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.

הרהורים לוגיים ורוחניים

ד"ר אבי ציון

©זכויות יוצרים אבי ציון , 2009-2008.

פורסם לראשונה ב-2008, מתוקן והורחב, 2009, הוצאת אבי ציון, ז'נבה, שוויץ.
מהדורת CreateSpace 2014

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

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי.
הרהורים לוגיים ורוחניים

אין אינדקס. אין ביבליוגרפיה.

מספר זיהוי ISBN 978-1495220951

תַקצִיר

"הרהורים לוגיים ורוחניים" הוא אוסף של שש יצירות פילוסופיות קצרות יותר, בשני חלקים.

החלק הראשון, המורכב **מהרהורים לוגיים** , כולל:

- ***"בעיותיו של יום עם האינדוקציה"*** , שמטרתו לתאר ולהפריך כמה מהספקות וההתנגדויות העיקריים שהעלה דיוויד יום בנוגע להיגיון אינדוקטיבי. הספר מחליף את מה שנקרא בעיית האינדוקציה בעיקרון של אינדוקציה. הספקנות הידועה לשמצה של דיוויד יום התבססה על טעויות תצפית והיגיון, בנוגע לאינדוקציה, סיבתיות, הכרח, העצמי והרצון החופשי. אלה מודגשים כאן ונותחו באופן ביקורתי בפירוט - ומוצעות תיאוריות מדויקות והגיוניות יותר. עבודה זו כוללת גם הפרכות של הפרדוקסים לכאורה של האינדוקציה של המפל וגודמן.
- ***ביקורת קצרה על חוסר ההיגיון של קאנט*** , שהיא ניתוח ביקורתי קצר של כמה מהרעיונות והתזות האפיסטמולוגיות והאונטולוגיות הבולטות ב"ביקורת התבונה הטהורה" המפורסמת של עמנואל קאנט. היא מראה שקאנט לא היה במצב לבקר את התבונה, משום שלא הבין כראוי את פעולתה וגם לא היו לו הכלים הלוגיים הדרושים למשימה. המציאות הטרנסצנדנטלית של קאנט, הדיכוטומיה האנליטית-סינתטית שלו, השקפותיו על חוויה ויצירת מושגים, ועל צורות הרגישות (מרחב וזמן) וההבנה (שתים עשרה הקטגוריות שלו), כולם נתונים כאן להערכה לוגית קפדנית ונמצאים פגומים מאוד - ובמקומה מוצעות תיאוריות קוהרנטיות יותר.
- ***"להגנת חוקי המחשבה של אריסטו"*** , הספר עוסק, מנקודת מבט פנומנולוגית, בהתנגדויות ותפיסות מוטעות רבות, מודרניות ובודהיסטיות, בנוגע לעקרונות הבסיסיים של הלוגיקה האריסטוטלית. נראה כי אנשים רבים תוקפים את חוקי המחשבה של אריסטו כיום, חלקם מהמערב וחלקם מהמזרח. חשוב לבחון ולהפריך רעיונות כאלה ככל שהם עולים.

החלק השני, המורכב **מהרהורים רוחניים** , כולל:

- ***"עוד מדיטציות"*** , ספר המשך לספרו הקודם של המחבר, " *מדיטציות"* . הספר מציע שיטות מעשיות נוספות ותובנות תיאורטיות הקשורות למדיטציה ובודהיזם. כמו כן, הוא דן בנושאים מסוימים שלעתים קרובות מוגזמים הקשורים לבודהיזם - בעיקר, היסטוריות, עבודת אלילים, משיחיות, ייבוא למערב.
- ***יהדות הזן*** , שהיא הרהור גלוי על המתחים בין תבונה לאמונה בהקשר הידע של ימינו, ועל הצורך להחדיר מדיטציה דמוית זן ליהדות. עבודה זו עוסקת גם בכמה סוגיות באתיקה ובתיאודיציה.
- ***"לא לסדום"*** , שהוא מאמר נגד הומוסקסואליות, המשתמש בטיעונים ביולוגיים, פסיכולוגיים, רוחניים, אתיים ופוליטיים.

תוכן

א. הרהורים לוגיים 5

ספר 1. בעיותיו של יום עם אינדוקציה 7

1. "בעיית האינדוקציה" של יום 8
2. עקרון האינדוקציה 12
3. סיבתיות, נחיצות וקשר 17
4. הפסיכולוגיה של האינדוקציה 22
5. העצמי או הנשמה 30
6. רצון חופשי 35
7. הדיכוטומיה של יש-ראוי 37
8. פרדוקס האישור של המפל 40
9. פרדוקס החיזוי של גודמן 49
10. אינדוקציה של אינדוקציה 55
11. הדיכוטומיה של גוף-נפש של דקארט 59
12. כמה הערות נוספות על לוגיקה סיבתית 64
13. תוספת (2009) 71

ספר 2. ביקורת קצרה על חוסר ההיגיון של קאנט 75

1. המציאות הטרנסצנדנטלית של קאנט 76
2. הדיכוטומיה האנליטית-סינתטית 86
3. תורת הידע 96
4. חוויה, מרחב וזמן 101
5. ה"קטגוריות" של קאנט 111
6. רציונליות 121
7. כיצד נוצרים מספרים 129
8. לוגיקה גיאומטרית 133
9. תוספת (2009-10) 138

ספר 3. להגנת חוקי המחשבה של אריסטו 141

1. לוגיקאים צריכים לעשות התבוננות פנימית 142
2. עליונותם של חוקי המחשבה 146
3. המעמד האונטולוגי של החוקים 151
4. לוגיקה מטושטשת 153
5. ייצוג שווא של אריסטו 156
6. לא על המודל הגיאומטרי 161
7. משקה רעיל 164
8. משחק הניצחון 168
9. בשיח הבודהיסטי 171
10. לקרוא למה שאינו מילה במילה 176
11. תיאוריית הסיבתיות הבודהיסטית 179
12. לוגיקה פורמלית של שינוי 182
13. ביקורת בודהיסטית על שינוי 184
14. שכבות ידע שונות 187
15. ארעיות 190
16. הכחשת הנשמה הבודהיסטית 194
17. מעמדן של תפיסות חושיות 198
18. מעמדם של חלומות וחלומות בהקיץ 202

19. מעמדן של תפיסות 205
20. חוקי המחשבה במדיטציה 208
21. תבונה ורוחניות 212
22. תוספת (2010) 215
II. הרהורים רוחניים 217
ספר 4. עוד מדיטציות 219
1. לך ישר והמשך 220
2. מודעות לנשימה ולמחשבה 222
3. מודעות עצמית 224
4. מדיטציה על העצמי 226
5. הערות שונות על מדיטציה 229
6. בריאות הנפש 234
7. התבוננו בתודעה 237
8. ארבעת היסודות והפרקטיקה המרכזית 241
9. התעלות מעל סבל וקארמה 244
10. התבוננו בנשמה 246
11. תיאוריית חוסר הנשמה הבודהיסטית 249
12. היסטוריות בודהיסטית 254
13. על עבודת אלילים בודהיסטית 256
14. משיחיות בודהיסטית 259
15. הטמעת הבודהיזם 261
16. תוספת (2009) 263
ספר 5. זן יהדות 269
1. אלוהים ובריאה 270
2. תורה ואמונה 273
3. טקסט מקראי ופרשנות 278
4. מסורת מול חדשנות 285
5. אחוזת הרבנים 288
6. חוסר היגיון יהודי 290
7. מדיטציה יהודית 296
8. הארה ללא עבודת אלילים 301
9. אנשים טובים 304
10. עולם של רחמים 307
11. הבנת אי צדק 309
12. סליחה 313
13. פעולות ותגובות. 316
14. (נספח 1) מספרים עגולים בסטטיסטיקה של התורה 319
15. (נספח 2) תפילה באי ודאות 333
16. תוספת (2009) 341
17. היגיון בהגנה על הציונות (2009) 347
18. נס אורות חנוכה: 353
ספר 6. לא לסדום 359
1. להרים את הכפפה 360
2. הומוסקסואלים מוגדרים 362
3. נטיות הומוסקסואליות 365
4. התפקיד הביולוגי של המין 367

5. יחסי מין לא פוריים 369
6. סטייה וסבל 371
7. כמה סיבות אפשריות 373
8. שינוי רציונליזציות 376
9. זה נבחר באופן חופשי 378
10. חושניות וסטייה 380
11. טומאה רוחנית 383
12. מהותה של סדום 385
13. מהפכה חברתית 387
14. מגיני ומקדמי ההומוסקסואליות 390
15. כמה סוגיות משפטיות 392
16. קריאה להחלמה 395
17. (נספח) על הרבנים לאסור על הומוסקסואלים להיכנס ליהדות 397

דמויות

1. סילוגיס עם טענות גיאומטריות 1 36
2. טרמינולוגיה מוגדרת ובלתי מוגדרת 1 56
3. ויזואליזציות של שלילה 1 17

I. הרהורים לוגיים

"בוא עכשיו, ונתווכח יחד."

(ישעיהו, א':י"ח)

Book 1. הבעיות של יום עם אינדוקציה

הספר "בעיות האינדוקציה" של יום נועד לתאר ולהפריך כמה מהספקות וההתנגדויות העיקריים שהעלה דיוויד יום בנוגע להנמקה אינדוקטיבית.

זה מחליף את מה שנקרא בעיית האינדוקציה בעיקרון של אינדוקציה.

הספקנות הידועה לשמצה של דיוויד יום התבססה על שגיאות תצפית והיגיון, בכל הנוגע לאינדוקציה, סיבתיות, הכרח, העצמי והרצון החופשי.

אלה מוצגים כאן ומנותחים באופן ביקורתי בפירוט - ומוצעות תיאוריות מדויקות והגיוניות יותר.

העבודה הנוכחית כוללת גם הפרכות של הפרדוקסים לכאורה של האינדוקציה של המפל וגודמן.

1. "בעיית האינדוקציה" של יום

במאמר הנוכחי, ברצוני להעיר מספר הערות בנוגע לבעיית האינדוקציה כביכול של יום, או ליתר דיוק להדגיש את בעיותיו הרבות באינדוקציה. אני מודע להיום בכל כתביי. לפחות בשני מקומות, אני מקדיש תשומת לב מסוימת לנקודות המבט הספציפיות של יום [1]. אם במקומות אחרים אני מרבה לא להזכיר אותו, או שאני רק מזכיר אותו כבדרך אגב [2], כאחד התומך של דוקטרינה זו או אחרת הנידונה, זה משום שהדגש שלי הוא על הצעת תיאוריות קוהרנטיות ולא על התעכבות על תיאוריות לא קוהרנטיות.

דיוויד יום [3]הוא ללא ספק פילוסוף מאתגר ומשפיע. בעבודותיו, הוא תוקף שוב ושוב מושגים נפוצים רבים, כגון תוקף האינדוקציה (ובעיקר הכללה); קיומם או ידיעתם של כורח או חוק טבעי, קשר סיבתי או סיבתיות; וקיומו או ידיעתו של עצמי או אדם; שהרצון נקי מדטרמיניזם ואי-דטרמיניזם; ש"צריך" יכול לנבוע מ"יש" או שהוא סוג מיוחד של "יש".

אלו כמובן היבטים שונים של אותה התקפה נגד השכל הישר, נגד התבונה האנושית. כעת אענה בקצרה על כל אחת מההתנגדויות הספקניות הללו. השאלה המרכזית או השורשית כאן היא, אני מאמין, שאלה של תקפות האינדוקציה. שכן הבעיות האחרות ניתנות לפתרון בעיקר באמצעים אינדוקטיביים. כך שאם האינדוקציה אינה תקפה, קשה לראות כיצד ניתן להצדיק את רעיונות היסוד השונים האחרים של התבונה.

בנוגע לבעייתו של יום עם **הכללה** : יום [4]הטיל ספק בתקפותה של הכללה בטענה *שצפיית חוקיות מסוימת בעבר אינה ערובה לכך שחוקיות מסוימת תתקיים בעתיד* . פנייה לעקרון של אחידות הטבע תהיה, לדבריו, טיעון מעגלי, שכן עיקרון כזה יכול להיות ידוע רק על ידי הכללה.

לדעת יום, הכללה היא בסך הכל תגובה מחשבתית זעומה של בני אדם (ואפילו של בעלי חיים, למרות שהם עושים זאת באופן לא מילולי), ביטוי של ציפייה הנוצרת מחוויות חוזרות ונשנות מסוג דומה, מעין אינסטינקט פסיכולוגי או הרגל ולא מתודולוגיה מדעית מוצדקת אפיסטמולוגית.

כל זה אולי נראה אמין, אלמלא היינו מבחינים בכמה שגיאות בולטות בהבנתו של יום את הכללה, ובאופן רחב יותר את האינדוקציה [5].

טעותו של יום הייתה להתרכז בהיבט החיובי של הכללה ולהתעלם לחלוטין מההיבט השלילי של הפרטיקולריזציה . [6]מאחר שהוא השווה באופן לא מודע חשיבה אינדוקטיבית אך ורק עם הכללה מסדירות העבר, הוא ראה באופן טבעי את העובדה שהפרה מסוימת של הסדירות אכן עלולה להתרחש (כפי שקורה לעתים קרובות) בעתיד כראיה לכך שההכללה *כשלעצמה* פגומה. אבל זוהי רק תפיסה שגויה של טבעה של האינדוקציה מצדו.

---

[1] כלומר, *בפנומנולוגיה* , פרק ב' (סעיף 5), וב"הרהורים" , חלק א', פרק 8 (סעיפים 7-4).

[2] ראה אזכורים ב: *לוגיקה עתידית* , פרקים 65 ו-67. *פנומנולוגיה* , פרקים א', ה', ו' ו-ז'. *לוגיקה יהודית* , פרק 2. אי-*לוגיקה בודהיסטית* , פרק 7. *הלוגיקה של הסיבתיות* , פרקים 3, 10, 16 ותוספת 1. *רצון ומושגים סיבתיים קשורים* , פרק 2. *הרהורים* , חלק א', פרק 9, וחלק ב', פרקים 1, 6, 7. *מדיטציות* , פרק 32.

[3] סקוטלנד, 1776-1711.

[4] בספרו *"מסכת על טבע האדם"* (1739-40), ובעבודותיו הבאות. *המסה* מפורסמת במלואה בכתובת http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hume/treatise1.html.

[5] אני מפנה את הקורא כאן לחלק ו' של *"לוגיקה עתידית"* להבנה מלאה יותר של הסוגיות. קראו לפחות פרקים 50 ו-55.

[6] קראתי שכבר זיהה את הטעות הזו קארל פופר.

הוא היה צריך לדעת יותר טוב, שכן פרנסיס בייקון כבר הבהיר (כ-80 שנה קודם לכן, בספרו *"נובום אורגנון "*) [7]את חשיבותה העצומה של "המקרה השלילי" כאמצעי איזון ובלימה כנגד הכללה מוגזמת ובצורות אחרות של אינדוקציה. מכיוון שיום לא הצליח להבין תובנה מכרעת זו, ניתן לומר שהבנתו את האינדוקציה הייתה מקוטעת ולא מספקת.

כל הכללה היא מותנית; אנו רשאים להסיק הכללה מפרטים דומים, *בתנאי שחיפשנו ולא מצאנו ראיות הסותרות זאת* . כדי להכליל ל"כל ה-X הם Y" עלינו לדעת שני דברים, לא רק אחד: (א) שחלק מה-X הם Y, ו-(ב) שאף X עד היום לא נראה כ-Y. למרות שהתנאי האחרון בדרך כלל נותר בשתיקה, הוא חיוני לחלוטין [8].

אם היינו מוצאים ראיות סותרות כאלה מוקדם, לפני שהכללנו, פשוט לא היינו מכלילים. אם נמצא אותן מאוחר יותר, לאחר שהכללנו, אנו נדרשים באופן הגיוני לפרט. הכללות סינתטיות אינן נועדו להיות הנחות סטטיות מוחלטות, אלא *כהנחות הטובות ביותר הזמינות בהקשר הנתון של ידע* . הכללה היא תהליך דינמי, הקשור קשר הדוק לפרטיזציה; היא אינה תהליך חד פעמי ולתמיד.

אותו היגיון חל על צורות אחרות של אינדוקציה [9], ובמיוחד **אדוקציה** . האחרונה מתייחסת למושג רחב יותר של אינדוקציה, החל מכל ראיה ועד לכל השערה נגזרת (שעשויה להכיל מונחים שונים מהראיה). ההשערה לא מאושרת רק על ידי הראיות שהיא מסבירה, *אלא באותה מידה על ידי היעדר ראיות סותרות ועל ידי היעדר השערות חלופיות טובות יותר* .

שימו לב היטב: הנתונים המאשרים השערה אינם *מספיקים* כדי לגרום לנו להאמין בה. ההוכחה הפשוטה לכך היא שכאשר השערה נדחית מסיבה כלשהי, הנתונים שאישרו אותה בעבר *ממשיכים* לאשר אותה מבחינה לוגית, אך למרות זאת ההשערה נדחית. ישנם תנאים נוספים מהותיים, שהופכים את מסקנתנו האינדוקטיבית לבלתי ניתנת לערעור עד כה, דהיינו (אחזור על כך) שאין לנו נתונים שסותרים אותה ואין לנו השערה מתאימה יותר.[10]

אמת אינדוקטיבית היא תמיד, בכנות, הקשרית. זה אבסורד לתקוף את האינדוקציה כ"לא אמינה" משום שהיא אינה מניבה אמיתות ודאיות וחסינות תקלות כפי שדדוקציה נועדה לעשות. לטעון כך פירושו לטעון שיש סטנדרט שיפוט כלשהו שאינו (או מעל ומעבר) היחיד שיכול להיות לבני אדם, שהוא אינדוקציה.

כאשר לוגיקה אינדוקטיבית אומרת לנו: "בהקשר הנתון של ידע, השערה X היא ההימור הטוב ביותר, בהשוואה להשערות Y, Z וכו'" - היא אינה משאירה את העניין פתוח לעמדה נוספת, ספקנית יותר. שכן מהי **ספקנות כזו** , אם לא טענה לתובנה לוגית ולהשערה מהותית בעצמה?

אם בוחנים ספקנות כלפי אינדוקציה, רואים שהיא *לא יותר מאשר ניסיון הכללה ממקרים קודמים של שגיאה (בתחומים אחרים), כזה שאינו שם לב לאי-מקרים קודמים ובהווה של שגיאה (בתחום הנבחן)* . כלומר, זוהי עצמה תיאוריה, הפתוחה להערכה אינדוקטיבית כמו כל תיאוריה אחרת.

הלוגיקה האינדוקטיבית *כבר* התחשבה בהשערה ספקנית זו וקבעה שהיא נחותה, משום שהיא אינה מתחשבת כראוי בראיות הספציפיות הנוכחיות לטובת X ולא בכל האלטרנטיבות האחרות.

אפילו אם תיאוריה מדעית אינה ודאית לחלוטין לנצח, עלינו לדבוק בה אם היא נראית כרגע כקרובה ביותר לאמת. הספקן אינו יכול לבוא ולטעון ש"הכי קרוב זה לא מספיק קרוב" - שכן פירוש הדבר שהוא סבור (בחוסר היגיון) שיש לו תיאוריה שקרובה יותר מהכי קרובה!

---

[7] אנגליה, 1561-1626. הטקסט המלא (1620) פורסם באינטרנט בכתובת http://etext.library.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/organon/complete.html.

[8] גם כיום, סופרים, פילוסופים ומורים רבים אינם מצליחים להבין ולהזכיר את התנאי החיוני הזה כשהם מגדירים או דנים בהכללה. אסור עוד להשאירו בשתיקה, כדי למנוע את הנצחת טעותו של יום.

[9] אכן, בעצם פעולת היווצרות המושג, איננו רק *כוללים* מקרים מסוימים בתוכה, אלא גם (גם אם רק באופן מרומז) *מדירים* ממנה מקרים אחרים. תמיד יש גם היבט חיובי וגם היבט שלילי למחשבה, אם כי האחרון לרוב פחות גלוי. אינטגרציה תמיד מצטרפת לבידול.

[10] החשבון הלוגי המעורב אינו אפוא תלות פשוטה ב"אישור", אלא מערכת שיקולים מורכבת וגלובלית הרבה יותר, הכוללת "אי-דחייה" ו"תחרותיות". ראו בהקשר זה את מאמרי המפורט "עקרונות האדוקציה" בפנומנולוגיה (פרק VII, סעיף 1).

יום התעלם בטיפשות מכל ההיגיון הזה. הוא התמקד רק בהיבט החיובי, והתלונן בצדק כי לא ניתן לראות בכך דבר סופי ומחייב מבחינה לוגית! בנסיבות אלה, אין פלא שהוא לא ראה "הוכחה" להיגיון הכללי או אדוקטיבי. אם נגדיר באופן שגוי תהליך כלשהו ונכשל בהבנתו, הוא בוודאי ייראה לנו פגום.

כאשר יום גילה את חוסר האמינות של האינדוקציה כפי שתפס אותה, היה עליו לחפש פגם *בתפיסתו שלו* על אינדוקציה ולשנות אותה, במקום לראות באינדוקציה חוסר תוקף. *זו* הייתה התנהגות אינדוקטיבית נכונה מצידו. כאשר תיאוריה של אדם מובילה לתוצאות אבסורדיות, התגובה הראשונה שלנו צריכה להיות שינוי התיאוריה הספציפית שלנו, לא תיאוריה ככזו. במקום לפקפק בחשיבתו שלו, יום תקף את הידע האנושי באופן כללי, והתלונן שלא ניתן "להוכיח" אותו.[11]

אבל כמובן, ההיגיון – ובכך אני מתכוון הפעם להיגיון דדוקטיבי – אינו יכול לסבול סתירה עצמית כזו. אם מישהו טוען שהאמצעים האנושיים לידע, הכוללים אינדוקציה ודדוקציה כאחד, פגומים, אז יש לשאול אותו כיצד הגיע לטענה כביכול חסרת פגם זו. אי אפשר באופן סביר גם לאכול את העוגה וגם לאכול אותה.

הטיעון נגד הכללה הוא עצמו הכללה, ולכן סותר את עצמו. איננו יכולים לומר: מכיוון *שחלק* מההכללות הן שגויות בבירור, לכן *כל* הכללה היא פסולה (כלומר, איננו יכולים להיות בטוחים בתקפותה של כל הכללה, מה שהופך אותה לטובה לחלוטין) - מכיוון, כמובן, טיעון זה הוא עצמו הכללה, ולכן הוא בטול מעצמו! מה שאנו יכולים לומר בוודאות הוא שהכללה (כמו זו) שמובילה לסתירה היא פסולה באופן דדוקטיבי.

כאשר אדם מגלה סתירה בחשיבתו, לא ההיגיון כשלעצמו מוטל בספק, אלא רק החשיבה הנוכחית. טיפשי להיאחז במחשבה מסוימת ולדחות את ההיגיון במקום זאת. יום האמין יותר בתפיסות הלוגיות שלו (שמתברר שלא היו הגיוניות מאוד) מאשר בלוגיקה כשלעצמה. המדען האמיתי נשאר צנוע ופתוח לתיקון.

הרעיונות והתיאוריות שלנו צריכים להיות, כפי שניסח זאת קארל פופר, *לא רק ניתנים לאימות אלא גם ניתנים להפרכה*, כדי להיות אמינים ומהימנים. אלברט איינשטיין העיר גם כן[12]:

> "האמונה בעולם חיצוני שאינו תלוי בסובייקט התופס היא הבסיס לכל מדעי הטבע. מכיוון, עם זאת, התפיסה החושית נותנת מידע על עולם חיצוני זה או על 'המציאות הפיזית' רק בעקיפין, אנו יכולים לתפוס את האחרונה רק באמצעים ספקולטיביים. מכאן נובע שתפיסותינו על המציאות הפיזית לעולם אינן יכולות להיות סופיות. עלינו להיות תמיד מוכנים לשנות תפיסות אלה - כלומר, את הבסיס האקסיומטי של הפיזיקה - כדי לעשות צדק עם עובדות נתפסות בצורה המושלמת ביותר מבחינה לוגית."

אם בוחנים את השיח בפועל של יום בספריו, רואים שגם כשהוא מכחיש במפורש את מהימנות האינדוקציה, הוא משתמש באינדוקציה באופן מרומז כמיטב יכולתו. כלומר, הוא פונה לעובדות וללוגיקה, הוא יוצר מושגים, מכליל ומציע תיאוריות, הוא משווה את התיאוריות המועדפות עליו לפרשנויות או הסברים אפשריים אחרים, הוא נותן נימוקים (תצפיות וטיעונים) להעדפת התיאוריות שלו, וכן הלאה. כל מה שהוא - אינדוקציה. לפיכך, המתודולוגיה שהוא דוחה היא זו שהוא משתמש בה (אם כי בצורה לא מושלמת) - וזה חייב להיות המצב, שכן לבני אדם אין מתודולוגיה אפשרית אחרת.

אמירה זו מרמזת לכאורה על כך שסתירה עצמית אפשרית. לא כך, אם בוחנים כיצד שני ההיבטים, דהיינו התיאוריה והפרקטיקה, עשויים להיות סותרים באותו אדם. כאשר יום אומר שאינדוקציה אינה אמינה, הוא כמובן מתכוון לכך שאינדוקציה *כפי שהוא רואה אותה* אינה אמינה; אך הוא אינו מודע לכך *שהוא רואה אותה באופן שגוי*[13], כלומר *שמעורב בתמורה* . למעשה, לכאורה הוא אינו מודע לכך שהאופן שבו הוא רואה אותה *משפיע* על האופן שבו הוא מקבל את השקפותיו עליה, כלומר שהוא מטעה גם את עצמו.

בעוד שהוא מכחיש במודע את תוקפה של האינדוקציה, הוא ממשיך באופן טבעי, באופן לא מודע ותת-מודע, להשתמש בה. עם זאת, מכיוון שבחר (בצורה דעה קדומה) להכחיש את האינדוקציה באופן עקרוני, הוא אינו יכול ללמוד אותה

---

[11] החשיבה האגואיסטית של יום בנושא זה ובנושאים רבים אחרים הייתה דומה מאוד לזו של פילוסופים מסוימים מוקדם הרבה יותר בהודו (בעיקר הבודהיסט נגרג'ונה). שלא לדבר על התחכום היווני.

[12] אני לא יכול לומר בדיוק איפה - לאחר שמצאתי את הציטוט הזה מחוץ להקשרו איפשהו באינטרנט.

[13] או לפחות, באופן חלקי - להיות, למשל, מודע לצד החיובי (למשל, קביעות לכאורה), אך חוסר מודעות לצד השלילי (למשל, בדיקת חוסר קביעות).

באופן גלוי, ללא פניות וללא תפיסה יסודית כפי שהיה עושה אחרת, והוא מובל לטעות הן בהבנתו אותה והן בשימושו בפועל בה. תיאוריה גרועה מייצרת פרקטיקה גרועה. וההפך הוא כמובן גם נכון, פרקטיקות שגויות מקדמות תיאוריות שגויות. הוא לכוד במעגל קסמים, הדורש מאמץ מיוחד של אובייקטיביות כדי להיחלץ.

עלינו תמיד לזכור שמה שנראה בלתי אפשרי או הכרחי לפילוסוף (או לכל אחד אחר, לצורך העניין) תלוי באופן שבו הוא רואה את הדברים בצורה רחבה יותר. כל פילוסוף פועל במסגרת של כמה אמונות ובחירות בסיסיות. אלו אינן כלא נצחי, אך דורשות זמן ומאמץ להתגבר עליהן. במוקדם או במאוחר, פילוסוף נכלא על ידי התחייבויותיו בעבר, אלא אם כן הוא מתאמץ מאוד להישאר פתוח וסקרן.

2. עקרון האינדוקציה

בנוגע לעקרון האחידות, אותו יום מכחיש, יש להודות שזהו רעיון שקשה לתמוך בו, במובן שאיננו יכולים להגדיר אחידות בקלות או להפוך אותה להכללה. אנו יכולים לדבר על חזרה, על שני דברים או יותר שנראים לנו זהים; אך אנו מודעים היטב לכך שסדירות כזו אינה נמשכת עד אינסוף. להיפך, אנו יודעים היטב שבמוקדם או במאוחר, משהו חייב להיות שונה מהדברים הקודמים, שכן העולם העומד בפנינו הוא עולם של ריבוי.

לכן, ניתן להתייחס ל"עיקרון" זה רק כרעיון היוריסטי, כלל אצבע, הנחיה מעשית רחבה אך מעורפלת להיגיון. הוא אינו מציג טענות ספציפיות בכל מקרה נתון. הוא רק מזכיר לנו שיש (או נראה לנו שיש) "דמיון" בעולם הזה של חומר, נפש ורוח. אין בכוונתו להכחיש שיש גם "שוני" (לכאורה). ברור שזו אינה טענה שהכל זהה, הכחשה של ריבוי וגיוון (לפחות בעולם המראה).[14] לדבר על אחידות בטבע אין פירושו לרמוז על אחידות של הטבע.

אנו עשויים גם לשאול - האם יכול להיות עולם ללא "אחידות" כלשהי? עולם של שוני אוניברסלי, שבו אין שני דברים זהים בשום מובן שהוא, דבר שלא ניתן להעלות על הדעת. מדוע? משום שאפיין את העולם כך יהיה בעצמו פנייה לאחידות. עולם שאינו אחיד באופן אחיד הוא סתירה במונחים. לכן, עלינו להודות בקיומה של אחידות *מסוימת* בעולם. העולם אינו צריך להיות אחיד לכל אורכו, כדי שעקרון האחידות יחול. די בכך שתתרחש אחידות מסוימת.

בהינתן מידת אחידות זו, קטנה ככל שתהיה, אנו יכולים וחייבים באופן הגיוני לדבר על הכללה ופרטיקליזציה. במקרה ישנן כמה "אחידות"; לכן, עלינו לקחת אותן בחשבון בבניית הידע שלנו. עקרון האחידות אינו אפוא מושג מטורף, כפי שיום רומז. זהו רק ניסיון ראשון של פילוסופים להסביר אינדוקציה; ניסיון ראשון, אך בהחלט לא האחרון. לאחר מכן מגיע טיפול פורמלי מפורט בנושא. זה ממשיך תוך התייחסות לפרטים הספציפיים, המסומלים על ידי X ו-Y, וללוגיקה קפדנית.

עקרון האחידות אינו הכללה של הכללה; הוא אינו משפט האשמה במעגליות, כפי שטוענים חלק מהמבקרים. אז מהו? בפשטות: ***כאשר אנו נתקלים באחידות מסוימת בחוויה או במחשבה שלנו, אנו יכולים להניח בקלות שאחידות זו תימשך עד שנמצא ראיות או סיבה כלשהי שקובעת לה גבול*** . מדוע? משום שבמקרה כזה להנחת האחידות כבר יש בסיס, בעוד שההנחה ההפוכה של השוני לא נמצאה, או עדיין לא נמצאה, כזו. להכללה יש הצדקה מסוימת; בעוד שלפרטיות אין כלל, זוהי קביעה שרירותית.

לא ניתן לטעון כי אנו רשאים באותה מידה להניח את ההנחה ההפוכה (כלומר, את הפרט המוצע) על בסיס שבאירועי אינדוקציה קודמים הנחות סותרות אחרות התבררו כנכונות (כלומר, שלגביהן אכן הובאו ניסיון או סיבות) - מהסיבה הפשוטה שהכללה כזו מאינדוקציות מגוונות בעבר נשללת רשמית מהעובדה שאנו מכירים מקרים רבים שלא נמצאו ראויים לפרט עד כה.

כלומר, אם חיפשנו משהו ולא מצאנו אותו, נראה סביר יותר להניח שהוא אינו קיים מאשר להניח שהוא בכל זאת קיים. אמנם, במקרים רבים, העובדות מאוחר יותר סותרות הנחה זו של המשכיות; אך מקרים אלה מעטים יחסית בהשוואה. ההסתברות היא בצד הזהירות.

בכל מקרה, זהירות כזו אינה נוקשה, שכן אנו אומרים "עד ואלא אם כן" שיוצגו ראיות או טיעונים הסותרים זאת. הביטוי הזהיר "עד ואלא אם כן" הוא כמובן חיוני להבנת אינדוקציה. פירוש הדבר: עד שאם בכלל - כלומר, הוא אינו מרמז שההיפך בהכרח יקרה, והוא אינו שולל את האפשרות שהוא בהחלט עשוי לקרות בסופו של דבר. זהו ביטוי של

---

[14] כלומר, הכרה כזו בפלורליזם אינה שוללת מלכתחילה מוניזם. הראשון עשוי להיות נכון ברמה הפנומנולוגית השטחית, בעוד שהשני שולט ברמה המטאפיזית של המציאות האולטימטיבית.

פתיחות מחשבתית, של פתיחות בריאה אל מול המציאות, של נכונות תמידית להתאים באופן דינמי את אמונתו של האדם לעובדות.

בדרך זו, ניתן לומר בכל עת שהאמונות שלנו קרובות לעובדות ככל האפשר. אם נעקוב אחר היגיון אינדוקטיבי מפוכח שכזה, נטול מעשים לא רציונליים, נוכל להיות בטוחים שיש לנו את המסקנות הטובות ביותר הזמינות בהקשר הידע הנוכחי. אנו מכלילים כאשר העובדות מאפשרות זאת, ומפרטים כאשר העובדות מחייבות זאת. איננו מפרטים מחוץ להקשר, או מכלילים כנגד הראיות או כאשר הדבר יגרום לסתירות.

יום הטיל ספק בתוקפה של הכללה משום שחשב שאנו מאמצים טענה כללית כמו "כל ה-X הם Y", *רק* על סמך הפרט המתאים "חלק מה-X הם Y". אבל אם האחרון היה *מספיק* כדי לבסס (אינדוקטיבית) את הראשון, אז כאשר היינו עומדים בפני סיטואציה כמו "חלק מה-X הם Y" ו"חלק מה-X אינם Y", היינו רשאים להכליל גם את הפרטים החיוביים וגם את הפרטים השליליים, ונגלה סתירה[15] בידע שלנו, כלומר, כאשר גם "כל ה-X הם Y" וגם "אין X הם Y".

אבל מכיוון שסתירה היא טעות, לפי החוק השני של המחשבה, נובע מכך שפרט אינו מספיק כשלעצמו כדי לאשר כלליות. לשם כך, עלינו גם להסיק תחילה שהפרט ההפוך אינו מוצדק כיום. שימו לב היטב למה שהראינו כאן: קריטריון זה להכללה נובע מחוק אי-הסתירה. יום ויורשיו הספקנים לא לקחו בחשבון קריטריון נוסף זה. הם שמו לב להיבט של "אישור", אך התעלמו מזה של "אי-דחייה".

יש לראות את עקרון האחידות כיישום של עיקרון גדול וחשוב הרבה יותר, שאותו נוכל לכנות בפשטות ***עקרון האינדוקציה*** (בניגוד למה שנקרא בעיית האינדוקציה). עיקרון חשוב זה ניתן לנסח כך: ***בהינתן כל מראה, אנו רשאים להתייחס אליו כאל מציאותי, עד אשר יתגלה שהוא אשלייתי***.[16]

זהו העיקרון הבסיסי של הלוגיקה האינדוקטיבית, שממנו כל האחרים שואבים את צורתם ואת תוכנם. ואכן, זוהי הדרך בה כל בני האדם מתפקדים בפועל (למעט היוצא מן הכלל הנדיר של אנשים מסוימים, כמו יום, שרוצים להיראות חכמים יותר מחבריהם). יחד עם שלושת חוקי המחשבה של אריסטו, זהו העיקרון העליון של המתודולוגיה, הן עבור מחשבה רגילה והן עבור מחשבה מדעית, ללא קשר לתחום הנחקר[17].

אכן, נוכל לפרש את עקרון האינדוקציה הזה ***כחוק הרביעי של המחשבה*** . כשם ששלושת החוקים שהציע אריסטו הם למעשה שלושה היבטים של אותו חוק, כך גם יש לראות את החוק הרביעי הזה כמשתמע משלושת האחרים. אינדוקציה, בהיותה ההיבט הפרגמטי ביותר של הלוגיקה, היא העיקרון המעשי ביותר מבין היסודות של השיח הרציונלי.

עקרון האינדוקציה הוא אמת פנומנולוגית, משום שהוא אינו מניח מלכתחילה שהנתונים של המראה הם אמיתיים או אשליה, חומריים או שכליים, מלאים או ריקים, או מה שזה לא יהיה. זהו עיקרון ניטרלי לחלוטין, ללא דעה קדומה לגבי התוכן הסופי של החוויה והידע הרציונלי. זו אינה השקפת עולם מסוימת, לא הנחה *אפריורית* של תוכן לידע.

עם זאת, בשלב שני, לאחר מחשבה, אותו עיקרון מעדיף את האפשרות של מציאות על פני זו של אשליה כהשערת עבודה. הטיה מובנית זו לא רק שימושית, אלא יתרה מכך (וזה חשוב מאוד לספקנים להבין) היא לוגית מוצקה כסלע, כפי שמראה בבירור ההיגיון הבא:

עיקרון זה מובן מאליו, משום שהכחשתו סותרת את עצמה. אם מישהו אומר שכל *מראית עין היא אשליה, כלומר לא אמיתית* , מה שאומר שכל הידע לכאורה שלנו הוא שקרי, ולא אמיתי, אותו אדם טוען לידע כלשהו על המציאות (כלומר, הידיעה שהכל לא אמיתי, לא ניתן לידיעה) - ובכך סותר את עצמו. מכאן נובע שאנו יכולים להיות *עקביים רק* על ידי הודאה שאנו אכן מסוגלים לדעת דברים מסוימים (מה שלא אומר הכל).

---

[15] או ליתר דיוק, ניגודיות.

[16] ניסחתי והדגשתי עיקרון זה מאז שהתחלתי לכתוב לוגיקה, למרות שכאן אני מכנה אותו "עקרון האינדוקציה" בפעם הראשונה. ראו, לדוגמה: *לוגיקה עתידית* , פרק 2 וכו'; *פנומנולוגיה* , פרק 1 וכו'; *הרהורים* , פרקים 1 ו-2.

[17] אני מדגיש זאת כאן, כדי למנוע כל ניסיון להפריד בין מחשבה רגילה למחשבה מדעית. עלינו תמיד להדגיש את המשכיותן. ההבדל ביניהם הוא (לפחות תיאורטית) רק של קפדנות, כלומר של מאמץ להבטיח היצמדות מרבית להיגיון ולעובדות. משמעות הדבר היא, לכל היותר, שיותר אנשים רגילים אינם מצליחים להסתכל היטב ולחשוב בהיגיון מאשר רוב המדענים - אך שתי הקבוצות הן אנושיות. דבר חשוב נוסף להדגיש הוא ששיטה זו זהה לידע של חומר או נפש, של נושאים ארציים או מטאפיזיים, וכן הלאה. העיקרון זהה, יהיה התוכן אשר יהיה.

מכאן נובע כי יש לפרש מחדש את הנייטרליות הלוגית הראשונית של המראה כמציאות ראשונית בכל המקרים *שניתן להוריד אותה* למעמד של אשליה אם (ורק אם) סיבות ספציפיות מצדיקות זאת. המציאות היא אפיון ברירת המחדל, שלעיתים נתפס כאשליה. ידע הוא במהותו מציאותי, אם כי במקרים חריגים הוא מתגלה כלא מציאותי. גילויים מזדמנים כאלה של טעות הם גם ידע, שימו לב היטב; הם אינם מעבר לו.

אם לא היינו מאמצים עמדה זו, לפיה המראה נוטה לכיוון המציאות ולא לאשליה, היינו תקועים באגנוסטיות בלתי ניתנת להפרדה. הכל יהיה " *אולי אמיתי, אולי אשליה* " ללא מוצא. אבל עמדה בעייתית שכזו היא בעצמה טענה של ידע, בדיוק כמו הטענה שהכל אשליה, ולכן גם לא עקבית. מכאן נובע שפרשנות המראה כמציאות עד ואלא אם יוכח אחרת היא האלטרנטיבה הסבירה *היחידה*.[18]

אם המראה לא היה מתקבל, לפחות *מלכתחילה* , כמציאות ולא כאשליה או כבעייתי, היינו מכחישים אותו או מטילים ספק בו ללא סיבה - ובכל זאת היינו מעניקים להכחשה או לספק חסרי סיבה זו מעמד של אמת ראשונית שאין צורך להצדיק. זוהי עמדה שרירותית וסותרת את עצמה - תחבולה המתחזת לתובנה לוגית. כל שיח *מייב* להתחיל באמת מובן מאליה - ובמקרה כזה, האמת האמינה והעקבית ביותר היא ההנחה שהמראה כמציאות אלא אם כן או עד שיוכח אחרת.

ייתכן בהחלט מאוחר יותר, בסופו של דבר (*ad terminatio*), שנגיע למסקנה שההנחה שלנו שהמראה הזה היה אמיתי הייתה שגויה, ונסווג אותה מחדש כאשליה. זה קורה מדי פעם, כשאנו נתקלים בסתירות בין מראות (או פרשנויות שלנו להן). במקרים כאלה, עלינו לבחון בפירוט את הבסיס לכל אחת מהתזות הסותרות ולאחר מכן להחליט איזו מהן היא האמינה ביותר (בהתאם לעקרונות רבים של אדוקציה).

יש להדגיש כי שלב זה של פיוס בין מראות סותרות אינו תוצאה של אימוץ המציאות כערך ברירת המחדל של המראות. הוא היה מתרחש גם אם היינו מתעקשים על מראות ניטרליים ודוחים את כל השערות העבודה. קונפליקטים עדיין היו מופיעים ועדיין היינו צריכים לפתור את הבעיה שהם מציבים. בכל מקרה, לעולם אל תשכחו, הנחת המציאות ולא האשליה מתרחשת רק כאשר וכל עוד לא נוצרת סתירה. אחרת, סתירות היו מתעוררות לעתים קרובות מאוד.

> שימו לב היטב שאני לא מבין את המראה החיצוני באותו אופן כמו אדמונד הוסרל, כמשהו *מהתחלה* ומנטלי באופן מהותי; השקפה כזו קרובה יותר להיום או אפילו לברקלי מאשר לי.
>
> קומת הקרקע של הפנומנולוגיה של הוסרל ושלי נבדלות בעלות עליונות שניתנת למושגים של תודעה ושל סובייקט התודעה. גישתי שלי מנסה להיות ניטרלית באופן מקסימלי, בכך שהמראה נתפס בתחילה כ"מה שנראה", מבלי לשפוט אותו מיד כ"תוכן של תודעתו של מישהו". בעוד שבגישתו של הוסרל, ההקשר הרחב יותר של המראה נחשב מלכתחילה כחלק בלתי נפרד מהמראה.
>
> מבחינתי, תוכן מסוים מגיע ראשון, ורק *לאחר מכן* אנו, באמצעות דדוקציה או באמצעות הסקה אינדוקטיבית, או אולי ליתר דיוק באמצעות אינטואיציה (פעולה נוספת, משנית ורפלקסיבית של התודעה), הופכים מודעים להקשר של התודעה והסובייקט המודע. בשלב מאוחר יותר זה, אנו חוזרים אחורה ומתייגים את ההופעה כ"תוכן של" התודעה, כלומר כמשהו שהופעתו (אם כי לא קיומו) מתאפשרת על ידי פעולת תודעה על ידי סובייקט כלשהו. התוכן הוא ראשוני מבחינה כרונולוגית, ההקשר הוא משני.
>
> בעוד שבפילוסופיה של הוסרל, עובדת התודעה והסובייקט שלה נוכחים מההתחלה, ברגע שהמראה מופיע. טעותו של הוסרל, לדעתי, היא לבלבל בין סדר לוגי לסדר כרונולוגי, או אונטולוגי ואפיסטמולוגי. כמובן, מבחינה לוגית ואונטולוגית, הופעה מרמזת על תודעה ועל היותה של מודעות; אך מבחינה כרונולוגית ואפיסטמולוגית, הם מתרחשים ברצף.
>
> כתוצאה מהבדל זה, לגישתו יש טעם סובייקטיביסטי יותר משלי, ולגישתי יש טעם אובייקטיבי יותר משלו. עם זאת, יש לציין שבעבודתו המאוחרת יותר ניסה הוסרל יותר ויותר לעבור מסובייקטיביזם מרומז לאובייקטיביזם מפורש.

---

[18] ראוי גם להדגיש כאן את חשיבותן של השערות עבודה כמנועים לפיתוח ידע פעיל. עמדה ספקנית או אגנוסטית היא במהותה סטטית ופסיבית; אם נלקחת ברצינות, היא עוצרת כל פיתוח נוסף. מדענים מדווחים שוב ושוב על התפקיד המכריע שמילאה השערת העבודה שלהם, כיצד היא עזרה להם לחפש נתונים חדשים שיאשרו או יפריכו אותה, כיצד היא אמרה להם מה לחפש והיכן וכיצד לחפש (ראו למשל, גולד, עמ' 172). זה נכון לא רק לגבי תיאוריות מדעיות גדולות, אלא גם לגבי מושגים יומיומיים רגילים.

ראינו את הלוגיקה של האינדוקציה במקרה הפרטי של הכללה. בהינתן הפרטיקולריות החיובית 'חלק מה-X הם Y' (מראה), נוכל להכליל לכלליות המתאימה 'כל ה-X הם Y' (מציאות), *בתנאי* שאין לנו ראיות לכך ש'חלק מה-X אינם Y' (אין מראה סותר). ללא הסתייגות זו, יתעוררו סתירות רבות (על ידי הכללת מקריות לכלליות סותרות); זה מוכיח את תוקפו של הסייג. אם (כפי שקורה לפעמים) יימצאו בסופו של דבר ראיות סותרות (כלומר, קורה שחלק מה-X אינם Y), אז מה שסווג בעבר כממשי (כלומר, כל ה-X הם Y) מסווג כאשליה (זה נקרא פרטיקולריזציה).

אינדוקציה היא תגובה גמישה לנתונים משתנים, מאמץ מתמשך של הסתגלות מושכלת לעובדות גלויות. מעט לוגיקאים ופילוסופים מבינים, או לוקחים בחשבון, את העובדה שאחד הדיסציפלינות העיקריות של הלוגיקה האינדוקטיבית הוא **הרמוניזציה** . הם דנים בתצפית וניסוי, הכללה ואדוקציה, ודדוקציה, בתובנות ובמיומנות משתנות, אך ההיגיון של פתרון סתירות שמגיעים אליהן מדי פעם באמצעים אינדוקטיביים אחרים הללו כמעט ולא ידוע להם, או לפחות מעט מאוד נידון או נחקר. בורות זו, או עיוורון זה, לגבי מרכיב מכריע של אינדוקציה הובילה לתיאוריות טיפשיות רבות [19].

שימו לב היטב, אם נחזור על כך, *לצורה המותנית* של עקרון האינדוקציה: היא מעניקה אמינות להופעות ראשוניות "עד ואלא אם כן" יתעוררו הופעות סותרות, אשר סותרות הנחה מיידית זו. לפיכך, במקרה של עקרון האחידות הצר יותר, ההופעה הראשונית היא המקרים המעטים הידועים של דמיון (או אישור) והעובדה שלא נמצאו עד היום מקרים של אי-דמיון (או נתונים סותרים); זה מאפשר הכללה (או באופן רחב יותר, אימוץ תיאוריה) עד שאם בכלל תהיה לנו סיבה או ראיות להפוך את שיקול דעתנו ולפרט (או לדחות, או לפחות לשנות, את התיאוריה).

ניתן להשתמש בעיקרון האינדוקציה באופן דומה כדי לאמת את הסתמכותנו על אינטואיציה ותפיסה חושית ופנימית, כמו גם על תפיסה. ניתן ליישם אותו גם על סיבתיות, אם ננסח זאת באופן חופשי כך: ניתן להניח שסדר קיים בכל מקום, עד ואף אם אי-סדר נראה ברור. עם זאת, העיקרון האחרון אינו באמת הכרחי כדי להסביר סיבתיות, משום שאנו יכולים לעשות זאת טוב יותר באמצעות סדירות, כלומר תוך התייחסות לעקרון האחידות, כלומר להכללה ואדוקציה.

בכל מקרה, עקרון האינדוקציה הוא בבירור עיקרון *פנומנולוגי* , לפני שהוא הופך לעקרון אפיסטמולוגי או אונטולוגי. זהו הליך לוגי החלים על *המראה כשלעצמו* , חופשי מכל יומרה לידיעת המציאות נטולת כל אשליה או לפניה. הטענות שהוא מעלה הן מינימליות ככל האפשר; הן פרוצדורליות גרידא. מסיבה זו הוא אוניברסלי ובלתי ניתן לערעור ככל עיקרון אחר.

יתר על כן, עקרון האינדוקציה (וכמו כן עקרון האחידות הנלווה אליו) חל באותה מידה על התחומים החומריים, הנפשיים והרוחניים. זוהי שיטה תקפה להתמודדות עם נתונים, ללא קשר לסוג הנתונים המעורבים, כלומר ללא קשר ל"מהות" של הנתונים. אנשים רבים מקשרים אינדוקציה אך ורק עם מדעי הפיזיקה, אך זו תפיסה מוטעית. לוגיקה אינדוקטיבית קובעת סטנדרטים של שיפוט החלים בכל התחומים - כולל בפסיכולוגיה ובעניינים מוסריים ורוחניים.

[19] לדוגמה, מה שנקרא פרדוקס האישור של המפל.

3. סיבתיות, הכרח וקשר

אחת מנקודות הקרב העיקריות בהתקפתו של יום על האינדוקציה היא יחסו **לסיבתיות** . אין זה מקרי, שכן אחת התפקידים החשובים ביותר של האינדוקציה היא למצוא ולבסס קשרים סיבתיים. אם נפנה כעת את תשומת ליבנו לסוגיה זו, נגלה כמעט בדיוק את אותה טעות מצד יום.

הוא מגדיר סיבתיות כ"צירוף קבוע", תוך התעלמות מההיבט ההפוך (*א-קונטרה*) החשוב לא פחות שלה. למעשה, סיבתיות (בקביעתה החזקה ביותר) של Y על ידי X תוגדר כך: "X תמיד מלווה או אחריו Y" (ההיבט החיובי), ו"לא X תמיד מלווה או אחריו לא Y" (ההיבט השלילי).

הצימוד המתמיד של *נוכחותם* של X ו-Y לא ישכנע אותנו כשלעצמו שיש קשר סיבתי ביניהם; נצטרך גם לגלות *שהיעדרויות* של X ו-Y קשורות באופן דומה. זה נכון לפחות בקביעה החזקה ביותר של סיבתיות, המכונה סיבתיות מלאה והכרחית. למעשה, ישנן קביעות פחות טובות, אך אלה כוללות באופן דומה גם צד חיובי וגם צד שלילי, כך שהטיעון תקף גם לגביהן [20].

הגדרת סיבתיות, כפי שעשה יום, רק בהתייחס להיבט החיובי שלה, בהכרח תגרום לקשר המעורב להיראות רופף יותר. ההיבט השלילי הוא זה שנותן להיבט החיובי את מלוא כוחו. המטבע הוא דו-צדדי. אם מתמקדים רק בסיבתיות המלאה ומתעלמים מהסיבתיות ההכרחית הבסיסית, אין פלא ש(כמו יום) לא רואים "הכרח" בסיבתיות.[21]

רעיון הסיבתיות כרוך אפוא לא רק בשתי הכללות, דהיינו צירוף קבוע לכאורה בין X ו-Y, *וצירוף* קבוע לכאורה בין שלילת X לשלילת Y. שימו לב לכך היטב, אי אפשר להתייחס ל"צירוף קבוע" מבלי להודות בהכללה.

ואי אפשר להתייחס לסיבתיות מבלי לשקול גם את הנוכחות וגם את ההיעדרות של הסיבה והתוצאה המשוערת. אני אומר 'משוערת' משום שלא נכון לכנות את שני האירועים או הדברים הרלוונטיים סיבה ותוצאה עד שיוכח רשמית שהם כאלה [22]. סיבה נתפסת בדרך כלל כמשהו *שמשפיע על* , כלומר משפיע על, משהו אחר. אם למשהו אין השפעה על שום דבר, לא ניתן לכנותו בצדק סיבה.

דרך נוספת לבטא זאת היא לציין ש"צירוף קבוע" הוא מונח דו משמעי מאוד, משום שהוא אינו מציין כיוון. במבט ראשון, פירוש הדבר שהסיבה (X) תמיד מלווה (או מלווה) בתוצאה (Y) - כלומר 'אם X, אז Y'. אך במבט חטוף, ייתכן שזה גם מתייחס לכיוון ההפוך, כלומר שהתוצאה תמיד מרמזת (או מניחה מראש) את הסיבה - כלומר "אם Y, אז X". ובסופו של דבר, ההבנה הנכונה (עבור הצורה החזקה ביותר של סיבתיות) היא ששני הכיוונים הללו צריכים להיות מכוונים - שכן זה יבטיח את התנאי הכפול של סיבתיות שהוזכר לעיל; כלומר שלקשר יש צד חיובי ושלילי (מכיוון ש"אם Y, אז X" ניתן להניח כנגד "אם לא-X, אז לא-Y).

""צירוף קבוע"" יהיה תיאור נכון של סיבתיות (הכרחית לחלוטין), רק אם הביטוי היה מובן באופן כפול זה. העמימות של הביטוי מאפשרת להיום להתייחס אליו כאילו פירושו רק "לכל הופעה של C יש הופעה של E הקשורה אליו" - בעוד שבמקביל הביטוי פוגע בנו באופן תת-מודע כמשמעותו קבועות דו-כיוונית של צירוף, כלומר, ככולל "לכל הופעה של E יש הופעה של C הקשורה אליו". בגלל גניבת משמעות מרומזת זו, רבות מההצהרות הספקניות של יום לגבי סיבתיות נראות אמינות באופן שטחי, כאשר הן אינן כאלה בפועל.

---

[20] כפי שאני מראה בפירוט רב בעבודתי *"ההיגיון של הסיבתיות"*.

[21] אכן, אם אחד או שניהם מהדברים המסומנים X ו-Y הוא/הם קבועים באופן קטגורי, הצירוף הקבוע של X ו-Y נכון פורמלית למרות ששני הדברים בלתי תלויים זה בזה. כדי שהקביעות תחול באופן ספציפי על הצירוף של X ו-Y, חייבת להיות חוסר קביעות בנסיבות הפוכות.

[22] טיעונים כוזבים רבים נגד סיבתיות מבוססים על מתן שמות לפריטים הנבחנים כסיבה ותוצאה לפני שהוכחו ככאלה.

כתוצאה מעורפלות הטיפול שלו, יום לכאורה ראה רק סיבות שלמות כסיבות - ופשוט לא לקח בחשבון סיבות חלקיות. יתר על כן, נראה שהוא התעלם לחלוטין מסיבתיות הכרחית ומותנית. חשדות אלה עולים על הגדרתו לסיבתיות כ"צירוף קבוע". הגדרה כזו אינה לוקחת בחשבון סיבות חלקיות בצד החיובי, וסיבות הכרחיות ומותנות בצד השלילי. היא מכסה רק פינה אחת של תחום הסיבתיות. (וכמובן, כפי שנראה בהמשך, היא מתעלמת גם מסיבתיות בלתי דטרמיניסטית, כלומר רצון).

יום, יתר על כן, טוען כי כלליות של צירוף אינה זהה **להכרח** . אם שני דברים *מחוברים* כל הזמן, אין זה אומר שהם *חייבים להיות* כך. זה נכון, אך העלאת טענה זו כהתנגדות פירושה אי-הבנה של הקשר הלוגי המדויק בין המודל הממשי (הם) לבין ההכרח (חייב להיות). אלו שתי *קטגוריות מודאליות* , והקשר ביניהן הוא פשוט זה: שהכרח הוא *כללי יותר מהממשות* , כשם שממשות היא כללית יותר מהאפשרות.

כלומר: לאשר את ה"הכרח" של יחס כלשהו פירושו לעסוק בהכללה רחבה יותר מאשר לאשר את המציאות ה"כללית" שלו. מכאן נובע שאם מודים במשמעות ובתוקף של צירוף ממשי כללי, יש להודות בהם באותה מידה עבור הצירוף ההכרחי המובהק יותר. אם הכללה יכולה להגיע עד כדי כך רחוק, היא יכולה באופן עקרוני להגיע רחוק יותר. לקבל את האחד בלי השני, רק משום שהכרח הוא מופשט יותר (גבוה יותר בסולם המודאלים) מאשר ממשי כללית, יהיה שרירותי. אין בסיס הגיוני להיות בררן כמו יום.

אכן, כאשר יום מכחיש את האפשרות של ידיעה אנושית של הכרח (מודה במקרה הטוב בכלליות, אם בכלל), מה הוא עושה למעשה מלבד לטעון לעצמו הכרח? אחרי הכל, חוסר אפשרות (כלומר, שלילת אפשרות) הוא פשוט הצורה השלילית של הכרח (כלומר, הכרח השלילה). לכן, יום נמצא כאן שוב במצב של סתירה עצמית בלתי ניתנת להפרדה.

בנוסף, מבחינה לוגית בלתי אפשרי להכחיש את מושג ההכרח תוך כדי הכרת האפשרות. ברגע שמודים בדברים מסוימים כאפשריים (כפי שמציאותם מרמזת עליהם מבחינה לוגית), חייבים באותה מידה להודות שדברים אחרים אינם אפשריים. כלומר, יש גבולות לכל האפשרויות. אם הכל היה אפשרי, שום דבר לא היה אפשרי, שכן סתירות היו צריכות להשתלב זו בזו. לכן, הכחשת כל הכרח היא עמדה בלתי ניתנת לקיימות מבחינה לוגית.

ישנה דרך נוספת שבה גישתו הספקנית של יום לסיבתיות קשורה לבעייתו עם האינדוקציה. הוא שואל שוב ושוב על סמך מה אנו מאמינים ב"קשר" סיבתי **.** לדבריו, כל מה שאנו צופים ויכולים לצפות בו הם מקריות של צירוף; *לעולם איננו צופים ולעולם לא יכולים לצפות בקשר או קשר כלשהו בין הדברים המחוברים* .

קשר אינו עובדה נצפית שממנה נוכל להכליל, אפילו אם נודה בהכללה כתקפת. סיבתיות היא במקרה הטוב, הוא מרמז, הכללה על קשר - אך היא אינה אומרת לנו דבר על קשר בסיסי חזק יותר, וזה למעשה מה שאנו מבינים בדרך כלל כסיבתיות. רעיון הקשר הוא, אם כן, השלכה לאחר מעשה של כוח מעורפל כלשהו על דוח סטטיסטי במהותו; הוא מניח משהו מעבר למה שניתן אמפירית.

בתגובה, עלינו ראשית לציין ש"צירוף" אינו אובייקט קונקרטי, אלא הפשטה. מבחינה פנומנולוגית, הוא מתייחס להופעה של שני אובייקטים זה לצד זה בהקשר כלשהו. המונח אינו מתייחס לתופעה, משהו בעל תכונות הגיוניות כשלעצמו - הוא מתייחס דווקא ליחס בין תופעות (או, באופן דומה, הופעות או מושגים אחרים) שאנו מקרינים כדי לאחד אותן למטרות הרציונליות שלנו. זהו כלי של רציונליזציה.

'"קשר' הוא גם מונח מופשט. לכן אנו עשויים לשאול כיצד יום מכיר בצירוף אך לא בקשר. התשובה תהיה שהאחרון הוא הפשטה מורכבת יותר מהראשון. קשר אינו קשור באופן ישיר לתצפית כמו צירוף. נדרש דמיון רב יותר כדי לתפוס אותו, משום שהוא מתייחס לתכונות קולקטיביות ולא לתכונות אינדיבידואליות של דברים.

נכון, כפי שמרמז יום, שסיבתיות (כלומר, סיבתיות דטרמיניסטית, בניגוד לרצון) לעולם אינה ידועה או ניתנת לידיעה במקרים בודדים, אלא באמצעות ידע על התנהגותם של סוגי דברים. לכן, סיבתיות אינה יכולה להיות הכללה של קשרים אינדיבידואליים נתפסים, אלא רק הכללה מקשרים אינדיבידואליים. קשר הוא רעיון רציונלי, מלמעלה למטה, יותר מאשר רעיון אמפירי, מלמטה למעלה. הוא מדומיין תוך התייחסות לתצפיות רבות, ולא רק נצפה.

למרות שיום הבין זאת בצדק, להתנגדותו לקשר אין משקל, משום שעל פי הלוגיקה האינדוקטיבית (כלומר, עקרונות האדוקציה), אנו יכולים לדמיין כל דבר שאנו בוחרים כהשערה, ולאשר אותה כאמת, בתנאי וכל עוד היא נשארת

תואמת לכל הניסיון (בצד החיובי והשלילי כאחד), משמעותית, עקבית עם עצמה ועם כל ידע אמפירי ומופשט אחר, וקוהרנטית, רלוונטית [23]ואמינה יותר מכל ההשערות האלטרנטיביות.

במילים אחרות, מה שיום מסרב להבין כאן הוא שרוב הידע האנושי מבוסס על הפשטה ודמיון. הוא אינו מבין שזה לגיטימי למדי, בתנאי שזה מוסדר כראוי על ידי כללי האדוקציה. הכללה ישירה מהניסיון היא רק סוג אחד של אינדוקציה, הפשוטה ביותר. באופן רחב יותר, יש לנו את תהליך האדוקציה, כלומר של יצירת השערות מורכבות או מפוארות ובדיקתן שוב ושוב הן מבחינה חווייתית והן מבחינה רציונלית.

רעיון הקשר הסיבתי (או קשר או קשר) הוא רק אחת ההשערות הללו. אכן, זוהי אינה הכללה ישירה מהניסיון כמו "צירוף קבוע", אלא הסקה לגיטימית ורגילה למדי מהניסיון. זוהי מבנה רציונלי שאנו מוצאים שימושי להבנתנו, הן עקבי עם כל הראיות שיש לנו מהניסיון והן עקבי מבפנים. כלומר, מקור מושג הקשר תואם את השיטה המדעית.

התנגדות נפוצה היא: "לילה בא אחרי יום ויום בא אחרי לילה, אבל אנחנו לא אומרים שיום גורם ללילה או להיפך". אכן, באופן כללי יותר, כל דבר ארעי בוודאי יבוא אחריו במוקדם או במאוחר שלילה; אבל אנחנו לא רואים רצפי אירועים כאלה כתוצאה מכך. רצף אינו תמיד תוצאה. לפיכך, סיבתיות היא משהו יותר עבורנו מאשר סתם יחד חוזר ונשנה. אנו זקוקים למושג של קשר, מעבר לזה של צירוף קבוע גרידא, כדי שנוכל לבטא מחשבה חשובה זו. אין כאן שום טאוטולוגיה.

נוכל עוד להציע ש"קשר" אינו נתפס בדרך כלל כמשהו כללי, אותו מרכיב מופשט בכל המקרים הספציפיים של סיבתיות. בפועל, משהו ספציפי וקונקרטי יחסית מזוהה בכל מקרה כקשר האופרטיבי. נדרש ניתוח מדויק יותר בכל מקרה, כדי לקבוע היכן טמון הקשר. לדוגמה, במקרה של יום ולילה, המרכיב המשותף הוא זה של אור השמש וסיבוב כדור הארץ, למעט כמה יוצאים מן הכלל במהלך ליקויי חמה עקב הירח.

לפיכך, ניתן לומר שתופעות היום והלילה נובעות מפעולתן של גורמים סיבתיים משותפים. החיבור המתמיד שלהם נובע מכך ששניהם תוצאות חלופיות של תופעות אחרות. הם חייבים לבוא זו אחרי זו, משום שהם לא יכולים להתרחש בו זמנית. בנסיבות מסוימות, האחת מתרחשת; בנסיבות הנותרות, השנייה מתרחשת. שמש וכדור הארץ הפונים לכיוון זה והירח במיקום זה נותנים יום; אותו הדבר כאשר כדור הארץ פונה לכיוון השני נותן לילה; וכן הלאה.

ניתן להכליל דוגמה זו באומרנו שעלינו להתייחס לקשר קבוע *כאינדיקטור ראשון בלבד* לסיבתיות. ברוב המקרים, הוא מעיד על סיבתיות, כברירת מחדל לקטגוריזציה הראשונית. אך במקרים מסוימים, עלינו להודות שהתופעות המחוברות רץ זו אחר זו עקב גורם שלישי כלשהו (או אוסף של גורמים), שאיתו הן אכן מחוברות באופן קבוע בתורן. יש להן סיבה משותפת, או קשר קבוע, אשר מסבירים בצורה מדויקת יותר את הסדירות המפתיעה של רצף התופעות שלהן.

במקרים כאלה, לא היינו מכנים את שתי התופעות כקשורות "ישירות" מבחינה סיבתית (למרות שהן תמיד מתחלפות). עם זאת, היינו רואים כל אחת מהן כקשורה סיבתית ישירה לתופעה השלישית (או לקבוצת התופעות) [24]. לפיכך, הרעיון שלנו של קשר סיבתי הוא תת-קטגוריה של צירוף קבוע, ולא תוספת אוניברסלית מסתורית לה. מסיבה זו, אנו זקוקים לשני מושגים נפרדים.

אם נטרח לנתח את השיח של יום עצמו, בוודאי נמצא בו אלפי מושגים ואמונות *מופשטים כמו* זה של קשר סיבתי שהוא כל כך לועג לו [25]. רצונו לתקוף את ההפשטה המסוימת הזו הוא רק סירוב שרירותי לתת אמון בטיעונים רציונליים לחלוטין. הוא לא מספק שום ראיות או סיבה מוצקה כדי להראות לנו שהמושג הזה קלוש יותר מכל אחד מאלה שהוא עצמו מקבל. אסור לנו לסלוח על סטנדרטים כפולים כאלה.

---

[23] רלוונטיות כאן מתייחסת ליותר מאשר רק התאמה בין התזה לנתונים האמפיריים; כדי שהתזה תהיה רלוונטית לנתונים שבידינו, היא חייבת לרמוז על חלק מהם, ובכך להפך, להתחזק על ידם. התזה, אם כן, שימושית, בהסבר מסוים של הנתונים. והיא חייבת להיות שימושית יותר מאחרות, שכן אם היא שימושית ותקינה רק כמו האלטרנטיבה/ות שלה, היא נותרת בעייתית (כלומר, איננו יכולים להחליט בין כולן).

[24] נוכל גם לומר ששתי התופעות קשורות "בעקיפין" באופן סיבתי *דרך או על ידי* התופעה השלישית.

[25] כדי לציין רק אחת: מושג ה"אסוציאציה" של רעיונות. מהו התוכן הקונקרטי של מונח מופשט זה? האם ל"אסוציאציה" יש איכות מוחשית, כמו צבע, מנגינה, ריח, טעם או תחושה? ברור שלא - אך יום משתמש בחופשיות בהפשטה זו. למעשה, זהו עבורו הכוח העיקרי (הפשטה נוספת) במכניקת הרעיונות שהוא מבקש לכונן עבור הפסיכולוגיה, תוך חיקוי יחסו של אייזק ניוטון לפיזיקה.

הכללה ואדוקציה מוצדקות באותה מידה, ומבחינה לוגית אינן תהליכים שונים מאוד. למעשה, ניתן לראות כל אחת מהן כמקרה פרטי של השנייה. אי אפשר להודות באחד ולדחות את השני. אי אפשר להודות פחות או יותר באחד, ולדחות פחות או יותר את השני. הן זהות במהותן. *שתיהן הכרחיות* . ואמצעים *בלתי נמנעים* של ידע אנושי, שהוא ברובו מושגי ותיאורטי. איש אינו יכול לטעון שהוא מבקר אותם באופן רציונלי מבלי להשתמש בהם.

לאנשים כמו יום יש חוסר שביעות רצון קפדני מההיסוסיות וחוסר הוודאות הטבועים בידע מושרה, משום שדעתם הצרה מתמקדת בתפיסה שרק ניכוי מניב "הוכחה". שום דבר לא יכול להיות רחוק יותר מהאמת. רוב, או כל, האמיתות המוסקות לכאורה תלויות במידה מסוימת באינדוקציה מהניסיון. ניכוי הוא רק כלי אחד מבין אחרים במיזם האינדוקטיבי במהותו של הידע האנושי. אפילו האמפיריציסט הקנאי אינו יכול לנסח שום רעיון מבלי להשתמש באינדוקציה.

התוקף (כמו גם הצורך) של אינדוקציה שווה לזה של דדוקציה. דדוקציה אינה עדיפה בשום צורה על אינדוקציה. אימות הדדוקציה (כלומר, מדע הלוגיקה הדדוקטיבית, כולל חוקי המחשבה) תלוי במגוון אינדוקציות. גם אימות האינדוקציה תלוי במגוון אינדוקציות. בכל מקרה, אנו מסתמכים על *התובנות הלוגיות שלנו* , על מה שנראה או לא נראה הגיוני ואמין, כמו גם על כמות גדולה של מידע.

ספקנים אינם יכולים לסרב לתובנות לוגיות כאלה מבלי לפנות לאותה יכולת שבנו ממש. כאשר ספקן אומר שרעיון או אמונה כזו או אחרת הם או אינם לוגיים, או אמינים, או משכנעים, או ניתנים להוכחה, או תקפים, או כל דבר אחר, הוא טוען לתובנה לוגית ומבקש מאיתנו שתהיה לנו אותה תובנה לוגית. אנו עשויים להסכים או לחלוק על כך. בשום מקרה הוא אינו יכול לטעון שהוא מתפקד מעל ומעבר לתובנה לוגית. הוא אינו על-אנושי, בעל זכויות מיוחדות.

4. הפסיכולוגיה של האינדוקציה

יום ניסה כמיטב יכולתו להיפטר ממדע האינדוקציה על ידי פסיכולוגיזציה של הבנתנו אותה. כמובן, יש פסיכולוגיה של אינדוקציה, מכיוון שלבני אדם יש נפש והשרה. אבל יום ניסה לצמצם את האינדוקציה למנגנונים פסיכולוגיים, כלומר להחליף את הלוגיקה של המחשבה האינדוקטיבית בפסיכולוגיה של חשיבה אינדוקטיבית. הוא הציע תיאור שבטל למעשה את האפשרות של הערכה ורישום. הוא ביקש לערער לצמיתות את כל הניסיונות לאמת את האינדוקציה.

מתוך מטרה זו לנגד עיני, הציע יום תיאוריה פסיכולוגית של **הכללה** . הכללה הייתה עבורו תגובה כמעט-מכנית או אינסטינקטיבית בלבד של ציפייה עקב חותמים חוזרים ונשנים בתודעה; למעשה, זו הייתה הרגל נרכש. בעיקרו של דבר, יום טען שהחוויה החוזרת ונשנית של מקרים של X שהם Y גורמת לנו להסיק שכל ה-X הם Y (כלומר, לצפות שמקרים בלתי נראים יתאימו לניסיון העבר), למרות שבאופן עקרוני דברים עשויים בהחלט (ולעתים קרובות אכן אכן מתפתחים) אחרת.

אבל לפי הלוגיקה האינדוקטיבית, התיאוריה של יום היא רק השערה שחייבת, בעצמה (כמו כל ההשערה), להיות מאושרת שוב ושוב ולעולם לא מאושרת. יום אינו יכול לראות אותה כפטורה או חורגת מלוגיקה אינדוקטיבית. היא נכללת בה כמו כל תיאוריה אחרת. למעשה, אין דחף פסיכולוגי כמו יום שמשדר - והתיאוריה שלו היא עצמה הוכחה לכך, שכן הוא עצמו מודע לכך שדברים עשויים (ולעתים קרובות אכן מתפתחים) אחרת מהצפוי.

חשוב לשים לב שבפועל, בעוד שאנו מרבים להכליל, אנו עושים זאת באופן מהוסס תוך מודעות מלאה לכך שייתכן שתהיה לנו סיבה לשנות את דעתנו בהמשך. יתר על כן, אנו נמנעים לעתים קרובות מהכללה, משום שאיננו רוצים להמשיך במהירות או משום שאנו כבר מודעים לראיות סותרות. כמו כן, אנו מרבים לפרט לאחר שהכללנו, עקב נתקלים בראיות חדשות הסותרות זאת.

משיקולים פשוטים כאלה נובע *שטענתו של יום לחוק פסיכולוגי אינה מדויקת מבחינה אמפירית* . זוהי תצפית שגויה, הכללה חפוזה מדי מתוך התבוננות פנימית מוגבלת או סלקטיבית. לא רק שהיא אינה מסבירה את תופעת ההכללה, וגם לא מחליפה את הצורך בטיפול לוגי ואפיסטמולוגי של הסוגיה, זוהי טענה פסיכולוגית שגויה, פסיכולוגיה שגויה.

ניסיון נוסף לפסיכולוגיה רדוקטיבית היה ניסיונו של יום לפטור את הסיבתיות **כאסוציאציה גרידא של רעיונות** . ביסודו של דבר, הדבר מרמז על כך שליום היה קושי אישי להבחין בין עובדת הסיבתיות לבין דרכנו לידיעה על סיבתיות; מכיוון שהוא בלבל בין שתי הסוגיות, הוא ניסה לבלבל אותן.

בבסיס תפיסתו של יום בנוגע לאסוציאציה של רעיונות עמדה כמובן אמונתו שמה שאנו תופסים (כאשר אנו נראים כאילו אנו תופסים את העולם) אינו דבר שבעולם שבחוץ, אלא דימויים של דברים כאלה המופקים בתודעה באמצעות תחושות. בשל ניתוח שגוי זה (משום שהוא אינו עקבי מבפנים וסותר את עצמו) של התהליך החווייתי, נראה (בעיני אנשים מסוימים) שיש לו אמינות מסוימת באישור הסיבתיות כאסוציאציה של רעיונות בלבד.

שכן יום אימץ למעשה את תיאוריית הידע האנושי של ג'ון לוק כנקודת המוצא שלו. תיאוריה זו נראית, יש להודות, כמו שכל ישר: יש לנו חושים והם באופן כלשהו מייצרים בנו דימויים וזיכרונות. עם זאת, זהו הבסיס לתפיסת העולם שזכתה לכינוי ריאליזם נאיבי (או מטריאליזם לא ביקורתי). היא נראית סבירה, אך במבט לאחור מתגלה שהיא רעועה.

אם החושים באמת מייצרים במוחנו דימויים של העולם שמעבר להם, נובע מכך שאין לנו ידע ישיר על העולם שבחוץ כלל, אלא רק ידע על הדימויים האמורים (מונח זה כאן מתכוון לכל המונומנטים הפנומנליים, כלומר לא רק מראות, אלא גם צלילים, ריחות, טעמים ותחושות מגע שונות). במקרה כזה, כיצד אנו יודעים בכלל על החושים הגופניים, ועל איזה בסיס נוכל בכלל לאשר עולם שמעבר להם? זוהי דילמה שנראית בלתי ניתנת להפרדה.

במבט ראשון, הטענה *שהקשר* הקוגניטיבי שלנו לעולם שבחוץ מתווך על ידי רעיונות נראית תמימה. נראה ברור למדי שהרעיונות שלנו, או רובם, "מייצגים" או "מתואמים" איכשהו את העולם. אבל במבט לאחור, השקפה כזו על האופן שבו הידע שלנו בנוי ומוצדק אינה סבירה מבחינה לוגית. כיצד נוכל לטעון שהרעיונות שלנו מייצגים או תואמים את המציאות אם אין לנו מגע מיידי איתה כדי לשפוט את זה? כיצד נוכל בכלל לטעון *שהרעיונות שלנו אינם* מייצגים או תואמים את המציאות? נראה שאנו נידונים לבורות מוחלטת.

לזכותו ייאמר, יום (בניגוד ללוק [26]) התוודע לקושי הבלתי עביר שעוררה תיאוריית השכל הישר של הידע. פחות לזכותו ייאמר, יום הפיק ספקנות עמוקה מחידה זו, משום שלמעשה הניח שאין גישה אחרת. כלומר, במקום להתייחס לגישתו התיאורטית הספציפית של לוק כגורמת לדילמה, הוא ראה בבעיה סיבה מכרעת לפקפק בכל הידע האנושי ככזה.

העובדה שספק כה רדיקלי בתורו הטיל ספק ביכולת הידע והמסקנות שלו עצמו, ככל הנראה, לא עלתה במוחו של יום (או שלא מספיק). שכן, למרות שמאז ואילך היה ספקן ביסודו, הוא המשיך לחפש ולטעון לידע. אך הוא לא ניסה בכל כוחו למצוא פתרון לבעיה הטבועה. הוא מעולם לא גילה את הפתרון שהתאפשר על ידי גישה פנומנולוגית.[27]

גישה זו מתבססת על *עקרון האינדוקציה הנ"ל* , אשר מתחיל את מפעל הידע בנוגע למראית עין ולא לתפיסות חושיות. 'מראית עין' מתייחס לתוכן התודעה ללא קשר למקורו, כך שלמונח זה אין הנחות יסוד כמו 'תפיסות חושיות'. זו אינה סוגיה מילולית, אלא עניין של סידור ידע, שימו לב היטב. מנקודת מבט פנומנולוגית, התיאוריה של לוק בנוגע לתחושות ורעיונות היא בדיוק זה - ניסיון הסבר אחד למראית עין מסוימת. באור זה, הקשיים שהיא מציגה נראים הרבה פחות מאיימים.[28]

כעת, כל זה נאמר כאן רק כדי להסביר מדוע יום היה פחות או יותר מחויב לבחור בצמצום הסיבתיות ל"אסוציאציה של רעיונות". מאחר שנקודת המבט שלו למעשה *הפרידה* רעיונות מהאובייקטים שלהם, הוא לא יכול היה לדבר על האובייקטים עצמם ללא אי נוחות מטרידה, והוא נלכד די הרבה לדון ברעיונות.

אך יש להדגיש שעבורנו, אשר חופשיים מהדילמה שמציבה התיאוריה של לוק הודות לגישה פנומנולוגית יותר, הנוף נראה שונה מאוד. אנו יכולים להבחין באופן הגיוני בין רעיונות לאובייקטים שהם מתכוונים אליהם - בין אם אלה אובייקטים פיזיים, נפשיים או רוחניים. למרות שרעיונות עשויים להופיע תמיד ברצפים מסוימים, אין זו סיבה מספקת עבורנו להכריז שהאובייקטים שהם מתכוונים אליהם קשורים זה לזה באופן סיבתי.

גם כאן, עלינו ליישם סטנדרטים דדוקטיביים ואינדוקטיביים כדי לשפוט את הסוגיה.

ראשית, ראוי לציין כי מושג האסוציאציה של רעיונות הוא מטבעו מושג של סיבתיות. אם נניח בצד את תפיסתו של יום על סיבתיות כצימוד קבוע בלבד לעומת קשר, לומר שרעיונות קשורים בצורה כלשהי פירושו לטעון לקשר כלשהו ביניהם. אם אנו חושבים במונחים של רעיון אחד ש"מוביל" לרעיון אחר, או אם אנו משתמשים בכל ביטוי אחר כזה, אנו חושבים על סיבתיות. הרמיזה עשויה להיות מרומזת, אך היא בבירור קיימת.

העובדה שהרצף הסיבתי נוגע לסוג הספציפי של דבר שאנו מכנים רעיונות, ולא לסוג הדבר שאנו מכנים עצמים, אינה רלוונטית ליחס עצמו, אשר נתפס כטכנית זהה ללא קשר לסוג הדבר הקשור. סיבתיות היא סוג מסוים של קשר בין מונחים או תזות, שאין לו שום קשר לתוכנם בפועל.

לומר שהרעיון של X גורם לרעיון של Y זו טענה לסיבתיות באותה מידה כמו לומר ש-X גורם ל-Y. ההוכחה הפורמלית היא שאנו יכולים לכנות "הרעיון של X" מקרה פרטי של X, ו"הרעיון של Y" מקרה פרטי של Y. בלוגיקה פורמלית, X ו-Y הם סמלים לכל שני איברים; הם אינם שמורים לאובייקטים לעומת רעיונות. מסיבה זו, העקרונות שפותחו בנוגע ל-X ו-Y הם אוניברסליים.

---

[26] אני קצת מפשט דברים, כי האמת היא שלוק היה מודע במידה מסוימת לבעיה, וכך גם ברקלי אחריו (ולפני יום). אולי הפילוסוף שאשם ביותר הוא דקארט. אבל אני לא יכול להיכנס כאן לפרטים הקטנים של ההיסטוריה.

[27] זה קרה הרבה יותר מאוחר בהיסטוריה של הפילוסופיה. אפילו עמנואל קאנט, יורשו האינטלקטואלי של יום, מעולם לא תפס את הפנומנולוגיה, אלא יצר מערכת פילוסופית מורכבת שהגדילה את תהום המראה-מציאות. שימו לב שכאשר אני משתמש במונח זה, אני לא מתכוון בהכרח לניסיונות ההגליאניים או ההוסרליאניים לפנומנולוגיה, אם כי שני פילוסופים מאוחרים אלה בהחלט מילאו תפקידים חשובים.

[28] למידע נוסף בנושא זה, הקורא מופנה לעבודתי על פנומנולוגיה.

אם אנו מודים באופן רשמי בקשר סיבתי בין רעיונות (או רשמים, תחושות, מושגים, אמונות, מחשבות או כל תופעה נפשית כזו), אין סיבה שלא נודה בקשר סיבתי בין דברים מסוגים אחרים (כלומר, בין אי-רעיונות, כלומר, מושאיהם של רוב הרעיונות). לקבל את האחד ולסרב לאחר, כפי שעושה יום, יכול להיות רק שרירותי, שכן אין דבר המבדיל באופן רשמי בין השניים. המשתנים שונים, אך הקשר הבסיסי ביניהם זהה.

בקיצור, השימוש שלנו במילה "אסוציאציה" במקרה אחד ובמילה "סיבתיות" במקרה השני הוא רק עיטור מילולי. הטיעון העיקרי של יום מבוסס אפוא על הבחנה מילולית שטחית. ושוב, ניסיונו להחליף את הלוגיקה בפסיכולוגיה אינו סביר. אמיתות הלוגיקה אינן תלויות בכל תזה פסיכולוגית.

שנית, יום אינו קוהרנטי כאשר הוא מנסח מושג של אסוציאציה של רעיונות שנועד *לשלול* מושג של סיבתיות בין האובייקטים שאליהם הרעיונות מתייחסים. ניגוד בלעדי שכזה בין שני המושגים מבצע את כשל המושג הגנוב. שכן כדי לפסול את אסוציאציית הרעיונות, כלומר כדי להצביע על כך שרעיונות עשויים להיות קשורים בטעות, עלינו להיות בעלי ידע אובייקטיבי יותר להשוות אליו. מבחינה לוגית בלתי אפשרי לטעון שאסוציאציות של רעיונות שגויות מדי פעם או מטבען, מבלי לטעון לידיעה נפרדת של הסיבתיות האמיתית בין האובייקטים הרלוונטיים.

בעצם פעולתו של המעיטת מערכו או הכחשת הסיבתיות בין אובייקטים על ידי הנחת קשר בין רעיונות, יום מסתמך על ניסיונו וניסיונו בעבר, שלפעמים קשרים אינם תואמים סיבתיות. אם לא היו לנו חוויות עבר כאלה, לא היינו יכולים להבין את טיעונו של יום, או להשתכנע ממנו. השיח של יום מרמז באופן מרומז על יכולתו ויכולתנו לתפוס סיבתיות באופן בלתי תלוי בקשר, כלומר שלכולנו יש גישה למציאות אובייקטיבית כלשהי.[29]

יום עושה כאן את אותה טעות טיפשית שקאנט יבצע מאוחר יותר כאשר טען שהדברים כפי שהם באמת ("כשלעצמם") שונים באופן קיצוני מדברים כפי שהם נראים. כיצד יוכל *לדעת* זאת? איש אינו יכול להניח באופן עקבי ניגוד בין מציאות למראה מבלי שתהיה לו גישה לשניהם. אם מישהו מאשים בני אדם באשליה מוחלטת, הוא מאבד כל זכות לוגית לדון בעולם ה"אמיתי" המשוער, שכן כל דיון כזה (אפילו באופן היפותטי) יהיה סותר את עצמו, שכן הוא עצמו טענה לידע כלשהו.

המבקר אינו יכול לטעון שהוא יוצא מן הכלל לכלל שהוא מציג. איננו יכולים לחזות תרחיש שמוציא אותנו מכלל זה - אבל יש אנשים שממשיכים לנסות! לכולנו יש אמנם אשליות לפעמים; אף אחד מאיתנו אינו חף מטעות - אבל זה רחוק מאוד מאשליה מוחלטת.

יש לציין שאנו מסוגלים היטב להבחין בין שני המחלקות, כלומר רעיונות ואובייקטים. יום עושה זאת בפועל, אם כי הוא מכחיש את יכולתנו לעשות זאת תיאורטית. ואכן, כיצד יוכל השיח שלו להיות בעל משמעות עבורו ועבורנו, אם לא כולנו היינו יכולים לעשות את ההבחנה? אם אובייקטים נראים לעין היו באמת לא יותר מרעיונות, ספק אם נוכל אפילו לדמיין הבחנה כזו; בוודאי, היא תהיה סותרת את עצמה מבחינה לוגית, כפי שהייתה הדיכוטומיה של קאנט מאוחר יותר.

שלישית, הבה נבחן את עובדות המקרה ביתר פירוט. שימו לב שבדרך כלל איננו מבלים זמן בתהייה האם הרעיונות שלנו מחוברים שוב ושוב, אלא עוסקים רק באובייקטים שלהם. יתר על כן, אנו עשויים לשאול האם שני רעיונות כלשהם אי פעם מחוברים זה לזה באופן קבוע בחווייתנו הממשית; התשובה נראית לי ברורה מאליה - היא לא. מצד שני, אובייקטים רבים אכן נראים לנו מחוברים זה לזה באופן קבוע.

יתר על כן, אם נתבונן לעומק מספיק, נבחין בקלות שרעיונות עשויים להיקשרות במוחנו מסיבות שאין להן שום קשר לאובייקטים שאליהם הם מתכוונים. אסוציאציה כזו אינה מבוססת על מילות קישור קבועות, אלא על צירוף מקרים יחיד. עוצמת האסוציאציה המנטלית אינה נובעת מתדירות סטטיסטית. לדוגמה, מנגינה מוזיקלית מסוימת מזכירה לי אישה מסוימת, רק משום שהיא התנגנה במקרה במסעדה שבה ישבנו ביום שפגשתי אותה. ייתכן בהחלט ששמעתי את אותה מנגינה מאה פעמים בעבר, מבלי שהתרחשה שום אסוציאציה.

משמעות הדבר היא שבניסיון היומיומי המשותף שלנו, ללא התייחסות להום, צירוף הרעיונות וצירוף האובייקטים שהם מתכוונים אליהם הם שני נושאים שונים למדי. *גם אם* היינו צופים ברעיונות שלנו ומגלים אותם מחוברים כל הזמן, לא היינו בהכרח מסיקים שהאובייקטים שהם מתכוונים אליהם קשורים זה לזה באופן סיבתי; אנחנו (רובנו) לא כל כך

---

[29] יום בבירור האמין בקיומו של העולם החיצוני, שכן הוא השקיע כל כך הרבה מזמנו בכתיבה ופרסום ספרים כדי שאחרים יוכלו לקרוא!

טיפשים. כמו כן, אנו מסוגלים בהחלט להאמין ששני אובייקטים קשורים זה לזה באופן סיבתי *גם כאשר* הרעיונות שלנו ביחס לאובייקטים אלה אינם צצים בקלות יחד.

כמו כן, ראוי לציין כי באופן אינטואיטיבי, יש לנו את הכוח הרצוני (לעתים קרובות, אם לא תמיד) לעורר או לדכא רעיונות, בעוד שנראה שאין לנו כוח דומה ביחס לאובייקטים נראים לעין. אנו יכולים להתעלם מאובייקטים, או לשכוח אותם, אך זה לא מוחק אותם: אם נחפש אותם שוב הם מופיעים מחדש או שמישהו אחר עדיין עשוי לראות אותם. אבל במקרה של רעיונות, או ליתר דיוק זיכרונות רבים ודמיונות נגזרים מהם, אנו חווים כוח מניפולציה גדול יותר. על בסיס זה, אנו מצפים שהקשרים בין רעיונות יהיו קלושים יותר: הם תלויים יותר ברצון שלנו.

כל התצפיות והטיעונים הפשוטים הללו מובילים אותנו שוב למסקנה שיום התמכר להכללה חפוזה יתר על המידה, מתוך מעט מאוד התבוננות פנימית והרהור. הוא היה או עצלן או לא ישר, התמקד בנתונים שתמכו בתיאוריה האהובה שלו והתעלם מהנתונים ומההנמקה שסתרו אותה. העניין פתוח לשיפוט אובייקטיבי - זו לא *מילה שלי* נגד מילה שלו: כל אחד יכול לשקול בקפידה את הנתונים ולשפוט באופן עצמאי.

מדעי הפילוסופיה של לוגיקה, פנומנולוגיה, אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה מספקים את התוכנית וההנחיות לאינדוקציה. כמובן, בנוסף, יש צורך לשקול את הפסיכולוגיה של האינדוקציה, שכן אחרי הכל, אינדוקציה היא פעילות של הנפש האנושית. באמצעות מחקר משלים שכזה, נוכל להבין טוב יותר כיצד מתרחשת אינדוקציה בפועל. אבל פסיכולוגיה ולוגיקה הם שני תחומים שונים מאוד.

בקצרה, אתאר את הפסיכולוגיה של האינדוקציה כדלקמן. לנפש האדם יש כוחות של קוגניציה, רצון והערכה. שלושת הפונקציות הללו נכנסות לתמונה בכל פעולה אינדוקטיבית. המטרה היא קוגניטיבית; האמצעי הוא רצוני (בשילוב עם אלמנטים לא רצוניים, המסופקים על ידי מערכת העצבים, בעיקר המוח); המוטיבציה נובעת מהערכת הידע, או הדברים או האירועים שידע יכול לשמש כאמצעי עבורם.

הקשר בין המדעים הפילוסופיים האמורים (כולל לוגיקה) לבין הפסיכולוגיה של האינדוקציה (אצל אדם בזמן נתון) הוא שהמדעים (במידה שהם ידועים לאדם המדובר ונשמרים לנגד עינינו) *משפיעים* על הפעילות האינדוקטיבית של האדם. הם אינם קובעים אותה, שימו לב, אך הם משפיעים עליה. קשר זה משאיר אפוא מקום לגורמים הקוגניטיביים, הרצוניים והערכיים של האינדוקציה.

אם לאדם יש רמה נמוכה של ידע או הבנה של היסודות המדעיים של אינדוקציה, הוא או היא באופן טבעי יעשו טעויות לעתים קרובות. עם זאת, גם ללא הכשרה פורמלית והרהור בנושאים של אינדוקציה, רוב האנשים אכן חושבים באופן מודע באופן הגיוני ולכן לעתים קרובות יש להם מידה מסוימת של הצלחה באינדוקציות שלהם. לבני אדם, אחרי הכל, יש אינטליגנציה טבעית ניכרת; אחרת הם לא היו שורדים עד עכשיו. המדעים האמורים הם, אחרי הכל, תוצרים חדשים מאוד של המוח האנושי.

שורש הבעיה של יום עם אינדוקציה טמון אולי בתפיסה המוטעית שלו לגבי מהן רעיונות [30]. אני מציע שבעיני רוחו, רעיונות הם עננים של "חומר מנטל" שנוצר על ידי תחושה. ייתכן שאלו נראים לעתים קרובות כמו האובייקטים שיצרו את התחושות שלנו, אך איננו יכולים להיות בטוחים בכך מכיוון שאין לנו גישה לאובייקטים כאלה מלבד באמצעות רעיונות. לפיכך, מה שאנו תופסים ויודעים בפועל הם רק רעיונות. לכן, רעיונות הם צעיפים המפרידים בינינו לבין המציאות, ולא צינורות אליה.

השקפה זו, כפי שכבר צוין, מנוגדת לעצמה, שכן היא מאשימה גם את עצמה בבורות ובטעות. עם זאת, הנקודה שאני רוצה להדגיש כאן היא כיצד רעיונות עוברים *מימוש* בשיח של יום. מכיוון שהוא למעשה תיאר רעיונות כאטומים של סובסטנציה מנטלית, השקפתו על הידע האנושי בכללותו הייתה מעוותת לחלוטין.

---

[30] בעוד שלוק השתמש במילה רעיון באופן כללי מאוד (כולל כל התופעות המנטליות, אפילו רגשות), יום מבחין בין רשמים ראשוניים לרעיונות נגזרים, כלומר תחושות אמפיריות פשוטות מהמבנים המנטליים המורכבים יותר שנוצרים איתן. עם זאת, אני משתמש כאן במונח רעיון בדומה מאוד ללוק, משום שההבחנה העדינה יותר של יום אינה משפיעה על הסוגיה הנידונה.

למעשה, רעיון הוא משהו מופשט מאוד, כוונה [31]כלפי אובייקט כלשהו, *יחס* של הצבעה לכיוון מסוים, הפניית תשומת הלב שלנו לשם, ולא ישות מהותית. רעיון הוא רעיון *של* אובייקט. אין לו קיום בנפרד מאובייקט מסוג כלשהו (אם כי, כמובן, האובייקט המדובר אינו חייב להיות אמיתי, אך עשוי להיות אשלייתי).

נכון בהחלט שתהליכים פיזיקליים של תחושה ממלאים תפקיד מרכזי ביחס הנואטי שלנו לתחום שמעבר לגופנו הפיזי הנראה לעין. אך *אין זה נובע* שמה שאנו תופסים כשאנו חשים את "העולם החיצוני" הזה הן תחושות או אפילו תמונות [32]של העולם.

- **התיאוריה הקוהרנטית היחידה היא שמה שאנו תופסים הוא *העולם עצמו* .**
- **התמונות שאנו יוצרים במוחנו של תפיסות ראשוניות כאלה הן רק *זיכרונות לאחר מעשה* של מה שתפסנו** [33]**.**
- **המושגים המופשטים שאנו יוצרים לאחר מכן אינם רק מניפולציות של זיכרונות קונקרטיים, אלא *יחסים שאנו מתכוונים ליצור לאובייקטים הנתפסים בתחילה* .**

העובדה שאנו תופסים עצמים חיצוניים, ולא רשמים או רעיונות של עצמים אלה, היא בהחלט נפלאה, עד כדי כך שעדיין איננו יכולים להבין כיצד זה יכול לקרות. אך הקושי והכישלון שלנו להסביר את פלא הטבע הזה אינם סיבה מספקת כדי להכחיש את קיומו. העובדה שאנו תופסים את העולם היא ברורה למדי; כיצד דבר כזה אפשרי היא שאלה נפרדת, שאולי לעולם לא נענה עליה. המדע בדרך כלל אינו מכחיש את עצם קיומו של מה שהוא לא יכול להסביר עד כה.

שימו לב, אנו יכולים לטעון לידע *שאנו* תופסים ישירות את העולם החיצוני עצמו, מבלי לטעון שעדיין יודעים כיצד אנו מצליחים לעשות זאת. אנו יודעים שאנו יכולים, משום שזו התיאוריה העקבית היחידה שאנו יכולים לטעון, כפי שכבר הוסבר. אך איזה תפקיד בדיוק ממלאים החושים והמוח (מלבד ייצור, אחסון והפעלה מחדש של זיכרון) בתפיסה ישירה ברורה זו היא עדיין שאלה פתוחה. העובדה ששאלה חלקית נותרת אינה מבטלת את אמיתות התשובה החלקית שכבר התקבלה. ישנן סוגיות רבות במדעים המיוחדים שנותרו בלתי פתורות עד היום - ולכן איננו זורקים לפח את הידע שכבר יש לנו.[34]

---

[31] המילה "כוונה" נבחרה היטב כאן, שימו לב היטב. לא הרעיון, או השם שלו, הם שמכוונים לאובייקט - אלא אנחנו, אנחנו הסובייקט, שעושים זאת. המילה אינה מתייחסת בעיקר לפעולה של תודעה, במובן שהוסרל הגדיר תודעה בהתייחס ל"כוונה" מסתורית כלשהי. תודעה אינה במהותה פעולה, אלא אירוע קבלה. לא, כוונה מתייחסת לפעולה *של רצון* . הסובייקט (אני, אתה) מתכנת כוונה כזו בכל רעיון או סמל שהוא מייצר. הסובייקט מכוון את תשומת ליבו (מודעות, תודעה) לכיוון האובייקט הרלוונטי כאשר הוא נתקל שוב ברעיון או במילה הזו. כאשר אנו מתקשרים, אנו מעבירים מדריכים כאלה לפעולה מנטלית זה לזה.

[32] בעיה מילולית שיש לזכור תמיד היא הדו-משמעיות של המילה "תחושות": בשימוש כללי היא מתייחסת לכל החומר החושי, בעוד שבאופן ספציפי יותר היא גורמת לנו לחשוב על תחושות מגע. באופן דומה, המילה "תמונות" נוטה לעורר דימויים חזותיים, אך בהקשר הנוכחי היא נועדה להתייחס לכל דמיון, כלומר באותה מידה לתופעות שמיעתיות וחושיות אחרות. דו-משמעויות כאלה אולי נראות חסרות משמעות, אך הן מטעות אנשים רבים.

[33] ליתר דיוק, **זיכרונות** הם פריטים *פיזיים* (הנוצרים על ידי תחושות של תופעות חזותיות ושמיעתיות) המאוחסנים במוח, אשר, כאשר הם מופעלים מחדש (באופן רצוני או לא רצוני), מקרינים *דימויים* או צלילים מנטליים שאנו תופסים ומזהים באופן פנימי ככאלה שנתפסו בעבר ישירות (בעולם הפיזי, כאשר זהו המקרה). במקרה של ריחות, טעמים או תופעות מגע, אני חושד שאנחנו לא יכולים בדרך זו 'להיזכר' בתפיסות עבר או הווה, אלא רק 'לזהות' אותן כמוכרות, כך שלמונח זיכרון יש משמעות שונה במקצת. שימו לב שאנחנו לא נוהגים לבלבל בין התפיסות שלנו של דברים ואירועים חומריים לבין הזיכרונות שלנו מתפיסות כאלה; רק פילוסופים מושבעים כמו לוק ויום משווים את שתי החוויות הללו, ללא מחשבה גמורה.

[34] לדוגמה, מהו בעצם "כוח" כמו כוח הכבידה בפיזיקה? או מהי בעצם "אנרגיה"? אייזק ניוטון הודה בבורותו באומרו " *השערות נון פינגו* " (כלומר, אין לי הסבר); ואפילו לאחר התפתחויות מודרניות בפיזיקה, כמו תורת היחסות והקוונטים, איננו יודעים בדיוק 'למה' מתייחסות ההפשטות הללו באופן קונקרטי או 'מדוע' תהליכים אלה מתרחשים. למרות בורות חלקית (ואפילו מכרעת) זו, איננו רואים בפיזיקה פחות מדע. כי מהו מדע? הוא אינו ידיעת-כל, אלא רק ערובה לכך שהדעות הנוכחיות שלנו הן הטובות ביותר האפשריות בהקשר הנוכחי של החוויה - משום שהן מושרות *בצורה הקפדנית ביותר* .

מתאוריה אובייקטיבית ולא-ספקנית שכזו של ידע, לא נובע שתפיסה או קונספציה לעולם לא יכולות להיות שגויות. טעויות בידע האנושי הן במהותן מושגיות, ותפקידה של הלוגיקה הוא למזער אותן. תפיסה נראית לפעמים שגויה, לאחר מעשה, עקב הבחנה בתפיסות מאוחרות יותר שנראות כסותרות את הקודמות. במקרים כאלה, אנו מבינים שלמעשה הסקנו מסקנה מושגית כלשהי מהתפיסות הראשוניות, שהתפיסות המאוחרות יותר מבהירות שהייתה בלתי מוצדקת, ואנו מתקנים את ההנחה הקודמת שלנו. זהו רק יישום של חוקי המחשבה ועקרון האינדוקציה למיון תפיסות סותרות.

ברגע שאנו מבינים את הידע האנושי בצורה נאורה באמת זו, מתברר מדוע יום היה כה מבולבל וסותר את עצמו בדעותיו על אינדוקציה, ועל סוגיות לוגיות ופילוסופיות אחרות. אם מתחילים מהנחות יסוד שגויות, סביר מאוד שיגיעו למסקנות שגויות. הוא היה צריך להיות זהיר יותר.

פילוסופים כמו יום תמיד מצאו את הרעיון שאנו אכן תופסים ותופסים את העולם שבחוץ, ולא רק את הרשמים והרעיונות שלנו לגביו, קשה להבנה או להסבר. זה מובן, משום שיכולת לכאורה זו שלנו (כלומר, תודעה חיצונית) היא משהו באמת מפתיע, ובכן, *מופלא* - אין מילה טובה יותר שעולה על הדעת.

אבל אותם פילוסופים מקבלים כמובן מאליו שהתפיסות והתפיסות הפנימיות שלנו תקפות ואינן זקוקות להסבר. כנראה שהם לא מבינים שיכולת זו (כלומר, תודעה פנימית) היא גם נסית - למעשה, בדיוק כמו נסית. כי ההבדל בין השניים, אחרי הכל, הוא רק מרחק. ומי יכול לומר כמה גדולה הנשמה (סובייקט התודעה) או היכן היא ממוקמת בפועל? מדוע הם מניחים שהיא נמצאת יותר "בתוך" מאשר "מחוץ" לגוף לכאורה?

בשני המקרים, יש משהו נפלא, בלתי מוסבר - כלומר תודעה, קו יחסים בין אובייקט לסובייקט. כיצד יכול אדם קיים (נשמה, ישות רוחנית) לחוות אחר (תופעה מנטלית או חומרית)? במקרה של אינטואיציה עצמית, הסובייקט והאובייקט הם באופן יוצא דופן היינו הייחודיים. אבל אפילו זהו אירוע נפלא, שמשהו יכול לחוות את עצמו.[35]

עצם קיומה של התודעה היא התעלומה הגדולה ביותר. בהשוואה אליה, הסוגיות של עד כמה רחוק יכולה התודעה להגיע, וכיצד במקרים מסוימים היא מתעוררת ומתאפשרת על ידי תחושה ועדיין הגוף אינו חוסם או מעוות את נקודת המבט שלנו - אלו הן סוגיות קטנות יחסית.

כמובן, תיאוריה של התפקיד המדויק של החושים נותרה רצויה מאוד. ברור שכל איבר חישה (בין אם בבני אדם או בבעלי חיים אחרים) מעניק איכשהו לאורגניזם כולו "גישה" למגוון נתונים מסוג מסוים, ולא אחר: לדוגמה, עיניים אנושיות פותחות את החלון למגוון גלי אור (הספקטרום הנראה) אך לא לכל התדרים (לא לגלי רדיו, קרניים אולטרה סגולות או מיקרוגלים, למשל) ולא לאופנים אחרים (כגון אותות קוליים או כימיים). איברי החישה השונים התפתחו במשך מיליוני שנים (בקצב שונה ובכיוונים שונים באורגניזמים שונים).

ללא איברי חישה אלה, לא היינו (כך נראה) מסוגלים לחוש מציאות חיצונית. לכן, תפקידם אינו רק של ייצור זיכרון, אלא שהם איכשהו חיוניים למגע בפועל בין האורגניזם כסובייקט לבין אובייקטים חומריים שהוא תופס. אף על פי כן, כדי לחזור על כך, לא ניתן לאשר באופן עקבי שמה שהסובייקט תופס הם תוצרים פנימיים של תחושה. וגם ההסבר שאיברי חישה משמשים לסינון חלק מהמציאות החיצונית אינו מספיק. לאיברי החישה חייב להיות תפקיד משמעותי יותר בממשק בין סובייקט לאובייקט. אבל מה?

---

[35] אני משאיר פתוח האם אנו יכולים לחוות נשמות *אחרות* . יש אנשים שטוענים שזה אפשרי, כלומר טוענים לסוג של אינטואיציה אחרת. יש אנשים שטוענים שאפילו חוו את אלוהים.

5. העצמי או הנשמה

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

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

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

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

> *"זה חייב להיות רושם אחד, שמוליד כל רעיון אמיתי. אבל העצמי או האדם אינם רושם אחד, אלא זה שאליו אמורים להיות התייחסות לרשמים ולרעיונות השונים שלנו. אם רושם כלשהו מוליד את רעיון העצמי, רושם זה חייב להישאר תמיד זהה, לאורך כל מהלך חיינו; מכיוון שהעצמי אמור להתקיים באופן זה. אבל אין רושם קבוע ובלתי משתנה. כאב והנאה, צער ושמחה, תשוקות ותחושות באים זה אחר זה, ולעולם אינם כולם קיימים בו זמנית. לכן, לא יכול להיות שמאחד מהרשמים הללו, או מכל רעיון אחר, שרעיון העצמי נגזר; וכתוצאה מכך אין רעיון כזה."*[36]

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

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

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

---

[36] *חיבור* , ספר א', חלק ד', חלק ו'.

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

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

עלינו לשקול ברצינות את המעמד האמפירי והאינדוקטיבי של טענתו של יום שאין לו מודעות עצמית. חשוב לציין שטענה זו *שלילית* , מה שאומר שהיא מדווחת על חיפוש לא מוצלח אחר משהו (רושם שהוא יכול להזדהות עם העצמי). *על כמה התבוננות אינטרוספקטיבית מבוססת טענה זו בפועל?* האם הוא עשה מדיטציה במאמץ רב שעה ביום במשך חמש שנים, נניח, בחיפוש אחר העצמי שלו? או שמא, כפי שאני חושד, הביט אל תוך תודעתו כבדרך אגב במשך חמש שניות, כמה פעמים, והסיק את מה שכבר החליט לטעון כנכון, דהיינו שאין לו עצמי?[37]

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

יום מכליל: מהרגעים המעטים שבהם לא ראה שום עצמי, לכל קיומו הזמני; ומחייו הפנימיים שלו לאותו מצב בכל שאר האנשים. אך יום אינו מאמין רשמית בהכללה! האם הוא פטור? האם עלינו להניח שמותר לו להכליל (ואכן לעשות זאת מנתונים קלושים מאוד, התבוננות פנימית מפוקפקת שלו), אך לאף אחד אחר אין? זהו בבירור סטנדרט כפול או סתירה עצמית מצד יום. הוא מתחזה לאמפיריציסט [38], ונתפס כך באופן נרחב, אך האמפיריציזם שלו הוא בבירור שטחי מאוד ודמיוני.

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

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

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

---

[37] איני מתכוון לומר שאילו יום היה מודט מספיק, הוא היה בהכרח מאשר את העצמי. מודטים רבים, שככל הנראה הם מנהיגים גדולים, מכחישים את קיומו של העצמי (למשל, דוקטרינת *האנטמן הבודהיסטית*), או לפחות את יכולת הידיעה שלו (למשל, באופנישד *הבריהדרניאקה* : "איש אינו יכול לדעת את האטמן, שכן האטמן הוא היודע את כל הדברים") - לא שאני תמיד מסכים עם ההיגיון שלהם. אבל דבריו של צופה מזדמן כמו יום אינם ניתנים להשוואה לדבריהם של מודטים כאלה. בכל מקרה, אנו עדיין מתמודדים עם שמועות בלבד, שיש לשקול אותן באופן אמפירי ורציונלי. מודטים אלו עשויים בהחלט להיות צודקים, אך אנשים אחרים אינם יכולים לקבל אותם באמונה ולהימנע ממדיטציה. כדי לטעון לעצמם את הידע, על האדם לעשות מדיטציה באופן אישי כמו אותם מודטים. לאחר מכן, על האדם לשפוט גם את טענותיהם התיאורטיות, ולא רק להניח שהם היו גאונים ללא דופי.

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

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

אם אדם מצפה למצוא את העצמי ב"רשמים" חושיים או מנטליים גסים מהסוג שחשב יום עליו, הוא כמובן יתאכזב. אבל אם הוא מבין שהעצמי הוא מראה *עדין הרבה יותר* מאלה, שניתן לתפוס אותו ולא לקלוט אותו, הוא בהחלט יכול לטעון שהוא חווה את הנשמה באופן ישיר.[39]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

6. 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 [40]. 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 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" [41]. 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 סיבתיות (או סיבתיות דטרמיניסטית) לבין רצון (או סיבתיות אישית), ובהבנתנו מהי משמעות המונח "השפעה".

---

[40] 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.

[41] *חיבור* , ספר ב', חלק ג', חלק ג'.

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.

7. הדיכוטומיה של "יש צורך בכך"

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 [42]. 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" [43].

---

[42] 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.

[43] 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.

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.

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 *קטגוריים*[44] , 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 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

---

[44] 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.

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" [45].

[45] 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.

8. פרדוקס האישור של המפל

קרל גוסטב המפל[46] חשף בשנות ה-40 של המאה ה-20 "פרדוקס של אישור" לכאורה, אשר רמז כי לוגיקה אינדוקטיבית פורמלית עקבית לחלוטין אינה אפשרית. פרדוקס זה נקרא בדרך כלל "פרדוקס העורב", וניתן לתאר אותו כדלקמן:

a) התצפית שחלק מהעורבים שחורים (חלק מ-A הם B) מאשרת את ההשערה שכל העורבים שחורים (כל A הם B).

ניתן להניח את הטענה האחרונה בניגוד לטענה שכל הדברים שאינם שחורים אינם עורבים (כל הדברים שאינם ב' הם לא-א').

b) לאחר מכן, נבחן את התצפית שחלק מהתפוחים ירוקים (חלק מה-C הם D). ניתן להמיר זאת לחלק מהדברים הירוקים הם תפוחים (חלק מה-D הם C).

מטענה זו נובע שדברים שאינם שחורים אינם עורבים (דברים שאינם B הם לא A), מכיוון שדברים ירוקים אינם שחורים ותפוחים אינם עורבים.

כעת, כשם שחלק מהעורבים שחורים (חלקם A הם B) מאשרת את ההשערה שכל העורבים שחורים (כל A הם B), כך גם חלק מהדברים שאינם שחורים אינם עורבים (חלק מהדברים שאינם B הם לא A) מאשרת את ההשערה שכל הדברים שאינם שחורים אינם עורבים (כל הדברים שאינם B הם לא A).

טענה מושרה זו עשויה בתורה להיות מנוגדת לטענה "כל העורבים שחורים (כל A הם B), וכאן טמונה הקושי, שכן נראה כי עצם התבוננות בכמה תפוחים ירוקים מספיקה כדי לאשר את ההשערה שכל העורבים שחורים! שימו לב היטב שכדי להשיג תוצאה זו אפילו לא היינו צריכים לצפות בעורבים שחורים.

c) מהאמור לעיל נובע כי אנו יכולים באותה מידה, באמצעות אותו תהליך לוגי, בהינתן שחלק מהתפוחים ירוקים, לאשר את ההשערה שכל העורבים ורודים, או כל צבע אחר (מלבד ירוק) לצורך העניין.

d) זוהי כשלעצמה תעלומה: כיצד תפוחים יכולים לספר לנו על עורבים? באופן אינטואיטיבי, יש לראות זאת כלא *רציף* .

יתר על כן, במקרה של עורבים שחורים, לקיומם של עורבים שחורים יש גיבוי אמפירי, כפי שכבר צוין; כך שה"הסקה" מתפוחים ירוקים ל"כל העורבים שחורים" עדיין נראית סבירה במידה מסוימת. אבל במקרה של עורבים ורודים, מעולם לא צפינו בבעלי חיים כאלה; כך שה"הסקה" מתפוחים ירוקים ל"כל העורבים ורודים" נראית בלתי מוצדקת למדי.

יתר על כן, בידיעה מתצפית שחלק מהעורבים שחורים, כיצד נוכל "להסיק" שכל העורבים ורודים? גם אם לא נטען שכל העורבים שחורים, אלא רק נטען שכל העורבים ורודים, בנסיבות כאלה היינו תומכים בטענות סותרות, כלומר זו הספציפית שחלק מהעורבים שחורים והזו הכללית שכל העורבים ורודים.

יתר על כן, גם אם מעולם לא צפינו בצבע של עורבים כלשהם, על פי התהליך האינדוקטיבי לעיל, אנו יכולים להסיק בו זמנית הצהרות סותרות רבות כגון כל העורבים שחורים, כל העורבים ורודים, כל העורבים כתומים וכו'. גם זו תוצאה הסותרת את חוק אי-הסתירה.

---

[46] גרמניה-ארה"ב, 97-1905.

יתר על כן, ניתן לעשות את אותו הדבר לא רק בהתייחס לתפוחים ירוקים, אלא גם לתפוחים בצבעים אחרים (למעט שחור או ורוד וכו', לפי העניין), ואף לדברים (שאינם עורבים) שאינם תפוחים. במקרה כזה, כמעט כל דבר נכנס לידע, ואנחנו *יכולים כרצוננו לאשר או להכחיש כמעט כל דבר, כמעט כל דבר* !

לפי ההצגות המסורתיות [47], זהו פרדוקס המפל. מניתוח כזה, נראה כי התהליכים האינדוקטיביים של אישור השערות (כגון הכללות ישירות מניסיון או בעקיפין מנגזרות לוגיות של ניסיון) פגומים מיסודם. הניתוח הכרוך בכך הוא *פורמלי למדי* , כלומר ניתן לבצע אותו במונחים של סמלים כמו A, B, C, D - ולכן יש לו כוח אוניברסלי.

מכאן נובע שאינדוקציה חייבת להוביל לאבסורדיות שונות: חוסר רציפות לכאורה, סתירות רבות, ובסופו של דבר מרמזת על שרירותיות של כל הידע האנושי. ברור שהמפל גילה כאן אתגר רציני ללוגיקה האינדוקטיבית וללוגיקה בכלל.

כפי שאראה כעת בפירוט, *הניתוח הנ"ל אינו מדויק בכמה היבטים חשובים* . אראה שלמרות שהמפל אכן גילה בעיה פורמלית מעניינת עבור לוגיקאים לשקול ולפתור, בעיה זו אינה מובילה למה שהיינו מכנים פרדוקס. כלומר, ישנם לקחים חשובים ללמוד מפרדוקס המפל (כפי שאנו יכולים להמשיך לכנותו באופן קונבנציונלי), אך הוא אינו מציג בפני הלוגיקה שום בעיה בלתי עבירה.

a) הפעולה הראשונה שתוארה לעיל היא תהליך האינדוקטיבי הנפוץ של *הכללה* . טענה פרטיקולרית (חלק מ-A הם B) הופכת לטענה כללית (כל A הם B). הפרטיקולרית תומכת בכללית באופן שבו ראיות חיוביות מאשרות השערה. הקשר הלוגי ביניהם הוא אדוקטיבי. 'חלק' כאן פירושו 'לפחות חלק, אולי הכל ואולי רק חלק' - ובהכללה אנו בוחרים בהשערה 'הכל' על פני ההשערה 'רק חלק'.

עם זאת, תהיה זו טעות לחשוב ש"חלק מ-A הם B" *לבדו* מסוגל להצדיק באופן אינדוקטיבי את האפשרות שכל A הם B. הכללה כזו היא הסקה מותרת באופן אינדוקטיבי, *בתנאי שחיפשנו ועד כה לא מצאנו אף* A שאינו B. שכן אם *היינו* מגלים (על ידי תצפית ישירה או על ידי הנמקה כלשהי) שחלק מ-A אינם B, בוודאי שלא היינו מכלילים. יתר על כן, אם *מאוחר יותר* ניתקל ב-A שאינו B, נצטרך *לפרט את* "כל A הם B" בחזרה ל"חלק מ-A הם B".

תנאי זה, *שהוא ללא ספק בלתי אפשרי* להכללה, דהיינו להישאר ערניים למקרים סותרים ולכוון את שיקול דעתו בהתאם, אינו מודגש ואף לא מוזכר במצגת הקודמת, שימו לב היטב. עם זאת, זהו כלל ידוע ומקובל במחשבה המדעית לפחות מאז ימיו של פרנסיס בייקון, שהדגיש את חשיבות ה"מקרה השלילי" באינדוקציה. התעלמות מתנאי זה תוביל לסתירות במוקדם ולא במאוחר.

בנוגע לניגודיות של כל A הם B ל- כל ה-nonB הם nonA, זוהי כמובן פעולה דדוקטיבית. עם זאת, עלינו לזכור שהמסקנה כל ה-nonB הם nonA נובעת רק מההיסק האינדוקטיבי הקודם של כל A הם B מ- חלק מ-A הם B. לא נדרשת תצפית לצורך בדקוציה, אך אנו נשארים מחויבים לצורך לבדוק שוב ושוב את הפעולה האינדוקטיבית הקודמת, כלומר להישאר ערניים למקרים פוטנציאליים של A שאינם B.

b) כעת, הבה נניח שחלק מ-C הם D, כפי שנאמר לעיל. חלק מ-C הם D מתמירים בקלות לחלק מ-D הם C. עם זאת, חלק מ-D הם C אינו מרמז באופן פורמלי שחלק מה-nonB הם nonA – מעורבת כאן באופן מרומז הסקה סילוגיסטית כלשהי, אשר צריכה להיחשף. ברור שאנו מקבלים כמובן מאליו את ההנחה *שירוק אינו שחור* ותפוחים *אינם עורבים* , ומכאן: בנויים שני הסילוגיזמים הבאים ברציפות:

ספרה ראשונה, EIO:

שום דבר ירוק אינו דבר שחור (שום ד' אינו דבר ב')

יש תפוחים ירוקים (יש ג' שהם ד').

לכן, חלק מהתפוחים אינם שחורים (חלק מה-C אינם שחורים).

ספרה שלישית, AII:

---

[47] ראו לדוגמה: את הערך בויקיפדיה בכתובת http://en.wikipedia.org/wiki/Raven_paradox.

כל התפוחים אינם עורבים (כל התפוחים הם לא עורבים)

חלק מהתפוחים אינם שחורים (חלקם C אינם בצבע B)

לכן, חלק מהדברים שאינם שחורים אינם עורבים (חלק מהדברים שאינם ב' הם לא א').

מכאן, על ידי הכללה נקבל: כל הדברים שאינם שחורים אינם עורבים (כל הדברים שאינם B הם לא A); ולאחר מכן על ידי ניגודיות: כל העורבים שחורים (כל A הם B). שימו לב שההנחות שהובילו למסקנה כללית זו אינן כוללות את העובדה שחלק מהעורבים שחורים; כלומר, מסקנה זו אינה מבוססת על תצפית אמפירית של עורבים שחורים.

שימו לב גם שיכולנו לקבל את אותה התוצאה עם ההנחות "אין עורבים ירוקים" (אין א' שהוא ד) ואין תפוחים שחורים (אין ג שהוא ב'). שימו לב גם שלמרות שהסילוגיזמים המעורבים הם תהליכים דדוקטיביים, כל ההנחות הסמויות הללו דורשות תצפיות קודמות והכללות (כלומר, אינדוקציות) כדי לאמת אותן.

יתר על כן, חשוב לציין כי לא ניתן היה לבנות סילוגיזמים אלה אם צבעי העורבים והתפוחים הנבחנים היו זהים (שניהם ירוקים או שניהם שחורים), או אם עורבים ותפוחים לא היו מחלקות סותרות זו את זו. אנו מניחים כאן גם שעורב לא יכול להיות בעל יותר מצבע אחד (למשל, להיות חלקית שחור וחלקית ירוק או כל דבר אחר, או לפעמים האחד ולפעמים השני); ובאופן דומה לגבי תפוח.

השלב הבא היה להכליל "חלק מהדברים שאינם שחורים אינם" ל"כל הדברים שאינם B הם לא". אבל גם כאן, הכללה מותרת רק בתנאי שאין לנו ראיות או הסקה מכל מקור אחר שחלק מהדברים שאינם B אינם "א". כלומר, בדוגמה שלנו, עלינו להישאר מודעים לכך שייתכן שחלק מהדברים שאינם שחורים אינם עורבים, כלומר עורבים, מה שאומר שאולי עדיין נמצא כמה עורבים שאינם שחורים (לבקנים) שם בחוץ.

גם כאן, עלינו לוודא, בהתאם לעקרון האדוקציה המכריע של בייקון, שאין תצפית סותרת שתחסום *את המרחב הנרחב שלנו* . זה הכרחי אף יותר, שכן כאן הנחת היסוד של הכללה חלק מהלא-B הם לא-A הושגה בעקיפין על ידי דדוקציה ממוצרים קודמים של אינדוקציה, בעוד שבעבר הנחת היסוד שלנו חלק מה-A הם B נצפתה (כביכול) ישירות.

שימו לב עוד כי לשתי הכללות אלו יש את התנאים הרגולטוריים שחלק מ-A אינם B או חלק מ-non-B אינם non-A, בהתאמה, אינם נחשבים נכונים – ותנאים אלו זהים מכיוון ששתי הטענות הללו שקולות לוגית על ידי ניגודיות. משמעות הדבר היא שבכל מקרה, בין אם אנו מסיקים ישירות מעורבים שחורים או בעקיפין מתפוחים ירוקים, קיים אותו תנאי מרומז להכללה – שמניסיוננו או מההיגיון שלנו עד כה, לא הופיעו עורבים שאינם שחורים.

לפיכך, לא משנה באיזו משתי הכללות אלו נבחר, התנאי שלא יהיו מקרים ידועים של A שאינם B אינו מושפע, והתלות של אמיתות כל A הם B בתנאי זה אינה משתנה. שימו לב גם, שאותו תנאי מתקיים לפני ואחרי הכללות כאלה. כלומר, גם לאחר תהליך אינדוקטיבי כזה, אם נגלה ראיות חדשות הסותרות, אנו רשאים ואף חייבים באופן הגיוני *לחזור בהם* .

כפי שצוין קודם לכן בסעיפים ג' ו-ד': באמצעות אותו תהליך לוגי, בהינתן שחלק מהתפוחים ירוקים, נוכל לאשר באותה מידה את ההשערה שכל העורבים ורודים, והשערות פרועות רבות אחרות שסותרות זו את זו [48]. ברור שאנחנו עושים משהו לא בסדר איפשהו, ועלינו לנקוט פעולה כדי למנוע תוצאות אבסורדיות כאלה או לתקן אותן כאשר ואם הן מתרחשות. כעת אסביר את הפתרון לבעיה.

הכללה לעולם אינה תהליך בלתי הפיך. לכן, אם הכללה כלשהי מובילה לסתירות, אנו חופשיים ואף מחויבים לפרט. השאלה כמובן נותרת בעינה: *לאיזה כיוון מדויק וכמה אחורה עלינו לחזור?* ובכל זאת, משמעות הדבר היא שאין "פרדוקס" בלוגיקה אינדוקטיבית כמו שיש בלוגיקה דדוקטיבית; כמעט כל דבר (למעט הלוגיקה עצמה - במיוחד חוקי המחשבה עליהם היא בנויה) הוא ונשאר תמיד "ניתן למשא ומתן".

---

[48] כדי להראות שטענות עם נשואים שונים סותרות, אנו משתמשים בסילוגיזם. לדוגמה, "כל העורבים שחורים" ו"כל העורבים ורודים" אינם תואמים, משום שידיעה שאף דבר שחור אינו ורוד, אנו מקבלים, באמצעות סילוגיזם (איור 1 ׳EAE): "אף עורב אינו ורוד", וזה בניגוד ל"כל העורבים ורודים".

בדדוקציה, סתירה היא אירוע חמור הרבה יותר, משום שהתהליך המוביל אליה הוא כנראה הכרחי. אבל *באינדוקציה, אנו יודעים מלכתחילה שהקשר בין הנחת היסוד/ות למסקנה הוא מותנה - לכן צפויות סתירות להתעורר, ותפקידה של הלוגיקה האינדוקטיבית הוא לקבוע כיצד להגיב אליהן.*

התמודדות עם סתירות היא ענף של לוגיקה אינדוקטיבית, הנקראת ***הרמוניזציה*** או יישוב סכסוכים. זה לא משהו נדיר וחריג - אלא קורה כל הזמן בהתפתחות הידע. *לפעמים סכסוכים נפתרים לפני שהם מתפתחים, לפעמים אחרי. אם אנו רואים אותם מגיעים, אנו מקדים אותם; אחרת, אנו מבצעים את הנסיבות האפשריות וההכרחיות.*

פירוט של טענה כללית הוא ביטול. באופן רחב יותר, ביטול פירושו דחייה או שינוי של תיאוריה לאור ראיות חדשות. כך, לדוגמה: עד כה, ראיתי רק עורבים שחורים, והנחתי שכולם שחורים; מחר, אולי אבחין בעורב לבן, ואשנה את דעתי לגבי הצבעים האפשריים של עורבים.

המפל אינו מודע, באופן ברור או לכאורה, להיבט מכריע זה של חשיבה אינדוקטיבית, אחרת לא היה רואה סתירות המתעוררות במהלך האינדוקציה כפרדוקסליות. אף על פי כן, הסיטואציה שתיאר מעניינת בהקשר זה, מסיבות שהוא (אני חושב) לא הבין.

כי לאחר ההכללה הראשונה, החל מ"חלק מהעורבים שחורים" (חלק מה-A הם ב'), אם נגלה באיחור שחלק מהעורבים אינם שחורים (חלק מה-A אינם ב'), *אנו פשוט חוזרים לתצפית הראשונית שלנו* שחלק מהעורבים שחורים (חלק מה-A הם ב'). בעוד שלאחר ההכללה השנייה, החל מ"חלק מהדברים שאינם שחורים אינם עורבים" (חלק מהדברים שאינם ב' אינם א'), אם נגלה באיחור את אותן ראיות סותרות, איננו יכולים פשוט להכחיש שכל העורבים שחורים (כל ה-A הם ב').

למה? כי *זה עדיין ישאיר אותנו עם חלק מההכללה שלנו* , דהיינו הטענה שחלק מהעורבים שחורים (חלק מה-A הם B). כלומר, היינו מצפים ש'כל ה-A הם B' ועוד 'חלק מה-A אינם B' יניב את המסקנה ההרמונית 'חלק מה-A הם B וחלק מה-A אינם B'. הפרטיקולריות השלילית אינה מבטלת את הפרטיקולריות החיובית העומדת בבסיס הכלליות החיובית; מכיוון שבעבר (עקב ההכללה האמורה) האמנו בכלליות, כעת נותר לנו להסביר.

במקרה של "כל העורבים שחורים", ביטול כזה אינו ראוי לציון, שכן אנו יודעים מניסיון שחלק מהעורבים שחורים; אבל במקרה של "כל העורבים ורודים", יש לנו בעיה רצינית, שכן אין שמץ של ראיה לטענה שחלק מהעורבים ורודים! במילים אחרות, הביטול המוצע אינו יכול להספיק במצב שהציג המפל, כלומר כאשר כל A הם B נובע מכך שחלק מהלא-B אינם A.

לדעתי, זהו לב הבעיה שנחשף על ידי חקירתו של המפל. הבעיה אינה בדיוק פרדוקס, שכן *תוקפה של הכללה תלוי באופן פורמלי בכך שתהליך כזה לא יוביל לסתירה בסופו של דבר* .[49]

שמתצפית על כמה תפוחים ירוקים נוכל, באמצעות הכללה, להסיק שכל העורבים שחורים וכל העורבים ורודים, ומסקנות סותרות רבות אחרות – זה משעשע, אך לא מפחיד. שכן במצב כזה של סתירה עצמית, נוכל, באמצעות חזרה, למצוא דרכים להרמוניזציה של הידע שלנו. הבעיה היא זמנית.

מצד שני, מה שהמפל גילה כאן הוא שלא תמיד ניתן לחזור בו פשוט על ידי פירוט של התזות הסותרות. פירוט נראה מקובל במקרים מסוימים (למשל, עם עורבים שחורים), אך במקרים אחרים הוא מניב תוצאות בלתי מקובלות (למשל, עם עורבים ורודים), משום שהשארית הלוגית של ביטול כזה נטולת בסיס אמפירי.

נניח, באמצעות שיטת המפל, החל מתפוחים ירוקים, שאנו משדרים את שתי ההכללות "כל העורבים ורודים" ו"כל העורבים כתומים". שתי מסקנות אלו סותרות זו את זו. נניח שאנו מחליטים לפתור את הסכסוך על ידי הכחשת שתיהן; זה עדיין משאיר אותנו עם שתי טענות: "חלק מהעורבים ורודים" ו"חלק מהעורבים כתומים".

---

[49] פרדוקס הוא תזה שסותרת את עצמה באופן פורמלי או מובילה באופן דדוקטיבי לטענות סותרות. מפרדוקס אחד כזה, אנו עשויים להסיק שהתזה המדוברת היא שגויה; הלוגיקה כשלעצמה אינה מוטלת בספק, משום שהסתירה המעורבת היא מותנית בלבד. פרדוקס כפול, לעומת זאת, הוא איום רציני על הלוגיקה; כאן, גם תזה *וגם* הסתירה שלה הן פרדוקסליות, ולכן הסתירה *אינה* מותנית. במקרה כזה, הלוגיקה אינה יכולה להכריז על אף אחת מהן כנכונה או שקרית - אלא חייבת למצוא ביניהן או טענה שאינה רציפה (כמו בפרדוקס ברבר) או מונח חסר משמעות (כמו בפרדוקס השקרן). כלומר, הלוגיקה חייבת לערער על אחת או יותר מההשלכות המעורבות, ו/או אחת או יותר מהמונחים או התזות המעורבות. תרחיש המפל אינו מוליד פרדוקס כפול/בלתי מותנה.

שתי הטענות הספציפיות הללו אינן סותרות - ובואו ניקח כמובן מאליו, לאף אחת מהן אין בסיס אמפירי, אך שתיהן "התבססו" איכשהו בידע שלנו! הן הוצגו על ידי הכללות מתפוחים ירוקים, אך הן לא הופרכו כשנטשנו את ההכללות המתאימות. אנו תקועים איתן, למרות שהתהליכים המורכבים שהובילו אליהן בוטלו.

לא יעלה על הדעת *שפרטים כאלה* (בין אם נכונים ובין אם לא) יצטרכו לצוץ מתצפית לא קשורה בתפוחים ירוקים (או כל דבר אחר). אני מאמין שזו הבעיה המשמעותית שחשף המפל. הבעיה אינה הסתירה בין הכללות או בין טענות כלליות לטעויות פרטיקולריות, ולכן לא מדובר בפרדוקס. הבעיה קשורה ל"נזק משני" לידע, באמצעות תיקון לא שלם של טעויות.

אני מציע את הפתרון הבא: כאשר אנו מכלילים מ"חלק מ-A הם B" ל"כל ה-A הם B", ואז מגלים שחלק מ-A אינם B, אנו מפרטים את "כל ה-A הם B" בחזרה ל"חלק מ-A הם B". זהו הליך רגיל, שכולנו נוהגים בו בדרך כלל.[50]

מצד שני, כאשר אנו מקבלים את כל A הם B על ידי הכללה מ- חלק מה-B אינם A ל- כל ה-B אינם A (ואחריה היפוך של האחרון), אז כאשר אנו מגלים שחלק מה-A אינם B, איננו יכולים רק לפרט את כל A הם B בחזרה ל- חלק מה-A הם B, אלא גם לחזור בו מהביניים. הנחת היסוד של הטענה כל A הם B, כלומר כל ה-nonB הם nonA, וחוזרים אל חלק מה-nonB הם nonA.

לאור הנסיגה האחרונה, למעשה אין לנו עוד בסיס לטעון שחלק מ-A הם B (לא ניתן להסיק זאת מ-חלק מ-B שאינם B הם לא-A). תהיה זו טעות אינדוקטיבית לשכוח את *המקור האמיתי* של אמונתנו שכל-A הם B. יש לזכור את ההבחנה בין הטעמים האינדוקטיביים שחלק מ-A הם B וחלק מ-B שאינם B אינם A, כך שבמקרה של גילוי ראיות סותרות, דהיינו שחלק מ-A אינם B, נחזור לעמדה *הקודמת שלנו בדיוק* בכל מקרה.

מכאן נוכל לנסח את החוק החדש הבא של הלוגיקה האינדוקטיבית, אשר ניתן לכנותו ***חוק ההכחשה היחסית*** : תוצר של הכללה כמו כל A הוא B אינו יכול להיחשב ללא התחשבות במקורו הספציפי; אם אי פעם הוא מוכחש על ידי ראיות חדשות, עלינו לסגת לאותו פרט ראשוני ולא לפרט *אחר* שהשתמע מהכלליות כשהיא נראתה נכונה אך כעת אינה משתמעת ממנה עוד מכיוון שאינה נכונה עוד.

במילים אחרות, כאשר ואם אנו נתקלים בסתירה מהסוג הנבחן כאן, עלינו להבין שזה לא רק מפריך את הכלליות שהושרה קודם לכן, אלא אף מפריך באופן עמוק יותר את הפעולה האינדוקטיבית שהולידה אותה. לכן, אין לנו לחזור בו באמצעות פירוט בלבד, אלא לבדוק בקפידה האם לפרט הנותר יש בסיס עצמאי כלשהו, ואם לא, עלינו לחזור אחורה מספיק למצב *הקיים* כדי לוודא שלא נותר פרט בלתי מאושר.

זו נראית כהוראה סבירה לחלוטין – להפוך ולנקות את כל עקבותיה של פעולה אינדוקטיבית שנמצאה אסורה, כלומר שהובילה אותנו למבוי סתום לוגי.

כל זה אומר שבאמצעות הליכים לוגיים רגילים, לעולם לא ניפול למצב של סתירה עצמית (למשל, לטעון באופן פרדוקסלי שכל העורבים שחורים וכל העורבים ורודים). העובדה שהכללות עשויות להניב תוצאות לא תואמות היא דבר שבשגרה; אנו מתמודדים מדי יום עם קונפליקטים כאלה ללא קושי. כאשר מתעוררים קונפליקטים כאלה, אנו נדרשים מבחינה לוגית להגיע להרמוניה. אם איננו יכולים למצוא דרך ספציפית לפתור את הקונפליקט, הקונפליקט נפתר באופן כללי, כלומר כל ההכללות הכרוכות בכך מוטלות בספק.

במצב שבו שתי טענות או יותר מוטלות בספק עקב סתירה הדדית, באופן טבעי היינו נותנים יותר אמינות לטענה שיש לה בסיס אמפירי ישיר (כמו "כל העורבים שחורים") מאשר לטענה שנוצרה רק מהשלכה עקיפה (כמו "כל העורבים ורודים"). איננו צריכים להתייחס לכל הטענות הסותרות בספק שווה, אך אנו עשויים להיות סלקטיביים בכל הנוגע למקורן האינדוקטיבי.

בנוגע לראיות התומכות בתזה סותרת - ברור שאם אין לנו נתונים על עורבים שחורים או ורודים, לא נדע לאיזו דרך לחזור בו, ושתי ההכללות יהיו בעייתיות. אבל אם צפינו בכמה עורבים שחורים ומעולם לא צפינו באף עורב ורוד, באופן טבעי נבחר בהכללה שכל העורבים שחורים (כל A הוא B). מצד שני, אם צפינו גם בעורבים שחורים וגם בעורבים ורודים, לא נעשה אף אחת מההכללות ופשוט נחבר את שני הפרטים.

---

[50] באופן סמלי, A + O = IO.

בנוגע לתהליכים האינדוקטיביים שבהם נעשה שימוש - הכללה ישירה תהיה עדיפה באופן טבעי על פני הסוג העקיף שחזה המפל. אם ניתן לפתור את הסכסוך הנדון באמצעים רגילים, למשל תוך התייחסות לשיקולים אמפיריים, אין צורך לטרוח לחזור אחורה בהתייחס לתהליך. אך במקרים בהם אין לנו אמצעי החלטה אחרים, התהליך יהיה באופן טבעי מוקד הביקורת.

התנגדות אפשרית לחוק ההסרה היחסית תהיה שבפועל אנו כמעט ולא מצליחים לעקוב אחר המקורות המדויקים של ההכללות שלנו. בורות כזו עלולה להתרחש ולגרום לתוהו ובוהו מהסוג שתיאר המפל בידע שלנו.

עם זאת, נוכל גם לציין *שבפועל כמעט אף פעם לא מוצאים את עצמנו במצב המתואר* על ידי המפל. באיזו תדירות מישהו מכליל מטענה כמו "חלק מ-non-B הם non-A"? התשובה הסטטיסטית היא 'כנראה אף פעם לא' - פרדוקס המפל הוא רק *אפשרות פורמלית רחוקה* שלוגיקאים צריכים לשקול, אך השפעתו המעשית היא כמעט אפסית.

יתר על כן, סביר להניח שלא נגיע לטענה בצורה שחלק מה-nonB הם nonA, אלא באמצעות סוג ההיגיון שתואר לעיל, כלומר באמצעות מונחים אחרים כמו C ו-D. איננו יכולים *לצפות ישירות* שחלק מה-nonB הם nonA. תצפית מתייחסת בעיקר לתופעות חיוביות; היא יכולה להיות על תופעות שליליות אך רק בעקיפין. משמעות הדבר היא שאם ניתקל במצב של פרדוקס המפל, סביר להניח שהיינו מודעים לאופן שבו הוא נוצר.

הערה נוספת שראוי להעיר היא שהפתרון הנ"ל לבעיה שהועלתה בפרדוקס המפל יכול להיות מאופיין כהיוריסטי; זוהי עבודת תיקון באמצעות ניסוי וטעייה. אבל כבר הצעתי בעבודתי " *לוגיקה עתידית*"[51] מפורט, שיטתי, טיפול פורמלי באינדוקציה, באמצעות פירוק לגורמים ותיקון נוסחאות. אני מאמין שזה נקי מבעיית המפל, מכיוון שכל אפשרות פורמלית כלולה בנוסחאות הגורמיות שפותחו.

בנוגע לפתרונות לפרדוקס המפל שהוצעו על ידי לוגיקאים אחרים, למשל אלו של גודמן ושל קווין שתוארו בערך הוויקיפדיה שהוזכר קודם לכן:

> "נלסון גודמן הציע להוסיף מגבלות להיגיון שלנו, כמו למשל לא להתייחס לעולם למופע כתמיכה ב-'כל ה-P הם Q' אם הוא יתמוך גם ב-'אין P שהם Q'... גודמן, ומאוחר יותר פילוסוף אחר, [WV] קווין, השתמשו במונח *נשוא השלכה כדי לתאר את* הביטויים הללו, כגון *עורב* ושחור , אשר *מאפשרים* הכללה אינדוקטיבית; נשואים *שאינם השלכה* הם לעומת זאת אלה כגון *לא-שחור* ולא -*עורב* אשר לכאורה אינם מאפשרים זאת. קווין מציע שזוהי שאלה אמפירית אשר, אם בכלל, נשואים ניתנים להשלכה; ומציין שבתחום אינסופי של אובייקטים, המשלים של נשוא השלכה צריך תמיד להיות בלתי ניתן להשלכה. תוצאה זו תהיה שלמרות ש"כל העורבים שחורים" ו"כל הדברים שאינם שחורים הם לא-עורבים" חייבים להיות נתמכים באותה מידה, שניהם שואבים את כל תמיכתם מעורבים שחורים ולא מעורבים שאינם שחורים."

אני מוצא את ההצעות הללו סבירות ואינן סותרות את שלי. עם זאת, אני חושב שההצעות שלי מדויקות מעט יותר בהגדרת הבעיה הנדונה והפתרון שלה.

הצעתו של גודמן להגביל את האינדוקציה מטענה אם תהליך כזה מניב מסקנות סותרות היא לוגית נכונה. רק שלא ניתן לציית להוראתו מראש, אלא רק *לאחר* שאנו מגלים שהתהליך מניב מסקנות סותרות. לכן, אין מדובר בתיקון מונע, כפי שהוא נראה רואה זאת, אלא בתיקון לאחר מעשה. לכן ניתן להתייחס אליו כאל חוק ההסרה היחסית שהצעתי לעיל. ההבדל היחיד הוא שהוא לא נראה כמבחין בין ניגוד הכללות לבין הפרטים הנותרים הבסיסיים.

באשר ל"פרדיקטים שאינם ניתנים להשלכה", אני מסכים שאינספור מונחים שליליים (משלימים) מציגים בעיה כללית באינדוקציה. למרות שהלוגיקה הדדוקטיבית אינה מבחינה בין מונחים חיוביים לשליליים, הפנומנולוגיה מבחינה בין נוכחותן של תופעות חיוביות להיעדרן. בעוד שאנו יכולים לצפות בתופעה חיובית (כמו עורב שחור) ללא קשר לשלילתה, איננו יכולים להזכיר מונח שלילי (כמו לא-שחור או לא-עורב) לפני שנחשוב ונחפש את התופעה החיובית המתאימה ונכשל במציאתה.[52]

---

[51] פורסם לראשונה בשנת 1990, מספר שנים לפני מותו של המפל. ראה חלק ו'.

[52] ראו את מאמרי בנושא זה ב*"הרהורים "* (חלק א', פרק 9).

לכן, מונח שלילי באמת לעולם לא יכול להיות אמפירי באמת. תוכנו לעולם אינו 'ראיתי משהו', אלא תמיד 'חיפשתי משהו בקפידה ולא מצאתי אותו'. שלילי הוא 'אמפירי' במובן פחות ונגזר יותר מאשר חיובי. הוא כבר כרוך בהכללה מסוג כלשהו, מ'לא ניתן היה למצוא' ל'לא היה ניתן למצוא'.

מתובנה זו נובע כי הכללה ממונחים שליליים, כגון חלק מה-nonB הם nonA, יכולה להתקיים רק בזהירות ובספקנות יוצאי דופן. התרחיש של המפל מצדיק עוד יותר את ההיסוס הזה. אנו עשויים אפילו להתפתות, כפתרון רדיקלי, פשוט לאסור תמיד הכללה עבור נושא שלילי באמת. אם לכל סוג של שיח יש סבירות מסוימת לתוצאה לא לוגית, לוגיקאים צריכים לנסח חוק לוגיקה מקדים מסוג זה.

פיתוי נוסף הוא להכחיש כל תוכן משמעותי לטענות מהצורה "חלק מה-A אינם (non-B) "B)". טענה כזו משתמעת באופן פורמלי על ידי "כל A הם B", ותואמת את "חלק מה-A הם B", "אף A אינו B" ו"חלק מה-A אינם B" - אבל האם היא באמת אומרת לנו משהו? ואכן, מכיוון שלא ניתן להסיק דבר לגבי A או B (כסוכנים) מ"חלק מה-B אינם A", איזה מידע מכילה טענה כזו? האם לא ניתן להעלות על הדעת לטעון טענה כזו באמצעות כמעט שני מונחים שנבחרו באקראי? ספק מסוג זה יכול לשמש כדי להצדיק עוד יותר את איסור הכללה מטענות כאלה.[53]

עם זאת, מכיוון שפתרון פחות רדיקלי, דהיינו חוק הנסיגה היחסית שהוצע לעיל, אפשרי, ייתכן שאין צורך להרחיק לכת עד כדי כך. במקום לאסור מראש תהליכים מפוקפקים מסוימים בכל התנאים, אני מעדיף לאפשר אותם במקרה שהם פועלים מדי פעם, ולהכין את מנגנון התיקון המתאים למקרים בהם הם נכשלים.

לסיכום, אני מאמין שהראינו כאן בצורה משכנעת שמה שנקרא "פרדוקס" של המפל אינו מציב בפני מדע הלוגיקה קושי בלתי עביר; הוא מוצג כמרתיע מעט יותר ממה שהוא באמת. אף על פי כן, זוהי תרומה מעניינת עבור לוגיקאים להרהר בה.

---

[53] שאלות אלו מתבהרות אם ניקח בחשבון את השלילה הסופית של "חלק מהדברים שאינם B הם לאA", כלומר הצורה "לא, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין, אין,,, יש,, אין,,, יש,, אין,,, יש,

9. פרדוקס החיזוי של גודמן

נלסון גודמן [54]הציע בשנת 1955 "חידת האינדוקציה" (כפי שכינה אותה [55]) או " פרדוקס החיזוי" (כפי שאחרים אפיינו אותו) , אשר לכאורה מדגים קושי פורמלי בהכללה. ניתן לנסח זאת כך:

> "גודמן... מציג את הצבע אפור, אשר חל על כל הדברים שנבדקו לפני זמן מסוים *t* למקרה שהם ירוקים, אך גם על דברים אחרים למקרה שהם כחולים ולא נבדקו לפני זמן *t* . אם נבחן אזמרגדים לפני זמן *t* ונגלה שאזמרגד *a* הוא ירוק, אזמרגד *b* הוא ירוק, וכן הלאה, כל אחד מהם יאשר את ההשערה שכל האזמרגדים הם ירוקים. עם זאת, אזמרגדים *a, b, c ...* וכו' גם מאשרים את ההשערה שכל האזמרגדים הם אפורים. במקרה זה, אזמרגדים *a, b, c ...* שנבדקו לאחר זמן *t* צריכים להיות אפורים, **ולכן כחולים** !" (ההדגשה שלי)[56]

משמעותה של תחבולה זו, על פי תומכיה, היא שלמרות שלגרין ול"גרו" יש את אותה צורה לשונית, ולכן צריכים להיות כפופים לאותם תהליכים לוגיים (במקרה זה, התהליך האינדוקטיבי של הכללה), הם סוגים שונים למדי של מושגים מבפנים, שכן הראשון מרמז על דמיון בין המקרים בעבר ובעתיד, בעוד שהשני מרמז על שינוי צבע לאורך זמן, כך שהתוצאה באופן פרדוקסלי שונה למדי אם אנו מכלילים תוך התייחסות לאחד או לשני.

עם זאת, כפי שאדגים כעת באופן רשמי, זוהי רק תחבולה, שכן למרות שפעולת ההכללה תקפה באותה מידה עבור ירוק ועבור אפור, אין זה נובע שנוכל להסיק שאיזמרגדים כלשהם הם כחולים מהטענה הכללית המושרה שכל האזמרגדים הם אפורים. כלומר, המסקנה "ולכן כחול" בהצגה לעיל היא ניכוי שגוי.

כדי לחשוף את הטעות הפשוטה הזו, יש לנסח מחדש את התרחיש הנתון בצורה מדויקת יותר (הסמלים X, A, B, C הם שלי):

- נניח שאנו בוחנים את כל הברקת הזמינה (X), עד לזמן מסוים (t), ואם נמצא שכולם ירוקים (A), אנו מסיקים בדרך כלל בהכללה שכל הברקת ירוקה (כל X היא A), למרות שאנו יודעים [מניסיון העבר עם אינדוקציה באופן כללי] שהברקת הבאה שנמצא, לאחר זמן t, עשויה בהחלט להתברר ככחולה (B) [או למעשה, בצבע אחר [57]]!
- כעת, בעקבות גודמן, נציג מושג חדש "grue" (C) שיוגדר כקבוצה הכוללת את כל הדברים שנבדקו לפני זמן מסוים t ונמצאו ירוקים (A) ואת כל הדברים *שלא* נבדקו לפני זמן t, אשר במקרה *הם* כחולים (B) [או למעשה, בצבע אחר].[58]

---

[54] ארה"ב, 98-1906.

[55] או באופן יומרני יותר, "בעיית האינדוקציה החדשה".

[56] הנה אני מצטט: http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Goodman . במקום אחר, נאמר לנו ש"חל על כל הדברים שנבדקו לפני כן , רק למקרה שהם ירוקים, אך על דברים אחרים רק למקרה שהם כחולים", זהו ניסוחו של גודמן עצמו במצגת המקורית שלו ב"עובדה , *בדיה ותחזית* " (http://en.wikipedia.org/wiki/Grue_%28color%29).

[57] זוהי אינטרפולציה שלי, כדי להפוך את התזה של גודמן למדויקת יותר. שכן אין סיבה להניח מראש שרק אזמרגדים כחולים עשויים להימצא בסופו של דבר. אנו רק מנחשים את האפשרות של אזמרגדים כחולים, ולא מבססים אותה על תצפיות ספציפיות - לכן כל צבע אחר סביר באותה מידה (או לא סביר). אף על פי כן, הפרכתו של גודמן שלי עובדת באותה מידה גם ללא הערה נוספת זו.

[58] שימו לב שהדברים האחרונים נאמרים כ"לא נבדקו עד לזמן t [עדיין, אם בכלל]"; אין לבלבל זאת (כפי שעשו כמה פרשנים) עם "נבדקו לאחר זמן t", שכן לא משנה כמה דברים נבחן בסופו של דבר, ברור שלעולם לא נשיג (או נדע שהשגנו) רשימה מלאה של כל הדברים הללו ביקום. שימו לב גם שהמושג grue מוגדר כאן כנשואים כללי לכל נושא בסופו של דבר ("דברים"), ולא ספציפית עבור אזמרגדים.

- לפי יישום הגדרה זו, כל ה-X (אזמרגדים) שנבדקו לפני t נמצאו כ-A (ירוק) הם גם C (אפור); כלומר, באמצעות סילוגיזם אנו יכולים להסיק שחלק מה-X הם C. באשר למקרים שנותרו של X, אלו שלא נבדקו עד לאחר זמן t [אם בכלל], *כל אחד מהם יימצא כ-A (ירוק) או כ-B (כחול) [או למעשה, בצבע אחר]* ; במובן זה, גם ה-X האחרונים הם C. לפיכך, כל ה-X הם C נראה כמסקנה סבירה.

- אבל בוודאי שלא נובע באופן הגיוני מהאמור לעיל שכל אזמרגד אכן יימצא בצבע שאינו ירוק, כלומר שכל X הוא B [כלומר כחול, או כל צבע שאינו ירוק]! שכן, בהבנה נכונה, הקטגוריה C אינה *מנוסחת* כהפרדה של A או B שחייבת לממש הן מקרים מסוימים של XA והן מקרים מסוימים של XB.

- אם תסתכלו מקרוב, תראו ש-C כולל מצד אחד דברים שכבר *ידועים* כ-A (אזמרגדים ירוקים שכבר נצפו) ומצד שני פלטת צבעים של דברים שעדיין *לא ידועים* להם, כלומר A או B (כחול) [או אפילו צבע אחר]. האחרון הוא הפרדה של תוצאות *אפשריות* , לא של תוצאות *בלתי נמנעות* . לכן, להסיק ש-XB כתוצאה *ממשית* יהיה אי-רצף .

- העובדה שאיננו יודעים האם יימצא X עתידי כלשהו ב-A אינה מאפשרת לנו להסיק מהפרדת אפשרויות זו ש-X עתידי כלשהו יהיה בהכרח B. איננו יודעים עדיין האם יימצא X עתידי כלשהו ב-B. ייתכן בהחלט שנגלה ש-"כל ה-X הם A" (כל האזמרגדים ירוקים) יישאר לנצח תקף לאחר זמן t כפי שלפני זמן t (כפי שחזה בהכללה הרגילה הראשונית).

- ההנחות 'כל X הם C' ו'כל C הם A או B' אכן מניבות את המסקנה הסילוגיסטית 'כל X הם A או B'. אבל את הניתוק 'A או B' כאן לא ניתן לפרש באופן שונה בהנחה העיקרית ובמסקנה. כיוון שהניתוק בהנחה אינו הרחבה, לא ניתן להתייחס לניתוק במסקנה כאל הרחבה [59]. לעשות זאת יהיה ביצוע כשל של ארבעה איברים.

לפיכך, ברור מההסבר שלנו *שהכנסת המושג "grue" לא שינתה דבר באפשרויות האינדוקטיביות המוצעות על ידי הנתונים הנתונים* . המסקנה האינדוקטיבית הנכונה נותרת ללא שינוי מההנאה והמשחקים של גודמן. כל מה שגודמן הצליח לעשות הוא להסתיר בתחכום ערמומי את הנמקתו *הדדוקטיבית המוטעית* (פרשנות שגויה של סוג ההפרדה המעורבת); הכל סתם התחכום.

בעשן הסמיך של הרטוריקה של גודמן, מוצגת התחושה כאילו אבני אזמרגד כחולות קלות לחיזוי כמו אבני אזמרגד ירוקות. אבל זו כלל לא המסקנה ההגיונית על פי ההיגיון האינדוקטיבי. למה? כי במקרה של ההשערה שאבני אזמרגד שנצפו בעתיד יימצאו ירוקות, יש לנו כמה נתונים קונקרטיים התומכים בה, כלומר שכל האזמרגדים שנצפו בהווה ובעבר נמצאו ירוקים.

בעוד שעד כה, בתמיכה להשערתו של גודמן לפיה יופיעו אזמרגדים כחולים, אין לנו עדויות ניסיוניות כלל. כל מה שאנחנו יכולים לומר הוא שלא בלתי נתפס שיום אחד יופיעו אזמרגדים כחולים, אך אין זה מרמז שאף אחד מהם יימצא. 'לא בלתי נתפס' אינו מצדיק ניבוי ממשי. פירושו פשוט 'ניתן להעלות על הדעת בהקשר הנוכחי של הידע'.

כלומר, כל מה שיש לנו הוא עיקרון אפיסטמולוגי כללי להישאר פתוחים לכל התוצאות הסופיות, בהתבסס על ניסיון העבר בנוגע לכל מיני אובייקטים, שחידוש אכן מופיע מדי פעם. אבל פתיחות מדעית כזו אינה שקולה לחיזוי חיובי של שינויים ספציפיים. זוהי רק קריאה, בשם הריאליזם, להימנעות מדעות קדומות ונוקשות.

שאלה שעלינו לשאול היא האם המושג "גרו" של גודמן הוא מושג מנוסח היטב?

מושג רגיל של "גרו" (או ירוק-כחול) יתנסח פשוט כ"ירוק ו/או כחול". ייתכן שנמצא ערך להציג מושג כזה, אולי כדי להדגיש שירוק וכחול קרובים בטווח הצבעים, או שדברים מסוימים הם חלקם ירוקים וחלקם כחולים, או לפעמים ירוקים ולפעמים כחולים, או שקשה לסווג גוונים מסוימים שביניהם כירוקים ברורים או כחולים ברורים. קו ההפרדה בין צבעים אלה הוא אחרי הכל שרירותי למדי.

בהינתן שחלק מהאזמרגדים ירוקים, נוכל להסיק שחלק מהאזמרגדים הם גריי. יהיה זה תקף באותה מידה להסיק מכאן שכל האזמרגדים ירוקים או שכל האזמרגדים הם גריי. אין בכך כדי לרמוז על סתירה עצמית אינהרנטית, משום

---

[59] כלומר, בסיס של הדיסקונקציה הנתונה הוא שחלק C *עשוי להיות* B, ואילו הבסיס המתאים של הדיסקונקציה הנגזרת לכאורה הוא שחלק X *הם* B. אבל לדמיין שמשהו קורה אינו הוכחה שזה אכן חייב לקרות לפעמים. המסקנה אינה נובעת מהנחת היסוד.

שהאמירה שכל האזמרגדים הם גריי אינה מרמזת (או שוללת) שאף אזמרגד הוא כחול. כל האזמרגדים הם גריי תואמים באופן פורמלי את האפשרות שכל האזמרגדים ירוקים. לכן אין למעשה "פרדוקס של ניבוי".

הקונסטרוקציה "גרו" של גודמן אינה שונה ממושג רגיל זה ביחס להשלכה לוגית כזו. ההבדל בינו אינו במעורבות של ניתוק (ירוק או כחול), שכן ניתוק כזה די נפוץ; לדוגמה, המושג "צבעוני" פירושו (בערך) "אדום, כתום, צהוב, ירוק, כחול, אינדיגו או סגול". ההבדל המשמעותי בקונסטרוקציה של גודמן הוא מעורבותו של תנאים אפיסטמיים-זמניים. זה משרת את המטרה הרטורית של ערפול הסוגיות.

הגדרת המושג "grue" כסוג של כל הדברים שנבדקו לפני זמן t ונמצאו כירוקים וכל הדברים *שלא* נבדקו לפני t שבמקרה *הם* כחולים - כרוכה בסתירה עצמית מסוג כלשהו. אם עדיין לא בדקתי את הדברים לאחר זמן t, כיצד אוכל לומר בוודאות על אף אחד מהם שהוא כחול? יכולתי לקבוע קביעה כזו רק *לאחר* שבדקתי חלק מהדברים לאחר זמן t ומצאתי אותם כחולים.

לחלופין, זה יצטרך להיאמר *על ידי "צד שלישי" שצופה* , שבחן חלק מהדברים לפני זמן t ומצא אותם כחולים, ושצופה במצבי לפני שאני עשיתי את אותו הדבר. אבל באשר לכל הצופים הנוכחיים יחד, הם לא יכולים באופן הגיוני לאמץ השערה כזו, לגבי דברים שבמקרה הם כחולים למרות שעדיין לא נצפו ככאלה. אנחנו יכולים לדבר באופן עקבי רק על דברים שעשויים *להימצא* כחולים. מסיבה זו, המושג האפל של גודמן אינו מנוסח היטב.

גראו מוגדר בעיקר כאיחוד של דברים ירוקים ודברים כחולים; אך לא נובע מהגדרה זו שאם דברים מסוימים (כגון אזמרגדים) הם ירוקים, אז דברים אחרים *כאלה* (כלומר אזמרגדים אחרים) חייבים להיות כחולים. לומר שסוג של דבר (אזמרגדים) הוא גראו אין פירושו שהמקרים שלו חייבים לכסות את כל טווח האפשרויות הכלולות תחת גראו. מושג הגראו נשאר לגיטימי בתנאי שאנו מוצאים את הנשואים שהוא אוסף יחד (ירוק, כחול) מפוזרים בסוגים שונים של דברים (אזמרגדים, הים וכו').

לפיכך, כל נשוא רגיל כרוך באי ודאות מסוימת באשר ליישומו על סובייקטים ספציפיים. יתר על כן, תחולה זו עשויה להשתנות עם הזמן: בהתאם להקשר הידע שלנו, ובהתאם לשינויים המתרחשים באובייקטים הנצפים. לכן, אין צורך לערב גורמים אפיסטמיים וזמניים כאלה בהגדרת אף אחד מהמושגים שאנו מציעים. גורמים כאלה הם אינהרנטיים להמשגה.

הסיבה שגודמן הכניס סיבוכים כאלה בהגדרתו של "גרו" הייתה משום שרצה להפריך (או לתת את הרושם שהוא מפריך) את תהליך ההכללה שאנו משתמשים בו בדרך כלל כדי לפתח את הידע שלנו על סמך תצפיות מוגבלות.

על פי לוגיקה אינדוקטיבית, בהתבוננות שחלק מה-X הם A, וכל עוד אנו מחפשים ולא מוצאים אף X שאינו A, נוכל להכליל ולומר שכל ה-X הם A. זה נשאר נכון למעשה עבורנו כל עוד אין לנו ראיות לשום X שאינו A. הכללה כרוכה בניבוי, כלומר אמירת משהו על מקרים של X שעדיין לא ראינו ואולי לעולם לא נצפה בהם.

גודמן רצה להדגים שאנו מוצדקים באותה מידה בניבוי תוצאה שלילית (כלומר, לא A, למשל B) כמו תוצאה חיובית (כלומר A) [60]. הוא לא הבין את *ההצדקה הלוגית* של ההכללות שלנו [61]. איננו מנבאים באופן שרירותי שהמקרים של X שאנו צופים בהם בעתיד יהיו A ולא A. אנו פשוט דבקים באותה *קוטביות* (A), משום שזו הקוטביות היחידה שיש לנו עבורה ראיות אמפיריות עד כה. באופן יחסי, ניבוי *הקוטביות ההפוכה* (לא A, בהקשר זה) יהיה שרירותי לחלוטין - טענה פרועה. ספציפית עבור X, למהלך הראשון יש תמיכה אמפירית מסוימת, בעוד שלשני אין כלל.

גודמן פשוט לא הבין את ההבדל הזה בהצדקה בין שתי הדרכים, למרות שזה ברור לכל מי שמקדיש זמן לחשוב. לפיכך הוא נכשל ביישום העיקרון האינדוקטיבי לפיו השערה מאושרת תמיד עדיפה על פני השערה לא מאושרת. יתר על כן, כפי שראינו, בלהיטותו לפסול את ההיגיון האינדוקטיבי, הוא ביצע אחת הטעויות הבסיסיות ביותר של ההיגיון הדדוקטיבי!

---

[60] לשם כך, הוא היה צריך לבנות מושג שיכלול גם את A וגם את לא A, כך שניתן יהיה להראות באופן פורמלי שהכללה יכולה לפעול בשני הכיוונים. עם זאת, מכיוון שמושג הכולל סתירות אינו אינפורמטיבי, הוא כלל סתירות, כלומר 'A או B' (כאשר B אינו A). זה מסתיר מעט את הבעיה, אך למעשה לא משנה אותה.

[61] ראה *את היגיון העתיד שלי* , פרק 50.

בבסיס חידת גודמן עומדת שאלה חשובה נוספת ללוגיקה האינדוקטיבית: עד כמה גבוה ניתן להעלות באופן לגיטימי כל סולם סיווג כלשהו בהכללות? לאחר שהכללנו עבור נושא נתון נשוא מסוים, מדוע לא להכליל עוד יותר בסולם לנשוא גדול יותר?[62]

קחו בחשבון נושא X וכל שני נשואים S ו-G, הקשורים *כמין וסוג* , כלומר כך שכל ה-S הם G אך לא כל ה-G הם S (כלומר, חלק מה-non-S הם גם G). כאן, שימו לב היטב, S ו-G שניהם מושגים רגילים, כמו ירוק וצבעוני.

- אם כל המקרים של X שצפינו עד כה נמצאו כ-S, וחיפשנו ולא נתקלנו ב-X שאינו S, נוכל להסיק באופן אינדוקטיבי שכל ה-X הם S. הכללה זו תקפה כל עוד לא נמצאו מקרים של X שאינם *S* ; אך אם בסופו של דבר מופיעים X-nonS כלשהם, אנו נדרשים על ידי הלוגיקה האינדוקטיבית לשנות את שיקול דעתנו הקודם, ולפרט אותו ל-. חלק מה-X הם S וחלק מה-X אינם S. שכן אינדוקציה מתקיימת בתנאי [63].
- אותה היגיון חלה על G. [64]לחלופין, בהינתן שכל ה-S הם G, נוכל מ-"כל ה-X הם S" להסיק *באופן דדוקטיבי* שכל ה-X הם G, באמצעות סילוגיזם (איור 1 ׳ AAA). לפיכך, נוכל להניח, שאם אנו מוצדקים להכליל, עבור נושא נתון X, בכל הנוגע לנשוא הספציפי S, אנו מוצדקים לעשות זאת גם גבוה יותר בסולם הסיווג, בכל הנוגע לנשוא הכללי יותר G. זה בסדר מבחינה לוגית אם מובן ומיושם כראוי.
- עם זאת, תהיה זו טעות שיפוט גסה [65]להסיק *מהכללה* תקפה שכזו שייתכן שישנם X שהם G אך לא S (גם אם אנו יודעים שישנם *דברים מלבד X* שהם G אך לא S). בשלב זה, התוכן בפועל "כל ה-X הם G" זהה (בהרחבה ובמרומז בכוונה) ל"כל ה-X הם S" שממנו הוא נגזר [66]. ההבדל בין שתי ההצהרות הוא רק בנוגע *לפרטים מתקנים בסופו של דבר* ...
- נניח שמחר נגלה *X שלמרות ש-G עדיין אינו S* (לדוגמה, אזמרגד בצבע שאינו ירוק). במקרה כזה, נצטרך לפרט את ההיגד הראשון (הספציפי יותר) ל-'חלק מה-X הם S וחלק מה-X אינם S'; אך ההיגד השני (הגנרי יותר) 'כל ה-X הם G' יישאר ללא שינוי.[67]
- אבל כתוצאה מפורטות כזו, למילה "כל ה-X הם G" יש *משמעות מעורפלת יותר* , מכיוון ש-G כבר לא מתייחס עבורנו רק למין S של G, אלא באותה מידה למינים אחרים (שאינם S) שלו. לכן, למרות שהכלל האינדוקטיבי יהיה להכליל כמה שיותר גבוה בסולם האפשרויות, עלינו לזכור שככל שנעלה בסולם, כך נדלל יותר את המשמעות הסופית של ההכללה שלנו.[68]

לכן, למרות שבעיקרון הכללה במעלה הסקאלה היא בלתי מוגבלת, בפועל אנו מתקדמים לאט יחסית כדי לשמור על התועלת הנואטית של הרעיונות וההצהרות שלנו. כדי לתת דוגמה פורמלית: הטענה כל ה-X הם S עשויה לשמש כהנחת יסוד משנית בסילוגיזם שבו S הוא המונח האמצעי, ואילו הטענה כל ה-X הם G - גם אם עדיין זהה בהרחבה ובכוונה לטענה הקודמת - תהיה חסרת תועלת באותו הקשר (כלומר, כאשר S הוא המונח האמצעי).

---

[62] נגעתי בנושא זה (בעקיפין, בהתייחס ללוגיקה אתית) בספרי *"לוגיקה יהודית"* , פרק 13.3.

[63] שכן אדוקציה או הכללה מוצדקות על ידי *שני* עקרונות מהותיים: (1) אישור של השערה על ידי מקרה חיובי, ו-(2) אי-דחיית אותה השערה על ידי כל מקרה שלילי, ושני *העקרונות* חייבים להיות מצייתים באותה מידה כדי שהן יתנהלו בצורה הגיונית. כמובן, ישנם תנאים רבים נוספים המעורבים - ראו את חיבורי "עקרונות האדוקציה" בפנומנולוגיה (פרק VII.1).

[64] כלומר, בהינתן שחלק מה-X הם G (או בהסקת זאת מחלק מה-X הם S), נוכל להכליל לכך שכל ה-X הם G, בתנאי שאין מקרה שלילי ידוע (X-nonG) שיסתור זאת.

[65] כך ראינו אחת הטעויות שעשה גודמן בניסוח "החידה" שלו. טעות זו היא בעלת אופי דדוקטיבי ולא אינדוקטיבי.

[66] זה ברור אם ניקח בחשבון שאנחנו יכולים באותה מידה לקבל את כל ה-X הם G: (א) על ידי הכללה מ-חלק מה-X הם G, שאותה אנו מסיקים מ-חלק מה-X הם S, או (ב) על ידי דדוקציה מ-כל ה-X הם S, שאותה אנו מכלילים מ-חלק מה-X הם S. האמת היא שניתן לטעון ששני אלה שונים במקצת, שכן (א) דורש שנוודא שאין מקרים של X שאינם G, בעוד ש-(ב) דורש שנוודא שאין מקרים של X שאינם S. הבדל זה מתבטא בשלב שלאחר מכן של הפרטיקוליזציה הסופית.

[67] שימו לב שאם נגלה X שאינו G, הוא בהכרח גם אינו S, בהינתן שכל S הם G. במקרה כזה, כמובן שיהיה צורך לפרט את שתי הטענות הכלליות.

[68] בהקשר זה, נוכל להשוות את מושג ה"גרו" של גודמן למושג ה"אומפ" של פיינמן. האחרון, שמוגדר (בלשון המעטה) כ"סוג של נטייה לתנועה", אולי נראה שימושי כדי "להסביר" תופעות שונות, אך הוא כה מעורפל עד שאינו יכול לחזות דבר ולכן חסר ערך (עמוד 19).

