הודעה על תרגום זה
ספר זה הוא תרגום מכונה של הטקסט המקורי באנגלית, שהופק באמצעות כלי תרגום אוטומטיים. הוא לא נבדק או תוקן על ידי המחבר או על ידי אדם אחר. לכן, עלולים להתרחש שגיאות, אי דיוקים, ניסוח לא נוח או בעיות עיצוב. המהדורה המקורית באנגלית נותרה הגרסה המוסמכת.

העצמי

אוסף נושאי

ד"ר אבי ציון

© אבי ציון , 1990-2008, 2016.

מוגן על ידי אמנות בינלאומיות לזכויות יוצרים.
כֹּל הַזְכוּיוֹת שְׁמוּרוֹת.
אין לשכפל או לאחסן במערכת אחזור מידע או להעביר חלקים מהספר הזה, בשום צורה שהיא, ללא אישור מפורש מהמחבר-המוציא לאור, למעט במקרה של ציטוטים קצרים עם הוקרה כראוי.

פורסם לראשונה ב-2008. מהדורה מורחבת, 2017.
מאת אבי ציון. ז'נבה, שוויץ.

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי.
העצמי. אוסף נושאי.

מספר זיהוי אלקטרוני: 978-1495972089

תַקצִיר

"העצמי" הוא חקירה של מושגי העצמי, הנשמה, האדם, האגו, התודעה, הנפש והנפש - החל מפנומנולוגיה, לוגיקה, אפיסטמולוגיה, אונטולוגיה, פסיכולוגיה, רוחניות, מדיטציה, אתיקה ומטאפיזיקה. ספר זה הוא אוסף נושאי השואב מיצירות קודמות של המחבר.

המהדורה המורחבת הנוכחית כוללת מאמר שנכתב בשנת 2016 על דוקטרינת חמשת הסקנדהות הבודהיסטיות.

תוֹכֶן

1. פרק ראשון 7
   1. תודעה היא קשר 7
   2. סוגי תודעה 10
   3. התודעה 17
   4. פסיכולוגיה פופולרית 22
2. פרק שני 24
   1. עצמי או נשמה 24
   2. ידע עצמי 35
3. פרק שלישי 44
   1. להיות או לא להיות 44
   2. העצמי 47
   3. גורמי ה"עצמי" 56
   4. זיהוי - עם 63
   5. ביקורות שגויות על העצמיות 69
   6. מהי "ריקנות" 80
4. פרק ארבע 89
   1. הקשר תרבותי ושיקולים אפיסטיים 89
   2. הקשר תיאורטי 93
   3. שלבים בתהליך הרצון 103
   4. היקף הרצון החופשי 114
5. פרק חמש 119
   1. האגו מתעב ואקום 119
   2. ניתוק התודעה 126
   3. עצמי מופשט לעומת עצמי קונקרטי 129
   4. הרהורים שונים על הנשמה ואלוהים 142
6. פרק שש 154
   1. העצמי האינדיבידואלי במוניזם 154
   2. הרושם של העצמי 161

7. פרק שבע 168
1. לא מהות, אלא ישות 168
2. הבחנה בין האגו 176
3. דחיית האגו 181
8. פרק שמונה 187
1. העצמי או הנשמה 187
2. הדיכוטומיה בין גוף לנפש של דקארט 195
3. הכחשת הנשמה הבודהיסטית 205
9. פרק תשע 212
1. מודעות עצמית 212
2. מדיטציה על העצמי 215
3. התבוננו בתודעה 219
4. תיאוריית אין-הנשמה הבודהיסטית 228
5. עצמי והארה 237
10. פרק עשר 241
1. הקריאה הפנומנולוגית שלי 242
2. קריאה פסיכולוגית אורתודוקסית יותר 247
3. ההיבטים המטאפיזיים 256
4. לסיכום 281
מקורות עיקריים 287

דיאגרמות

1. תחומים חומריים, נפשיים ורוחניים 68
2. שלושה סוגים של המשכיות 3 7
3. מיפוי תהליך הרצון 4 10
4. כיצד סובייקטים ואובייקטים רגעיים מולידים הפשטות 0 13
5. חומר, נפש ורוח מוצגים כשלושה ממדים של קיום 263

1. פרק ראשון

לקוח מתוך *"לוגיקה עתידית"* (1990),
פרק 61.

התודעה והתודעה

מטרתי כאן היא להציע מסגרת וטרמינולוגיה עקביים לאפיסטמולוגיה.

1. תודעה היא קשר

תודעה היא סוג ספציפי ומיוחד של *קשר* בין ישות כמונו (הנקראת הסובייקט); לבין כל "מראה", "תופעה", "דבר" המציג את עצמו בפנינו (הנקראת האובייקט). ניתן לראות את התודעה באופן פיגורטיבי כקו הנמתח בין סובייקט לאובייקט. (לפעמים משתמשים באותיות גדולות עבור מונחים אלה, כדי למנוע בלבול עם השימוש באותן מילים בהקשרים אחרים, שימו לב).

התודעה עצמה היא, כמובן, תופעה - תופעה שקשה מאוד לתפוס ולגדיר, משום שהיא חלק כה ייחודי ומיוחד במינו של העולם. אנו כאן רק מצביעים עליה, מבלי להתיימר לדעת מהי בצורה מדויקת יותר, או איך היא פועלת.

הנקודה המועלית כאן היא שזוהי בעיקר תופעה יחסית, "ראייה" שלווה; היא אינה פעילות בעצמה, למרות שפעילויות רבות מקיפות אותה. "מאמץ" הקשב או "מצב" המודעות או "פעילות" המחשבה, הם היבטים משניים של תופעה זו, התלויים בהגדרה היחסית לצורך הבנתם.

הסיבה לכך שתודעה מתוארת בצורה הטובה ביותר כ"יחס", היא שאיננו יכולים לטעון באופן עקבי שתודעה היא "סובייקטיבית", משום שטענה זו היא בעצמה אירוע של תודעה שיש לו יומרות להיות "אובייקטיבית".

משמעות הדבר היא *שהסובייקט והאובייקט חייבים להיות קשורים על ידי התודעה באופן שאף אחד מהם לא משפיע על השני כאשר הם קשורים כך* .

תודעה, אם כן, היא יחס שאינו פסיבי ואינו אקטיבי. לא ניתן לומר שתודעה מורכבת משינויים של הסובייקט או בתוך הסובייקט הנגרמים על ידי האובייקט, משום ששינויים כאלה לא יבטיחו את קיומו של אובייקט, קל וחומר שאותו אובייקט תמיד יגרום לאותו שינוי או שאובייקטים שונים לעולם לא יגרמו לאותו שינוי. ולא ניתן לומר שתודעה מורכבת מבריתה על ידי הסובייקט של אובייקט, משום שעדיין נצטרך להסביר כיצד תופסים את האובייקט לאחר שהוא נוצר.

הסובייקט עצמו הוא גם ***תופעה*** - שוב, כזו שקשה מאוד לתפוס ולהגדיר, משום שהיא חלק כה ייחודי ומובחן מיסודו של העולם. אנו יכולים לומר שהיא נותרת בלתי מושפעת מהתודעה או מהאובייקט שלה. אם התודעה הייתה פסיבית או אקטיבית (כפי שהוגדר לעיל), הסובייקט לא היה מסוגל להיות מודע לעצמו, אפילו לא באופן היפותטי.

האובייקט הוא, שימו לב, כל מה שמוצג בפנינו, כפי שהוא - ללא דאגה ראשונית האם יש לראות בו כ"אמיתי" או "אשליה": אלה שיפוטים מאוחרים יותר לגבי האובייקט. האובייקט, באופן דומה, נותר בלתי מורגש על ידי התודעה או על ידי הסובייקט ככזה .

מה שחשוב כאן הוא שבסופו של דבר כל תודעה היא במהותה תצפית, על ידי מישהו, במשהו. טבעו או סוגו או מקורו או מעמדו של הצופה, התודעה והנצפית, הן סוגיות אחרות, שהפילוסופיה אכן צריכה לדון בהן בהרחבה ולנסות לפתור, אך אינן צריכות להעסיק אותנו בשלב זה.

בין אם הסובייקט מתמודד עם האובייקט בריחוק, בחוסר רגש, באופן אובייקטיבי - או שהסובייקט אינו מוכן או אינו מסוגל 'להתרחק' מהאובייקט - אלה הם היבטים גישהיים, הנוגעים לתגובה ואינם משפיעים על טבעה ה'תצפיתי' במהותו של התודעה.

קיומו של האובייקט ניתן באופן מיידי בהופעתו כתופעה. כיצד שנפרש את מה שהופיע, נוכל להיות בטוחים *שמשהו* הופיע. אם לא היה מופיע דבר, לא היה על מה לדון. קיומם של סובייקט ותודעה אינו כה ברור מאליו, שנדרשת מעין השתקפות כדי להבחין בהם.

נראה כי חפצים הם בעלי חומרים שונים: חלקם נראים 'קונקרטיים מבחינה חומרית' (למשל אבן), חלקם 'קונקרטיים מבחינה נפשית' (למשל חלום); חלקם נראים 'מופשטים' (למשל אנטרופיה או אנושיות). סובייקטים נחשבים כבעלי חומר שאינו ישויות חומריות או נפשיות כאלה: אנו רואים בהם 'ישויות רוחניות' או 'נשמות'. התודעה נראית גם כמרכיב מיוחד מאוד של העולם.

לעיתים אנו מתייגים את המודעות שלנו לסובייקט ולתודעה יחד כ"מודעות *עצמית* ". עבורנו, לפחות בני האדם, נראה כי מודעות זו מלווה באופן היקפי כל הכרה שלנו לגבי אובייקטים אחרים, אם רק נעשה מאמץ מינימלי להפעיל אותה. רושם ישיר זה מאושש עוד יותר בעקיפין, על ידי תצפית על אנשים לכאורה אחרים ובעלי חיים גבוהים יותר. האקסטרפולציה מאובייקט לתודעה וסובייקט נראית לנו ברורה מאליה.

אנו יודעים מעט מאוד על מה שמהווה סובייקט, מה נותן לקיומים מסוימים את כוח ההכרה. אם לשפוט לפי התנהגותם, לבני אדם ולבעלי חיים גבוהים יש את זה (אנימיסטים מאמינים שלכל הדברים יש תודעה במידה מסוימת).

אי אפשר להניח שתודעה חייבת להיות מעוותת, מבלי להטיל ספק בעיקרון הספקני של האדם עצמו. עם זאת, לא יהיה זה סתירה לטעון שתודעה *היא לעיתים מעוותת* . כוחה של התודעה שלנו מוגבל פחות או יותר; רק אלוהים נתפס כיודע-כל.

2. סוגי תודעה

יש להבין את המונח תודעה באופן כללי. משותף לכל *סוגי* התודעה, הוא העובדה המרכזית של התודעה, לכאורה תמיד אותו יחס סובייקט-אובייקט.

א. התודעה נקראת בשמות שונים, בהתייחס לסוג **התופעה שהיא מושאה** . אך אין פירוש הדבר שהתודעה כשלעצמה שונה מבחינה מבנית בכל אחת מחלוקות המשנה שלה.

לכן, אנו מכנים ***תפיסה*** , תודעה עם תופעה קונקרטית כמושאה; ותפיסה ***(*** או ***תובנה מושגית***)*,* שעם תופעה מופשטת או תופעה המשלבת רכיבים קונקרטיים ומופשטים.

זיהוי הוא מודעות לזהויות בין חלקי תופעה או בין שתי תופעות או יותר. ***הבחנה*** היא מודעות להבדלים בין חלקי תופעה או בין שתי תופעות או יותר. מכיוון שדמיון ואי-דמיון הם כשלעצמם היבטים מופשטים של תופעות, *השוואות וניגודים כאלה* הם מושגיים. תובנות אלו מאפשרות לנו *להבחין* במרכיבים או בהיבטים השונים של תופעות בודדות, ולסווג *מספר* תופעות יחד או בנפרד.

הבנה מתייחסת למודעות לסיבתיות (במובן הרחב ביותר) של תופעות - הסיבות הטבעיות לתופעות חומריות או נפשיות כשלעצמן, או המשמעויות או ההסברים של רעיונות. הבנה היא בעיקרה מודעות לסדר הדברים; היא מושגית, שכן סיבתיות היא תופעה מופשטת. תגובת ההגשמה או הסיפוק שבאה בעקבות תובנה כזו היא משנית.

ב. התודעה מסווגת במגוון דרכים, בהתאם למיקומו של **האובייקט במרחב או בזמן** .

לכן, אנו מתייגים את התודעה ***כאינטרוספקטיבית*** (או פנימית) או ***אקסטרוספקטיבית*** (או חיצונית), בהתאם לשאלה האם האובייקט שלה ממוקם בתוכנו או מחוצה לנו (המונחים אינם חד משמעיים, תלוי עד כמה אנו מחשיבים את עצמנו כ"אנחנו" - את מוחותינו, גופינו או אפילו את חלקנו בחברה).

מושאי התפיסה ממוקמים בדרך כלל באופן זמני בהווה. תפיסה ישירה של אירועים עברו או עתידיים נראית לנו בלתי אפשרית - למרות שאומרים שלנביאים יש כוח זה. ***זכירת*** אירועים קונקרטיים נראית כתפיסה של תמונות מנטליות בהווה של אירועים מהעבר, ולא של האירועים עצמם.

עם זאת, נראה כי התפיסה אינה קשורה באותה מידה לזמן, במובן שאנו יכולים פחות או יותר ***לחזות*** אירועים מהעבר מהשפעותיהם בהווה, או אירועים עתידיים מסיבותיהם בהווה, או כל אחד מהם מחוקים כלליים. תחזיות כאלה הן תובנות מושגיות, גם כאשר הן נוגעות לאירועים קונקרטיים, בכך שהנחות היסוד של המסקנה הן יחסים מופשטים. ובכל זאת, התוצאה היא תודעה של עבר או עתיד, ולכן אנו מוצדקים לומר שתפיסה (ניבויית) כשלעצמה חורגת מעבר לזמן: הסובייקט והאובייקט קשורים זה לזה לאורך זמן.

ג. חלוקות משנה רבות של 'תודעה' מתייחסות **לתהליכים הנלווים** , כמו גם למיקום ולסוג התופעה. אך העובדה שתהליכים שונים מובילים לאירוע תודעה, אינה אומרת כשלעצמה שתוצאתם שונה במהותה; ברגע שהתודעה מתעוררת, היא עשויה להיות אחת ואותה.

לפיכך, תפיסה המתווכת על ידי פעילות איברי החישה נקראת תפיסה ***חושית*** (או תחושה). היא נקראת ראייה, שמיעה, טעימה, ריח, מישוש-תחושה, בהתאם לשאלה האם העין, האוזניים, הפה, האף או איברי המגע היו מעורבים. התפיסות של הנאות וכאבים שונים בגופו של האדם, ושל תנועות או דממה בתוך גופו או של גופו, הן גם חושיות, ונקראות רגשות (תחושות, אם להבדיל ביניהן מתחושות מגע).

ניתן לכנות תפיסה של דימויים מנטליים ***"תפיסה אינטימית"*** . (אני מאמץ תווית זו בהיעדר תווית טובה יותר; הביטוי העממי "עין הנפש" היה יכול להיות מתאים יותר אלמלא ההצעה המגבילה שלו לדימויים חזותיים.) קשה לסווג זאת כתפיסה חושית, בכך שנראה כי איברי החישה הרגילים אינם מעורבים (אם כי למוח כביכול תפקיד דומה כלשהו). אך עדיין מדובר בסוג של תפיסה, במידה שאובייקטיה "קונקרטיים" כמו אובייקטים חומריים, אם כי מנטליים.

יש אנשים שטוענים, בצדק או שלא בצדק, ליכולות של תפיסה ***חוץ-חושית*** (ESP). כלומר, היכולת לקלוט אירועים הנמצאים מחוץ לגוף ולנפש של האדם, ומעבר לטווח הנורמלי של איברי החישה. נוכל להבחין בין ESP של תופעות חומריות גרידא, נניח *ראיית חוש* , לבין ESP של תופעות נפשיות או תופעות חומריות הקשורות לתופעות נפשיות, נניח *טלפתיה* .

אני אישית לא יכול לטעון שחוויתי אי פעם ראיית חוש, אבל היה לי רושם של טלפתיה (למשל, לחשוב על מישהו וכמעט מיד לקבל שיחת טלפון מאותו אדם) לעתים קרובות מספיק כדי לפסול צירוף מקרים. אני נשאר פתוח לרעיון, מבלי להתעקש עליו, בטענה שהעברת מחשבות (בערות או אפילו בחלומות) עשויה להיות שבריריות מדי מכדי לעמוד בלחץ של חקירה מדעית. בכל מקרה, אני מזכיר כאן ESP, רק למטרות טקסונומיה.

תובנה מושגית עשויה להיות ***אינטואיטיבית*** , מיידית וישירה, כמו כאשר אנו 'רואים' כמובנת מאליה ששתי ישויות דומות במידה מסוימת או ששתי

הצהרות סותרות. או שהיא עשויה להיות ***רפלקטיבית*** , סופית ועקיפה, המתרחשת בסופו של מאמץ מחשבתי ארוך וסבוך, הכולל חוויות חושיות ודמיוניות, וחשיבה אינדוקטיבית ודדוקטיבית - מכלול של תפיסות ותובנות מושגיות.

התובנה המיידית והסופית זהות במהותן; התהליך המוביל לאחרון יכול להיחשב רק ***כמיצוב הכנה של העצמי, יכולות הקוגניציה והאובייקטים*** . התהליך רק 'מראה' לנו את האובייקט, מציג אותו לנו, אך אנו עדיין צריכים 'לראות' אותו.

תפיסה נחשבת פחות מיידית, ישירה וספונטנית מתפיסה, אך אין סיבה לחשוב כך. שתיהן כרוכות בדרך כלל בתהליך, יישור של העצמי, היכולות והאובייקטים, בתוספת מאמץ של קשב. אנו עשויים להיות מודעים או לא להיות מודעים לשלבים המקדימים. מה שחשוב הוא האירוע הסופי של התפיסה או התפיסה כשלעצמה. לאירוע יחיד זה יש אופי מסוים וספציפי, יהיו אשר יהיו סיבותיו או טבעם של אובייקטיו.

דמיון אינו כשלעצמו סוג של תודעה. זהו קומפלקס של שלושה גורמים: הפעולה (ה'רצונית' או 'ספונטנית') של הקרנת דימוי מנטלי קונקרטי או מבנה מנטלי מופשט, הדימוי או המבנה המוקרנים כישות *בפני* עצמה, והתודעה הסופית של אותו מוצר מוגמר. ההקרנה המוקדמת היא בסך הכל פעילות יצירתית של הרצון או מערכת העצבים; רק התבוננות לאחר מכן בתוצאה שלה נחשבת כראוי כתודעה. מקור האובייקט אינו רלוונטי כאן, כשם שלא היינו רואים את יצירת השולחן כחלק מראיית השולחן.

הדימויים הנוצרים על ידי הדמיון קיימים ללא ספק; אנו חווים אותם מדי יום. כמה דוגמאות ברורות: מחשבותינו באות לידי ביטוי כצלילים דמיוניים; חלומותינו עשויים לתאר בבירור אנשים שאנו מכירים. עם זאת, דימויים כאלה נחשבים כבעשויים *מחומר נפרד מחומר רגיל, שאנו מכנים 'מנטלי'* . לחומר מנטלי זה, כמו לחומר רגיל, יש מרכיבים קונקרטיים ומופשטים כאחד.

דמיון קונקרטי, או ' **תפיסה** ', הוא השלכה של דימויים מנטליים קונקרטיים מכל סוג שהוא. זה כולל לא רק ויזואליזציה (דמיון חזותי), אלא גם את המקבילות שלו בתופעות אחרות (שמיעתיות, ריח, טעמים, מגע, רגשיות).

דמיון מופשט, או ' **המשגה** ', הוא השלכה של מבנים מנטליים מופשטים מכל סוג שהוא.

הביטוי "הקרנת תמונות" מרמז על קיומה של *"מטריצה" מנטלית* (נקרא לה) שבה נוצרות או משובצות התמונות. ניתן לראות זאת כמסך רב-ממדי, המסוגל להציג תופעות נראות, שמיעות ותופעות אחרות. אני מוצא את הרעיון הזה נוח מדי פעם (במקום המילה הרחבה יותר "תודעה"), אך אין צורך לפרש אותו פשוטו כמשמעו, משום שהתמונות עשויות להיות "הולוגרמות", בעלות חומר משותף אך ללא מצע.

את המילים ***תפיסה*** ומושג . לעתים קרובות אנו מתכוונים אליהן במובן של 'יחידות מחשבה', אך אני מעדיף להדגיש את המובן החלופי שלהן ***כאובייקטים*** *של* תפיסה או תפיסה. אובייקט תפיסה קונקרטי צריך להיקרא תפיסה, כמו הירוק שאנו תופסים; אובייקט תפיסה מופשט צריך להיקרא מושג, כמו הירוק שאנו תופסים.

תפיסה היא תמיד קונקרטית (כלומר, יש לה תכונות ניתנות לתפיסה); היא יכולה להיות פיזית (בדרך כלל מרמזת על תפיסה חושית) או נפשית (מושא התפיסה האינטימית). במקרה האחרון, היא עשויה להיות עוצבה על ידינו באופן פעיל או להופיע באופן לא רצוני: תפיסה משתמעת. באופן דומה, מושג הוא תמיד מופשט; יכול להיות פיזי או נפשי; ובמקרה האחרון, יכול להיות רצוני (תפיסה רפלקטיבית) או נחווה באופן פסיבי (אינטואיטיבית): המשגה משתמעת.

בפועל, מכיוון שגורמים קונקרטיים ומופשטים שזורים זה בזה באובייקטים שאנו ניצבים בפניהם בדרך כלל, לעיתים אנו מרחיבים את המילה 'מושג' כך שתכלול גם תפיסות וגם מושגים. לחלופין, אנו מיישמים את המילה 'תפיסה' לכל התופעות הפיזיות, בין אם קונקרטיות ובין אם מופשטות, ואת 'מושג' לכל התופעות המנטליות, בין אם קונקרטיות ובין אם מופשטות: זה משקף הבנה שאין הבדל מהותי בין תפיסה לתפיסה.

כל אלה, יהיו אשר יהיו מכונים, הם כשלעצמם אובייקטים. אך מלבד אפיון זה, לאובייקטים מנטליים עשויה להיות גם כוונה ייצוגית, כפי שראינו בפרק הקודם: הם עשויים לטעון לאנלוגיה כלשהי לאובייקטים פיזיים, או לאובייקטים מנטליים אחרים. כשלעצמם, כל האובייקטים הם עובדות

אמפיריות; האפיון כסיפורת נוגע רק לטענות של ייצוג, בין אם האובייקט המדומיין תופס או הושג.

לבסוף, שימו לב, התודעה יכולה להיות ***מילולית*** או ***חסרת מילים*** . תפקידן של מילים נדון בפרק קודם. הן עוזרות לנו לחשוב ולתקשר, וממלאות תפקיד בזיכרון. תודעה חסרת מילים נקראת לפעמים 'תת-מודע' - אנו לומדים או מדמיינים, מחליטים או מתכוונים, אך ללא הערה.

אבל כל שימוש במילים מרמז על מודעות בסיסית של המשמעות אליה הן מיועדות (צלילים חסרי משמעות או סמלים כתובים אינם נחשבים כ"מילים" באופן מוחלט). מילים כשלעצמן הן רק אובייקטים; הן לא ממלאות תפקיד אם איננו מודעים להן, ואם אנו מודעים רק להן, אין להן משמעות. אין לבלבל אותן עם התודעה הבסיסית של מה שהן נועדו להתייחס אליו.

מילים יכולות להתייחס לתפיסות כמו גם למושגים, או למכלולים של שניהם. מילים מקלות על הדמיון, במיוחד על ההמשגה. במקרה האחרון, מילים הן בעלות ערך רב, משום שהן קונקרטיות, ואובייקטים קונקרטיים קלים יותר לתמרון ולהיאחז בהם מאשר האובייקטים המופשטים שהם מייצגים. עם זאת, גם אז, כדי שלמבנה המילולי תהיה משמעות, צריך להיות ערבוב מחדש של אלמנטים מופשטים. מיותר לציין, שלבדיה המתקבלת עשויה להיות מקבילה עובדתית או לא. כך או כך, לא צירוף המילים עצמו הוא בדיוק עובדה או בדיה, אלא המבנה שהם מציעים.

3. התודעה

מה שאנו מכנים "הנפש" הוא אוסף של דברים רבים. הוא אוסף יחד: את העצמי או **הנשמה** ; את יכולות הקוגניציה והרצון שלנו **, ואת** הדמיון והחיבה **; ואת** המצבים והתנועות השונים של יכולות אלה, ואת הישויות המופקות על ידן או באמצעותן.

הנשמה , הישות הרוחנית שהיא עצמנו במובן העמוק ביותר, היא הסובייקט הבלתי מושפע של התודעה וסוכנת הרצון.

הנשמה תופסת מקום מרכזי, מוקפת ביכולות מסוימות. כשאנו אומרים *"יכולת"* , אנו מתכוונים למבנים העומדים בבסיס היכולת לבצע פונקציה

מסוימת. תשתיות אלו הן סידורים ספציפיים של ישויות פיזיות, המאפשרים את סוג האירוע המדובר. הן ידועות בביולוגיה כמערכת העצבים, וכוללות את המוח שלנו ואת איברי החישה והתנועה.

יכולות ביולוגיות אלו, אם כן, מהוות את התנאים הפיזיים שבהם קוגניציה ורצון יכולים לפעול. כפי שנטען קודם לכן, קוגניציה היא במהותה תופעה יחסית; כמו כן, רצון. המצבים והתנועות המקיפים קוגניציה ורצון, והישויות שהן עשויות להיווצר, נוגעים למבנים הבסיסיים, ואין לבלבל בינם לבין קוגניציה ורצון כשלעצמם. תפקידם הוא אך ורק לספק שירותים תומכים לתפקודים אלו.

מיני בעלי חיים שונים ופרטים שונים הם בעלי יכולות שונות ומובנות, ולכן כוחות קוגניציה ורצון שונים. מכונות ומחשבים מניחים חסרי נשמות, ולכן לעולם לא יוכלו להיות סובייקטים או סוכנים העוסקים בקוגניציה או ברצון; הם במקרה הטוב פסיביים ומכניסטיים כמו מערכות עצבים.

הנשמה נתפסת כשונה באופן מהותי ממערכת העצבים; הן אינן חלק זה מזה, אף על פי שהן רציפות או שוכנות באותו מקום. הנשמה אינה *משתנה בשום אופן פנימית* על ידי אירועים קוגניטיביים או רצוניים או אירועים פיזיולוגיים ופיזיים מסביב; רק מערכת העצבים עוברת שינויים, בין אם על ידי תפיסות ופעולות הנשמה ובין אם על ידי אירועים בשאר הגוף או מעבר לו.

עם זאת, ניתן למקסם או למזער את *תחום ההשפעה* של הנשמה, בהתאם למצב המבני, למצבים ולתנועות הנוכחיים של מערכת העצבים הקשורה אליה. משמעות הדבר היא שהקוגניציות והרצונות הקודמות של הנשמה, או אפילו אירועים חיצוניים, עשויים - באמצעות שינויים במערכת העצבים - להקל *(* להקל) או להקשות *,* או אפילו לעצור לצמיתות (במקרה של נזק בלתי הפיך למערכת העצבים), את כוחות הקוגניציה והרצון המאוחרים של הנשמה. ייתכן שהיא תצטרך לעבור דרך א', ב', ג' כדי להגיע לד'; או שייתכן שד' יהיה זמין לה באופן מיידי.

לפיכך, ניתן לומר שהנשמה היא "נועה בלתי-נועבת", מבלי לרמוז בכך שכוחות הקוגניציה והרצון שלה אינם מוגבלים על ידי תנאים פיזיים. הדוקטרינה האתית של חירות הנשמה האנושית היא פשוט שכוחות

קוגניציה ורצון מסוימים נותרים בלתי ניתנים להפרכה, גם כשהם מסובכים הרבה יותר, כל עוד החיים ממשיכים והאיברים הרלוונטיים אינם ניזוקים.

יכולות הדמיון והחיבה הן בסך הכל היבטים נלווים של קוגניציה ורצון. *רגשות* (החל מאהבה ועד שנאה), למשל, נגזרות מהעמדות (מיקומים) והביטויים (כיוונים ממשיים) של הרצון, ומתוכן ועוצמתן של תשוקות מקבילות - הנאות וכאבים גופניים (רגשות), ונפשיים (רגשות), לפני או אחרי פעולה.

לסיכום, מה שאנו מכנים "הנפש" הוא קבוצה של דברים שונים: נשמה מרכזית (בעלת יכולות של סובייקט וסוכן); יכולות מקיפות (תשתיות ביולוגיות, איברים) המאפשרות, מגדירות ומסייעות ליחסיה הקוגניטיביים והרצוניים עם דברים אחרים; וכוח של הנשמה ומערכת העצבים לייצר את הישויות המיוחדות שאנו מכנים דימויים מנטליים.

הישויות המנטליות שאנו מדמיינים הן כנראה כאלה שיכולות להיווצר "באופן ספונטני" על ידי מערכת העצבים או "באופן רצוני" על ידי הנשמה. אלו הן חוויות אינטימיות שכולנו חווים. אני חושד שבמקרה האחרון, הנשמה מייצרת תופעות נפשיות על ידי פעולה על מערכת העצבים, ולא ישירות (זו תהיה ההשערה הפשוטה ביותר, מכיוון שהיא אינה מוסיפה הנחות נוספות).

את *התכונות האינטראקטיביות* של הנשמה, החומר (מערכת העצבים והעולם הפיזי סביב) והתמונות המנטליות כדלקמן (אני נכנס לפרטים רבים כדי להראות את דיוק התיאוריה):

א. הנשמה עצמה אינה יכולה להשתנות על ידי חומר או תופעות נפשיות, למרות ש-(i) לכאורה ניתן לדחוף אותה במרחב על ידי חומר, (ii) ניתן להגדיל או להקטין את תחום ההשפעה של רצונה על ידי מצבי החומר, ו-(iii) לעיתים היא "מוסתת" לפעולות רצון על ידי דימויים נפשיים;

ב. הנשמה יכולה, באמצעות רצונה, לשנות חומר (רק באמצעות מערכת העצבים - אלא אם כן נאפשר טלקינזיס), אם כי לכוח רצוני זה יש גבולות מדויקים;

ג. הנשמה יכולה, באמצעות רצונה, לייצר דימויים מנטליים (האחרונים כנראה רק דרך מערכת העצבים), אם כי לכוח הדמיון הזה יש

גבולות מדויקים; אם נעניק טלפתיה, נשמה יכולה להעביר דימויים מנטליים לנשמות אחרות, או לקבל דימויים מנטליים המועברים אליה על ידי אחרים (ספק אם זה יקרה דרך חומר);

ד. מערכת העצבים יכולה לייצר ישירות תופעות נפשיות - אך חומר אחר (וכנראה גם הנשמה) אינו יכול לעשות זאת, אלא באמצעות מערכת העצבים;

ה. באשר לשאלה האם תופעות נפשיות כשלעצמן יכולות להשפיע ישירות על החומר - איני רואה סיבה להניח זאת, שכן הסברים עקיפים נראים מספיקים: (i) במקרה של דמיון על ידי הנשמה, הנשמה פועלת על מערכת העצבים בכוונה זו, אך מערכת העצבים עשויה לגרום לתופעות לוואי בלתי מכוונות בשאר הגוף (ומשם מעבר); (ii) במקרה של דמיון לא רצוני, אירועי מערכת העצבים שיצרו את התמונה עשויים להיות בעלי השפעות אחרות בו זמנית בשאר הגוף (ומשם מעבר); (iii) לחלופין, תפיסת הנשמה של תמונות (רצוניות או לא רצוניות) עשויה לעורר אותה לפעול (או לפעול שוב) על מערכת העצבים (וכך מעבר);

ו. אני בספק אם תופעות נפשיות יכולות להשפיע זו על זו ישירות, כפי שתופעות פיזיות עושות זאת; זה אולי ההבדל הבולט ביותר בין שני התחומים.

לבסוף, שים לב שאיני מתכוון שההצהרות שנעשו כאן בנוגע לנשמה נחשבות למושלמות וסופיות מבחינה דוגמטית. דאגתי הייתה לפרט את הדרישות הלוגיות של תיאוריה קוהרנטית של יחסי התודעה והרצון: מה שבטוח הוא שהסובייקט או הסוכן חייבים להיות בלתי מושפעים, *בתוך קשר זה* . אך איני שולל כלאחר יד את האפשרות שנשמות עשויות לעבור שינוי כתוצאה מיחסים אחרים, או אירועים רוחניים.

ראוי לציין כי הדת מציעה, ורבים מאמינים, שנשמות (בנוסף לכך שנבראו ואולי במקרים מסוימים הושמדו לצמיתות) עשויות להיות "טוהרות" או "מוכתמות" על ידי מחשבותיהן או מעשיהן. עם זאת, שיפור או הידרדרות כאלה של נשמה מוסברים כהפחתה או הוספה של ציפויים של "טומאה" סביב הנשמה הטהורה כשלעצמה, ולא כשינוי איכותי מהותי. ה"טומאה" מפריעה לבהירות התובנה ולחופש הפעולה; היא "מכבידה" על הנשמה, גורמת לה לרדת בסולם הרוחני, ובכך מרחיקה אותה מאלוהים.

4. פסיכולוגיה פופולרית

ישנם פילוסופים השוללים את הנשמה מתיאור התודעה, וטוענים שהעצמי הוא בסך הכל סך כל האלמנטים האחרים. אך השקפה זו אינה סבירה מבחינה לוגית, משום שהיא מעלה את חשש ה"סובייקטיביות". כפי שצוין קודם לכן, הסובייקט של התודעה חייב להיות כזה שאינו משתנה על ידי אירועי התודעה; אם נשווה את העצמי לאלמנטים המשתנים של התודעה, אנו עוברים על דרישה לוגית זו. הסיבה לכך שההשערה חסרת הנשמה נראית במבט ראשון כבעלת אמינות מסוימת, היא כדלקמן.

לאנשים רבים יש מושג מעורפל לגבי התודעה, והם רואים בה מעין איבר נפשי מעל ומעל למוח, בעל תפקודים מקבילים והשפעה הדדית. כאן, התודעה נתפסת כמעין ארון, העשוי מחומר לא פיזי כלשהו, שבו אנו מאחסנים ישויות כמו 'רעיונות' ו'רגשות'. כאשר אלה מונחים במדפים התחתונים, הם מוחזקים 'באופן לא מודע', במדפים האמצעיים 'בתת מודע', ובמדפים העליונים 'במודע'. בהתאם לכך, מחשבה נתפסת כייצור, שינוי ותנועה של ישויות כאלה.

גרסאות מסוימות של השערה זו מודות במפורש או במרומז בקיומה של נשמה מעל, ליד או בתוך "הארון המנטלי", אשר במידה שונה חווה ובמידה מסוימת מתמרנת רעיונות ורגשות. גרסאות אחרות מזהות למעשה את הנשמה עם "הארון המנטלי", כדי להודות שמישהו מבצע את הרואה, התחושה והמניפולציה. אחרות מכחישות למעשה את קיומו של סובייקט וסוכן, ורואות אירועים אלה כנגרמים פיזית או חסרי סיבה יחסית.

עם זאת, הנחה זו של "ארון מנטלי" בפסיכולוגיה הפופולרית היא פשטנית. אין בסיס להתייחס ברעיונות וברגשות כמתמשכים, ממשיכים להתקיים כישויות נפשיות איפשהו, מעבר לזמן בו הם נחווים בפועל. הרבה יותר פשוט להתייחס אליהם כאל "תופעות שטח" מזדמנות של האיברים הפיזיים.

די לומר שלכל רעיון או רגש מתאימה כימיה ספציפית בתאי המוח. כאשר המולקולות המתאימות בנויות וממוקמות כראוי, נוצרת הישות המנטלית; כאשר לאחר מכן המעגל מנותק, הישות המנטלית חדלה להתקיים. מה

שנאגר הן המולקולות, לא הרעיון או הרגש; האחרונים נוצרים מחדש בכל פעם שהראשונים מופעלים מחדש.

במקרה כזה, "ארון האחסון המנטלי" הוא מבנה שאינו קיים. אם נניח זאת, תפקידו של המוח הופך לבלתי נתפס. אין טעם להניח תפקודים כפולים; זהו סיבוך מיותר. לפיכך, רעיונות ורגשות ממשיים הם תופעות נפשיות, אך הפוטנציאל שלהם הוא תופעה פיזיקלית.

לסיכום, אם כן, *אין דבר כזה תודעה, במובן של מבנה מנטלי או 'נפש'* . יש רק נשמה אחידה ובלתי משתנה, שחווה ורוצה כדרך להתייחס לדברים אחרים, מערכת עצבים המשמשת כתשתית פיזית, ומעת *לעת* מייצרת על ידי אלה הופעות נפשיות חולפות. תרחיש זה פשוט בהרבה, הגיוני יותר ואמפירי יותר.

2. פרק שני

לקוח מתוך *"אילוגיקה בודהיסטית"* (2002),
פרקים 11 ו-12.

1. עצמי או נשמה

נגרג'ונה, יחד עם בודהיסטים אחרים, מכחיש את קיומו של "עצמי" אמיתי באדם [1], כלומר שה"אני" של כל אדם הוא נשמה או ישות רוחנית נפרדת מגופו הפיזי. מושג זה, המכונה " *אטמן* ", נחשב במסורת ההודית (הינדית) כ"מרגיש התחושות, חושב המחשבות ומקבל תגמולים ועונשים על מעשים טובים ורעים", משהו ש"מתקיים דרך שינויים פיזיים, קיים לפני הלידה ואחרי המוות, ונשאר מחיים אחד למשנהו", משהו "קבוע ונצחי" ו"מתקיים מעצמו", שהיה בסופו של דבר "זהה אונטולוגית לברהמן , המציאות המהותית העומדת בבסיס היקום" (כלומר אלוהים). האטמן, או לפחות המהות הברהמנית האולטימטיבית של כל אטמן, נחשב ל"אמיתי" ביותר מבין הקיים, משום שבניגוד לתופעות חולפות של חוויה, הוא היה "קבוע, בלתי משתנה ועצמאי".

a) נגרג'ונה תוקף את הגישה הזו, וטוען שאם להיות "אמיתי" פירושו להיות "קבוע, בלתי משתנה ועצמאי", אז התופעות הנגלות לנו צריכות להיחשב כ"אשליות", שכן הן חולפות, משתנות ותלויות. מכאן נובע שגם חולפות, שינוי ותלות - המתבטאים רק על ידי תופעות - אינם "אמיתיים". עבור נגרג'ונה זה נראה "אבסורדי", משום ש"דיסציפלינות מוסריות יאבדו את משמעותן והמאמץ הרוחני יהיה לשווא".
b) יתר על כן, הוא שואל האם "תופעות משתנות", כלומר "גופנו או המראה הפיזי שלנו", הן "מאפיינים של *האטמן* ", ואם כן, מה יכול

---

[1] לנושא זה, ראה צ'נג, עמ' 74-76. הוא מתייחס שם ל-MT IX, XVIII:1a,1b,6, XXVII:4-8, ול-HT II.

להיות הקשר בין האטמן למאפייניו, האם הם "זהים" או "שונים"? אם הם היו "זהים", אז האטמן היה נתון ללידה ולמוות (וכן הלאה) כמו הגוף, בסתירה להגדרת האטמן. אם הם "שונים", אז האטמן "ייתפס ללא מאפיינים", מה ש"הוא לא", כי "שום דבר לא יכול להיתפס ללא מאפיינים". מצד שני, אם האטמן הוא "ללא כל מאפיין", הוא יהיה "בעיקרון, בלתי מוגדר ולכן בלתי נתפס".

c) יתר על כן, לטענה ש"למרות שהאטמן שונה מהמאפיינים ולא ניתן לתפוס אותו ישירות, ניתן להסיק את קיומו", נגרג'ונה משיב כי "היסק ואנלוגיה אינן ישימות במקרה של הכרת האטמן" משום שהן "ישימות רק בקרב תופעות הניתנות לתפיסה ישירה". לכן הוא סבור כי "לא מובן לומר *שהאטמן* קיים מאחורי הופעות משתנות".

לפיכך, נגרג'ונה מגיע למסקנה ש"לשום דבר אין עצמיות" ו"אטמן *הוא* ריק". אין בכך כדי לדחות את הרעיון "הקונבנציונלי" שלו של העצמי, כ"אוסף של מצבים או מאפיינים שונים" בלבד, כך ש"העצמי והמאפיינים תלויים זה בזה". מבנה מלאכותי זה של עצמי, המזוהה לחלוטין עם התופעות הניתנות לזיהוי שאנו מייחסים לו, אינו "קבוע, בלתי משתנה ועצמאי". הרשו לי כעת לדון בסוגיות.

נתחיל <u>בטיעון (א)</u>. אני מסכים עם נגרג'ונה כאן, שאין להגדיר מציאות ואשליה כפי שעושים קודמיו בהתייחס לנצח, קביעות ועצמאות סיבתית או לשלילותיהן. כפי שהוסבר קודם לכן, "מציאות" ו"אשליה" הן שיפוטים אפיסטמולוגיים המיושמים על "מראית עין". שני מושגים אלה עולים תחילה ביחס לתופעות. תופעות (דברים נתפסים) נחשבות, בפועל ובתיאוריה, לכאורה " מציאותיות", ולאחר מכן מורדות למעמד זמני של "בעייתיות" אם ניכרים סתירות בין שתיים מהן, עד שאחת מהתופעות הללו או שתיהן מושלכות לקטגוריה של "אשליה", על בסיס דדוקטיבי או אינדוקטיבי. אין מושג של "מציאות" או "אשליה" בנפרד ממראית עין; הן מתייחסות רק לתת-קטגוריות של הופעות.

בשלב מאוחר יותר, מושגים אלה מורחבים ממראית עין תפיסתית למראית עין מושגית ואינטואיטיבית. לשני המראית עין האחרונים יש באופן דומה, ברגע שהם נתפסים או מורגשים, וכמה מעורפלים גם אם הם, אמינות ראשונית, שאנו מכנים מעמד של מציאות. אך בהיותם פחות ברורים, יותר היפותטיים, מעמדם האפקטיבי קרוב יותר לבעייתי, ויש להגדירם מיד ושוב

לאחר מכן, ולבחון אותם לעקביות פנימית, לעקביות עם נתונים אמפיריים, ובהשוואה לתזות חלופיות. התשובות לשאלות אלה קובעות את מידת ההסתברות שאנו מייחסים למושגים או אינטואיציות. בסופו של דבר, אם הם נמצאים סותרים את הניסיון, או לא עקביים עם עצמם או עם הקשר מושגי רחב יותר, או פחות אמינים מהחלופות שלהם, הם נדחקים למעמד של אשליה.

עבורנו, אם כן, כל ההופעות הן "אמיתיות" *באותה מידה* במובן הראשוני שזו עובדה שהן קיימות והן אובייקטים של התודעה [2]. יתר על כן, כפי שהוסבר קודם לכן, בהתייחס לסוגיות אינדוקטיביות ודדוקטיביות, תפיסות טהורות (הופעות קונקרטיות, תופעות) הן תמיד "אמיתיות"; אך מושגים (הופעות מופשטות), כולל התערובות הקונספטואליות בתפיסות, עשויים להיחשב *בדרגות שונות* כ"אמיתיות" (או להיפך, "אשלייתיות").

ניתוח זה של מציאות ואשליה ככישורים אונטולוגיים המבוססים על שיקולים אפיסטמולוגיים, מראה כי אין בסיס לזיהוי הפילוסופיה ההינדית ביניהן עם נצחיות, קביעות ועצמאות סיבתית או עם שלילותיהן. האחרון נראה כסחיפה פואטית, ביטוי של מסירות לאלוהים: הבסיס המשותף המשוער של כל העצמיות מתקבל כדבר "האמיתי" היחיד, שבניגוד אליו כל השאר הוא "אשליה" בלבד. "אמיתי" בהקשר זה פירושו משמעותי לעולם, ראוי לתשומת לב ולחתירה - זהו שיפוט ערכי מסוג אחר.

אם נבחן את המעמד האפיסטמולוגי של *מושג* האל, היינו אומרים שהוא מתקבל על הדעת במידה מסוימת; אך לא במידה קיצונית, משום שיש בו עמימות וחוסר ודאות ניכרים (ראה את הנושא הקודם של המאמר הנוכחי). פנייה להתגלות *אינה* פתרון, משום שגילויים לנביאים הם עבור שארנו שמועות בלבד; וממילא, לנביאים שונים יש חזיונות סותרים, כך שגם אם נודה שהיו להם חזיונות, עלינו להתייחס לחלקם (ולכן אולי לכולם) כאל כאלה שפירשו באופן שגוי את חזונותיהם. אמונה תמיד מעורבת ונדרשת בהתייחס לאלוהים. אבל אפילו אם נניח שאלוהים מודה בקיומו, ושהוא אחד [3], נצחי, בלתי משתנה ועצמאי לחלוטין, אין זה נובע שזו הגדרה של

---

[2] יש שיגידו, קיימים *כאובייקטים* של תודעה - אבל אפילו זה קיום.

[3] מאפיין זה של אלוהים, אחדות, אינו מוזכר על ידי צ'נג, אך ברהמיניזם פילוסופי הוא בסופו של דבר מונותאיסטי, למרות שהינדים רבים הם למעשה פוליתאיסטים. עם זאת, יש לציין כי אחדות אינה משתמעת באופן

מציאות. היקום, אשר קיים בבירור, עדיין אמיתי, גם אם הוא רק פרי דמיונו של אלוהים, גם אם הוא וכל מרכיביו חולפים, משתנים ותלויים. אירוע קצר מועד עדיין עשוי להיות אמיתי; שטף עדיין עשוי להיות בעל המשכיות, אירוע שנגרם עדיין עשוי להתרחש.

לפיכך, אנו יכולים להסכים בביטחון עם דחייתו של נגרג'ונה את ההגדרה ההינדית של המציאות. עם זאת, אנו עשויים לפקפק *בטענתו* לטובת דחייה זו, דהיינו ש"שום אדם רע לא יוכל להשתנות" אם העולם הפנומנלי היה אשלייתי במובן ההינדי. אפילו אם נחליט איתו שאנשים יכולים להשתפר מוסרית, עלינו לקחת בחשבון שמושגי מוסר, או של טוב ורע, מגיעים הרבה יותר מאוחר בהתפתחות הידע מאשר מושגי המציאות והאשליה, ולכן לא ניתן להשתמש בהם באופן הגיוני כדי להגדירם או להצדיקם. יתר על כן, מושגי מוסר תלויים במשמעותם בהנחה של רצון הפועל בעולם הנתון לזמן, שינוי וסיבתיות; למוסר אין משמעות בעולם שיש בו רק דטרמיניזם או מקריות, או בריבוי או אחדות סטטיים.

נעבור לטיעון (ב). השאלה הנשאלת כאן היא מה יכול להיות הקשר בין נשמה לגופה "ו" לבין תופעות נתפסות אחרות (כגון דמיונות ורגשות). לדעתי, ואני חושב שזו גם דעתם של אנשים רגילים ופילוסופים רבים, הנשמה היא ישות רוחנית (כלומר, אחת מחומר שאינו גוף חומרי או של השלכות מנטליות), שהיא בו זמנית סובייקט התודעה (כלומר, זה שמכיר תופעות והופעות אחרות - כלומר "מרגיש התחושות וחושב המחשבות" שהוזכר לעיל) וסוכן הרצון (כלומר, זה שמעריך, שמקבל החלטות, שמפעיל פעולות רצון, שיש לו עמדות ונטיות, ושהוא במסגרת פרמטרים מסוימים חופשי מדטרמיניזם, אם כי לא בלתי מושפע מהשפעות ומניעים - כלומר "מקבל תגמולים ועונשים על מעשים טובים ורעים" שהוזכר לעיל).

לפיכך, הקשר בין הנשמה לקיומים אחרים בתוך היקום, על פי תפיסה זו, הוא שהנשמה מסוגלת (כסובייקט) להכיר במידה מסוימת הופעות קונקרטיות ומופשטות, ו(כסוכן) להתערב במידה מסוימת במהלך אירועים טבעיים, מושפעת ומונעת על ידם באמצעות הכרתה בהם, אך עדיין חופשית לכפות את רצונה על חלק מהם. אישור כוחות הכרה ורצון לנשמה

לוגי מנצחיות, בלתי משתנה ועצמאות; כלומר, ניתן להעלות על הדעת שתי ישויות או יותר בעלות מאפיינים אלה (בוודאי את שתי הראשונות, לפחות - עצמאות תהיה פתוחה לדיון). אולי הזורואסטריאניזם הוא דוגמה לכך?

אינו מרמז, שימו לב, על כוחות כאלה כבלתי מוגבלים או בלתי משתנים; אדם יכול להיות חופשי לפעול במסגרת פרמטרים מסוימים ופרמטרים אלה עשויים, בנסיבות שונות, להתרחב או להצטמצם בהיקפם. ב'השפעה', אני מתכוון לכך שהאירועים החיצוניים לנשמה עשויים *להקל* או *להקשות על* פעולותיה, עד לדרגות מתחת ל-100% (דרגה קיצונית כזו היא המקרה המגביל של סיבתיות דטרמיניסטית, כלומר סיבתיות). השקפה זו מותירה פתוחה את השאלה האם הנשמה היא בעלת משך מוגבל (כלומר, מוגבלת על ידי חיי הגוף, כפי שהייתה אם היא תופעה אפית של חומר המקובץ בתאים חיים ובאורגניזמים המורכבים שהם מרכיבים), או נצחית (כפי שהייתה אם היא ניצוץ של אלוהים).

נחזור כעת לטיעון של נגרג'ונה, נאמר שהנשמה אינה "זהה" ל"מאפיינים" הנתפסים שלה. הנשמה עשויה להתגורר בגוף או להיות אפי-תופעה של הגוף, אך בכל מקרה היא משהו אחר מלבד הגוף. הנשמה תופסת ותופסת את הגוף (כולל רגשות בטניים) ואת החומר שמעבר לו ואת התופעות המנטליות שבתוכו (כלומר, דמיונות), באמצעות תהליכים חושיים ומוחיים, אך תהליכים אלה אינם זהים לקוגניציה שלה את תוצאותיהם. הנשמה פועלת על הגוף (או לפחות, המוח), ודרכו על החומר שמעבר לו ועל השלכת תמונות מנטליות, אך פעולה זו (שאנו מכנים רצון, כוח הרוח על החומר [4]) היא סוג מיוחד של סיבתיות שאינה זהה לסיבתיות מכנית וגם לא מקריות גרידא. "מאפייני" הנשמה הם אפוא רק *ביטויים נתפסים* (תחושות, תנועות, רגשות) של אירועים עמוקים יותר (תודעה, רצון) המתרחשים *בממשק בין* חומר לרוח, ועמוק עוד יותר *בתוך* הרוח.

תיאוריה זו של הנשמה שונה מזו ההודית, בכך שהיא אינה מרמזת שהנשמה היא נצחית או שהיא אינה עוברת שינויים פנימיים או שהיא בלתי תלויה לחלוטין מבחינה סיבתית. כמו כן, היא אינה מרמזת שהנשמה ניתנת להפרדה (אם כי ניתנת להבחנה) מהגוף, קיימת לפני או אחרי או בלי פעילותה הביולוגית, בצורה של רוח רפאים מנותקת מגוף. לכן, ביקורתו של נגרג'ונה לפיה לידה ומוות סותרים את מושג הנשמה אינה רלוונטית לתיאוריה זו; שכן ביקורתו חלה רק על ההגדרה ההודית הספציפית של

---

[4] בהינתן חוק שימור האנרגיה האוניברסלי, נצטרך להניח שרצון הרוח משחרר איכשהו אנרגיה הכלואה בחומר, במקום להכניס לתוכו אנרגיה חדשה. ייתכן שהרצון משפיע על צורת הגל של האנרגיה מבלי להשפיע על גודלה.

"אטמן". אך גם אם הנשמה מקבלת את עצמה כנצחית, איני חושב שביקורתו של נגרג'ונה תקפה; שכן אפילו ישות רוחנית נצחית עשויה להיות בעלת השפעות רגעיות - כמו במקרה של אלוהים, כפי שאנו תופסים אותו, יוצר או מתערב בעולם. שימו לב שאנו בדרך כלל רואים גם את נפש האדם כפועלת על (שאר) העולם הטבעי, מבלי להתייחס אליה כנצחית בהכרח.

בנוגע לחלופה השנייה של טיעונו של נגרג'ונה, בהתחשב באפשרות שהנשמה תהיה "שונה" מ"מאפייניה" הנתפסים, תשובתנו תהיה, לא רק שהם שונים (אם כי קשורים כסיבה ותוצאה, זכרו), אלא שאין צורך לקבל את טענתו כי חוסר התפיסה של הנשמה מרמז עליה כ"בלתי נתפסת" ו"בלתי מוגדרת". אנו מסכימים כי הנשמה אינה ניתנת לנתפסות, כלומר אינה מציגה בעצמה תכונות נתפסות, כלומר אינה תופעה בעלת אופני חושים כמו צורה וצבע, צליל, ריח, טעם או מגע. אך אנו עשויים בכל זאת במידה ניכרת לתפוס ולהגדיר אותה. ההוכחה היא שכרגע עשינו זאת לעיל; יתר על כן, אם לנגרג'ונה לא היה מושג והגדרה, מעורפלים ופתוחים לספק ככל שיהיו, של נשמה לעבוד איתם, הוא לא היה מסוגל לדון בנושא כלל. אין עיקרון אפיסטמולוגי שהבלתי נתפס הוא בלתי נתפס ובלתי מוגדר; אם היו כאלה, שום מושג או הגדרה לא היו קבילים, אפילו לא אלה שנגרג'ונה עצמו משתמש בהם, אפילו לא אלה המעורבים בהצהרת העיקרון לכאורה הזה. מושגים הם בדיוק כלים לחרוג מהתפיסה. מושגים מורכבים אינם רק סיכומים של תפיסות, אלא סטיות ותוספות דמיוניות לידע תפיסתי, אף על פי כן קשורים אליו על ידי כללים לוגיים ואדוקטיביים. אפילו מושגים פשוטים, המתיימרים להיות סיכומים, למעשה מוסדרים על ידי אותם כללים.

מה שמביא אותנו <u>לטיעון (ג)</u>. כאן, נגרג'ונה טוען כי הסקות ואנלוגיות מהניסיון עשויות להיות תקפות במקרים ספציפיים, אך לא במקרה של נשמה. הוא טוען שאנו יכולים, למשל, להסיק אש בעקיפין מעשן, מכיוון שראינו בעבר אש ישירות בשילוב עם עשן, ואילו במקרה של נשמה, מעולם לא תפסנו אותה, ולכן איננו יכולים להסיק אותה מ"מאפיינים" מוחשיים. אנו יכולים להשיב שלמרות שאש ועשן מספקים דוגמה תקפה להסקה, זוהי דוגמה סלקטיבית. ניתן להביא דוגמאות רבות אחרות, בהן אנו מסיקים משהו שמעולם לא נתפס ממשהו שנתפס. לדוגמה, איש מעולם לא חש ישירות "שדה כוח" מגנטי, אך אם מחזיקים שני מגנטים זה מול זה,

מרגישים את המשיכה או הדחיפה ביניהם; ניתן גם לראות מסמר נע בזמן שמגנט מוחזק קרוב אליו מבלי לגעת בו. מושג הכוח או השדה בנוי ביחס לחוויה, אך אינו מושא חוויה בעצמו.

השיח של נגרג'ונה עצמו גדוש במושגים "עקיפים" כאלה. לדוגמה, התודעה אינה נתפסת, התפיסה אינה נתפסת, וכן הלאה. אחד המושגים האהובים עליו, דהיינו "ריקנות", הוא *כשלעצמו* ללא תכונות נתפסות. לכן הוא משתמש בסטנדרט כפול כאשר הוא מכחיש מושגים כאלה, כדי לתמוך בהכחשתו שהנשמה ניתנת להבנה. מושגים כאלה בנויים על ידי אנלוגיה דמיונית (למשל, אני עשוי לצייר כוח מגנטי כקו או חץ) ועל ידי הגדרות ותיאורים מילוליים (תוך שימוש במילים המתייחסות ליחסים שנתפסו לראשונה בהתייחס לאירועים אמפיריים - למשל, "מה *שגורם* לתנועה זו, קרא לזה כוח" או "כוח שווה מסה כפול תאוצה שנגרמה"). בנייה יצירתית כזו היא רק שלב ראשון; היא כשלעצמה אינה מאמתת מושג. לאחר מכן יש לבחון שוב ושוב את המושג המוצע, תוך התייחסות למכלול הידע והתיאוריה האמפירי האחרים, לפני שניתן יהיה לראותו כתקף. תוקפו הוא גם פונקציה של התועלת שלו, כלומר המידה שבה הוא עוזר לנו להבין ולסדר טוב יותר את החוויה שלנו את העולם.

אני אישית לא רואה את מושג הנשמה כולו מבוסס לחלוטין על בנייה כזו מניסיון. נראה לי ברור שתודעה מרמזת על מישהו שהוא מודע, סובייקט-נשמה, כמו גם משהו שאדם מודע לו, אובייקט. אבל אני רגיש להתנגדויות של פילוסופים רבים, כולל בודהיסטים, שמחשבה זו עשויה להיות רק דעה קדומה שמוסתת על ידי הרגל דקדוקי. וכפי שכבר הודה, אם מתבוננים פנימה ומחפשים ביטויים פנומנליים של עצמי מודע, לא מוצאים כאלה. חלקם, כולל נגרג'ונה, יאמרו שמושג התודעה עצמו מוטל בספק, שכל מה שאפשר לטעון אמפירית הוא מראה חיצוני. באשר למושג הרצון, שלא לדבר על מושג הנשמה כסוכן הרצון, רבים מפקפקים בו או מכחישים אותו, לאור הקשיים בהגדרתו ובהוכחתו.

אבל אני חושב שחשוב מאוד להבין שכל התיאורים הבודהיסטיים (לפחות כל אלה שנתקלתי בהם) על ***האופן שבו אשליה של עצמיות עשויה להיבנות על ידי אדם שאינו אדם,*** נמנעים מלעורר את השאלה. נדרשת תיאוריה, העונה על כל השאלות האפשריות, לפני שניתן לטעון בביטחון רעיון מהפכני כמו זה של הכחשת העצמי *האמיתי* באדם; ולא הוצעה למיטב

ידיעתי תיאוריה ללא חורים או סתירות. אנו יכולים להודות בקלות בקיומו של עצמי *אשלייתי* (או 'אגו'), שנבנה וסובל על ידי עצמי אמיתי טיפש או מוטעה. אבל סטייה או אשליה שאף אחד לא בנה אותה או נתון לה, נראות לי כמושג אבסורדי. הן מרמזות על מקריות גרידא, דטרמיניזם, ללא כל תודעה, רצון, ערכים או אחריות.

אכן, אם בוחנים ניסיונות של תיאוריות כאלה, הן תמיד (בגלוי או בסמויה) מתארות אדם יעיל (הכינוי "הוא") הבונה עצמי כוזב. הן לעולם לא מצליחות להימלט ממבנה המשפט באמצעות נושא אישי; בדרך כלל: "הוא משלה את עצמו בהדרגה לחשוב שיש לו עצמי". הן אינן מספקות תרחיש מפורט ועקבי באופן אמין של האופן שבו אלמנטים ותהליכים לא מודעים ולא אישיים ("מאפייניו" של נגרג'ונה) יכולים להצטבר למשהו שיש לו את הרושם (כמו שקרי ככל שיהיה) שהוא מישהו! מכונה (או רובוט עם בינה מלאכותית) עשויה "לזהות" דברים (עבורנו) אך אין לה תודעה; היא עשויה "לעשות" דברים (עבורנו) אך אין לה רצון; היא עשויה להכריז בקול רם "אני" אך אין לה נשמה.

יש גם לשקול את התהליך ההפוך של *דה-* קונסטרוקציה, כיצד עצמי מלאכותי בסופו של דבר לא אישי (לא-עצמי) יצליח או יוכל לשחרר את עצמו מאשליה. מדוע תהיה ללא-עצמי בעיה להישאר אשליה (בהנחה שזה אפשרי), וכיצד אם אין לו כוחות אישיים, הוא יבחר בתבונה להניע את תהליך השחרור שנקבע מראש מאשליה. משפט פשוט כמו 'כדי להבין שאין לך עצמי, התאמץ לעשות מדיטציה מדי יום' הוא כבר סתירה במונחים, לדעתי.

2. ידע עצמי

לכן, הבה נבחן כיצד נוכל לטעון לטובת נשמה, המורכבת מסוביקט ותודעתו ומסוכן ורצונו. אם איני מזכיר כאן רגשות הרבה, זה רק משום שאני רואה בהם נגזרות של שני הכוחות האחרים של הנשמה; אך הנשמה כמחברת הערכות (שיפוטים ערכיים, בחירות, רגשות) מכוונת גם כאן.

כפי שכבר נאמר, אני מסכים שלנשמה אין *כשלעצמה* תכונות מורגשות (כלומר, חזותיות, שמיעתיות, ריחניות, טעמיות או מגע), בהשוואה לאלו

הנמצאות בתוך או סביב ה"גוף" (חומר) או בהשלכות מנטליות (דמיונות, חלומות). ניתן לפרש זאת בפשטות כמשמעותה שהיא אינה עשויה מחומר או מחומר מנטלי, בהינתן ש"חומר" (במובן הרחב, כאן, כולל תופעות קונקרטיות פיזיות ודמיוניות) הוא כל מה שיש לו תכונות אלה; מסיבה זו, נאמר שהנשמה עשויה מחומר ייחודי כלשהו, נקרא לו רוח.[5] כל מה שעשינו כאן הוא להעלות השערה, באנלוגיה לתחום הפנומנלי, ישות (נשמה) של חומר שונה (רוח); זה לגיטימי מבחינה לוגית, בתנאי שנמשיך ונצדיק זאת עוד יותר.

מושג זה של נשמה בנוי כדי להסביר תופעות מסוימות, על סמך מסה של תצפיות ובניית תיאוריות. הנשמה מוצגת כנושא התודעה (או הקוגניציה) של, ראשית, תופעות קונקרטיות (תפיסות) ושנית, הופעות מופשטות (מושגים); ובשלב מאוחר יותר כסוכן הרצון, הסיבה המשוערת (במובן מיוחד) לפעולות נתפסות מסוימות של איברי גוף (תנועות עיניים, דיבור, תנועות ידיים ורגליים וכן הלאה) כמו גם של איברים אינטלקטואליים (דמיון, קשב, תהליכי חשיבה וכן הלאה). אבל אם הנשמה מצטמצמת למבנה מושגי כזה, נצליח במקרה הטוב רק לתת תיאור כללי של כוחותיה ופעילויותיה.

גישה תיאורטית כזו מותירה אותנו ללא הצדקה לטענותינו היומיומיות בנוגע *לעצמנו*. מחשבות ומעשים *מסוימים* בכל זמן נתון. שכן תפיסה אינה יכולה לנבוע מאירוע בודד; היא תוצאה של *השוואות וניגודים* בין שני אירועים או יותר. בעוד שהצהרות על מצבו הנוכחי של אדם אינדיבידואלי אינן נעשות בהשוואה ובניגוד לאנשים או מצבים אחרים. טענה כללית יכולה לשמש כהנחת יסוד עיקרית של סילוגיזם, אך כדי להגיע למסקנה מסוימת, אנו זקוקים להנחת יסוד משנית מסוימת. ואכן, כדי להגיע לטענה הכללית מלכתחילה, עלינו להכיר בכמה מקרים מסוימים מאותו סוג, שאותם נוכל לאחר מכן להכליל וליישם על מקרים מסוימים אחרים (זה מהות ההסקה הסילוגיסטית).

כלומר, כאשר אנו אומרים, למשל, "אני מאמין שכך וכך" או "אני בוחר בכך וכך" או "אני מאחל שכך וכך", ברור שאיננו מתייחסים לתופעות *הניתנות לתחושה כרגע* (אמונה, בחירה, משאלה, אין להן ביטויים

[5] נוכל להשאיר כסוגיה פתוחה, בסוגריים, את האפשרות שחומר ורוח הם בהתאמה ביטויים גסים ועדינים של אותו חומר.

קונקרטיים מיידיים, אם כי בסופו של דבר עשויות להיות להן השפעות מורגשות), וברור שאיננו *מסיקים באופן מושגי* טענות כאלה מתופעה תפיסתית כלשהי (כלומר, מה שטענות אלה מתייחסות אליו אינו הופעות מופשטות). עם זאת, טענות אלה משמעותיות לכל אחד מאיתנו, וניתן להכריז עליהן כנכונות או שקריות על ידינו. אמיתותן או שקרן, אם נחזור ואומר, אינו מבוסס אך ורק על ניסיון ועל שיקולים רציונליים, כפי שמציעים הבודהיסטים, אלא *ידוע באופן מיידי וישיר* על ידי התבוננות פנימית.

זה מה שהייתי מכנה 'ידע עצמי'; ומכיוון שסוג זה של קוגניציה אינו תפיסה ואינו מושג, הוא ראוי לשם מיוחד - נניח, 'אינטואיציה'. אין לפרש את השימוש שלי במונח זה כמרמז על קבלת ידע על נשמותיהם, מחשבותיהם, רצונותיהם או רגשותיהם של אנשים אחרים (וזה נושא אחר, פתוח לוויכוח, סוליפסיזם אינו נכלל) - הוא מוגבל כאן לאינטואיציה עצמית. איני משתמש במונח 'התבוננות פנימית', משום שניתן להשתמש בו בהתייחס לתופעות נתפסות, כגון דמיונו המנטלי או רגשות גופניים של אדם.

לפיכך, בתפיסה זו, הנשמה מוכרת על ידי שלושה סוגים של קוגניציה: ישירות על ידי אינטואיציה, ובעקיפין על ידי תפיסה המבוססת על השפעות התפיסה של הנשמה , מצביה ופעילויותיה האינטואיטיביות. כמובן, 'קוגניציה' היא אחת ואותה בכל שלושת המקרים; רק *מושא* הקוגניציה שונה בכל מקרה. אם נגביל את שיקול דעתנו רק להשפעות תפיסתיות ולמושגים הנגזרים מהם, נוכל רק לבנות 'נשמה' *תיאורטית* ולהתייחס ל'כוחות ′ של הנשמה. כדי להשיג ולטעון לידע על נשמה *אינדיבידואלית* ועל תפיסותיה, תפיסותיה, אמונותיה, כוונותיה, מעשי הרצון, שיפוטיה הערכיים, רגשותיה וכו' *בפועל* , עלינו להודות בקוגניציה ישירה שאינה תפיסה, דהיינו 'אינטואיציה'.

לכן, נוכל להתייחס לנשמה בכמה מונחים: ה"אני" של האינטואיציות שלי, ה"עצמי" כשמניחים שלאחרים יש "אני" כמו שלי (על סמך השפעות דומות הניתנות לזיהוי), וה"נשמה" כשמתייחסים למבנה הקונספטואלי המבוסס על ה"אני" שלי, ה"אני" שלך וההשפעות (המשוערות) הברורות מבחינה תפיסתית שלהם. בהינתן כל זאת, אין פלא שאם נחפש הגדרה או הוכחה ל"אני" באפקטים פנומנליים, לא נמצא אותן!

בואו נחזור לרגע לטענות האינטואיטיביות הללו. חשבו על כך היטב. אם אומר לכם "אני מאמין (או לא מאמין או לא בטוח לגבי) פלוני" - האם הסקתי זאת ממשהו ואתם יכולים להכחיש זאת? בטח, אני חייב להתכוון למה שאני אומר לכם, להיות כן. לפעמים גם אני עלול *לשקר לעצמי* , ולטעון שאני מאמין במשהו (למשל, טענה מחמיאה כלשהי על עצמי, או טענה דתית או פוליטית כלשהי), כשלמעשה אני לא באמת מאמין בכך. לנפש האדם יש מורכבויות משלה, ואנחנו יכולים להסתיר דברים ולא להודות בהם אפילו לעצמנו. במקרים כאלה, ניתן לאמת את אמיתות ההצהרה בהתייחס להקשר רחב יותר, ולבדוק אם רגשותיי ופעולותיי עולים בקנה אחד עם אמונתי הנטענת. אבל אין זה אומר שכל הטענות האישיות הללו ידועות בהתייחס לתופעות לוואי מורגשות, כפי שטוענים הבודהיסטים. משמעות הדבר היא רק שכמו שבתחומים התפיסתיים והקונספטואליים, למראית עין יש אמינות ראשונית אך יש להתעמת איתה עם הופעות אחרות, כך גם בתחום האינטואיציה, מתרחש תהליך אינדוקטיבי של אימות, שבאמצעותו אינטואיציות מסוימות מתגלות כספקות (בשל הסתירות שלהן עם אינטואיציות אחרות, ו/או תופעות נתפסות ושיקולים מושגיים).

יתר על כן, יש להדגיש כי לא כל האמירות מסוג "אני-פועל-מושא" (מושא הוא אופציונלי) מבוססות על אינטואיציה בלבד. לחלקן יש בסיס תפיסתי ו/או מושגי בלבד, או גם. לדוגמה, "אני חושב שעלינו ללכת לשם" כרוך בגורמים תפיסתיים, אולי דימוי מנטלי של גופנו (שלי ושלך) הולך בכיוון כלשהו, כמו גם גורמים מושגיים, אולי תהליך הנמקה מדוע עלינו ללכת לשם. אבל חלק מהאמירות כאלה הן אינטואיטיביות לחלוטין, למשל "אני מאמין שפלוני" הוא סופי ועצמאי, ללא קשר להיגיון שהוביל לאמונה. יתר על כן, אין צורך לבטא אמירות כאלה במילים. המילים "אני", "מאמין" וכו' הכרוכות בהיגד הן כמובן תוצרים של מושג; אבל כוונת המשפט בכללותו היא אינטואיציה מסוימת, שהמילים מבטאות במילים.

כמו כן, ראוי לציין כי טענה כמו "אני מאמין שפלוני" אינה יכולה להתבסס על מסר מקודד מהמוח, לפיו "פלוני צריך להיות מוצהר כ'אמונתך' כרגע", מהסיבה הפשוטה שאין לנו מודעות לשום מסר *מורגש* מסוג זה. לכן, אמירה כזו אינה תרגום מילולי של סוג מיוחד של תפיסה (כמו שאמירות מושגיות אינן כאלה). אולי האמירה "אני מאמין שפלוני" *עצמה* היא המסר המורגש מהמוח? אם כן, נהיה מוצדקים בהכחשת כל אינטואיציה של

הנשמה, מצביה ופעילויותיה. אך מהתבוננות פנימית ניכר שאנו יודעים מה אנו רוצים לומר לפני שאנו מנסחים זאת במילים. המילים רק ממלמלות אובייקט שכבר מוכר; וקוגניציה זו חייבת להיות 'אינטואיציה', מכיוון שהיא אינה תפיסה (חסרת תכונות מורגשות) וגם לא תפיסה (מכיוון שהיא פרטיקולרית).

