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.

להגנת חוקי המחשבה של אריסטו

ד"ר אבי ציון

© אבי ציון , 2008.

מוגן על ידי אמנות בינלאומיות לזכויות יוצרים.
כֹּל 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.

פורסם לראשונה בשנת 2008.
מאת אבי ציון בז'נבה, שוויץ.

מספר זיהוי אלקטרוני: 978-1495939303

תַקצִיר

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.

ספר זה לקוח מתוך ספרו הגדול יותר של המחבר, ***"הרהורים לוגיים ורוחניים"*** .

ראו גם, בנוגע **לחוקי המחשבה** , את הפרקים הבאים ביצירותיו האחרות של אבי ציון:

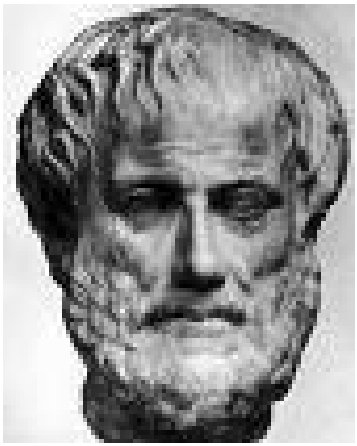
לוגיקה עתידית , פרקים: 2, 3, 20, 31.

פנומנולוגיה , פרק 4.2.

אי-לוגיקה בודהיסטית , פרקים 1, 2.

הרהורים , פרקים 1, 9.

לוגיקה א קל וחומר , פרק 3.1, נספח 7.3.



אריסטו (יוון, 384-322 לפנה"ס)

תוֹכֶן

1. לוגיקאים צריכים לעשות התבוננות פנימית 7
2. עליונותם של חוקי המחשבה 17
3. המעמד האונטולוגי של החוקים 28
4. לוגיקה מטושטשת 33
5. ייצוג שווא של אריסטו 40
6. לא על המודל הגיאומטרי 51
7. משקה רעיל 58
8. משחק הניצחון 66
9. בשיח הבודהיסטי 72
10. לקרוא למה שאינו מילה במילה 83
11. תיאוריית הסיבתיות הבודהיסטית 89
12. לוגיקה פורמלית של שינוי 96
13. ביקורת בודהיסטית על שינוי 99
14. שכבות ידע שונות 105
15. ארעיות 111
16. הכחשת הנשמה הבודהיסטית 121
17. מעמדן של תפיסות חושיות 129
18. מעמדם של חלומות וחלומות בהקיץ 138
19. מעמדן של תפיסות 146
20. חוקי המחשבה במדיטציה 153
21. תבונה ורוחניות 161
22. תוספת (2010) 167

170

מקורות

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.[1]

[1] 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.

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.

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 פרדיקטיביות 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 [2]. 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) [3]. 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 [4]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

---

[2] 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.

[3] אינטלקט עומד בניגוד לשיח שאינו אינטלקטואלי, כמו דיבור על ארוחת הצהריים או על היחסים שלך עם השכנים. קו ההפרדה לא תמיד ברור, כמובן.

[4] "לוגיקה" מובנת כאן במובן המוחלט שלה, ולא בהתייחס לנטיות ודפוסי חשיבה אישיים או תרבותיים כלשהם.

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" [5].

ללוגיקן, אם כן, יש שתי משימות, שתיהן מהוות מפעל רחב היקף, מתמשך ללא סוף ובלתי מוגבל:

- האחד הוא *תצפיתי במהותו* – להתבונן בתהליכי חשיבה ממשיים (של עצמך ושל אחרים), ולהבחין בפעולות הרציונליות שהם כרוכים בהן ולאחר מכן בצורות שהן לובשות [6].
- 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

---

[5] 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".

[6] 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.

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[7] 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).

[7] 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 [8]***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

[8] 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).

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.)

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 הייידגר, 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-$\sim(\sim X+\sim\sim X)$. 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) [9]. 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.

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

---

[9] 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.

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.[10]

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.

---

[10] 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 [11], 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

[11] ראו במיוחד את *הרהורי* , פרק 9 ("אודות שלילה").

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* .

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.[12]

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.

---

[12] 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.

