

---

Remarks on Spinoza's Philosophy, its Consistency, and its Evolutionary Character /  
הערות על הפילוסופיה של שפינתה, עקביותה, ואופיה האבולוציוני

Author(s): דן נשר and Dan Neshet

Source: *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* / ניסן, רבעון פילוסופי, עיון: רבעון פילוסופי, ניסן (ניסן תשמ"ז), חוברת ב, תשמ"ז, כרך ל"ו, pp. 83-123

Published by: S. H. Bergman Center for Philosophical Studies

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23350222>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

S. H. Bergman Center for Philosophical Studies is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* / עיון: רבעון פילוסופי

## הערות על הפילוסופיה של שפינוזה, עקביותה, ואופיה האבולוציוני

דן נשר

1. הקדמה

הבנת היחס בין התארים לטבע (העצם) ובינם לבין עצמם בפילוסופיה של שפינוזה הינה מכרעת לגבי הבנת השיטה כולה. נראה לי שבנקודה זו גישתו של שפינוזה לא הובנה כראוי כמו גם ביקורתו על הפילוסופיה של דקארט (וגם על פילוסופים שקדמו לו). לפי הבנתי נותנת הפילוסופיה של שפינוזה פתרון מתקבל על הדעת להבנת הקשר בין הגוף לנפש בניגוד לפתרונות הפילוסופיים האלטרנטיביים. במאמר זה אני מציע לראות בפילוסופיה של שפינוזה אלטרנטיבה רדיקלית לפילוסופיה של דקארט ופתרון הולם לבעיית היחס בין ההתפשטות למחשבה היכול לשמש בסיס מטאפיסי לאפיסטמולוגיה, פילוסופיה של הנפש, פילוסופיה של הלשון, תורת הפעולה, ובעצם לכל תחומי העיון הפילוסופי.

מטרתי בהערות אלה להציע פירוש לבעיית העצם ותארו, להסביר את האופי האבולוציוני של האפיסטמולוגיה השפינוזית ולהראות על טעות מסוימת של שפינוזה במהלך פיתוח הפילוסופיה שלו כאלטרנטיבה לגישה הקרטזיאנית. במובן מסוים אפשר לראות את פירס כממשיך הביקורת של שפינוזה על המטאפיסיקה והאפיסטמולוגיה הקרטזיאנית (Peirce 5:312–317). פירס עצמו ראה בפילוסופיה של שפינוזה את אחד המקורות החשובים לפילוסופיה הפרגמטיסטית שלו. אפשר להציע את הכיוון ששניהם מתווים בפיתוח של פילוסופיה אבולוציונית-פרגמטיסטית כאלטרנטיבה לפילוסופיה המודרנית, הפוזיטיביסטית וה'אנליטית', שצמחה על ברכי המערכת המושגית הקרטזיאנית. במאמר זה אני רוצה לפרש את הפילוסופיה של שפינוזה ברוח זו של הצעת אלטרנטיבה לפילוסופיה הקרטזיאנית. אני מאמין שזה בהתאם לרוחו של שפינוזה, שביקש את לודויק מאייר לציין, בהקדמה לספרו 'יסודות

\* אני מודה לקורא האנונימי על הערותיו ועצותיו לשיפור המאמר.  
הקיצורים הבאים נהוגים במאמר: 'את' – 'אתיקה'; 'מת"ש' – 'מאמר על תיקון השכל'; 'מ"מ, CM – 'מחשבות מטאפיסיות', שהוא נספח ל'פ"ד' – 'עקרונות הפילוסופיה של דקארט'; 'מאמר קצר' – 'מאמר קצר על אלהים, אדם ואושר'.

הפילוסופיה של דקארט, שדרושים יסודות פילוסופיים שונים מאלה של דקארט אם אנו רוצים ששכלנו יתקדם אל פיסגת הידיעה (ראה איגרת 13).  
 הדיון שלפנינו אינו פרשני-היסטורי אלא מכוון לרקונסטרוקציה שיטתית של חלקים בפילוסופיה של שפינוזה. הבאת טיעונים של פרשנים אחרים מכוונת בעיקרה להבהרתן ולחידודן של השאלות הנידונות. הדיון במאמר מיועד לפתור את הקושי של משפט כ"א בחלק השני של ה'אתיקה' לגבי היחס בין תארי ההתפשטות והמחשבה מצד אחד והיחסים שבין האידיאות בתואר המחשבה עצמו מצד שני. כדי לפתור בעיה זו עלי לברוק את תורת הייצוג של שפינוזה, בעיית "האידיאה של האידיאה" ומהי "הידיעה של הידיעה". מניחות של בעיות אלה אני מגיע למסקנה שרק הבנת הפילוסופיה של שפינוזה כפילוסופיה אבולוציונית מאפשרת רקונסטרוקציה עקבית שלה.

2. על בעיית הקשר בין הטבע לתארו אצל שפינוזה

פרקינסון במאמרו על פילוסופיית הנפש של שפינוזה מעמיד בבסיס הדיון את הבעיה של הבנת התארים:

It might be thought that a discussion of the philosophy of mind that is expounded in Spinoza's *Ethics* would omit the metaphysical doctrines that are connected with Part I... In fact, however, Part I is very relevant to Spinoza's philosophy of mind, for it is here that he lays the foundations of his theory of substance and its attributes, which is central to his account of the relations between mind and body. (Parkinson 1983:106)

אכן מסתבר שאין אפשרות לעסוק בפילוסופיית הנפש (ובעצם בכל תחום פילוסופי) ללא עיסוק מקדים במטאפיזיקה של הטבע והאדם כחלק ממנו. המחלוקות המקובלות בפרשנות לגבי הקשר בין התארים לעצם (לטבע) הן בין הגישה הסובייקטיביסטית המפרשת את גדר ד' ב'אתיקה' 1 כהבנה אנושית סובייקטיבית של מהות הטבע לבין הגישה האובייקטיביסטית הטוענת שהתארים מבטאים את המהות של הטבע ולכן יש להם קיום בלתי-תלוי בנפש האדם (1 י' הע', יט, כ מ"ב; 2 ז' הע', מה, מז). במסגרת הגישה האובייקטיביסטית ישנם פירושים שונים לקשר בין התארים לעצם: מצד אחד הדואליזם הטוען להפרדה ריאלית בין מחשבה להתפשטות (Gueroult), ומצד שני, תורת הזהותנות הטוענת לזהות ריאלית ביניהם (קרלי; וראה פרקינסון 1983: 109 ואילך). ויכוחים מסוג זה אפשר למצוא למכביר בספרות בת-ימינו על שפינוזה (למשל, אקוילה 1983). נדמה לי שוולף יוצא דופן בפרשנותו העקבית של בעיית התארים כאשר הוא טוען:

that each attribute can be thought of separately whereas in reality all the attributes are inseparably together in substance. (Wolf 1927:56; cf. Hallett 1957)

הטעות של כמה מפרשים בהבנת הקשר בין התארים אצל שפינוזה נעוצה לדעתי באי-הבנתם את מושג ההבחנה ביניהם על-ידי השכל, היא ההבחנה הרציונלית. ראשית, שפינוזה אינו טוען שרק השכל האנושי מבחין בין התארים אלא שהבחנה זו נמצאת גם בשכל האינסופי (1 גדר ד, ל; 2 ז הע', ועוד). אם נבין את השכל (*intellectus*) האנושי כמערכת של מושכלים מכוונים ואמיתיים הרי שמהגדרת התואר והשכל יוצא שהבחנת השכל בתואר היא אמיתית (2 מג, מילואים; מת"ש, סעיף 68); מכאן יוצא שהבחנה כזאת קיימת בעצם עצמו, בטבע.<sup>1</sup> מהי ההבחנה הרציונלית? בחיבורו 'מחשבות מטאפיסיות' (1663) שפינוזה מביא את תורת שלוש הבחנות בטבע: הריאלית, המודלית, והרציונלית (של השכל) (ראה מ"מ ג 1; 2 ה; דקארט 1984: 213).

ההבחנה הריאלית אינה קיימת למעשה בפילוסופיה של שפינוזה. הבחנה זו מתקיימת אצל דקארט בין שני עצמים, המתפשט והחושב, והדיון בו אצל שפינוזה בא להראות שזהו מושג ריק והבחנה כזו בלתי-אפשרית בטבע (את' 1 טו הע'). כל אופן או כל מרכיב של הטבע אשר יופרד ממנו ממש לא יוכל להתקיים. רק הטבע בשלמותו יכול להתקיים כשהוא לעצמו, כסיבת עצמו. הפרדה ממשית הופכת את המרכיב הנפרד לחסר קיום, כעין 'חור' בטבע שאינו יכול לא להתקיים ולא להיות מושג על-ידינו. אין דבר יכול להיווצר ולהתקיים בטבע אלא דרך קשריו לאופנים אחרים על-ידי חילופי אנרגיה (חומרית ומנטלית) אתם. אבל גם אם נניח קיום של דבר הנבדל ממש מן הטבע הרי גם אז לא נוכל להכיר אותו כיוון שלא יכול להיות לנו שום 'מגע' עם דבר זה לא במישרין, ולא בעקיפין דרך מגעו עם אופנים אחרים (מת"ש, סעיף 41 והע' טו, את' 1 גדרים ג, ה, מושכלות ראשונים (מ"ר) א-ה). שפינוזה דוחה את מושג 'ההבחנה הריאלית' והדיון בה נותן לו הזדמנות לפתח את מושג ה'ממשות' הכוללת של הטבע שאין שום ממשות מחוץ לו שתגביל אותו מלהתקיים ולפעול לפי חוקיו העצמיים (את' 1 גדר ז, יז, ומשפטים יוצאים (מ"י) א, ב): "בשם עצם הריני מבחין את שהוא בתוך עצמו ומושג מתוך עצמו, זאת אומרת, את שמושגו אינו זקוק להבנות ממושגו של דבר זולתו" (1 גדר ג).

ההבחנה המודלית היא ההפרדה היחסית של מצבי הטבע, סטרוקטורות אנרגטיות (פיסיקליות ומנטליות) שונות בתוך הרצף הטבעי, שמקצתם אנו תופסים כתופעות נפרדות. אלה מודיפיקציות של הטבע הרציף הנבדלות ומוכחות רק באופן יחסי משאר אופניו ואין להם קיום ריאלי עצמאי.

כל מי שלמד להפריש בין כח-המרמה ובין השכל, יעמוד על בריו של דבר זה. אם ישים אל ליבו שהחומר אחד הוא בכל מקום ושאינו להבדיל בו בין חלקים אלא א"כ אותו חומר מושג בבחינת מופעל

<sup>1</sup> במהלך המאמר אני משתמש לפעמים במונחים כפי שהם נמצאים בתרגום העברי של קלצקין ולפעמים בלועזית, למשל, מושכל/אידיאה, מכוון/אדקוטי, וכיו"ב, אך הכוונה כמובן לאותם המושגים.

באופנים שונים. לפיכך אין להבדיל בין החלקים שבו אלא באופן ולא כממש. (1 טו הע'; וראה 1 כה מ"י)

ההבחנה הרציונלית שונה מן ההבחנה המודלית ובודאי שאינה הבחנה ריאלי. זוהי הבחנה של דברים שאינם נפרדים באופן מודלי כמו האופנים אבל גם אינם זהים כמו שהממשות של הטבע כולו זהה לעצמה. ההבחנה הרציונלית מבדילה בין דברים שניתן להכירם ולחשוב עליהם בנפרד אבל אינם נפרדים אפילו מבחינה מודלית. מבחינה זו שונה ההבחנה הרציונלית משתי ההבחנות הקטגוריות הקודמות של הקיום:

Finally, a rational distinction is that arising between substance and its attribute,... We recognize this distinction because substance cannot be understood without that attribute. (CM II:5)

אפשר לחשוב על האופנים כאילו הם נפרדים באופן ריאלי זה מזה, למשל, במסגרת של ניסוי מחשבתי במדע, או כשאנו מבצעים ניסוי מדעי ומניחים מצב אידיאלי של בידוד המערכת מכל השפעה חיצונית כדי לאפשר הסבר יותר פשוט של הדברים (שם).<sup>2</sup> כך אנו יכולים לחשוב על הפרדה ריאליה כביכול בין התארים של הטבע כדי להבדיל בין ההסבר הפיסיקלי להסבר המנטלי של הדברים והתופעות ולהימנע לחלוטין מהעמדת הסבר אחד על השני (את' 2 ו הע'). בכל המקרים הללו הבחנות אלה הן הפשטות דמיוניות בלבד וההבחנה הנכונה בין התארים היא הבחנה רציונלית בין דברים שאינם ניתנים להפרדה. הבחנות מסוג זה יוכלו לעזור לנו רק אם נדע שהן הפשטות בלבד.

מכאן אתה שומע: אפילו כששני תארים מושגים (conciplantur) בחינת נבדלים זה מזה הבדל ממש (realiter distincta), לאמור זה בלי זה, מכל מקום אין להסיק מסקנה שהם שני ישים או שני עצמים שונים. (1 י הע')

מדוע אין התארים יכולים להיות נבדלים הבדל ממש זה מזה? התארים מהווים את המהות של הטבע ובו אין שום הפרדות ממשיות (1 יב, יג). בעניין זה טועה וולפסון בפרשו את טענתו של שפינוזה בקטע המובא למעלה (1934: 22–23). שפינוזה מדבר על כך שהתארים נדמים או נחשבים בחינת נבדלים זה מזה הבדל ממש ולא שהם נבדלים כך בפועל. הבנה כזאת היא מוטעית אם כי יש לה סיבה ממשית: אי-האפשרות להראות על קשר מודלי בין התארים. לפי תורתו המטאפיסית של שפינוזה נטעה בין שנטען להפרדה ריאליה בין התארים ובין שננסה להראות על קשר

<sup>2</sup> מבחינה טכנית אפשר להבחין אצל שפינוזה שני שימושים שונים במונח 'אופן': פעם לגבי הדברים הפרטיים בטבע שהם עצמם בעלי האספקטים התאריים, מחשבה והתפשטות, למשל (ראה את' 1 גדר ה), ופעם לגבי המודיפיקציות של האספקטים התאריים שלהם (ראה 2 ו הע'). אפשר לקבל דרי-משמעות זו, הבאה למנוע סרבול מילולי, אבל כתנאי שנשגיח בה.

מודלי-סיבתי ביניהם. דקארט וממשיכיו בימינו עושים את שתי הטעויות האלה ביחד (את' 5 הק'). האם מדובר בכך שהתהליכים הקוגניטיביים של השגת התארים השונים אין כל קשר ביניהם? ברור שכל התהליכים הקוגניטיביים שייכים לתואר המחשבה ומכאן שהתהליכים של הכרת התארים השונים קשורים באופן מודלי ביניהם. תהליכים אלה אינם נבדלים זה מזה כתהליכים קוגניטיביים מבחינה זו שכולם 'כולים' בתוכם את החוקיות של הסטרוקטורות בתואר המחשבה, אבל 'כלילת' החוקיות של תואר המחשבה שונה מ'הבעת' החוקיות של הסטרוקטורות של התהליכים הפיסיים בתואר ההתפשטות (איגרת 64; את' 1, 2 מה). ההשגות של החוקיות השונה של התארים נבדלות ביניהן כאידיאות משום שהחוקיות של תהליכי התארים שונה; ומפני שתהליכים אלה אינם ניתנים לטרנספורמציה הדדית אנו מסיקים על ההפרדה ביניהם כשתי צורות פעולה שונות של הטבע (איגרת 10). מתוך הקיום הריאלי ההכרחי של הטבע מסיקים את השגתו מתוך עצמו אבל מתוך זה שהתארים מושגים מתוך עצמם אי-אפשר להסיק על ההפרדה הריאלית ביניהם (זוהי טעותם של דקארט [1984: 2: 86] ודונאגן [1973], וראה את' 1 י'). כך יש להבין את ההבחנה הרציונלית כאשר השכל מבין את השוני בין האספקטים המהותיים של הטבע. אפשר כמובן לשאול, מדוע אי-אפשר לתאר את התארים כנבדלים מודלית ביניהם כשאר האופנים של הטבע? ברור שאין הם יכולים להיות אופנים סופיים של הטבע כי האופנים הסופיים מתהווים ונכחדים ואילו התארים הם המאפיינים הקבועים של הטבע. אבל מדוע אי-אפשר לראות את התארים כאופנים אינסופיים ונצחיים ולכן אמנם קבועים אבל נבדלים מודלית זה מזה? על שאלה זו יש להשיב שדברים השונים באופן מודלי מקיימים ביניהם באותו זמן קשר סיבתי, קרוב או רחוק, אבל בין התארים לא יכול להתקיים ולא ניתן להבין קשר כזה. בלי להיכנס להסבר מפורט של העניין אפשר להציע באופן 'דוגמטי' תמונה כזו שבה "האופנים האינסופיים המידיים" הם מערכות החוקים הכלליים של התארים: חוקי "התנועה והמנוחה" בתואר ההתפשטות וחוקי "השכל והרצון" (או "השכל האינסופי") בתואר המחשבה ואילו "האופנים האינסופיים הלא-מידיים" הם ההתממשויות של פעולת החוקים הללו בטבע, כלומר, "פני היקום כולו" על שני האספקטים המוכרים שלו.<sup>3</sup> בזה הראיתי מה טיבו של היחס בין התארים לטבע: הם שניים או אינסוף אספקטים של הטבע, צורות פעולה שונות שלו, הנתפסים ומוכחנים על-ידי השכל.

<sup>3</sup> איגרת 64; את' 1 טז, ל, לא, לב מ"י ב. על 'האידיאה האינסופית' כאופן אינסופי בלתי-מידי בתואר המחשבה ראה את' 2 ג, ד, ה, ח, וכן יואכים 1901: 94-95; וולפסון 1934: 239-242; פולוק 1880: 187-188.

3. מהו הקשר בין התארים של הטבע?