יתר על כן, התייחסות ל-"כל X הם G" כהכללה רווחית יותר מאשר "כל X הם S", במובן של מתן מידע על דברים רבים יותר באותו מחיר מבחינת נתונים נתונים, מאותתת על בלבול [69]בין הכללה עבור נושא נתון מפרדיקט צר יותר לפרדיקט רחב יותר, לבין הכללה של נשוא נתון מנושא צר יותר לנושא רחב יותר.

המקרה האחרון הוא צורת ההכללה הרווחית באמת. נניח שכל ה-X הם P, ו-Y הוא מחלקת-יתר של X (כלומר, כל ה-X הם Y, אם כי לא כל ה-Y הם X), אזי הדבר יכלול את ההשראה שכל ה-Y הם P - כמובן, אלא אם כן או עד שיתגלה Y כלשהו שאינו P. הכללים של הכללה כזו מטופלים במלואם בעבודתי " *לוגיקה עתידית*" תחת הכותרת "אינדוקציה פקטוריאלית" (חלק ו').

[69] אשר גודמן, אגב, היה אשם בו בניסוח ה"חידה" שלו.

10. האינדוקציה של האינדוקציה

שני הניסיונות האחרונים הנ"ל לחקות את יום נעשו שניהם על ידי סופרים ופרופסורים ידועי שם באוניברסיטאות יוקרתיות. כשמסתכלים על הטיפול המבולגן שלהם באינדוקציה, אפשר לתהות מדוע [70]. האמת היא שהם פשוט עקבו אחר מגמה מודרנית. לאחר שדיוויד יום במאה ה-18 ׳ על סמך הערכה מקוטעת מאוד של האינדוקציה, הטיל ספק בהיבטים שונים של הידע האנושי, רבים ניסו להרחיב ולהעצים את המתקפה הספקנית הזו. הוא היה בעל השפעה עצומה על הפילוסופיה שלאחר מכן, החל מ... של קאנט [71].

המיתוס לפיו נימוקיו של יום כנגד אינדוקציה, סיבתיות ואמונות אנושיות בסיסיות רבות אחרות היו בלתי ניתנים לערעור נמשכים עד היום, מונצחים על ידי פילוסופים ומורים רבים שאינם משקיעים מספיק מאמץ כדי להרהר, או שאולי חסרים את האינטליגנציה הנדרשת. באופן זה, הפילוסופיה מעוכבת דור אחר דור, מכבידה על ידי אנשים הנאחזים ללא מחשבה במה שלימדו אותם, ובתורם ממלמלים את אותן מנטרות במרדף אחר חוכמה מפוקפקת ותהילה משתקפת.

א. תגובתי הראשונה (אולי קצת רגשית) למגמה מודרנית זו היא הדרשה הבאה על אתיקה מקצועית לפילוסופים.

תפקידו של הפילוסוף או הלוגיקן האחראי, אפשר היה לחשוב, יהיה לתת תמיכה מתודולוגית למיזם הידע האנושי, ולהצדיק, להגדיל ולשפר את האמצעים הזמינים. אבל תפקיד בונה שכזה דורש הרבה מחשבה זהירה, הרבה עבודה מתישה, ורוב האנשים מוצאים שקל יותר להרוס מאשר לבנות. ספקנות נחשבת על ידי רבים כבעלת אופי מודרני, אך אני דווקא מזהה בה התנגדות לקידמה.

אין פירוש הדבר שכתביהם של ספקנים כמו יום היו חסרי ערך לפיתוח הלוגיקה והפילוסופיה. להיפך, הם עוררו לעתים קרובות יותר מחשבה ותגליות ממה שיכלו לעשות סופרים אפולוגטיים יותר. על ידי יצירת חוסר ביטחון אפיסטמולוגי, גם אם באופן שגוי, הספקנים עודדו טיעוני נגד דמיון ועמוקים יותר ממה שהיה נחוץ עד כה. לפיכך, רבים מהם ראויים למקומם הבולט בהיסטוריה, גם אם לא בזכות מאמציהם.

כמובן, גם לא יהיה זה הוגן לאפיין אותם כספקנים *בלבד* . רבים מהם תרמו תרומות חיוביות ניכרות או אפילו גדולות להבנה האנושית בכלל ולפילוסופיה בפרט. הייתה להם אינטליגנציה רבה, הראויה להערצתנו, כבודנו ותודתנו. יש לתת להם את הקרדיט הראוי.

מיותר לציין שאני לא טוען לזרוק את עבודותיהם לפח. כל פילוסוף - אפילו כזה עם הרבה טעויות, אפילו כזה שמטעה במכוון - מעניין מבחינה פילוסופית כביטוי אפשרי של המוח האנושי, וחשוב מבחינה היסטורית לשמור וללמוד אותו ככזה. ההיסטוריה של הפילוסופיה היא, ותמיד הייתה, חלק בלתי נפרד מהמיזם הפילוסופי [72]. הסיבה לכך היא שההיסטוריה של הפילוסופיה מספקת לנו נתונים גולמיים על פילוסופיה ממשית.

---

[70] אני קצת סרקסטי כאן, למען הדיון. האנשים האלה אכן תרמו תרומה משמעותית. לדוגמה, קרל המפל היה בזמנו חבר בחוג וינה; מאוחר יותר, הוא כתב מאמר שהפריך את תיאוריית ה"אימות" של המשמעות (תיאוריה חביבה של אותה קבוצה) בכך שהצביע על כך שהתיאוריה עצמה לא ניתנת ל"אימות" אמפירית כפי שדרשה, ולכן יש להתייחס אליה כחסרת משמעות (ראה יורגראו, עמ' 166). לגבי נלסון גודמן, ראו למשל את הערותיו החשובות על פרדוקס המפל.

[71] למרות שקאנט אינו נחשב בדרך כלל לספקן, משום שניסה לבנות מערכת פילוסופית מורכבת, הפער הבלתי ניתן לגישור בין הדברים כשלעצמם לבין הדברים כפי שהם נראים שהוא יצר הוא למעשה סוג של ספקנות, שכן היא מונעת מאיתנו גישה למציאות ומגבילה אותנו למראית עין בלבד. קאנט למעשה קיבל כמובן מאליו את הניתוח הספקני של יום לגבי ידע.

[72] הרבה יותר, נניח, מאשר ההיסטוריה של הביולוגיה, היא חלק ממדע הביולוגיה.

אף על פי כן, הם אשמים בכך שזרעו בלבול ניכר בתודעתם של אנשים רגילים רבים. אין ספק שתודעה לא ביקורתית אינה רצויה מבחינה אפיסטמולוגית; ידע דיסקורסיבי אינו יכול להתקדם אצל אדם בוטח, יש לשאול שאלות לפני שמציעים תשובות. אך באותה מידה, לא רצויה היא תודעה הנוטה לספקות מוגזמות; זוהי סוג של מחלת נפש, נוירוזה. תודעה בריאה מוצאת אמצע בין הקצוות הללו: היא מחפשת שאלות אינטליגנטיות לשאול, אך היא גם מבקשת למצוא להן תשובות אינטליגנטיות.

מרכיב חשוב בשיטת החשיבה המדעית הוא לחפש חורים או קשיים בכל תיאוריה מוצעת על כל דבר. ביקורת היא מעלה קוגניטיבית, והיא זו שמקדמת את החשיבה [73]. לכן, הנקודה כאן אינה שהספקנים מערערים את יציבותנו באכזריות, אלא רק שהרוח שלהם בעשותם זאת אינה מדעית. שכן אם זה היה כך, הם היו עושים הרבה יותר מאמץ לבדוק את התוקף הפורמלי ואת הבסיס האמפירי של חשיבתם. הם ממהרים לבקר אחרים, אך אינם מפנים בקלות את אותה חרב חדה על רעיונותיהם שלהם.

כפי שהדגמתי שוב ושוב, כאשר בוחנים מקרוב את הרעיונות והביקורות של ספקנים בולטים, מגלים פגמים ברורים למדי בהיגיון ובתצפיות שלהם. הרושם המתקבל הוא שהם היו כה להוטים למצוא פגמים בהיגיון המקובל, עד שלא עשו מאמץ לבדוק שוב את תקפות השיח שלהם. הם שאלו שאלות, אך לא ניסו מספיק לענות עליהן. סקרנותם לא הגיעה רחוק מספיק; הם הפכו במהירות גאים או עצלנים, והחמיצו תובנות חדשות וחשובות.

זה מעלה את החשד שחלקם היו בעלי מניעים הרסניים: הם רצו לפסול את הידע האנושי. יש אנשים שחשים טינה כלפי אנשים או חברה או חיים או העולם או אלוהים, ורוצים להכות בחזרה. יש אנשים שמשתוקקים לשטויות ולניהיליזם, בסופו של דבר משום שרצו להצדיק את חירותם ממגבלות מוסריות או כפייה; אם ההיגיון מוכח כחסר בסיס, הם מסיקים, אז הכל הולך, אנחנו יכולים לעשות כרצוננו!

במקרים אחרים, המניע היה אולי פחות חולני, גרידא רצון לתהילה או אפילו לפרסום. שכן לאור הצלחתו של יום, ספקנות הפכה לאופנתית בחוגים אינטלקטואליים רבים. אנשים רבים חושבים שזו הוכחה לאינטליגנציה, בעוד שלמעשה היא עדות לחולשה אינטלקטואלית. אנשים רבים הם קונפורמיסטים, ומאפשרים לשבחים של אדם בתקשורת וכן הלאה להשפיע על שיפוטם עליו.[74]

כמובן, לפילוסופים ולוגיקאים רבים יש מניעים ומטרות בריאים יותר. אגב, כתביי שלי מהווים ניסיון מתמיד לפתח גישה חדשה ובונה.

אכן ניתן להבין, לאמת עקרונית ולפתח עוד יותר את הידע האנושי, אם פילוסופים ולוגיקאים יאמצו גישה חיובית ובריאה יותר. כשם שרופאים או מהנדסים אינם מתוגמלים רק על אבחון בעיות, אלא על הצעת פתרונות, כך גם פילוסופים ולוגיקאים צריכים להיות. המבחן האמיתי לאינטליגנציה ולכבוד צריך להיות יכולות בונות ולא הרסניות.

ב. לאחר מחשבה נוספת, תגובתי למגמה האנטי-אינדוקטיבית שקבע יום היא שקטה יותר, כדלקמן.

לוגיקה דדוקטיבית הייתה במידה רבה גילוי ויצירתו של אדם אחד, אריסטו (ש, כמובן, היה לו מורה גדול, אפלטון). היא צמחה במידה ניכרת מאז, הודות לתרומתם של רבים, אך עבודתו של מייסדה עדיין נוכחת מאוד ביסודה. כמובן, אנשים עסקו בדדוקציה לפניו, אך הוא הביא כמות עצומה של מודעות עצמית ודיוק למחשבה לוגית כזו. תחת השפעתו הישירה, אנשים רבים עשו פחות טעויות בדדוקציה.

מצד שני, מה *שההיסטוריה של הלוגיקה של האינדוקציה* מבהירה הוא שדיסציפלינה בסיסית זו לא נולדה מזמן ובבת אחת. במבט לאחור, אנו יכולים כמובן לומר שאינדוקציה תמיד שימשה בני אדם, ואפילו במובן מסוים על ידי אבותיהם ובני דודיהם החיתיים. תמיד תרגלנו אינדוקציה, עם יעילות פחות או יותר, ללא צורך בלוגיקאים ובפילוסופים כדי לתאר ולהסביר אותה.

---

[73] ראו למשל: הערותיו של פיינמן באותו נושא, עמ' 27.

[74] מה שאולי הכי מדהים ומעצבן הוא שברגע שפילוסוף צבר תהילה מספקת, אז לא משנה כמה יסודית ותכופה עבודתו מופרכת, אנשים ממשיכים להעריץ אותו. הוא לומד באוניברסיטאות, הופך לנושא של סרטים דוקומנטריים מהללים וכן הלאה. למרבה הצער, כך הדבר שגם אמינותם של אנשים קשורה לעתים קרובות יותר למראה החיצוני מאשר למהות. זה נכון במיוחד בפילוסופיה.

אריסטו ויורשיו היו כמובן מודעים לאינדוקציה במידה מסוימת, אך לא מספיק כדי לפתח תיאוריה שיטתית שלה. תיאוריית האינדוקציה צצה בתקופה מודרנית יותר, עם (הייתי אומר) פרנסיס בייקון. עבודתו של האחרון הייתה חשובה יותר ממה שרבים מבינים. אחריו, בין אם תחת השפעתו ובין אם באופן עצמאי, מדעני פיזיקה כמו גלילאו, ניוטון ורבים אחרים עד היום, השתמשו והבינו את האינדוקציה בבהירות גוברת.

מצד שני, יורשיו הפילוסופיים הישירים של בייקון, כמו לוק, יום ורבים אחרים עד היום, מעולם לא הצליחו להביא את הלוגיקה של האינדוקציה שהחל איתה לעדכנית [75]. במובנים מסוימים הם אף נסוגו, במקום להתקדם. מפתיע באמת עד כמה הספקנות הנרחבת לגבי האינדוקציה נותרה. נראה כי יום הרשים באופן קבוע את חוסר אמונו אצל הוגים רבים מאוחרים יותר.

כדי לתת לכם דוגמה מודרנית אחת, מאתיים שנה אחרי יום - איי ג'יי אייר מדווח שברטרנד ראסל חשב שיש לקבל את ההנחות של המחשבה המדעית באמונה, וכי (במילותיו של אייר):

> *...אין הכרח מלבד הכרח לוגי, כך שאין דבר כזה הכרח סיבתי. סיבתיות היא רק עניין של מה שיום אמר במקור שהיא, כלומר צירוף קבוע, והיא משהו מותנה לחלוטין.*[76]

אייר מסכים איתו. פילוסופים ולוגיקאים רבים אחרים מניחים באופן דומה כי אינדוקציה היא ללא כל בסיס לוגי מוצק, ומביעים הפתעה מכך שהיא עובדת בכלל. אין זה שיש להם הטיה כלשהי נגד חשיבה אינדוקטיבית; הם היו שמחים מאוד להוכיח זאת, משום שהם אמפיריצים בלב ותומכי המדע המודרני. מה שהדוגמה של ראסל מבהירה הוא שהם באמת מבולבלים.

כל זה מלמד אותנו לקח חשוב. והוא *שהאינדוקציה של תיאוריה של אינדוקציה* ארכה זמן, הרבה יותר זמן ממה שמישהו היה מאמין שייקח. וזה די נורמלי ובסדר - השאלה אינה פשוטה, ולכן אין לנו להיות מופתעים מדי שרבים לא הצליחו לענות עליה בצורה משביעת רצון. אחרי הכל, אינדוקציה היא תהליך של ניסוי *וטעייה* . היא מאפשרת טעויות, ותקופות ארוכות של עיוורון וחוסר הבנה.

ההיסטוריה של המדע גדושה במצבים דומים [77]. עובדות מסוימות היו (נראה לנו, במבט לאחור) ברורות מאליהן, אך מדענים טרחו מאוד עד שראו אותן. עובדות רבות היו למשך תקופות ארוכות נטולות הסבר. באופן דומה, בהיסטוריה של הלוגיקה, למרות שבייקון הסביר היטב והדגיש את חשיבות המקרה השלילי באינדוקציה, יום פשוט התעלם מהעצות בניסוחיו על אינדוקציה וסיבתיות.[78]

לפיכך, לאחר שיקול דעת ראוי, עלינו להביט בהיום ובספקנים דומים ללא רגשות רעים, בחמלה. התגלית המודרנית של האינדוקציה והניסיונות לנסח תיאור תיאורטי והצדקה לה - כולם היו חלק מתהליך למידה. אם רבים התקשו בכך, והסיקו מסקנות תבוסתניות חפוזות, אין להאשים אותם. הם עשו כמיטב יכולתם, אם כי ללא הצלחה רבה מדי. כולנו נוטים לטעות ואף אחד מאיתנו אינו יודע-כל.

נניח לדברים שחלפו להיות חלופיים, ועכשיו המשימה היא לחנך אנשים, ללמד את עקרון האינדוקציה ואת כל השיטות הנגזרות ממנו. די לשליליות, ספקנות ופסימיות; הבה לא ננציח את הפגמים ההיסטוריים הללו. במקום זאת, הבה נחנך עידן חדש של בריאות נפשית כללית וכוונות טובות.

---

[75] בעוד שמדענים גילו תושייה עצומה בתכנון ניסויים, ובאופן רחב יותר בניסוח ובחירת תיאוריות בתחומם, ההבנה וההצדקה הכללית של אינדוקציה על ידי פילוסופים ומומחי לוגיקה פיגרו לעתים קרובות הרחק מאחור. בעידן המודרני, אנשים כמו קרל פופר הביאו כמובן לאיזון גדול יותר בין התיאוריה לפרקטיקה של האינדוקציה.

[76] ראה מגי, עמ' 313 ו-315.

[77] סטיבן ג'יי גולד מתעד סיפורים רבים כאלה ומספק לנו הערות מתודולוגיות מאירות עיניים עליהם, בסדרת מאמרים שאני ממליץ בחום. ראו למשל את הערותיו בעמודים 96 ו-97, על "המאבקים הארוכים לחשוב ולראות בדרכים חדשות" ועל "הארת אור של היגיון אל הפינות המעוותות ביותר של בתי כלא מושגיים ישנים, אל תוך ההמונים הסבוכים ביותר של תצפיות מבלבלות".

[78] קצת מזעזע לגלות, לאחר בחינה מדוקדקת, באיזו תדירות מתרחשות טעויות חשיבה ובורות מוחלטת בעבודתו של יום - ולמעשה בעבודתם של נסיכים גדולים ופחותים רבים אחרים של הפילוסופיה המערבית (ולעניין, המזרחית). אני זוכר את ההפתעה והאכזבה הדומות שלי כאשר, לאחר שסיימתי *את "ההיגיון של הסיבתיות* ", תיקנתי את הניתוח שלי של "שיטות החקירה הניסויית" של ג'.ס. מיל, וגילתי כמה טעויות אדם משכיל ואינטליגנטי מאוד כמוהו יכול לעשות.

11. הדיכוטומיה בין גוף לנפש של דקארט

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

רנה דקארט [79]ראה את תודעתו כאמונתו הידועה ביותר, וביקש להסיק עולם חיצוני הכולל חומר מתוך התבוננות פנימית כזו. תוך שימוש בנימוק דומה לטיעון האונטולוגי של סנט אנסלם, הוא הסיק תחילה את אלוהים מקיומו המנטלי שלו; ולאחר מכן הסיק את שאר העולם הנראה לעין מאלוהים. אלוהים, בהיותו בהכרח מתווך הוגן, היה אמור להיות הערב לכך שהידע האנושי יוכל להתפשט אל העולם החומרי החיצוני.

המניע של דקארט במבנה המפותל הזה היה בעיקרו אפיסטמולוגי: הוא רצה לבסס את התוקף העקרוני של הקוגניציה האנושית. עם זאת, דרך הסתכלות מסוימת זו על דברים הפכה לבעיה עבור פילוסופים מאוחרים יותר - שכן נראה היה שהיא מרמזת על תהום רדיקלית אונטולוגית בין הנפש לגוף. אפשר היה להכיר את הנפש באופן ישיר ובוודאות, אבל את הגוף רק בעקיפין ובחוסר ודאות. כמה פילוסופים החלו לפקפק בכך שניתן לטעון שיש לנפש ולגוף קשר סיבתי כלשהו. 'בהיותם כה שונים באופן מהותי, כיצד ניתן לומר שאחד התחומים גורם לשינויים באחר?' - כך טענו.

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

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

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

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

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

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

---

[79] צרפת, 1596-1650.

שימוינו מאוחר יותר, ולא הייתה נוצרת דיכוטומיה מלכתחילה. דקארט למעשה ניסה להמשיך באופן פנומנולוגי; אך מדיטצייתו לא החלה מספיק רחוק אחורה.

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

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

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

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

אנו אכן מקבצים יחד, בלשון הדיבור, את הנשמה ואת תפקידיה (הופעותיה הרוחניות [80]), תופעות נפשיות (זיכרונות, דמיונות – ובעקבות כך, מבנים מושגיים), וכמה תופעות גופניות (מערכת העצבים, כולל המוח וכל התפקודים החושיים והמוטוריים) – כ"הנפש" (או, אני מעדיף לומר: "הנפש"). אבל איחוד כזה הוא פישוט ואין לפרש אותו כמשמעו בהקשר הנוכחי.

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

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

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

סיבתיות . באשר ל"חוק הסיבתיות" שמציעים כמה מבקרים, לפיו תחומי הנפש והגוף שונים זה מזה באופן כה "מהותי" עד שלא ניתן להעלות על הדעת שהם יפגעו זה בזה - גם זה פרי דמיון מוטה. על מה הם מבססים את חוק הסיבתיות לכאורה הזה? אם ניקח בחשבון את מושגי הסיבתיות (סיבתיות דטרמיניסטית) והרצון (סיבתיות דרך רצון) [81], לא נמצא

---

[80] אני משתמש במילה 'רוחני' במובן פשוט מאוד, שמשמעותה 'הנוגע לרוח'. שימו לב גם שהמונחים 'עצמי', 'נשמה' ו'רוח' זהים בעיניי - למרות שחלק מהאנשים מאמינים בעצמי ללא נשמה או רוח, כלומר בודהיסטים (מצד אחד, הרואים בעצמי 'ריק') וביהביוריסטים (מצד שני, המזהים את העצמי לחלוטין עם התופעות הניתנות לתחושה שרוב האנשים רואים כתוצאותיה בלבד).

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

בסיס ל"חוק" לפיו חומרי הסיבה והתוצאה חייבים להיות זהים. חוק כזה ניתן להעלות על הדעת כהשערה; אך מדוע לעשות זאת, אם השערה כזו מעוררת קשיים בלתי פתירים?

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

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

אלה כוללים את העובדה שהעצמי (הנשמה) יכול לרצות אירועים מנטליים מסוימים (למשל, דמיונות מסוימים) ואירועים חומריים מסוימים (למשל, תנועות פיזיות של הגוף) [82]. הוא יכול לעשות זאת (כפי שמתברר באופן אינטרוספקטיבי) בגופו ובנפשו שלו - וגם בעקיפין, במוחות ובגופים אחרים (לפחות באמצעות פעולותיו הפיזיות, אם לא במקרים מסוימים באמצעות פעולותיו המנטליות).

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

"השפעה" פועלת דרך התודעה, ומגבירה או מפחיתה את הקלות או הקושי של פעולה רצונית, אך אינה קובעת אותה; הפעולה נשארת חופשית, אם הסוכן שלה (העצמי הרצה) משקיע בה מספיק אנרגיה (רצון). "גורם סיבתי", לעומת זאת, פועל גם אם אינו מודע לעצמי, ואינו משפיע על הרצון ככזה, אלא מגביל או מרחיב את היקפה. כל זה עקבי למדי, ולא ניתן להעלות נגדו התנגדות הגיונית כהשערה אטיולוגית.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

12. כמה הערות נוספות על הלוגיקה הסיבתית

ההערות הבאות נועדו להעמיק את כתביי הקודמים בנושא סיבתיות.

כשל הרדוקציוניזם. במחקר שלי על הלוגיקה של סיבתיות, קבעתי ש"סיבה של סיבה של משהו אינה בהכרח סיבה של עצמו לאותו דבר" (ראה רשימה של סילוגיזמים סיבתיים תקפים ולא תקפים עבור התנאים המדויקים שבהם זה חל ומתי לא).

עולה בדעתי שניתן לפרש תוצאה זו *כהוכחה פורמלית לכך ש"רדוקציוניזם" לא תמיד חל* .

כשאנחנו מנסים "לצמצם" משהו לחלקיו המרכיבים אותו, אנחנו אומרים שהחוקים החלים על החלקים חלים בסופו של דבר על השלם; כלומר, אנחנו אומרים שהשלם אינו יותר מסכום חלקיו. זה נכון לפעמים, אבל זה לא תמיד נכון. זה נכון כאשר הסילוגיזם הבא תקף, ולא נכון כאשר הוא לא.

Y גורם ל-Z, ו-

X גורם ל-Y,

לכן, X גורם ל-Z.

במקרים מסוימים, אני אומר, למרות שלשלם (Y) יש תכונה מסוימת (Z), אין זה נובע מכך שלחלק (X) יש את אותה תכונה (Z). במקרים כאלה, ניתן לומר באופן הגיוני שהשלם הוא יותר מהחלקים. לדוגמה, למרות שלשלם של אורגניזם אנושי חי יש תודעה ורצון, אין זה נובע מכך שלאחד מחלקיו יש כוחות אלה.[83]

יש להוסיף כי תובנה זו של לוגיקה סיבתית תקפה לכל אופני הסיבתיות. כלומר, ניתן לומר זאת באותה מידה על סיבתיות טבעית, הרחבה, מרחבית, זמנית או לוגית. לפיכך, לרדוקציה או לחוסר צמצום יש משמעויות רבות כמספר אופני האופניות. מכאן נובע שמשהו יכול להיות ניתן לצמצום במובן אחד, אך בלתי ניתן לצמצום במובן אחר.

לפיכך, יש לנו, כפי שרשום במדויק בעבודתי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , את הכללים הפורמליים ליישוב דיונים באופן אובייקטיבי על רדוקציה במקרים ספציפיים. רדוקציוניזם לפעמים ישים ולפעמים לא; ויש לנו דרך לדעת בדיוק מתי הוא ישים ומתי לא. רדוקציוניזם הוא כשל, שימו לב היטב, לא משום שכל רדוקציה היא כוזבת, אלא משום שרדוקציה היא במקרים מסוימים כוזבת.

רשימות לא שלמות של סיבות. יש להוסיף כי הסכימה הנ"ל אינה הדרך היחידה שבה רדוקציה מתרחשת באופן שגוי. לפעמים, רדוקציה מורכבת פשוט מהכרזה על מספר דברים כסיבות חלקיות או חלופיות לתופעה. הכשל האפשרי במקרים כאלה מורכב מרישום *לא שלם של סיבות חלקיות או אפשריות (כלומר, מותנות)* . למרות שהדברים המוצעים כסיבות הם אכן סיבות - הרשימה המוצעת אינה שלמה. ההשפעה של רשימה קצרה מדי כזו היא לצמצם את ראייתנו ולהכפיל את שיפוטינו הסיבתיים השגויים. זו הסיבה שעלינו לכנות זאת כשל: משום שהיא גורמת לנו לחשוב בצורה שגויה.

לדוגמה, הביטוי "טבע או טיפוח" מובן בדרך כלל כמשמעותו שהגורמים לתופעות פיזיולוגיות ופסיכולוגיות הם גנטיים ו/או סביבתיים [84]. אך קיימת אפשרות *שלישית* או גורם חלקי: דהיינו רצון. רצון מסמל בחירה אישית ומאמץ, שינוי

---

[83] ראו גם לדוגמה, גולד, עמ' 283.

[84] ראה לדוגמה, גולד, עמ' 288.

שנוצר על ידי האדם; הוא שונה למדי ואף מנוגד לסיבתיות פיזיות ונפשיות. השמטתו מהרשימה פירושה להטות את השיפוט הרחק ממנו, לכיוון צורות הסבר ביולוגיות ופסיכולוגיות דטרמיניסטיות יותר.

ניתן להבין בנדיבות את הניתוק החסר הזה כמרומז באחרים, אך האמת היא שלא כך הדבר. לעתים קרובות, כאשר אנשים מדברים על טיפוח, הם מתכוונים להשפעתם של אנשים אחרים - למשל, הורים ומורים בתהליך הלמידה. זהו אכן 'טיפוח', אם כי עלינו לזכור שהוא מתייחס לפעולות רצוניות של אנשים אחרים, המשפיעות על רצונו של הסובייקט. עם זאת, לחשוב במונחים כאלה בלבד אינו שם דגש מספיק על רצונו של הסובייקט - במקרה זה, רצונו של הסובייקט ללמוד. לסווג גם זאת כ'טיפוח' יהיה לא הולם. זהו בהחלט גורם שלישי, דהיינו בחירה אישית ומאמץ. לכן, עלינו תמיד לדבר על "טבע ו/או טיפוח *ו/או רצוני* " כאשר מסבירים התנהגות אנושית.

שימו לב שההפרדה בין "גנטיקה ו/או סביבה" גרועה אף יותר מ"טבע או טיפוח", משום שהמילה "סביבה" אינה חייבת לרמוז על כל התערבות אנושית כלל, בין אם של אחרים או של האדם עצמו. היא מרמזת על השפעות מזג האוויר, הרכב המזון, גורמי מחלות - כל דבר מלבד פעולה אנושית. בחירת המילה הזו היא לעתים רחוקות מקרית. יש נטייה בקרב מדענים מודרניים רבים (ביולוגים, רופאים, פסיכולוגים וכו') להימנע במכוון מכל אזכור מפורש של רצון בהסבריהם. הם חושבים שאזכור של רצון יהפוך את השיח שלהם ללא מדעי, וחוששים לאבד אמינות בקרב עמיתיהם. לכן, גם אם הם חושבים על רצון כגורם רלוונטי, הם שומרים על כל ההתייחסויות אליו בסתר. התנהגות דיסקורסיבית כזו אינה כנה או אינטליגנטית.

טיעון סיבתי נפוץ. באופן די אגב כאן, כשאנו מדברים על הלוגיקה הסיבתית, כשאנו אומרים שמשהו (X) הוא הגורם למשהו אחר (Y) *במקרה בודד* , אנו מתכוונים שמתוך כל הסיבות האפשריות ל-Y *באופן כללי* , הסיבה X היא במקרה זה הרלוונטית. לדוגמה, כדי לומר שג'ון מת מהתקף לב, עלינו רק לוודא שליבו של ג'ון הייתה בעיה חמורה מספיק, ולא התרחשה במקרה זה סיבה אפשרית אחרת למוות; וכך, על ידי הוכחה ובחינתה, אנו מסיקים שג'ון מת מהתקף לב.

זה נאמר כתמיכה לטענה שכבר הועלתה, לפיה סיבתיות תמיד מתייחסת לסוגים , לא לפרטים. כאשר אנו מזהים גורמים סיבתיים במקרים בודדים, איננו מזהים את העובדה הכללית של הסיבתיות, אלא את *יישומה הספציפי* למקרה נתון. לפיכך, בדוגמה שלנו, אנו יודעים ממחקרים מדעיים כלליים שבן אדם יכול למות ממגוון סיבות. כאשר בן אדם מסוים מת, ואנו רוצים לדעת את "סיבת המוות", אנו משתמשים בידע הכללי שלנו בצורה דיסקונקטית כהנחת יסוד עיקרית באפודוזה עם הנחת יסוד משנית מתאימה הנוגעת למקרה הבודד.

הטיעון מתנהל כך:

> מוות אצל בן אדם יכול להיגרם כתוצאה מאי ספיקת לב, או סרטן, או... וכו'.
>
> במקרה של ג'ון, מצאנו עדויות לאי ספיקת לב, ולא נמצאו עדויות לגורם מוות אפשרי אחר.
>
> לכן, ג'ון (כנראה) מת מאי ספיקת לב.

כמובן, טיעון זה עלול להיחשב שגוי, אם יתברר שרשימת סיבות המוות אינה שלמה, או אם יתגלה שבעיות מסוימות אחרות אצל ג'ון לא זוהו. מסיבה זו, רצוי לסווג את המסקנה כסבירה בלבד, כתזכורת להנחות האינדוקטיביות העומדות מאחורי הניכוי.

פוזיטיביזם כתזה ההולכת בכיוון ההפוך לרדוקציוניזם, או כעצירתה של הדחף לצמצם. זוהי סירוב (לפעמים שרירותי, לפעמים חכם) לחפור עמוק יותר או לחפש עוד סיבות או הסברים בסיסיים.

דוגמה לכך היא עקרון אי הוודאות של הייזנברג. פילוסופים מסוימים (ובעיקר נילס בוהר) רואים בו, באופן שרירותי משהו (בצורה של ויתור לרוח התקופה של המאה ה-20) , כעיקרון אפיסטמולוגי (המרמז על ספק ביכולתנו לדעת, שכן אנטנות הידע שלנו מוגבלות בהיקפה), בעוד שהוא למעשה לא יותר מעיקרון של פיזיקה.

הדואליות של גל-חלקיק מוצגת לעתים קרובות כהפרכה אמפירית של חוק אי-הסתירה. אך זוהי פרשנות לא הוגנת של אירועים. עובדות המקרה הן שתופעה פיזיקלית מתמשכת עשויה *בנסיבות מסוימות* להתנהג עם התכונות המתמטיות של חלקיק ובנסיבות *אחרות* להתנהג עם אלו של גל. *הנסיבות המעורבות בהחלט אינן זהות* .

מבחינה אמפירית, אין *חפיפה* או "התנהלות הדדית" ממשית של גל וחלקיק באותו הקשר, באותו מקום, באותו זמן, באותה פרספקטיבה של הצופה. שני המצבים מופרדים בבירור על ידי מרחב, זמן או נסיבות אחרות. לכן, חוק אי-הסתירה למעשה אינו מופר לעולם. לכן, לא מתעוררת קושי אפיסטמולוגי או מטאפיזי.

הבעיה שמעלה הדואליות של גל-חלקיק היא במקרה הגרוע ביותר רציונלית בלבד: זוהי חוסר יכולת מפתיע של הכלים *התאורטיים שלנו* , כלומר תיאוריית הפיזיקה והניסויים כמו גם המתמטיקה, לחזות ולהסביר באופן מלא התרחשויות כאלה של תופעות חומריות.

לפיכך, נוכל לומר, בתשובה לפוזיטיביסטים של אי-הוודאות, שמה שמונע מאיתנו ידע מלא ברמה הקוונטית הוא אחד או כל הדברים הבאים:

- אולי, כפי שהם טוענים, העולם הפיזי בנוי בצורה כה גסה, שאין בעולם הזה רמות חומר עדינות יותר מאלה שאנו צופים בהן. במקרה כזה, היכולות הקוגניטיביות שלנו אינן אשמות; העולם הוא כזה. אבל אז, איך נוכל לדעת זאת בוודאות?
- אולי לעולם יש למעשה רבדים עדינים ועמוקים יותר, אך יכולות החישה והמכשירים הניסויים שלנו אינם מספיקים למשימת הגילוי והמדידות שלהם. במקרה כזה, לא מן הנמנע שיום אחד יתוכננו ניסויים רגישים יותר שיאפשרו גילוי פיזיקלי, באופן ישיר או (בהתאם להשערות פיזיקליות מסוימות) בעקיפין.
- ייתכן שהכלים המתמטיים העומדים לרשותנו כיום אינם מספקים. במקרה כזה, לא מן הנמנע שיום אחד נפתח מתמטיקה מתוחכמת מספיק כדי לאחד בצורה חלקה את התופעות הקוונטיות הנצפות.

יכולות התפיסה והאינטליגנציה שלנו מוגבלות, אכן . ייתכן שהייתה לנו יכולת חושי חזקה מספיק כדי לאפשר לנו להבדיל בין חלקיקים לגלים, אך לצערנו אין לנו. ייתכן שהיינו מוצאים דרך עקיפה לעשות זאת, אך לא עשינו זאת - לפחות עד כה. ייתכן שהיינו מפתחים תיאוריה מתמטית המסוגלת להתמודד עם הבעיות שנתקלנו בהן, אך לא עשינו זאת - לפחות עד כה. במובן זה לכל היותר, ניתן לראות את עקרון אי הוודאות כאמירה אפיסטמולוגית.

אבל אנשים שחושבים כך שוכחים שהיכולות הקונספטואליות שלהם (אם כי גם הן לא בלתי מוגבלות) פיצו על המגבלה החושית והטכנית הזו, ולו רק במידה מספקת כדי להבין את האמת (הנראית לעין כיום) של עקרון אי הוודאות. לכן, הבעיה היא עובדתית במהותה ולא אפיסטמולוגית. היא אינה מעמידה בספק את הידע האנושי כשלעצמו, אלא היא ביטוי שלו. הידע שלנו מוגבל בהיקפו, אך לא בהכרח שקרי מסיבה זו.

חשוב להדגיש בהקשר זה את הנטייה המודרנית להסיק "יש" מ"יכול להיות". כשל זה ניכר בהסקתו של בוהר מחוסר ודאות (באשר למה שנמצא ברמה עמוקה יותר של החומר ממה שאנו "עקרונית" - לפחות בהתפתחות הנוכחית של הפיזיקה - מסוגלים לצפות בו) לוודאות של שלילה (כלומר, לוודאות שאין דבר מעבר). אותו כשל נמצא בהסקתו של גודמן של כחול (צבע ספציפי) מ"אפור" (מגוון צבעים אפשריים).

הסיבתיות ב'שדות כוח' . מי שמסתכל על ההגדרות והניתוחים של סיבתיות בספרי " *ההיגיון של הסיבתיות* " עשוי לתהות מה הקשר בין כל זה ל'שדות הכוח', כמו כוח משיכה, חשמל ומגנטיות (רק כדי לציין את הידועים יותר), שהם בליבת תורת הפיזיקה המודרנית. התשובה לשאלה זו כבר מוצעת בספרי " *ההיגיון היהודי*" , נספח 1.3.

אנו מתארים *את הכוח בכל נקודה בשדה* , סביב 'חלקיק' או 'גוף' מרכזי כלשהו (אוסף של חלקיקים רבים ומגוונים המקיימים אינטראקציה), באמצעות משפטי "אם-אז". משפטים אלה בעלי צורה פחות או יותר כזו: "גוף אחר בעל מאפיינים כאלה ואחרים (למשל, מסה, מטען חשמלי או כל דבר אחר המתאים) הממוקם בנקודה זו באותו שדה (כלומר, במיקום מסוים יחסית לגוף המרכזי המדובר) יהיה נתון לכוח בגודל ובכיוון כך וכך, המחושב באמצעות נוסחה כמותית מסוימת (השערה שפותחה בעבר על ידי לוגיקה אינדוקטיבית, למשל חוק ריבועי הפוך)". מיותר לציין שטענה זו היא *תיאורית בלבד* : היא אינה מספרת לנו מדוע או כיצד מתרחש כוח כזה (בלתי נראה ורחוק) בכלל - אני משאיר את השאלה הקשה הזו לפיזיקאים לענות עליה!

משפטים מסוג "אם-אז", שהן *טענות מותנות טבעיות או הרחבה* בלוגיקה פורמלית, הן הטענות הסיבתיות (או ליתר דיוק, הסיבתיות) הבסיסיות שנותחו בעבודתי על לוגיקה סיבתית. חשוב להבין שהטענות הסיבתיות המתאימות לשדות כוח

מתייחסות בדרך כלל לסיבתיות *חלקית ומותנית* , מכיוון שכוחות עשויים להגביר או להקטין זה את זה (ובמקרים מסוימים לבטל זה את זה). כלומר, יחס הכוח הפועל בין שני גופים, המחושב באמצעות הנוסחה האלגברית הרלוונטית, חל עליהם כפי שהוא רק בהנחה שאין גופים אחרים בסביבתם. מובן מאליו שאם מעורבים כוחות נוספים בו זמנית, יש לחשב את ההשפעה נטו שלהם לפני שנוכל לחזות נכון את התנועה העוקבת (אם בכלל) של הגוף או הגופים הרלוונטיים.

אם כבר מדברים על תנועה, האם ניתן לתאר את התנועה הנובעת משדות כוח כתנועה הנובעת ממנוחה? בספרי *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , פרק 8.1, אני מציע שיצירת תנועה ממנוחה היא מאפיין מובהק של רצון.

לפחות על פני השטח [85], נראה ששדות כוח סותרים את טענתי זו. לדוגמה, החזק אבן מעל הקרקע, ואז תן לה ליפול; או שוב, הנח שני מגנטים קלים זה לצד זה היטב במנוחה, וכאשר תשחרר אותם הם ימשכו או ידחו. במקרים כאלה, תאוצה ממנוחה מתרחשת בבירור. עם זאת, זה שונה בבירור ממה שאנו מניחים שהרצון עושה. במקרה של כוח משיכה או מגנטיות (או סוגים אחרים של כוחות שדה), התנועה מתוכנתת מראש, כלומר באותן נסיבות היא תמיד תהיה זהה בגודל ובכיוון. בעוד שבמקרה של רצון חופשי, אותו גורם עשוי באותן נסיבות לבחור בגודל ובכיוון רצון שונים. במובן האחרון, הרצון באמת יוזם תנועה ממנוחה.

שימו לב גם שבדוגמאות שניתנו לעיל, רצון היה מעורב בהבאת האבן או המגנטים למצבם ההתחלתי, והם הוחזקו שם לרגע נייחים על ידי רצון. התנועה בעצמים אלה מוחזקת כאילו באופן מלאכותי בהקפאה; מכאן מושג האנרגיה ה"פוטנציאלית" בפיזיקה. תנועה היא התצורה העיקרית של העולם הטבעי (תחום הסיבתיות הדטרמיניסטית), בעוד שחוסר התנועה בו נובע מאיזון זמני של כוחות מנוגדים. בעולם הרוחני (כלומר, תחום הסיבתיות האישית), לעומת זאת, תנועה נובעת מדי פעם ובמידה מסוימת מרצון ממשהו שנמצא במנוחה במהותו.

"הרמוניה שנקבעה מראש" של ליבניץ . ניסיונו של יום להחליש את קשר הסיבתיות יכול להיות מושרש במידה מסוימת בדוקטרינת "הרמוניה שנקבעה מראש" המצויה בפילוסופיה של גוטפריד ליבניץ [86]. רעיון זה מחליף מעין *הקבלה* את המושג המקובל של סיבתיות. כלומר, על פי דוקטרינה זו, הסיבה והתוצאה המשוערות *פשוט מתרחשות* באופן קבוע יחד או ברצף.

הסדירות הנצפית, על פי ליבניץ, אינה נובעת מקשר סיבתי או קשר בין שתי התופעות (כאן מסומנות כסיבה ותוצאה משוערות). במקום זאת, כל אחת מהן מתפקדת באופן עצמאי בהתאם לטבעה, אך במקרה הן (או תוכנתו על ידי אלוהים) להיות בפאזה. ניתן להמחיש זאת באמצעות שני שעונים שבמקרה תמיד מראים את אותה השעה, אם כי המנגנונים שלהן אינם קשורים.

אני מזכיר כאן דוקטרינה זו כדי להפריך אותה, שכן ייתכן שיש בה שמץ של אמת עקב אי-הבנה נפוצה של טבע הסיבתיות. כי אחרי הכל, מהו מה שאנו מכנים טבע הדברים אם לא מקריות *המאפיינים* הנצפים השונים שלהם? אך מושג הסיבתיות אינו מבוסס על מציאות גרידא; הוא מסתמך על מושגים מודאליים, כלומר על מושגי האפשרות וההכרח. ובפרט, סיבתיות טבעית מבוססת על המונולוגיות הטבעיות המתאימות. המושג חורג מנתונים תפיסתיים, אם כי אנו מנסים לבסס אותו על נתונים כאלה.

כלומר, לטעון ש (למשל, תוך שימוש בקביעה החזקה ביותר של סיבתיות כדוגמה שלנו) ש-P הוא "סיבה שלמה והכרחית" של Q אינה רק טענה שנוכחות של P מלווה בנוכחות של Q ושהיעדרויות של P מלוות בהיעדרויות של Q. לא - זוהי טענה ששילוב או רצף אירועים כזה לא רק אינו משתנה, אלא הוא בלתי משתנה. זה הכרחי; כלומר, במקרה של אופן טבעי: זהו צורך טבעי. או במילים אחרות: שלילתו בלתי אפשרית מטבע הדברים. אם לא מועלית טענה כזו, איננו יכולים לומר באמת שאנחנו דנים בסיבתיות.

ניתן להבהיר זאת אם נבחן את הניתוח המטריציאלי עבור הקביעה המדוברת, כלומר את הטבלה הפשוטה הבאה (שנלקחה מספרי " *הלוגיקה של הסיבתיות* "):

---

[85] פיזיקאים עשויים בסופו של דבר, או אולי כבר הגיעו, לראייה דינמית יותר של פעולתם של שדות. תיאוריות מסוימות מצביעות על כך שהן כוללות חלקיקים או גלים כלשהם בתנועה (למשל, גרביטונים). אבל כאן, הבה ניקח שדות כפשוטם, אם אפשר לומר כך.

[86] גרמניה, 1646-1716.

מטריצת "P היא סיבה מלאה והכרחית ל-Q".

יַחַס	פריטים	
חודש	**ש**	**פ**
1	1	1
0	0	1
0	1	0
1	0	0

בטבלה מאקרואנליטית זו, ה-"1" וה-"0" תחת הפריטים P ו-Q מסמלים בהתאמה נוכחות והיעדרות של פריטים אלה בצירופים שונים. אבל ה-"1" וה-"0" תחת הקשר " **mn** " (המסמל סיבתיות מלאה והכרחית) משמעם בהתאמה "אפשרי" ו"בלתי אפשרי". כלומר, במקרה האחרון, עצם אי-התרחשותה המתמשכת של צירוף PQ המדובר אינו מספיק כדי להוכיח את הסיבתיות המוצהרת, יש להניח שצירוף כזה לעולם לא יתרחש, משום שהוא לא יכול להתרחש. הוכחה כזו אפשרית מבחינה לוגית הודות לעקרון האינדוקציה, והיא אפשרית רק בדרך זו.

הדוקטרינה של ליבניץ מקבלת למעשה סיבתיות זמנית, סיבתיות מרחבית, סיבתיות הרחבה ואפילו סיבתיות לוגית, אך דוחה באופן שרירותי סיבתיות טבעית. אופני המודל השונים הללו, ומכאן הסיבתיות, זהים כולם באופן עקרוני, ונבדלים רק בבסיס ההכללה (ובמידת הצורך גם בפרטיזציה) שהם כרוכים בה. כורח זמני ("תמיד נמצא") דורש הכללה מכמה זמנים לכל זמנים של משהו שקיים; כורח מרחבי ("נמצא בכל מקום"), מכמה מקומות שלו; כורח הרחבה ("נמצא בכל המקרים"), מכמה מקומות לכל המושגים של מושג כלשהו; כורח לוגי (בכל אופן שבו הוא מתבטא), מכמה מקומות לכל ההקשרים עבור ידע כלשהו.

ההבדל היחיד של כורח טבעי (שוב, גם אם הוא מבוטא באופן מילולי) הוא הדרישה שלו להכליל מכמה נסיבות לכל הנסיבות המקיפות אירוע כלשהו. אם מתקבל סוג אחד של הכללה, אין הצדקה טכנית לדחיית כל סוג אחר; התהליך האפיסטמולוגי והטיעון האינדוקטיבי זהים בכל מקרה. כפי שכבר הוסבר, פעולות הכללה בודדות עשויות להתברר כלא נכונות, אך לא ניתן להכחיש את התהליך באופן עקרוני ללא סתירה עצמית. יום עושה את אותה טעות, כפי שהוצג קודם לכן.

יש להוסיף כי ליבניץ רקח את התיאוריה הסיבתית הלא-מודאלית (כלומר, ללא צורך טבעי) הזו כדי לתמוך בתיאוריה המוזרה שלו על "מונאדות", לפיה העולם מאוכלס על ידי ישויות (הנקראות מונדות) הקיימות ומתפקדות באופן עצמאי לחלוטין זו מזו. כדי להסביר כיצד, למרות עצמאותן ההדדית הנטענת, אנו יכולים לצפות בדפוסי התנהגות מתואמים לכאורה בין דברים, הוא הניח את רעיון ההרמוניה שנקבעה מראש.

יתר על כן, לדעתו, לא היה זה צירוף מקרים גרידא, אלא סדר אשלייתי שתוכנת במכוון על ידי אלוהים. ככל הנראה, ליבניץ לא העלה בדעתו שמושגי העצמאות והתכנות האלוהי של המונאדות דורשים הבנה מודאלית של סיבתיות לצורך ניסוחם. הוא למעשה אמר שאירועים עולמיים אינם גורמים זה לזה, אלא שיש להם סיבה משותפת - אלוהים; זוהי עדיין הודאה בסיבתיות כשלעצמה. לפיכך, הוא היה מעורב באופן מרומז בגניבת מושגים או בסתירה עצמית - אלא אם כן ניקח בחשבון שהוא לא היה כמו יום, שהכחיש סיבתיות *דה יורה* (בעיקרון), אלא רק *דה פקטו* (בתחום מוגבל).

הבעיה העמוקה יותר עם תיאוריית המונאדות העצמאיות של ליבניץ היא כפייתה של מבנה "רציונלי טהור" גדול על המציאות, ללא קשר לניסיון. זוהי דוגמה למה שבורסטין כינה בצדק " *השיטה האפריורית הגרמנית* " (עמוד 237). אנו מוצאים את אותה פסיכו-אפיסטמולוגיה אצל קאנט והגל, ופילוסופים גרמנים רבים אחרים (אם כי לא כולם) - נטייה לבנות מערכות אינטלקטואליות מסיביות (המבוססות על מספר תצפיות ותובנות מגמתיות, תוך התעלמות קלה מנתונים אמפיריים מנוגדים ומגבלות לוגיות). זהו לא רק כישלון של אמפיריציזם ראוי, אלא באופן רחב יותר של הבנה של הדרישות הרבות של אינדוקציה אנושית אובייקטיבית. הוגים אלה - למרות כל האינטליגנציה שלהם ותרומתם החשובה

- נסחפים באופן רומנטי על ידי תפיסותיהם הסמויות, מבלי להתחשב בערפול שלהם ולהיבטים האנטי-אמפיריים שלהם. הם מונעים רגשית על ידי השאיפה להיות הגאון הגדול שפתר את כל הבעיות במכה אחת, ולכן מתלהבים בקלות מתרופות פלא לכאורה.

13. תוספת (2009)

1. בנוגע **לעקרון האחידות** , שנדון בפרק 2. יש לציין כי ההנחה הבסיסית של עיקרון זה היא הטענה המסוימת "דברים מסוימים (בין אם יסודות של ניסיון ובין אם תוצרים של הפשטה) בעלי מאפיינים משותפים". אין מדובר בהכללה, משום שאינה כללית! זוהי בסך הכל הודאה בכך שהעולם שאנו מתמודדים איתו נראה כבעל חזרתיות מסוימת, ללא כל דעה קדומה לגבי היקף החזרה הזו.

ובאשר לאופן שבו ידועה אמת הטענה הספציפית הזו - זה לא כל כך על סמך ניסיון אלא על סמך היגיון. שכן אם ננסה לטעון שהיא סותרת, כלומר ש"לשום דבר אין מאפיין משותף עם שום דבר אחר", נהיה אשמים בסתירה עצמית, שכן השימוש בכל מושג שהוא (כמו "דבר", "יש", "מאפיין", "משותף" וכו') מסתמך על הנחה שלשני דברים או יותר יש מאפיינים משותפים מסוימים, שבזכותם נוכל לתת להם שם משותף. ואי אפשר לומר שלדברים אין שום דבר במשותף מלבד השם שאנו מיישמים להם באופן קונבנציונלי (נומינליזם), שכן אפילו פנייה לשם משותף מרמזת על כך ששני המופעים או יותר של השם המדובר הם "אותו" שם באופן ברור, כך שזוהי התנגדות לא עקבית.

לפיכך, עקרון האחידות מבוסס על טענה פרטיקולרית הכרחית מבחינה לוגית.

2. בדיון על תפיסה חושית בפרק 4, שכחתי להזכיר את **תומאס ריד** (סקוטלנד, 96-1710). למרות שההיסטוריה המודרנית של הפילוסופיה נוטה להתעלם ממנו או להתעלם ממנו, בן דורו ובן ארצו של דיוויד יום זכה במהלך חייו לכבוד רב יותר מהאחרון, בשל גישתו השכלית הבריאה לפילוסופיה. ריד דחה את טענתו הספקנית של יום (ושל אחרים) לפיה מה שהאדם תופס הם רשמים פנימיים, כלומר תוצרים מנטליים של התהליך הפיזיולוגי של התחושה, והגן בכישרון רב על התפיסה הריאליסטית הישירה לפיה מה שהאדם תופס הם גורמים פיזיקליים חיצוניים לתחושות. יום היה מודע לביקורתו של ריד על עבודתו, אך נותר אדיש לטיעוניו למרות שהיו חדים וסבירים יותר משלו. גם מאוחר יותר, עמנואל קאנט (בן דורו הצעיר של ריד) כמעט ולא הקדיש תשומת לב לטיעוניו של ריד.

יש לציין כי לעיתים מתבלבלים בטעות בין ריאליזם ישיר לריאליזם נאיבי. למעשה, אלו אינם מושגים פילוסופיים זהים, אם כי לעיתים הם עשויים לחפוף. ריאליזם נאיבי מתייחס למעשה לתפיסת עולמו של האדם הפשוט, אשר לוקח כמובן מאליו את המציאות והחומריות של העולם הנראה סביבו מבלי לשאול שאלות לגבי אמיתותה ומהותיותה של הופעה זו. ריאליזם ישיר אולי משתמע באופן הגיוני מריאליזם נאיבי, אך בוודאי אינו משיב על רמיזה זו. ריאליזם ישיר הוא התפיסה, כפי שכבר צוין, שאנו תופסים את העולם עצמו ולא ייצוגים מנטליים לכאורה של העולם.

מתנגדי הריאליזם הישיר טוענים כי תמיכה בפילוסופיה זו יכולה להיות רק טיעון שרירותי או טיעון מעגלי. עם זאת, האשמה זו אינה נכונה. ההצדקה העיקרית לריאליזם הישיר היא חוסר העקביות הלוגי הברור של התפיסה ההפוכה, אותה דגל יום, וג'ון לוק לפניו וקאנט אחריו. רשמים, רעיונות וייצוגים המנותקים באופן עקרוני מאובייקטים חיצוניים מובילים בהכרח לסתירה עצמית - ולכן הם פגומים הרבה יותר מבחינה מתודולוגית. אי אפשר לטעון שרעיונות או רשמים מייצגים (כלומר נותנים גישה עקיפה ל) דבר מעבר לייצוג אם טוענים תחילה שאין להם גישה ישירה לשום דבר מעבר להם. ברגע שתומך הריאליזם הישיר טען כך (ובדרכים רבות אחרות) את טיעונו, אי אפשר עוד להאשים אותו במדויק בריאליזם נאיבי. במקום זאת, יש לתייג את הריאליזם שלו כעדין (יחסית).

עם זאת, ההבדל החשוב והמדויק ביותר בין ריאליזם נאיבי לריאליזם עדין אינו טמון בסתירה העצמית של האנטיתזה של הריאליזם הישיר, אלא בהתייחסות לפנומנולוגיה. אם הריאליסט הישיר מסתפק בטענה שתפיסה חושית היא תפיסה של המציאות הפיזית (בניגוד לייצוגים שלה), הוא עדיין מתפקד ברמה נאיבית יחסית. הבנתו עדינה לחלוטין רק כאשר

הוא מגיע להבנה שההשערה הקודמת היא השערה אינדוקטיבית (טובה מכל אחרת) המודה בתופעות הנתפסות כמראית עין *בלבד* (כלומר, לא בהכרח כמציאויות או בהכרח אשליות, אלא כמציאויות ואולי גם אשליות).

לפיכך, למרות שגישתו של ריד, המבוססת על השכל הישר, לריאליזם ישיר הייתה עדיפה מבחינה לוגית על פני הפילוסופיות הקוגניטיביות הייצוגיות האבסורדיות של לוק, יום וקאנט, ייתכן שזו לא הייתה המילה האחרונה בנושא, שכן הפנומנולוגיה עדיין לא הייתה מפותחת במיוחד. אין פירוש הדבר שלא הייתה פנומנולוגיה בגישתו של ריד, אלא רק שלא הייתה זו פנומנולוגיה יסודית. ריד, בכל מקרה, לא טען שענה על כל השאלות בנוגע לריאליזם ישיר, ואכן עד היום נותרו בעיות מכריעות רבות בלתי פתורות (כפי שהוסבר בטקסט העיקרי שלי).

3. בדיון על האמצעים והמטרות האתיים בפרק 7, 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, שכן שיח אתי חל רק על יצורים בעלי חיים וליתר דיוק על נשמה, כלומר יצורים בעלי כוחות תודעה, רצון והערכה כמונו, בני האדם.

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.

Book 2. ביקורת קצרה על חוסר ההיגיון של קאנט

ביקורת קצרה על חוסר ההיגיון של קאנט הוא ניתוח ביקורתי קצר של כמה מהרעיונות והתזות האפיסטמולוגיות והאונטולוגיות הבולטות בספרו המפורסם של עמנואל קאנט, "ביקורת התבונה הטהורה".

זה מראה שקאנט לא היה במצב שבו יוכל לבקר את התבונה, משום שלא הבין כראוי את פעולתה וגם לא היו לו הכלים הלוגיים הדרושים למשימה.

המציאות הטרנסצנדנטלית של קאנט, הדיכוטומיה האנליטית-סינתטית שלו, השקפותיו על חוויה ויצירת מושגים, ועל צורות הרגישות (מרחב וזמן) וההבנה (שתים עשרה הקטגוריות שלו), כולם נתונים כאן להערכה לוגית קפדנית ונמצאים פגומים עמוקות - ובמקומם מוצעות תיאוריות קוהרנטיות יותר.

הערת המחבר

כמובן, אין לפרש את כתיבת המאמר הנוכחי, המתמקד בכמה מהשקפותיו הלא הגיוניות של קאנט, כדחייה של כל מה שהוא אומר. אני רואה רבות מתרומותיו כמעניינות ומלמדות מאוד. יתר על כן, אני מודע היטב לכך שמערכת פילוסופית רחבה ומורכבת כמו זו של קאנט אינה ניתנת ליחס הוגן בכמה עמודים, במיוחד ללא תביעה למומחיות בפילוסופיה של קאנט. כל שאני מקווה לעשות כאן הוא לשרטט בגסות כמה מרעיונותיו הבסיסיים, ולתת את הערותי ההגיוניות ביחס אליהם. רבות מההערות הללו, לדעתי, מקוריות, ולכן אני חש דחיפות מסוימת בכתיבתן. כמובן, יהיה נחמד אם יום אחד יהיה לי האומץ לקחת על עצמי את המשימה הקשה של כתיבת ספר גדול ומפורט על מחשבתו של קאנט, אך בינתיים, חשיפה קצרה זו תצטרך להספיק.

1. המציאות הטרנסצנדנטלית של קאנט

רנה דקארט ודיוויד יום, ופילוסופים אחרים של הנאורות, העשירו ודושלו את הפילוסופיה המערבית. הם העניקו לה רוחב ועומק הולכים וגדלים, אך הם גם הטמיעו טעויות מחשבה חמורות רבות, שרבות מהן התעכבו ונתקלו במחלות עד היום. חלק מהטעויות הללו היו בלתי נמנעות, בהיותן בסך הכל צפיפות של בעיות עמוקות ועתיקות נפוצות; אך טעויות רבות היו יכולות להימנע במאמץ רב יותר.

ניתן לומר את אותו הדבר על עמנואל קאנט [87]. אפילו כשהוא ניסה ברצינות לתקן חלק מהנזק שנגרם לפילוסופיה על ידי קודמיו, הוא גרם להרס מיותר ועמוק יותר. לדוגמה, תיאוריית המציאות שלו החריפה מאוד (אם כי הוא הכחיש אותה) את הדיכוטומיה הקרטזית בין גוף לנפש. מה שבפילוסופיה של דקארט היה שאלה שלא נענתה במלואה הופך אצל קאנט למוסד. כאן נבחן תחילה את המורשת הפילוסופית הזו, דהיינו הדיכוטומיה המפורסמת שלו בין:

- **דברים כפי שהם נראים** , או " **תופעות** ", המרכיבות את העולם **האימננטי** של החוויה המשותפת, שהוא (לפי קאנט) אשליה.
- **דברים כשלעצמם** , או " **נומנה** ", אשר (לפי קאנט) יוצרים עולם **טרנסצנדנטלי** שאליו אין לנו גישה אמפירית, שהוא המציאות.

לפי קאנט, שתי קבוצות אלה של דברים (או עצמים) שונות בהכרח, ולכן מהוות עולמות נפרדים. אנו יכולים 'לדעת' את עולם המראה, ככל שיש לנו גישה אליו דרך החושים שלנו וההיגיון הרגיל שלנו ביחס אליהם. אך זהו בהכרח אינו העולם האמיתי, שכן הוא נגוע בתודעה. עולם המציאות הוא מעצם הגדרתו בלתי ניתן להכרה, שכן לחושים אין גישה אליו, ואם הייתה להם גישה, הוא לא היה עוד אמיתי באופן עצמאי. לפיכך, אין לנו ידע אמיתי ולא יכול להיות לנו כזה.

קאנט הלך בעקבות יום באמונה ש"הידע" של האדם מוגבל ומעוות בהכרח, משום (כלומר, פשוט מעצם העובדה) שהוא מתווך על ידי החושים. אנו תופסים רק את מה שהחושים מציגים לנו, אך אין לנו ידע על האופן שבו הדברים מעבר לרשמים שהם נותנים לנו הם באמת. קאנט ניסה למתן או להתגבר על מסקנות שליליות כאלה על ידי תביעה לידע מסוים באמצעים אחרים, כלומר באמצעים רדיקליים לא אמפיריים.

לדבריו, התפיסה וההבנה שלנו את העולם הן תוצאה של סינון או עיצוב של הרשמים החושיים שלנו באמצעות אינטואיציות *אפריוריות* (של מרחב וזמן) ומושגים *אפריוריים* (כגון סיבתיות). "צורות טהורות כאלה של רגישות והבנה" כופות עלינו השקפה בסיסית מסוימת של העולם, באופן בלתי תלוי (כלומר, ללא קשר או פנייה ל) כל תוכן של תחושה. הן תנאים מוקדמים מבניים של, בהתאמה, כל תפיסה וכל הבנה מושגית, אשר לפיכך *קובעים במידה מסוימת* את מחשבותינו ללא כל התייחסות לחוויה, שמשמעותה למעשה " *סובייקטיבית* " (במובן אחד של המונח, כלומר לפחות לא אובייקטיבית).

---

[87] גרמניה, 1724-1804. ניתן לקרוא *את "ביקורת התבונה הטהורה" של קאנט* (1781; מהדורה שנייה [1787]) ברשת בכתובת http://philosophy.eserver.org/kant/critique-of-pure-reason.txt . להסבר קצר עליה, ראו http://en.wikipedia.org/wiki/Critique_of_pure_reason (אם כי יש לזכור שיש חילוקי דעות בין פרשנים).

קאנט התייחס לגישה הפוכה זו לידע האנושי (ההופכת את ההנחה האמפיריציסטית המסורתית שכל הרעיונות חייבים לנבוע מהניסיון) כ"מהפכה הקופרניקנית" שלו [88]. אך כמובן, על ידי ניסיון פתרון כזה לקושי שהיום הציב בפניו, קאנט רק אישר עוד יותר את הבעיה.

אבל, אני טוען, כל האמור לעיל מבוסס על *טענות שרירותיות ואי הבנות* .

כל טענותיו הללו הן הנחות יסוד ולא מסקנות. אם נשאל באיזו מתודולוגיה מאומתת קאנט הצדיק את אמונותיו הללו, קשה לתת תשובה משכנעת. מאחר וקאנט (כמו יום) ויתר למעשה על מורכבויות הלוגיקה האינדוקטיבית, או שאולי מעולם לא הכיר או הבין אותן, הטיעונים שהוא מציג יכולים להוות רק הצגה סביב מה שהוא פשוט דרך אינטואיטיבית-הצהרתית של פילוסופיה [89]. גישה סמכותנית כזו (הוא *אומר* לנו מהי האמת, מנקודת מבט פריבילגית) עלולה להוביל לטעויות וחוסר עקביות.

אולי הדרך הטובה ביותר להגיב לרעיונות כאלה היא לא להתמקד כל כך במקורם הסבוך והמפוקפק מהנחות יסוד מפוקפקות, אלא להתרכז בזיהוי והערכת התוצר הסופי. יהיה זה טיפשי לדחות את כל מחשבתו של קאנט על הסף בגלל פגמיה, שכן היא מכילה גם תובנות ופרספקטיבות חדשות ומעניינות רבות, אשר אכן מעשירות את הפילוסופיה. עם זאת, מחשבתו עשירה גם בחורים וסתירות; ואלה בהחלט ניתן וצריך להיות מודגשים.

תחומים . יש לציין כי למרות שקאנט, שצידד בהום, הכחיש רשמית את קיומנו של ידע טרנסצנדנטלי, רעיון המציאות הטרנסצנדנטלית נותר מרכזי בפילוסופיה שלו.

כלומר, למרות שלא דגל רשמית ביכולת אנושית עם גישה לתחום הנומנל, העובדה הפשוטה שהיא בכלל נשקלה ונידונה (כמשהו שעשוי להתקיים באופן מתקבל על הדעת) העניקה לה סוג של לגיטימציה. בדרך זו קאנט יכול היה לאכול את עוגת הטרנסצנדנטלית שלו (*דה יורה*) וגם לקבל אותה (*דה פקטו*). כמובן, להגות משהו לא מרמז באופן מוחלט שהוא קיים. אבל הצבת רעיון הקיום האפשרי במרכז השיח של האדם אכן מסמלת אמונה אפקטיבית בו ואישורו. הרעיון משמש בעקיפין ובאופן מוסתר, ומחלחל בהדרגה [90].

יתר על כן, מכיוון שקאנט רואה בעולם המראית עין כמקביל לעולם המאמינים בו ונחקר על ידי מדעי הטבע (כלומר, העולם החומרי), הוא זקוק לעולם טרנסצנדנטלי כדי להצדיק ולהסביר אמונות פחות חומרניות כמו אלוהים, נשמות, נפש, תודעה, רצון חופשי, אתיקה, אסתטיקה וכדומה (כלומר רוחניות). שכן, בעודו מביע מס שפתיים למגבלותיו המדעיות לכאורה של יום על ידע, מטרתו הפילוסופית ושאיפתו של קאנט הן להתעלות מעל למגבלות אלו ולהחיות מחדש את דאגות הפילוסופיה שהן לכאורה ביטלו [91]. לפיכך, בסופו של דבר, למרות שהוא נזהר שלא להכריז על כך במפורש מדי, קאנט תומך באופן מרומז במציאות טרנסצנדנטלית (כלומר, על-טבעית).

אף על פי כן, הפילוסופיה של קאנט היא בבירור, באופן כללי, סוג של ספקנות. שכן, למרות שהוא (בניגוד לספקנים רדיקלים יותר) אינו מכחיש במפורש, אלא מניח בשתיקה (ולפעמים גם במפורש במידה מסוימת), שיש דברים כשלעצמם מאחורי הדברים כפי שהם נראים, הוא עדיין מכחיש את יכולתנו לגשת אליהם באמצעות יכולות הידע האמפירי שלנו (בעיקר איברי החישה והמוח שלנו), וכך למעשה גוזר עלינו לנצח את העולם המוגבל והווירטואלי של המראה החיצוני.

---

[88] לקרוא לזה מהפכה היה הולם. לקרוא לזה קופרניקוס, אני לא כל כך בטוח, כי היתרונות או החסרונות לא היו דומים. הרצון הזה לחקות את קופרניקוס, ולמצוא נוסחה חדשה וגאונית שת"הפוך את הדברים", תפתיע ותרשים את כולם, הוא יהירות מוחלטת. פילוסופים ולוגיקאים חייבים ללמוד להתגבר על זה בתוך עצמם, ולהסתפק בפיתוח או באבולוציה במקום במהפכה. קאנט, למרות כל היקף וגאונותו, היה בעל תודעה שלא הייתה ממושמעת מספיק על ידי היגיון ונסחפה בקלות רבה מדי על ידי פנטזיות מעורפלות.

[89] שימוש במילה "אינטואיטיבי" כאן במובן המזלזל יותר שלה.

[90] לדוגמה, כאשר קאנט מדבר על "דדוקציה טרנסצנדנטלית", הוא למעשה טוען לעצמו סוג של "ידע טרנסצנדנטלי". הוא אולי מתחפש לזה כ"דדוקציה", אבל החלק ה"טרנסצנדנטלי" הוא מה שחשוב. קראו את שפתיו.

[91] מעניין לציין את הדמיון (לא מקרי) בין קאנט לויטגנשטיין בהקשר זה. האחרון מבטל את השפה הרגילה, וסבור כי הדברים שבאמת חשובים ומעניינים את הפילוסופיה אינם ניתנים להשגה; אך יחד עם זאת הוא נאחז בעניין נוגה באותם דברים רחוקים. כמובן, כל זה היה יומרני, שכן ויטגנשטיין מעביר לנו את כל זה באמצעות שפה רגילה (כיצד עוד יוכל להציג לנו את התזה שלו?), מה שאומר שמעשיו אינם עולים בקנה אחד עם מחשבותיו, מה שאומר שיש לראות את האחרונות כוזבות (מכיוון שהראשונות הן בלתי נמנעות).

מכאן נובע, באופן פרדוקסלי, שמה שאנו אמורים לכנות מכאן ואילך מציאות (כלומר, מציאות *טרנסצנדנטלית*) הוא בהכרח משהו דמיוני עבורנו, שכן אין לנו דרך אמפירית או יוצאת דופן לדעת זאת; ואת עולם המראית עין שאנו כן מכירים יש לכנות אשליה (שכן הוא עקרונית *שונה ממציאות* כזו). כמובן, כל התרחיש הזה נטען כאמת, כלומר כמציאות, ולכן אנו מוזנים כאן בסתירה עמוקה.

יש לציין כי דילמה מצערת זו היא תוצאה של דחייתו של יום את הלוגיקה האינדוקטיבית. אם האינדוקציה מוטלת בספק, חשיבה היפותטית היא צורה בלתי מקובלת של התנהגות קוגניטיבית אנושית, שכן בלוגיקה דדוקטיבית גרידא (אם דבר כזה היה בכלל מתקבל על הדעת), תזה חייבת להיות נכונה או שגויה - אין דרגות של אמת מתקבלות. השערה גרידא, תזה שאין לה ראיות מיוחדות התומכות בה מלבד משמעות המונחים שלה (אם כזו), היא בהקשר זה בהכרח שגויה.[92]

אם השערה גרידא אינה לגיטימית, כך גם *ספקולציה* (בין אם מטאפיזית ובין אם אחרת). שכן תזה ספקולטיבית אינה רק היפותטית, אלא יתרה מכך, איננו יכולים לחשוב על דרך שבה היא תוכל בסופו של דבר להתחזק או להתכחש אמפירית. כלומר, היא לא רק שטרם אומתה או הופרכה, היא באופן עקרוני לא ניתנת לאימות ולא להפרכה. בהקשר זה, האפשרות שיום אחד נוכל לחשוב על דרך לבחון את הספקולציה שלנו אינה מתקבלת כטיעון, שכן רק ודאויות בצורה כזו או אחרת מקבלות אמינות.

יש להדגיש כי הדיכוטומיה המוצהרת בין הדברים כשלעצמם לבין הדברים כפי שהם נראים, בכל דרך שבה קאנט מגיע אליה, מובנת על ידו כמרמזת על *שני תחומים מנוגדים* . הם מוצגים ככאלה שאין להם למעשה קשר זה לזה, או לפחות ללא קשר שניתן להוכיח; לכן, פער ביניהם הוא בלתי נמנע (מבחינה אפיסטמולוגית, אם לא אונטולוגית). מכיוון שהם אינם קשורים זה לזה או בעלי קשר לא ידוע, הם בהכרח סותרים חלקית או לחלוטין.

כדי להפריך את קאנט, עלינו לשאול תחילה *כיצד הוא עצמו יודע מספיק* על תחום טרנסצנדנטלי זה כדי לדעת שהוא אינו קשור, שונה וסותר את תחום הידע הרגיל? אם הוא שולל מבני אדם כל אמצעי להכרת "מציאות אמיתית" כזו, אז הוא סותר את עצמו בעצם הדיון בנושא, שכן לעשות זאת, אפילו באופן היפותטי, פירושו לטעון לאמצעי להכרתו, מעין.

ראוי לציין שגם קאנט, בהקשרים מסוימים, רואה את תחום הפנומנציה כנגרם איכשהו ובמידה מסוימת *על ידי* התחום הנואומנלי. אך יהיה לו קשה להסביר כיצד נודע לו על סיבתיות כזו, בהתחשב במערכת האמונות שלו (לגבי ידע אמפירי ולגבי ידיעת סיבתיות). באמצעות חשיבה לא הגיונית שכזו, קאנט מייחס לנו בורות בלתי ניתנת להפרדה (שאותה הוא כמובן פטור איכשהו, לפחות במידה מסוימת).

ניכר שקאנט פועל בו זמנית בשני מישורים. כמו כל אדם רגיל בפועל, הוא רואה את עצמו במגע עם המציאות החיצונית ומסוגל לדעת במידה מסוימת האם רעיונותיו תואמים לה או לא, האם הם נגרמים על ידה או לא. מצד שני, כפילוסוף שהושפע מטענתו של יום לפיה אנו מכירים רק את הרשמים שלנו ולא את העובדות החיצוניות שאנו מאמינים שגרמו להם, הוא נאלץ מבחינה אינטלקטואלית לדחות כל אמונה שכזו, שכלית. כל מערכת הפילוסופיה שלו היא ניסיון לספק את שתי הנטיות הללו בו; אך הוא לא היה אדם הגיוני מספיק כדי למצוא פתרון עקבי.

כיצד, אם כן, נוכל לשאול, אנו מגיעים בדרך כלל להבחנה בין מציאות למראית עין? איזו תשובה נוכל להציע במקום זו של קאנט? עלינו להסביר כיצד מושגים אלה מובנים הן לקאנט והן לנו, שכן יש לקחת בחשבון ולהסביר באופן משביע רצון את יכולתו לדבר על דברים אלה ואת יכולתנו להבין אותו.

האמת היא שאנו מגיעים למושגים אלה *ביחס זה לזה* . מציאות היא עבורנו אפיון *של* רוב המראות, *למעט* המעטים שאנו מסווגים כאשליה בגלל בעיות אמפיריות או לוגיות סבכות שהן מולידות. לפיכך, מראה הוא *המאפיין המשותף של* מציאות ואשליה, ולא שווה לאשליה ומנוגד למציאות. לעומת זאת, מראה הוא היבט של מציאות רחבה יותר, כלומר העובדה שהאחרונה ניתנת (לפחות בחלקה) לידיעה דרך התודעה.

---

[92] אנשים שחושבים כך שוכחים שמדע אינו ודאות, אלא דיסציפלינה בתוך אי-ודאות (ראו פיינמן עמ' 28-15). המדע מתקדם באמצעות דמיון - שהוא בהכרח בתחילה, ובמובן מסוים לנצח, היפותטי במידה מסוימת. תזה היא היפותטית גם אם היא "רק בקושי ניתנת להעלות על הדעת"; כלומר, גם אם אמינותה נמצאת בגבול התחתון של האמת, בתנאי שלא הופרכה על ידי ניסיון או היגיון. לתזה כזו עדיין יש מעמד וערך אפיסטמולוגי מסוימים, גם אם היא אינה ניתנת להשוואה בוודאות לתזות עם ראיות נוספות התומכות בהן. בקצה השני של טווח אמיתות זה, יש לנו אמיתות מובנות מאליהן, כלומר נתונים אמפיריים טהורים או סתירות של הצהרות סותרות את עצמן.

מכאן, שני המושגים קשורים למעשה - כל אחד מוליד את השני, בין אם בדרך אפיסטמולוגית ובין אם בדרך אונטולוגית. דברים כשלעצמם ידועים על ידי הצטברות של הופעות; אנו תופסים בהדרגה *היבטים, חלקים או מאפיינים* של הדברים עצמם, ו(באמצעות השוואות וניגודים ופעולות לוגיות אחרות) יוצרים מושגים אמינים לגביהם. המושג "דברים כשלעצמם" אינו צץ באופן ספונטני בראשנו משום מקום, כמעין שמועה על עולם שמעבר לשלנו; הוא צץ תחילה כאפיון של רוב מרכיבי עולמנו.

לכן, בפועל, המציאות מתגלה רק *כתת-קטגוריה* של מראה חיצוני, ולא כקטגוריה פנומנולוגית *המנוגדת לזו* של מראה חיצוני. שני המושגים הרמוניים, לא דיסוננטיים. המציאות לפעמים מנוגדת באופן לגיטימי לאשליה (מראה אשלייתי), אך לעולם לא למראה חיצוני כשלעצמו (*qua* appearance), שימו לב היטב. כל המראה החיצוני, בין אם אמיתי ובין אם אשלייתי, הוא חלק (לא שוויוני במעמדו) מאותו עולם אחד. וכל *מציאויות לא ניכרות* שעשויה להתקיים בסופו של דבר (כפי שאנו יכולים להניח או לשער באמצעות אקסטרפולציה) הן באופן הגיוני גם חלק מאותו עולם אחד.

כך ניתן ליישב באופן לוגי את המושגים הבסיסיים הללו. קאנט לא הצליח לראות זאת.

הרעיון של "מציאות אחרת" מסתורית מאחורי (או מעל או מתחת או מעבר) המציאות הרגילה הוא מבנה מאוחר יותר, של שאמאנים, מיסטיקנים דתיים ופילוסופים. ייתכן שיש בו אמת מסוימת, אך הוא אינו יכול לדחוק את התפיסה הבסיסית של מראה אמיתי לעומת מראה אשלייתי. ייתכן שבסופו של דבר נבסס מושג של "מציאות אמיתית" או "מציאות אולטימטיבית" לעומת המציאות הרגילה, באמצעות תובנה מיסטית משכנעת כלשהי או בסופו של תהליך אינדוקטיבי ארוך, אך זה ירחיב או יעמיק ולא יבטל את המציאות הנראית בדרך כלל.

אם נקרא לתחום המשוער, הנסתר בדרך כלל, כפי שעשה קאנט, "התחום הנואומנלי", דבר אחד בטוח לגביו - הוא אינו מורכב מ"קבוצה נוספת של תופעות", הקיימות איכשהו בנפרד מריבוי התופעות של החוויה הרגילה. לפיכך, ניתן להניח בבטחה שה"נואומנון" הוא *יחידתי ו... לא-פנומנלי* . על סמך תובנה זו, אנו יכולים אולי להשוות אותה לזו הבסיסית של המוניזם הפילוסופי, או ל'בסיס ההוויה המקורי' או ל'תודעה המקורית' של הבודהיזם, או שוב לאל המונותאיזם.

היכולות שלנו . לטעון שדברים אינם כפי שהם נראים מבחינה חוקתית, פירושו לטעון שיכולות הקוגניציה שלנו (יהיו אשר יהיו [93]) גורמות לדברים להיראות שונים ממה שהם באמת. בכך שהוא מנוגד מציאות ומראה זה לזה, קאנט טוען למעשה *שעצם העובדה שיש לנו יכולות* תפיסה והבנה מבטלת אותן. הוא מקבל כמובן מאליו שיכולות ידע כאלה מעוותות *בהכרח* – רק משום שהן יכולות, כלומר מבנים כלשהם שדרכם יש לרכוש ידע.

כמובן, קאנט אינו תוקף את כישורינו בצורה כה חזיתית. הוא למעשה טוען שהוא מגן עליהם, שהוא מרחיב את כוחותיהם. אך בכך שהוא מעניק *להם* את הכוח להבין רשמים חושיים, הוא מגביל מאוד את כוחות הקוגניציה *שלנו וכך יוצר פער בלתי ניתן לגישור* בינינו לבין העולם סביבנו. מתורתו נובע באופן הגיוני כי כישורינו אינם מסוגלים לחבר אותנו למציאות האמיתית, ויכולים לספק לנו רק מראית עין של מציאות.

אבל טענה מרומזת זו שלו אינה מוכחת כלל, לא באופן דדוקטיבי ולא באופן אינדוקטיבי. היא מבוססת על ניתוחו של יום את הסוגיה; אך אם נבחן זאת, נגלה שהיא מכילה שגיאות עובדתיות רבות ושגיאות חשיבה. יתר על כן, בכך שהוא טוען לדעת למה היכולות שלנו מסוגלות או לא מסוגלות, קאנט - במסגרת מערכת הפילוסופיה שלו - עוסק בידע טרנסצנדנטלי. שכן אם אנו יכולים להכיר רק את *התוצרים הקוגניטיביים* של היכולות שלנו, אז לא רק המציאות החיצונית אינה ניתנת לידיעה, *אלא גם היכולות שלנו* אינן ניתנות לידיעה. תחת משטרו, להכיר את המתווך שלנו... עקרונית, יכולות יהיו בלתי אפשריות בדיוק כמו לדעת מה נמצא מעבר להן [94].

הספק הבסיסי של קאנט והמערכת הפילוסופית העצומה שבנה סביבו, הם, בסופו של דבר, רק טענות שרירותיות הנובעות מבלבול אישי מוחלט. אינטליגנטי ככל שיהיו ובעלי כוונות טובות, זוהי השורה התחתונה. כל העניין נראה אמין לחלק מהאנשים רק משום שהם פשוט לא הרהרו מספיק על ההשלכות הכרוכות בכך - כלומר, משום שהם עדיין מבולבלים כמוהו.

---

[93] יכולות הקוגניציה של האדם הן המנגנונים הפיזיולוגיים והפסיכולוגיים המאפשרים את התודעה של אדם לדברים שאינם עצמו, ואולי גם של עצמו. איננו צריכים להגדיר אותם בצורה מדויקת הרבה יותר כדי לדון בהם, אם כי כמובן נוכל לומר שהם כוללים (לפחות, באופן הברור ביותר) את איברי החישה ואת המוח.

[94] שימו לב היטב למחשבה הרפלקסיבית הזו, שפרשנים רבים על קאנט החמיצו.

כדי לתת אנלוגיה פיזיקלית לתפיסתו של קאנט את היכולות שלנו - זה כמו לומר שעצם העובדה שמים מועברים דרך צינור היא הוכחה לכך שמה שיוצא בקצה השני אינו מים, או מים מלוכלכים. או שוב, זה כמו לומר שמידע המעובד על ידי מחשב בהכרח מעורבב על ידו (כלומר, לפעמים אתה מזין אותו ב-1 והוא מחזיר באופן ספונטני 0, או להיפך). מערכות פיזיקליות מסוימות אכן משפיעות באופן משמעותי על הדברים שהן מעבדות, אך אין זה אומר שכולן עושות זאת.

באופן דומה לגבי מנגנוני החישה שלנו והמוח שלנו. בהחלט ניתן להעלות על הדעת שהיכולות שלנו מעבירות מידע מבלי לעוות אותו מצורתו. מסנן לא בהכרח מתפקד בצורה שגויה. כדי לטעון שהוא תמיד מתפקד בצורה שגויה, צריך להדגים את העובדה הזו באופן ספציפי. איננו יכולים סתם לומר זאת, או להכליל מתפקודים לקוי מסוימים לאחרים שאינם דומים להם. איננו יכולים סתם להניח שכל מה שעומד בינינו לבין העולם בהכרח חוסם או מעוות את התצוגה; ישנם מסכים שקופים למעשה.

יתר על כן, איננו יכולים להניח שהיכולות שלנו מעוותות *מבלי להיות אשמים בסתירה עצמית* , שכן אנו כנראה משתמשים ביכולות אלו כדי לטעון זאת. *לכן* , יש להודות באופן הגיוני באי-עיוות מסוים. טיעון זה הוא *מכת חסד* כנגד כל רעיון של תפקוד לקוי חוקתי של כישורי הידע האנושיים. אם קאנט טוען נגדי שהטענה שלו היא היוצא מן הכלל היחיד לכלל, הוא נדרש באופן הגיוני לספק הוכחה משכנעת כלשהי, אשר מסיבה אמינה כלשהי פוטרת את היכולות בהן *הוא* משתמש בטענת הטענה. נטל ההוכחה מוטל עליו, אם הוא רוצה לפטור את עצמו מהספקנות שלו כלפי היכולות שלנו.

יתר על כן, בניגוד להצעתו של קאנט, איננו מסננים, מעצבים, מעצבים או משפיעים בדרך אחרת על חוויית העולם שלנו באמצעות "צורות" כמו מרחב וזמן או סיבתיות. אנו *מקרינים מנטלית "שכבות-על"* (כלומר תבניות שקופות) על שדה המראה, מחלקים אותו מנטלית לחלקים ולייישויות נפרדות, בגדלים שונים ובמרחקים שונים זה מזה, מניחים את קווי המתאר והעומק של הדברים, משווים ומנגדים את מידותיהם, מציינים מנטלית את רצף האירועים, את נוכחותם והיעדרויותיהם, את תדירותם.

על סמך תצפיות ראשוניות ורציונליות כאלה, אנו ממשיכים בתהליך ההמשגה ומסיקים מסקנות רבות על העולם. למרות שהאובייקט מושפע, שום דבר מזה אינו משפיע על האובייקט.

לדוגמה, כאשר אנו מכלילים את כל בני האדם תחת מחלקת "בני אדם", איננו מבצעים בשום אופן שינוי ממשי בעצמים שכינינו בני אדם, אלא רק משפיעים (או מבטאים) את התפיסה שלנו (או ליתר דיוק, את התפיסה) של עצמים אלה, ומרמזים שלעצמים יש מכנה משותף וייחודיות מסוימים המצדיקים את סיווגם תחת כותרת אחת. סיווג כזה נחשב *כהשערה אינדוקטיבית בלבד* , בכל מקרה, שכן לא ניתן לשלול שיום אחד סיווג אחר ייראה לנו מתאים יותר. ההיסטוריה של הביולוגיה, למשל, גדושה בשינויים כאלה בסיווג.

באופן עמוק יותר, החושים אינם *מתווכים* בינינו לבין העולם הנראה מעבר להם (ובכך מסתירים את העולם מנקודת המבט שלנו). תחילה אנו חווים את העולם החיצוני עצמו *באופן ישיר* . החושים ממלאים תפקיד מסוים בהפעלת חוויה זו ובשינונה, אך הם אינם מעכבים או מטשטשים אותה. *זוהי ההשערה היחידה העקבית* ביחס לתפיסת אלמנטים חיצוניים . לטעון את ההשערה ההפוכה (כלומר, שאיננו תופסים חומר, אלא רק תמונות או השפעות נפשיות אחרות של חומר) סותר את עצמו; לכן אמיתות ההשערה שלנו מובנת מאליה, בלתי ניתנת להפרכה מבחינה לוגית.

חשוב שהפילוסופיה תבשיל סוף סוף, ותסכים להיות ממושמעת על ידי לוגיקה אינדוקטיבית ודדוקטיבית כאחד [95]. פילוסופים חייבים להבין, לקבל ולהפנים את העובדה שכל *תיאוריה* שמייצרת סתירה חייבת להיזנח ולהיות מוחלפת בתיאוריה חלופית, או לפחות לשנותה עד שתהפוך לעקבית. אם נעריך את תיאוריית הידע של קאנט תוך התחשבות בעיקרון בלתי מעורער ובלתי נמנע זה, אנו נאלצים מבחינה לוגית לדחות אותה. כל פילוסופיה היא *השערה אינדוקטיבית* , אשר חייבת לזכות ולשמור על כבודנו באותו אופן כמו תזות המוצעות בתחומים אחרים.

אם נמשיך, כמו קאנט, ללכת בעקבות *השערתו של יום* , לפיה איננו חווים את העולם עצמו, אלא רשמים או רעיונות מסוימים שעשויים לשקף את העולם, לעולם לא ניתן לעצמנו את ההזדמנות לחקור *את ההשערה החלופית* שאנו כן חווים את העולם עצמו. ההשערה הספקנית של יום אינה עקבית. קשה אמנם לנסח את ההשערה החלופית, אך לפחות

---

[95] זו תהיה "מהפכה קופרניקנית" אמיתית - או ליתר דיוק, אבולוציה! לשחרר את הפילוסופיה מלחזור על אותן טעויות שוב ושוב. להסתכל מעבר לדפוסי החשיבה שלנו.

היא עקבית. אם נישאר משותקים לנצח מנקודת המבט של יום על דברים, לעולם לא נעשה מאמץ לדמיין ולבחון דרכים ואמצעים לנסח את תיאוריית התפיסה הישירה.

הפעולות הקוגניטיביות שלנו הן באופן עקרוני שקופות; הן אינן משפיעות בשום צורה ישירות על האובייקטים שאנו צופים בהם או משנות את מראהם בעינינו. לפחות, הן לא עושות זאת *אם נזהר* שלא להיסחף אחר רעיונותינו ללא תשומת לב ראויה לפרטים ולהיגיון. אם אנו צופים ונחשבים באופן מעורפל ורופף (או גרוע מכך, באופן מעוות), אנו כמובן עשויים לצפות לעיוותים. זה מהווה שימוש לרעה, שימוש לא נכון, ביכולות שלנו.

בני אדם, אין ספק, *נוטים לטעות* . ראשית, אנו בורים במידה רבה, פשוט בגלל גודלו העצום של העולם סביבנו. יתר על כן, לעתים קרובות אנו תופסים (או ליתר דיוק, תופסים) דברים בצורה שגויה, כפי שאנו מגלים מאוחר יותר. רבים מהרעיונות והתיאוריות שלנו התבררו כשגויים, למרות שדבקנו בהם זמן רב מאוד. וכמובן, תחת השפעתן של אמונות שגויות כאלה, אנו מוטעים מדי יום בתפיסותינו ובתפיסותינו, במובן שאנו עלולים (א) לא לתפוס דברים מסוימים שקיימים משום שאיננו מצפים להם, או (ב) לתפוס דברים שנעדרים או לתפוס דברים בצורה שגויה, על ידי בלבול בין הדמיון או הציפיות שלנו לתצפיות; או (ג) אנו עלולים לפרש באופן שגוי את מה שאנו תופסים או לא תופסים.

אבל אין לראות בהשפעות השליליות שאמונותינו הנרכשות עשויות להיות על התפיסות והתפיסות המאוחרות שלנו כסנוורות או עיוותים הנובעים מהיכולות הקוגניטיביות שלנו. נכון שאיננו חפים מטעות; אך אין פירוש הדבר שאנו חפים מטעות *לחלוטין* . הבעיות במקרים כאלה הן פשוט מידע לא מספק, ולמרבה הבושה, פרקטיקה לוגית לא מושלמת, כגון התעלמות מפרטים, הסקת מסקנות חפוזות וכן הלאה. ההוכחה לכך שאין להאשים את היכולות היא שדווקא *באמצעות אותן יכולות אנו מגלים ומתקנים מדי פעם את השגיאות הנדרשות* .

התפיסות שלנו, ובאופן נרחב יותר, התיאוריות שלנו, עשויות כמובן להשפיע גם על דברים *בעקיפין, לאחר מעשה, על ידי השפעה על פעולותינו* ביחס לאובייקטים הרלוונטיים. לדוגמה, אם אנשים מסוימים מסווגים בני גזע אחר כתת-אנושיים, מחשבה זו תגרום להם לעסוק במעשים גזעניים, לפגוע ואולי להרוג את אלה שהם שונאים. אבל אין לבלבל הרס כזה של האובייקט על ידי מעשים המבוססים על מחשבות שגויות עם עיוות קוגניטיבי כפי שמציע קאנט. זה קורה, אם לחזור על עצמו, לאחר מעשה.

אינדוקציה . ההתקפה על יכולותינו מצד יום, קאנט ופילוסופים רבים אחרים נובעת ביסודה מכישלון בהתחשבות ובהבנת הנמקה אינדוקטיבית. בניגוד לאמונתו של יום, כפי שהראיתי במקום אחר, אין "בעיית אינדוקציה". יום פשוט עשה טעויות גדולות באינדוקציה ובדדוקציה כאשר הציג בעיה זו ובעיות קשורות אחרות. באשר לקאנט, הוא פשוט קיבל את דעתו של יום כמובנת מאליה, ללא כל ביקורת ביקורתית באמת.

עקרון האינדוקציה מאמת את הידע האנושי, פשוט על ידי דרישה מאלה המכחישים את הידע שהם יעשו יותר מאשר רק לטעון את טענתם הספקנית - כלומר שהם מספקים השערה רלוונטית, עקבית ואמפירית מספיק התומכת בעמדתם התיאורטית. אם הם אינם יכולים לעשות זאת, אז נוכל באופן סביר להמשיך להסתמך על חושינו ועל התבונה שלנו. אם נבחן את ספקותיהם מקרוב, נגלה שהן השערות (או אפילו ספקולציות), המתייחסות, באופן הדוק או רופף, לקשיים אמיתיים או מדומיינים בהנחות מסורתיות, אך אינן נטולות עצמן חולשות שוות או גרועות יותר.

עקרון האינדוקציה הוא שמה *שנראה נראה כמציאות עד אשר יהיה לנו ניסיון או סיבה כלשהם המצביעים על כך שאנו עוסקים באשליה* . מראית עין היא מציאות, אלא אם כן הוכח אחרת. ספקנות גורפת היא בלתי אפשרית מבחינה לוגית; ספקנים חייבים להוכיח את טענותיהם באופן ספציפי. עיקרון זה עומד בבסיס חוקי המחשבה של אריסטו, וקושר אותם יחד בנוסחה מתודולוגית אחת וחזקה מאוד.

איננו יכולים להחזיק בהשערה ההפוכה, לפיה עצם העובדה שלמראית עין היא הוכחה לאשליה – שכן טענה כזו תהיה מכחישה את עצמה. אם כל מראית עין היא אשליה, אזי האשליה של המראה היא אשליה. מכאן נובע שלפחות חלק מהמראה האמיתי – *חייב להתקבל כמציאותי* . כדי לטעון שמשהו, כל דבר, הוא אשליה, יש צורך להציג ראיות או טיעון *ספציפיים* לכך. אשליה אינה יכולה אלא להיות יוצאת דופן; אי אפשר לקבל אותה ככלל. שכן אשליה היא מעצם הגדרתה הכחשת המציאות; לכן, כדי לטעון אשליה יש להכיר תחילה במציאות מסוימת. אין דרך לצאת מהיגיון הזה, למרות שסופיסטים ממשיכים להתעלם ממנו.

ב"מראה" אנו מתייחסים לאופי המשותף של "מציאויות" ו"אשליות" כאחד - כלומר, זהו המשותף לשני אפיון סותר אלה של כל "דבר". שלושת המונחים מרמזים, כאשר אנו משתמשים בהם, גם על היות קיים וגם על היותו תוכן של התודעה. לפיכך, מראה הוא משהו, בין אם אמיתי ובין אם אשלייתי, *שאנו מודעים לו* . הוא *קיים* לפחות במידה זו, כלומר כאובייקט של התודעה, אם כי לאו דווקא מעבר לתודעה. אם הוא קיים *רק* בתודעה, הוא אשלייתי; אם הוא קיים *גם* בתודעה וגם מחוצה לה, הוא אמיתי.

שימו לב היטב שמושג המראה הוא ניטרלי ביחס לשאלה האם התוכן הנוכחי של התודעה הוא "אובייקטיבי" או "סובייקטיבי". מראה הוא רמת שיקול המתרחשת לפני שסוגיה זו נפתרת או צריכה להיפתר. לפיכך, מראה הוא "לא אובייקטיבי ולא סובייקטיבי" - או ליתר דיוק, ובמילים פחות פרדוקסליות, הוא משאיר את הסוגיה פתוחה לעת עתה.

אנו סבורים שדברים רבים קיימים גם מבלי שנדע על כך; כלומר, אנו מאמינים בדברים *אמיתיים אך אינם נראים לעין* . אנו עושים זאת על בסיס העובדה שדברים בחוויה שלנו אינם מופיעים כולם יחד, אלא חלקם מופיעים בו זמנית, אחרים בזמן אחר; כמו כן, חלק מהדברים נעלמים, ואז אולי מופיעים מחדש. יתר על כן, לאנשים נראים לעין שונים יש חוויות שונות. לפיכך, באמצעות אקסטרפולציה, בדרך של השערה אינדוקטיבית משכנעת שמטרתה *לשלב את כל הנתונים הללו* , אנו מכירים במציאות שמעבר למראית עין.

עם זאת, ניתן לדון בהנחה זו באופן עקבי רק בזהירות רבה. איננו יכולים לטעון שאנו יודעים משהו מחוץ לתודעה, שכן ברגע שאנו טוענים טענה כזו אנו כוללים אותה בתוך התודעה. עם זאת, אנו יכולים לטעון שאנו יודעים *משהו* באופן מושגי ועקיף, מבלי לרמוז שיש לנו מודעות מלאה אליו, במובן שניסיון ישיר מקנה. אנו יכולים לטעון באופן עקבי לידע היפותטי, מבלי לרמוז על סופיות קטגורית. כלומר, במסגרת אינדוקטיבית, ישנן *דרגות* בין ידע לבורות.

כעת, הנקודה שאני רוצה להעלות כאן היא שבביקורת על רעיון המציאות "הטרנסצנדנטלית" או "נואומנלית" של קאנט, אני לא כמו פילוסופים רבים לפניי ששוללים ממנו או מאיתנו את הזכות לספקולציה מטאפיזית (או אפילו איזושהי תודעה טרנסצנדנטלית ישירה). אני לא מערער על התפיסה (או אפילו התפיסה או ההסתברות) של מציאות מעבר לזו שאנו חווים בדרך כלל. במקרה כזה, מה לא בסדר בדעתו של קאנט? פשוט זה: שהוא מעמיד את התחום הטרנסצנדנטלי המשוער *כנגד* התחום הרגיל, הן מבחינה אפיסטמולוגית והן מבחינה אונטולוגית.

הוא טוען שמציאות כזו מבחינה טכנית אינה ניתנת להכרה כלל , אך הוא מרמז שהוא יודע אותה מספיק כדי לאשר אותה במידה מסוימת. הוא סבור שהיא שונה באופן קיצוני ואף מנוגדת לה, אך הוא סבור שלכושר החושי שלנו יש גישה רק למראה החיצוני. סתירות פנימיות כאלה, המעניקות לתאוריה של קאנט את טעמה הפרדוקסלי האופייני (ולכן "עומק" לפי הערכתם של אנשים טיפשים מסוימים), הן שיש להדגיש ולאתגר.

מבחינה הגיונית, יהיה זה מקובל למדי לקבוע שלא משנה כמה אנחנו יודעים, לעולם לא נהיה כל-יודעים; כלומר, שתמיד יש עוד מה לדעת. יהיה זה אפילו מקובל למדי לומר שיש דברים שלעולם לא נדע עליהם, שאנחנו לא יכולים 'לדעת' אלא באופן ספקולטיבי מאוד. כל זה עקבי, אם זה מנוסח בדרך של הסתברות אינדוקטיבית, כלומר כהשלכה היפותטית מהנתון אל הלא ידוע או אל הבלתי ניתן לידיעה במידה רבה. אבל לא ניתן להציע זאת כפי שעשה קאנט כאמת קטגורית, הידועה באמצעים "דדוקטיביים" לחלוטין.

כדי לתת דוגמה קונקרטית: אנו יכולים לדמיין שהיקום שלנו, היקום החומרי של פיזיקאים ואסטרונומים [96], הוא רק גרגר אבק ביקום חומרי גדול בהרבה, מלא במיליוני גרגירי אבק נוספים כאלה. המדע עשוי להגיע למסקנה כזו מסיבה כלשהי (רעיון כזה כבר מוצע במידה מסוימת בתורת המיתרים, על ממדיה החדשים הרבים). או שאנו עשויים לתפוס זאת כאפשרות ספקולטיבית לנצח, ולטעון שהטלסקופים שלנו ומכשירי תצפית אחרים אינם יכולים לקחת אותנו מעבר ליקום בן 13.7 מיליארד השנים הנראה לנו.

טענות סופיות כאלה שונות מאוד מטענתו של קאנט על מציאות טרנסצנדנטלית. לא בגלל הצעות מיסטיות כלשהן שיכולות להיות לתיאוריה שלו - שכן נוכל לנסח גם ספקולציות עקביות בנושא זה. אלא פשוט משום שהיקום הגדול יותר שהם מציעים מוצג *כהרחבה נוספת* של היקום הקטן לכאורה, ולא כאנטיתזה שלו. בפרספקטיבה לא-קנטיאנית שכזו, החוויה נותרת הבסיס האולטימטיבי של כל ידע, גם אם היא הופכת מרוחקת וספקולטיבית מבחינה אינדוקטיבית.

---

[96] למרות שהמדע הנוכחי מעריך את רוחבו של היקום כ-13.7 מיליארד שנות אור, הוא אינו שולל באופן מוחלט משהו מעבר לו; כפי שפיינמן מנסח זאת: "אבל הוא פשוט ממשיך הלאה, כשקצהו בלתי ידוע כמו קרקעית הים ללא תחתית" (עמוד 10).

גם אם ספקולציה כזו היא במידה רבה בלתי ניתנת לאימות ובלתי ניתנת להפרכה, היא לפחות נשמרת עקבית ככל האפשר עם כל החוויה.

מצד שני, בפרספקטיבה הקאנטיאנית, החוויה מופחתת ובסופו של דבר מבוטלת. ראשית, החוויה נזנחת למעשה כולה כלא מסוגלת *בפני עצמה* ליידע אותנו לגבי שום היבט של המציאות; עלינו להסתמך על "צורות של רגישות והבנה" לא אמפיריות כדי להפיק ממנה ידע כלשהו . כלומר, בידע רגיל, החוויה טובה כמו לא קיימת, לפני שהתבונה נכנסת לתמונה ומעניקה לה צורה יצירתית. שנית, באשר לידע של המציאות *האולטימטיבית* , החוויה (ואכן, התבונה) היא משהו נטול כל ערך אפיסטמולוגי או משמעות אונטולוגית כלשהי. כלומר, החוויה (ואכן, התבונה) היא מטעה עקרונית , כלומר בהכרח שגויה.

זהו ה"אידיאליזם" הטרנסצנדנטלי הרדיקלי הזה (כלומר, אנטי-ריאליזם) שמייחד את הפילוסופיה של קאנט, והופך אותה לבלתי ניתנת לביצוע מבחינה לוגית. משקיפים ופרשנים רבים אינם מצליחים לזהות את האנטינומיה הבסיסית הזו אצל קאנט, משום שהשיח של קאנט מורכב ורחב היקף, והוא מלא בקירובים שנראים סבירים כלפי חוץ של המצב האנושי. הוגים רבים אחרים, כמובן, מבינים את הבלבול שהפילוסופיה של קאנט זרעה.

2. הדיכוטומיה האנליטית-סינתטית

הדיכוטומיה של קאנט בין העולם הנראה לעין לבין עולם בלתי ידוע, ממשי יותר שמעבר לו, מבוססת ונתמכת על ידי **תורת הלוגיקה הייחודית שלו** . אני מתייחס במיוחד לדיכוטומיה האנליטית-סינתטית שלו.

לפי השקפתו, טענה כמו "כל הרווקים הם גברים לא נשואים" היא אנליטית, כלומר ניתן לדעת שהיא נכונה רק על ידי בחינת המונחים או המושגים המעורבים [97]. לפיכך, "אנליטית" מתייחסת לידע רציונלי גרידא, שאינו צריך לפנות לניסיון. משמעות הדבר היא שכל הטענות האנליטיות הן "אפריוריות". יתר על כן, כולן (מבחינה לוגית) "הכרחיות", מכיוון שהאמת שלהן אינה פתוחה לוויכוח. הכחשתן תהיה ביצוע אנטינומיה [98].

לפיכך, טענה כמו "כל הרווקים הם גברים לא נשואים" היא בו זמנית ***אנליטית, אפריורי והכרחית*** (ולכן אוניברסלית, ודאית וקבועה). לעומת זאת, טענה כמו "כל הרווקים מאושרים" היא ***סינתטית, אפוסטריורי ותלויה.*** (ולכן פרטיקולרי, לא ודאי ומשתנה) – משום שאיננו יכולים לקבוע רק באמצעים רציונליים בלבד אם זה נכון או לא נכון, אלא עלינו לבחון את העניין באופן אמפירי ללא כל ודאות להצלחה [99].

(הדוגמאות שהוזכרו לעיל, בנושא רווקים, הן אלו הנפוצות ביותר בשימוש כיום על ידי פרשנים. הדוגמאות האהובות על קאנט היו "כל הגופים מורחבים" ו"כל הגופים כבדים", בהתאמה. אלו מתעלמים לעת עתה כאן, משום שהן כרוכות בסיבוכים שאינם רלוונטיים לסוגיות הנדונות. הן יזכו לדיון בהמשך.)

כעת, תיאוריית הלוגיקה הזו של קאנט היא פשוט קשקוש. זוהי בנייה שטחית מאוד ולא הגיונית. כפי שנראה, טענות אנליטיות מקבלות שם שגוי; אין להן שום קשר לניתוח - והן אינן אפריוריות גרידא וגם לא הכרחיות מבחינה לוגית.

משמעות . כשאנו אומרים שרווק הוא גבר לא נשוי, איננו מנתחים אמת קבועה מראש, וגם לא עוסקים בהצהרה שרירותית לחלוטין (כפי שטענו פרשנים מאוחרים יותר). במקרה המדויק הזה, אנו מציגים מרצוננו החופשי, למטרות חיסכון, מילה חדשה "רווק" שתשתמש במקום הביטוי "גבר לא נשוי" ששימש עד כה. זוהי על פני השטח משוואה של מילים, "הגדרה" של המילה רווק באמצעות המילים גבר לא נשוי, טאוטולוגיה בלבד.

אבל ברמה עמוקה יותר, מה אנחנו עושים? אנחנו *מעבירים במכוון את משמעות המילים* "גבר לא נשוי" למילה החדשה "רווק". "משמעות" מרומזת זו אינה עוד הגדרה מילולית, אלא בסופו של דבר מפנה אותנו למשהו מחוץ למעגל המילים - בחוויה (ובהפשטות ממנו). משמעותה של מילה היא מה שאנחנו *מתכוונים* באמצעות המילה, כלומר איזו חוויה (ובאופן רחב יותר הפשטה) המילה הומצאה על ידינו כדי לייצג במחשבותינו המילוליות. כוונתה של מילה היא מה שאנחנו נועדנו *להפנות אליו את תשומת ליבנו* .

---

[97] קאנט היה רואה גם את המשפט השלילי "רווקים אינם גברים נשואים" כאנליטי, שכן ניתן להסיק אותו (על ידי הכחשה) מ"רווקים הם גברים לא נשואים".

[98] זה נשמע מרשים; אבל לאחר מחשבה נוספת אנו מבינים שהצהרות אנליטיות הן טאוטולוגיות בלבד, הן פשוט חוזרות על אותו הדבר במילים אחרות. לכן הן אינן מכילות מידע רב, אם בכלל (לפחות זו המסקנה שפרשנים מגיעים אליה לעתים קרובות, אך ראו בהמשך). מסיבה זו, לדיכוטומיה האנליטית-סינתטית יש אנלוגיה מסוימת לדיכוטומיה הטרנסצנדנטלית-אימננטית. נראה שההצהרות האנליטיות של קאנט קיימות במישור אידיאלי כלשהו, מנותק מההצהרות הסינתטיות, בדיוק כפי שהמציאות הטרנסצנדנטלית מופרדת מהופעות אימננטיות יומיומיות.

[99] קאנט העלה ספקולציה לגבי האפשרות של טענות שיהיו גם *סינתטיות וגם הכרחיות*. יום הכחיש בעבר אפשרות כזו, למשל בדחייתו את הקשר ההכרחי ביחסים סיבתיים. לדעתי, זה פשוט מתייחס למה שמכונה כראוי "חוק טבעי" או *הכרח טבעי* (בניגוד להכרח לוגי). כפי שאני מראה בעבודתי *"לוגיקה עתידית"* , טענות כאלה אכן ניתנות לאימות על ידי אינדוקציה; הכרח טבעי ניתן לדעת על ידי הכללה מהמציאות.

המילה משמשת כתזכורת או זיכרון למשהו שהוא בסופו של דבר חסר מילים. לכן, כשאנו אומרים: "רווקים הם גברים לא נשואים", איננו רק מלהטטים עם סמלים חסרי משמעות. המילים "גברים לא נשואים" חייבות קודם כל יחד להיות בעלות משמעות עבורנו - הן חייבות להפנות אותנו למשמעות כלשהי *שמעבר למילים* . ההגדרה של "רווקים" כ"גברים לא נשואים" היא אם כן פשוט העברה, מעבר של משמעות, כלומר ניתוב מחדש של כוונה. הביטוי המגדיר מפנה את תשומת ליבנו לאובייקטים או תכנים מסוימים של התודעה; ולאחר מכן, המילה המוגדרת מיוחסת לאותם אובייקטים או תכנים של התודעה בדיוק.

כשאנחנו מחפשים מילה שאנחנו לא מכירים במילון, אנחנו לא רק מחפשים מילים שיקוו לה. אנחנו מקווים שההגדרה במילון תכוון את תשומת ליבנו (בקירוב, אם לא במדויק) לכיוון משמעות המילה. המילים בהגדרה הן אמצעים להשגת מטרה זו; הן לא המטרה עצמה. הן רק צינורות.

התהליך המעורב כאן דומה מאוד למה שקורה בתרגום משפה אחת לאחרת. לדוגמה, הטענה "un célibataire ≡ a bachelor" מסמלת שקילות בין המילה בצרפתית לזו שבאנגלית. משוואה כזו אינה רק מילולית, אלא סמנטית; כלומר לא רק המילים משוות, אלא גם משמעויותיהן. בהינתן המשמעויות, משוואה כזו היא אפוא הצהרה של עובדה אובייקטיבית. אי אפשר להשוות סתם מילה בשפה אחת לסתם מילה בשפה השנייה, ולעתים קרובות יש לסייג משוואות כאלה בקפידה מכיוון שמילים זהות אינן זמינות.

מכאן נובע שגם אם הבחירה שלנו במילה "רווק" כתחליף ל"גבר לא נשוי" היא קונבנציונלית, ושרירותית פחות או יותר, למרות שלעתים קרובות אנו מעדיפים להתייחס לאטימולוגיה בטבעת מילים חדשות [100], הטענה עדיין מסתמכת בסופו של דבר על נתונים מנוסים לצורך משמעותה. בדוגמה שלנו, המשמעות תלויה בקיומנו בחברה שבה גברים ונשים יכולים להתקשר בהסכם חוזי הנקרא נישואין, עם זכויות וחובות מסוימות מכל צד. גבר לא נשוי הוא אם כן גבר שלא כרת הסכם כזה. ו"רווק" מוגדר אז כקיצור של "גבר לא נשוי".

משמעות המילה רווק, אם כן, היא בהחלט לא *המילים* "גבר לא נשוי", כפי שחושבים בטעות כמה לוגיקאים. אלא, המשמעות של המילה "רווק" וגם של הביטוי "גבר לא נשוי" היא *העובדה/ות לכאורה* שאליהן כל המילים מצביעות. הן ניתנות להחלפה משום שהייחסנו להן מרצוננו משמעות עובדתית משותפת (אמיתית לחלוטין או מדומיינת במידה מסוימת). איננו תמיד זקוקים למילים כדי להבין משמעות; אך מילים אכן מקלות על תהליכי חשיבה ותקשורת מורכבים יותר, כך שהעברות משמעות כאלה הן בדרך כלל שימושיות. למרות שהן מגדילות את מספר המילים בשפה שלנו, השימוש בנוסחאות מילוליות קצרות יותר מאפשר לנו מחשבות ארוכות יותר.

ברור שכל זה מרמז על תוכן אמפירי ספציפי, ובדרך כלל גם על תוכן מופשט כלשהו (שנגזר מחוויות אחרות, אך עבר עיבוד רציונלי כלשהו). זה לא משהו מנותק מהניסיון כפי שקאנט מציג זאת. אם אגיד לכם "כל הרווקים הם לקיצרללו אבקומסקיל" - הייתם אומרים "מה?". זו תהיה דוגמה להגדרה שאינה תלויה בניסיון, כלומר נטולת כל משמעות (מלבד המשמעויות של מבנה המשפט והמילים "כולם" ו"הם", ששמרתי במכוון כדי להבהיר את טענתי [101]). "כל הרווקים הם גברים לא נשואים" היא כמובן לא הגדרה כה דמיונית.

> סטייה קטנה מהנושא של *פוליסמיה* , כלומר ריבוי משמעויות, היא הבחירה המושלמת כאן.
>
> שתי מילים שונות (או יותר) נחשבות למילים **נרדפות** אם יש להן את אותה משמעות. המילים שונות בצליל ו/או באיות, אך הן מתכוונות לאותו הדבר. עם זאת, עלינו להבחין בין מילים נרדפות *מדויקות למילים נרדפות* מקורבות, שכן למרות שסינרגיות מתייחסות תיאורטית למשמעויות זהות, בפועל היא ישימה למילים בעלות משמעויות דומות. שכן ברור שלמילים שונות אין את אותן משמעויות או משמעויות שונות - אלא עשויות *לחפוף* במשמעותן באופן שונה, כלומר כוונותיהן עשויות להתכנס *בדרגות שונות* . זוגות מסוימים עשויים להיות נרדפים בדיוק; אך לעתים קרובות, הם פחות או יותר נרדפים. באופן דומה, אגב, *לאנטונימים* (מילים

---

[100] שימו לב היטב: מה שמקובל כאן הוא פשוט אילו *צלילים לשוניים* (ואותיות הכתובות המתאימות להם) אנו בוחרים למשימה שלפנינו. זוהי חופש בחירה שטחי מאוד.

[101] אם הייתי אומר: "שם, לקיצרל, אבקומסקיל, שוורגרס, ליק", היית מבולבל עוד יותר. לוגיקאים שטוענים לשפות מלאכותיות, או למבנים סמליים גרידא, הם טיפשים או לא ישרים, משום שהם שוכחים או מסתירים את העובדה שהם זקוקים לשפה קיימת (אנגלית פשוטה, או מה שזה לא יהיה) כדי להעביר את מה שהם מתכוונים בה, עם עצמם ועם כולנו. התעלמות מ"פרט קטן" זה היא פלילית מבחינה אינטלקטואלית.

בעלות משמעויות הפוכות) עשויות להיות משמעויות סותרות לחלוטין, או (בגבולות סבירים) משמעויות סותרות פחות או יותר.

באופן הפוך, מילה אחת - כלומר, אחת בצליל ו/או באיות - עשויה להיות בעלת שתי משמעויות (או יותר). שימו לב שהמילים עשויות להישמע זהה ולהיות מאויתות בצורה שונה, או שהן עשויות להישמע שונה ולהיות מאויתות בצורה זהה, או שהן עשויות להישמע ולהיראות זהות. בכל מקרה כזה, למרות שהמילה המדוברת היא אחת באופן מהותי, היא למעשה שוות ערך לשתי מילים, מכיוון שיש לה יותר ממשמעות או כוונה אחת. שתי מילים אלו - שתיים במשמעותן אך לא במראה המילולי - נחשבות **כהומונימות** . אין לקבל את הדמיון השטחי ביניהן כפשוטו, בין אם הוא נוצר במקרה, במקרה או במכוון. עם זאת, שימו לב שלמילה עשויות להיות משמעויות *שונות פחות או יותר* - כלומר, פרשנויותיה השונות עשויות להיות קרובות מאוד מבחינה סמנטית או רחוקות מאוד.

לפיכך, ניתן לומר שגם מילים נרדפות וגם מילים הומונימיות מפגינות פוליסמיות. לפעמים, משמעות מרובה זו מוסתרת בתוך מילים נרדפות; לפעמים, בהומונימיות. אך בכל מקרה, עלול להיווצר בלבול מסוים. מסיבה זו, תמיד חכם לזכור את ההבדל בין המראה החיצוני של מילים (מילים כצלילים או מראות חומריים) לבין מובן הפנימי (המשמעות המיועדת שלהן, מהי כוונתן בפועל במהלך השימוש בהן הנוכחי). צלילים או מראות שאין להם משמעות כלל לא יכולים להיקרא כראוי מילים - אם הם אינם מסמלים דבר, הם אינם סמלים; לעומת זאת, אם הם מסמלים משהו, אין זה נובע שהם אינם מסמלים דבר אחר. שפה לא תמיד חד משמעית.

ראוי להוסיף כמה מילים בנוגע למונחים *עמימות* ודו -*משמעיות* . שני מונחים אלה יכולים להיחשב שקולים - או להנגיד זה את זה. המונח "דו-משמעי" הוא חד-משמעי למדי - הוא מסמל אי-ודאות כלשהי, קושי להחליט על הפרשנות הנכונה או המסקנה הנכונה. לכן הוא מרמז על הומונימיה. האטימולוגיה של עמימות, "שתי הפעולות", מאשרת זאת: [מילה אחת עם] שתי כוונות. המילה "דו-משמעית" היא דו-משמעית יותר. לעתים קרובות היא משמשת בפועל כמילה נרדפת לעמימות. משוואה זו מוצעת על ידי האטימולוגיה של עמימות, שהיא "אותו דיבור" - כלומר אותה מילה [אם כי משמעות שונה]. אך ניתן גם להבחין בין המונחים, אם נבין את הדו-משמעות כמשמעותה: אותו דיבור [משמעות, אך שונה]. במובן זה, דו-משמעיות שקולה למילה נרדפת.

כמו כן יש לציין כי עמימות ודו-משמעויות מתרחשות לעתים קרובות במכוון, בצורה של שקר מכוון, ניסיון לטשטש מילים או משמעויות כדי להטעות את עצמך או מישהו אחר. אך כמובן, אין צורך שיהיו להן השלכות כאלה - הן מופיעות לעתים קרובות בשיח שלנו כביטויים גרידא של חוסר תשומת לב, בורות או טיפשות. בכל מקרה, ברור כי בלבולים כאלה של מילים ומשמעויות עלולים לגרום להרס בהיגיון. לדוגמה, סילוגיזם שהמונח האמצעי שלו דו-משמעי יכול להוביל למסקנה שגויה. או באופן דומה, אם למונח המשני או העיקרי יש משמעות שונה במסקנה מאשר בהנחות היסוד, יש לנו היסק בלתי חוקי. זה נקרא בדרך כלל כשל הדו-משמעיות.

יש להוסיף כבדרך אגב, מבלי להיכנס כאן לתיאוריה מלאה של הגדרה, שהדוגמה של "רווקים" (המשמשת בדרך כלל בהקשר הנוכחי) מייצגת רק סוג אחד של פעולה מגדירה. במקרה זה, אנו מתחילים בתיאור מגדיר, דהיינו "גברים רווקים", ואז פשוט מקצים שם לדבר המדובר (אני קורא לזה הגדרה דדוקטיבית). עם זאת, ברבים, אם לא ברוב המקרים, אנו ממשיכים בכיוון ההפוך, *באופן אינדוקטיבי יותר* .

אנו מתחילים עם תפיסה מעורפלת שיש שם משהו שעלינו לתת לו שם ולחקור. אנו נותנים לדבר המעורפל שם. שם זה הוא למעשה כל מה ש"מגדיר" אותו עבורנו לעת עתה; הוא משמש כנקודת גישה לתופעה, או כקופסת זיכרון בה נאסוף ונאחסן מידע עליה. לאחר מכן אנו חוקרים את העניין, באופן אמפירי ורציונלי, ומתארים אותו בדרכים שונות.

בהדרגה, אנו בוחרים היבט אחד של התופעה הנחקרת כהגדרתו. זה יכול להיות נשוא קטגורי או מותנה, או צירוף של נשואים, מכל סוג שהוא. לדוגמה: (כל ורק) X הם Y, או ש-X עושים Y בתנאים Z. אנו עשויים להחליט מאוחר יותר

שהבחירה לא הייתה מתאימה מסיבה כלשהי (לדוגמה, ההגדרה המוצעת עשויה להתברר כלא אוניברסלית או בלתי מותנית, או לא בלעדית), ולבחור חלק אחר מתיאור הדבר כהגדרתו.[102]

אם נבחן תהליך זה מקרוב, נגלה שהוא פועל בעיקרו *באמצעות אנלוגיה* . לא ניתן להפריז בחשיבותה של האנלוגיה בידע האנושי, אך היא מוזכרת לעיתים רחוקות. כאשר אנו מסווגים שני דברים או יותר תחת מושג או שם משותף, או מקשרים ביניהם באופן תיאורטי, אנו מרמזים עליהם כאנלוגיים במובן מסוים. רעיונות ותיאוריות חדשים מנוסחים על ידי אנלוגיות עוקבות; לא ניתן להמציא אותם *יש מאין* , מבלי לשנות מחדש חומר חווייתי (ובדרך כלל רציונלי בחלקו) קיים מראש. במקרה של הגדרה אינדוקטיבית, דמיון מעורפל בין תופעות מסוימות משמש ככוח מניע של המחקר שלנו.

בהתחשב במעשה חלופי זה של "הגדרה", אנו יכולים לראות את חוסר התאמתה של התיאוריה של קאנט [103]. הוא התמקד רק בתהליך הגדרה אחד, אשר על פניו נראה "אנליטי", והתעלם מהתהליך המשמעותי יותר שתואר זה עתה, שהוא בבירור אינדוקטיבי, כלומר "סינתטי" באופן מובהק [104].

אמת . מניתוח כזה נובע – וכאן אני משתמש במונח "ניתוח" במובן מכובד יותר – שהטענה "כל הרווקים הם גברים לא נשואים" היא למעשה, מתחת לפני השטח, סינתטית, א-פוסטריורי ומותנית כמו הטענה "כל הרווקים מאושרים". כדי לטעון ש"כל הרווקים הם גברים לא נשואים" *היא נכונה* , עלינו להאמין *שקיים* משהו שכינינו בעבר גברים לא נשואים. למרות שהמילה רווק משוותה באופן שרירותי למילים הקודמות, המשמעות הבסיסית עדיין נדרשת כדי לתת לה משמעות בתורה. אם (ורק אם) נראה שהאובייקט המיועד קיים, האם סביר לקרוא לטענה כזו נכונה.

בשלב זה, עלינו לשאול: מה לגבי מונחים דמיוניים? לדוגמה, באיזה מובן המונח "חדי קרן הם סוסים עם קרן על מצחם" מבוסס אמפירית? כאן, הקשר בין המונח המוגדר למונח המגדיר זהה לקודם, אך המונח האחרון מתייחס למשהו דמיוני. אף על פי כן, דמיון כזה הוא רק ערבוב מחדש של חוויות קודמות. ראינו סוסים וראינו קרניים, ואנחנו מחברים את זיכרונותיהם בצורה מסוימת בעיני רוחנו (בדומה לזיכרונות לא חזותיים, כמובן). אלמלא היו לנו חוויות פיזיות או נפשיות (או הפשטות מהן) להתייחס אליהן בסופו של דבר, היה לנו קשה לתת משמעות כלשהי למילה חד קרן. מוחותינו היו נשארים ריקים ללא לאן ללכת.

למילה יש משמעות עבורנו, למרות שאיננו טוענים שהיא אמיתית, כלומר איננו טוענים שהיא מתייחסת לחדי-קרן פיזיים ממשיים, שימו לב היטב. לכן, אנו יכולים לומר שההגדרה של חדי-קרן היא "נכונה" באופן שטחי ביחס למשוואה שלה של שתי קבוצות מילים, מכיוון שזה תלוי לחלוטין בנו להמציא איזו מילה נבחר כשקולה לביטוי סוסים עם קרן. אבל הטענה היא בהחלט *שגויה מבחינה מהותית* בכללותה, מכיוון שסוסים עם קרניים אינם קיימים (למיטב ידיעתנו עד כה, לפחות) מחוץ לדמיוננו. אם יום אחד יימצא חיה כזו בטבע, או תיוצר באופן מלאכותי, הטענה עשויה להפוך לאמיתה. לכן, גם כאן, יש לנו טענה סינתטית בבירור, א-פוסטריורי ומותנית.

המילה "יוניקורן" מתייחסת לתופעה דמיונית קונקרטית יחסית. כמובן, ישנן דמיונות מופשטים יותר. המילה "רווק" תהיה דמיון מופשט בחברה שבה כל הגברים היו נשואים בפועל. אף על פי כן, כאשר אנו בוחנים מקרוב את המונחים

---

[102] לדוגמה, הייתה לנו מילה ל"אנשים" (כלומר בני אדם) הרבה לפני שהצלחנו להגדיר אותם. אריסטו הציע "בעלי חיים רציונליים" בשלב מאוחר בהיסטוריה האנושית, והביולוגיה המודרנית הציעה הגדרה/ות משלה זמן רב לאחר מכן. אנשים היו עד אז, וגם היום, עדיין מסוגלים להשתמש ולהבין את המילה "אנושות", על סמך קווי דמיון נתפסים למרות הבדלים נתפסים, למרות שלא הייתה להם הגדרה מילולית עבורה, או אפילו חשבו להגדיר אותה.

[103] וגם של תיאוריות קשורות מסוימות של כמה מיורשיו, בעיקר "הפוזיטיביסטים הלוגיים" במאה ה-20 . מעניין לציין את הרהורו של מדען בולט בהקשר זה: "דיוק קיצוני של הגדרה לרוב אינו כדאי, ו... לרוב הוא אינו אפשרי" (פיינמן, עמ' 20). הסיבה לכך ש"לעתים קרובות אינו כדאי" היא משום שהגדרה קבועה תקפיא את הידע שלנו במצב טרם זמנו: יש לתת לידע את המרחב והזמן להתפתח.

[104] יש לציין שכאשר יש לנו מילה מעורפלת, שטרם הוגדרה, מסוג זה, לא ניתן לומר שאנו מתייחסים לאובייקטים שלה במקום זאת. נאמר זאת כדי למנוע בלבול עם ההבחנה המאוחרת יותר (לאחר פרגה) בין משמעות להתייחסות. בפועל, **המילה שפותחה באופן אינדוקטיבי מעורפלת *הן* בהתייחסותה (עדיין איננו יודעים את כל אובייקטיה) והן במשמעותה (עדיין איננו בטוחים איזה חלק בתיאורה הסופי יהפוך לחלק המגדיר)** . כל שעלינו לתפוס הוא מושג מעורפל של סוג של דמיון בין דברים מסוימים שנתקלנו בהם עד כה. חשוב לזכור הערה זו.

"גברים" ו"נשואים", אנו עדיין מוצאים עקבות של תופעות חזותיות וחושיות אחרות [105]. עקבות אלה עולים בראש ומעניקים משמעות קונקרטית להפשטה. ניתן לומר את אותו הדבר על מונח מופשט כמו "נומנון"; הוא אינו נטול לחלוטין תוכן אמפירי [106].

יש להוסיף כי העקבות האמפיריות העומדות בבסיס מושגים מופשטים עשויות להיות אינטואיטיביות (במובן שלי של המונח - כלומר לא-פנומנליות), כמו גם או בנוסף לתפיסתיות (כלומר פנומנליות, במובן המנטלי או הפיזי). לדוגמה, המושג "שדה כוח" הוא למעשה מבנה המתייחס לאירועים פיזיקליים מנוסים כמו תנועות של גופים מסוימים ביחס זה לזה, ואנו עשויים להשתמש בתמונות עם חצים כדי לסמל אותו חזותית. אך לא ניתן *להבין זאת במלואו* מבלי להתייחס לחוויה הפנימית שלנו של "כוח" רצוני (הרצון שלנו), ולתחושת המאמץ המנטלית שלנו ולתחושות הגוף השונות שלנו כאשר אנו דוחפים או מושכים דברים או נדחפים על ידי דברים.[107]

כל ההצעות הנוגעות להפשטות משמעותיות, בין אם הן פשוטות או מורכבות, פיזיות, נפשיות או רוחניות, הן לכן גם סינתטיות, א-פוסטריוריות ומותנות.

משפט אמיתי הוא בהכרח בעל משמעות - אבל כך גם משפט שקרית. שימו לב לכך היטב: משפט שקרית הוא עדיין בעל משמעות; דווקא משום שהוא בעל משמעות ניתן בכלל לאפיין אותו כשקרי. במקרים כאלה, המילים השונות שהוא מכיל הן בעלות משמעות *בנפרד* , אך *שילובן* במשפט (מבנה) מסוים סותר את העובדות. אם משפט הוא חסר משמעות לחלוטין, הוא אינו נכון ואינו שקרי, משום שהוא אינו אומר לנו דבר.

לדוגמה: "מלך צרפת של היום הוא מונרכיסט" הוא שגוי משום שאין מלך צרפת נוכחי (מכיוון שזו רפובליקה), למרות שכל המילים הכלולות במשפט זה הן בעלות משמעות ומבנהו הולם מבחינה דקדוקית ולוגית, ולמרות שההתחייבות למונרכיה למלך משוער הגיונית באופן אבסטרקטי (אם כי היא אינה בלתי נמנעת, שכן מלך רפובליקני פוטנציאלי גם הוא מתקבל על הדעת). את האמת הכרוכה בכך ניתן לבטא על ידי הפיכת ההיגד הקטגורי להיגד מותנה, האומר "אם לצרפת היה מלך כיום, סביר להניח שהוא היה מונרכיסט".

> מכיוון שאני כותב עבור קוראים מודרניים, עליי לציין כאן כבדרך אגב שהלוגיקן המודרני גוטלוב פרגה היה רואה במשפט כמו "מלך צרפת של היום הוא מונרכיסט" מונח ריק, מונח *בעל משמעות אך ללא התייחסות* , כלומר בעל משמעות תיאורית (כוונה או קונוטציה), אך ללא מושא ממשי שאליו המשמעות חלה (הרחבה או דנוטציה). אך לדעתי, זה לא מדויק להציג את המקרה הנדון באופן זה.
>
> ה"מובן" הוא (רק) חלק מהתיאור, וגם ה"היחוס" הוא (רק) חלק מהתיאור. שכן, שימו לב היטב, *איננו יכולים להצביע או לדמיין אובייקט מסוים ללא מודעות לחלק מהמרכיבים התיאוריים שלו* ; ובכל אחת מהגישות, לעולם איננו זוכרים, מדמיינים או מצביעים על יותר מחלק מהשלם. לדוגמה, בין אם אנו מדמיינים מלך בשלטון בצרפת של ימינו, או נזכרים או רואים אדם כזה בפועל, התוכן המנטלי כמעט זהה.
>
> אם נהיה ערניים למה שעולה לנו בראש כשאנו מעלים את הדברים המוגדרים או את הגדרתם, אנו רואים שאין הבדל מהותי בין שני האירועים המנטליים; כך או כך, אנו חושבים על *כמה מקרים וכמה מהמאפיינים שלהם* כדי לכוון את תשומת ליבנו אל הכיוון אליו נועדנו. בין אם הם אמיתיים או דמיוניים, אין מאפיינים ללא מקרים ואין מקרים ללא מאפיינים. ההבדל בין משמעות להתייחסות הוא, אם כן, לכל היותר ההבדל של הדגשה; לעתים קרובות התוכן המנטלי זהה בכל מקרה.
>
> דוקטרינת המשמעות לעומת ההתייחסות של פרגה, אחת מהנחות היסוד של הלוגיקה המודרנית, מוטעית אפוא, משום שאינה קשובה מספיק לתהליכי החשיבה האמיתיים שלנו. אין פלא שהיא הובילה לפרדוקס ראסל,

---

[105] לדוגמה, נישואין כרוכים בטקס ציבורי מסוים, הסכם פיזי (מילולי או בעל פה), חילופי מתנות וכן הלאה. דימויים וצלילים אלה עולים בראש במידה מסוימת בכל פעם שאנו מעלים את המושג, ומעניקים לו בסיס קונקרטי. עם זאת, אין זה נובע שרק *זיכרונות* ברורים כאלה מעורבים, שימו לב היטב.

[106] אם נבחן בקפידה כיצד אנו מדמיינים בפועל את המושג הזה, נגלה שאנו מקרינים דימויים מעורפלים המסמנים אותם כמחוץ או מעל או מאחורי או מעבר למציאות הרגילה, כלומר כ"טרנסצנדנטליים". במילים אחרות, "נומנון" תלוי במידה מסוימת של דמיון גיאומטרי כדי להיות מובן.

[107] במקרים מסוימים, הערכותינו האישיות, כמו חיבה או סלידה, או תשוקה או סלידה, משמשות כזרמים אמפיריים תת-קרקעיים בהבנת מושגים מופשטים יותר. לדוגמה, מושגי הערך של יפה ומכוער (אסתטיקה), טוב ורע (אתיקה) לא יהיו מובנים במלואם ללא מושגים סובייקטיביים כאלה.

שהכשיל את פרגה. החלופה הנכונה היא ההבנה שמשמעות יכולה להיות אמיתית או אשלייתית, וחייבת להיות זה או זה, ושגם האשליה מבוססת במידה מסוימת על מציאות כלשהי (מכיוון שהיא בכלל מופיעה). עם הבנה זו, רואים שאי אפשר לחבר מילים יחד בכל דרך שהיא, איך שרוצים.[108]

באשר לאבסטרקטים "פורמליים גרידא", כמו הסמלים X או Y המשמשים בלוגיקה או במתמטיקה עבור משתנים, למרות שהם הדבר הקרוב ביותר שאנו מכירים למבנים אנליטיים, אפריוריים והכרחיים, ברור שגם *הם* תלויים בניסיון כלשהו, שכן אם לא היינו יכולים ליצור אותם באמצעות דוגמה/ות כלשהן, הם היו חסרי משמעות עבורנו לחלוטין. לוגיקה עוסקת בהצהרות אסטרוטוריות, או לכל הפחות בכוונות חסרות מילים. אם לא נאמר דבר במפורש או מכוון דבר במרומז, אין צורך או לא ניתן לשפוט.

זה אבסורד שהאופן שבו לוגיקאים או מתמטיקאים פורמליים מתעלמים מהאופן שבו המבנים המופשטים שלהם התפתחו מבחינה היסטורית, וממה שנדרש כדי להפוך אותם למובנים בכל בן אנוש חדש בכל דור חדש. חשוב לאנשים אלה לזכור את ההבחנה בין הרמה המילולית של המחשבה לבין הכוונות והתהליכים הרצוניים הבסיסיים הכרוכים בה. חשוב להם להתמקד במתרחש העמוק יותר (ובמקורות שלהם), ולא להיתקע בחוסר מודעות בעניינים שטחיים.[109]

לדוגמה, הצורה "S הוא P" (נושא הוא נשוא) היא מוסכמה, במובן שהסדר של הסמלים או המילים "S", "is", "P" אינו חשוב במיוחד, מה שחשוב הוא המשמעות שלהם. נוכל (באנגלית, וללא ספק גם בשפות טבעיות אחרות) למקם אותם אחרת, כמו "S is P" או "PS is" או מה שזה לא יהיה. שינויי מיקום כאלה נמצאים בשירה ובמיוחד באנגלית עתיקה (לדוגמה "blessed are the meek"). אנו מכנסים את "S is P" כסדר הסטנדרטי, כדי שלא נצטרך להמשיך להסביר איזה תפקיד אמורה להיות לכל אחת מהמילים [110]. כללים פורמליים כאלה הם מעשיים, ולא בעלי משמעות תיאורטית או סתם (כפי שטוענים חלק מהמודרנים) שרירותיים.

לסיכום, ספק אם ניתן לאפיין הצעות *כלשהן* כאנליטיות, אפריורי והכרחיות במובן המדויק שקאנט התכוון אליו. לכל צרכי הידע האנושיים יש ויש להם בסיס אמפירי כלשהו, גם אם עקיף. אחרת, זה לא ידע אמיתי, או אפילו ידע כוזב, אלא רק רעשים או שרבוטים חסרי משמעות. זה "אידיאליסטי" במובן הגרוע ביותר של המונח, כלומר מנותק מכל מציאות. אין ספק שכמעט כל ידע מעובד באופן רציונלי במידה מסוימת, אך *בלתי אפשרי להפריד לחלוטין בין היסודות הרציונליים הטהורים ליסודות האמפיריים הטהורים* כפי שקאנט מנסה.

צורות *אפריורי* . כעת הבה נבחן דוגמה ממשית של קאנט: "כל הגופים מורחבים". הסיבה שהשארתי זאת לסוף היא משום שזה כרוך בסוגיות מורכבות יותר.

מה שברור ובטוח הוא שלא היינו מסוגלים לנסח טענה כזו אלמלא הייתה לנו חוויה של עולם עם גופים הפרושים במרחב, או לפחות של עולם דמיוני כזה. כי בהחלט יכולנו להיוולד בעולם שבו אנו חווים רק דבר אחד, כלומר רק אור (או אפילו, רק חושך או נקודה חסרת מימד); עדיין היינו מודעים בהקשר זה, אך לא הייתה לנו חוויה או דמיון של גופים מורחבים. מכאן נובע שטענה זו של קאנט היא למעשה סינתטית למדי, א-פוסטריורי ותלויה.

כאן אנו נוגעים בתיאוריה של קאנט על "צורות" (כפויות) של רגישות והבנה, לפיה היכולות הקוגניטיביות שלנו מספקות גורמים לא אמפיריים מסוימים של ידע (בעיקר מרחב וזמן, וסיבתיות, בין היתר). מרכיבים אלה של ידע, לדבריו, הם *גם אפריורי וגם סינתטיים* - כלומר, הם "רציונליים" גרידא, במובן של "ידועים באופן בלתי תלוי בכל חוויה", ובכל זאת *איכשהו* מספקים לנו מידע אמיתי על העולם, העולם האימננטי.

האמת היא שאיננו יכולים לחזות באופן רציונלי את החוויה ללא כל פנייה לחוויה. מרחב (בשני ממדים לפחות) וזמן, וכמו כן סיבתיות (כלומר, סיבתיות, בהקשר זה) ותפיסות אבסטרקטיות רבות אחרות, שקאנט רואה כקטגוריות המוטלות עלינו על החוויה, כולן מבוססות על חוויה כלשהי ולעולם לא על תבונה בלבד. התבונה אינה יכולה לתפקד ללא חוויה כלשהי.

---

[108] ראה *את "היגיון העתיד" שלי* , פרק 45, בנושא זה.

[109] הערה זו תואמת את ההבחנה בין דקדוק "שטחי" לדקדוק "עמוק" מאת נועם חומסקי. השטח אולי משתנה, אך העומק נשאר זהה.

[110] באופן דומה, הסדר של המקור והתוצאה הוא קונבנציונלי; כלומר, הוא יכול להיות, ובפועל לעתים קרובות הוא כזה, הפוך (אם כי הכוונה הבסיסית נשארת זהה).

שכן (נא לחזור על כך) בהחלט ייתכן *שהיינו* מתקיימים וחווים עולם מאוחד ללא צורות וגדלים או מרחקים, ללא תנועות או שינויים אחרים, וללא שרשור של אירועים (וקל וחומר, ללא שלילת דברים ואירועים כאלה) – ואז לעולם לא היינו מסוגלים להבין מושגים כאלה.

לכן, קטגוריות כאלה אינן פורמטים מנטליים *שמשפיעים* איכשהו על החוויה ומבנים אותה *לפני* שאנו באמת מודעים לה. הן *ניתנות בחוויה ונלקחות ממנה* . הן דרכים בהן אנו מסדרים את החוויה מבחינה מנטלית *לאחר* מעשה, כלומר לאחר שכבר חווינו אותה (ואנו מסדרים אותה כך שנוכל לחשוב עליה בצורה יעילה יותר ולהתמודד איתה בפעולה). הן א-פוסטריורי, לא א-פריורי.

יתר על כן, מרחב, זמן וסיבתיות אינם רלוונטיים רק לחוויות חושיות. הם רלוונטיים גם לחוויות נפשיות. נכון שגופים חומריים לכאורה נמתחים באופן גלוי ב'מרחב', עוברים שינויים גלויים ב'זמן' ולעתים קרובות מופיעים בצירופים גלויים, כלומר עם 'סיבתיות'. אך תכונות חזותיות אלו אינן שמורות לתחום החומרי לכאורה. הן רלוונטיות גם בתחום המנטלי. הדימויים שאנו מדמיינים (בעת ערות או בחלומות) גם הם נמתחים באופן ברור ומשתנים, ולפעמים מחוברים ולפעמים לא.

עלינו לזכור גם שהמרחבים, הזמנים והשרשראות הסיבתיות, הנראים לכאורה "חיצוניים" ו"פנימיים", עשויים להיות זהים או לא זהים או אינטראקטיביים. מכאן נובע שאם המניע של קאנט בהצעת צורות אלה היה להבדיל בין חוויה חושית לחוויה דמיונית, הוא נכשל - משום שאין הבדל בשימוש בהן בשני התחומים. מכאן נובע גם שלא ניתן להשתמש בצורות אלה כדי להסביר כיצד או מדוע חוויות "פיזיות" הופכות לחוויות "מנטליות" - משום שאם זו הייתה מטרתן של צורות כאלה, מדוע ישמשו גם על חוויות נפשיות?

לפיכך, לא ניתן להציע את המונח "גופים מורחבים" כהגדרה מלאה של גופים חומריים לכאורה, לעומת דימויים מנטליים, בהתייחס לחוויה החזותית של התפשטות *בלבד* . זה אולי מספיק למתמטיקאים, אבל זה לא מספיק לפילוסופים בעלי נטייה לפנומנולוגיה. כדי להגדיר גופים כאלה, עלינו להתייחס *גם* לתחושות מגע, במיוחד לחוויה שיש לנו של התנגדות ללחץ על ידי גופים חומריים לכאורה. דימויים מנטליים של גופים כאלה אינם נושאים את ההיבט המישושי הזה, משום ש(נראה לי) איננו מסוגלים לדמיין באופן קונקרטי מגע.[111]

נקודה נוספת שכדאי להעלות כאן כהפרכה על קאנט היא עצם העובדה שהוא מתקשר איתנו דרך כתיבתו. כאשר הוא אומר: "גופים מורחבים", הוא מניח שהמילים הללו אומרות לנו משהו, ויותר מכך, את אותה משמעות שהן אומרות לו. הוא טוען שהמשהו הזה הוא רציונלי גרידא (כלומר "אנליטי"); אך כפי שצוין לעיל, טענה כזו אינה סבירה מבחינה לוגית, משום שמילים חייבות בסופו של דבר (אם לא באופן ישיר) לפחות להתייחס לחוויה מדומיינת, אם הן אינן מתייחסות לחוויה פיזית. מילים ללא *כל* חוויה מאחוריהן הן חסרות משמעות, כלומר נטולות תוכן.

גם הוא וגם אנחנו חייבים להתייחס לחוויות משותפות כדי להבין את המילים ולחלוק אותן. האם חוויות אלה הן של עולם פיזי או של עולם מנטלי בלבד, אין הבדל, בתנאי שיש לנו תחום משותף. אם הוא היה (כפי שניתן לפרש באופן הגיוני שהוא מרמז) מבודד מאיתנו באופן מהותי, הן פיזית והן נפשית, בכך ש"גופים", "הם" ו"מורחבים" היו מונחים רציונליים גרידא, הוא לא היה יכול לתקשר איתנו בנושא זה. לא היה לנו קרקע משותפת, לא היה לנו ערוץ תקשורת.[112]

סיכום . לדיכוטומיות האנליטיות/סינתטיות והא-פריורי/א-פוסטריורי יש כמה עקבות של אמת, במובן שידע אנושי נוצר הן על ידי התבונה והן על ידי ניסיון. הוא מכיל גם רכיבים דדוקטיביים וגם אינדוקטיביים. אך לא ניתן להפריד בקלות בין רכיבים אלה; הם שלובים זה בזה מדי, תלויים זה בזה מדי. כמובן שהפרדה חלקית מסוימת אפשרית, אך לא הפרדה יסודית כפי שמנסה קאנט. שום דבר אינו דדוקטיבי גרידא או אינדוקטיבי גרידא.

אפילו חוקי המחשבה, עקרון האינדוקציה, וכלליות שונות אחרות של לוגיקה פורמלית, תלויים בניסיון למשמעותם ולהבנתנו אותם. לפני שנוכל לומר "A הוא A", או למצוא משפט כפרדוקסלי, או להבדיל בין אמת לשקר, או להסיק

---

[111] קאנט היה כנראה מוסיף סובסטנציה (במובן של קיום) כתכונה חיונית של גופים. אבל אני משאיר את הסוגיה המורכבת הזו מחוץ לדיון הנוכחי, מכיוון שאני עוסק בה בהקשרים אחרים (בעיקר, בהתייחס לדוקטרינות בודהיסטיות).

[112] כמובן, אני יכול לטעון שקאנט הוא רק פרי דמיוני. זוהי ההשערה הסוליפסיסטית, שלא קל להפריך אותה באופן דדוקטיבי, אך ניתן באופן סביר לראותה כלא משכנעת בהתחשב במידת ובעושר של כוח הדמיון שהיא מניחה מראש.

מסקנה סילוגיסטית, או להבין מה המשמעות של כל אחד מהבאים, עלינו לחוות כמה חוויות. [113]היכולות הקוגניטיביות שלנו אינן יכולות לתפקד ללא תוכן, כשם שידינו אינן יכולות לתפעל שום דבר אם הן ריקות.

הלוגיקה שמציע קאנט *אינה תואמת את הלוגיקה של השיח האנושי בפועל* ; זוהי בסך הכל המצאה לא קוהרנטית שלו. ייתכן שהוא כינה זאת ביומרנות ביקורת על התבונה הטהורה, אבל אני הייתי קורא לזה ביקורת טמאה נטולת היגיון. אם הוא יתאר את התבונה בצורה שגויה, הוא צפוי בסופו של דבר להגיע לאבסורדיות כמו הפער הבלתי ניתן לגישור בין הדברים כשלעצמם לבין הדברים כפי שהם נראים. אבל קשיים כאלה אינם אשמת התבונה; הם אשמת חוסר *התבונה (שלו עצמו)* .

אף על פי כן, לקאנט הייתה השפעה עצומה על הלוגיקה המודרנית. ניתן לראות את החתירה של לוגיקאים מודרניים רבים אחר "מערכות פורמליות" המפותחות בחופשיות ללא תלות בניסיון כמיזם בהשראת קאנט.

הלוגיקנים-פוזיטיביסטים [114]היו בעיקר לוגיקאים גרמנים, שפעלו תחת הנחות יסוד קאנטיאניות. לכן אין זה מפתיע שרובם (למעט היוצא מן הכלל הבולט של קורט גדל, שהיה אויבם מבפנים [115]) דבקו בפילוסופיה שהורכבה באופן פרדוקסלי מרציונליזם קיצוני ואמפיריציזם קיצוני בו זמנית; כלומר, פילוסופיה התומכת בתבונה בנפרד מהניסיון ובאמפיריציזם בנפרד מהלוגיקה, "ולעולם לא ייפגשו השניים" [116].

---

[113] אני תמיד משועשע ומדהים מלוגיקאים או מתמטיקאים שחושבים שהם יכולים לתפעל סמלים "טהורים" באופן עצמאי ללא קשר לכל ניסיון. עליהם לעצור ולשקול, ראשית, את החוויה האישית שלהם עם סמלים אלה ואת הפעולות שהם מבצעים איתם באופן אישי. הם כותבים על נייר (או במחשב), נכון? הם מקווים שאנשים אחרים יקראו את הדברים שלהם (ויסכימו איתם), נכון? כל זה הוא גם ניסיון, ואי אפשר לפטור אותו כלא רלוונטי.

[114] כולל כאן (לצורך הדיון) חברי חוג וינה וכמוהו של דוד הילברט, ארנסט מאך ולודוויג ויטגנשטיין.

[115] אני חייב להודות כאן לתיאורו של יורגראו את עבודתו של גדל, אשר (בין היתר בשל הפורמט החצי-ביוגרפי שלו) שינה באופן משמעותי את דעתי על חשיבותו של גדל בהיסטוריה של הלוגיקה. הערותיי המעטות בעבר על לוגיקן זה, בספרי " *לוגיקה עתידית"* , אולי נראות מזלזלות, משום שהנחתי שהוא למעשה בן ברית של הפורמליסט הילברט. ספרו של יורגראו לימד אותי שגדל היה ביקורתי במודע; כלומר, שהוא לא רק נתקל במשפטים האנטי-פורמליסטיים שלו, אלא רדף אחריהם בכוונה עקרונית. אני רואה כעת שהוא אכן היה לוגיקן גדול, משום שהוא ניצח לצמיתות את התומכים המודרניים של לוגיקה דדוקטיבית גרידא בתנאים שלהם.

[116] ליתר דיוק, הם ביקשו לדבוק בלוגיקה, אותה הבינו למעשה כלוגיקה *דדוקטיבית* , והם התעלמו במידה רבה מלוגיקה *אינדוקטיבית* , שהיא בדיוק הכלי שבאמצעותו התבונה מטמיעה את החוויה. מה שנקרא מערכות פורמליות הן תערובות מלאכותיות, בכך שהן מפשטות באופן שרירותי את מורכבות הלוגיקה (כלומר, השיח האנושי), על ידי ניסיון לצמצם את כולה למספר בר-ניהול של אקסיומות וכללים שמהם ניתן להוכיח את כל המשפטים. גישה מופשטת ומכנית זו ללוגיקה עשויה להיראות מעניינת לאנשים מסוימים, אך למעשה היא פשוט צרה ונוקשה במנטליות שלה. היא חוסמת בטרם עת מחקר על כל ההיבטים והממדים המגוונים של השיח הלוגי הטבעי שלנו, רק כדי לספק נטייה לסדר ולסופיות.

3. תיאוריית הידע

מלכתחילה, קאנט הגדיר בטעות את מרכיבי הידע האנושי כ"ייצוגים " . זה נראה לו מובן מאליו, בהתחשב בפילוסופיות של לוק ויום שקדמו לשלו, עם אמונתם ב"רשמים" חושיים וב"רעיונות" נגזרים, אשר יכלו או לא יכלו להיגרם על ידי, ובעיקרון להתאים (כלומר *להציג מחדש*, *להציג שוב*) אובייקטים חומריים חיצוניים לסובייקט. עבור לוק, התשובה לשאלה זו הייתה כן, בעוד שעבור יום היא הייתה לא. קאנט ניסה להחיות את הכן של לוק אחרי הלא של יום, על ידי בניית מערכת הצדקה מורכבת יותר.

קאנט ראה ייצוגים כמחולקים לשני סוגים: אינטואיציות[117] ומושגים; הראשונים הם ייצוגים "מיידיים" והאחרונים "מתווכים". ייצוגים יכולים להיות "טהורים", כלומר *אפריורי לחלוטין* , פרה-אמפיריים במקורם; או "אמפיריים", כלומר אפוסטריורי, תלויים בניסיון. **אינטואיציות טהורות** הן אלו שנותנות לכל התפיסות האחרות את צורותיהן. אלו הן " **צורות הרגישות** ", כלומר אינטואיציות של מרחב וזמן, שהופכות את התחושות הלא מסודרות שלנו לתפיסות ממשיות. **מושגים טהורים** הם אלו שבאופן דומה נותנים את צורותיהם הבסיסיות לידע מושגי. אלו הן " **צורות ההבנה** ", כלומר שתים עשרה "קטגוריות" שמונה על ידי קאנט על בסיס הלוגיקה האריסטוטלית.

כמובן שאין לקבל את כל זה כאמינה על ידינו, אלא יש להתייחס אליו כהשערה אינדוקטיבית, תיאוריה גרידא שהציע קאנט. אך לדעתו, זו הייתה הדרך היחידה האפשרית שבה ניתן להציל את הידע האנושי מהספק הלוגי שיום הטמיע. נימוקו של קאנט היה שמכיוון שלא ניתן לבסס ידע בצורה בטוחה על בסיס אמפירי בלבד, יש צורך לבסס אותו על סוג של הכרח חוקתי. במקום התפיסה המסורתית שמרחב וזמן וקטגוריות כמו מהות וסיבתיות הם הפשטות מהניסיון, הוא הציע תיאוריה של התניה מבנית . זו לא הייתה פנייה לרעיונות בסיסיים מולדים, שימו לב, אלא סוג של *דטרמיניזם קוגניטיבי* .

בעקבות הפילוסופיה האריסטוטלית והפילוסופיה המוקדמת יותר, קאנט הבחין בין חומר (כאן, אני מציע, שמשמעותו תוכן פנומנלי כפי שהוא מופיע לנו, בין אם נשפט כחומרי או מנטלי) לבין צורה (שמשמעותה ההיבטים המופשטים של הידע, סידור ההופעות על ידי התבונה). הראשון ידוע (במישרין או בעקיפין) דרך התחושה, השני על ידי הלוגיקה. חקר ההיבטים החושיים של הידע נקרא על ידי קאנט "אסתטי" [118], וחקר ההיבטים הלוגיים נקרא "לוגיקה".

קאנט כינה את התיאוריות שלו בתחומים אלה "טרנסצנדנטליות", לכאורה משום שהאמין באינטואיציות ובמושגים טהורים/א-פריוריים, כפי שכבר הוזכר. עם זאת, השימוש שלו בכינוס זה נועד גם לרמוז שהתיאוריות שלו מוצדקות כביכול "מלמעלה" או "מבחוץ", ולכן היו עדיפות על כל תיאוריה אחרת ומעבר ליכולתו של כל אובייקט לבקר .

לתפיסת הידע של קאנט יש אמינות מסוימת, משום שהיא כמובן מכילה אמיתות רבות. הבעיה היא שהיא מכילה גם תפיסות מוטעות רבות ודגשים שגויים, המובילים לקשיים גדולים וחוסר עקביות. במובנים מסוימים, הבנתו של קאנט את הידע האנושי הייתה נאמנה למסורת; אך בנושאים רבים, למרות שלעתים קרובות אימץ טרמינולוגיה מסורתית, פרשנויותיו היו ביזאריות למדי. חידוש אינו כמובן חטא, אך במקרים מסוימים הוא מבוסס על טיפשות.

למעשה, ידע אינו מבוסס רק על ניסיון, אלא גם על היגיון או תבונה. אם ידע היה מוגבל לניסיון, זה כל מה שהוא היה מכיל. אנו זקוקים למרכיב נוסף כדי להפוך את הניסיון לשיח מושגי; וזה לא עיבוד משוער על ידי יכולות דמויות מכונה,

---

[117] כיום, המילה תובנה עשויה להיות עדיפה בהקשר זה על פני המילה אינטואיציה, שיש לה תחושה סובייקטיבית הרבה יותר. אני משתמש במונח אינטואיציה רצוי רק בהקשר של ידיעה עצמית. עם זאת, יש אנשים שעדיין משתמשים במונח במובן קאנטיאני.

[118] המשמעות המודרנית של מונח זה היא כמובן, חקר (הרשמים והמושגים של) יופי או כיעור.

אלא פשוט יישום *רצוני* על ידי הסובייקט *של* כל חוקי הלוגיקה (בין אם אלה מתממשים *את-הוק* באמצעות תובנה אישית, או ידועים באמצעות מחקר תיאורטי מעמיק ורחב היקף [119]).

להיות אמפיריציסט זה טוב, אם אנו מבינים בכך שכל הידע חייב להיות מעוגן בניסיון. אבל להיות אמפיריציסט *בלבד* (כפי שיום שאף להיות) זה רע, משום שעמדה זו מתעלמת מהיסוד הרציונלי *שהופך* את הניסיון לידע מושגי. למעשה, להיות אמפיריציסט בלבד זה בלתי אפשרי - זה רק נראה אפשרי על ידי הסתרת החוב *של* האדם לרציונליות.

רציונליות נחוצה אפילו כדי לטעון לטובת פילוסופיה *של* אמפיריציזם טהור, מה שאומר שפילוסופיה כזו אינה מטבעה אמפירית טהורה. יש להודות ברציונליזם מסוים, כדי להיות מסוגל בכלל לדון, ולקחת בחשבון את השפעת ההיגיון. לעומת זאת, להיות רציונליסט *בלבד* הוא גם רע ובלתי אפשרי, שכן זה מרמז על התעלמות מהניסיון או הסתרת החוב שלו. ללא ניסיון לא יהיה תוכן להסיק עליו.

לפיכך, *אין להעמיד אמפיריציזם ורציונליזם זה מול זה, אלא לשלב ביניהם ולהיות בהרמוניה* . קאנט הבין צורך זה ובנה את שיטתו תוך מחשבה עליו. כוונותיו היו ראויות לשבח. הבעיה היא שהוא הכחיש את הקלט *המשותף* של ניסיון ותבונה בפריטי ידע *מסוימים* . רק האינטואיציות והמושגים האמפיריים כביכול היו חלקם אמפיריים וחלקם רציונליים. האינטואיציות הטהורות (של מרחב וזמן) והמושגים הטהורים (של שתים עשרה הקטגוריות) היו כולם אמורים להיות *"רציונליים" טהורים* , נטולי כל תלות בניסיון. הם היו צורות של רגישות והבנה הידועות לפני כל תוכן, בזכות יכולותינו הקוגניטיביות.[120]

אינטואיציות ומושגים בסיסיים אלה *לא היו צורה שנלקחה מהתוכן* , מופשטים מבודדים מהניסיון, כפי שהציע אריסטו. במקום זאת, על פי "המהפכה הקופרניקאית" של קאנט, הם *נתנו צורה לתוכן* ; הם עיצבו באופן עצמאי את החוויה בדרכים הגיוניות ומובנות מבחינה אנושית (ללא ערובה ברורה לדיוק). לדעתי, התיאוריה של קאנט לא הייתה חסרת אינטליגנציה - בני אדם אכן מוסיפים משהו לחוויה, ועלינו להיות מודעים לכך היטב; אך הוא טעה בתפיסה המדויקת כיצד זה עשוי להתרחש, שכן התיאוריה שלו הולידה קשיים וסתירות אפשריים וממשיים [121].

לדעתי, אנו יכולים וחייבים לאשר מחדש שהאינטואיציות הבסיסיות (של מרחב וזמן) והמושגים (של שתים עשרה הקטגוריות) מבוססים הן *אמפירית והן לוגית* , ואינם רציונליים גרידא כפי שהציע קאנט. המרכיב החסר בחזון האמפיריציסטי הבלעדי של יום לגבי הידע האנושי הוא *העבודה הלוגית הרצונית* שמסדרת ומארגנת את החוויה - היא אינה כפייה *מכניסטית* עיוורת על החוויה כפי שקאנט מרמז. מרחב, זמן, סיבתיות ומושגים בסיסיים אחרים אינם נכפים עלינו, אלא הם הבנות שנרכשות על ידי יישום אישי של תובנה לוגית על החוויה.

תפיסה ותפיסה . הרשו לי להציע כאן תיאוריה חלופית לגבי מה קוגניציה מושגית "מוסיפה" לקוגניציה תפיסתית, כך שלא יתעוררו אי הבנות מההצהרה שלי לעיל, וכדי ש"גרגירי האמת" בתיאוריה של קאנט יודגשו ובו זמנית "קליפת השקר" תופרד ממנה.

בפילוסופיה האידיאליסטית של אפלטון, הצורה ניתנת להפרדה מוחלטת מתוכן (חומר או מהות), מבחינה אונטולוגית ולא רק מבחינה אפיסטמולוגית. בטענה הפשוטה יותר של אריסטו, צורה ותוכן בלתי נפרדים מבחינה אונטולוגית, אם כי ניתנים להבחנה אפיסטמולוגית. קאנט היה במובן זה קרוב יותר לאפלטון, אם כי שונה במובנים אחרים. השקפתי קרובה יותר לזו של אריסטו, אם כי אינה זהה לה.

לדעתי, *כל תפיסה היא מיידית* , לא רק תפיסה של מרחב וזמן; ואכן, מרחב וזמן רחוקים מלהיות פריטים תפיסתיים לחלוטין של ידע אנושי. יתר על כן, *כל תפיסה היא מתווכת* ; ואי אפשר לומר שאף אחת מהקטגוריות שקאנט מונה היא

---

[119] איזו תיאוריה כמובן מבוססת על תובנות לוגיות אישיות של אנשים רבים, אל לנו לשכוח. אין תיאוריה בעלת תוקף "טרנסצנדנטלי", מעל למאמץ, לניסיון ולשיפוט אנושיים. אפילו ההיגיון לא טוען לעצמו טענות כאלה.

[120] למען האמת, אין לקבל את התווית "רציונליות" בהתייחס לצורות הא-פריוריות של קאנט. התבונה מניחה מראש ומרמזת על רצון, והא-פריוריות של קאנט... צורות הן כפייה מכנית עלינו. שני המושגים מנוגדים זה לזה למעשה.

[121] ראוי לציין את השאלה: כיצד היה קאנט משיג ידע על מערכת הידע שלו אם תודעתו באמת פעלה כפי שהמערכת טוענת? כיצד היה יכול *לראות* את המרחב והזמן או את הסיבתיות וקטגוריות אחרות, אם לא היה יכול להתייחס אליהם מעבר לתודעתו? הוא מונע מבני אדם גישה למציאות האולטימטיבית, אך טוען לעצמו גישה כזו ממש תוך כדי עשיית כן. אלו הם כשלים כאלה של חשיבה רפלקסיבית שהופכים את הפילוסופיה של קאנט למדהימה.

מושגים אפריוריים לחלוטין. *אף תפיסה או מושג אינם רציונליים לחלוטין או אפריוריים לחלוטין* ; כל פריטי הידע מסתמכים על נתונים אמפיריים כלשהם, מגע כלשהו עם היבט כלשהו של המציאות. חלוקות הידע המוצעות על ידי קאנט יכולות לגרום רק לגירוש הסובייקט מהאובייקט, או בני אדם מהמציאות, ובכך להוביל לפרדוקסים בלתי פתירים.

פעולות רציונליות, כגון אישור ושלילה, מדידה, השוואה וניגוד, כולן אכן תלויות בהתערבות אנושית. דברים פשוט קיימים (מה שהם, מה שהם יקרה) - הם לעולם לא קיימים באופן שלילי או בעיקר ביחס לאחרים. דמיון ואי-דמיון איכותיים וכמותיים אינם קיימים אם הם אינם נתפסים או נתפסים *על ידי סובייקט* ; הם נשארים סמויים אם הם אינם הופכים לאובייקטים של *תודעתו של מישהו* . יחד עם זאת, הם אובייקטיביים ולא סובייקטיביים, במובן שבין אם הם פוטנציאליים או ממשיים, הם עדיין "מאפיינים של" האובייקט.

ללא סובייקט מודע כלשהו, הפוטנציאל של הדמיון או השוני בין האובייקטים לעולם לא "יבואו לאור". אך הסובייקט אינו רק מפנטז תכונות מופשטות כאלה; הוא מתייחס לתצפיות של האובייקטים הרלוונטיים. פעולות רציונליות מממשות רק פוטנציאל שכבר "שייך" לאובייקט באופן פוטנציאלי, הן אינן יוצרות משהו באופן אקראי. ליתר דיוק, מאפיינים מופשטים כאלה הם תופעות נפשיות קונקרטיות המיוצרות על ידי הסובייקט בתודעתו *בהתייחס* לתצפיות של אובייקטים מסוימים, בתנאים שונים של הסובייקט (למשל, מיקום במרחב ובזמן במהלך התצפית) ו/או אובייקטים (למשל, הנחת סרגל עליהם, או התבוננות בהם עם שעון ביד, או ביצוע ניסויים אחרים איתם).

לכן אנו יכולים לומר במדויק שהפשטות קשורות לאובייקט, הן על האובייקט - שכן האובייקט גורם להן בנו, וסיבתיות כזו על ידי האובייקט נחשבת כתכונה אובייקטיבית של האובייקט. למרות שתכונות מופשטות כאלה של אובייקטים אינן יכולות להתגשם אם איש אינו מודע להן, אין זה נובע שהן פרי דמיון טהור, שכן התודעה המעורבת מוקרנת בעיקר אל האובייקטים הרלוונטיים. ניתן לראות את קיומם הפוטנציאלי של המופשטים בתודעתו של הסובייקט כחלק מ"טבעם" הכולל של האובייקטים. טבעו של אובייקט אינו רק מה שכתוב בו, אלא כל מקומו ביקום, כלומר אפשרויות הקשר שלו לדברים אחרים ולפעול עליהם.

" **תכונה** " אינה חייבת להיות טבועה *באובייקט* ; שכן אנו יכולים גם לספור כ"תכונה" של אובייקט דבר (בין אם פיזי או נפשי) שקיים באובייקט *אחר* (כולל נושא), בתנאי שדבר זה נגרם או מושפע במידה מסוימת על ידי האובייקט הראשון. לפיכך, ניתן ויש להבין את המונח "תכונה" בצורה רחבה אף יותר, בהתייחס *לכל דבר שקשור בצורה כלשהי* לאובייקט הנדון (למשל, הוא תוצאה של), ולא רק לדברים שנראים כאילו הם שוכנים בתוכו [122].

ברגע שמבינים זאת, רבים מהקשיים שנתקלים בהם באפיסטמולוגיה ובאונטולוגיה נופלים. שימו לב להערה זו היטב, משום שהיא בעלת חשיבות פורצת דרך לפילוסופיה. כל מה שהאובייקטים שאנו תופסים או תופסים גורמים או משפיעים ***עלינו,*** יכול להיחשב כתכונות ***שלהם*** . עצם העובדה שהמקום הקונקרטי של התכונה נמצא מחוץ לאובייקטים המדוברים, אינה הופכת אותם לפחות תכונה שלהם. העובדה שההשפעה שהאובייקטים גורמים היא בנו, הסובייקטים, אינה הופכת את ההשפעה לפחות תכונה שלהם.

- במקרה של ***תפיסה*** , היבטים קונקרטיים (פנומנליים) מסוימים של אובייקט מוכרים *ישירות* על ידי הסובייקט. במקרה של אובייקט פיזי, התפיסה היא (אנו יכולים להניח בצדק) *ישירה כמו* במקרה של אובייקט מנטלי; כלומר, היא אינה מתרחשת באמצעות רשמים חושיים או רעיונות (שאינם תפקידם של תחושות ורעיונות): כלומר, לא מדובר בתפיסה של אובייקט מנטלי "הנגרמת על ידי" או "המייצגת" את האובייקט הפיזי, אלא בתפיסה של האובייקט הפיזי *עצמו* , שימו לב היטב. בזכות ישירות זו של התפיסה אנו יכולים לבחון את תפיסותינו (ולומר האם הן "מתאימות" מספיק לאובייקטים המדוברים).

---

[122] בספרי " *לוגיקה עתידית"* , פרק 45, אני מדגים כי פרדוקס ראסל נובע מ"תמורה" חפוזה מדי. מכיוון שתמורה מובילה לעיתים לפרדוקס, לא תמיד ניתן לבצע אותה. מכאן אנו יכולים להסיק שתכונה של משהו אינה בהכרח שוכנת באותו דבר. במקרים מסוימים, אם כן, יש לראות את הקשר בין שני דברים כגשר מופשט ביניהם, כלומר כמשהו הקיים מחוץ לשניהם. דוגמה חשובה נוספת לטענה בלתי ניתנת להפיכה היא הצורה "X הוא פוטנציאלי Y" (לעניין זה, ראה פרק 67 באותה עבודה). בנוגע לצורה " **X יש Y** ", שאנו בדרך כלל מקשרים עם תכונה, שימו לב שהיא לא תמיד מרמזת ש-Y שוכן ב-X. במקרים מסוימים, למשל במקרה של "לחלק מהורדים יש צבע ורוד", הנשוא (הוורודות) נחשב לחלק מהאובייקט (הורדים האלה). אך במקרים אחרים, איננו מתכוונים לרמיזה כזו; למשל "לג'ון יש אישה" לא אומר שהאישה נמצאת בג'ון, אלא מסמל קשר מורכב ומופשט במידה רבה ואף קונבנציונלי בין שתי ישויות נפרדות. *מכאן נובע שגם לצורה "X הוא Y" יש משמעות כפולה* , שימו לב היטב. לפיכך, "חלק מהורדים ורודים" מרמז לנו שהנשוא ורוד נמצא בוורדים, אך "יוחנן נשוי" לא אומר שתכונת הנישואין טמונה ביוחנן.

