

אמת, טעות ובדיה אצל שפינוזה

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. יש רבים המייחסים לשפינוזה תפיסת אמת לכידותית (קוהרנטיסטית) שלפיה אידיאה היא אמיתית, אם היא שייכת למערכת לכידה של אידיאות (יואכים, המפשייר, פרקינסון וילסון). יש רבים אחרים המייחסים לו תפיסה ריאליסטית של אמת כהתאמה למציאות (קרלי, במידה חלקית גם וילסון). לשתי העמדות יש סימוכין בכתבי שפינוזה ואף ב'אתיקה' עצמה. ברם, כפי שאטען במאמר זה, האמת מורכבת יותר: שפינוזה אכן אחז במושג אמת ריאליסטי המבוסס על רעיון ההתאמה, אך עם זאת הציע ביקורת נוקבת לתפיסת ההתאמה, שביסודה הטענה שהתאמה היא "סימן חיצוני" ריק מתוכן נגיש להכרה. הוא גם הציע ביקורת למושג הלכידות – זהו מושג חלש וענייני מדי לביסוס מושג האמת; יכולות להיות הרבה מערכות לכידות, שהן נוגדות – מי מהן האמיתית? איך נדע? לכן, אם הביקורת של שפינוזה על תפיסת ההתאמה היא שקריטריון האמת שלה הוא ריק מתוכן נגיש, הביקורת שלו על תורת הלכידות היא שאין בה קריטריון אמת בכלל. הפתרון של שפינוזה ל"בעיית האמת" מבוסס על תפיסה שבה קורסות שתי התפיסות הללו, ומחברותיהן נבנית תפיסה חדשה – תפיסת מכוונות או אדקווטיות – הכוללת מרכיבים של שתייהן. מצד אחד שפינוזה אינו מוכן לוותר על רעיון ההתאמה למושג שיש במושג האמת, והשם "אדקווטיות" מרמז על כך, ומבחינה 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 אדקווטיות באלוהים, כאשר אדקווטיות, כפי שנראה, כוללת יסוד ללכידות, עושר לוגי-נביעתי, שלמות ואוידנטיות הכרתית.¹

תורת אמת כזו צריכה השלמה בביאור מושג הטעות – מהי הטעות וכיצד היא אפשרית. בעניין זה, אטען, שפינוזה הציע 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-אדקווטית. אולם נשאלת כאן השאלה: איך ייתכן, בשיטת שפינוזה, שיש אידיאות כאלה? הרי כל האידיאות הן באלוהים – האם יש באלוהים אידיאות שקריות? אידיאה היא פן, תחת תואר המחשבה, של אופן של העצם. האם יש אופנים כאלה שאינם קיימים, והאם בהם מדובר כאן? בתשובה לשאלה זו יש לדקדק בהבנת מושג האידיאה של שפינוזה. אידיאה אינה "אובייקט שמגד", שאותו אנו תופסים ולגביו אנו טועים, או שאותו אנו יכולים לתפוס 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. אידיאה שקרית אינה ממש אידיאה – היא בדיה של אידיאה, או אשליה של חשיבה ממשית. חשיבה ממשית אצל שפינוזה היא חשיבה שבה איננו נותנים לעצמנו ללכת שבי אחרי מילים וגיבובי מילים ולא אחרי דמיונות שווא, אלא חושבים בבהירות ובצורה שלמה; זוהי חשיבה שהיא בהכרח אדקווטית. תפיסה זו כללה, בנוסף, מספר תיזות מרחיקות לכת:

- א. פיתוח מושג מציאות או ממשות "איכותי" – דבר ממשי יותר ככל שהוא רב-איכויות יותר, (ח"א 9).
- ב. האיכותיות הנדונה אינה אטומיסטית אלא תולדה של מערכת האידיאות אליה האידיאה קשורה בלכידות לוגית ומושגית עשירה. (שתי נקודות אלה דורשות דיון מקיף שלא אוכל להידרש לו כאן).²

- ג. אידיאה אינה אובייקט-שמנגד אלא תהליך חשיבה ממשי של השכל (השתכלות).
- ד. חשיבה זו אינה תהליך פסיכולוגי רגיל, שהסובייקט הוא סמכות עליונה לגבי קיומו, אלא הוא הישג אובייקטיבי, המאולץ באילוצים הלוגיים החמורים של לכידות, עושר נביעתי ואוודנטיות.
- ה. כל אידיאה, במובן המלא והראוי לשמו, היא אדקוויטית ואמיתית, שכן תפיסה "לא שלמה" של אידיאה הוא מושג לא קוהרנטי, הרואה באידיאה אובייקט-שמנגד.
- ו. מחשבה היא אינדפיסיבילית, במובן זה שאנחנו יכולים אמנם לטעות בדבר קיומה (ובד"כ אכן טועים) אך משנתקיימה, אין היא יכולה להיות שקרית.
- ז. הטעות והשקר עומדים לא רק על חלקיות, כפי שבדרך כלל הציגוה, אלא על בדיה – אידיאה שקרית (וטעות בכלל זה) היא לא רק אידיאה של בדיה אלא אידיאה, היא אינה תהליך חשיבתי במלוא מובן המילה, ולכן אינה ממש אידיאה.
- ח. כמעט אצל כל החוקרים מוצגת תורת האמת של שפינוזה כפועל יוצא של המטאפיסיקה המוניסטית שלו. בביאור שכאן אין זה כך: תורת האמת שלו עומדת על ניסיון חשוב לפתור בעיות פנימיות של מושגי האמת והטעות.³

אידיאה ואידיאטום – שני מובנים של "אידיאה של"

אמת, אצל שפינוזה, היא תכונה של אידיאות (מושכלים, בתרגום קלצקי). אידיאה היא במהותה אידיאה של כך וכך, והיותה כזו היא מרכיב מהותי בתפיסתה כאמיתית או שקרית. ברם, המילה "של" היא רבת משמעויות, שהבלבול ביניהם, עם היותו רווח, הוא לפעמים קטלני בפילוסופיה.⁴ במשנת שפינוזה (כמו בהרבה אחרות) יש להבחין בעיקר בין שני מובנים של היחס "Y היא אידיאה של X", שנוטים לעיתים קרובות לבלבל ביניהם (ולפעמים דומה שהבלבול, לפחות מבחינה מינוחית, הוא אצל שפינוזה עצמו). מחד, כל אידיאה היא אופן (modus) מסוים תחת תואר המחשבה, ואותו אופן, תחת תואר ההתפשטות הוא האידיאטום שלה – היא אידיאה שלו. בהתאם לכך אומר שפינוזה במשפט מרכזי (ח"ב משפט י"ג) שהנפש היא אידיאה של הגוף, או שהגוף הוא המושא (אובייקט) של הנפש. זהו כמובן היבט מרכזי של המוניזם ושל תורת התארים שלו: מה שישנו זו מערכת אחת של האופנים של העצם, כשכל אחד מהם נתפס פעם תחת תואר זה ופעם תחת תואר זה (ר' ח"ב משפט ז). כשאופן מסוים נתפס תחת תואר המחשבה הוא אידיאה, ואידיאה זו היא אידיאה של אותו אופן כשהוא נתפס תחת תואר ההתפשטות (כגוף 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*"⁵.

לעומתו נבחין את המובן ה"אובייקטיבי" או הייצוגי של היחס "X היא אידיאה של Y". כאן האידיאטום Y איננו אותו האופן שנתפס תחת תואר המחשבה כאידיאה, אלא המושא של האידיאה, מה שהיא מייצגת. כשאני חושב על השמש, למשל, יש ברוחי אידיאה מסויימת, שהיא, בתואר המחשבה, אופן מסוים של גופי (או מוחי), ובמובן הראשון דלעיל היא האידיאה שלו, של* האופן הזה (כמו שכל רוחי היא אידיאה של גופי). אך יש גם המובן שבו היא אידיאה של השמש, היא מייצגת את השמש ממש, 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***". רבים חשו בשניות זו ובמתח שביניהם במשנת שפינוזה. פרקינסון, למשל, לאחר שהוא מזכיר את שני המובנים, עומד על כך שרק הראשון שימש אצל שפינוזה. הוא מצביע על כך שזה עלול להוביל לאבסורד בתורת האמת שלו ומציע דרך להתמודד איתו.⁶ מרגרט וילסון מציעה את המובן השני, האובייקטיבי-יצוגי, כמובן נגזר מהראשון.⁷ 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-יצוגי של היחס הזה (אידיאה/אידיאטום) ואין לו משמעות ברורה תחת המובן הראשוני של וילסון. זה נראה מוזר לפיכך לראות פה מובן ראשוני ומשני של אותו מושג. אלה שני מושגים שונים.