שאלת הקשר בין התארים של הטבע חשובה להבנת הפילוסופיה של שפינוזה ולמעשה כל פילוסופיה המניחה יחס מסוים בין הגוף לנפש. המיון המקובל בפרשנות של הפילוסופיה של שפינוזה ובפיתוח של פילוסופיית הנפש הוא שיש שלוש אפשרויות עיקריות של יחסים בין הגוף לנפש: (א) הפרדה מוחלטת (שני עצמים שונים), (ב) זהות מוחלטת ביניהם, (ג) אינטראקציה בין שני המרכיבים הללו שאינם ניתנים לדקוּציה. הגישה הפיסיקליסטית נוקטת את העמדה השנייה על-ידי העמדת הנפש על הגוף החומרי הנתפס כאופן התפשטות והנפש מובנת, במקרה הטוב, כ"פונקציה" של הגוף (functionalism). במסגרת אותה עמדה של זהות טוענת הגישה האידיאליסטית (והפנומנולוגית) להעמדת הגוף החומרי על תהליכים מנטליים. העמדה השלישית, האינטראקציוניסטית, באה לביטוי בולט בניאו-קרטזיאניזם של פופר ואקלס (1977; סירל 1984 פרק 1) וכן בקיברנטיקה ובתורת האינפורמציה. מהי עמדתו של שפינוזה בשאלת הקשר בין התארים בטבע? לפי הבנתי שפינוזה טוען שהיחס בין הגוף לנפש (התפשטות ומחשבה) אינו שייך אף לאחת משלוש האפשרויות הללו. הפרדה מוחלטת אינה אפשרית משום שזוהי הפרדה ריאלית שאינה קיימת בטבע. זהות מוחלטת אינה אפשרית מפני שאין אפשרות להעמיד את המחשבה על ההתפשטות או להיפך. גם אינטראקציה אינה אפשרית משום שאינטראקציה יכולה להתקיים רק בין אופנים השייכים לאותו התואר ואילו אופני הנפש ואופני הגוף שייכים לשני תארים שונים. לכן כל הסבר של תופעות הטבע ניתן להציע רק במסגרת אחד התארים ואין אפשרות להסביר אופני מחשבה על-ידי אופני התפשטות או להיפך. לפי שפינוזה שאלת היחסים בין אופני הנפש בתואר המחשבה לאופני הגוף בתואר ההתפשטות אינה עולה כלל לדיון מפני שאלה הם שני אספקטים תאריים, תכונות, של אותו אופן-פרט (individuum). מכיוון שנראה שאותו פרט יכול להתייחס אל עצמו רק יחס של זהות ( $A = A$ ) לכן רבים מסיקים על זהותם של התארים המאוחדים באותו פרט. אך התארים הם אספקטים של אותו פרט השונים זה מזה ומשום שאינם אופנים מרכיבים של פרט זה, לא יכול להיות שום יחס של פעולת הסבה ביניהם (מ"מ 2 ה). כל פרט נחשב כאותה הישות הנתפסת על-ידי השכל פעם במחשבה ופעם בהתפשטות.

כל שהשכל האינסופי תופס בבחינת יסוד מהותו של העצם, כל זה מתייחס אל עצם יחיד. ומכאן שהעצם החושב והעצם המתפשט עצם אחד הוא, שפעמים מתבחן בבחינת תאר זה ופעמים בבחינת תאר זה. כיוצא בו, אופן התפשטותו ומושכלו של אותו אופן דבר אחד הוא ואינו אלא מתגלה בשני פנים. (א' 2 ז ע')

4. מדוע בלתי-אפשרית ההעמדה של תואר אחד על השני?

לייבניץ ('מונאדולוגיה' סעיף 17) תפס באופן אינטואיטיבי את עמדתו של שפינוזה,

אבל לא היה אפשר לפתח תורה בסיסית על השוני בין התהליכים הנפשיים לגופניים עד לפיתוח הרעיון של פירס על האופי הלוגי המיוחד של התהליכים המנטליים כסטרוקטורות של יחסים תלת-מקומיים השונה מן המבנה הדואלי של התהליכים הפיסיים. אצל פטנם (1983: 290 ואילך) מופיע באופן דומה הרעיון הזה בהבחנתו בין פרדיקטים אפיסטמיים שהם התכוונותיים וחלים על התחום המנטלי לבין פרדיקטים בלתי-אפיסטמיים שהם אינם התכוונותיים וחלים על התחום הפיסי. לדעתי טועה פטנם בכך שהוא מזהה את הפרדיקטים הסינטקטיים-סמנטיים כפרדיקטים בלתי-אפיסטמיים. דבר זה אינו נכון מנקודת ראותם של שפינוזה ושל פירס. פרדיקטים החלים על תהליכים מנטליים הם התכוונותיים, והרי הלשון שהפרדיקטים הסינטקטיים-סמנטיים חלים עליה היא תהליך מנטלי. אבל ייתכן שפטנם התכוון לא לפרדיקטים המתארים את הלשון כתופעה מנטלית-התכוונותית אלא לפרדיקטים המתארים אותה כתופעה פיסיקלית. להבחנה כזאת בהחלט יש מקום, אם מניחים שהלשון היא תופעה פיסיקלית, או שיש לה אספקט פיסיקלי, אבל אז לא תהיה זו הבחנה בין פרדיקטים אפיסטמיים לבין פרדיקטים סינטקטיים-סמנטיים, כפי שהבחין פטנם, אלא בין פרדיקטים המתארים תופעות מנטליות לבין פרדיקטים המתארים תופעות פיסיקליות. את הפרדיקטים האפיסטמיים מזהה פטנם בצדק עם מבנה או תכונה של התכוונותיות (intentionality). ישנם פילוסופים המזהים 'התכוונותיות' עם כוונה ולכן עם תודעה עצמית ו'ספונטניות' אבל במסגרת ההשקפה שתוצג כאן מדובר על המבנה הלוגי של כל התהליכים המנטליים אשר שייכים לפי שפינוזה לתואר המחשבה ולפי פירס לתודעה (consciousness) כמובן הרחב. לשם הבחנה בין תהליכים מנטליים בכלל לבין תהליכים קוגניטיביים שהם תודעה עצמית, נכנה את תכונת כלל התהליכים המנטליים intentionality ושל תת-הקבוצה הקוגניטיבית intentionality (נשר 1984 סעיף 2). טעותו של פטנם יכולה להיות מובנת על רקע העיסוק הפוזיטיביסטי בלשון כתופעה בלתי-מנטלית שפטנם מבקר, אף שנראה כי הוא מקבל חלק מהנחותיה. טעותם של הפוזיטיביסטים היא שניסו להעמיד את הפרדיקטים החלים על התחום האפיסטמי על פרדיקטים החלים על התחום הפיסיקלי. טעות זו (כך גם טיפולו של הינטיקה בבעיה זו, 1962 פרק 5) מקורה באי-הבחנה בשוני הקיים בין הסטרוקטורות של התופעות המנטליות-קוגניטיביות שהן בעלות יחסים שלישיים (triadic) לבין הסטרוקטורות של התופעות הפיסיקליות שהן בעלות יחסים שניים (dyadic). מטעות זו נובע, בראש ובראשונה, השימוש בלוגיקה דו-מקומית לתיאור סטרוקטורות לשוניות שאינן ניתנות לתיאור כזה בלי שייפגע האופי האפיסטמולוגי-התכוונותי שלהם (ראה נשר 1983: 208–209, 1984 סעיף 2; פירס 1890: 1, 363; 1905: 8, 331).

מכאן שסטרוקטורות פיסיקליות יאופיינו על-ידי סטרוקטורה בעלת מבנה לוגי דו-מקומי:



[1]  $Lp^P(a, b)$

כאשר  $Lp^P$  (Leading principle) הוא האופרטור של הסטרוקטורה המתאים לחוק הפיסיקלי המקשר את שני הגופים a ו-b; למשל, תיאור של המשיכה בין המסות של שני הגופים הללו כך:

[2]  $Force = K/R^2(Ma \cdot Mb)$

או על-ידי הצבת הכוח  $K/R^2(Mx \cdot My)$  הפועל בין הגופים בתור חוק נקבל את הסטרוקטורה הבאה:

[3]  $Force(a, b)$  (Peirce, 1:345; Ms. 939:28–29)

תהליך פיסיקלי מורכב ניתן לייצג על-ידי יחסים רב-מקומיים מסדרי גודל שונים אבל עקרונית אפשר להעמידם על יחסים דו-מקומיים בסיסיים. עם זאת ניתן להראות שבתחום המנטלי, בתואר המחשבה, הסטרוקטורות של התהליכים הן תלת-מקומיות וברמה הקוגניטיבית הן מבטאות את טבעם ההתכוונותי של תהליכים בעלי משמעות המאופיינים על-ידי קשר טלאולוגי בין מרכיביהם (פירס 2:86). אינני מתכוון כאן לתיאור טלאולוגי במובן האריסטוטלי, המנוגד לתפיסתו של שפינוזה, אלא כפי שהוא מסביר בהקדמה ל'אתיקה' 4:

ואלו מה שאנו מכנים סיבה-תכליתית אינו אלא יצרו של האדם עצמו במידה שהוא נדון ראשית או סיבה ראשית של איזה דבר. כשאנו אומרים למשל שהדירור הוא הסיבה התכליתית של בית זה או זה, אין כוונתנו אלא לאמר שמתוך דימוי הנעימות שבחיי-בית נתעורר באדם היצר לבנות בית. משמע שהדירור בחינת סיבה-תכליתית אינו אלא אותו יצר פרטי שהוא באמת סיבה פועלת הנראית כסיבה ראשונה, משום שאין הבריות מכירים לרוב את סיבות יצריהם. (השווה את' 1 מלואים עמ' סט ואילך; 4 גדר ז)

אם נניח שהיצר הפרטי כסיבה פועלת של התהליך כולו יהיה  $Lp^m(S...)$  כשהאופרטור  $Lp^m$  הוא כלל של הרגל מנטלי אשר יחד עם הארגומנט S, האידיאה-הסימן המיוחד, מייצג את "היצר הפרטי" המסוים, הרי מושג זה יהיה זהה לאחד המובנים של ה'סכימה' אצל פיאז'ה, של 'תכנית' אצל מילר (1960) ושל 'אינטנציה' אצל פירס (2:86). סטרוקטורות מנטליות 'טלאולוגיות' כאלה, שבהן יש קשר משמעותי בין המניע, האובייקט שעליו חלה הפעולה, ותולדתה, ניתן לבטא על-ידי הסכימה הבאה,

[4]  $Lp^m(S, O, I)$

המוסברת על-ידי הדוגמה של נתינת אובייקט מסוים על-ידי אדם אחד לשני. אין זה יחס פיסיקלי של העברת אנרגיה מגוף אחד לשני אלא יחס של משמעות. במקרה שלנו  $Lp^m$  הוא אופרטור מנטלי התכוונותי המפעיל יחס מנטלי-קוגניטיבי שבו הסובייקט המסומן ב-S נותן אובייקט ממשי מסוים, המיוצג בתחום המנטלי על-ידי האובייקט המידי O, לאדם אחר המסומן ב-I. יחס אינטנציונלי זה אינו ניתן להעמדה

על שתי סטרוקטורות נפרדות דו-מקומיות ובלתי-אינטנציונליות כמו, למשל.

$$[5] R_1(S, O)$$

$$[6] R_2(O, I)$$

שבהן יכול  $S$  להניח את  $O$  בלי להתכוון ש- $I$  יקח אותו. אם הסטרוקטורה הכוללת היא רק מכפלת הסטרוקטורות הדואליות הקודמות [5] ר- [6], כלומר, אם  $R_3 = R_1 \cdot R_2$ , הרי שהסטרוקטורה החדשה תהיה:

$$[7] R_3((S, O) \cdot (O, I))$$

בכל זאת סטרוקטורה מורכבת זו אינה ממלאת את דרישת ההתכוונות שבה צריך להתקיים קשר ישיר בין  $S$  ל- $I$  דרך אופרטור מנטלי הקובע יחס שלישי. הסטרוקטורות [5] ר- [6] יכולות אמנם להתקיים יחד ב- [7] כך שבסופו של דבר  $O$  אמנם יעבור מ- $S$  ל- $I$  באופן פסיקלי אבל בלי שיתבצע תהליך התכוונותי של נתינה וכלי שהאובייקט המסוים ניתן באמת מתוך החלטה או בכפוף לחוק של מוסד חברתי מסוים.

Take for example, the relation of *giving*. *A gives B to C*. This does not consist in *A's* throwing *B* away and its accidentally hitting *C*, like the date-stone, which hit the Jinnee in the eye. If that were all, it would not be a genuine triadic relation, but merely one dyadic relation followed by another. There need be no motion of the thing given. Giving is a transfer of the right property. Now right is a matter of law, and law is a matter of thought and meaning. (Peirce, 1:345; cf. 1:343–349, 1:363–365; 2:86; 8:331)

יש להבדיל בין החוקיות של תואר ההתפשטות (חוקי התנועה והמנוחה) שהיא בעלת הצורה הלוגית הדואלית של [1] ובין החוקיות של תואר המחשבה (חוקי הרצון והשכל) שהיא בעלת הצורה הלוגית של [2] (את' 1 לב מ"י ב, יז הע'; 2 ז מ"י הע'; איגרות 64, 66). החוקיות הקוגניטיבית היא אינטנציונלית, הכוללת תהליכים הבנויים על קשרי משמעות על-ידי דמיות (similarity), על-ידי קרבה (contiguity), ועל-ידי מוסכמה (rational convention). התהליכים המנטליים המאופיינים כך יכולים לייצג את האובייקטים הפסיקליים אבל לא להיפך. מכאן ברור שאם האברים של התהליכים הקוגניטיביים הם יחידות של משמעות הרי שאין כל אפשרות תרגום של תהליכים מנטליים לתהליכים פסיים, ואין אפשרות להעמיד את הפרדיקטים האפיסטמולוגיים על פרדיקטים בלתי-אפיסטמולוגיים (פטנס 1983: 290 ואילך).

המשותף לכל תהליכי תואר המחשבה הוא המבנה הלוגי השלישי (triadic) שבו הם 'מבטאים' את הגופים הפסיים המאוחדים אתם; אבל רק ברמה מסוימת של התפתחות, בדרגה של התודעה העצמית, תהליכים אלה נהפכים לתהליכי סימנים (לשון במובן הרחב) המתפרשים באופן מודע ככאלה כאשר הפונקציה שלהם היא

'לייצג' את הסביבה הפיסית. מכאן, אם ישנה חוקיות מנטלית כוללת כזאת הרי שאפשר ללמוד מן המבנים של התהליכים המנטליים המוכרים לנו (לשון טבעית, עיון מדעי, היסקים לוגיים ומתמטיים) על המבנים הבסיסיים של התהליכים המנטליים שאינם תודעה עצמית. (אני מזהה תודעה עם אידיאה במונח השפינוזי ככל אופן או תהליך בתואר המחשבה.)

5. ההתאמה של הסדר והקישור של האופנים (האספקטים האופניים) בתארים השונים

השאלה היא האם ההבחנה בין סטרוקטורות לוגיות שונות בתואר ההתפשטות והמחשבה אינה סותרת את משפט 2 ז המפורסם הטוען:

סדר המושכלים (ideas) וקישורם הוא כסדר הדברים וקישורם... ומעתה, בין שנשיג את הטבע בכחינת התאר של ההתפשטות ובין שנשיגו בכחינת התאר של המחשבה או בכחינת איזה תאר אחר, תמיד נמצא אותו סדר אחד או אותו קישור אחד של הסיבות. (והשווה למושג ה'סדר' אצל פירס, 6: 542; ו'סדר הטבע' אצל האריס 1974)

יש לשים לב שהסטרוקטורות השונות הן תכונות של אירועים מנטליים או פסיים ולא של הסדר שלהם. שפינוזה לא טען במשפט זה שניתן להעמיד או לתרגם סטרוקטורה של אופן מנטלי לזו של אופן פסיקלי או להיפך, מפני שאז לא היה צורך להניח שני תארים ואולי לא היתה אפילו אפשרות להבחין ביניהם כפי שטוען שפינוזה (מת"ש סעיף 33; את' 2 ז הע'). במקרה זה ניתן היה לתאר את הטבע כבעל תואר אחד בלבד, או התפשטותי, כפי שהפסיקליסטים מציעים (ראה פירושו של פטנס וקשייו, 1981: 77 ואילך), או מחשבתית, כפי שמציעים אידיאליסטים ופנומנולוגים (למשל, ברקלי). אבל שפינוזה סבר אחרת כשטען

עד שנטול עלינו, כל-זמן שהדברים נדונים בכחינה של אופני-מחשבה, לבאר את סדר-הטבע כולו או קשורן של הסיבות רק ע"י תאר-המחשבה בלבד; וכשהם נדונים בכחינה של אופני-התפשטות, יש לבאר גם כן את סדר-הטבע כולו רק ע"י תאר-ההתפשטות בלבד, והוא הדין ביתר התארים. (את' 2 ז הע'; השווה 3 ב והע')

מכאן, שאי-האפשרות של העמדת האספקטים התאריים של הדברים זה על זה אינה בלתי-שפינוזיסטית, ההיפך הוא הנכון. יש להבין את המונח 'אותו הסדר או אותו הקישור' כך שלמרות השוני בין הסטרוקטורות של האירועים בשני התארים,  $R(S, O, I) R(a, b)$ , ככל זאת אם נסתכל על אירוע כיחידה אחת, הרי יתקיים אותו יחס של סדר ושל קישור בכל תואר כך שלכל אירוע מן הסוג הראשון (למשל, אירוע מוחי) 'יתאים' אירוע מן הסוג השני (אירוע מנטלי) ולכל תולדה של הראשון תתאים תולדה של השני. הדבר מוסבר מתוך הדרישה של האחידות של האינדיבידואל כן ששני האירועים הללו הם למעשה אותו האירוע הפרטי בעל צורות תארות שונות אך באופן עקרוני אי-אפשר להעמיד את הסטרוקטורות האופניות של התארים השונים

אחד על השני או על משהו שלישי משותף. קיימת בכל זאת השאלה, האם זוהי מגבלה של כושר ההסבר האנושי או תכונה הטבועה בטבע עצמו. מכיוון ששפינוזה חושב שההבחנה האנושית הרציונלית בתארים מבטאת את המהות, המבנה הבסיסי, של הטבע (את' 1 גדר ד, י הע', יט, כ; 2 ז הע'; איגרת 9), הרי שלפי דעתו אין זו מגבלה אנושית אלא עניין השייך למבנה הפנימי של הטבע. המבנה של האידיאה, האירוע המנטלי, שונה מן המבנה של הגוף, האירוע הפיסי, אבל לכל אידיאה מתאים אופן גופני מסוים ולהיפך; כך שאם נפרק כל אידיאה לאידיאות מרכיבות או אם נרכיב אידיאות לאידיאה כוללת יותר הרי לכל אידיאה יתאים תמיד אופן גופני שהוא האופן המורכב או אחד ממרכיביו. בצורה זו תמיד יישמר אותו הסדר ואתו הקישור של האופנים בשני התארים (בכל התארים) בלי שיידרש שהמבנה של האידיאה יהיה זהה לזה של תהליך גופני או של הגוף. איך בדיוק נשמרת התאמה כזאת למרות השוני בין המבנים הפיסיקליים והמנטליים יש להסביר ביתר פירוט. נראה שאצל פירס נמצא פתרון לכך הקשור בערכיות (valency) פנימית שונה המבוטאת על-ידי 'סטרוקטורות חיצוניות' (1: 289) המראות על ההבדל בין טבעם של האירועים המנטליים והפיסיקליים. כך למשל ערכיותו של כל אובייקט פיסיקלי היא שתיים ולכן יוכל להיכנס רק לתוך סטרוקטורות דו-מקומיות, בו בזמן שכל אירוע מנטלי הוא בעל ערכיות שלוש ולכן יהיה אבר של סטרוקטורה תלת-מקומית בלבד (1: 288–292, Cummins 1984 3: 6; 349–343).

