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.

רצון

ומושגים סיבתיים נלווים

ד"ר אבי ציון

© אבי ציון , 2004.

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

מהדורת CreateSpace, 2014.

פורסם לראשונה בשנת 2004.
מאת אבי ציון בז'נבה, שוויץ.

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי.
רצון ומושגים סיבתיים נלווים.

אין אינדקס. אין ביבליוגרפיה.

מספר זיהוי ISBN 978-1495927836

תַקצִיר.

"רצון ומושגים סיבתיים נלווים" הוא יצירה באטיולוגיה ובמטהפסיכולוגיה. אטיולוגיה היא ענף בפילוסופיה ובלוגיקה המוקדש לחקר הסיבתיות (יחס סיבה-תוצאה) על כל צורותיה; ומטהפסיכולוגיה היא חקר המושגים הבסיסיים המשותפים לכל השיח הפסיכולוגי, שרובם סיבתיים.

יש להבחין בין **רצון חופשי (או רצון חופשי) לבין סיבתיות וספונטניות טבעית. הקטגוריות האחרונות, כלומר סיבתיות דטרמיניסטית ושלילתה, טופלו בעבודה נפרדת,** *"ההיגיון של הסיבתיות"* . ניתן לאפיין רצון כסיבתיות אישית, קשר בין סוכן (העצמי או הנשמה) לבין מעשיו (מעשי רצון). שלא כמו סיבתיות, קשר זה אינו ניתן להגדרה מלאה באמצעות טענות מותנות (אם-אז). למרות שאנו יכולים לומר שהסוכן הוא תנאי בלתי נמנע לפעולותיו, איננו יכולים לומר שהסוכן נובע באופן בלתי נמנע (בכל הנסיבות או בנסיבות ספציפיות) מפעולותיו. נראה כי גם פעולת רצון וגם שלילתה נותרות אפשריות לנשמה בכל קבוצה נתונה של נסיבות. זה מגדיר את חופש הרצון, ומרמז על אחריותו של הסוכן לפעולותיו. התבוננות פנימית מספקת ידע על פעולות רצון ספציפיות.

קיומו של רצון חופשי מרמז על הבחנה בין סיבתיות הכרחית (דטרמיניזם שאינו תלוי ברצון) לבין סיבתיות אינרציאלית (דטרמיניזם, למעט כאשר רצון מנוגד כלשהו מתערב). פעולת רצון מתרחשת במישור רוחני. עשויות להיות לה השלכות טבעיות (מנטליות או פיזיות); אלו שבאות אחריה באופן בלתי נמנע עשויות להיחשב כרצוניות ישירות, בעוד שאלו המשתנות בהתאם לנסיבות חייבות להיחשב כרצון עקיף. רצון מניחה מראש מידה מסוימת של מודעות. מה שנקרא פעולות רצון לא רצוניות כרוכות במינימום של תשומת לב, בעוד שפעולות מודעות הן מודעות לחלוטין. אפילו גחמה טהורה כרוכה בכוונה. יתר על כן, רוב הרצונות כרוכות בהערכה, סוג כלשהו של השלכה של מטרות, דיון על אמצעים,

בחירה והחלטה. כדי לשפוט אחריות, נדרשות הבחנות שונות, כמו זו בין תוצאות מכוונות, מקריות ומקריות.

פעולה רצונית יכולה להיות מושפעת דרך התנאים וההגבלות של העולם הסובב את הסוכן שלה, אך גם באופן אינטימי יותר דרך **השפעתם** של היבטים קונקרטיים או מופשטים של אותו עולם שהסובייקט הכיר. המושג הסיבתי של השפעה, והשלכותיו על קוגניציה (של מידע פנימי או חיצוני, כולל רגשות), הן קריטיות למדידת המאמץ הכרוך ברצון. השפעות הופכות את הרצון לקלה או קשה יותר, אך אינן מגבילות את החופש המהותי שלו. כל המושגים הסיבתיים המשמשים בהסבר פסיכולוגי - רגשות, תיאבון, אינסטינקטים, הרגלים, אובססיות, כפייתיות, דחפים ודחפים - ניתנים להבהרה הודות לממצא חשוב זה. לפיכך, ניתן להכיר בחלק ניכר מההתנהגות האנושית (והבעלי החיים) כרצונית והן ככזו המושפעת באופן מגוון.

"רצון ומושגים סיבתיים נלווים" הוא יצירה שאפתנית, שמטרתה לפתור סוף סוף סוגיות פילוסופיות ולוגיות שתמיד מעכבות את ההתקדמות בפסיכולוגיה. היא מבהירה את מבנה הנפש ותפקודה, ומקלה על מאמצים היגייניים ותרפויטיים. הקשר בין רצון לחוקים פיזיקליים נדון, כמו גם מקומו של הרצון בביולוגיה. מושגים המשמשים בביולוגיה, בדומה לזו של תכלית, מנותחים גם הם. כמו כן, מטופלות סוגיות תיאולוגיות, כמו גם כמה נושאים באתיקה ובמשפט.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן:

לָמָּה אתה כועס? ולמה אתה נסער?
אם תעשה טוב, האם לא תתקבל?
ואם לא תעשה טוב, החטא מתכופף בפתח,
וְאֵלֶיךָ תְּהְיֶה תְּשׁוּקָתוֹ.

אך אתה רשאי למשול בו.

*בראשית ד':7-6. תנ"ך ירושלים (ירושלים: קורן, 1992).

תוֹכֶן

1. יחסים סיבתיים בסיסיים 9
   1. סיבתיות ורצון 9
   2. סיבתיות ואופניות 17
   3. ספונטניות 19
   4. מקריות יחסית לעומת מקריות מוחלטת 24
2. יחסי גומלין בין רצון לסיבתיות 27
   1. הכרח ואינרציה בסיבתיות 27
   2. רצון ישיר ועקיף 33
   3. חומר-נפש ורוח 38
   4. תפיסת רצון אלוהי 40
   5. חקר הרצון 44
3. ניתוח נוסף של רצון 48
   1. ידיעת הרצון 48
   2. חופש הרצון 53
   3. החלטה ובחירה 58
   4. מטרות ואמצעים 62
4. תודעה ואחריות 67
   1. התודעה ברצון 67
   2. גורמי האחריות 74
   3. לשפוט, ולשפוט באופן שגוי, אנשים 79
5. השפעה וחופש 89
   1. השפעה מתרחשת דרך התודעה 89
   2. ידע על מאמץ, השפעה וחופש 94
   3. ניתוח פורמלי של השפעה 97
   4. הסתה 103
6. ניתוח נוסף של השפעה 109
   1. כמה מאפייני השפעה 109
   2. תהליכי השפעה 116
   3. אינסטינקטים ביחס לרצון חופשי 121
   4. שחרור מהשפעות לא רצויות 124

5. הצעות לגבי העתיד 126
7. פעולת הרצון 128
1. הקשר תרבותי ושיקולים אפיסטמולוגיים 128
2. הקשר תיאורטי 132
3. שלבים בתהליך הרצון 142
4. היקף הרצון החופשי 153
8. רצון ומדעים מיוחדים 158
1. רצון וחוקי הפיזיקה 158
2. רצון וביולוגיה 166
3. פסיכולוגיה טיפולית 172
9. רצון, ווליטי וגחמה 180
1. קוגניציה, רצון והערכה 180
2. וליטי 189
3. גחמה 193
4. חלוקות פנימיות 196
10. רגשות ותאבונות 199
1. הערכת שווי 199
2. הערכות השווי העיקריות 203
3. אתולוגיה 212
11. סיבוכי השפעה 221
1. הרגלים 221
2. אובססיות וכפייתיות 224
3. האגו מתעב ואקום 235
12. דחפים ודחפים 243
1. דחפים ודחפים פיזיים 243
2. דחפים ודחפים מנטליים 255
3. ניתוח פורמלי של דחפים פיזיים ומנטליים 260
4. האם ישנם דחפים *בתוך* הנשמה? 264
5. ניתוח פורמלי של דחפים רוחניים 268
13. הכמעט-תכליתי בטבע 275
1. תכליתיות 275
2. פונקציות אורגניות 277

3. המשכיות החיים 283
14. מושגי אבולוציה 289
1. הצורה הלוגית של האבולוציה 289
2. ראיות לאבולוציה 295
3. מוטציה אקראית 299
4. ברירה טבעית 305
15. עוד על אבולוציה 311
1. דרוויניזם חברתי 311
2. דרוויניזם רוחני 317
3. נקודות מבט תיאולוגיות 321
16. העצמי 328
1. ניתוק התודעה 328
2. עצמי ..... מופשט *לעומת* עצמי קונקרטי 332
3. הרהורים שונים על הנשמה ואלוהים 345
17. כמה נושאים בדאונטולוגיה 357
1. אתיקה מכוננת 357
2. אתיקה נוגעת לחיים, לחשוב ולרצות 365
3. מצפון וקונפורמיזם 369
4. טאי צ'י, קארמה יוגה ואמונה 373
18. נושאים נוספים בדאונטולוגיה 380
1. יצירת מוסר 380
2. נוסחאות אתיות 387
3. פילוסופיה של המשפט 393
19. נספחים והפניות 400
1. כמה הנחיות לוגיות פורמליות 400
2. ארבע הסיבות של אריסטו 405
הפניות 410
עבודות מאת אבי ציון 411

דמויות

1. מיפוי תהליך הרצון 143

2. כיצד סובייקטים ואובייקטים רגעיים מולידים הפשטות 333

1. יחסים סיבתיים בסיסיים

1. סיבתיות ורצון

במונח ***סיבתיות*** , אנו מתייחסים לקשר בין *סיבה* לתוצאה . מבלי לנסות מלכתחילה להגדיר את הקשר הסיבתי, שלכאורה לכולנו יש איזושהי תובנה לגביו, אנו יכולים בכל זאת להבחין באופן רעיוני *בין* שני ביטויים עיקריים ושונים בתכלית שלו, או סוגים, שנקרא סיבתיות ורצון. ניתן לכנות את חקר הנושאים הללו "אטיולוגיה".

סיבתיות היא, יש לציין, *קשר* כלשהו בין שני דברים או יותר, או סוגים של דברים [1]. אם שני דברים אינם קשורים זה לזה על ידי סיבתיות או רצון, הם נחשבים "לא קשורים סיבתית" - ללא כוונה לשלול את האפשרות שלכל אחד מהם קשר סיבתי זה או אחר לדברים מסוימים אחרים. מושג הספונטניות, המתייחס לאירועים הנחשבים כלא נגרמים על ידי *דבר* אחר, ייבחן בהמשך.

'סיבתיות' היא המונח שנשתמש בו כדי להתייחס *לדטרמיניסטיות סיבתיות* , אשר ניתן לתאר באופן חופשי כקשר סיבתי בין דברים, תכונות או אירועים "טבעיים", אשר "גורם" להם, באופן אינדיבידואלי או קולקטיבי, להתנהג בסדירות מסוימת של צירוף או הפרדה. סיבה בסיבתיות יכולה להיקרא "סיבתית".

טבעית זו של סיבתיות ניתנת להגדרה בקלות יחסית, *תוך התייחסות ל טענות מותנות* מסוגים וצורות שונות. אנו מבינים באופן מרומז את הצורות

---

[1] השורש הלטיני *causa* מתייחס למטרה או מניע, אך איני בטוח מה עשויה להיות האטימולוגיה העמוקה יותר שלו. מונח לטיני קשור הוא *causari* , שפירושו ריב או סכסוך. מונחים קשורים בצרפתית הם *une cause* (תיק בית משפט), *causer* (לשוחח) ו-*chose* maybe (דבר); בהקשר משפטי, הדבר שגורם, כלומר הסיבה, מבוקש באמצעות דיון עליה. הסוגיה האטימולוגית היא רק היבט אחד של ההיסטוריה של *מושג* הסיבה על כל גווניו, שטרם נכתב.

השונות של התניה טבעית, זמנית, מתפשטת ולוגית כביטויים של "קשר" בסיסי, שאנו מכנים סיבתיות, או ליתר דיוק סיבתיות. דפוסי ההתנהגות של דברים ניתנים לזיהוי אמפירית, ולאחר מכן באופן אינדוקטיבי או דדוקטיבי [2]; ה"קשר" הסיבתי הבסיסי הוא הנחה אינטואיטיבית נפוצה הדורשת עבודה פילוסופית רבה כדי להבהיר ולאמת.

ניתן לראות את רעיון הסיבתיות כנובע משלושת "חוקי המחשבה", במידה שהאחרונים קובעים את יחסי "אם-אז" הבסיסיים, כמו ב"אם X, אז X" (זהות), "אם X, אז לא לא X" (אי-סתירה) ו"אם לא X, אז לא X" (הדרת אמצע), שמשמעותם "X ו-notX יחד אינם אפשריים" ו"לא X ולא לא X יחד אינם אפשריים". שכן, ברגע שיחסים כאלה נמצאים כקיימים בעולם ובשיח, כלומר בכל אופני השיח, ביחס לכל מונח X ושלילתו לא X, ניתן להעלות על הדעת שיחסים דומים ניתן לראות כקיימים במקרים *פחות ברורים* , בין זוגות מונחים מסוימים אחרים, כמו X ו-Y.

"רצון" הוא המונח שנשתמש בו לסיבתיות *בלתי טרמיניסטית* , שניתן לתאר באופן חופשי כקשר סיבתי בין סוכן לבין כל פעולה שלו, כלומר בין "אדם" (בין אם זה אלוהים [3], בן אנוש או בעל חיים) לרצונו [4](בין אם זו

---

[2] ראו את עבודתי *"לוגיקה עתידית"* , חלקים ג' ו-ד', לניתוח מעמיק של התניה.

[3] ייתכן שחלק מהקוראים ימצאו את ההתייחסויות המזדמנות שלי לאלוהים ביצירה זו, כמו באחרות שלי, כלא במקום. בימינו, כל התייחסות לאלוהים נתפסת על ידי רבים כמתנצלת ודעות קדומות בהכרח. אבל אני מתעקש, שההווה הוא *יצירה פילוסופית חילונית ורציונלית* . אני פשוט מסרב להירתע מפסאודו-פילוסופים בורים, שאומרים להמונים שאתאיזם הוא עובדה מבוססת של "מדע". אני מחשיב את עצמי כפילוסוף במסורת העתיקה והגבוהה, שאינה מכירה בדוגמות אופנתיות כאלה. בהקשר זה, *התיאולוגיה* מתקבלת כשדה לגיטימי ואצילי של ויכוח פילוסופי פתוח, שבו תאיזם ואתאיזם מקבלים קול ושניהם חייבים לטעון את טענותיהם באופן רציונלי, אם כי שניהם עשויים להישאר לנצח ספקולטיביים באותה מידה. לדעתי, אנשים הטוענים שאתאיזם הוא מדעי ראויים לבוז מבחינה אפיסטמולוגית כמו אלה הטוענים לידיעה של האלוהי על ידי ניסיון והיגיון רגילים. תפקידה של הפילוסופיה כאן הוא רק לבטל רעיונות לא קוהרנטיים מסוימים, וכך להגביל את התחום למספר מוגבל יותר של רעיונות מכובדים. מעבר לכך, כל האמונות (כולל האתאיסטיות) הן אמונות אישיות.

[4] אשתמש בכינוי הגוף 'הוא', לשם קיצור וקריאות, במובן כללי, כלומר הוא (אלוהים), הוא/היא (בן אדם) או זה (בעל חיים) - כלומר כל 'אדם', כל ישות

גישה אישית או תנועה נפשית או פיזית כלשהי). שימו לב היטב שברצון כשלעצמו, ה"סיבה" היא מי שרוצה (בזמן המדויק של הרצון), ישות הנקראת הסוכן או הפועל, וה"תוצאה" היא פעולת רצון ספציפית של אותו סוכן באופן מיידי, או לאחר מכן באופן מרוחק יותר, כל תוצר שלו (שייתכן שכוונתו הייתה או שלא).

אישית זו של סיבתיות קשה הרבה יותר להגדרה. הגישה הפשוטה ביותר היא באמצעות שלילה - לאשר שיש "קשר" סיבתי כלשהו, תוך הכחשה שהוא לובש צורה של התניה טבעית, זמנית, הרחבה או לוגית. לפיכך, רצון מתייחס להתנהגות שאינה מציגה דפוסים קבועים, אך שבה כולנו בכל זאת חשים סיבתיות נקודתית. אכן, עלינו לומר שהרעיון של "קשר" נובע בעיקר מתחושת הרצון הפנימית; לאחר מכן הוא מורחב באנלוגיה, כך שיכלול את ה"קשרים" בין אירועים חיצוניים לרצון. נראה שזה נכון לגבי הפרט, וכנראה גם בהיסטוריה של המחשבה [5].

המסוגלת להיות סוכן, שיש לה כוח רצון. איני מתכוון, באמצעות טרמינולוגיה זו, להביע דעה האם לכל בעלי החיים יש 'אישיות'; אולי רק לבעלי חיים גבוהים יש, אך לא לחרקים או חיידקים. אני רק רוצה להתחשב באפשרות, לא לשלול אותה כבדרך אגב. באופן דומה, בנוגע לאלוהים - איני מתכוון, על ידי אזכורו, לבטא השקפות דתיות. אפילו במקרה של בני אדם, אין כאן שום דוקטרינה שכל פעולותיהם הן רצוניות. (אגב, אנימיסטים היו רואים אפילו באבנים כבעלות מידה מסוימת של רצון; כמה פילוסופים גרמנים מהמאה ה-19 דיברו ברומנטיקה על הרצון כמעין כוח טבע כללי.) מושא המחקר המהותי שלנו, כאן, הוא העובדה המופשטת של רצון או סוכנות, ולאו דווקא הקונקרטיזציות הספציפיות (אמיתיות או משוערות) שלהן. כל זה יתבהר בהמשך כאשר נדון בגבולות הטבעיים של הרצון.

[5] נראה – אם כי יידרש מחקר רב כדי לבסס זאת ללא ספק כעובדה היסטורית – שהאנושות הסבירה בתחילה (כמו כשהיא חיפשה הסברים) את כל התנועות הטבעיות באופן אנתרופומורפי תוך התייחסות לרצון ולא לסיבתיות. נראה שזהו אחד הדגשים של אמונה אנימיסטית, המקרינה רוחות מקומיות, ג'ינים או אלים לתוך נהרות, אדמה, אש, שמיים וחפצים אחרים (כולל מופשטים, אגב – למשל הקצאת רוח לשבט) כדי להסביר את תנועותיהם. קסם וטקסים שימשו כדי לאלף או לפחות להסיט את "כוחות הטבע" הללו. פילוסופים מודרניים, כמובן, מנסים לעשות את ההפך, כלומר להסביר איכשהו את הרצון תוך התייחסות לסיבתיות או לתהליך דומה לא אישי. אף על פי כן, עקבות של "נטוריזם" בסיסי קיימים באופן לא מודע בהתייחסות הרווחת, אפילו בשיח המדעי, לטבע מגובש ש"עושה" דברים כאילו יש לו "מטרות" וקובע "חוקים". ניתן לראות זאת גם כמעין תאיזם חילוני, המסווה את זהותו בכך

התפתחותה של תפיסה בסיסית ומקובלת זו של קשר סיבתי מהרצון לאירועים טבעיים מתנהלת באופן הבא: כל מה שנותר בבירור בלתי מושפע ממאמצינו, לא משנה מה ירצה כל אחד, נחשב כ"דבוק יחד" או "מחובר" באופן טבעי. לפיכך, בעוד שרצון עשוי להיות מוגדר בחלקו על ידי הכחשת צורות הסיבתיות הטבעית (התניה), סיבתיות מוגדרת בתורה בחלקה על ידי הכחשת כוחה של הסיבתיות האישית.[6]

סיבתיות טבעית או דטרמיניסטית מציגה דפוסים, הנגישים באופן ישיר או עקיף באמצעים אמפיריים (הם נובעים מתפיסות קונקרטיות, אשר לאחר מכן מוכללות; או מסקנות מהן), אך היבט הקישור הבסיסי שלה ידוע רק באנלוגיה, כהתפתחות מושגית. סיבתיות אישית או בלתי דטרמיניסטית, לעומת זאת, נתפסת תחילה באופן אמפירי (בדרך של הפשטה אינטואיטיבית, דרך 'תחושה' פנימית של רצון עצמי), ולאחר מכן מובחנת באופן פורמלי על ידי הכחשת הקביעות הסופית.

שימו לב שוב שסיבתיות היא במהותה *יחס* . מכיוון שאיננו תופסים את היחס אלא רק במקרה הטוב את מונחיו, היא אינה פנומנלית; כלומר, אין לה תכונות חומריות מוחשיות או מקבילות מנטליות לכך. היא נתפסת על ידינו, כפי שכבר הוצע, באמצעות אינטואיציה במהלך פעולות רצוניות, ומוסרת על ידי אנלוגיה (פעולה מושגית) כקיימת באופן דומה בסיבתיות. לכן, היא מאופיינת טוב יותר כהפשטה.

ההיבט הסטטיסטי של סיבתיות – ובשלילה, גם זה שברצוני – הוא משני, אם כי גם היבט יחסי. האחרון הוא אונטולוגית ביטוי גרידא של הקשר, ואפיסטמולוגית דרך עבורנו להבחין ולסווג את הסיבתיות. האם הקשר הבסיסי הוא, או שיש להאמין שהוא, "חומר" ממשי, או שמא הוא השלכה נוחה של הדמיון, היא שאלה שנויה במחלוקת. אבל מבחינה פרגמטית, לא חשוב במיוחד, אם בכלל אפשרי, למצוא את התשובה.

שהוא נראה כמבטל את האנשה של אלוהים. כמובן, אפילו מושגי הרוח והרצון אינם מולדים; חייבת להיות להם היסטוריה ארוכה ומורכבת, בתוך האנושות ולפניה. מאחר שהופעתם כנראה קדמה ליצירות דתיות, פילוסופיות או ספרותיות בעל פה או בכתב, עלינו לבחון ראיות ארכיאולוגיות (כגון מנהגי קבורה פרהיסטוריים או חפצי פולחן) כדי לנחש מתי וכיצד הם התפתחו.

[6] הצבת הטבע והאנשים זה מול זה, כביכול: אם הראשון מנצח, יש לנו סיבתיות; אם השני, יש לנו רצון.

הבחנה מעניינת בין סיבתיות דטרמיניסטית ללא-דטרמיניסטית היא שקשרים בודדים ידועים במקרה הראשון אך ורק *מכוח* קשרים כלליים, ואילו במקרה השני הם ידועים *כשלעצמם* .

- כלומר, סיבתיות כרוכה בחוקי טבע או אחידות [7]: מהידיעה שלנו שדבר *מסוג אחד* גורם לדבר *מסוג אחר* , אנו יודעים שמקרה *של* הדבר מהסוג הראשון גרם *למקרה של* הדבר מהסוג השני.[8]
- לעומת זאת, ברצון איננו יכולים להתייחס לכלליות מושרות או מוסרות מסוג זה כדי לבסס קשר סיבתי בין סוכן לרצון, שכן מעצם הגדרתו קשר כזה הוא תמיד *יחיד ובלתי צפוי* .[9]

---

[7] את התובנה שסיבתיות נוגעת לסוגים ולא למופעים ניתן לייחס להארט ולאונרה; לפחות, למדתי זאת מעבודתם. זה מסביר מדוע ההיגיון " *post hoc, ergo propter hoc* " (אחרי זה, ולכן בגלל זה) הוא שגוי: הוא פשוט *חפוז מדי* . אנו מסיקים (באופן אינדוקטיבי, על ידי הכללה) סוגים ממקרים, לפני שאנו מסיקים (באופן דדוקטיבי, סילולוגי) מקרים מסוגים - אך עלינו תמיד להישאר מודעים לחריגים אפשריים (ראיות אינדוקטיביות לפרטיזציה).

[8] יהיה זה שגוי להסיק שכל קשר סיבתי אינדיבידואלי מניח קשר סיבתי אוניברסלי: הטענה "X זה גורם ל-Y" נראית באופן שטחי סינגולרי; אך בפועל, פירוש הדבר שהישות האינדיבידואלית X תמיד גורמת לסוג *האירוע* Y (כאשר היא נתקלת בסוג כלשהו *של* ישות או נסיבות לא מוגדרות, Z); מסיבה זו, צורת סינגולר זו אינה חייבת לרמוז על המושג הרחב יותר "כל X גורם ל-Y". אבל זה רק מאשר ש'סיבתיות סינגולרית' באמת היא מושג מפוקפק. במבט ראשון, כמות אינה הסוגיה המהותית בסיבתיות; אם ל'אוניברסלי' (או סוג) יש רק מקרה אחד, אז הסיבתיות שלו למשהו אחר עשויה להיות גם סינגולרית! אבל השאלה היא: כיצד נדע על כך? האם טענות מהצורה "אם אירוע סינגולרי זה, אז אירוע סינגולרי אחר; אם *לא* אירוע סינגולרי זה, אז *לא* אירוע סינגולרי זה" ניתנות לידיעה? כל מה שנצטרך, בוודאי, הוא תצפית על נוכחותם של זה וזה יחד, שקדמו לה ואחריה תצפית על היעדרם של שניהם. מילות קישור כאלה לא יספיקו כדי לבנות טענות מותנות, המתייחסות *לשלילה. של* מילות קישור! (עבור לוגיקאים, הייתי מוסיף: השלכות חומריות אינן ניתנות לידי ביטוי אלא באמצעות השלכות קפדניות.)

[9] מסיבה זו, הטיעון " *פוסט הוק, ergo propter hoc* " משמש לעתים קרובות עם לגיטימציה לכאורה בתחום הרצון (לעומת סיבתיות). במקרים כאלה, ההיגיון הבסיסי הוא למעשה *אדוקטיבי* , ולא דדוקטיבי. הסיבה היחידה מניחים באופן היפותטי, כל עוד היא נראית מתאימה לנתונים הזמינים - אם כי שיפוט כזה עשוי להתבטל אם נתונים חדשים מטילים ספק בו.

כמו בכל מושג אחר, אין לראות את מושג הרצון כנטול תנאים ותנאים ("מונחים" כאן מתייחסים לזהויות האונטולוגיות של הישויות הסובבות, ו"תנאים" ליישורן הזמני והמרחבי הנוכחי, ולמצבן ותנועותיהם). אי-הדטרמיניזם של הרצון תמיד מוגבל ומוגבל על ידי הדטרמיניזם של תנאים ותנאים מסוימים, כלומר על ידי גורמים סיבתיים. כוח רצון אינו פירושו כל יכולת, כוח מוחלט לעשות סתם כל דבר; זוהי מתן אפשרות לטווח מוגבל של שתי השפעות אפשריות או יותר, שסיבתן אינה גורם סיבתי אלא סוכן. הביטוי הנפוץ "גורמים ותנאים" נועד בדרך כלל להתייחס ל"רצונות וסיבתיות", כלומר סיבות רצוניות ותנאים סיבתיים מקיפים.

נראה כי הרצון קשור קשר הדוק לתודעה. טווח כוחות הרצון של אורגניזם תלוי ככל הנראה בטווח כוחות הקוגניציה שלו. לבעלי חיים עם איברי חישה פשוטים יש איברי תנועה פשוטים. מערכות חישה מורכבות יותר מאפשרות מערכות מוטוריות מורכבות יותר באופן יחסי.

ברור שלכל ישות יש "טבע" משלה, אפשרויות ואילוצים טבעיים משלה, שניתן לממשם באופן ישיר או עקיף. עבור כל ישות, ישנם דברים שניתן "לרצות", אך ישנם לא. ישנם דברים שניתן לרצות בנסיבות מסוימות, אך לא באחרות. ישנם דברים שניתן לרצות בקלות בזמן נתון, ובזמנים אחרים רק בקושי רב.

למינים שונים טווחי טיסה שונים ביחס לכל פעילות. אדם יכול לעשות דברים שזבובים לא יכולים, כמו להמציא טיל לירח. זבובים יכולים לעשות דברים שבני אדם לא יכולים, כמו לעוף בלי מכונות. באופן דומה, בתוך כל מין, פרטים משתנים בטווח הטיסה שלהם. אני יכול לעשות דברים שאתה לא יכול לעשות, לא משנה כמה תנסה, ולהיפך; למרות שיש לנו גם יכולות רבות במשותף. אך אפילו כוחות משותפים אלה עשויים להיות שונים במקצת: אולי אתה יכול לרוץ מהר יותר ממני, וכו'.

2. סיבתיות ואופניות

'מודליות' מתייחסת לתכונות של יחסים כגון: בהכרח, אולי, למעשה, למעשה-לא, אולי-לא, בלתי אפשרי, באופן מותנה, כנראה, בלתי סביר, המתארות דרגות שונות של הוויה או ידיעה. תכונות אלו קשורות זו בזו

בדרכים שונות; לדוגמה, חוסר אפשרות הוא שלילת האפשרות. כולן נמצאות גם בהקשרים שונים, המכונים סוגים או 'מודים' של מודליות.[10]

מושג הסיבתיות קשור קשר הדוק למושג המודאליות. לכל סוג של מודאליות, מתאים *אופן סיבתיות* . אנו יכולים להבחין בשלושה אופנים עיקריים: הלוגי, ההרחבתי והטבעי, אם תחת הכותרת האחרונה נכלול את האופנים המרחביים והזמניים כמקרים מיוחדים. האופן *הלוגי* עוסק בסיבות או בהסברים של תזות; או בטיעונים אינדוקטיביים או דדוקטיביים, כלומר תהליכים הסקתיים מהנחות יסוד למסקנות. האופן *ההרחבתי* עוסק בהכלה בין נתונים חווייתיים ומושגים או בין מושגים שונים, או בין הקשרים ביניהם. האופן *הטבעי* עוסק בסיבות או בהשפעות הפנומנליות או המופשטות של אירועים פיזיים או נפשיים, או סוגי אירועים.[11]

ליתר דיוק, יש להשוות את הרצון לסיבתיות טבעית, ולא לסיבתיות לוגית או הרחבה. הרצון מעורב כמובן בתהליכים הרציונליים שדרכם מתרחשים הסקה וסיווג לוגיים, אך איננו יכולים לרצות אמיתות או קשרים כאלה. אנו יכולים לזהות אותן, או לנסות או לטעון לכך, אך שום כמות של רצון לא תוכל להפוך את מה שאינו נכון או "כלול" במה שאינו כך למעשה. לפיכך, ניתן לראות את הרצון כחריג לפעולת הסיבתיות הטבעית, באופן ספציפי. את אופן המודאליות או הסיבתיות החלים על הרצון ניתן לכנות האופן *האישי* .