שפינוזה דן בעניין זה במתה"ש 33-35. שפינוזה רוצה לבסס כאן את אפשרות הרפלקסיה על האידיאות ופעולת השכל עצמו. זו כמובן משימתה של המתודה. לצורך כך 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-יצוגי), 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.⁸

אידיאה של... ותורת התפיסה

המקום החשוב ביותר שבו מוסבר דבר זה ב'אתיקה' הוא ההערה למשפט י"ז, ח"ב:

"חוץ מזה אנו מבחינים בברור מה בין מושכלו של ראובן, למשל, שהוא יסוד מהותה של נפש ראובן עצמו, לבין המושכל משל ראובן באיש אחר, כגון בשמעון. הראשון מביע כיון (directe explicat) את מהות הגוף של ראובן עצמו וכולל מציאות בתוכו רק כל זמן שראובן נמצא. ואלו השני יותר משהוא מגלה את טבעו של ראובן, הוא מגלה את מצב-גופו של שמעון; ולפיכך כל-זמן שיתמיד מצב-גוף זה של שמעון, תהא נפש שמעון רואה את ראובן בחזקת הוה אפילו לכשיהא כבר ראובן בלתי-נמצא."

שפינוזה מכניס כאן מושג חדש, שהאידיאה של* אופן מסוים "מביעה" (explicat) את מהות גופו (או ישותו – essentiam corporis).⁹

עיקרה של תורת התפיסה של שפינוזה הוא בכך שכשא' תופס את ב' (בראייה למשל) א' "תופס" או חושב אידיאה מסוימת ברוחו, שהיא ביטוי, תחת תואר המחשבה, למודיפיקציה מסוימת של גופו (נאמר העין והמוח) ומודיפיקציה זו של גופו נגרמה על ידי ב'. שפינוזה טוען שכשא' תופס אידיאה של מודיפיקציה כזו שבגופו, הוא תופס גם את היחס הסיבתי הזה **ובכלל זה גם את ב' (או את יסוד טבעו), שהוא חולית הראשית של היחס הזה** (ח"ב משפטים ט"ז, י"ז, כ"ו). זו היא תמצית ההסבר השפינוזי לאינטנציונליות של התפיסה: כיצד זה שבמערכת האידיאות שלנו איננו שבויים במודעות לעצמנו, לגופנו? איך נפרץ, אצל שפינוזה, "מסך התפיסה" המפורסם של תורת האידיאות האמפיריסטית? התשובה, לפי שפינוזה, נעוצה ביחס הסיבתי הזה בין ב' לא' ובכך שבתפיסת המודיפיקציה שב' גרם אנו תופסים גם את ב'.

במילים אחרות, תפיסה חושית היא תהליך סיבתי מורכב, שבסופו האדם תופס את האידיאות של* גופו שלו והמודיפיקציות שהוא עובר. אך כשמודיפיקציות אלה הן תוצר סיבתי של גוף אחר, הרי שבגין תפיסה זו האידיאה היא גם של** הגוף האחר ואנו אומרים שאנו תופסים (רואים) אותו. בהסבר הנ"ל יש שימוש דו-משמעי במילה "לתפוס": במובן אחד אני תופס את העץ שמולי; במובן אחר אני תופס אידיאה שברוחי שמבטאת מודיפיקציה בגופי שנגרמה על ידי העץ. מעבר לעצם החשיבות של תורת תפיסה זו, יש לה משמעות מיוחדת בתורת שפינוזה, שכן (א) תפיסה חושית כזו היא המודל של אידיאה לא-אדקוויטית (ידיעה חלקית ומבולבלת). זה, עפ"י שפינוזה, טיב הידיעה שלנו את גופנו (ליתר דיוק, חלקיו) וגופים אחרים – כל אלה הן אידיאות מבולבלות וחלקיות (ר' משפטים י"ט, כ"ד, כ"ה ובמיוחד ההערה למשפט כ"ט בח"ב). לעניין זה תהייה השלכות מרחיקות לכת לגבי הקושי של אפשרות 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 שהיא מפתח אחרי משפט י"ג.

האמת והשקר¹⁰

רבים מציינים ששפינוזה מדגיש, בניגוד לדיקרט, ש"האמת היא מידת עצמה" (משפט מ"ג, הערה; ניסוח מוקדם יותר - במתה"ש 44; הרעיון והטרמינולוגיה מושפעים אולי מקרשקש: "האמת עד לעצמו ומסכים מכל צד", (אור ה', מאמר א כלל ב, פרק א עיון ב). דיקרט, כידוע, יכול היה לחשוב על אפשרות שאלוהים מטעה אותו גם לגבי מה שנתפס אצלו באופן בהיר ומובחן. מבחינה זו מושג האמת של דיקרט הוא ריאליסטי במובהק: מה שאמיתי הוא כזה ללא תלות בכושרי התפיסה האנושיים ובהליכים הנתונים לנו לידיעת האמת (בעניין זה, כמו באחרים הקשורים בו, עמדת דיקרט קשה, שהרי הוא גם אומר, כידוע, שמה שנתפס "באור הטבעי" בברור ובמובחן הוא אמיתי; ר' הגינות ג'). שפינוזה שולל זאת וחושב שזו עמדה לא קוהרנטית: בצד החיובי הוא טוען שמה שנתפס בוודאות כבהיר ומובחן

הוא בהכרח אמיתי: "כלום יש לך דבר ברור וודאי ממושכל אמיתי להיות משמש בחינה לאמת? כשם שהאור מגלה את עצמו ואת החושך כך האמת היא בחינה לעצמה ובחינה לשקר" (אתיקה ח"ב מ"ג, הערה)¹¹. ובניסוח מהופך: אם האמת לא זורחת מעצמה במה שנתפס בברור 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 להיות אידיאה מסוימת אמיתית (כאן יש להבחין בין היבט מטאפיסי לבין היבט אפיסטמי של המושג בחון או קריטריון, ועוד נחזור לכך) ג. מהי אמת וודאית או אוודנטית ומהו מעמדה בתורת האמת בכלל? ד. מהי הטעות וכיצד נופלים אליה? כפי שאטען בהמשך, תורת האמת והאדקווטיות של שפינוזה מכוונת לענות על כל השאלות הללו באחת.

התפיסה הלכידותית (קוהרנטיסטית) של האמת

תפיסת האמת של שפינוזה מוצגת בד"כ כתפיסה לכידותית (קוהרנטיסטית). הצגה נאה של עמדה זו נמצא למשל בספרו של המפשייר (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 מונהגים במסגרת תורה על לכידות של מערכת אידיאות. מפרטי דיונו של שפינוזה עולה שלכידות אינה מספקת, אלא דרוש גם עושר והיקף רחב של המערכת (ר' 87). אולם לכידות אינה מושג טרנסצנדנטי שיש לו קריטריונים חיצוניים וכד' אלא היא עצמה אידיאה רפלקטיבית על מערכת אידיאות לכידה ואמיתית. יוצא, אם כן, שרק משיש לאדם אידיאה אמיתית (מערכת לכידה ועשירה דיה) יכול שיהיה לו מושג של לכידות. זהו אולי פשרה של ההבחנה שקובע שפינוזה, בהערה החשובה למשפט י"ח, בין "קישור המושכלים המתהווה לפי סדר שבשכל" לבין קישורם "לפי סדרן והשתלשלותן של ההפעליות שבגוף האדם" (שהמושכלים הנידונים הן בחינותיהם 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 והעקביות (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 אחת לשניה, 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 קוהרנטיות בלבד, יכול לספק. ניתנת האמת להיאמר שכנגד 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 מפירוש כולל של שיטתו (כמו בדבריו של המפשייר המוזכרים לעיל). האמירות המתקרבות ביותר לתפיסה זו הן אלה שבהן שפינוזה אומר, למשל, שכל האידיאות האמיתיות הן אדקווטיות 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 האדקווטיות של שפינוזה, אך בפירוש לא ממצה אותה.

תפיסת האמת כהתאמה והביקורת השפינוזיסטית עליה

לגבי הסוגיה של טיבו של מושג האמת (א) דלעיל), דומה לכאורה ששפינוזה נוקט עמדה **ריאליסטית** במובהק. אריסטו, כידוע, קבע 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". בתחילת פרק 15 של החלק השני של המ"ק 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 התאמתית, אריסטוטלית, של האמת, וכך בד"כ הבינו אותה (אפשר, בדוחק-מה להבינה גם כדרישת התאמה פנימית בין הסובייקט לפרדיקט באקט של חיוב או שלילה). תפיסה זו מבוטאת אף ביתר בהירות במושכל הראשון ו בחלק I: **"מושכל אמיתי צריך להתאים (convenire) עם הדבר המושכל על ידו"**, ור' ההסבר בהוכחת משפט ל בח"א: **"מושכל אמיתי צריך להתאים עם הדבר המושכל על ידו; זאת אומרת (כמובן מאליו) מה שכלול בשכל בחינת נשוא צריך בהכרח להיות גם בטבע"**. שוב, זו נראית הגדרת אמת התאמתית המנוגדת לכאורה לתפיסה שבדרך כלל מייחסים לשפינוזה (ר' למשל המפשייר, פרק 3, ובמיוחד עמ' 87, 107). אך לאמיתו של דבר, כפי שעוד ארחיב בהמשך, אני סבור שאין זה כך ותפיסת ההתאמה של שפינוזה מקפלת בתוכה תפיסה לכידותית, כך שההבדל בין **התאמה ולכידות קורס**. נקודת הקריסה היא למעשה תורת אמת נוספת, ששפינוזה תווה כאן והיא המבטאת את עיקר עמדתו – תורת אמת של **אדקוויטיות** (או אווידנציה ונרחיב בהמשך). שכן, שתי שאלות מכריעות עלולות בתפיסת ההתאמה כפשוטה: מה פירוש "להתאים" כאן? ומהו "הדבר המושכל על ידו"?

