט כולו הוא שאין מחשבה ממשית שהיא שקרית, או שמחשבה שקרית אינה ממש מחשבה. במשפט ב: 35 שפינוזה נועץ את השקר "בהעדר הכרה" (in cognitionis privatione). זהו מושג שלילי במהותו. הוא לא אומר "הכרה פגומה, או מוטעית" וכו', אלא "העדר הכרה". ויסודו של

העדר כזה הוא באידיאות שהן "לא אדקוואטיות, או קיטעות ומבולבלות". השאלה, לאור הנאמר לעיל, היא האם אידיאות כאלה הן אידיאות ממש או רק למראית עין? הבה ונראה מה אומר שפינוזה עצמו על דוגמאות של אידיאות שקריות ומוטעות. במת"ש, סעיף 54, הערה יט, הוא אומר: **"רבים האומרים שהם מטילים ספק במציאות אלוהים, אין להם אלא שם בלבד, או שהם בודים דבר וקוראים לו אלוהים שאינו מתאים לטבע של האל"**. כלומר, חשיבה על האל היא בהכרח חשיבה אדקוואטית על האל, בהתאם לטבעו, ומי שנעדר אידיאה כזו מדבר או על בדיה, או ש"אין לו אלא שם בלבד" (כלומר, הוא מפטפט פטפוט שאינו מבטא חשיבה ואידיאה). וכן ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' הוא מסביר שספק לגבי מציאות אלוהים אפשר שיהיה רק אם **"האידיאה של אלוהים אשר לנו אינה ברורה ומובחנת אלא מבולבלת. כי כשם שהאיש, שאינו מכיר כיאות את טבע המשולש, אינו יודע כי שלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות, כך אף מי שתופס במבולבל את הטבע האלהי אינו רואה כי היות נמצא הוא מכלל טבעו של אלוהים"** (הערה ו לעמ' 67, עמ' 222). ואף ביתר בהירות הוא אומר כיוצא בזה בעיון למשפט ב: 35 ב'אתיקה'. שם הוא אומר על אידיאות הרצון וחופש הבחירה: **"בני אדם סוברים בטעות שהם חופשיים... ואשר לאמירתם, שמעשי האדם תלויים ברצון, אלה מילים שאין בצדן כל אידיאה... בדומה לכך, כשאנו מסתכלים בשמש ומדמים אותה במרחק של כמאתיים רגל"**. כלומר, אידיאה שקרית ומוטעית אינה אלא שימוש במילים חסרות שחר (ולא רק בנוגע ליש שמציאותו הכרחית, כמו אלוהים).

מה ששפינוזה אומר כאן על מילים חל גם על דימויים או תמונות. בעיון למשפט ב: 43, שפינוזה מדגיש שאידיאה אינה דימוי או תמונה הניצבת בפני הרוח. היא פעולת חשיבה ממשית (או מוטב, תוצר של פעולה כזו) והשאלה מהי פעולת חשיבה ממשית היא שאלה אובייקטיבית, תלויה ועומדת: **"להיות בעל אידיאה אמיתית"**²⁴ אין פירושו אלא לדעת באופן המושלם או הטוב ביותר. בזאת לא יוכל איש להטיל ספק, אלא אם הוא סבור שאידיאה היא משהו אילם, כמו תמונה על לוח, ואינה אופן מחשבה, כלומר [פעולת] ההבנה עצמה". אמנם שפינוזה אומר דברים אלה על אידיאה אמיתית, אך הם חלים בשווה על כל אידיאה, שכן האפיון הנידון הוא קטגורי והוא חל מטבעו על כל הקטגוריה של האידיאות. עניין זה מבוטא אף ביתר בהירות והדגשה בעיון האחרון שבחלק זה (ב: 49ע). שפינוזה תוקף שם את אלה המבלבלים בין האידיאה לבין דימוי בנפש (ובין שניהם לבין המילים המציאותיות אותם) ומסביר את יסוד טעותם, ממש במינוח דלעיל, בכך ש"הם משקיפים על אידיאות כאילו הן תמונות אילמות על לוח" ואינם מבינים ש"האידיאה באשר היא אידיאה כוללת בתוכה פעולת חיוב או שלילה" (עמ' 184), כלומר שהיא פעולת מחשבה ושיפוט ממשי. ובעיון דלעיל למשפט ב: 43 שפינוזה ממשיך ומסביר את המעגליות הפנימית שבה האמת, הוודאות, הידיעה הן בחוננים לעצמם: **"מי יכול לדעת שהוא מבין משהו בלי שהבין אותו תחילה?"** (כלומר, לא יכול להיות בחון "חיצוני" להבנה; הבנה היא בחון לעצמה); **"מי יכול לדעת שיש לו ודאות בדבר מסוים בלי שיש לו תחילה ודאות בדבר הזה?"** (הידיעה היא בחון לעצמה, וכן הוודאות); **"מה יכול להיות בהיר יותר וודאי יותר מאשר אידיאה אמיתית, שהיא קנה המידה של האמת?"** (האמת בחון לעצמה). לאמירה זו, שרק אידיאה אמיתית יכולה לשמש בחון לאמת, לא יכול להיות מובן אלא כשהאידיאה שבה מדובר היא אדקוואטית (אחרת אנו חוזרים לפרכה של בחון לאמת כ"סימן חיצוני"). ויש לזכור בהקשר זה ששפינוזה חשב שכבר במדע – בדרגת ההכרה השנייה – יש לנו אידיאות אדקוואטיות – אידיאות ברורות ומובחנות המיוסדות על המושגים המשותפים (notiones communes) לכל הגופים, שמשולבות באופן לכיד במערכת עשירה (ב: 38; ב: 40ע).