כדאי ליצור כאן כמה מוסכמות טרמינולוגיות, כדי להימנע מאי-הבנות. האפשרות במצב הטבעי יכולה להיקרא *פוטנציאליות* , ואנחנו יכולים להשתמש בפועל *יכול* בהקשרים כאלה (הפועל המתאים במצב ההרחבה יהיה *may* , ובמצב הלוגי זה יהיה *might*). במצב האישי, אנחנו יכולים לשמור את המילה *ability* לאפשרות ולהשתמש בפועל *is able to* ; מונחים אחרים שאנו משתמשים בהם בדרך כלל בהקשרים רצוניים הם capability (יכולת), capacity (יכולת), potency (עוצמה), power (כוח). (אגב, במצב האתי, שהוא נגזרת של volition (רצון), אנחנו מדברים על *permissibility* ושוב משתמשים בפועל *may*) .

---

10 למחקר מעמיק של נושא זה, עיינו בעבודתי *"לוגיקה עתידית"* .

11 הערה: נראה כי חלק מההצעות מערבבות אופני אופן; אך אנו מסוגלים למיין אותן.

[12]באופן דומה לגבי שאר המונולוגיות (הכרח, ממשות וכו'), אבל אין צורך להיכנס לפרטים כאן.

ההבדל בין פוטנציאל (אפשרות טבעית) ליכולת (אפשרות אישית) מקיף את ההבדל בין סיבתיות לרצון. פוטנציאל מתממש על ידי סיבתיות טבעית, בעוד שיכולת מתממשת על ידי רצון. יכולת היא מונח מעורפל ודו משמעי למדי, מנקודת מבטו של לוגיקן, מכיוון שישנן רמות רבות של *מוכנות* לפעולות רצוניות והמונח יכולת אינו מציין לאיזו מהן הכוונה. ייתכן שאני מסוגל לעשות משהו באופן עקרוני אם אני נוקט בצעדים מסוימים, ועדיין אהיה רחוק מלהיות מסוגל לעשות זאת כרגע, ללא עיכובים נוספים. יכולת, בהבנה רחבה, היא רק העצמה באופן עקרוני; זה פשוט אומר שקיימות דרך *כלשהי* עבור הרצון להגיע לתוצאה המדוברת, מבלי לציין את הדרך/דרכים. אבל יכולת מוכנה, בהתאם לניסוח בו נעשה שימוש, עשויה להעיד על כך שניגשנו לתוצאה במידה ניכרת; אולי עד כדי כך שהיא בהישג יד, זמינה לנו כרצוננו.

3. ספונטניות

לפני שנמשיך בניתוח זה, הבה נבחן בקצרה את המושג הנגדי של ספונטניות . במובן העיקרי שלו, שימו לב היטב, המונח "אי-סיבתיות" הוא התייחסות *מוגבלת* לחוסר הקשר בין שני דברים *אינדיבידואליים או ספציפיים* , מבלי לרמוז שכל אחד מהדברים הספציפיים הללו אינו קשור לדברים *אחרים* שלא פורטו. שני דברים עשויים להיות בלתי קשורים לחלוטין - אנו מאמינים בדרך כלל שזה קורה בעולם, ולכן בכל מקרה יש להכיר במושג אי-הסיבתיות כמשמעותי. "ספונטניות" היא וריאציה רדיקלית יותר על נושא מושגי זה, המתייחסת לדברים עם חוסר קשר *כללי* לכל דבר אחר שהוא.

יש להשוואה בין ספונטניות לסיבתיות טבעית, באופן ספציפי. איננו רואים את המודים הלוגיים או ההרחבתיים ככאלה הכוללים ספונטניות. ניתן לטעון ש"אקסיומות" ו"חוויות", היסודות הבסיסיים לכאורה בלתי ניתנים לצמצום של ידע, הן ספונטניות מבחינה לוגית - אך זו תהיה שימוש לרעה

[12] ראה את פרק 13 שלי *בלוגיקה יהודית* , לקבלת יסודות הלוגיקה האתית (דאונטולוגיה).

במונח, משום שלא מתרחש וריאציה בנתונים אלה: הם פשוט עובדתיים לנצח ללא קשר למועד שבו הם נכנסו לידע שלנו. מצד שני, מושג הספונטניות הטבעית לא צריך להיות מוגבל לאירועים פיזיקליים, אלא ניתן להחיל אותו באותה מידה על אירועים נפשיים.

רוב האנשים מייחסים קרדיט לרעיון שדברים מסוימים קשורים זה לזה, בעוד שאחרים לא - למרות שהם עשויים בתורם להיות קשורים לדברים אחרים. יש אנשים שמכחישים את קיומה של ספונטניות , כלומר טוענים שהכל קשור לפחות עם כמה דברים אחרים, בין אם על ידי סיבתיות (רק, עבור דטרמיניסטים קיצוניים) ובין אם על ידי רצון. אבל צריך להיות ברור שמושג הספונטניות אינו בלתי נתפס: הוא פשוט מתייחס להכחשה כללית של יחסים סיבתיים. ניתן לראות ספונטניות כמתרחשת *בתחומים או כיסים מוגבלים* של העולם, מבלי להכחיש את קיומה של סיבתיות ברמות או בחלקים אחרים שלו. יש אנשים מן השורה והפילוסופים שמרחיקים לכת וטוענים שהכל *ספונטני* , שום דבר לא קשור לשום דבר אחר; אבל האמונה בספונטניות אינה צריכה להילקח לקיצוניות ניהיליסטית שכזו.

בכל מקרה, כדי לדון בנושא בכלל, עלינו להכיר הן במושגים של סיבתיות והן במושגים של ספונטניות, ראשית. סביר להניח שדברים מסוימים קשורים *לאחרים* , אך דברים מסוימים אינם קשורים *לאחרים* . איננו חייבים להכיר בספונטניות עבור כל דבר אם אנו מודים בה עבור חלק. כמו כן, צריך להיות ברור שאם ספונטניות אכן אפשרית עבור דבר מסוים באזור מסוים בעולם, אין זה נובע *שכל דבר* יכול להתרחש בהקשר זה. ייתכן שיש רק *טווח מסוים* של אירועים ספונטניים אפשריים, ושום דבר לא מעבר לטווח זה. ניתן להבין זאת תוך התייחסות להפרדות.

ניתן להעלות על הדעת ש"א **חייב *להיות* או ב' או ג' או ד', אך אינו** יכול **להיות ה' או ו' וכו'** ." **וש"אין *דבר* X *כך* ש'אם X מתרחש, א' הוא בהכרח ב'' או 'אם X מתרחש, א' הוא בהכרח ג' או 'אם X מתרחש, א' הוא בהכרח ד'' . במקרה כזה, נוכל לחזות** *שאחד מ- ב* ', ג' או ד' צפוי להופיע ב-א' (תוך שלילת חלופות אחרות הניתנות להעלות על הדעת ה-עניין ...

כיום, האפשרות של ספונטניות בחומר נלקחת ברצינות רבה. אני מתייחס לעקרון אי הוודאות של ורנר הייזנברג (1927), לפיו לא ניתן למדוד בדיוק את מיקומו ואת התנע של חלקיק תת-אטומי. עיקרון זה פורש כעיקרון

אי-ודאות, כלומר כבעל משמעות לא רק אפיסטמולוגית אלא גם אונטולוגית, בעיקר על ידי נילס בוהר [13]. מאז גילוי פיזיקלי זה, שככל הנראה כאן כדי להישאר, עלינו להודות שלא כל האירועים הטבעיים כפופים לסיבתיות; חלקם נשלטים לכאורה על ידי צורת חוק פחות קיצונית, הסתברותית בלבד. כמובן, מעתה ואילך יש לקחת בחשבון תרחיש זה בניתוח הפילוסופי והלוגי שלנו של סיבתיות.

אבל קחו בחשבון שרק בגלל שאנחנו יכולים *לדמיין* דברים צצים ויוצאים מהקיום ללא חרוז או סיבה, כמו בקריקטורה של וולט דיסני, זה לא אומר שדברים כאלה אכן אפשריים. אפשר גם לשאול את השאלה: האם יקום המורכב מאירועים בודדים בלבד, נטולי כל סדירות שהיא, שאינם קשורים זה לזה בשום צורה, שונים *באופן מהותי* מיקום שבו שולט חוק הטבע, או רצון האל? זה רחוק מלהיות ברור. ספונטניות במובן של מקריות טהורה, או אנרכיה מוחלטת, קשה ביותר להגדיר במדויק; כלומר, לא בטוח שהיא ניתנת להיתפס לחלוטין!

נוכל לומר *שכאוס* הוא הגבול האינסופי של "מורכבות החוק". כאוס מרמז על משברים תכופים בסדירות, שינויים פתאומיים וחוזרים ונשנים בסדר. ככל שהסדר פוחת, הנוסחאות המתמטיות המסוגלות לבטא אותו גוברות במורכבותן. סדר מושלם הוא בסופו של דבר מוניזם; פלורליזם של העולם מרמז על דרגות שונות של סדר. כאוס יכול לפיכך לרמוז על סדר מורכב ביותר, כמו גם על חוסר סדר כלל. במילים אחרות, המושגים כאוס וסדר מתכנסים בסופו של דבר!

יתר על כן, ספונטניות, במובן של מקריות, היא במובן מסוים סוג של "דטרמיניזם", כיוון שמה *שקורה בזכות "מזל" אינו נתון לשליטתו של אף*

---

[13] זה ידוע כפרשנות קופנהגן. יש להבהיר שזהו מקרה של חשיבה פוזיטיביסטית, שניתן לבטא אותה כ"הבה נניח שהדברים הם רק כפי שהם נראים על פני השטח - כלומר, שאין דבר עמוק יותר לדעת אותם". נימוק כזה משמש, למשל, בתורת היחסות, שבה לא נתפסת מנוחה מוחלטת בבסיס התנועות היחסיות השונות שאנו תופסים. איני דוחה גישה כזו כאן; אך יש לציין כי הכבוד האינטלקטואלי שלה בהיסטוריה המודרנית הוא די חדש, מסוף המאה ה-19 · גישה מקבילה בנוגע לתופעות של פרספקטיבה חזותית תאמר: כאשר גופים נראים קטנים יותר מרחוק מאשר כשהם קרובים אלינו, הם באמת קטנים יותר - זו לא רק אשליה אופטית.

גורם רצוני [14]! מבחינתנו, אירועים כאלה נמצאים מחוץ לסמכותנו בדיוק כמו אירועים הנשלטים על ידי חוקי הטבע - למעשה יותר מכך, שכן ניתן לפחות להסתמך על האחרונים ולהשתמש בהם, בעוד שהראשונים בלתי צפויים (או במקרה הטוב הסתברותיים). בעולם של מקריות, *אנו פסיביים אף יותר* מאשר בעולם של חוקי הטבע. במילים אחרות, מושגי הסיבתיות והספונטניות הטבעית שזורים ובסופו של דבר נוטים לקריאה משותפת - מכניסטית - של העולם.

יש אפילו אלמנט חזק של ספונטניות בסיבתיות אינדטרמיניסטית, בכך שהרצון הוא איכשהו, במידה מסוימת (ואכן, בדרגות שונות), חופשי ובלתי צפוי. לפיכך, במובנים מסוימים ספונטניות דומה לסיבתיות, ובמובנים אחרים היא דומה לרצון.

אנו יכולים גם, ברמה עמוקה יותר, לטעון שהכל "ספונטני" במובן של מקריות גרידא. שכן אפילו יחסים סיבתיים, כעצמם אובייקטים או אירועים ביקום, בסופו של דבר "פשוט קיימים" - הם נתונים בלתי ניתנים לצמצום. איננו יכולים להעלות על הדעת אינסוף *שכבות* של סיבתיות; האחריות צריכה לעצור איפשהו - סיבה ראשונה או מניע ראשוני. אנו יכולים רק לשער האם ה"אירוע" העיקרי הוא חוק הטבע או רצון האל או התרחשות מקרית.

יישום מודרני אפשרי נוסף של ספונטניות הוא תיאוריית המפץ הגדול של סטיבן הוקינג. בעוד שהיישום הקודם עסק בקטנים מאוד (מכניקת הקוונטים), היישום הזה עוסק באירועים אסטרונומיים: תחילת הקיום. ההנחה היא שהיקום - כולל חומר, תנועה, מרחב וזמן - התחיל יש מאין לפני כ-15 מיליארד שנים (פחות או יותר). תזה זו מרמזת על ספונטניות במובן רדיקלי אף יותר. אם פיזיקאים טוענים טענות כאלה, אז פילוסופים ולוגיקאים חייבים כמובן להקדיש להן תשומת לב רבה.

העמדה הנבונה, אם כן, לפחות *מלכתחילה* , היא לקבל את כל המושגים הללו כפשוטם ולהימנע מדוקטרינות קיצוניות או מכלילות. התחום המכני, או הסיבתיות במובן הרחב יותר, עשוי לנוע בין ספונטניות טהורה, דרך דרגות שונות של הסתברות אישית או קולקטיבית, ועד לקשר של 100%.

---

[14] חוץ, אולי, מאלוהים.

האחרונים מכסים ככל הנראה את רוב הטבע, או לפחות את רוב האירועים שאנו נתקלים בהם בחוויה היומיומית שלנו.

4. מקריות יחסית לעומת מקריות מוחלטת

מושג הסיבתיות, או סיבתיות טבעית/דטרמיניסטית, מרמז בסופו של דבר *על הכרח* . משמעות הדבר היא שכאשר אנו נתקלים בקשר סיבתי שלכאורה אינו נחוץ, הוא נראה כך רק בשל כישלוננו לחשוף או לציין את כל הסיבות החלקיות המרכיבות את הסיבה השלמה. בהקשר זה, הכל צפוי באופן עקרוני. ניתן לאפיין מקריות כזו כיחסית . כך אנו תופסים בדרך כלל את ה"טבע" כפועל, כלומר העולם שאינו סופר "אנשים".

מצד שני, מושג הרצון, או סיבתיות אישית/לא דטרמיניסטית, מרמז בסופו של דבר על *מקריות* . כאן, מקריות מתייחסת *למוחלט* . יחסים סיבתיים כאלה הם נקודתיים, כאשר סינגולריות אינה משולבת בהכללות. אף על פי כן, לרצון יש גבולות. כפי שיפורט בהמשך, רצון מתייחס בעיקר לרצון ישיר; רצון עקיף הוא מושג נגזר, אשר בוחן את יחסי הגומלין בין סיבתיות טבעית ואישית. האחרון מסביר מדוע פעולות רצון מסוימות אינן בהכרח משיגות את התוצאה הרצויה, מבלי להחליש את כוחו של הרצון הישיר. כפי שנראה גם, השפעה היא מושג סיבתי נוסף המשמש לתחום באופן ריאלי את הרצון: רצון פועל בהקשר אינפורמטיבי, שניתן לשנותו באמצעים טבעיים או רצוניים. למרות שהקשר כזה אינו קובע את בחירותיו של אדם, הוא עדיין ממלא תפקיד מסוים ביצירתן, מה שהופך אותן לקלות או קשות יותר.

למעשה, לאחרונה הפכה השקפתנו על הטבע למסובכת יותר, שכן הפיזיקה (כפי שצוין קודם לכן) קיבלה אי-ודאות אמיתית במכניקה התת-אטומית ואת הופעתה *האמיתית* של היקום יש מאין. לכן, איננו יכולים, כפי שניסינו, להבחין בין טבע לרצון פשוט באמירה שהראשון מרמז על הכרח בעוד שהשני מרמז על מקריות. עלינו גם להבחין בין ספונטניות מכנית לספונטניות אישית, אם כי שתיהן ניתנות לסווג כמקריות מוחלטות. אנו יכולים, לפחות באופן שטחי, לעשות זאת בהתייחס ל'סוכנות', ולומר שלספונטניות טבעית אין סוכן לכאורה, בעוד שלרצון יש סוכן - סוכן מודע.

2. יחסי גומלין בין רצון לסיבתיות

בהמשך לניתוח הסיבתיות והרצון, עלינו לשקול קשרים ביניים או קשורים המקשרים זה לזה בין שני תחומי הסיבתיות הללו. לתיאור מעמיק יותר של הסיבתיות, הקורא מופנה לספרי " *ההיגיון של הסיבתיות"* [15].

1. הכרח ואינרציה בסיבתיות

בסיבתיות טבעית או דטרמיניזם, עלינו להבחין בין *סיבתיות הכרחית* לסיבתיות *אינרציאלית* .

הבנתנו את המונח "טבע" מתייחסת בעיקר ליחסים ***הכרחיים*** , כך שלא משנה מה קורה בעולם, רצף מסוים זה של שני דברים חייב לקרות, כלומר, ברגע שהאחד מתעורר, גם השני חייב להתעורר. הפרטים הספציפיים עשויים להשתנות ממקרה למקרה, מבחינת זמן (הרצף יכול להיות בו זמנית או בזמן קבוע לאחר מכן או זמן מה מאוחר יותר), מקום (כאן, שם) והיבטים אחרים; אך המתאם אינו גמיש. רוב האירועים הסיבתיים בעולם מתנהלים כך, ללא הרף, כמהלכי אירועים בלתי נמנעים ובלתי משתנים ששום אירוע טבעי אחר, ועל אחת כמה וכמה שום רצון (או לפחות שום רצון אנושי או בעל חיים), לא יכול למנוע או לסטות בשום צורה. לדוגמה, התפתחות השמש ומסלולה הם דה פקטו מחוץ לכוחותינו להתערב בהם.

מצד שני, נראה כי חלק מהרצפים הסיבתיים ניתנים למניעה או נתונים למניפולציה רצונית. מהלכי אירועים טבעיים כאלה ניתן לאפיין כאינרציאליים . מדובר בסיבתיות מותנית , כלומר רצפים שחייבים להתרחש בתנאי שלא תתרחש התערבות רצונית (אנושית או בעלת חיים -

---

[15] על הקורא לקרוא תחילה את הספר הזה, כדי להבין את העבודה הנוכחית במלואה. לפחות, יש לעיין בפרקי הסיכום (10 ו-16).

או בסופו של דבר אלוהית). לדוגמה, נהר הנילוס היה ממשיך להציף מדי שנה, אלמלא בנו סכר באסואן. או שוב, קרוב יותר לבית, הנשימה שלי ממשיכה בקצב, אם אני לא עוצר אותה במכוון או משנה את הקצב שלה.

לפיכך, בעוד שמושג הטבע ההכרחי עוסק בסיבתיות בלבד, מושג הטבע האינרציאלי מתייחס לממשק בין סיבתיות לרצון. כאשר רצון אכן מתערב במהלך הטבע, אנו אומרים שאירוע ***מלאכותי*** החליף את האירוע האינרציאלי. האירוע המלאכותי הוא כמובן 'טבעי' במובן רחב יותר - פוטנציאל טבעי; אך זהו פוטנציאל שלעולם לא יתממש ללא התערבות רצונית. לדוגמה, חתיכת חרס לעולם לא תהפוך לסיר על ידי שחיקה גרידא.

היינו מבטאים סיבתיות במונחים פורמליים כך (בקביעתה החזקה ביותר): " **אם X מתרחש, אז Y מתרחש; ואם X לא מתרחש, אז Y לא מתרחש** " [16]. יחסים חלשים יותר ניתנים להגדרה בהתייחס לתרכובות, תוך החלפת 'X' ב-'X1 ו-X2 ו-X3...' ו-'Y' ב-'Y1 או Y2 או Y3...' לפי העניין.[17]

כאשר הרצון ***מפריע*** , פשוט אחד הגורמים הסיבתיים - בין אם זה ה-'X' כולו (כפי שקורה לעתים רחוקות) או חלק מ-'X1' - מתייחס לפעולה הרצונית, והשאר 'X2', 'X3' וכו' (אם בכלל) מהווים מרכיבים וכוחות טבעיים [18], וההשפעה היא אירוע מלאכותי 'Y'. במקרים כאלה, התנאי "אם X, אז Y" או "אם X1, ועוד X2 וכו', אז Y" פועל.

---

[16] ההיבט השלילי של הגדרה זו חשוב לא פחות מהחיובי, שימו לב היטב. התייחסותו של דיוויד יום ל"קשר המתמיד" בין סיבה לתוצאה אינה מספיקה כשלעצמה: יש למצוא גם את היעדר הסיבה והיעדר התוצאה כקשורים זה לזה (במקרה החזק ביותר). לביקורת מלאה על דעותיו של יום, ראו את ספרי " *פנומנולוגיה"* , פרק II-5.

[17] אבל ראו את הספר שלי *"ההיגיון של הסיבתיות"* לתיאור מדויק של כל המקרים האפשריים. הקביעה החזקה ביותר היא סיבתיות הכרחית לחלוטין. אבל בנוסף לכך, ישנן קביעות חלשות יותר, כלומר סיבתיות מותנית לחלוטין, סיבתיות הכרחית חלקית ותלויה חלקית. ניתן להתאים את הרצון לכל אחת מאלה כסיבה שלמה או חלקית, בין אם הכרחית או מותנית.

[18] במקרה של "אם X, אז Y", נוכל להתייחס ל'טבע' כפי שהוא מתבטא בקשר אם-אז בין X ו-Y. במקרה של "אם X1 ו-X2 וכו', אז Y", תפקיד ה'טבע' משתמע הן בסיבות החלקיות האחרות (X2 וכו') והן בקשר.

כאשר הרצון ***נמנע*** , הגורם הסיבתי הרצוני הקודם בוטל, כלומר 'לא X' או 'לא X1' נכון, וגורמים סיבתיים טבעיים עולים לקדמת הבמה, כלומר 'X2' וכו', וכתוצאה מכך נוצר אירוע אינרציאלי, 'לא Y'. במקרה כזה, התנאי "אם לא X, אז לא Y" או "אם לא X1, ועוד X2 וכו', אז לא Y" פועל.

לפיכך, אין שום דבר אנטינומי ביחסי סיבתיות הכרוכים ברצון בשלב כלשהו. האירוע הרצוי, *לאחר שרצה אותו, פועל כמו כל* אירוע סיבתי אחר, שלם או חלקי, הכרחי או מותנה, בתוך קומפלקס הסיבתיות המדובר. ההבדל היחיד הוא שגורם סיבתי זה לא צמח מתהליכים טבעיים, אלא מרצון.

יש לציין כי רצון, בניגוד לסיבתיות, אינו [19]*ניתן להגדרה פורמלית (או ליתר דיוק, אינו ניתן להגדרה מלאה) בהתייחס לטענות מותנות* . זהו הקושי העיקרי במושג הרצון, אשר בלבל פילוסופים רבים כל כך.

נכון שאם תבקשו ממישהו להוכיח לכם *שיש* לו רצון חופשי, סביר להניח שהוא יענה: "תראה, אם רק ארצה להזיז את זרועי, היא זזה; ואם אחליט שלא, היא לא זזה". אבל לטיעונים כאלה *ad libitum* ("כרצונו") יש משקל מועט, שכן האירועים המקדימים *הם* האירועים הרצוניים שאנו מנסים להגדיר או לפחות להוכיח, וההשלכות הן בסך הכל השפעות שלהם (כפי שקורה, בדוגמה זו, השפעות עקיפות, התלויות במצבים גופניים - אבל ניתן לומר את אותו הדבר על השפעות נפשיות עקיפות ואפילו על השפעות ישירות בתוך הנשמה עצמה). לכן, בהחלט ניתן להתנגד לאדם הנבחן: "מה גרם לך לרצות לזוז או לא להזיז את זרועך?" אפילו אם האחרון ינסה למנוע התנגדות כזו באומרו: "כל מה שאני חוזה שאעשה (או לא אעשה), או שאתה אומר לי לרצות (או לא אעשה), אני יכול לעשות זאת", או טוב יותר: "כל מה שמכונה אומרת לי באופן אקראי לרצות (או לא אעשה), אני אעשה זאת", עדיין ניתן להניח שההוראה הניתנת על ידי המשיב האנושי או על ידי המכונה הופכת לסיבה מכרעת, ולא הצעה גרידא, בתודעת

[19] ראה פרק הבא.

האדם הנבדק. במקרה כזה, פעולת הרצון לכאורה תהיה רק השפעה מכנית של הוראה כזו.

לפיכך, לא ניתן להשתמש בטענות מותנות כדי להגדיר או אפילו להוכיח רצון, ללא טאוטולוגיה או מעגליות או רגרסיה אינסופית או פרדוקס. עם זאת, אין *בכך* כדי לרמוז מבחינה לוגית שרצון אינו קיים [20]. ייתכן בהחלט שיש דרכים אחרות להגדירו או לפחות להוכיח אותו. עדיין, באופן מינימלי, כל אחד מאיתנו יכול להתייחס לחוויה האינטואיטיבית שלו של רצון אישי, כמקור ואישור של המושג.

שימו לב *שקו ההפרדה בין הכרח לאינרציה עשוי להשתנות עם הזמן* . ישנן הישגים שהם למעשה מחוץ לכוחותינו יום אחד, ומאוחר יותר הופכים לאפשריים (לדוגמה, הליכה על הירח הייתה עד לאחרונה למעשה בלתי אפשרית). או שההפך עשוי לקרות: משהו שהיה אפשרי עבורנו בתחילה הופך לבלתי אפשרי במועד מאוחר יותר (לדוגמה, נזקים מסוימים במוח גורמים לקורבן לאבד יכולות קוגניטיביות ומוטוריות רבות). הכרח יכול להיות קבוע או זמני, נרכש או אבוד; וכך גם עם האינרציה.

ה"עדיין לא *אפשרי* " נובע ממגבלות זמן: ייתכנו מכשולים פיזיים, פסיכולוגיים או קוגניטיביים/אינטלקטואליים שיש להתגבר עליהם לפני שניתן יהיה ליישר קו עם הגורמים ההכרחיים; ברגע שזה קורה או נוצר, אנו מודים שזה תמיד היה אפשרי "עקרונית" אם כי לא באופן מיידי. ה"עוד לא *אפשרי* " נובע מהרס בלתי הפיך של יכולת כלשהי או מהקמת מחסום בלתי עביר כלשהו, או מהזדמנויות שאבדו; מה שהיה אפשרי בעבר, מאז תחילת קיומה או במהלכו של הישות או הישויות הנוגעות בדבר, הפך לבלתי אפשרי. לפיכך, מה שהוא צורך סיבתי בזמן אחד עשוי להיות אינרציה גרידא בזמן אחר, ולהיפך.

כמו כן, כמובן, כוחותיהם של פרטים שונים ממין נתון, או של מינים שונים, שונים. כתוצאה מכך, מה שהוא הכרח *ביחס לפרט* או מין אחד, הוא אינרציה גרידא כלפי אחר; ולהיפך. אף על פי כן, בכל זמן ומקום נתונים, אנו יכולים לקבוע כעיקרון מוחלט ששום אדם או בעל חיים אינם מסוגלים למעשה להשפיע על מהלך טבעי מסוים של אירועים (כך שמהלך זה

[20] בניגוד לטענותיהם של פילוסופים כמו גילברט רייל.

הכרחי), או שפרטים מסוימים מקבוצה מסוימת בעלי הכוח הרצוני לעשות זאת אם יבחרו בכך (כך שהמהלך הוא אינרציאלי). ניתן להשתמש באותה הבחנה בין הכרח לאינרציה כדי להרמוני את הנחותינו לגבי רצונו הכל-יכול של אלוהים ולגבי הסיבתיות בטבע (ראה להלן).

בהתייחס לבסיס האפיסטמולוגי של ההצהרות האונטולוגיות לעיל, יש להדגיש כי הידע שלנו על סיבתיות נרכש *באופן אינדוקטיבי* .

ניתן להניח באופן הגיוני שהטענה "אם X ואחריו Y, אז X גורם ל-Y" נכונה, במיוחד אם נמצא שוב ושוב ששילוב X+Y מתרחש, עד ואלא אם יתגלה שלפעמים X אינו *ואחריו* Y. במילים אחרות, תנועת המחשבה המכונה *post hoc, ergo propter hoc* (כלומר "אחרי זה, לכן בגלל זה"), למרות שהיא דדוקטיבית כשל, אינה כושלת כשלעצמה אלא רק לאור הקשר רחב יותר. ניתן לראות ברצף הנצפה "X ואחריו Y", כמו כל נתון אמפירי, בסיס להכללה, בתנאי שמובן שהכלליות "X גורם ל-Y" עשויה לדרוש פירוט בסופו של דבר אם ניסיון נוסף מצביע על כך [21]. התאמה הדרגתית של הכללות כאלה מאפשרת לנו לזהות תנאים מורכבים יותר וקשרים סיבתיים משתנים יותר.