נתחיל בשניה. ראינו לעיל שיש להבחין בין שני מובנים של "הדבר המושכל" על ידי אידיאה מסוימת (המותאם האונטולוגי של האידיאה) – הפורמלי והאובייקטיבי. ברור שבמובן מסוים (המובן הפורמלי שצינינו לעיל) כל אידיאה "מתאימה" לאידיאטום שלה – הם אותו אופן תחת תארים שונים. במובן זה, אין מה שמיחד את ההתאמה של האידיאות האמיתיות דווקא. האם לכך כוונתו של שפינוזה? רבים הבינו אותו כך (ר' להלן), אך נדמה לי שזו טעות. שפינוזה מדבר כאן לא רק על המותאם (הקורלט) הפורמלי: לגבי זה, קיום ההתאמה הוא מצד אחד עניין טריויאלי, שכן לכל אידיאה יש מותאם כזה, ומצד שני, קיום ההתאמה אינו סימן חיצוני, אלא דווקא פנימי, בניגוד למה ששפינוזה אומר (ר' להלן). אלא, הוא מדבר כאן גם על המותאם האובייקטיבי-ייצוגי. גם לגביו הוא טוען שהתאמה אליו הוא מושג ריק, שאינו יכול להבחין את האידיאות האמיתיות מהשקריות. בוננות (insight) זו היא יסוד תורת האמת של שפינוזה. 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) כאדקוויטיות. שפינוזה אינו מציג את תורת האדקוויטיות 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 ל"ב של ח"ב שפינוזה טוען: **"כל המושכלים הם אמיתיים במידה שהם מתייחסים על**

אלוהים" ובמופת שם הוא אומר **"הן כל המושכלים שהם באלוהים מתאימים התאמה גמורה עם הדברים המושכלים על ידם"**. מה פשר ההגבלה "שהם באלוהים"? וכי יש מושכלים שאינם באלוהים? במופת למשפט ל"ו שם הוא אומר במפורש, בהסתמך על ח"א משפט ט"ו, **"כל המושכלים הם באלוהים"**. והרי אם אין מושכלים שאינם באלוהים, יוצא שכל המושכלים הם אמיתיים. ואכן בהמשך הציטוט במ"ק שפינוזה עצמו מקשה: **"אולם אם כך הרי ניתן לדמות שאין שום הבדל בין אידיאה**

אמיתית ושקרית". כל "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. והרי יוצא שהם מובחנים רק לפי התבונה ולא בפועל ממש". והוא מסביר קושיה זו ביתר בהירות בהמשך הציטוט מההערה למשפט מ"ג: "אם אין בין מושכל אמיתי לבין מושכל שקרי אלא זה בלבד שמושכל אמיתי מתאים עם הדבר המושכל על ידו, הרי שאין למושכל האמיתי שום יתרון בממשות ובשלמות על המושכל השקרי (שהרי אין להבדיל ביניהם אלא ע"י סימן חיצוני)".

ברור מאמירות מכריעות אלה שלשפינוזה היתה ביקורת על תפיסת התאמה מסוימת של אמת. אך מה בדיוק היתה הביקורת? תחילה יש לראות שכששפינוזה אומר כאן "הדבר המושכל על ידו" הכוונה יכולה להיות רק למותאם האובייקטיבי-ייצוגי של המושכל, שהרי מותאם אונטולוגי-פורמלי יש לכל מושכל, בין שקרי בין אמיתי, בניגוד לרישא של המשפט שלנו. זו נקודה מרכזית שבה, דומני, טועים רבים. נראה לדוגמא את דברי המפשייר. הוא מציג את הבעיה רק ביחס 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 tha it is true cannot be merely to say that it corresponds to any external reality" (S. Hampshire, *Spinoza*, Pelican, 1962, p. 87. Cf. Also 109 ff.

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

המפשייר צודק כמובן שתחת תורת שני התארים של העצם האחד, לכל אידיאה יש אידיאטום – מותאם אונטולוגי-פורמלי. הם למעשה אותו אופן, תחת שני 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-ייצוגי של האידיאה, למה שהיא מתארת או מייצגת. כשאני חושב שכדור הארץ סובב סביב השמש, תוצר מעשה החשיבה הזה הוא אידיאה ולאידאה זו יש מותאם פורמלי שהוא מודיפיקציה של גופי. אך לא למותאם זה מתכוונים כשאומרים שהיא אמיתית בכך שהיא מתאימה ל"דבר המושכל על ידה" (האידיאטום 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-ייצוגי שלה, במינוח שלנו) זו עובדה על אודות כדור הארץ והשמש, ולא מודיפיקציה של גופי.

פרקינסון מציג יפה את הבעיה (עמ' 213) ומציע שלוש אפשרויות פתרון. הראשונה היא זו המוצגת לעיל, בה ההתאמה עליה מדבר שפינוזה היא בין האידיאה והמושא האובייקטיבי שלה. פרקינסון דוחה אותה בטענה שהיא אינה מתיישבת עם תורת הידעה של שפינוזה. (בהמשך מאמרו פרקינסון מגן על טענה לכידותית קיצונית, על פיה יש למעשה רק אידיאה אחת כוללת, שהיא כמובן אמיתית. כל אידיאה חלקית היא במידה זו או אחרת שקרית, וכן להיפך). 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 קוהרנטיסטי); ב. שפינוזה מתקרב מאוד למה שנקרא לפעמים "תפיסה אינדפסיבילית", שלפיה כל אידיאה היא אמיתית אך לא כל אימת שנדמה לנו שאנו תופסים אידיאה זה אכן כך. אידיאה היא תוצר של תהליך חשיבה ממשי, ולהיות בעל אידיאה זה להיות בעל מחשבה ממשית. מחשבה כזו היא בהכרח מחשבה לכידה

ואמיתית, אחרת היא אינה ממש מחשבה. ומה היא אם כן הטעות? הרי דומה שגם טעות היא מחשבה ממשית. האם מזה שכל אידיאה היא אמיתית יוצא שאין אנו טועים? אנו יכולים כמוכן לטעות, אך הטעות היא באשר לשאלה, האם יש לנו אידיאה או שרק נדמה לנו כך, ולא ביחס לשאלה, אם אידיאה מסוימת, שאותה אנו 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. בביאור להגדרת האדקוויטיות, ד, שפינוזה אומר שסימן חיצוני הוא התאמת המושכל עם הדבר המושכל על ידו; זה כמוכן 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 (אותה כמוכן שפינוזה 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.

אמת כאדקוויטיות

תפיסת התאמה כזו, שאותה שפינוזה מבקר, אשר בה האמת ניצבת על "סימן חיצוני", עומדת בניגוד לתפיסתו החלופית, החיובית, שבה יש תכונה פנימית כזו לאידיאות האמיתיות – אוודנטיות, או אדקוויטיות (מכוונות). עוד במתה"ש הוא כותב: **"ודאי הוא שמחשבה אמיתית מובחנת ממחשבה שקרית לא רק על פי אפיונים חיצוניים, אלא בעיקר על פי אפיונים פנימיים"** (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"**.

קרלי חושב (וכך הוא מסביר קטע זה) שתפיסת האמת של שפינוזה היתה בעיקרה התפיסה הריאליסטית הנ"ל, אך במתה"ש – חיבורו העצמי הראשון למעשה – יש תפיסה לכידותית, שאותה הוא זנח. (ר' קרלי 1994). ברם, כפי שראינו לעיל, בביקורתו של שפינוזה על תפיסת ההתאמה, וכפי שעוד נראה לגבי קטעים אחרים באתיקה, קשה מאוד לקבל זאת. אני מבקש להציע פירוש אחר, שמנסה לישוב 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 אדם מסוים, בזמן מסוים. אמת היא תכונה של הפעילות הממשית הזו אצל אותו אדם באותו זמן (ועוד אחזור לכך ביתר פירוט בהמשך). לא ייתכן שהפעילות החשיבתית הזו תהיה "אמיתית", מבלי שהאדם יידע זאת – זה תרתי דסתרי, שהרי הפעילות החשיבתית היא מה שהוא יודע. ב'אתיקה' ח"ב משפט מ"ג, הערה, שפינוזה מסביר שהספק בעניין זה מתעורר רק אצל מי שלא תופס את האידיאה כהווייתה ורואה בה מעין 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 "מכוונת" (אדקוויטית). יש אצל שפינוזה, במילים אחרות, 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 הקונקרטית הזו שלו בנסיבות אלה, אינה אמיתית, למרות שראובן "באמת" נמצא (של מי ה"באמת" האחרון? הווי אומר, של אלוהים!). והשוה גם שם 71.

