

המוחלט של אושוויץ ושפינוזה: הקוד המטאפיסי-אונטולוגי של החילונית הלאומית¹

“לפעמים היתה זו היזרקות תרבותית בלבד; ופעם אחת, לפני דור היתה זו היזרקות היישר אל תוך המשרפות... ואכן, גם הוא, ברוך שפינוזה, בן מיכאל וחנה-דבורה, היה נשרף באושוויץ.”
ירמיהו יובל²

אקדמות מילין: “ונחתום בטבעת המלך”

האירוע של תרגום ה'אתיקה' של שפינוזה לעברית, הוא ללא ספק אירוע רב משמעויות, ודווקא השתיקה נוכח תרגומו של יובל³ – לא השתיקה אודות התרגום, אלא שתיקה המוצאת ביטוי באותה ביקורת המקבלת את הנחת היסוד של התרגום, כלומר מקבלת את מיותרות התרגום מבחינת התרגום עצמו ומצייתת לצו של המתרגם והתרגום, על פיו שיפוט התרגום צריך לענות למידת הדיוק לחיבור הלטיני ולנאמנות אליו, רוצה לומר, הנחת היסוד מצייתת להשכחה המוחלטת של התרגום, המתרגם, המתרגם והקורא, כפי שמציע יובל בהקדמה לתרגום: “קורא יקר, למד לטינית והשלכת את תרגומי אל האש, היא העצה הנכונה ביותר, גם אם לא המעשית ביותר שניתנה לקוראי תרגומים מאז ומעולם” (‘אתיקה’ תרגום יובל, עמ' 58) – דווקא על שום כך נעשה האירוע של תרגום ה'אתיקה' למשמעותי יותר. הַצְלָם החרות על כריכת התרגום של יובל, צלם טבעתו של שפינוזה עליה חקוקה המלה *caute* [“בזהירות” על פיי תרגום יובל], נעשה בידי המתרגם לגלופה, המצווה על קריאה צייתנית לשכפל את מה שמכנה

1. אני מודה לענת מטר, לגלית אלטשולר, לדפנה רוזנבליט ולשאול סתר.
2. ירמיהו יובל, 'שפינוזה וכופרים אחרים', ספריית פועלים, 1988, עמ' 197, להלן 'כופרים'.
3. בשונה מהדיבור ביחס לתרגומו של קלצקין, שהוא והדיבור עליו, יידונו להלן מבחינת הדיבור המשותף של תרגום יובל, אבל לא מבחינת הדיון, שעורר תרגומו וסדרת המאמרים החשובים אשר פורסמו אחרי הופעתו, ביניהם מאמרו של רוזנצוויג, שהכיר בחשיבותו המיוחדת של תרגום קלצקין לעברית ולהבנת שפינוזה.

יובל, "הפילוסופיה של האימננטיות", קרי, "הכאן" הדמיוני-ממשי של הקומונסנס כהוויה הנסתרת והמכוננת של הליברליזם החילוני והלאומי (כפי שיתברר לקמן ביחס לתרגומו של יובל). מה שיוצע להלן, אם כן, בהתייחסות לצו הקריאה, יתייחס בעיקרו ל"לא רלוונטי", כלומר לתרגום, ולתרגום ה'אתיקה' של שפינוזה לעברית, מתוך קבלה מוחלטת והודאה בדיוק התרגום, ומתוך הנחה שהמובנות והבהירות לקורא העברית אינן נופלות מזו של כל עיתון יומי, מתוך הנחה שהתרגום עבר את "כבשן האש", שמציע יובל; כבשן שיתברר, ככבשן א-היסטורי, ממנו ייצא היהודי בטהרתו, כשהוא חוזר אל ההיסטוריה בשתי הבחנות מבדילות, זו שבין היהודי לבין הגוי, וזו שבין החילוני לבין מי שנמנה על "האמונה הטפלה".

במאמר זה אין הכוונה, אם כן, לבחון את דיוקו של התרגום, גם לא את התרגום ביחס למקור, או את המקור כשהוא בלטינית מול התרגום כשהוא בעברית. ברקע חיבור זה עומד היחס בין התרגומים, קרי, היחס בין תרגום קלצקין ותרגום יובל. בחינת היחס בין תרגומים מופיעה בראשונה כמי שאינה מעמידה את היחס עצמו לבחינה; כביכול, עומדים שני התרגומים ביחס למקור והעדפת האחד על זולתו תהיה העדפה הנקבעת על פי המקור המתורגם. כך אם כן מתגבש היחס בין התרגומים, שמתמצע במקור, אשר מתוקפו מוכרעת ההעדפה. לשון אחר, בחינת היחס בין התרגומים הוא אופן של העמדת השוואה; אבל היחס בין התרגומים בחיבור זה לא יעמיד להשוואה את איכות התרגום, דיוקו או רהיטותו, ודווקא היחס גופו יתברר כמי שאיננו זר לבחינת היחס עצמה. תרגום יובל הוא תרגום של יחס, בו משתתפת מיתתו של תרגום קלצקין בכמה אופנים: המוות הכרוך במותו של תרגום קלצקין הכרחי להעמדתה של "הפילוסופיה של האימננטיות"⁴ בגרסת יובל, או הפילוסופיה של החילוניות, המעמידה את אופן העמדתו של שדה האפשרויות עצמן (תמיד ביחס), כשתכליתה של האפשרות המגולמת בתרגום היא: "האופן היחיד התקף מבחינה פילוסופית-שפינוזיסטית, שבו יכולים היהודים להוסיף ולשלוט בעצמם בעידן המודרני, הוא במסגרת מדינה יהודית ממשית" ('כופרים', 224, אצל יובל מודגש כל המשפט המצוטט שבכאן). ה'אתיקה' של שפינוזה, אמור מעתה, היא הבסיס האונטולוגי-מטאפיסי ל"קיום הממשי" (ולא זה "התלוי באוויר" כפי שמכנה זאת יובל),

4. מכאן ואילך, כשיוזכר עניין "הפילוסופיה של האימננטיות", תהיה הכוונה לבחינת דבריו של יובל בלבד, ובהתעלם מפילוסופים אחרים שהשתמשו במונח זה.

שמשמעו אליבא דיובל, מדינה יהודית ממשית ליהודים, וכפי שיתברר: ליהודים בלבד – המדינה היהודית הנכספת היא ה־Aufhebung אליבא דיובל של "מצב הגטו" הטרומ-מודרני, והאמנציפציה המודרנית. את האופנים הללו מתוך "התרגום ביחס" של יובל, יבחן חיבור זה.

בהקדמתו לתרגום מאופיינת הקלקלה בתרגום קלצקין בשתי צורות: הראשונה, "כמעט כל כתבי שפינוזה האחרים תורגמו ללשון עברית שניתן להבין בזמננו, ורק ה'אתיקה', ספרו העיקרי, נשארה בלבוש הישן של תרגום קלצקין, שאמנם יש בו לפעמים חן רב, וכמה דורות של לומדי שפינוזה (בהם החתום מטה) גדלו עליו, אבל יש בו חופש פיוטי ולא מעט אי דיוקים; ובעיקר, רוב הקוראים בני זמננו, סטודנטים ואחרים, מתלוננים על קשיים בהבנת הטקסט העברי של קלצקין" ('אתיקה', תרגום יובל, 9, מכאן ואילך כל ההדגשות שלי, אלא אם צוין אחרת, ע.ש).⁵ תפקידו של המתרגם, אם כן הוא להתאים את ה'אתיקה' כך שתתאים לבורותם של הסטודנטים וקוראים אחרים, ובעיקר לקוראים בני זמננו". המרתו של שפינוזה ללשונם של "בני זמננו", איננה מתמצה בהחלטה של המתרגם לגבי רמתה של השפה, אלא לגבי אופיה של השפה. השפה עצמה עומדת למבחן, ועליה להתאים את עצמה למשימה חשובה לא פחות, שעליה עומד המתרגם. כנגד המיושנות של לשון קלצקין, מצבה של העברית היום אחר, כפי שמעיד יובל: "אנחנו מדברים, כותבים ומתווכחים על פילוסופיה בעברית חדשה, המוקפת לשון חיה, יומיומית וספרותית, בלי מחיצות גדולות ביניהן... הולך ונוצר גוף שיח חי, שמתנהלים בו דיונים ונכתבים בו חיבורים." (שם, 59). את המיושנות של עברית קלצקין מנגיד יובל למצב קיומי אחר, המצב הנוכחי, שהתיאור ההולם אותו מסתכם בתואר "חיים", השייך ל"אנחנו" ברור, שאינו זקוק לביאור. תפקידו של המתרגם, אם כן, מצוי במרחב הקיום הזה של החיים והאנחנו, מרחב החיים שהתרגום הנדון שואף לאשרר ולעגן. מרחב החיים של השפה אמנם קיים בשביל האנחנו, אבל צורתו עדיין איננה קבועה דיה. למי הזכות לקבוע את מרחב החיים הזה? ואיך תיקבע השפה החיה, או לשון החיים? המאיים הגדול של לשון החיים החיה מצוי בריבוי המשמעויות של המלה, בהעדר היקבעות ברורה למלים בכלל, ולניתוק שבין העברית החיה הפילוסופית ובין השיח הציבורי. אם האופן של האמנציפציה

5. מכאן ואילך, סתם תרגום, המתרגם או התרגום, משמעו תרגום יובל.

6. כפי שיתברר להלן, הדיון בתרגום המחודש של יובל, לא בא לפקפק ב"צורך" שבתרגום מחדש של ספרים שתורגמו כבר בעבר, אלא ביחס המיוחד שבין תרגום יובל ובין תרגום קלצקין.