לסיכום, נראה מוצדק להעלות השערה, בנוסף לתפיסה ולתפיסה, מקור ידע שלישי, הנקרא אינטואיציה, קוגניציה ישירה שאובייקטיה הם העצמי (אני) והקוגניציות הממשיות שלו (אני *יודע* מה אני רואה, שומע, מדמיין, חושב וכו', ברגע זה), רצונות (אני *יודע* מה אני בוחר, מחליט, רוצה, מתכוון, רוצה וכו', ברגע זה) וחיבות (אני *יודע* מה אני אוהב או לא אוהב או אדיש אליו, למה אני מקווה או חושש וכו', ברגע זה). אני *מכיר* את הדברים האינטימיים ביותר הללו - מי יכול לומר לי אחרת, איך הם ידעו טוב יותר ממני מהו התוכן הבלתי מורגש של התודעה שלי? הנשמה וכוחותיה המשוערים - קוגניציה, רצונה, חיבה - אינם ניתנים להבנה באמצעות השוואה, מכיוון שאיני רואה נשמות אחרות מלבד שלי; ניתן להבנה רק באמצעות היסק מתופעות מורגשות ואינטואיטיביות שאנו משערים שהן השפעותיה. אובייקטי האינטואיציה עשויים להיות "ריקים" מתכונות מורגשות; אבל עדיין ייתכן שיש להם מעין קיום, בדיוק כשם שאבסטרקטים אינם ניתנים לתפיסה כשלעצמם, אלא ניתנים לאישוש אמינה.

נניח, לדוגמה, שאני מדיטציה, צופה בנשימה שלי; מחשבותיי האקראיות גורמות לתשומת ליבי לסטות לזמן מה [6]; אני מחזיר את תשומת ליבי אל מושא המדיטציה שלי, נשימתי. כאן, *כיוון ועוצמת תשומת ליבי* דורשים פעולת רצון. סטיית תשומת הלב מהנשימה *אינה* רצוני; *רצוני* הוא זה שגורם לה לחזור לנשימה. באופן פנומנלי, תשומת הלב לנשימה ואובדן תשומת הלב הזו (או ליתר דיוק, תופעת הנשימה והיעדרה) נמצאים במישור שווה. מה שמאפשר לי להתייחס לאחד כשלי ולשני כלא שלי, הוא

[6] בזמן שאנו מדיטציה, צצות מחשבות רבות ומפתות אותנו ללכת בעקבותיהן. בסופו של דבר, אחת מהן מצליחה לתפוס אותנו, ללכוד את תשומת ליבנו ולגרום לנו לסדרה של אסוציאציות. כך, שקועים לחלוטין, אנו שוכחים את מושא המדיטציה שלנו לזמן מה, עד שאנו מבינים שהוסחו לנו.

המודעות לכך שהייתי צריך להתאמץ *במקרה* האחד ושלא היה צורך[7] במאמץ במקרה השני. 'מאמץ' זה הוא הרצון האינטואיטיבי ושהוא 'שלי' מאותת על אינטואיציה של הנשמה. אני יכול להתמקד במאמץ בלבד, או באמצעות פעולת רצון נוספת להתמקד בעובדה שהוא שלי. אין 'פעולה רפלקסיבית' מעורבת בתודעה העצמית הזו, כי זהו חלק אחד ממני שנצפה על ידי שאר גופי.

כמובן, כל זה מאוד מסתורי. כשאנו אומרים: "אני חושב כך" או "אני ארצה בכך", אין לנו מושג מהיכן הגיע אירוע זה או אחר או כיצד הוא ציץ. בוודאי שהמקור העמוק והייצור של מחשבה או רצון של הנשמה אינם ידועים לנו, ולכן איננו יכולים לטעון שאנו בעליו לחלוטין. אין לנו תוכנית פעולה לפני המחשבה או הרצון, שדרכה אנו בונים באופן מודע את האחרון. כל מחשבה או רצון, בסופו של דבר, פשוט קיימים. אין צעדים או שלבים, אנחנו פשוט עושים את זה. אבל זה עדיין לא סתם מקרה; יש מחבר, עצמנו. אנו מסוגלים להבחין, ברוב המקרים, בין מחשבות או רצונות שפשוט "קורים לנו", לבין אחרים ש"אנחנו מחברים"; אנו עשויים אפילו לזהות אותם כרצוניים או לא רצוניים בדרגות שונות.

כל זאת כדי לומר שביקורתו של נגרג'ונה על הנשמה וכוחותיה, ועל יכולת הידיעה של דברים אלה, רחוקה מלהיות חד משמעית. בודהיסטים מוצדקים בספק ובחקירה של הסוגיות, אך מנקודת מבט פילוסופית גרידא, מסקנת המדיאמיקה של "ריקנות" עשויה להיחשב רדיקלית וקיצונית מדי. היא עשויה להיות תקפה באופן ברור מנקודת מבטו של מישהו שהגיע לצורה גבוהה יותר של תודעה (*שאני יודע* שלא הגיעתי אליה), אך טיעוניהם *הרציונליים* אינם מכריעים. חשוב מכך, כפי שראינו, נגרג'ונה מבסס את הכחשתו על תיאוריה *מסוימת אחת* של הנשמה (תיאוריית האטמן), ולא שקל את כל התיאוריות הניתנות להעלות על הדעת. כדי להפריך (או ליתר דיוק, להטיל ספק) בטיעוניו, די אם כן להציע תיאוריה חלופית אחת (כפי שנעשה לעיל) שהוא התעלם ממנה; אין צורך להוכיח את החלופה - אם היא רק ניתנת להעלות על הדעת (קוהרנטית, עקבית), זה מספיק.

נגרג'ונה, לדעתי, אינו עונה באופן משביע רצון על שאלות כמו 'מי תופס, חושב, חפץ או פועל?', 'מי שמהרהר במרדף אחר שחרור או בסופו של

---

[7] המחשבות שסטיתי אליהן אולי כללו תהליכים רצוניים, אך הסטייה שלי אליהן הייתה לא רצונית.

דבר מגיע אליו?', כאשר הוא מסביר את הנשמה כאוסף תפיסות או מושגים בלבד, כמשהו שמוסק (באופן לא לגיטימי) מתופעות נתפסות על ידי קשר סיבה-תוצאה משוער.

בדרך אגב, ראוי לציין שלמרות שתורת אי-העצמי היא בסיסית לבודהיזם, לא כל הבודהיסטים פירשו אותה כדחייה מוחלטת של הנשמה (במובן מסוים של המונח). אסכולה אחת של תרוואדה, המכונה "הפרסונליסטים", שראשיתה בסביבות שנת 300 לפנה"ס, שתלמידיה במאה ה-7 לספירה כללו כמעט שליש מכלל הנזירים הבודהיסטים בהודו, "מונעים על ידי השכל הישר, טענו שבנוסף לאירועים לא אישיים, עדיין יש 'אדם' שיש להתחשב בו". [8]על פי *האבידהארמקושה* , יצירה מהאיאנה מאת וסובאנדו (המאה ה-4 לספירה), הפרסונליסטים פירשו את תורת אי-העצמי של בודהה כמשמעות פשוטה ש"משהו שאינו העצמי האמיתי מתבלבל בעצמי האמיתי".

לכן ניתן להבין את דוקטרינת אי-העצמי כדחייה, לא של ה"נשמה" ("עצמי אמיתי או עמוק"), אלא של ה"אגו" ("עצמי קונבנציונלי או שטחי"). האגו הוא מבנה מבולבל של "עצמיות" על ידי הנשמה, עקב *הזדהותה העצמית של האחרונה עם* דעות מטעות (שנרכשות על עצמה ודרך השפעות חברתיות), וכתוצאה מכך עם עמדות ופעולות מסוימות שהיא עוסקת בהן, בדרך של תגובה מגוננת על עצמה. על ידי הגדרה מראש של עצמה ועולמה, הנשמה כולאת את עצמה בדפוסי תגובה המתאימים להגדרה זו. על הנשמה להיפטר מנקודת המבט הממוקדת באגו, על ידי הבנת הטיפשות והיכולת להימנע ממנה.

[8] לפי קונזה. ראה עמ' 190 ו-192-7.

3. פרק שלישי

לקוח מתוך *פנומנולוגיה* (2003),
פרקים א':3 ו-3,5-6-5:1.

1. להיות או לא להיות

הבדל רדיקלי בולט אחד עם החשיבה הרגילה במקומנו ובזמננו הוא התפיסה הבודהיסטית שאין לנו עצמי. התפיסה הבודהיסטית נובעת מעמדת הפילוסופיה ההודית לפיה כל מה שאנו יכולים להכיר הוא *דהרמות* , כלומר (במובן הראשוני) תופעות קונקרטיות של תפיסה, ובסופו של דבר (במובן רחב יותר) הנגזרות המופשטות שלהן. ה"מציאות" של הדהרמות נחשבה "אשלייתית", מכיוון שהן היו ארעיות, ללא אופי קבוע; ויותר מכך, תפיסות נגזרות לגבי דהרמות. הענף ההינדי של הפילוסופיה ההודית בחר בתזה שמעבר לקיומנויות חמקמקות כאלה, קיים קיום רוחני (יותר "אמיתי" ו"קבוע") (עם עצמיות או נשמות אינדיבידואליות, ועצמי או אלוהים אוניברסלי). הפילוסופיה הבודהיסטית, לעומת זאת, התפצלה, והכחישה כל קיום נוסף כזה (על פני השטח, לפחות, משום שבהמשך הם מודים בבסיס של קיום, הידוע רק ברמה הגבוהה ביותר של התודעה). יתר על כן, חלק מהאסכולות הבודהיסטיות רואות למעשה חלק מהדהרמות כחומריות, בעוד שאחרות רואות את כולן כמנטליות.

חלק מההוגים המערביים המודרניים יסכימו עם עמדת אי-העצמי, מנקודת מבט מכניסטית יותר, הרואה באדם מכונה (מחשב אורגני או רובוט) נטולת נשמה. רנה דקארט (המאה ה-17) היה הראשון בהיסטוריה של הפילוסופיה המערבית שהעלה את סוגיית העצמיות (או העלה אותה בצורה מפורשת וברורה כל כך). הוא הסיק (*ergo*) את קיום העצמי (*sum*) מקיום הקוגניציה (*cogito*). מדויק יותר יהיה לומר שאנו (לפחות באופן חלקי) מסיקים סובייקט ותודעה מהופעת האובייקט. משהו מופיע - *למה (מי)?* סובייקט! *איך?* דרך התודעה! חלק מהפילוסופים יראו חשיבה כזו ככפייתית, המושפעת מהרגל דקדוקי בלבד. אבל לדעתי, אפיון זה אינו רק

ודאויות הרגליות ואינו דדוקטיביות; הוא *השערות אינדוקטיביות*[9] הנדרשות כדי ליישב סוגיות לוגיות מסוימות.

המונח "סובייקט", אגב, משמש כאן ביחס ל"אובייקט", ביחס הנקרא "תודעה" [10]. ביחס של "רצון", אותה ישות נקראת "סוכן", לעומת "רצון" (פעולת הרצון או מה שנרצה). המונח " נשמה" מתייחס לבסיס המשותף של סובייקט וסוכן (כמו גם לתפקידים רגשיים ואחרים). המונח " עצמי" מדגיש את אישיות הנשמה, בניגוד לישויות אחרות, חסרות תודעה, רצון וחיבה. המונח " רוח" מדגיש את המהות הייחודית של הנשמה, בהשוואה לישויות חומריות או נפשיות (מבלי לשלול מלכתחילה את העובדה ששלושתן עשויות בסופו של דבר להיות מחומר אחיד).

לדעתי, נושא העצמי הוא יחסית משני בחשיבותו, ב(ש)בנייה מחדש של ידע מאפס שדקארט חקר כאן. הוא ראה בצדק גמור שגם עצמים שנראים כמדומה עשויים להיות חלומים. אבל הוא (ככל הידוע לי) החמיץ את המסקנה העיקרית ש"בין אם הופעות אלו הן מציאות או אשליה, לפחות בטוח שהן כאלה". *זו* הייתה צריכה להיות אבן הבניין העיקרית שלו. במקרה כזה, ההיסק השני הופך ל"משהו נראה קיים (ולכן, קיים), לכן אני והתודעה שלי לגבי הופעה זו קיימים גם כן", להיפך! אבל אולי אני בררן. את ה"[אני] [11]חושב משמע אני קיים" שלו ניתן לקרוא גם למען ההגינות כ"דברים ***נראים משמע אני כאן ורואה אותם*** ". שימו לב גם שה"לכן" מרמז על מישהו שמסיק; לפיכך לא רק הניסיון אלא גם ההיגיון מרומזים בתובנה ובאמירה.

בכרך הנוכחי, נסטה באופן קיצוני מהתזות הבודהיסטיות או המכניסטיות המערביות. אכן הגיוני להניח שאם כל מה שאנו יכולים להכיר הוא את

---

[9] השערות, אגב, שנוצרו על ידי הסובייקט דרך התודעה.

[10] אני משתמש באותיות גדולות עבור ה"נושא", ולעיתים גם עבור ה"מושא", של התודעה, כדי למנוע בלבול עם הנושא או המושא של טענה, ואי-בהירויות אחרות.

[11] שמתי את ה"אני" המשתמע מ"קוגיטו" בסוגריים, כדי להדגיש את הפועל "חושב" כמשתמע בעיקרו. ה"אני" נדרש מבחינה דקדוקית בתחילת המשפט, אך מבחינה לוגית הוא מכוון כפי שהוא ניתן בפסקת ה"סכום", רק לאחר היסק המצוין על ידי צירוף החיבור "ארגו". הערה זו מצדיקה את ניסוח מחדש של דבריו של דקארט כ"חושב (מחשבות מופיעות), לכן אני (הן מופיעות למישהו, קרא לזה אני)".

התופעות הפיזיות והדמיוניות הקונקרטיות שאנו תופסים, כלומר ביטויים *חזותיים, שמיעתיים, מגעיים, ריחניים או טעימים* של הקיום, ואת הרעיונות המופשטים שאנו יוצרים ביחס לתופעות אלו, אז אין עצמי. שכן איש אינו יכול לטעון שהוא רואה או שומע או נוגע או מריח או טועם את העצמי - אין לו, יש להודות, תכונות *ניתנות לתפיסה* . עם זאת, הדרך לצאת מהדילמה הזו היא לנטוש את הדוגמה הבסיסית (לגבי דהרמות), ולהודות שיש לנו סוג אחר של קשר קוגניטיבי עם העצמי ותכונותיו הבלעדיות (תודעה, רצון והערכה) - חוויית עצמי ישירה שניתן לכנותה "אינטואיציה".

תזה זו צריכה להיחשב רק כהשערה מלכתחילה. אך עד מהרה, כפי שנראה, מתברר כי חוויה עצמית כזו נחוצה ושימושית ביותר בפתרון מגוון בעיות אפיסטמולוגיות ואונטולוגיות. לדוגמה, כיצד נבדלים זיכרונות נוכחיים (של תחושות עבר) מתחושות נוכחיות? או כיצד ידוע שכוונות מילוליות הן כוונות? לפיכך, לא באמצעות אמונה טפלה שרירותית כלשהי נקבעים העצמי ותפקודיו, אלא באמצעות התועלת והאישור ההדרגתי של השערת האינטואיציה. תיאוריות ידע המתעלמות או שוללות אינטואיציה פשוט מצליחות לעמוד בלעדיה, משום שהן אינן מתמודדות במפורש עם סוגיות מסוימות, ומשאירות אותן שבשתיקה ולא פתורות.

2. העצמי

לפי תיאורנו, ה"עצמי" נתפס לראשונה באופן חווייתי, באמצעות יכולת אינטואיציה. אותה יכולת משוערת (של העצמי) מסוגלת לחוות את הקוגניציות, הרצונות והרגשות של העצמי (כלומר, "תפקודיו"), כמו גם את העצמי עצמו. לא לעצמי ולא לתפקודיו המיידיים האמורים אין מאפיינים פנומנליים כלשהם, ולכן לא ניתן לתפוס אותם. העובדה שלא ניתן לתפוס אותם אינה מרמזת על כך שהם אינם קיימים; במקרה שלהם, אם נחזור על כך, מעורב סוג אחר של קוגניציה חווייתית, זו של "אינטואיציה". חוויות מצטברות של העצמי ותפקודיו מאפשרות לנו לבנות מושגים של עצמי, קוגניציה, רצון והערכה.

בנוסף, אנו רואים בעצמי ובתפקודיו *השפעות נפשיות וחומריות* . דמיונות ורגשות נפשיים, כמו גם תנועות ורגשות גופניים, נחשבים (בתפיסת

עולמנו הנוכחית) כנגרמים בעקיפין על ידי העצמי, באמצעות מימוש מיידי יותר של כוחות קוגניטיביים, רצוניים ורגשיים. מה שנגרם על ידי העצמי אינו "חלק" מהעצמי, אך הוא עדיין "שייך" לעצמי במובן של אחריותו. ניתן לומר שתחושת עצמי *מורחבת זו בעלת מאפיינים פנומנליים*.

יתר על כן, ככל הנראה, ברגע שאנו חווים משהו פנומנלי, או חושבים במונחים מופשטים, או מבצעים בחירות או נוקטים פעולה או חשים רגשות מכל סוג שהוא, אדם כנושא דקדוקי נראה נדרש באופן הגיוני. כלומר, "אני" שעושה את הדברים הללו נראה לנו מרומז. כל הופעת אובייקט מולידה מודעות מקבילה של **סובייקט** שאליו הוא מופיע ויחס **תודעה** בינו לבין האובייקט. באופן דומה, כל פעולה של רצון או הערכה, גם אם נטולת מאפיינים פנומנליים, מעוררת בנו את ההכרה שמעורב סוכן (או מחבר או שחקן). זה נקרא "מודעות עצמית", אך זה קצת לא מדויק לעשות זאת, משום שמה שמעורב כאן הוא לא רק אינטואיציה של העצמי, וחוויות תפיסתיות בסופו של דבר, אלא גם תובנה לוגית, משהו מופשט ומושגי.

אנו תופסים את העצמי, במובן הצר, כמורכב מחומר אחיד שאנו מכנים "רוחני" (כדי להבדילו מחומר ותודעה). אנו תופסים אותו גם כישות שאנו מכנים "נשמה", העומדת בבסיס כל האירועים והשינויים ביחס לעצמי (כלומר, תפקידיו), ומהווה המשכיות מתמשכת ומאחדת [12].

בניגוד למה שאנשים מסוימים מניחים ולמה שמציעים פילוסופים מסוימים (בעד או נגד), ההנחה (בין אם באופן אינטואיטיבי ובין אם באופן מושגי) של נשמה או ישות רוחנית העומדת בבסיס קוגניציה, רצון והערכה, אינה *מחייבת* באופן הגיוני שישות כזו תהיה נצחית. קביעות בתוך שינויים אינה מרמזת שלנשמה אין התחלה או סוף בזמן (או במרחב). כשם שישות חומרית או נפשית נתפסת כמשהו קבוע יחסית להיבטים חולפים מסוימים

---

[12] ניתן להגדיר את המונח 'עצמי' (בצורה מעגלית למדי) כ'מלבד כל דבר אחר שהוא מושא של התודעה'. הוא כמובן מתייחס לאותו דבר כמו 'נשמה'. מושג הנשמה מתייחס למשהו אחיד מאוד, הסובייקט האולטימטיבי של הקוגניציה וסוכן ההערכה והרצון. מושג האגו מתייחס לשכבה שטחית יותר של הנפש, מכלול של עמדות והתנהגויות עכשוויות והרגליות, הקשורות יחד על ידי 'שגרות' מסוימות של חשיבה. הראשונה חופשית ואחראית יחסית; השנייה פועלת תחת כפייה ניכרת. האגו הוא הביטוי הפסיבי של *היסטוריית* החוויות, המחשבות והבחירות של הנשמה, ואילו הנשמה היא היוצרת הפעילה של היסטוריה זו. (ראה סעיף הבא.)

שלה, ובכל זאת כבעלת משמעות חולפת שלמה יחסית ליקום, כך במקרה של ישות רוחנית, גם לה עשוי להיות קו עולם מוגבל במרחב-זמן.

אינטואיציה, תפיסה ותובנה לוגית מחייבות רק את קיומו של עצמי אחד - הסובייקט של פעולות תודעה אלה. סוליפסיזם נותר מתקבל על הדעת. האמונה הרווחת שלנו שישנן נשמות רבות כמו שלנו בעולם היא מבנה והשערה מושגית, שככזו היא לגיטימית לחלוטין ואכן מסייעת להסביר חוויות רבות. כמו כן, לא נכללת האמונה שיש באמת רק נשמה גדולה אחת (שאולי חודרת או מתעלה על יקום החומר והתודעה), העומדת בבסיס הנשמה/ות הקטנות לכאורה - זוהי אמונת המונותאיזם. כלומר, אמונה בנשמה אינה שופטת מראש את סוגיית האינדיבידואציה . כשם שישויות חומריות, לאחר מחשבה, עשויות להיחשב כאדוות גרידא במארג אוניברסלי, כך ייתכן גם במקרה של ישויות רוחניות.

אבל אדוות כאלה עשויות להיות קבועות או חולפות. אין הכרח הגיוני להניח שעם המוות הנשמה ממשיכה לחיות במקום אחר (בגן עדן או בגיהנום), או שהיא נשארת או נולדת מחדש על פני האדמה בצורה כלשהי, אם כי אין לשלול אפשרויות כאלה על הסף. הקושי בכל רעיון של גלגול נפש הוא להדגים באופן חווייתי סוג של העברה של רוח או אנרגיה (תגובה קרמתית) מגלגול אחד למשנהו. לדמיין העברה כזו, לטעון שהיא מתרחשת, אינו הוכחה. אני גם לא יכול לחשוב על שום תיאוריה שעבורה "חוק שימור הרוח" עשוי להיות הכרח היפותטי כדי להסביר נתונים אמפיריים מסוימים.

יתר על כן, הטענה בדבר קיומה של נשמה אינה מרמזת בהכרח שחומר זה, יותר מאשר חומר הדמיון, יכול להתקיים מחוץ לחומר החומרי ובאופן בלתי תלוי בו. הרוח עשויה להיות רק *תופעה אגבית* של צביר החומר הייחודי המהווה את הישות הביולוגית של גוף אנושי חי, בעל חיים, המתהווה כשהוא נולד (או כמה חודשים קודם לכן) וחדל להיות כשהוא מת.

(למרות זאת, נוכל באותה מידה לטעון שחומר ותודעה הם סידורים מורכבים יותר של חומר רוחני, כמו לטעון שרוח ותודעה הן צורות עדינות יותר של חומר; בסופו של דבר, ההבדלים עשויים להיות מילוליים ולא מהותיים.)

השאלה היכן ממוקמת הנשמה ביחס לגוף, האם איפשהו באזור המוח או בכל הגוף, נותרה חסרת משמעות. כמו כן, הנשמה עשויה להתפרס במרחב החומר או בנקודה בלבד בו. אך סוגיות כאלה אינן רלוונטיות לרוב המטרות.

שאלות פילוסופיות רבות עולות סביב מושג העצמי, ולגיטימי לנסות לענות עליהן במידת האפשר. אך אסור לשכוח את הסוגיה המרכזית: מי או מה, אם בכלל, הוא סובייקט התודעה? שאלה זו עולה ברגע שאנו מודעים, ואי אפשר לעקוף אותה בשום תחבולה.

כפי שכבר הוזכר, פילוסופים בודהיסטים מסוימים מכחישים את קיומו של הסובייקט, העצמי, הנשמה או הרוח. במידה שטיעונם מבוסס על חוסר האפשרות לזהות במדויק את התכונות הניתנות לזיהוי של הנשמה, יש בו טענה משכנעת מסוימת. במערב, דיוויד יום הציג טיעון דומה. אך ניסיונם להסביר את הרושם הנפוץ שיש לנו נשמה על ידי הבחנה בין קיום יחסי/אשלייתי לקיום עצמאי/ממשי הוא מבולבל [13].

פילוסופים בודהיסטים מסבירים את אמונתנו שיש לנו עצמי כאשליה עקב חפיפה של אינספור אירועים תפיסתיים (תחושות ודמיונות), הנקראים *דהרמות* , שאנו משלבים יחד באופן נפשי על ידי השלכת עצמי במרכזם. יש להם תיאוריה אונטולוגית של " **תלות הדדית** " או "תלות הדדית", לפיה לא רק העצמי אלא כל המהויות המשוערות הן רק השלכות העולות במוחנו, עקב כך שדברים אינם קיימים בפני עצמם (בודדים ועצמאיים) אלא קיימים רק ביחסים (סיבתיים ואחרים) לכל שאר הדברים [14].

אני רוצה להציע כאן כבדרך אגב כיצד ייתכן שתיאוריית התלות ההדדית עצמה צצה בטעות. לכל תיאוריה יש גרעין של אמת, המעניק לה אמינות; הבעיה עם חלק מהתיאוריות היא שיש בהן קליפה של שקר, שיש להפריד. במקרה של תיאוריה זו, הטעות היא בלבול בין אונטולוגיה

---

[13] בספר *"אילוגיקה בודהיסטית"* , אני מבקר רעיון זה כמבוסס על הכללות מפוקפקות ואינסופיות.

[14] בספרו *"הלוגיקה של סיבתיות"* , אני מראה כיצד אם כל דבר קשור באופן סיבתי לכל דבר אחר (באותו מובן של סיבתיות), אז שום דבר אינו קשור באופן סיבתי לשום דבר! שכן ניתן להבחין בין סיבתיות למסה של הופעות רק אם לדברים מסוימים יש קשר זה *בעוד שאחרים לא* . הרעיון של "כל דבר גורם לכל" סותר את עצמו.

לאפיסטמולוגיה. אני מסכים שאף פריט *ידע* אינו אמיתי באופן עצמאי מכל האחרים. לכל מראה חיצוני יש, מעצם היותו מופיע (כחוויה או כטענה בשיח מופשט), קוונטום של אמינות. מינימום בסיסי זה אינו מספיק כשלעצמו באופן מוחלט כדי להפוך את המראה הזה ל"אמיתי". הוא רק מעניק למראה החיצוני שיקול בתכנית הכללית של הדברים. רק לאחר שכל פריט ופריט התמודד ונשקל מול כל הפריטים האחרים, נוכל להכריז סופית על אלו שעברו את כל המבחנים כ"אמיתיים". לפיכך, האמת של כל דבר אינה נובעת רק מהירידה הראשונית באמינות בו, אלא מהכוח המשולב הסופי של כל טיפות האמינות בכל הנתונים הזמינים.

פילוסופים בודהיסטים, באמצעות חשיבה לא מדויקת, הפכו עובדה מתודולוגית זו לרעיון שיש תלות הדדית אוניברסלית "אמיתית". יתר על כן, התיאוריה שלהם היא שקיימים נראים לעין רק בגלל אינסוף "יחסים" החוצים זה את זה. יחסים אלה נטענים ל"ריקים" ממונחים, כלומר הם יחסים המקשרים "אין" זה לזה. לא נאמר איזה סוג של קיימים הם יחסים אלה עצמם, ומדוע הם פטורים מלהיות בתורם תוצרים בלבד של יחסים אחרים עד אינסוף. לא נאמר כיצד אינסוף אפסים יכול להצטבר ללא אפס. לעומת זאת, שימו לב שבגרסה האפיסטמולוגית שלי לכל פריט של הופעה יש ירידה ראשונית של "אמינות", ולמוצר הסופי יש ערך אמת שניתן להשוות אותו לסכום כל הקוונטים הראשוניים הללו. זו אינה תלות הדדית של אפסים.

באשר לתודעה, בודהיסטים רואים בה גישה ישירה לעצמה, לפחות במדיטציה גבוהה. נראה שלכך הם מתכוונים בביטויים כמו 'אין-תודעה', או תודעה 'ריקה' מכל תוכן, ללא אובייקט מלבד עצמה. לפיכך, נראה שהם מציעים את האפשרות של דוגמה ליחס של תודעה המופנה כלפי עצמה (בניגוד לתפיסה הרגילה של 'מודעות עצמית' - שהיא 'מודעות של תודעה של משהו שאינו תודעה' [15]). ניתן לפרש זאת כהודאה שבשתיקה מצדם באפשרות של אינטואיציה. שימו לב גם, הם משתמשים לעתים קרובות במונחים סובייקט, תודעה ותודעה לסירוגין, מה שמוביל לבלבול ולטעויות.

ראוי לציין כבדרך אגב שמונחים כמו 'היעדר-מחשבה' או 'ריקנות' הם שליליים - וכפי שצוין קודם לכן, שלילה היא פעולה רציונלית. אף על פי

---

[15] כלומר, למופע אחד של הקשר הקוגניטיבי יש מופע *אחר* של הקשר כמונח שלו, אשר בתורו מכיל משהו *שאינו* מופע של הקשר כמונח שלו.

כן, יהיה זה לא הוגן להתייחס למושגים אלה כמבוססים על מבנה רעיוני. בודהיסטים המשתמשים בהם טוענים שהם מתייחסים לחוויה חיובית. השמות השליליים נועדו רק להדגיש שתוכן החוויה הזו אינו ניתן להשוואה לשום דבר אחר.

הגישה הפנומנולוגית לסוגיות הנ"ל שונה. ראשית, די להדגיש את ההיבט *הדוקטרינלי* של סובייקט ותודעה. בין אם אנו תופסים אותם באופן אינטואיטיבי, דרך תפיסה או באופן מושגי, מה שחשוב ביותר הוא התפקיד שהם ממלאים בסידור הידע שלנו, בתפיסת העולם שלנו. אם ההנחה שלהם מאפשרת לנו להציע *הסבר עקבי ואושר שוב ושוב* להופעתן של תופעות, כלומר שהן מופיעות (באיזשהו אופן, איננו יודעים בדיוק כיצד) בעיקר דרך חושים או באמצעות זיכרון ודמיון, לישות עם נפש וגוף המוקפים בעולם פיזי, וכן הלאה - אז ערכן ואמיתותם מוכחים באופן אינדוקטיבי.

המושגים סובייקט ותודעה אינם תוספות שרירותיות ורופפות בפאזל הידע, אלא פריטים תלויים זה בזה במבנה מורכב. הם חלק בלתי נפרד מאוסף המושגים שבאמצעותם החוויות שלנו נראות מובנות; זה הכל. צריך רק לטעון שהן השערות; אין צורך לדחות חלופות על הסף, אם מוצעות חלופות אמינות כלשהן. הביטחון שלנו אינו מבוסס על התקשרות חרדה לדוגמה נוספת, אלא על הרקורד של מושגים אלה יחד עם אחרים כמוהם ביישוב סוגיות מסוימות.

ניתן להתייחס ל"עצמי" כפנומנלי, *במובן* שתופעות נתפסות כמשתנות (משובשות או מוזזות במידה מסוימת) על ידי נוכחות משוערת כלשהי, אשר מניחים שהיא העצמי של התופס. העצמי הוא אפוא פנומנלי בעקיפין, מעצם היותו *"ניתן להסיק"* מתופעות . זהו הליך אינדוקטיבי רגיל: אירוע אמפירי כלשהו בולט ומוסבר על ידי השערה כזו או אחרת, אשר נמצאת קוהרנטית ולאחר מכן מאושרת שוב ושוב (אלא אם כן או עד להפרכה ספציפית על ידי היגיון או ניסיון).

כדי להמחיש את החשיבה הכרוכה בכך: אם אני מסתכל על פני גוף מים ורואה שהתבנית הכללית של הגלים נשברת איפשהו, אני מתאר באופן מנטאלי את האזור שנראה מושפע (כלומר, שיש לו דפוס אדוות שונה) וגם מציע סיבה כלשהי לשינוי (למשל, סלעים מתחת לפני השטח, משב רוח, מעבר של סירה וכן הלאה). באופן דומה, אם אני רואה צל, אני מניח

שמשהו מטיל אותו (כלומר חוסם את האור); ובהתאם לצורת הצל, אני מעריך מה הדבר הזה יכול להיות.

נראה כי הבודהיזם מתכוון לחסום את תהליך החשיבה הזה. הוא אומר לנו לא להסיק דבר מאחורי ה"שינוי" הנתפס בתחום הפנומנלי, אלא לקבל אותו כפי שהוא. עבור הבודהיזם, הדיבור על "שינוי" הוא כבר בידוד מלאכותי ולכן עיוות של עובדה; זוהי השלכה של "צורה" על תוכן, שמרמזת על פעילויות חוץ של השוואה וניגוד. יתר על כן, חיפוש "סיבה" המסבירה את השינוי הוא בסך הכל הוספת שכבה נוספת של השלכה למציאות אמפירית שכבר מואפלת. זה נכון לא רק בנוגע להנחה שלדברים יש "מהויות" בסיסיות, אלא גם בנוגע להנחה של "עצמי" שתופס ומסיק. עדיף, נאמר לנו, להסתכל על אירועים פנומנליים (האדוות או הצל הנראים לעין, למשל) ולראות אותם כפי שהם, במקום לראות אותם כמעידים על דברים אחרים וללכת לאיבוד בחיפוש אחר פנטזמות כאלה.

טיעון זה אולי נראה משכנע, אך אינו עקבי. בהיותו שיח מושגי בעצמו מהסוג שהוא מבקר, הוא מטיל ספק בעצמו. אנו בהחלט יכולים להודות בהתערבויות הכרוכות בחשיבה מושגית (כמו בפונקציות של בידוד, השלכת קווי מתאר, השוואה וניגוד, הנמקה סיבתית, הנחת השערות), מבלי בכך להכחיש את תקפותו כאשר הוא מבוצע כראוי. למעשה, זוהי העמדה העקבית היחידה.

יתר על כן, עמדתי האישית היא שהנשמה שלנו (או העצמי) לא רק מוסקת מהופעתן של תופעות, אלא גם "מורגשת" באופן ישיר - או לפחות מוסקת מאינטואיציות. אין ספק שתפקודיה הלא-פנומנליים של הנשמה (תודעה, רצונות, העדפות) חייבים להיות מורגשים באופן ישיר, שכן לא ניתן להסביר אותם במלואם בהתייחס לתופעות נפשיות וחומריות. ייתכן שהנשמה בתורה מוסקת מאינטואיציות אלה; או באותה מידה, ייתכן שהיא עצמה מורגשת באופן ישיר. למיטב ידיעתי, הבודהיזם אינו מתחשב בתזה פנומנולוגית זו, וגם כמובן אינו מפריך אותה.

3. גורמים של ה"עצמי"

בנוגע למושג העצמי, עלינו לזהות את הדרכים השונות בהן אנו מפתחים אמונה בעצמי, כלומר את הבסיס למושג כזה בפועל, כלומר ***עם מה אנו מזדהים בצדק או שלא בצדק*** . להלן מספר דוגמאות להרחבה:

a) אנו מזדהים באופן אישי עם ***תחושות של ובתוך הגוף*** , כולל מגע ותחושות אחרות המציגות בפנינו את שלוחתו ותוחמות את גבולותיו ביחס לעולם נתפס "חיצוני" יותר, כמו גם תחושות ורגשות גופניים בטניים. לפיכך, אנו חשים, רואים, שומעים, מריחים וטועמים את גופנו "שלנו", או חלקים ממנו, ומזדהים עם סך התפיסות הללו. זה נובע בעיקר מה"נוכחות" העצומה של הגוף בחווייתנו, מההתגלמות העיקשת והרועשת שלו. הוא דורש כל כך הרבה מתשומת ליבנו שאנו מתמקדים בו כמעט באופן בלעדי.

חשבו כיצד (רוב) האנשים מבלבלים את עצמם (במידה רבה) עם דחפים ורגשות חושניים. אם הם חשים כאבי רעב, הם ממהרים לאוכל. אם הם חשים דחף מיני, הם או תופסים בן זוג או מאוננים. אם הם מתחשק להם אלכוהול, טבק או סם, הם מתמכרים בקלות. בחיפוש אחר תחושות הם עוסקים בפטפוט אינסופי, או צופים בסרטים או מאזינים למוזיקה. אנשים בדרך כלל חושבים שכאשר הם חשים גאווה או רחמים עצמיים, או אהבה או שנאה כלפי מישהו, הם במגע עם ישותם הפנימית ביותר [16]. אנו מבלבלים כל דחף או סנטימנטליות עם עצמנו, ולכן חושבים באופן לא ביקורתי שסיפוקם הוא הכרחי כדי לעשות לעצמנו טוב.

b) אנו מזדהים עם ***התפיסות שלנו את העולם שמעבר*** לגוף "שלנו", העולם "החיצוני". למרות שחוויות אלו נחשבות חיצוניות לנו וחולפות, הן משמשות כדי להגדיר אותנו באופן אישי בכך שהן טווח ספציפי של מציאות בתוך שדה רחב יותר של אפשרויות. כלומר, אנו מזדהים עם סיפור חיינו, עם ההקשר וההיסטוריה האישיים שלנו, עם הסביבה והגורל הייחודיים שלנו. אנו שוכחים שאנו נוטים לטעות, ומתעלמים מהתפקיד שממלא המקרה בחיינו.

---

[16] כמובן, איני מתכוון לכך שרגשות אינם קשורים לאדם שחווה אותם, אלא רק שהם עשויים להיות שטחיים יותר ממה שהם נראים, או שיש להם מניעים תת-מודעים אחרים מאלה שמדמיינים, וכן הלאה. לדוגמה, 'אהבה' לכאורה עשויה להתברר כ'התאהבות' בלבד, או להיות מונעת על ידי מוסכמה או חובה, או אפילו שנאה שלא הודתה בה.

אנו לומדים הרבה על עצמנו, לא רק על ידי התבוננות פנימית כשאנו לבד, אלא גם על ידי התבוננות בהתנהגותנו ביחס לעולם החיצוני, אתגרי הטבע ואינטראקציות עם אנשים אחרים. אנו לומדים גם על עצמנו באמצעות התבוננות בהתנהגותם של אנשים אחרים, וזיהוי דפוסי התנהגות דומים שלנו בהם.

c) אנו מזדהים עם הזיכרונות והפנטזיות שלנו (כולל ציפיות לעתיד, האידיאלים והתוכניות שלנו, חלומות סרק וכו') - ***התחזיות המנטליות שלנו*** . אנו רואים את זהותנו במונחים של חוויות והרפתקאות עבר ספציפיות שלנו, ורצונותינו וציפיותינו בהווה לעתיד. ברור שהיבט זה אינו רק תפיסתי, אלא מרמז על ***מסגרת מושגית*** , המייצרת מחשבות ורגשות מסוימים. גם אם אלה משתנים בהדרגה, אנו מזדהים עם התפתחותם וכיוון השינוי שלהם, כמו גם עם המרכיבים הקבועים שלהם [17].

d) ***האמונות והבחירות*** שלנו בעבר ובהווה . היבט זה קשור לתודעה ולרצון, אשר מעצבים את הייחודיות והזהות שלנו, כמו גם את התובנות, המחשבות, ההתנהגות, הגחמות, הערכים, החתירות והרגשות שלנו. מרמז כאן על מה שקראתי אינטואיציה של העצמי - כלומר, ידיעה עצמית במובן הרציני. אנו מזדהים גם עם *הבחירות העתידיות המשוערות שלנו* , כלומר מה שאנו מצפים או מתכוונים או נחושים או מתכננים לעשות.

e) ***השיח*** המילולי והקדם-מילולי שלנו . כפי שמתברר במדיטציה, לא כל המחשבות נוצרות למעשה על ידינו. אנו מקבלים פסיביים של רבות מהן או רובן. הן פשוט צצות במוחנו כרעש מחשבתי *בלתי פוסק* , שטויות חוזרות ונשנות, פטפוט כפייתי. אבל רובנו בדרך כלל מקבלים שליטה על אירועים פנימיים כאלה, רואים את עצמנו כמחבריהם, ולכן מגדירים את עצמנו ביחס אליהם.

f) זיהוי עצמי חשוב מאוד הוא ***הדימוי המנטלי שלנו של עצמנו*** , בין אם הוא מציאותי במידה רבה או דמיוני. זה כולל זיכרונות ופנטזיות - בכל המובנים - של תווי הפנים והגופים שלנו, תכונות אופי, קול וכתב יד, והיבטים אחרים של האישיות, כמו גם של מחשבותינו ופעולותינו. הזיכרונות והפנטזיות מבוססים על השתקפויות במראות ובתמונות

---

[17] זה נאמר כדי להתנגד לרעיון הבודהיסטי לפיו חוסר יציבות מרמז שאין עם מה להזדהות. אכן ניתן להזדהות עם מערכת דברים משתנה.

והקלטות חזותיות ושמיעתיות אחרות של האדם, כמו גם תפיסות ישירות של חלקי גוף ותנועותיו ושל עולמו הפנימי.

דימוי עצמי זה הוא מה שנתייחס אליו הכי בקלות אם נבקש מאיתנו להצביע על העצמי. הדבר החשוב לציין לגביו הוא שמדובר במבנה, בהשלכה מנטלית - אין לבלבל אותו עם העצמי שמכיר, רוצה או מעריך. זוהי תוצאה, לא סיבה. אין לו כוח קוגניציה, רצון או רגש, אלא רק דימוי שיכול להשפיע על העצמי האמיתי.

אגואיזם או אהבה עצמית היא דעה מוגזמת על ערך עצמי (יופי, אינטליגנציה וכו'). אחת התכונות או דפוסי ההתנהגות העיקריים של ה"אגו" (במובן המגונה העממי) היא היהירות הטיפשית שלו.[18]

g) בגיבוש הזהות האישית שלנו, אנו מושפעים גם באופן חיובי או שלילי מהאופן ***שבו אנשים אחרים רואים אותנו או מדמיינים אותנו*** . התפיסות או התפיסות שלהם לגבינו עשויות, כמובן, להיות נכונות או שגויות. עלינו להיות מודעים גם להבדל בין: כיצד אנו *יודעים* שהם רואים אותנו או מדמיינים אותנו - לבין כיצד אנו *מדמיינים* שהם כן.

סוגיות אלו מסתבכות עוד יותר בשל עובדת ***ההשלכה החברתית*** : לעתים קרובות אנו מנסים להקרין דימויים חברתיים, באמצעות השיח וההתנהגות שלנו, בניסיונות להשפיע על השיפוטים שלנו ושל אחרים לגבינו. לפיכך, אנו עשויים לערוך באופן מודע במכוון את הדימוי העצמי שלנו עבור עצמנו - לשנות, להסתיר או להוסיף מידע - עד שאנו מאבדים את הקשר למציאות הנוגעת לעצמנו. וגם כאשר אנו עושים זאת רק כדי לבלבל או להטעות אנשים אחרים (על מנת להפיק מהם תועלת חומרית או חברתית), אנו עלולים בסופו של דבר לאבד את הקשר.

גורם זה ממלא תפקיד חשוב בקישור חברתי וויסות, אך הוא יכול גם להפוך לרודני. אנשים רבים מבלים את כל חייהם בניסיון להשפיע על אנשים אחרים לראות אותם בצורה מסוימת, כדי לזכות באהבתם, בכבודם

---

[18] באופן פרדוקסלי, נרקיסיסטים, אנשים יהירים הנוטים להסתכל יתר על המידה במראות, או לחפש להצטלם או להצטלם, סובלים פסיכולוגית מחוסר ביטחון עמוק לגבי קיומם וזהותם. אגו גדול הוא למעשה בלונים מנופחים, שבירים עד כדי דקירה גרידא.

או בהערצתם. ואם הם למעשה לא יכולים להשתלב בדרישות החברתיות המשוערות, הם יעמידו פנים שהם משתלבים.[19]

h) כפי שמציינים בצדק הבודהיסטים, האגו שלנו מגדיר את עצמו גם בהתייחס ל"רכוש ***" החיצוני לכאורה שלו*** . "מי אני? - אני זה שבבעלותו זה וזה... אני בעלה של האישה הזאת, אביהם של הילדים האלה, צאצאיהם של אבותיהם, בעל הבית הזה והעושר הזה, מנהיג תאגיד, זוכה פרס ספרותי, זוכה תחרות וכו'." שימו לב היטב, כאן נכללים לא רק רכוש חומרי, אלא גם רכוש של אנשים בכל מובן שהוא (כיבוש מיני, שליטה פוליטית וכו') ורכוש מופשט (כתבתי את החיבור הזה וכו').

במידה מסוימת, זיהוי זה של "אני" עם "שלי" הוא ביטוי לגורמים הפנימיים יותר שהוזכרו קודם לכן: "זה הצל שלי, כי יש לי את הגוף הזה", "אני הבעלים של הדברים או האנשים האלה, כי יש לי תכונות אופי מסוימות ועשיתי בחירות מסוימות, ובכך פיתחתי היסטוריה מסוימת", אנו אומרים לעצמנו. אך בנוסף, כפי שמדגישים הבודהיסטים, זה משמש כהרחבה טריטוריאלית עבור האגו, מחזק את קיומו, מעגן אותו עוד יותר לעולם.

אגואיזם או אנוכיות היא דאגה לאינטרסים (המשוערים) של האדם עצמו, באופן בלעדי או בעיקר. אחת התכונות או דפוסי ההתנהגות העיקריים של ה"אגו" (במובן המזלזל בלשון הדיבור) היא התפיסה היהירה שלו, ללא קשר למי שנפגע מכך. "דאגה למספר אחד", כפי שאומרים.

i) העובדה שכל אחד מאיתנו יכול להיקרא בשם פרטי (או כינויי גוף המחליפים אותו באופן זמני) גם כן, כפי שמדגיש הבודהיזם, משמשת כדי לכפות ולבסס במוחנו את הרעיון שיש לנו עצמי נפרד. לדברים המכונים רק באמצעות שם משותף (למשל "גבר") יש פחות זהות עבורנו.

אנו יכולים לכלול כאן את כל הדברים *המקובלים היבטים* של הזהות שלנו: תעודת הזהות שלנו, למשל. זה קשור לשיקולים של *שייכות לקבוצה* : שייכות למשפחה (שם משפחה, תעודת לידה), לאום (תעודת התאזרחות,

---

[19] איין ראנד ונתנאל ברנדן זיהו זאת כמחלת מחלה נפוצה. הם כינו אנשים כאלה, שמחשבותיהם, ערכיהם ומעשיהם תלויים באופן נוירוטי באחרים, "אנשים שעובדים יד שנייה". קונפורמיזם או אקסצנטריות, פחד מאובדן כבוד ורדיפה אחר יוקרה, הם חלק מהביטויים של בעיה זו.

דרכון), מעמד חברתי (עשירים או עני, פשוטי עם או שליט, רמות השכלה ומקצועות שונים), זרם דתי, ארגון או מועדון. כל הגורמים הללו מוסיפים ל"זהות" שלנו במידה רבה[20] בהסכמה הדדית, וכך גם שם.

j) המושג ***התיאורטי*** של העצמי או הנשמה מוקרן גם הוא על העצמי של האדם - "אני הישות המופשטת הזו". האם מושג זה נכון או לא נכון אינו רלוונטי כאן; מה שחשוב הוא שקיימת השלכה תיאורטית כזו עבור רוב האנשים המשכילים, כלומר אנו מזדהים עם העצמי שנתפס על ידי דתות, פילוסופיות ופסיכולוגיות.

עבור הדת, המוקד הוא על המהות המתמשכת של העצמי (נשמה, רוחניות) ועל אחריותו המוסרית והשלמות שלו (חופש הרצון). המאפיין העיקרי של העצמי הפילוסופי הוא שהוא *רפלקסיבי* : הוא מצביע על האדם המודע והרצוני, הוא גם סובייקט וגם אובייקט, גם סוכן וגם מטופל. הפסיכולוגיה מתמקדת יותר במורכבויות הקיומיות של העצמי, שחלקן מצוינות כאן.

כפי שמבהיר השימוש השגור במונחים אלה, מושג האגו אינו זהה לזה של העצמי. האגו הוא יצור של העצמי. כאשר אנו חשים חוסר ביטחון, אנו עשויים לנסות להרגיע את עצמנו על ידי עיסוק ב"טיפי אגו". זה מתייחס לנטיות השוואתיות ותחרותיות, כגון שליטה, רדיפה אחר הערצה או רכישות. כוח, תהילה ו/או הון נותנים לנו את הרושם שיש לנו יתרון על פני אנשים אחרים, ולכן שאנחנו מסוגלים להתמודד טוב יותר מהם עם החיים. מה שאנו מכנים האגו שלנו, אם כן, הוא הצד הקטנוני או התוצר של עצמנו. על ידי מתן שם לכך, אנו יכולים להרחיק את עצמנו ממנו, ולדון בו ובתקווה לרפא אותו. תחום זה של הפסיכולוגיה כמובן ראוי (וזוכה) למחקר ופירוט רבים.

[20] כמובן, גם היבטים עובדתיים, כמו גם היבטים קונבנציונליים בלבד, עשויים להיות מעורבים. לפיכך, משפחה, לאום או דת מבוססים בדרך כלל על ההורים הטבעיים של האדם; רמת השכלה או מקצוע, על לימודים ופרקטיקה בפועל; וכן הלאה.

4. הזדהות עם

המונח החוזר בטיפול הנ"ל הוא "להזדהות עם" - מה בדיוק משמעותו ומה מצביע עליו? הוא מתייחס למעין מנגנון אפיסטמי ופסיכולוגי, שבאמצעותו כל אחד מאיתנו מניח לעצמו, לזמן מה, זהות מסוימת המתוארת בדמיון ובמילול.

בהתייחס למנגנון שבאמצעותו אנו מזדהים עם כל אחד מהיבטים אלה של העצמי, חשבו כיצד לאחר פגישה עם אדם מרשים, או קריאת ספר על אתיקה או רומן, או שמיעת שיר או צפייה בסרט, אדם עשוי להיות רגיש להזדהות לזמן מה עם האדם או טיפוס האישיות או הגיבור שנתקל בו. אדם עשוי להגיע עד כדי כך שהוא הופך לאחד עם מודל לחיקוי זה לזמן מה - לא באמצעות תחבולה מודעת, משחק תפקידים או חיקוי, אלא באמצעות מעין "*השראת אישיות*".

מחשבותיו, עמדותיו ופעולותיו של אדם מהדהדות את אלו של המודל, וייתכן שאף לחוות שגופו מרגיש כמו גופו [21]. החוויה האחרונה מתרחשת בכך שאדם מפרש את תחושות הגוף שלו דרך תמונת הזיכרון שיש לו של המודל. ליתר דיוק, תחושות המגע המגיעות מפניו של אדם או משאר גופו מאוחדות נפשית *באמצעות* תמונה זו (במקום של עצמו). מנגנון אינטגרטיבי זה קשור ל"קורלציה של אופני תנועה", וכולל השלכה חזותית (פנימית או הזייתית).

אני [22]מניח שתי מובנים של "עצמי" – (א) **העצמי האמיתי** , ישות טבעית עם המשכיות מסוימת בזמן קיומה, אולי תופעה רוחנית המתפתחת בתוך חומר חי בעל מורכבות מסוימת, שהעצמי הוא סובייקט התודעה וסוכן הרצון; ו-(ב) העצמי או **האגו המדומה** , תיאור משוער בנוי של העצמי, שאין לו תודעה או רצון, אלא הוא עצמו תוצר שלהם. הראשון הוא הזהות העובדתית שלנו, השני הוא מה שאנו מזדהים איתו באופן אשלי, על ידי בלבולו עם ידיעת הזהות שלנו.

---

[21] אני אישית חוסם מיד פנטזיות כאלה כשאני מודע להן, למרות שבנעורי הייתי מתמכר אליהן מדי פעם. אנשים רבים כנראה אינם מסוגלים, או ליתר דיוק אינם מוכנים או אינם מאומנים, לשלוט ביצירת אישיות כזו, ומסיימים לצוף הנה והנה בזהויות שאולות.

[22] לפחות לעת עתה, בעקבות המסורת המערבית ולא בעקבות התזה הבודהיסטית הרדיקלית יותר.

בתחילה, האגו בנוי כניסיון לגיטימי לסכם מידע המופק באופן ישיר או עקיף על ידי העצמי האמיתי. אך הפרויקט יוצא משליטה, לאור מורכבותו הקיצונית והדרישות העל-אנושיות של אובייקטיביות וכנות הכרוכות בכך. לכן, בניגוד לזהות שלנו - או ליתר דיוק, לידיעה על זהותנו - אנו מוצאים את עצמנו מתמודדים עם מבנה דמיוני חלקית או במידה רבה, שאינו תואם לחלוטין את המקור. זהות מוקרנת כוזבת זו משפיעה לרעה על העצמי האמיתי, וגורמת לו לאבד קשר עם עצמו. האגו כרוך אפוא במודעות עצמית *מסוימת* , בתוספת הרבה שטויות. זהו חצי אמת, שמפריעה לקוגניציה, רצון והערכה תקינים, וכך מציג בפנינו בעיות אפיסטמולוגיות, פסיכולוגיות, התנהגותיות, רגשיות וחברתיות לפתרון. הפתרון הטוב ביותר הוא מדיטציה סדירה, המאפשרת לנו למיין בהדרגה את הגרעין מהמוץ, ולחזור להכרת עצמית בריאה וריאליסטית.

לפיכך, יש לנו שני מושגים של עצמי, המובחנים מבחינה לוגית כדלקמן.

a) מושג אחד הוא *אידיאלי* , בכך שהאובייקט או התוכן שלו הם העצמי האמיתי, העצמי כפי שהוא באמת, בכל אופן שהוא. זהו מושג היפותטי ופילוסופי, משום שהוא מצביע על משהו שאנו יודעים במידה מסוימת אך לא באמת בפירוט; אנו זקוקים לו כדי שנוכל לומר משהו על העצמי האמיתי המשוער, כך שיש לנו מושג מינימליסטי נפרד זה, שהוא מעצם הגדרתו אמיתי, כלומר כלי קיבול של כל מה שקורה שהוא אמיתי.
b) המושג השני הוא *המעשי* , שבו אנו בונים בקלות את הידע והדמיון שלנו בנוגע לעצמי. מושג זה הוא מעצם הגדרתו פגום, משום שכל ידע פגום במידה מסוימת מכיוון שאנו נוטים לטעות, ועל אחת כמה וכמה ידע על העצמי, בגלל הסובייקטיביות והלחצים הפסיכולוגיים והחברתיים הכרוכים בניסוחו. האובייקט או התוכן של מושג זה הוא בחלקו העצמי האמיתי (ידע בסיסי) ובעיקר העצמי המדומה (חלק מהטענות נכונות, חלקן שגויות). מסיבה זו, אנו מכנים את הרפרנט באופן ייחודי "אגו", כדי להדגיש שעבור רובנו המושג חייב להיות שקרי במידה רבה.

לפיכך, נכון לומר, כפי שעושים הבודהיסטים, שהעצמי, במובן של אגו, אינו קיים. שכן הוא האובייקט או התוכן של מושג הידוע כלא נכון בחלקו עבור רוב האנשים (כולם מלבד ה"נאורים", אם הם קיימים). במובן הצר,

אם כן, אין אגו, המושג ריק, אין לו התייחסות ממשית [23]- מה שהוא מתכוון בפועל אינו קיים למעשה, אלא כרוך בהשלכות של הדמיון ומבנים מילוליים. אף על פי כן, העצמי, במובן המינימליסטי, קיים. מושגו אוסף רק את הידע האמיתי והבטוח שלנו על העצמי, תוך הדרת כל פרט דמיוני.

ייתכן שהקורא ציין שגם בעודי נלחם באומץ בדוקטרינה הבודהיסטית של "אין-עצמי", אני עדיין מסוקרן ונמשך אליה [24]. במיוחד משום שהפילוסופיה הזו טוענת שרק על ידי זריקת הרעיון שיש לנו עצמי נוכל להשיג הארה ושחרור. איני רוצה לעשות את הטעות הפתגמית של לזרוק את התינוק עם מי האמבטיה. פרשנות אפשרית אחת לדוקטרינה זו, שתסביר אותה תוך שמירה על מושג הנשמה (שעדיין נראה לי בלתי נמנע), תהיה שהיא נועדה לנטרל את הנטייה שתוארה לעיל שלנו להזדהות עם חלק מגורמי העצמי.

כאשר אנו מזדהים עם רעיון תיאורטי או פנטסטי כלשהו של העצמי, אנו *פשוט מקרינים עצמי פנומנלי ואומרים: "זה אני!"* דימוי מוקרן מתבלבל עם זה שמקרין אותו. זה שונה מאוד מלהיות *מודע לעצמי האמיתי של האדם דרך אינטואיציה ישירה* שלו. לפיכך, נאמר לנו למעשה, "אם אתה רוצה למצוא את עצמך, אל תחפש את עצמך במושגים או בתמונות שונות, אלא פשוט התבונן לתוך נשמתך. במקום *לחשוב* על עצמך או גרוע מכך לחשוב על עצמי לעצמך, פשוט *היה* אתה עצמך וכך תכיר את עצמך באופן טבעי." אולי זה כל כך פשוט.

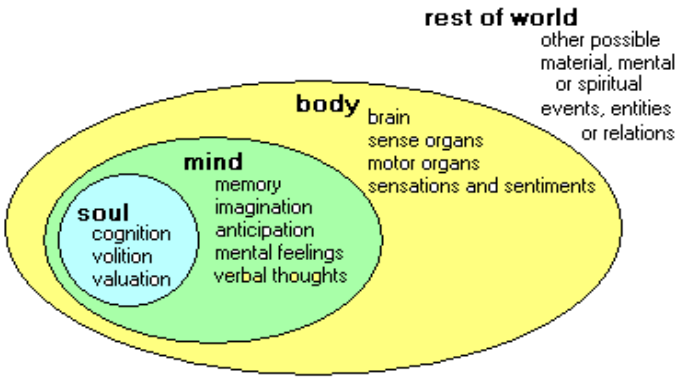
ניתן להמחיש את ההבדל בין עצמי לאגו באמצעות התייחסות לאיור 1 .

איור 1. תחומים חומריים, נפשיים ורוחניים משוערים.

---

[23] בדיוק כמו, נניח, למושג "חדי קרן" אין התייחסות ממשית (אם כי סוסים וקרניים אמיתיים מספיק, בנפרד).

[24] מבחינתי, הרעיון שאין עצמי מרתק כמו המסקנה של תורת היחסות של איינשטיין שאין "אתר". מושג זה של חומר במרחב ריק, או של קיום כשלעצמו, הוצע (אני מאמין) במקור על ידי דקארט. אני אישית מתקשה להבין כיצד גלי תורת השדות יכולים להיות גלים של כלום. עם זאת, אני מודע היטב לכך שמסקנתו של איינשטיין היא בלתי נמנעת, בהתחשב בקביעות מהירות האור ללא קשר לכיוון תנועת הצופה. לעומת זאת, אם אי-אתר אפשרי, מדוע לא אי-עצמי?



המעגל הקונצנטרי הפנימי ביותר (הנקרא נשמה, וכולל את תפקודי הקוגניציה, הרצון וההערכה) מסמל את העצמי במובן המדויק ביותר של המונח. לעיתים זה נקרא העצמי האמיתי או האמיתי, או העצמי הגבוה או העמוק יותר, כדי לסמל את מיקומו היחסי במגוון צורות.

המעגלים המסומנים נפש וגוף (כולל תפקידיהם המוצהרים) יוצרים יחד את האגו, או "העצמי" במובן הלא מדויק של המונח. זה נקרא לפעמים העצמי האשלייתי או השקרי, או העצמי הנמוך או הרדוד יותר, כדי לסמן את מעמדו היחסי במגוון דרכים. (אין ספק שאנשים חומרניים יותר מזדהים במיוחד עם גופם, בעוד שאנשים שכליים יותר מזדהים במיוחד עם דעתם. אבל נפש וגוף שלובים זה בזה באופן בלתי נפרד, בתפקודים החושיים, המוטוריים, הרגשיים והאינטלקטואליים שלהם.)

הדבר החשוב להבין הוא שהנשמה (העצמי) היא בעלת מהות שונה (רוח) מאשר הנפש או החומר (האגו). הראשונה היא ליבת קיומו של האדם; האחרונות הן רק קליפות חיצוניות. כאשר אנו מזדהים עם האגו במקום עם הנשמה, אנו מאבדים קשר עם מעמדנו האמיתי כצופה, עושה ומרגיש.

5. ביקורות שגויות על עצמיות

מאז שכתבתי את *"אי-היגיון בודהיסטי"* , אני סוקר טיעונים בודהיסטיים נגד העצמי ביתר קפידה, ואני חייב לומר שלמרות שהם ממשיכים לעורר בי מודעות עמוקה יותר לסוגיות פילוסופיות - אני מוצא אותם יותר ויותר לא משכנעים, במיוחד בכל הנוגע לסטנדרטים לוגיים.

בודהיסטים תופסים את העצמי כאין-ישות, אשליה הנוצרת על ידי מכלול של נסיבות מסביב ("סיבות ותנאים"), כמו חור באמצע מסגרת (של חומר או תודעה או כל דבר אחר). אבל עד כה לא נתקלתי בניסוח מפורט ומשכנע של התזה המוזרה (אך המעניינת) הזו, לא בהצהרה ברורה שתסביר כיצד ריק יכול לכאורה להיות בעל תודעה, רצון וערכים. עד שתוצג תיאוריה כזו, אני ממשיך לקבל את העצמי כישות (קראו לה נשמה) של מהות כלשהי (רוח, נניח). עצמי כזה הוא לכאורה אינדיבידואלי, אך עשוי בהחלט ברמה עמוקה יותר להתברר כאוניברסלי. האינדיבידואליזציה של הנשמה עשויה להיות אשליה הנובעת מראייה צרה, בדיוק כפי שנראה שאינדיבידואליות של גופים חומריים היא.

ביקורת על רעיון העצמי אינה תחליף לאמירה חיובית. יש להודות שקשה להוכיח בפומבי (לעומת באופן אינטרוספקטיבי) ובאופן בלתי מעורער את קיומה של נשמה, בעלת כוחות אישיים של קוגניציה, רצון וחיבה. אך תיאוריה זו נותרה האמינה ביותר, בכך שהקטגוריות המופשטות בהן היא משתמשת (ישות, מהות, תכונה, סיבתיות) כבר מוכרות ופונקציונליות בהקשרים אחרים. לעומת זאת, התזה הלא אישית נותרת מסתורית, פתוחות ככל שננסה להיות. היא עשויה להיות שימושית למטרות מדיטציה, אך כטענה פילוסופית היא נראית חסרה.

באופן כללי, אני מבחין שאלו המנסים להצדיק את תזת אי-העצמי הבודהיסטית מתמכרים לניסוחים מעורפלים מדי, הכללות לא מוצדקות וטענות *לא-רצויות אחרות* . דוגמה לכך היא היצירה *"לוטוס בנחל"* מאת הסינג יון [25], אותה קראתי לאחרונה מחדש. הציטוטים המובאים להלן כדוגמאות הם מיצירה זו.

---

[25] ראה בפרט פרקים 7-9. (המחבר הוא נזיר בודהיסטי סיני, יליד 1928.)

"לא רק שכל הדברים הם בני חלוף, אלא שהם גם נטולי טבע עצמי. היעדר טבע עצמי פירושו שכל הדברים תלויים בדברים אחרים לקיומם. אף אחד מהם אינו עצמאי ואינו מסוגל להתקיים ללא דברים אחרים" (עמ' 87-86).

כאן , חוסר הדיוק של המונח "קיום" או "להתקיים" מאפשר מצג שווא. המחשבה המערבית הייתה מודה בקלות שכל הדברים (או אולי רובם) *מתקיימים* וממשיכים להיות, *חדלים* להיות וממשיכים לא להיות כתוצאה מהגעתם, נוכחותם, עזיבתם או היעדרם של מגוון דברים אחרים. אבל זה שונה מאוד מאמירה שהווייתם *עצמה* תלויה: עבורנו, עובדות הן עובדות, כלומר, ברגע שדבר הוא עובדה מהעבר או מההווה, שום דבר לא יכול לשנות עובדה זו, הוא אינו "תלוי" בשום דבר. עם זאת, אני טוען, נראה כי הבודהיסטים מנסים להכחיש זאת, ולגרום לבלבול על ידי טשטוש ההבחנה בין שינוי *לאורך* זמן ומקום שונים, לבין שינוי *בתוך* זמן ומקום זהים.

"משמעות המילה 'דברים' בהצהרות אלה היא כל התופעות, הן המעוצבות והן חסרות הצורה, כל האירועים, כל הפעולות המנטליות, כל החוקים וכל דבר אחר שתוכלו לחשוב עליו."

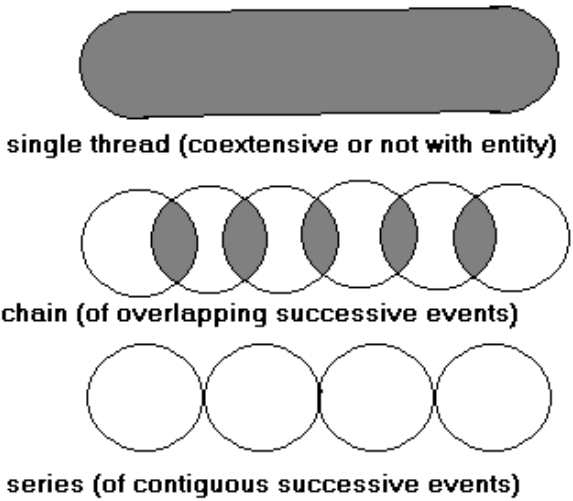
כאן, ההצעה היא שארעיות נוגעת לא רק לתופעות, שהן, באופן דיוק, אובייקטים חומריים או מנטליים של תפיסה, אלא גם לאובייקטים מופשטים. המונחים "חסר צורה", "חוקים" ו"כל דבר שתוכלו לחשוב עליו" מרמזים על כך. אבל כמובן שאמירה כזו מחליקה בחשאי פנימה משהו שלא היינו מודים לו בקלות, אם כי היינו מודים בקלות שתופעות הן ארעיות. כל הנקודה של "חוק" היא שהוא קבוע בתוך שינוי, משהו שאנו תופסים באמצעות היכולת הרציונלית שלנו כאופי משותף של ריבוי אירועים פנומנליים משתנים. עקרון הארעיות אינו אמור לחול על מופשטים. למעשה, הוא עצמו מופשט, הנחשב לא-ארעי!

"לומר שלשום דבר אין טבע עצמי פירושו לומר שלשום דבר אין תכונה שנמשכת לאורך תקופות זמן ארוכות. אין 'טבע' שתמיד נשאר זהה בשום דבר בשום מקום. אם 'טבע' של דבר לא יכול להישאר זהה, אז איך הוא באמת יכול להיות טבע? בסופו של דבר הכל משתנה ולכן לא ניתן לומר שלשום דבר יש 'טבע', קל וחומר טבע עצמי."

כאן, המחבר מטשטש את סוגיית *משך* הזמן המעורב - או יכול להיות - בפרק זמן מסוים. אפילו אם מודה שתופעות לא יכולות להימשך לנצח, אין זה נובע מכך שהן אינן מתקיימות כלל. אם כן, מי יכול לומר שתכונה אינה יכולה להימשך כל עוד הדבר שהיא תכונה שלו נמשך? שתיהן תופעות, לכן שתיהן ארעיות - אך שום דבר לא מונע מהן להתקיים באותו פרק זמן. האמת האמפירית היא: תכונות מסוימות באות ו/או הולכות במהלך חייו של דבר פנומנלי, וחלקן נמשכות באותה מידה בזמן. כמו כן, קצב השינוי משתנה; לא כולן זהות. המחבר מנסה בבירור לכפות חזון של דברים שינחם את התזה הקיצונית שלו.

אגב, אנו יכולים לדמיין סוגים שונים של המשכיות של צירופי תופעות (ראה איור 2).

איור 2. שלושה סוגי המשכיות.



מאפיין חיוני של דבר יתקיים במלואו, כמו *חוט בסיסי* בעל אורך זמן שווה. תרחיש חלש יותר של המשכיות יהיה *שרשרת* של אירועים שונים, כך שהראשון חולק זמן מסוים עם השני, אשר חולק זמן מסוים עם השלישי, וכן הלאה, מבלי שהראשון והשלישי, השני והרביעי וכן הלאה יהיו בעלי זמן משותף. במקרים מסוימים, המשכיות עשויה להיות אשליה לחלוטין, בכך שאירועים יבואו זה אחר זה ברצף בזמן מבלי לחלוק זמן כלשהו.

הסינג יון ממשיך להתווכח:

"הגוף... הוא אשליה הנגרמת על ידי התכנסות קצרה של המרכיבים הפיזיים והנפשיים של הקיום. כשם שבית עשוי מחלקים רבים היוצרים מראה, כך גם הגוף... כאשר חלקים אלה מופרדים, לא יימצא טבע עצמי בשום מקום."

העובדה שבית או גוף אדם הם מכלול של אלמנטים רבים הניתנים להפרדה, אינה מוכיחה שכאשר אלמנטים אלה נמצאים יחד (בדרך מתאימה מסוימת, כמובן) הם אינם מייצרים יחד משהו חדש. השלם עשוי להיות

יותר מחלקיו המרכיבים, משום שהשלם אינו רק סכום החלקים אלא תוצאה *שלהם*. לבני הבית אינן רק מצטברות לבית, אלא יחד הופכות לבית כאשר הן מונחות זו לצד זו בדרכים מסוימות; אם מונחות בנפרד (או יחד בצורה שגויה) הן אינן יוצרות בית (אלא במקרה הטוב ערימת לבנים). באופן דומה לגבי האטומים היוצרים מולקולה, המולקולות היוצרות תא חי, התאים היוצרים אורגניזם אנושי. בכל רמה, ישנה אינטראקציה *סיבתית* של חלקים, המייצרת משהו חדש שהוא יותר מהחלקים, משהו שאנו מכנים השלם, עם תכונות ותכונות ייחודיות משלו.

לכן, לגיטימי למדי להניח שכאשר חומר מתאחד בצורה מסוימת שאנו מכנים גוף אנושי חי, הוא מייצר דבר חדש הנקרא העצמי או הנשמה או הרוח, דבר שאנו רואים כמהות היות האדם משום שאנו מייחסים לו את כוחות התודעה והרצון שאנו מציגים באופן ברור (ואשר החומר המרכיב אותנו, ככל שאנו יכולים לראות, אינו מציג בנפרד). ניתן להודות בקלות בכך שרעיון זה של העצמי הוא השערה; אך לכל מי שמודע לבסיס האינדוקטיבי של רוב הידע האנושי, אין בכך כדי להוות ביקורת (כל המדע מתפתח באמצעות השערות). הנקודה החשובה לציין היא שפרשנים בודהיסטים כמו זה נותנים טיעונים שאינם מצליחים להוכיח את מה שהם מתיימרים להוכיח.

הנה עוד כמה דוגמאות, הקשורות למושג ה"ריקנות":

> *"מקור תלוי פירושו שהכל נוצר מתנאים ושלשום דבר אין קיום עצמאי משלו. הכל קשור לכל דבר אחר והכל מותנה על ידי כל דבר אחר. 'ריקנות' היא המילה המשמשת לתיאור העובדה שלשום דבר אין טבע עצמאי משלו" (עמ' 94).*

כאן, על הקורא לשים לב לעמימות של מונחים כמו "קשר" או "התניה". הם משמשים כאן ללא ניואנסים, ללא הערה על כך שיכולים להיות מעורבים סוגים ודרגות רבים של קשר סיבתי. הרושם שנוצר על הקורא הוא שהכל שווה *בשווה*. *קשור* לכל דבר אחר, רחוק או קרוב ככל שיהיה במרחב ובזמן. אבל זה לא רק לא נכון - זה בלתי נסבל מבחינה מושגית! מושגי סיבתיות מתעוררים בהתייחס לקשר ספציפי, שיש לדברים מסוימים זה עם זה ויש *דברים שחסרים זה עם זה*. אם לכל הדברים היה *אותו* קשר סיבתי לכל *שאר* הדברים, לא היה עולה מושג של קשר סיבתי ולא היה צורך בו. אנחנו יכולים *מאוד* נאמר *באופן חופשי* שסיבתו של דבר מסוים

"קשורה אליו מבחינה סיבתית", אך הלוגיקה הסיבתית מלמדת אותנו שסיבתו של דבר מסוים אינה תמיד "סיבה" שלו במובן הצר. וגם אם כן, ייתכן שזה לא יהיה כך באותה מידה. מכאן נובע ששינג יון כאן שוב מטעה אותנו.