עמדה דומה לזו שבמתה"ש נמצא במשפט (מפתיע גם הוא, לפחות למי שלא נכנס בעבי הקורה)

ב'אתיקה', ח"א, משפט ח הערה ב (עמ' לג): **"... לפיכך אפשר שיהיו לנו מושכלים אמתיים מאפניות שאינן במציאות; שאעפ"י ואינן נמצאות בפועל מחוץ לשכל, עכ"פ מהותן כלולה בדבר אחר באופן שהן מושגות מתוכו"**. שוב, יש לנו אידיאה אמיתית מאופן שאינו במציאות. אז במה היא אמת? הרי לפי מושג האמת כפשוטו, אידיאה היא אמיתית בהתאמה 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 "אנאליטיות" כביכול, למרות שהאופן אינו קיים. דוגמא לעמדתו זו בדבר האמיתות ה"אנאליטיות" נותן שפינוזה במתה"ש 72, אך נדמה לי שאת הדוגמה הקולעת ביותר לכוונתו הוא נותן בהערה למשפט יוצא למשפט ח שבח"ב של ה'אתיקה'. שפינוזה מביא כאן דוגמא גיאומטרית הנסמכת על משפט מפורסם של אוקלידס, שעל פיו מיתרים נחתכים במעגל מחלקים זה את זה כך, שמכפלת חלקי האחד שווה למכפלת חלקי האחר (התרגום העברי של קלצקין לקטע זה משובש לחלוטין). כוונתו של המשל היא להדגים שתפיסת המשפט כוללת תפיסת אינספור אידיאות אמיתיות, על אינספור אופנים (זוגות מיתרים נחתכים במעגל), שרק חלק מזערי מהם "קיימים במציאות".

גם באיגרת 60 שפינוזה חוזר על אותה תפיסה של היחס בין אמת ואדקוויטיות: **"איני מכיר**

בשום הבדל בין מושכל אמיתי ומושכל מכוון חוץ מזה שהתואר אמיתי מתייחס להסכמה של המושכל לדבר המושכל על ידו, בעוד שהתואר מכוון מתייחס לטבעו של המושכל בעצמו". על פניו נראה לפי דברים אלה שהתפיסה ההתאמתית היא תפיסה לפיה 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 (כ"סימן חיצוני"), מי מהן אמיתית.¹² שפינוזה, לדעתי, מתנגד לכך. למעשה הרי שני הקטבים של ההתאמה הם חסרי מובן כשלעצמם: מה טיבם של אידיאות בלי המותאמים שלהם ב"עולם"? מה טיבן האונטי? ומה הם תנאי הזהות והזיהוי 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.¹³

לפיכך, במקום הדיבור על "השוואה" בין אידיאה לבין "המציאות", שאינה נתפסת אלא כעוד אידיאה, אנו נותרים עם השוואה בין אידיאות. והיחס המכוון את האמת בהשוואה כזו הוא הלכידות הלוגית. אך למה דווקא לכידות (לוגית)? למה שלא נשווה בין אידיאות על סמך פרמטרים אחרים כמו דומות, או איזו קרבה מטריית (זמנית) וכיו"ב? יש לכך תשובות רבות אצל שפינוזה וכולן מבטאות בצורה זו או אחרת את הרציונליזם שלו. ר' למשל מתה"ש 41, שם שפינוזה מבאר שיסוד ההבנה ויכולת הידיעה הוא בקשרים לוגיים בין אידיאות ("ישויות אובייקטיביות"), המתאימים לקשרים בין מושאיהם ("ישויות פורמליות"). התאמה זו, כפי שראינו (בניגוד לפרשנות רווחת) אינה ההתאמה שבתפיסת אופן מסוים תחת שני התארים. המינוח כאן מבלבל מאוד: כשיש לי אידיאה של ראובן, הרי זו ה"ישות האובייקטיבית" של ראובן ברוחי, והוא, ראובן, הישות הפורמלית של אידיאה זו. הוא כמובן אינו אותו אופן (בתואר ההתפשטות כמו האידיאה (בתואר המחשבה) – אופן זה, תחת תואר ההתפשטות הוא מודיפיקציה מסוימת של גופי, לא ראובן הנ"ל (מודיפיקציה זו נמצאת בקשר סיבתי מסוים עם ראובן, אך זה עניין אחר).

מושג **הלכידות** מעלה קשיים רבים (לא פחות ממושג ההתאמה): 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 מירבי (זוהי, במינוח לוגי מודרני, מעין הרחבה קונסיסטנטית מירבית של איזה בסיס). ברם דומה שגם זה לא מספיק. שכן קונסיסטנטיות היא תנאי חלש מדי – שפינוזה בוודאי היה טוען שבמערכת אדקוויטית כזו צריכים להיות **קשרי נביעה עשירים** בין האידיאות בצורה אנאלוגית, למשל, למערכת האקסיומטית של גיאומטריה אוקלידית (והשוה קרלי, שם עמ' 14). אך מעבר לכל אלה, הרי שגם כאן, בקשר לתפיסת הלכידות, יש חשיבות מיוחדת למושג **המכוונות** (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. וגם כאן שפינוזה מגיע, כפי שראינו, לתיזה קיצונית שעל פיה **כל אידיאה אמיתית היא מכוונת וכל אידיאה מכוונת היא אמיתית** (זה יוצא למעשה ממשפט מ"ג, הערה; ור' גם איגרת 60; ור' גם וילסון, שם, עמ' 120; והמפשייר, שם).

בהגדרת המושכל המכוון שפינוזה אומר שיש לו "כשהוא נדון לעצמו ובלי יחס לנשוא", כל התכונות של מושכל אמיתי. על איזה תכונות מדובר? איזה תכונות יש למושכל אמיתי חוץ מהתאמתו לנשוא? התשובה לכך במסורת הקרטזינית בכלל ואצל שפינוזה בפרט היא: בהירות ומובחנות (שהם מאפייני האדקוויטיות). ידועה עמדתו של דיקארט בדבר בהירות (או בהירות) ומובחנות כקריטריוני האמת: אידיאה בהירה (clara, לפעמים "ברורה" בעברית) ומובחנת (distincta) היא אמיתית (ר' הגיונות 85). אולם א. מושגים אלה עצמם אינם בהירים וודאי שאינם מובחנים, ב. תנאי הבהירות והמובחנות וודאי אינו הכרחי – לא כל אידיאה אמיתית היא בהירה ומובחנת, ג. הוא אף אינו מספיק, שכן דיקארט מעלה בדעתו את האפשרות שאלוהים מטעה אותו כך שאף האידיאות הבהירות והמובחנות שלו הן שקריות. שפינוזה עונה בנחרצות על כל שלוש הבעיות הללו. לדידו, בהירות ומובחנות הם מושגים בהירים ומובחנים במובן זה שהם קריטריון לעצמם – לא ייתכן שתתפוס אידיאה בהירות ומובחנות מבלי שתדע זאת (ח"ב משפט מ"ג, הערה). בהירות ומובחנות מהווים תנאי מספיק לאמת – לא ייתכן שאידיאה בהירה ומובחנת תצא שקרית. התנאי הוא גם הכרחי – כל אידיאה אמיתית היא בהירה ומובחנת (שם ואיגרת 60).

כל אידיאה היא אמיתית – האינדיפיסביליות של חשיבה ואידיאה

איך יכול היה שפינוזה לטעון זאת? 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 "אינדיפיסבילית" לגביהם כקריטריונים לאמת – אנו יכולים לטעות לגבי השאלה אם אידיאה מסוימת היא בהירה ומובחנת, אך לא לגבי זה שאם היא בהירה ומובחנת אזי היא אמיתית.

אני חושב שבסופו של דבר שפינוזה אנוס אף להרחיק לכת ולומר אותם דברים לגבי מושג האידיאה עצמו, ולטעון לפיכך שאין אידיאות שקריות.¹⁴ מה שאנו רואים כאידיאות שקריות הן רק אשליות של אידיאות. רק נדמה לנו שהן אידיאות. אידיאה היא תוצר של מעשה חשיבה ממשי. לא כל אימת שנדמה לנו שאנו חושבים אנו באמת חושבים. כאשר אנו באמת חושבים, התוצר הוא אידיאה אדקוויטית שהיא אכן אופן באלוהים (בתואר המחשבה) ואז היא אמיתית. זו עמדה קיצונית וקשה הגורסת שכל אמונה שקרית, כל טעות, היא אשליות של חשיבה, אשליות של אידיאה. אך זו עמדה נועזת שיש הרבה מה לומר בזכותה, ונציין כאן בקיצור כמה מעיקריה¹⁵:

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 שהאמת היא תכונה פנימית של האידיאה – היא האדקוויטיות 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 נציין 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 כמעשה חשיבה ממשי (או כתוצר שלו) אינו כזה, והאם סביר לגרוס שכל אמונה שקרית היא למעשה תוצר מדומה כזה?¹⁶

שפינוזה מתקרב לאמירה כמעט מפורשת של העמדה שאני מייחס לו במשפטים ל"ג, ל"ה בח"ב. במופת של ל"ג הוא אומר שאופן מחשבה "הקובע את צורת הטעות או השקר" לא יכול להיות "חיובי" (modum positivum). מה פירוש "חיובי" כאן? מהנימוק שהוא נותן, המסתמך על משפט ט"ו בח"א ברור ש"חיובי" כאן פירושו "ממשי" או "ישנו". הרישא של הפסוק נראית לי פשוט ביטוי מסורבל ל"מחשבה שקרית", ושיעור המשפט כולו הוא שאין מחשבה ממשית שהיא שקרית, או שמחשבה שקרית אינה ממש מחשבה. במשפט ל"ה שפינוזה נועץ את השקר ב"העדר הכרה" (cognitionis privatione). זהו מושג שלילי במהותו. הוא לא אומר "הכרה פגומה, או מוטעית" וכו', אלא "העדר הכרה". ויסודו של העדר כזה הוא במושכלים שהם "לא-מכוונים, מסורסים או מבולבלים". השאלה, לאור הנאמר לעיל, היא האם מושכלים כאלה הם מושכלים ממש או רק למראית עין?