היהודית הוא "בשליטה עצמית, במדינה יהודית ממשית", כאמור אצל יובל, הרי תפקידו של הפילוסוף הוא, בראש ובראשונה, לתבוע ממוסדות השלטון של המדינה לקבוע באופן חד-משמעי את משמעות המושגים, ואת המילון הפילוסופי המותר לשימוש. הסכנה הטמונה בכך ש"לא קיים עדיין מילון מסוכם של מונחים עבריים בפילוסופיה" מחד, ו"מצד שני, כבר יש חוסר אחידות בין מתרגמים שונים לגבי מלים פילוסופיות", מביאה את המחבר לפנות אל השלטונות בתביעה שמילון פילוסופי כזה יוחלט ברשויות: "עלי לקוות שפנייתי לאקדמיה ללשון העברית, שתקדיש לפילוסופיה אותה תשומת לב שהקדישה למונחי הטכניקה והתעשייה או גם לפסיכולוגיה ולמתמטיקה, תישא פרי בשנים הקרובות." (שם, עמ' 9).

בין הפסיכולוגיה למתמטיקה, בין התעשייה לטכניקה, תובעת גם הפילוסופיה של שפינוזה, ובעיקר תובע הפילוסוף מתוך ההבנה העצמית של תפקידו כחלק מ"השליטה העצמית" של "היהודי המודרני" במדינה הממשית, למסור את כוחו לשלטון, ולהשתלט על העברית, כדי שאחידות מסוימת תעצב אותה. על אפיונה של האחידות הזו נדון להלן, אבל כבר בתחילת ההקדמה לתרגום קובע יובל כי שליטה זו בשפה איננה אמורה להיות, חלילה, כזו שתיצור אחידות לשונית במילון הפילוסופי העברי, שנמסר לשלטונות המדינה, אלא "מה שחשוב יותר – שהמלים שייבחרו ייקלטו בשיח הציבורי": אותה חברה ושפה שמתקיימים, כמתואר לעיל, במטאפורה האורגנית, אמורות להיות שלובות במילון שייקבע על-ידי השלטון. הפילוסופיה של שפינוזה, היוותה אליבא דיובל איום על כל צורות השלטון של זמנו, ושפינוזה של יובל הוא גיבור טראגי מנודה ומוחרם, שנאלץ לכתוב בשפה כפולה, המטילה חיץ בין הלשון הפילוסופית של התבונה ובין זו של ההמון והשלטון, הרי ממשוכו של שפינוזה, ירמיהו יובל, הפילוסוף של האנחנו-השלטוני, מבקש להיות פקיד-בכיר ומסור של התבונה המעשית שבין השלטון להמון. השפה העברית, לא רק שתזכה למילון שייקבע על-ידי השלטון, אלא כפי שיתברר, שמורה לה, בסיועו של הפילוסוף, תרומה מכרעת בהכרעתה של הלשון והמחשבה במימוש הכרעה לשונית-חברתית מתמדת למען השלטון העצמי במדינה הממשית.

האפיון הראשון של תרגום קלצקין, כלומר החופש הפיוטי שאינו מובן לבן זמננו והדיוק המפוקפק, כמו האפיון השני "לא הלכתי בעקבות יעקב קלצקין, הסופר בעל רוח 'ההשכלה', שנטה להישען על העברית הפילוסופית של ימי הביניים." (שם, 5) הרחוקה מ"גוף השיח החי... שעליו נראה לי נכון להישען בראש ובראשונה"; גם

7. אפיון זה של לשונו של קלצקין כנשען על העברית הפילוסופית של ימי הביניים, יתבאר להלן.

דבריו של יובל לגבי התרגומים החשובים של שפינוזה לשפות האירופיות, עליהם הוא נסמך, ומהם יש ללמוד, דברים המסתיימים בקביעה כי "תרגום קלצקין, שהוא ספרותי ומליצי יותר ממדעי, תרם לי רק מעט (בעיקר כמה צורות ביטוי שראיתי נכון לשמר)" (שם, 10), מובילים למסקנה שתרגום קלצקין ידחה מתוך התרגום. ואולם, כפי שיתבאר, תפקידו של תרגום קלצקין חשוב לאין שיעור להעמדת "הפילוסופיה של האימננטיות", והתרגום החי, בשפה החיה, בשלילה-מחייבת של התרגום המת, ימלא את מטלתו ביצירת המטאפיסיקה הנדרשת להשלטת החילוניות הלאומית.

קודם שנבחן את משמעותה של "הפילוסופיה של האימננטיות", בגרסת יובל, יש לבחון את גבולותיו של התרגום. הבחינה המשמעותית של גבולות התרגום תתברר יותר, כשיתברר היחס בין התרגומים. אבל לפני כן יש להעיר שגבולות התרגום הגלויים כוללים אליבא דיובל גם את ספרו הקודם של יובל 'שפינוזה וכופרים אחרים'. באפרט ההערות לתרגום, כמו בהקדמה, מבקש יובל לכרוך את ה'אתיקה' בספרו המוקדם. באופן הגלוי, הרבה מההערות לתרגום, כמו לא מעט הערות בהקדמה, מפנות את הקורא לספרו של יובל, לצורך הבנת העניין. ובאופן אחר, התרגום עצמו, ביחס לגבולותיו האחרים, קרי, ביחס לתרגום קלצקין והיחס בין התרגום לבין "הפילוסופיה של האימננטיות", גם הוא משמש כמשלים נוסף לספרו 'שפינוזה וכופרים אחרים'. יתר על כן, בספר ההוא מכין יובל כבר את השינוי הנדרש לסדר המשפטים ב'אתיקה' – שינוי שאי אפשר לו שלא ייכפה עלינו להלן. בגלל הקרבה הגדולה בין 'שפינוזה וכופרים אחרים' ובין ה'אתיקה' בלבושה החדש, אפשר ואולי אף מתחייב, להתייחס לספר כאל הכנה למפעל הפילוסופי שמתגלה ומתמצה בתרגום. ה'אתיקה' וספרו הפילוסופי של יובל, ייקראו אם כן כאן, כאילו היו כרוכים יחד, למרות שגם ההבדל בין הכריכות יתגלה כרב חשיבות. אבל, ימחל הקורא אם לפני שנדון בכריכה המשותפת והמפרידה בין ספריו של יובל, נתעכב שוב על גבולות התרגום מבחינה אחרת שתשוב ותידון בהמשך המאמר.

למי מכוון התרגום? או למה מכוון התרגום? התרגום של יובל, מרמזים דבריו שצוטטו לעיל, מכוון לנמנים על "גוף השיח החי שהולך ונוצר", לאלו שאינם מבינים עוד את לשונו של קלצקין, "כי זו אינה חלק מהשיח שלנו היום". קהל הקוראים המיועד ברור לכאורה, אליו מכוונים הדברים, על אף שאותו "היום" של קהל הקוראים, נרמז בו כי הוא גם ההווה העתיד, או כפי שמנסח זאת המתרגם 'ש"יתאים לקוראי עברית במאה העשרים ואחת." (שם, 9) בשונה מתרגומו של יובל, אשר מושאו הוא גוף השיח החי, קרי, דובר העברית "בת־זמננו", ההווה

כלפי העתיד, הרי תרגום קלצקין והשקפתו-שלו לגבי תרגום ה'אתיקה' ראוייה לציטוט בפני עצמה, אבל בעיקר לצורך הדברים שיופיעו לקמן:

איני חושש לאמר, שעל ידי התרגום העברי מתבדות כמה השקפות על שטתו של שפינוזה ובטלים כמה מספרי הפרשנים, שנערמו על גבי "תורת המדות" שלא לטובתה. אף סבורני, שאין לתרגם שוב ספר זה ללשונות המערב בלי השואה עם התרגום העברי, שבכחינה ידועה הוא נעשה מעין מקור ראשון גם ביחס להגוף הרומי. עכ"פ מעלה יתרה להלשון העברית העתיקה, שהיא מכוונת לספר זה מכמה צדדים ומוכשרת ביותר למלאכת תרגומו. (תרגום קלצקין, XX)

תרגום קלצקין המת ראוי לקריאה מדוקדקת מטעמים רבים, והפנייה אליו בחיבור זה לא באה אלא כדי להצביע על התרגום החי. תרגום קלצקין מיועד לא רק לקורא העברית "בן זמננו", ואין הוא מתייחס אל הגוף החי המופנה כלפי ההווה העתידי. הוא מיועד למחשבת שפינוזה ומחשבת התרגום באשר היא, למעט כפי הנראה, מחשבתו של יובל, הפונה ללשונות המערב כאל מקור הסמכות, ודוחה בקש את יומרתו של קלצקין אודות החשיבות שבתרגומו. טענתו של קלצקין כי לעברית יש בכורה ביחס ללשונות האירופיות, ככל האמור בתרגום ה'אתיקה' מן הרומית, עד כדי שינוי הסדר בין המקור ובין התרגום, והיחס בין תרגומים בכלל, ובין לשונות-תרגום, אפשר שתידון על-ידי מי במקום אחר. לתורף טענתו של המתרגם המסולל בגוף החי והמוכר לכל, כי לשונו של קלצקין לשון הפילוסופיה של ימי הביניים היא, נתייחס בהמשך בקצרה. ואולם, די בציטוט זה מקלצקין כדי להקדים ולפתוח כמה מן הסוגיות שיעמדו במוקד הדיון בהמשך, בפנייה חוזרת ונשנית לשימוש בשפה המתה של קלצקין. אם נשוב לדברים הקודמים, הרי שהציטוט מקלצקין הפונה להלשון העתיקה, פונה גם ללשונות המערב, ומציב את התרגום מתוך מכוונות לתרגום שפינוזה בכלל, כולל התרגום הראשוני, קרי, המקור; ציטוט זה נועד להצביע על מה שיתברר אחר כך מבחינת פעולתו וצורתו, כמי שמבדיל את העברית מהלשונות האחרות, וכתרגום בעל תפקיד מכריע באישוש ההפרדות, בהן נדון בהמשך.

"אמנם יוחנן חיבר את בשורתו בלשון היוונית

אף על פי כן כתב אותה עברית" (שפינוזה, אגרת שבעים וחמש*)

"אלוהים הוא סיבתם האימננטית ולא הטרנזיטיבית של כל הדברים" (תרגום יובל, א: 18) – אליבא דיובל משפט זה הוא אחד משני משפטי המפתח של ה'אתיקה',

8. שפינוזה, 'אגרות', תרגום אפרים שמואלי, מוסד ביאליק, ירושלים, 1963.