- במקרה של ***תפיסה*** , לעומת זאת, קוגניציה היא *עקיפה* . כלומר, מה שאנו מכירים הוא תופעה *מנטלית קונקרטית* (הנקראת הפשטה) הנוצרת *על ידי* תופעות פיזיות ו/או נפשיות קונקרטיות הנמצאות תחת בדיקה תפיסתית. מכיוון שהתופעה המנטלית הקונקרטית הנוצרת *קשורה באופן סיבתי* לתופעות הפיזיות ו/או המנטליות הקונקרטיות הנבחנות, היא נחשבת לתכונה חיצונית שלהן. תכונה כזו *מחוץ* לאובייקט באובייקט אחר (כאן, תודעתו של סובייקט, במקרה של תפיסות פיזיות, או חלק אחר של אותה תודעה, במקרה של תפיסות נפשיות) נקראת 'מופשטת' כדי להבדילה מהתכונות 'הקונקרטיות' הנתפסות *בו* .

ה"מאפיין" הנדון כאן הוא **מופשט** , משום שהוא מורכב מקשר סיבתי (סיבתיות או השפעה), בתוספת מונח, דהיינו האובייקטים הנתפסים (הסיבה או ההשפעה), ואין לבלבל אותו עם המונח האחר, דהיינו התופעה המנטלית שהוא מורכב ממנה באופן קונקרטי (ההשפעה הקונקרטית של האובייקטים בתודעתו של הסובייקט). לפיכך, אנו אומרים באופן קונבנציונלי למדי שמה שמוכר בתפיסה אינו (באופן מוחלט ובלעדי) פנומנלי, אך הוא קשור להיבטים תפיסתיים של האובייקטים הרלוונטיים, זהו משהו שקשור אליהם או לגביהם שידוע בעקיפין.

שימו לב היטב שלמרות שתכונה מופשטת אינה קיימת באופן מוחלט באובייקטים המדוברים, היא עדיין (אם היא מעוצבת היטב בהתאם ללוגיקה) עובדה *אובייקטיבית* בכך שהאפקט הקונקרטי שהאובייקטים גורמים בתודעתו של כל סובייקט אכן קיים שם ו"שייך" במשותף לאובייקטים ולסובייקט. שימו לב גם שלמרות שהמופשט שוכן בתודעתו של הסובייקט, הוא *אינו סובייקטיבי* ; הוא אינו משהו שהסובייקט מוזרק או מוקרן על האובייקטים (או התודעה הנובעת מהסובייקט), או משהו שקיים בתודעתו של הסובייקט במנותק מהאובייקטים (אם כי ייתכן שהוא האחרון, אם ההיגיון לא יושם בצורה נכונה).

במילים אחרות, אם וכל עוד הידע שלנו מבוסס על תצפית בעצמים הרלוונטיים, ומעובד על ידי לוגיקה אינדוקטיבית ודדוקטיבית כמיטב יכולתנו, אנו יכולים לסמוך עליו בביטחון. למרות שידע זה נמצא בנו, בתנאים סבירים אלה ניתן לראותו כרכושם. במובן זה, הידע, למרות שהוא נמצא בנו ומעובד על ידינו, הוא אובייקטיבי למדי.

רק באמצעות מיזוג הרמוני שכזה של תבונה וחוויה נוכל לקוות להימנע מטרנסצנדנטליזם או אידיאליזם. ניסיונו של קאנט ליישב בין תבונה לחוויה לא הדגיש מספיק את התלות ההדדית בין תבונה לחוויה; הוא שמר על מרחק רב מדי בין השניים. הפשטה אינה פנומנלית ואינה נואומנלית. היא אינה ניתנת לזיהוי בדיוק, אך היא אינה יוצאת דופן. אי אפשר לצמצמה רק לתפיסות, אך אי אפשר לנתק אותה לחלוטין מתפיסות. וכן הלאה - זהו קו המחשבה העדין יותר הנדרש.

4. חוויה, מרחב וזמן

בין שגיאותיו הבסיסיות של קאנט הייתה ההנחה שלו שנתונים אמפיריים הם בתחילה חסרי אחדות, בהיותה מסה מבולבלת של אינספור תחושות, ושהיא צריכה להיות מאוחדת באמצעים רציונליים כלשהם, *לפני שהיא יכולה בכלל להוות מושא לתפיסה* .

על בסיס זה – ותוך שימוש בטענות שרירותיות רבות ובטיעונים מעגליים באופן מצער [123]– הוא טען לעליונותן של "צורות הרגישות" האפריוריות שלו (אינטואיציות טהורות של מרחב וזמן), כלומר ש"ידע" כזה של מרחב וזמן קודם (אם לא תקדים) לכל חוויה שהן חלות עליה ושאותה הן מיינות ומסבירות.

על איזה בסיס יכול קאנט לטעון שהוא יודע שנתונים גולמיים אינם אוניטריים וזקוקים לאיחוד, אם הוא שולל את האפשרות של גישה לנתונים גולמיים ללא קטגוריות אפריוריות? כיצד יוכל לדעת על נתונים גולמיים ועל הצורות האפריוריות, מבלי להתייחס אליהם תחילה? כיצד יסביר ויצדיק את טענתו? טענה כזו מצדו היא (אם לא סותרת את עצמה באופן ברור) בהכרח שרירותית; היא מהווה הנחת יסוד ראשונה נסתרת של שיטתו הפילוסופית, אותה הוא מתייחס כאקסיומה ללא סיבה תקפה. אין שום דבר ברור או מוחלט בהנחה זו שלו. זוהי סיבוך ותעלומה מיותרים של תורת הידע. לא מעורב ידע טרנסצנדנטלי מכל סוג שהוא, אלא רק אמור כך.

על פני השטח, ההנחה של קאנט לפיה יש לשלב תחושות לפני שהתפיסה הופכת לאפשרית עשויה להיראות סבירה. אם התפיסה היא כפי שמתואר בדרך כלל כתפיסה *של תוצרים מנטליים של* תחושות, כלומר אם מה שאנו תופסים הם "ייצוגים" משוערים ולא הסיבות החיצוניות המשוערות לתחושות, אז אכן ניתן היה לצפות שמנגנון כלשהו ימזג יחד את שלל הרשמים החושיים (של איברי החישה השונים, והחלקים הרבים של כל איבר חישה). בפילוסופיה העתיקה, זה נקרא "שכל ישר"; בנוירולוגיה, ניתן היה להתייחס למשימה זו למוח.

עם זאת, הסבר זה של תפקיד התחושה רחוק מלהיות *תיאוריה ודאית* . ואכן, כפי שאני טוען שוב ושוב כאן ובמקומות אחרים, זוהי תיאוריה לא עקבית מבפנים ולכן בלתי ניתנת לביצוע. אך אפילו בהתעלמות מהפרדוקס הכרוך בכך, יש לקחת בחשבון את העובדות האמפיריות המעורבות. איננו יכולים אפילו להניח באופן אמין שתחושות הן רבות ומורכבות מספיק כדי לייצר תמונות, צלילים ותופעות אחרות *עשירות כמו* אלו שאנו נתקלים בהן בתפיסה של עצמים פיזיים.

כשאני מביט בטיולי היומיום שלי בשמיים הכחולים, בהרים, באגם, בירק, בעוברים ושבים ובברווזים הצבעוניים, אני לא חושב לרגע שאני רואה תמונות של דברים גדולים ומגוונים כאלה בראשי, אלא בתמימותי אני חושב שאני רואה את הדברים *עצמם* . לבחור בהשערת התמונות פירושו שאני מייצר או משחזר במוחי כמות עצומה של נתונים; רק תחשבו על כמות המידע הכרוכה בחוויה כזו. למה להניח שאני חווה יקום מקביל בראשי, כשאני יכול *באותה קלות* להניח שאני רואה את היקום עצמו? ישנה השערה קשה בכל מקרה, אז למה לא לבחור בהנחה הפשוטה והברורה יותר?

אם לפילוסופיה יש צורך כלשהו ב"מהפכה קופרניקנית", הודאה זו *בריאליזם תפיסתי* (בניגוד לאידיאליזם התפיסתי הרווח) בוודאי שכן. זוהי מהפכה רדיקלית הרבה יותר מזו שהציע קאנט, ומשכנעת הרבה יותר.

הנחה טבעית זו של האדם הפשוט נראית סבירה הרבה יותר מזו שהוצעה על ידי פילוסופים ומדענים. היא משווה את המאפיינים האיכותיים והכמותיים של מה שאנו מכנים תופעות נפשיות לבין מה שאנו מכנים פיזיות. הניגוד בבהירות ובמורכבות ניכר מדי, ומספיק כדי להצביע על תפיסה *ישירה* של עצמים חיצוניים. נכון שחלק מהחלומות שלנו חדים

---

[123] שלא אכנס לפרטים על כך כאן – כדי להימנע מהפיכת חיבור זה לספר עבה נוסף. כמה תשובות לטיעוניו של קאנט ניתנות למעשה בחלק זה בהמשך, כאשר אציג תזה חלופית.

מאוד; חלקם עד כדי כך שהם נראים כמו "חזיונות". אבל הרוב המכריע של הדמיות והחלומות מעורפלים למדי או משוערים. תחושות לעולם לא יוכלו להספיק כדי לשחזר את המציאות שאנו תופסים באופן שגרתי.

ואכן, כמה מדענים הביעו הפתעה מפשטותם של מסרים חושיים (תהליכים אלקטרוכימיים במערכת העצבים), בהשוואה למורכבות תוכן התודעה שהם אמורים לייצר. דבר זה מצביע על כך ***תהליך התחושה קשור מעט מאוד, אם בכלל, לתפיסה כשלעצמה, אלא דווקא לשינון*** . באמצעות התפיסה, אנו שופטים באופן עצמאי את נכונותן ואמינותן של השינונים הסימולטניים שלנו. ללא הבחנה זו, יהיה לנו קשה להסביר כיצד אנו מעריכים זיכרונות בודדים, ושופטים אותם נכונים או שגויים; כל הזיכרונות יהיו לא ודאיים, בלתי אפשריים להערכה.

שינון הוא מה שמאפשר את הדמיון. דמיון אפשרי רק לאחר וכתוצאה משינון, בדרך של סידור מחדש של זיכרונות מחוויות או של הפשטות מזיכרונות כאלה. תופעות נפשיות הן - סביר הרבה יותר להניח - בסך הכל השתקפויות חלשות ולא מושלמות של תופעות פיזיקליות. דמיון, שילוב מחדש מרצון של זיכרונות, אינו משפיע על מה שאנו תופסים, אלא רק על מה שאנו זוכרים. תזות מדומיינות, כלומר השערות, ניתנות לבדיקה משום שאנו יכולים להתייחס לתפיסה ללא תלות בזיכרון; אם לא הייתה לנו תפיסה ישירה של גורמים חיצוניים, אלא רק זיכרונות נראים לעין, היה חסר תועלת לשלב אותן מחדש, משום שלעולם לא היינו יכולים לבחון אותן.

זיכרון של חוויה אינו זהה לחוויה. החוויה היא ראשונית, נתונה; הזיכרון הוא משני, מבנה של תחושות. זיכרונות לכאורה של אובייקטים חיצוניים לא יוכלו להיקרא כראוי זיכרונות עד שיאושרו באמצעות תפיסה ישירה ועצמאית של אותם אובייקטים. עד אז, יש להם את המעמד הלוגי של "רשמים או רעיונות" בלבד (אם להשתמש בטרמינולוגיה של יום) - כלומר, הם רק פריטים מנטליים, בעצמם אינם מאומתים ולכן אינם מסוגלים לאמת אחרים. זהו כמובן "גרגר האמת" בתיאוריה של יום, המעניק לה כוח שכנוע מסוים. אבל "קליפת השקר" שבה הוא כישלונו המכוון של יום לקחת בחשבון תפיסה ישירה, מה שמביא לסתירה עצמית.

זיכרונות יכולים להיות "טובים" או "רעים", כלומר עיבודים מדויקים או לא מדויקים של חוויות מסוימות. זיכרונות יכולים עם הזמן להתדרדר (או ללכת לאיבוד); אנו יכולים גם לאמן את הזיכרון שלנו להשתפר. אנו שופטים זיכרונות בהתייחס לחוויות שהם טוענים לייצג או תואמים אליהן, תוך שימוש בטכניקות *אדוקטיביות* - מה שאומר שאנו מתייחסים אליהם באופן קולקטיבי כהיפותטיות במידה מסוימת. אנו יכולים[124]בדרך כלל באופן אינסטינקטיבי להבחין בהבדל בין זיכרון לדמיון, אך לעיתים האחרונים מתבלבלים עם הראשונים. זו הסיבה שאנו זקוקים לאדוקציה המבוססת על ניסיון ממשי: כדי לשפוט באופן אובייקטיבי את ההבדל.

מנטליסטים וסובייקטיביסטים מביעים ספקנות לגבי האפשרות של תודעה ישירה של אובייקטים, וטוענים במקום זאת שתהליכים קוגניטיביים מייצרים בהכרח חזיונות תעתועים. לדעתם, לא יעלה על הדעת שאנו תופסים ישירות תופעות *פיזיקליות* , אך בהחלט יעלה על הדעת שאנו תופסים ישירות תופעות *נפשיות* . אני שואל: מדוע דעה קדומה זו? אין ספק שהאחרונה *מדהימה ובלתי מוסברת* כמו הראשונה. בכל מקרה, תודעה של דבר אחד על ידי אחר היא משהו שניתן לתאר בצורה הטובה ביותר כנס, בהיעדר מילה טובה יותר - תהיה אשר תהיה המהות המשוערת של אובייקטיו או המרחק מהסובייקט. אם נאבד את תחושת הפליאה הזו, ונתייחס לתודעה כאל "תופעה" שגרתית אחרת, אנו מדלגים על משהו מאוד, מאוד מפתיע.

לאלו המעדיפים תפיסה פנימית על פני חיצונית אין טיעון התומך בתזה שלהם. עצם ההבחנה בין פנימי לחיצוני תלויה בהנחה המוקדמת שאנו יכולים להבחין בהבדל ביניהם, *ולו רק במראה החיצוני* . מכאן נובע שברמה הפנומנולוגית, פנימי וחיצוני - כלומר נפשי ופיזי - נמצאים באותו מישור, מסוגלים באותה מידה להיות מצב העניינים האמיתי. אין בסיס *אפריורי* או *אב איניטו* לדעה קדומה, כך או אחרת; ניתן לפתור את הסוגיה רק בהקשר רחב יותר, בעזרת לוגיקה אינדוקטיבית.

הפנומנולוגית של הידע האנושי היא בדיוק ההפך מהאופן שבו קאנט תופס אותה: תחילה אנו חווים נתונים גולמיים, ורק לאחר מכן אנו מעבדים נפשית את המידע המתקבל כך. חוויה גולמית היא **חוויה** *של מכלול הכאן ועכשיו בטווח המיידי של התודעה של האדם* . היא במהותה טהורה מכל התערבות רציונלית, אם כי התבונה ממהרת לנסות למיין אותה כמעט ברגע שהיא מתרחשת. לפיכך, החוויה היא בתחילה יחידה ורק בשלב שני היא מתפוצצת *באופן רציונלי* לריבוי לכאורה, עם וריאציות במרחב, בזמן ובנסיבות.

---

[124] כלומר, על ידי התבוננות פנימית או אינטואיציה, אולי על ידי "תחושה" של הדרכים השונות בהן הן מאוחסנות במוח.

זוהי אמת ברורה לכל מי שתרגל מדיטציה עד לשלב של התבוננות. **האדם נמצא כל הזמן בכאן ועכשיו, למרות שהנוף סביבו משתנה ללא הרף במובנים שונים** [125]. בתנוחה קוגניטיבית זו, האדם מתבונן ללא כל הערה (מילולית או לא מילולית). ואכן, גם אם מחשבות עולות, הן נתפסות כחלק מהנוף בלבד. הלא-כאן ו/או הלא-עכשיו הם השלכות מנטליות בכאן ועכשיו; אנו כאן ועכשיו זוכרים או מדמיינים דברים מעבר לכאן ועכשיו.

למעשה, העצמי תמיד שוכן כאן ועכשיו, גם אם תשומת ליבו נמשכת בדרך כלל למקום אחר ו/או לזמן אחר. נראה שיש כוח טבעי (בעוצמה משתנה) שמושך אותנו הרחק מהכאן ועכשיו, אולי מסיבות ביולוגיות של הישרדות. אף על פי כן, באמצעות מאמץ הפוך של שקט ודממה, אנו יכולים באופן רצוני להחזיר את המודעות שלנו לכאן ועכשיו; ועם אימון רב זה יכול להפוך להרגל.

הפסיכולוגיה הבודהיסטית, לדעתי, הסבירה היטב מה מושך אותנו מה"כאן ועכשיו" אל ה"שם ו/או אז" [126]. זוהי המשיכה והדחיפה של התשוקה (והסלידה). אנו נאחזים (או מתרחקים) בתוכן חולף כלשהו של הכאן ועכשיו המתפתח ללא הרף, ונספגים בו. תשומת ליבנו ננעלת עליו לזמן מה, מוזנת ומזינה זיכרונות ופנטזיות. כדי להימנע ממחלה זו, יש צורך לתרגל אי-התקשרות.

תוכן החוויה הגולמית הוא במהותו שדה רציף, לא רק בכל רגע נתון אלא גם מרגע לרגע. חלוקת החוויה לרגעים היא כבר פעולה רציונלית; החוויה עצמה היא אחת לאורך זמן. ליתר דיוק, החוויה היא רק של ההווה, וכל התחשבות בעבר (זיכרון) או בעתיד (ציפייה) היא רציונלית ולא חווייתית. אנו תמיד נמצאים בהווה, שהופעתו המשתנה היא כולה חלק מההווה. רשמים מנטליים של זיכרון או ציפייה עשויים לרחף מעל הופעות נוכחיות יותר, אך יש להתייחס אליהם באופן פנומנולוגי כמו גם בהווה, ולהפריד אותם ממנו רק על ידי התבוננות רציונלית.

באופן דומה, החיתוך הדמיוני של השדות החזותיים ושדות פנומנליים אחרים לחלקים נפרדים - ובמישור מאוחר יותר, מופשט יותר, ההבחנה בין שלם לחלקי מרחב כשלעצמו - זוהי פעילות רציונלית שבאה *לאחר* חוויה ממשית. פעולות רציונליות כאלה מניחות מראש שתופעות פועלות עליהן, ולכן חייבות לפגר מעט אחרי החוויות אליהן הן מיושמות. אף על פי כן, הן אינן בהכרח מסתמכות על זיכרון, משום שמה שאנו חווים כ"הווה" אינו רגע, אלא רגע של זמן - כלומר להווה יש הארכה זמנית, הוא אינו נקודת זמן גרידא.

לפיכך, אנו הם אלה שחותכים את החוויה באופן מנטלי ואז קושרים אותה יחד, באמצעות פעולות רציונליות שונות. פעולות אלה מתרחשות בהווה, כמו כל הדברים והאירועים הקיימים. לפני שנוכל לאתר 'חלקים' של חוויה במגוון מרחבים או בזמן, או לסווג אותם יחד בכל דרך שהיא, עלינו להבדיל אותם זה מזה. לדוגמה, אנו עשויים לבחור להתייחס לגופי צבע גלויים כאל דברים נפרדים; לאחר מכן אנו עשויים להתייחס לפריטים אלה כנפרדים מבחינה מרחבית או זמנית, או לצבע זה ואחר כאותו הדבר או לפחות דומים (זהים במידה מסוימת אך שונים בגוון, בניח).

מניתוח כזה ברור כי מיקום דברים במרחב ובזמן הוא פעולה מורכבת יחסית של היגיון. לפני שנוכל לתת לדברים ממדים מרחביים וזמניים (מיקומים, צורות וגדלים), עלינו לעסוק בפעולות פשוטות רבות של חלוקה והבחנה, השוואה והבחנה, השוואה וניגוד, בידוד והרכבה מחדש. שימו לב שכל הפעולות הללו כרוכות באישור וחלקן כרוכות בשלילה; הן מהוות שיפוטים רציונליים המבוססים על ניסיון. אך שימו לב גם שאף אחד מהשיפוטים הללו אינו צריך לכלול מילים, אם כי לעתים קרובות הם עושים זאת משום שזה מקל עליהם (במיוחד כאשר הם רבים וסבוכים).

קאנט היה רואה בכל הפעולות הרציונליות הללו כאפיונים א-פריוריים בלתי רצוניים של החוויה, אך הן בבירור אינן כאלה. הן למעשה פעולות תפיסה רצוניות, בדרגות מורכבות שונות. בדרך כלל, פעולות כאלה הן כה הרגליות עד שהן

---

[125] נקודת מבט זו מסבירה אולי את *הקואן הזן* "בודהידהרמה לא הגיע לסין" (דוגן, עמ' 152). משמעות הדבר היא: סין הגיעה לבודהידהרמה. כלומר, זרם ההופעות הקשור להגעה, להיות ולנסיעה בסין, *כולל* הופעות גופו של בודהידהרמה בלב מיקומים גיאוגרפיים אלה, היה נוכח מולו (או סביבו) - אך הוא מעולם לא זז, מעולם לא הלך לשום מקום (מלבד המקום בו הייתה נשמתו כל הזמן).

[126] שאותן אנו עשויים לזהות עם *נירוונה* וסמסרה , בהתאמה (אם כי איני מתיימר לחוות נירוונה באופן מודע באופן אישי). מאסטרים של זן מציעים דוגמאות שימושיות רבות בהקשר זה, כגון: העצמי הדומם והריק החווה דברים ואירועים חולפים מדומה *לציר של גלגל* ; דמיונות מתייחסים לאובייקטים אחרים של חוויה כמו *עננים בשמיים* , המרחפים בקדמת התמונה מבלי להשפיע באמת על הרקע. שימו לב שהכאן ועכשיו אינו מרחב צר: מכיוון שאין לו גבול, הוא בפוטנציאל ולכן בסופו של דבר " *הריקנות העצומה* " של כל המרחב והזמן (אם לשאול ביטוי מבודהידהרמה בדוגן, עמ' 138).

כמעט אוטומטיות. אך האמת היא שלא ניתן לטעון שהן אוטומטיות, משום ש: (א) לעתים קרובות אנו מדלגים בעצלתיים על עשייתן לחלוטין, ו-(ב) אם אנו בוחרים לעשותן, עלינו לעשות מאמץ מודע לבצען.

באופן כללי, הפעולות הקונספטואליות הפשוטות יותר נוטות להיעשות ללא מחשבה, בעוד שהמורכבות יותר דורשות מאמץ אינטלקטואלי רב יותר. אין ספק שקאנט הוטעה חלקית על ידי תצפית נפוצה זו והתייחס למרחב ולזמן כ"אינטואיציה" במקום כ"נתפסים". בניגוד למה שקאנט מציע, אין צורך בתפיסה *כדי לחוות* נתונים גולמיים. מושגים הם כלים קוגניטיביים מאוחרים יותר, המשמשים לארגון הנתונים *שכבר* נחווים, על מנת להסיק מהם מסקנות ולבנות סביבם תיאוריות במרדף אחר מידע נוסף. לפיכך, הם רחוקים מאבני בניין אפריוריות של ידע אנושי; הם אפוסטריורי למדי.

קאנט הציע את התיאוריה שלו על צורות הרגישות (מרחב וזמן), כמו גם את צורות ההבנה (קטגוריות הסיבתיות וכו'), על מנת להסביר ולהצדיק במידה מסוימת את הידע לכאורה שלנו על עולם חומרי שמעבר לחושים שלנו, כלומר בניסיון למתן את הדיכוטומיה של גוף-נפש של דקארט ואת בעיותיו של יום באינדוקציה [127]. למעשה, למרות היותם מניעיהם נחמדים, הצעותיו החמירו והנציחו את הקשיים הפילוסופיים הללו.

קאנט הציע, *פשוט משום שלא יכל לחשוב על הסבר והצדקה טובים יותר לידע חיצוני* , שהתבונה מעצבת את החוויה בהתאם לצורות אלו. לפי תפיסה זו, צורות הרגישות פועלות על החוויה הנכנסת בצורה של תא לימודי, ולכן כמו כתונת קשיים. אך הנחתו בדבר הגבלה כפויה מרמזת באופן טבעי על עיוות של החוויה על ידי היכולות שלנו, שכן מה שמוגבל במידה מסוימת בהכרח מעוות את צורתו - כלומר, הוא שונה ממה שהיה אחרת.

לדעת קאנט, אם הצורות לא היו בונות את הנתונים הגולמיים המסופקים על ידי החושים, החוויה לא הייתה אפשרית כלל. לפיכך, הוא טען ביומרנות שהוא יודע ומספר לנו " *מה* הופך את החוויה לאפשרית". אך התיאוריה שלו בהחלט אינה מבהירה את התעלומה הזו במידה רבה, וספק אם מישהו יוכל לענות על שאלה כזו בפירוט מספיק. בכל מקרה, אין זה נכון שעלינו לדעת כיצד החוויה מתעוררת בפירוט לפני שנוכל בכלל להסתמך על החוויה.

שניסיון אפשרי ניתנת על ידי העובדה הפשוטה שהוא כזה, כלומר שיש לנו ניסיון. ניסיון נתון אמפירית. אין צורך הגיוני בהוכחה אחרת שהוא אפשרי! באשר לאמינות הניסיון, זה לא משהו שניתן להוכיח באמצעים דדוקטיביים כנקודת מוצא. עם זאת, זהו משהו שניתן להניח באופן סביר מלכתחילה, ובסופו של דבר לבסס באופן אמין באמצעות שימוש בלוגיקה אינדוקטיבית.

הטיעון בעד החוויה יישמע כדלקמן. חוויה (בין אם על ידי תפיסה פנימית או חיצונית, או על ידי אינטואיציה) היא *כל מה שיש לנו* מבחינת תוכן קונקרטי של התודעה. *אין שום דבר אחר להתייחס אליו* - שכן להפשטות אין קיום ללא חוויות קודמות, כלומר הן *נגזרות רציונליות בבירור* של החוויה.

הידע המופשט שלנו הוא פשוט ניסיון לדווח ולזכור בקצרה יחסית את מה שגילינו בניסיון עד כה ולנסות ולצפות מה עשוי להיווצר בו בהמשך. ידע כזה הוא ברובו טנטטיבי - כלומר, הוא עשוי להיות נכון או שגוי - והדרך בה אנו קובעים את תקפותו בכל מקרה היא באמצעות התייחסות הן לניסיון והן ללוגיקה.

אם החוויה נתפסת באופן פנומנולוגי, כמראית עין גרידא, נקודת מוצא זו מספיקה בהחלט, שכן למעשה היא *אינה מניחה דבר מעבר לעצמה* . ברגע שחווינו משהו, אנו *יודעים* מה חווינו, ו(בתנאי שנזכור אותו ונשאר צלולים וכנים לגביו) לא נלך שולל על ידי מבנים מופשטים דמיוניים.

כמובן שיש צורך להבחין בין סוגים שונים של חוויות: חוויות מיידיות (בין אם חומריות, נפשיות או רוחניות), ונגזרותיהן, דהיינו זיכרונות, דמיונות וציפיות (כולן נפשיות). הבחנה כזו ניכרת בחלקה בהתחלה, בהתייחס לאופי ולעוצמת החוויות, ובחלקה תוצאה של סידור מאוחר יותר בהתאם ללוגיקה אינדוקטיבית.

אין עולם רציונלי המרחף באוויר, מעל, מתחת, לפני, מאחורי או מעבר לתחום החוויה. התחום הרציונלי הוא צורה של עולם החוויה. התבונה עוזרת לבני אדם להבין את עולם החוויה, *לאחר מעשה* . היא אינה יכולה להשפיע, לשנות או לעוות כשלעצמה את החוויה, משום שהחוויה (כלומר, החוויה שלנו) תמיד קודמת לה.

---

[127] נראה כי אחד המניעים של קאנט בניסוח תורתו על מרחב וזמן היה להבחין בין שני התחומים הפנומנליים, הפיזי והנפשי. אך הדבר אינו אפשרי באמת, משום שלמושגים אלה יש מופעים בשני התחומים באופן שווה.

התבונה זקוקה למשהו לפעול עליו לפני שהיא יכולה לפעול בכלל; היא אינה יכולה לייצר חוויה ואין לה שום כוח להשפיע על מה שכבר הוצג בפנינו. הנמקה תמיד מתרחשת *ביחס* לתוכן תודעה נתון, בתגובה לחוויה כלשהי המתרחשת או התרחשה. הנמקה אינה יכולה להתקיים *בנפרד* מאובייקט תודעה כלשהו שניתן להסיק עליו. זה נכון בכל הרמות ובכל תחומי ההיגיון.

לתודעה כשלעצמה אין תכונות פנומנליות, שימו לב היטב. זוהי *הקשר השקוף* בינינו (סובייקטי התודעה) לבין התפיסות או המושגים שלנו (האובייקטים או התוכן הקונקרטיים או המופשטים של התודעה).

מבסיס פנומנולוגי זה, ותובנות לוגיות דדוקטיביות ואינדוקטיביות הנלוות לכך בהתאם לחוקי המחשבה, נוכל לבנות בהדרגה גוף ידע אמין למדי לניסיון. התבונה היא כלי ידע יעיל, אם משתמשים בו תוך התחשבות ראויה בניסיון ובלוגיקה.

קאנט, לעומת זאת, האמין כי מרחב וזמן אינם ניתנים למציאה או לתפיסה מתוך החוויה, ולכן ניתן להסבירם רק ככפייה של יכולות מיוחדות המשלבות תחושות לתוך תפיסות. לדבריו, איננו יכולים לחוות דבר כלל עד *לאחר* שהתחושות מסודרות באופן מלאכותי במרחב ובזמן על ידי יכולות אלה. "צורות הרגישות" *נותנות בכוח צורה* לחושי; וסידור כזה הוא אינטואיטיבי גרידא (במובן הקנטיאני של מונח זה) ולא אמפירי, אפריורי ולא אפוסטריורי.

המשמעות של נקודת מבט כזו היא שתפיסותינו לגבי מרחב וזמן הן נתונים וקבועים, לכולם ולתמיד. *עם זאת, ההיסטוריה המתועדת של המחשבה האנושית על מרחב וזמן היא שתפיסותינו לגביהם אינן ודאיות, מגוונות ומשתנות.* גם כיום, ישנם ספקות וחילוקי דעות בנושאים אלה, ואנו ממשיכים לקוות שהבנתנו לגביהם תתפתח עוד יותר.

עובדה היסטורית זו היא הוכחה מספקת לכך שתאורייתו של קאנט, לפיה מרחב וזמן אינם תפיסות או מושגים אמפיריים, אלא צורות שנכפות איכשהו על ידי יכולת הרגישות שלנו, שגויה. שכן, אם נחזור על כך, אם השקפתו של קאנט הייתה נכונה, לא היה שינוי לאורך ההיסטוריה האנושית ברעיונות שלנו בנוגע למרחב ולזמן. הייתה לנו באופן קולקטיבי השקפה מוגדרת, משותפת וסטטית עליהם. יכולותינו לא יכלו להסתגל לנתונים משתנים ולהניב תיאוריות חדשות על מרחב וזמן.

האמת היא שהרעיונות שלנו בתחום הזה התפתחו מאוד לאורך ההיסטוריה, וגם משתנים ככל שאנחנו גדלים והופכים משכילים יותר באופן אישי.

הגיאומטרים והפילוסופים היוונים פיתחו השקפות מסוימות של מרחב וזמן. זנון מצא בהן קשיים מסוימים. בעת החדשה, דקארט המציא את גאומטריית הקואורדינטות. ניוטון ולייבניץ פיתחו את חשבון הדיפרנציאלי והאינטגרלי שלהם. השקפתו הדטרמיניסטית-סובייקטיביסטית של קאנט הייתה בעצמה שלב אחד בהתפתחות ההיסטורית של מושגים אלה. פילוסופים רבים אחרים הביעו מאז את דעתם בנושאי מרחב וזמן, ובמיוחד הוסרל.[128]

בין הפיזיקאים האחרונים, איינשטיין הציע רעיונות מהפכניים, שקשרו את הזמן למרחב ואימצו עבורם גיאומטריה לא אוקלידית. גדל הראה שתאוריה זו הותירה כמה שאלות פתוחות [129]. הוקינג ואחרים השפיעו לאחרונה רבות על השקפותינו, בהתייחס לחורים שחורים ולמפץ הגדול. וכמובן, תורת המיתרים עם ממדיה הנוספים ללא ספק מסבכת עוד יותר את העניינים.

כל זה מראה שמרחב וזמן הם תפיסות ומושגים *שפותחו באופן אינדוקטיבי* . שימו לב היטב שלא רק המושגים, אלא אפילו הבסיס התפיסתי שלהם משתנה לאורך זמן: לדוגמה, גילוי קביעות מהירות האור הנמדדת (באמצעות ניסויי מישלסון-מורלי) שינה במידה רבה (הודות לתורת היחסות של איינשטיין) את השקפתנו על מרחב וזמן. אם תפיסות ומושגים אלה היו קונסטיטוציוניים או מבניים כפי שקאנט מרמז, הם היו סטטיים ועצמאיים בכל חוויה.

תצפית היסטורית פשוטה זו מדגימה באופן חד משמעי את חוסר הדיוק של השקפתו המכניסטית של קאנט על הידע שלנו על מרחב וזמן. השקפתו של קאנט מתויגת בצדק כ"אידיאליזם" (אם כי לא במובן של הצורות או הרעיונות

---

128 עלינו לזכור גם שהיו הרהורים בנושאים אלה במזרח. ראו למשל, את חיבורו של מורה הזן היפני דוגן מהמאה ה-13 " הזמן הישות" (עמ' 76-69). קפלאו, הכולל חלק מחיבור זה בספרו, רואה את התובנות שבו, "המומשות... באופן פנימי... דרך זאזן" לאמונות מדעיות מודרניות "מקבילות... במידה יוצאת דופן" (עמ' 11-307). אני לא יודע לגבי זה, מתקשה להבין את זה במלואו. אבל בכל מקרה זה מעניין ומאתגר.

129 ראו את ספרו המלמד והמעניין של יורגראו בנושא זה.

הקיימים באופן טרנסצנדנטלי של אפלטון), משום שהיא למעשה מפרידה את התפיסות והמושגים שלנו לגבי מרחב וזמן מהניסיון. התיאוריה שלו מרמזת שהן המצאות של היכולות שלנו, כלומר בסופו של דבר שוות ערך לפרי דמיון, ללא רלוונטיות או תלות ממשית בנתונים אמפיריים.

לדעתי, מרחב וזמן הם *בחלקם תפיסות* הניתנות ישירות בניסיון, *ובחלקם מושגים* שאנו שואבים מניסיון באמצעות לוגיקה (בעיקר, חוקי המחשבה). באשר למרחב: שני ממדיו הראשונים הם עובדות אמפיריות הניכרות דרך תפיסה, בעוד שהממד השלישי שלו דורש עבודה לוגית נוספת כדי להיות מוקרן ולכן הוא יותר מושגי. באשר לזמן: איננו תופסים דבר כזה; הוא מושגי לחלוטין, אם כי מבוסס על תפיסת שינוי. אנו חווים תופעות בזרימה, ומניחים שהזמן הופך שינוי כזה לסביר יותר.

ליתר דיוק, בנוגע למרחב, כל חוויה *חזותית* כרוכה בהרחבה מרחבית, לפחות במובן של שני ממדים (אם כי אפיון המרחב האחרון, במונחים של ממדים, הוא התפתחות מאוחרת ומושגית יותר). מה שאנו מכנים המימד השלישי (שוב, מאוחר יותר, ברמה מושגית אף יותר) הוא תוצאה של ניסיון רציונלי מצידנו להבין סתירות לכאורה מסוימות בשני הממדים הראשונים. לדוגמה, שדבר אחד נראה (עם הזמן) נע מאחורי או לפני אחר, או השפעות הפרספקטיבה (קרבה וזווית מהצופה). כדי לפתור קשיים כאלה ברמה התפיסתית, או לפרש את מה שאנו רואים, אנו מציגים את המימד השלישי, בדרך של השערה אינדוקטיבית מוצלחת.[130]

מיקומן של תופעות שמיעה במרחב הוא נושא נפרד. התופעות השמיעתיות נתפסות כמובן, אך מיקומן במרחב הוא תמיד השערה אינדוקטיבית, לפעמים נכונה ולפעמים שגויה. באופן דומה, המיקום המדויק של תחושות המגע שלנו בגופנו ותחושות הטעם בפה שלנו תלויים במיפוי *דמיוני* של המרחב, *לאחר* שהמרחב הפיזי כבר נתפס והובן חזותית. לפיכך, תופעת המרחב היא בעיקרה חזותית ורק באופן משני כרוכה באמנויות התופעות האחרות.

יתר על כן, נראה שישנן *שתי* הרחבות של מרחב, אחת מנטלית ואחת פיזית. אלה עשויות לחפוף באופן שקוף, במובן שאנו נראים מסוגלים להקרין תופעות מנטליות מסוימות (הזיות) אל החלל החיצון לצד תופעות פיזיות. יתר על כן, נראה ברור שתופעות מנטליות אינן יכולות להתקיים אם לא באנו תחילה במגע תפיסתי עם תופעות פיזיות; כלומר, תופעות מנטליות מסתמכות על זיכרונות של תופעות פיזיות, שבכוח הדמיון אנו מתמרנים (בשלב שני), כפי שנעשה. לפיכך, הרחבה מנטלית היא במובן מסוים *תוצר* של הרחבה פיזית. אף על פי כן, שני המרחבים קיימים, וזו תהיה טעות לדבר על האחד ולהתעלם מהשני.

אם ניקח בחשבון *מדידה* של מרחבים (השוואת צורות, אורכי קווים, שטחי משטחים, נפחי גופים), הדבר אפשרי בשני המרחבים. מדידה כזו מבוססת על שימוש בדבר קונקרטי כלשהו (כמו סרגל פיזי או דמיוני) כקנה מידה ביניים, כדי להשוות אורך אחד לכל האחרים. עם זאת, מדידה מנטלית של מרחב פנימי או חיצוני (האחרון באמצעות מעין הזיה) היא בהכרח מקורבת (אם כי יש אנשים שטובים יותר בהערכות כאלה מאחרים). מדידה פיזיקלית מדויקת הרבה יותר, ומצאנו דרכים רבות לבצע אותה.

המדע המתמטי של הגיאומטריה הוא ניסיון להסביר ולצפות סדירות לכאורה שונות בקיום המרחבי. אך למדע זה יש קושי אינהרנטי גדול, בכך שיחידות ההתחשבות הבסיסיות שלו, דהיינו נקודות, קווים ומשטחים, אינן ניתנות אמפירית, בין אם במרחב המנטלי או הפיזי, אלא דורשות *הנחות שליליות מילוליות גרידא* כדי שיוגדרו כראוי. איננו יכולים לראות בפועל נקודה ללא כל הארכה, או קו או משטח נטולי עובי נוסף [131]. עלינו לציין באמצעות שלילה מילולית למה אנו מתכוונים לגביהם . לכן הנקודות, הקווים והמשטחים שעוסקים בהם התיאוריה הגיאומטרית הם מושגים ברורים ומוחלטים; הם אידיאליזציה של תפיסות, אך אינם תפיסות. הם, במקרה הטוב, הפשטות ממימושים קונקרטיים מקורבים; הם אינם אובייקטים אמפיריים גרידא.

כל הגורמים הנ"ל בנוגע למרחב מוזכרים כאן כדי להזכיר לנו שמה שאנו מכנים "מרחב" כולל היבטים רבים וכרוך בשיקולים רבים. יש מרחב במובן *התפיסתי גרידא* , כפי שהוא מופיע בכל חוויה חזותית. חוויה חזותית ללא הרחבה

---

130 שימו לב שניתן היה לאמץ השערה חלופית, פוזיטיביסטית יותר, ולראות דברים כאילו הם באמת נעלמים כשהם חורגים מאחרים, ולראות דברים כאילו הם באמת משנים גודל וצורה כשהם משנים מרחק וכיוון יחסית אלינו (או שאנחנו משנים יחסית אליהם). פרשנות אפשרית זו של נקודות מבט אינה מועדפת משום שקשה הרבה יותר לנהל אותה בפועל עבור הפרט, וחשוב מכך, בגלל *הסתירות הבלתי ניתנות לגישור* שהיא מרמזת עליה בין חוויותיהם של אנשים שונים.

131 אנו תופסים רק קירובים גסים של יחידות גיאומטריות אלה: למשל נקודות מורחבות ולא נקודות, וכן הלאה. ראו את דיוני בנושא זה בפרקים 8.2 ו-8.3 ב*פנומנולוגיה שלי*.

אינה נתפסת, בניגוד להצעתו של קאנט. לא היינו יכולים לראות רק נקודה חסרת מימד; ובאור אחיד (או אפילו בחושך מוחלט) עדיין היינו רואים מרחב (או ריק) מורחב. לכן הרחבה (בשני מימדים, אם לחזור על כך) ניתנת בחוויה ואינה צריכה להיות כפי שקאנט הציע מוטלת על החוויה.

יתר על כן, ישנה התפתחות נוספת של *מושג* המרחב, תחילה ביחס למימד שלישי, שנית בקורלציה עם אופני תופעות אחרים (צליל, מגע, טעם), והלאה תוך שימוש בשיקולים מופשטים יותר. באחרון אני מתכוון: מתן שם למרחב, פיתוח תיאוריה של מרחב, מושג המימדים, פיתוח גיאומטריה של מרחב, תחילה אוקלידית ואז לא אוקלידית, וכן הלאה. בשלב מתקדם, אנו מבינים את תורת היחסות של מדידות מרחביות וזמניות, ומפתחים תורת יחסות, ואז תיאוריה המקשרת בין מרחב לזמן. וההמשגה של המרחב נמשכת ונמשכת, שכן עדיין נותרו תעלומות רבות שלא נפתרו.

באופן דומה, המילה זמן מתייחסת לרמות רבות של התחשבות, החל מתפיסה טהורה של תנועה במרחב ושינויים איכותיים (חזותיים או אחרים) - ועד למושגים מופשטים מאוד ותיאוריות מורכבות. זמן אינו נתפס כשלעצמו אלא נתפס במידה רבה תוך התייחסות לחוויות של תנועה ומוטציה. זמן הוא מושג, וכלל לא תפיסה (בניגוד לשני הממדים הראשונים של המרחב). ואכן, החלק התפיסתי ביותר של שינוי הוא זה שניכר *כעת* (בהווה); שינוי המתרחש בעבר, ויותר מכך בעתיד, דורש אמצעים מושגיים רבים עוד יותר כדי לתפוס (בעיקר הסתמכות על זיכרון ועל דמיון). יש לנסח ולהצדיק הצעות.

מה שניתן לנו בחוויה הוא תנועה ושינוי; אך מכיוון שאלו נראים לנו כמרמזים על סתירות, אנו ממציאים את מושג הזמן כדי לפתור את הסתירות במידה מסוימת. אנו אומרים: אף על פי שדבר או רגע זה שונים מקודמו או יורשו בחוויה שלי, אין סתירה משום שהם נמצאים במיקומים שונים במימד "זמן". לפיכך אנו ממציאים את הזמן, במידה מסוימת באנלוגיה למרחב, אם כי לאנלוגיה כזו יש קשיים, שכן היא מציגה את הזמן כסטטי ולא כדינמי ואינה מצליחה להבחין בבירור בין הווה, עבר ועתיד.

אנו שמים לב, גם, שיש לכאורה זמן פנימי וזמן חיצוני. כלומר, אירועים מנטליים דורשים תפיסה הרמונית של זמן, בדיוק כפי שאירועים פיזיקליים עושים זאת [132]; ומכיוון ששתי קבוצות אירועים אלה נראות כמתרחשות בתחומים נפרדים, אנו יכולים לדבר למעשה על שני זרמי זמן. או בסופו של דבר, אולי, זרם זמן אחד כדי להסביר את שתי קבוצות האירועים. כאן שוב, עולה סוגיית המדידה, באמצעות שעון פיזי או מטרונום מנטלי (כלומר, שימוש בתנועות או שינויים סטנדרטיים מסוימים להשוואה לאחרים).

ושוב, המושג הופך להיות מופשט ומסובך יותר ויותר, ככל שאנו מבקשים להבין אותו טוב יותר ולבנות סביבו תיאוריות, ולקשר אותו לדברים אחרים (כמו מרחב, בתורת היחסות). אין ספק שמושג הזמן מלא בקשיים, שאין צורך להיכנס אליהם כאן, שכן הם ידועים לציבור. לדוגמה, עד כמה נמתח ההווה בזמן? לאן נעלמו מקרים קודמים של ההווה, ומהיכן יגיעו מקרים עתידיים של ההווה? אנו מקווים שעם הזמן נתגבר על יותר מהקשיים האפיסטמולוגיים והאונטולוגיים הללו ואחרים שאנחנו עדיין לא מבחינים בהם. עם זאת, מושג הזמן שימושי מאוד, ולכן אנו ממשיכים להשתמש בו בכל מקרה.[133]

מה שצריך להדגיש כאן הוא שמושגי המרחב והזמן שלנו בנויים באופן אינדוקטיבי מתפיסות שונות. אינדוקטיבי פירושו שימוש בהכללה ובפרטיזציה, לוגיקה אדוקטיבית (אישור, דחייה של תיאוריות). מושגים אלה, כפי שמרמז קאנט, אינם מקדימים את התפיסות ויוצרים אותן בעצמם בצורה כלשהי. אסור לנו לבלבל בין היווצרות מושגים מתוך תפיסות לבין הרעיון הקנטיאני שהתפיסות נוצרות מתוך תחושות. שכן בלבול כזה הוא שמעניק לתיאוריה של קאנט אמתות שאינה ראויה לה.

לדוגמה, נראה כי תיאוריית המרחב של קאנט מוצדקת על ידי האמונה הרווחת שלנו שעינינו מחלקות את האור המגיע מעצם פיזי, ויוצרות תחושות חזותיות שמתאספות מחדש במוח כדי לתת לנו תמונה שלמה, שהיא מה שאנו כביכול רואים. אך תרחיש זה מוביל לקשיים לוגיים, כפי שנדון במקום אחר. לכן, עלינו להניח, להיפך, שאנו תופסים את העצם הפיזי עצמו, או לפחות את האור הפיזי ממנו, ולא תמונה מנטלית שלו המאוחסנת במוח. במקרה זה, העקביות הפנימית של תיאוריית קאנט רעועה מדי והתיאוריה חייבת ליפול.

---

[132] שימו לב היטב - לא רק הזמן הפיזי מציב בפנינו קשיים, אלא באותה מידה גם הזמן המנטלי. לכן, לא ניתן לטעון שהקשיים הם פיזיים במיוחד, או נפשיים במיוחד.

[133] ראו גם את דיוני בנושאים הקשורים למרחב ולזמן בפרקים 2.4 ו-6.3-6.1 ב*פנומנולוגיה* .

יתר על כן, אין להתרשם יתר על המידה מהעובדה שרעיונותיו של קאנט על מרחב וזמן עוררו חשיבה חדשה בפילוסופיה ובמדע שלאחר מכן. המפורסם ביותר הוא שאיינשטיין הודה בחוב מסוים לקאנט בתחום זה. נקודת מבט שאינה מדויקת לחלוטין (כמו הסובייקטיביזם החדש של קאנט על מרחב וזמן) עדיין יכולה להוביל לתפיסות נכונות (כמו היחסות האובייקטיבית יותר של איינשטיין לגבי תצפיות לצופים). רעיונות דמיוניים יכולים להוליד רעיונות טובים.

5. ה"קטגוריות" של קאנט

קאנט הציע רשימה של שתים עשרה "קטגוריות" כמתאימות ל"צורות ההבנה" שהוא ראה ביסודות הידע המושגי שלנו. אריסטו הציע זמן רב קודם לכן רשימה של עשר "קטגוריות" שנותרו למעשה ללא עוררין עד קאנט. קאנט לא שינה את הרשימה של אריסטו, אלא החליף אותה באחרת.

הקטגוריות של אריסטו היו מושגים שנחשבו לגבוהים ביותר האפשריים בסיווג של כל הדברים, כלומר *סך כל הסוגים* של הקיום. למעשה, הוא הגה אותן והציג אותן ככל מיני הדברים שיהיו נושאים או נשואים של טענות (ובכך התכוון כאן לטעויות קטגוריות בצורת הניבוי הפשוטה ביותר 'X הוא Y'). היה זה המשך טבעי של ההיגיון הפורמלי של אריסטו לשאול אילו תכנים ניתן לצפות בטעויות הנחקרות. למרות שפרויקט מחקר זה היה מוצדק ומעניין במהותו, אריסטו עשה טעויות מתודולוגיות רבות במסעו.

רשימת הקטגוריות של אריסטו כללה: מהות, כמות, איכות, יחס, מקום, זמן, פעולה, תשוקה, מיקום ומצב. אריסטו פיתח רשימה זו באופן אמפירי, כלומר על ידי בחינת טענות רבות, וציין מה עוסקים הנושא והנשוא. זו לא הייתה חלוקה וסידור שיטתיים הנובעים משיקולים תיאורטיים מסוימים, אלא אוסף אקראי של פריטים שונים המבוססים על תצפית.

בקצרה, "סובסטנס" מתייחס לנושאים כמו סוקרטס (סובסטנס מסוים, או ראשוני) או "אדם" (סובסטנס אוניברסלי, או משני). הקטגוריות האחרות מתייחסות לנשואים אפשריים. אלה עשויים להיות כמותיים (למשל, "גדול", איכותיים (למשל, "אדום") או יחסיים (למשל, "רועש" יותר מ"פלוני"), הם עשויים להצביע על מקום או זמן (למשל, אתמול, בשוק), הם עשויים לתאר פעולה כלשהי של הנושא (למשל, הוא נועץ את המסמר), או מיקום שנוצר שלו (למשל, הוא עייף), או תשוקה כלשהי של הנושא (למשל, הדף נעף ברוח), או מצב שנוצר שלו (למשל, הוא אבוד).

שימו לב שפרטי לא יכול להיות נשוא של נושא אוניברסלי, אבל אוניברסלי יכול להיות נשוא של נושא מסוים (למשל, אדם יכול להיות נשוא של סוקרטס) – כך שגם סובסטנס הוא ניתן לניבוי. שימו לב גם שקטגוריות אחרות יכולות להיות נושאים אם אנו מתכוונים אליהן כסובסטנצים, 'ככאלה' (למשל, גודל גדול, אדמומיות, פטיש וכו').

עכשיו, חלק מהקטגוריות הללו נראות לי *מלאכותיות* , כלומר אני לא בטוח שאפשר ליישב אותן בתפקיד של נשואים מבלי לכפות אותן. קחו, לדוגמה, את הקטגוריה של "יחס". למעשה, כל טענה היא יחסית. הקופולה 'הוא' בטענה 'X הוא Y' היא, שימו לב, יחס ספציפי בין המונחים X ו- Y[134].

טענה כמו 'X גדול מ-Y' עשויה להיקרא *באופן השוואתי באופן ספציפי יותר* , בנוגע לגודל (במקרה זה). לא הייתי רואה ב'גדול מ-Y' נשוא. אנו יכולים לשנות באופן פורמלי טענה כזו, כלומר להתאים אותה לתבנית הבסיסית של 'X הוא Y', על ידי אמירה 'X הוא [משהו גדול מ-Y]'. אך שימו לב שבמקרה כזה הנשוא החדש אינו 'גדול מ-Y' אלא ' *משהו* גדול מ-Y' - והנשוא החדש הזה *אינו "יחס"* אלא "חומר"!

מדויק יותר לראות את 'גדול מ' *כהיבט היחסי של* הטענה (כלומר, כ'קופולה', במובן מורחב שאינו מוגבל ל'הוא'), ואת X ו-Y כמונחים שלה (הנקראים נושא ומושא בהקשרים יחסיים כאלה). יתר על כן, קופולה השוואתית כזו יכולה להתייחס לחלק מהקטגוריות האחרות (במובן ש'גדול יותר' מתייחס לכמות, 'אדום יותר' מתייחס לאיכות, 'עוד' מתייחס למקום, 'מאוחר יותר' מתייחס לזמן וכו').

---

[134] הכישלון להבין עובדה פשוטה זו הוביל לבלבול רב בלוגיקה המודרנית. לפיכך, הניתוח השרירותי של פרגה את 'X הוא Y' לשני רכיבים: [X] ו-[הוא Y] - במקום לשלושה רכיבים: [X], [הוא] ו-[Y] - הוביל לפרדוקס ראסל (ראה את ספרי " *לוגיקה עתידית"* , פרק 45). אנו רואים כאן שתורת הקטגוריות הלא מספקת של אריסטו הייתה אחראית בחלקה לבלבול זה.

שוב, קחו למשל את המונחים "מקום" ו"זמן". הם אינם מבוססים ישירות, אלא *מונחים* (האובייקטים, Y) של טענות *יחסיות נפרדות* : 'X נמצא *במקום* הזה ונמצא *באותו* זמן'. במקרים כאלה, היחס המעורב אינו באמת 'הוא', אלא 'נמצא ב' או 'נמצא ב'. באשר לזמן, ניתן לקשור אותו לקופולה מבחינת זמן *הצורה שלו* , כמו ב-'X היה, הוא או יהיה Y', דבר המצביע על ניבוי עבר, הווה או עתיד. במקרה של ניבוי, כלומר ניבוי עתידי, כרוכות בסיבוכים - בנוגע לשאלה האם האירוע המוצע הוא בלתי נמנע, או תלוי הן ברצון האנושי והן באירועים טבעיים, או תלוי ברצון האנושי בלבד.

כעת, נבחן את ה"פעולה" וה"תשוקה". אנו מוצדקים במידה מסוימת בהבחנה ביניהם, משום שזה מאפשר לנו להמיר את האחד לאחר; לדוגמה, 'X שר Y' ל-'Y מושר על ידי X', או להיפך. מלבד זאת, התכונות הפורמליות שלהם בדרך כלל שונות במקצת, אך יש לנקוט משנה זהירות בהנמקה סילולוגית כדי לוודא שהמונח האמצעי המשוער אכן זהה בשתי ההנחות. בנוסף, לכל קופולה כזו יש כללי הסקה משלה; לדוגמה, טענות סיבתיות ('X גורם ל-Y', 'Y נגרם על ידי X' וכדומה) מהוות בפני עצמן שדה שלם של לוגיקה, ולא ניתן להתייחס אליהן כאל מקרים גרידא של פעולה או תשוקה.

מצד שני, קשה לראות מדוע "עמדה" ו"מצב", המוצגים כתוצאות סופיות של "פעולה" או "תשוקה" כלשהי בהתאמה, נבדלים זה מזה ומקטגוריות אחרות כמו כמות או איכות. התכונות הפורמליות שלהם זהות בוודאי, והדרך היחידה בה אנו מצליחים להבחין ביניהן היא באמצעות התייחסות לטענה *אחרת* - כזו הקובעת: "נשוא זה ציין לאחר אותה פעולה או תשוקה". לכן, למעשה, לעמדה ולמצב אין הצדקה מהותית כקטגוריות נפרדות, אלא הן במקרה הטוב תת-קטגוריות של קטגוריות אחרות.

ברמה עמוקה יותר, ההבחנה בין "פעולה" ל"תשוקה" (ותוצאותיהן הסופיות) אינה באמת ישימה באופן נרחב כפי שהיא עשויה להיראות במבט ראשון. אם ניקח בחשבון סוגיות אטיולוגיות, הן מתייחסות באופן ספציפי להקשרים רצוניים, כלומר לפעולה במובן של שינוי באמצעות רצונו של האדם ולתשוקה במובן של שינוי נגד רצונו של האדם. לדוגמה, ריסוק הוא פעולה וריסוק הוא תשוקה. במובן המצומצם יותר הזה, אפילו אירוע סטטי הכרוך בריסון כוח הרצון, כמו אדם שפשוט יושב (במקום לעשות כל דבר אחר), הוא פעולה.

מנקודת מבט זו, כל מה שנקרא פעולות של דברים נטולי כוח רצון, כלומר פועלים אך ורק תחת דטרמיניזם, או אפילו ספונטניות, כגון אבנים או מכונות, או חלקיקים תת-אטומיים - הם למעשה תשוקות במובן הרחב. משמעות הדבר היא שהמונחים פעולה ותשוקה כפי שהם משמשים בתחילה מבולבלים ודו-משמעיים.

לפיכך, הקטגוריות המוצעות על ידי אריסטו אינן כולן באותה רמת הפשטה, ורבות מהן מערבבות משמעויות רבות. חלקן אינן מוציאות זו את זו באופן ברור, למרות שהן אמורות להיות כאלה, וחלקן צריכות לכלול אחרות אך אינן עושות זאת. ישנן עמימות רבות ושאלות פתוחות ברשימה זו. יתר על כן, כיצד נוכל להיות בטוחים שהרשימה המוצעת *מקיפה* - מדוע לא להשאיר את הרשימה פתוחה, ולאפשר תגליות ותובנות חדשות?

חשוב מכל, הרישום של אריסטו פגום מעצם תפיסתו, משום שהוא מניחה בפועל שכל הטענות (או ליתר דיוק, כל הטענות הקטגוריות, ובהרחבה, הקדמונים והתוצאות הקטגוריות של טענות היפותטיות) הן "פרדיקטיביות" (כלומר, באמת "X הוא Y") בצורתן. אך למרות שכל הטענות (או אולי רק רובן) ניתנות לניסוח מחדש לצורת פרדיקציות על ידי תמורה נבונה (כמו בדוגמה שניתנה לעיל), אין זה נובע מכך שמשמעותן המלאה נשמרת בפעולה לוגית שכזו.

אין ללוגיקאים לוותר על הצורות הלא-פרדיקטיביות או לטשטש אותן; הן מעניינות וחשובות בפני עצמן. תמורה היא תחבולה, שאנו מוצאים נוחה במצבים מסוימים, אך אסור להפריז בה. בגלל ההנחה המטופשת ש"הוא" היא הצורה המשמעותית היחידה בסופו של דבר, מנע אריסטו מלוגיקאים עתידיים ללמוד ברצינות טענות קטגוריות שאינן הצורה הסיווגית הסטנדרטית.

יתר על כן, אריסטו רדף באופן טבעי אחר רעיון זה על ידי ניסיון לכפות את כל *המונחים* לתבנית נושא-נשוא המתאימה בדוקטרינת הקטגוריות שלו. לשם כך, הוא היה צריך למזג באופן מלאכותי חלק מהקופולה עם המושא במקרים רבים. בנוסף לכל, הוא הכריז בביטחון יתר על המידה כי החיפוש אחר קטגוריות נסגר במספר העגול של עשר. גם אם הקטגוריות שלו היו ראויות לניסוח בנפרד, לא הייתה לו זכות להניח שהן יחד ממצות וכך לעצור באופן שרירותי מחקר נוסף.

רק בעת החדשה החלה לערער על תוכנית אריסטוטלית זו. קאנט היה הראשון (או אחד הראשונים) לערער עליה, אם כי גם מה שהציע בתמורה לא היה מספק לחלוטין.

הדברים החשובים שיש לציין כאן הם הבאים: חיפושו של אריסטו אחר הסוגות המובילות, רשימה של מושגים הכוללת את כל שאר המושגים, אינו פסול *כשלעצמו* ; וגם אין לבקר באופן מהותי את שיטתו האמפירית להשגת מטרה זו. חטאיו המתודולוגיים כאן היו דווקא: שהוא הניח בטעות שכל הטענות ניתנות לצמצום מלא לצורה של 'X הוא Y', ושהוא עצר באופן מלאכותי את חיפושו האמפירי בעשר קטגוריות. שתי טעויות אלו גרמו לו לנסות ולאלץ את כל הדברים להתאים לתכנית שלו, ולהפוך אותה ממאמץ מדעי לדוגמה.

הלקח שיש ללמוד הוא הבא: עלינו להיות קשובים לכל רמות ההמשגה, ועלינו לעשות זאת באופן פתוח ולא על ידי יישום דעה קדומה רציונלית. לוגיקאים חייבים לחפש *כל צורה קיימת של טענה* , במקום להניח שיש צורה משמעותית אחת בלבד ולחפש את כל הנושאים והנשואים האפשריים שלה (כפי שעשה אריסטו). עלינו לחקור את ההיגיון של כל צורה וצורה (כולל מגוון התכנים שהיא עשויה להכיל). אסור לנו להניח בשום עת שרשימת הצורות שלנו שלמה, אלא להישאר פתוחים לתגליות והמצאות חדשות.

קאנט נטש בצדק את רשימתו של אריסטו, לאור האופן האקראי שבו נצברה והיעדר "עיקרון מנחה" (מלבד משימתה המוצהרת למצות את כל תוכן הניבוי). למעשה, כפי שנראה, הרשימה המוצעת של קאנט, אף שבמובנים רבים היוותה שיפור על זו של אריסטו, סבלה מפגמים דומים גם במובנים אחרים. היא הייתה פחות אקראית, אך גם פחות אמפירית. היא תוכננה בצורה שיטתית יותר, אך גם אילצה את הדברים לתכנית שרירותית מראש.

להלן **רשימת שתים עשרה "קטגוריות" של קאנט** , המורכבת מארבע קבוצות (הנקראות "מומנטים") של שלוש קטגוריות כל אחת [135], עם כמה הערות הסבר וביקורתיות שלי:

- **איכות = מציאות, שלילה, מגבלה** . הייתי מתייחס לקבוצה זו כקוטביות, ולשני חבריה הראשונים כנוכחות והיעדר בהתאמה (של דבר, ישות, אופי או אירוע ספציפיים); אלו הן כמובן סותרות. השימוש במילה "מציאות" כאן לא יהיה מדויק, מכיוון שאנו נמצאים למעשה ברמת שיקול פנומנולוגית. בנוגע למגבלה, ניתן להגדיר זאת כ"X נוכח עד Y ונעדר מעבר ל-Y" (כאשר X הוא דבר כלשהו ו-Y היא נקודה כלשהי במרחב ובזמן). לפיכך, מגבלה היא למעשה תרכובת של נוכחות והיעדרות; והיא כרוכה במושג של מרחב ו/או זמן, המחלק שלם לחלקים. לקטגוריות של איכות יש תפקיד באלו של אינהרנסנס וקיום.

- **כמות = אחדות, ריבוי, טוטאליות** . כמות, כאן, פירושה מספר (או היקף). אחדות מתייחסת לאחד *הזה* , כלומר יחיד מסוים (דבר); ריבוי מתייחס למספר *לא מוגדר* של יחידות, כלומר רבים, יותר מאחד (דבר); וטוטאליות *לכולם* (דברים מקבוצה מסוימת). שימו לב שטוטאליות (הכל) יכולה להיחשב כמקרה פרטי של ריבוי (מספר לא מוגדר כלשהו), או כמנוגד לריבוי (אם האחרון נקרא כ'רק *חלק* '). טוטאליות מניחה גם שכבר הגדרנו קבוצה כלשהי של דברים. לפיכך, הקטגוריות של כמות צריכות להיות קשורות לקטגוריית הקהילה, אם אנו מבינים את האחרונה כמתייחסת לסיווג (ראה להלן).

- **מודאליות = קיום, אפשרות, הכרח** . מודאליות היא שם הולם, אך קיום כאן צריך להיקרא בצורה מדויקת יותר ממשמעותו עובדה מצוינת זו, כאן ועכשיו או שם ואז (מצוין מיקום מדויק של מרחב וזמן). אפשרות יכולה להתייחס לתנאים מסוימים או *רק* לתנאים מסוימים; האחרון נקרא מקריות, הראשון כולל הכרח כחלופה למקריות. הכרח מתייחס למשהו שמתרחש בכל התנאים. בהשוואה בין מודאליות לכמות, אנו רואים ששלושת המודים הם מקרים פרטיים של שלושת הכמויות, החלים ספציפית על מספר *תנאים* . מודאליות קשורה קשר הדוק גם לסיבתיות.

- **יחס = אינהרנסנס וקיום, סיבתיות ותלות, קהילה** . אני מניח שקאנט התכוון כאן לטענות קטגוריות, מותנות ודיסקיונקטיביות; לפיכך, ב"יחס" הוא התכוון לקופולה של טענות קטגוריות, או באופן רחב יותר לצורות של טענות מותנות (אם-אז-) או דיסקיונקטיביות (או-או-). שימו לב ששלוש הקטגוריות שלו מוגדרות באמצעות חמש תת-קטגוריות, כאן, תוך שוברת הסימטריה הרצויה במידה מסוימת. זוג היחסים הראשון מבוסס על

---

[135] למעשה, שתיים מתוך שלוש הקטגוריות בקבוצה האחרונה אינן מקבלות שם, אלא מחולקות לשתי תת-קטגוריות כל אחת.

המושגים הפורמליים של נושא ופרדיקט; לכן הוא מתפרש בדרך כלל כמתייחס ל"סובסטנץ' ותאונה", כלומר *לישויות ולתכונותיהן* . הזוג השני מתפרש כ"סיבה ותוצאה"; אך שימו לב שלמרות *שסיבתיות* (סוג הסיבתיות שכאן ככל הנראה מכוון) היא תרכובת של טענות מותנות, אין זה נובע שצורות אלו שוות ערך; יתר על כן, נראה כי רצון וספונטניות טבעית לא קיבלו מקום בתכנית זו. בנוגע לקטגוריה האחרונה, "קהילה", ייאמר עוד בהמשך.

יש מקום להעיר הערות נוספות שונות.

א. לסיכום, נראה שקאנט ניסה כאן לפרט את ההנחות או ההשלכות האונטולוגיות, שככל הנראה עומדות בבסיס המאפיינים הלוגיים השונים והידועים של טענות (או "שיפוטים", בטרמינולוגיה שלו). כלומר, החל מצורות השיח המוכרות לנו, הוא מסיק רשימה מקבילה של מה שהן נראות כמתכוונות, מניחות או מרמזות *שם באובייקט הנראה לעין* . הוא מפרש באופן מודע מאפיינים לוגיים, כדי להוציא את משמעויותיהם האונטולוגיות.

לכן מפתיע שהוא ממשיך, לאחר עריכת רשימה זו, להפוך את המומנט האונטולוגי שלה, ומשנה אותה למעין עיצוב מחדש מנטלי של קלטי נתונים. המעבר נראה שרירותי, ללא היגיון פנימי. אני מתייחס כאן לפרשנותו של קאנט לשנים-עשר קטגוריות אלה כ"צורות ההבנה", כלומר כ"מושגים טהורים (אפריוריים, לא אמפיריים)" עליהם מבוסס הידע שלנו. זה דורש הסבר.

קאנט אפיין (בגרנדיוזיות אופיינית) את המעבר הנ"ל ממאפייני טענות לעובדות מציאות כ"דדוקציה **מטאפיזית** ". חשוב להתעכב על ביטוי זה, משום שהוא מספר לנו הרבה על חשיבתו. קאנט מקבל כאן את ההבחנות הלוגיות השונות שפיתח אריסטו כנתונות, ו"גוזר " מהן עובדות מציאות מתאימות (המכונות בשם התואר "מטאפיזי").[136]

זה, כמובן, הפוך. קאנט אולי יכול לעשות זאת, משום שיש לו את עבודתו של אריסטו מאחוריו. אבל אריסטו היה צריך ללכת בדרך אחרת, ולגזור את ההיגיון מהמציאות; לא היו לו נתונים דוקטרינליים. כלומר, למעשה, אין דדוקציה מעורבת בקישור הלוגיקה הפורמלית למציאות, אלא אינדוקציה . ואני הייתי מציע שגם קאנט ואנחנו, שבאים אחרי אריסטו, זקוקים לאינדוקציה כדי להבין את כל זה; איננו יכולים לעשות זאת באמצעים דדוקטיביים בלבד.

לפיכך, קאנט חשב בעיקרו בדרך של תלמיד פסיבי ובעל חשיבה קונבנציונלית, בעוד שאריסטו היה צריך להמשיך בדרכו של חוקר יצירתי ומקורי. לכן אין זה מפתיע שקאנט הגה אפיסטמולוגיה הפוכה, שבה התוצאה הופכת לסיבה ולהיפך. כלומר, היה צפוי שקאנט יציג את הקטגוריות הלוגיות כקובעות את הקטגוריות המטאפיזיות, ולא את ההיפך. הוא רק תיאר את תהליך החשיבה הדדוקטיבי למדי שלו עצמו; אך זה לא היה תיאור ישים באופן אוניברסלי, שכן הוא התעלם מתהליכי החשיבה האינדוקטיביים יותר שאריסטו השתמש בהם לפניו.[137]

ב. כמובן, עלינו לציין גם כי למרות שרשימתו של קאנט *לכאורה* מעניינת ומספקת יותר מבחינה אינטלקטואלית מזו של אריסטו, היא **אינה רשימה של אותם דברים** . למרות שישנם קווי דמיון מסוימים בטרמינולוגיה (כלומר, השימוש במילים "קטגוריות", "איכות", "כמות", "יחס", "סובסטנץ"), רשימה זו מתייחסת באופן מהותי למשהו שונה במהותו. ניתן לומר (במעט כופה) כי רשימתו של אריסטו עסקה, במונחים קאנטיאניים, רק בחלוקות המשנה הנקראות אינהרנס (נושאים) וקיום (נשואים).

רשימתו של אריסטו נועדה להבהיר את *תוכן* אפשרי *של טענות* , כלומר סוגי הדברים שאנו עשויים וחשוב *על* . לעומת זאת, רשימתו של קאנט נועדה להיות אוסף של *התכונות הלוגיות האפשריות של טענות* , כלומר *המאפיינים הפורמליים השונים של מחשבותינו* .[138]גורמים שונים אלה לא היו בלתי מוכרים לאריסטו - למעשה, הוא היה זה שגילה ודן במקור ברובם. לפיכך, קאנט לא גילה רעיונות חדשים, אלא רק הפנה את תשומת הלב בדרך חדשה לרעיונות מסוימים שכבר קיימים.

---

[136] ניתן להשוות זאת ל"קוגיטו *ארגו סום"* של דקארט (הסקת "אני קיים" מ"אני חושב"), או לטיעון האונטולוגי של אנסלם הקדוש (הסקת קיומו של אלוהים מעצם הרעיון שלו). אין ספק שקאנט חשב על דוגמאות אלה כאשר רקח את הדדוקציה הזו מהלוגי לאונטולוגי.

[137] תיאוריית הקטגוריות של קאנט כרוכה בסיבוכים נוספים, כגון "הדדוקציה הטרנסצנדנטלית", ה"סכמות", ותפיסות וטיעונים מורכבים אחרים שנועדו להצדיק את המהפכה הקופרניקנית שלו. אך לא אבחן פרטים כאלה לעומק כאן, מלבד לומר שאלה היו ניסיונות להצדיק הצעות לא סבירות ולא הצדקות אמינות.

[138] אני אומר "ה" תכנים או מאפיינים שונים כאן, משום שגם אריסטו וגם קאנט ראו את הרשימות שלהם מלאות; אך איני רוצה לרמוז שאני מסכים איתם (כלומר, הייתי מעדיף להשמיט את המילה "ה-").

לכן, בעוד שאריסטו הרכיב רשימה של קטגוריות *של תוכן* , קאנט הציע רשימה של קטגוריות *של צורה* [139]. קאנט (בחוכמה, אני חושב) ראה את הרשימה האחרונה ראויה יותר למחקר פילוסופי; משנתו הייתה חדשה רק בדגש שנתן למאפיינים פורמליים ידועים כבר.

נוכל גם לומר שבעוד אריסטו ביקש לזהות *על מה* אנו חושבים, קאנט ביקש לזהות *כיצד* אנו חושבים עליהם. כלומר, בעוד שניתן לראות את רשימתו של אריסטו כמידע *אונטולוגי* , לרשימה של קאנט יש משמעות *אפיסטמולוגית יותר* (אם כי הוא טעה בהערכתו המדויקת של מהותה).

יתר על כן, בעוד שהקטגוריות של אריסטו הן נכסים נרכשים שלנו (אם כי כמעט באופן בלתי נמנע נרכשים, מתוקף שכיחותם בכל מקום), אלו של קאנט הן *כוחות* מוכחים הטבועים בנו. בעוד שאריסטו ניסח את הרשימה שלו בצורה של תצפית אמפיריציסטית על תופעות אובייקטיביות, קאנט ניסח את שלו בצורה של ניבוי רציונליסטי של תופעות סובייקטיביות; כלומר, הוא טען למעשה שהקטגוריות שלו הן *אינסטינקטים* , אשר איכשהו שולטים במחשבותינו, מחוץ לשליטתנו, והוא טען שהוא יודע זאת עליהן באמצעים "דדוקטיביים" גרידא.

ג. שימו לב היטב לקשרים שהוזכרו לעיל בין שלוש הקטגוריות תחת כל כותרת, ואלה שבין הכותרות. הקשרים בכל קבוצה אינם **סימטריים בבירור מכל הבחינות** . הבעיה בבניית מערכות היא שהיא כמעט בהכרח כרוכה בפישוט יתר; הגיוון הטבעי המעורב מוסתר והדיוק מוקרב. ניסיונו של קאנט לכפות את הרשימה שלו בסכמה סימטרית מבחינה מספרית הוא דוגמה לכך.

(א) ראשית, בואו נבחן את הקטביות. בלוגיקה של אריסטו, ישנן שתי קטביות המוציאות זו את זו וממצות, החיובית והשלילית. מגבלה אינה ברשימה שלו. נראה שקאנט הציג קטגוריה שלישית זו למען סימטריה.

אם נבחן את הצעתו, נראה שהיא מתייחסת לכימות של הנשוא. כשאנו אומרים ש-X הוא Y, אנו מתכוונים ש-X הוא Y במובן מסוים, מבלי לשלול את האפשרות שהוא עשוי להיות שונה מ-Y במובנים אחרים. לדוגמה, "ורדים אדומים" אינו שולל מאותם ורדים את הפוטנציאל שלהם מלהיות בעלי עלים ירוקים או מלהיות רטובים, רכים וכו'. נשוא אחד אינו שולל אחרים. מצד שני, כשאנו אומרים ש-X אינו Y, אנו מתכוונים ש-X אינו Y כלל בשום מובן. מסיבה זו, אישור והכחשה הן אפשרויות של שוללות זו את זו וממצות זו את זו.

הכנסת מגבלה כאן מרמזת על קיומה של אפשרות שלישית, דהיינו X הוא חלקו Y וחלקו לא Y. אפשרות זו אכן קיימת, אך היא כבר מכוסה באופן מרומז על ידי הטענה X הוא Y, כפי שהוסבר זה עתה. הכנסת מגבלה לכאורה מרמזת ש-X הוא Y פירושו ש-X הוא לגמרי Y - מה שלעולם אינו נכון לגבי שום דבר, למעט אולי X הוא X (בתנאי ש"הוא" מובן כאן כ"שווה"). יתר על כן, אם נוסיף מגבלה, ההיגיון דורש שנוסיף את ההפך שלה, אינסוף; ואם נעשה זאת, עלינו להתייחס לאינסוף גם בצד החיובי וגם בצד השלילי. אבל ברור שכל זה כבר לא קשור לקוטביות של ניבוי רגיל. זהו רק ניסיון אנלוגיה שהשתגע.

אם היינו מתעקשים על טריאדה, הייתי מציע כקטגוריה השלישית שלנו את *הבעייתיות* , שניתן לאפיין אותה כמגבלת הוודאות. זה יאפשר לנו להתייחס לטענות בעייתיות, אלו הכרוכות באי ודאות האם X הוא Y או לא Y, או דירוג הסתברות שמעדיף את האחת על פני השנייה. כאשר נוכחות והיעדר נקבעים ללא סייג, ודאות משתמעת באופן מרומז; זה מתאים למערכת לוגית דדוקטיבית. אבל כשאנו בוחנים סוגיות אינדוקטיביות, אנו זקוקים למושג הביניים של בעייתיות (המרמז על דרגות ביניים בין אמת לשקר, או ידיעה עליהם), לעומת אמת או שקר קבועים (ידועים). ללא כלי כזה, השיח שלנו היה תקוע.

עם זאת, ניתן לשאול האם זה המקום המתאים להזכיר ודאות ובעיות. הרי אלו הן אופנים לוגיים או אפיסטמיים (*דיקטטה*); לכן, יש לכלול אותם תחת הכותרת של אופנים. במקרה כזה, לכותרת הקוטביות צריכות להיות רק שתי קטגוריות. מצד שני, אם נסתכל על הכותרת של אופנים ככזו שעוסקת בעיקרה באופנים *de re* של האופנים (האופנים המרחביים, הזמניים, הטבעיים וההרחבה), אזי יהיה סביר למקם כאן את הבעייתיות. בכל מקרה, יש לזנוח את קטגוריית המגבלה של קאנט. היא קשורה יותר לכמות (היקף היישום) מאשר לאיכות (כלומר קוטביות).

---

[139] יש כאלה (בעיקר לסנייבסקי וקרנפ) שכבר ציינו את ההבדל הזה, וקראו לקטגוריות של אריסטו סמנטיות ולקטגוריות של קאנט תחביריות.

(ii) נתבונן כעת בכמויות ובמודליות. הן קבוצות אנלוגיות מאוד - לא במקרה, אלא משום שכמות היא אופן של מודליות! כמות מתייחסת למודליות הרחבה. לחלופין, כמות משמשת להגדרת אופני המודות האחרים. לכן, יש לפרש את כותרת המודליות ברשימתו של קאנט כמתייחסת למוד הטבעי של המודליות, ובסופו של דבר גם לאופניים המרחביים והזמניים; כלומר, לשאר אופני ה- *de re* . עם זאת, ברור מהתייחסויותיו של קאנט בהקשר זה לטענות אסרטוריות, בעייתיות ואפודיקטיות שהוא מתכוון דווקא למודליות *de dicta* .

באימוץ עמדה זו, קאנט מושפע במידה מסוימת מאריסטו, אשר בעבודתו על לוגיקה מודאלית מתייחס בדרך כלל למודליות *דה דיקטטה* . עם זאת, בעבודתו על אונטולוגיה, אריסטו בוחן את המודלים של *דה רה* בפירוט רב. קאנט כנראה אינו מתחשב כאן באופני המודל החשובים הללו. אם אכן זו כוונתו של קאנט, הרי שהוא טועה כאן בבירור. טעות זו שלו תסביר מדוע קאנט למעשה הלך בעקבות הכחשתו של יום את ההכרח הטבעי. כאשר קאנט מדבר על טענות הכרחיות לעומת טענות מותנות בהקשר של הדיכוטומיה האנליטית-סינתטית, הוא כנראה מתייחס למודליות *דה דיקטטה* . לפחות, בעיקר; אך אולי, לא באופן בלעדי. נראה שלא הייתה לו תפיסה מובחנת של המודלים של *דה רה* .

ביקורת נוספת על רשימת הכמויות והמודליות של קאנט היא חד-צדדיותה. אחדות, ריבוי וטוטאליות הם הצד החיובי של שיפוטים: זה האחד, ריבוי כלשהו (בלתי מוגדר) של, וכל ה-X הם Y. אבל ישנם את השיפוטים המתאימים - ה-X הזה אינו Y, חלק מה-X אינם Y, ואין X שהוא Y שיש לקחת בחשבון. באופן דומה, ממשות, אפשרות והכרח הן המודים החיוביים. אבל ישנן שליליות מקבילות, דהיינו: ממשות, אפשרות והכרח של שלילה. יש להודות שזה לגיטימי להתייחס למקרים השליליים כיישומים מיוחדים של החיוביים, מכיוון שהקוטביות קשורה לקופולה ולא לכמות או למודליות.

עם זאת, נכון גם שחלק מהאנשים (ובעיקר יום) אינם מבינים את הקשר הלוגי בין חוסר אפשרות להכרח, ומבקשים לפנות לראשון תוך שהם מכחישים את השני. יתר על כן, עלינו להזכיר שניתן לאחד את האפשרות (שלילת חוסר האפשרות) ואת האפשרות-לא (שלילת ההכרח) וליצור את הקטגוריה המודאלית של מקריות. באופן דומה לגבי כמות. לכן מוצדק להתייחס לרשימות הכמויות והמודאליות של קאנט כמורכבות משלושה זוגות של קטגוריות כל אחת. זה הורס במידה מסוימת את הסימטריה, אך אחרי הכל, כותרת היחסים שלו מורכבת משלוש קבוצות של שתי קטגוריות, כך שזה לא עניין גדול.

הערה נוספת בנוגע לסימטריה – ניתן לטעון שהקוטביות החיובית והשלילית ("איכויות") כלולים בקטגוריה הכמותית של אחדות ובקטגוריה המודאלית של ממשות. במילים אחרות, ניתן לראות את קבוצת הקטגוריות הנקראת קוטביות כמיותרת; או לחלופין, ניתן לראות את קטגוריות הכמות והמודליות השליליות כיישומים של הקוטביות לכמויות ולמודליות. בכל מקרה, הסימטריה שקאנט חיפש שוב נשברת. כל זה נאמר כדי להצביע על המלאכותיות של הרשימה שלו.

(iii) בנוגע לכותרת היחסים, כעת. כלל לא ברור שרשימה זו שלמה. קאנט הושפע מאריסטו לחשוב שהצורה הנשואית "X הוא Y" מספיקה כדי לבטא את כל היחסים הקטגוריים. אריסטו בנה את רשימת הקטגוריות שלו על ידי התעלמות מהבדלים פורמליים חשובים (מכיוון שמטרתו העיקרית הייתה לפתח את התיאוריה הסילוגיסטית שלו), וקאנט הולך בעקבותיו בהנחה של תיאוריה מוגבלת מאוד.

לדוגמה, היכן בדיוק ברשימה של קאנט צריך *להיות ממוקם* האם ניתן לסווג *את המרחב והזמן* ? אריסטו מתייחס למקום ולזמן כנשואים; אז אולי גם קאנט חושב כך (למרות ש"נמצא ב" ו"נמצא ב" הן, לדעתי, קופולות יחסיות). שוב, היכן תהליך *ההשוואה* מוזכר אצל קאנט? בשום מקום, אך טענות השוואתיות כמו "X הוא יותר Z מ-Y" הן קריטיות להבחנה ולסיווג [140]. קבוצה נוספת של טענות קטגוריות החיוניות לידע האנושי היא העוסקות בשינוי *מסוגים* שונים. אני מתכוון לצורות כמו "X הופך ל-Y" (שינוי), "X הופך ל-Y" (שינוי רדיקלי), ו-"X מתפתח ל-Y" (אבולוציה). טענות כאלה אינן ניתנות לצמצום לטענות פרדיקטטיביות, או לפחות לא באופן ישיר. שוב, קאנט אינו מסווג רצון וספונטניות טבעית בהקשר זה [141].

---

[140] שימו לב ש"יותר", "פחות" ו"כמו" הם במהותם גם יחסיים וגם כמותיים, והם אינם חלק מהנשוא.

[141] כפי שכבר הזכרתי, נראה כי הקשר של 'סיבתיות' כאן מתכוון באופן ספציפי יותר לסיבתיות, לאור התייחסותו המשתמעת לטענות מותנות.

ברור *שטענות* קטגוריות הן למעשה מחלקה רחבה (או סוג) *של* סוגים רבים ושונים *של* טענות. הצורה הנשואית "X הוא Y" היא רק סוג אחד *של* טענות קטגוריות. למעשה, ישנן רבות נוספות, ויהיה קשה למנות את כולן. קאנט הולך בעקבות אריסטו ביחס למחלקה כהומוגנית בסופו *של* דבר; אך איננו יכולים באמת לצמצם את כל שאר צורות הקטגוריות לצורה הקטגורית הפשוטה ביותר הזו מבלי לאבד משמעות משמעותית.

קאנט עושה את אותה טעות בנוגע לטענות היפותטיות. הוא אינו מבין *שלכל* אחד מאופני המודאליות, *דה דיקטה* ודה *רה* , יש קבוצה משלו *של* צורות היפותטיות. הוא חושב על היפותטיות כטענות לוגיות בלבד, אך חלקן שונות באופן מובהק בכוונה: "במקרים *שבהם*-אז" (הרחבה), "כאשר-אז" (טבעית), "בזמנים *שבהם*-אז" (זמנית) או "במקומות *שבהם*-יש" (מרחבית). לא ניתן לצמצם את האופנים השונים הללו זה לזה, אלא יש להתייחס אליהם בנפרד אם ברצוננו לשקף באמת את המחשבה האנושית. לכל אחד מהם מתאים אופן או סוג *של* סיבתיות.

יתר על כן, הפרשנות האונטולוגית לכאורה *של* קאנט לניתוק כ"קהילה" נראית לי מאולצת. חלק מהפרשנים מסבירים זאת כ"הדדיות בין סוכן למטופל", אך איני מצליח להבין מה הקשר בין זה לשיפוט דיסיונקטיבי. הייתי מעדיף לראות בכך את הבסיס ההגיוני *לסיווג* (במובן *שמחלקה* היא אוסף דיסיונקטיבי *של* איברים). לחלופין, דיסיונקציה משמשת רבות בחשיבה *אינדוקטיבית* , כדי לרשום תיאוריות או כיוונים חלופיים. קאנט פירש את הדיסיונקציה כפי *שעשה*, פשוט משום *שלא* הצליח לחשוב על פרשנות אחרת.

ד. כפי *שהראינו*, טעויות הספירה *של* קאנט התבססו בעיקר על טעויות הסיווג *של* אריסטו. כמו כן, בכך *שהתעקש* על מספר קבוע *של* *שתים* עשרה קטגוריות, קאנט עשה את אותה טעות *שעשה* אריסטו כאשר *התעקש* על עשר קטגוריות בדיוק. הוא החריף קושי מלאכותי זה על ידי סכמתו *של* ארבע קבוצות *של* שלוש. הוא דחק את עצמו לפינה, מה *שהקשה* על כל פיתוח נוסף *של* הרשימה שלו, הן על ידי עצמו והן על ידי אחרים. היה חכם יותר מצידו להכריז על כותרת זו פתוחה לנצח, ולאפשר לאנושות להמציא או לגלות קשרים חדשים.

שכן אם ניקח בחשבון מה ניסה קאנט לעשות כשניסח את רשימת הקטגוריות הזו, ברור *שהוא* החמיץ כותרת *חמישית* , דהיינו: **תהליכים לוגיים** , המורכבים **מטיעונים דדוקטיביים** , **טיעונים אינדוקטיביים** , ו(אם נתעקש על קטגוריה שלישית למען סימטריה [142]) **כשלונות** , כלומר טיעונים *שרירותיים* או לא רציונליים.

בהינתן *שרשימת* הקטגוריות *של* קאנט הייתה ניסיון, גם אם רשלני, לסכם את הכלים הבסיסיים ביותר *של* הלוגיקה, הרי *שהרשימה* שלו קצרה מדי. הוא הקדיש תשומת לב למגוון *סטטיות מאפיינים* *של* שיפוט (קוטביות, כמויות ושיטות), אלא פשוט התעלמה *מהדינמיקה החשובה כל כך של* שיפוט, *שבאמצעותה* אנו מצדיקים בצדק או *שלא* בצדק את אמונותינו או מסיקים מהן אמונות חדשות. אני מתייחס כאן לתהליכים כמו סילוגיזם, הכללה וכשל המקרה, כדי לתת כמה דוגמאות ברורות.

לפיכך, קאנט היה צריך למנות *חמש עשרה* קטגוריות ולא *שתים* עשרה. עם זאת, יש לשים לב *שדדוקציה* ואינדוקציה אינן בדיוק סותרות זו את זו, אם כי *שתיהן* מתייחסות לטיעון תקף לעומת תהליכים לוגיים לא תקפים *שכותרתם* כוזבים. ניתן לראות באינדוקציה את מהות שיטת הידע האנושית; ובמקרה זה, יש לראות בדדוקציה אחד הכלים במגוון הרחב *של* תהליכים אינדוקטיביים. לחלופין, ניתן לראות בדדוקציה את מהות הלוגיקה; ובמקרה זה, מה *שמבדיל* אינדוקציה ממנה הוא *שהנמקה* אינדוקטיבית מניבה *שתי* מסקנות חלופיות או יותר, בעוד *שהנמקה* דדוקטיבית מניבה מסקנה אחת בלבד. לפיכך, קטגוריות אלו קשורות זו לזו באופן הדוק.

יש להוסיף *שכאשר* אני אומר *שאינדוקציה* ודדוקציה הן כל אמצעי הידע הזמינים לאנושות, איני מתכוון לשלול מלכתחילה דרכים מיסטיות יותר *של* ידע, כגון נבואה או הארה מדיטטיבית. אני גם לא מתכוון לכלול אותן, אלא רק לשמור על ראש פתוח. הנקודה *שעולה* כאן היא *שמכיוון שאינדוקציה* כוללת את כל החוויות האפשריות, כמו גם *שימוש* בלוגיקה, אז אם לאדם יש חוויות מיסטיות כאלה, הן יתקבלו כנתונים חדשים ונוספים *שיש* לקחת בחשבון, ולהיטמע בהם כפי *שניתן* על ידי הלוגיקה. אין סתירה עקרונית בין השיטה האמפירית-רציונלית לבין חוויות יוצאות דופן.

---

[142] אני חושב *שזה* חכם לכלול כשלים כקטגוריה השלישית תחת כותרת זו, משום *שאנשים* לא רק מנסים בצורה נכונה, בדרך של אינדוקציה ודדוקציה, אלא גם לעתים קרובות מאוד באופן שגוי. תהליכים לוגיים שגויים כאלה, או פרלוגיזמים, הם לפעמים עיוותים מכוונים של המחשבה, אין ספק; אך לעתים קרובות הם ביטויים של בורות בלוגיקה. תחת הכותרת של כשלים הייתי כולל כל כישלון ביישום אחד מחוקי הלוגיקה האינדוקטיבית או הדדוקטיבית.

שימו לב גם שאינדוקציה ודדוקציה הן *בדיוק האמצעים* שבאמצעותם אנו מאמתים אינדוקציה ודדוקציה ופוסלים טיעונים כוזבים. אין בכך שום מעגליות, אם נזכור ששתי המתודולוגיות הללו מבוססות הן על חוקי המחשבה והן על חוקי הניסיון.

מדע הלוגיקה בכללותו, המנסה לפרט ולהצדיק את כל הטיעונים בשני ענפים אלה, אינו מקבל תוקף על ידי מערכת אקסיומטית מכל סוג שהוא (*הגיאומטרית יותר*), אלא בנוי מחוויות עוקבות ותובנות לוגיות (כלומר, מקרים מסוימים של חוקי המחשבה). ניסיון להסתמך על הצדקות אחרות מלבד אלה פירושו להיכשל בשאלה מהיכן יגיעו אלה בתורן, עד אינסוף. ואי אפשר לדחות את הלוגיקה בגלל האינסוף המשתמע הזה, כי פירוש הדבר הוא שמתייחסים לדחיית האינסוף כעיקרון עליון שאינו זקוק כשלעצמו להצדקה - דבר שסותר את עצמו. לפיכך, הלוגיקה מבוססת היטב ואינה חוששת מנזיפה.

6. רציונליות

לוגיקה פורמלית (כולל ענפיה הדדוקטיביים והאינדוקטיביים) מנתחת ומאמתת כל מיני רכיבים ותהליכים של ידע (או ידיעה) אנושי. בהתבוננות במכלול שלה, ניתן לקבל את הרושם של אוסף סטטי של דרכים ואמצעים. אך זהו, כמובן, רק התוצר הסופי, ואנחנו לא יכולים לטעון שאנחנו באמת מבינים את הלוגיקה עד שנלכוד ***את הפעולות הרציונליות הרבות העומדות בבסיס כל מחשבה*** .

זה מתייחס לאבני הבניין הקטנות ביותר של מחשבה דינמית, שאנו יכולים לכנות רציוצינציות. בלוגיקה פורמלית, אנו בדרך כלל חושבים על מונחים, טענות וטיעונים כיחידות מחשבה. אך למעשה יחידות כאלה רחוקות מלהיות ראשוניות; הן לרוב מבנים מורכבים, שאנו יכולים לכנות קוגיטציות, שנוצרו על ידי רציוצינציות שונות בו זמנית ועוקבות.

רציונליות והרהורים הן כמובן כולן שיפוטיות (אם להשתמש במונח של קאנט), במידה שאמיתותן פתוחה לספק או לדיון בדרגות שונות (מה שאין אומר שהן בהכרח או אפילו בדרך כלל שקריות), בניגוד לחוויה טהורה שיש לקבל כנתונה (כלומר, נכונה עקרונית).

אני חושד ומציע שכאשר קאנט ניסח את התיאוריה שלו על "צורות טהורות", צורות הרגישות וצורות ההבנה, הוא ניסה לזהות את הפעולות הרציונליות העומדות בבסיס מה שנראה על פני השטח לרובנו כמחשבה. ההבחנה שלו בין "לוגיקה טרנסצנדנטלית... אשר נותנת תיאוריה של מקורות הידע שלנו כמו גם של הקשר שלו לאובייקטים", לבין "לוגיקה כללית... אשר מפשטת את התנאים שבהם נרכש הידע שלנו, ומכל קשר שיש לידע הזה לאובייקטים", מצביעה לכאורה בכיוון זה [143].

תוכנית זו של קאנט הייתה מעניינת מאוד וראויה לשבח, למרות שטעה בכך שהתמקד ישירות במושגים מורכבים יחסית כמו מרחב וזמן (אותם סיווג כאינטואיציות) ומהות וסיבתיות (אותם סיווג כמושגים פשוטים יותר), במקום במושגים הפרימיטיביים יותר. פעולות רציונליות שמולידות את המושגים הללו. האחרונים אמנם קרובים לבסיסיים; אך מכיוון שניתן (כפי שנבהיר בהמשך) לצמצם אותם לקבוצות של הראשונים, הם אינם בסיסיים כפי שקאנט רמז עליהם.

אנו מבקשים, בכל זאת, ליישם את הרעיון הטוב של קאנט במהותו, ולחפש את היסודות האמיתיים או את היסודות הבסיסיים הבלתי ניתנים לצמצום של התבונה. מהם "רציוצינציות" אלה? הם, בראש ובראשונה, פעולות של תבונה או פעולות רציונליות, שמהן (בשילובים שונים, בנסיבות שונות) כל האחרות נבנות בהדרגה. לומר שהן *פעולות* פירושו שהן *פעולות של רצון* , פעולות רצוניות, מאמצים מרצון *של סובייקט* ההכרה הרציונלית, כלומר הנשמה, זו שחושבת.

שימו לב, אני לא מתייחס, כמו שקאנט, למנגנונים או גורמים מבניים שבאופן מסתורי ובלתי נשלט כלשהו יוצרים מחשבה מתוך רשמים חושיים (תחילה תפיסות המסודרות במרחב ובזמן, אחר כך מושגים המסודרים לפי הקטגוריות); וכך מציגים לנו, בין אם נקבל זאת ובין אם לא, תוצר מוגמר בעל תוקף לוגי או ודאות מפוקפקים. תיאוריית הידע של קאנט הופכת אותנו לבוריונטות בורות, טיפשות ופסיביות, ללא כל אמירה על גורלנו הנואיטי. זוהי, כפי שכבר הוזכר, עמדה סותרת את עצמה.

מה שאני אומר הוא שהסובייקט (כלומר, אתה או אני) הוא *סוכן פעיל* בתהליך החשיבה. אין זה מקרה שתבונה ורצון מתרחשים באותן ישויות ביולוגיות - הן הולכות יחד באופן טבעי; הן יכולות התלויות זו בזו. הן מופיעות אצל בני אדם בודדים ביחס זה לזה, משום שהן חיוניות לתפקודן של זו [144].

---

143 ציטוט זה הוא מתוך ערך הוויקיפדיה הנ"ל, מבלי שאני בהכרח מסכים לחלוטין עם המינוח או ההגדרות הללו.

144 ייתכן שלבעלי חיים גבוהים יותר יש גם כוחות רציונליים ורצוניים מסוימים (מוגבלים יותר או פשוט שונים); אם יש להם כוחות כאלה, או במידה שהם עושים זאת (כי אני מאמין שכן), כוחות אלה בהכרח פרופורציונליים זה לזה.

יסודות התבונה אינם "אטומים" קוגניטיביים; הם אינם מושגים, רעיונות, מושגים, ועוד פחות טענות או טיעונים. הם אינם ישויות, אלא האמצעים שבאמצעותם אנו מייצרים ישויות כאלה; הם *אירועים קוגניטיביים* . והם לא מתרחשים סתם כך ללא השתתפותנו: הם *נחשבים על ידינו* - הם פעולות *שאנו* נקראים לנקוט כדי לקדם את הידע שלנו על העולם באמצעות התבונה.

'"תפיסה' מתייחסת לפעולת התפיסה, כלומר להכרה של יחסים מופשטים (בעיקר כאלה של דמיון או שוני). מושג זה נוצר על ידי אנלוגיה וניגוד לזו של 'תפיסה', שהיא הכרה של תופעות קונקרטיות (ולאינטואיציה', העוסקת בקונקרטיות לא-פנומנליות). מופשטים מקשרים קונקרטיות זה לזה אך אינם אובייקטים פנומנליים או קונקרטיים בעצמם.

תובנה מושגית (אשר במובן רחב יותר כוללת תובנות לוגיות של התאמה או אי-התאמה) היא דבר מסתורי באמת ('ראייה' ללא עיניים, שאובייקטיה בלתי נראים). זוהי היכולת האנושית המופלאה להבנה, פעולת האינטליגנציה הייחודית שלנו.

לפני שכל ביטוי מילולי במונחים של שמות עצם נפוצים אפשרי או בעל משמעות, יש צורך בסוג כלשהו של תפיסה. מסיבה זו, כל ניסיון להכחיש את תוקפו של ידע מושגי כשלעצמו הוא אבסורדי. הוא עצמו מושגי, ולכן הוא אינו יכול להכחיש באופן הגיוני תפיסה כשלעצמה. לפיכך, תפיסה כשלעצמה (אם כי לא בהכרח כל תפיסה) היא בהכרח תקפה.

בעוד שקאנט הסביר לנו מה הוא ראה כתנאי תפיסה, ברצוני להדגיש כאן את תנאי התפיסה. אלה כוללים סובייקט תבוני, בעל כוח הרצון, המסוגל לבנות מושגים מתוך תפיסות. היגיון אינו אפשרי ללא רצון. רצון נחוץ כדי לתהות, להרהר, להתכוון, לחקור, לבדוק תוצאות, להעריך השערות באופן לוגי, לשנות את דעתו של אדם וכן הלאה. אלה אינן פונקציות שכל ישות דמוית מכונה יכולה לבצע, אלא רק מישהו בעל רצון חופשי.

נכון שהמאמץ הכרוך בפעולות ההיגיון הפשוטות ביותר שלנו אינו תמיד גלוי לעין. כלומר, חלק ניכר מההיגיון שלנו מתרחש באופן תת-מודע, ואף (לכל דבר ועניין) באופן לא-מודע. זה עשוי לכאורה לאשר את עמדתו המכניסטית במהותה של קאנט. המוח אכן מזין את מוחנו ללא הרף במחשבות מכל הסוגים, בין אם נרצה בכך ובין אם לא. ואם יש מאמץ כלשהו, זהו דווקא המאמץ הדרוש כדי לעצור את המחשבה - הישג רחוק מלהיות קל. האם מחשבות כאלה הן "שלנו" במובן כלשהו? האם אנחנו רק צופים פסיביים בהן, או עושים אינטליגנטיים שלהן?

עם זאת, עדיין נוכל להצהיר ולהתעקש שהמחשבה היא מטבעה רצונית, על ידי הצבעה על כמה פשוטות, קלות ומהירות הפעולות הרציונליות הבסיסיות חייבות להיות, וכיצד הן יכולות להפוך לרפלקסיביות והרגליות וכמעט בלתי נראות עבורנו. תודעה לא תמיד מרמזת על מודעות עצמית, או מודעות לכל היבטי הסיטואציה. אנו נעשים מודעים לפעולותינו הרציונליות רק כאשר הן מגיעות לרמה מסוימת של מורכבות, קושי ומסרבלות, כלומר כאשר נדרש מאיתנו מאמץ מחשבתי יוצא דופן ומודע יותר. לכן, סביר למדי לטעון ששום מחשבה אינה אפשרית כלל ללא "נוכחות תודעה" כלשהי (ליתר דיוק: "נוכחות רוח"), מינימלית (או תת-הכרתית) ככל שתהיה [145].

אישור זה הופך לאמין עוד יותר כשאנו שוקלים אילו פעולות ספציפיות עשויות להיכלל תחת הכותרת של רציונליזציה. בוודאי שלא כל הצורות הטהורות של קאנט, אם כי חלקן עשויות להתאים לדרישות. שתי גישות אפשריות כדי לענות על שאלתנו. (א) אנו יכולים להתבונן באופן יזום בפעולות הרציונליות שדרכן אנו בונים בהדרגה את המונחים, הטענות והטיעונים שלנו, אפילו בזמן שאנו עושים אותם, או (ב) אנו יכולים לנתח רטרואקטיבית את בראשית מחשבותינו לרכיבים פשוטים יותר שאליהם הן ניתנות לצמצום.

עם זאת, ככל שאנו עושים זאת, מתברר כי איננו יכולים לחלק את כל המחשבה לפשוטה ומורכבת, או לרציוסינציה ותוצריה. מתברר כי למעשה קיימות דרגות רבות בין הפעולות הרציונליות הפשוטות והבלתי ניתנות לצמצום לבין התוצרים הסטטיים המורכבים ביותר של אלה. כאשר הצעתי לראשונה מושג של רציוסינציה לפני מספר שנים, היו לי בראש כמה פעולות רציונליות פשוטות מאוד; אך הרשימה האנליטית שלהלן (חלקית אף שהיא) מראה שיש להרחיב מעט את המושג.

---

[145] אני דן במגוון פעולות רצוניות כביכול *לא רצוניות* לאורך עבודתי *"רצון ומושגים סיבתיים נלווים"* , תוך הנחת רמה מינימלית של תודעה עבורן, שכן הן נחשבות לפעולות רצוניות, וכל רצון הוא רצון חופשי. "לא רצוני" בהקשרים כאלה אינו פירושו פשוטו כמשמעו "לא רצוני", אלא באופן מתון יותר *כמעט* כך.

חלק מהפעולות הרציונליות הן פרימיטיביות (אלמנטריות, בלתי ניתנות לצמצום), אך אחרות (חשובות באותה מידה) מורכבות משתי פעולות רציונליות פשוטות או יותר. ליתר דיוק: פעולות רציונליות מורכבות אינן רק בו-זמניות או רצף של שתי פעולות פרימיטיביות, אלא שילוב של פעולות כך שהשנייה שבוצעה תלויה בתוצאות הראשונה שבוצעה. קשה לתייג פעולה כזו כראשונית, מכיוון שהיא כוללת פעולה פרימיטיבית נוספת; אך מצד שני, קשה לתייג אותה כמשנית, מכיוון שהיא מוסיפה משהו חדש לקודמתה. לכן, אין לפרש את המילה רציונליזציה בצורה נוקשה מדי, ולנעוץ אותה בין פעולות רציונליות פשוטות למורכבות יותר.

יתר על כן, איני מציע כאן רשימה מדויקת ומקיפה של רציונליות, אלא רק מעלה הצעות של כמה מועמדים אפשריים לתפקיד, באמצעות המחשות. איננו חייבים רשימה קבועה, אלא יכולים לעסוק בפרויקט מחקר מתמשך, תוך שימוש בניסוי וטעייה פתוחים כשיטתנו. התשובה לשאלתנו אינה דוקטרינה דוגמטית מסודרת, אלא דרך היוריסטית וגמישה. איננו רוצים ליפול למלכודת שהציבו אריסטו וקאנט של מספר סופי של יחידות מוגדרות, או של סכמה סימטרית מלאכותית. אנו יכולים להציע מועמדים בזהירות, באופן מהוסס ובהפיך; אנו יכולים להמשיך בחוסר ודאות ולשנות את דעתנו. איננו חייבים לטעון לידע-כל בעניין כה עדין ומכריע.

להלן, אם כן, סקירה קצרה ולא ממצה של האופן שבו אנו רוכשים ידע, תוך התייחסות לכמה מהפעולות הרציונליות או הרציונליות החשובות ביותר:

- התבוננות בנוכחותו של משהו ואישורו הנובע מכך . זוהי בבירור פעולה פשוטה וראשונית של ההיגיון, הכרה בחוויה בהתאם לחוק הזהות.

- התבוננות בהיעדר משהו והכחשתו הנובעת מכך . פעולה זו אינה ראשונית לחלוטין, משום שעלינו לחשוב תחילה על נוכחות כלשהי המבוקשת ולחפש אותה (לרחוק ולרוחב) ולא למצוא אותה (עד כה). לפיכך, זוהי פעילות אינדוקטיבית (ולכן פתוחה לבדיקה מאוחרת יותר), ולא פעולה פשוטה, והיא מתייחסת לחוק השני והשלישי של המחשבה כמו גם לראשון.

- תצפית היא למעשה פעולה פסיבית, אם כי ניתן לצפות בתוצאות של התערבויות אקטיביות יותר (בין אם מכוונות כלפי האובייקט או כלפי הסובייקט), הנקראות *ניסויים* . אלה, בין אם פיזיות או נפשיות, גם הן פעולות רציונליות.

- כוונה מנטלית (או ליתר דיוק, רוחנית) *לדברים* , *והצבעה פיזית* עליהם. פעולות רציונליות אלו משמשות כדי לומר לעצמנו (ובסופו של דבר זה לזה [146]) למה אנו מתכוונים להתייחס במהלך פעולות רציונליות עוקבות.

- *הבחנה* ובידוד של דבר אחד בתחום החוויה מאחרים, או חלוקה של דבר אחד לשני דברים או יותר. זה נעשה על ידי השלכה מנטלית, וכולל שרטוט גבולות דמיוני, כך שחלק מההיבטים של השלם נחשבים כדבר אחד בעוד שהיבטים אחרים נחשבים כדבר/ים אחר/ים.

- עריכת *השוואות וניגודים* של מידה או דרגה. זה כרוך בתצפיות של דמיון ואי דמיון בין דברים באותו תחום ניסיון או בתחומים שונים. השוואה היא חיובית, ולכן ישירה יותר; ניגודיות היא שלילית, ולכן דורשת עיבוד נוסף.

- על סמך הפעילויות הקודמות, אנו *מפשטים* היבטים של דברים מתוך דברים, ולאחר מכן *מקבצים* יחד דברים דומים ובנפרד דברים שונים. שימו לב ששלילה היא היבט חשוב של הפשטה.

---

[146] שימו לב שבעוד ש"הצבעה" *של אדם עצמו* היא כוונה שאנו יודעים באופן אינטואיטיבי, "הצבעה" *של מישהו אחר* מובנת בסופו של דבר באמצעים אינדוקטיביים, כלומר על ידי הנחת השערות לגבי מה שיכולה להיות הכוונה וסילוק השערות שגויות, תוך התייחסות להימשכות או לחזרה על הצבעה כזו בהקשר משתנה.

- הפשטה היא היבט מכריע של היווצרות מושגים או קונספטואליזציה. הפשטה מאפשרת לנו לעסוק *בסיווג*, לאסוף דברים שונים ודומים יחד; לאחר מכן לפתח היררכיות וסדרי מחלקות. שימו לב שסיווג כרוך גם באינטגרציה וגם בידול; הכללת דברים מסוימים במחלקה מרמזת על אי הכללת אחרים ממנה [147].

- לאחר קיבוץ ראשוני של דברים יחד במחלקה, אנו עשויים להוסיף מקרים נוספים, או להסיר כמה מופעים. אלו הם תהליכים מכוונים של *הכללה והדרה*. שינויים כאלה בהכללה מבוססים בתחילה על קווי דמיון והבדלים לכאורה בין מופעים חדשים וישנים.

- בסופו של דבר, ייתכן שייעשו מאמצים *להגדיר במפורש* את המאפיינים המשותפים והמבדילים בין דברים המסווגים יחד. לפעמים ההגדרה היא מיידית וקבועה; אך בדרך כלל היא הדרגתית, מהוססת ואדפטיבית. הגדרה עשויה להיות בהתחלה מעורפלת, ואז להפוך מדויקת יותר.

- *מתן שם* לפרט, או למושג שאדם בנה (כפי שנאמר לעיל), הוא גם פעולה רציונלית. ביטוי כזה אינו תמיד הכרחי, אך בדרך כלל מועיל.

- מדידה, כמובן, תלויה במספר, במיוחד ככל שהיא נהיית מדויקת יותר. זה תלוי *בספירה*, החל מאחד ואז שניים או יותר ברצף. שימו לב שהיחידה נוצרת על ידי הבחנה (כפי שפורט לעיל); ייתכן שיהיה צורך בקיבוץ מסוים; מספרים גדולים מאחד תלויים בחזרה על חיבור אחד.

- כמו כן מעורבת במדידה *השוואה וניגוד של מספרים* (שווים או לא שווים, כלומר גדולים או קטנים יותר). המספרים מתייחסים לישויות (למשל אנשים או חלקים המתאימים של קו) או לתכונות (למשל דרגות של צבע או מהירות תנועה). המספרים המעורבים עשויים להיות זהים, או להיחשב בקירוב כך; או שהם עשויים להיות שונים, או שונים מספיק כדי להוות שלילה.

- מספרים מאפשרים גם *סטטיסטיקה*, שממנה אנו מפתחים מושגי תדירות כמו הכל, חלק, אף אחד, מעטים, רוב, שבאמצעותם אנו מגדירים את הכמות וסוגים אחרים של אופנים של טענות.

- *הצעה* (כלומר, ניסוח הצעה) באופן קטגורי, לאחר מכן באופן מותנה או באופן דיסקונקטי, הן בבירור פעולות רציונליות מורכבות, שכן הן תלויות בביצוע תחילה של רבות מהפעולות הפשוטות יותר שהוזכרו קודם לכן (כלומר, הצעה כוללת מושגים רבים).

- טענות הן בתחילה סינגולריות וממשיות, ולכן במשמע מהן פרטיקולריות ואפשריות. אנו מנסים *להכליל* אותן ככל האפשר, ועלינו *לפרט* אותן ככל הנדרש. אלו הן פעולות רציונליות מכריעות, התלויות בחוקי המחשבה ובעקרון האינדוקציה, ובמושגים מספריים.

- *שאילת שאלות וחיפוש תשובות* הן פעולות רציונליות, המסייעות לנו להתקדם בתפיסות ובניסוחים שלנו של הצעות. אנו מעלים הצעות או ספקולציות בתגובה, אותן עלינו לבחון לפני שנוכל לאמץ או לדחות אותן.

---

[147] המחלקות היחידות הכוללות הכל הן מונחים כמו "דבר", במובן של קיים או ממשי. הסתירות שלהם (לא-דבר וכו') הן בהכרח בסך *הכל בדיות מילוליות*, כלומר במהותן מחלקות ריקות, שבהן אנו זורקים פרי דמיוננו שאיננו יכולים לכלול. על בסיס זה, יש לנו מונח רחב יותר "דבר" הכולל גם דברים וגם אי-דברים במובן הקודם. ערכו של מונח רחב יותר שכזה הוא שהוא מאפשר לנו לתת שם לדברים שאנחנו עדיין לא בטוחים לגביהם באף דרך. כלומר, יש לו ערך אינדוקטיבי כתחנת מעבר זמנית.

- *תיאוריה* כרוכה לא רק ביצירת מושגים וטענות, אלא גם בקישור שלהם יחד ועם ניסיון באמצעות טיעונים שונים. תיאוריות יכולות להיות מורכבות מטענה אחת או מחיבורים גדולים ומורכבים של טענות. עם זאת, מה שמבדיל יותר מכל תיאוריה מהצעה גרידא הוא המצאת *מונחים חדשים* , כלומר שימוש בדמיון.

- לעתים קרובות, אנו עוברים מהפשטה אחת לאחרת באמצעות *אנלוגיה (גסה או מדויקת)* , תוך שימוש בצירוף אחד של דמויות כדי לבנות אחר. זה כרוך *בדמיון* , בכוח לערבב מחדש נתונים מנטליים כרצוננו.

- היבט חשוב של תיאוריה הוא החיפוש אחר סיבות, בין אם במובן האפיסטמי של נימוקים (ניסיונות הסברים, הנחות יסוד או ראיות), ובין אם במובנים אונטולוגיים יותר של סיבתיות, סוכנים רצוניים או השפעות מסוגים שונים. שכן ידיעת סיבות בכל אחד מהמובנים הרבים הללו היא המקור העיקרי להבנתנו .

- תיאוריות נמצאות תמיד בשינוי, נבנות, משתנות או מפורקות. אם הן משתלבות עם מכלול הניסיון והשיקולים הלוגיים, הן עשויות להתקבל; אם לא, הן נדחות או לפחות נאלצות להסתגל. זהו תהליך האדוקציה של *אדוקציה* , הכולל כללים מורכבים של השוואה וניגוד בין השערות מתחרות.

- *ויכוח* , מהנחות יסוד למסקנות, תוך שימוש בתהליכים לוגיים אינדוקטיביים ודדוקטיביים, כמו אדוקציה או סילוגיזם, משמש להצדקה והבהרה. ויכוחים הם פעולות רציונליות מורכבות יותר, התלויות במושגים וטענות שנוצרו מראש.

- טיעונים, ולמעשה הפעולות הרציונליות השונות שקדמו להם ואחריהם, מתייחסות *לחוקי המחשבה ולעקרון האינדוקציה* . משמעות הדבר היא הכרה במראית עין, חיפוש סתירות ביניהן, חיפוש פתרונות לבעיות, שיפוט אמת ושקר, והערכת הסתברויות.

- *לוגיקה* אד-הוק, ללא שימוש בידע תיאורטי של לוגיקה, או ליישמה תוך התייחסות לתורת לוגיקה שפותחה או נחקרה בעבר. כל תובנה או פעולה לוגית היא כמובן פעולה רציונלית. תנועת מחשבה שאינה ממושמעת על ידי לוגיקה היא אי-רציונלית.

הרשימה לעיל מציגה רבות מהפעולות הרציונליות העיקריות המעורבות בהיגיון יומיומי. ברור שהפעולות המפורטות כאן מעורבות עמוקות ביצירת מושגים, טענות וטיעונים מכל הסוגים. כמו כן, ברור שישנן תנועות מחשבתיות אינדוקטיביות ודדוקטיביות כאחד ברוב הפעולות השונות הללו.

שימו לב שחלק מהרציוצינציה היא טיפול טרום-מושגי וטרום-מילולי בנתונים חווייתיים. היא מכוונת באופן מובהק לפרטים נתפסים, ולא לאוניברסלים נתפסים. רציוצינציה כזו מכינה את הקרקע לחשיבה נוספת - מחשבה מסוג מושגי יותר. האחרונה מורכבת גם מרציוצינציות; לדוגמה, מתן שם הוא פעולה רציונלית מובחנת, אחד המרכיבים הרבים של חשיבה מילולית.

אם ננתח את מעשינו הרציונליים מקרוב, נגלה שכולן *אינטליגנטיות תגובות לאופן שבו דברים נראים לנו* . באמצעותן, אנו משתמשים בחוויות נתונות כדי ליצור מושגים בעלי מורכבות משתנה (לדוגמה, סיבתיות לא ניתנת להבנה או לדעת במקרה נתון מבלי להבין ולהשתמש תחילה באישור, שלילה, סיווג, סטטיסטיקה והתניה).

מבנים אלה אינם בהכרח נכונים במקרה נתון, משום שככל שהם מורכבים יותר, כך הם כוללים יותר הנחות אינדוקטיביות (לדוגמה, הנחת שלילה כלשהי על ידי הכללה). אף על פי כן, הפשוטים ביותר אמינים למדי בגלל הגבולות הצרים של הנחותיהם.

חלק מהרציונליזציה כרוכה בתובנה ישירה, כלומר היא מתייחסת לראיות שניתנו בניסיון בלבד (למשל, אישור, על סמך תצפית על נוכחות). חלק, לעומת זאת, היא עקיפה יותר, וכרוכה בהיגיון מסוים (למשל, הכחשה, על סמך אי-תצפית על נוכחות). לכן, באופן כללי, רציונליזציה פונה *הן* לניסיון והן ללוגיקה, ולא רק לאחד מהם.

מהרשימה שלנו עולה בבירור כי רציונליזציות הן בהכרח רצוניות ברמה מסוימת, בהתאם מודעת לחוקי המחשבה. אנו יכולים לעשות אותן, או להימנע מלעשות אותן. אנו יכולים לעשות אותן בצורה מצפונית ונכונה; או שאנו יכולים לטשטש אותן, ולטעות. אנו שומרים על היכולת לחשוב בצורה לא רציונלית, כלומר לעשות שימוש לרעה בכוח השיפוט שלנו. פעולות מכניות גרידא (כמו שקאנט הגה עבורנו) אינן יכולות להניב שיפוטים תקפים, שכן תוקף הוא שיפוט ערכי המניח חופש פעולה ובחירה. מכונות או מחשבים עשויים כמובן להיות מתוכנתים לעשות כרצוננו, אך במקרים כאלה עדיין השיפוטים שלנו הם אלה שמוערכים, לא שלהם.

מאחר שרציונציות, ומכאן כל תהליכי החשיבה, הן פעולות של הסובייקט, והסובייקט הוא ישות לא-פנומנלית הידועה רק דרך אינטואיציה, *לא ניתן להצביע עליהן בקלות במונחים פנומנליים* . אנו יכולים לתפוס את תוצריהן הפנומנליים בנו, אך את הפעולות היצרניות עצמן ניתן לתפוס, כלומר להכיר אותן באופן אינטרוספקטיבי, רק על ידי כל אחד מאיתנו. מסיבה זו, קשה למדי לאתר אותן בפומבי. אנו יכולים לומר שהן מתרחשות, אך איננו יכולים לתאר אותן במונחים של משהו קונקרטי יותר מאשר הידע העצמי שלנו. אין ספק שזו הסיבה שלוגיקאים רבים נוטים להתעלם מתחום חשוב זה של הלוגיקה. רציוצינציה היא חסרת מהות ופסיכולוגית מדי לטעמם. הם מעדיפים להתעכב על מושאי מחקר מוצקים ומילוליים יותר.

שום דבר מהחומר הזה אינו חדש במיוחד בעבודותיי שלי, או באופן כללי. מה שמודגש כאן הוא הצורך להיות מודעים לכל הפעולות הרציונליות הקטנות העומדות בבסיס תנועות המחשבה הגדולות והנחקרות יותר. לוגיקאים עתידיים עשויים לעשות עבודה רבה כדי להרחיב רשימה זו ולתאר את הפעולות המעורבות בצורה מדויקת יותר, אך נסתפק באיור הנוכחי. מחקר שיטתי יותר יכלול באופן אידיאלי חציית כל הלוגיקה הפורמלית בפירוט וציון ההקשרים המדויקים העומדים בבסיס כל פריט בה. תחום זה של הלוגיקה יכול להיקרא לוגיקה תיאורית או גנרטיבית (בניגוד ללוגיקה פורמלית) [148].

לוגיקה מוגשת לרוב לאנשים כמו תפריט, ותפריט כמובן אינו תחליף לבישול ואכילה. ההצגה המסורתית, הסטטית למדי, היא בלתי נמנעת, שכן לוגיקה היא כלי חינוכי מילולי; אך עלינו לנסות לזכור ולהביא איכשהו לקדמת הבמה את ההיבטים הדינמיים יותר, אם ברצוננו לתת תמונה אמיתית של לוגיקה. כלומר, כיצד לוגיקה "מתבשלת" על ידי לוגיקנים וכיצד היא "נאכלת" על ידי אלו החוקרים אותה.

מסקנות . חלק מהפריטים שמנינו דומים לקטגוריות של קאנט. לדוגמה, הרציוצינציות הראשונה והשנייה, דהיינו אישור והכחשה, תואמות בבירור לשתי הקטגוריות הראשונות של קאנט. הרציוצינציות הנוגעות למספרים קשורות לקטגוריית הכמות של קאנט. הרציוצינציה של ההצעה (אשר, יש לציין, תלויה בפעולות אחרות) ניתנת להטמעה בקטגוריות היחס של קאנט. אף על פי כן, שתי הגישות שונות בבירור. הקטגוריות של קאנט אינן, באופן כללי, מרכיבים בסיסיים של הידע האנושי כמו הרציוצינציות.

ישנו סולם מורכב של הדרגות ומשחק גומלין של תלות הדדית בין רוב המושגים הבסיסיים שלנו. חלקם בהחלט יכולים להיחשב כתוצאות ישירות של פעולות ראשוניות של התבונה. אך אחרים הם תוצרים מורכבים של יחסים רבים ומגוונים כאלה. יהיה זה פישוט גמור לקבץ את כל המושגים הבסיסיים יחד כ"קטגוריות" שוות, שלא לדבר על להקצות להם כוחות שליטה מיוחדים על החשיבה שלנו, כפי שניסה קאנט. אין בסיס להתייחס ליכולות הקוגניציה שלנו כישויות דמויות מכונה, אשר - באמצעות "היגיון" שרירותי, אולי מטורף, משלהן או מתוכנת לתוכן מטבען - עלולות לעוות את החוויות שלנו.

מרחב וזמן, כמו מהות וסיבתיות, הם *מושגים בסיסיים למדי* , שאנו יוצרים בדרכים רגילות למדי על ידי הפשטות מהניסיון. משום שאנו מגלים שהתופעות שאנו חווים (בין אם הן פיזיות או נפשיות לכאורה) הן מורחבות, משתנות, קבועות לכאורה בתוך שינויים אחרים, ומחוברות ומופרדות באופן קבוע, אנו יוצרים מושגים כאלה. הבה נשמור את הסוס לפני העגלה. מושגים אלה אינם אומרים *לנו* מה לחשוב משום מקום - אנו הופכים *אותם* למה שהם בהתאם לאופן שבו הדברים נראים לנו בניסיון ובלוגיקה. הם כלים שלנו; איננו צעצועים שלהם.

יתר על כן, לתפיסה יש רמות או דרגות רבות. ברמה הנמוכה ביותר, או הרעיונית, היא נוצרת על ידי פעולות רציונליות חסרות מילים, למשל, עצם ההבחנה בכך ששני דברים דומים באופן מובהק במובן מסוים וסיווגם המנטלי יחד על בסיס

---

148 או אולי פסיכו-אפיסטמולוגיה (בהשאלה של המונח שטבע איין ראנד למטרה אחרת).

זה. ניתן לחפש מדידה מדויקת יותר של הדמיון. ניתן להחליט כי הפריטים ראויים לא רק לקבץ יחד, אלא גם למתן שם. לאחר שהמושג ניתן שם, הוא עשוי להפוך למושא לדיונים מפורטים. בשלב מתקדם, ניתן לחקור אותו יותר ויותר ולגבש תיאוריות מורכבות לגביו.

לכן, אסור לנו לבלבל בין השימושים הצנועים *במושגים חסרי המילים* של מרחב וזמן בפעולות חשיבה מסוימות, לבין *ההפשטות האינטלקטואליות הגדולות* והוויכוחים של פיזיקאים ופילוסופים עליהם. באופן דומה לגבי רבות מהקטגוריות. אדם רגיל יכול לזהות כראוי קשר סיבתי מבלי להיות מסוגל לדון על הבסיס האונטולוגי והאפיסטמולוגי של הסיבתיות. אם לא נזכור את ההבחנה הזו של רמה מושגית, אנו עלולים להתבלבל לגבי סדר הדברים בידע. קאנט נטה לטשטש אותה.

לסיום המאמר הנוכחי, למרות שקאנט היה פילוסוף מרשים ומשפיע ביותר במסורת המערבית המודרנית, תיאורו וביקורתו על התבונה רחוקים מלהיות אמינים ואין להתייחס אליהם ברצינות רבה. הוא בבירור לא היה במצב לבקר את התבונה, משום שניכר כי לא הבין כראוי את פעולתה וגם לא היו לו הכלים הלוגיים הדרושים למשימה כזו, וחסר לו במיוחד ידע על הלוגיקה של הפרדוקס ועל זו של האינדוקציה.

7. כיצד נוצרים מספרים

אם נשים לב *לפעולות הרציונטיביות ביסודות המתמטיקה* [149], נבחין בכוונות או בתנועות המנטליות הבאות:

ראשית, ישנו ***הבידוד המנטלי*** של משהו מההקשר החווייתי המיידי שלו, תוך כוונה "לזה *ולא* לשאר". חלק מהחוויה הנוכחית ממוקד, מוגדר מחשבתית ונחשב כמעט בנפרד מחלקים אחרים של החוויה הנוכחית. זה מאפשר את היווצרותו של המושג המתמטי של ' **אחד** ' (מסומל על ידי ' **1** '), שהוא היחידה הבסיסית בבסיס כל הפעילויות הרציונליות הבאות של חישוב או חישוב.

שנית, ישנה ***הצירוף המנטלי*** של בחירה של שתי יחידות (או יותר) כאלה, הכוונה ל"זה *וזה* (או אלה)". היחידות הרלוונטיות עשויות להיות כולן נוכחות בחוויה הנוכחית, או שחלקן או כולן עשויות להיזכר בזיכרון. זהו הבסיס למושג המתמטי של 'חיבור' (מסומל על ידי ' + '), אשר מוליד חיבורים של יחידות, כלומר מספרים טבעיים גדולים מ'אחד' (כלומר 'שתיים', 'שלוש' וכו').

שלישית, ישנו ***הזיהוי המנטלי*** של שתי יחידות (או יותר) נבחרות כאלה, תוך כוונה או הכרזה עליהן כ"זהות למעשה", "שקולות מבחינה מספרית", "שוות מבחינה כמותית" (מסומלת על ידי הסימן ' = '). שקילות או שוויון בין שני פריטים פירושה שניתן בפועל *להחליף* את השני ביחס לערכו המספרי או לכמותו, למרות שמבחינה סמלית הם עשויים להיות בנויים בצורה שונה (למשל, כשני יחידות ואחד שתיים) [150].

לפיכך, קודם כל מגיע הרעיון של "1".

מכאן, אנו בונים את סדרת המספרים הטבעיים, שתיים, שלוש וכו', על ידי רצף של תוספות ומשוואות, שכל אחת מהן מסתמכת על הקודמת, עד אינסוף: 1=1; 2=1+1; 3=2+1; 4=3+1; ... וכו'. בנייה הדרגתית ואינסופית זו מעוגנת ונזכרת בתהליך הספירה : 1, (+1=) 2, (+1=) 3, (...) 4, (...) 5, 6, 7, ... וכו'.

הגדרות אלו מאפשרות לנו לחשב מסקנות או הוכחות אריתמטיות פשוטות, באמצעות מגוון החלפות מתאימות. לדוגמה: 2+2 = 4 נגזר מ-2+2 = (1+1)+2 = 1+(2+1) = 1+3 = 4. הסוגריים '( )' משמשים כאן כדי לסמן את המיקוד המנטלי המשתנה שלנו על המספרים המעורבים.

כעת אנו מסוגלים להמציא פעולה מתמטית רביעית ושימושית, דהיינו *חיסור* . פעולה זו מנסחת את רעיון ***ההדרה המנטלית*** של יחידה/ות מסוימות מקבוצת יחידות הנבחנת. כך, לדוגמה: קיומם של שני דברים, הסרת אחד מהם משאירה אחד; זה מסומל (באמצעות סימן 'מינוס', שנכתב '-') כ-2–1=1. באופן דומה: 3–1=2; 4–1=3; וכן הלאה (השווה לסדרת החיבורים ונגזרותיהם).

יישום מיוחד של רעיון זה של הסרה מנטלית מניב את מושג ה'אפס' שלנו (סמל '0'). "בהינתן דבר אחד בלבד, אם נסיר את הדבר האחד הזה, מה נשאר לנו?" התשובה שאנו נותנים לשאלה זו היא "אפס", מבנה שאנו מפרשים כשלילת ***כל*** המושגים המספריים האחרים. כלומר, אנו מתכוונים ב'מספר' זה להיעדר כל יחידה או אוסף של יחידות (ומאוחר יותר אפילו של שברים של יחידות וכו'); כך אנו מגדירים אפס.

באותו אופן, ניתן להציג את פעולות ה'כפל' ולאחר מכן את ה'חילוק', ולבנות בהדרגה את המתמטיקה כפי שאנו מכירים אותה.

---

149 ראו גם את הערותיי הקודמות בנושא זה, ב"פנומנולוגיה" (II.4 ו-VIII) וב"הרהורים " (9.10).

150 וכמובן, למרות שהדברים שעומדים בראשנו מאחורי המספרים, למשל תפוחים ותפוזים, עשויים להיות שונים במובנים שונים.

כל זה פשוט וישיר למדי, ובדרך כלל ידוע היטב. בהינתן הסבר ברור זה, השאלה הבאה שלנו צריכה להיות: "האם מתמטיקה, אם כן, היא משהו 'סובייקטיבי' או 'אובייקטיבי'?" כלומר, מהו *המעמד האונטולוגי* של מספרים?

מבחינה היסטורית, מתמטיקה ללא ספק נובעת מהחוויות והצרכים החומריים של בני האדם. אנו יכולים לדמיין היטב כיצד פעילויות כלכליות הכרחיות כמו *בידוד* פרה מהעדר [151], או *איסוף* בקר בדיר, או *החלפת* פרה בכבשים, היו מובילות עם הזמן (ככל שהחיים הלכו וגדלו במורכבותם) לרעיונות המופשטים יותר של המתמטיקה שתוארו לעיל.

חוויה גולמית היא בבירור לא מספרית. היא פשוט שלם, ללא חלקים. הטבע עצמו הוא רציף. אנחנו, שחווים אותו, הם אלה שחותכים את השלם לחלקים, אותם אנו מקבצים מחדש נפשית בדרכים שונות [152]. עם זאת, איננו עוסקים בפעולות כאלה באופן אקראי ושרירותי, אלא (פחות או יותר) בצורה אינטליגנטית ורציונלית.

ללא בני אדם (או יצורים בעלי כוחות קוגניטיביים ורצוניים דומים), *לא היו מספרים* , שכן אחדותם של כל הדברים לעולם לא תועמד בסימן שאלה. נדרשים בני אדם כדי להבחין בין היבטים שונים של השלם המגוון, וכך להבחין בין היבטים אלה בתוך רקע של רבים, וכן הלאה.

אבל מבנה זה של מספר אינו אובייקטיבי לחלוטין ואינו סובייקטיבי לחלוטין. כלומר, הוא אינו נתון בניסיון בצורה של נתונים גולמיים, אך הוא *עדיין מסתמך על ניסיון* לצורך היווצרותו. לפיכך, מתמטיקה אינה רק מוסכמה, אלא ארגון מנטלי של נתונים בהתאם לתכונותיהם הניתנות לצפייה.

כלומר: ללא בני אדם (או דומים), אירועים כמו "אחד ועוד אחד שווה שניים" לא היו מתעוררים בפועל בעולם; אך בני אדם אינם יכולים לומר "אחד ועוד אחד שווה שלוש" מבלי לסתור בכך את ניסיונם. לפיכך, מתמטיקה היא תוצר של הניסיון וההבנה של בני אדם, ולא איזו פנטזיה פרועה שלהם.

אני טוען שההצגה לעיל של תורת המספרים היא תיאור מדויק של האופן שבו מספרים נוצרים בפועל בתודעתם של אנשים, וכיצד הם נוצרו בפועל במהלך ההיסטוריה האנושית. היא אינה מיועדת לתיאור אירועים על ידי מתמטיקאי, או פסיכולוג, אלא כתיאור אפיסטמולוגי. האחרון הוא בסיסי יותר, ומתאים מושגים מספריים למושגים לא מספריים בתורת הידע הרחבה יותר.

כמה הערות על "מתמטיקה מודרנית". אני אומר זאת כמובן תוך מחשבה על "לוגיקה מתמטית". בעידן המודרני, החל מהמאה ה-19 , נעשו ניסיונות לייעל את החשבון בצורה לוגית, להסביר אותו טוב יותר ולהתאים אותו להקשר הרחב יותר של הידע שלנו. זוהי כמובן משימה ראויה, אך נעשו כמה הנחות יסוד שגויות במהלכה וכמה מסקנות בלתי מוצדקות הוסקו מחלק מהתוצאות שהתקבלו.

נזכיר כאן, כדוגמה מרכזית, את עבודתו של **גוטלוב פרגה** [153]. מטרתו הייתה להבהיר בצורה ברורה יותר את כל השלבים הלוגיים הכרוכים בפיתוח החשבון. אך במרדף אחר מטרה ראויה לשבח זו, הוא חשב שהוא עוסק בפעולות פורמליות ודדוקטיביות בלבד, ולא הבין עד כמה הוא מסתמך בפועל על ניסיון ותובנה מושגית.

זה ניכר למשל באופן שבו הוא פיתח מספרים קרדינליים, כשהוא מגדיר אותם בהתייחס לניתוקים של איברים בקבוצה (אם אני לא טועה). קבוצה עם ניתוק אחד תכלול שני איברים, קבוצה עם שני ניתוקים תכלול שלושה איברים, וכן הלאה. עכשיו, זה גאוני, ונראה שזה מצמצם את הפיתוח הנומרי לסדרה של הצהרות לוגיות גרידא, המסתמכות רק על מושגים מופשטים כמו זהות והפרש, קבוצות ואיברים, וניתוק (כלומר שלילת צירוף).

אבל אנחנו יכולים לשאול שאלות רבות. ראשית, האם דרך הצגת דברים זו תואמת את האופן שבו בני אדם באמת תופסים מספרים, כפרטים וכקולקטיביים בהיסטוריה? התשובה היא, אני מציע, לא. המערכת של פרגה עשויה בהחלט לעניין לוגיקאים ומתמטיקאים כסידור מופשט לאחר מעשה של ידע מתמטי שנרכש עד אז, וכדרך לפתח ידע מתמטי חדש, אך היא למעשה בנייה מלאכותית ועדכנית.

---

[151] לאכול את זה, או לתת את זה או לסחור בזה.

[152] כשאני אומר מבחינה מנטלית, אני מתכוון על ידי הקרנת חלוקות וקבוצות; כלומר, נעשה שימוש בדמיון או אפילו בהזיה.

[153] גרמניה, 1848-1925. אף על פי שפרגה עצמו לא הסיק מסקנות פילוסופיות רחבות היקף מתוצאותיו, ברטרנד ראסל, בן דורו, עשה זאת.

זהו יותר משחק מופשט מאשר תיאור של האופן שבו ידע אנושי על מספרים מתרחש בפועל. אי אפשר לומר שמבנה כזה מפריך באופן קיצוני ודוחק את המושגים האריתמטיים שקדמו לו. פעולה זו תהיה ביצוע של כשל גנטי, כלומר שכחת החוב למה שקדם לו במוח האנושי. רק משום שכבר הטמענו מספרים, אנו מסוגלים כעת לשחק איתם כפי שעושה פרגה.

שנית, כדי להבין זאת במלואו ולהסכים עמו, יש לשקול מתי, היכן וכיצד נוצרים המושגים שפרגה משתמש בהם במערכת שלו. זוהי מצג שווא לחשוב שהוא מתפקד במישור מופשט ומכני לחלוטין, ללא פנייה לניסיון או לחשיבה אינדוקטיבית. האם הוא מהרהר איפשהו כיצד יש לנו ידע על זהות והבדל, קבוצות ואיברים, ודיסקציה (כלומר שלילת צירוף), במצבים ספציפיים ובכלל?

אם נחשוב על נושאים אלה, מעט יותר לעומק ממה שעשה אי פעם פרגה, נבין במהרה שמושגים אלה אינם כה פשוטים וראשוניים. זהות ושוני כרוכים בפעולות קוגניטיביות של השוואה וניגוד, הנשענות על חוויה ועל חלוקתה לחלוקה. זה אכן קורה לפני שהמספר אחד (1) נתפס לראשונה, כפי שצוין לעיל; אך הנקודה המועלית כאן היא שזה אינו מיידי ומכני כפי שפרגה מדמיין.

מושגי הקבוצות והאיברים, ואפילו מושג השלילה, נתפסים על ידו למעשה כעקרונות ראשוניים, בעוד שהם דורשים הרבה מאוד לימוד והרהור כדי להבין ולהשתמש בהם. נכון שילדים מבינים אותם באופן שגרתי מספיק כדי להשתמש בהם, אבל זה רק מראה על האינטליגנציה הטבעית של המין האנושי. האמת היא שאם אנחנו רוצים "למסד" את חשיבתם כפי שפרגה מנסה, עלינו תחילה להבהיר את מקורן של הפשטות כאלה בפירוט.

מדוע, למשל, להתייחס לניתוק, כאשר צירוף קודם לו בידע? אנו מבינים ניתוק רק על ידי שלילת צירוף. לכן, להסביר מספרים באמצעות צירוף כפי שהוצע לעיל, היא הדרך הטבעית יותר - וזו הדרך שבה בני אדם אמיתיים מתנהלים. אני לא מתיימר להיות מתמטיקאי, אבל אני מרגיש בטוח לומר שמערכת מתמטית המבוססת על מספרים טבעיים שפותחו על ידי צירוף רציף של יחידות היא טובה באותה מידה, אם לא טובה יותר, מהמתקן של פרגה.

מהרהורים כאלה לא נובע שמתמטיקה היא משהו פסיכולוגי, כלומר שעלינו ללמוד פסיכולוגיה כדי להגיע למתמטיקה, או משהו כזה. משמעות הדבר היא שאם תלמדו "לוגיקה מתמטית" מבלי לשאול ולענות על שאלות אפיסטמולוגיות עמוקות יותר, כל מה שיתקבל הוא מבנה מופשט.

לאחר מכן, אסור לך להתפאר בכך שביטלת או החלפת את האפיסטמולוגיה; כל שעשית הוא התעלמות ממנה. הפעלת את שרירך במניפולציה של סמלים, אך לא הוכחת תובנה לגבי האופן שבו פעלת בפועל תוך כדי כך. ה"הוכחות" שלך הן אז רק תהליכים שטחיים, שאינם מתחשבים בכל הנחה החבויה בהן.

אין פירוש הדבר שמה שנקרא לוגיקה מתמטית אינו אובייקטיבי, כלומר הוא בהכרח מנותק מהמציאות בצורה משמעותית כלשהי. הכוונה היא שמחקרים כאלה מתרחשים בארגז חול, ללא מודעות ראויה לעולם הרחב.

8. לוגיקה גיאומטרית

כדאי לחקור בקצרה את ההיגיון עם טענות שאנו יכולים לכנות 'גיאומטריות' [154], אשר משוות את המיקומים היחסיים במרחב של שני פריטים גיאומטריים (נקודות, קווים, משטחים או נפחים) X ו-Y. זה מתייחס בעיקר לקבוצת הצורות הבאה, הנפוצות בשיח:

'**X *נמצא בתוך* X** ', '**Y *מחוץ ל-* Y** ', או '**X *נמצא חלקית בתוך וחלקית מחוץ ל-* Y** '.

צורות אלו מרומזות בדיאגרמות אוילר, המשמשות לעתים קרובות לוגיקאים כדי להבהיר ולפתור סוגיות סילוגיסטיות. לדוגמה, הסילוגיזם 'X הוא Y ו-Y הוא Z, לכן X הוא Z' נקרא כ-'X נמצא ב-Y ו-Y נמצא ב-Z, לכן X נמצא ב-Z'. במקרים כאלה, הניצוץ מתפרש כהכללה, או השתייכות למחלקה, והאנלוגיה הגיאומטרית ברורה מאליה.

מאפיינים דדוקטיביים . בנוגע *לניגודים הלוגיים ביניהן* , שלוש הצורות האמורות מנוגדות זו לזו בבירור. הצורה 'בתוך' מכוונת כאן ל'בפנים לחלוטין'; הצורה 'מחוץ ל' מכוונת ל'בחוץ לחלוטין'; והצורה 'בפנים או בחוץ באופן חלקי' מכוונת לכסות מקרים שביניהם. מכאן נובע שאם נשתמש בצורה הבלתי מוגדרת 'X נמצא (לפחות) בחלקו ב-Y', אנו מתכוונים להפרדה 'X נמצא או בפנים לחלוטין או רק בחלקו ב-Y'; ובאופן דומה עבור 'X נמצא (לפחות) בחלקו מחוץ ל-Y'.

לפיכך, ' *לא* (לגמרי) בפנים' כאן פירושו 'רק בחלקו בתוך או לגמרי מחוץ ל-'; ' *לא* (לגמרי) מחוץ ל-' פירושו 'רק בחלקו מחוץ ל-' או לגמרי בפנים'; ו-'*לא בחלקו* בתוך ו*לא* בחלקו מחוץ ל-' יתפרש כ'לגמרי בתוך או לגמרי מחוץ ל-'. נובע מניגודים אלה שאנו יכולים להפחית את הצורות השליליות 'X אינו מחוץ ל-Y' ו-'X אינו בחלקו בתוך ולא בחלקו מחוץ ל-Y' מהצורה החיובית 'X נמצא בתוך Y'; ובאופן דומה במקרים האחרים.

שים לב *שטענות* כאלה אינן ניתנות ל'תמורה' כרצונך. כלומר, רק משום שניסחנו במילים את הקשר בין שתי מילים או יותר כמו 'נמצא בפנים' או 'נמצא מחוץ ל-', אין זה נובע שנוכל להפריד בחופשיות את המילים הללו זו מזו, ולהתייחס לאחת כאל הקופולה האפקטיבית ולשאר כחלק מהנשוא. לדוגמה, התייחסות ל-'X נמצא ב-{Y}' כשווה ערך לוגית בכל המובנים ל-'X נמצא ב-{Y}' - *שכן* פעולה זו עלולה להוביל לטעויות חשיבה [155].

באשר *לסילוגיזם* הכולל את *שש* הצורות הללו (*שלושת* החיוביים ושלושת *השליליים*), נתייחס פשוט לשיטות ולממצאים של אריסטו - כלומר, נבחן את כל מצבי הרוח האפשריים בטווח של שלוש (או ארבע) ספרות, ונקבע אילו תקפות ואילו לא. לא אטרח לעשות זאת כאן באופן שיטתי, אלא אשאיר את המשימה לקורא כתרגיל.

---

[154] עלה לי הרעיון לפתח את הנושא הזה בעקבות ויכוח עם פלמן גרדינארוב באחד מאתרי האינטרנט שלו בנוגע ללוגיקה הודית.

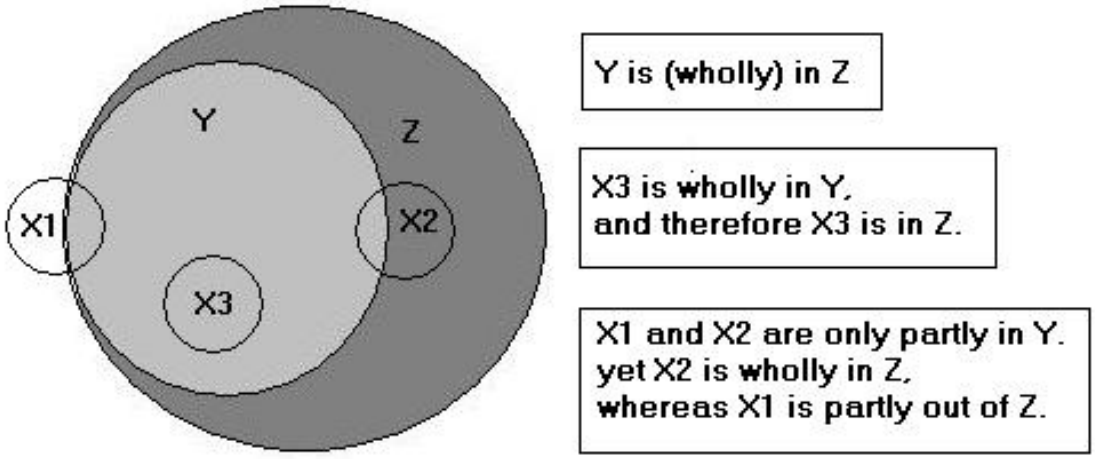
[155] ראו את עבודתי, *Future Logic* , פרק 45. שימו לב שלפעמים אנו מבצעים פרמוטציה מילולית של טענות גיאומטריות. לדוגמה, 'התולעת הלכה מתחת לאדמה' משלב את המילים 'מתחת' ו'הקרקע' כאילו הן יוצרות נשוא, למרות שהיחס המרחבי של 'מתחת' קשור באופן מדויק יותר באופן פורמלי לקופולה 'הלכה'. זה ברור יותר אם נשווה בין 'התולעת היא מעל לאדמה' - אם הביטויים 'מתחת' ו'מעל' היו אכן קשורים באופן בלתי נפרד למילה 'קרקע', לא היינו מבינים שמדובר בשני יחסים שיכולים להיות לאותה תולעת לאותה קרקע. או שאפילו היינו עשויים לשכוח את היחס השלישי האפשרי הזה, דהיינו 'חלקית מעל, חלקית מתחת' לאדמה. בכל מקרה, היינו מפספסים הנמקה סילוגיסטית ספציפית לטענות גיאומטריות - לדוגמה: ההנחות 'X נמצא {ב-Y} ו-Y נמצא {ב-Z}' לא יניב מסקנה, מכיוון שחסר להן מונח ביניים משותף (כלומר, 'Y' אינו זהה מבחינה לוגית ל-'ב-Y').

די כאן במתן מספר דוגמאות בלבד. הדוגמה שניתנה קודם לכן, דהיינו 'X נמצא ב-Y ו-Y נמצא ב-Z, לכן X נמצא ב-Z', היא המקרה הברור ביותר, ומרמזת על מעגל X, בתוך מעגל Y גדול יותר (או שווה ערך) בתוך מעגל Z גדול יותר (או שווה ערך). דוגמה מעניינת יותר תהיה הבאה:

Y נמצא לחלוטין ב-Z (הנחת יסוד עיקרית),

ו-X נמצא רק באופן חלקי ב-Y (הנחת יסוד משנית);

לכן, X נמצא או במלואו או רק בחלקו ב-Z (מסקנה תקפה).



איור 1 סילוגיזם עם טענות גיאומטריות.

ניתן להמחיש טיעונים אלה כפי שמוצג בתרשים לעיל (כאשר X3 מייצג את האיבר המשני של הסילוגיזם הראשון, בעוד ש-X2 ו-X1 הם שני הערכים האפשריים של האיבר המשני בסילוגיזם השני). שימו לב שבעוד שדיאגרמת אוילר כזו מציגה באופן מסורתי את התחומים המצטלבים כמעגלים, אין לקחת זאת פשוטו כמשמעו - *הם יכולים להיות בעלי כל צורה או אפילו להיות מפוזרים פיזית* , כל עוד החיתוך/ים הרלוונטיים חלים.[156]

התיאור שניתן כאן של טענות וארגומנטים גיאומטריים אינו מכסה, כמובן, את כל תחום הלוגיקה הגיאומטרית. ניתן להזכיר צורות נפוצות אחרות, שרבות מהן הן חיבורים הכוללים את הצורות הנ"ל. אנו יכולים, למשל, להזכיר את הצורות 'X קרוב ל-Y' או 'X רחוק מ-Y' (שתיהן מרמזות ש-X נמצא מחוץ ל-Y). מקרה מיוחד של סמיכות יהיה: 'X רציף ל-Y' (כלומר, גבולות X ו-Y נוגעים בנקודה/נקודות מסוימות של גבולותיהם). טענות כאלה עשויות כמובן להופיע בשילוב עם האחרות בסילוגיזמים מעורבים.

טענות השוואתיות, כמו 'X גדול מ-Y', 'X קטן מ-Y', 'X שווה בגודלו ל-Y' וכו', גם הן מסווגות כצורות גיאומטריות. כך גם טענות המסמלות רצף, כמו 'X לפני Y', 'X אחרי Y', 'X בו זמנית ל-Y' וכו'. צורות נפוצות אחרות: 'ליד', 'מעל',

---

[156] בנוגע למתודולוגיה, יש להדגיש כאן כי לא ניתן ליישב באופן אמין סוגיות לוגיות על ידי הצעת דוגמאות קונקרטיות בלבד (כפי שחלק מהלוגיקאים החובבים נוטים לעשות). הנחות יסוד מסוימות עשויות *להיראות* כמניבות מסקנה קטגורית, משום ש"מסקנה" זו נכונה במקרה הספציפי הזה (ללא תלות בתהליך ההיגיון), אם כי למעשה - כאשר אנו בוחנים את הסוגיה בצורה פורמלית יותר - ייתכנו שתי מסקנות אפשריות או יותר. לדוגמה, "הקופסה נמצאת על המשאית והמשאית במוסך, לכן הקופסה נמצאת במוסך" עשויה להיראות נכונה לכאורה (מכיוון שבמקרים מסוימים זה קורה) - אך למעשה המסקנה הנכונה היא "הקופסה נמצאת לפחות בחלקה במוסך, אך ייתכן שהיא בחלקה בחוץ" (שכן הקופסה עשויה להיות ארוכה בהרבה מהמשאית). מצד שני, כמובן, מקרה קונקרטי יחיד עשוי לעיתים להספיק כדי לפסול צורה מוצעת.

'מתחת', 'מזרח ל', 'מערב ל' וכו', מצביעות על כיוונים יחסיים. הנקודה המועלית כאן היא שלכל תחום הגיאומטריה (כענף של המתמטיקה ובסופו של דבר של הפיזיקה [157]) יש מקבילה בלוגיקה הפורמלית, המתמקדת בהיבט *הדיסקורסיבי הספציפי* של החשיבה הגיאומטרית - וניתן לכנות זאת לוגיקה גיאומטרית.

היבטים אינדוקטיביים . כאשר מסקנתו של טיעון אינה ודאית, במובן שיש לנו הפרדה של שתי (או יותר) מסקנות קטגוריות אפשריות כהיסק פורמלי תקף שלנו (כמו בדוגמה השנייה של סילוגיזם גיאומטרי, שמודגם לעיל), הסילוגיזם עדיין אינפורמטיבי למדי , בכך שבעוד שאכן יש יותר מתוצאה אחת שניתן להעלות על הדעת, תזות רבות אחרות נשללות באופן פורמלי (למשל, המסקנה 'X נמצא כולו ב-Z' [כפי שמוצג עבור X3] נשללת מההנחות 'X נמצא רק בחלקו ב-Y ו-Y נמצא כולו ב-Z'), כלומר הופכת לבלתי נתפסת מבחינה לוגית.

נקודה נוספת שכדאי להעלות בנוגע למסקנות חלופיות כאלה היא שייתכן שלא תהיה להן אותה *דרגת הסתברות* . אם המצב בדוגמה השנייה שלנו הוא בדיוק כפי שתואר בדיאגרמת אוילר שלנו (אם כי, כדי לחזור על כך, איור זה הוא רק פרשנות חזותית אפשרית אחת), אז התוצאה המסומנת X2 תיראה סבירה יותר מזו המסומנת X1. ברור שישנם מקומות רבים נוספים סביב היקף Y שבהם X2 עשוי להימצא; לשם השוואה, ל-X1 יש היקף מוגבל מאוד. במקרה זה, נוכל לומר שהמסקנה של ההנחות 'X נמצא רק בחלקו ב-Y ו-Y נמצא כולו ב-Z' היא ככל הנראה 'X (כלומר X2) נמצא כולו ב-Z' ופחות סביר 'X (כלומר X1) נמצא רק בחלקו ב-Z').

שימו לב היטב להערה האחרונה הזו, משום שהיא קשורה לממשק שבין דדוקציה לאינדוקציה. דרך אחת להגדיר את ההבחנה בין שני סוגי הסקה אלה היא להתייחס למסקנות בודדות כדדוקטיביות ולמסקנות אפשריות מרובות (במיוחד כאשר ההסתברויות היחסיות שלהן עובדו) כטיעונים אינדוקטיביים; מנקודת מבט זו, דדוקציה היא המקרה הגבולי של אינדוקציה, כאשר ההסתברות למסקנה מסוימת היא מאה אחוז. לחלופין, נוכל לראות מסקנות פורמליות נפרדות כאלה לסילוגיזמים מסוימים כ"דדוקטיביות" בדיוק כמו מסקנות קטגוריות; אך במקרה זה, הביטוי "דדוקטיבי" פשוט מתאים למה שאנו מתכוונים ב"הסקה".

ניתן ליישב את שתי נקודות המבט הללו אם נבין את ההבדל בין התמקדות בטענה הדיסיונקטיבית המשתמעת כולה, אשר "מוסקת" בכוח, לבין התמקדות בדיסיונקטים הבודדים המרכיבים אותה, אשר בסופו של דבר עשויים להיות "מושרים" בדרכים שונות בהתאם להסתברויות היחסיות שלהן (אשר, יש לשים לב, דורשות טיעון נוסף כדי לבסס אותן).

כאשר הניתקים מסודרים לפי הסתברויותיהם המתאימות, משמעות הדבר היא שהניתק הסביר ביותר הוא הבחירה הראשונה שלנו כמסקנה. אם בחירה זו מתבררת כמופרכת על ידי שיקולים אחרים (כלומר, על ידי ניסיון נוסף או מסקנות מושגיות אחרות, אמינות יותר), אז אנו בוחרים בהניתק השני הסביר ביותר. אם גם האחרון מבוטל, אנו בוחרים באפשרות השלישית, וכן הלאה, עד (אם בכלל) שנשארת עם אפשרות אחת בלבד. זהו כמובן תהליך האדוקציה - שבו, כשאנו ניצבים בפני יותר מפתרון אחד לבעיה, אנו בוחרים בפתרון האמין ביותר, אך עשויים להיות מונעים בהדרגה (על ידי ראיות קונקרטיות או סוגיות מופשטות) להעדיף פתרונות פחות ברורים בתחילה.[158]

---

[157] גיאומטריה עוסקת בהפשטות מתמטיות, שאין להן בהכרח ביטוי חומרי ברור. לדוגמה, אם אנו אומרים "כוכב הלכת כדור הארץ נמצא במערכת השמש", איננו מתכוונים שלמערכת השמש יש גבול פיזי גלוי. אנו מעדיפים לחשוב על גבולו כגבולות החיצוניים של כוח המשיכה של השמש, כוכבי הלכת וגופים אחרים הקרובים אליה (לעומת כוח המשיכה של גופים אחרים באותה גלקסיה) - שמעבר להם גוף ינוע ללא הפרעה. גבול אפקטיבי זה עשוי כמובן להשתנות ככל שהתנאים משתנים.

[158] כדי לתת דוגמה מסורתית ספציפית: נניח שאני רואה משהו שדומה לתופעות שכיניתי בעבר "עשן". אני לא יכול לקרוא לזה עשן מיד בלי להסתכן בטעות. לפני שאני מיישם את אותה תווית על החוויה החזותית החדשה שלי, אני צריך לוודא בקפידה שהוא מתאים לתנאי היישום שנקבעו קודם לכן (או שאצטרך להתאים את התנאים הללו). לכן, הייתי רוצה להריח ולגלות אם מה שראיתי זה עתה לא רק נראה כמו עשן אלא גם מריח כמו עשן. אם אני לא יכול להיות בטוח שהריח הגיע מאותו מקור כמו המראה, ייתכן שאצטרך לבדוק את העניין עוד יותר על ידי חיפוש אחר אש בסיסית. יתרה מזאת (מכיוון שעשן לא תמיד מלווה בלהבות גלויות או בחום מוחשי), אני יכול לנתח כימית את התופעה. אם יתברר שהוא מורכב מ-H2O, למשל, הייתי מסיק שזה לא עשן אלא ערפל. אם מצד שני, ההרכב הכימי יימצא עקבי עם ההרכב שנקבע קודם לכן עבור עשן, אוכל לבסוף, בסבירות סבירה, להסיק שמה שראיתי היה עשן (אלא אם כן או עד שתוצג התנגדות נוספת). זהו תהליך האדוקציה בתצפית, סיווג ומתן שמות: סילוק הדרגתי של פרשנויות חלופיות לתצפית ראשונית באמצעות תצפיות וטיעונים נוספים; צמצום האפשרויות עד שנוכל להגיע לוודאות סבירה.

אך שימו לב גם שבמקרים מסוימים אפילו האפשרות הכי פחות סבירה עשויה להתגלות בסופו של דבר כלא סבירה (אמפירית או אחרת)! במקרה כזה, נצטרך לחזור אחורה בשרשרת ההיגיון שלנו כדי לגלות בדיוק איזו הנחה שהנחנו קודם לכן צריכה לעבור *תיקון* כדי לשחזר מצב לוגי. שכן מבחינה לוגית, לא מקובל שכל *ההסקות* האלטרנטיביות התקפות מהנחות יסוד אמיתיות יימצאו שגויות. אם התוצאה של נקודה מוקדמת היא בהחלט שגויה, הנקודה המוקדמת לא יכולה להיות נכונה לחלוטין, אלא חייבת להכיל שגיאה כלשהי.

שימו לב כאן, לאור האפשרות של הנחות יסוד שגויות בדדוקציה (בין אם המסקנות בסופו של דבר יימצאו נכונות או שגויות), דדוקציה היא הרבה יותר מהוססת ממה שנראה במבט ראשון. במובן זה, יש לראות בדדוקציה כלי אחד בארגז הכלים של האינדוקציה (יחד עם תצפית, הכללה ופרטיקליזציה, אדוקציה וכן הלאה). אפילו התוצאות של יישומים ישירים של חוקי המחשבה הן בסופו של דבר אינדוקטיביות, במובן שהנתונים האמפיריים או הקונספטואליים עליהם מוחלים החוקים הם תוצרים של אינדוקציה קודמת.[159]

מכיוון שדדוקציה אינה אפשרית ללא מידע נתון שממנו ניתן להסיק מידע נוסף, כל ידע הוא בסופו של דבר אינדוקטיבי. כל ידע דורש סוג של קלט חווייתי (בין אם חושי, שכלי או אינטואיטיבי) מאיפשהו כדי להתעצב. לוגיקה דדוקטיבית היא פשוט סידור של ידע כזה בהתייחס לחוקי המחשבה (זהות, אי-סתירה והדרת האמצע).[160] הערות אלה אינן נועדו בשום אופן להפחית מערכה של דדוקציה. אנו יכולים לציין, לעומת זאת, שאינדוקציה מעבר לתצפית פשוטה אינה אפשרית ללא דדוקציה כלשהי, ושברגע שאנו מתחילים לנתח ולסנתז נתונים אמפיריים גרידא, אנו עוסקים בפעולות דדוקטיביות.

הפרשנויות או ההסברים שלנו לנתונים נתונים יכולים להיקרא בדרכים שונות כמסקנות אינדוקטיביות או דדוקטיביות, בהתאם למקום בו אנו שמים את הדגש. אם ברצוננו להדגיש את קלות התוצאה, אנו קוראים לה אינדוקטיבית; אם ברצוננו להדגיש את קשיחות הנמקתנו, אנו קוראים לה דדוקטיבית. מסקנה "סבירה ביותר" בלבד היא עדיין דדוקטיבית, במובן שהיא ההשערה הטובה ביותר האפשרית בהקשר של הידע הזמין. משמעות הדבר היא: בהינתן ההנחות הזמינות, אנו אכן יכולים להסיק מסקנה זו; אך אם היו (או יינתנו לנו מאוחר יותר) הנחות נוספות (או מתוקנות), ייתכן שתהיה מסקנה נוספת.

---

159 אני מתייחס כאן לטיעונים המציגים סתירה עצמית ברעיון או בתזה כלשהי; לדוגמה: סתירה עצמית באמירה "כל הידע הוא שקרי". הנקודה שנאמרת כאן היא שבדוגמה האחרונה, אנו תלויים בהבנת מה הכוונה ב"הכל", ב"ידע", ב"הוא" וב"שקרי" לפני שנוכל להבין שאמירה כזו היא טענה בפני עצמה (לפריט ידע שהוא אמיתי) ולכן היא סותרת את עצמה. למעשה, אפילו את מושג הסתירה העצמית יש להבין. מכאן נובע ששום פעולה של חשיבה, ראשונית ככל שתהיה, לעולם אינה אי בפני עצמה באופן דדוקטיבי; תמיד יש אלמנט כלשהו של אינדוקציה מתחת לפני השטח.

160 בהתחשב בהרהור זה, קל לראות את הטיפשות שב"דיכוטומיה אנליטית/סינתטית" של קאנט; ובאופן דומה, בעבודתם של לוגיקאים המניחים שיש דבר כזה "מערכות לוגיות דדוקטיביות גרידא". פילוסופים ולוגיקאים כאלה אינם עוצרים לשאול כיצד הם... הצליחו להשיג את הידע שלהם, לכאורה משום מקום. ישנה ביקורת עצמית כושלת מצדם; הם מניחים שתובנותיהם הן יסודות בלתי ניתנים לצמצום, כאילו הוענקה להם פריבילגיה אפיסטמולוגית.

9. תוספות (2009-10)

1. אודות אינדוקציה בפרק 1. יש לציין כי אינדוקציה של תוכן הטענות ואינדוקציה **של יחסים פורמליים** ביניהן (ניגודים, אדוקציות, סילוגיזמים וכן הלאה) כפופות לכללים נפרדים.

כדי להעלות טענה מכל צורה שהיא עם *תוכן ספציפי* , כלומר טענה "חומרית" (הנקראת כך בניגוד לטענות פורמליות, בין אם מדובר במונחים קונקרטיים או מופשטים של חומר, נפש או רוח), חייבים להיות *ראיות אמפיריות* לכך שהקשר המדובר מתרחש לפחות בחלק מהמקרים. (זה נכון בסופו של דבר, אם לוקחים ידע בכללותו: למרות שכמובן שחלק מהטענות הפרטיקולריות שלנו מתקבלות מטענות אחרות באמצעות דדוקציה, המידע שממנו הסקנו אותן חייב בסופו של דבר להיות מבוסס על ניסיון.) כך, למשל, טענה כמו "יש ברבורים לבנים" דורשת שנצפה בפועל בכמה "ברבורים לבנים". בדרך כלל לא היינו מקבלים (כלומר, בדרך כלל, תוך התעלמות מתווכים דדוקטיביים) את הטענה ש"יש ברבורים ירוקים [כמו תוכים]" מבלי שהיינו עדים לעובדה. מפרטים אמפיריים כאלה נגזר בסופו של דבר כל הידע הכללי שלנו, בין אם על ידי הכללה ופרטיקליזציה ובין אם על ידי הנמקה אדוקטיבית (או על ידי דדוקציה מטענות כלליות שנגזרו כך).

מתודולוגיה זו אינה חלה על *פעולות פורמליות עקרונות* . נקודת המוצא של הלוגיקה הפורמלית היא ההנחה שהקשר בין שתי צורות של טענה הוא התאמה פשוטה - *עד ואלא אם כן יוכח* שהן ו/או השלילה שלהן אינן תואמות בצורה כלשהי. בניגוד לטענתם של כמה לוגיקאים מודרניים, איננו יכולים " *להוכיח* "תאימות". אנו יכולים להראות דוגמאות - אך התאימות בדוגמאות היא למעשה פשוט הנחת היסוד משום שלא נמצא/הוכח אי - התאמה (ולו רק על ידי תובנה לוגית). עלינו להיזהר בהקשר זה לא לשים את העגלה לפני הסוסים. גישתנו לדרישת הוכחה נכונה, והשיטה שלנו להביא דוגמה/ות נכונה - *מבחינת התוכן* . אבל מבחינת *הצורה* – כלומר, בלוגיקה פורמלית – ההליך הוא הפוך: עלינו להוכיח את ההשלכות ולא את אי ההשלכות.

לדוגמה, במקרה של דוקטרינת הניגודים, הדרך בה אנו פועלים היא כדלקמן: קיימות (על פי חוקי המחשבה) רק שבע ניגודים אפשריים: סותרות, מנוגדות, תת-סותרות, משתמעות, תת-מתחלפות, תת-מתחלפות, לא קשורות. מכאן נובע שכאשר איננו יכולים להוכיח דבר בנוגע לניגוד בין שתי צורות טענה P ו-Q, עלינו להניח שהן אינן קשורות. פשוט כי: *אין שום דבר אחר שהן יכולות להיות* ! [161]אנו תמיד פועלים *על ידי אלימינציה של חלופות שלא הוכחו* . אנו דורשים הוכחה ליחסים הקשים, לא לרכים. האחרונים נובעים באופן אוטומטי, מעצם העובדה שלא הוכחנו את הראשונה. כך פועלים לוגיקאים תמיד. חיפוש אחר התאמות הוא מיותר , משום שאין דרך לעשות זאת ללא מעגליות או אינסוף. דמיינו את כל צורות הטענה בעולם עכשיו או אי פעם: איננו צריכים להראות את כולן תואמות לפני שאנו משתמשים בהן. הן נחשבות תואמות עד ואף אם לא... אנחנו מצליחים להראות להם אחרת.

---

[161] באופן דומה, אם איננו יכולים להוכיח שגם P וגם לא-Q לא יכולים להיות שניהם אמיתיים וגם לא יכולים להיות שקריים, אז לא ניתן להניח ש-P ו-Q הם משתמעים. אם לא נוכל להוכיח שגם P וגם לא-Q לא יכולים להיות שניהם אמיתיים, אז לא ניתן להניח ש-P מתחלף על ידי Q. אם לא נוכל להוכיח שגם P וגם לא-Q לא יכולים להיות שניהם שקריים, אז לא ניתן להניח ש-P מתחלף על ידי Q. אם לא נוכל להוכיח שגם P וגם Q לא יכולים להיות שניהם אמיתיים וגם לא יכולים להיות שקריים, אז לא ניתן להניח שהם סותרים. אם לא נוכל להוכיח שגם P וגם Q לא יכולים להיות שניהם שקריים, אז לא יכולים להיות שניהם אמיתיים, אז לא ניתן להניח שהם סותרים. אם לא נוכל להוכיח שגם P וגם Q לא יכולים להיות שניהם שקריים, אז לא ניתן להניח שהם סובלים מהסתירה. אם לא ניתן להוכיח אף אחד מהיחסים הבסיסיים הללו, יש לקבל את שתי הטענות כלא קשורות.

2. הרחבת המסקנה לפרק 2. קאנט הגדיר **אנליטי טענה** כטענה שהנשוא שלה "כלול" (כלומר, נתון ומופיע באופן מיידי) בסובייקט. משמעות הדבר היא שהמושג-סובייקט היה עבורנו בלתי נתפס ללא מושג-הנשוא, כך שנוכל בקלות לחלץ נפשית את האחרון מהראשון הן אפריורי (כלומר, ללא שימוש בניסיון) והן בהכרח (כלומר, בוודאות מוחלטת). טענתי היא שאין תהליך מנטלי כזה כמו האנליטיקה של קאנט. קאנט, ואכן אנשים רבים, מאמינים שהם יכולים לחלץ נשואים מסוימים מסובייקטים מסוימים ללא שימוש בניסיון ובוודאות מוחלטת; אך זוהי טעות מצידם עקב התבוננות פנימית והשתקפות לא מספקת. חילוץ כזה אכן מתרחש - אך אינו ניכוי אפריורי או הכרחי מבחינה לוגית: הוא תלוי בניסיון ויכול לנבוע מעיבוד שגוי של מידע. הוא אינו מספר לנו כיצד *נודע במקור הנשוא המדובר* , אלא רק היזכרות לאחר מעשה של דעה או החלטה שכבר גובשה. לפיכך, עצם מושג הניתוח כפי שהוצע על ידי קאנט שגוי - ויש להתייחס לכל הטענות כסינתטיות במהותן במובן המונח שלו. אפילו ארבעת חוקי המחשבה וההיגיון הפורמלי הנגזר מהם הם סינתטיים, שימו לב היטב.