הבה ונראה מה אומר שפינוזה עצמו על דוגמאות של אידיאות שקריות ומוטעות. במתה"ש, ס'

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 אדקוויטית על האל, בהתאם לטבעו, ומי שנעדר אידיאה כזו מדבר או על בדיה, או ש"אין לו אלא שם בלבד" (כלומר, הוא מפטפט פטפט שאינו מבטא חשיבה ואידיאה). ואף ביתר בהירות הוא אומר כיוצא בזה בהערה למשפט ל"ה הנ"ל באתיקה. שם הוא אומר על אידיאות הרצון וחופש הבחירה: **"טועים הבריות כשהם רואים עצמם כבעלי חופש בחירה... וכשהם אומרים שמעשי בני האדם תלויים ברצון אין הם אלא מגבבים דברים שאין שום רעיון עמהם... כיוצא בזה אנו מדמים לנו כשאנו מתבוננים אל השמש שהיא רחוקה מאתנו כמאתים רגל...".** כלומר, אידיאה שקרית ומוטעית אינה אלא גיבוב חסר שחר (ולא רק לגבי יש שמציאותו הכרחית, כמו אלוהים).

מה ששפינוזה אומר כאן על גיבוב מילים חל גם על דימויים או תמונות. בהערה למשפט מ"ג, שפינוזה מדגיש שאידיאה אינה דימוי או תמונה הניצבת בפני הרוח. היא מעשה חשיבה ממשי (או מוטב, תוצרו של מעשה כזה) והשאלה מהו מעשה חשיבה ממשי היא שאלה אובייקטיבית, תלויה ועומדת: **"שהרי מושכל מכוון באדם אין משמעו אלא הכרה שלמה או מעולה באיזה דבר. ואי אתה רשאי להטיל ספק בכך אלא א"כ אתה סבור שמושכל אינו אלא דבר-מה אילם, כגון תמונה על גבי טבלה, ולא אופן מחשבה, לאמור, ההשתכלות עצמה".** אמנם שפינוזה אומר דברים אלה על מושכל מכוון ועל מושכל אמיתי, אך הם חלים בשווה על מושכל כלשהו, שכן האפיון הנדון הוא קטגורי והוא חל מטבעו על כל הקטגוריה של המושכלים. עניין זה מבוטא אף ביתר בהירות והדגשה בהערה האחרונה (למשפט מ"ט) שבחלק זה. שפינוזה תוקף שם את אלה המבלבלים בין האידיאה לבין דימוי בנפש (ובין שניהם לבין המילים המציניות אותם) ומסביר את יסוד טעותם, ממש במינוח דלעיל, בכך ש"הם רואים את המושכלים כעין תמונות אלמות על גבי טבלה" ואינם מבינים ש"המושכל באשר הוא מושכל כולל

בתוכו חיוב ושליחה (עמ' קלג), כלומר, שהוא מעשה מחשבה ושיפוט ממשי. ובהערה דלעיל למשפט מ"ג שפינוזה ממשיך להסביר את המעגליות הפנימית שבה האמת, הוודאות, הידיעה הם בחונים לעצמם: **"כיצד אפשר לאדם לדעת שהוא מבין דבר-מה אם לא שהבין תחלה את הדבר"** (כלומר, לא יכול להיות בחון "חיצוני" להבנה; הבנה היא בחון לעצמה) **"כיצד אפשר לו לדעת שהוא יודע את הדבר בוודאות אם לא ידע תחלה אותו הדבר בוודאות?"** (הידיעה היא בחון לעצמה, וכן הוודאות) **"כלום יש לך דבר ברור וודאי ממושכל אמתי להיות משמש בחינה לאמת?"** (האמת בחון לעצמה).

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 לדעתי, כפי שהסברתי לעיל, בדיות של אידיאות). בק"מ (קוגיטטה מטפיסיקה), שנכתב כנראה בין המ"ק ל"איתיקה", שפינוזה אומר שיש בדיוני אינו אלא שני מונחים המקושרים על ידי סתם פעולת רצון, בלי הדרכה של השכל (חלק I, פרק I עמ' 126). אמנם הדברים מנוסחים כאן במינוח ובמסגרת מושגית קרטזית, עם רצון הנפרד מהשכל, אך הכיוון הכללי הוא, שיש בדיוני או אידיאה בדיונית אינם פרי חשיבה ופעילות שכלית, אלא תוצר של איזה מכניזם אחר. ברם, אידיאה, מעצם טיבה, היא פרי השתכלות וחשיבה; מה שאינו כזה אינו אידיאה ממש ולפיכך ה"מכניזם 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 יכול להיות מאושר (מלשון אישור) או לשלל, נרצה או מובטח, נשאל או מפקד וכיו"ב פעולות "המבוצעות עליו" 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 בטרקטטוס, וביתר שאת ב"מקורות 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, של הפרדה בין התוכן השכלי ובין פעולות רצוניות המבוצעות עליו, כתמונה מבולבלת ולא קוהרנטית. החלופה השפינוזית היא שאידיאה או "תוכן" הם, ללא שיוך, פעולות השכל עצמן, עצם פעולת החשיבה וההשתכלות, ולא אובייקטים המועמדים להפעלות 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 ההשתכלות והחשיבה. 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.¹⁷

תפיסה זו צריכה לתת ביאור מחודש לטיבה של הטעות: בתפיסה הקרטזית הטעות היא במעשה הרצון, המבוצע על התוכן – בשיפוט, באישור, בדחייה. כששוללים את אלה מה יכול להיות ביאור הטעות? התשובה השפינוזית היא שהטעות היא בהיעדר – בהיעדר ההכרה (האידיאה) שאידיאה מסוימת היא "חלקית". העדר זה הוא מצב הכרתי, הוא אינו פעולת רצון, הוא למעשה חלק מהאידיאה הנחשבת (או הנחשבת לכאורה, כפי שראינו). הטעות היא בעצם פעולת החשיבה (ולא במעשה רצון

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 (כי היא בשכל האינסופי וכו'). רק באדם מסוים, כפי שהיא נראית לו ונתפסת על ידיו בהקשר של מכלול האידיאות שהוא תופס, היא יכולה להיות שקרית. אם נשתמש במשל של שפינוזה, האידיאה של האדם הפשוט, שהשמש היא עיגול קטן הנמצא 200 מ' ממנו, אינה כשלעצמה שקרית: הרי יש בפועל שרשרת סיבתית כזו בין השמש ומודיפיקציות גופניות (מוחיות) של האדם הזה, שזהו ביטוי האידיאה. ומבחינת השכל האינסופי, אשר תופס בדיוק את השרשרת הסיבתית הנידונה ותופס בדיוק איך נגרם לאדם ההוא, בגין בורותו, לחשוב את האידיאה הזו כפשוטה, היא אמיתית. כלומר, שכל אינסופי כזה יודע "להשלים אותה" לאידיאה אמיתית ואדקוטיית, וכך הוא יודע ביחס לכל אידיאה. להשלים אותה, פירושו להכניס לתוכה את כל הגורמים הקונטקסטואליים והאינדקסיקליים, שבסופם יתקבל מקרה פרטי שלם: אם אדם הוא כך וכך ובתנאים כאלה וכאלה, אז הוא יתפוס אידיאה כזו וכזו. זה מסביר גם את משפט ל"ו המוזר בח"ב. נראה לכאורה שאידיאות לא אדקוטייות (ולא אמיתיות) הן פשוט אידיאות חלקיות. כשתשלים אותן כראוי תקבל מערכת אמיתית ואדקוטיית. ומאחר שהמערכת במלואה היא הכרחית, גם חלק שלה הוא הכרחי. לפיכך יכול שפינוזה לומר במשפט ל"ו: **"המושכלים הבלתי-מכוונים והמבולבלים מתחבים באותו הכרח כמו המושכלים המכוונים או הבהירים והמובחנים (ברורים, בתרגום קלצקין)".**

האם ראוי לקרוא לאידיאות חלקיות אלה "אידיאות"? הקושי הוא ששפינוזה לא מבחין בין אידיאות חלקיות לבין חלקי אידיאות. מזה שא' הוא חלק באידיאה שבשכל האינסופי לא נובע שא' עצמה אידיאה. זה נוסח אחר של השאלה באיזה מובן אפשר לומר שרוח האדם האינדיבידואלי היא חלק של השכל האינסופי של אלוהים. באיזה תנאים נאמר, למשל, שא' הוא חלק של יאם ב' אז א' ? האם תנאים אלה מתקיימים ביחס שבין אידיאה להשלמתה האדקוטיית? זו שאלה קשה ואינני בטוח בתשובה לה. בדברים הקודמים ניסיתי להציג כמה מהשיקולים השפינוזיים הדוחפים לכיוון של תשובה שלילית עליה – אידיאה חלקית היא, לאמיתו של דבר, חלק של אידיאה, חלק של מחשבה, ולא מחשבה של חלק.

