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.

אֲתִיקָה

אוסף נושאי

ד"ר אבי ציון

© אבי ציון , 1995-2008.

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 בשנת 2008.
מאת אבי ציון. ז'נבה, שוויץ.

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי.
אתיקה. אוסף נושאי.

מספר זיהוי אלקטרוני: 978-1495971938

תַּקְצִיר

אתיקה היא אוסף של מחשבות על השיטה, הצורה והתוכן של האתיקה.

ספר זה הוא אוסף נושאי שנאסף מעבודות קודמות של המחבר, על פני תקופה של שלוש עשרה שנים. החיבורים מסודרים בסדר כרונולוגי.

תוֹכֶן

1. פרק ראשון 9

1. מאפיינים בסיסיים 9
2. גורמים משלימים 18
3. כיצד לספור מצוות ..... כ"ט
4. מוסר מצווה לעומת מוסר אישי 43

2. פרק שני 53

1. חוק קרמתי מוכחש 53
2. תצפיות אמפיריות 54
3. מסקנות אינדוקטיביות 55

3. פרק שלישי 58

1. הרמוניזציה של צדק ורחמים 58
2. תחושות של ריקנות 64

4. פרק ארבע 68

1. ידיעת רצון 68
2. חופש הרצון 73
3. החלטה ובחירה 79
4. מטרות ואמצעים 82

5. פרק חמש 87

1. התודעה ברצון 87
2. גורמי האחריות 94
3. שיפוט, ושיפוט שגוי, של אנשים 100

6. פרק שש 111

1. השפעה מתרחשת דרך התודעה 111
2. ידע על מאמץ, השפעה וחופש 116
3. ניתוח פורמלי של השפעה 119
4. הסתה 125

7. פרק שבע 131

1. כמה מאפייני השפעה 131
2. תהליכי השפעה 138
3. אינסטינקטים ביחס לרצון חופשי 143
4. שחרור מהשפעות לא רצויות 147
5. הצעות לגבי העתיד 149

8. פרק שמונה 152

1. רצון וביולוגיה 152
2. פסיכולוגיה טיפולית 159

9. פרק תשע 166

1. קוגניציה, רצון והערכה 166
2. וליטי 175
3. גחמה 179
4. חטיבות פנימיות 182

10. פרק עשר 186

1. הערכת שווי 186
2. הערכות השווי העיקריות 191
3. אתולוגיה 200

11. פרק אחד עשר 209

1. הרגלים 209
2. אובססיות וכפייתיות 212
3. האגו מתעב ואקום 223

12. פרק שתים עשרה 231

1. דחפים ודחפים פיזיים 231
2. דחפים ודחפים מנטליים 243
3. ניתוח פורמלי של הגורמים הפיזיקליים ודחפים נפשיים .248
4. האם ישנם דחפים בתוך הנשמה? 253
5. ניתוח פורמלי של דחפים רוחניים 256

13. פרק שלוש עשרה 263

1. תכליתיות 263
2. פונקציות אורגניות 265
3. המשכיות החיים 272

14. פרק ארבע עשרה 279

1. דרוויניזם חברתי 279
2. דרוויניזם רוחני 286

15. פרק חמש עשרה 292

1. אתיקה מייסדת 292
2. אתיקה היא לחיים, לחושבים ולרוצים 300
3. מצפון וקונפורמיזם 304
4. טאי צ'י, קארמה יוגה ואמונה 308

16. פרק שש עשרה 315

1. חינוך אתיקה 315
2. נוסחאות אתיות 322
3. פילוסופיה של המשפט 328

17. פרק שבע עשרה 335

1. נגד קאנט על רצון חופשי 335
2. השפעות לכאורה 339

18. פרק שמונה עשרה 343

1. מטרות המדיטציה 343
2. העצמי האינדיבידואלי במוניזם 350

19. פרק תשע עשרה 357

1. הבחנה בין האגו 357
2. דחיית האגו 362
3. הקלה מסבל 367

20. פרק עשרים 374

1. לעמוד באתגר 374
2. התמודד עם עובדות בשוויון נפש 377

21. פרק עשרים ואחת 381

1. הפסקת התמכרויות לחומרים 381
2. אל תמלא את עצמך בטיפשות 384
3. הגבלת קלט מהמדיה 385

22. פרק עשרים ושניים 389

1. שכח את פניך 389
2. לוותר על חושניות 391
3. על " שחרור מיני " 394

23. פרק עשרים ושלושה 399

1. נספח 399
2. אי-התקשרות 401
3. מתינות נבונה 403

24. פרק עשרים וארבע 406

1. רצון חופשי 406
2. הדיכוטומיה של האם-ראוי 410
3. הסטנדרטים האתיים 416

25. פרק עשרים וחמש 419

1. חוקי המחשבה במדיטציה 419
2. תבונה ורוחניות 425

26. פרק עשרים ושש 431

1. בריאות הנפש 431
2. התעלות מעל סבל וקארמה 435

27. פרק עשרים ושבע 440

1. הארה ללא עבודת אלילים 440
2. אנשים טובים 446
3. עולם של רחמים 450

28. פרק עשרים ושמונה 454

1. הבנת עוולות 454
2. סליחה 460
3. פעולות ותגובות 465

472

הפניות

1. פרק ראשון

לקוח מתוך *"לוגיקה יהודית"* (1995),
פרק 13.

על מושג המצווה

המסורת היהודית מייחסת מאפיינים טכניים שונים למושג המצווה *. בפרק זה ננסה להבהיר חלק מהם, ולנתח את השלכותיהם הפורמליות, תוך השוואות להיגיון האתי הטבעי.*[1]

1. מאפיינים בסיסיים

המונח ***מצווה*** (ברבים ***מצוות***) מתורגם בדרך כלל כמצווה/ות. מצוות ***עשׂ*** מצוות "אל תעשה" הן ציוויים או מצוות חיוביות; מצוות " **אל** תעשה" הן מצוות או איסורים שליליים. למען האמת, זה לא לגמרי נכון. חלק מהמצוות הן אכן ציוויים או איסורים, אך חלקן, בין אם במישרין ובין אם במרומז, הן אלא היתרים (כלומר שלילת איסורים) ו/או פטורים (כלומר שלילת ציוויים).

לדוגמה: דברים כ"ג:כה, "כי תבוא אל כרם רעך ואכל ענבים" (המתייחס לפועל בעבודה), הוא מקרה של היתר ישיר; או שמות י"ג:יג, "ואם לא תפדהו וכרת את ראשו" (המתייחס לחמור בכור), הוא ציווי מותנה, אשר

---

[1] של קאהן, *"תריאג מצוות"*, בהקשר זה, כהמחשה לאופן שבו מצוות נלמדות כיום לאנשים מן השורה. רבות מהדוגמאות המוצעות כאן נלקחו מעבודה זו, אם כי הניתוח שלהן הוא שלי.

מרמז במשתמע על היתר. במקרים מסוימים, לציווי ולהיתר אין אותו נושא הגיוני; לפיכך, בויקרא י"ט:י, חובתו של בעל היבול להשאיר לקט לעניים, מרמזת על זכותו של העני לצאת לשדה ולקחת אותם.

אך שימו לב שבמקרים מסוימים, הצהרה בצורת היתר מתקבלת דווקא עם דגש על ציווי מרומז (לדוגמה, דברים יד, יא, שם נאמר "כל עוף טהור תאכלו" מתפרש כמשמעותו שיש לבדוק עוף ולוודא שהוא כשר לפני אכילתו; בדומה לויקרא יא, ב, ט, כא). קטעים מסוימים, אשר באופן טבעי יותר ניתן לפרש כהיתר בלבד, מתפרשים לכאורה בצורה קיצונית יותר כציוויים (לדוגמה, דברים טו, ג או כג, כא, שם נאמר "מן גוי, [לך קדימה]" - "החזר מדויק [של הלוואה, אפילו בשנת]*שמיטה* " או "לקחת ריבית", מתפרשים על ידי חלק כ"עליך לעשות כן", ולא רק כ"אתה *רשאי לעשות* כן"; בדומה, דברים יז, יד-טו מובנת כמשמעותה שישראל לא רק רשאית אלא חייבת (בסופו של דבר) שיהיה לה מלך.

לכן עלינו לפרש את המונח מצווה/ציווי, כאן, ככולל 'ציווי להתיר' ו'ציווי לפטור', כמו גם 'ציווי לחייב' ו'ציווי לאסור'. חזרה מקוננת כזו עלולה לעורר בעיות פורמליות, אם יינתן פשוטו כמשמעו. במקום זאת, אני חושב שהדבר הטוב ביותר הוא להבין את המונח 'ציווי', בהיעדר ציווי אחר, כבעל מובן רחב יותר הכולל, בנוסף למשמעות הצרה שלו של ציווי, גם איסורים, היתרים ופטורים.

אפשר לטעון שחזרה על דברים אכן משקפת היבט של מושג המצווה, דהיינו שאפילו טענות אתיות מותנות, אם הן נכונות, הן תוצרים של רצון האל ולכן מרמזות על ציווי. אבל אז, ציווי למי? יש שעשויים לענות, לרשויות הדתיות, ולומר להן לומר לאנשים מן השורה מה עליהם לעשות, מה אסור להם לעשות, מה מותר להם לעשות, מה אסור להם לעשות. עם זאת, איני חושב שהיהדות רוצה להיות כה סמכותנית; היא מכירה ביחס ישיר יותר בין אנשים מן השורה לאלוהים.

כמו כן, איני חושב שאנו נאלצים מבחינה לוגית להתייחס לטענות אתיות מותנות כביטויים לרצון האל; לא מן הנמנע שאלוהים פשוט פתוח לכל אחד מהדרכים המשתמעות מטענות כאלה. במילים אחרות, התזה הטוטליטרית, ש"הכל מוסדר" במסגרת אתיקה דתית, אינה בלתי נמנעת מבחינה לוגית; בהחלט ניתן להעלות על הדעת (אם כי יש אנשים, בעלי נטיות פנאטיות, שיפקפקו בכך) שאלוהים מאפשר (אולי אפילו שמח על) ספונטניות

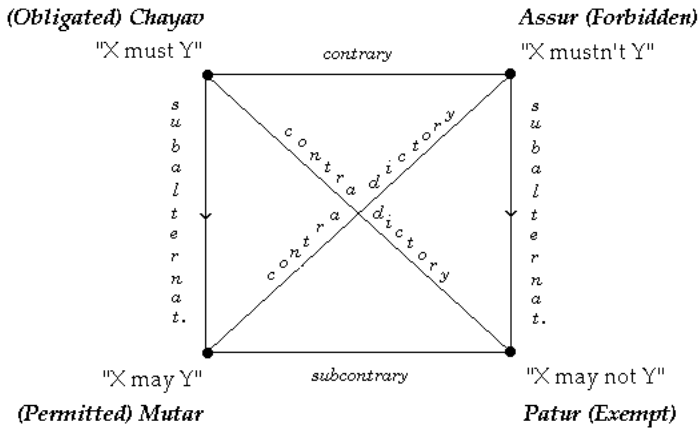
אנושית מסוימת, כך שלבני אדם יש חופש בחירה מסוים (יותר או מועט ככל שיהיה), לא רק במובן של יכולת טבעית, אלא גם במובן של חירות אתית.

במונחים פורמליים יותר, ניתן לבטא את הסוגיה כך: במודליות טבעית, טענה בצורה "X מסוגל *לעשות* Y" מקושרת בדרך כלל עם טענה בצורה "כאשר X נמצא במצב כזה וכזה, הוא נאלץ *לעשות* Y", המבטאת את התנאים שבהם הפוטנציאל מתממש בהכרח. השערה אחת (הידועה כדטרמיניזם) היא שקשר כזה אינו רק רגיל אלא אוניברסלי; ההשערות ההפוכות (המניחות ספונטניות או רצון חופשי) הן שקיימים מקרים שבהם פוטנציאל אינו מרמז על מימוש הכרחי מותנה.

באופן דומה, סוגיית טוטליטריות לעומת חירות חלקית עולה באופן הבא במודליות האתית: טענה בצורה "X רשאי *לעשות* Y" עשויה להניח או לא להניח טענה בצורה "כאשר X נמצא במצב כזה וכזה, הוא *מחויב* לעשות Y" - הטענה אינה ניתנת לפתרון פורמלית; גם עמדה, דטרמיניזם אתי וגם אי-דטרמיניזם אתי, הן השערה. שימו לב כבדרך אגב שהשפה האנגלית, על ידי שימוש בפעלים סבילים כמו 'is permitted', כבר מרמזת שחירות היא ניחנה; אך טרמינולוגיה חסרת פניות יותר תשקף יותר את העצמאות הטבועה של החירות, את עליונותה המושגית.[2]

להלן כמה מהמונחים המצויים בדיונים תלמודיים המתייחסים למצוות:

[2] ההסבר הפשוט ביותר לטענות אתיות מתירניות ו/או פטורות בתורה הוא להניח שאלוהים רצה למנוע מאיתנו (או מהרבנים) להסיק מסקנה אוסרת או ציווית.



ישנם מונחים רבים אחרים המקבילים, מיותר לציין; בעברית, כמו *צאריך* , *זכאי* , ובאנגלית, כמו prescribed, prohibited, allowed וכן הלאה (בדקו את מילון התזאורוס שלכם למידע נוסף). מושגים אלה נתפסים בדרך כלל על ידי לוגיקאים כאופנות אתיות - תכונות של יחסים, הדומים מבחינה מושגית (ואכן לתת-קבוצות של) הכרח, אי-אפשרות, אפשרות וחוסר הכרח, אך בתחום האתי, מרמזים על סטנדרט ערך קודם כלשהו, נורמות אולטימטיביות - ובעלי (בין היתר) את המאפיינים הלוגיים הבאים:

(א) הם עקרונית ניתנים להסתברות, כך שאם, עבור נושא X, עשיית (במובן הרחב ביותר) של Y היא חובה, אז לא-Y אסור, ואם Y אסור, אז לא-Y הוא חובה; וכמו כן, אם Y מותר, אז לא-Y הוא פטור, ואם Y הוא פטור, אז לא-Y מותר.

(ב) הם יוצרים 'ריבוע מנוגד' רגיל, כך שחובה מרמזת (אך אינה משתמעת מ) רשות, מנוגדת לאיסור וסותרת פטור; וכמו כן, איסור מרמז (אך אינה משתמעת מ) פטור, מנוגדת לחובה וסותרת רשות.

עם זאת (כפי שכבר נדון בפרק קודם של *"לוגיקה יהודית* ") תלמודיסטים נוטים, לרוב, לפרש מושגים אלה בצורה שונה במקצת. עבורם, לפחות *מלכתחילה* , היתר ופטור יובנו כעמדות *דביקה* , ולכן כמרמזות זו על זו,

וסותרות יחד הן את החובה והן את האיסור. במקרה כזה, ניתן להפחית "X לא יכול - Y" (כמו גם "X לא יכול לא - Y") מ-"X יכול - Y"; ובאופן דומה "X יכול - Y" (כמו גם "X לא יכול - Y") מ-"X יכול לא - Y". במקרים מסוימים, ייתכן שהפירושים הקודמים *של לב דביקה* יהיו עדיפים, אם פירושי *הדביקה* יתבררו כבלתי נסבלים מסיבה כלשהי.

בהמשך לכך, עולה שאלה האם הביטויים העבריים ' *עש* ' ו'לא - תעשה' נועדו כמילים כלליות, המסמלות פעלים כלשהם, או שמא הם מסמלים באופן ספציפי יותר 'פעולה' *רצונית* ו'הימנעות ממעשה', בהתאמה.

במובן הכללי, פעלים ניתנים לפירוש מלא: 'does X' מרמז על 'does-not doesn', ו-'does-not does X' מרמז על 'doesn' לא doesn'; זהו המשמעות המועדפת על ידי הלוגיקה הפורמלית, בשל פשטותה. בעוד שבמובן המיוחד יותר, בנוגע לרצון האנושי, על נלוויו הפסיכולוגיים, הפיזיולוגיים, הסביבתיים, החברתיים, הפוליטיים והרוחניים, שהוא תחום העניין של האתיקה, יש לקחת בחשבון ניואנסים שונים.

"פעולה" יכולה להתייחס למחשבה (אירוע מנטלי גרידא); לרגש (ביטוי פסיכוסומטי של הנאה, כאב או אדישות, אהבה, שנאה או אי-מחויבות, בתצורות ובדרגות שונות); או לאירוע המתבטא פיזית, על כל השלכותיו על האדם/האנשים הנוגעים בדבר וכל תוצאותיו בהקשר הטבעי והחברתי הסובב. במובן זה, אם כן, "פעולה" מתייחסת לפעולה של רצון אנושי, שיכולה *לנוע בין רצונית ומודע לחלוטין לבין כמעט בלתי רצונית ו/או לא מודעת* , אך בכל מקרה חייבת להיות לה מידה מסוימת של חופש כדי להיות כפופה לחקיקה אתית, תחת כל מערכת.

שימו לב שבניגוד למה שניתן היה לצפות, מחשבות כפופות לעתים קרובות לחקיקה: שכן למרות שקוגניציה היא בסופו של דבר אירוע אובייקטיבי, הצופה יכול לעתים קרובות לבחור את כיוון תשומת ליבו, את מהלך המחקר שלו ואת המחיר (כלומר, התנאים) של עמדותיו האמונות. באופן דומה, רגשות הם במובן מסוים "תשוקות", אך השיפוטים הערכיים העומדים בבסיסם במקור הם לעתים קרובות בחירה חופשית יחסית, ואדם עשוי לעתים קרובות לבחור לדכא רגשות, לשלוט בהם פחות או יותר או לתת להם דרור, ופעולות (בעלות ערך משתנה) עשויות לבוא לאחר מכן. אין ספק שאנו מוצאים ביהדות חוקים הנוגעים לאמונה (להאמין בקיומו של

ה'/אלוהים, באחדותו, בריבונותו, לא להאמין באלים אחרים) ולאהבה (לאהוב את ה'/אלוהים, לאהוב את רעך כמוך, לא לשנוא את אחיך בלב).

לבסוף, בעוד שייתכן שאדם יכול להשפיע על סביבתו הטבעית והחברתית ישירות דרך מחשבותיו ורגשותיו (כלומר, באמצעות טלפתיה), ברוב המקרים, בוודאי, השפעה כזו יכולה להתפתח רק באמצעות פעולות פיזיות (בין אם מדוברות במילים או בצלילים שנאמרו או שלא נאמרו, הבעות פנים ומחוות, או דחיפה, משיכה ותנועות אחרות) של האדם.

כמו כן, יש לציין: בכל הנוגע לדת, אתיקה עוסקת לא רק בהשפעתם של אנשים על גופם ונפשם (כולל נשמתם), ועל סביבתם הפיזית והחברתית, אלא גם בהשפעתם (לכאורה) על "עולמות רוחניים עליונים ותחתונים" בעלי משמעות מיסטית. בעוד שחלק מהטקסים ניתנים להסבר פחות או יותר במונחים אימננטיים, רבים נחשבים או משוערים כבעלי מטרות טרנסצנדנטליות. אך לא אעיר הערות נוספות על נושאים מטאפיזיים יחסית כאלה.

ענייני היחיד כאן הוא להצביע על המשמעויות השונות של "עשייה", ולהדגים בקצרה שברגע שחוזרים מעבר למשמעות הפשוט והכללי, הסוגיות מסתבכות למדי. מסיבות אלה, לוגיקה פורמלית מתמקדת בדרך כלל במשמעות הרחבה ביותר של הפועל "לעשות", שבה לא קיים הבחנה מהותית מלבד קוטביות בין פקודות חיוביות לשליליות.

כאשר מכוונים למשמעות הספציפית יותר של פעולה אנושית, עלינו לזכור לפחות את הקטגוריות הבאות: 'עשייה' ו'הימנעות מעשייה' (שתיהן מסמלות מידה מסוימת של רצון ומודעות), ו'היעדר עשייה' ו'היעדר הימנעות מעשייה' (אשר רק שוללות את שתי הקטגוריות הקודמות, מבלי לרמוז על רצון ומודעות ומבלי להוציאן מהכלל). כל זה ברור מאליו, ונראה לי שהיה ידוע בבירור לתלמודיסטים.

להלן הצגה טכנית יותר של המושגים הנידונים:

עבור הצורות המופשטות ביותר, כאשר 'do' מתייחס לכל פועל, חיובי או שלילי, אקטיבי או סביל, כלשהו, (א) כל הציוויים עם אפס או מספר זוגי של שלילות הם שקולים, ו-(ב) כל אלו עם מספר אי-זוגי של שלילות הם שקולים, ושתי קבוצות הצורות הללו מנוגדות זו לזו. זה מתייחס לצורות

הבאות (אני משתמש בנוסחאות "זה טוב", "זה רע", כדי לבטא את שיפוטי הערכים השחורים והלבנים המעורבים):

a) **X חייב לעשות Y** = אסור לעשות לא-Y אסור לעשות לא-X = Y, אסור לא לעשות X = Y אסור לא לעשות Y = X, אם X עושה Y, זה טוב; אם X לא עושה Y, זה רע.

b) **אסור ל-X לעשות את Y** = אסור ל-X לעשות Y = אסור ל-X לא לעשות Y = אסור ל-X לעשות Y = אם X לא עושה את Y, זה טוב; אם X עושה את Y, זה רע.

עם זאת, לעומת זאת, אם נפרש 'עשייה' כ'רצון' ספציפית, התנגדויות אינן תמיד אפשריות, ונקבל ארבע קבוצות מנוגדות של שתי צורות (ג עד ו, למטה), במקום שתי קבוצות מנוגדות של ארבע צורות (א, ב, למעלה).

c) **X חייב לרצות את Y** = אסור שלא לרצות את Y = אם X רוצה את Y, זה טוב; אם X לא רוצה את Y, זה רע.

d) **אסור ש-X ירצה את Y** = אסור ש-X ירצה את Y = אם X לא ירצה את Y, זה טוב; אם X ירצה את Y, זה רע.

e) **X חייב לא יהיה-Y** = אסור לא יהיה-Y = אם X לא ירצה-Y, זה טוב; אם X לא ירצה-Y, זה רע.

f) **אסור ש-X ירצה לא-Y** = אסור ש-X ירצה לא-Y = אם X לא ירצה לא-Y, זה טוב; אם X לא ירצה לא-Y, זה רע.

לגבי הניגודים בין צורות אלו. שימו לב, בהינתן ש"X ירצה את Y" ו-"X ירצה לא-Y" אינם תואמים, בעוד ש-"X לא ירצה את Y" ו-"X לא ירצה לא-Y" תואמים, מכאן נובע ש-"X ירצה את Y" מרמז (אך לא משתמע מ) "X לא ירצה לא-Y", ו-"X ירצה לא-Y" מרמז (אך לא משתמע מ) "X לא ירצה את Y".

כעת, הצורות (ג) ו-(ד) סותרות, שכן הן חלוקות בדעתן האם "X רוצה את Y" הוא טוב (ג) או רע (ד), וכמו כן האם "X לא רוצה את Y" הוא טוב (ד) או רע (ג). באופן דומה, עבור הצורות (ה) ו-(ו). עם זאת, מכיוון ש-"X רוצה את Y" (טוב) המצוי ב-(ג) מרמז על "X לא רוצה לא-Y" (טוב) המצוי ב-(ו), ו-"X לא רוצה את Y" (רע) המצוי ב-(ג) משתמע מ-"X לא רוצה את Y" (רע) המצוי ב-(ו), הצורות (ג) ו-(ו) תואמות, אך

אף אחת מהן אינה מרמזת על השנייה. באופן דומה, עבור הצורות (ה) ו-(ד).

2. גורמים משלימים

כאשר אלוהים אומר לנו לעשות או לא לעשות משהו, האם הוא מודאג רק מהדבר האחד שהוא הזכיר, או מהקשר רחב הרבה יותר, שלא נאמר?

אולי כל מה שחשוב הוא לעשות את מה שאלוהים אומר לאדם לעשות. או שאולי שורה תחתונה זו מתוגמלת כראוי; אך גם, ככל שמעשירים את המעשה בכוונה טובה יותר, ***כפי שמוגדר להלן, הגמול גדל באופן יחסי. באופן דומה, בצד השלילי: ייתכנו דרגות חומרה, החל ממינימום עבור "חטא בטעות" (המרמז על אחריות מסוימת לבורות*** או ***הזנחה***), ועד למקסימום עבור חטא מכוון או מכוון (המרמז על מרד מסוים). או שאולי, באופן קיצוני יותר, קיום מצווה עשה או אי-קיום מצווה שלילית דורשים כוונה מספקת (או, ליתר דיוק, אוסף מסוים של כוונות), ואינם נחשבים כלל.

קוואנה כוללת גורמים שונים:

(א) מידה מסוימת של **מודעות** לפעילותו או לחוסר פעילותו של אדם; כך שהיא תוצר של רצון, ולא רק תגובה אוטומטית (רפלקס או הרגל או אירוע מקרי). לדוגמה, בזמן תפילה, מודעות למשמעות (לפחות המשמעות הפשוטה, אם לא המשמעויות העמוקות יותר) של המילים שהוא אומר, תיכלל תחת כותרת זו.

המניעים הראויים : זה נוגע לרקע הסיבתי המשפיע על המעשה. כלולות כאן (i) מטרות מודעות פחות או יותר, כמו השגת מקום בעולם הבא, או השגת תגמולים ארציים, כגון אישה וילדים, חיים ארוכים, בריאות, ידע, הצלחה, עושר וכן הלאה; ו-(ii) מטרות לא מוצהרות/לא מובנות, תת-מודעות או לא-מודעות, המהוות את ההקשר הפסיכולוגי הנסתר יחסית,

כגון תאוות כוח למשל. מניעים גלויים אינם בהכרח מניעים אמיתיים; כאן, משתמעים צרכים מורכבים של התבוננות פנימית.[3]

(ג) **הכוונה לקיים** בכך *את המצווה* , כשלעצמה, כלומר כציווי מאת ה' שניתן על ידי משה בסיני. ניתן לראות זאת, למרות שהוא המניע האידיאלי, כמניע הכרחי בלבד , *תנאי חיוני* , מבלי שיהיה המניע היחיד, ללא כל מניע אחר. או, באופן קיצוני יותר, ניתן להתעקש על ציות ללא מניע אנוכי כלשהו, *לשמה* גרידא, או *לשם שמים* , למען שמים.

(ד) בנוסף, נוכל להזכיר, למרות שזה לא בדיוק נחשב ככוונה, את *ההקשר הרגשי* . חיבורים על קיום מצוות תמיד מדגישים את החשיבות של מצב רוח או **גישה** : רצון טוב, ביצוע העבודה בשמחה (*בראתון*), מוסיף לערך ולמעלה של המעשה הטוב של האדם, ולהפך, טינה וכדומה פוגעים בו. זה די מובן, לפחות מנקודת מבטו של נותן ההוראה, שאינו רוצה את המטרד וההפרעה של ויברציות שליליות (קשוח עורף); מנקודת מבטו של מקבל ההוראה, לעומת זאת, ייתכן שיהיה צורך מורגש לבטא חוסר שביעות רצון או חילוקי דעות, או ציות לא רצוני.

על פי חלק מהרבנים (כולל, כזכור, הרמב"ם והחפץ חיים), ללא הכוונה הנדרשת, הפעולה שנעשתה או לא נעשתה נחשבת למקרה גרידא, ואינה מהווה קיום המצווה המתאימה.

כעת, האמור לעיל הוא דוקטרינה כבדה מאוד, שהשלכותיה הלוגיות רבות. שכן משמעותה, במונחים פורמליים, היא שהמצוות האלוהיות שניתנו

---

[3] שימו לב שבמקרים מסוימים, כפי שאני זוכר (אם כי איני יכול להביא דוגמה כבדרך אגב), הכתובים עצמם מזכירים מניע; אם כן, נראה ברור שהמניע המצוין חייב למלא תפקיד. ככלל, הרבנים פוסלים הסברים למצוות, מחשש שהמצוות יוגבלו בטעות על ידי כך. לדוגמה: אמירה שגילוח אסור *משום* שכהנים עובדי אלילים עסקו בו, עלולה להוביל אנשים לראות בגילוח מותר כל עוד לא נעשה ממניעים זרי; או שוב, אמירה שחזיר נאסר *משום* שהתקלקל במהירות בארצות חמות, עלולה להוביל אנשים לראות בו מותר בארצות קרות או בימי המקררים. אך תוצאה של דעה זו תהיה שאם הכתובים אי פעם מזכירים במפורש מניע למצווה, אזי ביצועה *ללא* מניע זה ייראה, באופן הגיוני, כשקול לאי ביצוע (כלומר, מהווים, עבור מצווה חיובית, מעשה חסר תועלת; ועבור מצווה שלילית, פרצה לגיטימית). *קריאת דברה* , בדומה להיסק *של כלל אופרת* , נראית במקרה כזה מוצדקת; אך איני יודע אם עמדה זו מקובלת באופן מסורתי, או שמא הרבנים בכל זאת מכלילים את המצווה.

בתורה, למרות שהן מבוטאות בצורות פשוטות כמו "עשה כך" או "אל תעשה אחרת", נועדו למעשה כצורות מורכבות יותר, הכוללות ריבוי של הסתייגויות מרומזות. ברור שזה משנה את תכונותיהן הלוגיות. לדוגמה, לשתי הטענות האתיות שלהלן יש תכונות לוגיות שונות מאוד:

- "X חייב לעשות את Y" (פשוט).
- "X חייב לעשות Y *ולהיות* מודע (עד לדרגה k) לעשות Y *ויש* לו מניעים l, n, m בזמן ביצוע Y *ועשיית* Y על מנת למלא את המצווה לעשות Y" (מורכב).

כשאני אומר שלשתי טענות כאלה יש תכונות לוגיות שונות, אני מתכוון שיש להן סתירות שונות, השלכות שונות וכן הלאה - בדיוק כפי שלכל טענה אלמנטרית 'P' יש תכונות לוגיות שונות, בהשוואה לכל טענה מורכבת 'P+Q+R'. על אחת כמה וכמה, שכן האלמנטים הנוספים כוללים אזכור של אותו נושא ו/או נשוא במגוון מורכב של דרכים.

מכאן נובע שאם יש לקבל את הדוקטרינה המתוארת לעיל פשוטו כמשמעו ובמלואה, כך שלמעשה אין טענות אתיות פשוטות ביהדות, אזי המערכת הלוגית החלה עליה אינה (כפי שלעתים קרובות מניחים) המערכת החלה על טענות אתיות פשוטות, אלא מערכת מורכבת הרבה יותר המתאימה לצורות המורכבות יותר, עם שרשרת של הסתייגויות של היחסים הפשוטים. חשוב מאוד להבין את מלוא משקלה של המשמעות הזו של הדוקטרינה.

ישנם גורמים משלימים נוספים שעשויים להילקח בחשבון:

א) באתיקה טבעית, גורם **הגמול/עונש** מובנה, משום שהדברים שאדם צריך או לא צריך לעשות קשורים זה לזה באופן סיבתי טבעי, בונה או הרסני, ביחס לרמת הערך שלו - בדרך כלל, לרווחת האדם. עשייתו או אי-עשייתו של דבר כזה או אחר *גורמת* לשיפור או נזק במטרה/ות המהוות את הנורמה שלנו; וחומרת הצעד תלויה בשאלה האם סיבתיות זו הכרחית או מועילה בלבד, מספקת או חלקית, קטגורית או מותנית וכו'.

כאן, "X צריך לעשות Y", כי אם X *לא* יעשה Y, המטרה/ות הסופיות של Z ייפגעו *;* או "X לא צריך לעשות Y", כי אם X *אכן יעשה* Y, המטרה/ות הסופיות של Z ייפגעו *;* או שוב, "X עשוי לעשות Y או לא", כי בין אם X

יעשה Y או לא, המטרה/ות הסופיות של Z *לא* ייפגעו, למרות שדרך אחת עשויה להיות מועדפת יותר מהאחרת, או שתוצאות שליליות עשויות להיווצר, בדרך זו ו/או אחרת, רק בתנאים מסוימים במקום ללא תנאי.

אבל באתיקה דתית, כלומר: כזו המבוססת על התגלות אלוהית, קשרים סיבתיים כאלה אינם תמיד ברורים, במיוחד בכך שהמטרה/ות הסופיות המעורבות עשויות לא להיות ידועות לנו במפורש לחלוטין (אם כי פרשנים עשויים להניח, באופן שונה, שזו או אחרת הן כוונותיו של אלוהים). יתר על כן, הגמול/עונש האישי או הקולקטיבי לא תמיד יהיה קשור באופן סיבתי למעשים באופן טבעי וברור לעין, אלא עשוי להיות קשור על ידי צו אלוהי, כביכול, בנתיבים נסתרים. כלומר, בהינתן שהטבע הוא גם תוצר של צו אלוהי, הדת עדיין מניחה שחלק מהיחסים הם מהותיים לו (אימננטיים, טבעיים), בעוד שאחרים משתמשים בנתיבים חיצוניים יותר (טרנסצנדנטיים, ניסיים).

לפיכך, בדת, הגמול או העונש, אשר נסמל על ידי Z1 ו-Z2, בהתאמה, קשורים לפקודה באופן פורמלי הבא: "X צריך לעשות Y, *ואם* X עושה Y אז Z1 מובטח, *ואם* X לא עושה Y אז Z2 מאוים"; ובאופן דומה, במקרה של "X לא צריך לעשות Y", *בשינויים המחויבים* . הציוויים קשורים להבטחות ואיומים, אך לא ניתן *להסיק באופן פורמלי* מציוויים אלה טענות שליליות טבעיות-מותנות.

נספח אלוהי , שייתכן שלא (אם כי ייתכן גם) שיש לו קשר סיבתי טבעי לציווי (חיובי או שלילי). התוצאה אינה תוצאתית באופן אוטומטי, על פי חוק הטבע, אלא מתווכת על ידי פעולות רצון *אד-הוק* של אלוהים על בסיס כל מקרה לגופו. גם אם בחירותיו של אלוהים אחידות באופן עקבי, הן תמיד שומרות על אופי וולונטרי יותר. השערה זו תסביר את חוסר הסדירות של התוצאות (שיכולה לנבוע לחלופין ממורכבות הסיבתיות הטבעיות המעורבות, כמובן), ומתאימה בצורה מושלמת לדוקטרינה שאלוהים רוצה לשמור לעצמו את האפשרות של רחמים וסליחה.

בהקשר זה, עולה סוגיית *הגאולה* . בטבע, ניתן לתקן טעויות מסוימות, ואחרות לא. ביהדות, על ידי הסכמה אלוהית מיוחדת, כביכול, מוצעות לנו לרוב אפשרויות נוספות לגאולה, תיקון וסליחה של *עובדה מוגמרת* , מעבר לטבעי, באמצעות תשובה ושינוי אישי (*תשובה*), דרך צדקה (*צדקה*) וקרבנות (הקרבה בבית המקדש) . לכל זה יש משמעות הגיונית.

ב) סוגיה נוספת בעלת רלוונטיות אפשרית היא האם שכר/עונש קשורים **למאמץ** . האם עניינו היחיד של אלוהים הוא *תכלית* , השורה התחתונה, ביצוע העבודה, או שמא המאמץ המושקע בקיום מצווה משמעותי עבורו? מאמץ פירושו עבודה כנגד התנגדות, התנגדות של היכולות או החולשות של האדם עצמו או גורמים חיצוניים מגוונים; או, במילים אחרות, בטרמינולוגיה היקרה לחכמים, לחץ הנגד של יצר *הרע* , "היצר הרע" שכביכול קיים באדם בפרט ובעולם הזה בכלל.

לגבי שכר, אם שני אנשים מקיימים את אותה מצווה, ולאחד זה היה *קל* ולשני דבר *קשה* , האם הם באותה רמה מוסרית/רוחנית? זה שעבורו זה היה קל מוכח במובן מסוים כגבוה יותר, לאור הקלות שחווה; אבל זה שעבורו זה היה קשה יותר מוכח במובן אחר כגבוה יותר, לאור המאמץ הנוסף שהושקע.

באופן ספציפי יותר, למשל, אם אדם לעולם לא הורג, לעולם לא גונב, או לעולם לא ניאוף (ורבים נופלים תחת קטגוריות אלה), האם אדם כזה תמיד זוכה לזכות בסגולה? או שמא הזכות תלויה בכך שהתפתה ועמד בפיתוי, כפי שטוענים חלק מהרבנים, והאם הזכות גדלה בהתאם לקושי שנתקלים בו? במילים אחרות, אם להשתמש בדימוי טכנולוגי, האם רק ייצור חום מכובד בהלכה היהודית, ומוליכות-על זלזלה?

באופן פורמלי יותר, האם "X חייב לעשות Y" מרמז, בתורה, "אם נדרש מ-X מאמץ לעשות Y, הוא מתוגמל; אחרת, לא"; והאם "X אסור לעשות Y" מרמז, בתורה, "אם X מתפתה אך מתנגד לעשות Y, הוא מתוגמל; אחרת, לא"? ייתכן שלא ניתן לענות על שאלות כאלה על בסיס פורמלי; כל דוקטרינה שהיא עקבית מבפנים, שאינה מציגה קושי אינהרנטי, עומדת בסטנדרט שווה מנקודת מבט זו.

בנוגע למצוות השליליות שהוזכרו, ברצוני להעיר שאנשים למעשה מתפתים ללא הרף: כל סיבה לכעס, אמיתית או מדומיינת, היא למעשה פיתוי לאלימות ו(בסופו של דבר) לרצח, כל חפץ שאדם יכול להרים (ששייך למישהו אחר) הוא פיתוי לגניבה, כל אישה שעוברת לידה היא פיתוי לאונס ו(אם היא נשואה) לניאוף. לכן, גם אם פיתויים כאלה נחשבו כקטנים עד כדי כך שהם כמעט אפס, עבור רוב האנשים, או שהתגברות עליהם נתפסה כיצירת זיכוי זניח כמעט לחלוטין, עבור רוב האנשים, עדיין

לא היינו יכולים לטעון באמת במקרים כאלה שלא *היה* מעורב פיתוי כלל ולכן שלא התרחשה התנגדות לפיתוי.

ניתן לבטא בצורה מלאה יותר את הרעיון של הרבנים הקיצוניים יותר באמירה שכל מצווה מתייחסת לארבע תוצאות (אם נניח בצד סוגיות מורכבות יותר של כוונה שהוזכרו קודם לכן) כדלקמן: לדוגמה, ש"X חייב לעשות Y" בתורה נועד להיות "X חייב לרצות Y" (ראה צורה (ג), בסעיף הקודם), כך ש:

- אם **X ירצה את Y** (= ביצוע אקטיבי), המצווה מתקיימת ומתוגמלת;
- אם **X עושה את Y, אך לא *ירצה* את Y** (= ביצוע פסיבי), המצווה אינה מתקיימת באמת ואין גמול בעקבותיה;
- אם **X אינו רוצה את Y, אך כפי שקורה אינו *עושה* את Y** (= חטא של מחדל), המצווה מופרת, אם כי אולי פחות עונשית יחסית;
- אם **X לא ירצה-Y** (= חטא של מעשה), המצווה מופרת באופן עונשי יותר.

באופן דומה, המשמעות של "לא יעשה X" בתורה היא "לא ירצה X" (ראה צורה (ד)), וזה כרוך בארבע תוצאות כנ"ל, בשינויים המחויבים; וכמו כן, כביכול, עבור "לא יעשה X" (ראה צורה (ה)) ו"לא יעשה X" (ראה צורה (ו)). כל זה כשלעצמו נראה עקבי.

באשר לענישה, האם אדם שניסה בכל כוחו לקיים מצווה עשה או לעמוד בפני פיתוי לחטוא, אך נכשל, מטופל פחות בחומרה מאדם שניסה פחות או לא ניסה כלל? שאלה זו, כמו הקודמת, ניתנת לביטוי גם במונחים פורמליים; היא מציעה דרגות נוספות. הרגישויות האנושיות שלנו בנוגע לצדק יענו על כך בחיוב; היהדות נוטה להסכים באופן עקרוני, אם כי חלק מהסיפורים מצביעים על כך שלפעמים זה לא רלוונטי.

הבחנות ודרגות נוספות עולמות כאשר אנו בוחנים את סוגיות הכוונה. לדוגמה, אדם שלא הכיר את החוק, למשל, לאחר שנחטף הרחק מהקהילה, ואוכל במודע חזיר, אינו ניתן להשוואה לאדם שידע את החוק ורצה להפר אותו כדי לבטא דחייה שלו. חלוקות משנה מפורטות כאלה חורגות מתחום המחקר הנוכחי; אני מזכיר אותן רק כדי להזכיר לקורא שעדיין לא מיצינו את הסוגיות.

ג) בהקשר של שכר/עונש, ראוי להזכיר מושג מעניין של דאונטולוגיה (היגיון אתי כללי) המצוי בתנ"ך ובתלמוד, והוא מושג **התיקון** . לדוגמה, אסור לגנוב (מצווה שלילה), אך אם אכן גנב, החזרת החפץ הגנוב לבעליו (מצווה שלילה), במקרים מסוימים עם כמות נוספת של אותו חפץ, משחררת את הגנב מהעונש שנגרם לו (כגון מלקות). דוגמאות דומות ניתן למצוא בחוק מעשה ידי אדם ובאתיקה "טבעית".

תהליכי תיקון כאלה יכולים לבוא לידי ביטוי במונחים פורמליים, כדלקמן. במצבים מסוימים, X גורם ל-Y ו- NotX גורם ל-NotY; בעוד שבמקרים אחרים, למרות ש-X גורם ל-Y, NotX אינו *גורם* ל-NotY - כך שהנזק *שנגרם* (Y) על ידי ההפרה (X) לא ניתן *לתיקון* (NotY) על ידי תרופה (NotX). זוהי תובנה, בעיקר, של היגיון סיבתי, כלומר שחלק מהיחסים הסיבתיים הם הפיכים, ואילו באחרים "מה שנעשה, נעשה" - הם 'אנטרופיים', אפשר לומר.

במובן רחב יותר, כל גמול או עונש, בין אם בעולם הזה ובין אם בעולם הבא, נחשבים לתרופה. זהו מושג ***התיקון*** (תיקון), כה יקר למיסטיקנים יהודים ונמצא בשימוש נרחב על ידם. החיים הם או ניוון (באמצעות חטא) או תיקון דברים (באמצעות מעשים טובים או באמצעות גמול/עונש מצד החברה או מצד אלוהים). שימו לב שגמול הוא בסופו של דבר *גמול לא פחות* מעונש, בכך שמעשה טוב שלא זכה מעולם לגמול דומה לעבודה ללא שכר, יש עוול מעורב, משהו שהיה צריך להתבצע ולא בוצע.

> יש להדגיש כי הרבנים בשום מקום (ככל הידוע לי) אינם מסבירים כיצד הם יודעים שמצוות נועדו על ידי אלוהים להיות בעלות המאפיינים המיוחדים השונים שהם מייחסים להן. אין ספק שהתורה שבכתב אינה מפורשת כמוהם בנושאים כאלה. כמו כן, אף אחת מההסקות - העולות מהמאפיינים המיוחדים הנדונים בפרק זה - אינה כלולה ברשימות העיקריות של עקרונות הפרשנותיים; וגם לא מוצג בשום מקום במדויק כיצד ניתן לקרוא צורות טיעון כאלה לתוך טקסט התורה באמצעות העקרונות הפרשנותיים המפורטים. המאפיינים המיוחדים של ההיגיון האתי הרבני נתפסים כמובן מאליו, כחלק בלתי נפרד מהמסורת שבעל פה; ואולי נתפסים במידה מסוימת כמרומזים בהתנהגותן של דמויות לדוגמה המצויות בסיפורים בתורה, בתלמוד ובספרות

מעוררת השראה מאוחרת יותר. ישנם, כפי שציינו, דיונים בין רבנים לגבי כוחם החוקי האולטימטיבי. הייתי מציע שמאפיינים מיוחדים כאלה התפתחו בהדרגה בידע הרבני, שנוצרו על ידי האידיאליזם, ולפעמים גם עליונות, של רבנים עוקבים.

ד) שימו לב, לבסוף, שלמצוות עשויות להיות **מאפיינים נוספים** (שאינם קשורים לאמור לעיל). לדוגמה, מצוות קשורות לעתים קרובות מבחינה זמנית, בצורות כמו " **אתה, [האדם/האנשים הנוגעים בדבר,]חייב/ים לעשות מצווה א' לפני מצווה ב** '". אלה מהוות ציוויים משלימים, נניח ג', שנושאם זהה ל-א' ול-ב', והנשוא שלהם מכיל שתי ציוויים ברצף מסוים. אמירות כאלה עשויות להיות בעלות כל קוטביות או אופן [4]; ויכולות להיות - כמו גם קטגוריות - מותנות, בהיררכיות מגוונות ובסופו של דבר מורכבות. מיותר לציין שההיגיון הפורמלי של טענות כאלה יכול להסתבך למדי. מאפיין זה אינו ייחודי לדאונטולוגיה היהודית, אך ניתן למצוא אותו באתיקה טבעית, שבה אמצעים משלימים להשגת מטרה מסודרים לעתים קרובות באופן דומה.

דוגמה מהיהדות היא הסדר המומלץ למצוות *טלית* ותפילין ; בתוך האחרונים, בתורם, יש להניח *את תפילין ראש* לפני *תפילין* יד . למען האמת, אלו מצוות *עצמאיות* , אך הסדר שבו הן מופיעות כאן הוא האידיאלי. נאמר לנו גם בדיוק באילו שלבים יש לומר את הברכות המתאימות. [5]כיצד כל זה מוכח (אם בכלל) מהכתובים היא עניין אחר, הקשור להרמנויטיקה; עניינו כאן הוא בפורמליות .

---

[4] צורות אחרות כוללות "A may precede B", "A must not precede B", "A may not precede B", וכן הלאה. ניתן להשתמש גם בשיטות ביניים כמו "must prefer" או "must not prefer" (אלה תואמות לדרגות הסתברות בשיטות טבעיות).

[5] ישנן הוראות רבות נוספות, כגון שאם אדם הניחה את *יד התפילין* לפני *ראש התפילין* , עליו להמשיך להניחן מתוך כבוד, או, אם אדם מדבר באמצע התהליך, יש לברך ברכה נוספת; וכן הלאה. מנקודת מבט פורמלית, פרטים כאלה מהווים שורה של מצוות מותנות (אם-אז).

3. כיצד לספור מצוות

אחת התכונות המעניינות והמיוחדות של ציוויים מקראיים או תלמודיים/רבנים היא **חוסר השקילות בין טענה אתית לבין הצד ההפוך שלה** . כלומר, "X חייב Y" ו-"X לא יוכל לא-Y" (או באופן דומה, "X לא יוכל לא-Y" ו-"X לא יוכל לא-Y"), למרות שהן מרמזות זו על זו באופן הגיוני, באופן פורמלי, בכל המקרים, עשויות להיחשב במקרים מסוימים כשתי מצוות! לדוגמה, דברים כב:יט, המתייחס למקרים של הוצאת דיבת אישה על ידי בעל, אומר גם "תשאר לו לאישה" וגם "לא ישלח אותה כל ימיו"; הצורך להישאר נשוי ואיסור גירושין זהים, אך שניהם מצוינים כאן. דוגמה נוספת היא דברים כ"ה:יז ו-יט, המצוות לזכור ולא לשכוח את עוונותיו של עמלק כלפי ישראל.

במבט ראשון, זה נראה כמו מיותרות לחזור על אותה מצווה בצורה חיובית ושלילית; או שאפשר לחשוד ששני הניסוחים נספרו כשתי חוקים כדי לספק תפיסה מוקדמת כלשהי של "מספר המצוות". אבל ההסבר שניתנו על ידי הרבנים הוא די סביר, דהיינו שהדגשה זו משמשת לא רק כדי לעודד כפליים ציות למצווה, אלא גם כדי לסמן את האפשרויות הנוספות של גמול או עונש הטמונות בביצועה או באי ביצועה. (שימו לב שהמצוות החיוביות והשליליות הנדונות אינן צריכות להיות קרובות זו לזו בטקסט המקראי: לדוגמה ויקרא יט:יג ודברים כד:טו, הנוגעות לתשלום שכרו לפועל ללא דיחוי ובזמן, רחוקות זו מזו אך משלימות זו את זו.)

כך קיים כלל כללי (או כמעט כללי), הקובע כי: אי ציות למצווה חיובית אינו יכול להיענש על ידי בתי דין רבניים, אף על פי שייתכנו לכך השלכות חברתיות שליליות או אלוהיות, האחרונות בעולם הזה או בעולם הבא; בעוד שאי ציות למצווה שלילית אכן יכול להיענש על ידי בתי דין רבניים, אם כי שוב, שייתכנו לכך השלכות כאלה או אחרות. בנוגע לציות למצוות חיוביות או שליליות, הגמול על ציות כזה אינו בדרך כלל בסמכות בתי הדין הרבניים (אם כי במקרים מסוימים הם עשויים לגזור על כבוד אדם, למשל), אלא עשוי להיות מתוכנת בטבע (על ידי אלוהים, כמובן) או להתרחש כתופעה חברתית (סביר להניח עקב התרבות הסובבת שנוצרה על ידי התורה) או להתרחש על ידי ההשגחה (כלומר על ידי התערבות אלוהית) בעולם הזה או בעולם הבא.

למעשה, יש לנו כאן מוסכמה *לשונית ייעודית* לפיה: כאשר ציווי מנוסח באופן חיובי *בלבד* , בתי המשפט אינם מוסמכים להעניש על עבירה, ואילו כאשר הוא מנוסח *גם באופן שלילי או רק* באופן שלילי, הם כן. זהו אות, קוד, שאינו נמצא בשפה הכללית, ולכן אינו כלל של היגיון אתי פורמלי, אלא ייחודי (לפי הנחיותינו) לתחום התורה.

שימו לב שבמקרים מסוימים, צמד המצוות החיוביות והשליליות אינן, מבחינה פורמלית גרידא, חוסמות זו את זו. זה יכול לקרות כאשר הצו החיובי מתייחס לפעולת רצון סופית, והצו השלילי מתייחס לא רק להיעדר רצון זה, אלא לפעולת רצון סופית אחרת בכיוון ההפוך. לדוגמה. דברים כב:כט, הנוגעת למקרי אונס, מחייבת נישואין ואוסרת גירושין; שתי מצוות אלו אינן זהות כמו המקרה שהוזכר לעיל בדברים כב:יט, שכן אדם עלול להיות נאלץ להתחתן עם מישהי, אך לא נאסר עליו באופן מוחלט לחזור בו ולגרש אותה זמן קצר לאחר מכן.

באופן דומה, בדברים כא:כג, האיסור לאפשר לאדם להישאר *תלוי* למשך הלילה והחובה *לקבור* אותו באותו יום בו הוצא להורג, אינם תיאורים מדויקים זה של זה. בדברים כב:א,ג, המצווה להחזיר רכוש שאבד שמוצא, והאזהרה לא לעבור לידו ולהתעלם ממנו (כדי להימנע מהטרחה הכרוכה בהחזרתו), אינן משתמעות זו מזו; באופן דומה, עם דברים כב:ד, הנוגע לעזרה לבהמת רעהו שנפלה. שוב, המצוות בדברים כב:ו-ז הנוגעות לאם-ציפור אינן ניתנות להסרה זו מזו (כפי שייתכן שיידרש שלא ניקח לא את האם ולא את הצאצאים, או את האם אך לא את הצאצאים).

אנו מוצאים בתורה גם צורה נוספת של יתירות לכאורה, **חזרה על חוקים מסוימים בצורה כללית וספציפית כאחד** . לדוגמה, אם גילוי עריות אסור בין אדם לבין קרובי משפחה *מסוימים* (ויקרא יח, ז-יח), ניתן לשאול מה הטעם באיסור נוסף על כך עם *כל* קרוב משפחה (ויקרא יח, ו). גם כאן, ההסבר שניתן על ידי הפרשנים הוא שחזרה כזו מאותתת על חומרת המצווה, ומזהיר מפני הסכנה הכפולה הכרוכה באי-ציותה, במקרה של מצוות שליליות; או, במקרה של מצוות חיוביות, על חשיבותן וגמול כפול. מוצע חשבון. בהתייחס לדוגמה שנלקחה כאן, ניתן לומר שבעוד שגילוי

עריות באופן כללי מייצר חיוב מוסרי של x , נוהג כזה עם קרוב משפחה מוגדר מייצר חיוב גדול יותר, $x + y$.[6]

אגב, סוגיה זו מעלה שאלה נוספת, בעלת עניין רחב אף יותר, בנוגע ללוגיקה הפורמלית של טענות אתיות. מהם היחסים הלוגיים בין ציווים, היתרים, איסורים ופטורים? שאלה זו קשורה ללוגיקה מודאלית, וכפי שנראה, ניתן לענות עליה במלואה **תוך התייחסות ללוגיקה אלתית (לא אתית)** .

אנו יודעים שבלוגיקה של טענות לא אתיות, בעוד שניבוי של מין כלשהו מרמז באופן סילולוגי על ניבוי של כל הסוגים שלו, ניבוי של סוג אינו מספיק כדי לרמוז על ניבוי של *כל אחד* מהמינים שלו (שנבחר באופן אקראי), אם כי הוא מרמז *שלפחות אחד* (מבלי דעה קדומה לגבי *איזה* מין/מינים) שלו חייב להיות ניתן לחיזוי. כתוצאה מכך נובע כי: בעוד שדחיית נשוא כללי מרמזת על שלילת *כל* הנשיאים הספציפיים יחסית, שלילת *כל אחד* (או אפילו יותר מאחד, בתנאי שפחות מכולם) ממיניו אינה מספיקה באופן פורמלי כדי לשלול סוג נתון, אך נדרשת שלילת *כל* המינים שלו כדי להבטיח שלילת סוג נתון.

כפי שנראה כעת, ניתן להסיק כללים מסוימים מהאמור לעיל, ביחס ללוגיקה אתית. הקשר הפורמלי בין טענות אתיות לטענות ניטרליות ניתן למצוא **בטלאולוגיה** (נגזרת של לוגיקה סיבתית). הצהרות נורמטיביות מתייחסות לאמצעים *ולמטרות* , הן אומרות לנו האם כך וכך *נחוץ, מזיק, או לא נחוץ ולא מזיק, לסטנדרט ערכי* מקובל כלשהו . נורמה זו עשויה לנבוע מהתגלות, או בדיונים רציונליים או בבחירות לא רציונליות, היא עשויה להיות פחות או יותר מפורשת, והיא עשויה להיות יחידתית או מגוונת (בתנאי שהיא עקבית פנימית, או לפחות שחלקיה מסודרים בצורה היררכית בבירור).

---

[6] הדוגמה שנלקחה כאן אולי אינה הטובה ביותר, בהיותה מורכבת מדי. ניתן לפרש את הטקסט באופן טבעי כ"*כלל אופרת*" , כלומר שהכלליות הראשונית מוגבלת לפרטים המפורטים בהמשך [הכלל הפרשני הרביעי של רבי ישמעאל]; או שניתן לראות את הכלליות כמתייחסת למעשים ארוטיים שאינם קשורים לקיום יחסי מין, בעוד שהפרטים עשויים להתייחס לקיום יחסי מין, אם כי הניסוח זהה [לא *יתקרב* לגלות ערווה]. כמו כן, נושא האיסורים הללו הוא בדרך כלל גברי [*איש* , גבר], ללא הבהרה לגבי מעמדן של בנות הזוג הנשיות. וכן הלאה - אך הבה נתעלם מסיבוכים כאלה בהקשר זה.

ביהדות, הנורמה היא רצון האל, שאת תוכנו המדויק אנו יודעים רק באופן חלקי ובאופן ספקולטיבי, במידה שהוא בא לידי ביטוי באופן מרומז בתורה דרך חוקים וסיפורים (ובאופן דומה, *מוטאדיס מוטאנדיס* , בדתות מסוימות אחרות). באתיקה הטבעית, הנורמה היא רווחת האדם הכללית, שניתן להרחיבה כך שתכלול גם את הדאגות האקולוגיות, וזה במידה רבה מפורש ועקבי, במידה שניתן לדעת זאת דרך ביולוגיה ומדעים קרובים. מערכות אתיות סובייקטיביות יותר מתייחסות לרגשות אישיים או לרווחתן של קבוצות מיוחדות (למשל גזע) כסטנדרט שלהן, והן במידה רבה אינן ממושמעות ולעתים קרובות אינן עקביות. בכל מקרה, יהיה אשר יהיה סטנדרט הערך (אותו נכנה **ג'**), היחסים הפורמליים הבאים נקבעים על ידי המדע הלוגי, עבור כל פעולה נתונה (נקרא לה **ב'**) המבוצעת על ידי מישהו (**א'**):

- **א' חובה לעשות את ב'** (ב' הוא ציווי עבור א'), פירושו שאם א' לא מבצע את ב', ג' לא יכול להתרחש.
- **א' אסור לעשות את ב'** (ב' אסור ל-א'), פירושו שאם א' כן עושה את ב', ג' לא יכול להתרחש.
- **א' לא חייב וגם לא אסור לעשות את ב'** (קראו לזה 'רישיון', בהיעדר מילה טובה יותר), פירושו שבין אם א' עושה את ב' ובין אם לא, ג עדיין יכול להתרחש.

בְּנוֹסַף:

- **א' רשאי לעשות את ב'** (ב' רשאי ל-א'), פירושו ש-ב' הוא חובה או מורשה ל-א'.
- **א' אסור לעשות את ב'** (ב' פטור מ-א'), פירושו ש-ב' אסור או מורשה ל-א'.

אלו, אם כן, הפרשנויות האלתיות של הכרח אתי *קטגורי* , חוסר אפשרות, מקריות, אפשרות וחוסר הכרח, בהתאמה. ניתן להרחיב עוד יותר את פלטת המודים האתיים שלנו תוך התייחסות לטלאולוגיות *מותנות* . כך, למשל, A שעושה את B *תורם* ל-C, אם הוא גורם ל-C בנסיבות מסוימות; ו-A שעושה את B *מסוכן* ל-C, אם הוא מעכב את C (גורם ללא-C) בנסיבות מסוימות. כעת, מטרתנו כאן היא למצוא **את הקשרים בין מינים**

לסוגי פעולה . בידיעה שסוג נתון (נניח **G**) הוא ציווי או אסור או מה שזה לא יהיה, מה נוכל להסיק לגבי המינים שלו (נניח **S3** , **S2** , **S1** ,...); ולהיפך?

א. אם סוג G הוא ציווי , *אף מין נתון שלו אינו משתמע* באופן לוגי כציווי, או כל דבר אחר, למרות *שמשתמע שלפחות אחד* מהמינים שלו חייב להתבצע, *אחרת G לא יכול להופיע, ולכן C לא יכול להופיע* . שימו לב היטב ש-S1, S2, S3... הם ציוויים משתמעים באופן דיסקונקטי, אך לא באופן אינדיבידואלי או חלוקתי, ועוד פחות באופן קולקטיבי, על ידי הציווי של G; רק ההפרדה של סדרת S היא זו שמושפעת, כל S ו-S יכול באותה מידה, כשלעצמו, להיות מורשה, או ציווי או אפילו אסור. מכאן נובע, מהניגוד, שלא די לדעת שכל אחד ואחד מהמינים שלו, S1, S2, S3, ..., פטורים, כדי להסיק שסוג G פטור, אלא עלינו לקבוע שהמינים אינם ציוויים באופן דיסקונקטי, כפי שהוגדר זה עתה; שימו לב לכך היטב! לכן, **אם מין כלשהו, נניח S1, פטור,** שום הסקה בנוגע לסוגים שלו, כמו G, אינה אפשרית באופן לוגי.

ב. אם סוג G אסור , *כל (כל ואחד)* המינים שלו משתמעים באופן הגיוני כאסורים, *משום שאם מין אחד או יותר מהמינים התרחש, G היה מופיע, ולכן C לא היה יכול להתרחש*. כאן, האיסור על G מועבר ל-S1, S2, S3, ..., באופן חלוקתי וקולקטיבי; הקשר חזק הרבה יותר מאשר במקרה הקודם, שימו לב היטב. מכאן נובע, באופן *אבסורד* , שאם **מין כלשהו, נניח S1, מותר** , אז כל הסוגים שלו, כמו G, מותרים (בין אם ציוויים ובין אם ברישיון).

ג. אם מין כלשהו, נניח S1, הוא ציווי , אז כל הסוגים שלו, כמו G, הם ציוויים, *משום שהיעדר G (המרומז על ידי S1) מרמז על היעדר S1, ובתנאי זה C לא יכול להתרחש* . שימו לב שהמינים האחרים של G, S2, S3, ..., אינם צריכים להיות ציוויים כלל; הציווי של G, כאן, הוא די מקרי לזו של S1, יותר באופן בלתי נמנע, בשל העובדה שלא ניתן ליצור S1 ללא G; רק אם כל המינים שלו היו ציוויים באותה מידה, G היה ציווי *כשלעצמו* . מכאן נובע, באופן *אבסורדום* , שאם **סוג G פטור** , אז כל המינים שלו, S1, S2, S3, ..., פטורים (אסורים או מורשים).

ד. אם מין כלשהו, נניח S1, אסור , לא ניתן להסיק לגבי הסוג שלו G, *משום שבהינתן ש-S1 מרמז על לא-C ו-S1 מרמז על G, נוכל רק*

להסיק ש-G אינו מרמז על C (מכיוון שאם G מרמז על C, אז S1 היה מרמז גם על לא-C וגם על C, ומכאן ש-S1 היה בלתי אפשרי, בניגוד להנחה שהוא אסור, מה שמרמז על פוטנציאל). G יכול באותה מידה להיות ציווי (לא-G מרמז על לא-C, ובמקרה זה המינים הנותרים S2, S3, ..., הם לפחות ציוויים באופן דיסקונקטי), או אסור (G מרמז על לא-C, ובמקרה זה האיסור של S1 הוא פשוט תוצאה של G), או לא ציווי ולא אסור ('G לא מרמז על C' רק שולל את האפשרות ש-G יהיה ציווי ללא- *C* , מה שלא נוגע לנו, מכיוון ש-C הוא הסטנדרט הערך שלנו). מכל האמור לעיל נובע שאם **סוג G מותר** , לא ניתן להסיק מבחינה לוגית לגבי המינים שלו S1, S2, S3, ...; כל אחד מהם יכול להיות באותה מידה ציווי (במקרה כזה, G יהיה ציווי, ולכן מותר) או מורשה (מרמז רק ש-G מותר) או אסור (אין שום דבר משתמע לגבי G).

שימו לב היטב, לבסוף, שידיעה **שסוג G** מורשה (כלומר **,** לא ציווי ולא אסור), נוכל להסיק רק לגבי המינים שלו שהם פטורים (כלומר, אסורים או מורשים); וידיעה **שכל מין, נניח S1,** מורשה , נוכל להסיק רק לגבי הסוגים שלו, כמו G, שהם מותרים. יחסים אלה נובעים מהאמור לעיל. אין צורך להמשיך בנושא כאן, תוך התייחסות למצבים מותנים.

עם זאת, יש לציין כי העקרונות הנ"ל, המתארים *כיצד מועברת או נמסרת מודאליות מעלה או מטה היררכיות מושגיות* , יכולים לבוא לידי ביטוי גם בצורה של סילוגיזמים מודאליים. מצבי הרוח התקפים הברורים ביותר הם (ראה ב', ג', לעיל, המניבים מסקנות קטגוריות):

S1 הוא מין של G	**G הוא סוג של S1**
ו-A עשוי לעשות S1	**ו-A אסור לעשות G**
לכן, א' רשאי לעשות את S1 ג'	**לכן, אסור לעשות את S1 ג'**

S1 הוא מין של G	**G הוא סוג של S1**
וחובה לעשות את S1	**ו-א' לא יכול לעשות את S1 ג'**

לכן, חובה לעשות את G לכן, א' עשוי לא לבצע את S1

בשיח היומיומי של יהודים דתיים, אנו מוצאים את המונח מצווה בשימוש במובן רחב ורחב הכולל כל מעשה טוב או ריסון ראוי, אשר יזכה בנקודות זכות. עם זאת, בהקשר של הדוקטרינה שיש **613 מצוות** ליהודים, או של הדוקטרינה של **7 מצוות** לבני נח (לא יהודים), המונח מקבל משמעויות מצומצמות יותר, שאף הן אינן זהות לחלוטין בכל מערכת. תופעה זו תוסבר כעת, משום שהיא מעניינת למדי מנקודת מבטם של הלוגיקנים ומיוחדת למדי להלכה היהודית (או בסגנון יהודי).

לוגיקה פורמלית עוסקת במשפטים דקדוקיים בעלי משמעות, שכל אחד מהם מסמל הופעה פנומנלית כלשהי, בין אם קונקרטית או מופשטת, חומרית או מנטלית, אמפירית או היפותטית, אמיתית או אשלייתית. מנקודת מבט רחבת אופקים זו, אפילו הסובייקטיבית היא אובייקטיבית, וההיגיון פתוח בכל עת לכל המועמדים להצטרף לגוף הידע שהוא מבקש לבנות בהדרגה. לכל אירוע יש היבטים רבים ורמות רבות, הקשורות זו לזו בדרכים רבות. כל אחת מתופעות רבות מספור אלה, כל תופעה בתוך או ליד השנייה, עשויה להיות מיוצגת למטרות מושגיות באמצעות טענות מילוליות; אך אובייקטים רבים של חוויה תפיסתית או של תובנה לעולם אינם ממומשים במילים.

בפרספקטיבה גמישה זו, יהיה זה אבסורדי ושרירותי לנסות ולמנות באופן דוגמטי " חוקים" מכל סוג שהוא, ולומר "ישנם N חוקי טבע בתחום כזה וכזה" (למשל, שלושת חוקי התרמודינמיקה) או "ישנם M חוקי מוסר שיש לפעול לפיהם במצב כזה וכזה" (למשל, שבעה חטאים קרדינליים). הספירה תצטרך ללכוד את כל הטענות, *באותה רמה מסוימת* , שהן נכונות ומהן ניתן להסיק את כל האחרות הקשורות לנושא המדובר; והיא תטען לסופיות מסוימת.

תוכנית לוגיסטית אולטרה-רציונליסטית שכזו, שעדיין נמצאת בקרב לוגיקאים מודרניים בעלי נטיות קרטזיות, אינה מתחשבת בייבוא רגע-אחר-רגע של נתונים אמפיריים המתרחש בפועל. קלט הדרגתי שכזה חייב להשפיע לא רק על יישומי החוקים, אלא גם על בסיסם ותוכנם.

בכל מדע או גוף ידע, ניתן לזהות עקרונות גדולים יותר מסוימים, ללא קשר להגעה אליהם, כבעלי שליטה בנתונים הנותרים, באופן הדומה ליחס הדדוקטיבי בין אקסיומות למשפטים; אך כל הוגה חכם זוכר את המקורות האינדוקטיביים של השלם, ונשאר פרגמטי בגישתו. כל זאת כדי לומר: *ספירה נוקשה* של 'חוקים' תהיה הליך מלאכותי מאוד, במיוחד אם מתעקשים ***לדבוק במספר נתון*** . עם זאת, דבר זה נמצא במשפט היהודי, ומשפיע באופן צפוי לא רק על תוכנו, אלא גם על צורתו.

כך, רבנים שונים יסכימו שיש 613 מצוות ליהודים, או 7 מצוות ללא יהודים, בהתאם למסורות התלמודיות, אך יחלוקו במידה מסוימת על *אילו* מצוות בדיוק יש לכלול או להוציא ממנה את הרשימה המדוברת! כל עוד הם מגיעים לסכום הנכון, אפילו באופן שטחי, הם שומרות על לגיטימציה מסוימת; בעוד שמערכת שסירבה להכיר במספר הקסם, והתעקשה על מספר גדול או קטן באופן בלתי צמצום, תבוטל מלכתחילה. נתון נוסף הוא שיש **248 מצוות חיוביות ו-365 מצוות שליליות** [7]. מטרתי כאן אינה לבקר גישה כזו, אלא להדגיש את הספציפיות הלוגיות שהיא מייצרת.

> ובכל זאת, מעניין לציין שהמספר 613 [*תּוֹרַת* , בעברית,]מבוסס רק, למיטב ידיעתי, על אזכור נקודתי אחד *במכות* כ"ג ע"ב, המצטט את רבי סימלאי, והתלמוד אינו מכיל פירוט מפורט של מצוות אלו. הסבר אחד למספר שקראתי איפשהו הוא שהוא מורכב מסכום של: 2 עבור שתיים הראשונות מבין עשרת הדיברות, ששמעו בני ישראל בסיני ישירות מאלוהים; ועוד 611, שהיא הגימטריה של המילה תּוֹרַת (ת=400, א=6, ר=200, ח=5), אשר התקבלו על ידם בעקיפין דרך משה. האם הסבר זה נבנה *לאחר מעשה* , או שמא היה הסיבה המקורית למספר, איני יודע.

בהקשר כזה, לא ניתן להחשיב כל מצווה כמצווה (שימו לב לשימוש שלי באות מ' גדולה). רק מצוות מסוימות זכאיות לכבוד זה, ויכולתן לעשות זאת היא בעיקר מסורתית (לדוגמה, הן מופיעות ברשימה שהציע הרמב"ם

---

[7] נאמר שזה מתאים ל-248 עצמות גופנו ול-365 ימים בשנה, ומרמז על הצורך להשקיע את כל כוחותינו כל הזמן בעבודת האל. (איני יודע אם גופנו באמת מכיל בדיוק 248 עצמות; לגבי 365 ימים, זהו מספר עגול, המתוקן בשנים מעוברות.)

בספר *המצוות* , או בספר *החינוך*). לא ניתן לומר במדויק שהלכים אלה, המכונים *אב* מצוות, כולם באותה רמה מושגית; וגם לא שהם יחד יאפשרו הסקה דדוקטיבית מוחלטת של כל שאר ההלכים, אם כי רבים מהם אכן ניתנים להסקה (ובמקרה כזה הם נקראים *תולדות)* . [צאצאים]). לפיכך, לספירה אין בסיס טבעי; זוהי מבנה כפוי.

במידה מסוימת, אם כן, המצוות הן בגדר תרמית; דבר שאולי משקף את מורכבות העולם עליו הן נועדו לחול. בעוד שמנקודת מבט של הלוגיקה הפורמלית (ואכן עבור קודי משפטים כמו השולחן *ערוך* , כפי שצוין להלן), כל ציווי אינדיבידואלי, בין אם קטגורי או מותנה, ציווי או אחר, ייחשב כמשפט מוסרי (מצווה), מצווה מסורתית (*אב* מצווה) עשויה להיות מורכבת מאשכול של משפטים כאלה, יחד או בנפרד, מפורשת או משתמעת. אולי רוב המצוות משתמעות מהמצוות; אך בכנות גמורה, מבחינה מדויקת, אי אפשר לטעון שכולן כאלה: פרטים רבים נתרמו על ידי המסורת או מפסקי דין רבניים מאוחרים יותר, ורבים משתנים מקהילה לקהילה.

כדי לתת דוגמה אקראית. בשמות כ', פסוק י"ב, "כבד את אביך ואת אמך", מופיעים שני סעיפים נפרדים (ולא רק "הורים"), אך הם נחשבים כדין אחד. לפעמים, ההרכב מורכב יותר: לדוגמה, דברים כה, פסוק ג', "ארבעים מכות יתן לו ולא יותר", קובע את מתן המכות, מתיר עד 40 מכות ואוסר יותר מארבעים, הכל באותו משפט. לא תמיד קל לחזות ולהבין כיצד ומדוע חכמים חילקו משפטים מסוימים לשתי מצוות נפרדות או יותר, בעוד ששמרו על אחרות, או איחדו חלקן, כמצווה אחת.

> באופן כללי יותר, הבה נציין שבמקרים מסוימים, משפטים אשר באופן אינטואיטיבי היו יכולים להיחשב כחוקים, נדחים בסופו של דבר על ידי פסיקת הרבנים; ואילו משפטים אשר במבט ראשון היו עשויים להיראות כסיפור אגבי, הופכים בסופו של דבר לחוקים. את כל זה יש להסביר על בסיס כל מקרה לגופו, תוך התייחסות לדיונים התלמודיים והפוסט-תלמודיים הרלוונטיים; אין לכך הצדקה גורפת. המסורת שבעל פה גם היא מותחת ותוחמת חוקים, מציינת עד כמה הם ישימים ומפרטת את החריגים שלהם.

אם נפנה כעת את תשומת ליבנו ממערכות מספריות כאלה אל מערכת ההלכה המפותחת של *השולחן ערוך* , נראה שהאחרון עוסק ברישום כל

המצוות (מ' קטנה), מבלי לנסות לספור אותן, המקובלות בדרך כלל כהלכה, ואפילו מסורות תת-תרבותיות רבות (*מנהגים*). בעוד שקודקס תרי"ג המצוות הוא מעצם הגדרתו בלעדי, השולחן *ערוך* הוא דווקא ניסיון למיצוי (ומידה מסוימת של סדר, לפחות עבור חוקים הרלוונטיים כיום). ברור שלא ניתן לצפות לגזור מכנית את אלפי הניואנסים בקזוויסטיקה של השולחן *ערוך* מתרי"ג המצוות. במקום זאת, ניתן להתייחס לתרי"ג כראשי פרקים, המסמנים אוסמים מסוימים של מצוות בעלי חשיבות וקונצנזוס משתנים.

יתר על כן, כפי שהראה אהרון ליכטנשטיין בצורה נבונה בספרו *"שבע חוקי נח"* , למונח "מצווה" אין בדיוק את אותה משמעות או קונוטציה בקוד החוקי של תרי"ג מצוות ובקוד החוקי של שבע מצוות. ישנן הקבלות וקשרים גנטיים בין מערכות אלו, אך ישנם גם כמה הבדלים קיצוניים והבדלי פרטים. גם כאן, אם כן, למונח "מצווה" יש משמעות משתנה (אפילו לאחר הבהרת כ-66 שקילות בין שתי המערכות שהציע ליכטנשטיין, כפי שהוא עצמו טוען).

המושג "ראשי פרקים", ולא "עקרונות עליונים מהם נגזרים כל האחרים", ניכר גם בעבודה זו: ברשימת חוקי נח, הכותרות נוטות לתאר *דפוס התנהגות שלילי קיצוני* (למשל, אכילת גפה של בעל חיים חי), מבלי להגביל את עצמן אליו לכאורה, כלומר מבלי למנוע התנהגויות אסורות אחרות ואף מבלי לקבוע דפוסי התנהגות חיוביים (במקרה הנדון, נגד צורות אחרות של אכזריות כלפי בעלי חיים ולטוב לב כלפיהם).

אנו רואים מהדיון לעיל שספירת מצוות אינה עניין פשוט.

4. מוסר מצווה לעומת מוסר אישי

על פי היהדות, אדם זכאי יותר לעשות מעשה טוב אם הוא נצטווה על ידי אלוהים לעשות זאת, מאשר אם הוא פשוט לקח על עצמו לעשות זאת מרצונו החופשי. ואכן, במקרים מסוימים (למשל, ניעור לולב כשלא חג הסוכות), עשיית המעשה מבלי שנצטווה לעשות זאת היא חסרת תועלת

ואינה מזכה אותו בשום קרדיט; במקרים מסוימים (כמו במקרה של שמירת שבת משוערת על ידי גוי), היא אף פוגעת במטרותיו ואפשרית עונש.

אתיקה, מנקודת מבט זו, אינה "אוניברסלית" במובן של אחידה לכולם - אלא עשויה להשתנות מקבוצה לקבוצה או אפילו בין יחידים. לפיכך, ליהודים עשויה להיות מערכת כללים אחת, ללא יהודים אחרת; ישראלים, לויים וכהנים עשויים להיות כפופים לכללים שונים, וכך גם לקבוצות התנדבותיות יחסית של יחידים, כמו "נזירים", שופטים (בתוך בית דין) או מלכים; גברים, נשים וילדים אינם צריכים להיות בעלי אותן חובות, הגבלות וחירויות; נביאים או מלכים עשויים לקבל פקודות אישיות מאוד; וכן הלאה. לא רק שכללים עשויים להשתנות מאוכלוסייה לאוכלוסייה, אלא שגם שכר ועונש עשויים להשתנות בהתאם.

איני רואה קושי לוגי בנקודת מבט זו, במובן שמעולם לא הסכמתי עם הרעיון הקנטיאני שהמוסר הוא בהכרח הדדי ואוניברסלי. לא ניתן להניח שדאונטולוגיה, הלוגיקה הכללית של צורות אתיות, מורכבת באופן פשטני אך ורק מאמירות אתיות קטגוריות, אלא עליה לשקול שזירה מורכבת של אמירות מותנות. כשם שההיבט הלא-אתי של הטבע מציג גיוון והתניות, כמו גם אחידות וקטגוריות מסוימת - כך גם ההיבט האתי של הטבע (במידה שהוא קיים), ועל אחת כמה וכמה אתיקה שניתנה על ידי אלוהים, עשוי להציג את האופנים השונים הללו.

יתר על כן, הן באתיקה טבעית והן באתיקה דתית, התניה יכולה להיות מכל קטגוריה וסוג של אופן: היא יכולה להיות הרחבה (באופן סכמטי: 'במקרה של מחלקה זו של אנשים, כך; בכל שאר המקרים, אחרת'), טבעית/זמנית (למשל, 'כאשר *נמיר* אוכל כמות מסוימת של ענבים, אז הוא כפוף לעונשים מסוימים'), או אפילו אפיסטמית (כלומר, 'אם אדם היה מודע לפלוני, הוא אחראי לפלוני; לחלופין, לא'). אין לבלבל בין החיפוש אחר דברים מוחלטים (אחרי אתיקה שניתן להוכיח בוודאות) לבין רדיפה אחר קטגוריים.

כמובן, כאשר אין סיבה משכנעת באמת לאפליה, אדם מחויב באופן הגיוני לחזור לרעיון ההדדיות והאוניברסליות (הידוע לפילוסופים כעקרון האחידות של הדברים הבלתי ניתנים להבחנה). פוזיטיביזם או מינימליזם כאלה מוצדקים לעתים קרובות ובלתי נמנעים, לפחות במסגרת ידע טבעית; ואכן הם מיושמים בהקשר הדתי, שבו הטקסט המדובר לא ציין כל הבחנות

שיש לעשות. שכן במקרים כאלה, הבחנה משפטית בין אנשים וחוסר שוויון (שוויון בפני החוק) יהיו שרירותיים ובלתי מוצדקים.

אבל, בכל הנוגע לאתיקה דתית, גישתנו היא שאם אלוהים, בורא כל עובדה, כולל עובדה אתית, בוחר לחלק את האחריות ולבנות את השכר והעונש בצורה לא אחידה, ומעביר לנו את רצונו בהקשר זה, זוהי זכותו, ואנו מחויבים לציית לה. הסיבה לגישה זו אינה בהכרח שקיימת סיבה לאפליה בלתי נראית לנו אך גלויה לאלוהים (אם כי במקרים מסוימים, זה עשוי להיות נכון), אלא שאלוהים חופשי להקצות תפקידים ושכר שונים לעובדיו השונים, גם אם הם בלתי נבדלים בתכונותיהם הטבעיות או הרוחניות. הוא הבוס.

> עם זאת, קשה לקבל את נקודת המבט האמורה, ברמה אחרת, עבור מישהו בחברה המערבית הדמוקרטית המודרנית, בתקופה היסטורית ובמקומות שבהם, למרבה המזל, חוויית המלך הטוטליטרי המזרחי או מימי הביניים נעלמה כמעט לחלוטין. החברה שלנו מתירנית וליברלית מאוד (ובכל זאת, תודה לאל, היא אינה חסרת מוסר או בלתי מוסרית לחלוטין ובאופן קיצוני, ואף במובנים רבים מוסרית יותר מאי פעם). עמדה זו היא תוצר של התפתחות, אשר ניכרת אפילו בתקופת חיי שלי, אך שורשיה נעוצים עמוק בתקופת הנאורות (כולל, במידה מסוימת, עמנואל קאנט, אך גם רבים אחרים) ובאירועים פילוסופיים ופוליטיים שבאו בעקבותיה.
>
> קשה לנו לקבל, כפרדיגמה של מוסר, את דפוס ההתנהגות של עבד מפוחד, המבצע את חובותיו המוטלות עליו מבלי שיהיה לו דבר לעצמו, רק משום שהאדון ציווה זאת באיום, חושב רק עד כמה שצריך כדי למלא את הפקודה, וכן הלאה. אנו רוצים להבין דברים יותר, אנו מצפים יותר להגינות. כניעה חסרת אנוכיות וציות טהור נראות לנו כמבנים תיאורטיים רחוקים, המצאות של מוסרנים קפדניים וחסרי רגישות; הן כבר לא נראות כה יפות ואידיאליות. יש לקחת בחשבון גישות כאלה.

מה שאני רוצה לדון כאן הוא האם דרך פעולה המוטלת עליה מבחוץ, שצווה על ידי אלוהות, בוודאי, אך נעשית כדרך חובה, היא גבוהה יותר מבחינה מוסרית, כפי שהיהדות הקובעת נורמות, לכאורה, מציעה - או

שמא אדם מוסרי אמין יותר שפועל מתוך אינטואיציה פנימית עמוקה של טוב ורע, באופן ספונטני, מבלי שיאלץ אותו לעשות זאת, מתוך אהבה אמיתית לעולם, ליצורים אחרים ולאלוהים. במילים פשוטות יותר, השאלה היא באמת: מי הבחור הנחמד יותר, זה שנותן לך צדקה או שלא הורג אותך, רק בגלל שהוא נצטווה כך - או זה שנותן לך צדקה או שלא הורג אותך, כי הוא עצמו אוהב אותך?

קשורה לסוגיה זו גם הפסיכולוגיה של לימוד וקיום מצוות דתיות, דבר המצביע על כך שהתשובה לשאלתנו משתנה ממקרה למקרה. שכן בוודאי קיים הבדל, ברוב המקרים, בין המוטיבציות שהדת דורשת באופן אידיאלי ממאמיניה בתיאוריה, לבין אלו המניעות אותם בפועל. ובעוד שהדת רואה בפער זה, בתקווה, שלב חולף, שדווקא תפקידם של הלימודים והקיום הוא לסגור - עלינו להתעכב עליו ביתר קשב. עלינו לשאול, מה *בעצם* גורם לרוב האנשים הדתיים לפעול כפי שהם פועלים, כלומר, לכאורה בהתאם לעקרונות הדת.

והתשובה אינה יכולה להיות שלאנשים כאלה יש מלכתחילה את אותם שיפוטים ערכיים כמו לדת. ייתכן שכן, אם במקרה הם היו מוכנים מבחינה תרבותית לכך מנעוריהם, אם כי אין זה מוכיח שתחת השפעות אחרות הם לא היו רוכשים ערכים ואמונות אחרים. אבל בכל מקרה, אנשים חדשים המגיעים לדת, בין אם יהודים שעושים *תשובה* או *גרים* , אמנם ייתכן שרכשו מתוך ניסיון חיים אישי כמה ערכים ואמונות משותפים לאלה שמציעה הדת - מספיק כדי למשוך אותם אליה - אבל אנשים חדשים, אני אומר, עוברים תהליך של שילוב שיטתי של תרבות *ונאלצים* לרכוש רצונות ואמונות שחסרו להם בעבר.

לכן, בעוד שהמניעים הראשוניים שמשכו את העולה החדש היו אולי הרצון להימלט מחוויות כואבות, כמו בדידות ובלבול, או ליתר דיוק, הרצון להשיג יתרון בעולם תחרותי על ידי קבלת חסד שליט העולם, או אולי אפילו פשוט קבלת עזרה חומרית מהקהילה היהודית - הדת מעוררת אצל העולה החדש רצונות חדשים ונוספים, כתנאי להשתייכות לקבוצה, שיכולים לכלול רצונות חומריים, פסיכולוגיים, משפחתיים, לאומיים, פוליטיים ורוחניים שונים. לדוגמה, ייתכן שלעולה החדש אין עניין ראשוני בעולם הבא או במשיח, אך הדת גורמת לו בהדרגה להאמין שאלה משאלותיו הנלהבות ביותר, ואף שהן תמיד היו כאלה.

באופן אובייקטיבי, בכל זמן נתון בהתפתחותו הרוחנית של אדם, היבטים מסוימים של האינדוקטרינציה שלו הפכו מופנמים, ואחרים עדיין נמצאים במהותם ברמה מלאכותית של העמדת פנים או חיקוי, בעוד שהיבטים אחרים עדיין נדחים. בעוד שבמקרה של משחק תפקידים ניתן להבחין בין הנושא לתגובתו או דפוס ההתנהגות שלו, במקרה של דוקטרינה מופנמת, הבחנה אובייקטיבית כזו קשה למדי. ההבדל בין תכונות והרגלים שנרכשו, מצד אחד באמצעות התהליך הטבעי שאנו מכנים "ניסיון", ומצד שני באמצעות התהליך החברתי שאנו מכנים "אינדוקטרינציה", הופך בשלב מסוים לאקדמי - אלא במידה ששיטת ההשפעה בה נעשה שימוש כללה אלימות או שקרים מודעים, כך שהנושא נכפה או רימה ולא היה משתתף מרצון.

ספקות דומים קיימים אפילו ביחס לאדם המונע למידות טובות על ידי כוחות לא דתיים. בעוד שלמעשים טובים (או איסורים), כמו מעשי צדקה (או אי-אלימות), עשויים להיות דמיון חיצוני, שורשיהם הפנימיים מגוונים מאוד, החל ממניעים נסתרים מרושעים ומכוערים ועד לדוגמאות יפות ומרוממות של אהבה אנושית כנה ואחווה. יהיה זה לא הוגן להניח רק סמלים שליליים, ותמים להניח רק סמלים חיוביים.

מסיבות אלה, לא ברור לי מדוע חלק מהרבנים מתעקשים שמעשים טובים (או הגבלות) המבוססים על מניעים חילוניים גרידא חשודים באופן אוטומטי. אני מתקשה להאמין שהטבע האנושי הוא רע ושפל מטבעו, ללא הדרכה אלוהית מפורשת. במקום זאת, אני חושב שלבני אדם יש מינימום מוסרי מולד, המתבטא בדרכים שונות ובדרגות שונות מאדם לאדם, שקשה להם לרדת מתחתיו. לעתים קרובות, אין ספק, ל"מינימום המוסרי" של אדם, הגבולות שהוא/היא לא יעברו ללא קשר ללחץ או הפיתוי, יש שורשים תרבותיים (שעשויים להיות בסופו של דבר דתיים), אך הם עדיין שם.

התאמה, גם אם שטחית, עם החוק (בין אם שבע המצוות ללא יהודים או תרי"ג המצוות ליהודים), עדיין מכובדת, למרות שההתאמות העמוקות יותר עם רוח החוק תמיד ראויות להערצה יותר. הרבנים טוענים שכאשר חוק קיים (או ליתר דיוק, ידוע או נחשב כקיים), ה"דחף הרע" להתנגד לו גדול יותר, ולכן הציות לחוק ראוי לשבח עוד יותר; בעוד שפעולות (או אי-פעולות) הנעשות כנגד התנגדות כזו הן כמעט חסרות ערך. זה עשוי

להסביר מדוע יש להעדיף לעשות טוב בציות לחוק (החל עליו) מאשר ממניעים אישיים, או מדוע אדם שהחוק חל עליו ראוי לאמון רב יותר מאדם שלא חל עליו, למרות ששניהם מצייתים לו. אבל לדעתי, לטיעון כזה יש רק כוח יחסי, אי אפשר לקחת אותו לקיצוניות.

בקצרה, למרות שאנו יכולים לנסח טיפולוגיה של המוטיבציות הרצויות יותר והפחות רצויות, ההבדלים בין המוטיבציות בפועל מטושטשים לעתים קרובות וחסרי משמעות, וקשה לשפוט, ללא הטיה דעה קדומה, את עמדתו של כל אדם.

אדם המיומן היטב באמנות הידע העצמי עשוי להיות בעל מושג טוב לגבי המניעים שלו; אבל להבין אנשים אחרים קשה הרבה יותר ובעיקר משחק ניחושים. שכן השיפוט שלנו מושפע במידה רבה מרמת הסובלנות והאהבה שלנו, כלפי עצמנו וכלפי אחרים. אנשים שנוהגים לשפוט את עצמם בחומרה רבה מדי נוטים לשפוט אחרים באותה מידה או אפילו בחומרה רבה יותר; אלו ששאננים יתר על המידה כלפי עצמם עשויים להיות באותה מידה כלפי אחרים (כדי להצדיק את עצמם) או בכל זאת לשפוט אחרים (בשימוש בסטנדרטים כפולים).

המסקנה האמיתית היא שבני אדם אינם כמו חפצים חומריים, בוודאות זה או בוודאות זה, תכונות האופי שלהם אינן מוגדרות - 'היה משהו', 'נראה כאילו הוא מתפתח', 'נוטה להיות', ולא ישות. לא תמיד ברור בדיוק מה הם - לא רק לנו, הצופים הסובייקטיביים או האובייקטיביים, אלא במציאות, למעשה.

> כשאני מדבר על שיפוט קשה, ברצוני להגיב על דרך חשיבה מגונה שחלק מהדתיים נוקטים בה. אני מתייחס לחשד השקט בכל קורבן, אם לא בכל סובל. הם חושבים: 'אם אלוהים צודק, אז כל קורבן/סובל בוודאי ביצע פשע/חטא כלשהו בעבר שעליו הוא/היא נענש כך' [8]. לפי תפיסה זו, אין קורבנות/סובלים *חפים מפשע* , וכל רחמים אינם במקומם, כל חמלה מיותרת; חוסר מזל הופך *להוכחה* לאשמה נסתרת!

[8] ישנן רמזים לתפיסה זו בתלמוד. בפילוסופיה ההינדית/בודהיסטית, הטיעון מתייחס ל'קארמה', ומניח שהקורבן ביצע פשע *דומה* בחיים קודמים, אם לא בהווה. אך זה מניח מראש רגרסיה אינסופית; הפשע חייב להתחיל איפשהו, מתישהו.

לא נראה אמין שאלוהים ישתמש במעשה עוול של פושע ככלי להענשת הקורבן: זה מרמז שגם בעודו מגנה פשע כזה, הוא במובן מסוים מסית או שותף לו, והפושע משרת את הצדק! לא: יש לראות בפשע יוזמה של אדם, שאינה מאושרת לחלוטין על ידי אלוהים. אלוהים אולי יזיז מעט את ספר הקורבן *לאחר מעשה*, אך הוא לא היה זקוק לפשע לשם כך. אולי היינו רואים בצורה אמינה יותר אסונות טבעיים כמעשיו של אלוהים למטרות צדק; אך אפילו זה, לדעתי, פשטני. כשם שאלוהים *מאפשר* לפשעים להתרחש, כך (או ביתר שאת) הוא *מאפשר* לאסונות טבעיים להתרחש.

סבל מרמז על *ריחוק* שאלוהים נוקט, ומאפשר לדרמה האנושית להתפתח במסגרת פרמטרים מסוימים, בדרך כלל ללא התערבות. (מדוע רשלנות כזו וכיצד ליישב אותה עם צדק, איני יודע). ישנם *קשרים* סיבתיים ברורים בין סבל למעשים קודמים, אך לעתים קרובות מאוד (כמו למשל בשואה) חסרים הסברים אמינים. איזון חשבונות חייב להיות עניין מאוחר יותר, לאחר החיים (אם בכלל). נראה שזוהי נקודת המבט האמפירית והסבירה היחידה.

2. פרק שני

לקוח מתוך *Buddhist Illogic* 2002),
פרק 9.

החוק הקארמי

1. חוק קרמתי מוכחש

לבסוף, הבה נבחן את הערותיו של נגרג'ונה על העיקרון המוסרי של 'קארמה' (כפי שאנו מכנים אותו בדרך כלל). **הוא מכחיש את החוק הקארמתי - מבחינתו, "קשרים הכרחיים בין מעשים טובים ותגמולים, לבין מעשים רעים ועונשים" הם, כפי שצ'נג מתאר [9], "לא חוקים אובייקטיביים בטבע ובחברה, אלא השלכות סובייקטיביות של התודעה".** זה כמובן לא טיעון, אלא אמירה, ולכן לא ניתן להעריך את נימוקיו. האמירה ראויה לציון, בהתחשב בהקשר של האמונה ההודית והבודהיסטית. ושוב, נגרג'ונה אומר את ההצהרה הזו, לא מתוך רצון להתנגד לבודהיזם הנורמטיבי, אלא בניסיון להיות עקבי עם התוכנית הפילוסופית הכוללת שלו של תודעה מעבר להיגיון, 'דרך האמצע'.

2. תצפיות אמפיריות

[9] ראה עמ' 88. צ'נג שם מתייחס ל-MT XVII:1-33, XXIV:18, ו-*Hui-cheng-lun* , 72, כמו גם ל-TGT II.

אנצל הזדמנות זו כדי להעיר כמה הערות משלי בנוגע לקארמה. הטענה שיש סדר מוסרי בעולם מבוססת בחלקה, אך רק בחלקה, על בסיס אמפירי. מבלי דעה קדומה לגבי מה מהווה מוסר, אנו יכולים להסכים שלפעולות מסוימות יש השלכות מסוימות, וכי חלק מהפעולות וההשלכות הללו במקרה הן מסודרות מבחינה מוסרית לפי הסטנדרטים שלנו. ה"פעולות" אליהן מתייחסים הן פעולות של אדם; מה שנקרא "ההשלכות" אליהן מתייחסים הן דברים שקורים לאותו אדם שאינן בשליטתו.

קורה שלפעמים אדם שפעל באופן שהוא (או צופה) מחשיב כ"טוב" (למשל, להיות טוב לאחרים, או כל דבר אחר) מקבל זמן קצר לאחר מכן או הרבה יותר מאוחר משהו שהוא (או הצופה) מחשיב כ"חיובי" עבור עצמו (למשל, בריאות או ילדים או עושר, כל דבר אחר). באופן דומה, פעולה "רעה" עשויה לבוא בעקבות אירועים "שליליים". בחלק מהמקרים הללו, ניתן לקבוע *אמפירית קשר סיבתי* בין ה"פעולה" ל"תוצאה", ללא פנייה לעיקרון מוסרי. לדוגמה, האדם עובד קשה ומשגשג. מקרים כאלה יכולים להיחשב כראיה לטובת חוק קרמי. במקרים אחרים, לעומת זאת, הקשר הסיבתי *פשוט מניחים* שמתרחש באופן תת-קרקעי, משום שלא ברור אמפירית ש"פעולה" כזו מייצרת "תוצאה" כזו. לדוגמה, האדם נותן צדקה ומשגשג. יהיה זה מעורר ספק להשתמש במקרים מהסוג האחרון כראיה לטובת חוק קרמי, שכן זה קורה רק על ידי הנחת חוק קרמי. שאנו מפרשים את האירועים כקשורים סיבתי.

יתר על כן, קורה שלפעמים, למרות מעשים טובים, לא מגיעות תוצאות חיוביות או שרק תוצאות שליליות מגיעות; או למרות מעשים רעים, לא מגיעות תוצאות שליליות או שרק תוצאות חיוביות מגיעות. הקדוש סובל והרע נהנה. מקרים אלה כולם ראיות אמפיריות *כנגד* החוק הקארמי, ומעניקים את שיפוטי הערך הכרוכים בכך, מכיוון שאיננו מניחים שחוק הקארמי יקבע את היחסים הסיבתיים בין פעולות כאלה לבין מה שנקרא תוצאות (בין אם הן מקריות או שנוצרו בבירור על ידי הפעולות). כמובן, ניתן למתן מעט מסקנה זו, על ידי קביעה שיש להכיר את כל חייו של אדם משום שאף אחד לא רק סובל ואף אחד לא רק נהנה, וכי בכל מקרה קשה להעריך את יתרונותיו של מעשה טוב או את חסרונותיו של מעשה רע.

3. מסקנות אינדוקטיביות

לפיכך, בעוד שחוק קרמתי יכול להיחשב כהכללה מהמקרים שבהם פעולות קשורות באופן סיבתי אמפירי לתוצאות, לא ניתן להסיק זאת מהמקרים שבהם קשר כזה אינו נקבע מבלי להניח חוק קרמתי, והוא מופרך על ידי מקרים שבהם סדר הדברים שחוזה החוק הקארמתי אינו תואם בניסיון. על מנת בכל זאת להצדיק את החוק הקארמתי, דתות עשויות להציג את מושג הלידה מחדש, על פני האדמה כאדם או כיצור אחר, או במקום אחר, בגן עדן או בגיהנום, ולטעון שאם החשבונות אינם מתאזנים בתוך החיים הנוכחיים, הם מתאזנים בטווח הארוך. אבל שוב, מכיוון שאין לנו ראיות אמפיריות לגלגול כזה והתהליך ממילא מתואר בצורה מעורפלת מאוד, טיעון כזה מעלה את השאלה, מה שהופך את ההנחה של חוק קרמתי למתקבלת יותר באופן שטחי, אך אינו מספק מושג ברור או הוכחה אינדוקטיבית לו.

יש כאלה שעשויים להיאחז בחוק הקארמתי בכל זאת, בטענה שמה שכינינו טוב או רע, או חיובי או שלילי, נקרא כך בטעות. אלה מניחים שניתן למצוא קבוצה של סטנדרטים מוסריים, של סגולה וערך, שמתואמים בדיוק עם תהליכים סיבתיים ברורים אמפירית, או לפחות שאינם מופרכים על ידי תהליכים כאלה. בהצלחה.

> אבל מה שהכי מפריע לי בהנחת החוק הקארמתי הוא זה: *זה מרמז באופן הגיוני שכל מי שסובל חייב לעשות בעבר רע* . לדוגמה, מיליוני היהודים (כולל ילדים) שנרצחו על ידי הנאצים במהלך השואה. זה נראה לי עוול בלתי נסלח - זוהי קביעה *שאין קורבנות חפים מפשע* ושהפושעים *הם למעשה סוכני צדק* ! לפיכך, בשם המוסר, בשם הסדר המוסרי - רק כדי לספק דחף "רציונליסטי" לקיים "חוק קארמה" - הצדק מתהפך *ונאלץ* להאשים את החפים מפשע ולזכות את האשמים. ברור שהרעיון של החוק הקארמתי אינו הגיוני מטבעו. עלינו להסיק שהעולם מתפקד אחרת ממה שמשתמע מעקרון כזה.

נראה שהגענו, בנוגע לקארמה, לאותה מסקנה שלילית כמו נגרג'ונה, אם כי אולי באמצעות טיעון אחר. אם אין חוק קארמתי, האם אין צורך בשחרור,

אין תועלת לסגולה ולמדיטציה? זה לא נובע מכך. גם אם נשמות באות והולכות, כמו בועות במים, ייתכן שטוב להן להבין את טבען האמיתי בזמן שהן בסביבה. 'סגולה היא גמול בפני עצמה' והיתרונות של מדיטציה ברורים לכל מי שעוסק בה.

3. פרק שלישי

לקוח מתוך *פנומנולוגיה* (2003),
פרק 9.4 ונספח 2.

1. הרמוניזציה בין צדק לחסד

כשם שלא ניתן להוכיח (או להפריך) את קיומו של אלוהים, כך גם לא ניתן להוכיח (או להפריך) באופן סופי את תכונותיו. אם ניתן היה להוכיח תכונה, גם זו שאליה היא מיוחסת הייתה מוכחת בהכרח. (אם ניתן היה להפריך את כל התכונות, לא היה נשאר סובייקט.) עם זאת, אנו עשויים להכיר כתכונות שניתן להעלות על הדעת שנמצאו קוהרנטיות פנימית ועקביות עם כל העובדות וההנחות הידועות עד כה. (לעומת זאת, אנו עשויים לדחות תכונה כלא קוהרנטית או כלא תואמת עיקרון אחר, משמעותי יותר, או שוב כספק אמפירית.)

בין המושגים התיאולוגיים הרבים שיש לברר נמצאים מושגי צדק ורחמים[10]. צדק ורחמים: מהו גבולם ומה הקשר ביניהם?

רחמים הם בהגדרה עוול – צורה מקובלת של עוול, שאמורים למתן את הצדק, להפוך אותו לאנושי יותר ולהגביל את עודפיו. אבל רבים מהדברים שאנו מכנים רחמים הם למעשה צדק. לעתים קרובות, כשאנו מבקשים (או מתפללים) לרחמים, אנו פשוט מבקשים לא להיות נתונים לעוול, כלומר לסבל שלא ראוי או למחסור ברווחה.

---

[10] מאמר זה נכתב בשנת 1997, למעט עריכה קלה כיום. כשאני קורא אותו עכשיו, כמה שנים מאוחר יותר, אני מוצא את נימתו תוקפנית שלא לצורך. ברור שכעסתי מסיבות אישיות בזמן כתיבתו. אף על פי כן, איני רואה טעם להמעיט בנימתו כיום.

צדק הוא מתן המגיע לאדם, בין אם על ידי גמול על מעלותיו או ענישת מידותיו החטאים. בקשה (או תפילה) על אחד מהדברים הללו אינה, מבחינה מדויקת, בקשה לרחמים, אלא דרישה לצדק.

אז מהי רחמים? גמול גדול יותר מהמגיע (כלומר מתנה) או עונש פחות מהמגיע (כלומר סליחה חלקית או מלאה או ריפוי לאחר ענישה). במקרה החיובי, לא נגרם נזק ממשי - בתנאי שהתגמולים המגיעים לאחרים לא יופחתו בכך. במקרה השלילי, לא נגרם נזק ממשי - בתנאי שלא היו קורבנות לפשע.

עודף חמלה יהיה עוול. ענישה לא מספקת של פושע היא עוול לקורבן/ים של הפשע. חלוקת מתנות ללא קשר למי שמגיע לו מרמזת על מערכת לא צודקת.

אבל בכל מקרה, השקפה ראשונית זו של החוק המוסרי אינה שלמה. גמול על פשע הוא צורה מאוד לא מושלמת של צדק. צדק אמיתי אינו רק ענישה של פושעים לאחר ביצוע המעשה הנתעב, אלא *מניעת* הפשע. זעמנו כלפי אלוהים או כלפי מערכת חברתית/פוליטית/משפטית נובע לא רק מהעובדה שפושעים לעתים קרובות נותרים ללא עונש וקורבנותיהם ללא נקמה, אלא מהעובדה שהפשע בכלל הותר להתבצע כאשר ניתן היה למנוע אותו. במקרה של מגיני הצדק האנושיים הבורים והלא מדויקים, זה לפעמים (אם כי לא תמיד) בלתי נמנע, ולכן ניתן לפצות אותם. אבל במקרה של אלוהים, שהוא יודע-כל וכל יכול, זהו מקור למצוקה וספק גדולים לאוהבי הצדק.

אנו נוטים לומר שיש שני סוגי פשעים: כאלה עם קורבנות וכאלה שאין להם. האחרונים כוללים פשעים שהקורבן שלהם הוא הפושע עצמו (הם הבעיה שלו), או בסופו של דבר פשעים נגד אלוהים (אשר, בהיותו חסין מפגיעה במהותו, ובכל מקרה מסוגל בהחלט להגן על האינטרסים שלו, אין צורך להדאיג אותנו כאן לעומק). בנוגע לפשעים עם קורבנות, דאגתנו היא לבני אדם או לבעלי חיים שנפגעו שלא כדין בצורה כלשהי. הפגיעה יכולה להיות ישירה/אישית (פיזית ו/או נפשית - או בקשר לקרובי משפחה או לרכוש, מה שבסופו של דבר משמעו פגיעה נפשית ו/או פיזית בעצמי) או עקיפה/לא אישית (על הסביבה או על החברה - אך גם אלה משמעו בסופו של דבר השפעה על אנשים או בעלי חיים).

מערכת עולמית צודקת באמת תדרוש את מניעת כל הפשע עם קורבנות חפים מפשע על ידי אלוהים, לפחות - דבר שהוא למעשה לא עושה, אם לשפוט לפי כל הראיות האמפיריות, וזו הסיבה שרבים מפקפקים בכנות בצדקתו או בקיומו. לומר (כפי שעושים אנשים מסוימים) שהכישלון למנוע נזק בלתי ראוי לחפים מפשע הוא רחמים כלפי הפושעים, מתן הזדמנות להם לחזור בתשובה, זו תגובה מאוד לא מספקת. זה לא נשמע כל כך נחמד כשחושבים על כך שזה היה "לא רחום" (כלומר *לא צודק*) כלפי הקורבנות: לא ניתנה להם הזדמנות. אולי, אם כן, אם לא בהקשר של מניעה, למושג הרחמים יש מקום כלשהו בהקשר של אי-נקמה *לאחר מעשה*
.

נקמה בקורבנות הפשע נראית כתגובה רגשית חסרת תועלת למדי - מאוחר מדי, אם הקורבן נפגע באופן בלתי הפיך (נפגע, נהרג וכו'). אם הקורבן לא ניזוק באופן בלתי הפיך, שיקום ופיצוי שלו היו נראים הדבר החשוב ביותר, רצוי על חשבון הפושע. אבל אנחנו יודעים שנקמה משרתת במידה מסוימת גם מטרה מונעת: הרתעת מעשים דומים על ידי פושעים פוטנציאליים אחרים (העלאת המחיר הסופי של הפשע עבורם) או חינוך פושעים אמיתיים (כדי שהם, בתקווה, לא יחזרו על מעלליהם). להיות "רחום" כלפי פושעים אמיתיים עם קורבנות פירושו לא רק הימנעות מתגובה רגשית חסרת תועלת, אלא להשתתף בחזרות בסופו של דבר, של פשעים דומים על ידי אותו פושע או אחרים כמוהו.

יש להדגיש כי התחשבות בנסיבות מקלות אינה מעשה של רחמים, אלא בהחלט מעשה של צדק. אי התחשבות בהקשר המלא בעת גיבוש פסק דין היא טיפשות וחוסר צדק. ייתכן שמושג הרחמים נוצר רק כדי להילחם במערכות משפטיות שנבנו בצורה לא מושלמת, שאינן מסוגלות להבחין בין ניואנסים של מניע וכוחות. החוק אומר כך וכך ללא הבדלים ויש ליישם אותו באופן עיוור ללא שינויים - לכן, "רחמים", חריג לכאורה "לא רציונלי" לחוק, הוא הכרחי! זה לא היה הכרחי אם החוק היה מנוסח בצורה מדויקת ומציאותית יותר. כך, הן עבור מערכות משפט אלוהיות לכאורה והן עבור מערכות משפט אנושיות. אם המערכת ואלה המיישמים אותה צרי אופקים ולא אנושיים, כמובן שצריך "רחמים" - אבל אחרת, לא.