הבדיה, הטעות, והדמיון

מהדברים הקודמים עולה שמושג הבדיה הוא מפתח להבנת האופן שבו שפינוזה מסביר את אפשרות הטעות והשקר. הבה ונבחן אפוא מה אומר שפינוזה על אידיאות בדיה (שהן לדעתו, כפי שהסברתי לעיל, בדיות של אידיאות). ב'קוגיטטה מטאפיסיקה', שנכתב כנראה בין 'המאמר הקצר' ל'איתיקה', שפינוזה אומר שיש **בדיוני אינו אלא שני מונחים המקושרים על ידי פעולת רצון בעלמא, בלי הדרכה של השכל** (חלק א, פרק 1, עמ' 126). אמנם הדברים מנוסחים כאן במינוח ובמסגרת מושגית של דקארט, ועל כן הרצון נתפס כנפרד מהשכל, אך הכיוון הכללי הוא ברוח שפינוזה המאוחר, דהיינו, שיש בדיוני או אידיאה בדיונית אינם פרי חשיבה ופעילות שכלית, אלא תוצר של מכניזם אחר. ברם, אידיאה, מעצם טיבה, היא פרי פעולת החשיבה; מה שאינו כזה אינו אידיאה ממש ולפיכך "המכניזם האחר" הזה אינו חל על אידיאות אלא על אשליות למיניהן.

על פי התפיסה הקרטזית, שיפוט הוא פעולה רצונית על תוכן שכלי נתון. כלומר, יש להפריד כאן בין תוכן לבין פעולות (מנטליות) המבוצעות עליו. תפקיד השכל הוא בתפיסתו (או בגיבושו) של התוכן, ובכך הוא מסתיים. תוכן זה אפשר לאשר או לשלול אותו, לרצות בו או להבטיח אותו, לשאול או לפקוד עליו וכיו"ב פעולות ה"מבוצעות" מכוח הרצון. תפיסה מעין זו מקובלת מאוד בחוגים פילוסופיים רבים (למשל פרגה, ראסל, אוסטיין וגרסאות רבות של תורת "מעשי הדיבור" – speech acts – שהתפתחה מהם). אך זו תפיסה בעייתית ביותר. ויטגנשטיין, אחד ממערעריה הבולטים (עוד ב'טרקטטוס', וביתר שאת ב'חקירות פילוסופיות'), טען שאין מובן קוהרנטי להפרדה כללית כזו בין תוכן לבין פעולות שיפוט ממינים שונים המבוצעות עליו. בכך הוא ערער גם על תפיסת הרצון ככוח נפרד מהשכל שמהווה את המקור לפעולות-לכאורה המבוצעות על התכנים הניתנים על ידי השכל.

לאור זה יש להבין לדעתי את התפתחות מחשבתו של שפינוזה בנושא זה ואת התרחקותו הגוברת מהתפיסה הקרטזית, על המשתמע ממנה. תפיסתו הבוגרת של שפינוזה, אם להקדים את המאוחר, קרובה יותר לתפיסתו של ויטגנשטיין, בכך שהיא שוללת את התמונה הקרטזית, שבה יש הפרדה בין התוכן השכלי ובין פעולות רצוניות המבוצעות עליו, כתמונה מבולבלת ולא לכידה. החלופה השפינוזית היא שאידיאה או "תוכן" הם, ללא שיוך, פעולות השכל עצמן, עצם פעולת החשיבה, ולא אובייקטים המועמדים להיפעלות מכוח רצון או איזה גורם אחר: אמונה או שיפוט או שלילה או חיוב אינם "מעשים רצוניים", המבוצעים על אידיאות נתונות; הם חלק מהותי מטיבה של האידיאה עצמה – של פעולת החשיבה. הביטוי "ללא שיוך", שהשתמשתי בו, בא לומר שמבחינה זו לא נותר מקום לפעולה נוספת, רצונית-כביכול, המבוצעת על איזה אובייקט – התוכן הנתון על ידי השכל.²⁵

תפיסה זו צריכה לתת ביאור מחדש לטיבה של הטעות: בתפיסה הקרטזית הטעות היא בפעולת הרצון, המבוצע על התוכן – בשיפוט, באישור, בדחייה. כששוללים את אלה, מה יכול להיות ביאור הטעות? התשובה השפינוזית היא שהטעות היא בהיעדר – בהעדר ההכרה (האידיאה) שאידיאה מסוימת היא "חלקית". היעדר זה הוא מצב הכרתי; הוא אינו פעולת רצון, אלא מאפיין של האידיאה הנחשבת (או הנחשבת לכאורה, כפי שראינו). הטעות היא בעצם פעולת החשיבה (ולא בפעולת הרצון המבוצע עליה) – היא חשיבה לא נכונה. וכפי שראינו קודם, ספק אם יש לביטוי זה מובן אחר מאשר – לא ממש חשיבה.