"ריקנות אינה פירושה כלום... לכל הדברים יש קיום משום שכולם קיימים בתלות הדדית" (עמוד 97).

כאן, הדימוי המועבר אלינו הוא שכל דבר, למרות שהוא כשלעצמו ריק מחומר, רוכש קיום דרך אינסוף היחסים (תלויות) שלו לכל הדברים האחרים, שכל אחד מהם בעצמו ריק מחומר. עלינו לשאול, האם תרחיש תיאורטי זה אמין? האם אינסוף אפסים מסתכם במספר שאינו אפס? מהם אותם "יחסים" בין "דברים"? האם הם לא גם "דברים"? האם הם לא גם ריקים, ובמקרה כזה מה נותן *להם* קיום? מושג היחס מרמז על קיומם הקדם של דברים כקשורים (מונחים); אם כל מה שקיים הם יחסים, האם המושג עדיין בעל משמעות?

יתר על כן, מה בדיוק משמעותה של תלות הדדית (הידוע גם כ"תלות משותפת")? האם חיבוק באוויר בין שני אנשים או יותר שווה ערך לתמיכה הדדית? אם אני לא יכול לפרנס את עצמי, האם אני יכול לפרנס אותך? הרעיון הזה בלתי נתפס.

"שום דבר אינו בלתי משתנה או בלתי משתנה. כל התופעות קיימות ברצף. הן תמיד משתנות, נולדות ומתות."

כאן, המחבר פשוט השמיט את העובדה (שהוכרה בעבר) והרלוונטית מאוד של *הישארות* . כדי לשכנע אותנו שהעולם אינו אלא שינוי, הוא מזכיר לידה, שינוי ומוות - אך מאפיל על עובדת החיים, ולו רק לזמן קצר! הביטוי "הם תמיד" לא בהכרח אומר "כל אחד מהם בכל רגע".

"סיבה (זרע) הופכת לתוצאה (פרי), אשר עצמה מכילה את הסיבה (זרע) לתוצאה אחרת, וכן הלאה. כל עולם התופעות פועל בדיוק כך" (עמוד 98).

כאן, אנו נגררים בחיפזון להכללה מפוקפקת. תיאור מחזור החיים, עם רבייה מדור לדור, אינו בהכרח מתאים להמשכים סיבתיים אחרים. סיבתיות בעולם החומר הדומם מצייתת לחוקים שלה, כמו חוקי התנועה

של ניוטון למשל. אין בה שום דבר ששווה ערך באמת לרבייה, למיטב זכרוני. כדי לשכנע אותנו, המחבר יצטרך להיות מדויק הרבה יותר באנלוגיות שלו. לפילוסופים אין רישיון ספרותי.

"אם היינו מפרקים גוף לחלקיו המרכיבים אותו, הגוף לא היה קיים עוד כגוף."

אז מה? האם זה נועד להסביר או להוכיח "ריקנות"? אם תהרוג בעל חיים ותחתוך אותו לגזרים, כמובן שלא תמצא את החיים שבו, או את התודעה שהייתה לו, או את "הטבע החייתי" שלו. זה לא נובע מכך שכאשר בעל החיים חי ובריא, הוא חסר את הדברים האלה!

"המשמעויות של המילים 'למעלה' ו'למטה' תלויות במקום בו אנו נמצאים. אין להן משמעויות מוחלטות. כך הדבר עם כל המילים וכל הקשרים בין דברים" (עמוד 99).

שוב, הכללה חפוזה - ממונחים יחסיים ספציפיים לכל המילים. כל דקדקן יודע שמונחים יחסיים הם רק סוג אחד של מונח בין אחרים. העובדה שהראשונים קיימים אינה מרמזת שלאחרונים יש את אותו אופי או תכונות. באופן דומה, הסינג יון טוען כי היחסיות של מילה כמו "בהירות" (אפיון בהירות האור שלנו הוא סובייקטיבי ומשתנה) מדגימה את היחסיות של כל המונחים. אבל גם כאן, הוא עובר ממקרה ברור לכל המקרים, אם כי הסתייגויות רבות מבוססות על מדידה מדעית מחמירה יותר. יתר על כן, בתיאור כיצד פיסת בד עשויה להיות בעלת שימושים שונים, כחולצה או כחצאית, הוא טוען:

"זהו אותו פיסת בד בכל המקרים, אך מכיוון שהוא משמש בצורה שונה, יש לנו שמות שונים עבורו. כל המילים הן כך; משמעותן תלויה באופן שבו הן משמשות ובמקום בו הן משמשות."

זה אמור לשכנע אותנו שמילים הן "שקריות ומהוססות" ולעזור לנו להבין טוב יותר את הריקנות. אבל האמת והדיוק של השפה בבירור אינם עומדים על הפרק כאן, כך שהמסקנה השלילית המשתמעת אינה מוצדקת. ההוכחה היא שכולנו מבינים בדיוק את תיאורו של התפקיד המעשי המשתנה של פיסת הבד. "בד יכול לשמש כחולצה או כחצאית" הוא משפט לגיטימי לחלוטין הכולל את המודל הטבעי "יכול" ושני נשואים בניתוק עבור נושא יחיד (א' יכול להיות ב' או ג'). כמובן, אם מתחילים עם הרעיון ששפה

יכולה להכיל רק משפטים עם שני מונחים ומודאל אחד (א' הוא ב'), אז יתבלבלו ממצבים מורכבים יותר. אבל אם הבנתו של האדם את המחשבה האנושית מפותחת יותר, לא נופלים למסקנות טיפשיות.

לבסוף, הסינג יון מתייחס ל"טבע היחסי של התפיסות שלנו" כדי להצדיק את רעיון הריקנות. הוא מתאר שני אנשים הצופים בשלג, האחד הוא משורר היושב בביתו החם, והשני הוא חסר בית הרועד בחוץ. הראשון מקווה שהשלג ימשיך לרדת, כדי שיוכל ליהנות מהצפייה בו; השני חושש שאם השלג ימשיך לרדת, הוא עלול לקפוא למוות. המחבר מסכם:

"שניהם רואים את אותו הנוף, אבל מכיוון שהתנאים שלהם שונים הם תופסים אותו בצורה שונה מאוד."

לפיכך, תפיסות הן "שקריות" וריקנות "עומדת בבסיסן". גם כאן, פרשנותו למצב מגמתית, נועדה לתמוך בתורותיו המוקדמות. ליתר דיוק, שני האנשים תופסים נכון (פחות או יותר) את אותה סצנה מושלגת; מה ששונה הוא הערכתם את *ההשלכות הביולוגיות* של מה שהם תופסים (או ליתר דיוק, מה שהם מצפים לחוות עוד). אין כאן שום יחסיות של תפיסה! יש לנו שני משפטים לגיטימיים למדי, ששניהם כנראה נכונים "אהנה משלג נוסף" ו"אהיה נהרג משלג נוסף". בהיותי "אני" המשורר במקרה אחד והאיש העני במקרה השני, אין סתירה ביניהם.

באמצעות טיעונים כמו אלה שניתחנו, מגיע הסינג יון למסקנה הכוללת כי:

"היקום יכול להתקיים רק משום שכל התופעות ריקות. אם תופעות לא היו ריקות, שום דבר לא היה יכול להשתנות או להתקיים. הוויה וריקנות הם שני צדדים של אותו הדבר" (עמוד 100).

אבל אף אחת מהנחות היסוד או טיעוניו אינה מאפשרת לנו להסיק או להסביר מסקנה כזו. זוהי אמת שאם כוסך מלאה, אינך יכול להוסיף לה; או אם אין לך מקום לנוע פנימה, אינך יכול לזוז. אבל זה לא מה שהמחבר מדבר עליו כאן; התזה המוצעת היא כמובן הרבה יותר רדיקלית, אם כי עדיין מעורפלת ברובה. כל מה שמוצעים לנו הן הצהרות דוגמטיות, החוזרות שוב ושוב על מה שהבודהה טוען שאמר.

אני אישית עדיין מוכן להאמין שהבודהה אכן אמר משהו מאיר עיניים על תלות הדדית, ארעיות, חוסר אנוכיות וריקנות, אבל המילים שבהן

השתמשו כנראה לא היו ברורות במיוחד. אני רק מקווה שהקושי שלו היה פשוט למצוא את המילים הנכונות כדי לבטא את תובנותיו, ושההיגיון מאחורי המילים הללו לא היה פגום כמו זה שנתקלתי בו בעבודתם של פרשנים עד כה!

ובכל זאת, משפטים כמו הבאים מסוטרה של *זר הפרחים* מלאי משמעות להפליא, ומאתגרים אותנו להמשיך לחפור [26]:

"כאשר הרוח נעה דרך ריקנות, שום דבר לא באמת זז."

6. מהי "ריקנות"

להלן ניסיון למזג באופן אקלקטי את הרעיון המערבי וההודי של "נשמה" עם היבטים של הרעיון הבודהיסטי שאנו "ריקים" מכל חומר כזה. מה יכולה להיות ה"נשמה", מה מקומה ב"עולם", מהי "המכניקה" שלה? האם נוכל לפרש ולהבהיר את מושג ה"ריקנות" באופן אינטלקטואלי?

התפיסה הבודהיסטית של "ריקנות" (בגירסאותיה הקיצוניות יותר) אינה משכנעת, ככל הידוע לי עד היום. אם משהו הוא ריק, זהו עצם מושג הריקנות כפי שהם משתמשים בו - שכן הם אף פעם לא מגדירים אותו *בבירור* או מסבירים אותו. פילוסופיה אינה יכולה לשפוט רעיונות שנותרים לנצח מעורפלים והאשמות קפקאיות. האחריות מוטלת על הפילוסופים של הריקנות ללמוד לבטא את רעיונותיהם בצורה מילולית יותר.

א. דמיינו את הנשמה כישות במכלול הרב-תכליתי, של (נניח) חומר רוחני, צורת אנרגיה עדינה מאוד, המובחנת במידה מסוימת מחומרי התחום המנטלי (זה של הדמיון) ומתחום החומר (זה של התופעות הפיזיות, הנחשבות לגופו של האדם ולעולם שמעבר לגופו).[27]

ב. בעוד שסוליפסיזם היא טענה מקובלת מבחינה לוגית, ניתן באותה מידה להעלות על הדעת הרעיון שהנשמה עשויה להיות אחת מני רבות באוכלוסייה גדולה של נשמות הפזורות בים הקיום, הכוללת גם את

---

[26] לדוגמה, האם קיים מצב תודעה שבו אדם חווה את המרחב-זמן כשלם סטטי?

[27] שימו לב שאנימיסטים רואים אפילו צמחים ואבנים כרוחניים.

האנרגיות המנטליות והחומריות הגסות יותר. לישויות רוחניות אלו עשויות להיות טבע ונטיות התנהגות משותפות, והן מסוגלות להשפיע זו על זו ולהיות מודעות זו לזו.

ייתכן שאותן נשמות רבות עשויות להיות ביטויים של אותה נשמה יחידה, ואכן גם התודעה והחומר עשויים להיות ביטויים של אותה נשמה אחת, אשר אולי עשויה להיות מזוהה עם (נקודת מבט הינדית למדי) או להיות ניצוץ קטן של (השקפה יהודית יותר) מה שאנו מכנים אלוהים. לחלופין, הנשמות הרבות עשויות להיות קשורות זו לזו יותר בצורה של רשת.

ניתן לסווג את התפיסה האחרונה כנשמה בודהיסטית יותר, אם נתמקד בדוקטרינת ה"תלות ההדדית" שלה. עם זאת, נוכל גם להתייחס לבודהיזם כתואם לרעיון של נשמה קולקטיבית או שורשית, אם נתמקד בדוקטרינת "בסיס תודעה מקורי ומשותף". זה מתייחס לאוקיינוס מנטלי, שממנו כל המחשבות מתפרצות לרגע (כפי שנראה במדיטציה). בהתחלה, באופן אינדיבידואלי ופסיכולוגי, חומר מקורי זה נתפס בסופו של דבר כאוניברסלי ומטאפיזי, על בסיס טיעון פוזיטיביסטי[28] שמאחר שגם תחושות חומריות ידועות רק דרך התודעה, נוכל רק להניח שהכל הוא תודעה. לפיכך, לא רק 'מחשבות', אלא כל 'הדברים' הם רק מערבולת במאגמה קדמונית זו. אפילו 'עצמי' אינדיבידואלי הוא רק טיפות של מי ים מנטליים אלה שלרגע יש להן אשליה של נפרדות וזהות אישית.

ג. עבור כל נשמה אינדיבידואלית (כמו עבור הנשמה הגדולה יותר כולה), הנפש, הגוף והעולם שמעבר, של חומר רב יותר, אנרגיות נפש ורוח, כולם עשויים להיות רק "דימויים" מוקרנים (נקודת מבט הקרובה לזו של הבישוף ברקלי במערב או לפילוסופים של יוגאצ'רה בבודהיזם). זו אינה אישור מצידי, אני רק מנסה לפשט את המסתורין של תיאוריה זו ולקחת אותה בחשבון, שימו לב היטב.

המונח דימוי, כאן, אינו מתייחס לדימוי של שום דבר אחר. דימויים כאלה הם אולי אמצעי לביטוי עצמי ושיח של הנשמה (או הנשמה). כלומר, "העולם סביבי" עשוי להיות שפה שהנשמה יוצרת ומשתמשת בה כדי לבטא את עצמה ולתקשר עם עצמה (ועם נשמות אחרות עתידיות).

---

[28] כפי שאני מבהיר במקום אחר, אני אישית לא משוכנע מטיעון קיצוני זה.

בהינתן שבאופן אובייקטיבי ישנן נשמות רבות, אנו יכולים לראות שלנשמות אלו יש רבות (אולי רוב) מהדימויים שלהן *במשותף* . זה מעלה שאלה חשובה, הנשאלת לעתים קרובות בקשר לאידיאליזם כזה. *אם העולמות שלנו (כולל ההיבטים הפיזיים) הם דמיונות אישיים, כיצד ייתכן שחלק כה גדול מתוכנם תואם, וכיצד נראה שהם כפופים לאותם "חוקי טבע"?*

תשובה אפשרית אחת היא להניח שהנשמות הרבות הן ניצולים של נשמה מרכזית (חייתית, אנושית או אלוהית). במקרה כזה, אין פלא שהן חולקות חוויות וחוקים.

לחלופין, נוכל לענות שדימויים דומים פשוט מוקרנים (או מכוח טבעם והרגליהם) שוב ושוב על ידי נשמות רבות. בדרך זו, הם לכאורה חולקים עולם (בחלקו, לפחות), למרות שהוא עולם דמיוני. מכיוון שיש להם אשליות משותפות, יש להם תפיסות משותפות. לפיכך הם יכולים לתקשר בדרכים קבועות בסביבה טבעית אחת לכאורה, ולפתח ידע קולקטיבי, חברה, תרבות, טכנולוגיה, אתיקה, פוליטיקה והיסטוריה. לפיכך, איננו נאלצים להניח עולם משותף ואובייקטיבי אחד. ייתכן בהחלט שכל נשמה מקרינה לעצמה דימויים מסוימים שנשמות אחרות מקרינות לעצמן באופן דומה, ודימויים מוקרנים אלה במקרה זהים בהשוואה.

ד. הנשמה, הנראית ככדור של אנרגיה עדינה, יכולה בהחלט להיות בעלת "מכניקה" רוחנית משלה - צורותיה ותנועותיה החיצוניות והפנימיות, הקמטים והתנועות בתוכה ובממשק עם האנרגיות המנטליות והחומריות (והרוחניות) סביבה, המתמטיקה של הגלים החוצים אותה ואת סביבתה, כמו יצור הצף בלב ים.

תודעה ורצון , שנתפסים כאן ככוחות השלכה שונים, הן הדרכים בהן הנשמה מקיימת אינטראקציה עם עצמה ועם סביבתה לכאורה.

יכולות תנועת הגלים הללו של הנשמה כפופות באופן טבעי לכמה "חוקים" - למרות שלנשמה האינדיבידואלית יש תמרון ניכר, היא אינה חופשית לפעול כרצונה, אלא נוטה להישאר ברוב הנסיבות בדפוסים קבועים או חוזרים. "חוקים" אלה (רוחניים, פסיכולוגיים) משותפים לעתים קרובות עם נשמות אחרות; אך לכל אחת מהן עשויות להיות גם אילוצים או הרגלים שונים - מה שמעניק לכל אחת את הייחודיות שלה. "חוקים"

משותפים ואישיים כאלה הם טבעם האמיתי הבסיסי, בניגוד לתדמית ה"טבע" שהם עשויים להקרין.

במקרה שריבוי הנשמות מוסבר על ידי נשמה גדולה אחת, קיים אפילו פחות קושי בהבנת האופן שבו הן עשויות להיות כפופות לחוקים משותפים. מצד שני, האינדיבידואליות של הנשמות המקוטעות דורשת הסבר. כאן, עלינו להניח או ויתור מכוון ומרצון על כוח מצד הנשמה הגדולה (כך שלנשמות קטנות תהיה בורות מסוימת וחופש פעולה מסוים) או שינה או חולשה לא רצונית (תזה אחרונה פחות מקובלת אם נזהה את הנשמה הגדולה יותר עם אלוהים).

באשר לנשמה הגדולה כולה, היא יכולה להיות כפופה למגבלות וכוחות בתודעתה וברצונה - או שהיא יכולה להיות עצמאית מכל הגבלה או קביעות טבעיות כאלה, פתוחה וחופשית לחלוטין. תפיסת האל שלנו בוחרת בגרסה השנייה, כמובן - ומכאן האפיונים של יודע-כל וכל יכול (וטוב-כל, בהינתן שרע הוא סטייה הנובעת מבורות וחוסר אונים).

ה. המניע והתוצאה הסופית של תזות כמו זו הנ"ל הם אתיים. הם שואפים ומשמשים לשכנע אנשים שהנשמה האינדיבידואלית יכולה למצוא שחרור מהאילוצים או ההרגלים שהיא כפופה להם, על ידי מימוש אחדותה עם נשמות אינדיבידואליות אחרות. 'מימוש' כאן פירושו להתעלות מעל האינדיבידואליות *של האדם על ידי מודעות, הזדהות ואימון הסיבה* לישויות אחרות מאותו חומר, או לנשמה הקולקטיבית או השורשית. לפיכך, הארה ושחרור הם הך. בסופו של דבר, על הפרטים לנטוש את האינדיבידואליזציה ולהתמזג עם כל הקיום, ולהתמזג חזרה למקור המקורי.

דוקטרינה זו מניחה מראש כי הנשמה האינדיבידואלית בונה את עצמה, ובונה את העולם סביבה, במובן שהיא מגדירה (ובכך למעשה מפרידה) את עצמה מהמכלול. אשליה זו של אינדיבידואליזציה היא סך כל היצירתיות והפעילות שלה, וגם הטעות המכרעת שלה. הנשמה האינדיבידואלית אינה יוצרת כמובן את העולם (שהוא מקורו); אלא היא מייצרת את העולם הווירטואלי של השקפת עולמה המסוימת, שהוא הכלא שלה והבסיס לכל סבלה, *ה"סמסרה* " שלה.

הבנת ריקנות העצמי תהיה מודעות מלאה בפועל לכך שהעצמי המוגבל הוא ביטוי לבורות ולטיפשות שהעצמי המוגבל נעול בהן בגלל אמונות ומעשים

שונים. הבנת ריקנותן של ישויות אחרות (חומריות, שכליות ורוחניות) סביבך, תהיה מודעות מלאה בפועל לכך שהן השלכות של העצמי המוגבל, במובן שהשלכה כזו מפרקת שלם לחלקים. בסופו של דבר, גם הנשמה מומלצת להבין שהנשמה, הנשמות וההשלכות שלהן הן רצף אחד.

אלו המבטיחים את ההבטחות המשתמעות לעיל של הארה ושחרור טוענים להצדקה באמצעות חוויות מדיטטיביות אישיות או גילויים נבואיים. אין לי ניסיון או סמכות ממקור ראשון כאלה, אלא כאן אני רק מנסה לדווח ולהבהיר דוקטרינות כאלה, לבדוק את היתכנותן ולהבין אותן. מבחינתי, אף אחד שמשמיע התבטאויות פילוסופיות לא יכול לטעון לזכויות מיוחדות; כל הפילוסופים נדרשים באותה מידה להציג רעיונות ברורים וטיעונים משכנעים.

ו. הדרך להגשמה כזו היא באמצעות מדיטציה, כמו גם פעולה אלטרואיסטית ושפויה.

במסגרת הפילוסופיה הבודהיסטית הנזכרת לעיל של "הקרקע המקורית" (הנקראת גם "תודעת בודהה"), ניתן לראות מדיטציה כניסיון לחזור לאותה שלווה עמוקה, טבעית ונצחית. אלו המגיעים לרמת מודעות זו נחשבים ל"נירוונה " . אשליית העצמי (הפרטנית, הפרטית) נובעת מהפרעות [29], ונפסקת עם השקטתן. הדוקטרינה שהעצמי האשלייתי הוא "ריק", פירושה שאסור לנו להזדהות עם שום הבזקים שטחיים של התרגשות חומרית או נפשית, אלא להישאר מקורקעים בתודעת הבודהה.

לדוגמה, היצירה הטיבטית " *סיכום המערכות הפילוסופיות* [30]" מזהירה מפני הבחנה או זיהוי של העצמי עם "המרכיבים הפסיכו-פיזיים". אני מפרש אמירה זו (תוך התעלמות מכוונת מכוונתה הפרדוקסלית [31]) כמשמעותה

---

[29] לא ברור לי כיצד אמורות הפרעות אלו להתעורר, על פי תיאוריה זו, מלכתחילה. אבל סוגיה זו אינה מוגבלת לבודהיזם: עבור פילוסופים באופן כללי, השאלה היא *כיצד האחד הפך לרבים* ; עבור פיזיקאים, זה *מה שהתחיל את המפץ הגדול* ; עבור מונותאיסטים, *מדוע אלוהים החליט פתאום לברוא את היקום* ? שאלה עמוקה עוד יותר היא *כיצד נוצר הקיום מלכתחילה* , או בבודהיזם, *מהיכן הגיע הבסיס המקורי* ?

[30] ראה גינתר, עמ' 67.

[31] לאחר שהתמודדתי עם כשל הטטרלמה באי -*לוגיקה הבודהיסטית שלי*.

שאין בעצמי האשלייתי דבר מעבר לתופעות פנומנליות אלו, ולכן הן אינן יכולות להיות העצמי האמיתי. בודהיסטים דוגמטיים [32]מתעקשים באופן פרובוקטיבי שאין עצמי אמיתי, אך נראה כי מתונים מודים בכך כשווה ערך לבסיס האוניברסלי והמקורי.

פילוסופים בודהיסטים בדרך כלל מודים בתפיסה ובתפיסה, אך מתעלמים או מכחישים מודעות עצמית ישירה. באופן עקבי למדי, הם דוחים כל טענה לנשמה (סובסטנץ רוחני), מכיוון שהם סבורים שאין לנו חוויה ממשית שלה. עבורם, "המרכיבים הפסיכו-פיזיים" הם כל מה שאנו חווים או חושבים עליו בדרך כלל, כך שהנשמה חייבת להיות "ריקה" (מכל דבר מלבד מרכיבים אלה) ואשלייתית (מכיוון שאלה אינם מספיקים כדי להרכיב נשמה). אך תיאוריה זו אינה מפרטת או מסבירה את סוג התודעה המעורבת בתודעת הבודהה, או דרכה ידועה "ריקנות"!

דרך נוספת לראות דברים היא להודות שישנם *שלושה* מקורות ידע, התפיסתיים (הנותנים לנו תופעות חומריות ומנטליות, ביטויים קונקרטיים), הקונספטואליים (הנותנים לנו מופשטים), ושלישית האינטואיטיביים (הנותנים לנו ידע עצמי, תפיסה של העצמי והקוגניציות, הרצונות והערכות הספציפיות שלו). לפיכך, עלינו להכיר בנוסף לחומרים חומריים ומנטליים, גם בחומר רוחני (שממנו עשויות נשמות, או הנשמה האולטימטיבית). אופן התודעה האחרון עשוי להסביר לא רק את האינטואיציות היומיומיות שלנו לגבי העצמי, אלא אולי גם את הרמות הגבוהות יותר של מדיטציה.

מה שאנו בדרך כלל מחשיבים כ"עצמי" שלנו הוא, כפי שראינו קודם לכן, רושם או מושג, המבוסס על תפיסה ותפיסה, כמו גם על חוויה אינטואיטיבית. מנקודת מבט זו, כל עוד אנו שקועים מדי בשדות התפיסתיים והמושגים (תחושות פיזיות, דמיונות, רגשות ורגשות, מילים ומחשבות וכו'), אנו מבולבלים ומזדהים עם עצמי אשלייתי. כדי ליצור קשר עם העצמי האמיתי שלנו (אינדיבידואלי, או בסופו של דבר

---

[32] כשמסתכלים על ההיסטוריה של הפילוסופיה ההודית, אי אפשר שלא להבחין בניסיון *להתעלות* על עצמה. מושג הסמסרה (שאני מאמין שנועד במקור להיות טוטאלי, אם כי מחזורי) גבר על ידי מושג הנירוונה (שוב טוטאליות, אם כי מעבר למחזורים), אשר בתורה עקפה אותו מושג "לא סמסרה ולא נירוונה, ולא שניהם" (גרסת דרך האמצע). באופן דומה, מושג אי-העצמי נועד להתעלות על מושג העצמי.

אוניברסלי), עלינו להתרכז באופן מלא יותר בשדה האינטואיטיבי. בסבלנות, אם נאפשר למצגות הסנסציוניות והמרגשות יותר לחלוף, אנו מתחילים להיות מודעים להיבטים הרוחניים והעדינים יותר של החוויה. זוהי מדיטציה.

4. פרק ארבע

לקוח מתוך 2004 (*Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 7.

פעולת הרצון

1. הקשר תרבותי ושיקולים אפיסטיים

מטרתי כאן היא להציע תיאוריה של רצון; או ליתר דיוק, תיאוריה של מיקומי ורצפי פעולתו, משום שבשלב זה עדיין לא הושלה הגדרה פורמלית של רצון כקשר סיבתי. תמיד כדאי לתפוס תרחיש באופן כללי, גם אם חסרים כמה פרטים מכריעים. אין צורך שהוא אפילו יהיה ברור מספיק באופן מיידי כדי שניתן יהיה לבחון אותו באופן חד משמעי.

גישתי במחקר זה צריכה להיות מובהרת. סוגיית הרצון היא בעיה פילוסופית עתיקת יומין. היא כזו לא בזכות המצאתם של פילוסופים, אלא משום שפילוסופים הבינו את הצורך ליישב בין שני נתונים: האחד הוא הוודאות הפנימית שיש לרוב האנשים שיש להם כוח בחירה ואחריות כלשהו למעשיהם, והשני הוא הקושי העצום לבטא את מושג הרצון הזה במילים ולהצדיק אותו איכשהו. יתר על כן, סוגיית הרצון אינה ספקולטיבית סרק, אלא יש לה השלכות מעשיות עצומות - פסיכולוגיות, מוסריות, רוחניות, חברתיות, משפטיות ופוליטיות - על כל אדם.

עם הזמן הוצעו פתרונות רבים לבעיה, החל מהכחשה מוחלטת של הרצון (מנגנון, ביהביוריזם), דרך הערכות ליריות פסימיות ואופטימיות מאוד של הפוטנציאל האנושי שהעלו טענות שונות מבלי להתייחס לסוגיות הפורמליות, ועד לאמונות מטאפיזיות ומיסטיות שאולי ניתן להאשימן בהגזמה.

גישתי לבעיות פילוסופיות תמיד הייתה לנסות כמיטב יכולתי להצדיק אמונות רגילות, אך באופן ביקורתי, ללא נאיביות. כתוצר של המאה ה-20 אני נוטה לחלוק כבוד ראוי למדע ולהימנע מטיסות דמיון מטאפיזיות. אף על פי כן, אני רחוק מלהיות חומרן טהור, ושומר על ראש פתוח ביחס למסורות מיסטיות. המדיניות הפילוסופית שלי היא לנסות לכלול ולא להוציא, למצוא את הבסיס המשותף של דוקטרינות מנוגדות ככל האפשר, להישאר מתון ועם רגליים על הקרקע.

כדי להבטיח גישה בוגרת ושפויה, עלינו להיות קשובים תחילה ותמיד לסוגיות מתודולוגיות: *לעולם לא לטעון לפריט ידע מבלי לשקול בו זמנית כיצד ניתן להצדיק טענה כזו עצמה* . אני תומך בגישה פנומנולוגית, אשר מודעת בכל עת לכמות ולאופי התוכן החווייתי בכל מבנה מושגי. יש לגבות זאת בסקירה לוגית חוזרת ונשנית, המבוססת על עקרונות אינדוקטיביים ודדוקטיביים כאחד, כולל הערכה עצמית רפלקסיבית כאמור.

לפיכך, בנוגע לבעיית הרצון, עלינו תחילה לנסות ולנסח תזה מינימליסטית, הקרובה ככל האפשר למערכת האמונות של אנשים רגילים ולתרבות המדע המטריאליסטית של התקופה, לפני שנבחר במבנים תיאורטיים מופרכים יותר. עיקרון של אדוקציה הוא שהפשוט תמיד עדיף על המורכב. הבעיה העיקרית ברצון היא פשוט *להגות* תיאוריה קוהרנטית ומתקבלת על הדעת. רק לדמיין תרחיש כלשהו, באופן ציורי ובמילים, זה קשה מספיק. שנית, כמובן, תזה כזו שיש לבחון באופן אמפירי כדי להפחית בהדרגה את מעמדה הספקולטיבי.

באשר לסטנדרטים מתודולוגיים, יש לציין תחילה שכל המושגים, ספקולטיביים ככל שיהיו, מבוססים על ניסיון כלשהו. ללא ניסיון כלשהו, עדין ושברירי ככל שיהיו, שום תפיסה או המשגה אינם אפשריים כלל. תחת הכותרת "ניסיון", עלינו לכלול לא רק חוויות פיזיות (נתונים חושיים מכל סוג), אלא כל תוכן פנומנולוגי - כולל השלכות נפשיות (תמונות, צלילים, זיכרונות, דמיונות, ציפיות) ולבסוף, התבוננויות אינטואיטיביות (קוגניציות אישיות, הערכות, רצונות, כוונות, משמעויות). להגביל ראיות מורשות לתחושות פיזיות, תוך השמטה שרירותית של כל הנתונים האינטרוספקטיביים, זה מטעה.

שנית, חשוב להבין שכל תיאוריה, גם אם תאושר בניסיון, היא עדיין במידה מסוימת ספקולטיבית. אלו הטוענים שרק המטריאליזם הקיצוני שלהם

מקובל מדעית, ומאשימים את כל הדוקטרינות המנטליות או הרוחניות בכך שהן ספקולציה בלבד, הם פשוט יומרניים. מה שנותן לתיאוריה "מעמד מדעי" (במובן הרחב והנכון) הוא דבקותה בכל הכללים הידועים והמשכנעים של לוגיקה אינדוקטיבית ודדוקטיבית. מה שהופך תיאוריה למועדפת בכל עת אינו התוכן המטריאליסטי שלה, אלא היותה ההשערה העקבית והמאושרת ביותר הזמינה. מדע אינו דעה קדומה, או עתודה של מקבילה מודרנית כלשהי לקאסטה כוהנית מבוססת. הוא פתוח, גמיש ודמוקרטי, בכוחם של אלו החווייתיים וההגיוניים ביותר בגישתם לידע בזמן נתון.

כפי שנראה, טעות נפוצה באטיולוגיה כיום היא לבלבל בין מושג הסיבתיות *הטבעית* לבין המושג הצר יותר של סיבתיות *פיזיקלית* . ניתוח לוגי של מושג הסיבתיות הופך אותו לסוגיה פורמלית גרידא של נוכחות והיעדרויות של דברים אפשריים בשילוב ובנפרדות. לפיכך, הפרדיגמה של הסיבתיות הטבעית, הקביעה החזקה ביותר שלה, ניתנת להגדרה כ"אם X, אז Y; ואם לא X, אז לא Y" (או "X ולא Y בלתי אפשרי; ולא X ו-Y בלתי אפשרי") - כאשר X, Y, לא X ולא Y הם דברים פוטנציאליים שונים [33]. ה"דברים" המעורבים אינם צריכים להיות ספציפית אובייקטים פיזיקליים קונקרטיים, אלא יכולים להיות מופשטים מתופעות כאלה, או שוב תופעות נפשיות והמופשטים שלהן, או אפילו דברים המורגשים בתוך האדם. *לצורה זו אין הגבלה מהותית למונחים פיזיקליים* , שימו לב היטב. לכן, אין בסיס הגיוני להתעקשות של חלק מהאנשים שסיבתיות טבעית היא בלעדית לאירועים פיזיקליים, ומתייחסת לחוק פיזיקלי.

כל הערות ההגנה לעיל מופנות באופן מקדים לקטגוריות מסוימות של פילוסופים. ככל שנמשיך עם תיאוריית הרצון שלנו, הקורא יראה שגישתנו מאוזנת והוגנת. ננסה לספק את כל הדאגות הלגיטימיות של המוח המודרני, תוך מתן אפשרות לכל מושג נחוץ (נפש, נשמה) כדי להימנע מלזרוק את התינוק (רצון) עם מי האמבטיה (מטאפיזיקה). ננסה להיות שקופים,

---

[33] כך, במצב הסיבתיות הטבעי. אבל נוכל גם להתייחס כ"טבעיים" , במובן רחב יותר, לקשרים דומים עם מודליות הרחבה, אם כי האחרונים דומים במובנים מסוימים גם לסיבתיות לוגית. ראו את הספרים שלי *"היגיון עתידי"* ו"היגיון *הסיבתיות"* להצגה מלאה של מושגים אלה. אשמור על דברים פשוטים כאן.

ולהעריך את הצדקת כל רעיון המוצג, אך יש לזכור שבמקרים מסוימים יש להציג תרחיש לפני שניתן לדון בתוקפו.

2. הקשר תיאורטי

ראשית, עליי להזכיר לקורא היבטים מסוימים של השקפת עולמי וטרמינולוגיה שלי, שפותחו בעבודות קודמות [34].

אני מכיר בשלושה תחומי קיום, הנקראים התחום הפיזי (או החומרי), התחום המנטלי (או הדמיוני) והתחום הרוחני (או ספירת הנשמה). אלה תואמים לשלוש קטגוריות של חוויה, דהיינו תפיסות חושיות (דרך איברי חישה 'גופניים', כולל רגשות בטניים), השלכות מנטליות תואמות (תמונות וצלילים הנתפסים 'בתודעתו של האדם', כולל זיכרונות, חלומות ודמיונות יום וציפיות), ואינטואיציות של העצמי (ידע פנימי של אירועים ללא תכונות פנומנליות, כגון קוגניציות, הערכות, רצונות של האדם). תפיסה מתייחסת להפשטה מנתונים כאלה, הכוללת השוואות של מדידות. והמשגה, הצעה, היסק ומחשבה הן נגזרות נוספות של כל הקודמים.

את כל פריטי הניסיון והידע המושגי הללו יש להתייחס מלכתחילה מבחינה פנומנולוגית. כלומר, יש להתייחס אליהם כאל מראה ניטרלי בלבד, תוך התעלמות משיפוט ודאי לגבי מציאותם או אשלייתם עד לביצוע תהליך יסודי של הערכה לוגית. ליתר דיוק, יש להתייחס למראה אמיתי, עד אשר יימצא היגיון להתייחס אליו כאשליה; שכן למושגים מציאות ואשליה אין משמעות מלבד בהתייחס למראה.

שימוש במונח "נפש" בשפה העממית, שימו לב, יכלול בתוכו גם את הנשמה האינדיבידואלית וגם את התוכן המנטלי, משום שרוב האנשים לא הבחינו בבירור בין תפיסות פנימיות לאינטואיציות. אני מעדיף להשתמש במונח "פסיכה" כדי להתייחס לקומפלקס הזה של נשמה-נפש. כמו כן, שימו לב, עבור רוב האנשים המונח "רוחני" מרמז על רוחות רפאים מנותקות מגוף, או כימרות מיסטיות מחוץ לעולם הזה. אבל בכתיבה שלי מונחים אלה מוגבלים יותר: כשאני משתמש במונח "רוחני", אני מתכוון פשוט ל"נוגע לנשמה" וכשאני משתמש במונח "נפש" אני בדרך כלל

---

[34] במיוחד, *הפנומנולוגיה שלי*.

מתכוון ל"סך כל התופעות המנטליות". "סובייקטיבי" הוא מונח נוסף שאני בדרך כלל משתמש בו באופן ספציפי מאוד, כדי להתייחס ל"בתוך או של הסובייקט", כלומר בהתייחס לנשמה. שימו לב לכך היטב כדי למנוע בלבול.

הבנתי את ה"נשמה" היא שהיא תואמת את העצמי, הישות הנמצאת לכאורה במרכז כל הקוגניציות (הנשמה כסובייקט) והרצונות (הנשמה כסוכן), כמו גם הערכות (הכוללות גם קוגניציות וגם רצונות, וגם מתווכות ביניהן). מהותה נראית שונה מזו של תופעות חומריות ומנטליות, ולכן היא מתויגת באופן ייחודי כרוחנית. כינוי זה, רוח, משמש גם להדגשת ההבדל החווייתי בין הנשמה לתפקודיה האמורים, כלומר שאין לה כשלעצמה תכונות פנומנליות (צבע, בהירות, צורה, צלילים וכו'), כך שלא ניתן לתפוס אותה אלא רק לחוש אותה. את כל התכונות הפנומנליות הנראות בה יש להבחין כהשלכות בתחום המנטלי, שימו לב. אף על פי כן, הנשמה אינה יכולה להיות באופן הגיוני הפשטה גרידא מאירועים פיזיים ו/או מנטליים הנתפסים, כי זה לא יסביר כיצד ידועים אירועים בודדים בתוכה (כלומר, מה שאני חווה כעת, מאמין, מעדיף, עושה וכו').

> אנו עשויים לשאול את השאלה: האם קיימות תודעה ורצון? התשובה לכך היא: *גם התודעה וגם הרצון מובנים מאליהם בשאלה הנשאלת ומובנת.* בלעדיהם, לא היה מחקר ולא היה משמעות לתוצאותיו.

> בהינתן קיומם, השאלה הבאה בנוגע אליהם תהיה: מהם? *מכיוון שאיננו יכולים לתפוס אותם, לא בחומר ולא בתודעה, אין להם תכונות פנומנליות; לכן הם חייבים להיות או מורגשים או נתפסים, או שניהם.* הם בהחלט ניתנים להעלות על הדעת: אנו יכולים לבנות באופן הגיוני השערות לגבי מה שהם עשויים להיות, ולראות כיצד תיאוריות כאלה מתממשות בטווח הארוך לאור כל הניסיון. התיאוריה שנראית מתאימה ביותר מבחינה אינדוקטיבית היא שהם עשויים להיות אירועים או *יחסים, בין סובייקט לאובייקט, סוכן ומעשה.*

> תפקיד הסובייקט/סוכן אינו אמור להתמלא על ידי חומר/גוף או על ידי חומרים מנטליים/נפש, משום שהאחרונים מגוונים ומשתנים מדי. לכן, במקום זאת, מוצגת הנחה של נשמה, כישות

של חומר שלישי הנקרא רוח, הקשורה לנפש ולגוף, כדי למלא תפקיד זה. עם זאת, תפיסה אינה מספיקה, משום שהיא מניבה רק הפשטות כלליות, ואינה יכולה להסביר את החוויה היומיומית המשותפת שלנו של אירועים *מסוימים* של תודעה ורצון. את האחרונים ניתן להסביר רק על ידי הנחת חוויות לא תפיסתיות, כלומר אינטואיציות.

מנשמתו של האדם עצמו (מרכז הקוגניציה והרצון), ויחסיה הגומלין לכאורה עם גופו של האדם עצמו (הקטע הקרוב ביותר של החומר), וקיומם של גופים דומים אחרים בעלי התנהגות דומה, ניתן להסיק את קיומן של נשמות אחרות באמצעות אנלוגיה. התיאוריה הפשוטה ביותר של נשמה היא שהיא "אפי-תופעה" של חומר - כלומר, כאשר חומר מתאחד בשילובים ספציפיים מסוימים (מולקולות אורגניות, תאים חיים, אורגניזמים של בעלי חיים בעלי מורכבות מסוימת) נשמה נוצרת מעל ומעל חומר כזה; ההצדקה של תיאוריה זו היא שיש להניח שנשמה כזו מסבירה תצפיות מסוימות. זוהי הפרשנות של נשמה המקובלת ביותר על נטיות מודרניות, הקרובה ביותר למטריאליזם, ואנו יכולים כאן לקבל אותה כהשערת עבודה.

ישנן תיאוריות נוספות של נשמה שכדאי להזכיר. דתות היהדות, הנצרות והאסלאם, שהושפעו במידה רבה מהניאופלטוניזם, נוטות לכאורה להעדיף רעיון של נשמה כישות אינדיבידואלית השוכנת באופן זמני בגוף חומרי ובהארכותיו הנפשיות, או קשורה אליו, אך עשויה לשרוד את המוות הפיזי ומסוגלת לקיים ללא גוף למשך פרקי זמן. דתות שמקורן בהודו הופכות למיסטיות יותר, ותופסות נשמה אוניברסלית שכל הנשמות הפרטיקולריות הן שברים שלה (*אטמן* , בהינדואיזם), או לפחות בסיס אוניברסלי של הוויה או תודעה שממנו מתגבשים עצמים אינדיבידואליים באמצעות אשליה (*אנטמן* , בבודהיזם). אך למעשה, הניתוח הנוכחי של הרצון אינו דורש מאיתנו לבחור בדוקטרינה מסוימת של נשמה.

תובנה חשובה מאוד:

בנוגע לזיהוי העצמי עם אשליה של תודעה, המצויה בכמה טקסטים בודהיסטיים והופכת פופולרית יותר ויותר במערב כיום, נראה לי שמדובר בשימוש לרעה במונח 'תודעה'. תודעה אינה, כפי שהם מרמזים, סוג של חומר שיכול להפוך ל'אשליה'. מהות

ה'נפש' (במובן הרחב, כלומר כל הנפש) היא כפולה, לדעתי, הכוללת את חומר הנשמה (רוח) ואת חומר ההשלכות המנטליות (זיכרונות, דמיונות וכדומה - ה'נפש' במובן מצומצם יותר). באשר לתודעה, זוהי *יחס* בין שני מונחים, האחד נקרא סובייקט (כל נשמה) והשני נקרא אובייקט (בין אם זו רוח, נפש או חומר).

לתודעה אין תודעה משל עצמה. היחס שהיא מהווה אינו שוויוני, וכולל בקצה אחד משהו מודע ובקצה השני משהו מודע. הראשונה קיימת לפחות כמראה; השנייה 'תופסת' או 'מבינה' את המראה הזה כ'חוויה' או כ'הפשטה מהחוויה'. התודעה לעולם אינה סובייקט של היחס של התודעה; בדרך כלל היא היחס, ולעתים (במקרה של 'מודעות עצמית', שהוא שם מטעה [35]) בנוסף האובייקט. תודעה או מודעות הן פונקציה של הנשמה (הסובייקט), ואינן זהות לה. לתודעה יכול להיות תוכן של הנפש כאובייקט שלה, אך זה לא הופך את השניים לזהים.

פילוסופים בודהיסטים וחקייניהם המודרניים נוטים לטשטש את ההבחנה בין שלושת המונחים: נשמה, תודעה ותודעה. משוואה שבשתיקה או עמימות זו משמשות כדי להעניק לחלק מההצהרות שלהם מראית עין של עומק ועקביות פסיכולוגיים ופילוסופיים. שכן הן מאפשרות לנו להניח משמעות כזו או אחרת כנוחה להקשר, מבלי שנצטרך להרמוני באופן שיטתי את המשמעויות השונות [36]. גישה כזו של "היגיון מטושטש" היא עצלנית (אם לא לא ישרה), ובטווח הארוך חוסמת את פיתוח הידע בתחום זה. עלינו להודות שמשתמשים בשלושה מונחים משום שאנו עוסקים בשלושה אובייקטים נפרדים. לא מדובר בקריעת שיער שרירותית, אלא בדיוק אובייקטיבי.

---

[35] משום שהנשמה היא זו שמודעת לתודעה שלה; כלומר, מקרה אחד של תודעה על ידי הנשמה מופעל על ידי מקרה אחר של תודעה על ידי הנשמה.

[36] מנקודת מבט של לוגיקה פורמלית, זוהי דרך נפוצה להסתיר *הפרה של כללים סילוגיסטיים* - ובפרט "כשל ארבעת האיברים". הודות לאי-בהירות, נשואים החלים על נושא אחד מועברים באופן לא חוקי לאחר.

למרות שאני נוטה לצייר אותה כמעגל בדיאגרמות הסבר (כמו באיור בהמשך), אין לבלבל את הנשמה עם דימויים חומריים או מנטליים כאלה המחליפים אותה. חשוב להישאר מודעים לכך שמכיוון שהנשמה מורגשת ואינה נתפסת, אין לה תכונות פנומנליות קונקרטיות - ולכן *אין לה צורה, אין לה גודל, אין לה הרחבה, אין לה מיקום* במרחב החומרי או המנטלי. אם גופנו ונפשנו נראים כבית הגידול של נשמתנו (ויש לנו את הרושם שנשמתנו ממורכזת מאחורי עינינו, אם כי היא חופפת לכל גופנו), זה נובע מהעובדה שחוויות *הגוף והנפש שלנו* הן הקרובות ביותר בפרספקטיבה שלנו, ולא בגלל שנשמתנו נחווית במקום מסוים. עם זאת, לנשמה עשויות להיות מגבלות זמן, מכיוון שאלה אינן פנומנליות כשלעצמן. ברגע שאנו מבינים שהנשמה היא ללא גבולות פנומנליים, נראה כי הדעות השונות לגביה שהוזכרו לעיל קלות יותר ליישוב.

הבהרה ראשונית נוספת שכדאי לעשות נוגעת לקשר בין נשמות, נפש וחומר. סביר להניח שהשלכות נפשיות מתרחשות ישירות מהנשמה, אך אני נוטה להניח - כדי להישאר ידידותי ככל האפשר לחומרנות - את התזה המינימליסטית לפיה השלכות נפשיות תמיד מתרחשות דרך חומר. כלומר, הנשמה מאותתת למוח הבסיסי שלה מה היא רוצה שתקרין נפשית, ותאי המוח מבצעים פחות או יותר בצייתנות את עבודת ההשלכה, ולאחר מכן הנשמה "רואה (או שומעת)" עם "עין (או אוזנה) רוחה" את ההשלכה. היתרון של הנחה זו הוא שאנו יכולים להסביר מדוע השלכות נפשיות אינן תמיד רצוניות או בדיוק כפי שרצינו. נראה שהמוח יכול, ולעתים קרובות אכן עושה זאת.

> אף על פי כן, אנו יכולים להישאר פתוחים באופן עקרוני לרעיון *הטלפתיה* . מבלי לרצות לתמוך בו באופן חד משמעי, עליי לפחות לשקול את היתכנותו, שכן לעיתים אני חווה אותו. נוכל לטעון באופן מינימלי שטלפתיה מתרחשת דרך מדיום חומרי שטרם התגלה, אולי גלים אלקטרומגנטיים; ולכן טלפתיה פועלת דרך מערכת העצבים כמו כל אובייקט תחושה אחר. או שנוכל להניח באופן רדיקלי יותר שנשמות יכולות להקרין תמונות לתחומים המנטליים של זו; זה מרמז שתחומים מנטליים משתרעים על פני המרחב או חורגים ממנו. או שנוכל לבחור באופן רדיקלי יותר בהסבר רוחני, תוך דבקות במטאפיזיקה שכל הנשמות הן בסופו

של דבר אחת. זה נאמר כבדרך אגב, כדי למצות, מבלי להתכוון לאשר באופן חד משמעי דוקטרינה כלשהי.

אני נוטה בכל מקרה לחשוב שתופעות נפשיות הן תוצר ייחודי של חומר, אם לא סוג של חומר, שכן התכונות הפנומנליות המרכיבות את שתיהן זהות (או לפחות כל אלו של התחום המנטלי נמצאות בתחום החומרי, אם כי ייתכן שחלקן בתחום החומרי נעדרות בתחום המנטלי). מה שנראה ברור הוא שהמראות והצלילים שאנו מקרינים נפשית הם שחזורים של מראות וצלילים שנקלטו קודם לכן דרך החושים הפיזיים שלנו.

יתר על כן, נראה כי התחומים המנטליים והחומריים חולקים מרחב (בניגוד לנשמה) כמו גם זמן. השלכות מנטליות נתפסות בדרך כלל כמתרחשות במרחב פנימי; אך אם ניקח בחשבון הזיות (למשל, ראיית משקפיים על האף לאחר שהורדת אותן), ברור שהן יכולות לכאורה להתרחב אל המרחב החיצוני בו שוכן החומר. ואכן, כוח זה של השלכה חיצונית לכאורה של דימויים מנטליים הוא כלי קוגניטיבי בסיסי, המאפשר לנו לנתח ולקשר תופעות "מנטלית" לצורך בחירת תפיסות נפרדות שמהן נבנים מושגים.

בהתחשב בכל זאת, לעתים קרובות ראוי יותר להתייחס לתודעה כחומר, במובן הרחב יותר של המונח האחרון. אין ספק ש"חוקי המחשבה" (זהות, אי-סתירה והדרת האמצע) חלים בתחום המנטלי כמו בכל האחרים. אנו יכולים בהחלט לדמיין גם "דבר" וגם "סתירה שלו" מתקיימים יחד באותו שדה, אך למעשה שני הפריטים המתקיימים יחד מבחינה מנטלית הם דימויים או סמלים מילוליים נפרדים שמטרתם להתייחס לראשון. באשר לתופעות האחרונות כשלעצמן, כל אחת מהן אכן *נוכחת ואינה נעדרת* בזמן ובמקום מסוימים, בהתאם מושלמת לחוקים האמורים.

אך למרות זאת, עלינו לציין שתופעות נפשיות אינן נראות כמקיימות אינטראקציה ביניהן כפי שתופעות חומריות עושות. נראה שלא נראה שתופעות נפשיות מייצרות ישירות תופעות נפשיות אחרות. במקום זאת, אם שתי תופעות נפשיות או יותר מציגות קבועות של צירוף או הפרדה, אנו נוטים להתייחס לסיבתיות השטחית כנובעת עמוק יותר מבחירותיה החוזרות ונשנות של הנשמה, או מחוקים פיזיקליים הפועלים במוח הגורמים לה להקרין סדירות כזו. איננו רואים בהשלכות נפשיות כבעלות קיום רציף הכרחי, כשם שלא היינו רואים באירועי האור והקול בסרט כבעלי קשר סיבתי אמיתי זה לזה.

עם זאת, אין לראות את ההסבר למיוחדות של התחום המנטלי כנובעת מפגם בהגדרה הפורמלית שלנו לסיבתיות, כמו בהצעה הקודמת לפיה סדירות עשויה להיות "רק שטחית". ישנן שתי סיבות לכך שאנו מאמינים שניתן לפסול קשרים סיבתיים בתחום הדמיון גם כאשר מופיעות סדירות זמניות ומקומיות. סיבה אחת היא חוויית חיינו במגוון הרחב של הדמיון: *ניתן לדמיין כל דבר בשילוב עם כל דבר אחר* (למשל, צורת "ג'ירפה" עשויה להיות בעלת צורה של "כנפיים" שנוספה לגבה והיא עשויה להיות כחולה כולה); אין בכך כדי לפגוע בחוקי המחשבה, כפי שכבר הוסבר. הסיבה השנייה היא האינטואיציה האישית שלנו שיש לנו מידה מסוימת של שליטה על תופעות נפשיות : *בתחום זה, אם נרצה בדימוי כלשהו, הוא מופיע; ואם נרצה בהיעדרו, הוא נעלם* .

מכיוון שתופעות נפשיות אינן "מהותיות" באותה מידה כמו תופעות חומריות, אנו נוטים לקשר אותן יותר לנשמה. קשר כזה מתחזק עקב השלכות נפשיות שנראות נגישות ישירות לתפיסה על ידי הנשמה, ונראה שברובן נתונות למניפולציה של הנשמה. יתר על כן, לפחות עד כה בהיסטוריה האנושית, תופעות נפשיות הן מחזה פרטי לנשמה נתונה, לא משהו נגיש לציבור. במובנים אלה, הנפש נתפסת כהיבט, או לפחות כתכונה, של הנשמה. לסיכום, ספק רב אם התחום הנפשי יכול להתקיים בנפרד מהנשמה והגוף.

ראוי להתמקד לרגע בתועלת של התחום המנטלי. הנשמה (מושא הקוגניציה וסוכן הרצון) והמוח (המנגנון הפיזי המשוער העומד בבסיס המחשבה והפעולה) משתמשים שניהם בתודעה או ב"מטריקס" המנטלי, נקרא לזה, כמסך עליו ניתן להקרין תמונות חזותיות ושמיעתיות (ואולי גם "תמונות" במודלים הפנומנליים האחרים: ריח, טעם, מגע, רגשות).

אנשים משתמשים בתודעתם כאמצעי *תקשורת* עם עצמם, בראש ובראשונה; באופן רחב יותר, עם אנשים אחרים או בעלי חיים, חיים או מתים, ואפילו עם אלוהים (הפרקטיקות האחרונות, כאשר הן חורגות מחזרה גרידא של דיאלוג חומרי עתידי, מרמזות על אמונה בסוג של טלפתיה, כלומר ביכולת לשלוח מחשבות על פני מרחב וזמן). מונולוג הוא אפוא דיאלוג, ודיאלוג הוא לעתים קרובות מונולוג. התודעה משמשת כמעין לוח ציור ותהודה רב-תכליתי וניתן למחיקה, המאפשר ספקולציות, דמיון של חלופות וכן הלאה.

התודעה משמשת גם כמדיום ל"תקשורת" בין הנשמה למוח. כאשר הנשמה, דרך המוח, מקרינה תמונות, המוח מקליט אגב (בשפת מכונה, כביכול) את מה שהוקרן. איני רואה סיבה למקם אחסון זיכרון במקום אחר מלבד במוח; זיכרונות אינם נשמרים בנשמה או בתודעה. יתר על כן, המוח מספק מידע לקוגניציה על ידי הנשמה דרך המטריצה המנטלית. זה יכול להיות רק היזכרות (זיכרון של תחושות, רגשות, דמיונות, מחשבות מילוליות מהעבר), או שזה יכול להיות זיכרון מעורבב שמאותת על תחושות או רגשות בהווה באמצעות אסוציאציות וסמלים.

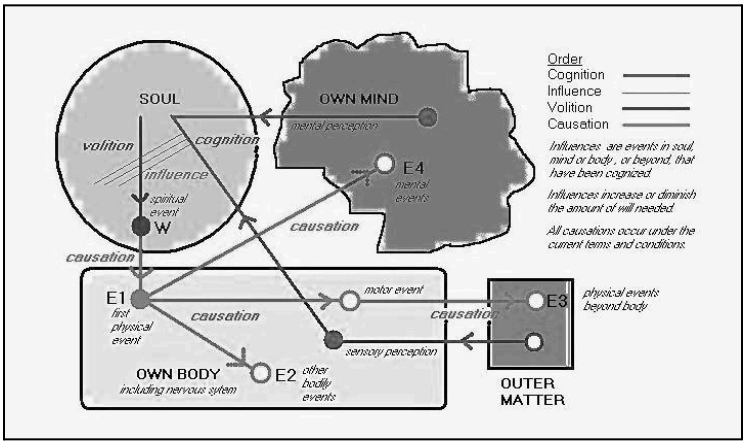
כלומר, מה שמופיע במטריצה המנטלית אינו בהכרח מופק באופן רצוני על ידי הנשמה, אלא עשוי להגיע בחלקו או במלואו מהגוף דרך המוח. ובמקרה האחרון, המוח אינו פשוט מעלה נתונים רלוונטיים או לא רלוונטיים ממאגרי הזיכרון שלו כפי שהם; לעתים קרובות הוא 'מתמרן' נתונים אלה, כביכול כדרך ליידע את הנשמה. חלומות מובנים לעתים קרובות כך; אך הדבר נכון גם לגבי פנטזיות ביום. במדיטציה, רואים כמה מפטפוטים לא רצוניים והקרנות דימויים בדיוניות כאלה מתרחשים, שבדרך כלל אנו בקושי מודעים להם, אך יש להם השפעה ניכרת עלינו.

3. שלבים בתהליך הרצון

הצעתנו הנוכחית היא ***למקם את פעולת הרצון כולה בתוך הנשמה המבצעת פעולה זו*** . הקורא מופנה כעת לאיור 3, להלן, שהוא הצגה סכמטית או מפה של תהליך הרצון.

א. מוצע, אם כן, שהנשמה יוצרת באופן ספונטני בתוכה שינוי כלשהו המסומן כ-W. האירוע העיקרי W אינו מתעורר באופן ספונטני במובן של אירוע טבעי מקרי - הוא "נוצר על ידי" ו"באחריותה" של הנשמה הרלוונטית (כלומר, הסוכן), כאשר מונחים אלה מובנים כאן באופן אינטואיטיבי ובהתייחס להבהרות השונות שלנו לגבי רצון עד כה ובהמשך. לכן, שימו לב שאירוע W הוא אירוע רוחני גרידא (המונח "ישות רוחנית" נועד להיות "הקשורה לנשמה", נתפסת כבעלת מהות ייחודית המסומנת כ"רוחנית"). שימו לב שניתן להניח שהאירוע W חולף - הוא אינו חייב לסמן את הנשמה לצמיתות.

איור 3. מיפוי תהליך הרצון



שהאירוע הרוחני , W, נוצר כך ממעשה הרצון עצמו, ***הוא מוליד בתורו באופן סיבתי אירוע פיזי ראשון כלשהו*** , E1, ***אשר בתורו עשוי להוליד באופן סיבתי אירועים פיזיים או נפשיים אחרים*** , E2, E3, E4 וכו'.

שימו לב היטב שבתיאוריה זו, באופן מדויק, האירוע הפיזי הראשון אינו תוצר *של* רצון *אלא של סיבתיות* . למרות זאת, זוהי פעולה סיבתית יוצאת דופן, בכך שיש לה אירוע רוחני כסיבה ואירוע פיזי כתוצאה. ובכל זאת, כפי שהסברנו קודם לכן, הקשר הסיבתי כפי שהגדרנו אותו רשמית (כצירוף או הפרדה של נוכחות או היעדרויות מסוימות) אינו מציין *איזו "סובסטנציה"* יכולה להיות למונחים הקשורים. שום דבר אינו שולל אפריורי את התחומים הרוחניים, הנפשיים והפיזיים מאינטראקציה סיבתית בכל דרך שהיא. לדוגמה, כפי שנציע בהמשך, אירוע פיזי עשוי לגרום לאירוע נפשי.

העמדה שדבר כזה מתרחש כולו בתוך הנשמה נלקחת כאן בניסיון למתן את מושג הרצון בעיני מבקרים מטריאליסטים, על ידי דחיקת הנושאים המעורבים לתחום נפרד, זה של הרוח. בידוד כזה מאפשר לפיזיקאים

להמשיך לעסוק בעניינם, ולנסח עקרונות הנוגעים לסיבתיות טבעית ולספונטניות טבעית, מבלי להרהר בבעיית הרצון.

עם זאת, שימו לב כי באותה מידה נוכל להסיק כי לפעולה הראשונה של הרצון יש את האירוע הפיזי הראשון (E1) כתוצאה *ישירה שלו* . היתרון של עמדה זו יהיה לבטל את האירוע הרוחני (W), אשר עלול להתפרש כמנוגד לאחדות המהותית *של הנשמה* , אשר נראית הכרחית כדי להפוך אותה (הנשמה) לאישית. עם זאת, דוקטרינה כזו של אחידות או הומוגניות קיצונית של הנשמה אינה מעשית (לדעתי), משום שעלינו להניח שכל מיני אירועים מורכבים אכן מתרחשים בתוך הנשמה, בקוגניציה, בהערכה וברצון.

די, לדעתי, להתייחס לנשמה כאל כאינה מסומנת לצמיתות על ידי רצונה או אפיזודות אחרות (השפעות או תנאים); היא נשארת למעשה עצמה, יהיה אשר יהיה, היא שומרת על טוהרה וזהותה המקוריים. אני נוטה לדמיין אירועים רוחניים (כמו W) כקמטים או באופן דינמי יותר כגלים בנשמה - כלומר, אני לוקח את המונח ' *התעוררות* ' שאנו משתמשים בה לעתים קרובות בהקשרים רצוניים פשוטו כמשמעו. אירועים רוחניים הם התעוררויות זמניות ופרטניות בתוך הנשמה או של הנשמה.

אבל בכל מקרה, ניתן לטעון שהעמדה החלופית האמורה, הממקמת את התוצאה הראשונה של הרצון מחוץ לנשמה, לא תשפיע רבות על השקפתנו על הטבע. שכן עלינו להודות שהאירוע הפיזי הראשון, בין אם הוא נובע בפועל מרצון בעקיפין או במישרין, ייראה לצופה בתחום החומרי בלבד כאירוע חסר סיבה - כלומר, כספונטני באופן טבעי - שכן צופה כזה לא יוכל להבחין בכל אירוע *פיזי* ... *סיבת* האירוע. התיאוריה שלנו כאן היא, עם זאת, שאירועים פיזיקליים ראשונים כאלה, אם נוכל לאתר בדיוק היכן לחפש אותם, אינם באמת חסרי סיבה, אלא נגרמים באופן ישיר או עקיף על ידי רצון. לפיכך, ניתן להשאיר את השאלה התאורטית לגבי מתי האירוע הפיזי הראשון מתרחש פתוחה.

בנוגע *למיקום האירוע הפיזי הראשון* לאחר הרצון, אנו יכולים לחזות בבטחה שהוא מתרחש בתאים עצביים *מיוחדים* או בשילובים של תאים [37],

---

[37] ניתן לכנות תאים כאלה "קולטנים" פיזיים של רצון. מיותר לציין שהם חייבים להוות חלק מאורגניזם חי.

ככל הנראה במוח (אם כי אולי לפעמים בשאר מערכת העצבים). שכן אנו יכולים להניח בקלות *שטלקינזיס* , הרצון של אירועים פיזיים מרחוק, הוא בלתי אפשרי. רוב האנשים (כולל אני) אינם טוענים לטלקינזיס ואין להם חוויה עקיפה בלתי ניתנת לערעור בה. חלק מהפאראפסיכולוגים טוענים לראיות לכך, אך הניסויים שלהם עד כה (למיטב ידיעתי) נחשבים לפגומים טכנית על ידי רוב המדענים [38]. לכן, נראה סביר שרצון אינו יכול לפעול על העולם שמעבר לגופנו אלא באופן סיבתי דרך גוף זה; ואפילו בתוך גופנו, רצון אינו יכול לפעול ישירות על כל האיברים, אלא רק על חלקם, ולאחר מכן הסיבתיות משתלטת.

בנוגע לתופעות *נפשיות* , מוצע בתרשים שלעיל שהן נובעות מתופעות פיזיות, בין אם לאחרונות מקורן מרצון ובין אם הן נובעות לחלוטין מסיבות פיזיות. אמנם לא מן הנמנע שהנשמה יכולה לרצות אירועים נפשיים באופן ישיר, מבלי לעבור דרך אירועים פיזיים, אך אני נוטה להעדיף את העמדה המטריאליסטית יותר על סמך טיעונים שכבר הוצגו.

לפיכך, ההיבטים הפנומנליים של המחשבה (הכוללים דמיון של תופעות חזותיות ושמיעתיות, כולל מילים פנימיות) ודיבור (יצירת מילים חיצוניות - מחוות, צלילים או כתבים, המסמלים משמעויות), כמו גם פעולה מורגשת (תוצרים פיזיים אחרים, אשר עשויים להשפיע על הטבע או על נשמות אחרות, או אפילו באופן רפלקסיבי על הנשמה של האדם עצמו), כולם תוצרים של רצון חיצוני לנשמה, המתרחשים באמצעות אירועים פיזיים (במערכת העצבים המרכזית וההיקפית, כולל המערכת המוטורית). אבל הכוונות של מחשבות, דיבורים ופעולות טמונות בנשמה, ומשפיעות על האחרונה לרצות אותם להתקיים.

לאור ההצגה הנוכחית של תהליכים רצוניים, נוכל להבחין בארבע רמות של רצונה, הכוללות שליטה אישית הולכת ופוחתת על אירועים. הרמה העמוקה ביותר היא רצונה בתוך הנשמה: כלומר רצונה טהורה, שהיא חופשית. הרמה השנייה היא רצונה של "האירוע הפיזי הראשון": זה כבר

---

[38] אם הנחה כזו נגד טלקינזיס תתברר כשגויה אמפירית, נוכל להתאים בקלות את תיאוריית הרצון שלנו בהתאם. זו אינה סוגיה מרכזית בדיון הנוכחי. אני מניח הנחה סבירה, המבוססת על הקשר הידע שלי. השיטה שלי היא להיצמד לעובדות מקובלות, ולא לעסוק בספקולציות שעשויות להיראות כמו טיסות דמיון.

כרוך בסיבתיות, ולו רק בכך שהתנאים וההגבלות חייבים להיות מתאימים לאירוע כזה (למשל, מוח מתפקד). הרמה השלישית היא רצונה של אירועים נפשיים וגופניים נוספים: כאן, תערובת הסיבתיות גדולה בהרבה (ככל שיותר ויותר תנאים וההגבלות צריכים להיות מתאימים). הרמה הרביעית היא רצונה של אירועים פיזיים חיצוניים ואירועים חברתיים הבאים בעקבותיהם: כאן מידת השליטה האישית על אירועים היא הנמוכה ביותר.

ב. הבה נבחן כעת ***את סוגיית ההשפעה*** , בהתייחס להגדרה הקודמת שלנו לקשר סיבתי זה. תחום *הפעולה של ההשפעה* , כלומר, המקום בתהליך הרצוני שבו השפעה פועלת, הוא בין מקור הפעולה הרצונית בתוך הנשמה (הסוכן) לבין התוצאה הראשונית של הפעולה הרצונית (אירוע W, בתרחיש שלנו). בתוך 'מרחב' זה בנשמה, ההשפעה מאפשרת לרצון הסוכן להצליח במאמץ יחסית נמוך (השפעה חיובית) או מגבירה את ההתנגדות הפנימית שעל כוח הרצון שלו להתגבר עליה באמצעות מאמץ מוגבר (השפעה שלילית). אנו יכולים לדמיין את מרחב ההשפעה הזה כאנלוגי לשדה כוח.

אבל תחום פעולה זה של השפעה הוא רק השלב האחרון בתהליך ההשפעה. כפי שראינו, הדברים המשפיעים יכולים להיות פנימיים לנשמה (אירועים רוחניים, כגון גישות קודמות) או חיצוניים לה, להיות אירועים מנטליים (כגון זיכרונות או דמיונות) או אירועים גופניים (כגון תחושות או רגשות בטניים) או אירועים המתרחשים מעבר לגבולות הגוף (בין אם הם טבעיים או מלאכותיים). יהיה טבעם אשר יהיה, *יש להכיר בדברים אלה* כדי שיהיו בעלי השפעה - בין אם קוגניציה כזו היא תפיסתית (של תופעות מנטליות או חומריות), אינטואיטיבית (סובייקטיבית) או מושגית (מופשטת).

לפיכך, כדי לעקוב אחר כל תהליך ההשפעה, עלינו לשקול את הקוגניציה שהולידה את הכוחות הפנימיים המסייעים או מתנגדים לרצון, ולפני כן את מושאי הקוגניציה הזו. חשוב להדגיש שכוח ההשפעה תלוי *באמונה* בלבד. לא משנה אם רצון מבוסס על ידע אמיתי או דעה כוזבת; די בכך שנאמין שמה שהכרנו אמיתי מספיק. אמונות טפלות עשויות להיות בעלות השפעה לא פחות מעובדות מדעיות; ואף יותר מכך, שכן הראשונות, בניגוד לאחרונות, לא יינטשו בקלות אם יופרכו באופן חווייתי או לוגי.

לפיכך, הקוגניציה המעורבת עשויה להיות מציאותית או אשלייתית, לוגית או לא רציונלית, נכונה או שגויה, ידע או דעה, ודאית או לא ודאית – מעמדה האפיסטמולוגי אינו רלוונטי לכוח השפעתה, כל עוד מאמינים בה. אך בנוסף, מידת *האמונה* משחקת תפקיד כמובן (למשל, אם איני בטוח לגבי יעילותה של דרך פעולה מסוימת, סביר להניח שרצוני יתנדנד). לעומת זאת, אובייקטים שאינם מוכרים אינם יכולים להיחשב כהשפעות.

השפעות, אם כן, מייצרות באופן סובייקטיבי מעין שדה כוח בנפש, הנובע ממקום ההכרה שלהן אל המרחב שבו הרצון מתפרץ, ומקל או מעכב את התוצאה המכוונת של האחרון.

בנוגע ל*מאמץ* , ראוי להבהיר כמה דברים כאן. אין לבלבל בין רגש המאמץ, הנתפס במהלך עבודה פיזית או אינטלקטואלית, לבין המושג המופשט יותר של "מאמץ" שהצגנו ביחס לניתוח שלנו של רצון והשפעה. האחרון נקרא מאמץ רק באנלוגיה [39], ומתייחס בצורה מדויקת יותר למידת או עוצמת הרצון המופעל בנוכחות השפעות חיוביות או שליליות. רגשות מאמץ הם תופעות קונקרטיות, המורגשות בגוף או בתוך הראש. בהיותם נתפסים, הם עשויים *להשפיע* על הרצון, ואכן משפיעים; אך הם אינם זהים ל"מאמץ" העוקב אחר כך ברצון. האחרון אינו פנומנלי, ידוע באופן אינטואיטיבי על ידי העצמי, ומתרחש בתוך הנשמה; זהו היבט של אירוע רוחני, כלומר רצון.

ג. בדיקה מדוקדקת יותר מגלה שלעתים קרובות ישנם ***מקדימים לרצון*** , בדרך של מיצוב עצמי סובייקטיבי. ייתכן שרצון מתרחש לעיתים ללא מניע או כוונה מסוימים, כגחמה טהורה; אך גם אז, ייתכן שהסוכן לא יהיה עיוור לחלוטין להקשר, ויכוון את גחמתו לכיוון מסוים, וישאיר אותה בלתי מוגדרת רק במובנים מסוימים. בכל מקרה, בדרך כלל נדרשת הכנה מסוימת לפני שיוצא לפעולת הרצון העיקרית של האדם. זה יכול להיות מהיר וקל או לדרוש זמן ומאמץ רבים. יתר על כן, פעולת רצון עשויה להיפסק זמנית בזמן שבעיות לוואי בלתי צפויות נפתרות.