דרך נוספת בה נעשה שימוש במושג הרחמים היא במשאלה או בתפילה. אנו מקווים ש"הכוחות שבאמת" (אלוהיים או אנושיים) אכן יתנו לנו את

המגיע לנו, יגמול למאמצינו הטובים או ימנעו או יענישו את מעשיהם הרעים של אויבינו, למרות שזה לא תמיד המצב בעולם לא מושלם זה. קריאות כאלה לרחמים הן סוג של *ריאלפוליטיק* - הן לא באמת קריאות לאי צדק, אלא קריאות לצדק המצויות במילים צנועות שנועדו להימנע מביקורת יסודית ומפורשת יותר על כישלון הצדק האמיתי של הכוחות שבאמת. שוב, אם צדק מוחלט היה מיוסד, לא היה צורך בפניות כאלה ל"רחמים"; הצדק היה נעשה אוטומטית. ובכן, צדק אנושי הוא בהכרח חסר: אפילו עם הכוונה והרצון הטובים ביותר, אנשים אינם יודעים-כל ואינם חפים מטעויות, ולכן אי-ודאות ואפילו טעות הן בלתי נמנעות, ובהקשר כזה "רחמים" הוא אולי מושג שימושי.

אבל במקרה של אלוהים, אילו תירוצים נוכל לתת? כיצד נוכל להצדיק עבורו את חוסר השלמות של העולם? אנו מנסים לעשות זאת תוך התייחסות לרצון חופשי - צדק מניח מראש אחריות, אשר מניחה מראש חופש בחירה. אך טיעון זה אינו משכנע לחלוטין, שכן נוכל לחפור עמוק יותר ולומר: אם העולם *לא יכול* להיווצר צודק, מדוע הוא *בכלל נברא* ? או אם הוא היה צריך להיווצר, מדוע לא עולם של אושר אוניברסלי ובלתי משתנה - מי אי פעם אמר שרצון חופשי נדרש? לשאלה זו נראה שאין תשובה, והיא הבסיס הסופי של תלונת התאודיציה. גם הטענות הנגדיות של צדק מוחלט - סיבות לגמול או עונש לכאורה בלתי צודקים, בלתי נראים לבני אדם, איזון חשבונות מאוחר יותר או בגלגול נשמות או בחיים שלאחר המוות - נראות צולעות. אם צדק הוא בלתי נראה, הוא גם אינו צודק, וצדק מאוחר יותר מאוחר מדי, שכן לעוול מותר להתקיים בינתיים. כך אנו נותרים מבולבלים.

אפילו כשאנו רואים שני אנשים טובים באותה מידה שמקבלים יחס לא שווה, האחד מתוגמל כפי שמגיע לו והשני מקבל יותר ממה שמגיע לו, או שני אנשים רעים באותה מידה שמקבלים יחס לא שווה, חוש הצדק שלנו מתעורר. במיוחד כאשר זה שיש לו יותר מתנות חינם ראוי פחות מזה שיש לו פחות מתנות חינם. ועוד יותר כאשר הרעים לא רק לא נענשים אלא מקבלים מתנות והטובים לא רק לא מתוגמלים אלא גם מטופלים לא טוב. כי אז כל המאמץ לטובים ולהרחיק מהרעים מופחת מערכו ונעשה לשווא. אם אין היגיון במערכת התשלום, אז אילו תמריצים יש לנו? אין ספק שההשפעה הנובעת מכך אינה התפעלות מאהבת ורחמיו של המשלם, אלא דווקא מהעוול וחוסר האהבה שמשתמעים מחלוקה כאוטית שכזו.

אולי אז עלינו לשאול - מה טוב ומה רע? אולי זו תפיסה מוטעית שלנו לגבי הדברים האלה שנותנת לנו תחושה כוזבת שאי צדק משוטט בעולם. הדרך לענות על כך היא להפוך את השאלה ולשאול: האם עלינו לבנות את מושגי הטוב והרע שלנו באופן אמפירי, על ידי שיפוט כטוב את כל הפעולות שנראות כמביאות לתגמולים, ורע את כל הפעולות שנראות כמביאות לעונש (ערך ה"שוק" של טוב או רע). גישה פרגמטית כזו (שחלק מהאנשים מוצאים אותה נוחה, עד שהם נושאים בעצמם את עיקר הנטל) בוודאי מנוגדת לאינטואיציות של האנושות. שכן במקרה כזה, פושעים הופכים למגיני צדק (*שופטים*) וקורבנות צריכה תמיד להיות מקור לשמחה עבורנו. זוהי ההפך הגמור למוסר, המבוסס על חמלה אנושית כלפי אלו הסובלים משפלות וזעם כלפי אלו שעושים מעשים מגונים. יש לכבד ולתמוך באינטואיציות אלו, כנגד כל טענות של דת או אידיאולוגיה או אינטרסים מיוחדים.

יש האומרים שאין קורבנות חפים מפשע – מה שמרמז (למשל) שאפילו אלה שנספו בשואה היו אשמים בפשע מקביל כלשהו , בחיים קודמים, אם לא בחיים הנוכחיים. יש האומרים שאין אשמים – למשל, בודהיסטים רבים כנראה מחזיקים בדעה זו, בהתייחס לחוק הקארמי. טענות אלו הן שני צדדים של אותו מטבע. ברגע שיש לך דוקטרינה של צדק מושלם, אלוהי או טבעי, אתה נופל למלכודת הזו. רק על ידי הודאה בחוסר השלמות של הצדק בעולם נוכל להפוך רגישים לסבלם הבלתי ראוי של אנשים (של אחרים או של עצמך).

2. תחושות של ריקנות

ישנה משמעות נוספת של המונח "ריקנות" שיש לקחת בחשבון, משמעות שאינה קשורה לתחושות שנדונו קודם לכן. לכולנו יש חוויה כלשהי של ריקנות *רגשית* .

אחת התרומות המעניינות והמרשימות ביותר של הבודהיזם לפסיכולוגיה, לדעתי, היא הדגש שלו על *העמום עצבנות* שאנו חשים בדרך כלל, כגון אי נוחות, חוסר שקט או ספק, כמניעים חשובים לפעולה אנושית. משהו נראה חסר, דוחק בנו לעשות משהו בנידון.

רגשות שליליים אלה, שאני מכנה תחושות של ריקנות, הם סיבה או ביטוי של מצבי תודעה *סמסריים* . אין לבלבל בין תחושה גנאי זו של "ריקנות" לבין ה"ריקנות" ההפוכה המזוהה עם *נירוונה* . עם זאת, ייתכן שהם קשורים זה לזה, בכך שהרגשות המדוברים עשויים להיות למעשה סוג של סחרחורת במבט חטוף על הריק.[11]

רוב האנשים חשים לעתים קרובות את ה"חור" הזה בתוכם, ריקנות פנימית לא נעימה או רעב, ומבלים חלק ניכר מזמנם בניסיון נואש להיפטר ממנו, בחיפוש נואש אחר פתרונות. במקרה הגרוע ביותר, הם עלולים להרגיש כמו "לא ישות", נטולי זהות אישית. אנשים שונים (או אדם בזמנים שונים) עשויים להגיב לחוסר זהות זה, או לרגעים של שעמום, חוסר סבלנות, חוסר שביעות רצון או חוסר ודאות, בדרכים שונות. (גורמים אחרים נכנסים לתמונה, והם קובעים באיזו דרך.)

רבים מחפשים הסחות דעת חסרות תועלת, וקוראים לזה "להרוג את הזמן"; אחרים מתמכרים לפעילויות הרסניות. חלקם מקבלים את הנשנוש; אחרים מעשנים סיגריות, שותים אלכוהול או נוטלים סמים. חלקם צופים בטלוויזיה; אחרים מדברים הרבה ולא אומרים כלום; אחרים עדיין מעדיפים קניות או גניבה מחנויות. חלקם כועסים ומתחילים לריב עם בן/בת הזוג או שכניהם, רק כדי שיהיה להם מה לעשות, משהו להתלונן עליו; אחרים נקלעים לאלימות פוליטית או מתחילים מלחמה. חלקם הופכים מלנכוליים ומתלוננים על בדידות או אומללות; אחרים מדברים על כישלון, דיכאון או חרדה. חלקם מאוננים; אחרים מקיימים יחסי מין עם כולם; אחרים אונסים מישהו. חלקם מתחילים לדאוג לבריאותם הגופנית; אחרים הולכים לפסיכיאטר. חלקם הופכים לקנאים בספורט; אחרים מסתבכים במאמצים פסיכולוגיים, פילוסופיים, רוחניים או דתיים צורכים. חלקם הופכים למכורים לעבודה; אחרים ישנים כל היום או מנסים לשקוע בתהום הנשייה איכשהו. וכן הלאה.

---

[11] רגשות אלה מסווגים כצורות של "סבל" (*דוקה*) ו"אשליה" (*מוהא*). על פי פרשנים בודהיסטים, במקום לצוף בביטחון טבעי על "הקרקע המקורית" של התודעה כפי שהיא נראית, מתרחשת מעין פאניקה שמובילה למאמצים לבסס יסודות קונקרטיים יותר. כדי להשיג מטרה זו, אנו פונים לעיסוקים חושיים, חושיים, סנטימנטליים או אפילו סנסציוניים.

כפי שמראה קטלוג חלקי ומבולגן זה, כל מה שאנו רואים כטיפשות או חטא, את כל תחלואי הנפש והחברה שלנו, או רובם או רבים מהם, ניתן לייחס לרגש שלילי מעורפל זה, שלעתים קרובות נחווה "בתת מודע", של ריקנות ולדחף שלנו "לרפא" אותה בכל דרך שנוכל. אנו מעוררים תשוקות, אנטיפתיות או חרדות, כפייתיות, אובססיות או דיכאון, בניסיון להבין ולחנוק את הסבל הזה של ריקנות מורגשת. אנו מספקים את זמננו במחשבות כמו: "אני חושב שאני מתאהב" או "הבחור הזה ממש מציק לי" או "מה אני אעשה בקשר לזה או לזה?" או "אני צריך לעשות (או לא לעשות) כך וכך". הכל אכן "מהומה רבה על לא כלום".

אם נסיק מסקנות כלליות מתחושות רגעיות רבות כאלה, אנו עשויים להגיע למסקנה ש"לחיים אין משמעות". כפי שציטט ויליאם שייקספיר:

החיים הם רק צל מהלך, שחקן עני

שצועד ומטריד את שעתו על הבמה

ואז לא נשמע עוד: זהו סיפור

מסופר על ידי אידיוט, מלא קול וזעם,

לא מסמן כלום.

מקבת (מערכה חמישית, תמונה חמישית).

כמובן, אנחנו יכולים, ולעתים קרובות גם עושים זאת, להגיב בצורה חיובית יותר, ולתת לחיינו משמעות בונה יותר. אני מאמין שזה מתאפשר *ברגע שנוכל לזהות את הוואקום הפנימי הזה כשאנו חשים אותו* , ולוודא שאנחנו לא מגיבים אליו באף אחת מהדרכים השליליות שאנו נוטים להגיב באופן לא מודע. ברגע שנבין שלא ניתן להתגבר על תחושת הריקנות הזו באמצעים טיפשיים כאלה, נוכל להתחיל לחפש דרכים ליהנות מהחיים, באמצעות צמיחה אישית, פעילויות בריאות, עזרה לאחרים, למידה, יצירתיות, פרודוקטיביות וכן הלאה.

מדיטציה סדירה היא תרופה טובה. ישיבה שקטה למשך פרקי זמן ארוכים מדי יום מקלה עלינו להיות מודעים לריקנות רגשית ולהישאר מודעים לה

כשהיא מופיעה. הצבת רגשות רעים חוזרים ונשנים כאלה בפרופורציה משחררת אותנו מהם בהדרגה. הם פשוט נראים חולפים, חלשים ולא רלוונטיים. החיים הופכים אז לחגיגה של זמן: אנו מרוויחים מהזמן הקצר שיש לנו כדי ליצור ממנו משהו נחמד.

4. פרק ארבע

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 3.

ניתוח נוסף של רצון

1. ידע על ווליציון

נותרה מעט תעלומה לגבי האופן שבו ניתן להגדיר סיבתיות באופן תיאורטי וכיצד נוכל לבסס אותה בפועל. מדובר בתערובת של סוגיות אפיסטמולוגיות ואונטולוגיות, אשר נפתרות בקלות יחסית. סיבתיות באופן כללי יכולה לבוא לידי ביטוי במונחים של טענות מותנות, או באופן מעמיק יותר באמצעות התייחסות לניתוח מטריאלי. וניתן לבסס קשרים סיבתיים פרטיקולריים באופן אינדוקטיבי, על ידי התבוננות בצירופים והפרדות של אירועים ושלילותיהם, והכללות ופרטיקולציות מתאימות.

לא כל כך קל לרצון. פילוסופים ופסיכולוגים רבים מתייאשים מהקשיים סביב מושג הרצון. כיצד ניתן לדעת אותו? כיצד ניתן להגדירו באופן כללי? כיצד תופסים פעולות רצון מסוימות? כיצד ניתן להוכיח שהן שייכות לסוכן, שהן באחריותו? כיצד ניתן לתפוס את חופש הרצון, שלא לדבר על להוכיח אותו? וכן הלאה. אך הוגה דעות לא צריך להתייאש מוקדם מדי. אנו יכולים לבנות בהדרגה את ההרהור שלנו בנושא, ולקוות להבהיר סוגיות.

כפי שהוצע קודם לכן, רצון – בניגוד לסיבתיות – לא ניתן להגדירו באופן מלא באמצעות טענות היפותטיות (אם-אז). עם זאת, נוכל לתחום *באופן חלקי* את הרצון באופן זה, באופן הבא.

ראשית, אנו מתמקדים ברצון כקשר "סיבתי" משוער בין סוכן (נשמה) לבין אירועים מסוימים בתוכו או סביבו (הנקראים אירועי רצון), תהיה הצורה המדויקת של קשר זה אשר תהיה. באופן אינטואיטיבי ניתן להניח כי קשר זה *אינו* סיבתיות, אם כי סיבתיות מסוימת עשויה להיות מעורבת בו. ניתן להשתמש בהצהרה סיבתית כללית "ללא סוכן, לא הייתה רצון" כדי להראות מעורבות חלקית של סיבתיות.

שנית, אנו מציינים כי ללא אותו סוכן *מסוים* , אירועים מסוימים אלה לא היו מתרחשים - ואף לא היו יכולים - להתרחש; הם שמורים לנשמה זו, היא חסרת תחליף במקורם. ניתן לבטא זאת כטענה מותנית: " **אם לא נשמה מסוימת זו, אז לא האירועים המסוימים הללו** ". האחרון פשוט אומר שהסוכן המדובר (כפרט, ולא רק כמעין דוגמה) הוא תנאי *בלתי נמנע (sine qua non*) לאירועים המסוימים (המשוערים כ"רצון") הנבחנים.

עם זאת, בעוד שהנשמה היא אפוא גורם הכרחי לאירועים, היא אינה מחייבת אותם באופן סיבתי, כלומר היא אינה גורם *מלא* שלהם. שכן ברור שבמה שאנו מכנים רצון, הנשמה אינה מלווה בהכרח באירועים אלה (אירועי הרצון המשוערים), אלא נשארת בכל עת - עד שהם אכן מתרחשים - גם תואמת את שלילותיהם. כלומר, בנוגע לסיבתיות, הטענה המותנית המורכבת " **אם נשמה זו, לא - אז אירועים אלה ולא - אז שלילותיהם** " נכונה [12].

עם זאת – וכאן טמון תעלומת הרצון – אנו חושים שהסוכן *לבדו* אכן "גורם להכרחי" או "גורם לחלוטין" לאירועים הרלוונטיים *כאשר הם מתרחשים* . באותו זמן, הטענה "אם נשמה זו, אז אירועים אלה" הופכת למציאות למעשה, אם כי שינוי כזה של

[12] אני מזכיר לקורא כי הצורה ה"אם-לא-אז" של היפותטי היא בדיוק הסותרת את צורת ה"אם-אז". משמעותה היא פשוט שה"נובע" *אינו עוקב אחר* ה"קודם".

"חוק הטבע" אינו אפשרי תחת הקשר הנקרא סיבתיות. לכן, קטגוריה אחרת של סיבתיות חייבת להיות מעורבת במקרים כאלה, שאנו מכנים רצון.

זה בערך כל מה שנוכל להגיע אליו בהגדרה באמצעות טענות מותנות רגילות. אנו יכולים לתחום את מושג הרצון במידה רבה, ולהבחין בבירור בינו לבין סיבתיות, אך זה עדיין לא מספיק כדי לפרט באופן מלא את המבנה הפורמלי שלו. עם זאת, אנו יכולים ללכת רחוק יותר באמצעים אחרים, צעד אחר צעד, כפי שנראה בהמשך.

שאלות אפיסטמולוגיות מסוימות ניתנות למענה בקלות. ראשית, כפי שטענתי בפנומנולוגיה , הנתונים הגולמיים למושג הרצון צריכים להיות "אינטואיציות" אישיות - במובן של חוויה ישירה, ידיעה עצמית - של פעולות הרצון הייחודיות של האדם עצמו.

לרצון אין תכונות פנומנליות: אין לבלבל אותו עם תוצריו הפנומנליים בתחומים המנטליים או החומריים; לכן, רצון אינו יכול להיות הפשטה מחוויות חומריות או נפשיות. אנו יודעים בבירור באופן פנימי - לפחות במקרים מסוימים, כאשר אנו משקיעים את המאמץ של התבוננות פנימית כנה - מתי רצינו, ומה רצינו, ואפילו את המאמץ הכרוך בכך, כלומר באיזו מידה רצינו. אינטואיציות *ספציפיות כאלה* של רצון בזמן הווה מולידות את ההפשטה של הרצון, כלומר את מושג הרצון.

לפיכך, תפיסת הרצון היא תהליך אינדוקטיבי רגיל, אלא שהמקרים הנחווים בו אינם תפיסות פנומנליות אלא אינטואיציות. זה כמובן לא אומר לנו את ההגדרה של רצון כקשר סיבתי. אבל זה כן אומר לנו שיש משהו לדון בו ולהגדיר, כמו בניסיון הראשוני לעיל.

אבל כמובן, אנחנו לא רק מייחסים לעצמנו רצון, אלא אנחנו מניחים אותו אצל אנשים אחרים (חלקנו מניחים אותו עוד יותר אצל בעלי חיים אחרים[13], וגם אצל אלוהים). כאן, המחשבה המעורבת מורכבת יותר. אדם יודע

[13] בזמן שאני כותב, אמצע פברואר, וכמעט כל יום, כשאני שותה את קפה הבוקר שלי, אני צופה בזוג עקעקים במרחק של פחות מעשרה מטרים, מבצעים טקס. כל אחד בתורו תולש זרד מהעץ עליו הוא יושב, ומניח אותו בצורה מסוכנת על אותו ענף לרגע, ומניח לו בסופו של דבר ליפול. הם, ככל

מניסיונו האישי אילו פעולות שלו, הנראות לעין כלפי חוץ, נובעות מרצון (ואילו לא) - למשל, הזזת זרועו (בניגוד להזזתה על ידי מישהו או משהו). לאחר שרישמת התיאורים והתנאים של פעולות רצוניות (ולא רצויות) הנראות לעין כלפי חוץ, נוכל להניח באופן כללי שכאשר אנו רואים את אותה התנהגות חיצונית אצל אחרים, נוכל להסיק התנהגות פנימית דומה אצלם.

במילים אחרות, בעוד שביחס לעצמנו, אנו יודעים תחילה את הסיבה ולאחר מכן צופים בהשפעותיה, ביחס לגורמים אחרים, אנו מסיקים את הסיבה מהתוצאה הנצפית, באנלוגיה.

כמובן, שום דבר מזה אינו מרמז על ידיעת כל, לא על מעשינו שלנו, ובטח שלא על מעשיהם של אחרים. לפעמים, יש לנו קושי להבחין ברצוננו - למשל, מה באמת רצינו, או האם פעלנו מרצוננו או שלא מרצוננו. התבוננות פנימית לא תמיד מצליחה, במיוחד אם יש לאדם את ההרגל לשמור על חייו הפנימיים מעורפלים ובלתי נגישים לבדיקה. לפעמים, גם אם הוא כן ושקוף, כוחות תת-הכרתיים סותרים פועלים, וגורמים בנו לבלבול. במיוחד ביחס לאנשים אחרים: ייתכן שלא יהיו לנו את כל הראיות בהישג יד המאפשרות לנו להסיק מסקנה. מה שאנו רואים על התנהגותם עשוי להיות רק תמונה חלקית, מה שמותיר אותנו לא בטוחים לגבי כוונותיהם. וכן הלאה; אין צורך להיכנס לפרטים בשלב זה.

לכן, יש להבין שבתחום ידע זה, כמו בכל תחום אחר, המסקנות שלנו הן בסופו של דבר אינדוקטיביות ולא דדוקטיביות. יש לנו מסד נתונים מסוים - המורכב מהתצפיות העצמיות שלנו וכל מידע אחר - ואנו משתמשים בו, ובכוחות הדמיון שלנו, כדי לנסח ולבחון השערות. ההיגיון המעורב דומה לזה שבמדעי הטבע. ההבדל היחיד הוא אופיים ומקורם של חלק מהנתונים

הנראה, עדיין לא מנסים לבנות קן; אלא, נראה שהם מתכננים תוכניות משותפות, ומגיעים להסכמה היכן הם מתכוונים לעשות זאת כשיגיע הזמן. אפילו ראיתי אותם פעם מתאמנים על האכלה, כאשר ציפור אחת מעמידה פנים שהיא מכניסה אגוז קטן למקור של השנייה. הן, לכאורה אותן ציפורים, למעשה החלו לבנות את הקן שלהן בסוף מרץ. מה שחשבתי כחזרה על האכלה אולי היה חזרת מלט, כי ראיתי שהן מביאות זו לזו מה שנראה כמו כדורי בוץ שדחוסים בין זרדים. כל מי שצופה בבעלי חיים לא יכול שלא להניח שהן מסוגלות לדמיין מטרות ולרדוף אליהן, כמו גם לתקשר (לפחות על ידי הדגמות פיזיות כאלה) ולשתף פעולה (למעשה לחלוק תפקידים).

שבהם נעשה שימוש: הם אינם פנומנליים ומורגשים באופן אישי. זהו כמובן הבדל אונטולוגי ואפיסטמולוגי משמעותי, אך ברגע שמבינים אותם, הסוגיות פשוטות בהרבה.

2. חופש הרצון

באשר למושג *חופש* הרצון, ניתן לומר כבר בהתחלה את הדברים הבאים.

> נוכל להגדיר באופן גס את חופש הרצון באומרו ש"סוכן **א' '** ***חופשי*** **' לרצות או לא לרצות משהו (למשל, W) במערכת נתונה של נסיבות, אם לא W ולא אי-W אינם בלתי נמנעים בנסיבות אלה** ". זה כמובן לא מגדיר 'רצון' עבורנו; אבל בהינתן המונח לרצות (או עשייה, במובן של רצון), חירותו ניתנת להגדרה יחסית. שימו לב שבאופן מדויק, הסוכן הוא זה שחופשי, לא רצונו.

הגדרה זו היא גסה, בכך שהיא אינה אומרת לנו כיצד עלינו לדעת שבאותם תנאים *בדיוק* , אירוע W או לא W הוא פוטנציאלי - מכיוון שהתנאים *למעשה לעולם אינם* זהים שוב. עם זאת, זוהי סוגיה אפיסטמולוגית הנוגעת למידת האמפיריות של הידע שלנו על חופש. אנו יכולים להציע שיש לנו ידע אינטימי (אינטואיציה) על החופש שלנו כמו גם על הרצון שלנו; או שאנו יכולים להציע שחופש ידוע בצורה היפותטית יותר, באמצעות אקסטרפולציה מתנאים דומים *בקירוב* , כלומר על ידי אדוקציה. הראשון יהיה ידע ישיר, פרטי; השני, עקיף, ידע כללי.

דרך אחת להבחין בין סיבתיות לרצון היא באמצעות *זהות* . בסיבתיות, הסיבה נתפסת ככזו ש"נגרמת" להשפעות שהיא גורמת, מתוקף המאפיינים הטבעיים או המהויות הבסיסיות של הישויות המעורבות; בעוד שברצון, הסיבה היא "חופשית" - טבעה או זהותה אינם מאפשרים חיזוי של מאה אחוז של כל פעולותיה. בהשוואה לישות דטרמיניסטית, מה שמייחד סוכן רצוני הוא חוסר זהות מוגדרת.

אפילו סוכן הרצון אינו יכול לחזות בוודאות את מעשיו שלו עד שיפעל, שכן הוא עלול ברגע האחרון 'לשנות את דעתו' מסיבה כלשהי (או אפילו,

אולי, ללא 'סיבה' - ובמקרה כזה אנו מאפיינים את הרצון *כגחמה* או גחמה טהורה). סוכן הרצון מאופיין בכך שהוא יוצר (חלק) מזהותו שלו תוך כדי תנועה. 'זהותו' בכל רגע נתון היא סך כל היצירות הקודמות הללו, אך הן אינן קובעות במלואן את יצירותיו הבאות, את זהותו המאוחרת יותר. לסוכן הרצון יש אופי 'פתוח' מובהק.

דרך אחת לבטא את חופש הרצון (הישיר) היא באמצעות *אוטונומיה* - כלומר, חקיקה עצמית (אוטונומית) [14]. בעוד שאובייקטים טבעיים כפופים למעשה *לחוק* , סוכן הרצון (במידה מסוימת, במסגרת גבולות טבעיים מסוימים) יוצר לעצמו חוקים משלו תוך כדי תנועה. "חוקים" אלה עשויים להיות אד-הוק או שיש להם סדירות מסוימת, כמובן. שכן הסוכן עשוי לבחור לרצות על בסיס *יחיד* , או לפעול על ידי קביעת *כללים אישיים* , כלומר דפוסים ארוכי טווח מכוונים - התנהגות, תוכניות, הרגלים צפויים או חוזרים וכו'.

במקרה האחרון, אנו עשויים לדבר באופן אופנתי על תכנות עצמי. כוונות מתוחות בזמן כאלה עשויות לדרוש משמעת של רצון כדי למלא; לעתים קרובות, עם זאת, על ידי קביעת התנהגות אישית מראש, אנו משיגים חסכון במאמץ, שכן ייתכן שיהיה צורך בפחות תשומת לב לביצוע. רבים מהכללים שאנשים מאמצים הם כמובן הבטחות קולקטיביות, בין-אישיות. חלקן מוטלות עליהם; ובכל זאת, רובן בסופו של דבר מוטלות על ידי עצמם. גם כאשר אדם נכשל בקיום הבטחות אישיות או חברתיות כאלה, עשויה להיות להן השפעה ניכרת על הפעולה.

התמדה של רצון (למרות קושי כלשהו, לאורך זמן) עשויה לנבוע מסדרה של רצונות דייקניים, או להיות בעלת המשכיות ממשית. בין אם דייקניים או מתמידים, פעולות רצון משתנות בעוצמת המודעות וההתבוננות שהן משקיעות - חלקן פרי של שיקול דעת ארוך ומדוקדק (רגשי או רציונלי), אחרות נראות נמהרות (אם כי לעתים קרובות למעשה הן רק התוצר הסופי של הריון ארוך של מחשבה מודעת פחות או יותר).

---

[14] הסוכן החופשי הוא 'אוטונומי' – כמובן שאין לבלבל בין מונח זה למערכת מוטורית 'אוטונומית', שמשמעותה ההפך, ומתייחסת לתפקודם של איברים מסוימים ללא שימוש ברצון. המונח של דקארט לאוטונומיה הוא 'הגדרה עצמית'.

יש להדגיש את ההבדל בין החופש הטמון ברצון לבין זה של המקרה. למרות שיש אלמנט של ספונטניות ברצון, זו אינה הספונטניות העיוורת של המקרה. להיפך, רצון הוא במובן מסוים אפילו יותר "דטרמיניסטי" מחוק הטבע, במובן שהישות הסיבתית (הסוכן) אינה רק מגיבה ליצירת אפקט כלשהו (כל מה שרוצים), אלא בוחרת אותו באופן ספציפי מתוך שתי אפשרויות או יותר. מודעות וכוונה מסוימת מעורבות בכל בחירה. במיקודה הממוקד ביותר, הבחירה היא מודעת מאוד, עם מטרה ברורה לנגד עינינו; הפעולה הרצונית היא בדרך כלל תכליתית, יש לה "מטרה" או, בשפה האריסטוטלית, "סיבה סופית". עם זאת, אסור לנו מלכתחילה לשלול את האפשרות של פעולות רצון חסרות תכלית באמת, עם מינימום מודעות מוחלט.

הרצון עשוי להיות מושפע לכיוון מסוים ולא לכיוון אחר על ידי השקפתו הנכונה או השגויה של הסוכן על העולם בו הוא פועל. אך השפעה זו אינה קובעת: זוהי כוונתנו בחופש. ניתן לאלץ אדם לעשות את מה שאתה רוצה על ידי איום עליו באלימות או בעונשים אחרים, אך למרות זאת, כפי שמראה הניסיון, הוא עדיין יכול להתעלם מאיומים כאלה, ואף לפעול באופן אובדני. ניתן לתלות פרסים גדולים מתחת לאפו, אך הוא עדיין עשוי לפעול לכאורה כנגד האינטרסים שלו. פעולות רצון יכולות באותה מידה להיות רציונליות או לא רציונליות, אינטליגנטיות או טיפשיות; ניתן להסביר אותן על ידי אינטרס אישי או אלטרואיזם, או להיות גחמניות למדי. ה"היגיון" שלהן עשוי להיות תקין או לקוי; כלומר, ההיגיון אינו קובע אותן באופן ודאי.

מושג חשוב נוסף הוא *דרגות החופש* . חופש הרצון אינו מוחלט, אולי למעט עבור אלוהים. וגם במקרה כזה, הוא כביכול מוגבל על ידי חוקי הלוגיקה, ואינו יכול ליצור דברים ללא זהות, או שגם הם וגם לא, או שגם הם וגם לא לא. במקרה של בני אדם, חופש הרצון משתנה; מעת לעת בכל אדם, ומאדם לאדם, בהתאם לבריאות ולמבנה של היכולות הרבות שלו.

באופן דומה, חופש הרצון שלנו רחב יותר מחופש הרצון של מיני בעלי חיים אחרים במובנים מסוימים, ויש להודות צר יותר במובנים אחרים. הטענה שלבעלי חיים יש רצון מסוים אינה מרמזת שיש לראות בהם כוחות בחירה שווים לאלה של בני אדם. לכל מין של בעלי חיים יש כוחות רצון ספציפיים, שחלקם ניתן למצוא במינים אחרים וחלקם לא. באופן דומה, אנו

מניחים, על ידי אקסטרפולציה, שרצון האל הוא הרחב ביותר האפשרי מכולם.

יתר על כן, ייתכן שתהיה לאדם החופש לעשות או לא לעשות משהו, ועדיין לא תהיה לו החופש לעשות או לא לעשות דבר *אחר* . ייתכן שתהיה לאדם החופש לעשות משהו בתנאי, אך הוא חסר אם לא מתקיימים תנאים מסוימים. יש אנשים (הדיוטות או פילוסופים) שמתבלבלים מהמונח 'חופש', וחושבים שחופש יכול להיות רק מוחלט וללא תנאי! אין צורך לראות את החופש כחסר גבולות. אנו בהחלט מסוגלים לפתח שיח לוגי על רצון חופשי, כך שכל חופש ספציפי מיועד ספציפית לנושא אינדיבידואלי נתון, בזמן נתון או בנסיבות נתונות. לאחר מכן נוכל להכליל באופן אינדוקטיבי ולתאר טווחי חופש החלים על קבוצות של פרטים, לפי העניין.

יש אנשים שנוטים להכחיש את הרצון מבעלי חיים, משום שהם מבלבלים בין הנושאים וחושבים שלרצון יש רק מדד אחד. ואכן, יש כאלה שמכחישים את הרצון אפילו מבני אדם, וחושבים שהמושג דורש חופש מוחלט. לא כך. לכל סוכן, בהתאם למבנה הטבעי שלו, יש או חסר חופש ביחס לכל סוג של פעולה. ברווז יכול כנראה לבחור לעוף או לא, ככל שמתקרבים אליו; יש כאלה שכן, יש כאלה שלא. אבל ברווז כנראה לא יכול לבחור לחבר חמש ושש יחד, וגם פיל לא יכול לנפנף באוזניו ולעוף. באופן דומה, בני אדם מועדפים במובנים מסוימים וחסרים באחרים.

חירויות רבות, או אולי כולן, הן גם מותנות . אדם יכול להיות חופשי לברוח או להישאר, למעט במקרים של פחד קיצוני, או תחת היפנוזה, אשר עשויה באופן חריג "לאלץ" אדם להתנהג באופן מכני (כמו זומבי). רגשות בדרך כלל משחקים תפקיד ברצון כהשפעות, אך בנסיבות קיצוניות יותר, הם עשויים להפוך לגורמים מכריעים שמשתקים לחלוטין את חופש הרצון או מייצרים תגובות אוטומטיות. באופן דומה, אדם עלול לאבד באופן זמני חירויות מסוימות, כמו כאשר אדם אינו יכול לזוז מכיוון שהוא קשור פיזית או חולה; או באופן קבוע יותר, כמו כאשר אדם נשלל מאיבר. במקרים כאלה, הרצון אובד באופן זמני או קבוע והסיבתיות משתלטת.

כדי לבנות לוגיקה ריאליסטית של סיבתיות רצונית, יש לקחת בחשבון את כל השינויים הללו; כלומר, את הקשר שלהן עם הסיבתיות. לכל גורם יש כוחות ומגבלות ספציפיים, אשר עשויים להשתנות בזמן ובהתאם לתנאי

הסביבה עבור כל פרט נתון, אשר עשויים להשתנות מפרט לפרט של מין וממין למין.

3. החלטה ובחירה

הקשר המדויק בין תודעה לרצון, או בין הסטטוס של להיות סובייקט לבין היות סוכן, זקוק להבהרה. מבחינה אמפירית, השניים נראים קשורים זה לזה, אם כי לא ברור מדוע. מבחינה מושגית, לפחות במבט ראשון, ניתן לדמיין סובייקט, הצף ביקום כצופה טהור, שאינו מסוגל לעשות דבר; וכמו כן, אולי, סוכן שפשוט רוצה דברים מסוימים ללא מודעות. אולי ישויות כאלה קיימות איפשהו, אך לא נתקלנו באף אחת מהן.

בכל מקרה, עלינו לזכור שהתודעה משתנה בעוצמתה או בהיקפה. תודעתו של חרק (אותה אנו מסיקים מאיברי החישה שלו ומתגובותיו לגירויים) נראית חלשה ומוגבלת; זו של ציפור מורכבת מעט יותר; וכן הלאה. כוחות הרצון של אורגניזמים שונים נראים פרופורציונליים לכוחות התודעה שלהם.

עם זאת, ישנם אנשים אינטליגנטים שנראים חלשי רצון (אולי עקב חוסר החלטיות) וישנם אנשים טיפשים שנראים חזקי רצון (אולי עקב חוסר יכולת להעלות על הדעת חלופות). ייתכן שלא מדובר רק בבעיה של פגמי אופי; ייתכן שישנה בעיה של התפתחות ביולוגית לא אחידה של היכולות.

אצל בני אדם, לפחות (ואולי, אם כי במידה פחותה בהרבה, אצל בעלי חיים גבוהים יותר), פעולות רצון בדרך כלל מקדימות מחשבה כלשהי (במובן הרחב ביותר, שלא בהכרח אומר דיון מילולי; אולי רק דימוי).

בדרך כלל ישנה ***החלטה*** (שעשויה להיות ללא מילים, לצורך חזרה), ואחריה בחירה בדרך אחת על פני אחרת (או חוסר בחירה). אך יש להדגיש כי חלק מפעולות הרצון נראות כמעט נטולות קבלת החלטות (זוהי עוד משמעות של מושג הספונטניות); עם זאת, רמת תודעה מינימלית עשויה להיות מעורבת גם במקרים כאלה ('ללא החלטה מודעת' עשוי פשוט להיות ללא החלטה מודעת מאוד).

כמו כן, החלטות אינן בהכרח מובילות לפעולות רצון מקבילות. השאלה כאן אינה האם מאמץ רצון מצליח לייצר תוצאה מכוונת כלשהי, אלא מה שאנו מכנים *כוח רצון* , מעורר את כוח הרצון של האדם. לפעמים, כמובן, היסוס או שיתוק נובעים מחוסר החלטיות, כאשר היתרונות והחסרונות של דרך פעולה נראים מאוזנים או מלאים מדי בחוסר ודאות.

החלטה יכולה להיות דייקנית או גדולה, ספציפית או כללית. החלטה דייקנית מתייחסת לפעולה רציונית אחת; אך החלטה יכולה להיות גדולה, במובן של החלטה כללית בלתי מוגדרת לשאוף למטרה כלשהי לאורך זמן, באמצעות פעולות רצון רבות שטרם נקבעו אינטלקטואלית ככל שהאירועים מתרחשים. מסיבה זו, מושג ההחלטה שונה מזה של הרצון.

דוגמה למדיניות כללית כזו היא מה שאנו מכנים "רצון טוב", הנחישות לעשות כל מה שנראה כדבר הנכון בכל עת, ולהימנע מלעשות את מה שנראה לא נכון; רצון טוב מרמז על פתיחות או להיטות מסוימת, אשר מקלות על פעולות רבות. הגישה ההפוכה היא של "רצון רע", נטייה להתנגד לעשות את מה שאדם אמור לעשות, אם לא להעדיף באופן מעוות לעשות את מה שאינו אמור לעשות; זה לעתים קרובות מקשה על הדברים.[15]

מה שאנו מכנים ***בחירה*** הוא ההיבט הלוגי של החלטה - שתי דרכי פעולה חלופיות או יותר פתוחות בפני הסוכן, אם כי אולי בדרגות שונות, כלומר דורשות השקעות מאמץ שונות, ואחת מהן "נבחרת" או "נבחרת". החלופות יכולות, כמובן, להיות פשוט לעשות או לא לעשות דבר אחד; או שייתכנו פשוטו כמשמעו מספר חלופות סותרות או ניתנות לשילוב.

היבט חשוב נוסף של החלטה הוא ***כוונה*** - החתירה של הסוכן אחר *מטרה או תכלית כלשהי* . ללא כוונה, לסוכן אין "סיבה" לעשות דבר. זו הסיבה שאריסטו ראה ב"סיבות סופיות" (כוונות) גורמים לתנועה. כוונה, יש

---

[15] שימו לב כיצד הגישה נוטה להשפיע על התוצאות. רצון טוב נותן לנו קרדיט מוסרי על ניסיון, גם אם לא הצלחנו; ורצון רע נוטה לפגוע באמינותנו, גם אם כן הצלחנו. כמובן, לעתים קרובות אנו משחקים תפקידים של רצון טוב, כדי לשמור על מצפון נקי, או כדי להיראות טוב בעיני אחרים. כמו כן, כמובן, כפי שאומר הפתגם: "הגיהנום מרוצף כוונות טובות", ורצון טוב לא יכול להיחשב כבסיס היחיד לשיפוטים מוסריים - בניגוד לדוקטרינה של קאנט לפיה הכוונה (לפעול כפי שהחובה מכתיבה) היא השיקול המכריע.

לציין, מרמזת על זיכרון וציפייה, ששניהם מרמזים על תודעה. אנו מקרינים תמונה של סוג הדבר שאנו רוצים להשיג.

ברצון, תנועה חסרת מטרה נראית כמעט בלתי אפשרית. המטרה עשויה להיות פשוט להמשיך לנוע, או להפעיל את היכולות של האדם, או לגלות או להדגים את יכולותיו, או להוכיח שאדם יכול לרצות ללא מניע, אך נראה שיש צורך במטרה כלשהי. גם ל"אמנות לשם אמנות" או ל"אמנות ספונטנית" יש מטרה מסוג כלשהו, בין אם מדובר בביטוי עצמי, יופי או הומור, כסף או מין. כמובן, תוצאת הפעולה של אדם עשויה לא להיות מה שהתכוון.

ישויות שאינן מרצון נותרות אובייקטים פסיביים במהותם, גם כאשר הן סיבות (בתוך תחום הסיבתיות), או תוצאה או זירת אירועים ספונטניים (בתחום לכאורה חסר סיבה, כזה הנשלט על ידי מקריות). בעוד שישויות מרצון הן פעילות באמת: הן יותר מאובייקטים, הן סובייקטים וסוכנים.

השפעה היא הממשק בין שני סוגי ישויות אלה: אובייקטים הפוגעים בסובייקטים; או במקרים מסוימים, סובייקטים המייצרים אובייקטים הפוגעים בסובייקטים. ההשפעה עשויה להיות לעורר, לעכב או לכוון לכאן ולא לשם, אירוע רצון כלשהו.

4. מטרות ואמצעים

מה שאמרנו זה עתה על רצון הדורש כוונה מראה את התלות ההדדית בין מטא-פסיכולוגיה למחקרים אתיים ומשפטיים. בלוגיקה פורמלית, אטיולוגיה מובילה *לטלאולוגיה* : " **כדי להשיג X, Y נדרש** " מבוססת על "אם לא X, אז לא Y". מבחינה פילוסופית, דיון בכוונה מעלה באופן טבעי את השאלה: למה עלינו להתכוון - אילו *מטרות* או מטרות עלינו לשאוף? לאחר מכן, עולה השאלה: באילו *אמצעים* ניתן להשיג מטרות כאלה, כלומר מה נחוץ או נדרש כדי להשיגן?

מטרות יכולות להיות רחבות וארוכות טווח, או צרות ומיידיות. הן עשויות להיות מסודרות באופן מודע בהיררכיה עקבית, או עשויות להיות תערובת מבולבלת של כיוונים לא קשורים או אפילו סותרים. הן עשויות בכל

מקרה, עבור כל אדם, להשתנות עם הזמן, או להיות דבקות בהן בעקשנות. חלקן עשויות להיות מפותחות באופן מודע מאוד, אחרות אינסטינקטיביות מאוד. המטרות שלנו עשויות להיות מצטמצמות למספר מוגבל של מטרות בסיסיות, או סטנדרטים או נורמות.

אמצעים גם משתנים מאוד. הם עשויים להיות מתאימים או לא מתאימים למטרות של אדם. עליהם להיות בזמן, כדי להיות יעילים. ייתכנו אמצעים רבים אפשריים להשגת אותה מטרה, שחלקם ידועים וחלקם לא (או עדיין לא). חלקם עשויים להיות קלים יותר, חלקם קשים יותר. זיהוי אמצעים עשוי לקחת זמן, והזיהוי, כאמור, עשוי להיות נכון או שגוי. כל הפרטים הללו יתגלו במהלך הניתוח הפורמלי.

טעות נפוצה היא לחשוב שללוגיקה אין מה לומר בקביעת סטנדרטים לאתיקה או לפוליטיקה. ההנחה האנרכיסטית ש"הכל מותר" בתחומים אלה אינה סבירה מבחינה לוגית. האנרכיסט אינו יכול לטעון נגד הלגליזם, שכן מכוח תמיכתו בחופש כללי בלתי מוגבל הוא מאפשר לגליזם; אך הלגליסט יכול, בכל ההגינות, לזלזל באנרכיסט ללא סתירה. לפיכך, בעוד שאנרכיזם באופן פרדוקסלי מאפשר את ההפך הלוגי שלו, הלגליזם - האחרון שולל מבחינה לוגית את הראשון. מכאן נובע שאנרכיזם הוא תזה לא עקבית ולכן שקרית, בעוד שלגליזם הוא תזה קוהרנטית ואמיתית. כלומר, אנו יכולים באופן עקרוני לשאוף להצדיק נורמות התנהגות "אובייקטיביות" מסוימות.

שימו לב היטב *לצורת הטיעון קביעת הנורמות* ; היא דילמטית במהותה: " **אם X, אז Y, ואם לא X, אז Y; לכן, בכל מקרה, Y** ".

בדרך זו, אנו יכולים לטעון, למשל, כי *השימוש בלוגיקה* (כלומר: כל דרך ואמצעי אפיסטמולוגיים היעילים באופן מוכח בהגדלת או שיפור הידע על המציאות) הוא ציווי מוחלט. לא משנה מהן הנורמות או הסטנדרטים הערכיים שלנו, יהיו אשר יהיו המטרות שאנו שואפים אליהן - כדי לגלות את האמצעים שאכן מביאים לתוצאות הרצויות הללו, עלינו להכיר את המציאות; מכאן נובע שכל היבטי המתודולוגיה המדעית הם הכרחיים, שכן הם הדרך שבה האמת מתגלה, כלומר הדרך שבה כל סוגיה אינטלקטואלית שנתקלת בה נפתרת. לפיכך, מדע (במובן הרחב והפתוח הזה) הוא אמצעי משותף לכל המטרות, ציווי בסיסי וכללי.

מנקודת מבט ביולוגית, כמובן, המטרה הסופית (המינימלית) של כל פעולה רצונית היא או צריכה להיות *הישרדותו* של האורגניזם החי האינדיבידואלי, או לפחות של צאצאיו, או חברי משפחתו האחרים או חברי קבוצה גדולה יותר, או המין שאליו הוא שייך, או החיים עצמם על פני כדור הארץ ואולי מעבר לו. הסיבה לכך היא שהישרדות היא התנאי המוקדם ההכרחי, תנאי *סין קוא נו* לכל שאר המטרות.[16]

זהו צורך מינימלי; אך כמובן, בריאות ורווחה מקסימליות עדיפות; וזה מרמז על מימוש מלוא הפוטנציאל של האדם, מבחינה פסיכולוגית ורוחנית כמו גם פיזית. במילים אחרות, יש לקחת בחשבון את טבענו הקוגניטיבי והרצוני בהבנתנו את מה שאנו מתכוונים ל"חיים".

עבור אתיקה באופן כללי, אם כן: חיים, הכרה ורצון הן שלוש נורמות טבעיות, במידה ששום דבר שאתיקה מסוימת עשויה להמליץ עליו אינו ניתן לביצוע ללא שלושת הערכים הבסיסיים הללו. בהיותם יחסיים ללא נורמה מסוימת, ערכים אלה מוחלטים עבור כולם באופן כללי.

כוונה מניחה *דמיון* : אדם מדמיין משהו שעדיין לא קיים ומתחיל להגשים אותו. דמיון כזה של מטרה מניח הקשר אינפורמטיבי, שיכול להיות מציאותי או לא מציאותי, כלומר מבוסס על ידע או אמונה גרידא. גם אם רעיונותיו של הנבדק לגבי מה אפשרי עבורו להשיג וכיצד אפשרי עבורו להשיג זאת הם אשליה, הם בעלי השפעה; והם עשויים להיות אפילו יעילים! רעיונות מציאותיים הם, כמובן, בעלי השפעה גם כן; ובאופן עקרוני, וסטטיסטית, ללא ספק יעילים יותר, אך הם לא תמיד או בהכרח מובילים להצלחה.

המניע של פעולה הוא *המחשבה* על מטרתה, או אולי ליתר דיוק, הלחץ או המשיכה שאדם חש כלפי מטרה זו. דברים אלה נאמרים כדי להבהיר כי לא באמת או באופן ישיר "המטרה" היא זו שמשפיעה על פעולתו של האדם; באופן הגיוני, המטרה אינה יכולה לעשות דבר מכיוון שהיא טמונה בעתיד! לכן עלינו להתייחס למחשבה *הנוכחית על* אותה מטרה מכוונת; ואפילו לדימוי מנטלי זה יש כוח מועט, אלא אם כן הוא מעורר רצון בתוך הסוכן.

---

16 מנקודות מבט מלאכותיות יותר (כלומר, דוקטרינות דתיות, פוליטיות או התנהגותיות מסוימות, כמו סאדו-מזוכיזם), הישרדות אינה חיונית; עם זאת, הטיעונים המכוננים של דוקטרינות כאלה ניתנים למחלוקת לוגית.

לפיכך, יש לציין את הקשר בין המטרה לפעילות השאיפה שלנו בהתייחס למניע (בדומה לכוח, למנוע), השפעה נוכחית של דימוי מנטלי והניעה שהוא מייצר בנו להיכנס לפעולה.

שימו לב כבדרך אגב, כי קיום מניע מסוים, מודעות לכך, והודאה פומבית בכך - הם שלושה דברים שונים. לעתים קרובות, אנו מסתירים את המניע האמיתי שלנו מעצמנו או מאחרים, ומחליפים אותו בתירוץ מקובל יותר . רציונליזציה כזו *מתאפשרת* הודות לעובדה שלפעולותינו יש לעתים קרובות השלכות נלוות או אפילו מקריות, בנוסף למטרות שהן נועדו להשיג. אנו מעמידים פנים שתופעות לוואי אלו הן "המניע" שלנו, כדי להסיט את תשומת הלב מהמניע האפקטיבי שלנו, ולתת לעצמנו מצפון נקי או חזות מוסרית.[17]

היכולות הבסיסיות ביותר של הנשמה הן, בסדר זה, קוגניציה, רצון והערכה. קוגניציה מתייחסת לתודעה, רצון לפעולות והערכה לרגשות ותאווה. לנשמה שלושה תפקידים תואמים ותלויים זה בזה, כסובייקט, סוכן ומעריך. רצון מרמז, ואי אפשר בלעדיו, קוגניציה. הערכה מרמזת, ואי אפשר בלעדיו, קוגניציה ורצון. בנוגע למטרות ולאמצעים: המטרה היא הערך המבוקש (חיפוש מרמז על תודעה שצופה, שימו לב) על ידי פעולה/ות של רצון; האמצעים מזוהה (בצדק או שלא בצדק) על ידי התודעה, ומבוצעים על ידי פעולה/ות הרצון.

[17] הבעיה עם עיוותים כאלה של המציאות היא שהם בסופו של דבר כבומרנג מבחינה פסיכולוגית וחברתית. כשאנו מרמים את עצמנו, אנו מאבדים את הקשר לאמת; כשאנו מרמים אחרים, אנו מאבדים את אמונם.

5. פרק חמש

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 4.

תודעה ואחריות

1. התודעה בוולִיציון

רצון כמאמץ פנימי של הנשמה דורש מידה מסוימת של מודעות - אחרת זה לא היה רצון אלא תנועה מכנית. אבל עולה השאלה: 'מודעות' למה? ישנן מספר תשובות.

ראשית, כל פעולה רצונית דורשת כמות מינימלית של מודעות כדי להתבצע. כדי לייצר פעולה רצונית, יש להשקיע תשומת לב מסוימת לכוחות הרצון הפנימיים של האדם.

אם כל מה שאנו משקיעים הוא רק די תשומת לב מספקת כדי לבצע את הפעולה בצורה השטחית ביותר, אנו מכנים את הפעולה למעשה ***לא מודעת*** או חסרת תשומת לב או לא רצונית, כי מבחינת רצונות זה *כמעט* כך. שימו לב היטב שהמונחים השליליים המשמשים בהקשר זה אינם נועדו כשלילה גמורה, אלא כהגזמה. התנהגות כזו עשויה להיזהר כעצלנות במהותה; לדוגמה, אדם עשוי לשטוף כלים בקושי מודע למה שהוא עושה, תוך כדי מחשבה על מאה דברים אחרים. לעתים קרובות, פעולות כאלה הן גסות ונכשלות, משום שהאדם היה "מפוזר", "ליבו לא היה בכך".

ככל שאנו מעבירים יותר ויותר מודעות ליכולת הרצונית שלנו, הפעולה הופכת להיות ***מודעת*** או קשובה יותר ויותר, עד שמושגת שיא של מודעות.

במקרה זה, בניגוד לאמור לעיל, אנו ממוקדים ומרוכזים לחלוטין במה שאנו עושים; התודעה שלנו ריקה ממחשבות זרות, הפעולה שלנו טהורה ולא עמוסה. כל מה שאנו חושבים או עושים רלוונטי למשימה שלפנינו; יש מעט היסוס, ההחלטות מתקבלות ביעילות, הפעולה מתבצעת בזמן. לדוגמה, ללוחם טוב יש מודעות זו; מי שחווה אותה יודע את הקסם שלה.

שימו לב שהמונחים המשמשים כאן מתערבבים לעיתים בפועל - כך שפעולה מודעת עשויה להיקרא "לא מודעת", כלומר לא מודעת לענייניים לא רלוונטיים; איננו מתייחסים למילים אלא למשמעויות המיועדות להן. כמו כן, שימו לב, שהביטוי "מודע לעצמו" משמש לעיתים במשמעות "מודע", בעוד שבפעמים אחרות הוא מכוון באופן גנאי, בהתייחס להתערבות של האגו. במקרה האחרון, אנו מודעים לכך שאנשים אחרים מסתכלים עלינו, ונזהרים להיראות במיטבנו כדי להרשים אותם; זה מרמז על חוסר עצמאות או ביטחון עצמי, וחשוב מכך, מפנה את תשומת ליבנו מהעבודה שלפנינו, כך שאנו למעשה מאבדים את "נוכחות התודעה" שלנו.

בין חוסר הכרה לבין קשיבות, כפי שהוגדרה לעיל, ישנן דרגות רבות של מודעות. כשם שקוגניציה עשויה לכלול עוצמות שונות של מודעות, כך גם רצון. הבחנה זו מסבירה מדוע תנועות הדורשות רצון עשויות בכל זאת להיראות כמעט אוטומטיות או "לא רצוניות" עבורנו: הסיבה לכך היא שאין בהן יותר מהמודעות המינימלית, כאשר הסוכן מוסח על ידי דברים רבים אחרים, כמעט נעדר. במקרה של רצון "רצוני", הסוכן הוא, מכוח נוכחותו הגדולה יותר, יותר מתנדב, ולכן יכיר ביתר קלות בפעולה כפעולה שלו.

האפשרות של מודעות מינימלית מסייעת להסביר *תכנות עצמי* : ברגע שבחירה של רצון חופשי מתחילה, להמשכה יש מומנטום משלה, שקשה לעצור אותה ללא מסירות מיוחדת; משמעות הדבר היא *שדרוש יותר מאמץ של תודעה ורצון כדי לעצור אותה מאשר כדי להמשיך אותה* .

מרכיב של מה שאנו מכנים מיינדפולנס הוא ***מודעות להקשר המשפיע*** . מודעות זו מתייחסת למודעות במידה מסוימת לכל ההשפעות המשפיעות, או לכאורה משפיעות או אולי משפיעות, על הפעולה הרצונית הנוכחית של האדם - כולל עמדות, דאגות, מניעים, מטרות, רגשות, מצבי רוח, רגשות, דימויים מנטליים, זיכרונות, דמיונות, ציפיות, מחשבות, ויכוחים, כאבים גופניים, מראות וצלילים פיזיים הנתפסים, שמפריעים או משמחים, הסחות

דעת, מכשולים וכן הלאה. יש להזכיר גם מודעות לרמת המודעות של האדם. במידה שאדם מודע לכל הגורמים המשפיעים בסופו של דבר, הרצון של האדם הוא צלול ויעיל.

תודעה כזו היא כמובן רגעית ושולית לרצון. היא משמשת למזעור או אפילו להמסת השפעות שליליות, ולמקסום או להעצמת השפעות בכיוון הרצון שלנו. היא הופכת את הרצון לחופשי ככל האפשר, או לפחות חופשי יותר מאשר כשהוא לא מודע. זוהי פעולה הכנה, המתכוננת לרצון, מיישרת את משאביו, מסייעת למקד אותו ולרכז אותו. אבל אם נגזים בו ומתעכב עליו יותר מדי זמן, נחמיץ את הנקודה: במקום להקל על הרצון שלנו, הוא מבלבל ומפריע לפעולתנו. לכן, צריך לדעת את האיזון הנכון. מודעות להשפעות אינה מורכבת מהכבשת הרצון במחשבות לא רלוונטיות, אלא להיפך, ריקון התודעה מחומר מיותר.

> במדיטציית יוגה, אגב, זה ידוע בשם *פראטיהארה* . אנחנו פשוט מתבוננים ברוגע בהפרעות פנימיות או חיצוניות. כשאנחנו עושים זאת, הן מפסיקות להתקיים או להופיע, או לפחות מפסיקות להפריע לנו. בדרך זו, התודעה שלנו יכולה להתייצב ולהיות עזה יותר.

היבט חשוב שני של תודעה רצונית הוא כוונתה, כיוון מטרתה. אם סוכן א' רוצה במפורש את W, אז W הוא מה ש-A 'רוצה' כמטרתו כשהוא מפעיל את רצונו לפעולה, כלומר W הוא אכן מה ש-A 'רצה לעשות'. במקרה כזה, אנו אומרים ש-A רצה ב-W ***במכוון*** או *במכוון* ; ו-W נקרא *מושא* או *מטרת* רצונו. לעומת זאת, אם A רוצה משהו אחר, ש-W הוא תופעת לוואי בלבד שלו, אז אנו אומרים ש-W לא היה *מכוון* . במקרה האחרון, W אינו מושא או מטרת פעולת הרצון של A, למרות שהוא *למעשה* תוצר של רצון; אנו מכנים זאת *כתוצאה* ***מקרית*** של רצון.

שימו לב ש"כוונת" הרצון טמונה בעיקר בסוכן, כאינטליגנציה של פעולתו; רק לאחר מכן, המונח חל על פעולת הרצון או על מושאה. הסוכן מודע לאובייקט העתידי, ומפעיל רצון כלפיו.

דרך שלישית שבה התודעה מעורבת ברצון היא באמצעות דיון, המשמש לכוון את הרצון לכיוון מתאים כלשהו. זה יכול להיות מחשבה והחלטה מהירים, כמעט מיידיים, או שזה עשוי לדרוש תהליך מחשבה ארוך, הכולל

מחקר מורכב ובחירות קשות, תוך "קבלת החלטה" הדרגתית. פעולה ***מכוונת*** מלאה אפוא בתבונה, בניגוד לפעולה ***לא מכוונת*** או אקראית. דיון מרמז גם על התאמת פעולה תוך כדי תנועה, כדי לוודא שהיא מגיעה למטרה הנכונה.

רצון יכול להיות מורכב ממעשה רצון פשוט או מסדרה של פעולות כאלה. מידת תשומת הלב, המאמץ וההתאמות הכרוכים בכל אחד מהמקרים היא מדד למאמץ ***שברצון*** , עד כמה אנו משתדלים. העובדה ש-A מתכוון ל-W אינה מבטיחה שהמאמץ שלו יוביל ל-W; הוא עשוי ***להצליח*** או ***להיכשל*** בהשגת מטרתו. W עשוי להיות תוצאה הכרחית של מעשה הרצון של A, ובמקרה כזה הצלחה היא ***בלתי נמנעת*** ; או W עשוי להיות תוצאה מותנית של מעשה הרצון של A, ובמקרה כזה כישלון *אפשרי* .

אם כוונתו של א' להשיג את W חזקה מספיק, א' יעשה כל שביכולתו כדי להגדיל את סיכויי ההצלחה ולהפחית את סיכויי הכישלון. אם מאמציו של א' הם חצי לב, כפי שאנו אומרים, הסיכויים קטנים באופן יחסי. סוכן א' עשוי גם לא לנסות לרצות את W, אלא רק *לאחל* שהוא יתרחש איכשהו; משאלה עשויה להיות מחשבה נחמדה, אך היא אינה רצון. אם סוכן א' רודף אחר מטרה W כלשהי, ואינו נוקט *באמצעי הזהירות הדרושים והמספיקים* כדי להבטיח הצלחה, אז כאשר מתרחש כישלון ניתן לומר שהוא היה *רשלן* . שימו לב שבמקרה של מטרות מורכבות יותר, הצלחה או כישלון עשויים להיות חלקיים; כלומר שניהם עשויים להתרחש, ופחות או יותר מהאחד מאשר מהשני.

במקרים מסוימים, למרות ש-A מתכוון להשיג זאת, אך (בין אם עקב מאמץ לא מספק או נסיבות שאינן בשליטתו) אינו מצליח להשיג זאת, זה *קורה בכל מקרה* מסיבות אחרות (כאירוע מרצון אחר של A, או עקב רצונו של גורם אחר, או מסיבות טבעיות). מנקודת מבטו של A לגבי כוונתו האמורה כלפי W, לא ניתן לראות באחרונה הצלחה, אלא במקרה הטוב כ"מזל טוב".

מדד רביעי של תודעה רצונית קשור לידיעה של תנאים והשלכות.

סוכן א' עשוי לכוון את W ברצונו, אך לא ***לחזות*** האם W יבצע באופן בלתי נמנע את פעולת רצונו או רק יפעל "אם הכל ילך כשורה". לדוגמה, הוא עשוי לכוון חץ לכיוון הכללי של מטרה, אך לא להיות בשליטה מלאה

על המסלול הנובע מכך; מיומנותו הלא מושלמת, או שבירת הקשת, או רוח פתאומית, או מכשול בלתי צפוי כלשהו, עדיין עשויים להפריע לפגיעת עין שור. לפיכך, כוונה אינה שוללת נסיבות בלתי צפויות, ולכן כשלעצמה אינה מבטיחה הצלחה. על אחת כמה וכמה, אם W הוא תוצאה מקרית של רצונו של א', הוא עשוי להיות צפוי או בלתי צפוי. במקרה הראשון, הוא מתרחש ***בידיעה*** ; במקרה השני, זה נקרא ***תאונה*** .

ניתן להבהיר עוד יותר את המושגים של תוצאה מקרית (או לא מכוונת) ותוצאה מקרית (או בלתי צפויה) תוך התייחסות *לשרשראות סיבתיות* , כדלקמן. נניח ש-P הוא תוצאה סיבתית מלאה של Q (כלומר, "אם P, אז Q" נכון), בין אם בכל הנסיבות ובין אם בנסיבות נתונות מסוימות. אז, כאשר A ירצה את P (כלומר כאשר A יעזוב את P ככוונתו, ואכן משיג את Q ,(P בהכרח יבוא בעקבותיו. לכן, A ירצה *למעשה* את Q. עם זאת, אם ל-A לא היה עניין לרצות את Q או אפילו העדיף להימנע מ-Q, אז Q הוא רק תוצאה מקרית של רצונו של A, לא כוונה שלו. ייתכן ש-A ידע ש-Q הוא תוצאה הכרחית של P; או ייתכן שלא ידע זאת, או אפילו חשב שלא-Q הוא תוצאה הכרחית של P; או ייתכן שלא חשב על הנושא כלל. במקרים האחרונים של בורות, Q הוא רק תוצאה מקרית של רצונו של A.[18]

עלינו גם להבחין בין תוצאות ***צפויות*** לתוצאות בלתי צפויות (בין אם הן מכוונות ובין אם לאו). במקרה הראשון, סוכן א' היה יכול לצפות את התוצאה אילו ערך חקירות מקדימות מתאימות; במקרה השני, לא. תוצאות צפויות עשויות להיות בלתי נמנעות או ניתנות למניעה (אם נדרשת הימנעות). אם תוצאה לא רצויה כלשהי של הרצון הייתה צפויה וניתנת למניעה, אזי העובדה *שלא* צפויה ונמנעה מעידה על כישלון או חולשה כלשהם של הרצון, כלומר לא הושקע מספיק מאמץ כדי להשיג את התוצאה המיועדת או כדי למנוע תוצאה לא מכוונת כלשהי.

ישנן, כמובן, דרגות רבות של ***ציפייה*** , תלויה בהסתברות העובדתית או בחוסר הסבירות של האירוע הצפוי בנסיבות הנשקלות. אירוע בלתי צפוי היה בלתי צפוי או צפוי שלא יקרה. בין אם הציפייה העובדתית גדולה או

---

[18] לעתים קרובות, בשיח פוליטי, אנשים מאשימים את יריביהם בכוונות רעות המבוססות על השלכות בלתי מכוונות של מעשיהם; או שהם מייחסים לעצמם כוונות טובות שמעולם לא היו להם בפועל.

קטנה, או אפסית, היא מבוססת על אמונה. כלומר, זה יכול להיות ידע שניתן להוכחה, או שזה יכול להיות סתם דעה מוצדקת פחות או יותר. האחרון מתייחס לסבירות האפיסטמולוגית של האירוע, הראשון לסבירותו האונטולוגית.

2. גורמי האחריות

רצוני מרמז על אחריות, אשר מוערכת תוך התייחסות לגורמים שונים ומדידתם. מושג האחריות הוא כמובן בעיקרו אטיולוגי. מושגי האחריות המוסרית והמשפטית ספציפיים יותר, שכן הם מתייחסים לנורמות אתיות ספציפיות או לחקיקה.

ההבחנות החשובות שעשינו לעיל, בנוגע לתודעה, כוונה, דיון, ידיעה וציפייה מרצון, מאפשרות לנו לציין את מידת ***האחריות*** של הגורם, את המידה שבה ניתן לייחס את הפעולה למבצעה, בין אם לשם שבח או האשמה מוסרית או משפטית, או (במקרה של חוסר אחריות כלל) זיכוי. במקרה של פשעים, עם או בלי קורבן, שימו לב למונחים אשם או חף מפשע המשמשים לאחריות ואי-אחריות, בהתאמה.

סוכן א' אחראי *באופן מלא* לאירוע W, אם W היה מושא רצונו המודע, מטרתו או מטרתו, כוונתו ברצון, *ותוצאה* צפויה ובלתי נמנעת של מעשיו. א' אחראי, במובן זה או אחר, רק *באופן חלקי* ל-W, בכל המקרים האחרים, בדרגות שונות.

כפי שנראה בפרקים מאוחרים יותר, השפעות על הרצון הנחשבות פסיכולוגיות, כגון תשוקות ופחדים, אובססיות וכפייתיות, דחפים ודחפים, בין אם הן פועלות ברמה מודעת או תת-מודעת, אינן מפחיתות או מסירות בסופו של דבר את חופש הרצון של הסוכן ולכן נותרות באחריותו.[19]

אנו בדרך כלל פונים גם *להקלה* או *להחמרת נסיבות* בהערכת אחריות (בין אם למעשים טובים או רעים), תוך התחשבות בראשון כמפחית במידה

[19] נאמר כי הדבר מדגיש התנגדות לתיאוריות פסיכולוגיות מסוימות, המבקשות להסיר אשמה על ידי הכחשת אחריות.

מסוימת את האחריות ובשני כמגדיל אותה. ניתן להבין מושג זה בשתי דרכים[20]:

(a) זה עשוי להתייחס *לתנאים ולהגבלות* , אשר משפיעים באופן אובייקטיבי[21] על מהלך האירועים, לפני או אחרי הרצון, אך לא באמצעות קוגניציה. לדוגמה, אם אדם גנב לחם בחברה *שמסרבת לו* גם עבודה וגם צדקה, תהיה לו נסיבה מקלה אובייקטיבית, מתן זכות להישרדות. לעומת זאת, אם אדם גנב לחם כדי לחסוך כסף, העובדה שהוא עשה זאת *למרות שהיה עשיר מספיק* כדי לקנות לחם, תהיה נסיבה מחמירה אובייקטיבית, מכיוון שלא היה לו צורך לגנוב.

(b) או שזה עשוי להתייחס *להשפעות* , המשפיעות באופן סובייקטיבי[22] על הרצון, דרך קוגניציה. לדוגמה, אם אדם היה עד לפשע, אך לא דיווח עליו למשטרה משום שילדו היה מאוים בנקמה אם יעשה זאת, הוא יוכל גם לפנות ל"נסיבות מקלות". היה לו קשה לבחור בין חובתו לחברה לבין זו כלפי משפחתו, ומכיוון ששניהם ערכים מוכרים בדרך כלל, הבחירה שעשה (בהשפעת איום האלימות של הפושע) מובנת. מצד שני, אם לא דיווח על הפשע אלא גם הסתיר אותו באופן פעיל כדי להימנע מאשמה בסופו של דבר על אי דיווח עליו, הוא ייחשב כבעל "נסיבות מחמירות". כאן, האדם לא רק נכשל כאזרח, אלא (בהשפעת עצלות בלתי נסלחת או רגשות אנטי-חברתיים) ביצע את הפשע הנוסף של הפיכת הפשע שהיה עד לו לקשה יותר לגילוי וענישה.

כל הגורמים הקודמים מתייחסים לאחריות ***ישירה*** של סוכן למעשיו *שלו* .

לסוכן יכול להיות גם ***חלק*** באחריות ישירה בתוצאה כלשהי של הפעולות שבוצעו על ידי שני סוכנים או יותר. אם לכל פעולה של אותו סוכן יש חלק מזוהה מהתוצאה, ניתן לומר *שיש* לו אחריות *אישית חלקית ויחסית* לתוצאה. אבל אם התוצאה היא תוצאה קולקטיבית של כל התרומות

---

[20] שימו לב שהדוגמאות שניתנו עוסקות בהאשמה על מעשים רעים; אך נוכל כמובן באותה מידה לצטט מקרים של שבח על מעשים טובים.

[21] בגבול, אם התנאים וההגבלות אינם מותירים לאדם ברירה, כלומר אם אין אפשרות לבחור, האחריות מתבטלת.

[22] מאחר שהשפעות, חיוביות או שליליות, לעולם אינן מבטלות את חופש הרצון, האחריות בוודאי לעולם אינה מתבטלת על ידן.

האישיות, כך שלא ניתן לחלק אותה באופן אריתמטי ביניהם, ניתן לדבר על אחריות *קולקטיבית* . קשה יותר לחלק את האחרונה, אם כי ניתן לעשות זאת תוך התייחסות לשיקולים סיבתיים. בפועל, ההבחנה לעיתים אינה רלוונטית, או ששני ההיבטים עשויים להיות מעורבים. בכל מקרה, הבהרה נוספת אפשרית תוך התייחסות לכוונות אישיות, מטרות משותפות, שיתוף פעולה או שילוב, מידת התיאום של פעולות וכדומה.

לדוגמה: אם אנו מתייחסים למניות במיזם פיננסי, ההון הכולל הוא סכום החלקים, כך שכל בעל מניות אחראי, נניח, על חלק זה של הסכום השלם בנזק הסביבתי של החברה. אם הפחתת הון על ידי משיכה ללא החלפת אחד השותפים תביא לנזק פחות יחסית לסביבה, אזי ניתן לראות בשותף זה חלק "חלקי" באחריות האישית. אך כמובן, בפועל, החברה אינה עוסקת רק בהשקעה כספית, אלא כרוכה במאמץ, במיומנויות ובאינטליגנציה של אנשים רבים, שעושים את העבודה יחד. אם עובד או מנהל זה או אחר יוסר, ייתכן שהאחרים לא יוכלו לבצע את עבודתם; או שמה שהם עושים לא יוביל למוצר מוגמר; או שהפעילות עשויה להיעצר לאחר זמן מה. במקרה האחרון, עלינו להתייחס לכל בעל מניות, מנהל ועובד כבעל חלק גדול או קטן יותר מהאחריות הקולקטיבית בפרויקט המשותף.[23]

לסוכן עשויה להיות גם אחריות ***עקיפה*** בפעולותיו של אחר, אם הראשון, בידיעה על כך, היה מסוגל למנוע זאת, לבדו או עם אחרים, אך לא ניסה לעשות זאת, או ניסה לעשות זאת אך לא עשה מאמץ מספיק. אחריות כזו היא בהכרח חלקית, ומרמזת על פסיביות והסכמה שבשתיקה. ברוב המקרים, זוהי פשוט אי-התערבות או סובלנות רגילות, "התעסקות בענייניו"; אך במקרים מסוימים, הדבר ייקרא רשלנות פלילית [24]. שימו לב

---

[23] כיצד בדיוק לכמת את המשקלים היחסיים של הסיבות החלקיות המרכיבות סיבה שלמה היא שאלה שנויה במחלוקת. אין ספק שהשכל הישר תומך ברעיון של כימות כזה. באופן עקרוני, נוכל להמשיך כמו במדעי הפיזיקה, להניח נוסחה אלגברית המקשרת בין המשתנים ולבדוק אותה שוב ושוב באופן אמפירי. במצבים הקשורים לבני אדם - שקשה יותר לשחזר אותם באופן זהה - גישה כזו אינה תמיד מעשית. מסיבה זו, שיפוטינו בנושא זה הם לעתים קרובות מהוססים ומקורבים.

[24] מקרה מיוחד שיש לקחת בחשבון (לפחות עבור תאיסטים) הוא אחריותו העקיפה של אלוהים. על פי התיאוריה היהודית של רצון, אלוהים נתן לבני האדם רצון על ידי פעולה רצונית של נסיגה (*צימצום*). הוא בחר להימנע ממימוש יכולתו הכל, כדי לאפשר כיסים קטנים של רצון חופשי אישי. אף על פי

שאם ישנה כל גילוי של התנגדות או אי-הסכמה, או מאמץ התחלתי אחר של מחאה או התנגדות, אחריותו העקיפה של האדם מצטמצמת באופן יחסי; ואדם רשאי לתבוע חלק באחריות הישירה בכיוון ההפוך. לעומת זאת, אם יש כל גילוי של הסכמה או אישור, ועל אחת כמה וכמה במקרה של עידוד מפורש או מעורבות פעילה אחרת, אזי האדם לא רק אחראי באופן עקיף באופן חלקי, אלא רוכש חלק ישיר.

כך, לדוגמה, במהלך השואה, הפשע הגדול ביותר בהיסטוריה, אחריותה של האוכלוסייה הגרמנית השתנתה מאוד. מעטים מאוד עשו מאמצים הרואיים להתנגד באופן פעיל או פסיבי לרדיפת היהודים ואחרים מהנאצים; אלה לא היו אחראים לרצח העם. לרובם הייתה אחריות עקיפה, לפחות משום שהסכימו ביודעין. רבים מהאחרונים היו גם מודעים, אם כי פסיביים, לשלל. אך גרוע מכך, לאנשים רבים הייתה דרגות שונות של אחריות אישית או קולקטיבית ישירה, לאחר שהשתתפו בזוועה כצבא כובש, מינו רוצחים המוניים, ביורוקרטים יעילים, עובדי רכבת, מתכנני ואנשי מחנות השמדה, מנצלי כפייה, יצרני רעלים וכו'.[25]

עליי להזכיר כאן את העיקרון הבודהיסטי שבשורש כל הגישות והמעשים הרעים נמצאת בורות בסיסית לגבי טבעה האמיתי של המציאות. למרות שהוא משכנע למדי, יש להתייחס לעיקרון זה בצורה ביקורתית. נכון שבבסיס אדישותנו האנוכית או שנאתנו כלפי אחרים, תוך התעלמותנו או הנאה מסבלם, קיים עיוורון טיפשי לטבעם המשותף, למקורם ולגורלם של כל היצורים החיים. עם זאת, התייחסות רק לבורות בסיסית זו פירושה לטהר למעשה את אלה האשמים בפשעים. שכן המונח 'בורות' מתייחס לכשל בידע או בהבנה, למחסור בתודעה - ואינו כולל התייחסות לרצון. עם

כן, הדבר לא ביטל את כוחו האינסופי: הוא שומר על היכולת להכריע את רצונו של כל יצור. במקרה כזה, אנו עשויים לתהות מדוע הוא אינו מונע פשעים מכוונים נוראיים, שלא לדבר על אירועי טבע רצחניים. מדוע הוא אינו מגביל את כוחות האדם לגבולות עדינים יותר, עד כדי אי הכללה עקרונית של המעשים הנוראיים ביותר?

[25] ראו למשל את פול ג'ונסון: "העם הגרמני ידע על רצח העם והסכים לו" (עמוד 498). כמובן, לא רק גרמנים, אלא עמים אירופאים רבים אחרים (הוא מזכיר בעיקר את האוסטרים והרומנים), היו מעורבים באופן פעיל; חלקם לא שיתפו פעולה אך לא עשו דבר כדי לעזור ליהודים, חלקם התנגדו ועשו כמיטב יכולתם כדי לעזור.

זאת, דווקא באמצעות רצוננו, הבחירות שלנו, אנו יכולים להיות אחראים ונתונים לשיפוט מוסרי. כמובן, בורות מפחיתה את האחריות, אם חיפשנו בכנות חוכמה. אך ככל שרצוננו מוטעה על ידי פרקטיקות קוגניטיביות לא מספקות, אנו נשארים אחראים לו.

3. שיפוט, ושיפוט שגוי, של אנשים

מה שאמרנו עד כה בנוגע לאחריות מספק כמה קווים מנחים לקביעת שיפוטים צודקים לגבי אנשים. אך שיפוטים כאלה אינם עניין פשוט, וכולנו לעתים קרובות טועים בקביעתם. אפילו אם אנו יודעים באופן כללי, אונטולוגי, מה מהווה אחריות, אין זה נובע מכך שאנו חמושים לחלוטין, אפיסטמולוגית, כנגד שיפוט שגוי. כאן, כבדרך אגב [26], ננסה לתאר כמה מהשיטות והמלכודות הכרוכות בכך, מבלי לטעון שאנו ממצים נושא רחב זה.

מעל לכל, יש להדגיש כי שיפוט אחריות הוא קטגוריה של שיפוט *עובדתי*. הוא אינו שיפוט מוסרי כשלעצמו, אם כי הערכות עשויות להתבסס עליו לאחר מכן; כלומר, הוא אינו כרוך בסטנדרט של ערך. השאלה שמעלה השיפוט בנוגע לאחריות היא "מי עשה כך וכך, ובאיזו מידה הוא או היא העושה), ולא "האם הדבר נעשה טוב או רע?" (וזה נושא נפרד). כמובן, שיפוט אחראי הוא ציווי מוסרי - ציווי מוחלט, שכן מה שלא יהיו הנורמות וההיגיון שלנו מכתיבים לנו ליישם אותן באופן מציאותי, ולשם כך עלינו לדעת את האמת.

מושא השיפוט יכול להיות האדם עצמו או אדם/אנשים אחרים. אכן, שיפוט בנוגע לאחריות רלוונטי הן לחיים הפנימיים והן לחיים החברתיים. אנו עשויים גם להשתמש בשיפוט כזה כדי לשפוט באופן פילוסופי את אחריותו של אלוהים באירועי עולם, או כדי לקבוע האם הכלב או החתול של אדם

---

[26] סעיף זה אינו רלוונטי ישירות לניתוח שלנו את הרצון בשלב הנוכחי, אך בכל זאת הוא מוכנס כהמשך לדיון באחריות, ועוסק בכמה מהסוגיות האפיסטמולוגיות הקשורות לנושא זה.

אכל את הגבינה - כלומר, זה קשור לכל גורם רצוני משוער. עם זאת, כאן נתמקד בבני אדם.

הערכת אחריות תלויה בשלושה גורמים: עובדות המקרה כפי שאנו רואים אותן, המיומנות או החוכמה שלנו בקביעת אחריות על סמך נתונים כאלה, ויכולתנו לאובייקטיביות או להגינות. שיפוט האחריות של אדם שונה משיפוט האחריות של אחרים בשני היבטים חשובים.

ראשית, *הנתונים האמפיריים* העומדים לרשותנו גדולים יותר במקרה של הערכה עצמית, מכיוון שיש לנו הכרה ישירה של המצבים והפעולות הסובייקטיביים שלנו, כמו גם תפיסה של השלכותיהם הנפשיות והפיזיות. התבוננות פנימית כזו אינה חסינה מטעויות, שכן היא תלויה במידת ובהירות המודעות של האדם לאירועים פנימיים כשהם מתרחשים, ובעמידות הזיכרון של האדם את העובדות הללו. במקרה של הערכת אחרים, מסד הנתונים שלנו מורכב בעיקרו מנתונים הניתנים לתפיסה חיצונית (מילים ומעשים פיזיים), שמהם אנו מסיקים אירועים פנימיים (רוחניים או נפשיים) באמצעות אנלוגיות לחוויותיו האישיות.

שנית, למרות שבאופן עקרוני, *בהינתן נתונים מסוימים, המסקנות שאנו מסיקים מהן תלויות במסגרת המושגית שלנו* , ולכן סביר להניח שהן זהות בין אם מושא השיפוט הוא עצמי או כל אדם אחר, בפועל זהות האדם הנשפט *והנטייה* או הנטייה המשוחדת שלנו כלפי אותו אדם משפיעות במידה ניכרת על שיפוטנו. לדוגמה, אם אנו נוטים לטובת או אוהדים לאחרון, נעשה מאמץ רב יותר למצוא נסיבות מקלות; ואילו אם אנו נוטים לחוסר רצון או אנו אנטיפתיים, מאמצינו יופנו לגינוי. בדרך כלל אדם שופט את עצמו ואת יקיריו לטובה, ואת אלה שאינו מוצא חן בעיניו בצורה שלילית ככל האפשר; אם כי, אין ספק, לחלק מהאנשים יש נטיות מזוכיסטיות, ויש אנשים שעושים מאמץ להיות אובייקטיביים או אובייקטיביים.

תפקיד השיפוט העצמי מיוחס בדרך כלל ליכולת הנקראת *מצפון* . למעשה, מושג זה הוא מבנה מופשט בלבד, אם כי שימושי. מצפונו של אדם אינו מבנה נפרד מעצמו - הוא חלק מנשמתו של אדם (בזמן, ולא במקום) הפועל כשופט ביחס לחלק אחר של נפשו. אם אדם שופט בכנות, באובייקטיביות ובכנות, "יש לו מצפון" - אם שיפוטינו אינם רציניים או לא קיימים כלל, "חסר לו מצפון". על ידי שיפוט מצפוני, אדם למעשה נותן לעצמו

"מצפון". המושג משתרע על שיפוטו של אדם את אחרים, במידה שאנו אחראים לפיקוח על היכולות האינטלקטואליות שלנו, כולל אלו המעורבות בשיפוטינו לגבי אנשים אחרים.

התבוננות פנימית שואפת לזהות נתונים סובייקטיביים, מנטליים ופיזיים. נתונים סובייקטיביים כוללים: (א) רצונותיו, נטיותיו או חוסר מעשיו של האדם; (ב) ידיעתו או בורותו של האדם לגבי משהו; ו/או (ג) עמדותיו של האדם כלפי מישהו או משהו, כולל רגשות ותאבונות, תקוות, פחדים וכן הלאה. נתונים מנטליים כוללים: זיכרונותיו, פנטזיותיו, ציפיותיו של האדם, בין אם הם מתבטאים כתכונות פנומנליות (מראות, צלילים וכו') ובין אם באופן מילולי, למעשה את כל ההשלכות, הרגשות והמחשבות המנטליות שלנו. נתונים פיזיים כאן מתייחסים לתחושות ורגשות המופיעים בגוף, כגון תחושות של עוררות מינית או אדישות, או תחושות של אהבה או שנאה.

נתונים סובייקטיביים ידועים *באופן אינטואיטיבי* , כלומר מדובר בידיעה עצמית ישירה, שאינה מבוססת על נתונים פנומנליים (מנטליים או פיזיים), למרות שניתן לאשרם ולחזקם על ידי נתונים כאלה. בפועל, אירועים סובייקטיביים אינם תמיד חדים, כך שמה שאנו מניחים שהם חייב להיחשב כמבנה אינדוקטיבי. כלומר, בהתבסס על אינטואיציות חולפות, מעורפלות וחלקיות, אדם מתקדם *באמצעות ניסוי וטעייה* להערכה מוצקה, ברורה ומלאה יותר של רצונו, ידיעתו או הערכתו. אלמנטים של ספק באינטואיציות עוקבות נחלשים על ידי ניסיון חוזר ונשנה. למרות שמאגר הנתונים מורכב מחוויות ישירות, שיקול דעת עדיין מעורב בהשוואה ובניגוד בין חוויות כאלה ובזיקוק סיכום שקול שלהן.

בנוסף, אנו עשויים, ואכן מסיקים, אירועים עמוקים וסובייקטיביים יותר כאלה (כאשר הם אינם ברורים מאינטואיציה) מנתונים מנטליים ופיזיים, על סמך קשרים קודמים בניסיון (כלומר, סיבתיות לכאורה). בהקשר זה, אנו נוטים להסיק לפי הפורמט *post hoc, ergo propter hoc* (רצף, ולכן תוצאה), ומציעים מבנה אדוקטיבי ("תופעות נפשיות או פיזיות מסוג זה מרמזות על אירוע מסוג זה בנשמה"), שאותו אנו בודקים שוב ושוב בהתייחס לכל החוויות וההיגיון הישירות והעקיפות, תוך שמירה על ההנחה שלנו כל עוד היא נראית לנו סבירה, וזוזרת עליה אם היא מפסיקה לעשות זאת.

נתונים מנטליים, כלומר מראות, צלילים ותכונות פנומנליות אחרות המוקרנות על ידי זיכרון, דמיון או ציפייה בתוך התודעה, ידועים על ידי תפיסה פנימית. נתונים פיזיים ידועים על ידי תפיסה חושית, כלומר דרך איברי החישה הפרוסים בגופו של האדם, בין אם איברים אלה עברו גירוי על ידי אירועים פסיכוסומטיים (המתרחשים בגוף, עקב גורמים נפשיים; למשל תחושות חרדה), אירועים פיזיולוגיים (בגוף, עקב גורמים גופניים; למשל קשיי עיכול), או אירועים חיצוניים (גופים סביב האדם, המשפיעים עליו).

יש להדגיש כי הבחנות אלו בין נשמה, נפש, גוף ומעבר לכך הן קונבנציונליות במידה מסוימת, בכך שבפועל אירועים בארבעת התחומים הללו שלובים זה בזה באופן הדוק מאוד, ונוכל לשייך אירוע לאחד או לשני רק לאחר מחשבה רבה. הסיווג המתקבל של האירוע המדובר אינו נתונים אמפיריים גרידא, אלא בעצמו תוצר של תפיסה ושיפוט אינדוקטיבי.

שיפוט של אחרים הוא גם מוחצן וגם אינטרוספקטיבי. הוא מוחצן, במידה שהוא מבוסס על מידע ש"תפסנו" באופן ישיר או עקיף בנוגע לאדם שיש לשפוט. והוא אינטרוספקטיבי, במידה שהנתונים הללו מתפרשים *בהכרח על פי החוויה הפנימית של האדם עצמו והקשר המקובל שלו בעצמו לאירועים דומים הניתנים לזיהוי חיצונית* . נתונים מדעיים, המבוססים על תצפית אובייקטיבית בהתנהגותם של אנשים רבים בנסיבות דומות, עשויים לשמש כגורם שלישי בשיפוט; אך נתונים כאלה, שימו לב היטב, נופלים בעצמם גם הם באופן הגיוני תחת שתי הקטגוריות הקודמות, דהיינו "נתונים הניתנים לזיהוי חיצונית בנוגע לאחרים" ו"פירושם המבוסס על חייו הפנימיים של האדם עצמו".

בנוגע ל"תפיסות" החיצוניות הכרוכות בכך – הכוונה היא ל-(א) הדברים *שהאדם* רואה או שומע בפועל את האדם הנשפט עושה או אומר, ו-(ב) הדברים *שמישהו אחר* ראה או שמע בפועל את אותו אדם עושה או אומר. הראשון (א) הוא *ראיה ישירה* , ומתייחס לכל נתון (לפני כל פרשנות) הזמין לחושים של האדם עצמו, אשר לא ניתן לעוות או לזייף על ידי צדדים שלישיים. אם נתונים כאלה ניתנים באופן עקרוני למניפולציה, יש לשקול אותם בזהירות הראויה, וכמובן לראותם כפתוחים לתיקון. האחרון (ב) מתייחס לעדויות *שמיעה* , התלויות באמינותו של העד לכאורה, אשר עשוי

לשקר במכוון ממגוון מניעים אישיים, או להיות מעורב רגשית מדי מכדי להבחין בין עובדה לפנטזיה, או פשוט להיות צופה חסר יכולת מאוד.

שים לב שראיות ישירות כוללות *ראיות קונקרטיות* מכל סוג שהוא, כלומר עקבות פיזיות או שאריות של אירועי העבר הנבדקים, אשר ניתן לראותן כהתגלמות של האדם הנשפט, שעדיין זמינות לתפיסה על ידי השופט. *ראיות נסיבתיות* - הנוגעות לזמן, מקום, הזדמנות, מניע אפשרי וכדומה - יכולות להיחשב באופן דומה, אם כי מופשטות או ספקולטיביות יותר.

כמו כן, שימו לב, עדות שמיעה עשויה להיות עדות *ממקור ראשון* של משתתף באירועים, המדווח על מחשבותיו, דבריו *ומעשיו* ; או עדות ממקור שני על דבריו ומעשיו (אך לא מחשבותיו) של מישהו אחר. העד האחרון יכול להיות משתתף המעיד על משתתף *אחר* , או צופה אורח (אדם שאינו משתתף אך צפה באירועים מבלי להשפיע עליהם).

ברור שהאדם הנשפט עשוי להקרין במכוון ייצוג בדיוני של מעשיו החיצוניים או פעולתו הפנימית; לדוגמה, רוצח עשוי למחוק את טביעות האצבעות שלו מהנשק בו נעשה שימוש או להכריז בקול רם על חפותו בבית המשפט. גם זאת יש לקחת בחשבון בעת הערכת נתונים.

לגבי עדים, ברור שככל שיש יותר עדים, כך עדותם המשותפת אמינה יותר. אם עדויותיהם מתכנסות, הן מאששות זו את זו, אם כי כמובן יתכנו קונספירציות. אם עדויותיהם שונות זו מזו, השופט ירצה לדעת מדוע. אולי נמצא ביניהם בסיס משותף חלקי; אולי חלק מהעדים אמינים יותר מאחרים.

ברור שגם כאשר אדם מבסס את שיקול דעתו על תפיסותיו האישיות, עליו להיות קשוב ליכולותיו כצופה, למעורבותו הרגשית ולאינטרסים האישיים שלו (כולל יתרונות כלכליים ואחרים) באירוע; כלומר, יש להבחין בבירור בין נתונים גולמיים לפרשנות שלאחר מכן – לא משימה קלה!

התובנה שפירוש מעשיהם או דבריהם של אחרים תלוי במידה רבה בחייו הפנימיים ובדפוסי ההתנהגות של האדם היא חשובה מאוד. משמעות הדבר היא שכאשר אנו שופטים אחרים, אנו חושפים ושופטים במידה מסוימת את עצמנו. פושעים מממשים פוטנציאלים מסוימים; בכך הם חושפים לכולנו את מה שאנחנו, כבני אדם, כנראה מסוגלים לו באותה מידה (אם לא באמת אשמים בו); מסיבה זו, אגב, כל פשע הוא כפליים, בכך שהוא פוגע עוד

יותר באמון העצמי של האדם ובאמון באחרים, ומפצל את החברה. לעומת זאת, כאשר אנו משליכים מניעים או התנהגויות משוערות על חשודים, אנו מסיקים אותם ממניעים או התנהגויות שאנו מניחים שהם פוטנציאליים (אם לא ממשיים) בתוכנו; כלומר, אנו אומרים גם משהו על עצמנו. לפיכך, שיפוט הוא חרב פיפיות, שיש לטפל בה בזהירות.

שיפוטים בנוגע לאחריות הם אחריות כבדה, שמעטים מצליחים למלא בצורה שוויונית בכל המקרים. אדם עלול לשפוט את עצמו בצורה לא הוגנת, ולטעון לקרדיט או חוסר אמון שלא מגיע לו. אנשים עלולים לשפוט זה את זה בצורה שגויה במשפחה, במקום העבודה, בקהילה בכללותה, בתקשורת וכמובן בבית המשפט. עוולות כאלה עלולות לפגוע בקבוצות (למשל, קבוצות דתיות, גזעיות או לאומיות), כמו גם ביחידים. העקרונות המשפטיים "יש להחזיק אדם חף מפשע עד שיוכח אשמתו" ו"יש לקבוע אשמה מעבר לספק סביר לפני גינוי" מתעלמים לעתים קרובות בבית המשפט, ולעתים קרובות אף מחוצה לו.

אנשים רבים חסרים אינטליגנציה וקפדנות אינטלקטואלית בחיי היומיום ובמעשי היומיום שלהם, ולכן אין זה מפתיע למצוא אותם מפעילים את אותה טיפשות ורפיון כאשר הם נדרשים לשפוט אנשים. אנשים כאלה מקרינים באופן חופשי את האשליות, הפנטזיות והפחדים שלהם על הסובבים אותם, וחסרים את האימון להבחין בין עובדות לבדיה. אנשים רבים (גברים, נשים וילדים) נהנים מהוצאת דיבה ולשון הרע, וחושבים שעל ידי הבאת בושה וקללה על אחרים הם משפרים את מעמדם. למעשה, כל מה שהם עושים הוא לחשוף את מחשבותיהם הטיפשיות ואת שנאתם: היהדות משווה בצדק אנשים כאלה לרוצחים, ומצוה בחוכמה: "לא תעיד עדות שקר ברעך" [27].

כיום, עם הופעת התקשורת ההמונית, רכילות, הוצאת דיבה והשמצות הפכו למוסד, לפרנסה במשרה מלאה! כאן, יש להצביע על דפוסי חשיבה מסוימים, המקדמים דעות קדומות.

אחת מהן היא הנטייה האנושית *להכליל* – אנו לוקחים את התנהגותם של אנשים מסוימים בנסיבות מסוימות ומניחים את אותה התנהגות עבור

---

27 ראה למשל תלמוד: *ערכין טו* ע"ב. הציטוט לקוח מהתורה: *שמות כ'*, יג.

אנשים אחרים בנסיבות דומות. הכללה היא תהליך לגיטימי, בתנאי שהיא נתונה למושג איזונים ובלמים. הצורך בבדיקות חוזרות ונשנות, ובמידת הצורך, בפרטיזציה, נכון לגבי כל העצמים הטבעיים – אך על אחת כמה וכמה בנוגע לגורמים רצוניים, ובפרט לאנשים. האחרונים, מעצם הגדרתם, אינם פועלים באופן אחיד באותן נסיבות – ולכן במקרה שלהם, יש להתייחס להכללה בזהירות רבה. במיוחד לאור ההשלכות ההרסניות של *שיפוטים שגויים* בתחום זה, אי אפשר להרשות לעצמו להכליל *ממבט ראשון* , ללא מחקר ראוי ואימות של השערות.

נטייה נפוצה נוספת היא של *סטריאוטיפים* - ניסיון להתאים את כל ההתנהגות האנושית למספר מוגבל של קטגוריות קבועות מראש. גם כאן, יש בסיס אפיסטמולוגי מסוים לתהליך: המוח האנושי באופן טבעי רודף אחר קטגוריות, כסיכומים מסודרים של מידע. זהו היבט של קונספטואליזציה: חיפוש דפוסים בנתונים, על ידי השוואה וניגוד בין מקרים. הבעיה טמונה בצורך לשמור על ראש פתוח ולהמשיך בתהליך זה כל הזמן, בעוד שאנשים נוטים להתעצל ולעצור אותו כאשר יש להם סטריאוטיפ אחד, שניים או שלושה כאלה בראש. לאחר מכן, כל הגמישות הטבעית אובדת, והתודעה מנסה להתאים בכוח מקרים חדשים לדפוסים הקודמים, הגסים והמוכנים, במקום לשנות קטגוריות או ליצור חדשות לפי הצורך. אנשים רבים שופטים בצורה שגויה, פשוט משום שהם חוזרים כל הזמן לקלישאות שאין להן קשר רב לאנשים או למצבים הנבדקים.[28]

הכללה שגויה וסטריאוטיפים קשורים זה בזה, הראשונה נוגעת לטענות והשנייה נוגעת למונחים. שתיהן נובעות מכישלון בתרגול המעלות הלוגיות של פתיחות ואמפיריות, הסתגלות זהירה, בהירות ודיוק. אם מסתפקים בקירוב ובקיבוע, סביר להניח שישפוט בטעות במוקדם או במאוחר.

---

[28] יש לציין שאנשים ששופטים אחרים לפי סטריאוטיפים נוטים להתאים אפילו את התנהגותם שלהם לסטריאוטיפים! הם סופגים מספר דפוסי התנהגות מהטלוויזיה, מסרטים ורומנים - שלעתים קרובות הם מלכתחילה תערובות מלאכותיות, המבוססות על הבנתו השטחית של סופר הסיפורת את הנפש האנושית. כאשר הם מתמודדים עם סיטואציה אמיתית, במקום למשוך תגובה הולמת מתוך נשמתם, הם פשוט מיישמים אחת מהנוסחאות שהוזנו על ידי התקשורת. הם משחקים תפקידים קבועים: המפגין המרדני, הפוליטיקאי המאצ'ואיסטי וכו'. אפילו הדיאלוגים הם סטנדרטיים. סך כל התפקידים והדיאלוגים הזמינים נקרא "תרבות".

מלכודת גדולה נוספת היא, כמובן, רגשיות. תחת משקלו של רגש עז, נדרש מאמץ אמיתי כדי לשפוט נכון. וכמובן, רגשות מתעוררים בצורה החזקה ביותר דווקא כאשר מעורבים אנשים - אותן נסיבות שבהן נדרש שיקול דעת קר. במצבים כאלה, יש להזכיר לעצמו באופן מודע להיות אובייקטיבי וחסר פניות.

לבסוף, שימו לב כי הנמקה לגבי אחריות אינה עוסקת רק ברצון, אלא לעתים קרובות קשורה יותר לסיבתיות. טיעונים הכוללים אמירות "אם-אז" הן לעתים קרובות מכריעות לקביעת אחריות, או את חלקה. לדוגמה, ההנחות "אם A + B, אז E" ו-"אם A + לא B, אז לא E" מצביעות על המסקנה שבהינתן A (שיכול בתורו להתייחס לצירוף של סיבות, C + D +... וכו'), B גורם ל-E ולא B גורם לא ל-E. באמצעים כאלה, נקבע שסוכן B, ולא סוכן/ים פוטנציאלי/ים A, אחראי/ת כעת לתוצאה E (אם כי כדי לקבל את התמונה המלאה, נצטרך גם לבדוק מה קורה בהיעדר A) [29].

ניתוח מעמיק יותר של הנמקה בנוגע לאחריות חורג מתחום ספר זה. כרך בנושא זה, עם דגש על סוגיות משפטיות, שמצאתי מעניין מאוד ואני ממליץ עליו, הוא זה של הארט והונורה.

[29] ראה את הספר שלי *"ההיגיון של הסיבתיות"* לקבלת טיפול מלא בטיעונים כאלה.

6. פרק שש

לקוח מתוך 2004 (*Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 5.

השפעה וחופש

1. השפעה מתרחשת דרך התודעה

מושג חשוב ומורכב בלוגיקה סיבתית, ובפרט בלוגיקה של רצון, הוא מושג *ההשפעה* . מושג זה מתייחס להשפעה של אירוע טבעי ו/או רצון אחר, המוכרת על ידי האדם או על ידי גורם/גורמי רצון אחרים, על הפעולה הרצונית שלו, לפני או בזמן שהיא מתרחשת. שימו לב, שגורם הרצון המדובר חייב להכיר באירוע/ים הטבעי ו/או ברצון/ים האחר/ים המדוברים, כדי שהאחרונים ייחשבו כ"השפעות". המאפיין המבחין של השפעה, בהשוואה ל"תנאים" אחרים סביב רצון, הוא ***מתווך התודעה*** .

החשיבות הפילוסופית של מושג זה נובעת מהבלבול של רוב האנשים ביחס למושג חופש הרצון. מצד אחד, רוב האנשים מאמינים בפועל שהרצון חופשי איכשהו; מצד שני, הם מבינים שהוא מושפע באופן שונה מאירועים טבעיים ואנשים מסביב. נתונים אלה נראים תיאורטית בלתי ניתנים ליישוב משום שהאחרון מוטעה כהתניה או סיבתיות חלקית, בעוד שמדובר בהשפעה, סוג אחר ועדין יותר של סיבתיות.

לדוגמה: שריריו של אדם הם *תנאים* המשפיעים על רצונותיו, בכך שהוא *למעשה יכול* להרים משקל מסוים בעזרתם וגם בכך שהוא אינו יכול להרים משקל רב יותר ממה שהם מאפשרים פיזית; אותם שרירים, לעומת זאת,

הופכים *למשפיעים* על רצונותיו, רק כאשר *הוא חושב* על כוחם המוגבל לכאורה, הוא בוחר בדרך אחרת מזו שהייתה עושה אילו היו נראים חזקים יותר או חלשים יותר. שימו לב היטב להבדל הדק. תנאים והשפעות *משפיעים שניהם על* פעולות, אך לא בדרכים דומות.

השפעה היא *סוג מיוחד של התניה* , השונה ממצב רגיל בכך שהיא פועלת באופן ספציפי דרך התודעה, כלומר, *של כל סוג של תהליך קוגניטיבי* . *אובייקט המשפיע* הוא כזה שחש או דמיין, נתפס או הושגה, נזכר או הוקרן, נמצא ניכר או משוער, מושרה או מוסק, או בכל דרך שהיא חשבו עליו. *מה שהיא משפיעה* , באופן מדויק, הוא הסובייקט של קוגניציות או מחשבות כאלה, כלומר הסוכן הסופי של הרצון. כאשר הסוכן סוף סוף "מחליט" ורוצה משהו, הוא עושה זאת או בכיוון או נגד הנטייה *המשתמעת* מההשפעה הקיימת.

לפיכך, השפעות מרמזות על נטיות חיוביות או שליליות, פיתויים או דרבנים לפעולה רצונית. אם נטייה כזו הייתה בכיוון הרצון הסופי, הרצון התאפשר על ידו; אם נטייה כזו הייתה נגד הרצון הסופי, הרצון היה צריך להתגבר עליו. הסוכן תמיד חופשי לקבל או לסרב "לעקוב" אחר השפעה נתונה, כלומר "להיכנע" למשקלה או "להתנגד" לה.

מושג ***המאמץ*** מתייחס למידת רצון. רצון אינו הצעה של "או או או", משהו שאדם מפעיל או מכבה; יש לו דרגות. נדרש רצון חזק כדי להתגבר על השפעות מנוגדות חזקות; סוכן חלש מושפע בקלות ללכת נגד רצונו. לכן, אנו יכולים לדבר על *כמות* המאמץ הכרוכה בפעולת רצון. אם ההשפעות הן חיוביות, המאמץ הנדרש להשלמתן הוא מינימלי יחסית. אם ההשפעות הן נוגדות, הסוכן חייב להשקיע מאמץ רב יותר באופן יחסי כדי להשיג את רצונו.

אנו יכולים גם לראות במאמץ מדד לאחריותו של הסוכן, תרומתו הסיבתית או בעלותו על הפעולה ותוצאותיה. ככל שהוא דורש יותר מאמץ, כך המאמץ הוא יותר "שלו". ככל שהוא דורש פחות מאמץ, כך גדל תפקידן של השפעות סביבתיות בהן.

ההנחה ***של חופש הרצון*** היא שהשפעה לבדה לעולם אינה מספיקה כדי לייצר השפעה כלשהי, ללא קשר לרצון הסוכן המדובר. בהינתן שתנאים סביבתיים מאפשרים את כוח הרצון במקרה נתון, לסוכן תמיד יש את

"המילה האחרונה" להתנגד לנטייה המשתמעת מההשפעה, אם כי התנגדות כזו עשויה לדרוש מאמץ מקסימלי. כאשר התניה מתרחשת באמצעות תודעה, כלומר בדרך של השפעה, *הכרח אינו חל* , אם כי המאמץ הנדרש כדי להתגבר על ההשפעה עשוי להיות מרתיע. בכל מקום בו הכרח *חל* , אי אפשר לומר שהייתה אפשרות לרצון, *ולכן גם* לא לדבר על השפעה. הסובייקט פשוט היה מוצף, מה שהוכיח במקרה זה שהוא לא סוכן אלא סבלני בלבד. ייתכן שהוא היה צופה באירועים, אך במקרה זה הוא היה מקבל פסיבי של כוחות הטבע.

אם הנחה זו נכונה, פירוש הדבר שתודעה של אובייקט אינה יכולה, בעצמה, להניע ישות רוחנית (נשמה, סובייקט) לפעולה, בדרך של סיבתיות מלאה. למרות שתודעה כזו עשויה למלא תפקיד סיבתי עיקרי בפעולה, קרוב למאה אחוז, עדיין הפעולה אינה יכולה להתרחש ביעילות ללא אישור והשתתפות סופיים של הישות הרוחנית המדוברת. אם אכן נצפית הכרח, אזי ההתניה המעורבת לא הייתה דרך תודעת האובייקט אלא תוצאה ישירה של האובייקט.

שימו לב שלא רק שהשפעה כשלעצמה אינה יכולה להניע סוכן לפעולה, אלא שגם - בהינתן אפשרות לגחמה טהורה - הסוכן יכול בהחלט להניע את עצמו בהיעדר כל השפעה. לכן, השפעה אינה מספיקה ואינה הכרחית לרצון.

לכן, שימו לב היטב, איננו עוסקים כאן במניפולציות מילוליות. חופש הרצון הוא תזה, השערה, הנוגעת לקשרים הסיבתיים האפשריים בתחום הרוח. תודעה עשויה בהחלט להתרחש במקרים בהם אין רצון, כלומר כאשר סיבתיות (הכרח) משתלטת; אך כאשר זה קורה, התודעה לא מילאה תפקיד בתוצאה. התודעה הופכת לתנאי רק כאשר הסיבתיות נסוגה, ונותר מקום להתערבות הרצון; במקרה זה, התודעה (או מושאיה, דרכה) הופכת למשפיעה, והרצון נשאר חופשי (לפחות במידה מסוימת).

כל רצון נראה כפוף להשפעות מסוימות במידה מסוימת. זה נראה ניכר לגבי הרצון האנושי, שבדרך כלל מתרחש בתגובה להקשר מנטלי וחומרי לכאורה, אם כי ניתן לטעון שהוא לעיתים אדיש לכל ההשפעות. בעלי חיים אחרים, באופן דומה, ואולי אף יותר מכך, בעלי כוחות רצון הכפופים להשפעה.

בנוגע לאלוהים, התפיסה התיאורטית שלנו לגביו, באמצעות אקסטרפולציה לקיצוניות, מציעה שעלינו להתייחס לאלוהים כאל "הנוע הבלתי מנוסע" המובהק, כלומר, רצונותיו תמיד בלתי תלויים לחלוטין בהשפעות. אין פירוש הדבר שהוא פועל ללא קשר לשום דבר, אלא שכוח רצונו כה עדיף על השפעות בנפרד או יחד, עד שהאחרונות זניחות למעשה. טיפה זעירה של מים אינה יכולה להשפיע על האוקיינוס!