הקשר בין סיבתיות הכרחית לסיבתיות אינרציאלית הוא, אם כן, קשר של כלליות ופרטיקולריות (יחסית), בהתאמה. אלו שתי רמות של הכללה, הנבדלות רק במידת הצורך. הראשונה היא דחיפה אופטימית כלפי מעלה לקיצוניות, המניבה מוחלט לכאורה; השנייה היא תיקון כלפי מטה של מצב זה למעמד יחסי יותר, לאור גישה רצונית ברורה. שתיהן אינדוקטיביות; אך אחת נותרה ללא תנאי, בעוד שהשנייה נשפטה מותנית באי-מימוש רצוני.

---

[21] מבחינת ניתוח פקטוריאלי: "X גורם ל-Y" הוא הגורם החזק ביותר מבין "X ואחריו Y", אם כי ייתכן שנצטרך להוריד את רמתו לנוכח ראיות חדשות. באופן סמלי: **אני** → $_{n}$ **A** עד שאם אי פעם יופיע **O**. ראה *את ההיגיון העתידי שלי*, חלק ו'. בניגוד לטענותיו של יום, עיקרון זה אינו ניתן להכחשה, שכן כל הכחשה כזו תהיה בהכרח שימוש בו.

2. רצון ישיר ועקיף

ממשק נוסף בין תחומי הרצון והסיבתיות מוצג בהתייחס להבדל בין *רצון ישיר* לרצון *עקיף* . בשלב זה, עלינו להתייחס למונחים אלה רק באופן שטחי; הם יובהרו עוד בהמשך.

ברצון ישיר, בין אם מיידי או מרחיקי לכת, ההשפעה היא בלתי נמנעת; כלומר, מה שנרצה מתרחש ללא קשר לנסיבות הסובבות. ברצון עקיף, ההשפעה היא תוצר מאוחר יותר של רצון ישיר, התלוי בקיומן של הנסיבות המתאימות. משהו שנרצה ישירות ניתן לייחס באופן בלעדי לגורם, משום שסיבתיות אינה מעורבת בו כלל; או שאם היא מעורבת, יש לה את הקביעה החזקה ביותר, כלומר זוהי סיבתיות מלאה והכרחית. משהו שנרצה בעקיפין הוא בעל מוצא מעורב: למרות שהתנועה בכיוון זה יוזמת על ידי הגורם, מהלכו המדויק לאחר מכן עשוי להשתנות בהתאם לתנאים ולהגבלות שהוא נתקל בהם במסעו המתקדם; כלומר, סיבתיות חלקית ו/או מותנית מעורבת איפשהו לאורך הדרך.

הקשר הסיבתי בין סוכן לבין רצונו הוא, במילים פשוטות, ישיר, אם רצונו נובע באופן אוטומטי ובהתמדה מרצונו (בין אם באופן מיידי בזמן ובין אם לאו): התוצאה היא בלתי נמנעת, מה שיקרה בטבע לאחר מכן וכל מה שאדם עושה בניסיון להתערב. רצון עקיף מתייחס לקשר חלש יותר, שהוא למעשה רצף של שני אירועים סיבתיים: (א) רצון ישיר, ואחריו (ב) סיבתיות מותנית. במקרה כזה, הדבר הנרצה אינו נובע באופן בלתי נמנע או אוטומטית מהרצון בו, מהסיבה הפשוטה שאירועים טבעיים או רצונות אחרים לאחר מכן עשויים בינתיים להתערב ולמנוע את ההגשמה המלאה שאליה כוונה הרצון.

כסימון הפורמלי לרצון, אנו עשויים להשתמש במונח " **א' רוצה ב-W** ", במשמעות "סוכן א' רוצה בפעולה ב-W", כך שנדבק בסכימת הנושא-קופולה-נשוא המוכרת. זו אינה רק מוסכמה, אלא משמשת לרמוז שהקשר עצמו ("רצון") אחיד בכל התרחשויותיו, ושמה שנותן לכל פעולת רצון ספציפית את ייחודה הוא הסוכן המבצע אותה (A) והכיוון או התוצאה של הפעולה (W).

שימו לב שלמרות שהמילה "wills" (רצון) משמשת כדי לציין במפורש את מעורבותו של רצון, בפועל משתמשים כמובן במילים אחרות, שבהן

עובדת הרצון היא בשתיקה. המילים "do" (לעשות) או "produce" (לייצר), למשל, נפוצות; אך הן דו-משמעיות בכך שהן לא תמיד מעידות על רצון. לרוב, במקום שתי המילים "wills W", נקבל פועל ספציפי בן מילה אחת בצורה " *Ws* "; לדוגמה, "walks" (הולך), "sings" (שר), "thinks" (חושב) או "hopes" (מקווה), ולא "wills walking", "wills hoping" (מצפה) וכו'.

אנו יכולים להבחין בין מעשי רצון עצמם, לבין היעדר מעשים כאלה. במונחים פורמליים יותר, הכוונה היא להבחנה בין " **א' רוצה לא** " לבין " **א' אינו רוצה את"** ", אם כי לעיתים בפועל קו ההפרדה אינו רלוונטי (תלוי במידת התודעה המעורבת). אלה - רצון ואי-רצון - הן שתי תת-קבוצות משמעותיות של רצון במובן הרחב יותר, שאותן אנו יכולים לתייג כרצון חיובי ושלילי, או פעילות ופסיביות, בהתאמה. ברור כי אי-רצון עשוי להיחשב לעתים קרובות כמעין מעשה רצון, לפחות כאשר נטייתנו היא מאוד לפעול ועלינו *לרסן* את עצמנו מלעשות זאת. מסיבה זו, *שיקולים לוגיים הנוגעים לרצון צריכים להיות מיושמים בשינויים המחויבים גם* על אי-רצון - עבור כל יצור שניחן בכוח הרצון הרלוונטי.

לומר ש-A יכול לרצות W לא בהכרח אומר ש-A יכול לרצות W ***כרצונו*** , כלומר באופן ישיר ומיידי; ייתכן ש-A יכול להגיע ל-W רק בעקיפין ולאורך זמן, ***באמצעות תהליך*** , בשלבים, תחילה לרצות W1 בנסיבות ספציפיות מסוימות, לאחר מכן לרצות W2 בנסיבות מתאימות אחרות, וכן הלאה... עד שמתרחש W. כלומר, יכולת באופן עקרוני אינה מסמלת יכולת ללא כניעה לתנאים ולהגבלות [22]. את ההבחנה בין רצון ישיר לעקיף ניתן לבטא באופן פורמלי כדלקמן.

- רצון ישיר: " **אם א' רוצה ב-W, אזי W מתרחש** ".
- רצון עקיף: " **אם א' רוצה ב-W, והתנאים X, Y, Z... (או דומיהם) מתרחשים יחד, באופן טבעי או מרצון, אזי W מתרחש; אך אם א' רוצה ב-W וגם תנאים מתאימים אינם מתרחשים, אזי W אינו מתרחש** ".

[22] אנחנו, כמובן, קיימים בעולם אמיתי, עם גבולות וחוקים ספציפיים. הרצון שמשהו יהיה "כך" לא הופך אותו לכזה; לחשוב אחרת זה טירוף.

לפיכך, במקרה של רצון ישיר, מה שהרצון מכוון אליו זהה לתוצאת הרצון ("W" בשני המקרים). בעוד שבמקרה של רצון עקיף, מטרת הרצון (מה שיגרום לאדם לקרוא לה רצון של "W") אינה תמיד זהה לאפקט המופק, קראו לה "V", משום שהרצון המופעל כשלעצמו אינו מספיק כדי להבטיח את הופעתו של "W", אלא עושה זאת רק כאשר ואם גורמים סביבתיים מסוימים (X, Y, Z...) מתואמים כראוי. בכל פעם שרצון פועל, הוא בוודאי ייצור אפקט מינימלי *כלשהו* V (ולו רק בתוך הסוכן שלו, אולי בסביבה הנפשית או אפילו החומרית); אך השפעה זו (V) עשויה להתאים למטרת הרצון (V=W) או לא לעשות זאת (V<>W): אם היא בהכרח עושה זאת, ניתן לסווג את הרצון כישיר, אחרת היא עקיפה.[23]

לכן, כדי לחזור על כך, מספר סיבות חלקיות מולידות את W. אחת מהן היא הרצון של (המכוון ל-) W, כשלעצמו רצון ישיר של הסוכן. אם זה קורה כדי למצוא סיבות חלקיות מתאימות כסביבתן (X, Y, Z, ... או דומות), זה ייצר בעקיפין את W. אחרת, זה ייצר משהו אחר שאינו W. הסוכן עשוי כמובן להיות מסוגל להגיע לאותה מטרה באמצעות פעולות רצוניות ישירות שונות אפילו על אותה פלטפורמה של תנאים (ועל אחת כמה וכמה ככל שהתנאים משתנים). לדוגמה, אפשר לנוע מנקודה P לנקודה Q במספר דרכים.

התנאים הנדרשים עשויים להיות גורמים טבעיים כמו מערכת עצבים ושרירית מתפקדת, או גורמים פיזיים או נפשיים (כמו מכונה או ספר הדרכה) הנגרמים על ידי פעולות רצון אחרות של אותו גורם או אחרים. כל עוד הם משפיעים על מהלך האירועים, הם רלוונטיים לרצון ולסיווגו כישיר או עקיף. התנאים עשויים כמובן להיות הכרחיים או מותנים; כלומר, ייתכן שיש רק קבוצה אחת של נסיבות המאפשרות את התוצאה המדוברת, או שייתכנו חלופות רבות.

למרות שלעתים קרובות אנו רואים בפועל רצון כ"ישיר" *למעשה* אם קיימים תנאים נורמליים (כמו גוף ונפש בריאים וכו'), *מכיוון שאותם תנאים דוממים לא יוכלו לייצר השפעה כזו ללא רצון כזה* , באופן מדויק זה כמובן

---

[23] שים לב כי ניתן להחליף את המונח 'V' במונח 'V1' *או* V2 *או* V3...' במקרים של רצון עקיף שבו ההשפעה משתנה בהתאם לגורמים סביביים לא ידועים או שלא פורטו, כלומר כאשר הגורמים X, Y, Z... המוזכרים במשפט המקדים אינם מכסים את כל הסיבתיות האפשריות.

לא כך אם *שינוי* בתנאים יחסום או יסיח אותו בכל דרך שהיא. הכוונה כאן היא להדגיש את ההבדל הבסיסי בין פעילות *הרצון* לבין *הפסיביות היחסית* של תנאיו המוקדמים.

3. חומר-נפש ורוח

התאימות בין סיבתיות לרצון (וכמו כן גם ספונטניות טבעית) אינה ניתנת להכחשה. שום דבר אינו מונע את קיומו של מעט מכל אחד מהם בעולמנו, בדרך של תחומים סמוכים ואינטראקטיביים. רצון הוא לסיבתיות כמו החורים בגבינה שוויצרית. סיבתיות עשויה לחול ברוב התהליכים, למעט כמה שבהם רצון ישים.

יש להבהיר את ההבדל בין "סוכן" מכני ל"סוכן" במובן המכוון במסגרת מושג הרצון. רצון הוא אקטיבי במהותו, בעוד שסיבתיות היא פסיבית במהותו. כאשר אנו אומרים שסוכן רצון עושה, פועל, יוצר או מייצר משהו - אנו מייחסים משמעות מיוחדת למונחים אלה המבוססת על התבוננות פנימית. כאשר אנו משתמשים במונחים דומים בהתייחס לסיבתיות (למשל, למכונה), הקונוטציה שלהם מדוללת מאוד, שכן בתחום זה הכל מתרחש בדרך של תגובה אוטומטית.

כשאנו אומרים על מכונה, או אפילו צמח, שהיא עושה או גורמת למשהו, אנו מתכוונים לכך שאיכות או תנועה כלשהי שלה מולידה איכות או תנועה אחרת שלה (או של משהו אחר, שאולי בונה בכך ישות חדשה). אבל איננו מתכוונים פשוטו כמשמעו לכך שהמכונה או הצמח *עצמם* , אפילו בהנחה של ספונטניות מסוימת בהיווצרות תכונותיהם או תנועותיהם, השיגו את התוצאה. מצד שני, במקרה של רצון, האדם (אלוהים, אדם או בעל חיים) *כשלם יחידתי* , איכשהו מתוך מצב *סטטי* , יוזם/יוצר *שינוי או תנועה כלשהם* בסביבתו הקרובה, ובמקרים מסוימים משם הלאה. במובן זה נבין כאן את המונח 'סוכן': עם מושג *האחריות הבסיסי* .

בעוד שבסיבתיות סיבה ותוצאה יכולות להיות נפרדות מבחינה מרחבית וזמנית, כמו גם מבחינה מושגית - ברצון, יש לראות את פעולת הרצון המיידית כמתרחשת בתוך הפועל (עצמי, נשמתו או רוחו) או נובעת ממנו, ולא מעבר לו, בתודעה או במוח הסובבים אותו או במערכת העצבים או

בגוף הרחבים יותר: *התוצאות הסופיות* שלה אינן לחלוטין בסמכותו ובאחריותו של הפועל, אלא תלויות בגורמים אחרים, כפי שכבר הוסבר.

לפיכך, בעוד שסיבתיות יכולה להיחשב כקשורה בעיקרה לרצפי אירועים (במובן הרחב) בתוך העולם החומרי/פיזי, המנטלי/דמיוני והפסיכוסומטי, יש לראות את הרצון כקשורה לעולם הרוחני ולממשק או לאינטראקציה שלו עם אותו עולם של סיבתיות או טבע. ברגע שהרצון הזריק את בחירותיו למהלך הטבע, הוא (כלומר, הטבע) ממשיך - אך במסלול חדש; הרצון מסיטה אפוא את זרימת הסיבתיות ממישור אחר (גבוה או עמוק יותר).

אינרציות ותנאים הם אפוא שני היבטים של האינטראקציה בין נשמה לטבע. **אינרציות הן הדרך שבה הטבע מתנהל אם הרצון אינו מפריע; תנאים הם גורמי הטבע שנכנסים לתמונה כאשר הרצון אכן מפריע.** אלה מתרחשים בהיעדר רצון, האחרים בנוכחותו. יש דברים (ואכן רובם) שהם מעבר לכוחו של הרצון להשפיע - הם מסווגים כנמצאים בתחום ההכרח הטבעי (ואולי, במקרים מסוימים, כספונטניות טבעית).

כל זה מביא אותנו לקשר הסיבתי של *השפעה* . תחת מושג חשוב זה, נלמד (בהמשך) מקרוב יותר את הדרכים בהן סוכן הרצון עשוי להיות מושפע מאירועים טבעיים או מסוכני רצון אחרים.

4. תפיסת רצון אלוהי

אם אנו תופסים את אלוהים כקיים וכל יכול, עלינו להתייחס ***לכל הצרכים הטבעיים כאל אינרציות בלבד יחסית אליו*** , למעט צרכים לוגיים (כלומר, שעובדות הן עובדות, שסתירות הן בלתי אפשריות, שאין אמצע בין קיום לאי-קיום - ואמיתות ברורות מאליהן אחרות, שסתירותיהן סותרות את עצמן).

הנחת יסוד כזו אינה פוגעת בידע מדעי, שכן כל הידע שלנו על חוקי הטבע מבוסס בסופו של דבר על הכללות מפרטים אמפיריים! לומר שאלוהים יכול, אם יבחר בכך, להתערב בכל חוק טבע, אין פירוש הדבר שאלוהים אי פעם יבחר לעשות זאת. אנו יכולים לטעון שזה היה רצונו לחוקק חוקים כאלה מלכתחילה, למרות שהוא השאיר לעצמו את האפשרות של

התערבות יוצאת דופן [24]. לפיכך, כל הצרכים הטבעיים ביחס לכלנו, היצורים הפחותים, עשויים להיחשב למעשה כצרכים, גם אם אנו מודים שהם, באופן מדויק, אינרציות שניתן באופן עקרוני לבטלן על ידי רצון האל.

יש להבדיל עמדה זו ממה שמכונה "האוקאז'וליזם" של פילוסופים כמו אל-ע'זאלי (1059-1111): האחרונים מכחישים סיבתיות טבעית לטובת רצון אלוהי אוניברסלי, בעוד שעמדתנו כאן היא ליישב בין השניים. איננו טוענים כאן שאלוהים הוא הסיבה הישירה לכל מה שקורה בעולם, אלא רק תופסים אותו כבעל הכוח להתערב כרצונו, אם כי ברוב המקרים הוא נמנע משימוש בכוח זה. אל-ע'זאלי, מוסלמי, ראוי לשבח על כך שדחה את רעיון אביסינא (או אבן סינא, 980-1037), המבוסס על הפילוסופיה היוונית, לפיו העולם החומרי הוא *תוצאה הכרחית* של אלוהים, והתעקש במקום זאת שהוא תוצר של *רצון האל* . אל-ע'זאלי חשב שעליו לנקוט בהכחשת כל סיבתיות טבעית כדי להשיג הפרכה זו; אך כפי שמוצג כאן, זה היה צעד מוגזם.[25]

הוגים רבים התרחקו מרעיונות הבריאה וההתערבות האלוהית בטבע, מתוך הנחה שרעיונות אלה מרמזים באופן הגיוני על אחריות אלוהית לכל האירועים בעולם, שלילת חוקי הטבע וסכסוך עם הרצון החופשי האנושי. עם זאת, השערה עקבית אפשרית, אם נבין היטב את ההבדל בין הכרח טבעי לאינרציה, כמו גם את ההבדל בין סיבה ישירה לסיבה עקיפה. בנוגע

---

[24] מאמינים בהתערבות אלוהית עשויים להבחין בין (א) ***ניסים*** , או התערבות גלויה, אותם מקרים נדירים שבהם התערבות ידועה לנו במפורש (או שחושבים שכן), לבין (ב) ***השגחה*** , או התערבות נסתרת, ההתערבות המשוערת בתדירות גבוהה יותר "מאחורי הקלעים", כלומר ללא ידיעתנו הספציפית (אם כי שימו לב ששתי המילים מיועדות לעיתים באופן כללי יותר, כאשר האחת כוללת את השנייה או שתיהן זהות). אך גם כאשר אלוהים אינו מתערב, הוא שומר על הכוח לעשות זאת; לכן, במקרים כאלה, הוא מפעיל איפוק. שימו לב שהיהדות חוגגת התערבות אלוהית גלויה וסמויה כאחד, בהתאמה בחגי פסח (למשל - ראו ספר שמות) ובפורים (ראו מגילת אסתר).

[25] בכל מקרה, עמדתו של אל-ע'זאלי אינה זהה לזו של דיוויד יום (1711-1776), שאליו הוא מושווה לעתים קרובות; האחרון שואף להכחיש כל סיבתיות.

לאחרון, ראוי לצטט מילה במילה קטע מתוך " *אי-לוגיקה" הבודהיסטית שלי* [26]:

"יש לציין כאן ש'בריאה' אינה פירושה פשוט סיבתיות על ידי אלוהים של (שאר) היקום. סוג הסיבתיות המשוער הוא רצון, פעולה חופשית של רצון, ולא סיבתיות. יתר על כן, אלוהים אינו נתפס כסיבה הישירה של כל דבר ביקום, אלא רק כסיבה ראשונה ומניע ראשוני, כלומר כסיבה לתוכן הראשוני ולתנועתו הראשונית, כמו גם ל'חוקי הטבע' השולטים בהם. ניתן לפרש זאת, בפרספקטיבה מודרנית, כמשמעות החומר המרכזי הכפוף למפץ הגדול, הצתת הפיצוץ הזה ותכנות האבולוציה של הטבע לאחר מכן, כולל הופעת חלקיקים יסודיים, אטומים בעלי מורכבות הולכת וגוברת, כוכבים וכוכבי לכת, מולקולות, תאים חיים, אבולוציה של צורות חיים, אורגניזמים בעלי תודעה ורצון, וכן הלאה (אין צורך להתייחס לבריאתנות כקשורה לתרחיש מקראי מילולי)."

לאחר שאלוהים רצה (כלומר יצר) את הטבע המוקדם, הוא ממשיך במהלכו בהתאם לסיבתיות, אולי עם מקום לאירועים ספונטניים (כפי שמציעה מכניקת הקוונטים) ולפעולות רצוניות מקומיות (על ידי אנשים, ואולי בעלי חיים גבוהים יותר, כאשר הם מופיעים בזירה). כפי שכבר הוזכר, ישנן דרגות של סיבתיות; וכאשר משהו גורם לדבר שני שגורם בתורו לדבר שלישי, אין זה נובע שהדבר הראשון הוא סיבה לשלישי, ואפילו במקרים בהם הוא (ובכך בעקיפין) סיבה, מידת הסיבתיות המעורבת עשויה להיות מופחתת בהשוואה לחוליה הקודמת בשרשרת (ריכוך). באופן דומה עם רצונות, ***הסיבה לסיבה עשויה להיות סיבה פחותה או לא סיבה כלל. לכן, לא מדויק להתייחס לסיבה ראשונה, כפי שאלוהים נתפס כיחסית לטבע, כ"סיבה לכל דבר" מקובצת יחד ללא קשר לתהליך. יש לקחת בחשבון את רצף האירועים הסיבתיים ואת מגוון היחסים הסיבתיים המעורבים*** .

[26] ראה פרק 10 שם. אותיות מודגשות נוספו כאן להדגשה.

ספונטניות של אירועים פיזיקליים וחופש הרצון האישי (אנושי או בעל חיים) אינם עומדים בסתירה לוגית לבריאה, משום שהם עדיין מתרחשים בהקשר קיום שנברא על ידי אלוהים. אלוהים בהחלט יכול להיות הגורם העקיף לאירועים ספונטניים או אירועים שנוצרו באופן אישי, במובן של הפיכתם לאפשריים, מבלי להיות הסיבה הישירה שלהם, במובן של הפיכתם להכרחיים או מימושם. יתר על כן, אישור הבריאה אינו דורש מבחינה לוגית שנתייחס, כפי שעשו כמה פילוסופים יוונים, לאלוהים כאלץ לאחר מכן *לתת* לטבע ללכת במסלולו הקבוע ללא הפרעה. סביר להניח שהוא בוחר לא להתערב כלל; אך באותה מידה סביר שהוא בוחר להתערב מדי פעם, לשנות מדי פעם את מהלך הדברים (זה מה שאנו מכנים "נס", או באופן רחב יותר "השגחה"), או אפילו לעצור את העולם לחלוטין בזמן כלשהו בעתיד. היותו יוזם העולם אינו צריך לשלול ממנו לאחר מכן להתערב עוד יותר.

כל מה שתיארתי זה עתה הוא *מתקבל על הדעת* , כלומר תיאוריה עקבית של בריאה, אך אין פירוש הדבר שהיא *מוכחת באופן מוחלט* , כלומר מובנת מאליה באופן דדוקטיבי או אינדוקטיבית התפיסה המקובלת היחידה של דברים בהקשר של כל הנתונים האמפיריים הזמינים. שימו לב היטב שאיני מנסה לתת תמיכה ללא תנאי לדוגמות דתיות מכל סוג שהוא. במקום זאת, אני מגיב ליומרות של מדענים רבים לכאורה כיום, אשר (בהתבסס על רעיונות פשטניים מאוד של סיבתיות והיגיון סיבתי) טוענים שהם *הפריחו באופן מוחלט* את הבריאה, או אשר כמו נגרג'ונה טוענים שהיא *אפילו לא ניתנת להעלות על הדעת מבחינה לוגית* . דוגמות כאלה אינן פילוסופיה אמיתית. לעולם אין להפחיד את עצמנו על ידי יוקרה כוהנית או אקדמית, אלא תמיד להישאר פתוחים ולשקול עובדות וטיעונים בצורה אובייקטיבית והוגנת.

5. חקר הרצון

לסיכום התקדמותנו עד כה: ניתן להגדיר **אטיולוגיה** כחקר כל מה שקשור לסיבתיות, כולל כל מיני יחסי סיבה-תוצאה ושלילותיהם, בעיקר אלו המפורטים לעיל. אטיולוגיה היא ענף של אונטולוגיה, במידה שהיא

מבהירה ומגדירה תיאורטית מושגים יסודיים המשותפים לכל המדעים המיוחדים - בין אם פיזיים או נפשיים (באופן טבעי), העוסקים ברצון (העולם הרוחני), או קוגניטיביים ואינטלקטואליים (באופן לוגי). אטיולוגיה היא גם היבט של אפיסטמולוגיה, במידה שתפקידה העיקרי האחר הוא לתאר ולאמת את רכישתנו של מושגים כאלה.

אטיולוגיה נועדה אפוא הן לפענח את המסתורין של מושגים סיבתיים באופן כללי והן ללמד אותנו כיצד ליישם אותם בצורה נכונה ולהצדיק אותם במקרים ספציפיים. זהו מדע פילוסופי ולוגי, ולא מדע מיוחד, בכך שהוא אינו עוסק במונחים ספציפיים אלא כדגימות נתונים ודוגמאות דידקטיות. אין לנו מונחים נפרדים לחקר הסיבתיות והרצון, ללא ספק משום שהם דיונים שזורים זה בזה באופן הדוק למדי.

חקר הסיבתיות הכרחי לשיפוטינו בחיי היומיום ובעניינים, במשפחה ובחברה, במשפט ובצדק, בכלכלה ובפוליטיקה, במדע ובהיסטוריה [27]. וברוב התחומים המעניינים את האנושות, שיפוטים סיבתיים עוסקים הן בסיבתיות והן ברצון. פסיכולוגיה וסוציולוגיה אינן עוסקות רק ברצון; וחקלאות וטכנולוגיה אינן עוסקות רק בסיבתיות. כמו כן, למרות ש(כפי שצוין קודם לכן) סיבתיות מקושרת בדרך כלל לכלליות ורצון לפרטים, מחקרים של שתי צורות הסיבתיות דורשים תשומת לב לפרטים ושואפים להכללות.

כאשר מתמקדים ברצון, אטיולוגיה הופכת במהרה למה שניתן לכנות "**מטא-פסיכולוגיה**", מחקר של יסודות התודעה, כולל הרצון. שכן היא מתגלה כהבהרה של המונחים הסיבתיים הנפוצים ביותר בפסיכולוגיה - כמו הרגל, כפייה, אובססיה, עכבה וכו'. פסיכולוגיה, כמדע מיוחד, תשאל אילו דברים ספציפיים משפיעים על אילו בחירות ספציפיות, וכן הלאה. אבל ראשית, עלינו להתעמק במושגים הבסיסיים: זוהי משימתה של

---

[27] רוב תיאוריות הסיבתיות מתעלמות מהיישום הרחב הזה של שיפוט סיבתי, ומתמקדות בהבנת הטענות הסיבתיות הכלליות (כגון "סוג X גורם לסוג Y"), שהמדע רודף אחריהן ומהן כביכול מתקבלים פרטים על ידי הכללה. אבל, כפי שציינו הארט והונורה, זה לעתים קרובות חסר תועלת בפועל, מכיוון שלעתים קרובות אנו מתקדמים בכיוון ההפוך, על ידי הכללה משיפוטים סיבתיים פרטיקולריים (כלומר, "הדבר הבודד הזה, שבמקרה הוא מסוג X, גרם לדבר ההוא, שבמקרה הוא Y").

המטא-פסיכולוגיה. לפעמים, קו ההפרדה בין רמות ההפשטה הללו מטושטש, ומטא-פסיכולוגיה עשויה לגלוש לפסיכולוגיה או להיפך.

שימו לב, למטא-פסיכולוגיה, כמו כל חקירה פילוסופית/לוגית, יש שני היבטים הקשורים זה בזה - אחד אונטולוגי (תיאור וסיווג האובייקט הנחקר) והשני אפיסטמולוגי (כיצד אנו יודעים אותו, או לפחות עליו?).

יש להדגיש כי העניין והגישה של הלוגיקן למושגים פסיכולוגיים כאן הם תיאורטיים ופורמליים, ולא פרגמטיים ורפואיים. אנו מתעניינים, למשל, במושגים מכוונים כמו תשוקה, סלידה, אהבה, שנאה, אדישות - במטרה ללכוד צורות של שיח כמו "בא לי לעשות X" או "אני חושב שאני צריך לעשות X" ולפעול לפי הקשר ביניהן ואת ההסקות שניתן להסיק מהן. אלו הם מושגים בסיסיים המשותפים לכל התיאוריות הספציפיות של הפסיכולוגיה.

מטרתנו כאן אינה פסיכולוגיה טיפולית. אף על פי כן, כשם שאפיסטמולוגיה, אף על פי שהיא בעיקרה תיאורית ולא מרשם, משפרת את חשיבתנו, שכן היא כוללת לימוד מפורט של טיעונים לוגיים, כך נוכל לצפות שהשיטוטיזציה הנוכחית שלנו של מושגים פסיכולוגיים תהיה בעלת השפעה מועילה והיגיינית.

אנחנו, בני האדם (וגם בעלי חיים אחרים, ללא ספק) מופגזים ללא הרף על ידי מסה של תשוקות וסלידות, אהבות ושנאות, תקוות ופחדים, ודאויות וספקות, ותגובות אסתטיות ליופי ולכיעור, מודעות פחות או יותר, ומשתנות, אשר מושכות ודוחפות אותנו הלוך ושוב בדרגות שונות, לעתים קרובות בדרכים סותרות. אנו גם אדישים לדברים רבים, בכל זמן נתון. בדרך כלל אנו פועלים תחת השפעת הדחפים הללו שלנו, אם כי לעתים קרובות אנו מתנגדים להם בהתייחס לערכים רחבים יותר או ארוכי טווח. חקר הרצון הוא ניסיון של התבונה להבהיר ולמיין את הנתונים, ולהביא להם סדר ועקביות.