6. על סוגי הקשרים בטבע

ברור מכאן שקיים קשר בסיסי של התאמה (convenire) בין התארים השונים בטבע כולו, בין תואר ההתפשטות לתואר המחשבה, ומכאן גם בין האספקטים התאריים של כל האופנים בטבע. אין זה קשר שצריך או שניתן להשיגו במושגים המקובלים של יחסים סיבתיים המתקיימים בין אופנים מנטליים או בין אופנים פיסיקליים שאנו מתארים בחיי היומיום ובמדע. את הקשר בין הגוף לנפש אנו מסיקים מתוך ההתנסות שלנו ומתוך המחקר המדעי (מת"ש סעיף 12 והע' ז; את' 2 יג מ"י והע', טז ואילך, מד; 5 א ואילך; יואכים 1901: 177–180). זהו קשר קבוע השייך למבנה הבסיסי של הטבע והמושג על-ידי השכל בלבד ששפינוזה מכנה 'איחוד' (union, את' 2 יג, כא) שהוא קשר אונטי או אחדות אונטית. אבל אחדות אונטית מטאפיסית זו, הקיימת בטבע כולו ובכל מודיפיקציה שלו (אופן, אופניה, הפעליה, 1 כה מ"י; 2 י מ"י), אינה יחס קוגניטיבי כמו שאינה יחס פיסי (יואכים 1940: 55); אין היא כלל תוצאה של תהליך כלשהו ולא של תהליך הכרתי בפרט, אלא אם נחשוב את הטבע כ'מכיר' את עצמו על-ידי איחוד כזה (את' 2 א, ג, ט, יב, כ); אבל זוהי רק צורת דיבור מטאפורית המנוגדת באופן בסיסי לפילוסופיה המדעית של שפינוזה (1 יז מ"י, ב הע'; 2 ג הע'). השכל משיג את הקשר האונטי כשונה מיחסים מודליים-סיבתיים. מכאן

שאנו יכולים להבדיל בין סוגים שונים של קשרים בטבע כמפורט בסכימה [8]:

[8] 1 איחוד אונטי: מחשבה, התפשטות; נפש, גוף (אידיאה, אידיאטום [אובייקט]; קשר של 'הבעה' [explicatio] או 'ביטוי מכוון' [adequata exprimatio] (את' 1 ח הע'; 2 יז הע', יח הע', כט; 5 יא-יג; איגרת 64); 'מתאים בשלמות' (את' 2 לב).

2 יחסים סיבתיים-מודליים:

2.1 פסיקליים (אובייקט לאובייקט [referre])

2.2 מנטליים:

2.2.1 לא-קוגניטיביים (אידיאה לאידיאה [referre])

2.2.2 קוגניטיביים:

2.2.2.1 יחס של פירוש [scientire, explicatio] (אידיאה

לאידיאה; מת"ש סעיף 34; את' 2 יז הע', כא הע')

2.2.2.2 יחס של הצגה [praesentatio] (ישות אובייקטיבית,

אידיאה של הכרה, מציגה ישות פורמלית של אידיאה

אחרת; את' 2 יז מ"י והע', מד והע')

3 קשרים מרוכבים מ-1 ו-2: קשר של ייצוג [referre או praesentatio] (אידיאה

לאובייקט; את' 1 מלואים; 2 יז הע', מ הע'; 2; 3 כז הע'; מת"ש 78)

קטגוריזציה זאת, שבפרטיה ובהצדקתה אטפל בהמשך, נועדה מצד אחד להסביר את 'מהות' הטבע ואת מבנה התודעה (של האדם בעיקר, השווה את' 2 יג מ"י הע') ומצד שני להראות שהקשר בין הגוף לנפש שייך לקטגוריה 1 ואילו התהליכים המנטליים (הקוגניטיביים) שייכים לקטגוריה 2.2. מייד כמבט ראשון אנו רואים קושי בכך שהיחס אידיאה-אובייקט מופיעה בשתי קטגוריות: 1 ו-3. אבל למרות הזהות המילולית בביטוי שני היחסים הללו הרי ב-1 הוא מתואר על-ידי 'הבעה' (explicatio) וב-3 על-ידי 'ייצוג' (referre). כך יש הבדל בין האיחוד של אידיאת הנפש של ראובן עם גופו של ראובן (איחוד אונטי) לבין היחס של האידיאה בנפשו של שמעון אל גופו של ראובן שהוא ייצוג של גופו של ראובן בנפשו של שמעון (יחס קוגניטיבי). היחס הראשון 'מביע כיוון' (directe explicat) את מהות הגוף של ראובן (2 יז הע'; השווה 2 יג) ואילו היחס השני 'מייצג' את גופו של ראובן בדרגות שונות של הכרה: דמיון, תבונה, או שכל. לכן מקומם של האמת והשקר נמצא ביחס הקוגניטיבי (אפיסטמי) כלבד והם אינם חלים על האיחוד האונטי שהוא ממשי או שלם אלא רק בשימוש מטאפורי במונחים של אמת ושקר (1 יא הע'; 2 גדר ו, לד, לו; 4 הק'). היחסים הפסיקליים (2.1) מקיימים את הסיבתיים השייכת לתואר ההתפשטות (בנבדל מן הסיבתיים השייכת לתואר המחשבה) והם תנאי לייצוג אובייקטים פסיים אבל בתואר ההתפשטות אין איחוד אונטי של מרכיבו ולא יחס של ייצוג ביניהם.

7. ההבדל בין הקשר האונטי לבין יחסים סיבתיים-מנטליים ופיסיקליים והקשר הייצוגי:  
בעיית משפט 2 כא

אם התיאור שלעיל הוא תיאור נכון של המבנה האונטי של הטבע וטבעה המנטלי של הנפש נשאלת השאלה כיצד להבין את משפט כא ב'אתיקה' 2 הטוען: "מושכל זה של הנפש מאוחד עם הנפש באותו האופן, כשם שהנפש מאוחדת עם הגוף". בהערה למשפט זה מסביר שפינוזה:

משפט זה מתברר עוד יותר ברור מתוך האמור בהערה למשפט ז', ח"ז. הן שם הוכחתי שמושכלו של הגוף והגוף עצמו, לאמור (לפי משפט י"ג ח"ז) הנפש והגוף הם אותו אישי אחד, שפעמים הוא מושג בכחינה של תואר-המחשבה ופעמים של תואר-ההתפשטות. מלמד, מושכלה של הנפש והנפש עצמה הם אותו דבר אחד, המושג בכחינת אותו תואר, לאמור תואר-המחשבה.

לא נראה לי כיצד המסקנה ("מלמד...") מוסקת מתוך ההנחות שהוכחו במשפטים 2 ז ו-יג. לשם אפשרות ההוכחה של המסקנה דרושה הנחה נוספת שהיא הרחבה של משפט ז על-ידי אנלוגיה, הרחבה שלפיה 'סדר המושכלים של המושכלים וקישורם הוא כסדר המושכלים וקישורם', כלומר, שלכל מושכל של מושכל כישות אובייקטיבית ישנו המושכל שלו כישות פורמלית המאוחדת אתו וכך עד אינסוף, כפי שהציעו כמה פרשנים. אם כך, לא ברור האם ההמשך של אותה הערה למשפט כא יכול להתקבל כמות שהוא:

ואני אומר, שבאותו הכרח ומתוך אותו כח מחשבה מתחייב להיות באלהים הן מושכל הנפש והן הנפש עצמה. שהרי מושכל הנפש, לאמור מושכל-המושכל [idea ideae], אינו באמת אלא צורתו של המושכל [forma ideae] במידה שהוא נדון בחינת אופן-מחשבה וכלי שום יחס אל הנשוא.

מה משמעות הביטוי "שבאותו הכרח ומתוך אותו כח מחשבה"? אם הכוונה שהן מושכל הנפש והן הנפש עצמה קשורים ביניהם לפי אותם "חוקי השכל והרצון" הרי שקשרים אלה יהיו יחסי סיבה ותולדה מנטליים ולא קשרים של איחוד אונטי. טענה זו יכולה לקבל חיזוק מתוך הקבלה ליחסי סיבתיות בין הגופים המוסכרים גם כן על-ידי מונח 'איחוד': "הגופים הללו מאוחדים זה בזה וכולם ביחד עושים גוף אחד, או אישי אחד, הנבדלים מאחרים ע"י אותו איחוד של גופים" (2 יג מ"ר ב גדר). הפירוש 'איחוד' כייחס מודלי בין אופנים באותו התואר יכול להסביר גם את סוף ההערה של משפט כא: "הן כשאדם יודע איזה דבר, הרי תוך כדי כך הוא יודע שהוא יודע אותו, ועם זה הוא יודע את ידיעתו, וכך הלאה עד אין סוף". כך כל האידיאות הללו מאוחדות ביניהן בקשר של הסבה ופירוש ההופך אותן לאידיאה מורכבת ומורכבות זו מתפתחת כתהליך קוגניטיבי-סמיוטי ללא הגבלה. ברור שמושג זה של 'אחדות מנטלית-סיבתית' של האידיאות (או אחדות פיסיקלית של הגופים) היא אחדות מורכבת מאופנים של אותו התואר (מ"מ 2 ה; איגרת 17; מת"ש סעיפים 13, 99; את' 2 טו; 4 יח) ושונה ממושג 'האחדות האונטית' שהיא פשוטה ואין בה שום יסוד של סיבתיות (למשל, את' 1 טו). משמע יש לפנינו שני מושגים שונים של 'איחוד'

השאלה היא לאיזה משניהם מתכוון שפינוזה בהערה למשפט כא: האם הקשר בין אידיאה לאידיאה הוא איחוד אונטי, ייצוג קוגניטיבי, או יחס של סיבתיות מנטלית? כבר הסברתי את האיחוד האונטי של הגוף עם הנפש כקשר שניתן להבחינו רק באופן רציונלי בין שני אספקטים של אותו 'אישי' (individuum – את' 2 יג הע'). אצל שפינוזה קשר זה מנוסח כמצב של ביטוי שבו הנפש 'מביעה כיון' או 'מבטאה במכוון' את הגוף והוא הינו 'נשואה' של הנפש (2 יב, יג, יז מ"י הע', יח הע', כ, כט; 5 יב, יג). בהתאם להבחנה הקטגוריאלית של הקשרים בטבע בין האידיאה לבין האידיאטום (האובייקט) קיימים סוגי הקשר 1 ו-3 שהם איחוד אונטי בין הנפש לגוף או גם בין האידיאה של המודיפיקציה של הגוף למודיפיקציה הזאת עצמה, וייצוג קוגניטיבי בין האידיאה של המודיפיקציה של הגוף למודיפיקציה עצמה (2 יט, כג; השווה האלט 1950), או גם הייצוג של האובייקט שפגע בגוף על-ידי הקשר בין האידיאה של המודיפיקציה של הגוף למודיפיקציה המכילה השפעות של האובייקט החיצוני שגרם לה (2 יד-יח ועוד). השאלה היא איזה משני קשרים אלה בין האידיאה לאובייקט מציע שפינוזה להעביר ליחסים בין הנפש לאידיאה שלה או בין אידיאה לאידיאה. בדרך כלל הנטייה היא להבין יחסים אלה כיחסי ייצוג שבהם אידיאה אחת היא אובייקט של השנייה. אבל לפי ה"הוכחה" במשפט 2 כא, כשמדובר בקשר בין האידיאה של הנפש לבין הנפש, שפינוזה טוען שקיים הקשר הראשון, האונטי, של האחדות הפשוטה. לפי הבנתי (על-פי משפט ז והקטגוריזציה [8]) האידיאות הפרטיות בנפש הן תהליכים אשר ביניהם קיימים יחסי סיבתיות מנטלית, ולכן האחדות של הנפש עם האידיאה שלה צריכה להיות אחדות מורכבת וקשה לקבל את הנוסח של משפט כא כפשוטו. בסעיף 4 הברדלתי בין מערכת התהליכים האינטנסיונליים, המהווים את תואר המחשבה וכל נפש לחוד, לבין התחום הקוגניטיבי של התהליכים האינטנסיונליים שהם תודעה עצמית, כלומר, הכרות (2 כא הע', כט מ"י, מג הע'; 5 א; מת"ש סעיפים 34, 48). נבחן תחילה את היחסים הקוגניטיביים המתקיימים בין האידיאות הפרטיות כדי לראות אם הקשר בין הנפש לאידיאה שלה הוא יחס של ייצוג.

ננסה לברוק את היחסים הללו בפילוסופיה של שפינוזה בעזרת תורתו הקוגניטיבית של פירס, העוסקת בתהליכים הקוגניטיביים כמערכות אבולוציוניות של סימנים (סמיוטיקה) כאשר הסכימה של הסטרוקטורות של התהליכים המנטליים-קוגניטיביים היא בעלת האופי הכללי של סכימה [4]. נשאלת השאלה, מהו אופיו של יחס הייצוג? אם נסתכל על הסכימה של הסטרוקטורה הקוגניטיבית נבחין בה לפחות שלושה יחסים: (1) אופן ההצגה (presentation) באמצעותו מייצג המושכל-הסימן S את האובייקט הממשי שלו. אופן הצגה זה הוא 'הישות האובייקטיבית' O (פירס: 'האובייקט המידי'); (2) הפירוש (interpretation) שבו מפרש המושכל-המפרש I את המושכל S; ו-(3) האופן שבו מציג המפרש I את האובייקט המידי O בעקבות

הערות על הפילוסופיה של שפינוזה

היותו הפירוש של S והמייצג של אותו אובייקט ממשי. באופן סכימטי אפשר לנסח את התהליך הקוגניטיבי-סמיוטי בכללו כך:

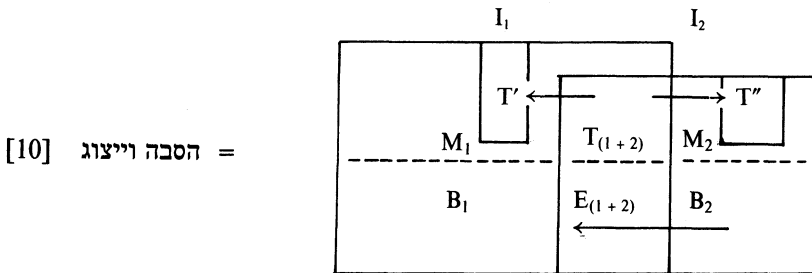
$$[9] \text{ תהליך קוגניטיבי-סמיוטי} = Lp^m \begin{matrix} \xleftarrow{\text{פירוש}} \\ (S, O, I) \\ \xrightarrow{\text{הצגה}_1} \quad \xleftarrow{\text{הצגה}_2} \end{matrix}$$

החץ העליון מראה יחס של פירוש והחצים התחתונים 1 ו-2 הם היחסים של ההצגה. היחס בין אידיאה לאידיאה יכול להיות או יחס בין אידיאה S לפירושה I או בין האידיאה S (או I) אל האידיאה O (האובייקט המידי) שהיא מציגה. לכאורה נראה שיחסי ההצגה הם יחסים דו-מקומיים ואם כך אין הם יחסים מנטליים. אבל מסתבר שאין היחסים S יכול להתקיים כסימן אלא כאשר הוא מקבל את פירושו על-ידי I ולכן הוא יכול להציג את O רק במסגרת היחס התלת-מקומי  $Lp(S, O, I)$ , שבו האופרטור  $Lp$  הפועל על S כדי שיתפרש על-ידי I כמציג את O, הוא בעל מבנה מורכב הקובע את יחסי הפירוש וההצגה. לגבי שני סוגי היחסים הפונקציונליים האלה ברור שהם יחסים מנטליים-קוגניטיביים שלישיים והאופרטורים המפעילים אותם הם כללים (או הרגלים, habits) מנטליים הכפופים לחוקי תואר המחשבה, "חוקי השכל האינסופי" (1 טז; ראה לב מ"י ב; 2 ד, ה, יא מ"י; איגרות 64, 66). מכאן שבכל מקרה אין היחסים בין האידיאות יכולים להיות קשרים אונטיים אלא יחסים פנימיים בתואר המחשבה, ושלא כמו הקשר האונטי הניתן רק להבחנה רציונלית, הרי הם ניתנים להסבר סיבתי-מנטלי כיחסים בין אופנים הנבדלים ביניהם מבחינה מודלית. מתוך הדיון יוצא שיחס הייצוג שרצינו להסביר על-ידי התהליך הקוגניטיבי [9] אינו מתקיים בין האידיאות של הנפש. היכן נעלם איפוא יחס הייצוג? ברור שיחס הייצוג אינו יכול להיות קשר אונטי מפני שאז אין הוא יכול להיות אמיתי או שקרי כי בכל תנאי הוא יהיה מכוון בהתאם לדרישת האחדות האונטית. נראה שיחס הייצוג יכול להתקיים במסגרת האפשרויות הבאות: (1) בין האידיאה לגוף אחר, או (2) בין אידיאה לאידיאה של גוף אחר, או (3) בין אידיאה למודיפיקציה של גופה שאינה מאוחדת אתה, או (4) בין אידיאה לאידיאה של מודיפיקציה של גופה שלה. כדי להבין אפשרויות אלה הבה נתאר באופן סכימטי אינטראקציה בין שני פרטים ואת היחסים האפשריים הכרוכים ביניהם (ראה סכימה [10]).

הבה נניח  $I_1$  ו- $I_2$  הם שני פרטים שהם בעלי גוף B ונפש M כאשר  $I_1$  הוא האדם המכיר והחיתוך שלהם הוא תחום האינטראקציה ביניהם והמודיפיקציות המיידיות החלות בכל אחד מהם: בתואר ההתפשטות שלהם  $E_1, E_2$  (1 כא) ובתואר המחשבה שלהם האידיאות  $T_1, T_2$  (2 יב).  $T'$  של  $I_1$  היא האידיאה של האידיאה  $T_1$  בנפשו שלו



$E_1$ .  $M_1$  היא המודיפיקציה ב- $B_1$  שנגרמה על-ידי  $B_2$  ולכן יכולה לשמש כסיס לייצוג של  $B_2$  ב- $M_1$ . כאשר חלה המודיפיקציה  $E_1$  מתאימה לה המודיפיקציה  $T_1$  הודות לאיחוד האונטי בין  $B_1$  ו- $M_1$  (2 ז, יב; 5 א) וזו מתפרשת על-ידי הסבה מנטלית  $T'$  של  $M_1$ . בצורה זו הופכת  $T'$  לתולדה של  $T_1$ , ולייצוג של  $B_2$  דרך  $E_1$  (או גם לייצוג של המודיפיקציה  $E_2$  ב- $B_2$ ), כלומר אפשרות (1). מכאן ברור שייצוג זה של  $B_2$  (או  $E_2$ ) על-ידי  $T'$  אינו יכול להיות יחס סיבתי אף שהוא מתווך על-ידי שני יחסים סיבתיים: (1)  $B_2$  גורם למודיפיקציה  $E_1$  ב- $B_1$  וזה יחס סיבתי בתואר ההתפשטות ו- $T_1$  (2) גורם למודיפיקציה  $T'$  בנפש  $M_1$  וזה יחס סיבתי בתואר המחשבה; אבל היחסים הללו קשורים ביניהם הודות לאיחוד האונטי בין גוף לנפש:  $UN(B_1, M_1)$ .