אידיאה, כפי שראינו, לא יכולה להיות כשלעצמה שקרית. היא נראית לכאורה כזו רק בעיני אדם מסוים, כפי שהיא נראית לו ונתפסת על ידיו בהקשר של מכלול האידיאות שהוא תופס. אם נשתמש במשל של שפינוזה, האידיאה של האדם הפשוט, שהשמש היא עיגול קטן הנמצא 200 מ' ממנו, אינה כשלעצמה אידיאה שקרית: או שאלה מילים או דימויים שאינם מחשבה כלל, או שזה תהליך מעין

מחשבת הרומז, אם יושלם ויבורר כדבעי, למחשבה אמיתית. הרי יש בפועל שרשרת סיבתית מסוימת בין השמש ומודיפיקציות גופניות (מוחיות) של האדם הזה, שזהו ביטויין האידיאלי. ומבחינת השכל האינסופי, אשר תופס בדיוק את השרשרת הסיבתית הנידונה ותופס בדיוק איך נגרם לאדם ההוא, בגין בורותו, "לחשוב" דברים אלה כפשוטם, היא אמיתית. כלומר, שכל אינסופי כזה יודע "להשלים אותה" לאידיאה אמיתית ואדקוואטית. להשלים אותה, פירושו להכניס לתוכה את הגורמים הקונטקסטואליים והאינדקסיקליים והסיבתיים, שבסופם יתקבל מקרה פרטי שלם מהסוג: אם אדם הוא כזה וכזה ובתנאים כאלה וכאלה, אז תהיה לו אידיאה כזו וכזו. אולי זה יכול גם להסביר את משפט ב: 36 המוזר לכאורה. נראה לכאורה שאידיאות לא אדקוואטיות (ולא אמיתיות) הן לא ממש אידיאות. כשנשלים אותן כראוי נקבל מערכת אמיתית ואדקוואטית. ומאחר שהמערכת במלואה היא הכרחית, גם חלק שלה הוא הכרחי. לפיכך יכול שפינוזה לומר במשפט ב: 36: **"האידיאות הבלתי אדקוואטיות והמבולבלות נובעות באותה הכרחיות כמו האידיאות האדקוואטיות או הברורות והמובחנות"**.

האם ראוי לקרוא לאידיאות חלקיות ומבולבלות ולתהליכים מעין-חשיבתיים מהסוג הנידון אידיאות ומחשבות? השאלה היא בחלקה טרמינולוגית; שפינוזה קורא להן כך, אך הוא לא מבחין את ההבחנות המינוחיות הדרושות, וקשה לדקדק בניסוחיו כאן. עיקרי דבריו מושכים, נדמה לי, לכיוון שהוצע כאן: אידיאה חלקית ומבולבלת היא בוודאי סוג של פעילות, הפעלה מסוימת של הרוח או הנפש. אך אין היא מחשבה של ממש, והיא נסמכת על משחק מבולבל בשמות ובדימויים שתוכנם ומשמעותם אינם נהירים לאדם המשחק בהם, ולכן אין לייחס לו מחשבה של ממש. מחשבה של ממש היא תפיסת הדברים הנחשבים כיאות, ו"אמיתיים הם כל אותם דברים שאנו תופסים אותם כיאות" (מאמר תיאולוגי-מדיני, הערה ו לעמ' 67, עמ' 222).

ובכן, אלה הם שני המהלכים היסודיים של שפינוזה בנושא זה: (א) ביטול השניות בין תוכן שכלי לפעולה רצונית המבוצעת עליו. (ב) ביאור מושגי הטעות והבדיה במסגרת פנים-שכלית, או פנים-אידיאית, באמצעות מושג ההיעדר, או החלקיות. שני המהלכים הם אנטי-קרטזיים ביסודם.

הבה נעקוב שוב אחר קצת מרעיונות אלה בטקסטים. סעיפים רבים במת"ש מוקדשים לנושא הבדיה (fictio) והשקר (falsa) (על הבדיה, בעיקר סעיפים 50-65; השקר, סעיפים 67-76). לכאורה שפינוזה מדבר בפירוש על אידיאות של בדות (50), אך זה לא פשוט. בדיה חלה על האפשרי (או מוטב, המקרי) מתוך בורות לגבי הכרחיותו או נמנעותו (סעיפים 52-53). אלוהים לא יכול לבדות. ואיננו יכולים לבדות דברים שאנו תופסים כבלתי אפשריים (כגון פיל עובר בקופה של מחט, סעיף 54). **"אילו הבינותי את [הנמנעות או ההכרחיות] באמת לא הייתי יכול לבדות עוד דבר, ואפשר היה לומר עלי רק שניסיתי לעשות זאת"** (סעיף 56). **"ככל שמשיגים את המציאות ביתר כלליות כן משיגים אותה ביתר בלבול וקל יותר לבדות אותה לגבי דבר כלשהו"** (סעיף 55). בדיה נוצרת מתוך בלבול. אידיאה בדויה חייבת להיות כללית ומבולבלת (סעיף 63). **"אם נאמר אי פעם שאנשים מתגלגלים בחיות טורפות, הרי זה נאמר באופן כללי בלבד, כך שאין ברוח שום מושג, דהיינו שום אידיאה או התקשרות בין נושא ונשוא"** (סעיף 62). **"בדיה אינה יכולה להיות פשוטה"** (סעיף 64). היא נוצרת מתוך ששמים לב בבת אחת לאידיאות שונות בלי לאשר אותן: **"אילו היתה הבדיה פשוטה, הרי היתה בהירה ומובחנת, ומתוך כך אמיתית"** (שם). מכל אלה עולה, שבדיה אינה פעולת חשיבה של ממש ("אין בה התקשרות של נושא ונשוא"), אלא משהו שהוא דמוי-חשיבה.