באשר ליחסים בין אלוהים לישויות רצוניות נמוכות יותר, עלינו לשקול שכמו שאלוהים שומר על הכוח להתערב בתהליכים סיבתיים (כלומר, עבורו כל חוקי הטבע הם אינרציאליים ולא הכרחיים, כפי שנדון קודם לכן), הוא שומר על הכוח "להכריע" את כוח הרצון של כל נפש של יצור. לפיכך, כוח הרצון של כל יצור מוגבל מותנה באופן עקרוני תמיד בסובלנות המתמשכת של האל האינסופי. עם זאת, הכוח האלוהי לשלוט או להכריע רצונות נמוכים יותר נראה שאינו בשימוש בפועל (אם לשפוט לפי המסמכים הדתיים שלנו, לפחות [30]). במקום זאת, אלוהים נראה *כמתנה ו/או משפיע על* רצונות נמוכים יותר - נותן חיים לסוכנים או הורג אותם בטרם עת, או משפיע על סביבתם הגופנית, הנפשית או החיצונית, או שוב גורם להופיע דברים שמשפיעים עליהם (בעוצמה או במידה מסוימת) בצורה כלשהי. העדפה אלוהית זו מניחת כנובעת ממניע אתי, כדי לקיים את חופש הרצון ולכן את האחריות האישית [31].

---

[30] איני טוען לידע מיוחד באלוהי, כמובן. כפילוסוף, אני רק משער אפשרויות, השערות משכנעות, בנוגע לאלוהים. כאן, אני מציין כי בעוד ש"התגברות על רצונות פחותים" נראית עקבית מבחינה דוקטרינית עם רעיון כל יכולתו של אלוהים, זוהי אינה דוקטרינה המודגשת ביהדות ובדתות דומות.

[31] ברור שבעיות התאודיציה נותרות בעינן, בין אם אנו מניחים שפעולתו של אלוהים כוללת רצונות מכריעים, ובין אם היא מוגבלת להתניה והשפעה. לקורבנות השואה לא היה אכפת אם אלוהים הציל אותם על ידי כניעת רצונו המלא שנאה של היטלר, או על ידי הריגתו או ניטרולו מוקדם מספיק.

2. ידע על מאמץ, השפעה וחופש

מאמץ והשפעה הם, בבירור, מושגים נגזרים של קוגניציה ורצון. לכן, הבסיס האמפירי של הידע שלנו עליהם זהה לזה של קוגניציה ורצון, בעיקר התבוננות פנימית או תפיסה סובייקטיבית. ידיעה עצמית ישירה זו, שאני מכנה אינטואיציה (או תפיסה), נוגעת לאובייקטים שאין להם *כשלעצמם* תכונות פנומנליות פנימיות או חיצוניות - כלומר, אין צורה, הצללה או צבע, אין צליל, אין ריח או טעם, אין תכונות מגע - למרות שהם עשויים לייצר אובייקטים ניתנים לתפיסה.

כשם שאנו חשים את רצוננו באופן אינטואיטיבי, כך אנו חשים את כמות המאמץ שהשקענו בו. בלשון הדיבור, אנו אומרים שמאמץ "מורגש". "מאמץ פיזי" נחווה כתחושה בגוף; אך "מאמץ מנטלי", או ליתר דיוק "מאמץ רוחני", הוא חוויה עדינה יותר, שעשויה להוביל או לא להצמיח תופעות ניתנות להבחנה. מדידת מאמץ היא, כמובן, אינה מדויקת ומוחלטת, אלא גסה והשוואתית. היא תלויה לא רק באינטואיציה המיידית, אלא גם בזיכרון אישי של אינטואיציות קודמות למטרות כיול.

אם הערכת המאמץ אינה מדויקת ביחס לאדם עצמו, היא נכונה במיוחד ביחס למאמץ של אחרים. אנו יכולים רק לנחש אותה, באנלוגיה לניסיון האישי של האדם ועל ידי התבוננות במדדים עקיפים, כמו (במקרה של השפעות פיזיות של מאמץ) הזיעה על מצחו של מישהו או הבעות פניו או תנוחות גופו. לפיכך, באשר לרצון, ידיעת המאמץ מבוססת בדרך כלל על טיעונים אדוקטיביים.

לא מן הנמנע שיום אחד בקרוב יצליחו ביולוגים למדוד מאמץ בצורה אובייקטיבית ומדעית יותר, באמצעות מכשירים פיזיקליים. כימות המאמץ יהפוך אז למדויק וניתן לאימות. פרקטיקות כאלה יכללו כמובן חשיבה אדוקטיבית, השערה ראשונית לפיה תופעות פיזיולוגיות או נוירולוגיות ניתנות לגילוי כאלה ואחרות עשויות להתפרש כפרופורציונליות למאמץ הרצון. אבל בינתיים, יש לנו קנה מידה גס בניסיון האישי שלנו.

השפעה היא מושג מופשט יותר, שאינו נחווה או ניתן למדידה באופן ישיר, אלא בנוי תוך התייחסות לכמויות המאמץ הכרוכות בפעולה מכוונת (הופכות אותה לקלה או קשה יותר). אובייקט נחשב כמשפיע על פעולתו

של אדם אם *הופעתו* בפני עצמו משפיעה או מתנה את הפעולה באופן ישיר או עקיף, בניגוד לאובייקט המשפיע או מתנה את הפעולה על ידי *קיומה גרידא* . שימו לב היטב להבדל הפנומנולוגי.

אם ההשפעה מתרחשת רק על ידי תפיסה של האובייקט, היא פשוטה, ישירה. אם היא מתרחשת לאחר עיבוד מנטלי ניכר של תמונת האובייקט, היא מורכבת באופן יחסי, עקיפה. מכיוון שלמחשבה על אובייקט נתפס עשויים להיות מסלולים רבים, בעלי מורכבות משתנה, ההשפעה של אותו אובייקט עשויה להיות מרובה, הכוללת תזות ורבדים רבים, שחלקם עשויים להיות סותרים. אפילו ברמה התפיסתית, איברי החישה השונים מניבים היבטים שונים של אותו אובייקט (כנראה אותו אובייקט). לפיכך, *אותו אובייקט עשוי להוליד השפעות רבות ומגוונות* . עלינו לזכור תובנה זו, כדי להימנע מפישוט יתר בהבנתנו את ההשפעה והרצון.

סוגיה אפיסטמולוגית נוספת נוגעת להערכות שלנו לגבי *המשקלים היחסיים* של השפעות בו-זמניות שונות. הערכות כאלה מבוססות בחלקן על הכללה של תצפיות אישיות (כאשר נתונים על צירוף והפרדה זמינים); אך במידה רבה, הן השערות, שדבקות בהן כל עוד הן ממשיכות להיות מאושרות על ידי חוויות המאמץ שלנו. הידע של האדם עצמו הוא לעתים קרובות מהוסס כמו זה של הטבע, או של נפשם של אנשים אחרים או בעלי חיים. אנשים חושבים לעתים קרובות שיש להם "תובנה ישירה" לגבי, או לפחות "ידע דדוקטיבי" לגבי, אירועים או יחסים פנימיים, כשלמעשה כל מה שיש להם הוא ידע אינדוקטיבי. מה שחשוב הוא להבין שהאחרון הוא די טוב, מספיק בהחלט.

הידע על חופש הרצון הוא בחלקו אינטרוספקטיבי, אך בעיקר אדוקטיבי. תחושת חופש הרצון הפנימית שלנו מספקת את ההזדמנות לחיפוש תיאורטי אחר נתונים והנחות יסוד תומכות. ייתכן שאנו מאמינים ברצון החופשי כהשערת עבודה, אך עדיין נדרשים לפתח בטווח הארוך הגדרות משכנעות שלו וטיעונים לטובתו. הנוסחה שהוצעה לעיל לחופש הרצון היא, לדעתי, התחלה טובה.

דוקטרינת הרצון החופשי חשובה מבחינה פסיכולוגית וחברתית, והיא הבסיס למוסר ולחוק. הדוקטרינה מצהירה על אחריותנו למעשינו, רבים וחזקים ככל שיהיו הכוחות הפועלים עלינו. לפיכך, פושע אינו יכול להתנער מאחריות לפשעיו, בטענה שהוא "הונע" בניגוד לרצונו.

עלינו לשים לב להשפעתה של הדוקטרינה עצמה על הפעולה האנושית, באמצעות כוחה של הסוגסטיה: אם אדם מאמין שהוא *יכול* לעשות או להימנע ממשהו, סביר יותר שהוא יוכל לעשות זאת, מאשר אם הוא חושב שהוא לא יכול לעשות זאת לא משנה כמה ינסה. לפיכך, אמונה בחופש הרצון מגבירה את "חופש" האדם, וחוסר אמונה בה הוא מכשול נוסף.

3. ניתוח פורמלי של השפעה

מבחינה אמפירית ברור שכל סוכני הרצון הם יצורים מודעים: הם סובייקטים. תצפית זו מצביעה על מאפיין בסיסי של הרצון, שהוא קשור ובלתי נתפס בלעדיו . בהינתן תובנה זו, נוכל להבין טוב יותר את מכניקת ההשפעה.

ראינו שאירוע טבעי או גורם אחר יכולים להשפיע על גורם ברצונו, על ידי הצגת *רעיון לאחרון* אשר, למרות שאינו קובע או שולט באופן מוחלט ברצונו העתידי, מהווה פרמטר חשוב פחות או יותר במימוש שלו. שימו לב שהרעיון המוצג עשוי להיות אשלייתי, בדיוק כמו שהוא אמיתי; אך ככל שהוא מתעורר על ידי משהו או מישהו, האחרון משפיע. שימו לב גם ש"הגורם האחר" המשפיע על האדם עשוי להיות רגע מוקדם יותר של קיומו של האדם עצמו (כמו למשל, במקרה של הרגלים).

השפעה היא סוג של קשר סיבתי, אם כי חלש מכיוון שהיא לעולם אינה קובעת בשל החופש החיוני של הנפש הרצויה. הפרקטיקות הלשוניות שלנו הן עדות לכך שאנו רואים בהשפעה סוג של סיבתיות. לעתים קרובות אנו משתמשים בפעלים המרמזים על כך, למשל 'הוא *גרם* לי לעשות זאת' או 'הוא *גרם* לי לעשות זאת'. השפעה כרוכה בסיבתיות, בכך שאובייקט או מראה כלשהו (גם אם רק באופן חלקי ובאופן מותנה) מולידים קוגניציה או רעיון כלשהו. אנו יכולים גם להתייחס כסיבתיות לקשר בין המראה, או השפעתו הקוגניטיבית, לבין *העובדה שהרצון* הסופי, אם בכלל, 'נעשה קל יותר' או 'נעשה קשה יותר' על ידו. אבל השפעה כשלעצמה, כיחס בין האובייקט המוכר או הקוגניציה שלו, מצד אחד, לבין תוצאת הרצון, אינה יכולה להיות מסווגת כסיבתיות, וגם לא כרצון. זוהי קטגוריה נוספת של סיבתיות, המתווכת בין השניים הללו.

נוכל לבטא השפעה באופן פורמלי באופן הבא: יהי **A** סוכן, ו- **W** יהיה רצונו בזמן נתון. יהי אובייקט **Y** אירוע כלשהו *המתרחש באופן טבעי, או רצונו שיתרחש* על ידי סוכן/ים כלשהם **של B** (אשר B עשוי לכלול את סוכן A בזמן קודם). יהי תוכן התודעה **X** אמונה, דעה או ידע כלשהם *שעוררו ב-A על ידי* X) *Y*) יכול כמובן להיות פשוט Y כפי שמוכר על ידי A, או של-X עשוי להיות קשר קוגניטיבי מורכב יותר ל-Y).

> אז, נוכל לומר ש" **X משפיע על A כדי לרצות W** ", *בתנאי* " **אדם *עם* מודעות ל-X דורש *פחות* מאמץ לרצות את W, מאשר אדם ללא מודעות ל-X** " – כלומר, בתנאי ש-X נוטה *לכיוון* W, רצונו של A. אם, לחלופין, X נוטה *הרחק מ-* W, אז A יזדקק **ליותר** מאמץ לרצות את W עם X מאשר בלעדיו, והיינו אומרים ש" **X משפיע על A לא לרצות את W** ".

צורות אלה מגדירות השפעה חיובית ושלילית, שתיהן ניתן להתייחס אליהן בפשטות כ'השפעה', מה שמשאיר את כיוון ההשפעה (בעד או נגד) בלתי מוגדר. אם דרישת המאמץ שווה לחלוטין בכל מקרה, למעשה אין *השפעה* . כמויות המאמץ הכרוכות בכך ידועות בדרכים שונות, כפי שנדון קודם לכן. שימו לב שבשיח היומיומי הצורות המשתמעות "X נוטה ל-W" ו-"X נוטה הרחק מ-W" נתפסות לעיתים כשקולות לצורות ההשפעה, משום שמובן במשתמע ש-X נודע על ידי A ו-A רצה את W.

אנו יכולים כמובן, בשינויים המחויבים, להבהיר באופן דומה צורות שונות של השפעה הכרוכות ב-notX ו/או notW כמונחים, כגון "notX משפיע על A לרצה לא להיות".

בפועל, היינו שוקלים שכל מה שיוצר השפעה הוא בעצמו השפעה. כלומר, האירוע של X שכינו אותו Y, או הגורמים הטבעיים שלו או הסוכן הרצוני שלו B – כולם יכולים להיקרא השפעות ברגע ש-X נקבע כך. אבל, *שימו לב היטב* , האם נוהג זה תקף מבחינה מדויקת צריך להידון. הסוגיה היא לוגית, הנוגעת לשרשור סיבתי או לסילוגיזם. היא נותרה פתוחה לעת עתה.

לפיכך, כדי לסקור את תהליך ההשפעה ברצף:

a. משהו (Y) טבעי מתרחש, או נוצר מרצונו של גורם או גורמים כלשהם (B, שיכול להיות או לכלול את A).

b. אירוע זה (Y) מגיע לתשומת ליבו של נושא (A), או יוצר בו באופן סיבתי רגש פיזי, נפשי או רוחני כלשהו שהוא מודע לו, ואולי חושב עליו עוד (X).

c. סובייקט זה (A) מבצע אז פעולה כלשהי של רצון (W), בין אם רצוני ישיר או עקיף.

d. וכך קורה שרצון כזה (W) כרוך פחות מאמץ עבור אותו סוכן (A) בנוכחות מחשבה זו (X) מאשר בהיעדרה.

e. אז ניתן לומר שהמחשבה (X) השפיעה באופן חיובי על הסוכן (A) בכך שרצה לעשות זאת (W).

שימו לב ש-Y ו-X עשויים להיות אחד או שניים. אם A מודע ישירות ל-Y, אז זהו מונח ההתייחסות. עם זאת, אם A אינו מודע ל-Y, אלא להשפעה כלשהי שלו שכותרתה X, אז X הוא המונח המשפיע. המונח המשפיע הוא כל מה שהוא מושא הקוגניציה, כלומר מראה כלשהו, בין אם אמיתי או אשלייתי, קלוש או עוצמתי, רחוק או קרוב. הקוגניציה המעורבת עשויה להיות תחושה (אז X הוא תופעה פיזית) או תפיסה אינטרוספקטיבית (אז X הוא תופעה נפשית), או אפילו אינטואיציה. במקרה האחרון, A מודע לתגובות קודמות של נשמתו שלו (כך ש-X הוא אירוע רוחני). מושאים של תפיסה חושית כוללים דברים הנצפים מחוץ לגוף או בתוך הגוף, כולל רגשות ויסצרליים. מושאים נפשיים כוללים זיכרונות[32], דמיונות, ואולי רגשות נפשיים. מושא המודעות עשוי להיות גם הפשטה (אז X הוא מושא משגי, מונח בתוך מחשבה מורכבת פחות או יותר). בדרך כלל, כל אמצעי הקוגניציה הללו מעורבים, בשילובים שונים.

יש לציין כי הסיבתיות של Y ל-X היא עיקרון שיש לקבוע בנפרד, אך אינו חייב להיות ידוע ל-A כדי שיפעל. מעניינת יותר היא השאלה הנוגעת להשוואת כמות המאמץ, הנדרשת מ-A לרצות את W בנוכחות או בהיעדר X. שכן A עשוי בהחלט להיות מודע למאמץ שלו בעוד שהוא רוצה את W בנוכחות X; אך זה לא אומר לו איזה מאמץ הוא ירגיש בהיעדר X! התשובה היא *שאין צורך להיות מודע להשפעה של משהו כדי שהשפעה כזו תהיה פעילה* . תודעה היא קריטית, אך זוהי התודעה של A ל-X, לא התודעה של A למאמץ שלו עם או בלי X או להשפעת X. הסוכן כלל אינו

[32] אפשר לכלול כאן גם תקשורת טלפתית, אם נניח שקיימת טלפתיה.

צריך לשים לב למאמץ המושקע, אם כי תשומת ליבו עשויה לגדול עם המאמץ המושקע.

> אכן, הסוכן עשוי לחשוב או לטעון באופן חיובי שהוא חושב שלמשהו אין השפעה, שלמעשה יש לו השפעה מסוימת, או להיפך, שלמשהו שלמעשה אין לו השפעה יש לו השפעה מסוימת! במקרים כאלה, שימו לב, יש להתייחס למחשבה או לטענה כפריט נפרד, מונח על גבי פריט, שיכול להיות לו או לא להיות בעל מידה מסוימת של השפעה משלו, בנפרד לחלוטין מהעובדה הזו.

הנוסחה הנ"ל רלוונטית רק ללוגיקן, או לכל מי שמעוניין לקבוע את קיומו של קשר סיבתי של השפעה בין משהו (X) לבין סוכן (A) העוסק ברצון (W). כשם שקשר הסיבתיות, למשל בין Y ל-X ברגע זה, אינו ניתן לקביעה באמצעות תצפית אחת, אלא רק באמצעות תצפית חוזרת ונשנית לאורך זמן - כך גם לגבי השפעה. איננו יכולים לומר בוודאות ש-X משפיע על A לרצון W בהתייחס לתצפית אחת כלשהי, כמו כמות המאמץ בנוכחות X. עלינו להתייחס גם לאירועים אחרים, כגון המאמץ בהיעדר X.

ואכן, כאן, כמו באינדוקציה של סיבתיות באופן כללי, הוודאות פרופורציונלית לתדירות התצפיות הללו. ככל שצפינו בקשר לעתים קרובות יותר, כך אנו נעשים בטוחים יותר בקשר סיבתי. *ידיעת ההשפעה היא אמפירית ואינדוקטיבית.*

שימו לב לקשר בין האובייקט X (כפי שמוכר על ידי A) לבין כמות המאמץ (נניח E, כדי ש-A ירצה W) - זהו יחס סיבתי סטנדרטי. הוא מורכב משתי טענות אם-אז (היפותטיות טבעיות), "אם X, אז מאמץ E(X)" ו-"אם לאX, אז מאמץ E(notX)", וטענה השוואתית "מאמץ E(X) קטן ממאמץ E(notX)". שום דבר מיוחד - ההליכים לידע כזה הם נפוצים. זה מתייחס למקרה של השפעה חיובית של X. במקרה של השפעה שלילית של X, E(X) יהיה גדול מ-E(notX); ובמקרה של חוסר השפעה, המאמץ הנדרש יהיה זהה בכל מקרה.

כמובן, כל חישוב של מאמץ חייב לקחת בחשבון לא רק השפעה אחת, אלא את כל ההשפעות הפועלות כעת בעד או נגד הרצון המיועד. דרישת המאמץ הכוללת, הנקראת E, תהיה דרישת המאמץ אם הרצון לא היה מושפע משום דבר (E_0), בתוספת כל המאמצים הנוספים הנדרשים כדי להתגבר

על השפעות שליליות (E_-), פחות כל המאמצים המופחתים המתאפשרים על ידי השפעות חיוביות (E_+). כלומר, $E = E_0 + E_+ - E_-$.

מאמץ הוא משהו שהסוכן הרצוני חייב לעורר מתוך עצמו או להפעיל, כתנאי מוקדם להצלחתו בביצוע רצונו. מאמץ ידוע לנו מניסיון פנימי; אך הסוכן אינו צריך להיות מודע למאמץ שלו בכל פעם שהוא מפעיל אותו. אף על פי כן, בהגדרת ההשפעה שלנו הנחנו שמאמץ מסוים תמיד מעורב ברצון, וכי כמותו משתנה, וגדולה יותר בנסיבות מסוימות מאשר באחרות. בין אם הוא ממוקד ובין אם לאו, מאמץ קיים בכל מקום שבו מתרחש רצון. רצון מרמז על מאמץ.

כמו כן, זכרו, מאמץ הוא יחסי. כמויות המאמץ הנדרשות לכל פעולה משתנות מאדם לאדם, ואפילו במהלך חייו של אדם נתון. ייתכן שאני מוצא עבודה קלה יותר לביצוע היום מאשר אתמול, ממגוון סיבות (למשל, אין לי עוד הצטננות); ואדם אחר עשוי למצוא את אותה עבודה קשה יותר בכל יום (למשל, בהיותי פחות שרירי או חכם ממני).

4. הסתה

הבחנו בין השפעה להתניה רגילה, בהתייחס לתודעה המתווכת בין סיבה לתוצאה במקרה של השפעה. ציינו כי השפעות יכולות להיות באותה מידה אירועים טבעיים או אירועים הנגרמים מרצון או שניהם, בתנאי שבכל מקרה, מי שמושפע הכיר באירועים אלה. הבה נבחן כעת מקרוב את האינטראקציות האפשריות של סוכני רצון שונים.

סוכן רצוני אחד או יותר עשויים להשפיע על אחר בדרך של התניה רגילה, כלומר על ידי סיבתיות. לדוגמה, אדם כשהוא במצב של חוסר שליטה נקשר על ידי אחרים; כשהוא מתעורר, הוא מנסה ללא הצלחה להזיז את זרועותיו ורגליו, לפני שהוא מודע לכך שהוא קשור. ניסיונותיו לנוע הם פעולות רצון, שהיקפן המוגבל אינו נובע מהשפעה אלא מסיבתיות, מכיוון שהוא לא שם לב לחבל לפני שניסה (אלא נעשה מודע למצבו הקשה על ידי ניסיון). אם האדם במקרה הוא שמשון או סופרמן, הוא עלול לשבור את החבלים בניסיון הראשון: רצונו התגבר על המכשול מעשה ידי אדם שהם

מציבים. מצד שני, אם האדם מרגיש או רואה את החבל לפני שהוא מנסה לזוז, רצונו נמנע כנגד התנגדות החבלים - ובמקרה כזה, ראוי לומר שמעורבת השפעה.

מושג משני של השפעה, על ידי סוכן רצוני אחד או יותר של סוכן אחר, הוא הסתה - אשר ניתן להגדירה כמכוונת **. *השפעה*** . במקרה של השפעה *לא* מכוונת או מקרית, הגורם/ים המשפיעים יעשו משהו מתוך מטרות מסוימות, שאינן כוללות את המטרה להשפיע על הגורם האחר בכיוון מסוים; אך אותו גורם אחר אכן מושפע, מכיוון שהוא הכיר את הרצון הקודם או את תוצאותיו ופעל באותו כיוון, או נגדו, ביחס לקוגניציה כזו. לעומת זאת, יש לנו הסתה אם אחת המטרות של הגורם/ים המשפיעים הייתה למעשה להשפיע על הגורם האחר בצורה מסוימת, להתערב בחייו, להציג בפניו פיתוי או מכשול כלשהו.

אנו יכולים למסד הסתה באמצעות טענות כמו " **X מסית את א' לרצות את W** ". זוהי צורה מיוחדת של " X משפיע על א' לרצות את W ", מה שמשתמע מכך, כאשר X הוא משהו שנרצה על ידי סוכן/ים ב' כלשהו, *המכוון/ים* שסוכן א' ירצה את W. (כך עבור הצורה החיובית; באופן דומה, מוטאדיס מוטאנדיס עבור הצורה השלילית ועבור צורות עם מונחים שליליים.)

כאן, רצון X של ב' יכול להיות כל פעילות גופנית נתפסת או תוצר שלה, כגון דחיפה או משיכה, אגרוף או נעילת יד, מחווה או דיבור, טקסט כתוב, או כל דבר אחר. רצון כזה, שימו לב היטב, חייב להיות בעל מטרה אחת של כיוון של א' במובן מסוים. עצם המודעות של ב' לכך שאולי א' *יובל* כך אינה נחשבת כוונה; ב' חייב *לרצות* תוצאה זו. למרות ש-א' חייב להכיר את X (וכי לפני שהוא רוצה את W), הוא אינו *חייב* להכיר אף אחת מכוונותיו של ב'. אבל X חייב למעשה להשפיע על א' לרצות את W, כלומר להפחית את המאמץ הדרוש מ-א' לרצות את W ולכן את הסבירות שהוא יעשה זאת. השפעה ללא כוונה וכוונה ללא השפעה אינן מספיקות באותה מידה כדי להיחשב כהסתה. וכמובן, כשם שהשפעה אינה מבטלת את חופש הרצון, כך גם הסתה אינה.

לפיכך, בעוד שהשפעה מתייחסת לתודעה של הגורם המושפע, הסתה מתייחסת הן לתודעה זו והן לתודעה של הגורם/ים המשפיע/ים. למושג ההסתה יש אזורים אפורים, ביחס למי ולמה (והיכן ומתי) מכוונות הכוונות

הכרוכות בכך. עלינו להבחין בין *ספציפיות* של כוונה, החל מכוונות כלליות ועד כוונות מוגדרות יותר ויותר. הראשונות מכוונות לתוצאה מסוימת, ואילו האחרונות מתמקדות בגורם ייעודי המבצע פעולה מוגדרת במדויק. לדוגמה, מפרסמים רוצים למכור מוצר לכמה שיותר אנשים; אך לא יהיה זה מדויק לומר שהם הסיתו את מר סמית' בפרט לקנות דוגמית מסוימת שלו (אפילו בתאריך נתון בחנות נתונה).

המקרה הבולט ביותר של הסתה הוא כפייה *פיזית* או הפחדה. זה יכול לכלול מכות או כליאה ממשיים, כלפי מישהו או אחרים שאכפת להם, או סתם איום בסבל פיזי ישיר או עקיף, במטרה לגרום לקורבן לעשות או לא לעשות משהו. הרשויות החוקיות עשויות לנקוט באמצעים כאלה כדי להגן על החברה. או שבריונים מכל הסוגים עשויים להשתמש בהם למטרותיהם האנוכיות. בהתאם לאומץ לב, לאימון ולמוטיבציה של אדם, אדם עשוי לעתים קרובות להתנגד לניסיונות שליטה כאלה. לפעמים, אנשים מנסים ונכשלים; לפעמים, נכנעים לפחד מכאב, הם אינם מנסים כלל. אנשים בדרך כלל מצליחים להגן על עצמם באופן קולקטיבי, אם לא באופן אינדיבידואלי.

הפחדה, הכוללת איום בכוח כלפי מישהו או שימוש בכוח נגד יקיריו, היא כמובן אמצעי הסתה *פסיכולוגי* ולא פיזי. ואכן, רוב ההסתות הן פסיכולוגיות, החל מהבטחות ליתרון או תגמול כלשהו ועד לאיומים בחיסרון או עונש כלשהו. ההבטחה או האיום הם לעתים קרובות שבשתיקה ומעורפלים מאוד, אם כי לעיתים מפורשים ומוגדרים; בשני המקרים הם יכולים להיות אמיתיים או שקריים. תוכנם יכול ליפול תחת כל קטגוריה קיומית: הוא יכול להיות פיזי, פסיכולוגי, רוחני, כלכלי, חברתי, פוליטי, או כל דבר אחר.

הסתה באמצעות *שפה* בכל צורה שהיא (מחוות וצלילים, דיבור במילים, שפה כתובה) נחשבת מיוחדת מספיק כדי להיקרא ייחודית, נניח כ"שכנוע"[33]. אנו יכולים לעשות הבחנות נוספות בהתייחס לקשר ההדדי המעורב: "הוראה" (על ידי סמכות או ממונה), "הפצרה" (על ידי שווה או נחות), "הוראה" (על ידי מורה), "מתן דוגמה" או "השראה רגשית" (על ידי מודל לחיקוי), "ייעוץ" (על ידי חבר), וכן הלאה. לעתים קרובות, לחץ מופעל על

[33] אני משתמש במונח בצורה רחבה מאוד, כולל גם שכנוע הוגן וגם שכנוע באמצעות עיוות.

ידי מתן מידע לכאורה בלבד (אמת, שקר או לא ודאי), מבלי לציין למה הוא נועד; רעיון מוטמע בתודעה, עם סבירות שהוא יוביל למסקנות ופעולות רצויות מסוימות. גמול מובטח עבור דרך פעולה מסוימת הוא "תמריץ"; עונש מובטח הוא "תמריץ מרתיע". אם תמריץ מתגלה כהבטחה כוזבת, הוא כנראה נועד להיות "פיתיון".

שימו לב שביחסי השפעה בין שני סוכנים או יותר בעלי רצון, האינטראקציה בין רצונות עשויה להיות תחרותית או שיתופית. אין בהכרח לראות את המשפיע/ים כפעילים ואת הסוכן המושפע כפאסיבי. לסוכנים עשויות להיות מטרות סותרות או משותפות, עם או בלי כוונה לעשות זאת. הם עשויים לפעול במטרות מנוגדות או יחד, במאבק או בהרמוניה, במגוון יחסים - לדוגמה, כשותפים מסחריים או יריבים פוליטיים, כעמיתים שווים לעבודה או כבוס ועובד או כאדון ועבד, כהורים וילדים או כמורה ותלמיד.

את כל היחסים הללו ניתן להגדיר באופן עקרוני על ידי ניתוח כוונותיהם של השחקנים המעורבים. חלק מהאינטראקציות הן *דה פקטו* , חלקן הן הסכמות חוזיות והדדיות מפה לאוזן או בכתב; חלקן ניתנות לאכיפה פחות או יותר, וחלקן לא. אנו רואים כאן כיצד כל טווח החיים החברתיים של בני אדם או בעלי חיים הופך למושא של מחקר אטיולוגי.

סוגיה חשובה בהקשר זה היא ניתוח *האחריות* . פעולות רצוניות הן בעיקר באחריותו של הפועל שלהן, לא משנה עד כמה הן מושפעות מגורמים חיצוניים או מאנשים, מכיוון שיש לו רצון חופשי. אף על פי כן, במובן הדק יותר של המונח, ניתן להפחית את אחריותו בהתייחס להשפעות הפועלות עליו. אם משהו טוב היה קל מאוד לעשות, השבח בעשייתו פחות בולט מאשר אם היה קשה. אם משהו רע היה קשה מאוד לעשות, האשמה בעשייתו בולטת יותר מאשר אם היה קל. הדאגה שלנו עשויה להיות מוסרית או משפטית.

כאשר אנו בוחנים השפעות אנושיות, ובמיוחד השפעות מכוונות, חלוקת השבח או האשמה היא הכרחית, מכיוון שיותר מסוכן אחד מעורב בתוצאה. ברור שהשפעה לא מכוונת מרמזת על חלק קטן יותר באחריות עבור המשפיע מאשר השפעה מכוונת (כלומר, הסתה). במקרים מסוימים, התרחיש מתייחס לקשר בין שני אנשים או יותר המבצעים מעשה כלשהו במשותף. לאחר מכן, אנו עשויים לשאול, מי מילא איזה תפקיד, ומה היו מערכות היחסים ההדדיות ביניהם, כדי לקבוע את היררכיות האחריות

המעורבות. שיפוטים כאלה אינם מבוססים על מדע מדויק (עד היום). יש צורך במידות טובות רבות כדי להגיע לפסק דין הוגן, ביניהן כבוד לעובדות, תשומת לב לפרטים, אובייקטיביות, חוש צדק, רוח טהורה, חוכמה.[34]

[34] אני ממליץ במיוחד בהקשר זה על עבודתם שכבר הוזכרה של הארט והונורה.

7. פרק שבע

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 6.

ניתוח נוסף של השפעה

1. כמה מאפיינים של השפעה

הגדרנו השפעה כקשר, לפעולתו של סוכן רצוני, בין תכני תודעה שהופכים את הפעלת רצונו קל או קשה יותר. 'להפוך קל או קשה יותר' פירושו ש: בנוכחות עצמים אלה, בתנאי שאדם מודע להם באופן מינימלי רגע לפני הפעולה, מאמץ הרצון הנדרש למטרה כלשהי גדל או יורד *בהשוואה לזה* הנדרש בהיעדרם. אם הם אינם תכנים של התודעה, הם נעדרים למעשה כהשפעות, בין אם נוכחים או נעדרים כעובדות.

תכני התודעה המעורבים עשויים להיות אובייקטים חומריים, מנטליים או אפילו אינטואיטיביים נחווים. כלומר, הם עשויים להיות גורמים או תנאים סביבתיים או פיזיולוגיים קונקרטיים, או תכנים פנומנליים של התודעה (זיכרונות, דמיונות, מחשבות מילוליות, רגשות, כל דבר אחר), או שוב מעשים או עמדות בתוך הסוכן עצמו. התכנים האופרטיביים של התודעה עשויים לכלול גם הפשטות מכל חוויה כזו (כלומר, מושגים, מסקנות, כל שיקול אינטלקטואלי). מידת התודעה המעורבת עשויה להיות עזה ("מודעת"), היקפית ("תת-מודעת") או כמעט אפסית ("לא מודעת"); זה עשוי להשפיע או לא להשפיע על מידת ההשפעה.

אבל בכל מקרה, התווך של התודעה חיוני לאפיון משהו כהשפעה. אם משהו משפיע על פעולותיו של סוכן באופן בלתי תלוי בתודעה, כלומר (כפי שאנו אומרים) 'באופן אובייקטיבי', אנו יכולים לדבר על התניה רגילה, אך לא על השפעה. כך, למשל, המבנה הטבעי של אדם (כגון מבנה המוח או הגופה, בהשוואה לפרטים אחרים מאותו מין או למינים אחרים) בהחלט משפיעים על פעולותיו, אך לא בדרך של השפעה. אלה עדיין עשויים להיות השפעות - אם החשש מהן משחק תפקיד במעשיו. לדוגמה, אם גבר הרואה את מראהו הפיזי הירוד במראה אינו מונע ממנו לרדוף אחרי אישה - כיעורו מפסיק להיות תנאי בלבד והופך להשפעה (מרצונו החופשי [35]).

השפעות אינן תנאי מספיק לרצון, אלא הן "יעילות" במובן שבלעדיהן או אחרים כמוהן, הפעולה הרצויה תהיה בלתי סבירה, אם כי עדיין אפשרית איכשהו. השפעות חיוביות הופכות דברים לנגישים יותר (מקלות); השפעות שליליות מקשות על דברים (מעכבות). זה תלוי לאיזה כיוון הולך האדם.

דרך פשוטה לייצג את הנטיות הללו היא לדמיין מישהו מזיז חפץ במעלה או במורד גבעה: צלע הגבעה (או כוח הכבידה) משולבת להשפעה חיובית על אדם המזיז את החפץ למטה, אך משולבת להשפעה שלילית על אדם המזיז אותו למעלה. ניתן להמחיש את מידת ההשפעה על ידי שיפוע צלע הגבעה. אם היא תלולה, ההשפעה גדולה, בעד או נגד. אם היא אינה תלולה, ההשפעה קטנה, בעד או נגד. אם הנטייה חזקה בכיוון חיובי (ירידה), נדרש מאמץ מועט כדי להשיג את המטרה הרצויה; אך אם היא חזקה באופן שלילי (עלייה), נדרש מאמץ רב. אם הנטייה אינה חזקה, יידרש מאמץ רב יותר יחסית למטרות חיוביות (ירידה) ומאמץ נמוך יותר יחסית למטרות שליליות (מעלה) - כלומר, בהשוואה לנטייה חזקה יותר.

מסיבה זו, אנו מדברים לעתים קרובות על נטיותיהם או נטיותיהם של אנשים. המונח "נטייה" נושא דימוי שימושי, המציע נוף עם עמקים או תעלות המסמלים את הנתיבים הקלים (האינרציאליים יותר), וגבעות או מכשולים אחרים ככאלה הדורשים מאמץ מיוחד (רצוני יותר) כדי לעבור

---

[35] כמובן, בנוגע לרצונה של האישה, הוא עשוי להיות מושפע ממראהו של הגבר בעיניה, בין אם מראה כזה הוא תנאי בלבד ובין אם השפעה יחסית לרצונו.

או להתגבר עליהם. אנו יכולים לדמיין גולה (רצונו של אדם) הנע על פני נוף משתנה שכזה, בכפוף להתפתחויות חלופיות ולתנאי מעבר בזמנים שונים מאחד למשנהו. רעיון הנוף מאפשר לנו לראות מאמץ לא רק במונחים של שינוי נתיבי הגולה (הליכה במאמץ מועט בנתיבים הקלים, או במאמץ רב יותר בקשים יותר), אלא גם באופן רדיקלי יותר במונחים של עיצוב מחדש של הנוף עצמו [36].

להשפיע על מהלך האירועים פירושו לגרום להם *לנטות* ללכת בכיוון מסוים ולא בכיוון אחר. כדי להבהיר זאת, נוכל להתייחס למאמץ, שכן המאמץ מצטמצם או מוגבר בהתאם לנטיות או נגדן. אך אסור לנו לבלבל נוסחה היוריסטית עם תיאור או הסבר. הרושם שלנו הוא שהשפעות מגרות או מקפיאות את תגובותינו, כלומר מגבירות או מקטינות את רצוננו. היבט זה של השפעה יכול אולי לבוא לידי ביטוי בצורה הטובה ביותר בהתייחס לסבירות **...** של תגובה מסוימת.

נראה שככל שפעולת רצון דורשת *יותר מאמץ, כך פחות* סביר שהסוכן יספק אותה; ככל שהיא דורשת *פחות* מאמץ, כך *גדל* הסיכוי שהוא יעשה זאת. הסוכן הוא עצלן או חסכוני מטבעו: אם הדברים מקלים עליו, הוא כנראה ילך על זה; אם קשה, כנראה שלא. זה נאמר "בהתחשב בכל הדברים", כלומר תוך התחשבות בכל ההשפעות המעורבות, ולא רק התמקדות בחלקן והתעלמות מאחרות. זה לא שולל את האפשרות שהסוכן אכן עשוי להשקיע מאמץ רב יותר, ולהתגבר על התנגדות גדולה, במיוחד אם הוא מונע בהתאם על ידי השפעה אחרת (למשל, עיקרון מוסרי או דימוי עצמי יהיר).

ניתן לראות נטייה כ"כוח", ההולך באותו כיוון כמו "כוח" הרצון של האדם, מה שמפחית את כמות המאמץ הנדרשת ומגדיל את הסבירות לרצון כזה, או בכיוון ההפוך, מה שהופך את המאמץ הנחוץ יותר ואת הרצון לפחות סביר. היתרון של מושג זה של "כוח" הוא לספק מדד משותף בין נטיות לרצון, למרות שהם שונים מאוד באופיים, מה שמאפשר חשבון (חיבורים וחיסורים).

---

[36] לדוגמה, בהקשר פיזיולוגי, אנו עשויים להתייחס לבריאות הכללית ולגוון הגוף כאל הנוף הבסיסי. כל פעולה המתרחשת בהקשר גופני חיובי היא קלה יותר, ולכן בטווח הארוך עדיף לשמור על כושר מבלי לחזות מה יבצע בסופו של דבר. באופן דומה, בנוגע לנפש ולנשמה.

שימו לב שכאן, כאשר אנו מדברים על הסתברויות (סבירות פחות או יותר), אנו מתכוונים למשהו שונה בתכלית מהסטטיסטיקה המיועדת בסיבתיות, בכך שזה לא *אומר* שבתנאים מסוימים לא ידועים או לא מוגדרים, הסבירות הופכת להכרח. אנו מדווחים כאן רק שככל שהמאמץ הנדרש גדול יותר, כך סביר פחות שהוא יינתן; וככל שפחות מאמץ נדרש, כך סביר יותר שיינתן. העובדה שמאמץ וסבירות הם ביחס הפוך, אם כן, ניתנת לתיאור כמעין *עקרון של אינרציה* הנצפה בעולם הרוחני. אך אנלוגיה כזו אינה נועדה לרמוז על דפוסי התנהגות בלתי נמנעים.

כפי שציינו, ההנחה של חופש הרצון היא שבלי קשר לכל ההשפעות, היכן שמתרחש רצון הוא בכל זאת "רצון חופשי" [37]. ייתכן שמעורבת תחושה פנימית של חופש, המאפשרת לנו לחשוב שגם אם תמיד התנהגנו בצורה מסוימת בנסיבות מסוימות, אנו עדיין חופשיים להתנהג אחרת בנסיבות דומות. אף על פי כן, אנו מודעים בפנימינו שאילו הנסיבות המשפיעות היו שונות, ייתכן שהיינו מתנהגים אחרת. במילים אחרות, הגורם המשפיע מילא תפקיד בהחלטתנו, אם כי לא תפקיד מכריע.

אדם נחשב כבעל "רצון חזק" (יחסית), אם לאורך זמן התנהגותו מושפעת פחות בקלות - במיוחד מרצונם של אחרים, אך גם באופן רחב יותר מכל נסיבה. אדם בעל "רצון חלש" מונע או מסוכל לעתים קרובות (באופן יחסי) ברצונו, כלומר מאמציו לעיתים רחוקות משתווים לכוונותיו. שימו לב ששני מושגים אלה הם יחסיים: הם עשויים להשוות תקופות שונות בחייו של אותו אדם, כמו גם דפוסי התנהגות של אנשים שונים.

ההשפעה של משהו על רצונו של אדם היא סובייקטיבית במהותה, שכן היא תלויה בפעולה קוגניטיבית. אף על פי כן, ההשפעה כשלעצמה היא אובייקטיבית מספיק, במובן שהגדלתה או הקטנתה של דרישת המאמץ לרצון נתון בנסיבות נתונות יכולה להיחשב כ"חוק טבעי".

ההערכה הקוגניטיבית של אדם את המצב יכולה להיות נכונה או שקרית, מוצדקת אובייקטיבית או בלתי מוצדקת; ההשפעה של משהו "נתפס", או מניחים שהוא עובדה, אינה תלויה בהיותו עובדה בפועל. די *להאמין שמשהו* הוא עובדה, או שהוא סביר מספיק, כדי שתהיה לו השפעה ניכרת. האם

---

[37] לכן, ניתן לדמות השפעה לספונטניות טבעית בכך שתוצאותיה הן הסתברותיות בלבד, לעולם אינן מכריעות. ראה פרק 1.3 של *Volition* .

אמונה כזו מבוססת על ניסיון, היגיון, רגש, חוכמה, אינטליגנציה, טיפשות, אמונה, ניחושים, בלבול או אשליה עצמית, אינה רלוונטית, כל עוד היא אפקטיבית.

מכאן נובע שגבעת חפרפרת עשויה להיראות כמו הר, ולהיפך. כך, אדם אחד עשוי להיעצר לנוכח הסיכוי להתנגדויות שהיו למעשה מינימליות, בעוד שאחר עשוי להתגבר בגבורה על סיכויים עצומים משום שהאתגר נראה לו קלוש. ספקות נוירוטיים עשויים להתעלם מכל הראיות, ולעכב באופן מלאכותי את הרצון, ולהביא לתבוסה. אמונה נוצצת עשויה להתעלם מכל ההתנגדויות הרציונליות, ולהצית את הרצון לניצחון.

יש להבהיר כי השפעות על פעולותינו הן לעיתים רחוקות יחידניות ופשוטות. כשם שמסה של תנאים רגילים עומדים בבסיסן, כך גם השפעות הן מרובות ומורכבות.

לדוגמה: נניח שאני מרים משא כבד. ההרמה קשה באופן אובייקטיבי בגלל המשקל הרב של המשא וחוסר ההתאמה של שריריי, או הרטיבות של ידיי, או בגלל שלא אכלתי מספיק לאחרונה, או בגלל תחושת הנמנום שלי. אבל ישנם גם גורמים נפשיים, כמו הביטחון העצמי שלי, או הפחד שלי להפיל את המשא ולהשמיע רעש, או החיפזון שלי, שמשפיעים על הדברים בצורה עדינה ועקיפית יותר, בדרך של השפעה. ההערכה שלי שאני חזק מעודדת אותי, הפחד שלי מנפילה משבש את הריכוז שלי, התחושה שלי של חיפזון מדרבן אותי. כל הגורמים הללו משחקים תפקיד בעיצוב התנועות הפיזיות שלי.

בכל רגע נתון, ביחס לכל פעולה רצונית עתידית, ייתכנו השפעות רבות. אנו עשויים לראות אותן יחד ככאלה היוצרות השפעה תוצאתית אחת. אך מדויק יותר לראות אותן בנפרד ובאופן אנליטי. חלקן מצביעות בכיוון אחד, אחרות בכיוון ההפוך; ההשפעה התוצאתית היא ההשפעה נטו, שיכולה להיות חיובית, שלילית או מאוזנת. יתר על כן, בעוד שהרצון עדיין לא הוכרע, ייתכנו מגוון אפשרויות; לכל אחת מהן השפעות תוצאתיות משלה, כך שניתן לדרג את האפשרויות, לפי מידת וקוטביות ההשפעה הנוגעות אליהן.

יתר על כן, אין להתייחס להשפעות ככוחות מבודדים, משום שלעתים קרובות הן משפיעות הדדית זו על זו בצורה כלשהי. שרשראות ומבנים

סיבתיים עשויים לקשר ביניהן. משמעות הדבר עשויה להיות 'חיזוק הדדי', כך שאחד מוליד או מגביר אחר, ואז האחרון מייצר עוד קצת מהראשון, עד ששניהם מגיעים לרמה יציבה מסוימת. או שזה עשוי להיות 'תגובה הדדית', כך שאחד מקטין או מבטל אחר או להיפך.

לפיכך, חישוב מפורט של השפעות אפשרי תיאורטית, ונדרש כדי להבהיר באופן מלא כל מצב של רצון. בפועל, חישובים כאלה הם מאוד זמניים ומקורבים, מכיוון שאין לנו נתונים בטוחים ומדויקים. עלינו גם לציין את ההבדל בין זיהוי והערכת השפעות לפני מעשה, כלומר ככלי עזר לבחירה והחלטה, לבין עשיית כן לאחר מעשה, כלומר ככלי עזר לשיפוט לגבי רצון שהושלם. במקרה האחרון, אנו עורכים חשבון נפש, כדי לתגמל או להעניש את עצמנו באמצעות דירוג, או כדי ללמוד לקחים לעתיד.

2. תהליכי השפעה

עצמים או אירועים טבעיים משפיעים על סוכן כאשר הם מופיעים לפניו, כאובייקטים של התודעה (דרך יכולות התפיסה שלו, חיצוניות או פנימיות, או, באופן רחב יותר, דרך יכולותיו הקונספטואליות). קוגניציות כאלה עשויות לייצר בו רגשות, דמיונות וליבטים, כמו גם פעולות תוצאתיות: כולן כרוכות או מושפעות מפעולות רצון. רגש כרוך בהערכה, פעולת רצון; דמיון הוא במידה רבה השלכה רצונית של דימויים מנטליים; דיון הוא מחשבה, גם היא במידה רבה רצויה; וכמובן, פעולה פירושה רצון.

כמו כן, נושאים בדרך כלל משפיעים על נושאים אחרים באמצעות חפצים או אירועים טבעיים כאלה. כך, למשל, אישה עשויה למשוך גבר על ידי הליכה או ריקוד מולו (אור), על ידי דיבור או שירה (צליל), על ידי ריחות או בושם (ריח), על ידי מגע פיזי (מגע), על ידי בישול (טעם), או באופן מופשט יותר על ידי אמונותיה וערכיה המתבטאים דרך נתוני החושים הקודמים. פריטים חיצוניים אלה עשויים לייצר רגשות, דמיונות והתלבטויות אצל הגבר, אשר בסופו של דבר משפיעים עליו לפעולה מתאימה.

יש לשקול חלוקות משנה שונות של השפעה. אדם יכול להיות מושפע *ממידע* , שיכול להיות נתון תפיסתי או תובנות מושגיות, בין אם בעולם החומרי ובין אם במטריצה המנטלית, הנובע באופן טבעי או ממחקר או מהצעות של אנשים אחרים (באמצעים בעל פה, בכתב או חזותיים). המידע אינו חייב להיות נכון; די בכך שמאמינים בו. האמונות האישיות שלנו משפיעות בבירור על פעולותינו האישיות; יתר על כן, מערכות האמונות שלנו מולידות דפוסי התנהגות [38].

אדם יכול להיות מושפע גם *מרגשות , או לחלופין, מרגשות* : רגשות המורגשים בגוף או בראש, באופן קונקרטי או מופשט. רגשות, כמובן, עולים לעתים קרובות לנוכח מידע (בין אם הוא אמיתי או לא נכון). למרות שמידע עשוי להשפיע באמצעות רגשות, הוא עשוי להשפיע גם ללא התערבות רגשית. רגשות מסוימים הם לכאורה "ספונטניים", ומתעוררים ללא קשר ברור למידע חדש; אנו חווים מטען רגשי בתוכנו, אך איננו יכולים לפרש את מקורו כבדרך אגב. זה די נורמלי; אך אם זה קורה לעתים קרובות מדי ללא הסבר רציונלי, זה עלול להפוך למקור לחרדה ופתולוגיה.

> יש אנשים המאמינים, בצדק או שלא בצדק, באפשרות של השפעה "רוחנית" ישירה. לפי תפיסה זו, אדם יכול להעביר רעיונות לאחר בדרכים מסתוריות, או אפילו להטיל את רצונו על רצונו של אחר. במקרים כאלה, אם השפעה אינה צריכה להתרחש באמצעות עצמים או אירועים טבעיים (כלומר, בעיקר באמצעות חומר), האם מכניקת ההשפעה מסובכת יותר ממה שנתפס בדרך כלל? במקרה של טלפתיה, אפשרות זו אינה משנה דבר באופן מהותי; התווית "השפעה" נשארת מדויקת [39]. במקרה של

---

[38] אפשר להוסיף שלהפך, דפוסי ההתנהגות שלנו משפיעים לפעמים על מערכות האמונות שלנו.

[39] אם קיימת טלפתיה, פירוש הדבר שמחשבותיו של אדם אחד יכולות לקבל מידע שמקורו במחשבותיו של אחר. האחרון יכול להיות אדם שכבר משפיע (גורו, הורה, מורה, מאהב, חבר), אך ייתכן שאפילו אדם לא ידוע. זה יכול להתרחש בשעות הערות, או באותה מידה במהלך חלומות. קשה להסביר את כל החלומות תוך התייחסות רק לרצון תת-מודע של תרחישים, בשילוב עם התפרצויות "ספונטניות" של תוכן מהמוח. חלומות מכילים מדי פעם סצנות בלתי צפויות לחלוטין, שנראות מעבר ליכולות היצירתיות הרגילות של האדם ומורכבות מדי בשביל המקרה. האם ההסבר להם הוא אולי שהם התרחשו על

> השתלטות על רצון או שליטה, אנו יכולים פשוט להתייחס לביטול אפקטיבי של כוח הרצון של סובייקט אחד על ידי אחר: התגברות כזו אינה "השפעה" במובן הצר, אלא ליתר דיוק רצון רחב היקף[40], למעשה "התניה".

כפי שצוין קודם לכן, מידע עשוי להשפיע על פעולות באופן עקיף, כמו גם באופן ישיר. להלן ניתוח מפורט יותר של השפעה עקיפה כזו במקרה של רגשות, למשל (ניתוח דומה אפשרי עבור כל מידע).

אגב, אנו יכולים להבחין בשלושה סוגים של "רגשות" - "תחושות" ויסצרליות בגוף, שחלקן נובעות מתחושה פיזית (למשל, הנאה במהלך עיסוי או כאב בעת צריבה) וחלקן נראות ממקור פסיכוסומטי (למשל, אדם מתעורר בבוקר עם ענן של חרדה באזור הבטן או בועות של שמחה בחלק העליון של החזה[41]או הגרון), ורגשות נפשיים גרידא שתכונותיהם הפנומנליות עדינות מאוד, אם בכלל ניתנות להבחנה.

יש להדגיש כי רגש יכול להיות נוכח ומורגש - אך *לא להודות בו* . במקרה כזה, הוא נחשב למודע "בתת-מודע", משום שאדם מודע לו במידה נמוכה או מינימלית של מודעות. זאת בניגוד לרגש "מודע", המוכר בצורה מפורשת יותר, כלומר *אדם מזדהה איתו* במידה מסוימת, לפחות מספיק כדי לשקול אותו ולהתמודד איתו. אנו יכולים גם להבחין בין מודעות *לרגש* לבין מודעות *לכך שהוא* רגש; האחרונה מסווגת את הראשונה, ומרמזת על פעולה קוגניטיבית נוספת.

כאשר רגש מתרחש, התגובה הרגילה שלנו היא לנסות להסביר אותו, כדי (א) לדכא אותו, או לפחות להפחית אותו, אם הוא שלילי, או (ב) להמשיך אותו, אם לא להגביר אותו, אם הוא חיובי. באופן טבעי אנו מעדיפים את החיובי על פני השלילי (אלא אם כן אנו מזוכיסטים, אך אז הרגש החיובי הרצוי נמצא בהמשך הדרך, מפותל יותר), ונאחזים במה שאנו רוצים ובורחים מאובייקטי הסלידה שלנו.

ידי ערבוב של שני מוחות או יותר? האם כל המוחות נפגשים ב"תת-מודע קולקטיבי" כלשהו, אולי?

[40] מעין טלקינזיס של ישויות רוחניות. זוהי עוד תזה קשה להוכחה של 'פאראפסיכולוגיה'.

[41] אני מניח שעד ימינו אנשים האמינו שמושב הנשמה נמצא בלב, בגלל חוויית רגשות מסוימים באזור זה.

תגובה זו של "ניסיון להסביר" היא חיפוש אחר הסיבה/סיבות לרגש או אחר משמעותו המדויקת (מלבד היותו נעים או לא נעים) - והדבר החשוב להבין הוא שהפרשנויות שאנו (או אחרים) מציעים הן בסך הכל השערות, שעשויות להיות נכונות או שגויות. למעשה, לעתים קרובות הן השערות בלבד, כלומר כנראה שגויות, בכך שלרגשות הספציפיים המורכבים יותר יש בדרך כלל סיבות מרובות, וקשה לקבוע אילו מהן הן הדומיננטיות גם כשאנחנו מצליחים למנות את כולן.[42]

לפיכך, רגשות משפיעים על פעולות בשתי דרכים: פשוטות/ישירות או מורכבות/עקיפות. ראשית, הרגש עצמו עשוי להשפיע על התנהגות, על ידי הקלה או חסימת פעולות מסוימות (למשל, ילד קליל מדלג; בעוד שאדם עם כאב ראש נמנע מתנועה). שנית, הרגש מספק את הנתונים שסביבם אנו בונים השערות לגבי הסיבות לו, והסברים אלה בתורם משפיעים על פעולותינו (למשל, אם אני חושב שאני מרגיש טוב או רע בגלל שמישהו אמר לי משהו, אני רודף או נמנע מאותו אדם).

פסיכולוגים חוקרים השפעות *ספציפיות*, אשר מקבצות יחד שילובים שונים של סוגי ההשפעות שהוזכרו לעיל. לדוגמה, ניתן לפרט את הקטגוריות השונות של השפעה על חייו של אדם, כולל הורים ובני משפחה אחרים, מורים בבית הספר, חברים ומכרים אחרים, ספרים מסוימים שקראת (רומנים, מסמכים דתיים, היסטוריות, פילוסופיות, חיבורים מדעיים), מדיה אחרת (סרטים, תוכניות טלוויזיה ורדיו וכו') וכן הלאה. לאחר מכן, עבור כל קטגוריה, ייקבע אופי ההשפעה - למשל, *מה* השפיעו אביו או אמו של אדם? אולי נטיותיו המוסריות של אדם, נימוסיו, בחירת בן/בת הזוג של אדם, או אמונותיו הפוליטיות של אדם. *וכיצד* התרחשה העברה כזו? אולי באמצעות דוגמה, על ידי דרשה, או באמצעות חוויה משותפת. מעורב קשר של מידע ורגשות.

---

[42] האם רגשות הם בהכרח "מכוונים", כלומר מכוונים לכיוון אובייקט כלשהו, זו סוגיה. אני חושב שחלקם כן וחלקם לא. האחרונים עשויים להיות פשוט תופעות גופניות או נפשיות חסרות משמעות. במקרה כזה, לא יימצא להם פרשנות. שאלה נוספת שאנו עשויים לשאול היא האם כל הרגשות נתפסים ברמה מסוימת או שהם יכולים להתקיים מבלי שיורגשו אי פעם. שוב, אני חושד שהאחרון עשוי להיות נכון.

3. אינסטינקטים ביחס לרצון חופשי

בהתייחס לאמירה שכל רצון הוא רצון חופשי, עלינו לענות על שאלה הנוגעת *לאינסטינקטים* , כלומר מידע סביבתי ותגובות התנהגותיות תורשתיות לכאורה (או לפחות מולדות באופן אינדיבידואלי) שאינן רפלקסים גרידא. כיצד ניתן להסביר התנהגויות מפתיעות מסוימות שנצפו? כיצד ייתכן שכל בני המין מתנהגים באותו אופן באותן נסיבות? האם ניתן לאחסן ולהעביר נתונים קוגניטיביים גנטית? האם ניתן לשלוט ברצונות מסוימים על ידי גורמים גנטיים?

ראשית, עלינו להימנע מבלבול בין מעשים מכוונים לבין מעשים בעלי השלכות נלוות מסוימות. בשני המקרים, קיים רצון, אכן רצון חופשי - אך הראשונים מכוונים באופן מודע למטרה כלשהי, בעוד שהאחרונים *נראים* כבעלי כיוון מסוים רק לצופה בדיעבד. *כוונתם* של מעשים אינסטינקטיביים היא מעורפלת, מעורפלת ופנימית; אין לבלבל אותה עם *התועלת הביולוגית* של מעשים כאלה שזוהו על ידי מדענים. הפעולה האינסטינקטיבית מגיבה לדחף פנימי, באופן שמרגיע או משיג הקלה מדחף זה. תודעת הנשמה ממוקדת בדחף זה, ומטרת הרצון היא לענות על דרישה דחופה זו בכל דרך שהיא יכולה (בין אם ה"איך" ניכר מיד, או שיש לגלות או ללמוד אותה). הנשמה לא מקבלת את המסר "למה" שהיא צריכה לעשות זאת, כלומר, אינה צריכה לדעת מה עשוי להיות הערך המקיים את החיים של תגובתה האינסטינקטיבית. הדחף *לפעול* כך, לעומת זאת, עשוי בהחלט להיחשב כ"מתוכנת" על ידי הטבע (כלומר תוצר של ברירה אבולוציונית).

קחו לדוגמה תינוק היונק מחיק אמו. הפעולה כקבוצת תנועות שרירי פה היא פעולה שאנו רואים כפעולה רצונית, אך לא היינו מציעים ברצינות שהוא כיוון את שריריו במודע למטרות האכלה. רצונו של התינוק מושפע בוודאי מרעב ואולי מריח חלב אמו. בהקשר קוגניטיבי כזה, ייתכנו מספר תגובות שרצונו של התינוק עשוי לבחור מהן, כולל מציצה, בכי, נפנוף ידיים, למשל. במובן זה, לתינוק *יש בחירה* . אבל במקרה, תנועות מציצה הן הבחירה העיקרית, הבחירה הסבירה ביותר, כלומר האפשרות *הקלה ביותר* במגוון האפשרויות הזמינות.

לפיכך, האירוע המעורב שקול ללמידה באמצעות ניסוי וטעייה, אלא שהבחירה *הראשונה המושפעת* היא הבחירה ה"נכונה". לכן, האפשרויות האחרות אינן נבדקות.[43]

לפיכך, 'אינסטינקט' הוא מושג לגיטימי וניתן להגדרה: ניתן להטמיע אותו במלואו בתפיסת ההשפעה שלנו. הרצון הכרוך בפעולות אינסטינקטיביות אינו פטור מחופש ואחריות. לכן אנו יכולים להסכים עם הטענה שגנים אינם מעבירים ידע מוקדם על הסביבה או כישורי חיים מורכבים. מבחינה טכנית, השפעת האינסטינקט מתפקדת בדיוק כמו כל פריט משפיע אחר. ***בפשטות, אינסטינקט הוא השפעה מולדת, שעשויה להיות מושפעת חלקית מנסיבות סביבתיות או מהקוגניציה שלהן; והשפעה זו במקרה... החזקה ביותר מבין השפעות מולדות או נרכשות אחרות.***

לא כולן השפעות שוות: זה נכון בכל ההקשרים, כפי שראינו, ולא רק בהתייחס לאינסטינקט. להשפעות יש השפעה משתנה על הרצון; חלק מההשפעות חזקות, חלקן חלשות; הן עשויות להיות מדורגות. כולן פועלות בו זמנית על הנשמה העומדת לרצות; אך הנשמה נוטה יותר לרצות בכיוון הקל ביותר, כלומר זה שלטובתו ההשפעה חזקה, רועשת ביותר, גלויה ביותר. העובדה שכיוון זה נלקח באופן עקבי על ידי תינוק או בעל חיים נחות אינה מרמזת שאפשרויות אחרות למעשה נעדרות; הן אכן נוכחות כפוטנציאלים ברקע הרצון, רק שבהיותן פחות משפיעות, יש פחות סיכוי שירגישו אותן או שיפעלו עליהן.

עבור נשמה בוגרת יותר או מפותחת יותר מבחינה רוחנית, האפשרות הקלה ביותר אינה תמיד זו שנבחרה; הנשמה גילתה את כוחה הרצוני, ולכן יכולה לבחור כיוונים פחות ברורים. שימו לב שאפילו בעל חיים עשוי לסטות (או להיות מושפע לסטות) מנתיבתו האינסטינקטיבית; לדוגמה,

---

[43] באופן דומה לגבי בעלי חיים. לדוגמה, במקרה של צב תינוק שממהר לים לפני שטורפים משיגים אותו, לאחר שביצתו בוקעת על שפת הים. כיצד ידעה החיה המסכנה את הסכנה והיכן וכיצד להימלט ממנה? לא חקרתי את העניין; אך ייתכן שאני מציע אפשרויות. ייתכן בהחלט שהוא נולד עם דחף עצבני לרוץ מיד, מעין חרדה שהוא משיג הקלה ממנה על ידי ריצה; השאלה היא אז מה גורם לו לרוץ בכיוון הספציפי של הים? אולי ריח הים, הבריזה, האור או הטמפרטורה משפיעים עליו. בכל מקרה, איננו צריכים להניח מקור מסתורי כלשהו של ידע מולד מצדו. די לומר שההשפעות, יהיו אשר יהיו, הן כאלה שמעדיפות התנהגות זו על פני חלופות אפשריות אחרות.

מאלף כלבים יכול לגרום לכלב להתנגד לאינסטינקט הציד שלו ולציית לצו להמשיך ללכת כשהוא נתקל בטרף כלשהו.

במונחים פורמליים, אנו עשויים להתייחס לטענה דיסיונקטיבית, שבה "P או Q או R..." הן החלופות הפתוחות לרצון בנסיבות ובהשפעות נתונות. עם זאת, P עשוי להיות סביר יותר מ-Q, ו-Q סביר יותר מ-R, וכו'. במקרה כזה, הסוכן יבחר "אינסטינקטיבית" ב-P, הבחירה הברורה והמשפיעה ביותר, אם כי בסופו של דבר הוא עשוי לגלות את יכולתו לבחור ב-Q או אפילו ב-R, למרות היותן פחות גלויות ומשפיעות.[44]

[44] שים לב שאני משתמש בסכמה דומה של ניתוקים מסודרים בעבודתי "*לוגיקה עתידית*", בהתייחס ל"אינדוקציה פקטוריאלית" (ראה חלק ו').

4. שחרור מהשפעות לא רצויות

כשאנו מדיטציה על פעולתנו הפנימית, אנו יכולים לראות בקלות את כוח האינרציה הקיים בנו. ברור מאוד שלמרות שאולי במידה מסוימת יש לנו רצון חופשי, הוא לא תמיד ובכל מקום פועל באופן מיידי. מחשבות, דמיונות, זיכרונות, רגשות, פרצופים, מנגינות מוזיקליות, מילים - עשויים להימשך ונמשך שעות, מבלי שנוכל לעצור אותם או לתעל אותם ליותר מכמה שניות, אם בכלל. עם זאת, ייתכן שניתן לשלוט בפעילות מנטלית משעממת שכזו בטווח הארוך, הודות לתרגילים רוחניים ממושמעים כמו מדיטציה. לפיכך, נראה כי רצון חופשי קיים, לא בכל הדברים "כרצוננו", אלא לעתים קרובות רק על ידי "עבודה על עצמך" לאורך זמן, כלומר מעבר תהליך גוזל זמן.

כך עשויה להתעורר לראשונה הכמיהה *לשחרור פנימי* . ברגע שאנו עדים לחוסר היכולת שלנו לרכז את רצוננו לאורך זמן, אנו מזועזעים וחרדים לתקן את חולשת הרצון הזו. ישנם פילוסופים שחושבים שהפתרון הוא סגפנות, בהתחשב בכך שרוב הכוח שגורר אותנו אל תוך פטפוט אינסופי שכזה של התודעה הוא התשוקה המולדת של הגוף לאוכל ושתייה, נוחות פיזית, מין וכן הלאה. אחרים טוענים שיש להשתמש בשיטות מחושבות יותר כדי להתגבר על פיזור נפשי ועצלנות.

אנשים רבים אפילו לא מגיעים לרמה שבה הם מודאגים מהאובססיה והאנרכיה המתמשכות בתוך תודעתם, אלא מפוחדים דווקא מדפוסי ההתנהגות החיצוניים הכפייתיים שלהם, כמו כעס ואלימות אנטי-חברתיים, או תאווה הרסנית ומסוכנת חברתית, לדוגמה. פעולות כאלה עשויות להיתפס במונחים דתיים כחטאים, ולהילחם בהן באמצעות תפילה ומעשים אדוקים אחרים; או שניתן להתעמת איתן מנקודת מבט חילונית יותר. אבל מה שמעסיק אותנו כאן הוא הקשר שלהם לחופש הרצון.

כל ניסיון דייקני או מתמשך להשיג עליונות על נטיות עדינות או גסות כאלה הוא ביטוי ואישור של רצון חופשי. שליטה עצמית אפשרית, אם לא "מזדהים" עם ההשפעות על רצוננו, כלומר, אם לא אומרים או חושבים עליהן "זה אני" או "זה חלק ממני".

אבל בנוסף להשפעות שכבר קיימות בתוכנו, דרך המחשבות והרגשות, ייתכן שנצטרך להסתכל רחוק יותר ולשקול את האופן שבו הטבע ואנשים אחרים משפיעים על פעולותינו הנפשיות והפיזיות. יהיו לי בעיות שונות של תמיכה בחיים להתמודד איתן אם אחיה במדינה חמה או במדינה קרה. אם מישהו כולא אותי, או יוצר סביבי חברה טוטליטרית, זה משפיע על הדברים שאני צריך לחשוב עליהם ועל מה שאני עשוי לעשות או לא לעשות. תוכן המחשבות שלי מושפע מהסביבה שלי.

כל דבר שמשפיע על עולמנו הסובייקטיבי, או באופן אובייקטיבי מרחיב או מצמצם את האפשרויות הפתוחות בפנינו בחיינו, כל דבר שיש לקחת בחשבון בעת הפעלת הרצון, הוא השפעה. אם הוא נחשב טוב, אם מקל על שאיפותינו; אם רע, הוא מקשה עלינו. אנו מעדיפים באופן הגיוני את הראשון, וככל האפשר מתנגדים לאחרון.

רצון ניתן להשפעה, אך הוא גם מסוגל להתגבר על השפעות או להפחית את השפעתן. זה מתאפשר באמצעות מדיניות של מודעות, או מיינדפולנס - 'עבודה על עצמך'.

5. הצעות לגבי העתיד

רצון מתבטא באמצעות טענות מהצורה "A wills W", אשר ניתן לכנותן 'טענות רצוניות'. למרות שזמן הווה פשוט נחוץ כדי לדון ברצון כפי שהוא מופיע (בין אם בטענות קטגוריות או מותנות), לרוב אנו משתמשים בצורה זו בזמן עבר או עתיד. בדרך כלל, למעט בדיווחים אינטרוספקטיביים, אנו יודעים רק לאחר מעשה ש-"A wills W" היה נכון: כלומר, טענה כזו נגזרת מצורת העבר " **A willed W** ". צורת העתיד " **A will will W** " תמיד עניינה במיוחד לוגיקאים ופילוסופים, משום שהיא לכאורה טוענת כעובדה משהו התלוי ברצון חופשי ולכן לא ניתן לחזות אותו בוודאות מוחלטת.[45]

[45] לא במקרה אותה מילה "רצון" משמשת גם למילה "רצון" וגם למילה "עתיד". יש לה את אותה האטימולוגיה בשני המובנים [OE *willa*].

טענות רבות עוסקות פחות במפורש בניבוי של רצון חופשי, אך אמיתותן תלויה ברצון של מישהו או של אנשים רבים. לדוגמה: "הקרב הימי יתקיים מחר". יש לציין כי *טענות כאלה לגבי רצון/רצון עתידיים אינן עוסקות רק ברצון, אלא גם בכמות ההשפעה על הרצון* . בדוגמה שלנו (למעשה, זו של אריסטו), הסבירות שהתחזית תתגשם גבוהה מאוד (אם כי לא מוחלטת), משום שכל האנשים המעורבים כל כך מסובכים במלחמתם עד שיהיה להם קשה מאוד (אם כי לא בלתי נתפס) לעשות שלום בן לילה. לפיכך, טענות לגבי השפעות המעורבות משתמעות באופן מרומז.

כל הצורות הנוגעות ליחסי השפעה יכולות להיקרא 'טענות בעלות השפעה'. זה כולל צורות חיוביות, כמו "X משפיע על A לרצות W", ושלילות שלהן, כמו "X אינו משפיע על A לרצות W". כמו כן, כפי שראינו, ניתן להחליף את המונחים הקיצוניים בשלילות שלהם - X על ידי notX ו-W על ידי notW. באשר למונח האמצעי, A, אין טעם לשקול את החלפתו בשלילתו, notA, מכיוון שזה לא יתייחס לסוכן; אנו יכולים להחליף אותו רק בסוכן אחר, נניח B או C. תת-מין של צורות השפעה הן צורות ההסתה, כגון " X מסית את A לרצות W" ונגזרותיו.

צורה נפוצה אחת המתייחסת הן לרצון והן להשפעות עליו היא " **כאשר/אם X מתרחש, אז א' יעשה את W** " - כאשר (i X הוא כל אירוע בעל השפעה, כלומר התרחשות טבעית (דטרמיניסטית או אחרת) ו/או רצון עצמי ו/או אחר, שסוכן א' מודע לו או מאמין באופן שגוי שהוא נכון לפני פעולתו, ו-(ii) סוכן א' הוא כל אדם או קבוצת אנשים או ישות או ישויות רצוניות אחרות, ו-(iii W מתייחס לפעולה/פעולת רצון כלשהי של סוכן א' (באופן אינדיבידואלי, במקביל או באופן קולקטיבי), אשר פעולה/פעולת רצון זו יכולה להיות פשוט החלטה שהתקבלה אך טרם בוצעה, או תהליך שנמשך חלקית, או תהליך שנמשך עד לסיומו, בהצלחה או לא.

צורות כאלה עשויות להיקרא "תנאים אישיים" בכך שהן דומות לטענות לוגיות, טבעיות וסוגים אחרים של טענות מותנות. עם זאת, הן שונות במובנים חשובים. הטענה המקדימה כאן היא אירוע שצריך לא רק להתרחש אלא גם להיתפס כמתרחש, או לחלופין, היא עשויה להיחשב בטעות כמתרחשת - על ידי הגורם/ים הרלוונטיים. התוצאה קשורה לטענה המקדימה לא באמצעות הכרח לוגי או טבעי כלשהו, אלא באמצעות *נחישות*

אישית של הגורם/ים הרלוונטיים, שעשויה להיות בעלת עוצמה משתנה - מה שאומר שלמרות שהתוצאה משתמשת בקופולה "יעשה", במקרה הטוב סביר אך לעולם לא ודאי שהגורם/ים יביאו אותה. כמובן, ניתן להכריז על הטענה כולה כאמת או שקרית, בהתאם למי שמתקיים כל תנאיה המיועדים או לא.

שימו לב שהטענה "כאשר/אם X מתרחש, אז A יעשה W" אינה אומרת לנו בדיוק מה A יעשה כאשר או אם X לא מתרחש; אולי כדאי שנציין בצורה ברורה יותר "רק אם X מתרחש, A יעשה W" כדי להבדיל זאת מ"בין אם X מתרחש ובין אם לא, A יעשה W". אנו עשויים לסווג תנאים אישיים כקטגוריה של טענות דה-רה, השונות מתנאים טבעיים, זמניים והרחביים; עם זאת, אין לבלבל אותם עם תנאים לוגיים, ובפרט לא עם רמיזה חומרית (שהיא תת-קטגוריה של טענת דה-דיקטה, ובכלל לא דה-רה כפי ששמה עשוי להוביל להנחה).

מחקר פורמלי מפורט של צורות אלה ואחרות דומות חורג מהיקף ספר זה, אך בסופו של דבר מישהו צריך לבצע את העבודה.[46]

[46] אך ראו נספח 1 של *Volition* לקבלת הערות נוספות בנושא זה.

8. פרק שמונה

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 8 (סעיפים 2 ו-3).

1. רצון וביולוגיה

מעניין לציין, ראשית, שספרי לימוד בביולוגיה עשויים להתייחס לתהליכים רצוניים ולא רצוניים מבלי להודות ברצון או לשאול שאלות לגביו. עם זאת (הייתי אומר), רצון הוא מרכזי לנושאים רבים בביולוגיה.

א. הצענו כאן *שתודעה ורצון מתרחשים יחד* . ברמה מופשטת, הטענות הבאות בנוגע אליהן נראות סבירות. תודעה היא, כמובן, קודמת לשתיים, וניתנת להעלות על הדעת ללא רצון (מכיוון שלפעמים אנו מודעים לדברים מבלי להגיב אליהם). אך כל רצון דורש מודעות מסוימת, ואינה יכולה להתרחש בלעדיה. זה נכון אפילו לגבי גחמה, ועל אחת כמה וכמה לגבי רצון בעל מטרה. רצון ניתן להבחין בין אירוע מכני ספונטני על ידי מעורבות התודעה בו. רצון הוא רצון חופשי; אין דבר כזה רצון לא חופשי. אף על פי כן, מידת וטווח הרצון החופשי עשויים להשתנות במידה רבה. כוח הרצון הוא פרופורציונלי לכוח התודעה.

התודעה תהיה חסרת תועלת מעשית עבור אורגניזם אם לא תושלם על ידי רצון. על ידי יצירת משמעות לרצון, קוגניציה הופכת למשמעותית ככלי הישרדות. יתר על כן, רוב התהליכים הקוגניטיביים שלנו תלויים בפעולות של רצון. ברמה החושית, למשל, פתיחת או מיקוד עינינו היא רצון. ברמה המנטלית, זכירת זיכרון או דמיון הם לעתים קרובות רצוניים. במחשבה, רצון נחוץ כדי לכוון את תשומת ליבנו לכאן ולכאן ולהעצים אותה כנדרש. *התודעה שלנו, שאינה אינסופית, לא הייתה מובילה אותנו רחוק ללא רצון.*

לכן, השילוב של רצון ותודעה באורגניזמים אינו מקרי מטבעו, אלא הכרחי.

הצעות אלה מבוססות על תצפיות ביצורים חיים, אך עשויות לשמש גם כהנחות יסוד לביולוגיה. *תודעה ורצון נמצאות בכל מקום בו נמצאות מערכות עצבים*. אצל בני אדם ובעלי חיים גבוהים יותר, האחרונים כוללים מערכת עצבים מרכזית (מוח וחוט שדרה), ומערכת היקפית, עם יכולות חושיות ומוטוריות. אצל בעלי חיים נחותים יותר, כמו חרקים או תולעים, המנגנון הפיזיולוגי לתודעה ורצון הרבה פחות מורכב, אך בכל זאת ניתן לזיהוי. בחיי הצמח, ו(אני מניח כבדרך אגב) בחיי בעלי חיים חד-תאיים, לא זוהו איברים לתודעה ורצון.

תנועה בעקבות תחושה אינה בהכרח מעידה על תגובה רצונית; תגובה לגירויים עשויה להיות רפלקסית. עם זאת, לפחות עבור צורות חיים גבוהות יותר של בעלי חיים, ניתן להניח רצונות במידה מסוימת דומה לשלנו, לאור *התנהגותן הנצפית. הנחה כזו נראית מוצדקת עוד יותר על ידי הדמיון המורפולוגי* והגנטי העיקרי ביניהן לבינינו, דבר המצביע על התפתחותנו מצורות חיים נפוצות. נכון עדיין שיכולות קוגניטיביות ורצוניות אנושיות, כולל דיבור והיגיון , עדיפות משמעותית, דבר המצביע על קפיצת מדרגה באבולוציה. אך אנו יכולים[47] *להצביע* על הבדלים בולטים במבנה ובגודל המוח כדי להסביר זאת; זה לא מתעלם או סותר אף חוק ביולוגי.

כמו כן ראויות לציון העובדות הנצפות של אינטראקציה חברתית בין בעלי חיים ו/או בני אדם, ובפרט הופעתה של תרבות בקבוצות אנושיות. אלה מעידים על תודעה ורצון. הם מאפשרים את ההעברה, בין בני זמננו ומדור לדור, של מיומנויות חיים (למשל טכניקות ציד) ובמקרה של תרבות אנושית, ידע היסטורי ומופשט, כמו גם רכוש וטכנולוגיה.

לסיכום, ניתן להבחין בין בעלי חיים "נמוכים" ל"גבוהים" באומרם שהראשונים הם חושיים ורפלקסיביים יותר, מגיבים באופן מיידי לגירויים

---

[47] אבל אין ספק שלפחות בעלי החיים הגבוהים יותר "מדברים" באמצעות הבעות פנים וגופניות, כמו גם צלילים המושמעים; ואנחנו יכולים לצפות בהם "מסבירים" במידה מסוימת, שופטים מצבים ובוחרים תגובות אליהם. ההבדלים הם הבדלי דרגה ולא מהות. כמו כן, אסור לנו לשכוח שמינים מסוימים הקרובים לאדם היו קיימים וכעת נכחדים.

בהווה בדרכים סטנדרטיות, בעוד שהאחרונים מתפקדים יותר ויותר באמצעות התודעה , כלומר בהתייחס לזיכרון (אחסון וזכירת תחושות עבר), דמיון (ערבוב מחדש של זיכרונות, חלימה) וציפייה (שקילת חלופות, קבלת החלטות), מה שמאפשר את יכולות הקוגניציה, הרצון וההערכה שלהם נמתחות לאורך זמן. מבין האחרונים, בני האדם מצטיינים ככל הנראה, כנראה בעיקר בזכות התפתחות השפה שלהם, במחשבה ובדיבור (כנראה במקביל).

ביולוגים כיום מסתפקים *בתיאור* ולא בהסבר של תהליכים פיזיקליים באורגניזמים חיים, תוך שימוש במונחים ניטרליים לכאורה כמו "עשייה" או "ארגון", אשר נמנעים מאזכור של רצון או אפילו תודעה, שלא לדבר על נשמה. אבל עקיפת סוגיות מסוימות אינה פתרון שלהן. עם זאת, תפקידם של הביולוגים הוא למצוא גשר אמין בין פילוסופיית הנפש לבין חששותיהם וממצאיהם החומריים. אין צורך למהר, ואין הצדקה לדחייה סתם כך. אם פילוסופים צודקים בהנחה של נשמה, הביולוגים בסופו של דבר יצליחו להתגבר על כך, וללא ספק יעשירו את המושג מאוד.

ב. כפי שטענו, תודעה ורצון מרמזים על נשמה, המשמשת בהתאמה כסובייקט וסוכן בהם. נשמה נחוצה באופן הגיוני כדי להסביר גם אותם וגם את הידע שלנו עליהם. נשמה כמובן מרמזת על אמונה בסוג כלשהו של " ***ויטאליזם*** " (כאן מובן כאמונה שאורגניזמים של בעלי חיים, כולל בני אדם, הם בעלי "נשמה") [48], לעומת " ***מנגנון*** " (האמונה שבעלי חיים לפחות, אם לא גם בני אדם, הם בסך הכל מכונות מורכבות מאוד). עם זאת, אין צורך להבין את הויטאליזם באופן פשטני, כהנחה המסורתית של "רוח במכונה" של אורגניזמים אנושיים ובעלי חיים. שכן, כפי שהסברנו, *לנשמה אין תכונות פנומנליות, אפילו לא הרחבה או מיקום מרחביים* . לפיכך, כל דמיון של הנשמה כענן שקוף המחיה את הגוף מתפרש בצורה שגויה, וכל התקפה על הנשמה שמקבלת סמל כזה פשוטו כמשמעו היא ביקורת לא הוגנת.

---

[48] למרות שבצורה מדויקת המונח ויטאליזם מיושם גם על ירקות וגם על בעלי חיים, מונח מתאים יותר יהיה ספיריטואליזם (השווה למטריאליזם ומנטליזם), אם כי בדרך כלל זה מקושר *לסיאנסים מיסטיים* שמטרתם לתקשר עם רוחות המתים (הנקרא גם 'ספיריטואליזם').

המחלוקת בין הוויטליסטים למכניסטים רחוקה כמובן מלהיות אקדמית, אלא טעונה ביותר מבחינה מדעית, אתית ופוליטית. פרדוקסלי הוא שהדוקטרינה המכניסטית, המוצגת כאמפירית ופוזיטיביסטית, צצה כעמוד תווך של המחשבה המודרנית לפני כ-400 שנה, הודות לרנה דקארט. למרות כל האינטליגנציה שלו במובנים רבים אחרים, הוא היה בכל זאת פילוסוף של "מגדל השן", וההנחה שלו שבניגוד לבני אדם, (לבעלי חיים אחרים) אין נשמה לא התבססה על תצפית או תהליך מדעי. עם זאת, כמו לעתים קרובות בהיסטוריה של הפילוסופיה, יוקרתו הספיקה כדי להעניק כבוד, אמינות ומומנטום לרעיון.

ההשלכות המעשיות הנוראיות של המנגנון בולטות כיום יותר ויותר סביבנו. אנשים רבים אינם רואים בבעלי חיים (מלבד חיות המחמד שלהם, אולי) יצורים חיים שיכולים לסבול, אלא כ"דברים" שמשמיעים בכי ועושים פרצופים משום שהם מתוכנתים לעשות זאת על ידי "הטבע". לכן, החקלאות התעשייתית מכפיפה בעלי חיים לתנאי מחיה ומוות אכזריים, ומקריבה מדי יום מיליונים מהם, בטענה שניתן להאכיל את ההמונים רק כך. בעלי חיים מעונים באכזריות מדי יום במעבדות, בטענה שצורכי "מדעי החיים" מצדיקים "ניסויים" כאלה. ועכשיו, אנו עדים לבואה של ההנדסה הגנטית, ההתעלמות האולטימטיבית מההבדל בין אורגניזמים חיים לחומר דומם, המונעת על ידי חמדנות מוחלטת, ומסכנת מינים עיקריים [49]. בסך הכל, זוהי אורגיה של חוסר מודעות ובורות מוסרית.

> הנאצים השתמשו בהשפלה דומה כדי להצדיק ולאפשר את שואת היהודים בשנים 1933-1945. כפי שכותב פול ג'ונסון: "במקום שהאנטישמי מימי הביניים ראה את היהודי כלא-אנושי, שטן או סוג של חיה (ומכאן ה"יודנסאו") , הקיצוני הנאצי ספג את ניסוחו התת-מדעי של היטלר והגיע להתייחס ליהודים כחיידקים או כסוג מסוכן במיוחד של מזיקים" [50]. מנגנון מוריד בעלי חיים לרמה של

---

[49] לדוגמה, במקרה של דגים מהונדסים גנטית, הדגימות המהונדסות גדולות יותר ופעילות מינית יותר מקרוביהן בטבע. מכיוון שהראשונים בורחים באופן בלתי נמנע לסביבה הטבעית, הם נוטים לדחוק בהדרגה גנטית את האחרונים. אך בהיותם, ככל הנראה, אורגניזמים חלשים יותר מבחינה פיזיולוגית, היצורים המהונדסים עצמם אינם ברי קיימא בטווח הארוך.

[50] ג'ונסון, עמ' 473. טיעונים דומים משמשים לעתים קרובות כתירוצים לרציחות אישיות או המוניות.

חפצים גרידא; שנאה גזעית ושנאה דומה מורידה בני אדם לרמה של בעלי חיים, ולכן (בדרך של סילוגיזם) של 'דברים'.

מנגנון אינו תמים; הוא מקדם מנטליות חסרת לב שכזו. אפשר בהחלט לראות בו דוגמה *שנועדה* להצדיק בנוחות יחס לא אנושי, כלפי חיות ובסופו של דבר כלפי בני אדם. אין ספק שתומכיו, ותלמידיהם המאמינים, צריכים להיות בכלא, או לכל הפחות בבתי משוגעים, בהתחשב בנזק שגרמו, גורמים ועומדים לגרום לכדור הארץ הזה; במקום זאת, החברה שלנו מכבדת אותם ומעשירה אותם.

הצלחת הפיזיקה אינה מצדיקה מנגנון בביולוגיה. מנגנון אינו יכול, בהיגיון, לתבוע את יתרון הספק שניתן בדרך כלל להיפותזה מדעית שלא נבדקה, לאור השלכותיה המעשיות הקטלניות. כפי שכבר צוין, עד שתומכיו יציגו בפועל נוסחאות מתמטיות שחוזות *במדויק* את כל פעולותיהם של בעלי חיים, או אפילו בני אדם, הם אינם יכולים להעמיד פנים שהם מגנים על אמת מדעית.

ג. בנוגע לתורת ***האבולוציה*** , שאני תומך בה, ניתן לומר בפשטות את הדברים הבאים. אנו יכולים להעלות על הדעת שכאשר חומר אנאורגני (אבק כוכבים בעצמו, התוצאה הסופית של היסטוריה ארוכה של אירועים אסטרונומיים) התלכד למבנים מורכבים מספיק, הוא הפך לחומר חי (תאים בודדים). מבנים אלה התפתחו למבנים מורכבים עוד יותר, דהיינו צמחים ובעלי חיים נחותים; לאחר מכן האחרונים התפתחו לבעלי חיים גבוהים יותר, כולל בני אדם. בשלב האחרון הזה, לפחות, הטבע אפשר לאורגניזמים חיים בעלי נשמות להופיע, בעלי כוחות מיוחדים ניכרים של קוגניציה, רצון והערכה. אין בכך דבר בלתי נתפס מנקודת מבטה של תורת האבולוציה.

מאפיינים מיוחדים אלה הופיעו בטבע, ועד כה היו פחות או יותר תואמים לסביבה. הם נראו, בהתחלה, כהתאמות טובות במיוחד. עם זאת, בטווח הארוך הם בהחלט עלולים להתגלות כלא תואמים. ואכן, זה נראה יותר ויותר סביר, לאור הנטייה הנוכחית של האנושות להשמיד מינים אחרים ואת הביוספרה עצמה. אולי אפילו, למיטב ידיעתנו, חורבנו שלנו כבר עכשיו בלתי נמנע בתוך העשורים הקרובים. אז, ולו רק על כדור הארץ, מאפיינים מיוחדים אלה, במידה שנמצאים לפחות במין האנושי, בהחלט

עלולים להתברר כהרס עצמי - ניסוי לא מוצלח ושאפתני מדי של הטבע. אבל לעת עתה, הם כאן.

(עוד נאמר על סוגיות ביולוגיות בפרק מאוחר יותר של *Volition*.)

2. פסיכולוגיה טיפולית

המדעים המיוחדים שמטרתם חקר ההתנהגות האנושית (ובעלי החיים באופן רחב יותר), ובמיוחד הפסיכולוגיה והסוציולוגיה, קשורים כמובן, באופן מרומז אם לא במפורש, קשר הדוק למושג הרצון ולבעלי בריתו. לעתים קרובות מדי, חוקרי התנהגות מתעלמים או מסתירים אמת בסיסית זו, ומפתחים את הניתוחים שלהם ללא התייחסות מפורשת אליה, וחושבים שהשמטה כזו תיראה "מדעית" יותר. הם פונים לכימיקלים ולסטטיסטיקה, מבלי לנתח באופן פורמלי את מה שעומד בבסיס הלוגיקה של השיח שלהם. זה טיפשי, אם לא לא ישר. תקוותי היא שהעבודה הנוכחית תעזור להתגבר על עיוות כזה.

ראוי להעיר כאן כמה הערות בנוגע למחלות נפש ולריפוין, מבלי להתיימר לידע קליני כלשהו. המושג "מחלות נפש" נגזר ככל הנראה באנלוגיה ממושג "מחלות גופניות". אנו מתייחסים באמצעותו לכל מצב בחיינו הנפשיים הנחווה כלא נוח באופן כרוני, או כפוגע קשות ביכולתנו להתמודד עם חיי היומיום שלנו, בין אם מבחינה אינטלקטואלית, רגשית, קיומית, חברתית או אחרת. יש לקוות, תפקוד לקוי כזה ניתן לריפוי; אם כי ייתכן שאיננו עצמנו יודעים כעת כיצד לרפא אותו.

ישנם פסיכולוגים שמדמיינים את "הנפש" (או הנפש) כמעין ארון, כאשר המדף העליון מכיל פריטים מנטליים מודעים, המדף האמצעי - תת-מודעים והמדף התחתון - תת-מודעים. הבעיה עם נקודת מבט זו היא שהיא מרמזת על הנפש כמעין ישות, העשויה מ"חומר מנטלי", התלויה איפשהו בראשנו, עם מבנה כלשהו כך שבאנלוגיה למחלות בגוף האדם, חלקים ממנה עשויים להיות בנויים בצורה שגויה, להיות במקומם הלא נכון, חסרים, מיותרים או מוזזים בצורה לא נכונה.

יתר על כן, תכולת הארון הזה (ה"פריטים המנטליים" האמורים) מזוהה בעיקר עם "רעיונות", מונח כולל הכולל יחידות מידע, אירועים מכוונים ופיסות רגש, אשר בעצמן נתפסות כ"ישויות" של מהות נפשית. תנועותיהן של ישויות אלו, בתוך מדף וממדף למדף, מרכיבות את החיים הפנימיים של הנפש. לא מובהר כיצד ישויות אלו נוצרות, משתנות, נעות ועוזבות - האם באופן ספונטני (באופן בלתי מוסבר), על ידי אינטראקציה זו עם זו (כמו כדורי ביליארד, בכפוף לסיבתיות), ו/או על ידי רצונה של ישות נוספת כלשהי (אדם, מי) הממוקמת בסמוך לארון.

כמו כן, אנו עשויים לשאול: מה הופך רעיון אינפורמטיבי למוכר, רעיון מכוון לרצון או רעיון רגשי לבעל ערך? היכן נמצא העצמי בתיאור זה? תכונות ייחודיות אלו נותרות בלתי מוסברות. מודל נפשי פופולרי זה (במקורו חלקית קרטזיאני, חלקית פרוידיאני [51]) הוא פשטני באופן ברור. הוא מפרק וממציא יתר על המידה. הוא אינו מצליח להסביר אירועים נפשיים בצורה משכנעת, ואף חוסם במידה ניכרת את ההסבר, בהיותו *מכניסטי במהותו* .

בנוסף, זה משאיר את הקשר בין הנפש למוח (ומכאן לגוף) כתעלומה, שכן זה מרמז על כפילות של תפקודים בין הנפש למוח - יתירות בלתי מוסברת (הנקראת 'מקבילות'). החלפתה במקבילה חומרית גרידא (מודל 'נוירולוגי' ב-100%), כפי שרבים מנסים כיום, אינה פתרון - שכן למרות שהחומר משתנה, הבעיות המבניות והסיבתיות נותרות.

הניתוח שלי של הנפש, בעבודה הנוכחית ובמקומות אחרים, אינו מכיר בתרחישים כאלה. אני מתייחס לגוף חומרי הכולל מערכת עצבים, "מטריצה" מנטלית שעליה מוצגים *באופן זמני פריטים קוגניטיביים* (זיכרונות, דמיונות, רגשות מנטליים), ונשמה שבה מתרחשים באופן תקין *אירועים של* קוגניציה, רצון והערכה. משמעות הדבר היא *שאין אחסון של פריטים מנטליים כשלעצמם, לא במטריצה המנטלית ולא בנשמה* . כל מה

---

[51] השאלה ההיסטורית ראויה כמובן למחקר מקיף. המודל הפרוידיאני הוא אולי מופשט יותר, ומחלק את "המבנה הנפשי" לאגו, איד וסופר-אגו, או שוב למודע, תת-מודע ותת-מודע, ומתייחס ל"אלמנטים טעוני אנרגיה"; אך הוא מגיע לאותו תיאור מכניסטי של הנפש, שהוא מטעה מבחינה אטיולוגית וסטרילי.

שקורה ב"חיים המנטליים" שלנו ודורש אחסון יכול להיות מאוחסן רק במישור חומרי, כביכול במוח.

מנקודת מבט זו, לא ניתן למקם מחלות נפש במטריצה המנטלית, שכן כל מה שקורה שם הוא רק השלכה חולפת של תמונות או צלילים או כימרות פנומנליות אחרות. הן עשויות להיות ממוקמות במוח, כפריטי נתונים מאוחסנים בעלי דיוק או ערך מפוקפקים, ו/או כלקויים נוירולוגיים או פיזיולוגיים. או שהן עשויות להיות ממוקמות בנשמה, אך לא כמשהו מאוחסן, מבני או מכני, אלא רק כבחירות אישיות חוזרות ונשנות מסוג מסוים לנוכח השפעות ותנאים חוזרים ונשנים מסוימים.

ה"מודע" וה"תת-מודע" שניהם רצוניים, כלומר פעולות או מצבים של הנשמה - שחלקן בעלות תוצאות נפשיות ו/או פיזיות, אך לא לכולן. תת-המודע שונה מהמודע רק במידה: "רצון לא רצוני" כרוך במודעות מינימלית, אד-הוק, בעוד ש"רצון רצוני" כרוך בתשומת לב רחבה ומקיפה יותר. לפיכך, הנפש אינה במהותה *מערכת מכנית* , אם כי כוחות מכניים מסוימים (מצבים פיזיים ונפשיים) עשויים להשפיע עליה, ולמרות שהנשמה עשויה להיות מושפעת מאובייקטים נפשיים ופיזיים של התודעה.

ה"לא מודע" אינו חלק מהנפש, אלא בתשתית *החומרית שלה* , מערכת העצבים. פעולות או מצבים לא מודעים לחלוטין אינם רצוניים, אלא חסרי מוח; הם נוצרים על ידי מערכת העצבים, כמו תפקודי המערכת המוטורית האוטונומית (נשימה אוטומטית, פעימות לב וכו'). הנפש אינה תפוסה על ידי "ישויות" מלבד הנשמה ותמונות המרצדות בתודעה - המרכיבים האחרים אינם ישויות, אלא כוונות, פעולות ומצבים של הנשמה, כמו גם תנועות ושינויים הנגרמים על ידי הנשמה או המוח של תמונות מנטליות.

לכן, חכם להימנע ממינוחים מטעים מבחינה אונטולוגית. מבחינה אפיסטמולוגית, שימו לב היטב, מחשבות, כוונות, רגשות או דחפים מודעים ותת-מודעים ניתנים בסופו של דבר *לצפייה* על ידי התבוננות פנימית - הראשונים בקלות ובבהירות רבה יותר מאשר האחרונים. מצד שני, מחשבות, כוונות, רגשות או דחפים "לא מודעים" הם בהכרח *דברים* שאנו מניחים במשתמע מדברים שנצפו, על ידי לוגיקה אדוקטיבית. לדוגמה, אם אנו מדברים על "קונפליקט", איננו צריכים להתכוון למשהו ממשי ומבוטא באופן קונקרטי, אלא עשויים להתייחס למשהו שידוע באופן מופשט כי הוא עלול להתרחש.

לדוגמה, אם סוכן א' מאמין (או רוצה) בו זמנית משהו X ומשוואת ההפך שלו לא X (כפי שקורה לעתים קרובות) - נוכל לאפיין מצב זה כקונפליקט פוטנציאלי, למרות שייתכן שסוכן א' לא היה מודע לכך או עדיין לא חווה ממנו השלכות לא נעימות. קיים קונפליקט מרומז ואובייקטיבי שאנו יכולים להסיק באופן הגיוני משתי האמונות (או הרצונות), בידיעה שאם א' ינסה אי פעם לממש את שתיהן יחד, הוא נידון לכישלון, מכיוון ש-X ו-notX אינם תואמים.

לפי תפיסה זו, אם כן, יש להתייחס למוח למושג מחלת נפש עצמה, כמשהו שלא נבחר, בעוד שמה שנוגע לנשמה לא יכול להיות מאופיין כך, בהיותו עניין של רצון חופשי, אלא יש להתייחס אליו כתחום המוסר, האתיקה או "הדרך הרוחנית". אף על פי כן, כפי שיוצג בהמשך, הנשמה החופשית במהותה עדיין יכולה להסתבך במצבים מבלבלים למדי, כמו הרגלים רעים, אובססיות וקומפולסיות, ולכן אנו עשויים להשתמש במונח "מחלת נפש" באופן חופשי בהתייחס למצבים שקשה לפתור. כפי שנסביר בהמשך, גם הפרעות אישיות מושרשת בבניית האגו שלנו.

בנוגע ל"ריפוי" של מחלות נפש כאלה, ראוי להוסיף את הכלליות הבאות. סיבה היא התנהגות או אופי כלשהו של הנשמה, אשר מייצרים, מקימים או מגבירים את מה שאנו מחשיבים כמחלה. תרופה היא משהו שימנע, יסיר או יחליש את המחלה. התרופה לא בהכרח... לעבור דרך ידע על הסיבה, אם כי ידע כזה הוא לעתים קרובות שימושי ולעיתים חיוני [52]. ברגע שהסיבה יצרה את התוצאה הלא רצויה שלה, הסיבה עשויה כבר לא להיות הבעיה, אלא אם כן היא עלולה לחזור על עצמה [53]. אם הסיבה ממשיכה לחזור, ההשפעה עשויה לחזור בזה אחר זה באותה עוצמה, או שהיא עשויה להפוך לכדור שלג. התרופה עשויה לפעמים להיות מכוונה לנטרל את הסיבה,

---

[52] עם זאת, "פסיכולוגיזציה" מוגזמת מטילה ספקות ללא צורך ומזינה השערות חסרות בסיס, ויוצרת בעיות זהות. חוסר היציבות המנטלית הנובעת מכך מספקת תירוץ אינטלקטואלי למה שהן במהותו פעילויות (חסרות תועלת, אם לא מזיקות) של בניית אגו.

[53] למרות שסקירת ההיסטוריה של אדם, כולל יחסי גומלין עם אנשים אחרים, יכולה לסייע בהבהרה ושינוי התנהגות ורגשות עכשוויים, הקשרים הסיבתיים רחוקים מלהיות מכריעים, שכן בני אדם הם במהותם יצורים רצוניים. לפיכך, המטופל נאלץ להיאחז לשווא ברעיונות מסוימים, במקום להשתחרר מהם.

ומשם בעקיפין את ההשפעה. או שהיא עשויה להיות מכוונה לנטרל את ההשפעה, באופן ישיר. בכל מקרה, חכם לשים לב לתופעות לוואי בלתי צפויות עתידיות.

ניקח כמה דוגמאות לתפקוד מנטלי לקוי: נניח שלאדם יש מחשבות, חלומות, דימויים או צלילים פנימיים, הזיות, רגשות או רגשות חזקים באופן חריג, לא רצויים, מטרידים או לא נוחים, חוזרים ונשנים או מתמשכים. כפי שנחשף בעבודה הנוכחית, אירועים כאלה עשויים להיות בעלי שורשים רצוניים או להיות תוצרים פחות או יותר לא רצוניים של המוח. האבחון המדויק ישתנה ממקרה למקרה, ותנחה את מאמצי הטיפול.

במידה שהמוח נחשב לבעיה, ניתן לפנות לטיפולים כימיים, כירורגיים או פיזיולוגיים אחרים. עם זאת, אלה יכולים להיות רק אמצעי ביניים, במידה שמעורבים תפקודי רצון לקוי. כלומר, במקרים כאלה, תרופות יכולות רק להסוות את הבעיה, לא לפתור אותה. יתר על כן, הן עלולות בטווח הארוך להזיק, או לפחות להפוך למכשול לטיפול תקין.

שכן אם הבעיה היא בשורשה רצונית, [54]ייתכן שיהיה צורך ב"פסיכואנליזה". כלומר, מאמץ למיין באופן לוגי טעויות מחשבה והתנהגות - בין אם על ידי הנבדק עצמו (שעשוי להזדקק ללימודים תיאורטיים), ובין אם בעזרת חבר מקצועי או בעל יכולת. זה עשוי, כמובן, בתורו לדרוש שינויים התנהגותיים, אישיים או בין-אישיים, כגון תרגול מדיטציה או ביצוע מעשים טובים.

[54] הערה: בשימוש במונח זה, איני מתכוון לתמוך בדוקטרינה מסוימת של הפסיכואנליזה.

9. פרק תשע

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 9.

רצון, ווליטי וגחמה

1. קוגניציה, רצון והערכה

"הנשמה" שלנו היא ליבת העצמי שלנו ושל כל "חיינו" האישיים. מנקודת מבט אונטולוגית, לנשמה מגוון יכולות פעילות, או *תפקודים* , אשר ניתן לסווג לשלוש קבוצות רחבות: קוגניציה, רצון והערכה.

מבחינה אפיסטמולוגית, ייתכן שאנו נעשים מודעים לנשמה כ"ישות" נפרדת על ידי דמיונה במרכז המשותף לכאורה של כל החוויות הקוגניטיביות, הרצוניות וההערכה (תהליך שניתן לכנותו "אינטרפולציה") [55], ועל ידי הנחות מושגיות. אך עלינו גם להודות שלנשמתנו יש מודעות עצמית ישירה, כמו גם מודעות ישירה לחוויות האינטימיות ביותר הללו (כלומר, קוגניציות, רצונות והערכות). שכן רק קבלת ראיות ישירות כאלה לעצמי ולתפקודיו, אותן כינינו "אינטואיציה", יכולה להסביר את יכולתנו להבחין בפעולות *ספציפיות* של קוגניציה, רצונה או הערכה, גם כאשר לפעולות כאלה אין תוצאות פנומנליות גלויות.

הנשמה, על פי תפיסה זו, היא ישות מובחנת, שאין לה כשלעצמה היבטים פנומנליים, בניגוד לישויות נפשיות וחומריות; מכאן נוכל להניח שהיא

---

[55] לדוגמה, נראה שאנו מסתכלים החוצה ורואים מאחורי עינינו או נהנים מתחושות מגע מתוך גופנו.

מורכבת מחומר מיוחד (למשל, 'רוח'). כפי שראינו, יש להבחין בין עצמי פנימי אינטואיטיבי זה לבין סביבתו, דהיינו: התופעות הנפשיות שהיא תופסת, התופעות הפיזיות שהיא תופסת בגופה שלה ומעבר לו (האחרון כולל, כמו גם העולם הפיזי לכאורה, כמה השפעות ניתנות לתחושה כביכול של נשמות אחרות).

לפיכך, יש לנו *ארבעה זירות חוויה* לשקול: הפנימי ביותר (במובן של 'בתוך הנשמה עצמה'), המנטלי (עבור אותה נשמה), הגופני (עבור אותה נשמה) והחיצוני (מעבר לגוף האדם) [56]. ה'מרחקים' השונים המשתמעים ממונחים אלה הם כמובן יחסיים לנשמה, ומבוססים על כוחות הקוגניציה, הרצון וההערכה המשתנים שיש לנשמה בהם.

הפונקציות הבסיסיות של *קוגניציה, רצון והערכה פועלות בכל אחד מארבעת האזורים הללו* (הפנימי, המנטלי, הגופני והחיצוני). אולם, הזירה *העיקרית* שלהם היא הנשמה.

קוגניציה מתייחסת בעיקר לאירוע בנפש, אירוע של *מודעות לדבר מסוים* , בין אם אובייקט זה נמצא בתוך הנפש עצמה, או תופעה נפשית או פיזית מעבר לה. קוגניציה היא מה שקורה בצד הנפש של יחסי התודעה בין סובייקט לאובייקט. זוהי "הקצה העסקי" של כל התהליכים הקוגניטיביים - המקום שבו הדברים "מתחברים". תחושה, דמיון והיגיון אינם פעולות קוגניציה *כשלעצמן* , אלא תהליכים המציגים נתונים קונקרטיים או מופשטים לנפש לצורך קוגניציה. האיברים הפיזיים ואותות התחושה אינם כשלעצמם מהווים תפיסה, אך במקרה הטוב מאפשרים אותה. כאשר זיכרונות או המצאות מוצגים בתודעה, לא התודעה היא זו שתופסת אותם, אלא הנשמה. כאשר נבנה מושג, או מוצע קשר או מסיקים מסקנה, הנשמה לבדה היא זו שמבינה.

באופן דומה, *רצון* מתייחס בעיקר לאירוע בנשמה, כאשר היא רוצה ישירות משהו ספציפי *בתוכה* , שכן כל הרצונות לכאורה מעבר לנשמה הן רק תוצאות ישירות או עקיפות של פעולה פנימית כזו. באופן דומה, *הערכה* היא משהו רוחני (כלומר, בנשמה) לפני כל דבר אחר. רק בתוך הנשמה

---

[56] למרות ששלושת האזורים האחרונים הם כולם "חיצוניים" יחסית לנשמה, ניתן לראות את התחומים המנטליים והגופניים כפנימיים יחסית בהתייחס לחומר שמעבר לגוף, כאשר המנטלי נחשב קרוב יותר לנשמה מאשר הגופני.

ניתן לפעמים להבחין בבירור בין שלושת הפונקציות, משום שברוב המקרים הן שלובות זו בזו באופן הדוק מאוד. הדבר ניכר כאשר אנו בוחנים בפירוט מסוים את יחסי הגומלין ביניהן בארבעת זירות החוויה.[57]

a. *קוגניציה* (במובן הרחב, כולל כל המטרות הקוגניטיביות) משתמשת ברצון ככלי בדרכים שונות.