---

[39] באותו אופן, אייזק ניוטון פיתח את מושגי המכניקה של כוח ועבודה, באמצעות אנלוגיה לתחושת המאמץ הנלווית לדחיפה ומשיכה, הרמה והורדה, ולשינויים הסביבתיים שהם גורמים.

ישנה פעילות קודמת של *סיור* , מחקר ואיסוף נתונים בעלי רלוונטיות פוטנציאלית לפעולה. נתונים חדשים אלה, שנחשפו או נזכרים (בין אם מעשיים או תיאורטיים), ישפיעו כמובן על כיוון ועוצמת הרצון. אך האופן שבו הדבר נעשה אינו כה ישיר: יש צורך תחילה *בהערכה* . האחרונה כשלעצמה אינה פעולה פשוטה, אלא כרוכה *בהמצאת תרחישים חלופיים* , מה שמרמז על השלכה מנטלית. לאחר שדמיינו את מהלכי האירועים האפשריים או הצפויים, והוערכו באופן השוואתי, מתקבלת *בחירה* איזה מהם יינקט.

יתר על כן, לאחר שהובהרו *מטרות או מטרות* הפעולה של אדם, הוא *יחקור וידון באמצעים* להשגתן. שלב זה כשלעצמו מורכב והדרגתי, שכן ייתכן שיהיה צורך לחפש מידע נוסף ולעשות ניסויים, עם צעדים מהוססים והתאמות חוזרות ונשנות לכל אורך הדרך. לבסוף, מתקבלת *החלטה* , *ומתחילים להפעיל מאמץ* בכיוון המיועד. כאשר מאמץ כזה נתקל בעזרה או במכשול של השפעות, הוא מצטמצם או מתעצם. אלא אם כן מתערבת החלטה חדשה, הרצון מאושש ומכוון מחדש שוב ושוב, עד להשגת התוצאה המיועדת.

הכנה וביצוע של רצוני יכולים להיות *יעילים במגוון דרכים* . אדם יכול להיות מהסס או עצלן לפעול, או להוט ואנרגטי. אדם יכול להיות תמיד ערני ופרואקטיבי, או לשכוח דברים מסוימים ולא לצפות אחרים. אדם יכול לקבל את הבלתי צפוי בקלות, או לאפשר לעצמו להיות מוטרד מכל מכשול קטן. אדם יכול להסתגל במהירות לתנאים משתנים, או להיות רשלן בנקיטת פעולה מתאימה. כל אלה מסגירים את גישתו של האדם - בין אם הוא רציני או חסר רצון - והם כמובן משפיעים על ביצועיו.

כל שלב בתהליך רצוני עשוי לכלול *פעולות רצון משניות* . רצון הוא לעתים קרובות "אמפירי", תהליך של ניסוי וטעייה, מכיוון שאנחנו לא יודעים כל וגם לא כל יכולים. נעשים ניסיונות, שעשויים להיכשל. עם התמדה, ניסיונות אחרים מחליפים אותם, שעשויים להצליח. הדרך לעולם אינה ודאית לחלוטין, למעט במקטעים מוגבלים מאוד של רצון. הרצון (הישיר או העקיף) של אירוע חיצוני (פיזי או נפשי) הוא בדרך כלל התוצאה הסופית של פעולות רצוניות *סובייקטיביות רבות* , שאנו מודעים להן במידות שונות. אך יתר על כן, רצון נתון המכוונת חיצונית עשוי להיות חייב להיות קודם על ידי רצונות *חיצוניים רבים אחרים* .

מושג ההשפעה נועד להסביר את *השאריות בתודעה* של כל הרצונות הפנימיים והחיצוניים הקודמים, ברצון נתון. כלומר, שדה ההשפעה, כביכול, אוגר את ההיסטוריה המשמעותית של תהליך הרצון, הכוללת את כל מה שהניע את הסוכן באופן מצטבר לכיוונים מסוימים של רצון, המחייבים תרומות מסוימות של מאמץ.

ד. בנוגע לתפקיד ***הרגש*** ברצון, אין להפריז בו. בתוך הנשמה עצמה, ישנה פונקציה בסיסית הנקראת הערכה. זהו ביטוי פנימי של העצמי, הכרחי עבור ישות בעלת רצון חופשי, אשר חייבת לבחור בין דרכי פעולה חלופיות. הערכה היא אפוא פעולה פנימית ראשונית של רצון. רגש, לעומת זאת, בדרך כלל (למעט כאשר הוא מתבלבל עם הערכה) מתייחס למשהו פסיבי, המתרחש בתחומים הפיזיים ו/או הנפשיים. הערכה היא אירוע רוחני (כלומר, בנשמה) הידוע על ידי אינטואיציה, ידיעה עצמית; בעוד שרגש הוא תופעה פיזית ו/או נפשית קונקרטית, הידועה על ידי תפיסה חושית או "תפיסת עיני הנפש". תחת כותרת זו נכללים לא רק הנאה וכאב, אלא מלוא טווח הניואנסים האפשריים ברגש.

לרגשות יש דרגות שונות של השפעה על הרצון, אך למעשה הם לעולם לא יכולים לקבוע אותו. בהיותם למעשה "אובייקטים חיצוניים" ביחס לנשמה, הם אינם יכולים להתנות אותה, אלא בדרך של השפעות. כלומר, רגשות נתפסים ותפיסה כזו בתורה הופכת את הרצון לקלה או קשה יותר עבור הנשמה. רגשות, כמובן, הם לעתים קרובות תוצאות של פעולות רצוניות; לא באופן ישיר, אלא באמצעות סיבתיות על ידי "האירוע הפיזי הראשון" הנובע מהרצון. מסיבה זו, רגשותינו הם לעתים קרובות תוצאות סופיות של הערכותינו; וזו הסיבה שאנו משווים אותם. אך משוואה כזו אינה תמיד מוצדקת, שכן רגש נתון אינו מעיד באופן בלתי נמנע ותמידי על הערכה מסוימת, שכן יש לקחת בחשבון מתווכים פיזיים.

מכאן נובע שאנשים שבדרך כלל מזדהים עם רגשותיהם טועים לעשות זאת; שיקול דעתם לעיתים קרובות מעוות. זה חל על *רגשות* של תשוקה, סלידה, אהבה, שנאה, תקווה, פחד, ודאות, ספק, זה יפה, זה מכוער וכו', בניגוד להערכות *בעלות* אותם שמות. זה אולי נשמע כמו דוקטרינה קרה למדי לחלק מהאנשים, אבל זה נראה עקבי עם כל התצפיות והתיאוריות שלנו בעבודה הנוכחית. כוונתה אינה להפוך אנשים לבלתי אנושיים, אלא לחזק אותם. אלו הרגשות שהם "אובייקטיביים" (כלומר, אובייקטים מחוץ

לנשמה) והערכות שהם "סובייקטיביים" (כלומר, מעשי הנשמה), ולא להיפך כפי שאנשים מאמינים!

בפועל, כמובן, לאנשים יש כל כך הרבה דברים שקורים בתוכם, הן מבחינת קלטים והן מבחינת פלטים, שאין פלא שההבחנות העדינות שציינו כאן, כמו זו שבין נשמה לאישיות פנומנלית, ובפרט בין הערכה לרגש, רחוקות ומגוחכות עבורם. הם עסוקים מדי, כבדים מדי. רק באמצעות מדיטציה, כאשר צועדים אחורה ונותנים לדברים להירגע במידה ניכרת, אפשר להתחיל למיין את הדברים ולבחון את הסדר שלהם.

4. היקף הרצון החופשי

בנוגע *לחופש הרצון* , הייצוג הציורי שלנו מספק כמה הבהרות נוספות. אך הרשו לי להדגיש תחילה שכאשר מסתכלים על הדיאגרמה לעיל, הקורא לא צריך לקחת אותה פשוטו כמשמעו. הנשמה אינה מורחבת, כאשר קוגניציה ורצון מתרחשים במקומות שונים, וההשפעה היא משהו שביניהם, שרצון זה זורם דרכה, ומסתיים באירוע. כל הדברים הללו מתרחשים יחד, באותו מקום ובו זמנית. הם הופרדו באופן סכמטי, למטרות ניתוח; אך למעשה *כולם אירוע אחד* . זהו אותו עצמי שמכיר, מושפע מקוגניציה ורוצה משהו, כולם יחד, באותה תנועה.

ברור שאפילו האירוע הפיזי הראשון הנובע מרצון כפוף *לתנאים טבעיים* . הצענו שאיברים מיוחדים במערכת העצבים כנראה נחוצים לאירועים כאלה [40]; ואיברים כאלה יהיו תלויים באופן טבעי בחוקים נוירולוגיים, ביולוגיים, כימיים ופיזיקליים [41]. אם איברים כאלה נעדרים או ניזוקים, או כאשר שוררים בהם תנאים לא מתאימים, הם אינם פעילים. *הנשמה אינה חופשית לרצות כל מה שהיא רוצה בכל מקום שהיא רוצה בסביבתה הפיזית* , אלא רק

---

[40] זה נוגע לבני אדם ולבעלי חיים. בנוגע לרצון האל, עלינו להניח שמגבלה כזו אינה ישימה. ברור שבורא החומר חייב להיות בעל רצון שאינו תלוי בחומר. מכאן נובע שפעולות ההשגחה עליונה בחיי היקום המתמשכים אינן דורשות קולטנים חומריים מיוחדים.

[41] אותות בתוך מערכת העצבים הם חשמליים וכימיים.

אפשרויות מסוימות "המותרות" על ידי חוק הטבע . *עיקרון זה של הליך הוגן* הוא ההנחה הפילוסופית של רוב האנשים, אולי למעט משוגעים.[42]

מצד שני, לנשמה יש חופש רצון ניכר *בתוך עצמה* . היא יכולה באופן ברור (כפי שמראים התבוננות פנימית וניסויים פנימיים) לעשות הרבה "כרצונה" שם, אם כי חלק ניכר ממה שאנו מכנים "רצון" אינו רצון מיידי אלא תוצאה מצטברת של רצונות מיידיים קטנים יותר שמתאימים את עצמם *לתנאים משתנים* (הסתגלות מרמזת על תודעה, שימו לב). לפיכך, הרצון אינו בלתי מושפע, אלא מושפע מאירועים חיצוניים ופנימיים כאחד. השפעה זו (שהיא בסופו של דבר משהו פנימי) *לעולם לא תוכל לייצר או לחסום רצון* , אלא רק להאיץ או להאט כיוון רצון מסוים, מכיוון שרצון (התנועה הפנימית של הנשמה) הוא פונקציה של הסוכן בלבד. קוגניציות אינן יכולות כשלעצמן להזיז את הנשמה או לעצור את תנועתה.

יתרה מזאת, *תנאים חיצוניים* , בין אם נפשיים או פיזיים, בין אם תוצרים טבעיים או מלאכותיים של רצונה של נשמה/ות אחרות, אשר ניתן לפרש כמשפיעים על הסוכן ישירות (כלומר, לא כהשפעות, באמצעות הכרתו אותן), לכאורה אינם מסוגלים לעשות זאת. אנו יכולים לפחות להניח חוסר יכולת כזה, כעיקרון נוסף של רצון חופשי. עמדה זו בהחלט מתקבלת על הדעת, אם נבטאה כעצמאות *של התחום הרוחני מהתחומים הנפשיים והפיזיים* . ניתן להעלות על הדעת שבעוד שהתחומים הפיזיים והנפשיים ניתנים לשינוי, באופן ישיר או עקיף, *בתנאים ותנאים ספציפיים* , על ידי התחום הרוחני (בהקשר שלנו, באמצעות פעולות רצוניות מסוימות של נשמות), ההפך אינו אפשרי. לא מן הנמנע שהטבע כולל את המגבלה הזו, את הרחוב החד-סטרי הזה בין תחומיו.[43]

ראוי לציין כי נראה כי למסלולים סיבתיים בין התחום המנטלי לבין התחום הרוחני והפיזי יש כיוונים מדויקים. על פי התיאוריה שלנו כאן, הנשמה

---

[42] אפילו מאמינים בשאמאניזם ובכוחות קסם מאפשרים "הליך הוגן". רק שהתהליכים שהם רואים כאפשריים נראים מעורפלים או לא יעילים לשארנו.

[43] אין זה נובע מכך שהרוחני אינו יכול לשלוט ברוחני. לפיכך, אנו רשאים להניח שאלוהים יכול לשלוט בנפש האדם או בעל החיים בכל עת שיבחר בכך. זוהי מגבלה תיאולוגית על הרצון החופשי שלנו. עם זאת, זוהי זכות שאלוהים בוחר לרוב לא לממש, שכן רצונו הוא שבני אדם , ובמידה פחותה גם בעלי חיים, יהיו בעלי רצון חופשי. הוא מוותר בחן על חלק מכוחו, *דה פקטו* אם כי לא *דה יורה* , כדי שנוכל להתקיים "בצלמו ובדמותו" (לצטט *בראשית* א' 26).

מקרינה תופעות נפשיות רק בעקיפין באמצעות רצונה של אירועים פיזיים במערכת העצבים (כך שזיכרון במוח של השלכה נפשית *קודם* להופעתם בפועל של הדמיונות המוקרנים על ידה לנשמה). כמו כן, בעוד שהתחום הפיזי יכול לאחר רצונה, או אפילו ללא רצונה מוקדמת, להשפיע על התחום המנטלי, ההפך אינו נכון. נראה כי התחום המנטלי אינו משפיע ישירות על התחום הפיזי, אלא עושה זאת רק באמצעות הכרתו על ידי הנשמה, אשר לאחר מכן משפיעה על התחום הפיזי תחת השפעת הכרה כזו.

כדי לחזור על תזת הרצון החופשי שלנו: התחומים הפיזיים והנפשיים מתנים את התחום הרוחני דרך מודעות לתוכנם (זוהי השפעה); אך הם אינם מתנים אותו ישירות, ללא מודעות (בדרך של התניה רגילה). זה נוגע לפעולות הפנימיות של הנשמה, ומרמז על היבט אחד של חופש הרצון.

מצד שני, לנשמה יש את הזכות לחולל שינויים בתחומים הפיזיים או הנפשיים. עם זאת, יכולת זו אינה *אינסופית, אלא כפופה לחוק הטבע* . הגבלה זו ניכרת במיוחד בתחום הפיזי, אשר קובע תנאים סופיים לרצונות הנשמה בו. לפיכך, הרצון לא יכול לפעול בכל מקום בו, אלא רק במקומות מוגבלים (כגון תאים חיים מיוחדים, כנראה). מגבלות נוספות עשויות להתרחש בגוף (למשל, שריריו של אדם עשויים להיות חלשים מדי למשימה כלשהי); או רחוק יותר, מעבר לגוף (למשל, הוא עשוי להיות כלוא על ידי קירות בלתי עבירים).

ברגע שפעולה רצונית כתבה את "האירוע הפיזי הראשון" שלה, הטבע החומרי מתחיל את דרכו. תגובות פיזיות מסוימות עשויות לבוא באופן בלתי נמנע, חלקן בתנאי, וחלקן עשויות להיות בלתי אפשריות, יהיה אשר יהיה. תגובות עשויות להתרחש בגוף (למשל, זרועו וידו של אדם נעות), או מחוצה לו (למשל, הוא עשוי לשבור קיר). במובנים אלה בלבד, כלומר בהתייחס לכל *המגבלות הפיזיות והתגובות* לרצון, ניתן לומר שרצון נתון להתניה רגילה. אבל כל מה שמתרחש מחוץ לנשמה, שימו לב היטב, ולכן אינו מהותי מגדיר את חופש הרצון שלה ככזה [44].

---

[44] אם נהיה מדויקים בחשיבתנו לגבי רצון, נוכל להימנע מדוקטרינות המטילות ספק בחופש. כך, למשל, אם מתאגרף נוק-אאוט, חופש הרצון של נשמתו אינו מושפע, אך החסימה הזמנית של יכולותיו החושיות והמוטוריות הופכת את הצהרת רצונו בגופו לבלתי אפשרית, וכן מונעת ממנו מידע הדרוש להכוונת רצון זה בצורה מועילה, לזמן מה.

קוגניציה, רצון והערכה אינם רק פונקציות ייחודיות של הנשמה; הן כנראה הדרכים היחידות שלה לתפקד. אין לבלבל את הקוגניציה של הנשמה עם פעולות בסגנון מחשב של מערכת העצבים המשמשות כאביזר שלה. אין לבלבל את רצון הנשמה עם פעולות מקדימות או תוצאות פיזיות או נפשיות. אופן הפעולה של הנשמה הוא רצון, כלומר רצון חופשי; זהו כנראה אופן הפעולה *היחיד שלה*: היא אינה כפופה לשום סיבתיות מהטבע (התחומים הפיזיים והנפשיים), אם כי היא עשויה להיות מושפעת מהטבע באמצעות קוגניציה. אבל כמובן, הרצון החופשי שלה פועל רק במהלך קיומה של הנשמה; שכן הנשמה עשויה להיווצר או להיהרס על ידי גורמים סיבתיים טבעיים (לידה או מוות של גוף) [45].

[45] המאמינים באלוהים כמובן יוסיפו שהוא זה ששולט בלידה ובמוות.

5. פרק חמש

לקוח מתוך 2004 (*Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרקים יא:ג' ו-ט"ז.

1. האגו מתעב ריק

מעניין... להשוות את... מסקנתנו בנוגע ל"רצון" כמניע לאובססיות וכפייתיות, לבין העיקרון הבודהיסטי ש"תשוקה" היא שורש כל פעולה אנושית (יצירת קארמה ומשם "תשוקה", במעגל שנראה אינסופי). ראינו... שלרצון יש בדרך כלל מטרה כלשהי (אולי תמיד כך, אם נתעלם מגחמות לכאורה, ונאפשר להן מטרות מסוג כלשהו). בהקשר הנוכחי, ציינו שלפעמים המטרה הכרוכה ברצון היא מעוותת במיוחד משום שהיא מואפלת באופן מטעה.

תצפית חדה מאוד בפסיכולוגיה הבודהיסטית [46], המסבירה רבות בהקשר הנוכחי, היא *שהאגו מחפש כל הזמן חוויות מעוררות כדי לאשר מחדש את קיומו וזהותו* . זוהי ה"אנוכיות" או ה"אגואיזם" הבסיסיים, וה"יהירות" או ה"אגואיזם" של האגו או העצמי הכוזב. באמצעות ה"אגו" [47], אנו יכולים

---

[46] התיאור הבא נוצר בהשראת הדוקטרינה הבודהיסטית, אך עיבדתי את מונחיה. לפיכך, רוב בתי הספר הבודהיסטיים מכחישים את קיומו של "עצמי (אינדיבידואלי) אמיתי" (כאן נקרא נשמה), ומכירים רק ב"עצמי קונבנציונלי" אשלייתי (כאן נקרא אגו) ובמצע לכל קיום הנקרא "טבע בודהה" או "בסיס מקורי" (מה שאנו יכולים לכנות נשמה אוניברסלית). לדעתי, אם נניח את קיומו של מצע בלתי מובחן שכזה, יהיה לנו קשה להבין כיצד או מדוע הוא יוביל לאגו (עצמי כוזב), אם לא נניח שהשלם האוניברסלי מתפרק תחילה בינתיים לכאורה לשברים אינדיבידואליים (עצמי אמיתי). למרות שתאורטיקנים בודהיסטים נהנים מפרדוקסים פרובוקטיביים, עלינו להישאר ביקורתיים והגיוניים.

[47] שימו לב שהשימוש שלנו במונח "אגו" כאן נובע מהשימוש הנפוץ בו, ואין לבלבל אותו עם זה שבפסיכולוגיה של פרויד (המתייחסת לקטע "ריאלי

להבין את הדימוי העצמי (המוטעה בחלקה או אפילו במידה רבה) של הנשמה [48]. זוהי השלכה מנטלית, אוסף של תפיסות והנחות לגבי עצמה, שהנשמה מבלבלת עם עצמה [49]. העצמי-כאגו תמיד זקוק לתמיכה בדרך זו או אחרת. נוכל לנסח זאת כך: "האגו מתעב ואקום".

כפי שהסברתי בספרי *"פנומנולוגיה"*, ה"אגו" מורכב מהיבטים של הגוף, הנפש והנשמה של האדם - חלקם נחווים או משוערים בצורה נכונה, חלקם מניחים בצורה שגויה, חלקם מוקרנים באופן דמיוני - שאליהם האדם (כלומר, נשמתו - העצמי המכיר, המבקש והמעריך) נצמד כאל "עצמי" עצמו. זוהי דימוי עצמי אמיתי בחלקו, שקרי בחלקו, שזור באופן סלקטיבי ועם קישוטים בדיוניים [50], אליו הוא נאחז בעקשנות באמונה שאובדן או נזקו יהיו בלתי נסבלים.

בהיותו מבנה קוגניטיבי של הנשמה (ולא נשמה בעצמו), לאגו אין *רצון משלו* (למרות שלפעמים אנו מדברים עליו כאילו היה כזה). הוא אינו ישות נפרדת המתחרה בעצמי - למרות שלעתים קרובות אנו מציגים אותו ככזה, משום שזהו דימוי נוח, צורת דיבור שימושית. כל פעולה רצונית כביכול של ה"אגו" היא פעולה של הנשמה או העצמי, אשר האחרון נותר אחראי באופן מלא לה. אף על פי כן, מבנה האגו *משפיע מאוד* על רוב המחשבות והמעשים של הנשמה, לפעמים לטובה, לעתים קרובות לרע, ופועל כצעיף לידע ומכשול לרצון, במובן של מסנן.

ומעשי" של הנפש), אם כי הוא עשוי לכלול היבטים של המושג האחרון, כמו גם של המושגים המנוגדים של "איד" (קטע "רגשי ואימפולסיבי") ו"סופר-אגו" (קטע "אידיאליסטי ורגולטורי").

[48] מעניין לשים לב כיצד אנו משוחחים עם עצמנו, לפעמים בגוף ראשון יחיד (אני, שלי), לפעמים בגוף שני (אתה, שלך), ולעיתים רחוקות יותר בגוף שלישי (באמירת 'אחד' או 'אנחנו', כמו כאן). אדם יכול גם להקרין, ללא מילים, תמונה פיזית של עצמו עושה או שיש לו משהו. כל שיח כזה, יחד עם אירועים אחרים, עשוי להתווסף לסל המהווה את ה'אגו'.

[49] מסיבה זו, ניתן להתייחס לאגו כאל בית הכלא של הנשמה, או באופן פואטי יותר (אם להשתמש במטאפורה היקרה ליהודים) כאל מקום גלותה. האגו בדרך כלל כרוך בתפיסה מנופחת של חשיבותנו בתכנית הדברים, בשל הקרבה המרבית של גופנו ונפשנו בפרספקטיבה שלנו על העולם; אך למעשה האגו הוא גם מגבלה מלאכותית על גדולתה הטבעית של נשמתנו.

[50] משמעות הדבר היא, למשל, התייחסות להופעות רגעיות כאל מציאויות מבוססות, או לתכונות חולפות או מזדמנות כמאפיינים לכל החיים.

תחושות ורגשות גופניים הם מרכיבים עיקריים של האגו, אשר בעלי השפעה חזקה במיוחד על זהות והתנהגות, בשל נוכחותם העצומה והעקשנית. אך גם גורמים רבים אחרים נכנסים לתמונה, כמו פטפוט מחשבתי מתמשך.

מחלה נפוצה כיום (גם אצל גברים וגם אצל נשים) היא התבוננות חוזרת ונשנית בדמותו של האדם במראה. זה לא רק נרקיסיזם משעשע, אלא ביטוי לחוסר הביטחון העמוק של האגו ולצורך באישור קיום וזהות, כמו גם הכנה להשלכה חברתית. מחלה דומה היא התבוננות בתמונות או סרטונים של האדם עצמו, והצגתם לאנשים אחרים.

האגו שלנו הוא גם "יחסי" לאנשים אחרים, בכך שאנו מקרינים חלק ממנו (בדרך כלל ההיבטים המחמיאים יותר, אם כי לעתים קרובות גם היבטים שעשויים לעורר חמלה וצדקה) אליהם כדמות חברתית שלנו (בחלקו כמבנה ערמומי ובחלקו באופן מקרי או מקרי). במידה שאדם מצליח לשכנע אחרים באישיות המוקרנת - באמצעות דבריו ומעשיו, כמו גם המראה הפיזי - הוא מחזק את האמונה של עצמו בדימוי העצמי האמור.[51]

למרות שבניית אגו אפשרית במנותק מאנשים אחרים, היא (לטוב או לרע) קלה יותר במובנים רבים בהקשרים חברתיים. הסיבה לכך היא שאנשים אחרים מכירים את הפרט רק דרך גורמים פנומנליים מסוימים, בעוד שלפרט יש גם ידע אינטואיטיבי (לא פנומנלי) על עצמו. עם אנשים אחרים, אנו יכולים באופן סלקטיבי "להראות ולספר"; כמו כן, הם מתעכבים על העבר, במקום לתת לו להישאר בעבר, מכיוון שהדימוי שלנו שהם משננים הוא מצטבר ונוקשה למדי.

האגו הוא *חסר מנוחה וחסר ביטחון במהותו* . הוא מעדיף חוויות נעימות; אך אם כאלה אינן זמינות, עדיף שיחפש חוויות כואבות מאשר חוויות לא זמינות כלל. מחשש להתמודד עם הריקנות שלו, הוא יחפש תחושות, מחשבות, הסחות דעת ואפשרויות של זיהוי עצמי (למשל, להאזין למוזיקת הבי מטאל ברדיו או לצפות בסרט אימה בטלוויזיה, או פשוט ללכת לישון ולחלום, או לשחק משחקים עם מישהו). הוא ימציא בעיות אינטלקטואליות מלאכותיות, כדי שיהיה לו על מה לחשוב ולבטא את עצמו דרכו. הוא ייצור

---

[51] אגב, גם היחסיות של האגו היא תובנה שנלקחה מהפסיכולוגיה הבודהיסטית. אכן, המזרח הוא מכרה עשיר של הבנה אנושית.

לעצמו בעיות פסיכולוגיות, קיומיות או חברתיות, כדי שיהיה לו על מה להגיב ותפקיד למלא. כלומר, הבעיות שלנו לרוב אינן מקריות, או אפילו נלוויות, לעיסוקים שלנו, אלא עצם מטרתן.

בפרט, הצורך של האגו בגירויים מסייע להסביר מדוע האדם הוא חיה כה חברתית. כמובן, בני אדם אכן זקוקים זה לזה באופן אובייקטיבי: להישרדות משותפת, להתרבות, לגידול ילדים. אנשים דואגים זה לזה, תומכים ועוזרים זה לזה, פועלים יחד למען טובת הכלל, מעשירים זה את זה מבחינה תרבותית. אבל סופרים, עיתונאים ופסיכולוגים מודרניים באו לקדם תלות רגשית גדולה באנשים (שבאופן פרדוקסלי מפרקת את היחסים האנושיים בטווח הארוך, משום שהיא מטעה). תיקון נטייה שגויה זו, על ידי חשיפת הסובייקטיביות של קשרים חברתיים רבים, אינו 'ציניות', אלא צלילות וחמלה.

רוב האנשים מרגישים בודדים מהר מאוד כשהם לבד. למרות שאת הרעב לגירוי ניתן לספק ללא קשר לחברה (במיוחד ככל שמתבגרים), הדרך הקלה ביותר לספק אותו היא באמצעות חילופי דברים אנושיים. היתרון כאן הוא דווקא הכמות המקסימלית של נתינה וקבלה. מקבלים קלט חושי, ויש נשאלים שמולם ניתן להקרין פרסונה חברתית. פועלים, מקבלים משוב, מגיבים - כמעט אף פעם לא "משועמם". עם בן לוויה - בן משפחה, חבר, מאהב, עמית, אפילו אויב במידת הצורך - תמיד עסוקים ומבודרים. מעדיפים מערכת יחסים נעימה ואוהבת; אבל אפשר להסתפק בוויכוח או ריב, או סתם בטיול במרכז קניות צפוף. אם בן לוויה אנושי אינו זמין, חיית מחמד תספיק.[52]

המוטיבציה מאחורי ההיאחזות וההיאחזות המתמדת שלנו באובייקטים של תשוקה עשויה להיות לא יותר מניסיון נואש ונואש של האגו שאינו קיים (כלומר, ליתר דיוק, העצמי שמבלבל את עצמו עם ישות מדומיינת זו) *לטעון את עצמו* באמצעות גירויים ו"משחקי אגו". זו תהיה (על פי התזה האמורה) אם כל הכפייתיות, בין אם רעות ובין אם טובות. לכן, אם נצליח

---

[52] כמובן, ישנם אנשים שהם בודדים בניגוד לרצונם, משום שאינם יכולים להתמודד עם אתגרי מערכות יחסים. נזירים, לעומת זאת, נמנעים ממגעים אנושיים או אחרים, כדי להפחית גירויים מיותרים והבעיות המלאכותיות הנלוות לכך. הם רוצים לפשט את חייהם וחווייתם כדי להקל על מדיטציה. אך ישנם אנשים המצליחים לעשות מדיטציה גם בתוך הפרעות.

לנטוש את הזדהותנו העצמית האשלייתית עם עצמי אשלייתי זה, נהיה משוחררים מכל הכפייתיות.

הסבר נוסף שניתן על ידי הבודהיזם הוא ש"קיום הוא סבל". האגו בהכרח מוליד סבל - בהיותו סופי, הוא נתון באופן בלתי נמנע לטרדות חוזרות ונשנות, תסכול, כאב, פחד, כעס, שנאה, ייאוש, שעמום וכן הלאה, בין אם בשל נוכחותם של מושאי סלידה ובין אם בשל היעדרם של מושאי תשוקה. סבל זה מתבטא רגשית, כמעין רעש רקע של רגש שלילי, העומד בבסיס במידה מסוימת כל החוויות של האדם, אפילו אלו שנראות חיוביות באופן שטחי. מצע שלילי זה, שלעיתים אנו מודעים לו באופן חד ולפעמים רק באופן מעורפל, *משפיע מאוד* על התנהגותנו, וגורם לנו לחשוב ולפעול ללא הפסקה, לעתים קרובות בדרכים סוטות (כגון צריכת סמים), בניסיון עיוור וחסר סיכוי להיפטר מהתחושה הלא נעימה הבלתי מוסברת.[53]

עקרון התשוקה הבודהיסטי הוא אפוא כללי מאוד[54]: הוא מתייחס למעין הדבקה[55]של העצמי לכל מושאי הקוגניציה והרצון, הנקראים התקשרות או לחלופין תשוקה, אחיזה, היצמדות. עם זאת, התקשרות כזו אינה ניתנת להפרדה בקלות. המעשים ההפוכים - כלומר ניתוק, אדישות, ויתור, שחרור - הם צורות באותה מידה של התקשרות, במידה שהם מעשים מכוונים. בריחה מהתקשרות או הימנעות ממנה אינה אפשרית, אם היא עצמה מעין רדיפה. כל הקושי של "שחרור" הוא שהמעגל האחרון חייב איכשהו להיות בריבוע. לפיכך, הבודהיזם מלמד באופן רדיקלי יותר שיש

---

[53] זוהי הראשונה מבין "ארבע האמיתות הנאצלות" שבלב הבודהיזם. שימו לב שלא ניתן לחוות את הרגש שהצרפתים מכנים " *le mal d'être* " כל הזמן; ניתן להיות מאושרים מאוד במשך זמן רב, מבלי להיות מודעים למצע הזה. אך אושר זה הוא זמני באופן בלתי נמנע, כלומר הוא תלוי בסיבות ובתנאים כמו בריאות טובה, בן זוג אוהב, שפע חומרי וכו'. הוא שביר, שבריר; וברמה מסוימת, כולנו יודעים זאת ומתכוננים לסוף הבלתי נמנע.

[54] ראוי להשוות זאת למושג "יצר רע או נטייה רעה" (*יתר הרע*), שהוצע ביהדות. על פי הרבנים, לכל הגברים והנשים, באופן טבעי, עצם עצם מבנה גופם, יש נטייה שלילית מובנית שכזו. עם זאת, זה לא רע לחלוטין. כאשר אנשים פועלים נגד התנגדות כזו (החומר המכביד עליהם, כביכול) כדי להשיג טוב, הם רוכשים קרדיט. אך יתרה מכך, לפעמים זה דבר טוב כשהם לא מצליחים להתגבר עליו. לדוגמה, כניעה מדי פעם לתשוקה מינית מאפשרת רבייה; אם כולם היו קדושים מדי, לא היה נשאר אף אחד.

[55] ראו את המאמר הבא *שלי*, *ניתוק התודעה* .

מעין כפייתיות בכל פעולותינו, שניתן לבטלה רק ב"הארה" האולטימטיבית.

2. ניתוק התודעה

גאונות הפסיכולוגיה המזרחית! *החיבור על ישיבה ושכחה*[56] ממליץ לנו לעשות את המאמץ ש"התודעה לא נדבקת לדברים". לפי תפיסה זו, התודעה הרגילה זקוקה לתוכן כלשהו להיאחז בו, כדי *להתממש* בכלל. במקום לתת למחשבות דרור (ויתור) או לנסות לרסן אותן (דיכוי), היא ממליצה לנו שוב ושוב להתיר את התודעה שלנו.

כמה נכון תיאור התודעה הזה! הוא מסביר כל כך הרבה מההתנהגות שלנו! חשבו על כך שבדרך כלל יש לנו תוכן מנטלי כלשהו, בין אם זה מנגינה קליטה כלשהי, פנים של מישהו שאנחנו מאוהבים בו, זיכרון של שיחה אחרונה, הצלחה או מטרד, ציפייה לאירוע כלשהו או תכנון של פעולה כלשהי, הרהורים פילוסופיים או תפילות אדוקות, או כל סוג של מחשבה או פעילות נפשית. מחשבות אקראיות מפתות עולות ללא הרף לתודעה שלנו מהתת מודע, כדי לספק "מזון" להרהורים. בעיות (פסיכולוגיות, משפחתיות, חברתיות, פוליטיות וכו') הן מלאכותיות באופן תת-מודע, כדי שתהיה לנו בעיה לפתור, משהו לחשוב, להביע רגשות, לדבר ולפעול עליו.

אנחנו אף פעם לא שקטים, תמיד מקובעים או אובססיביים לנושא כלשהו, תמיד "מהרהרים ומהרהרים". אנחנו מרגישים שאנחנו *צריכים* למלא את התודעה: מכאן נובעת עבדותנו לעיתונים ולספרים, לרדיו ולטלוויזיה, ול"בידורים" אחרים [57], מתישים או מרתיעים ככל שיהיו. חושניות - בין אם בצורה של מין או אוננות, של סמים או אלכוהול, של מוזיקת רוק או טכנו, או של פורנו, אימה או סרטי פעולה - היא גם רק דרך לתת תוכן לתודעה, באמצעות גירויים חושיים עוד ועוד, נעימים או כואבים. רובנו לא יכולים לשאת להיות באמת עצלים ושקטים לרגע אחד, מלבד שינה עצלה. וגם אז, הבילוי שלנו מורכב מחלומות. אפילו המדיטציה שחלקנו פונים

---

[56] ראה *מדיטציה טאואיסטית* , עמ' 7-84. *החיבור* הוא "טקסט משושלת טאנג על תרגול מדיטציה".

[57] לרווחתם והנאתם הרבה של אלו המספקים לנו את התוכן. הם יודעים שלא משנה כמה טיפשי או שקרי הכל יהיה, אנחנו מכורים לסם ונחזור לעוד.

אליה משמשת (בעיקר, בהתחלה) כדרך נוספת "להעסיק" את התודעה שלנו.

כמו סיר של מרק רותח, עם בועות גזיות שעולות אל פני השטח ומתפוצצות, נראה כי מצע התודעה נרגש ללא הרף על ידי קלטים חושיים, רגשות, זיכרונות, ודמיונות ומחשבות מילוליות, פחות או יותר רצוניות. זיכרון עשוי להופיע בהתחלה רק כרמז, חוט רופף מפתה; סקרן, אני תופס אותו, ומועבר למעמקי הזיכרון. מדוע זיכרון זה קרא לי? לעתים קרובות מאוד, על ידי קשר לוגי או מקרי עם זיכרון, תחושה, רגש, דמיון או מחשבה קודמים. רצפי מחשבה נוצרים, ככל שאנו מסתבכים יותר ויותר. כמו קופים המתנדנדים מענף לענף, אנו נאחזים בפריט אחד ואז בפריט קשור פחות או יותר; וכך אנו משוטטים ללא סוף ביער התודעה!

המסמך *מלמד* : כדי להשתחרר ממצוקה כזו, עלינו להימנע מנטיית התודעה להתקבע על דברים. *תשומת הלב שלנו (התת-מודעת או המודעת) נדבקת לדברים, לכל מה שהיא מוצאת. כשאנו מנתקים אותה מדבר אחד, היא מוצאת אוטומטית משהו אחר להיצמד אליו*. זה מקביל למגנט או למוצק, שמנתקים מדבר אחד, והוא ננעל מיד על דבר אחר. לפיכך, האדם תמיד "שקוע" במשהו, כאילו מפחד להתמודד לבד. דימוי זה של הפסיכולוגיה האנושית הוא רב עוצמה ומלמד מאוד.

תרגול של "אין מחשבה", "אין תודעה", "ריקנות" אינו אומר לנסות להיות ריק ותמים כל היום - אלא משמעו תודעה קלילה, כזו שאינה נצמדת באופן כפייתי לכל דבר רק למען מילוי התודעה, אלא מתורגמת בצורה אינטליגנטית. אם המודעות באמת נדרשת, היא ניתנת בגמישות. אם אין צורך אמיתי, אפשר לחזור בקלות לשקט ושלווה פנימיים.

כמובן, תרגול חכם שכזה מרמז על ויתור על רצונות והרגלים שאדם מזדהה איתם זמן רב! אין טעם רק לחשוב או לדבר על זה; צריך *לעשות* את זה! "פשוט תגידו לא" לכל טיפשות. מדיטציית ישיבה היא עזרה גדולה, מפתחת את המנוחה שאנו זקוקים לה כדי לראות דברים בפרספקטיבה ולנקוט בצעדים הדרושים.

עם תרגול גיליתי שאם, ברגע שאדם מתעורר בבוקר, הוא מתנגד לפיתוי הנפשי " *להעיר* " את דעתו במחשבות זרות, ובמיוחד במחשבות שליליות, הוא מוצא שקל יותר לנוח בשלווה (ואולי ברוח טובה) לאחר מכן, כל

היום. זהו קיצור דרך: במקום לאפשר למחשבות מפוזרות להתרבות, ואז להצטרך להשקיט את התודעה מאוחר יותר, חכם לעשות מאמץ קטן של שליטה עצמית כבר מההתחלה.

מחשבות שליליות עשויות להיות מגורות על ידי רגש שלילי מפושט, כניסוונים להבין ולהיפטר מרגש רע שכזה; למרות זאת, אפשר לעמוד בפיתוי להגיב כך, ולתת לרגש זמן לשקוע באופן טבעי. האגו נוטה להזדהות עם רגש לא נעים שכזה, ומשתמש בו כמקפצה למחשבות של תסכול, שנאה, פחד או ייאוש וכו'. אבל כל אלה הם רק תירוצים לפעילות מנטלית, ומומלץ לטפח שלווה פנימית ושוויון נפש.

הדרך הרגילה שלנו להתמודד עם העולם היא אנוכית מאוד, מרוכזת בעצמנו או יהירה – כל דבר או אירוע *קשור לעצמנו* בצורה כזו או אחרת. אנו מושפעים מכל הצגה והצגה. במדיטציה, לאחר זמן מה, העצמי שלנו הופך שקוף – יותר חסר אנוכיות, אדיש וצנוע. תחושות, רגשות, זיכרונות, פנטזיות ומחשבות באות והולכות, אך איננו נקשרים אליהם, כי איננו מייחסים להם חשיבות רבה.

3. מופשט *לעומת* עצמי קונקרטי

לבסוף הצלחתי להבין (ברמה תיאורטית, מבלי לטעון באופן אישי לחוויה הישירה המדוברת) כיצד ניתן להציג באופן משכנע ולטעון באופן עקבי את הרעיון הבודהיסטי של "ריקנות" העצמי (בסובייקטים, ולמעשה גם באובייקטים של התודעה), כאשר קראתי את הקטע הבא מתוך ***היוגה סוטרה של פטנג'לי*** [58]:

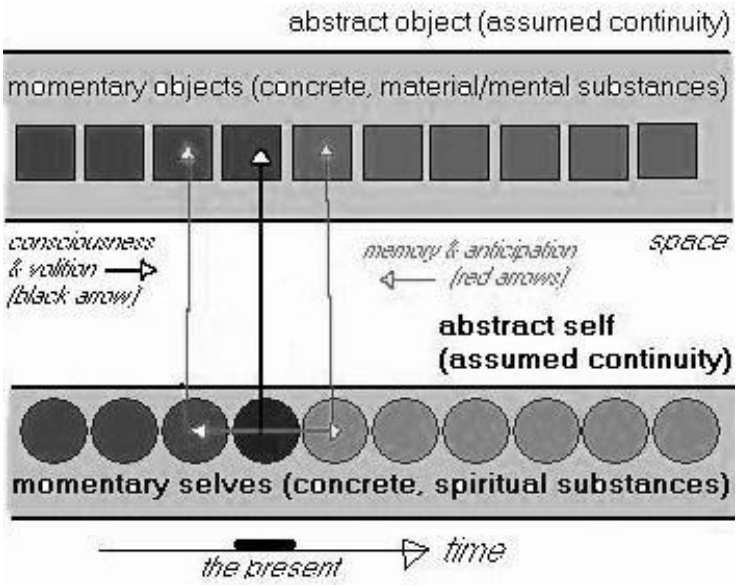
"רצף של תודעות, היוצרות מערך עצום של תפיסות ייחודיות, נראה כאילו הן מתגבשות לתודעה אינדיבידואלית אחת" (IV, 5).

עלה בדעתי שהדרישות הלוגיות שכל אירוע תודעה דורש סובייקט (כלומר נשמה מודעת) כמו גם אובייקט (כלומר תוכן התודעה), ושכל אירוע רצון דורש סוכן כמו גם פעולה, עדיין יכולות להתקיים בהקשר של 'ריקנות' של העצמי, אם נניח את הסכימה באיור 4, להלן.

---

[58] טקסט זה זמין נכון למועד כתיבת שורות אלה באתר ***www.arlingtoncenter.org***.

איור 4. כיצד סובייקטים ואובייקטים רגעיים מולידים הפשטות .



הערה: זוהי המחשה גסה מאוד, כדי להקל על הדיון. לעצמי אין תכונות פנומנליות בחוויה שלנו; לכן, כל מאפייניו המרחביים כאן הם סמליים בלבד. הציור אינו נועד להקצות צורה וגודל ספציפיים לנשמה הקונקרטית או המופשטת (בהתאמה, המעגלים העוקבים והצינור הווירטואלי המקשר ביניהם), מכיוון שלעצמי אין הרחבה. באופן דומה, אין לראות את המרחב בין הסובייקט לאובייקט כמילולי, מכיוון שלעצמי אין מיקום או מרחק [59]. החץ

[59] אנו ממקמים באופן כללי את העצמי או הנשמה בגופנו (כולל בראש), משום שהוא נראה במרכז כל החוויות החושיות שלנו (מאחורי העיניים, בין האוזניים, באף, מתחת ללשון ובעור), ומכיוון שנראה שהדמיון והמחשבות המילוליות שלנו מתרחשים כולם בתוך הראש.

> השחור מסמל תודעה ורצון, חוקר ומשנה עצמים חיצוניים לנשמה; בעוד שהחיצים האדומים הם ייצוגים וירטואליים של זיכרון וציפייה המגיעים לעבר או לעתיד, בהתאמה, דרך המשכיות הנשמה או לפחות רצף רגעי הנשמה (עוד על כך בהמשך).

כפי שטענתי ב"אילוגיקה *בודהיסטית*" וב"פנומנולוגיה " , יש להבין את התודעה כמסמנת סובייקט וגם אובייקט. כאשר משהו מופיע, הוא מופיע *למישהו* . אחרת, הוא פשוט קיים - הוא לא "מופיע". נראה שפטנג'לי מסכים עם העמדה האובייקטיביסטית המשתמעת, כאשר הוא כותב בהמשך:

> *"אבל האובייקט אינו תלוי בתפיסות [של אנשים שונים]; אם כן, מה היה קורה לו כשאף אחד לא היה מסתכל?" (IV, 16).*

בהינתן קיומו של סובייקט תודעה, ובאופן דומה קיומו של סוכן רצון, – כלומר אני במקרה שלי, אתה במקרה שלך – עולה השאלה: כיצד ידועה ישות זו? נראה שהיא אינה מפגינה תכונות פנומנליות כלשהן, כלומר אינה ניתנת לזיהוי באף אחד מהחושים החומריים או באופנים האנלוגיים בתוך התודעה. האם היא ידועה, אם כן, רק על ידי הסקה מושגית מתופעות נתפסות? לא – טענתי בעבודות אלה – זה לא יספיק כדי להסביר כיצד אנו חווים באופן שגרתי ידע עצמי, כלומר המודעות שלנו לפעולות התפיסה והתפיסה *האינדיבידואליות שלנו* , תובנות לוגיות, בחירות ורצונות, העדפות ורגשות.

לכן, עלינו להיות בעלי *לא רק ידע תיאורטי כללי של העצמי, אלא גישה ישירה אליו שוב ושוב* . מכיוון שלא ניתן לכלול גישה ישירה זו תחת ה"תפיסה" - בהיעדר ראיות פנומנליות להסתמך עליהן - יש לקרוא לה בשם אחר, נניח "אינטואיציה". יתר על כן, מכיוון שלעצמי, כסובייקט (או כסוכן), אין אף אחת מהתכונות הניתנות לתחושה של אובייקטים (כולל מעשים), יש להבחין בינו לבין אלה מבחינת המהות. בעוד שאובייקטים קונקרטיים (או מעשים) מתויגים כ"חומריים" אם הם חושיים או כ"מנטליים" אם הם דמיוניים, סובייקטים (או סוכנים) קונקרטיים צריכים להיות מתויגים כ"רוחניים" (נשמות).

כעת, עד לתובנה הנ"ל שנוצרה בי מהטקסט של פטנג'לי, הנחתי שכל זה מרמז שהנשמה צריכה להיות ישות הקיימת ברציפות למשך זמן ממושך. במקרה כזה, הרעיון הבודהיסטי שהנשמה "ריקה" מחומר לא יכול להתבטא באופן מושגי ולאמץ אותו באופן הגיוני. אבל עכשיו אני מבין שעמדת פשרה אפשרית, מה שמפחית את הקונפליקט לכאורה בין המבנה התיאורטי לחוויה המיסטית לכאורה.

פיוס זה אפשרי אם נבחין בבירור בין הקיום הרגעי האינטואיטיבי *של* נשמה **קונקרטית** לבין הקיום *המתמשך המשוער* של **נשמה מופשטת** . ניתן לעשות את אותה ההבחנה לגבי האובייקט - כלומר, התפיסה רק חושפת את קיומו הקונקרטי של האובייקט רגע אחר רגע, בעוד שהאחדות לכאורה בין ביטוייו הרגעיים היא תוצר של הפשטה.

די , לשם עקביות לוגית, שנניח שגם סובסטנס רוחני רגעי וקונקרטי המודע *באותו רגע* לחומר חומרי או מנטלי רגעי וקונקרטי; או באופן דומה, *באותו רגע, שינויים* רצוניים בחומר או בתודעה.

בנוגע לתודעה, הנשמה הרגעית יכולה *ברגע קיומה* לחוש באופן שווה את עצמה, את מעשיה או נטיותיה (קוגניציות, רצונות והערכות), וגם את רגעי *העבר* של הנשמה שחווה אובייקטים, את עצמה וכו' (במידה ועבר כזה נרשם כזיכרון בהווה), כמו גם את רגעי *העתיד* (על ידי ציפייה, כלומר על ידי השלכה דמיונית בהווה). באופן דומה, בנוגע לרצון, הנשמה הרגעית רוצה כל מה שהיא עושה ברגע הנוכחי של קיומה, ואינה זקוקה לרגעי עבר או עתיד לשם כך. כל זה מכוון ומובהר, בתקווה, בציור לעיל.

כל עצמי רגעי קיים בהווה, אך ברגע הבא הוא למעשה עצמי רגעי אחר שקיים. עם זאת, כל עצמי רגעי, הרואה באותו רגע את *אחדות צורתו* עם העצמי הרגעי הקודם והבא אחריו, מקבל את הרושם המוטעה שהוא *אחד* איתם, כלומר עשוי לזהות את עצמו איתם כביטויים או חלקים קודמים ומאוחרים יותר של עצמו. לפיכך, עולה התפיסה האשלייתית שהוא מתפשט לאורך זמן - עקב בלבול בין העצמי המופשט לסכום העצמי הקונקרטי. באופן דומה, מוטאדיס מוטאנדיס, ביחס לאובייקטים, בין אם הם מנטליים או חומריים.

לפי נקודת מבט זו, עלינו רק להניח שעקבות העבר נישאים אל ההווה דרך סוג של "זיכרון" החרוט בסובייקטים קונקרטיים בהווה עוקבים או

כאובייקטים איפשהו בסביבתם. לפיכך, אין צורך הגיוני שנניח שהרגעים השונים קשורים יחד בנשמה *קונקרטית רציפה אחת* ובאובייקטים קונקרטיים רציפים של תודעה. אנו יכולים באותה מידה להתייחס לאחדות לכאורה של סובייקט (או של אובייקט) לאורך זמן כנובעת מקשרים *מופשטים* בין נשמות (או אובייקטים) קונקרטיים רגעיים בלבד.

קל להבין זאת בהתייחס *לתמונה של גל בים* . כאשר "הוא" מתגלגל על פני המים, זה נראה ויזואלית כמו דבר אחד רציף. אבל במבט חזותי, אנו יודעים שהמים המרכיבים את הגל מוחלפים כל הזמן על ידי מים בהמשך מהלכו. כלומר, בניגוד למראה, המים המרכיבים את הגל אינם נעים יחד עם הגל, אלא פשוט מתנדנדים מעלה ומטה. "הגל" הוא אפוא רק הפשטה, כלומר השלכה מנטלית שלנו המבוססת על חזרה נתפסת של צורה מסוימת לאורך זמן.

אך יש לציין כי אנלוגיה זו אינה מושלמת. שכן, במקרה של גל המים, כל תכולת מים עוקבת לאורך מסלול הגל קיימת לפני שהגל עובר דרכו וממשיכה להתקיים לאחר מכן. בעוד שבמקרה של סובייקט או אובייקט בזמן, ההווה הוא המיקום היחיד שבו הקיום הוא ממשי - העבר חדל להתקיים והעתיד עדיין לא קיים.

פטנג'לי, בפסוק המצוטט בתחילה, נראה כמניח שהזמן מחולק למעשה ל"רגעים" נפרדים בעלי משך זמן מסוים. נראה כי הדבר סותר את ההנחה של פיזיקאים מודרניים שהזמן הוא רצף מתחלק אינסופי. הפסוקים הבאים מאשרים לכאורה את עמדתו שהרציפות היא אשליה:

"העבר והעתיד טבועים באובייקט, קיימים כמגזרים שונים באותו זרימה של חומרים חווייתיים" (IV, 12). "הטרנספורמציות שלהם נוטות לטשטש יחד, ומעניקות לכל אובייקט חדש איכות של ממשות" (IV, 14).

ובהמשך, בצורה מפורשת יותר:

"ניתן לראות שהזרימה היא למעשה סדרה של אירועים נפרדים, שכל אחד מהם מתאים לרגע הזמן הפשוט ביותר, שבו צורה אחת הופכת לאחרת" (IV, 33).

אבל אני חושב שבסופו של דבר, בהקשר הנוכחי, אין חשיבות רבה אם אנו מניחים שהזמן מורכב מרצף של אירועים נפרדים או מזרימה בלתי פוסקת. שכן אנו יכולים ליישם את האיור והניתוח הנ"ל בשני המקרים, כלומר, האם אנו מניחים שסדרת המעגלים או הריבועים היא רציפת בלבד או חופפת לאין שיעור. אולי נוכל להסביר את ה"רגע" של פטנג'לי כרוחב הזמן שתודעתו של סובייקט נתון מסוגלת לכסות בבת אחת. כלומר, אולי הזמן הוא רציף אך התודעה שלנו מתפקדת באופן סובייקטיבי בחלקים נפרדים.

הדבר החשוב הוא שכעת נוכל לקבל *שתי* תזות או מבנים תיאורטיים ביחס לנתונים הנתונים.

- אחת מהן היא זו של התודעה הרגילה, המניחה כי מתחת לעצמי המופשט נמצאת ישות קונקרטית רציפה (כמו כן, ביחס לאובייקט מופשט).
- הקונסטרוקציה השנייה היא זו שטוענים הבודהיסטים בהתייחס למדיטציה עמוקה, דהיינו שאין המשכיות קונקרטית (אלא רק רצף של אירועים נפרדים) בבסיס ההמשכיות המופשטת; כלומר שההמשכיות לכאורה אינה אמיתית אלא אשלייתית. או במילים אחרות, שהעצמי המופשט (או באופן דומה, האובייקט המופשט) הוא "ריק".

בשלב זה איננו צריכים לשפוט בין שתי התיאוריות הללו. מה שמעניין אותנו הוא *ששתיהן עולות בקנה אחד עם* הדרישה שהתודעה מרמזת גם על סובייקט וגם על אובייקט.

אבל בכל מקרה, הנשמה *הקונקרטית אינה* "ריקה" - ישנה לפחות ישות רגעית מתחתיה. במילים אחרות, "הנשמה הקונקרטית הרגעית" היא הבסיס המשותף הן לחשיבה הרגילה (אשר מאחדת רגעים שונים ל"נשמה קונקרטית רציפה" אחת) והן לטענה הבודהיסטית (הדוחה איחוד כזה, ורואה בהמשכיות לכאורה מופשטת בלבד).[60]

[60] בכל מקרה, אם ברצוננו לתמוך במוניזם אולטימטיבי, נוכל לדמיין את כל המקרים של סובייקט ואובייקט, ואת התודעה המקשרת ביניהם, כ"בועות" שצצות לרגע במצע יחידתי בסיסי של כל קיום.

שימו לב היטב שאין צורך להעלות דוקטרינה לוגית מיוחדת כדי להסביר את הטענה שמושג מופשט לא יכול להיות מבוסס על אחדות קונקרטית. יש לנו דוגמה להנחה זו בתפיסה הרגילה לפיה מושג *מחלקתי* או שם נפוץ מתייחס למאפיין משותף מבלי לרמוז (בניגוד לרעיון האפלטוני) שהוא מתייחס לארכיטיפ ממשי התלוי איפשהו. זאת בניגוד למושג *האינדיבידואלי* או לשם הפרטי, אשר בדרך כלל מתפרש כמשמעות שכל האובייקטים שהוא מקבץ ומתייג הם ביטויים או היבטים במרחב ובזמן של ישות אחת. להלן דוגמה ספציפית יותר:

אם אני חושב על "עצמי" במובן הגס יותר, אני כולל את כל התחושות שאני מרגיש בזמנים שונים במקומות שונים בגופי, את מראה עורי, את צליל קולי, את המחשבות בראשי וכו'. למרות שגורמים אלה מפוזרים בזמן ובמקום, אני רואה בהם "אינדיבידואל" בשם אבי ציון. יתר על כן, כל פרוסה בחיי שונה במקצת מקודמתה: האוויר בריאותיי, האוכל בבטן, הדם בעורקיי וכן הלאה, נמצאים בתנועה מתמדת. באופן דומה, במרחב: אין חתך רוחב שלי שניתן להשוות; איברים שונים, אני מזיז את זרועותיי ורגליי וכו'. למרות זאת, אני בדרך כלל חושב על עצמי כיחיד; כלומר, המונח המופשט "אבי ציון" נחשב במקרה זה כמתייחס ל"נקניקייה" קונקרטית במרחב-זמן. באופן דומה, אם אני חושב על בן אדם אחר או על כלב המחמד שלך או על המכונית שלי.

לעומת זאת, אם אני חושב על ה"מעמדות" עם השמות הנפוצים "בני אדם" או "כלבים" או "מכוניות", אין כוונה (שוב, למעט אצל הפלטוניסטים) לאחד את כל המופעים למטא-אינדיבידואל אחד גדול. לפיכך, אנו מודים בקלות בדרך כלל שישנם מושגים מופשטים ללא רפרנט קונקרטי אחד, כלומר, אשר מכוונים רק לדמיון *בין* שני רפרנטים קונקרטיים או יותר. הטענה הבודהיסטית היא פשוט שהבנה אחרונה זו חלה גם על המקרה של "אינדיבידואלים".

הדיון הופך מסובך יותר אם ניקח בחשבון ביתר קפידה את גורם הזמן. ראשית, באיור שלנו לעיל, החץ המסמל תודעה ורצון ניצב לחץ הזמן; אך זה מרמז על סינכרוניות, כלומר שיחסים אלה אינם דורשים זמן לקשר בין סובייקט לאובייקט (חיצוני), או סוכן לפעולה (חיצונית). אולי יהיה מדויק יותר להניח עיכוב, כך שהתודעה צופה כעת במה שכבר נמצא מעט בעבר והרצון משפיע בסופו של דבר על מה שעדיין נמצא מעט בעתיד; כלומר,

יש לנו שני חצים מתפצלים. אך הנחה כזו בעייתית, שכן הנחת היסוד של אי-רציפות היא שאין זמן ביניים, אין הוויה בין הרגעים המוצגים; כלומר שהרגע הנוכחי הוא אחדות בלתי ניתנת לחלוקה.

שנית, הנחנו בקלות רבה מדי שזיכרון וציפייה יכולים איכשהו לתפקד לאורך זמן, אפילו תוך התחשבות בכל רגע בזמן כאל-עצמאי במהותו ברגע הקודם או הבא אחריו. האיור לעיל מציע את מסלול הזיכרון דרך קוגניציה של העבר כשהיה נוכח, יחד עם העברת מידע מנושא העבר לנושא ההווה. עם זאת, גם כאן, בהתייחס להתבוננות לאחור, לא יהיה זה ראוי, בהינתן הנחת היסוד של אי-הרציפות, להציע שתנועת מידע (תקשורת) מתרחשת מרגע אחד למשנהו, עם חץ הזמן. באופן דומה, ציפייה לא יכולה להיחשב כחזון עתידי או מתקדם של העתיד עצמו, ובכל זאת, כאשר אנו מקרינים מנטלית ניבוי (למשל, כאשר אנו רוצים), אנו מתכוונים אותו לעתיד שעדיין לא קיים; זה בעייתי אף יותר, ונראה שמרמז על תנועת מידע כנגד חץ הזמן.

בתגובה להתנגדויות כאלה, פילוסופים בודהיסטים מסוימים היו משיבים שאין מרחב ולכן אין עיכוב זמן בין סובייקט לאובייקט, מכיוון ששניהם נמצאים באותו "מוח"; או שוב, שכל רגעי הזמן הם למעשה אחד, כולם אשליות של אותו "מוח" אחד ויחיד. אבל תיאורטיקנים בודהיסטים פחות קיצוניים יעדיפו להדגיש שתזת אי הרציפות אינה פשוט שאירועים קונקרטיים (של סובייקט או אובייקט) הם למעשה נפרדים, דבר המצביע על רצף של אירועים ספונטניים וחסרי קשר באופן בלתי חוקי. לא, עדיין יש איזשהו "רציפות" שיש לקחת בחשבון. זהו המרכיב ה"קרמי" - הרעיון שכל אירוע עוקב בסדרה נקבע *באופן סיבתי* על ידי הגורמים הקודמים (וכל הגורמים הסביבתיים).

מה זה אומר בדיוק פתוח לדיון. ניתן לויכוח, למשל, האם מותר רצון חופשי או שמשתמע מפטליזם. אבל באופן רדיקלי יותר, אם כפי שטוענים הבודהיסטים "הכל קשור באופן סיבתי להכל", מושג הסיבתיות מאבד כל משמעות, *שכן לא נותרה הבחנה בין סיבות ללא-סיבות, או בין סוגים ודרגות של סיבתיות* . בקיצור, בעוד שהרעיון נראה סביר אם נתייחס חזרה לדימוי של גל מים (שבו "אנרגיה" -

הפשטה נוספת, שימו לב - נחשבת כמועברת דרך המים), קשה לנו למצוא הגדרה או לפתח הבנה מפורטת של סיבתיות שתתאים לנקודת המבט הבודהיסטית.[61]

נושא נוסף שיש לקחת בחשבון הוא אפיסטמולוגי. בהינתן שלעולם איננו חווים דבר מלבד ההווה המיידי, כלומר, שזיכרונות וציפיות הם אירועים בהווה ששואבים אותנו פנימה ונותנים לנו את הרושם שהם מעבירים אותנו לעבר או לעתיד, עולה השאלה, כיצד בודהיסטים יודעים על קארמה, כלומר שההווה הוא תוצאה של העבר והעתיד הוא תוצאה של ההווה? נראה לי שהם יכולים לטעון רק ללגיטימציה *אדוקטיבית* לפרשנות הקארמית שלהם - במילים אחרות, לא הרבה יותר מהבסיס האפיסטמולוגי של ההנחה הרגילה של מהויות ונשמות רציפות! באדוקטיביות, אני מתכוון בהינתן בסיס אמפירי, להניח אקסטרפולציה מסוימת ממנו, בצורה של השערה קוהרנטית שיש להשוות להשערות אחרות. כלומר, תיאוריה קרמית היא "קונסטרוקציה מושגית" באותה מידה כמו תיאוריית ההמשכיות שהיא מבקשת להחליף.

תזת אי-הרציפות נראית לי פחות אמינה מזו של הרציפות, משום שהיא מציעה שכל היקום (ללא קשר לטבעו או לגודלו) נעלם בן רגע ואז מופיע מחדש, או נהרס ואז נוצר מחדש, בכל רגע. משמעות הדבר היא שבמקום להסביר זאת פעם אחת, עלינו למצוא הסבר חדש לכך בכל רגע - וכמובן, אין לנו זמן לכך בשום רגע.

יתר על כן, איננו צריכים להסביר רק את *קיומו החוזר ונשנה* של היקום, אלא גם את *דמיונו לכאורה* בכל רגע נתון לרגעים קודמים - שכן נראה שהוא תמיד מכיל עקבות מהעבר (למשל, צעדים בשלג, מאובנים פליאונטולוגיים, זיכרונות מנטליים או רישומים צילומיים) הדומים להווה (למשל, אתה נראה כאילו אני זוכר אותך).

ולבסוף, כמובן, מגיעה הסוגיה המורכבת יותר של *סיבתיות* , כדי להסביר מדוע ישויות דומות במצבים דומים נראות כמתנהגות באופן דומה (*סדירות*), וקשה עוד יותר, מדוע ישויות בודדות מסוימות נראות קשורות באופן דומה לאירועים בודדים (*אחריות*). התזה שישנה המשכיות מסוימת לאורך זמן דורשת אפוא פחות הסבר; ובהיותה פשוטה יותר, היא עדיפה מבחינה אדוקטיבית.

---

61 אני דן בנושאים אלה ביתר פירוט בספרי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , פרק 16.3.

לכן, למרות שכל מה שאנו חווים על העצמי ועל העולם הוא אכן רגעי, השערת ההמשכיות נותרת ניתנת להיתפס ואף סבירה יותר. העובדה *האפיסטמולוגית* של ארעיות כל התופעות והאינטואיציות אינה שוללת כשלעצמה את האפשרות *האונטולוגית* של המשכיות מסוימת ביניהן.

נכון של"עצמי" בפרט יש קיום הווה בלבד, ואין עבר או עתיד בתוך ההווה, שכן זיכרונות ודמיונות (כולל תחזיות של העתיד) ממוקמים מחוץ לנשמה, מתרחשים בתודעה ומאוחסנים במוח. ואכן, אפילו רשמיה הנוכחיים של הנשמה על עצמה (על ידי אינטואיציה), על תודעתה (על ידי תפיסה פנימית) ועל גופה וסביבתה הפיזיים (על ידי תפיסה חושית), פתוחים לספק רב, לעתים קרובות הם חולפים מאוד ולא תמיד ברורים או בלתי נשכחים.

כמו כן, מכיוון שלנשמה אין מידע על עצמה או על העולם החיצוני בתוכה, יש הצדקה מסוימת להתייחס לעבר ולעתיד כ"אשליה" במהותה, כפי שעושים הבודהיסטים [62]. ניתן לראות את המונח האחרון כהגזמה מסוימת, מתוך כוונה להדגיש את הטענה שהם *במקרה הטוב... מבנים אינדוקטיביים* . "העבר", מה שנקרא "עבר", בנוי מרשמים נוכחיים של ההווה ומ"זיכרונות" נוכחיים לכאורה של "עבר" כלשהו - אך, אם לשפוט לפי הליכי אימות בהווה, העבר לכאורה הוא *לעתים קרובות* יותר פנטזיה ואשליה עצמית מאשר הערכה הוגנת של מה שהיה. באופן דומה, ועל אחת כמה וכמה במקרה של "העתיד", אשר מתייחס לא רק לעבר ולהווה לכאורה, אלא לכוונות ראשוניות של רצונו של האדם ושל אחרים (אשר עשויות להתממש בסופו של דבר או לא).

עם זאת, ספקות סבירים כאלה שניתן להעלות לגבי ההווה, העבר והעתיד של העצמי וסביבתו, לא ניתנים להקצנה באופן סביר, מהסיבה הפשוטה שזה יהפוך את הצהרת הספק לסותרת את עצמה מבחינה לוגית. לכן, עלינו להודות שבכל מקום בו מתרחשת תודעה, היא מבוססת על ודאויות *מסוימות* , שאינן בהכרח אומרות ודאות מוחלטת. המבנים האינדוקטיביים המרכיבים את רוב ה"ידע" שלנו אכן יכולים להיות שגויים, אך יש להודות (כדי להישאר עקביים) שהם נוטים בהדרגה לאמת.

---

62 ההתבוננות באשליה זו, אני מאמין, נקראת ***סמאפטי*** .

4. הרהורים שונים על הנשמה ואלוהים

הנשמה היא מה שאנו רואים כמהות האדם, החומר האחדותי שהוא גם נושא התודעה וגם סוכן הרצון. נשמה זו צריכה להיות נוכחת רק במהלך חיי האורגניזם הפיזי המקיים אותה, לא לפניה או אחריה .

מבחינה אונטולוגית, השאלה האם הנשמה מתכלה או בלתי מתכלה אינה נראית רלוונטית לחקר יכולותיה הקוגניטיביות, הרצוניות וההערכה. מבחינה אפיסטמולוגית, כיצד נדע זאת כעובדה בכל מקרה? אם אין סתירה באף אחד מהמושגים, ואין ידע מיידי ניכר על כך, עלינו לחזור להכללות ולהשערות כדי לבסס זאת. מנקודת מבט פילוסופית, הנשמה יכולה להיות קצרת מועד או נצחית; במידה שווה. חלק מהנשמות עשויות להיות קצרות מועד בדרגות שונות (בעלי חיים, בני אדם), חלקן נצחיות (לפחות של אלוהים). אין חוק סיבתיות, וגם לא חוק ידע, המחייב את כל הסובייקטים או הסוכנים להיות בלתי מתכלים או להזדקן באופן שווה.

תמותה אכן נראית מוצדקת יותר אמפירית - בכך שאנשים ובעלי חיים נצפים כמתים פיזית. אם הנשמה היא תופעה אפית של חומר, היא כנראה בת תמותה. אלמוות מרמז פשוטו כמשמעו על נצח של קיום, ולא רק חיים לאחר המוות למשך זמן מה; זו נראית השערה מאוד לא סבירה, אלא אם כן נתייחס לתזה הדתית לפיה הנשמה מקורה באלוהים ובסופו של דבר מתמזגת חזרה אליו, או לרעיונות דומים. הסוגיה נשארת לנצח (כלומר כל עוד אנו קיימים) פתוחה, ספקולטיבית.[63]

אני לא בטוח שהיהדות (לפחות בליבתה המקראית) ודתות בעלות בריתה מאמינות בסופו של דבר בחיי נצח, אם כי הן עשויות להאמין בגלגול כלשהו, או לפחות בתחיית המתים האולטימטיבית. "עידן המשיח" מוצג כתקופה של קיום מאושר עבור אנשים נבדלים, ולא כנירוונה שבה כולם יתמזגו עם אלוהים. כשם שבזמן כלשהו בעבר, אלוהים היה לבדו, כך גם בזמן כלשהו בעתיד, הוא יהיה שוב לבדו: רק הוא (או נשמתו, כינוי גוף ושם עצם בעלי אותו התייחסות) הוא נצחי. אבל מצד שני, באופן הגיוני,

---

[63] שימו לב שעמדתי בנוגע לידיעה על קיומו של אלוהים היא שאנחנו לא יכולים להוכיח או להפריך אותו; בנושא זה, ראו את ספרי *"הלוגיקה היהודית"* , פרק 14. דעותיי בנוגע לאופן שבו אנו מגיעים בדרך כלל לידיעה על טבעו של אלוהים מתוארות ב"פנומנולוגיה" , פרק 9. שימו לב שאיני טוען שמישהו הגיע לידע נבואי, אם כי אני שומר על ראש פתוח ביחס לרעיון זה.

כשם שבאנו מאלוהים לפני שהגענו לגן עדן, אולי אחרי עידן המשיח אכן נחזור אליו בסופו של דבר.

> העמדה הפילוסופית בנוגע לנשמה שאומצה בכרך זה היא שהיא או מורגשת ישירות על ידי עצמה, או לפחות משתמעת מתפקידיה של קוגניציה, רצון והערכה, שחלקם בהחלט מורגשים ישירות (כלומר נחווים, אם כי לא כתופעות קונקרטיות). נוכל להתייחס לעמדה זו ל"קוגיטו *, ארגו סום* " הקרטזית (אני חושב, משמע אני קיים), אם נבין את המונח "מחשבה" באופן רחב מספיק, כמתייחס לשלוש הפונקציות. מבחינה אפיסטמולוגית, אני מסיק שאני, עקב חוויות, משתמש בלוגיקה ויוצר מושגים (קוגניציה), מתכוון או עושה פעולות (רצון) ומבטא העדפות (הערכה). אונטולוגיה הופכת את הסדר הזה, ומכירה בעצמי כקודם באופן לוגי לכל "מחשבה" כזו, כסובייקט או סוכן המשתמע שלה.

אין ספק שלרעיון הנשמה יש היסטוריה. אני לא טוען שאני מכיר אותו, אני יכול רק לנחש אותו בערך. היסטוריונים חושבים שהרעיון של נשמה אישית הוא די חדש - כנראה עוד מהתקופה שבה בני האדם החלו לקבור את מתיהם, או להיפטר מהם באופן פולחני. הרבה יותר מאוחר, פילוסופים (ובעיקר אריסטו [64]) פיתחו את ההבחנה ההיררכית בין נפש צומח, נפש חיה ונפש אנושית. הרמה הראשונה של הנשמה (הכוללת לידה, תזונה, רבייה, צמיחה, ריקבון, מוות) נמצאה בצמחים, חיות ובני אדם; הרמה השנייה (הכוללת תנועה ותחושה), רק בשני האחרונים; והרמה השלישית (הכוללת תבונה וחירות יוצאת דופן), רק באחרונה.