מצב הייצוג ניתן בסכימה הבאה:

[11] מצב הייצוג =  $Lp^P(B_2 \rightarrow E_1) + UN(B_1, M_1) + Lp^M(T_1 \rightarrow T')$

אבל קשר הייצוג (REP) עצמו מתקיים רק בין הקצוות של מצב הייצוג:

[12] ייצוג =  $REP(T', B_2)$

בצורה דומה נוכל לנסח את מצב הייצוג בשביל האפשרות (3) בין האידיאה למודיפיקציה של גופה, המבוססת גם היא על האיחוד  $UN(B_1, M_1)$  ומאפשרת את הייצוג  $REP(T', E_1)$ . מכאן שהייצוג כפי שניסחנו אותו כאן אינו יחס סיבתי ולכן אינו יכול לקבל שום הסבר מדעי, לא על-ידי המדעים הפיסיקליים ולא על-ידי המדעים המנטליים. תוצאה זו נראית כקושי רציני במערכת השפינוזית כפי שהסברתי אותה עד כאן, ואם איננו רוצים לוותר עליה כמטאפיסיקה של הטבע ועל המדע כהסבר של טבע הייצוג יש להציע תורת ייצוג אחרת שאני מכנה 'ריאליזם ייצוגי' (נשר 1986). תורת ייצוג זו נראית דומה לייצוג במסגרת של 'ריאליזם פנימי' (פטנם 1978, 1981) כך שהסבריה הם מנטליים-קוגניטיביים אבל היא שונה ממנה בהיותה מבוססת על ההנחות המטאפיסיות של שפינוזה. הייצוג לא יוחלף ביחס של הצגה (presentation) כפי שמציעה הגישה הפנומנולוגית אלא כל אידיאה קוגניטיבית (ידיעה) מייצגת אובייקט פיסיקלי מסוים, אבל מכיוון שאין לנו גישה ישירה

לאובייקט זה אלא על-ידי האידיאות שלנו לכן אופיה של הידיעה המייצגת יהיה יחס מסוים בין ההצגות השונות. זהו ניסוח פרגמטיסטי, נוסח שפינוזה-פירס, המבוסס על 'מודל דינאמי' (הרץ 1900) של התהליכים הקוגניטיביים. תורת ייצוג זו קשורה לתורת הספק, האמת, והשקר של שפינוזה ושל פירס שבה ההתאמה (correspondence) של האידיאות לאובייקטים מתקבלת מתוך ההתלכדות (coherence) בין האידיאות עצמן. נחזור איפוא לבעיית הייצוג כפי שהצגנו אותה כפגישה הסובייקט המכיר באובייקט המוכר. ארבע האפשרויות של קשרים שהזכרנו לעיל היכולות להתקיים בסיטואציה הנדונה הן:

(1) האידיאה  $T'$  של  $I_1$  מייצגת את הגוף האחר  $B_2$  (או את המודיפיקציה שלו  $E_2$ ).

(2) האידיאה  $T'$  מייצגת את האידיאה  $M_2$ , הנפש של  $I_2$  (או את המודיפיקציה שלה  $T''$ ). (2 יז הע')

(3) האידיאה  $T'$  מייצגת את המודיפיקציה  $E_1$  של הגוף  $B_1$  המאוחד עם  $M_1$ .

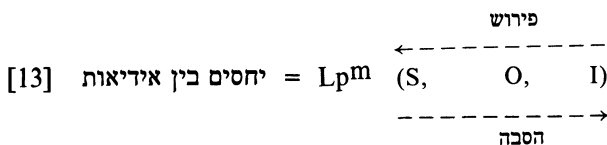
(4) האידיאה  $T'$  מייצגת את האידיאה  $T_1$  של המודיפיקציה  $E_1$  של הגוף  $B_1$ . (את) 2 כב, כג)

מתוך אפשרויות ייצוג אלו קבענו לעת עתה ש- (1) ו- (3) הם קשרי ייצוג בין אידיאה לאובייקט. הבה נבחן את שתי האפשרויות הנותרות (2) ו- (4) שבהן מדובר על אידיאה המייצגת אידיאה אחרת.

8. על היחסים בין האידיאות בתואר המחשבה

בפילוסופיה של שפינוזה אנו מוצאים שהיחסים בין האידיאות מתוארים על-ידי הביטוי 'אידיאה של האידיאה' (idea ideae, ראה 2 ב הע', כא, כב, כט, מג והע'; 3 יא הע'; מת"ש סעיפים 34, 38; איגרת 64). היחס בין האידיאות הוא יחס סיבתי כך שאידיאה אחת בתואר המחשבה מסיבה אידיאה שנייה וזו את השלישית וכך עד אינסוף, כאשר כל הסבר של היחסים בין האידיאות צריך להתקיים בתואר המחשבה בלבד (2 ה, ז הע', כא הע'). ליחס הזה אפשר לקרוא 'היררכיה אבולוציונית' בעיקר אם נחשוב עליו כעל תהליך של התפתחות הכשרים המנטליים הטבעיים של האדם (או של כל הישים האחרים בדרגות השונות, 2 יג) כפי שהוא מופיע במיוחד במת"ש סעיפים 31, 32. מתוך הסיבתיות בתואר המחשבה צריך להסיק שגם היחסים בין הנפשות של הישים הפרטיים בטבע הם יחסים סיבתיים כאלה. כדוגמה אפשר להביא את יחסי המשמעות בין האידיאות הקוגניטיביות-לשוניות המעבירות את מסרי המשמעות מאחת לשנייה ומאפשרות תקשורת בין בני-האדם. הפיסיקליסטים, הביהביוריסטים, הקיברנטיקאים ואנשי תורת האינפורמציה, ואפילו הבלשנים והפילוסופים המסורתיים של הלשון היו מעדיפים כמובן לתאר את התקשורת באופן

שונה. לדידם יש לתאר את תופעת התקשורת כתהליך שבו הדובר 'מתרגם' את המשמעויות שבמחשבתו ליחידות של תהליך פיסיקלי המועברות אל גופו של השומע ש'מתרגמן' בחזרה למשמעויות בנפשו (השווה ראסל 1948: 51 ואילך). אבל לפי שפינוזה אין מעבר סיבתי מן התהליכים הפיסיקליים לסימנים הקוגניטיביים ולהיפך. אפשר כמובן לתאר את האירוע כך שהודות לאיחוד בין המנטלי לפיסיקלי לכל תהליך פיסיקלי אצל הדובר והשומע מתאימים תהליכי סימנים מנטליים בלי שנצטרך לקבוע שהם 'מתרגמים' בין תהליכים השייכים לשני תארים שאין ביניהם כל מכנה משותף. כך לאידיאה של לשון הדובר מתאים קורלט פיסי המשפיע על גוף השומע ולהשפעה זו מתאימה אידיאה של הבנה אצל השומע. אך אם נניח את אופן ההסברה הזה לא רק שלא נוכל להסביר את אידיאת השומע על-ידי אידיאת הדובר ולא נוכל להסביר אי-הבנות בתקשורת אלא שלמעשה נפרק את תואר המחשבה כך שיהיה בלתי-רציף, יתהוו בו הבדלים ממשיים, ולמעשה לא יתקיים כ"קו של עוצמה" מיוחדת של הטבע האינסופי (line of force, יואכים 1901: 65 ואילך; את' 2 ט). למדע המקובל בימינו ולפילוסופיה של הלשון וההכרה השותפת להנחותיו קשה מאד לחשוב על השפעה של אידיאה אחת על השנייה מעבר לנפש הפרטית (טלפתיה?) כמו שקשה לפעמים לפסיכולוגים לחשוב על קיומן של נפשות ועל הפסיכולוגיה כמדע של חקר התהליכים המנטליים והקוגניטיביים שלהם. נכון שאין לנו ולא יכולים להיות לנו כלים פיסיקליים גילויים של 'גלי קרינה מנטליים' או של 'שדות מנטליים' המביאים להשפעה של נפש אחת על השנייה, כדרך שאנו מגלים ומודדים עוצמות של גלי קול או של גלים אלקטרון-מגנטיים. ייתכן שפעם נוכל למדוד את הקורלטים הפיסיים של השדות המנטליים המעבירים את גלי האנרגיה המחשבתית, אבל בינתיים אפשר להניח השפעה כזאת על אידיאות מנפש לנפש כדי להסביר העברת משמעויות. אנו ערים לכך שמשמעויות עוברות מאדם אחד לשני אבל קשה לנו עדיין להסביר אותן וכן השפעות מנטליות הנמצאות מתחת לסף התודעה אם כי אנו מניחים אותן לצורך הסבר (איגרת 17). היחסים בין האידיאות הן בנפש היחידה והן בין הנפשות הם יחסים של הסבה (מת"ש סעיף 41 והע' טו) ובדרגות הקוגניטיביות הם הסבה של משמעויות. אבל "העברת" משמעויות היא בעצם תהליך של פירוש משום שאידיאה אחת שונה מן השנייה (את' 1 יז הע'; מת"ש סעיפים 33, 34). אידיאה אחת נוצרת על-ידי אידיאה קודמת אבל מפרשת את האידיאה הקודמת ולכן שונה ממנה. אם נתאר את התהליך כולו לפי [4] הרי הסכימה תהיה:



מכאן שמושג 'אידיאת האידיאה' הוא יחס של פירוש ויחס זה בין אידיאות אינו קשר של ייצוג ואינו מתווכך כמו בנוסחה [11] על-ידי איחוד אונטי אלא הוא היחס ההפוך ליחס של הסבה בין אידיאה אחת לשנייה. מכיוון שישנן אידיאות פשוטות כמו שישנם גופים פשוטים כך גם ישנן אידיאות מורכבות כמו שישנם גופים מורכבים (את' 2 יג מ"ר ב וגדר; 2 טו). כל האידיאות של נפשו של ראובן קשורות אחת לשנייה ביחסי סיבתיות של חוקי השכל והרצון ומקיימות קונסטרוקציה מיוחדת שהיא יסוד מהותה של נפש ראובן הנקראת 'האידיאה של ראובן' (2 יז הע'). אפשר אפילו לדבר על אידיאה של קהילת בני-אדם הקשורים ביניהם 'אידיאולוגית', "שנפשותיהם... של כולם ביחד יהיו מעין נפש אחת" (4 יח הע'); שפינוזה מדבר במפורש על האידיאה האינסופית של אלהים שהיא הליכוד של כל האידיאות בתואר המחשבה. מסקנת הדיון היא שהיחס בין "האידיאה של הנפש והנפש עצמה" אינו יחס של אחדות אונטית אלא של אחדות מורכבת בתואר המחשבה. נשאלת השאלה האם אידיאות ניתנות לייצוג במסגרת הפילוסופיה של שפינוזה ומה יכולה להיות הסכימה של ייצוג כזה? האם שמעון יכול לייצג בנפשו את נפשו של ראובן, לתאר אותה? האם היחס בין אידיאה לאידיאה (idea ideae) הינו גם יחס של ייצוג?

9. האם היחסים בין האידיאות הם של היררכיה לוגית או של היררכיה אבולוציונית?

במסורת של הפילוסופיה האנליטית המודרנית מקובל לחשוב במונחים של טיפוסים או רמות של ישים לשוניים כך שהאובייקטים האמפיריים הנתונים, רמה 0, מהווים את תחום ההתייחסות של לשון-האובייקטים שהיא רמה 1 של הלשון. הלשון המתתייחסת ללשון של רמה 1 היא המטא-לשון ברמה 2, שבה עוסקת המטא-מטא-לשון ברמה 3, וכך הלאה עד אינסוף. מהו בדיוק היחס בין רמה לרמה אינו תמיד ברור אבל מבחינים ב'שימוש' (use) כביטויים של רמה n כדי 'לאזכר' (mention) את הביטויים של הרמה n-1 או גם של הרמות מתחתיה.<sup>4</sup> גם אצל שפינוזה אנו מוצאים יחסים בין אידיאות שמזכירים לנו היררכיה כזו שאפשר לקרוא לה 'היררכיה לוגית' למשל:

אידיאה אמיתית (וברור שיש לנו אידיאה אמיתית) היא משהו שונה מן המושא [ideatum] שלה. העיגול הוא דבר אחד והאידיאה של העיגול דבר אחר, כיוון שלאידיאה של העיגול אין מרכז והיקף כמו לעיגול; וכן האידיאה של הגוף אינה הגוף עצמו. והיות שהאידיאה שונה מהמושא שלה, הרי שגם אותה אפשר להכיר ולהשיג. כלומר, האידיאה מבחינת ישותה הפורמלית [essentia formalis] יכולה להיות מושג [objectum לא ideatum] לישות אובייקטיבית [essentia objectiva] אחרת, וישות אובייקטיבית זו תהיה מבחינת עצמה גם כן משהו ממשי [reale] וניתן להכרה, וכך עד בלי די. (מת"ש סעיף 33, ראה גם 34; את' 2 יא הע')

<sup>4</sup> כך גם המטא-לוגיקה מאזכרת את הלוגיקה כשהיא מוכיחה את התוקף והאמת של משפטיה. Hunter 1971, chaps. 5-6; Tarski 1944; Carnap 1954:78ff.; cf. Neshet 1987; Ishiguro 1981; Wittgenstein in Waismann 1979: 133f.

נשאלת השאלה האם באמת מתואר כאן יחס היררכי-לוגי שבו הרמה הגבוהה יותר חלה על הרמה שמתחתיה והשונה מיחס של סיבתיות בהיררכיה אבולוציונית, כפי שניתן להבין את היחסים בין האידיאות במשפט 2 ז ב'אתיקה' (בנט 1984 סעיף 44). הפירוש שנותן וולפסון (1934) ליחס בין אידיאה לאידיאה שלה (או גם ליחס שבין אידיאת הנפש לנפש עצמה, את' 2 כ) הוא שזהו במקורו ביטוי אריסטוטלי ליחס בין צורה לחומר.

Then this idea of Peter becomes the object of another idea which Spinoza calls the 'idea of the idea' (*idea ideae*), corresponding to Aristotle's εἶδος εἰδῶν. (1934 2:93)

וולפסון בדונו במשפט היוצא של 'אתיקה' 2 כא ממשך באותו פירוש:

Coming even closer to the historical use of the Aristotelian *idea ideae*, he [Spinoza] says again, in the same scholium, that the idea of the idea means 'the form of the idea' [*forma ideae*]. This use of the term 'form' as designation of a higher idea in its relation to a lower idea which is the former's object of knowledge suggests at once [!] that the higher ideas are related to the lower ideas as forms in any successive series of forms are generally conceived by Aristotle to be related to one another, that is to say, the relation of the higher form to the lower form is analogous to the relation of form to matter or mind to body. Spinoza thus says in Proposition XXI: 'This idea of the mind is united to the mind in the same way as the mind itself is united to the body. (1934 2:96)

אפשר להתרשם מטיעון זה, ומאחרים באותו הקשר, ששפינוזה מקבל כאן את המודל האריסטוטלי של יחסי הצורה והחומר (ראה פ"ד 3; מ"מ 2 ה) כך שמלבד החומר הטהור בתחתית הסולם ההיררכי הרי כל חומר מקבל צורה ואיחוד של החומר והצורה של דרגה נמוכה (למשל, העץ) כשהוא מקבל צורה חדשה (למשל, צורת שולחן) הוא (העץ) נחשב לחומר של הצורה האחרונה (השולחן) ומאוחד אתה. כך מבחינת התפתחות הדברים, ואילו מבחינת ההכרה כל חומר בעל צורה יכול להיות אובייקט (חומר) של הכרה כך שהצורה של האובייקט המוכר עוברת לסובייקט המכיר, אבל לצורה זו עצמה (האידיאה) יש חומר וכך החומר והצורה שלה יכולים להיות אובייקט (חומר) של הכרה חדשה, גבוהה יותר, וכך עד אינסוף (רוס 1924:76).

אם נכון לפרש באופן זה את משפט כא וההערה שלו וכן את המשפטים הקשורים אליו (למשל, 4 ח) הרי נדמה ששפינוזה עובד בפילוסופיה שלו עם שני מודלים מנוגדים, האבולוציוני והלוגי, שאינם מתיישבים בפשטות זה עם זה. הנקודה המכרעת בהשוואה ביניהם היא בהבדל שבין מושגי הצורה והחומר שהם מושגים יחסיים אצל אריסטו והבחנתו ה'מוחלטת' (לא הממשית) של שפינוזה בין תארי המחשבה וההתפשטות ('מאמר קצר' 1 ב הע' ה; את' 1 ב-ד). כדאי לשים לב שאצל שפינוזה מופיע המונח 'צורה' ברוב הפעמים כזהה לטבע או לחוקיות של הדבר הפרטי, למשל: 'צורת האדם', 'צורת הגוף', 'צורת המחשבה', 'צורת האידיאה', 'צורת

האמת, 'צורת השקר', 'צורת הרע', 'צורת ההפעלה' וכדומה, שהם כולם מתקרבים למושגו של בייקון של הצורה כמהות או החוק הפנימי של הדבר כשהוא נידון בפני עצמו, השונה מן המושג האריסטוטלי כתכלית המוטלת על החומר.<sup>5</sup>

הבה נחזון לדיון במה שכיניתי 'היררכיה לוגית' כפי שניתן לכאורה להבין את היחסים בין אידיאה לאידיאה שלה בפילוסופיה של שפינוזה כמו שהם באים לביטוי במת"ש סעיפים 33–42, 99; את' 2 ז מ"י, כא הע', מג הע'. נשאלת השאלה, מהו אופיו של יחס האזכור הקיים בין הרמות השונות של ההיררכיה הלוגית? האם היחס בין רמת לשון אחת לנמוכה ממנה זהה ליחס שבין לשון האובייקטים (1) לאובייקטים עצמם (0)? (ראה טרסקי 1944 סעיף 9). תשובתו של ויטגנשטיין ב'טרקטטוס' היא שלילית. רמת הלשון הראשונה מקבלת את משמעותה באמצעות כללי השלכה מחשבתיים הקושרים את עובדות הלשון אל עובדות אחרות בעלות אותה צורה לוגית וכך מתארת הלשון עובדות אלה. אבל הלשון עצמה כצירוף של עובדות לשוניות ומשמעות אינה עובדה ולכן אינה יכולה להיות אובייקט של תיאור. לכן אין המטא-לשון שלה יכולה לקבל משמעות מן הקשר שלה ללשון האובייקטים ולכן יהיו כל רמות הלשון מרמה 2 והלאה חסרות משמעות עובדתית. מכאן מסיק ויטגנשטיין שמטא-לשון בלתי-אפשרית (נשר 1979b, 1987 סעיף 3). אבל כדי לתאר את העובדות האמפיריות עלינו להשוות את הצורה הלוגית שלהן לצורה הלוגית של משפטי הלשון ולשם כך גם רמת האובייקטים-העובדות, כפי שהן ניתנות לנו בלשון הסימנים של התפיסה, צריכה להיות בעלת משמעות. אך אם העובדות הן בעלות משמעות הרי לפי העיקרון של ויטגנשטיין הלשון המתייחסת אליהן אינה יכולה להיות בעלת משמעות ואז אין כל הסבר אפשרי למשמעות הלשון. המוצא מקושי זה הוא להניח שכל היחסים בלשון, כולל לשון התפיסה והדמיון, הם יחסים של משמעות ופירוש כאשר ביטוי לשוני אחד מפרש את הביטוי-הסיבה שלו וכך הוא מקבל את משמעותו. ישנן שתי פונקציות לשוניות בסיסיות: יחס של ייצוג (או תיאור) ויחס של פירוש. אובייקטים פסיקליים מיוצגים ומתוארים על-ידי אידיאות ואילו האידיאות-המשמעותיות אינן ניתנות לתיאור אלא רק לפירוש. מכיוון שהיחס בין ביטויי המשמעות של הלשון אינו יכול להיות יחס של ייצוג אלא יחס של פירוש בלבד, מתבטלת ההיררכיה הלוגית ומתקבלת במקומה היררכיה אבולוציונית שבה אידיאה אחת מפרשת אידיאה אחרת המסיבה אותה. מדוע אי-אפשר להשתמש בלשון אחת לשם תיאור לשון אחרת ובכך לייצג אותה? מה יתאר ייצוג זה? תיאור של לשון ייתכן רק אם היא נתונה כאובייקט פסיקלי ואז ייוצגו ביטויי הלשון כאובייקטים פסיקליים ולא כביטויי משמעות מנטליים השייכים לתואר המחשבה. הלשון כמו כל אופן אחר

<sup>5</sup> Bacon 1620 1:51; 2:1–4; Mure 1932:10f. השווה אולדנבורג באיגרותיו 3, 16 לשפינוזה. וראה מת"ש סעיפים 33–42, 69, 70; את' 2 משפט שאול ד-ו, כא הע'; וכן בנרדט 1980: 64.