השקר והטעות, אומר שפינוזה, אינם שונים במהותם מהבדיה, לבד מזה שנוסף בהם "אישור מציאות": בבדיה אין כוונה או יומרה לטעון שהבדיון הוא בבחינת מצוי, שהמציאות היא כזו. כשכוונה ויומרה כזו (אישור מציאות) נוספות הרי זה שקר או טעות (סעיף 66).

"אידיאה פשוטה ביותר אינה יכולה להיות שקרית" (סעיף 68). **"השקריות אינה אלא במה שאנו קובעים על איזה דבר משהו שאינו כלול במושגו כפי שעיצבנו אותו, כמו תנועה או מנוחה של חצי העיגול [כשמגדירים כדור על ידי סיבוב חצי עיגול סביב הקוטר]. מזה נובע שמחשבות פשוטות אינן יכולות שלא להיות אמיתיות"** (סעיף 72). אם כך, כל אידיאה פשוטה היא גם אדקוואטית. אבל אז, אף שפינוזה אינו אומר זאת במפורש כאן, קשה לראות כיצד אידיאה שמורכבת ממחשבות פשוטות תהא לא אדקוואטית בעצמה, ויוצא שכל אידיאה היא כזו. גם כאן נראה שאנו מגיעים למסקנה דומה לזו שלעיל, דהיינו, שאין לאמיתו של דבר אידיאה שקרית – אידיאת בדיה אינה אידיאה; היא בדיה של אידיאה.

גם לגבי הטעות כדאי להבין את עמדתו הבוגרת של שפינוזה על רקע חריגתו ההולכת וגוברת מהעמדה הקרטזית. ב'קוגיטטה מטאפיסיקה', שאחוזת עדיין במינוח ובתפיסות הקרטזיים, הטעות מיוחסת לכוחו של הרצון, החורג מגבולות השכל וההבנה (ראו, למשל, חלק ב, פרק 12, עמ' 189). ב'אתיקה', שפינוזה מגדיר את הטעות במונחי העדר ידיעה של אי-מציאות. זהו ההבדל בין טעות לדמיון. דמיון, ככל שהוא מלווה בידיעה שמדובר בדמיון בלבד ולא במציאות, אין בו כל פגם, להפך (ראו סוף העיון למשפט ב: 17). לעומת זאת, בטעות, ידיעה כזו חסרה. אך לענייננו חשובה אולי עוד יותר הערת שפינוזה במשפט ב: 47 כשהוא טוען ששיפוטי טעות הם למעשה אי הבנות של מה שקורה בנפשו של ה"טועה": **"כאשר אנשים טועים בחשבון, יש ברוחם מספרים שונים מאשר על הנייר. אם תבחן את רוחם תמצא שאינם טועים; ובכל זאת הם נראים כטועים, מפני שאנו סבורים כי המספרים שברוחם הם אותם מספרים כמו על הנייר"**. יוצא מכאן, שכשמדובר באידיאות עצמן, אין אנו טועים. הטעות היא רק בזיהוי לא נכון (של השומע או אולי של הדובר עצמו) של האידיאות שבנפשו. כשאני אומר (או "חושב") ש-7 + 4 הם 9 אני לא טועה לגבי האידיאות המספריות הללו עצמן – אי אפשר לטעות לגביהן. הן מה שהן ועל פי טבען הן 11. וכשאני אומר שהם 9, איני מבטא אידיאה מוטעית, אלא "טועה" לגבי זיהויה של האידיאה שבה מדובר, ומשפטי אינו מביע מחשבה של ממש (מחשבה מוטעית). הדוגמה שפינוזה מביא שם (ב: 47 ע) כדי להסביר זאת היא דוגמה של בלבול, טעות סופר, או פליטת פה ממש: אני אומר "החצר שלי עפה לתרנגולת של שכני", כשברור שהאידיאה שהתכוונתי לה היא שתרנגולי עף לחצר של שכני.²⁶