הבודהיזם (או לפחות חלק מהזרמים שלו), באופן מובהק, הכחיש את קיומה האמיתי של נשמה, וראה ב"עצמי" הנמצא לכאורה במרכז תודעת הפרט כאשליה [65]. על פי האסכולה המנטליסטית (יוגאקרה), העצמי

---

[64] הבחנה זו אומצה מאוחר יותר על ידי מיסטיקנים יהודים, תוך שימוש במונחים *רוח, נפש ונשמה* (אם כי נראה שהם מפרשים אותם בדרכים שונות מאוד, נוחות ככל שיהיו - כנראה משום שהמונחים אינם מוגדרים בבירור, ולכאורה ניתנים להחלפה, בתנ"ך, שממנו הם נלקחו). רעיונות דומים נמצאים בתרבויות אחרות, אך גם כאן אני יכול רק לנחש את ההיסטוריה.

[65] למרות זאת, אם נבחן כמה מהטיעונים שהועלו לתמיכה בטענת אי-העצמי, חוסר ההיגיון שלהם בולט! זה נכון במיוחד לגבי ההיגיון הפסאודו של הפילוסוף המוביל מבית הספר מאדהיאמיקה, נגרג'ונה ההודי (המאה ה -2

לכאורה מבוסס על שמונה אופני תודעה - חמשתם נובעים מתפיסות חושיות; היכולת המנטלית המקשרת ומפרשת אותן (כמו "השכל הישר" של אריסטו); ושניים נוספים. האופן השביעי (הנקרא *מאנאס*) מתייחס לרושם המוטעה של קיום עצמי נפרד, המוביל ליהירות, אנוכיות וסבל דומים. האופן השמיני (הנקרא *צ'יטה* או *אלאיאוויג'נאנה*) נחשב למאגר ה"קארמה", המאפשר את העיכובים בתוצאות של פעולות.

לפיכך, ניתן להשוות את "התודעה השביעית" באופן גס למושג הרגיל של נשמה נוכחת, למרות שהיא מוכרזת כאשליה [66]; ואת "התודעה השמינית" ניתן להשוות בסופו של דבר למושג הדתי של נשמה שעוברת מגוף לגוף, אם כי משתמעת העברה של פוטנציאל ולא הנצחה של קיום ממשי. סדרה זו עשויה להיות מושלמת על ידי מושג ה"בסיס המקורי" או ה"בסיס הסיבתי" של תודעה וקיום, הנירוונה של תודעה אחת וחוסר תודעה - שניתן לראותה כקשורה למושג האל שלנו. למרות שבודהיסטים יכחישו זאת ככל הנראה, האנלוגיה נראית מתאימה, משום שהיא מראה את החזרה והאחידות של מושגים מסוימים בכל התרבויות האנושיות.

תרבות הודית אחרת, ההינדואיזם, כמו גם עמים ופילוסופיות אחרות, רואות באלוהים בצורה גלויה יותר כנשמת היקום, השורש המשותף של כל הנשמות הפרטיקולריות. ביהדות ובדתות אחיות, אלוהים מוצג כנוכחות

לספירה). כדי לתת דוגמה שנתקלתי בה לאחרונה בספר מאת הדלאי לאמה (עמ' 5-54): "הוואיבאשיקאס מבינים אפוא את הנירוונה הסופית במונחים של הפסקה מוחלטת של הפרט. התנגדות ידועה של נגרג'ונה... [אם כך] איש אינו משיג נירוונה לעולם, משום שכאשר נירוונה מושגת הפרט מפסיק להתקיים." נגרג'ונה הוא ליצן, שאוהב לשחק עם מילים (ראו את *חוסר ההיגיון הבודהיסטי שלי* לדוגמאות רבות נוספות). כאן הוא מציע ש'השגה' ניתנת להעלות על הדעת רק באמצעות שינוי (כאשר הנושא נשאר זהה במהותו, תוך שינוי שטחי). אבל מבחינה הגיונית, ניתן להעלות על הדעת שהפרט נעלם עם המעבר לנירוונה: זה יהיה פשוט מקרה של מוטציה (שם הסובייקט החד-פעמי הופך למשהו אחר לגמרי במועד מאוחר יותר). אין שום דבר אבסורדי בעמדת הוואיבשיקה האמורה. (שימו לב, אגב, שעמדה זו אנלוגית לרעיון התאיסטי של התמזגות חזרה עם אלוהים, שהוזכר למעלה.)

[66] ההאשמה באשליה נובעת מכך שהם רואים את מושג העצמי כתוצר של תפיסה *מתפיסות שכליות וחושיות* (כלומר, *דהרמות* , תופעות), ולא כפי שאני מציע, כמשהו הידוע באינטואיציה עצמית ישירה (כלומר, חוויה עם תוכן *לא* פנומנלי).

מודעת המפקחת (במובן הקוגניטיבי והרצוני, ובמובן ההערכתי של המחוקק) על העולם כולו, ממש כשם שלכל אחד מאיתנו יש נשמה השולטת על עולמו הקטן. יש הטוענים, כפי שכבר הוזכר, שנשמתנו היא רק ניצוץ[67] מתוך נשמת אלוהים.

יש הרואים באלוהים כנוצרי, אחרים כאימננטיים. האחרונים משווים בסופו של דבר את אלוהים לטבע, בדרך הפנתאיזם (ברוך שפינוזה עולה על הדעת כאן). ייתכן שהאמונה האנושית באלוהים התפתחה היסטורית מתוך אנימיזם, שהוא בעצמו כנראה הכללה של התפיסה המעורפלת של נשמה אישית.

עמים שחיו קרוב לטבע (האינדיאנים של צפון אמריקה, למשל) נטו לתפוס אלוהות *בלתי מובחנת* בכל החיים ואף בכל הטבע. לכל דבר הייתה נשמה - נחל מבעבע או אוקיינוס שואג, הר מלכותי בלתי ניתן להזזה, חלוק נחל המתגלגל במורד, השמש, הירח, השמיים העצומים, יום אחד כחולים, יום אחד אפורים וגשומים, עננים מתגלגלים ורעמים בשמיים, הרוח המרחפת ביער, ניצן פורח, נשר דואה, פומה משוטטת, עכברי שדה מתפזרים, דג קופץ. אלוהים היה בכל מקום, ניתן לראותו ולהיתקל בו.

ייתכן שרעיונות כאלה הפכו עם הזמן למומשים, עם הרעיון של "רוחות" *נפרדות* השוכנות באבן או בעץ או בנהר או בהר. כל דבר נחשב כבעל תודעה ורצון, בדיוק כפי שאנשים חשו את הכוחות הללו בתוכם (כנראה הרבה לפני שנתנו להם שמות). אנשים עשויים אז לבקש לדבר עם גופים של חומר דומם כמו עם בעלי חיים; למשל, לבקש רשות בכבוד לתקשר איתם בצורה כלשהי. או שאולי הם יצטרכו להערים עליהם או להילחם בהם כדי שיעשו את מה שרצו. בסופו של דבר, "אלים" קטנים ומפוזרים אלה נלקחו הביתה או לפחות יוצגו באלילי אבן או עץ (כמו כנראה באפריקה).

חלק מהאלים, כמו אולי אלו של עמים נורדיים, עשויים כמובן להתפתח מתוך דמויות היסטוריות - מלכים או גיבורים שזכורים בסיפורים ובסופו של דבר הפכו למיתוסים גדולים מהחיים. מאוחר יותר, כמו ביוון וברומא, התפתחו אלים מופשטים יותר, שייצגו תחומים רחבים של העולם (כמו השמיים או הים) או של פעילות אנושית (כמו אהבה או מלחמה).

---

[67] רעיון ה"ניצוץ" נשאב מהפילוסופיה הקבלית הלוריאנית.

בסופו של דבר, ככל הנראה בזכות העברים, נולד *המונותאיזם* , כלומר אמונה באל רוחני אוניברסלי יחיד. היהדות, שנוסדה על ידי אברהם אברהם, הפכה לדת לאומית מאורגנת יותר כמה מאות שנים מאוחר יותר [68]. בסופו של דבר, באמצעות הנצרות והאסלאם, שתיהן שלוחות מאוחרות בהרבה של היהדות, המונותאיזם המופשט צבר עליונות בחלקים נרחבים של העולם. הנצרות קרובה יותר ליהדות מאשר לאסלאם במובנים מסוימים, ובאחרים אף יותר. הראשונה מושרשת באופן מפורש יותר בפרטים טקסטואליים יהודיים, בעוד שהאחרונה משתמשת בהם יותר כקרש קפיצה מרומז. הנצרות שומרת על כמה רעיונות ותמונות קונקרטיים ביחס למייסדה ישו, בעוד שהאסלאם, כמו היהדות, נמנע מכל האלהה או ייצוג כאלה.

גם כיום, בהודו למשל, פנתיאון האלים ושכיחות הדימויים שלהם בולטים. למרות שגם ההינדואיזם הגיע מזמן לרעיון של מונותאיזם מופשט, הוא לא הפך אותו לבלעדי. הבודהיזם, מצדו, הגיע לרמה גבוהה של הפשטה, אך מבלי להפוך אותו לאישי כאל (לפחות לא במקור, למרות שזרמים בודהיסטים רבים זיהו בפועל את הבודהה המייסד עם אלוהים). זה עולה בקנה אחד עם הדוקטרינה הבודהיסטית שאפילו נפש האדם היא בסופו של דבר "ריקה" מאישיות. עם זאת, בודהיסטים נותרו מושפעים מעבודת אלילים עתיקה, לאור פסלי הבודהה שהם סוגדים להם (ובכך מקרינים לתוכם נפשית את ה'נשמה', שימו לב) [69].

המונותאיזם היהודי אינו עוסק באלוהים כנשמת הטבע. הטבע (*התב"ע*) נחשב לעיתים לאחד מ"שמותיו" של אלוהים – אך פירוש הדבר (למשל, על ידי הרמב"ם) שהטבע נמצא בידיו של אלוהים. ביהדות, אלוהים הוא

---

[68] דת "מונותאיסטית" קונקרטית יותר, שכללה אך ורק פולחן השמש, הופיעה לזמן קצר במצרים בערך באותה תקופה. אבל השאלה היא, מי נתן השראה למי? בהחלט ניתן באותה מידה להעלות על הדעת שקבוצה זרה קטנה (עבדים עברים) השפיעה תרבותית על הצבא הגדול יותר (חלק מהמצרים).

[69] למען ההגינות, ייתכן שבעיני חלק מהמתרגלים במדיטציה, פסלים ותמונות שטוחות אינם חפצי פולחן, אלא רק עזר להשגת השקט, הדממה והריכוז המתוארים. צריך לשאול מתרגלים בודדים מהן כוונותיהם האמיתיות. עם זאת, נראה סביר שמישהו שמתחיל עם חיקוי בראש, יפתח קשר רגשי לאובייקט הייצוגי ובסופו של דבר יהפוך אותו לאישי וישתחווה לו. וזה, לדעתי, טיפשי, בלשון המעטה.

מופשט לחלוטין וללא כל ביטוי קונקרטי – אין לו התגלמות אנושית או כל צורה אחרת, ושום דבר שניתן לייצגו על ידי תמונה. או ליתר דיוק, אלוהים הוא רוחני גרידא ולעולם אינו חומרי. למרות זאת, הוא בורא עולם הטבע, ונשאר יודע-כל וכל יכול בו. יודע-כל – לא רק במובן של ידיעת כלליות (כפי שהציע אריסטו), אלא גם במובן של ידיעת כל פרט; ולכן מסוגל להפעיל השגחה עד לפרטים האחרונים – כיאה לכל יכול.

זה אנלוגי לנפש האדם, שאין לה היבטים פנומנליים[70] משלה, למרות שהיא מסוגלת להכיר את העולם הפנומנלי ולקיים איתו אינטראקציה. עם זאת, האנלוגיה אינה מוחלטת, שכן היהדות מלמדת שהעולם אינו גוף האל, ויתרה מכך, שבני האדם לא בראו את גופם, אלא אלוהים ברא גם את גופם וגם את נשמתם (בראשית ב', ז'):

"וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה."

לכן, מתקבל על הדעת עבור יהודים שבעוד שאלוהים הוא נצחי, בני אדם אינם; ואפשר גם להעלות על הדעת ש"נשיפת החיים" של אלוהים בתוכנו החיה את גופנו במעט מנשמתו הנצחית.

כפי שמראים הרהורים אלה, ההיסטוריה של מושג הנשמה ותולדות האל שלובות זו בזו באופן הדוק. אחד מתפקידיה של הדת ו/או המטאפיזיקה הוא להציע מקורות לנשמה ולאלוהים, ולהסביר כיצד הם ידועים.

נוצרים קתולים, במידה שונה, משתמשים בייצוגים *חומריים* של ישו בבתיהם, בכנסיותיהם ובתהלוכותיהם. ייתכן שמדובר היסטורית בירושה מייצוג ופולחן של קיסרים רומאים, שהיו נפוצים ונראו נורמליים בעולם שהנצרות השתלטה עליו. פרוטסטנטים, מאוחר יותר ומסיבות שונות (פוליטיות ורוחניות), נמנעו ברובם מפסלים ובובות תלת-ממדיות, אך הם עדיין פונים לייצוגים *מנטליים* כמו גם לתמונות דו-ממדיות. ההינדואיזם וכמה צורות של בודהיזם פונים באופן דומה לגלגולים של אלוהויות רבות, מעניקים להן צורה גופנית או חושבים עליהן באופן קונקרטי.

---

[70] מבחינה זו, ליהדות יש קווי דמיון לבודהיזם; אם כי בניגוד לאחרון, הראשון מכיר בחומר "רוחני" לא-פנומנלי לנשמה. אנלוגיה אפשרית נוספת היא זו שבין ה"עין" (אי-קיום, אין) של הקבלה היהודית ל"שוניאטה" (ריקנות) של הבודהיזם.

אלו הן רעיונות *תפיסתיים* לגבי אלוהות. היהדות, ומאוחר יותר האסלאם, על סמך הנרטיבים בכתבי הקודש שלהן (התורה והקוראן, בהתאמה), מייחסות לאלוהים *התנהגות מורגשת* , בדרך של ניסים גלויים (ולו רק שליחת מלאך או חזון נבואי, או צו של מערכת משפט), אך הן שוללות כל ייצוג פיזי או מנטלי של אלוהים, אותו הן גוערות כ"עבודת אלילים". הרעיון/ים של אלוהים המועבר/ים על ידי ספריהם הקדושים, ומאוחר יותר מחוזק/ת על ידי פרשנויות, הוא/הם *מושג/ים במהותו* .

כפילוסופים אנו עשויים לשאול: מהו ההיגיון מאחורי סגידה לפסלים או לייצוגים אחרים? האם הסוגד רואה באובייקט החומרי (או המנטלי) עצמו את מה שהוא סוגד לו (פטישיזם), או כמכיל את האלוהות שאליה מכוונת או כנפיקה שלה או ערוץ אליה - או שמא האובייקט הקונקרטי הנמצא בהישג יד משמש רק כאמצעי זיכרון או כאמצעי נוח למקד את תשומת הלב האישית באלוהות הרבה מעבר לה?

צריך להיכנס לתודעתם של אנשים כדי לגלות בוודאות (כי ההתבוננות הפנימית שלהם ודיווחים בעל פה אינם בהכרח אמינים). אני חושד שיש מגוון רחב של גישות אצל אנשים שונים, חלקם מדמיינים פרשנות מילולית יותר, אחרים מודעים יותר להבדלים האפשריים. השאלה הרוחנית היא: האם נוהג זה 'מכביד' על הנשמה, ומונע ממנה 'לעלות' אל חסר הצורה?[71]

> עליי להוסיף שאני באופן אישי חושד שאנשים המאמינים בגלגול כלשהו של אלוהים, או באלים צרים או באלילים, ואפילו אתאיסטים או אגנוסטים, *מרבים או לפחות מדי פעם* נושאים את עיניהם ותפילותיהם לשמיים, מתוך כוונה למעשה לפנות לאלוהים או להודות לו. כלומר, דבקות עקרונית בדוקטרינה כלשהי שאינה או לא לגמרי מונותיאיסטית אינה שוללת את האינטואיציה והפרקטיקה המזדמנות של מונותאיזם. הבעיה כאן אינה השם הספציפי מבחינה תרבותית שניתן לאלוהות, או המבנים

[71] הייתי אומר שהמטרה העיקרית של עבודת אלילים היא *להטביע* בתודעתם של אנשים ייצוגים לכאורה של אלים או אלוהים. זוהי צורה רבת עוצמה של פרסום, היוצרת תלות נפשית באליל, כך שהוא נזכר מרצונו או שלא מרצונו ומושך אליו נסיבות שונות. זה אגב מועיל למעמד הכמורה המטפל ומשרת את האליל; אם כי, למען ההגינות, חברי מעמד זה הם לעתים רחוקות צבועים, אך בעצמם מאמינים אמיתיים (ואכן, בדרך כלל אמיתיים יותר).

> התיאורטיים הקשורים בדרך כלל לשם זה, אלא הכוונה בפועל של הנשמה המתפללת ברגע המדובר. אני חושב שלכל או לרוב בני האדם יש הבנה ותגובה זו במשותף.

תאיזם או תיאולוגיה פילוסופיים אינם מציעים נרטיב, סיפורים, הנוגעים לאלוהים; לכן, כמובן, הם חפים מכל ייצוג קונקרטי. הם מורכבים *מספקולציות גלויות ומשתנות* מסוג כללי, בשאלה האם *בהקשר של יכולות קוגניטיביות אנושיות רגילות* ניתן לדעת בוודאות שאלוהים מופשט קיים - או, לצורך העניין, אינו קיים.

צורות ידע יוצאות דופן (שנאמר כי הושגו, למשל, באמצעות נבואה או מדיטציה) אינן בלתי נתפסות, אך קשות להוכחה לנו, האנשים הפשוטים; לכן הן נותרות בגדר ספקולציות. לפילוסופים ישרים אין דעות קדומות בנושא, והם מודים בחופשיות בספק. אף על פי כן, הם מוצאים שאפשר לנסח תיאוריות עקביות, שעשויות *להיות* נכונות לגבי אלוהים והנשמה. על בסיס זה, אף על פי שאין דוגמה מותרת, *אמונות אישיות שונות* אפשריות.

בדרך זו, מבלי לכפות דוקטרינה דתית מסוימת, הפילוסופיה עדיין עשויה להציל את עובדת הדת מהשמדה על ידי הוגים מדומה. כאן, הדת מנוקה מכל חומר זר (מה שהפך אותה למפוקפקת), ומוגבלת לטענות מהותיות מסוימות שניתנות להן אמינות באמצעות שיח פילוסופי. לפיכך, הממד הרוחני של הקיום האנושי מאושש ומאושר מחדש.

6. פרק שש

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרקים 8 ו-9.

1. העצמי האינדיבידואלי במוניזם

בהינתן התזה המוניסטית [שתוארה בקצרה בפרקים הקודמים], אנו יכולים להבין כי לעצמי האינדיבידואלי לכאורה שלנו, בין אם הם נתפסים כנשמות (ישויות בעלות מהות רוחנית נפרדת מהנפש והחומר) או כמשהו לא מהותי לחלוטין (כפי שמציע הבודהיזם), יש אופן קיום יחסי בהשוואה לנשמת האל (בדתות מונותאיסטיות), או ליסוד המקורי הבסיסי של ישות כזו או לטאו (בדוקטרינות מתחרות).

אם העצמי שלנו יחסי לעצמי מוחלט כלשהו (או "לא-עצמי", בבודהיזם), הם *אשליה* . באיזה מובן, אשליה? נוכל לומר שהאשליה מורכבת מהבחנה מלאכותית בין הפרטי לבין האוניברסלי - כלומר, היא מורכבת מפעולה פרה-קוגניטיבית, שרירותית משהו, של ***אינדיבידואליזציה*** . ככל הנראה, אם כן, שברים זעירים מהטוטאליות המקורית נתנו לעצמם את הרושם השגוי שהם מנותקים מהמקור המשותף שלהם. הם (כלומר, כולנו) איבדו קשר עם זהותם האמיתית, והתבלבלו מנקודת המבט המוגבלת שלהם עד כדי כך שהם מאמינים שיש להם *זהות נפרדת* .[72]

כדי להמחיש את אשליה של אינדיבידואליזציה, אנו יכולים להצביע על גלים בגוף מים. גל הוא בבירור אחד עם גוף המים, אך אנו מתווים אותו באופן מלאכותי מבחינה מנטלית ומבדילים אותו באופן קונבנציונלי, ואז

---

[72] במקום לטעון, כמו הבישוף ברקלי, שאנחנו רעיונות בתודעת האל, נקודת המבט המוצעת כאן היא שאנחנו, כביכול, רעיונות בתודעתנו שלנו. אלוהים המציא אותנו, כן, ואפשר את האינדיבידואליזציה לכאורה שלנו; אבל אין לו אשליות לגבי נפרדותנו. אנחנו, בפרספקטיבה המוגבלת ולכן המעוותת שלנו, הם אלה שתופסים את עצמנו בצורה שגויה כפרטים.

אנו נותנים לו את השם "הגל" ומתייחסים אליו כאל משהו אחר מלבד המים. *אכן יש בליטה במים; אך במציאות, הגבולות שאנו מקצים לו הם שרירותיים*. באופן דומה, כך הולך הטיעון, עם כל הדברים החומריים, המנטליים או הרוחניים.

התזה **הבודהיסטית** בנושא זה נטענת בדרך כלל כשונה במקצת, בהתחשב בכך שכל ההופעות האמפיריות של העצמיות הן פנומנליות, ורק פנומנליות. ומכיוון שתופעות הן ארעיות כמו ענפי עשן - העולות (איננו יודעים מאיפה - לכן, משום מקום), שורדות רק באופן זמני, כל הזמן משתנות בדרכים רבות, ולבסוף נעלמות (איננו יודעים לקמול - לכן, לשום מקום) - איננו יכולים להניח שום קביעות מאחוריהן או מתחתיהן. העצמי הפרטי שלנו ריק מכל מהות; ובאופן דומה, אין נשמה אוניברסלית.

תזה זו היא כמובן אמפירית מספיק בכל הנוגע לעובדת הארעיות של תופעות; אך (לדעתי) יש בה פרצה מושגית. אנו יכולים לציין שהיא דוחה כל רעיון של קביעות בסיסית ללא הצדקה מספקת (כלומר, באמצעות *אי-רצף*); ואנו יכולים לתמוך במקום זאת בחומר בסיסי (חומרי, נפשי או רוחני), עם הצדקה לא מספקת באותה מידה, או אולי יותר הצדקה (כלומר, שזה עוזר להסביר דברים נוספים).[73]

יתר על כן, אנו רשאים, ואני חושב שבאופן הגיוני חייבים, להודות שאנו מודעים לעצמנו, לא רק באמצעות תפיסה של תופעות חיצוניות ופנימיות, אלא גם באמצעות סוג ישיר אחר של קוגניציה, שאנו יכולים לכנות 'אינטואיציה', של היבטים *לא-פנומנליים* . אין סיבה להניח כביכול שרק היבטים פנומנליים קיימים וניתנים לקוניה ישירה. למעשה, עלינו להודות באינטואיציה, כדי להסביר כיצד אנו יודעים מה תפסנו, רצינו או הערכנו *במקרים מסוימים* . אמצעים מושגיים *אינם יכולים* להסביר לחלוטין פרטים כאלה; הם יכולים רק להניב הכללות.

לכן, בעודי מבין ומכבד את דוקטרינת אי-העצמי הבודהיסטית, אני אישית מעדיף להאמין ברוחניות של העצמי האינדיבידואלי ובאלוהים. בנוסף, אוכל להציע את הטיעונים הבאים. ראשית, רעיונות אלה (של נשמה ואלוהים) אינם שוללים באופן הגיוני, אלא *כוללים* את מושג ה"ריקנות";

---

[73] נמשיך לדון בנושא הארעיות בהמשך.

כלומר, נכון שנשמות פרטיות והנשמה האוניברסלית *אינן* ניתנות לצמצום לחוויות פנומנליות.

יתר על כן, מונותאיזם משכנע יותר מבחינה לוגית, משום שהתזה הבודהיסטית מקבלת כמובן מאליו ללא עיכובים נוספים משהו שהתזה על אלוהים מתאמצת להסביר. העובדות הגלויות של תודעה, רצון והערכה בנו, כלומר אצל אנשים שנראים סופיים, נותרות בלתי מוסברות בבודהיזם, בעוד שבתזה המונותאיסטית נחשבים הכוחות האישיים של אנשים כנובעים מכוחות דומים של אלוהים. כלומר, מכיוון שנשמות סופיות הן (בסופו של דבר אשליות) שברים של אלוהים, כוחות הקוגניציה, הרצון החופשי וההערכה שלהן (אם כי סופיים באופן יחסי) נובעים מאותם כוחות (בקנה מידה גדול לאין שיעור) בנשמה הכוללת, כלומר אלוהים.

למען האמת, בודהיסטים יכולים להשיב ולומר שלמרות שטיעון זה *מצמצם* את שלושת הכוחות האנושיים לכוחות (הגדולים יותר) המקבילים של אלוהים, הוא משאיר ללא הסבר את קיומם של אותם כוחות בו. הם נגזרות בבני אדם, אמנם, אך עדיין ראשוניים באלוהים.

כן, אבל עדיין קיים הבדל. המונותאיזם רואה את המקור האולטימטיבי כבעל אישיות, בעוד שעבור הבודהיזם, היסוד המקורי הוא לא אישי. עבור הראשון, יש "מי", בעוד עבור השני, רק "מה", אם בכלל. נראה בלתי סביר (לי, לפחות) שאדם ייווצר מאדם שאינו אדם. במקום זאת, לנשמה הפרטיקולרית צריכה להיות תחושת זהות אישית זו, באופן של השתקפות של אישיותה של הנשמה האוניברסלית.

אבל האמת היא שעדיין נוכל ליישב מבחינה אינטלקטואלית בין שתי הדוקטרינות, אם נודה שטיעונים כאלה הם בסופו של דבר רק הבחנות מילוליות, ושעלינו להדגיש את ההתכנסויות וההשלמה שלהן.[74]

---

[74] מיותר לציין, איני מתכוון להצהרה זו כאישור גורף, המאפשר לכל האמונות והמנהגים הכלולים בתרגול תחת הכותרת של הבודהיזם. בעבודות קודמות, למשל, הבעתי את הסתייגותי בנוגע לפולחן המכוון לפסלים (עבודת אלילים). אפילו מנקודת מבט בודהיסטית, זהו תרגול מוזר ומפריע מבחינה רוחנית (מכיוון שהוא כרוך בהשלכה מנטלית של "עצמיות" לגופים פיזיים בלבד). יתר על כן, איני רואה כיצד זה יכול להוות שיפור בעבודת האל. אם מסירות היא דבר טוב, בוודאי שהאחרון הוא הביטוי הטוב ביותר שלו.

בכל מקרה, ההצלחה המדיטטיבית לכאורה של הבודהיסטים אינה שוללת באופן הגיוני את האפשרות הלוגית שתורתם השוללת את הנשמה ואת האל עשויה בהחלט להיות טעות פרשנות - שכן גם דתות אחרות מדווחות על הצלחות מדיטטיביות, למרות שהן פנו לפרשנויות אחרות. אם נקבל בנדיבות את כל או את רוב הטענות האנושיות הללו כפשוטן, עלינו באופן הגיוני להסיק ***שפרשנות נכונה אינה הכרחית להצלחה מדיטטיבית*** .

משמעות הדבר היא שמדיטציה היא בסופו של דבר בלתי תלויה במחלוקות דוקטרינליות. דוקטרינות מתחרות, אפילו סותרות, עשויות להיות מועילות באותה מידה - בהתאם להקשר התרבותי או האישי. לכן, מדיטציה היא בסופו של דבר נושא פרגמטי; היא אינה זקוקה לדוגמות מסוימות כדי להניב את תוצאותיה. תהיה אשר תהיה העדפתך הדתית, או היעדרה, הוסף רק מרכיב אחד - מדיטציה; צעד יחיד זה יעשה פלאים עם הזמן בכל מקרה.

החילונית המודרנית של מהות רוחנית (נשמה בבני אדם ואלוהים) באופן הבא. במקרה זה אנו עוסקים בפילוסופיה מטריאליסטית, המעניקה מציאות מוצקה רק לפנומנלי (והסקציות הקונספטואליות ממנו). התופעה החומרית נתפסת כבלתי מותאמת לכל תופעה אחרת, אם כי אם יופעלו עליה לחץ, חילונים יכירו בסוג כלשהו של מהות מנטלית נוספת, המדומיינת כמעין ענן של "תודעה" המרחף בראשן של ישויות חומריות מסוימות (כלומר, לפחות בני אדם ואולי גם בעלי חיים נעלים).

חומר זה נתפס כמעין אפיפנומן של צירופים ספציפיים של חומר (כלומר, אלה המרכיבים גוף אנושי חי, ובפרט את המערכת הנוירולוגית שלו). הם למעשה רואים בתודעה סוג נדיר של חומר. תומכי תזה זו אינם מבחינים בבירור בין חומר של זיכרונות, חלומות ודמיונות, מצד אחד, לבין זה שחווה את התופעות הפנימיות הללו, ולמעשה (דרך החושים) תופעות חיצוניות, מצד שני. ולכן, הם דוחים כל רעיון של חומר רוחני נוסף או נשמה כמהות העצמי.

ניתן אפוא להטיל ספק בפילוסופיה זו משתי סיבות. ראשית, היא נכשלת בניתוח ברור וכנה של החוויה המנטלית ובהסקת המסקנות הנדרשות מניתוח כזה. חסרה בולטת ההבחנה בין "העצמי המכיר, הרצה והערך" האינטואיטיבי לבין "החוויות המנטליות (והחושיות) הנתפסות" שלו, כלומר ההבחנה בין נשמה לתודעה בתוך הנפש. שנית, בעוד שהחילוניות

נוטה למוניזם ביחס לחומר, היא מסרבת להסבר מוניסטי דומה ביחס לנשמות, ולכן מכחישה את אלוהים.

החילונים של ימינו כמובן מתחזים ל"מדענים" [75], ובאמצעותם מעניקים לדוקטרינתם יוקרה בקרב לא-פילוסופים ופילוסופים שטחיים. אך עמדה זו אינה מדעית, במובן הצר של המונח. *המדע הפיזיקלי עד כה לא יצר נוסחה מתמטית אחת המראה את יכולת הצמצום של חיים, נפש, תודעה או רוח/נשמה לחומר*. המטריאליסטים פשוט *מניחים* שנוסחה צמצומית אוניברסלית כזו תוכח "יום אחד" כאפשרית. אולי כך; אך עד אותו יום, הם אינם יכולים להסתמך באופן הגיוני על ההנחה שלהם כאילו הייתה עובדה מבוססת.

הם *חושבים* שהמטריאליזם שלהם "בטוח" יוכח בסופו של דבר ככולל - אבל לציפייה ולתקווה הזו שלהם אין, אם נחזור על כך, שום הצדקה מדעית! זוהי רק פרי דמיונם, מעשה אמונה, הנחה היפותטית בלבד. לכן, חילוניות היא *רק עוד דת* , לא מסקנה בלעדית מהמדע.

"מדע" מוגדר כולו על ידי קפדנות בשיטה קוגניטיבית, ללא דעות קדומות. הוא דורש שכל הנתונים הזמינים יילקחו בחשבון על ידי התיאוריות שלנו, ויוסברו כראוי על ידי תיאוריות אלה . פילוסופים אמיתיים אינם נרתעים מהבריונות האינטלקטואלית של אלו המעמידים פנים שהמדע הוא מטריאליסטי בלבד.

במקרה של התיאוריה המטריאליסטית, הנתונים הברורים של החיים, הנפש, התודעה והרוח או הנשמה כמעט ולא הוכרו על ידי תומכיה, שלא לדבר על התייחסות אליהם. הם פשוט התעלמו מהם, טאטאו מתחת לשטיח, על ידם. זה לא מדע - זוהי התחכום. מה שהוא ספקולטיבי חייב להיות מובן מאליו. ושתי ספקולציות שמתאימות באותה מידה לנתונים הזמינים עומדות על אותו בסיס בכל הנוגע לשיפוט המדע.

---

[75] חלקם אכן מדענים - בתחומם הספציפי, כמו פיזיקה. אבל זה לא מזכה אותם בנסיעה חופשית בתחום הפילוסופיה הכללי. אני חושב כאן על יוברט ריבס, שמופיע בטלוויזיה וטוען שאתאיזם הוא עובדה שאין עליה עוררין, כאילו כל השקפה אחרת פשוט בלתי נתפסת. אנשים מן השורה לא צריכים לבלבל בין יוקרתו ונוכחותו בתקשורת לבין אישור לוגי של השקפתו. הכשל הבסיסי הוא טיעון אד *הומינם* .

2. הרושם של העצמי

למה אנו מתכוונים ב"עצמי " ? מונח זה מתייחס בעיקר ***למה שנראה להכיר, לרצות ולהעריך*** בכל רגע נתון. כלומר, נראה כי תפקודים אלה נובעים, בכל זמן נתון, מנקודה או מקום יחיד, עמוק בתוך החוויות הגופניות והנפשיות של "האדם", שאותן כל אחד מאיתנו מכנה "אני" או "אני" או "עצמי".

העצמי הוא זה שמודע, זה שחווה, זה שחש, זה שמרגיש, זה שמדמיין, זה שמעורר וחושב, זה שאוהב או משתוקק, זה שמאחל או מקווה, זה שפועל וכו'... או זה שנמנע מתפקודים כאלה. לפיכך, העצמי הוא סובייקט התודעה, סוכן[76] הפעולות הרצוניות ומעריך שיפוטים ערכיים.

זוהי טעות תצפית לטעון שקוגניציות, רצונות והערכה יכולות להתרחש מבלי ש"אדם" יבצע את ההכרה, הרצון או ההערכה. תצפית ברורה וכנה מכירה בכך שהטבע הייחודי של אירועים אלה הוא להיות יחסיים לעצמי.

העצמי הוא אובייקט של חוויה ישירה וסובייקטיבית, או אינטואיציה עצמית, אין לבלבל אותו עם תופעות הנובעות מתחושת חומר או מחוויה מנטלית. הוא אינו משהו שרק מוסק באופן מושגי מתופעות נחוות כאלה, אלא משהו לא-*פנומנלי* שנחווה בעצמו.

שימו לב היטב: ה"אני" שלנו אינו תופעה אחת, או אוסף של תופעות או אפילו הפשטה גרידא מחוויות פנומנליות; זוהי חוויה לא-פנומנלית מתמשכת. (עם זאת, ייתכן בהחלט שהעצמי היה שקוף לעצמו, אלמלא היה

---

[76] שימו לב היטב, המילה סוכן כפי שהיא משמשת כאן מתייחסת פשוט ל"זה שפועל" - שחקן הפעולה, עושה המעשה. סוכנות כאן מרמזת על רצון - מכונה (או כל ישות דטרמיניסטית אחרת) אינה נחשבת לסוכנת של פעולותיה, אלא באופן מטאפורי. יתר על כן, הקונוטציה העממית של סוכנות כ"פעולה מטעם מישהו אחר" אינה *מכוונת* כאן, אם כי אינסטרומנטליות כזו נכללת באופן הגיוני תחת פעולה רצונית.

נתון לחוויות פנומנליות שעליו להכיר ולהתמודד איתן, באמצעות תודעה, רצון והערכה [77].)

העצמי, כפי שהוא מוגדר כאן טכנית, *קיים לפחות לרגע זמן* . מבחינה לוגית, אין זה נובע בהכרח מנתונים מדויקים כאלה שהעצמי המורגש ברגעי זמן שונים, אפילו רציפים, הם אותו עצמי. כלומר, המשכיות *העצמי* היא רעיון נוסף, אולי מושגי יותר - למרות שבדרך כלל (כולנו מלבד בודהיסטים) דבקים בקיום כזה.

שימו לב, שזה בתורו לא בהכרח מרמז על נצח מתחילת הזמן או עד סוף הזמן - אם כי שוב, אנשים רבים (אך רחוקים מכולכם) תומכים ברעיון נוסף זה. בנוסף לתפיסות העצמי הדייקניות והרציפות שלנו, שימו לב גם שאנו חושבים על העצמי כמשהו *מצטבר* - נראה שהעצמי הרגעי שלנו מהעבר מצטבר עם הזמן, מה שהופך אותנו לכבדים יותר באחריות ככל שאנו מתבגרים.

מודעות עצמית, כאן, שימו לב, פירושה פשוט "מודעות עצמית" - כלומר, בהתייחס לכל פעולה רפלקסיבית של תודעה, שבה העצמי הוא גם הסובייקט וגם האובייקט, וזו ככל הנראה פעולה קוגניטיבית (אינטואיטיבית) ישירה ומיידית. מודעות עצמית יכולה גם להיות מודעות (כלומר, אינטואיציה, שוב) לכל אחת משלוש הפונקציות של העצמי, דהיינו קוגניציה, רצון והערכה.[78]

---

[77] במובן זה, ניתן לומר שהעצמי הוא "יחסי" – לא אומר ש(ברגע שהוא מתרחש) קיומו אינו "עצמאי", אלא *שהמודעות שלו לקיומו* תלויה בגירויים חיצוניים.

[78] הביטוי "מודעות עצמית" משמש לעיתים גם בפילוסופיה ובמדע, כדי להתייחס לתודעה שאדם מודע לאובייקט אחר - כלומר, "תודעה של תודעה". האחרונה יכולה להיות אירוע מיידי, המתאפשר על ידי חלוקת תשומת ליבו של הסובייקט, חלקית על אובייקט כלשהו וחלקית על תודעתו לאותו אובייקט; או שהיא עשויה לכלול השהיית זמן, בהנחה שהסובייקט מודע תחילה לאובייקט כלשהו, ומאוחר יותר מודע באופן רטרוספקטיבי לתודעה ראשונה זו (בין אם ישירות בזמן שהיא עדיין "מהדהדת" במוחו, ובין אם בעקיפין דרך זיכרון לטווח ארוך). משמעות נוספת, דיבורית ומזלזלת יותר, של המונח "מודעות עצמית" מתייחסת למודעות שעשויה להיות לנו לאדם (או אנשים) אחרים הצופים בנו, מה שגורם לנו להתנהג בצורה מגושמת יותר, כלומר ללא הספונטניות או הטבעיות הרגילות שלנו, משום שאנו משתמשים ברצוננו כדי לוודא שהצופה מקבל תמונה "חיובית" מסוימת (בכל מובן שהוא) שלנו.

שלוש הפונקציות הללו, או דרכי הביטוי, של העצמי אינן פועלות באופן עצמאי זו מזו אלא קשורות זו בזו בדרכים שונות. הן עשויות להתרחש בו זמנית או בשרשראות מורכבות. קוגניציה היא הפונקציה העיקרית, אך עשויה להתרחש גם לאחר רצון (למשל פעולות מחקר) והערכה (למשל, החלטה מה לחקור). רצון בדרך כלל מרמז על קוגניציה מוקדמת, אך לעיתים הוא "עיוור" (גחמני). הערכה היא סוג מסוים של רצון, שכן הוא מרמז על בחירה; והוא תמיד מרמז על קוגניציה, ולו רק על מודעות למשהו שיש להעריך (אבל בדרך כלל גם על מודעות לשיקולים שונים).

ההגדרה המוצעת לעיל של העצמי מתייחסת למהות העצמיות. ביחס לעצמי מהותי זה, כל השאר הוא "העולם שבחוץ", "אובייקט", "אחר". זהו הפנימיות העמוקה ביותר שלנו, עמוקה אף יותר מהנפש והגוף. היבטים של הנפש והגוף נקראים לעתים קרובות גם בשפת העם עצמי, אך זהו שם מטעה. לכן, ניתן להשוות את העצמי, כפי שאנו מכנים אותו בדרך כלל " **נשמה** ", מבלי להטיל ספק בסוגיה כיצד ניתן לפרש ישות משוערת כזו.

תיאוריה נפוצה אחת היא שהנשמה מורכבת מחומר לא-חומרי כלשהו, המכונה "רוחני". ניתן להשערה כי יש לה מיקום והרחבה מרחביים וזמניים כאחד, או שהיא ממוקמת ומתרחבת איכשהו בזמן אך לא במרחב [79]. דרך אפשרית נוספת לראות אותה היא כסוג מיוחד של "קשר" במארג המרחב-זמן, קשר בעל תכונות שונות מאלה של ישויות חומריות כביכול. פילוסופים מסוימים (בעיקר בודהיסטים ומטריאליסטים) מכחישים לחלוטין את קיומה של הנשמה [80].

יהיו אשר יהיו ההבדלים התאורטיים בין מסורות מתחרות, בנוגע לקיומו ולטבעו של העצמי, הן בדרך כלל מסכימות על הערך והצורך בפועל - כלומר במהלך מדיטציה - לשכוח, אם לא למחוק בפועל, את עצמך. זו כמובן לא משימה קלה. אין ספק שבשלבים המוקדמים יותר של המדיטציה, כשאנו נחרדים לגלות את הסערות המנטליות בכוס התה שדאגות האגו שלנו מייצרות ללא הרף, זה נראה כמו משימה בלתי אפשרית. אבל ישנן דרכים ואמצעים להקל בהדרגה על התוצאה הנדרשת.

---

[79] או שוב, כמו המשורר חליל ג'ובראן, נוכל לראות את הנשמה כ"ים חסר גבולות וחסר מידה".

[80] אבל לדעתי, הם לא מצליחים להסביר כראוי את המוזרויות של קוגניציה, רצון והערכה.

ברמה העמוקה ביותר, בסופו של דבר צריך *לוותר על החלוקה בין סובייקט לאובייקט או בין עצמי לאחר* . אם מוניזם נחשב לאמת הפילוסופית האולטימטיבית, אז אכן חייב להיות מישור מציאות שבו דואליות זו מתמוססת באופן ניכר. ברמה המעשית, אין ספק שאדם אינו יכול לצפות באופן הגיוני להגיע לחוויית אחדות, עד שיצליח לוותר על ההיקשרות לרושם המשותף של דואליות בין עצמי לאחר, או סובייקט ואובייקט.

כניעה כזו אינה בלתי אפשרי פסיכולוגי או אקרובטיקה מנטלית מלאכותית. הדבר מתבהר אם נחשוב על כך שהחלוקה בין סובייקט לאובייקט או עצמי לאחר מהווה *רציונליזציה* , כלומר פעולה רציונלית [81].

כשם שה"היגיון" שלנו מחלק חוויות חיצוניות למודולות חושיות שונות, או כל מודול לאיכויות ומידות שונות (למשל, בשדה הראייה: צבעים ועוצמות, צורות וגדלים); או שוב, כשם שהיא מבחינה בין חוויות חיצוניות ופנימיות (למשל, בין מראות פיזיים לחזיונות מנטליים) – כך, גם היכולת הרציונלית שלנו אחראית לרושם של העצמי-אחר. אין צורך לפרש זאת כמשמעותה שהתבונה שלנו ממציאה חלוקה כוזבת, ומייצרת אשליה; עם זאת, פירוש הדבר שבלעדי התייחסות לסובייקט רציונלי, הבחנה כזו לעולם לא הייתה מתעוררת ביקום.

תובנות אלה מרמזות שאין *צורך* לפסול מבחינה אפיסטמולוגית את ההבחנה בין סובייקט לאובייקט [82]כדי להבין שבסופו של דבר אנו עדיין יכולים (ולו רק במהלך מדיטציה) לקוות שנוכל לשחרר את עצמנו בפועל מתגובה אוטומטית זו. אנו רוצים בשלב מסוים לוותר על ההבחנה, לא משום שהיא שגויה או רעה מטבעה, אלא משום שאנו רוצים לעבור אותה, אל המנוחה או השלווה הנפשית של תודעה לא-מבחינה.

בישיבה במדיטציה, ה"עצמי" של האדם נראה בדרך כלל כחוויה נוכחת וכבדת משקל, נפרדת מחוויות נפשיות וחומריות חיצוניות יחסית. אבל אם מבינים שחוויית עצמית כזו היא תוצר רציונלי (כלומר רציונטיבי), תת-חלוקה נפשית של האחדות הטבעית של כל החוויות בכל רגע נתון,

---

81 ראה את *הרהורי* , פרק 9.

82 הבודהיסטים רואים בו פסולה - אבל הייתי טוען, באופן מינימלי, שיש לו אמינות מסוימת, כמו לכל מראית עין עד שמתגלה שהוא מוביל לאנטינומיה. למעשה, הייתי הולך רחוק יותר וטוען שכל ניסיון לפסילה כזו אינו מוצדק, ואף בלתי אפשרי מבחינה לוגית.

אפשר אכן להתנער - או ליתר דיוק פשוט להיפטר - מתחושת העצמי הזו, ולחוות את *כל החוויה כאחדות*.[83]

שימו לב היטב, המשימה שלפנינו אינה לפרק *לאחר* מעשה החלוקה הרציונלי, או לשקם את האחדות האבודה של העצמי והאחר על ידי חיבור או מיזוג מנטלית איכשהו ביניהם, או להעמיד פנים שהסובייקט או האובייקט אינם באמת קיימים. במקום זאת, על המדיטטור למקם את נשמתו בעמדה טרום-רציונאלית, שבה קיצוץ החוויה טרם *התרחש*. זה אינו מקום של הערות נגדיות, אלא מקום של חוסר הערות (מילוליות או לא מילוליות). זהו עמדת החוויה הטהורה, שבה הרפלקס המנטלי של מיון נתונים טרם החל.

כל הדברים מתקבלים כפי שהם נראים. רושם של העצמי מופיע, לעומת רושם של האחר? אז טוב ויפה - אין צורך להדגיש או לציין זאת בשום צורה. זה פשוט נחווה. אם לא נעשים הבחנות, אין הבחנות. אנחנו נשארים קשובים, זה הכל. אנחנו נהנים מהנוף. המודעות שלנו היא פנומנולוגית.

בחוויה טהורה, מה שאנו מכנים "ריבוי" אולי בהחלט מתגלה, אך הוא כולו חלק בלתי נפרד מה"אחדות" המהותית. כאן, מהות ומימוש הן הך. כאן, סובייקט ואובייקט יוצרים רצף טבעי. הכוליות נמצאת בהרמוניה, מבעבעת חיים. היא מה שהיא, מה שהיא לא תהיה.

לפני שמגיעים לשלב זה של חוויה אינטגרלית, ייתכן כמובן שיהיה צורך "לעבוד על עצמו" לאורך זמן ובקשה.

---

[83] זה כמובן יהיה היבט אחד של "אינטגרציה" כוללת (מה שנקרא *סמדהי* בסנסקריט, *וו* בסינית, *סאטורי* ביפנית).

7. פרק שבע

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרקים 11, 12 ו-13.

1. לא מהות, אלא ישות

פילוסופים בודהיסטים הדגישו את רעיון הארעיות, במטרה להכחיש את קיומן של "מהויות" הן בתחום האובייקטיבי והן בתחום הסובייקטיבי. עם זאת, מהות ארעית אינה סתירה במונחים. משמעות הדבר היא ששאלת המהויות מורכבת יותר מאשר רק סוגיה של ארעיות. מספר סוגיות אפיסטמולוגיות ואונטולוגיות מעורבות בשאלה זו. הצבענו על חלק מהסוגיות הללו בפרקים הקודמים.

באשר לתחום האובייקטיבי, הכולל את האובייקטים החומריים והמנטליים של החוויה, כלומר התופעות הנחוות לכאורה דרך החושים או בתודעה – היגיון זה הוא שלעולם איננו תופסים "מהויות" מוצקות, אלא רק תופעות המשתנות ללא הרף; מכאן, הם מסיקים, האובייקטים שאנו מתייחסים אליהם הם "ריקים".

בתגובה, הייתי אומר שזה נכון שאנשים רבים מדמיינים של"ישויות" שאנו מתייחסים אליהן במחשבה (למשל כלב) יש ליבה בלתי משתנה כלשהי (קראו לזה "כלבות"), שנשארת קבועה בעוד שהשינויים והתנועות השטחיים שאנו צופים בהם מתרחשים, ומאפשרים לנו לסווג מספר פרטים תחת כותרת משותפת (כלומר, כל הכלבים הפרטיים כ"כלבים").

אבל כמובן, אם נבחן את תהליכי החשיבה שלנו ביתר קפידה, נצטרך לשנות מעט את נקודת המבט הזו. אנו אכן "מגדירים" אובייקט מסוים על ידי התייחסות לתכונה קבועה לכאורה (או צירוף של תכונות) בו - שהיא רצוי ממשית וסטטית, אם כי (אגב) ייתכן שהיא אפילו פעולה רגילה או תנועה חוזרת או פוטנציאל גרידא.

שימו לב גם, ייתכנו יותר מתכונה אחת הראויה לשימוש כהגדרה - כל עוד כל תכונה קבועה לאורך כל קיומו של אותו אובייקט והיא ייחודית לו. התכונה המגדירה אינה בולטת כייחודית בצורה כלשהי; ובמקרים מסוימים, ייתכן שנבחר באופן שרירותי מועמד אחד מבין רבים.

עם זאת, הגדרה לעולם אינה תובנה ישירה ופשוטה כפי שהיא עשויה להיראות לעיתים. היא דורשת פעילות רציונלית מורכבת, הכוללת השוואה וניגוד בין היבטים ושלבים שונים של האובייקט הבודד, ובין אובייקט זה לאחרים שנראים דומים לו במובנים מסוימים אך שונים ממנו באחרים, ובין סוג זה של אובייקט לכל האחרים. לפיכך, התכונה המשמשת כהגדרה ניתנת לידיעה רק באמצעות אמצעים מושגיים מורכבים.

לכן, ההפרדה המנטלית שלנו של תכונה אחת מהאובייקט כולו או מקבוצת האובייקטים היא מלאכותית. ויתרה מכך, ההתייחסות שלנו לכל המופעים הדומים לכאורה של תכונה זו כתכונה "אחת" נותנת רושם של אחדות אובייקטיבית, כשלמעשה האחדות נמצאת רק בתודעת הצופה (אם כי אין זה הופך אותה ללא מציאותית). בקיצור, ההגדרה היא רק הפשטה. היא אכן קיימת במובן מסוים באובייקט כשלם, אך ניתן להבחין ביניהם מהשלם רק באמצעות קוגניציה ורציונליזציה.

לכן, האובייקטים החומריים והמנטליים שאנו תופסים אינם אלא אוספים שרירותיים פחות או יותר של תופעות, שביניהן אחת או יותר נבחרת על ידינו מטעמים שונים כ"מהותיות". ה"מהות" היא פוטנציאל שניתן לממשו רק יחסית לצופה רציונלי; אין לה קיום ממשי עצמאי כאשר אין צופה נוכח. ההגדרה נותנת לנו "ידיעה" מנטלית על אובייקטים, אך היא אינה תחליף להם.

ישות אינה *רק* הגדרתה. ישות היא סך כל אינספור תכונות ואירועים הקשורים אליה; חלקן חלות עליה לאורך כל קיומה (בין אם קיומה חולף או נצחי) וחלקן חלות עליה רק בחלק/ים מקיומה (כלומר, בעלות משך זמן קצר יותר). למרות שהתכונה המגדירה חייבת להיות כללית (ובלעדית) לאובייקט המוגדר, אין זה נובע מכך שתכונות שאינן משמשות או שלא ניתן להשתמש בהן להגדרה חדלות להיות "שייכות" באותה מידה לאובייקט.

זה נאיבי באופן בלתי נסלח לדמיין את מהותה של ישות כמעין רוח רפאים של האובייקט החוצה אותה. למעשה, הישות היא אחת - כל אוסף נסיבות שקורה כדי לבנות אותה. ההבחנה של מהות בה היא מדד פרגמטי הדרוש למטרות ידע - זה לא מרמז על כך שלתכונה המדוברת יש קיום נפרד למעשה. התכונה הנבחרת היא בהכרח היבט אחד מני רבים; היא עשויה להיות רק פינה זעירה של הישות כולה.

לכן, אנו עשויים להסכים בקלות עם הבודהיסטים שאובייקטים בעלי שם או מחשבה הם "ריקים"; כלומר, לא מדויק להתייחס לכל אובייקט כאל אובייקט בעל ליבה קבועה מגדירה, בין אם פנומנלית ובין אם לא פנומנלית. אבל הבודהיסטים ממשיכים משם ומיישמים את אותה היגיון על הסובייקט (או הנשמה) - וכאן אנו עשויים לחלוק על כך בצורה קיצונית יותר.

הם רומזים שהסובייקט של הקוגניציות עצמו נתפס באמצעות תופעות, כלומר כמו כל אובייקט אחר. לרעיון זה שלהם יש אמינות מסוימת לכאורה בשל העובדה שהם מבלבלים בין הסובייקט לתופעות המנטליות ה"פנימיות" שלו [84]. אך למרות שתופעות כאלה הן אכן פנימיות *בהשוואה* לתופעות פיזיות המורגשות בגוף או מעבר לו, הן חיצוניות למדי בהשוואה ל"נשמה".

כל מי שמתבונן מעט לא יתייחס, נניח, לחומר החלום שחלם כאל עצמו. המודעות העצמית שלו היא התודעה של משהו פנימי אף יותר מחומר

---

[84] ראו את הדוקטרינה הבודהיסטית של חמש קבוצות המרכיבים. בדוקטרינה זו, הקבוצות הרביעית והחמישית, הכוללות את ה"דטרמיננטים" ואת "הכושר הקוגניטיבי", מטעות במיוחד, בכך שקוגניציה, רצון והערכה, שלושת הפונקציות של העצמי, מוצגות שם מבלי להזכיר את העצמי, כאירועים פנומנליים רגילים. כלומר, הדוקטרינה מבצעת *petitio principii* , על ידי תיאור אירועים נפשיים באופן שמשמיט במכוון הכרה מילולית בעצמי הבסיסי, כך שנראה כאילו מגיעים למסקנה (הידועה מראש) שאין עצמי. לא ניתן הסבר, למשל, כיצד אנו מבחינים בין שתי פעולות זהות באופן פנומנלי, תוך התחשבות באחת כרצון אמיתי של האדם, ובשנייה כאירוע תגובתי או מקרי - שכן הבחנה כזו (הכרחית כדי לאמוד דרגות אחריות) אפשרית רק באמצעות ידיעה עצמית, כלומר התבוננות פנימית בעצמי הלא-פנומנלי של האדם, והם החליטו מראש באופן דוגמטי לא לקבל את קיומו של עצמי מכיר, רוצה ומעריך.

הדמיון. הוא זה שחווה ומייצר את הדמיון. הנשמה אינה תופעה - אין לה ריח, טעם, מוצקות, מנגינה או צבע; היא משהו לא -פנומנלי.

העצמי אינו נתפס כאובייקט בדרך של תופעות נפשיות (כפי שמציעים הבודהיסטים), אלא מורגש באופן ישיר בדרך של סובייקט התופס את עצמו (לפחות כאשר הוא תופס דברים אחרים, או כאשר הוא מתבטא באמצעות רצון או הערכה). נשמתנו אינה "מהות" משוערת של חוויות *הפנומנליות המנטליות שלנו* ; זוהי חוויה מסוג שונה לחלוטין.

כמובן, עדיין ניתן לטעון שגם אם נניח שפעולות של קוגניציה, רצון והערכה הן אירועים לא-פנומנליים, הידועים על ידי אינטואיציה עצמית – פעולות כאלה הן אירועים רגעיים בלבד, שאינם בהכרח מרמזים על המשכיות לא-פנומנלית בסיסית (עצמי מתמשך). יש להודות, העובדה שאיננו יכולים לראות, לשמוע, להריח, לטעום או לגעת פיזית או נפשית בפעולות העצמי אינה מרמזת באופן הגיוני שהעצמי מתמשך.

עם זאת, שימו לב כי טיעון זה הוא בעד האפשרות שהעצמי עשוי להיות ארעי – הוא אינו מהווה טיעון נגד קיומו של עצמי (בין אם מתמשך ובין אם קצר מועד) העומד בבסיס כל פעולה של הכרה, רצון או הערכה. כלומר, תפקודים אלה אינם נתפסים ללא *מישהו* שחווה, יצרה ובוחר, גם אם ניתן להעלות על הדעת שהאדם שעושה זאת אינו שוהה זמן רב יותר מאותו רגע.[85]

להכחיש שקוגניציה, רצון והערכה כרוכים בהכרח בעצמי, פירושם להציב את האירועים לכאורה הללו תחת משטר אטיולוגי של דטרמיניזם טבעי או ספונטניות. זה מכניס רצון תחת סיבתיות מכניסטית או מקריות - כלומר, זה למעשה מכחיש את קיומו של רצון חופשי.

באופן דומה, זה מרמז שאין בידיעה יותר מאשר אחסון סמלים במכונה (כאילו ל"מידע" המאוחסן במחשב יש ערך ידע כלשהו ללא בני אדם שיכירו ויבינו אותו, כלומר כאילו מחשב יכול אי פעם *לדעת*). ושוב, זה

---

[85] שימו לב היטב שאני נזהר לומר את *האפשרות* שהעצמי הוא ארעי; דבר שאינו שולל את האפשרות השווה שהעצמי הוא קבוע. עצם העובדה שהקוגניציות, הרצונות והערכות של העצמי הן ארעיות אינה מאפשרת לנו כשלעצמה להסיק מסקנה כלשהי לגבי קביעותו או ארעיותו של העצמי. יש צורך בשיקולים נוספים כדי להסיק את המסקנה האחרונה.

מרמז שהערכה או חוסר ערך אינם רלוונטיים יותר לישות חיה (ובמיוחד בעלת תבונה) מאשר לאבן.

הסילוק האפקטיבי של שלוש הקטגוריות הללו (כלומר, ידיעה, רצון והערכה) על ידי בודהיסטים (ואגב, חומרנים קיצוניים) הוא ללא הצדקה הגיונית, משום שהוא סותר לחלוטין את הניסיון המשותף.

ייתכן שהבלבול נגרם או מונצח בחלקו עקב דו-משמעיות. מכיוון שאנו משתמשים לעתים קרובות במילה "נפש" - או לחלופין, לפעמים, "תודעה" - במובן רחב ורחב, הכולל את הנשמה, ניתן להניח שהנשמה דומה לתופעות נפשיות במהותה. אך הנשמה והנפש קרובים זה לזה רק במובן המרחבי, אם בכלל. הנשמה אינה עשויה מחומר מנטלי או מתודעה - הנשמה משתמשת בתודעה כדי להתבונן באירועים נפשיים ופיזיים (ואכן, בעצמי האינטימי שלה).

העצמי או הנשמה אינם הפשטה של תופעות נפשיות או פיזיות. הם מקבלים ומכירה מידע נפשי וחומרי (ובעקיפין בוחרים ורוצים אירועים נפשיים וחומריים) - אך אינם זהים למידע (או אירועים) כאלה.

רק אירועים אינטואיטיביים של קוגניציה, רצון והערכה יכולים להיחשב כחלקים אמיתיים של הנשמה, ואחריות ישירה שלה. וגם כאן, יהיה זה לא מדויק בהכרח להשוות את הנשמה לתפקודים אלה. גישה פוזיטיביסטית כזו היא השערה שיש לאמץ באופן אינדוקטיבי רק אם לא נמצא סיבה טובה לאמץ את ההשערה החלופית שהנשמה היא יותר מהראיה לתפקודה.

לפיכך, לא ניתן לפרש את הארעיות הבלתי נמנעת של העולם הפנומנלי כמרמזת בהכרח על ארעיות דומה עבור העצמי. אפילו אם נניח שאובייקטים חומריים ומנטליים הם "ריקים", אין זה נובע מכך שהעצמי הוא לא-ישות, כלומר לא קיים כיחידה נפרדת. העצמי אינו חומר או ישות חומרית או מנטלית - אלא הוא חומר וישות לא-פנומנלית. אנו יכולים בצדק לתייג את החומר הנפרד הזה כ"רוחני" ואת הישות הזו כ"נשמה".

שימו לב היטב שתיוג כזה אינו שולל את הרעיון, שהוצג קודם לכן, שהאינדיבידואליזציה של הנשמה האינדיבידואלית מתוך המהות הרוחנית האוניברסלית או הנשמה האוניברסלית היא בסופו של דבר אשליה. לפיכך, אנו יכולים בהחלט להתייחס לנשמה כארעית באינדיבידואליותה, בעוד שאנו רואים את מהותה הרוחנית כנצחית.

במבט לאחור, זו פחות או יותר הדרך בה אנו רואים גם את התחום הפנומנלי - כמורכב מישויות אינדיבידואליות אשליות ארעיות המתפתחות במצע אוניברסלי אמיתי וקבוע. האשליות שלהן נובעת בעיקר מהקונבנציונליות של גבולותיהן האינדיבידואליים.

בשלב זה, אם כן, אנו מוצאים את עצמנו עם שני תחומים "מוניסטיים" - האחד מוליד תופעות חומריות ומנטליות והשני מוליד ישויות רוחניות (נשמות). ברור ש"מוניזם" כפול כזה אינו קוהרנטי מבחינה לוגית! לכן עלינו להניח ששני תחומים חופפים לכאורה אלה הם בסופו של דבר איכשהו אותו דבר.

אז אולי סגרנו מעגל, והדעות שלנו בסופו של דבר חופפות פחות או יותר את אלו של הבודהיסטים. אולי כדאי לנו להדגיש, במקום זאת, את ההבדל בינינו בנוגע *להמשכיות* .

על פי התיאוריה הבודהיסטית, לעצמי אין המשכיות, כלומר העצמי שלנו היום אינו אותו אדם כמו העצמי שלנו אתמול או מחר. מנקודת מבט זו, הם *קשורים זה בזה באופן סיבתי* , במובן שקבוצות קודמות של תופעות המרכיבות עצמי "גורמות" לתופעות מאוחרות יותר - אך אין *חוט של קביעות* שניתן לזהות אותו כבסיס לאותה ישות. לא מדובר ברצף גרידא של אירועים נפרדים לחלוטין; אך גם אין זהות מהותית בין האירועים.

עם זאת, רבים (כולל אני) מתנגדים לתיאוריה זו מטעמים שונים. בעוד שאנו עשויים להודות שניתן באופן הגיוני להתייחס לעצמי (כלומר, להיות סובייקט וסוכן) כאל נקודתי בכל רגע מבלי להניח את התמשכותו על פני חיים שלמים, עלינו להבין שהנחה כזו מבטלת כל אפשרות לוגית למושג של אחריות מוסרית על פעולות העבר.

אם אדם אינו עוד אותו אדם שביצע מעשה מוסרי או מרושע בעבר, אזי איש אינו יכול לתבוע מעשה טוב או לתגמל אותו, ואין להאשים איש או להעניש אותו על פשע. למעשה, באופן מדויק, עושה המעשה אינו קיים עוד. באופן דומה, במבט קדימה, אין מה להרוויח או להפסיד לכל סוכן בעשיית משהו, שכן עד למועד בו צצות תוצאות כלשהן של הפעולה, הסוכן כבר נעלם.

במסגרת כזו, כל מוסר אישי והרמוניה חברתית ייהרסו לחלוטין. לא תהיה שום הצדקה להימנעות מחטא או לחתירה למידות טובות. אפילו החתירה

להגשמה רוחנית תהיה אבסורדית. כמובן, יש אנשים שלא מתנגדים לאפשרות כזו, שמשחררת אותם מכל חובה או אחריות מוסרית ומאפשרת להם להשתולל.

ספק רב אם הבודהיזם (בהתחשב במטרותיו ובדאגותיו הכלליות) תומך בתזה ניהיליסטית שכזו [86]. בכל מקרה, נקודת מבט כזו אינה יכולה להיחשב אמינה, לאור כל התצפיות והטיעונים לעיל.

2. הבחנה בין האגו

העצמי הוגדר לעיל - מנקודת מבט פילוסופית - *כנושא לכאורה של הקוגניציה וכסוכן של רצון והערכה*. אבל - בלשון המקובלת - רוב האנשים מזהים את עצמם עם הרבה יותר מהגדרה מינימלית זו. כדי להבהיר דברים, לכן כדאי להבחין בין שתי משמעויות של המונח.

במובן הטהור ביותר שלו, המונח "עצמי" מתייחס למה שמכונה בדרך כלל נשמה או אדם. במובן העממי, המונח רחב יותר, וכולל את מה שאינטלקטואלים מכנים "אגו". המונח האחרון - שוב מנקודת מבטו של פילוסוף - מתייחס לתופעות החומריות והמנטליות, אשר אכן נראות *קשורות בצדק* לעצמינו, אך אנו נוטים לזהות *אותן בטעות*. לפיכך, במונח "אגו" נתייחס לכל ההיבטים של העצמי הרחב יותר של האדם *מלבד* נשמתו; כלומר כל ההיבטים החיצוניים של החוויה, שבדרך כלל מסווגים בטעות כחלק מהאדם.

זוהי רק דרך להכיר ולהדגיש שאנו נוטים לעשות טעויות בזיהוי לגבי מה שמהווה את העצמי [87]. אם ננסה לפתח מערכת פילוסופית קוהרנטית, תוך

---

[86] למרות שנראה שהפילוסוף הבודהיסטי נגרג'ונה נהנה מכך.

[87] פירוש המילה "אגו" בלטינית היה במקור "אני". כיום, באנגלית, היא מובנת בדרך כלל במובן המזלזל בו אני משתמש במאמר זה. איני מסכים עם המובן בו משתמשים בתיאוריה הפסיכואנליטית, המציגה את האגו כמקטע של הנפש "המתווך בין האדם למציאות". תפיסה כזו אינה קוהרנטית מבחינתי מבחינה מושגית, שכן היא מייחסת אישיות נפרדת (כלומר, עצמיות) למקטע לכאורה זה, שכן "לתווך" כל דבר מרמז על יכולות קוגניטיביות, רצוניות והערכה. האגו של הפסיכואנליטיקאים כרוך במעגליות, שכן הוא מעלה את

התבוננות בסוגיות מנקודת מבט פנומנולוגית, עלינו להכיר בעצמי במובן של נשמה (כלומר, סובייקט/סוכן) כמובן הליבה של המונח. האחרון הוא ישות לא-פנומנלית, שונה למדי מכל התופעות החומריות והנפשיות שאנשים בדרך כלל רואים כעצמם.

אנו נוטים להתייחס לגופנו, כולל ליכולותיו החושיות והמוטוריות, כאל עצמנו, או לפחות כחלק ממנו. אך חלקים רבים בגופנו יכולים להיות מנותקים או לא פעילים, ועדיין נשארים נוכחים. ולהפך, מערכת העצבים שלנו אולי חיה וקיימת, אך אנו נעדרים ממנה. לכן, לא מדויק לזהות את עצמנו עם גופנו.

אף על פי כן, אנו מוצדקים בקישור עצמנו לגוף שלנו, משום שיש לנו בבירור קשר מיוחד אליו: יש לנו ממנו יותר קלט ויותר כוח עליו מאשר ביחס לכל גוף אחר. חיינו מתעצבים בהקשר של גוף זה. מסיבה זו, אנו קוראים לו 'גופנו', ומרמזים על החזקה או תיחום.

בנוגע לתודעה, ניתוח דומה מוביל לאותה מסקנה. ב"תודעה", שימו לב היטב, אני מתכוון רק *לתופעות המנטליות לכאורה* של זיכרון ודמיון (ערבוב מחדש של זיכרונות), אשר נראות כדומות ונובעות מהתופעות החומריות הנחוות לכאורה דרך הגוף (כולל הגוף עצמו, כמובן). התודעה אינה סובייקט, אלא עצם (לא פיזי); לתודעה אין תודעה משלה, רק לסובייקט יש תודעה.

אין לבלבל את חוש התודעה המוגבל הזה עם משמעות רחבה יותר שאליה מכוון המונח בדרך כלל, הכוללת את מה שאנו מכנים כאן נשמה. אני רואה בהבהרה זו של המילה תודעה חשיבות רבה, משום שפילוסופיות "של התודעה" שבהן מונח זה משמש באופן רופף ומעורפל, עלולות להיות לא קוהרנטיות [88].

השאלה: מי או מה מתווך בין האדם למציאות, ועל סמך מה? המובן המקובל של "אגו", הייתי אומר, קרוב יותר מבחינה סמנטית ל"איד" של הפסיכואנליזה.

[88] שימוש דו-משמעי במונח "מוח" מוביל כמה פילוסופים לחשיבה סילולוגית הכוללת את כשל ארבעת המונחים, שבה למונח האמצעי יש משמעויות שונות בהנחות היסוד העיקריות והמשניות, כך שהמסקנה אינה תקפה.

המונח בו אני משתמש לשילוב בין נשמה לתודעה הוא 'נפש'. כמובן, מתחת לנפש, ברמה הלא מודעת, נמצא המוח או מערכת העצבים המרכזית, אשר ממלאת תפקיד חשוב ביצירת אירועים מנטליים, למרות שהיא אינה מסווגת כחלק מהנפש אלא כחלק *מהגוף* . חלק מהפריטים שאנו מכנים 'תודעה' ראויים להיקרא מוח.

המונח "תת-מודע", שימו לב היטב, מתייחס לפריטים *פוטנציאליים* (אך לא ממשיים כרגע) *של תודעה מאוחסנים במוח* (ואולי גם במערכת העצבים הרחבה יותר); לדוגמה, זיכרונות פוטנציאליים. פריטים כאלה נקראים תודעה, רק במידה שהם עשויים להופיע בסופו של דבר כאובייקטים מנטליים של התודעה; אך באופן מדויק, אין לכנותם תודעה. המונח "תת-מודע" הוא יתר על כן חוסר דיוק של השפה בכך שהתודעה לעולם אינה מודעת לשום דבר - אנחנו, הסובייקטים, הם אלה שמודעים לפריטים מנטליים (מקבילות מנטליות של תופעות חושיות, כמו גם רעיונות ורגשות).

לפיכך, התודעה מתייחסת לאוסף של תופעות חולפות, ללא קשר ישיר ביניהן, אשר עוקבות זו אחר זו ב"עין רוחנו" (ו/או "אוזן רוחנו") אך חסרות המשכיות מנטלית, כאשר המשכיותן היחידה היא ככל הנראה הופעתן מאותו מוח חומרי בסיסי. לא ניתן לזהות את התודעה עם העצמי, פשוט משום שאירועים מנטליים נחווים כאובייקטים של תודעה ורצון בלבד, ולא כנושא וסוכן של אירועים נפשיים כאלה. יתר על כן, התודעה עשויה להפסיק לרגע להציג מראות או צלילים מבלי שתחושת העצמי שלנו תיעלם.

אף על פי כן, התודעה שלנו היא שלנו בלבד. רק אנו חווים באופן ישיר את מה שקורה בה ורק לנו יש שליטה ישירה על הפנטזיות שלה. גם אם יום אחד מדענים יצליחו לבחון את התודעה הפרטית של אנשים אחרים ולמצוא דרכים להשפיע על תוכנם, אדם אחד נשאר ביחסים פריבילגיים לכל תודעה. לכן ראוי לקרוא לתודעה שלנו "שלנו", כשם שאנו קוראים לגופנו "שלנו".

לפיכך, העצמי, במובן העממי, הוא אוסף של שלושה דברים: נשמה, נפש וגוף - כלומר חוויות רוחניות, נפשיות וחומריות. אבל במבט לאחור, רק הנשמה נחשבת לעצמי עצמו - האגו, הכולל נפש וגוף, אכן "קשור" לאורך כל חיינו לעצמי הקפדני שלנו (כלומר, נשמה), אך אין "לזהות" אותו עם

עצמי זה. האגו הוא בסך הכל נספח לעצמי או לנשמה, משהו "מקרי" (או במקרה הטוב "אגבי") לו.