בטבע ניתנת להסבר פסיקלי או להסבר מנטלי. אבל כל זמן שאנו עוסקים בהסבר פסיקלי של הלשון אין לנו עניין ביחס בין אידיאות אלא בין התקריות שלה (tokens), המלים וציורי הדימויים, אשר לפי שפינוזה שייכים לתואר ההתפשטות (את' 2 מט הע'; ראה הדוגמאות של שפינוזה, פ"ד 1 אקס' 9). מכאן שמה שנראה במבט ראשון כשימוש במטא-לשון הוא למעשה שימוש בלשון לתיאור המרכיבים הפסיקליים שלה, אבל כשאנו מסבירים את הלשון בתחום תואר המחשבה אנו מפרשים אידיאה אחת על-ידי אידיאה שנייה במסגרת היררכיה אבולוציונית. באופן זה בוטל מושג 'ההיררכיה הלוגית' של האידיאות ונשארו עם 'ההיררכיה האבולוציונית' שלהן בלבד (נשר 1987).

10. יחסי האידיאות אצל שפינוזה במסגרת ההיררכיה האבולוציונית

לאור ניתוח זה כדאי לבדוק איך ניתן להבין את ניסוחיו של שפינוזה במקומות שנזכרו על-ידי וולפסון ודומיהם. נקודת המוצא להבנה זו היא שאלת המשמעות של הביטויים 'ישות אובייקטיבית' (*essentia objectiva*) ו'ישות פורמלית' (*essentia formalis*) והקשרים ביניהם. לדעתי יש להבין את המונח 'ישות אובייקטיבית' כזוהא לאידיאה קוגניטיבית ואילו את המונח 'ישות פורמלית' כזוהא לגוף או לאופן התפשטות המאוחד אתה שהוא ה-*ideatum*, ומכאן אפשר להסיק גם לגבי קשריהם.<sup>6</sup> אם נכונה הצעה זו הרי ברור שלפני עקרון האיחוד האונטי לכל ישות אובייקטיבית בתואר המחשבה מתאימה (*convenit*) או יש (*habet*) ישות פורמלית מסוימת. תמיכה בהצעה זו אפשר למצוא למשל במת"ש שבו עוסק שפינוזה בהרחבה במושגים אלה: "ישויות אובייקטיביות של דברים או אידיאות (וזה היינו הך)" (סעיף 36). הגדרה זו חוזרת פעמיים בסעיף זה ומזהה את מרכיביה גם עם האמת (או הודאות סעיף 35) ומשמעה, הישויות האובייקטיביות של הדברים הן האידיאות (ראה 'מאמר קצר' נספח ב; את' 2 ח מ"י). במת"ש סעיף 38 נאמר "שהיחס בין אידיאות זהה ליחס בין הישויות הפורמליות של אותן אידיאות", ובסעיף 41 מדובר על "ישותו האובייקטיבית, שעליה להיות מתאימה בכל לישות הפורמלית", כמו קשר ההתאמה המוסבר ב'אתיקה' 2 ז; ובסעיף 42 ביתר הרחבה:

ועתה, מתוך מה שאמרנו באחרונה, כלומר שאידיאה צריכה להתאים בכל לישותה הפורמלית [*cum sua essentia formalis*], יוצא בכירור שכדי ששכלנו ישקף [*referat*] בכל את הטבע, עליו להפיק את כל האידיאות שלו מן האידיאה המשקפת [*refert*] את מקורו וראשיתו של הטבע כולו, למען תהיה גם היא עצמה מקור לאידיאות אחרות.

<sup>6</sup> מת"ש סעיף 41; 'מאמר קצר' 1, 1, 2 נספח ב(3); פ"ד 1, הגדרות 3-4; את' 1 יז מ"י 2; איגרת 64; השווה וולפסון 1934: 21; 2 מ הע' ב: "אידיאה מכוונת של הישות הפורמלית".

בנוסף זה אפשר לראות בבירור את העיקרון של האחדות והסדר המוסבר במשפט 2 ז. נשאלת איפוא השאלה, איך אפשר להבין את מת"ש סעיפים 33 ו-34 לאור הצעת הפירוש שלי:

האידיאה מבחינת ישותה הפורמלית [quoad suam essentiam formalem] יכולה להיות מושא לישות אובייקטיבית אחרת, וישות אובייקטיבית זו היא מבחינת עצמה גם כן משהו ממשי וניתן להכרה [quid reale et intelligibile], וכך עד בלי די. (סעיף 33)

וכך, למשל, ראובן הוא דבר-מה ממשי [est quid reale], אולם האידיאה האמיתית של ראובן היא הישות האובייקטיבית של ראובן והיא מבחינת עצמה ממשית וגם שונה לחלוטין מראובן עצמו. כיוון שהאידיאה של ראובן היא דבר ממשי בעל ישות [מיוחדת] משלה [habens suam essentiam peculiarium], הרי היא גם ניתנת להכרה, כלומר היא יכולה להיות מושא של אידיאה אחרת שתכלי [habet] – שיהיה להן באופן אובייקטיבי את כל מה שהאידיאה של ראובן מכילה בתוכה [habet] באופן פורמלי [יש לה באופן פורמלי]. ושוב, האידיאה הזאת, שהיא האידיאה של האידיאה של ראובן, היא בעלת ישות משלה והיא עשויה להיות מושא של אידיאה אחרת, וכך עד בלי די. (סעיף 34)

הפירוש המקובל לסעיפים אלה הוא שלכל אידיאה יש אספקט אובייקטיבי ואספקט פורמלי וכך נוהגים לזהות את האספקט הפורמלי עם ה"ישות משלה" [suam essentiam] של האידיאה או עם היותה "דבר ממשי" [quid reale] (ראה למשל שטראוס 1977; השווה קני 1969: 131–132). ברור שגם האידיאה היא משהו ממשי משום שהיא בעצמה אופן שקיים ובעלת תכונות מסוימות משלה. אבל תכונות אלה השייכות לממשותה המיוחדת מהוות דווקא את אופיה האובייקטיבי כמבטא או מציג בצורה מסוימת את האובייקט שהיא מייצגת וביחסה אליו היא שונה מאידיאות אחרות (פ"ד 1 אקס' 9; דקארט 1984: 27–29, 113–114). נראה שגם הקשרים אחרים תומכים בפירוש שהצעתי להבנת ה"ישות האובייקטיבית": "מכאן מתברר שהודאות אינה אלא הישות האובייקטיבית גופה, דהיינו האופן שבו אנו חשים [sentimus] בישות הפורמלית היא היא הודאות" (מת"ש סעיף 35).<sup>7</sup> וכן,

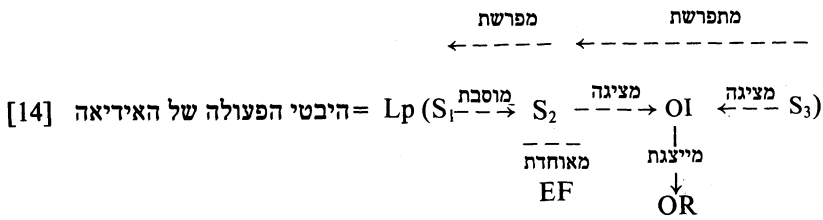
כיוון שאין בטבע דבר הסותר את חוקיו, אלא הכל נעשה לפי חוקים מסוימים של הטבע, כך שדברים מסוימים יוצרים את תוצאותיהם בקשר שאין להפריכו לפי חוקים מסוימים, הרי שהנפש, כאשר היא משיגה דבר לאמיתו, ממשיכה לעצב את תוצאותיו באופן אובייקטיבי. (סעיף 61 הע' כד)

מכאן אני מסיק שהממשות של האידיאה עצמה אינה הישות הפורמלית שלה אלא דווקא הישות האובייקטיבית (האידיאה עצמה), והיא עצמה יכולה להיות אובייקט ("נושא של התייחסות", לפי תרגומו האנגלי של Elwes) לאידיאה אחרת: "וישות אובייקטיבית זו תהיה מבחינת עצמה גם כן משהו ממשי וניתן להכרה" (סעיף 33). ניתן להבחין בכמה אספקטים באידיאה לפי מידת ההפשטה או הפירוט שאנו מבצעים

<sup>7</sup> בעניין זה כדאי להשוות למה שנאמר במשפט היוצא למשפט 2 יג ולשימוש שם וכאן במונח *sentimus*, מכיוון שבשני המקומות מדובר כנראה ביחס קוגניטיבי של תחושה או הרגשה המבוסס על האיחוד בין אידיאה לאופן גופני (השווה 2 יב).



לגביה מבחינת התהליכים המנטליים שבהם היא פועלת. אפשר להתבונן באידיאה (א) כשהיא לעצמה ( $S_2$ ), (ב) ביחס לאופן האובייקטיבי (O) שבו היא מציגה את האובייקט הממשי (OR), (ג) בקשר לאובייקט זה (OR) שהיא מייצגת, (ד) בקשר אל 'הישות הפורמלית' (EF) אתה היא מאוחדת, (ה) ביחס לאידיאה אחרת ( $S_1$ ) שהיא מפרשת, (ו) ביחס לאידיאה נוספת ( $S_3$ ) המפרשת אותה. ביחס סכימטי אפשר לבטא קשרים ויחסים אלה כצירוף של כמה סכימות קודמות [4], [9], [13] בתוספת של האובייקט הממשי של האידיאה (OR), כאשר האידיאה  $S_2$  היא נושא התעניינותנו:



מבחינה זו יש הבדל בין האידיאה 'מבחינת עצמה', כתהליך מנטלי, כאשר מתעלמים מאיחודה עם האובייקט שלה, ובין האידיאה כמציגה אובייקט, כלומר, כישות אובייקטיבית המייצגת אובייקט ממשי, או גם לבין האידיאה ביחסה לאידיאה המפרשת אותה (השווה מת"ש סעיפים 69-71; פירס 2: 243-253). בהתאם לזה אני מציע לדון בהערה למשפט 2 כא 'אתיקה': "מושכל המושכל אינו אלא צורתה של המושכל במידה שהוא נדון בבחינת תאר המחשבה וללא כל יחס אל הנושא". נשאלת איפוא השאלה, מהי אותה 'צורתה של המושכל' ומהו האובייקט? יש להבדיל בין השימוש של שפינוזה במונח 'ישות פורמלית' הלקוח מדקארט לבין השימוש שלו במונח 'צורה'. בהקשר זה, כמו במקומות אחרים, שפינוזה הולך בעקבות בייקון המבין את הצורה כחוקיות פעולה או מהות הדבר. באותו אופן דן שפינוזה גם ב'צורת האמת' או ב'צורת האמת של המחשבה' במת"ש סעיפים 69-71. מכאן שכל זיהוי של 'ישות פורמלית' עם 'צורה' בנוי על אסוציאציה מוטעית ומערכב מושגים שונים לחלוטין אצל שפינוזה. לפי זה ניתן לפרש את המובאה ממשפט כא (וכן משפט כ והערה למשפט מג) כך שהאידיאה של האידיאה מפרשת את מהות האידיאה. מדיונים אלה יוצא שהאידיאה של הנפש היא התולדה של הנפש בהתאם לחוקי המחשבה ובדרך זו הופכת האידיאה והאידיאה של האידיאה לאחדות מורכבת ומכאן שאין צורך להסתכל על התאמתה לאובייקט שלה כדי לראות את הקשר הסמיוטי-סיבתי ביניהן. שפינוזה עוסק בספרו על הפילוסופיה של דקארט במונחים 'אובייקטיבי', 'פורמלי' ו'אָמיננטי' (1 אקס' 9; השווה דקארט 1984: 2: 52). הוא מגדיר את 'הממשות האובייקטיבית' כאופן שבו האובייקט מיוצג על-ידי האידיאה (הגדרה 3); את

'הממשות הפורמלית' של האובייקט של האידיאה הוא מגדיר כאיכויות או תכונות של האובייקט הממשי כפי שהם נתפסים על-ידי האידיאה (הגדרה 4), כלומר, מה שנמצא באובייקט כפי שהוא 'מבוטא' באידיאה (את' 2 ח הע', יח הע'); ואת 'הישות האמיננטית' הוא מגדיר כאובייקט הממשי שיש בו יותר איכויות מכל מה שניתן לתפיסה ולביטוי על-ידי האידיאה המייצגת אותו. המונח האחרון במשמעותו זו יש לו תפקיד חשוב במסגרת תורת ההסבה הדוקטיבית של דקארט להסברת קיום האל. משום ששפינוזה אינו זקוק לתורה זו במסגרת הפילוסופיה שלו, אין הוא משתמש במושג של 'הישות האמיננטית' אבל ממשיך להשתמש בשני המושגים האחרים. בכל זאת נראה ששפינוזה זקוק ב'אתיקה' למושג נוסף של אובייקט, לא כמאוחד עם האידיאה שלו אלא כאובייקט שהאידיאה מייצגת בתהליך קוגניטיבי, וזה מחייב אותו כנראה להשתמש בצורה דו-משמעית במונח 'אובייקט' או 'ישות פורמלית' (השווה פרקינסון 1978).

באקסיומה 9 (פ"ד 1) עוסק שפינוזה בבעיית היחס הסיבתי בין האידיאות וקובע:

The objective reality of our ideas requires a cause in which this same reality is not only objectively contained [continentur], but one in which it is found formally or eminently [formale vel eminenter].

השאלה היא האם ייתכן שהסיבה של האידיאה תהיה לא רק ישות אובייקטיבית אלא גם ישות פורמלית או אמיננטית? במסגרת תורת שפינוזה התשובה היא שמכיוון שלכל אידיאה מתאימה ישות פורמלית הרי גם לאידיאה המסיבה צריכה להתאים ישות פורמלית כזאת אבל אין זו סיבתה של האידיאה (השווה פ"ד 1; דקארט 1984: 1 סעיף 17). אפשר להניח שמניסוחים דו-משמעיים כאלה נבעו אי-הבנות המופיעות גם בדיון של שפינוזה עם ידידיו על פירוש משפט 2 ה' ב'אתיקה' (ראה להלן). ובכן, מדוע טעו המפרשים לחשוב שהישות הפורמלית היא מרכיב או אספקט מסוים של האידיאה עצמה? הסיבה לכך נעוצה כנראה בדו-משמעות במבנה השטח של הביטוי "האידיאה מבחינת הישות הפורמלית שלה" (*idea, quoad suam essentiam formalem*) כך שאפשר להבין את "שלה" (*suam*) או כ"אלמנט שלה" או כ"אובייקט שלה". טענתי היא שהפירוש השני מתיישב עם שיטת שפינוזה כולה ועם הטקסט של מת"ש בפרט. הבעיה שנשארה היא בהקשרים הבאים שבתוכם כנראה נוצרה הטעות של בחירת הפירוש הראשון:

האידיאה מבחינת הישות הפורמלית שלה יכולה להיות מושא לישות אובייקטיבית אחרת. (סעיף 33) היא [האידיאה כישות מיוחדת] יכולה להיות מושא של אידיאה אחרת שיהיה לה באופן אובייקטיבי כל מה שהאידיאה של ראובן יש לה באופן פורמלי. (סעיף 34)

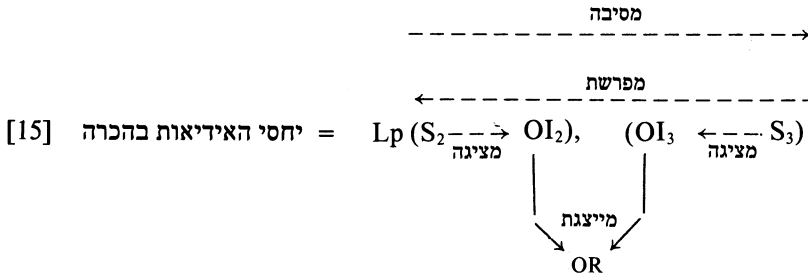
לגבי סעיף 33 הקושי הוא מהי "האידיאה מבחינת הישות הפורמלית שלה" ומה הכוונה ב"להיות מושא של אידיאה אחרת"? קושי זה ניתן להסבר בשני אופנים

שונים: (א) אפשר להניח שהמביאים את המאמר לדפוס טעו בהבנת הנוסח כאשר במקור היה כתוב "צורה" או "מהות" ומשום שלא הבחינו בהבדל בין "צורה" (או "מהות") ל"ישות פורמלית" תקנו את הנוסח כך שיתאים למושג הקרטזי במקום למושג של בייקון. הסבר זה מקבל חיזוק על-ידי הפיסקה המקבילה מסעיף 34 "האידיאה כישות מיוחדת", כלומר, המהות או הצורה שלה (את' 2; 4 הקדמה). כך האידיאה כ"ישות אובייקטיבית" יכולה להיות נושא לפירוש של ישות אובייקטיבית אחרת. (הדיון על משפט 2 ה בהמשך מחזק את סבירות התיקון הזה בטקסט.) (ב) אם נניח את הנוסח הקיים של סעיף 33 הרי שאפשר להסתכל על האידיאה או באופן המופשט מן "האובייקט שלה", או בקשרה אליו כישותה הפורמלית שהיא "מבטאת" באופן אובייקטיבי. מכאן, כאשר מדובר בקישורן של אידיאות בתואר המחשבה הרי זהו קישור של משמעויות (או quasi-meanings) של ישויות אובייקטיביות. אבל ישויות אלה קיימות רק כקשורות אל האובייקטים שלהן, הישויות הפורמליות או האובייקטים הממשיים, ולא בהפשטה מהם. מכאן "האידיאה מבחינת ישותה הפורמלית" מייצגת אובייקט מסוים ויכולה להתפרש על-ידי אידיאה אחרת בקשר לאותו האובייקט. (בהקשר זה יש להבין את המונח 'קשורות' ככולל שני קשרים שונים: של איחוד בין האידיאה לאובייקט שלה ושל ייצוג שבו מתייחסת האידיאה לאובייקט שאינו מאוחד אתה [השווה האלט 1950; שטראוס 1979].)