- זה נכון לעתים קרובות אפילו בתוך הנשמה. לדוגמה: כוונות של מילים וסמלים אחרים הן מעשי רצון; נדרש רצון כדי לכוון ולהעצים את תשומת הלב, בין אם היא מופנית פנימה או החוצה.
- ברמה המנטלית, השלכת דימויים מנטליים היא לעתים קרובות רצונית. קוגניציה משתמשת בהשלכה כזו לפעולות היסוד של אינטליגנציה ותבונה, דהיינו: הצבעה מנטלית על משהו, תיחום והפרדה של תפיסות, שלילת חוויה, כמו גם בהפשטה ובסיווג, ניסוח השערות ותרחישים חלופיים, הסקת מסקנות לוגיות וכמובן שימוש בשפה.
- ברמה הגופנית-פיזית, אנו משתמשים ברצון כדי להתכונן ולרדוף אחר אובייקטים קוגניטיביים. לדוגמה: פתיחת עיניים והסתכלות החוצה, או הפניית ראש כדי להתמודד עם משהו, או הצבעה באצבע, או הושטת יד כדי לגעת במשהו, או הזזת כל הגוף במרחב כדי לשנות פרספקטיבה.
- ברמה הפיזית החיצונית, אנו משתמשים ברצון כדי לערוך ניסויים, לתמרן חפצים ולהזיז אותם, למקם אותם ביחסים מסוימים זה לזה, ולשלוט בתנאים היחסיים המדויקים שלהם.

b. *רצון* (במובן הרחב, כולל כל ההשלכות החיצוניות של רצון) כרוך ודורש קוגניציה בדרכים שונות.

---

[57] אחד הקשרים בין רצון לתודעה מוצג היטב על ידי חוסה אורטגה אי גאסט במאמר שכותרתו "היבטים ומכלול". רצון נדרש על ידי תודעה מוגבלת כדי להתמקד בהיבטים שונים של האובייקט. כל הופעה של האובייקט היא תגובתו למבטו השואל של הסובייקט: העיניים נעות סביב האובייקט (כשאנו מתקרבים אליו, מתרחקים ממנו או מקיפים אותו), "צופות" ב"היבטים" שונים שלו. *תודעה "אינטגרלית" לא תזדקק לרצון, אך תודעה מוגבלת לא יכולה להסתדר בלעדיו* .

- בתוך הנשמה, למרות שחלק מהרצונות עשויות להיות חסרות מטרה, בדרך כלל קדמות להן קוגניציות המזהות מטרות ואמצעים לרצון גדול יותר, וכך קובעות את הכוונה של הרצון המדויק המדובר. אפילו במקרה של גחמות, עשויה להיות מעורבת הכרה חקרנית כלשהי של תנאים פנימיים וחיצוניים.
- ברמה הנפשית והפיזית, רצון משתמש בקוגניציה לא רק כדי לזהות מטרות ואמצעים כלליים, אלא גם כדי לסקור את הסביבה הנוכחית וכך לקבל ממנה את המשוב המאפשר לבחון רצונות מסוימים, ובמידת הצורך לתקן אותם או לאתר אותם בצורה מדויקת יותר, מה שמגדיל את הסיכויים להצלחה הסופית.

c. *הערכה* כרוכה ומעורבת בקוגניציה וברצון בדרכים שונות.

- הערכה בתוך הנשמה היא עצמה, כאירוע מסוים, גם פעולה קוגניטיבית וגם פעולה של רצון. להעריך משהו פירושו להתיימר לזהות את ערכו ביחס לנורמה כלשהי, כלומר בתוך סולם השוואתי - זוהי פעולה קוגניטיבית. לאחר מכן, הערכה מקצה כוונה חיובית או שלילית תואמת לרצון עוקב - זוהי פעולה רצונית.
- ברור שהערכה אינה מתרחשת בוואקום, אלא ביחס לסובייקט וסביבה מסוימים – שיש להכירם, בין אם הם צודקים ובין אם לאו. הסובייקט יכול להיות הנשמה עצמה (למשל, בפעילויות דתיות), או זיהוי שגוי של תופעות נפשיות וגופניות כעצמי (אגו), או הנפש או הגוף (למשל, בחיפוש חילוני אחר בריאות פסיכולוגית או פיזיולוגית), או נשמות או אגו חיצוניים משוערים, או הנפש והגוף המשוערים שלהם. הסביבה הנדונה בהערכה היא תחום הפעולה והתגובה לכאורה או המשוער של אותו סובייקט מסוים.
- הערכה מתרחשת גם ביחס לפעולות קוגניטיביות - בחינה האם פעולה כזו מובילה לאמת או לשקר. בצורתה הפרימיטיבית, הערכה כזו של קוגניציות כשלעצמן מתרחשת אד-הוק, בדרגות שונות של בהירות ותוקף (או 'ערך-אמת'). בצורה מתקדמת יותר, זה מה שמדעי הלוגיקה והמתודולוגיה מתיימרים לעשות: לגלות בדיוק באילו תנאים באופן כללי, פריטי ידע ותהליכי הסקה עשויים להיחשב תקפים או לא תקפים.

- הערכה מעורבת בכל, או ברוב, הפעולות הרצוניות, שכן האחרונות מכוונות בדרך כלל (למעט ככל הנראה גחמות) לדברים לכאורה בעלי ערך, והרחק מדברים הנחשבים חסרי ערך.

שימו לב שכל שלושת הפונקציות של הנשמה עשויות לכלול פרשנות מילולית, אך אינן חייבות. *מילים* מקבלות את משמעותן על ידי כוונת הנשמה; הן נוצרות גם על ידי רצון, כהשלכות נפשיות של מראות או צלילים, או כסמלים פיזיים מדוברים או כתובים. מילים לפעמים שימושיות; אך לפעמים הן יכולות לבלבל.

- בהקשרים קוגניטיביים, מילים עוזרות לנו לתעד, לסדר ולהעביר מידע רב, במידה בלתי אפשרית ללא מילים. אבל מילים הופכות לפרודוקטיביות כאשר הן מונעות מאיתנו להתייחס לחוויה חדשה, וכאשר אנו נעלמים בדפוסים הסמליים שלהן.

- בהקשרים רצוניים, מילים עשויות להיות שימושיות ככלי למידה או הוראה, להעברת מידע או הוראות מאדם אחד למשנהו. אך הן יכולות גם להעסיק את תשומת ליבנו ולהפריע לריכוז במשימה שלפנינו [58].

- בהערכה, אפשר מדי פעם להשתמש במילות תואר כמו טוב או רע כדי לבטא את כוונותיו, אך מילים אלו עלולות להפוך מטעות אם שוכחים את טבעה האינטואיטיבי במהותו של הערכה.

בפרט, עלינו לנתח את תהליכי *הקריאה והכתיבה* , המורכבים מסדרה מורכבת של פעולות קוגניטיביות ורצון פיזיות ומנטליות כאחד.

- בקריאת טקסט [59], אדם מתבונן [60]באות אחר אות, ומשווה אותן באופן מנטאלי לצורות ולצלילים (אשר, אגב, ניתן לבטא באופן מנטאלי או בעל פה) שלמד, ומקבץ אותם למילים שנתקל בהן בעבר, שאת

---

[58] זה ניכר למשל בתרגול טאי צ'י. כמתאמן מתחיל, אדם משתמש בהוראות מילוליות כמדריכים לתנועה ("פנה שמאלה, הזזת רגל קדימה, זריקת אגרוף וכו'"). אך בסופו של דבר, התנועות הופכות לאוטומטיות, וכל הערה מילולית הופכת למכשול לביצוע.

[59] הכנה לקריאת טקסט עשויה לכלול תנועות גוף (הבאתו לארון הספרים או לשולחן), תנועות ידיים וידיים (פתיחת הספר, הפיכת דפים), תנועות ראש ועיניים (פתיחתם, כיוון ומיקודם).

[60] פעולה חזותית זו, עבור אדם עיוור, מוחלפת בפעולת מגע.

משמעויותיהן שינן (אם חסרות התאמות כאלה, כמובן שיש לחקור אותן).

- כתיבה מרמזת תחילה על ציור מתוך מאגרי הזיכרון של צורות האותיות היוצרות את המילים שברצונך לכתוב (אותן ניתן, שוב, לבטא בו זמנית באופן נפשי או בעל פה), לאחר מכן על הזזת הזרועות, הידיים והאצבעות בדרכים המתאימות כדי לצייר (או פשוט להקליד) את הצורות הללו.

אנו יכולים להבחין בשילוב של קוגניציה, רצון והערכה אפילו *במדיטציה* , אשר מבחוץ עשויה להיראות סטטית הרבה יותר מאשר למתרגל.

- ההיבטים הקוגניטיביים הם כמובן מרכזיים למדיטציה: התבוננות באובייקט חיצוני כלשהו, או צפייה בנשמת הגוף, או במטען רגשי, או בדימויים ושיחות מנטליות, או בתגובות וגישות פנימיות - ובסופו של דבר, חוויה של השפעות כמו שקט פנימי ודממה, ובתקווה בסופו של דבר 'הארה'.

- גם ההיבטים הרצוניים רבים: ישיבה פיזית ואימוץ יציבה מתאימה, שמירה על התנוחה ותיקון שלה לפי הצורך; ניסיון לדכא או להפחית מראות, צלילים ומחשבות מנטליים, או לפחות להתבונן בהם במרחק פנימי מסוים; מאמץ לגבש את הגישות הנכונות; מיקוד תשומת הלב באובייקט כלשהו, בין אם הוא חיצוני (למשל נר), או גופני (למשל עמוד השדרה או הנשימה), או מנטלי (למשל בעת אמירת *מנטרה* או ויזואליזציה של *מנדלה* , אם כי אובייקטים אלה עשויים להופיע אוטומטית לאחר זמן מה), או לא פנומנלי (כלומר, אינטואיציה עצמית או תפקוד כלשהו שלו).

- גם הערכה מעורבת. למרות שבסופו של דבר זה לא נכון שתהיה מטרה במדיטציה, אנשים נכנסים למדיטציה עם מטרות לנגד עיניהם, בין אם המטרה הגדולה של הארה-שחרור או התמזגות עם אלוהים, או מטרות פרוזאיות יותר כמו הפחתת מתח או מציאת שלווה פנימית וכדומה. יתר על כן, ככל שהמדיטציה מתקדמת, מתרחשות הערכות רבות, המסייעות להכין, לכוון, לייצר ולווסת את היכולות הקוגניטיביות והרצוניות של האדם.

ברור, אם כן, שקוגניציה, רצון והערכה קשורים זה בזה ברוב המצבים, אם כי ניתן להבחין ביניהם במצבים פשוטים מאוד בתוך הנשמה. לאור זאת, ראוי לציין *שהשפעות* עשויות להשפיע על שלושתם. למרות שמושג ההשפעה מתייחס בעיקר לרצון, הוא נוגע גם לקוגניציה ולהערכה.

- באשר לקוגניציה, למרות שהיא כשלעצמה נטולת השפעה, אנו עשויים בהחלט להיות מושפעים לגבי מה שאנו מחפשים, מה שאנו מרשים לעצמנו לראות או לא לראות, כיווני המחקר שלנו וכן הלאה. דבר זה משפיע על היקף החוויה שלנו, אך לא על התוכן. אנו עשויים גם להיות מקבלי מידע ומתודולוגיה מושגית (שעשויים להיות נכונים או שגויים), מהמורים שלנו או ממקורות אחרים. באופן טבעי, כל זה יתאים את מסד הנתונים שלנו במובנים מסוימים, כלומר הקשר הידע שאנו מתייחסים אליו בשיפוטינו יושפע; בנוסף, אופן פירוש הנתונים שלנו עשוי להיות מושפע.
- באשר להערכה, בהיותה למעשה פעולה של רצון, ניתן להשפיע עליה ישירות. הערכות השווי שלנו אכן משתנות באופן ניכר לאורך זמן, ובהתאם למצבנו. אם נהיה קשובים, נוכל לזהות את ההשפעות הגורמות לשינויים בהן. קחו לדוגמה דגם רכב חדש: במבט ראשון אדם עשוי למצוא אותו מכוער, ואז עם הזמן - אולי בגלל פרסום "סגנון החיים" שהוא נתון לו - הוא עשוי למצוא אותו, להיפך, אטרקטיבי מאוד!

ה"מחשבות" וה"פעולות" הפנימיות ביותר של הנשמה הן בעיקרן כוונות חסרות מילים, מעבר לכל דימויים או צלילים מנטליים. האחרונים הם רק אביזרים למחשבות הנשמה, ועל אחת כמה וכמה התוצרים הפיזיים המלווים אירועים מנטליים (דיבור, כתיבה, מחוות סמליות, הבעות פנים וגופניות). מחקר הסיבתיות שלנו נראה לבסוף כמחקר של הפנומנולוגיה, כאשר אנו בוחנים את מקורן של המחשבה והפעולה, ומבחינים בכך מההצגות השטחיות יותר שלהן.

מסיבה זו, במדיטציה אנו מנסים להביט אל תוך עצמנו, יותר ויותר פנימה, תוך התבוננות *בשורשי* מחשבותינו ופעולותינו. על ידי ישיבה דוממת ושקטה, אנו משתיקים בהדרגה את כל הרעש המנטלי והפיזי, וכך יכולים לקוות לקלוט את ההיבטים העדינים יותר של חיינו הפנימיים. כלומר, כאשר הסביבה הופכת פחות רועשת והגוף הופך פחות גלוי, והמטריצה

המנטלית הופכת ריקה ושקטה מספיק, ייתכן שיתחילו להיות מורגשות כוונות חסרות מילים בנשמתנו הלא-פנומנלית. ה"קול הקטן והדומם" שבתוכנו עשוי להישמע.

2. וליטי

'וליטי' (veleity) היא פעולה רציונלית ראשונית. במובן רחב יותר, veleity מתייחסת לפעולה רציונלית קטנה אך לא מספקת - כלומר, כזו שלא הושלמה. לכן, veleity עשויה לרמוז על היסוס, שאליו היינו משווים נחישות ('ביצוע העבודה', או נחישות, החלטיות). אבל לפעמים, veleity היא מכוונת, במובן שהרצון אינו שלם במכוון; אנו מתכוונים שהרצון שלנו יהיה לא יותר מאשר מוקדש, מהוסס. לאחר מכן אנו עשויים להמשיך ולפתח אותו או להפסיק אותו, או לשנות מעט את כיוונו.

לכן, תנוחות כמו נכונות (פתיחות כללית) או מוכנות (מוכנות מיידית יותר) לעשות משהו, הן וולִיות שלרגע איננו בהכרח רוצים לפתח לרצונות מלאים. עם זאת, שימו לב, וולִיות כזו היא יותר מיכולת גרידא; היא מרמזת על תנועה מינימלית של הרצון.[61]

הסוכן יכול לזהות "וולאיטי" באמצעות התבוננות פנימית (ידיעה עצמית אינטואיטיבית). אם פעולת הרצון המדוברת כבר התקדמה מעבר לגבולות הנשמה, אל התחומים הפיזיים ו/או המנטליים, ניתן לזהותה על ידי תפיסה של חלק מתוצאותיה הפנומנליות. במקרה כזה, הסוכן, או לעיתים צופים אחרים, עשויים להסיק "וולאיטי" מאירועים חיצוניים.

מושגים פסיכולוגיים רבים ניתנים להגדרה ולהסבר רק באמצעות התייחסות ל"וליטי". לדוגמה, הצגת אובייקט רצוי בדרך כלל יכולה להיקרא כראוי "מעניינת" או "מפתה" עבור אותו אדם באותו זמן, רק אם הוא מפגין וולִיטי מסוים (אם לא רצון מלא) ללכת לשם; אחרת, לא הוא ולא אנחנו היינו יודעים שהוא חפץ בכך. ראוי להבחין בהקשר זה בין וולִיטי *לעשות*

---

61 "להיטות" היא מילה נוספת. זה מזכיר כלב המושך ברצועה שלו. הרצון הוא יותר מסתם רצון או מוכן; הוא מוחזק מלקפוץ קדימה, עד שתופיע הזדמנות מתאימה.

משהו לבין חוסר *עשייה* . לדוגמה, "עצלות" מתייחסת לפעמים לווליטי גרידא לא לעבוד (כלומר, אם היא מתגמדת על ידי פעולה מוגדרת יותר של רצון לעבוד - אחרת, היא הופכת לרצון).

מושג הווליטי חשוב גם משום שהוא עוזר לנו להבין את הדו-קיום של ערכים סותרים. למרות שאי אפשר בו זמנית לרצות באופן מלא ערך אחד ולרצות את שלילתו, אכן יכולה להיות ווליטי כפולה - כלומר ווליטיות עבור פריטים סותרים. אפשר גם לערבב ווליטיות עבור משהו ורצון להיפך ממנו: האחרון שולט, כמובן, אך זה לא מוחק את עובדת הווליטיות. כל זה נכון גם לגבי אי-רצון, כמובן. לכן, אם רוצים להתבונן פנימה בדיוק רב, צריך להישאר מודע לווליטיות כמו גם לרצונות גלויים.

וֶלְיֵיטִיס *(veleities) הם כלי חשוב לתקשורת פנימית עם עצמך*. בעיקר באמצעות וֶלְיֵיטִיס ולא באמצעות רצון אנו רושמים את כוונותינו, את כיווני תשומת ליבנו. אנו מדברים לעצמנו באמצעות וֶלְיֵיטִיס, לפני שאנו עושים זאת אי פעם באמצעות מילים. לכן, אני עשוי לשאול את עצמי בעל פה "האם אעשה כך וכך?" - והמונח 'לעשות כך וכך' הוא בעל משמעות עבורי, לא משום שאני באמת אעשה כך וכך עכשיו, אלא משום שאני נוטה מעט לכיוון רצון כזה (וֶלְיֵיטִיס). כדי להתכוון "לא לעשות כך וכך", הייתי יוצר וֶלְיֵיטִיס של כך וכך, ואחריו מעצר מכוון של רצון נוסף כזה. לפיכך, וֶלְיֵיטִיס מספקים לנשמה *שפה חסרת מילים* הנוגעת לרצונות פנימיים. זה מורחב מדי פעם על ידי תחבולות סמליות.

דוגמה חשובה, שהיא בסיסית מבחינה אפיסטמולוגית, היא מה שנקרא פעולת ***השלילה ה"מנטלית"*** . פעולה זו היא מנטלית רק בחלקה, במובן של השלכה של דימוי מנטלי. זוהי במידה רבה פעולה רוחנית (כלומר, בתוך הנשמה), פעולה של כוונה - פעולה של וילות. כאשר אנו מדברים על התבוננות *ב"היעדר* " של אובייקט פנומנלי כלשהו (למשל, פרט חזותי בתחום הפיזי או המנטלי), אנו מתייחסים רק בחלקה לתפיסה. כמובן שלעולם איננו רואים היעדרויות בתפיסה; אנו רואים רק נוכחות. אנו יכולים לדווח שמשהו נעדר רק על ידי *השוואת* שדה הראייה הנבדק לדמיון (שבו האובייקט המבוקש מוצג באופן ויזואלי). רק אם איננו מוצאים *דבר הדומה* לאובייקט המדומיין בשדה הראייה הנבדק, אנו אומרים: "הוא נעדר". "לשלול" משהו כרוך אפוא בהשלכה מנטלית, אך גם בווליות של "הצבת" אותו אובייקט המוקרן המנטלי בשדה הראייה תחת בדיקה ולאחר

מכן בוליות של "הסרתו" כדי לאותת על כישלון הבדיקה. רק כך אנו מקבלים הבנה פנימית של מהי שלילה.

דוגמה חשובה נוספת היא פעולת ***ההפשטה*** , שדרכה נוצרים מושגים. פעולה זו כוללת התמקדות בהיבט משותף כלשהו של שתי חוויות או מושגים או יותר, תוך התעלמות מההבדלים ביניהם. מדובר ב"חסימה" סלקטיבית של תכני התודעה, כוונה שלילית המושגת על ידי וולִיטי; אנו מעמידים פנים שחלק ממה שאנו צופים אינו קיים, כדי להדגיש את הדמיון הנצפה.

דוגמה מעניינת נוספת, הדורשת גם היא מודעות זהירה כדי להתבונן, לשימוש כזה ב-veleity היא הבאה. כשאנו חושבים על אנשים או בעלי חיים אחרים, אנו בדרך כלל מדמיינים אותם בפעולה במידה מסוימת, לעתים קרובות ביחס לעצמנו. הדמיון של פעולותיהם הפיזיות נעשה פשוט על ידי השלכה מנטלית של דמותם העוברת דרך תנועות מסוימות, כמו בסרט. כדי לדמיין אותם מדמיינים, עלינו רק לדמיין את מה שהיינו רוצים שהם ידמיינו, ולהתכוון או לומר "כנ"ל במקרה שלהם". אבל איך אנחנו 'מדמיינים' את הנטיות או הפעולות הסובייקטיביות שלהם? מכיוון שאלה אינן פנומנליות, לא ניתן להקרין אותן מנטלית. לכן, עלינו לבצע אותן במידה מסוימת בתוך נשמתנו. עם זאת, בדרך כלל לא נרצה לבצע אותן במלואן: לדוגמה, לא היינו עצמנו שונאים את מר י' רק כדי לדמיין שמר X שונא את מר י'. במקום זאת, היינו יוצרים veleity, מספיק כדי לכוון את הקוגניציה שלנו לכיוון המיועד. ואז היינו כמובן מוסיפים (מילולית או בשתיקה): "כנ"ל לגבי מר X כלפי מר י'".

3. גחמה

ניתחנו את המושג "רצון" ככזה הכולל באופן כללי הכרה של תנאים ותנאים מסביב, ודרכי פעולה חלופיות אפשריות, ולאחר מכן הערכה, שבאמצעותה אדם בוחר את המטרות והאמצעים המועדפים עליו. אך ניתן לטעון שתיאור כזה של רצון הוא מעגלי, שכן נראה שההכרה וההערכה המעורבים מרמזים על פעולות רצון קודמות. יתר על כן, הדמיון של מטרות ואמצעים מרמז על השלכה של דימויים מנטליים, שלעתים קרובות הם

בעצמם מעשה רצון. לפיכך, מושג הרצון עשוי להיראות לא קוהרנטי מבחינה לוגית, אלא אם כן נקדים התנגדויות כאלה.

עלינו רק להכיר בכך *שחלק* מהפעולות הרצוניות הן ראשוניות, כך שהן עצמן אינן דורשות מחקר קוגניטיבי קודם, השלכה מנטלית של מטרות ואמצעים, הערכה או בחירה מכוונת. רצונות כאלה ניתן לסווג כגחמות *או* גחמות (ללא קונוטציה מזלזלת); למען קוהרנטיות תיאורטית, עלינו להכיר ב'פעולות חסרות סיבה' או 'דחפים ראשוניים' כאלה. הן מבעבעות מתוכנו, *יש מאין* [62]. מה שספונטני בהן הוא שהן *בלתי מושפעות* , הן אינן ניתנות להסבר בהתייחס לכל מניע; אך עדיין יש להן 'סיבה' במובן רחב יותר: זוהי הנפש הפועלת. כשאנו אומרים "פעולת רצון" או מדברים על "חופש הרצון", עלינו תמיד לזכור שאנו מתכוונים בצורה מדויקת יותר: "פעולת הרצון של הנשמה", "חופש הנפש לרצות".

גחמה נדרשת, בפרט, לפעול כאשר אדם נמצא בדילמה - כאשר אדם מעריך (או מבטל) דבר ושלילתו באופן שווה, או שהוא אדיש או לא בטוח בכל מקרה. אם גחמה לא הייתה קיימת, היינו משותקים במצבים כאלה של השפעה שווה או אי-השפעה בשני הכיוונים. ניתן לראות במקרה ספציפי זה כטיעון נוסף בעד קיומה של גחמה, המעניק רצון: אם רצון לא יכול להתקיים ללא מטרה כלשהי, לעתים קרובות הוא היה חסום מלהתקדמות. *קל וחומר* , אם רצון חופשי יכול ללכת נגד זרם ההשפעות השוררות, אדם יכול לרצות ביתר חופשיות כאשר ההשפעות מאוזנות, נעדרות או לא ברורות; אותו כוח מעורב בכל מקרה.

מידה מסוימת של תודעה היא *תנאי הכרחי* לרצון. אם אין תודעה מעורבת בפעולה, היא אינה באמת רצונית. לכן, אין לראות בגחמה פעולה עיוורת

---

[62] גחמה או פעולה אקראית של רצון קשה בפועל לדמיין. ייתכן שחסר לאדם מטרה מועילה, אך ניתן לומר שמטרתו היא הרצון הבלתי משמעי לגחמה. במקרים מסוימים, מטרתו הסודית של אדם עשויה להיות הרצון להיראות גחמני בעיני אנשים אחרים; כלומר, הוא משחק גחמה. ובכל זאת, נניח שאם אדם מנקה את דעתו ממניעים כאלה, הדרך שבה גחמה תפעל תהיה על ידי קישור רצונו לאירוע חולף כלשהו, למשל בחירה ימינה (או שמאלה) ללא התחשבות בתוצאות. אבל האם אדם לא אמר לעצמו "אני אבחר ימינה"? לכן ניתן להתנגד לכך שהחלטה עקרונית כזו קובעת מטרה, והופכת למניע. אך אנו יכולים להשיב שההחלטה עצמה *היא* הגחמה המבוקשת. לכן גחמה אמיתית אפשרית - לפחות בהתייחס להחלטה באיזו דרך לגחמה!

ולא מודעת. די להגדירה כעיקרון שאינו ניתן לצמצום. את הדחף הראשון להביט אל תוך עצמך או אל העולם ניתן אפוא לתאר כרצון קוגניטיבי מתפתח; הוא אינו מתייחס למחקר קודם, אם כי קוגניציה מלווה אותו. ניתן לסווג באופן דומה את הקריאה של זיכרונות קיימים (מידע שהושג בעבר). חלק מהדמיון הוא לא רצוני, נתרם על ידי המוח ללא יצירתיות רצונית: זה יכול לשרת את הרצון, מבלי להיות רצון. פעולת ההערכה כשלעצמה אינה בהכרח צריכה להיות מושפעת, למרות שהיא עשויה להיות מושפעת.

יש להבחין כאן בבירור בין הערכות לבין רגשות; הראשונים הם עמדות או תנוחות רצוניות של הנפש, האחרונים הם תגובות בנפש או בגוף. רגשות אינם בהכרח או באופן מלא קובעים הערכות. רגשות עשויים לגרום להערכות מאוחרות יותר במידה מסוימת, במובן של השפעה עליהן. ואכן, לעתים קרובות הם עושים זאת, כיוון שרוב האנשים רואים ברגשותיהם טיעונים רבי עוצמה; הם מזדהים איתם ומודרכים על ידם. אך רגשות כאלה הם בעצמם השפעות של הערכות קודמות; הם תוצאות נפשיות ו/או גופניות של רצונות המושפעים מהערכות כאלה [63]. גם הערכות אינן בהכרח רציונליות. הן אכן עשויות להיות מושפעות משיקולים רציונליים; אך חזקה ככל שתהיה, השפעה כזו לעולם אינה מכריעה.

לכן, בסופו של דבר, כל הערכה היא וולונטרית לחלוטין. הערכה נותנת או מעניקה ערך. לדברים יש ערך משום שהסוכן הרלוונטי ייחס להם ערך, נקודה. גם כאשר לפעולה כזו יש מטרות או הצדקות אובייקטיביות, הטוענות שהיא הערכה בלתי משוחדת, היא שרירותית במהותה. אין זה מוכיח שהערכות כאלה "שקריות" - זה רק אומר שהן ביטויים אינטימיים של העצמי. למרות שאין להזדהות עם רגשותיו של האדם, אפשר בהחלט להזדהות עם הערכותיו הפנימיות ביותר. אז כך נוגע לסוגיית המעגליות במושג הרצון.

---

[63] מסיבה זו, אגב, לניסיונותיהם של פילוסופים מסוימים לבנות מערכות מוסריות על בסיס סטנדרטים הדוניסטיים או אסתטיים יש אמינות מועטה. דוקטרינות כאלה אינן יכולות להנחות הערכה, משום שהן מתייחסות לתוצאה שלה כאל המדריך!

4. חטיבות פנימיות

איך ייתכן שיד ימין שלנו לא יודעת מה יד שמאל שלנו עושה, כפי שאומרים? מה המשמעות של אמירה שאנחנו לעתים קרובות בקונפליקט עם עצמנו?

העצמי או הנשמה הם במהותם אחד, אך עשויים לחלק את עצמם בדרכים שונות. כפי שראינו, הנשמה אינה אובייקט של תפיסה, אלא אובייקט של תפיסה או אינטואיציה עצמית. מכיוון שאין לה אף אחת מהתכונות הפנומנליות שאנו מקשרים עם מרחב (צורה, גודל, מיקום וכו'), אלא היא מראה לא-פנומנלי, מבחינה מדויקת, מנקודת מבט אפיסטמולוגית, לא ניתן להתייחס אליה כאל מורחבת מרחבית או כבעלת מקום מדויק. מנקודת מבט אונטולוגית, לעומת זאת, אנו יכולים לדבוק באותה מגבלה (מתוך פוזיטיביזם) - או שאנו יכולים להקרין באופן היפותטי הרחבה ומיקום מרחביים, ולו רק כדימוי נוח (על פי המוסכמה).

ייתכן שיהיה מדויק יותר להתייחס לחלוקות הנפש כמתרחשות בזמן ולא במרחב. שכן הנשמה נראית מורחבת בזמן, שהוא מושג מופשט אפילו ביחס לחומר ולתודעה, בכל מקרה. אנו מניחים שלמרות שהנשמה מתחדשת בכל רגע, היא שומרת על אחדות והמשכיות מסוימת לאורך הזמן לאורך חייה [64]- על בסיס זה, אנו יכולים להכיר באחריותנו האישית למחשבותינו ולמעשינו בעבר, בהווה ובעתיד. ניתן לאמץ טענה זו, מבלי להרחיק לכת עד כדי שלילת יכולתנו להתנתק מוסרית מהעבר ולשנות כיוון בהווה ובעתיד.

למרות שניתן להסביר מקרים מסוימים של חלוקת העצמי על ידי הצבעה על כך שהרצונות הסותרים המעורבים התרחשו בפועל ברצף בזמן, נכון שכמה רצונות סותרים נראים סימולטניים [65]. את האחרונים אנו בדרך כלל ממפים כנפרדים במרחב; אם כי, באופן מדויק, אין סיבה לעשות זאת, כלומר נוכל באותה מידה להניח שהם נובעים מאותה נקודת מבט של העצמי.

---

64 ראה דיון בנושא זה בפרק 16.2 של *Volition* .

65 ראה דיון על 'veleities כפולים', למעלה.

העצמי או הנשמה עשויים להיות מחולקים באופן חיובי או שלילי. חלוקה עצמית כזו לעיתים שימושית למטרות של ויסות עצמי או שליטה עצמית - כמו כאשר אנו מקימים "מצפון מוסרי" כדי לפקח על עמידתנו בסטנדרטים גבוהים יותר מסוימים, כדי להבטיח שלא נסחף על ידי תשוקות הרגע. לעיתים, החלוקה אינה רצונית ולא בריאה, גורמת לסכסוכים מזיקים לעצמנו, ומפחיתה את יכולתנו להתמודד עם החיים. לפיכך, חלוקת העצמי היא סוגיה של ניהול - המנהל שבתוכנו חייב להחליט כמה נחוץ וכמה זה יותר מדי.

עלינו להבחין בין קונפליקטים בתוך הנשמה (המתרחשים בעצמי עצמו) לבין קונפליקטים בין נשמה/נפש לחומר (המציבים את העצמי מול סביבתו הנפשית והחומרית). אדם יכול *ללחוץ* על עצמו לחשוב או לפעול בצורה מסוימת; זה יכול להיות במובן של רצון בתוך הנשמה, או במובן של רצון הדוחף את הנפש והגוף בכיוון הרלוונטי. מחשבות ומעשים עשויים להיות *מדוכאים במכוון* ממגוון סיבות: משום שהם עקרים או טיפשיים או כואבים או מחליאים, וכן הלאה.

דיכוי מתייחס למצב לא בריא, שבו מקטעים של תפיסה, תפיסה ומחשבה מושגית נוכחיים או שנלמדו בזיכרון נחסמים מהמודעות, במידה מספקת כדי להבטיח שהשלכותיהם (בצדק או שלא בצדק) לא יילקחו בחשבון. *דיכוי* מתייחס למצב לא נוח, שבו העצמי, ברמה מסוימת, דוחה אידיאולוגיה - שהוטל על עצמו תחת השפעת הורים, חברה, דת, מדינה או רשויות אחרות - הפועלת כעת ברמה אחרת. במקרה האחרון, האוטונומיה של האדם עומדת על כף המאזניים - סוגיה של שלטון עצמי או הגדרה עצמית - משום שאדם אינו מזדהה (או כבר לא מזדהה) עם האידיאולוגיה, אך הוא מונחה (או ממשיך להיות) על ידה במחשבה ובפעולה.

עוד ייאמר על קונפליקטים פסיכולוגיים כאלה בעמודים הבאים.

10. פרק עשר

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 10.

רגשות ותאבונות

1. הערכת שווי

הבה נבחן כעת מקרוב את הרגשות או התיאבונות העיקריים, שהם בין *ההשפעות העיקריות על הרצון* . הבנתנו המעמיקה יותר של רצון והשפעה יכולה לעזור לנו להבהיר מושגים כגון: חיבה וסלידה (רגשות), תשוקה וסלידה (תיאבונות), תקווה וייאוש, ביטחון ופחד, ודאות וספק, ותגובות אסתטיות ליופי ולכיעור. ניתן לכנות את כל אלה "ערכים" או "חסרי ערכים", דברים שאדם בוחר לשאוף אליהם או להימנע מהם. כולם מושגים סיבתיים, בכך שהם מניעים ומסבירים פעולה רצונית; הם "קשורים" לרצון.

ערכים באים לידי ביטוי לפחות באמצעות אמת, אם לא באמצעות רצונות מלאים.

ראשית, שימו לב שכל אחד מזוגות המונחים הללו מתייחס לצדדים מנוגדים ברצף, שנקודת האמצע שלו מסומנת כאדישות. כך, למשל, 'תשוקה' מתייחסת למגוון של תגובות חיוביות, ו'סלידה' (או רצון-לא) למגוון המתאים של תגובות שליליות. ניתן להשתמש במונחים מיוחדים עבור הקיצוניות. לפיכך, ביטויי חיבה עזים יותר נקראים אהבה; ואלו של סלידה,

שנאה. אדישות, כפי שמרמזת המילה, פירושה 'האובייקט לא משנה כלפי הסובייקט' - כלומר האחרון אינו מושפע כך או אחרת מהראשון.

שימו לב *שלפעמים הנאה וכאב מעורבים* ; כלומר, אותו אובייקט עשוי לעורר הנאה במובנים מסוימים וכאב במובנים אחרים. אין סתירה; זוהי אפשרות ממשית. *לפעמים גם איננו בטוחים אם מה שאנו חשים הוא נעים או כואב* . זה שונה מרגשות מעורבים או אדישות, אך מתייחס לבלבול; זו אינה עמדה אונטולוגית, אלא עמדה אפיסטמולוגית.

למרות שהמונח "חיבה" מתייחס בעיקר לאהבות ולסלידות, ו"תיאבון" מתייחס בעיקר לתשוקות ולסלידות, הם משמשים גם באופן רחב יותר לכל הערכות; ככל הנראה, משום שאנו מושפעים מהן בתגובותינו, וכמו רעב וצמא, הן כרוכות בדחף כלשהו לפעולות מסוימות מצד הגורם הרלוונטי.

ניתן לומר שלדחף יש קוטביות חיובית או שלילית, או שהוא מושך או דוחה, בהתאם לנטייתו לכיוון האובייקט או הרחק ממנו; ומידת הדחף מציינת את כוחו להשפיע, עד כמה קל או קשה הוא מקל על המרדף או ההימנעות מהאובייקט, עד כמה סביר או לא סביר שהסוכן ילך בדרך זו. אותו סוכן יכול להיות בו זמנית בעל "דחפים מנוגדים", כלומר דחפים עם אובייקטים שאינם תואמים.

אפשר גם לרצות X וגם לרצות לא X בו זמנית; אפשר אפילו לרצות לא לרצות X וגם לרצות לא לרצות לא X. כל זה מקובל מבחינה לוגית. אבל נכון שאם מישהו חפץ ב-X, הוא לא - חפץ ב-X: חוק אי-הסתירה חל אם נוכחותו והיעדרו של אותו דחף עומדים לדיונים. יתר על כן, אי אפשר לקוות בסופו של דבר לממש את שני האובייקטים הסותרים בו זמנית: אם הרצון ל-X יתגשם, הרצון ללא X לא יתגשם. יתר על כן, אין צורך לרצות דבר אחד או את ההפך ממנו: אפשר להישאר אדיש. כלומר, גם אני לא חפץ ב-X וגם אני לא חפץ ב-לא X עשויים להיות נכונים.

מה שאנו מעריכים היום, אנו עשויים לזלזל בו או להיות אדישים כלפיו מחר. קוגניציות, רצונות או הערכות חדשות יכולות לשנות את הערכים שלנו. לכן, הערכים שלנו הם לעתים קרובות היפותטיים, ולא קטגוריים. יש לנו *היררכיות* ערכים מודעות פחות או יותר. ערכים מסוימים גוברים על אחרים, יהיה אשר יהיה; אחרים עושים זאת בתנאי. ערכים מסוימים הם בסיסיים ובעלי השפעה רחבה, ומשפיעים על רבות מפעולותינו בטווח

הארוך; אחרים הם תגובות אד-הוק לטווח קצר להזדמנויות עכשוויות. דחף יכול להיות חזק, עד שמתברר שהמטרה שלו אינה תואמת את מטרתה של דחף חשוב יותר; במקרה כזה, הדחף הראשוני מנופח במידה ניכרת ואף עלול להיעלם לחלוטין. לכן, דחף אחד עשוי לשמש באופן מודע כדי להתנגד או להתגבר על אחר. הערכים שלנו נמצאים אפוא במעין שיווי משקל דינמי, ולא קבוע באופן סטטי.

רגשות, כמובן, מצביעים על הערכות. הרגשות הפשוטים ביותר הם הנאות וכאבים פיזיים, תחושות הנגרמות ישירות על ידי גירויים פיזיים חיצוניים (למשל ליטוף או להבה) או אך ורק על ידי תהליכים פיזיולוגיים (למשל שובע או רעב). מורכבים יותר הם רגשות פסיכוסומטיים (תחושות), שהם תחושות פיזיות עם סיבות "נפשיות"; הם ויסרליים, אך אנו יודעים שהם נובעים מאירועים בתודעה או מהערכות בנשמה. רגשות גופניים הם לעתים קרובות תערובת של תחושות ורגשות. עדינים יותר הם רגשות נפשיים, שנראים כאילו מתרחשים במטריצה הנפשית ולא בתחום הפיזי. ייתכן שכל הרגשות הגופניים הם השלכות נפשיות; ייתכן, ככל הנראה, רגשות נפשיים הם למעשה פיזיים - קשה לומר בוודאות.

בכל מקרה, שימו לב היטב, סיווגים כאלה של רגשות (כהנאות, כאבים; וכתחושות, רגשות, רגשות נפשיים) לא צריכים לטשטש את העובדה שהם משתנים מאוד באיכותם ובעוצמתם. לדוגמה, דקירה סיכה קשה להשוואה לכאב רעב.

> מעניין לציין שגם כאב פיזי יכול להיות נחווה ובעל השפעה מגוונת, בהתאם לתפיסתנו ולשיפוטנו לגביו. הדבר מתבטא בניסויים המשתמשים ב"אפקט הפלצבו", שבו כאבו של מטופל מוחלש על ידי משכך כאבים מזויף. לא רק שהמטופל מרגיש פחות כאב, אלא שגם העובדה ניתנת למדידה באמצעות מכשירים המחוברים למוחו. שימו לב גם להיפך, "אפקט נוצבו" - שבו אמונה שגויה מולידה בעיה פיזית, נפשית או רגשית. "השפעות" כאלה שימשו בעורמה עוד בימי קדם, על ידי רופאים ומרפאים דתיים (לריפוי) ועל ידי רופאי אלילים ודומיהם (לריפוי או נזק).

בכל מקרה, כדי לחזור על כך, כל הרגשות הקונקרטיים הללו הם תפיסות שטחיות יחסית ואין לבלבל ביניהם עם הערכות, המתרחשות ומחושבות בנשמה והן פעולות רצוניות. היותם רצוניים לא אומרים שרוב הערכים

הפנימיים הללו הם מלאכותיים, תופעות; להיפך, הם מגיעים מעומק העצמי. הידע שלנו על הערכותינו הוא ידע עצמי. רגשות קונקרטיים וביטויי רצון מולידים מושגים *מופשטים שונים ומקבילים* של ערך, כמו טוב או רע. שימו לב, הערכות אינן צריכות להיות מילוליות או אפילו מודעות מאוד; למעשה, הן בדרך כלל מכוונות ללא מילים ותת-מודע. איננו צריכים לומר, באופן נפשי או בקול רם, "זה טוב" או "זה רע" או "זה ניטרלי", כדי להתכוון לכך.

משהו מוערך נקרא *ערך* . ערכים חיוביים (ערכים) הם הנאות או נעימים (אם הם מייצרים רגש), או מועילים לאינטרס העצמי של האדם, או טובים (תוך שימוש בנורמות מופשטות יותר, ובסופו של דבר עקרונות מוסריים). ערכים שליליים (חסרי ערך) הם כאבים או כואבים, או מזיקים או רעים. דברים אדישים אינם בעלי ערך ואינם ההפך. ניתן לפרש את המונח "אינטרס עצמי" כאן בצורה מגוונת, כאמיתי או דמיוני, סביר או לא סביר, בעל עניין לנשמתו, לנפשו, לגופו, לאהוביו, לרכושו או לדאגות מופשטות יותר.

המונחים "טוב" או "רע" מיועדים כאן ללא הגבלת זמן, במשמעותם "בעל ערך" או "לא בעל ערך"; אנו משתמשים בהם משום שאנשים עושים זאת. אנו מכירים בכך שאנשים מייחסים תכנים שונים למונחים כלליים כאלה; בשלב זה איננו צריכים לתת להם מעמד אובייקטיבי כלשהו. שימו לב שמשהו יכול להיות לא טוב ולא רע (אדיש); כמו כן, משהו יכול להיות טוב במובנים מסוימים ורע במובנים אחרים (בעל ערך מעורב). לכן, למרות שטוב ורע נועדו בסופו של דבר כהפכים, הם אינם סותרים לוגיים.

2. הערכות השווי העיקריות

ישנם סוגים רבים של מושגי ערך; להלן ננסה להגדיר כמה מהנפוצים והמשמעותיים יותר. שימו לב למה משותף להם: *הם במהותם קוגניציה (אמונה או שיקול כלשהו) או כרוכים בה, ומסיבה זו מסוגלים להשפיע על רצונותינו* . השפעתם החוזרת ונשנית או המתמדת עלינו מסבירה את הקשר שלנו אליהם, את שקיעתנו במרדף אחריהם או בהימנעות מהם. ערך יכול להיות פחות או יותר לאורך זמן. הערכותינו העקביות הופכות *לגישות* או לנטיות האישיות שלנו.

אדם ***אוהב*** את מה שהוא מחשיב כחיובי במובן מסוים, בצורה כלשהי; אדם *לא אוהב* את מה שהוא מחשיב כשלילי במובן מסוים, בצורה כלשהי. אדם יכול לאהוב או לא לאהוב משהו מבלי לעשות דבר בנידון, אם כי בדרך כלל הוא עושה מאמץ מסוים להתקרב אליו או להתרחק ממנו. מונחים שונים מבחינים בין סוגים שונים של אהבות וסלידות. לדוגמה, *אהבה* היא תגובת חיבה במידה מסוימת כלפי אנשים או בעלי חיים (או לפעמים אפילו, אם כי אולי באופן לא הולם, כלפי חפצים דוממים כמו בית או מדינה); ושנאה *היא* הקוטב ההפוך. אהבה ושנאה בדרך כלל מרמזות על צרורות מסוימים של רגשות ופעולות. יש אנשים שחושבים שהם אוהבים מישהו, אך למעשה הם רק מאוהבים או מגורים מינית. שנאה, לעומת זאת, היא לעתים רחוקות שטחית יותר ממה שהיא טוענת.

תשוקה מסמנת ציפייה להנאה או תועלת אחרת אם ננקטים בדרך כלשהי; *סלידה* , ציפייה לכאב או עוול אחר אם ננקטים בדרך כלשהי. ככל שהדרך הנדרשת להשגה/שמירה או הימנעות/איבוד היא אפשרית יותר, כך הדחף גדול יותר. אם מבינים שהאובייקט אינו ניתן להשגה, כל התשוקה או הסלידה ממנו הולכות לאיבוד. התשוקה או הסלידה ממשהו כוללים בדרך כלל את הרצון לקיים קשר גומלין מסוים איתו (למשל, לחשוק באישה, לקיים איתה יחסי מין או לחיות איתה).

לא כל הערכה היא בעלת אופי של תשוקה או סלידה, שימו לב היטב. מה שמייחד אותם הוא שהם בדרך כלל מובילים לפעולה או חוסר פעולה הולמים כלשהם, אם כי לעיתים ניתן להתעלם מהם במודע או להתנגד להם. תשוקה מתבטאת כאחיזה אם עדיין אין לנו את מושאה, וכנצמדות, אם הוא

כבר ברשותנו. סלידה היא, לעומת זאת, רצון להתרחק מהמושא או להיפטר ממנו. [66]אם מצליחים להשיג את הטוב הרצוי, הרצון מתממש; אם נכשלים, הוא מתסכל.

אנו כמובן משתמשים לעתים קרובות במונחים ספציפיים לתשוקות (או סלידות) *ספציפיות* , בדרך כלל בהתייחס לאובייקט שלהן. כך, לדוגמה, צמא הוא תשוקה למים או נוזלים אחרים, רעב הוא למזון (גרגרנות למזון מופרז), תאווה היא לסיפוק מיני, חמדנות לעושר רב יותר (כסף, רכוש), יהירות להערצה (כולל תהילה), תאוות כוח לדומיננטיות חברתית, סקרנות ללמידה וכן הלאה. אבל תשוקות (או סלידות) רבות לא קיבלו מונחים ספציפיים; אנו פשוט אומרים "הרצון ל...".

שביעות רצון או *חוסר שביעות רצון* מתייחסים לתגובה שלנו על הגשמת, או הודאה בכישלון למלא, תשוקה או סלידה נתונה. *שביעות רצון* או *חוסר שביעות רצון* מתייחסים לכך שאין לנו עוד, או שעדיין יש לנו, תשוקות וסלידות בולטות; או לפחות לאי-מייחס, או מייחס, חשיבות מוגזמת (מידת ערך) להן. לפיכך, מושגים אחרונים אלה אינם נוגעים לאובייקט תשוקה אחד, אלא ליחס של האדם לתשוקה באופן כללי יותר (בחיים בכללותם), או לפחות בתחום רחב כלשהו (למשל, בעבודה או בבית).

תקווה וייאוש כרוכים גם במחשבה שטוב או רע עשויים לבוא; אך הם פסיביים יותר מתשוקה וסלידה. תקווה *היא* ההכרה באפשרות שמשהו הנחשב טוב יתרחש או שמשהו הנחשב רע לא יתרחש. ניתן להעריך את ה'אפשרות' בצורה נכונה או שגויה, תוך התייחסות לנתונים מוצקים והיגיון מדוקדק, או כשיקול גרידא של 'היתכנות' או 'אפשרות עקרונית', או

---

[66] חלק מהתצפיות הללו לקוחות מפסיכולוגיה בודהיסטית (ראו שנים עשר *ה"נידנות* "), המציעה ניתוח מפורט מאוד של תשוקה או סלידה: הן מתחילות בגירוי חושי ("מגע"); זה מוליד הנאה או כאב (חוויה או הערכה); אנו נוטים להיצמד לנעים או להידחות מהלא נעים ("תפיסה"); זה בתורו דוחף אותנו לפעול בהתאם, כלומר לעשות את מה שצריך כדי להשיג ו/או לשמור או להימנע ו/או לאבד את מה שהוליד את התחושה הראשונית ("היאחזות"). באופן אישי מצאתי שניתוח זה תועלת מעשית רבה כדי לרסן תשוקות לא רצויות. *ניתן להפסיק את הסדרה בכל שלב* : אפשר להקדים את המגע הראשוני; או להתעלם באופן סטואישי מההנאה או הכאב; או לדחות את הנטיות לתפוס ולהיאחז. אם הזדמנות אחת הולכת לאיבוד, עדיין ניתן להשתמש בהזדמנות הבאה.

כמעשה של אמונה או כהטעיה עצמית מכוונת. ייאוש הוא, במילים פשוטות, חוסר תקווה; אם כי בפועל, המונח משמש באופן רופף יותר, אם כמעט ואין תקווה.

ניתן להגדיר ייאוש גם בהתייחס לאפשרות שרע יקרה או שטוב לא יקרה. אם האירוע הטוב או הרע הנבחן נראה בלתי אפשרי, הוא לא מוליד תקווה ולא ייאוש. לאור העמימות בהערכת ה"אפשרות", ניתן לראות את הכוס הפתגמית כחצי מלאה או חצי ריקה. בתקווה, הטוב או הלא-רע נראה סביר; בייאוש, הרע או הלא-טוב נראה סביר. גם אם אדם מחזיק בכל הקלפים, הוא יכול רק לקוות למלא את רצונותיו, מכיוון שלעולם אינו יכול להיות בטוח שהוא בחיים דקה מהיום. ייאוש לעיתים רחוקות מוצדק לחלוטין, מכיוון שהבלתי צפוי בהחלט עלול לקרות.

בכל מקרה, שימו לב, תקווה וייאוש מתייחסים לאפשרויות או הסתברויות עתידיות שעשויות להתממש על ידי רצונו או סובלנותו של האדם - או עקב כוחות שאינם בשליטתו. אדם ממתין למושא התקווה, אך אינו פועל בהכרח כדי להשיגו או אפילו צריך לשקול שאפשר לעשות משהו בנידון. תקווה עשויה להיות משאלה ולא רצון לטוב עתידי כלשהו. אנשים מקווים לעתים קרובות באלוהים, או בהבטחות של פוליטיקאי או מיטיב פוטנציאלי כלשהו, או בהגרלת הלוטו בשבוע הבא. הם עשויים לחוש עונג נוכחי מסוים במחשבה שיום אחד יתברכו בכך או אחרת. פנטזיה רבה נוצרת בדרך זו, ומשאירה אותם מבודרים ומאושרים באופן שטחי.

אמון וחוסר *אמון* הם מושגים באותו רצף כמו תקווה וייאוש. בעוד שהאחרונים עוסקים באפשרות של טוב או רע או שלילתם, הראשונים עוסקים יתר על כן בסבירותם . אירוע לא רק נחשב, אלא גם צפוי. לפיכך, אמון הוא אמונה שטוב צפוי להתרחש, או שרע לא צפוי להתרחש; בעוד שחוסר אמון הוא אמונה שרע יבוא או שטוב לא יבוא. אדם יכול לבטוח או לא לבטוח באדם, בעצמו או במישהו אחר, בהתייחס לתגובות עתידיות לאירועים, בדרך כלל תוך התבססות השיפוט על ראיות של התנהגות בעבר.

סבלנות וחוסר *סבלנות* מתייחסים להתנהגותנו ביחס לאירוע צפוי, בהתאם למצב שבו אנו ממתינים לו מבלי לדאוג לגביו, או למצב שבו אנו רוצים או מנסים להאיצו. במקרה האחרון, האדם לא רק משתוקק או נרתע מהאובייקט, אלא גם מודאג מעיתוי האירוע. גישת הסבלנות מבוססת על

האמונה (נכונה או לא נכונה) שהאירועים או הרצונות החיצוניים הרלוונטיים יתנהלו בזמן ובאופן חיובי, או לפחות באופן שניתן להגיב אליו כראוי, כך שנשאר פסיבי; בעוד שבמקרה של חוסר סבלנות, האדם מטיל ספק בתוצאה או במועד האירוע ולכן חושב שיש צורך בהתערבות.

ביטחון ופחד צופים שניהם סכנה ספציפית פחות או יותר; הם נבדלים בהערכת יכולתו של אדם להתמודד עם ישות או אירוע מסוכן. שניהם, אם כן, צופים את האפשרות של אירוע שלילי כלשהו. אך ביטחון מרמז על חוזק או יעילות פוטנציאליים, ופחד על חולשה או חוסר יעילות פוטנציאליים, יחסית לאיום הנתפס או המשוער.

מידת הביטחון או הפחד משתנה, בהתאם לגודל הסכנה ולכוח או החולשה הצפויים של האדם. ההערכות עשויות להיות מוצדקות או לא. הסכנה עשויה להיות אמיתית או מדומיינת, מפורשת או משתמעת; הערכת החוזק או החולשה עשויה להיות מדויקת באופן אובייקטיבי או לא, מודה או לא. ביטחון מופרז יכול להיות פזיז; פחד מופרז הוא ביישנות [67]. עודף כזה, בהתאמה, ממעיט בערכה או מגזים בערכה של הסכנה, ו/או מגזים בערכה או ממעיט בערכה של המשאבים של האדם להתמודדות איתה.

ביטחון נובע לעיתים מטיפשות ויהירות, ולא מהערכות צלולות. האגו משוטט, משוכנע ביכולתו על בסיס שטחי מאוד. במקרים מסוימים, זה מוביל להצלחה, משום שמתגברים על התנגדויות פנימיות או משום שאנשים אחרים מוטעים על ידי ההצגה. אבל אנוכיות כזו היא בסופו של דבר שבירה, ואינה ביטחון אמיתי. אנו עשויים לחשוד בפחדים סודיים העומדים בבסיסה; עדיף להתמודד איתם ולהתמודד איתם, כדי להבטיח ביטחון אמיתי.

פחד תואם תקווה, אם כי לעתים קרובות הוא קשור לייאוש. אדם עשוי, שימו לב היטב, לפחד מהבלתי נמנע - למשל, ממותו הסופי; או להשלים *עם* זה. פחד יכול לבוא וללכת, בהתאם להתעכבותו על מושאו או להערכתו את התנאים וההסתברויות. לפיכך, אדם עשוי לפחד לרגע מהתקרבותו הפתאומית של חור שחור לכדור הארץ שלנו, ואז לשכוח ממנו לחלוטין. או

---

[67] פרנויה מתרחשת כאשר אדם רואה את עצמו באופן לא מוצדק כנרדף באופן אישי, כלומר כאשר אדם מדמיין במידה רבה שגורמים רצוניים אחרים מתכוונים להכשיל אותו או לפגוע בו, והוא מרגיש לא כשיר להתמודד עם איום כזה.

שאדם עשוי לפחד מאויב, ואז לגלות שהוא חלש יותר או שהוא חזק יותר ממה שהניחו בעבר ולקבל בחזרה את הביטחון.

פחד בוחן את רצונו של אדם. *אומץ* הוא התגברות על ההשפעה השלילית של הפחד, כלומר שמירה על היכולת לפעול בצורה יעילה פחות או יותר למרות איום נתפס; *פחדנות* היא הגישה ההפוכה. אומץ אינו אומר ליצור מעצמו מראה מאצ'ואיסטי; הוא מורכב משמירה על קור רוח, ביצוע הערכה הוגנת של הסכנה והמשאבים שלו, ולאחר מכן פעולה כפי שנתפס כנדרש, ועשיית כמיטב יכולתו. אומץ מרמז על אי-התערבות בעת לקיחת סיכונים, משום שאדם יכול להתמודד עם ניצחון או תבוסה בקור רוח.

פחד עלול לעורר דחף לברוח (להימנע או להתחמק מהאובייקט שממנו מפחדים) או להילחם (להדוף אותו או להכות בחזרה). בקרב, הדרך היעילה ביותר להתמודד עם איום היא לפעמים פשוט לעקוף אותו לחלוטין; לפעמים חכם יותר לנקוט עמדה הגנתית, במקום לאפשר לאיום לגדול; במקרים מסוימים, נדרשים צעדי התקפת נגד, כדי לנטרל תוקפן; ובמקרים אחרים אף יותר, התקפה מקדימה, כדי לוודא שלא תופתע. בחירת האמצעים תלויה בהערכת הסכנה ובמשאבים העומדים לרשותך.

פחד כשלעצמו אינו רגש. אך פחד עלול במקרים מסוימים לייצר רגש של *פחד* , הכולל תחושה חלולה במקלעת השמש או לחץ בגרון, כמו גם תסמינים אחרים, נפשיים כמו לחץ ופיזיים כמו צוואר וכתפיים מתוחים, דופק מהיר וחזק יותר, או תחושות עור ותמרורי שיער. התגובה המדויקת תלויה במידת הסכנה ביחס להערכתו העצמית של האדם. פחד יכול להיות תגובה בריאה, או שהוא יכול להיות נוירוטי. במקרה האחרון, הוא גורם לתחושות חרדה, שמטרתן אינה ידועה בבירור, כלומר ידועה רק ברמה התת-מודעת; ייתכן שיוצעו הסברים כוזבים, כך שההיגיון המעורב מסתבך ומבולבל.

פחד, במיוחד בשילוב עם פחד, עלול גם לעורר *כעס* , דחף לשתק (לפגוע באלימות או להרוס) את האדם המסוכן; כעס כרוך גם במניע נקמני, להעניש את האדם המפחיד. כעס "קר" נבדל מכעס "חם", בהתאם למידת השליטה הרציונלית הנשמרת כלפי חוץ בביצוע. *שנאה* היא תגובה רגשית לאדם או לחיה שפגעו באדם בצורה כלשהי. אם משהו שמפחיד אותנו התממש, אנו עשויים מסיבה זו לשנוא את מחברו המשוער. אך ניתן גם לשנוא את האחרון על גרימת פחד או כעס, במידה שאלו כואבים

כשלעצמם. שנאה עשויה אף לפנות נגד אלוהים, אם הוא נחשב לשולט הזדוני באירועים המפחידים [68].

אדם עלול לפחד מעצמו. אם, למשל, אדם בעבר בגד שוב ושוב בהבטחה שנתן לעצמו, והפגין חוסר רצון שהשפיע הרסנית על חייו או על יקיריו, אדם עלול לראות את עצמו כבלתי ראוי לאמון. דבר זה עלול להוביל לרגשות שליליים חזקים, שחלקם עשויים להיות כרוניים.

ודאות וספק גם הן הערכות חשובות - שיש להן הקשר אפיסטמולוגי יותר, המסמנות את מידת האמינות או חוסר האמינות, או את השלמות או חוסר השלמות, של נתונים, מושגים, הצעות או מסקנות רלוונטיים מסוימים. ייתכן גם שיש לאדם ודאות או ספק לגבי האופן שבו הוא עצמו או אדם אחר יגיבו במצב כזה או אחר שמעניין אותו. הערכות כאלה של נתונים או אנשים הן כמובן לעתים קרובות משמעותיות מאוד לפעולותינו, קובעות באיזה כיוון נלך, או משפיעות עלינו בנקיטת צעדים מנע. ודאות יכולה לעודד ולהעניק אנרגיה, אך לעיתים היא עשויה לתת ביטחון מטעה. ספק יכול לגרום לאדם להסס או להיות מוריד מורל, אך לעיתים הוא עשוי גם לעורר יצירתיות.

ישנם כמובן שיפוטים ערכיים רבים אחרים, אך אלה הנ"ל הם כנראה המשפיעים ביותר על חיינו. לחלק מהגישות יש רלוונטיות אישית למדי (למשל, כבוד עצמי, גאווה, בושה, רגשות אשמה); אחרות מכוונות יותר כלפי אנשים אחרים (למשל, הערצה ובוז), או יותר יחסיות (למשל, טוב לב או אכזריות); אם כי כולן עשויות להיות מעורבות במוטיבציה במידה מסוימת ויש להן השלכות חברתיות. לחלק מהערכות אלו יש היגיון מסוים; אך רבות מהן יכולות להיות אבסורדיות. לדוגמה, קנאה ברכושו החיצוני של אחר (למשל, בית או אישה) מובנת אם כי אינה ראויה לשבח, אך קנאה בתכונותיו של אחר (למשל, נעורים או אומץ לב) היא בלתי מובנת מבחינה לוגית אם כי נפוצה.

התגובות האסתטיות כלפי *יופי* וכיעור ראויות גם הן להזכיר, אם כי קשה יותר להגדירן. הערכות אלו קשורות כמובן לעתים קרובות לרגשות שלנו.

---

[68] מיותר לציין שאני לא מציע או מאשר גישה כזו, אלא רק מציין שהיא יכולה להתרחש וקורה. יראת אלוהים לא חייבת לגרום למרד, אלא עשויה לגרום לכניעה. ביהדות, יראת אלוהים, במובן של כניעה וציות, נחשבת ליסוד המידות הטובות.

לדוגמה, מוזיקת *רוק* מסוימת או ציורים עכשוויים מעוררים בי גירוי רב; בעוד שבקונצרטים או מוזיאונים אחרים, התרגשתי עד דמעות מהיופי המוצע. אבל שמיעת יצירה מוזיקלית יפה או ראיית ציור יפה לא תמיד מעוררים תגובה מורגשת. למרות זאת, יצירת האמנות נראית איכשהו יפה "באופן אובייקטיבי". עם זאת, איננו יכולים לטעון בכנות לאובייקטיביות מוחלטת, מכיוון שלאנשים שונים יש תגובות שונות; ואפילו אותו אדם עשוי להשתנות בתגובתו לאורך זמן. לכן, לתחום הזה יש הרבה מסתורין. וזו אולי האטרקטיביות שלו.

לתשוקות השונות שלנו (תשוקות, סלידות וכו') יש היררכיות זו ביחס לזו. היררכיות אלו יכולות להשתנות עם הזמן; כך שערך שהיה במקור ערך משני לאחר, הופך בסופו של דבר למטרה בפני עצמה, או לפחות ערך משני של ערך אחר כלשהו. לדוגמה, גבר עשוי להיאבק כדי להפוך לאלוף ספורט, או לדמות ציבורית אחרת, לא בעיקר מתוך רצון לתהילה או עושר, אלא כדרך למשוך את תשומת ליבן של בנות! בהמשך, הוא עשוי לאהוב את המקצוע שלו ממניעים שונים למדי: בגלל ההתרוממות הרוחנית שהוא נותן לו, או בגלל שהוא שומר עליו בריא, נניח.

3. אתולוגיה

ניתן לכנות אתולוגיה אתיקה בחקר ההערכה. אתולוגיה שונה מאתיקה בכך שהיא אינה קובעת סטנדרטים, אלא רק חוקרת את הדרכים בהן ערכים נוצרים, משתלבים, מתנגשים ונעלמים אצל אנשים, ומתייחסת להערכה כאל מושא מחקר ניטרלי.

בהתבוננות בתיאורים לעיל, אנו רואים את הגורמים הרבים שכל מושג של הערכה כרוך בהם. זיכרונות, אמונות מופשטות, ציפיות, דמיונות, רגשות, כולם נכנסים לתמונה. הכל נשקל על כף המאזניים. עמדות נוצרות; מדיניות נקבעת. ישנן אפשרויות, במובן של רצונות שעומדים להתרחש. חסימות והיבטים מועילים משפיעים. לאחר מכן פעולה עשויה לפרוץ קדימה ולהמשיך לחרוק. סדרה של השלכות עשויה לבוא בעקבותיה, שחלקן עשויות להיות בומרנג על הגורם.

באופן דומה, ניתן להבהיר מושגים רבים אחרים שאנו משתמשים בהם בדרך כלל בשיח פסיכולוגי. כך נוכל לבנות בהדרגה לקסיקון מובנה פחות או יותר של מונחים פסיכולוגיים, תוך התייחסות למושגים הבסיסיים של קוגניציה, רצון והערכה. יש להדגיש את חשיבותם של שלושת הפונקציות; סופרים רבים מתעלמים באופן מגועל או מסתירים את האחד או את השני. ניתן לשרטט תרשימי זרימה, המדגישים קשרים.

ערכים מסוגים שונים עם אובייקטים שונים שזורים לעתים קרובות במערכת *ערכים מורכבת* . ערכים ניתנים לשינוי באופן עקרוני; אך חלקם, בהיותם חלק ממערכת כזו, משפיעים עמוקות ומתמשכות על מגוון רחב של פעולות רצוניות.

מערכת הערכים עשויה לכלול אוסף של עמדות שאדם מחזיק בהן מאז ומעולם, כך שהוא עשוי להיות קשור אליהן עמוקות כביטוי של זהותו האישית. ערכים מסוימים מוטמעים בנו על ידי הורים או בית ספר. אדם עשוי להיות מושפע כנער מהתקשורת (ספרות, סרטים) לחשוב שגישה מסוימת היא בעלת ערך; ואז לגלות, כאשר הוא פוגש אנשים מסוימים או מתמודד עם אתגרים מסוימים, שהערכים שהועברו אלינו הוצגו בצורה שגויה. מערכות ערכים מסוימות, או חלקים ממערכות, מאומצות בהחלטה, ממניעים אידיאולוגיים (אתיים, דתיים, פוליטיים) או כדי להשתייך לקבוצה חברתית כלשהי; אלה עשויות להישאר מושרשת היטב לאחר שנשתלו, או לבוא וללכת. עמדות רבות נרכשות על סמך ניסיון חיים או הרהור אישי. יש אנשים שלומדים מעט מהחיים; חלקם מתפתחים ככל שהם מתבגרים.

רכישה, שמירה או אובדן של ערכים הם לעיתים רחוקות שרירותיים, אלא בדרך כלל מווסתים על ידי ניסיון החיים. אפשר להשוות בין האינדוקציה של ערכים (לצורך רצון) לבין האינדוקציה של אמיתות (לצורך קוגניציה). בקוגניציה, משהו עשוי להיחשב כאמת, אך אם הוא מבצע תחזיות שווא, אנו מפקפקים בו ודוחים אותו. באופן דומה, ברצון, משהו עשוי להיחשב כבעל ערך, אך אם הוא מבטיח הבטחות שווא, אנו מפקפקים בו ודוחים אותו. עם זאת, אני לא בטוח שזה תמיד קנה מידה אמין; אנשים מוכנים לסבול הרבה לפני שהם מודים באכזבה.

הבה לא נתייחס לערכים בצורה אריתמטית או מסחרית יתר על המידה. בפועל, מצאתי נכון הפתגם: " המידה הטובה היא גמולה, החטא היא עונשה". ניתן, כמובן, לראות זאת כאמירה אתית, כשיפוט מוסרי, לאור

המילים מידה טובה וחטא. אך במבט מקרוב, רואים שהמילים המדוברות מתייחסות לדפוסי התנהגות מסוימים, כך שהעיקרון אינו קובע סטנדרטים או קריטריונים ספציפיים, אלא ניטרלי מבחינה אקסיולוגית.

זוהי משמעות נפוצה של מה שאנו מכנים "חוק הסיבתיות" - אמירה לפיה, ביחס לרצון האנושי, בדיוק כמו בתחום הסיבתיות, **למעשים יש השלכות** (פחות או יותר צפויות, בטווח הקצר או הארוך). אם אדם מתנהג בדרכים הרסניות מבחינה פסיכולוגית או קיומית, הוא אכן צפוי להיהרס בסופו של דבר בהתאם; ולהפך, אם אדם חושב, מדבר ופועל בצורה בריאה, באופן טבעי יהיה לו (ירכוש, ישמור) ביטחון עצמי, כבוד עצמי, שלווה וסיפוק, וסימנים דומים של בריאות נפשית וכבוד רוחני. באופן כללי, אנו קוצרים את מה שאנו זורעים.

דרכי ה"מידה הטובה" או ה"חטא" ידועות מניסיון, כלומר, הן צורות התנהגות המסווגות כך משום שאנשים צלולים מצאו אותן לאורך זמן כתורמות או סותרות את החיים. הייתי מבטא מידה טובה בקצרה ***ככבוד והגינות*** - פעולה מתוך כבוד עצמי וכבוד לאחרים, במובן הטוב ביותר של מונחים אלה. חטא הוא ההתנהגות ההפוכה, הגורמת להימנעות מבושה ואשמה (גם אם מעמידים פנים אדישות או גאווה).

כמובן, כבוד והגינות חייבים להיות אמיתיים ולא מדומיינים, ונדרשים מאמץ ורגישות כדי לחוש אותם בצורה נכונה. הם אינטראקטיביים, כל אחד משפיע על השני; כך שיש לעבוד על שניהם כדי להבטיח את שיפורם ויציבותם. סגולה אינה האמצעי להשגת מטרה אחרת ולא המטרה של פרקטיקה אחרת, אלא גם האמצעי וגם המטרה. המונח "סגולה" מתכוון ל"היא האמצעי" והביטוי "גמול בפני עצמו" מתכוון ל"היא מטרה בפני עצמה". באופן דומה, מוטאדיס מוטאנדיס, עבור רע. אלה, אם כן, הן דרכים של קיום.

הצדיקים עומדים ישרים; הרשעים מעוותים מבפנים. זוהי תצפית אתולוגית עתיקת יומין, המותירה את הבחירה האתית לכל אחד מאיתנו. יש לציין שמדובר רק בקירוב: היא חלה על הפרט הנחשב בצורה מופשטת מהקשרו החברתי. היא מתייחסת לצדק הטבוע במבנה הנפשי והרוחני שלנו - אך אינה טוענת לקיומו של צדק חברתי או טבעי אוטומטי, או של תאודיציה.

הסיבה לכך שהעיקרון חל על נפש האדם, ולאו דווקא על עניינים אנושיים, נובעת מהאינטראקציה בין פרטים בחברה. אם כולם היו בעלי סגולה, אזי סגולה אולי הייתה גמול בפני עצמו אפילו בהקשר חברתי. אבל מכיוון שכל חברה היא תערובת של יסודות בעלי סגולה ומרושעים, עקביות מחייבת את העיקרון להתפרק בהקשר הרחב יותר. אותו שיקול חל על הסביבה הטבעית.

לכן, אם ניקח מקרה קיצוני, אדם חכם וטוב לב (ואכן, תינוק תמים) עלול בהחלט להיפגע או להיהרג על ידי אנשים כמו היטלר; וכמה טיפשים ופושעים כאלה אכן מסיימים את ימיהם בנוחות חומרית ובחסינות חברתית [69]. אסון טבע עלול לסחוף אנשים נחמדים ומרושעים באותו גל. באופן דומה, במצבים נפוצים יותר - מידה טובה אינה מבטיחה תגמולים חומריים או חברתיים, וחטא אינה מבטיחה ענישה חומרית או חברתית. כוחות וטלטלות חברתיות וטבעיות לעיתים קרובות מקדישים תשומת לב מועטה למעמדם הפנימי של אנשים.

אף על פי כן, לאדם הצדיק יש עושר רוחני או פסיכולוגי שלא ניתן לגנוב או להרוס, ולאדם הרשע יש חסרונות פנימיים ששום עושר או רווחה חיצוניים לא יכולים לפצות עליהם. הראשון הוא מנצח, השני מפסיד, יהיה אשר יהיה מבחוץ. עובדה זו מספקת נחמה.

הדהמאפאדה , טקסט בודהיסטי מהמאה ה-3 לפני הספירה , מנסח זאת יפה מאוד (פסוק 105) [70]:

> " *...הניצחון הגדול ביותר הוא הניצחון על עצמך; ולא האלים שבשמיים ולא השדים למטה יכולים להפוך לתבוסה את ניצחונו של אדם כזה.* "

בפועל, המצב של שלווה עם עצמך והערכה **עצמית** תלויים במספר גורמים. אם אחד מאלה חסר או אינו מספיק, אדם עלול במוקדם או

---

69 כדי למנוע זאת יש לנו מערכת משפט.

70 איני יודע מי הוא, מבחינה היסטורית, התומך המוקדם ביותר של אמת זו. עם זאת, אני אישית השתכנעתי בכך לבסוף כשקראתי את האמרות של מרקוס אורליוס (80-121 לספירה - קיסר רומא ופילוסוף סטואיק), ואני זוכר שזה השפיע רבות על התנהגותי לאחר מכן.

במאוחר לסבול מרמות פרופורציונליות של קונפליקט פנימי ובוז עצמי (או אפילו, במקרים קיצוניים, שנאה עצמית).

א. הערכה עצמית תלויה ראשית *ביושרה* או בשליטה עצמית, כלומר, עשיית מה שמעריך אדם והימנעות ממה שממעיט בערכו. זה מתייחס בעיקר להתנהגותו הנוכחית של אדם, אך התנהגות בעבר עשויה להשפיע על הערכתו העצמית הנוכחית של אדם (אם כי השפעה כזו עשויה להצטמצם עם הזמן ועם מאמצים מתאימים). ברור שאם אדם חסר שליטה עצמית, אם מעשיו של אדם אינם תואמים את מחשבותיו, הוא עלול להרגיש שהוא נכשל או בוגד בעצמו ולפתח מתחים פנימיים. לדוגמה: אם יש למישהו הרגל "רע", עליו "מבחינה הגיונית" לוותר עליו כדי להבטיח שיש לו מצפון "טוב".

ב. מכאן נובע שיציבות ההערכה העצמית תלויה בסבירות *הדרישות* שאדם מציב לעצמו. אם אדם מציב דרישות בלתי אפשריות, הוא נמצא במסלול נוירוטי אשר באופן בלתי נמנע מנפץ את השלווה הפנימית. אם אדם קובע סטנדרטים גבוהים מדי, אם אדם חסר קור רוח ולוחץ על עצמו (למשל, באמצעות כעס או יבבות) לפעול בדרכים לא חכמות - הוא מתנהג בחוסר כבוד כלפי עצמו. אדם יכול לדרוש באופן מציאותי רק את מה שאפשרי באופן טבעי ונמצא כעת בהישג יד של יכולותיו בפועל - לא יותר. כמובן, אדם יכול לשאוף לחרוג מגבולותיו הנוכחיים במידה מסוימת; מה שאפשרי או בלתי אפשרי במצב נתון פתוח לדיון מסוים. לדוגמה: סביר (ברוב הנסיבות) לדרוש ממך לגשת לבוס ולבקש העלאה בשכר; לא סביר (עבור רוב האנשים) לדרוש ממך את האומץ לטפס על הר האוורסט.

ג. הערכה עצמית היא בעיקר פונקציה של *ניסיון אמיתי* ; היא אינה תלויה בסופו של דבר בהצלחה. כל עוד אדם באמת עשה את כל המאמצים המתאימים לכיוון ערכיו, הוא חף מאשמה בכישלון עקב אירועים שאינם בשליטתו. כמובן, עד כמה הוא באמת הסיכוי הטוב ביותר של אדם פתוח לדיון. אל מול כישלון, אדם רשאי לנסות שוב ושוב; התמדה אינה נשללת. אך המציאות עדיין עשויה למנוע הצלחה סופית - וזה לא אמור להשפיע באופן עקרוני על ההערכה העצמית. זוהי תוצאה של הנקודה הקודמת. לדוגמה: אדם מנסה להציל מישהו מטביעה ונכשל; אם הוא ניסה כמיטב יכולתו, אך הזרמים היו חזקים מדי, מצפונו נקי, וההערכה העצמית שלו לא

מושפעת. אם הוא מרגיש לא מרוצה מהביצועים שלו, הוא עשוי להחליט לאמן את עצמו לשחות טוב יותר, לפעם הבאה - אבל זה סיפור אחר.

ד. כל הנקודות הקודמות מצביעות על כך ששקט נפשי והערכה עצמית אפשריים ללא קשר לטבע הערכים של אדם. אבל זה לא מציאותי; זוהי עמדה רלטיביסטית מדי. איזון אינו תוצר של מוסכמות גרידא, בין אם הן אינדיבידואליות או קולקטיביות. זה לא רק פונקציה של מערכת האמונות של אדם - הוא נקבע גם על ידי נסיבות אובייקטיביות. יש דבר כזה "טבע האדם"; אנשים אינם גמישים וניתנים להסתגלות עד אין קץ. הפסיכולוגיה של הערכה עצמית תלויה במידה ניכרת גם בקונסטרוקטיביות של הערכים של אדם - בריאותם, כוחם לשיפור החיים.

על אדם לבחור את ערכיו בתבונה. אם ערכיו מנוגדים לטבע האדם, במוקדם או במאוחר תהיה להם השפעה שלילית על ההרמוניה הפנימית וההערכה העצמית שלו. מכיוון שההשפעות המזיקות של ערכים לא טבעיים עשויות לקחת זמן עד שיגיעו לידי ביטוי, אדם עלול בטווח הקצר להירדמות לתחושת שלווה ויעילות כוזבת, אך בהמשך - לפעמים פתאום ובעוצמה - יגלה את מלוא עוצמתן של טעויותיו. דוגמאות לכך יש בשפע, וראוי להרהר בהן.

אדם שחי בחברה שבה אמונות ומנהגים מסוימים הגורמים נזק מכוון לאנשים אחרים נפוצים, עשוי להיראות על פניו בנוח לחלוטין במסגרת זו (למשל, כישוף שחור או גזענות). אף על פי כן, התנהגות כזו עלולה להשפיע לרעה על נפשו, ובטווח הארוך לגרום לספקות עמוקים וחוסר ביטחון. עצם העובדה שהוא מקבל את המסגרת אינה בהכרח פוטרת אדם מהשפעות אובייקטיביות עתידיות. יתר על כן, האדם שחווה הפרעות כתוצאה מכך עלול להישאר חסר יכולת לזהות את הסיבה להן.

אותו הדבר נכון גם לגבי אמונות ומנהגים מסוימים שלא נחשבים על ידי תומכיהם כגורמים נזק פסיכולוגי או חברתי (למשל, הומוסקסואליות או אונונות). בריאות ורווחה נפשית אינן רק עניין של הסתגלות לסטנדרטים אישיים או חברתיים שרירותיים. אם זה היה המצב, כפי שמציעים חלק, הסטנדרטים היו יכולים להשתנות כרצוננו ולהיות מוזרים ככל שנבחר, ולעולם לא היו השלכות לא רצויות. אבל, כדי לחזור על כך, לבני אדם יש טבע ייחודי. איש אינו חסין מפני בדיקת מציאות. אמונות יכולות להיות שגויות וערכים הרסניים באופן אובייקטיבי.

עד כאן בנוגע למידת ה"כבוד" – זוהי זכות לכבוד עצמי ולכבוד מצד אחרים, באמצעות התנהגות בריאה. באשר למידת ה"הגינות" – היא מורכבת מיחס לאנשים אחרים וליצורים חיים בכבוד הראוי (לפחות). אלו תנאים קשורים. אנשים המכבדים את עצמם בדרך כלל מתנהגים בכבוד כלפי אחרים, מכירים בכבודם, ובכך חושפים ומחזקים את ערכם. (כבוד אינו פירושו כמובן להתיר או לכבד את החטא; מדובר דווקא בעניין של יציבות: להישאר אציל גם נוכח כיעור, לא לרדת לרמתו.) אנשים ללא כבוד עצמי נוטים להפגין חוסר כבוד כלפי אחרים, ובכך לחשוף ולחזק את חסרונם. הגינות יכולה לנוע בין שלום או חיוך מנומסים, ועד מתן צדקה או הצלת חיים; חוסר הגינות יכול לנוע מעלבון התנהגותי או מילולי, ועד אונס או עינויים.

11. פרק אחד עשר

לקוח מתוך 2004 (*Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 11.

סיבוכים של השפעה

1. הרגלים

בעיה ברורה ביחס לחופש הרצון היא כוחם של הרגלים, טובים או רעים. אם יש לנו רצון חופשי, כיצד ייתכן שיש לנו הרגלים שלפעמים כל כך קשה לשבור? חלק מההרגלים, לאחר שנרכשו, נשארים איתנו כל חיינו, והופכים (מה שאריסטו כינה) ל"טבע שני" עבורנו. הרגלים רעים, כמו (למשל) עישון טבק, נראים לעתים קרובות קלים יותר לרכישה וקשים יותר להיפטר מהם מהרגלים טובים, כמו (למשל) שמירה על ניקיון וסדר בבית.

אנו יכולים להגדיר כהרגל **כל** סוג של התנהגות רצונית (תגובה לגירוי), אשר *עקב ביצועה החוזר ונשנה בעבר* הפכה לקלה יותר לביצוע או קשה יותר להימנע ממנה. כוחו של ההרגל הוא, אם כן (לדעתנו), כוחו של *ההשפעה* על הרצון, אך השפעה זו מיוחדת בכך שהיא נרכשת ומתחזקת על ידי חזרה. ככל שאנו מרשים לעצמנו לעשות משהו טיפשי (או לא לעשות משהו חכם) לעתים קרובות יותר ובלי מחשבה, כך גדל הסיכוי שנעשה (או לא נעשה) את אותו הדבר שוב. ככל שאנו מעודדים את עצמנו לעשות משהו חכם (או לא לעשות משהו טיפשי) לעתים קרובות יותר ובמחשבה, כך גדל הסיכוי שנעשה (או לא נעשה) את אותו הדבר שוב.

הרגלים נובעים ככל הנראה מתופעת *החיזוק* . נראה כי חוק נפשי הוא *שכל פעולה רצונית מגבירה את הקלות לתגובה דומה בנסיבות דומות* . לפיכך, רצונה קודמת משפיעה על רצונה מאוחרת יותר, לטוב או לרע. היווצרות ההרגל הבסיסית היא אפקט כדור שלג.

לכן, בכל פעם שאדם מקבל על עצמו אתגר, קל יותר להתמודד איתו שוב בפעם הבאה שהוא מוצג; לעומת זאת, ככל שאדם מתנגד לעתים קרובות יותר, כך פחות סביר שהוא יתמודד עם האתגר. בכל פעם שאדם נכנע לפיתוי, קל יותר להיכנע לו שוב בפעם הבאה; לעומת זאת, ככל שהוא מתנגד לעתים קרובות יותר, כך פחות סביר שהוא יכביד עלינו. שימו לב ששתי נוסחאות אלו הן שני צדדים של אותו מטבע.

חוק זה מפרט בצורה מדויקת יותר כיצד נוצרים הרגלים: כל מעשה חזק (לקבל אתגר או להתנגד לפיתוי) מייצר השפעה על ההזדמנות הבאה, מה שמקל עליה מעט; כל מעשה חלש (כישלון בקבלת אתגר או כניעה לפיתוי) מייצר השפעה נגדית על ההזדמנות הבאה, מה שמקשה עליה עוד יותר. המידה המדויקת של ההשפעה אינה מצוינת כאן, אך היא לעולם אינה אינסופית - כלומר, היא לעולם אינה הופכת את הרצון החופשי לבלתי אפשרי מכאן ואילך.

תהליך יצירת ההרגל או ההתרגלות מורכב מתגובה חוזרת ונשנית בצורה מסוימת לסוג מסוים של גירוי. לפיכך, ההרגל או המקובל הוא תגובה או שגרה אוטומטית למחצה שאימצנו באופן וולונטרי, פחות או יותר, לאורך זמן, לטוב או לרע. אנו רוכשים דפוס התנהגות "ברירת מחדל", שניתן לשבור אותו רק על ידי ביטול תכנות מכוון או תוכנית מתקנת. כך, למשל, ניתן להתגבר על עצלות חוזרת ונשנית רק על ידי התנהגות אנרגטית חוזרת ונשנית.

אגב, ראוי להזכיר את תפקידה של החזרה *בלמידה* . לא כל למידה מבוססת על חזרה; רובה תלויה בניסוי וטעייה ובשיטות אחרות. אך ברגע שמתקבלת החלטה (על ידי או עבור הלומד) לשנן מידע או מיומנויות מסוימות מוכנות מראש, הדבר מושג לעתים קרובות באמצעות חזרה. ניתן, למשל, לשנן תפילה או כמה תנועות אומנויות לחימה. צורת למידה זו חלה על בעלי חיים כמו גם על בני אדם; לדוגמה, גור אריה עשוי לחקות שוב ושוב את טכניקות הציד של הוריו.

אנו יכולים להבחין בין הרגל של *פעילות* להרגל של *פסיביות* . במקרה הראשון, רצון חיובי כלשהו מעורב בדפוס ההתנהגות המדובר; לדוגמה, אמירת "בוקר טוב" לאנשים שפוגשים. במקרה השני, ההרגל מורכב מאי-רצון למשהו שיכול היה להיות רצוי בנסיבות נתונות, עד כדי כך שהגירוי עלול להתעלם; לדוגמה, אדם יכול להתרגל לרעש ולהפסיק לנסות לחנוק אותו או להימלט ממנו, ואף להפסיק לשים לב אליו.

הרגלים שאנו מקבלים בדרך כלל אינם מהווים בעיה, אם כי אנו עשויים להעלות על הדעת מצבים שבהם אנו רוצים לפחות להסתיר אותם. דווקא הרגלים שאנו מעריכים כהרסניים עצמיים בצורה כלשהי הם מה שאנו רוצים להימנע מהם. הדרך הטובה ביותר להימנע מהרגלים רעים היא להימנע מפיתויים, כל עוד הכוחות המעורבים עדיין ברמה ניתנת לניהול. לאחר שנרכשים הרגלים, השפעתם עשויה להיות כה עזה עד שמאמץ דייקני לא יספיק כדי להשתחרר מהם; ייתכן שיידרש מסלול מסוים, הכרוך במאמץ גדול מספיק לאורך זמן כדי להתגבר על הנטיות הלא רצויות. המאמץ הנוסף הנדרש עשוי להיות פשוט לזכור שיש הרגל להתנגד לו, או שיידרשו תכנון מודע, נחישות והתמדה הרבה יותר. ייתכן שיהיה צורך לאמץ הרגל חדש, נגדי.

2. אובססיות וכפייתיות

אם אנו תומכים ברצון חופשי, עלינו גם לתת תיאור משכנע של האובססיות והקומפולסיות שרוב האנשים חווים במידה מסוימת בשלב כלשהו בחייהם. ***אובססיה*** מתייחסת לכל מחשבה או רגש מתמשכים או חוזרים, במיוחד כאלה לא רצויים, שלא ניתן לעצור אותם כרצונם. ***כפייה*** מתייחסת לדחף או דחף לכאורה שאי אפשר לעמוד בפניו לפעול בצורה מסוימת, במיוחד בצורה לא רצויה [71].

---

[71] אנו עשויים לכלול תחת מונח זה גם ***עכבה*** , כמקרה מיוחד של כפייה, כאשר הנטייה המעורבת היא *הימנעות מהפעלת* רצון, כביכול 'נגד רצונו' או בניגוד לשיקול דעתו הטוב יותר. מנקודת מבט זו, אי-רצון הוא סוג של רצון.

דוגמאות נפוצות לאובססיה: גבר עשוי לחוות תמונה של אישה שהוא מאוהב בה במשך שעות בכל פעם; אישה עשויה במשך ימים לשחזר נפשית שיחה כואבת שניהלה עם הבוס שלה בעבודה; גבר עשוי לבלות את חייו בניסיון "להוכיח" את עצמו למישהו שמת מזמן, שהעיר פעם הערה ביקורתית פוגענית שמהדהדת באוזניו.

דוגמאות נפוצות לכפייה: תלמיד עשוי להפסיק מעת לעת את מה שהוא עושה ולאונן, למרות שהוא רואה את ההשפעות ההרסניות העצמיות של דחפיו ומבטיח לעצמו לקחת שליטה; או שאישה לא יכולה לעצור את עצמה מלפטפט עם בעלה כל הזמן, אפילו כשהיא יודעת שהוא לא אוהב את זה וזה מרחיק אותו ממנה יותר ויותר; או מנהל לא יכול לעצור את זה, אבל הוא פשוט אוהב לתמרן ולענות את עובדיו.

תיאוריות פסיכולוגיות רבות נבנו סביב אירועים לכאורה בלתי רצוניים כאלה בחיינו הפנימיים והחיצוניים. חלקן אופטימיות, ומאמינות שבני אדם יכולים להתגבר על חולשותיהם ולשפר את עצמם. אחרות פסימיות, ורואות באנשים בעיקר בובות עלובות בהצגה שלא כתבו אלא רק צופים בה במקרה הטוב. ראוי לציין שהתיאוריות הראשונות נוטות לעודד אותנו לעמוד באתגר, בעוד שהאחרונות נוטות לקדם את השלמתנו. הראשונות מקלות על מידות טובות; האחרונות, על מידות רעות. מסיבה זו, יש לטפל בסוגיות הללו.

אפילו כשאדם יושב ועושה מדיטציה, הוא שקוע לחלוטין במחשבות מתמשכות - דימויים מנטליים משמעותיים או חסרי משמעות, צלילים משמעותיים (מילים) וחסרי משמעות (למשל מנגינה) - ולעיתים אף בתפיסת תחושות ורגשות גופניים, אשר עלולים לגרום לתגובות מוטוריות רצוניות (למשל, חוסר שקט, גירוד או קימה). ייתכן שחווה אדם לאחרונה חוויה מרגשת, חיובית או שלילית, אשר מעוררת את האדם, מטלטלת את גופו ונפשו, בזיכרונות או בציפייה.

כעת, ייתכן שאדם או נשמתו ינסו להחזיר לעצמו שליטה על המצב, מתוך רצון למצוא שקט נפשי, שלווה, שוויון נפש. הוא מנסה ומנסה, ללא הצלחה. לפעמים, הוא כל כך שקוע עד שהוא אפילו שוכח לנסות! הוא נמשך פנימה, נשאב לתוך מערבולת. מדי פעם, הוא הופך לרגע מודע

למצב, ומנסה באומץ לב לרגע ליישם טכניקת מדיטציה רצונית כלשהי כמו מודעות לנשימה או עצירת מחשבות, או אפילו פשוט להפוך את התסיסה עצמה למושא המדיטציה. אבל הוא לא יכול להתמיד בכך; רגע לאחר מכן, תשומת הלב שלו נסחפת על ידי זרמי המחשבה החזקים, כמו עלה בנהר סוער.

היכן נמצא הרצון החופשי במקרים כאלה, אפשר לתהות? למרות שהמחשבות, הרגשות והתנועות המעורבים הם במידה מסוימת בלתי רצוניים, במובן שהם מגיעים מהגוף, הם בוודאי גם נוצרים במידה מסוימת על ידי העצמי, במידה מסוימת של רצון. בנוגע לחלק הלא רצוני, נוכל להשוות את המצב לזה של אדם הקשור לכיסא ונאלץ לשמוע קלטת שמע או לצפות בסרט וידאו; גם אם זה בניגוד לרצונו, הוא שומר על רצון חופשי אך אינו יכול לממש אותו. אבל, בנוגע לחלק הרצוני, *כיצד יכול העצמי לפעול בניגוד לרצונו* ?

ניתן להציע כהסבר לאובססיות וכפייתיות שהנשמה מתחלקת מעצמה, כלומר שהיא עשויה לפצל את עצמה לחלקים *סותרים* . מה שרצוני עבור חלק אחד אינו רצוני עבור השני. חלק אחד עשוי להסתיר דברים מאחר. חלק אחד עשוי להציב דרישות לחלק השני, ולציית לו או להתעלם ממנו. וכן הלאה. פיצול הנשמה יצטרך להיחשב כפעולה או סדרה של פעולות רצוניות בתחילה; עם זאת, לא ניתן לבטל אותן כרצונם, אלא דורש כמות מסוימת של עבודה פנימית רצונית כדי להפוך אותן.

ואני חושב שהטענה הזו, שהנשמה עשויה לתפקד בניגוד למטרותיה, היא במידה רבה הנחתית. לפעמים היא עשויה להיות בריאה. לדוגמה, ניתן להתייחס ל"מצפון המוסרי" של אדם כאל חלק שמור (בגודל משתנה!) של הנשמה, שמוטלת עליו המשימה הקבועה של פיקוח על שארית נשמתו, שיפוט מעשיה וצעקות גנאי כאשר הם חורגים מנורמות מסוימות. לעתים קרובות, זה פתולוגי. נראה שלחלק מהאנשים יש תהומות עמוקות באישיותם הפנימית, שיכולות להימשך לכל החיים ולפגוע קשות בכל התנהגותם.

> תפיסה זו של חלוקה לאזורים יכולה להסביר מדוע מתרגלי מדיטציה מכנים את השגת השלווה הפנימית "סמדהי", שפירושו, כפי שאני מבין, "אינטגרציה" בסנסקריט, כלומר (בפרשנות הנוכחית) איחוד הנשמה. אך בעוד שאני מודה בקלות שרעיון

> חלוקת הנשמה עשוי להיות מטאפורה שימושית, לא הייתי מודה בו כאמת מילולית בקלות רבה מדי. עלינו תחילה לנסות להסביר את הנתונים שבידינו בדרכים פחות הנחות.

כדי להבין את האטיולוגיה של אובססיות וכפייתיות, באופן התואם את הרצון החופשי ומבלי להניח הנחות נוספות רדיקליות מדי, עלינו לבחון תהליכים כאלה ביתר פירוט.

בנוגע לאובססיה, התיאוריה הנ"ל של רצון חופשי אינה שוללת את האפשרות שהמוח עשוי להפציץ את הסובייקט (הנשמה המכירה) ברשמים מגוונים. לא הצענו שכל המידע המשמש ברצון חייב להיקרא באופן רצוני, אלא מלכתחילה זיהינו את התחום המנטלי כמתווך בין התחום הפיזי לתחום הרוחני, כך שמערכת העצבים עשויה לספק לסובייקט נתונים לא נחוצים לשקול (אשר עשויים להיות רלוונטיים או לא רלוונטיים לרצון - זה תלוי בסובייקט לשפוט). העובדה שלנשמה אין תמיד את הכוח *לעצור* קלט לא רצוני כזה כרצונו אינה מעמידה בספק את הרצון החופשי.

ההגעה הבלתי נשלטת של נתונים לצורך קוגניציה אינה כשלעצמה בעיית האובססיה, שכן רצון אינו מעורב בה. מה *שאובססיב* , וזקוק להסבר, הוא כאשר הנשמה *במידה מסוימת* מזמינה או מקיימת מרצונה מחשבות או רגשות הנובעים מכך, *אפילו כשהיא רוצה להפסיק לעשות זאת או מעמידה פנים שהיא לא עושה זאת מרצונה* . במקרים כאלה, רצון מעורב למעשה בהופעת נתונים קוגניטיביים. במקרים כאלה, בעיית האובססיה היא למעשה בעיה של כפייה. מסיבה זו, אנו מוצדקים לאגד את שתי הבעיות יחד כמו כאן, ולהתייחס אליהן כאחת. הסיבה הבסיסית לאחת זהה לזו של השנייה.

לכן, הבה נפנה את תשומת ליבנו להתנהגות כפייתית: מהו טבעה, סיבתה ומה הטיפול בה? לשם הפשטות, בואו נבחן כמה דוגמאות מהרהורי האישיים:

- יום אחד, אני שם לב שאני דברן מאוד, מעיר ללא הרף על כל דבר סביבי, ומכוון מילולית כמעט כל דבר שאני עושה. למה כל כך הרבה מילים? במקרה שלי, זה אולי נובע מהיותי סופר פילוסופי, שצריך לבטא דברים במילים. זה הופך להרגל שקשה להיפטר ממנו. גם חזרה

לשונית כרוכה בכך, הכנת ביטויים לכתיבה. או שוב, אולי אני מנסה באופן לא מודע לתקשר עם מישהו באמצעות טלפתיה.

- ביום אחר, אני שם לב שאני מתכנן המון. לא רק מתכנן מראש משהו *שעומד* לקרות, הדורש בחירות והחלטות מיידיות; אלא מתכנן *עוד יותר קדימה* , לדברים שיקרו בעוד כמה שעות, ימים, שבועות, חודשים או שנים, כאילו לא אוכל לקבל את הבחירות וההחלטות המתאימות באותו זמן (למרות שלמעשה יהיו לי נתונים מדויקים יותר בהישג יד אז). וגרוע מכך, לא רק מתכנן את מה *שתוכנת לקרות* (למשל, אני חייב חוזית לעזוב את הדירה שלי בעוד כמה חודשים); אלא אפילו מתכנן את מה *שעלול* לקרות, גם אם לא סביר (למשל, מה הייתי עושה אם הייתי על מטוס שנחטף על ידי טרוריסטים, כמו בסרט הטלוויזיה שראיתי זה עתה). למה אורגיה כזו של תכנון, מעבר לכל תועלת רציונלית?

- עוד יום, אני שקוע לחלוטין במחשבות על קונפליקטים קטנוניים שאני חווה כרגע עם אנשים. האדם הזה אמר משהו שהציק לי; הזיכרון ממשיך לחזור ואני שוקל את האירוע מכל הזוויות האפשריות: אני תוהה כיצד עליי להגיב, או לדון אם עליי להגיב; אולי אני שוקל תרחישים שונים, עם תגובות ותגובות נגד. באמצעות אסוציאציה של רעיונות, אני עובר לאדם אחר, שאני זוכר שהתנהג בצורה דומה. אני תוהה מה מניע אנשים כאלה, מדוע הם כה חסרים הגינות או נימוס רגילים, היכן שחינוכם המוסרי או החברתי נכשל. כך, מחשבותיי נשארות ממוקדות במשך תקופות ארוכות באירועים שאינם רלוונטיים לניסיון הנוכחי שלי לעשות מדיטציה - מדוע?

למרבה המזל, המדיטציות שלי לא תמיד כל כך מטרידות ומבולבלות [72]; וכשהן כן, התודעה שלי בסופו של דבר נרגעת. כמו כן, כפייתיות לא תמיד אינן רצויות; לדוגמה, הכפייה לפתור בעיה אינטלקטואלית היא בעלת ערך בזמן ובמקום הנכונים. אבל השאלה כאן היא: מהו האופי המשותף של עסוקות כזו, מדוע אי אפשר פשוט לכבות אותה, כיצד כפייה מסוג זה תואמת טענות לחופש הרצון? התשובה, כך נראה לי, היא בהתייחס ל:

---

[72] *עייפות* פשוטה משחקת לעתים קרובות תפקיד בהשפעות כאלה; וזה משמעותי, משום שזה מראה שהן נותרות בעצם סוגיות של השפעה ולא התנגדויות אמינות לרצון חופשי.

רצון (כאן באמצעות המונח במובן מיוחד) - שמרמז על חוסר במשהו, מצב שלילי, האם אדם רוצה משהו באופן חיובי או רוצה להימנע או להתחמק ממשהו.

ייתכן שאני רוצה להזכיר לעצמי לומר או לעשות משהו; לכן, אני ממשיך לחזור על זה בראשי עד שאני יכול לממש את זה פיזית. ייתכן שפספסתי הזדמנות, שלא תופיע שוב (בקרוב מספיק, אם בכלל). ייתכן שאני יודע שלעולם לא אקבל (לפחות לא כל עוד אני יושב במדיטציה!) הזדמנות להגיב לאירוע מהעבר; לכן אני נידון להגיב אליו בדמיון, שוב ושוב. ייתכן שאני מעונה על ידי שאלה שלא נענתה, או פריט זיכרון נשכח כלשהו; לכן, אני ממשיך לחפש תשובה.

בכל המקרים הללו, יש "חור" שצריך "למלא", נושא לפתור, בעיה לפתור, משימה לבצע, עניינים לא גמורים לטפל בהם. הסיטואציה בנויה כך שהיא משאירה את האדם "תלוי", כמעט חסר אונים להתיר את עצמו בהקשר הנוכחי. לפיכך, מה שמניע את הרצון במקרים כאלה אינו כוח חיובי, אלא משהו שלילי, חוסר - רצון.

אם נפנה כעת את תשומת ליבנו להתנהגות כפייתית במישור פיזי יותר, נוכל להבחין בדפוס דומה. גם כאן, הרצון מונע בעקיפין על ידי שליליים, ולא ישירות על ידי חיוביים. הוא נשאב פנימה, ולא מונע. זה מה שהופך את הכפייתיות לחתרניות במיוחד: הן אינן נובעות מנוכחותו של פיתוי או מכשול כלשהו, אלא מהיעדרו של משהו. בתשוקה או סלידה רגילים, האובייקט גלוי יחסית וניתן לזיהוי; ב'רצון' הכרוך באובססיה או בכפייה, האובייקט מוסתר יותר או קבור עמוק יותר. בהיעדרו, קשה בהכרח לזהות את הדבר הזה ולטפל בו. ישנו חור שחור, שניתן לתפוס רק על ידי השפעותיו. לכן, כדי להתגבר על כפייה, חיוני שנחשוף את המונח הנסתר במשוואה.

קחו לדוגמה ***התמכרות לסמים*** . פעולה רצונית תמיד מעורבת, כמו הושטת יד לכוס משקה חריף, הדלקת סיגריה או ג'וינט, או שימוש במחט, למשל [73].

---

[73] התהליכים הפסיכולוגיים המעורבים חלים באותה מידה על "סמים" מטאפוריים יותר, כמובן. ה"סם" יכול להיות אוכל או מין, למשל. במצבים נוירוטיים כאלה, כמובן, לאכילה אין קשר רב לרעב גופני, ויחסי מין אינם אלא שימוש במישהו ככלי עזר לאוננות או במקרה הטוב אוננות הדדית. ה"סם" יכול

פעולה כזו בדרך כלל קודמת לחזרה מנטלית של הפעולה: אדם מדמיין את עצמו עושה את הפעולה ונהנה מהמשכיה. אולי טעימה מוקדמת של דברים שיבואו היא אפשרית, כמו ניחוח עשן. תחילה אדם משחק מנטלית עם הרעיון - ואז מבצע אותו פיזית.

המכור לסמים חושב או טוען שהסם יספק הקלה מסבל פיזי, נפשי או "קיומי". הסם אינו מיועד או צפוי לרפא דבר, אלא רק כ"פיצוי". הסבל לכאורה עשוי ללבוש צורה של חוסר הנאה או כאב מוגזם. ההקלה שהסם מציע לובשת צורה של בריחה מהסבל; הסם אינו מבטל את הסבל, אלא רק מסתיר אותו לרגע. מסיבה זו, הסם חייב להיות מזיק באופן אובייקטיבי בצורה כלשהי לאורך זמן; שכן אם הסבל המשמש כתירוץ הוא אובייקטיבי, הוא נשאר לא מטופל. הסם עשוי בנוסף להכניס נזק פיזי, פסיכולוגי או חברתי משלו למשוואה; המכור עלול לפתח קשיים בריאותיים, רגשיים ו/או חברתיים. בגלל חוסר יעילותו או יעילותו הנגדית [74], השימוש בסם נוטה להיות מוגזם. לאחר זמן מה, השפעות הסם "מצדיקות" את השימוש בו: נוצר מעגל קסמים.

הכפייה לפנות לסם היא אפוא יותר מהרגל גרידא המבוסס על חזרה. ישנה טיעון ראשוני, שנותן למכור תירוץ; זה עשוי להיות שקרי ומטעה. המכור רואה את עצמו כבעל נחיתות בצורה כלשהי (רגשית, חברתית, מה שזה לא יהיה), ומציע לפצות על חסר זה באמצעות הסם. בעיות אמיתיות, שהיו קיימות לפני ההתמכרות לסמים, מתעלמות; ובעיות אמיתיות, עקב הסם או ההתמכרות, נוצרות; גם האחרונות נותרות בלתי פתורות. כדי לשחרר את עצמו מההתמכרות, המכור אינו יכול רק לעשות מאמץ רצון בזמן הדחף הכפייתי, אלא עליו תחילה לפענח באופן אינטלקטואלי את הסבכים הכרוכים בו ולאחר מכן להישאר מודע להן. רק אז יכול כוח הרצון ("פשוט תגיד לא!") לעשות את עבודתו המבורכת לאורך זמן.

לכן, אין צורך להתייחס לקיומה של התנהגות כפייתית כאל הטלת ספק ברצון החופשי. הרצון אכן מושפע, כאן כמו בכל המקרים; אך מה שמשפיע באמת מוסתר יחסית. מסיבה זו, קשה במיוחד לרצון פשוט להתגבר על

להיות גם מזוכיסטי יותר, משהו שלילי ולא חיובי. במובן מסוים, כל שימוש בסמים יכול להיחשב מזוכיסטי, מכיוון שמדובר בהתנהגות הרסנית עצמית.

[74] לדוגמה, עישון סיגריות גורם לאדם להיות עצבני יותר, לא פחות.

השפעות כפייתיות; לעתים קרובות, כוח רצון בלבד אינו עושה את העבודה: מה שנדרש הוא מודעות ותחכום.

על הסוכן תחילה להבין ולהודות שהוא מסובך בקשר כלשהו, ואז לעשות את המאמץ לפרום אותו. משמעות הדבר היא לזהות את הסוגיה הלא פתורה, את הדילמה, את החוליה החסרה, מאחורי הכפייה; ולנטרל אותה, איכשהו. גילוי גרידא עשוי בהחלט להספיק במקרים מסוימים - עצם ראיית האבסורד או המעגליות של הכפייה ממיסה אותה. ברוב המקרים, יש לקבוע עדיפות כלשהי: כלומר, *יש לזנוח ערך אשלייתי או פחות לטובת ערך אמיתי או גדול יותר* . אם הכלב משחרר את העצם, הוא יכול להרים את הסטייק. לעתים קרובות, נדרשת עבודה ארוכת טווח יותר על עצמו, שעשויה לכלול מחקרים תיאורטיים, תצפית מפורטת, ניתוח ושינוי של דפוסי החשיבה והפעולה של האדם, ו(לדעתי, החשוב והיעיל ביותר) מדיטציה.

דוגמה נוספת שאנו יכולים לתת, הרלוונטית למוסכמות חברתיות עכשוויות, היא הפסיכולוגיה של *ההדוניזם המינ*י ; זה דומה מאוד להתמכרות לסמים.

עובדות הטבע האנושי, שכל אחד יכול לאמת באמצעות אקסטרפולציה מניסיונו האישי (אם כי אין בכך הזמנה ל"ניסוי" בנושאים כאלה), הן כדלקמן. בהינתן יד חופשית, החושים בסופו של דבר אינם מבחינים בין גיל, מין או מין או כל נושא אחר של סיבתיות; כל מה שמעניין אותם הוא לקבל יותר הנאה ופחות כאב. החושים נטולי ההדרכה הרציונלית עוסקים רק באיכות ובעוצמת התחושות, ללא קשר למקורותיהן או לתוצאותיהן.

אנשים המדמיינים שאושר נמצא בחוויה חושית רודפים אחר האחרונה ללא הרף. לאחר זמן מה, הם הופכים יותר ויותר חסינים לחוויות כאלה, ומתחילים לחפש חוויות חדשות. לאחר שרגישות איברי החישה שלהם פחתה עקב חזרה וחיכוך מוגזם, הם כמהים נואשות לחידוש שמעורר קולטנים חושיים אחרים או את אותם קולטנים בדרכים אחרות. לפיכך הם שוקעים עמוק יותר ויותר במיניות מושחתת יותר ויותר, במעין ייאוש מטורף.

התוצאה אינה אושר, אלא זלזול עצמי ותבוסה עצמית (שלא לדבר על נזק שנגרם לאחרים, המשמש ככלי או מושפע בשוגג).