עם זאת, אין לפרש זאת כמשמעותה שלנשמה אין חלק באגו. רבות מהתכונות הפיזיות והנפשיות המרכיבות את האגו נובעות, לפחות בחלקן, מבחירות ומפעולות עבר של הנשמה. לפיכך, הנשמה אחראית במידה מסוימת לחלק ניכר מהאגו; האחרון הוא למעשה ביטוי מצטבר של הראשון. לחלק מהאנשים יש אגו גדול ומרושע, למראית עין; לאחרים יש אגו קטן ונחמד יותר, לזכותם. יתר על כן, הנשמה נוטה לתפקד בהקשר של האגו או מה שהיא תופסת כאגו.

במונחים פסיכולוגיים צרים יותר, האגו הוא דימוי עצמי מסוים שאדם מוצא מניעים לבנות ולהיאחז בו. זהו מבנה מנטלי המורכב מדימויים שנלקחים באופן סלקטיבי מגופו ומנפשו של האדם - חלקם מבוססים על עובדות, חלקם דמיוניים. בהשוואה למצב העניינים האמיתי, דימוי עצמי זה עשוי להיות אינפלציוני (מחמיא, יומרני) או עשוי להיות מזלזל (לא תובעני, מרחם על עצמו). באופן אידיאלי, כמובן, דימוי העצמי של האדם צריך להיות מציאותי; כלומר, על האדם לשאוף בכל עת להיות צלול.

3. להתעלם מהאגו

ברמה המעשית, תובנות כאלה משמעותן שמה שאנו רואים כ"זהות האישית" שלנו צריך להתבהר בהדרגה. אנו מבינים בהדרגה, במיוחד בעזרת מדיטציה, את תשומת הלב הלא פרופורציונלית שחוויותינו החומריות והמנטליות מקבלות, ואת המניפולציות שאנו נותנים להן.

בגלל ריבוי ועוצמת הרשמים החושיים והנפשיים שלנו, כולנו מלידתנו ואילך מבלבלים את עצמנו עם התופעות הפוגעות בנו. מכיוון שהן צועקות בקול רם כל כך, רוקדות סביבנו בצורה כה ראוותנית, מכבידות עלינו בכבדות כה רבה, אנו חושבים שחוויות הגוף והנפש שלנו הן כל מה שיש, ואנו מזדהים איתן. כדי לסבך את העניינים עוד יותר, זיהוי עצמי כזה הוא סלקטיבי ולעתים קרובות מטעה עצמית.

נדרש מאמץ כדי לקחת צעד אחורה ולהבין שתופעות גוף ונפש הן רק הופעות חולפות, ושהעצמי שלנו אינו התופעות אלא זה שחווה אותן.

למרות שעצמי זה אינו תופעות (תקראו לזה נשמה, או איך שלא תרצו), יש להחזיר אותו למשוואה. *אנו עשויים לקשר את עצמנו לתופעות הגוף והנפש שלנו, אך אסור לנו להזדהות איתן* . אין להכחיש שהזהות שלנו קשורה כיום באופן הדוק לגוף, לנפש, לסביבה חברתית וכו' מסוימים - אך זה לא הופך את הדברים הללו לאותו הדבר עבורנו.

בהדרגה, מתברר שהבלבול האישי שלנו עם גורמים חיצוניים יחסית אלה של קיומנו הוא הגורם לרבים מהקשיים ביחסנו לחיים. אנו נקשרים לגופניותנו או לפסיכולוגיה שלנו, או לסוגיות שווא של מעמד חברתי, והופכים לבורים לגבי מי (ויותר עמוק, מי) אנחנו באמת.

כדי להילחם באשליות מזיקות כאלה, ולראות את הדברים כפי שהם באמת, צריך "לעבוד על עצמך". צריך לנסות ולהפחית את השפעת האגו.

באופן ספציפי, יש להתגבר על נטיות האגו והאגואיזם. אגואיזם מתייחס לצד האסתטי של האגו, כלומר לדאגות הנרקיסיסטיות שלנו לגבי מראה חיצוני ומעמד, לכמיהה שלנו להערצה ולעליונות ולפחד שלנו מבוז ונחיתות. אגואיזם מתייחס לצד המוסרי של האגו, כלומר לרכישות החומרית והאינטלקטואלית ולפרוטקציוניזם שלנו.

הבעיה היא שאלה של מידה. מינימום של אהבה עצמית ואנוכיות אולי הכרחיים ונורמליים מבחינה ביולוגית, אך עודף של תכונות אלו בהחלט רעיל למדי לעצמו ולאחרים. סבל יומיומי רב נובע מדאגות אגו בלתי מבוקרות. אגואיזם מייצר מטרד וטינה מתמידים, בעוד שאגואיזם מוביל לכל מיני חרדות וצער.

בנקודה זו, כל המסורות מסכימות: שום הישג רוחני גדול אינו אפשרי ללא כיבוש האגוצנטריות. הערכה עצמית וביטחון עצמי הן תכונות חשובות, אך יש להחליף את היוהרה בצניעות ואת היוהרה בענווה. מדיטציה יכולה לעזור לנו מאוד במשימה מרתיעה זו.

כמובן, *לא אחר מאשר העצמי (כלומר, הנשמה) הוא האגוצנטרי!* האגו אינו ישות אחרת המתחרה עם הנשמה בעצמי מפולג, "אדם רע" להאשים אותו. אין לנו את מי להאשים בכשלונות הפסיכולוגיים שלנו מלבד נשמתנו, שרצונה חופשי במהותו. ***לאגו אין תודעה או רצון משלו: אין לו עצמיות.***

האגו אכן *נראה* כעצמי מתחרה, משום – ורק כל עוד ובמידה שבה – אנו (העצמי או הנשמה שלנו) מזדהים איתו. זה כמו מסכה דוממת, שמקבלת אשליה של חיים כשאנו מבלבלים את פנינו האמיתיות איתה. אבל אסור לנו להיות שולל: אנחנו אלה שחיים, לא המסכה.

אלא שהגוף והנפש (כלומר, הגורמים המרכיבים את האגו) הם תחומים מכניסטיים המשפיעים מאוד *על* הנשמה, לעיתים בדרכים שליליות. הם מייצרים נטיות טבעיות כמו רעב למזון, דחף מיני או כמיהה להשתייכות חברתית, שלעיתים מנוגדות לאינטרסים הגבוהים יותר של הנשמה. מסיבה זו, אנו נוטים לראות את חיינו הרוחניים כמאבק נגד נטיות האגו שלנו.

לא כל נטיות האגו הן טבעיות. רבים מהדברים שאנחנו חושבים שאנחנו צריכים הם למעשה די קלים להסתדר בלעדיהם. כפי שאנו נוהגים לומר: "הכל בראש". בעולם של ימינו, נוכל להוסיף לעתים קרובות: "זה סתם הייפ תקשורתי" למטרות מסחריות או פוליטיות בסופו של דבר. אנשים עושים הרים מגבעות. לדוגמה, יש שחושבים שהם לא יכולים לעבור את היום בלי עשן או משקה, כשלמעשה לא רק שקל להסתדר בלי סמים כאלה, אלא שמרגישים הרבה יותר טוב בלעדיהם.

לעתים קרובות, נטיות טבעיות משמשות כתירוצים לנטיות לא טבעיות. לדוגמה, אם מבחינים בין תחושות טבעיות של רעב בבטן לבין הרצון הנפשי לעורר את בלוטות הטעם, ניתן להפחית משמעותית את צריכת הקלוריות ולהימנע מהשמנה כואבת. באופן דומה, אין לבלבל בין הרצון הטבעי למין למטרות רבייה וכביטוי לאהבה לבין התשוקות הפיזיות שמעודדת תעשיית הפורנו, שיש להן השלכות רוחניות הרסניות.

לכן, אין להציג את המאבק נגד נטיות האגו כמאבק נגד הטבע – אלא בעיקר מאבק נגד אשליות של ערך, נגד טיפשות. דווקא נטיות לא טבעיות שאנשים מאמצים או נאלצים לאמץ הן אלו שמציגות בעיה. דווקא ההיבט המלאכותי הזה של האגו הוא הבעייתי ביותר. והניצחון הראשון בקרב הזה הוא ההבנה: "זה לא אני ולא שלי".

ברגע שאדם מפסיק לבלבל את עצמו עם האגו, ברגע שאדם מפסיק להתייחס לנטיותיו המזיקות כאל שלו, קל הרבה יותר לנטרל אותו. כמעט ואין צורך "להילחם" בהשפעות שליליות - אפשר פשוט להתעלם מהן כהפרעות חסרות אונים להשפיע על דרך הפעולה שבחר. אין צורך לדכא

את האגו - הוא פשוט נתפס כלא רלוונטי. הוא מובס על ידי גילוי חולשתו המהותית בלבד.

מדיטציה מלמדת את הגישה העוצמתית הזו של *איזון נפש* . האדם יושב (ובסופו של דבר עובר את החיים) וצופה בהפרעות באות והולכות, ללא הפרעה, חופשי מכל דחיפה ומשיכה שלהן. הנשמה נשארת מנותקת, נוחה באצילותה, אינה מוצאת ערך בכוחות טמאים ולכן אינה מושפעת מהם לחלוטין.

כמובן, זה לא צריך להיות עוד "טיפ אגו". זה לא תפקיד שאדם צריך למלא, להזין באופן מרמה את יהירותו. להיפך, אדם חווה מדיטציה כזו כ"התעלמות עצמית" או "התכחשות עצמית", כאילו הוא הפך שקוף להפרעות, כאילו הוא כבר לא שם כדי להיות מושפע מהן.

ליתר דיוק, זוהי התעלמות מהאגו, שכן אדם מפסיק להזדהות עם הכוחות הטבועים באגו. כמובן, אין לבלבל התעלמות כזו עם התחמקות. זוהי נטישה של תעלולים פסיכולוגיים טיפשיים - אך זה מרמז על ערנות רבה, כדי לזהות אותם ולצפות בהם כשהם מתרחשים.

אין צורך בפרקטיקות סגפניות קשות. צריך פשוט להיות מודע יותר ומחויב בכנות; אז אפשר להתחמק בזריזות או להסיט בעדינות מנטיות שליליות שעשויות להופיע. כשיש שלווה עמוקה, לא מתרשם מהן ואין לו עניין אישי בהן.

אנשים רבים מקדישים זמן ומאמץ רבים לסיוע לאחרים מבחינה חומרית או חינוכית. זוהי דרך יעילה להילחם באגוצנטריות, אם כי יש תמיד להישאר ערניים להזדמנויות לאגואיזם וסמוי שמציעים רדיפות כאלה.

אם נתייחס למוניזם כפילוסופיה האמיתית, נראה הגיוני לתמוך ב'אלטרואיזם' כהתנהגות האתית האולטימטיבית. עם זאת, סטנדרט מוסרי זה נתפס לעתים קרובות בצורה שגויה כמשמעותו דאגה לאינטרסים של אחרים תוך התעלמות מהאינטרסים של האדם עצמו. עמדה כזו תהיה פשטנית, אם לא חסרת יושר. אם כולנו אחד, האחד-הכל כולל ואינו מדיר את עצמו.

לכן, הייתי אומר שבעוד שהתנהגות אלטרואיסטית ראויה לשבח והערכה רבה, עבודה על עצמך בראש ובראשונה נראית כתוספת ותנאי מוקדם

הכרחיים ביותר. סביר להניח שכאשר אדם מגיע להכרה מלאה, הוא יכול לשכוח את עצמו לחלוטין ולהקדיש את עצמו לחלוטין לאחרים - אך עד אז עליו לשים לב לצרכים הלגיטימיים שלו, ולו רק משום שהוא במצב הטוב ביותר לעשות זאת.

8. פרק שמונה

לקוח מתוך *"הרהורים לוגיים ורוחניים"* (2008),

ספר 1, פרקים 5 ו-11;

ספר 3, פרק 16.

1. העצמי או הנשמה

כפי שראינו בדוגמאות לתיאוריות הפסיכולוגיות של יום על הכללה כהרגל וסיבתיות כאסוציאציה של רעיונות, הוא נטה בפועל לעסוק באינדוקציה שגויה (וכמובן, דדוקציה שגויה).

הוא סינתז ממעט נתונים או מניתוח שטחי, מבלי לשים לב למידע או לטיעונים שהיו מגבילים או מפרכים את מסקנותיו הקבועות מראש. הוא היה מתמקד או בוחר בהיבטים חיוביים של נושא, אלו שאישרו את תזותיו, ומתעלם או משליך בקלות מהיבטים שליליים, אלו שהחלישו את עמדותיו.

פרקטיקות פגומות כאלה מצדו אינן מפתיעות, לאור התנגדותו התיאורטית לאינדוקציה, כלומר אמונתו כי לאינדוקציה יש בעיה מהותית. אם יש כשל כללי בהבנה לוגית, הדבר יתורגם בסופו של דבר באופן בלתי נמנע לטעויות מעשיות. לעומת זאת, הטעות התיאורטית עצמה נובעת מכשל מעשי. כמובן, טעות כזו לעולם אינה נפוצה; אחרת האדם המבצע אותה לא יוכל כלל להשתתף בשיח.

אותה נטייה של אינדוקציה לקויה ניתן למצוא ביחסו של יום לנפש האדם ולחופש הרצון. יום, שדחה כלאחר יד את ההיסק הקרטזיאני " *קוגיטו, אזו סום* ", הכחיש את קיומו או את יכולת הידיעה של עצמי או נשמה אנושית, ותפס את אמונתנו הרווחת בדבר כזה כנובעת אך ורק מ"איסוף או צרור" של תפיסותינו השונות:

"זה חייב להיות רושם אחד, שמוליד כל רעיון אמיתי. אבל העצמי או האדם אינם רושם אחד, אלא זה שאליו אמורים להיות התייחסות

לרשמים ולרעיונות השונים שלנו. אם רושם כלשהו מוליד את רעיון העצמי, רושם זה חייב להישאר תמיד זהה, לאורך כל מהלך חיינו; מכיוון שהעצמי אמור להתקיים באופן זה. אבל אין רושם קבוע ובלתי משתנה. כאב והנאה, צער ושמחה, תשוקות ותחושות באים זה אחר זה, ולעולם אינם כולם קיימים בו זמנית. לכן, לא יכול להיות שמאחד מהרשמים הללו, או מכל רעיון אחר, שרעיון העצמי נגזר; וכתוצאה מכך אין רעיון כזה."[89]

אף על פי שחשיבתו בנושא חשוב זה, כמו בנושאים רבים אחרים, מבוססת בבירור על תצפיות ותובנות אישיות, מה שמראה כי יום הוא פילוסוף אמיתי, הראוי לכבוד רב, נימוקיו פגומים גם כאן. הוא טוען שעלינו לחוות "רושם" יחיד, כזה שחודר לכל חווייתנו, כדי להצדיק את רעיון העצמי. בכך, נראה שהוא מתכוון לתופעה נפשית קונקרטית מסוג מסוים. בהיעדר חוויה מרכזית שכזו, הוא מצמצם את זהותנו האישית לכל היותר לסך הכל של כמות הרשמים החולפים מכל הסוגים שיש לנו בבירור. אך אנו עשויים לחלוק על נקודת מבט זו מכמה סיבות.

ראשית, על איזה נימוק דורש יום מלכתחילה שהעצמי יוגדר בצורה של "רושם" קבוע יחיד העומד בבסיס כל חוויה פנימית? יש לראות זאת כהשערה שלו, כזו שיש להוכיח אותה באופן אינדוקטיבי, ולאו דווקא משום שהוא מניח את הדרך היחידה האפשרית לתפוס את הנושא. ייתכן שהעצמי אינו ישות פנומנלית כפי שהוא מקרין (כלומר, רושם), וייתכן שיהיה חכם יותר להגדירו על ידי התייחסות לתפקודיו (קוגניציה, רצון והערכה) ולא למהותו.

באשר לתנאי הייחודיות של הרושם של יום: לא יהיה זה שגוי מבחינה אינדוקטיבית לטעון שהעצמי הוא סך כל הרשמים. ניתן לפרש זאת כמשמעות שכל הרשמים שלנו מעידים על או אפילו גורמים בפועל ליישות בסיסית, שלמרות שלעולם אינה ניתנת לתחושה, מניחים שהיא קיימת לאורך זמן. במילים אחרות, השלם הוא יותר מהחלקים. הנחה כזו תהווה פשוט השערה מושגית, כמו למשל ההשערה של אלקטרונים בפיזיקה כישויות העומדות בבסיס תופעות חשמליות. הפשטה אינה חייבת להיות זהה לנתונים החווייתיים התומכים בה.

---

89 *חיבור*, ספר א', חלק ד', חלק ו'.

באשר לתנאי הקביעות של הרושם של יום: לדרוש כפי שהוא עושה מאיתנו להיות מודעים לעצמי במשרה מלאה, או אפילו במשרה חלקית, לפני שאנו מאמינים בו, אינו עולה בקנה אחד עם הלוגיקה האינדוקטיבית. האחרונה מאפשרת לנו להסיק ממודעות עצמית לכאורה מזדמנת להנחה של נוכחות קבועה של עצמי אמיתי - זו תהיה רק הכללה. אנו עשויים אפילו להניח עצמי ללא כל רושם ישיר ממנו, בצורה של השערה אדוקטיבית הנתמכת על ידי חוויות ושיקולים שונים אחרים. כל אחת מהגישות תהיה בהתאם ללוגיקה האינדוקטיבית, בתנאי שנציית לכללי האינדוקציה הרגילים (במיוחד, שלא יימצאו ראיות סותרות או סתירה).

שנית, יום טוען באופן מעגלי כאשר הוא אומר (בציטוט לעיל): "לכן, לא יכול להיות שמקורו של רעיון העצמי באף אחד מהרשמים הללו, *או מכל רושם אחר* ". גם אם נקבל (ואני לא מקבל, כפי שזה עתה הסברתי) את טענתו כי לא ניתן להסיק את העצמי מרשמים אחרים מלבד רשמים של העצמי, אין זה נובע שאין לנו למעשה רשמים של העצמי. כאשר הוא אומר: "או מכל רושם אחר", הוא מתכוון לשלול באופן מוחלט את החוויה המיוחדת הזו, שלטענתו מעולם לא הייתה לה.

עלינו לשקול ברצינות את המעמד האמפירי והאינדוקטיבי של טענתו של יום שאין לו מודעות עצמית. חשוב לציין שטענה זו *שלילית* , מה שאומר שהיא מדווחת על חיפוש לא מוצלח אחר משהו (רושם שהוא יכול להזדהות עם העצמי). *על כמה התבוננות אינטרוספקטיבית מבוססת טענה זו בפועל?* האם הוא עשה מדיטציה במאמץ רב שעה ביום במשך חמש שנים, נניח, בחיפוש אחר העצמי שלו? או שמא, כפי שאני חושד, הביט אל תוך תודעתו כבדרך אגב במשך חמש שניות, כמה פעמים, והסיק את מה שכבר החליט לטעון כנכון, דהיינו שאין לו עצמי?[90]

---

[90] איני מתכוון לומר שאילו יום היה מודט מספיק, הוא היה בהכרח מאשר את העצמי. מודטים רבים, שככל הנראה הם מנהיגים גדולים, מכחישים את קיומו של העצמי (למשל, דוקטרינת *האנטמן הבודהיסטית*), או לפחות את יכולת הידיעה שלו (למשל, באופנישד *הברי׳הדרניאקה* : "איש אינו יכול לדעת את האטמן, שכן האטמן הוא היודע את כל הדברים") - לא שאני תמיד מסכים עם ההיגיון שלהם. אבל דבריו של צופה מזדמן כמו יום אינם ניתנים להשוואה לדבריהם של מודטים כאלה. בכל מקרה, אנו עדיין מתמודדים עם שמועות בלבד, שיש לשקול אותן באופן אמפירי ורציונלי. מודטים אלו עשויים בהחלט להיות צודקים, אך אנשים אחרים אינם יכולים לקבל אותם באמונה ולהימנע

יתר על כן, בין אם מוצעת מתוך דעה קדומה או כלאחר יד, או לאחר חקירה מצפונית מאוד, אמירה שלילית כזו *תמיד ובהכרח כרוכה בהכללה*. אנו מכלילים מ"חיפשתי בכל מקום בתוכי במשך זמן רב, ולא מצאתי את מה שחיפשתי" ל"אין דבר כזה הדבר שחיפשתי, בי או בכל אחד אחר". אם נחזור על כך, זו הכללה, ואין לנו דרך להגיע לאמירה שלילית אמפירית בשום דרך אחרת.

יום מכליל: מהרגעים המעטים שבהם לא ראה שום עצמי, לכל קיומו הזמני; ומחייו הפנימיים שלו לאותו מצב בכל שאר האנשים. אך יום אינו מאמין רשמית בהכללה! האם הוא פטור? האם עלינו להניח שמותר לו להכליל (ואכן לעשות זאת מנתונים קלושים מאוד, התבוננות פנימית מפוקפקת שלו), אך לאף אחד אחר אין? זהו בבירור סטנדרט כפול או סתירה עצמית מצד יום. הוא מתחזה לאמפיריציסט [91], ונתפס כך באופן נרחב, אך האמפיריציזם שלו הוא בבירור שטחי מאוד ודמיוני.

שלישית, ישנה עמדה חלופית (שאני דבק בה), התואמת לחלוטין את עקרונות הלוגיקה האינדוקטיבית. היא שכולנו חווים את עצמנו לעתים קרובות למדי, אם כי חוויה כזו עשויה להשתנות בדרגתה ותלויה בנסיבות. העצמי תמיד מרומז ונוכח, בכל רגע של הכרה, רצון או הערכה. אבל כדי להיות מודע לו, או מודע לו מספיק כדי להכריז שהוא נוכח בוודאות, נדרש מאמץ של "מודעות עצמית".

יתר על כן, מודעות עצמית כזו אינה תפיסה, אלא אינטואיציה, משום שהעצמי אינו ישות פנומנלית (כלומר, בעלת תכונות גלויות, נשמעות או מוחשיות אחרות), אלא ישות לא-*פנומנלית*. כדי לחוות אותה, על האדם לכוון את המודעות שלו 'פנימה', כלומר לעבר הסובייקט המבוקש, ולא החוצה לכיוון אובייקטים מנטליים או פיזיים.

נדרש תרגול מדיטציה רב כדי להרגיע, להשקיט ולהשקיט את התודעה מספיק כדי שתהיה מסוגלת להרהר בעצמי בבהירות ובביטחון מסויימים. אם יש שלב שבו העצמי נעלם למעשה, או נתפס כ"ריק", כפי שטוענים

ממדיטציה. כדי לטעון לעצמם את הידע, על האדם לעשות מדיטציה באופן אישי כמו אותם מודטים. לאחר מכן, על האדם לשפוט גם את טענותיהם התיאורטיות, ולא רק להניח שהם היו גאונים ללא דופי.

[91] אפילו כאמפיריציסט קיצוני, במובן של "פוזיטיביזם לוגי" מודרני.

כמה מתרגלי מדיטציה מתקדמים, שלב זה עמוק הרבה יותר ממה שאי פעם הגיע יום. לכן, לא ניתן לפנות לפילוסופיה המזרחית כדי לתמוך ביום.

אם אדם מצפה למצוא את העצמי ב"רשמים" חושיים או מנטליים גסים מהסוג שחשב יום עליו, הוא כמובן יתאכזב. אבל אם הוא מבין שהעצמי הוא מראה *עדין הרבה יותר* מאלה, שניתן לתפוס אותו ולא לקלוט אותו, הוא בהחלט יכול לטעון שהוא חווה את הנשמה באופן ישיר.[92]

זה מופיע ביתר קלות בצורה של "נוכחות" הטבועה בכל הכוונות והפעולות של תודעה, רצון והערכה, מאשר כאובייקט מבודד. אבל ישנן הצעות לכך שברמה עמוקה יותר, ניתן להרהר בעצמי "כשלעצמו", ומעבר לכך (באופן מיסטי יותר) כחלק או היבט של עצמי אוניברסלי.

בנוסף, יש לנו *תפיסה מוצדקת* של עצמי. נוכל לקבל את העצמי כלא יותר מאשר מבנה מושגי - זוהי תהיה עמדה מקובלת מבחינה לוגית. מבחינה לוגית מותר לנו ואף מומלץ לנו להציע השערות המאחדות *ומסבירות* נתונים אמפיריים.

נוכל בהחלט לטעון שאירועים כמו תודעה, רצון והערכה מרמזים על קיום עצמי. הם בלתי מובנים ללא הנחה של עצמי. להיות מודע פירושו להיות בעל עצמי; לרצות פירושו להיות בעל עצמי; לרצות או לסלוח פירושו להיות בעל עצמי. המוח ואיברי חישה ומוטוריקה אחרים אינם מודעים בעצמם או בעלי כוח רצון; אלה אינם סובייקט או סוכן, אלא ערוצים או מכשירים בלבד.

אבל לדעתי, עמדה צרה וקונסטרוקטיביסטית זו לא תסביר את כל עובדות החוויה. כי כיצד נוכל לטעון שאנו יודעים *פרטים ספציפיים* על פעולתנו המנטלית האינדיבידואלית מתוך הפשטה כללית שכזו? כדי להתגבר על קושי זה, עלינו לדבוק בפוסטולט אינטואיציוניסטי.

---

92 אם ננסה לספר לאדם עיוור על צבע, הוא עשוי לשאול אותנו האם הוא רועש, מריח טוב, טעים או מרגיש מחוספס. אבל איננו יכולים לענות על שאלתו בהתייחס לתכונות פנומנליות כאלה, כי התשובה היא חוויה מסוג אחר לגמרי. אז הוא עשוי לומר: אין דבר כזה צבע! אבל זה פשוט בגלל *שהוא* לא יכול לראות אותו. באופן דומה, כדי לחוות את העצמי, צריך לחוש אותו באופן אינטואיטיבי - אי אפשר לתפוס אותו, כי אין לו מאפיינים פנומנליים.

לדוגמה, אם יש לי מחשבה כרגע, אני יכול לדעת באופן אינטימי האם המחשבה הזו היא מרצוני שלי, או שהיא מתרחשת בלעדיי או בניגוד לרצוני. אני בהחלט מסוגל להבחין בין האמונות, הרצונות והערכים שלי - לבין אלה שנכפים עליי על ידי מוחי או השפעות חיצוניות. אם לא הייתה לי אינטואיציה ישירה של עצמי, או לפחות של מעשיי הפנימיים, שום הבחנה כזו לא הייתה אפשרית.

שום ידע תיאורטי של העצמי לא יכול לייצר ודאויות אינטימיות שכאלה. לכן, עלינו להודות שאנו חווים את העצמי עצמו - ולו רק מדי פעם, למשל כאשר אנו עושים מאמץ ספציפי לעשות זאת. זה לא רק מושג עבורנו, אלא גם חוויה ישירה.

קושי במודעות עצמית נובע אולי מחוסר היכולת שלנו, למעט אולי במדיטציה עמוקה, לזהות את העצמי ככזה. בדרך כלל, אנו חווים את העצמי שלנו דרך תפקודו בפועל, כלומר כאשר אנו מעורבים בפעולות קוגניציה, רצון או הערכה מסוימות. כאשר העצמי אינו "מבטא" את עצמו באף פעולה כזו, הוא שקוף כמו שמרחב שקוף לעינינו, למעט אולי (לחזור על כך) במדיטציה. למרות שאינטואיציה של העצמי היא גם פעולה של העצמי, נראה שיש דרישה שהעצמי יבטא את עצמו תחילה שלא באמצעות אינטואיציה, לפני שהאינטואיציה תוכל לזהות אותה!

יום סירב להכיר במראית עין של מודעות עצמית ככאלה כנתונים תקפים. הוא עסק בהתבוננות פנימית, אך בבירור לא מספיק ממנה; אולי היה חסר סבלנות מדי, והגיע למסקנה בטרם עת. הוא הכליל - מאי-חוויית העצמי שלו בנקודת זמן מסוימת (בזמנים מסוימים) לכלל האנשים לנצח. מסיבות אלה, מסקנתו השלילית אינה יכולה להיחשב כעובדה שאי אפשר להכחיש (כפי שרבים תופסים אותה). זוהי רק תיאוריה, כזו עם מעט מאוד ראיות ולא חד משמעיות התומכות בה.

מצידי, אני מתעקש: קיימים *נתונים* חווייתיים לא-פנומנליים שמהם ניתן להסיק באופן לגיטימי רעיון קונקרטי של העצמי. לאחר מכן ניתן להכליל את העצמי הרגעי הזה ולטעון באופן סביר שהוא קבוע יותר, לפחות לחייו הארציים של הפרט. אנו יכולים עוד לשער שהעצמי קיים לפני ואחרי המוות; אבל זו סוגיה אחרת, שקשה הרבה יותר לבסס אותה באופן אינדוקטיבי, אם בכלל.

יתר על כן , אנו יכולים , על סמך הנתונים העדינים האמורים, כמו גם בהתייחס לרשמים פנומנליים, להניח באופן אדוקטיבי מושג של עצמי, עצמי מופשט. אדוקציה כזו אפשרית אפילו ללא התייחסות לנתונים האינטואיטיביים, אלא רק על סמך הנתונים הגסים יותר שיום מכיר בהם. ההפשטה שהחלה כך מספקת תמיכה לנתונים האינטואיטיביים, והנתונים האינטואיטיביים בתורם משמשים לאישור והרחבה נוספים של ההפשטה.

לסיכום, עמדתו הספקנית של יום כלפי העצמי נובעת בעיקר מקשייו האישיים בהתבוננות פנימית ובפרוצדורות אינדוקטיביות. הוא קובע סטנדרטים תיאורטיים שגויים של תצפית ושיפוט, ויתרה מכך, נכשל בפועל בדבוק בכללים ובמגבלות שלו.

2. הדיכוטומיה בין גוף לנפש של דקארט

הספקנות של דיוויד יום נבעה בחלקה מהדואליזם של "גוף *מול* נפש" שהפילוסופיה של דקארט יצרה בחשיבה המערבית יותר ממאה שנה קודם לכן. ואכן, שורשיה עמוקים הרבה יותר מזה, ניתן לייחסם למחשבה הנוצרית ומוקדם אף יותר למחשבה היוונית. אך בתוך הפילוסופיה המודרנית, דקארט בהחלט היה מקור לבלבול ולסכסוכים רבים (לא מכוונים), כמו גם להארה (מכוונת) במובן האמיתי.

רנה דקארט [93]ראה את תודעתו כאמונתו הידועה ביותר, וביקש להסיק עולם חיצוני הכולל חומר מתוך התבוננות פנימית כזו. תוך שימוש בנימוק דומה לטיעון האונטולוגי של סנט אנסלם, הוא הסיק תחילה את אלוהים מקיומו המנטלי שלו; ולאחר מכן הסיק את שאר העולם הנראה לעין מאלוהים. אלוהים, בהיותו בהכרח מתווך הוגן, היה אמור להיות הערב לכך שהידע האנושי יוכל להתפשט אל העולם החומרי החיצוני.

המניע של דקארט במבנה המפותל הזה היה בעיקרו אפיסטמולוגי: הוא רצה לבסס את התוקף העקרוני של הקוגניציה האנושית. עם זאת, דרך הסתכלות מסוימת זו על דברים הפכה לבעיה עבור פילוסופים מאוחרים יותר - שכן נראה היה שהיא מרמזת על תהום רדיקלית אונטולוגית בין הנפש לגוף. אפשר היה להכיר את הנפש באופן ישיר ובוודאות, אבל את

---

93 צרפת, 1596-1650.

הגוף רק בעקיפין ובחוסר ודאות. כמה פילוסופים החלו לפקפק בכך שניתן לטעון שיש לנפש ולגוף קשר סיבתי כלשהו. 'בהיותם כה שונים באופן מהותי, כיצד ניתן לומר שאחד התחומים גורם לשינויים באחר?' - כך טענו.

כעת, כל הבעיה הזו, או קבוצת הבעיות, היא פרי דמיונם של הפילוסופים הללו. זוהי תעלומה, סיבוך דמיוני. אפשר לומר בבטחה שדקארט לא התכוון ליצור דיכוטומיה בין גוף לנפש; הוא, להיפך, ניסה ליצור הרמוניה ביניהם, תחילה מבחינה אפיסטמולוגית ומשם מבחינה אונטולוגית. הצגתו את הסוגיות לא הייתה מושלמת; אך זה היה ניסיון כן שניתן לשפר.

פנומנולוגיה . הטעות הראשונה של דקארט הייתה למעשה, *להתחיל עם* ההבחנה השכלית בין גוף לנפש, או בין תחום מנטלי לתחום גופני. לא ניתן להשתמש באופן סביר בהבחנה בין גוף לנפש כנקודת מוצא, שכן זוהי רק הנחה, מבנה. מצוידים במודעות זו, הקושי לכאורה נפתר בקלות...

אם ננקוט בגישה פנומנולוגית לסוגיות הכרוכות בכך, נבין שמלכתחילה יש לנו מסה של הופעות, שחלקן עשויות *להיראות* שונות במהות מאחרות. לאחר מכן, כדרך היפותטית לסדר את הנתונים, נוכל להניח שההבדל לכאורה הוא משמעותי, ולתייג קבוצה אחת של הופעות כ"מנטלית" ואת השנייה כ"חומרית" (או "פיזית").

זה לא נעשה באופן שרירותי – אלא כדי לארגן את החוויות שלנו, ולהסביר מדוע חלקן ברורות יותר מאחרות, או מדוע חלקן מתנהגות בצורה קצת יותר לא יציבה מאחרות, או מדוע חלקן נראות לנו יותר תחת שליטתנו מאחרות, וכן הלאה. כל עוד השערה זו של הבדל מהותי משרתת את מטרותיה השימושיות, היא נשמרת; אך אילו תימצא כבלתי מספקת מבחינה לוגית או חווייתית, היא תוחלף במהרה.

התנהגות קוגניטיבית כזו תואמת את *עקרון האינדוקציה* , המאפשר לנו, ואף מצווה עלינו, להסתמך על רמיזות של מראית עין, אלא אם כן או עד שיוכחו במפורש שהן אשליות.

אילו דקארט היה ממשיך כך, באופן פנומנולוגי יותר ממה שעשה, הוא לא היה נותן *מלכתחילה* עדיפות לתודעה על פני החומר, או לחלופין לחומר על פני התודעה, אלא היה מתייחס לשני התחומים כאל הופעות בעלות מעמד התחלתי שווה שימוינו מאוחר יותר, ולא הייתה נוצרת דיכוטומיה

מלכתחילה. דקארט למעשה ניסה להמשיך באופן פנומנולוגי; אך מדיטצייתו לא החלה מספיק רחוק אחורה.

אלמלא גישה טבעית *ואינדוקטיבית זו* , מתנגדי דקארט היו מתקשים להסביר כיצד הם מצליחים בכלל לדון גם בנפש וגם בגוף. כיצד אלו המאמינים רק בנפש יודעים או מבינים טענות לגוף? כיצד אלו המאמינים רק בגוף יודעים או מבינים טענות לנפש? ברור ששתי הקבוצות מתחילות במראה *של* הגוף והתודעה כאחד, ובזכות זאת הן יכולות לתקשר ולדון.

העצמי . יתר על כן, לדבר על דיכוטומיה *של* גוף-נפש זה לא מדויק ומטעה בהיבטים אחרים. החוויה שלנו מכסה ככל הנראה *שלושה* תחומים, לא שניים. בנוסף לתופעות הפיזיות שאנו לכאורה תופסים כלפי חוץ דרך החושים, ולתופעות המנטליות שאנו לכאורה תופסים מבפנים, אותן אנו מכנים זיכרונות ודמיונות (האחרונים הם זיכרונות שעברו ערבוב מחדש), אנו מאמינים בגורם שלישי.

זהו העצמי – זה שבתוכנו התופס וחושב על שני התחומים האחרים. גם העצמי הזה – שאיתו אנו מזדהים יותר מכל, ולא עם התופעות המנטליות והפיזיות המקיפות אותו – נחווה. הוא ידוע לא רק באמצעים מושגיים, אלא בעיקר באמצעים קוגניטיביים ישירים שאנו מכנים *אינטואיציה* (או ידיעה עצמית – כלומר ידיעת העצמי על ידי העצמי).

ניתן להגדיר את העצמי (או הנשמה או הרוח) כדבר המודע בדרכים שונות, מפעיל רצון ומבצע שיפוטים ערכיים. פעולות או תפקודים כאלה של העצמי ידועים גם באינטואיציה. ההבדל בין אובייקטים של אינטואיציה (כלומר, העצמי ותפקודיו) לבין כל אובייקטי התפיסה המנטליים והחומריים הוא שהאחרונים הם פנומנליים (יש להם מראה פנומנלי כמו צבע, צורה, צליל, מגע, ריח, טעם), בעוד שהראשונים אינם פנומנליים.

אנו אכן מקבצים יחד, בלשון הדיבור, את הנשמה ואת תפקידיה (הופעותיה הרוחניות [94]), תופעות נפשיות (זיכרונות, דמיונות – ובעקבות כך, מבנים

---

94 אני משתמש במילה 'רוחני' במובן פשוט מאוד, שמשמעותה 'הנוגע לרוח'. שימו לב גם שהמונחים 'עצמי', 'נשמה' ו'רוח' זהים בעיניי - למרות שחלק מהאנשים מאמינים בעצמי ללא נשמה או רוח, כלומר בודהיסטים (מצד אחד, הרואים בעצמי 'ריק') וביהביוריסטים (מצד שני, המזהים את העצמי

מושגיים), וכמה תופעות גופניות (מערכת העצבים, כולל המוח וכל התפקודים החושיים והמוטוריים) – כ"הנפש" (או, אני מעדיף לומר: "הנפש"). אבל איחוד כזה הוא פישוט ואין לפרש אותו פשוטו כמשמעו בהקשר הנוכחי.

אכן, אם נחזור לאמירתו של דקארט "אני חושב, משמע אני קיים", נמצא בה שלושה גורמים: "אני" (העצמי), "חושב" (תופעות נפשיות, שכביכול נצפות על ידי העצמי) ו"הנני" (הקיום המשוער). באופן הגיוני, ה"הוויה" המשוערת היא רק זו של העצמי (ו, למרות שהוא אינו אומר זאת, התופעות הנפשיות של המחשבה); אך הרמיזה המרומזת של דקארט היא שיש תשתית פיזית לקיום כזה, כלומר גוף ובאופן רחב יותר עולם פיזי.

בכל אופן, כך בדרך כלל מובנת הטיעון, כהסקה של גוף וחומר מהעצמי והמחשבה (הנפש). הסיבה לכך היא שרק קיום פיזי כזה נחשב לקיום "אמיתי", בעוד שקיום מנטלי, ועל אחת כמה וכמה רוחני, נחשבים כמעין "וירטואלי" בלבד של ישות. לפחות, זוהי הדעה שמשתמעת מתומכי הדיכוטומיה בין נפש לגוף, שיש להם העדפה חומרנית.

אלו בעלי נטיות מנטליסטיות או רוחניות יותר מפרשים את הדיכוטומיה כהפרכה של עולם חומרי. כלומר, הם מציינים שהנחת היסוד של דקארט ("אני חושב") אינה מרמזת באופן לוגי על שום מסקנה מלבד "אני ומחשבתי קיימים" - כך שהמסקנה הרגילה שגוף וחומר קיימים היא לא *רציפה* (היא לא נובעת מכך). טעותם, כמובן, היא לקבל את גישתו של דקארט - בעוד שכפי שכבר הוכח לעיל, ההליך הפנומנולוגי הנכון אינו בדיוק כפי שהציע.

סיבתיות . באשר ל"חוק הסיבתיות" שמציעים כמה מבקרים, לפיו תחומי הנפש והגוף שונים זה מזה באופן כה "מהותי" עד שלא ניתן להעלות על הדעת שהם יפגעו זה בזה - גם זה פרי דמיון מוטה. על מה הם מבססים את חוק הסיבתיות לכאורה הזה? אם ניקח בחשבון את מושגי הסיבתיות (סיבתיות דטרמיניסטית) והרצון (סיבתיות דרך רצון) [95], לא נמצא בסיס ל"חוק" לפיו חומרי הסיבה והתוצאה חייבים להיות זהים. חוק כזה ניתן

לחלוטין עם התופעות הניתנות לתחושה שרוב האנשים רואים כתוצאותיה בלבד).

[95] ראו את עבודותיי *"הלוגיקה של סיבתיות* ורצון *" ו"מושגים סיבתיים נלווים"* לקבלת טיפול מפורט במושגים אלה.

להעלות על הדעת כהשערה; אך מדוע לעשות זאת, אם השערה כזו מעוררת קשיים בלתי פתירים?

ניתן להגדיר סיבתיות באופן פורמלי תוך התייחסות למונחים של חומר לא מוגדר. לדוגמה, ניתן להגדיר את צורת הסיבתיות החזקה ביותר בין שני פריטים C ו-E כ"אם C, אז E; ואם לא C, אז לא E". ניתן להחיל אמירה פורמלית כזו על כל זוג פריטים, גם אם אחד מהם נפשי והשני מהותי או להיפך. אין הצדקה לסרב להחיל את ההגדרה על מקרים שבהם המונחים מתייחסים לחומרים שונים.

בנוגע לרצון, חשוב להבהיר את הסוגיות ולא לקבץ הכל יחד. אנו יכולים (לפחות בשלב ראשון) להתייחס לאמונות השכל הישר שלנו כהכוונה, שוב על סמך עקרון האינדוקציה שהוזכר קודם לכן.

אלה כוללים את העובדה שהעצמי (הנשמה) יכול לרצות אירועים מנטליים מסוימים (למשל, דמיונות מסוימים) ואירועים חומריים מסוימים (למשל, תנועות פיזיות של הגוף) [96]. הוא יכול לעשות זאת (כפי שמתברר באופן אינטרוספקטיבי) בגופו ובנפשו שלו - וגם בעקיפין, במוחות ובגופים אחרים (לפחות באמצעות פעולותיו הפיזיות, אם לא במקרים מסוימים באמצעות פעולותיו המנטליות).

לעומת זאת, העצמי עשוי להיות *מושפע* בפעולות רצון נפשיות או פיזיות כאלה על ידי דברים נפשיים ו/או פיזיים *שהוא מודע להם* , או שהוא עשוי להיות מושפע *באופן סיבתי* מדברים כאלה (כלומר, הם עשויים להגביל או להרחיב באופן דטרמיניסטי את כוחו לפעול).

"השפעה" פועלת דרך התודעה, ומגבירה או מפחיתה את הקלות או הקושי של פעולה רצונית, אך אינה קובעת אותה; הפעולה נשארת חופשית, אם הסוכן שלה (העצמי הרצה) משקיע בה מספיק אנרגיה (רצון). "גורם סיבתי", לעומת זאת, פועל גם אם אינו מודע לעצמי, ואינו משפיע על

---

96 אני אומר "כמה" אירועים נפשיים ופיזיים, כדי להדגיש שכמה אירועים נפשיים (אחרים) אינם נגרמים על ידי רצון אלא על ידי המוח (או כל אמצעי אחר), וכך גם לגבי כמה אירועים גופניים (אחרים). ה"נפש" וה"גוף" הם תחומים המושפעים מסיבתיות שונות, ולא רק על ידי רצון או על ידי סיבתיות בלבד. אין תחום שמור בכל מקרה.

הרצון ככזה, אלא מגביל או מרחיב את היקפה. כל זה עקבי למדי, ולא ניתן להעלות נגדו התנגדות הגיונית כהשערה אטיולוגית.

לפיכך, בכיוון מהגוף לנפש, אנו מאמינים שאובייקטים מנטליים (כמו תחושות וזיכרונות) יכולים לנבוע מסיבות חומריות; וכי (במקרים מסוימים) באמצעות השפעתם של אובייקטים אלה כאשר הם נתפסים, או (במקרים אחרים) באופן ישיר יותר באמצעות סיבתיות, פעולות הרצון של העצמי והיבטים אחרים של התנהגות עשויים להיות מושפעים.

לעומת זאת, בכיוון מהנפש לגוף, אנו מאמינים שלעצמי יש כוח שאנו מכנים 'רצון' שיכול להשפיע על הגוף, בין אם בעקיפין באמצעות אירועים שהוא מייצר בנפש אשר בתורם משפיעים באופן סיבתי על הגוף, ובין אם ישירות על ידי יצירת שינויים בגוף. השפעות כאלה של הרצון יכולות בתורן להשפיע על גופים ונפשות אחרים.

בוודאי יש לנו נתונים אינטרוספקטיביים רבים עליהם נוכל לבסס את האמונות הללו. לאמונות אלו יש מעמד פנומנולוגי של מראית עין, כלומר האמינות המינימלית שניתנת לכל המראית עין בתחילה. אנו חופשיים, על פי ההיגיון האינדוקטיבי, להשתמש במסד נתונים זה כדי לבנות תיאוריה עקבית ואינטליגנטית של מה שקורה, בתנאי שלא ניצור בכך בעיות בלתי פתירות.

לעומת זאת, מבקרי השקפה זו של היגיון בריא חייבים לספק ראיות וטיעונים אמינים באותה מידה או יותר, התומכים בטענתם. עליהם לא רק להכחיש, כפי שהם נוטים לעשות, אלא גם להסביר באילו אמצעים ועל איזה בסיס הם מסוגלים בכלל לדון בנושא ולנקוט בעמדות האינטלקטואליות שהם נוקטים.

מטריאליזם . כעת, ישנה בעיה אחת שחלק מהאנשים רואים כבלתי פתירה במיוחד. והיא שתיאוריית השכל הישר של עצמי, בעל תודעה ורצון, המקיים אינטראקציה עם עולם של חומר, אינה עולה בקנה אחד עם *התזה המטריאליסטית הבלעדית* לפיה אין דבר מלבד חומר בעולם וכי חומר יכול לנוע רק במסגרת דטרמיניסטית.

אנשים הדבקים בתזה האחרונה, אשר מכנים את עצמם במחמיאה כמדענים, מוכנים לקבל אי-דטרמיניזם במידה מסוימת, במובן שזה מובן בתוך מכניקת הקוונטים או בתורת המפץ הגדול - אך הם מסרבים לכל

השפעה אפשרית של נשמה לא חומרית על תהליכים חומריים. זה, מבחינתם, מרמז על הפרה של האוניברסליות של חוקי הפיזיקה המודרניים.

בעיה זו נפתרת בקלות. הפתרון הוא פשוט שכל מה שנקרא "חוקי" הפיזיקה ידועים באמצעים אינדוקטיביים - באמצעות הכללות או באמצעות תיאוריות המבוססות על טיעונים אדוקטיביים. טענות או רעיונות כלליים כאלה מבוססים ללא ספק על תצפיות אמפיריות; אך הם גם *מוסיפים* לתצפיות אלו, ותוספות כאלה עשויות להתברר עם הזמן כבלתי מוצדקות על ידי תצפיות נוספות. טענות מדעיות אמיתיות אינן אמפיריות בלבד - הן תלויות גם בהיגיון.

בהתחשב בכך, אבסורד לטעון שמאחר ש"חוקים" אלה אינם מאפשרים לדברים שאינם פיזיים השפעה כלשהי על דברים פיזיים, כל הצעה לרצון אינה תקפה. זהו פשוט *טיעון מעגלי - הוא מעלה את השאלה* . הם אינם מוכיחים בשום צורה שישויות רוחניות (העצמי או הנשמה שלנו) אינן יכולות להשפיע (אפילו לא באמצעות אירועים מנטליים) על אירועים פיזיים; הם *רק טוענים* שזה כך.

זו לא מסקנה שלהם; זוהי הנחת יסוד. זו לא מסקנה של הוכחה ניסיונית או מתמטית כלשהי, אלא דעה קדומה (שהוצעה כדי לפשט את העולם עבור מוחותיהם הפשוטים). זוהי דוגמה מודרנית, סגורת אופקים כמו דוגמות דתיות קודמות שהמדע היה אמור להחליף.

מה שברור לכל צופה צלול וחושב ישר הוא שהאוניברסליות לכאורה של כל חוקי הפיזיקה הללו מתאפשרת משום שתומכיהם *אינם מתייחסים* כלל לנתונים האינטרוספקטיביים. הם מתעלמים (כלומר, מסרבים אפילו לשקול) מנתונים שאינם מתאימים לדרך ההסתכלות המטריאליסטית שלהם על העולם, והם מכנים זאת "מדע".

אבל מדע פירושו אך ורק *שימוש במתודולוגיה קוגניטיבית מחמירה* : כלומר לוגיקה, אינדוקטיבית ודדוקטיבית; הוא אינו שמור לתזה מטריאליסטית. שום הסתייגות דוגמטית כזו אינה מוצדקת או מוצדקת מבחינה פילוסופית.

3. הכחשת הנשמה הבודהיסטית

את אותו ניתוח... [לתופעות באופן כללי] ניתן ליישם על בני אדם, אך רק במידה מסוימת. אם אנו מזדהים עם החוויות הגופניות והנפשיות שלנו, אנו מגיעים למסקנה שאנו גם הם מורכבים ריקים ממהות! רוב הבודהיסטים עוצרים שם ומכריזים שלפיכך אין לנו עצמי. אך כאן הם עושים טעות, שכן זה לא נכון להגביל את החוויה שלנו את בני האדם לביטויים החומריים והנפשיים שלהם [97]; אנו מודעים, ככל הנראה, ליותר מזה. יש לקחת בחשבון גם את החוויות הרוחניות שלנו - ובמקרה כזה, עלינו להודות שאנו יכולים להפוך (באמצעות אופן חוויה שאנו יכולים לכנות תפיסה או אינטואיציה) מודעים ל"עצמי" שלנו (או לרוח או לנשמה).

למעשה, בודהיסטים מסכימים עם נקודת מבט זו כאשר הם מודים שאנחנו בפוטנציה או בסופו של דבר כולם בודהות [98]- זוהי למעשה הודאה בנשמה, אם כי רובם יסרבו באופן דוגמטי להסיקה זו. יש הטוענים במפורש שאין נשמה; אך אחרים מעדיפים להיות יותר מסתוריים ואומרים: "יש ואין; ואין

---

97 כפי שצוין קודם לכן: *בפנומנולוגיה* , פרק ה', ובמדיטציות , פרק י"ב, המונחים "עצמי", "מודעות" ו"נפש" מטופלים בבודהיזם לעיתים כשווים, אך לעיתים משמשים במובנים שונים במקצת. כתוצאה מעורפלות כזו, מוצעות תיאוריות *שגויות* וסתירות רבות נותרות בלתי נראות.

98 אני אתן לכם דוגמה אחת (למרות שנתקלתי בהרבה). ס. סוזוקי כותב: "לכן זה הכרחי לחלוטין שכל אחד לא יאמין בכלום. אבל אני לא מתכוון לריקנות... זה נקרא טבע בודהה, או בודהה עצמו" (עמוד 117).

וגם אין" [99]. אך מבחינה הגיונית, יש להתייחס לשתי העמדות הללו (או יותר) כשוות ערך, שכן כוונתן היא פשוט שטעון שהנשמה קיימת שגוי.

אבל בואו נתעקש - הגוף והנפש שלנו הם מורכבים וחולפים, כמו מכוניות או חלומות, אבל אנחנו שונים בכך שיש לנו עצמי יחסית קבוע. (אני אומר: "קבוע יחסית" כדי להדגיש שהנשמה האינדיבידואלית לא צריכה להיחשב נצחית לחלוטין, למרות שהמקור המשותף של כל מהות רוחנית - שרבים מאיתנו מזדהים עם אלוהים [100]- הוא בהכרח נצחי לחלוטין.)

ב"עצמי" (או רוח או נשמה), אנו מתכוונים *לסובייקט התודעה* (כלומר, "האדם" החווה, מכיר, תופס, תופס, יודע וכו') ולסוכן *הרצון וההערכה* (כלומר, "האדם" שרוצה, רוצה, מעריך וכו'). שימו לב היטב להגדרה זו, שלעתים קרובות מתעלמים ממנה אלו המכחישים את קיומו של העצמי.

למכונה, למחשב או לרובוט אין עצמי - לנו (בני אדם, ולפחות לבעלי חיים עליונים) יש כנראה: כולנו יודעים היטב שיש לנו. העצמי הזה שאנו מכירים אינו האגו שלנו (אוסף של היבטים של הגוף והנפש שלנו), למרות שרובנו נוטים לבלבל בין העצמי שלנו לאגו שלנו.

העצמי שאנו מכירים מתבטא בכל פעולה של קוגניציה, רצון או הערכה שלנו, כמי שעוסק בפעולה זו. למרות שאינו פנומנלי, אנו בהחלט מסוגלים להיות מודעים לו. למרות שאינו פנומנלי, העצמי מתייחס לתופעות (לאלו של גופו ונפשו, כמו גם לאלו רחוקות יותר) או כעדות להן (כלומר,

---

[99] למען ההגינות, ראו Mu Soeng עמ' 125. לפי אותו פרשן (מצוין), דוקטרינת *האנטמן* מעולם לא נועדה להיות "הצהרה מטאפיזית" אלא כ"אמצעי טיפולי". כפי שהוא מספר: "בודהה הגיב לניסוח הברהמני של ישות קבועה, העצמי או האטמן, בשתיקה, מבלי לנקוט עמדה בעד או נגד". באופן הגיוני, זה מרמז על כך שהבודהיזם רואה את נושא העצמי כבעייתי בלבד , לא מאשר ולא מכחיש דבר כזה. עם זאת, בקריאותיי שלי של טקסטים בודהיסטיים, קראתי לעתים קרובות *הכחשה אסרטורית* של העצמי, או סלט של "כן ולא, ו/או לא כן ולא לא", ולא רק הימנעות מסוגיית העצמי. הערה נוספת שכדאי לי להעיר כאן: אין לזהות את רעיון העצמי עם הרעיון הברהמני של עצמי *קבוע* ; האחרון הוא רעיון ספציפי יותר מהראשון, והכחשת האחרון אינה כרוכה באופן הגיוני בהכחשת הראשון. אני תומך ברעיון של עצמי *אינדיבידואלי ארעי* , המעניק קביעות רק לעצמי האוניברסלי (כלומר, הטרנסצנדנטלי, או אלוהים). אין להתעלם מניואנסים אלה (ורבים אחרים).

[100] ראה סיבות לכך במדיטציות שלי , פרק 8.

באמצעות קוגניציה), או בכך שהוא מושפע מהן או (כאשר אנו מכירים אותן) מושפע מהן, או בכך שהוא משפיע עליהן (דרך רצון). אך, למרות שהוא קשור כך לתופעות בדרגות שונות, הוא אינו זהה להן ואין לזהותו איתן.

הכחשת העצמי הבודהיסטית מוצגת כאמפירית: החוויה הגופנית והנפשית של האדם נבחנת בקפידה, ורק תופעות חולפות נצפות בה. אך טענתי היא שניתוח כזה מבוסס על נתונים חלקיים - הוא אינו מתחשב במודעות העצמית האינטואיטיבית של הסובייקט והסוכן. העצמי מתעלם מכוונת בדרך של דעה קדומה, במקום להכחיש אותו כתוצאה מתצפית נטולת רגש. אי-העצמי אינו כאן מסקנה, אלא הנחת יסוד - דוגמה, אידיאולוגיה.

יתר על כן, יש להדגיש כי שלילת כל מונח (בין אם המונח "עצמי" ובין אם כל מונח אחר) אינה יכולה להיות אמפירית גרידא מבחינה לוגית. לעולם איננו תופסים שלילי, אנו רק מחפשים ונכשלים בתפיסת החיובי המתאים, ומשם "מסקנים" *באופן אינדוקטיבי* שהדבר המבוטל נעדר. מסקנה זו אינה בהכרח סופית - זוהי השערה שעשויה להתבטל מאוחר יותר אם יתגלו נתונים חדשים שסותרים אותה, או אפילו אם נמצא כי השערה חלופית נתמכת בתדירות גבוהה יותר על ידי הראיות.

לפיכך, הלא-עצמי אינו יכול להיות - כפי שהבודהיזם מציג אותו - תוצר אמפירי גרידא של מדיטציה עמוקה; על פי ההיגיון, השליליות שלו הופכת אותו בהכרח למבנה *רציונלי* . לכן, הוא אינו אמת מוחלטת מכל סוג שהוא - אלא הכללה גרידא מ"חיפשתי בקפידה, אך עד כה לא מצאתי עצמי" ל"לא נמצא עצמי". הוא אינו תפיסתי, אלא *מושגי* - זוהי תזה כמו כל תזה אחרת, פתוחה לספק ולוויכוח, ודורשת הוכחה (לפחות במובן האינדוקטיבי). אם לא נמצא סתירה בתזה הנגדית שלו, ניתן גם לתמוך ברעיון העצמי באופן לגיטימי.

לכן, למרות שאנו עשויים להודות שהגוף והנפש נטולי מהות, עדיין נוכל לטעון שיש נשמה. הנשמה אינה אמורה להיות המהות של תופעות הגוף והנפש, אלא ישות לא-פנומנלית נפרדת השוכנת בתוך [101]תופעות אלה,

---

[101] אנו נוטים לראות את הנשמה כדבר קטן, משהו איפשהו בגוף או במקרה הטוב מקביל אליו. אבל עלינו לפחות להעלות על הדעת את האפשרות של רעיון הפוך - כלומר שהנשמה עצומה בהשוואה לגוף, כלומר שהגוף הוא סימן קטן בתוך הנשמה או תוספת משנית לה. השקפתנו על גודלם היחסי היא,

מצטלבת או מאכלסת אותן בצורה כלשהי. הגוף והנפש מהווים בסך הכל מגרש המשחקים היומיומי של הנשמה, כלומר תחום מסוים של העולם שבו לנשמה האינדיבידואלית[102] יש כוחות תודעה ורצון מיוחדים.

השקפה זו מסכימה עם תומכי הריקות, לפחות בתובנה שאין לבלבל בין העצמי לבין גוף ונפש. כמו כן, העובדה שהנשמה אינה פנומנלית, כלומר אינה ישות חומרית ואינה ישות מנטלית, אינה שוללת באופן הגיוני את האפשרות שגם היא תהיה "ריקה" ממהות, כמובן. אך בעוד שהם ממשיכים וטוענים שהעצמי אינו קיים, אנו מתעקשים שגם אם (או למרות) שהנשמה האינדיבידואלית ריקה, היא בבירור קיימת - כשם שגוף ונפש קיימים בבירור, מה שלא נאמר עליהם.[103]

בכל מקרה, זה אבסורד לחלוטין לומר או לרמוז, כפי שעושים הבודהיסטים, שדבר *שאינו קיים* יכול לחשוב שהוא קיים ו(עם הארה) להבין שהוא לא קיים! דבר שאינו קיים לא יכול לחשוב או להבין דבר; הוא לא ישות או דבר - הוא כלום, הוא לא קיים. קיים, לעומת זאת, יכול בהחלט (כפי שעושים הבודהיסטים הקיימים) לחשוב שהוא לא קיים ועוד שטויות כאלה! אין היגיון בנקודת המבט של אי-העצמי.

ניתן לראות את רעיון אי-העצמי כתומך במטריאליזם (במובן הרחב של המונח, הכולל תופעות נפשיות כנמצאות בתחום החומר). זו הסיבה שאנשים רבים כיום מוצאים אותו מושך: להוטים לדחות את הדרישות והאילוצים של האתיקה של הדת המונותאיסטית, אך מבקשים לשמר או להכניס רוחניות מסוימת לחייהם, הם מאמצים הכחשת נשמה.

כל זה לא נועד להכחיש את החשיבות המכרעת של *התעלמות עצמית* במדיטציה, ובאופן רחב יותר, במהלך ההתפתחות הרוחנית. אני בהחלט

למעשה, פונקציה של החשיבות היחסית שאנו מייחסים להם, כלומר באיזו תדירות אנו ממקדים את עניינו באחד או באחר.

[102] או נשמה אינדיבידואלית. אני אומר זאת כדי להדגיש שניתן לראות את הנשמה האינדיבידואלית כחלוקה מלאכותית של הנשמה האוניברסלית (או אלוהים, במונחים יהודיים).

[103] לדעתי, כל מה שקיים, אפילו רק לכאורה, אכן קיים (ולו רק במראית עין). האם הוא אמיתי או אשליה, בכל אופן? אפיון זה פתוח לדיון, ותלוי בגורמים לוגיים רבים.

מסכים עם ההוראה הבודהיסטית לפיה העצמי בשלב מסוים הופך למכשול להארה ויש לשכוח אותו למעשה כדי להרהר בדברים כפי שהם.[104]

אבל לדעתי, אין צורך לפרש את תזת אי-העצמי כפשוטו. אני חושב שבודהיסטים ניסחו אותה כאופאיה , אמצעי מיומן[105], שנועד להקל על שכחת העצמי. קל יותר לשכוח את מה שמאמינים שאינו קיים, מאשר לשכוח את מה שמאמינים שקיים. ככל שאני רואה (בשלב ההתפתחות הנוכחי שלי), למרות שלחוסר אמונה בעצמי יש כמה יתרונות מעשיים, אין הצדקה תיאורטית מספקת לדוקטרינה כזו.

אנו אומרים בשפת העם שהמוח שלנו "ריק" כאשר מרחב התודעה שלנו לזמן מה ללא רגשות או מחשבות, כפי שקורה לעיתים באופן טבעי למדי. במצב תודעה זה, אנו בדרך כלל פחות מוסחים, ויכולים להתבונן בכל מה שמוצג בפנינו מבלי להתערב בהצגה. לפעמים, ריקנות רגילה זו נחווית דווקא כמעין ניתוק רגעי או אפילו ניכור מהעולם סביבנו, כמו כאשר עינינו הופכות לא ממוקדות ופשוט בוהות החוצה מבלי לראות דבר.

המשמעות הבודהיסטית של המילה ריקנות היא כמובן מורכבת הרבה יותר מכך, אם כי לא לגמרי לא קשורה. כאשר היא מיושמת באופן אובייקטיבי, לדברים שמעבר לתודעה או בתוכה, היא משמעה שהם נתפסים ללא שימוש בקטגוריות או השערות מונחיות על גבי זה. באופן סובייקטיבי, המשמעות של המונח היא שהעצמי הוא אשליה של תודעה, כלומר שהתפיסה שלנו של נשמה מכירה היא גם כן רעיון מונח על גבי זה בלבד.

אבל האם יש לקבל את הטענה הבודהיסטית הזו כאמינה, או שהם מצליחים להוכיח אותה בצורה כלשהי באופן בלתי מעורער? עצם העובדה שדוקטרינה זו הוכרזה פעם, ונטענת שוב על ידי רשויות רבות לאורך מאות שנים, אינה הופכת אותה כשלעצמה לאמת ודאית. יש לאפשר לנו לפקפק בה, לשאול שאלות לגביה, ולהעלות התנגדויות לה - מבלי שייאשמו אותנו ככופרים או אידיוטים.

---

[104] היהדות מסכימה עם עמדה אפיסטמולוגית ואתית זו, כפי שמעידה למשל אמירה זו של הבעל שם טוב: "לפני שתוכל למצוא את אלוהים, עליך לאבד את עצמך". (מתוך *אוצר של ציטוטים יהודיים*) .

[105] בסופו של דבר, הבודהיזם אינו מתעניין בפילוסופיה תיאורית; מה שמעניין אותו הוא לשחרר אותנו מבחינה רוחנית. אם רעיון יעיל כאמצעי להשגת מטרה זו, הוא נלמד.

9. פרק תשע

לקוח מתוך *"הרהורים לוגיים ורוחניים"* (2008),
ספר 4, פרקים 3, 4, 7, 10 ו-11;
ספר 5, פרק 8 (חלק).

1. מודעות עצמית

הרעיון הפילוסופי של מוניזם שימושי למדיטציה. כאשר הפילוסוף מציע שחומר, נפש ורוח חייבים בסופו של דבר להיות אחד, הוא עושה זאת משום שתיאוריה זו נראית כמסקנה הגיונית מכל נתוני הניסיון והמחשבה. אבל עבור מי שעוסק במדיטציה, לרעיון הזה יש כוונה מעשית יותר: הוא מודיע לו/לה שכל ההבחנות הנפוצות בסופו של דבר מיותרות למדיטציה, אפילו מכשולים מלאכותיים לה, מכיוון שהן מפריעות למנוחה הטבעית של הנפש, כלומר הן חסרות טעם פסיכולוגית ומעייפות.

למען האמת, מדויק יותר לומר שההבחנה בין נשמה לגוף-נפש היא בתחילה בעלת ערך גם מבחינה פסיכולוגית, בכך שהיא מאפשרת לנו להתמקד בנשמה הלא-תופענית בלבד, תוך התייחסות לתופעות הגוף והנפש כהסחות דעת בלבד ביחס לאובייקט המדיטציה. ברגע שרמה זו נשלטת, ואנו הופכים מיומנים באינטואיציה חזקה של העצמי בתוך אירועי גוף-נפש, יהיה זה חכם להתעלות מעל כל הפרדה כזו, ולראות גם את המודעות העצמית כהסחת דעת.

אנו יכולים להבחין בין ארבעה מובנים או רמות או סוגים של "מודעות עצמית" במהלך ההתפתחות הרוחנית:

a. הצורה הנמוכה ביותר של מודעות עצמית היא זו של הנרקיסיסט. כאן האדם מתמקד בהיבטים של הגוף והנפש, של החיים וההיסטוריה וכו', שהם נעימים או לא נעימים,

תוך בלבול בין מבנה ה"אגו" הזה לבין עצמו. זהו סוג של התמכרות אגואיסטית ואגואיסטית נטולת השתקפות, קיום לא מודע ולא אינטליגנטי.

b. ברמה גבוהה יותר של מודעות עצמית, מתחילים להסתכל על הרמה הקודמת במידה מסוימת של ביקורתיות. כאן, מבינים שהתנהגותם של בני אדם עד כה הייתה טיפשית ולא ראויה, ומשקיעים מאמץ לשפרה ולתקן אותה. זוהי התחלה של תודעה רוחנית, הנוטה להבנה שלמה יותר של מי האדם.

c. בשלב מאוחר יותר, מבינים את ההבדל בין: הנשמה הלא-פנומנלית מצד אחד, לבין קומפלקס הגוף-נפש הפנומנלי מצד שני. ככל שההבנה הזו מתפתחת, והאדם מתנתק יותר ויותר מהגוף והנפש, ומקשר את עצמו יותר ויותר עם הנשמה – מערכת הערכים ודפוסי ההתנהגות שלו משתנים באופן קיצוני.

d. אבל אפילו האבולוציה האחרונה אינה סופית, משום שהנשמה שאיתה מזדהים שם היא הנשמה האינדיבידואלית, בעוד שבסופו של דבר צריך לממש את הנשמה האוניברסלית; או, כפי שמעדיפים לנסח זאת, את הלא-נשמה (כלומר, נשמה לא-אינדיבידואלית). למרות שהנשמה האינדיבידואלית כבר מובנת כלא-פנומנלית, היא עדיין מוגבלת בהיקפה; רק כאשר חורגים ממגבלות כאלה, משיגים מודעות עצמית אמיתית.

עבור מונותאיסטים, שלב אחרון זה מתאים לתודעה מלאה של אלוהים; עבור בודהיסטים, הוא מסמל הארה, מימוש התודעה או הריקות של הבודהה. לפיכך, מדיטציה מתקדמת על ידי הרחבת והפנמת התודעה, תוך נטייה הדרגתית לתודעה הוליסטית ולהבנה עמוקה של העצמי.

בעיית ההזדהות עם העצמי האמיתי יכולה להיחשב, במידה מסוימת, כבעיה לשונית. כשאתם חשים כאבי רעב, אל תחשבו "אני רעב" אלא חשבו "גופי פולט כאבי רעב"; או כשאתם חשים רגש כלשהו, אל תחשבו "אני עצוב (או שמח)" אלא "המוח שלי

מפגין גלי עצב (או אושר)". באופן דומה, בנסיבות דומות - השתמשו בשפה בדיוק, או לפחות היו מודעים באופן היקפי לתיאור המדויק יותר של החוויה. הימנעו מהרגלים רעים, ואל תבלבלו קיצורי דרך לשוניים עם ניסוחים פנומנולוגיים.

2. מדיטציה על העצמי

מדוע (כפי שמתברר במהלך מדיטציה) שקט ודממה פנימית וחיצונית כה קשה להשגה? מכיוון שדרך דמיוננו של תופעות חזותיות או שמיעתיות (למשל, חלומות בהקיץ או זמזום מנגינה), או התמכרות לרגשות (כגון שמחה ועצב, או תחושות פיזיות), או כוונתנו למחשבות לא-פנומנליות (כולל עמדות, החלטות, אהבות וסלידות, ותנוחות רצון אחרות), או חשיבת מחשבות מילוליות (במחשבה או בקול רם), או עיסוק בפעולות גופניות שונות (בתוך חיפוש אחר תחושות או סיבות אחרות לאירועים מנטליים) - אנו *מייצרים כל הזמן תודעה* .

ניתן להתייחס לייצור כפייתי זה של תוכן מנטלי כאל הדרך העיקרית בה אנו יוצרים ומנציחים את האגו שלנו (או את העצמי הכוזב). ללא ריהוט מנטלי כזה, האגו נעלם למעשה, ומשאיר אחריו חור פעור. כלומר, אפילו לרגע של עצירה של ייצור מנטלי כזה, תוך השגת שקט ודממה, פירושה לבוא במגע עם העצמי האמיתי הבסיסי המבוקש[106] במדיטציה.

כל הפטפוטים וחוסר המנוחה הפנימיים והחיצוניים שלנו הם, מנקודת מבט זו, רק תירוץ להשיג ולשמור על הנוחות והביטחון (האשלייתיים) של "עצמי" מהותי יותר. חוסר המהות והחמקמקות של העצמי האמיתי נראים לנו מפחידים במידה מסוימת, ולכן אנו עובדים קשה בניסיון לייצר ביטוי או תחליף מהותי וגלוי יותר.

---

106 בודהיסטים מכנים זאת לעתים קרובות "הלא-עצמי", או באופן פרדוקסלי אף יותר "העצמי הלא-קיים". אך יהיה מדויק יותר לאפיין זאת כ"עצמי הלא-פנומנלי", כדי להבדיל אותו מהעצמי הפנומנלי (עצמי במובן של אגו).

מדיטציה על העצמי (האמיתי) היא העזה לצאת אל המרחב הפנימי הריק של חוסר האגו. זוהי הרפתקת המסע הפנימי בחלל, אולי מרתיעה יותר ממסע בחלל החיצון.

במקום לפטור את העצמי על רקע אידיאולוגי (כפי שעושים אנשים מסוימים, מתוך רצון להיראות עמוקים או אופנתיים), חשוב לעשות מדיטציה על העצמי. מדיטציה זו מורכבת מהתבוננות באופן שבו אנו רואים את עצמנו בפועל.

תחושת ה"אני" או "אני" היא אולי קודם כל פיזיולוגית - מורכבת מהתחושות הפנימיות והחיצוניות שיש לי לגבי הגוף "שלי", כולל תחושות מגע, ריחות, טעמים, צלילים ומראות. בהתחלה, אני מקשרים את עצמי באופן מלא לתחושות אלה באופן נאיבי. אני לא מתייחס אליהם כאל אובייקטים יחסית לעצמי מרכזי יותר; הם פשוט אני . בהתחלה אני לא יכול לדמיין את עצמי כמישהו אחר מלבד האדם המקושר לגוף הזה, לפנים האלה, לקול הזה, לאופן התנועה הזה וכן הלאה. רק בשלב מאוחר יותר, באמצעות התבוננות אינטלקטואלית, אוכל לדחות את השקפה אינסטינקטיבית זו כבלתי מספקת. אני יכול, למשל, לטעון שאדם יכול לאבד יד או רגל, ועדיין להישאר אותו אדם.