לפיכך, משמעותן של מילים (או אפילו של כוונות חסרות מילים) נמצאת בשינוי - היא מתפתחת במקום להיות.

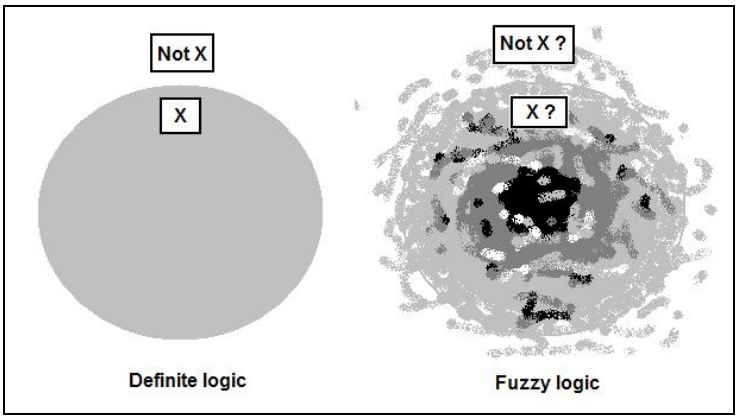
אין זו ביקורת אפיסטמולוגית בלבד, אלא ביקורת בעלת משמעות אונטולוגית. מה שנאמר כאן הוא שדברים, מושאי התודעה שלנו (בין אם הם אובייקטיביים ובין אם סובייקטיביים), קשים, אם לא בלתי אפשריים, להגדרה מדויקת ולתחום אותם. זה נכון לגבי פרטים קונקרטיים וגם לגבי מעמדות מופשטים. זה נכון לגבי חומר (למשל, היכן מסתיים 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:



טרמינולוגיה מוגדרת ובלתי מוגדרת.

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 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 [13]. אך כתוצאה מאמונה עצומה זו בכל דבר אריסטוטלי, מדענים מתקופת הרנסנס ואחריה נאלצו לעתים קרובות להיאבק קשה כדי להתגבר על מה שהפך להטיה אקדמית.

---

[13] 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).

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 [14]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 באריסטוטל". קל מאוד לבקר מישהו שאינו יכול לענות בחזרה; אני מעז לומר שאם הגאון הזה עדיין היה בסביבה, הוא לא היה מעז.

---

[14] לדוגמה, השקפותיו הקוסמולוגיות, שהובילו למודל התלמי שקופרניקוס וגלילאו היו צריכים להתגבר עליו.

דוגמה לכך (שנלקחה באופן אקראי) היא המצגת הבאה, שנלקחה מאתר אינטרנט [15]. אני מצטט:

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".[16]

---

[15] *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.)

[16] 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

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'"[17]. 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 השקט 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

---

[17] או לפחות את שני הראשונים; לגבי החוק השלישי הוא טועה לחלוטין. ראה בהמשך.

("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 ואין 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.

אפילו פרשנויות כאלה, בכל מקרה, אינן צריכות להיחשב כמשמעות מלאה של חוקי המחשבה, אלא באופן צנוע יותר כתחילתה של הסבר [18]. 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". [19]

---

[18] 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!

[19] 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.)

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 [20], 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.[21]

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.

---

[20] 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).

[21] 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.

קחו לדוגמה את ההצהרה הבאה שנלקחה מהמטאפיזיקה שלו [22]:

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*.

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.[23]

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.

---

[22] ספר 4, חלק 3. (תורגם על ידי WD רוס.) פורסם באתר האינטרנט של קלאסיקות האינטרנט בכתובת http://classics.mit.edu/אריסטו/מטאפיזיקה.4.iv.html

[23] 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.

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 [24].

יש לתת לאריסטו את הקרדיט, הכבוד וההכרת תודה המגיעים לו על הישג נצחי ובלתי ניתן להחלפה.

[24] 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" [25]מוצגת כאמת. אבל אם נלך אחריו, ונודה שהלוגיקה היא גמגום חסר משמעות, אזי

---

[25] בתוך 6 , *Tractatus* (מצוטט במילון הפילוסופיה).

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[26] 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.

---

[26] לדוגמה, בפרק ד' של *המטאפיזיקה שלו* , גמא.

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 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 הרציונליזציה שמניעה את גזירת הידע המופשט שלנו ממראית עין קונקרטית. פעולת הרציונליזציה 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.[27]

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".