3. ניתוח נוסף של רצון

1. ידיעת הרצון

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

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

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

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

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

עם זאת, בעוד שהנשמה היא אפוא גורם הכרחי לאירועים, היא אינה מחייבת אותם באופן סיבתי, כלומר היא אינה גורם *מלא* שלהם. שכן ברור שבמה שאנו מכנים רצון, הנשמה אינה מלווה בהכרח באירועים אלה (אירועי הרצון המשוערים), אלא נשארת בכל עת - עד שהם אכן מתרחשים - גם תואמת את שלילותיהם. כלומר, בנוגע לסיבתיות, הטענה המותנית המורכבת " **אם נשמה זו, לא - אז אירועים אלה ולא - אז שלילותיהם** " נכונה [28].

עם זאת – וכאן טמון תעלומת הרצון – אנו חושים שהסוכן *לבדו* אכן "גורם להכרחי" או "גורם לחלוטין" לאירועים הרלוונטיים *כאשר הם מתרחשים* . באותו זמן, הטענה "אם נשמה זו, אז אירועים אלה" הופכת למציאות למעשה, אם כי שינוי כזה של "חוק הטבע" אינו אפשרי תחת הקשר הנקרא סיבתיות. לכן, קטגוריה אחרת של סיבתיות חייבת להיות מעורבת במקרים כאלה, שאנו מכנים רצון.

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

---

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

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

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

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

אבל כמובן, אנחנו לא רק מייחסים לעצמנו רצון, אלא אנחנו מניחים אותו אצל אנשים אחרים (חלקנו מניחים אותו עוד יותר אצל בעלי חיים אחרים[29], וגם אצל אלוהים). כאן, המחשבה המעורבת מורכבת יותר. אדם יודע מניסיונו האישי אילו פעולות שלו, הנראות לעין כלפי חוץ, נובעות מרצון (ואילו לא) - למשל, הזזת זרועו (בניגוד להזזתה על ידי מישהו או משהו).

---

[29] בזמן שאני כותב, אמצע פברואר, וכמעט כל יום, כשאני שותה את קפה הבוקר שלי, אני צופה בזוג עקעקים במרחק של פחות מעשרה מטרים, מבצעים טקס. כל אחד בתורו תולש זרד מהעץ עליו הוא יושב, ומניח אותו בצורה מסוכנת על אותו ענף לרגע, ומניח לו בסופו של דבר ליפול. הם, ככל הנראה, עדיין לא מנסים לבנות קן; אלא, נראה שהם מתכננים תוכניות משותפות, ומגיעים להסכמה היכן הם מתכוונים לעשות זאת כשיגיע הזמן. אפילו ראיתי אותם פעם מתאמנים על האכלה, כאשר ציפור אחת מעמידה פנים שהיא מכניסה אגוז קטן למקור של השנייה. הן, לכאורה אותן ציפורים, למעשה החלו לבנות את הקן שלהן בסוף מרץ. מה שחשבתי כחזרה על האכלה אולי היה חזרת מלט, כי ראיתי שהן מביאות זו לזו מה שנראה כמו כדורי בוץ שדחוסים בין זרדים. כל מי שצופה בבעלי חיים לא יכול שלא להניח שהן מסוגלות לדמיין מטרות ולרדוף אליהן, כמו גם לתקשר (לפחות על ידי הדגמות פיזיות כאלה) ולשתף פעולה (למעשה לחלוק תפקידים).

לאחר שרישמת התיאורים והתנאים של פעולות רצוניות (ולא רצויות) הנראות לעין כלפי חוץ, נוכל להניח באופן כללי שכאשר אנו רואים את אותה התנהגות חיצונית אצל אחרים, נוכל להסיק התנהגות פנימית דומה אצלם.

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

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

לכן, יש להבין שבתחום ידע זה, כמו בכל תחום אחר, המסקנות שלנו הן בסופו של דבר אינדוקטיביות ולא דדוקטיביות. יש לנו מסד נתונים מסוים - המורכב מהתצפיות העצמיות שלנו וכל מידע אחר - ואנו משתמשים בו, ובכוחות הדמיון שלנו, כדי לנסח ולבחון השערות. ההיגיון המעורב דומה לזה שבמדעי הטבע. ההבדל היחיד הוא אופיים ומקורם של חלק מהנתונים שבהם נעשה שימוש: הם אינם פנומנליים ומורגשים באופן אישי. זהו כמובן הבדל אונטולוגי ואפיסטמולוגי משמעותי, אך ברגע שמבינים אותם, הסוגיות פשוטות בהרבה.

2. חופש הרצון

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

נוכל להגדיר באופן גס את חופש הרצון באומרו ש"סוכן **א' '** ***חופשי*** **' לרצות או לא לרצות משהו (למשל, W) במערכת**

נתונה של נסיבות, אם לא W ולא אי-W אינם בלתי נמנעים בנסיבות אלה ". זה כמובן לא מגדיר 'רצון' עבורנו; אבל בהינתן המונח לרצות (או עשייה, במובן של רצון), חירותו ניתנת להגדרה יחסית. שימו לב שבאופן מדויק, הסוכן הוא זה שחופשי, לא רצונו.

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

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

אפילו סוכן הרצון אינו יכול לחזות בוודאות את מעשיו שלו עד שיפעל, שכן הוא עלול ברגע האחרון 'לשנות את דעתו' מסיבה כלשהי (או אפילו, אולי, ללא 'סיבה' - ובמקרה כזה אנו מאפיינים את הרצון *כגחמה* או גחמה טהורה). סוכן הרצון מאופיין בכך שהוא יוצר (חלק) מזהותו שלו תוך כדי תנועה. 'זהותו' בכל רגע נתון היא סך כל היצירות הקודמות הללו, אך הן אינן קובעות במלואן את יצירותיו הבאות, את זהותו המאוחרת יותר. לסוכן הרצון יש אופי 'פתוח' מובהק.

דרך אחת לבטא את חופש הרצון (הישיר) היא באמצעות *אוטונומיה* - כלומר, חקיקה עצמית (אוטונומית) [30]. בעוד שאובייקטים טבעיים כפופים

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

למעשה *לחוק* , סוכן הרצון (במידה מסוימת, במסגרת גבולות טבעיים מסוימים) יוצר לעצמו חוקים משלו תוך כדי תנועה. "חוקים" אלה עשויים להיות אד-הוק או שיש להם סדירות מסוימת, כמובן. שכן הסוכן עשוי לבחור לרצות על בסיס *יחיד* , או לפעול על ידי קביעת *כללים אישיים* , כלומר דפוסים ארוכי טווח מכוונים - התנהגות, תוכניות, הרגלים צפויים או חוזרים וכו'.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

כדי לבנות לוגיקה ריאליסטית של סיבתיות רצונית, יש לקחת בחשבון את כל השינויים הללו; כלומר, את הקשר שלהן עם הסיבתיות. לכל גורם יש כוחות ומגבלות ספציפיים, אשר עשויים להשתנות בזמן ובהתאם לתנאי הסביבה עבור כל פרט נתון, אשר עשויים להשתנות מפרט לפרט של מין וממין למין.

3. החלטה ובחירה

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

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

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

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

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

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

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

דוגמה למדיניות כללית כזו היא מה שאנו מכנים "רצון טוב", הנחישות לעשות כל מה שנראה כדבר הנכון בכל עת, ולהימנע מלעשות את מה שנראה לא נכון; רצון טוב מרמז על פתיחות או להיטות מסוימת, אשר

מקלות על פעולות רבות. הגישה ההפוכה היא של "רצון רע", נטייה להתנגד לעשות את מה שאדם אמור לעשות, אם לא להעדיף באופן מעוות לעשות את מה שאינו אמור לעשות; זה לעתים קרובות מקשה על הדברים.[31]

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

היבט חשוב נוסף של החלטה הוא ***כוונה*** - החתירה של הסוכן אחר *מטרה או תכלית כלשהי* . ללא כוונה, לסוכן אין "סיבה" לעשות דבר. זו הסיבה שאריסטו ראה ב"סיבות סופיות" (כוונות) גורמים לתנועה. כוונה, יש לציין, מרמזת על זיכרון וציפייה, ששניהם מרמזים על תודעה. אנו מקרינים תמונה של סוג הדבר שאנו רוצים להשיג.

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

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

---

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

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

4. מטרות ואמצעים

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

מטרות יכולות להיות רחבות וארוכות טווח, או צרות ומיידיות. הן עשויות להיות מסודרות באופן מודע בהיררכיה עקבית, או עשויות להיות תערובת מבולבלת של כיוונים לא קשורים או אפילו סותרים. הן עשויות בכל מקרה, עבור כל אדם, להשתנות עם הזמן, או להיות דבקות בהן בעקשנות. חלקן עשויות להיות מפותחות באופן מודע מאוד, אחרות אינסטינקטיביות מאוד. המטרות שלנו עשויות להיות מצטמצמות למספר מוגבל של מטרות בסיסיות, או סטנדרטים או נורמות.

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

טעות נפוצה היא לחשוב שללוגיקה אין מה לומר בקביעת סטנדרטים לאתיקה או לפוליטיקה. ההנחה האנרכיסטית ש"הכל מותר" בתחומים אלה אינה סבירה מבחינה לוגית. האנרכיסט אינו יכול לטעון נגד הלגליזם, שכן מכוח תמיכתו בחופש כללי בלתי מוגבל הוא מאפשר לגליזם; אך הלגליסט יכול, בכל ההגינות, לזלזל באנרכיסט ללא סתירה. לפיכך, בעוד שאנרכיזם

באופן פרדוקסלי מאפשר את ההפך הלוגי שלו, הלגליזם - האחרון שולל מבחינה לוגית את הראשון. מכאן נובע שאנרכיזם הוא תזה לא עקבית ולכן שקרית, בעוד שלגליזם הוא תזה קוהרנטית ואמיתית. כלומר, אנו יכולים באופן עקרוני לשאוף להצדיק נורמות התנהגות "אובייקטיביות" מסוימות.

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

מנקודת מבט ביולוגית, כמובן, המטרה הסופית (המינימלית) של כל פעולה רצונית היא או צריכה להיות *הישרדותו* של האורגניזם החי האינדיבידואלי, או לפחות של צאצאיו, או חברי משפחתו האחרים או חברי קבוצה גדולה יותר, או המין שאליו הוא שייך, או החיים עצמם על פני כדור הארץ ואולי מעבר לו. הסיבה לכך היא שהישרדות היא התנאי המוקדם ההכרחי, תנאי *סין קוא נון* לכל שאר המטרות.[32]

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

---

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

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

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

המניע של פעולה הוא *המחשבה* על מטרתה, או אולי ליתר דיוק, הלחץ או המשיכה שאדם חש כלפי מטרה זו. דברים אלה נאמרים כדי להבהיר כי לא באמת או באופן ישיר "המטרה" היא זו שמשפיעה על פעולתו של האדם; באופן הגיוני, המטרה אינה יכולה לעשות דבר מכיוון שהיא טמונה בעתיד! לכן עלינו להתייחס למחשבה *הנוכחית על* אותה מטרה מכוונת; ואפילו לדימוי מנטלי זה יש כוח מועט, אלא אם כן הוא מעורר רצון בתוך הסוכן. לפיכך, יש לציין את הקשר בין המטרה לפעילות השאיפה שלנו בהתייחס למניע (בדומה לכוח, למנוע), השפעה נוכחית של דימוי מנטלי והניעה שהוא מייצר בנו להיכנס לפעולה.

שימו לב כבדרך אגב, כי קיום מניע מסוים, מודעות לכך, והודאה פומבית בכך - הם שלושה דברים שונים. לעתים קרובות, אנו מסתירים את המניע האמיתי שלנו מעצמנו או מאחרים, ומחליפים אותו בתירוץ מקובל יותר . רציונליזציה כזו *מתאפשרת* הודות לעובדה שלפעולותינו יש לעתים קרובות השלכות נלוות או אפילו מקריות, בנוסף למטרות שהן נועדו להשיג. אנו מעמידים פנים שתופעות לוואי אלו הן "המניע" שלנו, כדי להסיט את תשומת הלב מהמניע האפקטיבי שלנו, ולתת לעצמנו מצפון נקי או חזות מוסרית.[33]

---

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

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

4. תודעה ואחריות

1. התודעה ברצון

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

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

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

ככל שאנו מעבירים יותר ויותר מודעות ליכולת הרצונית שלנו, הפעולה הופכת להיות ***מודעת*** או קשובה יותר ויותר, עד שמושגת שיא של מודעות. במקרה זה, בניגוד לאמור לעיל, אנו ממוקדים ומרוכזים לחלוטין במה שאנו עושים; התודעה שלנו ריקה ממחשבות זרות, הפעולה שלנו טהורה ולא עמוסה. כל מה שאנו חושבים או עושים רלוונטי למשימה שלפנינו; יש מעט היסוס, ההחלטות מתקבלות ביעילות, הפעולה מתבצעת בזמן. לדוגמה, ללוחם טוב יש מודעות זו; מי שחווה אותה יודע את הקסם שלה.

שימו לב שהמונחים המשמשים כאן מתערבבים לעיתים בפועל - כך שפעולה מודעת עשויה להיקרא "לא מודעת", כלומר לא מודעת לענייניים לא רלוונטיים; איננו מתייחסים למילים אלא למשמעויות המיועדות להן.

כמו כן, שימו לב, שהביטוי "מודע לעצמו" משמש לעיתים במשמעות "מודע", בעוד שבפעמים אחרות הוא מכוון באופן גנאי, בהתייחס להתערבות של האגו. במקרה האחרון, אנו מודעים לכך שאנשים אחרים מסתכלים עלינו, ונזהרים להיראות במיטבנו כדי להרשים אותם; זה מרמז על חוסר עצמאות או ביטחון עצמי, וחשוב מכך, מפנה את תשומת ליבנו מהעבודה שלפנינו, כך שאנו למעשה מאבדים את "נוכחות התודעה" שלנו.

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

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

מרכיב של מה שאנו מכנים מיינדפולנס הוא ***מודעות להקשר המשפיע*** . מודעות זו מתייחסת למודעות במידה מסוימת לכל ההשפעות המשפיעות, או לכאורה משפיעות או אולי משפיעות, על הפעולה הרצונית הנוכחית של האדם - כולל עמדות, דאגות, מניעים, מטרות, רגשות, מצבי רוח, רגשות, דימויים מנטליים, זיכרונות, דמיונות, ציפיות, מחשבות, ויכוחים, כאבים גופניים, מראות וצלילים פיזיים הנתפסים, שמפריעים או משמחים, הסחות דעת, מכשולים וכן הלאה. יש להזכיר גם מודעות לרמת המודעות של האדם. במידה שאדם מודע לכל הגורמים המשפיעים בסופו של דבר, הרצון של האדם הוא צלול ויעיל.

תודעה כזו היא כמובן רגעית ושולית לרצון. היא משמשת למזעור או אפילו להמסת השפעות שליליות, ולמקסום או להעצמת השפעות בכיוון הרצון שלנו. היא הופכת את הרצון לחופשי ככל האפשר, או לפחות חופשי יותר מאשר כשהוא לא מודע. זוהי פעולה הכנה, המתכוננת לרצון, מיישרת את משאביו, מסייעת למקד אותו ולרכז אותו. אבל אם נגזים בו ומתעכב עליו

יותר מדי זמן, נחמיץ את הנקודה: במקום להקל על הרצון שלנו, הוא מבלבל ומפריע לפעולתנו. לכן, צריך לדעת את האיזון הנכון. מודעות להשפעות אינה מורכבת מהכבשת הרצון במחשבות לא רלוונטיות, אלא להיפך, ריקון התודעה מחומר מיותר.

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

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

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

דרך שלישית שבה התודעה מעורבת ברצון היא באמצעות דיון, המשמש לכוון את הרצון לכיוון מתאים כלשהו. זה יכול להיות מחשבה והחלטה מהירים, כמעט מיידיים, או שזה עשוי לדרוש תהליך מחשבה ארוך, הכולל מחקר מורכב ובחירות קשות, תוך "קבלת החלטה" הדרגתית. פעולה ***מכוונת*** מלאה אפוא בתבונה, בניגוד לפעולה ***לא מכוונת*** או אקראית. דיון מרמז גם על התאמת פעולה תוך כדי תנועה, כדי לוודא שהיא מגיעה למטרה הנכונה.

רצון יכול להיות מורכב ממעשה רצון פשוט או מסדרה של פעולות כאלה. מידת תשומת הלב, המאמץ וההתאמות הכרוכים בכל אחד מהמקרים היא מדד למאמץ ***שברצון*** , עד כמה אנו משתדלים. העובדה ש-A מתכוון ל-W אינה מבטיחה שהמאמץ שלו יוביל ל-W; הוא עשוי ***להצליח*** או ***להיכשל***

בהשגת מטרתו. W עשוי להיות תוצאה הכרחית של מעשה הרצון של A, ובמקרה כזה הצלחה היא ***בלתי נמנעת*** ; או W עשוי להיות תוצאה מותנית של מעשה הרצון של A, ובמקרה כזה כישלון *אפשרי* .

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

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

מדד רביעי של תודעה רצונית קשור לידיעה של תנאים והשלכות.

סוכן א' עשוי לכוון את W ברצונו, אך לא ***לחזות*** האם W יבצע באופן בלתי נמנע את פעולת רצונו או רק יפעל "אם הכל ילך כשורה". לדוגמה, הוא עשוי לכוון חץ לכיוון הכללי של מטרה, אך לא להיות בשליטה מלאה על המסלול הנובע מכך; מיומנותו הלא מושלמת, או שבירת הקשת, או רוח פתאומית, או מכשול בלתי צפוי כלשהו, עדיין עשויים להפריע לפגיעת עין שור. לפיכך, כוונה אינה שוללת נסיבות בלתי צפויות, ולכן כשלעצמה אינה מבטיחה הצלחה. על אחת כמה וכמה, אם W הוא תוצאה מקרית של רצונו של א', הוא עשוי להיות צפוי או בלתי צפוי. במקרה הראשון, הוא מתרחש ***בידיעה*** ; במקרה השני, זה נקרא ***תאונה*** .

ניתן להבהיר עוד יותר את המושגים של תוצאה מקרית (או לא מכוונת) ותוצאה מקרית (או בלתי צפויה) תוך התייחסות *לשרשראות סיבתיות* ,

כדלקמן. נניח ש-P הוא תוצאה סיבתית מלאה של Q (כלומר, "אם P, אז Q" נכון), בין אם בכל הנסיבות ובין אם בנסיבות נתונות מסוימות. אז, כאשר A ירצה את P (כלומר כאשר A יעזוב את P ככוונתו, ואכן משיג את Q ,(P בהכרח יבוא בעקבותיו. לכן, A ירצה *למעשה* את Q. עם זאת, אם ל-A לא היה עניין לרצות את Q או אפילו העדיף להימנע מ-Q, אז Q הוא רק תוצאה מקרית של רצונו של A, לא כוונה שלו. ייתכן ש-A ידע ש-Q הוא תוצאה הכרחית של P; או ייתכן שלא ידע זאת, או אפילו חשב שלא-Q הוא תוצאה הכרחית של P; או ייתכן שלא חשב על הנושא כלל. במקרים האחרונים של בורות, Q הוא רק תוצאה מקרית של רצונו של A.[34]

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

ישנן, כמובן, דרגות רבות של ***ציפייה*** , תלויה בהסתברות העובדתית או בחוסר הסבירות של האירוע הצפוי בנסיבות הנשקלות. אירוע בלתי צפוי היה בלתי צפוי או צפוי שלא יקרה. בין אם הציפייה העובדתית גדולה או קטנה, או אפסית, היא מבוססת על אמונה. כלומר, זה יכול להיות ידע שניתן להוכחה, או שזה יכול להיות סתם דעה מוצדקת פחות או יותר. האחרון מתייחס לסבירות האפיסטמולוגית של האירוע, הראשון לסבירותו האונטולוגית.

---

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

2. גורמי האחריות

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

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

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

כפי שנראה בפרקים מאוחרים יותר, השפעות על הרצון הנחשבות פסיכולוגיות, כגון תשוקות ופחדים, אובססיות וכפייתיות, דחפים ודחפים, בין אם הן פועלות ברמה מודעת או תת-מודעת, אינן מפחיתות או מסירות בסופו של דבר את חופש הרצון של הסוכן ולכן נותרות באחריותו.[35]

אנו בדרך כלל פונים גם *להקלה* או *להחמרת נסיבות* בהערכת אחריות (בין אם למעשים טובים או רעים), תוך התחשבות בראשון כמפחית במידה מסוימת את האחריות ובשני כמגדיל אותה. ניתן להבין מושג זה בשתי דרכים [36]:

(a) זה עשוי להתייחס *לתנאים ולהגבלות* , אשר משפיעים באופן אובייקטיבי [37]על מהלך האירועים, לפני או אחרי הרצון, אך לא

---

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

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

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

באמצעות קוגניציה. לדוגמה, אם אדם גנב לחם בחברה *שמסרבת לו* גם עבודה וגם צדקה, תהיה לו נסיבה מקלה אובייקטיבית, מתן זכות להישרדות. לעומת זאת, אם אדם גנב לחם כדי לחסוך כסף, העובדה שהוא עשה זאת *למרות שהיה עשיר מספיק* כדי לקנות לחם, תהיה נסיבה מחמירה אובייקטיבית, מכיוון שלא היה לו צורך לגנוב.

(b) או שזה עשוי להתייחס *להשפעות* , המשפיעות באופן סובייקטיבי[38] על הרצון, דרך קוגניציה. לדוגמה, אם אדם היה עד לפשע, אך לא דיווח עליו למשטרה משום שילדו היה מאוים בנקמה אם יעשה זאת, הוא יוכל גם לפנות ל"נסיבות מקלות". היה לו קשה לבחור בין חובתו לחברה לבין זו כלפי משפחתו, ומכיוון ששניהם ערכים מוכרים בדרך כלל, הבחירה שעשה (בהשפעת איום האלימות של הפושע) מובנת. מצד שני, אם לא דיווח על הפשע אלא גם הסתיר אותו באופן פעיל כדי להימנע מאשמה בסופו של דבר על אי דיווח עליו, הוא ייחשב כבעל "נסיבות מחמירות". כאן, האדם לא רק נכשל כאזרח, אלא (בהשפעת עצלות בלתי נסלחת או רגשות אנטי-חברתיים) ביצע את הפשע הנוסף של הפיכת הפשע שהיה עד לו לקשה יותר לגילוי ועניש‍ה.

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

לסוכן יכול להיות גם ***חלק*** באחריות ישירה בתוצאה כלשהי של הפעולות שבוצעו על ידי שני סוכנים או יותר. אם לכל פעולה של אותו סוכן יש חלק מזוהה מהתוצאה, ניתן לומר שיש לו אחריות *אישית חלקית ויחסית* לתוצאה. אבל אם התוצאה היא תוצאה קולקטיבית של כל התרומות האישיות, כך שלא ניתן לחלק אותה באופן אריתמטי ביניהם, ניתן לדבר על אחריות *קולקטיבית* . קשה יותר לחלק את האחרונה, אם כי ניתן לעשות זאת תוך התייחסות לשיקולים סיבתיים. בפועל, ההבחנה לעיתים אינה רלוונטית, או ששני ההיבטים עשויים להיות מעורבים. בכל מקרה, הבהרה נוספת אפשרית תוך התייחסות לכוונות אישיות, מטרות משותפות, שיתוף פעולה או שילוב, מידת התיאום של פעולות וכדומה.

---

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

לדוגמה: אם אנו מתייחסים למניות במיזם פיננסי, ההון הכולל הוא סכום החלקים, כך שכל בעל מניות אחראי, נניח, על חלק זה של הסכום השלם בנזק הסביבתי של החברה. אם הפחתת הון על ידי משיכה ללא החלפת אחד השותפים תביא לנזק פחות יחסית לסביבה, אזי ניתן לראות בשותף זה חלק "חלקי" באחריות האישית. אך כמובן, בפועל, החברה אינה עוסקת רק בהשקעה כספית, אלא כרוכה במאמץ, במיומנויות ובאינטליגנציה של אנשים רבים, שעושים את העבודה יחד. אם עובד או מנהל זה או אחר יוסר, ייתכן שהאחרים לא יוכלו לבצע את עבודתם; או שמה שהם עושים לא יוביל למוצר מוגמר; או שהפעילות עשויה להיעצר לאחר זמן מה. במקרה האחרון, עלינו להתייחס לכל בעל מניות, מנהל ועובד כבעל חלק גדול או קטן יותר מהאחריות הקולקטיבית בפרויקט המשותף.[39]

לסוכן עשויה להיות גם אחריות ***עקיפה*** בפעולותיו של אחר, אם הראשון, בידיעה על כך, היה מסוגל למנוע זאת, לבדו או עם אחרים, אך לא ניסה לעשות זאת, או ניסה לעשות זאת אך לא עשה מאמץ מספיק. אחריות כזו היא בהכרח חלקית, ומרמזת על פסיביות והסכמה שבשתיקה. ברוב המקרים, זוהי פשוט אי-התערבות או סובלנות רגילות, "התעסקות בענייניו"; אך במקרים מסוימים, הדבר ייקרא רשלנות פלילית [40]. שימו לב שאם ישנה כל גילוי של התנגדות או אי-הסכמה, או מאמץ התחלתי אחר של מחאה או התנגדות, אחריותו העקיפה של האדם מצטמצמת באופן יחסי;

---

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

[40] מקרה מיוחד שיש לקחת בחשבון (לפחות עבור תאיסטים) הוא אחריותו העקיפה של אלוהים. על פי התיאוריה היהודית של רצון, אלוהים נתן לבני האדם רצון על ידי פעולה רצונית של נסיגה (*צימצום*). הוא בחר להימנע ממימוש יכולתו הכל, כדי לאפשר כיסים קטנים של רצון חופשי אישי. אף על פי כן, הדבר לא ביטל את כוחו האינסופי: הוא שומר על היכולת להכריע את רצונו של כל יצור. במקרה כזה, אנו עשויים לתהות מדוע הוא אינו מונע פשעים מכוונים נוראיים, שלא לדבר על אירועי טבע רצחניים. מדוע הוא אינו מגביל את כוחות האדם לגבולות עדינים יותר, עד כדי אי הכללה עקרונית של המעשים הנוראיים ביותר?

ואדם רשאי לתבוע חלק באחריות הישירה בכיוון ההפוך. לעומת זאת, אם יש כל גילוי של הסכמה או אישור, ועל אחת כמה וכמה במקרה של עידוד מפורש או מעורבות פעילה אחרת, אזי האדם לא רק אחראי באופן עקיף באופן חלקי, אלא רוכש חלק ישיר.

כך, לדוגמה, במהלך השואה, הפשע הגדול ביותר בהיסטוריה, אחריותה של האוכלוסייה הגרמנית השתנתה מאוד. מעטים מאוד עשו מאמצים הרואיים להתנגד באופן פעיל או פסיבי לרדיפת היהודים ואחרים מהנאצים; אלה לא היו אחראים לרצח העם. לרובם הייתה אחריות עקיפה, לפחות משום שהסכימו ביודעין. רבים מהאחרונים היו גם מודעים, אם כי פסיביים, לשלל. אך גרוע מכך, לאנשים רבים הייתה דרגות שונות של אחריות אישית או קולקטיבית ישירה, לאחר שהשתתפו בזוועה כצבא כובש, מינו רוצחים המוניים, ביורוקרטים יעילים, עובדי רכבת, מתכנני ואנשי מחנות השמדה, מנצלי כפייה, יצרני רעלים וכו'.[41]

עליי להזכיר כאן את העיקרון הבודהיסטי שבשורש כל הגישות והמעשים הרעים נמצאת בורות בסיסית לגבי טבעה האמיתי של המציאות. למרות שהוא משכנע למדי, יש להתייחס לעיקרון זה בצורה ביקורתית. נכון שבבסיס אדישותנו האנוכית או שנאתנו כלפי אחרים, תוך התעלמותנו או הנאה מסבלם, קיים עיוורון טיפשי לטבעם המשותף, למקורם ולגורלם של כל היצורים החיים. עם זאת, התייחסות רק לבורות בסיסית זו פירושה לטהר למעשה את אלה האשמים בפשעים. שכן המונח 'בורות' מתייחס לכשל בידע או בהבנה, למחסור בתודעה - ואינו כולל התייחסות לרצון. עם זאת, דווקא באמצעות רצוננו, הבחירות שלנו, אנו יכולים להיות אחראים ונתונים לשיפוט מוסרי. כמובן, בורות מפחיתה את האחריות, אם חיפשנו בכנות חוכמה. אך ככל שרצוננו מוטעה על ידי פרקטיקות קוגניטיביות לא מספקות, אנו נשארים אחראים לו.

---

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

3. שיפוט, ושיפוט שגוי, של אנשים

מה שאמרנו עד כה בנוגע לאחריות מספק כמה קווים מנחים לקביעת שיפוטים צודקים לגבי אנשים. אך שיפוטים כאלה אינם עניין פשוט, וכולנו לעתים קרובות טועים בקביעתם. אפילו אם אנו יודעים באופן כללי, אונטולוגי, מה מהווה אחריות, אין זה נובע מכך שאנו חמושים לחלוטין, אפיסטמולוגית, כנגד שיפוט שגוי. כאן, כבדרך אגב [42], ננסה לתאר כמה מהשיטות והמלכודות הכרוכות בכך, מבלי לטעון שאנו ממצים נושא רחב זה.