ההבדל בין טעות לאי הבנה קשה להנהרה כללית והעסיק פילוסופים רבים. כשמדובר בטעות גסה, אבסורדית ממש, אנו נוטים לחשוב שמדובר באי-הבנה, כמו בדוגמה הנ"ל של שפינוזה. כשטעות היא גסה וכשהיא מלווה בהרבה טעויות כמותה, איך נזהה את התוכן הנחשב? איך נוכל לדעת במקרים כאלה על מה מדובר? גם הדוגמאות המתמטיות שפינוזה מציין מציבות קושי של ממש: מה מאמין אדם שאומר בכנות ש-7 + 4 הם 9? האם יש תוכן קוהרנטי לאמונתו? האם הוא פשוט טועה, במובן זה שיש "עולם אפשרי" שבו זה נכון, אלא שזה לא העולם האקטואלי?²⁷ או במינוח שפינוזיסטי – האם הוא טועה במובן זה שיש לו אידיאה, אך היא אינה אמיתית? רבים סבורים שהתשובה שלילית, ושפינוזה, לפי הפירוש שאני מציע כאן לעמדתו, מביא עמדה פילוסופית חשובה וסבירה זו לקיצוניות, ומסיק שחשיבה של ממש לא יכולה להיות מוטעית, משום שיש קשר הדוק בין זיהוי האידיאה הנחשבת ומרכיביה לבין אמיתותה והאדקוואטיות שלה. שוב, המגמה הכללית היא באותו כיוון שצינתי קודם: אידיאה שקרית או מוטעית אינה ממש אידיאה.

סיכום – אמת ויסודות המטאפיסיקה השפינוזית

את עיקרי העמדה השפינוזית שטענתי לה בדברים דלעיל, ניתן לסכם בטענות האלה:

(א) שפינוזה מציג תפיסת אמת שהיא לכאורה ריאליסטית-התאמתית. אך התוכן שהוא נותן להתאמה זו מתבטא בסגולות הפנימיות של האמת, שהן הסגולות של אדקוואטיות, כלומר, בהירות, מובחנות וקוהרנטיות לוגית פנים-מערכתית של מערכת אידיאות, שהיא עשירה באופן מקסימלי ורווית קשרי נביעה. ההשראה הכללית לסוג זה של קישור בין תפיסת אמת ריאליסטית לבין תפיסת האדקוואטיות השפינוזית מעוגנת בתפיסת הממשות והמציאות ההדרגתית והאיכותנית, שהיא מיסודות המטאפיסיקה שלו.

(ב) אידיאה אינה מושג פסיכולוגי, במובן זה שאם לסובייקט נדמה שיש לו אידיאה, אז יש לו אידיאה; מצד שני, היא גם אינה אובייקט-שמנגד הניצב לתפיסה. היא תוצר של פעולת חשיבה ממשית, ובמובן זה היא מושג "אובייקטיבי": השאלה אם אפיזודה נפשית מסוימת היא פעולת חשיבה ממשית, או סתם משחק במילים או בדימויים גרדא, היא שאלה אובייקטיבית, וקריטריון ההכרעה לה הוא פנימי ומעגלי – אם תוצר הפעולה הוא אידיאה אדקוואטית, בהירה מובחנת ומקושרת כהלכה עם אידיאות אחרות במערכת לכידה ובעלת עושר מקסימלי.

(ג) תפיסה זו באה להתגבר על קשיים פנימיים, אשר בולטים למשל במשנתו של דקארט, במושג האמת ובתורת אמת. עם זאת אין להתעלם ממשמעויותיה המטאפיסיות: על מנת שתורת האמת השפינוזית תתיישב עם התפיסה הכללית של אמת כהתאמה של אידיאה למציאות, יש לקשור את הסגולות הפנימיות המכוננות אידיאה אמיתית ומהוות לה קריטריון עם התפיסה הריאליסטית הכללית הנ"ל, קשר שמתבטא במונח "אדקוואטיות" עצמו. זוהי בעיה שעומדת בפני כל תורת אמת ראויה לשמה, והיא אחד הנושאים שבהם, לדעת שפינוזה, תורת דקארט אינה מספקת, ולמעשה, אינה לכידה. ביסוס הקשר הזה דורש כמה מהמוטיבים המרכזיים במטאפיסיקה המוניסטית של שפינוזה: אידיאה מסוימת, מחשבה מסוימת, היא אופן של אלוהים בתואר המחשבה; היא ממילא אידיאה (אדקוואטית) בשכלו של אלוהים. ברם אידיאה בשכלו של אלוהים היא פן, בתואר המחשבה, של אופן במציאות, שהוא עצמו, בתואר ההתפשטות, הנו אובייקט או מצב דברים בעולם. ולכן היא אידיאה אמיתית במובן הריאליסטי של אמת.

(ד) אפשר להסביר לאור זה את השקר והטעות בכך שאידיאה שקרית היא אידיאה מדומה; היא אינה אידיאה ממשית אלא מה שהוא דמוי-אידיאה, שכן אין היא תוצר של פעולת חשיבה ממשית, אלא של מנגנון נפשי של משחק בדימויים ובתמונות, במילים ובבדיות, שנשלט על ידי חוקיות סיבתית. אם אידיאה לנו, הרי היא פרי חשיבה ממשית – היא אידיאה אמיתית ואדקוואטית. אלא, שאנו יכולים לטעות בשאלה אם אידיאה לנו או רק מה שהוא דמוי-אידיאה.