תשוקה אינה הוכחה לצורך; אנשים יכולים, ואכן חפצים, בדברים שגורמים להם (ולאחרים) נזק רב. אנשים משתמשים לעתים קרובות בהיגיון שלהם כדי למצוא תירוצים לחושניות שלהם, כדי להצדיק אותה - אך במקרה כזה, ההיגיון כפוף לרגש. כדי להיות חופשיים מחושניות, יש להודות בעצמאותה ובעליונותה של ההיגיון עליה.

שימו לב גם, בנוגע לנטייה מינית: באופן כללי, אנשים טהורים מבחינה רוחנית מוצאים טומאה דוחה, בעוד שהטמאים מרגישים בבית בתוכה. הטמאים מוצאים את הטהור מושך, אך רק כהזדמנות להפיץ טומאה, רק כדי ללכלך את הטהור. הטמאים נמשכים יותר מכל לטמאים באותה מידה, כדי לבטא את טומאתם; או לטמאים יותר, כדי להגביר את טומאתם. ככל שהטומאה מתפשטת בחברה, הסובלנות כלפיה גוברת באופן יחסי; אט אט, הטומאה הופכת תובענית ותוקפנית יותר.

3. האגו א' שונא ריק

מעניין, לבסוף, להשוות את מסקנתנו לעיל בנוגע ל"רצון" כגורם המניע לאובססיות ולקומפולסיות, לבין העיקרון הבודהיסטי ש"תשוקה" היא שורש כל פעולה אנושית (יצירת קארמה ומשם "תשוקה", במעגל שנראה אינסופי). ראינו קודם לכן 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 [75], 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" [76], אנו יכולים להבין את הדימוי העצמי (המוטעה בחלקה או אפילו במידה רבה) של הנשמה [77]. זוהי השלכה מנטלית, אוסף של תפיסות והנחות לגבי עצמה, שהנשמה מבלבלת עם עצמה [78]. 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

---

[75] 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.

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

[77] 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'.

[78] 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.

(כלומר, נשמתו - העצמי המכיר, המבקש והמעריך) נצמד כאל "עצמי" עצמו. זוהי דימוי עצמי אמיתי בחלקו, שקרי בחלקו, שזור באופן סלקטיבי ועם קישוטים בדיוניים [79], 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.

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.[80]

---

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

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

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 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.[81]

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 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.[82]

---

[81] 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.

[82] 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.

עקרון התשוקה הבודהיסטי הוא אפוא כללי מאוד [83]: הוא מתייחס למעין הדבקה [84]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 מעין כפייתיות בכל פעולותינו, שניתן לבטלה רק ב"הארה" האולטימטיבית.

---

[83] 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.

[84] ראו את מאמרי *"ניתוק התודעה"* , בהמשך (פרק 16.1 של *הספר "רצון "*).

12. פרק שתים עשרה

לקוח מתוך 2004 (*Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 12.

דחפים ודחפים

1. דחפים ודחפים פיזיים

לכולנו יש *גוף טבעי* ***דחפים*** , אשר לכאורה 'כופים' עלינו לבצע פעולות מסוימות. אך בניתוח מדוקדק יותר, הם לא באמת מותירים לנו ברירה כלל, אלא מציגים בפנינו ברירה מועטה יחסית.

הדחפים הגופניים הבולטים ביותר שלנו קשורים למערכת **העיכול** . אלו הם הדחפים לשתות, לאכול, להשתין ולעשות את צרכיו. אם מתבוננים במהלכם בפירוט, ניכרים המאפיינים הבאים המשותפים לכולם (לפחות אצל בני אדם):

1. אנו חווים מערכת של *תחושות גופניות*[85], אשר *מפעילות* את כל התהליך. ניתן לכנות זאת *הגירוי* . צמא כולל תחושות של טעם יבש בתוך הפה והגרון. ברעב, האות מורכב מצביטות ייחודיות בבטן (לעתים קרובות עם תנועות מורגשות וצלילים נשמעים של מיצי קיבה). במתן שתן, יש לנו תחושה מוכרת של לחץ נוזלי באיבר המין שלנו. במתן צרכים, חווים תחושות של תנועת מעיים ועומס יתר בתוך פי הטבעת. תחושה זו היא בדרך כלל תוצאה טבעית של מצב עניינים אובייקטיבי בגוף: מחסור או עודף של מזון נוזלי או מוצק. עם זאת, לעיתים היא עשויה להיות מעוררת באופן מלאכותי, על ידי דימויים מנטליים; לדוגמה, תהייה האם אדם צריך פיפי לפני השינה, אדם עשוי להתחיל להרגיש צורך דחוף לעשות זאת.

2. ייתכן שאנו מבחינים, באופן עדין יותר, בתחושה כלשהי, המתרחשת איפשהו במערכת המוטורית שלנו, המורכבת *מדחף לפעול בצורה מסוימת* . תחושה גופנית משנית זו היא כנראה לא רפלקס, אלא תגובה ראשונה לא מודעת של מערכת העצבים המרכזית. היא מאותתת שאיברי הפעולה המתאימים (או בדרך כלל הנדרשים) מוכנים לפעול בתגובה לגירוי. שרירי הרגליים והזרועות שלנו מוכנים לתפוס משקה או אוכל, והפה שלנו כבר מוציא ריר; או שאנחנו מוכנים לרוץ לשירותים. הדחף הוא אפוא רצון לפעול (תגובה טבעית או תגובה המבוססת על התנהגות בעבר). עם זאת, בפרספקטיבה הנוכחית שלנו, הוא משמש כמידע ולא כפעולה. זה אולי מה שאנחנו מזהים הכי קרוב עם 'תחושת הדחף'.[86]

---

[85] כמובן, אי אפשר לתאר תחושות במילים, בהיותן תופעות ראשוניות. כל מה שאנחנו יכולים לעשות הוא לרמוז להן באמצעות ביטויים ואנלוגיות מוכרות. יתר על כן, התיאורים שלי כאן כנראה אינם שלמים: צמא ורעב עשויים לכלול תחושות דרך הפה שאני לא יכול לאתר. כמו כן, במקרים מסוימים, התחושות משתנות בפירוט: לדוגמה, צואה נוזלית יותר נותנת תחושה שונה מצואה מוצקה יותר. תחושות נרשמות גם הן כייחודיות: לדוגמה, רעב שונה מכאב עקב עיכול לקוי או כאבי בטן; או שהתחושות הקשורות למתן שתן שונות מאלה הנמצאות בתשוקה מינית.

[86] אני מסיק הנחה זו מחוויה נפוצה במדיטציות שלי: כשאני מתקרב לדקות האחרונות של תקופת המדיטציה הרגילה שלי, אני מרגיש לעתים קרובות דחף חזק לקום. אות כזה של "בסדר, נגמר הזמן!" שווה התנגדות, על ידי סירוב להזדהות איתו, כדי להפיק את מלוא התועלת מהישיבה.

3. כאשר תחושות אלו של גירוי ודחף מגיעות לתשומת ליבנו, אנו *מעריכים* אותן במגוון היבטים:

   a. אנו מעריכים אי *נוחות שיש* להיפטר ממנה. ככל שאי הנוחות המורגשת עזה יותר, כך הדחף חזק יותר.

   b. מידת *הדחיפות* הכרוכה בכך מוערכת, כלומר כמה מהר עלינו להגיב כשנדחקים אלינו. מהות ה"דחיפה" נראית כמגבלת *הזמן* שהיא מטילה עלינו; אנו, כביכול, נתונים ללחץ זמן. ככל שהדחף חזק יותר, כך הוא משאיר לנו פחות זמן.

   c. אנו שוקלים *פתרונות* , מה ניתן לעשות או לא לעשות כדי להתמודד עם העניין הנדון. הערכה כזו תלויה לא רק בשיקולים פיזיולוגיים, אלא גם בגורמים מעשיים, פסיכולוגיים וחברתיים.

   השאלה המעשית עשויה להיות, למשל: באיזו קלות או מהר נוכל למצוא מזון, ומה/היכן הוא נמצא? או כמה קרוב השירותים הקרובים ביותר? השאלה הפסיכולוגית עשויה, למשל, להיות: האם אנחנו בדיאטה או בצום מסיבה כלשהי? או: האם השירותים כאן מסריחים או מלוכלכים מדי? השאלה החברתית עשויה להיות: האם אנחנו יכולים לעשות זאת בציבור, האם זה מגוחך, מאושר, מותר או אסור?

4. שיקולים מגוונים כאלה בגיבוש שיפוט ערכי כוללים דימויים מנטליים - העלאת זיכרונות, השלכת אפשרויות, ציפייה לתוצאות. לבסוף, החלטות ממוינות ומתקבלת החלטה על ידינו. רצוננו מונע לפעולה, ומממש את תגובתנו הנוכחית.

   a. זה יכול לכלול *עיכוב* בביצוע, על ידי *התנגדות* לדחפים שלנו - אי חיפוש מזון מכוונת או אי הליכה לשירותים.

   b. או שזה יכול לכלול *תגובה* , בהזדמנות המוקדמת או האחרונה האפשרית, כדי להשיג *הקלה מתאימה* מהתחושות, בזמן, במקום ובאופן נוחים פחות או יותר.

   c. או שאנו עשויים להסס או לוותר, ולתת לטבע לקבוע בסופו של דבר את מהלך האירועים: להחליש אותנו בהדרגה עד שנמות מצמא או גווע ברעב בטרם עת, או לשחרר את השתן

או הצואה שלנו באופן בלתי נסבל, בזמן ובמקום שעשויים להיות הלא נכונים, ובסופו של דבר לפגוע באיבר כלשהו.

במקרה של סכנה מיידית לחיים, לגפיים או לבריאות, אנו *באופן אינסטינקטיבי סביר מאוד* שלא נעשה דבר בנידון: חוסר סבירות זה הוא מה שאנו מכנים בדרך כלל '**הרצון לחיות**'.

5. אפשרויות תגובה שונות אלה, שימו לב, כולן *רצוניות*. בין אם אנו מעכבים, מקדים או נוטשים דברים לטבע, עשינו בחירה, אם כי כזו הכרוכה במאמץ שונה. תהיה אשר תהיה, זוהי *תגובתנו*. עם זאת, כל אחת מהבחירות הללו, ותהליך החשיבה שהוביל אליה, עשויות להיעשות *בדרגות שונות של מודעות*. הן עשויות להיות למעשה 'לא רצוניות' (כלומר, לכלול מינימום מאוד של מודעות) או יותר ויותר רצוניות. כמו כן, שימו לב, האירועים הרלוונטיים שקדמו לרצוננו, כלומר גם (א) הקוגניציות של התחושות וגם (ב) שיפוטי הערך והשיקולים האחרים שנכנסו אליהם, כולם *משפיעים* על רצוננו.

6. מאפיין מהותי של תהליכים טבעיים אלה הוא שהם *אינרציאליים*, כלומר בלתי נמנעים אם לא מפריעים להם. אם לא נגיב כראוי לאותות שגופנו שולח לנו (צמא או רעב, או הדחפים להשתין או לעשות את צרכיו), אירועים שליליים מסוימים מתרחשים בסופו של דבר בניגוד לרצוננו: אנו עלולים לחלות ולמות, או ללכלך את עצמנו. ראשית, עם זאת, אנו עלולים לחוות *לחץ גובר* של גירויים ודחפים[87]. ייתכן שנוכל למנוע את האירוע הטבעי על ידי הפעלת רצון למשך זמן מה. לאחר מכן, בשלב מסוים, הבחירה הזו כבר לא ניתנת לנו, ועלינו להגיב במהירות על ידי פעולה רצונית שתקל על הלחץ, או להתמודד עם האירוע הטבעי הבלתי נמנע (בין אם חולשה ומוות, או בריחת שתן ומחלה).

7. *הסיכוי* האחרון לאירועים לא רצויים הוא שמשפיע עלינו לנקוט באמצעי מניעה, בהזדמנות הראשונה, או (לפחות) האחרונה. כלומר, חלק מהדימויים *המנטליים* הם הסיבה המיידית לפעולתנו הסופית, ולא

---

[87] האמת היא, במקרה של צמא ורעב, התחושות עשויות לדעוך לאחר זמן מה. זה ניכר כשאני צם במשך יום; אני לא יודע מה קורה מעבר לכך. במקרים כאלה, האותות הראשוניים מהגוף הם רק אזהרה זמנית, שזיכרונם חייב להספיק כדי להשפיע עלינו לפעולה מתאימה.

התחושות הטהורות שמתחילות בתחילה את כל תהליך הדחף. ככל שהאירוע המפחיד מתקרב, כך התודעה שלנו עסוקה בו יותר, וקוראת להקלה. למרות שהוא ממוקד מאוד פיזיולוגית, הזירה המהותית של קומפלקסים כאלה היא מנטלית, והפעולה שהם גורמים לה היא רצונית. יתר על כן, שימו לב היטב, הקטגוריות של סיבתיות - סיבתיות, השפעה ורצון - כולן מעורבות.

8. יתר על כן, שימו לב, בין אם אנו משיגים הקלה מרצוננו ובין אם בניגוד לרצוננו, במוקדם או במאוחר אותו תהליך מתחיל שוב מהתחלה. אנו צמאים, רעבים; אנו שותים, אוכלים; אנו מעכלים וחשים את הדחף להיפטר מהפסולת; אנו הולכים לשירותים; די מהר, אנו צמאים ורעבים שוב, וכן הלאה. לפחות תהליכי מערכת העיכול הללו הם מחזוריים (פחות או יותר יומיומיים), ונמשכים לאורך כל חיינו כדי לספק לגופנו אנרגיה וחומר.

הערה נוספת: יש לציין כי התחושה הפיזית הראשונית מתעוררת במקרים מסוימים על ידי מחשבה קודמת (שיכולה בתורה להיווצר על ידי תחושה אחרת, וכן הלאה). לדוגמה: אם לפני השינה אני שואל את עצמי אם אני צריך להשתין, תשומת ליבי יורדת לאיבר שלי וזה בדרך כלל מספיק כדי לעורר תחושת צורך שכנראה לא הייתה קיימת או עזה מספיק אחרת. לחלופין, ייתכן שלא ארגיש צמא עד שאראה פרסומת למשקה. נחזור לנושא זה בהמשך, כשנבחן דחפים נפשיים.

דחף פיזי חזק נוסף הוא דחף **הנשימה** . נשימה (שרירים השואבים אוויר בקצב פנימה והחוצה מהריאות) היא לרוב אוטומטית. לעיתים, היא הופכת לפעולה פחות או יותר רצונית. אם חסר אוויר בסביבה או שהגרון חסום, האדם מודע לקושי הנשימה ובמידה מסוימת מעצים אותו באופן רצוני. אם הוא עוקב אחריו או עוקב אחריו, הוא עלול לגלות שהנשימה שלו מסומנת ורועשת יותר, ואולי לנסות לשלוט בה כדי להישאר בלתי נשמע על ידי האויב שמפחד ממנו. במדיטציה, כאשר אדם מפנה את תשומת ליבו לנשימה, הנטייה הראשונית שלו היא להשתלט על הפונקציה, כאילו מחויב לנשום במודע; אם כי לאחר זמן מה ניתן להתבונן בנשימה מבלי להשפיע עליה. כמו כן, נראה[88] שאי אפשר לעצור את עצמו במכוון את הנשימה ללא

[88] ראה קרטיס וברנס. עמ' 408.

הגבלת זמן: אם מתמידים, מאבדים את ההכרה ומנגנון הנשימה משתלט שוב.

לדחף **המיני** שני היבטים. תפקידו הבסיסי הוא *רבייה* . זהו דחף מתון וארוך טווח, חלק מהרצון הכללי לחיות, רצון לשרוד בצאצאיו של אדם (כפרט [89], או כבן למשפחה או גזע או מין מסוימים), המנציח את המבנה הגנטי של האדם. כאן, "אי הנוחות" שיש להסיר עשויה להיות הפחד המטאפיזי מאי-קיום, או הרצון המודע יותר לציית למצווה אלוהית משוערת. מסגרת הזמן להגשמת מטרה זו היא בכל עת לאחר גיל ההתבגרות ולפני אובדן טבעי של כוח מיני או פוריות, נזק מקרי לאיברים או מוות - שלרוב מובן כהקדם האפשרי או הנוח ביותר.

לדחף המיני יש גם מרכיב *הדוניסטי* , המשמש לקידום תפקוד הרבייה הביולוגי הראשוני. זהו דחף קצר טווח, שיכול להפוך לעוצמתי מאוד, שלא לומר מכריע. כאן, "אי הנוחות" שיש להסיר היא בחלקה כאב המתח המיני, בחלקה התקווה להנאה מינית. תחושות של תאווה פיזית מתעוררות בתוך וסביב איבר המין של האדם למראה בן זוג פוטנציאלי למין, והדחף וההתרגשות הופכים לעזים יותר ככל שהקשר מתקרב לשלמות. פוטנציאל הרבייה מתאפיל לרגע במידה רבה על ידי הדחף המיידי לקיים יחסי מין ממשיים. אדם יכול לשלוט בתזמון שלו (או אפילו ברגע האחרון מסיבה כלשהי להתנתק). לבסוף, הוא משחרר ומקבל הקלה באורגזמה ובשפיכה, עד לפעם הבאה.

בקרב בני אדם, הדחף המיני הוא החזק ביותר בגיל ההתבגרות ובנעורים, ואולי (כנראה בגלל רמות הטסטוסטרון) יותר אצל גברים מאשר אצל נשים; לעובדות אלו יש תועלת ביולוגית. כמובן, נראה שחלק מהאנשים המבוגרים והנשים מושפעים במידה ניכרת מרגשות תאווה, אך ייתכן שזהו

---

[89] כאן, אני מתייחס לאמונה היהודית שילדיו של אדם הם המשכים, שלוחות בזמן ובמרחב, של עצמו. אך אנו יכולים להתייחס גם לתורה הבודהיסטית שתשוקה מינית היא המנוע של קיום מחזורי, משום שדרך תשוקה זו אדם עוסק בכל מיני עיסוקים המגבירים קארמה וכך יוצרים לידה מחדש.

סימן לחוסר בגרות רגשית ותמימות כלפי הייפ תקשורתי [90], מאשר הכרח טבעי.

אנשים יכולים, בעזרת כוח רצון, להימנע לחלוטין ממין במשך שנים או אפילו כל חייהם [91]; זה קורה תחת השפעת אמונה נפוצה כלשהי (למשל, תרגול רוחני נוצרי או בודהיסטי) או ייחודיות אישית כלשהי (למשל, טראומת ילדות). גבר בכל זאת עלול לחוות חלומות רטובים. יש אנשים שמתעלמים באופן זמני או קבוע מההיבט הרבייה של המין, אך מחויבים להיבט ההדוניסטי שלו. כיום, אנשים יכולים, הודות לגלולות למניעת הריון וקונדומים, לקיים יחסי מין רגילים ללא סיכון להריון, בצורה מופקרת ככל שירצו. יש אנשים שמספקים את תאוותם באמצעות אוננות. יש אנשים שמגיעים עד כדי התעללות בילדים, מעשים הומוסקסואליים או אפילו יחסי מין עם בהמות.[92]

היבט שלישי של הדחף המיני שכדאי לציין הוא קונבנציונלי יותר מאשר פיזי, והוא נובע מלחץ *חברתי* . זה קורה בחברה המסורתית, המבוססת על המשפחה; אך גם בחברה המודרנית, אשר מהללת את מראית העין של כישרון מיני. אם אדם לא מצליח לעמוד בציפיות החברתיות, הוא עלול לאבד פנים באופן משמעותי או להיות מותקף בצורה שונה. עונשים כאלה הם אמיתיים מספיק, שכן הזדמנויות החיים של אדם בחברה עלולות להיפגע; ולכן אנשים בדרך כלל מצייתים. חריגים עשויים להינתן, למשל לנזירים ולנזירות; ואכן, במקרה שלהם, הציבור רואה בכל עניין מיני כשערורייתי.

כל **תחושת מחלה** דוחקת בנו לזהות את הסיבה ולמצוא תרופה, או לפחות להקל על התסמינים, או להסתכן בתוצאות לא רצויות כלשהן. אם אנו חשים עייפות, הדחף שלנו הוא לנוח או לישון, עד שהאנרגיה שלנו תחזור, או להסתכן בקריסה (למשל, בהגה המכונית שלנו). אם אנו חשים חום או

---

[90] הטענה שמיניות, בכל צורה שהיא, היא הכרח להיגיינה נפשית ולרווחה גופנית התקבלה באופן נרחב בתרבות שלנו כעובדה. אך אם לשפוט לפי השפעותיו השליליות הנראות לעין על האישיות והחברה, לדעתי יש לבחון מחדש טענה זו.

[91] אפילו בעלי חיים לא כולם מספקים את יצרם המיני (לפחות אני מניח כך, בהתחשב בכך שבקבוצות רבות זכר דומיננטי שולט על כל הנקבות).

[92] מיותר לציין, שעל ידי רישום נטיות כאלה איני מתכוון לסלוח להן.

קור, יש לנו דחף להתאים את טמפרטורת גופנו (למשל, על ידי הורדת בגדים או פתיחת חלון, או הנחת שמיכה או הפעלת החימום); אחרת, אנו מתחילים להזיע או לרעוד, ומאבדים אנרגיה וכו'. אם פני העור שלנו מגרדים, יש לנו דחף לגרד אותו, כאילו כדי להסיר את הגורם המגרה; במקרים מסוימים, הגורם המגרה (למשל, חרק נושך) למעשה מנוטרל כך. בכל מצב כזה, הנטייה שלנו היא להימנע מאי נוחות ומחלות בסופו של דבר, ולחזור לנוחות ולהבטיח בריאות.

אנו עשויים כמובן, באופן שיטתי, להקדים בעיות, במקום לחכות שהן יתעוררו ולפתור אותן - למשל, על ידי התפרנסות, וכך לוודא מראש שיש לנו מספיק כסף לצרכים בסיסיים כמו מזון, מחסה, הולדה או ביטוח רפואי. ברור שתפקוד כזה חורג מדחפים פיזיים מיידיים, ומכין להם תגובות ארוכות טווח. כל זה ביטוי לרצון לחיות. יש אנשים שאכפת להם מעט מדי מהעתיד, יש כאלה שאכפת להם יותר מדי.

אז הנה ניתוח הדחפים הגופניים הנפוצים. כמובן, ניתן לומר עוד הרבה על תהליכים כאלה מנקודת מבט ביולוגית או רפואית - לדוגמה: דחפים של עיכול ונשימה קשורים לחילוף חומרים, בקרת טמפרטורה קשורה להומאוסטזיס, וכן הלאה. בעוד שידע כזה הוא מרתק באמת, וכדאי לרכוש אותו כדי להשיג הבנה מלאה יותר, הגישה שלנו כאן היא פשוט פנומנולוגית - כיצד הפרט חווה דברים באופן ישיר ומגיב אליהם. בפרט, ניסינו להבהיר בפירוט מסוים את מעורבותם של רצון והשפעה בהם.

לתהליכים שתוארו לעיל, למרות כמה הבדלים בפרטים, יש מאפיינים דומים במידה רבה, כך שנוכל להציע הגדרה כללית של מושג הדחף, לפחות ביחס לבני אדם (ייתכן שנצטרך לבצע התאמות ביחס לבעלי חיים). הממצא המעניין שלנו הוא *המידה שבה מה שאנו מכנים דחף גופני כולל מרכיבים "נפשיים"* (ככל הנראה, אלה פוחתים "נמוכים יותר" בסולם חיי בעלי החיים [93]). אנו מונעים פחות על ידי כוח פיזי ויותר על ידי *הסיכוי* לאפשרות שלילית כלשהי והמחשבה *שחלון* ההזדמנויות הזמני למניעתה עלול להיסגר.

---

[93] עם זאת, חייב להיות מרכיב מנטלי כלשהו. קחו לדוגמה בחשבון מדוע כלב לא מרותק נמנע מלעשות את שלו בתוך הבית - בוודאי יש לו זיכרון כלשהו של אי-הסכמתו של בעליו מלכלוך הבית.

יתר על כן, למרות שדחפים כאלה קשורים לתהליכים פיזיים עם תוצאות אוטומטיות בסופו של דבר, *הם מאפשרים התערבות רצונית, בדרך של התנגדות זמנית ואמצעי מנע נוח כלשהו* .

המניעה יכולה להיות חיובית או שלילית. במקרה של מתן שתן ועשיית צרכים, האירוע (קראו לו X) שחייב להתרחש באופן מינימלי אם לא נתערב הוא חוסר שליטה בשתיקה, והמניעה שלו מורכבת מללכת לשירותים לפני שזה קורה (כלומר, זה גם X). באופן דומה בנשימה: לפעולות האוטומטיות והרצוניות יש את אותה השפעה (הבאת חמצן לריאות). במקרה של צמא או רעב, האירוע המינימלי (X) הוא חוסר אנרגיה או חומר, והמניעה שלו מורכבת באספקת אנרגיה או חומר מספיק מהר (כלומר, זה לא X, ההפך). באופן דומה במין רבייה: הסכנה הניצבת בפניה היא אי רציפות בין דורות, בעוד שהתרופה היא להתרבות.

בשלב זה נוכל להבחין בצורה יעילה בין תחושות ראשוניות הנובעות מתהליכים *גופניים טבעיים* , כמו אלו של עיכול, נשימה ורבייה שתוארו לעיל, לבין אלו הנובעות מתהליכים *חיצוניים כלשהם*. *גירוי פיזי* . לדוגמה: אם אור בהיר מהבהב לתוך עינינו, אנו ממצמצים, מחשש לפגיעה ברשתית שלנו; אם מישהו עונה, הוא עלול לצרוח או לבכות, בתקווה לעורר רחמים אצל המענה שלו. אין טעם לנסות רשימה ממצה. די לציין שכל איבר חישה עשוי להיות מעורב בגירוי, וישנן תגובות סטנדרטיות (אם כי לפעמים, ייתכן שיידרשו תגובות יצירתיות).

הבחנה רדיקלית יותר, כפי שהוצע על ידי הניתוח שלנו לעיל, היא בין דחפים לבין ***דחפים גרידא*** . דחפים, כמו דחפים, מדרבנים אותנו לפעולה מסוימת, וניתן להתנגד להם או להתמכר להם. עם זאת, בעוד שניתן להתנגד לדחפים ללא הגבלת זמן מבלי להסתכן בתוצאות טבעיות לא רצויות כלשהן, כפי שראינו, אין זה נכון לגבי דחפים. דוגמאות לדחפים ישמשו להמחשת הבדל זה. אם אנו שומעים רעש לא נעים, אנו ממהרים לעצור אותו אם נוכל. אם מדגדגים אותנו, הנטייה שלנו היא להתנועע כאילו כדי להימלט מהמענה שלנו. במקרים כאלה, שימו לב, לתגובה הרצונית שלנו (התנגדות או מניעה) אין השפעה משמעותית במיוחד על בריאותנו או חיינו [94].

---

[94] למרות שניתן לטעון שגם רעש או תחושה לא נעימים הם מאיימים במידה מסוימת.

אנו עשויים להשתמש במילה "דחף" במשמעות של "דחפים או דחפים בלבד". לעתים קרובות, ההבחנה בין דחפים לדחפים אינה מדויקת. לעתים קרובות, מה שנראה כדחף יכול להתפרש כדחף גרידא - לדוגמה, רבים מההיבטים ההדוניסטיים שתוארו לעיל של הדחף המיני. אנו עשויים גם לסווג הרגלים או דחפים כפייתיים כמו עישון טבק, שימוש בסמים קשים או אלכוהוליזם כדחפים. אי השגת הסם הרצוי במהירות עלולה לגרום לתסמיני גמילה (עצבנות, חוסר ביטחון), מה שיגרום לכך שזה ייראה כאילו הדחף הוא דחף. כך זה נראה למוחו המעורפל של הקורבן; אך מבחינה ביולוגית, ההפך הוא הנכון - הסם הוא הרסני. כך למעשה, אם יש דחף כלשהו, זהו דחף טבעי להפסיק לעשן או להתמכר או לשתות, או להסתכן במחלה.

2. דחפים ודחפים מנטליים

לדחפים ודחפים מנטליים יש מבנים לוגיים דומים לאלו הפיזיים, אלא שבדרך כלל הגירוי הראשוני הוא מחשבה (או חוסר שביעות רצון) ולא תחושה (או אי נוחות). לדוגמה, ההיבט החברתי-מוסכמים שהוזכר לעיל של הדחף המיני האנושי הוא בבירור דחף מנטלי, ולא פיזי.

קו ההפרדה ביניהם הוא, יש להודות, לעיתים שרירותי. לעתים קרובות, דחף או דחף פיזי מתרחשים בעקבות מחשבה. ראינו, למשל, כיצד עצם המחשבה על מתן שתן עשויה לעורר את התחושה שמעוררת את הדחף למתן שתן; באופן דומה, למשל, עצם המחשבה על סיגריה עשויה לגרום למעשן רגיל "להרגיש כמו" לעשן אחת. לעומת זאת, דחף או דחף נפשי עשויים להיות מופעלים על ידי תחושה או תפיסה קודמת. לדוגמה, שמעתי מישהו אומר משהו או ראית פרסומת בטלוויזיה.

דוגמה טובה לדחף נפשי תהיה הדחף שלי לכתוב את הספר הזה. זה מתחיל במחשבה ספונטנית ומתמשכת. זהו דחף, בכך שמעורב בו באופן מודע אילוץ זמן - אני כל הזמן אומר לעצמי לסיים את הספר לפני שאמות (ומתפלל שיינתן לי מספיק חיים). זה מבדיל אותו, למשל, מדחף לקנות מכונית חדשה שראיתי בפרסום מפתה; למרות שכאשר איש המכירות כל

כך ריתק אותי, הוא עשוי לנסות לעורר בי דחף לקנות אותה, על ידי קביעת מועד אחרון ל"הצעה מיוחדת" במחיר מופחת או עם תכונות נוספות!

ייצור דחפים מנטליים, ושדרוגם לדחפים, הם פרקטיקות נפוצות במסורות דתיות; לדוגמה, דת עשויה ללמד שתפילות סטנדרטיות או טקסים אחרים נחוצים לישועה (דחף), ובנוסף לקבוע זמנים קבועים לטקסים כאלה (דחף). באופן דומה, משרד המס קובע מועד אחרון להחזרי מס, ומטיל קנס אם המשימה לא תבוצע בזמן. אמצעים כאלה משמשים את כל המערכות האתיות, החברתיות, המשפטיות או הפוליטיות החילוניות, כדי לקדם חובות ואת מימושן בזמן. במקרים כאלה, המונחים "לדחוף" או "לדחוף" מישהו, בהתאמה, פירושם " *לגרום* לדחף או דחף" באותו אדם - כאשר הסיבתיות הכרוכה בכך היא השפעה.

דחף או דחף מנטלי מופעל על ידי זיכרון ייחודי (תפיסתי או מושגי), או דמיון (חזותי או *שמיעתי*), או רגש (מצב רוח או רגש פסיכוסומטי או תחושה פיזית גרידא), או הצעה מילולית. "מחשבות" ראשוניות אלה עשויות לצוץ באופן ספונטני, או באמצעות תהליך אינטלקטואלי כלשהו, או על ידי אסוציאציה גרידא של רעיונות; או שהן עשויות להיווצר על ידי השפעות גופניות או על ידי אירועים או אנשים פיזיים חיצוניים נתפסים . מעבר לגירוי זה, הכל אנלוגי [95]. דחפים נבדלים מדחפים בכך שהם חסרים לחץ זמני. גורם הזמן הכרוך בדחפים פועל על ידי יצירת לחץ פסיכולוגי, מה שגורם לנו להכפיל את מאמצינו כדי להיפטר מהמטרד בהקדם האפשרי [96].

מעניין להשוות *חוסר סבלנות* לדחיפות נפשית. יש ביניהם זיקה מסוימת, אם כי הם מנוגדים מבחינה לוגית במובן שדחיפות נובעת מחוסר (משוער) בזמן, בעוד שחוסר סבלנות מאותת (משוער) על עודף זמן. חוסר סבלנות מתעורר כאשר אדם מרגיש שתהליך כלשהו (למשל, המתנה לדייט) גוזל מזמננו יותר ממה שהוא מוכן להקדיש לו. לכן, אדם רוצה לזרז אותו, למשל על ידי זהירות פחותה או על ידי הסתה לדחיפות אצל אנשים אחרים

---

[95] כפי שנראה בהמשך, לחלק מהדחפים המנטליים יש הבדלים אחרים מאלה הפיזיים.

[96] שימו לב שלעתים קרובות שתי דחיפות או יותר עשויות להופיע זו על זו באותו פרק זמן, מה שמגביר את הלחץ שלנו בצורה עצומה, משום שאנו נאלצים לתעדף.

המעורבים - ואם זה מעבר לכוחותיו, הוא סובל מלחץ. הזמן שהקציב נפשית למשימה קצר באופן מלאכותי (על ידי חשיבה משאלת לב) מהזמן שהוא באמת לוקח. לכן נוצר דחף בלתי אפשרי (ומלחיץ שלא לצורך) כדי להתאים תהליך בעל משך זמן ארוך יותר למגבלת זמן שהוא יצר בעצמו.

דחף או דחף מנטלי, כמו דחף או דחף פיזי, כרוך בכושר פעולה מסוים, שיכול לכלול תחושות שריריות ספציפיות; לדוגמה, להיטות לנגן בפסנתר עשויה לגרום לתחושות ברגליים לגשת לפסנתר, ובידיים לנגן בו. מתרחשת הערכה, הקובעת את מידת הרצון או הסלידה שלנו, את הדחיפות, אם בכלל, במימושו, ואת הדרכים והאמצעים הזמינים. נעשות בחירות והחלטות מתקבלות, שמגיעות לשיאן בפעולות רצוניות - בין אם התנגדות זמנית לדחף או לדחף, או עשיית מה שהוא דוחק או דוחק בנו לעשות בזמן ובמקום המתאימים, או מתן אפשרות לדברים לקרות כפי שהם קורים.

שימו לב שמה שמסווג דחף או דחף כ"נפשי" הוא נקודת ההתחלה המשוערת שלו - הפעולה/פעולות הסופיות שהוא מניע אותנו לעשות יכולות להיות פיזיות וגם נפשיות. כך, לדוגמה, תאווה היא דחף לתפוס ולנשק את הבחורה, כעס הוא דחף להכות את פניו של הבחור - אלו הן פעולות פיזיות הנובעות ממחשבה. שוב, כמיהה להבנה היא דחף ללמוד - האחרון מורכב בעיקר ממעשים נפשיים.

כשם שדחפים גופניים הם מחזוריים, ומילוי שלהם מביא הקלה רגעית בלבד, ולאחר מכן הם חוזרים על עצמם, כך גם עם תשוקות נפשיות רבות - הן נוטות להיות בלתי ניתנות לרוויה ובלתי מוגבלות. כך, למשל, עבור רוב האנשים, ככל שהם יכולים להשיג יותר כסף, כך ייטב; כי גם אם הם מרגישים בטוחים לגבי היום ומחר, תמיד יש את היום שאחריו ואת זה שאחריו לדאוג לגביו. דחפים יכולים להפוך לבתי כלא קבועים, אם ניתנים להם יד חופשית. אוהב החוכמה יציע כאן: אם אתה *מזדהה עם* הדחף, הוא שולט בך; אם לא, אתה *יכול* לשלוט בו.

עם זאת, אין להפריז במשמעות הפסיבית של המילה drive (מונע). עדיף לזכור ש"דחף" מתחרז עם "לשאוף". אדם יכול להניע את עצמו באופן פעיל. הדחפים והדחפים המנטליים שלנו אינם מקריים בלבד, או מולדים כמו רוב הדחפים הפיזיים - הם בדרך כלל נרכשים. הם רהיטים של

תודעתנו שלעתים קרובות בנינו והצבנו שם[97] בעצמנו. כמו הגוף, התודעה היא כלי של הנשמה. כלי הוא משהו שיש לו כמה שימושים, אם כי לא שימושים אינסופיים; משהו שיכול להיות שימושי, אך גם חוסם; משהו שיש לו טבע, והוא לא גמיש עד אין קץ.

לכן, אנו עשויים לאמן את עצמנו – או להיות מאומנים על ידי אחרים – להגיב בדרכים מסוימות למצבים מסוימים. זה יכול להתרחש באופן מודע, בדרך של 'עבודה על עצמנו' – או שזה יכול להיות התוצאה הטבעית של סדרה ארוכה של בחירות ומעשים נפרדים, אשר יחד יוצרים דפוס התנהגות הרגיל. אנו עשויים להיות מודעים לחלוטין לדחף מסוים, בין אם אנו מאשרים אותו או לא מאשרים אותו; או שאנו עשויים להיות כפופים לו מבלי להיות מודעים לו במידה רבה ככזה, בין אם בשל דלות כללית של ידע עצמי ובין אם משום שהדחקנו את הידע הספציפי כדי לפנות מקום לסתירה אישית כלשהי.

אכן, אנו עשויים להיות נתונים לדחפים סותרים, בין אם פיזיים ו/או נפשיים. לדוגמה, ייתכן שיהיה צורך לסכן את חייו כדי להציל אדם אהוב. דחפים או דחפים מתנגשים כאשר באופן טבעי בלתי אפשרי לעקוב אחר שניהם/למלא אותם. יתר על כן, דחפים מתנגשים כאשר הזמן הנדרש לביצועם ומגבלות הזמן שלהם אינם מאפשרים לנו לספק את שניהם. במקרים כאלה, עלינו להיות מודעים לקונפליקט הפוטנציאלי, אחרת ניכשל בשני המקרים; ואז עלינו להעדיף אחד על פני השני, ובמקרים דחופים עלינו להחליט מהר מספיק כדי להימנע מעימות של ממש. לפעמים הדילמה משתקת; ובמקרה כזה, הטבע הולך בדרכו.

כאשר אדם מתמודד עם קונפליקטים כאלה באופן שיטתי ולא רציונלי, תוך מאמץ מועט להוציא אותם לאור ולפתור אותם בדרך זו או אחרת, תוך שמירה עליהם בחושך מחשש להודות בתכונות לא מחמיאות או מתוך רצון להתמכר לדחפים שהוא או היא יודעים שאינם מתאימים ומזיקים, האדם בסופו של דבר נתון לפתולוגיות נפשיות. התנהגות *מדכאת כזו* לאורך זמן עלולה, למשל, להוביל למצבים רגשיים שליליים כרוניים כמו חרדה, או להתפרצויות "בלתי מוסברות" מזדמנות של שנאה וכעס, או לשינה מוגזמת ועייפות מתמדת, או לעצבנות והיפראקטיביות, וכן הלאה.

---

[97] זה נאמר בדרך דיבור מקובלת. דחפים כמובן "מאוחסנים" במוח, כפי שנדון קודם לכן, בסעיף על פסיכולוגיה טיפולית (פרק 8.3).

בכל המקרים הללו, ניתן להציע לסכסוכים בסיסיים שיש להתמודד איתם ולפתור אותם באמצעות מחשבות ומעשים מתאימים. דחפים מנטליים אינם מאפיינים קבועים לאחר רכישתם. ניתן, באופן מודע יותר או פחות, להחליש אותם ובסופו של דבר לבטלם, על ידי קבלת החלטות מתאימות לאורך זמן - למשל, אימון עצמי להגיב בצורה שונה לאותם גירויים עד שתגובה חדשה כזו תהפוך ל"טבע שני". שינויים כאלה דורשים בדרך כלל רגישות, ערמומיות, מאמץ וזמן - הם לעיתים רחוקות קורים סתם כך או יכולים להיווצר על ידי רצון מיידי.

3. ניתוח פורמלי של דחפים פיזיים ונפשיים

ניתחנו בפירוט כמה דחפים גופניים בסיסיים, והראינו כי ניתן למצוא מאפיינים דומים בדחפים פיזיים אחרים ובדחפים מנטליים, וקבענו כי אלה נבדלים בעיקרם רק באופן שבו תשומת ליבנו נמשכת אליהם. דחפים פיזיים מופעלים על ידי תחושות מסוימות שמקורן בגוף או נגרמות על ידי עצמים חיצוניים, בעוד שדחפים מנטליים נובעים ממחשבות. כמו כן, ציינו כי דחפים גרידא נבדלים מדחפים בכך שהם חסרים את גורם הבלתי נמנע. דחפים כוללים גירוי ותגובה סטנדרטית, אך ללא הגבלת זמן; יש בהם נטייה, אך ללא דחיפות.

א. ראשית, הבה נסקור (עם מספור חדש) כמה מהמאפיינים הבולטים של דחפים פיזיים ואת המקבילים הנפשיים הקרובים ביותר שלהם, בדגש מיוחד על האטיולוגיה:

1. אירוע כלשהו *מחויב בסופו של דבר להתרחש* . אירוע זה, או לפחות עיתוי האירוע, אינו רצוי [98]. מגבלת הזמן הכרוכה בכך עשויה שלא להיות ידועה בדיוק רב, אלא להתפרש על ידי עוצמת התחושות הפיזיות הגוברת. במקרה של דחפים נפשיים, מסגרת הזמן מודגשת לעתים קרובות רגשית, אם כי ייתכן שהיא הוערכה אינטלקטואלית.

98 לדוגמה, ברעב או צמא, חוסר תזונה אינו רצוי, בעוד שבבריחת שתן, לא סילוק הפסולת אינו רצוי אלא עיתוי הפינוי.

2. אך למרבה המזל, ניתן להאט את האירוע הלא רצוני *באופן רצוני* לזמן מה, או למנוע אותו מראש. עם זאת, לא ניתן לעכב אותו ללא הגבלת זמן, והזמן המוקצב למניעתו מוגבל. כפי שהסברנו, מניעתו עשויה להיות חיובית או שלילית. התודעה הכרוכה ברצון עשויה לנוע בין מינימלית (מה שנקראת לא רצונית) למקסימלית (מודעת לחלוטין).

3. אם האירוע או זמן התרחשותו האוטומטית נראים לא מתאימים, הסוכן עשוי להיות מושפע יותר ויותר מהסיכוי *להתרחשות* כזו או מתזמון שגוי לנקוט בצעדים רצוניים מתאימים כדי לעכב ו/או להקדים את האירוע. שימו לב למילים לא מתאימים, סיכוי, השפעה, רצוני ומתאים - מרמזות על הערכה, קוגניציה ורצון בשלבים שונים. אפילו במקרה של דחפים פיזיים, האירועים המרכזיים הם נפשיים.

4. התחושות או המחשבות הראשוניות, שהביאו את הסוכן למודעות לאירוע, אינן מאלצות אותו לפעול בשום צורה; הוא רשאי לבחור לא להתערב. אם הסוכן מתערב בצורה לא הולמת או מאוחר מדי, או לא עושה דבר בנידון, האירוע הלא רצוי מתרחש בכל מקרה, בכל עת שבה קורות הנסיבות הטבעיות שגורמות לו להתרחש.

5. הקלה על דחף, בין אם על ידי פעולה רצונית ובין אם על ידי מתן אפשרות לדברים לקרות מתוך אינרציה, אינה אומרת להיפטר ממנו לנצח. לאחר זמן מה, הוא עשוי להופיע שוב. זה נכון במיוחד לגבי דחפים גופניים טבעיים, אם כי זה עשוי לחול אפילו על דחפים נפשיים.

רשימה זו מציעה שניתן להגדיר דחפים באופן פורמלי באמצעות סדרה של הצהרות, כולל טענות קטגוריות ומודאליות וטענות מותנות. לכן, נוכל לתייג את הגורם המדובר כ-A, ואת האירוע X, וכן הלאה, ולקבוע בתמציתיות: "X יקרה באופן בלתי נמנע ל-A בזמן T, אלא אם כן A יעכב אירוע כזה (אינרציאלי X) על ידי רצון לזמן מה או עד ש-A יקדים את X על ידי רצונו ב-X (או לא X, לפי העניין) לפני ש-X מתרחש באופן טבעי, וכו'". עם זאת, התיאור המפורט לעיל משמש גם כהגדרה.

הניתוח שלנו מבהיר כי ניתן לראות דחף כ"קשר סיבתי ″ - סדרה של קשרים סיבתיים מסוגים שונים היוצרים יחד דפוס משותף. הדבר נכון במידה פחותה גם לגבי דחף; יש בו כמה מהמרכיבים של דחף, אך לא את

המרכיבים הדוחקים יותר. שניהם מורכבים יותר מיחס ההשפעה, שהם כוללים בין היתר.

מה שיש לבחון בהמשך הוא למה אנו מתכוונים כאן במונח " *בלתי נמנע* " - שכן ברור שלמונח זה יש ניואנסים רבים.

- במובן המחמיר ביותר, אנו מתכוונים בכך לצורך *טבעי* , משהו שחייב להתרחש באופן דטרמיניסטי בסופו של דבר, ויהי מה. משמעות זו תחול על הדחפים הגופניים הטבעיים שתוארו קודם לכן; לדוגמה, ברגע שאנו צריכים להשתין, אנו בסופו של דבר מחויבים לעשות זאת. גרסה מותנית יותר של אותו הדבר תהיה *אינרציה טבעית* , כלומר: במסגרת קיימת מסוימת, האירוע הוא בלתי נמנע, אך אם ההקשר הרחב יותר הזה ישתנה, ייתכן שההכרחיות לא תתקיים. לדוגמה, המטופל 'בוודאי' יתעלף אם לא יאכל, אך זה לא יקרה אם המטופל ימות.

  יש להוסיף כי חוסר הימנעות טבעי אינו חל רק על הגוף או על סביבתו הפיזית. גם לתחום הנפשי יש "טבע" ולכן הוא כפוף לצרכים טבעיים ולאינרציות. לדוגמה, אם אדם מתנהג בדרכים טיפשיות מסוימות, הוא עלול בסופו של דבר לסבול מתוצאות לא נעימות מסוימות, כמו נוירוזה או טירוף.

- ניתן להרחיב עוד יותר את מושג הבלתי נמנע תוך התייחסות ל*מלאכותי הכרח* , ויותר מכך בהתייחס ל*אינרציה מלאכותית* . לדוגמה: במערכת משפטית, עונש עשוי להיות חובה לאחר גזר דינו, או שהוא עשוי להיות פתוח לביקורת. ברור שאי-נמנעויות מלאכותיות כאלה חלות במצבים שאורגנו על ידי רצון של מישהו (של עצמו או של אנשים אחרים). הן עשויות להיות פיזיות כמו גם נפשיות; לדוגמה, העונש עשוי להיות עונש מוות, או שהוא עשוי להיות סטיגמה חברתית.

ניתן להרחיב עוד יותר את מושג הדחף, על ידי הכרה בעובדה שהאי-נמנעות ו/או עיתוי הדחף אינם חייבים להיות *אמיתיים* , כפי שמשתמע עד כה, אלא עשויים להיות *מדומיינים בלבד* . הדחף, בין אם פיזי או נפשי, מבוסס בעיקרו על הנחתו של הסוכן *שיש* אי-נמנעות (מכל סוג שהוא) ו/או שהאירוע הלא רצוי יתרחש בתוך פרק זמן מוגדר. הנחות

כאלה לעיתים מוצדקות, ולפעמים שגויות - אך בכל מקרה, לדחף יש את אותו כוח גירוי. טעות שכיחה אולי יותר במקרה של דחפים נפשיים; אך אפילו תחושות גופניות ותפיסות פיזיות עשויות להתפרש באופן שגוי.

מהניתוח לעיל נובע שאנו יכולים לשחרר את עצמנו מדחפים פיזיים ומנטליים שאנו מוצאים כלא מתאימים, בתנאי שנשמור על צלילות דעת. עלינו לנסות להיות מודעים תמיד לכוחות הפועלים עלינו, לזהות את טבעם ומקורותיהם, לבדוק את הנחות היסוד שלהם, להעריך את היתרונות והסכנות הטמונות בהם, ולהתעמת איתם אם יש צורך לתקן אותם. עדיף להיות פרואקטיביים מאשר תגובתיים - כפי שאומר הפתגם "תפר בזמן מציל תשעה".

כפי שכבר צוין, כדי להבטיח חופש פעולה אישי, יש צורך לא להזדהות עם הדחפים או הדחפים הרלוונטיים, כלומר לא להתייחס אליהם כחלק מהזהות המהותית של האדם. המטרה אינה, עם זאת, להתנתק מתשוקותיו של האדם, או לשלוט בהן בקשיחות, מתוך פחד מהם. הרמוניה ושלווה פנימיים, ו"ספונטניות" וקלות פעולה, הם רצויים ביותר. הדרך היעילה ביותר למצוא את האיזון הנכון היא באמצעות מדיטציה: בהשגת שלווה פנימית, הכל מסתדר באופן טבעי.

לבני אדם יש רצון חופשי – אבל זהו פוטנציאל שעלינו לממש מדי יום. בעשותנו כן, העצמי טוען לשליטתו בבית החומר והתודעה שהוא שוכן בו.

4. האם ישנם מניעים *בתוך* הנשמה?

אנו עשויים לשאול את השאלה: האם ישנם דחפים ודחפים *רוחניים* , באנלוגיה לאלו הפיזיים והנפשיים? האם המונח "רוחני" מתאים, או שכל הדחפים שאינם פיזיים הם נפשיים?

חוויה מוקדמת נפוצה של מדיטציה היא שמחשבות מכל הסוגים (למשל, התמקדות בתחושה, זיכרון או רגש; הקרנת תמונה או צליל מנטלית; שיח מילולי, ציפייה, תכנון; וכו') נראות כבעלות "מומנטום" משל עצמן - לכאורה " *נגד רצונו* " . הן אינן (או לא תמיד) בלתי רצוניות לחלוטין, אך לעתים קרובות (אם לא תמיד) כרוכות בפעילות מנטלית רצונית כלשהי -

ובכל זאת אין לנו שליטה מיידית ומוחלטת עליהן (לפחות לא עד שאנו מגיעים לרמה מסוימת של שלווה נפשית באמצעות מדיטציה).

זוהי חוויה פרדוקסלית, שיש להסביר אותה. כיצד ייתכן שלרצון האנושי אין שליטה מיידית ומלאה על התפקודים המנטליים, אם לא החומריים, העומדים לרשותו? מדוע איני יכול *לעצור* את הטלטלות המנטליות כרצוני ולהמשיך במדיטציה שלי? מה מתחת לפני השטח *מניע* את המחשבה, והופך אותה לאוטומטית למחצה, אם לא קדחתנית לחלוטין? כיצד פועלות אובססיות, וקומפולסיות באופן רחב יותר?

נראה כי לתודעה, כמו גם לגוף, יש אינרציה מכניסטית משלה. תגובתנו הפרימיטיבית לנוכח דחפים כאלה היא "לעקוב" אחריהם, לעשות את מה שהם דוחפים אותנו לעשות. הנשמה (באמצעות רצונה החופשי) מנסה בהדרגה לצבור שליטה על המנגנונים הטבעיים הללו, כלומר להתנגד להם ולהפוך לאוטונומית יותר. בהתחלה, רק היבטים מסוימים עשויים להיות נגישים באופן מיידי להתערבות מכוונת. ככל שאנו מתמקדים ברוגע רב יותר בעצמי הרוחני, ומפסיקים להזדהות עם התודעה והחומר, אנו מסוגלים לשלוט בהם יותר ויותר. שליטה אינה עניין של כוח רב יותר, אלא של מציאת נקודת המינוף הנכונה.

אם נקבל את ההנחה של רצון חופשי, לפיה שיטת הפעולה של הנשמה היא תמיד ובאופן בלעדי רצונית, פירוש הדבר שאנו דוחים כל רעיון שאינרציה או כפייה אפשריים בתחום ה"רוחני", כלומר בתוך הנשמה. לכן, זוהי הנחה שכל *האירועים* הלא רצוניים מתרחשים מחוץ לנשמה (בגוף או בנפש, או מעבר להם בשאר העולם), לעולם לא בתוכה. משמעות הדבר היא שלמרות שהיא פתוחה מבחינה קוגניטיבית, לנשמה עצמה אין "תשוקות" של רצון. השפעות הופכות כיוון רצון ל"קל או קשה" יותר עבור הנשמה, אך אינן דוחפות או מושכות אותו פשוטו כמשמעו לשום כיוון.

תיאוריה זו עשויה לגרום לחיינו הפנימיים להיראות תפלים ואדישים ביותר, וחלקם עשויים לתהות האם היא מדויקת. הם יטענו שאכן יש לנו דחפים, שלוחצים עלינו או מושכים אותנו לכאן ולכאן. נראה שישנן השפעות שלא רק מגדילות או מקטינות את דרישת המאמץ של רצונותינו, אלא שלפחות מתוכנתות להתרחש *אלא אם כן הן נעצרות מרצונן* . אם זה נכון, אז ניתן לומר שלנשמה יש דחפים "אמיתיים", לפחות בדרך של "תהליכים אינרציאליים" פנימיים (אם לא הכרח סיבתי).

אבל השאלה היא: האם "אינרציות רוחניות" כאלה (לכאורה) באמת מתרחשות בנשמה, או בסביבתה הפיזית והנפשית? אני בספק רב אם דחף או דחף פנימי כזה יוכלו להניע את הנשמה לפעולות הדומות לפעולות רצוניות אפילו עם הסכמת הנשמה בשתיקה (ובטח שלא עם דטרמיניזם). "הפעולות" האופייניות של הנשמה נראות לי כאלה שניתן לבצע אותן רק על ידי רצונה הפעיל של הנשמה. אני חושד שטבען של פעולות אלה הוא כזה שרק הנשמה יכולה לבצע אותן עד להשלמתן.

עם זאת, כדי להבהיר, עלינו להבחין כאן בין *רצונה של הנשמה (חיובי)* לבין *אי-רצונה המוחלט (שלילי)* . אחרת, נצטרך להניח שהנשמה תמיד מחויבת לרצות, בין אם מטרה חיובית או שלילית. היא לעולם לא תהיה במנוחה, לעולם לא תהיה אדישה. זו לא תהיה תמונה אמיתית של חיינו הפנימיים. כאשר הנשמה "פועלת" באופן חיובי (בין אם רצונית ובין אם לא רצונית במכוון), היא יוצרת משהו חדש בפני עצמה. אבל ברור שכאשר הנשמה "לא עושה כלום", עדיין יש לה תיאור כלשהו - כלומר, כפי שהיא עד כה. אין לספור את המצב האחרון כ"אינרציה" במובן הנ"ל.

אם ננתח בקפידה מצבים הכרוכים בדחפים, כמו המחשבות "הקשות לשליטה" שהוזכרו לעיל, נגלה שהאירועים "האנרציאליים" נמצאים לחלוטין בתחום הסיבתיות, בגוף ו/או בנפש, כלומר מחוץ לנשמה. לדוגמה, דיבור או דמיון של משהו. במקרים כאלה, יש תהליך טבעי במערכת העצבים או בשאר גופנו, שבאופן כללי או בנסיבות ספציפיות מסוימות, חייב להתרחש, אלא אם כן הנשמה מתערבת מרצונה ועוצרת התפתחות כזו. רצונו הנשמה, או הימנעותה מרצון, נמצאת לחלוטין בתחום הנשמה; בעוד שהאירוע האינרציאלי המדויק, בין אם הוא מותר להתקדם או מונע, נמצא לחלוטין מחוץ לנשמה.

האמת היא שאפילו הרגשות העדינים ביותר שלנו, כמו מצבי הרוח החיוביים והשליליים או התגובות האסתטיות שנראות כאילו חודרות לנשמתנו, אינם מתרחשים באמת בנשמה עצמה, אלא בתודעה הסמוכה. למרות שהן עדינות מאוד, הן עדיין תופעות הנתפסות באופן פנימי, ולא חוויות אינטואיטיביות. לכן, הן פועלות על הנשמה כמו כל שאר ההשפעות, ומקלות או מקשות על רצונותיה, אך אינן נמצאות בה באופן מהותי.

למרות שקשה להוכיח אותה באופן סופי, דוקטרינה זו נראית סבירה יותר. עם זאת, ראו את ההרהורים הנוספים להלן, אשר נותנים יותר דעה לדרכים השונות בהן התודעה מעורבת ברצון.

5. ניתוח פורמלי של דחפים רוחניים

זה עתה שקלנו היכן בנפש עשויים להימצא אירועים אינרציאליים לכאורה כמו אובססיות וכפייתיות, והגענו למסקנה שלא ניתן להניח שהם רוחניים (כלומר, בנשמה) בהתאם לרצון ולחופש שלו, אלא יש להתייחס אליהם כמנטליים. כפי שנראה כעת, הדבר מצביע על הבדלים פורמליים מסוימים בכמה דחפים מנטליים.

ישנה *קבוצה מיוחדת של דחפים מנטליים* , הראויים לתשומת לב מיוחדת. כפי שראינו קודם לכן, הרצונות שאנו מכנים 'לא מודעים' או 'לא מכוונים' נקראים כך, לא משום שהם חסרים כל מודעות או התלבטות, אלא משום שיש בהם מינימום *של מודעות* או התלבטות. התואר 'לא רצוני' מיושם באופן פרדוקסלי על חלק מהרצונות שלנו, רק באופן מוגזם בצורה של תוכחה עצמית על חוסר תשומת לב מספקת, ללא כוונתו המילולית לרמוז פשוטו כמשמעו על אי-רצון מוחלט.

על בסיס זה, אנו עשויים לבנות צורה לוגית של דחף אשר במקום להתנגד לחוסר נמנע טבעי או מלאכותי (הכרחי או אינרציאלי, אמיתי או מדומה) לעיכוב או להקדמה מרצון, מתנגד לרצון הלא רצוני ***(כלומר, מודע מינימלי) של סוכן לרצון הרצוני (כלומר, מודע יותר)*** של אותו סוכן . בדרך זו, אנו מסוגלים סוף סוף למסד בבירור את ה"אינרציות הרוחניות" שרובנו חווים מדי יום במחשבותינו ובפעולותינו. לפיכך, אנו יכולים להסביר מדוע אובססיות וכפייתיות נראות כמתרחשות מעצמן, למרות שהן כרוכות בבירור ברצון; ואפילו בניגוד לשיקול דעתנו הטוב יותר, למרות שאנו למעשה יצורים בעלי רצון חופשי.

> הטענה שלנו היא שלמרות *שדחפים כאלה אכן כרוכים בתודעה וברצון*, נדרש **יותר מאמץ** *של תודעה ורצון כדי למנוע או לעצור אותם מאשר כדי להתחיל ולהמשיך אותם* .

שגרה קבועה כרוכה בתודעה וברצון, אך היא *יחסית* חסרת מאמץ בהשוואה להשקעה הנדרשת מכל ניסיון להתגבר עליה, ולכן אנו חוזרים עליה שוב ושוב וכך מחזקים אותה. זה מסביר את האנלוגיה בין אינרציות "רוחניות" לאינרציה טבעית: נדרש מאמץ נוסף כדי להתעלות מעליהן. כשם שבתחום הסיבתיות, האינרציה נמשכת עד שהיא מוסחת, אם בכלל, על ידי רצון, כך גם בתחום הנשמה, ישנם מצבים שבהם רצונות פחות תובעניים ממשיכים אלא אם כן או עד שמושקע מאמץ רב יותר. לפיכך, אנו יכולים להתייחס ל"אינרציה רצונית", או להמשיך להשתמש במונח "אינרציה רוחנית" כדי להדגיש את אחריותו של הסוכן בהתמכרות המשתמעת.

לפיכך, כאן, (1) במקום להתייחס כפי שנעשה לעיל לאירוע כלשהו ש"חייב להתרחש בסופו של דבר", אנו מתייחסים לפעילות רצונית "לא רצונית" יחסית; ו-(2) בעוד שהראשונה "תואט באופן רצוני לזמן מה, או תימנע מראש", השנייה תהיה יחסית רצונית יותר (כלומר, תדרוש יותר מאמץ של תודעה ורצון). בשני המקרים, (3) אירועים מנטליים קובעים את התגובה. ולבסוף, (4) אם התגובה היא "לתת לדברים להיות", האירוע שמתרחש כאן הוא המשך של ההתנהגות ה"לא רצונית"; לאחר מכן (5) כל המחזור עשוי להתחדש. האנלוגיה מתאימה בבירור, ומאפשרת לנו להשתמש במונח "דחף" בשני המקרים.

ניתן לכנות דחפים נפשיים ספציפיים אלה באופן ייחודי "דחפים רוחניים", מהסיבה שכבר צוינה. לאחר מכן נוכל (בקצרה) להגדיר דחף כזה במונחים פורמליים, כדלקמן.

> " **לסוכן א' יש דחף לרצות את ה-W** " פירושו " **אם א' אינו רוצה מרצונו לא לרצות את ה-W, אז א' ירצה את ה-W באופן לא רצוני** ", כאשר 'רצון רצוני' מתייחס לרצון מודע ו'רצון לא רצוני' מתייחס לרצון תת-מודע, כלומר רצון עם כמות המודעות המינימלית הדרושה לביצועה ולא יותר. ברור מבחינה לוגית (מכיוון ש-W וגם לא-W לא יכולים להתרחש שניהם בו זמנית) ש"אם א' עושה מרצונו לא רוצה את ה-W, אז א' לא ירצה את ה-W באופן לא רצוני", ולכן אין צורך להוסיף זאת.

ברצוני להדגיש את חשיבותו של ממצא זה. לאחר שבעבר הגדירו דחפים ודחפים פיזיים ומנטליים, וכאן דחפים ודחפים רוחניים, נוכל כעת לטעון בבטחה *שבכל הקשרים של דחפים אנושיים, הסוכן שומר על רצון חופשי*

ואחריות . עד כה, ספק יכול היה להתקיים, משום שעמימות התפיסה אפשרה לחלק מהתיאורטיקנים לתת את הרושם שהסוכן יכול להיות פסיבי במהותו ולכן בלתי אחראי. אך התיאורים שלנו מראים שמעורבותו האישית בהחלט אפשרית, ולכן מאשרים זאת.

לדוגמה, תיאורטיקנים פרוידיאנים *מחלקים את האדם לכוחות, מקטעים או ישויות סותרות* - האגו, האיד והסופר-אגו; או המודע, התת-מודע והלא-מודע; וכדומה - במאמץ להסביר דפוסי התנהגות שונים והשפעות פסיכולוגיות. עם זאת, למרות שמושגים כאלה עשויים בהחלט לשרת מטרה טיפולית שימושית[99] מחוץ להקשר, מנקודת מבט פילוסופית רחבה יותר הם בעלי השפעה הפוכה, משום שהם מפצלים את העצמי ללא צורך לשברים הטרוגניים לא-אישיים, ובכך מטילים ספק בחירותה הבסיסית של הנשמה ובאחריותה. לפיכך, תיאוריות כאלה בסופו של דבר חוסמות הסבר, ומונעות מאיתנו לשאול כיצד העצמי המאוחד עשוי לתפקד בדרכים סותרות.

התרחיש של דחפים רוחניים הוא, אם לחזור על כך, כדלקמן: רצון לא רצוני כלשהו, W, עומד להיווצר או הופעל; אך ה-"notW" הנגדי עדיין יכול להיות רצוי באופן רצוני; הסוכן מושפע יותר ויותר מהסיכוי הלא רצוי של W, עד שהוא רוצה באופן רצוני לא W. במילים אחרות: W נראה רצוי במבט ראשון (בשל המאמץ המועט של קוגניציה והערכה המושקע), והסוכן רודף אחריו בתמימות (תוך שימוש בתודעה מינימלית); לאחר מכן הסוכן (פתאום משקיע יותר מאמץ של תודעה ורצון) סוקר את המצב ומשנה את הערכתו לגבי רצויותו של W, ומעדיף את "notW"; זה משפיע עליו לעשות את המאמץ הנוסף של תודעה ורצון כדי לרדוף אחר "notW", במקום "W". שימו לב ש-"notW" מסמל באופן הגיוני כל דבר שסותר את "W".

כיוון הרצון W כשלעצמו אינו חייב להיות קשה יותר מ-notW; למעשה, ההפך יכול להיות המצב. עם זאת, W עשוי להיות מועדף בתחילה כברירת מחדל, בדרך של אינסטינקט, בעוד ש-notW דורש התבוננות מושכלת. כלומר, W עשוי להיות הבחירה הראשונה משום שהוא גלוי יותר, כך

---

[99] דבר שאני נוטה לפקפק בו, שכן ככל שאני יכול לראות, ראייה כה מפורקת של הנפש עלולה לייצר קונפליקטים פסיכולוגיים.

שאדם נוטה להיקשר אליו מבלי לחשוב עליו, מבלי להשוות אותו לאחרים; בעוד ש-notW יש לחפש כדי שיבחינו בו.

שימו לב שההגדרה הקצרה שלנו אינה מזכירה את המודעות למשהו המשפיע על א' לרצות את W או לא את W. לרצון הלא רצוני של W עשויה להיות מערכת השפעות אחת (נניח, I) ולרצון הרצוני של לא-W עשויה להיות מערכת השפעות אחרת (נניח, J). בין האחרונים (J) עשויה להיות "מודעות עצמית" מתפתחת מצד א' לרצונו הלא רצוני או עומד לרצות את W; הסוכן עשוי אז להבין שאינו רוצה להמשיך הלאה בכיוון זה, ובמקום זאת לא ירצה מרצונו. עם זאת, ההשפעות המסומנות J עשויות באותה מידה לשלול מודעות עצמית כזו ואת המניע השלילי הנובע מכך, ולהיות עוסקות במטרה אחרת לחלוטין ובמניע חיובי יותר.

לכן, למרות שהרצונות הלא רצוניים או הרצוניים הכרוכים בדחפים "רוחניים", כמו כל פעולות רצון אחרות, עשויים להיות מוקלים או קשים יותר על ידי השפעות שונות, האחרונות אינן מרכזיות להיגיון של דחפים כאלה. מהותו של דחף כזה היא שרצון לא מודע הוא התחלתי (וֶלְלִיטִי) או מתמשך (פעולה ממשית החלה), וכי זה ממשיך עד ואלא אם הוא מונע (ימנע או מתהפך) על ידי פעולה מנוגדת וקשובה יותר של רצון. לכן, דחפים אלה כשלעצמם אינם בהכרח השפעות.

ייתכן שאדם ישים לב או לא ישים לב למה שהוא עושה, לפני שהוא עושה את ההפך. הסוכן אינו צריך להכיר בפעולתו האימפולסיבית (הרצון הלא מודע) כדי לעורר את התגובה הנגדית שלו (הרצון המודע). למרות שמודעות נוספת כזו עשויה לעיתים להקל על האחרון, במקרים מסוימים היא עשויה להקשות עליו ובמקרים אחרים לא תהיה לה השפעה כלל.

דחף רוחני מהווה מצב "אובייקטיבי", במובן שהסוכן, למרות היותו חופשי במהותו, ננעל איכשהו במהלך פעולה מסוים, שממנו אינו יכול לחלץ את עצמו ללא מאמץ מיוחד של תודעה ורצון. זהו מצב מגביל יותר ממצב של השפעה, שאינו מרמז על מחויבות או מעורבות מוקדמת.

לאמיתות או לאקטואליות של הרצון הלא רצוני הכרוך בדחף כזה יש כמובן סיבות. הסיבה העיקרית היא הבחירה או ההחלטה הראשונית של הנשמה לרצות בכיוון הרלוונטי; ניתן לכנות זאת תכנות עצמי. תנוחה או ביצוע ראשוניים אלה עשויים להיות - ואף סביר להניח שיהיו - מושפעים

משיקולים מנטליים או חומריים. האחרונים עשויים להיות היישור הטבעי של תופעות (תנאים והגבלות), או תופעות שנוצרו באופן מכוון פחות או יותר על ידי סוכנים אחרים (לדוגמה, מפרסמים מסחריים או תועמלנים פוליטיים או 'מהנדסים חברתיים').

להתנגדות או התגובה הנגדית לדחף הרוחני, כלומר הרצון הרצוני בכיוון ההפוך, יש סיבות באופן דומה. הסיבה העיקרית היא הסוכן, הטוען או טוען מחדש את חירותו, או מאבד עניין ברצון הראשוני או צובר עניין ברצון החדש. כל אחת מהאפשרויות הללו עשויה, כרגיל, לכלול השפעות תומכות או שליליות שונות, אשר שוב יכולות להיות תופעות טבעיות או חברתיות. לבסוף, הנשמה רוצה במכוון לשלוט ולבטל את תכנות רצונה הקודם.

בעוד שתיקון דחפים פיזיים ומנטליים לא תקינים מהווה מאבק של הנשמה כנגד כוחות חיצוניים יחסית לה, תיקון דחפים רוחניים לא תקינים מסמל מאבק בין הנשמה לבין עצמה. על ידי העדפת מודעות על פני חוסר זהירות, אנו לוקחים אחריות על מעשינו ומשיגים שליטה עצמית.

13. פרק שלוש עשרה

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 13.

הכמעט-תכליתי בטבע

1. תכליתיות

מושג ***המטרה*** קשור בתחילה ובעיקר לפעולה אנושית. אנו מדמיינים נפשית, או מקרינים באופן מושגי ומילולי, מצב עניינים שאנו רוצים להביא לידי קיום או להבטיח את המשך קיומו, ועושים את מה שאנו רואים לנכון כדי להשיג מטרה זו. המטרה יכולה להיות משהו בתוכנו - איכות רוחנית (כגון חוזק אופי) או תוכן או מיומנות נפשית (כגון ידע בלוגיקה) או מצב גופני (כגון אי הצטננות) - או שהיא יכולה להיות רכישה חיצונית (כגון ארוחה או בגדים חדשים). האמצעי הוא משהו שאנו עושים כדי למלא את הרצון המדובר.

> לפיכך, לטענות הנוגעות למטרה יש בעיקרון את הצורה "אני עושה את זה *בשביל* זה", או באופן רחב יותר " **סוכן א' עושה X כדי להשיג את Y** ". טענה כזו עוסקת ברצון, כאשר הנושא שלה (A) הוא סוכן אנושי, והאמצעי (X) הוא פעולה/פעולות של רצון ישיר או עקיף של הסוכן במרדף אופטימי אחר המטרה (Y), אשר הוקרנה על ידי תודעתו של הסוכן.

שימו לב שהסוכן עשוי להיות צודק או טועה במחשבתו ש-Y אפשרי עבורו (קל וחומר 'טוב' עבורו!), והוא עשוי להיות צודק או טועה במחשבתו ש-X

ספציפית הוא משהו שיכול להוביל אותו ל-Y. אכן, הוא עשוי להודות שמטרתו Y אינה ודאית ו/או שהאמצעים המוצעים שלו עשויים להיות לא מספקים, ועדיין להיחשב כמי שעושה X עבור Y.

בשלב שני, מושג המטרה מועבר לבעלי חיים גבוהים יותר (אלה שמניחים שיש להם רצון), וניתן להשתמש בטענות כאלה גם עבורם. וכפי שנראה בהמשך, בשלב שלישי, המושג מיושם *באנלוגיה* ובמובן מדולל על התפקודים הלא-רצוניים של איברינו ושל איבריהם, כמו גם על אורגניזמים חיים אחרים (ללא רצון) כמו צמחים; אנו עשויים להתייחס למטרות "כאילו" כאלה כמטרות *מעין-תכליתיות*.

יתר על כן, אנו נוטים להחיל את מושג המטרה על עצמים דוממים. אין פירוש הדבר שאנו רואים עצמים כאלה כבעלי מטרות לעצמם, או כבעלי מטרות טבעיות אינהרנטיות. יש להם את המטרה *שאנו* - כלומר כל יצור רצוני - *מקצים* להם. משמעות הדבר היא, אם כן, ליתר דיוק, לתועלת **של** החפץ או חלק ממנו למטרותיו של סוכן כלשהו. החפץ השימושי יכול להיות מלאכותי או טבעי. לדוגמה, התועלת של כיסא היא לשבת עליו אנשים; כיסא הוא חפץ שתוכנן ומיוצר תוך מחשבה על שימוש זה. לדוגמה, קוף משתמש באבן שהרים כדי לשבור אגוז; למרות שמדובר בחפץ טבעי, האבן (מכוח גודלה ומשקלה המקוריים) בעלת תועלת עבור קוף זה.

יצירות אמנות יפה נחשבות, כמובן, בדרך כלל כ"חסרות תועלת" במכוון. אך מדובר בשימוש במובן מצומצם של המונח תועלת, מבלי להוציא את התועלת של ביטוי אסתטי (עבור האמן) או הנאה (עבור הצופה או השומע), או של תקשורת (בין אמן למעריץ) או של מנחה (לאלוהים או לאדם אהוב אחר). מה שהיינו מעדיפים להוציא מיצירות אמנות הן יהירות ומרקנטיליזם (המרדף אחר תהילה ועושר), והיבטים חומריים ופחות רוחניים אחרים של המאמץ האנושי.

2. פונקציות אורגניות

הגדרת המושג תפקוד בשיח הביולוגי היא פשוטה וברורה:

ה'פונקציה' של איבר (כלומר, של כל חלק של אורגניזם רצוני או לא רצוני) ושל מאפייניו ופעילויותיו מתייחסים לתפקיד **הסיבתי שאלו ממלאים בשימור, *פיתוח וקידום חיי* האורגניזם בכללותו** - או באופן רחב יותר, במעגלים מתרחבים, בקידום החיים מסוגו/ים, או של החיים על פני כדור הארץ.

יש לציין שזהו נגזרת של מושג *הסיבתיות* , ולא של הרצון. כאשר אנו משתמשים במונח "פונקציה" בהקשרים רצוניים, אנו מתכוונים למטרה או לתועלת של הישות, האופי או הפעולה המעורבים בהשגת מטרה מודעת כלשהי, כפי שכבר נדון. כאן, המונח "פונקציה" מתייחס למשהו *לא מודע* , כלומר, הוא נועד להיות אנלוגי למטרה או לתועלת אך *מבלי לרמוז על מטרה של הסוכן* .

אף על פי כן, מושג התפקוד האורגני מקביל במידה מסוימת לזה של התפקוד הרצוי, בכך שהאיבר נראה כנוטה להישרדותו, לשיפורו או להתרבותו של האורגניזם. הוא כמעט-תכליתי.

פילוסופים רבים התמודדו עם סוגיה זו, בניסיון ליישב את רעיון הסיבתיות גרידא בטבע עם הרושם שהחיים נוטים לחיים, כאילו כוח פנימי מסתורי כלשהו דוחף אותם בכיוון הספציפי הזה. בפרט, אריסטו הציע מושג של " *סיבה סופית* " [100]כדי לכסות נטיות לא מודעות כאלה. אחרים השוו שאיפה לכאורה כזו לקונציה, וקראו לה " *קונאטוס* ". הביולוגיה המודרנית נמנעה במפורש מהסבר טלאולוגי כזה; אם כי בפועל, לפחות בטקסטים בסיסיים או פופולריים, השיח של הביולוגים מלא באופן מרומז בביטויים מעין-מטרתיים [101]. (אם ההסתייגות מוצדקת, יש צורך לנתח מדוע הרגלים לשוניים כאלה נמשכים ואילו נוסחאות מילוליות עקביות ומדויקות יותר עשויות להחליף אותן באופן מעשי.)

אף על פי כן, כפי שמראה הגדרת התפקוד האורגני שהוצעה לעיל, אפשר גם ליהנות מהעוגה וגם לאכול אותה! זוהי עובדה נצפית שישויות חומריות מסוימות שונות באופן משמעותי מרוב האחרות: לדוגמה, אם זורעים זרע

---

100 ראה נספח 2 של *רצון* על תורתו של אריסטו על "ארבע הסיבות".

101 לדוגמה, כאשר אנו אומרים "הטבע עושה כך וכך", או באופן דומה מממשים מין וגורמים לו להיראות כסוכן, או מרמזים באופן מרומז שהאירועים – שהוא נושא פסיבי שלהם – הם פעילויותיו. אנתרופומורפיזמים כאלה מוסתרים לעתים קרובות בשימוש בפעלים דו-משמעיים, כמו "הסתגלות".

באדמה, הוא גדל לירק שבסופו של דבר מוליד זרעים חדשים; אבל אם זורעים אבן באדמה, היא עשויה לעבור שינויים עקב סחף או התמזגות עם אבנים אחרות, אך היא לעולם לא "תתרבה". על סמך תצפיות כאלה, לאורך זמן הבחנו בין יצורים חיים למינרלים (חומר דומם).

הייחודיות של יצורים חיים היא ש(למרות שהם טבעיים, ולא מעשה ידי אדם) *חלקיהם מאורגנים במערכות, מקיימים זה את זה ואת השלם בדרכים שונות* . כמובן, בשום מקום באיבר או באורגניזם אין שלט שבו כתוב "אני עושה את זה בשביל זה". ובכל זאת, בניגוד לישויות דומות, כל (או ליתר דיוק, רוב) התכונות והפעילויות של החיים *ניתנות להדגמה באופן ברור גורמים (כלומר, הם גורמים* טבעיים או לפחות גורמים נרחבים , או בשפה האריסטוטלית: הם סיבות יעילות ל) המשך חיי הפרט (או באופן רחב יותר, באמצעות רבייה והגנה ותמיכה חברתית, לחיי המין או הסוג, או החיים ככאלה).

> הביטוי " **למען** " (או ביטויים דומים, כמו " **כדי ש** " או " **על מנת ש** ") מאפשר לנו להעביר בקצרה מידע רב, הנוגע לאיברים ולתוצאות הישירות והעקיפות של תכונותיהם ותנועותיהם. לדוגמה, שיניים הן איברים "למען" אכילה. צורתן של חלקן מאפשרת להן לחתוך מזון; צורתן של אחרות, למעוך אותו. כאשר השיניים העליונות והתחתונות מוזזות זו כנגד זו, הן מתחילות את תהליך העיכול שמביא להזנת הדם בחומר חדש, מה ששומר על הגוף (כולל השיניים) חזק ובריא.

יש להדגיש כי הבסיס האפיסטמולוגי לטענה לאירועים מעין-תכליתיים בחומר חי אינו רק שהאירוע *המבודד הנבדק* מביא (מסיבתיות גרידא) לחיים ארוכים ומרובים יותר, אלא שלכל *(או לרוב)* האירועים בחומר חי יש את אותה תוצאה קונקרטית ומופשטת. הסיבה שאנו צריכים להודות בתדירות לא שלמה - לומר 'רוב' במקום 'כולם' - היא שאנו אכן צופים במיעוט של חלקים, תכונות או פעילויות של אורגניזמים שהם (או לעיתים, הופכים) לחסרי תועלת לחיים או אפילו מנוגדים להם. אנו מניחים מצבים אלה בצד כחריגים או חולים [102], ורואים בהם למעשה אירועים או תאונות בתהליכי חיים.

---

102 לדוגמה, אצבע נוספת או שד סרטני.

לפיכך, מושג התפקוד האורגני אינו ברור באופן ישיר מבחינה אונטולוגית, אלא תוצר של לוגיקה אדוקטיבית. אין אי-סדירות לוגית בניסוחו או בהגנה עליו. זוהי השערה מבוססת אמפירית, כלי שיח שבאמצעותו אנו מצליחים *לאסוף ולסדר* את תצפיותינו על ישויות, דמויות ותנועות מסוימות בעולם הטבע. הוא מקל על שיח ביולוגי, וממקם תצפיות מסוימות במערכת הסבר רחבה יותר. זהו מושג סיבתי המבוסס כולו על סיבתיות, ולא על רצון. הוא אינו תכליתי, אלא רק מעין (*כאילו*) תכליתי.

כל מה שמושג הקונאטוס טוען באופן אונטולוגי, אם כן, הוא ***שההתלכיים הפיזיקליים של החיים (ברובם) נוקטים כיוון מסוים (יותר חיים) ולא כל כיוון אחר (פחות חיים)*** , בדיוק כפי שאנו עשויים להציע, למשל, ש"גופים ממשיכים במצב מנוחה או תנועה אחידה בקו ישר אלא אם כן פועל עליהם כוח" או "מטענים דומים דוחים, ניגודים נמשכים". זה פשוט מתייחס לצרכים סיבתיים מסוימים או אינרציות עבור סוגים מסוימים של עצמים טבעיים (כלומר אורגניזמים חיים, לא מתים ולא חומר אנאורגני). אנחנו יכולים פשוט לומר: "דברים פשוט קורים כך" או "זה טבעם". רעיון האוריינטציה הטבועה תואם מבחינה לוגית למדי לרעיונות של חוק טבעי ומנגנון פיזיקלי.

אנו יכולים לטעון שכמו שברמה תת-אטומית (מכניקה קוונטית), אירועים עשויים להיראות ספונטניים באופן טבעי, ובכל זאת, בקנה מידה גדול יותר (של גופים פיזיים גלויים), הם נראים נשלטים על ידי חוקי טבע - כך עשויים האירועים חסרי הכיוון של חומר דומם *באופן קולקטיבי* (כאשר הם מקובצים יחד במבנים הספציפיים של החיים) לגרום לאירועים כיווניים למעשה של חומר חי. גם כאן (כפי שראינו בדיון על רצון ביחס לחוקי הפיזיקה), מה שמונע מחלק מהמדענים להודות ב"קונאטוס" הוא המנטליות *הרדוקציוניסטית שלהם* , סירובם הדוגמטי[103] *לחשוב ש*"השלם עשוי להיות יותר מהחלקים".

---

[103] אני אומר 'דוגמטי' משום שזוהי דוקטרינה שדבקים בה ללא הוכחה ספציפית (כלומר, ללא ניסויים ונוסחאות מתמטיות הגוזרות את החי מהדומם), אלא *מתוך ציפייה*.

שום מטרה מודעת אינה מכוונת בכך, ואין שום דבר מיסטי או מטאפיזי בכוח בסיסי שכזה [104]. ואכן, למרות שמושג התפקוד האורגני עשוי להיווצר באנלוגיה לזה של מטרה מודעת (שמירה על רעיון המטרה, תוך ויתור מלאכותי על משמעות התודעה שלו) - בסופו של דבר, ניתן לראות את התפקוד הרצוני כחלק מקבוצה או מקרה מיוחד של תפקוד אורגני, במובן שהסוכן הרצוני חושב בדרך כלל שהוא משרת את חייו על ידי רדיפת מטרותיו.

על בסיס זה אנו עשויים לדמיין את התפתחותה של " ***אתיקה טבעית*** ", כזו ש"חיים" הוא פשוט סטנדרט הערך שלה, או " *סכום בונוס"* . עם זאת, הקושי העיקרי העומד בפני משימה כזו יהיה דווקא להגיע לקונצנזוס לגבי משמעות המונח "חיים", אשר ניתן לפרש אותו במובנים שונים, במובן חומרי, פסיכולוגי ו/או רוחני, בהתייחס לפרט או באופן אוניברסלי יותר, בגלגול חיים אחד או רבים, וכן הלאה. כולם טוענים שהם בעד החיים במובן זה או אחר! לדוגמה, רופאי הפלות טוענים. השאלה היא: של מי החיים? או: איזה סוג של חיים? [105]אז, אנחנו משלימים מעגל.

> אף על פי כן, אני סבור שהבעיות הלוגיות ניתנות לפתרון, כנראה באמצעות טיעונים דיאלקטיים או דילמטיים. טיעונים כאלה עשויים להיות בעלי צורות כמו: " **בין אם עדיף Y או לאY, הדרישה היא עדיין X ולא לאX** " או " **בין אם נשאף ל-X או לאX, התוצאה היא עדיין Y ולא לאY** ", כאשר X, לאX מתייחסים למתווכים חלופיים ו-Y ו-notY לתוצאות חלופיות. אמצעים מסוימים נחוצים, יהיו אשר יהיו המטרות שאליה נשאף; וישנן תוצאות כוללות מסוימות, יהיה אשר יהיה מסלול בחירתנו. באמצעות הנמקה טלאולוגית כזו נוכל להגיע לפחות לבסיס משותף כלשהו.

---

[104] זהו מושג חילוני, אם כי תאיסטים נותרים חופשיים מבחינה לוגית לטעון שמצב עניינים זה נוצר על ידי הבורא או מוסדר על ידי ההשגחה, כלומר שהטבע היה או מתוכנת כך. באופן דומה, אנימיסטים עשויים להניח "רצון הטבע" בסיסי.

[105] לדוגמה, במקרה של הפלה: "חיי של מי?" - צרכיו או רצונותיו של הבוגר מועדפים על פני אלו של העובר; "איזה מין חיים?" - חייו של הבוגר המפיל מכבידים מעתה ואילך על ידי הבחירה האנוכית שנעשתה.

מכאן נובע *שמנקודת מבט ביולוגית, הנשמה, יכולותיה ותפקידיה (קוגניציה, רצון והערכה) אינם שונים מאיברים אחרים של האורגניזם החי המחזיק בהם, בין אם פיזיים ובין אם נפשיים* . ה"איברים" הרוחניים פונקציונליים באותה מידה, ונועדים לשמר ולהנצח את החיים. מורכבותם בהשוואה לאיברים אחרים מעניקה להם רגישות, גמישות וכוח מוגברים למלא תפקיד זה; אך גם יתרון זה עצמו מגדיל את האפשרויות וההסתברויות לטעויות ולקריסה.

הציווי *הטבעי* לחיים הטמון בכל האורגניזמים, כמעין קונאטוס, הופך לציווי אתי לחיים *ביצורים בעלי* מודעות ספציפית ורצונית, ביחס לכוחותיהם הקוגניטיביים ולחופש הרצון שלהם. אצל בעלי חיים נמוכים יותר, קוגניציה ורצון פועלים באופן אינסטינקטיבי, בעוד שאצל בעלי חיים גבוהים יותר, ישנה בחירה מודעת יותר ויותר, המגיעה לשיאה אצל בני אדם; ואכן, אצל המינים האחרונים, יש גם מגוון התנהגויות, התלויות בהתפתחות הרוחנית של כל פרט.

לבסוף, שימו לב שההגדרה לעיל של תפקוד אורגני רחבה מספיק כדי לכלול לא רק את תפקודי האיברים של אורגניזמים בודדים, אלא גם *אוכלוסיות* של אורגניזמים. רבייה מרמזת באופן מינימלי על העברת חיים; אך במינים רבים (אפילו בחלק מהצמחים), ההורים ממשיכים לתמוך (למשל, להאכיל, להגן, לאלף) את צאצאיהם למשך זמן מה. פרטים שאינם קשורים זה לזה באופן ישיר עשויים לעזור זה לזה במסגרת מגוון סידורים חברתיים, בקבוצות בגדלים שונים (כמו שבט קטן של נמלים או מדינת לאום גדולה של בני אדם).

יתר על כן, מינים שונים עשויים להתנהג באופן סימביוטי, תוך קידום יעיל של חיי זה. לעיתים, הם אינם רק בעלי תועלת הדדית, אלא גם באופן חד-צדדי או תלויים זה בזה. מין אחד עשוי לטפח באופן פעיל מין אחר כדי להיזון ממנו. דילול עשוי להיות שימושי לקבוצה הנידונה, ולמנוע דלדול משאבי הסביבה. גם כאשר לא ניכרת תועלת לקורבן, ניתן לטעון כי מין אחד הניזון מאחר ממלא תפקיד של שמירה על החיים על פני כדור הארץ ככאלה או מגוון החיים או צורות חיים גבוהות יותר.

למרות שלא ניתן לומר שחומר דומם כשלעצמו בעל פונקציות, ניתן כמובן לומר שהוא ***משמש*** בתהליכי חיים רבים ולא מודעים. לדוגמה, צמחים משתמשים בחנקן ובאור שמש לצמיחתם. זה מרחיב את מושג התועלת שהצגנו קודם לכן בהתייחס למטרות מודעות.

לסיכום, הראינו כאן שניתן למסד את ה"פונקציונליזם", תוך התייחסות רק לסיבתיות ולאופי המשותף של ישויות טבעיות מסוימות הנקראות חיים. לפיכך, הראינו שאירועים מעין-תכליתיים בטבע לא מודע ניתנים להעלות על הדעת, והצדקנו את השיח הטלאולוגי על בסיס זה.

3. המשכיות החיים

כפי שראינו בסעיף הקודם, לרוב המאפיינים והתהליכים של איברי האורגניזמים החיים יש "פונקציות", כלומר הם ממלאים תפקיד סיבתי כלשהו בתמיכה בחיים. ניתן להבין את מושא התפקוד האורגני הזה, כלומר "חיים", ברמות רבות. בשלב ראשון, אנו מיישמים זאת על הגורמים הפיזיולוגיים של היצור החי האינדיבידואלי. בהמשך, ביחס למורכבות הגוברת של חיי בעלי חיים ובני אדם, אנו מיישמים זאת על הגורמים הפסיכולוגיים, הנפשיים והרוחניים.

א. אחת התגליות הגדולות של הביולוגיה המודרנית היא שלמרות ההבדלים הרבים ביניהם, כל האורגניזמים החיים מורכבים מ"תא " זעיר אחד או יותר, הנראים לעין כל אחד תחת מיקרוסקופ [106]. חלק מהתאים חסרי גרעין (פרוקריוטים); לאחרים יש גרעין (איקריוטים). הראשונים כוללים חיידקים ואורגניזמים חד-תאיים אחרים; האחרונים, הן אורגניזמים חד-תאיים והן אורגניזמים רב-תאיים - צמחים, פטריות, בעלי חיים ובני אדם המורכבים עד מיליארדי תאים. לכן, כאשר אנו מתייחסים לצמח תפוח אדמה, חתול או גבר או אישה כאל אורגניזם "פרטני", אנו כבר דנים למעשה בקבוצה סימביוטית של אורגניזמים קטנים יותר (התאים המרכיבים את האיברים המרכיבים את האורגניזם כולו).

במבט נוסף, מתברר שהחיים אינם רק תופעה אינדיבידואלית, אלא ניתנים להחלה על אוכלוסיות. זו אינה מטאפורה בלבד - במינים רבים, לפרט אין סיכוי לשרוד למשך זמן משמעותי כלשהו בבידוד מהקבוצה המסוימת (יחידה משפחתית או גדולה יותר) אליה הוא שייך. למעשה, הקבוצה היא

106 וירוסים אינם תאיים; עם זאת, הם אינם אורגניזמים עצמאיים, אלא צרורות של חומר גנטי וחלבונים שמתרבים באופן טפילי.

האורגניזם והפרט הוא רק איבר שלה, עם תפקיד ספציפי ביחס לשלם (לדוגמה, דבורה בכוורת). זוהי דעה קדומה של התפיסה האנושית להתייחס ל"אורגניזם" כאל בהכרח משהו שכל איבריו רציפים מרחבית ובלתי ניתנים להפרדה. אנו יכולים גם לראות באופן הגיוני כ"אורגניזם" ישות שחלקיה יכולים לנוע במרחק מסוים זה מזה למשך זמן מה, בתנאי שהאינטראקציות בין החלקים חשובות מספיק לכולם.

יתר על כן, מכיוון שכל היצורים החיים מתרבים, אנו עשויים להתייחס לצאצאים כאל איברים של הוריהם, וההורים כאל איברים של צאצאיהם. שוב, אלה אינן מילים גרידא, אלא משקפים המשכיות חומרית וזמנית. במינים מסוימים, בעיקר בקרב בעלי חיים גבוהים יותר ובני אדם, התנהגות, מידע ורכוש חומרי עוברים גם הם מדור לדור. ירושות גנטיות ותרבותיות כאלה מתעלמות באופן מלאכותי בתפיסת פרטים נפרדים. יתר על כן, הורים (צמחים או בעלי חיים) עשויים לתמוך בחיי צאצאיהם למשך זמן מה - להאכיל אותם, לחמם אותם, להגן עליהם מפני טורפים וכן הלאה. לפעמים, הצאצאים בתורם משרתים מאוחר יותר את ההורים בדרכים שונות, ואף עשויים לשרת זה את זה (מה שמחזיר אותנו לקבוצות שנדונו לעיל). לפיכך, כל שושלת של אורגניזמים חיים עשויה בסופו של דבר להיתפס כאורגניזם יחיד המשנה צורה לאורך זמן, מתפצל ומתמזג.

לפיכך, ניתן לראות לפחות קבוצות מסוימות של שני אורגניזמים חיים או יותר כאורגניזמים בודדים בעלי חלקים ניתנים להפרדה, שתפקידם של חלקים אלה הוא להבטיח את קיום השלם ולשפר את חיי השלם - כמו במקרה של איברים מחוברים יחד, רק עם גמישות רבה יותר. תפיסה זו ישימה על המשכיות הדורות בכל שושלת משפחתית, כמו גם על קבוצות אוכלוסייה שעשויות לכלול משפחות רבות.

הקשרים הסיבתיים המעורבים בהמשכיות מרחבית וזמנית, כמו גם חומרית, נפשית ורוחנית, הם כולם ביסודם בצורה הבאה: " ***ללא האיבר, האורגניזם לא יכול היה לחיות או היה מתקשה הרבה יותר לעשות זאת; בעזרת האיבר, סיכויי האורגניזם מתאפשרים או גדלים*** ". נוסחה זו חלה בבירור על חלקים של פרטים ועל פרטים בתוך קבוצות. כורתים את ליבנו, אנו מתים; כורתים את ידנו השמאלית, סיכויי ההישרדות שלנו פוחתים; ללא הורינו, לא היינו נולדים או שורדים זמן רב לאחר הלידה; ללא

הדורות הצעירים, המבוגרים נידונים לכישלון ברגע שהם נחלשים; נלקחים מהחברה, רובנו ימותו במהירות.

כל זה מצביע על *המשכיות החיים* . יתר על כן, החיים הם אחידים באמת במובן החומרי, כפי שמצביעה תגלית מכרעת נוספת של המדע המודרני, דהיינו: *האוניברסליות של החומר הגנטי של החיים (DNA)* . אנו יכולים גם להצביע על קווי דמיון אנטומיים, מטבוליים, התנהגותיים ואחרים רבים בין יצורים חיים כדי לחזק ולהרחיב את מושג ההמשכיות. לדוגמה, התצפית שאונטוגניה עוקבה אחר פילוגניה (כיצד עובר אנושי דומה בעקביות לדג, אחר כך לזוחל, ואז ליונק נמוך יותר עם זנב) היא מרשימה.

ב. נוכל ללכת צעד אחד קדימה בפרספקטיבה מתרחבת זו על החיים, ולטעון באופן ספקולטיבי שבסופו של דבר *כל החיים הם אחד* , כלומר כל האורגניזמים החיים על פני כדור הארץ הם לכאורה חלק בלתי נפרד מאותו אורגניזם חי ענק. כאן זה לא מושג כדי "להוכיח" איזו תזה נלהבת, אלא רק כדי לשים את המשכיות החיים בפרופורציה, תוך הוצאת המושג לקיצוניות למען הדיון.

הפרספקטיבה האקולוגית משמעותית בהקשר זה. האורגניזם החי היחיד מאכלס סביבה *מינרלית* שתמיד נמצאת בשינוי עקב סיבות פיזיקליות (כמו קרני השמש, היווצרות או התכה של קרח בקטבי כדור הארץ, רוח, גשם, שיטפונות וכו'). אך בנוסף, סביבה זו משתנה ללא הרף על ידי אותו אורגניזם חי, במודע או שלא במודע. יתר על כן, בתוך יצור תיאורטי זה, מינים ופרטים שכנים מהווים את הסביבה *האורגנית* זה לזה בכל זמן ומקום נתון, יחד עם סביבת המינרלים. צמחים מתחרים זה בזה על שטח ומשאבי מינרליים; לפעמים, הם משתפים פעולה ביעילות, כמו כאשר מין אחד מספק את הכימיקלים הדרושים לאחר; חיי הצומח מספקים זירת שינוי לחיי בעלי חיים; בעלי חיים הורסים, מטפחים ואוכלים צמחים; בעלי חיים צדים, מגדלים ואוכלים בעלי חיים אחרים. לפיכך, גם סביבת הצמחים והחי נמצאת בשינוי מתמיד. מינים באותו אזור גיאוגרפי מקיימים אינטראקציה, וכך גם פרטים באותה קבוצה. כל היצורים החיים בסביבה נתונה מקיימים אינטראקציה דינמית מאוד ומשפיעים זה על זה בדרגות שונות לאורך זמן.

כפי שצוין קודם לכן, לעיתים יש סימביוזות בין פרטים או קבוצות של מינים או סוגים שונים. לדוגמה, אדם יכול להאכיל ולהגן על אחר, ולהיזון ממנו או להיות מוגן על ידו - כמו ביחסים בין בני אדם לחיטה, בקר או

כלבים. אם נמשיך הלאה, נוכל לפרש את המצב שבו אורגניזם אחד אוכל אחר, כאותה ישות חיה גדולה יותר המחליפה את חלקיה, מזינה חלק אחד מעצמה באחר, מזיזה חומר ואנרגיה סביבה. על בסיס זה, נוכל לטעון שזה "טבעי" שאריה יאכל צבי, ושהצבי עושה את עבודתו בהקשר הרחב יותר בכך שהוא נאכל. מין אחד הופך להיות חסיד לאחר.

אם נבחן במבט דרמטי אחד את תולדות החיים על פני כדור הארץ [107], מאז הופעתם לפני כ-3,700 מיליון שנה, כ-800 מיליון שנה לאחר היווצרות כדור הארץ, הרעיון הופך למדי *להתקבל על הדעת* שזהו כולו אורגניזם אחד, אשר עם הזמן התפצל למספר רב של "איברים מנותקים" (פרטים) המורכבים ממספר רב של "איברים מחוברים" (מרכיבים של פרטים) [108]. כל "איבר" כזה של האורגניזם כולו בא, נע, מתרבה עם אחרים, משתנה והולך, בתגובה לתנאים משתנים בתוך האורגניזם עצמו (הסביבה האורגנית) וסביבתו המינרלית, תוך נטייה תמידית לשימור החיים ככאלה, החיים שבתוכו - חיים אינם אלא נטייה התנהגותית זו עצמה.

אקסטרפולציה כזו עשויה בסופו של דבר להיות שימושית לפיתוח אתיקה טבעית. אקולוגים מסוימים משתמשים ברעיון זה של *אחדות החיים* כדי לעודד הגנה נרחבת על הטבע, בעידן שבו האנושות הורסת עוד ועוד ממנו. יש הטוענים שזה מוגזם ואוטופי, אם כי אני בספק אם האנושות אי פעם תהיה אשמה באלטרואיזם הרסני! אין ספק שאפשר להעלות על הדעת מודל מאוזן - כזה שמקים *היררכיות סבירות של ערך* , אשר נותנות התחשבות ראויה בצרכים החברתיים האנושיים תוך שמירה על מיקוד רחב בהגנה מרבית על החיים על פני כדור הארץ.

---

[107] איני מנסה כאן לתאר את ההיסטוריה הזו בפירוט, אך כל קורא צריך להתאמץ לקרוא עליה ולהכיר תגליות עדכניות ותיאוריות מדעיות. ישנם ספרים מצוינים רבים בנושא; וכמובן, יש הרבה חומר מעניין באינטרנט.

[108] אני מתייחס כאן כמובן לשכפול העצמי של האורגניזם/ים החד-תאי/ים הראשון/ים - הפרוקריוטים, ואחריהם לפני כ-1,800 מיליון שנה הגיעו האיקריוטים; ולאחר מכן לאורגניזמים הרב-תאיים הראשונים, אצות מצטברות שהופיעו לפני כ-1,500 מיליון שנה. בעלי חיים הופיעו רק הרבה יותר מאוחר, לפני פחות מ-600 מיליון שנה.

14. פרק ארבעה עשר

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 15 (סעיפים 1 ו-2).

עוד על אבולוציה

1. דרוויניזם חברתי

מאז היווסדו במחצית השנייה של המאה ה-19, היה לדרוויניזם [השפעה] מעבר לתחום הביולוגיה עצמו, הן בתיאוריות והן בפרשנות אתית, כלכלית, חברתית ופוליטית, שחלקן היו מזיקות. תחת הכותרת "דרוויניזם חברתי", גזענות, ניצול ואלימות קיבלו דחיפה, וגרמו סבל רב לאנשים רבים. למרות שרעיונות דומים היו קיימים לפני שדרווין פרסם את התיאוריות שלו, הם זכו לאמינות ויוקרה בזכות הקשר השטחי שלהם לעבודה כה חשובה במדע הביולוגיה. באמצעות שיח פסאודו-מדעי שנגזר מהדרוויניזם, אידיאולוגיות כמו זו של היטלר יכלו מעתה ואילך להעמיד פנים שהן מצדיקות כיבוש ושליטה.

מושגים כמו "המאבק על הקיום" ו"הישרדותם של החזקים ביותר" נראו טעוני משמעות, ומרמזים על כך שהביולוגיה התירה מנהגים חברתיים קשים וגסים, המעמידים אנשים זה מול זה ושופטים את מי שזוכה בתחרות כמי שמגיע לו באופן טבעי לנצח. לחלופין, את הצורך ב"הסתגלות לסביבה" ניתן לפרש כקריאה ביולוגית להשתלב חברתית ולא לעשות גלים, לקבל ולא למרוד, להיות כפופים לבעלי הכוח. הדוקטרינה שימשה הן להצדקת המדכאים והן לשמירה על צייתנות קורבנותיהם.

כאן, אנו רוצים לשאול את השאלה - האם נימוק כזה מתאים מבחינה לוגית? בהינתן שהחברה האנושית היא מנקודת מבט ביולוגית קבוצת אוכלוסייה רגילה, ניתן בהחלט להסיק כי מושגים כאלה ניתנים להחלת עליה באופן לגיטימי. אך אם ישנן טעויות מושגיות המסתתרות בשיח כזה, מהן - כלומר, מהם גבולותיהם של מושגי האבולוציה הדרוויניסטיים?

ראשית, יש להודות שהטעות הקונספטואלית אינה נובעת לחלוטין מבעלי הדרוויניסטים החברתיים – דרווין עצמו הציג להם *טרמינולוגיה מטעה*. מונחים כמו 'מאבק', 'הכי מתאימים' ו'הסתגלות' נבחרו ללא ספק כקירובים הממחישים היבטים מסוימים של האבולוציה, אך הבורים והמניפולטורים שלהם יכלו לפרש אותם בקלות כאישור של תרחיש 'חוק הג'ונגל' עבור החברה. באופן עקרוני, מבחינה אפיסטמולוגית, בחירות אלו היו כמובן לגיטימיות; ככל שהידע שלנו מתפתח, אנו מרחיבים ומצטמצמים לעתים קרובות את המשמעויות של מילים קיימות כדי להתאים לנתונים חדשים. אך הן היו מצערות, בכך שקל היה להשתמש בהן לרעה.

באופן פרדוקסלי, מונחים כאלה מבוססים על החוויה האנושית (והחייתית, או לפחות החייתית הגבוהה יותר), אך הביולוג מיישמים אותם *באנלוגיה* על כל מגוון היצורים החיים (כולל חיידקים וצמחים), ובכך מעניק להם קונוטציות חדשות ומיוחדות. לאחר מכן מגיע הדרוויניסט החברתי וקולט את אותם מונחים, מיישם אותם מחדש על החברה האנושית, לאור טעמם האנתרופומורפי, מטשטש את כוונותיו המדויקות של הביולוג, ומתרכז אך ורק בדימויים שהמונחים מקרינים באופן שטחי מתוקף משמעויותיהם המקוריות. למרות שהמונחים חזרו לתחומם המקורי, הם קיבלו בינתיים משמעויות אתולוגיות עדינות.

לפיכך, הביטוי "מאבק על הקיום" מקרין דימוי של לחימה על חייו של אדם כנגד סיכויים קשים ואויבים רבי עוצמה; הביטוי "הישרדותם של החזקים ביותר" מרמז שבמאבק חיים ומוות זה, מי שניצח הוא באופן טבעי האדם הטוב ביותר, שלמעשה היה ראוי להצליח לאורך כל הדרך, כפי שניצחונו הוכיח לאחר מעשה; הביטוי "הסתגלות לסביבה" מרמז על תרחיש של כניעה, שהמפסידים, אם בכלל ישרדו, חייבים להישאר מרוצים ממנו, לשרת את אדוניהם, לשמור על זנבם בין רגליהם. קונוטציות דרמטיות אלו אומצו בנוחות על ידי הדרוויניסטים החברתיים, בטענה שהן מגיעות מהביולוגיה.

המשותף לביטויים כאלה, במובן המקורי שלהם, לפני שהדרוויניזם השתמש בהם כביטויים ביולוגיים, הוא *התודעה האנושית (או החייתית) הבסיסית והרצון* שהם מרמזים עליה. כאשר הביולוגיה אימצה אותם, היא יישמה אותם ללא הבחנה על אורגניזמים חסרי יכולות אלה, בעיקר חיידקים וצמחים. יתר על כן, ההיבטים הקשים יותר של המילים המקוריות פשוט ננטשו לטובת יישומים רחבים ורכים יותר. לדוגמה, כאשר פרח הופיע בטבע, בצבע בהיר יותר מבעבר, מושך יותר לחרקים מאביקים - הדבר תויג על ידי הביולוגים כ"הסתגלות", תמרון ב"מאבק" ו"כושר גופני" מוגבר.

מלבד שימוש מוטעה כזה בטרמינולוגיה, דרוויניזם חברתי כרוך באי הבנות חמורות של *משגי* הדרוויניזם הביולוגי. ברור שלא ניתן לומר שלחיידקים ולצמחים יש מטרות, מכיוון שהם חסרי תודעה ורצון - ניתן להתייחס ל"פעולות" שלהם רק במקרה הטוב כמעין-מטרתיות, במובן שלכאורה יש להם כיוון משותף, דהיינו הנצחת החיים. לפיכך, הפרח בדוגמה שלנו לא "עשה" שום דבר שניתן לאפיין פשוטו כמשמעו כהסתגלות, מאבק או התחזקות הכושר; הפרח אינו יכול לקבל קרדיט על האבולוציה שלו. על פי הדרוויניזם, היו רק מוטציות גנטיות אקראיות, שהיו תואמות פיזית לתנאי הסביבה שהתרחשו במקרה.

מושג המאבק על הקיום, כפי שהוא מובן על ידי הביולוגיה, מתייחס לכל דפוס התנהגות אפשרי תחת אותה כותרת. הוא אינו מוגבל למצבי קונפליקט או אפילו קושי, אלא מכסה כל היבט בחייהם של יחידים ואוכלוסיות שהוא "טוב" להם. בפרספקטיבה רחבה זו, שיתוף פעולה, שיתוף, שירות הדדי וסימביוזה הם צורות באותה מידה של "מאבק" - הם אמצעים שאומצו על ידי האורגניזמים הנוגעים בדבר - במודע, או כמובן (באנלוגיה) באופן לא מודע, לפי העניין - כדי לקדם את חייהם, באמצעות חילופי סחורות וחלוקת עבודה. אפילו אלטרואיזם אמיתי (במידה של הקרבה עצמית) עשוי להיטמע תחת מושג זה, אם יחידים או קבוצות נפרדות נתפסים כחלקים של אותו שלם. סובלנות ושלום גם הם אמצעים. דרוויניזם חברתי מתעלם בטיפשות או בערמומיות מניואנסים כאלה.