ולמרות שהוא מעניק את השם לפילוסופיה של שפינוזה ושל המודרניות בכלל, רוצה לומר, הפילוסופיה של האימננטיות, הוא מותנה במשפט האחר, משפט האנוסים או משפט היהודים, שיידון להלן. בהקדמה לתרגום, כותב יובל: "שפינוזה אומר במשפט א: 15⁹, שאלוהים הוא סיבה אימננטית של כל הדברים. פירוש הדבר, שאלוהים אינו בורא את העולם אלא שוכן בו ומהווה אותו". משפט זה, אליבא דיובל, הוא יסוד "הפילוסופיה של האימננטיות", הוא שלילתו של הדואליזם היהודי-נוצרי, שהשתלט בימי הביניים על המערב. ההיסטוריה של הפילוסופיה איננה ליניארית, עיקרה של הפילוסופיה של האימננטיות מצוי בעצם כבר בראשית הפילוסופיה (אמנם עקרונות היסוד של הפילוסופיה היוונית הזו הם תמימים ולא מתוחכמים¹⁰) למן תאלס שאמר "הכל מים", ועד פרמנידס אשר טען "שהכל אחד בלתי מוגדר"¹¹. ואולם "הפילוסופיה של האימננטיות" התעוותה ונוצחה בידי הדואליזם הטרינסצנדנטי של אפלטון "שהעניק לה [לפילוסופיה המחודשת] דיוקן טרינסצנדנטי, מחולק לשני עולמות, עליון ותחתון, אמיתי ומדומה, נצחי וחולף. דיוקן זה נתקבע בהמשך ונקלט בדואליזם היהודי-נוצרי, והשתלט בימי הביניים על תרבות המערב." (שם, 20).

חידושה, או החזרה אל תחילתה של הפילוסופיה בכלל, "הפילוסופיה של האימננטיות" – הפעם "בתחום שיטתי ולא בתמימות" – התחוללה בידי שפינוזה, משום שהלה היה "חופשי ברוחו יותר מכל אנשי הרוח בזמנו, ומסוגל יותר לתת פירוש חילוני וארצי לחידושי תקופתו" (שם, 20-21). סילוק הדואליזם היהודי-נוצרי מתבאר מיד כחילוניות וכארציות, כמשמעה של "הפילוסופיה של האימננטיות". לא נדון אם החזרה לעיקרי היסוד של הפילוסופיה היוונית, פירושה גם שיבה אל החילוניות, ובמחשבה ההיסטורית התמוהה, המסוגלת להשליך את תופעת החילוניות לימי תאלס ופרמנידס, משום שמוקד המאמר הוא שפינוזה והתרגום. לדידנו, מכריעה "הפילוסופיה של האימננטיות" כמבססת וקובעת את החילוניות מתוך הקריאה והתרגום של יובל; פילוסופיה זו, "אינה תורה פרטית מסוימת, אלא אופן של התפלספות" (שם, 21).

"הפילוסופיה של האימננטיות" עומדת על שלושה דברים, שמסוכמים בבחירות רבה בהקדמה של יובל:

9. נראה שההפניה בהקדמה מוטעית ושיובל מכון למשפט 18.

10. ראו הקדמה עמ' 21.

11. שם.

1. העולם הזה, שבכאן, הוא מרחב כל היש, והאופק הכולל של כל דיון משמעותי על הקיום, ואילו הדימוי של עולם טרנסצנדנטי, עולם שמעבר מזה, הוא אשליה חסרת ביסוס, שאין להרשות לה להתערב בענייני העולם האחד, או להעיב עליו.
2. העולם הזה הוא גם המקור היחיד לכל נורמה בעלת תוקף – מוסרית, משפטית, פוליטית ואפילו דתית – ולכל שימוש בסמכות או בכוח כפייה, האמורים לתמוך בנורמה זו בחיי המעשה.
3. כל מידה של שחרור, התעלות, אמנציפציה – ואולי "גאולה" – האפשרית לבני האדם, צריכה גם היא לבוא מתוך העולם הזה ולהתממש רק בתוכו (שם, 21).

מבלי להיכנס להבדל המבחין בין שלושת העיקרים, ברור שכל אחד מהם אמור לפנות לתחום אחר: הראשון פונה למטאפיסיקה, השני לתבונה המעשית, המוסרית וכיו"ב, והשלישי לגאולת האדם (במובן מה נדמה כי החלוקה על פי עיקרים אלה מקבלת לחלוטין את הטקסונומיה הנוצרית-פונדמנטליסטית להוריה).

"העולם הזה שבכאן", משמש בספרו של יובל כמעין מושג פרימיטיבי בלתי מבורר, השב ועולה כל אימת ש"הפילוסופיה של האימננטיות" נדונה. כך, אם נפנה להערות שבשולי התרגום (להן תפקיד מרכזי), נגלה כי צורת "העולם הזה" שבה ועולה כל אימת שיש חשד קל, כאילו עלול הקורא לפרש את שפינוזה באופן שאינו עולה בקנה אחד עם "הפילוסופיה של האימננטיות". לדוגמא: ביחס לדבריו של שפינוזה, כי "אם נבחן את הדעה הרווחת בין בני האדם, נראה שהם מודעים אמנם לנצחיות נפשם, אבל מבלבלים אותה עם התמדה, מעיר יובל, "הם מזהים את הנצח עם קיום בכל זמן... ואילו הנצחיות האמיתית מושגת בחיים האלה ובעולם הזה." (ת., 394 הערה 1) בהמשך נתייחס עוד בקצרה לסוגיית הנצח אצל שפינוזה ובעיקר לצורה הכפולה שלובשת הנצחיות-האמיתית ב"פילוסופיה של האימננטיות". המאפיין של "הפילוסופיה של האימננטיות", או של העולם הזה שבכאן, מאפיין העולה כבר כאן, היא צורתו הכפולה ואולי המשלשת. פירוש הדברים הוא כזה: העולם-הזה-שבכאן מופיע תמיד כשלילת העולם הטרנסצנדנטי, של האשליה. כל דבר אחר הוא אשליה חסרת ביסוס. ואולם, מעניין להבחין כי כבר בעיקר הראשון שהזכרנו לעיל, הוא העיקר המטאפיסי-אונטולוגי, ועוד טרם שיופיעו העיקרים של התבונה המעשית והגאולה, מופיע העולם-הזה-שבכאן גם בצורת ציווי, צו-התבונה, "אין להרשות לה [לאשליה חסרת הביסוס של עולם שמעבר מזה] להתערב בענייני העולם הזה." הצורה של "הפילוסופיה של האימננטיות", כשהיא נתלית בעולם-הזה-שבכאן כמושג פרימיטיבי, ראשוני ובלתי מבורר, מעניינת בכך שהשלילה העולה

בקביעות בצמוד למושג הראשוני, עולה לא רק מתוך שלילת האפשרות שאיננה אפשרות, קרי, אפשרות שלילת האין. הופעת העולם-הזה-שבכאן מופיעה תמיד בצמוד לשלילת העולם-שמעבר, עולם האשליה חסרת הביסוס; אבל צורת ההופעה של העולם-הזה שבכאן, לא רק שהיא מופיעה כשלילה, אלא היא מופיעה כשלילה-מְצוּוה, כלומר: הופעתו של "מרחב כל היש" כרוך בהופעתו של העולם-הזה-שבכאן-ושבעכשיו מתוך שלילה מושגית של מה שאיננו, שלילה מושגית המופיעה כבר מלכתחילה כשלילה מעשית וכציווי בשביל הפילוסופיה של האימננטיות, ציווי הקובע: "שאין להרשות לה להתערב בענייני העולם האחד או להעיב עליו". אבל גם ציווי זה איננו פשוט כלל ועיקר, וכפי שיתברר, המבנה של הציווי יעלה גם הלאה בתוך התרגום וב"אופק הכולל" שבין התרגום לספר – שכן ציווי זה איננו דורש להפריך את האשליה של העולם שמעבר, אלא מבקש לכפוף אותו באופן כזה "שאין להרשות לו להתערב בענייני העולם האחד, או להעיב עליו". הוא מסולק לא כשלעצמו, ולמרות הזיהוי שלו כאשליה חסרת ביסוס, הרי הציווי, שאיננו מחייב את סילוקה של האשליה, מחייב את שלילתה באופן של תיחום הנמצא תחת שליטתו של הצו. אבל בכך אנחנו מקדימים את המאוחר, והמבנה המעניין הזה של השלילה הכפולה והמשלשת, שלילה ההופכת לצו מחייב את קיומו של הנשלל והופך לצו מחייב את קיומו, כדי לאסור עליו, יתברר מתוך קריאה נוספת בתרגום.

התרגום, כאמור, מחויב על פניו בסילוקה של העברית הימבינימית, לעברית החיה של ההווה, ההווה העתידי שבכאן. האקסיומה הראשונה ב'אתיקה' מתורגמת כך: "כל מה שנמצא, נמצא או בתוך עצמו או בתוך זולתו." (ת., 76) בהערה מבאר יובל כך: "תרגומו של קלצקין – 'כל היש ישנו או בעצמו או בזולתו' – יפה יותר אך מדויק פחות¹². הביטוי 'כל היש' אינו מבטא את לשון הרבים ששפינוזה בחר בה ועשוי להישמע כאילו כבר מלכתחילה מדובר ביש אחד כולל." יובל מזהה אם כן שתי בעיות בתרגום הפסוק, האחת התרגום המדויק פחות, שכן "כל היש" אינו מבטא לשון רבים, ואת אי הדיוק הוא משים בשמיעתו של הקורא. מי הקורא שיקרא כך את הפסוק? הצורה הלשונית שבה בוחר קלצקין

12. אין זה כלל מעניינו של חיבור קצר זה לדון באיכותו של תרגום יובל. בכל אופן, מצער שבמהדורה מדעית ומהודרת ממין זה, נפלו אי-דיוקים כדוגמת הציטוט "ויוסף דעת יוסף מכאוב". יובל איננו חשוד בסירוסם של פסוקים מטעמים של אלו, הנמנים על "האמונה הטפלה", ר"ל, המאמינים בדתות ההיסטוריות. די היה להביט בכל מהדורת תנ"ך צה"לית כדי להימלט מטעות זו; וברי, אלמלי היה מביט בתרגומו של קלצקין – אותו דוחה יובל, ומשיב על מנת לדחות – בקל היה עומד על הגרסא המתוקנת יותר.