לגבי סעיף 34 השאלה היא, מה יש לאידיאה של ראובן באופן פורמלי? או בניסוח שונה, מה יש לאידיאה של ראובן ביחסה לגופו של ראובן? את הקושי הזה ניתן להסביר במסגרת ההיררכיה האבולוציונית ולפי הסכימות של פירס של היחסים בין האידיאות ובינן לבין האובייקטים (סכימה [14] לעיל). האידיאה  $S_2$  יש לה באופן פורמלי האובייקט המאוחד אתה, כלומר, גופו של ראובן (EF). אין כאן יחס קונגטיבי ולכן אין קשר זה מתווך על-ידי היחס שבו האידיאה ( $S_2$ ) מציגה את הישות האובייקטיבית שבה (OI) ואין זה קשר של ייצוג בין האידיאה ( $S_2$ ) לאובייקט הממשי (OR). האידיאה המפרשת ( $S_3$ ) את האידיאה המקורית ( $S_2$ ) כאידיאת הגוף של ראובן היא גם מייצגת את גופו של ראובן כאובייקט ממשי (OR). במקרה זה האובייקט הממשי (OR) של  $S_3$  והישות הפורמלית (EF) של  $S_2$  הם אותו האובייקט, ואם האידיאה המפרשת ( $S_3$ ) היא אמיתית הרי דרך הישות האובייקטיבית שבה (OI) היא מתאימה לאובייקט הממשי (OR) ולכן גם לישות הפורמלית של נפשו של ראובן (EF). אבל האידיאה  $S_3$  אינה מאוחדת אתם (EF, OR) ומכאן שהיא — נאמר, האידיאה של גופו של ראובן בנפשו של שמעון — הנה אידיאה אמיתית של גופו של ראובן. בהקשר זה אפשר לסכם שהאידיאה המפרשת ( $S_3$ ), בהציגה את OI, יש בה באופן אובייקטיבי כל מה שיש לאובייקט EF של האידיאה המקורית ( $S_2$ ) באופן פורמלי. כמובן ששתי האידיאות האלה ( $S_3$  ו- $S_2$ ) מתייחסות באופן שונה לאותו

הערות על הפילוסופיה של שפינוזה

אובייקט, לגופו של ראובן (OR = EF), האחת מאוחדת אתו והשנייה מייצגת אותו כנפשו של ראובן, והן גם שונות אחת מן השנייה במובן זה שאחת היא סיבתה של השנייה וזו מפרשת את הראשונה. התיאור הזה היה פחות מורכב אילו היה מדובר בתהליך פשוט של הכרה:



הבה נניח את המשפט "התנור הזה שחור" כאשר הנושא "התנור הזה" יהיה  $S_2$  והנשוא "שחור" יהיה  $S_3$ .  $S_3$  אינה יכולה לפרש את האידיאה-הסימן  $S_2$  אלא אם אותה אידיאה מציגה את התנור OR כשחור באופן אובייקטיבי על-ידי  $OI_2$  וגורמת ל- $S_3$  לפרשה כך. כך האידיאה  $S_3$  מפרשת את האידיאה  $S_2$  כמייצגת את התנור (OR) כשחור וכך הישות האובייקטיבית ( $OI_3$ ) של האידיאה המפרשת ( $S_3$ ) יהיה לה כל מה שיש לאידיאה המקורית ( $S_2$ ) באופן פורמלי: האובייקט OR של האידיאה  $S_2$ . כלומר האידיאה  $S_3$  תציג בישות האובייקטיבית שבה ( $OI_3$ ) את כל האיכויות שיש לאובייקט הממשי (OR) כפי שהן מוצגות על-ידי הישות האובייקטיבית  $OI_2$  כאשר יש ביניהם דמיון רב משום שהן מייצגות אותו האובייקט הממשי. אבל כאן מדובר במשמעות השנייה של המונח "ישות פורמלית" כאובייקט של ייצוג הכרתי (סכימה [8]3 לעיל) ולא של איחוד ([8]1).

11. ההיררכיה האבולוציונית של שפינוזה מול ההיררכיה הלוגית של אריסטו ודקארט: משפט 2 ה

ההסבר שניתן לעיל ליחסים בין האידיאות ולמונח 'האידיאה של האידיאה' יכול להתקבל רק במסגרת הפילוסופיה של שפינוזה הבנויה על היררכיה אבולוציונית בניגוד להיררכיה הלוגית של אריסטו ודקארט. בכל זאת נשאר קושי רציני בהכנת הנוסח הנוגע לעניינינו במשפט 2 ה ב'אתיקה' הנראה מנוגד לפירוש שהצעתי:

הישות-כשלעצמה של המושכלים [esse formale idearum] מכרת את אלהים כחינת סיבתה רק במידה שהוא בחינת דבר חשוב ולא במידה שהוא מתגלה ע"י תואר אחר.

הנוסח של משפט ה בעייתי במיוחד. לדעתי היתה כאן טעות כתיב והנוסח היה צריך להיות במקורו "המהות או הצורה של המושכלים" במובן הבייקוני של הצורה,

כלומר, הישות האובייקטיבית של המושכלים (ראה מת"ש 93, [II]96; את' 1 טז, 2 י, 4 הק'). בחליפת האיגרות של שפינוזה ישנו דיון נרחב בינו לבין טשירנהאוז ושולר על משפט זה ומשמעותו והקשר שלו למשפט 2 ז וכן מ"ר 1 ד (איגרות 63, 64, 65, 66, ובעיקר 70 (14.11.1675) ו-72 (18.11.1675)). באיגרת 72 שפינוזה מסכם את הדיון:

אבל מה שמצא במושכל-ראשון ד, חלק א, שהוא כאילו סותר את משפט ה בחלק ב, אינו נראה לי. שכן במשפט זה נקבע, כי הישות [essentia] של כל אידיאה סיבתה היא אלוהים, כשבוחנים אותו בחינת דבר חושב, ואילו במושכל-הראשון הנוצר נקבע, שהכרת התולדה או האידיאה של התולדה תלויה בהכרת הסיבה או באידיאה של הסיבה. אבל אני מודה על האמת, שאיני יורד לסוף הכוונה של איגרתך בעניין הזה במידה מספקת, ואני מאמין שבאיגרתך שלך או במקור עצמו נפלה איזו טעות מחמת מהירות הקולמוס. שכן אתה כותב, כי במשפט ה נאמר, שהאובייקטים של האידיאות הם הסיבה הפועלת של האידיאות, בעוד שבאמת מכחיש המשפט את הדבר הזה עצמו במפורש. מכאן, עולה על דעתי עכשיו, באה כל המבוכה.

מן ההקשר של קטע זה באיגרתו של שפינוזה נראה ברור שתלמידו-ידידו הבינו את המושג 'הישות הפורמלית של המושכלים' כ'אובייקטים של המושכלים' (ideata) ולכן על-פי משפט ה הם גם ייחסו את הסיבתיות של המושכלים לדברים המושכלים, האובייקטים (השווה ניסוחים דומים מטעים: 'מאמר קצר' 1 ונספח ב; את' 2 ט, כ; דקארט 1984: 29). באותו אופן מציג גם שפינוזה באיגרת 72 את פירושו: "שכן אתה כותב, כי במשפט ה נאמר, שהאובייקטים של האידיאות [ideata] הם הסיבה הפועלת של האידיאות". כמובן שפירוש זה סותר את עמדתו של שפינוזה שהסיבתיות מתקיימת רק בתוך תואר מסוים, כפי שכתוב במפורש בהמשך משפט ה. כשהוא מציג במכתב את מה שנאמר במשפט ה, הוא מדבר על "המהות של המושכלים" (ייתכן שבמקור היה כתוב "המהות או הצורה של המושכלים" — ראה את 2 י; 4 הק': "מהות או צורה") ולא על "הישות הפורמלית" שלהם. המהות של האידיאה היא הישות האובייקטיבית ואילו מה שמאוחד אתה בתואר ההתפשטות זו הישות הפורמלית. מכאן ברור שבמשפט 2 ה מדובר בישות האובייקטיבית הזוהי לאידיאה ובאשר האידיאות הן ישויות אובייקטיביות שונות הן נבדלות ביניהן. (באותו עניין השווה את אי-ההתאמה בין "יסוד ישותה הפורמלית של הנפש האנושית" (2 טו) ל"יסוד מהותה של נפש ראובן" (2 יז הע', הדגשות שלי). אני מציע איפוא לתקן את "שגיאת הכתיב" שנפלה במשפט 2 ה ברוח איגרת 72. תיקון זה נתמך באופן ברור על-ידי המשפט היוצא של 2 ז המסכם את המשפטים ה וזו.

בהתאם למה שנאמר במשפטים אלה רק במסגרת תורת התארים כתחומי חוקיות שונים של הטבע יש לתת הסבר להתפתחות האידיאות בטבע מאידיאות קודמות כמו גם להתפתחות הגופים מגופים אחרים. אפשר לחשוב ששפינוזה משתמש בהקשר זה במונחים 'אובייקטיבי' ו'פורמלי' בשלושה תחומים הנראים שונים זה מזה: (1) אחדות אונטית בין האידיאה כ'ישות אובייקטיבית' בתואר המחשבה והגוף כ'ישות פורמלית' בתואר ההתפשטות. (2) יחסי הכרה שבהם 'הישות

האובייקטיבית' היא התפיסה של 'הישות הפורמלית'. (3) יחסי הסבה שבהם 'הישות הפורמלית או האמיננטית' קובעת את תולדתה, 'הישות האובייקטיבית'.  
לגבי (1) עמדת שפינוזה שונה מן הדואליזם של דקארט. בקשר ל-(2) ו-(3) נראה שדקארט "מאחד" אותם (1984: 28–29, 32–33, 55, 74–77, 97) וכך גם אפשר להסביר את הניסוח הדו-משמעי של שפינוזה באקסיומה 9 לעיל (פ"ד 1) כמו גם בכמה מקומות ב'אתיקה' (למשל, 2 ה, ז, הע', ט, כ, ועוד). אצל דקארט ברור שהוא זקוק למודל הדוקטיביסטי של ההסבר הסיבתי, שבו כל מה שיש בתולדה מוכרח להיות כבר כלול בסיבתה, כדי להסביר את קיום האלהים.<sup>8</sup>  
שפינוזה אינו זקוק למודל הדוקטיביסטי כדי להסביר את קיום האל מפני שבשבילו זוהי הנחה מוקדמת: מי שמבין את האלהים אין לו שום פקפוק בקיומו (מת"ש סעיפים 52–55; את' 1 ח הע' ב; יא הע'). ביתר דיוק, הבנת קיומו ואופיו של הטבע היא מסקנה של התפתחות ידיעתנו את סיבתת קיומו; אם משהו קיים אז כללות הקיום היא הטבע. אצל שפינוזה אנו מוצאים שני סוגים עיקריים של סיבתיות: סיבתיות פנימית (interna) וסיבתיות חיצונית (externa). כל איניבירואום יש לו סיבתיות פנימית שהיא הצורה, החוק הפנימי, ה-conatus, היצר או המהות שלו; רק הטבע בכללו הסיבתיות הפנימית שלו היא מוחלטת ואין שום סיבה חיצונית לו (את' 1 ח הע' ב(ד), י הע', יח). הסיבתיות החיצונית מתקיימת בין הדברים הפרטיים. בסוג הראשון מתקיימת הסיבתיות הדוקטיבית נוסח דקארט בין הטבע כולו לאופניו, כאשר התוצאה כלולה בסיבתה, ובאופן מוגבל בכל אופן בטבע (השווה בייקון 1620: 2, 4); בסוג השני, הסיבתיות בין האופנים הפרטיים, הסיבה (או מרכיבים שלה) כלולה בתולדה וכך ייתכן שישותה של התולדה "שלמה" יותר מאשר סיבתה (מ"מ 2; את' 1 א, ח הע' ב, טו, יט; 4 יח). לגבי האידיאות, שפינוזה צריך להסביר כיצד אידיאה מכוונת נקבעת או נגזרת מתוך אידיאה מכוונת קודמת. כאשר שפינוזה אומר ש"הכרת התולדה תלויה בהכרת הסיבה וכוללת את זאת בתוכה" (1 גדר ד) הוא משתמש במונח involvere, והמשמעות היא שיש בתולדה מקווי האופי הבסיסיים של הסיבה (2 יח הע'; איגרת 64). לשם הסברת היחסים בין סיבה לתולדה שפינוזה משתמש במושג של 'סיבה מכוונת' והשאלה היא האם לא נשמר כאן אותו המודל הדוקטיביסטי של דקארט (את' 5 לא). כאן אנו עוסקים בהבדל בין הפילוסופיה של שפינוזה המייצגת, לפי הבנתי, גישה אבולוציונית לבין הפילוסופיה של דקארט המייצגת עמדה סטטית הבנויה על תפיסה דוקטיביסטית שאין בה מקום להסבר התפתחותי. לכן נזקקת העמדה הקרטזיאנית ל"מתת אלהים" או ל"מתת ביולוגית" (חומסקי 1980: 28 ואילך — biological endowment), או ל"מתת

<sup>8</sup> 1984: 28–29, 55. אצל דקארט אין ההוכחה לקיום אלהים אלמנט מקורי של השיטה אלא תוספת דידקטית. במקור הטענה על קיום אלהים היא אקסיומה ואינה זקוקה להוכחה (2: 117–118).

מלידה" (פודור 1975: 65), או ל"נס" (פופר 1972: 204). חומסקי, פודור, ופופר מייצגים במסגרת תורה קוגניטיבית את הדדוקטיביזם הקרטזיאני: המסקנות של ההיסק הקוגניטיבי (ההתנהגות הלשונית, הלשון הטבעית, מסקנות התורה) אינן יכולות להכיל יותר מן ההנחות (המתת הביולוגית, לשון המחשבה, האקסיומות): *nothing comes from nothing*. לכן האידיאה הראשונה (האקסיומה), שהיא הסיבה של האידיאות הנובעות ממנה, צריכה להיות לפחות בעלת אותה עוצמה (ממשות) כמו מה שנובע ממנה (דקארט 1984: 2, 28; 118; פודור 1975: 86, 1980). אם שפינוזה יקבל את עמדתו הדדוקטיביסטית של דקארט, לא יוכל להסביר את התפתחות הידיעה. במת"ש סעיפים 30–31 שפינוזה מסביר את התפתחות הידיעה כמו את התפתחותם של כלי העבודה (בייקון 1620: 1, 2). בתחילת הדיון הוא עוסק בגידול הידיעה בדיוק כמו שפודור עוסק באופן של היווצרות הלשון הטבעית ממטא-לשון אחרת ושניהם מנסים לחסום את אפשרות הרגרסיה האינסופית שאם נקבל אותה לא תהיה לנו לא ידיעה ולא לשון.

לשם כך עליהם להניח 'כשרים שכליים מולדים' או 'לשון מחשבה מולדת', אבל ההבדל ביניהם בפתרון הבעיה הוא מכריע. אצל דקארט ופודור 'האידיאות המולדות' הן הבהירות והמובחנות ביותר (דקארט 1984: 2, 47; פודור: a full-fledged language of thought) ואילו אצל שפינוזה בני-האדם מתחילים את יצירת הכלים מכלים פרימיטיביים הטבועים בהם מלידה, כלומר, מאידיאות ראשונות וחסרות שלמות (ראה מת"ש, סעיף 31 הע' י), ובאותו אופן

השכל יוצר לעצמו בכוחו הטבעי [המולד — *vis sua nativa*] כלים שכליים, ובעזרתם הוא רוכש לו כוחות אחרים לשם פעולות שכליות אחרות ובאמצעותם הוא רוכש כלים אחרים, דהיינו את הכושר להמשיך בחקירה; וכך מתקדם השכל בהדרגה עד שהוא מגיע לפיסגת החכמה. (סעיף 31)

מובן שהתפתחות כזאת אינה ניתנת להסבר על-ידי היסקים של לוגיקה דדוקטיבית שבהם אין במסקנות יותר "ממשות" מאשר בהנחות. לכן בשביל הסבר של ההתפתחות דרושות לוגיקות מרחיבות (*ampliative logics*) שמסקנותיהן יהיו יותר מפותחות מהנחותיהן. מכאן עולות השאלות הבאות: במה שונה שפינוזה מדקארט בהבנת הלוגיקה של הנפש, הידיעה, והמדע? האם שפינוזה מקבל לוגיקות של היסק מרחיב בנוסח הסולם האינדוקטיבי של בייקון? האם יכולה הידיעה המכוונת להתפתח מתוך ידיעה בלתי-מכוונת? האם שפינוזה יכול לשמור על העיקרון של קיום סדרת סיבות מכוונות להתפתחות השכל? בהערה ל'אתיקה' 2 יג שפינוזה מתייחס לשני שלבים של תהליך ההכרה:

יותר שהגוף מוכשר לפעול או להפעל הרבה בבת אחת, יותר נפשו מוכשרת לחוש [*percipiendum*] הרבה בבת אחת; ויותר שפעולותיו של הגוף תלויות בו בלבד וכל שמועטים הגופים האחרים המשתתפים עמו בפעולתו, יותר נפשו מוכשרת להשתכלות [*intelligendum*] ברורה.

כך אין הידיעה יכולה להתפתח בלי התפיסה של דברים הנמצאים מחוץ לנפש ואין

היא יכולה להיות אדוקוטית ללא השתכלות המנתקת עצמה מן הסיבות החיצוניות. מכאן נראה כאילו ההכרה האדוקוטית זהה להוכחה אנליטית-דרוקטיבית ואילו התפיסה בנויה על לוגיקה מרחיבה-אבדוקטיבית (abduction בלשונו של פירס). אבל תפקיד הפילוסופיה של הידיעה הוא להסביר את גידול הידיעה, את התפתחות הידיעה המכוונת מתוך התפיסה, והסבר זה אינו אפשרי אם מניחים את הלוגיקה הדרוקטיבית כמכניזם בלעדי להתפתחות זו.