[27] 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, ניתן לסווג את תיאוריית הידע המודרנית הנקראת אינטואיציוניזם, שפותחה על ידי ל. ג'[28] . ברואר , כגישה דדוקטיבית יתר על המידה. באופן משמעותי, היא נועדה ועוצבה במקור עבור המתמטיקה, ולאחר מכן יושמה באמצעות אקסטרפולציה על כל הידע[29]. 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

---

[28] 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.

[29] הולנד, 1881-1966.

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* 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 [30]; 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.

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.

---

30 בפרק 9 בספרי *"הרהורים"* , אני ממליץ בחום לקורא לקרוא את המאמר המכריע הזה.

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' [31], 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'". [32]

---

[31] אגב, אני שם לב שאנשים באינטרנט כיום מתייגים את שלושת חוקי המחשבה (LOT): LOI, LNC ו-LEM, לשם קיצור. בטח, למה לא?

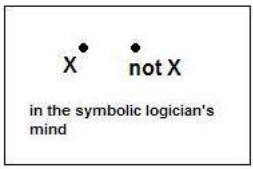
[32] ישנם לוגיקאים המקבלים את חוק אי-הסתירה כבלתי נמנע, אך רואים בחוק האמצע המודר כחומר שניתן להתכלות בו: תפיסה מודרנית זו היא די טיפשית. *שני* החוקים נחוצים ומופנים אליהם הן בלוגיקה דדוקטיבית והן בלוגיקה אינדוקטיבית. הם לא רק משמשים לאימות (למשל, של סילוגיזמים או של אינדוקציות פקטוריאליות), אלא גם מייצרים שאלות ומחקר (למשל, מה זה

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.

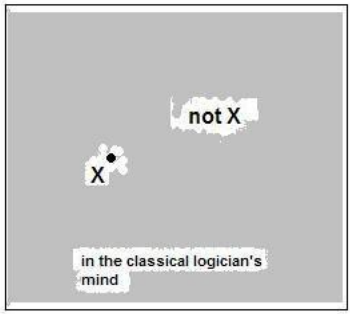
לוגיקאים "מודרניים" רבים כלואים כל כך בלוגיקה סמלית עד שאיבדו קשר עם המשמעויות המיועדות של הסמלים שלהם. מסיבה זו, הסמלים 'X' ו-'לא X' נראים שווי ערך להם, כמו 'X' ו-'Y'. אבל עבור לוגיקאים קלאסיים, בין מונח לשלילה שלו יש קשר מיוחד. השלילה של X מתייחסת לכל *דבר מלבד* X, כלומר לכל דבר שקיים או עשוי להיות ביקום כולו מלבד X.[33]

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.

[33] 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.



in the classical logician's mind, not X is all the space and time beyond the dot labeled X, whereas in the symbolic logician's mind, effectively, X and not X are two equal dots.



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")[34]; 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).
3. גם (1) וגם (2). א' הוא א', ו-א' אינו א'. (תוך התעלמות מחוק אי הסתירה).

---

[34] 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.

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 [35]. 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 העוסקות באנטינומיה, או בדחיית חוקי המחשבה. במקום זאת, הצהרות כאלה הן ביטויים מקוצרים שמתכוונים 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.[36]

---

[35] 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.

[36] 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).

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. "[37]

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.

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.

---

[37] 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.

אמנם, ישנם בודהיסטים המפרשים[38] 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

---

[38] 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 כזה. 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.

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 [39].

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.

---

[39] 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[40]". 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[41].

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[42]- כל עוד אני כאן, אני צריך לצפות לחוויה לא נעימה כזו ולקבל אותה בקלילות!"

---

40 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.

41 אם נהיה קשובים מספיק, נבחין בכאב הכרוך ברגשות מיניים. לא רק כאב הנובע מתסכול, אלא מרכיב של כאב פיזי ממש בתוך ההנאה לכאורה.

42 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.

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 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.[43]

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).

---

[43] 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 [44]. אבל מגמה זו החלה בפרג'נאפרמיטה המוקדמת יותר, כפי שמראות דוגמאות *מסוטרה היהלום* [45].

---

[44] 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.

[45] 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.