לבטא את הכימות, לא רק שאין היא מדויקת פחות, אלא היא מדויקת להפליא, למי שאוזנו איננה ערלה ללשונות העברית, עליהן נסמך קלצקין, זו שיוכל מכנה "העברית של ימי הביניים בפי איש ההשכלה". זוהי בדיוק צורת הרבים, שאותה מבקש יובל, והיא משמשת הן כשהאמור הוא פועל והן כשהוא בשם עצם. כך לדוגמא, "כל האומר לי לירד ממנה, אני מטיל עליו קומקום של חמין", "כל האומר רחב רחב מיד נקרי", "כל הראוי לבילה – אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה – בילה מעכבת", "כל האומר כירושלים לא אמר כלום", וכיו"ב לאין ספור בגמרא, בספרות חז"ל, בדברי הראשונים והאחרונים; אבל לא רק בהם, אפילו בתנ"ך – שאומץ בידי הלאומיות הפרוטסטנטית היהודית, קרי, הציונות החילונית – מופיע "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון" וכן "כל השומע יצחק וגו'". צא ולמד: לא רק ערכו של התרגום ביחס לבן-זמננו נשפט על פי יובל, ביחס לאוזנו הערלה של השומע, אלא אף ה'דיוק' גופא של תרגום קלצקין נאמד ונקבע על פי אוזנו של זה. כזכור, מאפיין יובל את התרגום של קלצקין, כאילו היתה זו עברית פילוסופית של ימי הביניים ועברית פיוטית. אמנם, קלצקין עצמו, מכחיש את האחרון ואומר: "קצורו של דבר: עקר היה לי דיוקה של מחשבה, בתכנה ובצורתה, ולא יפי של לשון." (קלצקין, XVI). אמנם, לגבי העברית הימביניימית, מציע קלצקין להשתמש בכמה מן המונחים הפילוסופים שחודשו אז, אבל דוחה מכל וכל את המבנה התחבירי והדקדוקי של הספרות הפילוסופית של ימי הביניים. עדותו שלו בהקדמה לתרגומו מוסרת כי "הסגנון השלישי, סגנונה של ספרותנו הפילוסופית, הוא כולו תרגום וטעון עצמו תרגום" (שם, XX). שימושיו של קלצקין בריבוי העבריות, שהוא עצמו מבחין ביניהן, ראוי למחקר בפני עצמו. הוא משתמש באופן מדויק במבנים לשוניים מלשון הגמרא, ספרות חז"ל וספרות חכמי אשכנז ובעיקר זו של בעלי התוספות, מבחין ודק בעיקר בצורות השונות של המקבילות העבריות של הקוניונקטיב והסוביינקטיב, שנדחו בעברית האחידה, והוא מתייחס אף לצורת הפיסוק המיוחדת הדרושה לעברית. תרגום קלצקין המת כלשון החי, הוא מהיצירות היחידות שנכתבו עברית, כללו את לשון חכמי אשכנז, ולא נכנעו לאידיאולוגיה של הניקיון הלשוני, שהחל בנאורות היהודית האירופית והמשיך בכיליון שהביאה הלאומיות היהודית הפרוטסטנטית על הלשון באיחודה. על כל פנים, מי שמייחס "פיוט" ללשונו של קלצקין, לשון חכמי אשכנז, ומתרפק תוך דחייה על "החן" שבלשונו, לא יכול לעשות זאת אלא תחת הפרוגרמה של "הפילוסופיה של האימננטיות", ומי שרואה את עיקר לשונו של קלצקין כלשון ימי הביניים הפילוסופית, סביר שלא זרה לו הבניית הקרע של המודרניות מימי

הביניים, כפי שהיא מתמצית בנוסח הבא: "הקרע שיצרה [ה'אתיקה'] עם יסודות התרבות של ימי הביניים התרחש, במידה ניכרת, באמצעות חידושם של כמה רעיונות יסוד והלכי רוח של הפילוסופיה היוונית והרומית העתיקה... תורת שפינוזה קוראת בכך תגר על המסורת הדתית, היהודית ובעיקר הנוצרית, ששלטה במערב עד ימיו." (ת., 17)

אמנם, עדיין לא הגענו לאפיון מספיק של "הפילוסופיה של האימננטיות", אבל לאור כמה מההערות הקודמות, ובמיוחד לאור הלוגיקה הכפולה והמשלשת שנדונה לעיל, אפשר לבחון בחלקיות כמה מהערותיו של יובל באפרט העשיר של הערותיו. ההערות הפשוטות יותר המפורזות בספר נועדו להציל את הקורא מתקלה, כדי שלא יטעה חלילה בכוונת שפינוזה, וייחס לו אמונה טפלה ובלתי הולמת לפילוסוף שהיה "היהודי החילוני הראשון". כך לדוגמא ההערות החינוכיות הבאות:

על טענת שפינוזה "ומאחר ואין מוקדם ומאוחר בנצח, ואין בו מתי, הרי מתוך שלמות אלוהים לבדה נובע, שאלוהים אינו יכול לצוות אחרת, ומעולם לא היה יכול לעשות כן, או שאלוהים לא היה מצוי לפני צויו ואינו יכול להיות בלעדיהם" (ת., 112), אומר יובל, מתוך התעלמות מהוויכוח הפילוסופי ששפינוזה מכוון אליו, "השימוש במטאפורה הדתית ('צווים' או 'מצוות') מתייחס לחוקי הטבע, שהם חוקי האל, שלפיהם הוא קיים ופועל" (שם, הע' 3). בהתייחס לדבריו של שפינוזה, כי "הנצח אינו מוגדר על-ידי זמן ולא יכול להיות לו יחס לזמן. ובכל זאת, אנו חשים וחווים בניסיוננו שהננו נצחיים" – דברים שאומר שפינוזה בהוכחה למשפט, ממנו עלול להשתמע, כי הוא מנסה להוכיח את הישארות הנפש, "נפש האדם אינה יכולה להיהרס לחלוטין עם הגוף, אלא נשאר ממנה דבר מה שהוא נצחי" – נחפז יובל לתקן לצרכי הקורא בן זמננו, ומפיק את ההערה הבאה: "הניסיון הנדון כאן, שניתן לקרוא לו 'חוויה לוגית' – חוויות השייכות לעולם לוגי ובכך אלזמני – אינו מוצג כהוכחה לנצחיות הנפש; לפי שעה זו רק טענה בדבר מצב חווייתי משותף לבני האדם. רק המשך הדיון יסביר באיזה מובן יכול להיות לחוויה זו בסיס ויציע הוכחה לכך" (ת., 386 הערה 2). "לפי שעה", אסתפק בהערות אלה (למרות שהערות חרדתיות ממין זה מצויות למכביר הן באפרט ההערות לתרגום והן ב'שפינוזה וכופרים אחרים'), משום שדי בהן כדי להבין כי ההערות הללו עצמן דרושות כדי שה'אתיקה' של שפינוזה, זו האמורה לשמש כטקסט-פוק לחילוניות, תמלא את תפקידה; המלאכה החשובה יותר היא ללמוד על שדה האפשרויות שמעמידה "הפילוסופיה

של האימננטיות", ומתוך כך אפשר גם יהיה לעמוד על חשיבותו של התרגום המת בגוף החי כמו גם על תפקידו של הנצח במובנו האלזמני.

"מה היתה אפוא 'לשונו של שפינוזה' ?
במלה אחת לא היתה לו לשון." (ירמיהו יובל)

כדי להבין את הפילוסופיה של האימננטיות לא די במשפט האימננטיות שנדון לעיל בקצרה. המשפט השני החשוב של ה'אתיקה', הוא "משפט האנוסים". משפט האנוסים יעמיד את הלוגיקה של הפילוסופיה של האימננטיות בצורתה המוגמרת כלפי התרגום וכלפי ההווה שבעולם-הזה-שבכאן, ומעבר לו – צורה מוגמרת אין פירושה פְּמָה שהושלם, אלא כמה שהושלם רק בתנאי שהציווי של החילונית ממשיך להיות מופנה ופועל כלפי העתיד ובתוכו; הוא קודם למשפט האימננטיות ומאוחר לו, קודם לו – כתנאי היסטורי, כתנאי להבנת הפילוסופיה של שפינוזה, ומאוחר לו – כיוון שהוא התולדה הממשית של הלוגיקה של האימננטיות.

רמז להיות שפינוזה בן אנוסים, או "האנוס של התבונה", מוצא יובל ב'אתיקה' עצמה (במשפט 46, חלק ג):

מי שנגרמו לו שמחה או עצב על-ידי אדם השייך למעמד שונה או לאומה שונה משלו, ולשמחה או לעצב נלוותה, כסיבתם, האדיאיה של אותו אדם [בהופיעה] תחת השם הכללי של אותו מעמד או אותה אומה, יבוא לידי אהבה או שנאה לא רק כלפי אותו אדם, אלא כלפי כלל המעמד או האומה שהוא שייך אליהם.