יתר על כן, דרוויניסטים חברתיים לא מבינים את הברירה הטבעית. הישרדות אינה תוצר של כיבוש או לפחות פשרה במאבק דרמטי כלשהו של האורגניזם עם אורגניזמים אחרים ועם הסביבה. הישרדות, אפילו עבור

בני אדם, אינה הוכחה לסוג של כושר מולד או קרדיט אישי; הדברים אינם כה פשוטים, מסודרים או מספקים [109]. כפי שדרווין הקפיד להדגיש, הישרדות היא בעיקר עניין של *מזל גרידא* . חוק הממוצעים גורם לחלק מהפרטים או הקבוצות לשרוד ולחלקם למות, עם מעט מאוד התחשבות או ללא התחשבות כלל בפוטנציאל הגנטי שלהם.

לדוגמה, לעץ עירוני יש אלפי זרעים; רובם נופלים על המדרכה, ללא סיכוי לנבוט אי פעם; אחד או שניים עשויים ליפול על הדשא שמתחת לעץ ולא להיגרף על ידי הגנן, וכל אחד מהם ייתן שתיל; ואז מגיע מכסחת הדשא ושם קץ לניסיון זה, אם כי שתיל אחד עשוי להחמיץ ולגדול לזמן מה. בדוגמה זו, לכל הזרעים יש תוכן גנטי בעל ערך שווה פחות או יותר לקידום החיים, אם כי חלקם עשויים למעשה להיות חזקים ופוריים יותר מאחרים; אבל בדרך כלל זהו רק מקרה ולא *הפוטנציאל* הגנטי היחסי שלהם שקבע איזה מהם שרד לבסוף.

אותה אמת נכונה חלה על חיי כל אדם. ברק עלול לפגוע בעץ, אשר נופל והורג את הקוף הדומיננטי בקבוצה - כביכול, הדגימה הגנטית הטובה ביותר; הוא לא נהרג עקב חוסר התאמה מובנית, אלא עקב מזל רע; לא היה פגם בהרכבו שהבדיל אותו מבני זוגו, שסימן אותו להכחדה גנטית (בהנחה שלא היו לו צאצאים קודם לכן) - הוא פשוט היה במקום הלא נכון, בזמן הלא נכון. כפי שאכן היה העץ. העצים והקופים שניצלו מתאונת הטבע הזו עשויים למעשה להיות חלשים הרבה יותר מבחינה גנטית ובטווח הארוך יש להם פחות סיכויי הישרדות, כך שהמאגר הגנטי של העולם למעשה התרושש עקב שני מקרי המוות הללו.

באופן דומה, בנוגע למינים שלמים: קיומו של המין האנושי כיום נובע, על פי הביולוגיה, מהכחדה המונית של הדינוזאורים לפני כ-65 מיליון שנה, כאשר מטאור ענק פגע בכדור הארץ. הדינוזאורים היו "מתאימים" באופן מובהק לחיים כאן, יותר מהיונקים, שכן הראשונים הצליחו הרבה יותר טוב מהאחרונים במשך למעלה מ-130 מיליון שנה, מה שהשאיר אותם קטנים וחסרי משמעות. רק לאחר שהמינים המתאימים יותר הללו נמחקו, יכלו היונקים (אלה ששרדו את האסון) לצוץ, לגוון ולגדול, ובסופו של דבר להולידה את המין האנושי.

---

[109] אם הם היו ברורים כך, כולם היו מאמינים באלוהים ואיוב לעולם לא היה כותב את ספרו!

ייתכן שאם הדינוזאורים היו שורדים, הם היו עם הזמן מולידים מינים עולים בהרבה על בני האדם (כלומר, אינטליגנטים וחזקים יותר, במובן הטוב ביותר של מונחים אלה). ייתכן שהזנים הגנטיים שכן שרדו את האסון, והולידו את המין האנושי, היו נחותים בהרבה בכל מובן, למעט מזל. אפשר כמובן לטעון שהיונקים הוכחו ככשירים יותר מעצם הישרדותם; כשירותם התבססה ככל הנראה על היותם קטנים יותר (מתחת ל-25 ק"ג) ולכן מסוגלים למצוא מחסה מפני הטלטלות הפיזיות שהרסו את הדינוזאורים (אם כי לא את כולם, שימו לב - מכיוון שזוחלים, ציפורים וצאצאיהם אחרים עדיין קיימים). אבל טיעון זה הוא מעגלי למדי, משום שהוא מתייחס לאירועים חריגים כאל אירועים שגרתיים.

אין לפרש כושר גופני, או יכולת הסתגלות, כמשמעותה של יכולת עקרונית למנוע איכשהו אסונות עתידיים. בדוגמה שלמעלה של העץ והקוף שנפגעו מברק, האירוע הטבעי היה כזה שהיה הורג כל עץ וקוף אחרים שהיו שם באותו זמן. העצים והקוף ששרדו לא היו שונים באופן משמעותי בהרכבם; שום דבר לא הציל אותם מלבד צירוף מקרים. בפרט, הקופים ששרדו לא חשו בברקים שמתקרבים והתפזרו.

פרשנים מסוימים, לאחר הרהורים דומים, הציעו שהביטוי "הישרדותם של המזלנים ביותר" יהיה מדויק יותר. ליתר דיוק, נוכל לומר שבתוך טווח אלו *המתאימים מבחינה ביולוגית* כדי לשרוד בסביבה נתונה, המתאימים ביותר אינם תמיד המזלנים ביותר. הדמויות שכן "שורדות" אינן בהכרח המועמדות האידיאליות. אני רועדת למחשבה על כל הגנים הגדולים שנהרסו באסונות טבע, ובשל מלחמות אנושיות והרס סביבתי. שלנו אינו "הטוב שביכולתנו".

מושג הכושר (כפי שמתואר כאן) פגום לא רק משום שהוא מתעלם מהגורם החשוב של מזל, אלא גם משום שהוא מיושם באופן לא מובחן על האורגניזם או המין כולו, ולא על מאפיינים ספציפיים, ומשמש לאחר מכן למטרות השוואה. יש לזכור כי (א) כל כושר הוא יחסי: מה שמתאים במובן אחד עשוי להיות לא מתאים במובנים אחרים; ו-(ב) הכושר הכולל הוא ממוצע: לאותו אדם או קבוצה עשויים להיות יותר מאפיינים שבדרך כלל מתאימים יותר מאשר מאפיינים שבדרך כלל פחות מתאימים, ולכן ניתן להכריז עליהם כ'מתאימים באופן כללי'; לכן (ג) השוואות של כושר בין

פרטים או מינים אינן משמעותיות במיוחד, שכן נסיבות שונות מעורבות בהכרח בחייהם.

אם אדם נאכל על ידי נמר, זה לא מוכיח שהנמר שייך למין נעלה יותר מהאדם. זה רק אומר שהנמר חזק יותר פיזית מהאדם. נכון שבמובנים אחרים, האדם נעלה על הנמר, בכך שהוא מסוגל להמציא חנית או רובה שהורגים אותו מרחוק, או פשוט בזכות היכולת לכתוב שירה. אם המין האנושי בסופו של דבר מחסל את מין הנמר, זה לא מוכיח שמין הנמר לא היה כשיר לחיים על פני כדור הארץ. זה רק מראה עד כמה טיפשה וקצרת רואי יכולה להיות האנושות. באופן דומה, בחברה האנושית: אם בריון הורג ג'נטלמן, או נאצי הורג יהודי, זוהי רק הוכחה לכך שהראשון היה אלים יותר, ובוודאי לא הוכחה לערך מוסרי או חברתי גבוה יותר. הקורבן לא מוצג כבעל פגם גנטי או פחות בר-קיימא מבחינה חוקתית.

2. דרוויניזם רוחני

אלו המאמינים בדרוויניזם חברתי בדרך כלל רוצים להחמיא לעצמם בכך שהם שייכים למעמד המתאימים ביותר; האנשים הנעלים והיפים; האליטה הדומיננטית. הייתי אומר שהשפעה הגיונית יותר של הדרוויניזם תהיה להפוך אותנו לאדיבים יותר, אוהדים יותר כלפי יצורים אחרים. זו ההשפעה שלו עליי, בכל אופן. ברגע שאנחנו מבינים שכולנו עשויים מאותו חומר, רק וריאציות גנטיות בנושא של חומר חי, אנחנו מרגישים קרובים יותר לאנשים אחרים, לעמים אחרים ולמינים אחרים.

דרוויניזם חברתי קידם תרבות של גזענות, וטען לבסיס גנטי להערכות הקולקטיביות שלו את האנשים. אבל "ערכו" של אדם אינו טמון בגנים שלו, אלא במה שהוא עושה מהם - ב"מידה הטובה" שלו. כבודו של בן אנוש, כמו של בעל חיים, טמון באופן שבו הוא מגיב לאתגרי החיים באמצעים העומדים לרשותו, בשימוש שהוא עושה בכוחותיו הקוגניטיביים והרצוניים. במקרה של בני אדם, האפשרות והצורך בהגינות כלפי אחרים נראים חיוניים, שכן אלימות, שנאה ופחד הם בטווח הארוך לרעת כולם, גם אם בטווח הקצר הם עשויים להיראות יתרונות עבור חלקם. שום דבר במדע הביולוגי לא מצדיק את הקריאה שמלחמה, של חלק נגד אחרים או

של כולם נגד כולם, היא טבעית. עבור יצורים כמונו שניחנו בתבונה וברצון חופשי, חוכמה, טוב לב ואינטליגנציה הם ללא ספק הדרך הטובה ביותר.

מעניין לציין כי הדימוי של החברה האנושית שמוצג על ידי דרוויניסטים חברתיים תואם באופן מושלם את התיאור המסורתי של האגואיסט הנאחז ונאחז, מטפס על גופם של כל מי שעומד בדרכו, לוקח כל מה שהוא רוצה בכל הזדמנות. זה חושף את מהות הדרוויניזם החברתי, כדוקטרינה צרה אופקים שנועדה להצדיק רדיפות אנוכיות ואת העוול החברתי הנובע מהן. במקום התנהגות חסרת מחשבה שכזו, המפיצה סבל, אפשר כמובן להציע אינטרס אנוכי נאור אשר מתחשב בהשלכות הרחבות וארוכות הטווח של מעשיו של האדם. במונחים דרוויניסטיים, אפשר לומר שרק צדק, שלום ואהבה (סליחה על הקלישאות [110]) עשויים להבטיח לאורך זמן את הישרדותם של חיי אדם והחיים בכלל.

לבסוף, הכל עניין של איכות חיים. באיזה עולם אנחנו רוצים לחיות - מקום מעורפל של טיפשות וסכסוך, מוות והרס, או מקום זוהר של חוכמה והרמוניה, חיים וקידמה? כמובן, פילוסופיות ודתות אוטופיות יכולות גם הן לגרום נזק רב, אך אין להתעלם מהן מסיבה זו, שכן הן מהוות את ניסיונותיה של האנושות לחקור לעומק סוגיות כאלה.

האם דרוויניזם, כפי שנתפס כהלכה (ולא כפי שחלק פירשו אותו באופן היסטורי בצורה שגויה), יכול לסייע למדעי הרוח (כלומר, לשיח האתי, החברתי, הכלכלי והפוליטי)? מסגרת הזמן של האבולוציה הביולוגית ארוכה מאוד, ארוכה בהרבה מתקופה של ההיסטוריה האנושית. מדעי הרוח נשענים בעיקר על האחרונים לצורך הנתונים האמפיריים שלהם, כדי לחזות אילו צורות של התנהגות חברתית וארגון עשויות להביא טוב או רע לבני אדם בודדים, לקבוצות אנושיות או לאנושות כולה. הישרדות המין האנושי (והמין האחר) היא סטנדרט שיפוט לגיטימי עבור מדעי הרוח,

---

[110] רוב האנשים יסכימו באופן עקרוני עם הכללות "פוליטיקלי קורקט" אלה. עם זאת, יש אנשים שמתייחסים ל"שלום ואהבה" כאל דברים מוחלטים, אותם יש לכפות על עצמו מבלי להתחשב בשאלה האם גם הצד השני עושה זאת. עם זאת, קשה לי להסכים - יש לאדם את הזכות והחובה להגנה עצמית בעת הצורך. זו הסיבה שיש להזכיר גם את המונח "צדק"; הוא מבטיח שיווי משקל.

השאוב מהביולוגיה. אך במסגרת רחבה זו, אפשריות השערות רבות, שביניהן נוכל לשפוט רק בהתייחס להיסטוריה, ולו בקירוב. שאלות רבות העומדות בפני האנושות נותרות בלתי ניתנות לתשובה, בין אם אנו מסתכלים על הביולוגיה או על ההיסטוריה, מהסיבה הפשוטה שהן עוסקות בנושאים חדשים שאין להם תקדים בעבר.

בכל מקרה, ראינו בעבודה הנוכחית את *הספציפיות* של בני האדם, מבחינת מידת התודעה והרצון שלהם בהשוואה לבעלי חיים אחרים. שני ההבדלים הללו רדיקליים מספיק כדי לרמוז כי יהיו אשר יהיו המסקנות אליהן הביולוגיה עשויה להגיע בנוגע לחיים באופן כללי, עליה לשקול אותן מחדש בזהירות רבה כאשר היא מנסה ליישם אותן ספציפית על *הומו סאפיינס* . מין המציג הבדלים כה גדולים חייב להיות כפוף לשיקולים ביולוגיים ספציפיים יותר, פחות מכניסטיים. אי אפשר להשאיר את גורלנו ליד המקרה. אם לבני אדם יש את כוח הבחירה, אז טבעם הוא להתייחס לשיח אתי, כדי לעזור להם להחליט באופן שקול באילו מסלולים ללכת.

חשוב בהקשר זה להבין את המונח "הישרדות" במובן רחב ועמוק. בסופו של דבר, אין פירוש הדבר רק המשכיות *פיזית* בכל מחיר; זוהי רק הישרדות מינימלית. ישנן דרגות גבוהות יותר של הישרדות, החל מבריאות פיזית דרך רווחה פסיכולוגית ועד לחיים רוחניים. האדם, במיוחד, אינו גוף בלבד, אלא ישות נפשית ורוחנית במידה רבה. האנושות אינה מונעת רק על ידי חומר, אלא יש לה שיקולים אחרים, לכאורה "גבוהים יותר". כתוצאה מכך, *הסטנדרטים* של הצלחה או כישלון עשויים להיות שונים עבור בני אדם מאשר עבור מינים אחרים.

אדם עשוי להצליח חומרית אך להיכשל בצורה אומללה בממדים אחרים של הווייתו. אחר עשוי להיכשל בתחום החומרי אך להצליח בתחום האינטלקטואלי או הרוחני. מי "מצב טוב יותר"? אם נתעקש על יישום "הנצחה גנטית" כנורמה הביולוגית היחידה האפשרית, נעדיף את הראשונה. אבל אם נאפשר שברמת הקיום האנושית נושאים אחרים עשויים להיות מעורבים, ייתכן שנעדיף את השנייה. העובדה היא שאנשים רבים אינם כפופים עוד לאינסטינקט הרבייה, ובוחרים לקיים חיי מין מבלי להביא ילדים לעולם, או להפוך לנזירים או נזירות.

מבחינה פיזית, הם נבחרים באופן טבעי; אבל מה זה מוכיח? אולי חלק מהאחרונים מתפקדים בקנה מידה אבולוציוני אחר, שבו לא הגנים הם

החשובים ביותר אלא הנשמה. אולי גנים קיימים רק כדי בסופו של דבר להוליד נשמות, או ככלי רכב לנשמות. הפרשנות המטריאליסטית של דברים אינה בהכרח המילה האחרונה. כלומר, מנקודת מבט אתית, זוהי פשוט דוקטרינה כמו כל דוקטרינה אחרת.

ניתן לטעון, בהתאם לעיקרון הביולוגי של האבולוציה, שהנשמה "התפתחה" בצורות מסוימות של אורגניזם חי, ככלי של הגוף, ובכך שיפרה את סיכויי ההישרדות והרבייה של הגוף. מנקודת מבט מטריאליסטית, ניתן לראות ב"פילוסופיה רוחנית" סטייה, לפיה הכלי (הנשמה) שכח את תפקידו המקורי ורכש את היומרה שהוא מטרת החיים ושהגוף חייב לשרת אותה. אך באותה מידה ניתן להעלות על הדעת שכאשר הנשמה הופיעה בזירה הביולוגית, היא עלתה על כל שיקול אחר במרדף החומרי של האורגניזמים שהיו להם אחת.

את הפרספקטיבה האחרונה ניתן לאפיין כ"דרוויניזם רוחני" - או *כישוע המתאימים ביותר מבחינה מוסרית* - דוקטרינה המנוגדת בתכלית לזו של ה"דרוויניזם החברתי" ההיסטורי, המתייחס לשלטון הפיזי או הפוליטי של בריונים. אם נחשוב על כך, העיקרון הרוחני של ישועת המתאימים ביותר מבחינה מוסרית אינו דבר חדש; הוא תמיד היה הבסיס לפילוסופיות רוחניות כמו יהדות או בודהיזם. יש אנשים שמתקדמים בדרך הרוחנית, ויש כאלה שנשארים מאחור או נסוגים. יש אנשים שעושים מאמץ להתפתח מבחינה רוחנית ו"ניצלים" או "נאורים"; אחרים מסרבים להשתמש בחייהם באופן בונה, ונשארים בחושך או שוקעים עמוק יותר. כך זה הולך - ומעטים, מעטים מאוד, מוצאים את דרכם ל"הישרדות" אמיתית - כלומר "חיי נצח".

15. פרק חמש עשרה

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 17.

כמה נושאים בדאונטולוגיה

דאונטולוגיה היא נושא רחב היקף, שנוכל לגעת בו רק בכרך זה. כבר הערתי הערות מפוזרות בנושא זה בפרקים קודמים, ובעבודות קודמות [111]; כאן נראה שכדאי להעיר כמה הערות נוספות.

1. ייסוד Ethics

ניתן לפרש את המונח "דאונטולוגיה" כמתייחס למחקר התיאורטי וליסוד האתיקה, ללא העדפה ראשונית למערכת אתית מסוימת; מונח נוסף לכך הוא "מטה-אתיקה". דיסציפלינה פילוסופית זו עוסקת בצורה, ולא בתוכן, של האתיקה - כיצד מערכות אתיות בנויות, הצורות הלוגיות והטיעונים המשמשים בהן, כיצד סטנדרטים או נורמות עשויים להיקבע לראשונה ("אקסיולוגיה" [112]), ולמעשה בכל הסוגיות האונטולוגיות והאפיסטמולוגיות הקשורות לשיפוט אתי.

---

[111] ראה פרקים 3.4, 10.3 ו-13.2, כאן; וגם, פרק 13 ב*לוגיקה יהודית* .

[112] המונח אקסיולוגיה משמש לעתים קרובות במובן הרחב שאני נותן כאן לדאונטולוגיה. אני מעדיף להשתמש במונח אקסיולוגיה באופן ספציפי יותר בהתייחס לסוגיית קביעת הנורמות, בגלל הדמיון שלו למילה אקסיומה (לשניהם שורש יווני זהה, 'ערך').

דאונטולוגיה, למשל, תדגיש כי ***מושגי החיים, התודעה והרצון הם מרכזיים לכל טענה או מערכת אתית***.

- שיח אתי יכול להתייחס רק ליצורים חיים. לישויות דוממות (למשל שולחן או מולקולה) אין מה להפסיד - שכן גבולותיהן המגדירים גמישים ונקבעים באופן שרירותי. אנו עשויים לשבור יהלום או לפרק אותו - אבל 'הוא' לא הפסיד דבר. יצורים חיים, לעומת זאת, יש דברים להפסיד - את גפיהם ואת חייהם, אשר עלולים להיפגע או להיהרס. חיידק אינו רק תערובת של חומר; אם תהרוג אותו, החומר יישאר, אך הוא כבר לא מתנהג כתא חי.
- שיח אתי אינו מועיל לאורגניזמים חסרי מודעות, מכיוון שאין להם דרך להשיג ידע עליו. אנו סבורים שדברים מסוימים תורמים ואחרים מזיקים לצמחים או למיקרובים - אך ידע על דברים כאלה נוגע לנו, לא לצמחים או למיקרובים. ידע כזה אומר לנו, בני האדם, כיצד לטפח אותם, כנראה כדי לאכול אותם או להשתמש בהם בדרך אחרת - כך שזוהי למעשה תת-קבוצה של אתיקה אנושית. בעלי חיים יכולים לרכוש ידע מסוגים שונים, ולכן עשויים ללמוד עובדות או התנהגות (למשל מהוריהם) המגנות ומקדמות את חייהם.
- שיח אתי מניח מראש רצון. אם לאורגניזם המודע אין רצון, שום טענה אתית לגביו אינה משמעותית - שכן הוא אינו יכול לעשות דבר מלבד מה שהוא עושה בנסיבות הנדונות בכל מקרה! אתיקה היא עבור אורגניזמים בעלי רצון חופשי, כלומר בני אדם ובעלי חיים נעלים.

בסופו של דבר, כמובן, אתיקה היא זכותם של בני אדם – שהם לא רק חיים, מודעים ובעלי רצון, אלא גם מסוגלים להסיק מסקנות בנוגע לאתיקה באופן כללי, לנסח ולהבין טענות אתיות ספציפיות, ולנטר ולנהל את התנהגותם באופן שיטתי. אין טעם לחקור ולכתוב אתיקה, אם הנושא שלה אינו מסוגל לקרוא אותה או לפעול לפיה.

ציוויים, איסורים, היתרים ופטורים – כל האמירות הללו, יהיו אשר יהיו תוכנן הספציפי, מניחות באופן הגיוני קבלה שלסובייקט יש רציונליות מסוימת ורצון חופשי [113]. זה אבסורד (סותר את עצמו) לומר או לרמוז על

---

[113] נראה שעמנואל קאנט סבור שאנו יודעים על חירותנו בעקיפין מ"תחושת החובה" שלנו ומהשיקול הלוגי שחובה משמעותית רק לאדם חופשי.

הצהרות כמו: "אל תתייחס למושגים של תודעה או רצון בשיח שלך" – שכן אמירת "אל תעשה" מרמזת על כך שיש לאדם מודעות ובחירה.

כמובן, רצון הוא (כפי שראינו) משהו שקשה מאוד להגדיר ולהוכיח במלואו, משום שהוא – כמו תודעה וכמו רגשות – אובייקט *עיקרי* של החוויה. הוא אינו דומה למשהו אחר, שאליו ניתן להשוות אותו ולצמצמו; זהו משהו *ייחודי* , אבן בניין בסיסית של החוויה. אין בסיס הגיוני להדרת רצון מתחום הקיום, רק משום שלא ניתן לתאר אותו במלואו במונחים של תופעות חומריות או נפשיות. די לציין שזהו משהו שאנו חווים באופן ייחודי (באמצעות 'ידע עצמי', 'אינטואיציה פנימית' או 'הערה' – איך שלא נבחר לקרוא לזה). אנו, שימו לב, לא רק תופסים אותו ככלליות – אלא חווים באופן ברור פעולות רצון מסוימות בתוכנו.

רוב הטענות וההיגיון האנושיים בנוגע לסיבתיות עוסקים למעשה ברצון ובמושגים נלווים. למרות שעולם הטבע, או הסיבתיות, מעסיק אותנו כמובן מדי יום – אנו מעורבים כל הזמן גם במחשבה על מקומנו בעולם זה ובחברה, כמו גם על עולמנו הפנימי, וכל מחשבה כזו קשורה בעיקרה לרצון ולמושגים סיבתיים נלווים, כולל מושגים אתיים.

כפי שראינו, המודלים האתיים (כלומר, ציוויים, איסורים, היתרים, פטורים) קשורים לתחום האפשרי. מה שבלתי אפשרי בשום מובן אינו שייך לתחום האתיקה (מלבד הכחשת אחריות). בהתייחס לכל תחום שאנו מתמודדים איתו (טבע, חברה, נפשנו), ראוי לזכור את האמיתות הבאות:

- יש דברים שהם בלתי נמנעים; יש אירועים עתידיים שהם הכרחיים באופן טבעי, לא משנה מה מישהו (אולי מלבד אלוהים) עושה כדי להימנע מהם. *להיפך* , יש דברים שלא יכולים לקרות, לא משנה מה מישהו עושה בניסיון לגרום להם לקרות.

זה כמובן שטויות. תחושת הרצון החופשי היא, לדעתי, הרבה יותר רדיקלית מזו של החובה. כמו כן, אני בכלל לא בטוח שיש לנו תחושת חובה מולדת - האינטואיציות שלנו לגבי חובה הן נגזרות, לא יסודות. אפילו מבחינה לוגית, חירות ללא חובה אינה דבר בלתי נתפס; במובן מסוים, אנו רואים באלוהים חופשי אפילו מחובות.

- יש דברים שהם בלתי נמנעים (או בלתי אפשריים) עבור סוכנים רצוניים מסוימים, אך לא עבור אחרים. או שהם כן בזמן מסוים, אך לא בזמן אחר. או בתנאים מסוימים, אך לא באחרים.
- יש דברים שחייבים לקרות, *אלא אם כן* נעשה מאמץ נחוש למנוע אותם (למשל אסון טבע, מלחמה או התמוטטות עצבים). יש דברים שחייבים לא לקרות, *אלא אם כן* נפעל בזמן ובצורה מתאימה כדי לגרום להם לקרות (למשל בניין, מערכת חברתית או התפתחות פסיכולוגית).
- כדי למנוע התממשות סכנות, בדרך כלל יש צורך להיות מודעים לכך שהדברים המדוברים מסוכנים, ניתנים למניעה, וסביר להניח שיתרחשו אם לא יפעלו. באופן דומה, כדי להשיג ערך חיובי כלשהו, בדרך כלל יש צורך לזהות אותו ככזה ולהאמין באפשרות להשיגו, כמו גם להכיר בצורך לעשות מאמץ כדי להשיגו.

בנוגע ל"חופש הרצון", ביטוי זה – כפי שכבר צוין – מתייחס ביתר דיוק לחופש הנפש לרצות, ללא קשר להשפעות המצטברות להן. מנקודת מבט בודהיסטית, שבה ה"נשמה" או ה"עצמי" מוכחשים באופן קיצוני, נוכל לזהות את מושג חופש הרצון עם מושג ה"בלתי מותנה" – כלומר, "טבע הבודהה" של האדם הוא החופשי, ואנו משיגים חופש אמיתי רק על ידי הגעה והשהייה במקום זה בתוך הנפש.

אחרת, על פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית, אנו מושפעים מאוד מ"תשוקה". בהקשר זה, אולי יהיה זה נכון להבחין בין "תשוקה כללית" ל"תשוקה מסוימת". המושג הראשון יתייחס לבסיס הרגשי של התשוקה ככזו, מצע מפוזר ללא מושא ספציפי; בעוד שהמושג השני יתייחס ליישום של תשוקה כללית על מושא מסוים (למשל, אדם אהוב), לעתים קרובות רק על סמך פנטזיה אקראית או תירוץ אחר.[114]

---

[114] אם הרגשות המורגשים ברורים מספיק, נוכל לחלק את התשוקה הכללית לקטגוריות רחבות (ביניים) כגון "תשוקה למין", "תשוקה לכוח", "חמדנות למזון", "חמדנות לכסף", "כמיהה לתהילה" וכו'. משמעות הדבר היא שלא רק שאנו חשים 'תשוקה' מעורפלת לפני שאנו חפצים במשהו ספציפי, אלא שגם קיים שלב ביניים שבו התשוקה הכללית לובשת צורה תחילה כתשוקה מעורפלת או חמדנות וכו' לפני שהיא מתמקדת באובייקט מסוים של תאווה או חמדנות וכו'.

השפעות רבות משפיעות על כל פעולה רצונית נתונה; חלקן מקלות עליה, אחרות מקשות עליה. כפי שראינו, השפעות עשויות להיות גורמים חיצוניים, אשר מתנים את הפעולה הרצונית בכך שנתפסה או נתפסה על ידי הסוכן. גורמים נפשיים מסוגים שונים משפיעים כמובן גם הם לעתים קרובות בדרגות שונות. חלק מההשפעות הן פשוטות, קצרות מועד, *אד-הוק* ; בעוד שחלקן נראות מורכבות יותר ומושרשות עמוק. הרגלים, למשל, נוצרים ומתחזקים על ידי חזרה. אובססיות וכפייתיות כרוכות בגורמים נסתרים מורכבים, אשר מייצרים אינרציות אלא אם כן נעשית עבודה מסוימת כדי להתגבר עליהן.

ראינו כיצד ניתן ליישב דחפים ודחפים - בין אם פיזיים, נפשיים או רוחניים - עם העובדה והמושג של רצון חופשי. דאגנו במיוחד לגלות מדוע וכיצד היבטים מסוימים של חיי הנפש, שבדרך כלל תלויים ברצונם, כמו תהליכי חשיבה מסוימים, עשויים לפעמים לתת את הרושם שהם מתרחשים באופן אוטומטי, ואף בניגוד לרצוננו. הגענו למסקנה שמחשבות כאלה, למרות שהן תוצרים של תודעה ורצון, קשות לשליטה מיידית, רק משום שנדרש מאמץ גדול ומתמשך יותר של תודעה ורצון כדי לרסן אותן מאשר לשחרר אותן.

פעולות רבות שאנו מתייגים כ"לא מודעות" או "לא רצוניות" הן למעשה מודעות *מינימלית* או רצוניות. אין לאפשר להרגל הלשוני שלנו בהקשר זה להטעות אותנו לדוקטרינות שגויות. כאשר יש לנו דחף לעשות משהו, אנו עשויים מיד (פחות או יותר באופן גחמני) "ללכת בעקבות הדחף הזה" ולעשות את הדבר המדובר - או שאנו עשויים לרסן את עצמנו לרגע, לפחות מספיק זמן כדי להרהר ולקבל החלטה שקולה. כמות המאמץ המושקעת בהרהור זה קובעת עד כמה (כלומר, באיזו מידה) "מודעת" ו"רצונית" היא הפעולה הבאה שלנו או הריסון הנוסף שלנו מפעולה. ניתן לנקוט מדיניות לחזרות עתידיות של בחירות דומות, או שניתן לתכנת הרגל על ידי חזרה על אותה החלטה.

באמצעות ניתוחים פורמליים כאלה של גורמים פסיכולוגיים, הצלחנו (אני מאמין) במידה רבה לחזק את מושג הרצון.

פיתוחן של טענות אתיות – ובסופו של דבר של מערכת אתית – מהווה ניסיון *להכין מראש* תשובות לשאלות שעולות באופן טבעי ובלתי נמנע במהלך הרצון. זהו שירות שהפילוסוף האתי מבקש להעניק לסוכנים

רצוניים אחרים [115], בדיוק כפי שהלוגיקן מבקש להקל על החתירה האנושית אחר ידע או שהפיזיקאי מבקש להקל על אינטראקציות אנושיות עם הטבע.

זהו מאמץ הכרחי, משום ששיפוטים הנעשים בלהט הרגע, תחת השפעת כל מיני השפעות רגשיות ואחרות, אינם תמיד רחבי היקף ומדויקים כמו אלו הנעשים "במגדל השן". לפעמים, יש להודות, הפילוסוף על כורסתו אינו יכול לצפות את כל הגורמים שעמם מתמודד הסוכן בשטח בפועל. לפעמים, אין ספק, עדיף לפעול "באופן אינטואיטיבי" מאשר באופן "מהורהר". אך לרוב, חכם לשקול עניינים בראש קר, ועם הרבה זמן להרהר ולקחת בחשבון מספר מקסימלי של סוגיות.

אבל מה שלא תציע האתיקה, או מה שלא תציע תיאוריה אתית כזו או אחרת – ומי שעומד מאחורי הטענה, הוא עצמו או אחרים – *טענה אתית כזו היא רק גורם משפיע אחד מבין אחרים במעשה הרצון* . היא אינה מסירה את האחריות של הסוכן לפעולתו. זוהי רק השפעה; הרצון נשאר שלו.

אפילו אם אדם מאמין שהאתיקה שהוא מקפיד עליה מקורה באל (כלומר, נגזרה או נכתבה בהשראת אלוהים, והועברה על ידי דת כלשהי) - הוא נשאר אחראי. מעשה האמונה בדת זו הוא עצמו מעשה רצוני, שעליו הוא אחראי. כל המעשים הבאים שבוצעו תחת השפעת אמונה כזו נותרים מעשי רצון חופשי.

2. אתיקה נוגעת לחיים , לחשיבה ולרצון

איין ראנד כתבה איפשהו [116]בנוגע לערכים – "בעלי ערך למי ולשם מה?" – ורמזה שהמונח 'ערך' אינו עומד בפני עצמו, אלא יחסי לנושאים מסוימים ולסטנדרטים מסוימים. זו אינה רק תצפית דקדוקית, אלא תובנה לוגית שלעתים קרובות מדי מתעלמים ממנה.

---

[115] כמובן, פילוסופים כאלה חייבים להיזהר ולשמור על צניעות, ולא לדמיין שהם יכולים להגיד לכולם מה לעשות בכל הנסיבות.

[116] *אטלס משך בכתפיו* , עמ' 939.

כפי שאמרנו, אתיקה נוגעת לחיים, ובפרט לאורגניזמים בעלי תודעה ורצון חופשי, שיש להם ובוחרים - כלומר, החשיבה והרצון. עובדה זו משמעה שכל תוכן שאנו נותנים לאתיקה, הוא חייב להיות עקבי עם שלושת הגורמים הבסיסיים הללו - חיים, קוגניציה ורצון. הם תנאים הכרחיים לכל מערכת אתית. כלומר, ההיבטים "למי" ו"לשם מה" של הערכה הם בסופו של דבר זהים, או לפחות מצטלבים במידה ניכרת. על ידי ידיעת מי אנו עוסקים בו, אנו יודעים מהם צרכיו.

יש להודות שההבחנה בין חומר חי לחומר שאינו חי אינה קלה לביצוע בדיוק סופי, כך שהפרספקטיבה המטריאליסטית על החיים ממשיכה להיראות אמינה באותה מידה, אם לא יותר, עבור אנשים רבים. הם טוענים שהחיים הם תופעה כמו כל תופעה אחרת בעולם החומרי; הם מגדירים את החיים כתוצאה טבעית של צירופים מסוימים של אטומים.

ייתכן שהם צודקים - אבל השאלות נותרות פתוחות: כיצד ייתכן שתופעה מורכבת זו הייתה פוטנציאלית באבני הבניין של החומר (קווארקים, או כל דבר אחר); כיצד ייתכן שחומר התפתח לאחר המפץ הגדול דרך חלקיקים אלמנטריים, אטומים, מולקולות, מולקולות אורגניות, עד שצצו תאים חיים; וכיצד האחרונים בתורם הולידו תודעה ורצון?

שאלות אלו קשות לניסוח, שכן קשה לבטא את סוג התשובה המבוקשת באמצעותן. נראה שיש לנו תשובות תיאוריות (כלומר, תהליך האבולוציה של חומר וחיים מתואר, נניח, בצורה מספקת) - אך תשובות אלו אינן עונות על שאלות אלו. הבעיה גם אינה אפיסטמולוגית - איננו מחפשים הוכחות נוספות, איננו מטילים ספק בתרחיש התיאורי שניתן. שאלותינו הן, אלא, מדוע פוטנציאלים אלו התקיימו בחומר המקורי של החומר; מדוע חומר יקבל צורות כה רבות ושונות, ויתפתח עד לחיים, תודעה ורצון? מדוע קווארקים קיימים ומדוע הם לא נשארו קווארקים לנצח? מדוע "חוקי הטבע" שגרמו להם להשתנות (יהיו חוקים אלו אשר יהיו) טבועים בהם?

כן, ישנן סוגיות מסוגים שונים – כך שאף אחד, אפילו לא המטריאליסט המשוכנע, לא יכול לטעון שהוא "יודע הכל". ראינו כיצד מושג ה"קונאטוס" הטבעי, של תכליתיות מעין מובחנת בתהליכי חיים, הוא מושג לגיטימי, שאינו דורש חלוקות אפיסטמולוגיות מיוחדות, אלא נוצר בדרכים קבועות. הוא מרמז על סוג של שאיפה ללא תודעה, חיים הרודפים ללא

הרף אחר עוד חיים. אולי תצפית מופשטת זו היא ההגדרה הטובה ביותר של חיים שאנו יכולים להציע.

הסטנדרט העיקרי של האתיקה הטבעית חייב להיות החיים, שכן תופעת החיים היא הדבר המרכזי המעניק משמעות למושג האתיקה. זוהי, כמובן, נורמה מעורפלת מאוד, אשר ביולוגיה, פיזיולוגיה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה ומדעים קרובים עשויים להבהיר ולהעשיר עבורנו, ולומר לנו לא רק מה מקדם את החיים, אלא גם מה נותן להם את ביטוים המלא ביותר. תיאור מדויק יותר זה יצטרך להתייחס לא רק לחיים - אלא גם לתודעה ולרצון. *גם הם* סטנדרטים בסיסיים שכל התיאוריות האתיות צריכות לתמוך בהם, שכן האתיקה חסרת משמעות בלעדיהם.

בנוגע לחיים, אני יודע שהקריאה שלי בביולוגיה השפיעה רבות על הבנתי את הסטנדרט הזה, והעבירה את מובן הסטנדרט מ"חיי" או "חיי יקיריי" המכוונים יותר לעצמי, לעניין רחב יותר ב"חיים ככאלה" או "חיים בכלל" או "כל החיים".

מעבר למאבק ההישרדות של פרטים, קבוצות, מינים (שהוא ללא ספק בסיסי), אנו יכולים להבחין במאבק ההישרדות של החיים כשלעצמם, ללא תלות בכל צורה או תוכן גנטי מסוים. מנקודת מבט זו, צורות החיים השונות אינן אלא אמצעים להשגת המטרה הבסיסית יותר, זו של החיים בכללותם. הצורות המגוונות עשויות להיאבק זו בזו, להתחרות על משאבים מוגבלים, להשתמש זו בזו כמו גם במינרלים כמשאבים טבעיים [117], אך בסופו של דבר ניתן לראות את מאציהן כמתכנסים למטרה משותפת, המשך החיים ככאלה, לפחות בצורה כזו או אחרת, אך עדיף בכמה שיותר צורות [118].

אפשר אם כן לטעון ל"אחדות" החיים, כאילו אנו מדברים על אורגניזם אחד שיכול להתפצל לישויות קטנות רבות הפועלות באינטראקציה, אך בכל זאת נשאר אחד. אנחנו, וכל בעלי החיים וכל הירקות, אינם רק בני דודים - אנחנו אותה ישות. ל"השערת גאיה" הזו עשויה להיות תוקף ותועלת מסוימת. אף על פי כן, אנו יכולים להעלות על הדעת היררכיה או

---

[117] למעט היצורים הנמוכים ביותר בשרשרת המזון, הניזונים ממינרלים בלבד.

[118] כמובן, אין זה נובע מכך שהנדסה גנטית מועילה לחיים בטווח הארוך. וגם דוקטרינה זו אינה מתירה קיום יחסי מין עם בעלי חיים!

פירמידה של אורגניזמים חיים, מהפשוטים ביותר ועד למורכבים ביותר, שבראשם (לפחות כאן על כדור הארץ) אנו לכאורה נמצאים במובנים רבים או ברובם.

האנושות היא המין (או אולי המין היחיד שנותר על פני כדור הארץ) בעל כמות התודעה והרצון החופשי המרבית. כוחות אלה נמצאים במידה פחותה אצל מינים אחרים, אך רובם אצלנו. אפילו בתוך המין האנושי, ישנם וריאציות אינדיבידואליות, שחלקן אולי טבועות במבנה הגנטי, בעוד שאחרות ניתנות לשיפור על ידי מאמץ אישי. בהתחשב בכל זה כגלש של חומר במפץ הגדול, זה כאילו החומר שאף לראות ולדעת את עצמו, ולפעול על פי עצמו באופן רצוני, הרבה מעבר לעיוורון ולדטרמיניזם של "חוק הטבע" (כולל, כאן, אי-הדטרמיניזם חסר התודעה של מכניקת הקוונטים) של עולם המינרלים.

אלו הן ספקולציות, כמובן; אבל אני ממשיך להגזים משום שנראה שיש להן השפעה מסוימת על הרעיון של סטנדרט אתי אוניברסלי. בהקשר זה, עלינו לזכור גם את השלבים האחרונים של הסיפור הביולוגי - מה שאנו מכנים 'היסטוריה'. לאחר עידנים של אבולוציה של בעלי חיים, הופיע מין מוזר בשם בני אדם, ולעתים נראה כגולת הכותרת של הטבע, אם כי כעת נראה יותר ויותר כמו אויבו. האם האבולוציה קורסת על עצמה בגל אחרון של טירוף הפכפך?

ובמסגרת זו, עלינו להתייחס להיסטוריה של הרעיונות, ובפרט להיסטוריה של הפילוסופיה, כדי להבין את מחשבותיהם והתנהגותם של בני האדם האינדיבידואליים שאנו כיום. רעיונות ופילוסופיות, מנקודת מבט ביולוגית, הם רק דרכים ואמצעים שבהם אנשים לאורך ההיסטוריה הגיבו לאתגרים סביבתיים, חברתיים ופסיכולוגיים משתנים. זהו סיפור ארוך של ניסוי וטעייה, שבו אלה שכתבו הכי הרבה או התפרסמו הכי הרבה לא היו בהכרח אלה שהבינו הכי הרבה. במבט לאחור, לעתים נדהמים מחוסרי היכולת שמשכה אליה הפילוסופיה.

אבל מה שנפלא בפילוסופיה הוא שגם פילוסופיות טיפשיות מועילות להתפתחות הפילוסופיה, משום שהן מעודדות פילוסופים אחרים להתרחק מעמדותיהם, ולהסביר מדוע. מסיבה זו, ההיסטוריה של הפילוסופיה היא חלק בלתי נפרד מהפילוסופיה, משום שכל פילוסופיה בה מוגבלת במידה מסוימת על ידי כל האחרות.

3. מצפון וקונפורמיזם

לרוב האנשים, אולי לא לכולם, יש *מצפון מתפקד* . מה זה? נראה שזהו "חלק" שמור מאיתנו, שאנו מפקידים עליו את המשימה לפקח על השאר. כמובן, בהינתן שלנשמה אין הרחבה מרחבית, תיאור זה הוא רק דרך דיבור, אנלוגיה בלבד. מצפונו של האדם אינו אלא עצמו המתנהג בצורה מסוימת בזמן; זוהי פונקציה רצונית, אם כי היא עשויה להיות הרגלית בדרגות שונות, אפילו אובססיבית-כפייתית. מצפון יכול להיות, אם כן, "גדול" או "קטן" באופן אינפיניטסימלי.

מצפון פירושו למעשה תודעה (בצרפתית, שתי המילים זהות) - להיות מודע. התפקיד שאנו מקצה למצפון הוא לפקח באופן ביקורתי על מחשבותינו ופעולותינו, ולשפוט האם הן תואמות את הסטנדרטים העמוקים ביותר שלנו לגבי מה שראוי מבחינה אנושית בנסיבות נתונות. תפקיד זה יכול להתבצע באופן מודע או תת-מודע; במקרה האחרון, אנו יכולים לגרום לשיפוטים מרומזים על ידי התבוננות בדפוסי ההתנהגות של הנושא. מצפון הוא אפוא גילוי של סטנדרטים אתיים *אפקטיביים* .

> שימו לב שמושג המצפון ישים גם בתחום הנייטרלי יותר של "אתיקה של ידע", שבו אנו עוקבים ומווסתים את התהליכים הקוגניטיביים שלנו (הכנות האינטלקטואלית שלנו, הרצון שלנו לריאליזם, מאמצי המחקר שלנו, ההיגיון של מסקנותינו וכן הלאה).

אנו יכולים, על ידי תצפית על התודעה והרצון של אדם בפעולה, להסיק את הסטנדרטים האתיים הבסיסיים של אותו אדם. במידה שלרוב האנשים יש סטנדרטים משותפים, תצפיות כאלה עשויות להצמיח תפיסה של אתיקה *המבוססת על* מצפון. עם זאת, קשה לקיים דוקטרינה כזו, שכן נראה שהיא כרוכה במעגליות. האם הסטנדרטים האתיים העמוקים שהמצפון מבסס עליהם את שיפוטיו הם מולדים? זה נראה בספק, אם כי ניתן לטעון שחלקם יהיו אינסטינקטיביים, כלומר כהשפעות רגשיות המועברות גנטית.

עם זאת, ברוב המקרים, הנורמות המשתמעות ממצפוננו הן נרכשות וניתנות לשינוי. עבור רוב האנשים, משמעות הדבר היא בעיקר התייחסות לנורמות התרבותיות של הקבוצה החברתית סביבם, שהן במידה רבה קונבנציונליות, אם כי לעתים קרובות מבוססות על החוכמה המצטברת של חברה או אנושות לאורך זמן. יש אנשים, במידה מסוימת, שלוקחים חלק פעיל יותר בניסוח הנורמות המנחות אותם. אדם עשוי להתחיל עם סט אחד של נורמות, שנרכש באמצעות חינוך או על ידי אוסמוזה תרבותית, ובהמשך לרכוש סט שונה במקצת, בין אם על ידי שינוי קבוצת עמיתים ואימוץ מוסכמה חדשה, ובין אם באמצעות מאמצים מודעים ורציונליים יותר.

רוב האנשים מתפקדים על פי *קונפורמיזם* . בחברה מודרנית, מבוססת תקשורת, כמו שלנו כיום, זה קורה כהתאמה לסטריאוטיפים - לדוגמה, הסטריאוטיפ של הצעיר המורד (אשר, עם זאת, לובש את סוג הבגדים הנכון ומשתמש בשפה המתאימה), או הסטריאוטיפים של הכתב הלוחם, עורך הדין הקשוח או מומחה ההשקעות המצליח. קונפורמיזם מקל על הדברים: אדם לא צריך לחשוב יותר מדי על מה לעשות - ואדם מסווג בקלות על ידי אחרים, ומרוויח בקלות מזיהוי כזה.

קונפורמיזם אינו דבר חדש, אלא נמצא בכל החברות, לאורך ההיסטוריה והגיאוגרפיה. זה לא רק עניין של מראה חיצוני או דפוסי התנהגות, אלא שולט בתהליכי חשיבה. הנוהג ניכר במיוחד בקבוצות דתיות או פוליטיות סגורות. אנשים בחוגים אידיאולוגיים כאלה נוטים לחשוב באמצעות קלישאות, ולא באמצעות חקירה. הם נוטים לתפקד קוגניטיבית על ידי *הכלת אנשים ואירועים תחת קטגוריות קבועות מראש* , במקום על ידי פיתוח קטגוריות באופן אינדוקטיבי. אדם או אירוע נאלצים למספר מוגבל של תוויות נתונות, ללא מקום להתאמה מושגית.

גם אם מדעי הטבע ניטרליים במהותם בכל הנוגע לקביעת סטנדרטים אתיים, במובן שאיננו צופים בסטנדרטים מוכנים מראש בטבע, עדיין יש להם תפקיד בונה, המסייע לנו לזהות אמצעים אובייקטיביים להשגת מטרותינו. הם גם ממלאים תפקיד של סילוק, ועוזרים לנו להיפטר מאידיאולוגיות המבוססות על הנחות יסוד שגויות. אבל כמובן, בהינתן שהגוף, כשלעצמו או ככלי לנשמה, חשוב לחיים, גם הביולוגיה

אינפורמטיבית לגבי אילו סטנדרטים הם טבעיים. לכן, המדע חשוב למאמצים דאונטולוגיים.

יש לשקול בהקשר זה את התפיסה הקאנטיאנית של "חובה", כמשהו שיש לעשות בכל מחיר אנושי שייגרם ; היא נראית כרעיון של קיצוני נוקשה. עליי להוסיף שלמרות שרבנים נוקטים בגישה פונדמנטליסטית דומה ביחס *למצוות מסוימות* [119], הם סבורים שיש לרסן את החוק מדי פעם, כדי להציל אדם מנזק או כאב מיותרים. הימנעות כזו מקשיחות דוקטרינלית עשויה להיות מאופיינת כ"הומניזם"; זוהי זכירה שאנו עוסקים בבני אדם, לא ברובוטים.

כמו כן ראוי לציין כאן את התצפית שאנשים לפעמים מבצעים חטאים (על פי אמות המידה שלהם) כמעט במכוון, על מנת להצדיק - גם אם *לאחר מעשה* - את סבלם כעונש על חטאיהם, ומעדיפים אפשרות מעוותת זו על פני הרעיון המפחיד שייתכן שיש סבל לא מוצדק בעולם! זוהי דוגמה נוספת של אידיאולוגיה, שבה מנסים לכפות את הניסיון לתוך רעיונות מוקדמים, במקום להישאר גמישים מבחינה קוגניטיבית.

למרות שהאתיקה בנויה בעיקר סביב הפרט, מכיוון שאנשים הם היחידות האולטימטיביות של צוויו ומעצוריו, אין לזלזל בהיבט החברתי שלו. לנפש האינדיבידואלית שלושה כוחות - תודעה (הנשמה כסובייקט), רצון (הנשמה כסוכן) והערכה (המולידה את חיי הרגש). אך בנוסף, לנשמה יש ממד חברתי, שאינו ניתן לצמצום לחלוטין לשלושת הכוחות האמורים. היבט רביעי זה של הנשמה הוא בסיסי לטבעה, אם כי קשה לאתר אותו במדויק.

איננו קיימים כישויות מבודדות, אלא כחלק ממארג חברתי. מדוע עוד אנשים יתאספו בקהילות ובאומות? תינוק לא אהוב הוא כמו מת מבחינה פסיכולוגית, מאבד את האינטליגנציה, את היכולת לתקשר וכן הלאה [120].

---

119 לדוגמה, אסור לשקר למישהו רק כדי לא לפגוע ברגשותיו של האדם.

120 לפני מספר שנים, כאשר הדיקטטור הרומני נפל, הוקמו בתי יתומים ציבוריים, שבהם ילדים כמעט ולא טופלו כלל. התגלה שהם אינם מפותחים מספיק, מבחינה שכלית ופיזית. מעניין לציין, שתינוקות שהיו קרובים יותר לדלת המעונות נפגעו מעט פחות מאלה שהיו רחוקים יותר, משום שחוו את המעברים הנדירים של האחיות לעתים קרובות יותר!

אנשים זקוקים זה לזה, לא רק כאמצעי אלא גם כמטרות. זוהי סוגיה מורכבת שדאונטולוגיה חייבת להתאמץ לשלב אותה.

4. טאי צ'י, קארמה יוגה ו אמונה

תרגול טאי צ'י לפני כמה שנים הוביל אותי לתובנה בנוגע ל"מידה טובה".

צורת הטאי צ'י מורכבת ממספר רב של "תנוחות" אינדיבידואליות מצטברות, אשר זורמות באיטיות זו לזו ויוצרות "תנועות" שלמות, אשר בתורן רושמות זו את זו באופן טבעי, וכתוצאה מכך נוצרת "צורה" שלמה.

שום עמדה או חלק ממנה אינם מוצדקים על ידי אחרים, למרות ששיחוברו יחד הם יוצרים שלם עקבי ועוצמתי.

כל תנוחת טאי צ'י מצטברת בתוך תנועה חייבת להיחוות כחשובה בפני עצמה, ולא רק כ"תחנת ביניים" בדרך אל המיקום הסופי באותו תנועה. היא אינה אינסטרומנטלית, אלא יש ליהנות ממנה ולהעריך אותה כפי שהיא, ללא ציפייה ליעדה או לתועלתה הסופית. כל תנוחת "ביניים" היא "ערך" או מטרה בפני עצמה, ולא רק "מעלה" במובן של אמצעי להשגת מטרה.

התנועה ממצב אחד כזה (או מתנועה שלמה אחת) לאחרת היא גם רגע שעלינו להיות מודעים לו תמיד היטב. את רגע השינוי, של המעבר למצב חדש, ניתן לחוש גם בריכוז רב.

על ידי כך שאנו אוצרים כל נקודה ומעבר במסלול הטאי צ'י, אנו אגב שומרים על מלוא הפוטנציאל שלו לקראת אינסוף מהלכים אחרים. אנו גם מקבלים תחושה של חוסר הרציפות וההמשכיות של הזמן.

לתנועה אין ערך רב אם לא מודעים היטב לכל הרכיבים המרכיבים אותה. מסיבה זו, טאי צ'י נחשב למדיטציה ויש לבצעה באיטיות רבה ככל האפשר.

טאי צ'י מדגים את העיקרון הסטואי לפיו "מידה טובה היא גמול בפני עצמו" [121]. הוא מלמד אותנו כיצד כל מידה טובה היא ערך, וכיצד ביטוי של מידות טובות רבות ומגוונות הוא גם ערך.

שיעור כזה בחיים עשוי להיות בעל ערך אפילו בשעת מותנו.

במקום לפחד מהלא נודע הגדול הזה, לא משנה באיזו צורה יקבל מותנו, נוכל לראות בו הזדמנות גדולה! כשם שעלינו לעבור את החיים תוך התבוננות במהלכם בשוויון נפש, לראות את הרע כמו גם את הטוב כמופע גדול ומעניין - כך, כאשר המוות מגיע, עלינו לצפות בו במחשבה.

רק תחשבו: *ההזדמנות היחידה והיחידה שלכם* לחוות את האירוע המסתורי הזה ממקור ראשון! כדאי לאמן את עצמכם לאורך החיים להיות מודעים בכל הנסיבות. כשצופים בעצמכם גוססים, ולו רק לרגע, אפשר סוף סוף לדעת מהו מוות - או מהם חיים.

תחום מזרחי נוסף המלמד את אותו מושג הוא "קארמה יוגה". קארמה יוגה היא ביצוע פעילויות העבודה היומיומיות שלך מבלי לדאוג ליתרונות שהן עשויות להביא לך באופן אישי. תרגול זה נעשה באשראמים של יוגה ודומיהם; לדוגמה, נזיר זן עשוי לטאטא את החצר או לעשות קצת גינון כל יום.

אנשים רבים סובלים רבות בחיי העבודה שלהם, ותוהים מדוע עליהם לבצע שגרות משעממות מסוימות כדי להתפרנס. קארמה יוגה מלמדת: תהנו מזה! עשו את העבודה, מבלי לערב את האגו שלכם - בלי 'מניע אנוכי'. זוהי כמובן אידיאליזציה, לא קריאה או הצדקה לא-מוסריות או חוסר מוסריות. זה פשוט אומר: התרכזו בעבודה שלקחתם על עצמכם לעשות; קחו דבר אחד בכל פעם, וכל המשימות בסופו של דבר יתבצעו.

חשוב להבין שאמונה היא אבן בניין חיונית של כל המערכות האתיות.

דתות, כמו יהדות או בודהיזם, זוכות ללעג על ידי אנשים מסוימים בשל דרישתן ל"אמונה". אנשים כאלה טוענים שבאתיקה המבוססת כולה על היגיון וניסיון, שום דבר לא ייחשב ראוי לעשות עד אשר נקבע *תחילה* כי פעולותינו המוצעות מחויבות או צפויות להיות בעלות השלכות חיוביות מסוימות הנחשבות ראויות לשאיפה - בעוד שבאתיקה דתית, איננו *יכולים*

---

[121] ראה דיון קודם לכן בעיקרון זה, בפרק 10.3 של *Volition* .

לדעת את האמת והערך של המטרה (אלוהים או נירוונה, לפי העניין) לפני שנגיע אליה, ועלינו גם לקבל כמובן מאליו שהאמצעים לכאורה (שהוצעו לנו על ידי המסורת הרלוונטית) מובילים למטרה לכאורה זו.

לפיכך, אתיקה דתית נראית עקרונית מנוגדת להיגיון, שכן המאפיין המגדיר שלה הוא אמונה - הן במטרה והן באמצעים. הן נראות כמעין משחק הונאה ענק, לפיו אירועים עתידיים מסוימים *שאינם נגישים לניסיון* או להסקה קפדנית מהניסיון נחזים (גן עדן או גיהנום, או מושגים דומים), ואומרים לנו (כגילוי או "עדות") שעלינו לעשות כך וכך, ולהימנע מלעשות כך וכך, כדי להשיג את התוצאות החיוביות ולהימנע מהשליליות.

אך למרות שלטיעונים כאלה יש משקל, הם אינם הוגנים וחד משמעיים לחלוטין. האמת היא שכל פעולה תכליתית כרוכה באמונה. שכן הידע שלנו על העולם האמפירי דרך התבונה הוא במהותו אינדוקטיבי וטיעון טנטטיבי. הוא מורכב בעיקר מהכללות וטיעונים אדוקטיביים, המבוססים על ניסיון עבר ותלויים לאישור בניסיון עתידי - מה שאומר, בסופו של דבר, הוא בנוי על ידי ניסוי וטעייה. רוב הטענות שאנו מאמינים שהן ניסיונות לאמת, שאנו מקווים שיתקיימו, אך ייתכן שנצטרך לתקן אותן בהמשך.

עדיין ניתן לטעון שבעוד שהאתיקה החילונית מציבה דרישות קטנות יחסית או לפחות נפרדות, מערכות דתיות דורשות מאיתנו להשקיע את *כל חיינו* במטרה שתוקפה וערכה עשויים להיות פרי דמיונו בלבד, ויעילות האמצעים אליה היא רחוקה מלהיות ברורה מאליה. אך האם זו ביקורת הוגנת? אין ספק שבמטרות נפוצות כמו גידול ילד או קידום קריירה, אנו משקיעים את כל חיינו במטרות ללא ערובה להצלחה. בני אדם מהמרים באופן בלתי נמנע, ללא קשר לדרך פעולתם, ללא קשר לאורח חייהם שיבחרו.

לכן, אין לראות את דרישת האמונה על ידי האתיקה הדתית כטיעון מכריע לטובת אתיקה חילונית. בנוגע לדת, הימור פסקל נכנס לתמונה; עבור אלו הדוחים לחלוטין את הדת, עדיין קיימות אי ודאויות גדולות להתמודד איתן. לפיכך, על הדאונטולוג לשמור על ראש פתוח, לא לדחות את הדת כלאחר יד, וגם לא (כמובן) לקבל את טענותיה בתמימות.

במקום אחר תקפתי[122] את עקרון הקארמה, היקר לפילוסופיה ההודית, והצבעתי על הקשיים האפיסטמולוגיים הכרוכים (עבורנו, בני התמותה הרגילים) ביצירת יחסים קארמתיים לכאורה. התנגדויות דומות ניתן להעלות בנוגע לטענות על גמול או עונש אלוהי: כיצד ניתן להוכיח טענות כאלה? אך כאן ברצוני לציין כיצד אפילו עקרונות אתיים חילוניים מבוססים לעתים קרובות על הנחות גרידא, ואף על פי כן אינם מאבדים מכוחם.

אם אני טוען, בהתאם לחוק הקארמתי, שעדיף לי לא לעשות מעשה כלשהו המזיק לאחרים, כי אותו הדבר בוודאי *יקרה* לי אם אעשה זאת - אני מעורב במעין טיעון מעגלי. אני יכול לטעון זאת כהכללה מניסיון מר מהעבר, אך הכללה זו לא תיבחן במקרה הספציפי שלפנינו אם אאמין בה ואימנע מהמעשה, ולכן באופן פרדוקסלי משהו היא תישאר לנצח לא אמפירית!

מצד שני, די לי לטעון באופן היפותטי יותר שאם מעשה מזיק דומה היה נעשה לי, כפי שהיה יכול להיות, לא אוכל להתלונן בעקביות שהייתי קורבן לאכזריות ואי צדק כלשהם, לאחר שהרשיתי לעצמי לעשות את אותו הדבר. בדרך זו, ניתן לשמור על היתרונות של עקרון קרמתי - תודעת ההדדיות - מבלי להוכיח קשרים סיבתיים ממשיים.

דוגמה נוספת: אני יכול לשאוף לאידיאל הבודהיסטי של 'הפסקת התשוקה, כדי להימנע מלידה מחדש', *למקרה שיש* דבר כזה לידה מחדש ובהנחה *שהיא* נגרמת על ידי תשוקה. למרות שהנחות אלו אינן מוכחות, ואנחנו אפילו לא יכולים לדמיין כיצד ניתן להוכיח אותן אי פעם, עדיין ניתן להשתמש בהן באופן לגיטימי כהשערות עבודה. באופן דומה, אפשר לטעון: *במקרה* שאלוהים קיים ונתן לאדם את התורה, מוטב שאפעל כך וכך. אני חייב לעשות משהו, אז זה יכול להיות גם כך.

במילים אחרות, התנהגות *אינה חייבת להתבסס על ודאויות* , אשר ממילא זמינות לעיתים רחוקות, אם בכלל, אלא יכולה להתבסס על *שיפוטים מותנים גלויים* . להתניה המעורבת יכולה להיות כל אופן - לא רק האופן הטבעי, אלא גם האופנים ההרחבתיים והלוגיים. מכיוון שהידע האנושי מוגבל באופן בלתי נמנע, הוא במידה רבה לא ודאי במידה מסוימת. אף על

---

122 ראה פרק 9 ב*"אי-לוגיקה בודהיסטית"* .

פי כן, החיים אינם יכולים להיחסם על ידי אמת זו; הרצון עדיין זקוק להכוונה. לכן, לפעולה המבוססת על הנמקה היפותטית יש תוקף אתי.

16. פרק שש עשרה

לקוח מתוך 2004) *Volition and Allied Cousal Concepts*),
פרק 18.

נושאים נוספים בדאונטולוגיה

1. גרימת אתיקה

כיצד למעשה נבנית אתיקה בתודעתם של אנשים, וכיצד ניתן להצדיקה מבחינה אפיסטמולוגית? התשובה המוצעת שלי לשאלות אלו היא כדלקמן.

לכולנו יש את ה"אינטואיציות" שלנו לגבי טוב ורע, צודק ולא צודק, טוב לב ולא טוב, וכו'. חלקן הן ראשוניות - הערכות שרירותיות של הסוכן החופשי. אחרות הן בעיקרן רגשיות, סנטימנטליות או חושניות. אחרות נגזרות מתובנות מושגיות, המבוססות על רעיונות וערכים מצטברים שאנו עשויים להיות מודעים להם פחות או יותר, ואשר ייתכן שהצדקנו פחות או יותר. בשלב זה, עלינו רק להתייחס לכולם כמושגים, כתופעות בלבד, בערכם הנקוב - ללא קשר למקורותיהם, למבנה, לעקביות או לתקפותם.

כאשר נלקחות אינטואיציות אלו בנפרד, בנפרד מחוויות הערכה דומות אחרות ומן הידע בכללותו, הן עשויות, כמובן, להיות אמיתיות או אשליות. הן אינן בהכרח "נכונות" או "מוצדקות" רק מעצם הופעתן, וגם לא כמובן בטלות אוטומטית בשל העובדה שהן טרם נקבעו כנכונות ותקפות. זה אנלוגי לטיפול שלי [123]במראית עין באופן כללי כניטרלי, לפני שאנו מתחילים לסווג אותן כמציאויות או אשליות.

---

123 ראה *לוגיקה עתידית* , פרק 2.

לפיכך, בתחילה, אינטואיציות אלו של ערך או חוסר ערך מוכרות כבעלות אמינות מסוימת רק מעצם הופעתן, אך לא מספיקה כדי להחליט האם הן אמינות בסופו של דבר או לא. אך, באמצעות הליך אינדוקטיבי המתייחס לתובנות אינדיבידואליות אלו של נכון ורע כנתונים *גולמיים היפותטיים* , ולאחר מכן מעמיד אותן מול כל הנתונים האחרים, *תוך השוואה וניגוד בין* תובנות ערך אלו זו לזו, ועם ההקשר הרחב יותר של ידע לא-הערכה, אנו מצליחים לבנות בהדרגה מבנה עקבי הכולל חלק מהן ואינו כולל אחרות.

מתהליך סידור זה, עולות המודלים של טענות אתיות (חייב, מותר, מותר לא, לא יכול). באמצעות טכניקות סילוגיסטיות ופקטוריאליות הדומות לאלו המשמשות עם טענות לא אתיות [124], תובנות אתיות מסודרות סטטיסטית, ומניבות יחד מערכות אתיות. ב"סטטיסטית", כאן, אני מתכוון ל"עבור *כל, רוב, חלק, מעט, ללא* הערכות אחרות (לפי המקרה), זו תואמת או לא תואמת, משתמעת או לא משתמעת". לפיכך, אני מציע, לוגיקה אתית בנויה באופן דומה מאוד ללוגיקה באופן כללי.

שימו לב שלטענות אתיות אין רק צורה קטגורית, כמו "X חייב לעשות Y". לחלקן יש צורה מותנית, כמו "אם Z מתרחש, X חייב לעשות Y - אבל אם Z לא מתרחש, X לא חייב לעשות Y". הראשונות ישימות בתנאים כלליים, ואילו האחרונות בתנאים מסוימים; אך מלבד הבדל זה, כוח ה"ציווי" שלהן זהה.

לכן, התאוריה שלי היא אינטואיציוניסטית באופן דומה. עם זאת, זו אינה עמדה רלטיביסטית כלל. חלק מהאתיקה אמינה יותר מאחרות. מה שמייחד את המערכות האתיות של אנשים שונים בזמנים שונים הוא, פשוט, הבהירות וכמות האינטואיציות האתיות והלא-אתיות שנלקחו בחשבון, והקפדנות הלוגית שבה כל אחד מאיתנו מסדר את הנתונים הגולמיים הללו לשלם עקבי. אנשים עם מוחות מבולבלים נמשכים לכאן ולכאן על ידי רגשותיהם ותפיסותיהם, ונכשלים בפיתוח אתיקה אמינה. אחרים זהירים יותר, ומייצרים תוצר סופי מוצק יותר.

לפיכך, החוויות הנכונות-לא נכונות או הטובות-רעות בבסיס האתיקה דומות מבחינה טכנית לחוויות הנכונות-לא נכונות או הנכונות-לא נכונות

---

[124] טענות לא אתיות סומנו כ"אלתיות". בנוגע לניתוח "פקטורי", ראו ***לוגיקה עתידית*** , חלק ו'.

בבסיס הידע הלא-אתי. הליך שיפוטן זהה: אנו מעניקים להן אמינות מסוימת *מלכתחילה* , אך שומרים את שיפוטנו הסופי עד שמחקרים נוספים יאשרו אותן בכל המובנים (אלא אם כן יתגלו ראיות או טיעונים חדשים הסותרים זאת). לפיכך, למעשה, אינטואיציות ערכיות מטופלות כנתונים אמפיריים; זה נותן להן משקל מסוים, אך אינו מהווה כשלעצמו הצדקה מלאה, הדורשת תהליך סקירה ארוך והוליסטי יותר.

כנתונים גולמיים, אינטואיציות אתיות אינן ניתנות להשוואה רק לתכונות הגיוניות כמו צבעים או רגשות, אלא גם לתובנות לוגיות. בכך, אני מציע כי *בהינתן אותה רמת אינטליגנציה ומידע, לשני אנשים בנסיבות דומות יהיו תיאורטית אותן אינטואיציות אתיות* . בהינתן הנחה נועזת זו, אנו מכירים ב"אובייקטיביות" מסוימת לשיפוט אתי. כמובן, לא ניתן להוכיח הנחה זו באופן מוחלט באמצעות ניסוי, שכן בפועל איננו יכולים לקוות להפוך שני אנשים - או אפילו אותו אדם בזמנים שונים - זהים מספיק.

השערה זו מאפשרת לנו לפתח מושגים אתיים מתוך מושגים אתיים, באותו אופן שבו בשיח הכללי המודלים הלוגיים נבנים מתובנות לוגיות לכאורה של זהות, סתירה, התאמה או השלכה - באמצעות פנייה לניתוח פקטוריאלי ובחירת גורמים. אנו חוזרים לשיטות אדוקטיביות - ניסוי וטעייה, סילוק נתונים מפוקפקים, עד שמה שנותר לנו נראה נבדק ואושר בצורה סבירה.

השיפוטים האתיים הנותרים מסודרים באופן לוגי זה ביחס לזה, כמטרות וכאמצעים, כך שרשימת *המטרות הסופיות* מצטמצמת למינימום, אשר מכילה באופן מרומז את כל הערכים המשניים. זהו השלב *הטלאולוגי* של ההליכים. מטרות סופיות אלו מהוות את "סטנדרטים של ערך" עבור הסובייקט המסוים (גבר או אישה) שסיכם אותן.

כמובן, סטנדרטים אלה נמצאים במידה מסוימת בשינוי מתמיד, משתנים עם חוויות חיים חדשות, הרהורים, מידע נכנס ותחת השפעתם של אנשים אחרים. היבטים מסוימים של מערכות הערכים של אנשים נשארים מעוגנים בהם היטב, עד כדי כך שהם מזדהים איתם באופן אישי. ערכים מסוימים פוחתים או מאבדים מחשיבותם עם הזמן; אחרים רוכשים או עולים בחשיבותם בהמשך. שימו לב היטב שאנו מדברים כאן על *ערכים לכאורה* , כלומר על הופעת ערך עבור אדם מסוים בזמן מסוים.

לכן, ייתכנו פערי דעות בין ערכי האנשים, למרות שהם חיים באותו סביבה. לעומת זאת, אנשים רבים בקהילה או בתקופה היסטורית עשויים להיות בעלי אותם ערכים, כך *שערכים משותפים אלה* נראים להם בלתי ניתנים לשינוי ואובייקטיביים.

לפיכך, לוגיקה אתית, כמו הלוגיקה של ידע לא אתי, צריכה להיחשב כמיזם אינדוקטיבי. זוהי אינה מערכת דדוקטיבית, שבה ניתנת לנו מלכתחילה, בצורה כזו או אחרת, קבוצה של "עקרונות מוסריים עליונים" שמהם כל השיפוטים המוסריים מוסקים באופן סילולוגי, כפי שמציעים פילוסופים מוסריים רבים. אתיקה אינה קזואיסטיה, המבוססת על "אקסיומות" שרירותיות פחות או יותר (כביכול). במקום זאת, אנו מפתחים בהדרגה סטנדרטים של ערך לאורך זמן: הם הרשימה הקצרה שלנו של התובנות המוסריות המרשימות והחשובות ביותר שנראות.

נורמות אלה (או "הטובים העליונים") עשויות, לאחר שהושגו, לשמש *כמעין* אקסיומות, אך הן נותרות פתוחות לבדיקה ואימות בכל עת, מתוך הכרה בעובדה שהן היו במקור תוצרים של אינדוקציה. למרות שרבים מאיתנו נוטים לקדש נורמות מסוימות, ולהתעקש על נצחיותן, נוקשות כזו אינה מוצדקת ואינה הכרחית. נורמה נושאת יותר שכנוע אם היא חשה ביטחון מספיק כדי להתמודד ולעמוד באתגרים, מאשר אם אנו חוסמים כל בחינה מחדש.

אף על פי כן, נורמות מסוימות הן בטוחות מאוד מבחינה לוגית, אם לא בלתי ניתנות להזזה. משמעות הדבר היא נורמות שמתאימות לטיעון הטלאולוגי הכללי: " *יהיו אשר יהיו הערכים הספציפיים שלך, עליך עדיין להתייחס לפלוני (הנורמה הבטוחה) כערך עליון, משום שהוא תנאי מוקדם לחתירה אחר כל ערך שהוא*" . בדרך זו אנו יכולים לטעון שחיים, גוף, יכולות קוגניטיביות, מודעות, יכולות רצוניות, חירות, בריאות, שפיות וכן הלאה, כולם תנאים מוקדמים שכל מערכת ערכים שאנו מציעים חייבת לקבל.

אף על פי שיש לשים לב, ערכים בסיסיים כאלה אינם מאפשרים כשלעצמם תשובה לכל השאלות האתיות - הם בכל זאת מספקים מסגרת לכל שאר הערכים.

ניתן להשוות זאת לתפקיד שממלאים חוקי המחשבה, ולמעשה הלוגיקה באופן כללי, בתוך הידע. עקרונות או אקסיומות מובילים אלה מובנים מאליהם, משום שהם משתמעים אפילו מטענות המנסות להכחיש אותן. אף על פי כן, אין להסיק מכך שהלוגיקה כשלעצמה מאפשרת לנו להסיק את העולם מבלי להסתמך על ניסיון. עלינו עדיין להסתמך במידה רבה על ניסיון. הלוגיקה רק עוזרת לנו להבין את החוויה הזו.

> בתחום הערכים, ערכים מסוימים משמשים כתנאי *סינוס קא נון* לכל הערכים האחרים. מכיוון שכל הערכים הם במידה מסוימת יחסיים לערכים אלה, ניתן לראותם כערכים מוחלטים למעשה. אם נוכל לטעון לגבי ערך Y כלשהו ש"בין **אם אתה מעריך את X ובין אם אתה מעריך את לא X, עליך עדיין לשאוף או לשמור על Y ו/או להימנע או להסיר את לא** Y - " **Y** נקבע כתנאי מוקדם שכזה. שים לב ש-X ו-notX הם ערכים משוערים, ולא רק אובייקטים אדישים. זהו טיעון דילמטי במהותו, בדומה לזה המשמש בלוגיקה כללית כדי לקבוע טענות הכרחיות.

זהו היבט של חשיבה טלאולוגית, אשר (כפי שכבר נאמר) חוקר דרכים ואמצעים לערכים אינטואיטיביים, לאור הכלים והמכשולים הטבעיים והמלאכותיים הזמינים. חשיבה טלאולוגית מתייחסת לאופנים הטבעיים והרחביים של המודאליות, ולא לאופן הלוגי. היא מבצעת בדיקות עקביות בין מטרותינו השונות, וממקמת אותן בהיררכיות ובסדרי עדיפויות. היא מחפשת את האמצעים היעילים ביותר להשגת מטרות אלה, תוך התחשבות בכל תנאי הסביבה וגורמי הזמן. אין לפרש את השימוש בהיגיון כזה כמרמז על השקפה תועלתנית או אפיקוריאנית במהותה של מערכות ערכים.

אנשים נוטים להכריז על "אושר", או גרסה מסוימת שלו, כמטרתם הסופית. אבל רוב האנשים יתקשו לומר בדיוק למה הם מתכוונים באושר - האם מדובר בהגשמת המטרות העיקריות של האדם, רגש חיובי או מקסימום הנאות? באופן פרדוקסלי, מציע הבודהיזם, *חתירה פעילה* אחר אושר אינה צפויה להוביל לאושר. בכל מקרה, "אאודמוניזם" כזה אינו תנאי הכרחי לכל הערכים, ולכן אינו ערך מוחלט. כלומר, למעשה אנו יכולים לחיות בלי אושר, ורובנו עושים זאת. אף על פי כן, באופן טבעי נעדיף להרגיש טוב מאשר להרגיש רע; ובגבולות, זה לעתים קרובות

אפשרי אם חיים בצורה מוסרית. כבוד והגינות מולידים מידה מסוימת של שביעות רצון.

לבסוף, שימו לב להערה חשובה זו. למרות שיש לנו אינטואיציות ערכיות, וכיצד אינטואיציות אלו מתעוררות, *לעולם איננו נאלצים* לפעול בהתאם להן. אנו (גברים ונשים) נשארים תמיד סוכנים חופשיים, האחראים לבחירותיהם הסופיות. גם כאשר אנו מפתחים מערכת אתית מורכבת, אנו נשארים חופשיים לפעול או לא לפעול בהתאם לאמונותינו. אנו עשויים להתעלם מהן או אפילו לפעול נגדן. לאמונותינו יש כוח סיבתי כהשפעות, אך לא יותר. זהו חופש הרצון, שבלעדיו לא ניתן לטעון לאתיקה.

2. נוסחאות אתיות

מערכות אתיקה ומשפט יכולות, לפחות באופן חלקי, להיבנות על שיקולים לוגיים מסוימים.

אנשים נוטים לומר "אל תהיה כל כך שיפוטי", ו"חיה ותן לחיות!" - או שהם עשויים ללעוג, ורומזים על זלזול בטיפשות כזו. טענה זו מוצגת כטיעון נגד הבחנות אתיות, ניסיון לפסול באופן כללי אתיקה על ידי טענה שכל שיפוט מוסרי הוא יחסי ולא ודאי. עם זאת, תומכי תזה זו אינם מבינים שהיא אינה עקבית מבחינה לוגית, שכן היא עצמה מורכבת משיפוטים.

לומר: " אל תשפוט" או " *תן* לחיות", או לרמוז בדרך אחרת ששפוט אינו נכון, פירושו להציע את הטענה האתית הפרדוקסלית "אסור להעלות טענות אתיות" - שהיא *סותרת את עצמה* . מכאן נובע באופן הגיוני שהעמדה ההפוכה נכונה, דהיינו ש"מותר להעלות טענות אתיות".

בדרך זו, הוכחנו בוודאות, כפי שמובן מאליו מבחינה לוגית, את קיומן ואת יכולתן להוכחה של כמה טענות אתיות. ביססנו אקסיומה לדאונטולוגיה. אלו שאומרים "היו סובלניים" (כלפי כל דבר) למעשה משמיעים הצהרה בלתי מתפשרת ובלתי סובלנית - לכן, הם לא יכולים להיות צודקים, על פי מונחים שלהם.

טיעונים כאלה אינם טריקים רטוריים – הם מבהירים את פני הדברים, בזכות התודעה והרצון שלנו, והיכולת שלנו להשתתף בשיח ובוויכוח.

מושגים של רגע אתי מתפתחים באופן טבעי מהניסיון שלנו את העולם ומהאינטראקציה שלנו איתו. הם אינם מבנים שרירותיים, שניתן לתמרן כרצוננו. ברגע שהם מתפתחים, יש להם היגיון – שעלינו להיות מודעים לו ועלינו לכבד אותו.

שיפוטים מוסריים רבים, ואף חוקים רבים, מבוססים על **עקרון ההדדיות** : "אל תעשה לאחרים כפי שלא תרצו שיעשו לך" [125]. זוהי נוסחה אתית שרוב האנשים יקבלו באופן אינטואיטיבי, גם אם הם עשויים לחלוק על מה שהם או אחרים היו רוצים או לא היו רוצים שייעשה להם.

כאשר רוצח הורג, או מנסה להרוג, הוא טוען, באופן מרומז, על ידי המשתמע ממעשהו, לזכות להרוג. מכיוון שהוא, למעשה, אינו שונה מקורבנו האנושי, הוא מעניק בכך לאחרים את הזכות להרוג *אותו* , לפחות מתוך הגנה עצמית, אם לא כעונש. הוא אינו יכול לטעון באופן עקבי שיש לו את הזכות להרוג אחרים, אך לאחרים אין את הזכות להרוג אותו.

האתיקה מקבלת כל טענה כעיקרון אוניברסלי, אלא אם כן ניתן להביא טיעונים טובים כדי לפרט אותה [126]. אדם אינו יכול לפטור את עצמו מהציוויים שהוא נותן לאחרים, או לאפשר לעצמו את מה שהוא אסר על אחרים, אלא אם כן מוצע הבחנה משכנעת מאוד בינו לבין אחרים (למשל, שהאחרים שייכים למין אחר). סביר להניח שטענות מוסריות מסוימות נובעות מעקרונות כלליים.

---

[125] במסורת היהודית, פתגם זה נמצא לראשונה בתלמוד (שבת ל"א ע"א), בצורה "מה ששנאת אל תעשה לרעך", כפרשנות של חכם הלל למצוות התורה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, יח). שימו לב שהצורה שהוא נותן לה היא שלילית; זוהי קריאה מינימליסטית להימנע מגרימת נזק, ולא ציווי לעשות טוב (המכוסה ביתר פירוט באמצעות מצוות רבות אחרות). במסורת הבודהיסטית, נלמד באופן דומה שננהג בצורה אנושית כלפי אחרים אם נזכור שלכל היצורים החיים, כמונו, יש רצון טבעי להיות מאושרים ולא לסבול. גם זו פנייה להדדיות.

[126] שימו לב היטב להבדלים בין עיקרון זה לבין האמרה המפורסמת של קאנט. איני טוען שעצם האפשרות להכללה קובעת כללים אתיים; ואני מתחשב בפרטי פרטים של כללים כאלה.

זהו יישום אחד של עקרון ההדדיות, שעל בסיסו אנו מעניקים למדינה את הזכות להוציא להורג רוצחים, כדי לשמור על השלום. יש הטוענים שגזר דין מוות אינו הכרחי או מועיל, ומדינות רבות ביטלו עונש קיצוני זה, אך זה לא ענייני כאן. אני לא מתווכח על נושא זה כך או כך, אלא רק מנסה להבהיר את נימוקינו בנוגע להדדיות.

שימו לב, בכל מקרה, שהריגת הרוצח על ידי החברה שונה מאוד מהריגתו של קורבן חף מפשע על ידי הרוצח. הרוצח יזם אלימות; המדינה רק נוקמת. כאשר החברה נוקמת את הקורבן ומענישה את העבריין, ומגנה על החברה מפני פגיעה נוספת, אין בסיס לנקמה נוספת נגד התליין או אלה שמינו אותו. כל זה, כמובן, נאמר בהנחה תיאורטית שהתקיים הליך משפטי תקין, על פי חוקים צודקים, מעבר לספק סביר, וכן הלאה. בפועל, יש להודות שסייגים אלה לעיתים קרובות אינם מכובדים כראוי.

טיעון דומה ניתן לבנות בנוגע לגניבה. כאשר גנב גונב, הוא מתעלם או מכחיש את קיומו של רכוש פרטי, ולכן אינו יכול להתמרמר אם אחרים (בפועל באמצעות המדינה) מחרימים את רכושו או קוטלים אותו. אם הוא חסר כל, הוא עלול להיכלא בטענה שזה שולל ממנו את החופש להתעשר, ובדרך אגב, מונע ממנו גניבה נוספת. גם כאן, הצדק נעשה באמצעות היגיון של גמול.

לעתים קרובות אנו טוענים: "אם כולם היו עושים את זה (או לא היו עושים את זה), הכל היה פנטסטי (או הכל היה נורא)", אבל טיעונים כלליים כאלה הם ***אידיאליסטים*** , שכן בפועל לא סביר, אם לא בלתי אפשרי, *שכולם פשוטו כמשמעו* יעשו (או לא יעשו) משהו אחד יחד; תמיד יש סרבנים!

אדם בהחלט יכול לטעון שהוא מוכן לחיות בעולם שבו כל אחד יכול לעשות כרצונו: הוא מוכן לקחת את הסיכון הכרוך בכך. איננו יכולים לטעון נגד אנרכיסט כזה שגם הוא עלול להיפגע, מכיוון שהוא מהמר - הוא לא ייפגע. הטיעון שלנו הוא מעגלי ולא מעשי.

מכאן נובע שאדם כזה לא ישתכנע על ידי שום טיעון רציונלי לא להרוג או לגנוב, אלא החברה תצטרך להכריח אותו לציית לחוק. עקרון ההדדיות כפי שהוא משמש כאן אינו אתיקה מופשטת, אלא הצדקה לכפייה קונקרטית.

בהקשר זה יש להדגיש כי לפשעים רבים יש לא רק השפעות ישירות וברורות על קורבן מסוים, אלא גם השלכות רחבות וקשות הרבה יותר על

החברה כולה. ***כל פשע - במידה שאנשים הם קורבנותיו, עדים לו או שומעים עליו - גורם לאנשים לאבד חלק מהאמון הטבעי שלהם באנשים אחרים.***

כאשר רוצח הורג, אנשים מתחילים לחשוש שמישהו עלול להרוג אותם. כאשר גנב גונב, אנשים צריכים להסתיר את כספם ולנעול את דלתותיהם. כאשר אנס אונס, נשים מתחילות לפחד מגברים באופן כללי. כאשר מורה בבית ספר מתעלל בתלמיד, כל המחנכים הופכים לחשודדים. וכן הלאה, עם כל מעשה פלילי - ועיקרון זה נכון ביתר שאת בימינו, כאשר התקשורת נותנת סיקור נרחב וקולני לפשעים הנוראיים יותר.

זהו, אם כן, הפשע הנוסף של כל פושע - הוא מפחית את אמון האנשים זה בזה. החשד גובר, וחירותם של כולם מוגבלת. "קורבנות פוטנציאליים" (כלומר, כל מי שדומה בכל דרך שהיא לקורבנות העבר של הפשע המדובר) חייב לנקוט באמצעי הגנה, ו"פושעים פוטנציאליים" (כלומר, כל מי שיש לו דמיון כלשהו, רחוק ככל שיהיה, לפושעים אמיתיים) חייב להגביל את תנועותיהם. לפיכך, החברה מאבדת את הלכידות שלה, וכולם הופכים להיות קצת פחות מאושרים. במקרים מסוימים, היחסים בין אנשים הופכים לאגרסיביים.

חלק מההיגיון הכרוך בריחוק הזה בין אנשים, כמובן, אינו מוצדק מבחינה לוגית. אם מהדורת חדשות עוסקת בבעל שהורג את אשתו בשביל כספה, נשים עשירות אחרות עשויות לדמיין שבעלן בהחלט יכול לעשות את אותו הדבר. אם החדשות הן שבוס אנס את מזכירתו, מזכירות רבות יסתכלו למחרת על הבוסים שלהן בדאגה מסוימת. הקטגוריות 'בעל' ו'אישה עשירה', או 'בוס' ו'מזכירה', מספיקות כדי ליצור אנלוגיה מסוימת ולזרוע ספק, *גם אם התנאים הפסיכולוגיים והאחרים המעורבים שונים לחלוטין* .

סטטיסטיקות לפעמים נקראות, או נקראות באופן שגוי, באופן שמחזק חשיבה כזו. אם מספר גנבים הם זרים, כל האנשים שנראים זרים הופכים לגנבים "סבירים" בעיני אנשים, גם אם שיעור הגנבים בקרב הזרים נמוך מזה שבקרב המקומיים; מידת ההסתברות בפועל הופכת ללא רלוונטית בתודעתם של אנשים. (לדוגמה: נניח ש-20% מהאוכלוסייה הם זרים ו-10% מהאוכלוסייה הם גנבים, ייתכן שרק 5% מהזרים הם גנבים, ובמקרה כזה 11.25% מהמקומיים הם גנבים!)

אנשים גם הופכים בטעות טענות, וחושבים ש"כל ה-X הם Y" מרמז על "כל ה-Y הם X". לדוגמה, "כל האנסים הם גברים" הופך ל"כל גבר שאני פוגשת יכול להיות אנס" בתודעתן של נשים מסוימות, והן מתנהגות כאילו הוא כזה. זה אולי אבסורד, אבל אנשים הם בני אדם.

לפיכך, החברה היא קורבן *קולקטיבי* של כל פשע, וראוי שהמדינה (ככלי של החברה) תתערב במרץ, תמנע, תדכא ותעניש פשיעה.

בכל המצבים השליליים הללו, עקרון ההדדיות משמש כדי לעכב, להגביל או לתקן את הנזק שנגרם לאנשים אחרים או לחברה כולה על ידי יחידים או קבוצות מסוימים. עם זאת, יש להדגיש שברוב המצבים, עקרון ההדדיות ממלא תפקיד עדין הרבה יותר בתודעתם של אנשים, ומעודד כבוד הדדי ואמון. זה קורה כאשר האנשים הנוגעים בדבר מהרהרים *לפני* ביצוע מעשה עוול, וחושבים: "לא הייתי רוצה שזה יקרה לי, אז אני לא אעשה את זה לאחרים" או "לא אתנהג כך, כדי לא לקלקל את עולמנו עוד יותר" או דברים דומים.

יש אנשים שהולכים צעד אחד קדימה, ומיישמים גרסה חיובית של עקרון ההדדיות, וחושבים: "אם הייתי במצב קשה זה, הייתי מקווה או מצפה שאחרים יבואו לעזרתי, לכן אציע את עזרתי". זוהי גישה ראויה להערצה. כמובן, אלו שמוצעת להם עזרה עשויים שלא לרצות עזרה, או לא את סוג העזרה המסוים הזה, או לפחות לא את האופן שבו היא מוצעת. אי אפשר לדחוף אותה לעצמם. מסיבה זו, הגרסה החיובית של העיקרון פחות קלה לניסוח: *מקבל/י תשומת הלב שלנו חייבים להיות צד מרצון לעסקה* . ובכל זאת, לעתים קרובות היא אכן באה לידי ביטוי, ומקדמת סובלנות, חברות ואפילו אהבה. זה, בתורו, מגביר את הקשרים החברתיים ומקל על חיי כולם.

3. פילוסופיה של המשפט

אתיקה נובעת באופן טבעי קודם כל בתוך הפרט, במובן שייתכנו לו ציוויים, עכבות או חירויות מסוימים. אתיקה כתופעה חברתית צצה ככל הנראה במשפחה, כאשר ראש הבית (על בסיס האתיקה האישית שלו) נתן

עצות או פקודות ונשמע להן (בין אם מתוך אהבה ובין אם מתוך פחד). באופן רחב יותר, לקהילה הסובבת היו מסורות וכללים שיש לכבד, כמו גם עצות או פקודות מההנהגה, מי שלא תכלול, כדי לשמור על קשרים חברתיים. בסופו של דבר, השאמאן המקומי או דמות דתית אחרת נתן הוראות, בשם האל או האלוהויות של הקבוצה. ככל שאתיקה חברתית בלתי פורמלית זו הפכה למוסדות פורמליים יותר, צץ מושג החוק.

מה שאני רוצה לדון בו כאן הוא ההבחנה בין עקרון אתי לחוקיות, כדי להדגיש שהפיכת *משהו לחוקי אינה הופכת אותו למוסרי; הפיכת משהו ללא חוקי אינה הופכת אותו ללא מוסרי*.

הבחנה שאנשים לעתים קרובות מוצאים מבלבלת היא זו שבין חוק אתי לחוק פוליטי. אנשים בדרך כלל מבינים שהחוקים הקיימים כיום בספרי החוקים של מדינה (המכונים כאן חוקים "פוליטיים", כלומר שהם נחקקים ונאכפים על ידי הרשות הפוליטית, למרות שהם עשויים להתייחס לכל עניין) אינם בהכרח מוסריים בתוכנם; אך הם גם סבורים בדרך כלל שמה שמאפשרים חוקים כאלה הוא בסופו של דבר מותר ומה שהם אוסרים עדיף להימנע ממנו.

מסיבה זו, החברה עשויה במקרים מסוימים לאסור פרקטיקות שתומכיה טוענים שאינן מזיקות, בהיותן "מעשים פרטיים בין מבוגרים בהסכמה" - בטענה שמעשים כאלה בכל זאת משפיעים בעקיפין על אנשים שאינם צד ישיר להן. לדוגמה, ניתן באופן סביר להוציא את ההומוסקסואליות בלתי חוקית בטענה שהפיכתה לחוקית נותנת לחלק מהצעירים את הרושם שהיא מוסרית, מה שגורם להתנהגות כזו להתפשט, לתדהמה ולמנוע את רצונם של אזרחים רבים (כולל הורים רבים מאוד), כך שהיא כבר אינה עניין פרטי אלא סוגיה של מדיניות ציבורית.[127]

הבה נבחן בקצרה את המושגים המעורבים. באופן אידיאלי, אתיקה מוחלטת תיגזר מתוך שיקול דעת חכם ומושכל של טבע האדם ומקומו של האדם בעולם. חמוש בהנחיות מוסריות כלליות כאלה, כל אדם בעל כוונות טובות יוכל, באופן עקרוני, להבחין בין טוב לרע בכל סיטואציה ספציפית

---

[127] אפילו אם המתרגלים לא יעשו דבר כדי לקדם את עיסוקה, *השפעתם השלילית* גרידא על החברה תהיה סיבה מספקת לאסור אותה; קל וחומר אם הם יעשו מאמצים להפיץ אותה.

העומדת בפניו, ויפעיל את רצונו בהתאם. לא יהיה צורך בחוקים שנאכפים על ידי החברה.

מבחינה מעשית, תרחיש אוטופי שכזה יכול להוביל רק לכאוס חברתי. אפילו בחברה מלאה ברצון טוב, לאנשים יש רעיונות שונים לגבי מה נכון או לא נכון, וקשה למצוא הוכחות מוחלטות. במיוחד לאור העובדה שלבני אדם יש רצון חופשי, ורבים מהם - תחת השפעות שונות - בוחרים לעתים קרובות במה שהם (עצמם) רואים כרע, במקום (כפי שההיגיון מכתיב) לעשות את הטוב. לפיכך, נוצרים באופן בלתי נמנע סכסוכים, אשר בסופו של דבר פוגעים כולם. מסיבות אלה, מוסכם בדרך כלל כי סטנדרטים מינימליים משותפים צריכים להיות מוטלים באופן קונבנציונלי על ידי הרוב או מיעוט מוסמך.

לפיכך, אנו מהווים מדינות, ממשלות, בתי מחוקקים, רשויות שיפוט וכוחות משטרה, אשר יחד חוקקים ואוכפים חוקים. עיקרון מנחה בחקיקה ואכיפת חוקים כאלה יהיה ש"זכויותיו של אדם אחד מסתיימות במקום שבו מתחילות זכויותיהם של אנשים אחרים". פתגם שימושי נוסף הוא "אל תעשה לאחרים את מה שלא תרצו שיעשו לכם". אך ברור שאמירות כאלה אינן מספקות לנו מדע מדויק. לא תמיד קל להחליט מה צריך לחוקק ומה עדיף להשאיר כשלעצמו. מדע המדינה הוא דיסציפלינה אמפירית משתנה.

בפרספקטיבה מתוקנת זו, חוק אתי מכסה את כל הפעולות האנושיות, בעוד שהחוק הפוליטי מכסה רק חלק ממנה. החוק האתי הוא באופן אידיאלי אוניברסלי; אך רק חלק או תת-קבוצה שלו נחקק ונאכף פוליטית, והשאר באחריות הפרט לגלות או לפחות ליישם.

היקף המשפט הפוליטי הזה הוא עצום, אך לא עצום כמו היקף המשפט המוסרי. הוא כולל משפט פלילי (נגד רצח, גניבה וכו'), משפט אזרחי (לגבי נישואין, ירושה וכו'), משפט מסחרי (לגבי רכוש, חוזים וכו'), ולמעשה כל סוגיה משפטית שעשויה להתעורר ביחסי הגומלין בין בני אדם.

לפחות תיאורטית, מטרתם של חוקים כאלה היא להבטיח שלום חברתי, רווחה כללית, ביטחון אישי, צדק וכן הלאה - אם כי בפועל, כידוע לכולם, הם לעתים קרובות כלי ניצול וחסרי צדק. באופן עקרוני, מה שמייחד אותם מכלל חוקי האתיקה הוא הצורך להפחית את החיכוכים בין אנשים

למינימום סביר. מבחינה היסטורית, מינימליזם כזה לא תמיד התקבל; חברות מסוימות היו טוטליטריות, שניסו לשלוט כמעט בכל דבר.

בפועל, מסיבות אפיסטמולוגיות שכבר צוינו, תחומי האתיקה והמשפט הפוליטי נוטים להתרחק במידה מסוימת, כך שלמרות ששני התחומים מצטלבים במידה מסוימת, התחום הפוליטי אינו כלול כולו בתחום האתי, אלא נופל בחלקו מחוצה לו. חוקים שנחקקים על ידי החברה, בין אם באמצעים דמוקרטיים ובין אם בדרך אחרת, עשויים להיות שונים מהחוקים המוצעים על ידי מצפון אישי או על ידי מחקר ודיון מושכלים של פילוסופים אתיים.

סטייה כזו היא במקרים מסוימים סבירה; אך לעתים קרובות היא לא רציונלית. במערכת ממשל לא דמוקרטית, הדעות הקדומות של המעטים השולטים מוטלות על הרוב, ללא מקום לוויכוח. בדמוקרטיה, שבה עקרונית ויכוח רציונלי הוא הכלל, *קבוצות לחץ* מצליחות מדי פעם לנסח חוקים התואמים את דעותיהן הסוטות, פשוט מכוח כוחם המספרי או באמצעות שיקולים אחרים שמאלצים פוליטיקאים להיכנע לרצונם. בעשורים האחרונים, פעילויות רבות שנחשבו באופן מסורתי כלא מוסריות הוכרזו כחוקיות במדינות המערב.

עכשיו, הרשו לי לומר שזה לא חיבור פוליטי [128]; אני לא מצפה ששום דבר שאני אומר או עושה עשוי לעצור את הגל המצער הזה. הפילוסופיה ההיסטורית שלי סקפטית מאוד. *בכל דור ודור, אמונה שגויה כלשהי, המוחזקת על ידי חלקים גדולים מהציבור, עולה לקדמת הבמה וצוברת תאוצה, עד שהיא מגיעה לסיומה האבסורדי הטבעי, כמו נקודה כואבת המתפוצצת ומשחררת את מוגלתה, ואסון מתרחש, כך שמספיק אנשים ילמדו להימנע מאותה טיפשות מסוימת מעתה ואילך.*

נאציזם וקומוניזם היו דוגמאות אופייניות: הם הגיעו לזירת ההיסטוריה לקול תשואות העם, ועזבו בעיצומם של דמעות רבות. אנשים באירופה למדו לקחים מסוימים, על שימוש פעיל בכוח ברוטלי, על רדיפת מיעוטים גזעיים, על שנאה לאומית ומעמדית, וכן הלאה; הם שינו את דרכם במידה

---

[128] אני בדרך כלל נמנע מלהיכנס לפרשנות או ויכוח פוליטי בכתביי, משום שמטרותיי הפילוסופיות נמצאות ברמה עמוקה יותר של אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה. מחלוקת בוודאי תרחיק חלק מהקוראים, שעשויים לראות חלק מהשקפותיי כ"ליברליות" מדי או "שמרניות" מדי.

מסוימת לאחר מכן. הם היו יכולים לחסוך לעצמם את הטרחה והכאב, אילו היו פונים להיגיון, במקום להיכנע לרגשותיהם הנמוכים ביותר.

זכרו שהיטלר נבחר באופן דמוקרטי (פחות או יותר). באופן מציאותי, דמוקרטיה היא ללא ספק שיטת הממשל הטובה וההוגנת ביותר הזמינה לנו; אך כידוע לכולנו, היא אינה מושלמת. העובדה שחקיקה מסוימת מתקבלת אינה הוכחה לתמיכה עממית, קל וחומר שהיא נכונה [129]. רוב החוקים מבוססים על דמוקרטיה עקיפה; המחוקקים והשופטים המעורבים בעניין עשויים להיות פחדנים, חסרי מוסר או נפגעים באופן אישי. אם היו משתמשים במשאלי עם, התוצאות היו עשויות להיות שונות מאוד. אך גם במקרה של חוקים שנקבעו בדמוקרטיה ישירה, *מספר הקולות אינו קובע מה נכון או לא נכון* .

מהרהור זה נובע כי העובדה שחוקים מסוימים בספר החוקים קובעים, מתירים או אוסרים מבחינה חברתית-פוליטית דפוס התנהגות מסוים, אינה אומרת שדפוס ההתנהגות המדובר נקבע, מותר או אסור מבחינה אתית-מוסרית, בהתאמה. מה שהחברה במקרה העדיפה (או אסרה) עשוי בכל זאת, מנקודת מבט של אתיקה, להיות שגוי (או נכון, בהתאמה). ייתכן שהטיעונים המעורבים היו שגויים או מבוססים על מידע לא מספק.

יש להבין את המונחים "חוקי" ו"מוסרי" כקטגוריות נפרדות ונפרדות, אם כי מבחינה מושגית הן קשורות חלקית (כפי שהסברנו). הפיכת משהו לחוקי אינה הופכת אותו למוסרי; הפיכת משהו בלתי חוקי אינה הופכת אותו ללא מוסרי. יש במיוחד להבהיר לצעירים את ההבחנה החשובה הזו.

ייתכן שהפרט לא יתייחס באופן סביר לקיומן של נטיות משפטיות מסוימות בספרי החוקים כמעידות על אמת אתית, משום שחקיקה אינה מבוססת אך ורק על רפלקציה רציונלית, אלא תלויה *בכוחות חברתיים* . המחוקק עשוי להיות מואשם בהטעיית אזרחים אחרים, אך אלה נשארים אחראים למעשיהם.

הפרט עדיין נדרש לחשוב בעצמו, ולפחות לשקול את העצות האתיות של הדוקטרינות החכמות שהאנושות יצרה. קיומן של חירויות או מגבלות פוליטיות אינו פוטר אדם מאחריות מוסרית לבחירותיו. חקיקה אינה תחליף

---

[129] יתרה מזאת, התמיכה של כלי התקשורת הגדולים אינה אומרת דבר.

למצפון, או אליבי צודק לוויתור מוסרי. למרות שאיום או הגנה משפטיים יכולים למתן אחריות מוסרית, הם אינם פוטרים.

מנקודת מבט אתית, חוקים הם רק גורם משפיע אחד מבין אחרים על התנהגות, שבמקרים מסוימים ייתכן שיהיה חכם להתעלם ממנו מרצונו או להתנגד לו.

17. פרק שבע עשרה

לקוח מתוך *"הרהורים"* (2005),
פרק 8 (סעיפים 8 ו-9).

1. נגד קאנט על רצון חופשי

הערות שונות כנגד השקפתו של קאנט על חופש הרצון .

כפי שאני מסביר במקום אחר [130], חופש הרצון לא צריך להתפרש כ"עשיית מה שאתה רוצה", במובן של "עשיית מה שאתה רוצה", שכן להיות מונע על ידי תשוקות אקראיות אינו חופש אלא עבדות. אין זה נובע מכך, כפי שמציע עמנואל קאנט, שרצון חופשי הוא "עשיית מה שההיגיון שלך אומר לך לעשות".

יש להבהיר את ההגדרה העממית של חופש, "לעשות מה שאתה רוצה", כך שפעולותינו מבטאות *את רצוננו האישי* . ה"אתה" ולא ה"רצון" הוא במרכז ההגדרה הפופולרית הזו. המונח "רצון" כאן אינו מתייחס לערכים, משאלות או מטרות (בין אם רציונליות ובין אם לא רציונליות) שקדמו ל"עשייה", אלא הוא בסך הכל מסקנה *לאחר* מעשה כזה; כלומר, זוהי פרשנות של הרצון שאכן התרחש לאחר שהתרחש. לפיכך, העושה או היוצר אחראי ל"רצון" כזה.

חופש הרצון מתייחס לרצון שלנו ללא קשר להשפעות, כגון רצונות או שיפוטים רציונליים או כל דבר אחר . הנקודה באפיון הרצון כחופשי היא להדגיש שהסוכן *הוא זה* שרוצה, וההשפעות אינן סיבות קובעות. במקרה כזה, *בין אם הסוכן רוצה בהתאם או נגד צו אתי כלשהו, הוא אכן אחראי לפעולתו* .

---

130 שוב, ראו *רצון ומושגים סיבתיים קשורים* , פרקים 5-7.

קאנט טוען, ככל הנראה, שהרצון חופשי רק כאשר הוא תואם את צווי התבונה, ומציע שהאלטרנטיבה היחידה לכך היא ללכת בעבדות אחר תשוקותיך. הוא טוען: אם אינך מציית לתבונה, אתה בובה, לכן, ציית לה והיה חופשי. *אין ספק* !

באופן הגיוני, אם התזה של קאנט על רצון נכונה, לאנשים אין חופש או אחריות בכל מקרה, ואי אפשר להאשים אותם או לשבח אותם על מה שקורה להם. מנקודת מבט זו, אם ההיגיון נשמע ומציית לו, הצו האתי שלו (או מי שהציע אותו) הופך *לגורם* לפעולה טובה, והסובייקט אינו ראוי לשבח - בדיוק כפי שאם ההיגיון מתעלמים ממנו או לא מציית לו, רצונותיו ודחפיו של הסובייקט משתלטים, והוא חף מאשמה. לפיכך, קאנט לא חשב מספיק על הצעתו לעומק.

ברור שעלינו לומר שהבחירה להיכנע להיגיון מרמזת על מעשה *קדמי* של רצון חופשי, שחייב להיות ספונטני, אחרת ההיגיון היה שולט בסוכן בניגוד לרצונו. יש אנשים שאינם מתרגשים מטיעונים רציונליים, גם אם ההיגיון אכן משפיע על רבים מאיתנו. לפיכך, הרצון הוא ביסודו בלתי תלוי בהיגיון כשם שהוא בלתי תלוי בתשוקות. לסוכן יש בחירה בין השניים. אם הוא לא מצליח ללכת בעקבות ההיגיון, הוא נמשך לתשוקות; אם הוא הולך בעקבות התשוקות, הוא מתעלם מההיגיון. אבל בסופו של דבר הבחירה היא ספונטנית: זוהי חופש הרצון.

מעניין לציין שכמה פילוסופים פוסט-קנטיאניים הגיעו למסקנה ההפוכה, לפיה אנו "חופשיים" רק כאשר אנו פועלים *בניגוד* להיגיון. עמדה פוסט-מודרנית זו היא במובן מסוים תוצאה צפויה של עמדתו הרציונליסטית-מוסרליסטית של קאנט. אם מבינים שדבקות נוקשה בעקרונות כמו זו שהציע קאנט היא רק צורה נוספת של עבדות, נראה שהמרחב היחיד שנותר לרצון חופשי הוא אנרכיה מוסרית.

אבל עמדה זו של "הכל הולך" היא רק הצד ההדוניסטי של אותו מטבע; היא אינה תשובה הגיונית לקאנט. היא פשוט חוזרת לרעיון שחופש הוא "לעשות כל מה שאתה רוצה". התנגדותו של קאנט לכך נותרת תקפה [131]-

[131] קאנט מאשר כאן כמובן חוכמה עתיקה, המצויה במסורות הדתיות המרכזיות. כאשר האדם המערבי במאה ה -20 דחה את הדת היהודית-נוצרית לטובת "עקרון ההנאה", התובנה החכמה של קאנט התגלתה כ"מוסר" נוקשה ומיושן. אך כעת, אולי בין היתר הודות להתפשטות הרעיונות הבודהיסטיים

גם אם החלופה שהציע, "לעשות מה שההיגיון מצווה", גם היא מעוררת התנגדות.

ניתן להתגבר על הדילמה רק באמצעות הבנה מעמיקה יותר של הקשר בין סוכן לרצון, והשפעות כמו רצונות או תובנות רציונליות-מוסריות.

חשוב להבחין בין העצמי (או הנשמה או הרוח) לבין הגוף והנפש. האחרונים כוללים את כל המחשבות והרגשות הלא רצוניים של האדם, כלומר את כל הרגשות והתאבונות שהוא חש. זוהי טעות קוגניטיבית להזדהות עם כל אירוע *פסיבי כזה* של הגוף והנפש, כלומר לחשוב: "זה אני או ביטוי שלי". העצמי עשוי להיות מנותק מאירועים כאלה; הם למעשה "מחוץ" לו. (העצמי "ריק" מאירועים חומריים ומנטליים יחסית כאלה, אם להשתמש בביטוי בודהיסטי.)