בבסיס האמונה השגויה בטענות אנליטיות קנטיאניות עומדת האמונה הקנטיאנית בידע **אפריורי** . טענתי, שוב, היא שאף ידע אנושי אינו אפריורי גרידא - כל ידע אנושי הוא בדרגות שונות א-פוסטריורי. כפי שטענתי, אפילו שלושת חוקי המחשבה של אריסטו ועקרון האינדוקציה תלויים בניסיון כלשהו כדי לעלות על הדעת, להיות מובנים ולהאמינים. הם לא יכולים להתקיים בוואקום, כמחשבה נטולת תוכן לחלוטין. הם הקרובים ביותר שאנו יכולים להגיע למחשבה אפריורי - אך הם לא יכולים להיות אפריוריים ב-100%. לפיכך, הרעיון הקנטיאני של אפריורי הוא גם פרי דמיונו בלבד. אנו יכולים להשתמש במונח כדי להתייחס למעורבות של פעולות רציונליות (בניגוד לניסיון טהור) ביצירת שיפוטים - אך איננו יכולים להסיק משימוש כזה שישנם שיפוטים שהם רציונליים לחלוטין (כלומר נטולי כל תוכן חווייתי שהוא).

משיקולים אלה נובע כי חיפושו של קאנט אחר טענות "א-פריוריות סינתטיות" הוא הרינג אדום. כל הטענות הן סינתטיות - אפילו אלו שנראו לו אנליטיות. ואף טענה אינה א-פריורית גרידא - כולן במידה מסוימת א-פוסטריוריות, כלומר תלויות בניסיון בשלב כלשהו. במילים אחרות, כל הטענות הן סינתטיות א-פוסטריוריות (בין אם הן הכרחיות מבחינה לוגית או מותנות מבחינה לוגית).

3. בנוגע לפרקים העוסקים בקטגוריות, ביחסי רציונליים ובמספרים, יש צורך לומר מעט יותר בנוגע **למושגים הכמותיים המופשטים יותר המשמשים בלוגיקה** , דהיינו: הכל, אף אחד, חלק, חלק לא, וכדומה. כיצד ניתן להגדיר מושגים אלה בדרכים שימנעו מעגליות?

אני חושב שעלינו להתייחס ל"כל" (או "כל") כאל רציונליזציה מוקדמת מאוד, תחושה של הכללה מלאה של קבוצת היחידות הנבחנת. הכללה מרמזת על שייכות (להיות "בתוך" קבוצה) וצירוף ("וגם") עם אחרים; הקבוצה היא "מלאה", כאשר לא מתקבלות אליה יחידות נוספות. בהתחלה המושג "כל" מתייחס לקבוצות סופיות; אך בהמשך עלינו להרחיב אותו לקבוצות לא סופיות או (ליתר דיוק) פתוחות, כלומר קבוצות שחלק מהפריטים שלהן עדיין לא זוהו. הבא בסדר הדברים מגיע המקבילה השלילית למושג זה, דהיינו "אין", שפירושו "כל לא", כלומר "לא כל", כאשר הביטוי של שלילה "לא" הוא כמובן מושג/רעיון פרימיטיבי נוסף.

משני מושגים אוניברסליים אלה נוכל להפיק, באמצעות צירוף, את המושג הפרטי המובהק "חלק וחלק לא", אשר ניתן להגדירו כ"לא הכל ולא כלום". שלושת המושגים "הכל", "אף אחד" ו"לא הכל ולא אף אחד" נתפסים כסותרים, כלומר סותרים זה את זה (רק אחד מהם יכול להיות אמיתי) וכממצים יחד (לא יותר משניים מהם יכולים להיות שקריים). כעת אנו מסוגלים להגדיר את המושג הפרטי הבלתי מוגדר "חלק" ככמות המשותפת ב"הכל" וב"לא הכל ולא כלום", ו"חלק לא" ככמות המשותפת ב"אף אחד" וב"לא הכל ולא כלום". לחלופין, נוכל לומר ש"חלק" פירושו "לא אף אחד", כלומר (במילים חיוביות יותר) אחד או יותר עד הכל, ו"חלק לא" פירושו "לא הכל", כלומר (שוב במילים חיוביות יותר) פחות מהכל או אפילו אף אחד.

מושגים מופשטים אחרים של כמות, דהיינו רבים, מעטים, יותר, פחות, רוב, לפחות, ניתנים להבהרה דומה בדרכים לא מעגליות, על ידי השוואת גדלים או פרופורציות של תת-קבוצות. אז זה מה שקורה עם הכמות.

בנוגע למודליות, איננו חייבים להמשיך באותו אופן, מכיוון שקטגוריות המודל מוגדרות תוך התייחסות לקטגוריות הכמות שכבר פותחו. כלומר, בעוד שעבור כמות נראה שעדיף להתחיל עם "הכל" כדי להימנע ממעגליות, עבור

מודליות איננו צריכים להתחיל בהכרח (כלומר: בכל התנאים) אלא יכולים באותה מידה להתחיל באפשרות (כלומר: בתנאים מסוימים), או איך שנבחר, מבלי להסתכן במעגליות כלשהי.

4. הזכרתי גיאומטריות אוקלידיות ולא-אוקלידיות בפרק 4. בנוגע **לאקסיומות של הגיאומטריה** , ברצוני להוסיף את הדברים הבאים. אקסיומות אלו מושרות - כלומר, הן *נראות* נכונות (בזמן נתון בהיסטוריה, לאנשים מסוימים), ואנו 'מכלילים' ממראית עין כזו שהן אכן *נכונות* . הכללה כזו מ'נראה כקיים' ל'הוא' מתרחשת לא רק בגיאומטריה, אלא בכל התחומים. היא תמיד מבוצעת, כמו כל הכללה, עם תנאי מרומז או מפורש. אנו חושבים: כך הדבר, עד ואלא אם כן תופיע מראה או תובנה סותרת; אם כן, אז כמובן נסקור את ההכללה הזו, ואולי נחליט לפרט אותה.

זה אמור להיות ברור; אבל צריך להזכיר זאת, כי פרשנים מסוימים נוטים להציג את המעבר מגיאומטריה אוקלידית ללא-אוקלידית כמעין אנטינומיה, כלומר כמשהו המנוגד להיגיון. לא, ההיגיון מקבל את הכל בקלילות.

Book 3. להגנה על חוקי המחשבה של אריסטו

הספר "להגנת חוקי המחשבה" של אריסטו מתייחס, מנקודת מבט פנומנולוגית, להתנגדויות ותפיסות מוטעות רבות מודרניות ובודהיסטיות בנוגע לעקרונות הבסיסיים של הלוגיקה האריסטוטלית.

נראה כי אנשים רבים תוקפים את חוקי המחשבה של אריסטו בימינו, חלקם מהמערב וחלקם מהמזרח. חשוב לבחון מחדש ולהפריך רעיונות כאלה ככל שהם עולים.

1. לוגיקאים צריכים להתבונן פנימה

ניתן לתאר את משימתם של לוגיקאים כניסיון להבין האם, כיצד ובאיזו מידה ניתן לקשר ידע לכאורה למשהו שאנו מכנים "מציאות". מאמץ זה נקרא "לוגיקה", במיוחד כאשר הוא מתמקד בצורות השיח. באופן רחב יותר, בקשר ל"פנומנולוגיה" (חקר ההופעות כשלעצמן), הוא הופך ל"אפיסטמולוגיה" (תיאוריית הידע) ו/או "אונטולוגיה" (תיאוריית ההוויה).

לוגיקה היא ראשית מדע *תיאורי* , תצפית מפורטת על האופן שבו אנו חושבים ורוכשים את הידע שלנו (או, במילים זהירות יותר, את דעתנו). שנית, לוגיקה היא דיסציפלינה *מרשם* - לאחר שצפינו בקפידה באופן שבו אנו חושבים, אנו הופכים להיות מסוגלים לשפוט את תהליכי החשיבה שלנו בצורה צלולה יותר ולהחליט אילו אמינים ואילו לא. שלישית, יש לאסוף ולסדר את הממצאים התיאוריים והמרשם הללו.[162]

הסוגיה הראשונה שיש להבהיר היא למה אנו מתכוונים ב"מחשבה " . מחשבה אינה, כפי שחלק מאמינים, "זרם תודעה". אלא זרם של *תוכן של* תודעה. "תודעה" היא מה שמקשר אותנו לאובייקטים כשאנו מכירים אותם. תודעה כשלעצמה היא תמיד זהה, לא משנה מה היא קשורה אליו. אלו ה"תוכן" של התודעה שמשתנה עם הזמן. אלה כל מה שמופיע לפנינו ואנו מודעים לו במידה כלשהי. זה כולל תפיסות "חושיות" חיצוניות לכאורה, התפיסות הפנימיות לכאורה של "עין ואוזן התודעה שלנו", האינטואיציות שלנו לגבי העצמי ותפקודיו - ותוצרים מושגיים של כל אלה.

מנקודת מבט פסיכולוגית יותר, מחשבה מורכבת מכוונות לא מילוליות ומפעולות רציונליות, רעיונות ודיונים מילוליים, זיכרונות, ציפיות, פנטזיות, תוכניות, חישובים, שיפוטים, החלטות, הסברים, האשמות, הצדקות וכן הלאה. אלה יכולים להיות מסווגים כשימושיים או בטלים; חיוביים, שליליים או ניטרליים (כלומר, בעד או נגד משהו או מישהו, או לא נוטים לשום צד); נעימים, לא נעימים או חסרי מטען רגשי; וכן הלאה.

האדם נוטה להרהר בניסיון שלו, במידות שונות. לעתים רחוקות אנו מסתפקים בהתבוננות פסיבית בפרטים שחווים, אלא בדרך כלל מחפשים באופן פעיל הכללות בנוגע אליהם. מדוע? משום שחשיבה במונחים של הכללות נראית מבחינה קוגניטיבית חסכונית ויעילה יותר. מחשבות יכולות, כמובן, להתמקד בפרטים כמו גם בהכללות.

רוב המחשבות הן פרטיקולריות, במובן שהן עוסקות *באנשים ספציפיים* . מחשבות כאלה עוסקות בי, בך, או באדם/אנשים אחרים, או באובייקט/ים אינדיבידואלי/ים אחרים הנמצאים בדיונים. עם זאת, חלק מהמחשבות הן שיח המחפש עקרונות. המחשבות האחרונות מורכבות מהצהרות החלות על כל דבר *מסוג זה* , ו/או מהצהרות המכחישות כלליות כזו. הן עשויות לכלול טענות על אנשים, אך רק באופן אגב, במידה ואלו מספקות בסיס אדוקטיווי (כלומר ראיות) לעקרונות, או דוגמאות להמחשה.

כל המחשבות הכלליות מבוססות באופן אינדוקטיבי על מחשבות מסוימות, ומרמזות עליהן באופן דדוקטיבי. רוב המחשבות המסוימות כרוכות במחשבות כלליות (לדוגמה, סילוגיזם סינגולרי זקוק להנחה כללית כדי להניב מסקנה תקפה), והן בדרך כלל מעוררות מחשבות כלליות. כמו כן, מחשבות על אדם מסוים עשויות לכלול הכללה ופרטיקולציה, למשל בנוגע למראהו או לדפוסי ההתנהגות של אותו אדם. שימו לב גם, שלילת דבר מסוים היא כלליות.

---

[162] המונח לוגיקה עם אות 'ל' קטנה יכול לשמש בשפת המציאות לכל סוג של *שיח* , בין אם הוא 'לוגי' או 'לא הגיוני', כלומר לוגיקה תקפה או לא תקפה. כאשר אנו רוצים להתייחס למדע הלוגיקה, כלומר לדרכי חשיבה מחמירות, אנו עשויים לכתוב לוגיקה עם אות 'ל' גדולה. עם זאת, שימוש תמיד באות גדולה הופך למייגע עבור כותבים וקוראים, ולכן אנו בדרך כלל חוזרים להשתמש במילה לוגיקה גם כאשר אנו מתכוונים ללוגיקה. ההקשר צריך להבהיר מהי כוונתנו.

את פעולות המחשבה הבסיסיות ביותר ניתן לכנות *רציונליות* . פעולות אלו מתייחסות לפעולות רציונליות ראשוניות כמו אישור והכחשה, השוואה וניגוד, השוואה והבחנה, בידוד והרכבה, חיבור והפרדה, הערכת מידות או דרגות יחסיות, וכן הלאה. המחשבות ותהליכי החשיבה המורכבים יותר שאנו חוקרים בלוגיקה פורמלית - כגון טענות פרדיקטטיביות ואחרות; סילוגיזם והסקות דדוקטיביות אחרות; הכללה, אדוקציה וטיעונים אינדוקטיביים אחרים - בנויות מרציונליות רבות כאלה. ניתן לכנות את האחרונות *קוגיטציות* , כדי להבדיל ביניהן.

מחשבות יכולות להיחשב ללא או לפני שימוש במילים (כלומר, סמלים משמעותיים מכל סוג שהוא).

מחשבה היא לעתים קרובות למדי (יותר ממה שאנשים מודעים לה) לא מילולית, או ליתר דיוק - טרום-מילולית. במחשבה לא מדוברת כזו, רעיונות באים לידי ביטוי על ידי כוונות גרידא (שהן מעשי רצון של הסובייקט). יתר על כן, מחשבה מילולית היא לעיתים רחוקות מילולית בלבד; בדרך כלל ברקע שלה מתרחשת השלכה חזותית ו/או שמיעתית כלשהי (ישירות מהזיכרון או לאחר מניפולציה על ידי הדמיון), וגם כמה תופעות רגשיות וחושיות קשורות, שכולן חלק מהמחשבה הכוללת.

נוכל לכנות את המחשבה המילולית *שיח* , משום שברגע שאנו מנסחים מחשבה במילים היא מקבלת אופי חוטי [163]. לעתים קרובות, מחשבה מושלמת הרבה לפני שהיא מנוסחת במילים; לבסוף היא מנוסחת במילים רק כדי להפוך אותה לנגישה יותר לציבור. עם זאת, לעתים קרובות מאוד, מילול נחוץ למחשבה מוצלחת; מילים במקרים כאלה הופכות את המחשבה לנשלטת, יעילה ומדויקת יותר. אך נכון גם שאם מתמכרים לה יתר על המידה, מילים עלולות להכביד, לטשטש ולבלבל את החשיבה.

כאשר שיח מכוון לגילוי עקרונות, ניתן לכנותו *אינטלקט* (או מחשבה אינטלקטואלית) [164]. המונח האחרון מתייחס באופן אידיאלי לחקירה פילוסופית ומדעית מנומקת; אך ניתן ליישם אותו גם על שיח פסאודו-רציונלי, כמו אסטרולוגיה או אלכימיה, במידה ששיח כזה משרת את מטרת הבנת החיים או העולם באמצעות הכללות עבור האנשים הנוגעים בדבר. כלומר: אינטלקט אינו בהכרח נכון; תיאוריה פוליטית או אתית היא אינטלקטואלית, אך עשויה להיות רחוקה מלהיות אמיתית.

כך או כך, מחשבה דיסקורסיבית עשויה להיות רציונלית או לא רציונלית, בהתאם למידת הגישה שלה להיגיון, כפי שהיא פונה אליו או מתנגדת לו במכוון. טבעה של ההיגיון [165]כמובן אינו ברור מיד לחושבים לוגיים, אך יש לגלותו ולחקורו. אף על פי כן, אנו יכולים להרהר בהבחנה זו לאחר מעשה.

מחשבה, או חלק או היבט של מחשבה, הטוענת משהו, כלומר טוענת שמשהו הוא במידה מסוימת נכון או שקרי, או טוב או רע, או יפה או מכוער, עשויה להיות מאופיינת כשיפוט . מחשבות מסוימות, או חלקים או היבטים של מחשבות, אינם שיפוטיים במובן זה. כל ההסברים, ועל אחת כמה וכמה כל ההגות, הם שיפוטיים בצורה כלשהי.

בהדרגה, אנו מבינים שהמיזם הלוגי תמיד כרוך בשיפוטים יסודיים מסוימים הנקראים שלושת "חוקי המחשבה" ואת "עקרון האינדוקציה" הקשור אליהם. המונח "שיפוט" תמיד נועד לרמוז על מעין "שיפוט ערכי". אך כמובן שבהקשר זה אין לו את אותה משמעות כמו באתיקה או באסתטיקה. הוא מתייחס לערכים של "אמת או שקר", לא (לפחות, לא ישירות) לאלה של "טוב או רע" או של "יפה או מכוער". שיפוטים ערכיים עובדתיים כאלה כונו "אלתיים" [166].

ללוגיקן, אם כן, יש שתי משימות, שתיהן מהוות מפעל רחב היקף, מתמשך ללא סוף ובלתי מוגבל:

---

[163] אם כי, באנלוגיה, אנו מדברים לפעמים על שיח בסיסי או מרומז, כלומר על השלכות לא מוצהרות של שיח מפורש ופעולות מורגשות אחרות. ה"מחרוזת" המדוברת כאן עשויה להיות סדרה של מראות וצלילים בראשו של אדם, סדרה של מחוות סמליות או סדרה של סימנים על נייר או מדיום אחר.

[164] אינטלקט עומד בניגוד לשיח שאינו אינטלקטואלי, כמו דיבור על ארוחת הצהריים או על היחסים שלך עם השכנים. קו ההפרדה לא תמיד ברור, כמובן.

[165] "לוגיקה" מובנת כאן במובן המוחלט שלה, ולא בהתייחס לנטיות ודפוסי חשיבה אישיים או תרבותיים כלשהם.

[166] המונח "אלת'י" משמש כאן, יש לציין, עם הקונוטציה המהותית של עובדה ניטרלית (בניגוד, למשל, לאמיתות אתיות או אסתטיות). בהתחשב בהבחנה זו, ניתן לאפיין את יסודות הלוגיקה כ"אקסיולוגיה". המונח האחרון (שטבע בתחילת המאה ה-20) משמש בעיקר בנוגע לשיפוטים אתיים, אך ניתן באותה מידה ליישם אותו לחקר חוקי המחשבה באופן כללי. מונח נוסף למחקר זה הוא "מטלוגיקה".

- האחד הוא *תצפיתי במהותו* – להתבונן בתהליכי חשיבה ממשיים (של עצמך ושל אחרים), ולהבחין בפעולות הרציונליות שהם כרוכים בהן ולאחר מכן בצורות שהן לובשות [167].
- השני הוא *מושגי יותר* – להעריך באופן לוגי את היעילות הקוגניטיבית של מחשבות כאלה, כלומר לקבוע עד כמה הן מתאימות להכרת המציאות, על ידי הצבתן בהקשר רחב יותר, כלומר במערכת קוהרנטית של פנומנולוגיה, אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה.

זוהי נקודה חשובה מאוד, שאני רוצה להדגיש כאן: לוגיקאים מתחילים חייבים ללמוד להשקיע מאמץ משמעותי של *התבוננות פנימית* , פשוטו כמשמעו "התבוננות פנימה". לוגיקה אינה רק תחום אנליטי - היא בעיקר סינתטית, תוצר של התבוננות בחשיבתו האמיתית של האדם עצמו. מחשבותיהם של אנשים אחרים, כפי שהן מתבטאות בשיח בעל פה ובכתב שלהם, וכפי שמצביעות על התנהגותם בפעולה, הן כמובן גם מקורות חשובים למידע לוגי.

כדי להיות לוגיקן יעיל, על האדם ללמוד תחילה "מדיטציה", כלומר התבוננות סבלנית, קשובה, מדויקת ונוכחת בתהליכי החשיבה בפועל של האדם. לאחר מכן, כמובן, יש להתבונן בדרכי החשיבה של אנשים אחרים. יתרון אחד של הרגל זה הוא להיות "מודע יותר לעצמו", במובן של היכולת להפנות את מבטו ***באופן רפלקסיבי*** אל השיח של האדם עצמו ולשקול האם הוא מתאים לתיאוריות שלו על שיח.

לעתים קרובות מדי, לוגיקאים (ובאופן כללי יותר פילוסופים) נכשלים בהפעלת שיקול דעת ביקורתי על רעיונותיהם. הם כה להוטים להביע את דעתם (ולהיות חשובים), ובו בזמן כה חוששים להבחין בטעויותיהם (וכך לאבד את חשיבותם העצמית), עד שהם נמנעים באופן כפייתי מחשיבה רפלקסיבית. בדרך זו, אגב, הם מפסידים הזדמנויות חשובות לקידום חסר אנוכיות בתחומם הנבחר.

לוגיקאים רבים עסקו במרץ במשימת ההמשגה מבלי להקדיש מראש זמן מספיק למשימת התצפית. מסיבה זו, הם פיתחו מערכות לוגיקה שאין להן קשר רב למחשבה האנושית. ראוי לציין: מערכות שהן דדוקטיביות לחלוטין, ומתעלמות לחלוטין מהאופי האינדוקטיבי ברובו של המחשבה האנושית. או שוב: מערכות סמליות המבוססות על מינימום של צורות פשוטות, המתעלמות לחלוטין מהעושר העצום של צורות המחשבה האנושיות. את הסוג הזה של "מערכות לוגיות" הייתי מעדיף לאפיין כמשחקים פסאודו-אינטלקטואליים או תצוגות ראווה של יהירות.

לוגיקאים רבים [168]פיתחו את שיטותיהם על סמך תצפיות גסות מאוד, שנעשו במקרה בעבר - תצפיות בעלות היקף מוגבל, שנעשו באופן יחסית לא מודע. כתוצאה מכך, רעיונותיהם נטו להיות ספקולטיביים באופן גמור - ולעתים קרובות הם טעו, הציבו גבולות מלאכותיים למחשבה או הסיקו מסקנות ספקניות יתר על המידה. לוגיקה כזו הופכת לתרגיל בהובלת עיוורים.

כישלון נפוץ מאוד הוא השמטת בדיקת התיאוריות שלהם על עצמם - כלומר, אי התחשבות בשאלה כיצד תיאוריות אלו צצו בתודעתם וכיצד גזע נתפס זה עשוי להשפיע על הערכתן. הם ממהרים למשימה הקלה יחסית של בניית תיאוריה מבלי לאסוף תחילה נתונים מספיקים ולאחר מכן לאמת באופן רפלקסיבי את התיאוריות שלהם.

שיטותיהם האינדוקטיביות גרועות. תצפיותיהם מעורפלות ולא מספקות. הם מכלילים מוקדם מדי ורחוקים מדי, ונכשלים בפירוט כאשר הם נתקלים מאוחר יותר בנתונים חדשים וסותרים. הם יוצרים תיאוריות ללא איזונים ובלמים מספקים, ונכשלים בהרמוניזציה של כל התזות הסותרות.

לאור התנהגות לא מקצועית שכזו של לוגיקאים רבים בעבר ובהווה, ברור שעל לוגיקאים לעתיד ללמוד מדיטציה מגיל צעיר, כדי לרכוש את המודעות והשליטה הנדרשים בתהליכי החשיבה שלהם. ככל שמתקדמים במדיטציה כזו, וכמובן בידע ובהבנה של תורת הלוגיקה, מגיעים לרמה שבה תמיד מודע מאוד לתהליכי החשיבה המעורבים בכל שיח (של עצמו ושל אחרים).

---

[167] להתבונן בצורות שמחשבות לובשות מרמז על הפשטת ה"צורות" מ"תוכן" של מחשבות רבות. לדוגמה, "כל X הוא Y" היא צורה, בעוד ש"לכל היצורים החיים יש גנים" הוא תוכן.

[168] אני מוכן למנות כאן כמה דמויות מרכזיות; כמה דוגמאות מוזכרות במקומות אחרים בכרך הנוכחי ובעבודות אחרות.

2. עליונותם של חוקי המחשבה

לא ניתן להבין את חוקי המחשבה של אריסטו באמצעות כמה קלישאות, אך נדרש מחקר רב כדי להבין אותם. ניתן לבטא בקצרה [169]***את חוקי המחשבה כך*** :

1. ***דבר הוא מה שהוא*** (חוק הזהות).
2. ***דבר לא יכול להיות וגם לא-להיות בו זמנית*** (חוק אי-הסתירה).
3. ***דבר לא יכול להיות וגם לא להיות*** (חוק האמצע המודר).

שלושת העקרונות הללו מרמזים שמה שקיים, הוא משהו - מה שקורה שיהיה. זה לא משהו אחר ממה שהוא. זה לא כלום בכלל. זה לא סתם משהו. אם משהו קיים, יש לו מאפיינים מסוימים. אי אפשר לומר בצדק שיש לו מאפיינים מלבד אלה, או שאין לו מאפיינים כלל, או שיש לו וגם חסר לו מאפיינים.

דבר הוא מה שהוא, בין אם אנו יודעים מה הוא ובין אם לא, ובין אם אנו אוהבים את מה שהוא ובין אם לא. לא האמונות או ההעדפות שלנו הן שהופכות דבר למה שהוא. זה מה שהוא ללא קשר להן. האמונות שלנו יכולות להיות שגויות, ולעתים קרובות הן כאלה. כיצד אנו יודעים זאת? באמצעות אמונות מאוחרות יותר, המבוססות על מידע ו/או טיעונים טובים יותר.

עם זאת, לדבר יכולות להיות מאפיינים סותרים בחלקים או היבטים שונים של הווייתו. ראוי לציין, שדבר יכול להשתנות עם הזמן. כל עוד הבדלים אלה מופרדים מבחינת מקום, זמן או יחסים אחרים לדברים אחרים, כגון קשר סיבתי - הסתירה אינה בלתי אפשרית. אבל אם אנו מתייחסים לאותו דבר בדיוק, באותו מקום וזמן, וזהה בכל שאר ההיבטים, הסתירה אינה מקובלת מבחינה לוגית - זה מעיד על טעות מחשבתית.

כמו כן, ייתכן שאין לנו מושג או ודאות מהם חלק מהמאפיינים (ואכן, רבים או רובם) של דבר. מצבים בעייתיים כאלה מעידים על בורותנו, ואין לפרש אותם כמרמזים שהדבר המדובר בהכרח חסר את המאפיינים הלא ידועים, או שאין לו ולא חסר לו מאפיינים מסוימים, או שיש לו אותם וגם חסרים להם.

כל התובנות הלוגיות הללו ניכרות במחשבותינו הרגילות ובחשיבה המדעית. אם נבחן את השיח שלנו בצורה ברורה וכנה, נראה שההכרה שלנו בכל מקרה תלויה בקריטריונים אלה. מדי פעם, אנשים מנסים לטעון הצהרות המנוגדות לקריטריונים אלה; אך בניתוח נוסף, תמיד ניתן להראות באופן משכנע שהן שגויות.

עקרונות לוגיים כלליים אלה, ואחרים (בעיקר עקרון האינדוקציה, אם למנות אחד), עוזרים לנו לווסת את חשיבתנו, להבטיח שהיא תישאר קרוב ככל האפשר לאופן שבו הדברים קיימים, ושלא נלך לאיבוד מבחינה קוגניטיבית במבוך מורכב של שטויות פנטסטיות.

הם אינם כופים עלינו להיות כנים, או מבטיחים את הצלחת מאמצי הידע שלנו, אך הם מספקים לנו סטנדרטים מכריעים לפיהם נוכל לבחון את התקדמותנו בכל עת. (עוד ייאמר על עקרונות אלה בכרך זה, בנוסף למה שכבר נאמר בעבר.)

---

[169] אלו הן כמובן אמירות פשוטות, שיש להרחיב עליהן. שימו לב שכאשר אני מדבר על "דבר" כאן, אני מתכוון לכלול לא רק מונחים (תפיסות ומושגים, או האובייקטים שהם מתייחסים אליהם), אלא גם טענות (המקשרות בין תפיסות ו/או מושגים).

אם לא ייבחנו ויילמדו בקפידה את התפקידים האפיסטמולוגיים והאונטולוגיים המכריעים של שלושת חוקי המחשבה של אריסטו בידע האנושי, יש מעט תקווה שהתכשיטים הקטנים הללו של ההבנה האנושית יוכרו. נדרשים חיים שלמים של הרהור בנושאים לוגיים ופילוסופיים כדי להבין במלואם את השפעתם וחשיבותם.

אני מתפעל מאנשים שחושבים שהם יכולים להראות שהיגיון אינו סביר. בהסתמך על סופיסטים פוסטמודרניים ואופנתיים, כמו ויטגנשטיין או היידגר, או על סופיסטים עתיקים יותר, כמו נגרג'ונה, הם טוענים בביטחון שיסודות הרציונליות הם שרירותיים, או כרוכים במעגליות או ברגרסיה אינסופית. הם אינם מבינים שאבותיהם האינטלקטואליים היו למעשה בורים ללוגיקה או חסרי הגיון במכוון.

מבקרים רבים של חוקי המחשבה פשוט אינם מבינים אותם; אין פלא אם כן שהם ביקורתיים. יש להם השקפות צרות ורדודות מאוד לגבי חוקי המחשבה; הם לא למדו אותם לעומק או רוחב. לדוגמה, עבור אנשים מסוימים, שגדלו תחת לוגיקה סמלית "מודרנית", חוקי המחשבה הם פשוט $X=X$, $\sim(X\&\sim X)$ ו-$\sim\sim X\sim)$. בהינתן הצהרות פשטניות ושטחיות שכאלה, אין פלא שהחוקים נראים להם שרירותיים וניתנים להוצאה לאור.

החוקים אינם דעה קדומה לגבי העולם, כפי שמנסים כמה מבקרים לטעון. חוק הזהות אינו מספר לנו על זהות מסוימת, אלא רק אומר לנו להיות מודעים לאופן שבו ומה הדברים קיימים או אפילו פשוט נראים. חוק אי-הסתירה אינו תומך בתזה שמשהו הוא X, או בתזה שהוא אינו X; הוא מאפשר לנו לפעמים להתמודד עם דילמות, ורק אוסר עלינו להסתפק בסתירות המשתמעות כסופיות. חוק האמצע המודר אינו שולל את האפשרות של אי-ודאות, אלא רק מצווה עלינו להמשיך לחפש פתרונות לבעיות.

אם שום דבר לא היה ידוע, או אפילו ניתן לידיעה, כפי שטוענים חלק, זו לא הייתה סיבה טובה לזנוח את חוקי המחשבה - שכן חוקים אלה אינם טוענים דבר לגבי התוכן הספציפי של עולם החומר, הנפש או הרוח. הם אינם טוענים דבר *א-פריורי* לגבי תזה זו או אחרת. הם משמשים רק כדי לווסת את הקשר הקוגניטיבי שלנו לעולם, יהיה אשר יהיה או ייראה. הם מראים לנו כיצד להימנע ולבטל טעויות חשיבה.

חוקים אלה יכולים, ראשית, ללמד אותנו שהטענה "שום דבר אינו ידוע או ניתן לידיעה" היא סותרת את עצמה, ולכן אינה הגיונית ובלתי נסבלת.

טענה כזו, על אי-קיום או חוסר אפשרות של ידע כשלעצמה, חייבת להיחשב כטענה של ידע (הודאה כזו היא דרישה של חוק הזהות). לכן, לא יעלה על הדעת שסובייקט כלשהו יוכל להשיג ידע לכאורה כזה על בורותו המוחלטת (מכיוון שהשגה כזו תהיה מנוגדת לחוק אי-הסתירה). לא נוכל אפילו לאמץ עמדה שלילית של הכחשת ידע וידע של בורות כאחד (בניסיון לעקוף את חוק האמצע המודר), שכן גם זו טענה, טענה לעובדה מבוססת, טענה לידע.

כל התובנות הרציונליות הללו אינן פתוחות לדיון.

אנטגוניזם לחוקי המחשבה הוא הוכחה ודאית ובלתי ניתנת לערעור לכך שאדם טועה בחשיבתו. כיצד ניתן להצדיק אנטגוניזם כזה *באופן שיטתי* ללא פנייה לאותם חוקים ממש? אי אפשר לטעון שהוא מכליל או מסיק זאת מניסיון, שכן הדבר יפנה לחוק ההכללה או לעקרון האדוקציה, אשר בעצמם מבוססים על חוקי המחשבה. אי אפשר לטעון שהוא מסיק מסקנה סילוגיסטית או דדוקטיבית אחרת, מאותה סיבה. אנטגוניזם כזה יכול להתבסס רק על קביעה שרירותית, ללא כל תמיכה רציונלית אפשרית.

טיעונים כאלה לטובת חוקי המחשבה נטענים על ידי מתנגדיהם כ'מעגליים' או 'רגרסיביים אינסופיים' - כלומר שרירותיים. אבל להצביע על הכשל של מעגליות או רגרסיה אינסופית פירושו לפנות לצורך לבסס את אמונותיו של האדם על ניסיון או הנמקה - וזה בדיוק המסר של חוקי המחשבה. לכן, אלו המאשימים אותנו במעגליות או באינסוף עושים דברים גרועים יותר מאשר להיות מעגליים או אינסופיים: הם פונים למה שהם מבקשים להתנגד לו; הם סותרים את עצמם, וגם שרירותיים!

יכולת התובנה הלוגית או הרציונליות שלנו היא שמלמדת אותנו להיזהר מטענות שרירותיות, שלעיתים ניתנת להן אשליה של הוכחה באמצעות טיעונים מעגליים או אינסופיים. אי אפשר להכחיש את יכולת התובנה הלוגית הזו בטענה שניתן להוכיח אותה רק באמצעות טיעונים מעגליים או אינסופיים. זה יפנה אותה נגד עצמה, וישתמש בה כדי להצדיק את הכחשתה שלה. זה יהווה כשל נוסף - זה של "גניבת מושגים".

הטענה "אם P, אז P" אינה מעגלית או אינסופית – היא נכונה לגבי כל הטענות. טענה כזו אינה "מוכיחה" את אמיתותה של P, אלא רק מכירה ב-P כטענה שעשויה להתברר כאמת או שקרית. אם מציעים "אם P, אז P" כהוכחה ל-P, אז כמובן עוסקים ברגרסיה מעגלית או אינסופית; אך חוץ מזה, אין שום חטא לוגי באישורה. מצד שני, הטענה הפרדוקסלית "אם P, אז לא P" כן מרמזת על כך ש-P שקר. לאשר את האמת של P במקרה כזה *הוא* חטא לוגי, שכן P בהחלט משתמע *כשקר* ממנה.

חוקי המחשבה אינם מעגליים או אינסופיים – הם פשוט עקביים עם עצמם. יריביהם הם אלה שעוסקים בכשל – הכישלון לחשוב באופן רפלקסיבי, ולהבין את ההשלכות של מה שהם אומרים על מה שהם אומרים. להכחיש *את כל* הטענות לידע פירושו להכחיש גם *את אותה* טענה – זה להיות חוסר עקביות עצמית. מבחינה לוגית, אדם חייב להסתכל אחורה ולבדוק האם הוא עקבי עם עצמו; זו אינה מעגליות, אלא התבוננות נבונה.

חוקי המחשבה אינם מבוססים על טיעון מסוים, אלא הבסיס של כל תהליכי ההיגיון. זו אינה נקודת התחלה שרירותית; זוהי תובנה המבוססת על תצפית בכל פעולות ההיגיון, הודאה במה שנושא בבירור שכנוע עבור כולנו. לא ניתן להתעלם מחוקים אלה או לזנוח אותם, רק משום שהם כה אוניברסליים. העובדה שחוקים אלה אינם מובילים לשום פרדוקס מוסיפה לכוח השכנוע שלהם; אך גם זה רק יישום של האוניברסליות שלהם. הם מקיפים את מה שאנו מוצאים באופן טבעי משכנע בפועל, בתנאי שאיננו מבקשים בכנות לטעון אחרת בתיאוריה.

ניתן לראות את חוקי המחשבה כחוקי טבע ספציפיים: הם מבטאים את טבעה של המחשבה הרציונלית, כלומר, של השיח הלוגי. בלוגיקה הכוונה כאן פשוט למסה של חוויות - כלומר, כל ה"אירועים בעלי הצורה המתבטאת בחוקי המחשבה". כלומר, לוגיקה מתייחסת להתרחשויות הקונקרטיות העומדות בבסיס ההפשטות שאנו מכנים "חוקי מחשבה". זוהי נתון ראשוני שאין צורך בהיגיון נוסף עבורו. היא אינה שרירותית, שכן היא מקור כל שכנוע. לבקש סיבה נוספת פירושו לבקש מקור שכנוע שאינו מקור שכנוע הטבעי היחיד! זוהי דרישה לבלתי אפשרי, ללא סיבה ונגד כל סיבה. זה טיפשי ולא הוגן.

אם בוחנים את המניעים של מבקרי חוקי המחשבה, מגלים לעתים קרובות כמיהה לא בוגרת ולא רציונלית לדברים מוחלטים. הם מחפשים קיצור דרך לידיעת כל, נוסחת קסם כלשהי, וחושבים שחוקי המחשבה הם מכשולים לחלום הזה, ולכן הם נוטשים את החוקים הללו ומחפשים את האמת באמצעים פחות מגבילים.

הידע הרגיל שלנו הוא מאוד לא רציני: הוא מתקדם צעד אחר צעד; הוא מתקדם במאמץ רב באמצעות ניסוי וטעייה; הוא לעיתים רחוקות בטוח לחלוטין, ובוודאי שלעולם אינו מוחלט וסופי. יחסיות זו של ידע כללי מטרידה ומעוררת חוסר שביעות רצון אצל אנשים מסוימים. עבורם, מאמצים אינדוקטיביים כאלה הם חסרי ערך - ידע שאינו יודע-כל אינו טוב מספיק; הוא גרוע כמו חוסר ידע כלל. לפיכך, הם דוחים את ההיגיון. זוהי גישה לא בריאה, כישלון של "ריאליזם".

בואו נודה בזה בכנות: לידע שלנו בכללותו אין סופיות עד שהכל על הכל ידוע. ואיך, לפי איזה סימן, נדע שאנחנו יודעים הכל? שאלו את עצמכם. אין סימן כזה שניתן להעלות על הדעת. הידע שלנו הוא בהכרח קונטקסטואלי; הוא תלוי בכמה חווינו ובאיזו מידה עיבדנו את הנתונים. אין לזה סוף.

אף על פי כן, בכל שלב נתון של ההליכים, גוף ידע אחד יכול להיחשב *טוב יותר* מאחר, בהינתן הניסיון וההיגיון עד כה. *להיות טוב יותר לא בהכרח אומר להיות הטוב ביותר - אבל זה עדיין עדיף על להיות גרוע יותר או שווה ערך*. זוהי עמדה ריאליסטית, ומקור לביטחון וסיפוק מספיקים.

פנומנולוגית לבעיית הידע היא הכרחית, כדי להימנע מתפיסות שגויות. היא מתחילה במראה גרידא , בין אם של תופעות חומריות או נפשיות לכאורה (גופים ורעיונות), או של אינטואיציות רוחניות (של העצמי, והקוגניציות, הרצונות והערכות שלו) [170]. תוכן התודעה של האדם הוא, *מלכתחילה* , מראה חיצוני; זהו אפיון ניטרלי של מה שאנו מודעים לו, הנתונים הגולמיים ונקודת המוצא של הידע. המשימה הקוגניטיבית הראשונה שלנו היא להכיר במראה חיצוני זה, כברור ומדויק כפי שהוא מופיע, להתבונן בו בקור רוח ללא הפרעה או הערה לפני כל עיכוב נוסף.

---

[170] שימו לב היטב שאני לא מציב את התפיסה עצמה כנקודת המוצא של ידע, כפי שעושים חלק. תפיסה היא מושג יחסי - זוהי תפיסה של משהו על ידי מישהו. לפני שאנו מודעים ליכולת התפיסה שלנו, עלינו לממש אותה - כלומר, אנו תופסים משהו (מלבד התפיסה עצמה). הבסיס האמפירי של תפיסת התפיסה שלנו הוא החוויה המשותפת שלנו של תוכן פנומנלי חושי ומנטלי. כשהיינו ילדים קטנים, תפסנו תופעות כאלה - רק מאוחר יותר, כשגדלנו, יצרנו מושג של תפיסה. לכן, התפיסה כשלעצמה אינה יכולה להיחשב כעיקרית בסדר הדברים.

באותה מידה, נאיבי להניח כנתון/ות ראשוני/ים של חומר, או נפש, או רוח; מה שבהחלט נתון בניסיון הוא הופעתם של דברים אלה. נדרשת עבודה לוגית רבה לפני שנוכל, *ad terminatio* , לקבוע בוודאות סבירה את הסטטוס הסופי של הופעות אלה כחומר, נפש או רוח. אנו אכן יכולים להניח מלכתחילה שכל הופעות כאלה אמיתיות; אך במקרים ספציפיים מסוימים, עקב גילוי סתירות בין הופעות או עקב ליקויים בתיאוריות שלנו לגביהן, נצטרך להודות שטעינו, ושהופעות מסוימות הן אשליות.

יש סדר מסוים בהתפתחות הידע שיש לכבד. כל דבר מעבר למראה החיצוני הוא 'תיאוריה' - מה שלא אומר שהוא בהכרח שקרי, רק שיש לשקול אותו בצורה ביקורתית יותר. תיאוריה כרוכה ביכולת הרציונלית בצורה כזו או אחרת. מהי תיאוריה צריך להיות מסודר, מאורגן, עקבי, ושלם ככל האפשר. כאן חוקי המחשבה חיוניים. אבל חוקים אלה אינם יכולים לחולל ניסים; הם יכולים רק לעזור לנו (בעזרת האינטליגנציה ויכולת הדמיון שלנו) לנסח ולבחור את התיאוריה הטובה ביותר בהקשר הנוכחי של הידע.[171]

ידע אנושי הוא אפוא אינדוקטיבי והסתברותי במהותו, תלוי בהיקף ובאיכות החוויה, ולאחר מכן בהכללות ובפרטיזציות עוקבות, או בהשערות גדולות יותר מתחרות הדורשות אישור או הפרכה השוואתית מתמשכת. חוקי המחשבה מעורבים בכל שלבי תהליך זה, מווסתים את שיפוטינו כדי למזער את סיכויי השגיאה שלו.

---

[171] שימו לב היטב: חוקי המחשבה אינם יכולים לומר לכם בעצמם באופן מיידי האם מה שתפסתם לכאורה הוא נכון או שקרי - אך מה שהם כן יכולים לומר לכם הוא שעליכם לשים לב היטב למה שתפסתם (התצורה שלו, האופנים הפנומנליים, כלומר המראות, הצלילים וכו', זמנים, מקומות לכאורה וכן הלאה). באופן דומה לגבי נתונים אינטרוספקטיביים של אינטואיציה. שאלת האמת והשקר עבור כל פריט חוויה יחיד ניתנת לפתרון רק באופן הדרגתי, על ידי התחשבות הוליסטית בכל שאר הפריטים החווייתיים, כמו גם על ידי שיקולים לוגיים (כולל עקביות ושלמות). זהו התהליך האינדוקטיבי.

3. המעמד האונטולוגי של החוקים

דיון בחוקי המחשבה מגיע באופן בלתי נמנע לשאלה: האם אלה חוקים אונטולוגיים או אפיסטמולוגיים, או שניהם; ואם שניהם, באיזה סדר? יתר על כן, מהו מעמדם האונטולוגי - כלומר, היכן הם "שוכנים", כביכול? האם הם "שם בחוץ" איכשהו, או רק "בתודעתנו"?

ככל שהמחשבה שלי בנושא התפתחה במהלך השנים [172], אני משוכנע כעת שהמונח המסורתי "חוקי מחשבה" מדויק, בכך שהצהרות אלה הן בעיקר *ציוויים* לנו, בני האדם, כיצד לחשוב על המציאות, כלומר כיצד להבטיח שאנו מתייחסים קוגניטיבית בצורה נכונה לנתונים של המראה, כך שהרעיונות שלנו יישארו ביטויים אפשריים אמינים למדי של המציאות ולא ידרדרו לאשליות.

למה? כי הטבע יכול רק לטעון; ולכן 'שלילה' תלויה באדם. כלומר, תהליך העולם הוא תמיד חיובי; שלילה כרוכה ביחס מסוים בין ישות מודעת לבין אותה הצגה. כדי ששלילה תתרחש, ישות מודעת צריכה להקרין ולחפש משהו חיובי ולא למצוא אותו; אחרת, כל מה שקורה הוא חיובי.

לכן, כאשר אנו קובעים את חוקי אי-הסתירה ואת חוקי האמצע הנשלל, באופן פורמלי כ"X וגם לא X לא יכולים להיות שניהם אמיתיים" ו-"X וגם לא X לא יכולים להיות שניהם לא אמיתיים", אנו מתכוונים *שטענות כאלה* (כלומר, 'שתיהן אמיתיות' או 'שתיהן לא אמיתיות') לא יכולות להיעשות באופן סביר במסגרת השיח. אנו מתכוונים ש'X וגם לא-X', בהתאמה 'לא-X ולא-לא-X', לא יכולים להיטען נכונה כידועות או אפילו כדעות סבירה.

צירופי סתירות (חיוביים או שליליים) נמצאים אפוא *מחוץ לגבולות השיח המקובל מבחינה לוגית* . שני חוקי מחשבה אלה *מגדירים יחד באופן בלתי נפרד* את מה שאנו מתכוונים באופן טבעי כשלילה. שימו לב, "אמצעים" בין סתירות אינם ניתנים להעלות על הדעת בדיוק כמו סתירות שקיימות יחד.

שימו לב שחוק הזהות מעורב גם הוא באופן מרומז בהגדרה כזו של שלילה, שכן לפני שנוכל להבין את הפעולה הלוגית של השלילה, עלינו לתפוס את עובדת הנוכחות החיובית. לכן, לא רק החוק השני והשלישי מגדירים שלילה, אלא, באופן מדויק, גם הראשון.

הגדרה כזו, מיותר לציין, אינה שרירותית או היפותטית. אם מישהו היה מציע הגדרה אחרת של שלילה (למשל, תוך שימוש בחוק אי-הסתירה בלבד, או בהצהרה אחרת לגמרי), הדבר היה רק יוצר עמימות - ההגדרה הטבעית בהתייחס לשלושת חוקי המחשבה עדיין הייתה הכרחית ומכוונת מתחת לפני השטח של כל שיח, גם אם הייתה מדוכאת במכוון.

מכאן נובע, *על ידי אקסטרפולציה* ממחשבה לגיטימית מבחינה לוגית למציאות שמעבר למחשבה, שחוקי המחשבה הללו (או, באופן זהה, של הלוגיקה - 'לוגיקה' שמשמעותה 'שיח' של הוגה דעות) הם בהכרח גם חוקי מציאות.

מילים הן סמלים, וניתן לגרום לסמלים לעשות את מה שאדם רוצה, משום שהם כשלעצמם אינם כפופים למעשה לחוקי המחשבה. כלומר, התעמלות מחשבתית כמו הצבת הסמל X ליד הסמל לא-X אכן אפשרית, אך אין זה אומר שהדברים שהסמלים מסמלים יכולים להיות מחוברים באותה מידה.

לתייג אשליה נצפית או פנטזיה מכוונת כ"אמיתית" לא הופך אותה למציאותית בפועל. אנו יכולים בקלות *לדמיין מילולית* "מציאות" עם חוסר זהות, סתירות והכללות של האמצע, אך איננו יכולים *לדמיין מציאות כזו בפועל* .

---

[172] ראו במיוחד את *הרהורי* , פרק 9 ("אודות שלילה").

באשר למעמדם של חוקי המחשבה עצמם: בהיותם תוצרים של התבונה, קיומם תלוי בקיומו של סובייקט מודע - ואכן, רציונלי. כל פעולות ההיגיון הפרטיקולריות - כגון שלילה, הפשטה, מדידה, סיווג, ניבוי, הכללה וכו' - תלויות בקיומן בסובייקט רציונלי כזה (למשל, אדם).

הסר את כל הסובייקטים הללו מהיקום, ורק דברים או אירועים *חיוביים* יישארו. ללא פעולה של שלילה, לא מתרחש ערבוב או ביניים בין סתירות במחשבה; קל וחומר, הן אינן יכולות להתרחש מחוץ למחשבה. באופן דומה, בנוגע להפשטה ולפעולות אחרות של הסובייקט ההגיוני.

מושגים כמו דמיון, שוני, אחידות, גיוון, המשכיות, שינוי, הרמוניה, סתירה, ועקרונות כמו חוקי המחשבה, כולם תוצאות של פעולות רציונטיביות כאלה, תלויים באופן דומה לקיומם בקיומם של סובייקטים מודעים כראוי.

מושגים ועקרונות אלה, אפשר לומר, טבועים בעולם במובן של פוטנציאל; אך ללא מעורבותו של סובייקט כזה, פוטנציאל זה לעולם לא יוכל להתממש.

מושגים ועקרונות אלה תלויים *בקיומם* של סובייקטים מודעים היוצרים אותם – אך אמיתותם *או שקרם* אינם פונקציה של סובייקטים אלה. הופעתם תלויה, אך דיוק תוכנם כאשר הם מתרחשים הוא נושא אחר. זה לא סובייקטיבי ויחסי, אלא להיפך אובייקטיבי ומוחלט.

חשוב לא להסיק מסקנה שגויה מהתלות הקיומית האמורה, ולחשוב שהיא מרמזת על סוג של רלטיביזם וסובייקטיביזם (במובן המזלזל ביותר של מונחים אלה) בכל הנוגע לסוגיות של אמת ושקר.

לא: ה"סבירות" של המושגים והעקרונות הבסיסיים שלנו היא הערובה לאמיתותם. להציע סטנדרט שיפוט אחר, או את השקילות של כל סטנדרטי השיפוט, פירושו לטעון בשתיקה שסטנדרט/ים אחר/ים כזה/כאלה הוא/הם "סביר/ים" איכשהו. סתירה כרוכה בגישה כזו. כמובן, אתה חופשי להציע ולקבל סתירות, אך תצטרך לשאת בתוצאות הקוגניטיביות והאחרות. באשר לי, אני מעדיף לעמוד מהצד ולהסתמך על מה שסביר באופן ברור.

4. לוגיקה מעורפלת

במקרים מסוימים, X ו-notX נחשבים כלא סותרים, משום שהמונח או הטענה X *מעורפלים מדי* . אם בדיוק לא ברור מה הדברים שאליהם מתייחס X, או אם הגבולות המדויקים של דבר מסוים המסומן ב-X אינם ודאיים, אז ברור שניתן לומר את אותו הדבר לגבי המשלים השלילי 'not X' (ראה תרשים בהמשך). במקרים כאלה, המונחים או הטענות המעורבים פשוט בעייתיים.[173]

קל לראות כיצד הבנה כזו יכולה להוביל לביקורת כללית על המעשה הרציונלי האנושי של מתן שמות, ולפילוסופיה של נומינליזם. שכן, אם נתבונן במושגים שלנו בקפידה, עלינו להודות שהם תמיד בתהליך - הם לעולם לא נוצרים במלואם, לעולם לא מתגבשים. הידע הרגיל שלנו הוא בעיקרו *רעיוני* , נוטה לתפיסה מדויקת אך לעולם לא משיג אותה לחלוטין. לפיכך, משמעותן של מילים (או אפילו של כוונות חסרות מילים) נמצאת בשינוי - היא מתפתחת במקום להיות.

אין זו ביקורת אפיסטמולוגית בלבד, אלא ביקורת בעלת משמעות אונטולוגית. מה שנאמר כאן הוא שדברים, מושאי התודעה שלנו (בין אם הם אובייקטיביים ובין אם סובייקטיביים), קשים, אם לא בלתי אפשריים, להגדרה מדויקת ולתחום אותם. זה נכון לגבי פרטים קונקרטיים וגם לגבי מעמדות מופשטים. זה נכון לגבי חומר (למשל, היכן מסתיים גופו של אדם: אם אני נושם אוויר פנימה או מוציא אוויר, או בולע מים או יורק אותם, באיזה שלב החומר הנכנס או היוצא הופך או מפסיק להיות חלק מ"גופי"?), וזה נכון לגבי הנפש והנשמה (מי יודע היכן גבולותיהם?).

בסופו של דבר, אנו מבינים, הכל הוא רצף אחד, וההפרדות שאנו מניחים בין דברים או מחלקות הן אינטרפוזיציות רציונליות ואינטלקטואליות. איננו יכולים אפילו *לדמיין באמת* קו דק, הפרדה נטולת עובי, אז איך נוכל לטעון *שאפילו מבחינה מנטלית* אנו מפרידים במדויק דבר אחד ממשנהו? קל וחומר בתחום הפיזי, חלוקה כזו בלתי אפשרית, בהתחשב בכך שהכל מורכב משדות רציפים ואינסופיים.

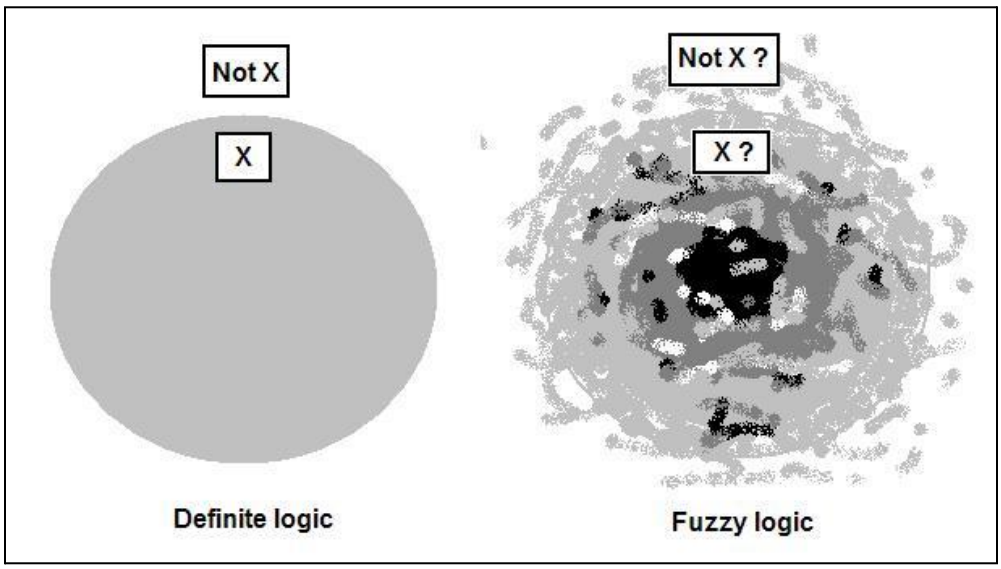
נקודה קריטית נוספת היא לומר שכל החוויה שלנו (וכתוצאה מכך כל הידע המושגי שלנו) היא אשליה, כפי שחלום הוא אשליה (בהשוואה לחוויה ערה). בעולם חלום, X ולא X *יכולים* לכאורה להתקיים יחד מבלי להפר את חוק אי הסתירה. הבחנות נעלמות; ניגודים מתמזגים זה בזה.

אבל זו רק ביקורת שטחית על הידע הרגיל שלנו. שכן מה שאומרים שקיים כאן במקביל הם 'הופעת X' ו'הופעת לא X' - ולא 'X' ו'לא X' עצמם. יש לנו סמלים, או תחליפים, או אפקטים, במקום האובייקטים עצמם. לכן, אין בכך כדי להטיל ספק בחוק, אלא נקודת מבט שבטרמינולוגיה שלה עצמה (התייחסות לאשליה) מאשרת דבקות עקרונית בחוק זה.

הרהורים כאלה מובילים אותנו לרעיון של לוגיקה מטושטשת, בניגוד ללוגיקה מוגדרת. ההבדל מודגם בתרשים הבא:

---

[173] שימו לב גם שבמקרים מסוימים אנו מתמודדים עם מגוון דברים, או דרגות שונות של משהו, ואנו מכנים בטעות את הקצוות X ו-notX - בעוד שלמעשה אם X משמש לקיצוניות אחת, אז notX חייב להתייחס לכל הדרגות האחרות; ולהיפך, אם notX משמש לקיצוניות אחת, אז X חייב להתייחס לכל הדרגות האחרות; אחרת, נישאר עם כמה רפרנסים ביניים ללא שם (כלומר, לא כ-X ולא כ-notX). קורה גם ש-X ו-notX מחופפים בחשיבתנו, כך ש-X ו-notX נראים תואמים. אלו פשוט טעויות נפוצות ביצירת מושגים; הן אינן מצדיקות כל הכחשה של חוקי המחשבה.



איור 2 מונחים מוגדרים ובלתי מוגדרים.

שלושת חוקי המחשבה של אריסטו מכוונים למודל של "לוגיקה מוגדרת" - במודל זה, מונחים ותזות ניתנים באופן עקרוני *להגדרה* וידיעה ברורים; או לפחות, זוהי ההנחה ברוב המקרים, אם כי במיעוט המקרים עשויה להיות מידה מסוימת של עמימות וספק זמניים. אך אידיאל זה מתקיים בפועל לעיתים רחוקות, ועלינו להתייחס למודל של "לוגיקה מטושטשת" - שבו ההנחה ברוב המקרים היא שגבולות אינם ברורים באופן כרוני וקשה לקבוע אותם בוודאות, אם כי יש להכיר בחריגים לכלל זה למען העקביות.

בדרך כלל, ההיגיון שלנו פועל באופן בטוח בעצמו, משכנוע לשכנוע, ללא התרגשות מהשינויים ב"שכנועים המוחלטים" שלנו המתרחשים בפועל לאורך זמן. במילים אחרות, אנו שמים את הדגש על מה שאנו (חושבים שאנחנו) יודעים, וממזערים את מה שאנו מחשיבים עדיין כבלתי ידוע או את הטעויות שעשינו בעבר. זוהי גישת הלוגיקה המוגדרת, גישה "דדוקטיבית" במהותה. הרעיון של לוגיקה מעורפלת הוא שעלינו, להיפך, להכיר מלכתחילה במגבלות הקוגניטיביות שלנו ובזרם המתמשך של הידיעה, ולבחור באופן יסודי יותר בגישה "אינדוקטיבית".

לפי תפיסה זו, השלמות הלוגית שהניח אריסטו היא במידה רבה מיתית. המושגים, הטענות והטיעונים שלנו הם, בפועל, בדרך כלל חקרניים, מהוססים, קירובים, פתוחים ביחס לרפרנטים, פתוחים לשינוי, בעלי רלוונטיות ואמת לא ודאית, וכן הלאה. הכושר הרציונלי שלנו פועל באמצעות ניסוי וטעייה, מנסה ללא הרף שכבות שונות שעשויות להתאים למציאות שנראית לרגע, ואז מבחין באי התאמה לכאורה ומנסה שכבה מותאמת יותר, וכן הלאה ללא סוף.

דברים לעיתים רחוקות הם בדיוק כפי שאנו חושבים עליהם, ובכל זאת המחשבה שלנו עליהם אינה שגויה לחלוטין. לפיכך, נוכל לומר שלא נכון לומר שהמונחים המתייחסים ל-X תואמים בדיוק למה שאנו מתכוונים ב-X'; ולא נכון לומר שהם לא מתאימים כולם או במלואם. לפיכך, ניתן לומר שדברים מסוימים הם גם X וגם לא X, ולא X וגם לא X - מבלי באמת להתכוון לרמוז על סתירה כלשהי, אלא רק כתזכורת לעצמנו שאנו מתפקדים בחולות נודדים.

עמדה לוגית כזו אינה באמת מהווה הכחשה של חוקי המחשבה. הם ממשיכים לעזור לנו להבין דברים. הדיוק שלהם עוזר לנו למיין את העמימות וחוסר הוודאות שאנו מתמודדים איתם בפועל. הם נותנים לנו אידיאל אונטולוגי ואפיסטמולוגי שאנו יכולים לשאוף אליו, גם אם לעולם לא נוכל לקוות להתאים אותו באופן מלא וקבוע.

לאור הקשיים שהוזכרו לעיל, ישנם לוגיקאים ופילוסופים המתפתים לוותר על כל ידע רציונלי, וליתר דיוק על חוקי המחשבה. עם זאת – וזו הנקודה שאני מנסה להבהיר כאן – זו תהיה טעות טרגית. הטעות כאן היא לחשוב שאנחנו, בני האדם, יכולים לנווט בתוך ים התופעות והאינטואיציות ללא הכוכב המנחה של חוקי המחשבה. גם אם במקרים מסוימים חוקים אלה קשים ליישום *חד* משמעי, הם עוזרים לנו לעשות כמיטב יכולתנו כדי להבין את עולם המראות שאנו מתמודדים איתו.

עלינו להיצמד להיגיון. הוא מספק לנו מינימום של קרקע יציבה בלב חולות התהפוכות של ניסיון ותפיסה. גם אם מדובר רק באידיאל, נורמה תיאורטית, חשיבותו היא קריטית. ללא היגיון, אין לנו דרך למיין את הרשמים המשתנים ולהתמודד עם האתגרים המעשיים של קיומנו. האם זו לא בדיוק ההגדרה של טירוף, אי שפיות?

אף על פי כן, אין לפרש היצמדות להיגיון כמשמעות של קונבנציונליות נוקשה, או סגירות אופקים מפחידה, או עודפי "רציונליזם" דומים. היצמדות להיגיון אינה שוללת תודעה נאורה, זרימה עם זרם החיים, אמונה וגישות משחררות דומות. היגיון הוא כלי, לא מטרה בפני עצמה. לוותר על כלי שימושי זה טיפשי; אבל זה גם טיפשי לא לדעת מתי להניח את הכלי.

יש שלב בחיי הרוח שבו "אם" ו"אבל" הגיוניים הופכים ללא רלוונטיים, או אפילו מטרידים, וזה חכם פשוט להיות.

5. ייצוג שווא של אריסטו

שלושת חוקי המחשבה של אריסטו מוצגים לעתים קרובות בצורה שגויה, בשירות דוקטרינה כזו או אחרת. לעתים קרובות, כיום, המניע הוא רצון להגן על אנטינומיות בודהיסטיות; לפני כמה עשורים, המניע היה אולי להגן על סתירות מרקסיסטיות; לפני כן, אולי על סתירות הגליאניות. בדרך כלל, הפירוש המוצע של אריסטו אינו הוגן כלפיו, מצג שווא של כוונותיו הברורות.

בסוף ימי הביניים באירופה, סמכותה של הפילוסופיה האריסטוטלית הייתה חסרת תקדים. הסיבה לכך הייתה שלפני תקופה זו, רבות מיצירותיו של אריסטו (384-322 לפנה"ס) אבדו ברובן לאירופה הנוצרית; כאשר התגלו מחדש, עליונות הידע שהן הכילו, במובנים רבים, הייתה כזו שהשפעתו גברה [174]. אך כתוצאה מאמונה עצומה זו בכל דבר אריסטוטלי, מדענים מתקופת הרנסנס ואחריה נאלצו לעתים קרובות להיאבק קשה כדי להתגבר על מה שהפך להטיה אקדמית.

באופן פרדוקסלי, ניתן לטעון כי השפעתו של אריסטו על התודעה האירופית הנוצרית הייתה אחד הגורמים שהובילו לרנסנס האינטלקטואלי; אף על פי כן, כשם שתלמידים נאלצים למרוד במידה מסוימת במורים כדי לחדש ולהתקדם, כך גם תגובה אנטי-אריסטוטליאנית הייתה חייבת להתרחש. לפיכך, היסטוריונים רבים רואים באריסטוטליות את המניע של הרנסנס ולכן של המדע המודרני.

שימו לב, אריסטו עצמו לא היה אידיאולוג נוקשה; גישתו הייתה פתוחה וגמישה, מה שאנו מכנים כיום "מדעית". למרות שרבות מדעותיו החומריות [175]התבררו כשגויות, הן היו סבירות למדי לתקופתו בהיסטוריה - ולימי הביניים. אילו היה עדיין קיים בעידן המודרני, אין ספק שהיה משנה את דעותיו.

ההתנגדות לאריסטוטליות נעה על פני מדעים מיוחדים, סוגיות פילוסופיות יותר והיבטים לוגיים, ללא סדר מסוים. בנוגע לעבודתו הלוגית, הדגש הרב יותר שפרנסיס בייקון שם על אינדוקציה אכן היווה שיפור ניכר; בעוד שניסיונות בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 להחליף את הלוגיקה הפורמלית של אריסטו בגישות דדוקטיביות שיטתיות יותר נראים (לפחות לי) יומרניים למדי. הניסיונות, לאחרונה, לזלזל או לבטל את חוקי המחשבה של אריסטו נופלים באותה קטגוריה (שוב, לדעתי).

במקרים רבים, ביקורת על מחשבתו של אריסטו הייתה, ונותרה, כמובן, מוצדקת. אך גם במקרים רבים, המבקרים חיפשו, ונותרו (אני חושד), קיצור דרך לתהילה אקדמית, כשהם נוהגים לגל המתמשך (בחלק מהמקומות) של "התעללות באריסטו". קל מאוד לבקר מישהו שאינו יכול לענות בחזרה; אני מעז לומר, שאם הגאון הזה עדיין היה בסביבה, הוא לא היה מעז.

דוגמה לכך (שנלקחה באופן אקראי) היא המצגת הבאה, שנלקחה מאתר אינטרנט [176]. אני מצטט:

---

[174] הגילוי המחודש התרחש בעיקר באמצעות תרגום ללטינית (מערבית, לעיתים דרך עברית) של טקסטים קלאסיים יווניים בספריות של ספרד המוסלמית. אלה כללו עבודות של אריסטו על פיזיקה, מטאפיזיקה ואתיקה. מחשבותיו של אריסטו נודעו גם למערב בעקיפין דרך פרשנים כמו אבן סינא (פרס, המאה ה-11) ואוורו (ספרד המוסלמית, המאה ה-12). השפעתו הגיעה לשיאה אולי עם כתביו של תומאס אקווינס (איטליה, המאה ה-13).

[175] לדוגמה, השקפותיו הקוסמולוגיות, שהובילו למודל התלמי שקופרניקוס וגלילאו היו צריכים להתגבר עליו.

[176] *קורס היסטוריה ותאוריה של פסיכולוגיה* , מאת ד"ר פול פ. בלנטיין, "לוגיקה אריסטוטלית ודיאלקטית", פורסם במאי 2003 בכתובת http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (לאחרונה הופנהתי לאתר זה על ידי כתב בודהיסטי שטען נגד הלוגיקה האריסטוטלית; כך נתקלתי בו.)

שלושת חוקי ה"לוגיקה הפורמלית" שאריסטו קבע בספרו "אנליטיקה אחורית" הם כדלקמן: (1) חוק הזהות: כל קיום זהה לעצמו; (2) חוק אי-הסתירה: כל קיום אינו שונה מעצמו; (3) חוק האמצע המודר: שום קיום אינו יכול להיות גם הוא וגם שונה מעצמו.

כמובן, בשום מקום באנליטיקה *האחורית* , או בכל מקום אחר בכתביו הידועים של אריסטו, לא ניתן למצוא ניסוחים חסרי משמעות כאלה של חוקי המחשבה שלו. כל מי שקרא את אריסטו יודע שזו לא שפתו או המינוח שלו, וגם לא מחשבתו או כוונתו. הוא אינו מדבר על "קיום" ואינו מתעניין בשאלה האם הוא "זהה" לעצמו או "שונה" מעצמו.

הצהרות אלה, יש להודות, אינן מוצגות כציטוטים מילה במילה; אך הן גם אינן מוגדרות כקריאות או פרשנויות בלבד; הן נראות כפרפרזות נאמנות. אך הן אינן הצהרה הוגנת על מהות הלוגיקה האריסטוטלית. היא אינה עוסקת בטאוטולוגיה או בהיעדרה, אפילו לא במובן האונטולוגי.

באנליטיקה האחורית של אריסטו , אנו מוצאים את ההצהרות הבאות על חוק אי-הסתירה: "אי אפשר לאשר ולהכחיש בו זמנית את אותו נשוא של אותו סובייקט", ושל חוק האמצע המודר: "כל נשוא יכול להיות או מאושר באמת או מוכחש באמת של כל סובייקט".[177]

אבל נראה שהמחבר הנ"ל מבסס את ניסוחיו על הצהרות נפוצות של חוקי המחשבה, כמו "א' הוא א'", "א' לא יכול להיות לא-א'" ו"או א' או לא-א'" [178]. עם זאת, הצהרות כאלה אינן נועדו כביטויים מקיפים, אלא כנוסחאות מקוצרות; הן דומות יותר לכותרות, תחליפים להצהרות מלאות יותר הכוללות את כל מה שניתן לומר על חוקים אלה. הדרך הפשוטה ביותר לקרוא אותן היא כדלקמן:

1. משהו שהוא בבירור A, יש להודות שהוא A.
2. משהו שמודה שהוא A לא ניתן לטעון גם כלא A (כלומר, שום דבר לא ניתן לטעון שהוא גם A וגם לא A).
3. ושום דבר לא ניתן לטעון שהוא לא A וגם לא שהוא לא A.

בקריאה ראשונית זו, שימו לב היטב, המונח "A" הוא בכל מקום נשוא, כפי שאריסטו מציג אותו, ולא נושא, כפי שזה אולי נראה. בכל שלושת המקרים, הנושא המרומז של הטענה הוא "דבר כלשהו", דבר אינדיבידואלי הנבחן, כלומר כל מושא לכאורה של קוגניציה. יתר על כן, כל שלוש הטענות הן בעיקרן הצהרות לוגיות או אפיסטמולוגיות, ולא אונטולוגיות. הן אומרות לנו *כיצד להתנהג* בשיח או בקוגניציה שלנו.

בשלב שני, נוכל לתת ל-"A" את תפקיד הסובייקט שיש לו באופן שטחי בביטויים "A הוא A" ו-"A לא יכול להיות לא-A", ו-"או A או לא-A". פרספקטיבה כזו מציעה קריאה אונטולוגית יותר של חוקים אלה, כלומר שלכל קיים יש זהות מסוימת, כלומר 'טבע', יהיה אשר יהיה.

כל דבר הוא משהו ספציפי (למשל, "א"), לא סתם כל דבר ("גם א וגם לא א"), וגם לא כלום ("לא א וגם לא א"). הוא כולל כמה היבטים ניתנים להבחנה ומוציא אחרים: הוא אינו גמיש עד אינסוף במראהו. הוא לא כולל ולא שולל הכל. הוא לא יכול לכלול דברים שאינם תואמים אותו ("סתירות" שלו). שלילתו עשויה להחליף אותו, אך שום דבר שבאמצע (שום "אמצע") לא יכול להחליף גם אותו וגם את שלילתו.

שימו לב לכך: חוק האמצע המודר, באנלוגיה לחוק אי-הסתירה, יכול להיקרא באותה מידה חוק אי-הנייטרליות. חוקים אלה אומרים לנו בהתאמה שאין *בסיס משותף* ו*אין בסיס ניטרלי* בין A ללא-A. הם מפרידים יחד באופן אונטולוגי היטב בין A ללא-A, מבלי לאפשר יחד סתירה או אפשרות נוספת. עם זאת, הם אינם שוללים מבחינה אפיסטמולוגית את האפשרות (לעתים, אם כי לא בהכרח) שניתקל בסתירה או באי ודאות בחשיבתנו.

---

[177] שתי ההצהרות הללו מכונות שם (בספר 11) חוקים, והאחרון נקרא במפורש חוק האמצע המודר. תרגום מאת GRG Mure. ראה http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt.

[178] או לפחות את שני הראשונים; לגבי החוק השלישי הוא טועה לחלוטין. ראה בהמשך.

אפילו פרשנויות כאלה, בכל מקרה, אינן צריכות להיחשב כמשמעות מלאה של חוקי המחשבה, אלא באופן צנוע יותר כתחילתה של הסבר [179]. הן מבהירות, בכל מקרה, שחוקים אלה אינם עוסקים בהשוואה או אי-השוואה של דברים או סמלים עם עצמם, כפי שמרמזים ניסוחיו של המחבר שכבר הוזכר באופן מטעה.

בנוסף, הניסוח שהוא מציע לחוק האמצע המודר "שום קיום אינו יכול להיות *גם* הוא *וגם* שונה מעצמו" - *שגוי מבחינה פורמלית* . ניתן אולי לפרש זאת כהצהרה של חוק אי-הסתירה, אך חוק האמצע המודר היה צריך להיאמר (באותה שפה) כ"שום קיום אינו יכול להיות *לא* הוא *ולא* שונה מעצמו". [180]

ברור שדאגתו של אריסטו הייתה האם הרעיונות שאנו יוצרים על העולם תואמים לנתונים חווייתיים וזה עם זה. כלומר, אפשר לומר, עניין בצומת שבין מראה לאמונה, או מציאות לכאורה לידע לכאורה. שני המרכיבים של עקביות עם ניסיון ורעיונות אחרים תואמים בערך את משימות הלוגיקה האינדוקטיבית והדדוקטיבית, בהתאמה.

במקום אחר באותו אתר [181], נראה כי המחבר האמור תומך, במקום חוקיו הפסאודו-אריסטוטליאניים, במשהו שנקרא "דיאלקטיקה מטריאליסטית " , אשר "גורסת כי הכללים הבסיסיים של חשיבה נכונה צריכים לשקף יקום שבו לא הסטטי והבלתי משתנה נמצא בלב, אלא שבו השינוי נמצא בלב". הוא ממשיך ומציע שלושה "חוקים" חלופיים מפוקפקים, אשר מציבים את השינוי במרכז העניינים.

לפיכך, ההצגה המצוטטת לעיל של חוקי המחשבה, אשר שנויה במחלוקת, משמשת כדי להעביר את הרעיון שאריסטו הייתה בעלת השקפה סטטית על הקיום, ולהציע במקום זאת מערכת חוקים חלופית דינמית יותר. זוהי כתיבה מחדש מגמתית של ההיסטוריה. [182]

האמת היא שאריסטו *עוסק לאורך כל יצירתו רבות* בהיווצרות דינמית כמו גם בהוויה סטטית. חוקי המחשבה שלו נועדו דווקא לעזור לאינטלקט להתמודד עם גיוון ושינוי, ולהישאר צלול ומאוזן בתוך הקקופוניה של רשמים חושיים ורעיונות.

קחו לדוגמה את ההצהרה הבאה שנלקחה מהמטאפיזיקה שלו [183]:

> *כי עיקרון שכל מי שמבין כל דבר שקיים חייב לדעת, אינו השערה; ומה שכל מי שיודע כל דבר חייב לדעת, חייב להיות לו כבר כשהוא מגיע למחקר מיוחד. ברור, אם כן, שעיקרון כזה הוא הוודאי מכולם; עיקרון זה, נמשיך ונאמר. הוא, שאותה תכונה אינה יכולה להשתייך ולא להשתייך בו זמנית לאותו נושא ובאותו יחס.*

בדיוק אינטלקטואלי אופייני, אריסטו מבטא את חוק אי-הסתירה באומרו ששום דבר (כלומר, שום נושא של טענה אמיתית) לא יכול להיות וגם לא להיות אותו דבר (כלומר, להיות בעל אותו נשוא וגם לא להיות אותו דבר) *באותו הבחינה בו זמנית* .

---

179 סוגיות רבות נוספות עולות בהן, כגון: למה אנו מתכוונים בניבוי "A" של משהו? מה הקשר בין תווית כמו "A" לבין מה שהיא מתכוונת? באיזה שלב נוכל להתייחס ל-"A" כתווית הבלעדית של אותו דבר? יתר על כן: עד כה, החוקים באו לידי ביטוי במונחים של דבר בודד; אבל מה לגבי יישומם על סוגי דברים? ברור שחוקי מחשבה אלה כרוכים במיזם הפילוסופי כולו!

180 טעות פורמלית בולטת שכזו של החוק הנדון מספרת לנו הרבה על המודעות הלוגית של המבקר, או היעדרה! כאשר הודעתי לו בדוא"ל על טעות פורמלית זו, תגובתו הייתה תחילה קלת דעת, לאחר מכן הוא הציג מעט פתיחות, אך לבסוף לא עשה כל מאמץ לתקן את דבריו. (שימו לב, לאחרונה עברתי שוב על אתר האינטרנט שלו וגיליתי שכעת נראה לזכותו שהוא תיקן טעות זו ואחרות.)

181 ב-http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm. הוא מצטט שם הצהרות כמו "מה שאריסטו רואה כמאפיין הבסיסי ביותר של הקיום הוא זהות עצמית סטטית" מאת ג'יי סומרוויל, עמ' 45 ב"טבע המציאות: חומרנות דיאלקטית", בתוך *הפילוסופיה של המרקסיזם: פרשנות*. (מיניאפוליס: הוצאת הספרים החינוכית המרקסיסטית, 1967/1983).

182 להבנת **ההיגיון של השינוי** במונחים פורמליים, ראו בעבודותיי: *היגיון עתידי* , פרק 17, ורצון *ומושגים סיבתיים קשורים* , פרק 14. ראו גם, *אי-לוגיקה בודהיסטית* , פרק 6.

183 ספר 4, חלק 3. (תורגם על ידי WD רוס.) פורסם באתר האינטרנט של קלאסיקות האינטרנט בכתובת http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.4.iv.html

מילים אחרונות אלו הן קריטיות להצהרתו, אך לעתים קרובות מתעלמים מהן על ידי מבקרים לא ישרים כמו זה שצוטט לעיל. במילים אלו, אריסטו רמז שמשהו בהחלט יכול להיות נתון הן לנשוא והן לשלילתו - בהיבטים שונים בו זמנית, או באותו יחס בזמנים שונים, או בהיבטים שונים בזמנים שונים.[184]

הוא אינו מתעלם מכך שדבר נתון יכול להיות בעל מגוון היבטים בו זמנית, או שהוא עשוי להשתנות בדרכים שונות לאורך זמן. הוא פשוט מזכיר לנו *שבמקום ובזמן נתון של קיומו* , דבר אינו יכול לסתור את עצמו. לכן, כוונתו אינה בבירור ניסיון להכחיש את קיומם של גיוון ושינוי, אלא לאשר את העקביות שדברים *בכל זאת* מפגינים בכל מקום וזמן נתון.

ניכר כי הניסיון המחודש לניסוח חוקי המחשבה, כפי שצוטט קודם לכן, כ"כל קיום זהה לעצמו; אינו שונה מעצמו; ואינו יכול להיות גם הוא וגם שונה מעצמו" אינו רק גרסה לא מדויקת של אריסטו, אלא גם גרסה שטחית ביותר [185].

יש לתת לאריסטו את הקרדיט, הכבוד וההכרת תודה המגיעים לו על הישג נצחי ובלתי ניתן להחלפה.

---

[184] דשא יכול להיות ירוק וצהוב, אך לא בדיוק באותם מקומות ובאותם זמנים של קיומו. דשא יכול להיות מה שהפרות אוכלות או מה שההיפים מעשנים, אך שתי המילים הללו אינן מתייחסות לאותם דברים. אם הבדלים כאלה בפרספקטיבה מתעלמים מהם באופן אימפולסיבי או דוגמטי - ובכן, זה לא מוכיח שסתירות קיימות. לאשר סתירה זה חוסר עומק.

[185] אין ספק שזה נובע מהשפעתה של ההיגיון הסמלי המודרני והטשטוש, שעושה כל מאמץ לצמצם ולהגביל את החוקים המורכבים הללו לביטוי הפשוט ביותר האפשרי, ובכך מסתירה את רוב עושרם ועומקם הפילוסופיים. מדוע הם רוצים לפשט כל כך? *כדי להתאים* את ההיגיון ל"שפות הפורמליות" הפשטניות שלהם, שעוצבו על ידי אנשים (כמו גוטלוב פרגה) בעלי מוחות ביורוקרטיים חסרי תקנה, שחושבים שסטנדרטיזציה של תהליכי חשיבה הופכת אותם ל"מדעיים" יותר. אבל מדע אינו מיזם דדוקטיבי וקרטזיאני; זהו תהליך אינדוקטיבי ואבולוציוני. הם טוענים שהם הולכים מעל ל"אינטואיציה" הרגילה; אבל למעשה, כל מה שהם עושים הוא לכפות לצמיתות את התובנות *שלהם* , ובכך לעכב תובנות עתידיות בתחום. התפתחות מדע ההיגיון תלויה בערנות וגמישות, ולא במיסוד ובנוקשות.

6. לא על המודל הגיאומטרי

מאחר ו(או במידה ש) "המודל הגיאומטרי" של הצדקת תיאוריה כרוך באקסיומות שרירותיות, הוא בסופו של דבר קונבנציונלי. אם העקרונות הראשונים ("אקסיומות") של גוף ידע לכאורה אינם ניתנים להצדקה לכאורה על ידי ניסיון, אלא צריכים להתבסס על ספקולציה גרידא ("שרירותית"), יש להודות שעקרונות אלה אינם מוכחים ("קונבנציונליים"). אם האקסיומות אינן מוכחות, אז באופן הגיוני כך גם כל הטענות המבוססות עליהן.

הדבר מודה בחופשיות במקרה של גיאומטריה (שם, למשל, ניתן להחליף את הפוסטולאט החמישי של אוקלידס בהנחות חלופיות), ובאופן דומה גם בתחומים מתמטיים אחרים. כאן, הקונבנציונליות לכאורה של אקסיומות מסוימות מולידה את האפשרות של מערכות חלופיות, שכולן עשויות בסופו של דבר להיות שימושיות בהקשרים אמפיריים ספציפיים. אך גישה ליברלית כזו בלתי אפשרית בכל הנוגע למדע הלוגיקה.

אם נקבל את המודל הגיאומטרי של הלוגיקה, אזי טענתו של ויטגנשטיין ש"טענות הלוגיקה הן טאוטולוגיות... [ולכן] אינן אומרות דבר" [186]מוצגת כאמת. אבל אם נלך אחריו, ונודה שהלוגיקה היא גמגום חסר משמעות, אזי עלינו להתייחס לאמירתו שלו כחסרת משמעות - שכן, בוודאי, היא עצמה נועדה להיות "טענת לוגיקה", ואכן כעיקרון העליון של המטא-לוגיקה! אם נודה בכך, זה כאילו הוא לא אמר דבר, ואנחנו בהחלט יכולים להתעלם ממנו ולהמשיך הלאה.

באופן דומה, מבקרים מסוימים האשימו את אריסטו ב"העלאת השאלה" בהגנתו [187]על חוקי אי-הסתירה ועל חוקי האמצע המודר, כלומר בטיעון מעגלי תוך שימוש במסקנה/ות המכוונות כהנחת/ות. גם כאן, אנו יכולים לשאול באופן רפלקסיבי יותר: האם פירוש הדבר שהשגיאה של *petitio principii כזו* היא אקסיומת לוגית שאין עליה עוררין? אם הדובר משוכנע בעיקרון רציונלי זה כעיקרון ראשוני בלתי ניתן לצמצום, מדוע לא גם - או אפילו יותר מכך - על ידי החוק השני והשלישי של המחשבה? האם הוא יכול להצדיק את התנגדותו למעגליות מבלי לבצע מעגליות?

אם הלוגיקה אינה מעוגנת היטב במציאות באמצעות תהליך אימות קפדני יותר, אז כל הידע מוטל בספק וכך למעשה נפסל. אם כל הידע הוא חסר תוקף, אז אפילו טענה זו לחוסר תוקף היא חסרת תוקף. התובנה האחרונה מרמזת שטענה ספקנית זו אינה תקפה בעצמה, כמו כל האחרות, שימו לב היטב. לכן, מכיוון שטענה ספקנית זו היא פרדוקסלית, כלומר מכחישה את עצמה, יש להודות בטענה ההפוכה (שאינה פרדוקסלית מטבעה) כאמת בהכרח. כלומר, עלינו להודות שללוגיקה יש תוקף שאין להכחישו. רק בהינתן הודאה מינימלית זו, ניתן להודות בכל דבר אחר כנכון או ככזב.

אמרתי את כל זה שוב ושוב, אך אני חייב לחזור על כך שוב ושוב לאור תדירותן של הצהרות שאני נתקל בהן בימים אלה בדיונים, לפיהן שלושת חוקי המחשבה של אריסטו הם בסך הכל מוסכמות. אמירה כזו פירושה לרמוז שיש לאדם ידע פריבילגי כלשהו על המציאות - ובו בזמן לטעון במפורש שידע כזה אינו מתקבל על הדעת. לפיכך, כל אמירה כזו סותרת את עצמה, ואלה שאומרים אותה הם או טיפשים או נבלים, מרמים את עצמם ו/או אחרים.

אין לראות את חוקי המחשבה האמורים כאקסיומות של ידע בתוך מודל גיאומטרי. עצם הרעיון של מודל כזה הוא עצמו ענף של הלוגיקה של אריסטו - ובמיוחד הסילוגיזם הספרתי הראשון שלו, שבו עיקרון רחב או טענה כללית (הנחת היסוד העיקרית) משמשים כדי להפיק עיקרון צר יותר או טענה מסוימת (המסקנה). מכאן נובע שמודל כזה אינו יכול לשמש כדי להצדיק לוגיקה, שכן במקרה כזה נהיה נוהגים במעגלים ונכשלים בבירור בעיגון האמיתות שלנו במציאות.

הדרך היחידה לצאת מהדילמה הזו היא להבחין ולהבין את טבעו האינדוקטיבי של כל ידע, כולל ידע דדוקטיבי. *הבסיס* לכל ידע הוא ניסיון, כלומר ידע על הופעות (הופעות חומריות, נפשיות ורוחניות מכל הסוגים). ללא הכרה של נתונים

---

186 בתוך *Tractatus* , 6 (מצוטט במילון הפילוסופיה).

187 לדוגמה, בפרק ד' של *המטאפיזיקה שלו* , גמא.

כאלה, ללא איזשהו סוג של נתונים נתונים, יהיה אשר יהיה מעמדם הסופי (כמציאות או אשליה), שום ידע, אמיתי או שקרי, אפילו לא מתעורר.

אין דבר כזה ידע "תיאורטי גרידא": במקרה הטוב, הוא יורכב ממילים ללא תוכן; אך לאחר מחשבה, אפילו לדבר על מילים יהיה להודות בהן כתופעות מנוסות. ניסיון להתייחס, במקום זאת, לכוונות חסרות מילים אינו פותר את הפרדוקס - שכן כוונות שאינן מכוונות לשום דבר אינן מכוונות. חייב להיות בסיס *חווייתי כלשהו* לכל טענת ידע. האם הידע המבוסס על כך אכן נכון, או שההפך ממנו נכון, היא סוגיה אחרת, שתבוא לידי ביטוי בהמשך.

בשלב זה, ההיגיון נכנס לתמונה, כאשר עלינו להבחין בין ידע *תיאורטי אמיתי לשקרי* . אנו תמיד מנסים ללכת מעבר למראית עין - ושם אנו עלולים לטעות (מה שלא אומר שלפעמים איננו יכולים להיות צודקים). אם היינו נשארים ברמת המראה הטהור - הרמה הפנומנולוגית - לעולם לא היינו טועים. אבל מכיוון שאנו צריכים מבחינה קיומית לעבור את השלב הזה, ולהיכנס לרמה הרציונלית של התודעה, אנו נתונים לעיתים באופן ברור לטעויות.

יתר על כן, קשה לנו מאוד להישאר ברמה הפנומנולוגית הטהורה: נראה שאנו מתוכנתים ביולוגית להעריך, להגות ולטעון; כך שאין לנו ברירה אלא להתעמת ישירות עם סוגיות לוגיות. עקרונות הלוגיקה, כלומר חוקי המחשבה והטכניקות הלוגיות הספציפיות הנגזרות מהם, הם הכלים שלנו למיון מה נכון ומה שקר. איננו מסיקים אמת מעקרונות אלה, כאילו היו אקסיומות המכילות את כל האמת מראש. במקום זאת, עקרונות אלה עוזרים לנו להבחין בין אמת לשקר במסה של מראית עין. ללא מראית עין כלשהי לעבוד איתה, הלוגיקה לא הייתה מניבה שום מסקנה - היא אפילו לא הייתה עולה.

תוקף הלוגיקה הוא, אם כן, אמת אינדוקטיבית בעצמו, לא אקסיומה שרירותית כלשהי. לוגיקה היא אמינה, משום שהיא מתארת כיצד אנו מבחינים בפועל בין אמת לשקר בידע הנגזר מניסיון. שום לוגיקה אחרת מלבד הלוגיקה הסטנדרטית של שלושת חוקי המחשבה אינה אפשרית, משום שכל ניסיון להציע באופן דמיוני כל לוגיקה אחרת נשפט בהכרח באמצעות לוגיקה סטנדרטית. שלושת חוקי המחשבה הם תמיד הנורמות האולטימטיביות שלנו להתנהגות ושיפוט שיחתי. הם מצביעים על אידיאל של ידע שאנו מנסים כל הזמן לחקות.

כפייה לוגית זו אינה כוח דטרמיניסטי השולט במוחנו או בתודעתנו. היא מבוססת על טבעה של הרציוצינציה שמניעה את גזירת הידע המופשט שלנו ממראית עין קונקרטית. פעולת הרציוצינציה העיקרית היא **שלילה** : חשיבה של " לא זה" לצד ה"זה" של נתונים אמפיריים. פעולה זו היא תחילתה של כל הידע שמעל ומעבר לניסיון, ובפעולה זו עצמה טמון סוד חוקי המחשבה, כלומר ההסבר מדוע הם מה שהם ולא אחרים ממה שהם.

שכן, בעוד שחוק הזהות (A הוא A) הוא הכרה בחוויה כפי שהיא מציגה את עצמה, חוק אי-הסתירה (שום דבר לא יכול להיות גם A וגם לא A) וחוק האמצע המודר (שום דבר לא יכול להיות לא A וגם לא A) שניהם מתייחסים לדברים כפי שהם *אינם* מציגים את עצמם. שני חוקים אלה מגדירים עבורנו מהי *הכחשת* A - הם קובעים את הסטנדרט לדמיוננו לגבי משהו *שלא* מוצג בחוויה באותו זמן. שימו לב לכך היטב, שכן איש קודם לכן לא שם לב לכך בצורה כה ברורה.

שלילה היא תחילתו של "המפץ הגדול" של ידע מושגי וטיעוני, הדרך בה אנו עוברים מניסיון גרידא למושגים ועקרונות; והדרך *היחידה* לבחון ולהבטיח שהמסגרת הרציונלית שלנו נותרת בהתאמה סבירה לנתונים הבסיסיים של הניסיון היא ליישם את חוקי המחשבה. שלילות לעולם אינן נחוות באופן ישיר באופן חיובי: הן רק ביטויים לכך שלא חווינו משהו שדמיינו בעבר שאפשרי. אין דו-קוטביות בקיום קונקרטי; דו-קוטביות היא מבנה רציונלי.[188]

ניתן לפרש את המושג או המונח 'לא X' כ'כל דבר מלבד X' (בין אם X מתכוון כאן לדבר בודד או לקבוצת דברים). להכחיש את חוק אי-הסתירה פירושו לומר ש"למעט" זה לא באמת אמור להיות בלעדי - כלומר ש"לא X" יכול לפעמים לכלול את 'X' (ובאופן דומה, להיפך). שוב, להכחיש את חוק האמצע המודר פירושו לומר ש"כל דבר" זה לא באמת אמור להיות כללי - כלומר שמלבד 'X' ייתכנו דברים אחרים המודרים מ'לא X'. לפיכך, להכחיש את חוקי המחשבה הללו פירושו לומר: "אני לא מתכוון למה שאני אומר; אל תקחו את דבריי ברצינות; אני מוכן לשקר".

---

[188] זה מתבהר אם ניקח בחשבון למה אנו מתכוונים כשאנו אומרים, למשל, לא הכלב ולא החתול נמצאים בחדר בו אנו נמצאים. היעדר הכלב והיעדר החתול אינם נראים לנו שונים; מה שאנו רואים בפועל הן רק התופעות החיוביות, כלומר השטיח, השולחן, הכיסאות וכו'. איננו רואים לא-כלב ולא-חתול, או כל דבר אחר ש"נעדר" מחדר זה, כאילו מדובר בסוג אחר של "נוכחות". (עם זאת, אין זה נובע ש"לא-כלב" ולא-חתול הם מושגים שווים - שכן החתול עשוי להיות נוכח כאשר הכלב נעדר ולהיפך.)

7. חליטה רעילה

למרות שמה, [189]ניתן לסווג את תיאוריית הידע המודרנית המכונה אינטואיציוניזם, שפותחה על ידי ל.י. ברואר, כגישה דדוקטיבית יתר על המידה. באופן משמעותי, היא נועדה ועוצבה במקור עבור המתמטיקה, ולאחר מכן יושמה באמצעות אקסטרפולציה על כל הידע [190]. בהשוואה לכל דבר ועניין בין המודל הלוגי של ההוכחה לזו של עובדה, "לוגיקה אינטואיציוניסטית" דוחה את חוק האמצע המודר (ומכאן את ההסקה של טענה חיובית משלילה כפולה).

טוען כי שום דבר לא יכול להיחשב כנכון אם לא *מוכח* שהוא נכון, והוא מקבל את חוק אי הסתירה (מכיוון שאיננו יכולים גם להוכיח את A וגם להוכיח את אי-A), אך מכחיש את חוק האמצע המודר (מכיוון שאנו יכולים גם להיכשל בהוכחת A וגם להיכשל בהוכיח את אי-A). לפיכך, בעוד שאריסטו ניסח במקור חוקים אלה תוך התייחסות לעובדות (כמו ששום דבר לא יכול להיות A וגם לא-A, ושום דבר לא יכול להיות לא A וגם לא לא-A), ברואר התמקד בהוכחה בלבד.

טעויות רבות כרוכות בשינוי הפרספקטיבה הזה. ראשית, ניתן להפריך אותו על בסיס פורמלי: כשם שאיננו יכולים גם להוכיח את A וגם להוכיח את אי-A, איננו יכולים גם *להפריך* את A (= להוכיח את אי-A) וגם *להפריך* את אי-A (= להוכיח את A). העובדה שאנו יכולים להיות בורות גם לגבי A וגם לגבי אי-A, כלומר לא בטוחים איזה מהם נכון ואיזה מהם שקר, אינה משנה את העובדה ש-A וגם אי-A אינם יכולים להיות שניהם אמיתיים או, במידה שווה, שניהם שקר. שני החוקים סימטריים ואי אפשר לפרש אותם בנפרד.

שימו לב שגישתו של אריסטו הייתה לקבוע סטנדרטים אונטולוגיים שישמשו כמדריכים אפיסטמולוגיים, בעוד שבראואר ניסה להציב את האפיסטמולוגיה ממש לפני האונטולוגיה. הראשונה אפשרה באופן מרומז ידע שאינו תלוי כלל בתהליכים רציונליים, כלומר ידע מניסיון, בעוד שהאחרון ראה בכל ידע כתלוי בהיגיון, כלומר כבנייה מנטלית גרידא.

עבור הלוגיקה הקלאסית, הוכחה היא שילוב של נתונים אמפיריים ומבנים מושגיים. עיגון מושגים בניסיון כרוך בשיטות דדוקטיביות, אך התוצאה היא תמיד אינדוקטיבית. אם נעקוב במדויק אחר התפתחות הידע שלנו, תמיד נמצא תלות מוחלטת בנתונים אמפיריים, הכללה ואדוקציה. *אין אמת דדוקטיבית גרידא* התואמת את תפיסת הידע "המוכח" של האינטואיציוניסט. תפיסת ההוכחה של האינטואיציוניסט מוטעית; היא אינה הוכחה.

אפילו מערכת "דדוקטיבית גרידא" לכאורה תצטרך להסתמך על *החוויה שלנו* את הסמלים, האקסיומות והכללים שלה. לכן, היא לא יכולה לטעון באופן הגיוני שהיא דדוקטיבית גרידא (או *אפריורי* או אנליטית, במונחים קאנטיאניים), כלומר עצמאית לחלוטין מכל חוויה. יתר על כן, *שלנו הבנת* משמעות המערכת היא קריטית. מכונה עשויה לבצע פעולות שאנו מתכנתים לתוכה, אך הן חסרות משמעות ללא אדם אינטליגנטי שיצרוך את התוצאות. ההנחות של ברואר רצופות בסוגיות מתעלמות או נסתרות.

שימו לב גם שבראואר רואה למעשה את המונחים "הוכח" ו"לא הוכח" כממצים וגם כמוציאים זה את זה. זה מראה שהוא מסתמך באופן מרומז נפשי על חוק האמצע המודר (ועל שלילה כפולה), אפילו תוך שהוא מכחיש זאת במפורש. בוודאי, עלינו להבין אותו כך - אחרת, אם המונחים "הוכח" ו"לא *הוכח* " (שימו לב, אין להתבלבל עם "הוכח לא

---

189 הולנד, 1881-1966.

190 אקסטרפולציות כאלה הן מצערות: מכיוון שהמתמטיקה עוסקת בקבוצות מיוחדות של מושגים (בעיקר מספריים וגיאומטריים), תובנות בנוגע אליה לא תמיד ניתנות להכללה על כל המושגים האחרים. לעומת זאת, הערות בנוגע ללוגיקה באופן כללי כמו אלו שהועלו כאן אינן שוללות את האפשרות של עקרונות ספציפיים לתחום המתמטי. איני מתמטיקאי ואין בכוונתי לדון בנושא זה כאן.

הוכח") מאפשרים אפשרות שלישית, התיאוריה שלו מאבדת את כל כוחה. כלומר, משהו בין "הוכח" ל"לא הוכח" (שימו לב, שוב, אין להתבלבל עם "לא הוכח") יצטרך להילקח בחשבון איכשהו ולתת לו משמעות!

הכחשת חוק האמצע המודר על ידי ברואר אינה אלא הכרה בכך שידע מסוים חייב להיחשב *בעייתי* . זה היה ידוע כל הזמן, ולא היינו צריכים לחכות שמר ברואר יבין זאת. חוק האמצע המודר אינו שולל את האפשרות של בעייתיות, כלומר שבני אדם עשויים לפעמים לא לדעת בוודאות אם לסווג משהו כ-A או לא-A. להיפך, חוק האמצע המודר מנוסח על סמך הנחה זו ממש, כדי לומר לנו שכאשר בעייתיות כזו מתרחשת (כפי שקורה לעתים קרובות), עלינו *להמשיך לחפש* פתרון לבעיה בדרך זו או אחרת.

חוק אי-הסתירה מבוסס באופן דומה על חסרונות אנושיים, דהיינו העובדה שסתירות אכן מתרחשות מדי פעם בידע האנושי; ותפקידו באופן דומה להזכיר לנו לנסות ולמצוא פתרון כלשהו לסכסוך לכאורה. שימו לב כאן לעובדה האמפירית שלפעמים נראה שאנו מוכיחים את A מזווית אחת ונראה שאנו מוכיחים את אי-A מזווית אחרת. במילים אחרות, אם נעקוב אחר ניסוחו של ברואר לחוק אי-הסתירה, גם חוק מחשבתי זה צריך להידחות!

העובדה היא שמה שאנו מכנים בדרך כלל הוכחה הוא משהו טנטטיבי, שעשוי להתברר כשגוי. גאונותה של הלוגיקה הקלאסית היא ביכולתה לקבל אפילו שגיאות הוכחה כאלה בקלות, ולהוביל אותנו לפתרון אפשרי. זוהי לוגיקה של ריאליזם ואדפטציה, לא של דוגמות נוקשות.

אכן, אם יש משהו שמתקרב לאמת דדוקטיבית גרידא בידע האנושי, זוהי אמיתותם של חוקי המחשבה. עד כדי כך, שאנו יכולים לומר מראש על כל תיאוריה של ידע שאם היא מניחה או מסיקה שחוק מחשבתי כלשהו אינו נכון - זוהי התיאוריה שיש להטיל ספק בה ולא בחוקים אלה. אנטינומיה כזו היא הוכחה ודאית לכך שהתיאוריה מעורבבת בצורה כלשהי (בדיוק כפי שכאשר תיאוריה אינה סותרת עובדות אמפיריות, היא מוטלת בספק על ידי עובדות אלה).

במקרה של אינטואיציוניזם, הבלבול הכרוך בכך הוא ייצוג שגוי של מה מהווה "הוכחה". רק אנשים שאינם מודעים ללוגיקה מוטעים על ידי תחבולות כאלה. מדוע לעזאזל נתפתה לקבל את רעיון ה"הוכחה" של ברואר על פני חוק האמצע המודר (אותו רעיון זה מכחיש)? האם הוא "הוכיח" איכשהו את רעיונו, או אפילו פשוט גרם לו להיראות פחות שרירותי, אמין יותר או חזק יותר מבחינה לוגית מרעיון חוק האמצע המודר? השקפתו על ההוכחה אפילו לא "מוכחת" לפי הסטנדרטים שלו - והיא בהחלט לא מוכחת (ואכן היא מופרכת) על ידי לוגיקה אמיתית.

שקלו את ההשלכות של הכחשות החוק השני והשלישי של המחשבה ברמה הפורמלית. הכחשת חוק אי-הסתירה בלבד פירושה רצון להתייחס באופן לוגי ל-X וללא-X כאל תת-סתירות במקום כסותרות. הכחשת חוק האמצע המודר בלבד פירושה רצון להתייחס באופן לוגי ל-X וללא-X כסתירות במקום כסותרות. הכחשת שני החוקים הללו פירושה לומר שאין דבר כזה שלילה. כל אותו הזמן, תומך רעיונות כאלה מאשר באופן לא מודע דברים מסוימים ומכחיש אחרים.

הרהרו ושאלו את עצמכם. אם X ו-לא-X לא יכולים להיות סותרים, מדוע עליהם להיות סותרים או תת-סותרים? על איזה בסיס מתקבל על הדעת נוכל לומר שאי-התאמה (כמו זו שבין X ללא-X) אפשרית, אך ממצות אינה אפשרית; או להיפך? ואם שום דבר לא יכול להיות לא-תואם ושום דבר לא יכול להיות ממצה - למה עשויה להתייחס השלילה? ברור שכל שיח אנטינומי מוצע שכזה הוא אבסורדי, נטול כל סוג של קוהרנטיות או אינטליגנציה. זוהי בסך הכל מניפולציה של סמלים מרוקנים ממשמעות.

השורש העמוק יותר של הלוגיקה האינטואיציונית הוא כמובן *כישלון בהבנת טבעה של השלילה* . מהי באמת המשמעות של "לא"? כיצד אנו מכירים מונחים שליליים, ומה הם אומרים לנו? כיצד השלילה משתלבת בחוקי המחשבה? לא אכנס כאן לתחום חשוב זה, לאחר שכבר עסקתי בו בפירוט בעבר [191]; אך יש להוסיף את ההערות הבאות.

חולשה נוספת, קשורה, של האינטואיציוניסט היא *בורות בלוגיקה אינדוקטיבית* . כפי שכבר צוין, ברואר פעל במישור דדוקטיבי במהותו; הוא לא התחשב מספיק באינדוקציה בעת ניסוח רעיונותיו. במובן מסוים, אלה היו ניסיון לחרוג מלוגיקה דדוקטיבית; אך הניתוח שלו לא היה רחב מספיק.

ניתן להמחיש זאת באמצעות התייחסות **לשלילה כפולה** . במישור דדוקטיבי, שלילת השלילה שקולה לאישור. זוהי משמעות ודרישה של חוקי המחשבה. עם זאת, במישור אינדוקטיבי, העניין אינו כה פשוט, משום ששלילה היא תמיד תוצר של הכללה או אדוקציה. כלומר, 'לא' תמיד פירושו: 'עד כה, לא'; כלומר, זה תמיד יחסי להקשר הנוכחי של הידע.

---

[191] בפרק 9 בספרי *"הרהורים"* , אני ממליץ בחום לקורא לקרוא את המאמר המכריע הזה.

מה שמבדיל בין לוגיקה דדוקטיבית ללוגיקה אינדוקטיבית הוא שבלוגיקה דדוקטיבית ההנחות נלקחות כמובנות מאליהן בעת הסקת המסקנה, ואילו בלוגיקה השנייה חוסר הוודאות של ההנחות ולכן של המסקנה נשמרת בחשבון. לפיכך, דדוקטיבית: 'לא לא X' פירושו בדיוק אותו דבר כמו, וניתן להחלפה עם, 'X'; אך אינדוקטיבית: ההנחה 'לא לא X' נוטה למסקנה 'X', אך אינה מבטיחה אותה.

מכיוון ש"לא X" פירושו למעשה "חיפשנו את X אך לא מצאנו אותו עד כה", הוא תמיד (למעט כמה יוצאים מן הכלל בולטים) נותר מעט לא ודאי. מצד שני, תוצאה חיובית, כלומר "X" כאן, יכולה להיות ודאית ככל שניתן לתפוס אותה ישירות או לחוש אותה באופן אינטואיטיבי (ובהקשר זה, יש להתייחס לחוויה "לא נמצא" כאל תוצאה חיובית, כדי להבטיח עקביות תיאורטית).

אם 'לא X' תמיד אינו ודאי במידה מסוימת, נובע מכך ש'לא לא X' אינו ודאי *אף יותר* ואי אפשר להשוות אותו במעמדו לוודאות הטבועה ב-'X' (אם האחרון נחווה, ואינו רק תוצר מושגי). שלילה כפולה כרוכה בשתי הכללות או אדוקציות, ולכן היא במהותה הפשטה ולא חוויה טהורה.

יתר על כן, הביטוי 'לא (לא X)' פירושו באופן אינדוקטיבי 'חיפשנו את השלילה של X ולא מצאנו'. אבל מכיוון ש'לא X' כבר פירושו 'חיפשנו את X ולא מצאנו', נוכל לשאול באופן סביר את השאלה: האם הנתיב של 'לא לא X' הוא הדרך למצוא את 'X' בחוויה? ברור שלא! אם נחפש את X, נחפש אותו ישירות - ולא בעקיפין דרך השלילה של השלילה שלו.

שימו לב גם שלאחר שמצאנו 'X' בניסיון, ניקח בחשבון ש'לא, לא X' נוכל להוביל לכוח דדוקטיבי, למרות שהקשר ההפוך (כפי שכבר הוזכר) חלש בהרבה.

לפיכך, בעיית השלילה הכפולה שמציג ברואר היא בעיית מלאכותית מאוד, שיש לה קשר מועט, אם בכלל, לפרקטיקה קוגניטיבית ממשית. לא רק שחוקי המחשבה אינם מוטלים בספק בשום מקום על ידי בעיה זו - אם נקפיד להבחין בין אינדוקציה לדדוקציה - אלא שזו אינה בעיה שתתעורר בפועל במהלך המחשבה הרגיל. זוהי טיזר סופיסטי מודרני.

8. משחק העליונות של אחד

אנשים שחושבים שחוק אי-הסתירה ו/או חוק האמצע המודר הם ברי-התכלית פשוט לא צפו וניתחו מספיק את היווצרות הידע בתוך עצמם. הם חושבים שזהו רק עניין של משחק עם מילים, והם חופשיים לטעון שדברים מסוימים עשויים להיות "גם א וגם לא א" ו/או "לא א וגם לא לא א". אבל הם לא שמים לב לאופן שבו שיפוט זה נוצר ונשפט בעצמו.

הם רואים ב"א' הוא א'" וכו' [192], אמירות מילוליות כמו כל אמירה אחרת, וחושבים שהם יכולים לשלול אמירות כאלה כמו כל אמירה אחרת, באומרם "א' אינו א'" וכו'. אבל למעשה, שלילה אינה אפשרית כפעולה רציונלית ללא קבלת *משמעות השלילה הטבועה בחוקים השני והשלישי של המחשבה* , בהשוואה לחוק הראשון של המחשבה. כדי לומר "לא" באופן משמעותי, עליי לקבל תחילה ש"א' לא יכול להיות לא א'" וש"אין אלטרנטיבה שלישית ל-א' ולא ל-א'".[193]

לנסות להציג הגדרה אחרת (פחות תובענית) של שלילה זה בלתי אפשרי, שכן עדיין יהיה צורך לחשוב על שלילה אמיתית (בצורה נסתרת או באמצעות מילים אחרות). המצאת "לוגיקה רב-ערכית" או "לוגיקה מעורפלת" אינה יכולה לבטל את הלוגיקה הדו-ערכית הסטנדרטית - האחרונה עדיין פעילה, גם אם ללא מילים, ברמה תת-הכרתית. אין לנו דרך לחשוב באופן מושגי ללא אישור והכחשה; אנחנו יכולים רק להעמיד פנים שאנחנו עושים זאת.

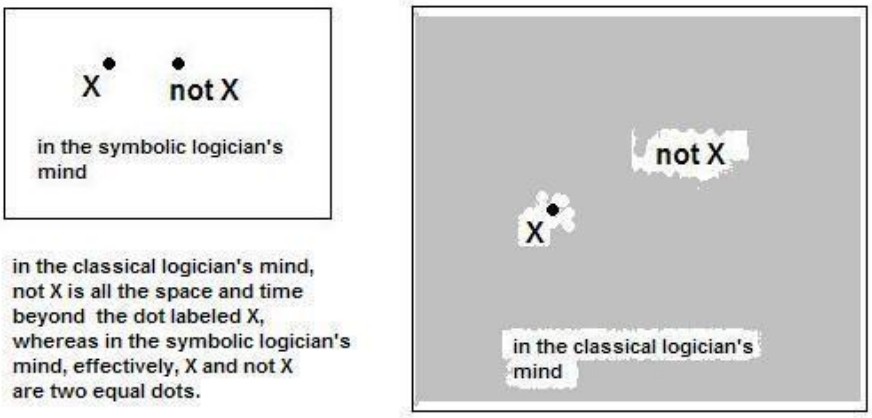
לוגיקאים "מודרניים" רבים כלואים כל כך בלוגיקה סמלית עד שאיבדו קשר עם המשמעויות המיועדות של הסמלים שלהם. מסיבה זו, הסמלים 'X' ו-'לא X' נראים שווי ערך להם, כמו 'X' ו-'Y'. אבל עבור לוגיקאים קלאסיים, בין מונח לשלילה שלו יש קשר מיוחד. השלילה של X מתייחסת לכל *דבר מלבד* X, כלומר לכל דבר שקיים או עשוי להיות ביקום כולו מלבד X.[194]

---

[192] אגב, אני שם לב שאנשים באינטרנט כיום מתייגים את שלושת חוקי המחשבה (LOI, LNC, LOT ו-LEM), לשם קיצור. בטח, למה לא?

[193] ישנם לוגיקאים המקבלים את חוק אי-הסתירה כבלתי נמנע, אך רואים בחוק האמצע המודר כחומר שניתן להתכלות בו: תפיסה מודרנית זו היא די טיפשית. *שני* החוקים נחוצים ומופנים אליהם הן בלוגיקה דדוקטיבית והן בלוגיקה אינדוקטיבית. הם לא רק משמשים לאימות (למשל, של סילוגיזמים או של אינדוקציות פקטוריאליות), אלא גם מייצרים שאלות ומחקר (למשל, מה זה מרמז? או איזה קשר סיבתי ניתן להפיק מזה?). יתר על כן, הם תמונות ראי זה של זה, שנועדו להשלים זה את זה כדי למצות את כל האפשרויות, ובסופו של דבר הם מרמזים זה על זה, ושניהם מרמזים ומרומזים על ידי חוק הזהות.

[194] שימו לב ששוני אינו מרמז על אי-התאמה. שני דברים, נניח X ו-Y, עשויים להיות שונים, אך תואמים - או אפילו לרמוז זה על זה. אנו מסוגלים היטב להבחין בין שני דברים (או מאפיינים של דבר/דברים מסוימים), גם אם הם תמיד מתרחשים יחד ולעולם אינם נמצאים במקום אחר. צירוף המקרים הקבוע שלהם אינו מונע מקיומו של הבדל אמפירי או אינטלקטואלי כלשהו ביניהם המאפשר ומסית אותנו לכנות אותם אחרת, ולומר ש-X אינו אותו דבר כמו Y. במקרה כזה, X כשלעצמו לא יכלול את Y, ו-"לא X כשלעצמו" יכלול את Y, למרות שאנו יכולים לומר ש-X מרמז על Y, ו-"לא X" מרמז על לא Y.



איור 3 ויזואליזציות של שלילה.

התרשים לעיל ממחיש עד כמה אנשים אלה מדמיינים שלילה בצורה יעילה בצורה שונה:

ברור שאם אדם מתייחס מבחינה מנטלית ל-'X' ול-'לא X' כאל תואמים, הוא לא יבין מדוע לא ניתן לאשר את שניהם או להכחיש אותם בו זמנית; החוק השני והשלישי של המחשבה ייראו לו כמשוגעים ומוסכמים. כדי לחזור לנקודת מבט רציונלית, אדם זה צריך להיות מודע לכוונה הרדיקלית של פעולת השלילה; היא אינה מותירה מקום לערבובים או לתערובות נוספות.

לוגיקה דו-קוטבית אינה רק "מוסכמה", מהסיבה הפשוטה שיצירת מוסכמה מניחה מראש שיש לנו בחירה בין שתי חלופות או יותר, בעוד שדו-קוטביות היא הדרך היחידה שבה מחשבה רציונלית יכולה להתקדם. איננו מסכימים באופן שרירותי עם דו-קוטביות, משום שהיא טבועה בעצם שאילת השאלה. לטעון שמשהו הוא מוסכם פירושו כבר להכיר בקונפליקט בינו לבין שלילתו, ובהיעדר דבר מובן בין השניים.

המניע מאחורי ניסיונותיהם של הוגים מסוימים להכחיש את חוקי המחשבה (כלומר, חוקי האישור וההכחשה הנכונים) הוא פשוט שאיפה של אגו "לנצח את המערכת", או ליתר דיוק (במקרה של פילוסופים מערביים) להתעלות על אריסטו (זה שהפך לראשונה את החוקים הללו לאובייקטים מפורשים למחקר). "אתה אומר X? אני 'אעלה את הרף' ואומר לא X (וכו') - וכך אראה שאני הגדול מכולם!"

זה לא סתם סטייה – אלא סוג של אינסטינקט הכחשה טבעי שהשתגע. שכן, למרבה הפלא, להכחיש הצעה כלשהי (כולל ההצעה שיש שלושה חוקי מחשבה) היא בעצם טבעה של ידיעה מושגית, מנגנון הגנה שנועד לוודא שכל הפרשנויות האלטרנטיביות של עובדות נלקחות בחשבון. זוהי בדיוק יכולת השלילה – זו שמולידה את הצורך בחוקי המחשבה! הבעיה כאן היא שהיא מופנית כלפי עצמה – היא מיושמת יתר על המידה, מיושמת בצורה אבסורדית.

זה יכול להימשך אינסוף פעמים. נניח שאני אומר "א" (כלומר "א אבל לא לאא"), אתה עונה "לא א" (כלומר "לאא אבל לא א") [195]; אני עונה "גם א וגם לאא", אתה מתנגד ל"לא א וגם לא א"; מה אמרנו או השגנו? אולי עכשיו אגיד: "כל ארבע החלופות הללו"; ואתה תענה: "אף אחת מארבע החלופות הללו". אז אני גובר עליך, וטוען: "שתי שתי החלופות האחרונות הללו" ואתה עונה: "אף אחת מהן". וכן הלאה. לאן ולשם מה?

ניתן לשחק גרסה מורכבת יותר של אותו משחק של עליונות תוך התייחסות לחוקי המחשבה:

1. א' הוא א' (מאשר את חוק הזהות).
2. א' אינו א' (מכחיש את חוק הזהות).

---

[195] שימו לב שאם נתחיל להודות באפשרות הלוגית של "A ו-notA" (או של "לא A ולא notA"), אז לא נוכל עוד להזכיר את "A" (או "notA") בלבד, כי אז לא ברור אם אנו מתכוונים ל-"A עם notA" או "A בלי notA" (וכו'). זה רק מראה שבדרך כלל, כשאנו חושבים על "A" אנו מתכוונים " *בניגוד* ל-notA" - איננו רואים מונחים סותרים כתואמים.

3. גם (1) וגם (2). א' הוא א', ו-א' אינו א'. (תוך התעלמות מחוק אי הסתירה).
4. לא (1) ולא (2). א' אינו א', ו-א' אינו א' (בהתעלם מחוק האמצע המודר).
5. גם (3) וגם (4).
6. לא (3) ולא (4).
7. גם (5) וגם (6).
8. לא (5) ולא (6).
9. וכן הלאה וכן הלאה.

כך לגבי החוק הראשון של המחשבה; ובאופן דומה לגבי השניים האחרים. אין לנו רק בחירה של ארבע חלופות (ארבע הראשונות ברשימה לעיל), מה שנקרא 'טטרלם', אלא בחירה אינסופית של הכחשות של הכחשות של הכחשות... *כיצד בכלל נעריך את משמעותן של כל החלופות הללו מבלי להשתמש בחוקי המחשבה? כולן יהיו חסרות משמעות, משום שכל פרשנות מוצעת תהיה ניתנת להכחשה בתורה.*

לפיכך, הניסיון להציע "לוגיקה אלטרנטיבית" רדיקלית, במקום הלוגיקה הסטנדרטית (האריסטוטלית), הוא למעשה *סופה של כל לוגיקה מובנת* , פירוקה של כל רציונליות. זו אינה אופציה משמעותית אלא מניפולציה חסרת תועלת של סמלים חסרי משמעות. שום דבר מזה לא הגיוני; זוהי רק ערימת מילים כדי ליצור אשליה אופטית של עומק. אנשים העוסקים במשחקים מטופשים כאלה לא צריכים לקבל מעמד של "לוגיקאים".

9. בשיח הבודהיסטי

ההתנגדות של חלק מהלוגיקאים המערביים ל(אחד או יותר) מחוקי המחשבה היא בעיקר משחקי סמליים נאיביים, ללא כל התבוננות אפיסטמולוגית או אונטולוגית מעמיקה; התנגדות לחוקים אלה המצויה בחלק מהספרות הבודהיסטית היא ברמה שונה למדי [196]. אך אנו יכולים, עם מעט מאמץ של התבוננות, להסביר את האנטינומיות לכאורה בשיח שלהם.

כאשר פילוסופים בודהיסטים משמיעים הצהרות בצורת "לא X ולא לא X", אין לראותן (או לא תמיד) ככאלו העוסקים באנטינומיה, או בדחיית חוקי המחשבה. במקום זאת, הצהרות כאלה הן ביטויים מקוצרים המתכוונים ל: "אל תחפש את X ואל תחפש את לא X", או "אל תחשוב את X ואל תחשוב את לא X", או "אל תגיד את X ואל תגיד את לא X", או "אל תיצמד ל-X ואל תיצמד לא ל-X", או דברים דומים.[197]

כאשר מובהרים כך, הצהרות בצורה שטחית מסוג "לא X ולא X" (או באופן דומה, במקרים מסוימים, "גם X וגם לא X") נראות כתואמות לחלוטין את ההיגיון. שכן חוקי המחשבה אינם מכחישים שאי אפשר *לחפש גם* 'X' וגם 'לא X', או לצורך העניין גם 'גם X וגם לא X', או אפילו 'לא X וגם לא X'. באופן דומה, בנוגע *לחשיבה* כך או אחרת, או *לטענה* כך או אחרת, או *להיצמדות* לזה או לזה, וכו'.

חוקי הלוגיקה יאמרו רק שאי אפשר בו זמנית 'לחפש את X' וגם ' לא לחפש את X', וכן הלאה. הם לא אומרים שאי אפשר בו זמנית 'לחפש את X' וגם ' לא *לחפש את* X', וכן הלאה. המצב האחרון רק קובע שהסוגיה של X או לא X צריכה להישאר *בעייתית* . בעיה לא פתורה אינה אנטינומיה. הדבר היחיד שאנחנו יכולים לומר הוא שבעוד שהבודהיזם עשוי להיחשב כמצווה עלינו לקבל אי ודאות כזו כסופית, ההיגיון המערבי ימליץ להמשיך ולמצוא מעין פתרון.

לכן, במקרים מסוימים, הסתירות לכאורה וההכללות של מונחי ביניים בפילוסופיה הבודהיסטית (ובאופן דומה בטקסטים אחרים) הן מילוליות בלבד. הן נובעות *מחוסר דיוק בביטוי מילולי* , תוך השמטת היבטים מרומזים משמעותיים של מה שמכוון באמת. הסיבה לקיצור מילולי שכזה היא שהמוקד של הצהרות כאלה הוא *היוריסטי* , ולא *קיומי* . הן נועדו אך ורק כ"אמצעים מיומנים" (לשם המימוש), ולא כתיאורים עובדתיים. כלומר, הן הצהרות האומרות לנושא כיצד להמשיך (באופן קוגניטיבי, רצוני או בהערכה), במקום לומר לו/לה כיצד הדברים *מתנהלים* .

כדי לתת דוגמה ממשית מהספרות הבודהיסטית, אני מצטט את הקטע הבא מדרשת *ההשכמה* המיוחסת לבודהידהרמה:

> " *בני תמותה ממשיכים ליצור את התודעה, בטענה שהיא קיימת. וארהטים ממשיכים לשלול את התודעה, בטענה שהיא לא קיימת. אבל בודהיסטווה ובודהות לא יוצרים ולא מבטלים את התודעה. זוהי המשמעות של התודעה שאינה קיימת וגם לא קיימת... נקראת דרך האמצע.* "[198]

כאשר אנו ניצבים בפני סתירה בלתי פתורה או בעיה בלתי פתורה מכל סוג שהוא, אנו ניצבים, מנקודת מבט של ידע, מול ריק. ניתן להתייחס ל"ריקנות" הזו בחרדה, כצוק, כמחסור באמצעים להתמודד עם אתגרי החיים. או שניתן לראותה כמשהו מלא משמעות, הזדמנות מבורכת לצלול ללא פחד אל תוך האינסוף. הגישה הראשונה מולידה את המדע המערבי, השנייה את מדיטציית הזן.

---

196 אני כמובן מכליל קצת יותר מדי כאן, לשם הדגשה. ישנם כמובן לוגיקאים מערביים מנוסים יותר ולוגיקאים מזרחיים (כולל בודהיסטים) פחות מנוסים. מקרה של האחרון שטיפלתי בו בפירוט מסוים בעבודות קודמות הוא נגרג'ונה.

197 לדוגמה, להלן המלצה להימנע מטענות של אמת או שקר: "אל תאשר ולא תכחיש... ואתה כבר טוב כמו הארה." *סוטרה של חוכמה עליונה* , פסוק 30 - בתוך ז'אן ארקל (תרגומי מצרפתית).

198 עמ' 53. קטע זה ברור במיוחד בהסברו את "לא קיים ולא קיים" וליתר דיוק, "לא נוצר ולא מבוטל". בעוד שהראשון סותר מבחינה לוגית, השני למעשה אינו כך. מה שמקודם כאן הוא, במילים פשוטות, אי-התערבות.

או שוב, שקלו את הציטוט הבא מתורתו של הואנג פו:

"אם רק תימנעו ממושגים של קיום ואי-קיום בנוגע לכל דבר מוחלט, אז תתפסו את הדהרמה." (עמוד 43)

גם כאן, המשמעות ברורה. מורה הזן אינו מכחיש כאן קיום או אי-קיום או שניהם; הוא רק אומר לנו לא לעסוק בשיפוטים כמו 'זה קיים' או 'זה לא קיים' שהם אינהרנטיים לכל תפיסה. הוא מתייחס לשיפוטים כאלה כ"דואליזם", משום שהם דורשים החלטה בין שתי חלופות. ברור שההצהרה של הואנג פו אינה טענה אונטולוגית סותרת מבחינה פורמלית, אלא ציווי אפיסטמולוגי קוהרנטי *לכאורה* לא להתעסק בשיפוט האם מה שאדם חווה הוא אמיתי או לא מציאותי.

אמנם, ישנם בודהיסטים המפרשים[199] אמירה כזו כמרמזת על כך שהקיום אינו קיים, או שהוא גם קיים וגם לא קיים, או לא קיים וגם לא לא קיים. אבל ככל שמדובר בהיגיון בריא, הקיום אכן קיים - כלומר, מה שיש, קיים (חוק הזהות של אריסטו). כל הכחשה ברורה של אמת בסיסית זו תהיה פשוט סותרת את עצמה - היא תתעלם במכוון מהעובדה ומההשלכות של אמירתה שלה (כלומר, שנאמרה אמירה, הטוענת לאמת, על ידי מישהו למישהו וכו').

ליתר דיוק, בהקשר הנוכחי, עלינו להכיר בכך ***שכל מה שאינו נראה, בהחלט קיים.*** – האם בסופו של דבר הוא נשפט כאמיתי או אשלייתי. על בסיס זה, אנו יכולים לפרש באופן סביר את הואנג פו (לפחות בציטוט לעיל) כאומר פשוט "אל תשאלו האם דבר מסוים (או כללי) קיים או לא, או האם הוא אמיתי או לא, כי שאלות כאלה מסיטות את תשומת לבכם מתובנה חשובה הרבה יותר לגבי טבע הקיום".

יש להוסיף כי למרות שהודיתי לעיל שעמדתו של הואנג פו היא לכאורה קוהרנטית, היא אינה כה קוהרנטית בבדיקה מעמיקה יותר. הוא אינו יכול, באופן דיוק, להגות אמירה מבלי להשתמש במושגים, ואינו יכול להיות מובן על ידינו מבלי להשתמש ביכולת המושגית שלנו. כל שיח הוא שיח מושגי, אפילו אנטי-מושגי. כלומר, בעצם מעשה ההטפה להימנעות ממושגים, *הוא למעשה אינו מיישם את מה שהוא מטיף* .

זה מראה שגם אנשים הנחשבים לנאורים זקוקים למושגים כדי לתקשר, וגם שמושגים כאלה לכאורה (אם לשפוט לפי טענותיהם של אלו המתרגלים אותם) אינם משפיעים על היותם נאורים. לכן, מושגים אינם יכולים להיות מזיקים מטבעם להארה, והטענה שיש להימנע מהם אינה עקבית מבפנים! זה לא משחק מילים (כפי שחלק עשויים לטעון) - זוהי תובנה לוגית שלא ניתן להתעלם ממנה. במקרה הטוב ניתן לטעון נגד מושגים מוגזמים.

בכל מקרה, יש להבין כי פילוסופיה אנטי-קונספטואלית בודהיסטית מכוונת להתפתחות פסיכולוגית: היא בעיקר "דרך" או "נתיב". המוקד שלה הוא כיצד להגיב לחוויות רגילות, כדי לראות את המציאות האולטימטיבית שמעבר להן. היא מתייחסת לאובייקט (X או לא X), לא באופן עצמאי (כמו ברוב הלוגיקה המערבית), אלא כאובייקט *של הסובייקט* (כלומר, מבוקש, חושב על, תובע או קשור אליו על ידי הסובייקט-סוכן). ה"סובייקטיביות" האחרונה (כלומר תלות בסובייקט-סוכן) נותרת לעתים קרובות מרומזת, פשוט משום שהיא כה נפוצה. עם זאת, ישנם הקשרים שבהם הכוונה היא "אובייקטיבית" יותר מזה[200].

כמו כן, יש לציין כי רבים מהסתירות או הפרדוקסים שמייצרים פילוסופים בודהיסטים בשיחם נובעים מנטייתם לומר הצהרות כלליות לכאורה, שבסופו של דבר מתבררות כלא כוללניות. אפילו כשהם מאמינים *שיש* יותר בעולם בכללותו ממה שברור בדרך כלל, הם מנסחים את רעיונותיהם לגבי העולם הפנומנלי כטענות *אוניברסליות בלתי מוגבלות* . ישנן דוגמאות רבות לנטייה זו.

"הכל אינו מציאותי", אומר *הדהמפדה* (פסוק 279). כמובן, ניתן לקרוא לכל דבר בלתי מציאותי או אשלייתי *בדמיון, כלומר באופן מילולי* - על ידי לקיחת הנשוא 'לא מציאותי' או 'אשליה' מהנושאים הלגיטימיים המקוריים של היישום ויישומו על 'כל' הנושאים. במניפולציה זו טמונה *אנלוגיה* - כלומר, אמירה שכמו שבתוך תחום המראה ישנם פריטים שאינם אמיתיים ומתויגים כאשליה, כך נוכל להקרין תחום גדול יותר שבו כל תחום המראה הנוכחי ייראה בלתי מציאותי.

---

[199] למעשה, הואנג פו נמנה ביניהם, שכן במקום אחר הוא קובע באדיקות: " *מראשונה ועד אחרונה אפילו הגרגיר הקטן ביותר של דבר מורגש לא התקיים אי פעם או יתקיים אי פעם* " (עמוד 127). זוהי הכחשה של כל מראה חיצוני, אפילו ככזה. כמובן, עמדה כזו אינה סבירה, שכן קיומה של מראה חיצוני בלבד הוא בלתי ניתן להכחשה מבחינה לוגית - אחרת, על מה הוא דן? לפני שאפשר בכלל להכחיש משהו, צריך להיות מסוגל לאשר משהו. כמו כן, פעולת ההכחשה היא קיימת בעצמה.

[200] ראשית, לטעון שאמצעי הוא מיומן זה סוג של תיאור עובדתי.

זה מסביר כיצד אנשים מטמיעים את ההצהרה הבודהיסטית החוזרת על עצמה לעתים קרובות, כלומר מדוע היא נראית אפשרית וסבירה באופן פוטנציאלי. אך היא אינה מהווה הצדקה הגיונית לה. ההצדקה האפשרית היחידה תהיה לחוות באופן אישי תחום שמעבר לחוויה הרגילה. אפילו אז, הדרך העקבית מבחינה לוגית לנסח את ההצהרה תהיה "כל חוויה רגילה אינה מציאותית" (מכיוון שאמירה של "הכל" כמובן תצטרך לכלול באופן הגיוני את החוויה יוצאת הדופן).

דוגמה נוספת שנמצאת לעתים קרובות היא "קיום הוא סבל [201]". אמירה זו נכונה, נכונה לחלוטין, לגבי העולם שאנו חווים בדרך כלל, כלומר עולם התופעות החומריות והמנטליות. אם אדם ערני, הוא מבחין שאנו תמיד חשים אי נעימות מסוימת ברקע קיומנו. שום אושר ארצי אינו שלם לעולם, ולו רק משום שהוא קלוש. אפילו הנאה מינית או אורגזמה - אשר יותר ויותר מבני דורי רואים כאקסטזה ומטרה האולטימטיבית של הקיום - הם סוג של כאב [202].

הבודהיזם הפגין חוכמה רבה בהדגשת עובדת הסבל, משום שברגע שאנו מבינים זאת, אנו, לפי הבנה פשוטה זו, כבר נמצאים בדרך הנכונה להשתחרר מסבל. אם אדם היה מבקר בגיהנום, לא היה מצפה לחוות שם גן עדן; באופן דומה, טבעי בעולם הזה לחוות סבל מסוים. נהגתי לסבול הרבה למראה אנשים שמתחמקים מעוולות או מעשים מכוערים אחרים; אבל לאחרונה אני פשוט אומר לעצמי: "ובכן, אני בסמסרה וזו התנהגות נורמלית בסמסרה [203]- כל עוד אני כאן, אני צריך לצפות לחוויה לא נעימה כזו ולקבל אותה בקלילות!"

אבל האמירה "קיום הוא סבל" מנוסחת באופן שגוי מנקודת מבט לוגית, ומסיבה זו היא עלולה להוביל לפרדוקסים. שכן אם אנו מאמינים (כמו הבודהיסטים) שניתן להתגבר בסופו של דבר על סבל (באופן ספציפי, כאשר מושגת נירוונה), אזי יש לנסח את אמת הסבל בצורה פחות אוניברסלית כ: " קיום *יומיומי* הוא סבל". הניסוח הרגיל של האמת הנאצלת הראשונה, "קיום הוא סבל", אינו נועד להיות כוללני כפי שהוא נראה - שכן הסבל נעלם על פי האמת הנאצלת השלישית כאשר אנו הופכים להארה. לכן, כדי שהראשונה תהיה עקבית לאחרונה, יש לנסח אותה מחדש בצורה מצומצמת יותר.

דוגמה נוספת לנטייה לסרב באופן מלאכותי להחשיב את חוויית ההארה כחלק מהעולם בכללותו היא הרעיון שהארה לוקחת אותנו "מעבר לטוב ולרע". זה שגוי מבחינה לוגית - אם אנו רואים בהארה את *הטוב האולטימטיבי* , הטוב האולטימטיבי (וכך אנו רואים, אם אנו מצווים על אנשים להעדיף אותה על פני כל שאר המטרות).

הביטוי "מעבר לטוב ולרע" נועד להדגיש את הבעיה המעשית שחתירה לטוב היא צורה של התקשרות לא פחות מהימנעות מרע. החתירה אחר דברים טובים בעולם הזה היא בסופו של דבר רעה, משום שהיא פשוט קושרת אותנו לעולם הזה ומכפיפה אותנו לרע שבו. ואכן, אפילו החתירה לשחרור מהעולם הזה, כלומר מטוב שלא מן העולם הזה, היא בעייתית, בכך שהיא כרוכה בגישה שגויה, גישה של אחיזה או היצמדות שאינה תורמת להצלחה. כל זה נכון, אך נוטה לפרדוקס.

כדי למנוע בלבול, עלינו פשוט לנסח מחדש את מטרתנו כ"מעבר *לחתירה* לטוב ולהימנעות מרע". כלומר, עלינו להודות שנירוונה היא "טובה" במובן המדויק ביותר של המונח, בעוד שמה שאנו מכנים "טוב" בעולם הסמסרה (כלומר, עושר, כוח, הנאה חושנית וכו') אינו באמת טוב בהרבה ממה שאנו מכנים "רע". לחלופין, עלינו להבחין בין טוב במובן מוחלט (הטוב של נירוונה) לבין טוב במובן יחסי (הטובים שבתוך הסמסרה). טובים יחסיים יסווגו אז כל כך פחות טובים מנקודת מבט מוחלטת.

התוצאה של שינוי הפרספקטיבה הזה היא שבמקום לראות את הקיום כרע ביסודו (בשל סבל), אנו עשויים כעת לראות אותו כטוב ביסודו (מכיוון שנירוונה עומדת בבסיס כל קיום סמסארי). השקפתנו ואופן הקיום המקובלים שלנו הם רק

---

[201] זהו התרגום הרגיל של המונח הסנסקריטי " *דוקהה*" . משמעות הדבר היא לא רק כאב פיזי ורגשי, אלא באופן רחב יותר, ליקויים והפרעות נפשיות, חוסר סיפוק ואושר מלאים, אומללות, והיעדר שלוות נפש מושלמת.

[202] אם נהיה קשובים מספיק, נבחין בכאב הכרוך ברגשות מיניים. לא רק כאב הנובע מתסכול, אלא מרכיב של כאב פיזי ממש בתוך ההנאה לכאורה.

[203] או, בטרמינולוגיה יהודית: "אני *בגלות* (גלות, בעברית), ואי נעימות כזו צפויה כאן". שימו לב, כבדרך אגב, לאנלוגיה הקרובה בין תפיסת הסמסרה הבודהיסטית למושג הגלות בקבלה.

סוג של טעות, הגורמת לנו סבל רב; אם רק נחזור לקוגניציה והתנהגות נכונות, נחווה את הטוב הטבעי בליבת כל הדברים. כאן, הטוב והרע האשלייתי של היומיומי אינם רלוונטיים, ואנו שקועים לחלוטין בטוב האמיתי.[204]

לסיכום - שיח בודהיסטי מוביל לעתים קרובות לפרדוקס או לסתירה משום שהוא מתעקש להשתמש במונחים בדרכים קונבנציונליות ולבטא הכללות שחלות רק על חלק ממכלול החוויה (כלומר, החלק היומיומי, תוך הדרת החלק העל-יומי). כדי להימנע מהבעיות הדוקטרינליות שגורמות פרקטיקות שיח כאלה, עלינו לפרט בבירור את המונחים בהם נעשה שימוש כבעלי מובנים קונבנציונליים כאלה ואחרים, או לפרט הצהרות שנוסחו באופן כללי מדי (כלומר, שלא התחשבו במפורש בנתוני ההארה).

[204] נוכל לקרוא את ס. סוזוקי כאומר דבר דומה, כאשר הוא אומר: "מכיוון שאנחנו לא טובים כרגע, אנחנו רוצים להיות טובים יותר, אבל כשאנחנו משיגים את התודעה הטרנסצנדנטלית, אנחנו הולכים מעבר לדברים כפי שהם וכפי שהם צריכים להיות. בריקנות של התודעה המקורית שלנו הם אחד, ושם אנחנו מוצאים שלווה מושלמת" (עמוד 130).

10. לקרוא למה שאינו מילה במילה

אין ספק שבודהיזם, מאז היווסדו, יש שילוב של היגיון וחוסר היגיון בשיח שלו. אם מסתכלים על ארבע האסכולות הפילוסופיות העיקריות שלו, אבהידהרמה, פרג'נאפרמיטה, מאדהיאמיקה ויוגאקרה, הנוטה ביותר לזנוח את שלושת חוקי המחשבה (כלומר, זהות, אי-סתירה, הדרת האמצע) הייתה מאדהיאמיקה [205]. אבל מגמה זו החלה בפרג'נאפרמיטה המוקדמת יותר, כפי שמראות דוגמאות *מסוטרה היהלום* [206].

בסוטרה זו אנו מוצאים דוגמאות לטיעון לוגי תקף. לדוגמה, ישנו טיעון מעודן היטב בסעיף 12 [207]: "בכל מקום בו נאמר סוטרה זו, או אפילו ארבע שורות ממנה, מקום זה יזכה לכבוד על ידי כל היצורים... על אחת כמה וכמה [ראוי לכבוד] האדם שיכול לשנן ולדקלם סוטרה זו...!" אך אנו מוצאים גם אנטינומיות פשוטות, כמו "הדהרמה... אינה ניתנת להבנה ואינה חמקמקה" (נאמר למרות שאינה ניתנת להבנה פירושה חמקמק, ולא חמקמק פירושו ניתנת להבנה).

אבל *סוטרת היהלום* משתמשת שוב ושוב בטיעון שאני, כלוגיקן, הייתי מגדיר אותו כפיתול נוסף במגוון חוסר ההיגיון הבודהיסטי. הטיעון קובע: " **מה שנקרא X אינו למעשה X; לכן, הוא נקרא X** " (או לפעמים: " **מה שנקרא X אינו באמת X; זהו בסך הכל שם, ולכן הוא נקרא X** ").

יש למעלה מעשרים דוגמאות לטיעון זה בסוטרה האמורה. הנה אחת: "מה שהטאטהאגטה כינה הפרג'נאפארמיטה, החוכמה הגבוהה והטרנסצנדנטלית, אינו למעשה הפרג'נאפארמיטה ולכן הוא נקרא פראג'נאפארמיטה." הנה עוד אחת: "... מה שנקרא ישויות אינו באמת ישויות. זהו רק שם. זו הסיבה שהטאטהאגטה דיבר עליהם כישויות."[208]

מה שאני מטיל ספק בו או מערער עליו כאן בנוגע לסוג כזה של שיח הוא רק צירוף המילים " *לכן* " או " *וזה הסיבה* " [209]. אני לא מכחיש שאפשר לקרוא למשהו בשם לא הולם, או אפילו שמילים לעולם לא יכולות יותר מאשר להתקרב למה שבאמת רוצים לומר. אבל לומר שקוראים למשהו X כי הוא לא X - זה בוודאי אבסורדי ובלתי נסבל.

זה לא רק "לא לקרוא לדברים בשמם" – זה לקרוא למשהו בשמם גם כשמאמינים שהם לא בשמם! זה, לפחות על פני השטח, מנוגד להיגיון. אם התווית אינה רלוונטית, למה ליישם אותה? יתרה מזאת, למה להתפאר בהיפוך חסר מצפון זה, באמירה "לכן"?

---

[205] ראו את עבודתי *"Buddhist Illogic"* בנושא זה, כמו גם הערות על דיבורו של נגרג'ונה ב*"הרהורים " שלי* , חלק א', פרק 5. עליי להדגיש כי דאגתי, לאורך הביקורות הקודמות והנוכחיות הללו, אינה לדחות את הבודהיזם ככזה, אלא להראות שניתן ליישב אותו עם ההיגיון. אני רואה את גישתם של פילוסופים בודהיסטים רבים, אשר לכאורה רואים בהגשמה (כלומר, הארה, שחרור, חוכמה) בלתי אפשרית ללא דחיית ההיגיון, מיותרת למדי ואינה יעילה. העיקרון המנחה אותי לאורך כל הדרך הוא שהם תואמים למדי, ואכן שהתבונה היא אמצעי חיוני (יחד עם מוסר ומדיטציה) להשגת מטרה רצויה זו.

[206] אם לשפוט לפי שפתו הסנסקריטית, מרכזיותו של אידיאל הבודהיסטווה והדגשים אחרים בו, סוטרה זו היא טקסט מהאיאנה. ההערכה היא שהוא חובר ונכתב בהודו בסביבות שנת 350 לספירה, אם כי לפחות רשות אחת מציעה תאריך מוקדם ככל שנת 150 לספירה. לשם השוואה, נגרג'ונה, מייסד פילוסופיית המדהיאמיקה, היה פעיל בין השנים 200-150 לספירה; לפיכך, טקסט פראג'נאפארמיטה זה נכתב בערך באותה תקופה, אם לא הרבה יותר מאוחר.

[207] מו סונג, עמ' 111.

[208] ב-Mu Soeng: עמ' 145 ו-151, בהתאמה. הבחנתי בטיעון דומה בטקסט מהאיאנה אחר: "ומכיוון שעבורם [הבודהיסאטוות] אימון מורכב מאי-אימון, נאמר שהם אימון" (תרגומי מתרגום צרפתי) - נמצא בפרק 2, פסוק 33 של "סוטרה של דברי הבודהה על החוכמה העליונה" (ראה ארקל, עמ' 61).

[209] בהנחה שהתרגום במהדורה זו נכון, כמובן (וזה נראה מכובד למדי; ראה עמוד ט' של ההקדמה). טענתי היא שאף לוגיקן מעולם לא אימת רשמית טיעון כזה; ולמעשה הוא אינו תקף רשמית, שכן המסקנה סותרת למעשה הנחת יסוד.

לומר שמשהו "אינו למעשה או באמת X" פירושו לרמוז שלמילה X יש משמעות שהדבר הנדון אינו משתלב בה; במקרה כזה, מדוע לקרוא לאותו הדבר עצמו 'X' בניגוד לכל היגיון? מדוע לא פשוט לקרוא לו 'לא X' (או להמציא לו שם אחר, ספציפי יותר) ולהימנע מפרדוקס!

שיח כמו "זהו רק שם" הוא בכל מקרה משפט שמביס את עצמו, שכן למעשה הוא משתמש בשמות שכן מעבירים משמעות כלשהי. המשפט מרמז שאין למילים שום התייחסות תקפה, אך מסתמך על יעילות המילים שהוא משתמש בהן כדי להעביר את כוונותיו השונות. זוהי אמירה שמנסה לפטור את עצמה מהביקורת שהיא מותחת על כל האמירות ככאלה.

בדוגמאות שניתנו לעיל, הטיעון תלוי בהבנתנו מילים כמו 'פראג'נאפאראמיטה' (כלומר, שלמות החוכמה) או 'ישויות' - ובו בזמן מנסה לפסול כל הבנה כזו. לכן, לא ניתן לומר שהוא מעביר משהו מובן.

אין ספק שאיננו יכולים לבטא כראוי את המציאות האולטימטיבית (או את אלוהים) במילים. אך נכון הדבר שאנו יכולים לבטא באופן מילולי את עובדת הבלתי ניתנת לתיאור (כפי שעשינו במשפט הקודם). אין צורך לזלזל בערכן של מילים כדי להודות שיש להן מגבלות.

יתר על כן, ספק רב אם אמירות פרדוקסליות כאלה (כמו "קראו לזה X כי זה לא X") הן יעילות מבחינה פסיכולוגית להשגת הארה; הן רק מבלבלות קוגניטיבית ומשתקות את התודעה הרציונלית. במקום להשתיק את התודעה החוקרת, כל מה שהן עושות בפועל הוא לעורר אותה בשאלות תת-מודעות שלא נענו. אמירות חסרות הגיון כאלה הן תוצרים של סגנון מצער שהתפתח בבודהיזם בתקופה מסוימת [210].

סוג כזה של סטייה אינטלקטואלית הפך לעמוק, כפי שהוא נראה לחלק מההוגים הפוסטמודרניים במערב כיום, דווקא משום שאנטינומיה לוגית אינה מרמזת על דבר - וריקנות המשמעות הזו (בטעות) מושווה לריקנות העומדת בבסיס כל התופעות. החור הפעור בידע שמותירה האנטינומיה נותן אשליה של הרה במשמעות, בעוד שלמעשה היא רק עדות לבורות. שימו לב לכך היטב.

יש להוסיף כי אכן קיים סוג של פרדוקס מבני בפעולה המדיטטיבית – אך ההרגל של *סוטרת היהלום* "לקרוא לאף דבר בשם אלוהים" אינו זה. הפרדוקס הכרוך בכך הוא שאם אנו שואפים להארה באמצעות מדיטציה, איננו יכולים לקוות להשיג אותה, שכן אז האגו שלנו (האוחז בערך הטרנסצנדנטלי הזה כמו באובייקט ארצי) מתקיים; ובכל זאת, מדיטציה היא הדרך הטובה ביותר להארה. לכן עלינו "פשוט לעשות את זה" – פשוט לשבת ולתת להארה הטבעית שלנו ("טבע הבודהה") לזרוח בסופו של דבר.

כמו כן, יש לזכור כי בודהיזם מונע במקור על ידי ריאליזם חזק. זוהי במהותו שאיפה לעבר המציאות. מנקודת מבט זו, ניתן לראות את התפיסה הבודהיסטית של "כמוה" כמחויבות לחוק הזהות. האדם הנאור הוא זה התופס דברים, בפרט ובכלל, *כפי שהם באמת* .

הדבר עולה, למשל, בחילופי הדברים הבאים בזן. נזיר שאל את לי-שאן: "מהי הסיבה [להגעתו של בודהידהרמה מהמערב, כלומר מהודו לסין]", ועל כך ענה מורה הזן "רק בגלל שהדברים הם כפי שהם", ובפירוש של ד.ט. סוזוקי, זה מתייחס ל"כזהות" (*דוקטרינת הזן של אי-השכל* , עמ' 93).

---

[210] למרות שלא נעדרים לחלוטין בספרות האבהידהרמה המוקדמת יותר ובספרות היוגהקרה המאוחרת יותר, הם אינם נדירים בחלק מספרות הפרג'נאפארמיטה (כולל *סוטרת היהלום*) ושכיחים למדי בספרות מאדהיאמיקה.

11. תיאוריית הסיבתיות הבודהיסטית

בעוד שספקנים כמו יום סברו *שלשום דבר אין סיבה* , או לפחות שאם משהו אכן גורם למשהו אחר, איננו יכולים לדעת עליו - הפילוסופיה הבודהיסטית הלכה לקיצוניות הפוכה ודגלה בכך *שהכל קשור לכל דבר אחר* , בטענה שאמת אוניברסלית זו ניתנת לידיעה באמצעות קוגניציה נאורה ולא רק באמצעות אינדוקציה.

פילוסופיה זו של "תלות הדדית" או "תלות משותפת" נשמעת טוב במבט ראשון, משום שהיא מרמזת שאף אחד מאיתנו אינו אי בפני עצמו. זוהי תורה אתית נגד אנוכיות וחוסר אחריות. כולנו חלק ממארג מורכב של יחסים, ואף אחד לא יכול להתגאות בעצמאות אמיתית משארנו. עלינו להיות אסירי תודה זה לזה ולעזור זה לזה באהבה. במילים אחרות, באופן אידיאליסטי מאוד: כל אחד הוא חלק בלתי נפרד ממני.

אבל ברמה הלוגית המוחלטת, קשה לאמץ תפיסה זו. שכן, אם הכל היה קשור זה לזה באופן סיבתי, אז לא היינו יכולים לזהות באופן אינדוקטיבי סיבות ותוצאות, כי לעולם לא היינו יכולים 'להסיר' או 'להוסיף' שום סיבה או תוצאה! בכך היינו נשללים מאחת הטכניקות המדעיות העיקריות שלנו של לוגיקה סיבתית.

כדי לזהות סיבתיות, עלינו לשקול מה קורה סביב תופעה (למשל, X) הן בנוכחותה והן בהיעדרה. עלינו להתנסות במצבים שונים. אבל התפיסה שכל דבר הוא גם סיבה וגם תוצאה של כל דבר מרמזת, עבור כל X, גם X וגם השלילה של X תמיד נוכחים באופן סיבתי, איכשהו. נראה שנדרשת סתירה אוניברסלית; כלומר, כל הסתירות מתקיימות יחד ופעילות באותה מידה בו זמנית.

לכל היותר נוכל לומר שתזה זו מרמזת על כך שלשום דבר אין קשר סיבתי שלם והכרחי לשום דבר אחר, אלא שכל הדברים קשורים זה בזה מבחינה סיבתית בדרך של סיבתיות חלקית ומותנית. ספונטניות טבעית ורצון חופשי אינם נכללים כמובן בתזה זו; היא דטרמיניסטית במהותה, שימו לב. אבל האם ניתן אפילו לדמיין סיבתיות חלקית-מותנית ללא סיבתיות מוחלטת-הכרחית? אני לא חושב כך. אבל בהנחה שניתן להתווכח על כך, לא תהיה דרך הגיונית להוכיח זאת.

מבחינה לוגית, טענה כזו יכולה להיות רק הנחה שרירותית. מכאן נובע שהסיבתיות ההדדית האוניברסלית שטוענים הבודהיסטים ניתנת לידיעה, אם בכלל, רק באמצעים אינטואיטיביים גרידא - אין הוכחה מדעית לכך. יתר על כן, אינטואיציה אוניברסלית כזו מחייבת (מרמזת) על ידיעת-כל של כל הדברים, בכל מקום, בכל עת. ולמרות שאנו צופים שלאלוהים יש כוח קוגניטיבי כזה, והבודהיסטים סבורים שאדם יכול לרכוש אותו באמצעות הארה, ידיעת-כל אינה דבר שאנו נתקלים בו בדרך כלל או יודעים כיצד להוכיח.

בעבודה קודמת שלי [211], הסברתי כיצד אין לפרש את הדוקטרינה הבודהיסטית של תלות הדדית כחסרת תוקף של חוק הזהות ש"עובדות הן עובדות". אני רוצה לחזור על כך כאן, משום שתובנה זו שלי פגעה בול בחשיבות התלות ההדדית. תומכי התלות ההדדית טוענים במפורש לטובתה באמצעות דוגמאות *דיאכרוניות* (אור השמש גורם לצמיחה של צמח, צמח גורם להאכלת בעלי חיים וכו'), כלומר לאורך זמן; אך לאחר מכן, הם מתכוונים לכך באופן מרומז *באופן סינכרוני* , כלומר בזמן הווה.

זהו השקר הנסתר של דוקטרינה זו: הרמיזה שאיכשהו ההווה אינו קיים באופן יציב ומוגדר, אלא "תלוי" כעת בדברים מחוצה לו (כלומר, בעבר או בעתיד). האמת היא: ברגע שהוא ממשי, קיומו של ההווה אינו זקוק לתמיכה של שום דבר אחר; הוא פשוט קיים וזהו. תלות הדדית מרמזת שאפילו קיום הווה ממשי הוא איכשהו קלוש. כמובן, אנטינומיה כזו

---

[211] *אי-לוגיקה בודהיסטית* , פרק 8.

היא בדיוק ההיבט "הפרדוקסלי" של תלות הדדית שהופך אותה לכל כך מושכת רגשית עבור קוראים פוסטמודרניים, ומה שהופך את הדוקטרינה הזו לשונה למדי מכל פילוסופיה סיבתית אחרת.

שימו לב היטב שאני לא אומר שסיבתיות דורשת שינוי. אנו יכולים לבסס סיבתיות בין קיימים סטטיים - על ידי התייחסות למופעים שונים של מחלקה, כלומר תוך התייחסות לאופן הסיבתיות ההרחבתי. מצב הסיבתיות הטבעי, לעומת זאת, מרמז על שינויים בסיסיים אצל פרטים - אפילו כאשר אנו מבטאים זאת מילולית כיחס של מאפיינים סטטיים, אנו מתכוונים שמעורב שינוי מנוכחות להיעדר או להיפך של מאפיינים אלה.

ההיבט הפרדוקסלי של תזת התלות ההדדית הוא טענתה לאפשרות של סיבתיות ללא הבדלים בין מרחב לזמן, כלומר לחלוטין כאן ועכשיו. זהו סוג של סיבתיות בלתי נתפס מבחינה לוגית ובלתי ידוע. אין צורך לומר שההווה, לאחר שהוא נוכח, הוא דבר גמור; הוא אינו יכול להיות מושפע עוד מההווה, מהעבר או מהעתיד. העבר, לאחר שעבר, איננו; הוא אינו ניתן לשינוי עוד. העתיד הוא הדבר היחיד שעשוי להיות ניתן לשינוי [212].

אנו יכולים להשתמש בתובנות לוגיות אלו כדי להפריך את השקפת הבודהיסטים על אופן הקיום של הנשמה. הם סבורים שלנשמה "אין קיום ממשי" (כשלעצמה, כמהות) בגלל תלותה ההדדית עם כל דבר אחר. הם טוענים שלנשמה יש סיבות עבר ממשיות להיווצרות (למשל, הורים, מזון וכו') וסיבות עתידיות אפשריות להרס (למשל, אם הגוף מת, הנשמה נעלמת, נניח). אך האמת היא, סיבתיות רטרוספקטיבית ועתידית כאלה אינן משנות את המציאות שברגע שהנשמה קיימת, וכל עוד היא קיימת, קיומה הנוכחי בפועל קיים, והיא בלתי תלויה בכל דבר אחר.

ניתן לראות את תומכי הרעיון הזה, שקיומה של הנשמה אינו מציאותי, כמי שמרוויחים מבלבול בין שני מונחים: תלות אונטולוגית ותלות אפיסטמולוגית. אין ספק שגורמים עבריים ניתנים להוכחה מעידים על מה שהם מכנים "התהוות תלויה", אך סיבות עתידיות אינן ניתנות להטמעה על ידי ציפייה לאותו מושג. במקרה הטוב ניתן לתאר אותן בסופו של דבר כמקרים של "השמדה תלויה"! רק משום שבמוחנו הנוכחי קיומו של האובייקט (כאן, הנשמה) נמצא במרכז מסה של סיבות עבר, הווה ועתיד, אין זה נובע שכל הפריטים הללו יכולים להיחשב באופן בלתי נפרד כסיבות הווה.

אף על פי כן, ניתן ובעל ערך לראות את העולם כולו כאוקיינוס אחד גדול, ואת כל הדברים הנמצאים בו לכאורה כגלים מורכבים וסחרורים של מימיו, שתמיד נמצאים בזרימה. דימוי זה מוצע לעתים קרובות בתורות בודהיסטיות, כהצדקה לכאורה של רעיון התלות ההדדית, כמו גם של רעיון הארעיות ואחרים.

כשם שבגוף מים גדול, ים, אגם, נהר, כל הגלים, למרות שהם מסתחררים ומתערבלים, הם בלתי נפרדים מהשלם, כך גלי החומר, הנפש והרוח ביקום יוצרים שלם רציף. השונים והמשתנים הרבים הם בסופו של דבר שלם הרמוני. כל חלוקות המשנה של האחד במרחב או בזמן הן אשליות או השלכות מלאכותיות של צופה כלשהו. בנוגע לתלות הדדית, לחץ בכל מקום של השלם חייב להשפיע במידה מסוימת על כל המקומות האחרים.

דימוי זה מיישב את הדעות הסותרות לכאורה של הפילוסופים היוונים הרקליטוס ופרמנידס. הפילוסופיה ההרקליטית מדגישה מראה, חומריות, ריבוי ושינוי: "אינך יכול להיכנס לאותו נהר פעמיים" (או אפילו פעם אחת), שכן עד שתעשה זאת, גם אתה וגם הוא השתנו. בפילוסופיה הפרמנידית, מודגש ההפך: "הכל הוא אחד ואותו דבר". במבט ראשון, השקפות אלו נראות סותרות - האחת פלורליסטית ורלטיביסטית, והשנייה מוניסטית ואבסולוטיסטית; אך באמצעות דימוי של גוף מים ניתן להפוך אותן תואמות ומשלימות.

בתחילה, אנלוגיה זו למים נראית כמחייבת חומר בסיסי אוניברסלי - "אתר" משוער. אבל, כפי שציין איינשטיין, מכיוון שמהירות האור זהה בכל הכיוונים ואינה מציגה אפקט דופלר, לא יכול להיות אתר! לפיכך, הכל אחד ואחד הוא כלום! תגלית מעניינת זו של המדע המודרני מאשרת, ככל הנראה, את התפיסה הבודהיסטית העתיקה בהרבה, לפיה האוקיינוס האוניברסלי הוא אוקיינוס של ריקנות (*שוניאטה*). גם ליהדות יש את התפיסה הזו של הכל כאין במקור (*יש מעין*).

יהיה אשר יהיה, עלינו עדיין לשקול ולהתמודד עם העולם כפי שהוא מופיע – על כל פרטיו של מגוון, שינוי וסיבתיות. ואת המשימה הזו יש למלא באחריות – כלומר באופן אמין, אמפירי והגיוני. הצהרות מעורפלות, צבעוניות ואידיאליסטיות לא יעבדו, גם אם הן נשמעות פואטיות.

---

[212] וזאת רק אם נניח אי-דטרמיניזם מסוים; אחרת, אם העתיד הוא בלתי נמנע, קשה להתייחס אליו כבלתי ניתן לשינוי. אין ספק, למרות שחובבי מדע בדיוני וכמה תיאורטיקנים של מדע נוטים לדמיין מסע בזמן, עד כה לא הוכח אמפירית שהוא אפשרי, ולכן לא ניתן להתייחס אליו ברצינות.

לפיכך, בהתייחס לתלות הדדית, יש להדגיש כי אנו יכולים להראות באופן פורמלי, בהתייחס לסילוגיזם סיבתי, כי הסיבה לסיבה אינה בהכרח יכולה להיחשב כסיבה בתורה - כך שהדימוי של מהומה זעירה בחלק אחד של האוקיינוס המשפיעה על כל האחרים אינו נכון.[213]

[213] לדיון נוסף בנושאים אלה, עיינו בספרי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , ובמיוחד פרקים 10 ו-16.

12. לוגיקה פורמלית של שינוי

בעבר [214], בעקבות אריסטו ודרווין, הצעתי שלוש צורות של שינוי לצורך שיקול לוגי. דהיינו:

a) *שינוי* , המתואר כ"X הופך ל-Y", כלומר משהו מאופיין כ-X ולא כ-Y בו זמנית, וכ-X ו-Y במועד מאוחר יותר. משמעות הדבר היא שבעוד שהוא נשאר X למשך כל הזמן הנבחן, הדבר הבודד המדובר הוא בהדרגה לא Y ואז Y. משמעות הדבר היא שינוי גרידא של תכונות (לא Y ל-Y), ללא שינוי מהותי (קבוע X).

b) *מוטציה* , המתוארת כ"X הופך ל-Y", כלומר משהו מאופיין כ-X (ולא Y) בבת אחת וכ-Y (ולא X) במועד מאוחר יותר. משמעות הדבר היא שהדבר הבודד המדובר אינו נשאר X או Y למשך כל הזמן הנבחן, אלא הוא X ואז Y באופן עוקב (שני אלה הם אפיונים שונים, או לא תואמים). משמעות הדבר היא מטמורפוזה או שינוי מהותי (X ל-Y), במידה שהדבר המדובר מוגדר כאן על ידי היותו X או Y.

c) *אבולוציה* , המתוארת כ"-X מתפתחים ל-Y", כלומר *קבוצת* דברים המאופיינת כ-X (ולא Y) בזמן מסוים, *מולידה קבוצה אחרת* של דברים המאופיינת כ-Y (ולא X) במועד מאוחר יותר. שימו לב היטב לרמיזה המכוונה כאן שהפרטים הנכללים תחת המחלקות X ו-Y הם כולם ישויות שונות, אם כי קיים קשר סיבתי משמעותי ביניהם. לדוגמה, באבולוציה של מין חי, הפרטים המוקדמים יותר (ה-X) אינם נוכחים עוד בשלב המאוחר יותר (בין ה-Y), אלא הם אבותיהם הביולוגיים.

ניתן לבטא את שתי צורות השינוי הראשונות במונחים זו של זו. "X הופך להיות Y (לאחר שלא היה Y)" ניתן לנסח כ-"X + notY הופך ל-Y + X"; ולהפך, "X הופך ל-Y" ניתן לנסח כ-"משהו הופך להיות notX + Y (לאחר שהוא X + notY)". דבר זה מצוין כדי להראות שההבחנה בין שינויי תכונה למהות היא יחסית, תלויה במה שמתמקדים כמצע השינוי: במקרה של שינוי, המצע הוא ספציפית התווית "X", ואילו במקרה של מוטציה, מדובר באופן מעורפל יותר ב"דבר כלשהו".

בעוד ששתי צורות השינוי הראשונות נמצאות בלוגיקה האריסטוטלית, הצורה השלישית לא גובשה במלואה (בפילוסופיה המערבית [215]) עד דרווין ואחריו. אבולוציה מבולבלת לעתים קרובות עם מוטציה, אך הן בבירור צורות לוגיות שונות מאוד, שימו לב היטב. מדובר בשני סוגים שונים מאוד של הכללה.

מוטציה מתייחסת לישות *אינדיבידואלית* , אשר מתקיימת ממצבה המוקדם (X) למצבה המאוחר יותר (Y); ברבים (כלומר, חלק או כל X הופכים ל-Y), צורה זו מתייחסת לישויות רבות אך עדיין כפרטים. אבולוציה מתייחסת באופן מובהק לקבוצות, כך שהפרטים המוזכרים בתחילת השינוי (Xs) אינם *זהים* לאלה המוזכרים כסופם (Ys). במקרה האחרון משתמע לא רק שינוי איכותי באותם פרטים, אלא באופן יסודי יותר שינוי של פרטים. עם זאת, שימו לב היטב, שתי קבוצות הפרטים קשורות באופן סיבתי בצורה כלשהי, כלומר עדיין קיימת סוג של *המשכיות* ביניהן; זו הסיבה שאנו אומרים שקבוצה אחת התפתחה לאחרת.

שלוש צורות השינוי הללו נראות כמכסות את כל השיח הרגיל שלנו בנוגע לשינוי. על פני השטח, ניתוח זה של שינוי נראה בלתי ניתן לערעור; אך כפי שנראה כעת, ניתן לבקר אותו באופן רדיקלי.

---

[214] ראו *את "היגיון העתיד"* שלי , פרק 17, ואת *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , פרק 14.

[215] נניח בצד כמה הצהרות קצרות ומעורפלות בעלות השפעה דומה בפילוסופיה היוונית העתיקה.

13. ביקורת בודהיסטית על שינוי

לניתוח הנ"ל של שינוי ומוטציה, בהשראת הלוגיקה האריסטוטלית, יש חולשה, בכך שהוא מתייחס ל"משהו", למהות מתמשכת כלשהי או מצע סטטי בתוך צורות השינוי הנבחנות. לפיכך, הגדרנו שינוי באומרנו " *משהו* מאופיין כ-X ולא Y בזמן מסוים וכ-X ו-Y בזמן מאוחר יותר" ומוטציה כ"משהו *מאופיין* כ-X (ולא Y) בזמן מסוים וכ-Y (ולא X) בזמן מאוחר יותר".

במקרה של שינוי, הדבר המדובר שומר על הכישורים X לאורך כל תהליך השינוי; ואילו במקרה של מוטציה, הקביעות היחידה המשתמעת היא איכות הקיום של הדבר. "משהו" קבוע יחסית זה בעיצומו של שינוי אולי נראה במבט ראשון מובן מאליו, אך לאחר מחשבה עליו הוא פתוח לביקורת. זהו לפחות אלמנט בניתוח שלנו שיש לדון בו ולהצדיקו במידה מסוימת, בהנחה שלא נמצא סיבה לדחותו על הסף.

שינוי מוצג כשינוי גרידא של נשוא, ומוטציה כשינוי רדיקלי יותר של הגדרה, אך בכל מקרה ההנחה היא שיש דבר אחד שאליו מיוחסים אותם נשואים והגדרות משתנים, משהו שהוא אחיד מספיק במהלך שינויים כאלה כדי שנוכל להמשיך ולכנות אותו באותה תווית (כלומר "X" בשינוי או "משהו" במוטציה).

המבקר הבודהיסטי יציע כי אין זה לגיטימי להניח קביעות בסיסית כזו מבלי לבסס אותה תחילה; וזה נראה קשה לעשות, לאור ארעיותם של כל הדברים שחווים. הוא יציע ששינוי באופן כללי מתאים יותר לפורמט של אבולוציה מאשר לאלו של שינוי או מוטציה. שכן במודל האבולוציוני, שני המונחים של הטענה אינם מתייחסים לאותם מקרים בודדים, אלא למקרים שהיו בשינוי מתמיד, וקשורים זה לזה על ידי רצף סיבתי בלבד ולא על ידי אחידות בזהות.

כמובן, שינויים ומוטציות מעורבים בפועל אפילו במהלך שינוי אבולוציוני (למשל, באבולוציה של מינים, הפרטים של מין בכל שלב נתונים בעצמם לשינויים ומוטציות), אך אירועים בסיסיים כאלה נותרים סמויים בהצגה הפורמלית של האבולוציה, משום שגם אם שינויים אינדיבידואליים כאלה היו מדומיינים כנעדרים לחלוטין, הגדרת האבולוציה תישאר ישימה בתנאי שמינים מוקדמים יותר ייצרו שינויים מאוחרים יותר.

לפיכך, ניתן לראות את המודל התיאורטי האבולוציוני כאוניברסלי, אם לא נניח (כפי שעשה אריסטו) שאנשים עצמם משתנים בשינוי ובמוטציה, אלא נניח (כפי שמציעים הבודהיסטים) שאנו ניצבים בפני רצף של הופעות אינדיבידואליות, שאנו עשויים להניח שהן קשורות זה לזה באופן סיבתי. על בסיס זה, במקום קביעות הזהות, אדם נקרא באותו שם לאורך זמן.

כלומר, הכלב שלי אתמול אינו, מבחינה מדויקת, אותו כלב כמו הכלב שלי היום או מחר, אלא כל הופעה רגעית (מלידתו ועד מותו) נגרמת על ידי הופעה מוקדמת יותר וגורמת להופעה מאוחרת יותר, ומסיבה זו אני עשוי להתייחס שוב ושוב לכל ההופעות הללו, שלכאורה קשורות זו לזו, כ"הכלב שלי". מבחינה מדויקת, אם כן, מונח כמו "הכלב שלי" תמיד מכוון בזמן הווה, אך ניתן לזהות יחד מקרים שונים של הווה לאורך זמן בתנאים לוגיים מסוימים (כלומר, המשכיות סיבתית) והמונח מוכלל לאחר מכן לכל קיומו של הכלב שלי כאילו היה מהות אחת מתמשכת.

יתר על כן, אפשר להסיק שגם מה שאומר "הכלב שלי" (כלומר אני), הוא בשינוי רציני, ואינו לגמרי זהה לאורך זמן. עם זאת, בעוד שהוא כרוך בביקורת תקפה, לנקודת מבט בודהיסטית זו יש חולשות משלה ואף פגמים.