ההערה המכוונת לקורא טוענת: "זה כמעט המשפט היחיד בספר העוסק בפסיכולוגיה של משפטים קדומים נגד קבוצה, וניתן לשער שהמשפט מבטא את ניסיון היהודים והאנוסים, ששפינוזה בא מתוכם" (ת., 239 הערה 1). מבלי לבחון אם האלוזיה לאנוסים וליהודים בכלל, יש לה בסיס כלשהו במשפט ובהקשר שבו מופיע המשפט בסדר המשפטים של ה'אתיקה', הרי כדי להבין את הפילוסופיה של האימננטיות נקבל את פירושו של יובל בדבר האלוזיה לאנוסים, כלומר ביחס לביטוי של ניסיון האנוסים, וביחס לעובדה החשובה ששפינוזה בא מתוכם. הרקע האנוסי של שפינוזה משמש בכמה אופנים את התיזה המרכזית של יובל בספרו ובתרגום.

ההקשר הראשון של האנוסיות, הוא ההקשר הפסיכולוגי, שגם לו כמה פנים. ראשית, הרגישות של שפינוזה לנושאים מסוימים, שבאה לידי ביטוי בפילוסופיה שלו, יכולה להיות מוסברת ברקע האנוסי שלו, כך בהקדמה לתרגום טוען יובל, כי

"האנוס עמד בניגוד קיומי ותודעתי לאינקוויזיציה, ושפינוזה, האנוס של התבונה, נתן לכך ביטוי פילוסופי כאשר דרש חירות מחשבה וחופש ביטוי, והדגיש כי אי אפשר לשלוט בפנימיות החשיבה האנושית. בכך נעשה להוגה של סובלנות, ולאב-מייסד של הזרם שדורות מאוחרים כינוהו בשם 'ליברליזם' (ת., 48-49, ההדגשה הראשונה במקור). כלומר, הפסיכולוגיה של האנוס היא ההסבר לאפשרות עלייתו של הליברליזם אשר שפינוזה הוא האב המייסד שלו, טרם זמנו¹³. המצב של האנוס עם הריחוק מהמסורות השונות, העובדה שהאנוסים נדחו מבין הגויים כפי ש"שיבתם" ליהדות לא היתה שלמה וגם בין היהודים היה מעמדם דחוי, יצר תלישות מספקת כדי לגרום לכך שחלק מהם "איבדו עניין מרכזי בדת בכלל והתרכזו בענייני העולם הזה – העולם האימננטי – ובחיים הפרטיים (מושג שאותו יצרו, מבחינה מסוימת)" (ת., 48). איבוד העניין בדת וההתרכזות בעולם הזה, קרי, בעולם האימננטי ובחיים הפרטיים, מהווים בעצמם, אליבא דיובל, את הקרקע הפסיכולוגית-סוציולוגית לצמיחתו של שפינוזה עצמו כהוגה, משום ש"באחת, המצב המאירני איפשר לשפינוזה לראות ולהשיג דברים, שאדם הנטוע בדת המסורתית כמעט לא היה מסוגל להם". שפינוזה ה"חושב" היה יכול להביא לידי ביטוי את המצב-האימננטי של האנוס, וכך מסכם זאת יובל: "שפינוזה יצא מתוך הרקע המיוחד הזה ונתן לו ביטוי שיטתי רב עוצמה בפילוסופיה שלו, בעיקר בוועיון הפילוסופיה של האימננטיות" (שם). המצב של האנוס, אליבא דיובל, איפשר ל"חושב" להיעשות ל"פילוסוף של האימננטיות" הן בזכות סילוקם של כבלי המסורת

13. במקומות שונים בתרגום, ממהר יובל להגן על הדימוי של שפינוזה כליברל-סוציאליסט בן זמננו ולתקן את הרושם שעלולים דבריו המפורשים להותיר באזנו של הקורא. כך ביחס לנשים ובעלי חיים מבדיל יובל בין עמדתו של שפינוזה ובין העמדה השפינוציסטית "האמיתית": "בכל זאת עמדתו [של שפינוזה] חסרת אמפתיה לבעלי חיים. בשאלה זו כמו בהערותיו על נשים, שפינוזה מבטא את רוח זמנו ומפגר אחר שאר יסודות הגותו" (ת., 316 הערה 1). ביחס לטענה של שפינוזה שעלולה גם היא להישמע רע באוזניו של הליברל, כי "דברים המובילים לידי פירוד וריב במדינה הם רעים", מתקן יובל מיד את ההקשר ומבאר: "הכוונה איננה למחלוקת או לניגודי אינטרסים רגילים, אלא לריב המפורר את עצם הקשר החברתי" (ת., 320 הערה 2). ביחס לטענתו המרכזית של שפינוזה הדוחה את האתיקה של הרחמים בטענה כי "באדם החי בהדרכת התבונה, הרחמים הם רעים", מבאר יובל: "משפט מפורסם זה יש לקרוא בזהירות..." (ת., 327 הערה 1). שפינוזה לא היה לא רק אבי הליברליזם קודם זמנו אלא אף מבשר המצב הקיים של הליברל-סוציאליזם, וכך מבאר יובל לקורא, "נראה שיש כאן התחלת הרעיון של מדינת סעד אוניברסלית" (ת., 356 הערה 5). הערות ממין אלו, המיועדות לקורא, מתאימות למי שהופך את הטקסט של שפינוזה לטקסט מכונן של החילוניות הלאומית, ודומות בעיקרן לפרשנויות שונות של חוקה, כמאשררת שוב ושוב את המצב הקיים המבוקש מתוך פנייה אי-היסטורית או "אלומנית נצחית" לטקסט מקודש.

הדתית, או המסורות הדתיות, הן בעובדה שהאנוסים נטו לעסוק בענייני העולם הזה, העולם האימננטי, והן בזכות מצבו החיצוני לחברה היהודית והנוצרית כאחת, שאיפשר לו לפתח מבט "ביקורתי" כלפי החברה. אלה הם חלק מהתנאים הפסיכולוגיים-חברתיים לצמיחתו של הגיבור החופשי, אבל שפינוזה, הגיבור של יובל, הוא גם גיבור טראגי – ואולי הוא גיבור של המודרניות, שמחזיר את הגיבור היווני, אבל לא בתמימות אלא בתחוס, כמין יוליסס מעוברת, שגם הטראגיות שלו נעוצה במצב האנוס, אלא שלזו האחרונה השלכות מרחיקות לכת על ההבניה של "הפילוסופיה של האימננטיות". כדי להבין תיזה זו, יש לשוב אל "משפט האנוסים" ב'אתיקה' מבחינת מקומו וזמנו. "משפט האנוסים" הוא משפט בלי מקום, טוען יובל. בניגוד לסדר הגיאומטרי עליו מבוססת ה'אתיקה', בו כל משפט מתקיים ביחס למשפטים אחרים, "משפט האנוסים" תלוש ממקומו, ואם להשתמש בביטוי של יובל, "החוויה הלוגית" שהוא מבטא מהווה מעין משפט יסוד של "הפילוסופיה של האימננטיות" בכלל. לא יהיה זה מיותר לצטט באריכות כמה מהניתוחים של יובל, כדי להיווכח בחשיבותו של "משפט-האנוסים":

לפרשה זו [פרשת האנוסים] יש הד בולט ומפתיע בין משפטי 'תורת המידות'¹⁴, חיבורו השיטתי של שפינוזה... לאורך כל הדיון עוסק שפינוזה בפסיכולוגיה אישית, ולא בפסיכולוגיה חברתית-קבוצית. עניינו הוא שמחה וצער, אהבה ושנאה, פחד ותקווה וכו', כולם במישור של נפש הפרט. והנה לפתע, ללא הכנה מוקדמת, בעת הדיון בתופעת השנאה [...] מתפרץ מעטו של שפינוזה משפט מיוחד ומזור, העוסק בפסיכולוגיה חברתית דווקא. מבחינת סגנונו זה, כמו שאר חלקי הספר, משפט מדעי ויבש, המכניע עוצם של רגשות תחת עולה של הלשון הגיאומטרית, אך לרגעים נדמה כי הוא כבר מתפוצץ מרוב סרבול מדעי "נייטרלי" (כופרים, 210)

"משפט האנוסים" המתפרץ מעטו של שפינוזה, המכניע עוצם של רגשות, שלרגעים נדמה כי הוא כבר מתפוצץ – איננו אלא "משפט האנוסים", שצוטט לעיל ומתייחס לשנאה היכולה להיות מופנית כלפי בן חברה אחרת, או בן אומה אחרת. ראשית קובע יובל כי המשפט גולש לתחום ההסברים הסוציולוגיים, לפסיכולוגיה החברתית, ושאינ דוגמתו ב'אתיקה' (המעייין ב'אתיקה', במשפטים הסמוכים לו, עשוי להבין אחרת את הקשר המשפט). אחרי ציטוט המשפט מתרגום קלצקין, בשינויים קלים, ובתוספת המלה הלאטינית natio, מוסיף יובל, "משפט מוזר, מעורר תמיהה. כיצד ומדוע דילג שפינוזה לפתע אל תחום

14. כך נקראת ה'אתיקה' בלשונו של קלצקין, לפני שעברה את הטרנספורמציה חזרה אל ה'אתיקה' בתרגום יובל.

לקמן. "משפט האנוסים", קובע יובל, לא רק שהוא מבטא התפרצות כפולה, קרי, זו מעטו של שפינוזה, ממנו "מתפרץ במיוחד גורלו של עם ישראל" בכלל, אלא שלגבי ה'אתיקה' בכלל יש לו מעמד מיוחד, במובן זה שמקומו ב'אתיקה' הוא העדר מקום ולכן הוא בכל מקום, "מה שמעיד כי לפנינו מעין 'הערת אגב' שיטתית שיכלה להשתבץ גם בכל מקום אחר."