בסוטרה זו אנו מוצאים דוגמאות לטיעון לוגי תקף. לדוגמה, ישנו טיעון מעודן היטב בסעיף 12 [46]: "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."[47]

מה שאני מטיל ספק בו או מערער עליו כאן בנוגע לסוג כזה של שיח הוא רק צירוף המילים " *לכן* " או " *וזה הסיבה* " [48]. 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.

---

[46] מו סונג, עמ' 111.

[47] 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).

[48] 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.

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"?

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 [49].

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 לישאן : "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).

---

[49] 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 [50], הסברתי כיצד אין לפרש את הדוקטרינה הבודהיסטית של תלות הדדית כחסרת תוקף לחוק 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

---

50 *אי-לוגיקה בודהיסטית* , פרק 8.

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 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 [51].

אנו יכולים להשתמש בתובנות לוגיות אלו כדי להפריך את השקפת הבודהיסטים על אופן הקיום של הנשמה. הם סבורים שלנשמה "אין קיום

---

[51] 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.

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.

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.[52]

[52] לדיון נוסף בנושאים אלה, עיינו בספרי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , ובמיוחד פרקים 10 ו-16.

12. לוגיקה פורמלית של שינוי

בעבר [53], 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

---

[53] ראו *את "היגיון העתיד"* שלי , פרק 17, ואת *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , פרק 14.

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 שאינו Y)" ניתן לנסח כ-"X + notY הופך ל-X + Y"; ולהפך, "X הופך ל-Y" ניתן לנסח כ-"משהו הופך להיות notX + Y (לאחר שאינו 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 [54]) 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 ייחודי 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

[54] נניח בצד כמה הצהרות קצרות ומעורפלות בעלות השפעה דומה בפילוסופיה היוונית העתיקה.

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.

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 [55].

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.[56]

"משהו זה ש"נאחז בו" יכול להיות הנושא הבסיסי של טענה על שינוי או מוטציה. לכן, טענות כאלה מוצדקות מבחינה לוגית.

---

[55] 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.

[56] 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 [57], 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

---

[57] 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.)

ככאלה שהושמדו; כולן מתקיימות יחד. כל זה אולי נראה פרדוקסלי במקצת, אך זוהי הדרך היחידה ליישב הבדלים.

15. ארעיות

האדם כנשימה; ימיו כצל חולף .

(תהילים קמ"ד)

ארעיות הקיום[58] 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

58 *אניטה* בסנסקריט.

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 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" [59]) 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 [60]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

---

[59] 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.

[60] "אטום" פירושו המילולי הוא "לא ניתן לחתוך עוד יותר"; המילה משמשת כאן במובן כללי, 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.

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.

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".[61]

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.[62] 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.[63]

---

61 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.

62 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).

63 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 [64]; 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 [65]- זוהי למעשה הודאה בנשמה, אם כי רובם יסרבו באופן דוגמטי להסיקה זו. יש הטוענים במפורש שאין

---

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

[65] 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).

נשמה; אך אחרים מעדיפים להיות יותר מסתוריים ואומרים: "יש ואין; ואין וגם אין" [66]. 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 [67]- 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.

---

[66] 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).

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

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

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

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

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

לא נמצא סתירה בתזה הנגדית שלו, ניתן גם לתמוך ברעיון העצמי באופן לגיטימי.

לכן, למרות שאנו עשויים להודות שהגוף והנפש נטולי מהות, עדיין נוכל לטעון שיש נשמה. הנשמה אינה אמורה להיות המהות של תופעות הגוף והנפש, אלא ישות לא-פנומנלית נפרדת השוכנת בתוך [68]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 [69]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.[70]

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

---

[68] 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.

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

[70] 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.

בהחלט (כפי שעושים הבודהיסטים הקיימים) לחשוב שהוא לא קיים ועוד שטויות כאלה! אין היגיון בנקודת המבט של אי-העצמי.

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

כל זה לא נועד להכחיש את החשיבות המכרעת של *התעלמות עצמית* במדיטציה, ובאופן רחב יותר, במהלך ההתפתחות הרוחנית. אני בהחלט מסכים עם ההוראה הבודהיסטית לפיה העצמי בשלב מסוים הופך למכשול להארה ויש לשכוח אותו למעשה כדי להרהר בדברים כפי שהם.[71]

אבל לדעתי, אין צורך לפרש את תזת אי-העצמי כפשוטו. אני חושב שבודהיסטים ניסחו אותה *כאופאיה* , אמצעי מיומן [72], 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.