השאלה הראשונה היא כיצד מושגת המכוונות של האידיאות של השכל אם הן תלויות באידיאות של התפיסה, אם אידיאות התפיסה שייכות לסוג הראשון של הידיעה והן בלתי-מכוונות? (2 יד, כה-לא). אכן, איך משתכלל השכל אם התנאי להשתכללותו הוא אידיאות הנוצרות באדם על-ידי השפעות חיצוניות דרך תפיסת החושים? (2 לח-מב; 5 כב הע'). ברור ששפינוזה חייב למצוא פתרון לשאלה זו כדי להסביר את התפתחות הידיעה מתוך ההתחלות הראשוניות של התפיסה אם ברצונו לצאת מתוך המסגרת הקרטזיאנית. אבל מסתבר שלא כל אידיאות התפיסה הן לא מכוונות (מת"ש סעיפים 50, 66) ומכאן שאידיאות התפיסה המכוונות שייכות לסוג השני ואולי גם השלישי של הידיעה. לכן שפינוזה יכול להציע שמה שנתפס בחושים במוחאם למהות ולהבנה הפנימית של התופס, הוא נתפס במכוון (מת"ש סעיף 31 והע' יא, סעיף 34 והע' יג; את' 2 מ הע' 2 ג). כך האידיאות המכוונות של התפיסה מאורגנות על-ידי כושר שכלי מולד או כושר שנרכש בעזרת הכושר המולד. אם נניח את הלוגיקה האבדוקטיבית כפי שהבינה פירס (ראה נשר 1983: 226 ואילך; האנסון 1965) הרי שהסכימה שלה היא:

$$[16] \quad \text{Ab}((C, (A \rightarrow C)) \Rightarrow A) = \text{לוגיקה אבדוקטיבית של התפיסה}$$

כאשר Ab הוא כלל ההיסק של הלוגיקה המרחיבה האבדוקטיבית, C היא האידיאה המתקבלת בתפיסה, A היא אידיאה מכוונת הנוצרת בתהליך ההכרה כהרכב חדש של אידיאות מכוונות קודמות  $\{A_1, A_2, A_3 \dots A_n\}$  ומהרכב זה (A) מוסקת האידיאה של התפיסה C על-ידי ההיסק  $(A \rightarrow C)$ . ההרכב החדש A של האידיאות בנפש נראה כמכוון משום שהוא כולל אידיאות מכוונות קודמות, מולדות ונרכשות. אם A כאידיאה מכוונת חדשה יכולה להסביר את C כאשר C מוסקת באופן דוקטיבי מ-A  $(A \rightarrow C)$ , אז A 'מוצעת' כאידיאה חדשה בתהליך התפיסה  $(\Rightarrow A)$ . כך האידיאה המורכבת  $(A \rightarrow C)$  הכוללת את C יכולה להתקבל כאידיאה מכוונת של השכל בהיסק האבדוקטיבי משום שאם A מכוונת וכלל ההיסק הקובע את C הוא מכוון, הרי גם ההיסק  $(A \rightarrow C)$  מכוון. בהמשך תהליך הידיעה תופרד בתהליך דוקטיבי האידיאה C מ-A ותקבל כאידיאה מכוונת של הידיעה שממנה ניתן יהיה אחר כך להסיק אידיאות אחרות באופן מכוון:

$$[17] \quad \text{Dd}((A, (A \rightarrow C)) \rightarrow C) = \text{לוגיקה דרוקטיבית של החישוב}$$



ואכן האידיאה C הנגזרת מ-A ומ- $(A \rightarrow C)$ , צריכה להיות מכוונת משום ש"כל המושכלים המתחייבים בנפש מתוך מושכלים שהם מכוונים בה מכוונים גם הם" (את' 2 מ). אבל נשאלת השאלה, איך אנו יודעים שהאידיאה A מכוונת? תהליך היווצרותה מאידיאות קודמות או ממרכיבים שלהן (שגם הם אידיאות) אינו תהליך פורמלי שניתן לפקח עליו במישרין. לכן ההיסק האבדוקטיבי עצמו אין בו הודאות של ההיסק הדדוקטיבי ובמחקרים מסוימים אף יכול להיות מוטעה. לשם כך יש לבדוק את התוקף של  $(A \rightarrow C)$  בניסוי אינדוקטיבי שיבחון האם היחס  $(A \rightarrow C)$  עומד במבחן האמפירי וכך יראה את המכוונות של A ו-C שהתקבלו בתהליכי האבדוקציה והדדוקציה:

$$[18] \text{ In}((A, C) \rightarrow (A \rightarrow C)) = \text{לוגיקה אינדוקטיבית של הניסוי}$$

זוהי בעצם התפיסה ההתפתחותית של הידיעה כפי שהיא מנוסחת בפילוסופיה של פירס, הרואה את שפינוזה כאחד ממקורותיו הפילוסופיים, לפיה התפתחות האידיאות המכוונות מותנית בתהליך החקירה המדעית (ראה נשר 1983). אם נניח שהתפתחות הידיעה האנושית היא עיבוד של תהליכי התפתחות יותר פרימיטיביים (2 יג הע') הרי שאותן הסטרוקטורות הבסיסיות משותפות לכל דרגות הידיעה ומכאן שניתן ללמוד מאופיה של החקירה המדעית על תהליכי ידיעה פרימיטיביים יותר ולהיפך, ולהראות שהתפתחות הידיעה דומה ל'התנהגות ביולוגית', הסופגת (assimilates) לתוכה חומרים מן הסביבה החיצונית בתהליך אבדוקטיבי, מעכלת (digests) את החומרים הללו בתהליך דדוקטיבי, ובודקת את התאמתם (accommodates) לצרכיה בתהליך אינדוקטיבי (השווה 4 ד מ"י; פלנגן 1984: 133 ואילך; פיאז'ה 1967 פרקים 1, 5; 1975 פרק 1; נשר 1984). מכאן, אם נכונה האנליזה הזאת לגבי תורת הידיעה של שפינוזה הרי שכבר בתפיסה נוצרות האידיאות המכוונות של תכונות האופנים המתפשטים המהוות את ההתחלות של העיון המדעי.<sup>9</sup> ואכן אנו מוצאים ששפינוזה דן בהיווצרות האידיאות המכוונות בניסיון באותם המושגים עצמם שבהם הוא דן בתפיסה ב' 2 יג הערה: "מכאן יוצא: יותר הנפש מוכשרת להשיג כמה דברים מכוונים יותר שגופה משותף עם גופים אחרים" (2 לט מ"י). אבל אידיאות אלה נעשות מכוונות רק במידה שהן מפורשות באופן הנכון בתהליך ההכרה (2 יג, לז-לט, מג; 5 ג, ד). גם באידיאות השקריות של התפיסה ישנו מרכיב חיובי שכאשר תופסים אותו על-ידי מושגים מכוונים הוא מתפרש כמכוון ואמיתי (4 א; ראה גם 2 לב, מט הע'). האידיאות המכוונות של התפיסה, לפי שפינוזה, הן אלה המוסברות על-ידי 'המושגים המשותפים' שיוצר האדם בשכלו והמהווים את יסודות המדע.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> את' 2 לח, לט, מ, הע'ב; מת"ש סעיף 50. אצל וינול עובדות תצפיתיות הופכות לאמיתות הכרחיות בתהליך ההכרה המדעית: ראה Butts 1968:5-29, Whewell 1848.  
<sup>10</sup> את' 2 מ הע' (בג), מד מ"י ב; נשר 1979a; על תפקיד הסוג הראשון של ההכרה בתהליך

השאלה השנייה בקשר להסבר התפתחות הידיעה המכוונת, 'תיקון השכל', בפילוסופיה של שפינוזה, קשורה למטאפיסיקה וללוגיקה של המדע: איך מוסקות אידיאות מכוונות ותיאוריות כוללות יותר מתוך אידיאות מכוונות פחות כוללות ואיך מתפתחת ידיעת הטבע? אם מניחים את האופי האבולוציוני של הפילוסופיה השפינוזית נראה שהיא מוכרחה להחיל לוגיקות מרחיבות גם על המדע. הלוגיקות של הגילוי המדעי ושל בחינת התיאוריות הן לוגיקות כאלה ותהליכי התפתחות המדע יהיו דומים להתפתחות הידיעה בתפיסה, אבל אינני יכול להוסיף על כך יותר בהקשר זה. ניתן לסכם איפוא ששפינוזה אינו זקוק למושג 'הישות האמיננטית' כדי להסביר את הכרת הטבע והוא מחליף אותו בתורת הסיבה המכוונת (3 גדרים א, ב; א-ג; 5, 5, לא). אם עדיין נשארו מקומות בכתביו שבהם נמצאים מונחים או ניסוחים כמו-קרטיזיאניים יש לבחון אותם ולנסות להבינם במושגים החדשים שהנהיג. הבה נבדוק האם ניתן להסביר את מושג 'ידיעת הידיעה' במסגרת התהליכים של ההיררכיה האבולוציונית.

12. מהי התודעה העצמית לפי שפינוזה? ('אידיאת האידיאה', 'ידיעה רפלקסיבית', ו'ידיעת הידיעה')

השאלה היא האם ניתן להבין את התודעה העצמית אצל שפינוזה במסגרת התורה של אבולוציה קוגניטיבית שבעזרתה אני מנסה להבין את כלל הפילוסופיה שלו? ב'אתיקה' 2 כב טוען שפינוזה שנפש האדם חשה (*percipit*) לא רק בהפעליות של הגוף (*corporis effectiones*) אלא גם במושכליהן של אותן הפעליות. אם תפיסת הפעליות הגוף היא תודעה הרי תפיסת התודעה הזו היא תודעה עצמית. במשפט 2 יט מבחין שפינוזה בין התודעה כ'תפיסה' (*percipio*) ובין התודעה העצמית כ'ידיעה' (*cognoscere, cognitio*). ממשפט 2 כג אנו יכולים להבין שידעת המושכלים של הפעליות הגוף, מושכלים שכוללים בתוכם את טבעה של הנפש, היא האופן שבו יודעת הנפש את עצמה. אין זו ידיעה מכוונת של הנפש אלא רק של חלק מהפעליותה אבל בידיעה זו כלול כבר אופיה של הנפש כפעילות מנטלית. בהבדל מוולפסון (1934: 2: 58-61) אני מפרש את שפינוזה כך שהמיוחדות של התודעה העצמית באדם אינה בזה שהנפש 'יודעת' או 'חשה' את גופה, מפני שגם בעלי חיים אחרים חשים בגופם כשהם מגיבים באופן מנטלי על מצבם, אלא שהמיוחד לאדם הוא דרגת התודעה הגבוהה שבה דרך תחושת גופו הוא יודע גם את נפשו (2 יג הע', כב, כג). השאלה מהו הקשר בין המושכל של הפעליית הגוף ובין המושכל של מושכל זה? לפי משפטים 2 ז, יט, כ, כא וכז ברור שכל המושכלים בטבע קשורים אהדדי בתואר

התפתחותה ראה Deugd 1966: 150-157; יואכים 1901: 172. כיום אני רואה כטעות את זיהוי התפיסה עם סוג ההכרה הראשון (ראה מת"ש סעיף 19(ג)).

המחשבה לפי חוקיו. ממשפט כב ברור שכך קשורים גם 'מושכליהם של מושכלי ההפעליות' עם 'מושכלי ההפעליות' עצמם אלא שיחס זה כולל בתוכו בתנאים מסוימים תודעה עצמית של האדם כתודעה של תודעת הפעליות גופו (כג). בדרגת הידיעה הראשונה של התחושה וההתנסות הבלתי-אמצעית נפש האדם יודעת את עצמה (האדם יודע את נפשו) רק על-ידי ידיעת מושכלי הפעליות גופה. מושכלי הפעליות אלה מבטאים את הפעליות חלקי גוף האדם וגם את השפעת הגופים החיצוניים שעליהם בלי שניתן יהיה להבחין בבירור ביניהם. לכן במושכלים של מושכלים אלה אין ידיעה מכוונת בהפעליות הגוף ולא בגופים החיצוניים ולכן גם לא בגופו של האדם ולא בנפשו (כד, כח). האם אפשר לתאר את יחס הקישור בין המושכלים כ'רפלקסיה' או כ'התבוננות' של מושכל על מושכל אחר ואם כן מה משמעותו של יחס זה? מכיון ששללנו את אפשרותה של ההיררכיה הלוגית ביחס בין מושכלים נראה שגם כאן מתקיים יחס של הסבה ופירוש, כך שמושכל A של הפעליית הגוף A' מסב את המושכל שלו B ובאופן חוזר (reflecere) המושכל B של מושכל A מפרש את מושכל הסיבה כהרגשה או תחושה של הפעליית הגוף יחד עם תחושת הגוף החיצוני הגורם הפעליה גופנית זו. מכאן ברור שבתהליך התפיסה שבו אנו נפגשים באופן מקרי בדברים "לפי סדר הטבע הכללי" (כט משפט יוצא) אין אנו יודעים במכוון את המושכלים של הפעליות הדברים שפעלו עלינו ולא את הפעליות גופנו וכך אין אנו יכולים להכיר את הסיבות המכוונות של המושכלים של הפעליות גופנו. מכאן או שאנו מדמים או משערים לעצמנו סיבות להפעליות גופנו או שנראה לנו שהן תולדות ללא סיבות, כמו "מסקנות בלי הנחות" (2 כח, לה הע'). במקרה זה אנו מדברים על כאב מסוים בלי שנדע את סיבתו או על החלטותינו כ"חופשיות" וקובעים שאין להן סיבות קודמות (השווה פירס 1: 302).

ניסיתי להראות כאן שתודעה עצמית היא בעצם 'מושכל של מושכל'. אך אם לכל מושכל יש מושכל שמפרש אותו יוצא שהתודעה העצמית של הנפש קיימת תמיד ובכל הדרגות של התהליכים המנטליים. אך כאשר אין אנו יודעים את הסיבות של המושכלים אז אף שאידיאה אחת מסיבה את האידיאה השנייה אין האידיאה השנייה מפרשת את הראשונה כסיבתה ולכן במקרה זה אין תהליך של פירוש וגם אין תודעה עצמית של האידיאה הראשונה. מכאן יוצא שלא כל מושכל של מושכל הוא תודעה עצמית אלא רק מושכלים שבהם אנו מפרשים מושכלים אחרים שהסבו אותם והניתנים להכרה (quid intelligibile). המסקנה היא שהסיבתיות של מושכלים עדיין אינה כוללת בהכרח פירוש שהוא תהליך בכיוון הפוך לתהליך ההסבה, כלומר, תהליך חוזר: רפלקסיה. זוהי המשמעות אצל שפינוזה למושג רפלקסיה, 'ידיעה רפלקסיבית', שהיא מרכיב של תהליך אבולוציוני ולא היררכי-לוגי (מת"ש סעיפים 38, 69, 70, 90, 105; 'מאמר קצר' נספח (17); את' 2 יז מ"י; 4 א הע'). נשאלת השאלה האם פירוש קשור בהכרח בידיעה מכוונת של הסיבות או שניתן גם ידיעה בלתי-מכוונת

של הסיבות שבכל זאת תהיה תודעה עצמית. תשובה חיובית לאפשרות השנייה משמעה שגם בדרגת הידיעה הראשונה יש לנו תודעה עצמית וזה למעשה מה שמתואר במשפטים שהזכרנו לעיל. תודעה כזאת היא ידיעה בלתי-מכוונת של הסיבות, פירוש-הסבר של אידיאה על-ידי אידיאה אחרת שאינה סיבתה המכוונת אלא סיבתה החלקית בלבד.

כדי שנחשוב שמושכל מסוים הוא סיבתו של מושכל אחר צריך שתהיה לנו לפחות הכרה כלשהי של הקשר ביניהם. אבל בתהליכים של הרגשות אנו לעתים קרובות מפרשים אותן כהרגשות של צער, כאב, תסכול או שמחה, הנאה וסיפוק, אבל לא תמיד אנו יודעים את סיבותיהן המכוונות. מכאן שיכול להתקיים בטבע היחס ההיררכי-אבולוציוני,

$$[19] \quad \text{היררכיה אבולוציונית} = Lp(I_1, I_2, I_3 \dots I_{n-1}, I_n)$$

כך שנדע את האידיאה  $I_n$  בלי שנדע את האידיאה  $I_{n-1}$  כסיבתה המכוונת (2 לה הע'). אם כן, מהם התנאים ההכרחיים כדי שתודעה תפתח לתודעה עצמית? נראה שתהליך של פירוש דורש דרגה מסוימת של אינטנסיביות של התודעה המהווה תנאי מוקדם לאפשרות הפירוש. הפירוש של אידיאה על-ידי אידיאה אחרת הוא אותה הסבה המלווה בתודעה חוזרת שלה. נראה שתודעה עצמית כזאת יכולה להתקיים באותה מידה שהיודע הוא סיבה עיקרית (מכוונת) של תהליך מנטלי זה, גם אם ידיעתו אינה מכוונת. התפתחות הגוף והנפש ומורכבותם הם תנאי לקיומם של תהליכי תודעה עצמית כאלה (2 יג הע'). בתהליכים בעלי פיקוח עצמי גבוה הסובייקט היודע מהווה את הסיבה המכוונת שלהם והוא קובע אותם באופן מודע ברמה רציונלית; הוכחה לוגית היא דוגמה לתהליך של תודעה עצמית ופיקוח עצמי כזה (השווה מת"ש סעיפים 85, 86; את' 2 כט הע'). נראה שדרגת האינטנסיביות של התודעה היא תנאי הכרחי לברירות (clarity) של ידיעת הסיבה אבל אין היא מספיקה בשביל המכוונות של ידיעתה. אפשר להראות ששפינוזה מגדיר את ה'מכוונות' של ההכרה כצירוף של 'ברירות' ו'מובחנות' (למשל, מת"ש סעיפים 62, 64; את' 2 כה הע', כט הע', לו, לח מ"י; השווה פירס 5: 388–393). הברירות היא הבנת המשמעות של האידיאה והמובחנות היא הוכחתה, ולכן התוספת של ההוכחה היא ההופכת את האידיאה הברורה למכוונת (השווה מת"ש סעיף 21 והע' ז; סעיף 63; איגרת 6).

מהי אפוא ידיעה? ראשית נראה שיש להבחין בין ידיעה לבין ידיעה מכוונת (את' 2 כה). ידיעה היא תודעה עצמית וידיעה מכוונת היא גם הוכחה או היסק. מכאן שאין הידיעה המכוונת שייכת לאדם בכל דרגות הידיעה. שנית, כל ידיעה תלויה בסיבתה וכוללת אותה (1 מ"ר ד). משמע, אף שהטרמיניזם הטבעי קיים בכל מקום וגם בנפש האדם אבל הידיעה המכוונת היא היסק מתוך האידיאה שהיא סיבתה המכוונת (2 לג). אנו יודעים במכוון מושכל מסוים אם אנו יודעים את סיבתו המכוונת. אבל אם

האידיאה של הסיבה המכוונת נמצאת בנפש האדם ואידיאה זו מכוונת הרי האדם היודע הוא הסיבה המכוונת של האידיאות שהוא מסיק ממנה. מכאן שהאדם פעיל במידה שאין סיבות חיצוניות מקריות משפיעות על היסקיו מתוך אידיאות מכוונות שיש לו ובמידה זו הוא הסיבה המכוונת של האידיאות המוסקות (מת"ש סעיפים 42, 60 הע' כד; את' 2 יג; 3 גדר ב, ג; 4 גדר ח). אנו יודעים מושכל מסוים אם אנו יודעים לפחות את סיבתו החלקית (3 גדר ב). ידיעת הסיבה החלקית היא ידיעה בלתי-מכוונת, כלומר, ידיעה שקרית, מדומה, מסופקת או משוערת ולא ידיעה מכוונת של הסיבה המכוונת (מת"ש סעיפים 50–65; בייחוד 57 הע' כב).