חולשתה העיקרית של התפיסה היא הפנייה לקשר סיבתי בין הופעות עוקבות. מהי כאן סיבתיות - ועל סמך מה ניתן לבסס קשר כזה בין הופעות? כלומר, כיצד אנו טוענים לידע תיאורטי של סיבתיות כשלעצמה, וכיצד אנו טוענים לידיעה עליה במקרה מסוים? שכן סיבתיות (או לפחות, סיבתיות) לעולם אינה ידועה באמצעות מקרים בודדים, אלא באמצעות הכללות - וכדי להכליל עלינו להניח אחידות מסוימת.

לפיכך, ההכרה והמושג שלנו לגבי סיבתיות נראים כמאוחרים מבחינה לוגית להכרה ולתפיסת הזהות שלנו, ולא לפניהם (כפי שדורשת הביקורת הבודהיסטית). אין ידע מיידי ובלתי ניתן לערעור על דמיון או סיבתיות, אלא שניהם רציונליות, כלומר פורמטים או תבניות לוגיות שאנו (הסובייקט המכיר) מנסים באופן זמני על פני המראה, כדי לארגן אותם בהדרגה באופן רציונלי. רציונליות אלו הן השערות אינדוקטיביות, המשקפות את מה שנראה לנו רלוונטי ונכון בשלב נתון בהתפתחות הידע שלנו, אך שומרות על ראש פתוח להתאמות ותיקונים אפשריים אם (אם בכלל) הדברים ייראו אחרת בשלב מאוחר יותר.

יתר על כן, יש להבין כי שיח זה של המבקר הבודהיסטי הוא מושגי ומילולי. יש לשאול את השאלה: האם התזה שמציע המבקר עצמה חומקת מהביקורת המשמשת לתמיכה בה? כלומר, אם נחיל את אותה ביקורת על שיח המבקר, האם לא נגיע לאותו ספק לגביו? התשובה היא ברורה: כן.

מאחר שהשיח של המבקר הוא עצמו מילולי, הוא מרמז באופן מרומז על אחידות כלשהי בעיצומו של שינוי, אפילו תוך דחייה מפורשת של אחידות כזו כ"מילולית בלבד". להודות אפילו באחידות מילולית בלבד פירושו להודות באחידות כשלעצמה. אם לא היינו יכולים אפילו לומר על שתי מילים שהן "אחת" בצורה ובתוכן, לא היה אפשרי כלל שיח. אם אחידות מילולית אפשרית, אזי ניתן גם להניח סוגים אחרים של אחידות. מאחר שהמבקר פונה למילים, עליו להודות בהשלכות הלוגיות של פעולה כזו [216].

באשר לטענה הבודהיסטית ש"הכל משתנה ללא הרף", אסור לקבלה בתמימות, גם אם היא מוצגת על ידי תומכיה כמהות החוכמה. ברמה האמפירית, ברגע נתון בזמן שהתודעה שלנו מקיפה כ"הווה", אנו חווים תופעות משתנות וגם תופעות בלתי משתנות. האחרונות עשויות בתורן לשנות את רגע ההווה הבא או בזמן מאוחר יותר; אך ההשוואה כרוכה בזיכרון ובהנחה של חלוף הזמן, ולכן אינה חווייתית בלבד אלא שיפוטית בחלקה. אנו עשויים אכן לחוות שינויים ברגע נתון, אך חלק ניכר מהשינויים שאנו "חווים" מתרחשים לאורך זמן ולכן אינם אמפיריים בלבד.

אם נבחן את קיומם של כל הדברים הפנומנליים לאורך זמן, נוכל בהחלט להסיק שכל מה שאנו חווים נתון לשינוי בסופו של דבר. אך עלינו להודות ולזכור *שקצב השינוי* של תופעות שונות משתנה מאוד. בעוד שדבר אחד משתנה, אחר נראה סטטי. בעוד שחלק אחד ממשהו משתנה, אחר נראה סטטי. אין את האנרכיה המוחלטת המשתמעת מהביטוי "הכל משתנה". לכן, אנו עשויים להיאחז במשהו נפשית למשך זמן מה בכל זמן נתון, גם אם איננו יכולים להיאחז בהכל.[217]

"משהו זה ש"נאחז בו" יכול להיות הנושא הבסיסי של טענה על שינוי או מוטציה. לכן, טענות כאלה מוצדקות מבחינה לוגית.

---

[216] זה כמובן מה שהפילוסוף ההודי נגרג'ונה סירב להודות בו, ובחר לבקר אחרים באמצעות לוגיקה תוך שהוא טוען לדעותיו לפטור מועדף מהלוגיקה. לוגיקה *סלקטיבית כזו* אינה יכולה להיקרא כראוי לוגיקה.

[217] לדוגמה, אני יודע שהמחשב שלי יגמור בעשן יום אחד, אבל בינתיים הוא כאן ואני בהחלט יכול להשתמש בו ולסמוך עליו. אני מצפה שהחיים שלי יהיו ארוכים יותר מקיומו של המחשב שלי, כי אנשים בדרך כלל מחזיקים מעמד יותר זמן ממכונות.

14. שכבות ידע שונות

העובדה היא שכולנו חווים את המראה כדומה ו/או שונה במובנים שונים. זוהי נתון בסיסי של החוויה הרגילה שלנו, שעלינו להודות בו, גם אם נודה שאין לראותו כנכון בהכרח בכל המקרים. וההסתייגות האחרונה אינה סוג של ידע טרנסצנדנטלי, אלא בעצמה רק תוצר של חוויה משותפת - כלומר, שלפעמים, מה שנראה לנו כדומה במבט ראשון, נראה לנו מאוחר יותר (לאחר סקירה או הרהור) כשונה, או להיפך.

הבסיס לסידור הרציונלי שלנו של החוויה הוא החוויה. אנו מבינים שהיא כרוכה בסידור רציונלי רק בשלב מאוחר בהרבה, לאחר הרהור פילוסופי רב; אך בתחילה, אנו פשוט עושים זאת באופן אינסטינקטיבי ומאמינים בכך. סיווג רציונליות ראשונית כזו כנאיבית אפשרי רק *באמצעות* אותה יכולת ממש; אין יכולת אחרת, גבוהה יותר, שבאמצעותה נוכל לעשות זאת. העדינות של ההבחנה בין חוויה טהורה לחוויה מסודרת באופן רציונלי היא *בעצמה תוצר של* סידור רציונלי כזה ואינה יכולה לשמש כדי להצדיק אותו או לבקר אותו.

ברגע שמבינים את הסדר הטבעי הזה של הדברים, נוכל להתחיל להבין את ההתפתחות והתיקוף של הידע האנושי. כדי להימנע מאימוץ תיאוריות הגיוניות באופן שטחי אך לא הגיוניות באופן עמוק, עלינו לוודא שאנו בוחנים כל טיעון או הסבר מוצע על עצמו. באמצעות חשיבה רפלקסיבית כזו, אנו חוסכים לעצמנו הרבה זמן וטרחה. זה מוביל להבנה שידע אנושי הוא במהותו אינדוקטיבי, ולא דדוקטיבי. לוגיקה דדוקטיבית אכן יכולה לעזור לנו לחסל מבנים אבסורדיים ולא הולמים, אך תיאוריה חיובית תלויה בעיקר באינדוקציה הדרגתית, תוך שימוש בניסיון כדי ליצור ולפתח רעיונות באמצעות ניסוי וטעייה.

ה"משהו" העומד בבסיס השינוי (בתפיסת האריסטוטלית) מוצדק לכאורה על ידי הניסיון, בכך שכאשר אנו תופסים את העולם סביבנו או בתוכנו, בכל רגע נתון, היבטים מסוימים של שדה החוויה כולו (כולל כל איברי החישה) נראים כבעלי שינוי רציני ואחרים נראים סטטיים. אין סיבה שנודה בשינוי כמציאותי, תוך כדי התכחשות לראיות של חושינו בנוגע להיבטים הבלתי משתנים. נצטרך לספק סיבה משכנעת מאוד כדי לאפשר הבדל כזה בהערכה. בהיעדר הצדקה, הבדל כזה ביחס יהיה דעה קדומה שרירותית. לכן הגיוני להודות בשתי התפיסות כנתונים אמפיריים שווים *מהתחלה* .

אף על פי כן, *בשלב מאוחר בהרבה בסידור* הידע, בדרך של תיאוריה הכפופה לחוקי הלוגיקה האינדוקטיבית, אנו עשויים לטעון מציאות אולטימטיבית שהיא כשלעצמה סטטית, אך יוצרת הופעות משתנות - או, להיפך, לטעון שרק שינוי אינו קיים באמת. עם זאת, מכיוון שהטענה האחרונה סותרת את עצמה (בהיותה עצמה לכאורה משהו סטטי במידה מסוימת), יהיה חכם יותר לשאוף לטענה הראשונה. אף על פי כן, יש עדיין לשקול ברצינות את השנייה, שכן יש לה יתרונות רבים כתיאור של עולם החוויה שלנו.

גם שינוי וגם דממה ניכרים באופן מיידי בחווייתנו. הם נתונים קונקרטיים ותפיסתיים בשדות הפיזיים והנפשיים של החוויה. זוהי אמת פנומנולוגית, יהיו אשר יהיו תיאוריות מושגיות שנבנה בשלב מאוחר יותר בנוגע אליהן. כשאני מסתכל, מקשיב, או חש פיזית או מקרין נפשית - לפעמים אני רואה, שומע וכו' דברים סטטיים, לפעמים רואה, שומע וכו' אירועים בתנועה, לפעמים קצת משני סוגי התופעות, ולעולם לא אף אחד מהם (למעט בחוויה אינטואיטיבית, שאינה פנומנלית).

שינוי אינו רק מבנה מושגי מתוך חוויה - הוא עצמו נחווה. באופן דומה, דממה אינה רק מבנה מושגי מתוך חוויה - הוא עצמו נחווה. לכן, למרות שדממה ושינוי הם הפכים, אסור לנו להגדיר אף אחד מהם על ידי שלילת השני. שניהם תפיסות עצמאיות מלכתחילה. בכל רגע, אני עשוי לתפוס דברים סטטיים מסוימים, חלקם דברים משתנים, וחלקם חלקם זה וחלקם זה. המושגים שיש לנו של שינוי ודממה הם נגזרות מאוחרות יותר של תפיסות אלה. רק ברמה המושגית שינוי ודממה מתואמים כהיפוכו של זה.

יש להבין את הניואנסים בין תפיסה למושג כדי להימנע מניתוחים מטעים של הסטטי או המשתנה, אשר מצמצמים בכל דרך שהיא את האחד למשנהו או להיפך. ניתוחים כאלה הם תיאוריות - יש להבדיל ביניהן מהעובדות החווייתיות של שקט ושינוי. תיאוריות כאלה אינן נחוצות כדי להוכיח את קיומם של שקט או שינוי - קיומם כבר נקבע על ידי תצפית ישירה בכל רגע. עצם הופעתם של שקט ושינוי מספיקה כדי להצדיק את מושגי השקט והשינוי, בהתאמה.

די בכך שדממה *נראית גלויה* כדי להודות באופן קטגורי בקיומה; ודי בכך ששינוי *נראה גלוי* כדי להודות באופן קטגורי בקיומו. הצדקתם היא טרום-מושגית, פנומנולוגית וקדומה לכל השערה אפיסטמולוגית או אונטולוגית. זה נכון, גם אם בשלב ידע מפותח יותר, אנו משערים שתופעות סטטיות לכאורה עומדות בבסיס שינוי ולכן הן אשליות במהותן, או לחלופין שתופעות משתנות לכאורה עומדות בבסיס דממה ולכן הן אשליות במהותן.

עלינו להודות בעמדה זו; אחרת, לא היינו מסוגלים להסביר מדוע או כיצד דברים *נראים בכלל* סטטיים או משתנים.

לכן, למרות שהשולחן שאני מסתכל עליו ברגע זה הוא תופעה לכאורה סטטית למדי, המדע אומר לי שמתחת לפני השטח, ברמות מיקרוסקופיות הולכות וגדלות, שולחן זה מורכב למעשה ממולקולות, המורכבות מאטומים רוטטים, שניתנים לעצמם לצמצום לחלקיקים תת-אטומיים בתנועה, וכו'. גם כשאני מקבל את התיאוריה המדעית כנכונה, אני עדיין חייב להודות שברמת התפיסות שלי, השולחן אכן נראה סטטי. הידע הקונספטואלי שהמדע נותן לי על השולחן *אינו מבטל* (אלא רק משלים) את הידע התפיסתי שלי עליו.

באופן דומה, אף על פי שאני יכול להמשיך ולטעון כי באופן עמוק אף יותר, השינויים שהמדע משער הם בעצמם רק חלק מהתנועות של מארג הוויה יחיד ואוניברסלי - פילוסופיה מוניסטית אולטימטיבית כזו אינה צריכה להתפרש כמבטלת את העובדה הנצפית של תופעות משתנות ברמה התפיסתית או את העובדה הנתפסת של שינוי בתיאורים מדעיים של מה שקורה מתחת לפני השטח של תופעות סטטיות או משתנות. מוניזם הוא פילוסופיה, מבנה תיאורטי, שמטרתו להסביר [218], לא למחוק, את עובדות השינוי.

יתר על כן, אם באמצעות מדיטציה נגיע בסופו של דבר לחוויה ישירה של האחדות והמנוחה המהותיות של כל הדברים, חוויה מיסטית כזו לא תוכל להיחשב כביטול חוויות ברמה נמוכה יותר של שינוי ושקט, או תיאוריות על חוויות כאלה.

שימו לב גם שכל ההערות לעיל ניתנות להחזרה בנוגע לאחידות ולגיוון, שלום וסכסוך, נצחיות וזמניות, וכל הדואליות הבסיסית הללו. בשום רמה של קיום או ידע אין לראות את הרמות שמעליהן, מתחתיהן או הסמוכות ככאלה שהושמדו; כולן מתקיימות יחד. כל זה אולי נראה פרדוקסלי במקצת, אך זוהי הדרך היחידה ליישב הבדלים.

---

[218] לדוגמה, מוניזם עשוי להסביר את ההבדלים בין חומר, נפש ונשמה על ידי הנחת דרגות או צורות שונות של תנועה. ראיית המרקם האולטימטיבי של הקיום כדומה לים - חומר עשוי להיות מיוצג על ידי גלים וזרמים גדולים, נפש אולי על ידי תנודות קטנות, ונשמה, למשל, על ידי סיבובים. באמצעות אנלוגיה כזו, אנו יכולים לדמיין באופן כללי כיצד שלושת ה"חומרים" הללו עשויים להיות שונים למדי אך זהים במהותם. (דוגמה זו אינה נועדה לשלול את האפשרות של מודלים אחרים, טובים יותר.)

15. ארעיות

האדם כנשימה, כצל חולף ימיו (תהילים קמ"ד).

ארעיות הקיום[219]הארצי מודגשת בצדק על ידי הבודהיזם; אך היא מנוסחת באופן שגוי כאשר היא נאמרת כ"הכל הוא חולף" (או ביטוי דומה כלשהו), משום ש"הכל" כולל באופן פורמלי את האמירה עצמה, ומרמזת שגם היא חולפת, בעוד שהאמירה נועדה להיות חוק שאינו נתון לשינוי - כך שיש סתירה עצמית. ניתן להימנע מהסתירה אם רק נציין את האמירה באומרנו: "הכל *בעולם הזה* הוא חולף", ומרמז שמעבר לתחום התופעות החומריות והמנטליות ישנה איזושהי יציבות.

בודהיסטים מודים בקיומה של קביעות בסיסית או טרנסצנדנטלית כאשר הם מדברים על "הבסיס המקורי של ההוויה" או על כך שיש לנו "טבע בודהי" - אך הם בו זמנית מחויבים מבחינה דוקטרינלית לרעיון של ארעיות אוניברסלית. האחרונה היא דוגמה שרבים מסרבים לזוז ממנה, אם כי כאשר נדחקים אל הקיר, יש שיודו שיש "שתי אמיתות" - אמת הארעיות בעולם הזה ואמת הקביעות בעולם שמעבר.

כלומר, בעוד שעולם החומר והתודעה (הידוע באמצעות תפיסה חושית ומנטלית) הוא אכן ארעי, עולם הרוח (הידוע באמצעות תודעה אינטואיטיבית) אינו משתנה.

קחו לדוגמה מכונית. אם נשרט את צבעה או נשנה את אחד מגלגליה, האם מדובר במכונית אחרת או באותה מכונית? באופן קונבנציונלי היינו ממשיכים להתייחס אליה כאל "אותה מכונית", אך מוסיפים שצבעה נשרט או שהגלגל שלה התחלף. אבל אם זה נכון, אז אם נשנה את כל חלקיה שוב ושוב, היינו מכנים מכונית שונה לחלוטין "אותה מכונית", למרות שאף חלק שלה לא נותר קיים בסוף התהליך!

ניתוח מסוג זה מראה שיש אבסורד מסוים בחומר השמות שלנו – או באופן דומה, באובייקטים המנטליים – כאילו הם קבועים – למרות שהם אף פעם לא כאלה. נשאלת השאלה: היכן עלינו למתוח את הגבול? כמה שינויים תואמים את קריאת המכונית כ"אותו" אדם, וכמה מאלצים אותנו לקרוא לה אדם "שונה"? כל תשובה שנציע תהיה כמובן שרירותית למדי!

תובנה זו הייתה מרכזית בתורתו של הבודהה לפיה עצמים פנומנליים הם רק מורכבים ללא מהות מתמשכת. אין "רוח רפאים" של מכונית העומדת מאחורי מכונית בודדת לכאורה, שנשארת על פיה בעוד שרכיבי המכונית משתנים (כפי שהם עושים באופן בלתי נמנע ותמידי). הדבר נכון גם לגבי כל חלק של המכונית: לדוגמה, גלגל הוא עצמו מורכב גרידא מחתיכות מתכת וגומי. אין תופעה קונקרטית שאנו יכולים להצביע עליה ולקרוא לה "המכונית" או "הגלגל". ניתן לומר את אותו הדבר על עצמים מנטליים, כלומר זיכרונות, דמיונות, ציפיות וחלומות.

מכאן נובע כי מתן שמות לאובייקטים חומריים ומנטליים הוא פעולה קונבנציונלית, שאינה יכולה לעמוד בבחינה ביקורתית. האובייקט האינדיבידואלי הוא *לכאורה* "אותו" רגע אחר רגע, משום שאנו תופסים *דמיון* בין התפיסות שלנו בזמנים עוקבים. אך דמיון כזה הוא אמת מופשטת, המתאפשרת הודות ליכולתנו להשוות תפיסות ולמצוא מידות משותפות ביניהן. זו אינה אמת קונקרטית - אין אחדות פנומנלית בסיסית. לפיכך, ובמובן זה, הופעת הדמיון היא אשליה ולא מציאות.

עם זאת, שימו לב שטיעון זה אינו משכנע לחלוטין. ראשית, משום שהוא כרוך באקסטרפולציה ממגבלה אפיסטמולוגית (חוסר היכולת שלנו לתפוס מהות) להנחה אונטולוגית (שאין מהות). הנחה זו מוצגת כניכוי, בעוד שמדובר בהשערה

---

[219] *אניטה* בסנסקריט.

בלבד - ולוגיקה אינדוקטיבית עדיין מאפשרת לנו להציע את התזה הנגדית שיש אחדות כלשהי, בתנאי שנביא ראיות וטיעונים תומכים יותר.

שנית, ניתן לציין שבמעבר מהרכב אחד של האובייקט לאחר (למשל, מכונית עם גלגל ישן, ואז עם גלגל חדש), ישנה המשכיות מסוימת בדרך של *חפיפה* (כלומר, חלק מחלקי המכונית נראים ללא שינוי). לא נוכל לשנות *את כל* חלקי המכונית *בבת אחת* ולקרוא למבנה החדש "אותה" מכונית (כלומר, אותה מכונית אינדיבידואלית, גם אם סוג המכונית זהה); המרכיבים הקודמים יצטרכו להיעלם באופן מיידי ו"להיות מוחלפים" על ידי קבוצה חדשה של מרכיבים - וגם אז (אם נוכל להוכיח שזה אכן קרה) נהסס לכנות את שתי הגלגולים "אותו" אינדיבידואל.

זה נכון לפחות לגבי חומר; כלומר, בחווייתנו את החומר איננו נתקלים בדברים מורכבים שצצים או יוצאים מהקיום באופן מיידי, או משתנים למשהו שונה לחלוטין. התנהגות פרועה מסוג זה, לעומת זאת, נחווית בחלומות או בהקיץ - והסיבה לכך היא שבתחום המנטלי אנו חופשיים לכוון *שכל* דבר יהיה "זהה" לכל דבר אחר. אף על פי כן, למרות שתרחישים מנטליים הם שרירותיים, אין זה נובע שמה שאנו מתכוונים אליו הוא באמת שווה.

השאלה הבאה שיש לשאול תהיה: האם ישנן או לא קיימות ***תופעות ראשוניות בלתי ניתנות לצמצום*** , כלומר תופעות (בין אם חומריות או נפשיות) שאינן מורכבות בעצמן מתופעות אחרות? כמה פילוסופים בודהיסטים (מאסכולת האבהידהרמה) התעקשו כי חייבות להיות אבני בניין ראשוניות (שנאמרות בסנסקריט כ"סוואבהה" , "ישות עצמית" או "טבע עצמי" [220]) שמהן בנויים כל הדברים האחרים בעולם; בעוד שאחרים (בעיקר מאסכולת המהאיאנה) בחרו ברעיון שאין סוף לחלוקת החומר והתודעה למרכיבים פשוטים יותר.

ניתן להשוות את הדעה הראשונה לאטומיזם [221]של העת העתיקה והמדע המודרני המוקדם, ואת השנייה לגישות עדכניות יותר במדע המודרני, אשר ממשיכות להעמיק בחומר ואינן מוצאות לו סוף.

ברצוני לציין שבניגוד לטענות הנפוצות של מתנגדיה, מה שנקרא לוגיקה אריסטוטלית אינה תלויה באמונה ב"מהויות" לצורך תוקפה. המונח הוא, ראשית, דו משמעי: האם הוא מתייחס לפרטים קונקרטיים (כלומר, תופעות ראשוניות בלתי ניתנות לצמצום), או להפשטות (כלומר, קומסורביליות נתפסת)? אם במהויות אנו מתכוונים להפשטות, ברור שהלוגיקה תהיה מיותרת ובלתי אפשרית בלעדיהן. אבל אם אנו מתכוונים למרכיבים ראשוניים קונקרטיים, חוקי המחשבה חלים באותה מידה בין אם הם מאושרים ובין אם מוכחשים. הם אינם פוגעים בתוצאה של חלוקה אינסופית, אך הם כן מבהירים כמה קווי מחשבה שעלולים להיות אבסורדיים.

ראשית, תפיסת החלוקה האינסופית נראית ניהיליסטית אם לוקחים אותה לקיצוניות, ואכן היו שלקחו אותה עד כדי כך, כשהם מסיקים ששום דבר פשוטו כמשמעו (או "ריקנות") הוא שורש כל הקיום. אבל מסקנה כזו אינה רק פרדוקסלית - היא אינה מוצדקת מהנחות היסוד. שכן גם אם נמשיך למצוא לנצח מרכיבים קטנים או פשוטים יותר, אין זה נובע שהמרכיבים אי פעם הופכים ללא קיימים. זוהי טענה כושלת, כמו ההנחה שחלוקה אינסופית של המרחב מרמזת בסופו של דבר על חלוקות משנה ללא הרחבה, או שאינסוף אפסים יכול להסתכם בכל דבר גדול מאפס.

כמו כן, אלו הטוענים שאפשר להמשיך לחלק דברים לחלקים, כלומר כל תופעה ניתנת לצמצום לתופעות עדינות עוד יותר עד אינסוף, אינם מבינים שטענת ה"אפשר" הזו היא פנטזיה והכללה. שכן, למעשה, הם מבצעים את החלוקה לחלוקה *באופן מנטלי* , ולא פיזי; והם עושים זאת *מספר קטן של פעמים* , ולא אינסופי (מה שבוודאי ייקח לנצח). ריקנות במובן זה אינה חוויה, אלא במקרה הטוב אמת רציונלית; והיא אפילו לא ודאות דדוקטיבית, אלא הכללה גרידא. לפיכך, ריקנות היא במקרה הטוב אמת אינדוקטיבית.

---

[220] אני מוצא את זה מרתיע את האופן שבו אנשים רבים חוזרים באדיקות על הביטוי "טבע עצמי" כאילו יש לו משמעות ברורה ומבוססת. זה רחוק מלהיות חד משמעי, ולכן אפילו לא ניתן להשתמש בו כמדד לוגי כפי שחלק מהבודהיסטים משתמשים בו.

[221] "אטום" פירושו המילולי הוא "לא ניתן לחתוך עוד יותר"; המילה משמשת כאן במובן הכללי, לא במובן החומרי הספציפי אליו התכוונו דמוקריטוס או דלטון. רעיון האטומיזם הוא שישנם מרכיבים בלתי ניתנים לצמצום של חומר (ובסופו של דבר, נוכל להוסיף, של תודעה), אשר ניתן לייחס את תנועותיהם ושילוביהם כדי להסביר את כל הישויות והמצבים של העולם החומרי (ובמקביל, של העולם המנטלי). אם לאטומים הייתה התחלה, כולם נוצרו יחד; ואם אי פעם יהיה להם סוף, כולם ילכו יחד; כך שמרגע קיומו של העולם וכל עוד הוא קיים, הם למעשה לא נולדים, לא מותנים ובלתי ניתנים להריסה. הנחה זו תומכת בהשערה שאטומים, למרות שייתכן שהם מסוגים שונים, אינם משתנים מבחינה איכותית, או גדלים או יורדים מבחינה כמותית, אלא רק נעים ממקום למקום.

כדי לטעון שריקנות היא עובדה ודאית, צריך להיות *יודע -כל פשוטו כמשמעו ובאופן מוכח* , להכיר את כל הפיזיקה, הכימיה, הביולוגיה, הפסיכולוגיה וכל השאר לפני כל ניסיון אמפירי. אי אפשר לחלק משהו לחלקים אם לא יודעים לאיזה חלוקה לחלק אותו; לדוגמה, כדי לומר שאור לבן הוא תערובת של צבעים שונים של אור, צריך להתנסות עם פריזמה.

חוויה חד פעמית , משום שהיא מוגדרת על ידי שלילה כהיעדר "מהות" (או "טבע עצמי"). שלילה היא פעולה בסיסית של התבונה; היא אינה משהו שנחווה אי פעם באופן ישיר, לא תופעה חיובית. לכן, כדי לטעון שמה שחווה הבודהה הוא דווקא ריקנות, יהיה צורך לטעון לאופי חיובי של ריקנות; אחרת, יש להודות שכושר הרציונלי שלו היה מעורב.

כשל נוסף הכרוך בתפיסה זו הוא הרעיון ש"יחסים" הם איכשהו אמיתיים יותר מהדברים (או הלא-דברים) שהם נחשבים כקשורים אליהם. נטען ששום דבר לא קיים בפני עצמו, אלא שהכל קיים בתלות בדברים אחרים או בכל דבר אחר (תיאוריית התלות ההדדית או ההדדית) - אך נראה כי יחסי התלות הסיבתית המוזכרים כאן משתמעים כבעלי קיום עצמאי! באופן שטחי, עקב השימוש במילים "מוצקות", נראה כי התלות של כל הדברים זה בזה מספקת תמיכה לריקנותם לכאורה - אך אם אותו ניתוח מיושם גם על הנחות יחסיות אלה, הכל נשאר תלוי ללא תמיכה.

אלו המאמצים השקפה זו אינם מבינים שהם משתמשים במילה "דברים" באופן שאינו כולל "תלות" - כלומר, באופן שאינו רחב היקף כפי שנדמה. אם נבחן את השקפתם מקרוב, נבין שב"דברים" הם מתכוונים לאובייקטים הקונקרטיים של החוויה, כלומר תופעות, בעוד שב"יחסים" בין דברים הם מתכוונים להפשטות שהוצגו על ידי תפיסה. לכן, בסופו של דבר, התזה שלהם היא שמושגים הם "ממשיים" יותר מתפיסות! זהו ההפך הגמור מלוגיקה אינדוקטיבית, שעבורה נתונים פנומנליים קודמים ומצדיקים כל סידור וארגון רציונליים.

נקודת מבט אמינה יותר, אשר מיישבת את שתי התזות האמורות, היא להניח סוג של מוניזם - כלומר שכל הדברים הם ביטויים של אותו דבר אחד. איננו צריכים להתייחס למטריצה האולטימטיבית הזו כאל מהותית פשוטו כמשמעו, כפי שעשו האלכימאים של פעם כאשר דיברו על פרימה *מאטריה* . ברמה החומרית, הרעיון של "אתר" (נוזל קוסמי כלשהו) הוכח כבלתי נסבל בשל קביעות מהירות האור; והרעיון של "שדות" שהחליפו אותו עדיין מופשט למדי וזקוק להבהרה אונטולוגית.

באשר לחומר הנפש, ניתן להניח שהוא סוג של חומר דליל, או להיפך, אך סוגיה זו עדיין טעונה פתרון. בעיה אחת בהצעת משוואה מסוג זה היא שאנו מאמינים בדרך כלל ש"נפש" (כלומר, מהותם של אובייקטים מנטליים, כמו זיכרונות, חלומות, דמיונות וציפיות) תלויה יותר בתודעה ובסובייקט שלה מאשר "חומר".[222]

בכל מקרה, יש להניח סוג של אחדות מוחלטת של כל התופעות. במודל מוניסטי זה (בניגוד להשערות הפלורליסטיות והניהיליסטיות), הגיוון והשונות לכאורה של הפנומנלי הם אך "ביטוי" של האחד האולטימטיבי [223]. הפנומנלי הוא פני השטח של ההוויה, בעוד שהאחד הוא עומקה. יהיה אשר יהיה אופן הקיום של אותו אחד (בין אם הוא נתפס כרוחני או אנרגטי), הוא נשאר קבוע גם כשהוא מייצר תופעות מגוונות.

אם "הכל הוא אכן אחד", אז "כל השמות מפלגים באופן שקרי" ו"כל התופעות תלויות זו בזו" (או לפחות כולן תלויות באותו מקור משותף). לפיכך, מוניזם צריך להיות מקובל על הפילוסופים הבודהיסטים בעלי הדעות שתוארו לעיל. הוא מקובל גם על מבקריהם - שכן ניתן לומר שברמת האחד, שמות מפלגים באופן שקרי ותופעות תלויות זה בזה או יחד; אך ברמה הפלורליסטית של תופעות משותפות, שמות הם בעלי ערך ותלות קיצונית מטעה.[224]

---

[222] אובייקטים חומריים נראים בלתי תלויים יותר בצופים בהם מאשר אובייקטים מנטליים, שכן שני אנשים או יותר עשויים לראות את אותו אובייקט חומרי (הוא נמצא ברשות הציבור) וכאשר אחד מפסיק לצפות בו, האחר/ים ממשיכים לראות אותו; בעוד שאובייקט מנטלי נראה על ידי אדם אחד בלבד (הוא נמצא ברשות הפרטית) ואינו קיים אם לא נראה על ידי אותו אדם. בעוד שאובייקט חומרי אינו לכאורה תוצר של אף צופה או מערכת עצבים, אובייקט מנטלי נחשב כמיוצר באופן רצוני על ידי הצופה שלו או לפחות מיוצר על ידי המוח הקשור לאותו צופה. עם זאת, שימו לב שבמקרה של הנפש, לא מדויק לומר שהתודעה משפיעה על תוכנה - אלא, התוכן המנטלי נוצר רגע לפני שהוא נצפה (אם כי ייצור כזה עשוי לחייב פעולות מוקדמות יותר של תודעה מכוונה). לכן ה"סובייקטיביות" המעורבת אינה קיצונית - יש אובייקט מנטלי נפרד במידה מסוימת מהסובייקט ומהמודעות שלו/שלה אליו.

[223] ייתכן שהבודהיסטים מתכוונים למוניזם כזה בתפיסת הדהרקאיה , אם כי אם ילחצו עליהם, סביר להניח שהם יתעקשו להשוות את הבסיס המקורי הזה של קיום *לסוניאטה* (ריקנות).

[224] זוהי פחות או יותר הדוקטרינה הבודהיסטית של שתי האמיתות, בכל מקרה.

יאמר כבדרך אגב, הביטוי הרוחני של אמונה במוניזם הוא שוויון נפש.

16. הכחשת הנשמה הבודהיסטית

את אותו ניתוח כמו לעיל ניתן ליישם על בני אדם, אך רק במידה מסוימת. אם אנו מזדהים עם החוויות הגופניות והנפשיות שלנו, אנו מגיעים למסקנה שאנו גם הם מורכבים ריקים ממהות! רוב הבודהיסטים עוצרים שם ומכריזים שלפיכך אין לנו עצמי. אך כאן הם עושים טעות, שכן זה לא נכון להגביל את החוויה שלנו את בני האדם לביטויים החומריים והנפשיים שלהם [225]; אנו מודעים, ככל הנראה, ליותר מזה. יש לקחת בחשבון גם את החוויות הרוחניות שלנו - ובמקרה כזה עלינו להודות שאנו יכולים להפוך (באמצעות אופן חוויה שאנו יכולים לכנות תפיסה או אינטואיציה) מודעים ל"עצמי" שלנו (או לרוח או לנשמה).

למעשה, בודהיסטים מסכימים עם נקודת מבט זו כאשר הם מודים שאנחנו בפוטנציה או בסופו של דבר כולם בודהות [226]- זוהי למעשה הודאה בנשמה, אם כי רובם יסרבו באופן דוגמטי להסיקה זו. יש הטוענים במפורש שאין נשמה; אך אחרים מעדיפים להיות יותר מסתוריים ואומרים: "יש ואין; ואין וגם אין" [227]. אך מבחינה הגיונית, יש להתייחס לשתי העמדות הללו (או יותר) כשוות ערך, שכן כוונתן היא פשוט שטעון שהנשמה קיימת שגוי.

אבל בואו נתעקש - הגוף והנפש שלנו הם מורכבים וחולפים, כמו מכוניות או חלומות, אבל אנחנו שונים בכך שיש לנו עצמי יחסית קבוע. (אני אומר "קבוע יחסית" כדי להדגיש שהנשמה האינדיבידואלית לא צריכה להיחשב נצחית לחלוטין, למרות שהמקור המשותף של כל מהות רוחנית - שרבים מאיתנו מזדהים עם אלוהים [228]- הוא בהכרח נצחי לחלוטין.)

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

לכן, למרות שאנו עשויים להודות שהגוף והנפש נטולי מהות, עדיין נוכל לטעון שיש נשמה. הנשמה אינה אמורה להיות המהות של תופעות הגוף והנפש, אלא ישות לא-פנומנלית נפרדת השוכנת בתוך [229]תופעות אלה, מצטלבת או מאכלסת אותן בצורה כלשהי. הגוף והנפש מהווים בסך הכל מגרש המשחקים היומיומי של הנשמה, כלומר תחום מסוים של העולם שבו לנשמה האינדיבידואלית [230]יש כוחות תודעה ורצון מיוחדים.

השקפה זו מסכימה עם תומכי הריקות, לפחות בתובנה שאין לבלבל בין העצמי לבין גוף ונפש. כמו כן, העובדה שהנשמה אינה פנומנלית, כלומר אינה ישות חומרית ואינה ישות מנטלית, אינה שוללת באופן הגיוני את האפשרות שגם היא תהיה "ריקה" ממהות, כמובן. אך בעוד שהם ממשיכים וטוענים שהעצמי אינו קיים, אנו מתעקשים שגם אם (או למרות) שהנשמה האינדיבידואלית ריקה, היא בבירור קיימת - כשם שגוף ונפש קיימים בבירור, מה שלא נאמר עליהם.[231]

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

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

---

[229] אנו נוטים לראות את הנשמה כדבר קטן, משהו איפשהו בגוף או במקרה הטוב מקביל אליו. אבל עלינו לפחות להעלות על הדעת את האפשרות של רעיון הפוך - כלומר שהנשמה עצומה בהשוואה לגוף, כלומר שהגוף הוא סימן קטן בתוך הנשמה או תוספת משנית לה. השקפתנו על גודלם היחסי היא, למעשה, פונקציה של החשיבות היחסית שאנו מייחסים להם, כלומר באיזו תדירות אנו ממקדים את עניינו באחד או באחר.

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

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

כל זה לא נועד להכחיש את החשיבות המכרעת של *התעלמות עצמית* במדיטציה, ובאופן רחב יותר, במהלך ההתפתחות הרוחנית. אני בהחלט מסכים עם ההוראה הבודהיסטית לפיה העצמי בשלב מסוים הופך למכשול להארה ויש לשכוח אותו למעשה כדי להרהר בדברים כפי שהם.[232]

אבל לדעתי, אין צורך לפרש את תזת אי-העצמי כפשוטו. אני חושב שבודהיסטים ניסחו אותה כאופאיה , אמצעי מיומן[233], שנועד להקל על שכחת העצמי. קל יותר לשכוח את מה שמאמינים שאינו קיים, מאשר לשכוח את מה שמאמינים שקיים. ככל שאני רואה (בשלב ההתפתחות הנוכחי שלי), למרות שלחוסר אמונה בעצמי יש כמה יתרונות מעשיים, אין הצדקה תיאורטית מספקת לדוקטרינה כזו.

אנו אומרים בשפת העם שהמוח שלנו "ריק" כאשר מרחב התודעה שלנו לזמן מה ללא רגשות או מחשבות, כפי שקורה לעיתים באופן טבעי למדי. במצב תודעה זה, אנו בדרך כלל פחות מוסחים, ויכולים להתבונן בכל מה שמוצג בפנינו מבלי להתערב בהצגה. לפעמים, ריקנות רגילה זו נחווית דווקא כמעין ניתוק רגעי או אפילו ניכור מהעולם סביבנו, כמו כאשר עינינו הופכות לא ממוקדות ופשוט בוהות החוצה מבלי לראות דבר.

המשמעות הבודהיסטית של המילה ריקנות היא כמובן מורכבת הרבה יותר מכך, אם כי לא לגמרי לא קשורה. כאשר היא מיושמת באופן אובייקטיבי, לדברים שמעבר לתודעה או בתודה, היא משמעה שהם נתפסים ללא שימוש בקטגוריות או השערות מונחיות על גבי זה. באופן סובייקטיבי, המשמעות של המונח היא שהעצמי הוא אשליה של תודעה, כלומר שהתפיסה שלנו של נשמה מכירה היא גם כן רעיון מונח על גבי זה בלבד.

אבל האם יש לקבל את הטענה הבודהיסטית הזו כאמינה, או שהם מצליחים להוכיח אותה בצורה כלשהי באופן בלתי מעורער? עצם העובדה שדוקטרינה זו הוכרזה פעם, ונטענת שוב על ידי רשויות רבות לאורך מאות שנים, אינה הופכת אותה כשלעצמה לאמת ודאית. יש לאפשר לנו לפקפק בה, לשאול שאלות לגביה, ולהעלות התנגדויות לה - מבלי שייאשמו אותנו ככופרים או אידיוטים.

---

[232] היהדות מסכימה עם עמדה אפיסטמולוגית ואתית זו, כפי שמעידה למשל אמירה זו של הבעל שם טוב: "לפני שתוכל למצוא את אלוהים, עליך לאבד את עצמך". (מתוך *אוצר של ציטוטים יהודיים*) .

[233] בסופו של דבר, הבודהיזם אינו מתעניין בפילוסופיה תיאורית; מה שמעניין אותו הוא לשחרר אותנו מבחינה רוחנית. אם רעיון יעיל כאמצעי להשגת מטרה זו, הוא נלמד.

17. מעמדן של תפיסות חושיות

ברצוני לחקור כאן היבטים נוספים של המחלוקת בין מטריאליזם למנטליזם [234]. שימו לב ששתי הדעות נלקחות כאן כהכרה בתופעות נפשיות: התפיסה המנטליסטית (או התפיסה של התודעה בלבד) מקבלת תופעות נפשיות תוך אי הכללתן של תופעות חומריות, בעוד שהתפיסה המטריאליסטית (כפי שהיא מובנת כאן [235]) מקבלת תופעות חומריות מבלי להוציא תופעות נפשיות מהעולם (אם כי היא מגבילה את הופעתן ב"מוחות" כמו שלנו).

האם תפיסה חושית אובייקטיבית (ולכן תקפה) או סובייקטיבית (ולכן לא חוקית)? כלומר, האם העולם שאנו תופסים לכאורה דרך איברי החישה שלנו הוא חומרי, או שמא הוא מנטלי כמו התופעות שאנו מקרינים בדמיוננו? רוב האנשים, כולל רוב המדענים והפילוסופים, מקבלים את הדברים כפי שהם נראים בהתחלה, ובוחרים בתזה המטריאליסטית. אבל כמה פילוסופים, כמו ג'ורג' ברקלי במערב או אסכולת יוגאקרה במזרח, יטענו שמסקנה "השכל הישר" הזו היא חפוזה, ומעדיפים את האלטרנטיבה המנטליסטית.

האחרונים מצביעים על כך שכל הרעיון של איברי חישה פגום, משום שאם נניח שיש ישות מכירה הסגורה בגוף פיזי עם איברי חישה, שדרכם מתקבל מידע על גופים פיזיים אחרים שמעבר לו, המידע שמוכר בפועל על ידי הסובייקט-ישות אינו האובייקטים *הפיזיים* שכביכול נמצאים במגע עם קולטני החישה, אלא *המידע המנטלי*. *תוצרים* של אובייקטים כביכול כאלה בקצה השני של תהליך התחושה, כלומר בדיוק מול זה שמודע.

אם כן, אם מה שאנו תופסים בפועל אינו עצמים פיזיים אלא תוצרים מנטליים משוערים שלהם - מכאן נובע שכל מושאי התפיסה בפועל שלנו הם כולם מנטליים ואף אחד מהם אינו חומרי. כלומר, אפילו גופנו לכאורה (כולל איברי החישה שהוא לכאורה מכיל) הוא למעשה תופעה מנטלית בלבד; וגם אין סיבה להניח שהעולם החומרי לכאורה מעבר להם אינו מנטלי.

כלומר, לסיכום קו טיעון זה, יש לזנוח את ההבחנה בין נפשי לחומרי כרעיון טיפשי, ורק אובייקטים נפשיים צריכים להתקבל כממשיים. תופעות המסווגות בדרך כלל כחומריות הן נפשיות בדיוק כמו דמיונות (אם כי אולי פחות קל לשלוט בהן). הופעתן אמיתית מספיק, אך החומריות שלהן אשליה. לפיכך, המטריאליזם הוא פילוסופיה נאיבית, ומנטליזם הוא הדוקטרינה הנכונה.

בעבר תמיד טענתי שטיעון ספקני זה *סותר את עצמו מבחינה לוגית* , משום שהוא מתחיל בהנחה שהגוף ואיברי החישה שלו קיימים במובן החומרי, ומסתיים במסקנה שאין גוף ואיברי חישה חומריים כאלה. מסקנה אינה יכולה לסתור את ההנחה/ות שממנה היא נגזרת - כך שטיעון זה בעצמו חייב להיות פגום מבחינה לוגית.

אבל עכשיו עולה בדעתי שהטיעון הנגדי הזה שלי עשוי להיות לא הוגן, ואני רוצה לסקור אותו. עולה בדעתי שמקובל מבחינה פורמלית שמסקנה תסתור את ההנחה/ות שלה - זו בדיוק המשמעות של טענות פרדוקסליות (בודדות). טענה בצורה "אם P, אז לא P" היא לגיטימית למדי מבחינה לוגית (אם לא מלווה בטענה שנייה בצורה "אם לא P, אז P",

---

[234] ראו גם הערות קודמות שלי בנושא זה, ב"לוגיקה *עתידית* " (פרקים 62-60), " *אי-לוגיקה בודהיסטית"* (פרקים 4 ו-5), *"פנומנולוגיה"* (פרקים א'-ד'), *"הרהורים"* (פרק 2, חלקים 16 ו-17) ו"מדיטציות" (פרק 32).

[235] אני פשוט מתעלם מהשערת "החומר בלבד", המכונה ביהביוריזם בפילוסופיה ובפסיכולוגיה המודרניות, משום שהשערה זו אינה מדעית בבירור, שכן היא מתעלמת במכוון מכל התופעות המנטליות, ומתייחסת אליהן כלא קיימות (ולא רק כצורות נדירות של חומר). תופעות נפשיות הן נתונים פנומנולוגיים, ואי אפשר פשוט להתעלם מהן כלא רלוונטיות. העובדה שאנחנו לא יכולים עד היום לזהות ולמדוד אותן באופן חומרי אינה מצדיקה תזה מטריאליסטית, שכן זה יהווה טיעון מעגלי.

שכן במקרה כזה יש לנו פרדוקס כפול בלתי פתיר, כלומר סתירה). המסקנה הלוגית של "אם P, אז לא P" (לבדה [236] היא הטענה הקטגורית "לא P".

במקרה הנבחן, הנחת היסוד P היא "יש גוף חומרי עם איברי חישה" והמסקנה NotP היא "אין דבר כזה" - והסקה כזו אפשרית בהחלט, לגיטימית למדי על פי חוקי המחשבה. כלומר, במקום לראות את הטיעון המוצג על ידי הספקנים כמכשיל את עצמו, נוכל להציע שהם הראו שהמטריאליזם הוא פרדוקסלי מטבעו ולכן סותר את עצמו, והסיקו בצדק כי המנטליזם הוא התזה היחידה העקבית מביניהם!

עם זאת, ראיתי דרך קו טיעון זה עוד מההתחלה, כאשר טענתי, בספרי *"היגיון העתיד* " (פרק 62), שהפתרון לחידה זו הוא להכחיש את הרעיון שמה שאנו תופסים, כאשר אנו נראים כתופסים עצמים חומריים דרך החושים, הם דימויים מנטליים של עצמים חומריים כאלה. אני מאמין שזו טעות התפיסה בנוגע לטבע התפיסה החשושית, אשר מבחינה לוגית מובילה לספקנות. ג'ון לוק עשה טעות זו, ודיוויד יום מיהר לזהות אותה (אם כי לא הצליח לתקן אותה).[237]

ללוק היו כוונות טובות, נחוש להצדיק את השכל הישר; אך התרחיש שלו לא תוכנן בצורה מושלמת, ובוודאי הוביל למסקנה הרדיקלית של ברקלי. עם זאת, יש דרך הגיונית לצאת מהקושי - והיא לתפוס את איברי החישה ככאלה המאפשרים לנו לתפוס את העצמים החומריים *עצמם* , או (ליתר דיוק) לפחות היבטים מסוימים שלהם, ולא רק כמה תוצרים מנטליים שלהם. אם תחשבו על כך, תבינו שזה מה שאנחנו בדרך כלל מניחים שאנחנו עושים כשאנחנו תופסים את העולם לכאורה סביבנו.

זהו כמובן תרחיש שקשה להסביר, אך הוא מספק הצדקה אפשרית למטריאליזם (גרסה עקבית ולא נאיבית), ולכן הגנה יעילה מפני המסקנה הספקנית של המנטליזם. באופן זה, הפרדוקס הטמון במטריאליזם נאיבי אינו מתעלם או מוכחש, ובכל זאת המסקנה המנטליסטית אינה נגזרת ממנו, משום שמוצעת תזה שלישית.

תזה שלישית זו היא שתחושה, במקום לרמוז על תפיסה עקיפה, מאפשרת **תפיסה ישירה** (*אולי על ידי יצירת (מעין מבנה פיזי במוח המשמש כמעבר לתודעת הסובייקט כדי לבוא במגע ישיר עם האובייקט המורגש*). תזה זו, עצם ניסוחה, אינה מוכחת באופן סופי, לא פחות טוב; אך לפחות היא משמשת כדי להטיל ספק בדוקטרינה המנטליסטית.

באופן זה אנו מקבלים שתי השערות מתחרות, שתיהן לכאורה מסבירות במידה שווה את החוויה; וכך נפתחת מחדש שאלת החומריות לעומת המנטליות של אובייקטים של תפיסות מסוימות. הסוגיה הופכת מדדוקטיבית (התומך במנטליזם) לסוגיה אינדוקטיבית (שבה שתי הדוקטרינות ניתנות להיתכנות לפחות באותה מידה).

לאחר מכן, אציג טיעונים נוספים כדי להראות את סבירותה של תפיסת השכל הישר (המטריאליסטית). מאחר שההבחנה בין חומר לנפש מבוססת בעצמה על תפיסה זו, המנטליסטים אינם יכולים להשתמש בה כדי להכריז על כל האובייקטים

---

[236] כלומר, רק בשילוב עם "אם לא P, לא - אז P".

[237] אגב, בפילוסופיה המערבית של תקופת הנאורות (כמובן, לא לבלבל בין תווית זו לבין המובן הבודהיסטי של ידע מוחלט), נעשה שימוש במילה "תחושה" בצורה מעורפלת מדי. לא נעשה הבחנה גדולה בין תחושות מגע, ריח וטעם, מצד אחד, לבין תחושות ראייה ושמיעה, מצד שני.
[שימו לב שאנו נוטים מבחינה לשונית לקשר בין חושי המגע, הריח והטעם. לכן, באנגלית, 'feeling' עשוי להתייחס לתחושות מגע (כולל טעמים חמים וקרים), תחושות של תפקודי גוף (עיכול, מיני וכו'), רגשות ויסצרליים (בגוף, ממקור נפשי), או רגשות נפשיים מעורפלים; ו-'sensing' עשוי להתייחס לתחושות גופניות, או לחשדות נפשיים מעורפלים. כמו כן, בצרפתית, המילה ' *sentir* ' מתאימה לא רק למילים 'to feel' ו-'to sense', אלא גם ל-'to smell' (מכאן המילה האנגלית 'scent').]
עם זאת, שלושת התחושות הראשונות קלות הרבה יותר לפרש בצורה שגויה מאשר השתיים האחרונות. לדוגמה, קשה הרבה יותר לנו, בני האדם, לזהות מישהו על סמך תחושות מגע, ריח או טעם, מאשר על סמך תחושות ראייה או שמיעתיות. בכך אני מתכוון שתחושות מגע (וכו') בדרך כלל מספרות לנו על מצב מסוים *בגופנו. נגרם על ידי גוף אחר חיצוני לו* , בעוד שמראות וצלילים הם *היבטים של האובייקט החיצוני עצמו* שאנו (הסובייקט) תופסים איכשהו. לפחות, כך הדברים נראים לנו במבט ראשון. עלינו, כמובן, עדיין לעבור מריאליזם נאיבי כזה לריאליזם עדין יותר. בכל מקרה, לכל אופן תחושה יש ערך משלו, ואין לקבץ את כולם יחד.
אגב, מונח מעורפל נוסף באסכולה זו היה "רעיונות". מונח זה נוטה לשמש ללא הבחנה, לעיתים מיושם על זיכרונות תפיסתיים, או שוב על השלכות חזותיות או שמיעתיות, ולעיתים מיושם על מבנים מושגיים, בין אם מילוליים ובין אם לאו. עם זאת, ל"ישויות" המנטליות השונות הללו יש משמעויות שונות מאוד ביצירת ידע. ברור שלנתונים אמפיריים יחסית יש משקל רב יותר מאשר להפקות מופשטות יותר. יצירת הבחנות בין סוגים שונים של "תחושות" ו"רעיונות" חשובה מאוד אם ברצוננו להעריך במדויק את מרכיבי הידע.

כמנטליים ולא חומריים. בהינתן תפיסתם, לא הייתה מתעוררת הבחנה כזו מלכתחילה, ולא הייתה לנו הבנה של הכוונות השונות של שתי מילים אלה.

יתר על כן, הצעתי כי ניתן להסביר את ההבחנה מבחינה פנומנולוגית, באומרי שתופעות נפשיות הן אך ורק חזותיות ו/או שמיעתיות, אך חסרות להן תכונות פנומנליות אחרות. תופעות נפשיות תואמות לאלו הנחוות דרך ראייה ושמיעה, בעוד שלתחושות מגע, ריח וטעם נראה שאין צורות מקבילות בתודעה. הזיכרון שלנו יכול לזהות אותן, אך לכאורה אינו יכול לשחזר אותן.

במילים אחרות, ייתכן שאנו מזהים חומריות בזכות[238] תחושות מגע, ריח וטעם, בהנחה שהתחום המנטלי חסר את המונולוגיות הפנומנליות הספציפיות הללו. תופעות חזותיות ושמיעתיות הן דו-משמעיות, כלומר הן עשויות להיות חומריות או נפשיות; אך (אני מציע באופן מהוסס) המונולוגיות האחרות הן חומריות באופן מובהק.

הסבר לכך עשוי להיות שחושי המישוש, הריח והטעם בסיסיים יותר מבחינה ביולוגית, בעוד שאלו של הראייה והשמיעה מופיעים בהמשך הסולם האבולוציוני. הראשונים איכותיים יותר וקשורים להנאה וכאב, ויישימים את עצמם לכל יצור בעל תחושה, בעוד שהאחרונים מרחביים וזמניים יותר, ומרמזים על צורת חיים מורכבת יותר.

חשוב גם לציין כי מנטליסטים רואים בתודעה של אובייקטים מנטליים פחות צורך בהסבר מאשר בתודעה של אובייקטים חומריים. עבורם, ידע דרך החושים קשה להסבר, לאור המרחק של הסובייקט היודע מאובייקטים כאלה; בעוד שאובייקטים מנטליים ניתנים לידיעה רבה יותר משום שהם קרובים אלינו יותר. או שאם אין מדובר בסוגיה של מרחק אליהם, אולי הם סבורים שהיודע הוא מאותו מהות כמו אובייקטים מנטליים.

אבל עלינו להבין שתודעה של אובייקטים מנטליים היא נפלאה, מסתורית ומופלאה בדיוק כמו תודעה של אובייקטים פיזיים.

להתייחס לאובייקטים מנטליים כאל אותו חומר כמו העצמי היודע (מכיוון שאנו מקבצים את הדברים הללו יחד כמרכיבים של ה"נפש" או הנפש) זו טעות. אובייקטים מנטליים כמו זיכרונות, דמיונות או רעיונות אינם מודעים בעצמם: הם תמיד אובייקטים, לעולם לא סובייקטים של התודעה; לכן לא ניתן להשוות אותם באופן מהותי לנשמה שיודעת אותם.

באשר למרחק: על סמך מה נחשבים עצמים פיזיים כרחוקים יותר מעצמים מנטליים? שיקולים מרחביים כאלה אפשריים רק אם נמקם את הנשמה ברצף הכולל עצמים מנטליים וחומריים. אך האמת היא שאיננו מאמינים אך ורק ברצף משותף לעצמים מנטליים וחומריים כאחד, אם כי נראה שלעיתים שחלק מההשלכות המנטליות (הזיות) מאכלסות את אותו מרחב כמו דברים פיזיים. יתר על כן, איננו יודעים את "מקומה" המדויק של הנשמה: האם היא בלב או במוח, או חופפת לגוף או מחוצה לו - או שמא היא נמצאת בממד אחר של הוויה בכלל?

יש להוסיף כי תודעה של העצמי, כלומר האינטואיציה של העצמי כשלעצמי, אינה שונה במהותה משני סוגי התודעה הללו: רק *האובייקטים* נבדלים בשלושת המקרים. כלומר, בין אם האובייקטים הם מנטליים, חומריים או רוחניים ב"מהות", התודעה היא עדיין אותו סוג של יחס מיוחד. אותה השתקפות חלה גם על תודעה "טרנסצנדנטלית" בסופו של דבר, כלומר תודעה של אלוהים או של הבסיס האולטימטיבי של הקיום - זוהי עדיין תודעה. יהיה סוג האובייקט המעורב, התודעה נשארת מופלאה, מסתורית ומופלאה.

לפיכך, טענת המנטליזם במקום המטריאליזם אינה משמעותית עבור תורת הידע כפי שנראה במבט ראשון. הרווח לכאורה באמינות בשינוי פרדיגמה כזה מתמוסס ברגע שאנו שמים לב לשאלה: אבל מהי תודעה?

---

[238] במיוחד מגע. שימו לב כיצד מובן אחד של המונח 'סובסטנציה' הוא קשיותו של עצם חומרי בתגובה למגע. מוצקים הם הסובסטנטיים ביותר, ועומדים בכל לחץ. לעומת זאת, לאור כניעתם, נוזלים הם פחות סובסטנטיים, וגזים פחות. אבל כל מצבי החומר ידועים במידה מסוימת גם דרך תחושות אחרות, כמו חום וקור וכו'.

18. מעמדם של חלומות וחלומות בהקיץ

האם אנו זקוקים מבחינה לוגית למערכת ייחוס מוחלטת כלשהי כדי להשוות אליה את כל האחרות, כדי לטעון שמערכת ייחוס מסוימת היא יחסית? אם זה היה המצב, התיאוריה של איינשטיין על תורת היחסות של המרחב-זמן הייתה בלתי נתפסת. הוא לא יכול היה לטעון שכל המסגרות הן יחסיות. אבל הוא לא טוען טענה כזו על ידי *ניכוי* מנקודת מבט מועדפת כלשהי שלו. מה שהוא אומר, במקום זאת, הוא ש(בגלל אותה מדידה של מהירות האור בכל הכיוונים) איננו יכולים לבסס מסגרת מוחלטת, ולכן אנו נידונים לראות כל מסגרת שאנו משתמשים בה כיחסית. זהו טיעון *אינדוקטיבי* , הכולל הכללה מהידע האמפירי הקיים.

עדיין ניתן להעלות על הדעת שבעתיד, מדענים יגלו אמצעים פיזיקליים אחרים ליצירת מסגרת ייחוס מוחלטת. ניתן ליישם את אותה היגיון על עקרון הייזנברג בנוגע לחוסר האפשרות לזהות במדויק ובסימולטני את המיקום והתנע של חלקיק יסודי. גם זהו עיקרון תיאורטי הבנוי על שיקולים מעשיים. הוא מבוסס על הכללה של שלילה מ"לא נמצא" ל"לא ניתן למצוא" - אך עדיין ניתן להעלות על הדעת, גם אם במעט, שכלל כזה יבוטל בעתיד, אם נמצא דרך אחרת לבצע את המדידות הנדרשות.

דוגמאות אלו במדע הפיזיקלי יכולות לעזור לנו להבהיר סוגיה במטאפיזיקה. האם נוכל לטעון באופן הגיוני, כפי שעושים פילוסופים מסוימים, ש"הכל אשליה" (או "החוויה הערה היא רק חלום" או הצהרות ספקניות דומות אחרות)? במבט ראשון, הצהרה כמו "הכל אשליה" סותרת את עצמה, ולכן שקרית לחלוטין, שכן "הכל" חייב לכלול באופן פורמלי את ההצהרה עצמה, אשר בכך מוכרזת כאשליה. עם זאת, הבה ננסה לגשת לסוגיה במונחים פחות דדוקטיביים, ולראות את ההצהרה כתוצר של אינדוקציה.

אנו יכולים לכנות חוויה חלום משום שיש לנו חוויה אחרת להתייחס אליה, שאנו מחשיבים כלא חלומית. בדרך כלל, אנו מבינים *לאחר* שאנו מתעוררים: "אה, רק חלמתי". באופן יוצא דופן, קורה שאנו נעשים מודעים *במהלך* חלום שאנו חולמים, ואנו יכולים אפילו לאלץ את עצמנו להתעורר מתוך החלום (בהחלט חוויתי זאת מספר פעמים). בכל מקרה, אנו מאפיינים את חוויית השינה שלנו כ"חלום" רק משום שיש לנו זיכרון של חוויה חלופית, ערה. עצם המושג של חלום נראה כאילו הוא מסתמך על השוואה כזו.

או שמא לא? בהשוואה בין חוויית ערות לחוויית שינה, אנו מניחים שהראשונה אמיתית יותר מהשנייה, ובכך מסווגת את הראשונה כ"אמיתית" ואת השנייה כ"אשלייתית". אבל מהו הבסיס לאפליה כזו? אם ניגשים לנושא ללא דעות קדומות, נוכל לטעון ש(לפחות מלכתחילה) שתי קבוצות החוויות שוות (מבחינת ההבחנה בין מציאות לאשליה), כלומר שאין סיבה לתת עדיפות לאחת על פני השנייה. מבחינה פנומנולוגית, הן בעלות ערך או מעמד שווים. איננו יכולים לדעת איזו מהן אמיתית יותר או אשלית יותר מהשנייה, ולכן עלינו להסיק ששניהם אינם ודאיים באותה מידה.

טיעון טוב לטובת השקפה זו הוא התצפית שרוב החלומות נראים לנו אמינים מספיק בזמן שאנחנו חולמים אותם. זה רק מראה על *התמימות הטבעית שלנו* , כמה בקלות אנחנו נוטים להאמין לחוויות. כשאנחנו רואים כמה טיפשיים אנחנו בתמימות בזמן השינה, אנחנו עשויים לתהות האם התמימות שלנו בזמן ערות היא פשוט טיפשית, ולחשוב שגם חיינו לכאורה הם אולי חלום.

ייתכן שזוהי המשמעות המיועדת של אמירות כמו "הכל אשליה" - הן מרמזות על חוסר היכולת שלנו למצוא מסגרת ייחוס מוחלטת שאנו יכולים לתייג כ"מציאות". אבל התשובה להתנגדות כזו תהיה הבאה. בניגוד למה שטוענים פילוסופים מסוימים, למעשה, איננו מתייגים חלקים מסוימים של החוויה כ"מציאות" ומורידים אחרים למעמד של "אשליה" בוודאות ובסופיות. שיפוטים כאלה אינם מוחלטים, אלא פתוחים לשינוי באמצעות הנמקה אינדוקטיבית.

העיקרון הבסיסי של אינדוקציה הוא שכל הופעה צריכה להיחשב כ"מציאות" *עד* , אלא אם כן, כלומר, עד שאם בכלל, קונפליקטים בין הופעות מסוימות, או בין הופעות מסוימות לשיקולים לוגיים, יכריחו אותנו להדיח את ההופעה המדוברת למעמד של "אשליה".

אין לנו דרך להבחין בין מציאות לאשליה ממבט ראשון. איננו מחלקים תוויות *של* מציאות או אשליה מנקודת מבט ניטרלית ומיוחסת, אלא מתחילים בהנחה שכל מה שאנחנו (כנראה) חווים הוא אמיתי, ומתייחסים לחוויות מסוימות כאשליה רק כמוצא אחרון. וגם אז, ראיות או נימוקים מאוחרים יותר עשויים לגרום לנו לשנות את דעתנו, ולהחליט שמה שנראה אשליה היה אמיתי ומה שנראה אמיתי היה אשליה.

ההבחנה בין שני אפיון המאפיינים הללו של מראה חיצוני היא, אם כן, מסקנה הוליסטית והיפותטית, ולא הנחת יסוד מוחלטת. ככל שאנו לוקחים בחשבון יותר נתונים בגיבוש שיפוטים כאלה, כך הם הופכים להיות בטוחים יותר. ההנחה הראשונית היא שמראה חיצוני הוא אמיתי. אך האמינות הראשונית עדיין מותנית, בכך שיש לאשר אותה ולא לאשר אותה מאז ואילך.

זה ברור מאליו, כי כל מה שעלינו לבנות עליו את הידע שלנו הם החוויות שלנו (פיזיות, נפשיות או לא-פנומנליות) והיכולת הרציונלית שלנו (למיין את החוויות). יש לנו נתונים ושיטה, אבל אנחנו עדיין צריכים לפלס את דרכנו לוודאות, דרך תהליך ארוך, אינדוקטיבי ברובו.

בהתחלה (בתמימות), מראה, קיום ומציאות הם כולם היינו הך עבורנו. בהדרגה (עם עדינות גוברת), אנו מבחינים בין מראה כקיומים שהוכרו, לבין מציאויות כמראית עין שעמדה במבחן הזמן מבחינת עקביות עם חוויות אחרות ועם סוגיות לוגיות. אשליות הן מראה שנכשל במבחן כזה או אחר.

השוואה וניגוד מעורבים בהבחנה בין חוויות ערות לחוויות חלום. מכיוון שהראשונות נראות מוצקות וסדירות יותר מהאחרונות, אנו מתייגים את הראשונה כ"חיים אמיתיים" ואת השנייה כ"חלום". יש לקחת בחשבון את שתי קבוצות החוויות לפני שנוכל לבצע סיווג זה, ומאפיינים נתפסים אלה, *הנראים בתוכם*, הם המובילים אותנו לשיפוט רציונלי זה. לפיכך, הדרך נותרת פתוחה להערכה נוספת בזמן עתידי - למשל, אם ניתקל בגוף שלישי של חוויות שנראה אמיתי עוד יותר משתי הקודמות.

זוהי טענת המיסטיקה – שקיימת מציאות גבוהה יותר, אשר יחסית אליה (כאשר אנו מגיעים אליה באמצעות נבואה, מדיטציה או אמצעים אחרים) החוויה הרגילה נראית כחלום בלבד (שימו לב לשפת האנלוגיה). בהקשר זה, נהיה לגיטימי לחלוטין לומר: "הכל אשליה", כלומר ליתר דיוק, "כל *מה שנמצא בחוויה הרגילה* הוא אשליה", כלומר בהשוואה לכל מה שנמצא בחוויה יוצאת דופן. הטענה היא עקבית מבחינה לוגית, משום שהיא אינה כללית בכוונתה כפי שהיא נראית בניסוחה המילולי הקצר.

כמובן, לפי ההיגיון האינדוקטיבי, אם למישהו הייתה *רק* החוויה שאנו מכנים חלימה, הוא היה צריך להתייחס לחוויה זו כאל מציאות. באופן דומה, מי שמעולם לא חווה חוויה מיסטית מחויב להניח שחוויית הערות הרגילה שלו היא מציאות.

מכאן נובע שרק מי שחווה באופן אישי תוכן חווייתי שלישי, שונה באופן קיצוני, יכול לטעון בצדק שהחוויה הרגילה שלנו דומה לחלום. מי שחוזר לאחר מכן על אותה טענה *מבלי* שחווה בעצמו את החוויה יוצאת הדופן המקבילה, רק מבטא את אמונתו (הדתית). המעמד האפיסטמולוגי של אמונה כזו אינו אפסי, אך הוא אינו שווה ערך לזה הכרוך בחוויה אישית. זוהי אמונה מהוססת, מעשה של תקווה (או פחד), המבוסס בעקיפין על חוויה *מדווחת של מישהו אחר* - אך לא אמונה המבוססת ישירות על החוויה האישית.

שימו לב שגם בלי להתייחס לחוויה מיסטית כלשהי, אין זה מדויק לומר שרוב חוויית הערות שלנו שקולה לחלימה. כי מהי חלום בזמן השינה? סדרה של השלכות מחשבתיות; המצאת תרחישים דמיוניים. ולמעשה, זה בדיוק מה שרובנו מבלים את רוב זמננו כשהם ערים: אנו מקרינים תמונות או צלילים מחשבתיים, צופים בנתונים שנלקחו ישירות ממאגרי הזיכרון שלנו או שמקורם בעקיפין על ידי ערבוב מחדש של זיכרונות כאלה. לכן ניתן בצדק לומר שאנו חולמים, גם אם אנו קוראים לזה חלום בהקיץ.

בסופו של דבר, הפעמים היחידות שאנחנו לא חולמים הן הרגעים הנדירים שבהם אנחנו שקועים לחלוטין בכאן *ועכשיו* של החוויה הישירה!

עם זאת, על פי אלו הטוענים שחוו חוויה מיסטית של מציאות טרנסצנדנטלית כלשהי, אפילו ה"כאן ועכשיו" הזה (המורכב מתופעות חומריות ו/או נפשיות) צריך להיחשב כחלימה. האמירה האחרונה היא מטאפיזית או טרנסצנדנטלית רדיקלית ככל האפשר, ומניחה שכל חוויה פנומנלית היא דמוית חלום. לפי תפיסה זו, חלומות שינה הם פנטזמות בתוך חלום גדול יותר, וגם חוויה ערה היא חלק מאותו חלום גדול יותר.

אנשים מצביעים בתמימות על גופם הפיזי לכאורה כדי לתמוך בטענתם למציאות חומרית, אך בכך הם אינם מתחשבים בכך שכאשר הם חולמים בזמן השינה הם בדרך כלל מיוצגים בחלומם על ידי דימוי מנטלי של גוף. אם גוף דמיוני זה נראה להם אמין בזמן שהם חולמים שינה, מדוע הגוף הפיזי לכאורה שנחווה בזמן ערות לא ייראה אמין באופן שגוי?

חומריות, ואת הבחנתה ממנטליות, חייבת להיות מובנת בסופו של דבר כהיפותזה מושגית, שאותה אנו עשויים לאמץ פילוסופית משום שהיא מסדרת את עולם החוויה שלנו (יהיה אשר יהיה טיבו או מעמדו) באופן אינטליגנטי ועקבי. היא אינה אקסיומה, עיקרון ראשוני אונטולוגי, אלא עיקרון מארגן הפתוח לספק, שאנו נוטים להעדיף בשל התועלת וההצלחה האינטלקטואלית והמעשית המתמשכות שלו.

19. מעמדן של תפיסות

המושג *של* דבר/דברים כלשהם, קרא/י להם X, הוא **הסכום** *הכולל של כל התצפיות, האמונות, המחשבות, פריטי הידע המוכחים באופן אינדוקטיבי או דדוקטיבי, הדעות, הדמיונות, שצברנו (כפרטים או כקולקטיבי) לאורך זמן ביחס לדבר* /דברים הרלוונטיים. – קראו לאירועים או כוונות קוגניטיביות אלה: A, B, C, D וכו'. שימו לב היטב *שהתגית* "X" מתייחסת לאובייקטים X, המכוונים על ידי מושג X, ולא למנגנון או לרעיון המנטלי *שדרכם* אנו יודעים או חושבים *שאנו* מכירים את האובייקטים הללו.

למרות *שאנו* אומרים בלשון הדיבור *ש*-X "מכיל" את A, B, C, D..., אין לחשוב על מושג ככלי המכיל מספר ישויות נפשיות רלוונטיות, כמו סל המכיל תפוחים ותפוזים. עדיף לחשוב עליו כאוסף *של* חצים המצביעים על תופעות נתפסות שונות, אובייקטים *של* אינטואיציות והפשטות קשורות, אשר יחד משפיעות על התפיסה הכללית *שלנו* לגבי X. התפיסה *שלנו* לגבי X (פרט או סוג) היא אוסף האמונות *שלנו* לגביו.

אין לחשוב על המושג X כשווה ערך ספציפית להגדרתו (כפי *שעושים* הקאנטיאנים), ועוד פחות משם לשם "X" (כפי *שעושים* הנומינליסטים). השם הוא רק תגית או תווית פיזית או לפחות מנטלית, המאפשרת לנו להתמקד ביתר קלות במושג, או ליתר דיוק בתוכנו (כלומר, האובייקטים שאליהם הוא מכוון). באשר להגדרה, היא אינה X כולו, אלא מורכבת מתכונות *בלעדיות ואוניברסליות של* X (למשל, א') בין היתר (כלומר ב', ג', ד' וכו', *שיכולות* להיות גם ייחודיות ונוכחות תמיד, או לא). היבט אחד נבחר כמגדיר, משום *שהוא* מועיל לתהליכי חשיבה מורכבים לעשות זאת. הגדרה היא אפוא משהו אמפירי ורציונלי כאחד.

ההגדרה "X הוא A" אינה אפוא טאוטולוגיה, אלא מכילה מידע. *שתי* טענות מעורבות בה: הניבוי *ש*-"X הוא A" והטענה *ש*-"A הוא ההגדרה *של* X". האחרונה היא טענה *נספת* ; היא מרמזת על הראשונה, אך לא להיפך. אנו עשויים לדעת *ש*-X הוא A, בעודנו עדיין לא חושבים או בעודנו חושבים בטעות *ש*-A היא ההגדרה הטובה ביותר *של* X. הרעיון *שלנו* לגבי X היה שווה ל-A אם כל מה *שידענו* או חשבנו על X היה A; זהו בבירור תרחיש מאוד לא סביר, אם כי מיעוט מידע כזה ניתן להעלות על הדעת תיאורטית. בפועל, הרעיון *שלנו* לגבי X כולל הרבה יותר, כלומר B, C, D וכו'.

איננו מקבלים את מושג האדם דרך ההגדרה "חיה רציונלית", אלא דרך *ניסיון מצטבר של* בני אדם. ההגדרה היא רק הצעה מאוחרת יותר, *שבאמצעותה* אנו מנסים למצוא את מהות הגבריות - או לפחות, בני האדם. ההגדרה המוצעת היא עצמה תוצר *של* ניסיון ולא איזושהי תבשיל *אפריורי* או שרירותי. ייתכן *שבמשך* זמן רב יהיה לנו מושג מעורפל *של* X, מבלי *שמצאנו* הגדרה הולמת עבורו. כאשר אנו מוצאים הגדרה, היא אינה בהכרח סופית. זוהי השערה. היא עלולה להתברר כלא מספקת (למשל, אם היו נמצאים בעלי חיים רציונליים על כוכבי לכת אחרים), ובמקרה כזה יהיה צורך להציע דיפרנציאציה נוספת או הגדרה חדשה לגמרי *של* האדם.

שים לב כבדרך אגב **שטאוטולוגיה** מתרחשת כאשר הנשוא כבר מוזכר במפורש לחלוטין *בנושא* , או בתוצאה במשפט המקדים. לפיכך, "X הוא XY", "X הוא Y", "אם X, אז X", "אם X + Y, אז Y" הן כולן טאוטולוגיות. אין זה נובע מכך *שטענות* כאלה נחשבות על ידי הלוגיקה כנכונות בהכרח . אמיתותן תלויה בקיומו בפועל *של* הנושא או באמיתות *של* המשפט המקדים. *שכן* ברור *שהאחרון* עשוי להיות דמיוני או היפותטי בלבד, כמו למשל ב"לחדי קרן יש קרן אחת". לפיכך, טאוטולוגיה אינה הוכחה לאמת.

ברור *שגם* הגדרה כמו "האדם הוא בעל חיים רציונלי" אינה טאוטולוגית במובן הצר. יש הרואים בהגדרה סוג מרומז *של* טאוטולוגיה, על ידי הרחבת המושג. אלו *שעושים* זאת עושים זאת משום *שהם* חושבים *שהמושג* המוגדר זהה

להגדרתו. אני כמובן לא מסכים עם זה, מסיבות שכבר צוינו. עם זאת, שימו לב שאם טאוטולוגיה אינה הוכחה לאמת במקרה של טאוטולוגיות מפורשות, כפי שהוסבר זה עתה, הדבר נכון ביתר שאת במקרה של טאוטולוגיות מרומזות.

באמצעות הגדרה, אנו מנסים לזהות את **ה"מהויות** " של דברים. מהותם של דבר/דברים קונקרטיים היא לעתים רחוקות, אם בכלל, משהו קונקרטי בעצמה, כלומר ניכר באופן אמפירי. ברוב המקרים או בכל המקרים, מהויות הן *הפשטות* . איננו יכולים לייצר דימוי מנטלי יחיד או רעיון אפלטוני של האדם שייצג או ישקף את כל בני האדם האינדיבידואליים. אנו רק מצביעים על הכיוון הכללי של מושג הגבריות על ידי הגדרת בני אדם כחיות רציונליות, אך איננו יכולים להפוך אותו לקונקרטי. המונחים המרכיבים "רציונלי" ו"חיה" הם בתורם מופשטים באותה מידה או יותר. ניתן לראות תובנה חשובה זו בצורה הטובה ביותר בהתייחס למושגים גיאומטריים.

במושג המשולש, כל המשולשים הפיזיים או המדומיינים האפשריים כלולים, אלה שכבר נראו ואלה שטרם נראו, וכל התכונות והקשרים הגומלין לכאורה שלהם. אם אשאל אתכם מהי מהות המשולש, סביר להניח שתדמיינו ותציירו משולש מסוים. אבל זו לא המהות; זוהי *דוגמה* - רק מקרה. אין משולש קונקרטי אחד המכיל את כל המשולשים האפשריים. מהות המשולשות אינה קיימת באופן קונקרטי; זוהי רק הפשטה, מתקן מילולי או מכוון. כלומר, אנו מתכוונים ב'מהות' של משולש, " ***כל מה שקורה שהוא משותף באופן ייחודי לכל*** המשולשים" - אך אנו יודעים שאיננו יכולים לייצר ישות כזו, נפשית או פיזית.

המהות במקרים כאלה היא אפוא רק משהו שמצביעים עליו במרחק מעורפל. איננו יכולים לייצר אותה בפועל, אלא במקרה הטוב רק משולש מסוים. אנו יכולים כמובן להגדיר את המשולש במילים כ"דמות גיאומטרית המורכבת משלושה קווים הנפגשים בקצוותיהם", או משהו דומה. אך הגדרה מילולית כזו עדיין מסתירה את מושג ה'קו', אשר בתורו אינו ניתן לקונקרטיזציה אלא באמצעות דוגמה; היא פשוט מגלגלת את האחריות הלאה. היא מצמצמת את הבעיה (של מהות משולשת) לבעיה אחרת (של מהות ליניארית), אך היא לא באמת פותרת אותה. זו אולי הסיבה שלוגיקנים ופילוסופים רבים בוחרים בנומינליזם. אך אסור לנו לאפשר לזה להוביל אותנו לספקנות.

ידע רציונלי בנוי על ההנחה שפרטים שנראים *לנו כבעלי* "משהו משותף באופן מובהק" *אכן בעלי* משהו משותף באופן מובהק. אנו מבצעים אקסטרפולציה מהמראה למציאות, לפחות באופן היפותטי - כלומר, מתוך הבנה שאם אי פעם נמצא תצפית ספציפית או סיבה הגיונית שתדרוש זאת, נסווג מחדש את המראה כאשליה. נוהג זה אינו אלא *יישום של עקרון האינדוקציה* לסוגיית ההמשגה. מבחינה לוגית בלתי אפשרי לטעון נגד עיקרון זה מבלי להסתמך עליו במפורש או במשתמע, שכן כל טיעון כזה הוא בסופו של דבר אינדוקטיבי. באופן דומה, בהיותו מושגי בעצמו, כל תיאוריה משוערת נגד אמונתנו באבסטרקטים ניתנת להפרכה ולדחות בקלות.

מהותו של אינדיבידואל היא מה שנתפס כקבוע בו לאורך כל השינויים האפשריים; מהותו של סוג מסוים היא מה שנתפס כמשותף לכל המופעים האפשריים שלו. יתר על כן, בכל מקרה, המהות חייבת להימצא באותו דבר או בסוג של דבר, ולא בשום דבר אחר. אך למרות שבדרך כלל איננו יכולים, אם בכלל, להצביע אמפירית על משהו שמתאים להגדרה זו של מהות, אנו מניחים שלכל דבר או סוג יש ליבה כזו, *כי אחרת לא היינו יכולים לזהות אותו כאותו* דבר או סוג אחד. אנו מסתמכים להנחה זו על יכולת התובנה שלנו לגבי קווי דמיון ושוני. באמצעות תובנה כזו, אנו 'מצביעים לעבר' מהות - למרות שאיננו חווים בפועל מהות כזו.

מכיוון שהדברים הדומים (הפרט בזמנים שונים או המקרים המפוזרים מאותו סוג) נראים כמצביעים *לאותו כיוון* , אנו מסיקים באמצעות אקסטרפולציה שהם מצביעים *על משהו* משותף (המהות הנראית לעין). זה מהווה מעין ראיפיקציה - לא למשהו קונקרטי, אלא למשהו "מופשט". לכן, יש אמת מסוימת במה שאומרים פילוסופים בודהיסטים, דהיינו שמהויות הן "ריקות". עם זאת, אל לנו, כמו חלקם, להגיע למסקנה השלילית שמהויות "לא קיימות באמת" מריקנות זו. שכן אנו יכולים, כפי שכבר הוזכר, להסתמך על עקרון האינדוקציה כדי להצדיק את היסקתנו. בתנאי שלא נבלבל בין קיום מופשט לקיום קונקרטי, לא נעשה בכך טעות.

אנו יכולים לכנות הכרה כזו של מהויות *תפיסה או תובנה מושגית* . משמעות הדבר היא שכמו *שיש* לנו יכולות קוגניטיביות של תפיסה של תופעות קונקרטיות ואינטואיציה של תופעות קונקרטיות לא-תופעניות, כך יש לנו יכולת תפיסה קוגניטיבית שדרכה אנו "רואים" את הדמיון והשוני בין אובייקטים. תובנה כזו אינה, שימו לב, נטענת כאמת תמיד - היא עשויה להיות שגויה *לפעמים* , אך לא ניתן להכריז עליה כשקרית תמיד ללא סתירה עצמית. אמיתותה העקרונית מאומתת על ידי עקרון האינדוקציה, בדיוק באותו אופן שבו אמיתות החוויה מאומתת עקרונית. כלומר, אנו

רשאים להניח בכל מקרה נתון שתובנה מושגית כזו נכונה, עד ואלא אם יש סיבה חווייתית או רציונלית לראות בה שגויה.

חשוב מאוד להבין את כל זה, כי כל ידע רציונלי תלוי בכך.

20. חוקי המחשבה במדיטציה

שלושת חוקי המחשבה נחשבים בדרך כלל על ידי פרשנים רבים כיום[239]כרלוונטיים (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.[240]

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 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" [241].

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" [242].

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 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.

---

239 אם לשפוט לפי פרסומים באינטרנט והדיון בנושא.

240 ניתן גם לומר ששני ההיבטים "מתהווים יחד", בעלי משמעות הדדית וחשובים באותה מידה. אך כאן אני רוצה להדגיש את הצד הפסיכולוגי של הנושא.

241 ראה קמלאשילה, עמ' 253 .

242 ראה קמלאשילה, עמ' 249.

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" [243].

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 [244], 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.[245]

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 [246]. 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 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).

---

[243] ראה קמלאשילה, עמ' 258.

[244] 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.

[245] 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. עלינו איכשהו להודות במתח הזה וגם להתעלם ממנו. האמת היא שכל זה נותר בעיה בלתי פתורה ברמה מסוימת.

[246] "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.

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.

21. 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 [247].

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 [248]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.

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 [249]- 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 וסטריליות, ולאישיות יבשה. אבל בסופו של דבר, אנשים מסוג זה פשוט עניים

---

[247] אם כי במקרים מסוימים, מאות שנים מאוחר יותר, קבוצות מפוזרות של יהודים עשויות לאמץ פרשנויות שונות לאותה החלטה.

[248] לצערי איני יכול למצוא את ההתייחסות המדויקת למשנה כרגע, אך שמעתי עליה דיון של שני רבנים.

[249] 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' 9-263).

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 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.

22. תוספת (2010)

1. בנוגע לפרק 10, **על השיח של סוטרת היהלום** . למרות שצורתו פרדוקסלית, היא נראית מובנת. כיצד ניתן להסביר זאת? מהו ההיגיון הבסיסי שגורם לאנשים לקבל שיח כזה למרות פגמיו הפורמליים? אני יכול לענות על כך בהתייחס לדוגמה נוספת של שיח כזה, בהשראת הסוטרה האמורה. בספר " *תורת הזן של הואנג פו*" (עמ' 65-64), אנו מוצאים את השיח הבא, כפי שתורגם על ידי ג'ון בלופלד: "הדוקטרינה הבסיסית של הדהרמה היא שאין דהרמות, אך דוקטרינה זו של אי-דהרמה היא כשלעצמה דהרמה; ועכשיו, לאחר שדוקטרינת אי-הדהרמה הועברה, כיצד יכולה דוקטרינת הדהרמה להיות דהרמה?" (בלופלד מסביר שהוא הכניס את המילה 'דוקטרינה' במקום 'דהרמה' כדי למנוע בלבול במשפט הסיני המקורי.)

מדוע אמירה זו מובנת במידה מסוימת? הרשו לי לנסח אותה מחדש מעט (סוגריים מרובעים שלי): "הדוקטרינה הבסיסית של הדהרמה היא שאין דהרמות [מילוליות], אך דוקטרינה זו של אי-דהרמה היא כשלעצמה דהרמה; ועכשיו, לאחר שדוקטרינת אי-הדהרמה הועברה [ללא מילים], כיצד יכולה דוקטרינת הדהרמה להיות דהרמה [מילולית]?" במילים אחרות, העברת הדהרמה הלא מילולית *אינה ניתנת* להחלפה בהעברה מילולית, כמו המילים הנוכחיות. מילים כאלה יכולות רק לדבר או לתאר במידה מסוימת את העברת הדהרמה בפועל, אך אינן מסוגלות לשמש תחליף לה. העברת דהרמה נותרת אפשרית *רק* באופן לא מילולי. כפי שניתן לראות, הפרדוקס נובע רק עקב מילול לא יעיל (אם לא נטייה לאמירות פרדוקסליות). הרעיון הבסיסי (שהעברת תודעת הזן יכולה להתבצע ביעילות רק ללא מילים) אינו פרדוקסלי. זה די מובן (בוודאי שאין הכרח טבעי שתיאור גרידא יעשה את העבודה) ואפילו ניתן לבטא זאת במילים ללא פרדוקס (כפי שנעשה כאן).

2. בנוגע לפרק 18, על חלומות. כיצד נוצר **תוכן החלומות שלנו** ? רוב האנשים סבורים שחלומות מורכבים מזיכרונות חוזרים של תחושות, רגשות, צלילים, דימויים ומחשבות מילוליות, אולי עם התערבות יצירתית תת-מודעת בזמן החלימה. במילים אחרות, תוכן החלומות מחולק בחלקו באופן מקרי פחות או יותר על ידי המוח, ובמקביל מעוצב בחלקו על ידי החולם באמצעות מאמץ רצוני חצי-רדום. איני מוצא את ההסבר המסורתי הזה משכנע לחלוטין. הוא כמובן נכון במידה רבה, אך אני חושב שהוא אינו מספיק כדי להסביר את מורכבות החלומות.

כשאני מסתכל על חלומותיי שלי, על המגוון והמורכבות של השחקנים והתרחישים המופיעים בהם, אני נדהם מהעובדה שהם נראים הרבה יותר דמיוניים מכל דבר שאני מסוגל לייצר כשאני ער. השערתי היא שחייבת להיות *אינושהי קלט מיצוני נוסף* - באמצעות טלפתיה. במהלך השינה, אני מאמין, אנו שזורים את מחשבותינו עם אלו של אנשים אחרים.

II. הרהורים רוחניים

"כשאני יושב, אני רוצה להישאר לשבת לנצח."

(Shunryu Suzuki, עמ' 53)

Book 4. עוד מדיטציות

"עוד מדיטציות" הוא ספר המשך ליצירתו הקודמת של המחבר, *"מדיטציות"* . הוא מציע שיטות מעשיות נוספות ותובנות תיאורטיות הקשורות למדיטציה ובודהיזם.

הוא דן גם בנושאים מסוימים הקשורים לבודהיזם, שלעתים קרובות מתעלמים מהם - בעיקר היסטוריות, עבודת אלילים, משיחיות, וייבוא למערב.

1. לך ישר ותמשיך הלאה

לאחר שהכנתם את הסביבה למדיטציה כך שלא תוסחו את דעתכם, אתם מתיישבים בנוחות. ברגע שאתם עושים זאת, הזכירו לעצמכם מדוע אתם עושים זאת: מטרתכם היא *לעשות מדיטציה* במשך השעה הקרובה (או בכל שעה שהחלטתם) - לא לחלום או לחשוב על דברים שונים, לא לפנטז, להרהר, להחליט, לתכנן או לחשב. הזכירו לעצמכם שמדיטציה דורשת *מאמץ מתמשך של קשב* ; זוהי אינה הזדמנות לתת למחשבות שלכם לנדוד בעצלתיים או בכל הכיוונים, או לנמנם.

אני מוצא שהפתרון המקדים הזה נגד תסיסה נפשית ועייפות חוסך הרבה זמן, וממקסם את הזמן המושקע במדיטציה ממשית. אם פותרים את זה מההתחלה, קל יחסית להמשיך בזה.

כעת, *עברו ישירות* למצב ההתבוננות. באופן עקרוני, אין צורך לנקוט במגוון תחבולות כדי להתחבר למצב התודעה שאנו מחפשים. אם נתרגל מדיטציה באופן קבוע, ונשאר נאמנים לה בחיי היומיום שלנו, אז ברגע שאנו יושבים נוכל להתחבר מחדש לצורת המודעות הגבוהה יותר שהשגנו קודם לכן. המדיטציה מורכבת פשוט משמירה על דרך זו של התבוננות בדברים למשך הזמן המרבי. קשה מאוד לתאר במילים את החוויה המדוברת כאן; אתה מזהה אותה כשאתה נתקל בה.

עם זאת, אם תשומת הלב שלכם מתחילה לאבד אנרגיה ולנדוד, או שאתם מוצאים את עצמכם חסרי מנוחה או עייפים נפשית ו/או פיזית, עליכם להשתמש בטכניקה מתאימה כלשהי כדי למקד את תשומת הלב שלכם שוב. בוודאי אל תשתמשו בקשיים כאלה כתירוץ לדחות או להפסיק מדיטציה - אלא אמרו לעצמכם שהקשיים הם עדות לכמה אתם צריכים לעשות מדיטציה. הכפילו את מאמצכם והמשיכו לנסות.

אם נדידת המחשבות שלכם היא בעיקר חזותית – נסו למקד אותה באובייקט חזותי כלשהו (מנטלי או פיזי). אם המחשבות שלכם שקועות בעיקר במחשבות מילוליות – נסו לדקלם מנטרה כלשהי (מנטלית או בעל פה). אם גופכם נוטה להתנועע, הניחו את המודעות שלכם בגוף, תוך תחושה של אי הנוחות או הכאב בצורה קשובה יותר (מבלי לנסות להקל עליהם). לחלופין, בכל המקרים הללו, נסו אמצעים כלליים יותר, כגון התמקדות בנשימה שלכם או בצ'אקרות (מרכזי אנרגיה) לאורך מערכת העצבים המרכזית שלכם.

השתמשו בשיקול דעתכם כדי למצוא את האמצעים הטובים ביותר להחזיר את התודעה שלכם לרמה הגבוהה ביותר שלה. התנסו לפי הצורך - אך גם התמידו בניסוי כזה, אל תקפצו בעצבנות מטכניקה אחת לאחרת. זכרו, טכניקות הן אמצעים, לא מטרות בפני עצמן. אם אתם מביטים בנר, או מדקלמים "אום" ארוך ועמוק, או צופים בנשימה שלכם בנחיריים ובבטן - התופעה שאתם מתמקדים בה אינה מעניינת במיוחד *כשלעצמה* . זוהי רק דרך עבורכם להימנע מהסחות דעת ולהתרכז במושא האמיתי שלכם למדיטציה - שהוא מצב ההתבוננות עצמו.

אם אני בוהה בקיר באופן מדיטטיבי או מתרכז בצליל, זה לא בגלל שאני מצפה למצוא "מציאות" באותו אובייקט חומרי או מנטלי. אובייקטים קונקרטיים כאלה אינם המפתח למציאות המבוקשת במדיטציה. אלא, מה שקורה לאחר מאמץ כזה במשך זמן מה הוא שמופיע מצב תודעה אחר, מצב שבו אובייקטים מסוימים מאבדים את חשיבותם הרגילה. החוויות הקונקרטיות שלנו הופכות ללא רלוונטיות, והדגש הוא דווקא על התודעה עצמה. היא רחבה ועמוקה; היא רגועה ובטוחה. העצמי נעלם והעולם ממשיך לבעבע.

שקלו ברצינות את הרעיון שכל האובייקטים המנטליים והפיזיים הם כמו חלום או תעתוע – השלכה של תמונות, צלילים ותחושות אחרות במרחב ובזמן. המציאות היא מה שנמצא מאחוריהם, ואשליות אלו פועלות כצעיפים לפניהם. זה כאילו אתם עוטים משקפיים שקופים, שבהם תמונות מוחזרות אופטית (או מוצגות אלקטרונית); תמונות אלו לוכדות את

תשומת ליבכם ומסיחות את דעתכם מלראות מעבר להן או ביניהן. על פי השקפה זו, כשם שהשלכות מנטליות מסתירות אובייקטים פיזיים, כך גם אובייקטים מנטליים ופיזיים מסתירים את המציאות האולטימטיבית.

מדיטציה מורכבת למעשה מלמידה כיצד להסתכל מבעד לווילון המפריע הזה; בהדרגה, הוא הופך לשקוף יותר ואנו זוכים לראות דרכו. מדיטציה כזו היא פשוט קשב, הימנעות מפיתוי מוחלט על ידי מראית עין, מודעות לכך שהנראה לעין עשוי להסתיר יותר ממה שהוא מגלה. בין אם אנו יושבים או בתנועה, אנו מודעים, מחפשים כל רמז למה שכל חוויה באמת מסתירה וחושפת.[250]

דרך נוספת לבטא את מה שאני מתייחס אליו כאן כ"ללכת ישר" היא להשתמש במטאפורת הסוס והעגלה. מורה הזן ננגאקו אמר לבאסו: "כאשר עגלה לא נוסעת, איזו מה אתה מכה, העגלה או הסוס?" [251]היצמדות בלתי מוגבלת לתחושות או תפיסות פיזיות, או לחוויות רגשיות או נפשיות, היא כמו מכה בעגלה. במקום זאת, מכה בסוס - על ידי כיוון למודעות האינטואיטיבית שלך. זה לוקח אותך ישר לליבת המדיטציה, שיחסיתה כל החוויות הפנומנליות הן רק הצגה צדדית.

שכח את העבר; שכח את העתיד; שכח אפילו את ההווה [252]. אתה הופך מודע לריק. אז פשוט שמור על המודעות הזו. שמירה על עצמה אינה אומרת להיאחז בתפיסה אידיאלית כלשהי על דברים או חוויה - אלא להזרים אנרגיה, כדי לחדש רגע אחר רגע את המאמץ המדיטטיבי של תודעה מוגברת. שמור על הסיבה, לא על התוצאה - כי התוצאה עשויה להשתנות.

---

250 במונחים קאנטיאניים, אנו מחפשים את הנומנל שמאחורי, מעל או מתחת לפנומנלי.

251 ראה ש. סוזוקי, עמ' 81.

252 עצה זו למדיטציה מהדהדת את העצה הכללית יותר בדהאמפאדה , פסוק 348: "השאירו את העבר מאחור; השאירו את העתיד מאחור; השאירו את ההווה מאחור". ראו גם בודהידהרמה (עמוד 75): "אבל חכמים אינם מתחשבים בעבר. והם אינם דואגים לעתיד. וגם אינם נאחזים בהווה". פרמננדה (עמוד 151) מצטט קטע מהאודנה *ברוח* דומה, ומצווה עלינו לא "להוסיף" דבר לחווייתנו; ברגע שאנו מכנים את העכשיו "עכשיו" (או אפילו סתם שופטים אותו כך, ללא מילים), אנו מוסיפים לו.

2. מודעות לנשימה ולמחשבה

מדיטציה פירושה *מאמץ מתמשך להגביר את המודעות של האדם* , או לפחות למנוע ממנה לרדת מרמה מסוימת; זה מגדיר מהי ***מדיטציה*** . יש להבדיל זאת ***מהרהור*** , שהיא מודעות יציבה, קבועה, ללא מאמץ (או מודעות מוגברת, בהשוואה למצב קודם כלשהו). הרהור הוא מטרה של מדיטציה. בשלב מסוים, מדיטציה (מאמץ של מודעות) הופכת להרהור (מודעות ללא מאמץ).

ישנן דרכים ואמצעים רבים למדיטציה, ששתיים מהן ניתן להזכיר כאן.

במדיטציית ***מודעות לנשימה*** , אנו עושים מאמץ לצפות בנשימה הנכנסת ויוצאת מהגוף, בסבלנות, מבלי להפריע למהירותה או למסלולה. ברוגע ובאופן חד משמעי, מקדו את תשומת לבכם בקולטנים החישתיים בתוך הנחיריים (שהם סטטיים יחסית לתנועות הנשימה); והתמידו בקשב זה לאורך זמן. במקביל, היו מודעים (מבפנים, ולו רק באופן היקפי) לעלייה ולירידה של הבטן עם כל נשימה נכנסת ויוצאת.

חוו נשימה אחת בכל פעם. אינך יכול להשיג מודעות לנשימה באופן מכני, רק על ידי החלטה ראשונית להתבונן בנשימה שלך ואז לעשות זאת במשך כמה נשימות. אינך יכול פשוט להתחיל מודעות לנשימה - או כל סוג אחר של מדיטציה, לצורך העניין - ולצפות שזה יימשך מעצמו. תשומת הלב שלך במקרה כזה תרחף באופן טבעי בהזדמנות הראשונה. מודעות אינה משהו אינרציוני - היא דורשת מאמץ.

לכן, כדי לשמור על העניין שלכם בנשימה, עסקו בנשימה אחת בכל פעם. בסוף הנשימה הראשונה, צעד אחר צעד, *זכרו* לקבל החלטה חדשה ולהתאמץ לעקוב בתשומת לב אחר מסלול הנשימה הבאה, וכן הלאה - צעד אחר צעד. עיקרון זה חל על כל סוגי המדיטציה (למשל, מדיטציית הליכה או קליגרפיה). גם כאשר מגיעים לרמה של התבוננות חופשית בנשימה, תוך תחושה של הריקנות הפנימית, עליהם להישאר ממוקדים ולא לקחת דברים כמובן מאליו.

במילותיו של מורה הזן דוגן: "הנשימה הנכנסת אינה צופה את הנשימה היוצאת" [253]. אתה נשאר מודע לדברים כפי שהם, בקצב שלהם. רצון מנטלי זה (או ליתר דיוק, רצון רוחני [254]) חייב להיות מובחן ממאמץ שליטה בנשימה, הכולל רצון פיזי (על שרירי הנחיריים, הסרעפת או כל דבר אחר). זה דומה יותר ל"נוכחות התודעה" (או שוב, ליתר דיוק: נוכחות הרוח, או נוכחות רוחנית) המשמשת בטאי צ'י או יוגה [255].

אם הנשימה שלכם אינה סדירה בצורה כלשהי (בין אם היא מחוספסת, לא אחידה או לא נוחה ככל שיהיה), הדרך הפשוטה ביותר להרגיע אותה היא לחכות בסבלנות שתעשה זאת מעצמה (כפי שהיא בוודאי תעשה בסופו של דבר). אם המתנה כזו גורמת לכם לשכוח להתבונן בנשימה, לא משנה - כשאתם מודעים לאובדן תשומת הלב שלכם, פשוט חזרו למודעות לנשימה. אם חסרה לכם הסבלנות לחכות אך אתם רוצים לעשות משהו בנידון, ספרו את הנשימות כשהן מתרחשות (לא משנה מה מהירותן וצורתן). אך ותרו שוב על המילים בהקדם האפשרי, שכן בסופו של דבר הן מהוות מכשול להתקדמות.

במדיטציית ***מודעות מחשבתית*** , אנו עושים מאמץ לצפות במחשבות שלנו באות, מתפתחות והולכות. זוהי שוב במהותה פעולה רוחנית, רצון לתשומת לב - שיש להבחין במאמץ של שליטה במחשבה, הכרוך ברצון של המחשבות לקבל צורה,

---

[253] דוגן, עמ'. 234.

[254] רצון (או רצון) הוא פונקציה של העצמי; מקורו או מקורו אינו ה"נפש" המדוברת (כלומר, התחום הפנומנלי של זיכרונות, דמיונות, מחשבות, ציפיות, חלומות) אלא הנשמה (כלומר, הרוח - תחום לא-פנומנלי של הנפש).

[255] בטאי צ'י ויוגה, התנועות כה איטיות עד שיש לנו זמן לעקוב אחריהן בפירוט רב מבחינה מנטלית. באופן אידיאלי, הנשימה צריכה להיות עדינה באותה מידה, כדי להקל על המודעות אליה. באופן דומה, בעת דקלום מנטרה, רצוי לבטא אותה לאט (למשל, נשיפה אחת פנימה או החוצה לכל הברה).

ללכת בכיוון מסוים, או לעצור. נדרש הרבה תרגול כדי להגיע לנקודה שבה אפשר לשבת ולצפות במחשבות זורמות מבלי להיתפס בהן ולהיסחף על ידן; אך למרות שנראה שהמוח מתוכנת לעכב זאת, ניתוק כזה אכן אפשרי.

מודעות למחשבה מתאפשרת על ידי מודעות גופנית, מודעות לנשימה ומודעות לסביבה. כאשר מחשבות משתוללות, ניתן לרסן אותן ביתר קלות אם מגבירים את המודעות לכאן ועכשיו. החושב תלוי בענן, אינו מודע לקיומו הפיזי או לסביבתו: החזירו אותו לכדור הארץ. אם המחשבות מכריעות, בקשו מהן רק מקום קטן בפינה בתודעתכם - מקום לניטור מחשבה. לאחר מכן, הרחיבו לאט לאט את חלקו של מצפה כוכבים זה בתודעה.

לא יהיה זה נכון לומר שצריך פשוט לשבת ולהתבונן במחשבות, כפי שצופים בנשימה. אין לצפות שהנשימה תפסיק (אלא רק תירגע), בעוד שמחשבות צריכות בסופו של דבר להיפסק. לכן, יש להשתמש במידה מסוימת של שליטה במחשבה, גם תוך הימנעות מכוח גס. באופן פרדוקסלי, שליטה אמיתית במחשבה אינה אפשרית ללא מודעות מחשבתית; אינך יכול להשפיע במדויק על מה שאתה לא מודע לו מספיק. כלומר, כדי להצליח בשליטה מכוונת עדינה, צריך קשב פרופורציונלי. לכן, מדיטציה על מחשבה היא תערובת ערמומית של מודעות ושליטה, ברצף מדוד, עד שהמודעות והשליטה מגיעות לרמת השיא שלהן.

בשלב זה, ניתן לא רק לעצור באופן מיידי את המחשבה על ידי פעולת רצון, אלא גם לקיים מניעה זו למשך זמן רב. בסופו של דבר, אפילו פעולת רצון זו הופכת למיותרת או לא מודעת, משום שאנו מגיעים לשהייה נוחה בדממה פנימית ובדממה. זו אינה המטרה הסופית של מדיטציה, אלא רק שלב ביניים. עד כה, מחשבות היו הסחת דעת ממדיטציה עמוקה יותר; כעת, מתאפשר להרהר בעצמי הלא-פנומנלי ובקשר שלו לחוויה הפנומנלית בצורה מדויקת יותר.

3. מודעות עצמית

הרעיון הפילוסופי של מוניזם שימושי למדיטציה. כאשר הפילוסוף מציע שחומר, נפש ורוח חייבים בסופו של דבר להיות אחד, הוא עושה זאת משום שתיאוריה זו נראית כמסקנה הגיונית מכל נתוני הניסיון והמחשבה. אבל עבור מי שעוסק במדיטציה, לרעיון הזה יש כוונה מעשית יותר: הוא מודיע לו/לה שכל ההבחנות הנפוצות בסופו של דבר מיותרות למדיטציה, אפילו מכשולים מלאכותיים לה, מכיוון שהן מפריעות למנוחה הטבעית של הנפש, כלומר הן חסרות טעם פסיכולוגית ומעייפות.

למען האמת, מדויק יותר לומר שההבחנה בין נשמה לגוף-נפש היא בתחילה בעלת ערך גם מבחינה פסיכולוגית, בכך שהיא מאפשרת לנו להתמקד בנשמה הלא-תופענית בלבד, תוך התייחסות לתופעות הגוף והנפש כהסחות דעת בלבד ביחס לאובייקט המדיטציה. ברגע שרמה זו נשלטת, ואנו הופכים מיומנים באינטואיציה חזקה של העצמי בתוך אירועי גוף-נפש, יהיה זה חכם להתעלות מעל כל הפרדה כזו, ולראות גם את המודעות העצמית כהסחת דעת.

אנו יכולים להבחין בין ארבעה מובנים או רמות או סוגים של "מודעות עצמית" במהלך ההתפתחות הרוחנית:

a. הצורה הנמוכה ביותר של מודעות עצמית היא זו של הנרקיסיסט. כאן האדם מתמקד בהיבטים של הגוף והנפש, של החיים וההיסטוריה וכו', שהם נעימים או לא נעימים, תוך בלבול בין מבנה ה"אגו" הזה לבין עצמו. זהו סוג של התמכרות אגואיסטית ואגואיסטית נטולת השתקפות, קיום לא מודע ולא אינטליגנטי.

b. ברמה גבוהה יותר של מודעות עצמית, מתחילים להסתכל על הרמה הקודמת במידה מסוימת של ביקורתיות. כאן, מבינים שהתנהגותם של בני אדם עד כה הייתה טיפשית ולא ראויה, ומשקיעים מאמץ לשפרה ולתקן אותה. זוהי התחלה של תודעה רוחנית, הנוטה להבנה שלמה יותר של מי האדם.

c. בשלב מאוחר יותר, מבינים את ההבדל בין: הנשמה הלא-פנומנלית מצד אחד, לבין קומפלקס הגוף-נפש הפנומנלי מצד שני. ככל שההבנה הזו מתפתחת, והאדם מתנתק יותר ויותר מהגוף והנפש, ומקשר את עצמו יותר ויותר עם הנשמה – מערכת הערכים ודפוסי ההתנהגות שלו משתנים באופן קיצוני.

d. אבל אפילו האבולוציה האחרונה אינה סופית, משום שהנשמה שאיתה מזדהים שם היא הנשמה האינדיבידואלית, בעוד שבסופו של דבר צריך לממש את הנשמה האוניברסלית; או, כפי שמעדיפים לנסח זאת, את הלא-נשמה (כלומר, נשמה לא-אינדיבידואלית). למרות שהנשמה האינדיבידואלית כבר מובנת כלא-פנומנלית, היא עדיין מוגבלת בהיקפה; רק כאשר חורגים ממגבלות כאלה, משיגים מודעות עצמית אמיתית.

עבור מונותאיסטים, שלב אחרון זה מתאים לתודעה מלאה של אלוהים; עבור בודהיסטים, הוא מסמל הארה, מימוש התודעה או הריקות של הבודהה. לפיכך, מדיטציה מתקדמת על ידי הרחבת והפנמת התודעה, תוך נטייה הדרגתית לתודעה הוליסטית ולהבנה עמוקה של העצמי.

בעיית ההזדהות עם העצמי האמיתי יכולה להיחשב, במידה מסוימת, כבעיה לשונית. כשאתם חשים כאבי רעב, אל תחשבו "אני רעב" אלא חשבו "גופי פולט כאבי רעב"; או כשאתם חשים רגש כלשהו, אל תחשבו "אני עצוב (או שמח)" אלא "המוח שלי מפגין גלי עצב (או אושר)". באופן דומה, בנסיבות דומות - השתמשו בשפה בדיוק, או לפחות היו מודעים באופן היקפי לתיאור המדויק יותר של החוויה. הימנעו מהרגלים רעים, ואל תבלבלו קיצורי דרך לשוניים עם ניסוחים פנומנולוגיים.

4. מדיטציה על העצמי

מדוע (כפי שמתברר במהלך מדיטציה) שקט ודממה פנימית וחיצונית כה קשה להשגה? מכיוון שדרך דמיוננו של תופעות חזותיות או שמיעתיות (למשל, חלומות בהקיץ או זמזום מנגינה), או התמכרות לרגשות (כגון שמחה ועצב, או תחושות פיזיות), או כוונתנו למחשבות לא-פנומנליות (כולל עמדות, החלטות, אהבות וסלידות, ותנוחות רצון אחרות), או חשיבת מחשבות מילוליות (במחשבה או בקול רם), או עיסוק בפעולות גופניות שונות (בתוך חיפוש אחר תחושות או סיבות אחרות לאירועים מנטליים) - אנו *מייצרים כל הזמן תודעה* .

ניתן להתייחס לייצור כפייתי זה של תוכן מנטלי כאל הדרך העיקרית בה אנו יוצרים ומנציחים את האגו שלנו (או את העצמי הכוזב). ללא ריהוט מנטלי כזה, האגו נעלם למעשה, ומשאיר אחריו חור פעור. כלומר, אפילו לרגע של עצירה של ייצור מנטלי כזה, תוך השגת שקט ודממה, פירושה לבוא במגע עם העצמי האמיתי הבסיסי המבוקש [256]במדיטציה.

כל הפטפוטים וחוסר המנוחה הפנימיים והחיצוניים שלנו הם, מנקודת מבט זו, רק תירוץ להשיג ולשמור על הנוחות והביטחון (האשלייתיים) של "עצמי" מהותי יותר. חוסר המהות והחמקמקות של העצמי האמיתי נראים לנו מפחידים במידה מסוימת, ולכן אנו עובדים קשה בניסיון לייצר ביטוי או תחליף מהותי וגלוי יותר.

מדיטציה על העצמי (האמיתי) היא העזה לצאת אל המרחב הפנימי הריק של חוסר האגו. זוהי הרפתקת המסע הפנימי בחלל, אולי מרתיעה יותר ממסע בחלל החיצון.

במקום לפטור את העצמי על רקע אידיאולוגי (כפי שעושים אנשים מסוימים, מתוך רצון להיראות עמוקים או אופנתיים), חשוב לעשות מדיטציה על העצמי. מדיטציה זו מורכבת מהתבוננות באופן שבו אנו רואים את עצמנו בפועל.

תחושת ה"אני" או "אני" היא אולי קודם כל פיזיולוגית - מורכבת מהתחושות הפנימיות והחיצוניות שיש לי לגבי הגוף "שלי", כולל תחושות מגע, ריחות, טעמים, צלילים ומראות. בהתחלה, אני מקשרים את עצמי באופן מלא לתחושות אלה באופן נאיבי. אני לא מתייחס אליהם כאל אובייקטים יחסית לעצמי מרכזי יותר; הם פשוט *אני* . בהתחלה אני לא יכול לדמיין את עצמי כמישהו אחר מלבד האדם המקושר לגוף הזה, לפנים האלה, לקול הזה, לאופן התנועה הזה וכן הלאה. רק בשלב מאוחר יותר, באמצעות התבוננות אינטלקטואלית, אוכל לדחות את השקפה אינסטינקטיבית זו כבלתי מספקת. אני יכול, למשל, לטעון שאדם יכול לאבד יד או רגל, ועדיין להישאר אותו אדם.

ייתכן שאחפש את עצמי בהיבטים פסיכולוגיים יותר של החוויה שלי. רובנו מייחסים חשיבות רבה לרגשות ולערכים שלנו; הם מרגישים כמו ביטויים אמיתיים של העצמי העמוק יותר שלנו. התשוקות והפחדים שלנו, השמחות והכעס שלנו וכן הלאה, כולם נראים כמתארים אותנו באופן אינטימי. עם זאת, ככל שאנו עוברים את חיינו, אנו עשויים להבין שכל ביטויי העצמי הללו אינם הכרחיים; אנו עשויים לשנות רגשות, תיאבונות וחיבות, ועדיין לחשוב שאנחנו אותו אדם איכשהו.

ייתכן שאנו מבקשים אז להזדהות בצורה מדויקת יותר עם הקוגניציות והרצונות שלנו. בקוגניציה, הכוונה היא ליחס שיש לנו לאובייקטים נראים לעין, יהיה אשר יהיה מעמדם או טבעם. ברצון, הכוונה היא לכוח שדרכו אנו קובעים פעולות פיזיות (הנעת ידיים ורגליים, יצירת הבעות פנים וכו') ופעולות נפשיות (דמיונות, מחשבות, הערכות). אבל אפילו כאן, אם נחשוב בצורה פילוסופית, נבין במהרה שלמרות שפעולות כאלה עשויות להיות ביטויים של עצמי עמוק יותר, לא ניתן להשוות אותן אליו, משום שהן משתנות באופן ניכר באוריינטציה ובתוכן.

---

[256] בודהיסטים מכנים זאת לעתים קרובות "הלא-עצמי", או באופן פרדוקסלי אף יותר "העצמי הלא-קיים". אך יהיה מדויק יותר לאפיין זאת כ"עצמי הלא-פנומנלי", כדי להבדיל אותו מהעצמי הפנומנלי (עצמי במובן של אגו).

לכן, העצמי האפקטיבי חייב להיות משהו יותר "מופשט". אבל הפשטה זו לא יכולה להיות בדרכו של מושג, **שכן מושג לא יספיק כדי להסביר כיצד אני יודע שאני המחבר של פעולות *מסוימות* בזמן *נתון* - מושג יכול רק להכריז עליי כמחבר *מזדמן* של *סוגי* פעולות** . לכן, יש להניח ולהכיר בהפשטה זו כמשהו לא-פנומנלי שנחווה ישירות. מכאן, רעיון התפיסה או האינטואיציה של העצמי.

ברגע שהרעיון הזה מובן פילוסופית, כפי שמוסבר כאן, ניתן, בעזרת מאמץ של קשב, להפוך מודע יותר לאינטואיציות האמיתיות של האדם לגבי העצמי. אינטואיציות אלו קיימות בדרך כלל בתודעה היומיומית, אך בהיותן עדינות מאוד, הן דורשות תשומת לב מיוחדת. הדרך היעילה ביותר ללמוד להבחין במוקד המדויק של העצמי היא במהלך מדיטציית ישיבה, כאשר האדם רגוע ומהורהר בצורה מקסימלית.

שימו לב היטב כאן: הידע שלנו על העצמי הוא ישיר וחווייתי; ניתוח פילוסופי משמש רק *כדי לסלק* השקפות לא הולמות או לא קוהרנטיות לגבי העצמי, אשר מפריעות לאינטואיציה החיובית שלנו לגביו. אנו מתכחשים אינטלקטואלית למה שלא יכול להיות הגיוני העצמי, כדי לפתוח את הדלת להבחנה מעודנת של העצמי.

לאחר מכן, במדיטציה מדויקת יותר על העצמי, האדם יזהה אותו תחילה כנושא הקוגניציות וכסוכן הרצונות (כולל הערכות); זהו עצמי אינדיבידואלי. בשלב גבוה או עמוק יותר, אם מתמידים במדיטציה ובמידות טובות אחרות, הוא עשוי להבין ולהתבונן בעצמי האוניברסלי (או כך מלמדות אותנו מסורות רבות).

על סמך התובנות הקודמות, הייתי ממליץ על הדברים הבאים כמדיטציה יעילה על העצמי [257]:

הפנה את מבטך אל עצמך; בעיניים פקוחות, בעיניים עצומות.

כל דבר פנומנלי שאתה רואה, שומע, חש או מרגיש, אינו אתה.

תחשבו, בלי מילים: "זה לא אני"; תמשיכו הלאה מזה.

מה נשאר? חפש בעצמך. האם אתה מוצא משהו?

ניתן לאפיין מדיטציה זו כ"שיטה של השארית". היא כוללת הוצאה מכלל שימוש בחוויות חושיות או נפשיות שלא ניתן לזהותן בצדק עם העצמי (מכיוון שאינן פנומנליות); לאחר מכן נותרות לנו רק החוויה האינטואיטיבית שלהן. תרגול טכניקה זו מגביר את הרגישות של האדם לתפיסה, ומלמד אותנו להיות מודעים למשהו שתמיד נוכח בנו, שאליו אנו בדרך כלל מקדישים מעט תשומת לב משום שאנו עיוורים אליו על ידי התפיסות הפנומנליות הבולטות יותר.

[257] תרגיל זה דומה בהשפעתו לקואן של "הפנים המקוריות" .

5. הערות שונות על מדיטציה

קשב וכוונה . ניתן לומר שלקוגניציה יש שני היבטים: *קשב* , ההיבט החווייתי והקולטני; *וכוונה* , ההיבט הרציונלי והאקטיבי. לפיכך, תפיסה ואינטואיציה הן קשובות, בעוד שתפיסה, הצעה, טיעון והערכה הן מכוונות. שתי הפעולות הקוגניטיביות הללו כרוכות במאמץ, כלומר כוח רצון מסוים מצד זה שמכיר (הסובייקט); אך הרצון הכרוך בכך שונה בכל מקרה.

מאמץ הקשב הוא כפול - מאמץ להיצמד קוגניטיבית לאובייקט/ים מסוימים, ומאמץ להימנע מהסחת דעת על ידי אובייקטים או מטרות אחרים. לפיכך, למאמץ זה יש גם מרכיב חיובי וגם מרכיב שלילי; הסוכן שלו (הסובייקט) נמצא בסוג של מתח: דוחף בכיוון אחד ומושך בכיוון ההפוך. מאמץ הכוונה הוא דומה, או אפילו מורכב יותר, וכולל השלכות ומניפולציות נפשיות מגוונות, ופעולות שונות של רצון והערכה.

מדיטציה נוטה לכיוון קוגניציה טהורה - כלומר, קוגניציה ללא רצון. משמעות הדבר היא שכאשר אנו מדיטציה, אנו מפחיתים בהדרגה את הכוונה ובוחרים בקשב; יתר על כן, הקשב שלנו הופך אט אט לחסר מאמץ, כלומר אנו מתבססים בה בצורה של מקום טבעי להיות בו. בשלב זה, אין מתח פרדוקסלי בין קוגניציה לרצון, ואנחנו צופים שלווים. זה נקרא התבוננות.

בהקשר של מדיטציה, הכל הוא רק חלק מהנוף. ייתכן שתרגישו כאב איפשהו, או חוסר סבלנות כלשהו עשוי להטריד אתכם, או מחשבות רבות עשויות לתקוף אתכם - אך אתם נשארים בלתי מושפעים. אינכם נאחזים בתחושות חולפות, רגשות, דמיונות או דיונים. אתם מתעלים מכל התופעות הללו, ומתמקדים בכאן ועכשיו. אתם נשארים מודעים ומודעים; אתם ממקסמים את הערנות והקשב הללו.

לב המדיטציה הוא נוכחות התודעה, או ליתר דיוק, *présence d'esprit* (נוכחות הרוח). כלומר, מדיטציה היא יצירת מודעות עצמית; זוהי מודעות לעצמך - נוכחות מלאה כעצמי (רוח, נשמה), בזמן ישיבה או תנועה. אין פירוש הדבר להיות ולעשות "במודע לעצמך" (באופן מלאכותי, בצורה מגושמת), אלא יש להשוות זאת ללהיות ולעשות "באופן לא מודע", כלומר לפעול בהיסח הדעת, ללא מודעות.

טבע התודעה . תוצאה, או התוצאה, של מדיטציה תוארה (במונחים בודהיסטיים) כידיעה או מנוחה ב"טבע התודעה". ביטוי מסתורי משהו זה פירושו, ככל הנראה, "מהי התודעה באמת".

לפיכך, הארה היא או מגיעה באמצעות מודעות צלולה של התודעה או המנטליות כפי *שהיא באופן טבעי* , כלומר אופייה המהותי ללא קשר לשינויים המתרחשים; או שהיא מורכבת משחזור *מצב התודעה הטבעי* , כלומר המיקום או התנוחה הרווחנית שבה התודעה מלאה ואופטימלית ללא מאמץ.[258]

התודעה העליונה המדוברת מתוארת יתר על כן כ"בסיס התודעה" או "תודעה טהורה". בכך הכוונה שהיא תמיד נוכחת ברקע או בבסיס כל התודעה הרגילה - רק שעלינו להיות ערניים מספיק כדי להבחין בה. מדיטציה היא אפוא מאמץ לעורר את התודעה למה שכבר קיים, ולא ניסיון לייצר משהו נעדר.

יתר על כן, דרך צפייה זו נחשבת "לא דואליסטית". כפי שמשתמשים בה בבודהיזם, הביטוי "דואליסטי" מתייחס לנטייה שלנו להתנדנד בין כן לא. יש האומרים: "זהו", אחרים טוענים: "זה לא"; היום אני חושב: "זהו", מחר אולי אחשוב:

---

[258] המאסטרים מתעקשים שחוויה זו "אינה דבר מיוחד". תודעה מוארת "היא" תודעה רגילה ולהיפך; אין לראותם באופן דואליסטי.

"זה לא". סוג זה של קבלת החלטות מתישה נראה כמטרה לגלות את האמת, כלומר את המציאות - אך למעשה (לדברי הבודהיסטים) הוא מסיח את דעתנו ממה שכבר ניכר ממש מתחת לאפנו.

פרשנות נוספת של אי-דואליזם נעשית בהתייחס לסובייקט ולאובייקט של התודעה. בדרך כלל, אנו מבחינים בין שלושת ההיבטים הללו של כל אירוע של הופעה; אך בהארה, נאמר לנו, הבחנה זו נעלמת וכל הקיום נראה כדבר אחד. סובייקט (כלומר, מה שחווה), אובייקט (כלומר, מה שנחווה) והתודעה המקשרת ביניהם מתמזגים יחד לאחדות היחידה והייחודית. לכן, מדיטציה מתוארת לעתים קרובות כדרך להתרחק מחשיבה דואליסטית.

סובייקט ואובייקט כאחד. למעשה, חוויתי משהו קרוב לאיחוד כזה של סובייקט ואובייקט במדיטציה. מה שאדם חווה אינו כל כך שהסובייקט הופך לאובייקט או להיפך - זו אינה משוואה של דברים בודדים, כפי שהניסוח עשוי להוביל לחשוב - אלא הרושם שכל שדה המודעות של האדם (באותו זמן, 'כאן ועכשיו') הוא אירוע יחיד ורציף. בשדה יחיד זה, התחושות של הגוף של האדם (שהן מרכיבים רבי עוצמה של תחושת העצמי הנפרדת) נחוות כאובייקטים בדיוק כמו כל מראה או צליל שחווה כעת. בו זמנית, כל דבר בשדה מודעות זה נחווה כמוטבע בתודעה של האדם לגביו, כולל 'האדם' (שבהקשר זה אין לו מיקום מסוים).

ככל הנראה, במצב תודעה כזה, רעיון העצמי מתפזר יותר, או עלול להיעלם או אפילו להישכח. איננו חשים עוד את ההיקשרות החזקה הרגילה לתחושות הגוף ולרשמים המנטליים; כל אלה נתפסים ומורגשים כבועות קטנות של חוויה בשדה האחדותי של המודעות. כל המחשבות, הדאגות, ההנאות וכדומה מופיעות כאירועים רגעיים התופסים תשומת לב באחדות המהותית של החוויה. לפיכך, המרכיבים השונים של העצמי המדומה מאבדים ממשקלם, והעצמי לכאורה נתפס כלא העצמי האמיתי. מה שאנו נאחזים בו בדרך כלל כעצמי שלנו מובן כעצמי אשליה עם מיקום מסוים, אין להתבלבל עם העצמי האמיתי החובק-כל יותר.

עם חוויה חיובית זו בחשבון, קל יותר להבין הצהרות פרדוקסליות לכאורה של מאסטרים של זן ואחרים, לפיהן העצמי "גם הוא וגם לא" או "לא הוא וגם לא לא". העצמי האשלייתי אכן נחווה בתודעה רגילה, אך במצב תודעה גבוה יותר הוא נראה לא כעצמי באמת, כלומר כהופעה אשלייתית. לפיכך, הוא הוא והוא לא - הוא באופן פנומנלי, אך הוא לא "נומנלי". משמעות הדבר היא פשוט שהעצמי האינטואיטיבי אמיתי יותר מהעצמי הפנומנלי. יתר על כן, לא ניתן לומר כראוי שהעצמי האמיתי הוא או קיים, משום שהוא אינו קיים בצורה של ישות אינדיבידואלית מוגבלת, אלא באופן מפושט יותר העומד בבסיס כל התודעה. עם זאת, לא ניתן לומר שהוא לא קיים או לא קיים, משום שאכן יש שם משהו שחווה, רוצה ומעריך. לפיכך, הוא לא הוא ולא אינו.

טפחו תחושת פליאה . במדיטציית ישיבה (זאזן או בדרכים אחרות), אנו פוגשים את הרוח (או הנשמה) שלנו, ביחס לתודעה (ברמה מוקדמת של מדיטציה, כאשר מחשבות ופנטזיות עדיין נוכחות) ואז לבד (כאשר התודעה מתעלה). במדיטציה בתנועה (כגון מדיטציית הליכה *קינהין* , טאי צ'י או יוגה), אנו חווים את יכולתה של הרוח להניע חומר כמו גם תודעה.

יש להרהר תמיד בניסי התודעה והרצון; כוחותינו אלה, מוגבלים ככל שיהיו בהיקפם, לעולם לא צריכים להיכשל או להפסיק לרתק אותנו. רוחנו אינה מנותקת מהנפש והחומר, אלא מקיימת איתם אינטראקציה. איכשהו, הקוגניציה מראה לנו דברים מסוימים, בעוד שהרצון מאפשר לנו להשפיע על חלק מהם.

באמצעות רצון, יש לנו מידה מסוימת של כוח, לא רק על התודעה שלנו, אלא גם על גופנו. רצון הוא קשר סיבתי בין הרוח, מצד אחד, לבין מכלול הגוף והנפש שהיא מחייה, מצד שני (אם כי אנו מתארים זאת בשפת העם, באופן לא מדויק, כ"הנפש על החומר").

על ידי טיפוח תחושת פליאה בנוגע לבעלותנו על התודעה והרצון, נוכל ללמוד *לייצב ולרכז את תשומת ליבנו בתודעה ובאנרגיה שלנו ברצון* , מאמצים אלו הם תמצית מדיטציית הישיבה והמדיטציה בתנועה כאחד. אלו הן האמצעים הישירים ביותר להעמקת ההבנה העצמית והשליטה העצמית.

עלינו להיות מודעים כל הזמן לכוחות הנפש והחומר על רוחנו - כלומר, כיצד תחומים אלה עשויים להשפיע עלינו (בצורה סיבתית). השפעה פירושה משהו גורם, בעוד שהשפעה מתייחסת *לחוויה או לרעיון של* משהו גורם. בכל מקרה,

מעורבת סיבתיות (דטרמיניזם); אך בהשפעה, הסיבה משפיעה עלינו ישירות, ואילו בהשפעה, אותה סיבה משפיעה עלינו בעקיפין, *באמצעות* מודעותנו אליה במידה מסוימת.

בהקשר זה, עלינו לציין גם את כוחותיהן של נשמות אינדיבידואליות שונות להשפיע *זו על זו* , לפחות באמצעות חומר ותודעה (כוח פיזי, שיח מילולי וכו'), ואולי אף (תוך שמירה על ראש פתוח בנושא זה) באופן ישיר יותר, באמצעות טלפתיה וטלקינזיס.

מדיטציה במקום לחשוב . רובנו, רוב הזמן, משתמשים במחשבה כמעין בידור עצמי. קשה לנו לשאת רגעים של חוסר מעש, ומשתמשים במחשבה כהסחת דעת כדי לספק את דעתנו. רבים מאיתנו רואים בראש ריק בזבוז זמן, ומרגישים מחויבים להעסיק את דעתנו במחשבה. אם אנחנו בשירותים, נוהגים במכונית או מחכים בתור, אנחנו עסוקים במחשבה, לא מסוגלים להישאר בשקט בפנים. אם אנשים אחרים נמצאים בסביבה, אנחנו עשויים לשוחח איתם, כביכול לעסוק בבידור משותף.

במקום להשתמש במחשבה כבילוי או כאמצעי למילוי התודעה, השתמשו במדיטציה. מדיטציה יכולה להעסיק אתכם באותה מידה, ובו זמנית לעשות לכם טוב. לכן, בחיי היומיום, מה שלא תעשו, נסו להיכנס להרגל של מדיטציה: לחוש באופן מודע את גופכם, להתבונן בנשימה או במחשבותיכם, לדקלם באופן מודע מנטרה או מזמור וכו'.

כדי לעשות מדיטציה, צריך לזכור לעשות מדיטציה; לכן מאמץ הזיכרון הזה הוא עיקרי. כשאתם מתיישבים לעשות מדיטציה, הזכירו לעצמכם תמיד שאתם יושבים לעשות מדיטציה, ואז המשיכו להזכיר לעצמכם את הכוונה הזו כשאתם מגלים שהמחשבות שלכם סוטות. אם תשבו ללא החלטה מודעת כזו, סביר להניח שייקח לכם הרבה יותר זמן להתחיל במדיטציה בפועל.

תרגול מדיטציה גם לאחר שאתם קמים ממדיטציית הישיבה שלכם ישפר מאוד את מדיטציית הישיבה הבאה שלכם, ויתרה מכך, זוהי מטרה עיקרית של מדיטציית ישיבה. גם כאן, גם אם החלטתם לתרגל מדיטציה בחיי היומיום, זה לא יקרה אם תשכחו את ההחלטה שלכם. לכן, הזכירו לעצמכם שוב ושוב.

מדיטציה על טובויות. ידע עצמי מושג על ידי התבוננות מדיטטיבית לא רק במחשבותינו ובפעולותינו, אלא (באופן עדין יותר) בטובותינו *במחשבה* ובפעולה. טובות היא רצון התחלתי אך לא גמור. לעתים קרובות, איננו מודעים להערכות שלנו. אך אנו יכולים לגלות אותן בעקיפין באמצעות התבוננות בטובותינו.

לדוגמה, אני מבטא את תשוקתי לנערה שפגשתי על ידי היצמדות לדמותה במוחי; או ביתר עוצמה, על ידי דמיון עצמי מניח את זרועי סביבה ומנשק אותה, וכן הלאה (מתמכר בהדרגה לפנטזיות מפורטות יותר). זוהי דרגה ראשונה של ווליטי – במחשבה. לאחר מכן אני עשוי לבחור ליישם את המחשבות הללו. לדוגמה, אני עשוי להעביר את תשוקתי לנערה על ידי שיחה איתה ובסופו של דבר להציע לה נשיקה קלה, והתבוננות בתגובתה (האם היא נסוגה בחזרה באופן החלטי או מנשקת אותי קלות בחזרה). זוהי ווליטי בפעולה; זוהי חקירה מהוססת שעשויה להסתיים במחויבות מלאה לתשוקה.

במהלך מדיטציה, ובחיים בכלל, יש להיות ערניים לפעילויות נפשיות ופיזיות פחות מפורשות כאלה - ולא להתמקד אך ורק באירועים הברורים יותר.

מדיטציה כאלכימיה . מתוך רצון להפוך את המדיטציה לאוניברסלית, אסור לנו לשכוח את ההיבט האתי שלה, כלומר את העובדה שהיא משפרת אנשים, הופכת אותם ליותר מוסריים, מכוונת אותם לערכים גבוהים יותר. כשאני אומר זאת, אני מתכוון לתורות בודהיסטיות נשגבות מסוימות, אך זוהי כמובן אמת כללית יותר.

- תשוקות מגוונות, תאווה מינית, תאווה לכוח, חמדנות לכסף ולחפצים, תלות באנשים או בחומרים, הרגלים רעים, כפייתיות, אובססיות וכל שאר צורות ההתקשרות וה"אנוכיות" הופכות אט אט לחוסר התקשרות ולעזרה בלתי אנוכית.

- הכעס והשנאה, הקור והאיבה, הנובעים מתסכול ממשי או פוטנציאלי של התשוקה, מוחלפים בהדרגה בשלווה, חסד, חום ושלווה. כאשר אדם מרוצה ובטוח במהותו, הוא לעולם אינו חסר או מפחד, חסר סבלנות או קצר רוח.
- בורות, אשליה וטיפשות הופכות בסופו של דבר להארה, שחרור וחוכמה. מקור התשוקה והתסכול הוא בורות בסיסית; זוהי טעות טרגית ממש בתחילת קיומנו, שבאמצעותה אנו מבינים באופן שגוי את טבעה האמיתי. לאחר מכן אנו נצמדים לפני השטח של הדברים, ואיננו מצליחים להבחין באחדותם העמוקה יותר, וכך נשאבים למערבולת הסמסרה.

מדיטציה היא סוג של אלכימיה, קלחת שבה חומרנות גסה מתמירה לטוהר רוחני ולהתעלות. מטרתה הסופית היא להחזיר אותנו לנירוונה שהיא המורשת הטבעית שלנו.

שירה בתנועה . בתרגול אישי של טאי צ'י, גישה שאני מוצא בעלת ערך לאמץ היא של גל מים בתנועה. אני מדמיין את כל גופי כגל מי ים, מתנפח, זורם, יורד, נע הלוך ושוב ברציפות לכל עבר, מתפתל ומסתובב, תלוי לרגע ואז נשבר על הסלעים בחוף, נסוג לאחור, מסתובב מכיוון אחר, דופק על הסלעים שוב, הלאה והלאה, ללא סוף, לעולם לא חוזר על אותה תנועה, תמיד נצמד לסלעים, עוטף אותם, מלטף אותם, שוחק אותם. אף על פי כן, כל התנועות צריכות להיות איטיות ומודעות מאוד.

כשאני *נלחם* ביריב אמיתי (או ברבים), אני לא רואה אותו (או אותם) כמיוצגים על ידי סלעים, כי סלעים שקטים וקשים מדי. במקום זאת, אני רואה את היריב כשחיין בים, כפי שאני. אני מדמיין את השחיין הגרוע הזה שמנסה נואשות להישאר על המים בים הסוער של הטאי צ'י שלי. המים גואים סביבו, גוררים אותו למטה למעמקים, זורקים אותו למעלה, הופכים אותו לכאן ולכאן, מבלי להשאיר לו זמן לנשום או לנוח, עד שלבסוף הוא מוותר ולמרבה המזל טובע.

דימוי עצמי זה של מים בתנועה הוא בעל ערך רב באימון טאי צ'י או לחימה, משום שהוא משרה בנו היטב את המלא והריק, את ההמשכיות, האלסטיות והתגובתיות, את הכוח הבלתי נמנע, את ההידבקות, ומאפיינים רבים אחרים של טאי צ'י מיומן. בנסיבות מסוימות, מים אלה עלולים להפוך לחסרי ממשות עוד יותר, ואנו מזדהים דווקא עם ענן עשן - משהו חמקמק, בלתי ניתן לתפיסה.

אמן הטאי צ'י יאנג צ'אנג-פו השתמש באותו דימוי כשכתב: "אם הצ'י אינו חסום, זה כמו רוח הים הנושבת גלים ומתגלגלת... כל הגוף הוא כצ'י אחד."[259]

גישה הוליסטית שכזו לטאי צ'י מתאפשרת במידה רבה על ידי תרגול קבוע של מדיטציית ישיבה. התודעה חייבת להיות ריקה ממחשבות מסיחות דעת כדי להיות מסוגלת לקבל זהות מימית שכזו; ועליה להיות מסוגלת לריכוז מתמשך כדי שהתמונה תימשך כשעה. הגוף חייב להיות רגוע לחלוטין לפני שיוכל לגייס את האנרגיה של גל זורם, צונאמי שאי אפשר לעמוד בפניו.

יתר על כן, מדיטציה מעניקה לנו רגישות מקסימלית למצבים ולכוונות של היריב, כך שנוכל לשפוט את מצבו ולחזות נכון את צעדיו הבאים.

[259] ראה וייל, עמ' 103-102.

6. 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[260] 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[261] 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 על דיכוי), כלומר, להיכנס להרגל לעשות את מה שצריך לעשות (אנרגיה) או לא לעשות את מה שצריך להימנע ממנו (ריסון). זה חיוני

---

[260] אין לפרש את המונח "יכולות" כרמז לכך שהנשמה מכילה ישויות או מחלקות – הוא מתייחס אך ורק ליכולות להכיר, לרצות ולהעריך.

[261] 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.

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.

7. התבוננו בתודעה

אם לשפוט לפי אוסף מאמרים המיוחסים לבודהידהרמה [262], תורתו של האחרון את מדיטציית הזן הייתה מופנמת למדי. הוא ממשיך להדגיש את חוסר התוחלת של מעשים פיזיים וטקסים, ומדגיש את הצורך ב"התבוננות *בתודעה* " כדי להשיג הארה/שחרור. מסר זה חוזר על עצמו לאורך כל הכרך במילים שונות. לדוגמה:

"להגיב, לתפוס, להקשיב לגבות, למצמץ בעיניים, להזיז את הידיים והרגליים, זה הכל הטבע המודע באופן פלאי שלך. והטבע הזה הוא התודעה. והתודעה היא הבודהה... מי שרואה את טבעו שלו מוצא את הדרך... הוא בודהה." (עמוד 29)

המשמעות כאן היא שבודהות (ההגשמה הסופית) אינה משהו רחוק, כמו פסגת הר גבוה שקשה לטפס עליו. זהו משהו קרוב, שניתן להשיגו על ידי שינוי נקודת מבט בלבד. כלומר, ההפרדה בין סמסרה לנירוונה דקה כנייר: מצד אחד, אתה בסמסרה, ומצד שני, בנירוונה. במילותיו:

לראות מבעד לשגרה ולחזות בנשגב נמצאים במרחק של פחות ממצמוץ עין. ההבנה היא עכשיו. (עמוד 113.)

המעבר אינו מושג על ידי מעשים חיצוניים מורכבים, אלא על ידי תשומת לב חדה. לפיכך, הוא קובע:

אנשים המחפשים ברכות על ידי התמקדות בעבודות חיצוניות במקום בטיפוח פנימי, מנסים את הבלתי אפשרי . (עמוד 95).

אף על פי כן, לאור העמימות של המילה "תודעה", העצה להתבונן בתודעה נותרת קשה למדי להבנה מדויקת. שכן "תודעה" (לדעתי) במובן הרחב ביותר כוללת כל היבט של הנפש:

1. *העצמי האמיתי* (או הנשמה או הרוח), אשר עומד כנושא של כל פעולות התודעה (כלומר מודעות מכל סוג) וכסוכן של כל פעולות הרצון (רצון) וההערכה (הערכה או ביטול מערך של כל דבר). "ישות" זו היא ללא מאפיינים פנומנליים ("ריק" בלשון הבודהיסטית), ולכן היא נתפסת באופן אינטואיטיבי ולא נתפסת, שימו לב היטב.
2. היכולות *או הפעולות הפנימיות* של אותו עצמי – כלומר תודעה, רצון והערכה. ביטויים מכוונים אלה של העצמי האמיתי גם הם נטולי כל היבט פנומנלי, ולכן מוחשים ולא נתפסים. כאן, עלינו להבחין בקפידה בין עובדת *התודעה* (או הקשר) לבין *תוכן* התודעה (או האובייקט) [263], וכן להבחין בין הסובייקט המודע לבין פעולת התודעה המסוימת. והבחנות דומות חלות על רצון והערכה.
3. העצמי *האשלייתי* (או האגו), אוסף של תופעות גוף ונפש שהעצמי האמיתי מזהה איתן באופן אשלי (לפחות באופן אשלי) באופן שגוי. "ישות" מורכבת זו כוללת ריבוי של תופעות נפשיות משתנות (כלומר, השלכות נפשיות, זיכרונות, דמיונות, מושגים, תיאורים מילוליים, רגשות) ותופעות פיזיות (תחושות, תפיסות חושיות,

---

[262] *תורת הזן של בודהידהרמה* , המורכבת מארבעה מאמרים. כמו המתרגם, רד פיין, אני מניח שמחברם הוא אכן בודהידהרמה; אבל מי הוא/הם המחבר/ים החביב/ים, בסופו של דבר לא חשוב במיוחד: לאדם/אנשים כלשהם היה/היתה תורה מעניינת זו להעביר לנו. אני שם לב ש-DT סוזוקי, בסדרת המאמרים הראשונה שלו בבודהיזם *הזן* (עמ' 178), מזכיר שישה (לא רק ארבעה) מאמרי בודהידהרמה כידועים ופופולריים למדי ביפן כיום. בעודו מכיר ברוח הזן של כל המאמרים הללו, סוזוקי סבור שרק שניים מהם סבירים שנכתבו על ידי הפטריארך הראשון של הזן.

[263] אין מודעות ללא תוכן (כלומר, אובייקט); כאן אנו מודעים לפעולה אחרת של מודעות שתוכנה הוא בתורה משהו אחר.

רגשות פיזיים), ובדרך כלל מבולבלת עם העצמי האמיתי. האגו מתגבש ללא הרף בתפיסת העולם המנטלית שלנו, אם לא נעבוד קשה כדי להתנגד לנטייה הטבעית לכאורה הזו [264].

4. התשתית *הפיזית* של הנפש ותפקודה; כלומר מערכת העצבים, כולל המוח, עמוד השדרה והעצבים, המאפיינים הפיזיולוגיים של בני אדם המעורבים בתפקודים חושיים, מוטוריים ורגשיים. זהו אחד המובנים או ההיבטים של המונח "נפש" כפי שהוא משמש בציבור; לעיתים זוהי כוונת המונח הספציפי יותר "תת-מודע". ראוי להתייחס למבנים ולאירועים פיזיים אלה כקשורים לנפש, ככל שהם מהווים לכאורה את הממשק בין התחומים החומריים והנפשיים והרוחניים; הנפש נתמכת ומוזנת על ידם ופועלת על הגוף ועל העולם שמעבר לו דרכם.

שימו לב להבדל בין שני הגורמים האחרונים של הנפש. השלישי מתייחס לתופעות פנימיות, תפיסה עצמית סובייקטיבית פרטית (אשר לאחר מכן עשויות להיות לה השלכות חברתיות), ואילו הרביעי מתייחס לתופעות אובייקטיביות (הניתנות לידיעה רק מבחוץ, אפילו עבור בעל הגוף).[265]

כעת, כאשר הוא ממליץ על "התבוננות בתודעה", בודהידהרמה בבירור אינו מתייחס להיבט השלישי של הנפש, ההיבט הנתפס (הפנומנלי); האגו הוא (בצדק) ה" *bête noire"* של הבודהיסט.

לפעמים הוא אכן מתייחס להיבט הרביעי של התודעה, תעלומת הכוח חסר המילים של התודעה על הגוף; למשל, כאשר הוא קובע שאף אדם שולל "לא מבין את תנועת ידיו ורגליו", או במילים מפורשות יותר:

...כל תנועה או מצב הם כולו התודעה שלך. בכל רגע, היכן שהשפה לא יכולה להגיע, זהו התודעה שלך [266].

אבל לרוב, נראה שבודהידהרמה מתייחסת או לראשון או לשני מבין הגורמים המפורטים לעיל - כלומר, להיבטים האינטואיטיביים (הלא פנומנליים) של הנפש.

אם תוכלו פשוט לרכז את האור הפנימי של תודעתכם ולהתבונן בהארה החיצונית שלה, תסירו את שלושת הרעלים ותגרשו את ששת הגנבים אחת ולתמיד. ובלי מאמץ תרכשו מספר אינסופי של מעלות, שלמות ודלתות לאמת. (עמוד 113).

לפעמים, הדגש שלו נראה כאילו הוא על העצמי האמיתי; כמו כשהוא כותב: "שום קארמה לא יכולה לרסן את הגוף האמיתי הזה" (עמוד 21), "התעוררו לגוף ולנפש המקוריים שלכם" (עמוד 31); "לגוף האמיתי שלכם אין תחושה וכו'" (עמוד 39), או יותר מזה (תוך הדגשת האופי הלא-פנומנלי של העצמי האמיתי):

הבודהה הוא הגוף האמיתי שלך, התודעה המקורית שלך. לתודעה זו אין צורה או מאפיינים, אין סיבה או תוצאה, אין גידים או עצמות... אבל התודעה הזו אינה מחוץ לגוף החומרי... בלי התודעה הזו איננו יכולים לזוז. לגוף אין מודעות. (עמוד 43).

לפעמים, נראה שזה תלוי בפעולות התודעה, ובפעולות הרצון וההערכה הקשורות, של אותו עצמי אמיתי; לדוגמה:

שפה והתנהגות, תפיסה ותפיסה, כולן פונקציות של התודעה הנעה. כל תנועה היא תנועת התודעה. תנועה היא תפקידה... אף על פי כן, התודעה אינה נעה ואינה מתפקדת, משום שמהות תפקודה היא ריקנות, וריקנות היא במהותה חסרת תנועה. (עמ' 44-43).

---

[264] מדיטציה היא בדיוק הכלי היעיל ביותר להתגברות על הנטייה המובנית שלנו ליצירת אגו. למרות זאת, בכל רגע אפשר ליפול חזרה להרגלי אגו ישנים; לדוגמה, לפני כמה ימים אישה צעירה הסתכלה עליי בצורה מסוימת, ומצאתי את עצמי מוחמא ומרותק.

[265] בהקשר זה, חשוב לא לבלבל בין ה"אובייקטיביות" האחרונה לבין סטנדרט בלעדי של אמת, כפי שעושים "מדענים" מודרניים מסוימים. ביהביוריזם כזה, המוצע באמתלה של פוזיטיביזם או אמפיריציזם רדיקלי, הוא עמדה אידיאולוגית לא מדעית שניתן לתאר בצורה מדויקת יותר כצרה או מטריאליסטית ביותר. היא שגויה מבחינה אפיסטמולוגית, משום שתומכיה מתעלמים במכוון מחלק ניכר מהחוויה האישית הנפוצה (כלומר, נתונים אינטרוספקטיביים), ומנסחים את התיאוריות שלהם על סמך מבחר שרירותי של נתונים חווייתיים (כלומר, תופעות פיזיקליות). למעשה, מה שמשמעותה של דוקטרינה אנטי-פנומנולוגית זו היא שהנוחות של טכנאי מעבדה ברמה נמוכה מסוימים היא להיות מועלה למעמד של פילוסופיה של התודעה! המניע הפסיכולוגי מאחורי דוקטרינה זו הוא מחלה שפוגעת ביותר ויותר אנשים בימינו: זהו *פחד אישי עמוק מהתבוננות פנימית* - כלומר מהתעמתות עם ההיבטים הנפשיים והרוחניים של הנפש.

[266] עמ' 23. זה גורם לי לחשוב על טאי צ'י, שהוא מדיטציה על תנועה, על הקשר בין התודעה לתנועה הפיזית. באופן דומה גם ביוגה.

כל זה נותן לי את הרעיון של מדיטציה המורכבת מ"מודעות למודעות". במדיטציה זו, האדם מתמקד *במי שמודע* (בעצמו) ו/או בעובדת *המודעות* (בניגוד לתוכנה). כל [267]אובייקט חומרי או תופעתי שמגיע לתשומת ליבנו, אנו פשוט מתעלמים מהם ובמקום זאת מקדישים תשומת לב *להיותנו מודעים* להם. האובייקטים באים והולכים במהלך המדיטציה, אך הסובייקט והתודעה ממשיכים להתקיים וממוקדים בהם בהתמדה.

ניתן להציע שהדגש צריך להיות על המודעות ולא על זה שמודע, שכן במקרה האחרון קיימת סכנה שאדם עלול להתקבע על ייצוג האגו של העצמי ולא על העצמי האמיתי. יתר על כן, מניסיוני, תובנה מדיטטיבית מגיעה לשיאה כאשר הרושם של העצמי כאילו נעלם; נראה שאדם מתמודד עם העולם הסובב ללא נוכחות חיצונית. לכן, גם אם העצמי אינו נעדר באמת (מכיוון שהוא מודע), עדיף להתנהג *כאילו* אינו קיים. מסיבה זו, עלינו לתאר תרגיל זה בצורה צרה יותר כמדיטציה על מודעות.

היו מודעים לנס של מודעותכם, או למודעותכם ככזו, בין אם היא מופנית החוצה או פנימה. בודהידהרמה אומר: " *בודהה* הוא סנסקריט למה שאתם מכנים *מודע, מודע באופן פלאי* " [268]. תחושת הפליאה בעת התבוננות בתודעה היא, הוא מציע בבירור, חיונית להארה [269]. טפחו פליאה זו. אל תקחו את התודעה כמובנת מאליה, ואל תהפכו אותה לבלתי נראית מעצמה. הבינו את הפלא שדבר אחד (אתם) יכולים לראות אחר (כל מה שאתם מסתכלים עליו, כולל את עצמכם). וואו! איך דבר כזה יכול להיות?

בהתחלה, מדיטציה כזו דורשת מאמץ; אך בסופו של דבר ניתן להגיע לרמת ריכוז חסרת מאמץ שניתן לאפיין כהרהור. שימו לב היטב שהמטרה האמיתית של מדיטציה כזו על המודעות עצמה אינה פנומנלית - אין לה תכונות חזותיות, שמיעתיות, מגע, טעם או ריח. היא באמת רוחנית ולא חומרית לחלוטין, ומסיבה זו היא משולה לחלל ריק ושקוף.

כמובן, אין טעם רב לשים לב למודעות של אדם רק לרגע; יש להתמיד במאמץ זה למשך זמן מה. יחד עם זאת, יש להיזהר מלהפוך זאת ל"רעיון מנצח" [270], כלומר, מלאפשר למאמץ כזה להפוך להסחת דעת בפני עצמה. אי אפשר לתפוס תוצאות במדיטציה, אלא יש להתקדם בעדינות, עם ניתוק מסוים.

ניסיתי באופן אישי מדיטציה כזו על מודעות שוב ושוב לאחרונה, ונראה שזו דרך יעילה להיפטר מתפיסות, דמיונות ומחשבות חולפות, ולהגיע למצב תודעה מורחב ומהורהר יותר. למרות שעדיין איני יכול לטעון שחוויתי את החוויה הנעלה של התבוננות בתודעה שבודהידהרמה מספרת, מצאתי אותה כדאית.

---

[267] במובן הצר יותר של "נפש" – התייחסות לאירועים *פנומנליים* (זיכרונות, דמיונות, חלומות, מחשבות מילוליות וכו') בלבד. שימו לב כבדרך אגב שהמונח "נפש" מתייחס לעתים קרובות גם למרחב *הנפש* , ההרחבה המשוערת *שבה* מתרחשות תופעות נפשיות.

[268] מילה במילה מהתרגום הנוכחי; בעמוד 29.

[269] מעניין לציין כבדרך אגב עד כמה נקודת מבט זו רחוקה מנקודת המבט של חלק מהבודהיסטים (אולי יותר "היניאנה" בהשקפה) לפיה הארה היא *הכחדה מוחלטת* של התודעה (והרצון וכל שאר ההיבטים של העצמי). עבור בודהידהרמה (מורה "מהאיאנה"), מטרת הכל היא להגיע לפסגת התודעה, לא *לחוסר* תודעה. ההבדל נובע אולי מפירוש שונה של דוקטרינת שנים עשר *הנידנות* (על שרשרת הסיבתיות של הקיום הסמסארי). לפיכך, שלושת הסיבות הראשונות בשרשרת הן בורות, פעולות ותודעה; אלה מתייחסים בבירור בהתאמה לחוסר הבנה רוחנית, פעולה בהתאם לחוסר הבנה כזה, ולתודעה הצרה והמטעה הנובעת מפעולה כזו. לא התודעה *כשלעצמה* היא הבעיה (כפי שחלק חושבים), אלא התודעה *המוגבלת והמגבילה* של הקיום הרגיל. הפתרון אינו אפוא השמדת התודעה, אלא התעצמותה והתרחבותה המקסימליים. לפיכך, התודעה כשלעצמה אינה חוסר ערך, אלא ערך. (בהתאם לפער זה בפרשנות, ענף ההינאיאנה נוטה להתייחס לריק כאל כלום, פשוטו כמשמעו שלילי, בעוד שענף המהאיאנה מדגיש את המשמעות החיובית שלו, כ"טבע הבודהה" העומד בבסיס כל הדברים.)

[270] עצות שניתנו לעתים קרובות בספריו על ידי תלמיד מודרני של בודהידהרמה, שונריו סוזוקי.

8. ארבעת היסודות והפרקטיקה המרכזית

בפועל, מדיטציה על מודעות צריכה להיות משולבת עם ארבע מדיטציות פחותות, המשמשות כפלטפורמת המראה ועמודי תמיכה לכוונה העיקרית. ארבעת היסודות הללו (כפי שאכנה אותם) הם *מודעות גוף, מודעות נשימה, מודעות מחשבתית ומודעות לסביבה* .

בהתחלה, התמקדו בגוף שלכם:

- יציבה: מושב יציב, גב ישר, עמוד שדרה מתוח, סנטר כלפי מטה, כתפיים לאחור ולמטה, חזה פתוח, בטן רפויה בחוץ, ידיים ב"מודרה אוניברסלית".
- טונוס: גוף רגוע אך ערני, ללא תנועה וללא נוקשות, ללא מתח סביב השפתיים והגבות, או בצוואר.
- תחושות: תחושות מגע על העור ובתוך הגוף, תחושות פיזיות ורגשות פסיכוסומטיים, טעמים בפה, ריחות באף, צלילים גופניים.

בשלב הבא, היו מודעים לנשימה שלכם:

- תן לזה לעבור בקצב שלו; אל תתערב במהירות או במסלול שלו. אם אתה מוצא את עצמך נושם בעיקר דרך נחיר אחד בלבד, תן לזה להיות, זה טבעי.
- הרגישו את האוויר נכנס פנימה, עקבו אחריו עד הקצה במעלה הנחיריים, ואז עקבו אחריו למטה דרך האף והחוצה עד הסוף. שוב, המחזור הבא, בסבלנות, הלאה והלאה.

לאחר זמן מה, שימו לב למחשבות שלכם:

- האם אתם חושבים בצורה כלשהי, בין אם דרך זיכרונות או דמיונות של מראות וצלילים, דרך רגשות, דרך שיח מילולי, או דרך כוונות חסרות מילים, החלטות, תוכניות, תקוות, פחדים וכדומה? פשוט שימו לב לעובדה, ללא סיווג או הערה אחרת.
- מחשבות יכולות להיות רצוניות, או נוצרות באופן לא אישי על ידי המוח שלך (מוחי). הראשונות דורשות מאמץ, בעוד שהאחרונות מתרחשות באופן ספונטני. ייתכן שתחשוב באופן פעיל באופן לגיטימי לזמן מה, כדי לתת לעצמך הוראות מדיטציה או ללמוד לקחים מהניסיון הנוכחי; אבל דע מתי לעצור זאת, כלומר לעצור זאת בהקדם האפשרי. באשר למחשבות לא רצוניות (התנסויות), הן עשויות להימשך כרעש רקע לאורך כל מפגש מדיטציה, או שהן עשויות להירגע בסופו של דבר; פשוט התבונן בהן מבלי לעודד אותן או להתעצבן מהן.[271]
- תנו למחשבות לרוץ קצת, אבל שמרו עליהן קצרות. אתם לא רוצים שהן ישתלטו עליכם, אבל אתם לא יכולים להשתלט עליהן בצורה אלימה. במקום זאת, תנו להן לצוץ לרגע, אבל אל תנו להן להשתולל: הורידו אותן בהזדמנות הראשונה ושמרו על שליטה.

כעת, שימו לב לגירויים חיצוניים, להקשר בו אתם נמצאים:

---

[271] כמובן, אורח חיים קוהרנטי עוזר במידה ניכרת. באופן כללי, יש לנסות *להגביל את הקלט החושי* למינימום. אם אדם חי בנסיבות מרגשות מאוד, הוא באופן טבעי יותקף על ידי מחשבות רבות ראוותניות ורועשות, והתודעה תדרוש הרבה עבודה כדי להירגע. מסיבה זו, מחפשי דת רבים הופכים לנזירים; זה פשוט הופך את המדיטציה להרבה יותר קלה! בכל מקרה, אורח חיים שלו הוא חיוני.

- המראות שלפניכם. באופן אידיאלי, אתם פונים אל קיר או אל נוף טבעי כלשהו, כך שמה שאתם רואים לא יעורר מחשבות, אלא יוכל לשמש כדי להסיט את תשומת לבכם מהמחשבות שלכם. להסתכל החוצה יש השפעה מייצבת. אם העיניים שלכם מתעייפות (הן מרגישות חמות, אדומות), פשוט עצמו אותן לזמן מה, ובמקום זאת הביטו פנימה.
- הצלילים סביבך. צלילים שמשמיעים משפחתך או שכניך, צלילים מכניים בביתך, צלילי תנועה בעיר, צלילי מים, ציפורים וחרקים בכפר. שמעו את כולם באותה קשב; בדרך כלל הם נעלמים בסופו של דבר. גם הם יכולים לשמש לאיזון מחשבות.
- תחושות אחרות. הבריזה או אור השמש על פניך, טמפרטורת האוויר, הריחות סביבך וכן הלאה.

ארבע מדיטציות אלו הן בסך הכל יסודות למדיטציה החמישית, העיקרית, שהיא מדיטציה על מודעות, זכרו. ארבעת היסודות הם [272]מדיטציות חומריות או נפשיות (תפיסתיות ו/או מושגיות), בעוד שהמדיטציה העיקרית היא מדיטציה רוחנית (אינטואיטיבית) גרידא. עם זאת, מודעות למודעות אינה אפשרית ללא מודעות מוקדמת כלשהי למשהו שאינו מודעות; מכאן, אותן מדיטציות מוקדמות. אבל אל תיתקעו בהכנה: המשיכו והשקיעו את המאמץ הנוסף של מדיטציה על מודעות!

לפיכך, אנו מציעים כאן תוכנית או חבילת מדיטציה. מתחילים בארבע המדיטציות הנמוכות, מקדישים את מלוא תשומת הלב לכל אחת מהן בתורה, ולאחר מכן לומדים לעשות את כולן ברצף מהיר או בבת אחת (פחות או יותר). מדי פעם חוזרים לכל אחת מהן בתורה: בודקים שהיציבה תקינה, מוודאים מגע עם הנשימה, מוודאים שאינו מעורב בחשיבה בורחת, ומעגנים את עצמך בסביבה.

כאשר אדם מרגיש מוכן, הוא משנה הילוך ומתחיל במדיטציה על מודעות. זה הופך למוקד העיקרי של האדם; אך למרות זאת, הוא נשאר מודע באופן היקפי לארבעת היסודות בכל עת. בממוצע, נניח (מבלי להתכוון לדיוק סטטיסטי) שהמדיטציה העיקרית תתפוס 60% מתשומת הלב של האדם, בעוד שארבעת התרגילים הקטנים יותר יתפסו 10% כל אחד. לכן, למרות שהמדיטציה על מודעות היא הליבה של התרגול, ארבע המדיטציות האחרות מבטיחות שהוא יגיע אליה ויישאר במסלול [273].

מדיטציה על מודעות היא צורה מתוחכמת של מדיטציה על כאן ועכשיו. ארבעת היסודות ממקדים אותנו בכאן ועכשיו של גוף-נפש וסביבה, בעוד שהתרגול המרכזי לוקח אותנו עמוק יותר, אל תוך הכאן ועכשיו ברמה הרוחנית. זוהי התבוננות פנימית פר אקסלנס. זה מה שתיאר לאו-צו כ [274]: "אין צורך לרוץ החוצה כדי לראות טוב יותר... אלא שהישארו במרכז הווייתכם."

שימו לב שכדי להיות כאן ועכשיו, על האדם להיות תמיד ערני באופן היקפי לרגעים שבהם הוא *אינו* כאן ועכשיו. באופן אידיאלי, על האדם להתמקד לחלוטין בכאן ועכשיו. אך בפועל, לעתים קרובות סוטים ממנו, נסחפים על ידי תחושות, רגשות ומחשבות חולפים. מדיטציה מוצלחת תלויה בכך שהוא מודע במהירות לרגעים כאלה של הסחת דעת, כאשר הוא כבר אינו ממוקד בזמן הווה. ברגע שמבחינים בשינוי כזה בכיוון התודעה, עליו למשוך בעדינות את תשומת הלב בחזרה למקום שאליו היא שייכת. לפיכך, למודעות לכאן ועכשיו שני מרכיבים: מרכיב חיובי ומרכיב שלילי חשוב לא פחות; שניהם נחוצים כדי להישאר במסלול.

תודעה של התודעה נחווית כתודעה בתוך התודעה. כלומר, אדם מוסיף מודעות למודעות, מעצים את תשומת הלב ככל האפשר. תרגול זה של מיינדפולנס צריך לעבור ממדיטציית ישיבה לחיי היומיום. כל תחושה, כל תנועה, כל כוונה צריכים להתקיים בתשומת לב ישירה, כאילו עומדים לקלוט בה את סוד כל הקיום. זה, אני חושב, מה שבודהידהרמה קובע כדי ש"נתבונן בתודעה".

---

[272] אני משתמש כאן שוב במילה "נפשי" במובן הצר יותר של המונח.

[273] כאשר המחשבות משתוללות, כפי שקורה לעתים קרובות, עשו כל מאמץ להתמקד בשלושת היסודות האחרים, בדגש על מודעות לנשימה. האחרונה היא קריטית *לזאזן יציב* .

[274] לפי תרגומו של ביינר *לטאו טה צ'ינג* (פסוק 47).

9. להתעלות 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"* [275], 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) [276]. 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 הסוגיה האקדמית והמתישה של צדק או עוול, ונשארים פנימית בלתי מושפעים מנסיבות חיצוניות יחסית.[277]
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

---

[275] חיבור זה משוכפל (בתרגום שונה) גם בסדרת החיבורים הראשונה של ד.ט. סוזוקי על זן בודהיזם (עמ' 183-180), תחת השם "מדיטציה על ארבע מערכות". סוזוקי סבור כי סביר להניח שמאמר זה אכן נכתב על ידי המאסטר. יתר על כן (עמ' 186-183), הוא מראה בבירור כיצד הוא נגזר, לעיתים מילה במילה, מסוטרה *הווג'רסאמאדהי המוקדמת יותר* . אך הוא ממשיך ומראה את החידוש בהצגתו של בודהידהרמה, שהפך את גרסת האחרונה למסמך זן ספציפי.

[276] 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).

[277] 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.

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 ההדרמה* ": 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 עולם סופי זה וחיים את חיינו מנקודת המבט האינסופית של טבע הבודהה שלנו (כלומר, בנירוונה). טבע הבודהה הזה הוא, כמובן, ריק "כמו חלל" [278].

[278] עמ' 43.

10. הנה הנשמה

למרות שבודהידהרמה, כפי שצוין קודם לכן [279], נראה לעיתים כמתייחס לעצמי במובן של נשמה, אנו יכולים להניח בבטחה שכבודהיסט אורתודוקסי, הוא לא האמין פשוטו כמשמעו בנשמה. אם נשאל מי או מה צופה בתודעה, הוא כנראה היה עונה "התודעה". לכן, כשאני מעלה כאן שוב את שאלת הנשמה, איני מתכוון לייחס לו אמונה כזו, אלא רק לדבר על סמכותי כפילוסוף "עצמאי".

כפי שצוין קודם לכן, אני מסכים שזה חכם *לא לעשות* מדיטציה ישירה על העצמי במובן של נשמה. הסיבה לכך היא שקל לנו, האנשים הלא-נאורים, לבלבל בין העצמי האמיתי שלנו לבין העצמי האשלייתי שלנו. העצמי האשלייתי נוכח בצורה כה מוחצת בתודעה שלנו, שאיננו יכולים להתעלם ממנו בקלות. לכן, בעודנו מקווים לנסוק באופן מדיטטיבי, אנו עלולים בקלות להיתקע ברמה נמוכה של תודעה!

מסיבה זו, הצעתי שבניסיון שלנו "להתבונן בתודעה" נבצע מדיטציה על עובדת המודעות שלנו ולא על כך שהאדם מודע. אני חושב שזה תקף בשלבים המוקדמים של המדיטציה, לפחות, עד שנגיע לרמת תודעה גבוהה יחסית.

אבל מכיוון שיש לי סיבה להאמין בקיומה של נשמה, אני חייב להתייחס לאיפוק מדיטטיבי כזה כ"אמצעי נוח" זמני, ולא כאל איסור מוחלט. לכן נראה לגיטימי להציע כעת שברגע שמגיעים לרמה מסוימת של שלוות נפש ועוצמה מדיטטיבית, ניתן בהחלט להפנות את תשומת ליבו לעצמו במובן של נשמה.

זהו, אם כן, היבט שישי והשלב האחרון במדיטציה המוצעת שלנו על מודעות: בסופו של דבר להפוך למודעים לכך שעצמי מודע. יש לעשות זאת, לא רק משום שמודעות אינה נתפסת מבחינה לוגית מבלי שמישהו יהיה מודע, אלא גם משום שסוג אמיתי זה של מודעות עצמית אכן נוכח באופן עדין בכל תרגילי המודעות שלנו, בחיי היומיום ובמהלך מדיטציה, ולכן יש להכיר בו ולהתמקד בו.

לסיכום: עצתו של בודהידהרמה "להתבונן בתודעה" נראית מעורפלת ובלתי מעשית, לאור העמימות של המונח "תודעה". מבין המובנים השונים של המונח, הוא כנראה התכוון ל"עובדת התודעה" ו/או "זה שהוא מודע". בהינתן זאת, עצתו הייתה, ליתר דיוק, להתבונן *במבט* ו/או *להתבונן בצופה* . הצעתי, כדי להימנע מפיתוח אגו, להתחיל מסוג המודעות הראשון מבין אלה, ובשלב מאוחר יותר לנסות את השני.

הרעיון הבודהיסטי של "לא-עצמי" (*אנטמן*) שהוא מודע בכלל, לפחות לדעתי, בלתי נתפס מבחינה לוגית. מה שנקרא "לא-עצמי" מומצא באופן מרומז, אפילו כשהוא נטען שהוא בטל. לומר שאין לנו עצמי אמיתי בליבת התודעה שלנו (ורצונותינו והערכותינו) פירושו לרמוז שאנחנו בסך הכל אובייקטים דוממים. לטעון שמשהו שנעדר באמת עשוי להיות מודע (ורצון וערך) פירושו להכחיש שלאובייקטים מסוימים יש כוח/ות כאלה באופן ספציפי, כלומר בעוד שלאובייקטים אחרים חסר/ים כוח/ות כאלה.

להכחיש שלכל אחד מ"אנחנו" יש נשמה, כלומר שאנחנו *נשמות* , זה להפוך אותנו לדברים גרידא, או ליתר דיוק, לאפסים. אם כן, מבחינה שיחתית, אין זה ראוי להשתמש ב"אנחנו" (או בכל שם עצם או כינוי גוף אחר) - אך אלו שטוענים כאלה ממשיכים להשתמש בשפה כזו. או שהם אינם מודעים לפרדוקס הכרוך בכך, או שהסתירה אינה מטרידה אותם.

בודהיסטים טוענים שברגע ההארה, העצמי (כלומר, העצמי האמיתי לכאורה, שלא לדבר על העצמי האשלייתי הגס יותר) *כבה* . הם טוענים שהארה היא, בדיוק, התרחשות וחוויה של הכחדה כזו של העצמי. לאחר מכן, "האדם" קיים

---

[279] בחלק הראשון של הפרק הנוכחי.

כלא-עצמי ("ב" נירוונה), אם בכלל (כלומר, בכלל לא, כאשר "האדם" מגיע לשלב הסופי, *פאריניר*וונה). אבל רעיונות כאלה בלתי אפשריים מבחינה לוגית להגנה.

כי עולה השאלה, כיצד *אנו* יודעים על הכחדה כזו? לא מניסיוננו האישי, מכיוון שעדיין לא הפכנו להארה. לכן, רק משמועות [280]. אם כן, מי סיפר לנו? בודהיסטים טוענים: הבודהה סיפר לנו (תחילה, ואולי אחר כך מורים אחרים שהגיעו *לבודהי*). טוב ויפה - אבל אם עם הגיעו להארה, העצמי הנראה לעין שלו (האמיתי וגם האשלייתי) כבה לחלוטין, אז הוא כבר לא היה שם ולא יכול היה לדווח לנו דבר.