---

[71] 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*) .

[72] 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.

המשמעות הבודהיסטית של המילה ריקנות היא כמובן מורכבת הרבה יותר מכך, אם כי לא לגמרי לא קשורה. כאשר היא מיושמת באופן אובייקטיבי, לדברים שמעבר לתודעה או בתוכה, היא משמעה שהם נתפסים ללא שימוש בקטגוריות או השערות מונחיות על גבי זה. באופן סובייקטיבי, המשמעות של המונח היא שהעצמי הוא אשליה של תודעה, כלומר שהתפיסה שלנו של נשמה מכירה היא גם כן רעיון מונח על גבי זה בלבד.

אבל האם יש לקבל את הטענה הבודהיסטית הזו כאמינה, או שהם מצליחים להוכיח אותה בצורה כלשהי באופן בלתי מעורער? עצם העובדה שדוקטרינה זו הוכרזה פעם, ונטענת שוב על ידי רשויות רבות לאורך מאות שנים, אינה הופכת אותה כשלעצמה לאמת ודאית. יש לאפשר לנו לפקפק בה, לשאול שאלות לגביה, ולהעלות התנגדויות לה - מבלי שייאשמו אותנו ככופרים או אידיוטים.

17. מעמדן של תפיסות חושיות

ברצוני לחקור כאן היבטים נוספים של המחלוקת בין מטריאליזם למנטליזם [73]. 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 [74]) 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

---

[73] ראו גם הערות קודמות שלי בנושא זה, ב"לוגיקה *עתידית* " (פרקים 60-62), " *אי-לוגיקה בודהיסטית"* (פרקים 4 ו-5), *"פנומנולוגיה"* (פרקים א'-ד'), *"הרהורים"* (פרק 2, חלקים 16 ו-17) ו"מדיטציות " (פרק 32).

[74] 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.

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", שכן במקרה כזה יש לנו פרדוקס כפול בלתי פתיר, כלומר סתירה). המסקנה הלוגית של "אם P, אז לא P" (לבדה [75]) 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).[76]

---

[75] כלומר, רק בשילוב עם "אם לא P, לא - אז P".

[76] 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 '

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,

---

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 ב*גופנו. 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.

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 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[77] תחושות מגע, ריח וטעם, בהנחה שהתחום המנטלי חסר את המונולוגיות הפנומנליות הספציפיות הללו. תופעות חזותיות ושמיעתיות הן דו-משמעיות, כלומר הן

[77] 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'.

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?

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 *נוספת* ; 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 כרלוונטיים[78] (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.[79]

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

---

78 אם לשפוט לפי פרסומים באינטרנט והדיון בנושא.

79 ניתן גם לומר ששני ההיבטים "מתהווים יחד", בעלי משמעות הדדית וחשובים באותה מידה. אך כאן אני רוצה להדגיש את הצד הפסיכולוגי של הנושא.

הדברים (או לפחות את אופיים כרגע), שהדברים הם כפי שהם, כלומר, מה שהם במקרה; וכן הלאה.

ברור שאותן מעלות קוגניטיביות ישימות באותה מידה גם לתרגול *מדיטציה* , הדורש **מודעות** , פתיחות ובהירות. הניגודים לגישות אלו הם התחמקות, דעות קדומות וערפול, וכתוצאה מכך "עצלות ותחושת ערפול" [80].

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" [81].

בשיא המדיטציה, בחוויית *ההארה* , זה מתבטא (לפי הדיווחים) כ"אחדות" (מוניזם או מונותאיזם) של "המציאות האולטימטיבית".

---

80 ראה קמלאשילה, עמ' 253 .

81 ראה קמלאשילה, עמ' 249.

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.

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" [82].

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 [83], 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

---

82 ראה קמלאשילה, עמ' 258.

83 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.

המלאים ביותר. מה שנראה מעורפל, סוטה ולא ודאי במישורים נמוכים יותר של הוויה וידיעה, הופך למושלם ברמה הגבוהה ביותר.[84]

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

---

[84] 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.