אלה, ובכן, הם שני המהלכים היסודיים של שפינוזה בנושא זה: א. ביטול השניות בין תוכן שכלי ופעולה רצונית המבוצעת עליו. ב. ביאור מושגי הטעות והבדיה במסגרת פנים-שכלית, או פנים-אידיאית, באמצעות מושג ההעדר, או החלקיות. שני המהלכים הם אנטי-קרטזיים ביסודם. הבה נעקוב שוב אחר חלק מרעיונות אלה בטקסטים. סעיפים רבים במתה"ש מוקדשים לנושא הבדיה (fictio) והשקר (falsa) (על הבדיה, בעיקר 65-50; השקר- 76-67). 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 (52-53). אלוהים לא יכול לבדות. ואיננו יכולים לבדות דברים שאנו תופסים כבלתי אפשריים (פיל עובר בקופה של מחט, 54). **"אילו הבינותי את [הנמנעות או ההכרחיות] באמת לא הייתי יכול לבדות עוד דבר, ואפשר היה לומר עלי רק שניסיתי לעשות זאת"** (56). **"ככל שמיגיג את המציאות ביתר כלליות כן משיגים אותה ביתר בלבול וקל יותר לבדות אותה לגבי דבר כלשהו"** (55). בדיה נוצרת מתוך בלבול. אידיאה בדויה חייבת להיות כללית ומבולבלת (63). אם נאמר שאנשים מתגלגלים בחיות טורפות הרי זה נאמר באופן כללי בלבד, כך שאין ברוח שום מושג, דהיינו שום אידיאה או התקשרות בין נושא ונושא (62). **"בדיה אינה יכולה להיות פשוטה"** (64). היא נוצרת מתוך ששמים לב בבת אחת לאידיאות שונות בלי לאשר אותן: **"...אילו הייתה הבדיה פשוטה הייתה בהירה ומובחנת ומתוך כך אמיתית (שם). מכל אלה עולה, שבדיה אינה מעשה חשיבה של ממש ("אין בה התקשרות של נושא ונושא"), 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 (66).

אידיאה פשוטה לא יכולה להיות שקרית (68). "השקריות אינה אלא במה שאנו קובעים על

איזה דבר משהו שאינו כלול במושגו כפי שעצבנו 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". אם כך, כל אידיאה פשוטה היא גם אדקוויטית. אבל אז, למרות שפינוזה אינו אומר זאת במפורש כאן, קשה לראות כיצד אידיאה שמורכבת מהן תהא לא אדקוויטית 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. בק"מ, שאחווה עדיין במינוח ובתפיסות הקרטזיים, הטעות מיוחסת לכוחו של הרצון, החורג מגבולות השכל וההבנה (ר' למשל, חלק II, פרק 12, עמ' 189). באתיקה, שפינוזה מגדיר את

הטעות במונחי העדר ידיעה של אי-מציאות. זה ההבדל בין טעות ודמיון. דמיון, ככל שהוא מלווה

בידיעה שמדובר בדמיון בלבד ולא במציאות, אין בו כל פגם, להיפך (ר' סוף ההערה למשפט י"ז, ח"ב).

בטעות, לעומת זאת, ידיעה כזו חסרה. אך לענייננו חשובה אולי עוד יותר הערת שפינוזה במשפט מ"ז

כשהוא טוען ששיפוטי טעות הם למעשה אי הבנות של מה שקורה בנפשו של "הטועה": "כשב"א טועים

בחשבון, יש להם מספרים אחרים במוחם מאשר על גבי הלוח שלפניהם. וכשאתה מסתכל בנפשם אין

הם טועים כל עיקר אלא נראים הם לנו כטועים הואיל ואנו סבורים שיש להם בנפשם אותם המספרים

שעל גבי הלוח". 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 $17 + 24$

הם 39 אני לא טועה לגבי האידיאות המספריות הללו עצמן – אי אפשר לטעות לגביהן. הן מה שהן ועלפי

טבען הן 41. וכשאני אומר שהם 39, אני טועה לגבי זיהויה של האידיאה שבה מדובר (41). הדוגמה

שפינוזה מביא שם כדי להסביר זאת היא דוגמה של בלבול, טעות סופר או פליטת פה ממש: אני אומר

"חצרי עפה לתרנגולת של שכני", כשברור שהאידיאה שהתכוונתי לה היא שתרנגולי עף לחצר של שכני.¹⁸

ההבדל בין טעות לאי הבנה קשה להנהרה כללית והעסיק פילוסופים רבים. כשמדובר בטעות

גסה, אבסורדית ממש, אני נוטים לחשוב שמדובר באי-הבנה, כמו בדוגמה של שפינוזה. כשטעות היא

גסה וכשהיא מלווה בהרבה טעויות כמותה, איך נזהה את האידיאה הנחשבת? איך נוכל לדעת במקרים

כאלה על מה מדובר? גם הדוגמאות המתמטיות שפינוזה מציין מציבות קושי של ממש: מה מאמין

אדם שאומר בכנות ש $17 + 24$ הם 39? האם יש תוכן קוהרנטי לאמונתו? האם יש "עולם אפשרי" שבו

זה נכון, אלא שזה לא העולם האקטואלי?¹⁹ רבים סבורים שהתשובה לכך 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 והאדקוויטיות שלה. שוב, המגמה הכללית היא באותו כיוון שצינו קודם – אידיאה שקרית או

מוטעית אינה ממש אידיאה.

סיכום

את עיקרי העמדה שפינוזיסטית לה טענתי בדברים דלעיל, ניתן לסכם בטענות הבאות: א.

שפינוזה מציג תפיסת אמת שהיא לכאורה ריאליסטית-התאמתית. אך התוכן שהוא נותן להתאמה זו

מתבטא בסגולות הפנימיות של האמת, שהן הסגולות של אדקוויטיות, כלומר, בהירות, מובחנות

וקוהרנטיות לוגית פנים-מערכתית של מערכת, שהיא עשירה באופן מקסימלי, ורוויית קשרי נביעה. ב. אידיאה אינה מושג פסיכולוגי, במובן זה שאם לסובייקט נדמה שיש לו אידיאה, אז יש לו אידיאה; מצד שני היא גם אינה אובייקט-שמנגד. היא תוצר של מעשה חשיבה ממשי, ובמובן זה היא מושג "אובייקטיבי": השאלה אם אפיזודה נפשית מסוימת היא מעשה חשיבה ממשי, או סתם גיבוב מילים או דימויים סתמי, היא שאלה אובייקטיבית, וקריטריון ההכרעה לה הוא פנימי ומעגלי – אם תוצר המעשה הוא אידיאה אדקוטיבית, בהירה מובחנת ומקושרת כהלכה עם אידיאות אחרות במערכת עשירה ולכידה. ג. האפשרות להסביר לאור זה את השקר והטעות ניתנת בכך שאידיאה שקרית היא אידיאה מדומה, היא אינה אידיאה ממשית אלא מה שהוא דמוי-אידיאה, שכן אין תוצר של מעשה חשיבה ממשי (השתכלות) אלא של מנגנון נפשי של משחק בדימויים ובתמונות, במילים ובבדיות, שנשלט על ידי חוקיות סיבתית. אם אידיאה לנו, הרי היא פרי חשיבה והשתכלות ממשית – היא אידיאה אמיתית ואדקוטיבית. אלא, שאנו יכולים לטעות בשאלה האם אידיאה לנו או רק מה שהוא דמוי-אידיאה.

נספח – שפינוזה ודיוידסון

כפי שנרמז כבר בכמה מההערות דלעיל, יש קרבה משמעותית, בכמה מהנושאים שנדונו, בין שפינוזה ודיוידסון. קרבה זו ברורה בנקודה אחת שאותה ציינו רבים - המוניזם: דיוידסון הוא אולי המוניסט החשוב ורב-ההשפעה ביותר בפילוסופיה המודרנית, והוא מציין את הקרבה לעמדת שפינוזה בעניין זה בעצמו. אולם נראה לי שדווקא בנקודה זו, בעניין המוניזם, הקרבה או הדומות בין עמדותיהם היא שטחית למדי. המוניזם של דיוידסון מתבטא בתפיסה, שכל אירוע-תקרית מנטלי הוא אירוע פיסיקלי, ומבחינה זו (בהנחה שהדיכוטומיה הזו ממצה את תחום האירועים) כל מה שיש הם אירועים פיסיקליים. עמדה זו, באופן שטחי, אכן נראית קרובה לשפינוזה. אולם ישנם הבדלים עצומים, שחשובים הרבה יותר מעצם הדומות, ומרדדים אותה לכדי דומות "כותרתית". למשל, אין אצל דיוידסון מושג הדומה למושג העצם של שפינוזה, והמוניזם שלו אינו כולל את הטענה שיש עצם אחד, ואינו מתחייב לה. ומה שחשוב לא פחות (ואולי יותר) הוא שדיוידסון שולל במפורש את ההקבלה (או הזהות האונטית) השפינוזית בין תואר המחשבה וההתפשטות. אינני מתכוון רק לכך שדיוידסון לא משתמש כמובן במינוח של עצם ותארים וכיו"ב, אלא לתפיסה עצמה.