"הבריה המחבר את כלל הדיונים יהיה מושג החילוניות" (ירמיהו יובל)

"משפט האנוסים", משפט המפתח להבנת צמיחתה של "הפילוסופיה של האימננטיות", שאין לו מקום מסוים ב'אתיקה' ומקומו, כמו מקומם של האנוסים עצמם, הוא בכל מקום ובכל זמן, או אלזמני, כפי שיתברר להלן; המשפט המבשר את עליית החילוניות הביקורתית, את הניתוק מהדת ההיסטורית ומהאמונה הטפלה, תורם תרומה מכרעת אחרת להבנתה של המודרניות מתוך "הפילוסופיה של האימננטיות". האנוס של התבונה, שפינוזה, טוען יובל, בחר באנוסים כדי להסביר את קיומם המתמשך של היהודים. "הגורם החיצוני [שנאת הגויים] מוסיף לפעול את פעולתו גם כאשר הגורם הפנימי איבד את השפעתו. זו כנראה הסיבה ששפינוזה סבור, כי גם אם 'יחולנו' היהודים לגמרי באמונתם ובמעשיהם כפרטים, עדיין יוסיפו להתקיים כיהודים (ולהיקרא בשם זה) באופן קבוצתי – ומבחינה זו שנאת הגויים תקיים אותם לנצח" ('כופרים', 215). כאמור, יובל מאמץ במפורש את עמדתו של סארטר בספרו, אך מעניק לו גוון מיוחד. החילוניות, ושפינוזה כמחלן ההיסטוריה של הדתות, דבקה אצל שפינוזה-של-יובל בנצח, כשהנצח, בצורתו הלוגית המיוחדת, קרי, האלזמניות, מצטרף לשנאת הגויים. כדי להבהיר כיצד מצטרפת הנצחיות לשנאת הגויים, ואחר כך לאנטישמיות ובמקביל לחילוניות, או מה בין החילוניות והנצח, יש לעבור עוד כמה גלגולים עם "הפילוסופיה של האימננטיות".

האנוסים נבחרו על-ידי שפינוזה לייצג את היהודי בכלל לא במקרה ולא רק בגלל הסיבות החברתיות-פסיכולוגיות של שפינוזה עצמו, וכפי שיובל מנסח זאת:

לכן היתה זו הברקה מיוחדת מצידו של שפינוזה כאשר בחר בקונברסוס, ולא ביהודים התקניים, להדגמת החיזה שלו. האנוסים, בפעם הראשונה בתולדות ישראל, וכמה מאות שנים לפני האנטישמיות המודרנית – סבלו ממין מיוחד של אנטישמיות, שהיא פרי ההתנגדות לא לדת היהודית אלא לעצם הקיום היהודי – אנטישמיות אקסיסטנציאלית... הקונורסו שנטש את הדת היהודית וניסה להתחולל בכנות בחברה הנוצרית, מצא כי זו הוסיפה להפלות אותו לרעה – לא עוד על סמך דתו, אלא על סמך מוצאו ודמו – כלומר, על יסוד גורם התלוי לא בתודעתו הסובייקטיבית אלא במרכיב אובייקטיבי של עצם קיומו. ('כופרים', 216)

קיומו הנצחי של עם ישראל, או האפשרות לנצחיות זו, מותנית לא סתם באנטישמיות, אלא בצורה חדשה ומיוחדת – אובייקטיבית – שאיננה תלויה עוד בשום ממד סובייקטיבי, לא בכוונת הלב הבלתי-כנה של הקונוורסוס, ולא בדבקתו באמונה הטפלה היהודית. הקונוורסוס, מבשר החילונית, זה שהתפשט מדתו, אדם כשלעצמו, בן העולם-הזה, מובדל על סמך מרכיב אובייקטיבי של עצם קיומו. מהו המרכיב האובייקטיבי הזה? או מהו "עצם הקיום" של היהודי, אם הוא חילוני ומפשט מכל דת? על כך בהמשך, אבל ברור כבר כאן, ש"ההברקה המיוחדת" של שפינוזה כרוכה ביהודי כשהוא לעצמו, ללא כל הבדל מבחינן ובכל זאת מובחן באופן "נצחי" ומודרני כאחד.

"ואם נכונה הטענה, כי האל הינו דיוקן האב האידיאלי המוגדל עד אין סוף, הרי שהאל התגלה לי בדמות אושוויץ." (קרטש, 'קדיש לילד שלא נולד')

מה לאושוויץ ולשפינוזה? מה עניין "הכרתו הסובייקטיבית" של שפינוזה אצל "היזרקות הישר לתוך המשרפות"? מה עניין הקונברסוס אצל אושוויץ, החילונית אצל התרגום, והלשון אצל עניין "ההיות בבית"? לכאורה, אפשר לומר "לא כלום" או "הכל", או כפי שיתברר מתוך קריאת מעשה התרגום הכרוכה בספרו של יובל, "הכל ולא כלום" כאחת. אבל כדי שהמוחלט של אושוויץ ו"הפילוסופיה של האימננטיות" יתבררו גם ביחס לתרגום, צריך להתעכב עוד אצל האנוס של התבונה, אצל הלשון ואצל "ההיות בבית".

"מקרה שפינוזה", בניתוח של יובל, עומד בין הסובייקטיבי ובין האובייקטיבי, לעתים משמשת "הכרתו הסובייקטיבית" מושא לדיון ולחקירה, ובמובן זה שפינוזה בן האנוסים, שניצל מחקירות האינקוויזיציה לגבי "אמונתו האמיתית והכנה", לא ניצל מהחקירות שמלוות את הכרתו הנסתרת והגלויה המתגלה בידי יובל בין כתביו בפרקים שונים בספר, ובשאלות המנחות "האם היה שפינוזה ציוני בסתר?" או "באיזו מידה נשאר שפינוזה יהודי בהכרתו? היש לכך אחיזה סובייקטיבית?"¹⁶ ('כופרים', 220) – שאלות שרוח האינקוויזיציה "מרחפת

16. בהקשר זה כותב יובל על שפינוזה: "יהודי כופר, יהודי מנוכר, יהודי קדם 'חילוני' וגו'" (220). מעניין שיובל בוחר להחליף את הסימן המוכר 'וכו' ב'וגו', השמור לפסוקים מן המקרא בלבד. בין אם ביודעין ובין אם בלא יודעין, שיטת הסימון בה משתמש יובל להפניה לפסוקים מן המקרא היא סינתזה מזוהה בין זו שהיתה מקובלת על יהודים וזו שהיתה מקובלת על נוצרים, והתוצאה היא הפניה בנוסח א: <18>. באופן דומה הוא מפנה גם למשפטי ה'אתיקה' בשונה מהצורה בה נקט קלצקין. זוטא בלבד, אבל לנוכח האמור כבר ולאור מה שיתברר גם זוטא זו איננה זרה ללוגיקה של ה"פילוסופיה של האימננטיות".

עליהן". לעתים עומד "מקרה שפינוזה" מוטה כלפי האובייקטיבי, כלפי מצבו של היהודי בכלל, המתגלם בו במקרה, או "הסוג של היהודי" ששפינוזה מבשר. על פי יובל, קרע מונח במקרה שפינוזה בין הסובייקטיבי ובין האובייקטיבי, קרע שאת שדה האפשרויות שלו מסמנת וקובעת "הפילוסופיה של האימננטיות", כפי שהוא קובע אותה. את התהום הזו, הרובצת בין הסובייקטיבי לאובייקטיבי ב"מקרה שפינוזה", תוכל, אחרי פיתולים היסטוריים ובסופו של דבר, רק הלאומיות היהודית של "השלטון העצמי" לפתור פתרון ממשי ואולי סופי. מול הממשי, שיתואר בהמשך, מקרה שפינוזה הוא המקרה של "התלוי באוויר", וכך כותב יובל:

אבל שפינוזה היה יהודי מסוג חדש, יהודי לא דתי, תופעה לא ידועה בימים ההם, שלא ניתן לקיימה ממש בלי ציבור של יהודים אחרים הדומים לו, וציבור כזה עדיין לא היה קיים בזמנו. לכן שפינוזה היה יהודי התלוי באוויר, בלי פתרון לבעיה שהציג המקרה שלו... הוא נשאר יהודי חסר תקנה, יהודי אובד, שלא פרש ממש מעמו ולא נשאר בו ממש. (ת., 49)

"שפינוזה ובני עמו: היהודי החילוני הראשון?" (ירמיהו יובל)

הביטוי של בין הסובייקטיבי לאובייקטיבי, התלוי באוויר, או הבעיה ש"עדיין לא נפתרה" לא נחסר גם מן הלשון. "כלל לא ברור אם היתה לשפינוזה לשון אחת, דומיננטית, שבה התנהלו חייו... מה היתה אפוא "לשונו של שפינוזה"? במלה אחת: לא היתה לו לשון. הוא היה פוליגלוט, כמנהג יהודים רבים, בלי שתהיה לו לשון אחת שבה יהיה ממש "בבית", לשון שתשלוט ותעצב את כל מרחב חייו. גם חברה אורגנית לא היתה לו." ('כופרים', 197).

לא רק מריבוי לשונות, שפירושן העדר לשון, סבל שפינוזה, אלא אף מריבוי שמות סבל – לפעמים הוא מכונה "ברוך בן מיכאל וחנה דבורה", כך על כל פנים הוא מוטבל באושוויץ, ולפעמים ב"רחוב היהודי" מתעורר "זכרו של אחד ברוך בנדיקטוס דה-שפינוזה" ('כופרים', 229). בין שם פרטי ל"שם משותף", מועמד ריבוי השמות, כמו ריבוי הלשונות, כהעדר שם פרטי, ומכאן כשם משותף. השם המשותף, או ריבוי השמות, עדיין חסר את הפתרון שהציג המקרה שלו, עדיין אפשר לומר שלא היה לו שם ולא לשון שישלטו בכל מרחב חייו, ולא היתה לו חברה אורגנית, או לשון חי, שיקבעו את שמו. יובל כורך את ריבוי הלשונות

שהוא העדר לשון, עם "ההיות בבית". כדי שיוכל להתממש בו "בממש" ההיות בבית, הוא זקוק ללשון-אחת, לשון מעצבת יחד עם "ציבור של יהודים דומים לו" – יהודים דייקא! שפינוזה לא יכול היה להצטרף לנוצרים, למוסלמים, או לאחרים "דומים לו", אלא דווקא ליהודים, ואבי-הליברליזם (כפי שמכנה אותו יובל), זקוק, יותר מכל, להתקיים במרחב-חיים, שהמאפיין שלו הוא דומות, המתאפיינת כאמור בראש ובראשונה בדמיות של היהודי, ב"בית" ובלשון אחת המעצבת את כל מרחב החיים פלו, מעין Heimat אירופי. כמבשר, חי שפינוזה כשהוא תלוי-באוויר, פוליגלוט-כמנהגי-יהודים-רבים, בלי לשון "אחת" התקיים, עדיין בשלב "העדיין", לפני הקיום בצורת השלטון העצמי של היהודי, ולא היתה פתוחה בפניו האפשרות לפנות לאקדמיה ללשון העברית, "שתקדיש לו את אותה תשומת לב שהקדישה למונחי הטכניקה והתעשייה," ותכריע בעניין חוסר האחידות של שמו, תסלק אחת ולתמיד את ריבוי הלשונות שלו, ותעצב אותה ללשון אחת.