האוניברסיטה העברית בירושלים

ביבליוגרפיה

כתבי שפינוזה

- 'איגרות'. תרגם א. שמואלי. ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ד.
 'אתיקה'. תרגם י. יובל. תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 2003.
 'תורת המידות'. תרגום קודם של ה'אתיקה' על ידי י. קלצקין. לייפציג, תרפ"ד. מסדה, 1967.
 'מאמר קצר על אלוהים אדם ואושרו'. תרגמה ר. הולנדר. ערך י. בן-שלמה. ירושלים, מאגנס, תשל"ח.
 'מאמר תיאולוגי-מדיני'. תרגם ח. וירשובסקי. ירושלים, מאגנס, תשכ"ב.
 'מאמר על תיקון השכלי (מת"ש)'. מהדורת י. בן-שלמה. ירושלים, מאגנס, תשל"ג.
 'קוגיטטה מטאפיסיקה' – "Thoughts on Metaphysics," in Principles of Cartesian Philosophy, tr. H. Wedeck –
 New York: Philosophical Library, 1961

כתבים אחרים

- ברעלי, ג. תשמ"ו. "תפיסת האמת של לייבניץ", 'עיון' ל"ד: 185-200.
 Bennet, J. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett.
 Curley, E. 1994. "Spinoza on Truth," *Australasian Journal of Philosophy* 72:1-16.
 Davidson, D. 1986. "A Nice Derangement of Epitaphs," in E. Lepore (ed.), *Essays on Truth and Interpretation*. Oxford: Basil Blackwell.
 Davidson, D. 2001. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," reprinted in his *Subjective, Intersubjective, Objective*, 137-153. Oxford: Clarendon Press.
 Hampshire, S. 1962. *Spinoza*. Harmondsworth: Penguin.
 Hampshire, S. 1994. "Truth and Correspondence in Spinoza," in Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. Leiden: Brill.
 Joachim, H. 1940. *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*. Oxford: Oxford University Press.
 Parkinson, G.H.R 1972. "Truth and Falsity in Spinoza," reprinted in S. Kashap (ed.), *Studies in Spinoza*. University of California Press.
 Wilson, M. 1996. "Spinoza's Theory of Knowledge," in D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, 89-141. New York: Cambridge University Press.
 Wolfson, H. A. 1934. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press.

 הערות

- *
 1 פורסם ב'עיון' נו תשס"ז וכפרק 8 בספרי 'אמת, אמונה, חילונית ועבודה זרה', מהדורה שניה, גרע"ן. לסקירה מועילה של מקומות שונים בכתבי שפינוזה שבהם יש ביטוי לשתי תפיסות האמת הללו, ולכמה ממקורותיהם ההיסטוריים ראו וולפסון 1934, כרך ב, פרק 15. וולפסון אף מדבר כאן על שני מושגי אמת; לראשון הוא קורא "פנימי" ולשני "חיצוני". המושג הפנימי עומד אצל שפינוזה, לפי וולפסון, על שתי תכונות פנימיות למערכת האידיאות: עקביות (consistency) וודאות, שוולפסון מזהה עם מובנות מאליו (self-evidence) ועם ברירות ומובחנות (101-105). המושג החיצוני עומד על התאמה לדברים כפי שהם בעולם. מטעמים שיפורטו בהמשך הצגה זו של שני מושגי אמת נפרדים אינה יכולה להיות מספקת. אחד מעיקרי של המאמר הנוכחי הוא לנסות לקשור ביניהם ולהציגם כשתי פנים של תפיסת אמת אחת.
- 2 בדרך כלל השתמשתי במונח השפינוזי המקורי "אדקוואטי". בתרגומו החדש ל'אתיקה' תרגם יובל "הולם", אך מונח זה נראה לי חלש מדי למשמעות המונח הלטיני של שפינוזה, שבמשמעותו המקורית פירושו "אל או עד זהות או התלכדות". במשמעות זו, אגב, הוא משמש באחד ממופעי החשובים הראשונים בתרגום הלטיני של הספר 'כתאב אל חדוד' של הפילוסוף הניאו-פלטוני יצחק ישראלי: *Liber de Definitionibus: veritas est adaequatio rei et intellectus* (מצוטט אצל וולפסון 1934, כרך ב, עמ' 98). לפי וולפסון ספר זה היה ידוע בימה"ב, וייתכן ששפינוזה הכירו. לכן, כמו מתרגמים אחרים, השארתי את המונח הלועזי "אדקוואטי". יש לציין שהמונח אינו שגור במסורת הקרטזית, שבמסגרת מונחיה ערוכה תורת האידיאות של שפינוזה; היא חידוש של שפינוזה, מה שיכול גם הוא להעיד על מרכזיותו של הרעיון במשנתו.
- 3 על דוגמה רלוונטית נוספת – היא תורת האמת של לייבניץ – ראו ברעלי תשמ"ו, שם נטען שגם תפיסת מושג האמת הראשונית של לייבניץ הייתה ריאליסטית, שהוא הציע את "הגדרת האמת" שלו מתוך עמידה על כמה מקשייה של תפיסה זו ושהיבטים יסודיים במטאפיסיקה שלו (תורת המונדות) ניתן להבין במסגרת ניסיון להוכיח את האדקוואטיות של ההגדרה והתאמתה לתפיסה המקורית.
- 4 ראו לעניין זה למשל 'אתיקה', א: 9, א: 16הו. על ניסיון להבין את המהלך היסודי של שפינוזה לביסוס המוניזם שלו, על יסוד תפיסה איכותנית זו של מושג המציאות, ראו G. Bar-Elli, "Spinoza's Modal-Ontological Proof of Monism," in <http://www.Bar-Elli.co.il>
- 5 ככלל, אף שביסוד תורתו של שפינוזה עומדת בוננות מטאפיסית יסודית – העצם האינסופי האחד שמתפרט לאופנים ב-(שני) התארים – אני סבור, שבמסגרת עיון פילוסופי במשנתו אין לפרש כל סוגיה וסוגיה לאור בוננות יסודית זו, מתוך הנחה מוקדמת שלה, אלא להפך, להבין את הסוגיה לאור בעיותיה שלה ודרכו של שפינוזה להתמודד אתה ולפתרה; את הבוננות המטאפיסית היסודית יש להבין אז כפרי התוצאות ודרכי ההתמודדות הללו.
- 6 מבחינות רבות ההדים המטאפיסיים של מושג האמת של שפינוזה – ובמיוחד הקשר האמיץ שבין אמת לקיום במשנתו – קושרים אותה לפילוסופיה של ימה"ב, ובמיוחד לזו של הרמב"ם, יותר מאשר לתפיסה הקרטזית והתפיסות המודרניות שבאו בעקבותיה. בתפיסות אלה אמת ושקר הן בחזקת תכונות סימטריות שיש לתוכן נתון (לא אדקדק כאן בין תוכן, שיפוט, פרופוזיציה, פסוק). התוכן הוא מה שהוא בין שהוא אמיתי ובין שהוא שקרי: זה נכון אצל דקארט, זה נכון אצל פרגה, וזה בא למלוא גיבושו ב'טרקטטוס' של ויטגנשטיין. לא כך אצל שפינוזה, אך לא אוכל להרחיב בזאת כאן. דווקא בשל כך ההתמודדות שלו עם השאלות הפנימיות של תורת אמת מעניינת במיוחד.
- 7 עוד אפלטון חש שיש להבחין למשל בין המובן של "של" ב"הכלב שלך" או "הבית שלך" לבין זה שב"האמא שלך". למשל, מ"זה בית" ו"זה שלך" (בהצבעה על אותו דבר) נובע שזה בית שלך. אך מ"זה אמא" ו"זה שלך" לא נובע שזו אמא שלך, למשל כשב"זה" הצבעתי על כלבה, אם לגורים, שהיא כלבה שלך. (ייתכן