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

מושא השיפוט יכול להיות האדם עצמו או אדם/אנשים אחרים. אכן, שיפוט בנוגע לאחריות רלוונטי הן לחיים הפנימיים והן לחיים החברתיים. אנו עשויים גם להשתמש בשיפוט כזה כדי לשפוט באופן פילוסופי את אחריותו של אלוהים באירועי עולם, או כדי לקבוע האם הכלב או החתול של אדם אכל את הגבינה - כלומר, זה קשור לכל גורם רצוני משוער. עם זאת, כאן נתמקד בבני אדם.

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

ראשית, *הנתונים האמפיריים* העומדים לרשותנו גדולים יותר במקרה של הערכה עצמית, מכיוון שיש לנו הכרה ישירה של המצבים והפעולות הסובייקטיביים שלנו, כמו גם תפיסה של השלכותיהם הנפשיות והפיזיות. התבוננות פנימית כזו אינה חסינה מטעויות, שכן היא תלויה במידת ובהירות המודעות של האדם לאירועים פנימיים כשהם מתרחשים, ובעמידות הזיכרון של האדם את העובדות הללו. במקרה של הערכת אחרים, מסד הנתונים שלנו מורכב בעיקרו מנתונים

---

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

הניתנים לתפיסה חיצונית (מילים ומעשים פיזיים), שמהם אנו מסיקים אירועים פנימיים (רוחניים או נפשיים) באמצעות אנלוגיות לחוויותיו האישיות.

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

תפקיד השיפוט העצמי מיוחס בדרך כלל ליכולת הנקראת *מצפון* . למעשה, מושג זה הוא מבנה מופשט בלבד, אם כי שימושי. מצפונו של אדם אינו מבנה נפרד מעצמו - הוא חלק מנשמתו של אדם (בזמן, ולא במקום) הפועל כשופט ביחס לחלק אחר של נפשו. אם אדם שופט בכנות, באובייקטיביות ובכנות, "יש לו מצפון" - אם שיפוטינו אינם רציניים או לא קיימים כלל, "חסר לו מצפון". על ידי שיפוט מצפוני, אדם למעשה נותן לעצמו "מצפון". המושג משתרע על שיפוטו של אדם את אחרים, במידה שאנו אחראים לפיקוח על היכולות האינטלקטואליות שלנו, כולל אלו המעורבות בשיפוטינו לגבי אנשים אחרים.

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

נתונים סובייקטיביים ידועים *באופן אינטואיטיבי* , כלומר מדובר בידיעה עצמית ישירה, שאינה מבוססת על נתונים פנומנליים (מנטליים או פיזיים), למרות שניתן לאשרם ולחזקם על ידי נתונים כאלה. בפועל, אירועים סובייקטיביים אינם תמיד חדים, כך שמה שאנו מניחים שהם חייב להיחשב כמבנה אינדוקטיבי. כלומר, בהתבסס על אינטואיציות חולפות, מעורפלות וחלקיות, אדם מתקדם *באמצעות ניסוי וטעייה* להערכה מוצקה, ברורה

ומלאה יותר של רצונו, ידיעתו או הערכתו. אלמנטים של ספק באינטואיציות עוקבות נחלשים על ידי ניסיון חוזר ונשנה. למרות שמאגר הנתונים מורכב מחוויות ישירות, שיקול דעת עדיין מעורב בהשוואה ובניגוד בין חוויות כאלה ובזיקוק סיכום שקול שלהן.

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

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

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

שיפוט של אחרים הוא גם מוחצן וגם אינטרוספקטיבי. הוא מוחצן, במידה שהוא מבוסס על מידע ש"תפסנו" באופן ישיר או עקיף בנוגע לאדם שיש לשפוט. והוא אינטרוספקטיבי, במידה שהנתונים הללו מתפרשים *בהכרח על פי החוויה הפנימית של האדם עצמו והקשר המקובל שלו בעצמו לאירועים דומים הניתנים לזיהוי חיצונית* . נתונים מדעיים, המבוססים על תצפית אובייקטיבית בהתנהגותם של אנשים רבים בנסיבות דומות, עשויים לשמש כגורם שלישי בשיפוט; אך נתונים

כאלה, שימו לב היטב, נופלים בעצמם גם הם באופן הגיוני תחת שתי הקטגוריות הקודמות, דהיינו "נתונים הניתנים לזיהוי חיצונית בנוגע לאחרים" ו"פירושם המבוסס על חייו הפנימיים של האדם עצמו".

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

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

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

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

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

ברור שגם כאשר אדם מבסס את שיקול דעתו על תפיסותיו האישיות, עליו להיות קשוב ליכולותיו כצופה, למעורבותו הרגשית ולאינטרסים האישיים שלו (כולל

יתרונות כלכליים ואחרים) באירוע; כלומר, יש להבחין בבירור בין נתונים גולמיים לפרשנות שלאחר מכן – לא משימה קלה!

התובנה שפירוש מעשיהם או דבריהם של אחרים תלוי במידה רבה בחייו הפנימיים ובדפוסי ההתנהגות של האדם היא חשובה מאוד. משמעות הדבר היא שכאשר אנו שופטים אחרים, אנו חושפים ושופטים במידה מסוימת את עצמנו. פושעים מממשים פוטנציאלים מסוימים; בכך הם חושפים לכולנו את מה שאנחנו, כבני אדם, כנראה מסוגלים לו באותה מידה (אם לא באמת אשמים בו); מסיבה זו, אגב, כל פשע הוא כפליים, בכך שהוא פוגע עוד יותר באמון העצמי של האדם ובאמון באחרים, ומפצל את החברה. לעומת זאת, כאשר אנו משליכים מניעים או התנהגויות משוערות על חשודים, אנו מסיקים אותם ממניעים או התנהגויות שאנו מניחים שהם פוטנציאליים (אם לא ממשיים) בתוכנו; כלומר, אנו אומרים גם משהו על עצמנו. לפיכך, שיפוט הוא חרב פיפיות, שיש לטפל בה בזהירות.

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

אנשים רבים חסרים אינטליגנציה וקפדנות אינטלקטואלית בחיי היומיום ובמעשי היומיום שלהם, ולכן אין זה מפתיע למצוא אותם מפעילים את אותה טיפשות ורפיון כאשר הם נדרשים לשפוט אנשים. אנשים כאלה מקרינים באופן חופשי את האשליות, הפנטזיות והפחדים שלהם על הסובבים אותם, וחסרים את האימון להבחין בין עובדות לבדיה. אנשים רבים (גברים, נשים וילדים) נהנים מהוצאת דיבה ולשון הרע, וחושבים שעל ידי הבאת בושה וקללה על אחרים הם משפרים את מעמדם. למעשה, כל מה שהם עושים הוא לחשוף את מחשבותיהם הטיפשיות ואת שנאתם: היהדות משווה בצדק אנשים כאלה לרוצחים, ומצווה בחוכמה: "לא תעיד עדות שקר ברעך" [43].

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

---

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

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

נטייה נפוצה נוספת היא של *סטריאוטיפים* - ניסיון להתאים את כל ההתנהגות האנושית למספר מוגבל של קטגוריות קבועות מראש. גם כאן, יש בסיס אפיסטמולוגי מסוים לתהליך: המוח האנושי באופן טבעי רודף אחר קטגוריות, כסיכומים מסודרים של מידע. זהו היבט של קונספטואליזציה: חיפוש דפוסים בנתונים, על ידי השוואה וניגוד בין מקרים. הבעיה טמונה בצורך לשמור על ראש פתוח ולהמשיך בתהליך זה כל הזמן, בעוד שאנשים נוטים להתעצל ולעצור אותו כאשר יש להם סטריאוטיפ אחד, שניים או שלושה כאלה בראש. לאחר מכן, כל הגמישות הטבעית אובדת, והתודעה מנסה להתאים בכוח מקרים חדשים לדפוסים הקודמים, הגסים והמוכנים, במקום לשנות קטגוריות או ליצור חדשות לפי הצורך. אנשים רבים שופטים בצורה שגויה, פשוט משום שהם חוזרים כל הזמן לקלישאות שאין להן קשר רב לאנשים או למצבים הנבדקים.[44]

הכללה שגויה וסטריאוטיפים קשורים זה בזה, הראשונה נוגעת לטענות והשנייה נוגעת למונחים. שתיהן נובעות מכישלון בתרגול המעלות הלוגיות של פתיחות ואמפיריות, הסתגלות זהירה, בהירות ודיוק. אם מסתפקים בקירוב ובקיבוע, סביר להניח שישפוט בטעות במוקדם או במאוחר. מלכודת גדולה נוספת היא, כמובן, רגשיות. תחת משקלו של רגש עז, נדרש מאמץ אמיתי כדי לשפוט נכון. וכמובן, רגשות מתעוררים בצורה החזקה ביותר דווקא כאשר מעורבים אנשים - אותן

---

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

נסיבות שבהן נדרש שיקול דעת קר. במצבים כאלה, יש להזכיר לעצמו באופן מודע להיות אובייקטיבי וחסר פניות.

לבסוף, שימו לב כי הנמקה לגבי אחריות אינה עוסקת רק ברצון, אלא לעתים קרובות קשורה יותר לסיבתיות. טיעונים הכוללים אמירות "אם-אז" הן לעתים קרובות מכריעות לקביעת אחריות, או את חלקה. לדוגמה, ההנחות "אם A + B, אז E" ו-"אם A + לא B, אז לא E" מצביעות על המסקנה שבהינתן A (שיכול בתורו להתייחס לצירוף של סיבות, C + D +... וכו'), B גורם ל-E ולא B גורם לא ל-E. באמצעים כאלה, נקבע שסוכן B, ולא סוכן/ים פוטנציאלי/ים A, אחראי/ת כעת לתוצאה E (אם כי כדי לקבל את התמונה המלאה, נצטרך גם לבדוק מה קורה בהיעדר A) [45].

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

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

5. השפעה וחופש

1. השפעה מתרחשת דרך התודעה

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

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

לדוגמה: שריריו של אדם הם *תנאים* המשפיעים על רצונותיו, בכך שהוא *למעשה יכול* להרים משקל מסוים בעזרתם וגם בכך שהוא אינו יכול להרים משקל רב יותר ממה שהם מאפשרים פיזית; אותם שרירים, לעומת זאת, הופכים *למשפיעים* על רצונותיו, רק כאשר *הוא חושב* על כוחם המוגבל לכאורה, הוא בוחר בדרך אחרת מזו שהייתה עושה אילו היו נראים חזקים יותר או חלשים יותר. שימו לב היטב להבדל הדק. תנאים והשפעות *משפיעים שניהם על* פעולות, אך לא בדרכים דומות.

השפעה היא *סוג מיוחד של התניה* , השונה ממצב רגיל בכך שהיא פועלת באופן ספציפי דרך התודעה, כלומר, *של כל סוג של תהליך קוגניטיבי* . *אובייקט המשפיע* הוא כזה שחש או דמיין, נתפס או הושגה, נזכר או הוקרן, נמצא ניכר או משוער, מושרה או מוסק, או בכל דרך שהיא חשבו עליו. *מה*

שהיא משפיעה , באופן מדויק, הוא הסובייקט של קוגניציות או מחשבות כאלה, כלומר הסוכן הסופי של הרצון. כאשר הסוכן סוף סוף "מחליט" ורוצה משהו, הוא עושה זאת או בכיוון או נגד הנטייה *המשתמעת* מההשפעה הקיימת.

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

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

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

ההנחה ***של חופש הרצון*** היא שהשפעה לבדה לעולם אינה מספיקה כדי לייצר השפעה כלשהי, ללא קשר לרצון הסוכן המדובר. בהינתן שתנאים סביבתיים מאפשרים את כוח הרצון במקרה נתון, לסוכן תמיד יש את "המילה האחרונה" להתנגד לנטייה המשתמעת מההשפעה, אם כי התנגדות כזו עשויה לדרוש מאמץ מקסימלי. כאשר התניה מתרחשת באמצעות תודעה, כלומר בדרך של השפעה, *הכרח אינו חל* , אם כי המאמץ הנדרש כדי להתגבר על ההשפעה עשוי להיות מרתיע. בכל מקום בו הכרח *חל* , אי אפשר לומר שהייתה אפשרות לרצון, *ולכן גם* לא לדבר על השפעה. הסובייקט פשוט היה מוצף, מה שהוכיח במקרה זה שהוא לא סוכן אלא סבלני בלבד. ייתכן שהוא היה צופה באירועים, אך במקרה זה הוא היה מקבל פסיבי של כוחות הטבע.

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

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

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

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

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

באשר ליחסים בין אלוהים לישויות רצוניות נמוכות יותר, עלינו לשקול שכמו שאלוהים שומר על הכוח להתערב בתהליכים סיבתיים (כלומר, עבורו כל חוקי הטבע הם אינרציאליים ולא הכרחיים, כפי שנדון קודם לכן), הוא שומר על הכוח "להכריע" את כוח הרצון של כל נפש של יצור. לפיכך, כוח הרצון של כל יצור מוגבל מותנה באופן עקרוני תמיד בסובלנות המתמשכת של האל האינסופי. עם זאת, הכוח האלוהי לשלוט או להכריע רצונות נמוכים יותר נראה שאינו בשימוש בפועל (אם לשפוט לפי המסמכים הדתיים שלנו, לפחות [46]). במקום זאת, אלוהים נראה *כמתנה ו/או משפיע על* רצונות נמוכים יותר - נותן חיים לסוכנים או הורג אותם בטרם עת, או משפיע על סביבתם הגופנית, הנפשית או החיצונית, או שוב גורם להופיע דברים שמשפיעים עליהם (בעוצמה או במידה מסוימת) בצורה כלשהי. העדפה אלוהית זו מניחת כנובעת ממניע אתי, כדי לקיים את חופש הרצון ולכן את האחריות האישית [47].

2. ידע על מאמץ, השפעה וחופש

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

---

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

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

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

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

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

השפעה היא מושג מופשט יותר, שאינו נחווה או ניתן למדידה באופן ישיר, אלא בנוי תוך התייחסות לכמויות המאמץ הכרוכות בפעולה מכוונת (הופכות אותה לקלה או קשה יותר). אובייקט נחשב כמשפיע על פעולתו של אדם אם *הופעתו* בפני עצמו משפיעה או מתנה את הפעולה באופן ישיר או עקיף, בניגוד לאובייקט המשפיע או מתנה את הפעולה על ידי *קיומה גרידא* . שימו לב היטב להבדל הפנומנולוגי.

אם ההשפעה מתרחשת רק על ידי תפיסה של האובייקט, היא פשוטה, ישירה. אם היא מתרחשת לאחר עיבוד מנטלי ניכר של תמונת האובייקט, היא מורכבת באופן יחסי, עקיפה. מכיוון שלמחשבה על אובייקט נתפס עשויים להיות מסלולים רבים, בעלי מורכבות משתנה, ההשפעה של אותו אובייקט עשויה להיות מרובה, הכוללת תזות ורבדים רבים, שחלקם עשויים להיות סותרים. אפילו ברמה התפיסתית, איברי החישה השונים מניבים היבטים שונים של אותו אובייקט (כנראה אותו אובייקט). לפיכך,

אותו אובייקט עשוי להוליד השפעות רבות ומגוונות. עלינו לזכור תובנה זו, כדי להימנע מפישוט יתר בהבנתנו את ההשפעה והרצון.

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

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

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

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

3. ניתוח פורמלי של השפעה

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

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

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

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

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

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

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

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

לפיכך, כדי לסקור את תהליך ההשפעה ברצף:

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

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

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

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

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

שימו לב ש-Y ו-X עשויים להיות אחד או שניים. אם A מודע ישירות ל-Y, אז זהו מונח ההתייחסות. עם זאת, אם A אינו מודע ל-Y, אלא להשפעה כלשהי שלו שכותרתה X, אז X הוא המונח המשפיע. המונח המשפיע הוא כל מה שהוא מושא הקוגניציה, כלומר מראה כלשהו, בין אם אמיתי או אשלייתי, קלוש או עוצמתי, רחוק או קרוב. הקוגניציה המעורבת עשויה להיות תחושה (אז X הוא תופעה פיזית) או תפיסה אינטרוספקטיבית (אז X הוא תופעה נפשית), או אפילו אינטואיציה. במקרה האחרון, A מודע לתגובות קודמות של נשמתו שלו (כך ש-X הוא אירוע רוחני). מושאים של תפיסה חושית כוללים דברים הנצפים מחוץ לגוף או בתוך הגוף, כולל רגשות ויסצרליים. מושאים נפשיים כוללים זיכרונות[48], דמיונות, ואולי רגשות נפשיים. מושא המודעות עשוי להיות גם הפשטה (אז X הוא מושא מושגי, מונח בתוך מחשבה מורכבת פחות או יותר). בדרך כלל, כל אמצעי הקוגניציה הללו מעורבים, בשילובים שונים.

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

> אכן, הסוכן עשוי לחשוב או לטעון באופן חיובי שהוא חושב שלמשהו אין השפעה, שלמעשה יש לו השפעה מסוימת, או להיפך, שלמשהו שלמעשה אין לו השפעה יש לו השפעה מסוימת!

---

48 אפשר לכלול כאן גם תקשורת טלפתית, אם נניח שקיימת טלפתיה.

במקרים כאלה, שימו לב, יש להתייחס למחשבה או לטענה כפריט נפרד, מונח על גבי פריט, שיכול להיות לו או לא להיות בעל מידה מסוימת של השפעה משלו, בנפרד לחלוטין מהעובדה הזו.

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

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

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

כמובן, כל חישוב של מאמץ חייב לקחת בחשבון לא רק השפעה אחת, אלא את כל ההשפעות הפועלות כעת בעד או נגד הרצון המיועד. דרישת המאמץ הכוללת, הנקראת E, תהיה דרישת המאמץ אם הרצון לא היה מושפע משום דבר (E_0), בתוספת כל המאמצים הנוספים הנדרשים כדי להתגבר על השפעות שליליות (E_-), פחות כל המאמצים המופחתים המתאפשרים על ידי השפעות חיוביות (E_+). כלומר, $E = E_0 + E_- - E_+$.

מאמץ הוא משהו שהסוכן הרצוני חייב לעורר מתוך עצמו או להפעיל, כתנאי מוקדם להצלחתו בביצוע רצונו. מאמץ ידוע לנו מניסיון פנימי; אך הסוכן אינו צריך להיות מודע למאמץ שלו בכל פעם שהוא מפעיל אותו. אף

על פי כן, בהגדרת ההשפעה שלנו הנחנו שמאמץ מסוים תמיד מעורב ברצון, וכי כמותו משתנה, וגדולה יותר בנסיבות מסוימות מאשר באחרות. בין אם הוא ממוקד ובין אם לאו, מאמץ קיים בכל מקום שבו מתרחש רצון. רצון מרמז על מאמץ.

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

4. הסתה

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

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

מושג משני של השפעה, על ידי סוכן רצוני אחד או יותר של סוכן אחר, הוא הסתה - אשר ניתן להגדירה כמכוונת . ***השפעה*** . במקרה של השפעה לא מכוונת או מקרית, הגורם/ים המשפיעים יעשו משהו מתוך מטרות מסוימות, שאינן כוללות את המטרה להשפיע על הגורם האחר בכיוון

מסוים; אך אותו גורם אחר אכן מושפע, מכיוון שהוא הכיר את הרצון הקודם או את תוצאותיו ופעל באותו כיוון, או נגדו, ביחס לקוגניציה כזו. לעומת זאת, יש לנו הסתה אם אחת המטרות של הגורם/ים המשפיעים הייתה למעשה להשפיע על הגורם האחר בצורה מסוימת, להתערב בחייו, להציג בפניו פיתוי או מכשול כלשהו.

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

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

לפיכך, בעוד שהשפעה מתייחסת לתודעה של הגורם המושפע, הסתה מתייחסת הן לתודעה זו והן לתודעה של הגורם/ים המשפיע/ים. למושג ההסתה יש אזורים אפורים, ביחס למי ולמה (והיכן ומתי) מכוונות הכוונות הכרוכות בכך. עלינו להבחין בין *ספציפיות* של כוונה, החל מכוונות כלליות ועד כוונות מוגדרות יותר ויותר. הראשונות מכוונות לתוצאה מסוימת, ואילו האחרונות מתמקדות בגורם ייעודי המבצע פעולה מוגדרת במדויק. לדוגמה, מפרסמים רוצים למכור מוצר לכמה שיותר אנשים; אך לא יהיה זה מדויק לומר שהם הסיתו את מר סמית' בפרט לקנות דוגמית מסוימת שלו (אפילו בתאריך נתון בחנות נתונה).

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

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

הסתה באמצעות *שפה* בכל צורה שהיא (מחוות וצלילים, דיבור במילים, שפה כתובה) נחשבת מיוחדת מספיק כדי להיקרא ייחודית, נניח כ"שכנוע"[49]. אנו יכולים לעשות הבחנות נוספות בהתייחס לקשר ההדדי המעורב: "הוראה" (על ידי סמכות או ממונה), "הפצרה" (על ידי שווה או נחות), "הוראה" (על ידי מורה), "מתן דוגמה" או "השראה רגשית" (על ידי מודל לחיקוי), "ייעוץ" (על ידי חבר), וכן הלאה. לעתים קרובות, לחץ מופעל על ידי מתן מידע לכאורה בלבד (אמת, שקר או לא ודאי), מבלי לציין למה הוא נועד; רעיון מוטמע בתודעה, עם סבירות שהוא יוביל למסקנות ופעולות רצויות מסוימות. גמול מובטח עבור דרך פעולה מסוימת הוא "תמריץ"; עונש מובטח הוא "תמריץ מרתיע". אם תמריץ מתגלה כהבטחה כוזבת, הוא כנראה נועד להיות "פיתיון".

---

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

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

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

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

כאשר אנו בוחנים השפעות אנושיות, ובמיוחד השפעות מכוונות, חלוקת השבח או האשמה היא הכרחית, מכיוון שיותר מסוכן אחד מעורב בתוצאה. ברור שהשפעה לא מכוונת מרמזת על חלק קטן יותר באחריות עבור המשפיע מאשר השפעה מכוונת (כלומר, הסתה). במקרים מסוימים, התרחיש מתייחס לקשר בין שני אנשים או יותר המבצעים מעשה כלשהו במשותף. לאחר מכן, אנו עשויים לשאול, מי מילא איזה תפקיד, ומה היו מערכות היחסים ההדדיות ביניהם, כדי לקבוע את היררכיות האחריות המעורבות. שיפוטים כאלה אינם מבוססים על מדע מדויק (עד היום). יש צורך במידות טובות רבות כדי להגיע לפסק דין הוגן, ביניהן כבוד

לעובדות, תשומת לב לפרטים, אובייקטיביות, חוש צדק, רוח טהורה, חוכמה.[50]

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

6. ניתוח נוסף של השפעה

1. כמה מאפייני השפעה

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

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

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

אחרי אישה - כיעורו מפסיק להיות תנאי בלבד והופך להשפעה (מרצונו החופשי [51]).

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

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

מסיבה זו, אנו מדברים לעתים קרובות על נטיותיהם או נטיותיהם של אנשים. המונח "נטייה" נושא דימוי שימושי, המציע נוף עם עמקים או תעלות המסמלים את הנתיבים הקלים (האינרציאליים יותר), וגבעות או מכשולים אחרים ככאלה הדורשים מאמץ מיוחד (רצוני יותר) כדי לעבור או להתגבר עליהם. אנו יכולים לדמיין גולה (רצונו של אדם) הנע על פני נוף משתנה שכזה, בכפוף להתפתחויות חלופיות ולתנאי מעבר בזמנים שונים מאחד למשנהו. רעיון הנוף מאפשר לנו לראות מאמץ לא רק במונחים של שינוי נתיבי הגולה (הליכה במאמץ מועט בנתיבים הקלים, או במאמץ רב יותר בקשים יותר), אלא גם באופן רדיקלי יותר במונחים של עיצוב מחדש של הנוף עצמו [52].

---

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

[52] לדוגמה, בהקשר פיזיולוגי, אנו עשויים להתייחס לבריאות הכללית ולגוון הגוף כאל הנוף הבסיסי. כל פעולה המתרחשת בהקשר גופני חיובי היא

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

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

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

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

קלה יותר, ולכן בטווח הארוך עדיף לשמור על כושר מבלי לחזות מה יבצע בסופו של דבר. באופן דומה, בנוגע לנפש ולנשמה.

כפי שציינו, ההנחה של חופש הרצון היא שבלי קשר לכל ההשפעות, היכן שמתרחש רצון הוא בכל זאת "רצון חופשי" [53]. ייתכן שמעורבת תחושה פנימית של חופש, המאפשרת לנו לחשוב שגם אם תמיד התנהגנו בצורה מסוימת בנסיבות מסוימות, אנו עדיין חופשיים להתנהג אחרת בנסיבות דומות. אף על פי כן, אנו מודעים בפנימינו שאילו הנסיבות המשפיעות היו שונות, ייתכן שהיינו מתנהגים אחרת. במילים אחרות, הגורם המשפיע מילא תפקיד בהחלטתנו, אם כי לא תפקיד מכריע.

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

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

ההערכה הקוגניטיבית של אדם את המצב יכולה להיות נכונה או שקרית, מוצדקת אובייקטיבית או בלתי מוצדקת; ההשפעה של משהו "נתפס", או מניחים שהוא עובדה, אינה תלויה בהיותו עובדה בפועל. די *להאמין* שמשהו הוא עובדה, או שהוא סביר מספיק, כדי שתהיה לו השפעה ניכרת. האם אמונה כזו מבוססת על ניסיון, היגיון, רגש, חוכמה, אינטליגנציה, טיפשות, אמונה, ניחושים, בלבול או אשליה עצמית, אינה רלוונטית, כל עוד היא אפקטיבית.

מכאן נובע שגבעת חפרפרת עשויה להיראות כמו הר, ולהיפך. כך, אדם אחד עשוי להיעצר לנוכח הסיכוי להתנגדויות שהיו למעשה מינימליות, בעוד שאחר עשוי להתגבר בגבורה על סיכויים עצומים משום שהאתגר נראה לו קלוש. ספקות נוירוטיים עשויים להתעלם מכל הראיות, ולעכב

---

[53] לכן, ניתן לדמות השפעה לספונטניות טבעית בכך שתוצאותיה הן הסתברותיות בלבד, לעולם לא קובעות. ראה פרק 1.3.

באופן מלאכותי את הרצון, ולהביא לתבוסה. אמונה נוצצת עשויה להתעלם מכל ההתנגדויות הרציונליות, ולהצית את הרצון לניצחון.

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

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

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

יתר על כן, אין להתייחס להשפעות ככוחות מבודדים, משום שלעתים קרובות הן משפיעות הדדית זו על זו בצורה כלשהי. שרשראות ומבנים סיבתיים עשויים לקשר ביניהן. משמעות הדבר עשויה להיות 'חיזוק הדדי', כך שאחד מוליד או מגביר אחר, ואז האחרון מייצר עוד קצת מהראשון, עד ששניהם מגיעים לרמה יציבה מסוימת. או שזה עשוי להיות 'תגובה הדדית', כך שאחד מקטין או מבטל אחר או להיפך.

לפיכך, חישוב מפורט של השפעות אפשרי תיאורטית, ונדרש כדי להבהיר באופן מלא כל מצב של רצון. בפועל, חישובים כאלה הם מאוד זמניים ומקורבים, מכיוון שאין לנו נתונים בטוחים ומדויקים. עלינו גם לציין את

ההבדל בין זיהוי והערכת השפעות לפני מעשה, כלומר ככלי עזר לבחירה והחלטה, לבין עשיית כן לאחר מעשה, כלומר ככלי עזר לשיפוט לגבי רצון שהושלם. במקרה האחרון, אנו עורכים חשבון נפש, כדי לתגמל או להעניש את עצמנו באמצעות דירוג, או כדי ללמוד לקחים לעתיד.

2. תהליכי השפעה

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

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

יש לשקול חלוקות משנה שונות של השפעה. אדם יכול להיות מושפע *ממידע* , שיכול להיות נתון תפיסתי או תובנות מושגיות, בין אם בעולם החומרי ובין אם במטריצה המנטלית, הנובע באופן טבעי או ממחקר או מהצעות של אנשים אחרים (באמצעים בעל פה, בכתב או חזותיים). המידע אינו חייב להיות נכון; די בכך שמאמינים בו. האמונות האישיות שלנו משפיעות בבירור על פעולותינו האישיות; יתר על כן, מערכות האמונות שלנו מולידות דפוסי התנהגות [54].

---

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

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

> יש אנשים המאמינים, בצדק או שלא בצדק, באפשרות של השפעה "רוחנית" ישירה. לפי תפיסה זו, אדם יכול להעביר רעיונות לאחר בדרכים מסתוריות, או אפילו להטיל את רצונו על רצונו של אחר. במקרים כאלה, אם השפעה אינה צריכה להתרחש באמצעות עצמים או אירועים טבעיים (כלומר, בעיקר באמצעות חומר), האם מכניקת ההשפעה מסובכת יותר ממה שנתפס בדרך כלל? במקרה של טלפתיה, אפשרות זו אינה משנה דבר באופן מהותי; התווית "השפעה" נשארת מדויקת [55]. במקרה של השתלטות על רצון או שליטה, אנו יכולים פשוט להתייחס לביטול אפקטיבי של כוח הרצון של סובייקט אחד על ידי אחר: התגברות כזו אינה "השפעה" במובן הצר, אלא ליתר דיוק רצון רחב היקף [56], למעשה "התניה".