עם זאת, אין פירוש הדבר שאנו רשאים להתנתק *מפעולותינו הפיזיות או הנפשיות הרצוניות* . את האחרונות יש לראות כהרחבות וביטויים של העצמי החפץ בהן; העצמי אחראי להן, גם אם הן מושפעות מגורמים פסיביים של גוף-נפש. איננו יכולים, בניסיון לפעול באכזריות מבלי לקחת על עצמנו אשמה, לטעון: "מכיוון שגוף-נפש זה אינו אני או שלי לחלוטין, כל פעולותיו אינן אני או שלי". גם זה - כלומר, הכישלון להזדהות עם אירועים פעילים של הגוף והנפש - הוא טעות בשיפוט.

תפקידה של התבונה כאן ברור אפוא: היא משמשת בעיקר להבחנה כנה בין האקטיבי לסביל, כלומר בין תחומי האחריות לאלו של אי-אחריות בחיי העצמי. צלילות כזו אינה מבטיחה מוסר, אף שהיא תנאי מוקדם לכך (ולכן כשלעצמה פעולה מוסרית). התבונה כאן משמשת כמשקל נגד להשפעת הרגש. העצמי חייב עדיין לאחר מכן לחוש את הבחירה ה"מוסרית" ולהפעיל רצון חופשי בכיוון זה.

במערב, אנשים רבים מתחילים להבין שוב שהמרדף הבלתי מרוסן אחר הנאה הוא מכוער, חלש והרסני לעצמי ולאחרים. אפיון ההדוניזם כעבדות נתפס יותר ויותר כמדויק, ברגע שחושבים על הדרכים הרבות שבהן אינטרסים מסחריים ופוליטיים משתמשים באמצעי ערמומי זה כדי לנצל ולשלוט באוכלוסייה. מהפכת ה"היפים" של סוף שנות ה-60 לא הייתה השחרור שטענה להיות, אלא שעבוד מוחלט לסמים, הפקרות מינית (המסתיימת בשחיתות) ומוזיקת רוקנרול (כלומר, רעש חזק נוכח בכל מקום).

פעולת רצון עשויה להיחשב כ"חופשית" ו"אחראית" ביותר כאשר הסוכן שלה מודע באופן מקסימלי לכל ההשפעות החיוביות והשליליות הפועלות עליו, *ולכך* שיש לו חופש פעולה ואחריות למעשיו בכל זאת.

מעצם הגדרתו, השפעות הן תנאים שאדם מודע להם פחות או יותר, ובכך ממלאים תפקיד ברצון המדובר. כאן, נציין כי מידת המודעות משפיעה על מידת הרצון החופשי. לאדם ער לחלוטין יש יותר חופש ואחריות מאשר לאדם שמתפקד חצי ישן.

שימו לב היטב להבדל הקיצוני בין חופש דרך מודעות לבין חופש ממודעות. אנשים המאשרים את קיומו וחופש הרצון עושים זאת בכוונה טובה להשתלט על חייהם. לעומת זאת, אנשים המכחישים או מפקפקים בכך עושים זאת בדרך כלל כדי להתנצל על מעשים מבישים או רעים מהעבר, או כדי להקל על מעשים כאלה בהווה ובעתיד. הם דוחים את הרצון החופשי כדי לשחרר את עצמם ממצפונם, על ידי הרדימו. הם משתמשים בערמומיות בהכחשה פילוסופית כזו כהשפעה רעה על רצונם, ומאפשרים רדיפה בלתי מרוסנת אחר ערכים לא אתיים.

2. השפעות לכאורה

השפעה *לכאורה* על רצון אינה בהכרח השפעה בפועל. עצם האמירה שמשהו השפיע על פעולתו של אדם אינה מרמזת שהוא אכן היה כך; כלומר, היא אינה הופכת את ההשפעה לכאורה לאחר מעשה להשפעה. זה אולי נראה מובן מאליו - אך ראוי להעלות את הנושא, משום שאנשים מבלבלים בין השפעה ראשונית להשפעה מאוחרת יותר.

> לדוגמה, חייב עשוי לומר לנושה "לא יכולתי לשלם לך היום בגלל חתונת בני", כשלמעשה החתונה לא השפיעה בפועל על ההחלטה לא לשלם, או ארכה כל כך הרבה זמן שהתשלום היה בלתי אפשרי, אלא שימשה כתירוץ כוזב, כאמתלה . אם לא החתונה עצמה *ולא המחשבה* על החתונה השפיעו בפועל על אי התשלום בשום צורה, לא ניתן לומר באמת שהאירוע האחרון נגרם *או הושפע* על ידי הראשון. עם זאת, אין

פירוש הדבר שהנושה לא יכול להיות מושפע לאחר מכן מהתירוץ שניתן, אם האמין בו או אפילו אם לא האמין בו.

כדי ש-X יוכל "להשפיע" על רצון Y כלשהו, יש צורך שהמחשבה על X *תקדים* לפעולה Y, וכן תקל או תקשה עליה במידה מסוימת. אם המחשבה על X התרחשה רק לאחר Y (למשל, כאשר X מוצהר באופן שקרי לאחר מעשה כסיבה ל-Y) - המציאות ש-X *לא* השפיע על Y לא משתנה. עם זאת, X עשוי בהחלט לאחר מכן, לאחר שהצהרה כוזבת זו נמסרה ונרשמה מנטלית, להתחיל להשפיע על *אחרים*, פעולות *עוקבות* של הסוכן הראשוני (הסוכן של Y) או של סוכן/ים אחרים.

אמירה של משהו ככזה, לא הופכת אותו לכזה - אפילו בתחום הרוח. ישנה אמת "אובייקטיבית", אפילו ביחס ליחסים "סובייקטיביים". אדם עשוי, עקב חוסר תשומת לב או כישורי התבוננות פנימית, או עקב זיכרון חלש, לא להיות בטוח מה רצונו, או מה השפיע על רצונו. במקרים כאלה, עדותו של אדם בנוגע לתהליכים הפנימיים שלו, גם אם כנה, עשויה להיות שגויה. בנוסף, במקרים מסוימים, אפילו בידיעת האמת, אדם עשוי לשקר במכוון, ולרצות לתמרן מישהו איכשהו בעזרת שקריו.

צופה חיצוני נמצא כמובן בעמדת נחיתות רבה בהערכת רצונו של אדם אחר וההשפעות המשפיעות עליו. בהקשרים כאלה, אנו מסתמכים לעתים קרובות על מה שניתן לפרש כחשיבה *פוסט-הוק ארגו פרופרטר הוק* , אך ליתר דיוק (בדרך כלל באופן מרומז, כמובן) מורכבת מביטול כל ההסברים האלטרנטיביים המחושבים להתנהגות נתפסת מלבד אחד, או בחירה בהסבר הנראה הסביר ביותר מנקודת המבט הנוכחית שלנו.

(זהו כמובן תחום שלם של לוגיקה בפני עצמו, שאותו איני יכול לקוות לכסות בכמה הערות.)

אגב, כשאנו מדברים על מישהו בעל " **רוח** " מסוימת, אנו מתכוונים במקור לכך שהאדם המדובר פועל עם *דפוס גישה מסוים* , כלומר אנו מתייחסים להיבטים של רצונו *האישי* . לדוגמה, אדם יכול להיות בעל "רוח טובה" (למשל, להיות חרוץ, נלהב) או "רוח רעה" (למשל, להתלונן ללא הרף, להתנגד).

אבל יש אנשים *שהפכו* את המשמעות הזו של המילה "רוח" למציאות, ומרמזים על כך שישות *חיצונית לא חומרית* (משהו כמו רוח רפאים)

פולשת ומאכלסת אנשים, מאלצת אותם להתנהג כך או אחרת. פעולותיו של האדם המדובר במקרה זה אינן עוד שלו, אלא של מישהו אחר. נשמתו של האדם איבדה את רצונה החופשי, והייתה נתונה להשתלטות רוחנית.

דרך הסבר זו נמצאת בדת הנוצרית ובקרב שאמאניסטים אפריקאים, לדוגמה. 'רוח הקודש', 'השטן גרם לי לעשות את זה' - הן דוגמאות לכך. אמונה נפוצה נוספת היא שיין או משקה חריף מטמיעים 'רוח של שכרות' בשותה.

הבעיה עם הסברים כאלה, באופן הגיוני, היא שבמקום להסביר את הרצון על ידי השפעתם של תנאים שאינם קובעים, הם מבטלים, ipso facto, את הרצון ומבטלים את האחריות.

18. פרק שמונה עשרה

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרקים 3 ו-8.

1. מטרות המדיטציה

מדיטציה היא אמצעי להגברת התודעה. המטרה הסופית של מדיטציה היא, לפיכך, להגיע *לרמת התודעה הגבוהה ביותר* האפשרית לאדם. הטוב העליון הזה (*summum bonum*) נתפס בדרך כלל כמשולש, אם כי שלושת ההיבטים הם בסופו של דבר אותו אירוע, שניתן לכנותו " **הגשמה** ".

ההיבט הראשון הוא ' **הארה** ', אשר ניתן להגדירה כהתגברות על כל בורות, אשליה או תעתוע אישיים, במובן הרחב ביותר. זוהי תודעה מקסימלית וכוללת; הפוטנציאל הרחב והעמוק ביותר לידע (כולל מידע והבנה).

ההיבט השני הוא ' **שחרור** ', אשר ניתן להגדירו כהתגברות על כל החולשות, הקשיים או המכשולים האישיים, במובן הרחב ביותר. לפיכך, *הארה מתייחסת לקוגניציה, בעוד ששחרור עוסק ברצון* . אמנם מדובר בהישגים אפשריים, אך הם בהכרח מתאחדים ולא נפרדים, כאשר שחרור הוא תוספת הכרחית להארה. ידע הוא חופש.

> שימו לב שהמונח "הארה" (או "אילומינציה") מתפרש לעתים קרובות כמתייחס לחוויה פנימית כלשהי של אור. אבל האנלוגיה המנטלית הזו ל"ראיית אור" פיזית, למרות שלעיתים יש לה ערך, אינה המהות שאליה מתכוון המונח. עדיף לדמיין דימוי של אדם ההולך בהיסוס בחושך, מגשש את דרכו באיטיות - כשלפתע נדלק אור בהיר. כעת, הוא יכול סוף סוף לראות הכל סביבו ולאן הוא

> הולך, והוא יכול ללכת בחופשיות ולמצוא כל חפץ שהוא מחפש מבלי להתנגש בדברים. אנלוגיה זו עדיפה, משום שהיא ממחישה את השילוב בין אור לחירות. אדם בחושך הוא כמו אדם בשלשלאות, בקושי מסוגל לזוז, לא בטוח ומפוחד, לא מסוגל לנסוע ישירות לכל יעד ונאלץ להשקיע מאמץ רב מדי כדי ללכת מרחק כלשהו. כאשר האור נדלק, הוא משתחרר מיד מכבליו הבלתי נראים, והוא יכול לקפוץ, לדלג ולרקוד כרצונו, ולרקוד משמחה.

התוצאה השלישית המשוערת של השגת שיא התודעה היא הבנה אתית משופרת מאוד - או " **חוכמה** " [132]. *זה קשור לתפקוד השלישי של הנשמה, שהוא הערכה.* זה מרמז על מקסימום של חוכמה בשיפוטי הערך ובחתירות של האדם. לא יספיקו ידע וחופש, אם אדם אינו מודע לערכים ולכן אינו מסוגל למוסר.

כשם שהערכה באופן כללי כרוכה בפעולתן של שתי פונקציות הקוגניציה והרצון – כך חוכמה היא התוצאה הטבעית וההכרחית של הארה ושחרור. בכל רמה של החוויה האנושית, הערכה נבונה מעידה על צומת הרמוני בין ידיעה לרצון. חוכמה, או חוכמה קיצונית, מתרחשת כאשר פונקציות אלו מגיעות לשיא שלמותן.

יש להדגיש כי חוכמה אינה רק משמעה *הבחנה* בין טוב לרע בכל סיטואציה נתונה, אלא גם מרמזת על *עשייה טבעית* של מה שנכון והימנעות ממה שגוי באותו סיטואציה. זוהי אינה הבנה תיאורטית בלבד של ערכים, אלא גם כרוכה בתרגול של מידות טובות המעידות על הפנמה מלאה של הבנה כזו. היכולות הקוגניטיביות והרצוניות של החכם תואמות זו לזו.

בעוד שהארה מלאה, שחרור וחוכמה עשויים להיחשב כמטרה/ות הסופיות של מדיטציה – אנו כמובן עדיין עשויים להתייחס לדרגות מוגברות אך

---

[132] יש שיטענו כי השגת הארה/שחרור מציבה את האדם "מעבר לטוב ולרע". אך אין לפרש את משמעות הביטוי הזה בצורה שגויה כמרמזת על כך שאדם הופך להיות עצמאי ממוסר. להיפך, פירוש הדבר הוא שאדם הופך להיות כה חכם עד שאינו יכול לדמיין שום זכר לערך במנהגים לא מוסריים או לא מוסריים. ההוכחה לכך היא שמורים שהבינו אותם תמיד מטיפים מוסר לחסידיהם. לא משום שהמורה צריך להזכיר לעצמו הגבלות כאלה, אלא כדי למנוע מהחסידים לאבד את דרכם בדרך להגשמה.

פחות משלמות של ידע, חופש והבחנה (בין טוב לרע, נכון ולא נכון) כמטרות ביניים בעלות ערך. המצב אינו "או או" – כלומר, עיוורון מוחלט, אימפוטנציה וטיפשות, או שלמות מוחלטת. ייתכן שנצטרך לעבוד בהדרגה לעבר האידיאל, לעבור שיפורים חלקיים עד שנגיע לתוצאה הרצויה.

סביר להניח שהחוויות שלנו יהיו פרופורציונליות להתקדמות שלנו לאורך נתיב או דרך זו. ייתכן שיהיו לנו חוויות רגעיות, כביכול מיסטיות, בעלות עוצמה פחותה מחוויית ההארה האולטימטיבית, אך אנו מוצאים גמול כזה מעודד ומעורר. אם נתרגל מדיטציה בצורה נכונה ובקביעות לאורך תקופה ממושכת, תחושת החופש שלנו עשויה לגדול באופן ניכר. דברים נראים ברורים וקלים יותר, ואנו מפגינים יותר ויותר חוכמה בבחירות שלנו.

מסורות מדברות אפוא על *דרך שלמות* או *דהמאפאדה* (דרך השלמות), שמרמזת על דרך רוחנית ארוכה שיש לעבור, עד שהצעד הסופי משנה הכל באופן קיצוני עבורנו ואנו מגיעים להגשמה מלאה.[133]

יש לציין כי למונח "מימוש" יש משמעות כפולה, אחת יחסית ואחת מוחלטת:

- זה מסמל, ראשית, את מימוש הפוטנציאל האישי המלא של אדם כבן אדם, כלומר את ההתבגרות המלאה של יכולות הקוגניציה, הרצון וההערכה שלנו.
- בנוסף, זה מצביע על כך ששלמות עצמית זו חופפת להישג הקיצוני של הכרת מציאות מוחלטת, חופש מקסימלי וחוכמת בחירה.

מבחינה הגיונית, שני ההישגים הללו אינם בהכרח זהים: ניתן לטעון שהמיטב היחסי של אדם נתון עדיין אינו טוב מספיק במונחים מוחלטים. עם זאת, פילוסופיות רוחניות מסוימות מתגברות על התנגדות אפשרית זו על

---

[133] עליי להוסיף כי איני יכול, עד כה בחיי, *להתחייב באופן אישי* להיתכנות של הארה, שחרור וחוכמה מוחלטים. אני מניח שזה אפשרי, משום שמסורות אנושיות רבות טוענות שזה הושג על ידי אנשים מסוימים: זוהי עדות שמועה התומכת בתזה. יתר על כן, נראה לי מתקבל על הדעת וסביר שגבהים כאלה של הישגים יהיו אפשריים. עם זאת, למען האמת, אני עצמי לא הגעתי אליהם. אבל גם אם גם אני הייתי עד חי, הקורא עדיין היה צריך להתייחס למידע כאל מידע ממקור שני, עד שאם אי פעם הוא או היא יגיעו להבנה אישית.

ידי בחינת האפשרות למתוח את החתירה לשלמות האולטימטיבית על פני יותר מחיים אחדים.

יתר על כן, ישנן שתי דרכים לראות את המיזם המדיטטיבי; דרכים אלו מכונות בזן כחתירה להגשמה הדרגתית לעומת פתאומית.

- אנו יכולים לראות את עצמנו כעומדים איפשהו על הר, להוטים לטפס לפסגתו, על ידי "עבודה על עצמנו" בחריצות. עלינו למצוא את הדרך הטובה ביותר לעשות זאת, בין אם על ידי מישוש דרכנו לבד, באמצעות מפות שהועברו לנו מקודמינו, או על ידי מסע עם מחפשים אחרים. לפעמים אנו עשויים ליפול אחורה, ונצטרך לטפס שוב רק כדי להגיע למיקומנו הקודם. לפעמים פסגת ההר נראית קרובה; ואז, כשאנו מתקרבים אליה, אנו מגלים שההר גדול בהרבה ממה שנראה מלמטה. טיפוס הרים זה עשוי לקחת חיים שלמים של עבודה קשה; יש האומרים חיים שלמים רבים.
- דרך נוספת לראות את האתגר היא כחידה שיש לפתור. אילו רק היינו יכולים למצוא את המפתח, הוא היה פותח בפנינו את הדלת להבנה. אין צורך לטפס או להזיז הרים. צריך רק להיות ערניים כל הזמן לרמז כלשהו, קשובים לרמז כלשהו - שיכול להגיע לרגע מכל מקום [134]. אם נזהה אותו איכשהו, יוסר הצעיף והכל יתבהר בדיוק במקום בו אנו עומדים. ההר ייעלם בן רגע, ולפתע נמצא את עצמנו בציר המרכזי שלו (בדיוק כמו מישהו בפסגה). אין צורך לטפס; העבודה דורשת עבודת בילוש.

כמובן, שתי נקודות המבט נכונות וראוי לזכור אותן. נראה שהטיפוס ארוך הטווח הוא מנת חלקנו המשותפת; אך זוהי תקוותנו המשותפת לחדור באופן מיידי דרך תעלומת הקיום. האחרון אינו כה קיצור דרך בדרך למעלה, אלא חיתוך והתמוססות של האשליות הבסיסיות. יתר על כן, תיאטרון החיפוש שלנו אחר תובנה אינו כה "שם בחוץ" אלא "כאן בפנים".

---

[134] זוהי הרוח הפרואקטיבית של מדיטציית *קואן* , בה דוגלת אסכולת הזן רינזאי, בניגוד למדיטציית *הזאזן הנראית "פסיבית" יותר* , בה דוגלת אסכולת סוטו. האחרונה, אשר תסווג בפרדיגמה הקודמת של טיפוס הרים, אינה למעשה פסיבית כפי שהיא נראית לצופה מהצד.

הבחנה נוספת שיש לציין היא בין מימוש זמני/חלקי לבין מימוש קבוע/מלא. בדרך למימוש מלא, ייתכן שאדם יחווה לרגעים הצצות ממנו. עם זאת, טעימות מוקדמות כאלה של גן עדן אינן נחשבות כהגשמה במובן הצר. אדם מתממש באמת רק כאשר הוא נמצא באופן בלתי הפיך בחוויה כזו.

בנוגע לטרמינולוגיה, יש לציין כי המונחים מימוש, הארה, שחרור ו(השגת) חוכמה, משמשים בפועל לרוב לסירוגין, משום שלא ניתן להשיג אף היבט של אירוע זה ללא האחרים. לעיתים, מימוש (וכו') נכתב באות גדולה (הגשמה), כדי להבחין בין שלם וסופי לבין מימוש חלקי או זמני. בדרך כלל, ההקשר מבהיר לאיזו גרסה מכוונה.

מונח נוסף המשמש בדרך כלל להכרה הוא " **התעוררות** ". מונח זה מרמז על כך שהקיומנו כפי שאנו נחווים בדרך כלל הוא כמו חלום - חלום על בעיות שלא ניתן לפתור מתוך החלום, אלא רק על ידי יציאה מוחלטת ממצב השינה. חוויתי חלומות כאלה מדי פעם: איכשהו נלכדתי במצב קשה מאוד ולא יכולתי לדמיין דרך לצאת ממנו, שום תרחיש מנצח; אז (בהבנתי שאני חייב לחלום), פשוט גרמתי לעצמי לצאת מהשינה [135], ופתרתי את הבעיה בצורה רדיקלית.

עבור האדם שזה עתה התעורר, העולם שבתוך החלום, על כל קשייו הבלתי נמנעים לכאורה, מאבד לצמיתות כל חשיבות, והופך בן רגע לחסר טעם להתעסק בו. מטאפורה זו ממחישה כיצד התעוררות רוחנית היא יותר מקבוצה של פתרונות אד-הוק לבעיות הקיום הרגיל: זהו פתרון כללי שחודר דרך האשליות ולוקח אותנו היישר למציאות הבסיסית. דימוי זה מקל על תפיסת ההבנה.

---

[135] ניתן להשוות את החוויה להימצאות בעומק מסוים מתחת למים, ולשחייה מכוונת אל פני השטח.

2. העצמי האינדיבידואלי במוניזם

בהינתן התזה המוניסטית שתוארה בקצרה (בפרקים הקודמים של *מדיטציות*), אנו יכולים להבין שלעצמי 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* .[136]

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 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

---

[136] 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.

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).[137]

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"; 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

---

137 נמשיך לדון בנושא הארעיות בהמשך הספר *"מדיטציות"* .

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.[138]

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

---

138 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.

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" [139], ובאמצעותם מעניקים לדוקטרינתם יוקרה בקרב לא-פילוסופים ופילוסופים שטחיים. אך עמדה זו

---

[139] 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* .

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.

19. פרק תשע עשרה

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרקים 14-12.

1. 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 [140]. אם ננסה לפתח מערכת פילוסופית קוהרנטית, תוך

---

[140] 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

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 הנחוותות 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 [141].

והערכה. האגו של הפסיכואנליטיקאים כרוך במעגליות, שכן הוא מעלה את 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.

[141] 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.

2. התעלמות 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 נוטים 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.

3. הקלה מסבל

אנשים רבים רואים במדיטציה נווה מדבר רגעי של שלווה, מפלט מהמולת העולם, תרופה נגד הלחצים והמתחים של חיי היומיום. הם משתמשים בה כדי לקבל מעט שלווה ורוגע יומיומיים, כדי "להתרכז" שוב ולהחזיר לעצמם שליטה עצמית, כדי להתמודד טוב יותר עם חייהם. אף על פי כן, אם יתרגלו אותה באופן קבוע, לאורך זמן מספיק, למשך מספיק זמן מדי יום, הם בוודאי יגלו בכל מקרה את יתרונותיה הרוחניים הגדולים והקיצוניים יותר.

מטרה כללית אחת של מדיטציה שלא הזכרנו עד כה היא הקלה מסבל. כולנו, במידות שונות, בזמנים שונים של חיינו, חווים סבל - ואף אחד לא

באמת אוהב אותו [142]. הרצון להימנע מסבל או להיפטר ממנו הוא לעתים קרובות הדחף או המניע העיקרי למדיטציה, לפני שאנו מפתחים פרספקטיבה רחבה יותר (כמו "התפתחות רוחנית", למשל) הקשורה לתרגול זה.

לכן, "שחרור" מתפרש לעתים קרובות כ"שחרור מסבל", לפני שהוא מובן כ"שחרור ממגבלות הרצון". שתי פרשנויות אלו אינן סותרות כפי שהן עשויות להיראות, משום שסבל הוא *השפעה שלילית*. *מרצון* , כך שכאשר אנו משחררים את עצמנו מהראשון, אנו חווים את שחרורו של האחרון. שביעות רצון, ההפך הגמור מסבל, מרמזת על חיים זורמים בצורה חלקה.

> הקשר בין מדיטציה להקלה מסבל אינו תמיד פשוט וישיר. למרות שנכון שעם הזמן מדיטציה הופכת את האדם לחסין מפני הפרעות רבות, היא עשויה בתחילה לזמן מה להפוך אותנו רגישים הרבה יותר אליהן [143]. כאשר אנו פחות מודעים, היכולות שלנו פועלות בדרכים גסות יותר, כך שאנו מרגישים פחות. ככל שאנו מעדנים את היכולות שלנו, והופכים מודעים יותר, אנו באופן טבעי מרגישים בצורה ברורה יותר. מסיבה זו, אדם המתרגל מדיטציה עשוי אף למצוא לעיתים שלווה פנימית מעט מפחידה ולבנות לה התנגדות, כמו מישהו שנמנע בזהירות ממשטח שהוא חושד שיש בו מטען חשמל סטטי [144]. גם לשלווה צריך להתרגל.

אין לבלבל בין סבל לכאב, אלא מתייחס לתגובה הפסיכולוגית שלנו לתחושות כאב. יש אנשים שלא יכולים להתמודד עם כאב מורגש כלל;

---

142 אפילו לא מזוכיסטים, המשתמשים בסוג אחד של כאב כפתרון לכאב מסוג אחר. לדוגמה, הם עשויים לרדוף אחר כאב פיזי כדי להימנע מהתמודדות עם תחושת אשמה כלשהי או כדי לשכוח חווית ילדות לא נעימה.

143 אדם המתרגל מדיטציה בקושי יבחין ברעש חזק פתאומי כמו פיצוץ, אך ימצא "מוזיקה" כמו רוק או טכנו (למעט יוצאים מן הכלל רגועים) בלתי נסבלת לחלוטין! בניגוד לאדם שאינו תרגל מדיטציה, שעשוי לקפוץ מפחד למשמע הפיצוץ, אך ימצא מוזיקה משימורים מרגיעה.

144 התנגדות כזו כונתה "אימה מהארה". למעשה, רוב האנשים ששמעו על מדיטציה אך מעולם לא העזו לנסות אותה, חשים אימה זו. הם חושבים שהם איכשהו יאבדו ויטבעו בים ההארה. ואכן, הם יעשו זאת - במובן שהם יאבדו את האינדיבידואליות שלהם. אבל מה שחשוב להבין הוא שהסיכוי הזה אינו מפחיד אלא סיבה להתרוממות רוח.

בעוד שאחרים, למרות שהם חשים את אותו כאב, לא לוקחים אותו ללב באותה מידה. יתר על כן, סבל מתייחס לא רק לכאב שחווינו, אלא עשוי להתייחס לחוסר הנאה; כלומר, לתסכול של חוסר קבלת הנאה שייחלנו לה או ציפינו לה, או של אובדן הנאה שהייתה לנו לזמן מה.

כל זה כמובן נוגע לכאב או הנאה נפשיים כמו גם לכאב גופני. כאב או הנאה יכולים להיות מורגשים כתחושה פיזית גרידא (למשל, אצבע שרופה או צביטה של רעב); או כתחושה ויסצרלית המתרחשת בגוף אך יש לה סיבה נפשית (למשל, פחד קר בבטן או אהבה חמה בחזה); או שוב, כחוויה נפשית גרידא (למשל, תחושה מעורפלת של דיכאון או התרוממות רוח).

סבל מתייחס בעיקר לכאב ממשי; אך לעתים קרובות הוא מתייחס לכאבים זכורים או צפויים. לדוגמה, אדם עשוי לסבול במשך שנים מחוויית ילדות רעה; או שוב, אדם עשוי לסבול רבות בציפייה למשימה גדולה וקשה שעליו לעשות בקרוב. סבל יכול להתייחס גם לדברים מופשטים או מושגיים, בין אם בעבר, בהווה או בעתיד. לדוגמה, אדם עשוי לסבול מהעוול הכללי של החיים. בכל המקרים הללו, עם זאת, מורגשים כמה רגשות שליליים קונקרטיים בהווה, וניתן לפרש את הסבל כמתייחס אליהם.

במרכז הלימוד הבודהיסטי עומדת עובדת הסבל האנושי. דבר זה מתבטא בארבע האמיתות הנאצלות שלימד מייסד דת זו, דהיינו: (1) שהחיים הם סבל, כלומר שסבל מסוג זה או אחר הוא בלתי נמנע בקיומם של יצורים חיים כמונו; (2) שלסבל כזה יש סיבה, כלומר התקשרויותינו *לדברים* של העולם הזה, תשוקתנו להנאות וסלידתנו מכאבים; (3) שאנו יכולים להיפטר מסבל, אם ניפטר מסיבתו (התקשרות); ולבסוף, שהדרך להיפטר מסבל היא דרך דרך שמונה הנתיבים.

רשימת האמצעים האחרונה כוללת מדיטציה, ככלי יעיל מאוד לגילוי ההיקשרות של האדם והדרכים להתנתק מההתמכרות שלו אליהן. ברגע שמתחילים לתרגל מדיטציה, מגלים את כוחה לגרום לנו להיות אדישים יחסית לכאב או לחוסר הנאה - כלומר לגרום לנו לסבול פחות בקלות ובצורה עזה.[145]

---

[145] ביוגה, מלמדים גישה הנקראת *פראטיהארה* , הכוללת התמקדות ברורה בכאב שאדם חש, הערכת רגועה של היקפו ועוצמתו המדויקים; לאחר

בודהיסטים טוענים, בנוסף, שהמכשול האולטימטיבי לחופש מסבל הוא אמונה בעצמי - שכן להיות בעל עצמי פירושו להיות בעל *אינטרסים מסוימים* , ולכן לחוות כאב כאשר אינטרסים אלה מתסכלים (כפי שזה בלתי נמנע במוקדם או במאוחר) והנאה כאשר הם מסופקים (לרגע). מכאן נובע, לדעתם, ששחרור מסבל (האמת הנאצלת השלישית) לא היה מתקבל על הדעת, אם לא היו מקדמים את "ריקנות" העצמי. שכן רק "לא-עצמי" יכול להיות חופשי מהמכות הטמונות בעולם ארעי כמו שלנו.

עם זאת, אני מבקש לחלוק על דוקטרינה זו, לא כדי לדחות אותה באופן גורף, אלא כדי לציין שדוקטרינה חלופית אפשרית באותה מידה. נוכל לטעון באותה מידה, מנקודת מבט מונותאיסטית, שכאשר הנשמה האינדיבידואלית מתמוססת בחזרה בנשמה האוניברסלית, שהיא אלוהים, היא חופשית מכל כפיות לגחמותיו של עולם חומרי-מנטלי זה. אשליית האינדיבידואליזציה, ולא האשליה לכאורה של עצמיות, עשויה להיחשב כסיבה מספקת לחשיפה לסבל; והסרת סיבה זו עשויה להספיק כדי להסיר את הסבל.

שוב אני מדגיש: הוויכוח על העצמי הוא תיאורטי ואינו משפיע (לדעתי) על יעילות המדיטציה.

הלקח המעשי שיש ללמוד מהתורה הבודהיסטית הוא חשיבותה של "התקשרות" בפסיכולוגיה האנושית. ההבנה הזו, ששורש הסבל הוא הרדיפה אחר הנאות כביכול, או הימנעות מכאבים, היא מרכזית. חרדה, תסכול, עצב, כעס, אכזבה, דיכאון - רגשות כאלה הם בלתי נמנעים תחת משטר ההתקשרות, לאור ארעיותם של כל הערכים היומיומיים.

אם רודפים אחר הנאה ארצית מכל סוג שהוא, בסופו של דבר יסבול מכאב. אם המרדף אחר הנאה מצליח, הצלחה כזו היא בהכרח קצרת מועד, והאדם נידון להגן על הנאה קיימת או לרדוף שוב אחר הנאה, או שיחוש כאב על אובדנו. אם המרדף אחר הנאה אינו מצליח, האדם חווה את הכאב של אי השגת מה שרצה, והוא נידון להמשיך לנסות שוב ושוב עד שיצליח. באופן

זמן מה, כאב בו מביטים נוטה להיעלם או לפחות הוא מרגיש פחות דחוף. זהו, אם כן, סוג של ניתוק או התעלות מעל כאב - לא באמצעות הימנעות ממנו, אלא על ידי התמודדות איתו.

דומה, הימנעות מכאב היא עבודה במשרה מלאה שאין לה סוף באופק - כאב בפני עצמו.[146]

לכן, חכם להימנע מהיקשרות, ולפתח גישה מרוחקת יותר להיבטים הנמוכים יותר של החיים. זה לא רק מציל את האדם מסבל עתידי, אלא גם משחרר את האנרגיות שלו למרדף אחר ערכים רוחניים מתמשכים.

מדיטציה עוזרת לנו (לעצמי, לנשמה) להתייחס לרגשות שחווים בגוף ובנפש, וכך להתעלות עליהם. ניתן להבין זאת על ידי הניגוד בין שתי צורות טענה:

(a) "אני מרגיש [תחושה כזו או אחרת]", ו

(b) אני חווה [תחושה מסוימת של גוף-נפש]".

שני משפטים אלה עשויים להיחשב שקולים לכאורה - אך המבנה השונה שלהם נועד להדגיש הבדלים סמנטיים חשובים. ב-(א), הנושא "אני" הוא מונח מעורפל, והפועל והמשלים שלו נלקחים כפשוטם. ב-(ב), הנושא "אני" הוא מונח ספציפי יותר, והפועל והמשלים מכוונים בצורה ברורה יותר.

ב-(א), הסובייקט רואה את פעולת התחושה כפעולה בפני עצמה, כהרחבה של עצמה. ב-(ב), הסובייקט טוען רק לעובדה הקוגניטיבית של החוויה, ורואה בכל דבר אחר כאובייקט בלבד ביחס לפעולה קוגניטיבית בלעדית זו. לכן, משמעות ה"אני" שונה בבירור בשני המשפטים: ב-(א), הכוונה היא לאגו, ואילו ב-(ב) הכוונה היא לעצמי או לנשמה.

זה כדי להמחיש שכדי להתעלות מעל רגשות, עלינו להפוך אותם לאובייקטיביים, וליתר דיוק לזהות את ה"אני" או את העצמי שלנו עם המימד הרוחני (או הנשמה) שלנו ולא עם הגוף והנפש שלנו.

---

146 סבל לובש צורות רבות ומורכבות. קחו לדוגמה את התסכול של אדם עשיר, שכבר יש לו כל מה שהוא יכול להזדקק לו או לרצות, ולכן אינו מוצא שום דבר חדש לבזבז עליו את כספו. הוא אינו חופשי מהיקשרות חומריות, יש לו את האמצעים החומריים הדרושים, אך לעולם אין שום דבר נוסף או חדש להציע לו. זוהי סכנה של עושר - משום שהנטייה במצבים כאלה היא לפנות לתחושות חדשות, מעוותות יותר ויותר.

20. פרק עשרים

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרקים 15 ו-16.

1. לעמוד באתגר

אנשים ללא חיים רוחניים דומים למתים מהלכים; הם כמו קליפות ריקות ועסוקות. יש להם גוף ונפש, שלמענם הם פועלים בדרכים רבות; אבל זה כאילו אין להם נשמה, שכן הם כמעט ולא מקדישים להן אנרגיה. רק כאשר אדם חי חיים רוחניים, חיים מלאים ביותר ויותר דאגות רוחניות, ניתן לומר שהוא באמת חי. נסו זאת, ותבינו.

ברגע שאדם רצה והחליט להשיג את מלוא הפוטנציאל שלו [147], עליו לעשות כל מה שדרוש או מועיל לשם כך, ולא להסס או להתמכר לעיסוקים סותרים או חסרי תועלת. יש לשאוף בנחישות, בתבונה ובמשמעת.

על המחפש לקחת אחריות אישית על ההארה והשחרור שלו. היו פתוחים להדרכה רוחנית וחפשו אותה, אך באופן בסיסי היו ה"גורו" (מורה חכם) של עצמכם.

חשוב להבין שהחיים קצרים והעבודה שיש לעשות ארוכה. כשאדם צעיר, בדרך כלל יש לו את הרושם שנותר לו הרבה זמן לעשות את מה שצריך לעשות, וחושב שיש לו זמן להתפנק קצת (או הרבה). כשעוברים את גיל העמידה ומביטים לאחור, מבינים כמה מהר הזמן טס וכמה זמן בזבז לשווא. וכשמגיעים לגיל מבוגר, מצטערים מאוד שלא השקיעו את המאמץ הנדרש כשהיו צעירים וחזקים הרבה יותר.

---

147 תנוחה שהבודהיסטים מכנים " *בודהיצ'יטה* ".

וכמובן, אף אחד מאיתנו לא יודע כמה מהר הוא או היא ימותו. זה יכול להיות היום, מחר, השבוע, החודש, השנה, תוך מספר שנים... אף אחד לא יודע. כולנו כמו פרח: תחילה ניצן, אחר כך יופי רענן ועדין, אחר כך נובלים, ולא נראה שוב לעולם.

דימוי טוב לתהליך ההתעלות הוא של תינוק ברחם. הרחם מסמל את 'העולם הזה' (כלומר, העולם החומרי), ומחוץ לרחם נמצא 'העולם הבא' (כלומר, העולם הרוחני). כשם שתינוק ברחם מתהווה וגדל בהדרגה, כהכנה ליציאתו לקיום עצמאי יותר, כך גם עבודתנו הרוחנית מכינה אותנו ל'מוות' מהעולם הזה ול'לידה' בעולם הבא. רוחניות מקלה על המעבר שלנו.

בנוגע לאיכות התגובה הרצונית הנדרשת, המלצה כללית שהייתי מציע היא: עדיף להשתמש ב"רצון חלק" מאשר ב"רצון גס". הרצון שלנו גס כשאנו מנסים להשתמש ב"כוח" כדי לחולל שינוי, כלומר כשאנו פועלים באופן יחסית לא מודע, ללא כיוון מדויק, ומבזבזים אנרגיה. רצון חלק הוא הגישה ההפוכה - זהו "מחושב", כוח שקט, המיושם בצורה מופתית כיצד, היכן ומתי המתאים, למשך כל הזמן הדרוש.

> נוכל להמחיש את ההבדל בהתייחס ללחימה. הלוחם הפחות מנוסה זורק אגרופים בפראות, בעיוורון, בתקווה שאולי אחד מהם ינחת בהצלחה. הלוחם המנצח ממתין ברוגע לפתיחה ממשית, ומכוון את מכותיו במדויק; הוא נצמד ליריבו ודוחף אותו בדיוק בכמות הכוח הנדרשת, ממשיך להתקדם עד שהמשימה הושלמה במלואה.

איני מתכוון לכתוב מדריך למחפשי רוח. איני רואה את עצמי מוסמך מספיק. הייתי פשוט חוזר על מה שאמרו או כתבו אנשים רבים אחרים בכל המסורות. יתר על כן, יש כל כך הרבה לומר, כל כך הרבה פרטים להזכיר, שהמשימה היא באמת אינסופית.

אף על פי כן, ברצוני להעיר כמה הערות הרלוונטיות למצב התרבותי הנוכחי. החברה של ימינו, תחת השפעתם של מחנכים, תקשורת ופוליטיקאים הפונים לדחפים הנמוכים ביותר של אנשים, סטתה באופן גלוי מאוד (במהלך חיי) לצד של רדידות מוחלטת ונהנתנות מטופשת. ברצוני כאן להגיב לכמה היבטים של מתקפה זו, ולהציע לקוראים כמה עצות.

מי שמעוניין בכנות במדיטציה, צריך לאמץ אורח חיים המתאים לה. זה אולי לא יהיה קל בהתחלה. ישנם הרגלים רעים רבים לשבור, אך עם מאמץ מושכל ומתמשך, זה בהחלט אפשרי.

למעשה, מעט מאוד מאמץ נדרש מלבד תרגול מדיטציה קבוע ומתמשך - יותר ויותר מדי יום. כי ככל שמתקדמים במדיטציה, התנהגותו נוטה להתאים את עצמה באופן טבעי לרמת התודעה שהיא מייצרת. דברים שנראו בעלי ערך קודם לכן פשוט מפסיקים להרשים אותנו כל כך, והם נופלים מהדרך מעצמם.

ועדיין, נדרשת נחישות אישית מסוימת - אחרת מסתכנים באובדן אוצר המדיטציה. צריך אופי כדי להתקדם.

2. התמודד עם עובדות בשוויון נפש

צעד ראשון בעבודה רוחנית הוא להסתכל על "מצב החיים" הנוכחי של האדם כנתון - כלומר לקבל אותו כפי שהוא, מבלי להתבכיין ולהתלונן על איך "חולקו הקלפים". זו אינה גישה של פטליזם, משום שהכוונה היא לשפר את המצב. זוהי פשוט הבנה שכל מצב שאדם נמצא בו בכל זמן נתון הוא נוף גרידא, *עיצוב תיאטרלי גרידא* סביב מחזה חייו, שהוא במהותו מחזה *פנימי* . דברים ואנשים סביבו הם רק תפאורות וצוות שחקנים - הדרמה הפנימית היא מה שחשוב.

בפרט, אסור לאפשר לעצמו להיות מוסח או מוטרד על ידי אנשים ואירועים בעולם הסובב אותו הוא תופס כטיפשים או כרעים, עד כדי כך שעבודתו הרוחנית של האדם תיפגע או תיחסם במידה ניכרת. מדיטציה דורשת ומטפחת איזון ושלווה; אם זוהי אדישות, היא נובעת מפרספקטיבה ולא מצרות אופקים. אם היינו ב"נירוונה" במקום ב"סמסרה", לא היה צורך בהתפתחות רוחנית.

טיפשי לבזבז זמן ואנרגיה יקרים על טינה. עלינו לראות את העולם שאנו מוצאים את עצמנו בו כנתון - *עולם זה הוא מטבעו* (כמורכב, עם פרטים משתנים ואינטראקטיביים) *עולם לא מושלם עם אנשים לא מושלמים* . אין טעם להתעצב או לכעוס על מצבים או אנשים; דברים ואנשים הם מה

שהם. ברגע שעובדות אלה מוכרות ומתקבלות, במקום להתחמק או לדחות אותן, אפשר להתחיל לפעול (בעיקר על עצמך) כדי לשנות דברים לטובה.

יהא מצבו של אדם אשר יהיה – בין אם הוא בריא או חולה, מוקף או בודד, חופשי או משועבד, עשיר או עני, מועסק או מובטל, נשוי או רווק וכו' – החיים תמיד יקראו לו לממש מידות מסוימות, כמו אומץ, מאמץ, התמדה, טוהר, כוח, טוב לב, יושרה וכן הלאה. נראה כי לאדם עשיר קל יותר מאשר לעני – אך עוני עשוי למעשה להקל על מידות מסוימות בעוד שעושר מרחיק אותן; באופן דומה, בכל שאר המקרים.

החיים מציבים את אותן *דרישות מוסריות* לכולנו, ושינוי הנוף שמסביב אינו משנה את האתגר הבסיסי הכרוך בכך. אין טעם לנענע את האגרוף כלפי אלוהים, או לקנא או להאשים אנשים אחרים, על מצבו הנוכחי. יש להתייחס למצבו הנוכחי (יהיה אשר יהיה) *כהקשר ומסגרת הטובים ביותר האפשריים* למעלות שאדם צריך לממש מבחינה רוחנית כרגע.

על האדם לראות שהמצב בו הוא נמצא מספק את ההזדמנות האידיאלית למידות הטובות הנדרשות לו כרגע. ניתן לראות זאת כ"רצון האל" או כ"קארמה של האדם"; אך בכל מקרה, כמקום הטוב ביותר להיות בו להתקדמות הרוחנית שלו. עם הבנה זו, ניתן להתמודד עם מצבו בהכרת תודה ובאופטימיות, ולהתמודד עם קשייו באנרגיה ואף בהנאה.

> לאחרונה חוויתי חוויה ישירה וחזקה מאוד של ניתוק. זה היה אחרי יום שלם של צום ותפילה (יום כיפור), כולל תקופות של מדיטציה. עמדתי בחדרי באור החצי שבקע מהחלון, והבנתי שכל הדברים והאירועים ניתנים להשוואה לרהיטים המונחים בחדר. כל החוויות, בין אם טובות או רעות, נעימות או כואבות, אכן ניתנות להתייחסות כאל חלקים בלבד מהנוף, ללא התקשרות או הזדהות עצמית. כל מה שתתקלו בו, תוכלו לקבל אותו בקלילות, בדיוק כפי שאתם הולכים סביב רהיטים.

התמודדו עם כל סיטואציה בחייכם בקור רוח. התמודדו עם העובדות - ושימו את הדגש על פתרונות, ולא על בעיות. לעולם אין הצדקה להרגיש מוצפים מהמשימות שלפניכם: התמודדו עם משימה אחת בכל פעם, וכל העבודה תתבצע. המשיכו להתאושש לא משנה אילו קשיים צצים; חוסן הוא סימן החיוניות, הרצון לחיות.

אין ספק שרצון נדרש באופן מתמיד במהלך מדיטציה - ברמה הפיזית, המנטלית והרוחנית. במדיטציות ישיבה, עלינו לשבת ולהישאר במקום, לשלוט ביציבה שלנו, לכוון את תשומת ליבנו. במדיטציות בתנועה (כגון יוגה או טאי צ'י), באופן דומה, עלינו לבצע את התנועות המתאימות, בקצב המתאים, עם תשומת לב מתאימה. עלינו לפתח את הגישות הנכונות, לכוון ולהעצים את המודעות שלנו, להתנתק מהתשוקות שלנו, להיות מודעים בסבלנות וכן הלאה.

כל זה מרמז על רצון, אם כי לא תמיד במובן הפשוט של "לכפות על עצמך" משהו, אלא בדרך כלל בצורה מעודנת ומדויקת יותר. בהדרגה, ככל שהמשמעת של האדם מתפתחת, הוא מגלה שקל לעשות את הדברים הנכונים בזמן הנכון, לכאורה ללא מאמץ.

21. פרק עשרים ואחת

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרקים 19-17.

1. הפסק את ההתמכרויות לחומרים

מדיטציה עוסקת כולה ב"היכרות עם עצמך" - הגוף, הנפש והנשמה שלך. כמעט ברגע שאתה מתחיל לעשות מדיטציה, אתה מבין שאתה רוצה להכיר את עצמך כפי שאתה בעצם - ולא *את* עצמך כפי שהשתנה על ידי חומרים שונים.

בעניין זה, אין הבדל בין שימוש בחומרים לבין שימוש לרעה. כל כמות שיש לה השפעה ניכרת, בין אם היא מזיקה או אדישה לבריאות הפיזית, היא יותר מדי עבור מתרגלי מדיטציה.

אם אתם נוטלים סמים, כגון כימיקלים פסיכוטרופיים [148], מריחואנה, טבק או אלכוהול, או אפילו קפה, מדי פעם או באופן קבוע, בכמויות קטנות או גדולות, יהיה התירוץ או התירוץ אשר יהיה – גם הנפש וגם הגוף שלכם מושפעים בהכרח.

אם אתם חווים חוויה מדיטטיבית, ולאחרונה נטלתם חומר כלשהו, באופן טבעי תתהו האם מה שאתם חווים כעת הוא "אמיתי" או סתם תוצאה של זה.

אם החוויה שלילית, ברור שמוצג בפניך הצורך להפסיק ליטול חומרים כאלה. אם החוויה חיובית, שאל את עצמך האם אתה מסתפק ב"הטעות"

---

148 הרואין, אופיום, LSD, קוקאין, קראק, ספיד, אקסטזי ועוד.

את עצמך שאתה ברמה רוחנית ראויה לחוויה כזו, או שתדרוש מעצמך מעתה ואילך "את הדבר האמיתי".

ברמה המנטלית, אם כן, גם אם ההשפעה של חומרים נראית או מרגישה טובה, היא רעה. מנקודת מבט מדיטטיבית, אין בכך רווח, רק הפסד; זה לא קיצור דרך לחוויה רוחנית, אלא מכשול מתמיד.

גם ברמה הפיזית, לא משנה איזה חומר אתם מתמכרים אליו, הוא בוודאי יעכב את התקדמותכם במדיטציה. לדוגמה, כל עוד אתם מעשנים גראס, חשיש או טבק, אינכם יכולים לתרגל כראוי מדיטציה על הנשימה. או שוב, אם אתם שיכורים או מסטולים, ומנסים לעשות יוגה או טאי צ'י, תגלו שהשיווי משקל והקואורדינציה שלכם אינם מספקים.

מלבד השפעותיהם הישירות על הגוף והנפש, לחומרים שאנו דנים בהם כאן יש השלכות רוחניות רעות. עצם העובדה שאדם פונה לחומר כלשהו - בין אם כדי להקל על קשיי החיים ובין אם מתוך נהנתנות גרידא - מהווה חולשה רוחנית וויתור. בין אם חומרים כאלה מזיקים, או סתם פינוקים חסרי תועלת, ביחס לגוף ולנפש, עצם העובדה שאדם לא השתלט על העניין מעידה על כישלון הנשמה. אדם לא הרהר מספיק בנושאים המעורבים, או שלא הפעיל כוח רצון בהתאם להיגיון.

התפתחות רוחנית דורשת מאדם לקחת אחריות מלאה על חייו. חיוני לטהר את עצמו לחלוטין מחומר מלאכותי, בהקדם האפשרי. כמובן, זה לא תמיד אפשרי כהרף עין - אבל זה הרבה יותר קל לעשות ממה שזה נראה (כפי שמבינים מאוחר יותר, במבט לאחור). השתמשו בכל האמצעים העומדים לרשותכם.

ישנם שירותים חברתיים מוכנים לעזור למכורים לסמים מכל הסוגים. הממסד הרפואי והרפואה האלטרנטיבית מציעים כל מיני פתרונות לבעיות התלות בטבק ובאלכוהול. עשו מה שמתאים לכם, אבל עשו את זה! אם אתם רציניים לגבי מדיטציה, ומסרבים רק להעמיד פנים שאתם עושים מדיטציה, היו אבסולוטיסטים והיפטרו מכל המכשולים החומריים ללא דיחוי ולנצח [149].

---

[149] מדיניות של אפס סובלנות היא בעלת הסיכוי הגבוה ביותר להצליח בטווח הארוך. לדוגמה, מעשן לשעבר צריך רק שאיפה אחת מסיגריה אחת כדי לחזור לדרכיו הישנות; לכן, אין להתפשר על שום פשרה, אפילו לא בדמיון,

עיסוק בספורט כלשהו מועיל מאוד במאבק על בריאות גופנית. כשאתם הולכים, רצים, רוכבים על אופניים, שוחים או משחקים בכדור, אתם רואים בעצמכם במהרה את ההשפעות השליליות של השימוש בחומרים; וכאשר אתם מפסיקים להשתמש בהם, אהבת הפעילות הגופנית תסיר מכם כל רצון לחזור לדרכיכם הישנות. המשיכו לעשות מדיטציה כל הזמן, כי זה יניע אתכם ויראה לכם את הדרך ללכת בה.

2. אל תעשו את עצמכם שטויות

השימוש בסמים הוא רק היבט אחד של חטא גדול יותר - רדיפת התחושות. גופנו ונפשנו צמאים ללא הרף לקלטים ופלט חושיים - זהו "טבעם". זוהי דרכם לביסוס עצמי, ביטוי קיומם. סנסציוניזם כזה, אם משתחרר ללא פיקוח, עלול להחליש אותנו. למרבה המזל, יש לנו משאבים פנימיים המאפשרים לנו לשפוט ולרסן נטיות כאלה - ההיגיון וכוח הרצון שלנו.

התלות החושנית העיקרית של אנשים רבים בימינו (בחברות המערביות העשירות שלנו) היא פשוט מזון. מזון הוא כמובן טבעי והכרחי לחיינו ולבריאותנו, בכמויות סבירות. אבל יש אנשים שאוכלים במשך רוב שעות הערות שלהם; או, אם הם מצליחים להגביל את אכילתם לארוחות רגילות, הם אוכלים הרבה יותר ממה שהם צריכים או טוב להם.

קיבה מלאה אינה תורמת למדיטציה. אנרגיה הנדרשת למיקוד התודעה מופנית למטרות עיכול. מזון הוא גורם להרדמה, או לפחות מעייף. מסיבה זו, מתרגלי מדיטציה שולטים בצריכת המזון שלהם - לא רק בכמותו ותדירותו, אלא גם באיכותו. מומלץ להימנע ממזונות כבדים וקשים לעיכול, למשל. רבים בוחרים בתזונה צמחונית בדרגות שונות.[150]

ספורט (ולו רק מעט פעילות גופנית יומית או הליכה) מועיל לעיכול, כמו גם לפיתוח עמידות ולשיקום הכושר. פעילות גופנית מעוררת אנרגיה,

---

לעולם. כאשר אדם חופשי מתלות כזו, אין לו חרטות, רק תחושת הקלה וחוסר אמון שמצא דבר כזה מושך בכלל.

[150] כמובן שאסור לאכול מעט מדי. גם זה מלחיץ את הגוף ומפריע למדיטציה.

מעלה את רמת הערנות במהלך מדיטציה, אך אסור להתרגש ממנה יתר על המידה עד כדי אי אפשר להירגע. כדי להימנע מנמנום במהלך מדיטציה, יש צורך בשינה מספקת (אך לא יותר מדי) וסדירה.

דרך טובה להפחית את האכילה היא, באופן פרדוקסלי, להקדיש זמן ליהנות ממנה - לגדל אותה (אם אפשר) או לקנות אותה, להכין ולבשל אותה בקפידה, לערוך ואז לנקות את השולחן, לשטוף כלים. האכילה הופכת אז למודעת יותר, במובן של טקס [151]. בסופו של דבר, האדם מוצא זמן להבחין בהבדל בין סיפוק בלוטות הטעם לבין סיפוק הרעב הטבעי.

בהדרגה מבינים את חוסר האפשרות להשביע אי פעם את הרעב לתחושות אוראליות, ואת הצורך להתנגד לרעב מדומה כזה ולו רק כדי להקל על הגוף מהלחץ של עיכול בלתי פוסק, שלא לדבר על הצטברות שומן.

כל זה כמובן ברור מאליו וידוע היטב. אבל צריך לקחת שליטה בפועל. לשם כך, צריך להבין שאפשר *לעשות* זאת בקלות - על ידי הסתכלות על התעוררות התשוקה כמשהו חיצוני לעצמו, תופעה גרידא שיכולה, ומשפיעה, על הרצון החופשי של האדם אך אינה יכולה להכריע אותו.

3. הגבלת קלט מהמדיה

כיום כמעט בלתי אפשרי עבור רובנו להימנע מהשפעה בצורה כזו או אחרת מאמצעי התקשורת השונים בין בני אדם. בעוד שבעבר אנשים רבים יכלו לבלות את רוב חייהם בבידוד יחסי ובחופש מהשפעות חיצוניות, כיום זה קשה מאוד.

כמובן, בעבר, קרובי משפחה ושכני הכפר יכלו, ובדרך כלל היו, בעלי השפעה מכרעת. בסביבה אינדיבידואליסטית יותר של ימינו, בעולם הרבה יותר מאוכלס וטכנולוגי, ההשפעה המכריעה מגיעה מהתקשורת.

"התקשורת" כוללת בעיקר כל עיתונות, מדיום קולנועי ואלקטרוני של מידע, תעמולה ובידור. רומנים וספרי עיון, עיתונים ומגזינים, סרטי בדיה וסרטים דוקומנטריים, רדיו וטלוויזיה, אינטרנט וטלפוניה ניידת - אלה הם

151 יש שקראו לזה "אוכל איטי", בניגוד ל"אוכל מהיר".

כלי התקשורת העיקריים שאנו נתונים להם, נכון לכתיבת שורות אלה, בחלק שלי של העולם.

על פני השטח, כלי התקשורת חופשיים (משליטה ממשלתית) ותחרותיים. אך, לאור העוני הרוחני והאינטלקטואלי של רוב היצרנים והצרכנים, רוב כלי התקשורת נוטים לפתח, ולזמן מה להנציח, אמונות וערכים משותפים מסוימים. אנו מכנים נטייה כמעט כללית זו לעבר המכנה המשותף הנמוך ביותר "התרבות שלנו".

המחשבה מתוקננת ומעוצבת לפיסות קלות לעיכול, וטעם היומיום ניזון בהמוניהם. למרות שזרמי האופנה הופכים קצרי מועד יותר ויותר, עובדת ההומוגניות ממשיכה. זוהי כמובן השתקפות של טבע האדם - "האדם הוא חיה חברתית", וחיקוי הוא חומר הלכידות החברתית.

אמנם, לא הכל מחליש מבחינה רוחנית בתרבות שלנו, אבל דברים רבים כן, וחשוב להיות מודעים לדברים כאלה. לדוגמה, חשוב מאוד להיות מודעים להשפעה הרגשית ההרסנית של מהדורות חדשות יומיות, ואף שעתיות, בעיתונות, ברדיו ובטלוויזיה, ובתקשורת החדשה יותר. הדגש הוא על חדשות רעות דרמטיות, ולכן אנו מופגזים בנתונים שנראה כי נועדו לעורר בנו רגשות שליליים [152].

כל זה הוא מזון לסנסציה ולמחשבה בטלה. מי שנחוש לפתח את אמנות המדיטציה צריך להתגבר על הפיתויים החזקים שמציעה התקשורת. חשוב לצמצם את הקלט החושי הזה למינימום ההכרחי, משום שהוא רק משמש כדי לשמור אותנו במצב תודעה נרגש מסוים. איננו יכולים באמת לצלול למעמקי טבענו, אל תוך ידיעה עצמית אמיתית, אם נאפשר להסחות דעת כאלה לשלוט בנו ללא הרף.

כמובן, כאזרחים מודאגים ואחראיים, אנו זקוקים למידע מסוים, עליו נוכל לבסס את שיפוטינו ופעולותינו. אך קחו בחשבון את התשומות העצומות מהתקשורת, ושאלו את עצמכם כמה מזה אתם באמת צריכים כדי למלא את

---

152 רחמים על קורבנות אסונות טבע, פשעים אזרחיים מחרידים, מלחמות וטרור. כעס על פושעים, על פקידים לא צודקים, או אפילו על עיתונות שקרנית ומטעה. שנאה כלפי אנשים שנראה כאילו הורסים את העולם, או פשוט בתגובה לשנאתם של אנשים אחרים. וכן הלאה.

חובותיכם. בעקבות שיקולים כאלה, מצאו דרכים ואמצעים להגביל את התשומות ככל האפשר.

בהדרגה, ככל שמתקדמים במדיטציה, מבינים שרוב הקלט מהתקשורת הוא הפרעה חסרת תועלת בחיינו, שחוסמת במקום לשפר את הקשר עם המציאות. התקשורת דוחפת תמונות וצלילים לתוך התודעה, ונדרש מאמץ וזמן רבים כדי לנקות אותם. קל יותר פשוט למנוע מהם להיכנס לתודעה מלכתחילה.

מבחינה זו, קלט רעיל במיוחד הוא מוזיקת פופ. זה כמו וירוס מנטלי, כי זה צליל שקל לשנן אפילו בניגוד לרצוננו. הוא מורכב מצליל פשוט, בדרך כלל חוזר על עצמו, ולעתים קרובות רועש - שנראה שנועד להיכנס לתודעתו של כל מי שנמצא בטווח שמיעה ולהישאר דבוק שם זמן רב ככל האפשר. זה גורם לאנשים להתרגל ולהיקשר לצלילים המדוברים, ולקנות את התקליט (כפי שהבינו היטב הוצאות לאור המוזיקה).

"מוזיקה" כזו שונה במידה ניכרת מבחינת תכונות ההדבקה שלה ממוזיקה קלאסית יותר. כאשר וירוס כזה נכנס לתודעה, לפעמים קשה להתנער ממנו. אנו עשויים לנסות להאזין או להיזכר בצליל אחר, כדי לחנוק את הראשון. או שהווירוס עשוי להישאר זמן מה, להיעלם מהתודעה (אם כי לעתים קרובות נשאר בזיכרון, כדי להופיע שוב מתישהו בעתיד).

22. פרק עשרים ושניים

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרקים 22-20.

1. שכח את פניך

אנו חיים בעידן של נרקיסיזם מוחלט. מפעלים רבים של מיליארדי דולרים, כמו תעשיות הביגוד והקוסמטיקה [153], תלויים בכך שהם הפכו אותנו לאגואיסטים ושומרים עלינו כאלה. כמובן, צריך להיראות הגון ולהריח טוב; אבל יש גבולות סבירים לדאגות חיצוניות כאלה. בשלב מסוים, הן מפסיקות להיות ביטויים של היגיינה, כבוד עצמי וכבוד לאחרים, והופכות לאובססיות וכפייתיות של האגו.

הבלבול של העצמי עם הפנים והגוף של האדם מוביל יותר ויותר גברים ונשים כיום לבלות זמן רב מול המראה. תרבות גופנית זו היא חומרנות, במובן הרדיקלי ביותר שלה. היא מצביעה על כישלון של רוחניות.

יש אנשים ש"מדברים לעצמם" במראה. לדעתי, אדם שעושה זאת סובל מניכור חמור *מהעצמי* . התבוננות אל תוך השתקפות עיניו ודיבור אל דמותו, כאילו מדובר באדם אחר, מעידים על בלבול בין העצמי לבין גורמים של האגו. מדוע לפנות לעצמו בצורה כל כך עקיפה, כשאפשר לעשות זאת ישירות בתוך התודעה (או בקול רם, אך ללא מראה)?

אנשים רבים מביטים בהשתקפותם לפרקי זמן ממושכים, מודאגים ודואגים לגבי צורתם וגודלם של כל מאפיין בגופם, ובפרט לגבי פניהם. הם משתמשים באמצעים מלאכותיים כדי להסתיר צדדים מכוערים יותר

---

153 אני צריך להזכיר גם את תעשיית הצילום והסרטים הביתיים, שמשגשגת בזכות רצונם של אנשים להתעכב על המראה החיצוני שלהם.

ולהדגיש צדדים יפים יותר. חלקם מבלים שעות ב"מכוני כושר" כדי לשפר את צורתם הפיזית (לא הכוונה לבריאותם, אלא לקווי המתאר שלהם). חלקם אף פונים לניתוחים פלסטיים (של פניהם, חזהם או איבר המין שלהם) [154].

דפוסי התנהגות כאלה מנוגדים לעיסוקים מדיטטיביים. כשאנו עושים מדיטציה, אנו שואפים לא להזדהות עם פנים או גוף. בהתחלה, הם נראים נוכחים מאוד - משום שאנו מביטים על העולם דרך הפנים שלנו וחלקים מסוימים בגופנו גלויים לנו, ובגלל משקל תחושות המגע בתוך הגוף ובמשטחי המגע בין הגוף לסביבתו הפיזית. אך אנו שואפים בסופו של דבר להפוך ל"שקופים" ביעילות לרשמים פנומנליים אלה ולכל הרשמים הפנומנליים האחרים.

שקיפות כזו מתאפשרת במידה שאדם שוכח פנים וגוף אחד. פשוטו כמשמעו, שכחו! היזהרו אפילו מעימותים מקריים עם מראה. אדם עשוי להסתכל מדי פעם במראה, למשל כדי לסרק את השיער או להתגלח - אך במקרה כזה אין להסתכל על כל הפנים, ובמיוחד לא לתוך העיניים. עדיף להימנע ממראות גדולות - העדיפו מראות קטנות יותר, או להיצמד לקצוות של מראות גדולות יותר [155].

זה נשמע טיפשי בהתחלה, אבל יש להתנגד למשיכה הבלתי ניתנת לתשומת לב לבבואתו של האדם במראות, אם הוא רוצה בסופו של דבר להשתחרר מהאגו שלו. ברגע שאדם שוכח בדיוק איך הוא נראה (וזה אפשרי, שכן גם הזיכרונות דוהים), הוא כבר לא יכול להעלות תמונות של "עצמו" במהלך מדיטציה, ועומס האגו מופחת. ואגב, יופי (יופי אמיתי) נובע באופן טבעי מאורח חיים בריא ורוחני.

2. וותר על חושניות

---

154 לפעמים, בסופרמרקט, אני מבחינה בנשים שפניהן הפכו למשהו מפלצתי בניתוח פלסטי. אני תוהה האם הנשים האלה באמת יכולות לדמיין שהיו מיופיות? אני כל כך מרחמת עליהן.

155 אני קורא לסוויטות מלון עם מראה מקיר לקיר בחדר האמבטיה, שהן נפוצות בימים אלה, "גן עדן של אוננות".

נדרשת רמה מסוימת של הגשמה רוחנית כדי להתגבר על חולשה נוספת הנפוצה בימינו - חושניות, שבה נתייחס כאן *לכמיהה ולמרדף אחר תחושות מיניות* . חושניות כוללת פנטזיות מיניות, זיכרונות וציפיות, שכן כל חזרה מנטלית כזו על מין גורמת לתחושות מיניות, כמעט באותה יעילות כמו מעשים מיניים ממשיים (ואכן, חיי המין של אנשים מסוימים הם דמיוניים לחלוטין).

פעילות מינית היא כמובן נורמלית והכרחית מבחינה ביולוגית [156], וכך גם אוכל. הבעיה איתה היא שזהו כוח חזק מאוד בגופנו ובנפשנו, המסוגל להניע אותנו לחיפוש מטורף אחר סיפוק בכל מחיר. זה נכון במיוחד כשאנחנו צעירים, והיצר והיצר הרבייה שלנו בשיאם. אבל זה יכול להיות נכון גם בגיל העמידה המאוחר ובגיל הבוגר המוקדם, כאשר אנשים רבים נאחזים ביכולות המיניות הדועכות שלהם (לפתות ולבצע).

מנקודת מבט מדיטטיבית, אחת הבעיות במין היא האנרגיה שהוא מרוקן, אשר הייתה מנוצלת טוב יותר לקידום רוחני. ללא אנרגיה מספקת, אי אפשר לעשות מדיטציה ארוכה או עמוקה. אובדן זרע אצל גברים (ואני מניח שיש מקרה מקביל אצל נשים), גם אם לא רצוני, הוא מעכב רוחני; קל וחומר, אם הוא נגרם מרצונו.

באופן רחב יותר, חושניות מסיטה את תשומת הלב של האדם מהדברים החשובים באמת בחיים, מהנושאים העמוקים יותר. היא מחזקת את הבלבול בין העצמי לאגו [157]. היא מצמצמת את דאגותיהם של אנשים לחוסר תוחלת,

---

[156] בני אדם לא היו קיימים ככאלה ללא רבייה. יתר על כן, יחסי מין שאינם מכוונים במיוחד לרבייה או מובילים אליה מוצדקים ביולוגית, שכן הם משמשים לשמירה על קשר משפחתי, אשר מועיל להישרדותם של בני הזוג וילדיהם. נקודת מבט ביולוגית זו היא, אגב, גם "דרך האמצע" היהודית בנוגע למין - דוקטרינה מתונה יותר מזו המצויה בדתות אחרות, כזו המבוססת על הרעיון הכללי שהחיים עלי אדמות (אם חיים אותם כראוי) הם דבר טוב, שנועד על ידי הבורא.

[157] שימו לב, כאינדיקציה, *לחוצפה* שנכתבת בסופו של דבר על פניהם של אנשים העוסקים במעשים מיניים לא טבעיים, למשל. אנשים כאלה מבלבלים בין חוצפה, חוצפה ועזות רוח לבין ביטחון עצמי. הם מתפארים ב"גאווה גאה", רק כדי להסוות את צערם ובושתם העמוקים. אבל אפילו סקס סטרייטי (אפילו מבוסס על "אהבה") גובה מחיר, ומגביר את הנרקיסיזם והאנוכיות.

מה שהופך אותן לשטחיות. מחשבותיהם הופכות שטחיות ותמציתיות, שפתם מלאה ב"מילים גסות". הם אינם יכולים להתרכז או לחשוב בבהירות.

ברגע שאדם משועבד לחושניות, הוא הופך תלוי בפתיחות ובשותפות של אחרים. כאשר בני זוג זמינים, הכל נראה כשורה לזמן מה. אבל כאשר מערכות יחסים הופכות להיות שבריריות או מסובכות יותר, או שהן חדלות להיות כאלה, נוצרים קשיים רגשיים וחברתיים רבים. לפעמים, מתעורר כעס מספיק כדי ליצור אלימות פיזית. זמן רב מבוזבז בניסיון "לתקן דברים" בבני הזוג; ולעתים קרובות דברים הופכים לבעייתיים עוד יותר. חייו של אדם מסתבכים בצורה מצערת - למה שבסופו של דבר יש לו ערך מועט מאוד: כמה תחושות גרידא!

אנשים רואים ב"אהבה רומנטית" את ההצדקה האולטימטיבית למין (מלבד קשר ורבייה) [158]. אבל, למען האמת, רוב מערכות היחסים המיניות אינן מבוססות על אהבה, אלא על תאווה [159]מעורבת עם רכושנות ותלות. המילה אהבה מעלה כשקר מפתה; השקרן אפילו משקר לעצמו, כדי להפוך את השקר לאמין יותר עבור בן/בת הזוג. האהבה האמיתית שאנשים עשויים לחוש בכנות זה כלפי זה אינה קשורה למין: זהו עניין של כבוד הדדי, אמון ותמיכה.

כמובן, משיכה מינית לבני המין השני היא נורמלית וטבעית. כאשר גבר רואה בחורה או אישה צעירה יפה, חטובה ורעננה, הוא אינו יכול שלא לחוש משיכה; ובאופן דומה, אישה נמשכת לגבר. אלו אינסטינקטים ביולוגיים, החרוטים בגנים שלנו, להנצחת המין שלנו. אלמלא זה, לא היינו כאן. יש לקבל את העובדה הזו ולקחת אותה בחשבון כגורם, כאשר מנסים

---

158 זהו, אומרים לנו היסטוריונים, טיעון חדש יחסית.

159 תאווה יכולה להיות אנוכית (במקרה כזה האדם רודף אחר סיפוק עצמי, מבלי לדאוג להנאתו או אפילו לכאבו של בן/בת הזוג), או שהיא יכולה להיות שיתופית (במקרה כזה, מעשי המין המעורבים מתוארים בצורה המדויקת ביותר כאוננות הדדית). שימו לב שתאווה שיתופית מתבלבלת לפעמים עם אהבה. באשר למין עם זונות (שחלקן, אגב, הן בנות זוג לא מרצון - למעשה עבדים), הוא מבוסס בכנות על תאווה - אך האמת הצינית הטבועה בו אינה מצדיקה זאת.

להגביר את צניעות האדם. כדאי לזכור ש"חסד הוא הטעיה ויופי הוא חולף" [160].

התייחסו לדחפים המיניים ולרצונותיכם כאל אורחים בלבד בביתכם – כאל אירועים זמניים שלעולם לא יוכלו לשלוט בכם, אם לא תאפשרו להם לעשות זאת. חוזק אופי אפשרי, אפילו קל, ומתגמל מאוד. אל תשאבו הנאה אפילו מתחושות חולפות, אפילו לא בחלומותיכם. שמרו על ניקיון דעתכם וידיכם. טוהר מחשבות, מילים ומעשים חיוני להצלחה רוחנית. והוא גם משמח את האדם.

3. על "שחרור מיני"

בניגוד למה שמלמדת הפסיכולוגיה הרווחת, מה שנקרא שחרור מיני הוא למעשה שעבוד לתשוקות. פינוקים מיניים מסוגים שונים עשויים להעניק לאדם תחושה רגעית של הקלה מלחץ הדחפים המיניים, אך השפעותיהם הרוחניות (ואף הפיזיות והפסיכולוגיות) ארוכות הטווח הן לרוב הרסניות.

אוננות אינה פתרון לדחפים מיניים, אלא בעיה נוספת. אוננות מפחיתה את העוצמה המינית, את האנרגיה ואת רמות הבריאות הכלליות; היא מפחיתה את הכבוד העצמי והביטחון העצמי, ומורידה את האטרקטיביות עבור המין השני; היא מייצרת קונפליקטים פנימיים והופכת אדם למלנכולי [161]. חזקים ככל שיהיו הדחפים, ניתן להתגבר עליהם. לעולם אל תתמכרו לאוננות כלל: זה לא שווה את הטרחה!

---

160 משלי ל"א.

161 יתר על כן, אני טוען שזה מושך רבים להומוסקסואליות, או לפחות מגביר את הסובלנות שלהם כלפיה - משתי סיבות: ראשית, אוננות היא פעולה דו-משמעית מבחינה מינית מטבעה, שכן הגבר או האישה המעורבים בה ממלאים למעשה את שני תפקידי המין, הפעיל והקולט; שנית, חומרים ממריצים פורנוגרפיים הנמצאים בשימוש כוללים לעתים קרובות תמונות של אנשים בני המין (בזוגות או בקבוצות), או גרוע מכך, אנשים מאותו המין (של המין או המין השני) במצבים הומוסקסואליים. התנהגות מופרכת שכזו מנוגדת להתקדמות רוחנית.

כיום, פסיכולוגים, עיתונאים ומעצבי דעת קהל אחרים, מתחזים ל"סקסולוגים", אומרים ללא בושה לצעירים שאוננות אינה מזיקה ואף טובה להם. אך האמת היא שתורות ועידודים כאלה הרסניים מבחינה רוחנית; מטרותיהם, בסופו של דבר, הן מסחריות ופוליטיות. הן משמשות רק לשעבד אנשים לדחפים הנמוכים יותר שלהם, ובכך להחליש אותם פיזית, פסיכולוגית וחברתית.

אותם מעצבי דעת קהל פופולריים ו"משחררים מיניים" העניקו לחברה המודרנית **פורנוגרפיה** והומוסקסואליות נרחבות. פעילויות מיניות, שלפני פחות מדור נחשבו בדרך כלל בין המכוערות **והמושחתות** ביותר, הפכו ככל הנראה לאופנתיות ומוגנות בזעם "צודק" [162].

ההשפעות ההרסניות של התנהגות נבזית שכזו, על יחידים ועל מרקם החברה, מתעלמות מכוונת. אל תהיו "קורבן אופנה"; אל תאמינו לדמויות התקשורת הללו, אלו שמעמידות פנים שהן משחררות (ממגבלות ומכללים מוסריים) כשלמעשה הן משעבדות (לסנסציות). הן רק מבקשים להצדיק את גסות רוחן ואת עיוותן, על ידי טמאות כולם.[163]

הבאות בתור הן **פדופיליה** וקיום **יחסי מין עם בעלי חיים** , אין ספק. כיום אלה נחשבים למופרכים ואינם חוקיים, אבל מי יודע כמה זמן עוד? קראתי באינטרנט שכבר נעשים מאמצים לשנות את זה [164]. מנקודת מבט רוחנית, זוהי פשוט התפתחות הגיונית: ברגע ששערי החושניות נפתחים מספיק

---

[162] יש לשים לב ולהבין את היפוך התפקידים המוסריים הזה, במיוחד על ידי צעירים חסרי ניסיון.

[163] אל תתנו להם לומר לכם "זה בסדר, זה טבעי" (כשהם ממשיכים לטעון, *עד בחילה*) – זה בהחלט לא בסדר ולא טבעי. הכל תלוי מאיפה מגיעה הדעה. אם אדם נחות מבחינה רוחנית, דעותיו מעורפלות בהתאם. לעומת זאת, אם אדם גבוה מבחינה רוחנית, חשיבתו צלולה בהתאם. אתם לא צריכים קודם כל להאמין באף מסורת כדי לבוז להומוסקסואליות – פשוט חיו חיים טהורים ותוכלו לראות בעצמכם את השחיתות הרוחנית שהיא גורמת לאנשים הנוגעים בדבר. התנגדות לה אינה "רק דעה קדומה דתית", כפי שטוענים תומכיה, אלא תובנה ברורה מטוהר רוחני.

[164] "פדופילים בהולנד רושמים מפלגה פוליטית כדי ללחוץ על הורדת הגיל החוקי ליחסי מין מ-16 ל-12 ולאפשר פורנוגרפיית ילדים וקיום יחסי מין עם בעלי חיים. המפלגה, שמתכננת להירשם מחר, אומרת שהיא רוצה בסופו של דבר להיפטר ממגבלת הגיל ליחסי מין" (התראת חדשות worldnetdaily.com, 30.5.2006).

בתוכם, אנשים מאבדים את כל שפיותם והופכים לעבדים לתשוקות מוזרות יותר ויותר. החריגה נראית אז נורמלית.

טוב וחכם שיהיו לכם עכבות מסוימות. כל מי שרוצה להתקדם רוחנית צריך ללמוד *לשלוט* בדחפים ובהתנהגות המינית שלו. זה מתייחס לכל חושניות, בכל צורה שהיא, מהרגיל ועד לסוטה. שלטו במחשבותיכם ובמילותיכם, כמו גם במעשים שלכם; זכרו: קודם מגיעות מחשבות מפתות, אחר כך מגיעות מילות עידוד, ולבסוף המעשים נעשים.

בעניין זה, כמו בכל דבר אחר, רצף האירועים הפסיכולוגי הוא כדלקמן [165]: ראשית, אנו תופסים משהו (או מישהו, למשל בחורה יפה); לאחר מכן אנו מעריכים אותו, מוצאים אותו חביב (או לא אוהבים אותו); לאחר מכן אנו רוצים להיות בקשר רב יותר או קבוע יותר איתו (או להימנע ממנו); לאחר מכן מגיעים דמיונות (בניית התשוקה על ידי הקרנת סיפוקה) ורציונליזציות (כדי להתאים, גם אם באופן מלאכותי, את רעיון הפעולה למערכת האמונות של האדם); לבסוף, אנו נוקטים פעולה (ובסופו של דבר נאלצים להתמודד עם התוצאות).

לומר שיש לנו רצון חופשי פירושו להודות שאנו יכולים בכל שלב ברצף אירועים זה להתערב בהתנהגותנו הפנימית או החיצונית, ולעצור או להפוך דברים - אם כי אין בכך כדי להכחיש שרצון טוב כזה עשוי להיות קשה יותר ככל שהדברים מתקדמים. כדי לממש את חופש הרצון הזה, יש להבין שהתפיסות, הרגשות, התיאבונות, הדמיונות וההצדקות העצמיות שקודמות לפעולה רצונית הן רק *השפעות* (בעוצמה משתנה) על פעולות כאלה, הן לעולם לא יכולות *לקבוע* אותן.

ההתערבות הפשוטה ביותר היא להימנע מהתפיסה הראשונית, כלומר להימנע במכוון מפיתויים פוטנציאליים או להסיט את מבטו מהם כאשר הם מתרחשים בטעות. לאחר מכן, נוכל לערער על ההערכה ולטעון שהאובייקט אינו חביב כפי שהוא עשוי להיראות. לחלופין, נוכל להודות שהאובייקט חביב כשלעצמו, אך עדיין להימנע מתשוקה על ידי הצבעה על חסרונותיה הנלווים. אם התשוקה נמשכת, עדיין נוכל לשלוט בעצמנו בכך שלא יתמכרו לדמיונות או לרציונליזציות שמחזקות אותה והופכות אותה לסבירה יותר.

---

165 מבוסס בעיקר על תיאורים בפסיכולוגיה בודהיסטית.

לבסוף, חלשים ככל שהיינו עד כה, עדיין נוכל ברגע האחרון לבחור לסגת מהמעשה הרשע המדובר; או לאחר שכבר התחלנו, עדיין נוכל לשנות כיוון. זה אולי קשה יותר ויותר לעשות, אבל זה עדיין בכוחנו. זו הסיבה שאנו אחראים מוסרית (וחוקית) למעשינו - וכוח בחירה זה הוא גם כבודנו הגדול כבני אדם. לכן לעולם אל תגידו "אני לא יכול לעצור את עצמי" - אתם תשקרו רק כדי להתנצל!

23. פרק עשרים ושלושה

לקוח מתוך *מדיטציות* (2006),
פרק 23.

תרגול אי-התקשרות

1. קובץ מצורף

כפי שנרמז קודם לכן, **סבל** הוא תגובה אישית שלילית למראות, צלילים, ריחות, טעמים, תחושות מגע, או רגשות או רגשות מכל סוג שהוא, אשר נחווים, נחווים כעת או צפויים להיחוות (מסיבה כלשהי) ככואבים או כאובדן הנאה. זוהי תגובה *גישתית או רצונית. תגובת* הנשמה לקלטי מידע ממשיים או פוטנציאליים מסוימים - תגובה של דחייה, של רצון או ניסיון להימנע או להיפטר מאובייקטים מסוימים שאינם נעימים מבחינה פסיכולוגית.

יש לציין כי ישנה מקבילה חיובית לתגובה זו - זוהי **הנאה** . גישה או רצון זה, כלפי חוש או רשמים מנטליים הנתפסים כחיוביים (כלומר נעימים או כאובדן כאב), מורכבים משאלה או ניסיון לתפוס או להיאחז בחפצים מסוימים. אין לבלבל הנאה עם הנאה. הנאה היא להנאה (ושלילה של כאב) כשם שסבל הוא לכאב (ושלילה של הנאה).

סבל והנאה הם אפוא שני צדדים של אותו מטבע - שאנו יכולים (כמו הבודהיסטים) לכנות *היקשרות*[166]. אלה אינן תופעות, אלא תגובות רוחניות לתופעות, שימו לב היטב. כלומר, בעוד שהנאה וכאב הם חלקים מעולם הגוף והנפש, הנאה וסבל הם ביטויים ישירים של הנשמה.

במקרה של סבל, אנו "שואבים כאב" מכאב או מחוסר הנאה - אנו עצובים, מדוכאים וכו' לאור חווית תופעות *שליליות* . במקרה של הנאה, אנו "שואבים הנאה" מהנאה או מהפחתת כאב - אנו שמחים, באופוריה וכו' לאור חווית תופעות חיוביות. *זה* נאמר בעיקר על כאב או הנאה עכשוויים מכל סוג שהוא, אך זה חל גם על כאבים או הנאות שנזכרים או צפויים.

סבל הוא הוספת כאב על כאב (או חוסר הנאה מספק) – הוא מחריף ומאריך את הכאב על ידי חיזוק הרגישות שלנו. לדוגמה, נניח שנהג נוסע בגסות רוח לחניה שאליה הגעתי קודם; יש תגובה ראשונית של כאב לנוכח החוויה של אדם גס רוח שכזה, כמו גם לנוכח אובדן מקום החניה ולנוכח האפשרות לחפש אחר; אבל אם אני מרשה לכעס לעלות בי – זהו הכאב הנוסף של הסבל.

באופן דומה, הנאה היא קבלת הנאה מהעובדה של הגברת ההנאה (או הפחתת הכאב). לדוגמה, נניח שהנהג הגס רוח חש הנאה מכך שהגיע ראשון לחניה; אם הוא מתחיל לברך את עצמו ולהתרברב בכך בפני הנוסע שלו - זוהי ההנאה הנוספת של ההנאה.

2. חוסר התקשרות

ניתוק או סגפנות, או (במילים פחות מזלזלות) אי-*התקשרות* , מורכבת מהיות מודע *להבדל בין* התקשרות העצמי להנאות או לכאבים, לבין האובייקטים, האירועים, התחושות, הרשמים המנטליים, הרעיונות וכו' העיקריים הנעימים או הכואבים. ברגע שמפתחים מודעות זו, הם מסוגלים *להימנע מ... "לשאוב"* הנאה מהנאה, וכאב מכאב, כלומר היכולת להפסיק

---

166 זהו, כמובן, רק היבט אחד של הקונוטציה של "התקשרות", הכוללת את כל החיבה והתאווה - אהבות וסלידות, תשוקות וסלידות, תקוות ופחדים וכו'. ראו את עבודתי *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , פרק 10.

להדגיש רגשות נעימים או כואבים באמצעות הנאה או סבל. הדגשה כזו (כלומר, התקשרות) היא, בסופו של דבר, הוספה מיותרת של הבעיה שמציבים הנאה וכאב.

כאב ידוע לכולם כהשפעה שלילית על הרצון - אם כי, אם נתעלם מהשפעה זו או נתגבר עליה, נהפוך את הכאב לכלי לשיפור הרצון. באופן דומה, אנשים חייבים להבין, הנאה יכולה להיות השפעה שלילית, אם נקשרים אליה - כלומר, חכם באותה מידה להתנתק מהנאה כמו מכאב. יש להתייחס לשני הקטבים באותו אופן, שכן *האחד לא יכול להיות עצמאי מהאחד תוך כדי שהוא נשאר תלוי באחר* .

כדי להצליח להתנתק מכאב, על האדם להתנתק גם מהנאה. אי אפשר להיות נהנתן ולקוות להימנע מסבל מכאב או מחוסר הנאה. ברגע שמאפשרים לעצמו ליהנות (כלומר להיאחז) בהנאה, הוא מכין את עצמו לסבל של כאב (כלומר מנסה למנוע אותו, לדחות אותו או לברוח ממנו). שניהם מרמזים על אותה התמכרות של הרוח, על אותה ייסורים רוחניים. על האדם לוותר על הנאה מהנאה או מכאב מופחת כדי להפוך לחופשי באמת.

כמובן שקל יותר לוותר על סבל מאשר לוותר על הנאה. אבל צריך להבין ששני ההרגלים הללו בונים את האגו (או ליתר דיוק, את ההזדהות העצמית עם קומפלקס גוף-נפש). אם האגו מתקיים על ידי הנאה, הוא ימשיך להזין את הסבל. הרגלים כאלה כמובן לא ניתנים לעצירת לילה שלם: אבל, אם עושים זאת בעדינות, ניתן לעקר אותם עם הזמן.

לכן, כשאתם חווים הנאות, אל תתעכבו עליהן ונסו למקסם אותן, כפי שכולנו נוטים לעשות, אלא במקום זאת התבוננו בהן במדיטציה. זה יאפשר לכם גם למצוא שחרור מכאבים - כלומר, להרהר בהם ברוגע, מבלי לפחד מהם או לנסות למזער אותם.

מעניין לדעת את הסיבות או הגורמים להנאות או לכאבים, אך בסופו של דבר הן די לא רלוונטיות. מודטים אינם מקדישים זמן רב לחיפוש מקורות ספציפיים לבעיותיהם הפסיכולוגיות בסיפור חייהם; פסיכואנליזה בסגנון פרוידיאני היא בעצמה סוג של התקשרות ובלבול עצמי עם תופעות. מדיטציה עוסקת באופן יזום בתיקון ומניעה של שורש הבעיות, בדיוק כפי שמכונאי מתקן מכונית מבלי להזדקק לדעת כיצד היא התרסקה.

בבסיס הסבל וההנאה כאחד עומדת חוסר שביעות רצון רדיקלי כלשהו. סבל מבטא מצב זה באמצעות רחמים עצמיים; הנאה מבטאת אותו באמצעות ניסיון לתת לעצמך דחיפה. ההפך משתי התגובות הללו הוא גישה של *שביעות רצון* . זה לא רק ההפך מסבל, שימו לב היטב, אלא גם ההפך הן מסבל *והן* להנאה [167]. זהו חופש הרוח מתופעות חומריות ומנטליות חולפות מכל קוטביות שהיא, חופש מעליות ומורדות של רגשות אקראיים.

אי-התקשרות אינה פירושה ניתוק מזויף או כפוי (האחרון הוא קונוטציה מזלזלת של המונח ניתוק, אך לא המשמעות היחידה שלו). אי-התקשרות אינה שיתוק רגשי, בדומה למישהו שבנה הגנות נוקשות מפני רגשות. היא מורכבת בלהיות קר ורגוע, לא קפוא או מודחק. זוהי "להיות זן" (כפי שאומרים כיום בצרפתית), כלומר לא להתרגש יתר על המידה מכלום. אם אדם עושה מדיטציה מספיקה ובטוב, אי-התקשרות מגיעה באופן טבעי.

3. מתינות נבונה

יש להדגיש זאת, כדי שלא תהיה אי הבנה: המלצה על 'אי-הנאה' (במובן שהוגדר לעיל) אינה *אומרת* להיות *נגד* הנאה. להיות אדיש אינו להיות אדיש. מטבע הדברים, הנאה עדיפה על כאב או אפילו על חוסר רגש.

אם אדם חווה הנאה (או משוחרר מכאב), טוב ויפה - אין בכך שום נזק מהותי. אין סיבה עקרונית לדחות הנאה כשלעצמה כשהיא מתרחשת; ואפילו לא להימנע מהנאה אם הוא מגיע - למעשה, לעשות זאת יהווה צורה נוספת של התקשרות. מצד שני, אין לנסות לגרום להנאה קיימת להימשך או להתגבר; קל וחומר, אין לרדוף אחר הנאה לשמה או לבלות את זמנו

---

[167] רוב התרגומים של טקסטים בודהיסטיים מרמזים על ההפך מסבל כאושר; אך זה אינו מדויק. המונח "סיפוק" מתאים יותר כאן, וזהו ההפך לא רק מסבל אלא גם מהנאה, כפי שהוסבר זה עתה. שימו לב היטב שסיפוק אינו רגש, משהו שהנשמה מרגישה באופן פסיבי, אלא *גישה* , תנוחה שנבחרה באופן פעיל של רצונה של הנשמה. המונח "אושר" אולי שמור בצורה הטובה ביותר לאושר האולטימטיבי של הארה, שכן אי אפשר לומר שאף אחד הוא מאושר באמת אם לא הגיע להכרה כזו לצמיתות.

בחלומות עליה כאשר היא חסרה. התנהגות נהנתנית כזו נועדה להוביל לאומללות (עצב, טינה, קונפליקטים, חולשה וכו') - זה לא שווה את זה.

שימו לב, עם זאת, שבגלל הקוטביות המעורבת, עמדתנו ביחס לסבל אינה סימטרית לחלוטין לזו שנוסחה זה עתה בנוגע להנאה. עצתנו להימנע מסבל אינה מרמזת באופן הגיוני על קבלה פטליסטית של כאב ככזה. במקרה של כאב, אם ניתן להימנע ממנו (לפני המעשה) או להיפטר ממנו (אחרי המעשה), כמובן שצריך לעשות זאת, אם אין שיקולים דחופים יותר הסותרים זאת.

יש לעשות זאת – משום שכאב הוא מכשול לתודעה ולרצון, כפי שבא לידי ביטוי בעיקר במצבים טרגיים (כמו מחלות מסוימות, או כמו עינויים). בעיית הסבל מתעוררת רק כאשר הכאב הופך למוקד העל של האדם, כלומר כאשר כל כמות של כאב (אמיתי או מדומה) היא בלתי נסבלת. רגישות יתר לכאב אינה בריאה מבחינה רוחנית.

טבעי להגן ולרפא את נספחי הגוף-נפש של הנשמה שלנו מפני נזק, ואף לדאוג לרווחתם. השאלה כאן היא רק באיזו מידה דאגות ועיסוקים כאלה הם בעלי ערך ביולוגי, ובאיזו נקודה הם הופכים למזיקים כשלעצמם. הגבול מושג כאשר דאגותינו ועיסוקינו החומריים יותר מתחילים להפריע או לפגוע בערכים הרוחניים החשובים יותר שלנו בסופו של דבר.

לפיכך, העמדה המומלצת כאן היא: לא נהנתנות מחריפה ולא סגפנות קיצונית, אלא מתינות וחוכמה.

24. פרק עשרים וארבע

לקוח מתוך *"הרהורים לוגיים ורוחניים"* (2008),
ספר 1, פרקים 6 ו-7.

1. רצון חופשי

לאחר מכן, הבה נבחן את דעותיו של יום בנוגע לרצון חופשי. בהינתן דעותיו בנוגע לעצמי ולסיבתיות, נוכל בקלות יחסית לצפות את כיוון חשיבתו בנוגע לרצון האנושי ולאתיקה.

מאחר שיום הכחיש את העצמי, לא ניתן לצפות ממנו להאמין ברצון במובן הרגיל, כלומר בחופש הנפש האינדיבידואלית לרצות או לא לרצות משהו ללא קשר להשפעות כך או אחרת. לכן, ניתן היה לצפות ממנו לבחור בסוג כלשהו של דטרמיניזם [168]. למרות שהוא הכחיש סיבתיות, או את הידע שלנו עליה, בתחום הפיזי, אין בכך כדי לשלול באופן הגיוני סיבתיות בתחום ה"נפשי", כך שדטרמיניזם כזה יהיה עקבי עבורו.

אף על פי כן, הוא נאבק להציל עבור בני האדם שריד כלשהו של רצון. איננו, לדעתו, סתם כדורי גומי המגיבים לאירועים בדרכים צפויות לחלוטין. נראה שאנו חופשיים במידה מסוימת לעשות מה שבא לנו לעשות. פעולותינו קשורות לאופי שלנו, לרצונותינו, לתשוקותינו; תכונות ייחודיות אלה שלנו הן שהופכות את פעולותינו לשלו. לפיכך, אנו נקבעים על ידי דחפים, העדפות ורגשות - או ליתר דיוק, הם " אנחנו", אנחנו סך כל

---

[168] בסוגריים: לזכותו ייאמר, יום מבין שאין לזהות רצון חופשי עם התרחשות ספונטנית גרידא. אי-דטרמיניזם, בין אם בתחום הפיזי או הנפשי, מהווה מעין דטרמיניזם יחסית לבני אדם. אם דברים קורים לנו באקראי, ללא כל סיבה, אנו כפופים להם בוודאות כאילו היו גורמים סיבתיים דטרמיניסטיים. כלומר, היעדר הסיבות שלהם עצמו אינו מפחית את השפעתם הסיבתית עלינו.

הפעולות שלהם. זה עולה בקנה אחד עם תפיסתו את העצמי כמכלול של תופעות נפשיות חולפות.

זה כמובן לא מה שהיינו מכנים רצון חופשי. זוהי דווקא עבדות לתשוקות אקראיות. יום מודה בכך כשהוא אומר: "התבונה היא, וצריכה להיות, עבד של התשוקות, ולעולם לא יכולה להתיימר לתפקיד אחר מלבד לשרת אותן ולציית להן" [169]. בכך הוא מתכוון לכך, שלמרות שאינדוקציה ודדוקציה מספקות לנו מידע שעשוי להשפיע על פעולותינו, הן אינן יכולות לקבוע אותו. לדבריו, רק התשוקות יכולות באמת להניע אותנו; בסופו של דבר, איתן אנו מזדהים והולכים.

עכשיו, זה אומר לנו הרבה על האופן שבו מוחו של יום פועל, ואפילו על האופן שבו מוחותיהם של אנשים רבים אחרים פועלים, אך זה לא משקף במדויק את מלוא טווח הטבע האנושי. זה אולי חל על חלק מהאנשים לפעמים, אבל לא חל על כל האנשים כל הזמן. כי למרות שזה נכון שהתבונה לא בהכרח משפיעה על מעשינו, זה נכון גם שתשוקות לא חייבות לעשות זאת. כשם שהמידע שהתבונה נותנת לנו יכול להשפיע על מעשינו אך בהחלט ניתן להתעלם ממנו, כלומר, אינו קובע - כך גם לגבי התשוקות. אנחנו לא צריכים להיות עבדים של התשוקות שלנו או להיות מזוהים איתן; אנחנו למעשה שונים מהן ויכולים להתעלות מעליהן.

נכון שרבים (אולי אפילו רובם) אינם מודעים לחופש הרצון הזה, ונותנים לתשוקותיהם לשלוט בהם. אגב, ישנם אנשים הנשלטים באופן דומה על ידי התבונה שלהם, כלומר הם מתייסרים מחובות משפחתיות, חברתיות, פוליטיות או דתיות, ואינם מסוגלים להתנגד להן. אך פסיביות או תלות כזו אינן נורמליות או בלתי נמנעות; זוהי מחלה ניתנת לריפוי של הנפש. התשוקות, כמו התבונה, יכולות רק "להשפיע" באמת על הנשמה, לא "לקבוע" אותה - לנשמה עדיין בכל המקרים יש את היכולת והאחריות לבחור ביניהן ולהחליט באיזו דרך לפעול. זה ברור לכל מי שמתרגל שליטה עצמית.

אנו יכולים, במאמץ רב, ללמוד לשלוט במוחנו, ואכן מדיניות כזו היא חוכמה בפני עצמה. אך מעלה תובענית זו תלויה בהבחנה ברורה שלנו בין

---

169 *מיבור* , ספר ב', חלק ג', חלק ג'.

סיבתיות (או סיבתיות דטרמיניסטית) לבין רצון (או סיבתיות אישית), ובהבנתנו מהי משמעות המונח "השפעה".

אומרים שאדם מושפע ממשהו לפעול (או לא לפעול) בצורה מסוימת אם התפיסה או התפיסה *של* האדם את הדבר הופכת את הפעולה בדרך זו לקלה (או קשה יותר). *הקלה כזו* (או להיפך, עכבה) *של* הרצון לעולם אינה קובעת: האדם נשאר חופשי לא לרצות בכיוון (או נגד) ההשפעה; הוא או היא עדיין יכולים ללכת בכיוון השני. פוטנציאל הרצון גדל (או יורד), אך עדיין יש לאדם את הבחירה הסופית.

לפיכך, השפעה היא סוג מיוחד *של* התניה *של* פעולה רצונית. הפעולה אינה נגרמת (במובן *של* סיבתיות) ישירות על ידי האירוע או הדבר המשפיעים עליה - אלא, *המודעות שלנו* במידה מסוימת לאותו אירוע או דבר (בין אם קונקרטי או מופשט) משפיעה עלינו (עושה המעשה), בכך שהיא הופכת פעולה כזו לקלה יותר או פחות ממה שהייתה אחרת. המחשבה המשפיעה דוחפת אותנו או מאטה אותנו, אך עדיין (כל עוד יש לנו רצון חופשי) עלינו להתאמץ כדי לממש כל דבר.

ברגע שאנו מבינים את הקשר הסיבתי הנקרא השפעה, נוכל להרחיק את עצמנו מהתשוקות שלנו ואפילו מההיגיון שלנו, ולראות את כולם כמידע משפיע בלבד, שיש לקחת בחשבון בעת הנעה או החלטה על פעולה, אך אסור לאפשר לו לעולם לגרוע מריבונות הנשמה, אשר בסופו של דבר לבדה שולטת ברצון ואחראית על כיווניו. אבל יום אינו יכול לראות זאת, משום שהוא עצמו עדיין לא מודע מדי ומעורב מדי בתשוקותיו. לאחר שהכחיש את עצם קיומו *של* עצמי או אדם, הוא באופן טבעי תופס בטעות את הרצון ככפוף לתשוקות.

לפיכך, יום מבלבל בין דעותיו האישיות והתנהגותו לבין אמיתות כלליות על טבע האדם. גם כאן, אנו מוצאים אותו מבצע תצפיות לא מדויקות ומכליל יתר על המידה. הוא לא תמיד מבין את טבען ההיפותטי *של* טענותיו, ואת הצורך לנסות לבסס אותן תוך התייחסות להליכים אינדוקטיביים מדויקים. מכיוון שהוא תפס את האינדוקציה באופן שגוי מלכתחילה, הוא שיבש את עצמו מבחינה מתודולוגית.

לפילוסופים אין כוחות מיוחדים של "תובנה" לגבי האמת, ללא תלות בבדיקה לוגית ותיקון. הם חושבים כמו כולם באמצעים אינדוקטיביים, והם יכולים לעשות טעויות כמו כולם אם לא נזהרים.

2. הדיכוטומיה של האם-ראוי

נראה לי כי דעותיו ודעותיו של דיוויד יום בנושאים פילוסופיים רבים מונעות (לדעתי) מהרצון לפטור את עצמו מ"מוסר". לעתים קרובות נראה שזהו הכוח המניע או המניע הבסיסי של כל הפילוסופיה הספקנית שלו, שאליה כולה שואפת בבירור. בכך שהוא שלל אינדוקציה, סיבתיות, העצמי וכוח אפקטיבי של רצון חופשי, הוא מצדיק את הרעיון ש"הכל מותר" בידע ובהתנהגות אישית. מגמה כללית זו מאוששת שוב כאשר אנו בוחנים כמה מעמדותיו בנוגע לחשיבה אתית.

יום מטיל ספק באפשרות להפיק הצהרות מרשימות, שאומרות לנו מה עלינו לעשות או לא לעשות, מהצהרות תיאוריות, שאומרות לנו את האופן שבו הדברים קיימים או אינם. ההבחנה בין שני סוגי ההצהרות הללו היא לדעתו כה רדיקלית, עד שלא ניתן לצמצם את האחד לשני. משמעות הדבר היא למעשה שלטענות מוסריות או אתיות אין בסיס פורמלי בעובדה, כלומר לא ניתן לטעון שהן נכונות במובן המוחלט. אין דרך הגיונית, לדעתו, להסיק או לגרום ל"צריך" מ"יש".

לפי יום, הצהרות מחייבות הן במקרה הטוב רק עצה מעשית כיצד לקדם את האינטרס האישי שלנו ואת האינטרסים של האנשים שאנו מעריכים (או באופן רחב יותר, מזדהים איתם או מגלים אמפתיה). זהו סוג של פרגמטיזם או תועלתנות, במקום תפיסות מוסריות כבדות יותר של חובה או התחייבות. בדרך זו, האתיקה הופכת למעשה ללא מוסרית - סוגיה של נוחות, תיאור גרידא של הדרכים בהן נוכל לקדם בצורה הטובה ביותר את הערכים השרירותיים שלנו. המשמעות היא של רלטיביזם ומוסכמה.

יש להוסיף כי מסקנתו של יום עם אתיקה לא-אתית או רלטיביסטית עולה בקנה אחד עם עמדתו על רצון חופשי. שכן אם אין לנו באמת רצון חופשי, אלא מונעים באופן בלתי נמנע על ידי התשוקות שלנו, ויותר מכך, יכולים

להסתמך עליהן ולא על ההיגיון כהדרכה, אז אין לנו צורך באתיקה. *אתיקה היא משמעותית רק אם יש לנו כוח בחירה אמיתי ולכן עלינו לקבל החלטות.*

השקפתו של יום על הלוגיקה האתית היא שילוב מעניין של אמת ושקר, וזו הסיבה שרבים הסכימו איתו ורבים התקשו להפריכו. אתיקה היא כמובן נושא רחב ומורכב, ואיני מתכוון כאן לדון בנושא בפירוט [170]. ברצוני רק להראות בקצרה כיצד ומדוע גישתו של יום, למרות כל שליטתה הספקנית לכאורה, היא גם כאן שטחית וצרה.

הסוגיה שעלתה היא בעיקרה פורמלית. מהן טענות מרשם וכיצד הן קשורות לטענות תיאוריות? התשובה המתבקשת לשאלה תהיה שמרשמים *מקשרים מטרות לאמצעים* . אני צריך לעשות (או לא לעשות) זאת *אם* אני רוצה (או לא) להשיג או להשיג זאת. המודל של ה'צריך' (או 'צריך' או 'חייב') הוא למעשה הקשר בסוג מסוים של טענה "אם-אז", עם רצון או 'ערך' כמקדים ופעולה או 'סגולה' כתוצאה מכך.

טענות "אם-אז" כאלה אינן תיאוריות בעצמן, אלא נגזרות באופן דדוקטיבי מצורות תיאוריות. כאשר אנו אומרים "אם אנו רוצים כך וכך, אז כך וכך היא הדרך להשיג זאת", אנו מאשרים ש"כך וכך" הוא/הן *סיבה/ות* ל"כך וכך" [171]. האחרונה היא טענה עובדתית, שיכולה להיות נכונה או שגויה. מכאן נובע שגם את ההיגד המנחה ניתן לשפוט כאמת או שגויה, לפחות ביחס לנכונות הקשר המשתמע בין קודמו לתוצאה שלו.

---

[170] שים לב שאיני מאמין שזו משימתו של הפילוסוף האתי לצפות כל סיטואציה בחיים ולקבוע עבורה התנהגות אופטימלית. אין ספק שהפילוסוף נקרא לשקול מקרים כלליים קשים ולהציע תגובות נבונות. אך כל סיטואציה היא ייחודית במובנים מסוימים, ולכן המשימה העיקרית בתחום זה היא ללמד אנשים לחשוב בעצמם - בדרכים רגישות, אינטליגנטיות והגיוניות - על סוגיות אתיות. פילוסופיה אתית היא בעיקרה לוגיקה אתית, ועוסקת רק באופן משני בתכנים מסוימים. היא אינה דוקטרינה טוטליטרית. כל אדם צריך לחיות את חייו שלו.

[171] לא אכנס כאן לקביעות השונות של סיבתיות. די לומר שאם A הוא הדרך היחידה להגיע ל-X, אז אני יכול לומר: "אני חייב לעשות את A כדי להגיע ל-X". אבל אם יש דרכים חלופיות ל-X - נניח A, B ו-C, אז אני יכול לומר רק: "אני חייב לעשות את A או B או C כדי להגיע ל-X" - כלומר, המרשם שלי הוא דיסיונקטיבי.

למרות שצוין כבדרך אגב, הצהרות מחייבות יכולות להיות חיוביות (ציוויים) או שליליות (איסורים). כמו כן, שימו לב, השלילה של הצהרות מחייבות, כלומר לא ציווי (פטור) ולא אסור (מותר), גם הן אופנים אתיים משמעותיים. אך לשם קיצור נתמקד כאן רק בציוויים, שכן השאר נובע באופן הגיוני.

אנו רואים מההגדרה של ציווי לעיל שהוא *מותנה* . טוב או רע פירושו טוב או רע *עבור* משהו או מישהו. הציווי נכון ככזה רק *אם* אנו מודעים לכך שהערך הנרכש הוא אכן בעל ערך. אבל איך נוכל אי פעם לדעת אם אחד מהערכים שלנו הוא בעל ערך במובן המוחלט? זוהי שאלתו של יום, והיא תקפה למדי. אבל מסקנתו שערכים מחויבים באופן פורמלי להיות שרירותיים (כלומר, לא ניתן להסיק אותם מעובדות פשוטות) פתוחה לאתגר.

משימתנו היא להראות שאנו יכולים להגיע איכשהו לצווי [172]*קטגוריים* , כלומר סטנדרטים אתיים שיכולים לבסס ולהצדיק את כל הציוויים המותנים הבאים. דרך אפשרית אחת לעשות זאת היא להשתמש בטיעון דילמטי: 'בין אם אתה רוצה את זה או את זה או כל דבר אחר, החתירה אחר כך וכך תהיה בכל מקרה תנאי מוקדם'.

משהו הוא ערך מוחלט אם הוא הכרחי לחתירה אחר *כל* ערך שרירותי שאדם בוחר בו באופן אישי. ניתן לעקוף ערך יחסי בחתירה אחר ערכים יחסיים אחרים, אך ערך מוחלט הוא ערך המונח מראש בכל חתירה ולכן יש לכבדו ללא תנאי.