אם, לחלופין, הוא חזר ונשא עמו את זיכרון חוויית ההארה שלו, אז הוא לא כבה לחלוטין. שכן, לחזור, ולדבר על חוויה מהעבר, מרמז על סוג של *המשכיות* , כלומר, אינו כולל הכחדה אמיתית (מה שמרמז באופן הגיוני על ניתוק רדיקלי מהקיום). בקיצור, עצם הרעיון של הכחדה של העצמי המדווחת לנו על ידי עד לאחר מעשה הוא פרדוקסלי ובלתי נסבל.

ניתן לקבל את רעיון ההכחדה באופן דיסקורסיבי רק כהשערה של "צד שלישי", השלכה מושגית של צופה כלשהו, תיאוריה או ספקולציה גרידא. לא ניתן לאמץ אותו *באופן עקבי* כתיאור מגוף ראשון המבוסס על חוויה ישירה של השמדה ממשית. בהיות זה המצב, הרעיון הבודהיסטי המחמיר של אי-עצמי אינו עומד בבדיקה לוגית, ויש לדחותו בתוקף. שכן קיימת הנחה חלופית עקבית יותר, דהיינו שלכל אחד מאיתנו יש נשמה, שאנחנו נשמות.

חייבת להיות שארית כלשהי לאחר ההארה, אחרת לא היינו יודעים עליה. עם זאת, אין פירוש הדבר שהשארית היא עצמי אינדיבידואלי מתמשך; די בכך שהשארית תהיה העצמי המשותף הגדול, שכל עצמי אינדיבידואלי שלו הוא רק ניצוץ זעיר שמוגדר באופן מלאכותי על ידי בורות. כאשר אשליית הנפרדות הזו קורסת, מתרחשת הארה, העצמי האינדיבידואלי נעלם אך האישיות האוניברסלית הבסיסית שלו נשארת.

כדי להראות את ההיגיון של תפיסה זו של הארה, ניתן לעשות אנלוגיה עם טיפת גשם הנופלת חזרה לאוקיינוס. ברגע שהיא צוללת לתוך גוף המים הגדול יותר, הטיפה נעלמת למעשה כטיפה בודדת. הטיפה מתאחדת מיד עם הים. אף על פי כן, ייתכן שניתן, לפחות לזמן קצר מאוד, להוציא אותה בשלמותה.

באופן דומה, שארית הקיום הרוחני יכולה לדווח בתחילה על חוויית ההארה שלה, אם כי בסופו של דבר כל גבולותיה מתמוססים והיא מתמזגת לחלוטין עם מקורה.

את המקור הזה אנו יכולים לכנות אלוהים, בהתאם למסורות שלנו. בודהיסטים היו מכנים אותו טבע-בודהה, תודעת-בודהה או תודעה-מקורית; הינדים היו מכנים אותו ברהמן; ולכל דת אחרת יש שם/שמות משלה. השם אינו כה חשוב, אני חושב, כמו מה שהמילה נועדה להתייחס אליו; אני לא כל כך מודאג ממסורות דתיות אלא מהמשמעות הבסיסית שלהן.

האמת היא, כאשר בודהיסטים שואפים לשחרור מהעולם הקארמתי, הם אינם מחפשים השמדה מוחלטת, מוות מוחלט [281]. הם מחפשים דווקא משהו שהם מכנים אושר או נירוונה. זהו קיום, "חיים גבוהים" כלשהם, אם כי לא כאלה הכפופים לסבל הסמסרה. נירוונה היא בהחלט משהו מעבר, חופשי וחף מכל האופי והאירועים הפנומנליים; אבל זה לא אומר שזה כלום לחלוטין, אי-קיום ניהיליסטי. זהו, נניח, קיום רוחני גרידא (מה שזה לא יהיה).

לאחר שהגעתי למסקנה זו, אני מבין שהחשיבה שלי בנושא זה קרובה יותר לפילוסופיה הינדית "גבוהה" (כגון אדוויטה ודנטה) מאשר לבודהיזם. לעולם לא אוכל לקבל את רעיון ה"אווטאר", הנפוץ כל כך בהינדואיזם (כמו בנצרות), הרעיון שאלוהים יכול להתגלם, ואכן מתגלם, בצורות אנושיות או אחרות. עבורי, כפילוסוף רציונלי, זהו רעיון בלתי נסבל מבחינה לוגית; השלם אינו יכול להפוך לחלק. אך רעיונות רבים בפילוסופיה ההינדית הם אכן עמוקים וסבירים.

---

[280] לשמועה יש כמובן ערך לוגי מסוים, אך היא אינה מהווה ידע במובן הצר ביותר. היא משמשת לאישור השערה, אך אינה יכולה להוכיח אותה בוודאות. שכן גם אם מה שהעד אומר שחווה במקרה נכון לחלוטין (בעיני אלוהים, נניח), אין זה נובע שאמונתו הכנה בה אינה ניתנת לערעור מבחינה לוגית; וגם אם כן, אין זה נובע שאנחנו (אנשים אחרים) יכולים לקבל את דבריו כעובדה.

[281] אם כך, אלו שאינם מאמינים בלידה מחדש יכולים פשוט להתאבד ולסיים עם העולם הזה, מבלי להזדקק למדיטציה ולשנות את התנהגותם.

11. תיאוריית חוסר הנשמה הבודהיסטית

אחת התזות המרכזיות והמיוחדות של הבודהיזם היא תיאוריית "היעדר נשמה" – (או *אנאטה* בפאלי, *אנאטמן* בסנסקריט). זהו חלק מתזה רחבה יותר לפיה לשום דבר אין מהות אמיתית, כאשר הנשמה או העצמי האינדיבידואליים נתפסים כאן כמקרה פרטי של מושג המהות, כלומר כמהותו של אדם.

הדוקטרינה הבודהיסטית של "אין מהויות" צמחה בתגובה לתזה, שכונתה "נצחיות", אשר ככל הנראה הייתה נורמטיבית בפילוסופיה ההודית באותה תקופה, *לפיה "דברים" מורכבים מ"מהויות" נצחיות, בלתי משתנות, ישויות מהותיות ועצמאיות מבחינה סיבתית* . באופן דומה, בנוגע למקרה המיוחד של נשמות.

דוקטרינת "אין המהויות" הבודהיסטית התבססה על ההנחה שהאמונה ב"מהויות" כאלה, כולל בפרט האמונה בנשמות (כמהויות קיומנו הגופני והנפשי), היא שורש כליאתנו בסמסרה (כלומר, בורותנו וסבלנו הבסיסיים), כך שנטישתה תכניס אותנו לנירוונה (כלומר, תאיר אותנו ותשחרר אותנו).

בפילוסופיה המערבית קיימת תיאוריה דומה מאוד לאטרניזם, דהיינו ה"מונדולוגיה" של גוטפריד ליבניץ. זה היה כמובן רעיון אונטולוגי קיצוני, בשל פרשנות פשטנית של הנקודה כקובעת שהנקודה "כלולה" פשוטו כמשמעו בתוך הנושא. כלומר, כל מה שניתן לחזות מכל דבר חייב להיות "חלק מטבעו", ולכן מהותי ומיוחד לו באופן בלתי נפרד - כך שהעולם מורכב מריבוי של חומרים נצחיים שכל אחד מהם הוא אי בתוך עצמו.

בניגוד לפילוסופיה לא מדויקת שכזו, תיאוריית הנגד הבודהיסטית אכן נראית *לכאורה* כשיפור ראוי לשבח. אבל, אני טוען, התיאוריה הנצחית משמשת את הבודהיזם כ"הרינג אדום" פילוסופי נוח. היא בוודאי אינה השכל הישר או השקפת העולם המדעית (מהן מתעלמים למעשה הבודהיזם); והסתירה הבודהיסטית מהווה עמדה קיצונית נוספת (בכיוון ההפוך), אשר מכחישה לחלוטין את המציאות של מהויות כלשהן על ידי צמצום כביכול של כל דבר בעולם לצלבה אינסופית של תלות הדדית (תיאוריית התלות ההדדית או התלות ההדדית).

למרות שבודהיסטים היו מוחים על כך שהתזה שלהם אינה הקיצוניות ההפוכה, דהיינו ניהיליזם, אלא דרך ביניים בין שני הקצוות הללו, קשה לראות כיצד נוכל באופן סביר שלא לשפוט אותה כקיצוניות. נכון שישנן שתיים, שלוש, עמדות בודהיסטיות בהקשר זה. אחת, המיוחסת לענף התרוואדה, של ריק מוחלט בסופו של דבר (הכחדה במדיטציה); אחרת, המיוחסת לענף המהאיאנה המרכזי, של בסיס מקורי אולטימטיבי (סוג של מהות רוחנית אוניברסלית בסיסית, אם כי כזו שהוכרזה באדיקות כ'ריק' או 'ריק'); ושלישית, הנטענת על ידי מומחי זן, אינה של זה ולא של זה, כלומר יושבת גדר בין שתי העמדות הקודמות (ומכאן, יותר 'דרך ביניים' מהן).

מבין שלוש אלה, אופציית המהאיאנה המרכזית האמורה נראית הכי פחות ניהיליסטית, בכך שהיא מודה בקיום ממשי כלשהו - דהיינו קיומו של "הבסיס המקורי". מבחינה הגיונית, עם זאת, יש לסווג את התזה המוניסטית הזו (שאליה אני אישית נוטה לדבוק) כמעין פילוסופיה נצחית, שכן הבסיס המקורי הוא מעבר לארעיות. הופעות ארעיות מבעבעות ממנה ללא הרף, אך היא בכל מקום ותמיד אותה שלמות שלווה. לפיכך, ניתן לראות באופן סביר את שתי התזות הבודהיסטיות האחרות, שהן אנטי-נצחיות בבירור, כניהיליסטיות ולא כדרך ביניים.

השקפת השכל הישר (שרובנו דבקים בה, במודע או שלא) אינה מחויבת כלל בנושאים כאלה. זוהי באמת דרך ביניים, ללא דעות קדומות. היא אינה מגיעה למסקנות כלליות כאלה באופן סתם. היא לא מצמצמת הכל לחומרים עצמאיים וגם לא לחומרים שאינם תלויים זה בזה, אלא נשארת פתוחה לקיומם של תרחישים קיצוניים כאלה בעולם האמיתי, ואפשרויות נוספות. ברמה מדעית יותר, השקפה נפוצה זו הופכת לגישת "חוקי הטבע" - הרעיון שישנן דרגות שונות של קיום וצורות של תלות, אשר (בתחום הפיזי, לפחות, ואולי גם בתחום המנטלי במידה מסוימת) מתבטאות בצורה הטובה ביותר באמצעות נוסחאות כמותיות.

מנקודת מבט רגילה כזו, נראה שיש "חומר" קונקרטי כלשהו בעולם, אך לא הכל ניתן לצמצום למושג זה. יתר על כן, דברים מהותיים אינם חייבים להיות קבועים באופן אינדיבידואלי, אך שינוי מצורה אחת לאחרת אפשרי. עם זאת, הפיזיקה מניחה כאחת מהנחות היסוד שלה את חוק שימור החומר והאנרגיה - כלומר, שהכמות הכוללת של החומר הפיזי היא קבועה. יתר על כן, מה שארעי נמשך זמן מה. דברים שקיימים חייבים להתקיים למשך זמן מה (חלקם יותר, חלקם פחות) - הם לא יכולים להיות באופן הגיוני כה ארעיים עד ש"יתקיימו" ללא זמן כלל.

בכל אופן, מושג המהות בהחלט אינו מושווה, בתפיסתנו הרווחת, לזו של הסובסטנציה. מהויות הן לעיתים רחוקות חומרים, אלא בדרך כלל מבנים או תהליכים שנראים כקיימים באופן כללי ובלעדי בתופעות הנדונות, ולכן משמשים להגדרתן. מהויות הן בדרך כלל *הפשטות* , כלומר תובנות או מושגים רציונליים, ולא תפיסות קונקרטיות או אובייקטים של תפיסה. הפשטה טוענת לתוקף של תובנה מבלי לטעון שהיא נמצאת ממש בתוך המציאות; למרות שהיא תלויה בסובייקט כדי להתרחש, היא באופן עקרוני מפרשת נכונה את האובייקט. אי אפשר להכחיש את ההפשטה ככזו מבלי לפנות להפשטות - כך שעמדה ספקנית שכזו תהיה בלתי סבירה מבחינה לוגית.

בניגוד לכך, בתפיסה הבודהיסטית, המהויות הנראות או לכאורה של הדברים הן *קונבנציונליות* , או אפילו *נומינליות גרידא* , ונשמות אינן יוצאות מן הכלל לכלל זה. ב"קונבנציונלי" (ועל אחת כמה וכמה ב"נומינלי") הכוונה כאן לכך שאנחנו, האנשים המאמינים במהויות או בנשמות, מקרינים רעיון זה על המציאות, בעוד שלמעשה אין דבר כזה במציאות. באפיסטמולוגיה הבודהיסטית, אנשים בדרך כלל משתמשים בתודעתם באופן קונבנציונלי (או תחת השפעה רעה של מילים) באופן זה, ומקרינים על המציאות דברים שחסרים בה.

כיצד (אולי נשאל) אנו יודעים שהמציאות אינה כפי שהיא נראית לתודעה הרגילה? אנו יודעים זאת, על פי תיאוריה זו, באמצעות תודעה נאורה. לפיכך, אפיסטמולוגיה בודהיסטית, בעודה מבטלת את התודעה הרגילה, מאשרת את הרעיון האופטימי שאנו יכולים להתעלות מעליה ולראות את הדברים כפי שהם. אגב, ניתן להשוות זאת ולהעמיד בניגוד לאפיסטמולוגיה קאנטית, אשר אף היא טוענת שהידע הפנומנלי שלנו אינו מושלם, אך באופן מובהק מציב את שלמות הידע ה"נומנלי" מעבר להישג ידנו. בעוד שתיאוריה זו של עמנואל קאנט אינה עולה בקנה אחד עם עצמה, התיאוריה הבודהיסטית אינה כזו מבחינה זו.

ובכל זאת, שימו לב היטב להבדל בין 'אבסטרקציה' רגילה לבין קונבנציונליזם או נומינליזם בודהיסטי. עבור הבודהיסטים, כמו אצל קאנט, התודעה שלנו *ממציאה* הפשטות ללא כל תמיכה אובייקטיבית; בעוד שבאפיסטמולוגיה רציונלית רגילה, הפשטה היא *פעולה של תובנה רציונלית* - כלומר, היא מתעדת משהו אובייקטיבי, שאינו פרי דמיון טהור.

בנוסף להסבר האפיסטמולוגי או הרציונליזציה של תזת אי-הנשמה, פילוסופים בודהיסטים מציעים טענות וטיעונים אונטולוגיים שונים. לפיהם, כל הדברים, כולל נשמות לכאורה, חסרים מהות, משום שהם ארעיים ולא רציפים. הם אומרים שניתן לראות זאת בקלות, וכי בכל מקרה ניתן לטעון זאת באופן הגיוני - כמו גם להיות ברור לכל מי שהוא מואר.

בנוגע לתצפיות, הם טוענים (בדומה לדיוויד יום מאוחר יותר) שחיפשו נשמה בכל מקום בתוך עצמם ומעולם לא מצאו אחת. לכן, הנשמה היא (עבורם) אשליה של אנשים בעלי חשיבה קונבנציונלית - אשר מוטעים על ידי האגו שלהם (מראה גופני ונפשי של העצמי) להאמין שיש משהו (כלומר מישהו) במרכז כל החוויה והמחשבה שלהם.

אך עלינו לציין שזו כמובן אינה תצפית טהורה על היעדר נשמה, אלא הכללה ממספר כשלים בהתבוננות חיובית בנשמה. הכללת השלילה יכולה להיות נכונה, אך אין לה בדיוק אותו מעמד אפיסטמולוגי כמו לתצפית חיובית. אין שום דבר הכרחי מבחינה אמפירית או לוגית בטענה של היעדר נשמה. לפחות, לא מנקודת מבטו של אדם לא מואר; וקשה לראות כיצד אדם מואר יוכל להימנע מהסתמכות שווה על הכללה.

יתר על כן, נוכל להוכיח את מסקנתם ואת הטיעון הרחב יותר על ידי הצבעה על כך שזה אבסורד לחפש את הנשמה בתחום הפנומנלי (כלומר, בהתייחס לתכונות מוחשיות נתפסות, כמו מראות, צלילים, ריחות, טעמים, תחושות מגע, בין אם נפשיות או פיזיות), אם הנשמה במקרה היא ישות לא פנומנלית (משהו מורגש, שאין לו כשלעצמו היבטים פנומנליים).

ראוי להבהיר בנוסף כי למרות שנשמתנו היא חומר רוחני ולא-חומרי במרכזן של תופעות נפשיות ופיזיות רבות, היא אינה "מהותן" או אופיין המגדיר. נשמתנו היא "אנחנו", עצמנו - נושא הקוגניציות שלנו וסוכן הרצונות והערכות שלנו.

זוהי טעות אינטלקטואלית לנסות ולזהות אותנו עם דברים שקשורים רק אלינו. איננו אחד עם או חלק מהמוח ו/או הגופים שלנו, אלא משהו מעבר להם, אם כי בתוכם, מכירים אותם ומקיימים איתם אינטראקציה בדרכים שונות.

בנוגע לארעיות, הבודהיסטים כנראה סבורים שמאחר שלנשמתנו תמיד יש התחלה לכאורה (לידתנו) וסוף (מותנו), היא בהכרח אשליה. לדעתם – המשקף את ההנחה הכללית, כך נראה, של הפילוסופיה ההודית העתיקה, מה שזמני (או חולף) הוא בהכרח אשליה; רק הקבוע (או הנצחי) הוא אמיתי. יתר על כן, לדעתם, שום דבר אינו נצחי – ובכך הם מתכוונים, בוודאי, ששום דבר פנומנלי אינו נצחי; שכן הם בהחלט מאמינים בנצחיות ההארה או ב"טבע התודעה" או ב"בסיס כל הקיום" הבסיסי – גם אם הם מאשרים כי מצע אוניברסלי זה הוא בסופו של דבר "ריק".

אבל ניתן לערער על נקודת מבט זו. להיות אמיתי פירושו להיות עובדה, כלומר להתרחש או להתרחש. כמה זמן או קצר עובדה זו היא, הייתה או תהיה, בוודאי אינו רלוונטי למעמדה כעובדה. אשליה היא משהו שקיים או שחשבו שהוא קיים אך אינו קיים או לא היה קיים. זיהוי מציאות עם נצח ואשליה עם ארעיות פירושו לבלבל בין שתי סוגיות נפרדות. מעולם לא נתקלתי בטיעון משכנע מדוע יש לנסח משוואות כאלה. בוודאי שאפשר לדמיין אשליות נצחיות ומציאויות חולפות. לכן, עלינו לשקול כי סוגיית ההתמדה של הנשמה, כלומר האם הנשמה נצחית או קצרת מועד כפי שהגוף והנפש הם, אינה קשורה כלל למציאותה או לאשליה שלה.

הטיעון הבודהיסטי נגד הנשמה פונה גם לרעיון הכללי של אי-רציפות, כלומר הרעיון שהכל משתנה כל הזמן, ולכן אי אפשר להצביע על שום דבר כ"דבר אחד ואותו הדבר" מרגע לרגע. רעיון זה מוצג כתצפית - אך ברור שזוהי השערה בלבד, הפשטה שנגזרה מתצפית. בהינתן העובדה הנצפית של שינוי, ניתן באותה מידה להניח שסוג של המשכיות עומד בבסיס זוגות של רגעים. מכיוון שכל מה שאנו חווים בפועל הם הרגעים העוקבים, השאלה האם ניתן למצוא שארית כלשהי מכל רגע ברגע הבא פתוחה לדיון. לפיכך, לדבר על אי-רציפות זה כבר להניח *משהו* מעבר לתצפית.

יתר על כן, אפילו בהינתן אי-רציפות לכאורה, איננו יכולים להסיק מסקנה חד משמעית שאכן קיים אי -רציפות - שלא לדבר על כך שזה נכון בכל המקרים. אי-רציפות היא *הפשטה* מהחוויה; היא אינה מושא טהור של החוויה. בנוסף, מושג אי-הרציפות *האוניברסלית* נותר תמיד פתוח לספק במידה מסוימת, משום שמדובר בהנחה אינדוקטיבית - במקרה הטוב, הכללה גרידא. יתר על כן, העקביות הפנימית של מושג זה אינה ודאית, שכן הוא מרמז על *קביעות* של אי-רציפות לאורך זמן. כלומר, אם אנו רואים בהפשטה כמשמעותה בהכרח סוג של המשכיות (בין אם של האובייקט או של הסובייקט), מושג אי-הרציפות סותר את עצמו כאשר לוקחים אותו לקיצוניות.

תובנה זו רלוונטית במיוחד במקרה של הנשמה, שהיא כאן גם סובייקט וגם אובייקט. לא נוכל לטעון שאנו יודעים בוודאות שהנשמה אינה רציפה (כלומר, רצף של נשמות רגעיות נפרדות), משום שהצהרה כזו טוענת שהנשמה יכולה להתעלות *מעל* אי-הרציפות מספיק כדי לראות שהנשמה אינה רציפה. כלומר, כדי לטעון טענה כזו, הנשמה (כסובייקט) חייבת להיות *נוכחת בזמן הפורשת* בין שניים או יותר מהמקרים או המקטעים הרגעיים לכאורה שלה (כלומר, הנשמה כאובייקט). זוהי בבירור סתירה עצמית. לפיכך, הטיעון הבודהיסטי לטובת התזה שהנשמה אינה קיימת אינו שורד בדיקה לוגית רצינית.

טענה בודהיסטית נוספת בנוגע לנשמה היא שהיא כפופה ל"התהוות תלויה" או "התניה" - כלומר, קיומה בפועל, כיחידת קיום, כעובדה - אינו אפשרי בבידוד, ואפשרי רק ביחס לכל הדברים האחרים (אשר בעצמם תלויים זה בזה באופן דומה). עם זאת, תיאוריה זו - שכל דבר ביקום יכול להתקיים רק בנוכחות כל דבר אחר ביקום, וכי יקום קטן יותר (המכיל רק אחד מהדברים הללו, או חלקם אך לא את כולם) אינו נתפס - היא רק ספקולציה; היא אינה מוכחת בשום צורה.

יתר על כן, נוכל לשאול שוב האם תיאוריה זו עולה בקנה אחד עם עצמה. אם היא, כמו כל הדברים התת-ירחיים, משהו תלוי או מותנה - וזה בוודאי כך, בעיקר בהתייחס לחוויה ולמחשבה האנושית - כיצד ניתן לטעון שהיא אמת אוניברסלית ונצחית? כל טענה שהיחסי הוא מוחלט נראית פרדוקסלית ופתוחה לספק. חייב להיות משהו מוחלט לעגן עליו את היחסי. לטעון שכל דבר תלוי בכל דבר אחר ולהיפך, זה עדיין לטעון שהמרק הגדול הזה של דברים תלויים זה בזה הוא דבר בלתי תלוי. ואם זו בתורו אינה עובדה בלתי ניתנת לצמצום, משהו אחר חייב להיות כזה. אין דרך להיות רלטיביסט מוחלט!

האמונה שמשהו יכול להיות "גם A וגם לא-A", או "לא A וגם לא-A", נראית כעיקרה של כל מיסטיקה (במובן המזלזל). הטענה שאין לטעון טענה היא עצמה טענה - אין מנוס מהיגיון זה. לטעון שהכל אשליה פירושו לטעון זאת

כעובדה - כלומר כמשהו שאינו אשליה. לטעון שאין דבר, אין אדם, בליבת הווייתנו עשוי להיראות באופן שטחי במבט ראשון אפשרי מבחינה לוגית, כלומר לא סותר את עצמו - עד שאנו שואלים מי בדיוק טוען את הטענה ולמי היא מופנית. עצמים דוממים אינם עוסקים בנושאים כאלה. אי-עצמי לא יכול להיות מוטעה וגם לא לממש את האשליה שלו. כל התרחשות של קוגניציה, הערכה או רצון מרמזת על קיומו של עצמי.

12. היסטוריות בודהיסטית

הבודהיזם צץ בצפון מזרח הודו בסביבות המאה ה-6 או ה-5 לפנה"ס. הוא, כמובן, לא צץ בוואקום תרבותי. להודו כבר הייתה תרבות דתית עשירה, המבוססת על הוודות והאופנישדות, שהולידו דתות אחרות, בעיקר ההינדית.

נראה כי עובדה היסטורית היא שהבודהיזם נוסד על ידי אדם בשם סידהרתא גאוטמה, אם כי היסטוריונים חלוקים בדעותיהם לגבי התאריכים המדויקים של חייו; רובם, בהודו ובמערב, מצביעים על כך שהוא חי בין השנים 483-563 לפנה"ס, אחרים, ביפן, מצביעים על 368-448 לפנה"ס.[282]

כך או כך, נראה סביר להניח שהבודהיזם החל בתורתו של אדם יחיד זה, ועם הזמן התרחב והתפתח. כמובן, אין זה נובע מכל זה שכל הסיפורים שהגיעו אלינו בנוגע אליו נכונים מבחינה היסטורית, וגם לא שכל ההצהרות שנעשו בשמו אכן נאמרו או משתמעו על ידו.[283]

מבחינה פילוסופית, משמעותית יותר היא השאלה האם טענתו של האיש הזה על "הארה ושחרור שלמים" נכונה או לא. אף היסטוריון לא יוכל לענות על שאלה זו. לא מן הנמנע שחוויה ואירוע מטאפיזיים כאלה אפשריים מבחינה אנושית, אך יהיה קשה להוכיח או להפריך זאת. מי שטוען למעמד "בודהה" כזה יכול להיות מובן ומוצדק באמת רק על ידי אדם אחר בעל אותה זכות; וכל האחרים יכולים לקבל זאת רק באמונה, או לסרב לעשות זאת.

זה כמו כל עד - העד היה שם וראה ושמע את מה שהוא טוען; אבל אחרים, שלא נכחו, עדיין צריכים להחליט אם להאמין לדבריו או לא. עדותו תומכת אך אינה מוכיחה באופן סופי את ההשערה. עלינו לקחת בחשבון את האפשרויות שהוא הבין לא נכון או רימה את עצמו, או הגזים או שיקר כדי להרשים או לתמרן אחרים, או שדיווחים בנוגע אליו עוותו או הפכו לעיוותים. דברים אלה קורים, גם כיום; ובימים עברו, הגבול בין עובדה לבדיה היה אולי דק אף יותר.

למרות ההנחות המוקדמות הספקולטיביות, נראה הוגן מצדנו עדיין לכנות באופן קונבנציונלי את האיש הזה "בודהה" (כלומר, הנאור). במידה שתורת הבודהיזם תלויה באמונה באפשרויות מטאפיזיות מסוימות, יש להתייחס אליה כאל דת. אף על פי כן, היא כוללת כמה תובנות ודיונים פילוסופיים מאוד, ולכן ניתן להתייחס אליה גם כפילוסופיה.

מסורת פילוסופית זו רחבה ומגוונת מאוד, ונתונה לפרשנויות שונות מאוד. איני טוען שאני יודע יותר מחלק קטן מתחום מחקר זה, אך בכל זאת מרגיש מוצדק לשתף את הרהורי בנוגע למעט שאני כן יודע. ראשית, ניתן לראות זאת כתיעוד של הטמעה או דחייה הדרגתית של רעיונות בודהיסטיים על ידי אדם אחד. אך יתרה מכך, אני מרגיש צורך להגיב בזכות הכלים הלוגיים המקוריים והרחבים שאני משתמש בהם.

> לעיתים ספגתי ביקורת על ביקורתי על הפילוסופיה של נגרג'ונה, באמצעות טיעונים שלא ייצגתי אותה במדויק. אבל תשובתי היא תמיד זו: למרות שאיני יכול להתחייב שהטיעונים שלי ישימים לחלוטין לפילוסופיה של נגרג'ונה כפי שהיא באמת, אני עומד מאחורי הטיעונים שלי בנוגע ליישום שלהם על הרעיונות שהצגתי תחת הכותרת 'הפילוסופיה של נגרג'ונה'. מנקודת מבט פילוסופית, הטיעונים שלי מעניינים ותקפים, גם אם מנקודת מבט היסטורית ייתכן שיישארו כמה סוגיות פתוחות. בכל מקרה, גם להיסטוריונים יש פרשנויות שונות.

---

282 לפי האנציקלופדיה בריטניקה.

283 להלן דוגמה לאי-הדיוק בהעברת מידע על פי המסורת: דוגן כותב בנקודה מסוימת (עמוד 242): "עברו עשרים ומאתיים שנה מאז הפארי-נירוונה של הבודהה"; בהנחה שזו אינה טעות תרגום או טעות הקלדה, ובהתחשב בכך שטקסט זה נכתב בשנת 1246 לספירה, דוגן טעה בכ-500 שנה!

פילוסופיה עוסקת ברעיונות, והשאלה מי בדיוק הציע אותם ומתי בדיוק אינה כה חשובה. פילוסוף (X) יכול לייצג, לנתח ולבקר רעיון, מבלי שיהיה צורך להיות מדויק לחלוטין לגבי האם ניסוח הרעיון שלו זהה לחלוטין לניסוחו המקורי על ידי אדם היסטורי כלשהו (Y). כל עוד אנו מבינים שהרעיון כפי שהוא מיוצג כאן ועכשיו הוא הנבחן ונדון, התיאור שניתן הוא מכובד מבחינה פילוסופית. היסטוריונים עשויים לדון האם תיאורו של X תואם בדיוק את הרעיון הראשוני של Y, ובאיזו מידה הדיון של X רלוונטי לפילוסופיה של Y, אך זהו ויכוח היסטורי, לא פילוסופיה.

בנוגע לאמינותו של הבודהיזם, אנו עשויים לשאול שאלות גם מנקודת המבט הספציפית של היהדות (ושל הדתות הנגזרות ממנה: נצרות, אסלאם ונגזרותיהן בתורן). שאלה מכרעת תהיה: אם טענת הבודהיזם להארה ושחרור נכונה, כיצד ייתכן שפריצת דרך אנושית כה גדולה לרוחניות מעולם לא ניבאה או הוזכרה בתנ"ך היהודי ובספרים מאוחרים יותר? שאלה נוספת תהיה: אם הבודהה הגיע כל כך גבוה, כיצד ייתכן שהוא לא פגש או הזכיר את פגישתו עם אלוהים?

אלו הן כמובן שאלות עבור אלו שבוחרים לדבוק באמונות יהודיות (או נוצריות או מוסלמיות), שכן הבודהיסט פשוט יראה בכישלונן של המסורות היהודיות לצפות או להבחין בהישגיו של בודהה, או בכישלונו של בודהה להכיר באלוהים, כבעיה שלהם ולא שלו.

באופן אישי, אני מעדיף לשמור על ראש פתוח לשני הכיוונים, ולהדגיש את התורות החיוביות משני הצדדים, במקום להדגיש קונפליקטים בין מערב למזרח. זוהי עובדה היסטורית שחלקים שונים של האנושות התפתחו מבחינה רוחנית בדרכים שונות - וייתכן שזה בהחלט רצון האל. ההתפתחויות שלנו עדיין נמשכות, וייתכן שכולנו עוד נגיע להסכמה. בוודאי נוכל ללמוד ולהעשיר זה את זה, והשלב ההיסטורי הנוכחי של הגלובליזציה יכול להועיל לכולנו מבחינה רוחנית.

13. על עבודת אלילים בודהיסטית

אני מתנחם באמונתי שהבודהיזם אינו במקורו ובמהותו עבודת אלילים [284]לאחר קריאת כמה מהערותיו ההיסטוריות של מו סונג, כמו זו הבאה.

> *עבור הסתווירות, בודהה שאקיאמוני היה דמות היסטורית - מורה גדול אך לא אלוהות. המהאיניסטים, לעומת זאת, ראו בבודהה עיקרון טרנסצנדנטלי ולא סתם אינדיבידואל בעולם התופעות.* (עמוד 19.)

זה מאשר כי האלהה של מורה בשר ודם זה היא אירוע מאוחר בהיסטוריה הבודהיסטית - התרחשות כמה מאות שנים לאחר מכן. יש לציין ולהדגיש כי האלהה כזו הייתה בסתירה לוגית *למסר* המהותי של סידהרתא גאוטמה (מייסד הבודהיזם).

למה? משום שהמסר של מורה זה היה שהוא, *כבן אדם גרידא* , מסוגל להתעלות מעל הסמסרה (תחום הקארמה) ולהגיע לנירוונה (תחום החירות). אם יתברר שהאדם לכאורה הזה *לא היה למעשה אדם כלל, אלא "אל"* שמתכוון או נועד מראש להציל את האנושות, אזי ההדגמה המעשית של האפשרות לשחרור *בני אדם* מגלגל הלידה והמוות לא הייתה מתבצעת!

אם, כפי שתיארו אותו בודהיסטים מאוחרים יותר, הוא היה אל, אז מצבו הקיומי המהותי לא היה דומה לזה של אדם, וניתן בהחלט לטעון כי הישג זה לא ניתן לשחזור על ידי אנשים אחרים. כל הנקודה בסיפורו היא שבן אדם רגיל יכול, באמצעות תבונתו ומאמציו שלו, גם ללא פיקוחו של מורה מיומן [285], לפתח הבנה ולהתגבר על כל הסבל לנצח. לשנות את הסיפור הזה פירושו לפספס את הנקודה.

יש שיטענו, כמובן, שלמרות שלא התגלם כאל בלידה, הוא הפך ל"אלוהי" עם קבלת הבודהיזם, ויותר מכך בסוף חייו (כאשר נכנס *לפאריניררוונה*). עם זאת, תרחיש זה היה גם פרשנות מאוחרת יותר של האירועים, המונעת על ידי דתיות.

> *...עליית הדת הדתית במהאיאנה. ...בסביבות תחילת הספירה, בצפון-מערב הודו, תחת השפעות יווניות וים תיכוניות, פסלי בודהה פוסל לראשונה. בבודהיזם המוקדם, כמו בספרות האופנישדה בת זמנו, אנו מגלים שהרעיון של פולחן אישיות לא זכה ליחס שלילי. בהודו העתיקה, הערצת אדם קדוש לבשה צורה של סגידה למקדש זיכרון* (סטופה) *ולא של תמונה פיזית.* (עמוד 91.)

במקור, הבודהיזם לא היה דת של דבקות, אלא של מוסר ומדיטציה. הוא לא כלל פולחן לבודהה (כאל או מאוחר יותר כאל), או של ריבוי בודהות, אלא הליכה בעקבות דוגמתו (כחוקר רוחני ומורה מצליח). יתר על כן, הערצת פסלים (כצורה ספציפית של דבקות) המייצגים את הבודהה ודמויות אחרות בפנתיאון הבודהיסטי הייתה, כך נראה, תופעה נפרדת ומאוחרת יותר.

---

[284] שימו לב שהשימוש שלי בכינוי זה אינו מכוון לזלזל בבודהיזם בכללותו או בבודהיסטים באופן כללי. דאגתי מ"עבודת אלילים" היא כמובן ביטוי לשורשיי וערכיי היהודיים (החל משתי הדיברות הראשונות). אני מודה בכנות שאני מוצא דפוסי התנהגות כאלה טיפשיים ומיותרים. אף על פי כן, יש לי גם כבוד והערצה גדולים לאמונות ולמנהגים הבודהיסטיים החיוניים יותר. כשאני קורא את הסיפורים או כתביהם של מורים בודהיסטים מהעבר, אני משוכנע מיד שהם נשמות גדולות, מוסריות עמוקות ובעלות הישגים רוחניים עמוקים. יתר על כן, התנגדותי לעבודת אלילים אינה מונעת ממני להעריך את הערך האמנותי של פסלים ומקדשים בודהיסטיים, שחלקם (בעיקר אנגקור) ביקרתי. אולי, אם כן, עלינו לומר שבודהיזם (כמו הנצרות) ראוי לכבוד *למרות* צורות העבודה האלילית (האלהת אנשים ופולחן המכוון לפסלים) שנקשרו אליו. אין ספק שיהודים, לפחות, צריכים תמיד להישאר ערניים ולהיזהר שלא להיגרר לשום דבר שמרמז על עבודת אלילים.

[285] ראו את *הדמאפאדה,* פסוק 353: "אני בעצמי מצאתי את הדרך. את מי אקרא מורה?" המחבר (כלומר, כנראה, הבודהה) מוסיף: "את מי אלמד" - ומרמז שההישג הזה אינו משהו שניתן ללמד בפשטות, כמו מתמטיקה או אנגלית.

ייתכן, כפי שמרמז הציטוט לעיל, שעבודת אלילים לא הייתה דפוס התנהגות דתי יליד הודו, אלא דפוס שיובא מהמערב. אפשר היה להניח שעבודת אלילים הייתה הרגל תרבותי עתיק יותר בהודו (לאור שכיחותה שם כיום), אך היסטוריונים כנראה [286]לא מצאו ראיות התומכות בהשערה כזו. עם זאת, נכון שבאזורים באסיה, צפונה ומזרחה יותר, ייתכן שהינדואיזם או צורות אחרות של עבודת אלילים קדמו להגעת הבודהיזם, ושהבודהיזם רק התאים להן.

בהקשר זה, עלינו כנראה להבחין בין התנועות הגיאוגרפיות של בודהיזם הת'רוואדה ובודהיזם המהאיאנה. בודהיזם המהאיאנה, שהיה בעצמו יחסית עובד אלילים מראשיתו, היה מתמזג ביתר קלות עם עבודת אלילים מקומית קיימת; בעוד שבודהיזם הת'רוואדה, אף על פי שהיה פחות עובד אלילים במקור, היה מעדיף להתחיל בסובלנות למנהגים המקומיים שנתקל בהם, על ידי התייחסותם כאחת החולשות האנושיות שהיה צריך להתמודד איתן כדי להשיג שחרור בהדרגה.

כאן, נוכל לצטט את סטיבן באצ'לור [287]בנוגע לטיבט במאה התשיעית, כדי להמחיש את התנועה וההסתגלות של הבודהיזם:

> *הצגת הבודהיזם על ידי פדמסמבהאווה באמצעות אלוהויות וכוחות טנטריים פגעה באוזני הטיבטים. את הפופולריות הנרחבת שלאחר מכן של תרגול טנטרי ניתן לייחס ככל הנראה לנטייה הרוחנית המולדת של הטיבטים להגיב ביתר קלות לאמיתות דתיות מגולמות ומגולמות. בדרך זו, תורת הבודהיזם התעוררה לחיים עבור הטיבטים וחדלה להיות רעיונות ודוקטרינות מופשטות בלבד*. (עמוד 48) .

לכל עם או תרבות, בתקופה נתונה בהיסטוריה, יש נטיות רוחניות ייחודיות. אלה יקבעו במידה מסוימת מה יקבלו כפרי יבוא, וכיצד יפרשו זאת, ומה יתעלמו או ידחו. ניתן להמחיש זאת גם בהתייחס לטיבט. כך, כותב באצ'לור:

> *נראה שהטיבטים לא הושפעו כלל מתורתן של... שתי המסורות הדוקטרינליות הגדולות שפרחו מעבר לגבול בסין. הם גם לא היו מודעים למסורת הפרשנית... שרווחה בבתי הספר של תרוואדה בסרי לנקה ובדרום מזרח אסיה. עם זאת, הדוגמה הבולטת ביותר להתנגדותם של הטיבטים לצורות אחרות של בודהיזם נמצאת בתגובתם לניסיון להכניס את אסכולת הצ'אן (זן) מסין במהלך המאה השמינית*. (עמוד 64).

לביקורת הנ"ל על המהאיאנה יש אולי יוצא מן הכלל במקרה של צ'אן (זן) בודהיזם. למרות שבמרכזי המדיטציה הזן המודרניים שראיתי כולם הציגו פסלים של בודהה, הפילוסופיה של הזן היא במהותה לא דתית או אפילו אנטי-דתית. ניתן לאשר זאת טקסטואלי, למשל על ידי הקטע הבא מדרשת *זרם הדם* המיוחסת באופן מסורתי לבודהידהרמה [288]:

> *אבל אנשים שולל אינם מבינים שתודעתם היא הבודהה. הם ממשיכים לחפש בחוץ. הם אף פעם לא מפסיקים לקרוא לבודהות או לסגוד לבודהות... אל תתמכרו לאשליות כאלה... אפילו אם בודהה או בודהיסטווה יופיעו פתאום לפניכם, אין צורך ביראת כבוד. תודעתנו הזו ריקה ואינה מכילה צורה כזו... מדוע לסגוד לאשליות שנולדו מהתודעה? אלה שסוגדים אינם יודעים, ואלה שיודעים אינם סוגדים*. (עמ' 25, 27).

קטע זה מסביר בבירור כי היצמדות לחזיונות דתיים, ועל אחת כמה וכמה לייצוגים, מנוגדת לאמונה הבודהיסטית המרכזית. בדרשת *הפריצה* , בתשובה לשאלה האם "יציקת פסלים" ופרקטיקות חיצוניות אחרות הנלמדות לכאורה בסוטרות מסוימות הן בעלות תועלת כלשהי להשגת הארה, מורה הזן עונה שאלו הן בסך הכל "מטאפורות"; הוא מסביר:

> *צורתו הנשגבת של הטאתאגטה אינה ניתנת למיוצגת על ידי מתכת. אלו המחפשים הארה רואים בגופם את הכבשן, את הדהרמה כאש, את החוכמה כאומנות, ואת שלושת מערכות המצוות ושש הפרמיטות כתבנית. הם*

---

[286] לפי דבריו של מו סונג. שימו לב שבספר " *אי-לוגיקה בודהיסטית*" , פרק 10, הנחתי שפולחן הפסלים בהודו קדם להופעת הבודהיזם. בכל מקרה, עבודת אלילים היא מושג רחב שאינו מוגבל לפולחן פסלים. היא כוללת את כל צורות הפולחן הפוליתאיסטי, ואפילו את הרעיון של התגלמות של אל ייחודי. במובן זה, לפחות, התרבות הדתית של הודו (כלומר, הוודיזם) שקדמה לבודהיזם הייתה בהחלט עבודת אלילים.

[287] בהקדמה שלו.

[288] המייסד ההודי הידוע של בודהיזם הצ'אן בסין (*בסביבות* 490-528 לספירה). חוקרים מודרניים מסוימים מייחסים דרשה זו לנזירים מאוחרים יותר, אולי "מאסכולת הזן אוקסהד, אשר פרחה במאות השביעית והשמינית", על פי רד פיין, המתרגם, אם כי הוא מקבל את הייחוס המסורתי (ראה הקדמה שלו).

מריחים ומעדנים את טבע הבודהה האמיתי שבתוכם ויוצקים אותו לתבנית שנוצרה על ידי כללי המשמעת. הם פועלים בהתאם מושלמת לתורתו של הבודהה, ויוצרים באופן טבעי דמות מושלמת. (עמ' 96-95).

שימו לב היטב לביטוי "בתוך עצמם". שוב ושוב, הוא מתעקש על המיותרות וחוסר התועלת של כל עבודה ומעשים חיצוניים כאלה; מהות הדרך היא עבודה על עצמך, מבפנים.

אפילו כיום, נראה כי חלק מהבודהיסטים, לפחות חלק ממורי הזן, נמנעים מעבודת אלילים. שימו לב למשל להצהרתו של שונריו סוזוקי:

בתרגול שלנו אין לנו... מושא מיוחד לפולחן... ג'ושו, מורה זן סיני גדול, אמר, "בודהה מחימר לא יכול לחצות מים; בודהה מברונזה לא יכול לעבור דרך כבשן; בודהה מעץ לא יכול לעבור דרך אש." (עמוד 75).

14. משיחיות בודהיסטית

מו סונג כותב גם:

הרעיון של בודהות מהעבר התקבל ככל הנראה אפילו בימי חייו של שאקיאמוני... עד המאה הראשונה לספירה,... נראה כי הרעיון של בודהות מהעבר והעתיד היה מבוסס היטב. אנו יכולים רק לשער איזו השפעה הפעילה מושג מושיע העולם הבא (sayosant) *, מהדת הזורואסטרית הפרסית, על התפתחויות אלו.* (עמוד 55.)

בנוגע לרעיון של מושיע עולם, כלומר הרעיון המשיחי, לא הייתי מסכים שזה כנראה היה מיובא. זה מהותי לבודהיזם, במובן של נתון ראשוני, שבודהה שאקיאמוני [289], על ידי מציאת דרכו שלו להגשמה (בהנחה שעשה זאת), ולאחר מכן הטפת דרך זו לאחרים, פרץ את הדרך עבור כל האנושות והראה להם דרך לישועה. מעצם הגדרתו, הישג זה (אם אכן התרחש) הוא יוצא דופן ובעל משמעות אוניברסלית.

הסיפור מספר שהוא היה יכול להסתפק בבריחה אישית שלו מסמסרה; אך מתוך חמלה (*קארונה*) כלפי יצורים חיים אחרים, הוא בחר לדחות את עזיבתו הסופית (*פאריניררוונה*) כדי לעזור להם תחילה. לכן, אנו יכולים לראות בו אדם לא אנוכי, כזה שרוצה להציל אחרים, ולהודות שבודהיזם מראשיתו היו מניעים סוטריולוגיים שאפתניים.

אין פירוש הדבר שפריצת הדרך של שאקיאמוני הייתה בהכרח ייחודית. אין סיבה הגיונית לשלול את האפשרות שהיו בודהות בעבר לפני זה או שיהיו בודהות עתידיות אחרי זה. להיפך, בהינתן שהישגו של שאקיאמוני היה "טבעי" (במובן רחב, תוך מתן אפשרות להתעלות מעל הטבע האימננטי, כלומר, של זהות פיזית ומנטלית), היינו מצפים שבודהות בעבר ובעתיד יהיו אפשריים וסבירים.

ייתכן ששאקיאמוני היה הראשון, או שאולי היו אחרים לפניו שקיומם ותורתם האפשרית לא הותירו עקבות היסטוריים. באשר לבודהות עתידיים, עצם העובדה ששאקיאמוני לימד מרמזת שהוא חשב שאחרים יכולים גם הם להגיע לתהילה של בודהיזם.

מנקודת מבט זו, האידיאל המהאיאנה של הבודהיסטווה נראה כהתפתחות טבעית לחלוטין. באלטרואיזם שלו, בכך שדחה *את הפריניררוונה שלו* כדי ללמד, הבודהה נתן דוגמה לתרגול זה. עם זאת, עם הזמן, אידיאל הבודהיסטווה אולי נלקח לקיצוניות. כפי שמציין מו סואנג:

הבודהיסטווה נחשב כמגלם לא רק רוח של חמלה, אלא גם רוח של סבל מרצון. לעיתים, נחישותו של הבודהיסטווה באה לידי ביטוי כמעט במונחים נוצריים. ייתכן שהרעיון של המושיע הסובל התקיים בצורה כלשהי במזרח התיכון לפני קום הנצרות, אך הוא לא הופיע בבודהיזם עד לאחר התקופה הנוצרית. הבודהיסטווה הסובל דומה כל כך לתפיסה הנוצרית של אלוהים בדמותו של ישו שנתן את חייו למען אחרים, עד כי איננו יכולים לפסול את האפשרות שהבודהיזם שאל דוקטרינה זו מהנצרות, שהייתה נמרצת בפרס מהמאה השלישית לספירה ואילך. (עמוד 55).[290]

---

289 פירוש שם זה הוא פשוט "החכם משאקיה", בהתייחסו למקום מוצאו.

290 השילוש הנוצרי הוא דוקטרינה נוספת שיש לה מקבילה קרובה מאוד בבודהיזם, דהיינו הטריקאיה (שלושת גופי הבודהה). הדמיון בין "אב, רוח קודש ובן" (מוזכר במתי כ"ח:19, קורינתים ב' י"ג:14) לבין " *דהרמקאיה* , *סמבוגהקאיה* ונירמנקאיה " (ראה מו סונג, עמ' 90-89) בולט, אם כי אין ספק שניתן להצביע על כמה הבדלים. גם כאן, האם הייתה השפעה לכאן או *לכאן* , או שזו תגובה דומה של האינטלקט האנושי לאותה בעיית איחוד, היא שאלה שנויה במחלוקת. ליהדות, מצידה, אין דרך חזרה לתפיסה טריניטרית של אלוהים.

לדעתי, יש מעט מאוד בתורת הבודהיזם המקורית שמצדיק התפתחות מסוימת זו. למרות ששאקיאמוני נתן את הדוגמה של אלטרואיזם, הוא לא לקח אותה לקיצוניות של הקרבה אישית, כלומר של סבל רב למען אחרים. ניתן אף לתפוס רעיון זה כמנוגד לבודהיזם המקורי, שבסופו של דבר נועד להיות דרך להסרת סבל ולהימנעות ממנו. תורתו הייתה חיובית, נועדה להפוך אנשים לבריאים ומאושרים, ולא לגרום להם קשיים. הבודהה נשאר שלו כל חייו, על פי דיווחים.

אולי כדאי להבחין כאן בין שתי דרכים לסבל עבור אחרים. אדם המעוניין לעזור לאחרים עשוי לקבל את הסבל באופן מקרי או מקרי במרדף זה. הסבל הכרוך בכך אינו *כשלעצמו* האמצעי להשגת המטרה המועילה, אלא רק תופעת לוואי מצערת. לדוגמה, גיבור מלחמה יוצא ראשון לקרב, בתקווה לפנות את הדרך לחבריו; הוא יודע שהוא עלול להיהרג או להיפצע, אך זו אינה כוונתו; להיפך, ככל שהוא יעבור את זה ללא פגע, כך ייטב (כי אז הוא יוכל להמשיך להילחם).

באופן פרוזאי יותר, אפשר לשאת שקית קניות של אישה זקנה כדי למנוע ממנה לסבול מכאבי שרירים. האידיאל הנוצרי אינו זה - אלא של "לקיחת סבלם של אחרים". משמעות הדבר היא לא רק להקל על נטלם של אחרים (הגורם להם סבל), אלא לחוות את סבלם במקומם. ישוע על הצלב מתואר כסובל *במקומם של* חוטאים, כך שהם לא צריכים לשלם את המחיר על חטאיהם. זהו מושג ייחודי של אלטרואיזם, שאני בספק אם הוא נועד במקור בבודהיזם.

איני רואה כיצד סבל כשלעצמו יכול להיות בעל תועלת כלשהי למישהו. כדי לשחרר מישהו אחר מסבל, יש לנטרל את הגורמים לסבל זה. התערבות כזו עלולה לגרום מדי פעם לסבל לעצמו - וקל להעריך את המעלה, הערך והיופי של מעשים "חסרי אנוכיות" כאלה. אם אדם מבין את היחסיות והארעיות של העולם הזה, אינו חושש מהקרבה אישית כזו. אך לא הסבל של האדם הוא שמקל על האדם שעוזר לו, אלא הפעולה האפקטיבית שלו. תפקידו של הבודהיסטווה אינו לסבול, אלא להיות אפקטיבי [291].

[291] סבל בעת עזרה לאחרים אינו בהכרח הוכחה לטוב לב יוצא דופן; לעתים קרובות זהו רק סימן לחוסר יכולת. לפעמים נלקחים סיכונים שעלולים לגרום לכאב אישי, נזק או הרס, אך זה בדרך כלל נובע מחוסר מיומנות. טרגדיה בדרך כלל מעידה על חולשה וכישלון כלשהם.

15. הטמעת הבודהיזם

הגירת הבודהיזם למערב צפויה לייצר משהו חדש במובנים רבים. שונריו סוזוקי [292]הודה בכך כשאמר לתלמידיו: "כאן באמריקה איננו יכולים להגדיר זן בודהיסטים באותו אופן שאנו מגדירים ביפן... אתם בדרך לגלות דרך חיים הולמת."

זו לא תהיה תופעה ייחודית לבודהיזם, אלא נוגעת לכל דת או מוצר תרבותי. אנו יכולים לראות, למשל, את תנועת הנצרות לאפריקה, דרום אמריקה ואסיה. בכל מקרה, ישנם הבדלים ניכרים מהמקור האירופי. ואכן, אפילו בקרב אירופאים (וצפון אמריקאים), לנצרות יש מגוון ביטויים. אותו הדבר חל על הבודהיזם באסיה, וניתן לצפות שהוא יחול על הבודהיזם בצפון אמריקה ובאירופה.

כיצד נדד הבודהיזם מערבה? ראשית, אירופאים באו במגע עם הבודהיזם (ועם דתות מזרחיות אחרות) באסיה. חלקם שם גילו את סקרנותם ונכונותם ללמוד, ובסופו של דבר הביאו לאירופה כמה תורות, מנהגים וטקסטים שבעל פה. הם נתנו הרצאות, וכתבו מאמרים וספרים, והעבירו רעיונות בודהיסטיים. מסמכים תורגמו, בצורה מצפונית ככל האפשר, הן על ידי מערביים והן על ידי מזרחים. בסופו של דבר, כמה מזרחים הגיעו לאירופה ולצפון אמריקה כדי ללמד באופן אישי.

תרגום בלתי אפשרי ללא פרשנות כלשהי. כל מורה נושא עמו חלק גדול מהמסורת, אך גם חלק קטן מפרשנות אישית. בהכרח, כאשר דת או מוצר תרבותי כלשהו מגיע לאזור או מדינה חדשים, הוא חייב להתערבב במידה מסוימת עם התרבות המקומית, וכתוצאה מכך נוצר וריאציה חדשה על הנושא [293]. טהור ככל שיהיו הנמענים, חזונם אינו יכול שלא להיות מושפע במידה מסוימת מהמקורות התרבותיים שלהם. זה נכון לגבי עמים - וזה נכון לגבי יחידים.

יש אנשים שבוחרים מה שמוצא חן בעיניהם, בעוד שאחרים מנסים ללכת עד הסוף ולהיות אורתודוקסים. אבל מה שלא יהיה המראה החיצוני מרמז, מה שקורה בתוך כל אדם הוא תהליך נפוץ של הטמעה של רעיונות חדשים. כל אדם צריך לעכל את התפיסה החדשה בהתאם לפרמטרים הפסיכולוגיים והאינטלקטואליים האישיים שלו. במקרים מסוימים, מתרחשת דחייה כלשהי במוקדם או במאוחר; במקרים מסוימים, האדם מוצא את צרכיו מסופקים במידה רבה.

לפיכך, ניתן להתייחס לכתיבתי שלי על הבודהיזם כתיאור של תגובותיי האישיות, כפילוסוף מערבי ויהודי, ובמיוחד כבלוגיקן, לגל הרעיונות המתקרב הזה, במקום ובזמן מסוימים. איני עומד מרוחק על כן כלשהו. איני טוען לעליונות או ידיעת-כל, אלא פשוט משתף את מחשבותיי - בכנות מעריך, מבקר, משבח, דוחה, מסתגל ומבלבל כפי שנראה לי מתאים. איני אוהב שיטעו אותי או יפחדו, ואני מנסה לא לקחת שום דבר כמובן מאליו; אך אני שומר על ראש פתוח ונכונות צנועה ללמוד.

בוודאי שלמדתי הרבה עם הזמן, ולעתים קרובות הופתעתי ונהניתי לטובה. אני תמיד אסיר תודה על כל ידע, חוכמה או מעלה שמועברת אליי. בוודאי, לבודהיזם - ולמזרח בכלל - יש הרבה מה ללמד אותנו. עם זאת, איני מאמין שהוא יודע-כל וחסין מפני משוב ותיקון. אני מאמין שהמפגש הפילוסופי והרוחני של מזרח ומערב יכול להועיל לשני הצדדים; זה לא רחוב חד-סטרי, בשני הכיוונים. עם בגרות, נוכל לפתח יחד הבנה וכיוון משותפים.

---

[292] עמ' 133.

[293] דוגמה מעניינת, בשל האקלקטיות הגלויה והקיצונית שלה, היא דת הצאו דאי בווייטנאם.

16. תוספת (2009)

1. מאז שכתבתי את *"עוד מדיטציות"* , השתמשתי נפשית **במודעות הבאה רשימת בדיקה** במדיטציות שלי:

- גוף (אימות/תיקון יציבה; והגברת המודעות לגוף, כולל תחושות פיזיות ורגשות רגשיים).
- נשימה (בנחיריים ובהארה) .
- מחשבות (כולל את כל התופעות המנטליות, צפו בהן אך נסו גם לדכא אותן ובסופו של דבר לעצור אותן).
- סביבה (שדות הראייה והשמיעה, תחושות מגע וריחות).
- עובדת התודעה (תוהה על כך).
- זה שהוא מודע (העצמי - אובייקט לא פנומנלי של אינטואיציה).

אני יכול לעבור על רשימת בדיקה זו במהירות במרווחים, תוך כדי שימוש בטכניקות אחרות - או שאני יכול להשתמש בה כטכניקת מדיטציה מרכזית שלי. ניתן לעשות זאת על ידי התמקדות בכל פריט המופיע בתורו - למשך נשימה אחת, או שלוש או עשר נשימות או יותר. בסוף הסדרה, נסה למזג את כל צורות המודעות יחד, למודעות אחת כוללת. חזור על התהליך מספר פעמים, עד שתרגיש בבירור את השפעתו המיטיבה - כלומר, רמת תודעה מוגברת.

פריטים אלה תואמים, כמובן, להיבטים השונים של ה"נפש" הרגילה (או ליתר דיוק: "הנפש"), כולל חוויות פנומנליות (פיזיות או נפשיות) ולא פנומנליות (אינטואיטיביות), ונגזרות מושגיות של כל אלה. ברור שכאשר אני מתייחס כאן ל"עצמי", אני מתכוון לעצמי האמיתי (שהוא לחלוטין לא פנומנלי, כלומר רוחני גרידא), לא לעצמי האשלייתי או ל"אגו" (שהוא במידה רבה פנומנלי, אם כי בדרך כלל כרוך גם במידה מסוימת של מודעות לעצמי האמיתי הבסיסי).

2. במדיטציה אנחנו רוצים להתמקד כאן ועכשיו, זכרו. טכניקה חשובה אחת היא לעורר **תחושה עזה ערנות** , כמו צייד הנחוש לאתר את טרפו או כמו חיה שניצודה. דרך שימושית להניע ערנות כזו היא לחשוב על סיפורי זן שבהם המתרגל קיבל הארה פתאומית (*סאטורי*) כאשר התרחש אירוע בלתי צפוי, כמו נשבר ענף. לכן, היו ערניים לכל המראות, הצלילים או התחושות האחרות, במחשבה שכל אחד מהם עשוי להביא לכם את הבזק התובנה המיוחל. במקרה כזה, אף תופעה אינה שגרתית, אך כל אחת ראויה לתשומת לבכם המלאה.

תודעה זו כוללת גם פתיחות וגם ריכוז, כלומר גם שדה קשב רחב וגם מודעות מדויקת לאירועים עתידיים בו. היבט מעניין שלה הוא שהצופה הופך "שקוף", בכך שהוא שוכח את עצמו ואינו מושפע למעשה ממה שקורה סביבו (אובייקטיבית או סובייקטיבית, כלומר בסביבה הפיזית או הנפשית), לאחר שהחליט לא להתערב בתהליך העולם לזמן מה. הוא פתוח לכל ההתרחשויות - לא כמי שישן, אלא כמי שער בצורה קיצונית (בדרך לא עצבנית ומהורהרת). שכחה עצמית זו היא בעלת ערך בכך שהיא מוחקת את העצמי הכוזב השטחי, שהוא בדרך כלל חלק כה כבד משקל מהחוויה שלנו. העצמי האמיתי הבסיסי עדיין קיים כמובן, אך ללא מודעות עצמית גלויה.

מדיטציה אינה דבר מכני. אין טכניקה, אין נוסחה שניתן ליישם ללא מחשבה, שתביא להארה. אם הייתה, כולנו היינו כבר מוארים. מהות המדיטציה היא - זכרו תמיד - מודעות, נוכחות תודעה (כלומר, להיות נוכחים במודע). טכניקות יכולות רק לעזור לנו להגיע למצב המאפשר נוכחות תודעה כזו, אך במוקדם או במאוחר, מאמץ חיים זה חיוני. ברגע שתדעו זאת, תיגשו ישר אליה בקלות רבה יותר. מודעות פירושה גם אי-התקשרות - כלומר, לא להיסחף על ידי

מחשבות או רגשות שעשויים להתעורר. נגיעה קלה כלפי החוויה נחוצה כדי להישאר חופשיים מהמשיכות, הדחיות, הקומפולסיות והמחסומים שלה.

3. כשמתמקדים בתופעות, זכרו שהן אינן המטרה הסופית של מדיטציה. שדה החוויה הרגילה שלנו מוגבל בהכרח. אנו רואים ושומעים את סביבתנו ומחשבותינו המיידיות, בעוד שהעולם שבחוץ ובתוכנו הוא עצום. מדיטציה שואפת **להרחבת התודעה** - עד לאינסוף, אם אפשר, כלומר מעבר לכל המגבלות. אנו שואפים להסתכל מעבר לחוויה המיידית - אם כי לא להוציאה מהכללה, כלומר תוך כדי הכללתה.

עולם הסמסרה הוא עולם התופעות החומריות והמנטליות, ועולם הנירוונה הוא הטרנסצנדנטיות של תופעות כאלה. לכן, עלינו, באמצעות מדיטציה, להבין שתודעת הפנומנלי היא מגבילה - וללמוד להתקיים עם נקודת מבט רחבה יותר, בתקווה חסרת גבולות. ניתן להמשיך וללכת בעולם הפנומנלי ובו זמנית להיות מודעים לכך שזהו רק מרחב קטן בתוך האינסוף. ערכה של נקודת מבט זו הוא בכך שלא לוקחים את העולם הפנומנלי ברצינות רבה מדי, לא להסתבך בו - אז הוא מופיע כהצטמצמות אשלייתית של התודעה, שמעבר לה מסוגלים להסתכל בכל עת.

4. אנו עוברים את החיים **בדרגות תודעה** שונות ומגוונות . לאנשים שונים יש רוחב ועומק תודעה שונים - ולכל אחד מאיתנו בזמנים שונים של חייו יש דרגות תודעה משתנות. כשהוא תינוק, "עולמו" עשוי להיות מוגבל לטעם חלב האם, לתחושת הנשיקות והליטופים שלה, וכן הלאה. כילד, אנו עשויים להיות מרוכזים לחלוטין במשפחה, בחבר הכי טוב, בצעצועים, במורה בבית הספר וכו'. בהמשך, כנער, תשומת ליבו עשויה להיות ממוקדת בחברה, בלימודים וכן הלאה. לאחר מכן, באשתו ובילדיו, בעבודה, במכונית ובבית וכו'. בכל שלב בחיים, "עולמו" מוגבל בהכרח למספר דברים. כמובן, ייתכן שיהיו לנו תחומי עניין תיאורטיים יותר, כמו מדע או היסטוריה או פילוסופיה או דת, אך לרוב האנשים יש זאת בכמויות מוגבלות יחסית.

רמת התודעה שלנו עולה בדרך כלל עם הזמן, אך לעיתים היא עשויה לרדת. אם אדם נוטל סמים או משתמש בסמים אחרים, הוא עלול למעשה להפוך לאדם פחות מודע. לכן יש עליות ומורדות, לא הכל חלק. אין כורח המניעה של התפתחות או אבולוציה. במבט לאחור על חייו של אדם, ניתן לראות זאת בקלות. אם אדם לומד מטעויותיו ומתקדם באופן מכוון, ניתן לכוון את חייו בהדרגה כך שיהיו תהליך של עלייה רוחנית. ניתן לשים את חייו בהקשר *רחב יותר* ממה שנתפס ורצוי באופן מיידי על ידי האינסטינקטים שלו או תחת השפעתם של כוחות חברתיים שונים. זוהי התרחבות התודעה.

5. בעיקרון, במדיטציה מטרתנו היא להפוך למודעים **למציאות העומדת בבסיס** כל התופעות - כלומר, "בסיס ההוויה" או "טבע התודעה" (בלשון הבודהיסטית) או "נוכחות האל" (מנקודת מבט יהודית יותר). לכן, כאשר אנו מתמקדים באובייקט/ים פיזי/ים ו/או נפשי/ים כלשהו, העניין שלנו בו/הם הוא בסופו של דבר אפסי - אנו למעשה מנסים לחרוג משדות הפנומנליים הללו, להסתכל דרכם כביכול. אבל כדי לעשות זאת, עלינו להתמקד תחילה בכאן ועכשיו, ולהפסיק להיות מוסחים על ידי מחשבות ורגשות חולפים.

מימוש פירושו יצירת קשר עם המציאות. באופן עקרוני, מימוש אפשרי בכל רגע - ואכן, ישנם מאסטרים הטוענים שאנו שוב ושוב לאורך מדיטציותינו, ימינו, חיינו ואפילו מותנו, מקבלים תובנה כזו, לפחות לרגע, אך איננו מסוגלים להבחין בה, או אם אנו מבחינים בה, איננו מסוגלים להישאר איתה [294]. בדרך כלל נדרש תרגול מדיטציה רב כדי להגיע לשלבים שבהם אנו מסוגלים להבחין בה ולהישאר איתה. עם זאת, הידיעה שהמימוש למעשה כה קרוב יכולה להיות מועילה מאוד - להניע אותנו ולהגביר את מידת המודעות שלנו.

המניע מאחורי המדיטציה שלנו, אגב, חשוב מאוד להצלחתה. אם אנו עושים מדיטציה מתוך אומללות, כלומר משום שתשוקותינו הארציות ביותר מתוסכלות שוב ושוב, בתקווה שפעילות זו תעניק לנו הצלחה בחיים, איננו יכולים לצפות להגיע למעמד גבוה במיוחד. עלינו להבין כי קיום במרחב ה"סמסרה" הוא מטבעו קיום של סבל, כלומר שעצם העובדה שיש לנו צורה מסוימת וחיים אינדיבידואליים היא מקור הסבל, וכי רק קיום ב"נירוונה" יכול לשחרר אותנו מסבל

[294] ראו לדוגמה: סוגיאל רינפוצ'ה, *הספר הטיבטי של החיים והמוות* (סן פרנסיסקו: הרפר קולינס, 1994), פרק 21.

קונסטיטוציוני שכזה. אלו שתי גישות שונות מאוד, שימו לב היטב. האחת עדיין נוטה לאגואיסטית; השנייה מעידה על התעלות רוחנית ניכרת שכבר קיימת. האחת רודפת אחר אושר; השנייה היא מעבר לדאגות קטנוניות שכאלה: זהו ביטוי של חוכמה.

6. נוסחה טובה מאוד למדיטציה, כך גיליתי, היא לדמיין את עצמך כבר מואר/משוחרר. התחילו את המדיטציה שלכם באמירה: **הבודהה שאני נמצא בתוכו** עומד עכשיו לשבת ולבצע את מה שבודהות אוהבים לעשות, כלומר לשבת בשקט ובדממה, מודע לחלוטין, ליהנות מהכאן ועכשיו, נטול זיכרונות, ציפיות, דאגות, תוכניות או כל דאגה אנושית כזו. באופן מדהים, גישה זו עובדת לעתים קרובות מאוד, כלומר היא עוזרת לאדם להתעלות מעל דאגותיו ומחשבותיו הרגילות, ולהתרכז באובייקט המדיטציה שלו ביתר קלות ולמשך זמן רב יותר.

7. ***פראג'נה נגד דהיאנה*** . בקריאה חוזרת של *"מסות בבודהיזם זן" מאת ד.ט. סוזוקי* , אני נדהם עד כמה שונה תפיסתו את הבודהיזם הזן. בוודאי שמתי לב לכך בקריאות קודמות, אבל הפעם זה נראה משמעותי יותר באופן אישי. בשל רקע במדיטציית יוגה, אני אישית נוטה לסוטו זן, הענף המדיטטיבי יותר של הזן, המלמד שאם נשב במדיטציה, עם היציבה והטכניקות הנכונות, ועם הגישות הנכונות, בסופו של דבר נפרוץ באופן טבעי להארה מלאה.

אבל ד.ט. סוזוקי מכחיש או מטיל ספק בתוצאה זו. יש לו יותר אמון בזן רינזאי, *המשתמש בקואנים* . הוא סבור שהסוטו פסיבי מדי, וחסר את "רוח החקירה" הנדרשת. לדעתו, ככל הנראה, מדיטציה (*דיאנה*) עשויה להביא לשלווה פנימית ואפילו לתובנות עמוקות רבות, שהן הכנות יקרות ערך, אך היא אינה יכולה להוביל אותנו דרך השער הסופי להארה אמיתית. לניצחון מכריע זה (*בודהי* או *סאטורי*), נחוצה חרב חדה יותר, חרב החוכמה (*פראג'נה*). האחרונה מתאפשרת באמצעות ריכוז אינטנסיבי במשרה מלאה בקואן בהדרכתו של מורה מוסמך. זוהי דרך הרינזאי הפעילה יותר. (במילים קפדניות, הייתי קורא לזה מדיטציה, אם כי מסוג שונה מזה של כת הסוטו.)

תיאורו של פיליפ קפלו את מסעו הקשה בספרו " *שלושת עמודי הזן"* (1965) עולה לי כאן כדוגמה מודרנית. באופן אישי, כל חיי ראיתי בגורו מיותר, וטענתי שאם הבודהה הצליח למצוא את דרכו להארה לבדו, ללא העברה ממורה, אז באופן עקרוני גם אנשים אחרים יוכלו. כעת, כשאני קורא מחדש את "ד.ט. סוזוקי", אני תוהה האם אינדיבידואליזם כזה היה חכם. הבעיה בהסתמכות על מורה, במיוחד בימינו, היא כיצד לדעת אם הוא אמיתי?

8. **סובייקט ומושא** . בהמשכתי את מחשבתו של ד.ט. סוזוקי, קראתי שוב *את "דוקטרינת הזן של אי-התודעה"* , ומצאתי אותה מעוררת השראה באותו כיוון. הוא מרבה להדגיש כאן את אי ההפרדה בין סובייקט ומושא, כמו למשל בעמוד 133:

> *מצב של אי-תודעה מתייחס לזמן שלפני ההפרדה בין התודעה לעולם, כאשר עדיין אין תודעה העומדת מול עולם חיצוני ומקבלת את רשמיה דרך ערוצי החושים השונים. לא רק תודעה, אלא עולם טרם נוצר.*

בקריאת העמוד הזה, עלה בדעתי שניתן לבטא את הדוקטרינה הזו במונחים פנומנולוגיים. העמדה הפנומנולוגית מורכבת מחוויה בלבד, כלומר, מלהיכנס להופעה ככזו, לפני שמנסים כל הערכה או תיאוריה בנוגע אליה - כלומר, לפני שהיא מסווגת כמציאות או אשליה, חומר או נפש, או כל דבר אחר. נוכל לומר, כפי שעושה זן, שהדיכוטומיה בין סובייקט לאובייקט מתרחשת גם לאחר חוויה פנומנולוגית ראשונית זו - כלומר שגם היא אמונה רציונלית ולא חווייתית.

תגובתנו הרגילה לחוויה (בין אם פנימית או חיצונית) היא לומר מיד "אני חווה את ההופעות הללו" - ומכאן שסובייקט החוויה נראה לנו כמשתמע באופן בלתי נמנע מעצם ההופעה. לפיכך, בהינתן סובייקט שחווה אותה, תוכן החוויה הופך לאובייקט. ומכיוון שסובייקט ואובייקט נפרדים, יש להניח שקיים קשר ביניהם, שאנו מכנים תודעה. הזן אומר לנו שאנחנו יכולים (וצריכים) לחוות רק את ההופעה ככזו, מבלי להכניס את העצמי לתמונה כמי שחווה.

אפילו אם עלינו, כדי לבנות אפיסטמולוגיה קוהרנטית ואמינה, להודות שכל אחד מאיתנו חווה באופן שגרתי את עצמו ואת תפקודיו (קוגניציה, רצון והערכה) ישירות דרך אינטואיציה, עדיין נוכל להתאים זאת לתובנה הזנית האמורה על ידי הכללת כל האינטואיציות הללו של עצמי, תודעה, רצון וערך כאלמנטים *בתוך* שדה ההופעה. אין לראותן כמחוץ

למלוא החוויה המתבוננת פנימה, אלא כחלקים ממנה. במקרה זה, ניתן להימנע באופן סביר מהתערבות של סובייקט שחווה, מהאובייקטיביזציה הנובעת מכך של תוכן החוויה, ושלישית מההנחה של מתווך תודעה המקשר בין שני אלה יחד.

לפיכך, העמדה הפנומנולוגית, אם מובנת כראוי, אינה רק קודמת להבחנה בין מציאות לאשליה, או להבחנה בין חומר לנפש, אלא אפילו להבחנה בין סובייקט לאובייקט. האחרונה היא בנייה רציונלית, השערה, הנחת היגיון במטרה להסביר דברים, ולא כפי שאנו חושבים עליה בדרך כלל כחוויה ראשונית, לא עובדה גסה ובלתי ניתנת לערעור. לחוות לרגע את שדה המראה בצורה ניטרלית שכזו דורשת בדרך כלל מאמץ, אך זה לא קשה מדי. אנו דבקים במראה כשלעצמו (כולל כל תחושת עצמי ותודעה שעשויה להיות לנו כחלק ממנה), ונמנעים *מהשוואה* האם מישהו חווה את המראה הזה ודרך איזה מדיום זה מתאפשר.

כמובן, מאמץ רגעי שכזה של חוויה פנומנולוגית גרידא רחוק מאוד מהסטורי הזני , שאמור להיות שינוי קבוע באופן ההוויה, החוויה והחשיבה שלנו. האחרון לא ניתן להשיג על ידי מאמץ רצון בלבד, אלא דורש סוג של תרגיל מורכב, וזה כנראה מה שמהווה מדיטציית הקואן. אבל אנחנו עדיין יכולים להטמיע בצורה משכנעת פילוסופית את רעיון הזן של אי-הפרדה בין סובייקט, תודעה ואובייקט, כפי שנעשה כאן.

Book 5. זן יהדות

יהדות הזן היא הרהור גלוי על המתחים בין תבונה לאמונה בהקשר הידע של ימינו, ועל הצורך להחדיר מדיטציה דמוית זן ליהדות.

עבודה זו עוסקת גם בכמה סוגיות באתיקה ובתאודיציה.

הערת המחבר

חכמים חושבים על מחשבותיהם; טיפשים מכריזים עליהן. (ה. היינה [295])

אין לי שום רצון או כוונה להחליש או להרוס את היהדות; להיפך, אני רוצה לחזק אותה ולהציל אותה. אבל אני סבור שיש לקחת בחשבון עובדות אובייקטיביות והיגיון קפדני; אי אפשר פשוט להתעלם מהן, כפי שחלק מנסים לעשות. נסיגה מסוימת היא לעתים קרובות הכרחית; אבל נסיגה אינה תבוסה. יש הרבה מה להרוויח מאימוץ "גישה זן" אל מול ההסתגלות ההכרחית הזו למציאות. כלומר, על ידי הסתכלות על אמיתות לא נעימות כפי שמתרגל מדיטציה מסתכל על שינוי והפרעה. ללא הפרעה, קר רוח, ללא התנגדות, עם שוויון נפש.

[295] מתוך *"Gendanken und Einfalle"* (ציטוט שנמצא באינטרנט בכתובת Beliefnet.com). אני מוסיף ציטוט זה בציפייה לביקורת שתופנית בצדק נגדי על כתיבת יצירה זו, שהיא תערובת של היגיון, מדע, יהדות ובודהיזם. אולי כדאי שאוסיף את הווידויים האישיים הבאים: אני מודה בחוסר סמכותי באוניברסיטה, ישיבה או מנזר זן כלשהו; חוסר תהילה וקבלה רחבות כאיש אקדמיה או סופר; חוסר מלגות, ידע תלמודי או גובה מדיטטיבי. אני פשוט מחפש כן שחולק בכנות את מחשבותיו.

1. אלוהים והבריאה

רעיון האל . קיומו של אלוהים מוצע על ידי קיומה של הנשמה האינדיבידואלית שכל אחד מאיתנו חש במסגרת הקוגניציות והרצונות שלו, כמו גם על ידי טיעונים אינטלקטואליים שונים [296]. רעיון האל הוא סביר מבחינה פילוסופית, *כאקסטרפולציה והסבר של* העובדה האינטואיטיבית של נשמה - שכן כשם שהמקרים המפוזרים של נפש וחומר דורשים באופן הגיוני איחוד מונסטי כלשהו, כך גם המקרים המפוזרים של נשמה; ואכן, איחודים רבים אלה צריכים בתורם להתאחד בסופו של דבר יחד.

התובנה החשובה שיש להבין כאן היא שהנשמה *האישית* , בעלת כוחות התודעה, הרצון וההערכה, אינה ניתנת להסברה באמצעות בסיס רוחני *לא-אישי* של הוויה, נטול כוחות תודעה, רצון והערכה דומים וגדולים יותר, שהם התזה האתאיסטית הבודהיסטית, ועוד פחות מכך באמצעות פוסטולט מטריאליסטי בלעדי.

הרעיון של אל חי ואישי, עם דרגות קיצוניות ככל הנראה של אותם כוחות (כלומר, ידיעת כל, כל יכולת ושלמות מוסרית), נראה כהסקה הגיונית מקיומנו הסופי. זהו יותר מסתם אקסטרפולציה - זהו הסבר, שבלעדיו העובדה הברורה באופן פנימי של נשמה אישית נותרת מפתיעה ובלתי מוסברת.[297]

רעיון האל נראה הגיוני לחלוטין ובלתי נמנע לכל מי שמתבונן בבהירות בניסי הקיום, של הגיוון והשינוי, של התודעה, של הסיבתיות והרצון, בעולם הזה. ללא קסם כזה, כלומר, אם אדם מקבל את כל זה כמובן מאליו בטירוף ואינו מופתע מכל זה, הוא כבול אינטלקטואלית לסוג כלשהו של אתאיזם. תאיזם (כלומר מונותאיזם, אמונה באלוהים) הוא תוצר של פליאה מטאפיזית.

אם אדם שואל מספיק שאלות ומחפש תשובות אמינות, סביר להניח שיאמין באלוהים. חוסר אמונה תלוי בשמירה על מחשבה סגורה במידה מסוימת לנושא, כלומר, בסוג של טמטום כפוי.

רעיון הבריאה . הצדקת רעיון האל אינה מצדיקה כשלעצמה את רעיון הבריאה כשלעצמו, ובטח שלא השקפה מסוימת (כמו זו שבבראשית) על רצף האירועים הכרוכים בבריאה. מבחינה פילוסופית, הבריאה היא סוגיה נפרדת, המחייבת אותנו להציג ראיות וטיעונים נוספים. בהקשר זה, נטען קודם כל שכמו שלבני האדם יש לנו כוח קוגניטיבי ורצוני על החומר, כך גם באנלוגיה או בהסקה, לנשמה הגדולה יותר המשוערת שהיא אלוהים יש כוחות כאלה, וזאת במידה רבה יותר.

זהו טיעון בעד מושג הבריאה האלוהית, כלומר, של האפשרות שלאלוהים להיות בעל כוח כזה על החומר. אך כמובן, זה לבדו אינו מספיק מבחינה לוגית כדי לבסס את עובדת הבריאה האלוהית. מצד שני, גם חוסר היכולת של טיעון זה להוכיח בריאה אינה מפריכה אותה.

יתר על כן, האנלוגיה אינה מושלמת, משום שבעוד שאנו יכולים לסדר מחדש חומר קיים רק בדרכים שונות, אנו מניחים שאלוהים ברא חומר *יש מאין* (או לפחות מאי-חומר). עם זאת, ניתן להסביר את חוסר השלמות האמור באנלוגיה על ידי הצעה שנשמות אינדיבידואליות קטנות וחלשות מדי כדי לייצר חומר, למרות שהן מסוגלות ליצירות שכליות (דמיון), בעוד שנשמתו האוניברסלית של אלוהים גדולה וחזקה מספיק כדי לייצר חומר כמו גם תודעה. במונחים של לוגיקה סיבתית: סיבה שלמה עשויה לגרום לתוצאות שסיבה חלקית לא יכולה.

---

[296] תואר ונדון בעבודות קודמות שלי. ראה: *לוגיקה יהודית* , פרק 14 ותוספות 10 ו-11. *אי-לוגיקה בודהיסטית* , פרקים 10 ו-11. *פנומנולוגיה* , פרק 9. *רצון ומושגים סיבתיים קשורים* , פרקים 2.4 ו-15.2. *מדיטציות* , פרקים 5, 6 ו-8.

[297] שימו לב לדמיון ולהבדיל בין טיעון זה למען אלוהים, לבין זה שהציע דקארט.

נוכל גם לטעון שבכל פעולה קטנה של רצון אנושי (או בעל חיים), מעורבת מידה מסוימת של בריאה. כלומר, ניתן לתפוס את פעולת הרצון כרוח האדם המניעה חומר על ידי הזרקת אנרגיה חדשה לתוכו. ניתן לראות הזנת אנרגיה כזו כשווה ערך לבריאה, שכן בסופו של דבר אנרגיה וחומר הם אחד. מנקודת מבט זו, ניתן לתפוס את הבריאה הגדולה של העולם החומרי על ידי אלוהים באנלוגיה מהפעולות היצירתיות הקטנות הכרוכות ברצון היומיומי שלנו.[298]

טיעון נוסף שאנו יכולים להציע כדי לתמוך ברעיון הבריאה הוא מוניזם. פילוסופיה זו מבוססת על הצורך הלוגי באחדות מוחלטת בין החומרים או התחומים המרכיבים את עולם החוויה שלנו, כלומר חומר, נפש ונשמה. מתן אחדות בסיסית כזו מצטמצם במידה ניכרת המרחק האונטולוגי בין אלוהים (כבסיס משותף לכל הנשמות) לבין חומר ותודעה נתפסים, מה שהופך את הבריאה למקובלת יותר על ההיגיון.

בנוסף, אנו יכולים להביא את העובדה הנצפית של ארעיות של תופעות חומריות ומנטליות לתמיכה בהשערת הבריאה. כיצד כן? ארעיות אינה מרמזת כמובן באופן הגיוני על בריאה, אך היא מרמזת עליה במידה מסוימת אם נודה שהארעיות הפנומנלית הבסיסית היא קביעות הממלכה הרוחנית. זה מתייחס לקביעות של החומר הרוחני שממנו עשויות נשמותינו האינדיבידואליות, כלומר זה מתייחס לאלוהים, נשמת השורש הגדולה, ולא אלינו בני האדם כרוחות אינדיבידואליות.

אם דברים ארעיים נובעים מהקבוע, ניתן לומר שהאחרון הוא הבסיס או הסיבה לראשון. ניתן להניח קשר סיבתי זה כקשר של בריאה, אם ניקח בחשבון שלנשמה האוניברסלית הנצחית יש (כמונו ואף יותר מכך) *אישיות* , בעלת כוחות קוגניציה, רצון והערכה, כפי שנטען קודם לכן.

שני מעשי אמונה . עם זאת, שני הרעיונות העוקבים של אלוהים ושל הבריאה עדיין תלויים באמונה. הטיעונים הקודמים לטובתם, וכל סיבה דומה אחרת שאנו עשויים להציע, מהווים רק אבני בניין אינדוקטיביות; הם אינם מספיקים כדי להיחשב כהוכחה בלתי ניתנת לערעור. הוכחה מוחלטת כזו נראית בלתי נתפסת עבור אינטלקטים מוגבלים כמו שלנו - רק אלוהים יכול לדעת בוודאות שהוא קיים והוא ברא את שאר העולם.

כל תומכי הרעיונות המונותאיסטיים הללו יכולים וצריכים להודות בכך בחופשיות, כדי למנוע כל רושם שיריביהם עשויים לתת, לפיו חוסר הוכחה מלאה מהווה הפרכה. שכן תומכי אתאיזם משתמשים לעתים קרובות בכשל זה כדי להערים על התמימים, וטוענים שמכיוון שלא ניתן להוכיח באופן סופי את המונותאיזם, התזה ההפוכה חייבת להיות נכונה. טיעון כזה מתעלם או מבטל את העובדה שאתאיזם הוא גם בלתי אפשרי להוכיח באופן סופי!

באשר לעמדת הביניים של אגנוסטיות, היא אינה בלתי מכובדת, שכן גם מונותאיזם וגם אתאיזם מבוססים על מידה מסוימת של אמונה. אבל השעיית שיפוט אינה העמדה היחידה שההיגיון יכול להמליץ עליה, שכן אז כמעט כל מה שאנו טוענים כידע יידחק ללימבו אינטלקטואלי דומה. בני אדם נדרשים ממצבם הטבעי לקבל החלטות ולפעול; אם הם באמת היו נמנעים מכך, הם פשוט היו מתים. לפיכך, אגנוסטיות אינה מתרחשת בפועל - אנשים שבאופן תיאורטי הולכים לשם עדיין חייבים מדי יום ללכת בדרך זו או אחרת (בדרכם של מאמינים או של אתאיסטים), בין אם הם מודים בכך ובין אם לאו.

---

[298] לניתוח מפורט של טבעו ומכניקתו של הרצון, ראו את עבודתי *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* .

2. תורה ואמונה

סיפור התורה . סיפורי האל והבריאה המופיעים בתורה (התנ"ך היהודי), או במסמכים דתיים אחרים, אינם מובטחים על ידי הטיעונים הפילוסופיים ומעשי האמונה שצוינו קודם לכן. אמונה בסיפורים דתיים אלה דורשת *מעשי אמונה נוספים* , משום שהם כוללים פרטים תיאוריים נוספים שאינם כלולים בסיפור הבסיסי המוצע על ידי תיאולוגיה גרידא.

לכן, מבחינה רציונלית בהחלט אפשרי להאמין באלוהים ובבריאה, מבלי בהכרח לפקפק בציר הזמן של המפץ הגדול, או באבולוציה של המינים, ובתיאוריות מדעיות מודרניות אחרות, הסותרות את הפרשנות המילולית של הסיפור המקראי על העולם והאנושות. באופן דומה, בוודאי יהיה פער מסוים בין החוקים המוסריים, החברתיים והרוחניים המפורסמים בספרי קודש, לבין אלה שההיגיון עשוי למצוא משכנעים.

יש לשקול כל מקרה לגופו, ללא דעות קדומות ועם ראש פתוח. אין פירוש הדבר שהתבונה תמיד תסכים עם אמונה. ספרינו הקדושים, שהועברו אלינו מאבותינו, מלאים בחוכמה ובטוב, ויש בהם כדי להמשיך להוות לנו השראה לכל הדורות. העוני הרוחני של החילונים, החומרנות העמוקה שלהם וצרותם חסרת התקווה של נקודות המבט שלהם, ניכרים. אך עדיין יש לאפשר לתבונה להעריך את המצב ולהביע את דעתה, ואף לעיתים לחלוק על כך. אז תלוי באדם לקבל את בחירותיו ולקחת את הסיכונים הכרוכים בכך, כך או אחרת.

הטיעון המסורתי לפיו התגלות אלוהית מובטחת על ידי העובדה שהיא נראתה על ידי משה ונביאים, או על ידי עם ישראל שהתאסף למרגלות הר סיני ובזמנים ובמקומות אחרים, או על ידי חכמים מאוחרים יותר - זהו כמובן *טיעון מעגלי* . אנו (אנשים פשוטים כיום) עדיין נדרשים לקבל על עצמנו אמונה במשהו שמישהו אחר טוען (או נטען) שחווה; זוהי עדות ממקור שני, לא ממקור ראשון עבור כל אחד מאיתנו. כמובן, גם ייתכן שאם לא נאמין (באמונה), ניאלץ לשלם את התוצאות הקשות (או בחיים אלה או בחיים שאחריהם); לפיכך, כל אדם צריך להחליט במה להאמין.

התורה היא כמובן, בשלמותה, חיונית ליהדות. להטיל ספק בתורה, אפילו באופן חלקי, כפי שנעשה כאן, נתפס באופן מובן על ידי רבים ככפירה. איש אינו אוהב להיות ממותג ככופר, אך התעלמות (התעלמות, זלזול) בעובדות ברורות וטיעונים הגיוניים אינה עמדה מקובלת. מקובל להאמין במשהו שלא הוכח (כלומר, לא הוכח כקיים), אך קשה להצדיק אמונה בדברים שהופרכו (כלומר, הוכחו כלא קיימים) על ידי ניסיון ו/או היגיון. יש לשמור על אובייקטיביות ושיקול דעת בריא בכל עת; זהו כבודנו וכבודנו כבני אדם. אלוהים בוודאי מכבד ואינו מתעמת עם אהבת האמת והיושרה האינטלקטואלית.

ייתכן שהפתרון לבעיה המודרנית של הפער ההולך ומתרחב בין תיאור הטבע בתורה לבין זה של המדע החילוני הוא לאמץ עמדה אידיאליסטית אפלטונית, ולומר שהתורה הארצית הקונקרטית היא השתקפות לא מושלמת אך עדיין בעלת ערך של "תורה שמימית" אידיאלית. משמעות הדבר היא שהנביאים, ובמיוחד משה רבנו, תפסו את התורה השמימית בצורה נכונה, אך כאשר ניסו לנסח אותה על הכתב כאן למטה, הם נטו לערבב כמה מהאמונות התרבותיות של זמנם ומקומם. לא היה מדובר בניסיון מודע להוסיף לתורה, אלא פשוט נטייה טבעית של כל בני האדם לדון במונחים של הרגישויות והקטגוריות של סביבתם ותקופתם ההיסטורית.

נקודת מבט זו כבר קיימת במידה מסוימת ביהדות, אך ייתכן שיהיה צורך לאמץ אותה בצורה רדיקלית יותר אם ברצוננו להכיר בכנות ובחן בתגליות ובהתקדמות מדעית, ובכל זאת לשמור על היסודות המוסריים והרוחניים - ואפילו הפולחניים - של היהדות. ניתן להשתמש באותה גישה כדי להסביר ולהתעלות מעל טעויות עובדתיות תלמודיות. דתות אחרות יכולות לטעון באופן דומה, וכך גם להסתגל להקשר הידע המשתנה של האנושות.

לא די לומר, כפי שעושים חלק [299], שדת ומדע הם שני תחומים נפרדים, האחד עוסק בנושאים מוסריים ורוחניים והשני באירועים מנוסים ובחוקי טבע, שכן גישה זו אינה מתמקדת מספיק בקשיים הפסיכולוגיים הכרוכים בכך. מאמין בתורה המילולית מתקשה להפריד בין הטענות בנוגע לטבע ולהיסטוריה בה לבין המסר המוסרי והרוחני שלה. נדרש רציונל עמוק יותר כדי לאפשר *חשיבה ביקורתית במצפון נקי* .

יתר על כן, אני בספק רב אם נוכל באופן עקבי לשמור על מרחק כה גדול בין תחומי ה"יש" וה"צריך" זה מזה, או שזה חכם לנסות לעשות זאת. העובדה היא שהאמונות האתיות שלנו תלויות במידה רבה באמונות האלתיות שלנו. מה שאנחנו חושבים שאנחנו צריכים לעשות תלוי במידה רבה באופן שבו אנו תופסים ותופסים את עצמנו ואת העולם סביבנו. שני תחומים אלה של עניין אנושי קשורים זה לזה, וחקר הקשרים המדויקים ביניהם קיים ונקרא לוגיקה דאונטית או דאונטולוגיה.

מסיבה זו, עניינים שנראים מוסריים, רוחניים או פולחניים גרידא עשויים להיראות לא משכנעים לתפיסה מודרנית יותר. נוהג הקרבת קורבנות בעלי חיים הוא דוגמה לכך. הרמב"ם הביע בצדק ספק לגבי ערכם של חידושם בעתיד. אם נבחן את ההיסטוריה של הדתות, נגלה שמנהגים כאלה נפוצים בתרבויות רבות ושונות, כמו הודו או דרום אמריקה. סוג זה של פולחן אישי או קולקטיבי באמצעות בעלי חיים עבר ככל הנראה בירושה מאבותינו הפרהיסטוריים משותפים. אמונות תפלות שונות ללא ספק מעורבות בו, לפחות באופן תת-מודע.

נוהג נוסף ביהדות המקראית, שנראה כי יש לו שורשים שמאניסטיים עמוק בהיסטוריה, הוא אוסף הטקסים (המתוארים בויקרא, *תזריע-מצורה*) המשמשים לניקוי "מכת הצרעת" באנשים או בבגדים ובבתים. מנהגים עתיקים ומיושנים בעליל כאלה בהחלט ניתנים להטלת ספק מנקודת מבט מדעית, גם אם הם דתיים בתוכנם ולא טבעיים. אם היינו נתקלים במחלה כזו, היינו פשוט מזהים אותה כפטרייה (או כל דבר אחר), ומוצאים לה תרופה חומרית. לכן, לא מדויק לתאר את הבעיה כדיכוטומיה פשוטה של יש-ראוי.

העברות פואטיות של חוכמה. חלקים מסוימים בתורה ניתנים לקריאה פשוטו כמשמעו, אך לא את כולם. לאור הפערים החמורים בין סיפורים כמו אלו של בריאת העולם והמבול לבין תיאורים מדעיים והיסטוריים מקבילים, עלינו ללמוד לא לקרוא קטעים כאלה בתורה פשוטו כמשמעו. הרבנים מתעקשים על פרשנות מילולית כזו, ובונים את כל מערכת תפיסת העולם שלהם על הנחה זו. אך אנו נאלצים מבחינה לוגית לראות בהם מעתה ואילך *המצאות פואטיות* . הם חוברו באופן חופשי, בזמנים מסוימים, על ידי אדם כלשהו, מתוך כוונה לתת צורה קונקרטית לאמונה מופשטת כלשהי וללמד לקח כלשהו.

המשוררים הנוגעים בדבר ביטאו את מה שנראה, לדעתם, בזמן שסיפרו או כתבו את הסיפורים, כתרחיש סביר, או לפחות כזה (אם כי אולי חלקית בדיוני) ששימש להמחשת התורות שביקשו להעביר. אין ספק שהייתה הצטברות של אמונות לאורך זמן, כלומר מסירה מדור לדור של חלקים מהסיפור, אשר לאחר מכן הדהדו והוסיפו לבשר, עד שהסיפור קיבל את הצורה המוכרת לנו. למעשה, תהליך הפירוט לא הסתיים בכתיבת התורה (בכל פעם שזה קרה) אלא נמשך עם התפתחויות ותוספות נוספות במדרש, בזוהר וכן הלאה.

זהו שיח מיתולוגי, המצוי בכל תרבות. אין צורך לפרש אותו כאמת מילולית, אלא כמעידה על אמיתות מופשטות יותר. לפיכך, הנקודה החשובה בסיפור הבריאה אינה הנרטיב המדויק שניתן בטקסט, אלא הטענה שאלוהים ברא את היקום בכללותו ואת האנושות בפרט. התגליות המדעיות של המפץ הגדול, של 13.7 מיליארד שנות קיומו ואבולוציה של העולם מאז, של 4.5 מיליארד שנות גילו של כדור הארץ, של כל מיני החיים שקמו עליו ב-4 מיליארד השנים האחרונות, של האבולוציה האחרונה מאוד של מינים דמויי אדם, אולי לפני כ-2 מיליון שנה - אף אחת מהתגליות והתיאוריות המדעיות הללו אינה מחליפה באופן הגיוני את הטענה לאלוהים ולבריאה.

באופן דומה, סיפורי אדם וחוה, קין והבל, המבול ורבים אחרים - כולם מכילים *שיעורים מוסריים נצחיים ואוניברסליים* , על ענווה (לא לאכול את פרי עץ הדעת), על רצח ("האם אני שומר אחי?"), על חטא ועונשו (לידת המבול), וכן הלאה. הם נותרים נכונים *במהותם* , גם אם לא *ממש* נכונים. השוו, למשל, את הרעיון המקראי של עץ הדעת הטאבו הקדמוני לדוקטרינה הבודהיסטית שבשורש מצוקתו של האדם נמצאת אחיזה הזויה בסוג שטחי של ידע שהוא למעשה מהות הבורות.

---

[299] לדוגמה, גולד בספרו *"סלעי ימי הביניים"* .

סיפורים קונקרטיים בדרך כלל נוגעים ללב ומעוררי השראה יותר מאשר חשיפות יבשות ומופשטות. אפילו לאחר שנים של קריאה וקריאה חוזרת של חלק מהסיפורים בתורה ובנח, אני עדיין מוצא את עצמי נוגע ונרגש עמוקות. דמעות של עצב ושמחה עולות בעיניי כאשר השונמית שאיבדה זה עתה את בנה הצעיר פונה לנביא אלישע לעזרה (מלכים ב' ד', ח'-ל"ז). שוב ושוב, בכל פורים, סיפור אסתר מצית את מלוא טווח הרגשות שלי. סיפורים כאלה מתארים עבורנו מהם בני אדם יפים וכיצד הם מתנהגים. אחרת, איך היינו יודעים את האפשרויות הרוחניות הפתוחות בפנינו? אנו כמעט ולא פוגשים אנשים כה מעוררי השראה בחיים האמיתיים.

כל עוד אנו חוששים לנטוש קריאות מילוליות של התורה (או התנ"ך הנוצרי, או הקוראן וכו') כאשר המדע הופך זאת להכרח מבחינה לוגית, אנו תקועים ביקום "פונדמנטליסטי" שחייב לגרום לסכסוך וכאב. עם ראש פתוח יותר, נוכל לקרוא את ספרנו הקדוש כשירה וללמוד ממנו את החוכמה שהוא באמת נועד להעביר.

נוהג האמונה . המונח "אמונה" מתייחס בעיקר לאמונה - בדרך כלל, לאמונה החורגת *מהמלצות* ההיגיון, ובמקרים מסוימים *סותרת את* המלצות אלה.

אמונה שרק חורגת מההיגיון, או מעזה למלא פערים בידע שההיגיון משאיר מאחור, היא סבירה - כלומר עדיין בגבולות הרציונליות במובן הרחב יותר. לדוגמה, אמונה באלוהים ובבריאה אינה סותרת את ההיגיון; שכן למרות שההיגיון אינו מוכיח אמונות אלה, הוא גם אינו מפריך אותן.

אבל אמונה המנוגדת להיגיון נמצאת בעמדה אפיסטמולוגית חלשה יותר. כמובן, ההיגיון יכול לטעות, ולכן לא בלתי נתפס לחלוטין לאמץ עמדות אנטי-רציונליות. אבל, למרות שזה נכון אמפירית שההיגיון טועה מדי פעם, אין זה נובע מהעובדה שההיגיון סביר מאוד שהוא טועה במקרה הספציפי הנדון. לדוגמה, חוסר אמונה שלכדור הארץ שלנו יש היסטוריה של כ-4.5 מיליארד שנים, ושמיני בעלי חיים התפתחו במהלך תקופה זו, זה מתיחת האמונה קצת רחוק מדי.

אמונה נחשבת בדרך כלל כסגולה בדת; היא מזכה בנקודות רוחני אחד. הסיבה לכך היא, שכמו כל סגולה, כמו כל מקור לרווח או התקדמות רוחנית, היא מקרבת את האדם (או מאמינים שהיא מקרבת אותו) *לאלוהים* (בכל אופן שבו האמונה נתפסת). אמונה דומה להקרבה - זוהי הקרבה של זהירות אינטלקטואלית או חוסר אמון במידה מסוימת. זוהי גם פעולה של ענווה וצניעות.

אמונה דתית מסמלת מערכת או קבוצה של *אמונות* , כלומר עמדה רצונית של היכולת הקוגניטיבית בהיבטים שונים. אך היא מרמזת על יותר מכך. היא מרמזת גם על קבוצה של *עמדות וכוונות* , כלומר מיצוב ואוריינטציה של כושר הרצון; ויתרה מכך, היא מרמזת על מכלול של *קשרים רגשיים* . וכמובן, *מחשבות ופעולות ספציפיות* נובעות מתנאים מוקדמים אלה.

כלומר, אמונה (למשל, באלוהים [300]) אינה רק הפעלת היכולות הקוגניטיביות של האדם בכיוון מסוים, אלא גם באופן רחב יותר כרוכה ביכולות הרצוניות והרגשיות של האדם. שלושת ההיבטים של הנפש האנושית מעורבים - קוגניציה, רצון והערכה. אימוץ אמונה פירושו להכפיף את עצמך לדרישות מעשיות בכל החזיתות הללו.

בתוך היהדות, למשל, זה אולי מרומז באמירה [301]: "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים ו, ה) - אם נפרש את "לבבך" כמתייחס להערכות, את "נפשך" *כמתייחס* להכרות, ואת "כוחך" כמתייחס לרצונות. "הכל" (מלבבך, *נפשך וכוחך*) נועד להדגיש את הצורך בעקביות בכל עיסוקיו של האדם.

היהודי (וכך גם היהודייה, כמובן) מקבל על עצמו הצהרת אמונה זו, והוא מחליט שליבו יפעם מערכים ודאגות יהודיות; שתשומת ליבו של נשמתו תופנה לתצפיות וללימודים אינטלקטואליים התואמים ורלוונטיים לאהבת האל; ושהוא ישתמש בכוחותיו הפיזיים, השכליים והרוחניים במאמצים המתאימים למטרות אלה.

אבל אין לראות בכך קריאה לשקר לעצמך או לאחרים – או לאלוהים. או לעוות את האמת, או להתעלם מעובדות וטיעונים שהם בבירור (או אפילו לכאורה) רלוונטיים ואמינים. כנות בוודאי נותרה חובה. אמונה דומה לקפיצה אל

---

300 כדי לתת דוגמה נוספת: עבור בודהיסטים, מעשה האמונה הבסיסי יתייחס לאפשרות של שחרור מגלגל הקארמה.

301 וזה, כמובן, חלק מתפילת *שמע ישראל החשובה* . פירושים אחרים מלבד אלה המוצעים כאן נמצאים גם במסורת.

החלל הריק – קפיצה כזו יכולה להיות אמיצה, אך היא יכולה להיות גם טיפשית. צריך למצוא את שביל הזהב, גם בכך כמו בכל דבר אחר.

שימו לב בכל מקרה שניתן לקיים *מצוות בעקשנות* גם מבלי להאמין באמת במקורן האלוהי. אין בכוונתי כאן להרחיק יהודים מקיום אף אחת מהמצוות. כל אדם אחראי לבחירותיו. אל תאשימו אותי בבחירותיכם.

3. טקסט מקראי ופרשנות

על פירושים מקראיים . התבוננות בפירושים של *המדרש* או של אישים רבניים שונים (תלמודיים או מאוחרים יותר) ביחס לכל קטע בתורה. (או *חומש* , כלומר חמשת חומשי משה) או חלקים אחרים של *התנ"ך* (התנ"ך בכללותו), נראה ברור שכל אחד מהם *ממלא באופן דמיוני פערים נרטיביים או מציע פתרונות לסתירות לכאורה בטקסט* .

לעתים קרובות, השפה המשמשת בטקסט המקראי מעורפלת מספיק, כך שפרשנויות רבות אפשריות אפילו לעלילה העיקרית, עוד לפני שניסינו להוסיף פרטים. זה נקרא *הגדה* , סיפור.

הפרשנויות הלשוניות השונות, עיטורי הסיפור או הסברי סתירות או קשיים אינם בהכרח הרמוניים זה עם זה, למרות שכל רב מנסה לגבש קו חשיבה עקבי פנימי (הנקרא *שיטה*). אך כולם מכובדים באותה מידה ונכללים כנכונים במסורת; התעמלות מחשבתית זו מוצדקת באמירה ש"לתורה שבעים פנים" (מבלי להתחשב בהשלכות האפיסטמולוגיות והאונטולוגיות של טענה כזו).

כל עוד הם נראים אמינים [302]בדרכים שונות (למשל, מעוררי השראה מבחינה דרשה או חושפניים מבחינה פסיכולוגית), הם מתקבלים באופן מסורתי כאמיתות אפשריות, ומשם כנכונות בצורה כלשהי, כלומר כפן כלשהו של האמת כולה. עליהם כמובן להיות גם תואמים את הדוקטרינה והערכים היהודיים. כך, למשל, יש לתאר את הגיבורים באור טוב; גם אם הם מוצגים ככישלון רגעי, חייב להיות מוסר השכל לכישלון זה.

עם זאת, מנקודת מבט אפיסטמולוגית ניטרלית, כל הפרשנויות הללו הן בסך הכל *ספקולציות שנוצרו סביב מסד נתונים מוגבל וסטטי* , דהיינו הטקסט הכתוב הנתון. על פי הלוגיקה האינדוקטיבית, פרשנויות אלו, בהיותן כולן עקביות באופן סביר עם הנתונים הנתונים ועקביות פנימית, הן אכן *השערות ניתנות להעלות על הדעת באותה מידה* . אך *אין זה* הופך אותן בהכרח לנכונות, גם אם הן נראות אפשריות. ואין זה *מרמז* שהן בהכרח תואמות זו את זו.

אם נגביל את שיפוטנו לטקסט הכתוב, ונניח שהספקולציות (או ההשערות) השונות נוסחו היטב, אין לנו דרך לבחור ביניהן או לאמת או לפסול אף אחת מהן. עם זאת, אם נתייחס ללוגיקה, לראיות היסטוריות, להתפתחויות מדעיות ולשיקולים פילוסופיים, ייתכן שנוכל לערער או לבטל חלקן או את כולן, ואף במקרים מסוימים להטיל ספק או לדחות את מסד הנתונים עצמו (כלומר, את הטענות המרכזיות בטקסט הכתוב).

הלוגיקה אינה מקבלת את היחסות כעיקרון ריאלי. אם נוסחאות ההסבר המוצעות על ידי רבנים שונים סותרות, ייתכן שלא כולן ייחשבו נכונות, מבחינה מדויקת, זו לצד זו. הן עשויות להיחשב לא *ודאיות במידה שווה או שונות* , אך לא *נכונות באותה מידה* . סתירה (אם, כמובן, סתירה אכן קיימת במקרה נתון) אינה מקובלת מבחינה לוגית. למרבה הצער, עיקרון זה של מוחלטות האמת הסופית אינו תמיד מתקבל בבירור באפיסטמולוגיה הרבנית.

יתר על כן, אפיסטמולוגיה חייבת לשאול את הרבנים ממי או מהיכן קיבלו את המידע שלהם . לפעמים, המקורות ההיסטוריים ברורים וידועים. אבל ברוב המקרים, מידע שלא היה ידוע קודם לכן הופיע לפתע! אם מידע זה מעולם לא הוזכר בכתב על ידי פרשנים קודמים במשך מאות או אפילו אלפי שנים, כיצד קיבלו אותו הפרשנים המאוחרים יותר? נרמז כי העברה בעל פה שימרה את המידע מאז סיני. אבל אין הוכחה לטענות כאלה; לכן הן קביעות שרירותיות, סתם כך. *עיקרון שלא הוכח לא יכול לשמש כהוכחה בלתי ניתנת לערעור של טענות אחרות שלא הוכחו* .

בנוסף, כאשר פרשן מפרש קטע תורה, הערותיו לעיתים קשורות מעט מאוד לטקסט עצמו. במקרים כאלה (כלומר, לעתים קרובות, אך לא תמיד) הטקסט משמש יותר כתירוץ או קרש קפיצה לסטייה. הקשר בין הטקסט לפירוש הוא

---

[302] אמינות היא כמובן יחסית להקשר של ידע והבנה של אדם. ישנם פירושים מדרשים שאני מוצא דמיוניים להפליא, אם כי אני בהחלט מדמיין שלאנשים מסוימים הם נראים או נראו (במיוחד בתקופות קדומות) אמינים למדי.

יותר קשר של שיוך רעיונות מאשר קשר של סיבתיות. עם זאת, ברגע שנאמר - גם אם הערה זו אינה רלוונטית ישירות או מתאימה מבחינה לוגית לטקסט, גם אם היא חסרת קוהרנטיות - ההערה נחשבת באופן דוגמטי כחיונית ובלתי ניתנת להפרכה. באופן זה, הטקסט מאבד את פשטותו ובהירותו המקוריות ומוקף בקרום בלתי ניתן להזזה של פרשנות.

יתר על כן, פרשנים בודדים מביאים את גישתם האישית לפרשנויותיהם. לכולם כמובן יש במשותף: אהבת ה', התורה, היהודים וארץ ישראל, ובוז לאויבי ערכים אלה. אבל, למשל, בעוד שרש"י נוטה לפנות לנסים לעתים קרובות יותר מהנדרש מבחינה הגיונית, הרמב"ן (שכתב, יש להודות, יותר ממאה וחצי מאוחר יותר) הוא יחסית אנליטי ורציונליסטי הרבה יותר בפירושיו לאירועים.

לדוגמה, רש"י . אין ספק, הפרשן הפורה, המשפיע והאהוב ביותר של התנ"ך (והתלמוד) היה רבי שלמה יצחקי, המכונה רש"י (צרפת, 1040-1105). רוב פירושיו אכן מאירים עיניים, אך רבים (אם נלקחים פשוטו כמשמעו) חייבים להיחשב כפנטסטיים ומיושנים. קחו לדוגמה כמה מטענותיו בנוגע לפרק הראשון של ספר בראשית.

בהתייחסו לשימוש הבלעדי בשם האלוקי 'אלוקים' בפרק זה (שם המקושר באופן מסורתי לצדק - בניגוד לשם בן ארבע האותיות 'יקוו"ק', הנחשב כסמל לתכונת הרחמים, ומופיע רק החל מהפרק השני), רש"י אומר שאלוהים ברא תחילה את העולם על בסיס צדק קפדני, ואז החליט שהוא לא יכול להתקיים על בסיס זה בלבד, ולכן הנהיג את הרחמים. זה נשמע כמו הסבר מסודר, עד ששואלים את השאלה: האם יעלה על הדעת שבורא יודע-כל יעסוק בניסוי וטעייה? בוודאי, הוא ידע מראש מה יעבוד ומה לא! לכן הסבר כזה אינו נסבל מבחינה לוגית [303].

בהמשך, רש"י טוען שהשמש והירח נבראו במקור בגודל שווה, אך אז הירח התלונן שהוא לא גדול יותר מהשמש, ולכן הוא נעשה קטן יותר. ניתן לראות זאת כשיעור לדוגמה, כדי ללמד אותנו ענווה. אך באשר להיסטוריה האמיתית של עצמים אסטרונומיים אלה, בעוד שניתן היה לשער זאת כך בימי רש"י, ידוע בוודאות שהיא שגויה כיום. הירח היה מרגע היווצרותו ישות קטנה בהרבה מהשמש. אך יתרה מכך, האם עלינו להאמין שלירח הייתה העדפה ודרך לבטא אותה? האם הירח ניחן בתודעה, בחירה ודיבור? בעת העתיקה, אנשים האמינו בכך וייחסו מעמד אלוהי לכדורים; אך אם רש"י היה יודע-כל (כפי שחלק מאמינים למעשה), הוא היה צריך לדעת טוב יותר.

לאחר מכן, רש"י טוען שהכוכבים נבראו כלוויינים של הירח, כדי לנחם אותו על אובדן מעמדו עקב התכווצותו. אם נניח בצד את הייחוס, שוב, של רגשות אנושיים לחומר דומם - עלינו לציין שהכוכבים ידועים כיום כגדולים באופן עצום (ועתיקים בהרבה) מהירח. ישנם כוכבים כה עצומים עד שהשמש שלנו (כוכב בפני עצמו) היא רק גרגר אבק בהשוואה; קל וחומר, הירח (שהוא בעצמו גרגר אבק בהשוואה לשמש). הסיבה שהכוכבים נראים קטנים יותר היא פשוט שהם רחוקים הרבה יותר. רש"י כנראה ביסס את אמונותיו על תצפית עין בלתי מזוינת של השמיים; לא היה לו ידע מיוחד.

וכן הלאה – נוכל להמשיך ולהציג את אי הדיוקים והאבסורדים ברבים מהערותיו של רש"י, ואף של פרשנים אחרים, על קטע זה בתנ"ך, ועל רבים אחרים. ספר שלם של הערות יכול להיכתב על כך; אך לא אמשיך כאן בנושא, בהתחשב בכך שכל קורא משכיל וישר מסוגל בהחלט לעשות את המלאכה ללא עזרתי.

> *שימו לב*, עם זאת, *שלמרות שהיהדות מלמדת אותנו לשאול שאלות*, היא אינה מעריכה *שאלות מתעקשות יתר* על המידה. אנו רשאים לחפור, אך לא לעומק יתר על המידה. אמונה ופשטות רוח מומלצות - כלומר, נאיביות מצווה, כדי להימנע מאתגרים או ביקורת מביכים. אם אדם מתעקש על תשובות אמינות, הוא למעשה נחשד בכשלים מוסריים. זהו טיעון *אד הומינם* **.** איום של גמול אלוהי מרחף באוויר, ומפחיד את הסרבן לכניעה. זהו *טיעון אד בקולום* או *אד מום* **.**

לגבי הטקסט המקראי . כמובן, אפשר להעמיק יותר מזה ולאתגר את הנרטיב המקראי, ורבים מעזים לעשות זאת כיום. ואכן, ספקות כה רבים בנוגע למסמך זה נזרעו במאות האחרונות, עד שיהיה זה לא ישר לא לבחון את הנושא כלל. לחלק מהספקות הללו יש מניעים נסתרים והוא בבירור פתוח לדיון; אך נראה שחלקם קשה להתגבר עליהם.

---

[303] הסבר חלופי מוצע על ידי ספורנו (איטליה, בערך 1475 - 1550), המקשר את הטטרגרמטון לנצח.

כשמסתכלים על עבודתם של פרשנים, ניתן לראותם כסופרים יעילים, המעשירים עובדות מקובלות בסיפורות מורכבות. בדיוק כפי שכיום, סופרי רומנים היסטוריים (או אפילו היסטוריונים אקדמיים, במידה מסוימת) משתמשים בדמיונם כדי לבטא בצורה נרטיבית את התיאוריות שלהם בנוגע לאירועים היסטוריים פחות או יותר ודאיים, כך גם פרשני התנ"ך.

אך יתרה מזאת, התנ"ך *עצמו* עשוי להיות רומן, רומן בסגנון סאגה גדולה. או אולי ליתר דיוק, כפי שרבים טוענים, אוסף של רומנים, שחלקם אוחדו יחד כדי שייראו יותר כמו אחד. רומן גדול זה כולל את סיפורה של משפחה מסוימת (משפחת האבות) ושל אומה מסוימת (בני ישראל, היהודים), כמו גם אוסף של אמונותיהם (כולל, למשל, מונותאיזם ובריאתנוזם), מנהגים (למשל, מערכת המשפט היהודית וטקסי הקרבה) וערכים (למשל, עבודת האל ואהבת צדקה) .

חלק מהסיפורים והטענות בספר זה הינם ללא ספק או סביר מאוד שהם עובדתיים, אך חלקם ללא ספק או סביר מאוד שהם בדיוניים. חלקם אוששו באופן חלקי או מלא על ידי מחקר מדעי, היסטורי, ארכיאולוגי ואחר; אך חלקם הוטלו בספק רב, אם לא הופרכו לחלוטין. רבים, כמובן, אינם ודאיים כך או כך.

כמובן, לא כל ההיסטוריונים והמבקרים המודרניים הם אובייקטיביים; חלקם מונעים על ידי אג'נדה אנטי-דתית ואינם יכולים להיחשב סמכותיים. אך באופן כללי, המגמה ברורה: ישנן סיבות חווייתיות ורציונליות רציניות לספק לגבי התרחישים הדתיים. אלו שבוחרים להתעלם מהנימוקים הללו אינם אובייקטיביים או כנים.

תרחיש אפשרי להיווצרות התורה הוא שהיו מסורות שבעל פה מרכזיות במחזור, כגון מוצא אבותיהם של העם היהודי או סיפור תקופת העבדות במצרים. ייתכן שחלק מהסיפורים הללו היו מיתיים במלואם או בחלקם, אך חלקם היו ללא ספק עובדתיים. סיפורת תמיד מבוססת על עובדה כלשהי.

סיפורים אלה נכתבו בסופו של דבר על ידי סופר אחד או יותר, סופרים דתיים או היסטוריים, ללא ספק אנשים בעלי כוונות טובות שביקשו לחזק את הזיכרון הקולקטיבי. ייתכן שסופרים אלה העלו על הכתב את המסורות שבעל פה מילה במילה, או מלכתחילה העשירו אותן במידה מסוימת.

מאוחר יותר, ייתכן שהפרשנים הראשונים שילבו את עיטוריהם הנוספים ישירות בטקסט, והרחיבו אותו במידה מסוימת. עם זאת, בשלב מסוים שינויים כאלה בטקסט המרכזי הפכו לבלתי מקובלים, משום שעד אז הטקסט כבר היה ידוע מספיק כדי שהשינויים יאבדו את אמינותם.

הפרשנות עברה אפוא לתחום אחר של המסורת – תחילה, שוב בעל פה, ואז שוב בכתב (כמו התלמוד וכו'). בסופו של דבר נטען כי דבר זה מוסמך כמו הטקסט המקורי. דוגמה טובה ומאוחרת למדי לשלב זה היא הזוהר . בהקשר זה, לעתים קרובות מוזכר הטיעון של מסירה נסתרת.

לאורך תהליך זה של צמיחה ולכן שינוי מסורת, *חלוף הזמן* משחק תפקיד מוביל. ככל שהאירועים מתרחקים יותר בזמן, כך הם נראים אמינים יותר, משום שקשה יותר להטיל בהם ספק. לא ניתן להוכיח אותם בקלות, אך גם לא ניתן להפריך אותם בקלות. או כך נראה, אם כי במקרים מסוימים אמונות עתיקות אכן הופרכו באופן משכנע בעת החדשה (למשל, האמונה בעולם בן פחות מ-6,000 שנה). כשם יין מתיישן הופך טעים יותר, כך מסמכים דתיים הופכים מושרשים וכשרים יותר עם חלוף הזמן.

אבל אפילו דוקטרינה או מסמך חדש לגמרי יכולים להופיע פתאום בהיסטוריה, ולהיחשב מחייבים, בתנאי שיטענו שהם ישנים. במלכים ב' כ"ב:13-8 (ובדברי הימים ב' לד:21-14), נאמר לנו שבמהלך שלטונו של המלך יאשיהו הכהן הגדול חלקיהו "מצא את ספר התורה" בבית המקדש. ספר זה מזוהה באופן מסורתי כספר *דברים* .

שאלה מתבקשת עולה, אם סיפור זה נכון: האם היה זה גילוי מחדש של מסמך קיים אך אבד זמנית, או שמא היה מדובר בהכנסה של מסמך חדש שנכתב במסווה של גילוי מחדש? כי כיצד יעלה על הדעת שספר תורה כה חשוב נהרס בכל מקום, ואף נשכח על ידי רוב האנשים, למעט עותק אחד שחלקיהו החביא לזמן מה או פשוט נמצא במקרה?

העובדה שהתרחיש התקבל באותה תקופה אינה מוכיחה זאת. ייתכן שהאנשים הנוגעים בדבר היו אמינים מספיק כדי להאמין לכל מה שנאמר להם. הם פשוט עברו תקופות קשות, זכרו. רבים היו אולי בורים, ולא יכלו לחשוב על נושאים כאלה. חלקם, אולי יאשיהו ביניהם, ידעו את האמת, אך מצאו לנכון מבחינה פוליטית או אחרת לתת לתעלול לעבור מבלי להתנגד.

אז, בסיפור הזה מספרי ההיסטוריה של היהדות עצמה, ייתכן שיש לנו דוגמה לאופן שבו חומר ראשוני חדש *היה יכול* להיות מוזרק לזרם המסורת. (למרות זאת, אני מכבד את הספר החמישי בתורה כהמשך אמיתי של ארבעת הספרים הראשונים, שאינם מסיימים את הנרטיב בצורה ברורה כפי שהוא עושה. כוונתי כאן היא רק להמחיש תהליך, לא לטעון טענות ספציפיות.)

כל התהליך הזה של התפתחות המסורת חל באותה מידה, ובמובנים רבים באופן ברור יותר, על השלוחות המאוחרות יותר של היהדות, ובמיוחד התנ"ך הנוצרי והקוראן המוסלמי [304]. אותה תפנית אירועים נמצאת גם בדתות אחרות, כמו ההינדית והבודהיסטית. זוהי הדרך שבה מסמכים ומסורות דתיות מתפתחות באופן טבעי בהיסטוריה האנושית.

אפולוגטיקה . חשוב לאלו המעוניינים להגן על הדת לא להסתבך באפולוגטיקה טיפשית. מונח זה מתייחס לניסיון אחרון להציל פרשנויות מילוליות קודמות של חלק מהטקסט מהספק שנוצר על ידי תגליות או טיעונים מדעיים אחרונים. דוגמה נפוצה לכך היא ההתעקשות על שישה ימי בריאה פשוטו כמשמעו לפני כ-6,000 שנה, וסדר הבריאה שניתן בספר בראשית, בניגוד לאמונה המדעית המבוססת כיום ביקום חומרי בן לפחות 13.7 מיליארד שנה עם סדר מוצע שונה מאוד של אירועים עוקבים.

הפרשן האפולוגטי מתנגד לשינוי על ידי הצגת תרחישים אמינים רק באופן שטחי. אם נבחן אותם מעט יותר לעומק, נוכל בקלות לזהות את השגיאה/ות הפרשניות הכרוכות בכך. לדוגמה: בהינתן האישורים האמפיריים של תורת האבולוציה (שאולי אינם מוכיחים בוודאות את התיאוריה, אך בהחלט הופכים אותה *לעדיפה באופן אינדוקטיבי על כל השערה אחרת* שהועלתה עד כה), קשה לראות כיצד ניתן לקבל את סיפור אדם וחוה כפשוטו.

ייתכן שהאפולוגט יודה כעת בפרהיסטוריה ויודה שהיו יצורים אחרים דמויי אדם על פני כדור הארץ לפני אדם וחוה, וזאת במשך עשרות או מאות אלפי שנים, אך הוא מציע שמשפחה אחת של בני אדם כאלה נבחרה על ידי אלוהים לפני כ-6,000 שנה וקיבלה נשמה מיוחדת אשר מאוחר יותר ייחדה אותה. זה אולי נראה במבט ראשון כמו פיוס בלתי מזיק וניתן להעלות על הדעת, אך לאחר מחשבה לא ניתן לתמוך בכך באופן סביר.

האמת האמפירית היא שמחקרים גנטיים הראו בבירור שבני האדם הקיימים כיום אינם *כולם* צאצאים של זוג אחד (כלומר אדם וחוה, או מי שלא יהיה) לפני כ-6,000 שנה. אבותיהם הגנטיים, אף על פי שהם קרובים גנטית, מפוזרים הרבה יותר מבחינה גיאוגרפית ועתיקים במגוון צורות. מכאן נובע שהתרחיש המוצע "להציל" את סיפור בראשית המילולי אינו מוצלח למעשה.

סוג מסוים של אפולוגטיקה מורכב מטענה אנכרוניסטית שהכותב/ים ופרשני התורה בעבר *ידעו כל הזמן* שטענה היסטורית או מדעית זו או אחרת נועדה רק באופן מטאפורי, אלגורי או מיסטי, ולא באופן מילולי. זהו טיעון נוח *לאחר* מעשה בו השתמשו רבנים מאוחרים יותר כאשר כל שאר האפולוגטיקות נכשלות, על מנת לשמור על אמינות התורה שבכתב ובעל פה.

אבל מכל בחינה כנה של הצהרות רבניות קודמות, ניכר כי הרשויות הקודמות, שלא היו תחת לחץ חיצוני לחזור בהן, בהחלט ראו את כל הטענות שהועלו כנכונות מילולית. ואכן, רבים עדיין עושים זאת כיום. ואכן, רוב הרשויות, אם היו דוחפים אותם לקיר, היו מסכימים עם העיקרון שהפשט *(* או הקריאה המילולית הפשוטה) תמיד נכון, גם אם מוצעות משמעויות פיגורטיביות או אזוטריות נוספות.

תובנה זו חשובה, משום שאם נעקוב אחר ההיגיון שלה, עלינו להודות שאם רשויות עבר רבות טעו בנוגע לטענות היסטוריות ומדעיות רבות, אזי *גם טענותיהם הדתיות, המשפטיות והפולחניות* פתוחות במידה מסוימת לספק. העובדה שרשויות עדכניות יותר הודו בטענה שאינה נכונה מילולית אינה משנה את העובדה שרשויות *העבר* האמינו בה מילולית. הפסיכו-אפיסטמולוגיה של התומכים המוקדמים נותרת בספק, *גם אם* רשויות מאוחרות יותר מסייגות את דבריהן באופן אפולוגטי.

---

[304] באשר לקוראן, הוא נערך לכאורה מרשימות שהותיר אחריו "הנביא" מוחמד, בעשרים השנים שלאחר מותו. אך העריכה, על ידי סופרים בהדרכתו של החליף עות'מאן (חתנו של מוחמד), הייתה סלקטיבית. רשימות רבות הוצאו במכוון מהאוסף, ונמחקו, נשרפו או הוסתרו. נאמר כי אנשים מסוימים דוכאו בשל התנגדותם לעריכה מוטה שכזו. (ראו בר-זאב, עמ' 24-26). אנו רואים בדוגמה זו כיצד מסמך עשוי להיווצר על ידי כוונות מכוונות (רוחניות, פוליטיות או אישיות) של אדם אחד או יותר.

בהתחשב, למשל, בכך שרבים מסופרי *המדרשים הדמיוניים* (סיפורים שנכתבו בתקופת התלמוד) היו בו זמנית גם סמכויות *הלכתיות* (מחוקקים יהודים), אנו עשויים לתהות האם ניתן לסמוך על אנשים כאלה (שכנראה לא יכלו להבחין בבירור בין דמיונם למציאות) שינהלו את חיינו (בטענה שכל פסיקותיהם מקורן בסופו של דבר אלוהי).

אילו היו אומרים במפורש: "זו כמובן מטאפורה, אל תקחו את מה שאני אומר פשוטו כמשמעו", אמינותם הייתה שלמה; אך בדרך כלל הם לא נתנו שום הסתייגות כזו. ואכן, רוב האנשים, אם לא כולם, קיבלו את דבריהם פשוטו כמשמעו במשך מאות שנים לאחר מכן, ורבים עדיין עושים זאת.

יתר על כן, ההסתייגויות המאוחרות יותר מנוסחות באופן כזה שההשלכות הדתיות נראות מקומיות וחסרות משמעות. הרבנים המודרניים המודים בטעויות עובדתיות של הסמכויות בעבר אינם מסיקים מסקנות שיטתיות ורדיקליות מהודאותיהם. בהתחשב במגבלות האפיסטמולוגיות של קודמיהם, הם אינם מעריכים מחדש את מלוא טווח הדוקטרינות והאמונות שהתקבלו מהם.

תחבולה בולטת אחת בה משתמשים פרשנים רבניים בהקשרים כאלה היא הטיעון "הטבע השתנה" (*נישטנה הטבע*). לנוכח חילוקי דעות חמורים בין קביעה כלשהי בתורה או הנחותיהם של פוסקי דין קודמים בנוגע להיבט מסוים של הטבע, לבין הידע המדעי הנוכחי בנושא, פוסקי דין מאוחרים יותר מפרשים מחדש מדי פעם את קביעה זו או מתקנים את החוק, בטענה שהיא אינה רלוונטית עוד משום ש"הטבע השתנה" - כלומר, העובדות או חוקי הטבע המעורבים הפכו פשוטו כמשמעו שונים.

הם אינם מספקים הוכחה כלשהי לכך שהטבע השתנה - אך בעיניהם נראה ברור מאליו ש"הוא בטח השתנה", משום שלדעתם התורה או פוסקים קודמים לא יכלו לטעות. עמדה זו, שהטבע נתון לשינויים יותר מההלכה , היא כמעט בלתי נמנעת אם נתחיל מההנחה שברגע שהחוק הוכרע, הוא נחרץ אחת ולתמיד. הפוסקים נחשבים למעשה כחסיני טעות והחלטותיהם כבלתי הפיכות. הדרך היחידה, אם כן, לעקוף אותן היא להתייחס לתנאים המעורבים כשונים או לתנאים ככאלה שהשתנו איכשהו.

פרשנים רבניים הם אדונים באמנות טוויע טיעונים סבוכים שנותנים את הרושם שכל הקשיים לכאורה מסוג זה נפתרים ומטופלים באופן משביע רצון. אך אם נבחן מקרוב יותר, ועם הקשר רחב יותר, אנו עשויים למצוא לעיתים את נימוקיהם רדודים למדי, אם לא חסרי יושר. דת, בשל נוקשותה הטבועה, מבוססת למרבה הצער לעתים קרובות על מניפולציה של דעות.

לסיכום , אין לבסס את אמונתו באלוהים, בבריאה ובערכי התורה על פרשנות מילולית מדי של טקסט התורה והפירושים הבאים אחריו. יש להישאר פתוחים וגמישים; פתוחים להיגיון ולניסיון, ומוכנים להתאים את אמונתו בהתאם. להיצמד ליסודות ולפעול בצורה בוגרת.

במילים אחרות, עלינו *להרחיב* את אמונתנו, ולהפוך אותה לפחות קשורה לתרחיש מסוים. אנו רשאים, ואני מעז לומר שצריכים, להישאר בהשראת התורה ומודרכים עליה, בכל דרך; אך איננו יכולים עוד להתעקש באופן אמין על אמת מילולית בכל מקום בה. באופן דומה, אנו רשאים להישאר אסירי תודה להארה של הטקסט שהפרשנים הביאו לנו, אך יחד עם זאת עלינו להישאר ביקורתיים במידה מסוימת ולהיות מוכנים להפעיל שיפוט עצמאי.

אותה גישה חלה על התנ"ך הנוצרי, הקוראן המוסלמי וטקסטים דתיים אחרים ופרשנויות להם. פונדמנטליסטים, המסרבים להסתגל להקשר הידע המשתנה, עושים עוול לדת, וגורמים לה להיראות בלתי סבירה לחלוטין, במקום רק חלקית.

4. מסורת מול חדשנות

איני עוסק כאן בספורט האופנתי של גנאי דתות, אלא רק מציין את מה שנראה מובן מאליו, לאור *שגיאות העובדה והחיגיון הרבות והבולטות* בכל המסמכים והמסורות הללו, ולאור השיקולים ההיסטוריים הסובבים. אך תובנות כאלה לא צריכות לגרום לנו לנטוש לחלוטין את המסורות הדתיות שלנו. הייתי בוחר בעמדה בינונית, לא דתית פנאטית ולא חילונית אגרסיבית.

שימו לב, גישתי לדת אינה של יריב שרוצה לפגוע באמינותה ולהשפיל את תומכיה. אני מעדיף "גישת זן" - גישה של אדם המתרגל מדיטציה, הצופה בסבלנות ובביטחון במחשבות זורמות. איני מצפה לתשובות מיידיות ומוגדרות לכל השאלות. איני קשור לתוצאות, בעד או נגד. במקום זאת, אני מתרגל מדיטציה, ואני אסיר תודה כשמגיעות תובנות חדשות. בדרך זו, חוסר המשוא פנים, האובייקטיביות והאמינות שלי תמיד נשמרות.

אף אחת מהביקורות על הדת אינה צריכה להתפרש כשלילת האפשרות של אלוהים בידע האנושי. הפגמים הרבים בדת אינם שוללים אפילו את האפשרות של מפגשים אנושיים (אינדיבידואליים או קולקטיביים) עם אלוהים, כמו אלה שמאמינים שהתרחשו בסיני לפני כ-3,300 שנה. אנו יכולים לשמור על ראש פתוח כך או כך. אין שום הצדקה הגיונית לסרב לכל "ספקולציה מטאפיזית" כלאחר יד ולתמיד [305]. ספקולציה היא אחת הכוחות המופלאים של המוח האנושי - טיפשי לחסום אותה באופן דוגמטי. מדיניות כזו יכולה רק לרושש את המחשבה וההוויה האנושית.

יש להבין את תהליך ההתפתחות הדתית שתואר לעיל במהותו, כתהליך של *העברת ערכים חיוניים שונים* . אסור לנו לזרוק את התינוק עם מי האמבטיה ולדחות את המסורת באופן גורף בגלל פגמיה המדעיים, ההיסטוריים ואחרים. דחייה חסרת הבחנה שכזו עלולה להוביל רק למבוי סתום מוסרי ורוחני כפי שאנו רואים סביבנו כיום. אין מה להרוויח מלבד פשיטת רגל של ערכים אנושיים, אם חוכמת העבר נטושה לחלוטין.

> בהקשר זה ראוי להעיר הערה בנוגע לאנטישמיות. סיבה עיקרית לכך שיהודים שנואים לעתים קרובות על ידי לא יהודים (במיוחד נוצרים ומוסלמים, אך נראה שהמחלה מתפשטת עוד יותר בימינו), ולמעשה מדוע יהודים דתיים שנואים לעתים קרובות על ידי לא דתיים (מה שנקרא יהודים שונאים את עצמם) היא שהיהדות הביאה לעולם את נטל המודעות לאל - "עול מלכות שמים".
>
> רבים נתפסים בכך כהטלה מלאכותית של חובות ועכבות לא רצויות, והאנשים שגרמו למטרד הזה לקרות (היהודים) חשים על כך טינה עמוקה. כמובן, לא לכולם יש תגובה שלילית כזו, אך לצערנו יש אנשים שכן. בכל מקרה, עלינו לזכור שרבות מהביקורות על הדת הן פשוט התנגדות להטלות האתיות שלה. המבקר מחפש דרכים להיפטר מהנטל.

גרוע מכך, אלו המתנגדים באופן קיצוני לכל דת בסופו של דבר תומכים *באופן מעוות* בהפך הגמור ממידות טובות וערכים דתיים. מה שהיה טוב וצדיק הופך לאכזר ורע, ולהיפך. זוהי רוח זמננו, *התקופה שלנו* . לדוגמה, כיום, ישראל מוצגת על ידי קבוצות שמאל רבות וכלי תקשורת (חלקם מעורבים ביהודים) כתוקפן כלפי הערבים ולא כקורבן שלהם. שוב, הומוסקסואליות הפכה לאופנה במקום להיתפס כאחת המנהגים המתועבים ביותר האפשריים לגברים ולנשים.

עלינו ללמוד לזהות את לב העניין בכל תחום שמעסיק את המסורת הדתית, את מקורה הרוחני. עלינו למצוא בו את תורת החוכמה היקרה, ולהתעלם מהבדיות ההיסטוריות ומההצטברויות האקראיות, כיוון שכבר אינן חשובות כפי שנראו פעם. יש להכיר בעובדות שגויות ובנימוקים כוזבים ולגנות אותן ככאלה, מבלי לנקוט באפולוגטיקה מעוותת ובלי

---

[305] בניגוד למה שברטרנד ראסל ואחרים התעקשו.

עוינות. עלינו בהחלט לדחות את מה שנראה אבסורדי או בלתי נסבל [306]; אך אין זה אומר לדחות הכל. להפריד את הכסף מהסיג. לדוגמה, להכיר בכבודן השווה של נשים במקום בו נראה כי באופן מסורתי הוא הוטל בספק.

כמובן שזו לא משימה קלה. האם עליי להתעלם מחוקי הכשרות, למשל? אם כן, על סמך אילו סיבות, מלבד נוחות אישית? אולי, במקום לנטוש את חוקי *הכשרות* , עלינו לבחור בתזונה צמחונית מגבילה והומנית יותר (שהיא, אגב, גם כשרה). כיצד נוכל להיות בטוחים שהתובנות והמניעים הבסיסיים שלנו בבחירה ובחירה הם רוחניים גרידא? אך זהו לב ליבו של האתגר העומד בפני יכולת ההערכה האנושית - כיצד להבחין בין אינטליגנציה וחוכמה לבין טיפשות וטיפשות. טוהר, כנות, אינטואיציה צלולה והיגיון כנה נחוצים כדי להימנע מסטייה.

אני בבירור לא מתכוון כאן לפתח הגנה על התנועות השמרניות, הרפורמיות או תנועות מודרניות אחרות שמקורן ביהדות - שלא לדבר על נגזרותיה הנוצריות והמוסלמיות, וגם לא לצורך העניין על הדת הפסאודו-מדעית האתאיסטית-חילונית הרווחת כיום. כל אלה ראויים גם הם לביקורת רבה, כל אחד בדרכו. אני לא טוען בעד מבנה אינטלקטואלי מתוקן כלשהו או פסאודו-רוחניות חדשה כלשהי, או מתירנות מוגברת או קנאות חדשה. אני מחפש את הברור מאליו באופן אינטואיטיבי, את האמיתי בבירור.

המסורות שהועברו אלינו על ידי אבותינו הרוחניים מציעות *רמזים* . תמונה של האצבע המצביעה אל הירח עולה בראש. אל תתקבעו יותר מדי על האצבע, אלא הפנו את תשומת לבכם לירח שאליו היא מצביעה. אל תתנו למסורת לשעבד אתכם ולדכא אתכם, אלא השתמשו בה כדי לשחרר אתכם ולהאיר אתכם. זו יכולה להיות משימה קשה מאוד, כי כל דבר ביהדות דורש קונפורמיזם מוחלט. נדרש אומץ רב כדי להתגבר על הכוח העוצמתי הזה, תוך כדי להישאר בהישג ידו. לתת לו להשפיע עליכם לטובה, מבלי לתת לו לשלוט בכם בכוח.

אז מה אם יתברר סוף סוף שהתנ"ך (וכל טקסט דומה אחר) מכיל היבטים בדיוניים? גם יצירה בדיונית יכולה לעורר השראה. הדבר החשוב הוא העברת האמת הרוחנית שהיצירה מכוונת אליה ומוציאה לפועל. כמו כן, בדיונית מבוססת לעתים קרובות על עובדות. אכן, בדיונית צריכה להתבסס על עובדות מסוימות; אין דבר כזה בדיה טהורה. לעתים קרובות, בדיונית היא הדרך הטובה ביותר להעביר עובדות, שכן אם הן מוצגות רק באופן שיטתי בצורה של נתונים יבשים, נשמתן עלולה ללכת לאיבוד.

אם אני מאמין באלוהים ורוצה לבטא את האמונה הזו באמצעות פולחן, ייתכן שאגלה שאני זקוק לסוג של עיצוב ותרחיש דתי כדי לעשות זאת בצורה משכנעת. אני יכול "להמציא את הדת שלי" [307]- אבל למה להמציא את הגלגל מחדש, כשיש לרשותי את המנהגים הדתיים הנכבדים של אבותיי היהודים או מסורות אחרות שאני יכול לשאוב מהן (אולי לגזור ולהדביק קצת כפי שנראה לי מתאים בנסיבות הנוכחיות)? יש אנשים שאכן ממציאים את הדת שלהם; אחרים מעדיפים פשוט להתפלל בדרכים מוכחות.

הדבר הכי חשוב, אני חושב, הוא להבין שרוחניות "טובה בשבילך", כלומר לטובתך במובן העמוק והארוך של המונח. אתה מנהל את הגורל שלך, וזה טיפשי לנהל אותו בצורה לא נכונה. קח את האחריות והתפתח בצורה חיובית. זהו לקח שהיהדות (ודתות דומות) יכולה ללמוד מהבודהיזם (או כמה ענפים שלו).

היהדות נוטה לדרוש ציות מסור לחוקיה באמצעות אי-הסכמה וצורות כבדות אחרות של לחץ חברתי ופסיכולוגי (אם כי לא באופן בלעדי). היא כופה הליכון לכל החיים עם מעט מקום להתנגדויות. הבודהיזם, לעומת זאת, נותן לך בחירה; הוא אינו פוסל אותך על כך שעשית את הדברים הלא נכונים או על כך שאינך עושה את הדברים הנכונים, אלא מזכיר

---

306 פרשנות רבנית אחת שאני מתקשה מאוד לעיכול נוגעת לדברים כב:ו-ז (הציווי המקראי לגרש את האם לפני לקיחת ביצים מהקן שלה). חוק זה נראה על פניו כשיעור באנושיות - כלומר, לא להתאכזר לבעלי חיים, להיות מודע גם לרגשותיהם. במקום זאת, התלמוד הופך אותו לציווי לצאת מגדרו ולקחת ביצים מהקן (גם אם לא צריך ביצים היום!), כדי לעשות את ה'מצווה' הלא רציונלית של גירוש האם תחילה. הם מתעקשים שאין לקרוא את החוק הזה כדרישה של אנושיות כלפי בעלי חיים, ומעדיפים להודות בכך כבלתי מוסבר. כמובן, הם חייבים לעשות זאת משום שהם מגנים על התפיסה הטורפת שבעלי חיים עלולים להיפגע במידה מסוימת (כמובן, ככל שצריך, אך לא יותר) מכיוון שהם מותרים כמאכל לבני אדם. לקורא נאיבי כמוני, החוק מותנה *:* פירושו " *אם* תחפש ביצים ותמצא את האם יושבת *עליהן*, *אז* תרדוף אחרי האם לפני שתקח את הביצים". הרבנים משנים זאת לחוק *בלתי מותנה* : "בכל פעם שאתה הולך ביער, ותראה ציפור אם יושבת על ביציה, *עליך* לצאת מגדרך ולגרש את הציפור מהקן ולקחת את הביצים". איזו קריאה אמינה יותר, לדעתך?

307 כמו שהמליץ טימותי לירי. דוגמה עדכנית היא *ספר אורנטיה* , שנכתב בתחילת המאה ה-20 בארה"ב . יש עוד אינספור כאלה. אכן, האם לא כל הדתות הן בסופו של דבר המצאות של גברים ונשים?

לך בעדינות שזה טיפשי להתנהג כך ומייעץ לך לבחור בחוכמה. השיטה הידידותית יותר להניע אנשים נראית מתאימה יותר בימינו.

5. האחוזה הרבנית

בעוד שרובם המכריע של הרבנים הם ללא ספק בני אדם ויהודים צדיקים, אהובים, מעל הממוצע, כמעמד מקצועי ניתן לאפיין אותם *כביורוקרטים של הרוח* [308]. תפקידם הוא רק ליישם כללים ותקנות קיימים, לא להסביר מדוע או להטיל ספק בדוגמות.

הרבנים הם בעלי תפקידים שאומנו להיות קונבנציונליים, להתאים את עצמם לתורה ולפרשנויות העבר והנוכחיות שלה המקובלות בדרך כלל במקצוע. הם לומדים לתפקד בתוך מסגרת קבועה זו, לקשר באופן נוקשה כל דבר שהם נתקלים בו באופן בלעדי אליה. הם לומדים לחזור ללא ביקורת על קלישאות מסורתיות או לנסח המצאות אפולוגטיות חדשות.

אסור להם לפקפק בשום נתון מסורתי – או לא למשך זמן ארוך יותר מהנדרש כדי למצוא את התשובה לשאלתם במקורות המסורתיים, שיש לקבלם באמונה גם אם הם נראים לא מדויקים מבחינה עובדתית או לוגית, או פשוט שרירותיים או מופרכים. לרבנים אין סמכות לחקור לעומק או לחדש באופן רדיקלי. אם אי פעם הם מעזים לצאת מהמעגל, עמיתיהם ומנהיגיהם קוראים להם במהירות לסדר (תחת איום גירוש, כנראה) [309].

אחת התוצאות של חינוך רדום וקצר זה היא שהרבנים אינם יכולים לפתח אומץ אינטלקטואלי מלא וכנות. עמדתם הקוגניטיבית פגומה מטבעה. הם אינם מסוגלים להבין או להתמודד באופן מעשי עם עובדות וטיעונים חדשים, או מצבים היסטוריים חדשים, שמסגרת ההתייחסות הסגורה שלהם הותירה אותם בלתי מוכנים כלל.

במקרים כאלה, הם מגיבים *על ידי התעלמות מעובדות וטיעונים, או על ידי ערפול ותהייה זמנית* . בהיעדר יכולת לתת תשובות סבירות, הם פשוט מתעלמים מהשאלות שנשאלות, או מבטיחים לענות מאוחר יותר אך אינם עושים זאת, או מעמידים פנים שהם נותנים תשובות, או מצווים על "אמונה". ובהיעדר יכולת לנקוט בפעולות מתקנות שלא נצפו מראש על ידי החוק, הם מעמידים פנים שהבעיות אינן קיימות או שאינן חמורות כפי שנטען.[310]

הדבר ניכר היטב בנושאים מדעיים רבים, כגון תגליות מודרניות הנוגעות לגודל וגילו של היקום או תורת האבולוציה הביולוגית [311]. הדבר בא לידי ביטוי גם בהשלכות של התפתחויות טכנולוגיות מודרניות, כגון האכזריות כלפי בעלי חיים הטבועה בחקלאות תעשייתית ובשחיטה או האיום על מיני דגים הנגרם מדיג ממוכן, או שוב בעלייה הבלתי מבוקרת של הומוסקסואליות בחברה בכללותה בשנים האחרונות. אך הדבר נכון גם בנושאים בנאליים הרבה יותר.

רוב הרבנים שפגשתי מסרבים ללמוד ספרי פילוסופיה, מדע והיסטוריה מודרניים – לא מתוך עצלות, אלא מתוך פחד לגלות טעויות באמונות המסורתיות. (בניגוד לכך, אני, מצידי, נמנעתי מבית לימוד התורה, מחשש שאהפוך לאתאיסט! כשאני כן מגיע לבית מדרש, ורואה כמה מעט האנשים שם יודעים על פילוסופיה, מדע והיסטוריה עכשוויים, וכמה אבסורדיים ומלאכותיים חלק מהטיעונים שלהם, אני מעדיף לשתוק כדי לא לפגוע ברגשותיהם, למרות שזה מעציב אותי.)

---

308 את אותה הערה מזלזלת ניתן להעיר לגבי בעלי תפקידים דומים בדתות אחרות.

309 ראינו מקרה כזה לפני מספר שנים בישראל, כאשר לא פחות מאדין שטיינזלץ נאלץ לחזור בו מדברים מסוימים שאמר על ידי רבנים חשובים אחרים.

310 עבורי באופן אישי, כל זה הובהר בבירור מהיעדר תגובות מצד רבנים לספרי *"היגיון יהודי"* .

311 אני בטוח שאלו דברים אלה לעולם לא נלמדים בישיבות, אם כי הם עשויים להילקח בחשבון לרגע ולדחות אותם כבדרך אגב אם תלמיד שואל שאלות.

לאחר שאמרתי את כל האמור לעיל בנוגע לממסד הרבני, אין בכוונתי להביע סלידה אישית כלפי אדם כלפי המקצוע בכללותו. אין לי גם שום דוקטרינה לחוות. למעשה, יש לי כבוד רב לדתי ולשומרי המוסד שלה; אני אומר זאת בכנות, ללא פחד או מניעים דיפלומטיים. אני רק מנסה להיות צופה אובייקטיבי ומבקר כן.[312]

אני מתייחס כאן כמובן לרבנים המוכרים בדרך כלל כאורתודוכסים או מסורתיים, ולא למה שנקרא[313] רבנים של תנועות שמרניות, רפורמיות או תנועות מתנגשות אחרות. בעוד שהבעיה בצד האורתודוקסי היא אולי נוקשות מוגזמת (בדרך כלל), הבעיה בצד השני היא רפיון מוגזם. האחרונים מדללים את היהדות כרצונם - מתאימים את החוק לרצונות הרווחים של התקופה - עד שכמעט ולא נותר ממנו דבר. מתירנות שרירותית שכזו היא הונאה. דרך ביניים היא הכרחית - דרך שקולה ואמיצה יותר, שלוקחת בחשבון את ההתפתחויות בידע ובחברה מבלי ללכת לקיצוניות הנגדית.

כאשר הפוסקים הרבניים *מקבלים* החלטה שנראית מחמירה מדי – או במקרים מסוימים, מקלה מדי – ברור שהם עשו כמיטב יכולתם להתאים את עצמם לתנאי היהדות ולהתחשב בצרכים האנושיים של היהודים. איני מטיל ספק בכך. הם, אפשר לומר, קורבנות של המערכת. הם, באופן מובן, מפחדים לחטוא ולגרום לאחרים לחטוא. היקף השינוי הצר הוא כמעט בלתי נמנע, לאור התנאי ההיסטורי והמבנה של היהדות.

היהדות טוענת כי התגלתה בסיני, בעיקר בתורה שבכתב, ובמקביל בתורה שבעל פה (שנאמר כי ניתנה גם בסיני והועברה בשלמותה ליוצרי התלמוד). אף אחת מהטענות הללו אינה ניתנת לאימות; וגם כאשר מוכח שחלק מהתוכן מוטל בספק עובדתית או לוגית או אבסורדי, איננו רשאים לפסול אותו. גם אם הרבנים הראשיים היו מתאחדים ומחליטים אחרת, תמיד היו כמה מתנגדים קדושים יותר. ספק אם אי פעם ניתן לתקן מצב טרגי זה. לכן, נראה כי יהודים דתיים נידונים לסבול זאת עד הסוף.[314]

---

[312] מיותר לציין, גם שהבעיות והכשלים המפורטים כאן אינם שמורים לרבנים בלבד. ניתן למצוא אותם גם בקבוצות אחרות, בין אם דתיות, פוליטיות או מדעיות לכאורה.

[313] אני אומר "שם כך", כי הם גזלו לעצמם תואר שהיה קיים הרבה לפני שהם הגיעו לזירה. הם היו צריכים לקרוא לעצמם בשם אחר, אם היו כנים.

[314] כליאה דוקטרינלית דומה ניכרת בדת המוסלמית, מאותן סיבות. לבני אדם יש היסטוריה, וקשה להם מאוד להתנער מהקארמה של העבר.

6. חוסר היגיון יהודי

כתבתי ספר בשם *"לוגיקה יהודית"* לפני למעלה מעשור. קראתי לו כך משום שהיהדות אכן כרוכה באופן טבעי בחשיבה לוגית תקפה פורמלית רבה (כמו הטיעון *קל וחומר*), ולמגיניה הרבניים יש נטייה להיגיון. אך ציינתי באותו ספר שרבנים משתמשים גם בצורות רבות של טיעון שהן לא תקפות מבחינה לוגית, בהיותן או בלתי-רצויות או סותרות את עצמן. הדבר הודגם באופן פורמלי, כלומר במונחים של X ו-Y - דרכים ואמצעים שתוצאותיהן בלתי ניתנות לערעור כמו הוכחות מתמטיות. לכן, ישנה הסתמכות ניכרת על חוסר היגיון ביהדות, כמו גם על לוגיקה.

כמו כן, הראיתי כי לוגיקה רבנית היא לעתים קרובות אינדוקטיבית ולא דדוקטיבית. הרבנים עצמם אינם מודעים להבחנה זו, למרות שהם תרמו תרומות חשובות ללוגיקה האינדוקטיבית - בעיקר עם העיקרון ה-13 של רבי ישמעאל. זהו אחד מעקרונות ההרמוניזציה, וישנם עקרונות תקפים אחרים; אך ישנם גם כמה לא תקפים. זה משמעותי, משום שמסקנה עשויה להיות חוסר רצף בלוגיקה דדוקטיבית, ועדיין להיות היסק תקף בלוגיקה אינדוקטיבית. יתר על כן, סתירה בשיח דדוקטיבי עשויה בהחלט להיפתר באמצעות שיטות אינדוקטיביות. הרבנים, אם לחזור ולומר, הצליחו בצורה יוצאת דופן בטכניקות לוגיות מתקדמות יותר כאלה, אם כי לא באופן מודע מספיק. כתוצאה מכך, הם לא פיתחו מערכת לוגיקה עקבית לחלוטין וממצה מספיק.

למרות תרומותיי החשובות וגם אתגריי הלוגיקה היהודית, מאז פרסום הספר לא זכיתי להד רב. חלק מהאקדמאים הגיבו בחיוב, אך בדרך כלל עם חשש ברור מתמיכה ציבורית גלויה. בדרך כלל, אף רב לא הודה לי או גער בי, לפי העניין. למרות שביקשתי תגובות מקומיות ובינלאומיות באופן אישי ובדואר, התגובה מצד אותו גורם הייתה מתחמקת באופן אחיד. מכיוון שהם אינם מסוגלים לענות על שאלות או התנגדויות, הם נמנעים מהנושאים. זה גם לא הגיוני, כמובן.

כשלים בלתי פורמליים . במהלך השנים, שמתי לב גם לכשלים בלתי פורמליים רבים שנהוגים על ידי הרבנים. להלן מספר דוגמאות נפוצות שציינתי בכתיבה שכדאי להפנות את תשומת לבכם אליהם.

- הרבנים מרבים לתת (או לקבל) הסברים שהם למעשה ***הסברים מדומה*** . כלומר, מניסיון או מהיגיון הם אינם מסבירים את התופעה הנדונה; אך עצם הצעתם כדברי הסבר נותנת את הרושם השגוי שניתן הסבר אמיתי. לדוגמה, בהתייחסו לויקרא ב', יג', הקובע " *עם כל קרבנותיך תקריב מלח* ", מציע רבי אבן עזרא כי פעולה אחרת תהיה "אות של זלזול" (*שונצינו חומש* , עמ' 611). לא נאמר לנו כאן מדוע למלח יש קשר כלשהו לביזוי; הקשר בין שני הדברים הללו רק אושר, כאילו היה ברור מאליו לאחר שהתברר.[315]

  > דוגמה חשובה יותר בהקשר של ימינו היא האיסור הרבני על קריאה לנשים לקריאת התורה. למרות שזה נחשב בעיניהם מותר באופן עקרוני, הם אוסרים זאת משום שזה נוגד את "כבוד הציבור" (ולא מסיבה כלשהי הקשורה לסכנות שבאינטראקציה הדוקה בין גברים לנשים). כאשר נשאלים באופן ספציפי יותר באיזו דרך כבוד זה עלול להיפגע, כלומר מה בדיוק התוכן של המילה "כבוד" כאן, הם אינם יכולים לתת תשובה. טענתם היא אפוא מעגלית: היא מבישה רק משום שאנו אומרים זאת. ההתייחסות לכבוד היא רק תירוץ; אין לכך סיבה ממשית.

---

[315] שימו לב היטב שאני לא תומך בבוז, אלא רק שואל מדוע יש לראות את החומר הנקרא מלח כהוכחה לגישה הנפשית של חוסר כבוד. ככל שאני יכול לראות, אין קשר טבעי ברור בין שני הדברים הללו - כך שלא ניתן לראות את האחד כמסבר לשני.

- דומה להסבר כוזב שכזה, ביחס לסיבתיות במובן האונטולוגי, היא ***ההוכחה המדומה*** למסקנה ידועה מראש באמצעות הנחות יסוד משוערות שאינן מרמזות עליה באופן לוגי. נוהג זה האחרון, המהווה הסבר מדומה במובן אפיסטמולוגי, נמצא לעתים קרובות גם בשיח הרבני. לפעמים, זה נובע מכך שהרבנים מבלבלים בין הנמקה אינדוקטיבית לדדוקציה. לפעמים, הם מצדיקים זאת באמצעות עיקרון הרמנויטי ידוע, שיכול להיות תקף מבחינה לוגית או לא (למשל, טיעון *גזרה שווה* , המבוסס על אנלוגיות מילוליות בטקסט). ולפעמים הם עושים זאת ללא כל הצדקה, באופן לא מודע או בדרך של תחבולה דיסקורסיבית.

- כשל נפוץ נוסף הוא ***הסבר או הוכחה לא עקביים*** . לדוגמה, הרבנים אוסרים אכילה ואפילו שתייה (למעט חריגים קלים) לפני תפילת שחרית, באומרם שזה לא מכבד לפנות לאלוהים על קיבה מלאה או שיכורה. הם גם מלמדים שיש לומר את תפילת הערב לפני ארוחת הערב. יפה ויפה, ההסבר שניתן נראה משכנע - אבל אם הוא נכון, מדוע להחיל אותו רק על תפילות שחרית וערב? מדוע התפילה הנוספת בימים מיוחדים ותפילת הצהריים היומית אינן מוגבלות בצורה כה חמורה? במקרים כאלה, הבעיה היא מאמץ לא מספיק להרמוניזציה.

- חלק מהפסיקות המשפטיות (שבדרך כלל נטען כי ניתנו בעל פה בסיני) מבוססות על ***פרשנות צרה*** של המניעים המעורבים בפעולה המדוברת. זוהי פרשנות שגויה, שכן היא מתעלמת ממידע עובדתי מסוים. לדוגמה, הן אוסרות ישיבה או עמידה ישרה, בהנחה שתנוחה כזו היא סימן של יהירות או גאווה. כמובן, זהו מניע אפשרי *אחד* לתנוחה כזו, אך גם אחרים אפשריים. לדוגמה, ניתן לשקול (כפי שמלמדת מדיטציה) שתנוחה גופנית זקופה מקדמת תפקוד גופני בריא, מבטאת ומשפרת ערנות נפשית, ומעודדת כוח מוסרי ומשמעת. לעומת זאת, יציבה כפופה אינה מוכיחה שניצח אדם גאווה - ניתן לזייף אותה.[316]

- פרשנים רבניים נוטים ***להתעלם או לעקוף בשקט שאלות שהם לא יכולים לענות עליהן*** . הם מתגאים בכך שיש להם תשובות כמעט לכל השאלות, אבל זה בגלל שהם מתמקדים רק בשאלות הקלות. את השאלות הקשות הם או לא שמים לב, או מעמידים פנים שלא שמעו, או נמנעים מאלה ששואלים אותן. הם חושבים או אומרים ש"בוודאי יש תשובה לכל שאלה כזו, גם אם אני לא יודע אותה" - ובכך הם מתכוונים לתשובה בהכרח התואמת את אמונותיהם הנחמדות, אבל כמובן שהנחה נוחה שכזו אינה מוצדקת מבחינה אפיסטמולוגית.

  דוגמאות ברורות לשאלות קשות הן כל הפערים הידועים כיום בין, מצד אחד, מדע והיסטוריה, לבין, מצד שני, הטקסט המקראי והפרשנויות הבאות, כגון בן כמה כדור הארץ, מתי נוצר המין האנושי וכן הלאה. אך ישנן גם בעיות פנימיות מביכות, שאפילו לא מוזכרות, שלא לדבר על פתרון . פרשנות אחת שקראתי מבהירה זאת, וקובעת כי "אסור" להכיר במפורש בסתירה טקסטואלית שאין לה פתרון נראה לעין, עד שאם אי פעם אכן יימצא לה פתרון (ההצדקה ניתנת היא העיקרון [317]ה-13 של ר' ישמעאל) [318].

- לעומת זאת, פרשנים רבניים - ובמיוחד אלו שבתלמוד - נוטים ***להמציא בעיות מלאכותיות*** . לדוגמה, הם פוסקים ששני כהנים *אינם* יכולים להיקרא לעלייה בתורה במקום הראשון והשני, משום שאנשים עשויים לחשוב שהשני נקרא לאחר הראשון, משום שנמצא כי האחרון אינו בעל כישורים מספקים. אין ספק שזו סיבה מפוברקת, *פלפול במובן המזלזל* - שכן מעטים היו חושבים כך, ויתרה מכך, הרבנים יכלו פשוט לפסוק שפירוש כזה של הרצף אינו נכון. (שימו לב שגם דוגמה זו משתלבת תחת הקטגוריה של 'פירוש מצומצם' המפורטת לעיל.)

---

[316] האידיאל הרבני של האדם (היהודי) נראה כיצור כפוף ועגמומי - כפוף מלימוד מתמשך של ספרי קודש בתוך הבית ומצטער על כל החטאים שנעשו. הרבנים כנראה התרעמו (חשו מושפלים על ידי?) על כל מי שהחזיק את גופו ישר יותר מהם. מדוע לחשוב שאלוהים מעדיף יציבה גופנית לא בריאה? די היה להתעקש על ענווה *נפשית* והימנעות מגאווה כשעומדים מולו. הרבנים טעו עובדתית כשראו את היציבה הזקופה כנגרמת *בהכרח* מגישות מגונות. הם לא הבחינו שיכולים להיות לה מקורות פסיכולוגיים אחרים, שהם לגיטימיים למדי ואף רצויים מבחינה דתית. היציבה הפיזית היא רק האפקט השטחי - מה שחשוב הוא הגישה הבסיסית שמולידה אותה.

[317] ראה **נספח 1** לדוגמה של שאלות שלא נשאלו ולא נענו. בספר במדבר, שבו בני ישראל ממוספרים לכאורה במדויק, כל הנתונים הסטטיסטיים הנוגעים לשנים עשר השבטים ולשלוש משפחות הלוויים מסתיימים במספרים עגולים בלתי סבירים ביותר: בדרך כלל במאות ולעתים רחוקות מאוד בעשרות. כיצד זה ייתכן? מדוע משה היה מקרוב את המספרים, או מדוע אלוהים היה מעדיף באורח פלא מספרים עגולים?

[318] מצאתי את הפירוש הזה, המיוחס לרבי חיים סולובייצ'יק מבריסק, בספר בשם *"טללי אורות"* (כרך א'/בראשית, מהדורה צרפתית, עמ' 184). מעניין כאן שהכלל לכאורה הזה אינו *תואם* למעשה את ה-13 של רבי ישמעאל – שכן באחרון, כאשר נמצאת סתירה, הטענה *השנייה* מאומצת, עד שמתגלה טענה שלישית המיישבת את שתי הראשונות. אנו רואים בניסוח החדש קבלה מפורשת של חוסר היגיון מודע; הכחשת משהו גלוי מוצגת כאן כסגולה, כהוכחה ליראיות ואמונה, מקור לגאווה.

סיבה מרכזית לרוב ההתנהגויות הלא הגיוניות הנ"ל היא העובדה שכל פרשנות, פרשנות או הסבר רבניים חייבים להישאר במסגרת פרמטרים מסוימים המוגדרים היטב בשתיקה. אסור לחשוב "מחוץ לקופסה". מחשבות מסוימות הן טאבו - מעבר לגבולות המסורתיים של "אפשרות". עדיף לא לשאול או לנסות לענות על שאלות מסוימות, כדי לא להסתכן בחציית גבולות אלה. זהו, לדעתי, חוסר באומץ, או אפילו באמונה - שכן אם יש לאדם ביטחון ואמונה חזקים, הוא מתמודד עם כל האתגרים ללא פחד.

נראה לי שהדתות שלנו, היהדות וכל האחרות, חייבות לעשות את המאמץ כדי לאמת ולשפר את ההיגיון שלהן. בימים עברו, רוב בני האדם היו תמימים מאוד - אך כיום רבים פחות תמימים, ומגמה זו צפויה להימשך בעתיד. אם הדת רוצה לשרוד, עליה להסתגל לאבולוציה האנושית ולהפוך לקפדנית יותר מבחינה לוגית. במקום להכשיר ולהנציח רעיונות והרגלים טיפשיים, עליה להיות כלי להתפתחות והארה אנושית.

אני אומר את כל זה, שימו לב היטב, לא מתוך רצון לזלזל בדת ולכבות אותה, אלא להיפך, מתוך רצון לעזור לה לשרוד, שכן אני משוכנע שיש בה הרבה דברים טובים לבני האדם. דתות הן מאגרים של רוחניות אנושית, הערכים הנעלים ביותר של התרבות האנושית.

היהדות היא כמו פרויקט הנדסי עצום, המבוצע על ידי אינספור פועלים מסורים. המבנה המתקבל, בואו נודה בזה, נראה כמו מבנה רעוע ומבולגן. הן להיבטיו הנרטיביים והן להיבטיו המשפטיים יש סתירות פנימיות רבות ואי דיוקים עובדתיים, הרבה עמימות, עמימות ותוכן מפוקפק, ופערים וקצוות פתוחים רבים, שלא לדבר על אינספור תוספות ותחבולות בלתי מוסברות.

השלם מוחזק יחד באמצעות מה שניתן לאפיין רק כהיגיון מסוג "פלסטר", שיוצר אד-הוק במשך מאות שנים כדי למנוע מהמבנה הרעוע להתפרק. אף על פי כן, רוחניות עזה זורחת ממנו, וזו כמובן ההצדקה לכל זה.

תורה ומדע (*תורה עומדא*) . מגיני האורתודוקסיה המחמירה אינם אשמים רק בכשלים לוגיים: הם גם נוטשים את הניסיון כשזה נוח להם. אין ספק שהם היו מעדיפים להיות בהתאם מלאה גם להיגיון וגם לניסיון, וגם אנחנו היינו רוצים שהם יהיו כאלה, אך לעיתים הם נאלצים לנטוש את האחד ו/או את השני, כדי לשמור על הנחותיהם התורניות וההלכתיות שלמות.

דוגמה טובה[319] לכך היא סוגיית *ה"מצה העשירה* ", לחם שבאופן מסורתי נטען שהוא לא חמץ משום שהוא מיוצר ממיץ פירות טהור. על פי הרשויות (כלומר תוספות), לחם כזה הוא לא חמץ (לא *חמץ*) בתנאי שלא נוספו לו מים, ולכן ניתן להחזיק בו ולאכול אותו במהלך הפסח. עם זאת, המדע המודרני מודיע לנו שמיץ פירות הוא בסך הכל מים מעורבבים עם פרוקטוז, כך שהוא מכיל בערך אותה כמות של שאור (מיקרואורגניזם פטרייתי זעיר) כמו מים טהורים. ניתן להוכיח זאת בניסוי ואינו נתון בספק.[320]

לפיכך, מבחינה מדעית, נראה כי הפטור ממעמד חמץ למצה עשירה מבוסס על טעות עובדתית - ויהודים המחזיקים ואוכלים אוכל כזה במהלך הפסח נראים כמפרים, בהיתר רבני אורתודוקסי, איסור תורה ברור. עם זאת, במקום להסתגל באופן אובייקטיבי לידע אמפירי מתפתח, ההלכה נשמרת כפי שהיא. זה מובן, שכן הכחשת פסיקה של הרשויות הנוגעות בדבר תטיל ספק בכל שיקול דעתן הרבים האחרים.

כאשר התעמתתי עם הרב הראשי של ז'נבה, רבי יצחק דיין, עם החידה הזו, הוא ענה לי תשובה מעניינת. הוא אמר, כזכור, שכל מה שההלכה קובעת ככשר או חמץ הוא, ותמיד היה כזה. כפי שהבנתי, הוא התכוון לכך שגם אם מיץ פירות טהור מכיל למעשה שאור, מצה עשירה נשארת כשרה לפסח - משום שההלכה המקורית בנוגע לחמץ שניתנה בתורה *בוודאי התכוונה במרומז להיות היוצאת מן הכלל* את השאור המצוי במצה עשירה שכזו.

---

319 לאחרונה לקחנו מידע ממאמר מעניין מאת דיוויד קסלר, שפורסם ב"חיגאיון" , כרך 3 (1995) - "מאמר סקירה: *תורה ומדע* מאת יהודה לנדא". הוא נותן גם דוגמאות נוספות. לדוגמה מורכבת יותר, ראו **נספח 2** לספר הנוכחי.

320 רב אחד הציע לי שגם אם כמות השאור בערך זהה במיץ פירות טהור ובמים (או באופן דומה, מיץ פירות מעורבב עם מים), אולי השאור לא באמת תופח לחם כשהוא במיץ פירות. ובכן, זה לא בלתי נתפס - אבל בכל מקרה קל לבדוק את זה בניסוי. הכינו שתי כיכרות לחם, תוך שימוש בכמויות שוות של קמח ושני הנוזלים, וראו בעצמכם אם הן תופחות באותה מידה או לא.