---

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

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

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

אגב, אנו יכולים להבחין בשלושה סוגים של "רגשות" - "תחושות" ויסצרליות בגוף, שחלקן נובעות מתחושה פיזית (למשל, הנאה במהלך עיסוי או כאב בעת צריבה) וחלקן נראות ממקור פסיכוסומטי (למשל, אדם מתעורר בבוקר עם ענן של חרדה באזור הבטן או בועות של שמחה בחלק העליון של החזה [57]או הגרון), ורגשות נפשיים גרידא שתכונותיהם הפנומנליות עדינות מאוד, אם בכלל ניתנות להבחנה.

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

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

תגובה זו של "ניסיון להסביר" היא חיפוש אחר הסיבה/סיבות לרגש או אחר משמעותו המדויקת (מלבד היותו נעים או לא נעים) - והדבר החשוב להבין הוא שהפרשנויות שאנו (או אחרים) מציעים הן בסך הכל השערות, שעשויות להיות נכונות או שגויות. למעשה, לעתים קרובות הן השערות בלבד, כלומר כנראה שגויות, בכך שלרגשות הספציפיים המורכבים יותר

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

יש בדרך כלל סיבות מרובות, וקשה לקבוע אילו מהן הן הדומיננטיות גם כשאנחנו מצליחים למנות את כולן.[58]

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

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

3. אינסטינקטים ביחס לרצון חופשי

בהתייחס לאמירה שכל רצון הוא רצון חופשי, עלינו לענות על שאלה הנוגעת ל*אינסטינקטים*, כלומר מידע סביבתי ותגובות התנהגותיות תורשתיות לכאורה (או לפחות מולדות באופן אינדיבידואלי) שאינן

---

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

רפלקסים גרידא. כיצד ניתן להסביר התנהגויות מפתיעות מסוימות שנצפו? כיצד ייתכן שכל בני המין מתנהגים באותו אופן באותן נסיבות? האם ניתן לאחסן ולהעביר נתונים קוגניטיביים גנטית? האם ניתן לשלוט ברצונות מסוימים על ידי גורמים גנטיים?

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

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

לפיכך, האירוע המעורב שקול ללמידה באמצעות ניסוי וטעייה, אלא שהבחירה *הראשונה המושפעת* היא הבחירה ה"נכונה". לכן, האפשרויות האחרות אינן נבדקות.[59]

---

[59] באופן דומה לגבי בעלי חיים. לדוגמה, במקרה של צב תינוק שממהר לים לפני שטורפים משיגים אותו, לאחר שביצתו בוקעת על שפת הים. כיצד ידעה החיה המסכנה את הסכנה והיכן וכיצד להימלט ממנה? לא חקרתי את העניין; אך ייתכן שאני מציע אפשרויות. ייתכן בהחלט שהוא נולד עם דחף

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

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

עבור נשמה בוגרת יותר או מפותחת יותר מבחינה רוחנית, האפשרות הקלה ביותר אינה תמיד זו שנבחרה; הנשמה גילתה את כוחה הרצוני, ולכן יכולה לבחור כיוונים פחות ברורים. שימו לב שאפילו בעל חיים עשוי לסטות (או להיות מושפע לסטות) מנתיבתו האינסטינקטיבית; לדוגמה, מאלף כלבים יכול לגרום לכלב להתנגד לאינסטינקט הציד שלו ולציית לצו להמשיך ללכת כשהוא נתקל בטרף כלשהו.

במונחים פורמליים, אנו עשויים להתייחס לטענה דיסיונקטיבית, שבה "P או Q או R..." הן החלופות הפתוחות לרצון בנסיבות ובהשפעות נתונות. עם זאת, P עשוי להיות סביר יותר מ-Q, ו-Q סביר יותר מ-R, וכו'. במקרה כזה, הסוכן יבחר "אינסטינקטיבית" ב-P, הבחירה הברורה

עצבני לרוץ מיד, מעין חרדה שהוא משיג הקלה ממנה על ידי ריצה; השאלה היא אז מה גורם לו לרוץ בכיוון הספציפי של הים? אולי ריח הים, הבריזה, האור או הטמפרטורה משפיעים עליו. בכל מקרה, איננו צריכים להניח מקור מסתורי כלשהו של ידע מולד מצדו. די לומר שההשפעות, יהיו אשר יהיו, הן כאלה שמעדיפות התנהגות זו על פני חלופות אפשריות אחרות.

והמשפיעה ביותר, אם כי בסופו של דבר הוא עשוי לגלות את יכולתו לבחור ב-Q או אפילו ב-R, למרות היותן פחות גלויות ומשפיעות.[60]

4. שחרור מהשפעות לא רצויות

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

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

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

---

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

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

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

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

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

5. הצעות לגבי העתיד

רצון מתבטא באמצעות טענות מהצורה "A wills W", אשר ניתן לכנותן 'טענות רצוניות'. למרות שזמן הווה פשוט נחוץ כדי לדון ברצון כפי שהוא מופיע (בין אם בטענות קטגוריות או מותנות), לרוב אנו משתמשים בצורה זו בזמן עבר או עתיד. בדרך כלל, למעט בדיווחים אינטרוספקטיביים, אנו יודעים רק לאחר מעשה ש-"A wills W" היה נכון: כלומר, טענה כזו נגזרת מצורת העבר " **A willed W** ". צורת העתיד " **A will will W** "תמיד עניינה במיוחד לוגיקאים ופילוסופים, משום שהיא לכאורה טוענת[61]

---

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

כעובדה משהו התלוי ברצון חופשי ולכן לא ניתן לחזות אותו בוודאות מוחלטת.

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

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

מחקר פורמלי מפורט של צורות אלה ואחרות דומות חורג מהיקף ספר זה, אך בסופו של דבר מישהו צריך לבצע את העבודה.[62]

[62] אך ראו **נספח 1** לקבלת הערות נוספות בנושא זה.

7. פעולת הרצון

1. הקשר תרבותי ושיקולים אפיסטמולוגיים

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

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

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

גישתי לבעיות פילוסופיות תמיד הייתה לנסות כמיטב יכולתי להצדיק אמונות רגילות, אך באופן ביקורתי, ללא נאיביות. כתוצר של המאה ה-20 אני נוטה לחלוק כבוד ראוי למדע ולהימנע מטיסות דמיון מטאפיזיות. אף על פי כן, אני רחוק מלהיות חומרן טהור, ושומר על ראש פתוח ביחס למסורות מיסטיות. המדיניות הפילוסופית שלי היא לנסות לכלול ולא

להוציא, למצוא את הבסיס המשותף של דוקטרינות מנוגדות ככל האפשר, להישאר מתון ועם רגליים על הקרקע.

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

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

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

שנית, חשוב להבין שכל תיאוריה, גם אם תאושר בניסיון, היא עדיין במידה מסוימת ספקולטיבית. אלו הטוענים שרק המטריאליזם הקיצוני שלהם מקובל מדעית, ומאשימים את כל הדוקטרינות המנטליות או הרוחניות בכך שהן ספקולציה בלבד, הם פשוט יומרניים. מה שנותן לתיאוריה "מעמד מדעי" (במובן הרחב והנכון) הוא דבקותה בכל הכללים הידועים והמשכנעים של לוגיקה אינדוקטיבית ודדוקטיבית. מה שהופך תיאוריה למועדפת בכל עת אינו התוכן המטריאליסטי שלה, אלא היותה ההשערה

העקבית והמאושרת ביותר הזמינה. מדע אינו דעה קדומה, או עתודה של מקבילה מודרנית כלשהי לקאסטה כוהנית מבוססת. הוא פתוח, גמיש ודמוקרטי, בכוחם של אלו החווייתיים וההגיוניים ביותר בגישתם לידע בזמן נתון.

כפי שנראה, טעות נפוצה באטיולוגיה כיום היא לבלבל בין מושג הסיבתיות *הטבעית* לבין המושג הצר יותר של סיבתיות *פיזיקלית* . ניתוח לוגי של מושג הסיבתיות הופך אותו לסוגיה פורמלית גרידא של נוכחות והיעדרויות של דברים אפשריים בשילוב ובנפרדות. לפיכך, הפרדיגמה של הסיבתיות הטבעית, הקביעה החזקה ביותר שלה, ניתנת להגדרה כ"אם X, אז Y; ואם לא X, אז לא Y" (או "X ולא Y בלתי אפשרי; ולא X ו-Y בלתי אפשרי") - כאשר X, Y, לא X ולא Y הם כל אחד דברים פוטנציאליים [63]. ה"דברים" המעורבים אינם צריכים להיות ספציפית אובייקטים פיזיקליים קונקרטיים, אלא יכולים להיות מופשטים מתופעות כאלה, או שוב תופעות נפשיות והמופשטים שלהן, או אפילו דברים המורגשים בתוך האדם. *לצורה זו אין הגבלה מהותית למונחים פיזיקליים* , שימו לב היטב. לכן, אין בסיס הגיוני להתעקשות של חלק מהאנשים שסיבתיות טבעית היא בלעדית לאירועים פיזיקליים, ומתייחסת לחוק פיזיקלי.

כל הערות ההגנה לעיל מופנות באופן מקדים לקטגוריות מסוימות של פילוסופים. ככל שנמשיך עם תיאוריית הרצון שלנו, הקורא יראה שגישתנו מאוזנת והוגנת. ננסה לספק את כל הדאגות הלגיטימיות של המוח המודרני, תוך מתן אפשרות לכל מושג נחוץ (נפש, נשמה) כדי להימנע מלזרוק את התינוק (רצון) עם מי האמבטיה (מטאפיזיקה). ננסה להיות שקופים, ולהעריך את הצדקת כל רעיון המוצג, אך יש לזכור שבמקרים מסוימים יש להציג תרחיש לפני שניתן לדון בתוקפו.

---

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

2. הקשר תיאורטי

ראשית, עליי להזכיר לקורא היבטים מסוימים של השקפת עולמי וטרמינולוגיה שלי, שפותחו בעבודות קודמות [64].

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

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

שימוש במונח "נפש" בשפה העממית, שימו לב, יכלול בתוכו גם את הנשמה האינדיבידואלית וגם את התוכן המנטלי, משום שרוב האנשים לא הבחינו בבירור בין תפיסות פנימיות לאינטואיציות. אני מעדיף להשתמש במונח "פסיכה" כדי להתייחס לקומפלקס הזה של נשמה-נפש. כמו כן, שימו לב, עבור רוב האנשים המונח "רוחני" מרמז על רוחות רפאים מנותקות מגוף, או כימרות מיסטיות מחוץ לעולם הזה. אבל בכתיבה שלי מונחים אלה מוגבלים יותר: כשאני משתמש במונח "רוחני", אני מתכוון פשוט ל"נוגע לנשמה" וכשאני משתמש במונח "נפש" אני בדרך כלל מתכוון ל"סך כל התופעות המנטליות". "סובייקטיבי" הוא מונח נוסף שאני בדרך כלל משתמש בו באופן ספציפי מאוד, כדי להתייחס ל"בתוך או של הסובייקט", כלומר בהתייחס לנשמה. שימו לב לכך היטב כדי למנוע בלבול.

---

[64] במיוחד, *הפנומנולוגיה שלי*.

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

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

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

תפקיד הסובייקט/סוכן אינו אמור להתמלא על ידי חומר/גוף או על ידי חומרים מנטליים/נפש, משום שהאחרונים מגוונים ומשתנים מדי. לכן, במקום זאת, מוצגת הנחה של נשמה, כישות של חומר שלישי הנקרא רוח, הקשורה לנפש ולגוף, כדי למלא תפקיד זה. עם זאת, תפיסה אינה מספיקה, משום שהיא מניבה רק הפשטות כלליות, ואינה יכולה להסביר את החוויה היומיומית המשותפת שלנו של אירועים *מסוימים* של תודעה ורצון. את

האחרונים ניתן להסביר רק על ידי הנחת חוויות לא תפיסתיות, כלומר אינטואיציות.

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

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

בנוגע לזיהוי העצמי עם אשליה של תודעה, המצויה בכמה טקסטים בודהיסטיים והופכת פופולרית יותר ויותר במערב כיום, נראה לי שמדובר בשימוש לרעה במונח 'תודעה'. תודעה אינה, כפי שהם מרמזים, סוג של חומר שיכול להפוך ל'אשליה'. מהות ה'נפש' (במובן הרחב, כלומר כל הנפש) היא כפולה, לדעתי, הכוללת את חומר הנשמה (רוח) ואת חומר ההשלכות המנטליות (זיכרונות, דמיונות וכדומה - ה'נפש' במובן מצומצם יותר). באשר לתודעה, זוהי *יחס* בין שני מונחים, האחד נקרא סובייקט (כל נשמה) והשני נקרא אובייקט (בין אם זו רוח, נפש או חומר).

לתודעה אין תודעה משל עצמה. היחס שהיא מהווה אינו שוויוני, וכולל בקצה אחד משהו מודע ובקצה השני משהו מודע. הראשונה קיימת לפחות כמראה; השנייה 'תופסת' או 'מבינה' את המראה הזה כ'חוויה' או כ'הפשטה מהחוויה'. התודעה לעולם אינה סובייקט של היחס של התודעה; בדרך כלל היא היחס, ולעתים (במקרה של 'מודעות עצמית', שהוא שם מטעה [65]) בנוסף האובייקט. תודעה או מודעות הן פונקציה של הנשמה (הסובייקט), ואינן זהות לה. לתודעה יכול להיות תוכן של הנפש כאובייקט שלה, אך זה לא הופך את השניים לזהים.

פילוסופים בודהיסטים וחקייניהם המודרניים נוטים לטשטש את ההבחנה בין שלושת המונחים: נשמה, תודעה ותודעה. משוואה שבשתיקה או עמימות זו משמשות כדי להעניק לחלק מההצהרות שלהם מראית עין של עומק ועקביות פסיכולוגיים ופילוסופיים. שכן הן מאפשרות לנו להניח משמעות כזו או אחרת כנוחה להקשר, מבלי שנצטרך להרמוני באופן שיטתי את המשמעויות השונות [66]. גישה כזו של "היגיון מטושטש" היא עצלנית (אם לא לא ישרה), ובטווח הארוך חוסמת את פיתוח הידע בתחום זה. עלינו להודות שמשתמשים בשלושה מונחים משום שאנו עוסקים בשלושה אובייקטים נפרדים. לא מדובר בקריעת שיער שרירותית, אלא בדיוק אובייקטיבי.

למרות שאני נוטה לצייר אותה כמעגל בדיאגרמות הסבר (כמו באיור בהמשך), אין לבלבל את הנשמה עם דימויים חומריים או מנטליים כאלה המחליפים אותה. חשוב להישאר מודעים לכך שמכיוון שהנשמה מורגשת ואינה נתפסת, אין לה תכונות פנומנליות קונקרטיות - ולכן *אין לה צורה, אין לה גודל, אין לה הרחבה, אין לה מיקום* במרחב החומרי או המנטלי. אם גופנו ונפשנו נראים כבית הגידול של נשמתנו (ויש לנו את הרושם שנשמתנו ממורכזת מאחורי עינינו, אם כי היא חופפת לכל גופנו), זה נובע

---

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

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

מהעובדה שחוויות *הגוף והנפש שלנו* הן הקרובות ביותר בפרספקטיבה שלנו, ולא בגלל שנשמתנו נחווית במקום מסוים. עם זאת, לנשמה עשויות להיות מגבלות זמן, מכיוון שאלה אינן פנומנליות כשלעצמן. ברגע שאנו מבינים שהנשמה היא ללא גבולות פנומנליים, נראה כי הדעות השונות לגביה שהוזכרו לעיל קלות יותר ליישוב.

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

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

אני נוטה בכל מקרה לחשוב שתופעות נפשיות הן תוצר ייחודי של חומר, אם לא סוג של חומר, שכן התכונות הפנומנליות המרכיבות את שתיהן זהות (או לפחות כל אלו של התחום המנטלי נמצאות בתחום החומרי, אם כי ייתכן שחלקן בתחום החומרי נעדרות בתחום המנטלי). מה שנראה ברור

הוא שהמראות והצלילים שאנו מקרינים נפשית הם שחזורים של מראות וצלילים שנקלטו קודם לכן דרך החושים הפיזיים שלנו.

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

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

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

עם זאת, אין לראות את ההסבר למיוחדות של התחום המנטלי כנובעת מפגם בהגדרה הפורמלית שלנו לסיבתיות, כמו בהצעה הקודמת לפיה סדירות עשויה להיות "רק שטחית". ישנן שתי סיבות לכך שאנו מאמינים שניתן לפסול קשרים סיבתיים בתחום הדמיון גם כאשר מופיעות סדירות זמניות ומקומיות. סיבה אחת היא חוויית חיינו במגוון הרחב של הדמיון: *ניתן לדמיין כל דבר בשילוב עם כל דבר אחר* (למשל, צורת "ג'ירפה"

עשויה להיות בעלת צורה של "כנפיים" שנוספה לגבה והיא עשויה להיות כחולה כולה); אין בכך כדי לפגוע בחוקי המחשבה, כפי שכבר הוסבר. הסיבה השנייה היא האינטואיציה האישית שלנו שיש לנו מידה מסוימת של שליטה על תופעות נפשיות : *בתחום זה, אם נרצה בדימוי כלשהו, הוא מופיע; ואם נרצה בהיעדרו, הוא נעלם* .

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

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

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

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

מילוליות מהעבר), או שזה יכול להיות זיכרון מעורבב שמאותת על תחושות או רגשות בהווה באמצעות אסוציאציות וסמלים.

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

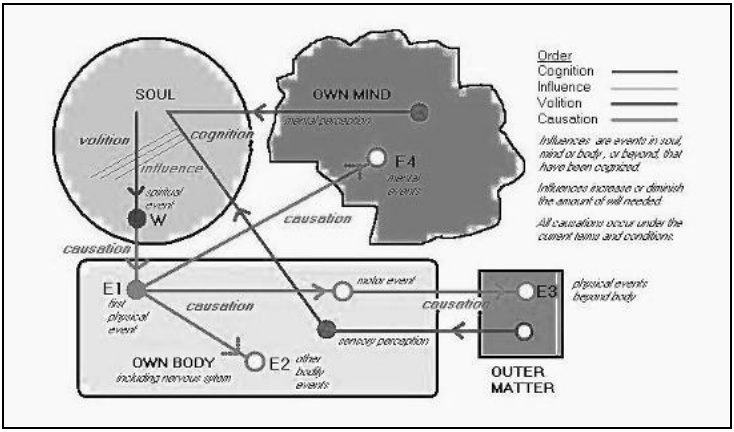
3. שלבים בתהליך הרצון

הצעתנו הנוכחית היא ***למקם את פעולת הרצון כולה בתוך הנשמה המבצעת פעולה זו*** . הקורא מופנה כעת לאיור 1, להלן, שהוא הצגה סכמטית או מפה של תהליך הרצון.

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

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

איור 1. מיפוי תהליך הרצון



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

העמדה שדבר כזה מתרחש כולו בתוך הנשמה נלקחת כאן בניסיון למתן את מושג הרצון בעיני מבקרים מטריאליסטים, על ידי דחיקת הנושאים המעורבים לתחום נפרד, זה של הרוח. בידוד כזה מאפשר לפיזיקאים להמשיך לעסוק בעניינם, ולנסח עקרונות הנוגעים לסיבתיות טבעית ולספונטניות טבעית, מבלי להרהר בבעיית הרצון.

עם זאת, שימו לב כי באותה מידה נוכל להסיק כי לפעולה הראשונה של הרצון יש את האירוע הפיזי הראשון (E1) כתוצאה *ישירה שלו* . היתרון של עמדה זו יהיה לבטל את האירוע הרוחני (W), אשר עלול להתפרש כמנוגד לאחדות המהותית *של הנשמה* , אשר נראית הכרחית כדי להפוך אותה (הנשמה) לאישית. עם זאת, דוקטרינה כזו של אחידות או הומוגניות

קיצונית של הנשמה אינה מעשית (לדעתי), משום שעלינו להניח שכל מיני אירועים מורכבים אכן מתרחשים בתוך הנשמה, בקוגניציה, בהערכה וברצון.

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

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

בנוגע *למיקום האירוע הפיזי הראשון* לאחר הרצון, אנו יכולים לחזות בבטחה שהוא מתרחש בתאים עצביים *מיוחדים* או בשילובים של תאים [67], ככל הנראה במוח (אם כי אולי לפעמים בשאר מערכת העצבים). שכן אנו יכולים להניח בקלות *שטלקינזיס* , הרצון של אירועים פיזיים מרחוק, הוא בלתי אפשרי. רוב האנשים (כולל אני) אינם טוענים לטלקינזיס ואין להם חוויה עקיפה בלתי ניתנת לערעור בה. חלק מהפאראפסיכולוגים טוענים לראיות לכך, אך הניסויים שלהם עד כה (למיטב ידיעתי) נחשבים לפגומים טכנית על ידי רוב המדענים [68]. לכן, נראה סביר שרצון אינו יכול לפעול על

---

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

[68] אם הנחה כזו נגד טלקינזיס תתברר כשגויה אמפירית, נוכל להתאים בקלות את תיאוריית הרצון שלנו בהתאם. זו אינה סוגיה מרכזית בדיון הנוכחי.

העולם שמעבר לגופנו אלא באופן סיבתי דרך גוף זה; ואפילו בתוך גופנו, רצון אינו יכול לפעול ישירות על כל האיברים, אלא רק על חלקם, ולאחר מכן הסיבתיות משתלטת.

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

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

לאור ההצגה הנוכחית של תהליכים רצוניים, נוכל להבחין בארבע רמות של רצונה, הכוללות שליטה אישית הולכת ופוחתת על אירועים. הרמה העמוקה ביותר היא רצונה בתוך הנשמה: כלומר רצונה טהורה, שהיא חופשית. הרמה השנייה היא רצונה של "האירוע הפיזי הראשון": זה כבר כרוך בסיבתיות, ולו רק בכך שהתנאים וההגבלות חייבים להיות מתאימים לאירוע כזה (למשל, מוח מתפקד). הרמה השלישית היא רצונה של אירועים נפשיים וגופניים נוספים: כאן, תערובת הסיבתיות גדולה בהרבה (ככל שיותר ויותר תנאים וההגבלות צריכים להיות מתאימים). הרמה הרביעית היא רצונה של אירועים פיזיים חיצוניים ואירועים חברתיים הבאים בעקבותיהם: כאן מידת השליטה האישית על אירועים היא הנמוכה ביותר.

אני מניח הנחה סבירה, המבוססת על הקשר הידע שלי. השיטה שלי היא להיצמד לעובדות מקובלות, ולא לעסוק בספקולציות שעשויות להיראות כמו טיסות דמיון.

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

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

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

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

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

בנוגע *למאמץ* , ראוי להבהיר כמה דברים כאן. אין לבלבל בין רגש המאמץ, הנתפס במהלך עבודה פיזית או אינטלקטואלית, לבין המושג המופשט יותר של "מאמץ" שהצגנו ביחס לניתוח שלנו של רצון והשפעה. האחרון נקרא מאמץ רק באנלוגיה [69], ומתייחס בצורה מדויקת יותר למידת או עוצמת הרצון המופעל בנוכחות השפעות חיוביות או שליליות. רגשות מאמץ הם תופעות קונקרטיות, המורגשות בגוף או בתוך הראש. בהיותם נתפסים, הם עשויים *להשפיע* על הרצון, ואכן משפיעים; אך הם אינם זהים ל"מאמץ" העוקב אחר כך ברצון. האחרון אינו פנומנלי, ידוע באופן אינטואיטיבי על ידי העצמי, ומתרחש בתוך הנשמה; זהו היבט של אירוע רוחני, כלומר רצון.

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

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

---

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

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

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

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

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

ד. בנוגע לתפקיד ***הרגש*** ברצון, אין להפריז בו. בתוך הנשמה עצמה, ישנה פונקציה בסיסית הנקראת הערכה. זהו ביטוי פנימי של העצמי, הכרחי עבור ישות בעלת רצון חופשי, אשר חייבת לבחור בין דרכי פעולה

חלופיות. הערכה היא אפוא פעולה פנימית ראשונית של רצון. רגש, לעומת זאת, בדרך כלל (למעט כאשר הוא מתבלבל עם הערכה) מתייחס למשהו פסיבי, המתרחש בתחומים הפיזיים ו/או הנפשיים. הערכה היא אירוע רוחני (כלומר, בנשמה) הידוע על ידי אינטואיציה, ידיעה עצמית; בעוד שרגש הוא תופעה פיזית ו/או נפשית קונקרטית, הידועה על ידי תפיסה חושית או "תפיסת עיני הנפש". תחת כותרת זו נכללים לא רק הנאה וכאב, אלא מלוא טווח הניואנסים האפשריים ברגש.

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

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

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

4. היקף הרצון החופשי

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

ברור שאפילו האירוע הפיזי הראשון הנובע מרצון כפוף *לתנאים טבעיים* . הצענו שאיברים מיוחדים במערכת העצבים כנראה נחוצים לאירועים כאלה [70]; ואיברים כאלה יהיו תלויים באופן טבעי בחוקים נוירולוגיים, ביולוגיים, כימיים ופיזיקליים [71]. אם איברים כאלה נעדרים או ניזוקים, או כאשר שוררים בהם תנאים לא מתאימים, הם אינם פעילים. *הנשמה אינה חופשית לרצות כל מה שהיא רוצה בכל מקום שהיא רוצה בסביבתה הפיזית* , אלא רק אפשרויות מסוימות "המותרות" על ידי חוק הטבע . *עיקרון זה של הליך הוגן* הוא ההנחה הפילוסופית של רוב האנשים, אולי למעט משוגעים.[72]

מצד שני, לנשמה יש חופש רצון ניכר *בתוך עצמה* . היא יכולה באופן ברור (כפי שמראים התבוננות פנימית וניסויים פנימיים) לעשות הרבה "כרצונה" שם, אם כי חלק ניכר ממה שאנו מכנים "רצון" אינו רצון מיידי אלא תוצאה מצטברת של רצונות מיידיים קטנים יותר שמתאימים את עצמם *לתנאים משתנים* (הסתגלות מרמזת על תודעה, שימו לב). לפיכך, הרצון אינו בלתי מושפע, אלא מושפע מאירועים חיצוניים ופנימיים כאחד. השפעה זו (שהיא בסופו של דבר משהו פנימי) *לעולם לא תוכל לייצר או*

---

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

71 אותות בתוך מערכת העצבים הם חשמליים וכימיים.

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

לחסום רצון , אלא רק להאיץ או להאט כיוון רצון מסוים, מכיוון שרצון (התנועה הפנימית של הנשמה) הוא פונקציה של הסוכן בלבד. קוגניציות אינן יכולות כשלעצמן להזיז את הנשמה או לעצור את תנועתה.

יתרה מזאת, *תנאים חיצוניים* , בין אם נפשיים או פיזיים, בין אם תוצרים טבעיים או מלאכותיים של רצונה של נשמה/ות אחרות, אשר ניתן לפרש כמשפיעים על הסוכן ישירות (כלומר, לא כהשפעות, באמצעות הכרתו אותן), לכאורה אינם מסוגלים לעשות זאת. אנו יכולים לפחות להניח חוסר יכולת כזה, כעיקרון נוסף של רצון חופשי. עמדה זו בהחלט מתקבלת על הדעת, אם נבטאה כעצמאות *של התחום הרוחני מהתחומים הנפשיים והפיזיים* . ניתן להעלות על הדעת שבעוד שהתחומים הפיזיים והנפשיים ניתנים לשינוי, באופן ישיר או עקיף, *בתנאים ותנאים ספציפיים* , על ידי התחום הרוחני (בהקשר שלנו, באמצעות פעולות רצוניות מסוימות של נשמות), ההפך אינו אפשרי. לא מן הנמנע שהטבע כולל את המגבלה הזו, את הרחוב החד-סטרי הזה בין תחומיו.[73]

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

כדי לחזור על תזת הרצון החופשי שלנו: התחומים הפיזיים והנפשיים מתנים את התחום הרוחני דרך מודעות לתוכנם (זוהי השפעה); אך הם

---

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

אינם מתנים אותו ישירות, ללא מודעות (בדרך של התניה רגילה). זה נוגע לפעולות הפנימיות של הנשמה, ומרמז על היבט אחד של חופש הרצון.

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

ברגע שפעולה רצונית כתבה את "האירוע הפיזי הראשון" שלה, הטבע החומרי מתחיל את דרכו. תגובות פיזיות מסוימות עשויות לבוא באופן בלתי נמנע, חלקן בתנאי, וחלקן עשויות להיות בלתי אפשריות, יהיה אשר יהיה. תגובות עשויות להתרחש בגוף (למשל, זרועו וידו של אדם נעות), או מחוצה לו (למשל, הוא עשוי לשבור קיר). במובנים אלה בלבד, כלומר בהתייחס לכל *המגבלות הפיזיות והתגובות* לרצון, ניתן לומר שרצון נתון להתניה רגילה. אבל כל מה שמתרחש מחוץ לנשמה, שימו לב היטב, ולכן אינו מהותי מגדיר את חופש הרצון שלה ככזה [74].

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

---

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

קיומה של הנשמה; שכן הנשמה עשויה להיווצר או להיהרס על ידי גורמים סיבתיים טבעיים (לידה או מוות של גוף) [75].

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

8. רצון ומדעים מיוחדים

1. רצון וחוקי הפיזיקה

כפי שכבר צוין, הגורם הרצוני הוא באופן מובהק *גורם סטטי לשינוי* . כל הגדרה מלאה עתידית של רצון בוודאי תכלול עובדה זו, בין היתר, כהבדל בולט לעומת סיבתיות וספונטניות טבעית. בסיבתיות, שינוי יכול להיגרם רק על ידי שינוי קודם; ובספונטניות מכנית, שינוי אינו נגרם.