ה"שם המשותף" שב"משפט האנוסים", לאו מילתא זוטרתא היא – אליבא דיובל, ייתכן והוא גם ההסבר לקיומן של אומות ככלל. השם המשותף, מחליט את מה שבין הממשי ללא-ממשי לקטגוריה, ההופכת למשמעותית בתוך חוקי הטבע של העולם הזה. מחד אמנם "לפי האונטולוגיה של שפינוזה, רק ישם פרטיים הם ממשיים. 'כוללים' הם רק הפשטות חסרות ממש או 'שם' בלבד." אלא שמאידך, "נומינליזם זה אינו מונע, שחוקי הטבע יצרו רשת של סיבות, שבגללן הדימוי, הגורל, ונסיבות החיים של קבוצת יחידים מסוימת ישתנו באופן מקביל או הדדי... 'העם' ככזה לא יהיה בעצמו אינדיווידואל ממשי, אך השימוש בקטגוריית 'העם' יהיה משמעותי, ואף הכרחי, לצורך הסבר מדעי-טבעי של מצבם של היחידים וגורלם" ('כופרים', 508 הערה 11).

"לפי האונטולוגיה של שפינוזה" (ירמיהו יובל)

ו"אושוויץ" – שם בלבד או שם משותף? ממשות היסטורית או מוחלטות א-היסטורית? שייכת "לקבוצת יחידים מסוימת" או נחלת "קיומן של האומות ככלל"? מושג או "קטגוריה משמעותית ואף הכרחית"? בזהירות, יש לומר, שהמוחלט של אושוויץ, המושג, הקטגוריה או השם הפרטי והמשותף זקוקים וראויים לדיון נרחב יותר מדיון ב"פילוסופיה של האימננטיות" על פי יובל, כך גם החילוניות, וודאי הפילוסופיה של שפינוזה; אבל כאן אנחנו נזקקים להם במקרה

מיוחד, המאחד בתוכו בחדא-לישנא את הסוגיות התלויות זו בזו, ופורש רשת אונטולוגית אחת – ואליה מכוּנְיִן הדברים.

“הפילוסופיה של האימננטיות” מבוססת, כפי שראינו, על חיוב העולם הזה, שבכאן, מתוך שלילת האשליה, קרי, שלילת הדתות ההיסטוריות או האמונה הטפלה, והיא מופיעה בצורה של צו התוחם את האשליה הדתית, ואוסר עליה להתערב בענייני העולם הזה. הביטוי החילוני של הצו, בו מסולקת השפה מתוך שיבה, מופיע לכל אורך התרגום, בין שפת קלצקין המתה לשפה החיה, חוזרת השפה המתה, כדי להישלל, לשוב ולהיתחם. וכך, ביחס לדבריו של שפינוזה, “בשם איתנות הרוח אני מכנה את התשוקה שבה כל אדם חותר לשמר את ישותו מתוך צווי התבונה לבדה”, מעיר יובל:

dictamina, תרגום קלצקין, “מצוות התבונה”, מטה את המוכן לכיוון של רמז דתי סמכותי, שאינו מתאים לשפינוזה. אני בחרתי בצווי התבונה, המחליפים אצל שפינוזה את צווי הדת הסמכותית. (ת., 255 הערה 3)

כמצוות השלילה של הפילוסופיה של האימננטיות, חוזר יובל שוב ושוב לשפה שאיננה שפה, משיב אותה כדי לטהר אותה. תרגום קלצקין נידון להיות מושב לתוך התרגום של יובל, כדי להדגיש את תיחומו מתוך שלילה, ובכך מציית יובל ל“פילוסופיה של האימננטיות”, מלשון בני זמננו אל הלשון שהיא בחינת “עדיין”¹⁷ – ציות להכרח שבחזרה אל שלילת הדת, כדי להעמיד את החילוניות בשפה שהיא לא שפת “העדיין”. ואולם, כדי להבין את הלוגיקה של שלילת שפת “העדיין” יש לחזור לתלוי-באויר, ל“משפט האנוסים” ולמוחלט של אושוויץ.

כזכור, טוען יובל, היתה זו הברקה מיוחדת של שפינוזה, כאשר בחר בקונברסוס להדגמת התיזה שלו. להברקה זו שני פנים, שהם אחד – הקונברסוס הוא היהודי בטהרתו, או “עצם הקיום היהודי”, כשהוא מופשט מדתו, בלא הבדל מבחין בינו ובין הגוי – בקבלתו הכנה את הדת הנוצרית, או באימננטיות החילונית של העולם הזה, שבכאן, כמו במקרה שפינוזה – ודווקא אז מופיעה יהדותו המובחנת במובנה המלא, אך חסר הפתרון, במצב “העדיין”. מצב

17. אל שפת “העדיין” המתה של קלצקין חוזר יובל באופן האמור. אין כאן מקום למנות כרוכלא את החזרות השונות, הקורא מוזמן לחוות בעצמו את הלוגיקה הזו. לדוגמא, ראו הערתו הארוכה של יובל בעניין תרגום המלה pietas “הוא הביטוי שהתלבטתי בו ביותר”, משום “שהוא הדתיות התבונית המחליפה את דת ההתגלות... יכולתי לתרגם ‘חסידות’ כמו קלצקין, אבל בימינו מלה זו רומזת לתנועת החסידות מיסודו של הבעש”ט, המבוססת על תוכן מיסטי ואמונה בסמכות ‘עדיקים’, כלומר על היפוך כוונת שפינוזה... בהסתמך על כך בחרתי בביטוי ‘מידת חסידות’”. (ת., 67).

”העדיין”, הוא אם כן המצב בו השיל היהודי את כל הטפל שביהדותו, הוא מתגלה אז כיהודי טהור “על יסוד גורם, התלוי לא בתודעתו הסובייקטיבית אלא במרכיב אובייקטיבי של עצם קיומו”, ועדיין, מפני שהוא במצב “אובד ומנוכר, מפני שעדיין לא היתה מציאות חברתית שעשתה את היהדות החילונית לאפשרית” (‘כופרים’, 225). את המובאה בעניין האנוסים וההברקה של שפינוזה חותם יובל במעבר הבא:

אנטישמיות קיומית זו חזרה והופיעה במאות התשע-עשרה והעשרים – והגיעה לשיא ביטויה במשרפות אושוויץ [...] אושוויץ היא מסקנה ישירה מסוג זה של אנטישמיות: שכן, אם הכתם דבק בעצם הקיום של היהודי, הרי אין אפשרות למחקו אלא על ידי מחיקת הקיום עצמו – השמדתו הפיסית [...] שפינוזה בהשקיפו על תולדות האנוסים דווקא, ראה מבנה עומק של הקיום היהודי המציץ אליו משם: הוא ראה כי הקיום היהודי רחב מן הדת היהודית, אם כי לא הצליח עדיין לתת לעובדה זו ביטוי מושגי ברור. (שם, עמ’ 216)

מבנה העומק של עצם הקיום היהודי, כלומר ההבדל המבתיך בין היהודי ובין הגוי בלא כל הבדל, התמצה באושוויץ. אבל מה שהופיע לשפינוזה רק כְּמָה “שמציץ אליו משם”, יופיע אצל יובל באופן מלא מתוך אושוויץ, או מתוך המוחלט של אושוויץ, כמחברת ומפרידה בין מצבו האובייקטיבי ובין הכרתו הסובייקטיבית, כפי שיתברר:

שפינוזה מדגים ומבשר את מצבו של היהודי המודרני – החילוני, המתבולל או הלאומי, בלי שהוא עצמו היה, באופן מובהק, אחד מאלה. מאות, אלפים, רבבות יהודים במאות הבאות מצאו את עצמם במצב דומה. החילוניים ניסו לצאת מן הדת אל העם או הלאום; המתבוללים ניסו לצאת מן העם אל עמי הגויים – ואלה כמו אלה נזרקו כל פעם חזרה, בתודעת הגויים או ב”מבט” שלהם (כפי שסארטר כינה זאת בימינו), אל תוך המצב היהודי הקיומי שממנו ניסו לברוח. לפעמים היתה זו היזרקות תרבותית וחברתית בלבד; ופעם אחת, לפני דור, היתה זו היזרקות היישר אל תוך המשרפות. שפינוזה עצמו חזה את חוסר היכולת של היהודי לברוח ממצבו, בלי שהיה לו פתרון ברור לכך. ואכן גם הוא, ברוך שפינוזה, בן מיכאל וחנה-דבורה, היה נשרף באושוויץ, בלי שמישהו יטרח לשאול אותו אם לפי תודעתו הסובייקטיבית הוא יהודי, או אם הוא מקיים את מצוות הדת. (שם, 197)

היהודים, פעם אחת, לפני דור, נזרקו הישר אל תוך המשרפות, אבל אושוויץ נזרקה ומושלכת באופן א-היסטורי, או אלזמני, מהמאה העשרים בפולין אל המאה השבע-עשרה באמסטרדם, וחוזר חלילה. “הפילוסופיה של האימננטיות” מושלמת אם כן בעזרת תיאור מצבו של היהודי חסר השפה, שה”היות בבית” זר לו, במוחלט שמופיע בכאן ובעולם הזה. ההבדל שמועמד באושוויץ, ההבדל של אנוס-התבונה, של החילוניות שהתנתה וטוהרה מכל סממן חיצוני, ונשארה קיום

טהור של אנושיות, מובדלת במשפט האנוסים – המשפט שיכול להופיע בכל מקום ב'אתיקה' – משלים ומושלם עם משפט האימננטיות של החילונית ומסתכם בהבדל-כשלעצמו, בין היהודי ובין עצמו כחילוני, ובין היהודי ובין הגוי מתוך המוחלט. עניין זה זקוק לעוד ביאור.