במילים אחרות, למרות שהחוק המקורי עשוי להיראות כללי בקריאה מילולית, ניתן לפרש אותו לאחר מעשה כפרטני יותר ממה שנראה. כלומר, כאשר התורה אמרה לנו לא לאכול שאור במהלך הפסח, היא לא ראתה את כל המיקרואורגניזמים שאנו מכנים בדרך כלל 'שאור' הנמצאים במצה עשירה כשאור במובן המשפטי. המונח בו נעשה שימוש זהה, אך הוא אינו מציין בדיוק את אותה מערכת של דברים. עבור המדען, כל שאור נחשב לשאור. אבל עבור ההלכה, רק מה שההלכה הגדירה כשאור הוא למעשה כך.

לכאורה , זוהי עמדה לא סבירה – למעשה, היא עולה בקנה אחד עם הסמכות הגורפת שניתנה לכאורה על ידי התורה לרבנים עתידיים (דברים יז:ח-יג) ועם העיקרון הרבני הכללי שכל מה שהפוסקים מחליטים הוא חוק, גם אם לכאורה הם מכנים את השמאל ימין ואת הימין שמאל (ראו רש"י לדברים יז:יא). היא גם עולה בקנה אחד עם הטענה המסורתית[321] שכל התורה שבעל פה ניתנה בסיני יחד עם התורה שבכתב.

ובכל זאת, אנו עשויים לתהות האם למוכרעים הנוגעים בדבר (כלומר, תוספות, במקרה זה) היה שיקול דעת זהה אילו ידעו אז את העובדות האמפיריות על שאור הידועות כיום. שכן ברור, בכל זאת, שבעיני רוחם לא היה שאור במיץ פירות כל עוד לא נוספה לו טיפת מים.

עבור אלו מאיתנו המחוברים לרציונליות ולאמפיריציזם, החריג של מצה עשירה התבסס היסטורית על הנחה לא מדויקת בנוגע לדבר או אירוע פיזי לחלוטין. אבל (כנראה לנו) ההלכה מסתפקת למדי במבנים מלאכותיים, המבוססים על הגדרות שרירותיות שיש להן קשר מועט יחסית לטבע כפי שמובן בדרך כלל. מה מבדיל בין חומר התפחה המצוי במים לזה המצוי במיץ פירות טהור? מבחינה מדעית, שום דבר, הם מורכבים מאותם אורגניזמים; ההבדל היחיד ביניהם הוא הסביבה שבה הם נמצאים. אבל עבור ההלכה היהודית, זה מספיק כדי להבדיל ביניהם.

קשה להוכיח שזו לא הייתה הכוונה המקורית של חוקי התורה, אם לא ניתנת אמינות ללא תנאי לקריאה המילולית. יתר על כן, שימו לב היטב שבמקרה זה, הקריאה המילולית ננטשת ללא סיבה לכאורה - אין סתירה עם קטע תורה אחר או קושי טכני אחר, מה שמחייב פרשנות מחודשת כזו. ישנה רק אמירה רבנית שמופיעה לפתע בהיסטוריה של ההלכה משום מקום, ומאז ואילך מוגנת בציפורניים.

באשר לטענה שגם אם הרבנים מכנים שמאל ימין וימין שמאל יש לפעול לפיהם, ניתן להצדיק זאת בהתייחס לדעות *אישיות, ספקולציות או מעשי אמונה* , בטענה ששיקול דעתם הסובייקטיבי של חכמים (שבאופן עקרוני טהורים יותר מבחינה רוחנית ופחות מושפעים מתשוקות מאשר אנשים ונשים מן השורה) אמין יותר. אך במקרה של *עובדות הניתנות להוכחה פומבית או חוקי טבע שנוצרו מדעית* , לא ניתן לערער באופן סביר על עליונות שיפוט כזו על ידי רב או בשמו, יהיה אשר יהיה סמכותו ההלכתית המוגברת; זוהי פשוט סוגיה של אמת אובייקטיבית.

מה שאולי נחוץ כאן הוא הבנה ששיפוט בעניינים של עובדה או לוגיקה אינו בסופו של דבר משהו הפתוח להעדפה סובייקטיבית; גישתנו צריכה להיות אובייקטיבית וחסרת פניות ככל האפשר. עלינו לטפח את אותה גישה ותחושת אחריות בכל הסוגיות כפי שהיינו עושים אילו היינו שופטים או חברי מושבעים בתיק עונש מוות. שכן בסופו של דבר, כל דבר שקשור לדת, פילוסופיה או מדע הוא עניין של חיים ומוות.

---

[321] טענה זו פותחה, אם אני זוכר נכון, על ידי סעדיה גאון, כדי להגן על התורה שבעל פה ועל הפרשנויות המסורתיות של התורה מפני מבקרים קראים. אני אישית רואה בה מיתוס: כפי שאני טוען ב"לוגיקה *יהודית*", נראה כי מבחינה היסטורית המסורת התפתחה (גדלה, ובמידה פחותה השתנתה במידה מסוימת) במהלך מאות ואלפי שנות החיים היהודיים.

7. מדיטציה יהודית

תורות עכשוויות . קראתי את ספרו של הרב אריה קפלן על "מדיטציה יהודית" לפני זמן מה, והתאכזבתי למדי. כתבים כאלה, לדעתי, מבוססים על קריאות, אינטלקט, משאלות לב ופנטזיות, ולא על תרגול אישי ממשי של האמנות. מדיטציה לא יכולה להיות מונחית על ידי אידיאולוגיה, אלא חייבת להישאר תהליך חופשי של חקירה וגילוי. היא אינה מורכבת מכפיית רעיון או אמונה כלשהי על התודעה, אלא מהשתכנעות מחוויות אישיות ממשיות. הכותב על מדיטציה צריך לכתוב בגוף ראשון ולספר את מה שהוא עצמו ראה, במקום לבסס את קביעותיו על סמכות.[322]

נכון שחשבון *נפש* הוא מנהג חיוני ליהדות. בפרט, במהלך חודש אלול שלפני ימי הכבוד (ראש השנה ויום כיפור), אנו מצווים לבחון ולבחון את מחשבותינו, דברינו ומעשינו, ולבחון את חסרונותינו הרבים וחסרונותינו המידות הטובות. קפלן מזכיר גם את מנהגי ההתבודדות *וההתבוננות* , המומלצים על ידי כמה בתי ספר חסידיים (כגון חסידי ברזלב). אך למרות שמנהגים אלה ללא ספק בעלי ערך לשיפור עצמי, האם ניתן למנות אותם כמדיטטיביים?

אם מדיטציה מובנת במובן הכללי של הגברת המודעות של האדם, אז כן, פרקטיקות כאלה הן מדיטטיביות. הן מגבירות את המודעות העצמית למצבו ולהתנהגותו בפועל, ומאפשרות השוואה לנורמות יהודיות, ומשם שלמות עצמית. אך למרות שעבודה פסיכולוגית ואתית כזו על האדם היא בעלת חשיבות רבה, מה שגורם לה להיראות לא מדיטטיבית למדי לדעתי הוא העובדה שביהדות היא *מאוד מילולית ושיפוטית* . כמובן, מתחת למילים ולשיפוטים אתיים מסתתרות כוונות חסרות מילים ותצפיות גלויות - אך רמת התודעה הכרוכה בתהליכים אלה נראית רגילה מאוד.

באופן רחב יותר, תפילה קבועה ולימוד תורה (כולל לימוד התלמוד והפרשנות הרבנית וההלכה שבאו בעקבותיהם, כמובן) יכולים להיחשב כצורות של מדיטציה, במידה שהם כרוכים בריכוז מנטלי מתמשך. עם זאת, גם כאן, מרכזיותן של מילים ושיפוט רציונלי מרמזת על מגבלה מבנית כלשהי. כמו כן, יש לציין את היבט האינדוקטרינציה, כפיית התודעה לתוך חריץ נתון, הכרוכות בפעילויות אלה. אף על פי כן, אין להכחיש שלפעילויות אלה יש השפעה רוחנית חזקה מאוד. לדוגמה, ביום כיפור מרגישים באמת את פתיחת השמיים לתפילה.

לדעתי, מדיטציה במובן הנעלה יותר מתייחסת לתהליך או תרגיל שמעלה את רמת התודעה של האדם באופן משמעותי. כלומר, במקום להזדהות ולהילחם באופן מלאכותי כדי לשנות את התנהגותו, האדם רוכש בשקט דרך ראייה גבוהה יותר של דברים, מה שגורם להתנהגותו להשתנות באופן טבעי לטובה. זאת בשל נקודת התצפית החדשה שמעניק לנו תרגול מדיטציה ניטרלי (כמו *זאזן*), שגורמת לאדם לראות בעצמו, ללא דעות קדומות אידיאולוגיות, שהרצונות והערכים הישנים שלו היו חסרי ערך והתנהגותו בעבר הייתה טיפשית ומרושעת.

מדיטציה מאפשרת קפיצת מדרגה של התודעה, המאפשרת לנו להתעלות מעל התשוקות שלנו. מדיטציה מייצרת תובנה אישית שמסירה את התשוקות שגורמות לאדם לפעול בטיפשות, ובכך מקלה מאוד על שליטה עצמית. מדיטציה אמיתית, אם כן, מטפלת *בשורש* ההתנהגות הלא נכונה, ולא רק *בעובדה השטחית* של התנהגות לא נכונה. היא אינה מורכבת מנזיפה עצמית וכפייה עצמית, אלא מביאה לפתרונות עמוקים ומתמשכים לבעיות הבסיסיות, וממיסה אותן.

על בסיס זה, ברצוני להפריך את המיתוס שמדיטציה במובן זה קיימת ביהדות כיום. לא ראיתי זאת, אפילו לא בחוגים חסידיים שביקרתי בהם מדי פעם. אם יש יהודים דתיים שעוסקים במדיטציה שקטה, הם נדירים מאוד. ואם יש כאלה שעושים זאת, אפשר לתהות כמה מהם הושפעו בפועל, באופן ישיר או עקיף, מפילוסופיות/דתות מזרחיות. סביר להניח שהם יסרבו להודות בכך, משום שהשפעה זרה זוכה ליחס לא נעים ביהדות.

---

[322] נכון שלמרות שאני יהודי (ואכן יהודי מאמין), אני נמשך יותר לתרגולי מדיטציה מזרחיים, משום שהם אמפיריים יותר מאשר רציונליים. עם זאת, אם תקראו את עבודתי, תראו שאני תמיד נשאר צלול וביקורתי גם כלפי הפילוסופיה המזרחית.

עם זאת, אני מאמין שיהודים בעבר נהגו מדיטציה שקטה. מקריאת ספרי התנ"ך המכונים יחד הנח"ך (הנביאים והכתובים), נראה ברור ש"נבואה" לא נוהגה רק על ידי הנביאים הגדולים והמפורסמים. היו בתי ספר לנבואה וקבוצות או קהילות של נביאים. אם נבואה נלמדה ונעשתה באופן מודע, סביר להניח שסוג כלשהו של תרגול מדיטציה היה מעורב, ולו רק כדי לטהר את התודעה ממחשבות יומיומיות זרות ולכוון אותה באופן מודע השמיימה. קפלן, כפי שאני זוכר, מזכיר מדיטציה כהכנה לנבואה.

במבט על זמנים מאוחרים יותר, ישנם גם סימנים לכך שמדיטציה הייתה נהוגה. פעם אחת, בשפת, בזמן סיור מודרך בביתו של הרב יוסף קארו, סיפר לי המדריך שיהודים מיסטיים כמו קארו [323]נהגו לשבת בשקט במשך שעה לפני שהתחילו את תפילותיהם, כדי לפתח *את הכוונה שלהם* ואת המודעות לנוכחותו הקדושה של אלוהים. עכשיו, זו מדיטציה אמיתית לדעתי! אם מנהג זה אכן היה קיים, בהחלט יש להחיות אותו. הוא נחוץ מאוד ביהדות של ימינו, שנראה לי שהיא (נראה לי) מפורטת ומוגזמת מדי.

מה זה ... מדיטציה שקטה אינה בזבוז זמן, כפי שחלק חושבים. היא מגבירה את כוח התודעה, ברוחב, בעומק ובעוצמה. משמעות הדבר היא: בתפילה, יותר כנות, כנות ועוצמה; ובלימוד, יותר ריכוז ותובנה. באופן דומה, האדם הופך להיות כן יותר עם עצמו, עם אנשים אחרים ועם אלוהים, כלומר מה שהוא אומר יותר, לעשות כמיטב יכולתו יותר, חזק יותר בנחישות ובמשמעת, וכן הלאה. על ידי כניסה למגע אינטואיטיבי עמוק ומובהק יותר עם עצמו, האדם מפתח ידע עצמי גדול יותר (במובן הלא-נרקיסיסטי של המונח, כמובן), ומשם כוונותיו ופעולותיו הופכות למציאותיות יותר, מדויקות ועוצמתיות.

ניתן לראות מדיטציה שקטה כמעשה של *חיקוי של אלוהים* . כשם שאלוהים שותק, או מדבר מעט לעתים רחוקות, כך גם עלינו לשאוף לעשות זאת. בוודאי יש משהו נוירוטי בשיח מילולי מוגזם, בתוכנו, בין אנשים וביחס לאלוהים. לעתים קרובות, מילים מסתירות את האמת במקום לחשוף אותה. אפילו בתפילה, הן יכולות לעתים קרובות לשמש כמסך עשן המסתיר את מחשבותינו, מניעינו וכוונותינו האמיתיות - מעצמנו, אם לא מאלוהים. לעתים קרובות הן מבטאות חשיבה משאלת לב או חובה במקום תובנה או אמונה ממשית. על ידי מדיטציה שקטה על כאן ועכשיו למשך זמן מה, אנו 'מתכוננים' לנוכחותו השקטה של אלוהים.

אבל, שימו לב היטב, מדיטציה אינה טקס דתי; זוהי פשוט "להיות עם מה שיש" - היא "שום דבר מיוחד" [324]. על בסיס זה, אני תומך במה שניתן לכנות "יהדות זן". בואו נוסיף זן (כלומר מדיטציה [325]) ליהדות, וזה ישפר מאוד [326].

תוספת כזו לא תהווה איום על היהדות הנורמטיבית, אלא תחזק אותה. אסור לנו לדחות מדיטציה שקטה כהשפעה זרה, ולכן בהכרח משהו מוכתם ופגום. זה יהיה טיפשי באמת, כמו לדחות טכניקה רפואית מודרנית כלשהי רק משום שלא פותחה על ידי יהודי (דתי). הבה לא נבצע את הטעות של *"אד הומינם"* . אדם שנחשב למופתע טומן בחובו לעתים קרובות רעיונות מטעים - אך לא תמיד. למרות שחלק מהאנשים שעשויים להיות מואשמים בעבודת אלילים עוסקים במדיטציה, אין זה נובע באופן הגיוני שמדיטציה היא עבודת אלילים; למעשה אין לה שום קשר אליה.

ליהדות כבר יש רעיונות רבים שנמצאים למעשה גם בפילוסופיות או בדתות אחרות. זה טבעי - כשם שכולנו נושמים את אותו האוויר. במקרים מסוימים, ייתכן שהרעיונות נדדו מהיהדות; באחרים, ייתכן שהם נדדו אליה; באחרים שוב, קשה לומר מי השפיע על מי; ובמקרים אחרים עוד יותר, ייתכן שרעיונות דומים פותחו באופן עצמאי על ידי שני

---

[323] י. קארו (נולד בספרד, 1488 - נפטר בישראל, 1575) ידוע בעיקר כתלמודיסט מרכזי וכמחבר *השולחן ערוך* . אך הוא היה גם, יחד עם רוב בני דורו, במיוחד בצפת, מקובל, שדיווח על חוויות מיסטיות רבות.

[324] אני מצטט כאן שני מורי מדיטציה: בהתאמה, פרמננדה, עמ' 175, ושונריו סוזוקי, עמ' 46.

[325] *זן* היא מילה יפנית שפירושה מדיטציה. היא מגיעה מהמילה הסינית *צ'אן* , שמקורה בדיהאנה *בסנסקריט* .

[326] באופן דומה הייתי תומך בנצרות הזן ובאסלאם הזן, כדי לשפר את הטון של דתות הבת או האחיות הללו. שימו לב גם, לביטוי ההפוך ליהדות הזן, דהיינו "בודהיזם יהודי", תהיה משמעות שונה; פירוש הדבר יהיה הוספת מונותאיזם יהודי לבודהיזם.

הצדדים. איני מומחה להיסטוריה, אך במהלך השנים קראתי על תנועות רעיונות לכאורה כאלה או שאני עצמי שמתי לב אליהן כבדרך אגב [327].

מכיוון שאירועים אלה אבדו בעבר המעורפל, ואנחנו כבר לא יכולים לקבוע מה קדם לו, הרעיונות המדוברים כיום נראים כשרים ליהודים אורתודוקסים. הם יכולים לטעון שהם ממקור יהודי, מבלי לחשוש שיוכחו בקלות שהם טועים. אבל הם מסרבים לקבל רעיונות חדשים שמקורם זר בבירור. זה טיפשי, כי האמת או ערכו של רעיון בוודאי אינם תלויים ביוצרו, אלא בתכונותיו הפנימיות. האדם החכם תמיד מוכן ולהוט ללמוד, מכל מי שיש לו משהו בעל ערך ללמד אותו.

השורה התחתונה של כל ייבוא מוצע היא ההשפעה שיכולה להיות לו על המאמינים. בבית הכנסת, אני מסתכל על אחיי היהודים, ואני מהרהר כיצד כל אחד מהם ירוויח רבות ממדיטציה. זה להיות פחות יהיר; זה לכעוס פחות; זה למצוא יותר אנרגיה וביטחון; אחר, להאט קצת; וכן הלאה. היהדות מלמדת אותנו מעלות רבות, אך אינה נותנת לנו את הכלים המעשיים ליישום תורות אלה. מדיטציה מספקת את האמצעים לשיפור עצמי.

מדיטציה על אחרים. היבט של מדיטציה שאני כמעט ולא מזכיר, אולי משום שאני אינדיבידואליסט בתקופה זו של חיי יותר מכל זמן קודם, הוא המודעות לאנשים אחרים. האמת היא שכולנו חושבים הרבה על אנשים אחרים, גם אם רק ברקע של חיינו הנפשיים. חיינו הנפשיים חברתיים מאוד גם בבדידות, גם אם איננו בודדים. אנו עשויים לחשוב על אנשים באמצעות זיכרונות מפגשים מהעבר, או על ידי השלכת מפגשים חדשים. במקרה האחרון, אנו עשויים לדמיין מצבים שונים ולתרגל מה נגיד או נעשה ביחס לאדם/אנשים המעורבים. לעתים קרובות, אנו מתנהגים כאילו אנו מאמינים בטלפתיה, מדברים לאנשים מרחוק בראש או בקול רם (למרות שהם לא יכולים לשמוע אותנו פיזית).

בכל פעם שאנו חושבים על אנשים אחרים בכל דרך שהיא, אנו מודעים להם (ולו רק במשתמע) כישויות אחרות בעלות תודעה, ועם רצון וערכים משלהן. מושא זה של מודעות יומיומית יכול וצריך להיחשב למדיטציה. כלומר, בנוסף למודעות לסביבה הקרובה של האדם, לגופו, לחיי הנפש, לתודעתו ולעצמו - יש להיות מודע גם לאנשים הרבים הנמצאים מעבר לשדה התפיסה של האדם. סוליפסיזם הוא אפשרות פילוסופית, אך מאוד לא סבירה. איננו לבד, ואיננו יכולים להבין את קיומנו האישי מבלי לשקול את יחסיו המגוונים לקיומם של אחרים.

אנחנו לא מדברים כאן על חומר דומם או אפילו על צמחייה, שימו לב, אלא על נושאים אחרים בעלי כוח תודעה. משמעות הדבר היא בעיקר אנשים אחרים. אבל בהרחבה זה יכול להתייחס גם לבעלי חיים אחרים, אם כי במידה פחותה בהרבה כמובן. ובהרחבה נוספת זה יכול להתייחס גם (עבור אלו מאיתנו שמאמינים בכך) - אלוהים.

ניתן לתפוס את הקשר בין התודעה שלנו לזו של אנשים אחרים (או בעלי חיים אחרים) כמובנה כמו רשת (לפחות ברמות תודעה רגילות). אבל את הקשר בין התודעה האינדיבידואלית שלנו לתודעה האוניברסלית של אלוהים יש לתפוס דווקא כקשר של חלק (זעיר מאוד) לשלם (הגדול מאוד). אנו יכולים להניח שתודעת האל עומדת בבסיס התודעה ההדדית של אותנו, היצורים הפחותים, ומחבקת אותה. לכן, ללא ספק קשה הרבה יותר להפוך למודע לאלוהים, שכן דבר זעיר ושטחי מנסה להגיע למשהו גדול ועמוק הרבה יותר. יתר על כן, ספק אם נוכל להיות מודעים באמת לאלוהים (בגבולות הניתנים להעלות על הדעת) אם הוא לא מאפשר לנו זאת במפורש.

לפיכך, ניתן לראות את התודעה של אלוהים כהיבט אחד של מדיטציה על תודעות אחרות מלבד תודעה שלנו. ובכל זאת, דאגתנו העיקרית כאן, לפחות בשלב מוקדם של מדיטציה, היא מדיטציה על אנשים אחרים. להיות מודעים לכך שאנו חיים בעולם של אנשים. זו לא רק עובדה ביולוגית וסוציולוגית - זוהי עובדה פסיכולוגית. אנשים אחרים משפיעים ללא הרף על התודעה שלנו בדרכים רבות - וחשוב לשים לב להשפעה המתמדת הזו ולבחון את תוצאותיה המגוונות. זה מדהים, למשל, עד כמה חלומותינו יכולים להיות מאוכלסים לעיתים - הרבה יותר מחיינו בזמן ערות!

השפעתם של אנשים על חיינו הפנימיים והחיצוניים היא לפעמים מועילה ולפעמים מזיקה, וכמובן גם לפעמים אדישות. אנו חייבים הרבה לאחרים (הורינו, המורים שלנו, מנהיגי הקהילה שלנו, שירותי הרווחה שלנו וכן הלאה) - אף אדם

---

[327] כבדרך אגב, אני יכול להזכיר לדוגמה את תיאוריית ה"האצלה" שהיהדות נחשבת כמי שירשתה מהניאו-אפלטוניזם. כמו כן, לאחרונה, במאמר על גנוסטיות, ראיתי אזכור של "חלקיקי רוח לכודים" שהזכיר לי את תיאוריית "הכלים השבורים" של האריז"ל.

אינו אי לעצמו - ועלינו להיות מודעים בצניעות לחובנו ולהרגיש הכרת תודה הולמת. הגישה ההפוכה היא יהירות ויהירות - תכונות לא רצויות מאוד. להיות אסיר תודה פירושו להבין שאדם אהוב (במובן מסוים, במידה מסוימת) ולאהוב (כנ"ל) בתורו. וזה אומר להראות לאחרים כמה שיותר ידידותיות, ולתמוך בהם בהתאם ליכולותיו וכמה שיותר (אם כי ללא קיצוניות הרסנית עצמית).

בנוגע לגורמים שליליים, יש כמובן לנסות להבין אותם לפני שניתן לנטרל אותם. לעתים קרובות, האשמה היא של האדם עצמו - כלומר, לאנשים אחרים יש השפעה שלילית עליו מכיוון שיש פגם כלשהו ב"דרך ההוויה" שלו - ויש לגלות כיצד לתקן את שגיאות הגישה וההתנהגות שלו. אין ספק שגם האשמה היא לעתים קרובות אצל האדם/האנשים האחרים הנוגעים בדבר - גם אנשים אחרים נוטים לטעות - ולכן תפקידנו הוא למצוא דרך להסיט את השפעתם השלילית על האדם, ולו רק על ידי הימנעות מהם (אם אפשר). בכל מקרה, המתרגל נשאר מודע וקריר, ומחפש פתרונות לבעיות (בקצב מתאים).

המדיטציות הבודהיסטיות ביחס לאנשים אחרים (ובאופן כללי יותר, לישויות חיות אחרות) הן כמובן ראויות להערצה - וללא ספק יעילות מאוד לאורך זמן בריפוי פצעים אישיים וחברתיים רבים. אני מתייחס כאן לטיפוח של חסד אוהב (*מטה*), חמלה (*קארונה*), שמחה סימפטית (*מודיטה*) ושוויון נפש (*אופקשה*).

אני חושב שלא קל ליישם אותם אם לוקחים אותם לקיצוניות, אבל יש אנשים שנראה שהם מסתגלים לדרישות שלהם די טוב. אני אישית מוצא שהם אכן מגבירים את הרגישות שלי, אבל גם את הפגיעות שלי. הכוונות שלי אולי יפות, אבל השכן שלי אולי ימשיך להתנהג בצורה הלא רצינית הרגילה שלו. אני אולי אשתנה, אבל אחרים נראים כאילו נשארים אותו הדבר ועכשיו הם מסוגלים יותר לפגוע בי. לא כל כך נעים. כמובן, כל הקשיים האלה הם חלק מתהליך הצמיחה הרוחנית, עד שנמצאת היציבה הנכונה והאדם הופך חסין.

הלקח החשוב ללמוד מארבע מדיטציות אלו הוא שניתן לשפר את גישתו של אדם כלפי אנשים אחרים באמצעות אימון, ושינוי כזה לטובה בנטיות הפנימיות ובדפוסי ההתנהגות של האדם 'משנה הכל' ביחסים הממשיים של האדם עם אחרים. לכל הפחות, זה ישפר את היחסים שלנו. באופן אידיאלי, זה יכול 'להציל את העולם' משנאה, פחד וסכסוך, ולהנהיג במקום זאת משטר של אהבה ועזרה הדדית. "ואהבת לרעך כמוך" אומרת התורה (ויקרא יט, יח) וספרי חוכמה רבים אחרים.

מדיטציה על אלוהים – על נוכחותו, תכונותיו, חסדו כלפינו – היא כמובן רמה גבוהה יותר מזה וקשה יותר להשגה. אבל אם במקום לחפש את אלוהים רק מחוץ לעצמו ומעבר לו, הוא מסתכל עליו כשורש הליבה הרוחנית שלו – כלומר, אם נחשוב על עצמנו כ"בצלמו ובדמותו", כאחד איתו במהותו – אולי יהיה לנו קצת יותר קל להתקרב אליו.

8. 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.[328]

למרות שדרך זו נותנת לאדם סיפוק מסוים, ולו רק את תחושת המצפון הטוב, אם אדם עשה את כל מה שצריך לעשות במלואו ובצורה נכונה (וזה לא תמיד קל), אי אפשר לומר שהיא מביאה שלוות נפש במובן של הפסקת "ריצה אחרי" דברים. ואכן, כמה פרשנים מתגאים 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 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 [329]. 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, הגויים). הדבר נאמר ב"תורה שבעל פה" ובפרשנויות הרבניות הבאות. במקרה זה, ניתן

---

328 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.

329 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.

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.

9. 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 ששאתו 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[330] 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 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

---

[330] או אישה טובה – כאן המונח 'גבר' מתייחס ל'בן אדם'.

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 ורצוניות - 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.

10. עולם של חסד

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 [331]. 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 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.

---

[331] 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.

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.

11. הבנת חוסר צדק

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 [332]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** [333]. בעולם ללא

---

[332] או לשקול אותם מחדש – שכן הגבתי על נושא זה ברבות מעבודותיי הקודמות. כאן, אני מבקש להביא הבהרות נוספות.

[333] 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 כלל, אין צדק ואין צדק. בעולם שבו רק לאלוהים יש 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 [334].

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

---

[334] 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.

לצפות לצדק מתמיד ומלא, או גרוע מכך לדרוש אותו, *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.

12. סְלִיחָה

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 מענישים 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" [335]. 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.

---

[335] 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!

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 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.

13. 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 עשויים[336] 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 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.

---

[336] או עמיתיהם הנאורים יותר, כלומר בודהות, בודהיסטוות או *דוואות* ("אלים").

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?

14. (נספח 1) מספרים עגולים בסטטיסטיקה של התורה

רשימת מספרים . הדברים הבאים עוסקים בשכיחותם הכמעט מוחלטת של מספרים עגולים בסטטיסטיקות אוכלוסין בתורה, שלא לדבר על הקשרים אחרים. ייתכן שזוהי רשימה שאינה ממצה, הלקוחה מספרי שמות ובמדבר.

מטרת הרשימה הנוכחית היא להראות שמספרים עגולים הם הכלל (למעט יוצא מן הכלל אחד) בספירות של אנשים בתורה. כלומר, המספרים המפורטים כאן (49 מקרים, כולל הסכומים המופיעים בטקסט) מסתיימים בדרך כלל במאות אלפים (2 מקרים), אלפים (5 מקרים), או מאות (31 מקרים), או חמישים (6 מקרים), או עשרות אחרות (4 מקרים), ורק מקרה אחד ביחידות.

שכיחותם הכמעט מוחלטת של מספרים עגולים מפתיעה מאוד, שלא לומר מחשידה. היא מרמזת שהמספרים אינם אמפיריים, אלא ניחושים או הערכות גסות או נתונים מעוגלים במכוון או המצאות גרידא. עד היום לא מצאתי את השאלה שנשאלה או הסבר שהוצע בפרשנויות. אי-הבחנה או היענות כזו היא בעייתית בפני עצמה.[337]

פירושים רבניים גם הם לעתים קרובות במספרים עגולים, אך אלה בדרך כלל מיועדים בגלוי כקירובים. עם זאת, ברוב הסטטיסטיקות המפורטות כאן, ככל הנראה הכוונה היא לספירה מדויקת. פירושים מסורתיים מפרשים אותם כך, ומתעקשים שזה מראה שאלוהים מתעניין בכל אדם ופרט [338]. לכן קשה להניח שמשה כתב מספרים משוערים מסיבה כלשהי (אלא אם כן נטוש פירושים כאלה).

בשמות יב:לז – פרשת בו:

"גברים הולכים רגלית, מלבד ילדים".

600,000. אוֹדוֹת

זה מצוין במפורש כמספר גס: "בערך" (*ke-*). לא צוין כיצד הגיע למספר זה.

מתודולוגיה ניתנת בשמות ל':11-15 עבור מפקדי אוכלוסין מדויקים יותר. כל אדם שיש לספור יתרום חצי שקל (או ' *בקעה* '), ולאחר מכן הסכום הכולל יוכפל בשתיים. [339]מתודולוגיה זו מאושרת על ידי הפרקטיקה בפועל בשמות ל':25-26, שם מצוין הסכום הכולל בכסף.

לא צוין כמה זמן לקח לבצע מפקד אוכלוסין כזה. *סביר להניח שניתן* היה לבצע אותו תוך יום או פחות, אם היה מאורגן היטב. כל אדם שהיה צריך להיספר יכול היה למסור את מטבעו לראש קבוצה קטנה (נניח, של מאה איש), ואז כל אחד מראשי הקבוצה הזו יכול היה למסור את מטבעותיו לראש קבוצה גדולה יותר (נניח, של אלף איש), אשר בתורם היו לוקחים את המטבעות לנקודת האיסוף המרכזית. שם הם היו מצהירים על סך המטבעות שנאספו תחת אחריותם, וסכום כולל היה מחושב. אם אכן כך נאספו המטבעות, ניתן היה לצפות שסכום זה יהיה מדויק במדויק.

---

337 כפי שנראה בהמשך (כפי שגיליתי לאחר כתיבת רוב המאמר הזה ופרסומו באינטרנט), השאלה אכן נשאלה בעבר, הן על ידי רבנים והן על ידי אנשי אקדמיה, והוצעו תשובות שונות, אותן אציג ואעריך.

338 ראה הערת רש"י לנ"מ. 1:1, בהמשך. כמו כן, למשל *חידושי הרים* .

339 שימו לב ששיטה זו הייתה ישימה רק לגבי שבטים שאינם לוי, שכן האחרון לא היה חייב בתרומות כספיות כאלה, ויתרה מכך, אפילו ילדים בו נספרו. ראו עוד על כך בהמשך.

באקס. 32:28 – פרשת כי תשא:

"... נפלו מן העם ביום ההוא" בידי הלווים (לאחר פרשת עגל הזהב):

אוֹדוֹת	3,000	אֲנָשִׁים.

זה נאמר במפורש כמספר גס: "בערך" (כ-). בהמשך כתוב "וְהִכָּה ה' אֶת-הָעָם כִּי עָשׂוּ אֶת-הָעֵגֶל..." (שמות לב, לה), אך לא צוין מספר, והפרשנים (למשל, הרמב"ן) אינם בטוחים שמשמעות הדבר היא שנהרגו יותר אנשים. רש"י על שמות לא, יח מרמז שאירועים אלה התרחשו בי"ז בתמוז[339] או זמן קצר לאחר מכן.

באקס. 38:26 – פרשת פקודי:

גברים "מגיל 20 ומעלה".

סַך הַכֹּל	550'603.

התורה נותנת לנו את המספר הכולל הזה ללא חלוקה לשבטים כמו בספר במדבר, שימו לב; אולי זה מרמז שלא נעשו הבחנות שבטיות, אלא רק הסכום הכולל שנבדק. בכל מקרה, הסכום הכולל אושר בטקסט בפסוק הקודם (פסוק 25), שם נאמר "כסף הפקדים מהקהל" היה מאה כיכר ו -1775 שקלים (של המקדש).[340]

הפרשן רש"י אומר לנו בהקשר שכישרון אחד שווה ל-3000 שקלים כאלה; לפיכך, כמות הכסף התאימה ל-603,550 תורמים של מחצית השקל. שימו לב לחישוב זה, יש לציין כי הוא מאשרר היטב את הרעיון שמספר הגברים הכולל שניתן כאן נועד להיות מדויק, שכן לא יעלה על הדעת שכמות הכסף לא דווחה במדויק. לכן מובן שרש"י לא הציע הערה על עגולות המספר: הוא כנראה ראה בו מדויק. זוהי משמעות הערתו לבמדבר א', א' (המוצגת בהמשך), שמפקד אוכלוסין זה היה הדגמה של אהבת האל לישראל - אלוהים רצה להראות את התעניינותו בכל יהודי ויהודי.

ראוי לצטט כאן את פירושו המלא של רש"י לבמדבר א', פסוק א' –

> *כי יקרים הם* [היהודים] *לפניו* [לפני ה'] *, הוא סופר אותם כל העת. בצאתם ממצרים ספר אותם* [שמות יב, לז] *; ובנפלם מפני העגל ספר אותם לדעת את מספר הנותרים* [שמות לב, כח] *; בבא להשכיב שכינתו עליהם ספר אותם* [שמות לח, כו] *; ביום הראשון של ניסן הוקם המשכן, וביום* הראשון *של אייר ספר אותם* [במדבר א, א] .

סוגריים שלי. עם זאת, שים לב שמספר הניצולים בפועל מיד לאחר חטא עגל הזהב אינו ניתן בשמות לב. פירוש של סיפת *חכמים* מסביר זאת על ידי הצבעה על ניסוחו של רש"י כ"מספר הנותרים", ומרמז שהמספר ניתן לחישוב (על ידי חיסור של לפחות כ-3,000 מתוך כ-600,000) ולא ידוע על ידי ספירה.

ב-Num. א' 20-47 (אושר ב' 1-33) – פרשת במדבר:

"כל זכר מבן עשרים שנה ומעלה, כל יוצא צבא", "אך הלווים... לא נספרו ביניהם" (יהוה).

ילדי ראובן	500'46
ילדי שמעון	300'59

---

[340] שאלה שעולה כאן בראש היא: מהיכן הגיעו כל מטבעות הכסף הללו, בני מחצית השקל? האם הם הוטבעו בסיני לפני מפקדי האוכלוסין הללו, או שהובאו ממצרים - ובמקרה האחרון, מי טבע אותם שם ובאיזה הקשר? שאלה זו משפיעה במידה מסוימת על אמינות הנרטיב. נוכל לשאול עוד האם בכלל היו קיימים מטבעות בזמן יציאת מצרים (באופן מסורתי, 2448 לפנה"ס). על פי ממצאי ההיסטוריונים עד כה, שומרים ומצרים השתמשו במטילי כסף וזהב במשקל קבוע ככסף כבר באלף הרביעי לפנה"ס, והשקל כמדד למשקל היה קיים במסופוטמיה כבר בסביבות שנת 3000 לפנה"ס - אך המטבעות הראשונים שהוטבעו באזור הים התיכון מתוארכים לסביבות שנת 650 לפנה"ס בלידיה, אם כי ייתכן שהיו מטבעות מוקדמים יותר בהודו או בסין.

דָרוֹם	450'151	בני גד	650'45
		בני יהודה	600'74
		בני יששכר	400'54
מִזְרָח	400'186	בני זבולון	400'57
		בני אפרים	500'40
		בני מנשה	200'32
מַעֲרָב	100'108	בני בנימין	400'35
		ילדי דן	700'62
		ילדי אשר	41,500
צָפוֹן	600'157	בני נפתלי	400'53
סַך הַכֹּל		בני ישראל, חוץ מלויים.	550'603

שימו לב לסיום יוצא הדופן של הגדים ב-50, כאשר כל שאר השבטים מסתיימים בכפולות של 100. מפקד אוכלוסין זה התרחש ב"ראשון לחודש השני בשנה השנייה לצאתם מארץ מצרים" (במדבר א', א'). לדברי אבן עזרא וספורנו, מטרת המפקד הייתה "לעשות סידורים למחנות ולצעדת העם"; הם גם מציינים כי "סידורים אלה היו צריכים להסתיים עד העשרים לחודש, יום צאתם..." (*שונצינו חומש* , עמ' 793).

שימו לב לשוויון בין המספר הכולל של 603,550 כאן, לבין זה המופיע בשמות לח, כ"ו. זה מפתיע בכך שלכאורה חלף זמן מה (מעל חודש) ביניהם. רש"י ופרשנים אחרים שמו לב לכך, וטענו שמשמעות הדבר היא ש(באופן נס) איש לא מת בין לבין.

עם זאת, כפי שציין בפניי קורא חד ערך, אדי כרם-שדה, הסבר זה לשוויון אינו מתחשב בגברים שהיו מתחת לגיל 20 במהלך מפקד האוכלוסין של שמות לח, כ"ו, ולאחר מכן נכנסו לקבוצת הגיל 20+ בזמן למפקד במדבר הראשון. יתר על כן, הוא ציין, מפקד האוכלוסין בוודאי לא התרחש באופן מיידי, אלא ודאי לקח זמן מה לביצוע - ובמהלך תקופה זו ייתכן שהתרחשו שינויים נוספים בסטטיסטיקה.

אני תוהה אם רש"י ופרשנים אחרים חשבו על התנגדות חשובה זו, שהופכת את טענת הנס ללא מספקת מבחינה לוגית, שכן למרות שאנשים עשויים להישאר בחיים באורח נס, לא ניתן למנוע מהם להזדקן (כלומר, הזמן ממשיך לחלוף). הטוב ביותר שניתן לומר הוא שמספר אלה שמתו בינתיים היה שווה לזה של אלה שהגיעו לגיל ההתבגרות באותה תקופה.[341]

הסבר נוסף ופשוט יותר עשוי להיות להתייחס לשני מפקדי האוכלוסין הללו כאחד. ניתן לטעון שהתורה מזכירה רק את המספר הכולל בשמות ל"ח, משום ששם היא עוסקת בעיקר בפירוט מה נעשה בסופו של דבר עם הכסף שנאסף במפקד; בעוד שבמדבר א' התורה חוזרת לאותו מפקד אוכלוסין כדי לתת לנו פרטים סטטיסטיים נוספים. אך תיאוריה זו אינה קלה להגנה [342].

ב-Num. ג' 39-14 – פרשת במדבר:

---

[341] אם קבוצת הגיל שנספרה לא הייתה פשוטו כמשמעו 20+ אלא 59-20, כפי שנראה כמתוכנן במפקד "יכולים לצאת למלחמה", אז עלינו לקחת בחשבון אנשים שהיו מתחת לגיל 60 (ולכן נספרו) במפקד הראשון ומעל גיל 60 (ולכן לא נספרו) במפקד השני. המשוואה היא, אם כן, שסכום הכניסות עקב התבגרות ויציאות עקב הזדקנות או מוות הוא אפס. במקרה זה, התרחיש של רש"י מתקבל על הדעת - כלומר, ייתכן שלא היו מקרי מוות, בתנאי שמספר האנשים שהגיעו לבגרות (20) היה שווה למספר האנשים שהזדקנו מדי (60).

[342] כדי לאמת ספקולציה זו, יש לבלבל איכשהו בין שתי הפירוטים. שמות לח עוסקת בהכנות להקמת המשכן , שככל הנראה דרש את הכסף שנאסף *במפקד* ; בעוד שבמדבר א' עוסקת בהכנות ליציאה מהמדבר, לאחר השלמת המקדש. האם ייתכן שהקמת המקדש בפועל התרחשה לאחר המפקד שהחל בא' באייר או אחריו ? אם אכן עזבו את המקום תוך 20 יום, כפי שכבר הוזכר, האם היה להם זמן לערוך את המפקד ולאחר מכן להקים ולהרוס את המקדש (ולבצע את כל מה שעשו בין לבין)? נראה שקשה לאמת...

לויים "מבן חודש ומעלה".

	7,500	גרשונים	
	600'8	קהתים	
	200'6	מררי	
סַך הַכֹּל	300'22	לויים	באמצעות תוספת (לא בטקסט).

סך הכל זה כולל, על פי פרשנויות:

	22,000	לויים	מוזכר בטקסט
פְּלוּס	300	הלוויים הבכורים	מוסק על ידי פרשנים.

המניע לספירת הלוויים היה להחליף את בכורי ישראל (האחראים באופן מסורתי על חובות דתיות) בלויים (במדבר ג':11-13). 300 בכורי הלוויים לא יכלו להחליף את בכורי ישראל, מכיוון שכבר היו כפופים בעצמם לחובות הבכורות. כיצד נספרו הלוויים לא מובהר בטקסט. על פי רש"י (פסוק 16), הלוויים (או לפחות ילדיהם הקטינים) לא נספרו בפועל, אך מספרם התגלה למשה על ידי אלוהים. מספרים אלה נועדו כמובן להיות מדויקים, שכן סך הכל של 22,000 משמש לאחר מכן בחישוב מדויק (ראה בהמשך).

ב-Num. 3:40-43 – פרשת במדבר:

"בכורי זכר לבני ישראל מבן חודש ומעלה" (לא כולל לויים).

273'22	בני ישראל בכורים	להיגאל על ידי 22,000 לויים.

שימו לב שזהו *היחיד מספר לא עגול* שנרשם עד כה. [343]לפיכך, 273 בכורים מישראל לא יכלו להיגאל על ידי הלוויים, אלא היו צריכים לשלם 5 שקלים כל אחד (סה"כ 1,365 שקלים), על פי במדבר ג':51-44.

חוסר ההתאמה בין מספר הבכורות של בני ישראל למספר הלוויים לצורך פדייתם הוא משמעותי, בכך שהוא הופך את ההשערה שאלוהים רצה את המספרים העגולים למטרה כלשהי ללא סבירה. אלא אם כן נניח שהוא רצה שבכורים מסוימים לא יהיו ניתנים לפדיון על ידי הלוויים מסיבה כלשהי (אולי רק כדי לגרום להם לשלם 5 שקלים כל אחד).

ב-Num. ד':49-1 - פרשת נאסו:

לויים בני 30-50 "אשר נכנסו לשירות".

750'2	קהתים	
630'2	גרשונים	
200'3	מררי	
580'8	לויים.	סַך הַכֹּל

לא צוין כיצד התקבלו מספרים אלה או האם הם אמורים להיות מדויקים. מפקד אוכלוסין זה של הלוויים היה ככל הנראה (לאור קבוצת הגיל בה מדובר) מונע על ידי הקצאת חובות דתיות לשלוש קבוצות המשפחות.

ב-Num. 11:21 – פרשת בהעלותך:

---

[343] אליהו בלר, מאוניברסיטת בר אילן, במחלקה למתמטיקה, טען (ב"בעיית הבכורות", *חיוג* מס' 2 [1992]) שמספר הבכורות של ישראלים ולויים המופיע בתורה "נראה נמוך באופן מדהים", ועל סמך מודל מתמטי הוא מציע ש"התורה ספרה רק את הבכורות שנולדו בשנה שבין יציאת מצרים למפקד האוכלוסין", ומסיק ש"המספר הכולל של הבכורות היה גבוה פי כמה". השאלות שיש לשאול כאן הן: (א) מדוע התורה אינה מציינת זאת, אלא נותנת את הרושם שהיא מתייחסת לספירות מלאות של בכורות, בדיוק; ו-(ב) כיצד ייתכן שהרבנים מעולם לא העלו סוגיה זו?

"גברים ברגל".

600,000. (אודות
)

סביר להניח שזהו מספר גס על פי משה, בהתבסס על מפקד האוכלוסין האחרון.

ב-Num. ט"ז ב' – פרשת קורח:

"אחדים מבני ישראל" שהצטרפו למרד.

250.

לא צוין כיצד התקבל מספר זה או האם הוא אמור להיות מדויק.

ב-Num. 17:14 – פרשת קורח:

"אלה שמתו במגפה" בפרק זה של מרד.

14,700.

לא צוין כיצד התקבל מספר זה או האם הוא אמור להיות מדויק.

ב-Num. כ"ה ט - פרשת בלק:

"אלה שמתו במגפה" בפרק תאוותני ועבודת אלילים זו.

24,000.

לא צוין כיצד התקבל מספר זה או האם הוא אמור להיות מדויק.

שימו לב בנוסף שבפירוש רש"י על פרשה זו (בפרט לבמדבר כה, ה, בציטוט מסנהדרין יח, א), נאמר כי היו 78,000 שופטים שכל אחד מהם הרג 2 מנתיניו, סך הכל 156,000 איש.[344]

ב-Num. כ"ו, א-ל"ג – פרשת פנחס:

כל "בני ישראל מבן עשרים שנה ומעלה... כל יוצא צבא" למעט הלויים.

ילדי ראובן	730'43
ילדי שמעון	200'22
בני גד	500'40
בני יהודה	500'76
בני ישששכר	300'64
בני זבולון	500'60
בני מנשה	700'52
בני אפרים	500'32
בני בנימין	600'45

[344] אם נקבל את הנתונים הללו כאמינים (אני מהסס באופן אישי, בהתחשב בכך שקיצוץ כה מסיבי של 20% מהאוכלוסייה היה מצדיק אזכור מפורש בטקסט התורה) - נוכל להסיק שאוכלוסיית הגברים הבוגרים הכוללת באותה תקופה הייתה 780,000 (אם שופטי העשרה היו כלולים במניינים שלהם) או אולי 858,000 (אם השופטים לא היו כלולים, כפי שנאמר לי שזה המצב). סך זה, אני מניח (אבל איני יודע), יכלול את כל הגברים מישראל מעל גיל 13, מכיוון שגם צעירים מתחת לגיל 20 היו אחראים מבחינה חוקית.

ילדי דן	400'64	
ילדי אשר	400'53	
בני נפתלי	400'45	
בני ישראל, חוץ מלויים.	730'601	סַך הַכֹּל

שימו לב לסיום יוצא הדופן של המספר 30 עבור הראובני, כאשר כל שאר השבטים מסתיימים בכפולות של 100. הטקסט מבהיר שזהו הדור החדש, העומד להיכנס לארץ המובטחת, כך שאין טעם רב בהשוואת מפקד אוכלוסין זה למפקד הקודם. עם זאת, חשוב לציין שהמספרים עגולים באותה מידה כאן כמו שם.

שימו לב גם כי הערה של הרמב"ן (הרמב"ן, המוזכר בחומש *שונצינו* , עמ' 940) קובעת כי הגברים שנספרו היו בין גיל 20 ל-60. למרות שזה לא נאמר (למיטב ידיעתי) במפקד זה ובמפקד/ים הקודם/ים, יש להניח שזה חל על כולם, בהתחשב בכך שככל הנראה משתמע מהפרט שהגברים שנספרו היו "יכולים לצאת למלחמה". באופן דומה, נוכל להציע כי המפרט "יכולים לצאת למלחמה" לא יכלול גברים בגילאי 59-20 עם מוגבלויות פיזיות או נפשיות קבועות.

ב-Num. 26:62 – פרשת פנחס:

לוי, "כל זכר בן חודש ומעלה".

.23,000

אותה הערה כמו הקודמת: אין להשוות אוכלוסיות עבר והווה.

ב-Num. 31:40 – פרשת מתות:

"אנשים" (בתולות) שנלקחו בשבי במלחמה נגד מדיין.

.32,000

ייתכן שזהו מספר מדויק, שכן "המס" הכוהנים ממחצית מספר זה היה בדיוק 32 נפשות. עם זאת, מס זה $^{1/500}$ של (כמו גם מס ה-1/50 $^{\text{ללוויים}}$ מהמחצית השנייה) עשוי להיחשב רלוונטי רק למספרים העגולים הקרובים ביותר, למעלה או למטה. שימו לב כבדרך אגב שגם בעלי החיים שנלכדו רשומים במספרים עגולים.

דיון . כעת, יש להבהיר את ההסתברויות המתמטיות הנמוכות ביותר של צירופי המקרים המספריים שצוינו כאן. הסיכוי שמספר יסתיים ב-00 ולא ב-01, 02, 03... או כל זוג אחר של ספרות אחרונות הוא פשוט 1 ל-100; אין בכך שום דבר מיוחד, מכיוון שלכל סיומת יש סיכוי שווה. עם זאת, הסיכוי שסיומת 00 תופיע בשתי סטטיסטיקות נפרדות בו זמנית הוא 1 ל-100 כפול 100, כלומר 1/10 ' 000. עבור שלוש סטטיסטיקות, הסיכויים הם 1 ל-100×100×100 או 100^3 (100 בחזקת 10^6) . וכן הלאה. לכן, עבור צירוף של אחד עשר מספרים המסתיימים ב-00, כנ"ל, הסיכויים הם 1 ל-100× ^{11} (100 בחזקת 11 או 10^6) , קלוש ביותר בבירור. כדי שצירוף זה יחזור על עצמו בקבוצה נוספת של אחד עשר מספרים, הסיכויים הם 100 ^{22} (10 ^{44}).

כשהצגתי את הבעיה הזו בפני רב מקומי, הוא טען שזהו פשוט "נס, כמו קריעת הים" במהלך יציאת מצרים. עניתי שזה לא טיעון משכנע בעיניי, משום שבעוד שלקריעת הים הייתה מטרה ברורה, דהיינו לאפשר לבני ישראל לעבור דרכו, צירוף של מספרים עגולים כה רבים אינו ניתן להסבר. מדוע אלוהים יטרח לוודא שמספר היהודים עגול בזמן הספירה? האם זו הייתה אהבה לסימטריה, אולי? כדי לטעון לנס, צריך לחשוב על מטרה הגיונית לכך.

עם זאת, מאוחר יותר (במהלך המדיטציה הבאה שלי) הבנתי שאכן ניתן להציע מטרה למספרים עגולים אלה. אולי אלוהים ביצע את הנס הזה *פשוט כדי לאותת על נוכחותו* , כלומר כדי לומר לנו שהמספרים המעורבים *אינם... מקרי* אך

מעשה ידיו! זוהי מטרה ראויה. באופן זה, ניתן להפוך את הסבירות הנמוכה לשילוב ייחודי של סטטיסטיקות ממקור ספקנות למקור של אמונה נוספת.

ניתן להעלות התנגדות לפרשנות מוצעת כזו על ידי הצבעה על כך שמספר הגדים מסתיים ב-50 במדבר א':24 ומספר הראובנים מסתיים ב-30 במדבר כו:7. באופן דומה, מספר הקהתים מסתיים ב-50 במדבר ד':36 ומספר הגרשונים מסתיים ב-30 במדבר ד':40. מדוע סיומות כאלה במקום 00 כמו בכל שאר המקרים?

ספקנים יטענו כי אי-הסדרים הללו הם ניסיון חלוש של ממציא כל המספרים לגרום להם להיראות קצת יותר מציאותיים. הניסיון חלש, משום שבעוד ששונות רבה יותר הייתה אמינה, חריגים נדירים כאלה אינם משכנעים במיוחד.

אלו התומכים בתיאוריה שמשה רשם מספרים עד למאה הקרובה ביותר יוכלו להסביר את התרחשותה של סיומת 50, באומרם שמספר מדויק כזה לא ניתן להגדיל או להקטין באופן סביר ל-00 הקרוב ביותר, מכיוון שהוא בדיוק באמצע הדרך. אך הם לא יוכלו להסביר באופן דומה את התרחשותה של סיומת 30; חוץ מזה, מדוע דווקא 30 פעמיים?[345]

עם זאת, תומכי התזה שאלוהים מאותת על נוכחותו יכולים להשיב שאלוהים הכניס את האי-סדרים הקטנים הללו כדי לפנות מקום לספקנות. שכן, הם יאמרו, הוא חפץ שנאמין בו ובתורתו באמצעות מידה מסוימת של אמונה, ולא אך ורק באמצעות הוכחות.

מהי התוצאה הלוגית של כל השיקולים הנ"ל?

- כשמסתכלים על צירוף המספרים הבלתי סביר ביותר בקטעים מסוימים בתורה, נוטים למסקנה שלילית לגביהם - כלומר, לראות את המפקדים שהם מדווחים כבעלי אמיתות מפוקפקת ביותר, אם הם נועדו להיות מדויקים. *אם הם נחשבים לקירובים או הערכות גסות, השפעתם השלילית כמובן מתפוגגת לחלוטין, שימו לב היטב.*
- יתר על כן, אם הקטעים המוצהרים בתורה מוטלים בספק, אז במידה מסוימת כך גם התורה כולה; לפחות במובן שלא ניתן לטעון בקלות שהיא נכונה *לחלוטין* . ובמידה שאנו מבססים את אמונתנו בקיומו של אלוהים על התורה, כפי שעושים אנשים רבים, אמונה כזו בתורה מתערערת במידה מסוימת - גם אם מבחינה לוגית אמונה באלוהים אפשרית בהחלט ללא אמונה בתורה.
- עם זאת, מסקנות ספקניות אלו נותרות *אינדוקטיביות* , משום שההשקפה המנוגדת מסוגלת לגייס השערה חלופית להגנתה. כלומר, ניתן להסביר את הקבוצה הבלתי סבירה של מספרים מדויקים *כיצירה* מכוונת של אלוהים כדי להצביע על נוכחותו למאמינים. עצם העובדה שטיעון נגדי אפשרי מספיקה כדי להבטיח שמסקנה ספקנית אינה *הכרחית באופן דדוקטיבי* .
- אבל כמובן שהמסקנה הספקנית נותרת חזקה מאוד מבחינה אינדוקטיבית. העובדה שהשערה חלופית אפשרית במעט אינה הופכת את האמונה בה להכרחית. היא רק מספקת נתיב מילוט הגיוני, מופרך ככל שיהיה. היא משאירה מעט מקום לאמונה מתמשכת בתורה, ומשם באלוהים, גם אם המתמטיקה מציעה אי-סבירות. אמונה כזו היא מאוד לא סבירה, אך לא בלתי אפשרית לחלוטין.

מסקנה כוללת זו תואמת את התזה הכללית שלנו לפיה לא ניתן להוכיח ולא להפריך את האמונה באלוהים. במקרה זה, לא מדובר באמונה ישירה באלוהים, אלא בתורה או רק בחלק ממנה. לעיל הראינו כי התורה, למרות שהיא נחלשת במידה ניכרת עקב אי-סבירות מספרית מסוימת בה, אינה ניתנת להפרכה באופן מכריע על ידם.

---

[345] כמה הסברים *אפשריים ומעניינים* למספרים העגולים הוצעו לי על ידי הקורא שכבר הוזכר, אדי כרם-שדה. אחד מהם הוא שאם נניח שמטבעות מחצית השקל לא נספרו אלא סוכמו על ידי שקילת כמויות גדולות שלהם יחד, ו(כפי שנראה סביר) המטבעות שהיו בשימוש באותה תקופה לא היו שווים לחלוטין במשקלם, הסכום הכולל המתקבל יכול להיות רק משוער. דוגמה נוספת היא שאיסוף וספירה (או שקילה) של מטבעות בוודאי ארכו זמן רב, שבמהלכו היו שינויי גיל, כמו גם מקרי מוות; במקרה כזה, המספרים בסוף התהליך היו צריכים להיות מעוגלים, כדי לא לתת רושם שגוי שהם מדויקים. לבסוף, הוא מוסיף, אם התוצאות היו מבוקרות, ונמצא שהן משתנות במקצת, היה טבעי לתעד הערכות של מספרים עגולים, כדי לבטא את מרווח הטעות הכרוך בכך. אלה נראות לי הצעות מצוינות בסך הכל. התנגדות אחת שאני יכול לחשוב עליה היא שלמרות שמנקודת מבט חילונית, המטבעות עשויים להיחשב כבעלי משקל לא שווה לאור הטכנולוגיה הזמינה אז, מטבעות כאלה יהיו בלתי מקובלים מבחינה מוסרית על פי דברים כה, יג. יתר על כן, אם נסתכל על שמות לח:25-26, נראה שמשקל הכסף ומספר האנשים המשתמעים קשורים במדויק.

כעת, הבה נבחן השלכות מסוימות של הנתונים הנ"ל של 600,000 גברים ומעלה ביתר פירוט. אנו יודעים שהקבוצה הראשונה של 603,550 גברים בני 20 ומעלה, כולם (למעט יהושע וכלב) מתו ב-40 השנים בערך עד לספירה השנייה של 601,730. לפיכך, הקבוצה האחרונה מורכבת מגברים שהיו בני 19-0 בזמן מפקד האוכלוסין הקודם, בתוספת גברים שנולדו ב-20 השנים הראשונות של התקופה שחלפה. גברים שנולדו במחזור השני של 20 השנים בערך של התקופה שחלפה והיו מתחת לגיל 20 אינם כלולים במספר האחרון.

בזמן מפקד האוכלוסין הקודם, אין ספק שכמה גברים מעל גיל 60 שאינם כשירים למלחמה לא נכללו במספר של 603,550. אך בזמן מפקד האוכלוסין המאוחר יותר, לא היו גברים מעל גיל 60 (למעט שני היוצאים מן הכלל הנ"ל), מכיוון שכל הדור הקודם מעל גיל 20 מת. (ככל הנראה, גם הנשים הישראליות מעל גיל 20 מהדור הקודם מתו). לכן, מספר 601,730 הוא למעשה מספר כל הגברים הבוגרים, ואין צורך לקחת בחשבון כמה עשויים להיות מעל גיל 60.

אם ברצוננו להעריך את סך האוכלוסייה שהייתה מוכנה לרשת את הארץ המובטחת, עלינו להתחשב רק בשלוש קבוצות גיל של גברים: 19-0, 39-20 ו-59-40. אנו יודעים ששתי קבוצות הגיל האחרונות מסתכמות ב-601,730. אם נניח (כניחוש ראשוני, לאור השוויון בין סך הגילאים האחרון למוקדם יותר) ששלוש הקבוצות הללו שוות בערך, נוכל להעריך את סך אוכלוסיית הגברים בישראל באותה תקופה ב-900,000. אם נניח שמספר הנשים היה שווה, סך אוכלוסיית ישראל הייתה 1,800,000.

נתונים אלה אינם כוללים את הלווים. אנו יודעים שהיו 23,000 גברים בכל קבוצות הגיל (מעל גיל חודש). נתון זה עשוי לכלול רבים מעל גיל 60, מכיוון שלא כולם מתו בדורות הקודמים של הלווים (כפי שמשתמע מפרשנות רש"י לבמדבר א', מ"ט). אם נניח שוב מספר שווה של נשים, סך אוכלוסיית הלווים יהיה 46,000. זה כנראה כולל את הכוהנים . הוסיפו זאת לסך הכל של בני ישראל, ונקבל **סך כולל של 1,850,000 בערך** (במספרים עגולים) .

חישוב זה מסביר את המספר המסורתי של 3-2 מיליון. המספר של שני מיליון הוא מינימום סביר - בהתחשב במספרים התורניים - והמספר הגבוה יותר של שלושה מיליון מבוסס על הנחות גדולות יותר לגבי מספר הרבייה. יש אנשים שהציעו מספרים גדולים אף יותר, בטווח של 5-4 מיליון, אך זה נראה לי מוגזם מאוד. אני לא דמוגרף, אך נראה לי שההנחות הנ"ל סבירות יותר.

כפי שכבר הוזכר, ניתן להטיל ספק במספרים המופיעים בתורה על בסיס פשוט של חוסר סבירות מתמטית שמספרים עגולים כה רבים יופיעו יחד. אך [346]*היסטוריונים* מודרניים העלו סיבה רצינית הרבה יותר לספק - כלומר העובדה שאוכלוסייה בסדר גודל שהוצע (שני מיליון או יותר) הייתה גדולה מדי עבור הזמן והמקום המדוברים. הם מעריכים שאוכלוסיית מצרים באותה תקופה הייתה באותו סדר גודל [347], וכי האוכלוסייה הכנענית (כולל כל הקבוצות האתניות) הייתה כנראה קטנה בהרבה [348](אם כי כיום ידוע שהחתים והאמורים היו מפוזרים הרבה מעבר לכנען).

אני אישית נוטה להאמין להם. במידת הצורך, הייתי מקבל חלוקה שרירותית של כל המספרים בספר במדבר בעשר, נניח, בטענה שתיאורים שניתנו בימי קדם היו לעתים קרובות מוגזמים [349]. הסיבה שאני כל כך מוכן להתפשר על המספרים היא שמבחינה *לוגית זה לא משנה הרבה את מהות סיפור יציאת מצרים* . אני עדיין מאמין שהייתה יציאה

---

346 ההרהורים הבאים על אוכלוסייה עוררו בי משוב של קורא אחר, שביקש לא להזדהות בשמו.

347 זה כשלעצמו לא מוכיח דבר, שכן בכלכלת עבדות, מספר העבדים עשוי בסופו של דבר לעלות במספרם על מספר החופשיים. לאחרונה קראתי, למשל, שבשלב מסוים האוכלוסיות השחורות והלבנות בדרום ארה"ב היו שוות בערך.

348 לכל היותר 100,000 איש, על פי מאמר אחד (ראו http://en.wikipedia.org/wiki/The_Exodus וההפניות המובאות שם). הצבא המצרי שם מוערך בכ-20,000 איש לכל היותר. נתונים אלה משמעותיים, שכן התורה טוענת שהעברים יכלו לגייס כ-600,000 איש בגיל לחימה (אם כי לא נאמר בה מהיכן הגיע כלי הנשק שלהם). ההשלכות הן שלמרות שניתן להעלות על הדעת שגברים אלה (שזה עתה נמלטו מעבדות) יכלו לפחד מהצבא המצרי, פחות אמין שהם יפחדו מאוכלוסייה כנענית בגודלה נמוך בהרבה.

349 עם זאת, החלוקה ב-100 שהוצעה על ידי פרופ' אברהם מלמט מהאוניברסיטה העברית (על פי ערך ויקיפדיה הנ"ל) נראית כהגזמה בכיוון ההפוך. בהתחשב בהערתי בהערת השוליים הקודמת, המספר של 60,000 לוחמים יהיה אמין יותר - ביחס לכוחות המצריים והכנעניים שעמדו בפניהם.

המונית של עבדים ממצרים, אשר לאחר מכן המשיכו לכבוש ולהתיישב בכנען [350]. הסיבה שאני מאמין בכך היא שאני שואל את השאלה: מדוע עם ימציא את הסיפור שהוא שועבד בחו"ל ושהוא ברח וכבש את ארצו מעמים אחרים? לא יהיה שום טעם להמציא סיפור כה חסרון.

העובדה שעם כזה היה קיים שם ואז היא פנומנולוגית בלתי ניתנת לערעור. הם מוזכרים לאורך ההיסטוריה שלאחר מכן על ידי אנשים רבים והותירו עקבות ארכיאולוגיים וקיומיים רבים. עם זה עדיין קיים כיום (ואני יודע בוודאות שמשפחתי הייתה חלק ממנו מימים ימימה). לחלק מההיסטוריונים שמעלים את הספקות המספריים האמורים יש אג'נדה דתית או פוליטית נסתרת. מטרתם היא או להפריך את הדת או לבטל את הלגיטימציה של נוכחותם של יהודים בארץ הקודש כיום. הם אינם מדברים כהיסטוריונים, אלא כתומך אנטי-יהודי, אנטי-יהודי, אנטי-ישראלי, אנטי-ציוני או 'פוסט-ציוני'.

אבל הנקודה שאני רוצה להעלות כאן היא שהטענה שהמספרים המופיעים בתורה גבוהים בצורה מדהימה אינה מוכיחה את טענתם. זה לא מרמז שלא הייתה יציאה ממצרים ולא הייתה נוכחות יהודית עתיקה בארץ. הם לא יכולים להסיק באופן הגיוני מהספק של טענות היסטוריות או מדעיות מסוימות בתורה שכל הטענות הללו בתורה הן שקריות. זו תהיה הכללה פסולה, שכן בוודאי רבות מהטענות המועלות בתורה התבררו כנכונות. חשוב להישאר צלולים וחסרי פניות בעניין זה כמו בכל האחרים.

הערה . לאחר כתיבת רוב המאמר הנ"ל, קיבלתי מישראל עותק של מאמר שנכתב (בעברית) על ידי פרופ' אלי מרצבך מאוניברסיטת בר אילן לפני שנים באותו נושא: "מפקד שבטי ישראל בתורה" (*מיגאיון* , כרך 5 [2000]). ממאמר זה עולה בבירור שפרופ' מרצבך שם לב לסוגיות שהועלו כאן הרבה לפניי, ויתרה מכך, כך גם *עשו כמה פרשנים רבניים בולטים* שהוא מזכיר. אעסוק תחילה באחרונים.[351]

- הראשון המוזכר הוא רבי משה סופר (1762-1839), המכונה החתם סופר. בספרו *"תורת משה"* , הוא מציין שמספרי המפקד מסתיימים ב-10, 50, 100 או 1000, ומסביר זאת במידה מסוימת בכך שהוא מציין שכפולות אלו מתאימות לקבוצות של אנשים הנמצאות תחת אחריות השופטים. הוא גם מציין שהרא"ש (פרשן חשוב נוסף) רואה בקירוב משמעות רווחת בתורה (כמו למשל, 49 ימים של ספירת העומר נקראים 50 יום).

  לפיכך, למרות שפרשן זה לכאורה רומז ומקבל שנתוני מפקד האוכלוסין הם משוערים, נראה שהוא אינו מעמיק יותר בסוגיות שמעלה הודאה כזו.

- הבא בתור מוזכר רבי מאיר שמחה הכהן (1843-1926). הוא מודה במפורש שהמספרים עוגלו (" *אסו מפר הכלל* ") ומציע כי קירובים אלה נעשו כלפי מטה, לכיוון המספר העגול הנמוך יותר. הוא מסביר את כל זאת בהתייחס לגיוס צבאי (כפי שאכן מוצדק לאור האזכור החוזר ונשנה של "אנשים שיכולים לצאת למלחמה"). סיבה זו לא הייתה ישימה לגבי לויים (שלא נספרו בפועל [352]) או לגבי בכורים (שנספרו במדויק).

  עם זאת, נראה שגם פרשן זה לא התחשב בקושי שמעוררים כמה מספרים המסתיימים באופן חריג ב-50 או 30 במקום 00.

- שלישית, מוזכר ר' אהרן דוד גולדברג (כנראה פרשן מאוחר יותר), אשר (*בשירת דוד שלו*) מביע בצדק את פליאתו (" *זה דבר פלא* ") על כך שיחידות אינן כלולות במפקדים. הוא מספר לנו על ספר בשם *שערי אהרן* המזכיר ספר נוסף בשם *אמרי נעם* , שבו נאמר שמספרי המפקד מעוגלים כלפי מעלה, ל-100 הבא (שימו לב לחילוקי דעות עם הדעה הקודמת). אך ככל הנראה הוא תומך בתיאוריה שהמספרים עוגלו ל-100 הקרובים ביותר, בין אם למעלה ובין אם למטה. במקרה של שבט גד, שסך הכל מסתיים ב-50, המספר בוודאי הסתיים בדיוק ב-50, ולכן לא ניתן

---

[350] או ליתר דיוק, לכבוש *מחדש וליישב מחדש* את הארץ, שכן אבותיהם אברהם, יצחק ויעקב כבר חיו שם עד כ-400 שנה קודם לכן, על פי התורה (פחות, על פי הפרשנים). אין סיבה לחשוב שעם זה מקורו במצרים, או במקום אחר מלבד (כפי שטענו) כנען. מבחינה אתנית הם היו שמים בבירור ולא חמים.

[351] שימו לב כי לאור דלות ידיעותיי בעברית, ייתכן שהפרשנות שלי למאמר זה (אם כי בעזרת חבר בקיא יותר) אינה מדויקת לחלוטין. עם זאת, שלחתי לפרופסור מרצבך עותק של הערותיי בדוא"ל, וביקשתי שיתקן אותי אם קראתי אותו לא נכון, והוא ענה לי שהקריאה שלי הייתה מדויקת " *גרוסו מודו* ".

[352] כפי שצוין קודם לכן, בשם רש"י.

היה לעגל אותו בשום צורה. מספרי הלוויים עוגלו ל-10 הקרובים ביותר, מכיוון שמספר הלוויים היה נמוך יחסית (באלפים, ולא בעשרות אלפים).

עם זאת, פרשן זה לכאורה אינו שם לב או מסביר את העובדה שמספר הראובני מסתיים ב-30. יתר על כן, הוא אינו מבין שמספר הלוויים (הנתון במדבר ג') חייב להיחשב מדויק, כדי להצדיק את החישובים שנעשו איתו בנוגע לבכורות.

- פרשן רביעי, הרב יעקב קמנצקי (1891 - 1986), אכן מנסה לטפל בבעיה שמציבה מספר הראובני. הוא סבור שבכל העניינים מספרי הצבא מסתיימים ב-100 או ב-50, ובכך מסביר את כל מספרי מפקד האוכלוסין האחרים של ישראל. הוא מציע שאם אחרי כל הקבוצות הללו נאמר שנותרו 45 גברים - הם ייספרו כ-"50" נוספים, על ידי הצבת 49 גברים בחמש קבוצות של (כמעט) "50". זה יכול להסביר את מספר הגדים המסתיים ב-50. עם זאת, עבור מספר הראובני המסתיים ב-30, הוא מציע *פתרון מאוד לא מספק* . לדבריו, המספר לא עוגל במכוון ל-50 הקרובים ביותר, כדי לאותת שהמורדים דתן ואבירם הגיעו משבט זה.

  פתרון זה נראה לי אבסורדי בעליל, בהתחשב בכך שפרשת מרד קורח המדוברת התרחשה *לאחר* מפקד האוכלוסין המדובר. משמעות הדבר היא שהתורה נכתבה תחילה עם מספר המסתיים ב-100 או 50 עבור הראובני, ולאחר מכן שונתה לאחר מכן כדי להטיח סטיגמה בשבט זה. יתר על כן, מדוע *רק* שבט זה? היו 250 מורדים (שלא לדבר על 14,700 אוהדים), וגם אם רובם הגיעו משבט ראובן, רבים הגיעו משבטים אחרים. כיצד יודע פרשן זה כמה הגיעו מכל שבט ומהי דרגת האחריות שלהם? זה לא צוין בשום מקום. ברור שההסבר המוצע אינו משכנע כלל.

לפיכך, לסיכום סקירה זו, בניגוד למה שהנחתי בתחילה (ונאמר על ידי כמה חכמי תורה ששאלתי), כמה רבנים יחסית חדשים אכן שמו לב והגיבו על עובדת המספרים העגולים. עם זאת, חלק מהפרשנים הללו לא הבינו את מלוא היקף הבעיות שזה מעלה, ויתרה מכך, הפתרונות שהם הציעו לא הספיקו כדי לפתור את כל הבעיות הללו.

ראוי לציין, בנוסף, כי פרשנים אלה, שכולם מודים בקירוב, חלוקים למעשה עם רש"י ופרשנים קודמים אחרים, אשר למעשה מקבלים את הנתונים המדוברים כמדויקים, כפי שהתורה (כפי שהראינו בכמה מקרים לעיל) לכאורה מרמזת עליהם. ראוי לציין גם את העובדה שפרשנים אלה חלוקים זה בזה במידה ניכרת לגבי האופן שבו התרחש הקירוב.[353]

נראה שפרופסור מרצבאך מגיע לאותה מסקנה כללית, דהיינו שארבעת הפרשנים הללו לא הצליחו לפתור בפועל את החידה/ות שלפניו, והוא ממשיך ומציע כמה פתרונות אפשריים משלו.

לדעתי, התובנה החשובה והרלוונטית ביותר שלו היא ***שסכומי השבטים עשויים להיות קירובים שמבטלים זה את זה, כך שניתן לקחת את הסכום הארצי כמספר מדויק*** . רעיון זה מבריק, משום שהוא מאפשר פיוס בין הדיוק לכאורה של המספר 603,550 בשמות לח, כו (מכיוון שהוא תואם את הכסף שנאסף) ומשם של אותו מספר במדבר א, מו (וכך אושר טענת רש"י), לבין הצורך להודות שהמספרים העגולים הבלתי סבירים עבור השבטים השונים היו קירובים.

פרופ' מרצבאך מציין כי בהנחה שכל מספר מעוגל למאה הקרובה למעלה או למטה, המספר המרבי שבו כל מספר שבטי יהיה שונה מהמציאות יהיה 49, והמספר המרבי שבו המספר הארצי יהיה שונה מהמציאות יהיה פי שנים עשר מזה, כלומר רק 588. אבל, הוא מוסיף, מאוד לא סביר שהסטייה תהיה כה גדולה באופן אחיד - ולא מן הנמנע שהיא תהיה אפס עקב עיגול למעלה ולמטה של מספרים בסדרי גודל שונים.

במפקד האוכלוסין הראשון בספר במדבר, הסכום הכולל של שבט גד מסתיים ב-50. כפי שכבר הוסבר, ניתן להסביר זאת כמספר מדויק, אשר בהיותו באמצע לא ניתן לעגל אותו למעלה או למטה. לפיכך, כאן, רק אחד עשר עיגולי מספרים יצטרכו לבטל זה את זה, כדי להניב סכום כולל מדויק.

---

[353] מחשבה אחת שעולה במוחי לאחר קריאת הפרשנויות הללו היא שקבוצות הגברים, בין אם בקבוצות של עשרות, חמישים, מאות או אלפים, מכל מטרה שהיא, לא היו יכלו להיות קלות בפועל כפי שהן נראות על הנייר. קבוצות כאלה *בוודאי היו בשינוי מתמיד* , שכן גברים מתו או הפכו ללא זכאים עקב זקנה או מוגבלויות אחרות, או הפכו זכאים חדשים להיכלל. כאשר מקום התפנה בקבוצה, לא בהכרח ניתן היה למלא אותו מחדש באופן מיידי; ולהפך, כאשר נער הגיע לגיל מספיק כדי להיכלל, ייתכן שהוא לא ימצא מיד מקום פנוי. יתר על כן, האנשים בקבוצה יצטרכו לגור באותה סביבה של המחנה, מסיבות מעשיות; כך שקבוצות לא יחליפו אוכלוסיות כרצונן ברחבי כל האומה או אפילו השבט. כל זה מרמז על כך שלקבוצות לא יהיה בכל זמן נתון בהכרח מספר חברים מוגדר.

עם זאת, מה לגבי סך כל שבט ראובן במפקד השני בספר במדבר, המסתיים ב-30? הוא מציע שגם זה יכול היה להיות מספר מדויק, וטוען שברשימה של עשרה (או אפילו, במקרה שלנו, שנים עשר) מספרים, לא יהיה זה סביר שאחד המספרים יסתיים ב-0. לאחר מכן הוא מניח שמספר זה (המסתיים ב-30) לא עוגל למאה הקרובה ביותר, משום שהוא נראה עגול מספיק גם ככה. הוא מציין כי נוהג העיגול הוא מבחינה היסטורית תחבולה מתמטית חדשה יחסית, שראשיתה אולי בימי הביניים.

אמנם ניתן להעלות על הדעת שהאנשים שערכו את מפקד האוכלוסין חשבו כפי שהוצע כאן, אך זה כמובן לא הגיוני במיוחד. הם היו צריכים לעגל את כל הסכומים השבטיים ל-10 הקרובים ביותר או ל-100 הקרובים ביותר. אם, כפי שהציעו הפרשנים קודם לכן, הם בחרו לעגל את המספרים ל-100 הקרובים ביותר למטרות צבאיות, לא הייתה להם סיבה לעשות חריג במקרה האחד שמסתיים ב-30. כמובן, אנשים לפעמים עושים דברים מוזרים, אבל טיעון זה אינו משכנע במיוחד.

אלא אם כן! אלא אם כן נניח שהם סיימו במודע את סך השבטים הזה בצורה כה יוצאת דופן, כדי לוודא שניתן יהיה לחשב את סך השבטים הארצי של 601,730, אותו ידעו שהוא מספר מדויק. כל המספרים האחרים עוגלו, והקירובים שלהם ביטלו זה את זה, אך לא ניתן היה לעגל מספר זה באותו אופן (כלומר ל-100 הקרובים ביותר) מבלי לעוות את הסכום הכולל, ולכן הוא נשמר עם סיומת של 30. לכן זה היה מכוון למדי ולא לא הגיוני.

לאחר מחשבה נוספת, יהיה זה מקובל להניח שהמספר המסתיים ב-30 מעוגל בעצמו לעשר הקרובות ביותר, בתנאי שמה שנוסף או חסר ממנו מאוזן על ידי מספר/ים אחר/ים ברשימה (במקרה זה נוכל לקבל את הסברו של ר' קמנצקי לבחירת המספר הראובני ולא של שבט אחר למטרה זו) . כמו כן, ניתן ליישם נימוק דומה על מפקד האוכלוסין הקודם, במידת הצורך; כלומר, אנו יכולים לדמיין שהמספר המסתיים ב-50 (עבור הגדים) עוגל גם הוא כדי להגיע לסכום הכולל המדויק הנדרש, אם אי פעם יתעורר הצורך.[354]

לפיכך, ניתוחו של פרופ' מרצבאך, יחד עם פרשנויות קודמות, מספק לנו כמה פתרונות אפשריים ואמינים למדי לבעיות הכרוכות במספרים הישראלים [355]. התזה שלו משיבה את העקביות של קטעי התורה העוסקים בעקרונות מתמטיים של הסתברות, וכך הופכת את טענת התורה לאמת מילולית בעניין זה לאמינה יותר. זה כמובן אינו מוכיח את העובדתיות (כלומר, ההיסטוריות) של טענותיה המספריות, אך לפחות מסיר חלק ממקורות הספק האפשריים.

---

[354] לבסוף, שים לב שפרופ' מרצבאך מציע בנוסף כי ניתן להסביר את סכומי הביניים שניתנו עבור ארבעת ה"דגלים" תחתם *חולקו* השבטים בשלשות (תחת ראובן, יהודה, אפרים ודן - ראה במדבר ב':33-1) כמספרים מדויקים המסכמים קירובים. שכן, הוא טוען, מדוע אחרת התורה תפרט סכומי ביניים שכל קורא יוכל לחשב בקלות? בכך הוא מחזק את התזה שלו בכך שהיא הופכת אותה לשימושית עוד יותר. עם זאת, לדעתי, להשערה נוספת זו יש חסרונות העולים בהרבה על יתרונה. ראשית, משום שהיא מגבילה במידה ניכרת את היקף הקירוב במספרים השבטיים האינדיבידואליים, שכן כעת כל שלושה מקובצים תחת אותו דגל. צריכים להסתכם למספר מדויק. ושנית, משום שזה משחזר את סוגיית אי-הסבירות האקספוננציאלית, מכיוון שהוא טוען שסכומי הביניים (כמו הסכום הכולל) הם מספרים מדויקים, אם כי עגולים (אחד מסתיים ב-50 ושלושה ב-00). מכיוון שתזה משנית זו אינה מהותית לתזה הראשית, הייתי נמנע ממנה.

[355] עם זאת, יש לציין כי נותרו כמה קשיים בנוגע למספרי הלוויים. דהיינו, כיצד המספרים של שלוש משפחותיהם המופיעים במדבר ג':39-14 מסתיימים כולם ב-00, למרות שלא ניתן להביא מניע צבאי (יש להתייחס גם לסכום המדויק, שכן כפי שצוין קודם לכן, הוא משמש בחישובים הקשורים לבכורים); ובאופן דומה, מדוע המספרים המופיעים במדבר ד':49-1 מסתיימים כולם ב-0 (ובמקרה אחד מסתיים ב-50 ואחד ב-30 - אותם מספרים שוב!), אם כי במקרה האחרון, קיבוץ בעשרות ניתן להסביר תוך התייחסות לצוותי עבודה.

15. (נספח 2) תפילה באי ודאות

הרבנים גזרו שאין להתפלל בעד או נגד אירוע (או שלילת אירוע), אם האחרון כבר עניין מוסכם. עיקרון זה הגיוני למדי - אין טעם להתפלל על משהו, אם הדבר כבר קרה או לא קרה. זהו, כביכול, בזבוז זמן של אלוהים - סימן של חוסר כבוד. כי אלוהים אינו מבטל עובדות שהתרחשו; הוא אינו משנה את העבר לאחר מעשה. מה שנעשה נעשה ואי אפשר לתקן. עובדות הן עובדות. תפילה יכולה לעסוק רק בעובדות שטרם נקבעו אונטולוגית.

> רוב האנשים, כמובן, מודעים לכך, ולא יטרחו להתפלל על משהו שלא ניתן להעלות על הדעת לשנותו. לעתים קרובות אנו מאחלים שהדברים לא יהיו כפי שהם, אך איננו מצפים (אם אנו שפויים) שהמציאות שלהם תתהפך לאחר מעשה. אנו עדיין יכולים (באופן רציונלי למדי) להתפלל שההשלכות הרעות העתידיות של אירוע כלשהו בעבר או בהווה יופחתו או יבוטלו - בהנחה שזה בגדר האפשרי, כלומר שההשלכות הרעות הצפויות אינן קשורות לאירוע המצער בהכרח.

יתר על כן, הרבנים טוענים שבמקרים של אי ודאות, שבהם העובדה עשויה להיות במציאות מוצהרת, אך איננו יכולים להיות בטוחים בה כך או אחרת, אין לנסח תפילות בעד או נגדה. דוגמה שניתנה היא: נניח שאתה רואה עשן עולה מרחוק, לכיוון ביתך, אינך רשאי להתפלל "אל תהיה האש הזאת בביתי" - שכן אם במקרה ביתך הוא זה שבוער, זו תהיה תפילה לשווא (*לבתלה*). לדעתי, עיקרון שני זה אינו סביר לחלוטין.

זה מתייחס לאירוע שאינו מוגדר אפיסטמולוגית או בלתי ניתן לקביעה, שימו לב היטב [356]. רק בגלל שהאירוע *עשוי להיות* מוסדר אונטולוגית, אנו נדרשים להתנהג כאילו הוא *אכן* מוסדר. זה נשמע לי כמו עיקרון לא מעשי, כי:

(a) ברוב המקרים, איננו יודעים באמת האם האירוע המדובר יושב באופן מהותי או לא; הידע האנושי הוא אינדוקטיבי ופתוח לטעויות, כך שרק לעתים רחוקות, אם בכלל, נוכל להיות בטוחים לחלוטין במשהו, כפי שעיקרון זה דורש. משמעות הדבר היא שרוב התפילות הן לשווא, לפי הסטנדרטים הרבניים האמורים. לכן, רוב התפילות יהיו אסורות.

(b) במצבים דחופים (כמו בדוגמה שניתנה לעיל), אין לנו זמן להרהר ולהחליט האם אנו לא בטוחים מספיק כדי שיותר לנו להתפלל או לא. אנו פשוט מתפללים, מקווים ומייחלים. תפילה ספונטנית וכנה זו בוודאי מבורכת ואינה פגומה על ידי אלוהים. הוא מכיר היטב את גבולות היכולות הקוגניטיביות שלנו.

(c) אנשים רבים אינם מפותחים מספיק מבחינה פילוסופית כדי שיוכלו לעשות את ההבחנות העדינות הנדרשות על ידי העיקרון הרבני המוצע. הוא אינטלקטואלי ומסובך מדי, ולכן למעשה חוסם תפילה רגילה.

אך מבלי שארצה להיות מואשם בכך שאני מתנגד לעתים קרובות לשיפוט הרבנים, הייתי מציע את הפתרון הפשוט הבא לבעיה שהם מציבים. אי ודאויות מעכבות תפילה ככל שהאחרונה מבוטאת באופן קטגורי. לכן, כשאתם מתפללים בעד או נגד אירוע כלשהו, פשוט התני את תפילתכם במרומז, אם לא במפורש - אמירה או מחשבה: *אם העניין עדיין לא יושב, אלוהים יקר, אנא עשה זאת כך וכך* . בוודאי לא יפגע באלוהים לנסח תפילה בתנאי כך.

---

[356] אנו עשויים להבחין כאן בין ארבעה מצבים של אי ודאות: ספונטניות טבעית (כמו במכניקת הקוונטים); אי-דטרמיניזם עקב התערבות רצונית (למשל, בחירות אנושיות בלתי צפויות); אי ודאות לגבי חוק הטבע החל, למרות שחוק הטבע ניתן להניח; צירוף מקרים מקרי בתוך דטרמיניזם טבעי (למשל, אירועי הגרלה). שני המקרים הראשונים מרמזים על אי-דטרמיניזם אמיתי, בעוד ששני האחרונים הם סוגיות של בורות (השלישי מתייחס לאי ידיעת כלליות, בעוד שהרביעי מתייחס לאי ידיעת כיצד כלליות ידועות באות לידי ביטוי במקרה מסוים).

ההתכתבות הבאה (מאמצע 2007) מספקת המחשה של הסוגיה הנדונה כאן, ועוסקת אגב בכמה סוגיות מעניינות נוספות.

אל: irp@medethics.org.il – שלום:

לאחרונה, במהלך הרצאה בה השתתפתי במרכז *חב"ד בז'נבה* , הזכיר הרב הראשי פסיקה תלמודית לפיה מותר להתפלל על בן במהלך 40 הימים הראשונים להריון אך לא לאחר מכן.

התנגדתי לכך שחכמי התלמוד טעו, על פי המדע המודרני, משום שכיום ידוע שמין **הילד נקבע גנטית בעת ההתעברות** . אם כרומוזומי המין בתא הראשון הם XX, התינוק יהיה נקבה, ואם הם XY, התינוק יהיה זכר. זוהי הגנטיקה של התא הראשון, אשר מתרבה לאחר מכן בכל התאים.

הרבנים לא יכלו לדעת זאת , שכן גנים לא התגלו עד המאה ה-19 · והובנו במלואם עד המאה ה-20 · אין בושה בבורות או בטעות, אך כמובן שההנחה שהרבנים אינם יודעים כל או חסינים מטעויות היא סותרת את הדוגמה היהודית וחתרנית מאוד.

שימו לב שאין כאן "40 יום" - לא פחות מ-40 יום, ולא יותר מ-40 יום. אם הרבנים הזכירו 40 יום, זה כנראה נובע מתצפיותיהם על הפלות מרצון או לא מרצון; הם בוודאי שמו לב שלפני כ-40 יום, העובר אינו מתמיין מבחינה מינית מורפולוגית, ואילו לאחר תקופה זו (למעשה, ימים רבים לאחר מכן) מתחילים להופיע תווי מין הנראים לעין בלתי מזוינת.

רב צעיר כתב לך את ההתנגדות הזו, וביקש ממך תשובה. ענית שהרבנים התכוונו לבעיית "הנשיות האשכית". לפי תשובתך, זה מאפשר את האפשרות של עובר זכר שהיה *מקבל* מאפיינים נשיים באופן חריג לחזור להתפתחות זכרית תקינה ב-40 הימים הראשונים, הודות לתפילה נלהבת.

עם זאת, תשובה זו אבסורדית מבחינה לוגית מכמה בחינות.

ראשית, זה לא מבוסס *מדעית* , בכך שהבעיה הבסיסית כאן אינה רק הורמונלית, אלא נובעת **מהפרעה גנטית** , וזה **בהכרח... פעיל מהיום הראשון** (גם כאן אין הצדקה להזכרת 40 יום, שימו לב). עוד על הסוגיות המדעיות בהמשך.

אבל שנית, זה *דיאלקטי* לא מספק, שכן אם הרבנים לא היו יודעים על גנטיקה, **הם לא היו יכולים לדעת** על פער בין הגנוטיפ של עובר (המבנה הגנטי XY) לבין הפנוטיפ שלו (איבר מין נשי). מבחינתם, מין העובר היה פשוט זהה לאופי הנראה פיזית. **לא הייתה להם דרך... לזהות** את המיניות הגנטית של עובר או ילד שנולד באמצעות בדיקות רפואיות.

אם עכשיו אתה מנסה לומר לי שהרבנים אכן ידעו, באמצעות איזשהו חזון נבואי, על פמיניזציה של האשכים ועל המצב המיני הגנטי של אנשים אמיתיים, אני מבקש שתגיד לי היכן הם מזכירים זאת במפורש (אל תבלבל את הנושא הזה עם זה של הרמפרודיטים, אם כי - הם ידעו על ההפרעה הזו משום שהיא גלויה לעין בלתי מזוינת).

ברור שאם היו יודעים על פמיניזציה של האשכים, היו דנים **בשאלה הלכתית חשובה ביותר זו** בפירוט. אגב, שכיחות המחלה מוערכת בכ-1 ל-20,000 (לפי חלק; אחרים אומרים הרבה פחות); היא נדירה, אך מספיקה כדי להיות משמעותית.

האם הילד עם מחלה כזו (למעשה, מום) נחשב לבן או בת? אם נלך לפי המבנה הגנטי, מדובר בבן, ולכן יש לאסור עליו לקיים יחסי מין או להתחתן עם בנים אחרים (כדי להימנע מהומוסקסואליות) ועליו לעשות את בר המצווה שלו וכו'. אם נלך לפי המראה החיצוני (איבר המין), מדובר בבת, למרות שהיא לא יכולה להתרבות, והיא פטורה ממצוות זכר.

לאור **העמימות המסוכנת** הכרוכות בכך, אין ספק שהם היו מתמודדים עם סוגיות חשובות אלה ישירות (לא רק בהתייחסות להרמפרודיטים, אם לחזור על כך). למיטב ידיעתי, *הם מעולם לא עשו זאת* , מה שמוכיח שהם לא ידעו על פמיניזציה של האשכים.

לפיכך, תשובתך **לא הייתה תשובה תקפה לשאלה שהוצגה** . אני חושד שתשובתך נועדה רק להיות מסך עשן או מניפולציה; כלומר, העמדת פנים שאתה עונה, בתקווה שדבריך בתמימות לא יוטל בספק נוסף.

אז הנה הדיאלקטיקה. ועכשיו נחזור לסוגיות המדעיות והעובדתיות. אם תקלידו "פמיניזציה של האשכים" בשורת החיפוש של גוגל, תמצאו אתרים רבים שמספרים לכם על כך. אני ממליץ לכם ללמוד לפחות את העמוד הבא:

http://en.wikipedia.org/wiki/Androgen_insensitivity_syndrome#4_תסמונת_גבר_הפוריות.

דף זה מכיל תרשים אינפורמטיבי של ההפרעה הגנטית. כפי שניתן לראות, גן מוטנטי (תורשתי מצד האם) גורם לחסימת קליטה תקינה של הורמוני אנדרוגן. כתוצאה מכך, מאפיינים מיניים גבריים אינם מתפתחים כרגיל. גן מוטנטי זה נמצא ככל הנראה בכל תאי האורגניזם, מכיוון שכל התאים מכילים את כרומוזום ה-X שבו גן זה משולב.

הרבה יותר מעורב בכך. אבל המסקנה שלי היא פשוט ששום כמות של תפילה ב-40 הימים הראשונים (או פחות, או יותר) לא יכולה לשנות את המצב הזה, מכיוון שהוא גנטי ולכן נפוץ מההתעברות ואילך. אפשר להניח שרפואה גנטית תמנע יום אחד את המחלה הזו, אולי על ידי מניפולציה גנטית כלשהי *במבחנה* על התא הראשון - אבל ברגע שהעובר/התינוק יינתן להתפתח, אין מה לעשות בנידון.

תקנו אותי אם אתם חושבים שאני טועה; יש לי ראש פתוח.

יתר על כן, שימו לב, אני תוהה מדוע הזכרת רק פמיניזציה של האשכים. ישנן תסמונות "אינטרסקס" אחרות. ראוי לציין שגנוטיפ נקבי עשוי להתפתח כפנוטיפ זכר. לכן, אם אנשים מתפללים שילדם הזכר מבחינה גנטית לא ייראה כמו נקבה, עליהם להתפלל גם שילדם הנקבי מבחינה גנטית לא ייראה כמו זכר. שכן בכל מקרה, נוצרות סיבוכים הלכתיים חמורים.

כיום, *נראה* לי , זכרים גנטיים המתפתחים באופן חריג כנקבות לכאורה צריכים לעבור טיפול גבריות או שינוי מין לכיוון תכונות גבריות. באופן דומה, גנוטיפים נקביים עם פנוטיפ גברי עשויים להיות מטופלים או מנותחים באופן לגיטימי (פמיניזציה). זה יהיה פתרון מעשי לקשיים ההלכתיים. אבל אני כמובן לא מומחה או סמכות.

בנוגע לסוגיית 40 הימים, אם תקלידו "התפתחות עוברית" בשורת החיפוש של גוגל, תוכלו ללמוד הרבה על נושא זה. ראו לדוגמה:

http://en.wikipedia.org/wiki/Fetal_development

לפי קריאתי את המקורות הללו, מאפיינים מיניים מתחילים להיות גלויים הרבה אחרי 40 יום - יש הטוענים שזה קורה אחרי השבוע השמיני ׳ התשיעי או אפילו העשירי של ההתפתחות הטרום לידתית. במקרה כזה, אני תוהה מהיכן הרבנים השיגו את הנתון של 40 יום (6 שבועות)? אנא ספרו לי אם אתם יודעים.

שים לב כבדרך אגב שאין לי שום דבר נגד תפילה. סוגיית התפילה עולה רק בגלל העיקרון הרבני שאין להתפלל במקרה של עובדה *מוגמרת ידועה* . אבל האמת היא, שתמיד נוכל להתפלל בדרך של *תנאי* ולא קטגורי. במקום לומר "אנא תן לי בן", פשוט אמור " *אם העניין לא יוסדר* , אנא תן לי בן". במקרה כזה אין סכנה של תפילה לשווא.

האמת היא שאנשים תמיד מתפללים כשהם לא *יודעים באופן אישי* אם עובדות העניין הסתיימו או לא. אם הם יודעים שהתיק סגור, הם לא יטרחו להתפלל בכל מקרה. תפילה בוודאי לא יכולה להיות מאופיינת כ"לשווא" כשלא יודעים שהיא לשווא; אחרת, כמעט אף פעם לא יתפללו, מחשש להתפלל לשווא. לכן, היבט זה של הדיון נראה לי מהומה רבה על לא כלום - סתם *פלפול* .

אני ממתין לתשובותיך הרלוונטיות והאמינות לכל ההתנגדויות הנ"ל.

בברכה, AS

התשובה **שהתקבלה** מ-medethics.org.il (ללא חתימה המזהה את הכותב הספציפי) הייתה:

"נראה לי שחלק מקשיי התרגום הם שורש אי ההבנה שלנו (מכיוון שתשובותיי המקוריות בנושא היו בעברית). לכן אתחיל בכמה הבהרות:

1. אין לי שום בעיה לסגת כשאני עושה טעות. כבן אדם זה לא כל כך נדיר.

2. בתשובתי, מעולם לא טענתי שהרבנים הכירו גנטיקה מודרנית, לפני אלף וחמש מאות שנה. כתבתי רק שהכלל הבבלי של התלמוד עשוי להיות תואם לכמה תופעות גנטיות הידועות כיום, כגון פמיניזציה של האשכים או תסמונת סוויר.

3. בתשובתי האחרונה לרב הצעיר שלכם ביקשתי הפניה שתראה שהפגם הנדון מציג חדירה מלאה או לפחות גבוהה מאוד. 'חדירה היא מונח המשמש בגנטיקה המתאר את המידה שבה התכונות הנשלטות על ידי גן, הפנוטיפ שלו, יבואו לידי ביטוי'. זוהי ההגדרה שניתנה בוויקיפדיה - לא המקור האמין לחלוטין הדרוש, אך מספיק להתכתבות זו. בהמשך המאמר טוען כי:

"עם זאת, מעטים יחסית מהגנים בגנום מראים חדירה גבוהה. רוב הגנים תורמים את תרומתם הקטנה לסביבה מורכבת מאוד של אינטראקציות ביולוגיות, שאליה תורמים גם גנים רבים אחרים. כתוצאה מכך, רוב הגנים, השפעותיהם ומנגנוני פעולתם קשים מאוד להבנה מלאה, משום שהתצפיות והניסויים הנדרשים מורכבים וקשים לתכנון. גם אם תצפיות וניסויים כאלה היו נערכים, עדיין היו תיאורטיקנים מסוימים טוענים שמכיוון שכל התכונות מושפעות מגורמים שאינם גנטיים כמו גם מגורמים גנטיים, אף תכונה לא יכולה להיקבע אך ורק על ידי גנים."

4. לכן, אם תוכלו לספק ראיות מאושרות לכך ששתי התסמונות (פמיניזציה אשכית או תסמונת סוויר) נקבעות באופן גנטי בלבד ללא מרכיב סביבתי, אצטרך לחזור בי מההצהרה שהציעתי, ואעשה זאת ללא כל היסוס. אחרת, יש מקום לתפילה לפני שמרכיב סביבתי לא ידוע כלשהו יגרום להשפעה משמעותית, ותשובתי המוקדמת היא תקפה, שכן למסקנה שונה אין גיבוי מדעי.

5. על פי ההלכה, מין היילוד נקבע על ידי הפנוטיפ שלו. לכן, בשתי התסמונות, התינוק נחשב נקבה לחלוטין במונחים הלכתיים.

6. אם אתם מתעניינים בשיקולים ההלכתיים המופעלים בטיפול באיברי מין מעורפלים חמורים, אנא עיינו באנציקלופדיה של פרופ' שטיינברג לאתיקה רפואית יהודית (גרסה אנגלית - הוצאת פלדהיים, 2003), כרך א', עמ' 54-50.

אשמח לשמוע ממך שוב בנושא זה ובנושאים אחרים."

ועל כך **עניתי בתורי** את הדברים הבאים:

לגבי נקודה 1 שלך.

" 1. אין לי שום בעיה לסגת כשאני עושה טעות. כבן אדם זה לא כל כך נדיר. "

כשציינתי חוסר רצון להודות בטעויות - חשבתי על הרבנים באופן כללי, לא עליך באופן אישי.

ברגע שניתנה החלטה, היא לעולם לא מודה בטעות, גם אם הידע המשוער על הטבע שעליו היא התבססה מתברר כשגוי. הדיון שלנו כאן הוא דוגמה לכך. אני יודע שאין טעם להתווכח, כי הם לעולם לא משנים את דעתם. הם פשוט לא מעזים לעשות זאת, כי זה יהיה אובדן סמכות. אני מניח שאתה כנראה באותו מצב - להודות בטעות רבנית תהווה, לדעתך (אני לא מסכים), הכחשה של היהדות.

לגבי נקודה 2 שלך.

*"2. **בתשובתי** מעולם לא טענתי שהרבנים הכירו גנטיקה מודרנית, לפני אלף וחמש מאות שנה. כתבתי רק שהכלל הבבלי של התלמוד עשוי להיות תואם לכמה תופעות גנטיות הידועות כיום, כגון פמיניזציה של האשכים או תסמונת סוויר."*

משפט זה מראה לי *שפספסת את הנקודה העיקרית במכתבי הקודם*.

הנקודה שלי הייתה שאתה מבצע **את הכשל הלוגי של אנכרוניזם** כאשר מנסים להצדיק הצהרות רבניות *קודמות* על ידי התייחסות לידע מדעי *עכשווי* שחסר להם. חכמי התלמוד לא ידעו *על* הבדלים גנטיים בין זכרים ונקבות, ויתרה מכך, לא היו להם אמצעים פיזיים *לבדוק* הבדלים כאלה, גם אם היו משערים שהבדלים כאלה עשויים להתקיים.

מכאן נובע באופן הגיוני, שכמו שלא יכלו להבחין בין בנים לבנות על סמך שום דבר מלבד פנוטיפ, הם לא יכלו לדעת או לאבחן את המחלות שאתה מזכיר, אשר זיהוין תלוי בגילוי פער בין גנוטיפ לפנוטיפ. מהערה זו נובע שאין זה רלוונטי מה תהיה הפרוגנוזה למחלה כזו (ניתנת לריפוי או חשוכת מרפא, ובאיזה שלב אם ניתנת לריפוי), זהו דיון החורג לחלוטין מתחום אחריותם.

לכן, באופן הגיוני אינך יכול להצדיק את דבריהם לאחר מעשה בהתייחס למחלות גנטיות כאלה. *ייתכן* שאתה עצמך היום או מחר מוצדק לומר דבר דומה (על תפילה למען ילד וכו') על סמך ידע רפואי מודרני - אך נותר נכון ובלתי נמנע שהדברים *שהם* אמרו היו למעשה לא מוצדקים, כלומר מבוססים על הנחות מדעיות שגויות (במבט לאחור).

זו הייתה הנקודה העיקרית בטענה שלי, שכנראה פספסת.

לגבי סעיף 3 שלך.

"3. בתשובתי האחרונה לרב הצעיר שלכם ביקשתי התייחסות שתראה שהפגם הנדון מפגין חדירה מלאה או לפחות גבוהה מאוד."

כאן, החשיבה שלך שגויה בכך **שאתה מבלבל בין שני מצבים (או סוגים) של אופנים** .

אתה טוען למעשה שייתכן שקיימת תרופה ובסופו של דבר תימצא - ועל בסיס זה אתה מרגיש מוצדק לטעון שתפילה למען ילד מוצדקת. יתר על כן, אתה מאתגר אותי להוכיח שהמחלה המדוברת ניתנת לריפוי לנצח . אתה למעשה אומר, ככל הידוע לנו, מחלה זו *עשויה* להתברר כניתנת לריפוי, לכן אני יכול בקלות להניח *שניתן* לרפא אותה.

אבל "ייתכן" לא מרמז באופן הגיוני על "יכול להיות" – אלו הן אופני אופן שונים (אחד מתייחס להקשר של ידע, השני לאפשרויות הטבעיות שנקבעו). אתה מבלבל בין מה שבאופן עקרוני *ניתן להעלות על הדעת או לדמיין* לפני העובדה, לבין מה שכבר ידוע ומוכח כפוטנציאל *בתוך טבען* של הישויות הספציפיות הרלוונטיות.

יתר על כן, זה מנוגד לשיטה המדעית, כלומר ללוגיקה אינדוקטיבית, לומר: אם אני יכול לדמיין השערה, אחריות ההוכחה מוטלת עליך להוכיח לי את ההפך. לא - האחריות מוטלת על זה שמגה *השערה שטרם אומתה אמפירית* (כלומר, שמחלה זו ניתנת לריפוי) לספק הוכחה אמפירית לרעיון שלו.

לדוגמה, איש אינו יכול לומר "יש חיים מעבר לכדור הארץ" רק על סמך ספקולציה רציונלית; מדענים צריכים להביא הוכחות קונקרטיות להשערה זו לפני שהיא מתקבלת כמדע.

לכן, ההערה הרביעית שלך היא עמדה שגויה.

"4. לכן, אם תוכל לספק ראיה מאושרת לכך ששתי התסמונות (פמיניזציה אשכית או תסמונת סוויר) נקבעות גנטית בלבד ללא מרכיב סביבתי, אצטרך לחזור בי מההצהרה המוצעת, ואעשה זאת ללא כל היסוס."

אפשר לומר בצדק שאתה מצפה או מאמין באופן סביר שיום אחד בקרוב נגלה תרופה למחלה (כלומר, להזריק רכיב סביבתי, תרופה, למשל הורמונים או חומר אחר שיעקוף את עיכוב ההתפתחות הנורמלית הנגרם על ידי הגן הפגום), בתנאי שאתה מודה בכך כספקולטיבי מדעי בשלב זה.

לדעתי (כפי שצוין במכתבי הקודם), אכן ניתן, על בסיס ספקולטיבי זה ("אולי") להתפלל לאלוהים עבור בן. כל אי ודאות אישית מאפשרת תפילה, יהיו אשר יהיו עובדות המקרה.

אבל, אני ממהר להוסיף, אינך **יכול** לעשות זאת באופן עקבי *מבחינת הרבנית* ! מדוע, אתה שואל? מהסיבה הפשוטה, שבכל הנוגע לידע מדעי תיאורטי ומיומנות מעשית *בהווה* (אם כי אולי לא *בעתיד*), *אין שום דרך (שום "אפשרות") לרפא את המחלה הזו*.

בהתחשב בכך, להתפלל לריפוי תהיה תפילה לשווא (*לבתלה*), ואתה סותר בכך עיקרון רבני נוסף בניסיון שלך לתמוך בכך בזה על מין התינוק. האם אתה מבין את ההיגיון הזה? זה משאיר אותך ללא מוצא הגיוני - בדוק חבר.

לבסוף, לגבי סעיף 5 שלך.

"5. על פי ההלכה, מין הילוד נקבע על פי הפנוטיפ שלו."

את זה כבר ידעתי, אם כי למען האמת לא ידעתי על המחלות הגנטיות המזעזעות הללו עד שהזכרת אותן בפנינו (כך למדתי משהו בעל ערך מכל זה). אבל כל הנקודה של הביקורת שלי לעיל היא שעמדה זו של ההלכה שגויה - כלומר, היא מבוססת על הקשר ידע שגוי.

עמדתם של הרבנים לטובת הפנוטיפ הייתה סבירה בימיהם, כאשר לא היה ידע על גנוטיפ ועל מחלות גנטיות כמו אלו שאתה מזכיר. כיום, ההקשר המדעי/עובדתי שונה מאוד - והתעלמות מההבדל הזה אינה סבירה מבחינה לוגית. זוהי דוגמה עיוורת, מנותקת מהמציאות.

הנקודה שלי היא שהרבנים כיום *חייבים* לשקול מחדש את הנושא לאור ידע חדש. מדוע? כי אם הם לא עושים זאת, הם מאפשרים לחוסר ודאות להתקיים בנוגע ליחסים הומוסקסואליים - כלומר, **הם מאפשרים להתעלם מחוק תורה אחר, חשוב יותר** .

מנקודת מבט אובייקטיבית, פמיניזציה של האשכים היא התפתחות חריגה. התינוק הוא למעשה (גנטית) זכר, אך בגלל מוטציה גנטית כלשהי הוא אינו מתפתח ככזה (פנוטיפ). זה כאילו תינוק גדל עם זרוע חסרה: הוא אינו נחשב לסוג חדש של בן אדם חסר זרועות, אלא כבן אדם רגיל שהתפתח בצורה חריגה עקב פגם כלשהו.

בהתחשב בכך שיש שכיחות של 1 ל-20,000 חולי מחלה זו באוכלוסייה בכללותה, ובהתחשב בכך שגבריות אפשרית כיום מבחינה רפואית, זוהי בהחלט סוגיה שצריכה להיות מטופלת בדחיפות על ידי רבני ימינו, לא משנה מה חשבו על כך רבני העבר.

אם גבר מתחתן עם פנוטיפ נשי עם גנוטיפ זכר - האם זו הומוסקסואליות או לא? האם אנשים עם פנוטיפ שגוי לא צריכים מיד "לשנות מין", כלומר לתקן את הפנוטיפ שלהם? אנשים כאלה בהחלט נמצאים במצב עצוב. נראה לי שזהו נושא בוער שיש לשקול באתיקה רפואית מודרנית.

לגבי סעיף 6 שלך:

> *"6. אם אתם מתעניינים בשיקולים ההלכתיים המופעלים בטיפול באיברי מין מעורפלים חמורים, אנא עיינו באנציקלופדיה של פרופ' שטיינברג לאתיקה רפואית יהודית (גרסה אנגלית - הוצאת פלדהיים, 2003), כרך א', עמ' 50-54 ."*

אין לי גישה לספר הזה כאן. אבל אם תשלחו לי מאמר בנושא אולי אעיין בו כדי להתעדכן. שימו לב שאני לא יכול להקדיש זמן נוסף לדיון הזה, אלא אם כן יש לכם משהו חדש באופן קיצוני לומר.

במילים אחרות, אינך חייב/ת לכתוב בחזרה. אבל אם כן, אנא הודע/י לי את שמך ואת כישוריך. אתה מדבר על "שו"ת" - האם אתה רב? בנוסף, האם יש לך השכלה והכשרה רפואית כלשהי? בתודה ובברכה, AS

16. תוספת (2009)

1. בנוגע לפרק 2. לדעתי, בכל פעם שאני קורא את התנ"ך, **המכשולים הגדולים ביותר** לאמונה קלה הם הערפול והבלבול בחלקים רבים של הטקסט. זה מעמיד בספק את מקורו האלוהי של הטקסט בכללותו, אם כי חלקים ממנו עשויים בהחלט להיות בעלי מקור אלוהי. גם אם ההנחה האחרונה נכונה, קשה לקבוע אילו חלקים אכן ניתן לסמוך עליהם. אף על פי כן, כפי שכבר טענתי בכמה מקרים ספציפיים, לעתים קרובות ברור מאליו אילו חלקים אינם *ממקור* כה נעלה, אם כי מקורם האנושי עשוי בהחלט להיות חכם ורוחני גבוה במיוחד.

הרהורים כאלה אינם חדשים. אחד ממבקרי התנ"ך הוותיקים ביותר הוא צ'יווי אל-בלכי (המאה ה-9 , בקטריה) [357]. חלק מביקורותיו המשוערות מתוארות על ידי שלמה שכטר, כדלקמן [358]:

> *...לתת סיכום כלשהו של אופי טיעוניו של מחברנו. כפי שנראה, קשיי המקרא שלו נבעו מהשיקולים הבאים: (1) שסגנון כתבי הקודש חסר בהירות, והוא זקוק כל הזמן להסבר, שאינו תמיד זמין. (2) שהם חסרים עקביות בניסוח ובניסוח. (3) שהם מכילים פרטים וחזרות מיותרות. אלה כמובן פחות או יותר קשיים לשוניים או פילולוגיים בלבד; אך יהודי ימי הביניים ככל הנראה ראו בערפול וחוסר עקביות כאלה בניסוח ובכתיב כבלתי תואמים את טבעו האלוהי של ספר, אשר צפוי להיות ברור, תמציתי וחף מבהירויות. השיקולים הבאים חמורים יותר הם: (4) שהם מלאים בקשיים כרונולוגיים. (5) שהספרים השונים המרכיבים את כתבי הקודש סותרים זה את זה ישירות או מתעלמים מחוקים וטקסים בחלק אחד הנחשבים בעלי חשיבות רבה ביותר בחלק השני. (6) שהאתיקה שלהם נחותה ואינה תואמת בשום אופן את טבעו המוסרי של אלוהים.*

למרות שלא הייתי תומך בהכרח בכל הביקורות של האיש (נאמר שהוא כתב כמאתיים), ואני מודע לכך שהרבנים (ובעיקר סעדיה גאון) הציעו תשובות אמינות לחלקן, אני חושב שזה הוגן לומר שרבות מהן רלוונטיות מאוד גם היום. הוא היה קורא מודרני, מאות שנים קודם לכן.

כמובן, אנשים עשויים לשאול אותי, ואני שואל את עצמי: למה להיות כל כך שלילי? למה לחפש פגמים בכל דבר קטן? מה התועלת והמטרה של כל כך הרבה ביקורתיות? התשובה היחידה שאני יכול לתת היא: אהבת האמת. האמת מסוגלת לעמוד בכל המבחנים. אם אמונה לא יכולה לעמוד בדחיפה, ייתכן שהיא לא נכונה. צריך להיות האומץ להתמודד עם המציאות, ולא לתת לעצמו להיות מוסח ממנה על ידי תקוות ופחדים. הדבר החשוב הוא לשאול את השאלות בכבוד ובאהבה, ולהשקיע מאמץ לא להיות הרסני יותר ממה שהתשובות מאפשרות.

2. בנוגע לפרק 3. אני מזכיר את הפנייה התכופה *לנסים* לצורך הסבר כמאפיין של **רש"י** . מאפיין נוסף או משני שלו הוא פנייה *לנבואה* והתמכרות תכופה *לאנכרוניזם* . שני האחרונים קשורים זה לזה כמו גם לראשון. שימו לב שאיני מכחיש נס או נבואה (הם מוזכרים במפורש בסיפורים רבים בתנ"ך), אלא רק מציין את נטייתו של רש"י לפנות אליהם גם כאשר אין בכך צורך (כלומר, כאשר ניתן להעלות על הדעת הסבר טבעי יותר). אני כמובן מודע לכך שרש"י נשען רבות על תיאורים תלמודיים ומדרשיים, אך העובדה נותרת בעינה שהוא נשען על הסברים בעלי נטיות ניסיות כאלה *יותר* מפרשנים אחרים (כמו הרמב"ן, נניח) [359].

---

357 ראה : http://en.wikipedia.org/wiki/Chivi_al_Blakhi .

358 " *האוסף העתיק ביותר של קשיי תנ"ך. מאת יהודי* " (1901), 345–374 : **XIII** The Jewish Quarterly Review .

359 בשבילו זו *להצ'ילה* (הנחה פותחת), בשבילם זו *bedieved* (המוצא האחרון).

דוגמאות לפירוש רש"י. כדי לחזק את רעיונו שאבותיו ואמהותיו של העם היהודי ידעו ונהגו את כל התורה, ולכן היו באופן אנכרוניסטי כבר יהודים לפני מתן התורה בסיני, עליו לייחס להם ידיעת החוקים באמצעות כוחות נבואיים (למשל רש"י לבראשית כו:ה). באופן דומה, קבורתה של רחל בבית לחם, במקום בחברון, מוסברת כהכרחית לקראת גלות בבל (אלף שנה מאוחר יותר), כדי שהאם תוכל להתפלל עבור השבויים בדרך (רש"י לבראשית מח:ז). או שוב, כדי להסביר מהיכן קיבלו בני ישראל את העצים הדרושים למקדש המדבר, טוען רש"י שיעקב ניטע עצי ארז במצרים למעלה ממאתיים שנה קודם לכן בדיוק למטרה זו, אותם כרתו בני ישראל והכינו להובלה לפני יציאת מצרים (רש"י לשמות כו:ט"ו).

מבחינה פילוסופית, השקפת עולמו המשתמעת של רש"י - שכיחותם של ניסים, התערבותה השגרתית של ההשגחה בענייני האדם - מתקבלת על הדעת; מבחינה דתית, היא ראויה לשבח, ומגלה אמונה גדולה ומודעות לנוכחותו של אלוהים. אך מנקודת מבט רציונליסטית יותר, היא קלה מדי, קיצור דרך והסתרה; היא אינה תובענית ואמינה כמו ניתוח נטורליסטי מפורט.

בנוגע **לאפולוגטיקה** , ברצוני להוסיף שחלק מהמניע שלה הוא ללא ספק האמונה שאדם משביע רצון את אלוהים על ידי טיעון, גם אם קלוש, לטובתו לכאורה או לטובת הדת. אבל בוודאי, מנקודת מבט רציונלית, כבוד של 100% לאמת מועדף יותר על ידי אלוהים. עלינו להודות בכנות בתחומים של ספק או קושי; אנו יכולים להתמודד איתם כמיטב יכולתנו, אך תמיד בכנות, לעולם לא באופן מניפולטיבי.

3. בנוגע לפרק 4. שם הזכרתי **צמחונות** כחלופה אפשרית לתזונה הכשרה המסורתית. הייתי צריך לומר שאני אישית צמחוני, למרות שבעבר לא הייתי כזה. נמנעתי מלומר זאת כדי לא להיראות כמי שמפיץ דעה מסוימת. אבל לאחר מחשבה נוספת, הייתי צריך לטעון את הנקודה. ויתרתי על בשר לפני שנים רבות, בעיקר מתוך רחמים כלפי בעלי החיים שעברו שיטות תעשייתיות של ייצור, הובלה ושחיטה [360]. לפני כמה שנים גם הפסקתי לאכול דגים, לאחר שקראתי שהאנושות באמת הורסת את מלאי הדגים בעולם, הן באופן ישיר והן באופן עקיף [361]. עם זאת, אני עדיין אוכל מוצרי חלב.

אני לא מקבל את הטיעון המסורתי ש"אסור לנו לנסות להיות רחמנים יותר ממה שאלוהים מבקש מאיתנו להיות בתורה". גם אם התורה מתירה אכילת בשר ודגים, עלינו לקחת בחשבון שזה מתייחס לאוכלוסיות קטנות המשתמשות בחקלאות בקנה מידה קטן ובשחיטה. לבהמה היה אז כבוד מסוים. זה כבר לא נכון כיום, כאשר היא מתייחסת אליה כאל דבר גרידא, כאשר בשר ודגים נרכשים על ידי רוב האנשים מדוכני הסופרמרקט ללא כל מודעות או כבוד למקור החי שלהם. אפילו ביצים וגבינה מוכתמות מבחינה זו, אם כי קצת פחות. לכן, כן, אני ממליץ על צמחונות.

אם כבר מדברים על שחיטה, הבה נזכיר גם את **קורבנות בעלי החיים** בבית המקדש. אני מסכים עם הערכתו של הרמב"ם שאלו היו שרידים מהעבר. הדבר מוצע בחלקו בתורה עצמה (ויקרא יז, ז). זה ברור עוד יותר כיום, כשאנו מכירים את ההיסטוריה של האנושות בצורה מלאה הרבה יותר ויכולים לראות היטב עד כמה נפוץ היה נוהג הקורבנות. איני יכול לדמיין מדוע לאלוהים יהיה עניין כלשהו במנהגים כאלה; איני יכול לראות כיצד זה יכול להועיל לבני האדם העוסקים בהם. גם אם הם מאמינים שסבלם ומותם של בעלי החיים המוקרבים מחליף את סבלם ומותם שלהם, אין דרך מתקבלת על הדעת שזה יכול להתרחש באופן אובייקטיבי. ההקלה הפסיכולוגית (האשלייתית) האפשרית בקושי מצדיקה התנהגות אלימה שכזו. ההשפעה ה"קרמית" האובייקטיבית צפויה להיות יותר אשמה ולא פחות.

אבל הבה נניח, כפי שמניח הרמב"ן (הרמב"ן) מצידו, שאלוהים בחר ליצור קשר מיסטי (בלתי נראה, בסיסי) בין האדם לאלוהים המצדיק קורבנות בעלי חיים. זוהי השערה מתקבלת על הדעת אם נדמיין כמה קורבנות בשנה המבוצעים בשם כל האומה. אבל כשאנחנו מתחילים לחשב את כל הקורבנות המחייבים והמרצון שעל פי התורה היו צריכים להתבצע מדי שנה עבור כל הפרטים באומה, כמו גם עבור האומה כולה, שלא לדבר על עבור זרים, עלינו להודות במבוכה.

---

360 צפו בטקסטים וסרטונים שונים החל מ- http://www.peta.org/

361 ראו לדוגמה http://www.fao.org/newsroom/common/ecg/1000505/en/stocks.pdf ו- http://www.greenfacts.org/en/fisheries/#3

משמעות הדבר היא מאות אלפי או אפילו מיליוני בעלי חיים שנרצחים מדי שנה, שנה אחר שנה [362]. דם יזרום ללא הרף, *עד בחילה* . כל כך הרבה סבל - בשביל מה?

אני מקווה ומתפלל לשיקום בית המקדש על מקומו הקדום, בקרוב בימינו. אבל אני אישית לא מצפה לטבח יומיומי כזה של חיות מסכנות ותמימות. באופן אבסטרקטי, בכמויות קטנות, הנוהג נראה תמים, כמעט טבעי. אבל כשמתייחסים למספרים ממשיים, זה בבירור לא אנושי ובלתי מקובל. אני לא יכול לראות בזה שום רוחניות - להיפך, זה חייב להפחית את הרגישות, החסד והטוב לב שלנו. בעלי חיים אינם ראויים ליחס כה קשה, ובני אדם טובים יותר בלי 'מצווה' מיושנת זו. קשה להאמין שאלוהים היה דורש זאת מאיתנו אי פעם. סביר יותר, קאסטה כוהנית קיימת הצדיקה זאת לאחר מעשה כמצוות אלוהיות.

4. אני מזכיר בפרק 6 ובנספח 1 שישנן 'שאלות קשות' בנוגע לסיפור התורה שהרבנים לא שאלו מספיק ולא ענו עליהן בהצלחה. שאלה או קבוצת שאלות אחת כזו היא הבאה.

אכלו ושתו בני ישראל במהלך נדודיהם במדבר (ואכן מה אכלו ושתו בעלי החיים שלהם)? שאלת האכילה הזו נענית חלקית על ידי ההנחה שבמהלך החודש שחלף עד שקיבלו את מתנת המן, ייתכן שהם נשאו איתם אוכל (ומספוא), וכי לאחר שהמן פסק הם כביכול קנו את מה שהם צריכים מהאנשים החיים בסביבתם. אין אזכור למה שאכלו בעלי החיים (שנדרשו למטרות קורבן) במהלך שנות המן. באשר למשקה, בעוד שלעתים הנרטיב מזכיר מקורות מים טבעיים ומופלאים ספציפיים (שככל הנראה משמשים גם לבעלי חיים וגם לבני אדם), בפעמים אחרות הנושא אינו מתבהר. כתוצאה מכך, המסורת שבעל פה מתייחסת ל"באר מרים" - מעין באר ניידת באופן פלאי - שליוותה אותם במשך רוב מסעם.

במבט ראשון, ההסברים שניתנו נראים משכנעים, גם אם אינם שלמים, אך לאחר מחשבה נוספת, כאשר לוקחים בחשבון *את הכמויות המדוברות* , הן נראות מדהימות למדי. שכן, בהתחשב בנתוני האוכלוסייה של התורה, אנו מדברים כאן על כשני מיליון איש (כלומר, גברים, נשים וילדים מישראל, שלא לדבר על "ההמון המעורב" המלווה אותם), ועל עדר גדול של בעלי חיים (ככל הנראה מאות אלפים מהם). משמעות הדבר היא יותר מפי *ארבעה* מאוכלוסיית היהודים הנוכחית של ירושלים. דמיינו את כמויות המזון והשתייה שמספר כה גדול של אנשים זקוק להן מדי יום! לאחר מכן הוסיפו את צרכי בעלי החיים לצורך הערכה טובה. לאחר מכן הכפילו נתון זה ב-365 בשנה ושוב ב-40 עבור שנות הנדודים.

אם נניח רק חצי ליטר מים לאדם ליום, זה יהיה 1,000,000 ליטר או 1,000 טון מים ליום. על פני 365 ימים, זה אומר 365,000 טון מים. ועל פני 40 שנה, הכמות תהיה 14.6 מיליון טון. באופן דומה, עבור תקופות בהן המן עדיין לא ניתן או כבר לא ניתן, אם נניח (לצורך הדיון) מנת מזון של רבע קילו בלבד לאדם בממוצע, הם היו זקוקים ל-500 טון ליום, וכן הלאה. באופן דומה לגבי בעלי חיים, רק יותר - אם כי סוגיהם ומספרם אינם ידועים, כך שאין טעם לבצע חישובים.[364][363]

כעת, *חשבו על הלוגיסטיקה* הנדרשת כדי לספק אוכלוסייה בגודל כזה. לא רק שהכמויות עצומות, אלא שהשאלה היא כיצד חולקו כמויות אלה? האם שני מיליון איש הגיעו מדי יום לנקודה מרכזית (כמו באר מרים) עם מקבליהם ואספו את מנותיהם, או שמא אלה הובאו אליהם על בעלי חיים או על עגלות? כיצד נשאבו המים מבארות בסופו של דבר,

---

362 רק תחשבו: 100 ביום שווים 36,500 בשנה; 1000 ביום שווים 365,000 בשנה. כמה קורבנות תביא אומה של כמה מיליונים בשנה? ברגע שחושבים על המספרים, כל ההצעה הופכת להיות הרבה יותר מפוקפקת.

363 רש"י מציע שהמצה שנשאו איתם ביום יציאתם ממצרים התמלאה באורח פלא. הוא אינו מבהיר כיצד זה קרה - האם מצה צמחה בחזרה לאחר שחתיכה ממנה נשברה, או שמא מצה הופיעה שוב בערימה לאחר שאכלה? העניין הוא לנסות לדמיין את הנס לכאורה בצורה ברורה יותר, במקום להכחישו על הסף. אם נס כזה אכן התרחש במשך חודש, מדוע המן נראה כה ניסי? ומדוע היה צורך במן במקום המצה? (לשאלה האחרונה, רב אחד ענה לי בצורה אמינה באומרו שאולי המן היה המזון הדרוש מבחינה רוחנית לקבלת תורה.)

364 התורה אכן מזכירה רעייה *מסוימת* , שכן היא מזהירה מפני מתן אפשרות לבקר לרעות למרגלות הר סיני במהלך מתן תורה. אך אין כל אינדיקציה לכך שהמדבר היה מסוגל לקיים אוכלוסיית בעלי חיים גדולה במשך 40 שנה אך ורק על ידי רעייה, ונראה שלא סביר להניח זאת.

בהתחשב בכמויות הכרוכות בכך? לא היו בהן משאבות או תעלות; מישהו היה צריך לעשות את העבודה באמצעות כלים כלשהם. השוו את החיים בעיר מודרנית, כדי לקבל מושג על גודל המשימה.

בכמה פרשנויות, העם מוצג כנושא עמו את המזון והשתייה הדרושים לתקופה ממושכת (למשל, מיציאת מצרים ועד שהמן החל להופיע). אך כאשר אנו מחשבים כך את הכמויות הכרוכות בכך, נראה אבסורדי להציע זאת. כל אדם מבוגר יצטרך להיות סופרמן כדי לשאת כל כך הרבה. בעלי חיים אולי נושאים חלק גדול מהמשא האנושי, אך מה לגבי משא המספוא והמים של בעלי החיים?

באופן דומה, כמה פרשנויות מתייחסות לרכישת מזון, מספוא ושתייה מאוכלוסיות מסביב. הסבר זה נראה רלוונטי אם אנו מדמיינים קבוצה קטנה של נוודים - אך כאשר אנו לוקחים בחשבון שוק של שני מיליון איש, קשה מאוד להעלות על הדעת. יש להניח שהאוכלוסיות מסביב עצמן גדולות מאוד כדי לעבד או למשוך, ולהביא למכירה, כמויות כה אדירות של מזון, מספוא ומים.

אפילו אם האזור היה פורה יותר מכפי שהוא כיום, היה צורך לעבד שטחים גדולים, והיה צורך בהודעה מראש של שנה על הצורך בחקלאות בקנה מידה גדול שכזה, או שהאיכרים היו צריכים להיות ערניים. מקורות מים גדולים (אגם, נהר זורם, בארות שוצפות או גשמים עזים) היו נדרשים לייצור המזון והמספוא, כמו גם להרוות את צמאונם של היצרנים, הצרכנים ובעלי החיים שלהם. לכן, הסבר טבעי יחסית זה אינו אמין במיוחד.

אפילו איסוף המן מעלה שאלות לוגיסטיות. בהנחה שהוא לא הופקד על מפתן דלתם, אלא היה עליהם לצאת אל מעבר למחנה כדי לאסוף אותו, דמיינו מאות אלפי מלקטי מן היוצאים בכל יום בשבוע לאסוף את מנות משפחותיהם. כמה זמן ארכה הנסיעה הלוך ושוב? היה צורך לארגן את התנועה, כדי למנוע פקקי תנועה. הוסיפו לעבודה זו את שאיבת המים והובלתם, וניתן לראות שאנשים רבים היו עסוקים.

כל זה אומר שיש מקום רב לספק הן בנרטיב התורה והן בניסיונות הרבניים להפוך אותו לאמין יותר. עלינו להניח שאוכלוסיית יוצאי יציאת מצרים הייתה קטנה בהרבה ממה שטוען הטקסט הכתוב - או שעלינו להניח שהיו ניסים רבים יותר מאלה המוזכרים בו במפורש. לדוגמה, אולי באר מרים הייתה סילון שוצף ששפך מים לאוהל של כל משפחה. אולי אנשים באורח פלא נזקקו למעט מאוד מים (לשתייה ולמטרות אחרות), ואולי בעלי חיים בכלל לא נזקקו. וכן הלאה.

פרשן סקפטי יותר יטען שהסיפור הכתוב מוגזם במידה רבה, וכותבו האנושיים מאוד לא הקדישו זמן להפוך אותו לעקביות ומשכנע למדי. אם קוראים אותו ללא תשומת לב, זה אולי נשמע אפשרי - אבל אם שואלים כמה שאלות קשות, זה נראה פחות מתקבל על הדעת.

5. בנוגע לחשיבות **המדיטציה** ליהדות (פרק 7). הערך הפסיכולוגי של המדיטציה הוא שהיא מגבירה את השליטה של האדם במחשבותיו, במילותיו ובמעשיו. על ידי בירור עצום של השדה המנטלי, האדם מסוגל לאתר בעיות במדויק ולפתור אותן באופן מיקרו-כירורגי.

ניתן להבין כיצד מדיטציה פועלת באמצעות המטאפורה הבאה. דמיינו שאתם עומדים במים שבהם השלכתם אבן יקרה. אם המים סוערים מדי, אינכם יכולים לראות דרכם אל קרקעית הים ולכן לא תוכלו להוציא את התכשיט שלכם. אינכם יכולים להרגיע ולנקות את המים באמצעות הפרעה מכנית. עליכם פשוט להיות סבלניים ולתת להם לשקוע באופן טבעי. לאחר מכן, כשהם שוקעים, תוכלו לראות ולהרים בקלות את התכשיט. באופן דומה, מדיטציה מאפשרת לפעילות המנטלית שלכם להירגע, ולאחר מכן תוכלו לחוש ביתר קלות את נשמתכם ואולי ליצור קשר טוב יותר עם אלוהים.

יתר על כן, כאשר אתם רואים את נשמתכם בצורה ברורה יותר, אתם יכולים לשלוט בה טוב יותר, משום שאינכם מבלבלים אותה עם התופעות המנטליות המקיפות אותה. מדיטציה סדירה מסייעת לפתרון בעיות עבר ולהימנע מבעיות עתידיות. היא מאפשרת להתמודד עם בעיות בזמן הווה, בצורה מדויקת יותר. כאשר אדם פחות מבולבל נפשית ובחושך, הוא הגיוני יותר בגישותיו ופחות מהסס במעשיו. עדיף לא לחטוא כלל מאשר לחטוא ולהצטרך להתחרט ולחזור בתשובה לאחר מכן. מניעה עדיפה על ריפוי. זוהי היגיון פשוט או כלכלה.

ברמה "מטאפיזית" יותר, מדיטציה מורכבת מהכנת האדם לחזרה למקור הרוחני שלו. נשמתנו היא ניצוץ זעיר של הנשמה הגדולה שהוא אלוהים. נשמתנו, שנשלחה לעולם החומרי הזה כדי לעזור לגאולה, מנותקת לרגע ממקורה ומכבידה על ידי חומריות. באמצעות מדיטציה, אנו יכולים לשחזר את טוהרנו הרוחני המקורי, השלווה והריקנות שלנו -

וכך אנו יכולים להכין את נשמתנו להתמזג שוב בצורה חלקה עם אלוהים. כשם שהוא חופשי ממשאי המהות והסבך, כך גם אנו מנסים להיות. כשם שהוא שלו ושקוף, כך גם אנו שואפים להיות. כאשר המוות מגיע, אנו יכולים לקוות שנשמתנו תחזור ביתר קלות למקומה הטבעי בו.

(שתי תוספות נוספות בעמודים הבאים.)

17. היגיון להגנת הציונות (2009)

התקשורת כיום מוטה באופן גורף נגד הציונות וישראל. עמדה זו הפכה לאחרונה ליותר מאופנה גרידא - כיום היא "רוח התקופה", "אקסיומה" פופולרית שאסור אפילו להטיל בה ספק. כפי שאמר לי מכר במהלך מלחמת עזה האחרונה - זהו באמת נטל רגשי עבורנו היהודים לשאת את הרטט השלילי העצום הזה הנובע מרבים כל כך מבני האדם בבת אחת. ואכן, מעולם בהיסטוריה לא היו כל כך מעטים שנואים באופן עיוור על ידי כל כך הרבה. בעבר, שנאה כזו התרכזה בכמה קהילות יותר מאחרות - אך כיום, עקב ההייפ התקשורתי, תזמור האנטישמיות קיבל פרופורציות עולמיות פשוטו כמשמעו.

ישנם כמובן היבטים רבים לנושא זה. מטרתי כאן היא להעיר על כמה מההיבטים *הלוגיים* שלו. אני רוצה להביא לידיעתכם כמה *מהסתירות והכשלים האמפיריים* בטיעונם של מתנגדי הציונות.

ציונות אינה אימפריאליזם ואינה קולוניאליזם . טיעון סטנדרטי של אנטי-ישראלים הוא שהיהודים *גנבו* את הארץ הנקראת כיום ישראל. חשוב להפריך טענה זו משום שהיא נטענת על ידי מתנגדי שמאל לישראל כגורם *להתנגדותם* לה. על בסיס זה הם מציגים את עצמם כמגינים זועמים של צדק ומוסר. הם טוענים שהערבים, או "הפלסטינים", היו שם לפני היהודים, ילידים שחיו בשלום, עסוקים בענייניהם, כאשר הם נכבשו על ידי אימפריאליסטים זרים (כלומר היהודים) שגררו אותם והתיישבו על אדמתם. טיעון זה לא רק שקרי מבחינה היסטורית, אלא גם אבסורדי מבחינה לוגית.

אילו היהודים היו הולכים לאוגנדה (כפי שהוצע להם בתחילת המאה ה-20), הם היו יכולים להיות מתויגים כפולשים ומתיישבים, שכן לא היה להם קשר היסטורי לארץ זו. אך כאשר היהודים הגיעו לארץ שנקראה אז פלסטין, הם חזרו הביתה, לארץ אבותיהם הישירים. מצבם באותה תקופה היה דומה לזה של הטיבטים הגולים כיום. אם טיבטים אלה רוצים לתבוע בחזרה את ארצם, כעת או בעוד מאות שנים, מי יעז לשלול מהם את זכותם המוסרית ואת בעלותם החוקית על הארץ כולה או לטעון שלאנשים שתפסו את מקומם בינתיים יש תביעה תקפה לכל חלק ממנה?

מבחינה היסטורית , ידוע היטב עוד מימי קדם כי היהודים (או בני ישראל או העברים) ישבו בארץ ישראל מאז שנת 1300 לפנה"ס (החל מיציאת מצרים) או מאז שנת 1700 לפנה"ס (החל מעלייתו של אברהם אברהם ממסופוטמיה). אלו הם תאריכים מסורתיים מקראיים (ישנם היסטוריונים אנטי-ציונים שחולקים עליהם, אך גם אם יופחתו כ-500 שנה, הטיעונים שלנו יעמדו בציפיות, כך שהנושא הזה לא רלוונטי כאן).

כשהגיעו היהודים, היו שם עמים אחרים, שכולם נעלמו מאז מההיסטוריה. – או נהרגו במלחמות או הוגלו לחו"ל (כפי שנהרגו יהודים רבים) על ידי מצרים, אשורים, בבלים, פרסים וכו'. העמים שנכחו שם בכל מקרה לא היו "ילידי הארץ", אלא בעצמם מהגרים או חלקים מעמים שהתפשטו רחוק יותר. לפיכך, הפלשתים (עם לא שמי) כנראה הגיעו מאיי יוון, החיתים (גם הם לא שמים) הגיעו מאנטוליה, האמורים (שמים, כמו אברהם) הגיעו ממסופוטמיה, הכנענים היו חמים על פי התנ"ך או שמים מערב ערב על פי חלק מההיסטוריונים [365], וכן הלאה. כל אלה נעלמו עד לגלות הראשונה, כלומר במאה ה-6 לפני הספירה.

מדינה זו, הנמצאת בצומת של שלוש יבשות, תמיד הייתה כור היתוך של עמים שונים. האנושות, זכרו, תמיד הייתה בתנועה, מאז שהאנשים הראשונים היגרו ממזרח אפריקה. אף אחד מהעמים שקדמו לנוכחות היהודית, שימו לב היטב,

---

[365] שימו לב שהשפות החמית והשמיות קרובות מאוד זו לזו, ומדדים לשוניים ממלאים תפקיד חשוב בתיאוריות של ההיסטוריונים על מוצאם של עמים.

לא היה אבותיהם של הערבים ה"פלסטינים" של ימינו. האחרונים הגיעו הרבה יותר מאוחר: חלקם הגיעו ככל הנראה בעקבות הפלישה לארץ ישראל במאה ה-7 לספירה על ידי המוני ערבים שהתאסלמו לאחרונה; אך רבים הגיעו הרבה יותר מאוחר, במאות ה-19 וה-20 (במקביל ליהודים שחזרו מאירופה וממדינות ערב הסובבות אותה).

מקריאת סיפורים "פלסטיניים" עכשוויים, אפשר להניח שהערבים הללו נוצרו *במקום* . אבל זהו כמובן סיפור שנרקם לאחרונה למטרות תעמולה על ידי היסטוריונים מדומה. נוסעים אירופאים ויהודים לארץ הקודש במאה ה-19 העידו כולם על דלדול האוכלוסייה והשממה של הארץ.

אז לשאלה: מי היה כאן ראשון ומי בא אחריו? - התשובה היא ללא ספק: היהודים הגיעו לפני הערבים, כמה אלפי שנים קודם לכן. יתר על כן, משמעותי היה שהיהודים ישבו בארץ הזאת הרבה יותר זמן מהערבים. אם יש עם יליד הארץ הזאת, אז זה ללא ספק העם היהודי. יתר על כן, העובדה שהיהודים שולטים כעת בארץ היא משמעותית. שלושת הגורמים הללו - מי בא ראשון, מי היה שם הכי הרבה זמן ומי עכשיו ריבון - קובעים את עליונות התביעה על הארץ (הארץ כולה) על ידי היהודים בכל הערכה רציונלית והוגנת.

לפני הגעת הערבים, איבדה האומה היהודית את ריבונותה ליוונים, ולאחר מכן לרומאים (אשר שינו את שם המדינה לפלשתינה במאמץ להסתיר את בעלותה היהודית). יהודים רבים הוגלו לאחר חורבן בית המקדש השני בשנת 70 לספירה, אך רבים נשארו (כפי שמעיד, למשל, עריכת התלמוד הירושלמי במאה ה-4). השלטון עבר לידי יורשיו הביזנטיים של רומא ו(בקצרה) לכובשים פרסים, עד שהערבים המוסלמים הגיעו ככובשים ומתיישבים במאה ה-7 , כפי שכבר צוין.

אם יש קבוצה באזור שניתן להאשים באימפריאליזם וקולוניאליזם, הרי אלה הערבים, שעזבו את חצי האי מולדתם והתפשטו בכוח הנשק מהודו לספרד תוך עשרות שנים. הם עדיין כובשים כיום את רוב האדמות הגנובות הללו - מעיראק ועד מרוקו. לכן אירוני שדווקא אותם אנשים מאשימים יהודים בפשעים הספציפיים הללו. הם טוענים שישראל (או ליתר דיוק, חלקים ממנה) היא "אדמה ערבית כבושה" ומתלוננים על "התנחלויות" בה - אך שוכחים או מסתירים שלא רק ישראל, אלא כל האדמה מחוץ לערב עצמה שהם עומדים עליה כיום היא אדמה שהערבים גנבו מעמים אחרים!

זוהי, כמובן, טעות *לוגית* בטיעונם. עם זאת, ישנה סתירה נוספת, עדינה יותר, שאני רוצה להביא לידיעתכם. אנטי-ישראלים עונים על הטיעונים ההיסטוריים הנ"ל באומרם: "ובכן, אבל כל זה היסטוריה עתיקה - העובדה היא שבאמצע המאה ה-20 , היהודים גירשו את הפלסטינים [כלומר, ערבים] ותפסו את אדמותיהם". מדוע זה לא עקבי? כעת אסביר.

אם נקבל שההיסטוריה היהודית העתיקה אינה רלוונטית ומה שחשוב הוא מי אכן ישב ברוב הארץ כמה עשורים לפני מלחמת העצמאות הישראלית – אז נוכל באותה מידה לטעון שההיסטוריה הערבית האחרונה אינה רלוונטית ומה שחשוב הוא מי אכן יושב ברוב הארץ *כיום* . אם העובדה המוגמרת של השתלטות הערבית על ארץ ישראל במאה ה-7 (ומאוחר יותר על ידי כובשים אחרים, לאחרונה הטורקים העות'מאנים המוסלמים [366]) מקובלת מבחינה מוסרית, מדוע העובדה המוגמרת של השתלטות יהודית במאה ה-20 אינה מקובלת מבחינה מוסרית? מי מחליט כמה שנים של החזקה דה פקטו מהוות בעלות חוקית? לפי אילו סטנדרטים אוניברסליים?

ברור שאלו השוללים את זכות קיומה של ישראל משתמשים *בסטנדרט כפול שרירותי* , אשר חותך את ההיסטוריה בדרכים הנוחות לטענות הערביות. אם כוח צודק למעשה במקרה של הערבים, אז הוא צודק באופן הגיוני גם במקרה של היהודים. אם אנחנו הולכים להיות מקיאווליים לגבי זה, עלינו להיות כאלה לכל אורך הדרך. כל עוד היהודים מסוגלים לשמור על עצמאותם משאיפות ההגמוניות הערביות בכוח הנשק, יש להם זכות מלאה על הארץ. אם הם טיפשים מספיק כדי לתת לעצמם להיחלש על ידי המלחמה הפסיכולוגית שאויביהם מנהלים נגדם, והם מוותרים על רכושם, איש לא יגן על זכויותיהם.

אבל בכל מקרה, אני לא טוען שכוח הוא הנכון. ליהודים יש זכות טובה ומתמשכת הרבה יותר לארץ ישראל. זוהי ארץ *אבותיהם* , אותה הם ישבו בחלקה לפחות *במשך כשלושת אלפים וחצי שנה* . העובדה שעמים אחרים (כולל הערבים) פלשו לארץ זו מאז הגעתם, ולעתים קרובות הרגו או גירשו רבים מהם אינה מפחיתה מהזכות היהודית, משום שהיו באופן מוכח (באמצעות שפע של עדויות תיעודיות וארכיאולוגיות) כמה יהודים בארץ לאורך תקופה היסטורית זו,

---

366 לפני פחות מ-500 שנה. הטורקים העות'מאנים הללו, יש לציין, לא היו ילידי האזור, אלא צאצאים של פולשים למזרח התיכון שמקורם בערבות מרכז אסיה, קרובי משפחה של המונגולים.

ומשום שהיהודים שרדו את ההיסטוריה והמשיכו לתבוע את האדמה הזו. לטיעון זה יש תוקף ללא קשר לאמונות הדתיות של אדם (או היעדרן), שימו לב היטב.

באשר ל"פלסטינים" - כלומר הערבים המוסלמים החיים ב"פלסטין" - יש להוסיף שהם מעולם לא היו עם נפרד, עם היסטוריה ותרבות נפרדות, עד שכמה תועמלנים חכמים המציאו אותם לפני כמה עשורים. הם תמיד התקיימו כערבים בלתי מובחנים, מפוזרים ברחבי המזרח התיכון מאז הפלישה הערבית אליו. האדמה עליה חיו תמיד הייתה חלק מישות פוליטית גדולה יותר או בבעלותה. מעולם לא הייתה אומה ערבית או ריבונות ספציפית על אדמת פלסטין. הריבון האחרון היעיל לפני ישראל היה המנדט הבריטי, ולפני כן הייתה האימפריה העות'מאנית. לכן לערבים אין תביעה לאומית על האדמה.

לא היה קיים סכסוך ערבי-ישראלי אילו הערבים היו עושים את הדבר הנכון מלכתחילה ומורישים את הארץ לבעליה החוקיים, היהודים. על המדינות הערביות הסובבות להזמין את אחיהם לחזור הביתה - במידת הצורך, כל הדרך חזרה למולדתם הערבית המקורית (העשירה כיום בנפט ומסוגלת בהחלט לפרנס אותם). כמעט מיליון יהודים גורשו או נמלטו ממדינות ערב בשנים שסבבו את הקמת מדינת ישראל [367]; ורוב הפליטים הללו (ומיליונים נוספים ממדינות אחרות) נקלטו באהבה על ידי מדינה זו. אין סיבה שהערבים לא יגלו הכנסת אורחים גם לקרובי משפחתם, למען שלום בר-קיימא.

שום דבר טוב לא יכול לצמוח מהנצחת בעיית התביעות הסותרות לאותה אדמה. "פתרון שתי המדינות" המוצע כיום הוא מפת דרכים לגיהנום. רק מתח, שנאה, מלחמה וסבל יכולים לצמוח ממנו. הוא נועד לצמצם ולהחליש את המדינה היהודית עד כדי הבטחת חורבנה הסופי. כולם יודעים שזו התוצאה הרצויה בסתר של אותה "תוכנית שלום" - היא מבטיחה את שלום הקבר (היהודי). באופן רציונלי, לא ניתן לצפות מישראל להתאבד. אלו שרוצים בכנות שלום צריכים לתמוך, להקל ולסייע במימון הפתרון המתבקש של תוכנית בינלאומית המעודדת הגירה מרצון של ערבים.

אנטי-ציונות היא אנטישמיות . מכיוון שלעת עתה, אנטי-ציונים מכחישים בתוקף את היותם אנטישמים, חשוב להדגים את שקילותם. הדרך הפשוטה ביותר לעשות זאת היא לבחון האם התשוקות שעוררו באנטי-ישראלים עקב אירועים בישראל הן פרופורציונליות או לא פרופורציונליות, בהשוואה לתשוקות שעוררו בהם עקב אירועים במקומות אחרים. זוהי פנייה להיגיון הסיבתיות, ענף הלוגיקה הפורמלית שאומר לנו כיצד לזהות סיבות ותוצאות. אם אדם מגיב בצורה שונה לנסיבות דומות, אנו שואלים באופן טבעי מדוע; אם אנו מבחינים בדפוס התנהגות כך שכאשר יהודים מעורבים התגובה היא בכיוון אחד וכשהם אינם מעורבים היא בכיוון אחר, אנו יכולים להסיק באופן סביר שההבדל שנצפה בהתנהגות נובע *מגורם* מבדיל זה.

השאלה היא: האם מתנגדי ישראל הנוכחיים הם פשוט "פרו-פלסטינים" או "הומניטריים" (כפי שהם טוענים) - או שמא הם נוטים להיות אנטי-ישראליים באופן דעה קדומה? אם ישראל לא הייתה יהודית (אלא יצירת קבוצה אתנית אחרת), האם התגובות אליה היו זהות? העובדות האמפיריות הן כדלקמן. כאשר פלסטינים נתונים לסבל דומה או גרוע יותר עקב מעשיהם של ערבים או מוסלמים אחרים (לדוגמה, כאשר אלפים מהם נהרגו בירדן בספטמבר 1970 [368]), זעקת הציבור קטנה בהרבה או לא קיימת כלל. כאשר סבל דומה או גרוע יותר קורה ליהודים בידי פלסטינים (נשים וילדים שנהרגו במכוון על ידי טרוריסטים) או לעמים אחרים במקומות אחרים (לדוגמה, המיעוט בדארפור בסודן), שוב זעקת הציבור קטנה באופן ניכר או כמעט אפסית. התגובות לישראל הן ללא ספק חורגות מכל פרופורציה, בהשוואה לתגובות הרגילות.

פערים נצפים שכאלה מוכיחים בבירור ובאופן בלתי מעורער כי רגשות אנטי-ישראליים נובעים מאנטישמיות ולא יותר, שכן אוכלוסייה יהודית רובית היא הסימן המובהק של המדינה היהודית. לא ניתן להפריז בחשיבותו של טיעון זה: הראיות הקיימות מוכיחות את הסיבה האמיתית. למרות כמות האנטי-ישראלים המוחים על האובייקטיביות והשוויון שלהם, מעשיהם מדברים חזק יותר ממילותיהם: המניע הבסיסי שלהם הוא גזענות אנטי-יהודית מובהקת ותגובותיהם מבוססות בבירור על סטנדרטים כפולים.

---

367 ראה http://www.justiceforjews.com/narrative.html .

368 או לאחרונה (בשנת 2007), במהלך הפצצת מחנה פליטים "פלסטיני" על ידי כוחות לבנוניים שניסו להשמיד קבוצת טרור שם.

הם מוחים כי "בוודאי שניתן לבקר את התנהגות ממשלת ישראל מבלי להיות אנטישמי" - אך השאלה שהם אינם עונים עליה, שימו לב היטב, היא: כיצד ייתכן שהביקורת הזו ארסית הרבה יותר מהביקורת כלפי מדינות או עמים אחרים על התנהגות דומה? ביקורת היא לגיטימית - אך ביקורת לא הוגנת, ביקורת המשתמשת בסטנדרטים כפולים, אינה לגיטימית. אם כל בני האדם שווים בליבם, אזי זעמם, כעסם ושנאתם צריכים להיות תואמים לאירועים בפועל. לדוגמה, אם כמה אלפי פלסטינים מתים בפעולות נגד טרור, בעוד 400,000 תושבי דארפור מתים בפעולות טיהור אתני - הרגשות שמעוררים האירועים האחרונים צריכים להיות אובייקטיבית לפחות פי 200 עזים יותר מאשר באירועים הראשונים. אולם ההפך מתרחש. זה מוכיח שמדובר בסטנדרטים כפולים.

ישנם אנטישמים שטוענים באופן מטופש שהם אינם אנטישמים, שכן הם יהודים או ערבים ולכן עצמם שמיים! זהו רק משחק מילים. משמעות המילה "אנטישמי" במקור (המאה ה-19) הייתה אנטי-יהודי - אם כעת ישנם סופיסטים המעוניינים לשנות את משמעותה כך שתכלול שנאה לכל השמיים (כדי לדלל את משמעותה), אז ייתכן שנצטרך פשוט להתחיל להשתמש במילה "אנטי-יהודי" במקום זאת. וכמובן, אין להכחיש שחלק מהיהודים אנטי-יהודים (אנו קוראים ליהודים "שונאים את עצמם").

לסיכום , חשוב מאוד שאנשים יכירו את ההיסטוריה המלאה והאמיתית של ארץ ישראל, אשר מצהירה באופן ברור וחד משמעי על זכותם המלאה והצודקת של היהודים אליה. התקשורת מצליחה להציג באופן מעוות את זכויות היהודים קודם כל על ידי זיוף ההיסטוריה. כאשר, כדוגמה, הרשויות המוסלמיות (הוואקף) האחראיות כיום על הר הבית בירושלים טוענות ללא בושה שמעולם לא היה בית מקדש יהודי בהר, או אפילו ממלכה יהודית בישראל, והטלוויזיה או העיתונים המרכזיים מדווחים על הצהרות כאלה ללא תגובה, ומרמזים על הסכמה בשתיקה, ההיסטוריה מזויפת במכוון למטרות פוליטיות. אין פלא אם כן שהאדם ברחוב מאמין לקללה שישראל היא "אדמה פלסטינית/ערבית כבושה" וכתוצאה מכך חש עוינות כלפי ישראלים/יהודים.

יתר על כן, יש לערער על ההיגיון הפסאודו המוביל אנשים כאלה לדעות אנטי-ישראליות. ברור שמעורבים בכך סטנדרטים כפולים, כפי שהוצג לעיל. זה לא נובע אך ורק מחוסר יושר - במקרים מסוימים, קשה לפרש ולחשוף את הטיעונים המזויפים. למרות זאת, ברור שיש הרבה חוסר יושר שם בחוץ. יש רצון מעוות להטעות את דעת הקהל; רוב העיתונאים, הפרופסורים והפוליטיקאים המעורבים אינם צופים תמימים, אלא אויבים פעילים של ישראל. כפי שכבר ציינו פרשנים אחרים, הם דבקים בדת חילונית חדשה - כזו שבה עם ישראל (" *le juif des nations* ") ממלא תפקיד מרכזי כרשע, שאליה מופנים במכוון תשוקות שליליות.

הצורך המוחלט של ישראל . אנו אכן עדים ל"לינצ'ים" בקנה מידה בינלאומי חסר תקדים - ביקורת בלתי הוגנת ובלתי מתפשרת על ישראל, ללא דאגה לתוצאות ההרסניות, ואף הנאה מהן. באופן אובייקטיבי, זוהי אינה רק תעמולה אנטי-ישראלית; מטרתה הסופית חייבת להיות השמדת העם היהודי בכללותו. ארץ ישראל מארחת כמעט מחצית מאוכלוסיית היהודים בעולם, וזוכה לאהדה ותמיכתם של הרוב המכריע של יהודי התפוצות. כפי שמבהירה התעמולה הערבית [369], הערבים מבחינים מעט מאוד בין הקבוצות. כשהם מדברים על ישראלים, הם קוראים להם בפשטות *אל-יהוד* - היהודים. הם חולמים בגלוי ובמפורש על רצח עם יהודי [370].

אם משהו מוכיח את הצורך של יהודים במדינה עצמאית וחזקה משלהם, אפילו כיום לאחר השואה, הרי זה דווקא קמפיין התקשורת האנטי-ישראלי העולמי הזה. אנו רואים כאן שוב, בקושי חצי מאה לאחר רצח 6 מיליון יהודי אירופה על ידי עמים מתורבתים לכאורה, כמה קל לתקשורת המודרנית להסית את ההמונים נגד יהודים. עיתונאים הם הכוהנים החדשים, המטיפים לשנאה. חלקם עושים זאת במפורש - אך רובם עושים זאת בצורה "פוליטיקלי קורקט" יותר: באמצעות מידע סלקטיבי (כלומר, הסתרת מידע רלוונטי) ובאמצעות דיסאינפורמציה (כלומר, מכירת מידע כוזב) [371]. את המסר "ישראל היא הרעה" ניתן להעביר בקול רם וברור בדרכים שבשתיקה ותת-הכרתיות - באמצעות בחירת תמונות, באמצעות מוזיקת רקע, באמצעות טונאליות הקריינות, באמצעות ניסוח, ותעלולי תעמולה דומים רבים.

---

369 ראו למשל את האתרים www.pmw.org ו- www.memri.org המספקים דוגמאות רבות – כמו הסרטון הבא מהטלוויזיה המצרית: http://www.youtube.com/watch?v=koGCMT9Pevs.

370 אפילו תוך האשמה קולנית של ישראל בכוונות רצחניות נגד הערבים הפלסטינים. אבל אין דעות כאלה בקרב יהודים - זוהי המצאה טהורה של אויבי ישראל.

371 ראו למשל את אתר האינטרנט www.camera.org אשר עוקב אחר חלק מאמצעי התקשורת.

לאור הדרך שבה הדברים מתנהלים, אני לפעמים חושש שיום אחד בקרוב, אם לא נהיה זהירים ולא נגיב במרץ למלחמה החדשה הזו נגד היהודים, העולם כולו יקשור קשר למחיקת הגזע שלנו מכוכב הלכת הזה. האומות המאוחדות יצביעו להשמיד אותנו, תוך שימוש בכל מיני טיעונים אדוקים כדי לשמור על מצפון נקי בנושא. הם יגידו שזהו צורך למען שלום עולמי וקידמה בינלאומית. כולם ירגישו הקלה ויהיו מאושרים סוף סוף; תחושת אחדות ומטרה משותפת תשרה את העולם.

תוקם ותמומן סוכנות שתפקח על המבצע המורכב. התעסוקה תגדל והכלכלה תזכה לעידוד. הצלב האדום והסהר האדום ימונו כדי להבטיח כי סטנדרטים הומניטריים יישמרו למען מטרה ראויה זו. הם יבקרו באתרי הבנייה של מפעלי הרג מודרניים וממוחשבים, ויאשרו את חוסר הכאב וההיגיינה שלהם. אם חלק מהיהודים יעזו להתנגד או למרוד, אמנסטי אינטרנשיונל ושלום עכשיו יתייגו אותם כטרוריסטים. ארגונים לא ממשלתיים רשומים אחרים ידאגו, למען ההגינות, שכל היהודים ייכללו בפתרון הסופי הזה, ואף אחד לא יורשה להתנצר לדתות אחרות או להתווכח על היותו אתאיסט תוקפני בישראל. הכל ייעשה בצורה נקייה ויעילה, תוך בושה להיטלר ולקודמיו האחרים.

אני מקווה שזהו תרחיש קיצוני וסיוטי - אבל מי היה מדמיין את השואה כאפשרית באופן אנושי כמה שנים לפני שהתרחשה? איננו יכולים להתעלם מכך שהאיום הנוכחי של איראן במלחמה גרעינית נגד ישראל נתפס באדישות מוחלטת על ידי הרשויות הפוליטיות בעולם, התקשורת והאוכלוסייה [372]. רבים עשויים לחשוד בתקווה שישראל אכן "תימחק מהמפה". זה לא רק חלום אסלאמיסטי או פלסטיני/ערבי, אלא משאלת לבם של אנטישמים רבים במערב, משמאל ומימין כאחד. מרחץ הדמים בוודאי לא יסתיים שם. ניסיון הפוגרומים בעבר מראה שברגע שאורגיית ההרג מתחילה, קשה לעצור אותה. אף יהודי בעולם, יהיו אשר יהיו נטיותיו הפוליטיות, לא יהיה בטוח.

אנשים בעלי אמונה טובה חייבים להתאחד באופן מלא מאחורי ישראל. מדינה יהודית זו הוקמה למטרה מסוימת, להבטיח את ההגנה העתידית של כל היהודים מפני כל רצח עם. נחיצותו ניכרת גם היום.

---

[372] קחו בחשבון גם את האבסורדים הנובעים ממועצת זכויות האדם הנוכחית של האו"ם. ראו http://www.unwatch.org.

18. נס נרות חנוכה: פתרון חדש והגיוני יותר לבעיה (2009)

במהלך שמונת ימי חג החנוכה, או חג האורים, יהודים מדליקים נרות בכל ערב. המסורת מספרת כי הסיבה לכך היא שכאשר במאה השנייה לפנה"ס גירשו המכבים את אויביהם הסלווקים מהמקדש, הם רצו לחדש מיד את התפילות הרגילות, כולל הדלקת המנורה היומית. עם זאת, הם מצאו רק מיכל אטום אחד, ובו שמן זית טהור מספיק ליום אחד בלבד. הם ידעו שייקח להם שמונה ימים לחדש את אספקת השמן באופן קבוע [373]. למרות זאת, הם הדליקו את המנורה ובאופן פלא השמן הזמין הספיק לשמונה ימים.

סיפור זה מוזכר בתלמוד, במסכת שבת, עמוד כא ע"ב: "הבקבוק היה שמן ליום אחד בלבד, אך אירע נס, והזין את הנר שמונה ימים ברציפות" [374]. בפירוש לחיבור *ההלכתי המאוחר יותר* בשם ארבע טורים, כרך ב', פרק תר"ע, סעיף ב', מעלה רבי יוסף קארו (הידוע גם בשם בית יוסף) בעיה לוגית ביחס לאירועים המדווחים הללו. ***אם היה שמן ליום אחד והוא בער באורח נס במשך שמונה ימים, מדוע אנו חוגגים את החג במשך שמונה ימים ולא רק שבעה?*** הוא מציע שלושה תרחישים היפותטיים לפתרון הבעיה [375], אך בבחינה מדוקדקת יותר, שלושתם מתגלים כחסרים במובן מסוים, מה שמטיל ספק בכל העניין. שלושת התרחישים המוצעים וקשייהם הם כדלקמן:

1. אפשרות אחת היא שהכהנים , בהערכת המצב באופן ריאלי, החליטו מלכתחילה למזוג שמינית מהכמות הרגילה של שמן לתוך מנורות המנורה בכל יום, כך שאספקת השמן היומית תספיק לשמונה ימים, אם כי רק לחלק מכל לילה. כפי שקרה, שמינית המידה נשרפה במשך כל הלילה, בכל לילה במשך שמונה לילות. פתרון זה מעניין משום שהוא מציע נס שמונה פעמים. הקושי העיקרי כאן הוא שעל ידי אי-מילוי כלי המנורה, הם כביכול לא מילאו את הדרישה החוקית, או לפחות המסורתית, לטקס זה [376]. ביקורת נוספת שהועלתה היא שמעשה מחושב שכזה היה מרמז על חוסר אמונה לא אופייני (לפחות ביום הראשון, לפני שהנס התגשם לראשונה). הסבר מסורתי נוסף לתרחיש הראשון הוא שהכהנים חילקו את השמן הזמין לשמונה חלקים בציפייה שכל חלק יחזיק מעמד באורח פלא כל הלילה; והקושי בפתרון זה הוא שבאופן עקרוני לא ראוי להסתמך במכוון על ניסים.[377]

---

[373] בית יוסף מסביר את העיכוב של שמונת הימים הללו כ-(א) בשל היותם טמאים לעבודת המקדש והזדקקו לשבעה ימים כדי להיטהר ועוד יום אחד כדי לקטוף ולסחוט זיתים, או (ב) בשל הצורך לשלוח שמן למרחקים ארוכים, מסע של ארבעה ימים לשם וארבעה ימים חזרה.

[374] עולה שאלה בנוגע לניסוח המשפט הזה. האם נושא המילה " הוא האכיל את מנורת הקודש" הוא הבקבוק או השמן? אם נניח שזה הבקבוק, אז התרחיש המתאים ביותר יהיה זה המסומן כמספר שתיים; אך תרחיש זה מוביל לקושי של 7 ימים במקום 8. לכן, עלינו להניח ש"זה" מתייחס לשמן.

[375] לא ברור היכן אסף בית יוסף מידע זה. רב ששאלתי אמר כי המקורות לשניים מהתרחישים המוצעים נחשבים ככל הנראה מהריטב"א ומהתוספות של הרב פרץ.

[376] ייתכן שהותר להם לעשות זאת מבחינה הלכתית, שכן בית יוסף אינו מגיב באופן שלילי על נוהג זה כאן. ייתכן שהדרישה החוקית למלא את המנורה לפני הדלקתה היא בסך הכל *דרבנן* (רבנית) ולא *דאורייתא* (מקראית). נאמר לי שטקס המנורה אינו נחשב לאחת מתרי"ג *המצוות* . הקטע בתורה העוסק בכך, דהיינו שמות כ"ז, כ'-א', הוא קצר מאוד ואינו עונה על שאלות כאלה. ראה גם רמב"ם, משנה תורה, עבודה, קרבנות יומיים וזבחים נוספים, פרק ג', הלכה ג', המזכיר ניקוי יומי של המנורה. יש צורך להבהיר עניין זה עוד.

[377] מישהו הציע לי שאולי הם מילאו רק כוס חנוכייה אחת בכל לילה, במקום למלא חלקית את כל שבע כוסות החנוכייה בכל יום. עם זאת, לאחר מחשבה נוספת, זו אינה השערה טובה יותר, בכך שהם לא יצליחו למלא לחלוטין את הכוס הזו בכל יום, שכן שמינית מהשמן מדי יום לא יכולה למלא שביעית מהחנוכייה (וזה נכון עוד יותר אם ניקח בחשבון את הנר המערבי

2. פתרון חלופי שהוצע הוא שהכהנים שפכו את כל השמן שהיה להם ביום הראשון לתוך כוסות המנורה, כנדרש בדרך כלל, ו-(א) הנס היה שפך השמן לא התרוקן כשהם שפכו ממנו שמן אלא נשאר מלא כל הזמן (כמו בנס של אלישע המוזכר במלכים ב' ד', ד'), או שאולי (ב) מפלס השמן בו עלה שוב באורח פלא במהלך הלילה כך שהוא היה מלא שוב בבוקר, או שאולי (ג) הוא התמלא לחלוטין בבוקר לאחר שהשמן בחנוכייה נשרף כדי שיוכלו למזוג ממנה שמן שוב. זה קרה שוב ביום השני, בשלישי וכו' - וכך הם הצליחו לגרום לחנוכייה לדלוף כרגיל במשך שמונה לילות. עם זאת, כאן הקושי העיקרי הוא שתרחיש זה מרמז רק על שבעה אירועים ניסיים: שכן יש לראות את היום הראשון או את היום השמיני כלא ניסיים [378]. במילים אחרות, פתרון משוער זה אינו פותר בפועל את הבעיה שהוצגה בתחילה! (תשובה אפשרית להתנגדות זו תהיה לומר שהיו שמונה ימים של שמן ניסי, ומנה מלאה של שמן נותרה ליום התשיעי - אך אז נוכל לשאול מדוע בוצע נס שמיני מיותר?)
3. פתרון נוסף שהוצע הוא שהכהנים שפכו את כל השמן שהיה להם ביום הראשון לתוך מנורות המנורה, והנס היה ש-(א) להבות המנורה לא שרפו כלל את השמן, כך שמנה מלאה של שמן הייתה זמינה בחנוכייה למחרת, או שאולי (ב) מפלס השמן עלה שוב בחנוכייה בכל בוקר כאשר כל השמן של הלילה הקודם נשרף. זה קרה שוב למחרת, וכו' - כך שניתן היה להדליק את החנוכייה במשך שמונה לילות כנדרש [379]. פתרון זה הוא מעין פשרה בין שני הקודמים, בכך שהוא מרמז על כך שהדרישה החוקית המשוערת של חנוכייה מלאה נענתה בכל יום (בניגוד לתרחיש הראשון) ושהנס אכן התרחש בחנוכייה (בניגוד לתרחיש השני, אשר דווקא מציב את ייצור השמן העל-טבעי בכד השמן). עם זאת, לפתרון השלישי הזה יש את אותה קושי עיקרי כמו הקודם, דהיינו שהוא מרמז על שבעה אירועים ניסיים בלבד - ולכן הוא אינו פתרון יעיל לבעיה שהוצגה. יש לראות את היום הראשון או את השמיני כלא-נסים, אלא אם כן נקבל (כפי שטען בפניי רב אחד) שהנס השמיני כלל הפסקה בזמן של ייצור הנפט המופלא!

בעודי מהרהר בדברים אלה, הבנתי שיש **פתרון רביעי** , שלמיטב ידיעתי [380]לא נשקל על ידי בית יוסף או פרשנים אחרים – פתרון הגיוני יותר משלושת הפתרון שהציע. זהו:

4. הכהנים **שפכו את כל השמן** שהיה להם ביום הראשון לתוך החנוכייה (כפי שנדרש על פי חוק או מסורתי) ולמחרת בבוקר גילו **שרק שמינית ממנו נשרפה** . לכן הם כיבו את הלהבות והשאירו את השמן שלא נשרף (7/8) במקומו, והדליקו אותו שוב בערב. למחרת בבוקר הם גילו שאותו הדבר קרה וחזרו על עבודתם. ושוב למחרת וביום שאחריו, כך שהשמן המקורי החזיק מעמד שמונה לילות! פתרון חדש זה דומה לראשון, בכך שקצב הבעירה הוא שמינית מהקצב הרגיל ולאחר הלילה הראשון הנרות דולקות למרות שאינן מלאות בשמן, אך הוא טוב יותר מהראשון בכך ש, מלאי אמונה, הם שפכו את מלוא כמות השמן לתוך החנוכייה ביום הראשון ואז נתנו להשם (ה') לדאוג לאירועים הבאים באורח פלא (על ידי האטת תהליך הבעירה הרגיל). שימו לב שעדיין נדרש מהם עבודת קודש בכל יום (כיבוי והדלקת הנרות מחדש). והפתרון החדש הזה טוב יותר מהשני והשלישי בכך שהוא מרמז על שמונה ימים של נס, ולא רק שבעה כמוהם – כך שהוא באמת עונה על השאלה המקורית. זהו פתרון כל כך פשוט, ברור ואלגנטי לבעיה, עד שאפשר לתהות מדוע הפרשנים הקודמים סיבכו את העניינים כל כך!