ניתן להניח שסיבתיות של תנועה על ידי משהו במנוחה ניתנת להעלות על הדעת באופן פורמלי, בהתייחס לטענות כמו הבאות: "אם X הוא Y, אז הוא עושה Z; ואם X אינו Y, אז הוא לא עושה Z", כאשר הטענות המקדימות הן ניבויים סטטיים בעוד שאחת התוצאות (כלומר, X עושה Z) כרוכה בתנועה. אך זו תהיה קריאה שגויה של הסיבתיות הכרוכה בסופו של דבר; אם אכן קיימת סיבתיות, הטענות "אם-אז" יתכוונו באופן מרומז ששינוי *מ-* X בהיותו Y לאי-היותו Y יביא *לשינוי מ-*X שעושה Z לאי-עשות Z, או להיפך.

בכל מקרה, הטענות "אם-אז" המשמשות כאן, המעניקות ל-X להיות סוכן רצוני, וכי "עושה" כאן פירושו "רוצה", אינן נועדו להתייחס לסיבתיות, אלא להשפעה: X עושה או לא עושה את Z, לא משום שהוא נאלץ לעשות זאת מכוח היותו Y או אי היותו Y, אלא משום שהוא נאלץ לעשות זאת מכוח רצון חופשי. זוהי צורה חלשה יותר של תוצאה, בשל הסיבתיות המכונה השפעה.[76]

למרות שאנו אומרים על מכונות שהן "עושות" דברים, איננו מחשיבים אותן לכך שהן אי פעם מייצרות שינוי ממנוחה. רק הסוכן הרצוני יכול

[76] שימו לב כי לוגיקאים טרם פעלו בפירוט את ההיגיון של טענות "אם-אז" מתונות יותר. זוהי משימה חשובה ודחופה עבורנו.

בצדק להניח זאת [77]. הוא "נוע בלתי מוזז", אם כי הוא עשוי להיות מושפע מגורמים סטטיים ודינמיים. אבל (למעט בסופו של דבר אלוהים) זה לא מרמז על הסוכן בעל כוחות אינסופיים, או שהוא בורא המייצר חומר יש *מאין*. אף על פי כן, הוא כנראה מסוגל להשפיע על העולם סביבו, על ידי הסחת הטבע מהמסלול האינרציאלי שהייתה נוקטת בו לכאורה בלעדיו.

מכיוון שרצון כרוך בגורם (נשמה), בדרך כלל מטרה (המוקרן מבחינה מנטלית), ולפעמים בקולטן פיזי (כמו המוח שלנו), הוא מרמז על ממשק בין רוח-נפש-חומר. זוהי טענה מוצדקת מבחינה פנומנולוגית, בין אם אנו רואים את ההבחנה בין רוח-נפש-חומר כממשית (כמו בפילוסופיה המערבית של השכל הישר) ובין אם ככאשליה (כמו בפילוסופיות מזרחיות מסוימות). יש הרואים רק בחומר כקיים (למשל, ביהביוריסטים), אחרים רק בנפש (למשל, ברקלי); אני חושב שרוח (נשמה), נפש (חומר הרעיונות) וחומר - כולם קיימים בצורה כלשהי [78].

כפי שראינו, ניתן לתפוס את הרצון כאירוע רוחני שיכול להיות לו השלכות פיזיות בתנאים מסוימים. הוצע כי הגשר בין התחומים הרוחניים והפיזיים במקרים כאלה יכול להתפרש כסיבתי. משמעות הדבר היא שאירוע כלשהו W בנשמה הנובע מרצון קשור לאירוע פיזי כלשהו E1 באיבר מיוחד במערכת העצבים. כלומר, בתנאים מסוימים או באופן בלתי נמנע, "אם W, אז E1, ואם לא W, אז לא E1" הוא נכון.

מבחינה פורמלית, הדבר מתקבל על הדעת למדי, כפי שכבר נטען, משום ששום דבר ביחס הסיבתיות כפי שמוגדר בדרך כלל באופן פורמלי אינו מציין כי אקדמה ותוצאה חייבות להיות בעלות אותה "מהות". מנקודת מבט

---

[77] איני מתכוון לשלול כלאחר יד את האפשרות הקלושה שיום אחד נוכל לייצר "מכונות" בעלות מורכבות כזו (למעשה, אורגניזמים מלאכותיים) עד כדי כך שיהיו להן נשמה, תודעה ורצון חופשי. מבחינתי, אלו מאפיינים ביולוגיים טבעיים; הנשמה היא תופעה אפית של חומר מורכב בעל כוחות קוגניציה ורצון. אבל העובדה היא, שלמכונות כפי שאנו מבינים את המונח כיום אין מאפיינים אלה, למרות שאנשים רבים (מתכנתי מחשבים, למשל) מדברים עליהן כאילו יש להן.

[78] אני משאיר פתוחה את השאלה האם אחד מהחומרים הללו הוא דומיננטי (כלומר, המרכיב האולטימטיבי של האחרים). אני משוכנע שהם כולם שלוש שינויים של מצע משותף אחד: סוגים שונים של תנודות (אולי ביטויים ממדיים שונים) של החומר המשותף שאנו יכולים לכנות "קיום".

פורמלית גרידא, הטענה שסיבתיות על ידי אירוע רוחני של אירוע פיזי היא בלתי אפשרית תצטרך להיות מוצדקת באופן ספציפי, כחריג מיוחד. זוהי טענה נוספת, לא טענה משתמעת.

ההצדקה מוצגת בקלות על ידי מטריאליסטים בלעדיים: התערבות כזו בתהליכים פיזיקליים על ידי סיבה לא פיזיקלית תסתור חוק בסיסי של הפיזיקה, דהיינו חוק שימור האנרגיה. שכן נטען שכל שינוי פיזיקלי (תנועה, שינוי כימי, מה שזה לא יהיה) דורש קלט אנרגיה, ואנרגיה כזו אינה יכולה לבוא מחוץ למערכת הסגורה המורכבת מחומר.

לפני שנדון בהתנגדות זו, הבה נבחן כיצד הרצון עשוי להתערב פיזית.

הבה נדמיין שפעולת הרצון פשוט גורמת *לשחרור פתאומי של אנרגיה פיזית* בכיוון מסוים, ככל הנראה בתוך המוח. איננו אומרים שהאנרגיה נוצרה יש מאין על ידי הנשמה, או שהיא צמחה ממטמורפוזה של רוח לחומר, משום שזה יעלה קשיים בנוגע לחוק שימור האנרגיה. אנו מניחים במקום זאת שהאנרגיה אוחסנה במוח בצורה כלשהי, ושוחררה פשוט על ידי הרצון [79]. הרצון פשוט "פתח את השביל"; הוא הפעיל את המנגנון המאפשר את העברת האנרגיה, ויצר תהליכים פיזיקליים מסוימים.

התזה שלנו פחות רדיקלית מכפי שנראית במבט ראשון. היא אינה תוקפת את החוק באופן חזיתי עד כדי טענה שהאנרגיה נובעת מהרצון או מהסוכן שלו. היא טוענת בצניעות רבה יותר שהפעלת *שחרור* האנרגיה עצמה *אינה דורשת קלט אנרגיה* כדי להתרחש. כל האנרגיה המעורבת כבר קיימת, לכודה; היא פשוט משתחררת בכיוון כלשהו. מכיוון שסיבתיות כשלעצמה אינה עוסקת בהעברת אנרגיה, ניתן להעלות על הדעת שבתנאים ספציפיים מאוד, אירוע כזה (לחיצה על ההדק, כביכול) לא יעלה דבר מבחינה אנרגטית.

אני כאן בהשראת התמונה של "השד של מקסוול". בניסוי מחשבתי זה, שתוכנן על ידי ג'יימס קלרק מקסוול, ניצב סוכן ליד דלת המלכודת בין שתי קופסאות, המכילות חלקיקי חומר בתנועה. הסוכן פותח וסוגר את דלת המלכודת כרצונו, ומאפשר לחלקיקים לעבור בהדרגה בכיוון הרצוי, כך

---

[79] אני מבין שהמינימום האפשרי הוא קוונט של אנרגיה, שאינו ניתן להבחנה או להבנה תחת תורת מכניקת הקוונטים. אני מבין גם שזה יכול להספיק כדי לייצר תופעות גדולות יותר, באמצעות מעין אפקט מפולת שלגים.

שכולם מגיעים לאותה קופסה, או כאשר החמים יותר נמצאים בקופסה אחת והקרים יותר באחרת. לפיכך, האנטרופיה (אי-הסדר) במערכת טבעית דמיונית זו פוחתת, בניגוד לחוק השני של התרמודינמיקה.

פיזיקאים מציינים כי פנטזיה זו אינה מבשרת חריג לחוק זה, משום שהיא אינה לוקחת בחשבון את עליית האנטרופיה בתפקודו של ה'שד', את תצפיתו בחלקיקים ואת פתיחתו וסגירתו של דלת המלכודת, שלא לדבר על הוצאות אנרגיה.

אבל נוכל להשיב שטיעון כזה הוא *מעגלי* , כלומר הוא מניח מראש, ללא ניסוי או חישובים ממשיים, שה"שד" יהיה כפוף לחוקים פיזיקליים אלה ולכן מנבא שהאנטרופיה תגדל ותבזבז אנרגיה. לדעתי, איננו חייבים להיות כבולים לחוקים אלה בהקשר הנוכחי מכמה סיבות.

ראשית, משום שבסופו של דבר, העקרונות הפיזיקליים שאנו עוקפים הם, או נגזרים, מהכללות מהניסיון. ככאלה, בסופו של דבר מותר מבחינה לוגית לפרט אותם, אם מתעורר הצורך. נכון שהחוקים המדוברים הם השערות יסוד של המדע הפיזיקלי; הם הוכיחו את עצמם כעמידים ביותר לנוכח כל ניסיון פיזיקלי, ולכן תומכים בכל מבנה התיאוריה הפיזית שלנו. אך כשם שהפיזיקה הגיעה להכיר באפשרות של ספונטניות טבעית בתחום מכניקת הקוונטים ובהתייחס למפץ הגדול, כך *ייתכן שבמערכות ביולוגיות-נוירולוגיות מורכבות מאוד, חוקים מסוימים מוצאים חריג* . כלומר, בעוד שחומר במערכות פשוטות יותר פועל לפי חוקים פיזיקליים קבועים, כאשר הוא מתאחד במערכות מורכבות במיוחד, ייתכן שהוא לא יעשה זאת. מכיוון שחוקים אלה לא נבדקו עד כה במערכות מורכבות אלה, אנו עשויים בהחלט לשקול אפשרות כזו.

שנית, ידע אינו נבנה על ידי היצמדות נוקשה לעקרונות לא לוגיים קבועים מראש; הוא מסתגל באופן יצירתי למידע ולסוגיות העומדות על הפרק. עלינו *לתת* מעין אישור לרצון בתפיסת עולמנו. זו אינה עמדה שרירותית: יש לנו יותר מדי חוויה פנימית להסביר באמצעותה; איננו יכולים פשוט להתעלם מחיינו הפנימיים. לכן, בעוד שהצעה *מסוימת* כיצד רצון עשוי לתפקד (כמו שלנו כאן) תמיד פתוחה לביקורת עתידית, העובדה שהצעה *כלשהי* נחוצה אינה באמת ניתנת לוויכוח. להתעלם ממשהו אינו מסביר אותו; להסביר אותו גם לא מסביר אותו. אסור לנו להיכנע לדוגמה המטריאליסטית הקיצונית ללא ראיות וטיעונים *אד-הוק מכריעים* . האחריות

מוטלת על תומכי הדוגמה הזו להצדיק את טיעונם במצב הספציפי הנדון, תוך מתן תיאור מפורט ואמין מדוע הם חושבים שמה שנראה כרצון אינו כך.

לפיכך, הטיעון הנוכחי שלנו כפול. אנו מציעים, ראשית, תפיסה אונטולוגית, לפיה *השלם עשוי להיות יותר מסכום החלקים* . אנו טוענים שכאשר חומר אנאורגני מתקרש למולקולות אורגניות, אז תאים חיים, והאחרונים בתורם מתקרשים לאורגניזמים של צמחים ובעלי חיים, מתעוררות תופעות *קולקטיביות חדשות* עבור מרוכבים כאלה - כלומר חיים, תודעה ורצון - שהן שונות באופן קיצוני ובלתי צפויות מהתופעות החלות על הרכיבים כל אחד בנפרד. 'קולקטיביזם' כזה מנוגד, יש להודות, ל'רדוקציוניזם' המודרני, לפיו התנהגותם של גופים מרוכבים מוסברת בסופו של דבר על ידי החוקים החלים על רכיביהם.

שנית, אנו מציעים התנגדות אפיסטמולוגית, דהיינו שרדוקציוניזם כזה הוא הסוגיה הנדונה ואי אפשר להשתמש בו כטיעון ללא מעגליות. החוקים הפיזיקליים הנדונים הם השערות הנתמכות על ידי אדוקציה; אלה אמנם אמינות, אך הן נבדקו רק בתחום החומר האנאורגני. אקסטרפולציה שלהן לתחום החומר החי, ובפרט לחיי בעלי חיים ובני אדם, היא מעשה אמונה בלבד מצד המטריאליסטים. כל עוד הם לא הציגו *ניסויים מדויקים ונוסחאות מתמטיות* שחוזות ומסבירות באופן ספציפי את התופעות שאנו מכנים חיים, קוגניציה ורצון, הם אינם רשאים לטעון למעמד "מדעי" יותר. מעמד כזה אינו קשור לדוקטרינות או דוגמות מסוימות, אלא לכל מאמץ קוגניטיבי שנראה פתוח והוגן ביותר, וקפדני במתודולוגיה שלו.

נחזור לתרחיש שלנו: בהתאם לסכימה של מקסוול, אנו יכולים לדמיין את הנשמה (הסוכן), באמצעות רצונו , לוחצת על מעין מתג חסר משקל כדי לשחרר אנרגיה. סביר להניח שהוא יודע באופן אינסטינקטיבי בדיוק כיצד לעשות זאת. תנועת רצון זו אינה עולה לו דבר מבחינת אנרגיה פיזית. זהו בעיקרו אירוע רוחני, אך הוא גורם (בסיבתיות) לשינוי ברמה הפיזית, שחרור של אנרגיה פיזית אגורה. שחרור אנרגיה כזה יכול להיות דייקני או מתמשך. הוא אינו התוצאה הסופית של תהליך פיזי וגם לא ספונטני במובן המכני. ניתן לייחס אותו לאף אחד מלבד הסוכן, יהיו אשר יהיו ההשפעות הסובבות. כיוון שחרור האנרגיה, ולא כל כיוון פוטנציאלי אחר, הוא ביטוי

של "כוונתו" של הסוכן ברצון. נצפית לאחר מעשה, היא חושפת את הכוונה. רצונה אינה אירוע מקרי וחסר מחשבה - היא כוללת תודעה.

לפיכך, אנו טוענים כאן לחריג מחוקים פיזיקליים מסוימים בתוך האזורים *המוגבלים מאוד* שבהם התחומים הרוחניים, המנטליים והחומריים מצטלבים. תחום הרצון כשלעצמו אינו חומרי (ולכן כפוף לחוקים פיזיקליים), אלא מנטלי (כלומר, בחומר המנטלי של זיכרונות ודמיונות, לפחות בכל הנוגע למטרות המוצעות) ורוחני (כלומר, בנשמתו של הסוכן). ברמה הפיזית, אירועים פיזיקליים הנגרמים על ידי רצון נראים ספונטניים, משום שסיבתם היא בתחום לא פיזי. *לא מן הנמנע שגילוי ניסיוני של אירועים כאלה יומצא יום אחד*.

חשוב למטרה זו להבחין בין התנועה הפיזית *הראשונה* הנגרמת על ידי הרצון הרוחני, לבין כל האירועים הפיזיים *הבאים לאחר מכן* . התנועה הראשונה מתרחשת איפשהו במערכת העצבים (המוח, ואולי גם עמוד השדרה או העצבים). זה עשוי להתחיל שרשרת אירועים, שמגיעה לשיאה באירוע פיזי גלוי (או נחווה בדרך אחרת) (למשל, תנועת יד או זריקת אבן). תגובת השרשרת אינה בהכרח בלתי נמנעת, בהינתן הרצון הראשוני. היא תלויה בגורמים פיזיולוגיים וסביבתיים (למשל, בריאות הגוף, זמינות אבן לזריקה). בתחומים האחרונים פועלים חוקי הפיזיקה והביולוגיה כרגיל. רק התנועה הפיזית הראשונית הנגרמת על ידי הרצון היא יוצאת דופן.

2. רצון וביולוגיה

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

א. הצענו כאן *שתודעה ורצון מתרחשים יחד* . ברמה מופשטת, הטענות הבאות בנוגע אליהן נראות סבירות. תודעה היא, כמובן, קודמת לשתיים, וניתנת להעלות על הדעת ללא רצון (מכיוון שלפעמים אנו מודעים לדברים מבלי להגיב אליהם). אך כל רצון דורש מודעות מסוימת, ואינה יכולה להתרחש בלעדיה. זה נכון אפילו לגבי גחמה, ועל אחת כמה וכמה לגבי רצון בעל מטרה. רצון ניתן להבחין בין אירוע מכני ספונטני על

ידי מעורבות התודעה בו. רצון הוא רצון חופשי; אין דבר כזה רצון לא חופשי. אף על פי כן, מידת וטווח הרצון החופשי עשויים להשתנות במידה רבה. כוח הרצון הוא פרופורציונלי לכוח התודעה.

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

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

תנועה בעקבות תחושה אינה בהכרח מעידה על תגובה רצונית; תגובה לגירויים עשויה להיות רפלקסית. עם זאת, לפחות עבור צורות חיים גבוהות יותר של בעלי חיים, ניתן להניח רצונות במידה מסוימת דומה לשלנו, לאור *התנהגותן הנצפית. הנחה כזו נראית מוצדקת עוד יותר על ידי הדמיון המורפולוגי* והגנטי העיקרי ביניהן לבינינו, דבר המצביע על התפתחותנו מצורות חיים נפוצות. נכון עדיין שיכולות קוגניטיביות ורצוניות אנושיות, כולל דיבור והיגיון , עדיפות משמעותית, דבר המצביע על קפיצת מדרגה באבולוציה. אך אנו יכולים [80]*להצביע* על הבדלים בולטים

[80] אבל אין ספק שלפחות בעלי החיים הגבוהים יותר "מדברים" באמצעות הבעות פנים וגופניות, כמו גם צלילים המושמעים; ואנחנו יכולים לצפות בהם "מסבירים" במידה מסוימת, שופטים מצבים ובוחרים תגובות

במבנה ובגודל המוח כדי להסביר זאת; זה לא מתעלם או סותר אף חוק ביולוגי.

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

לסיכום, ניתן להבחין בין בעלי חיים "נמוכים" ל"גבוהים" באומרם שהראשונים הם חושיים ורפלקסיביים יותר, מגיבים באופן מיידי לגירויים בהווה בדרכים סטנדרטיות, בעוד שהאחרונים מתפקדים יותר ויותר באמצעות התודעה , כלומר בהתייחס לזיכרון (אחסון וזכירת תחושות עבר), דמיון (ערבוב מחדש של זיכרונות, חלימה) וציפייה (שקילת חלופות, קבלת החלטות), מה שמאפשר את יכולות הקוגניציה, הרצון וההערכה שלהם נמתחות לאורך זמן. מבין האחרונים, בני האדם מצטיינים ככל הנראה, כנראה בעיקר בזכות התפתחות השפה שלהם, במחשבה ובדיבור (כנראה במקביל).

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

ב. כפי שטענו, תודעה ורצון מרמזים על נשמה, המשמשת בהתאמה כסובייקט וסוכן בהם. נשמה נחוצה באופן הגיוני כדי להסביר גם אותם וגם את הידע שלנו עליהם. נשמה כמובן מרמזת על אמונה בסוג כלשהו של " ***ויטאליזם*** " (כאן מובן כאמונה שאורגניזמים של בעלי חיים, כולל בני

אליהם. ההבדלים הם הבדלי דרגה ולא מהות. כמו כן, אסור לנו לשכוח שמינים מסוימים הקרובים לאדם היו קיימים וכעת נכחדים.

אדם, הם בעלי "נשמה") [81], לעומת " ***מנגנון*** " (האמונה שבעלי חיים לפחות, אם לא גם בני אדם, הם בסך הכל מכונות מורכבות מאוד). עם זאת, אין צורך להבין את הויטאליזם באופן פשטני, כהנחה המסורתית של "רוח במכונה" של אורגניזמים אנושיים ובעלי חיים. שכן, כפי שהסברנו, *לנשמה אין תכונות פנומנליות, אפילו לא הרחבה או מיקום מרחביים* . לפיכך, כל דמיון של הנשמה כענן שקוף המחיה את הגוף מתפרש בצורה שגויה, וכל התקפה על הנשמה שמקבלת סמל כזה פשוטו כמשמעו היא ביקורת לא הוגנת.

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

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

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

דומם, המונעת על ידי חמדנות מוחלטת, ומסכנת מינים עיקריים [82]. בסך הכל, זוהי אורגיה של חוסר מודעות ובורות מוסרית.

> הנאצים השתמשו בהשפלה דומה כדי להצדיק ולאפשר את שואת היהודים בשנים 1933-1945. כפי שכותב פול ג'ונסון: "במקום שהאנטישמי מימי הביניים ראה את היהודי כלא-אנושי, שטן או סוג של חיה (ומכאן ה"יודנסאו") , הקיצוני הנאצי ספג את ניסוחו התת-מדעי של היטלר והגיע להתייחס ליהודים כחיידקים או כסוג מסוכן במיוחד של מזיקים" [83]. מנגנון מוריד בעלי חיים לרמה של חפצים גרידא; שנאה גזעית ושנאה דומה מורידה בני אדם לרמה של בעלי חיים, ולכן (בדרך של סילוגיזם) של 'דברים'.

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

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

ג. בנוגע לתורת ***האבולוציה*** , שאני תומך בה, ניתן לומר בפשטות את הדברים הבאים. אנו יכולים להעלות על הדעת שכאשר חומר אנאורגני (אבק כוכבים בעצמו, התוצאה הסופית של היסטוריה ארוכה של אירועים

---

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

[83] *עוד* בעמוד 473. טיעונים דומים משמשים לעתים קרובות כתירוצים לרציחות אישיות או המוניות.

אסטרונומיים) התלכד למבנים מורכבים מספיק, הוא הפך לחומר חי (תאים בודדים). מבנים אלה התפתחו למבנים מורכבים עוד יותר, דהיינו צמחים ובעלי חיים נחותים; לאחר מכן האחרונים התפתחו לבעלי חיים גבוהים יותר, כולל בני אדם. בשלב האחרון הזה, לפחות, הטבע אפשר לאורגניזמים חיים בעלי נשמות להופיע, בעלי כוחות מיוחדים ניכרים של קוגניציה, רצון והערכה. אין בכך דבר בלתי נתפס מנקודת מבטה של תורת האבולוציה.

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

עוד ייאמר על סוגיות ביולוגיות בפרק מאוחר יותר.

3. פסיכולוגיה טיפולית

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

ראוי להעיר כאן כמה הערות בנוגע למחלות נפש ולריפוין, מבלי להתיימר לידע קליני כלשהו. המושג "מחלות נפש" נגזר ככל הנראה באנלוגיה ממושג "מחלות גופניות". אנו מתייחסים באמצעותו לכל מצב בחיינו

הנפשיים הנחווה כלא נוח באופן כרוני, או כפוגע קשות ביכולתנו להתמודד עם חיי היומיום שלנו, בין אם מבחינה אינטלקטואלית, רגשית, קיומית, חברתית או אחרת. יש לקוות, תפקוד לקוי כזה ניתן לריפוי; אם כי ייתכן שאיננו עצמנו יודעים כעת כיצד לרפא אותו.

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

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

כמו כן, אנו עשויים לשאול: מה הופך רעיון אינפורמטיבי למוכר, רעיון מכוון לרצון או רעיון רגשי לבעל ערך? היכן נמצא העצמי בתיאור זה? תכונות ייחודיות אלו נותרות בלתי מוסברות. מודל נפשי פופולרי זה (במקורו חלקית קרטזיאני, חלקית פרוידיאני [84]) הוא פשטני באופן ברור. הוא מפרק וממציא יתר על המידה. הוא אינו מצליח להסביר אירועים נפשיים בצורה משכנעת, ואף חוסם במידה ניכרת את ההסבר, בהיותו *מכניסטי במהותו* .

---

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

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

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

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

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

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

האחרים אינם ישויות, אלא כוונות, פעולות ומצבים של הנשמה, כמו גם תנועות ושינויים הנגרמים על ידי הנשמה או המוח של תמונות מנטליות.

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

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

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

בנוגע ל"ריפוי" של מחלות נפש כאלה, ראוי להוסיף את הכלליות הבאות. סיבה היא התנהגות או אופי כלשהו של הנשמה, אשר מייצרים, מקימים או מגבירים את מה שאנו מחשיבים כמחלה. תרופה היא משהו שימנע, יסיר או יחליש את המחלה. התרופה לא בהכרח... לעבור דרך ידע על הסיבה, אם

כי ידע כזה הוא לעתים קרובות שימושי ולעיתים חיוני [85]. ברגע שהסיבה יצרה את התוצאה הלא רצויה שלה, הסיבה עשויה כבר לא להיות הבעיה, אלא אם כן היא עלולה לחזור על עצמה [86]. אם הסיבה ממשיכה לחזור, ההשפעה עשויה לחזור בזה אחר זה באותה עוצמה, או שהיא עשויה להפוך לכדור שלג. התרופה עשויה לפעמים להיות מכוונה לנטרל את הסיבה, ומשם בעקיפין את ההשפעה. או שהיא עשויה להיות מכוונה לנטרל את ההשפעה, באופן ישיר. בכל מקרה, חכם לשים לב לתופעות לוואי בלתי צפויות עתידיות.

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

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

שכן אם הבעיה היא בשורשה רצונית, [87]ייתכן שיהיה צורך ב"פסיכואנליזה". כלומר, מאמץ למיין באופן לוגי טעויות מחשבה והתנהגות - בין אם על ידי הנבדק עצמו (שעשוי להזדקק ללימודים

---

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

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

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

תיאורטיים), ובין אם בעזרת חבר מקצועי או בעל יכולת. זה עשוי, כמובן, בתורו לדרוש שינויים התנהגותיים, אישיים או בין-אישיים, כגון תרגול מדיטציה או ביצוע מעשים טובים.

9. רצון, ווליטי וגחמה

1. קוגניציה, רצון והערכה

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

מבחינה אפיסטמולוגית, ייתכן שאנו נעשים מודעים לנשמה כ"ישות" נפרדת על ידי דמיונה במרכז המשותף לכאורה של כל החוויות הקוגניטיביות, הרצוניות וההערכה (תהליך שניתן לכנותו "אינטרפולציה") [88], ועל ידי הנחות מושגיות. אך עלינו גם להודות שלנשמתנו יש מודעות עצמית ישירה, כמו גם מודעות ישירה לחוויות האינטימיות ביותר הללו (כלומר, קוגניציות, רצונות והערכות). שכן רק קבלת ראיות ישירות כאלה לעצמי ולתפקודיו, אותן כינינו "אינטואיציה", יכולה להסביר את יכולתנו להבחין בפעולות *ספציפיות* של קוגניציה, רצונה או הערכה, גם כאשר לפעולות כאלה אין תוצאות פנומנליות גלויות.

הנשמה, על פי תפיסה זו, היא ישות מובחנת, שאין לה כשלעצמה היבטים פנומנליים, בניגוד לישויות נפשיות וחומריות; מכאן נוכל להניח שהיא מורכבת מחומר מיוחד (למשל, 'רוח'). כפי שראינו, יש להבחין בין עצמי פנימי אינטואיטיבי זה לבין סביבתו, דהיינו: התופעות הנפשיות שהיא תופסת, התופעות הפיזיות שהיא תופסת בגופה שלה ומעבר לו (האחרון כולל, כמו גם העולם הפיזי לכאורה, כמה השפעות ניתנות לתחושה כביכול של נשמות אחרות).

לפיכך, יש לנו *ארבעה זירות חוויה* לשקול: הפנימי ביותר (במובן של 'בתוך הנשמה עצמה'), המנטלי (עבור אותה נשמה), הגופני (עבור אותה נשמה)

---

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

והחיצוני (מעבר לגוף האדם) [89]. ה'מרחקים' השונים המשתמעים ממונחים אלה הם כמובן יחסיים לנשמה, ומבוססים על כוחות הקוגניציה, הרצון וההערכה המשתנים שיש לנשמה בהם.

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

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

באופן דומה, *רצון* מתייחס בעיקר לאירוע בנשמה, כאשר היא רוצה ישירות משהו ספציפי *בתוכה* , שכן כל הרצונות לכאורה מעבר לנשמה הן רק תוצאות ישירות או עקיפות של פעולה פנימית כזו. באופן דומה, *הערכה* היא משהו רוחני (כלומר, בנשמה) לפני כל דבר אחר. רק בתוך הנשמה ניתן לפעמים להבחין בבירור בין שלושת הפונקציות, משום שברוב המקרים הן שלובות זו בזו באופן הדוק מאוד. הדבר ניכר כאשר אנו בוחנים בפירוט מסוים את יחסי הגומלין ביניהן בארבעת זירות החוויה.[90]

---

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

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

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

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

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

- בתוך הנשמה, למרות שחלק מהרצונות עשויות להיות חסרות מטרה, בדרך כלל קדמות להן קוגניציות המזהות מטרות ואמצעים לרצון גדול יותר, וכך קובעות את הכוונה של הרצון המדויק המדובר. אפילו במקרה של גחמות, עשויה להיות מעורבת הכרה חקרנית כלשהי של תנאים פנימיים וחיצוניים.
- ברמה הנפשית והפיזית, רצון משתמש בקוגניציה לא רק כדי לזהות מטרות ואמצעים כלליים, אלא גם כדי לסקור את הסביבה הנוכחית וכך

שלו. *תודעה "אינטגרלית" לא תזדקק לרצון, אך תודעה מוגבלת לא יכולה להסתדר בלעדיו .*

לקבל ממנה את המשוב המאפשר לבחון רצונות מסוימים, ובמידת הצורך לתקן אותם או לאתר אותם בצורה מדויקת יותר, מה שמגדיל את הסיכויים להצלחה הסופית.