ייתכן שאחפש את עצמי בהיבטים פסיכולוגיים יותר של החוויה שלי. רובנו מייחסים חשיבות רבה לרגשות ולערכים שלנו; הם מרגישים כמו ביטויים אמיתיים של העצמי העמוק יותר שלנו. התשוקות והפחדים שלנו, השמחות והכעס שלנו וכן הלאה, כולם נראים כמתארים אותנו באופן אינטימי. עם זאת, ככל שאנו עוברים את חיינו, אנו עשויים להבין שכל ביטויי העצמי הללו אינם הכרחיים; אנו עשויים לשנות רגשות, תיאבונות וחיבות, ועדיין לחשוב שאנחנו אותו אדם איכשהו.

ייתכן שאנו מבקשים אז להזדהות בצורה מדויקת יותר עם הקוגניציות והרצונות שלנו. בקוגניציה, הכוונה היא ליחס שיש לנו לאובייקטים נראים לעין, יהיה אשר יהיה מעמדם או טבעם. ברצון, הכוונה היא לכוח שדרכו אנו קובעים פעולות פיזיות (הנעת ידיים ורגליים, יצירת הבעות פנים וכו') ופעולות נפשיות (דמיונות, מחשבות, הערכות). אבל אפילו כאן, אם נחשוב

בצורה פילוסופית, נבין במהרה שלמרות שפעולות כאלה עשויות להיות ביטויים של עצמי עמוק יותר, לא ניתן להשוות אותן אליו, משום שהן משתנות באופן ניכר באוריינטציה ובתוכן.

לכן, העצמי האפקטיבי חייב להיות משהו יותר "מופשט". אבל הפשטה זו לא יכולה להיות בדרכו של מושג, **שכן מושג לא יספיק כדי להסביר כיצד אני יודע שאני המחבר של פעולות *מסוימות* בזמן *נתון* - מושג יכול רק להכריז עליי כמחבר *מזדמן* של *סוגי* פעולות** . לכן, יש להניח ולהכיר בהפשטה זו כמשהו לא-פנומנלי שנחווה ישירות. מכאן, רעיון התפיסה או האינטואיציה של העצמי.

ברגע שהרעיון הזה מובן פילוסופית, כפי שמוסבר כאן, ניתן, בעזרת מאמץ של קשב, להפוך מודע יותר לאינטואיציות האמיתיות של האדם לגבי העצמי. אינטואיציות אלו קיימות בדרך כלל בתודעה היומיומית, אך בהיותן עדינות מאוד, הן דורשות תשומת לב מיוחדת. הדרך היעילה ביותר ללמוד להבחין במוקד המדויק של העצמי היא במהלך מדיטציית ישיבה, כאשר האדם רגוע ומהורהר בצורה מקסימלית.

שימו לב היטב כאן: הידע שלנו על העצמי הוא ישיר וחווייתי; ניתוח פילוסופי משמש רק כדי *לסלק* השקפות לא הולמות או לא קוהרנטיות לגבי העצמי, אשר מפריעות לאינטואיציה החיובית שלנו לגביו. אנו מתכחשים אינטלקטואלית למה שלא יכול להיות הגיוני העצמי, כדי לפתוח את הדלת להבחנה מעודנת של העצמי.

לאחר מכן, במדיטציה מדויקת יותר על העצמי, האדם יזהה אותו תחילה כנושא הקוגניציות וכסוכן הרצונות (כולל הערכות); זהו עצמי אינדיבידואלי. בשלב גבוה או עמוק יותר, אם מתמידים במדיטציה ובמידות טובות אחרות, הוא עשוי להבין ולהתבונן בעצמי האוניברסלי (או כך מלמדות אותנו מסורות רבות).

על סמך התובנות הקודמות, הייתי ממליץ על הדברים הבאים כמדיטציה יעילה על העצמי [107]:

---

[107] תרגיל זה דומה בהשפעתו לקואן של "הפנים המקוריות" .

הפנה את מבטך אל עצמך; בעיניים פקוחות, בעיניים עצומות.

כל דבר פנומנלי שאתה רואה, שומע, חש או מרגיש, אינו אתה.

תחשבו, בלי מילים: "זה לא אני"; תמשיכו הלאה מזה.

מה נשאר? חפש בעצמך. האם אתה מוצא משהו?

ניתן לאפיין מדיטציה זו כ"שיטה של השארית". היא כוללת הוצאה מכלל שימוש בחוויות חושיות או נפשיות שלא ניתן לזהותן בצדק עם העצמי (מכיוון שאינן פנומנליות); לאחר מכן נותרות לנו רק החוויה האינטואיטיבית שלהן. תרגול טכניקה זו מגביר את הרגישות של האדם לתפיסה, ומלמד אותנו להיות מודעים למשהו שתמיד נוכח בנו, שאליו אנו בדרך כלל מקדישים מעט תשומת לב משום שאנו עיוורים אליו על ידי התפיסות הפנומנליות הבולטות יותר.

3. התבוננו בתודעה

אם לשפוט לפי אוסף מאמרים המיוחסים לבודהידהרמה [108], תורתו של האחרון את מדיטציית הזן הייתה מופנמת למדי. הוא ממשיך להדגיש את חוסר התוחלת של מעשים פיזיים וטקסים, ומדגיש את הצורך ב"התבוננות *בתודעה* " כדי להשיג

---

[108] *תורת הזן של בודהידהרמה* , המורכבת מארבעה מאמרים. כמו המתרגם, רד פיין, אני מניח שמחברם הוא אכן בודהידהרמה; אבל מי הוא/הם המחבר/ים החביב/ים, בסופו של דבר לא חשוב במיוחד: לאדם/אנשים כלשהם היה/היתה תורה מעניינת זו להעביר לנו. אני שם לב ש-DT סוזוקי, בסדרת המאמרים הראשונה שלו בבודהיזם *הזן* (עמ' 178), מזכיר שישה (לא רק ארבעה) מאמרי בודהידהרמה כידועים ופופולריים למדי ביפן כיום. בעודו מכיר ברוח הזן של כל המאמרים הללו, סוזוקי סבור שרק שניים מהם סבירים שנכתבו על ידי הפטריארך הראשון של הזן.

הארה/שחרור. מסר זה חוזר על עצמו לאורך כל הכרך במילים שונות. לדוגמה:

> *"להגיב, לתפוס, להקשיב לגבות, למצמץ בעיניים, להזיז את הידיים והרגליים, זה הכל הטבע המודע באופן פלאי שלך. והטבע הזה הוא התודעה. והתודעה היא הבודהה... מי שרואה את טבעו שלו מוצא את הדרך... הוא בודהה."* (עמוד 29)

המשמעות כאן היא שבודהות (ההגשמה הסופית) אינה משהו רחוק, כמו פסגת הר גבוה שקשה לטפס עליו. זהו משהו קרוב, שניתן להשיגו על ידי שינוי נקודת מבט בלבד. כלומר, ההפרדה בין סמסרה לנירוונה דקה כנייר: מצד אחד, אתה בסמסרה, ומצד שני, בנירוונה. במילותיו:

> *לראות מבעד לשגרה ולחזות בנשגב נמצאים במרחק של פחות ממצמוץ עין. ההבנה היא עכשיו.* (עמוד 113.)

המעבר אינו מושג על ידי מעשים חיצוניים מורכבים, אלא על ידי תשומת לב חדה. לפיכך, הוא קובע:

> *אנשים המחפשים ברכות על ידי התמקדות בעבודות חיצוניות במקום בטיפוח פנימי, מנסים את הבלתי אפשרי* . (עמוד 95).

אף על פי כן, לאור העמימות של המילה "תודעה", העצה להתבונן בתודעה נותרת קשה למדי להבנה מדויקת. שכן "תודעה" (לדעתי) במובן הרחב ביותר כוללת כל היבט של הנפש:

1. *העצמי האמיתי* (או הנשמה או הרוח), אשר עומד כנושא של כל פעולות התודעה (כלומר מודעות מכל סוג) וכסוכן של כל פעולות הרצון (רצון) וההערכה (הערכה או ביטול מערך של כל דבר). "ישות" זו היא ללא מאפיינים פנומנליים ("ריק" בלשון הבודהיסטית), ולכן היא נתפסת באופן אינטואיטיבי ולא נתפסת, שימו לב היטב.

2. היכולות או *הפעולות הפנימיות* של אותו עצמי – כלומר תודעה, רצון והערכה. ביטויים מכוונים אלה של העצמי האמיתי גם הם נטולי כל היבט פנומנלי, ולכן מוחשים ולא נתפסים. כאן, עלינו להבחין בקפידה בין עובדת *התודעה* (או הקשר) לבין *תוכן* התודעה (או האובייקט)[109], וכן להבחין בין הסובייקט המודע לבין פעולת התודעה המסוימת. והבחנות דומות חלות על רצון והערכה.

3. העצמי *האשלייתי* (או האגו), אוסף של תופעות גוף ונפש שהעצמי האמיתי מזהה איתן באופן אשלי (לפחות באופן אשלי) באופן שגוי. "ישות" מורכבת זו כוללת ריבוי של תופעות נפשיות משתנות (כלומר, השלכות נפשיות, זיכרונות, דמיונות, מושגים, תיאורים מילוליים, רגשות) ותופעות פיזיות (תחושות, תפיסות חושיות, רגשות פיזיים), ובדרך כלל מבולבלת עם העצמי האמיתי. האגו מתגבש ללא הרף בתפיסת העולם המנטלית שלנו, אם לא נעבוד קשה כדי להתנגד לנטייה הטבעית לכאורה הזו[110].

4. התשתית *הפיזית* של הנפש ותפקודה; כלומר מערכת העצבים, כולל המוח, עמוד השדרה והעצבים, המאפיינים הפיזיולוגיים של בני אדם המעורבים בתפקודים חושיים, מוטוריים ורגשיים. זהו אחד המובנים או ההיבטים של המונח "נפש" כפי שהוא משמש בציבור; לעיתים זוהי כוונת המונח הספציפי יותר "תת-מודע". ראוי להתייחס למבנים ולאירועים פיזיים אלה כקשורים לנפש, ככל שהם מהווים לכאורה

---

[109] אין מודעות ללא תוכן (כלומר, אובייקט); כאן אנו מודעים לפעולה אחרת של מודעות שתוכנה הוא בתורה משהו אחר.

[110] מדיטציה היא בדיוק הכלי היעיל ביותר להתגברות על הנטייה המובנית שלנו ליצירת אגו. למרות זאת, בכל רגע אפשר ליפול חזרה להרגלי אגו ישנים; לדוגמה, לפני כמה ימים אישה צעירה הסתכלה עליי בצורה מסוימת, ומצאתי את עצמי מוחמא ומרותק.

> את הממשק בין התחומים החומריים והנפשיים והרוחניים; הנפש נתמכת ומוזנת על ידם ופועלת על הגוף ועל העולם שמעבר לו דרכם.

שימו לב להבדל בין שני הגורמים האחרונים של הנפש. השלישי מתייחס לתופעות פנימיות, תפיסה עצמית סובייקטיבית פרטית (אשר לאחר מכן עשויות להיות לה השלכות חברתיות), ואילו הרביעי מתייחס לתופעות אובייקטיביות (הניתנות לידיעה רק מבחוץ, אפילו עבור בעל הגוף).[111]

כעת, כאשר הוא ממליץ על "התבוננות בתודעה", בודהידהרמה בבירור אינו מתייחס להיבט השלישי של הנפש, ההיבט הנתפס (הפנומנלי); האגו הוא (בצדק) ה" *bête noire"* של הבודהיסט.

לפעמים הוא אכן מתייחס להיבט הרביעי של התודעה, תעלומת הכוח חסר המילים של התודעה על הגוף; למשל, כאשר הוא קובע שאף אדם שולל "לא מבין את תנועת ידיו ורגליו", או במילים מפורשות יותר:

---

[111] בהקשר זה, חשוב לא לבלבל בין ה"אובייקטיביות" האחרונה לבין סטנדרט בלעדי של אמת, כפי שעושים "מדענים" מודרניים מסוימים. ביהביוריזם כזה, המוצע באמתלה של פוזיטיביזם או אמפיריציזם רדיקלי, הוא עמדה אידיאולוגית לא מדעית שניתן לתאר בצורה מדויקת יותר כצרה או מטריאליסטית ביותר. היא שגויה מבחינה אפיסטמולוגית, משום שתומכיה מתעלמים במכוון מחלק ניכר מהחוויה האישית הנפוצה (כלומר, נתונים אינטרוספקטיביים), ומנסחים את התיאוריות שלהם על סמך מבחר שרירותי של נתונים חווייתיים (כלומר, תופעות פיזיקליות). למעשה, מה שמשמעותה של דוקטרינה אנטי-פנומנולוגית זו היא שהנוחות של טכנאי מעבדה ברמה נמוכה מסוימים היא להיות מועלה למעמד של פילוסופיה של התודעה! המניע הפסיכולוגי מאחורי דוקטרינה זו הוא מחלה שפוגעת ביותר ויותר אנשים בימינו: זהו *פחד אישי עמוק מהתבוננות פנימית* - כלומר מהתעמתות עם ההיבטים הנפשיים והרוחניים של הנפש.

...כל תנועה או מצב הם כולו התודעה שלך. בכל רגע, היכן שהשפה לא יכולה להגיע, זהו התודעה שלך [112].

אבל לרוב, נראה שבודהידהרמה מתייחסת או לראשון או לשני מבין הגורמים המפורטים לעיל - כלומר, להיבטים האינטואיטיביים (הלא פנומנליים) של הנפש.

אם תוכלו פשוט לרכז את האור הפנימי של תודעתכם ולהתבונן בהארה החיצונית שלה, תסירו את שלושת הרעלים ותגרשו את ששת הגנבים אחת ולתמיד. ובלי מאמץ תרכשו מספר אינסופי של מעלות, שלמות ודלתות לאמת. (עמוד 113).

לפעמים, הדגש שלו נראה כאילו הוא על העצמי האמיתי; כמו כשהוא כותב: "שום קארמה לא יכולה לרסן את הגוף האמיתי הזה" (עמוד 21), "התעוררו לגוף ולנפש המקוריים שלכם" (עמוד 31); "לגוף האמיתי שלכם אין תחושה וכו'" (עמוד 39), או יותר מזה (תוך הדגשת האופי הלא-פנומנלי של העצמי האמיתי):

הבודהה הוא הגוף האמיתי שלך, התודעה המקורית שלך. לתודעה זו אין צורה או מאפיינים, אין סיבה או תוצאה, אין גידים או עצמות... אבל התודעה הזו אינה מחוץ לגוף החומרי... בלי התודעה הזו איננו יכולים לזוז. לגוף אין מודעות. (עמוד 43).

לפעמים, נראה שזה תלוי בפעולות התודעה, ובפעולות הרצון וההערכה הקשורות, של אותו עצמי אמיתי; לדוגמה:

שפה והתנהגות, תפיסה ותפיסה, כולן פונקציות של התודעה הנעה. כל תנועה היא תנועת התודעה. תנועה היא תפקידה... אף על פי כן, התודעה אינה נעה ואינה מתפקדת, משום שמהות תפקודה היא ריקנות, וריקנות היא במהותה חסרת תנועה. (עמ' 44-43).

---

[112] עמ' 23. זה גורם לי לחשוב על טאי צ'י, שהוא מדיטציה על תנועה, על הקשר בין התודעה לתנועה הפיזית. באופן דומה גם ביוגה.

כל זה נותן לי את הרעיון של מדיטציה המורכבת מ"מודעות למודעות". במדיטציה זו, האדם מתמקד *במי שמודע* (בעצמו) ו/או בעובדת *המודעות* (בניגוד לתוכנה). כל אובייקט[113] חומרי או תופעתי שמגיע לתשומת ליבנו, אנו פשוט מתעלמים מהם ובמקום זאת מקדישים תשומת לב *להיותנו מודעים* להם. האובייקטים באים והולכים במהלך המדיטציה, אך הסובייקט והתודעה ממשיכים להתקיים וממוקדים בהם בהתמדה.

ניתן להציע שהדגש צריך להיות על המודעות ולא על זה שמודע, שכן במקרה האחרון קיימת סכנה שאדם עלול להתקבע על ייצוג האגו של העצמי ולא על העצמי האמיתי. יתר על כן, מניסיוני, תובנה מדיטטיבית מגיעה לשיאה כאשר הרושם של העצמי כאילו נעלם; נראה שאדם מתמודד עם העולם הסובב ללא נוכחות חיצונית. לכן, גם אם העצמי אינו נעדר באמת (מכיוון שהוא מודע), עדיף להתנהג *כאילו* אינו קיים. מסיבה זו, עלינו לתאר תרגיל זה בצורה צרה יותר כמדיטציה על מודעות.

היו מודעים לנס של מודעותכם, או למודעותכם ככזו, בין אם היא מופנית החוצה או פנימה. בודהידהרמה אומר: " *בודהה* הוא סנסקריט למה שאתם מכנים *מודע, מודע באופן פלאי* "[114]. תחושת הפליאה בעת התבוננות בתודעה היא, הוא מציע בבירור, חיונית להארה[115]. טפחו פליאה זו. אל תקחו את התודעה

---

[113] במובן הצר יותר של "נפש" – התייחסות לאירועים *פנומנליים* (זיכרונות, דמיונות, חלומות, מחשבות מילוליות וכו') בלבד. שימו לב כבדרך אגב שהמונח "נפש" מתייחס לעתים קרובות גם למרחב *הנפש* , ההרחבה המשוערת *שבה* מתרחשות תופעות נפשיות.

[114] מילה במילה מהתרגום הנוכחי; בעמוד 29.

[115] מעניין לציין כבדרך אגב עד כמה נקודת מבט זו רחוקה מנקודת המבט של חלק מהבודהיסטים (אולי יותר "היניאנה" בהשקפה) לפיה הארה היא *הכחדה מוחלטת* של התודעה (והרצון וכל שאר ההיבטים של העצמי). עבור בודהידהרמה (מורה "מהאיאנה"), מטרת הכל היא להגיע לפסגת התודעה, לא *לחוסר תודעה*. ההבדל נובע אולי מפירוש שונה של דוקטרינת שנים עשר *הנידנות* (על שרשרת הסיבתיות של הקיום הסמסארי). לפיכך, שלושת הסיבות הראשונות בשרשרת הן בורות, פעולות ותודעה;

כמובנת מאליה, ואל תהפכו אותה לבלתי נראית מעצמה. הבינו את הפלא שדבר אחד (אתם) יכולים לראות אחר (כל מה שאתם מסתכלים עליו, כולל את עצמכם). וואו! איך דבר כזה יכול להיות?

בהתחלה, מדיטציה כזו דורשת מאמץ; אך בסופו של דבר ניתן להגיע לרמת ריכוז חסרת מאמץ שניתן לאפיין כהרהור. שימו לב היטב שהמטרה האמיתית של מדיטציה כזו על המודעות עצמה אינה פנומנלית - אין לה תכונות חזותיות, שמיעתיות, מגע, טעם או ריח. היא באמת רוחנית ולא חומרית לחלוטין, ומסיבה זו היא משולה לחלל ריק ושקוף.

כמובן, אין טעם רב לשים לב למודעות של אדם רק לרגע; יש להתמיד במאמץ זה למשך זמן מה. יחד עם זאת, יש להיזהר מלהפוך זאת ל"רעיון מנצח" [116], כלומר, מלאפשר למאמץ כזה להפוך להסחת דעת בפני עצמה. אי אפשר לתפוס תוצאות במדיטציה, אלא יש להתקדם בעדינות, עם ניתוק מסוים.

ניסיתי באופן אישי מדיטציה כזו על מודעות שוב ושוב לאחרונה, ונראה שזו דרך יעילה להיפטר מתפיסות, דמיונות ומחשבות חולפות, ולהגיע למצב תודעה מורחב ומהורהר יותר. למרות שעדיין איני יכול לטעון שחוויתי את החוויה הנעלה של התבוננות בתודעה שבודהידהרמה מספרת, מצאתי אותה כדאית.

אלה מתייחסים בבירור בהתאמה לחוסר הבנה רוחנית, פעולה בהתאם לחוסר הבנה כזה, ולתודעה הצרה והמטעה הנובעת מפעולה כזו. לא התודעה *כשלעצמה* היא הבעיה (כפי שחלק חושבים), אלא התודעה *המוגבלת והמגבילה* של הקיום הרגיל. הפתרון אינו אפוא השמדת התודעה, אלא התעצמותה והתרחבותה המקסימליים. לפיכך, התודעה כשלעצמה אינה חוסר ערך, אלא ערך. (בהתאם לפער זה בפרשנות, ענף ההינאיאנה נוטה להתייחס לריק כאל כלום, פשוטו כמשמעו שלילי, בעוד שענף המהאיאנה מדגיש את המשמעות החיובית שלו, כ"טבע הבודהה" העומד בבסיס כל הדברים.)

[116] עצות שניתנו לעתים קרובות בספריו על ידי תלמיד מודרני של בודהידהרמה, שונריו סוזוקי.

4. תיאוריית "אין נשמה" הבודהיסטית

אחת התזות המרכזיות והמיוחדות של הבודהיזם היא תיאוריית "היעדר נשמה" – (או *אנאטה* בפאלי, *אנאטמן* בסנסקריט). זהו חלק מתזה רחבה יותר לפיה לשום דבר אין מהות אמיתית, כאשר הנשמה או העצמי האינדיבידואליים נתפסים כאן כמקרה פרטי של מושג המהות, כלומר כמהותו של אדם.

הדוקטרינה הבודהיסטית של "אין מהויות" צמחה בתגובה לתזה, שכונתה "נצחיות", אשר ככל הנראה הייתה נורמטיבית בפילוסופיה ההודית באותה תקופה, *לפיה "דברים" מורכבים מ"מהויות" נצחיות, בלתי משתנות, ישויות מהותיות ועצמאיות מבחינה סיבתית* . באופן דומה, בנוגע למקרה המיוחד של נשמות.

דוקטרינת "אין המהויות" הבודהיסטית התבססה על ההנחה שהאמונה ב"מהויות" כאלה, כולל בפרט האמונה בנשמות (כמהויות קיומנו הגופני והנפשי), היא שורש כליאתנו בסמסרה (כלומר, בורותנו וסבלנו הבסיסיים), כך שנטישתה תכניס אותנו לנירוונה (כלומר, תאיר אותנו ותשחרר אותנו).

בפילוסופיה המערבית קיימת תיאוריה דומה מאוד לאטרניזם, דהיינו ה"מונדולוגיה" של גוטפריד ליבניץ. זה היה כמובן רעיון אונטולוגי קיצוני, בשל פרשנות פשטנית של הנקודה כקובעת שהנקודה "כלולה" פשוטו כמשמעו בתוך הנושא. כלומר, כל מה שניתן לחזות מכל דבר חייב להיות "חלק מטבעו", ולכן מהותי ומיוחד לו באופן בלתי נפרד - כך שהעולם מורכב מריבוי של חומרים נצחיים שכל אחד מהם הוא אי בתוך עצמו.

בניגוד לפילוסופיה לא מדויקת שכזו, תיאוריית הנגד הבודהיסטית אכן נראית *לכאורה* כשיפור ראוי לשבח. אבל, אני טוען, התיאוריה הנצחית משמשת את הבודהיזם כ"הרינג אדום" פילוסופי נוח. היא בוודאי אינה השכל הישר או השקפת העולם המדעית (מהן מתעלמים למעשה הבודהיזם); והסתירה הבודהיסטית מהווה עמדה קיצונית נוספת (בכיוון ההפוך), אשר מכחישה לחלוטין את המציאות של מהויות כלשהן על ידי צמצום

כביכול של כל דבר בעולם לצלבה אינסופית של תלות הדדית (תיאוריית התלות ההדדית או התלות ההדדית).

למרות שבודהיסטים היו מוחים על כך שהתזה שלהם אינה הקיצוניות ההפוכה, דהיינו ניהיליזם, אלא דרך ביניים בין שני הקצוות הללו, קשה לראות כיצד נוכל באופן סביר שלא לשפוט אותה כקיצונית. נכון שישנן שתיים, שלוש, עמדות בודהיסטיות בהקשר זה. אחת, המיוחסת לענף התרוואדה, של ריק מוחלט בסופו של דבר (הכחדה במדיטציה); אחרת, המיוחסת לענף המהאיאנה המרכזי, של בסיס מקורי אולטימטיבי (סוג של מהות רוחנית אוניברסלית בסיסית, אם כי כזו שהוכרזה באדיקות כ'ריק' או 'ריק'); ושלישית, הנטענת על ידי מומחי זן, אינה של זה ולא של זה, כלומר יושבת גדר בין שתי העמדות הקודמות (ומכאן, יותר 'דרך ביניים' מהן).

מבין שלוש אלה, אופציית המהאיאנה המרכזית האמורה נראית הכי פחות ניהיליסטית, בכך שהיא מודה בקיום ממשי כלשהו - דהיינו קיומו של "הבסיס המקורי". מבחינה הגיונית, עם זאת, יש לסווג את התזה המוניסטית הזו (שאליה אני אישית נוטה לדבוק) כמעין פילוסופיה נצחית, שכן הבסיס המקורי הוא מעבר לארעיות. הופעות ארעיות מבעבעות ממנה ללא הרף, אך היא בכל מקום ותמיד אותה שלמות שלווה. לפיכך, ניתן לראות באופן סביר את שתי התזות הבודהיסטיות האחרות, שהן אנטי-נצחיות בבירור, כניהיליסטיות ולא כדרך ביניים.

השקפת השכל הישר (שרובנו דבקים בה, במודע או שלא) אינה מחויבת כלל בנושאים כאלה. זוהי באמת דרך ביניים, ללא דעות קדומות. היא אינה מגיעה למסקנות כלליות כאלה באופן סתם. היא לא מצמצמת הכל לחומרים עצמאיים וגם לא לחומרים שאינם תלויים זה בזה, אלא נשארת פתוחה לקיומם של תרחישים קיצוניים כאלה בעולם האמיתי, ואפשרויות נוספות. ברמה מדעית יותר, השקפה נפוצה זו הופכת לגישת "חוקי הטבע" - הרעיון שישנן דרגות שונות של קיום וצורות של תלות, אשר (בתחום הפיזי, לפחות, ואולי גם בתחום המנטלי במידה

מסוימת) מתבטאות בצורה הטובה ביותר באמצעות נוסחאות כמותיות.

מנקודת מבט רגילה כזו, נראה שיש "חומר" קונקרטי כלשהו בעולם, אך לא הכל ניתן לצמצום למושג זה. יתר על כן, דברים מהותיים אינם חייבים להיות קבועים באופן אינדיבידואלי, אך שינוי מצורה אחת לאחרת אפשרי. עם זאת, הפיזיקה מניחה כאחת מהנחות היסוד שלה את חוק שימור החומר והאנרגיה - כלומר, שהכמות הכוללת של החומר הפיזי היא קבועה. יתר על כן, מה שארעי נמשך זמן מה. דברים שקיימים חייבים להתקיים למשך זמן מה (חלקם יותר, חלקם פחות) - הם לא יכולים להיות באופן הגיוני כה ארעיים עד ש"יתקיימו" ללא זמן כלל.

בכל אופן, מושג המהות בהחלט אינו מושווה, בתפיסתנו הרווחת, לזו של הסובסטנציה. מהויות הן לעיתים רחוקות חומרים, אלא בדרך כלל מבנים או תהליכים שנראים כקיימים באופן כללי ובלעדי בתופעות הנדונות, ולכן משמשים להגדרתן. מהויות הן בדרך כלל *הפשטות* , כלומר תובנות או מושגים רציונליים, ולא תפיסות קונקרטיות או אובייקטים של תפיסה. הפשטה טוענת לתוקף של תובנה מבלי לטעון שהיא נמצאת ממש בתוך המציאות; למרות שהיא תלויה בסובייקט כדי להתרחש, היא באופן עקרוני מפרשת נכונה את האובייקט. אי אפשר להכחיש את ההפשטה ככזו מבלי לפנות להפשטות - כך שעמדה ספקנית שכזו תהיה בלתי סבירה מבחינה לוגית.

בניגוד לכך, בתפיסה הבודהיסטית, המהויות הנראות או לכאורה של הדברים הן *קונבנציונליות* , או אפילו *נומינליות גרידא* , ונשמות אינן יוצאות מן הכלל לכלל זה. ב"קונבנציונלי" (ועל אחת כמה וכמה ב"נומינלי") הכוונה כאן לכך שאנחנו, האנשים המאמינים במהויות או בנשמות, מקרינים רעיון זה על המציאות, בעוד שלמעשה אין דבר כזה במציאות. באפיסטמולוגיה הבודהיסטית, אנשים בדרך כלל משתמשים בתודעתם באופן קונבנציונלי (או תחת השפעה רעה של מילים) באופן זה, ומקרינים על המציאות דברים שחסרים בה.

כיצד (אולי נשאל) אנו יודעים שהמציאות אינה כפי שהיא נראית לתודעה הרגילה? אנו יודעים זאת, על פי תיאוריה זו, באמצעות תודעה נאורה. לפיכך, אפיסטמולוגיה בודהיסטית, בעודה מבטלת את התודעה הרגילה, מאשרת את הרעיון האופטימי שאנו יכולים להתעלות מעליה ולראות את הדברים כפי שהם. אגב, ניתן להשוות זאת ולהעמיד בניגוד לאפיסטמולוגיה קאנטית, אשר אף היא טוענת שהידע הפנומנלי שלנו אינו מושלם, אך באופן מובהק מציב את שלמות הידע ה"נומנלי" מעבר להישג ידנו. בעוד שתיאוריה זו של עמנואל קאנט אינה עולה בקנה אחד עם עצמה, התיאוריה הבודהיסטית אינה כזו מבחינה זו.

ובכל זאת, שימו לב היטב להבדל בין 'אבסטרקציה' רגילה לבין קונבנציונליזם או נומינליזם בודהיסטי. עבור הבודהיסטים, כמו אצל קאנט, התודעה שלנו *ממציאה* הפשטות ללא כל תמיכה אובייקטיבית; בעוד שבאפיסטמולוגיה רציונלית רגילה, הפשטה היא *פעולה של תובנה רציונלית* - כלומר, היא מתעדת משהו אובייקטיבי, שאינו פרי דמיון טהור.

בנוסף להסבר האפיסטמולוגי או הרציונליזציה של תזת אי-הנשמה, פילוסופים בודהיסטים מציעים טענות וטיעונים אונטולוגיים שונים. לפיהם, כל הדברים, כולל נשמות לכאורה, חסרים מהות, משום שהם ארעיים ולא רציפים. הם אומרים שניתן לראות זאת בקלות, וכי בכל מקרה ניתן לטעון זאת באופן הגיוני - כמו גם להיות ברור לכל מי שהוא מואר.

בנוגע לתצפיות, הם טוענים (בדומה לדיוויד יום מאוחר יותר) שחיפשו נשמה בכל מקום בתוך עצמם ומעולם לא מצאו אחת. לכן, הנשמה היא (עבורם) אשליה של אנשים בעלי חשיבה קונבנציונלית - אשר מוטעים על ידי האגו שלהם (מראה גופני ונפשי של העצמי) להאמין שיש משהו (כלומר מישהו) במרכז כל החוויה והמחשבה שלהם.

אך עלינו לציין שזו כמובן אינה תצפית טהורה על היעדר נשמה, אלא הכללה ממספר כשלים בהתבוננות חיובית בנשמה. הכללת השלילה יכולה להיות נכונה, אך אין לה בדיוק אותו מעמד אפיסטמולוגי כמו לתצפית חיובית. אין שום דבר הכרחי מבחינה

אמפירית או לוגית בטענה של היעדר נשמה. לפחות, לא מנקודת מבטו של אדם לא מואר; וקשה לראות כיצד אדם מואר יוכל להימנע מהסתמכות שווה על הכללה.

יתר על כן, נוכל להוכיח את מסקנתם ואת הטיעון הרחב יותר על ידי הצבעה על כך שזה אבסורד לחפש את הנשמה בתחום הפנומנלי (כלומר, בהתייחס לתכונות מוחשיות נתפסות, כמו מראות, צלילים, ריחות, טעמים, תחושות מגע, בין אם נפשיות או פיזיות), אם הנשמה במקרה היא ישות לא פנומנלית (משהו מורגש, שאין לו כשלעצמו היבטים פנומנליים).

ראוי להבהיר בנוסף כי למרות שנשמתנו היא חומר רוחני ולא-חומרי במרכזן של תופעות נפשיות ופיזיות רבות, היא אינה "מהותן" או אופיין המגדיר. נשמתנו היא "אנחנו", עצמנו - נושא הקוגניציות שלנו וסוכן הרצונות והערכות שלנו. זוהי טעות אינטלקטואלית לנסות ולזהות אותנו עם דברים שקשורים רק אלינו. איננו אחד עם או חלק מהמוח ו/או הגופים שלנו, אלא משהו מעבר להם, אם כי בתוכם, מכירים אותם ומקיימים איתם אינטראקציה בדרכים שונות.

בנוגע לארעיות, הבודהיסטים כנראה סבורים שמאחר שלנשמתנו תמיד יש התחלה לכאורה (לידתנו) וסוף (מותנו), היא בהכרח אשליה. לדעתם – המשקף את ההנחה הכללית, כך נראה, של הפילוסופיה ההודית העתיקה, מה שזמני (או חולף) הוא בהכרח אשליה; רק הקבוע (או הנצחי) הוא אמיתי. יתר על כן, לדעתם, שום דבר אינו נצחי – ובכך הם מתכוונים, בוודאי, ששום דבר פנומנלי אינו נצחי; שכן הם בהחלט מאמינים בנצחיות ההארה או ב"טבע התודעה" או ב"בסיס כל הקיום" הבסיסי – גם אם הם מאשרים כי מצע אוניברסלי זה הוא בסופו של דבר "ריק".

אבל ניתן לערער על נקודת מבט זו. להיות אמיתי פירושו להיות עובדה, כלומר להתרחש או להתרחש. כמה זמן או קצר עובדה זו היא, הייתה או תהיה, בוודאי אינו רלוונטי למעמדה כעובדה. אשליה היא משהו שקיים או שחשבו שהוא קיים אך אינו קיים או לא היה קיים. זיהוי מציאות עם נצח ואשליה עם ארעיות

פירושו לבלבל בין שתי סוגיות נפרדות. מעולם לא נתקלתי בטיעון משכנע מדוע יש לנסח משוואות כאלה. בוודאי שאפשר לדמיין אשליות נצחיות ומציאויות חולפות. לכן, עלינו לשקול כי סוגיית ההתמדה של הנשמה, כלומר האם הנשמה נצחית או קצרת מועד כפי שהגוף והנפש הם, אינה קשורה כלל למציאותה או לאשליה שלה.

הטיעון הבודהיסטי נגד הנשמה פונה גם לרעיון הכללי של אי-רציפות, כלומר הרעיון שהכל משתנה כל הזמן, ולכן אי אפשר להצביע על שום דבר כ"דבר אחד ואותו הדבר" מרגע לרגע. רעיון זה מוצג כתצפית - אך ברור שזוהי השערה בלבד, הפשטה שנגזרה מתצפית. בהינתן העובדה הנצפית של שינוי, ניתן באותה מידה להניח שסוג של המשכיות עומד בבסיס זוגות של רגעים. מכיוון שכל מה שאנו חווים בפועל הם הרגעים העוקבים, השאלה האם ניתן למצוא שארית כלשהי מכל רגע ברגע הבא פתוחה לדיון. לפיכך, לדבר על אי-רציפות זה כבר להניח *משהו* מעבר לתצפית.

יתר על כן, אפילו בהינתן אי-רציפות לכאורה, איננו יכולים להסיק מסקנה חד משמעית שאכן קיים אי -רציפות - שלא לדבר על כך שזה נכון בכל המקרים. אי-רציפות היא *הפשטה* מהחוויה; היא אינה מושא טהור של החוויה. בנוסף, מושג אי-הרציפות *האוניברסלית* נותר תמיד פתוח לספק במידה מסוימת, משום שמדובר בהנחה אינדוקטיבית - במקרה הטוב, הכללה גרידא. יתר על כן, העקביות הפנימית של מושג זה אינה ודאית, שכן הוא מרמז על *קביעות* של אי-רציפות לאורך זמן. כלומר, אם אנו רואים בהפשטה כמשמעותה בהכרח סוג של המשכיות (בין אם של האובייקט או של הסובייקט), מושג אי-הרציפות סותר את עצמו כאשר לוקחים אותו לקיצוניות.

תובנה זו רלוונטית במיוחד במקרה של הנשמה, שהיא כאן גם סובייקט וגם אובייקט. לא נוכל לטעון שאנו יודעים בוודאות שהנשמה אינה רציפה (כלומר, רצף של נשמות רגעיות נפרדות), משום שהצהרה כזו טוענת שהנשמה יכולה להתעלות *מעל* אי-הרציפות מספיק כדי לראות שהנשמה אינה רציפה. כלומר,

כדי לטעון טענה כזו, הנשמה (כסובייקט) חייבת להיות *נוכחת בזמן הפורשת* בין שניים או יותר מהמקרים או המקטעים הרגעיים לכאורה שלה (כלומר, הנשמה כאובייקט). זוהי בבירור סתירה עצמית. לפיכך, הטיעון הבודהיסטי לטובת התזה שהנשמה אינה קיימת אינו שורד בדיקה לוגית רצינית.

טענה בודהיסטית נוספת בנוגע לנשמה היא שהיא כפופה ל"התהוות תלויה" או "התניה" - כלומר, קיומה בפועל, כיחידת קיום, כעובדה - אינו אפשרי בבידוד, ואפשרי רק ביחס לכל הדברים האחרים (אשר בעצמם תלויים זה בזה באופן דומה). עם זאת, תיאוריה זו - שכל דבר ביקום יכול להתקיים רק בנוכחות כל דבר אחר ביקום, וכי יקום קטן יותר (המכיל רק אחד מהדברים הללו, או חלקם אך לא את כולם) אינו נתפס - היא רק ספקולציה; היא אינה מוכחת בשום צורה.

יתר על כן, נוכל לשאול שוב האם תיאוריה זו עולה בקנה אחד עם עצמה. אם היא, כמו כל הדברים התת-ירחיים, משהו תלוי או מותנה - וזה בוודאי כך, בעיקר בהתייחס לחוויה ולמחשבה האנושית - כיצד ניתן לטעון שהיא אמת אוניברסלית ונצחית? כל טענה שהיחסי הוא מוחלט נראית פרדוקסלית ופתוחה לספק. חייב להיות משהו מוחלט לעגן עליו את היחסי. לטעון שכל דבר תלוי בכל דבר אחר ולהיפך, זה עדיין לטעון שהמרק הגדול הזה של דברים תלויים זה בזה הוא דבר בלתי תלוי. ואם זו בתורו אינה עובדה בלתי ניתנת לצמצום, משהו אחר חייב להיות כזה. אין דרך להיות רלטיביסט מוחלט!

האמונה שמשהו יכול להיות "גם A וגם לא-A", או "לא A וגם לא-A", נראית כעיקרה של כל מיסטיקה (במובן המזלזל). הטענה שאין לטעון טענה היא עצמה טענה - אין מנוס מהיגיון זה. לטעון שהכל אשליה פירושו לטעון זאת כעובדה - כלומר כמשהו שאינו אשליה. לטעון שאין דבר, אין אדם, בליבת הווייתנו עשוי להיראות באופן שטחי במבט ראשון אפשרי מבחינה לוגית, כלומר לא סותר את עצמו - עד שאנו שואלים מי בדיוק טוען את הטענה ולמי היא מופנית. עצמים דוממים אינם עוסקים בנושאים כאלה. אי-עצמי לא יכול להיות מוטעה וגם לא

לממש את האשליה שלו. כל התרחשות של קוגניציה, הערכה או רצון מרמזת על קיומו של עצמי.

5. עצמי והארה

העצמי הפנומנלי. כאשר בודהיסטים מדברים על "התודעה" או "הנפש" של האדם, הם מתייחסים לעתים קרובות למה שניתן לתאר כתחום החוויה של האדם בכל רגע. רגע אחר רגע, סביב הנקודה המרכזית שבה מתרחשת הקוגניציה בפועל, יש ענן של תופעות: תחושות ורגשות גופניים, הופעות של מראות וצלילים מסביב, ותמונות וצלילים מנטליים, מחשבות מילוליות ולא מילוליות, ומצבי רוח. חשוב במהלך מדיטציה (ובסופו של דבר, מעבר לה) להגיע ולהישאר מודעים לשלמות זו של חוויה מגוונת, ולהבין את המשקל הרב של חוויה זו בחייו של האדם.

על פי הבודהיסטים, מסה פנומנלית זו היא כל מה שיש באמת בחייו של אדם - ומכאן הם מסיקים שאין עצמי. ענן פנומנלי זה, הם טוענים, הוא מה שאנו מכנים העצמי, זהו העצמי כולו. יתר על כן, על פי אסכולת היוגהקרה, ענן זה הוא *רק* התודעה (מכיוון שלטענתם, כל חוויה מתווכת בהכרח על ידי התודעה). אבל אני חולק על דעות כאלה - וטוען שעלינו לשים לב גם *למרכז* של תחום החוויה הזה.

במרכז נמצא העצמי, זה שחווה. סובייקט זה, שחווה את האובייקטים הפנומנליים המשתנים, הוא המשמעות האמיתית של המילה "עצמי". זוהי ישות לא-פנומנלית, שאינה נחווית מחוץ לעצמה, אלא ידועה לעצמה על ידי אינטואיציה. זוהי הנשמה או הרוח. פילוסופים בודהיסטים מכחישים זאת, אך איני משוכנע מהיגיון שלהם. למרות זאת, אני משוכנע שההארה היא (כפי שהם טוענים) המטרה המרכזית של הקיום האנושי - המשמעות של הכל.

הערך היהודי המרכזי הוא, כמובן, עבודת ה', כלומר קיום המצוות שניתנו בתורה שבכתב ובעל פה. אבל, נראה לי, ככל שאדם נוטה גבוה יותר מבחינה רוחנית, כך הוא יכול למלא טוב

יותר משימה כזו. הארה פירושה שלמות החוכמה. לכן אין סתירה בין ערכים אלה. ככל שהכלי מושלם יותר, כך הוא עושה את עבודתו טוב יותר.

ערך הנאורות . הרעיון הבודהיסטי של הנאורות (*בודהי*) הוא אחת התרומות הגדולות שלו לשאיפה ולהשראה האנושית. הייתי רוצה שהיהדות תעריך ותשאף באופן מודע יותר למטרה זו, באמצעות מדיטציה. כמובן, היהדות לעולם לא תקבל את הרעיון שהנאורות הופכת אדם ל"אל". אני מסכים עם הסתייגות מכרעת זו.

ישנן כמה נקודות דמיון משמעותיות בין קבוצת הדתות היהודית-נוצרית-אסלאמית לבין הקבוצה ההינדית-בודהיסטית. נקודה אחת שכולן (או לפחות חלק מהאסכולות בכלל) עשויות להסכים איתה, היא הרעיון שכולנו מושרשים באל אינסופי או קרקע מקורית ושכולנו נחזור יום אחד למקור זה. ואכן, ניתן לראות את הדתות הגדולות הללו כתורות כיצד להתכונן לחזרה כזו או להאיץ אותה.

כעת, שתי הקבוצות יחשבו שכאשר אדם מצליח איכשהו להתמזג בחזרה עם אלוהים (או איך שלא קוראים למקור), אלוהים נשאר ללא שינוי, כלומר שום דבר לא נוסף לו. מנקודת מבטו של האחרון, מעולם לא הייתה הפרדה, לא הייתה הפרדה של האחדות. אולם, היכן שתי הקבוצות יהיו שונות הוא במעמד שרוכש אדם המתמזג עם האלוהות. הדתות ממוצא הודי יראו אדם כזה כמי שהפך ל"אל", או אפילו מזוהה עם האל האחד והיחיד; בעוד שהדתות המזרח תיכוניות יראו את הפרט כמי שחדל להתקיים כישות נפרדת.

הייתי מתייחס לדימוי השקט של טיפת מים הזורמת חזרה אל האוקיינוס: בוודאי, טיפה זו מאבדת את כל "אישיותה", ויתרה מכך, היא הופכת לחלק בלבד מהאוקיינוס כולו ואינה משווה לו.

10.פרק עשר

ביקורת על דוקטרינת חמשת הסקנדה הבודהיסטית

לקוח מתוך יצירה שטרם פורסמה,

מאמר זה פורסם לראשונה בשנת 2016 כתצוגה מקדימה

בבלוג של המחבר/ת.

במאמר זה, אגיב באופן ביקורתי על דוקטרינת "חמשת הסקאנדות" הבודהיסטית. דוקטרינה זו מיוחסת לבודהה עצמו ונחשבת לאמונה מרכזית בבודהיזם [117]. עם זאת, לדעתי הצנועה, לאור מגבלותיה האינטלקטואליות הברורות, אין להעניק לדוקטרינה זו מעמד כה גבוה. לבודהיזם ולמייסדו יש רעיונות אינטליגנטיים הרבה יותר להציע לעולם. בהתחשב בכך, אין לראות בביקורת הנוכחית על דוקטרינת חמשת הסקאנדות ביקורת כללית על הבודהיזם או על מייסדו.

למרות שהן מופיעות לעתים קרובות בספרות, חמש הסקנדה כמעט ולא מוגדרות ומוסברות בבירור. המילה הסנסקריטית *סקנדה* (בפאלית: *khanda*) פירושה "מצטבר" - וככל הנראה מתייחסת לאבן בניין, של הנפש או אולי של העולם. בסנסקריט, חמש הסקנדה המפורטות הן: *רופה, ודנה, סמג'נה, סמסקרה, ויג'נאנה* (בפאלית: *רופה, ודנה, סאנה, סנקהרה, וינאנה*). בעשרות הטקסטים האנגליים שקראתי במהלך השנים, ראיתי מונחים אלה מתורגמים בדרכים שונות, ולמעט יוצאים מן הכלל נדירים, בקושי מוסברים. לא מובהר האם מונחים אלה הם במהותם פנומנולוגיים, פסיכולוגיים, מטאפיזיים, אונטולוגיים או אפיסטמולוגיים. כאשר מוצעות

---

[117] לפי ערך ויקיפדיה בנושא זה, הנזיר הבודהיסטי האמריקאי ת'ניסארו, בספרו " *חופן עלים"* , כרך 2, מהדורה שנייה 2006, עמ' 309, טוען כי הבודהה "מעולם לא הגדיר 'אדם' במונחים של המצרפים" וכי דוקטרינה זו אינה פאן-בודהיסטית. לדעתי, אם הוא אמר זאת (לא ראיתי זאת במו עיניי), ייתכן שהוא צודק.

פרשנויות, הן שונות במידה ניכרת מטקסט אחד למשנהו. אף על פי כן, בהיותה דוקטרינה חשובה בבודהיזם, ראוי לנתח ולהעריך אותה.

1. הקריאה הפנומנולוגית שלי

לפני שאלמד את הפרשנויות הנורמטיביות למונחים אלה, הרשו לי להציג את הפרשנויות הראשוניות שלי, גם אם אני מודה שהן אינן מדויקות במידה רבה מבחינה היסטורית. כך, הקורא ידע מאיפה אני מגיע, ויוכל לעקוב טוב יותר אחר חשיבתי. כשנתקלתי לראשונה בחמשת הסקנדה בספרים בודהיסטיים, ראיתי אותן כמעין *פנומנולוגיה* , כלומר רשימה של הקטגוריות השונות של הוויה או הופעה, כזו המציעה תיאוריה אונטולוגית ואפיסטמולוגית במידה שהרשימה מבחינה ומקשרת בין הקטגוריות בדרכים מסוימות. שקלו את הקריאה הבאה:

- *רופה* , המתורגמת בדרך כלל כ"צורה", יכולה להתפרש כמתייחס לעולם *החיצוני והחומרי לכאורה* , המכיל את התופעות בכל הצורות והגדלים בתנועה שאנו עדים להן דרך חושינו, חושי הראייה, השמיעה, הריח, הטעם והמגע. שדה חוויה זה הוא מכריע מבחינה כמותית, ותופס את רוב קיומנו, אך כמובן אינו הסיפור כולו, לא את כל עולמנו.
- *ודנה* , המתורגמת בדרך כלל כ"תחושה או תחושה", יכולה להתפרש כמתייחסת באופן ספציפי יותר *לתופעות שאנו חווים בתוך גופנו האישי* . במובן מסוים, אלו הן חלק מהעולם החיצוני והחומרי, שכן גופנו הוא לכאורה חלק ממנו; אך במובן אחר, הן קרובות יותר לבית (כלומר פנימיות יותר) ופחות חומריות (כלומר מכילות תופעות שונות באופן משמעותי מאלה שאנו חווים רחוק יותר). בהקשר זה, תחושות המגע שלנו בגופים שמעבר לגופנו הן רגשות, כמו גם כל שלל התחושות הפיזיות שאנו חווים בתוך גופנו, כגון רגשות מיניים (תשוקה, סיפוק), תחושות עיכול (רעב, צמא, שובע, כאבי בטן, תחושות בעת מתן שתן או עשיית צרכים וכו'), ותחושות באיברים פנימיים אחרים (כאבי ראש, פעימות לב, צרבת, התכווצויות שרירים, כאבי עצבים וכו'). כאן ייכללו גם תגובות רגשיות הנחוות בתוך הגוף, כגון אהבה (רפרוף או חום באזור הלב), פחד (רפרוף או חום באזור הבטן) וכו'. בקיצור, כל ההנאות והכאבים שאנו עשויים להיות נתונים אליהם בתוך גופנו, בין

אם הם נובעים מסיבות פיזיות או נפשיות. כמו כן, תחת כותרת זו ייכללו תחושות הרצון שלנו (פעולות רצון), כלומר התחושה שיש לנו שאנו מזיזים את חלקי גופנו ואת כל גופנו במרחב; ולכן גם תחושות הרצון שלנו (רצונות מוקדמים, עמדות, כוונות). עם זאת, שימו לב כי בעוד שלרצונות וכוונות עשויים להיות היבטים פנומנליים, הם במידה רבה לא פנומנליים; כלומר, הם אינטואיטיביים ולא נתפסים.

- *סמסקרה* , המתורגם בדרך כלל כ"תצורות נפשיות", ולפעמים כ"דחפים לרצון", יכול להתפרש כמתייחס *לתופעות הפנימיות שאנו חווים באמצעות יכולות הזיכרון והדמיון שלנו* (האחרון הוא מניפולציה רצונית או לא רצונית של פריטי זיכרון כדי לייצר תמונות, צלילים וכו' חדשים). זה כולל את תמונות ההדמיות, את צלילי המחשבות המילוליות, חלומות (במהלך השינה) והזיות (האחרונים הם השלכות חזקות יותר, ככל הנראה אל המרחב בו שוכן החומר, של דמיונות). תופעות אלו דומות לאלו הנחוות כחיצוניות וחומריות, בכך שיש להן גם צורה, צבע, צליל וכו', אך הן נחוות כשונות באופן מהותי, של "חומר" שונה, עד כדי כך שאנו נותנים להן שם שונה (הן מאופיינות כנפשיות, בניגוד לחומריות), גם אם אנו מתייחסים לתופעות הנפשיות, או הפנטזמות, כנגזרות של החומריות (דרך זיכרון חוויות). תופעות נפשיות כאלה יכולות כמובן להתנות (לגרום או להשפיע באופן שונה) על פעולות גלויות יותר לאחר מכן.
- *סמג'נה* , המתורגמת בדרך כלל כ'תפיסה', אך לעתים קרובות כ'אפרספציה', 'קונספציה' או 'קוגניציה', יכולה להתפרש כמתייחס *לאובייקטים השונים של הקוגניציה שלנו* , כלומר כל מה שאנו חשים באופן אינטואיטיבי (קונקרטיים לא-פנומנליים), כל מה שאנו תופסים לכאורה דרך החושים הפיזיים או נפשית דרך זיכרון ודמיון (קונקרטיים פנומנליים), וכל ההפשטות והתיאוריות (המבוססות על הפריטים הקודמים) שאנו בונים באמצעות תובנה והיגיון מושגי (כולל שלילה, דמיון, אי-דמיון וכו'). לפיכך, *סמג'נה* תכלול את הרשמים הלא-פנומנליים שלנו (אפרספציות), את החוויות הפנומנליות שלנו (תפיסות), ואת המושגים והמחשבות (קונספציות) הנובעים מהקודמים, שדרכם אנו זוכים, לא רק לחוות דברים, אלא גם לסדר ולקשר ביניהם, וכך להבין אותם (או להתבלבל על ידם) בדרגות שונות. לכן, שימו לב היטב, *סמג'נה* מתמקדת באובייקטים בהקשר של

היותם מוכרים, כלומר כתוכן של קוגניציה (ולא כאובייקטים בנפרד מקוגניציה).

- *ויג'נאנה* , המתורגמת בדרך כלל כ"תודעה", יכולה להתפרש כמתייחס *לעובדה של קוגניציה* , ההכרה, לעומת האובייקט שלה (תוכן) והסובייקט שלה (העצמי שלכאורה מבצע את ההכרה). יש לפרט את התודעה בנפרד משום שהיא שונה באופן מהותי מכל הקטגוריות האחרות ברשימה שלנו. שימו לב היטב שכדי להבטיח רשימה מלאה, מונח זה לדעתי יצטרך לכלול גם את *הקשר בין קוגניציה* וגם *את הקשר לכאורה. עצמי או נשמה* אשר קשורים דרכו לאובייקט. זה מתייחס לעצמי שאותו כולנו חשים באופן שגרתי - למרות שבודהיסטים מכחישים את מציאותו של האחרון ורואים בו אשליה. הבנה זו אינה זרה לחלוטין לפרקטיקה הבודהיסטית, הנוטה להשתמש במונחים 'מודעות' ו'נפש' באופן דו משמעי שלפעמים באמת (אם כי בדרך כלל מבלי להודות בכך בגלוי) מתכוון לעצמי (כלומר, זה שמודע) [118]. יתר על כן, יש להדגיש שהעצמי לא רק מכיר, אלא גם רצונות וערכים - כלומר *שרצון והערכה* הם בין כוחותיו כמו גם קוגניציה, וכי שלוש יכולות אלו תלויות זו בזו ואינן קיימות זו בלעדיה.

כלומר, מנקודת המבט הנוכחית שלנו: בעוד *שרופה* מתייחסת לאובייקטים חיצוניים וחומריים, *ודנה* לאובייקטים גופניים באופן ספציפי יותר, *וסמסקרה* לאובייקטים מנטליים, ובעוד *שסמג'נה* מזהה את אותן קטגוריות של אובייקטים כתוכן של פעולות קוגניטיביות, *ויג'נאנה* מתייחסת לפעולות הידיעה (והרצון וההערכה) המשתמעות וליישויות הרוחניות (עצמנו) שלכאורה עוסקות בהן. מכאן אנו רואים שהקטגוריות הפנומנולוגיות השונות המפורטות כאן חופפות במידה מסוימת: *רופה* כוללת לפחות חלק *מוודנה* , *סמסקרה* היא תופעת לוואי של *רופה* וואדנה , *סמג'נה כוללת את החוויות הקודמות ומוסיפה את* התוצרים המושגיים והרציונליים המורכבים יותר שלהן, בעוד *שויג'נאנה* מתמקדת בסובייקט ובקשר בין התודעה

---

[118] לעתים קרובות בכתביי הקודמים הצבעתי על העמימות של המונחים "מוח" ותודעה בשיח של פילוסופים בודהיסטים, והסברתי שם כיצד היא מאפשרת להם להתחמק מהרבה נימוקים שגויים.

(והרצון וההערכה) בינה לבין אובייקטים קונקרטיים ומופשטים שונים אלה.[119]

התיאור הפנומנולוגי הנ"ל הוא בסך הכל, אם לחזור על כך, השלכה אישית שלי: זוהי הדרך בה נטהתי בעבר לפרש את דוקטרינת חמשת הסקאנדות לאור המינוח המשמש עבורה באנגלית. זו הדרך בה, בהינתן הרקע הפילוסופי שלי, הייתי בונה תיאוריה של ידע והוויה אם הייתי נאלץ להשתמש בחמשת המונחים הנתונים הללו, גם כשהייתי מודע לכך שתיאוריה כזו מכילה כמה נקודות מבט לא אורתודוקסיות.

2. קריאה פסיכולוגית אורתודוקסית יותר

עם זאת, בודהיסטים ופרשנים אחרים מציגים מונחים אלה באור שונה למדי. אשתמש כקרש קפיצה לתיאור מעניין שראיתי בנושא זה מאת קרוליין ברזייר בספרה " *פסיכולוגיה בודהיסטית"* . הבה נבחן תחילה את הגישה *הפסיכולוגית הזו* , שלדעתי קרובה לכוונתה המקורית של דוקטרינת חמשת הסקאנדות, בהתחשב בכך שהבודהיזם עוסק ב"הארה ושחרור" של אנשים ולא רק בהעברת מידע כדי לספק את סקרנותם. היא כותבת:

> "הסקנדהות הן השלבים בתהליך שבו נוצר ומתוחזק כלא העצמי. בכל שלב, התפיסה מחלחלת על ידי אג'נדות אישיות שיוצרות עיוות. אשליה שולטת... כל אחד מאיתנו מחפש ללא הרף אישור שאנחנו אותו אדם שהנחנו את עצמנו להיות. מצבים המפריעים לתהליך זה נמנעים או מתפרשים מחדש, והעצמי נראה כאילו הוא הופך ממשי יותר" (עמ' 93-92).

הפרשנות שלה לשלבים היא כדלקמן (בניסוח תמציתי, בפרפרזה שלה). השלב הראשון הוא *רופה* , שהוא מציאת אינדיקציות של העצמי בכל דבר שאנו באים איתו במגע; כלומר, היצמדות לכל מיני דברים משום שהם

---

[119] שימו לב שברשימה שלי, *סמג'נה* ממוקמת אחרי *סמסקארה* , וזה לא הסדר הרגיל של הרישום. יכולתי גם למקם *סמג'נה* אחרי *ויג'נאנה* , מכיוון שהקטגוריה האחרונה מוסיפה אובייקטים של קוגניציה שיש לקחת בחשבון על ידי הראשונה. עם זאת, גם *לויג'נאנה יש סמג'נה* כאחד האובייקטים שלה, מכיוון שהאחרון כרוך בתודעה ובסובייקט מודע; כך שסדר ההצגה הנבחר נראה הגיוני ביותר.

מחזקים את האמונה שלנו בעצמי, ואכן כזה עם זהות ספציפית שאנו קשורים אליה. הבא בתהליך מגיע *וודנה* , המתייחסת לשיפוטי הערכים המיידיים שלנו ביחס לדברים שאנו נתקלים בהם (אנשים, אירועים, כל דבר); אנו עשויים למצוא אותם מושכים, דוחים או מבלבלים - אך בכל מקרה, יש לנו תגובה ויסצרלית אליהם שמשפיעה על התגובות שלנו אליהם לאחר מכן. *שלישית* מגיעה *סמג'נה* , המורכבת מטוויית פנטזיות ומחשבות נוספות סביב הדברים שכבר נתקלנו בהם והגבנו אליהם בתחילה; עקב כך, אנו נסחפים באופן לא מודע לדפוסי התנהגות רגילים מסוימים. *סמסקרה* מתייחסת לפעולות ולתגובות מחשבתיות אלו, אשר באמצעות בחירות עבר חוזרות ונשנות, התנינו את עצמנו לעשות כמעט באופן אוטומטי. לבסוף מגיעה *ויג'נאנה* , המתייחסת באופן רחב יותר למנטליות (פרספקטיבות ומדיניות) שאנו מאמצים כדי להבטיח שאנו ניחנים היטב ומוגנים בכל הנסיבות.

חמשת השלבים הללו מהווים מעגל קסמים, בכך שהשלבים המאוחרים יותר משפיעים ומחזקים את השלבים המוקדמים יותר. הם מבטיחים שאנו נכנסים ונשארים תקועים במעגל הלידה, הסבל והמוות. חשוב לציין שמטרת התיאור הפסיכולוגי הזה היא לגרום לנו להיות מודעים לדרכים בהן אנו פועלים בדרך כלל, כדי שנוכל עם הזמן ללמוד לשלוט ולשנות דרכים אלה, ולהיות נאורים ומשוחררים. כפי שברייזר מנסח זאת: "בודהיזם אינו עניין של פשוט ללכת עם הזרם. מדובר בשינוי מסלול" (עמ' 95). בגישה זו, דוקטרינת הסקנדה היא דוקטרינה מעשית ולא תיאורטית. זהו 'אמצעי מיומן', ולא הסבר אקדמי. היא עוסקת בדרכים בהן אנו בדרך כלל יוצרים ומתחזקים את 'העצמי' שלנו.

מיותר לציין שזה נראה כמו לימוד חודר ובעל ערך רב [120]. השאלה שעלינו לשאול בנקודה זו, עם זאת, היא האם זה נכון לחלוטין. כלומר, בהנחה שהסקיצה לעיל היא עיבוד מדויק של התיאוריה הבודהיסטית של הפסיכולוגיה האנושית, האם זו הדרך בה אנו בני אדם רגילים (לא נאורים, לא משוחררים) מתפקדים בפועל? ברייזר, בהיותו בודהיסט מסור, מקבל זאת כמובן מאליו ללא ביקורת. הייתי עונה שלמרות שתיאוריה זו נראית נכונה חלקית, היא בהחלט לא נכונה לחלוטין. מה שיש לנו כאן, במבט ראשון, הוא דיוקן של מישהו שהוא (בלשון המעטה): צר אופקים מאוד

[120] כזה שיכול לשמש, וללא ספק משמש, במדיטציה.

(רופה *)* , אינסטינקטיבי (*ודנה*), לא רציונלי (*סמג'נה*), הרגלי (*סמסקרה*) ואנוכי (*ויג'נאנה*). זה אולי מתאר באופן מלא אנשים מסוימים, וזה אולי מתאר חלקית את כולנו, אבל זה בהחלט לא תמונה מלאה של הנפש האנושית הרגילה.

מה שחסר בבירור בתמונה זו הן היכולות הגבוהות יותר של בני האדם - האינטליגנציה שלהם, ההיגיון שלהם והרצון החופשי שלהם. ניתן לטעון כי היכולות הגבוהות הללו קיימות ברקע, ברמיזה שאנשים יכולים (ולעתים אף אכן) להיות מודעים להתנהגותם הפסיכולוגית הנמוכה האמורה ולעשות מאמץ להתגבר עליה. אך אם כן, יש לכלול זאת במפורש בתיאור. כלומר, יש להציג אינטליגנציה, היגיון ורצון חופשי כסקנדהות נוספות. אך הן אינן מוצגות כך - לא מובהר שבני אדם יכולים לתפקד בחוכמה רבה יותר, ולהסתכל על עובדות המצב בצורה אובייקטיבית ואינטליגנטית, ולהחליט באמצעות חשיבה מודעת כיצד להגיב בצורה הטובה ביותר, ולהמשיך ברצון מודע לעשות זאת. בכל מקרה, היכולות הגבוהות הללו משמשות באופן שגרתי את רוב האנשים, ולא רק לצורך השגת הארה ושחרור.

מדוע יכולות גבוהות אלה, אשר נפוצות למדי, גם אם בדרגות שונות, אינן מוזכרות בתיאור הבודהיסטי כגורמים בלתי נפרדים של הנפש האנושית? הייתי מציע שהסיבה העיקרית היא שיש באופן דוגמטי להרחיק את העצמי (או הנשמה) ממנה [121]. עמוד התווך של התיאוריה הבודהיסטית של הארה ושחרור הוא שהאמונה שלנו שיש לנו עצמי היא הסיבה העמוקה לכל הסבל שלנו, משום שעצמי בהכרח קשור לקיומו, והדרך לצאת מסבל זה היא להבין שאין לנו באמת עצמי ולכן איננו צריכים להיקשר לשום דבר. בהקשר כזה, יש לתאר את הנפש האנושית בהכרח כתגובתית וטיפשית במהותה, כמו ספינה ללא הגאי, נתונה לחסדי כל רוח וזרם. הבודהיזם אכן רואה בבני אדם כמסוגלים להתעלות מעל מגבלות אלה, על ידי ביצוע

---

[121] מעניין לציין כבדרך אגב כיצד פיזיקאים, ביולוגים, פסיכולוגים ופילוסופים מודרניים נוטים להתעלם באופן דומה מהנפש האנושית ומהתפקודים שלה של קוגניציה, רצון והערכה, בתיאורים שלהם את העולם, החיים והאנושות. אך בעוד שהמניע של הבודהיזם הוא להגן על הדוגמה שלו של אי-עצמי, המניע של "מדענים" מודרניים הוא להגן על הדוגמה שלהם של מטריאליזם אוניברסלי ודטרמיניזם. החטא האינטלקטואלי הכרוך בשני המקרים הוא לגרום לדברים להיראות פשוטים יותר ממה שהם, כדי להתאים אותם ביתר קלות לתיאוריה האהובה עלינו.

הדרכים והאמצעים שלימד הבודהה בדהרמה; אך הוא אינו (לדעתי) מבהיר במלואו את התהליכים הפסיכולוגיים הכרוכים בשיפור עצמי, ללא ספק בשל חוסר האפשרות לתאר אותם מילולית בדיוק ובכלליות.

ברייזר אכן ממשיכה ומתארת כיצד הפסיכולוגיה הבודהיסטית תופסת התעלות מעל הסקנדה. היא עושה זאת במונחים של "חמשת הגורמים הנוכחים בכל מקום" שהופכים ל"חמישה גורמים נדירים" "באמצעות תרגול רוחני". אך כמובן, תיאור זה אינו מציין בבירור *מי* מבצע את התרגול הרוחני, ואילו *יכולות* מעורבות. הוא אינו מכיר בכך שהאדם הבודד המעורב (העצמי) צריך להבין (באמצעות אינטליגנציה והיגיון) את הצורך ואת הדרך לשינוי כזה, ולאחר מכן להמשיך ולחולל אותו (באמצעות מחשבות ופעולות רצוניות מורכבות). העצמי ויכולותיו הגבוהות יותר אינם זוכים להכרה הראויה (מכיוון שכפי שכבר הוסבר, הכרה כזו תסתור את הדוגמה הבודהיסטית של אי-עצמי). זו אינה פגם המצוי רק בתיאורו של ברייזר, אלא בכל התיאורים הבודהיסטים האורתודוקסיים.

מובן מאליו, הבודהיזם, ובמיוחד ענף הזן שלו, דוחה אינטלקטואליזם מוגזם. יש להודות, אינטליגנציה, היגיון ורצון חופשי כולם טובים מאוד באופן עקרוני, ככלים לשיפור האנושות; אך בשימוש מופרז - או פשוט בשימוש לרעה או ניצול לרעה - הם יכולים גם, ולעתים קרובות אכן מחריפים, את האשליה והסבל האנושיים. ניתן להשתמש באינטלקט באופן כפייתי כדי לארוג רשתות מורכבות המרחיקות את קורבנו מהמציאות במקום לקרב אותו אליה. באמצעות עודף כזה אנו יכולים להפוך למלאכותיים יותר ויותר ומנותקים מטבענו האמיתי. אין ספק בסכנה זו; היא ניתנת לצפייה. אך אינטלקטואליזם בוודאי אינו הסיפור כולו בנוגע ליכולות הגבוהות יותר שלנו. אין ספק שהם ממלאים תפקיד גדול בשיפור ההבנה וההתנהגות שלנו, הן בחיי היומיום והן במטרות רוחניות ארוכות טווח מכוונות יותר.

יתר על כן, עלינו לשאול האם דוקטרינת חמשת הסקאנדות, אפילו אם נלקחה כפשוטה, היא באמת עקבית. נאמר לנו *שרופה* מורכבת מהתבוננות בדברים ביחס לעצמי ולא באופן אובייקטיבי, שוודנה *מורכבת* מחיבה או סלידה מיידיים, *שסמג'נה* מורכבת מהמצאת אסוציאציות, שסמסקרה *מורכבת* מהתניה, ושוויג'נאנה *מורכבת* ממנטליות אנוכית - והכל נראה פשוט ומכני. אבל האם זה כך? התיאור הבודהיסטי עצמו אומר לנו

שאירועים אלה קשורים זה בזה, כלומר שלבים בתהליך. לכן, מתחת לכל אחד מהם חייבים להיות מנגנונים מורכבים הפועלים. *רופה* חייבת לכלול תחושה מסוימת של עצמי וזהות, כדי שתוכל לבחור מידע שמעניין. *ודנה*, מיידית ככל שתהיה, אינה יכולה להיות מיידית מכיוון שיש לסנן אותה דרך סולם הערכים התת-מודע של האדם המדובר. *סמג'נה* מניחה מראש שישנם תכנים מנטליים ישנים יותר שאליהם היא מקשרת תכנים מנטליים חדשים. *סמסקרה* מתייחסת להרגלים, אשר מרמזים על תכנות באמצעות חזרה. *ויג'נאנה* בתורה מרמזת על אחסון של מידע ושל הערכות.

יתר על כן, גם אם נודה שחמשת הסקאנדות משקפות נטיות נפוצות *בנפש* האדם, ברור באופן אינטרוספקטיבי שבדרך כלל העצמי יכול למעשה, בכל אחד מהשלבים הללו, להתערב באמצעות רצון חופשי המבוסס על שיקולים רציונליים והערכות מודעות. כלומר, אל מול האגוצנטריות של *הרופה*, אנו עדיין יכולים לבחור לראות דברים בצורה אובייקטיבית יותר; אל מול הערכות חסרות מחשבה של *ודנה*, אנו עדיין יכולים לבחור להעריך דברים בצורה מאוזנת יותר; אל מול אסוציאציות פרועות של *סמג'נה*, אנו עדיין יכולים לבחור לשים דברים בהקשר בצורה מדויקת יותר; אל מול הרגלי *הסמסקרה הרעים שלנו*, אנו עדיין יכולים לבחור להתנגד לפיתויים או להתגבר על התנגדויות; אל מול אנוכיות *ויג'נאנית טבעית*, אנו עדיין יכולים לבחור לפעול מתוך פרספקטיבות רחבות יותר. הנפש האנושית אינה בובה מכנית, המונעת על ידי כוחות שאינם בשליטתה - יש נשמה אחראית במרכזה, המסוגלת (בין אם באופן מיידי ובין אם בהדרגה) לכפות את רצונה על שאר הנפש. בודהיסטים אינם יכולים להכחיש את כל זאת בעקביות, שכן הם מאמינים בשיפור עצמי ותומכים בשיפור עצמי, כפי שמבהירה הדרך המתומנת האצילית.

זה מביא אותנו ללב העניין, *הדטרמיניזם* הכרוך באופן מרומז בדוקטרינת חמשת הסקאנדות. הסקאנדות מדומיינות על ידי בודהיסטים כדהרמות, כלומר כ"סדרה של אירועים רגעיים רצופים ולא אישיים", כפי שניסח זאת וסובנהו [122]. איש אינו גורם להן לקרות, הן פשוט קורות, כל אחת מהן

---

[122] מצוטט או מנוהל מחדש (לא ברור איזה מהם) בכתבי *הקודש הבודהיסטיים*, בעריכת אדוארד קונזה. וסובנדהו היה נזיר בודהיסטי ופילוסוף מרכזי, מהמאה ה-4 עד ה-5 לספירה בגנדרה (ממלכה השוכנת על פני פקיסטן ואפגניסטן של ימינו). עמדתו הפילוסופית היא נורמטיבית כיום, לפחות בקרב המהאיאנה, אך היא נתקלה בהתנגדות מצד אסכולת הינאיה בשם

נגרמת על ידי אלה שקדמו לה וגורמת לאלה שבאו אחריה. הן גם לא קורות למישהו, גם אם הן נראות כך. הן "קשורות לסבל", אך איש אינו סובל מהן. ברור, באופן הגיוני, בתפיסה זו של תהליכים פסיכולוגיים, שאין מקום לאדם שמכיר, מבין, מעריך, מסיק, מחליט, בוחר ועוסק בפעולה בפועל. לא רק שהאדם מוסר, אלא שגם פעולות הקוגניציה, ההערכה והרצון מוסרות. הן מצטמצמות להפרעות חשמליות רגעיות בלבד בענן המנטלי [123], כביכול. הן כבר אינן *יחסים מיוחדים* בין סובייקט או מחבר לבין דברים אחרים בנפש או בגוף. דוקטרינה זו היא, למעשה, גרידאפיזה גסה של דברים שאינם ישויות בוודאות.