האם ישנם ערכים מוחלטים כאלה? ברור שכן. ערך ברור מאליו כזה הוא *החיים* עצמם: אם חסרים חיים, לא ניתן לשאוף לשום דבר אחר; לכן יש

---

[172] צריך להיות ברור שלמרות שאני משתמש בביטוי זה במכוון, איני מתכוון בו לאותו דבר כמו שקאנט עשה. זוהי צורה, לא תוכן. אני דן כאן בלוגיקה אתית פורמלית, לא תומך בציווי קטגורי כללי או פרטי. קאנט מחשיב ציווי קטגורי אם הוא אוניברסלי, כלומר חל על כולם, על כל *הסוכנים* . בעוד שלדעתי, ציווי קטגורי יכול להיות יחיד למדי. מה שהופך ציווי לקטגורי, במקום היפותטי, הוא נחיצותו לכל *המטרות* הפתוחות בפני אותו סוכן. מבחינה לוגית, זה סימטרי יותר. אילו אמצעים הם אוניברסליים במובן זה, כלומר אוניברסליים לכל המטרות (לאו דווקא לכל האנשים)? חיים, שלמות גופנית ובריאות, נשמה, קוגניציה, רצון, הערכה, שלמות נפשית ובריאות - אלה אמצעים שאנו תמיד צריכים כדי להצליח, יהיו אשר יהיו מטרותינו הספציפיות.

להגן על החיים ולשפר אותם. ערך מוחלט נוסף הוא *העצמי* - אם הנשמה היא מקור כל מעשינו, טובים או רעים, אזי רווחת הנשמה היא ערך מוחלט. מה שאדם רוצה, הוא זקוק לאמצעים הפיזיולוגיים והפסיכולוגיים המאפשרים רדיפה כזו - כלומר, היכולות הגופניות והנפשיות שלו. ומעל הכל, אדם צריך להיות נוכח בעצמו!

אלו הן דוגמאות ברורות. מה הן מלמדות אותנו? אם ברצוננו להבין, להשתמש ולאמת טענות אתיות, עלינו להבין *מה הופך כל שיח כזה לאפשרי והכרחי* . דוגמה פשוטה והוכחה לכך היא שאם אני אומר לכם 'אל תעקבו אחר שום דוקטרינה אתית', אני מבטא דוקטרינה אתית, ולכן מבצע סתירה עצמית.

טענות אתיות אינן חלות על עצמים דוממים. הן חלות רק על יצורים חיים, משום שרק לישויות כאלה יש מה לנצח או להפסיד. אך להחיל אותן על כל היצורים החיים אינו נכון, שכן למרות שניתן לומר באופן אובייקטיבי שלצמחים, חרקים ובעלי חיים נחותים יש ערכים, תפקודם הוא אוטומטי או אינסטינקטיבי, והם אינם יכולים להבין או ליישם אתיקה מרצונם.

רק בני אדם, ואולי גם בעלי חיים נעלים כמו שימפנזים או דולפינים, יכולים להיות בעלי מחשבות אתיות וכוח רצון לבצע אותן. מחשבות אלו הן מילוליות או לא מילוליות במקרה של בני אדם, ובהכרח לא מילוליות במקרה של בעלי חיים נעלים. לכן, בסופו של דבר, שיח אתי מפורש נוגע רק לבני אדם.

ואנחנו יכולים לומר כבר בהתחלה שכדי לעסוק בכלל בשיח אתי, בני אדם צריכים ללמוד ולקחת בחשבון את טבעם, את זהותם האמיתית. עליהם להבין את טבעם הביולוגי והרוחני, את טבע האורגניזם הפיזי-נפשי שלהם ואת טבע נשמתם. יתר על כן, מכיוון שביולוגיה ורוחניות מתייחסות לא רק לפרט בפני עצמו, אלא לקבוצות גדולות יותר ולחברה כולה - האתיקה צריכה להיות רחבה באותה מידה בענייניה.

אם מתעלמים מהרקע העובדתי הרחב הזה בניסוח טענות אתיות, אדם עלול להיות שרירותי ובמוקדם או במאוחר ליפול לטעות. לסיכום, אנו יכולים לפתח אתיקה הכוללת ערכים מוחלטים ומבוססת על אמיתות עובדתיות. אתיקה נתפסת בבירור כלא שרירותית, אם ניקח בחשבון את התנאים

שמולידים אותה מלכתחילה - כלומר, שאנו יצורים חיים שבריריים, עם צרכים ומגבלות טבעיים, ושאנו אנשים, עם כוחות קוגניציה, רצון והערכה.

אם כל העובדות הרלוונטיות נלקחות בחשבון, אזי "צריך" מקיף כמות גדולה של מידע "יש", ולכן ניתן להתייחס אליו כמעין "יש". כלומר, אם מפותחת כראוי, ניתן להכריז על אמירה אתית כאמת, כמו כל טענה עובדתית אחרת. זוהי עובדה אתית, לעומת עובדה "אלתית". כמובן, אם לא מושרשת ומסיקת כראוי, ניתן להכריז על אמירה אתית כוזבת - אך לא כל הטענות האתיות הן שגויות.

יום לא הצליח להבין את התנאים המוקדמים הלוגיים הנ"ל של כל אתיקה, ולכן נתקע ברעיון הרדוד שאתיקה אינה יכולה להיות מבוססת לעומק בעובדות. מכיוון שהיקף שיקוליו היה חלקי, הוא יכול היה לפחות לראות ש"צריך" הוא בתחילה מותנה, אך הוא לא יכול היה לראות כיצד ניתן בסופו של דבר להפוך אותו ללא מותנה. לכן הוא הסיק בטעות כי הסקת "צריך" מ"יש" היא נימוק שגוי. מאוחר יותר, הדבר כונה באופן פומפוזי "הכשל הנטורליסטי" [173].

3. הסטנדרטים האתיים

בדיון לעיל על האמצעים והמטרות האתיים, ציינתי כי, למשל, חיים ונפש הם שני דברים שניתן לאשר באופן הגיוני כאמות מידה טבעיות ומוחלטות של ערך, שכן הם תנאים מוקדמים לכל שיח אתי, כלומר, מאחר שהשיח האתי חל רק על יצורים בעלי חיים וליתר דיוק על נשמה, כלומר יצורים בעלי כוחות תודעה, רצון והערכה כמונו, בני האדם.

---

[173] מאת ג'ורג' אדוארד מור, בספרו *"עקרונות אתיקה"* (1903). אני אומר "בפומפוזיות" כדי להדגיש שלדעתי אין כאן שום כשל לוגי. הסוגיה היא בעיה לוגית - אך כזו הפתוחה לפתרון. דחייתי כביכול כשל זה אינה נועדה לדחות כלאחר יד את התזה המרכזית של מור, דהיינו זו של עליונותו האינטלקטואלית של מושג ה"טוב", כלומר שאנו מבינים את המונח באופן מרומז בצורה כלשהי לפני כל תיאוריה המנסה להגדירו.

כפי שהצעתי בעבודתי *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , המונח "חיים" בהקשר זה אינו מתייחס רק לחיים גופניים - אם כי אין ספק שזו משמעותו העיקרית. ניתן לפרש את המונח בצדק גם כמתייחס לחיים רוחניים, כלומר לחיי הנשמה. ואכן, בסופו של דבר, האתיקה עוסקת ברווחת הגוף באופן אקספרטי למדי: דאגתה העיקרית היא לרווחת הנשמה.

תוצאה ברורה של הרחבת משמעות כזו היא שאלו המאמינים בחיים לאחר המוות (כמו ביהדות, בנצרות ובאסלאם) או בגלגול נשמות (כמו בבודהיזם ובהינדואיזם) יכולים לבנות מוסר מבלי לעשות טעות לוגית. כלומר, מוסר אינו מוגבל בהכרח לחיים האלה ולעולם הזה.

ברור שאם אנו מניחים שחיינו ממשיכים או חוזרים בצורה כלשהי גם לאחר מות גופנו, זה די בסדר מבחינה הגיונית (אם כי במבט ראשון זה עשוי להיראות פרדוקסלי) לבנות מוסר לפיו הגוף עשוי להיות מסוכן במכוון או מוקרב לטובת האינטרס ארוך הטווח של הנשמה.

אלו הרואים את חייהם עלי אדמות כביקור גרידא במסע ארוך יותר, מעריכים באופן טבעי ודי הגיוני את מחשבותיהם, דבריהם ומעשיהם בהתייחס להקשר הרחב יותר ולא במובן הצר של הישרדות פיזית. למרות שהישרדות כזו חשובה לאתיקה, לעיתים היא יכולה להתגבר עליה על ידי שיקולים מופשטים, רחבים או גבוהים יותר. אירועים כאלה מספקים לאדם מבחן לערכים האמיתיים שלו.

כמובן, הקרבה עצמית כזו יכולה בקלות להתבסס בטעות על פנטזיה ואשליה, שכן איננו יודעים על העולם הבא אלא משמועות או הנחות יסוד. ברוב המקרים, חכם להניח שהמשך הישרדותו של אדם הוא דרך הפעולה המועילה ביותר. אך בנסיבות מיוחדות, ניתן בהחלט לשפוט שקבלת רוע כלשהו בהווה תסכן את חייו או חייו העתידיים. לדוגמה, ישנם אנשים קדושים שהעדיפו למות מאשר להיאלץ להרוג אדם חף מפשע.

אנשים יכולים, ולפעמים אף לסכן או להקריב את חייהם הפיזיים למען משפחתם, עמם או אומתם, האנושות כולה, החיים ככאלה, או בשירות

האל, משום שהם תופסים את עצמם לא כגופים מוגבלים ופרטים עצמאיים, אלא כחלקים משלם גדול יותר - קבוצת אנשים או יצורים חיים או הנשמה הקולקטיבית או השורשית שהיא אלוהים. ערך חייו של אדם הוא במקרה כזה פונקציה של ערך היחידה הגדולה יותר.

לסיכום, למרות שאנו עשויים להשתמש במונח "חיים" כסטנדרט קצר וקולע לשיח אתי, אין להבין את המונח אך ורק במובן החומרי הפשוט ביותר שלו, אלא ניתן להרחיבו באופן הגיוני כדי להכיר במטרות רוחניות יותר, בין אם מהעולם הזה ובין אם מהעולם הבא.

25. פרק עשרים וחמש

לקוח מתוך *"הרהורים לוגיים ורוחניים"* (2008),
ספר 3, פרקים 20 ו-21.

1. חוקי המחשבה במדיטציה

שלושת חוקי המחשבה נחשבים בדרך כלל על ידי פרשנים רבים כיום כרלוונטיים[174] (במקרה הטוב) רק לשיח רציונלי, ולא רלוונטיים כלל או אפילו מנוגדים למדיטציה, ועל אחת כמה וכמה לסוף שלה, ההארה. אין דבר רחוק יותר מהאמת, כפי שיוסבר כעת.

חוקי המחשבה הם בעיקרם ציוויים "מוסריים" עבור החושב, המחייבים אותו לגבש עמדות קוגניטיביות מסוימות בכל תהליכי החשיבה. הם קוראים לחושב להשקיע מאמץ, על מנת להבטיח יעילות ודיוק מקסימליים של מחשבותיו. ההיבט ה"מטפיזי" של חוקי המחשבה הוא תשתית ותוצאה של היבט מעשי זה.[175]

1. **חוק הזהות** הוא עמדה כללית של "ריאליזם".

במחשבה *דיסקורסיבית* , פירוש הדבר: להתמודד עם עובדות; להתבונן בהן ולחשוב עליהן; להודות בעובדתיות של המראה כשלעצמו ובעובדתיות של טיעונים לוגיים הקשורים אליהם; לקבל את אופי

---

174 אם לשפוט לפי פרסומים באינטרנט והדיון בנושא.

175 ניתן גם לומר ששני ההיבטים "מתהווים יחד", בעלי משמעות הדדית וחשובים באותה מידה. אך כאן אני רוצה להדגיש את הצד הפסיכולוגי של הנושא.

הדברים (או לפחות את אופיים כרגע), שהדברים הם כפי שהם, כלומר, מה שהם במקרה; וכן הלאה.

ברור שאותן מעלות קוגניטיביות ישימות באותה מידה גם לתרגול *מדיטציה* , הדורש **מודעות** , פתיחות ובהירות. הניגודים לגישות אלו הם התחמקות, דעות קדומות וערפול, וכתוצאה מכך "עצלות ותחושת ערפול" [176].

בשיא המדיטציה, בחוויית *ההארה* , זה מתבטא (לפי הדיווחים) כתודעה של ה"כך" (או "כזו") של "המציאות האולטימטיבית".

2. **חוק אי-הסתירה** הוא עמדה כללית של "קוהרנטיות" (שהיא היבט של "ריאליזם").

במחשבה *דיסקורסיבית* , משמעות הדבר היא: תוך מתן אמינות ראשונית לכל המראות בנפרד, לא לקבל שתי מראות סותרות כנכונות (או אמיתיות) שניהם, אלא למקם אחת מהן או את שתיהן בקטגוריה של שקר (או אשליה); לשאוף לפתור או להתעלות מעל כל הסתירות לכאורה; לשאוף לעקביות במושגים ובתיאוריות של האדם; לדחות רעיונות לא עקביים כאבסורדיים וסתירות עצמיות כשטויות בלתי נסבלות; וכן הלאה.

ברור שאותן מעלות קוגניטיביות ישימות באותה מידה גם לתרגול *מדיטציה* , הדורש **הרמוניה** , איזון ושקט נפשי. הניגודים לגישות אלו הם קונפליקט, בלבול ונוירוזה (או טירוף), וכתוצאה מכך "חוסר שקט וחרדה" [177].

בשיא המדיטציה, בחוויית *ההארה* , זה מתבטא (לפי הדיווחים) כ"אחדות" (מוניזם או מונותאיזם) של "המציאות האולטימטיבית".

3. **חוק האמצע המודר** הוא עמדה כללית של "סקרנות" (שגם היא היבט של "ריאליזם").

במחשבה *דיסקורסיבית* , משמעות הדבר היא: עיסוק במחקר ובלימוד, כדי למלא פערים בידע של האדם ולהרחיב את גבולותיו; עיסוק

---

176 ראה קמלאשילה, עמ' 253 .

177 ראה קמלאשילה, עמ' 249.

בספקולציות ותיאוריות, אך תמיד תחת פיקוח והדרכה של הרציונליות; הימנעות מבריחות דמיוניות מהמציאות, עיוות עובדות ושקר לעצמו ו/או לאחרים; קבלת הצורך בסופו של דבר לקבל בחירות והחלטות נחרצות; וכן הלאה.

ברור שאותן מעלות קוגניטיביות ישימות באותה מידה גם לתרגול *מדיטציה* , הדורש **בהירות** , שיפוט והבנה. הניגודים לגישות אלו הם בורות, חוסר ודאות ואשליה, וכתוצאה מכך "ספק וחוסר החלטיות"[178].

בשיא המדיטציה, בחוויית *ההארה* , זה מתבטא (לפי הדיווחים) כ"ידיעה-כל" של "המציאות האולטימטיבית".

לפיכך, אני טוען, שבמקום לנטוש את חוקי המחשבה כשאנו עוברים מחשיבה רגילה למדיטציה, וממנה להארה, עלינו לדבוק בהם, תוך מתן אפשרות לכך שהם יבואו לידי ביטוי בצורה שונה במקצת בכל שלב רוחני. בעוד שבמחשבה דיסקורסיבית המודעות מתבטאת בפעילות אינטלקטואלית, במדיטציה הגישה עדינה ועדינה יותר, ובהארה אנו משיגים התבוננות טהורה.

כאשר מושגת הבנה סופית כזו [179], חוקי המחשבה אינם מופרים, אלא מתבררים בצורה הטובה ביותר. "כך-היות" היא מהות הקיום; זוהי הרובד העמוק ביותר של הזהות, לא היעדר כל זהות. "אחדות" אינה דו-קיום או מיזוג של ניגודים, אלא מקום בו כל הניגודים מתמוססים או מתעלים. "ידיעה-כל" אינה הכחשת חוויה וידע רגילים, אלא ביטוים והבנתם המלאים ביותר. מה שנראה מעורפל, סוטה ולא ודאי במישורים נמוכים יותר של הוויה וידיעה, הופך למושלם ברמה הגבוהה ביותר.[180]

---

178 ראה קמלאשילה, עמ' 258.

179 אני מגיש את דעתי, על סמך ניסיוני המוגבל, אך גם מתוך ציפייה הגיונית לעקביות בין כל רמות ההוויה. אני חושב שאנשים רבים בעלי ידע רב ממני יסכימו עם התיאורים שניתנו כאן של העולמות הגבוהים יותר.

180 פילוסופים בודהיסטים, ובמיוחד פילוסופים מהאיאנה, מרבים להדגיש כי נירוונה (הבסיס המשותף של כל הקיום) וסמסרה (ריבוי המראות המשתנים) הם בסופו של דבר הך. גם אם אנו מודים בכך, עלינו להישאר מודעים להבדל לכאורה ביניהם. כל הנקודה של הרעיון הפילוסופי של המוניזם ("נירוונה") היא כמובן לפתור את הסתירות והפערים הטבועים בחוויית הריבוי ("סמסרה"). יחד עם זאת, האחדות של הנירוונה נמצאת בסוג של קונפליקט עם ריבוי הסמסרה.

אותם מורים או פרשנים הטוענים שחוקי המחשבה מתבטלים ברגע שאנו חורגים מעבר לשיח הרגיל פשוט מפרשים באופן שגוי את חוויותיהם. או שהחוויה שלהם אינה "הגשמה" אמיתית, או שהפרשנות הספציפית שלהם לחוויית ההגשמה שלהם היא רק מחשבה שגויה שלא צריכה להיחשב כחלק מהחוויה עצמה.

במקום חוקי הזהות, אי-הסתירה והדרה של כל אמצע, הם מציעים *חוק אי-הזהות, חוק הסתירה וחוק האמצעים הכלולים!* לפיהם, המציאות הסופית היא שלשום דבר אין זהות, כל הסתירות מתקיימות יחד בהרמוניה גמורה, וייתכנו חלופות אחרות מלבד דבר ושלילתו!

הם מציגים כהוכחות את העקרונות הבודהיסטיים של אי-עצמיות, ארעיות ותלות הדדית.

אבל הם לא יכולים לטעון שמשהו חסר "טבע" כלל, כי אז מהו אותו "משהו" שהם מדברים עליו? אם הוא באמת לא קיים, מדוע ואיך אנחנו בכלל דנים בו ומי אנחנו? בוודאי אותם אנשים מודים בקיומה של "מציאות אולטימטיבית" כלשהי - ולו רק מצע אוניברסלי יחיד, אינסופי [181]. הם קוראים לו "ריק", אבל בוודאי שלילה כזו אינה סבירה מבחינה לוגית ללא ההודאה שמשהו חיובי נשלל; שלילה לעולם לא יכולה להיות נתון ראשוני.

באופן דומה, נוכל לטעון, ש"ארעיות" פירושה ארעיות של משהו ו"תלות הדדית" פירושה תלות הדדית של שני דברים או יותר. הם אינם יכולים לטעון לארעיות אינסופית, מבלי להודות בקיום ממושך בזמן של משהו, גם

עלינו איכשהו להודות במתח הזה וגם להתעלם ממנו. האמת היא שכל זה נותר בעיה בלתי פתורה ברמה מסוימת.

[181] "העצמי הגדול" או "אוקיינוס הקביעות", אם להשתמש במילותיו של דוגן (עמוד 267). שימו לב שדוגן אינו אומר כאן שאין דבר כזה, אלא מדגיש שאיננו - כפי שטוענים אנשים מסוימים - חוזרים לשם *באופן אוטומטי* לאחר המוות, אלא כפופים ללידות מחדש שונות בהתאם לקארמות שלנו; הוא רומז שהגעה לשם היא הבנה קשה, לא משהו שניתן *בחינם* לכל מי שמגיע. יש המזהים מציאות אולטימטיבית זו עם " *אלוהים טבעי* " של ברוך שפינוזה (הולנד, 77-1632). אבל אני ממהר להוסיף שאני לא מסכים עם משוואת האל והטבע של שפינוזה, שמרמזת שאלוהים הוא כמו הטבע כפוף לדטרמיניזם. מבחינתי, כמו ביהדות הנורמטיבית, אלוהים הוא הבורא החופשי והרצוני של הטבע. הוא עומד בבסיסו וכולל אותו. זהו רק תוצר שלו ורק חלק או היבט זעיר שלו.

אם זמני; והם אינם יכולים לטעון לתלות הדדית אוניברסלית, מבלי להודות בקשרים סיבתיים בין עובדות ממשיות.

יש כאן נטייה מצערת להשתמש במילים מבלי לשים לב להשלכות היחסיות שלהן. דוגמה נוספת לנוהג זה היא לדבר על "מודעות" (או תפיסה או מחשבה או פעולה קוגניטיבית כזו), מבלי להודות שזה מרמז על מודעות *של* משהו (הנקרא אובייקט) *על ידי* משהו (הנקרא סובייקט).

זה נעשה במכוון, כדי להתאים את עצמו לדעה הקדומה האידיאולוגית שאין עצמי מודע ואין מה להכיר. באופן דומה, כדי שלא יהיה צורך להזכיר את הסוכן החפץ בפעולה, הרצון מוסתר והפעולה נראית ספונטנית או מכנית. הם מסרבים להודות *שמישהו* סובל, חושב, מדיטציה או הופך להארה.

טענה נוספת שנשמעת לעתים קרובות היא שהחוויה המשותפת שלנו את העולם היא כמו חלום בהשוואה למציאות האולטימטיבית. המשמעות היא שחוקי המחשבה אינם מצייתים בחלום. אבל האמת היא שאפילו בחלום, למרות שתמונות וצליל באים והולכים ונראה שזורים זה בזה, למעשה אין סתירה אם נתבונן היטב. באשר להבדל בין חלום לחוויית ערות, אין מדובר בסתירה מוחלטת מכיוון שהם נחווים כתחומים נפרדים של הוויה.

סתירה אינה ניתנת להעלות על הדעת, אלא במילים (או בכוונות) . איננו יכולים אפילו לדמיין סתירה *בפועל* , במובן שהגדיר אותה אריסטו (היא ואינה בו זמנית בכל מובן). אנו יכולים רק *לומר (או להאמין במעורפל)* שיש סתירה כזו. אנו כמובן נתקלים לעתים קרובות בסתירה לכאורה, אך אין זה מוכיח שסתירה קיימת למעשה. זוהי אשליה, סתירה בין פרשנויות מילוליות או המקבילות הלא מילוליות שלהן.

אנו מנסחים תיאוריות; הן מניבות סתירות; אנו מתקנים את התיאוריות כך שהן לא יניבו עוד את הסתירות הללו. אנו מתאימים את המבנים הרציונליים שלנו לניסיון. איננו מסיקים סתירה מסתירות בידע שלנו. אנו מטילים ספק ומתקנים את הידע שלנו, במקום לכפות את אמונותינו על המציאות. זוהי שפיות, בריאות נפשית. זוהי הדרך בה הידע מתקדם, דרך הדיאלקטיקה הזו של תזה-אנטיתזה-סינתזה.

2. היגיון ורוחניות

ביהדות, הרבנים נוהגים במודע באי-סתירה (וחוקים אחרים של המחשבה) ברוב דיוניהם; אך במקרים מסוימים, הם נוטשים מעלה זו.

לדוגמה, לעתים קרובות קורה שפרשנים בעלי סמכות שווה מפרשים שונים את אותו טקסט; אף על פי כן, שתי עמדותיהם נתמכות כמסורתיות ונכונות, כדי למנוע כל רמיזה שרב חשוב כלשהו עשוי לטעות אי פעם. במקרים כאלה, ההיגיון שניתן הוא שהנקודות המבט השונות, ואף הסותרות, יחד מעמיקות ומעשירות את ההבנה הכוללת של אותו טקסט. בהקשרים שאינם משפטיים (*הגדה*), אין צורך דחוף להחליט כך או אחרת; בעוד שבהקשרים משפטיים (*הלכה*), החלטה מתקבלת לעתים קרובות ברוב [182].

כמו כן, כפי שהראיתי בספרי *"לוגיקה יהודית"* , חלק מהעקרונות ההרמנויטיים המשמשים בתלמוד אינם תואמים את הלוגיקה הסילוגיסטית; חלקם מניבים מסקנה *שאינה רציפה* , וחלקם אף סתירה. במקרים כאלה, האבסורד מתרחש ברמה הפורמלית, בתוך קו חשיבה יחיד (ולא ביחס לגישות סותרות); אך המסקנה מתקבלת לעתים קרובות כחוק בכל מקרה, משום שצורת ההיגיון (השגויה) נחשבת מסורתית וניתנת מאלוקים.

עם זאת, מעניין לציין בהקשר זה כי קיים דין תלמודי [183]על שני אנשים המוצאים טלית ומביאים אותה יחד לבית הדין הרבני, ושניהם טוענים שהיא רכושם (על בסיס מוצא-שומר); אנשים אלה אינם רשאים להישבע שניהם שמצאו אותה ראשונים, שכן שבועות אלו יהיו סותרות וזה יהפוך אחד מהם לפחות לשימוש שווא בשם ה' (חטא חמור).

הלכה יהודית זו מראה כי הרבנים נאלצים בסופו של דבר להודות בחוק הלוגי של אי-הסתירה כמחייב, כלומר כמעיד על מציאות אובייקטיבית.

---

[182] אם כי במקרים מסוימים, מאות שנים מאוחר יותר, קבוצות מפוזרות של יהודים עשויות לאמץ פרשנויות שונות לאותה החלטה.

[183] לצערי איני יכול למצוא את ההתייחסות המדויקת למשנה כרגע, אך שמעתי עליה דיון של שני רבנים.

באופן דומה, בבודהיזם, ישנם מורים רבים המתעקשים על החשיבות של שמירה על רגליים יציבות על הקרקע גם כאשר הראש מורם בשמיים. הם מלמדים שאין להתעלם או להכחיש את החוק הקארמי [184]- כלומר, אין להתנהג כאילו אין חוקי טבע בעולם הזה והכל מותר. התנהגות חסרת אחריות היא טיפשית ולעתים פלילית. הייתי כולל תחת כותרת זו את ההיצמדות לחוקי המחשבה; שכן ללא המודעות, ההרמוניה והבהירות שהם מצווים, כבוד בריא לסיבתיות לא יהיה אפשרי.

חשוב, בצומת זה בהיסטוריה של הפילוסופיה, שאנשים יבינו את הסכנה הטמונה בהכחשת כל חוקי המחשבה, או חלקם. עקב הזרימה הנוכחית של פילוסופיות מזרחיות, ובפרט של הבודהיזם, ישנם פילוסופים ולוגיקאים פוטנציאליים שמתפתים (אולי עקב קריאות שטחיות) לנקוט בעמדות פרובוקטיביות כאלה, להיראות אופנתיות וחדשניות. אך בעודי צופה שהפילוסופיה המערבית תועשר רבות מזרימה זו, אני מזהיר מפני כניעה מוחלטת של הרציונליות שלנו, שיכולה להיות לה רק השלכות הרסניות על האנושות.

לוגיקה היא אחת מתכונותיו הגדולות של האדם, הישג אבולוציוני. אבל זה נכון: לוגיקה לבדה, ללא מדיטציה, מוסר וערכים אנושיים אחרים, אינה יכולה להוציא את המיטב מהאדם. כשלוקחים אותה לבדה, היא יכולה, ולפעמים אכן מובילה, אנשים לדעות צרות אופקים וסטרילית, ולאישיות יבשה. אבל בסופו של דבר, אנשים מסוג זה פשוט עניים ברוחם - מצבם אינו אשמת הלוגיקה כשלעצמה. למעשה, הם מבינים לא נכון את הלוגיקה; יש להם השקפה שגויה עליה - בדרך כלל השקפה דדוקטיבית יתר על המידה, השקפה לא אינדוקטיבית מספיק.

החולות הנוכחיות של החברה שלנו אינן נובעות מעודף היגיון. במקום זאת, החברה שלנו מאופיינת יותר ויותר בחוסר היגיון. כלי תקשורת, פוליטיקאים ומחנכים רבים מעוותים את האמת כרצונם, ואנשים נותנים לעצמם להיות מוטעים משום שחסרה להם היכולת הלוגית או האימון

---

[184] אני נותן לכם לדוגמה את דוגן, אשר מצטט את באייז'אנג ("אל תתעלמו מסיבה ותוצאה"), נגרג'ונה ("אל תכחישו סיבה ותוצאה בתחום הגשמי הזה... בתחום הפרקטיקה"), יונגג'יה ("הבנה שטחית של ריקנות מתעלמת מסיבות ותוצאה") ואחרים, מגנה את "אלה המכחישים סיבה ותוצאה" (עמ' 263-9).

הנדרש כדי לראות מבעד לשקרים ולמניפולציות. רציונליות אינה פירושה להיות אובייקטיבי, נוקשה או סגור, כפי שמתיימרים מתנגדיה - פירושה, להיפך, להתאמץ להשיג או לשמר בריאות רוחנית. ויתור על התבונה פירושו להזמין מחלות נפש והתפוררות חברתית. אם לוקחים אותה לקיצוניות, חוסר היגיון יהיה נוסחה בטוחה לשיגעון ולכאוס חברתי.

תשובתו של אריסטו לאי-רציונליות הייתה למעשה לאמן ולשפר את ההיגיון שלנו. אני לא חושב שזהו הפתרון היחיד והשלם למצב האנושי - אבל הוא בהחלט *חלק* מהפתרון המורכב. לוגיקה היא רק כלי, שכמו כל כלי יכול להיות חסר שימוש, חסר שימוש, מנוצל לרעה או מנוצל לרעה. לוגיקה יכולה רק לייצר דעה, אבל כפי שאמרתי קודם, היא עוזרת לייצר את הדעה הטובה ביותר האפשרית בהקשר של הידע הזמין בכל זמן ומקום נתון. זה לא קסם - רק עבודה קשה, הדורשת לימוד רב.

לעיתים מתבלבלים בטעות בין רציונליזם ל'מדעיות', מצב תודעה נוקשה ומערכת אמונות צרה המובילים את האנושות למבוי סתום רוחני של חומרנות וחוסר מוסר. על סמך הנחה שגויה זו, יש אנשים שרוצים להיפטר מהרציונליזם; הם מדמיינים אותו כמכשול לצמיחה רוחנית. להיפך, רציונליות היא בריאות נפשית ושיווי משקל. זוהי הסירוב להטעות את עצמם על ידי רדיפות חושניות - או פנטזיות רוחניות. זוהי שמירה על צלולות ופתיחות בכל עת.

יש להדגיש כאן את הגישה ה"מדעית", במובן הטוב ביותר של המונח. ראשית, אין לטעון כנתונים גולמיים יותר ממה שחווית בפועל בעצמך. טענות על הארה, המובנות אינטלקטואלית על ידי בודהה או אנשים אחרים, אינן שוות ערך לחוויית אירוע לכאורה זה בעצמך; יש לקבל נתונים שמועות כאלה תמיד עם "גרגר מלח" בריא. אין לבלבל בין אמונה למדע; אמונות רבות עשויות להיות עקביות עם מדע אכן נלקחות כאמונה, אך יש להודות בהן כערכי אמונה.

שימו לב היטב שאין פירוש הדבר שעלינו להיאחז לנצח במראית עין שטחית כאמת היחידה והסופית. ייתכן בהחלט שישנה רמה "נומנלית" של מציאות מעבר לחוויה הרגילה שלנו ולמסקנות הרציונליות שאנו מסיקים בדרך כלל מחוויה כזו. אף על פי כן, אנו מחויבים מבחינה לוגית להתייחס ברצינות לחוויה ולהיגיון הנוכחיים שלנו, עד שאנו באים במגע אישי עם מה שכביכול נמצא מעבר לכך. אלו מאיתנו שלא השיגו את הנומנלית

עשויים להיות "בורים" ביסודם (כפי שאומר הבודהיזם), אך נהיה טיפשים אם נכחיש את החוויה וההיגיון הנוכחיים שלנו לפני השגה אישית כזו.

חוכמה היא חיפוש מתמשך וצנוע. טעות שרבים מהפילוסופים והמיסטיקנים עושים היא להשתוקק לתשובה מיידית ובלתי ניתנת לערעור לכל השאלות האפשריות. הם אינם יכולים לקבל את הכשל האנושי ואת הצורך להסתפק בה, על ידי התקרבות לאורך זמן לאמת. אני מציע שגם בהבנה הסופית אנו מחויבים להעריך את החוויה שלנו ולהחליט מהי.

הגישה הפנומנולוגית והלוגיקה האינדוקטיבית הן אפוא שיטה צנועה ובלתי מתיימרת. הדבר החשוב הוא להישאר צלול בכל עת, ולא להיסחף למראה החיצוני, או גרוע מכך, לפנטזיות. גם אם חווה אדם חוויות מדיטציה מרשימות מסוימות, אסור לו לאבד קשר עם שאר החוויה שלו, אלא בבוא העת להעריך בקפידה את התובנות שלו בהקשר רחב יותר. הלוגיקה אינה מכשול לאמת, אלא הדרך הטובה ביותר שיש לנו כדי להבטיח שלא נסטה בטיפשות מהמציאות. רציונליות היא חוכמה.

26. פרק עשרים ושש

לקוח מתוך *"הרהורים לוגיים ורוחניים"* (2008),
ספר 4, פרקים 6 ו-9.

1. בריאות הנפש

כשם שבריאותנו הפיזית מוגדרת בהתייחס לגוף האדם, ואיבריו, איבריו ומערכותיו השונים, כמצב ותפקוד אופטימליים של גוף זה - כך גם במקרה של בריאות נפשית. בריאות נפשית היא ***המצב והתפקוד האופטימליים של הנפש*** .

הנפש, נושא הפסיכולוגיה, היא כמובן מושג רחב מאוד. היא כוללת במידה מסוימת את הגוף, שכן חיי הנפש שלנו הם במידה רבה פסיכוסומטיים, ומכיוון שהגוף הוא התשתית של מה שנקרא נפש; במיוחד, בריאותנו הנפשית תלויה במצבה הבריאים ובתפקודה של מערכת העצבים שלנו, כולל המוח ואיברי החישה. ברמה פחות פיזית, לנפש שני תחומים עיקריים, הרוחני והנפשי (במובן הצר של המונח).

במישור הרוחני, אני מתכוון לנשמה, ובמישור (הצר) אני מתכוון לתופעות המנטליות המתרחשות (כביכול) סביב הנשמה. בהתייחס לתופעות המנטליות הללו, הן דברים או אירועים הניתנים לתחושה (בדרגות שונות), כמו מחשבות, חלומות ורגשות. הן, למען האמת, מחוץ לנשמה. הנשמה יכולה לחוות אותן ולשלוט בהן, אך קיומן תלוי גם במערכת העצבים; ואכן, לפעמים הן לחלוטין תוצרים של מערכת העצבים.

הנשמה היא העצמי האמיתי, זה המהווה אדם בתוכנו. הנשמה יכולה להיות פעילה או פסיבית ביחס לתופעות נפשיות וביחס להיבטים הפיזיים של

הנפש (כלומר, מערכת העצבים). לנשמה עצמה שלושה כישורים[185] או כוחות ברורים, דהיינו קוגניציה (אינטואיטיבית, תפיסתית, לוגית ומושגית), רצון (רצוננו) והערכה (ערכינו). הנושא המרכזי בבריאות הנפש הוא בריאות הנפש, אם כי הנושא רחב יותר מזה.

בריאות נפשית מתייחסת בעיקר לתפקוד תקין של שלושת היכולות של הנשמה. יש לה שלושה מרכיבים, התואמים לשלוש היכולות הללו. אלה כמובן קשורים זה בזה באופן הדוק, וכל אחד מהם דורש את שני האחרים כדי לתפקד. לבריאות הנפש יש דרגות. מידת הבריאות הנפשית הכללית היא פרופורציונלית לדרגות ולשילובים של דרגות בריאות בשלושת תחומי המאמץ האנושי הללו.

- כוח הקוגניציה נמצא במיטבו כאשר הוא מוכן ומאומן היטב להכיר את העולם הסובב אותו וכיצד להתמודד איתו. זה בהחלט נכון וחשוב, אך בעיית הבריאות הקוגניטיבית העיקרית היא **ידע עצמי.** זה מושג על ידי התבוננות פנימית[186] והתבוננות עצמית בפעולה. ללא ידע צלול, מעמיק ונרחב על הפעולות הפנימיות של האדם (מניעים, רצונות, פחדים, רגשות, יכולות וכו') ועל ההתנהגות החיצונית שלו, אדם עלול להרגיש כלוא או אבוד בטריטוריה זרה.

- כמו כן, יש לשמור על כושר הרצון כדי להגיע ליעילות מרבית בהתמודדות עם תופעות נפשיות ופיזיות. אך מהות הבריאות ביחס אליה היא **שליטה עצמית** (במובן הטוב ביותר של המונח, מבלי לרמוז

---

185 אין לפרש את המונח "יכולות" כרמז לכך שהנשמה מכילה ישויות או מחלקות – הוא מתייחס אך ורק ליכולות להכיר, לרצות ולהעריך.

186 שימו לב של"התבוננות פנימית" יש מעגל הולך ומתרחב של משמעויות. רמת המשמעות העמוקה ביותר היא העצמי המודע *באופן אינטואיטיבי* לעצמו (כלומר, לנשמה), ולקוגניציות שלו, רצונותיו והערכותיו. הרמה הבאה היא המודעות העצמית (תפיסתית ומושגית) לתופעות המנטליות במוחו (במובן הצר), כלומר זיכרונות, דמיונות, מחשבות מילוליות, מצבי רוח וכו'. רמת המשמעות השלישית השטחית ביותר היא מודעות (שוב, תפיסתית ומושגית) לתופעות גופניות שלו, כלומר תחושות פיזיות, רגשות בטניים, מראות גופו בתנוחות ובתנוחות שונות וכן הלאה. כל הרמות הללו משמעותיות - אך בשיפוט אתי, התבוננות פנימית אינטואיטיבית היא בעלת ההשפעה הרבה ביותר.

על דיכוי), כלומר, להיכנס להרגל לעשות את מה שצריך לעשות (אנרגיה) או לא לעשות את מה שצריך להימנע ממנו (ריסון). זה חיוני לביטחון עצמי ולביטחון עצמי. שכן ברור שאם אדם מרשה לעצמו להיות נתון לחסדי כל דמיון חולף, דחף, דחף, אובססיה, כפייה, הרגל רע, הוא יחווה במהרה חרדה גדולה, שכן כל דבר עלול לקרות בכל עת. ללא משמעת אדם הופך לאויב הגרוע ביותר של עצמו.

- יכולת ההערכה משמשת כראוי כאשר או במידה שערכיו של אדם תורמים לחיים, להכרת העצמי ולשליטה עצמית. ניתן לכנות זאת **ערך עצמי** (במובן הטוב ביותר של המונח, מבלי לרמוז על אגואיזם או אנוכיות, אנוכיות או יהירות). ברור שאם יש לאדם ערכים מעוותים, ערכים סותרים, נטייה לסטיות כלשהו וכן הלאה, הוא יתבלבל במהרה ובסופו של דבר יביא להרס עצמי משלו.

בקצרה, שלושת ההיבטים הרוחניים ביותר של בריאות הנפש הם ידע עצמי, שליטה עצמית וערך עצמי. אלה הם רוחניים, משום שהם נוגעים לנשמה (או לרוח או לעצמי), ליבת הנפש או הקיום המנטלי שלנו. כאשר נושא הקוגניציות, מחבר הרצונות ומעריך הערכות מטופל כראוי, הוא או היא בריאים והשאר בא בעקבותיהם. אם לעומת זאת, כוחות העצמי מוזנחים, קורה ההפך. אנו יכולים לדבר על בריאות רוחנית - או במקרה ההפוך, על נשמה חולה.

זהו היבט אחד של בריאות הנפש, ההיבט האינטימי ביותר שלה. כמובן, בריאות הנפש אינה מתייחסת רק לאופן שבו אנו דואגים לנשמתנו, אלא לכל מגוון תנאי ההישרדות והמשימות. עלינו לשפר את היכולות הקוגניטיביות הכלליות שלנו, למשל על ידי לימוד לוגיקה אינדוקטיבית ודדוקטיבית, על ידי קשב, על ידי שמירה על פיכחון וכן הלאה. יכולות הפעולה שלנו ישתפרו על ידי שליטה בתזונה ובחיי המין שלנו, על ידי שמירה על כושר גופני וכן הלאה.

בקיצור, מבלי להיכנס לפרטים, בריאות נפשית קשורה למגוון רחב של דפוסי התנהגות פנימיים וחיצוניים. לכן היא קשורה קשר הדוק למה שאנו מכנים אתיקה, חקר מה תורם לחיים. אדם המטפח בריאות נפשית מקבל שיווי משקל פנימי וכבוד עצמי כגמול, ומשיג אושר, או לפחות שביעות

רצון בסיסית. בעוד שהאדם הנגדי גוזר על עצמו קונפליקט פנימי רב ובוז עצמי, ובסופו של דבר סובל מאוד.

יתר על כן, למרות שהמשימה העיקרית של היגיינה נפשית קשורה לאדם עצמו, יש לה השפעה חזקה על היחסים החברתיים שלו. כלומר, אדם בריא נפשית יתייחס באופן טבעי לאחרים בכבוד ובהתחשבות, שכן כך הוא רגיל להתנהל עם עצמו. להיפך, אדם שאינו בריא נפשית יחווה קונפליקטים בין-אישיים רבים, ויסבול כתוצאה מכך מפחד, כעס, שנאה ורגשות שליליים דומים.

לפיכך, בריאות נפש מולידה גם כבוד וגם הגינות. ולהפך, מחלת נפש מקלקלת את החיים עבור עצמך ועבור אחרים. בריאות נפש היא אצילה; מחלת נפש היא משפילה.

כאשר יש בריאות נפשית, המשימה המתמשכת היא לשמר אותה ולשפר אותה. כאשר היא חסרה, המשימה הראשונה היא להשיג אותה, כלומר לרפא את עצמך ממחלת נפש. דרך עוצמתית מאוד להשיג, לשמר ולשפר בריאות נפשית היא *מדיטציה* . באמצעות מדיטציה, אדם לומד להכיר את עצמו באמת, לוקח אחריות על עצמו באמת, ורואה בעצמו באמת מה טוב ומה רע בחיים, נכון ומה לא נכון בהתנהגות.

2. התעלות מעל סבל וקארמה

בודהידהרמה מבהירה שגורמים בתוך עולם זה אינם יכולים לייצר השפעות מחוצה לו; ניתן להגיע אל המוחלט רק באופן עצמאי מהיחסי. לפיכך, המפתח להתגברות על הסבל והקארמה הרעה הבסיסית שלו אינו נמצא בטקסים חיצוניים ובמעשים שמטרתם זכות, אלא באמצעות שינוי פנימי של התודעה.

הוא מתעקש ש"קריאה לבודהות, אמירת סוטרות, הקרבת מנחות תוך שמירה על מצוות, תרגול דת או עשיית מעשים טובים" הם חסרי תועלת; רק על ידי "ראיית טבע הבודהה שלך" תוכל "להשיג הארה". כפי שהוא מסביר:

אם אתה משיג משהו בכלל, זה מותנה, זה קרמתי. זה מביא לגמול [כלומר, גמול או עונש] *. זה מסובב את גלגל הקארמה ... אלא אם כן אתה רואה את טבעך, כל הדיבורים האלה על סיבה ותוצאה* [כלומר, רכישת זכות דתית] *הם שטויות.* (עמוד 17.)

לכן, מדיטציית זן אינה דרך לשנות משהו, לבטל את הקארמה הרעה שלנו ואת הסבל הנובע ממנה, אלא דרך לעורר אותנו למשהו שכבר קיים תמיד, משהו מעבר לקארמה, כלומר "טבע הבודהה" שלנו. זה משחרר, כי:

ברגע שאדם מבין את טבעו המקורי, הוא מפסיק ליצור קארמה (עמוד 41). *מה שהוא באמת כך, הדהרמה-עצמי הבלתי ניתן להריסה וחסר התשוקה, נשאר לנצח חופשי מסבלות העולם* (עמוד 93).

מכאן נובע כי: "מהות הדרך היא ניתוק" (עמוד 47). בספרו " *מתווה התרגול*" [187], בודהידהרמה מתאר כיצד צועדים בנתיב רוחני זה. הוא מתייחס ל"היגיון ותרגול". בתבונה, הוא מתכוון למדיטציות ש"חוזרות מאשליה למציאות"; בעוד שבתרגול, הוא מתכוון: "לסבול עוול, להסתגל לתנאים, לא לחפש דבר ולתרגל את הדהרמה" (עמוד 3) [188]. כל ארבע התרגולים הללו עוסקים בניתוק, או אי-התקשרות.

1. " *סבל מעוול* ": כשאתם נתקלים בקשיים שנראים לכם לא הוגנים, אמרו לעצמכם שבאיזשהו מקום בהיסטוריה שלכם (לא משנה היכן) ודאי שמגיע לכם אותם איכשהו. בדרך זו, אתם מנטרלים את הסבל שגורמת האמונה שאתם זוכים ליחס לא צודק. אתם מתעלים מעל

---

[187] מאמר זה מופיע גם בסדרת המאמרים הראשונה של ד.ט. סוזוקי (עמ' 183-180), תחת השם "הרהור על ארבע מערכות".

[188] במבט ראשון, נראה כי "ארבע הפרקטיקות הכוללות" הללו נועדו להקביל ל"ארבע האמיתות הנאצלות" של הבודהה, דהיינו עובדת הסבל (כלומר, שהקיום הוא סבל), סיבת הסבל (הוא נובע מהתקשרות), ריפוי הסבל (הסרת הסיבה, התנתקות), והדרך לריפוי (הדרך הנאצלת המתוכננת). אך בעוד ששתי הקבוצות קשורות בבירור, הן אינן זהות. רביעיית הבודהה מורכבת משלושה פריטים תיאוריים ופריט אחד מחייב; בעוד שרשימת הבודהידהרמה היא כולה מחייבת (עם שלושה פריטים שליליים ואחד חיובי).

הסוגיה האקדמית והמתישה של צדק או עוול, ונשארים פנימית בלתי מושפעים מנסיבות חיצוניות יחסית.[189]

2. " *הסתגלות לתנאים* ": אין הכוונה להסתגלויות חיצוניות לתנאים, אלא שוב לגישה של נכונות להסתפק בכל תנאי קיימים או בשינויים עתידיים בתנאים. בדרך זו, האדם אינו נתון לחסדי נסיבות חיוביות או שליליות, אלא נשאר בכל עת מוכן נפשית (כלומר, ליתר דיוק, מבחינה רוחנית) ומסוגל להתמודד עם כל מה שהחיים מזמנים.

3. " *לא לחפש דבר* ": זוהי מעלה המבוססת על ההבנה שאתה פותח את עצמך לחוויות שליליות כאשר אתה תלוי בחוויות חיוביות. כל דבר בעולם הזה שנראה רצוי מתחבר לדברים אחרים שאינם רצויים. ייתכן שתמצא לזמן מה סיפוק באנשים או בחפצים מסוימים; אך במוקדם או במאוחר, אלה יהפכו לחוויות פחות נעימות, מכיוון שכל הדברים הם בני חלוף. בהתחשב בכל הנתונים, נעים יותר להישאר מרוחק ושלו.

4. " *תרגול הדהרמה* ": נראה כי מתייחס לגישות ולמעשים אלטרואיסטיים. אך גם כאן, מודגש אי-התקשרות, על מנת שאגואיזם או אנוכיות לא ינבעו מהם. המטרה היא להתעלות מעל ההבחנה בין העצמי לאחר, לפעול לטובת הכלל.

לפיכך, ניתן לתאר את ארבעת הפרקטיקות הללו כצורות שונות של אי-התקשרות. לא להתרגש מהישגים לכאורה של אדם; לא להעדיף את זה על פני זה, אלא להיות מסוגל להתמודד היטב עם כל מה שיבוא; לא לרדוף אחר דברים חומריים וחברתיים שונים, לחשוב בטיפשות שאדם ימצא אושר באמצעים כאלה; ומצד חיובי, להיות מועיל לאחרים.

אי-התקשרות מצילה את כולם מסבל. זוהי התקשרות שקושרת אותנו לקארמה וגורמת לנו לסבול; על ידי אי-התקשרות אנו מתעלים מיד מעל

---

189 שימו לב שאני (בניגוד לבודהידהרמה) לא מאמין בהכרח שצדק אוניברסלי קיים. עם זאת, אני מסכים שיש לשאוף להיות אדיש ככל האפשר לסוגיית הצדק, משום שהיכרות עם דאגות כאלה היא בהחלט מעצור רוחני. אף על פי כן, החוכמה הפרגמטית של חוסר דאגה לצדק לעצמי אינה צריכה להתפרש כמרמזת על כך שיש להיות אדיש לצדק *לאחרים* . הדאגה האחרונה תיפול תחת הכותרת הרביעית כאן, זו של "תרגול הדהרמה". ברור שאין להציק לאנשים אחרים במעשים לא צודקים, וגם לא (ככל האפשר בכוחנו) לאפשר לצדדים שלישיים להציק להם כך.

עולם סופי זה וחיים את חיינו מנקודת המבט האינסופית של טבע הבודהה שלנו (כלומר, בנירוונה). טבע הבודהה הזה הוא, כמובן, ריק "כמו חלל"[190].

[190] עמ' 43.

27. פרק עשרים ושבע

לקוח מתוך *"הרהורים לוגיים ורוחניים"* (2008),
ספר 5, פרקים 10-8.

1. הארה ללא עבודת אלילים

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.

הדרך הדתית היהודית נראית לעתים קרובות כמו דחיפה מתמדת לביצוע אינספור טקסים. נראה שהיא נועדה להעסיק אותך ולהשאיר אותך לחוץ,

כאילו תסיסה היא הוכחה למסירות. מפגשי תפילה קבועים, חלקם בני שעות, התחייבויות לימוד ללא הגבלת זמן, וחובות תובעניות רבות אחרות ממלאות את הימים, הערבים וסופי השבוע של אלו המאמינים בדרך זו בנאמנות.[191]

למרות שדרך זו נותנת סיפוק מסוים, ולו רק את תחושת המצפון הטוב, אם עשה את כל מה שצריך לעשות במלואו ובצורה נכונה (וזה לא תמיד קל), אי אפשר לומר שהיא מביאה שקט נפשי במובן של הפסקת "ריצה אחרי" דברים. ואכן, כמה פרשנים מתפארים בכך:

> *הגישה היהודית לחיים רואה באדם... שיש לו תחושה של שלמות, של שלווה, של אור גדול מלמעלה שהביא אותו לנוח - כמי שאיבד את דרכו.* (עדין שטיינזלץ, עמ' 99)

גישה כזו היא, לדעתי, פיחות מצער של הנאורות. למעשה, זוהי סוג של התחמקות: הרבנים, המודים שהדרך שבה פיתחו אינה מסוגלת לספק את הסיפוק הפנימי וההארה שכל בני האדם כמהים אליהם, מציגים את חוסר השקט הזה כמעלה מעל שלום.

נראה לי שהמרכיב החסר כאן – מה שדרוש כדי להאט את הקצב ולתת לנו זמן לנשום הוא – מדיטציה שקטה ושקטה. אני מצטט כאן את המיסטיקן ההודי בן המאה ה-6 לספירה ומייסד הזן הסיני, בודהידהרמה (עמוד 49):

> *לא לחשוב על שום דבר זה זן. ברגע שאתה יודע זאת, הליכה, עמידה, ישיבה או שכיבה, כל מה שאתה עושה הוא זן... שימוש בתודעה כדי לחפש מציאות זו אשליה. אי שימוש בתודעה כדי לחפש מציאות זו מודעות. שחרור עצמי ממילים זה שחרור.*

מצוות יהודיות מסורתיות אכן ממלאות בדרך כלל את תפקידן, שהוא לקרב אותנו לאלוהים. אני מאמין בכך בכנות, וזו הסיבה שאני באופן אישי ממשיך לנהוג ביהדות וממליץ עליה ליהודים אחרים. עם זאת, לפעמים אני

---

191 עליי גם לציין כאן כיצד אנו נדרשים לעיתים (למשל, בשעות הלילה המאוחרות בפסח) על פי חוק לאכול ולישון בשעות לא בריאות, שלא לדבר על צריכת מאכלים ומשקאות לא בריאים (בשר ואלכוהול). יתר על כן, מעט מאוד מתחשבים באוויר צח ולפעילות גופנית סדירה. המחזורים והצרכים הטבעיים של גוף האדם מתעלמים לעתים קרובות מדי.

מקבל את הרושם שהיהדות חוסמת או מעכבת את הקשר האישי הטבעי של האדם עם אלוהים.

הבעיה העיקרית לדעתי היא פורמט ה"מצווה" של ההלכה היהודית, שמביא לטקסיות ולגליזם מוגזמים ולמילומיות כמעט בלתי פוסקת. יהודים נמצאים כל הזמן במצב של עבדים המקבלים פקודות מחייבות תחת איום, ולא של גברים ונשים חופשיים המומלצים להם לפעול מרצונם בדרכים חכמות, טובות באופן אובייקטיבי ומידות טובות באופן טבעי. המצוות נראות לעתים קרובות מדי בעלות ערך לא ודאי, אם לא מנוגדות להיגיון; ואלה המתנגדים להן נתפסים בחוסר הסכמה רב. נטען כי מכיוון שאלו הן פקודות אלוהים, הן חייבות להיות ציוויים חכמים; אך חוסר החוכמה הברורה שלהן במקרים מסוימים הופך את מקורן לכאורה לספקן עבור אנשים מסוימים.

בזמנים כאלה, דווקא מדיטציה היא זו שמחזקת אותי ביהדות. בזכותה, אני לא מייחס חשיבות רבה לחוסר השלמות שאני תופס בה, ונשאר ממוקד במה שנראה לי החיוני: התקרבות אישית לאלוהים.

נגד עבודת אלילים . עבודת אלילים אסורה בבירור על ידי אלוהים. ליהודים בעשרת הדיברות [192]. אלוהים צריך להיות מושא הפולחן היחיד - אין "אל" אחר לצידו או בניגוד אליו שניתן לעבוד אותו.

יתר על כן, אלוהים אינו "מתגלם" בצורה אנושית, או בגוף חומרי אחר או בצורה רפאים בגודל מוגבל; עצם רעיון ההתגלמות הוא עבודת אלילים. לכן אסור לנו לעבוד נפשית כל אל או התגלמות לכאורה באמצעות אמונה, פחד או אהבה. על אחת כמה וכמה, אסור לנו לעבוד פיזית כל ייצוג של אלים או התגלמויות לכאורה, על ידי השתחוות בפני פסלים או תמונות שטוחות או סרטים ומעשים דומים. איסור זה מרמז בבירור כי עבודת תמונות של כל אלוהות לכאורה או אפילו של האל האמיתי היא מזיקה ביותר מבחינה רוחנית, בעולם הזה ו/או הבא.

על פי הרבנים, האיסור על עבודת אלילים חל לא רק על יהודים אלא גם על גויים. זוהי אחת משבע מצוות מקראיות שנועדו ל"בני נח" (כלומר,

---

192 סוגיית עבודת האלילים ביהדות היא סוגיה מורכבת, ואיני מתיימר לדעת את כל השלכותיה. ייתכן שהדברים הנוכחיים חורגים מעבר לאותה מילה, אל רוחה, של ההלכה היהודית. הם נועדו לשמש כניתוח פילוסופי עצמאי, ולא כחוות דעת משפטית דתית.

הגויים). הדבר נאמר ב"תורה שבעל פה" ובפרשנויות הרבניות הבאות. במקרה זה, ניתן לראות את היהדות כדוחה באופן מוחלט את כל הדתות הכרוכות באמונות ומנהגים של עבודת אלילים במידה כלשהי. תורות דומות נמצאות באופן עקרוני גם באסלאם, ללא ספק בזכות השפעה יהודית.

בנוגע לנצרות, הנושא מורכב יותר, לעומת זאת. נראה כי כמה פרשנים יהודים (כמו הרמב"ם) מסווגים אותה כדת מונותאיסטית. הם טוענים כי נוצרים *מתכוונים* לעבוד את האל האחד והיחיד חסר הצורה, ממש כפי שהם סוגדים לכאורה להתגלמויות של אלוהים (הבן, רוח הקודש) על ידי השתחוות בפני דמויות ומעשים דומים. רוב הנוצרים יסכימו עם הערכה זו, ויסווגו את עצמם כמונותאיסטים. לדעתי, היבטים מסוימים של ההינדואיזם ואפילו של הבודהיזם עשויים להיות מסווגים באופן דומה כ"מונותאיסטים" בסופו של דבר בכוונה או למעשה.

עם זאת, מנקודת מבט רציונלית גרידא, יהיה זה עדיף בבירור אם כל הדתות יימנעו מתוכנית הלימודים שלהן מכל המחשבה או המעשים שניתן לראותם כעבודת אלילים.

2. אנשים טובים

הבחנה בין טוב לרע . "יהי כל האנשים מאושרים!" אומרים הבודהיסטים. לדעתי היהודית, יש להבין משאלה בודהיסטית זו בסדר הנכון. לא כמשא לב ולא צודק שכל האנשים *כפי שהם יהיו* מאושרים עכשיו - כי אז אנשים רעים היו יוצאים מזה עם הרוע שלהם! אלא כמשא לב שאנשים כאלה ישתנו לטובה, וכאשר כך יזכו באושר, זה יגיע עליהם. זה דומה לסיפור התלמודי על רב תלמודי ששתו אמרה לו (אם אני זוכר נכון) לא לקלל אנשים רעים אל מחוץ לעולם הזה, אלא לאחל שהרע יסתלק.

ובאמת, אני חושב שזו המשמעות של הביטוי הבודהיסטי. שכן הבודהיזם אינו סבור שאושר יפקוד כל אדם *בניגוד לקארמה שלו* , אלא שכל מי *שמשיג הארה* ימצא בה "אושר". שכן אז הם יאבדו את בורותם, ואת התככים והאלימות שהיא מייצרת, ובעיותיהם ייעלמו. לכן, יש לנסח את

המשאלה האדוקה בצורה מדויקת יותר כ"מי ייתן וכל האנשים יגיעו להארה!" - ובצורה לא פרובוקטיבית זו, מי יתנגד לרעיון?

כמובן, השאלה נותרת בעינה: האם באמת כל בני האדם יכולים להפוך לטובים? כביכול, אם כולנו נצא מהאחד, כולנו נוכל לחזור אל האחד - כך כנראה היה אומר הבודהיזם.

מצד שני, האם היינו רוצים שהיטלר אי פעם יגאל את עצמו - האם לא תהיה גאולה עבורו ועבור אנשים כמוהו לעולם?

האדם הטוב . האדם הטוב[193] הוא כמובן אדם חזק, במובן של אדם בעל כוח רצון מפותח מספיק כדי להתגבר על השפעות ופיתויים שליליים מבחינה מוסרית, ולהתקדם לעבר מטרות חיוביות מבחינה מוסרית. יש לו אופי; הוא אינו נתון לחסדי דחפים מקריים שבתוכו.

עם זאת, חוזק אופי שכזה אינו סודו העמוק ביותר. כוחו האמיתי טמון באינטליגנציה המוסרית שלו - כלומר, הבנתו שהטוב הוא בעל ערך והרע הוא חסר ערך ואינו יעיל. הוא אינו מתפתה על ידי משיכות או דחיות אשליות. מסיבה זו, במיוחד, הוא אינו מתקשה כל כך להימנע מרע ולרדוף אחר הטוב.

כלומר, באמצעות תובנה צלולה, האדם הטוב מנטרל את כוחן של השפעות שליליות להאט אותו או לעצור אותו, ומגביר את כוחן של השפעות חיוביות כדי להקל על דרכו להצלחה רוחנית. הוא חכם באופן עקבי: הוא אינו מתרגש מהחזיונות שהדחף הרע מציג בפניו, אלא להיפך, מעצים את הצד הטוב יותר שבו. הוא לעולם אינו מהסס בין טוב לרע.

לעומת זאת, האדם הנמוך מבחינה רוחנית או הרע הוא טיפש ביסודו. הוא משכנע את עצמו (לפעמים באמצעות טיעונים מורכבים שטחיים ומתוחכמים) שהרע מושך והטוב אינו מושך - ומסיבה זו הוא מוצף ברע ואינו מעוניין בטוב. לחלופין, הוא ממקם את הטוב והרע באותו מישור מבחינה מנטלית. הוא, באמצעות דמיונו המעוות, הוא זה שנתן לרע כוח על עצמו והחליש את טוב ליבו הטבעי.

לפיכך, האדם הצדיק אינו מנצח כל כך בזכות רצון חזק במיוחד, אלא בזכות יכולת התפיסה והחוכמה שלו, ההופכות את כוח הרצון הרגיל שלו

---

193 או אישה טובה – כאן המונח 'גבר' מתייחס ל'בן אדם'.

ליעיל ביתר קלות. האדם הרשע, לעומת זאת, טווה לעצמו אשליה כזו לגבי ערך הרע או חוסר הערך של הטוב, או בגלל ספק, שהוא מחליש ומכשיל את עצמו בכל ניסיון להימנע מרע ולעשות טוב.

לפיכך, בסופו של דבר, אני מסכים עם הרעיון הבודהיסטי ששורש הרוע הוא בעיקרו כשל *קוגניטיבי* - בדיה, אשליה, טיפשות וטיפשות שנגרמו על ידי האדם. הבעיה הרצונית העומדת מאחורי כשל מוסרי היא משנית יחסית; היא כתחליף להיחלשות העצמי ולהתחזקות המכשולים הנובעים מאמונות שגויות. מסיבה זו, מדיטציה והיגיון בריא הן שתיהן תרופות נוגדות חיוניות.

זה מסביר מדוע נאמר שהאדם המושלם (*הצדיק* ביהדות או האדם הנאור בבודהיזם) הוא חופשי מטוב או מרע. אין פירוש הדבר שמותר לו מבחינה מוסרית לעשות רע, אלא שאין לו רצון לעשות רע. ואין פירוש הדבר שהוא נאלץ לעשות טוב באופן דטרמיניסטי, אלא שהוא רואה בבירור שהרע הוא חסר עניין וטיפשי. לפיכך, הוא לעולם אינו נופל לפשע או נכשל בהיותו צדיק, *לא משום שחסר לו רצון חופשי* , אלא בגלל אינטליגנציה מוסרית פעילה.

ניתן להבהיר תפיסה זו של מוסר עוד יותר על ידי בחינת המקרה הקיצוני - זה של אלוהים. אנו תופסים אותו כבעל רצון חופשי כל יכול, אך כמי שלעולם אינו עושה רע או אפילו נמנע מטוב. מאפיינים אלה נתפסים כעקביים זה לזה, אם אנו מבינים שאלוהים כמובן אינו נאלץ על ידי שום דבר (כוח או השפעה דטרמיניסטית על רצונו) להיות מושלם, אך בהיותו יודע-כל וחכם-כל, הוא פשוט לעולם אינו מוטעה על ידי הרוע, ובכל מקרה הוא תמיד חזק מספיק כדי להתגבר על משיכותיו השטחיות. מסיבה זו, ניתן לומר בבטחה שטוב מוחלט הוא "טבעו" של אלוהים, מבלי לרמוז בכך שהוא נחוש או מושפע לפעול כך. למרות שהוא תמיד בוחר בטוב, זוהי תמיד בחירה חופשית שלו.

עלינו לנסות לשאוף לכיוון זה, בהתאם לעקרון *חיקוי האל* . הצדיק הוא אדם שמצא את ניצוץ האלוהות בתוכו במידה כזו שהוא פועל באופן טבעי בהתאם מושלמת לעיקרון זה.

סכנת הדתיות . למרות שדתות נועדו באופן עקרוני לשפר אנשים, דת יכולה לפעמים להוות מכשול לשיפור עצמי, משום שהיא עלולה לתת לנו

תחושה כוזבת של שלמות. נראה שאדם מסכים עם דרישותיה המהותיות, ולכן מתעלם מ"פגמים קטנים". החסרון שלנו יכול להיות התנהגות חברתית לא נאותה, כלומר חוסר כבוד, התחשבות, נימוס וכדומה (מה שנקרא *דרך ארץ* ביהדות); או אולי גישה של קדושה יותר ממך או צורה בולטת יותר של קנאות.

תצפית זו אינה חדשה. אנשים רבים נמנעים מדת דווקא כדי להימנע מתופעות לוואי מכוערות שכאלה של הדת. אנו רואים סביבנו, וההיסטוריה הראתה לנו לעתים קרובות, מקרים רבים של מחלה זו - ביהדות, בנצרות ובאסלאם, וללא ספק גם בדתות האחרות. למען ההגינות, היבטים לא נעימים שכאלה של דתיות נובעים לעיתים מפילוסופיות חילוניות או מהמדע. יהירות ויהירות אינן מונופול של אף דוקטרינה אחת.

האמת היא שכל הדתות וכל הפילוסופיות (כולל מדע) *הן חלק מ"סמסרה"* . הן יכולות לעזור לנו להתקרב ל"נירוונה", אבל הן לא יכולות לקחת אותנו עד לשם. הן פגומות מטבען בפורמט שלהן כמטרות רציונליות ורציוניות - בעוד שהתעלות אמיתית דורשת סוג של "שחרור" בסיסי מהעולם הזה ומהמקום של האדם בו. לכן, לא משנה איזו דוקטרינה אדם דבק בה, אסור לו להסתיר את עצמו ממנה. זה תמיד אמצעי, לא המטרה.

3. עולם של רחמים

ישנה דוקטרינה יהודית לפיה זהו עולם של רחמים (צדק מתון), בעוד שאחרי המוות אנו עוברים לעולם של צדק (מחמיר). התגובה הראשונה של האדם לטענה זו עשויה להיות: 'מה, אתם קוראים לזה עולם של רחמים?' כן, הרעיון המכוון כאן הוא שהסבל שאנו עוברים בעולם הזה קל מאוד בהשוואה למה שמגיע לנו בצדק. לכן, עדיף לנו לשלם את חובותינו על ידי סבל בעולם הזה, מאשר שייגבו מאיתנו אותם בעולם הבא. כי שם, התשלום המלא יידרש, ללא רחמים.

הלימוד הנלמד כאן הוא שעלינו לנצל את ההזדמנויות לגאולה שמציע לנו העולם הזה, כי כאן יש לנו רצון חופשי ויכולים לחזור בתשובה ולעשות מעשים טובים. בעוד שבעולם שאחרי המוות, איננו יכולים עוד לתקן את

טעויותינו או לקיים *מצוות טובות* , אלא עלינו לקבל באופן פסיבי את כל מה שיבוא עלינו. לפיכך, זוהי לימוד שנועד לדחוף אותנו לפעול כל עוד יש לנו הזדמנות לעשות זאת.

רעיון זה דומה לדוקטרינה הבודהיסטית לפיה להיוולד כבן אדם הוא הזדמנות יוצאת דופן להגיע להארה/שחרור (*נירוונה*). אין לבזבז הזדמנות כזו על הבלים או על פעילויות שליליות, אלא יש לשאוף באופן חיובי להסרת קארמה רעה ולצמיחה רוחנית. אחרת, בפעם הבאה אדם עלול להיוולד מחדש במצב פחות טוב, ולהיתקע במעגל הסמסרה (לידה ומוות, המרמזים על סבל) למשך עידנים.

מיותר לציין, בהקשר זה ניתן לראות את הטיפשות שבהתאבדות [194]. על פי תורה זו, מעשה כזה אינו דרך יעילה להימלט ממצבו הקשה, אלא רק דרך להחמיר את המצב (בעולם הבא או בחיים הבאים). ניסיון להימנע מאתגרים הוא חסר תועלת ואינו יעיל. יש תמיד להתמודד באומץ עם קשיי החיים ולנסות בשמחה לשפר את מצבו כמיטב יכולתו. החיים הם בהחלט מתנה גדולה. והזמן עובר כל כך מהר.

לאחרונה, מומחי האופנה בתקשורת החלו לדחוף ללא הרף לטובת המתת חסד מרצון או "התאבדות בסיוע". רוב מדינות המערב כבר חוקקו המתת חסד פסיבית (כלומר, מניעת תמיכה בחיים), וכעת חלקן אישרו המתת חסד אקטיבית (כלומר, הריגה) והנושא הפך ללוהט ברוב האחרות. תומכי החדשנות החברתית הזו גורמים לה להיראות כמעשה של חסד - הם מציגים אנשים עם מחלות חשוכות מרפא כואבות להחריד כדי לעורר את רחמינו. תומכים אלה הם כמובן חומרנים, שאינם מאמינים בשום סוג של חיים שלאחר המוות או לידה מחדש.

הם לא חושבים שייתכן שיהיה רחום יותר לאפשר לקארמה הרעה של הסובל להתממש על פני האדמה הזו בחיים אלה מאשר לקצר אותה באופן מלאכותי. הם לא חושבים שהדברים עלולים להיות גרועים יותר לאחר מכן, דווקא משום שהקארמה לא הורשתה להתממש. איך אני יודע? אני לא

---

194 אני מזכיר זאת, עקב קריאתי לעתים קרובות לאחרונה על צעירים - ביפן, בבריטניה - שמתאבדים. אין ספק שהם חשים פחד מהחיים, וכנראה שלא קיבלו חינוך רוחני שיעניק להם את הכוח והאומץ להתמודד איתם.

יודע! אבל האם הם יודעים? בוודאי שלא! גם להם אין ידע ודאי, רק ספקולציות גרידא.

יתר על כן, תומכי המתת חסד אינם באמת רואים בכך שסיוע למישהו להתאבד מכל מניע שהוא עדיין עשוי להיות רצח. הם בדרך כלל אותם אנשים או סוג של אנשים שחוקקו הפלה לפי דרישה, אדישים לסבל ולמחסור בחייהם של התינוקות שנהרגו. הם קרובים לאלה התומכים בהומוסקסואליות, ובפרט באימוץ ילדים על ידי הומוסקסואלים. הם אנשים הרואים במרדף אחר כל הנאה או בהימנעות מכל כאב דברים מוחלטים שאין עליהם עוררין. הם אינם מכירים בכך שאנו עשויים להרוויח כאבים מסוימים או שאין לנו זכות להנאות מסוימות. יש להם מעט מאוד כבוד, אם בכלל, לרוחניות או לאתיקה.

ואין להם מה להציע לנשמות הסובלות מלבד מוות מהיר ולכאורה ללא כאבים. לפחות הדת מציעה תקווה לריפוי או גאולה. במצבים של סבל גדול, למה לא לנסות תפילה ותשובה? זה עשוי לעזור, מבחינה פסיכולוגית אם לא מבחינה קיומית. כמו כן, במידת האפשר, נסו מדיטציה.

28. פרק עשרים ושמונה

לקוח מתוך *"הרהורים לוגיים ורוחניים"* (2008),
ספר 5, פרקים 13-11.

1. הבנת עוולות

צדק מתרחש כאשר אתה עושה טוב או רע - באמצעות כוונה או פעולה שכלית אחרת, באמצעות דיבור או פעולה פיזית אחרת - ואתה מקבל בחזרה את מה שמגיע לך ביחס ובפרופורציה למעשה זה. עוולה פירושה שטוב מסוים אינו מלווה בטוב הולם או שאחריו ברע שלא מגיע; או שרע מסוים אינו מלווה ברע הולם או שאחריו ברע שלא מגיע.

לפיכך, צדק ואי צדק הם מושגים התלויים בתפיסות שלנו לגבי מה מעשים טובים או רעים, ומה ראוי או לא ראוי ביחס ובפרופורציה אליהם. ל"תפיסה" שלנו את הצדק או אי הצדק יש השפעה רגשית משלה עלינו. שימו לב ראשית, מכיוון שצדק ואי צדק הם במהותם שיפוטים רציונליים, המילה "תפיסה" כאן עשויה להיות מטעה. אנו אכן תופסים את המצב, אך הערכתו כצודקת או לא צודקת תלויה כמובן בתהליך מושגי.

כאשר אנו תופסים, בצדק או שלא בצדק, כי התרחש צדק, אנו חשים נחמה ושמחה. לעומת זאת, כאשר אנו תופסים, בצדק או שלא בצדק, כי התרחש עוול, אנו חשים מאוימים וכעס. (שימו לב להכרה בכך ששיפוטים כאלה עשויים להיות שגויים לעיתים; אין ערובה לנכונותם.)

מכיוון שתפיסות של צדק או עוול משפיעות עלינו מאוד, חשוב להבין מושגים אלה. הבנה כזו משפיעה על הנפש, ואפילו על הנשמה. דוקטרינות דתיות כמו זו של צדק אלוהי (תחת הדתות המבוססות על המונותאיזם של אברהם) או זו של קארמה (תחת ההינדואיזם והבודהיזם) נועדו בהחלט

להרגיע אותנו בהקשר זה. אך לפני שנבחן [195]דוקטרינות אלה, ראוי להעלות מספר הרהורים פילוסופיים.

צדק ואי צדק אינם מושגים המתייחסים לעולם מכניסטי לחלוטין. תחת מערכת אוניברסלית של דטרמיניזם ו/או ספונטניות, שום דבר אינו צודק או לא צודק, הכל פשוט "קיים". יתר על כן, בהיעדר יצור חי מודע שירגיש השפעות או יעריך אותן, מושגים אלה אינם רלוונטיים ואינם ניתנים ליישום. בעולם שבו יש רק אלוהים - כלומר מישהו יודע-כל, כל יכול ומושלם לכל אורכו - יש צדק אוניברסלי אוטומטי ואין אי צדק כלל.

המושגים של צדק ואי צדק נכנסים לתמונה באופן הגיוני רק בעולם המכיל מספר כלשהו של ישויות חיות שניחנות בתודעה, רצון ויכולת הערכה מוגבלים. מספר זה יכול להיות רק אחד, בתנאי שהישות היחידה אינה אלוהים, כלומר היא יצור גרידא בעל כוחות מוגבלים (ניתן להניח זאת תחת פילוסופיה סוליפסיסטית). אבל למעשה, נראה שיש בעולם שלנו יש ישויות רבות כאלה, בעלות כוחות קוגניציה, רצון חופשי והערכה מסוימים (ככל הנראה ישנם לפחות 6 מיליארד בני אדם שיתאימו להגדרה זו, שלא לדבר על בעלי חיים אחרים).

תובנה זו – *שמושגי הצדק והאי-צדק תלויים בקיומן של ישויות לא-מכניסטיות ופחות אלוהיות בעולם* – תקפה בין אם היא נבחנת במסגרת האתאיזם (כמו במטריאליזם המודרני או בבודהיזם המוקדם) או במונותאיזם (כמו ביהדות, בנצרות ובאסלאם). היא תקפה ביתר שאת תחת פוליתאיזם (כמו בהינדואיזם, בצורות מסוימות של בודהיזם ובדתות אחרות), שכן צורה דתית כזו, מעצם הגדרתה, כרוכה ברצונות רבים מתחרים.

אם לשם קיצור נתייחס לישויות הנדון כישויות בעלות רצון חופשי (מכיוון שכוח זה מניח מראש תודעה ומרמז על הערכה), מה שאנו רוצים להדגיש כאן הוא **שצדק מסוים הוא בלתי נמנע בעולם עם רצונות מתחרים** [196]. בעולם ללא רצון כלל, אין צדק ואין צדק. בעולם שבו רק לאלוהים יש

---

[195] או לשקול אותם מחדש – שכן הגבתי על נושא זה ברבות מעבודותיי הקודמות. כאן, אני מבקש להביא הבהרות נוספות.

[196] המילה "רצון חופשי" כרוכה במשמעות של יתירות. פעולה שאינה חופשית לא תכוון כ"רצון" – אלא כ"אירוע" מכניסטי. רצון נקרא חופשי רק כדי להדגיש עובדה ברורה זו. לכן, רצון ורצון חופשי הן מילים נרדפות.

רצון, יש רק צדק ואין צדק. רק בעולם כמו שלנו מתרחש צדק - ואכן, צדק חייב להתרחש בו מדי פעם.

ברגע שמבינים עיקרון זה, קל הרבה יותר לקבל רגשית את קיומו של אי צדק. קיומו של אי צדק בעולם אינו נובע מכך שהעולם בנוי בצורה גרועה או מנוהל בצורה גרועה - אלא הוא *בלתי נמנע הגיוני* בהתחשב בקיומן של ריבוי ישויות מתחרות בעלות כוחות מודעות ורצון מוגבלים.

בהינתן שאלוהים ברא את העולם ואותנו בתוכו, הוא לא היה יכול לברוא אותו אחרת. כדי לתת לנו כוחות רצון מסוימים, עליו להימנע מלהפעיל את מלוא כוח רצונו (כל יכולת). רצון חופשי פירושו להיות מסוגל לעשות טוב או רע - כלומר, לא לעשות את הטוב שאדם צריך לעשות, מדי פעם; ואפילו לעשות את הרע שאסור לעשות, מדי פעם. גם אם אנשים מסוימים היו עושים תמיד רק טוב, קיימת סבירות גבוהה שאנשים מסוימים מדי פעם יעשו רע או לא יעשו טוב, או פשוט יעשו טעויות.

הדבר נכון באותה מידה גם במערכת אמונה נטולת אלוהים (שאנשים רבים מעדיפים כיום). בעולם מכניסטי ברובו המכיל כמה ישויות בעלות כוחות רצון חופשיים מסוימים, ישויות כאלה לא צפויות לפעול תמיד בצורה מועילה לחלוטין. יש אנשים שלפעמים באופן בלתי נמנע, באמצעות שיפוט שגוי או רצון רע, יגרמו נזק לעצמם או לאחרים, באופן שאין לו קשר רציונלי ו/או פרופורציה למעשים קודמים.

"הימנעות זו", יש לציין, היא עובדה *סטטיסטית* , שאינה מרמזת על דטרמיניזם (אחרת, לא היינו יכולים להתייחס באופן הגיוני לאירועים כאלה כמעשי רצון). עם זאת, הכוונה כאן אינה לצמצם את כל האירועים בחיי האדם למזל. זוהי רק הכחשה שיכול להיות צדק *אוניברסלי אוטומטי*. בעולמנו, ולהכיר בכך שאי צדק מסוים חייב להתרחש, מתוקף מורכבותו של אותו עולם. אין זו אמירה שהכל אינו צודק, אלא רק אמירה שצדק ואי צדק כאחד מתרחשים.

ואכן, כך אנו רואים את העולם בשכל הישר, כתערובת של שניהם. בדיוק מסיבה זו יש לנו מושגים של צדק ואי צדק כאחד. בהינתן עובדה אמפירית, עולות שתי שאלות.

השאלה הראשונה היא: גם אם *נראה כי אי צדק* מתרחש בטווח הקצר - האם הצדק לא *יושבת בהמשך החיים או בחיים שלאחר המוות* ? הנחה כזו

היא הנחת יסוד של דתות רבות. בהינדואיזם ובבודהיזם, קיימת אמונה במערכת טבעית של "קארמה" - שבאמצעותה כל מעשה טוב או רע מתוגמל *באופן אוטומטי* בסופו של דבר (בחיים אלה או בימים מאוחרים יותר). ביהדות, בנצרות ובאסלאם, קיימת אמונה דומה בגמול או עונש עתידיים, אלא שהם תלויים *ברצון* האל, אשר עשוי לבחור לעכב ברחמים גמול.

במקרה האחרון, התנהגותו של אלוהים כלפינו נתפסת כתלויה *בהתנהגותנו המאוחרת יותר (חרטה, חזרה בתשובה וכו'), ובתפילותינו* . קיימת גם, במידה פחותה, בכל הדתות הללו, דוקטרינה לפיה אדם אחד עשוי לפעמים לקחת על עצמו את סבלם של אחרים וכך להקל מעט על משאם. בהקשר זה, נחשב שימושי בדתות מסוימות להפנות תפילות לקדושים [197].

במישור חילוני יותר, המודעות לכך שצדק אינו אוטומטי וכי חלק מהעוול הוא בלתי נמנע מולידה מאמצים פרטיים וציבוריים לתיקון. אנשים לפעמים מתגמלים מעשה טוב או נוקמים על עוול שבוצע על ידי מישהו אחר. חברות בדרך כלל מקימות מערכות משפט מורכבות, כדי להבטיח שחלק מהעוולות המתרחשות יפוצו בצורה כלשהי.

שימו לב היטב: אם היינו מאמינים שצדק טבעי ו/או צדק אלוהי מבטיחים גמול הולם על כל מעשים טובים ורעים, לא הייתה טעם במעשי צדק אנושיים או במערכת צדק חברתית. להיפך, התערבות כזו מצידנו עלולה ליצור בלבול. דווקא משום שאנו מבינים שצדק הוא, לפחות בחלקו, אחריות מוסרית אנושית, אנו בוחרים חברי פרלמנט לחוקק חוקים, וממנים שופטים ומשטרה ליישום חוקים אלה.

זה מוביל אותנו לשאלה השנייה: *מה לעשות בנוגע לאי צדק?* מנקודת מבט של התפתחות רוחנית, כמובן חיוני לדרוש *מעצמך צדק מקסימלי* (כלפי עצמך וכלפי אחרים). יש גם לעזור לאחרים להשיג צדק, בכל עת ובמידה האפשרית. אבל לצפות לצדק מתמיד ומלא, או גרוע מכך לדרוש אותו,

---

197 אף אחד ביהדות לא מתפלל לאנשים חיים או מתים (למשל משה רבנו או איזה רבי). כמו כן (למיטב ידיעתי) באסלאם (הם לא מתפללים למוחמד). אבל תפילות לאנשים קדושים ולאנשים הנחשבים לאלים בהתגלמותם נפוצות בדתות אחרות: נוצרים מתפללים לישו או למרים, בודהיסטים מתפללים לבודהות או בודהיסטוות, והינדים אפילו מתפללים לגורואים בשר ודם שלהם.

מאחרים (כלפי עצמך) זה לא חכם במיוחד; זה לגזור על עצמך סכסוך וסבל מיותרים.

יש להתעלם ככל האפשר ממעשיהם הרעים של אחרים כלפי עצמו, ולהמשיך הלאה. להסתבך בדאגות כמו נקמה זה בזבוז זמן יקר, הסחת דעת ממטרות רוחניות חשובות יותר. יש להבין את טבעו ה"סמסארי" של העולם הזה שאנו נמצאים בו: הוא בנוי כך שאי אפשר לקוות לצדק של 100% בתוכו. לכן, עדיף לקבל את הדברים כפי שהם, ולקחת את הדברים בקלות, ככל האפשר. אפשר לאמן את עצמו להיות "מעל הכל" - ולהפוך לחסין יחסית.

כמובן, במקרים מסוימים יהיה זה לא בסדר ואף אובדני לקבל עוול. לדוגמה, לא יהיה זה חכם (למען אחרים, אם לא למען עצמך) לאפשר לדיקטטורה רצחנית להמשיך את דרכה. מצד שני, לעתים קרובות נובעים עצבינו מקנאה או מתשוקה מוגזמת. לדוגמה, אדם עלול להתעצבן על כך שאינו מקבל משכורת גבוהה כמו עמיתיו לעבודה. לכו בדרך השביל.

מילה אחת על מושג ה"צדק החברתי" מתאימה כאן. מושג זה מבוסס על הרעיון הנטורליסטי שכל בני האדם נולדים "שווים", וההקשר שאליו הם נולדים (גנים, משפחה, סביבה חברתית, עושר וכו') הוא עניין של *מזל טוב או רע* . ניתן לפרש זאת כתפיסה חומרנית יחסית, שפחות מודגשת על ידי אנשים המאמינים בקארמה או בניהול אלוהי. אך אין בכך כדי להכחיש זאת.

לעיתים קרובות, נכון שאנשים הדורשים צדק חברתי (כלומר, בעיקר שוויון כלכלי) פשוט מקנאים ומעוניינים להשיג הטבות שלא הושגו. מצד שני, נכון ש"כולנו בעולם הזה ביחד" ואנחנו יכולים, במאמץ מושכל, להפוך אותו לעולם עם מקסימום הזדמנויות ומינימום סבל לכולם. זוהי הנחת היסוד האמיתית לצדק חברתי: בסופו של דבר הוא טוב לכולם. עזרה לאחרים אינה מרוששת את בעלי העושר, אלא מעשירה אותם על ידי שיפור העולם שסביבם ובתוכם.

2. סליחה

לא תמיד קל לסלוח לאלה שגרמו לנו נזק מוחשי או משוער. עם זאת, סליחה כלשהי נראית בנסיבות רגילות נבונה, אם רוצים להימנע מסבכים בזבזניים. לכן, כדאי להרהר בנושא זה. סליחה פירושה הימנעות מדרישת פיצוי על נזק שנגרם; או שוב, הימנעות מחיפוש נקמה.

סליחה משתנה בסוגיה, בהתאם לגישתו של הקורבן כלפי העבריין:

- לא מעניש מישהו שמאמינים שהוא אשם.
- או ש"מבינים" את האשם, רואים בו או בה במידה מסוימת פחות אשמים ממה שהוא או היא נראים במלואם.
- או שאדם מוכן לוותר על שיקול דעת, להגיע אפילו רחוק יותר עד כדי לתת לעניין להישמט ולשכוח ממנו לחלוטין.

סליחה יכולה ללבוש צורות שונות:

- *חנינה על תנאי* : זו אינה סליחה ללא קבלת התנצלות כנה לפחות, הודאה באשמה והבטחה לא לחזור על העבירה, כדי שלא יתפסו מישהו כ"פראייר" ו"ידפוק" אותו שוב.
- *סליחה ללא תנאי* : זוהי סליחה חן, שאינה תלויה בסימן מוקדם של חרטה מצד העבריין, בהתחשב בכך שחן כזה עשוי בסופו של דבר לגרום למצפונו להבין את הנזק שנגרם ואת החוב החייב.
- *סליחה פרגמטית* : התעלמות מהעבירה, מעבר לדברים אחרים. משמעות הדבר עשויה להיות הימנעות מהעבריין מאותו רגע ואילך, או חידוש האינטראקציות איתו כאילו דבר לא קרה. ניתן לנקוט בגישה כזו מתוך צורך מעשי; או כדי לא להישאר חסומים על ידי שנאה, ולנטוש את העניין כדי להשתחרר ממנו רגשית.

אלו הם כמה היבטים של סליחה ומניעים נפוצים בנוגע אליה. שימו לב שסליחה אינה בהכרח שוכחת. גם כאשר אדם סולח, הוא עדיין יכול להישבע לא לשכוח, כדי לא להיות קורבן שוב. במקרים כאלה, הוא נשאר ערני מפני סכנה מוכחת, מוכן מעתה ואילך להגן על עצמו.

בהקשר זה, ראוי להתבונן באמירה הנוצרית "סלחו להם, כי אינם יודעים מה הם עושים" [198]. מניע כזה לסליחה עשוי להיחשב כסותר את עצמו, במידה שסליחה מניחה אחריות מסוימת, אשר מניחה פעולות שהיו במידה מסוימת רצוניות ומודעות - אם הן היו לחלוטין לא מודעות ולא רצוניות, אין על מה לסלוח, כלומר מושג הסליחה אינו *ישים* . עדיין ניתן לומר באופן עקבי "אל תכעסו, כי אינם יודעים מה הם עושים"; שכן ייתכן בהחלט לכעוס על תופעה טבעית ולבקש להרגיע את כעסו, למרות שאין למי להתמרמר או לסלוח לו. כמובן, עקבי גם לומר: "סלחו להם, כי הם *בקושי* יודעים מה הם עושים", תוך מרמז על מעט מודעות עצמית - אך יש לשקול עד כמה "הם" בחרו להיות כל כך לא מודעים. אך בכל מקרה, אין לסלוח על ידי הטעיית עצמך לעשות זאת.

סליחה היא בדרך כלל הדרך הנבונה ביותר, משום שכעס ושנאה הם התקשרויות, כלומר חולשות. אסור לתת לאויב להחזיק בך את האחיזה הזו - כלומר להחליש אותך ולגרום לך לסטות משלווה ואצילות. זה גרוע מספיק שנעשה לך עוול; עדיף לא להחמיר את המצב עבור עצמך על ידי היצמדות יתר על המידה לאירוע. לתת לזה לעבור, ככל האפשר. עם זאת, ישנם פשעים בלתי נסלחים ויהיה זה פשע לסלוח עליהם. לפעמים, אדם מסרב להתערב בענישת אשמה, מתוך עצלות או אנוכיות. לאחר מכן הוא יורד לתמיכה ברלטיביזם מוסרי או בחוסר מוסריות, כדי להצדיק את חוסר המעש. לא, על האדם למלא את אחריותו במצפונו, היכן שרלוונטי. לכן, אל תהיה חמום מוח או אדיש, אלא מצא את האיזון הנכון בין רחמים לצדק.

מדיטציה דורשת ומייצרת סליחה. אי אפשר להתקדם רחוק במדיטציה אם לא מוכן "לשחרר" חוויות לא נעימות. כמו כן, ככל שמתקדמים יותר במדיטציה, כך יש פחות חוויות לא נעימות בעלות עניין או חשיבות. ההשפעה הנפשית של אירועים שליליים פוחתת, כך שהם נראים פחות שליליים ולכן, כאשר הם רלוונטיים, קלים יותר לסליחות.

סליחה כללית . לבודהיסטים יש מושג של " *מטה* ", המדגיש אהבה וחמלה אוניברסליות - אפילו כלפי אויבים, אפילו כלפי אנשים שביצעו פשעים

---

198 כפי שאני זוכר, ישוע אמר זאת נגד היהודים או הרומאים שהיו מעורבים בצליבתו, איפשהו בתנ"ך הנוצרי. אירוע דרמטי זה שימש, למרבה הצער, במשך מאות שנים כתירוץ לגנות את "היהודים" באופן כללי. כלומר, ההצהרה "סלחו להם" פורשה באופן פרדוקסלי כקריאה *לא* לסלוח!

גדולים. זהו כמובן מושג של סליחה מוחלטת, מיידית וללא תנאי. הרעיון הוא שבאמצעות אי-התקשרות כה נדיבה לשנאה ולנקמה, אדם הופך להיות מסוגל לשנות אנשים לטובה וליצור שלום. נטען שאם נאחזים בטינה, הוא רק ממשיך את ספירלת האלימות.

קשה לי להסכים לגישה כזו, שבעולם המבולבל מבחינה מוסרית של ימינו משמשת יותר ויותר כהצדקה לפסיביות כלפי עוול. זוהי סוג של גישה הפוכה שמציבה נאצים וציידי נאצים - או טרור פלסטיני והגנה עצמית ישראלית - באותו מישור מוסרי. התוצאה הסופית של רעיון בודהיסטי זה היא שקורבנות ננזפים על תלונות או הגנה על עצמם, ותוקפיהם נסבלים ומפוזרים לא משנה כמה חמורים פשעיהם.

הרשו לי לפקפק בכך שגישה כזו יכולה להוביל לשלום עולמי, או לשלום חברתי, או לשלום פנימי. זוהי, במקום זאת, נוסחה להתאבדות ולאנרכיה מוחלטת; יש לאכוף צדק ברמה מסוימת, אחרת חוסר הצדק ייאלץ לשלוט. בכך שאנו לא מצליחים להתנגד לפשע, אנו מחלישים את הקורבנות התמימים והופכים אותם לפגיעים יותר ויותר, ואנו מחזקים ומעודדים בריונים. הצדק חייב להיות מהיר ותקיף, כדי להבהיר לכל הפושעים הפוטנציאליים שאין רווח בהתנהגותם האנטי-חברתית, וכך להגן על החפים מפשע ככל האפשר.

באשר לחמלה האוניברסלית המצופה על ידי הבודהיזם, אני תוהה האם הוגן לתאר אותה כמעלה רמה. אם נבחן את המוטיבציה המעורבת במתרגל האינדיבידואלי, אשר במדיטציה מאמן את עצמו לסלוח ולאהוב את אויבו, או כל מי שהוא תופס כרשע, נראה כי: בתקווה להשיג התעלות רוחנית אישית או שחרור, הוא מוכן להיות אדיש לסבלם של קורבנותיהם של פושעים, או אפילו לפנות אליהם בצורה ידידותית. ניתן לתאר זאת בצורה הטובה ביותר כהתחמקות אנוכית או מכירה.

עם זאת, אם נמנע מקיצוניות, 'מטה' בהחלט ראויה לשבח. ניתן לטפח חסד כמעט כללי על ידי הרהור בעובדה שכולנו נמצאים יחד בעולם הקשה הזה (סמסרה). כולנו מסכנים שנחתו כאן פתאום, מבלי לדעת מאיפה ומתי. זהו גורלנו המשותף. לחלקנו אולי נראה שיש גורל טוב יותר, אך כולנו חווים קושי כלשהו. אסור לשפוט יותר מדי. אולי אם הייתי נולד וגדל במקומו של האדם האחר הזה, הייתי יוצא גרוע ממנו או ממנה.

3. פעולות ותגובות

תוצאות המעשים . לכל מעשי האדם יש איזושהי תוצאה; זה ברור מאליו ואינו פתוח לוויכוח. עם זאת, מתעוררים דיונים בשאלה האם למעשינו תמיד, בהכרח, יש השלכות צודקות (לטוב או לרע, לפי העניין), או שמא יש להן השלכות לא צודקות או לא צודקות (כלומר, יותר או פחות ממה שמגיע לנו).

על פי תיאוריית ה"קארמה" של הבודהיזם (ואף של ההינדואיזם), צדק מובטח באופן טבעי למדי. פעולות גורמות באופן אוטומטי לתגובות סימטריות בסופו של דבר, אם כי ייתכן שסוכן הפעולה (כלומר, עושה המעשה) יצטרך להתגלגל מחדש לאחר המוות כדי לקבל את מכת השוט (כלומר, כדי ש"חוק הקארמה" יתקיים). אך הבודהיזם לא תיאר בבירור את תהליך הגלגול הנשמות הזה, וגם לא סיפק ראיות אמפיריות משכנעות לכך (מעין הדגמה של המשכיות בין גלגולים לכאורה). שימו לב שבסופו של דבר אין רחמים מובניים בתפיסה זו, אולי למעט הרחמים שבני אדם בודדים[199] עשויים לבחור להפעיל.

ביהדות (ובדתות דומות), צדק מובטח בתנאי על ידי התערבות אלוהית. אלוהים רואה את המעשה הרשע ומגיב אליו כרצונו, בצדק קפדני או ברחמים. תפיסה זו יכולה להיות או שאלוהים תמיד לוקח אחריות מלאה על הקשר (כך שבלעדיו למעשים אנושיים לא יהיו השלכות הכרחיות), או סביר יותר שהוא יזם תהליך צדק טבעי של פעולה-תגובה שהוא עשוי לעקוף לעיתים ברחמים. כאן, אם כן, התגובות למעשינו אינן מתוכנתות מראש (או לא לחלוטין), אלא תלויות בהחלטה אד-הוק של אלוהים כל מקרה לגופו. ברור שהחלטות כאלה כרוכות במידה מסוימת של בחירה מכוונת מצדו, אחרת הן לעולם לא היו גורעות ברחמים מהצדק.

ביהדות, כמו בבודהיזם, החשבון האתי עשוי להסתיים בחיים הנוכחיים - או שייתכן שיהיה צורך לטפל בו בעולם הבא. שכן נראה אמפירית ברור

---

199 או עמיתיהם הנאורים יותר, כלומר בודהות, בודהיסטוות או *דוואות* ("אלים").

שלא כל החשבונות מסודרים בחיים הנוכחיים, אחרת לא היינו מקבלים את הרושם שחלק מהאנשים הרעים לפעמים יוצאים מזה עם הרע ואף נהנים מיותר ממה שמגיע להם, וחלק מהאנשים הטובים סובלים שלא בצדק או נותרים ללא תגמול על מעשיהם הטובים. לכן, שני קווי החשיבה נוטים להסכים על קיומם של "גן עדן" ו"גיהנום" כלשהו לאחר החיים הנוכחיים. אלה יכולים להיות מקומות נפרדים, או שהם עשויים לאפיין רק תנאים ספציפיים של לידה מחדש בתוך אותו עולם.

שלישית, כמובן, ישנה הפילוסופיה של הנטורליזם, המבוססת על הערכה ריאליסטית של תופעות אמפיריות ברורות מבלי להניח דבר מעבר להן (כלומר, גלגול נשמות מעורפל ולא מוכח, שלא לדבר על התערבות אלוהית). השערה זו גורסת שמעשים טובים או רעים אכן משפיעים לעיתים על היקום ונספגים בו, מבלי להועיל או לפגוע בדומה לעושה. השקפה זו אמינה גם מבחינה לוגית, אם כי הכי פחות מספקת את תחושת הטוב והרע הטבעית שלנו. זוהי (אני מניח) ההשקפה שמחזיקים רוב האנשים במערב כיום.

איני יכול להעמיד פנים שאני קובע באופן הגיוני אחת מהשקפות אלה תוך התעלמות מהאחרות. כולן תיאוריות, כולן במידה מסוימת מבוססות על עובדות וכולן כוללות הצעות החורגות באופן אינדוקטיבי מעבר לעובדות אלה. מי יכול לומר בוודאות איזו מהן נכונה מבחינה אובייקטיבית? עם זאת, אני יכול, בהד של "הימור" של פסקל, לומר שאנשים שמתעלמים מהאזהרה היהודית או הבודהיסטית מפני גמול בסופו של דבר אם לא נעשה את הדבר הנכון ונמנע מרע, *עלולים* בסופו של דבר למצוא את עצמם במצוקה קשה. באופן יחסי, לא מסתכנים הרבה באי בחירה בתזה הנטורליסטית - ה"הפסד" היחיד הוא חוסר היכולת לעשות מה שרוצים או לא - לעשות מה שלא רוצים, כלומר טווח מוגבל יותר של פעולות אפשריות.

בהתבסס על נימוק זה, נראה חכם לפעול כאילו קיים צדק (כלומר, למרות שאי אפשר להוכיח זאת בוודאות), ולעשות טוב ולהימנע מעשיית רע. יתר על כן, נראה חכם לקוות ולהתפלל לרחמי האל (שוב, גם אם אין ערובה לכך). אחרת, אם נחזור על כך, עלולים להיתקל בסופו של דבר בהפתעות לא נעימות.

מושג הקארמה . מושג הקארמה הבודהיסטי (וכמו כן ההינדי) אינו עקבי ואינו מושלם במובנים שונים.

ראשית, זה מניח עולם שקיים לנצח, כך שלכל אירוע בחייו של אדם יש תקדים קרמתי בחיים קודמים ברגרסיה אינסופית. אבל זה סותר את הרעיונות המודרניים באסטרונומיה ובביולוגיה, לפיהם לעולם החומרי יש התחלה בלתי מובחנת (קווארקים או קודם לכן) ולחיים יש התחלה (על פני כדור הארץ לפחות, לפני כארבעה מיליארד שנים). הבודהיסטים עשויים כמובן להשיב שהתחלה לכאורה כזו היא המשך בלבד של קיומים בעולמות חומריים קודמים או של קיום/קיומים רוחניים טהורים קודמים.

למעשים *אכן* יש השלכות, אך אולי אלה לא תמיד "צודקות" במיוחד (לכאורה). ההשערה שלמעשים תמיד יש *בסופו של דבר* השלכות צודקות כרוכה במעשה של אמונה. זהו ניסיון להפוך את העולם ל"סביר" יותר, ניסיון שלפעמים מייצר רק אכזבות ואכזבות כואבות. עלינו להיות כנים ומוכנים לקבל שהטבע לכאורה צודק לפעמים, אך לא תמיד כך. ניתן למתן תצפית לא נעימה זו באמצעות תיאוריה קארמית (או מונותאיסטית), אך ברמה האמפירית היא בלתי ניתנת לערעור ומומלץ לזכור אותה.

לאחר מכן, יש לקחת בחשבון שמבחינה לוגית חייב להיות פשע *ראשון* (תוקפנות, או כל דבר אחר), וקורבן *תמים* של אותו פשע ראשון. כי אם אנו מאמינים ברצון *חופשי* , הפשע הוא בחירה מיותרת , *ויש מאין* , והקורבן שלו חף מפשע. אם אנו טוענים שהקורבן נמצא בצד המקבל משום שהוא (או היא) ביצע את אותו פשע או פשע דומה בעבר (בגלגול זה או בגלגול קודם) - אנו אומרים למעשה שהוא *אינו* חף מפשע, אך *מגיע לו* להיות קורבן הפעם. עלינו לברך את הפושע על ביצוע מעשה צדק, הענשת אדם רע, סגירת המעגל הקארמתי (באופן בלתי נמנע, על פי הנחת היסוד הקארמית). לפיכך, התיאוריה הקארמית הופכת קורבן לפושע ואת הפושע האמיתי לאוכף צדק!

יתר על כן, הפושע האמיתי לא יכול להיות ראוי לקארמה רעה בהמשך על מעשיו (מכיוון שזה היה למעשה מעשה "צודק"), בין אם בחר בפעולתו באופן חופשי ובין אם נאלץ לעשותה באופן דטרמיניסטי (מכוח החוק הקארמתי האוניברסלי). הוא מזוכה במידה רבה. לכל היותר, ניתן להאשים אותו במניע הלא הולם שלו. במקרה כזה, מעגל הקארמה האינסופי נקטע; כלומר, אין סיבה לצפות שהוא יהיה בתורו קורבן בהמשך. זוהי *חוסר*

העקביות הטבועה בנקודת המבט של הקארמה הנצחית - היא מבטלת את עצמה באופן הגיוני. המושגים של קורבן/פושע רלוונטיים *רק* בהקשר של דוקטרינת רצון חופשי. המושגים נגנבים בהקשרים אחרים.

לדעתי, ישנם *קורבנות* פשע חפים מפשע באמת, אירועים ראשונים של פשע, ופושעים אשמים באמת. להסביר *את* הפשע באמצעות השקפות קארמתיות/דטרמיניסטיות פירושו למעשה להאשים ללא כל ראיות (כלומר, "עקרונית") את הקורבן בהיותו פושע לשעבר (ובכך לשלול ממנו את כבודו כקורבן) ולשבח את הפושע על עשיית צדק ביעילות. ההסבר המוצע יוצר בלבול: הוא הופך את תפקידי הגיבורים. זוהי נקודת מבט אידיאולוגית ולא הוגנת בעליל.

אנו יכולים להניח שתורת הקארמה הוצגה כהסבר, כדי לנחם אנשים המומים מהעוול של תוקפנות פיזית, ואירועים דומים אחרים בעולם. ברור שיש בה "גרגר של אמת": אכן ישנה " קארמה", במובן שחלק מהפעולות האנושיות לכאורה טומנות בחובן *השלכות שהן מוצדקות באופן מספק (* לטוב או לרע) בעינינו. הבעיה היא *שלא לכל* המעשים האנושיים יש באופן ברור השלכות הולמות כאלה; לחלקן לכאורה יש השלכות לא הולמות, ניטרליות או סותרות את הציפיות/דרישות האתיות. לפיכך, לא ניתן להוכיח את התאוריה באופן אינדוקטיבי על ידי הכללה, אלא רק במקרה הטוב על ידי אדוקציה.

אנו יכולים גם להתנגד לאוניברסליות של ההסבר הקארמי על ידי ציון שלא כל סבל נובע מקורבנות *על ידי מישהו אחר* . משמעות הדבר היא שאיננו יכולים להטיל את האשמה על פשע *דומה* של הסובל, כפי שמרמז. אני מתייחס כאן לתאונות ואסונות טבע (למשל רעידות אדמה, מגפות, רעב וכדומה). מכיוון שבמקרים כאלה אין (בדרך כלל) שום פעולה אנושית בשורש *האירוע* , ואכן (שוב, בדרך כלל) שום פעולה אנושית לא הייתה יכולה למנוע אותם, איננו יכולים לבסס קשר *סיבתי* ולטעון שהאירוע הלא רצוי התרחש *משום* שהקורבן היה ראוי לכך (ועוד פחות שניתן להסיק שהקורבן היה ראוי לכך משום שהאירוע התרחש!).

תיאוריה קרמית תצטרך לטעון לאקווילנטים, כלומר לחשב סוג של שער המרה או חליפין, בין מעשים אנושיים מסוימים לבין תאונות ואסונות טבע שונים. סיבוכים תיאורטיים סבוכים כאלה גורמים לכך שתיאוריה קרמית חסרה דיוק טכני (כלומר, היא אינה מפורטת מספיק, כנדרש על ידי

האפיסטמולוגיה) וקשה מאוד לאמת אותה. יתר על כן, עלינו להסתכל לא רק על אירועי טבע *רעים* , אלא גם על אירועי טבע *טובים* - וכיצד נקבע שמישהו שהטבע דאג לו היטב ראוי לכך?

הפניות

אנונימי. *הדמאפאדה* . לונדון: פינגווין, 1973.

בודהידהרמה. *תורת הזן של בודהידהרמה* . רד פיין, תרגום. ניו יורק: נורת' פוינט, 1989.

צ'נג, הסואה-לי. *היגיון ריק : בודהיזם מדהימיקה ממקורות סיניים*. דלהי: Motilal Banarsidass, 1991.

קרטיס, הלנה ונ. סו בארנס. *הזמנה לביולוגיה* . מהדורה רביעית. ניו יורק: וורת', 1985.

דוגן. *הארה נפרשת: תורתו החיונית של מורה הזן דוגן* . קזואקי טנאהאשי, עורך. בוסטון: שמבלה, 2000.

HLA Hart ו-AM Honoré. *סיבתיות במשפט* . אוקספורד: קלרנדון, 1959.

יום, דיוויד. *חיבור על טבע האדם* . פרויקט גוטנברג טקסט אלקטרוני (אינטרנט).

ג'ונסון, פול. *היסטוריה של היהודים* . ניו יורק: הוצאת הארפר, 1987.

כהן, רבי אהרן ישראל. *תריג מצוות* . ניו יורק: קסר תורה, 1987.

קמלאשילה (אנתוני מתיוס). *מדיטציה: דרך השלווה והתובנה הבודהיסטית* . ברמינגהם: ווינדהורס, 1992.

ליכטנשטיין, אהרון. *שבע מצוות נח*. ניו יורק: ברמן, 1981.

אורטגה אי גאסט, חוסה. *מקור הפילוסופיה*. עָבָר. טובי טלבוט. ניו יורק: נורטון, 1967.

ראנד, איין. *אטלס משך בכתפיו* . 1957. ניו יורק: סיגנט, 1959.

שטיינזלץ, עדין. *הוורד בעל שלושה עשר עלי הכותרת: דיון על מהות הקיום והאמונה היהודית* . מהדורה מורחבת. תרגום: יהודה הנגבי . ניו יורק: בייסיק, 2006.

סוזוקי, ד.ט. *מאמרים בזן בודהיזם, סדרה ראשונה* . לונדון: ריידר, 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 סיבתיות (1999, 2003, 2010); רצון ומושגים סיבתיים נלווים (2004); הרהורים (2005); מדיטציות (2006); הרהורים לוגיים ורוחניים (9-2008); לוגיקה קל וחומר (2013). ניתן ללמוד עבודות אלה בחופשיות בכתובת: www.TheLogician.net.

מספר זיהוי אלקטרוני: 978-1495971938