“משפט אחד יהיה לכם” וגו’

אי אפשר להיכנס כאן לעניין הנצח אצל שפינוזה, אבל אולי מן הראוי להעיר על עניין הנצח של שפינוזה אצל יובל בתרגום המחנך, וב"פילוסופיה של האימננטיות". הנצח, אצל שפינוזה, משמש בלוגיקה הכפולה של האימננטיות; הקורא מזהר לכל יטעה לחשוב שמדובר בנצח דתי, והנצח מתוקן בעזרת הביטוי הראשוני של "הפילוסופיה של האימננטיות", רוצה לומר, "העולם הזה שבכאן ובעכשיו", וכך על דבריו של שפינוזה בעניין אהבת אלוהים השכלית שהיא נצחית, מעיר יובל: "יש כאן ביטוי מפורש לרעיון הנצח המושג בתוך הזמן – או חוויית הנצח הנולדת בזמן – שהוא הרעיון (והקושי) בחלק הסיום של ה'אתיקה'." (ת., 393 הערה 1), וכך גם את דבריו של שפינוזה: "ככל שהנפש מכירה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן נשאר ממנה חלק גדול יותר", ממחר יובל לבאר ביאור חילוני: "באומרו 'נשאר', שפינוזה ממשך לדבר בלשון הבדיה הארעית שהנהיג בעיון למשפט ה:31. למעשה כוונתו לומר, שחלק גדול יותר מן הנפש מורכב אז מאידיאות נצחיות (על-זמניות). הצורך בלשון בדינית נובע מן הפרדוקס הקיים ברעיון של מימוש הנצח בתוך הזמן, שהוא יסוד תורתו של שפינוזה בחלק האחרון של ה'אתיקה'. הפרדוקס הוא בכך, שאנו אמורים לעבור בחיינו למצב על-זמני, או להגיע אליו כתוצאה של תהליך בזמן, ולממש אותו בחיים אלה ובעולם הזה." (ת., 397 הערה 2). אבל לבד מהתיקון, מתממש מושג הנצח ומבטא אותו האופן הלוגי של "הפילוסופיה של האימננטיות", כלומר, המוחלט הא-היסטורי האלזמני או העל-זמני, שממשתו היא בעולם הזה ובחיים האלה. המוחלט שהתוכן היחיד אותו הוא מבטא בהערותיו של יובל היא השלילה החוזרת ונשנית של העולם האשלייתי, כלומר המוחלט הא-היסטורי, שכל כולו הוא ההבדל, וההבדל, שהוא משמעותו היחידה, הוא גם ההבדל המטהר, המטהר ראשית את הדת מתוך היהדות, כמו בפרויקט התרגום המטהר את תרגום קלצקין, ואת השפה, כדי לאשש את קיומו שוב ושוב, עד להערה האחרונה של תרגום הספר, המבטאת שוב עניין זה, כלומר הנצח, העיקרון של המוחלט האלזמני והא-היסטורי כפי שהוא

מתפרש ומתפרס בתוך "הפילוסופיה של האימננטיות" הוא העיקר של ההבדל המוחלט, הממומש בכאן ובעולם הזה, וכך גורס יובל בהערתו האחרונה לתרגום, ביחס למשפט החותם את ה'אתיקה': "הרי לו גאולת הנפש היתה מזומנת לנו ויכולנו למצוא אותה בלי עמל רב, איך יכול היה לקרות שכמעט הכל זנחו אותה? אבל כל דבר מעולה הוא קשה, כשם שהנו נדיר". וזאת מאיר יובל:

salus, זה אחד המקומות היחידים, אבל החשובים (וגם הבולטים ביותר: סוף הספר ושיאו), ששפינוזה משתמש במטאפורה דתית זו, 'גאולת הנפש', ובמתכוון. שכן, מטרתו כאן להציע תחליף פילוסופי, ארצי ואימננטי, למושג גאולת הנפש של הנצרות, ושל הדת הטרינסצנדנטית בכלל. (ת., 403 הערה 2)

האונטולוגיה של שפינוזה – כלומר המוחלט של אושוויץ והחילוניות הטהרנית המצווה מתוך שלילה, שנמצאו סלולים זה בזה ב"פילוסופיה של האימננטיות" וקובעים את המוחלט האלזמני כמבדיל באופן מוחלט את מה שאין בו הבדל – חייבת שתהיה להם גם משמעות בתוך ההיסטוריה ובעולם-הזה-שבכאן. ואכן, לא מעטים האיזכורים הפרשניים לשפינוזה והמעשיים לעולם הזה בדברי יובל, כך לדוגמא ההבדל שבין היהודי ובין הגוי, בין היהודי ובין עצמו בפרשנות לשפינוזה:

אך בעוד שבשביל החברה הכללית היה לשפינוזה מסר חילוני ברור, לא היה לו עדיין פתרון ברור בשביל היהדות ככזאת. שפינוזה נאבק על החילוניות של היחידים ושל המדינות, אך טרם הגיע אל המושג המודרני של לאום יהודי חילוני (במובן של ישות נפרדת מן הזהות הפוליטית ומן הדת). ('כופרים', 227)

ואכן כפתור ופרח נמצאת "הפילוסופיה של האימננטיות" שמגיעה אצל יובל לשיאה ומוצאת את הפתרון שאחרי המוחלט של אושוויץ ומתוך ההבדל של החילוניות, באופן הבא:

במלים אחרות, האופן היחיד התקף מבחינה פילוסופית שפינוזיסטית, שבו יכולים היהודים להוסיף ולשלוט בעצמם בעידן המודרני, הוא במסגרת מדינה יהודית ממשית. ('כופרים', 224)

הפילוסופיה של שפינוזה עצמו אחת היא, אבל בהבדל, שבמוחלט, היא מוצאת את ביטויה בפילוסופיה ליהודים ובפילוסופיה לגויים:

שפינוזה מבשר בגופו את שני הדברים, גם את החילוניות האירופית הכללית, וגם את חילונה של היהדות. יתר על כן, הוא תורם להיווצרות שתייהן; ולחילוניות היהודית הוא תורם לא רק במישרין אלא יותר מזה בעקיפין – דרך השפעתו על חילון התרבות האירופית בכלל. וכך, כאשר תהליך אחרון זה חדר לאחר דורות רבים גם לרוב היהודי, עורר שם בצדק את זכרו של אחד ברוך בנדיקטוס דה-שפינוזה – יהודי כופר, אוכד ומנוכר ובכל זאת יהודי, שגורלו האישי מגלם את גורל בני עמו בדורות הבאים ואת גיוון האפשרויות שבהן התמודדו עם המודרניות שהוא היה ממבשריה. ('כופרים', 229)

אלה הן כמה מן ההשלכות לפרשנות שפינוזה שמבדילות בין היהודי ובין הגוי, הספר 'שפינוזה וכופרים' את יסודות המטאפיסיקה או האונטולוגיה של שפינוזה, שיבואו לידי ביטוי בהבדל-מחליט המכריע בין היהודי ובין הגוי, שפינוזה לגויים – החילוניות הליברלית, שפינוזה ליהודים – במסגרת מדינה יהודית ממשית, אבל ההבדלים המעשיים האלה מוצאים גם הד מרתק בפרשיה משפטית פוליטית שהתרחשה במדינת ישראל, ושכוללת בחדא מחתא את המוחלט האלזמני, המבדיל את היהודי מעצמו ואת היהודי מזולתו, בתוך הממשי ההיסטורי. הכוונה לפרשת המשומד האח דניאל ובה מתמצים כל יסודות "הפילוסופיה של האימננטיות", וכך מבאר יובל פרשה עגומה זו:

האח, דניאל רופאייזון, יהודי שהתנצר בזמן השואה הנאצית ועם זאת חש – דווקא בגללה – סולידריות עמוקה עם בני עמו הנרדפים. לאחר המלחמה עלה לישראל, הצהיר על עצמו כיהודי בעל דת קתולית ודרש לקבל אזרחות ישראלית מכוון חוק השבות דווקא. בפסק הדין שהוציא בית המשפט העליון של ישראל נרמז בשום שכל, כי מידת הזרות שיש בתביעה זו היא יחסית למצב ההיסטורי ולמצב התודעה בת זמנה. (כופרים', 511)

אליבא דיובל, רק רשויות השלטון העצמי של העם היהודי, שרידיה של ה"אומה", כלומר האנוסים "שמי כמוהם סבל" מההבדל, היו יכולות לבצע הפרדה משובחת כזו, בו-זמנית, בזמן ובמקום הממשיים ולא כתלויים באוויר, הבדלה אחת בין הבלתי-נבדלים, הבדלה של מוחלט המתגשם בהיסטוריה, בהתאם למצב ההיסטורי ולמצב התודעה בת זמנה, הפרדה בין היהודי לעצמו ובין היהודי לזולתו – הפרדה מוחלטת ואל זמנית.

אם לסיים בלשונו הפיוטית של יובל, אפשר לומר, מקרה שפינוזה ו"הפילוסופיה של האימננטיות" מרחפות בין הלשונות, בין השם ברוך בן מיכאל וחנוה דבורה, שהוא השם בו זכה שפינוזה באושוויץ, השם היהודי של שפינוזה שמסור בידי הגויים, ובין השם שהוענק לו על-ידי הרחוב היהודי וש"עורר שם בצדק את זכרו של אחד ברוך בנדיקטוס דה-שפינוזה".

ברלין, מוצש"ק חיי-שרה, תשס"ה לפ"ק