כדאי להבהיר מה היחס בין 'אידיאה מכוונת' ל'סיבה מכוונת'. סיבה מכוונת היא הסיבה הקובעת של תולדה מסוימת (את' 1 גדר ג, ד; 3 גדר א, ב; 4 א). אידיאה מכוונת היא ההוכחה שבה האידיאה מפורשת-מוסכרת מתוך הסיבה המכוונת שלה (איגרת 60; השווה מת"ש סעיף 68). אפשר להבחין בין (1) ידיעת תופעה דרך סיבתה המדומה או החלקית שהיא דימוי, ספק או טעות בלבד (מת"ש סעיפים 50–65; מ"מ 1, 1); (2) ידיעה בלתי-מכוונת של הסיבה המכוונת שהיא השערה (מת"ש סעיף 69); (3) ידיעה מכוונת של הסיבה המכוונת שהיא הוכחת ההשערה. הסיבה המכוונת של האידיאה המכוונת בהוכחה דרוקטיבית היא קבוצת האקסיומות שלה או המשפטים שנגזרו ממנה או מהוכחות קודמות שנגזרו ממנה (את' 1 מילואים). בניגוד לפרקינסון (1978) אני מבין את האידיאה המכוונת כהוכחה או כטיעון ולא כמשפט או כטענה יחידה שכן ייתכן שבמקרה היא תתאים לעובדות אבל אם אין הוכחה היא אינה אמיתית: ניחוש נכון אינו אמיתי. הבדיקה הניסויית-אינדוקטיבית היא חלק מן ההוכחה (השווה מת"ש סעיפים 46, 69, 78–79; את' 2 מג הע'). הידיעה המוכחת באופן דרוקטיבי כאשר היא מוכחת גם באופן אינדוקטיבי היא "הכרת הדבר בשלמות ככול האפשר" (2 מג הע'). 'הכרה שלמה' זו פרקינסון אינו מצליח להסבירה. אך אם נניח שזוהי הוכחה (פורמלית וניסויית) אז ברור מדוע שפינוזה טוען שמי שיש לו אידיאה מכוונת (ואמיתית) יודע שיש לו אידיאה כזאת משום שישנה לו ההוכחה עצמה, השונה מטענה בלתי-מוכחת (מת"ש סעיף 69; את' 2 מג הע', מט הע'). המתודה תהיה איפוא רפלקסיה על ההוכחה, הבנת הדפוס (הדגם) של הטיעון התקף:

המתודה... היא ההכנה מהי אידיאה אמיתית תוך הבחנה בינה לבין תפיסות אחרות וחקירה בטבעה על מנת שנדע את יכולת הבנתנו וכדי שנוכל לכוון את שכלנו להבין את כל הדברים על פי אותו דגם. (מת"ש סעיף 37; השווה 69)

רפלקסיה או הבנה כזאת היא פירוש ההוכחה ומבחינה זו היא אידיאה של אידיאה אדוקוטית. אבל לא כל אידיאה של אידיאה היא מתודה, כמו אידיאות בלתי-יודעות או אידיאות של אידיאות בסוג הראשון של ההכרה. לכן המתודה היא רק קבוצה חלקית של קבוצת האידיאות של האידיאות ואין לזהות אותה עם הקבוצה הכוללת.

ובכן, מהי הידיעה של הידיעה? נראה שהתנאי הראשון הוא שתהיה ידיעה כדי שיתפתח ממנה התהליך הרצוף של הידיעה: "הן כשאדם יודע איזה דבר, הרי תוך כדי כך הוא יודע שהוא יודע אותו, ועם זה הוא יודע שהוא יודע את ידיעתו, וכך עד אינסוף" (את' 2 כא הע'; השווה מג). השאלה היא האם מדובר כאן במצב מידי של קיום כל הידיעות בעת ובעונה אחת או שיש כאן תהליך זמני של התפתחות הידיעה? במשפט מג ממשיך שפינוזה את דיונו ממשפט כא אלא שהפעם אין הוא עוסק בידיעה בכלל אלא בידיעה מכוונת. כאן מדגיש שפינוזה שמדובר באידיאות מכוונות במידה שהן מתגלות על-ידי נפש האדם. אבל התגלות כזאת אינה אלא תהליך שכיחה, הוכחה של האידיאות המתבצעת בזמן. מכאן שכל זמן שהתהליך של החקירה השכלית ממשיך להתקדם לפי המתודה הנכונה הרי שידיעת הידיעה תימשך "ללא הגבלה" (מת"ש סעיף 34; את' 2 גדר ה, 3 ח; איגרת 12). אם הידיעה היא הוכחה הרי שידיעת הידיעה היא הוכחה המקבלת את ההוכחה הקודמת כהנחה ונגזרת ממנה. באופן זה הידיעה מתקדמת לכדי איחוד מורכב של אידיאות מכוונות והתקדמות זו היא בלתי-מוגבלת כל זמן שיש למדענים (ולפילוסופים) פיקוח מתודולוגי נכון על התפתחות הידיעה. באותו עניין עוסק גם המת"ש שממנו מסתבר שידיעה מסוימת מותנית בידיעה הקודמת ולא להיפך: "הוא הדין כשאני אומר שבכדי לדעת אין צורך שאדע שאני יודע, ועל אחת כמה וכמה שאין צורך שאדע כי אני יודע שאני יודע... אדרבא, באידיאות אלה המצב הוא הפוך, שהרי כדי לדעת שאני יודע, הכרחי שאדע תחילה" (סעיף 34; השווה את' 2 מ).

השאלה היא האם מושג הידיעה אצל שפינוזה כולל אידיאות של אידיאות ברמות הנמוכות ביותר של התפיסה וההרגשה. אם לא, עלול לצמוח קושי בשביל שפינוזה לגבי הידיעה הראשונה. נראה שהאידיאות הראשונות מולדות, והן הדיספוזיציות של התנהגותנו המנטלית שהתפתחו בכרייה אבולוציונית ומאפשרות לנו, לפחות בשלב הראשון של חייו, לפקח באופן מוגבל על עצמנו בתוך הסביבה שבה אנו נתונים (ראה מת"ש סעיף 34 הע' יג). אבל גם הידיעה הראשונה צריכה להיות הוכחה ומכיוון שאין ידיעה הקודמת לה כאקסיומה הרי נראה שהידיעה הראשונה מוכחת מתוך עצמה (את' 1 מ"ר ב; מת"ש סעיפים 35, 44–47, 70–73).

דקארט פתר את בעיית הידיעה הראשונה על-ידי האינטואיציה שהיא הכרה מכוונת (בהירה וברורה) של האקסיומה שלא קדמה לה שום ידיעה אחרת (השווה פירס 231:5–317). זהו פתרון שיש בו מיסוד ההתגלות, ואינני חושב שהוא מתאים לגישתו המדעית והאבולוציונית של שפינוזה הרואה באינטואיציה את השלב העליון של התפתחות הידיעה (מת"ש סעיף 43; פ"ד 2 יג הע'). בהערה י לסעיף 31 כותב שפינוזה: "במונח 'כושר מולד' כוונתי למה שלא נוצר בנו על-ידי סיבות חיצוניות". ייתכן שהוא מתכוון לאידיאות או לכללים מולדים המהווים את טבעו של הפרט ועל-ידיהם הוא קולט השפעות חיצוניות ומעצב אותם לצורכי קיומו ופעולתו.

אם כך מושג ההוכחה מורחב כאן וכולל גם היסקים מרחיבים שהם כעין-היסקים (quasi-inferences) המתבצעים ברמת תודעה נמוכה ביותר, כפי שהסברתי את תהליך התפיסה לעיל, ובכך שונה תפיסת שפינוזה מזו של דקארט (השווה פירס 1900). מכאן שהמתודה אינה אינטואיציה ראשונה ותנאי לידיעה אלא, להיפך, היא סוג מסוים של פירוש ההוכחה (מת"ש סעיף 43). כל ההוכחות הנגזרות מהוכחות הן ידיעות של ידיעות (מת"ש סעיף 61 הע' כד) והשאלה היא האם המתודה היא הוכחה כזו או רק הבנה של הוכחה? נראה שלא כל ידיעה של הוכחה היא הוכחה בעצמה אלא יש ידיעה שהיא ההבנה של ההוכחה ובאה יחד עם ההוכחה ומאחדת אתה, כי בלי הבנת ההוכחה אין ההוכחה אלא מניפולציה מכנית בלבד. בכל זאת לא נובעת מכאן גרסיה אינסופית לשם הבנת הידיעה, כפי שאפשר להסיק מתוך הערה למשפט 2 כא. מבחינה זו מדויק יותר הניסוח במת"ש סעיף 34, הטוען שההוכחה עצמה והבנתה מספיקות ואין צורך בשרשרת של אידיאות לשם הידיעה. יתרה מכך, שפינוזה טוען שהמתודה שונה מן השכילה וההוכחה (מת"ש סעיף 37). ובכן, מהי אותה הבנה של ההוכחה? זוהי חקירה וניסוח רציונלי של ההוכחה, ולאחר שפורש והובן דפוס ההוכחה אין המתודה יכולה להיות אלא ההרגשה המלווה את ההוכחה ומפקחת עליה. הרגשה זו אינה בעצמה הוכחה אלא רפלקסיה חלשה עליה. בזה ניסיתי להראות שמושגי האידיאה של האידיאה, ההכרה הרפלקסיבית, והידיעה של הידיעה כולם מושגים הניתנים להבנה במסגרת פירוש אבולוציוני של הפילוסופיה של שפינוזה.

13. המהפכה הפילוסופית של שפינוזה: מדוע "טועה" שפינוזה במשפט 2 כא?

בתקופה קצרה יחסית של כעשרים שנה חולל שפינוזה מהפכה מושגית-פילוסופית ויצר שיטה המקיפה את כל תחומי ההתנהגות האנושית: מטאפיזית, הכרתית, פסיכית, חברתית, ומוסרית. יש לזכור ששפינוזה היה צריך לחולל מהפכה פילוסופית כפולה: להשלים את המהפכה הקרטזיאנית נגד הפילוסופיה הקלסית והסכולסטית ולבצע מהפכה "פרגמטיסטית", כפי שאני מכנה אותה, נגד הקרטזיאניות (מהפכה בתוך מהפכה). המהפכה של שפינוזה לא היתה ולא היתה יכולה להיות שלמה משום שכל שינוי בדימוי, במודל מחשבתי, ובמושג כלשהו צריכים לגרום אחריהם שינוי בכל מערכת המושגים ושינוי כזה צריך להיבחן ביישומו לתחומי הפילוסופיה והמדעים השונים כמו גם לגבי ההתנהגות האנושית הרגילה. יישום כזה גורר אחריו תמיד שינויים נוספים וכך הלאה. לכן אפשר למצוא אצל שפינוזה מודלים שונים של הבנה ויסודות פילוסופיים חדשים מעורבים עם שאריות ישנות. מכאן, כשאני אומר ששפינוזה "טעה" או "טועה" במשפט 2 כא, ואולי במקומות אחרים, אינני אומר אלא שמקצת המושגים והתיאוריות שלו לא עברו כנראה את השינוי וההיפוך שעברו עיקרי השיטה שלו. צריך לזכור שהמהפכה של שפינוזה היתה והינה המהפכה הנטורליסטית

הגדולה ביותר ואולי היחידה בתולדות הפילוסופיה. שפינוזה היה הראשון שהציע להסביר את הטבע והתנהגות האדם בו על-ידי הטבע בלבד, כלומר, על-ידי מדעי הטבע הפיסיקליים והמנטליים ועל-ידי פילוסופיה מדעית. אבל ייתכן ששפינוזה היה יותר עקבי בשיטתו וחולל מהפכה שלמה יותר מזו שנראית לנו בכתביו אלא שבשל הקושי של תורתו והקושי של תלמידיו להסתגל למהפכה שלו הם לא הבינו אותו כראוי ותיקנו מקצת המשפטים בזמן הכנתם לדפוס כדי לעשותם קרובים יותר להבנתם וזאת בהתאם לניסוחים מוקדמים של שפינוזה עצמו (השווה 'מאמר קצר' 1 א [4], נספח ב [3]). לצערנו לא נשאר בידנו כתב-היד המקורי של ה'אתיקה' וכל משימת ההבנה של שיטתו הפילוסופית של שפינוזה מותנית ברקונסטרוקציה שלה על בסיס עקרונותיה המרכזיים. זה מה שניסיתי לעשות במאמר זה.

#### ביבליוגרפיה

- לייבניץ, ו. (1714) "מונדולוגיה" בספר 'השיטה החדשה וכתבים אחרים על תורת המונדות', תרגם י. אור, ירושלים, הוצאת מאגנס, 1931.
- נשר, ד. (1979a) "על המושגים המשותפים בתורת ההכרה ובפילוסופיה המדע של שפינוזה" בספר 'ברוך שפינוזה, קובץ מאמרים על משנתו', ערכו מ. ברינקר, מ. דסקל, ד. נשר, תל-אביב, מפעלים אוניברסיטאיים, 1979.
- שטראוס, מ. (1979) "התודעה העצמית על-פי שפינוזה" בספר 'ברוך שפינוזה, קובץ מאמרים על משנתו'.
- Aquila, R.E. (1983) "States of Affairs and Identity of Attributes in Spinoza", *Midwest Studies in Philosophy* 8.
- Bacon, F. (1620) *Novum Organum*.
- Barker, H. (1938) "Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics", in S.P. Kashap (ed.).
- Benardete, J. (1980) "Spinozistic Anomalies", in R. Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington D.C.
- Bennett, J. (1984) *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett.
- Butts, R.E. (1968) *William Whewell's Theory of Scientific Method*, U. of Pittsburgh.
- Carnap, R. (1954) *Introduction to Symbolic Logic and Its Application*, Dover 1958.
- Chomsky, N. (1980) *Rules and Representations*, Columbia U. P.
- Cummins, R. (1984) *The Nature of Psychological Explanation*, MIT Press.
- Curley, E.M. (1969) *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard U. P.
- Descartes, R. (1984) *The Philosophical Writings of Descartes*, Vols. I & II, tr. J. Cottingham et al., Cambridge U. P.
- Deugd, C. de (1966) *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Van Gorcum.
- Donagan, A. (1973) "Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics", in M. Grene (ed.).
- Flanagan, O.J. Jr. (1984) *The Science of Mind*, MIT Press.
- Floistad, G. (ed) (1983) *Contemporary Philosophy. A New Survey: Vol. 4, Philosophy of Mind*, Nijhoff.



- Fodor, J.A. (1975) *The Language of Thought*, Harvard U. P.
- (1980) "Fixation of Belief and Concept of Aquisition", in M. Piattelli-Palmarini (ed.), *Learning and Language*, Harvard U. P.
- Grene, M. (ed.) (1973) *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, U. of Notre Dame.
- Hallett, H.F. (1950) "On a Reputed Equivoque in the Philosophy of Spinoza", in Kashap (ed.).
- (1957) "Substance and Its Modes", in M. Grene (ed.).
- Hanson, R.N. (1965) "Notes Toward a Logic of Discovery", in R.J. Bernstein (ed.), *Perspectives on Peirce*, Yale U. P.
- Harris, E.E. (1974) "The Order and the Connexion of Ideas", in J.G. Van der Bend (ed.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Assen.
- Hertz, E. (1900) *The Principles of Mechanics*, Dover 1956.
- Hintikka, J. (1962) *Knowledge and Belief*, Cornell U. P.
- Hunter, G. (1971) *Metalogic*, U. of California P.
- Joachim, H.H. (1901) *A Study of the Ethics of Spinoza*, Russell & Russell 1964.
- (1940) *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, Oxford 1958
- Kashap, S.P. (ed.) (1972) *Studies in Spinoza*, U. of California P.
- Kenny, A. (1969) *Descartes, A Study of His Philosophy*, Random House.
- Miller, G., E. Galanter & K.H. Pribram (1960) *Plans and the Structure of Behavior*, Holt, Rinehart & Winston.
- Mure, G.R.G. (1932) *Aristotle*, Oxford U. P. 1964
- Nesher, D. (1979b) "Remarks on Language and Science in Wittgenstein's Tractatus", in *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Vienna, Holder-Pichler Tempsky.
- (1982) "Remarks on Peirce's Pragmatic Theory of Meaning", in the *Transactions of Charles S. Peirce Society* 18/1.
- (1983) "Pragmatic Theory of Meaning: A Note on Peirce's 'Last' Formulation of the Pragmatic Maxim and its Interpretation", *Semiotica* 44–3/4.
- (1984) "Understanding Sign Semiosis as Cognitive Self-Conscious Process: A Reconstruction of Some Basic Conceptions in Peirce's Semiotics", delivered at the Symposium on Peirce's Semiotics, Princeton U. 1984.
- (1986) "A New Concept of Language: A Reconstruction of Peirce's Philosophy of Language as a Theory of Cognition", in *The Tasks of Contemporary Philosophy*, Vienna.
- (1987) "Epistemological Investigations: Is Metalanguage Possible? Evolutionary Hierarchy vs. Logical Hierarchy", in *Recent Development in Epistemology and Philosophy of Science*, Vienna.
- Parkinson, G.H.R. (1978) "'Truth Is Its Own Standard' — Aspects of Spinoza's Theory of Truth", in Shahan, R.W. & J.I. Biro (eds.), *Spinoza: New Perspectives*, U. of Oklahoma P.
- (1983) "Spinoza's Philosophy of Mind", in G. Floistad (ed.).
- Peirce, C.S. (1900) "Our Senses as Reasoning Machines", MSs. 1101+ 831.
- (1931–1958) *Collected Papers*, Vols. 1–8, Hartshorne, P., P. Weiss & A. Burks (eds.), Harvard U. P.

- Piaget, J. (1967) *Biology and Knowledge*, U. of Chicago P. 1971.  
——— (1975) *The Development of Thought*, Viking 1977.
- Pollock, F. (1880) *Spinoza: His Life and Philosophy*, Kegan Paul 1899.
- Popper, K.R. (1972) *Objective Knowledge*, Oxford.
- Popper, K.R. & J.C. Eccles (1977) *The Self and Its Brain*, Springer International.
- Pribram, K.H. (1971) *Language of Brain*, Prentice-Hall.
- Putnam, H. (1976) "Realism and Reason", in his *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul 1978.  
——— (1981) "Brains in a Vat", in *Reason, Truth, and History*, Cambridge U. P.  
——— (1983) "Beyond Historicism", in his *Realism and Reason*, Cambridge U. P.
- Ross, W.D. (1924) *Aristotle*, Meridian Books 1959.
- Russell, B. (1948) *Human Knowledge Its Scope and Limits*, London.
- Searle, J.R. (1984) *Minds, Brains and Science*, Harvard U. P.
- Spinoza, B. (1985) *The Collected Works of Spinoza*, tr. & ed. E. Curley, Princeton U. P.  
——— (1951) *Works of Spinoza*, tr. R.H.M. Elwes, Dover.  
——— (1928) *The Correspondence of Spinoza*, tr., ed. & annot. A. Wolf, Frank Cass & Co. Ltd. 1966.
- Tarski, A. (1944) "The Semantic Conception of Truth", in *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl & W. Sellars, New York 1949.
- Waismann, F. (1979) *Wittgenstein and the Vienna Circle*, Oxford.
- Whewell, W. (1848) "Second Memoir on the Fundamental Antithesis of Philosophy", in *Transactions of Cambridge Philosophical Society* 8:614–20
- Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D.F. Pears & B.F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul 1961.
- Wolf, A. (1927) "Spinoza's Conception of the Attributes of Substance", in Kashap (ed.).
- Wolfson, H.A. (1934) *The Philosophy of Spinoza*, Vols. I & II, World Pub. Comp. 1961.

אוניברסיטת חיפה