יסוד תפיסתו של דיוידסון הוא שכל אירוע-תקרית (event-token) מנטאלי הוא גם פיסיקלי, אך אין זה נכון לגבי תבניות (types), או לגבי פרדיקטים. למשל, אמונה מסוימת, בתור אירוע-תקרית מנטלי שמיוחס לאדם מסוים, במצב מסוים וכו', היא גם אירוע פיסיקלי מסוים; אך אמונה בכלל, ואפילו אמונה מסוג מסוים, אינה סוג פיסיקלי, ואינה ניתנת להגדרה במושגים פיסיקליים או להעמדה עליהם. דיוידסון קרא לזה "האוטונומיה של המנטאלי" וטען לכך בפירוט ובהקשרים שונים. זה כמובן מנוגד חזיתית לעמדה של שפינוזה ול"תזת ההקבלה" (אתיקה ח"ב משפט ז) למשל, שהיא תזה יסודית של שפינוזה ועיקר בתורת התארים שלו. להבדלים יסודיים אלה יש התבטאויות רבות בפרטי שיטה. לא נפרט בעניין זה, אך נציין השתמעות אחת, לדוגמא, שאותה מדגיש דיוידסון בעצמו: ההבדל הגדול ביניהם בעניין הסיבתיות, והדחיה שדיוידסון דוחה את ההקבלה השפינוזית ההכרחית בין סיבתיות (פיסיקלית) וטעמים או נביעה לוגית. הקרבה בין עמדותיהם בעניין המוניזם נראית לפיכך שטחית ומשותפת לפילוסופים רבים אחרים.

קרבה משמעותית הרבה יותר, שדווקא לא זכתה לתשומת הלב הראויה, אני מוצא בתפיסות האמת שלהם. פירוט ראוי כאן יצריך מאמר לעצמו (ואולי יותר) שכן תפיסת האמת ומעמדה בהבנת לשון, היא יסוד שיטתו של דיוידסון. אך אציין כמה נקודות מרכזיות. מטבע העניין, הדברים מכוונים לאלה שמצויים בפילוסופיה של דיוידסון ובספרות העצומה שנכתבה עליה, ולא אוכל להציגה כאן. לכן

גם לא אטריח את הקורא במראי מקום ובציטוטים המתאימים, ואסתפק בהערות כלליות. אך אולי יש בעצם ההשוואה והנקודות שיועלו בה, לבד מהעניין העצמי שבהם, גם משום הבהרה וחיזוד של נקודות שנדונו לעיל בקשר לשפינוזה:

- א. שפינוזה ודיוידסון מחזיקים שניהם בגרסא מסוימת של תפיסת אמת ריאליסטית, אשר בה, לומר על פסוק שהוא אמיתי, זה לומר שהוא מתאר את המציאות כמות שהיא.
- ב. שניהם חושבים, עם זאת, שאפיון זה ריק למדי, שכן המותאם האונטי – המציאות כמות שהיא – אינו נגיש לנו באופן בלתי תלוי: לתפוס את המציאות כמות שהיא זה לתפוס את אמיתותם של פסוקים (אצל דיוידסון) או אידיאות (אצל שפינוזה).
- ג. אצל שניהם ישנה רתיעה, או אף התנגדות שיטתית ל"הגדרת" האמת. אצל שפינוזה זה מתבטא בראיית האמת כ"קריטריון לעצמה" ובהתנגדות להצגת קריטריון רדוקטיבי, שיעמיד את האמת על מושגים יסודיים יותר. אצל דיוידסון יש עמדה דומה בתפיסת האמת כפרדיקט היסודי בתורת משמעות ופרשנות, ובהצגת תורה אקסיומטית של אמת במקום ההגדרה הטרסקית המקורית.
- ד. קריטריון האמת הוא קוהרנטיסטי-פנימי. אצל שפינוזה – הרחבה מקסימלית של מערכת האידיאות הקוהרנטית שלנו; אצל דיוידסון – הרחבה מקסימלית של מערכת האמונות הלכידה שלנו.
- ה. אצל שניהם לכידות (או עקיבות פורמלית) אינה תנאי מספיק לאמת ואינה ממצה את מושג האמת. אצל שפינוזה, כפי שראינו, נדרש גם עומק נביעתי – קשרי נביעה מסועפים – וגם וודאות אווידנטית. גם אצל דיוידסון נדרש הרבה יותר מאשר עקיבות פורמלית: מושג האמת הפרשני שלו מאולץ על ידי תורת אמת טרסקיינית, על המבנה הנביעתי (הדדוקטיבי) המסועף שלה, וכן על ידי אילוצים אמפיריים שונים. אין אצל דיוידסון שום דבר שהוא קורלטיבי לוודאות האווידנטית של שפינוזה, אך יש קרבה מסוימת בין "עקרון החסד" של דיוידסון, האומר שפרשנות ראויה כפופה לכך שהפרשן יחזיק את "עיקר" אמונותיו של הדובר כאמיתות, שהוא לא יפרשו כך שיעקר את הרציונליות והנורמליות שלו, לבין גרסה גלובלית ומחלשת של דרישת הוודאות של שפינוזה.
- ו. אצל שניהם עולה, כתוצאה מכך, באופן חריף השאלה: מניין הפן הריאליסטי של מושג האמת, ומהו מעמדו? מניין ההנחה שאמת, המאופיינת כך במושגי קוהרנטיות פנימית, אכן מתארת מציאות ומתארת אותה כמות שהיא? ומהו תוכנה של הנחה זו, ומה הרבותא שבה?
- ז. אצל שניהם ניתנות תשובות, שעם כל ההבדלים העצומים שביניהם, אני מוצא בהם קו חשוב משותף, בעל אופי "מטא-תיאורטי": הריאליזם של דיוידסון נגזר בשיטתו מהתנאים להצלחה של שיטת פרשנות לשפה, ובראשם עקרון השילוש (triangulation), שעל פיו **פרשן** מפרש מבע של **דובר** במצב מסוים **בעולם** לאור אמונותיו שלו על אותו מצב, בכפוף לעקרונות רציונליות (זהו ניסוח גס). הריאליזם של שפינוזה, שביסודו אחדותו של העצם וההקבלה של תארו, נגזר בשיטתו מהתנאים היסודיים לאפשרות הידיעה וההבנה הרציונלית.
- ח. לגבי אמונות או אידיאות תפיסה (perception), קו הדומות הכללי הזה מתפרט במעמדו של היחס הסיבתי כיסוד הריאליזם שבמושג האמת בתחום זה. אידיאות התפיסה שלי – כשאני רואה עץ ירוק למשל -הן על אודות העולם (העץ), אצל שפינוזה, בגין היחס הסיבתי שבין העץ לבין מודיפיקציות מסוימות בגופי (נאמר, במוחי), שהאידיאה היא ביטוי ב תואר המחשבה. היחס הסיבתי הוא גם יסוד הריאליזם של דיוידסון, אם כי בדרך עקיפה יותר: תוכנה של אמונתי

שהעץ ירוק נקבע במסגרת תורת פרשנות (לשפתי), שבה ליחס הסיבתי שבין מצבים בעולם (העץ הירוק) לבין מבעים כנים של פסוקים, הנתפסים כאמיתיים (מבע של "העץ הזה ירוק" בתנאים מתאימים), יש מעמד מכריע.

ט. טעות או טעות רדיקלית היא סוג של אשליה, או מושג לא-קוהרנטי. גם אצל דיוידסון, בדומה לפרשנות הקיצונית-משהו שהצעתי לשפינוזה, למחשבה בכלל יש מובן רק במסגרת כוללת שהיא בעיקרה אמיתית, ומבחינה זו טעות רדיקלית ומקיפה אינה אפשרית – היא סוג של אשליית חשיבה. אצל דיוידסון טענה זו כרוכה בעיקרי תורת הפרשנות שלו, שעומדת ביסוד תורת החשיבה שלו. כאמור, לא אוכל להידרש כאן לפרטים.

השוואות פילוסופיות ומציאת "קווי דומות" בין שיטות פילוסופיות שהן כה שונות כמו אלה של שפינוזה ודיוידסון, היא עניין מסוכן שעלול להיות שטחי מאוד ומטעה; אפשר, כמובן, להוסיף בעניינים אלה כהנה וכהנה. אך דומני שדי במה שציינתי לעיל כדי להראות שהשוואת תפיסת האמת של שפינוזה לזו של דיוידסון מגלה קרבה לא מבוטלת בעיקרי תוכן ולא רק בניסוח כותרתי כוללני, כבמקרה של המוניזם.