חמשת הסקנדה היא בבירור תזה מכניסטית, גם אם היא ממותנת באופן תת-קרקעי על ידי האמונה הבודהיסטית באפשרות של הארה ושחרור. לפי תפיסה זו, באופן הגיוני, השגה רוחנית כזו היא עצמה רק תוצר של שרשרת של אירועים מנטליים לא אישיים, שאף אחד לא יוזם אותם ואף אחד לא מרוויח מהם [124]. מצב עניינים זה נטען כי ידוע באמצעות 'מדיטציה עמוקה', אם כי לא מובהר מי מבצע את המדיטציה, וגם לא באמצעות אילו יכולות או לאיזו מטרה מועילה. ברור, באופן אובייקטיבי, עד כמה עמוקה מדיטציה כזו, היא לא תוכל להבטיח את אמיתות התובנות לכאורה, אלא חייבת להעמיד אותן להערכה לוגית בהתאם לחוקי המחשבה. מחשבה

הפרסונליסטים, אשר התקיימה במשך מאות שנים, החל משנת 300 לפנה"ס, וכללה נזירים רבים (למשל, כ-30% מ-200,000 הנזירים בהודו במאה ה-7). ראה עמ' 197-190.

[123] "מדענים" מודרניים (אני שם את המילה במרכאות במכוון, כדי לסמן ביקורת) יגידו פחות או יותר את אותו הדבר, אבל ימקמו את ההפרעות החשמליות במישור הפיזי יותר של המוח ומערכת העצבים. הרעיון שהמוח הוא מעין מחשב מתוחכם מאוד אינו סביר, בדיוק מאותן הסיבות שרעיון הסקנדה אינו סביר.

[124] ויקטוריה לבורריו, במאמר שכותרתו "העצמי בבודהיזם", כתבה: "אם בעקבות דקארט נאמר שבכל מקום שיש מחשבה יש הוגה דעות, הבודהיסט היה עונה 'בכל מקום שיש מחשבה, יש מחשבה'". אמנם אמירה זו שנונה למדי, אך היא כמובן חסרת משמעות, שכן מחברתה אינה מבינה את האבסורדים הלוגיים של תזת "אין הנשמה" הבודהיסטית (וזאת, למרות שהיא מצטטת כמה טיעונים שלי בנוגע אליהם), אלא רק מבקשת למצב את עצמה בצורה אופנתית. ראו את המאמר שלה כאן: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism.

מדעית אינה יכולה לקבל תובנות עמוקות, או כל גילויים המבוססים עליהן, כפשוטם; היא דורשת הערכה רציונלית של כל הטענות.

למען האמת, אם נניח שיש אמת מסוימת בתהליכים הפסיכולוגיים המתוארים בדוקטרינת הסקאנדות, יש לראותם בצורה מצומצמת יותר כתהליכים של בניית *אגו* , ולא בצורה כה רדיקלית כתהליכים של המצאה *עצמית* . הם מתייחסים לא לדרכים שבהן "אנחנו" (נושא דקדוקי שמעולם לא הוסבר אך עדיין משמש שוב ושוב) מדמיינים את העצמי או הנשמה כקיימים, אלא לדרכים שבהן אנו (העצמי או הנשמה הקיימים באמת, העצמי האמיתי שלנו) בונים ומתחזקים *דימוי עצמי מסוים* שאנו חושבים שהוא מחמיא או מבטיח. מה שברור במדיטציה כנה ולא דוגמטית הוא שבעוד שתהליכים כאלה יכולים בוודאי *להשפיע על* ההתנהגות הנפשית והפיזית שלנו, כלומר להקל או להקשות עלינו דברים, הם בדרך כלל לא *קובעים* אותה. השפעה, חזקה ככל שתהיה, תמיד ניתנת להתגברות (עם הגישה והמאמץ המתאימים). כמעט בכל רגע של קיומנו, אנו נשארים חופשיים לבחור להתנגד לכוחות נפשיים אלה או להיכנע להם. אם רק נעשה את המאמץ להיות מודעים, לשפוט ולהתערב כמיטב יכולתנו, אנו נשארים או הופכים לאדונים יעילים של גורלנו.

רק משום שאנו אכן קיימים כפרטים, ויש לנו את כוחות הקוגניציה, ההערכה והרצון הללו, אנו יכולים להתבונן, לזהות, להבין ולהתגבר על הכוחות הלא-אישיים המתוארים בדוקטרינת חמשת הסקנדהות. לכן, למעשה, הדוקטרינה האמורה, רחוקה מלהוות רשימה ממצה של אבני הבניין הבסיסיות של הנפש האנושית, מתארת במקרה הטוב רק כמה היבטים שטחיים של אירועים ומבנים מורכבים הרבה יותר. לא רק שהרשימה אינה שלמה בכך שהיא חסרה התייחסות גלויה לעצמי האנושי וליכולות הגבוהות שלו, אלא בנוסף לכך שההצגה שלה של חמש היכולות הנמוכות יותר (אפילו בהנחה שחמש היכולות הללו אכן קיימות) היא שטחית למדי. מכל הסיבות הנ"ל, ואחרות, אני רואה את תיאור חמשת הסקנדהות של הפסיכולוגיה האנושית כבלתי מספק.

באשר להארה, שחרור וחוכמה, אלה בלתי אפשריים ללא נשמה ויכולות הקוגניציה, הרצון וההערכה שלה. הארה פירושה הכרה מושלמת של הנשמה, כלומר תודעה גבוהה, רחבה, עמוקה ומדויקת ככל האפשר עבור האדם המדובר. שחרור פירושו רצון מושלם של הנשמה, כלומר רצון

חופשי ממכשולים וחזק ככל האפשר עבור האדם המדובר. חוכמה פירושה הערכה מושלמת של הנשמה, כלומר הבנה מלאה של טוב ורע בשילוב עם התנהגות שהיא בהתאם מלאה מוסרית ולא מרושעת. הארה, שחרור וחוכמה הם מושגים החלים רק על יצורים חיים (במיוחד על בני אדם ובעלי חיים אחרים, ואולי במובן מסוים על צמחים); הם אינם רלוונטיים לישויות לא רוחניות (כלומר ישויות חומריות ו/או נפשיות נטולות נשמה, כגון סקנדהות, מחשבים או יצורי פנטזיה).

3. ההיבטים המטאפיזיים

האנציקלופדיה *בריטניקה* (EB) מגדירה את הסקנדה כ"חמשת היסודות המסכמים את מלוא קיומו הנפשי והפיזי של אדם". היא מפרטת אותם כ"(1) חומר, או גוף, הצורה הגלויה של ארבעת היסודות - אדמה, אוויר, אש ומים; (2) תחושות, או רגשות; (3) תפיסות של עצמים חושיים; (4) תצורות נפשיות; ו-(5) מודעות, או תודעה, של שלושת המצרפים הנפשיים האחרים [כלומר, פריטים 4-2]".

ברוב התיאורים שראיתי, תיאוריה זו מוצגת כתיאור של מה שמהווה אדם. עם זאת, חלק מהתיאורים שראיתי מיישמים אותה באופן רחב יותר, ורואים את חמשת הסקנדה כמרכיבים של עולם התופעות. בכל מקרה, תיאוריה זו מכילה בבירור תזה אונטולוגית, במידה שהיא מכירה בשני סוגים של תופעות, החומריות (הסקנדה הראשונה) והנפשיות (ארבע הסקנדה האחרות) [125]. יתר על כן, שימו לב כבדרך אגב, מכיוון שההגדרה הנ"ל מזכירה את "ארבעת היסודות", היא כוללת תיאוריה פיזיקלית, שיש להודות שהיא מעורפלת מאוד ובסטנדרטים של ימינו די חסרת תועלת [126].

---

[125] אני מניח שאסכולת היוגהקרה, האסכולה של התודעה בלבד, תטען שחומר הוא סוג של תופעה מנטלית. במקרה כזה, הם כנראה יטענו שתיאוריית הסקנדה נוגעת לא רק לאישיות אלא לכל העולם הפנומנלי.

[126] ראוי לציין, כמובן, שהעובדה שתיאוריה פשטנית זו של הפיזיקה, אם כי עתיקה ונפוצה (בהתייחס ל"יסודות" אדמה, אוויר, אש ומים, או מושגים דומים), נתמכת על ידי הבודהיזם, היא הוכחה לכך שדוקטרינה זו אינה תוצר של "ידיעת כל". אם בודהה אכן ניסח אותה או קיבל אותה, לא ניתן לומר שהוא היה "יודע כל", שכן אין זה תיאור מדויק של העולם הפיזי. בהיות זה המצב, מותר גם לפקפק בכך שהוא היה "יודע כל" בהבנתו את העולם המנטלי או

שנית, לדוקטרינת הסקנדה יש כמה השלכות אפיסטמולוגיות, בכך שהיא מזהה תחושות או רגשות, תפיסה של אובייקטים חושיים וכן הלאה - מה שמרמז על יכולתנו לדעת *דברים* כאלה, ככל הנראה על ידי התבוננות פנימית.

יתר על כן, המקור האמור (EB) מסביר כי "העצמי (או הנשמה) אינו יכול להיות מזוהה עם אף אחד מהחלקים, וגם אינו סך החלקים. כל הפרטים נתונים לשינוי מתמיד, שכן יסודות התודעה לעולם אינם זהים, וניתן להשוות את האדם לנהר, ששומר על זהות, אם כי טיפות המים המרכיבות אותו שונות מרגע לרגע". אמירה זו היא היסוד המטאפיזי בדוקטרינת הסקנדה, שכן היא כוללת טענות חשובות בנוגע לטבעם האולטימטיבי של פרטים (כלומר, אנשים).

הסבר זה מזכיר לנו שהמניע *הפילוסופי* של דוקטרינת הסקנדה הוא לתמוך בטענה הבודהיסטית שאין לנו עצמי או נשמה (*אנאטה*). על פי דוקטרינה זו, אנו רק אשכולות של חמש התופעות החומריות והמנטליות המפורטות, הנמצאות בזרימה מתמדת, מתפתחות כרצף של אירועים, כאשר כל אירוע חדש נגרם על ידי אלו שלפניו וגורם לאלו שאחריו. מודגש שאף אחת מהסקנדה אינה העצמי, וגם סכומן אינו העצמי. העצמי גם אינו משהו נפרד מהן. מה שאנו מכנים העצמי הוא אשליה בלבד, עקב ערבוב האירועים המתמשכים, המקושרים סיבתית, ונותנים להם שם.

רעיון אי-העצמי מתבטא בדרך כלל באמירה שהאדם הוא "ריק מעצמי". זה מוצג כהיבט אחד של דוקטרינה מטאפיזית רחבה יותר של "ריקנות" (*שוניאטה*) מוחלטת, החלה על כל הדברים בעולם התופעות. בתחילה, אני מציע, המחשבה הבודהיסטית ביקשה *להחליף* את העצמי שכולנו מניחים באופן טבעי שיש לנו בחמשת הסקנדהות. מכיוון שהיה צורך להחיל את דוקטרינת הריקנות המוחלטת על העצמי הנראה לעין, הסבר לעצמיות הנראית לעין סופק באמצעות דוקטרינת חמשת הסקנדהות. העצמי אינו קיים באמת; הוא רק נראה כאילו קיים עקב משחק ומשחק הגומלין של חמשת הסקנדהות. עם זאת, עקביות דרשה שגם חמשת הסקנדהות יהיו ריקות . הדבר הוכר מאוחר יותר, למשל, ב"לב *סוטרה הפרג'נאפאראמיטה"* , שקבע:

הרוחני. כמובן, ניתן לטעון שהוא פנה לתורת ארבעת היסודות רק משום שהיא הייתה מקובלת בימיו, בדרך של "אמצעי מיומן", מבלי להתכוון לתמוך בה.

"צורה היא ריקנות, ריקנות היא צורה... אותו הדבר נכון לגבי רגשות, תפיסות, תצורות נפשיות ותודעה."[127]

כאן, חמשת הסקנדהות, שבזכותן העצמי נראה לנו כקיים למרות שהוא למעשה ריק, מאושרות *גם הן ריקות* , שימו לב היטב. כל התופעות הקיימות הן ריקות, וזה כולל גם את הסקנדהות. השאלה עשויה להישאל אם כן (לפחות אני): *אם הסקנדהות ריקות באותה מידה, איזה צורך אידיאולוגי יש לנו בהן? מדוע אי אפשר באותה מידה להודות בקיומו של העצמי או הנשמה, ולקרוא לו גם "ריק", ישירות?* זהו כמובן פגם משמעותי בדוקטרינת הסקנדהות - הוא מראה שהרעיון שלו מיותר *מבחינה לוגית* . אם המניע מאחוריו היה להסביר את ריקנות העצמי, הוא לא רק מיותר אלא גם חסר תועלת, שכן גם ריקנות הסקנדהות הייתה צריכה להיות מובנת! מבחינה לוגית, רחוקה מפישוט הדברים, השערת הסקנדהות סיבכה אותם.

במילים אחרות, סוטרת הלב יכלה באותה מידה לקבוע: "העצמי הוא ריק, והריק הוא עצמי;" או אפילו: "הנשמה היא ריק, והריק היא נשמה". ואכן, ניתן לטעון שהנשמה, בהיותה פחות מהותית (פחות פנומנלית) מהסקנדהות, קרובה יותר לריק מאשר הסקנדהות. ברור שיש כאן שני מושגים להבהיר - (א) נשמה ו-(ב) ריק. בנוסף, עלינו (ג) לבחון את הקשר ההדדי ביניהם.

(א) המונח ***נשמה*** מתייחס לישות של מהות רוחנית, כלומר של מהות שאינה החומרים שנראה שיש לדברים חומריים או נפשיים. לנשמה אין מאפיינים פנומנליים - אין צורה או צבע, אין צליל, אין טעם, אין ריח, אין קשיות או רכות, אין חום או קור וכו'. כלומר, לא ניתן להכירה על ידי תפיסה חיצונית (באמצעות חמשת איברי החישה) או על ידי תפיסה פנימית (באמצעות עין הנפש המטאפורית, ומקבילותיה, אוזן הנפש וכו'). אין פירוש הדבר שלא ניתן להכירה באמצעים אחרים, מתאימים - שאותם אנו יכולים לכנות *תפיסה* או *אינטואיציה* .

---

[127] ניתן במלואו בספרו של ת'יך נאט האן " *לב ההבנה*" (ברקלי, קליפורניה: הוצאת פאראלקס, 1988).

רק בגלל שהנשמה אינה פנומנלית, *אין זה נובע* מכך שהיא אינה קיימת. בודהיסטים כנראה אינם יכולים להבין את קו ההיגיון הזה. במערב, דיוויד יום (סקוטלנד, 76-1711) כנראה נתקל באותה בעיה. כשהוא מביט אל תוך עצמו, הוא יכל לתפוס רק דימויים ומחשבות, אך לא נשמה. ברור שאם תחפש משהו במקום הלא נכון או בצורה הלא נכונה, לא תמצא אותו. אם תחפש משהו לא פנומנלי בשדה של תופעות, לא תמצא אותו. אם תחפש צבע באוזניים או צליל באף, לא תמצא אותם. כדי לחפש את הנשמה, אתה רק צריך להיות מודע אינטואיטיבית. כולנו מודעים לעצמנו כל הזמן, למרות שאנחנו לא יכולים לזהות במדויק היכן נמצא העצמי הזה. אין צורך בשיטות מדיטציה מתקדמות כדי להיות מודע לנשמתו של האדם - זוהי תופעה שכיחה ושגרתית.

שימו לב היטב שאני לא מאשר כמו רנה דקארט (צרפת, 1650-1596) שהנשמה ידועה באמצעות סוג של *הסקה* , דהיינו *הקוגיטו ארגו סום המפורסם* , כלומר "אני חושב משמע אני קיים". אנו כמובן יכולים ואכן יודעים *על* הנשמה באמצעים רציונליים כאלה, כלומר באמצעות תיאוריה מופשטת - אך מקור הידע העיקרי והעיקרי שלנו *על* הנשמה הוא באמצעות *חוויה אישית ישירה* , שניתן לכנותה תפיסה או אינטואיציה. לכן, הגישה שלי אינה רציונליסטית באופן בלעדי, אלא במידה רבה אמפיריציסטית. בכך, שימו לב היטב, תורת הנפש שלי שונה באופן קיצוני מהקרטזית - כמו גם מהבודהיסטית.

על פי הדוגמה הבודהיסטית, אי אפשר לתפוס את הנשמה במדיטציה; אם מתבוננים בתשומת לב, מוצאים רק תופעות נפשיות שונות (חמשת הסקנדה, ליתר דיוק). אבל אני משיב שהנשמה היא בבירור אובייקט *לא-פנומנלי ואין לבלבל אותה עם תופעות גלויות כאלה. לכולנו יש " תחושת עצמי "* פחות או יותר ברורה רוב הזמן, אם לא כל הזמן, ללא צורך במדיטציה.

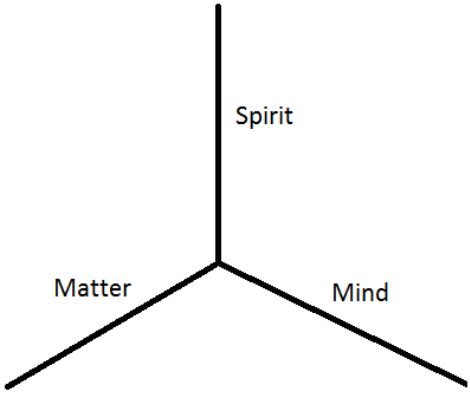
זה ברור מעצם העובדה שכולם מבינים את המילה "עצמי". הבודהיזם מודה בתחושת העצמי הזו, אך באופן אבסורדי - די דוגמטי - רואה אותה כ"אשליה". לאחר שבתחילה דחה את ה"תחושה" המשמעותית הזו (אינטואיציה) כלא רלוונטית, אין זה מפתיע שהוא אינו יכול למצוא את הנשמה (כלומר, את העצמי האנושי) בתוך תופעות התודעה (חמשת הסקנדה)! שימו לב לכך היטב - **לבודהיזם אין טיעון אמין לתמיכה בתזה**

שלו של אי-נשמה . הוא *מעלה את השאלה* , מכנה את תחושת העצמי אשליה משום שהוא מאמין שאין עצמי, וטוען שהוא יודע מתוך התבוננות פנימית שאין עצמי תוך שהוא דוחה כלאחר יד את חוויית העצמי הרגילה שיש לכולנו. כתוצאה מטעות חשיבה גלויה זו, אם לא חוסר יושר דוקטרינרי מוחלט, הבודהיזם מסתבך באבסורדיות לוגיות רבות.

כשם שלא יחפשו תופעות חזותיות באמצעות יכולת השמיעה או תופעות שמיעה באמצעות יכולת הראייה, כך אבסורדי לחפש דברים רוחניים (את הנשמה, ואת שלל פעולות התודעה, הרצון וההערכה שלה) באמצעות החושים או על ידי התבוננות בתופעות שכליות. לכל סוג של הופעה יש את איבר/י הידע המתאים/ים לו. לדברים רוחניים, רק אינטואיציה (או תפיסה) מתאימה.

כדי להבין כיצד הנשמה יכולה להתקיים לכאורה בתוך הגוף והתודעה (כלומר, בין תופעות גופניות ומנטליות) ועדיין להיות בלתי נראית, בלתי נשמעת וכו' (כלומר, לא פנומנלית), פשוט דמיינו מרחב תלת-ממדי (ראו איור למטה). נניח ששני ממדים מייצגים חומר ותודעה והשלישי חל על הרוח. ברור שתופעות התודעה לא יימצאו במימד החומר, או להיפך. באופן דומה, הנשמה לא יכולה להימצא בממדי החומר ו/או התודעה, ללא קשר לכמה תחפשו אותה שם. למה? פשוט משום שמקומה נמצא במקום אחר - במימד הרוחני, הניצב לשני האחרים. לכן, לגיטימי למדי לטעון למודעות לנשמה גם תוך כדי הודאה שאין לה מאפיינים פנומנליים (חומר-תודעה).

איור 5. חומר, נפש ורוח מוצגים כשלושה ממדים של קיום.



שימו לב היטב שהאיור הנ"ל של הרוחני כפי שהוא ממוקם במימד אחר נועד להיות פיגורטיבי בלבד, ואין לפרש אותו פשוטו כמשמעו, משום שמושג המימדים הוא עצמו מושג חומרי-מנטלי המבוסס על תפיסה והשלכה של המרחב . אפילו הרעיון של זמן כמימד רביעי ביחס לשלושת מימדי המרחב הוא אנלוגיה בלבד; על אחת כמה וכמה, הרעיון של רוח כמימד נוסף (או אולי קבוצת מימדים) הוא מלאכותי במידה מסוימת. האמת הפשוטה היא **שרוח לא יכולה להתבטא באמת או במלואה במונחים חומריים או מנטליים, בהיותה כה שונה, באמת *sui generis*** . אנו עשויים גם להתנגד לדימוי התודעה כמימד נפרד (או קבוצה שלהם) בהשוואה לחומר, אך לתודעה יש כמה מאפיינים פנומנליים משותפים לחומר, בעוד שלא ניתן לומר שהרוח היא כלל פנומנלית. לכן, כדי לחזור על כך, הניתוח הנ"ל של שלושת התחומים הללו בהתייחס לממדים הוא *רק מטאפורה נוחה* .

יתר על כן, מבחינה אפיסטמולוגית יהיה לגיטימי למדי לטעון לקיומה של נשמה על בסיס מופשט ורעיוני בלבד. ניתן להצדיק זאת בהתייחס לעקרונות האדוקציה. ניתן להעלות השערה של ישות, אם הנחה כזו משמשת להסבר תופעות קונקרטיות שונות הניתנות לצפייה. במקרה של נשמה, ה"תופעות" המעורבות הן החוויות הרגילות שלנו של קוגניציה, רצון והערכה. חוויות אלו הן במידה רבה גם אינטואיטיביות, אך הן מותירות את חותמן הגלוי בתחומי הנפש והגוף. אנו חווים קוגניציה בכל

פעם שאנו תופסים או תופסים משהו. אנו חווים רצון בכל פעם שאנו חושבים או עושים משהו. אנו חווים הערכה בכל פעם שאנו אוהבים או לא אוהבים משהו. נשמה מסבירה את כל החוויות הללו באמצעות ישות מרכזית. זה דומה, נניח, באסטרונומיה, לגילוי כוכב לכת בלתי נראה לטלסקופים שלנו על ידי התבוננות בתזוזה של גופים שמימיים אחרים סביבו. זוהי לוגיקה אינדוקטיבית.

אבל האמת היא, הנשמה אינה רק הפשטה; היא דבר קונקרטי (אם כי רוחני) שניתן להכירו ישירות באמצעות יכולת האינטואיציה הפנימית שלנו, אם לחזור על כך. טעות אחת שבודהיסטים עושים היא לבלבל בין ישות למהות. הטענה של נשמה אינה טענה של מהות, אלא של ישות. הנשמה אינה מהות הגוף, או אפילו של קומפלקס הגוף-נפש - היא ישות נפרדת השוכנת, איכשהו, בתוך התופעות הללו, ומשפיעה עליהן ומושפעת (ואולי גם מושפעת) מהן, אך אין לה את אותו טבע כמותן. זוהי חומר, אך חומר שונה מאוד וחסר מהות, כפי שכבר צוין. ואכן, לקרוא לנשמה ישות או חומר זה בעצם רק *משאפורה* - חשיבה אנלוגית. האמת היא, הנשמה שונה כל כך משאר מרכיבי העולם שניתן לתאר אותה רק באמצעות אנלוגיה - אי אפשר באמת לצמצמה לשום דבר אחר שאנו מכירים.

אנו יכולים לראות את הטעות הפילוסופית האמורה, למשל, במילנדה -*פאנהה* , טקסט תרוואדה (פאלי) אורתודוקסי שאינו קאנוני [128]. כאן, מילנדה מטיל ספק בנגאסנה, לאחר שהאחרון טוען שאינו קיים באמת. הוא שואל אותו שאלות רלוונטיות מאוד, כגון מי, אם כן, אוכל, עוסק בפרקטיקות רוחניות, שומר על מוסר, זוכה לזכות וכו'. האחרון משיב על ידי מתן דוגמה של מרכבה, ומצביע על כך שאף חלק במרכבה לא יכול להיחשב כמרכבה, ואפילו לא כשילוב של כל החלקים. מילנדה, ששאלותיה היו מצוינות, נבלעת בקלות רבה בתשובותיו של נגסנה. אבל (לדעתי) אנחנו לא צריכים להיות כאלה.

---

[128] ראה Conze, עמ' 147-151. הדיאלוג ניתן כאן במלואו. מילנדה (מנגדר ביוונית) הייתה "השליטת היוונית של אימפריה הודו-יוונית גדולה [כלומר, בקטריה] בסוף המאה ה-2 לפני הספירה". נגאסנה היה נזיר בודהיסטי בכיר. הטקסט, על פי EB, "חובר בצפון הודו אולי במאה ה-1 או ה-2 לספירה (ואולי במקור בסנסקריט) על ידי מחבר לא ידוע".

ראשית, מרכבה אינה יכולה להיחשב כאנלוגית לאדם. איננו מתייחסים למרכבה כאל אדם, מהסיבה הפשוטה שאין לה יכולות קוגניציה, רצון והערכה. לחפש את האנלוגיה של נשמה במרכבה זה לבצע את כשל ההרינג האדום. יתר על כן, בעוד שנכון שמרכבה אינה מכילה "ישות ליבה" שניתן לכנותה כך, ונכון שאף חלק או שילוב של חלקיה אינם יכולים לשמש כדי להגדיר אותה, עדיין יש לה "מהות". מרכבה, כחפץ מעשה ידי אדם, מוגדרת באמצעות ייעודה או תועלתה - ככרכרה רתומה לסוסים, המשמשת לתחבורה ולנסיעות, במיוחד במלחמה או בציד או במרוצים. מהותה היא הפשטה, לא ישות קונקרטית. *בוודאי* , כל החלקים הנדרשים חייבים להיות שם כדי ליצור מרכבה מתפקדת, אך ניתן לשנות חלקים אלה כרצוננו עבור חלקים אחרים *דומים להם* (אם כי לא עבור חלקים אחרים שאינם דומים להם: למשל, אי אפשר להחליף גלגל בנעל). הקבוע היחיד בה הוא המטרה או התועלת המופשטת האמורה.[129]

אותו נימוק אינו חל על אנשים, כמובן. לכן, הטיעון של נגאסנה היה למעשה לא רלוונטי. כפי שכבר הוזכר, נשמה אינה מהות, אלא ישות ליבה (רוחנית). לכן לא ניתן לראות אותה כאחת מחמשת הסקנדהות, וגם לא כסכום של אותן סקנדהות, כפי שהבודהיסטים מתעקשים בצדק. עם זאת, ניתן לראות אותה, בניגוד לדוגמה הבודהיסטית, כאחד מחלקי האדם השלם, כלומר החלק הרוחני; אך ליתר דיוק, יש לראות אותה כישות הליבה, כלומר כחלק ספציפי שמעניק באופן בלעדי לשלם אישיות, או עצמיות. זה נכון במיוחד אם אנו מתחילים לתהות מהיכן הגיעה נשמתנו כשנולדנו, האם היא ממשיכה להתקיים לאחר מותנו, לאן היא הולכת אם היא אכן קיימת, האם היא מתכלה וכן הלאה.

זה מביא אותנו לשאלה האם *הנשמה היא נצחית או זמנית* , או (בטרמינולוגיה מערבית יותר) האם הנשמה היא בת אלמוות או בת תמותה. נצחית פירושה שהיא קיימת מאז ראשית הזמן ותתקיים עד קץ הזמן. זמני פירושו כל פרק זמן קצר יותר, אם כי הוא עשוי להיות ארוך מאוד. זמני יכול פירושו כל עוד הגוף הנוכחי חי, או שזה יכול פירושו לתקופות חיים רבות - וזאת עם או בלי גופים פיזיים.

---

[129] באופן דומה, נהר, למרות שאינו מעשה ידי אדם, ניתן להגדירו באמצעות הפשטות. דבר זה נאמר בהתייחס לאנלוגיה שהציע EB קודם לכן.

נראה כי לפילוסופיה ההודית לא היה מקום לנשמות זמניות, רק לנשמות נצחיות או ללא נשמות – בכל הנוגע לנשמה, זה היה הכל או כלום [130]. עם זאת, ניתוק זה אינו נסבל מבחינה פילוסופית. ניתן להעלות על הדעת שהנשמה היא תופעה אפי-תופעתית של הגוף האנושי החי (ובאופן רחב יותר של גוף בעל חיים, או לפחות של גוף בעל חיים גבוה יותר), אשר נוצר איתה ומפסיק להתקיים כאשר היא מתקיימת. או שייתכן שנשמה זמנית זו קיימת זמן רב יותר, נודדת מגוף לגוף או אולי קיימת ללא גוף. איננו יודעים (לפחות, אני לא); אבל מה שבטוח הוא שאלה אפשרויות מושגיות שלא ניתן להתעלם מהן. אין ספק שהאנושות הלא-בודהיסטית מצאה אותן ניתנות להעלות על הדעת, שכן דתות רבות מבוססות על אמונות חלופיות כאלה.

באשר לנשמה הנצחית, השאלה היא האם נשמה כזו יכולה או לא יכולה להשתחרר ממעגל הלידה והמוות (לכאורה). האם נצחיות הנשמה מרמזת באופן הגיוני על כליאה נצחית בסבל? איני מבין מדוע. סביר להניח שהנשמה הנצחית הייתה פעם מאושרת, ואז איכשהו נפלה לסבל, אך עדיין יכולה לחלץ את עצמה ממצבה באמצעות פרקטיקות רוחניות. ייתכן בהחלט, אף, ששחרורה תלוי בתוכנית רוחנית כמו ארבע האמיתות הנאצלות של הבודהיזם; כלומר, בהבנה שהיא נמצאת במעגל קסמים של סבל, שסבל זה נגרם כתוצאה מהתקשרות וניתן לרפא אותו על ידי אי-התקשרות, ושאי-התקשרות כזו ניתנת לטפח באמצעות דרך שמונה הנתיבים הנאצלים. לכן, אין שום דבר סותר באופן מהותי את הבודהיזם בטענה של נשמה נצחית. איני תומך בכך, רק מציין שניתן לתמוך בכך באופן עקבי בניגוד לדוגמה המקובלת.

מה שבטוח, בכל מקרה, הוא שהרעיון של "אין נשמה" אינו נסבל מבחינה לוגית. בודהיסטים מעולם לא התמודדו בכנות עם הבעיות הלוגיות שהוא מעלה וניסו בכנות לפתור אותן. הם תמיד מעוכבים מהפחד שיתייחסו אליהם ככאלה הכופרים של "דעות שווא"; לכן, הם חוזרים על הקטכיזם של "אין נשמה" ומנסים להצדיק אותו (תוך שימוש באמצעים אבסורדיים כמו הטטרלמה, המציגה את הרעיון המטורף שמשהו יכול להיות וגם לא

---

[130] לדוגמה, בבהגוד גיטה ההינדית, קרישנה אומר שהאטמן (נשמה אינדיבידואלית) הוא: "לא נולד, נצחי; לעולם לא חדל, לעולם לא מתחיל; אלמותי, לא נולד; בלתי משתנה לנצח" (*שירת האל: בהגוד גיטה*).

להיות, או שמשהו יכול גם לא להיות וגם לא להיות). השימוש בדוקטרינת חמשת הסקאנדות כהסבר לאשליה (לכאורה) של העצמי פשוט לא משכנע אף צופה ישר, כפי שהוצג לעיל. מטיפים בודהיסטים אומרים שאנשים לא צריכים לקבל את הבודהיזם כבסיס לאמונה, אלא לנסות ולחשוב על הסוגיות בעצמם, והם יראו את ההיגיון שבדבר. אבל כאשר מישהו עושה זאת, ומגיע למסקנה אחרת ודוחה אחת הקלישאות שלהם, הוא נדהם, אם לא עוין.

האמת היא שאי אפשר לנסח תיאוריה אמינה של הנפש האנושית מבלי להודות בקיומה של נשמה במרכזה. *מישהו* צריך לסבול ולרצות להימלט מהסבל. ישות דמוית מכונה לא יכולה לסבול ולא יכולה לעסוק בפרקטיקות רוחניות כדי להתגבר על הסבל. תרגול רוחני פירושו, ויכול להיות רק, תרגול על ידי ישות רוחנית, כלומר נשמה בעלת כוחות קוגניציה, רצון והערכה. כוחות אלה לא ניתנים לשיווי משקל לאותות חשמליים במוח, או לאירועים בסקנדה. הם *יחודיים* , דברים פלאיים ומסתוריים מאוד, שאינם ניתנים לצמצום לתהליכים מכניים. קוגניציה ללא תודעה *על ידי סובייקט* (ישות מכירה) היא סתירה במונחים; רצון ללא *סוכן מרצון חופשי* (שחקן או עושה) הוא סתירה במונחים; הערכה ללא *מישהו בסיכון* (שיוכל להרוויח או להפסיד משהו) היא סתירה במונחים. זה לא רק דקדוק; זה היגיון.

שאלה חשובה בנוגע לנשמה היא האם היא זהה לאורך כל קיומה, או לחלופין היא משתנה מבחינה רוחנית (לטוב או לרע) לאורך זמן. נושא זה חשוב מכיוון שהוא יכול להשפיע על אחריות, וגמול או עונש (קארמה, בבודהיזם). בהינתן שהנשמה אחראית על מעשי רצונה *בזמן* מעשים כאלה, האם זה צודק שהנשמה תקבל את תוצאות מעשים כאלה *במועד מאוחר יותר* ? האם עליי לשלם בזקנתי על חטאי נעוריי שאני כבר לא מתמכר אליהם, או לקבל את הגמולים המאוחרים על מעלות נעוריי גם אם הן כבר לא קיימות בי? אם הנשמה אינה משתנה לאורך זמן, התשובה תהיה כמובן כן. אבל אם הנשמה אכן מתפתחת או מתפתחת לאורך זמן, התשובה עשויה להיראות שלילית במבט ראשון. האם עדיין ניתן לומר שאותו *אדם* מעורב במקרה כזה?

ניתן להציע פתרונות שונים לבעיה זו. ראשית, עלינו להדגיש שחלק ניכר מהעומס הקארמי (לטוב או לרע) של חיינו ממוקם בממדים הנפשיים

והגופניים שלנו, בנפשנו ובגופנו. השאלה הנשאלת כאן היא האם חלק מהעומס הקארמי ממוקם במימד הרוחני שלנו, בנשמתנו. אם נאמר שהנשמה קבועה, עלינו למקם את כל השינויים הרוחניים הנראים לעין הקשורים אליה בסביבתה הנפשית והפיזית. לפיכך, אותה נשמה כמו תינוק בעלת יכולות מוגבלות יותר של הליכה, דיבור וכו'; כמבוגר, כוחותיו האינטלקטואליים והגופניים מגיעים לשיאם; בזקנה, הם מתדרדרים בהדרגה.

יתר על כן, אם אדם חושב ופועל בצורה קדושה, סביר להניח שיהיו לו חיים פנימיים נעימים וכנראה גם חיים חיצוניים; בעוד שאם אדם חושב ופועל בצורה מושחתת, סביר להניח שיהיו לו חיים פנימיים לא נעימים וכנראה גם חיים חיצוניים. אבל מה לגבי חיים שלאחר המוות כביכול, כאשר הנשמה נטולת גוף או נפש? הבחירות שאדם עושה בכל זמן נתון משקפות את נסיבותיו הכוללות באותו זמן. אם אני אותו אדם לאורך זמן, אז באופן עקרוני, אם הייתי מחזיר לאותן נסיבות, הייתי מגיב אליהן באותו אופן. זה נראה כמנוגד לעקרון הרצון החופשי, שלפיו הנשמה נותרת חופשית לבחור בכל השפעה שהיא - ולכן בסופו של דבר היא בלתי צפויה.

עמדה טובה יותר לאמץ עשויה להיות זו שמציע הבודהיזם בהקשר של דוקטרינת חמשת הסקנדה. אני מתייחס ל"סוטרת הנטל" כפי שהסביר וסובאדהו [131]:

> "התהליכים שהתרחשו בעבר גורמים סבל לאלה שבאו אחריהם. לכן, הסקנדה הקודמות נקראות 'הנטל', והבאות אחריהן 'נושא' [של הנטל]."

נוכל להתאים את אותו רעיון לנשמה (במקום לסקנדהות), ולומר שמכיוון שקיומה הנוכחי נגרם מקיומה בעבר, היא במובן האמיתי בכל עת המשך של עברה, הנושאת לא רק את קיומה אלא גם את הקארמה הטובה והרעה שלה. באופן זה, גם אם הנשמה ("הנושאת") עברה שינויים פנימיים, היא נשארת אחראית למעשיה בעבר ("הנטל"). העבר הופך להיות משולב באופן מצטבר בהווה ובעתיד. במקרה כזה, עלינו לשאול את השאלה: אילו שינויים אפשריים בתוך נשמה? האם היא לא דבר יחיד? האם ניתן להעלות

---

131 שוב בקונזה (עמוד 195).

על הדעת שיהיו לה חלקים? נראה שזה מחזיר אותנו למעגל שלם לתיאור פסיכולוגי, כמו זה המוצע בתיאוריית חמשת הסקנדהות!

עם זאת, הייתי מציע ששאלות כאלה אינן מתאימות לתחום הרוחני, שאינו ניתן להשוואה מוחלטת לתחום החומרי והנפשי. הנשמה, בהיותה לא פנומנלית, אינה יכולה להיחשב כבעלת גודל או צורה או אפילו מיקום מדויק, או ככזו שתוכנה עולה או יורדת - מושגים אלה ואחרים כמוהם נלקחים מתחומי הפנומנציה. עלינו לקבל את העובדה שאיננו יכולים לתאר את הנשמה, כשם שאיננו יכולים באמת להבין את פעולתה האולטימטיבית. כשם שקוגניציה, רצון והערכה הם אירועים עולמיים ייחודיים , כך גם הנשמה מיוחדת מכדי להתאים לאנלוגיות פשטניות כלשהן.

יש להוסיף כי השקפת הנפש המוצעת כאן אינה רחוקה מאוד, במובנים רבים, מהתפיסה הבודהיסטית של טבע הבודהה. יש לשקול את ההצהרות המבריקות הבאות של בן המאסטר צ'ינול [132]:

"הגוף החומרי הוא זמני, יש בו לידה ומוות. התודעה האמיתית היא כמו מרחב, אינסופי ובלתי משתנה..."

הגוף החומרי הוא תרכובת של ארבעה יסודות, אדמה, מים, אש ואוויר. מהותם אינה חכמה; כיצד הם יכולים לתפוס או להכיר? מה שיכול לתפוס ולהכיר חייב להיות טבע הבודהה שלך...

בעיניים, זה נקרא ראייה. באוזניים, זה נקרא שמיעה... בידיים, זה תופס ומחזיק. ברגליים, זה הולך ורץ... התפיסות יודעות שזוהי טבע הבודהה, מהות ההארה. אלו שלא יודעים קוראים לזה נשמה...

"מכיוון שאין לו צורה, האם יכול להיות לו גודל? מאחר שאין לו גודל, האם יכול להיות לו גבולות? משום שאין לו גבולות, אין לו פנים או חוץ. בהיעדר פנים או חוץ, אין לו רחוק או קרוב. בהיעדר רחוק או קרוב, אין שם או כאן. מאחר שאין שם או כאן,

---

132 קוריאה, 1210-1158.

> אין ללכת או בא. משום שאין ללכת או בא, אין לידה או מוות. בהיעדר לידה או מוות, אין לו עבר או הווה..."[133]

ברור ש"הנפש האמיתית" שהיא "כמו מרחב", "טבע הבודהה" שרק יכולה "לתפוס ולהכיר", את מה שרואה ושומע ותופס והולך, כלומר את מה שהוא הנושא של פעולות התודעה ומחבר הפעולות הרצוניות, תואם את מה שאנו מכנים בדרך כלל נשמה, גם אם הסופר האמור מסרב "לקרוא לה נשמה". ראוי לציין שלמרות הדוגמה הבודהיסטית שפעולות קוגניטיביות ורצוניות אינן מרמזות על עצמי, נראה שסופר זה טוען שהן כן (גם תוך שהוא מכחיש באופן מוסרי את העצמיות). האם ההבדל בין מושגים אלה הוא מילולי בלבד? הייתי אומר שלא. רעיון הנשמה מרמז על אינדיבידואליות (במובן ריאליסטי מסוים), בעוד שלטבע הבודהה יש קונוטציה אוניברסלית יותר (כאשר אינדיבידואליות לכאורה נתפסת כאשליה לחלוטין).

(ב) הבה נבחן כעת את המושג הבודהיסטי של ***ריקנות*** . שימו לב כבר בהתחלה שאיני טוען לתודעה גבוהה יותר, ואין לי עניין לעסוק בספקולציות מטאפיזיות דמיוניות תוך שימוש במילים גדולות. אני כותב כפילוסוף לוגי, אדם רגיל וישר הנחוש למצוא את האמת ללא קישוטים. ב"ריקנות", רוב הבודהיסטים אינם מתכוונים לריקנות מילולית, או לריק (אי-קיום). ייתכן שחלק מההוגים ההיניאנה הבינו את המונח כך, אך אני מבין שהוגי מהאיאנה ראו אותו בצורה חיובית יותר (או מעורפלת) כמתייחסת ל"לא קיום ולא אי-קיום". הביטוי האחרון נועד לדחות הן אמונה מופרזת בקיומו של העולם הפנומנלי (נצחיות) והן אמונה מופרזת באי-קיום של העולם הפנומנלי (ניהיליזם). הוא נועד להיות דרך ביניים - "דרך אמצע".

עם זאת, באשר למושג "דרך האמצע", לא מדויק (ולמעשה, די מבולבל) לומר, כפי שעושים הבודהיסטים, שריקנות זו היא "לא דואליסטית", ולומר שהיא *כוללת פשוטו כמשמעו* את כל הניגודים, כלומר מאפשרת סתירה אפקטיבית. כל שניתן לומר הוא שריקות כוללת כל מה שהוא *ממשי באופן*

---

133 ***קלאסיקות של בודהיזם וזן*** , כרך 1. תרגום: תומאס קלירי. עמ' 417-419, 424.

חיובי , בין אם בעבר, בהווה או בעתיד. כשם שדברים ממשיים לעולם אינם סותרים, כלומר כשם שסתירה לעולם אינה מתרחשת במציאות בשום זמן או מקום (אפילו לא, לאחר התבוננות, בתודעה), כך גם ריקות אינה מאפשרת סתירות. סתירה היא בהחלט אשליה, וכל טענה לה היא בהכרח שקרית. "לא דואליסטי" חייב להתפרש (ליתר דיוק) כיחידה, לא מובחנת. היא מתייחסת לחיובי הממשי, לא לשלילי מדומיין כלשהו.

לעתים קרובות, משתמע שריקנות מתאימה למציאות המוחלטת, האינסופית, האולטימטיבית, לבסיס המקורי או הקדמוני של ההוויה, או של התודעה, האחד, האין, הנומנון וכן הלאה. מושג זה, וחלק מהטרמינולוגיה המשמשת עבורו, אינם זרים לחלוטין לפילוסופיות ודתות אחרות.

מראשיתה הפרה-סוקרטית, הפילוסופיה היוונית חיפשה את האחדות הבסיסית של הרבים, את מה שנמצא מתחת לעולם התופעות המגוון, את הבסיס המשותף של כל הדברים שאנו חווים בדרך כלל, שממנו הדברים מגיעים כנראה ואליו הם הולכים כנראה (כביכול). רעיונות אלה הגיעו לשיאם בניאו-אפלטוניזם בסוף העת העתיקה, וחזרו לפילוסופיה המערבית בסוף ימי הביניים וברנסנס בהקשרים שונים. מושגים דומים נמצאים גם ביהדות, בנצרות ובאסלאם, וכמובן בדתות הודיות אחרות, ובמיוחד בהינדואיזם - במיוחד בזרמים התת-קרקעיים המיסטיים יותר שלהן. הפילוסופיה היוונית כמובן השפיעה על הדתות השונות הללו, והן גם השפיעו באופן ניכר זו על זו, מבחינה זו. אין ספק שהיו גם השפעות מהבודהיזם וממנו, כפי שמעיד *מילנדה-פנה* הנזכר לעיל, שהוא דיאלוג בין מלך יווני לנזיר בודהיסטי.

בנוגע לגופינו, או לחומר באופן כללי, נטען לעתים קרובות שלמרות שהם נראים "מהותיים" במגוון צורות (כולל גזים ונוזלים יחד עם מוצקים), אם נעמיק בהרכבם, כפי שאנו יכולים כיום, נמצא בעיקר חלל ריק, עם חלקיקי מסה נדירים מאוד, שהם בכל מקרה רק כיסי אנרגיה, המחוברים על ידי שדות כוח לא מהותיים. אבל התשובה המתבקשת לכך היא שזה עדיין לא יהיה ריק מוחלט; כלומר, גם אם החומר אינו מלא ומהותי כפי שהוא נראה במבט ראשון, אין זה אומר שאין בו *כלום* .

אף על פי כן, איני חושב שהמושג הבודהיסטי של ריקנות, כפי שהוא מיושם על חומר, מתייחס למרחב ריק זה בעל ממשות נדירה ביותר. במקום זאת, אני חושב שהוא מתייחס לבסיס המשותף האוניברסלי והאחדותי

המשוער של כל הדברים, אשר ניתן להעלות על הדעת כקיום *טהור, לפני כל הבחנה* לישויות, מאפיינים או אירועים נפרדים. שורש קיים זה אינו ניתן לתיאור או למקם אותו, משום *שעשיית* כן תהיה ייחוס לו אופי או מיקום ספציפיים תוך הדרת אחרים.

בכל הנוגע לתופעות נפשיות, ובהן אני מתכוון לחומר של זיכרונות ופנטזמות נגזרות, שככל הנראה מתרחשות בראשנו, הן נראות הרבה פחות מהותיות מאשר תופעות חומריות, אך בכל זאת הן *פנומנליות* במידה שאנו תופסים אותן כבעלות צבעים, צורות, צלילים, ואולי גם (אם כי איני יכול לומר שאני בטוח בכך) גם ריחות, טעמים ותחושות מגע. בהקשר זה עלינו לשים לב גם לתחושות ורגשות קונקרטיים שנראים כאילו מתרחשים בגופנו או בראשנו, אותן היינו מסווגים יחד כתחושות מגע.

ראוי לציין את החשיבות שממלאות תחושות מגע בתפיסתנו את החומר: ה"מוצקות" שאנו מייחסים לחומר מוגדרת במונחים של ההתנגדות שאנו *חווים* כשאנו דוחפים אותו, מושכים אותו או לוחצים אותו, כמו גם בהתייחס למשך הזמן *היחסי הברור* של האובייקט הנמצא בהישג יד. לא משנה כמה מרחב בין-מרחבי ריק עשוי להכיל החומר בפועל, חוויית המוצקות (בדרגות שונות) נשארת, וקובעת מאוד את תחושת ה"חומריות" שלנו. תופעות נפשיות, בהקשר זה, נראות הרבה פחות "מוצקות" מתופעות חומריות, והן מסוגלות להתמוסס מהר יותר ולהיות גמישות יותר באופן יחסי (ובמובנים מסוימים פחות). אין לפרש את התואר הבודהיסטי "ריק" כ"נטול מוצקות", שכן מוצקות (כפי שהוסבר זה עתה) היא נתון *פנומנולוגי* ולכן לא ניתן להכחישה.

בנוסף, לדעתי, עלינו לקחת בחשבון, כ"תופעות" נפשיות במובן מורחב (ליתר דיוק, "מראית עין"), אובייקטים של אינטואיציה כמו עצמי, תודעה, רצון והערכה, למרות שהם די לא-*פנומנליים* , כלומר נטולי צבע, צורה, צליל וכו'. את כל הקיום הללו ניתן גם, ועל אחת כמה וכמה, להתייחס כניקים, אם נבין את המושג נכון כפי שהוצע לעיל.

על פי הבודהיזם, שורש ויסוד זה של כל קיום, שהוא במידה מסוימת אימננטי וגם טרנסצנדנטלי, ניתן להכיר באמצעות מדיטציה, או בכל מקרה כאשר מדיטציה כזו משיגה את מטרתה של הארה. בכך, הבודהיזם שונה מהפילוסופיה הקאנטיאנית, הרואה בעולם הנואומנלי כבלתי מושג עקרונית

על ידי המנגנון הקוגניטיבי האנושי (למרות שקאנט [134]טען, באופן פרדוקסלי למדי, רק על ידי ניסוח התיאוריה שלו, שהוא לפחות יודע עליו).

אף על פי כן, השניים מסכימים על נקודות רבות, כגון אפיון התחום הפנומנלי כאשליה בעוד שהנומנלי הוא אמיתי. מה שברור הוא שריקות מתייחסת למצע אוניברסלי ויחידתי, שהוא רגוע ושקט באופן מובהק, ובכל זאת איכשהו מאכלס ואף מייצר את כל הריבוי והתנועה שאנו תופסים במישור השטחי שלנו. עולם התופעות רוכב על הנומנלי כמו שגלי אוקיינוס רוכבים על האוקיינוס. מים וגלים הם במהותם הך, אך הם ניתנים להבחנה באמצעות הפשטה; כמו כן, ביחס לנומנלי ולפנומנלי.

יש להזכיר כאן את התיאוריה הבודהיסטית של *התלות ההדדית או ההדדית של כל הדהרמות* . על פי תיאוריה זו, הכל נגרם על ידי כל דבר אחר; שום דבר אינו מסוגל לעמוד בפני עצמו. זו בדיוק הסיבה לכך שניתן לומר שכל דבר (כלומר כל הדברים בעולם התופעות) הוא ריק - משום שאין לו 'ישות משלו' (*סוואבהאה*). משמעות הדבר היא שלא רק אנחנו, בני האדם, וכל היצורים החיים, ריקים מעצמי, אלא שאפילו צמחים וישויות דוממות ריקים. זה אולי נשמע מתקבל על הדעת במבט ראשון, אך רעיון התלות ההדדית אינו עומד בבדיקה לוגית רצינית. הטענה שהכל הוא סיבה להכל היא טענה שקיים לפחות קשר סיבתי חלקי ומותנה בין *שני* דברים פשוטו כמשמעו. אך קשר סיבתי כזה חייב להיות בלעדי במידה מסוימת כדי להתקיים בכלל [135]. לכן, הרעיון שמציגים פילוסופים בודהיסטים הוא למעשה שגוי, 'מושג גנוב'.

כמו כן יש לומר כי המונח "ריקנות", ככל שהוא מכוון באופן שלילי, כלומר כמעיד על *מחסור* בקיום, הוא בהכרח *מושגי* . אנו יכולים לומר שההוויה נובעת וחוזרת אליה, אך יש להכיר בכך שזהו דבר שלא ניתן לדעת על ידי חוויה ישירה, בין אם רגילה ובין אם מדיטטיבית, אלא רק על ידי תובנה מושגית. הסיבה הפשוטה לכך היא ששלילה אינה יכולה להיות מושא של תפיסה או אינטואיציה, אלא יכולה להיות ידועה רק על ידי *הסקה*

---

134 עמנואל קאנט (גרמניה, 1724-1804).

135 ראה את הספר שלי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , פרק 16.3, להפרכה מלאה.

אינדוקטיבית מחיפוש לא מוצלח אחר משהו חיובי [136]. ניתן לחוות רק חיוביים. כל המונחים השליליים הם, מבחינה לוגית, בהכרח מושגיים; ואכן, שלילה היא אחד מיסודות החשיבה המושגית. לפיכך, כל טענה שחווינו *אך ורק*, ברמות העמוקות ביותר של התבוננות, את האין שבשורש הקיום, אינה אמינה: הנמקה (גם אם חסרת מילים) בוודאי הייתה מעורבת.

עבור הבודהיזם, הבסיס המקורי הוא משהו לא אישי, אם כי יש שיראו בו סוג של פנתאיזם. עבור הדתות הגדולות שהוזכרו לעיל, הבסיס המקורי מזוהה עם אלוהים. לדעתי, זיהוי כזה אמין יותר, משום שאני לא רואה כיצד הנשמה האינדיבידואלית המודעת, הרצונית והמעריכה יכולה לצמוח ממשהו גדול יותר שאינו מודע, רצוני ומעריך במהותו. מכיוון שיכולות אלו גבוהות יותר מהטבע הלא אישי, מקורן האולטימטיבי חייב להכיל אותן גם כן. בקבלה היהודית, למשל, נפש האדם נתפסת כניצוץ של הנשמה האלוהית (כביכול שבב מהבלוק הישן). אנו בצלם אלוהים ובדמותו בכך, כמוהו, יש לנו נשמה, קוגניציה, רצון והערכה, אם כי במידה זעירה בהשוואה לידיעת הכול, כל יכולתו וטובו הכול. אבל בכל מקרה, ברור שישנה הסכמה ניכרת בין הפילוסופיות והדתות השונות.

(ג) הבה נבחן כעת את הנשמה *בהקשר* של ריקנות. האם מושג העצמי או הנשמה תואם מבחינה לוגית, או (כפי שטוענים הבודהיסטים) אינו תואם, את מושג הריקנות? האם נשמה יכולה למצוא שחרור ממגבלותיה וסבלה, או שמא היא בהכרח תקועה בשעבוד נצחי ללידה ולמוות, מוטעית על ידי אחיזה והיצמדות אינסופיים לדברים חסרי ערך? האם שחרור אפשרי רק על ידי ויתור על אמונתנו בנשמה? אם התשובה לשאלות אלה תואמת את הבודהיזם, דוקטרינת חמשת הסקאנדות נראית שימושית; אך אם נשמה יכולה (באמצעות כל מאמצים הרואיים של תרגול רוחני) לחלץ את עצמה מהפנומנלי ולהגיע לנומנלי, אזי דוקטרינה זו נראית, במקרה הטוב, מיותרת, אם לא מגוחכת.

קחו למשל, ראשית, נשמה זמנית (בין אם קיומה מוגבל לתקופת חיים אחת או שהוא משתרע על פני מספר תקופות חיים, בין אם בגוף ובין אם ללא גוף). נשמה כזו, בהכרח, כמו כל שאר הקיום הזמני שיש לו התחלה וסוף,

---

136 ראה את *הרהורי*, פרק 9.

הגיעה מריק ותחזור לריק; היא נוצרת ומותנית על ידי האחד שלא נברא והלא מותנה. יתר על כן, נשמה זמנית עשויה להיחשב אפילו כנצחית במובן שיש לה חלק בנצח, לא רק כאשר היא קיימת באופן זמני באופן גלוי כישות נפרדת, אלא אפילו לפני בריאתה ואחרי השמדתה לכאורה, כאשר היא עדיין או שוב חלק בלתי מובחן מהיסוד המקורי. לכן, אין בעיה בכך, מלבד לגלות בדיוק כיצד לשחרר אותה (לא הישג של מה בכך, כמובן).

ייתכן שבעיה נובעת דווקא מכך בנוגע לנשמה נצחית, וזה ללא ספק מה שגרם לבודהיסטים לחשוש מעצם רעיון העצמי (אותו ראו בהכרח נצחי, זכרו). הבעיה היא: אם הנשמה האינדיבידואלית (או כל דבר אחר, לצורך העניין) עומדת לצד המציאות האולטימטיבית לאורך הנצח, כיצד היא תוכל להתמזג איתה אי פעם? שום דרך לשחרור לא נראית מתקבלת על הדעת עבור נשמה, מעצם הגדרתה, נפרדת לנצח מהריק. אבל אפילו כאן, נוכל לטעון שהפרדת הנשמה הנפרדת מהמטריקס האוניברסלי האחדתי היא רק אשליה; כלומר, שלאורך כל הנצח נשמה בלתי ניתנת להריסה זו היא למעשה ניצול מתמיד מהתהום ותמיד משובצת בה. מה שהופך אשליה (למשל, תעתוע או השתקפות) לאשלייתית אינו משך הזמן שהיא נמשכת (שבריר שנייה או מיליארד שנים), אלא היחסיות שלה (תעתוע נובע משבירת אור מנווה מדבר, תמונת מראה של הירח נובעת מהחזרת אור מהירח). אז, למען האמת, אפילו נשמה נצחית יכולה להתפייס עם ריקנות. אני לא מאשר שהנשמה היא בהכרח נצחית במובן הזה, אלא רק מצביע על כך שאפשר להעלות על הדעת שזה כך.

לסיכום, רעיון הסקנדה אינו משרת כל מטרה בנוגע לדרישת הריקנות. למעשה, הוא מטעה ביותר, שכן הוא מבוסס על הנחות שגויות בנוגע לאפשרויות דוקטרינליות אחרות. בודהיסטים נאחזים ברעיון זה ללא כל הצדקה אמיתית. ברור שהעמדה שלי כאן היא שמבחינה לוגית אנו יכולים לטעון שלאנשים יש נשמה, ולדחות את האמונה הבודהיסטית האורתודוקסית שמה שאנו מכנים "עצמי" אינו אלא אוסף של אירועים חולפים ולא אישיים, מבלי לוותר על הדוקטרינה המטאפיזית יותר שבשורש הקיום הרוחני (כלומר, של כל נשמה) יש "ריקנות" כפי שהיא מובנת כאן.

כשם שאנו יכולים לומר שתופעות חומריות, או נפשיות קונקרטיות, לכאורה מהותיות, הן בסופו של דבר ריקות, כך אנו יכולים לומר שהנשמה

שממנה כל אחד מאיתנו מורכבת היא 'מהותית' בדרכה הרוחנית והמעוטרת, ובו בזמן ריקה בסופו של דבר, כלומר בשורשה רק חלק מהבסיס האוניברסלי והאחדותי של כל הקיום. במילים אחרות, בניגוד למה שדמיינו פילוסופים בודהיסטים, אין צורך להכחיש את קיומה של הנשמה כדי לאשר את 'ריקנותה', כשם שאין צורך להכחיש את קיומם של הגוף או הנפש כדי לאשר את 'ריקנותם'. כלומר, אין הכרח הגיוני לאמץ את רעיון חמשת הסקאנדות, אם מטרת עמדה כזו היא פשוט לאשר 'ריקנות'.

4. לסיכום

העובדה היא שתזת "אין נשמה" רצופה בסתירות. הבודהיסטים אומרים לנו שאנחנו יכולים למצוא שחרור, אבל באותו הזמן שאנחנו אפילו לא *קיימים*. אומרים לנו להיות מודעים, אבל באותו הזמן נשללת מאיתנו כוח הקוגניציה - כלומר שהנשמה היא *נושא* לאירועים קוגניטיביים. אומרים לנו לעשות את המאמץ למצוא שחרור, אבל באותו הזמן נשללת מאיתנו החזקה ברצון - כלומר שהנשמה היא *הסוכנת החופשית* של פעולות רצון. אומרים לנו לעשות את הבחירות החכמות בחיים, אבל באותו הזמן נשללת מאיתנו הזכות לשיפוט ערכי - כלומר שהנשמה מסוגלת לעצמאות והערכה *אובייקטיבית*.

תזת "אין נשמה" נתמכת למרות הפרדוקסים הללו, שהיו ידועים היטב לפילוסופים בודהיסטים מראשית דרכם. מהי משמעותה של רוחניות ללא רוח (נשמה, עצמי)? מי יכול להשתחרר אם אין מי שישתחרר? מדוע ואיך לעסוק בתרגול רוחני אם לא רק שאיננו קיימים, אלא גם אין לנו כוח תודעה, רצון או הערכה? מדוע לטרוח למצוא שחרור מסבל אם איננו באמת סובלים? מי כותב את כל זה ומי קורא את זה? תזת "אין נשמה" פשוט לא ניתנת לתמיכה. ניתן בהחלט לטעון שהנשמה היא בסופו של דבר "ריקה" במובן הנ"ל, אך התזה של חמש סקנדהות במקום נשמה אינה סבירה מבחינה לוגית.

ראינו כי לא ניתן להתייחס לדוקטרינת חמשת הסקנדה כתיאור מדויק של הנפש האנושית בשלמותה. זוהי אינה תיאור פנומנולוגי יסודי, שכן היא מתעלמת מהיכולות הגבוהות העיקריות של האנושות - אינטליגנציה, רציונליות ורצון חופשי. היא מתמקדת אך ורק בכמה היבטים קטנוניים של

הפסיכולוגיה האנושית, חמשת הסקנדה, מבלי להכיר בגלוי בצד האצילי יותר של האנושות, המאפשר שחרור מקטנוניות כזו. יש לה יומרות מטאפיזיות, בעלות השלכות אונטולוגיות ואפיסטמולוגיות - בעיקר, הרעיון שאנו ריקים מנשמה, נטולי אישיות - אך מתברר שרעיון זה אינו עומד בבדיקה לוגית, בהיותו מבוסס על טיעונים מעגליים ומסקנות ידועות מראש.

לפיכך, בעוד שהתזה של חמשת הסקאנדות אולי נראתה בתחילה כתצפית ורעיון חשובים, אשר יישו ותמכו בתזה הבודהיסטית הכללית יותר של ריקות, ובו בזמן סיפקה תיאור שימושי מבחינה רוחנית של הפסיכולוגיה האנושית, מתברר שהיא אמונה מוגבלת למדי ולא מחושבת היטב. אין זה אומר שאין לה ערך כלל, אך פירוש הדבר שהיא הרבה פחות חשובה ממה שהיא מוצגת.

עם זאת, אני ממהר להוסיף שהביקורת הנוכחית על דוקטרינה אחת זו בתוך הפסיכולוגיה והפילוסופיה הבודהיסטית אינה נועדה להיות זלזול גורף או דחייה של הפסיכולוגיה והפילוסופיה הבודהיסטית. אין ספק שלפסיכולוגיה ופילוסופיה בודהיסטית יש הרבה יותר מה להציע למחפש חוכמה מאשר לדוקטרינה אחת זו. היא עשירה בתובנות עמוקות על הנפש והמצב האנושי, שכל אדם יכול להפיק מהן תועלת. הדבר ניכר כבר בפתיחה של המחשבה הבודהיסטית, ארבע האמיתות הנאצלות, המכירות במצב האנושי של סבל ומזהות את המקור הפסיכולוגי של סבל כזה בהיצמדות לכל מיני דברים מיותרים, ומכריזות על האפשרות להקלה מהסבל באמצעות תוכנית קבועה של פרקטיקות רוחניות.

בתפיסה הבודהיסטית של חיי האדם, תודעתנו מורעלת על ידי בעיות קוגניטיביות, רצוניות ורגשיות רבות. בשורש הסבל האנושי טמונה גוש של בורות ואשליה לגבי עצמו והעולם שאדם מוצא את עצמו בו לפתע ובלתי מוסבר. אלה מולידים כל מיני תשוקות לא נבונות, כולל חמדנות (למזון, לרכוש חומרי) ותאווה (לסיפוק מיני, לכוח), וסלידות (פחדים, שנאה). האחרונות דוחפות אנשים לפעול באנוכיות (במובן הפתולוגי יותר של המונח), ובמקרים מסוימים בחוסר יושר או אפילו באלימות (קור ואכזריות), ובדרך כלל בטיפשות. אבל הבודהיזם מציע דרכים לרפא מחלות אלה, ולכן השקפת עולמה חיובית במהותה.

ברור שלבודהיזם יש גישה "פסיכולוגית" במיוחד לחיים. הוא מאופיין גם בגישתו העניינית, "ללא האשמה", לרוחניות, וזו ללא ספק הסיבה לכך שרבים במערב כיום נמשכים אליו. בניגוד לרוב הדתות הגדולות האחרות, ובמיוחד היהדות ושלוחותיה הנוצריות והאסלאמיות, הוא אינו מנסה לגרום לאנשים להרגיש אשמים על חטאיהם, אלא מעודד אותם להתמודד עם בעיותיהם מתוך אינטרס אישי רציונלי. לכן הוא פחות רגשי ויותר רציונלי במובנים רבים.

גם היהדות, למשל, כוללת תורות פסיכולוגיות, אם כי אולי במידה פחותה. אחד המאפיינים העיקריים של הפסיכולוגיה היהודית הוא הרעיון שלבני אדם יש שתי נטיות מולדות - יצר טוב *ויצר רע* . שתי נטיות אלו *משפיעות* על האדם לטובה או לרע במהלך החיים (חיים פיזיים וחיים רוחניים), אך הן לעולם אינן *שולטות* באחת[137] *מהן* , שכן בני האדם ניחנו ברצון חופשי. משמעות הדבר היא שיהיו אשר יהיו, גבר או אישה תמיד (לפחות, לאחר בגרות) אחראים לבחירותיהם. אמונה אתית זו בחופש בחירה ובאחריות אישית קיימת ביהדות מראשיתה, כפי שמבהיר הפסוק המקראי הבא: " *חטא רובץ בפתח, ולך תשוקתו, ואתה תמשול בו* " (בראשית ד', ז')[138].

---

137 תזה פסיכולוגית זו של שתי נטיות עומדת כמובן בניגוד לשלוש תזות אחרות: שלבני אדם יש רק נטייה טובה (אופטימיות), או רק נטייה רעה (פסימיות), או שאין להם נטייה טבעית כלל (נייטרליות). זוהי סוגיה מעניינת הראויה לדיון ארוך יותר. ההבדל בין ארבע התזות הללו הוא חסר משמעות, אם ניקח בחשבון שכל זה עוסק ב*השפעות* על הנשמה, ולא בדטרמיניזם או פטליזם; הנשמה נותרת חופשית לבחור אם מושפעת בצורה כזו או אחרת במידה זו או אחרת. אני חושב שהנקודה של הדוקטרינה היהודית היא פשוט זו: לגרום לאדם להיות מודע לכך שהוא נמצא כל הזמן תחת לחץ מהשפעות מסוגים שונים, חלקן טובות וחלקן רעות, ושהוא חכם בכל עת *להזדהות עם* החיוביות ולהימנע *מלהזדהות עם* השליליות; כלומר להתייחס לתשוקה האמיתית האולטימטיבית של נשמתו כטובה ולראות את הרע כשטויות הטעיות.

138 ניתן לייחס את רעיון ה'נטייה לרע' גם לתנ"ך, דהיינו לבראשית ח':21, המצטט את אלוהים כמי שאומר ש"יצר לב האדם רע מנעוריו". (דבר זה נאמר לאחר המבול; קודם לכן, בבראשית ו':5, נאמר בצורה פסימית יותר ש"כל יצר מחשבות לב האדם רק רע כל היום". פרשנים מסבירים את ההבדל בכך שהמבול החכם את האדם. אולי להבדל בין המונחים "יצר לב האדם" לבין "יצר *מחשבות* לב האדם" יש משמעות מסוימת.)

בידיעה זו, שיש לאדם אכן חופש רצון, הוא יכול להתגבר על כל ההשפעות הרעות ולהתקדם לעבר חיי נצח.

בבודהיזם, אנו עשויים להבחין באפשרות דומה של לקיחת אחריות מלאה על חייו של אדם בפרק הראשון של *הדהמפדה* (1:1-2). " *אם אדם מדבר או פועל בתודעה טמאה, יבוא סבל... אם אדם פועל בתודעה טהורה, יבוא שמחה* ." למרות שתורת חמשת הסקאנדות נותנת לאנשים את הרושם (כפי שהוצג לעיל) שהם אינם אחראים למעשיהם, אנו רואים כאן שזה לא באמת המסר של הבודהיזם, שבדרך כלל מצווה על מאמץ רוחני חזק בכיוון של שחרור עצמי ומשם של שחרור עבור כל היצורים החיים.

מקורות עיקריים

אוצר של ציטוטים יהודיים. ג'וזף ל. ברון, עורך. ד"ר לנהאם: הוצאת ג'ייסון ארונסון בע"מ, 1996.

בודהידהרמה. *תורת הזן של בודהידהרמה* . רד פיין, תרגום. ניו יורק: נורת' פוינט, 1989.

ברייזר, קרוליין. *פסיכולוגיה בודהיסטית*. לונדון: רובינסון, 2003 .

בהגוד גיטה, שירת האל . מרקהאם, אונטריו, קנדה: הוצאת מנטור, 1972.

צ'נג, הסואה-לי. *היגיון ריק : בודהיזם מדהימיקה ממקורות סיניים*. דלהי: Motilal Banarsidass, 1991.

קלירי, תומאס, *מדיטציה טאואיסטית טרנטית* . בוסטון: שמבהלה, 2000.

קלירי, תומאס, הוצאת *קלאסיקות של בודהיזם וזן* , כרך 1. בוסטון: שמבהלה, 2005.

קונז, אדוארד, עורך. *כתבי קודש בודהיסטיים*. הרמונדסוורת', מידלסקס: הוצאת פינגווין, 1959.

הדלאי לאמה, הוד מעלתו. *שינוי התודעה* . לונדון: ת'ורסונס , 2000.

אנציקלופדיה בריטניקה . מהדורה דלוקס 2004 (CD-ROM).

גיבראן, חליל. *הנביא* . לונדון: היינמן, 1972.

גינתר , הרברט ו. *פילוסופיה בודהיסטית: בתיאוריה ובמעשה*. הרמונדסוורת', מידלסקס: הוצאת פינגווין, 1972.

יום, דיוויד. *חיבור על טבע האדם* . פרויקט גוטנברג טקסט אלקטרוני (אינטרנט).

הסינג , יון. *לוטוס בנחל*. תרגום: טום גרהם. טרומבול, קונטיקט: הוצאת וות'רהיל , 2000.

מו סונג. *סוטרת היהלום: שינוי האופן שבו אנו תופסים את העולם* . בוסטון: חוכמה, 2000.

נאט האן, תיך. *לב ההבנה*. ברקלי, קליפורניה: פארלקסה, 1988.

סוזוקי, שונריו. *תודעת זן, תודעת מתחילים*. ניו יורק: וות'רהיל , 1970.

עבודותיו של אבי ציון

אבי ציון הוא מחברם של מספר עבודות על לוגיקה ופילוסופיה: *לוגיקה עתידית* (1990); *לוגיקה יהודית* (1995); *אי-לוגיקה בודהיסטית* (2002); *פנומנולוגיה* (2003); *הלוגיקה של הסיבתיות* (1999, 2003, 2010); *רצון ומושגים סיבתיים נלווים* (2004); *הרהורים* (2005); *מדיטציות* (2006); *הרהורים לוגיים ורוחניים* (9-2008); *לוגיקה קל וחומר* (2013).

ניתן ללמוד עבודות אלו באופן חופשי בכתובת: www.TheLogician.net.

את "העצמי" בחינם בכתובת: www.avisiontheself.bravesites.com.

ניתן ליצור קשר עם אבי ציון לשאלות או הערות בכתובת: avi-sion@thelogician.net

מספר זיהוי אלקטרוני: 978-1495972089