פתרון רביעי זה נראה לי הסביר ביותר, בהינתן שנס הנרות של חנוכה התרחש. אבל מכר שלי, שמעדיף להישאר בעילום שם, הציע *פתרון חמישי* , שאינו מניח שנס כזה התרחש, כדלקמן:

הדולק ללא הרף - ראה הערת שוליים מאוחרת יותר בנושא)! שלא לדבר על כך שהדלקת קנים אחד בלבד של החנוכייה בכל לילה כנראה לא תהיה מקובלת הלכתית.

[378] אם (א) הצנצנת לא התרוקנה כשנשפך ממנה שמן, אז הנס התרחש במשך שבעת הימים הראשונים, וביום השמיני לא התרחש נס כזה. אם (ב) הצנצנת התרוקנה כשנשפכה והתמלאה מחדש באופן נס במשך כל הלילה, הנס התרחש גם בשבעת הלילות הראשונים, אך לא ביום השמיני; ואילו אם (ג) הצנצנת התמלאה מחדש באופן נס רק בבוקר, לאחר שכל השמן נשרף, אז הנס התרחש בשבעת הימים האחרונים, לא ביום הראשון.

[379] אני מדמיין את (א) המנורות כאילו נשארו מלאות בשמן כל הלילה במשך שבעת הלילות הראשונים, במקום להניח, כפי שנעשה בדרך כלל, את הנס הגלוי יותר ש-(ב) השמן נשרף במהלך הלילה ואז עלה שוב בבוקר. כך או כך, השמן נשרף באופן טבעי בלילה השמיני, ולא עלה שוב בבוקר שלמחרת. בהשערה (א) הנס התרחש לאורך כל הלילה בכל אחד משבעת הלילות הראשונים, ואילו בהשערה (ב) הנס התרחש בסוף כל לילה (כלומר בבוקר) ולכן התרחשו שבעה ניסים החל מהיום השני וכלה ביום השמיני. שימו לב שבמקרה (א) הכהנים היו צריכים לכבות את המנורות בבקרים ולהדליק אותן שוב בערבים, ואילו במקרה (ב) המנורות כובו באופן טבעי והתפילה כללה רק הדלקתן מחדש.

[380] אני מניח שההשערה הזו היא *חידוש* – אם לא, סלחו לי על בורותי וספרו לי עליה!

5. ייתכן שהכהנים השתמשו *בפתילות איטיות יותר* עם שמינית מנה של שמן מדי יום, כמו בתרחיש הראשון, או השתמשו בנר מלא בתחילה, כמו בתרחיש הרביעי! זהו פתרון נחמד, בהנחה שקיצור הפתילות הנדרש היה אפשרי מבחינה הלכתית ופיזית (ושהם הצליחו לחזות במדויק את אורך הפתילה הדרוש כדי לעכב את צריכת השמן). השערה זו מכירה בכך שלא רק משתנה אחד, אלא שניים, משפיעים על צריכת השמן: כלומר, כמות השמן המשמשת וסוג או אורך הפתילה. כמובן, זה אינו פתרון כה נחמד מנקודת מבט דתית, בכך שהוא שולל את פרמטר הנס שניתן כהנחת יסוד על ידי התלמוד. אם בכל זאת עדיפה הצעה נטורליסטית זו, יש להניח שמה שאנו חוגגים על ידי הדלקת נרות חנוכה הוא פשוט נס הניצחון בקרב, כפי שמוזכר בתפילותינו לאורך כל החג.

יהיה אשר יהיה [381], אני מנצל הזדמנות זו להתפלל שהשם יעשה ניסים רבים לעם היהודי כיום, ובמיוחד להושיע את ישראל מחבריו, מתנגדיו ואויביו הרבים, פנימיים וחיצוניים. נכתב והופץ במהלך חנוכה תש"ע.

(בתודה רבה לרב מנדל פבזנר על הרצאתו האחרונה בנושא זה, אשר החיתה את עניני בו, ולרב יעקב הולצמן על עזרתו האדיבה במחקר ובתרגום מקורות רלוונטיים.)

כתב אחרית דבר

בכתיבת התיאור הנ"ל של נס חנוכה, המניע שלי לא היה להתווכח על מהותו ההיסטורית. זה היה (כמו תמיד) בעיקר ללמד לוגיקה. רציתי לעזור לפענח בעיה לוגית הידועה זה מכבר במסורת היהודית, תוך שמירה על הגבולות שנקבעו לדיונים תלמודיים. השיטה הייתה לדמיין את שלושת הפתרונות החלופיים הידועים בפירוט רב ככל האפשר ולשקול את תוצאותיהם, ולאחר מכן לראות אם ניתן להציע פתרונות נוספים. זה הניב את הפתרון הרביעי. פתרון חמישי, שהוצע על ידי מכר, היה מחוץ לגבולות התלמוד, אך לגיטימי למדי כהסבר מדעי.

עם זאת, בתגובה למאמר הנ"ל, כתבה לי קוראת וטענה שההסבר לחגיגת שמונת הימים היה רק משאלה של המכבים לחגוג באיחור את חגי סוכות ושמיני חג עצרת, אותם החמיצו עקב הלחימה העמוסה. היא הציגה כראיה את מקבים ב' י':6-8 "ויחגגו אותו [את טיהור המקדש] שמונה ימים בשמחה, כדרך חג הסוכות, וזכרו כיצד זמן קצר קודם לכן, במהלך חג הסוכות, הם שוטטו בהרים ובמערות כחיות פרא. לכן, נשאו שרביטים עטורי קיסוס וענפים יפים ועלי תמרים, ויאמרו מזמורי הודיה למי שהצליח לטהר את קדשו. הם גזרו בפקודה פומבית ובצביעו שכל עם ישראל יחגוג את הימים האלה בכל שנה".

אבל לדעתי, אמירה זו אינה סותרת את הסיפור התלמודי. באותה שנה, הם חגגו את סוכות באיחור, אך ברור שלא הייתה כוונתם להעביר את החג המקראי הזה לנצח לכ"ה בכסלו . הפסוק האחרון מבהיר שהם ייסדו חג חדש (כלומר, חנוכה) לשנים הבאות, לזכר אירוע היסטורי זה. לא ניתן לשלול באופן הגיוני, אם כי לא הוזכר כאן, שאחד המניעים שלהם היה להזכיר לנו את הנס המסופר בתלמוד, שאספקת שמן של יום אחד הספיקה כדי לשמור על המנורה בוערת במהלך שמונת הימים הראשונים. כמובן, עדיין נכון למדי שאנו עשויים לפקפק באופן סביר בעצם התרחשותו של נס. אמונה נדרשת כדי להאמין בו.

נכון שספרי המכבים ההיסטוריים אינם מזכירים את הנס המתואר מאות שנים מאוחר יותר בתלמוד, וזה כמובן מחשיד. בבדיקה מעמיקה יותר של העניין, מצאתי את הדברים הבאים [382]: מקבים א' א' 21 מודיע לנו שהמנורה נגנבה קודם לכן על ידי אנטיוכוס הרביעי אפיפנס: "בגאווה נכנס אל היכל ולקח את מזבח הזהב ואת מנורת האור ואת כל כליה".

---

[381] נושא אחרון להזכיר בסוגריים. לאחר שכתבתי את כל האמור לעיל, גיליתי על "המנורה המערבית" אשר (לפחות לפי דעות מסוימות) הייתה צריכה להידלק ברציפות (כלומר, גם ביום וגם בלילה). זה היה אחד מענפי המנורה - זה שבצד המערבי שלה או זה שבצד המרכזי שלה (תלוי כיצד כיוון המנורה; ראה מנחות צח ע"ב). הבה נבחן בקצרה את ההשלכות של גורם נוסף זה על ההשערות השונות שנדונו לעיל. ככל הנראה, כלי שמן כמו זה שמצאו הכהנים הכיל מספיק שמן ליום אחד של שירות רגיל - כלומר, מספיק גם למנורה המערבית של היום. במקרה זה, בפתרון הראשון הכהנים פשוט חילקו את השמן לחלקים נוספים, אך כל חלק (כולל זה שנועד למנורה המערבית) עשה באורח פלא את עבודתו הרגילה במשך שמונה ימים במקום יום אחד בלבד; ליתר דיוק, המנורה התמידית הייתה מקבלת את מנת השמן שהוקצתה לה פעמיים ביום, בבוקר ובערב. בפתרון השני, כלי השמן תמיד סיפק באורח פלא את השמן הנדרש, כולל זה למנורה המערבית. בפתרון השלישי, כמות השמן המלאה נשפכה בבוקר הראשון לתוך המנורה המתמדת, ובתפילת הערב היא הייתה באורח פלא או עדיין מלאה או שעלתה שוב. בפתרון הרביעי, קצב הבעירה בוודאי היה איטי יותר באופן פלא במנורה המערבית מאשר באחרות, מכיוון שהיא הייתה צריכה לבעור פי שניים, כלומר גם ביום וגם בלילה.

[382] ראה http://www.livius.org/te-tg/temple-treasure/menorah.html .

במקבים א' ד' 49, אנו למדים שלאחר שהמכבים טיהרו את המקדש, "עשו כלי קודש חדשים, והביאו את המנורה, את מזבח הקטורת ואת השולחן אל ההיכל". ככל הנראה, פירוש הדבר שנוצרה מנורה חדשה בשלב זה; זה בוודאי לקח זמן מה לעשות. במקבים א' ד' 50, נאמר לנו: "והקטירו קטורת על המזבח והדליקו את הנרות שעל המנורה, והן יאירו בהיכל". זה אושר במקבים ב' י':ג', הם "הוציאו... אורות".[383]

המרד היהודי נגד השלטון הסלאוקי התרחש בשנים 135-175 לפנה"ס, בערך מאה וחצי לאחר כיבוש יהודה על ידי היוונים תחת אלכסנדר הגדול. לאחר מותו של האחרון, יורשיו חילקו את האימפריה לשניים; המחצית הסלאוקית התבססה בסוריה וכללה את יהודה בשטחה. בית המקדש שוחרר בשנת 165 לפנה"ס, אך המלחמה נמשכה שנים רבות לאחר מכן. סבורים כי ספר המכבים הראשון נכתב זמן קצר לאחר האירועים שהוא מתאר, מתישהו בין השנים 63-135 לפנה"ס, אולי בסביבות שנת 100 לפנה"ס, מה שמעניק לו סמכות ניכרת. נראה כי הוא נכתב במקור בעברית, על ידי יהודי שחי בארץ הקודש; אך רק תרגום יווני שרד. הרבנים לא כללו אותו בקאנון היהודי, למרות שהוא די אדוק ופטריוטי, אולי משום שנראה כי נכתב על ידי צדוקי. ספר המכבים השני נכתב ככל הנראה מאוחר יותר במאה הראשונה לפנה"ס וישירות ביוונית על ידי יהודי שחי במצרים. נראה שזהו תיאור הרבה יותר יד שנייה ומתוקן של אירועים. בהשוואה לספר הראשון, זהו פחות חיבור היסטורי ויותר חיבור דתי. בקיצור, הוא פחות אמין, אך עדיין נחשב לבעל ערך היסטורי מסוים.

יהיה אשר יהיה, לא מן הנמנע שגם אם היה המחבר הראשון בקיא בנושאים רבים אחרים, ייתכן שהוא עדיין לא היה מודע למידע על נס האורות שעליו דיווח התלמוד מאוחר יותר. ואם זה נכון לגבי המחבר הקודם, זה נכון אף יותר לגבי המאוחר. במילים אחרות, עדיין יש מקום לאמונה בדיווח זה.

---

383 אין בשום מקום בספרים אלה אזכור של ולו שארית שמן אחת או לכך שהשמן שהכיל הספיק לשמונה ימים. אפשר היה לחשוב שנס כזה היה מוזכר. לנוכח ביקורת זו, רב ענה לי פעם שניסים היו כה נפוצים באותם ימים עד שלא הרגיש צורך לתעד אותם. עם זאת, אפשר לענות: איך הוא ידע בוודאות? לומר זאת הוא רק מעשה של אמונה.

Book 6. לא לסדום

"לא לסדום" הוא מאמר נגד הומוסקסואליות, המשתמש בטיעונים ביולוגיים, פסיכולוגיים, רוחניים, אתיים ופוליטיים.

1. מרימים את הכפפה

זהו חיבור נגד הומוסקסואליות.

למען האמת, נושא ההומוסקסואליות מאוד לא נעים לי. הייתי מעדיף להתעלם ממנו לחלוטין, כדי לא להיות מוכתם נפשית ממנו ולא להיות קשור אליו בשום צורה בתודעתם של אנשים אחרים. הומוסקסואליות הייתה קיימת בעולם סביבי כשהייתי צעיר יותר, אבל זה היה משהו שכמעט ולא נתקלנו בו. אבל בימינו, התקשורת ממשיכה לדחוף את הנושא לתודעה שלנו, כך שכמעט ולא עובר יום מבלי שהוא מובא לתשומת ליבנו בעל כורחה.

זה כאילו ההומואים אינם מסתפקים בהיותם הומוסקסואלים, אלא בנוסף רוצים לכפות את נוכחותם על כולנו. הם תוקפניים מבחינה אתית ופוליטית, ודורשים שכולם יתייחסו אליהם ויתייחסו אליהם כנורמליים. לא, יתרה מזאת: הם אפילו רוצים שכולנו נלך בדרכם, ושילדינו ילמדו לעשות זאת.

לאחרונה, בעיר ז'נבה, שוויץ, בירת המוסר הקלווניסטי לשעבר, הושק קמפיין פרסומי מזעזע, לכאורה כדי לעודד הומוסקסואלים להשתמש בקונדומים [384]. פוסטרים גדולים המציגים גברים עירומים משחקים הוקי ונשים עירומות קרב חרבות הוצבו ברחבי העיר[385]. משמעות לכאורה של קמפיין זה היא שספורטאים רבים עוסקים במעשים הומוסקסואליים בחדרי ההלבשה (האם זה נפוץ או לא, איני יודע), ונראה כי רשויות בריאות הציבור אחראיות חברתית להזכיר להן לנקוט באמצעי זהירות כדי להימנע ממחלות.

אבל מה לגבי חינוך הילדים שרואים פוסטרים כאלה? מה לגבי רגישויותיהן של נשמות טהורות יותר, שלעולם לא היו מעלות על דעתן אפילו על מעשים כאלה אלמלא היו מספרות עליהם? אפשר רק להניח שקמפיינים כאלה קשורים רק באופן שטחי לבריאות הציבור או מכוונים כלפי הומוסקסואלים. לאור אדישותם של המפרסמים לערך התמימות המינית, יש להניח שהמניע האמיתי של קמפיינים כאלה הוא לקדם *הומוסקסואליות* .

לפיכך, פילוסוף זה החליט לנתח את נושא ההומוסקסואליות [386]– כדי שאנשים כאלה לא ייחלצו על המהפכה המינית שלהם. הם חושבים שהם עשו זאת, מבחינה אתית ופוליטית; אבל לא, בוודאי ניתן להפריך אותם ולהביס אותם. ניתן לאתגר אותם, לא רק רגשית, אלא גם באמצעים רציונליים.

משימתנו העיקרית היא לנסות להבין את הפסיכולוגיה של הומוסקסואלים, כדי להסביר באופן אובייקטיבי מדוע הם כפי שהם, ויתרה מכך מדוע הם *לא צריכים* להיות כפי שהם (וכיצד הם עשויים להשתנות). עלינו להראות באופן משכנע שהתנהגות כזו היא חריגה ומזיקה, עבור הפרטים הנוגעים בדבר ועבור החברה כולה. עלינו גם לשקול את טיעוניהם של אלו המגנים על הומוסקסואליות, ולהראות את הכשלים הכרוכים בהם.

עלינו לבחון גם את האמצעים התעמולתיים, החברתיים, הפוליטיים והמשפטיים בהם משתמשים תומכי התנועה הזו במרדף אחר מטרתם של הלגיטימציה. וכדי להשלים את הניתוח, עלינו לשקול מה ניתן לעשות כדי להתנגד למגמות האחרונות הללו בחברה שלנו.

---

[384] ז'נבה, אגב, מארגנת פסטיבל שנתי בשם "מצעד האגם", שבמהלכו כחצי מיליון איש (כולל מספר רב של הומוסקסואלים לכאורה) רוקדים שעות על גבי שעות - במקרים רבים כשהם מכורים לסמים - לצלילי "מוזיקת טכנו" מחרישי אוזניים.

[385] מה הקשר שלהם לקונדומים, אני לא בטוח. אולי הם ביסקסואלים.

[386] הייתי מעדיף לא ללכלך את הידיים שלי בנושא הזה, אבל אז עלה בדעתי ש"אי אפשר לנקות מקום בלי להעלות אבק".

הומוסקסואליות עברה בתוך דור אחד בלבד מפעילות אסורה לתופעה חברתית נרחבת, אפילו אופנה. זה מפתיע ומזעזע; ובכל זאת אנו מעודדים את עצמנו במחשבה ששינוי חברתי יכול לנוע באותה מהירות בכיוון ההפוך.

2. הומוסקסואלים מוגדרים

ראשית, הבה נבהיר ונגדיר כמה מונחים. סלחו לי על השפה המפורשת שלעיתים נעשה בה שימוש כאן.

בנוגע למונחים "מין" ו"מגדר": הם מתכוונים לאותו הדבר, כמובן - שניהם מתייחסים להבדל בין זכרים ונקבות. אבל המונח היומיומי יותר "מין" יכול לפעמים, בהקשר של דיון כמו זה הנוכחי, להתבלבל עם התייחסות לאקט המיני - כך שהמונח "מגדר" (ששימש עד לאחרונה רק דקדקנים) נראה לעתים קרובות עדיף.

זכרים ונקבות נבדלים זה מזה מבחינה פיזית, נפשית והתנהגותית. יש להם מבנה אנטומי שונה באופן ניכר (איברי מין, הורמונים, צורות וגדלים, מראה פנים) ומבנה גנטי (כרומוזומי מין), רגשות, מחשבות, עמדות ואופי שונים במקצת, ודפוסי התנהגות שונים במקצת. ייתכנו גם הבדלים רוחניים בין המינים (ואולי אפילו הבדלים מיניים בין נשמות).

לפיכך, מגדר הוא מכלול של גורמים רבים, חלקם ברורים, בעוד שאחרים קשים יותר להגדרה מדויקת. ובכל זאת, די מדהים כמה מהר אנחנו, ברוב המקרים, מסוגלים "להבחין" בין גבר לאישה במבט חטוף (אם כי לפעמים אנחנו לא בטוחים או טועים בהערכה הראשונית שלנו).[387]

באופן כללי, הטרוסקסואליות מתייחסת ליחסים מיניים בין אנשים ממינים שונים - כלומר גבר ואישה, בעוד שהומוסקסואליות פירושה יחסי מין בין שני (או יותר) אנשים מאותו המין - כלומר בין שני גברים או שתי נשים.

הטרוסקסואליות והומוסקסואליות נבדלות בהתייחס ל"יחסים המיניים" הכרוכים בהם. עם זאת, מכיוון שיחסי מין הם מזדמנים, כיצד נגדיר "הטרוסקסואל" או "הומוסקסואל"? מכיוון שהדיון שלנו כאן מתמקד בהומוסקסואליות ולא בהטרוסקסואליות, עלינו להציע את הדברים הבאים.

הטרוסקסואל הוא אדם המקיים מדי פעם יחסי מין, אך תמיד עושה זאת *אך ורק* עם בן המין השני (כלומר, לעולם לא עם בן אותו המין). הומוסקסואל הוא אדם המקיים מדי פעם יחסי מין עם אדם מאותו המין (בין אם הוא או היא מקיימים מדי פעם יחסי מין עם אדם מהמין השני ובין אם לאו).

לפיכך, לפי ההגדרות שלנו, דו מיני, זכר או נקבה המקיימים יחסי מין מדי פעם עם גברים ומדי פעם עם נשים, או עם שניהם בו זמנית, נחשבים הומוסקסואל. כלומר, בין אם מישהו פונה רק לאותו מין לצורך יחסי מין (הומוסקסואל בלעדי) או לפעמים פונה גם למין השני (ביסקסואל) - אדם כזה, לכל דבר ועניין כאן, ייקרא "הומוסקסואל".

---

387 שימו לב, למרות שזה קורה לעיתים רחוקות ביותר, שישנם מקרים גבוליים שקשה לסווג אותם. לדוגמה, אנשים שיש להם איברי מין זכריים ונקביים כאחד (הרמפרודיטים). לפי מה שקראתי, אנשים אלה הם בדרך כלל גברים או נשים בעיקר, בין אם בשל המבנה הגנטי שלהם, האיזון ההורמונלי שלהם, הפסיכולוגיה שלהם או גורמים אחרים (או שילובים של גורמים). אנשים כאלה אכן (לעתים רחוקות מאוד) מציגים בעיה קשה עבור האתיקה המינית; אך לאור הפרמטרים הרבים המעורבים, בעיה זו ניתנת לפתרון רק על בסיס כל מקרה לגופו (כלומר, באמצעות קזואיזם, תוך שימוש בתובנות חוכמה *אד-הוק*).

קושי נוסף המתעורר במקרים חריגים הוא הפער בין גנוטיפ לפנוטיפ, כלומר בין הזהות המינית הגנטית של אדם (XX או XY) לבין המורפולוגיה המינית שלו (איבר מין זכרי או נקבי). האם יש לספור זכר גנטי עם איבר מין נקבי כנקבה, ככזה הנראה לעין, או כזכר "באמת"? באופן דומה, למה יש לספור נקבה גנטית עם איבר מין זכרי? קשה לומר. שימו לב שהפרעות כאלה הן קטלניות, לרוב עקב פגמים גנטיים; כמו כן, לאנשים כאלה חסרה יכולת רבייה. השאלה הלא פתורה כאן מבחינה אתית היא: האם יחסי מין בין גבר רגיל לאישה "מפוקפקת", או בין אישה רגילה לגבר "מפוקפק", ייחשבו כהומוסקסואל או הטרוסקסואל? נראה כי תשובה אנושית היא: לפעול לפי מראה חיצוני של הגוף; אך הטרוסקסואלים קפדניים רבים יעדיפו כנראה למנוע עמימות כזו על ידי בקשה מבני זוגם לעבור בדיקה גנטית.

חשוב לציין את ההבדלים הללו, משום שאפולוגטים של הומוסקסואליות משתמשים לעתים קרובות בערמומיות בביסקסואליות כדי לטשטש הבדלים עם הטרוסקסואליות בתודעתם של אנשים. טרמינולוגיה מעורפלת משמשת לבלבול בין נושאים.

ברור שאדם יכול להיקרא הומוסקסואל רק אם הוא או היא מקיימים יחסי מין עם מישהו מאותו המין *ביודעין וברצונם* . אם הוא או היא לא ידעו שבן/בת הזוג למין הוא טרנסווסטיט או טרנסקסואל [388], או אם המעשה המיני התרחש תחת כפייה או לפני שהיה בוגר מספיק כדי להבין מה קורה, אז הוא או היא בבירור אינם הומוסקסואל, אלא פשוט קורבן של תעלולה או אונס הומוסקסואליים.

ניתן לשאול את השאלה: האם אדם שעסק בפעילות הומוסקסואלית (פעם אחת או יותר) בעבר (לאחרונה או רחוקה) ייקרא הומוסקסואל? התשובה ההגיונית תהיה: כן - אלא אם כן או עד שאותו אדם יתחרט בכנות על מעשיו בעבר ויחליט לא לחזור עליהם לעולם. שכן הומוסקסואל לשעבר שאינו מתחרט בוודאי פגיע יותר להומוסקסואליות מאשר אדם שאינו הומוסקסואל. רק הומוסקסואל לשעבר שמתחרט יכול להיקרא בצדק הומוסקסואל לשעבר.

ישנם אנשים, כמובן, שאינם הטרוסקסואלים ואינם הומוסקסואלים. ייתכן שאין להם כלל יחסי מין (באמצעות הימנעות מרצון או ללא בחירה, מכל סיבה שהיא). הטרוסקסואלים, הומוסקסואלים ואנשים ללא פרטנרים למין עוסקים לעיתים בפעילויות הדומות למין בעצמם, כלומר לבד (אוננות) [389].

זה מביא אותנו לשאלה הבאה: מה הכוונה בהגדרות לעיל ב"יחסי מין" או "קיום יחסי מין"? הכוונה העיקרית כאן היא להתייחס ל ... *מעשים או אירועים* המייצרים תחושות מיניות אצל אחד או יותר מהאנשים המעורבים.

האם יד גרידא המלטפת את זרועו של מישהו, או נשיקה על לחיו של מישהו, או חיבוק עדין - נחשבת "מעשה מיני"? התשובה היא, כמובן, לפעמים: כן. היא כן במקרים בהם מעשים כאלה, שלכאורה אינם מיניים, מעוררים תחושות מיניות, מעורפלות ככל שיהיו, אצל לפחות אחד מהאנשים המעורבים. אפילו חיוך מפתה, טון דיבור או בושם יכולים להיחשב כתופעה טעונה מינית, מנקודת מבט זו. כאשר שופטים את טבען של פעולות רצוניות, עלינו להתמקד במיוחד בכוונתן . חיוך או ליטוף ללא כוונה מינית אינם ניתנים להשוואה כמובן לחיוך או ליטוף עם גוון מיני. אך מקרים כאלה יהיו המידה המינימלית ברצף רחב של אפשרויות.

בקצה השני של רצף זה, יש מגוון רחב של מעשים מיניים הכרוכים בשימוש פעיל *באיבר/י המין* של האדם/האנשים המעורבים. כלומר, כאשר איבר מין נגוע בפועל על ידי חלק כלשהו מגופו של בן/בת הזוג. ובין שני הקצוות הללו, יש מספר אינסופי של מעשים או אירועים אפשריים, בעלי השלכות מיניות גדולות או קטנות יותר.

עם זאת, אינסוף מגוון הפעילויות המיניות ודרגות המיניות אינו צריך להסיט את תשומת ליבנו מהסוגיה המרכזית המגדירה: האם המעשה או התופעה הפיזית המדוברת, בין אם מבוצעת "בקלות" או "בגסות", מייצרת או לא מייצרת *תחושות מיניות* .

ראוי להעיר כאן הערה פנומנולוגית בנוגע לאיכות המשתנה של תחושות מיניות. כל מעשה מיני מעורר סוג מסוים של תחושות מיניות – תחושות אלו אינן כולן זהות. התחושות המתעוררות במין הטרוסקסואלי שונות זו מזו, וללא ספק מרוב התחושות של מין הומוסקסואלי או אוננות. משמעות הדבר היא שהומוסקסואלים אינם נמשכים לסתם תחושה מינית, אלא ספציפית לתחושות המיוחדות שמעשים, תפיסות או דמיונות הומוסקסואליים מעוררים בהם.

---

[388] כאשר מתייחסים לטרנסקסואליות, עלינו להבחין בין שני סוגים. אם מישהו נולד עם מצב "אינטרסקס", כמו הרמפרודיט או מישהו שהגנוטיפ והפנוטיפ המיני שלו סותרים, נראה כי מבחינה ביולוגית ורפואית זה מוסרי לאפשר לו באופן חוקי טיפול פיזי מתקן. אבל זה שונה מאוד ממישהו בעל מבנה גוף רגיל שמשנה את מינו *במכוון* ; שכן במקרה כזה, אין הצדקה ביולוגית או היגיינית מתקבלת על הדעת לניתוח.

[389] יש אנשים שמגיעים עד כדי קיום יחסי מין עם בני מינים אחרים של בעלי חיים (חיות או 'זואופיליה'). למרבה המזל, נראה שזה נדיר ביותר - אך היו זמנים ומקומות שבהם זה היה נפוץ יותר (וייתכן שזה שוב מתפשט, אם לשפוט לפי מגמות האינטרנט הנוכחיות). בהקשר הנוכחי, אנו עשויים לראות זאת כסוג מופרך של אוננות (אם כי זה הרבה יותר מזה, כמובן).

3. נטיות הומוסקסואליות

כידוע לכולנו, תחושות מיניות אינן נוצרות רק על ידי מגעים פיזיים שונים, תנועות, לחצים, טמפרטורות, מראות, צלילים, ריחות וטעמים - הן יכולות להתעורר על ידי מחשבות גרידא. מעשים ומילים פיזיים הם קצה הקרחון של המיניות. דמיונות ותשוקות מנטליות יכולים באותה מידה לייצר תחושות מיניות.

אכן, רוב (אם כי לא כולן) התחושות המיניות הנגרמות לכאורה מתופעות פיזיות נובעות ממחשבות ביניים. בדרך כלל המחשבות הן אלו שיוצרות את התחושות המיניות, על ידי ייחוס ערך מיני לתופעות הפיזיות (למשל נשיקה או ריח). בהקשר זה, יש לציין כי התופעות הפיזיות של פורנוגרפיה (מגזינים, סרטונים) אינן גורמות לתחושות מיניות באופן ישיר, אלא באמצעות גירוי של מחשבות ופעולות אשר בתורן גורמות לתחושות מיניות.

לכן עולה השאלה: כיצד עלינו לסווג אנשים שהם למעשה הטרוסקסואלים או ללא בן/בת זוג למין, אך מחשבותיהם – כלומר, פנטזיותיהם ותשוקותיהם המיניות הנפשיות – מכוונות (מדי פעם או באופן בלעדי) לאנשים מאותו המין? התשובה הפשוטה היא: ככל שאנשים כאלה חווים תחושות מיניות ממשיות המכוונות לאנשים מאותו המין, "נטייתם המינית" עשויה להיחשב כהומוסקסואלית במידה זו.

שימו לב היטב שלא תוכן המחשבות הוא שקובע את הנטייה המינית. לדוגמה, אנו כאן (כותבים או קוראים את המאמר הנוכחי) חושבים על הומוסקסואליות, אך אם מחשבה מנטלית כזו אינה מייצרת בנו תגובה מינית, איננו הומוסקסואלים. מצד שני, אם ממש במחשבה על הומוסקסואליות, מישהו חווה רגשות של תשוקה או הנאה פיזית, ישנה בעיה.

אפילו אז, רגשות כאלה עשויים לנבוע רק מתחבולות הטבועות בתודעה, מהדחף שלה לפלרטט עם סתירות. הפחד מתגובות הומוסקסואליות עשוי כשלעצמו לגרום לתחושות מיניות, שכן תשומת ליבו של הנבדק נמשכת בזהירות למיקום הגופני של תחושות מיניות בחיפוש אחר תחושות אפשריות כאלה. במילים אחרות, ספק עצמי עשוי לייצר תחושות מבחן הדומות לאלו שמהן חוששים.

אף על פי כן, מלבד עיוותים חולפים כאלה של המציאות, אדם אכן עשוי לחוות תחושות מיניות ברורות ומתמשכות בנוכחות אנשים מאותו המין, גם מבלי שאי פעם עסק במעשים הומוסקסואליים. ניתן לומר בצדק שאדם כזה בעל *נטיות הומוסקסואליות* , בניגוד להומוסקסואל פעיל.

יהיה זה לא הוגן לסווג אדם זה כהומוסקסואל, נקודה, מכיוון שהוא או היא אינם עוסקים בפועל במעשים הומוסקסואליים. עם זאת, יש להבחין נוסף בין שני סוגים של אנשים בעלי נטיות הומוסקסואליות: אלו המתנגדים *לנטיות* אלה ואלו שמתרפקים *עליהן* .

ברור שאדם בעל נטיות הומוסקסואליות לכאורה, שרצונו אינו מושפע מהן בדמיונו או בפעולה, אינו דומה לאדם שמפלרטט נפשית עם נטיות אלו, גם אם מבלי ליישם אותן בפועל. במקרה הראשון, האדם שחווה תאווה הומוסקסואלית לכאורה רואה בה בלתי רצונית, ואינו מזדהה איתה, אלא להיפך, מבקש להיפטר ממנה. בעוד שבמקרה השני, התאווה נסבלת ואף נהנית ממנה באופן חיובי, כך שהיא למעשה רצונית [390].

למרות שלשניים יש רגשות גופניים דומים עם נטייה הומוסקסואלית, ושניהם נמנעים מפעולות פיזיות מקבילות, האחד נשאר מנותק נפשית, בעוד שהשני שותף נפשית. הבחנה מוסרית ביניהם מוצדקת בבירור: הראשון חף מפשע למעשה, השני אשם למעשה, באשמה בתגובות הוויזואליות. כמובן, נטיות גופניות אלו עשויות לנבוע ממחשבות, מילים או

---

[390] הרגשות אינם מתורגמים לפעולה רק מחוסר הזדמנות, או אולי סתם ביישנות (פחד מחוסר אישור חברתי), לא מתוך דחייה מוסרית כלשהי.

מעשים מהעבר עם נימה הומוסקסואלית - אך במקרה אחד, העבר מתמתן על ידי ההווה, ואילו במקרה השני הוא מחמיר.

זה נאמר כבדרך אגב, כדי לעזור לאנשים עם נטיות הומוסקסואליות לכאורה המעוניינים להיפטר מהן. השיטה המומלצת זהה לזו המומלצת לכל מוזרות פסיכולוגית - לפתח מודעות גלויה לתחושות המורגשות; לאחר מכן, מודעות למקורותיהן הסופיים במחשבה, במילה ובמעשה בלתי מבוקרים; לאחר מכן, בהדרגה, באמצעות מחשבות, מילים ומעשים מודעים יותר, להביא את הנפש והגוף שלכם תחת שליטה. זוהי למעשה שיטה מדיטטיבית - ולכן טיפול טבעי, עמוק, עוצמתי ומתמשך.

בהקשר זה, ברצוני להפנות את תשומת הלב לחוסר היושר האינטלקטואלי של תומכי ההומוסקסואליות. הם משתמשים במכוון במונחים גנריים כמו "משיכה חד-מינית", החל מסדומיה בוטה ועד רגשות הומוסקסואליים מעורפלים שלא ממש מיושם עד כה, כדי *לטשטש* את ההבדלים הפסיכולוגיים והמוסריים הגדולים הקיימים בטווח הרחב הזה. המטרה וההשפעה של אוצר מילים ניטרלי שכזה היא לגרום להומוסקסואליות פעילה להיראות תמימה כמו נטייה הומוסקסואלית גרידא, או לאחרונה מחויבת כמו הראשונה. בנוסף, היא שולחת מסר לבלתי מחויבים, שכיוון שהם כבר שווים בכל מקרה, הם יכולים באותה מידה ליישם את רצונותיהם.

4. התפקיד הביולוגי של המין

תומכי הומוסקסואליות טוענים שמדובר במשהו "טבעי", ומצביעים על כך שחלק מקופי הבונונו עושים זאת [391]. האם זהו טיעון תקף? האם האנשים הללו הם קופי בונונו? או שמא קופי בונונו הם המדריכים הרוחניים שלהם? האם הם מתכוונים שמכיוון שחלק מקופי הבונונו הם פדופילים, גם בני אדם צריכים להיות כאלה [392]? קרוב יותר לבית: האם נוכל לטעון שמכיוון שחלק מהאנשים רוצחים, כולנו צריכים לעשות זאת? ברור שלא! אתיקה לעולם אינה מבוססת על מה שאנשים (או בעלי חיים נחותים מהם) עושים או לא עושים בפועל; היא עוסקת במה שהם, כיצורים רציונליים ובעלי רצונות, רצוי צריכים או לא צריכים לעשות.

מאחר שנושא ההומוסקסואליות נוגע למין, עלינו להתחיל את ניתוח הנושא בבחינת התפקיד הביולוגי של המין. פעילות מינית הטרוסקסואלית נועדה בעיקר *לרבייה* , כדי להנציח את המין. זה ניכר ובלתי ניתן להכחשה כשאנו בוחנים את האנטומיה וההתנהגות שלנו. גבר חודר לאישה; הוא פולט זרע אשר (בדרך כלל) מפרה את ביצית שלה; זה בסופו של דבר מוליד בן אנוש חדש.

אם המעשה המיני היה רק לשם הנאה, נוחות או אהבה, אולי היו לנו אותם איברי מין, אך הם לא היו גורם מרכזי בהעברת חומר גנטי. מאפיינים אלה של מערכת הרבייה שלנו היו נעדרים. העברת גנים היא כנראה התפקיד העיקרי של איברי המין שלנו, וכל ערך נוסף לכאורה של יחסי מין - כאמצעי להנאה ארוטית, נוחות או אהבה - יכול להיות רק אגבי.

תצפית ביולוגית חשובה נוספת היא *שיש* לנו *אינסטינקט או דחף חזק* לקיים יחסי מין. כלומר, אנו חווים בדרך כלל רגשות חזקים באיבר המין שלנו, ובמקומות אחרים בגופנו ובנפשנו, המשפיעים עלינו לחפש יחסי מין. העניין אינו פתוח לבחירה חופשית שלנו מדי פעם לשם הנאה; לא, הגוף והנפש שלנו מתוכנתים לדחוף אותנו לקיים יחסי מין לעתים קרובות או אפילו לעתים קרובות ככל האפשר.

אנו יכולים להבין בקלות מדוע קיים קונטוס כזה. תפקידו הביולוגי הוא לעודד יחסי מין ממשיים ותכופים, ולאחר מכן רבייה, כך שלמין יש סיכוי מקסימלי להמשך קיום.

יש לראות את ההנאה הפיזית של יחסי מין בהקשר זה; היא נועדה לפתות ולגרום לנו לקיום יחסי מין. ללא הגמול של ההנאה, היינו נוטים פחות לקיים יחסי מין; ואם היא הייתה מבטיחה לנו רק כאב, היינו נמנעים ממנה לחלוטין. ניתן ליישם את אותה היגיון גם על מניעים אחרים הניתנים בדרך כלל לפעילות מינית: שהיא מנחמת פסיכולוגית או מספקת הזדמנות ליצירת קשר (כלומר אהבה) בין בני אדם. אלו הן הנאות נפשיות ואף רוחניות, אשר גם הן מעודדות ומתגמלות אותנו על קיום יחסי מין.

---

[391] הם גם מצביעים על חלזונות אנדרוגניים. אבל במקרה הזה, ההבדלים הפיזיולוגיים עם בני אדם כה בולטים, שהטיעון אפילו לא שווה את התייחסותו. חלזונות "מאותו המין" הללו נועדו באופן טבעי להתרבות יחד, בעוד שהומוסקסואלים בני אדם אינם כאלה. זה אבסורדי כמו לטעון שגברים רשאים או צריכים לפזר את זרעיהם על הקרקע, מכיוון שעצים עושים זאת! בעוד שזרעי עצים יכולים לצמוח מהקרקע לעצים חדשים, זה לא המקרה עם זרע אנושי.

[392] אגב, ראוי לציין כי הפרקטיקה של הומוסקסואליות על ידי חלק מקופי הבונונו אינה מרמזת על כך שפרקטיקה כזו היא טבעית ונורמלית אפילו עבור מין זה של אנתרופואיד. שכן, בהינתן שבעלי חיים אלה הם מין גבוה יותר (והם גנטית, אנטומית ובקנה מידה אבולוציוני, קרובים מאוד לבני אדם), אנו יכולים לומר בבטחה שיש להם רמה גבוהה של רצון (כמעט גבוהה כמו בני אדם, אלא שכוחותיהם הקוגניטיביים פחות רציונליים). במקרה זה, ראוי לדבר על קופי בונונו כבעלי בחירות חופשיות מסוימות, ולכן ככאלו הכפופים לשיקולים לא מילוליים של טוב ורע. הנתון הפנומנולוגי של הומוסקסואליות במין זה אינו אומר לנו האם קופי בונונו מודעים ל"עשיית רע" כאשר הם עוסקים במעשים כאלה (או האם חברים אחרים במינם עשויים למצוא זאת מעורר התנגדות או לא). לפיכך, הטיעון המועלה להגנת מעשים כאלה בקרב בני אדם, בהתייחס להתנהגותם של קופים מסוימים, הוא רק מסך עשן כדי להתחמק מהנושא.

יתר על כן, מבחינה ביולוגית, יש ערך לזוגות להישאר יחד לאחר מפגשים מיניים, משום שזה מבטיח שהילדים שהם יולדים בסופו של דבר יטופלו, כלומר זה ממקסם את סיכויי ההישרדות של המין.

משיקולים ביולוגיים כאלה, אנו יכולים להסיק בקלות שהנטייה המינית המתוכנתת בנו מטבעה היא בהכרח הטרוסקסואלית. הנטייה הטבעית והרגילה שלנו היא הטרוסקסואלית, בין אם אנחנו גבר או אישה. זה ברור מהאנטומיה של איברי המין שלנו והדחפים הרגשיים שלנו, ומההסבר המדעי של תפקידם הביולוגי.

שימו לב שמסקנה זו אינה מבוססת אך ורק על סטטיסטיקה, כלומר על ספירת שיעור בני האדם שהם הטרוסקסואלים, אם כי ניתן גם להסתמך על סטטיסטיקה, כדי לאשר שרוב האנשים בעלי נטייה זו.

5. יחסי מין לא פוריים

איש אינו מכחיש את קיומם של הומוסקסואלים – אך קיומם באוכלוסייה אינו מוכיח כשלעצמו שהתנהגות כזו היא טבעית או נורמלית. תומכי ההומוסקסואליות מציגים לעיתים נתונים סטטיסטיים (חלקם טוענים כי עד 15-20% מהאוכלוסייה הם הומוסקסואלים בגלוי או בסתר) – אך לטיעון כזה אין ערך בהוכחת נורמליות או טבעיות.

לבני אדם יש רצון חופשי – ולכן התנהגותם כפופה להערכה "אתית", ואי אפשר לקבל אותה כ"נתון" דטרמיניסטי (כמו התנהגותם של חומר דומם, חיי צמחים או צורות נחותות יותר של חיי בעלי חיים).

מודעים לחולשה זו של הטיעון הסטטיסטי, תומכי ההומוסקסואליות טוענים כעת, כי בעוד שנכון שמיניות צמחה במקור למטרות רבייה והישרדות של המין, בני אדם, כחיות גבוהות יותר הניחנות ברצון חופשי, יכולים לעקוף מרצונם את ההיבט הרבייתי של המין, ולהתמקד אך ורק בהיבטים החושניים או הרגשיים הסמוכים (אותם אנו יכולים לתייג הדוניסטי או אאודמוניסטי).

כשם שהתרבות שלנו מקבלת שסקס הטרוסקסואלי אינו חייב להיות מכוון לרבייה, כך גם סקס הומוסקסואלי (שלא נועד לעולם לרבייה) הוא – כך אומרים – לגיטימי. מנקודת מבט זו, ההבחנה בין זכר לאישה אינה רלוונטית, וכל שילוב של בני זוג ייראה מקובל.

יתר על כן, הם טוענים, לעיסוקים מיניים שאינם קשורים לרבייה עדיין יש ערך ביולוגי, במידה שהם מקלים על חייהם של אנשים, הופכים אותם לנעימים, נוחים או אוהבים יותר. הם שואלים: מה רע בזה? כל עוד אף אחד לא נפגע, אילו התנגדויות יכולים מוסרנים להעלות?

אכן, הם ממשיכים, כל עוד הומוסקסואלים מרוצים, הם יכולים להיות חברים מועילים בחברה. הם מצביעים על הומוסקסואלים שהותירו את חותמם על ההיסטוריה: אלכסנדר הגדול, לאונרדו דה וינצ'י וכן הלאה. וישנן דוגמאות רבות עכשוויות להומוסקסואלים שהם (לפחות לכאורה) "מותאמים היטב" חברתית.[393]

טיעונים כאלה חייבים וניתנים למענה. הכשל הראשון שיש לציין הוא השקילות המוסרית המשתמעת בין יחסי מין הטרוסקסואלים שאינם לצורך רבייה לבין יחסי מין הומוסקסואליים.

כפי שראינו לעיל, ההיבטים החושניים והרגשיים של יחסי מין מוצדקים ביולוגית בהתייחס לרבייה והישרדות של צאצאים. הטבע תכנת בנו תשוקה מינית, כדי לדחוף אותנו להתרבות ולהישאר עם בן/בת הזוג שלנו כדי לטפח את הצאצאים של רבייה כזו.

תשוקה הטרוסקסואלית זו לגיטימית גם כאשר היא אינה מכוונת במודע לרבייה, או אפילו כאשר היא מכוונת במודע להימנע מרבייה (למשל, באמצעות שימוש בקונדומים או בגלולות), משום שהיא תמיד יכולה (ולעתים קרובות מאוד אכן עושה זאת, ולו רק במקרה, אך לעתים קרובות יותר באמצעות התקשרות גוברת) להוביל לרבייה ולחיי משפחה שבהמשך.

---

393 כמובן, זה לא אומר לנו כלום, שכן הצלחה חיצונית אינה הוכחה לאיזון ושלווה פנימיים. כיצד הרגישו והתנהגו אלכסנדר או לאונרדו בפנים לאחר זמן מה? יתר על כן, כיצד הם הרגישו לגבי חייהם ההומוסקסואליים רגע לפני שמתו - גאים והומואים, או מתביישים ונעלבים? אם שיפוטים מוסריים מבוססים על נתונים חלקיים, סביר להניח שהם יהיו מוטים; חשוב לנסות לשקול את התמונה הכוללת לאורך זמן, כדי להעריך כראוי את התנאים.

מצד שני, לעיסוקים חושניים ורגשיים הומוסקסואליים אין הצדקה כזו, שכן הם מטבעם עקרים ולא מגובשים. הם עיסוקים של אגו ללא תכונה גואלת, בדומה לפעילויות מיניות הטרוסקסואליות. מטרתם היחידה היא סיפוק פיזי או רגשי; הם מנותקים באופן קיצוני מכל בסיס ביולוגי.

זו הסיבה שנכון לומר שהומוסקסואליות אינה נטייה מינית *טבעית* - אלא נטייה מינית *סוטה מטבעה* , כלומר, כזו שאיבדה את עקבותיה ממטרתה המקורית, והוסחה לאובייקטים אקראיים (כלומר, אנשים מאותו המין). זה כאילו נתנו לקוף עט לכתוב איתו, והוא השתמש בו במקום זאת כדי לגרד את ישבנו. סקס הומוסקסואלי הוא למעשה פרודיה על סקס, סוג של משחק תפקידים מבולבל.

אין לפרש את הדיון הנ"ל כציווי ליחסי מין הטרוסקסואלים בכל הזדמנות[394] על מנת להביא כמה שיותר ילדים לעולם. אכן ניתן לראות זאת כתוכנית של הטבע; אך זכרו שהטבע מסתמך על הסתברויות כדי להשיג את מטרותיו. הכוונה היא רק שכדי לדון בכלל במין, עלינו להבין תחילה את המשמעות הטבעית שלו. ללא ניתוח מוקדם שכזה, בלתי אפשרי להבין מדוע הומוסקסואליות אינה טבעית ואף מנוגדת לטבע.

נכון שכיום אפשרי – או בעתיד הקרוב מאוד, זה יהיה אפשרי – להומוסקסואלים להביא ילדים לעולם באמצעות התערבויות רפואיות שונות. אבל כאן יש לשאול שאלות אתיות מסוימות, כמו: האם הפסיכולוגיה והאושר של ילדים עתידיים של זיגודים לא טבעיים כאלה נלקחו בחשבון ברצינות? האם ניתן לדמיין גורל גרוע יותר? מהי הכדאיות ארוכת הטווח של "משפחות" מלאכותיות כאלה; איזה מין בני אדם מעוותים הם ייצרו? האם לא לכל בני האדם יש את הזכות להיוולד בנסיבות טבעיות, ולגדול עם סיכוי סביר לחיים נורמליים?

שאלות דומות ניתן כמובן לשאול בנוגע לאימוץ ילדים על ידי זוגות הומוסקסואלים. זה בוודאי פלילי להתעלם מזכויותיהם ואינטרסים של ילדים שטרם נולדו או יתומים, רק מתוך רצון להיות סובלניים כלפי הומוסקסואלים ולהתייחס אליהם כאל בני אדם "רגילים". יש להרהר באנוכיותם של אלו המחזיקים בדעות כאלה, בנכונותם להקריב ילדים רק כדי למלא את תפקיד האגו של הסובלנות והאנושיות.

---

[394] עם בן זוג יחיד או כל בן זוג זמין, מהמין השני. למעשה, נראה שהטבע מעדיף שבני אדם ידבקו לבן זוג אחד (או אחד בכל פעם), שכן זה נוטה להבטיח שצאצאים יטופלו. אבל גם אם נוצרות שותפויות מיניות רבות במהלך חייו של אדם, אין זה אומר שפרוצות מוחלטת היא רצויה. הטבע שלנו הופך אותנו לבררנים במידה מסוימת, כך שחלק מהבני זוג נראים מושכים יותר מאחרים. יש להודות שלעתים קרובות מדובר בגאווה מוחלטת, אך לעתים קרובות זוהי גם בחירה אינסטינקטיבית של השילוב הגנטי הטוב ביותר עבור השושלת.

6. סטייה וסבל

שנית, מכיוון שלהומוסקסואלים יש איברי מין דומים במקום משלימים, אופי הפעילות המינית שלהם אינו דומה בדיוק לזה של הטרוסקסואלים. יש להודות שחלק מהפעילויות של שתי הקבוצות דומות זו לזו: למשל אוננות הדדית, מין אוראלי ומין אנאלי, אפשריות בשני המצבים. אבל אלו בדיוק הפעילויות שאינן *מוצדקות* ביולוגית!

כאשר גבר מאבד את זרעו באמצעות פעילויות מיותרות כאלה, בין אם בת זוגו היא זכר או נקבה, הוא לא רק נכשל בקיום יחסי מין רגילים (המסוגלים תיאורטית להתרבות), אלא יתר על כן, הוא פוגע פיזית ביכולתו להתרבות (לפחות באופן זמני, באמצעות אובדן זקפה וזרע). לכן, יש להימנע מפעילויות כאלה מטעמים ביולוגיים.

יתר על כן – וזה נכון באותה מידה לגבי אישה – על ידי הסטת התשוקה הטבעית לעבר חפצים לא טבעיים, הטרוסקסואל או הומוסקסואל בהדרגה (באמצעות התרגלות) משבית את עצמו מבחינה פסיכולוגית למשימה התובענית של יחסי מין וחיים הטרוסקסואלים ישרים. גם אם גבר או אישה הם בתחילה דו-מיניים בהשקפה, התנהגות הומוסקסואלית בוודאי גובה מחיר ובסופו של דבר מנתקת אותם מפעילות הטרוסקסואלית.

כמובן שניתן לטעון שהומוסקסואלים עושים טובה לשאר האנושות בכך שהם *אינם* מתרבות. לאור התפוצצות האוכלוסין העולמית, עם כל השלכותיה המרושעות על רווחתנו הכלכלית והחברתית, והרס הסביבה המתמשך, ניתן לראות בכך שירות ציבורי לא להתרבות. אולי זהו הרעיון של גורמי בריאות הציבור שמעודדים פרקטיקות כאלה; אבל האם זה רעיון טוב?

ניתן גם לטעון כי, בכך שהם לא מצליחים להתרבות, הומוסקסואלים מציבים את עצמם מרצונם מחוץ לקטגוריה של אלו המתאימים לשרוד (כמו ב"הישרדותם של המתאימים ביותר" הדרוויניסטית). כלומר, ניתן לראות את הדיסאוריינטציה המינית שלהם מבחינה ביולוגית כביטוי לחוסר התאמה מובנית כלשהי לעולם הזה - מה שגורם להם להיבחר באופן טבעי *ממנו* .

בואו נעבור, כעת, לניתוח פסיכולוגי יותר, ונעלה התנגדות שלישית לטיעון של תומכי ההומוסקסואליות. הם טוענים שהומוסקסואליות הופכת אנשים מסוימים למאושרים - או לפחות "גייז" (כלומר, עליזים מהנאה, המאופיינים בשמחת *חיים*). אם זה היה נכון, זה היה יכול להוות טיעון ביולוגי להומוסקסואליות, מלבד רבייה. אבל האם זה נכון? אפשר לפקפק בכך מאוד [395].

זה אולי נראה נכון עבור אנשים מסוימים בטווח הקצר, אבל הכל נוטה להצביע על כך שמראית עין כזו מטעה וכי במוקדם או במאוחר האדם הנוגע בדבר יורגשו השלכות כואבות. עבור רוב ההומואים, ההשלכות השליליות כנראה אינן מאחרות לבוא. וגם כאשר ההומוסקסואל שומר על פנים אמיצות ו"עליזות" (לצורך הצדקה עצמית) כלפי חוץ, הוא או היא מכירים היטב את הכאב והסבל המתרחשים בפנים.

זה נכון אפילו בחברה המערבית של ימינו, המתירה ומגנה על הומוסקסואליות, ולא רק בחברות מסורתיות יותר, האוסרות ורודפות אותה. שכן אין לחשוב שהאומללות הפרטית של ההומוסקסואל נובעת מדחייה חברתית; אלא היא

---

395 התצפית שלי על הומוסקסואלים, גברים ונשים, שפגשתי במקרה במהלך השנים, הותירה בי רושם שהם מאוד לא בוגרים, בצורה בסיסית וטרגית; ותחושה של ריקבון עמוק סביבם, כאילו עולמם הוא מקום עצוב ואפור מאוד. כל עליצותם החיצונית נראית לי כציפוי עצבני. בהינתן הזדמנות להיות עצמם בציבור, הם מפגינים את גסות הרוח והוולגריות העמוקות שלהם (לא במפתיע, בהתחשב במחשבותיהם ובמעשיהם הטמאים).

נובעת מהעובדה שהומוסקסואליות נוגדת את הזרם. בהיותה לא טבעית מבחינה פסיכולוגית, כמו גם מבחינה פיזית, היא בוודאי תוביל לסבל (כלומר, ליותר סבל ממה שהטרוסקסואליות כרוכה בו).[396]

השימוש במילה "גיי" (ולצורך העניין "גאווה") הוא בבירור רק תכסיס פרסומי, מופע של יהירות (יומרה). חבל שהשפה האנגלית, מאז שמילה זו נחטפה על ידי הומוסקסואלים, איבדה מילה חשובה (שהפכה לבלתי אפשרית לשימוש מבלי לעורר את הקונוטציה החדשה, ההומוסקסואלית). בלשנים מודעים היטב לאופן שבו מילים משמשות לעתים קרובות בדיוק בהיפך ממשמעותן המקורית.[397]

---

[396] גם אם צעירים הומוסקסואלים עשויים להיראות בשלב ראשון נקיים ונורמליים, בהמשך הם יסבלו באופן טבעי מבושה ואשמה, ומהשפעות שליליות אחרות של מחשבותיהם ומעשיהם החריגים. זהו חוק טבע - החל באותה מידה על צעירים הטרוסקסואלים שבוחרים באורח חיים מופרז. אורח חייו של אדם אף נכתב בסופו של דבר על פניו ושפת גופו: *תמונתו של דוריאן גריי* היא עדות מצוינת לתצפית נפוצה זו של הומוסקסואל מפורסם (אוסקר ווילד).

[397] לדוגמה, הפועל 'לסנקש' עשוי להיות פירושו להתיר או להעניש. שימו לב שלא רק המילה "גיי" נחטפה, אלא גם המילה "גאווה". המילה האחרונה נועדה, כמובן, להעביר שהומוסקסואלים "גאים" במה שהם (ולא מתביישים, כפי שאחרים סבורים שהם צריכים להיות). אבל הביטוי "גאווה גאה", המיושם על הפגנות רחוב של הומוסקסואלים, משתמש במונח "גאווה" במובן המצוי ב"גאווה של אריות" (כלומר קבוצה חברתית של אריות, מלכי הג'ונגל). גם האחרון הוא גניבת מילה שמסיטה ומטמאת לנצח את המשמעות המקורית.

7. כמה סיבות אפשריות

בבסיס ההומוסקסואליות עומד כישלון בסיסי בהתייחסות נכונה לאתגר השגרתי של המין. הרבה לפני שמתעוררת "בעיית זהות", ההומוסקסואל הוא פשוט *הטרוסקסואל כושל* . כלומר, כל אחד (כל אחד לפי מינו, כמובן) ניחן באופן טבעי באותם רגשות פנומנליים (אלה המניעים את המיניות), אך ישנם אנשים שאינם מצליחים לזהות נכון את האוריינטציה האמיתית של רגשות אלה, או שאינם מצליחים להתמיד בניסיון למלא את דרישותיהם הגלויות.

יש אנשים שהופכים להומוסקסואלים משום שעברו התעללות מינית כילדים או מתבגרים, על ידי ילדים גדולים יותר או על ידי מבוגרים. הם מרגישים מלוכלכים ומבוטלים לצמיתות מחוויות מוקדמות אלה, ותמיד מתביישים או חוששים להתמודד עם בני המין השני כתוצאה מכך. לדוגמה, אישה עשויה להיות קורבן לאונס הטרוסקסואלי כילדה, ומאז ואילך פחדה ותיעבה גברים, והרגישה בנוח רק עם נשים אחרות. או שוב, גבר עשוי בילדותו להיות מתעלל על ידי הומוסקסואל, ולאחר מכן הרגיש מתבייש מדי בחוסר המזל שעבר מכדי להתמודד עם נשים בביטחון.

חלק מהילדים והמתבגרים חווים חוויות מיניות מוקדמות בינם לבין עצמם, שהן במקרה הומוסקסואליות (כלומר, אולי היו יכולים להיות הטרוסקסואלים, אילו הזדמנויות אלו היו נקרות בפני עצמן). הדחפים המיניים של ילדים אלה רק מתחילים להתפתח, ואין להם מושג במה הם עוסקים. הם מתנסים בינם לבין עצמם, במיוחד בימינו, כאשר מבוגרים עושים מעט מאמץ להגן עליהם מפני השפעות רעות כמו פורנוגרפיה. במקרים מסוימים, ילדים כאלה הופכים להומוסקסואלים כמבוגרים, לאחר שהתרגלו או רכשו טעם לסוג מסוים של מפגש מיני [398].

> (חשוב מאוד לציין תצפית זו, למטרות טיפוליות: בשורש ההזדהות העצמית של הומוסקסואלים רבים עם ההומוסקסואליות שלהם טמונה *אובססיה...) התקשרות* לחוויות מיניות מוקדמות, אותן הם מקשרים בטעות נפשית לתשוקה מינית ולסיפוק באופן כללי. הם חושבים שהתקשרות כזו מעידה על נטייה טבעית כלשהי שלהם, אך זוהי פשוט נטייה נרכשת וניתנת לביטול. הבעיה הכרוכה בכך אינה חוקתית, אלא רק מגבלה פסיכולוגית, חוסר אינטליגנציה.)

אבל תרחיש זה אינו הדרך העיקרית. אדם עשוי להתחיל את חיפושו אחר בן/בת זוג הטרוסקסואלי באופן טבעי למדי; אך, לאחר כישלון אחר כישלון בחיפוש זה, הוא או היא עלולים בסופו של דבר ללכת בכיוון ההפוך, בדרך של פרס ניחומים או תחליף. זה עשוי להתחיל באופן מהוסס בהתחלה - ואז להפוך להרגל ולהעדפה. זה קורה לפעמים בגיל מבוגר יותר, אפילו לאחר חיים שלמים של הטרוסקסואליות, כאשר כל האטרקטיביות אובדת.

לא משנה היכן וכיצד נרכשת הפחד מהמין השני. ייתכן שזה נובע מדחייה חוזרת ונשנית (מסיבה כלשהי, למשל חוסר מושכות פיזית או פסיכולוגית), או שהסיבה עשויה להיות כישלון הורי כלשהו באהבה או בחינוך (הגורם לביישנות או חוסר התאמה) [399]. תהיה הסיבה אשר תהיה, האתגר הביולוגי של להפוך את עצמך למסוגל למצוא בן זוג (מתאים)

---

[398] יש כאלה שלוקחים חקירות ילדותיות כאלה באופן מילולי עוד יותר והופכים לפדופילים, המנסים לנצח לשחזר את רגשותיהם המיניים החדים מילדותם. כמובן, לא כל הפדופילים הם הומוסקסואלים. אבל לא במקרה המילה הישנה (הפחות "פוליטיקלי קורקט") להומוסקסואל הייתה "פדראסט" (ממילה יוונית שפירושה "אוהב בנים"). כמובן, לא כל ההומוסקסואלים הם גברים - הכמיהה לחזור לילדות נמצאת לעתים קרובות גם אצל נשים. שימו לב שפדופיליה אינה מוגבלת לגברים או נשים זקנים ומלוכלכים - פדופילים הם לעתים קרובות צעירים למדי, בשנות העשרים או השלושים לחייהם. במקרים האחרונים, כמובן, איננו יכולים לדבר על חזרה לילדות, אלא עלינו לכנות זאת התפתחות מעוכבת: הם מעולם לא עזבו את הילדות, כלומר גילם המנטלי לא עקב אחר גילם הפיזי.

[399] ישנם משקיפים הטוענים שהומוסקסואליות, בין אם זכר או נקבה, נובעת לעתים קרובות מכך שהאב פסיבי מדי או נעדר, ושהאם זקנה מדי או שתלטנית מדי. אך יש להדגיש כי סיבות "סביבתיות" כאלה אינן יכולות להיחשב כגורם *הקובע את* ההומוסקסואליות. מכיוון שהומוסקסואלים הם בני אדם, יש להם רצון חופשי. גורמים סביבתיים (כמו בעיות משפחתיות או

לרבייה לא נענה כראוי, וזהו. מכיוון שהדחף המיני הבסיסי, או הליבידו, נשאר פעיל, אפילו באופן בלתי נשלט, המפסיד האומלל מחפש פורקן אחר.

חלק מהמפסידים במשחק ההזדווגות בוחרים באוננות; אחרים בקדושה באמצעות הימנעות (צניעות, פרישות). חלקם הופכים לאנסים; חלקם הופכים לאמנים גדולים או לאלופי ספורט. וחלקם בוחרים בהומוסקסואליות.

כמובן, ישנן דרכים רבות אחרות בהן ניתן לאמץ הומוסקסואליות. יש אנשים שהולכים בדרך זו כאסטרטגיית חיים - וחושבים שהם יכולים להתפתח בקלות רבה יותר בחיים באמצעות פיתוי הומוסקסואלי, כלומר באמצעות זנות חד-מינית לטובת תועלת כלכלית או חברתית. דרך נוספת, אולי המזיקה ביותר, להומוסקסואליות - הנפוצה כיום בשל האידיאולוגיה הרווחת כיום שזה בסדר, שזה טבעי ונורמלי - היא לעשות זאת במכוון, בדרך של ניסוי, לכאורה לשם ההנאה שבדבר. יש אנשים שוודאי פשוט נסחפים לתוכה באופן לא מודע, תחת השפעה בלתי מעורערת של עמיתיהם או התקשורת.

זו טעות לצפות שלא יהיו השלכות פסיכולוגיות וקיומיות שליליות מבחירות כאלה, רק משום שהן נעשו מרצונן החופשי, עם "מצפון נקי" כביכול. שכן לא האופן שבו אדם נכנס להתנהגות כזו הוא הסכנה שלה, אלא טבעה הטבוע בהתנהגות עצמה. גם אם אינו חושש ממנה, סכנותיה נותרות קיימות.

היבט אחד של מערכת היחסים ההומוסקסואלית שיש לשים לב אליו הוא היחס בין שליטה לכניעה, שלעתים קרובות כרוך בו, ברמה כזו או אחרת, במודע או שלא במודע, בין אם בני הזוג הם גברים או נשים. שותפויות לא אחידות כאלה אכן מתרחשות גם ביחסים הטרוסקסואלים, אם כי שילובים של גברים ונשים בדרך כלל משלימים. אבל במקרה של יחסים הומוסקסואליים, חוסר האיזון הוא רדיקלי ובלתי נמנע יותר, ו"סדר ניקוב" הוא חלק בלתי נפרד מהקיום החברתי המשותף בין שני גברים או שתי נשים.

בהומוסקסואליות, בגלל הדמיון האנטומי בין בני הזוג, אחד מהם חייב למעשה "לשנות מין" (ולו רק מבחינה התנהגותית), כדי ליצור איזון "יין-יאנג". בקרב גברים, אחד הגברים חייב להפוך לנשי, דמוי אישה; בקרב נשים, אחת הנשים חייבת להפוך לגברי, דמוי גבר, "בוץ'". שינוי אישיותי מחפיר זה מזיק לשני בני הזוג, וגורם לשניהם לסתור את זהותם המינית והאנושית האמיתית. כולם הופכים למשהו פחות מזכר או נקבה, ולכן למשהו שכבר אינו אנושי לחלוטין.

במילים אחרות, לא איזושהי בעיה של זהות מינית מקורית היא שמובילה להומוסקסואליות; אלא, הומוסקסואליות היא זו שמייצרת בעיות עמוקות של זהות מינית. טרנספורמציות וספקות כאלה עלולים לגרום לסבל עמוק ומתמשך אצל האנשים הנוגעים בדבר. פשוט אי אפשר לצפות שהן יהיו חסרות השפעה וחסרות כאב.

הקשר חברתי) יכולים *להשפיע רק בצורה חזקה* על ההתנהגות, אך הקורבן עדיין חופשי להתנגד ללחץ של השפעות אלו וללכת בדרכו שלו. אין תירוץ, אין הצדקה אמיתית, בהתייחסות לגורמים חיצוניים כאלה. למרות עוצמת השפעתם הפסיכולוגית, כבוד האדם נותר אפשרי.

8. שינוי רציונליזציות

השקפת החברה שלנו על הומוסקסואליות עברה שינויים רבים בעשורים האחרונים. בזמנו, הומוסקסואליות זכתה ליחס לא נעים מטעמים דתיים, בגלל האיסור המקראי עליה. הומוסקסואלים היו מושא לבוז וללעג; אנשים מצאו אותם דוחים ונמנעו מהם ככל האפשר.

אז הגיע "השחרור המיני" של סוף שנות ה-60 ותחילת שנות ה-70, כאשר ההיפים בחרו בהפקרות מינית - שלמרות שבדרך כלל הייתה הטרוסקסואלית, כללה לעיתים מפגשים הומוסקסואליים.

בערך בתקופה זו, החלו תומכי הומוסקסואליות לטעון שיש להתייחס אליה כ"מחלה " *נפשית* , הנגרמת מנסיבות משפחתיות וחברתיות שליליות, ולכן יש להצדיק אותה בחמלה. מתנגדי ההומוסקסואליות נטו בתחילה לקבל את השינוי הסמנטי הזה, וראו בכינוי "מחלה" מעין עלבון הולם, תחליף חילוני לרעיון הדתי של חטא. אחרי הכל, מי ירצה להיחשב מופרע נפשית (אפילו כקורבן)?

כשהבינו את הקונוטציה השלילית הזו, החלו תומכי ההומוסקסואליות לטעון שהיא נורמלית, במובן שחלק מהאנשים מתוכנתים כך על ידי הטבע, כלומר, לחלק מהאנשים אולי יש גנים ייחודיים אלה, המהווים מעין מגדר שלישי (או מגדרים שלישי ורביעי, אם נבחין בין הומוסקסואלים גברים ונשים). הם ביקשו בדרך זו להכשיר הומוסקסואליות כחטא ולא כמחלת נפש, אלא כמשהו טבעי אם כי יחסית נדיר.

עם זאת, מעולם לא נמצאו "גנים הומוסקסואליים" (אם כי כמה חוקרים זכו לרגע לתשומת לב תקשורתית בטענה שמצאו גנים ייחודיים כאלה). ואם תחשבו על זה - גנים כאלה כמעט ולא יעלו על הדעת ואף בלתי סבירים מאוד על פי תורת האבולוציה. שכן הומוסקסואליות היא מעצם הגדרתה לא גן רבייה; לכן, אם גן כזה היה נוצר אי פעם על ידי מוטציה ספונטנית, הוא היה נבחר באופן טבעי עד מהרה מהקיום!

רעיונות דמיוניים של "נשמת אישה בגוף גבר" או "נשמת גבר בגוף אישה" הועלו על ידי המשוררים, ורמזו כי לנשמות יש מגדר וכי אלו יכולות איכשהו להיכנס לסוג גוף שגוי.[400]

בעלי החשיבה המדעית הציעו כי הורמוני מין עשויים לעיתים לעקוף את קביעת המגדר של כרומוזומי המין, תוך התעלמות מהעובדה שכל התאים של אדם נתון מכילים את אותם כרומוזומי מין, כך שגם אם חוסר איזון הורמונלי מייצר מאפיינים מיניים יוצאי דופן גלויים, המגדר הבסיסי עדיין חרוט גנטית (כך ששום טיפול הורמונלי או ניתוח לשינוי מין לא יוכלו להסתיר את המין האמיתי).[401]

המדענים הצביעו גם על אנדרוגינוסים, ועל סטיות מגדר דומות, שחלקן נובעות ממצבים הורמונליים חריגים, אחרות מחריגות גנטיות. לפיכך, ישנם אנשים שיש להם גם פין וגם נרתיק; או שוב, ישנם אנשים עם שילוב כרומוזום מין YY (או אפילו שילובים נדירים יותר כמו XXX, XYY או XXXX), במקום XX הרגיל של נשים או XY של גברים.

---

[400] באופן כללי יותר, הוצג אידיאל חדש של אנושיות, מעין יצור יוניסקס אנדרוגיני וביסקסואלי. גברים התבקשו לממש את האישה שבתוכם ולהפוך לפחות מאצ'ואיסטית; ונשים התבקשו לממש את הגבר שבתוכן ולהפוך ליותר מאצ'ואיסטית. תספורות וביגוד יוניסקס הפכו לאופנתיים. גברים (המתוארים בדרך כלל כבריונות) עודדו להיות רגישים יותר, דברנים ובוכים; בעוד שנשים (המתוארות בדרך כלל כקורבנות) התבקשו להתעקש ולהילחם בחזרה. תקיפה כללית זו על "תפקידי מין" הייתה מוצדקת כמובן במקרים מסוימים ובמידה מסוימת, במידה שמטרתה הייתה שוויון חברתי, כלכלי ומשפטי בין גברים לנשים; אך היא שימשה גם כתחבולה במאבק הספציפי יותר למען הומוסקסואליות.

[401] בכל מקרה, לא נמצאו הבדלים משמעותיים באיזון ההורמונלי בין הומוסקסואלים להטרוסקסואלים באופן כללי - כלומר, סיבה פיזית מוצעת כזו אינה הסבר מספק.

עם זאת, מקרים כאלה הם נדירים ביותר, וקיומם אינו יכול להתפרש כהסבר מדעי להומוסקסואליות, שכן אנשים כאלה אינם בהכרח הומוסקסואלים, ואת הרוב הגדול של ההומואים בוודאי לא ניתן לסווג בקטגוריה זו של אנומליה פיזית.

כל הדיבורים ה"מדעיים" הללו נועדו כמובן רק להטעות אותנו, פשוטי העם, ולגרום לנו להאמין שהומוסקסואליות אינה נתונה לשיפוט מוסרי. מטרתם של האפולוגטים הייתה לאכול את העוגה שלהם; כלומר, להציג הומוסקסואליות עקב בעיות *פיזיות יוצאות דופן* , וכך, למרות היותה חריגה, משהו טבעי למדי - מה שמרמז שעלינו לחוש רחמים והתחשבות כלפי הומוסקסואלים (כפי שהיינו חשים כלפי כל אדם עם מוגבלות פיזית).

אבל עמדה זו הותירה הומוסקסואלים קצת פחות מ"הומואים", ומרמזת עליהם כקורבנות (לגום), אם לא של החברה, אז לפחות של הטבע. היא לא נתנה להם לגיטימציה מלאה, אך עדיין הותירה אותם במעמד של אזרחים סוג ב'. בנקודה זו החלה מתקפה אתית, שהכריזה על הומוסקסואליות כבחירה חופשית של בני אדם בוגרים, אחראיים ומכובדים לחלוטין - בחירה לגיטימית ואף ראויה לא פחות מהטרוסקסואליות הרגילה.

כל אחד יכול להחליט בעצמו, טענו, ומי *אתה* שתשפוט? כלי תקשורת ופוליטיקאים שונים התערבו, וחוקי האומות שונו. אפילו חוקות תוקנו, ו"זכות אדם" ל"שוני" מיני הוכרזה ונאכפה. ננקטו צעדים מנהליים אקטיביים כדי להבטיח שהומואים יטופלו כאזרחים שווים; נאסר על אנשים לנדות אותם.

9. זה נבחר באופן חופשי

אני אומר: בסדר. הגישה האחרונה הזו היא למעשה התפתחות טובה, משום שהיא משלימה מעגל ומכירה במה שהמסורות הדתיות רמזו במקור: כלומר, שהומוסקסואליות היא התנהגות שנבחרה באופן חופשי. כלומר, הומוסקסואלים אינם נאלצים לעשות זאת על ידי שום כוח פיזי או נפשי שמעבר לכוחותיהם להתנגד לו; הם יכולים לבחור אחרת. הם בוחרים בחופשיות להיות מה שהם ולעשות את מה שהם עושים, ולכן אחראים מוסרית למצבם ולהתנהגותם.

הטענות על מחלה נפשית או פיזית או אנומליה נדחו למעשה הצידה, וחזרנו לנקודת ההתחלה, עם שינוי אחד בלבד: כעת, ה"רשויות" האתיות והפוליטיות הנוכחיות תומכות בהומוסקסואליות, בעוד שקודמיהם התנגדו לה. בעבר, הומוסקסואלים נחשבו לאנשים חופשיים שבחרו בדרך שגויה; כעת, הם נחשבים לאנשים חופשיים שבוחרים בדרך ניטרלית (אם לא מומלצת באופן חיובי). ההערכה שונה; אך כולם מסכימים על עובדת הבחירה החופשית.

הדבר הטוב הוא שהשקרים והתירוצים השונים למעבר להגנת ההומוסקסואליות, שסקרנו לעיל, ננטשו סוף סוף, ו"העמדה האתית" של האפולוגטים מוצגת כעת בבירור ובכנות. כעת, לאחר שדחפנו הצידה שורה של סוגיות לא רלוונטיות מבחינה לוגית, כולנו יכולים לחזור לסוגיה המרכזית, שהיא: האם התנהגות זו, שכולם מודים שהיא בחירה חופשית, *מוסרית, לא מוסרית או לא מוסרית?*

כעת, מוסר אינו עניין של גזירה, בין אם על ידי רשויות דתיות, פילוסופים של מוסר, רופאים, פסיכיאטרים, סקסולוגים, עיתונאים או מחוקקים. לא ניתן לכפות אותו באופן שרירותי, אלא יש לטעון לטובתו בצורה משכנעת.

לאור זאת, יש לציין מיד כי העמדה שאומצו על ידי תומכי ההומוסקסואליות היא *שרירותית מבחינה לוגית* – אין להם טיעונים (שאני שמעתי עליהם, בכל אופן) המדגימים באופן רציונלי שהומוסקסואליות היא מוסרית או לפחות לא בלתי מוסרית. הטיעון היחיד שלהם הוא טיעון רלטיביסטי, אפילו ניהיליסטי – טענה שאין דבר כזה מוסר, או שאין דבר כזה ניתן לדעת דרך ההיגיון. הם אומרים, למעשה: תתעסקו בעניינים שלכם – אלה מבוגרים בהסכמה [402]!

אבל התנגדות של *ipse dixit* לשיח האנטי-מוסרי שלהם היא בלתי נמנעת מבחינה לוגית. על ידי גינוי שיפוט מוסרי ככזה, הם נוקטים במעשה של שיפוט מוסרי [403]. חולשה נוספת של הטיעון המזלזל שלהם היא שהם מיישמים אותו *באופן סלקטיבי מאוד* , כנוח למטרותיהם. הם בהחלט רואים את ההגנה הפוליטית והתקשורתית שלהם על הומוסקסואלים כמוסרית, שכן הם מגיבים במעין "זעם צודק" כאשר מישהו (כמו המחבר הנוכחי, במאמר הנוכחי) מטיל ספק או מתנגד ליוזמות התיאורטיות והמעשיות שלהם בהקשר זה.

לפיכך, עמדתם אינה עקבית מבפנים; היא סותרת את עצמה באופן פורמלי.

יתר על כן, ישנם תחומים רבים אחרים של פעילות אנושית שבהם אותם אנשים מכירים בקלות בכוחה של התבונה להחליט יתרונות וחסרונות בנוגע להתנהגות אנושית - רק במקרה יוצא דופן זה (כלומר, הומוסקסואליות), ואולי בעוד כמה מקרים עם נטיות מהפכניות דומות, התבונה נחשבת (על ידם) כלא מסוגלת לשפוט ולייעץ, וכל דיון או ספק אסורים (כלומר, לא מוסריים לדעתם). זהו רק ניסיון הפחדה ובריונות אינטלקטואלית מצידם.

---

[402] אם כבר מדברים על מבוגרים בהסכמה, קחו בחשבון את הסיפור המגעיל הבא שפורסם בחדשות הטלוויזיה (אני חושב שאני צודק בפרטים). לפני מספר חודשים, בגרמניה, גבר נשפט והורשע בקניבליזם. הוא פגש גבר אחר באינטרנט, והם הסכימו הדדית שאחרי קיום יחסי מין הומוסקסואליים, הוא יהרוג ויאכל את הגבר השני, וזה בדיוק מה שקרה, כנראה במצפון נקי. העובדה של הסכמה כמובן אינה הופכת מעשה למוצדק מבחינה אתית.

[403] ל"תתעסק בעניינים שלך" יש צורה הגיונית של ציווי אתי - תוך שהוא טוען שהוא מעל לכל הציוויים האתיים.

מבקרי ההומוסקסואליות, לעומת זאת, פונים לאינטליגנציה ולשכל הישר של אנשים. לעיל כבר הצגנו כמה טיעונים נגד הומוסקסואליות, שניתן לאפיין אותם כטיעונים אתיים, דהיינו ניתוח התפקיד הביולוגי וההצדקה של מין, אשר, בתקווה, נשאו בו שכנוע ניכר. עדיין יש להדגיש שתי קבוצות טיעונים נוספות: קבוצה אחת המבוססת על שיקולים פסיכולוגיים ורוחניים יותר, וקבוצה נוספת המבוססת על שיקולים חברתיים ופוליטיים יותר.

היבט חשוב של בחירה חופשית שיש לציין כאן הוא הבא. לומר שמשהו נבחר באופן חופשי פירושו שגם אם יהיו הכוחות והפיתויים הפנימיים והחיצוניים חזקים יותר הפועלים על האדם המדובר, יש לו או לה את הכוח הרצוני להתנגד להם. רצון לא יכול להיות גם חופשי וגם נקבע באופן סיבתי; השפעות שליליות מקשות על משימת הרצון החיובי, אך הן לא יכולות להכריע אותו פשוטו כמשמעו.

יתר על כן, אם אדם *מאמין* שאין לו כוח התנגדות לדחף כלשהו, כוח ההתנגדות שלו מצטמצם באופן יחסי. כדי לפעול באופן החלטי, יש להאמין שהפעולה המדוברת אפשרית או מועילה. האמונות שיש לאדם *משפיעות על* רצונו לפעול; אמונותיו הן בין הכוחות המשפיעים (אם כי אינן קובעות) על דרך הפעולה שלו.[404]

מכאן נובע שהפילוסופים, הפסיכולוגים ותומכים אחרים, אשר (בדרך זו או אחרת) אומרים להומוסקסואלים שהם אינם יכולים להתנגד לדחפים ההומוסקסואליים שלהם או לשנות את דרכם (זה כמובן לא נכון - שקר), למעשה משפיעים עליהם להיכנע לדחפים אלה ולהמשיך בדרכם. כלומר, הם מקשים על אנשים עם נטיות הומוסקסואליות להישאר סטרייטים או על הומוסקסואלים להתגבר על העדפותיהם הנוכחיות.

לפיכך, תומכי ההומוסקסואליות למעשה *מסיתים* אנשים להומוסקסואליות; הם מחריפים את בעיותיהם. לעומת זאת, מתנגדי ההומוסקסואליות עוזרים להומוסקסואלים בפועל או פוטנציאליים לקבל החלטות מושכלות, בכך שהם מזכירים להם שכבני אדם שניחנו ברצון חופשי - הם אדונים או פילגשים פוטנציאליים של התנהגותם המינית. שאלו את עצמכם: מי מבין השניים באמת טוב יותר אליכם - מישהו שדוחף אתכם לחולשה או מישהו שנותן לכם כוח?

---

[404] בנוגע להשפעות על הרצון, ראו את ספרי הקודם *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , פרקים 6-5.

10. חושניות וסטייה

שיח אתי באופן כללי אינו אפשרי מבחינה לוגית ללא הודאה בכך שהוא נוגע ליצורים בעלי כוחות קוגניציה, רצון והערכה [405]. ללא כוחות אלה, אין על מה לדון, אין תועלת בדיון על שום דבר, אין אף אחד שיעשה או יבין את הדיון או יישם את מסקנותיו הלכה למעשה. במילים אחרות, עלינו להתחיל בהכרה כאן שאנו מדברים על בני אדם, בעלי יכולת רציונלית ורצון חופשי. אם בני אדם היו מכונות או כפופים לגורל, לא היה ויכוח.

יתר על כן, אתיקה אינה יכולה להיות מוגבלת לשיקולים פיזיים ו(במובן הצר) נפשיים, אלא חייבת להשתרע על שיקולים רוחניים. להיות בעל יכולות קוגניציה, רצון והערכה פירושו להיות בעל נשמה, כלומר חיים רוחניים. לבני אדם יש נשמה (הנקראת גם רוח), שגם האינטרסים שלה (כלומר, תועלת או נזק) חייבים להילקח בחשבון, יחד עם האינטרסים של גופם ונפשם. התעלמות או התעלמות משיקולים אלה משמעה כשל בהבנת יסודות האתיקה.

לפיכך, אתיקה – המדע של מה שאנחנו (אנשים) מותר או צריך לעשות או לא לעשות – צריכה להתפתח תוך מודעות לכל היבטי הטבע האנושי והקיום האנושי – לא רק גורמים פיזיולוגיים (כולל גנטיים) וגורמים פסיכולוגיים (כולל השפעות משפחתיות, חברתיות ותרבותיות), אלא באותה מידה גורמים רוחניים (התפיסות והתפיסות, הפעלת הרצון ושיפוטי הערך של האדם האינדיבידואלי בתוך הגוף והנפש).

יש לשקול את כל הגורמים השונים הללו ולשקול אותם. סירוב להכיר בתחום זה או אחר הוא בורות, טיפשות, בלבול אינטלקטואלי או חוסר יושר – זוהי אינה עמדה לגיטימית מדעית.

כבר עסקנו (בדיון לעיל) בכמה מהסוגיות הברורות יותר; כאן, נתמקד בכמה סוגיות רוחניות רלוונטיות. כאן, עלינו להדגיש שתי גישות, שתי תנוחות ונטיות של הנשמה, שהן מזיקות או הרסניות מבחינה רוחנית. סטיות אלו אינן נמצאות אך ורק בהומוסקסואליות, אלא אולי נמצאות בה בעוצמה רבה יותר מהרגיל.

ההיבט הראשון הוא ***חושניות מוגזמת*** , כלומר אובססיה נפשית לתחושות מיניות [406]. ההשפעה הרוחנית של גישה זו היא שהיא משאירה את האדם קשור לאינסטינקטים נמוכים יותר, גם כאשר אין להם ערך פיזיולוגי או פסיכולוגי מוכח.

אם לגבר או אישה אין בן/בת זוג מינית מהמין השני, או ויתר/ה על התקווה למצוא אחד כזה (בשל מוגבלות כלשהי, גיל מבוגר או כל סיבה אחרת), אזי באופן הגיוני אותו אדם צריך להקדיש את עצמו/ה למטרות רוחניות יותר. שמירה מלאכותית על תשוקה מינית והנאה באמצעות אוננות, או אמצעים סוטים אחרים כמו הומוסקסואליות, אינה משרתת שום מטרה מועילה.

זוהי מעין היקשרות אידיוטית לרוח רפאים של האוריינטציה המקורית והטבעית של התשוקה, החרוטה באינסטינקטים שלנו למטרות רבייה. זה כמו לדמיין שיש לך יד או רגל לאחר שהן נכרתו. כל מה שזה עושה זה להדגיש ולהנציח כאב וסבל.

במקרה של הומוסקסואליות, ספציפית, חושניות כזו מסתבכת עוד יותר בשל העובדה שבני הזוג המעורבים הם מאותו המין. משמעות הדבר היא שמעורבות כל מיני אינטראקציות פיזיות ונפשיות בין גבר לגבר או אישה לאישה, שאינן טבועות בטבענו (שכפי שכבר הסברנו, מכוון ליחסים הטרוסקסואלים). ההומוסקסואל צריך להתמודד עם מצבים מזיקים מלאכותיים במהותם. מצב שגוי זה בוודאי גובה מחיר, ברמה הרוחנית.

---

405 בנוגע לתנאים המוקדמים הלוגיים של שיח אתי, ראו את ספרי הקודם *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , פרקים 17-18.

406 לפרטים נוספים על הפסיכולוגיה של חושניות, עיינו בספרי הקודם " *מדיטציות"* , פרקים 21-22.

מדוע חושניות היא נגע רוחני? היא מורכבת מייחסת ערך לא פרופורציונלי לתחושות חולפות - בהיאחזות לשווא במשהו חולף וחסר ממשות כמו עשן. מדיניות כזו צפויה להיות הרסנית בצורה כזו או אחרת. זה גרוע מספיק במקרה של הטרוסקסואלים, אבל הופך להתאבדות במקרה של הומוסקסואלים, שכן מצבם הקיומי מסובך יותר בשל חוסר הטבעיות שלו.[407]

זה מביא אותנו להיבט השני: ***סטייה*** או סוטות רוח. מונח זה אינו עלבון ריק, אלא תכונה ניתנת לזיהוי. מה שהוא מתייחס אליו, בדרך כלל, הוא הערכת משהו *משום שיש* לפסול מערכו - כלומר, לא למרות שהוא נשפט כבעל טעינה שלילית כלשהי, אלא דווקא משום שהוא אסור, אסור, רע, מרושע, מסוכן, מזיק, לא מושך, מכוער, מוזר, קינקי, אמביוולנטי, קווירי, מלוכלך, מגעיל, דוחה, מתועב, אכזרי, בלתי חוקי, פלילי וכו'. זוהי נטייה או העדפה מעוותת להפך ממה שההיגיון, לאחר מחשבה ראויה על הסוגיות המעורבות, ממליץ עליו.

בנוגע לתשוקה מינית, סטייה זו מתבטאת באופן של חשק לאובייקטים או מעשים מיניים יוצאי דופן בצורה מעוותת כלשהי. לדוגמה: עניין בסדום או הנאה של להתלבש כדי להיראות כמו מישהו מהמין השני. יש אנשים שחשים אדישים או גסים למדי כלפי אובייקטים או מעשים מיניים רגילים, ונמשכים רק לדברים או לאנשים שיש בהם אווירה של ריקבון או שחיתות. גישה זו היא בוודאי ביטוי לטומאה רוחנית, וחייבת לייצר עוד ממנה [408].

טעות ההיגיון הטבועה בסטייה היא הדמיון שייתכן שיש *הנאה נוספת, נסתרת, או ערך אחר* במה שאסור מבחינה מוסרית.[409]סטייה מינית היא אפוא צורה מחמירה של חושניות - חיפוש אחר ריגוש מיני *יוצא דופן* . עבור הסוטה, הנאות רגילות "אינן מספיקות". תמיד קיימת תאווה ליותר - לא רק כמותית יותר, אלא גם יותר ויותר מוזר.

זוהי בעיה קיומית, שכן היא עלולה להוביל אדם לבעיות פיזיות (למשל, איידס ומחלות אחרות), בעיות פסיכולוגיות (למשל, הפרעה באישיות ובזהות, חוסר הערכה עצמית) ובעיות חברתיות (למשל, סכסוכים חברתיים ונידוי). אך מחשבה טמאה כזו היא במיוחד בעיה רוחנית, שכן היא מבוססת על אשליה, כלומר על טעות הבנה בסיסית. לפיכך, היא נועדה להסיט את האדם משלווה פנימית, איזון ובהירות.

ברגע שאדם מפתח ועוקב אחר נטיות כאלה, אין גבול עד כמה עמוק הוא יכול להחליק. הירידה עשויה להיראות בהתחלה מבוקרת, אך בסופו של דבר היא הופכת לבלתי נשלטת. לאחר שהזדהתה שוב ושוב עם דחפים פיזיים או נפשיים תועים, הנשמה הפכה את יכולות הקוגניציה, הרצון וההערכה שלה לכלי גרידא בשירות דחפים כאלה, והופכת פחות ופחות מסוגלת להחזיר את סמכותה עליהם בשירות ערכים גבוהים יותר.

---

407 קשה מספיק לבני אדם להתמודד עם הקשיים שהטבע מציב בדרכם; טיפשי להוסיף למכשולים אלה קשיים מלאכותיים שניתן להיפטר מהם בקלות. חוכמה תמליץ להימנע לחלוטין מבעיות מיותרות כאלה.

408 קחו לדוגמה את סיפור הקניבליזם שהובא בהערת שוליים קודמת. זוהי כמובן דוגמה קיצונית; יש להודות, לא כל ההומואים הם קניבלים. אבל זה מראה עד כמה אנשים יכולים להיות מוזרים, שמאפשרים לעצמם לפתח תשוקות לא טבעיות.

409 זה מודגם היטב, למשל, בסיפור המקראי על חוה המתפתה על ידי הנחש לאכול את הפרי האסור, על ידי תיאורים עדינים של כמה הוא "תענוג" (שמות ג':7-1).

11. טומאה רוחנית

כל הטיעונים המוצעים במאמר הנוכחי מופנים רק באופן אגב להומוסקסואלים פעילים. סביר מאוד שלא יניעו אנשים אלה על ידי ההיגיון לשנות את דרכם. ספק רב שגם אם היו "מתיישרים ועפים ימינה", הם היו "מצילים את נשמותיהם" מהתהום שאליה גזרו עליהם דינם. סביר להניח שהם טמאו את עצמם באופן בל יימחה.

הנשמה אכן טהורה לנצח. איננו יכולים לומר שהיא מוכתמת פשוטו כמשמעו, מכיוון שלא ניתן *לערבב אותה עם* חומרים לא-רוחניים (כלומר, נפש או חומר), והחומר הרוחני הוא אחד ותמיד זהה באופן אוניברסלי.

עם זאת, נוכל לומר שהנשמה *כבדה באופן בלתי הפיך על ידי* הצטברויות נפשיות ופיזיות שליליות שנדבקות לפני השטח שלה, כביכול. אבל אולי התיאור המדויק ביותר של טומאה רוחנית יהיה שהנשמה כה שולל על ידי התנהגות רעה מהעבר, עד *שתודעתה* מתערפלת ואינה יכולה עוד למצוא את דרכה חזרה לבהירות ולהבנה.

נראה כי להומוסקסואליות יש השפעה שלילית כזו "אחת ולתמיד", ללא אפשרות לגאולה. אין זה אומר שהומוסקסואלים לא צריכים לנסות לשפר את התנהגותם. הם עדיין עשויים, באמצעות מאמץ כזה, לקוות לשפר במידה מסוימת את מצבם הרוחני, ולגאול את עצמם חלקית (או לפחות, לא להחמיר את מצבם וליפול עוד יותר). אפילו גאולה קטנה עדיפה על לא כלום.

לא, מאמר זה אינו מופנה להומוסקסואלים פעילים, אלא לצעירים בתולים ולנשמות תמימות אחרות, אשר תחת השפעת תרבות מושחתת יותר ויותר, עשויים לשקול לנקוט בהתנהגות פסולה זו מכל מניע שהוא. הוא מופנה גם לפילוסופים מוסריים, מנהיגים דתיים, אנשי מקצוע רפואיים, מחנכים, מעצבי דעת קהל ומחוקקים - כדי לדרוש מהם לחשוב ולפעול בצורה אחראית.

פעם, מזמן, רוב האנשים האמינו מאוד בתנ"ך היהודי, או בטקסטים סמכותיים דומים במסורות דתיות אחרות. די היה בכך שהתורה תצווה *"לא תשכב עם אדם כנשים תועבה היא"* (ויקרא יח, כב) [410], ורוב היהודים צייתו. זה לא היה רק פחד מנקמה אלוהית עתידית, או משום שהתנהגות כזו הייתה עונש חמור מאוד מבחינה משפטית [411]. זה נבעה מאהבה עמוקה לכבוד והגינות רגילים, למודל מסוים של אנושיות [412].

יש אנשים שעדיין כיום מחזיקים בחזון ברור לגבי מה זה אומר להיות בן אדם. אנשים כאלה אינם זקוקים לשכנוע. מאמר זה אינו פונה אליהם, אלא לאלה שאיבדו את שיווי המשקל. אם אין להם אמונה במסורות דתיות, אולי כמה

---

410 איסור קשור הוא זה נגד טרנסווסטיזם, בדברים כ"ב, ה'; פרקטיקות כאלה, על ידי גברים או נשים, מתויגות גם כ"תועבה", כנראה משום שהן משקפות ויוצרות בלבול מחשבתי בנוגע לאובייקטים בעלי עניין מיני, ובסופו של דבר מובילות אנשים מסוימים לתגובות ומנהגים הומוסקסואליים. באשר לטרנסקסואליות (שהיא נושא חם בימינו, כאשר ניתוח לשינוי מין נראה קל ופופולרי), נראה שהיא אסורה על ידי היהדות (ומסורות דומות), בעיקר משום ש(במקרים רגילים) היא מהווה הטלת מום מרצון של יכולות הרבייה הטבעיות. לסיבה ביולוגית זו, נוכל להוסיף כי הפעילויות המיניות של טרנסקסואלים (מרצון) הן למעשה הומוסקסואליות (מכיוון ששינויים אנטומיים הם שטחיים ואינם משפיעים על המבנה הגנטי של אנשים, כך ש"גבר לשעבר" עדיין זכר, וכך גם לגבי נשים) או למעשה טרנסווסטיט (כך שאם "גבר לשעבר" מקיים יחסי מין עם אישה, או להיפך, זו אינה הומוסקסואליות, אלא "התחפשות" לא רק בבגדים הלא נכונים אלא אפילו באיברי גוף מלאכותיים).

411 כתוב גם: "וכי ישכב איש את-אדם כעם-נשים, שניהם תועבה עשו; מות יומתו; דמם יהיה עליהם" (ויקרא כ', יג). פשע הסדום נלקח ברצינות כה רבה, עד שנקבע עליו מוות.

412 אם יש משהו בספר קדוש כלשהו שמשכנע אותי שהוא נכתב בהשראת אלוהים, שהוא נובע *מהמעין העמוקה ביותר של אמת וטוב ברוח האדם* , זהו הכללתם בו של חוקים נגד זימה כזו. כמובן, המסורת *כשלעצמה* אינה הוכחה; אבל אז, גם המודרניות אינה. נוכל לומר, באופן נטורליסטי, שאבותינו למדו לקחים מסוימים של החיים דרך ניסיון מר, והעבירו אותם לנו בצורה של תורות דתיות, רוחניות או חוכמה. תורות אלה אינן כופות עלינו אמיתות בלתי סבירות, אלא מזכירות לנו את מה שאנו כבר יודעים אינסטינקטיבית עמוק בפנים שהוא נכון.

טיעונים רציונליים ישכנעו אותם. אם הם מדמיינים להתמכר להומוסקסואליות, אולי טיעונים אלה יעזרו להם לרסן את דחפם. אם הם כבר עסקו במעשים הומוסקסואליים, אולי טיעונים אלה יגרמו להם להפסיק.

חלקם, כמובן, ימשיכו במרדנות בדרכם ואף יטענו ביהירות מחדש את "זכותם" אליה. זוהי בעייתם; הם בוודאי בסופו של דבר יסבלו מתוצאות בחירתם בדרך זו או אחרת. רצינותם, חוצפתם, חוסר הבושה שלהם, חוצפתם, חוסר הצניעות שלהם, יובילו אותם שולל - "בהחלט". אין להם פחדים או חרטות כעת; אבל יום אחד, "שיניהם יתחרקו ולשונם יחרקו". חכו ותראו מה יחשבו וירגישו בשעת מותם.

הטבע האנושי הוא כזה שכולנו מסוגלים למוסר ולרוחניות הנשגבים ביותר, או לעומקים האולטימטיביים של שחיתות וחטא. זוהי המשמעות של חופש רצון, כוח בחירה. משמעות הדבר היא שכל טווח ההתנהגות האנושית האפשרית הוא *פוטנציאל* לכל אדם ואדם. אין שום דבר רע בפוטנציאל טבעי לחטא או לרוע - מה שחשוב מבחינה אתית הוא האם פוטנציאל כזה אי פעם *מתממש* או לא. ואכן, כבודם של הטובים והצדיקים הוא שהיה בהם פוטנציאל הפוך, והם בחרו בדרך התובענית הזו.

למרבה המזל של האנושות, ישנם וסביר להניח שתמיד יהיו אנשים טובים והגונים, שיודעים את הכבוד שבלהיות אנושיים. ההתפלגות הסטטיסטית של טוב ורע בעולם היא כנראה בצורת פעמון מסורתית, אם כי התפלגותה עשויה להשתנות. אסור לנו להתבלבל, על ידי הפופולריות של מעשים מכוערים או רעים (בתקופה היסטורית נתונה, בחברה נתונה), ולהאמין שטבע האדם הוא מטבעו כזה. זה יהיה רק תירוץ או עילה להצטרפות לשורות חסרי הכבוד.

בני אדם באמת, למרבה הצער, מסוגלים לשחיתות גדולה. אנשים שנכנעים באופן מוחלט לכל דחף מיני חולף שלהם, בסופו של דבר הופכים למשוגעים וחושקים ב"מין" כמעט עם כל דבר שחוצה בדרכם. גבר ירצה לחדור כמעט לכל דבר, ואישה תרצה להיחדר כמעט מכל דבר. הם יכולים לאבד כל תחושת כבוד או הגינות, ולקיים יחסי מין עם גופות או בעלי חיים - או אנשים אחרים מאותו המין.

12. מהותה של סדום

חושניות מתייחסת בדרך כלל לתשוקה או לרדיפה אחר הנאה מינית. צורה אחת של חושניות היא קבלת הנאה מינית מהמחשבה או החוויה של ההנאה שבן/בת הזוג מקבל/ת. זוהי צורה חיובית, ונורמלית יחסית, של חושניות - זוהי חוויה עקיפה של הנאה. במקום סתם לקבל הנאה, האדם *מקבל אותה על ידי נתינה* . מכיוון שהיא במהותה נדיבה, היא נחשבת בדרך כלל לצורה של "עשיית אהבה".

אך יש לציין כי קיים לכך הקבלה שלילית - קבלת הנאה מינית *מהכאב* שבת הזוג נתונה לו. במקרה זה, אדם מקבל הנאה על ידי גרימת כאב. זה נקרא **סדיזם** . בהיותו זדוני במהותו, יש לראות בו צורה של שנאה; הוא ביולוגית לא נורמלי, ומונעת על ידי הרס בני אדם אחרים. זה נכון, גם במקרים בהם בן הזוג שחווה כאב הוא קורבן מרצון, כלומר במקרים של **מזוכיזם** . כאן, מעורבות בבירור שנאה עצמית והרס עצמי - שתי נטיות לא בריאות בבירור.

לסאדיסט ולמזוכיסט יש במשותף את הרעיון המעוות לפיו ניתן להשיג הנאה מכאב - כאבו של האחר או כאבו של האדם עצמו. בנוסף לאכזריות כזו, יש להם במשותף בוז עצמי ושנאה עצמית, אלא ש: בעוד שהמזוכיסט מבטא רגשות אלה ישירות על ידי הפיכתו לקורבן עצמי, הסאדיסט מבטא רגשות אלה באופן עקיף, על ידי יצירתם בקורבן כלשהו במקום בעצמו.

מנקודת מבט זו, יש לציין כי המעשה המיני המקושר ביותר להומוסקסואליות גברית, דהיינו סדום, הוא למעשה מעשה סדיסטי. הדבר נכון גם במקרים בהם הגבר המקיים יחסי מין אנאליים הוא בן זוג מרצון ורואה במעשה מהנה (סאדו-מזוכיזם). מדוע? מכיוון שפעולה זו משפילה מטבעה *עבור* גבר [413]- כלומר, היא כרוכה באופן בלתי נמנע בנזק פסיכולוגי ובכאב של אובדן גבריות ואובדן הערכה עצמית.

גבר המעוניין לחדור לגבר אחר הוא, אם כן, סדיסט במהותו, וגבר המעוניין להחדיר אותו אחר הוא במהותו מזוכיסט. הסדיזם המעורב בולט כמובן ביותר במקרים של פדופיליה הומוסקסואלית או אונס של גברים בוגרים; אך הוא בא לידי ביטוי באותה מידה (וכך גם מזוכיזם) במקרים של יחסי מין בהסכמה בין מבוגרים. בכל המקרים, התנהגות כזו (אם היא מרצון) אינה בריאה מבחינה פסיכולוגית.

הסדום תוקף את גבריותה של בת זוגו (או קורבנו), ובכך מבטא שנאה מסוימת כלפי גבריות זו, ולכן (בהיותו גבר בעצמו) שנאה עצמית מסוימת. בכך שהוא מתעלל בבת זוגו המינית, הוא חושף את הספק והקונפליקט הפנימיים שלו. מצד שני, המקבל מרצון של מעשה סדום, המאפשר לטבעו הגברי להיות מדוכא, חושף את הבוז העצמי שלו. יתר על כן, בכך שהוא מאפשר או מעודד גבר אחר להתנהג כך, הוא גורם לנזק האחר הזה.

לפיכך, שני המשתתפים בסדום מרצון אשמים בשימוש לרעה בגוף בן/בת זוגם, ובחשיפת והחמרת בעיות פסיכולוגיות חמורות שלהם. אין שום דרך שבה מעשה הסדום יכול להיחשב כבחירה בריאה מבחינה נפשית. הוא מזיק באופן בלתי נמנע לשני הגברים המעורבים.

ניתן לפסוק בדרגות שונות את מעשי המין האחרים בין גברים, ואת מעשי המין בין נשים. מלבד חוסר הצניעות שלהם, כל המעשים הללו מאופיינים בניצול הדדי לרעה של מגדרם של שני בני הזוג, דבר שמרמז הן על שנאה כלפי האחר והן על שנאה עצמית. לכן, כולם צורות של סאדו-מזוכיזם, אם כי שוב בדרגות שונות.

ראוי לציין בהקשר זה את המניעים העמוקים יותר של הומוסקסואלים המארגנים או משתתפים במצעדים ציבוריים, כפי שניתן לראות בהפגנות כאלה: האקסהיביציוניזם, התצוגות הפרובוקטיביות, הטרנסווסטיזם והבעות הפנים המרמזות.

---

[413] זה משהו שכל אדם שעדיין מסוגל לראות בתוכו יודע שהוא נכון. גם אם תודעתם של אנשים מסוימים הפכה כה מעורפלת עד שהם אינם יכולים עוד לראות את האמת הזו, זוהי אמת.

הכוונה העיקרית אינה בבירור (כפי שנטען) פוליטית, רצון להיות מוכרים כבני אדם. במקום זאת, ניכר רצון לזעזע רגישויות רגילות, נחישות להוריד את הסטנדרטים של אנשים.

מתקבל הרושם הברור שמה שהומוסקסואלים באמת רוצים זה להכתים אנשים אחרים בטומאתם. הם רוצים שאחרים ייגררו בעל כורחו לתוך החזון המעוות שלהם לגבי מיניות אנושית. שום דבר לא צריך להישאר טהור, לא מוכתם מהחרא שלהם. שימו לב, בפרט, למאמצים שעושים הומוסקסואלים להצטלם ברחובות ירושלים, ובמקומות אחרים הנחשבים קדושים על ידי רבים. אין להם שום התחשבות בערכים של אנשים אחרים.[414]

הומוסקסואלים צריכים לשאול את עצמם מהי מטרת החיים, שכן הם בבירור איבדו כל חוש כיוון. האם חיי אדם הם מרדף נואש אחר תחושות קוויריות, ללא קשר לתופעות הלוואי של מרדף כזה? לא: יש הרבה יותר בחיים מזה - כלומר, אחריות אישית וחברתית רחבת היקף להתפתחות רוחנית.

עליהם לסגת משמעותית מדרכיהם הנוכחיות ולשאול את עצמם: איזה סוג של ישויות הם רוצים שהם ואחרים יהיו? איזה סוג של עולם הם עסוקים ביצירתם בצלמם ובדמותם, נגררים על ידי דחפיהם האפלים ביותר? אנשים נלכדים נפשית במערבולת חייהם, ומאבדים את טוהרם ואידיאליהם המקוריים. הם אינם יכולים לשחזר את המעלות והערכים הטבעיים היקרים הללו ללא מאמץ נחוש.[415]

---

414 אפילו אלוהים עצמו, לדעתם, חייב להיות נאלץ לאהוב אותם כפי שהם. לא מספיק להם שיתעלמו מנוכחותו של אלוהים (שנמצא בכל מקום במידה מסוימת) בפרטיות בתיהם; הם רוצים להשוויץ ללא בושה בטומאתם בפניו גם בזירה הציבורית, ואפילו במקומות הקדושים ביותר (שם נוכחותו חזקה ביותר).

415 אנשים יכולים לומר בדיחות חכמות בתגובה לשאלות כאלה, אבל בוודאי איפשהו עמוק בפנים הם יודעים מה זה מה.

13. מהפכה חברתית

כפי שכבר צוין, בעשורים האחרונים חלה טלטלה רדיקלית בגישות החברתיות והפוליטיות כלפי הומוסקסואליות. מה שגונה באופן כללי, לפני כחמישים שנה, קיבל בהדרגה לגיטימציה; עד היום, כאשר נראה כי הומוסקסואליות לא רק נסבלת, אלא אף מקודמת.

החוקים, ואפילו החוקות, של רוב מדינות המערב שונו כדי להעניק להומוסקסואלים את כל הזכות לתרגל את צורת המיניות שלהם בחופשיות. ישנם חוקים שמאלצים מעסיקים להעסיק (או להשאיר אצלם) הומוסקסואלים, גם אם חייהם של עובדים אחרים (שהם קהל שבוי) עלולים להיגרם כתוצאה מכך.

מוסדות דתיים רבים, כולל התנועה הרפורמית היהודית והכנסייה האנגליקנית, העניקו למעשה לגיטימציה לסדום, תוך הכחשה ישירה של כתבי הקודש שלהם, על ידי קבלת רבנים או כמרים "הומוסקסואלים".

הגענו כעת לנקודה שבה תומכי הומוסקסואליות בארה"ב מנסים לשכנע בתי ספר ללמד ילדים על הומוסקסואליות. על פני השטח, נראה שהכוונה היא להסיר כל סטיגמה מהומוסקסואליות, ולאפשר לאנשים הנוטים לכך לעשות כרצונם. אבל *זה פקטו* , המכונה החברתית מייצרת עוד ועוד הומוסקסואלים. הצעדים שננקטים לכאורה "להגנה" על הומוסקסואליות גורמים ליותר ממנה ממה שהיה קורה אחרת - מה שאומר שהם *מפיצים באופן חיובי* הומוסקסואליות.

למרבה הצער, התעמולה והמאמצים המשפטיים של תומכי ההומוסקסואליות בדור או שניים האחרונים נחלה הצלחה רבה. רבים מאוד מצעירי היום חונכו להאמין שהגנה על הומוסקסואלים היא מעשה טוב. גם אם רבים מהם נשארים הטרוסקסואלים, רמת הסובלנות שלהם כלפי הומוסקסואליות עלתה בבירור. הגבול בין הגינות לחוסר הגינות הוזז בהדרגה, כך שאנשים שנחשבו בעבר לסוטים מוסריים הפכו כעת למקובלים, בחלקים נרחבים של דעת הקהל, בתקשורת ובפורומים פוליטיים.

השינוי החברתי החל כטפטוף, ולאחרונה הפך לצונאמי. מה שהיה תופעה נדירה הופכת במהירות לנפוצה. בהתחלה, היו פניות לסובלנות כלפי השונה; לאחרונה, אנו עדים לתקשורת המוצפת מדי יום בתזכורות להומוסקסואליות כאילו מטרתם היא להפוך אותה לנורמה החברתית החדשה. אינטרסים עסקיים יכולים להריח דבר רווחי כשהם רואים זאת, והחלו להשוויץ בהומוסקסואליות בפרסום שלהם, מה שממשיך להשחית את הנוער.

מה שנחשב לאורך חלק ניכר מההיסטוריה שלנו לפסול באופן מובהק, הוכרז לפתע כ"זכות אדם" על ידי חלק מהאנשים בשלטון, ונרשם ככזה בספרי החוקים. המילה "זכות" כאן היא דו-משמעית במכוון - באופן שטחי, מתייחסת למצב פוליטי ומשפטי; אך בנוסף, מרמזת שמדובר במשהו מקובל מבחינה מוסרית ואפילו טוב.

היסטוריונים עתידיים יניעו בראשם בפליאה ובחוסר אמון, בעקבות מדיניות זו, כאשר יתבררו השפעותיה ההרסניות של מגפה מודרנית זו.

שינויים חברתיים רדיקליים כאלה כמובן לא התרחשו פתאום ובמקרה, אלא רק בהדרגה ובאמצעות מעורבות פעילה ומכוונת של אנשים רבים מאוד. זו הייתה "תנועת השחרור ההומואים/לסביות".

ראשית, יותר ויותר אנשים, ששוחררו על ידי "תנועת השחרור המיני" הכללית של סוף שנות השישים ותחילת שנות השבעים, הפכו להומוסקסואלים [416]. לאחר מכן, רבים מהם יצאו לרחובות, בהפגנות המוניות שנקראו "גאווה גאה".

---

[416] ייתכן שזה קרה דרך תרבות של הפקרות הטרוסקסואלית בלתי מבוקרת, שעם הזמן פינתה את מקומה לאורגיות (לעתים קרובות מושרות על ידי סמים), שבמהלכן יכלו, ולפעמים אכן התעוררו, תאוות מיניות ומגעים בין אנשים מאותו המין.

מצעדים אלה זעזעו חלק גדול מהציבור, אך גם סייעו לגיוס מאמינים חדשים רבים, בין אם למנהג ההומוסקסואליות או לפחות למטרה שלה.

ראשית, נאמר לאנשים להיות *טובים* כלפי הומוסקסואלים, לרחם על קשייהם ולא להוסיף להם. לאחר מכן, נאמר לאנשים להיות *סובלניים* כלפיהם, לקבל את הזכות שלהם לעשות את הבחירה שלהם גם אם אחרים לא מסכימים עם בחירה זו. כעת, למעשה נאמר לאנשים לשתוק - הומוסקסואליות נחשבת לנושא סדיר, שאינו פתוח לספק או לדיון. אמונה ודוגמה חדשה נקבעו; אסור להתנגד להומוסקסואליות או אפילו להפוך אותה לסוגיה נוספת. זוהי עובדה *מוגמרת* , דבר מוגמר.

הנושא מוכרז בקול רם כסגור, ורמוזים ברמז כי ניסיון התנגדות עלול להוביל להליכים משפטיים. לאחר שהספינדוקטורים יישמו את רעיון "חירויות האזרח" על הומוסקסואליות, כל רעיון סותר נחשב כבלתי חוקי. חופש הביטוי וחופש האופוזיציה הפוליטית, המוגנים בכל התחומים האחרים כבסיס לדמוקרטיה, נחשבים בטלים ומבוטלים כאשר נושא ההומוסקסואליות עולה. תחת מעטה של "ליברליזם", צצה דיקטטורה חדשה.

ביטויים מילוליים של אי-הסכמה כלפי הומוסקסואלים ננזפים בזעם ומדוכאים באכזריות על ידי אנשים בעמדות סמכות (עורכים, פוליטיקאים, מחנכים וכן הלאה), כאילו ביקורת על התנהגות כזו היא פשוט בלתי נתפסת.

בעניין זה, באופן יוצא דופן, מעט מאוד דיון מוסרי או פוליטי נסבל על ידי הדמוקרטיות שלנו - טוטליטריות של "פוליטיקלי קורקט" הונהגה. משתמע שעצם הבעת אי-הסכמה כלפי קבוצת אנשים זו פירושה להעליב אותם, לזלזל בכבודם האנושי. לפיכך, עלינו לשתוק בנוגע לחילול שהם מביאים לעצמם, ולמין האנושי כולו, בהתנהגותם.

העניין מושווה לגזענות או אנטישמיות [417], כאילו תת-קבוצה גנטית של המין האנושי או נתיב רוחני חדש כלשהו נמצא תחת מתקפה. העובדה שהשוואה זו להומוסקסואלים עשויה להיראות כעלבון עבור שחורים או יהודים רבים אינה נלקחת בחשבון [418]. צוין כי היטלר ניסה להרוג הומוסקסואלים, כמו גם יהודים וצוענים - המשמעות היא שהסטנדרטים המוסריים שלנו צריכים להיקבע באמצעות סתירה לאמונותיו של היטלר [419].

חלק מהטיעונים הללו נוסחו על ידי פעילים הומוסקסואלים שהיו במקרה (סליחה לומר) יהודים או שחורים. אנשים אלה [420]השתלטו בערמומיות על השפה והטיעונים ששימשו להגנת זכויות יהודים ושחורים, והעבירו אותם ל"זכויות" הומוסקסואליות. הקבוצה האחרונה הוצגה למעשה לציבור כעוד מיעוט אתני או דתי. הם ביקשו רק שיתייחסו אליהם בצורה הוגנת וללא אפליה, כאילו מה שהם עושים יחד היה חסר משמעות מבחינה מוסרית וחברתית.

---

[417] בצרפתית, המונחים נגרופוביה ו"יודופוביה" משמשים בדרך כלל. שימו לב שלעיתים נעשית השוואה גם לשנאת זרים - דחיית "זרים" - בטענה שאנטיפתיה כלפי הומוסקסואלים היא בסך הכל חוסר סובלנות פסיכולוגי כלפי "שוני"; זה כמובן עוד יותר גחמני.

[418] שקלו במיוחד האם מי מקורבנות השואה היה מעריך את ההשוואה, שאינה מחמיאה להם במיוחד.

[419] ניתן לראות את האבסורד שבחשיבה כזו אם ניישם את אותו היגיון על קטגוריות אחרות של התנהגות. לדוגמה, האם העובדה שהיטלר הוציא להורג כמה רוצחים מרמזת על כך שמעתה ואילך עלינו להכשיר רצח? ברור כי הניגודים לתערובת הייחודית של שיפוטים ערכיים של היטלר אינם יכולים לשמש כנורמות אוניברסליות.

[420] ובלי כבוד לזיכרון הקדוש של קורבנות השואה, ורדיפות ופוגרומים אחרים דומים.

14. מגיני ומקדמי ההומוסקסואליות

האנשים הרבים שמנסים להתנגד למהפכה המוסרית והחברתית הכפויה הזו מושתקים על ידי הפחדה או לעג - הם מרגישים כמו ריאקציונרים או מפגרים. הם מותקפים באופן אישי, כדי לנטרל את ביקורתם. נרמז כי התנגדותם הפומבית להומוסקסואליות עשויה לנבוע מנטיות הומוסקסואליות תת-מודעות שלהם, אותן הם רוצים להכחיש לעצמם או להסתיר מאחרים.

מצד שני, משתמע כי תומכי ההומוסקסואליות טהורים מינית, או לפחות כנים. נראה שאיש אינו מטיל ספק בנטיות המיניות, בשפיות או ביושרה של המחוקקים שדוחקים אותה לתוך גרונותיהם של אנשים (סליחה על משחק המילים). אפשר בהחלט לתהות כיצד גויסו הפוליטיקאים הללו למטרה לא צודקת זו - חלקם היו ללא ספק שותפים לעבירה (בעצמם כבר לא מוסריים), אך בוודאי רבים היו שכירים לא מוסריים (שהיו עושים הכל בשביל קולות) או פחדנים מוסריים (מחשש לדחייה או ללעג מצד הציבור).

הומוסקסואלים רבים היו, כמובן, בעצמם אינטלקטואלים, אשר החזיקו או צברו משרות חשובות בתקשורת, באקדמיה, בפוליטיקה ובחברה כולה. אנשים אלה הביעו את חשיבותם לאורך זמן, והצליחו לשנות את החברה כרצונם. לא כל תומכי ההומוסקסואליות היו בעצמם הומוסקסואלים פעילים או אפילו אנשים עם נטיות הומוסקסואליות, אך חלק גדול מהם בוודאי היו כאלה. אנשים בדרך כלל אינם רודפים אחר מטרות ציבוריות ללא מאמץ אישי כלשהו.

ראיתי פרופסור אמריקאי באוניברסיטה, המרצה לפסיכולוגיה באוניברסיטת ז'נבה, מתמרן ללא בושה אולם הרצאות מלא בסטודנטים להוטים בעזרת עובדות וסטטיסטיקות כוזבות, או קריאה מגמתית של עובדות וסטטיסטיקות, כדי לשכנע אותם בטבעיות, בנורמליות או לפחות בתדירות הגבוהה של הומוסקסואליות. קראתי טור בעיתון בסגנון "אבי היקרה", שבו נער הנאבק ברגשות או תחושות שלא הצליח להבין, קיבל ייעוץ יעיל מהכותב להפוך להומוסקסואלית.

לאט, לאט, באמצעות התערבויות מילוליות מדויקות כאלה מעמדות סמכות, החברה השתנתה (תרתי משמע).

חלק מהתומכים בהומוסקסואליות הם, כמובן, הומוסקסואלים בעצמם; לחלקם יש נטיות הומוסקסואליות שאולי היו רוצים לממש. חלק מהתומכים אינם מפרסמים את נטייתם ההומוסקסואלית, או אפילו מסתירים אותה, בעוד שאחרים מודים בכך בגלוי [421]. מובן שאנשים כאלה ירצו להכשיר את התנהגותם או תאוותיהם. כמו כן, על ידי הגנה על הומוסקסואליות, הם הופכים לאטרקטיביים יותר באופן אישי בקרב קבוצת השווים שלהם; ועל ידי קידומה, הם מייצרים בני זוג פוטנציאליים חדשים.

אבל מה לגבי מגיני ההומוסקסואליות שאינם בעלי נטייה הומוסקסואלית בעצמם? מהו המניע של אנשים אלה? המניע שאדם טוען שיש לו, בין אם בכנות ובין אם בחוסר יושר, לא בהכרח הוא המניע האמיתי והמתפקד. האם אנשים אלה רודפים צדק ללא אנוכיות, כפי שהם מעמידים פנים שהם עושים - או שהם מנסים ליצור עולם שבו הטמאים המיניים הקטנוניים שלהם או אחרים לא יזוהו?

יתר על כן, יהיה אשר יהיה המניע לכאורה של אדם, מה שחשוב הן התוצאות האמיתיות של מעשיו. האם אנשים אלה נוהגים בטוב לב, כפי שהם מדמיינים את עצמם - או שמא הם למעשה גורמים נזק חסר טעם לאותם אנשים שהם טוענים

---

[421] שמעתי לאחרונה בטלוויזיה שאלפרד קינסי, חלוץ ה"סקסולוגיה" הניסויית בשנות ה-50, היה בעצמו הומוסקסואל. כפי שאני זוכר, עובדה זו לא פורסמה כשקראתי על עבודתו בתקשורת בשנות ה-70. עובדה רלוונטית זו הוסתרה בעורמה באותה תקופה. הוא הוצג כחוקר מדעי ואובייקטיבי. בין "ממצאיו" הייתה טענה ש (כפי שאני זוכר כבדרך אגב) 15-20% מאוכלוסיית ארה"ב חוו חוויות הומוסקסואליות, כלומר היו הומוסקסואלים בלעדיים או ביסקסואלים. אין ספק שאמינותן, וכוחה לשנות את החברה, של טענות כאלה היו פוחתות בהרבה אילו נטיותיו האישיות של קינסי היו ידועות לציבור.

שהם מגנים עליהם? יש לומר שאין צדק או טוב לב בעידוד מישהו לגרום לעצמו נזק כלשהו, או אפילו באי-עידוד התנהגות כזו.

על פני השטח, זה אולי נראה כמו דבר מועיל וידידותי לעשות, כך שהאדם הנמצא בדרך של הרס עצמי לפחות לא ירגיש רע בקשר לזה וילך "בשמחה" אל גורלו. אבל ברור שזה יותר נדיב להזהיר מראש את האדם הנמצא בסכנה, ואף לעזור לו להימלט מהסכנה. עצם העובדה שלא התערבו לא יכולה להיחשב טובה, וגם לא עצם העובדה של התערבות לא יכולה להיחשב רעה. יש לבחון את המניע ו(חשוב מכך) את התוצאות, לפני שניתן לשפוט כלשהו.

להטרוסקסואלים יש גישות שונות כלפי הומוסקסואלים. חלק מהטרוסקסואלים סובלים בקלות הומוסקסואלים [422]. אם האחרונים הם מאותו המין, ייתכן שהסיבה לכך היא שהם אינם מתחרים איתם על טובות הנאה של בני המין השני. אם ההומוסקסואלים הם מהמין השני, ההומוסקסואליות שלהם אינה בהכרח דוחה חלק מהטרוסקסואלים; היא עשויה אף להרגיש כמשיכה או אתגר נוסף.

ישנם הטרוסקסואלים המוצאים הומוסקסואלים בלתי נסבלים, אולי משום שאינם רוצים להימשך לעולם הדוחה או הדיכאוני של ההומוסקסואלים. אנשים כאלה מתויגים (על ידי תומכי ההומוסקסואליות) כ"הומופובים". משמעות הדבר היא שהתנגדות להומוסקסואליות היא איכשהו חולה, המבוססת על פחד או שנאה לא רציונליים, ראויה לגינוי. היא מוצגת כתגובה רגשית בלבד, כאילו לא ניתן להעלות על הדעת התנגדות רציונלית. ישנם הומופובים אכן מונעים להתעללות מילולית או לדיכוי אלים [423]; אך רובם מבקרים אותם בצורה מתורבתת יותר.

אם יש להשתמש במונח טעון זה לכל מתנגדי ההומוסקסואליות, אזי כל תומכיה צריכים להיקרא "הומופילים". הומופובים לא צריכים לתת להומופילים לגרום להם להתבייש בדחייתם את ההומוסקסואליות; זוהי עמדה בריאה, שהם יכולים להתגאות בה. הומופילים בהחלט יכולים להאשים הומופובים בדעות קדומות ובחוסר אנושיות, אך הם (ההומופילים) אינם דוגמאות מוסריות נוצצות או מדריכים רוחניים טהורים. גסות רוחם היא כזו שהם אוהבים את הרע ושונאים את הטוב; הם בסך הכל מתנצלים על מנהגים לא מוסריים.

---

422 בדרגות שונות: לפעמים, עם קורט של בוז; לפעמים, עם חיוך משועשע; לפעמים, בידידותיות מודאגת.

423 ומיותר לציין, התנהגות לא מנומסת כזו אינה מה שמקודם כאן.

15. כמה סוגיות משפטיות

מנקודת מבט של פילוסופיה משפטית, הזכות לקיים יחסי מין הומוסקסואלים מוטלת בספק רב. סביר להניח שקיימת זכות של מבוגרים בהסכמה להתנהג כרצונם בפרטיות; בוודאי שניתן לתבוע זכות כזו גם עבור הטרוסקסואלים.

אבל זכרו את הכלל הכללי *שזכויותיו של אדם אחד או קבוצת אנשים מסתיימות במקום שבו זכויותיו של אחר מתחילות*. בוודאי שבמקרה של הומוסקסואלים, ניתן להעלות סכנות רבות לחברה כדי להגביל או לשלול את זכויותיהם הפוטנציאליות [424].

בעשורים האחרונים, פעילויות רבות שנחשבו באופן מסורתי כלא מוסריות הוכרזו כחוקיות במדינות המערב. כמה דוגמאות בולטות:

- חלק מהחוקים היטיבו עם תאגידים, ואפשרו להם להפעיל תעשיות הידועות כמזהמות, או לפגוע בדרך אחרת בבריאותם וברווחתם של אזרחים רבים.
- בצפון אמריקה, אם כי הרבה פחות באירופה, "אורגניזמים מהונדסים גנטית" (GMO) הותרו כמעט ללא מחקר או דיון בנוגע להשפעותיהם הסביבתיות והבריאותיות ארוכות הטווח, ומבלי לאפשר לצרכנים כל מידע או בחירה בסופרמרקט.
- החוק בא לאפשר ייצור המוני ומסחר בפורנוגרפיה, ובכך השחית מוסרית אינספור אנשים שאחרת היו נשארים טהורים הרבה יותר בהתנהגותם המינית.
- הפלה לפי דרישה הפכו לחוקית במדינות רבות, למרות התנגדות עזה מצד תומכי הפלות. מה שמדהים הוא כיצד תומכי הבחירה הפוכה מוצגים על ידי רוב התקשורת, לפחות באירופה, כלוחמים מוסריים (למען "זכותן של נשים לגופן"), בעוד שמגיני זכותו של התינוק האנושי שטרם נולד לחיים מוצגים כאידיוטים מפגרים (בעלי נטיות רצחניות, שכן מעטים מהם פנו לכפייה). לעתים רחוקות מוזכר שבמאה האחרונה בוצעו [425]*כמיליארד הפלות באופן חוקי או בלתי חוקי ברחבי העולם!*

ניתן לתת דוגמאות רבות נוספות לפער בין חוק למוסר. דוגמה מזעזעת במיוחד היא לגליזציה של הומוסקסואליות רק בשנים האחרונות.

הומוסקסואלים בהחלט היו קיימים במספרים קטנים יחסית לאורך ההיסטוריה, למרות שבדרך כלל הם זכו ליחס לא נעלם ולעתים קרובות אושרו על ידי החוק. לפתע, החל בארה"ב, אנשים אלה הצליחו לשנות את החוק לטובתם ברוב מדינות המערב. הם זכו לאהדתם של כלי תקשורת מסוימים, והפכו לאופנתיים. צעירים רבים, המבלבלים בין חוקיות למוסרי, נמשכים לסטיות שאילו נולדו כמה שנים קודם לכן, לעולם לא היו מעלים עליהן את הדעת.

בתחילה, הומוסקסואלים טענו שמעשיהם היו עניינם הפרטי של מבוגרים בהסכמה (כנראה רק באומרם: "תתעסקו בעניינים שלכם"). לאחר מכן הם דרשו את הזכות לתצוגות פומביות פרובוקטיביות, ללא קשר לרגישויותיהם של

---

[424] לדוגמה: טרנסקסואליות מרצון נראית במבט ראשון בחירה פרטית ללא השלכות חברתיות. עם זאת, ככל ששינויי מין כאלה מתפשטים, גברים הופכים לבלתי בטוחים יותר ויותר האם הנשים שהם פוגשים הן באמת נשים, או גברים לשעבר; ובאופן דומה, נשים מתחילות לפקפק במין האמיתי של הגברים לכאורה שהן פוגשות. זה אולי נראה כאנקדוטה משעשעת, אך הוא מהווה שחיקה נוספת של יחסים הטרוסקסואלים.

[425] השוו נתון זה (מספר עגול) למספר ההרוגים במלחמה באותה תקופה. ראו www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/wrjp338sd.html.

אנשים אחרים (אשר, אגב, הפיצו את "ערכיהם" באוכלוסייה בכללותה, כולל ילדים, הורידו סטנדרטים כלליים והגדילו את מספרם). לאחר מכן הם טענו ללגיטימציה ומכובדות.

כעת הם דורשים את הזכות לנישואין (הכרוכה בהטבות מס, כלומר סובסידיות ציבוריות). כמו כן, הם טוענים לזכות לאמץ ילדים (ובכך להעביר ישירות את ערכיהם לבני אדם אחרים, שאינם אפילו מבוגרים בהסכמה).

וכך, צעד אחר צעד, אנשים אלה חיפשו: סובלנות ציבורית, אחר כך הצדקה וסליחה, אחר כך תמיכה, ואז הפצה. בנוסף לכל, כשהם מתחזים למיעוט נרדף, כקורבנות מסכנים של שנאה חסרת סיבה, הם הצליחו לחטוף את המערכת החקיקתית והמשפטית ברמה הגבוהה ביותר שלה, בכמה מדינות, ככל הנראה הפכו אפילו התנגדות מילולית בלבד להתקדמותם לפשע חוקתי או פשע המבוססת על מגילת זכויות אדם [426], כך שאפילו פילוסופים אתיים לא מעזים לדון בנושא מבלי לתהות האם הם מסתכנים במאסר או בקנסות. בדוק חבר!

אף על פי כן, יש לומר שהומוסקסואליות אינה "זכות", פטורה מכל בדיקה. *שום מעשה אנושי מרצון אינו נופל מחוץ לתחום האתיקה. שום דבר באתיקה אינו מונע הערכה של דפוסי התנהגות מסוימים ונחשבים לגינויים.* תפקידה של האתיקה הוא דווקא לשקול את ההשלכות השונות של כל דפוס התנהגות מוצע, ולהעריך אותו באופן אובייקטיבי, כלומר מבלי להירתע מאיומים או לחצים חברתיים, תוך התייחסות אך ורק לצרכים העמוקים של האנושות.

ברמה החומרית, נוכל למשל להזכיר את התפקיד העובדתי וההיסטורי שמילאו הומוסקסואלים (ובפרט ביסקסואלים) בהתפשטות מחלת האיידס בשנותיה הראשונות במדינות המערב. חשבו באיזו מידה הדבר השפיע על היחסים בין הטרוסקסואלים (רוב האוכלוסייה): גברים ונשים לא יכלו עוד לקיים יחסי מין בחופשיות ללא קונדומים; וכאשר קיימו יחסי מין, הקונדומים בהם השתמשו היוו הפרדה פיזית ביניהם. חשבו גם כמה הטרוסקסואלים נדבקו בסופו של דבר במחלה ומתו (מיליונים, ללא ספק), למרות שהיו חפים מפשע ממעשים הומוסקסואליים.[427]

במישור הרוחני, נראה כי המסורות העיקריות של האנושות מסכימות שבני אדם לא צריכים לאפשר לדחפים נחותים וטמאים כאלה להתפתח ולהתרחב. אין ספק שהמסורות היהודיות, הנוצריות והמוסלמיות רואות התנהגות כזו כבלתי הולמת, מזיקה ויש לאסור אותה [428]. המסורות המזרחיות אינן תוקפות במפורש את המנהגים הללו (ככל הידוע לי - מעולם לא ראיתי אותן מוזכרות), אך למעשה פוסלות אותן בהקשר הרחב יותר של שליטה בתאווה מינית, ו(אני גם חושד) שהן מסכימות לאור המוסכמות החברתיות והנטיות החוקיות שלהן.

באשר לאנשים המעורבים בפרקטיקות כאלה: הסוגיה אינה רק ביולוגית, סוגיה חומרית הקשורה לחובת רבייה; הסוגיה היא רוחנית במיוחד, וראינו כמה סיבות לכך במאמר זה.

אם גברים או נשים אלה חווים דחפים או דחפים מסוימים באיברי המין שלהם או בחלקים אחרים של גופם או נפשם, אין בכך כדי להצדיק את הפעלת רגשות אלה. הם בוודאי לא נאלצים לעשות זאת מכנית - הם בני אדם, יש להם רצון חופשי, הם אחראים למעשיהם.

הם בוודאי לא יוכלו להגיע לשום "גאולה" או "שחרור" רוחני אם הם ירשו לעצמם להיסחף על ידי דחפים כאלה, כפי שהם עושים. וכמובן, ככל שהם נכנעים יותר לדחפים ולדחפים שלהם, כך הם משתעבדים להם יותר ומושפעים מהם לרעה.

---

[426] אני מבין שהם מחפשים כעת הכרה והגנה גם במסמכי זכויות בינלאומיים. הם מבינים היטב שככל שהם משיגים יותר הגנות משפטיות, כך קשה יותר להפוך את המגמה.

[427] אני מתפעל מפרשנים שמעדיפים להתעלם מקורבנות "מקריים" כאלה של הומוסקסואליות, כדי להיראות "סובלניים" ו"טובים" כלפי הפושעים; הם בוודאי שותפים לאשמה המוסרית.

[428] העובדה שיותר ויותר אנשי דת נפגעו לאחרונה מבעיות או הופעלו עליהם איומים לתמוך או לאפשר הומוסקסואליות אינה משנה את כוונתם הדוקטרינלית הברורה של כתבי הקודש.

16. קריאה להתאוששות

אם נודה שעצם *התשוקה* שמביעים הומוסקסואלים היא הוכחה לצורך *וזכות אמיתיים* כלשהם , אז כל אתיקה וחוק נעלמים. כי אז כל קטגוריה אחרת של אדם או קבוצה יכולה לבוא ולהציג נטיות מורגשות כהצדקות - ואכן, זה בדיוק מה שכבר קורה!

לדוגמה, פדופילים ("למה, קופי בונונו עושים את זה!") וזואופילים ("בעלי חיים הם בני דודים שלנו!") מתחילים לטעון טענות משלהם (ובאופן מבשר רעות, על פי דיווחי חדשות, חלקם עוסקים במקצועות המשפטיים ובמקצועות משמעותיים אחרים, שימו לב). לעת עתה, הם מדוכאים על ידי הרשויות, התקשורת ודעת הקהל; אבל אם מספרם יתרבה מספיק, מי יודע מה יקרה?

וברגע שמשהו הופך לחוקי, הוא נראה "מוסרי" ואז ניתן ללמד אותו בחופשיות ולעודד אותו. כל ניסיון לחסום התרחבות נוספת נטען כמפלה. נראה שמעטים האנשים מחזיקים בביטחון העצמי והאומץ המוסרי להתנגד להתפתחויות כאלה; כך שבסופו של דבר, אם איש לא יגיב, נראה סביר שכל החוק יידחה ככפייה שרירותית, וההדוניזם יקבל דרור.

המגמה החברתית הנוכחית כלפי הומוסקסואליות גוברת התאפשרה הודות לסובלנותו של "הרוב הדומם". כדי להפוך מגמה זו, יש צורך שאנשים שאינם מרוצים מהומוסקסואליות יביעו ביקורת עליה, בכל דרך מתורבתת ובכל הזדמנות מתאימה, בגלוי וללא חשש מגינוי.

אפילו במערכת לא דמוקרטית, העם אחראי בסופו של דבר על מעשי אדוניו, בהנחה שיוכלו באומץ להדיח אותם; מה שכן, בדמוקרטיה, כולנו אשמים בחולשותיהם של מנהיגינו אם לא נדבר ונגער בהם.

במקום לבחור בפיוס ובפשרה, עלינו לדרוש, בשם ההגינות הרגילה ולמען הדורות הבאים, דה -*לגליזציה הדרגתית והפללה מחדש* של הומוסקסואלים. מטרת שיקום חוקי שכזה לא תהיה לרדוף הומוסקסואלים קיימים, אלא למנוע את התפשטותה הנוספת של ההומוסקסואליות.

יש לאסור על הומוסקסואלים, בשלב ראשון, מבחינה חוקית וחוקתית, לאמץ ילדים. לא יעלה על הדעת שייתומים חפים מפשע יימסרו באופן חוקי לידי סוטים מיניים, אשר עלולים להתעלל בהם, ובכל מקרה ישחיתו אותם מבחינה רוחנית.

שנית, יש לאסור נישואים חד-מיניים בכל התחומי שיפוט. לאפשר זאת פירושו שהחברה באופן כללי מברכת ומשתתפת בנישואים כאלה; ויתרה מכך, מתן מעמד חוקי של זוג נשואים להומוסקסואלים או משהו דומה מהווה מימון פעילויות הומוסקסואליות על ידי החברה.

שלישית, יש לאסור כל ביטוי פומבי, פורנוגרפיה והלל של הומוסקסואליות. אם מבוגרים בהסכמה רוצים לנהוג בצורה זו של מיניות, עליהם לפחות לעשות זאת בפרטיות, ולא להשוויץ בסטייתם מול הציבור (ישירות או בכל מדיום או פורום), ובמיוחד לא מול ילדים.

אבל בסופו של דבר, דווקא הפרקטיקה של הומוסקסואליות כשלעצמה היא זו שחייבת להפוך עקרונית לבלתי חוקית שוב. חברה שסובלת, שלא לדבר על מקדמת, שחיתות כזו אינה יכולה לצפות לשרוד זמן רב [429]. אם יש לקח כלשהו שיש ללמוד מהמתירנות של העשורים האחרונים, זה שאנשים מתחילים לחשוב שמה ש"חוקי" הוא "אתי". הם מפרשים סובלנות בפועל כאישור עקרוני.

בתיאוריה, משהו יכול להיות לא אתי אך עדיין חוקי. איננו יכולים לצפות שהחוק יאכוף את כל (או אפילו את רוב) האתיקה - זוהי תהיה נוסחה לטוטליטריות. המשמעות והסמכות המוסרית של האתיקה טמונות דווקא בעובדה שאנשים

[429] קחו למשל את רומא העתיקה ודוגמאות היסטוריות אחרות.

יכולים לבחור בחופשיות ללכת אחריה או לא. אבל בפועל, אנשים רבים מדי (בורים) מבלבלים בין היתר חוקי להיתר אתי, ויש לקחת בחשבון תצפית זו בעת גיבוש מדיניות חברתית והחוקים לאכיפתה.

להכריז על משהו כבלתי חוקי פירושו שהוא בר ענישה בצורה כלשהי. אם הפרת האיסור המוצע הייתה ללא השלכות מהותיות, החוק לא היה מציית. האיום בסוג כלשהו של גמול נועד לא כל כך לנקום, אלא להרתיע. לפחות יש אנשים שיחשבו פעמיים לפני שהם עוסקים בהומוסקסואליות. אין צורך ב"ציד מכשפות" - אבל יש צורך בסימן של נחישות איתנה מצד החברה לעצור פרקטיקות כאלה.

לפיכך, מה שמומלץ כאן הוא לא פחות מאשר היפוך רדיקלי של המגמות התרבותיות והמשפטיות הפרו-הומוסקסואליות של העשורים האחרונים. החברה חייבת לשאול כיצד יתפתח אם תמשיך להיכנע לנוכח התקיפה ההומוסקסואלית הנוכחית. על הציבור להגיב באחריות, ובנחישות להשיב לעצמו את שפיותו וכוחו הקולקטיביים שאבדו. יש סיבה טובה להיות עקשניים.

החברה אחראית מוסרית לכיוונים שהיא נוקטת בהם. כאשר אנו בוחנים את השפעת הלגליזציה של הומוסקסואליות, ובמיוחד את התפשטותה בקרב אנשים שאחרת אפילו לא היו חושבים עליה, ברור שיש לנו כישלון רוחני הרסני מצד החברה כולה, ויתור מוסרי פושע של יותר מדי ממנהיגיה התרבותיים והפוליטיים, מחוקקים ושופטים.

במקום להגן על הטהורים והתמימים, הם מעודדים שחיתות נוספת. המילים הנוכחיות אינן בבירור קריאה לדיכוי אלים, אלא לחשיבה רציונלית על דרכים ואמצעים למניעה משפטית של התפוררות רוחנית וחברתית נוספת. *ניתן* לחוקק חוקים ותיקונים האוסרים ומדכאים מנהגים מסוימים; אין שום דבר לא מוסרי באמצעים חקיקתיים כאלה.

לחתור באופן פעיל לרפורמה חברתית ומשפטית כזו פירושו *מימוש זכותנו וחובתנו הדמוקרטית לקבוע את צורת החברה* . אנשים מסוימים עשויים להיות מאוימים בעונש משפטי, במסגרת חלק מהחוקים הנוכחיים, על אקטיביזם כזה; אך חשוב לזכור שבשום משטר דמוקרטי אין זה באמת בלתי חוקי לקרוא ולפעול לשינויים בחוק.

17. (נספח) על הרבנים לאסור על הומוסקסואלים להצטרף ליהדות

זוהי פנייה לרשויות הדתיות היהודיות (אורתודוקסים או מסורתיים, לפחות) לפעולה נחרצת יותר נגד התפשטות ההומוסקסואליות בימינו.

על הרבנים להטיל ***חרם*** (איסור, נידוי, אנתמה) על הומוסקסואלים [430], ואפילו על "הומופילים" (תומכי הומוסקסואליות), כדי לעצור את התפשטות המגפה החברתית הגוברת של הומוסקסואליות. במידת הצורך, על הרבנים לחוקק *תקנה* (גזירת תיקון) לשם כך.

לפעילים הומוסקסואלים מודרניים יש פרויקט חברתי, קראו לו "החברה ההומוסקסואלית". בחברה זו, הומוסקסואלים יתנשקו בפומבי ויתחתנו; הם יאמצו ויגדלו ילדים, ואולי יום אחד יהיו להם ילדים מהונדסים גנטית משלהם; המדינה תכריח מעסיקים ועובדים לקבל אותם ואף לכבד אותם; הומוסקסואליות תוסבר ואף תשובץ בבתי הספר מגיל צעיר; הומוסקסואלים יוצגו בגלוי ויהפכו למושכים בתקשורת; וכן הלאה.[431]

מצב עניינים מזעזע זה כבר קיים בדרגות שונות במדינות מערביות רבות כיום, כולל ישראל.

אם נתייחס רק לתורה, הומוסקסואליות תיראה (למרות שהיא מתויגת כתועבה ובעקרונית דינה מוות [ויקרא כ', יג]) כחטא פרטי בלבד שכל *אדם* יצטרך לתת דין וחשבון עליו בפני אלוהים. כיום, רוב הרבנים מתייחסים לעניין ככזה, מבלי להרהר באמת בהשלכות של עמדה כה מוגבלת.

אבל ההיקף הגובר הנוכחי של סטייה זו באוכלוסייה, והסכנה שהיא תדביק עוד ועוד אנשים עקב אגרסיביות התעמולה והאקטיביזם לטובתה, הופכים אותה לבעיה *קולקטיבית* בממדים שלא דמיינו בעבר (בדורות קודמים), מחלה חברתית. כל הומוסקסואל בנפרד עשוי להיות חסר חשיבות עבור מישהו מלבד עצמו; אך כאשר מספרם גדל מספיק, הם הופכים לסכנה חברתית חמורה.

לא רק שההומוסקסואלים עצמם אשמים בחטא החברתי החמור הזה, אלא שכל המנהיגים הרוחניים, המחנכים, העיתונאים, הפוליטיקאים, השופטים, השוטרים, הבדרנים וכו', שתומכים או מגנים על הומוסקסואליות בצורה כלשהי, או פשוט נמנעים מגינוי והתנגדות לה, אשמים גם הם בחטא ענק זה. סובלנות או תמיכה ברשע הן חוסר מוסריות במסווה של מוסר.

בהקשר זה, אבסורד וביישן לטעון (כפי שעושים חלק) שיש לשנוא את "החטא" (הומוסקסואליות), אך לא את "החוטאים" (הומוסקסואלים והומופילים). בתפילת *עמידה* , ברכת *"למלכינים"* מסתיימת בגינוי ברור של החוטאים, ולא רק של החטא באופן מופשט. החיים הם מבחן, ויש מחירים לשלם על מעשים רעים. "תקינות פוליטית" מודרנית אינה מעלה על פי היהדות הנורמטיבית, אלא הפרה בלתי נסלחת של החובה לאמת ולצדק.

---

[430] מונח זה מתייחס לכל האנשים המקיימים יחסי מין עם בני זוג מאותו המין. למעט אולי הרמפרודיטים ואנשים שהגנוטיפ והפנוטיפ שלהם אינם תואמים (מוערך כ-100-50 פרטים למיליון תושבים), שיש לשקול אותם כל מקרה לגופו למען ההגינות; במקרים כאלה, יש לבחון באופן ספציפי גם את מעמדם של בני זוגם המיניים.

[431] פרויקט חברתי זה הוא אולי חלק מפרויקט גדול יותר, המכונה "החברה המינית". בחברה זו, כביכול, תהיה אורגיה המונית קבועה. יחסי מין יהיו צורת האינטראקציה העיקרית בין גברים לנשים, גברים לגברים, נשים לנשים, מבוגרים וילדים, ואפילו בני אדם ובעלי חיים. המודל ל"אידיאל" חברתי זה הוא סרט הפורנו, שבו אנשים מאוננים או מקיימים יחסי מין כל הזמן עם מישהו או משהו.

"רבנים" רפורמיים ושמרנים המקיימים, תומכים או רק מאפשרים הומוסקסואליות צריכים להיות הראשונים להיחשף ולגינוי, ככופרים קיצוניים ומסוכנים. היהדות הנורמטיבית תאבד את סמכותה המוסרית אם תישאר שקטה ופסיבית לנוכח המתקפה האחרונה על המוסר היהודי והאנושי. עדיף להדיר מאשר לכלול אנשים רעים כאלה; עדיף להיות מעטים וטהורים מאשר רבים ומטמאים.

אגב, דתות אחרות צריכות לעשות את אותו הדבר, ולהדיר ולגנות באופן נמרץ את כל ההומוסקסואלים וההומופילים שיצאו מרצון. אסור לאפשר לאנשים כאלה לחשוב שהם יצליחו להתחמק מפשעים נגד האנושות. רק בדרך זו ייעצר הטירוף המתפתח הזה.

רבנים אורתודוקסים חייבים להתעורר לכוונות הפושעות מבחינה רוחנית וחברתית של הומוסקסואלים והומופילים ולהילחם בהם ברצינות. עד כה הם הגיבו בעדינות רבה מדי, לא בטוחים כיצד להגיב למתקפה הנוכחית על ערכים מסורתיים. בשל תמימות פוליטית, הם כשלו בחובתם להנהיג את עצמם בהגנה על המוסר הציבורי.

נראה כי האפולוגטים של ההומוסקסואליות הצליחו לשכנע כמה רבנים תמימים שהתנהגות הומוסקסואלית עשויה להיות מחלת נפש או כפייה גנטית, כך שיש לרחם על הומוסקסואלים ולעזור להם במקום לפסול אותם ולדחות אותם. עם זאת, לטענות על מחלת נפש או שוני פיזי אין בסיס מדעי. ובכל מקרה, כיום הומוסקסואלים מעדיפים להיחשב "נורמליים" מאשר להתנצל (וכך להשפיל אותם) כחריגים או לא נורמליים.

יתר על כן, התורה מבהירה שהומוסקסואליות היא עבירה מרצון; אחרת, היא לא הייתה גוזרת עליה את העונש החמור ביותר, באופן אוניברסלי וללא תנאי. זוהי התנהגות לא מוסרית שהמבצעים אחראים לה באופן אישי. אין להם אף אחד ואין להם מה להאשים בה מלבד עצמם.

גזר דין מוות על הומוסקסואליות בתורה התייחס לגברים בלבד, על פי ההלכה היהודית . איני בטוח אם זה נחשב כגזר דין שיש לבצע על ידי ה' או על ידי בתי הדין הרבניים. בכל מקרה, הערעור הנוכחי אינו נועד לקדם החזרת הוצאות להורג כאלה, אם אי פעם התרחשו בהיסטוריה. לרבנים אין סמכויות כאלה כיום, בישראל או במקומות אחרים, ואני לא עוסק בנושא זה.

הנקודה המועלית כאן היא שאנו יכולים ללמוד לקח מחומרת גזר הדין של התורה. מוות הוא גירוש קבוע מהעולם הזה; במקום זאת, אנו יכולים לפחות לגרש יהודים שעוברים על כך מהחברה היהודית. האחרון הוא גזר דין קל יותר, אך הדבר הטוב הבא. יתר על כן, ניתן להחיל נידוי באופן עקבי על נשים הומוסקסואליות כמו גם על גברים, ועל תומכי הומוסקסואליות שאינם הומוסקסואלים.

בעולם המודרני, שוויון בין גברים לנשים הוא חשוב מאוד; אנשים לא יראו ביחס לא שוויוני כלפיהם צודק. שימו לב שרבנים רואים גם בהומוסקסואליות נשית מעשה מגונה, אם כי במידה פחותה [432]. עם זאת, האיסור המוצע כאן אינו נועד כעונש על חטאים דומים; הוא נועד כמעשה פוליטי למניעת הדבקה נוספת באוכלוסייה, מעשה של היגיינה חברתית [433].

התורה אינה מצדיקה תגובה מתונה יחסית לחטא זה; היא אינה מספקת, למשל, כל טקס טהרה או קורבן מקדש הקשור אליו. שום חרטה לא תמחק מעללי עבר כאלה; כל מה שתשובה יכולה לעשות כאן הוא להחליט לא לחזור עליהם בהווה או בעתיד.

לכן, הרבנים צריכים לא להטיל ספק לגבי ההתאמה והצדקה של עמדה אנטי-הומוסקסואלית חזקה ובלתי מתפשרת. תגובה חלשה, בתירוץ "הומניטרי", פשוט לא תעשה את העבודה. היא רק תפגע ביהדות ובאמינות הרבנים, בכך שתראה כאילו היא מתירה התנהגות כזו.

---

[432] במאמרי *"לא לסדום"* , אני גם מודה (על בסיס טבעי יותר) שמעשים הומוסקסואליים נשיים הם פחות מוסריים מאשר סדום בין גברים.

[433] לפי הערכה אחת (ראה Jpost.com, 3 בינואר 2008), ישנם כ-18,000 זוגות חד-מיניים בישראל; כלומר 36,000 איש! נניח שמספר זהה של אנשים שאינם בני זוג הם הומוסקסואלים, ומספר יחסי של אנשים ממוצא יהודי שהם הומוסקסואלים מחוץ לישראל (במיוחד בארה"ב, אני מניח). אז נוכל לנחש שסך *הכל עולמי* עומד על כ-100,000 איש. זוהי מגפה, אסון של ממש לעם היהודי. מטרת האיסור תהיה להוציא את התפוחים הרקובים מהחבית היהודית, או לדקור את הכבשים החולים מהעדר, לפני שהם ידביקו פרטים נוספים. זוהי דרך המניעה, המשמשת בגינון, בגידול וברפואה.

יש לציין כי איסור כזה אינו בלתי אנושי בסטנדרטים מודרניים. הוא אינו מרמז על כך שהאנשים הנוגעים בדבר אינם בני אדם – הוא רק שולל מהם את הזכות לקרוא לעצמם יהודים עוד, וליהנות מהפריבילגיות הכרוכות בכינוי זה. הוא אינו מפלה באופן כללי – הוא רק מבטא את זכותה של כל קבוצה דתית לבחור את בני לווייתה הרוחניים.

אם תנסו לגלות סובלנות כלפי הומוסקסואלים אמיתיים בתקווה לתקן אותם, רק תעודדו הומוסקסואלים פוטנציאליים. גישה "ליברלית" וחביבה בעניין זה לא תציל נשמות רבות; היא דווקא תגרום לאובדן נשמות רבות נוספות, שכן אנשים לא יתייחסו לאיסור ברצינות. יהודים רבים כבר זוהמו באופן בלתי הפיך, והם כמעט מתים מבחינה רוחנית. שכחו אותם, הם אבודים לנצח: אלא חשבו על אלה שעדיין לא זוהמו. והעניין דחוף.

במשך שנים, מנהיגים רוחניים יהודים אפשרו לבעיית ההומוסקסואליות להתפתח בחברה בכללותה, מבלי להטיף נגדה בבתי כנסת או לעשות כל מאמץ אחר להילחם בה. הם כמובן קיוו שהבעיה תיעלם איכשהו מעצמה, אך היא כנראה הולכת וגדלה. יש להודות שלא ברור מה הם יכולים לעשות בנידון, שכן הרוב המכריע של היהודים שעוברים על החוק בצורה זו לעולם לא הולכים לבית הכנסת או באים תחת השפעה רבנית בכל מקרה.

הרבנים מדברים ברצון על שמירת שבת או אי אכילת חזיר, אך באופן מובן מהססים בשם הצניעות (*צניעות*) להטיף בפומבי על התנהגות מינית הולמת. הבעיה היא ששתיקה מוסרית כזו נתנה לציבור את הרושם שהומוסקסואליות אינה נושא גדול באמת בעיניהם - או שכוחות הרשע הפועלים חזקים מדי מכדי שיוכלו לערער עליהם. בכל מקרה, "הטפה לגרורים" אינה יכולה לפתור את הבעיה שלפנינו.

מה שדרוש הוא הצהרה חזקה שתגיע לציבור הרחב. האיסור המוצע הוא בדיוק הצהרה כזו. הוא יעורר וצריך *לשערור* את כל האנשים בעלי החשיבה המוסכמת, שאומנו על ידי התקשורת לראות בהומוסקסואליות כנורמלית ואת ההגנה עליה כטובה. הם יאשימו את הרבנים בקיצוניות ובכינויים דומים, כדי להפחיד אותם עד כדי כניעה. גם יהודים רבים יתנגדו ויפחדו, וידרשו מהרבנים לשמור על פרופיל נמוך בעניין זה. אבל כמה צעירים בחוץ בוודאי יבינו את המסר ויינצלו מללכת בעקבות האופנה הדקדנטית הזו.

רבנים יקרים, אנשים טהורים מבחינה רוחנית באמת לא צריכים לפחד מרע. קחו בחשבון שכיום הומוסקסואלים מארגנים צעדות רחוב מגונות בישראל, אפילו בירושלים. זה משמש כדי להכשיר הומוסקסואליות ולהפוך אותה לאופנתית, וכך להפיץ אותה. חלק מהרבנים התנגדו בעל פה, או אף המליצו על הפגנות נגד, אך צעדים פושרים כאלה רחוקים מלהספיק כדי לעצור את המגמה; נדרשת הרבה יותר אגרוף כדי לדכא את המפלצת הזו. נקטו עמדה איתנה ופעלו בנחישות.

הומוסקסואלים משתמשים בערמומיות בכל הכלים שמספקת להם פרשנות פשטנית ושגויה של דמוקרטיה כדי לקדם את מטרתם החתרנית. הם קבוצת לובי משכילה ועשירה, רבים ומשפיעים מספיק כדי להשפיע על בתי מחוקקים לאומיים וגופים בינלאומיים. אם לשפוט לפי הצלחותיהם בצפון אמריקה ובאירופה, הם יצליחו בקרוב מאוד להשיג בישראל את כל החופש המשפטי שהם רוצים כדי להשחית יהודים צעירים רבים. אל תתפלאו אם, יתרה מזאת, הם ידרשו עם הזמן לצנזר את הפסוקים האנטי-הומוסקסואלים של התורה.

אבל יש דרך אחת, רק אחת, לעצור את האנשים המתועבים הללו מלהתקדם הלאה, לפחות בעולם היהודי. זוהי דרך שכל הסמכויות הרבניות בישראל (ואכן, בעולם) יתכנסו ויכריזו יחד שכל ההומואים וההומופילים הברורים אינם *עוד יהודים* . רק איסור כה חזק יכול להכניס את יראת ה' ללבבותיהם של חלק מהאנשים הללו, ורק הרבנים המובילים (האורתודוקסים והמסורתיים, לפחות) מחזיקים בכוח המוסדי והמוסרי לעשות זאת.

המונחים "יהודי" ו"הומוסקסואל" חייבים להיות מובנים על ידי כולם כניגודים, מונחים סותרים. לא יכול להיות דבר כזה "הומוסקסואל יהודי": מושג כזה מביש לכל היהודים ההגונים. יהודים נורמליים אינם רוצים להיות מקושרים להומוסקסואלים, אפילו לא במחשבה. התנהגות כזו היא עומק השחיתות, משהו שאינו עולה בקנה אחד עם היהדות. יהי זה ידוע לכל: אם אתה יהודי, אינך יכול להיות הומוסקסואל; ואם אתה הומוסקסואל, אינך יכול להיות יהודי.

אם מישהו מודה בפומבי בהיותו הומוסקסואל בתקשורת, או מודה בהיותו הומוסקסואל מול שני עדים או יותר, אזי יש לאסור רשמית את אותו אדם מהדת היהודית (לדוגמה: דנה אולמרט, בתו של ראש הממשלה הנוכחי, ו"רבנים" רפורמים ושמרנים שונים).

יתר על כן, אם מישהו, במילה או במעשה, נוקט עמדה פומבית בעד הומוסקסואליות או "זכויות" הומוסקסואליות, אזי יש להכריז על אדם זה כמנודה מהדת היהודית (לדוגמה: שופטים מסוימים בבית המשפט העליון, חברי כנסת מסוימים, אנשי אקדמיה ועיתונאים מסוימים).

מהי המשמעות של נידוי? אם מדובר בגבר, הוא לא ייחשב עוד כחלק ממניין , לא יעלה לתורה, ולא יינתנו לו כל חובה וזכויות הניתנות בדרך כלל ליהודים. אם מדובר באישה, כל ילד שתלד מאותו רגע ואילך לא יוכר כיהודים. יתר על כן, אין לאפשר לאנשים כאלה להשתתף בטקסים של יום כיפור או להיקבר בבתי קברות יהודיים.

ייתכן שקשה לנהל ולאכוף חריגים כאלה בפועל, אך המסר התיאורטי שהם מעבירים חשוב ויעיל בכל מקרה. בית דין רבני יצטרך להכריע בכל מקרה, ויהיה צורך לתחזק רשימה שחורה מרכזית.

יש אנשים שמתנגדים באופן בלתי נמנע: מה לגבי *תשובה* ? אם הרבנים רואים הומוסקסואלים לשעבר ברי גאולה (אם כי איני רואה על סמך מה הם היו עושים זאת), אז אם לאחר גירושם מהיהדות אנשים כאלה ירצו בכנות לחזור, הם יצטרכו לעבור גיור *הלכתי* כמו כל לא יהודי אחר. רוב האנשים הנוגעים בדבר לא אכפת להם מזהותם היהודית בכל מקרה; אבל חלקם עשויים לחשוב פעמיים ולשנות את דרכם.

שימו לב שממשלות חילוניות אינן יכולות לעשות דבר מבחינה חוקית כדי למנוע מרשויות דתיות להדיר את מי שהן בוחרות להדיר מדתן. דת היא כמו מועדון פרטי, שבאופן עקרוני חופשי לבחור את חבריו. כמובן, ממשלה יכולה לעכב מימון נחוץ מאוד, ולהשתמש באמצעי לחץ דומים, או אפילו לרדוף ולכלוא אנשים בכל תירוץ; אבל אז על הרבנים להחליט מה הכי חשוב להם.

הרבנים לא יכולים להישאר פסיביים; הם חייבים לעשות משהו; זוהי עבודתם. נידוי הוא כלי הכוח היחיד העומד לרשות הרבנים באופן מיידי, אם הם באמת רציניים בהתנגדותם להומוסקסואליות. רק באמצעות צעדים רדיקליים וחזקים כאלה ניתן לעצור את הגל. אם מנהיגינו הרוחניים לא יגלו את האומץ והנחישות הדרושים, הם באמת ייכשלו בשירותם; והעולם יהפוך למבולבל, אפל ומכוער עוד יותר.

הפניות

מילון לפילוסופיה . אנתוני פלו, עורך. לונדון: הוצאת פאן, 1979.

אוצר של ציטוטים יהודיים. ג'וזף ל. ברון, עורך. ד"ר לנהאם: הוצאת ג'ייסון ארונסון בע"מ, 1996.

בר זאב, חי. *Une lecture juive du Coran : Essai* . פריז: ברג אינטרנשיונל, 2005.

באצ'לור, סטיבן. עורך. *התכשיט בלוטוס: מדריך למסורות הבודהיסטיות של טיבט*. לונדון: חוכמה, 1987.

בלופלד, ג'ון. תרגום. *תורת הזן של הואנג פו: על העברת התודעה* . ניו יורק: גרוב, 1958.

בודהידהרמה. *תורת הזן של בודהידהרמה* . רד פיין, תרגום. ניו יורק: נורת' פוינט, 1989.

בורסטין, דניאל ג'. *המחפשים: סיפורו של האדם במסעו המתמשך להבנת עולמו* . ניו יורק: וינטג', 1999.

דהאמאפאדה, חואן מסקארו, תרגום: הרמונדסוורת', מקסיקו: הוצאת פינגווין, 1973.

דוגן. *הארה נפרשת: תורתו החיונית של מורה הזן דוגן* . קזואקי טנאהאשי, עורך. בוסטון: שמבלה, 2000.

ארקל, ז'אן. *Enseignements du Bouddha* . פריז: ליבריו, 2005.

פיינמן, ריצ'רד פ. *המשמעות של הכל*. ניו יורק: בייסיק, 1998.

גולד, סטיבן ג'יי. *אבני השקר של מרקש: הרהורים לפני אחרונים בהיסטוריה של הטבע* . לונדון: וינטג', 2001.

גולד, סטיבן ג'יי. *סלעי הדורות: מדע ודת במלואם של החיים* . לונדון: הוצאת וינטג', 2002.

היגאיון: מחקרים בלוגיקה רבנית. עורכים: משה קופל ואלי מרצבך. רמת-גן: הוצאת אלומה, 2000-1990.

יום, דיוויד. *חיבור על טבע האדם* . פרויקט גוטנברג טקסט אלקטרוני (אינטרנט).

קמלאשילה (אנתוני מתיוס). *מדיטציה: דרך השלווה והתובנה הבודהיסטית* . ברמינגהם: ווינדהורס, 1992.

קפלו, פיליפ. *שלושת עמודי התווך של הזן: הוראה, תרגול והארה* . ניו יורק: עוגן, 1989.

לאוטזו. *דרך החיים*. תרגום: ויטר ביינר. ניו יורק: גדי, 1962.

מגי, בריאן. *הפילוסופים הגדולים: מבוא לפילוסופיה המערבית* . אוקספורד: אוקספורד, 1987.

מו סונג. *סוטרת היהלום: שינוי האופן שבו אנו תופסים את העולם* . בוסטון: חוכמה, 2000.

פרמנדה (ג'ון וילסון). *שנה את דעתך: מדריך מעשי למדיטציה בודהיסטית* . ברמינגהם: ווינדהורס, 1996.

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 בבודהיזם זן, סדרה ראשונה* . (1949). *סדרה שניה* . (1953). לונדון: ריידר, 1970, 1980.

סוזוקי, ד.ט. *דוקטרינת הזן של אי-התבוננות: משמעותה של הסוטרה של הוי-ננג (ווי-לאנג)* . בוסטון: וייזר, 1972.

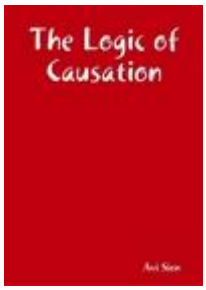
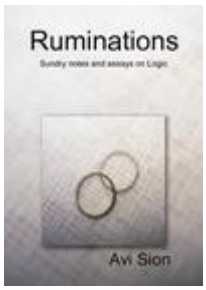
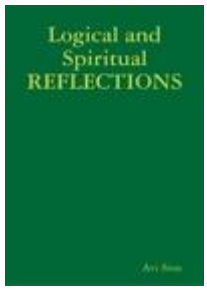
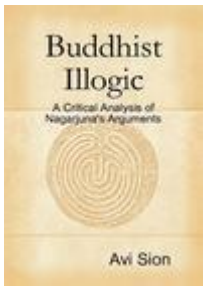
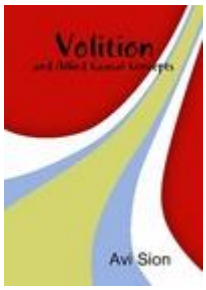
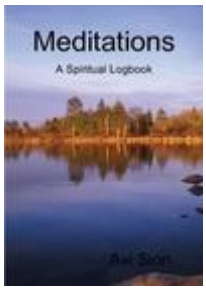
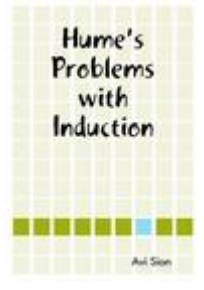
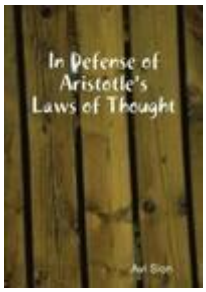
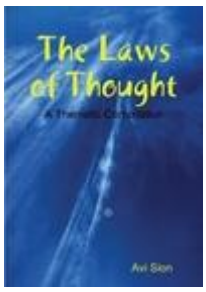
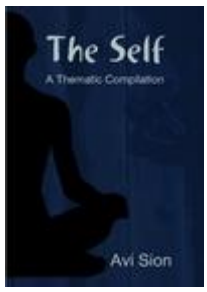
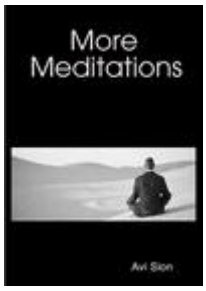
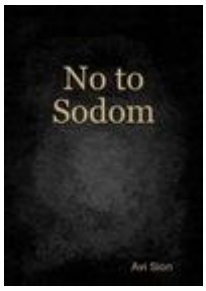
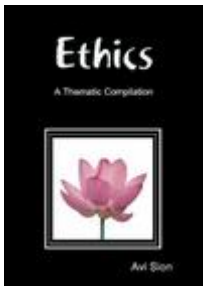
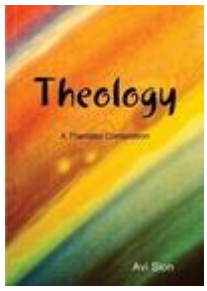
סוזוקי, שונריו. *תודעת זן, תודעת מתחילים*. ניו יורק: וות'רהיל, 1970.

וייל, דאגלס. חיבור ותרגום. *העברות סודיות של משפחת יאנג* . הוצאת סוויט צ'י, ניו יורק, 1983.

יורגראו, פאלה. *עולם ללא זמן: המורשת הנשכחת של גדל ואיינשטיין* . ניו יורק: בייסיק, 2005.

(הרשימה לעיל אינה מיועדת לשמש כביבליוגרפיה, אלא פשוט מפרטת את הספרים המוזכרים בטקסט.)

עבודות של אבי ציון:

עשר יצירותיו העיקריות של המחבר:				
				
A4, 466 עמודים	A4, 326 עמודים	A4, 386 עמודים	A5, 400 עמודים	A4, 402 עמודים
				
A5, 424 עמודים	A5, 216 עמודים	A5, 408 עמודים	A5, 218 עמודים	A4, 700p
עשרה ספרים נוספים הנגזרים (על ידי חלוקה לחלוקה או קומפילציה) מהעשרה הנ"ל:				
				
A5, 188 עמודים	A5, 180p	A5, 212 עמודים	A5, 258 עמודים	A5, 242 עמודים
				
A5, 182 עמודים	A5, 142 עמודים	A5, 112 עמודים	A5, 458 עמודים	A5, 174 עמודים

העבודה הנוכחית החלה באוגוסט 2006 והושלמה באפריל 2008. תוקנה והורחבה עד נובמבר 2008. תוספת לדצמבר 2009.

מספר זיהוי ISBN 978-1495220951