אולטימטיבית" כלשהי - ולו רק מצע אוניברסלי יחיד, אינסופי [85]. 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).

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,

---

[85] "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 הכפוף 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.

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 [86].

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

---

[86] אם כי במקרים מסוימים, מאות שנים מאוחר יותר, קבוצות מפוזרות של יהודים עשויות לאמץ פרשנויות שונות לאותה החלטה.

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 [87]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 [88]- 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

---

[87] לצערי איני יכול למצוא את ההתייחסות המדויקת למשנה כרגע, אך שמעתי עליה דיון של שני רבנים.

[88] אני נותן לכם לדוגמה את דוגן, אשר מצטט את באייז'אנג ("אל תתעלמו מסיבה ותוצאה"), נגרג'ונה ("אל תכחישו סיבה ותוצאה בתחום הגשמי הזה... בתחום הפרקטיקה"), יונגג'יה ("הבנה שטחית של ריקנות מתעלמת מסיבות ותוצאה") ואחרים, מגנה את "אלה המכחישים סיבה ותוצאה" (עמ' 263-9).

מוחלטת של הרציונליות שלנו, שיכולה להיות לה רק השלכות הרסניות על האנושות.

לוגיקה היא אחת מתכונותיו הגדולות של האדם, הישג אבולוציוני. אבל זה נכון: לוגיקה לבדה, ללא מדיטציה, מוסר וערכים אנושיים אחרים, אינה יכולה להוציא את המיטב מהאדם. כשלוקחים אותה לבדה, היא יכולה, ולפעמים אכן מובילה, אנשים לדעות צרות אופקים וסטרילית , ולאישיות יבשה. אבל בסופו של דבר, אנשים מסוג זה פשוט עניים ברוחם - מצבם אינו אשמת הלוגיקה כשלעצמה. למעשה, הם מבינים לא נכון את הלוגיקה; יש להם השקפה שגויה עליה - בדרך כלל השקפה דדוקטיבית יתר על המידה, השקפה לא אינדוקטיבית מספיק.

החולות הנוכחיות של החברה שלנו אינן נובעות מעודף היגיון. במקום זאת, החברה שלנו מאופיינת יותר ויותר בחוסר היגיון. כלי תקשורת, פוליטיקאים ומחנכים רבים מעוותים את האמת כרצונם, ואנשים נותנים לעצמם להיות מוטעים משום שחסרה להם היכולת הלוגית או האימון 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 מעט מחדש (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 *איזושהי קלט חיצוני נוסף* - באמצעות טלפתיה. במהלך השינה, אני מאמין, אנו שזורים את מחשבותינו עם אלו של אנשים אחרים.

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.

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.

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.

קמלאשילה (אנתוני מתיוס). *מדיטציה: דרך השלווה והתובנה הבודהיסטית* . ברמינגהם: ווינדהורס , 1992.

מו סונג. *סוטרת היהלום: שינוי האופן שבו אנו תופסים את העולם* . בוסטון: חוכמה, 2000.

סוזוקי, ד.ט. *דוקטרינת הזן של אי-התבונה: חשיבותה של הסוטרה של הוי- ננג (ווי-לאנג)* . בוסטון: וייזר, 1972.

סוזוקי, שונריו. *תודעת זן, תודעת מתחילים*. ניו יורק: וות'רהיל , 1970.

(הרשימה לעיל אינה מיועדת לשמש כביבליוגרפיה, אלא פשוט מפרטת את הספרים המוזכרים בטקסט.)

עבודותיו של אבי ציון

אבי ציון הוא מחברם של מספר עבודות על לוגיקה ופילוסופיה: לוגיקה עתידית (1990); לוגיקה יהודית (1995); אי-לוגיקה בודהיסטית (2002); פנומנולוגיה (2003); הלוגיקה של סיבתיות (1999, 2003, 2010); רצון ומושגים סיבתיים נלווים (2004); הרהורים (2005); מדיטציות (2006); הרהורים לוגיים ורוחניים (9-2008); לוגיקה קל וחומר (2013). ניתן ללמוד עבודות אלה בחופשיות בכתובת: www.TheLogician.net.

מספר זיהוי אלקטרוני: 978-1495939303