- שכאן, נוסף על בעיות ה"שלי", יש בעיה עם כך ש"אמא" הוא בעצמו יחס). כדי לעמוד על היקף הבעיה, אפשר להוסיף על אלה: "הרעיון שלי הוא...", "הרעיון הזה הוא שלי, לא שלו", "זה ציור של יו", "זה ציור של רובנס"; "זה ציור שלי, קניתי אותו בשנה שעברה" וכו'.
- 8 מאחר שמינוח זה שונה מהשימוש המקובל היום במונחים 'פורמלי' ו'אובייקטיבי', נסביר את המינוח האמור בדוגמה: כשאני רואה עץ ביער או מאמין משהו על אודות העץ שביער, העץ קיים קיום פורמלי בעולם – ביער. זהו, היינו אומרים, קיומו הממשי של העץ עצמו. אולם, ברוחי העץ קיים קיום אובייקטיבי - כאובייקט של מצבי המנטלי. זהו, באופן גס ולא מדויק, קיום היצגי של העץ, או קיום של העץ בהיצג שברוחי. לכן אכתוב, כדי למנוע בלבול, "פורמלי-ממשי" ו"אובייקטיבי-היצגי".
- 9 דברים אלה אינם מדויקים. איני משתמש כאן במונח "גוף" במשמעות השפינוזית המדויקת שלו, ולא אדקדק כאן בהבחנה בין גוף לבין הפעלה או מודיפיקציה מסוימת שלו. הבחנות ודקדוקים אלה אינם משנים לעיקרי הדברים שבטקסט.
- 10 מכאן אולי השיבוש בתרגום קלצקין להוכחה (מופת) של משפט זה, כשהוא כותב: "והיא הנותנת שמושכל בגוף מאוחד עם נשואו, זאת אומרת עם הנפש עצמה, כשם שהנפש עצמה מאוחדת עם הגוף". במקום המופע הראשון של "גוף" צריך להיות כמובן "נפש".
- 11 ההערות של בן שלמה במהדורתו למת"ש במקום זה נראות לי לא ברורות או אף מבולבלות בדיוק בנקודה שעליה אני מדבר. ראו למשל, הערותיו 104-105, 110; דוגמה "מתוחכמת" יותר לבלבול יש אצל יואכים 1940. יואכים מזכיר בצדק את הקטעים שבהם שפינוזה אומר שהאידיאה האמיתית היא דבר שונה מהאידיאטום שלה. אך הוא מיד מסביר שהם "בעצם" אותו דבר – האידיאה היא המהות האינטליגנטיבילית של האידיאטום. ההסבר של יואכים נסמך על כך ששפינוזה מדבר כאן על "אידיאה אמיתית" ולא סתם על אידיאה.
- 12 בתרגום האנגלי של קרלי במקום "מבטאת" כתוב "explains" והוא נשאר נאמן לתרגום זה גם במקומות רבים אחרים. אך לא ברור באיזה מובן האידיאה מסבירה את הגוף.
- 13 דיקרט, 'הגינות על הפילוסופיה הראשונית', תרגם י. אור, ירושלים, מאגנס, תש"י, היגיון שלישי.
- 14 מקדואל הגן בפירוט על מושג זה שהוא תלה בפילוסופיית הרוח של ויטגנשטיין. התנהגות כאב למשל היא, לפי זה, קריטריון לכאב במובן זה שלא ייתכן שהיא מתרחשת בלי שיש כאב; ואם אין כאב, אז התנהגות הנידונה לא הייתה התנהגות כאב, אלא רק נדמתה לנו לכזו.
- 15 והשוו לוק, 'מסה על שכל האדם', תרגם י. אור, ירושלים, מאגנס, תשל"ב, ספר ד, פרק ב, סעיף 1.
- 16 התרגום העברי של קלצקין לקטע זה משובש לחלוטין.
- 17 יש המבינים כך את תפיסת לייבניץ של עולמות אפשריים. בהרבה הנהרות מודרניות של מושג זה – בלוגיקה מודלית – העולמות האפשריים השונים, שהעולם הממשי הוא אחד מהם, אינם נבדלים איכותית. העולם הממשי מובחן מכל היתר ב"סימן חיצוני" כלשהו, שטיבו לעתים קרובות נשאר סתום למדי. מאותו טיפוס גם התפיסה המדרשית, שהיו לה השפעות רבות במחשבת ימה"ב, שבמחשבתו של אלוהים היו עולמות רבים, עד שהכריע "לממש" אחד מהם.
- 18 עמדה דומה לשחזור זה של תפיסת שפינוזה הציג דיודסון (2001), כשטען שהשוואת אמונה ל"מציאות" היא רעיון ריק, שהרי ה"מציאות" מתבטאת באמונה נוספת שאליה אנו משווים את הראשונה, וכל שאנו נותרים אתו למעשה הוא אוסף אמונות והיחסים הלוגיים ביניהן. זו כמובן טענה רווחת בחוגים אידיאליסטיים רבים.
- 19 ראו למשל ב: 29; ב: 30. והשוו קרלי 1994, עמ' 14; וולפסון 1934, כרך ב, עמ' 108; וילסון, עמ' 106.
- 20 קלצקין כנראה נבהל כל כך ממסקנה זו שתרגם 'אידיאה אדקוואטית' – בתרגומו "מושכל מכוון" - במקום 'אידיאה אמיתית'. וראו גם איגרת 60; וכן וילסון 1996, עמ' 120; המפסיר 1994.