כתבי שפינוזה

- איגרות – איגרות, תרגום ועריכה א. שמואלי, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ד.
 אתיקה – תורת המידות, תרגום י. קלצקין, מסדה, רמת-גן, 1967.
 מ"ק – מאמר קצר על אלוהים אדם ואושרו, תרגום ר. הולנדר, עריכה: י. בן-שלמה, הוצ' מגנס, ירושלים, תשל"ח.
 מתה"ש – מאמר על תיקון השכל, תרגום נ. שפיגל בעריכת י. בן-שלמה, הוצ' מגנס, ירושלים, תשל"ג.
 ק"מ – קוגיטטה מטפיסיקה – H. Wedeck, Principles of Cartesian Philosophy, H. Wedeck – Thoughts on Metaphysics, in translation, Philosophical Library, New York, 1961.

מחברים אחרים

- ברעלי, ג. – "תפיסת האמת של ליבניץ", עינון, ל"ד, תשמ"ו, עמ' 185-200.
 ברעלי, ג. – "Spinoza's Modal-Ontological Argument for Monism" (unpublished) – G. Bar-Elli.
 דיווידסון (א) – "A Nice Derangement of Epitaphs", in E. Lepore (ed.) Essays on Truth and Interpretation, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
 דיווידסון (ב) – "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", reprinted in his *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001. 137-153.
 המפשייר (1962) – S. Hampshire: Spinoza, Penguin, Great Britain, 1962.
 המפשייר (1994) – S. Hampshire, "Truth and Correspondance in Spinoza", in Yovel, (ed.), Spinoza on Knowledge and the Human Mind, Brill, Leiden, 1994.
 וילסון – "Spinoza's Theory of Knowledge, in: D. Garrett (ed.) The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge University Press, New York, 1996, 89-141.
 יואכים – H. Joachim: Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione, Oxford University Press, Oxford, 1940.
 פרקינסון – G.H.R Parkinson: "Truth and Falsity in Spinoza", reprinted in S. Kashap ed. Studies in Spinoza, University of California Press, 1972.
 קרלי – E. Curley: "Spinoza on Truth", Australasian Journal of Philosophy, vol. 72, 1994, pp. 1-16

 הערות

- 1 על דוגמא רלוונטית נוספת – היא תורת האמת של ליבניץ – ר' ברעלי, ג. : "מושג האמת של ליבניץ", עיון, ל"ד, תשמ"ו, עמ' 185-200, שם נטען שגם תפיסת מושג האמת הראשונית של ליבניץ היתה 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 האדקוויטיות של ההגדרה והתאמתה לתפיסה המקורית.
- 2 על ניסיון להבין את המהלך היסודי של שפינוזה לביסוס המוניזם שלו, על יסוד תפיסה איכותנית זו של מושג המציאות, ר' "Bar-Elli, G.: "Spinoza's Modal-Ontological Argument for Monism"
- 3 ככלל, למרות שביסוד תורתו של שפינוזה עומדת בוננות מטאפיסית יסודית – העצם האינסופי האחד שמתפרט לאופנים תחת (שני) התארים – אני סבור, שבמסגרת עיון פילוסופי במשנתו אין לפרש כל סוגיה וסוגיה לאור בוננות יסודית זו, מתוך הנחה מוקדמת שלה, אלא להיפך: להבין את הסוגיה לאור בעיותיה שלה ודרכו של שפינוזה להתמודד איתה ולפתרה; את הבוננות המטאפיסית היסודית יש להבין אז כפרי התוצאות ודרכי ההתמודדות הללו.
- 4 עוד סוקרטס 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, בנוסף לבעיות ה"של" יש בעיה עם כך ש"אמא" הוא בעצמו יחס). כדי לעמוד על היקף הבעיה, הוסף לאלה: "הרעיון שלי הוא...", "הרעיון הזה הוא שלי, לא שלר", "זה ציור של ישר", "זה ציור של רובנס"; "זה ציור שלי, קניתי אותו בשנה שעברה" וכו'.
- 5 מאחר שמינוח זה שונה מהשימוש המקובל היום במונחים 'פורמלי' ו'אובייקטיבי', נסביר את המינוח האמור בדוגמא: 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 ייצוגי של העץ, או קיום של העץ בייצוג שברוחי. לכן אכתוב, כדי למנוע בלבול, "פורמלי-ממשי" ו"אובייקטיבי-ייצוגי".
- 6 ר' מאמרו Parkinson G.H.R. Truth and Falsity in Spinoza, in Kashap (ed) Studies in Spinoza, עמ' 213; על דרך זו והתנגדותי לה, עוד בהמשך.
- 7 ר' במאמרה, עמ' 103-105.
- 8 ההערות של י. בן שלמה במהדורתו למתה"ש במקום זה נראות לי לא ברורות או אף מבולבלות בדיוק בנקודה עליה אני מדבר. ר' למשל, הערותיו 104-105, 110; דוגמא "מתוחכמת" יותר לבלבול יש בספרו של יואכים Joachim H.H. – Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione, Oxford, 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 האינטליגנטיאלית של האידיאטום. ההסבר של יואכים נסמך על כך ששפינוזה מדבר כאן על "אידיאה אמיתית" ולא סתם על אידיאה.
- 9 בתרגום האנגלי של קרלי במקום "מביעה" כתוב "explains". והוא נשאר נאמן לתרגום זה גם במקומות רבים אחרים. אך לא ברור באיזה מובן האידיאה מסבירה את הגוף. התרגום העברי של קלצקין כאן נראה עדיף. (מצד שני המילה "כיוון" חזקה מדי ועדיף "מביע ישירות").
- 10 מקורות יסודיים: מושכל ראשוני ו בח"א; המשפטים החשובים הם מ"ג, ל"ב- ל"ו. כדאי להשוות לפרק 15 במ"ק וכן כמובן, לסעיפים האחרונים במאמר על תיקון השכל. מאמר בהיר ומועיל הוא פרקינסון. לסקירת ההתפתחות של שפינוזה בעניין ר' המאמר הנ"ל של קרלי.

- 11 והשוה אצל לוק: 'מסה על שכל האדם', (תרגום עברי, י. אור), הוצאת מגנס, ירושלים ספר IV, פרק 2 סעיף 1.
- 12 יש המבינים כך את התפיסה הליבניצית של עולמות אפשריים. בהרבה הנהרות מודרניות של מושג זה – בלוגיקה מודאלית – העולמות האפשריים השונים, שהעולם הממשי הוא אחד מהם, אינם נבדלים איכותית. העולם הממשי מובחן מכל היתר באיזשהו "סימן חיצוני", שטיבו לעיתים קרובות נשאר סתום למדי. מאותו טיפוס היא גם התפיסה המדרשית, שהיו לה השפעות רבות במחשבת ימה"ב, שבמחשבתו של אלוהים היו עולמות רבים, עד שהכריע ל"ממש" אחד מהם.
- 13 עמדה דומה לשחזור זה של תפיסת שפינוזה, הציג דיוידסון, כשטען שהשוואת אמונה ל"מציאות" היא רעיון ריק, שהרי "המציאות" מתבטאת בעוד אמונה שאלה אנו משווים את הראשונה, וכל שאנו נותרים איתו למעשה הוא אוסף אמונות והיחסים הלוגיים ביניהם. ר' למשל, דיוידסון (ב); זו כמובן טענה רווחת בחוגים אידיאליסטים רבים. ור' הנספח.
- 14 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'." (p. 59-60; "Every genuine idea, i.e. every integral act of thought, is eo ipso adequate to its ideatum and therefore true" p. 113
- 15 עצם הרעיון שמחשבה היא אובייקטיבית ושהסובייקט ה"חושב" הוא בר-טעות בעניין פותח עלי ידי פרגה ואף ביתר שאת על ידי ויטגנשטיין.
- 16 העמדה עלולה להיראות קיצונית עד כדי אי-סבירות ברורה. בהקשרים לוגיים-מתמטיים הועלו עמדות קרובות לא אחת: מה פירוש שפלוני מאמין ש $2+2=7$? רבים סברו שיש להבהיר משפטים כאלה במונחים מודאליים – במונחי עולמות אפשריים. תוכן האמונה מוגדר לפיכך על ידי קבוצת העולמות האפשריים שבהם $2+2=7$. אך, האם יש עולם אפשרי שבו $2+2=7$? לגבי אלה 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. והשוה לטקסט של הערה 15 להלן.
- 17 תפיסה זו של "ללא שיו"ר" ניצבת בפני קושי עם ההכרה באידיאות רפלקסיה, שבהן נראה לכאורה כאילו האידיאה הראשונה משמשת כאובייקט הנתון לפעולת השתכלות נוספת. אך אצל שפינוזה לפחות, קושי זה מעומעם בכך שמאידיאה (היינו מפעולת חשיבה והשתכלות) נגזרת אידיאת הרפלקסיה שלה – כלומר, אין כאן פעולה נפרדת ממש, אלא היבט נוסף של התפיסה האדקוויטית. זוהי למעשה משמעותו של משפט מ"ג בח"ב.
- 18 והשווה להערה 13 לעיל.
- 19 השוה שוב לעמדת דיוידסון: ייחוס טעות רדיקלית ומקיפה אינו קוהרנטי לדעתו – הוא מעיד על פרשנות לקויה, או על אי-הבנה. כך גם לגבי דבריו על malapropism בדיוידסון (א).