- 21 יואכים טען טענה דומה, אם כי מסויגת יותר: "For the 'ideas' of which he is speaking in the passages in question are none of them, so far as the finite mind which has them is concerned, 'ideas' in the full and genuine sense at all. They are those experiences in which we suppose or fancy, doubt or question, are deceived or err – those *idea factae, dubiae, and falsae*, which Spinoza sometimes groups together as 'Ideas of the imagination' " (Joachim 1940, pp. 59-60); "Every genuine idea, i.e. every integral act of thought, is eo ipso adequate to its ideatum and therefore true" (p. 113)
- 22 עצם הרעיון שמחשבה היא אובייקטיבית ושהסובייקט ה"חושב" הוא בר-טעות בעניין פותח על ידי פרגה, ואף ביתר שאת על ידי ויטגנשטיין.
- 23 העמדה עלולה להיראות קיצונית עד כדי אי-סבירות ברורה. בהקשרים לוגיים-מתמטיים הועלו עמדות קרובות לא אחת: מה פירוש שפלוני מאמין ש-2+2 הם 7? רבים סברו שיש להבהיר משפטים כאלה במונחים מודליים – במונחי עולמות אפשריים: תוכן האמונה מוגדר על ידי קבוצת העולמות האפשריים שבהם 2+2 הם 7. אך, האם יש עולם אפשרי שבו 2+2 הם 7? בעיני מי שחושבים שלא, אחת המסקנות היא שאין כאן תוכן קוהרנטי, ולכן אמונתו של פלוני אינה אמונה של ממש – הוא רק משלה את עצמו שהוא מאמין כך.
- 24 שוב קלצקין מתרגם "מושכל מכוון" במקום "אמיתי" (ראו הערה 20 לעיל).
- 25 תפיסה זו של "ללא שיו"ר" ניצבת בפני קושי עם ההכרה באידיאות רפלקסיה, שבהן נראה לכאורה כאילו האידיאה הראשונה משמשת כאובייקט הנתון לפעולת חשיבה נוספת. אך אצל שפינוזה לפחות, קושי זה מעומעם בכך שמאידיאה (היינו מפעולת חשיבה) נגזרת אידיאת הרפלקסיה שלה – כלומר, אין כאן פעולה נפרדת ממש, אלא היבט נוסף של התפיסה האדקוואטית. זוהי למעשה משמעותו של משפט ב: 43.
- 26 ראו הערה 23 לעיל.
- 27 גם כאן, כמו בעניינים רבים הנידונים במאמר זה, אני מוצא קרבה רבה בין עמדותיו של שפינוזה לעמדות של דונלד דיוידסון. לפי דיוידסון ייחוס טעות רדיקלית ומקיפה אינו קוהרנטי; הוא מעיד על פרשנות לקויה, או על אי הבנה. כך גם בנוגע לדבריו על malapropism (ראו דיוידסון 1986).