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

- הערכה בתוך הנשמה היא עצמה, כאירוע מסוים, גם פעולה קוגניטיבית וגם פעולה של רצון. להעריך משהו פירושו להתיימר לזהות את ערכו ביחס לנורמה כלשהי, כלומר בתוך סולם השוואתי - זוהי פעולה קוגניטיבית. לאחר מכן, הערכה מקצה כוונה חיובית או שלילית תואמת לרצון עוקב - זוהי פעולה רצונית.

- ברור שהערכה אינה מתרחשת בוואקום, אלא ביחס לסובייקט וסביבה מסוימים – שיש להכירם, בין אם הם צודקים ובין אם לאו. הסובייקט יכול להיות הנשמה עצמה (למשל, בפעילויות דתיות), או זיהוי שגוי של תופעות נפשיות וגופניות כעצמי (אגו), או הנפש או הגוף (למשל, בחיפוש חילוני אחר בריאות פסיכולוגית או פיזיולוגית), או נשמות או אגו חיצוניים משוערים, או הנפש והגוף המשוערים שלהם. הסביבה הנדונה בהערכה היא תחום הפעולה והתגובה לכאורה או המשוער של אותו סובייקט מסוים.

- הערכה מתרחשת גם ביחס לפעולות קוגניטיביות - בחינה האם פעולה כזו מובילה לאמת או לשקר. בצורתה הפרימיטיבית, הערכה כזו של קוגניציות כשלעצמן מתרחשת אד-הוק, בדרגות שונות של בהירות ותוקף (או 'ערך-אמת'). בצורה מתקדמת יותר, זה מה שמדעי הלוגיקה והמתודולוגיה מתיימרים לעשות: לגלות בדיוק באילו תנאים באופן כללי, פריטי ידע ותהליכי הסקה עשויים להיחשב תקפים או לא תקפים.

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

שימו לב שכל שלושת הפונקציות של הנשמה עשויות לכלול פרשנות מילולית, אך אינן חייבות. *מילים* מקבלות את משמעותן על ידי כוונת הנשמה; הן נוצרות גם על ידי רצון, כהשלכות נפשיות של מראות או

צלילים, או כסמלים פיזיים מדוברים או כתובים. מילים לפעמים שימושיות; אך לפעמים הן יכולות לבלבל.

- בהקשרים קוגניטיביים, מילים עוזרות לנו לתעד, לסדר ולהעביר מידע רב, במידה בלתי אפשרית ללא מילים. אבל מילים הופכות לפרודוקטיביות כאשר הן מונעות מאיתנו להתייחס לחוויה חדשה, וכאשר אנו נעלמים בדפוסים הסמליים שלהן.
- בהקשרים רצוניים, מילים עשויות להיות שימושיות ככלי למידה או הוראה, להעברת מידע או הוראות מאדם אחד למשנהו. אך הן יכולות גם להעסיק את תשומת ליבנו ולהפריע לריכוז במשימה שלפנינו [91].
- בהערכה, אפשר מדי פעם להשתמש במילות תואר כמו טוב או רע כדי לבטא את כוונותיו, אך מילים אלו עלולות להפוך מטעות אם שוכחים את טבעה האינטואיטיבי במהותו של הערכה.

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

- בקריאת טקסט [92], אדם מתבונן [93]באות אחר אות, ומשווה אותן באופן מנטאלי לצורות ולצלילים (אשר, אגב, ניתן לבטא באופן מנטאלי או בעל פה) שלמד, ומקבץ אותם למילים שנתקל בהן בעבר, שאת משמעויותיהן שינן (אם חסרות התאמות כאלה, כמובן שיש לחקור אותן).
- כתיבה מרמזת תחילה על ציור מתוך מאגרי הזיכרון של צורות האותיות היוצרות את המילים שברצונך לכתוב (אותן ניתן, שוב, לבטא בו זמנית באופן נפשי או בעל פה), לאחר מכן על הזזת הזרועות,

---

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

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

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

הידיים והאצבעות בדרכים המתאימות כדי לצייר (או פשוט להקליד) את הצורות הללו.

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

- ההיבטים הקוגניטיביים הם כמובן מרכזיים למדיטציה: התבוננות באובייקט חיצוני כלשהו, או צפייה בנשמת הגוף, או במטען רגשי, או בדימויים ושיחות מנטליות, או בתגובות וגישות פנימיות - ובסופו של דבר, חוויה של השפעות כמו שקט פנימי ודממה, ובתקווה בסופו של דבר 'הארה'.
- גם ההיבטים הרצוניים רבים: ישיבה פיזית ואימוץ יציבה מתאימה, שמירה על התנוחה ותיקון שלה לפי הצורך; ניסיון לדכא או להפחית מראות, צלילים ומחשבות מנטליים, או לפחות להתבונן בהם במרחק פנימי מסוים; מאמץ לגבש את הגישות הנכונות; מיקוד תשומת הלב באובייקט כלשהו, בין אם הוא חיצוני (למשל נר), או גופני (למשל עמוד השדרה או הנשימה), או מנטלי (למשל בעת אמירת *מנטרה* או ויזואליזציה של *מנדלה*, אם כי אובייקטים אלה עשויים להופיע אוטומטית לאחר זמן מה), או לא פנומנלי (כלומר, אינטואיציה עצמית או תפקוד כלשהו שלו).
- גם הערכה מעורבת. למרות שבסופו של דבר זה לא נכון שתהיה מטרה במדיטציה, אנשים נכנסים למדיטציה עם מטרות לנגד עיניהם, בין אם המטרה הגדולה של הארה-שחרור או התמזגות עם אלוהים, או מטרות פרוזאיות יותר כמו הפחתת מתח או מציאת שלווה פנימית וכדומה. יתר על כן, ככל שהמדיטציה מתקדמת, מתרחשות הערכות רבות, המסייעות להכין, לכוון, לייצר ולווסת את היכולות הקוגניטיביות והרצוניות של האדם.

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

- באשר לקוגניציה, למרות שהיא כשלעצמה נטולת השפעה, אנו עשויים בהחלט להיות מושפעים לגבי מה שאנו מחפשים, מה שאנו מרשים

לעצמנו לראות או לא לראות, כיווני המחקר שלנו וכן הלאה. דבר זה משפיע על היקף החוויה שלנו, אך לא על התוכן. אנו עשויים גם להיות מקבלי מידע ומתודולוגיה מושגית (שעשויים להיות נכונים או שגויים), מהמורים שלנו או ממקורות אחרים. באופן טבעי, כל זה יתאים את מסד הנתונים שלנו במובנים מסוימים, כלומר הקשר הידע שאנו מתייחסים אליו בשיפוטינו יושפע; בנוסף, אופן פירוש הנתונים שלנו עשוי להיות מושפע.

- באשר להערכה, בהיותה למעשה פעולה של רצון, ניתן להשפיע עליה ישירות. הערכות השווי שלנו אכן משתנות באופן ניכר לאורך זמן, ובהתאם למצבנו. אם נהיה קשובים, נוכל לזהות את ההשפעות הגורמות לשינויים בהן. קחו לדוגמה דגם רכב חדש: במבט ראשון אדם עשוי למצוא אותו מכוער, ואז עם הזמן - אולי בגלל פרסום "סגנון החיים" שהוא נתון לו - הוא עשוי למצוא אותו, להיפך, אטרקטיבי מאוד!

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

מסיבה זו, במדיטציה אנו מנסים להביט אל תוך עצמנו, יותר ויותר פנימה, תוך התבוננות *בשורשי* מחשבותינו ופעולותינו. על ידי ישיבה דוממת ושקטה, אנו משתיקים בהדרגה את כל הרעש המנטלי והפיזי, וכך יכולים לקוות לקלוט את ההיבטים העדינים יותר של חיינו הפנימיים. כלומר, כאשר הסביבה הופכת פחות רועשת והגוף הופך פחות גלוי, והמטריצה המנטלית הופכת ריקה ושקטה מספיק, ייתכן שיתחילו להיות מורגשות כוונות חסרות מילים בנשמתנו הלא-פנומנלית. ה"קול הקטן והדומם" שבתוכנו עשוי להישמע.

2. וליטי

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

לכן, תנוחות כמו נכונות (פתיחות כללית) או מוכנות (מוכנות מיידית יותר) לעשות משהו, הן וולִיות שלרגע איננו בהכרח רוצים לפתח לרצונות מלאים. עם זאת, שימו לב, וולִיות כזו היא יותר מיכולת גרידא; היא מרמזת על תנועה מינימלית של הרצון.[94]

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

מושגים פסיכולוגיים רבים ניתנים להגדרה ולהסבר רק באמצעות התייחסות ל"וליטי". לדוגמה, הצגת אובייקט רצוי בדרך כלל יכולה להיקרא כראוי "מעניינת" או "מפתה" עבור אותו אדם באותו זמן, רק אם הוא מפגין וליטי מסוים (אם לא רצון מלא) ללכת לשם; אחרת, לא הוא ולא אנחנו היינו יודעים שהוא חפץ בכך. ראוי להבחין בהקשר זה בין וליטי *לעשות* משהו לבין חוסר *עשייה* . לדוגמה, "עצלות" מתייחסת לפעמים לווליטי גרידא לא לעבוד (כלומר, אם היא מתגמדת על ידי פעולה מוגדרת יותר של רצון לעבוד - אחרת, היא הופכת לרצון).

מושג הווליטי חשוב גם משום שהוא עוזר לנו להבין את הדו-קיום של ערכים סותרים. למרות שאי אפשר בו זמנית לרצות באופן מלא ערך אחד ולרצות את שלילתו, אכן יכולה להיות וליטי כפולה - כלומר וליטיות

---

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

עבור פריטים סותרים. אפשר גם לערבב וולִיטיות עבור משהו ורצון להיפך ממנו: האחרון שולט, כמובן, אך זה לא מוחק את עובדת הוולִיטיות. כל זה נכון גם לגבי אי-רצון, כמובן. לכן, אם רוצים להתבונן פנימה בדיוק רב, צריך להישאר מודע לוולִיטיות כמו גם לרצונות גלויים.

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

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

דוגמה חשובה נוספת היא פעולת ***ההפשטה*** , שדרכה נוצרים מושגים. פעולה זו כוללת התמקדות בהיבט משותף כלשהו של שתי חוויות או מושגים או יותר, תוך התעלמות מההבדלים ביניהם. מדובר ב"חסימה" סלקטיבית של תכני התודעה, כוונה שלילית המושגת על ידי וולִיטי; אנו

מעמידים פנים שחלק ממה שאנו צופים אינו קיים, כדי להדגיש את הדמיון הנצפה.

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

3. גחמה

ניתחנו את המושג "רצון" ככזה הכולל באופן כללי הכרה של תנאים ותנאים מסביב, ודרכי פעולה חלופיות אפשריות, ולאחר מכן הערכה, שבאמצעותה אדם בוחר את המטרות והאמצעים המועדפים עליו. אך ניתן לטעון שתיאור כזה של רצון הוא מעגלי, שכן נראה שההכרה וההערכה המעורבים מרמזים על פעולות רצון קודמות. יתר על כן, הדמיון של מטרות ואמצעים מרמז על השלכה של דימויים מנטליים, שלעתים קרובות הם בעצמם מעשה רצון. לפיכך, מושג הרצון עשוי להיראות לא קוהרנטי מבחינה לוגית, אלא אם כן נקדים התנגדויות כאלה.

עלינו רק להכיר בכך *שחלק* מהפעולות הרצוניות הן ראשוניות, כך שהן עצמן אינן דורשות מחקר קוגניטיבי קודם, השלכה מנטלית של מטרות ואמצעים, הערכה או בחירה מכוונת. רצונות כאלה ניתן לסווג כגחמות *או* גחמות (ללא קונוטציה מזלזלת); למען קוהרנטיות תיאורטית, עלינו להכיר ב'פעולות חסרות סיבה' או 'דחפים ראשוניים' כאלה. הן מבעבעות מתוכנו,

יש מאין [95]. מה שספונטני בהן הוא שהן *בלתי מושפעות* , הן אינן ניתנות להסבר בהתייחס לכל מניע; אך עדיין יש להן 'סיבה' במובן רחב יותר: זוהי הנפש הפועלת. כשאנו אומרים "פעולת רצון" או מדברים על "חופש הרצון", עלינו תמיד לזכור שאנו מתכוונים בצורה מדויקת יותר: "פעולת הרצון של הנשמה", "חופש הנפש לרצות".

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

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

---

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

יש להבחין כאן בבירור בין הערכות לבין רגשות; הראשונים הם עמדות או תנוחות רצוניות של הנפש, האחרונים הם תגובות בנפש או בגוף. רגשות אינם בהכרח או באופן מלא קובעים הערכות. רגשות עשויים לגרום להערכות מאוחרות יותר במידה מסוימת, במובן של השפעה עליהן. ואכן, לעתים קרובות הם עושים זאת, כיוון שרוב האנשים רואים ברגשותיהם טיעונים רבי עוצמה; הם מזדהים איתם ומודרכים על ידם. אך רגשות כאלה הם בעצמם השפעות של הערכות קודמות; הם תוצאות נפשיות ו/או גופניות של רצונות המושפעים מהערכות כאלה [96]. גם הערכות אינן בהכרח רציונליות. הן אכן עשויות להיות מושפעות משיקולים רציונליים; אך חזקה ככל שתהיה, השפעה כזו לעולם אינה מכריעה.

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

4. חלוקות פנימיות

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

העצמי או הנשמה הם במהותם אחד, אך עשויים לחלק את עצמם בדרכים שונות. כפי שראינו, הנשמה אינה אובייקט של תפיסה, אלא אובייקט של תפיסה או אינטואיציה עצמית. מכיוון שאין לה אף אחת מהתכונות הפנומנליות שאנו מקשרים עם מרחב (צורה, גודל, מיקום וכו'), אלא היא

---

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

מראה לא-פנומנלי, מבחינה מדויקת, מנקודת מבט אפיסטמולוגית, לא ניתן להתייחס אליה כאל מורחבת מרחבית או כבעלת מקום מדויק. מנקודת מבט אונטולוגית, לעומת זאת, אנו יכולים לדבוק באותה מגבלה (מתוך פוזיטיביזם) - או שאנו יכולים להקרין באופן היפותטי הרחבה ומיקום מרחביים, ולו רק כדימוי נוח (על פי המוסכמה).

ייתכן שיהיה מדויק יותר להתייחס לחלוקות הנפש כמתרחשות בזמן ולא במרחב. שכן הנשמה נראית מורחבת בזמן, שהוא מושג מופשט אפילו ביחס לחומר ולתודעה, בכל מקרה. אנו מניחים שלמרות שהנשמה מתחדשת בכל רגע, היא שומרת על אחדות והמשכיות מסוימת לאורך הזמן לאורך חייה [97]- על בסיס זה, אנו יכולים להכיר באחריותנו האישית למחשבותינו ולמעשינו בעבר, בהווה ובעתיד. ניתן לאמץ טענה זו, מבלי להרחיק לכת עד כדי שלילת יכולתנו להתנתק מוסרית מהעבר ולשנות כיוון בהווה ובעתיד.

למרות שניתן להסביר מקרים מסוימים של חלוקת העצמי על ידי הצבעה על כך שהרצונות הסותרים המעורבים התרחשו בפועל ברצף בזמן, נכון שכמה רצונות סותרים נראים סימולטניים [98]. את האחרונים אנו בדרך כלל ממפים כנפרדים במרחב; אם כי, באופן מדויק, אין סיבה לעשות זאת, כלומר נוכל באותה מידה להניח שהם נובעים מאותה נקודת מבט של העצמי.

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

עלינו להבחין בין קונפליקטים בתוך הנשמה (המתרחשים בעצמי עצמו) לבין קונפליקטים בין נשמה/נפש לחומר (המציבים את העצמי מול סביבתו

---

97 ראה דיון בנושא זה בפרק 16.2.

98 ראה דיון על 'veleities כפולים', למעלה.

הנפשית והחומרית). אדם יכול *ללחוץ* על עצמו לחשוב או לפעול בצורה מסוימת; זה יכול להיות במובן של רצון בתוך הנשמה, או במובן של רצון הדוחף את הנפש והגוף בכיוון הרלוונטי. מחשבות ומעשים עשויים להיות *מדוכאים במכוון* ממגוון סיבות: משום שהם עקרים או טיפשיים או כואבים או מחליאים, וכן הלאה.

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

עוד ייאמר על קונפליקטים פסיכולוגיים כאלה בעמודים הבאים.

10. רגשות ותאבונות

1. הערכת שווי

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

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

ראשית, שימו לב שכל אחד מזוגות המונחים הללו מתייחס לצדדים מנוגדים ברצף, שנקודת האמצע שלו מסומנת כאדישות. כך, למשל, 'תשוקה' מתייחסת למגוון *של* תגובות חיוביות, ו'סלידה' (או רצון-לא) למגוון המתאים *של* תגובות שליליות. ניתן להשתמש במונחים מיוחדים עבור הקיצוניות. לפיכך, ביטויי חיבה עזים יותר נקראים אהבה; ואלו של סלידה, שנאה. אדישות, כפי שמרמזת המילה, פירושה 'האובייקט לא משנה כלפי הסובייקט' - כלומר האחרון אינו מושפע כך או אחרת מהראשון.

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

למרות שהמונח "חיבה" מתייחס בעיקר לאהבות ולסלידות, ו"תיאבון" מתייחס בעיקר לתשוקות ולסלידות, הם משמשים גם באופן רחב יותר לכל

הערכות; ככל הנראה, משום שאנו מושפעים מהן בתגובותינו, וכמו רעב וצמא, הן כרוכות בדחף כלשהו לפעולות מסוימות מצד הגורם הרלוונטי.

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

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

מה שאנו מעריכים היום, אנו עשויים לזלזל בו או להיות אדישים כלפיו מחר. קוגניציות, רצונות או הערכות חדשות יכולות לשנות את הערכים שלנו. לכן, הערכים שלנו הם לעתים קרובות היפותטיים, ולא קטגוריים. יש לנו *היררכיות* ערכים מודעות פחות או יותר. ערכים מסוימים גוברים על אחרים, יהיה אשר יהיה; אחרים עושים זאת בתנאי. ערכים מסוימים הם בסיסיים ובעלי השפעה רחבה, ומשפיעים על רבות מפעולותינו בטווח הארוך; אחרים הם תגובות אד-הוק לטווח קצר להזדמנויות עכשוויות. דחף יכול להיות חזק, עד שמתברר שהמטרה שלו אינה תואמת את מטרתה של דחף חשוב יותר; במקרה כזה, הדחף הראשוני מנופח במידה ניכרת ואף עלול להיעלם לחלוטין. לכן, דחף אחד עשוי לשמש באופן מודע כדי להתנגד או להתגבר על אחר. הערכים שלנו נמצאים אפוא במעין שיווי משקל דינמי, ולא קבוע באופן סטטי.

רגשות, כמובן, מצביעים על הערכות. הרגשות הפשוטים ביותר הם הנאות וכאבים פיזיים, תחושות הנגרמות ישירות על ידי גירויים פיזיים חיצוניים (למשל ליטוף או להבה) או אך ורק על ידי תהליכים פיזיולוגיים (למשל שובע או רעב). מורכבים יותר הם רגשות פסיכוסומטיים (תחושות), שהם

תחושות פיזיות עם סיבות "נפשיות"; הם ויסרליים, אך אנו יודעים שהם נובעים מאירועים בתודעה או מהערכות בנשמה. רגשות גופניים הם לעתים קרובות תערובת של תחושות ורגשות. עדינים יותר הם רגשות נפשיים, שנראים כאילו מתרחשים במטריצה הנפשית ולא בתחום הפיזי. ייתכן שכל הרגשות הגופניים הם השלכות נפשיות; ייתכן, ככל הנראה, רגשות נפשיים הם למעשה פיזיים - קשה לומר בוודאות.

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

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

בכל מקרה, כדי לחזור על כך, כל הרגשות הקונקרטיים הללו הם תפיסות שטחיות יחסית ואין לבלבל ביניהם עם הערכות, המתרחשות ומחושבות בנשמה והן פעולות רצוניות. היותם רצוניים לא אומרים שרוב הערכים הפנימיים הללו הם מלאכותיים, תופעות; להיפך, הם מגיעים מעומק העצמי. הידע שלנו על הערכותינו הוא ידע עצמי. רגשות קונקרטיים וביטויי רצון מולידים מושגים *מופשטים שונים ומקבילים* של ערך, כמו טוב או רע. שימו לב, הערכות אינן צריכות להיות מילוליות או אפילו מודעות מאוד; למעשה, הן בדרך כלל מכוונות ללא מילים ותת-מודע. איננו צריכים לומר, באופן נפשי או בקול רם, "זה טוב" או "זה רע" או "זה ניטרלי", כדי להתכוון לכך.

משהו מוערך נקרא *ערך* . ערכים חיוביים (ערכים) הם הנאות או נעימים (אם הם מייצרים רגש), או מועילים לאינטרס העצמי של האדם, או טובים (תוך שימוש בנורמות מופשטות יותר, ובסופו של דבר עקרונות מוסריים).

ערכים שליליים (חסרי ערך) הם כאבים או כואבים, או מזיקים או רעים. דברים אדישים אינם בעלי ערך ואינם ההפך. ניתן לפרש את המונח "אינטרס עצמי" כאן בצורה מגוונת, כאמיתי או דמיוני, סביר או לא סביר, בעל עניין לנשמתו, לנפשו, לגופו, לאהוביו, לרכושו או לדאגות מופשטות יותר.

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

2. הערכות השווי העיקריות

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

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

אך למעשה הם רק מאוהבים או מגורים מינית. שנאה, לעומת זאת, היא לעתים רחוקות שטחית יותר ממה שהיא טוענת.

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

לא כל הערכה היא בעלת אופי של תשוקה או סלידה, שימו לב היטב. מה שמייחד אותם הוא שהם בדרך כלל מובילים לפעולה או חוסר פעולה הולמים כלשהם, אם כי לעיתים ניתן להתעלם מהם במודע או להתנגד להם. תשוקה מתבטאת כאחיזה אם עדיין אין לנו את מושאה, וכנצמדות, אם הוא כבר ברשותנו. סלידה היא, לעומת זאת, רצון להתרחק מהמושא או להיפטר ממנו. [99]אם מצליחים להשיג את הטוב הרצוי, הרצון מתממש; אם נכשלים, הוא מתסכל.

אנו כמובן משתמשים לעתים קרובות במונחים ספציפיים לתשוקות (או סלידות) *ספציפיות* , בדרך כלל בהתייחס לאובייקט שלהן. כך, לדוגמה, צמא הוא תשוקה למים או נוזלים אחרים, רעב הוא למזון (גרגרנות למזון מופרז), תאווה היא לסיפוק מיני, חמדנות לעושר רב יותר (כסף, רכוש), יהירות להערצה (כולל תהילה), תאוות כוח לדומיננטיות חברתית, סקרנות

---

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

ללמידה וכן הלאה. אבל תשוקות (או סלידות) רבות לא קיבלו מונחים ספציפיים; אנו פשוט אומרים "הרצון ל...".

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

תקווה וייאוש כרוכים גם במחשבה שטוב או רע עשויים לבוא; אך הם פסיביים יותר מתשוקה וסלידה. תקווה *היא* ההכרה באפשרות שמשהו הנחשב טוב יתרחש או שמשהו הנחשב רע לא יתרחש. ניתן להעריך את ה'אפשרות' בצורה נכונה או שגויה, תוך התייחסות לנתונים מוצקים והיגיון מדוקדק, או כשיקול גרידא של 'היתכנות' או 'אפשרות עקרונית', או כמעשה של אמונה או כהטעיה עצמית מכוונת. ייאוש הוא, במילים פשוטות, חוסר תקווה; אם כי בפועל, המונח משמש באופן רופף יותר, אם כמעט ואין תקווה.

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

בכל מקרה, שימו לב, תקווה וייאוש מתייחסים לאפשרויות או הסתברויות עתידיות שעשויות להתממש על ידי רצונו או סובלנותו של האדם - או עקב כוחות שאינם בשליטתו. אדם ממתין למושא התקווה, אך אינו פועל בהכרח כדי להשיגו או אפילו צריך לשקול שאפשר לעשות משהו בנידון. תקווה עשויה להיות משאלה ולא רצון לטוב עתידי כלשהו. אנשים מקווים לעתים קרובות באלוהים, או בהבטחות של פוליטיקאי או מיטיב פוטנציאלי כלשהו, או בהגרלת הלוטו בשבוע הבא. הם עשויים לחוש עונג נוכחי

מסוים במחשבה שיום אחד יתברכו בכך או אחרת. פנטזיה רבה נוצרת בדרך זו, ומשאירה אותם מבודרים ומאושרים באופן שטחי.

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

סבלנות וחוסר *סבלנות* מתייחסים להתנהגותנו ביחס לאירוע צפוי, בהתאם למצב שבו אנו ממתינים לו מבלי לדאוג לגביו, או למצב שבו אנו רוצים או מנסים להאיצו. במקרה האחרון, האדם לא רק משתוקק או נרתע מהאובייקט, אלא גם מודאג מעיתוי האירוע. גישת הסבלנות מבוססת על האמונה (נכונה או לא נכונה) שהאירועים או הרצונות החיצוניים הרלוונטיים יתנהלו בזמן ובאופן חיובי, או לפחות באופן שניתן להגיב אליו כראוי, כך שנשאר פסיבי; בעוד שבמקרה של חוסר סבלנות, האדם מטיל ספק בתוצאה או במועד האירוע ולכן חושב שיש צורך בהתערבות.

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

מידת הביטחון או הפחד משתנה, בהתאם לגודל הסכנה ולכוח או החולשה הצפויים של האדם. ההערכות עשויות להיות מוצדקות או לא. הסכנה עשויה להיות אמיתית או מדומיינת, מפורשת או משתמעת; הערכת החוזק או החולשה עשויה להיות מדויקת באופן אובייקטיבי או לא, מודה או לא. ביטחון מופרז יכול להיות פזיז; פחד מופרז הוא ביישנות [100]. עודף כזה,

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

בהתאמה, ממעיט בערכה או מגזים בערכה של הסכנה, ו/או מגזים בערכה או ממעיט בערכה של המשאבים של האדם להתמודדות איתה.

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

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

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

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

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

פחד, במיוחד בשילוב עם פחד, עלול גם לעורר *כעס* , דחף לשתק (לפגוע באלימות או להרוס) את האדם המסוכן; כעס כרוך גם במניע נקמני, להעניש את האדם המפחיד. כעס "קר" נבדל מכעס "חם", בהתאם למידת השליטה הרציונלית הנשמרת כלפי חוץ בביצוע. *שנאה* היא תגובה רגשית לאדם או לחיה שפגעו באדם בצורה כלשהי. אם משהו שמפחיד אותנו התממש, אנו עשויים מסיבה זו לשנוא את מחברו המשוער. אך ניתן גם לשנוא את האחרון על גרימת פחד או כעס, במידה שאלו כואבים כשלעצמם. שנאה עשויה אף לפנות נגד אלוהים, אם הוא נחשב לשולט הזדוני באירועים המפחידים [101].

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

ודאות וספק גם הן הערכות חשובות - שיש להן הקשר אפיסטמולוגי יותר, המסמנות את מידת האמינות או חוסר האמינות, או את השלמות או חוסר השלמות, של נתונים, מושגים, הצעות או מסקנות רלוונטיים מסוימים. ייתכן גם שיש לאדם ודאות או ספק לגבי האופן שבו הוא עצמו או אדם אחר יגיבו במצב כזה או אחר שמעניין אותו. הערכות כאלה של נתונים או אנשים הן כמובן לעתים קרובות משמעותיות מאוד לפעולותינו, קובעות

---

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

באיזה כיוון נלך, או משפיעות עלינו בנקיטת צעדים מנע. ודאות יכולה לעודד ולהעניק אנרגיה, אך לעיתים היא עשויה לתת ביטחון מטעה. ספק יכול לגרום לאדם להסס או להיות מוריד מורל, אך לעיתים הוא עשוי גם לעורר יצירתיות.

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

התגובות האסתטיות כלפי *יופי* וכיעור ראויות גם הן להזכיר, אם כי קשה יותר להגדירן. הערכות אלו קשורות כמובן לעתים קרובות לרגשות שלנו. לדוגמה, מוזיקת *רוק* מסוימת או ציורים עכשוויים מעוררים בי גירוי רב; בעוד שבקונצרטים או מוזיאונים אחרים, התרגשתי עד דמעות מהיופי המוצע. אבל שמיעת יצירה מוזיקלית יפה או ראיית ציור יפה לא תמיד מעוררים תגובה מורגשת. למרות זאת, יצירת האמנות נראית איכשהו יפה "באופן אובייקטיבי". עם זאת, איננו יכולים לטעון בכנות לאובייקטיביות מוחלטת, מכיוון שלאנשים שונים יש תגובות שונות; ואפילו אותו אדם עשוי להשתנות בתגובתו לאורך זמן. לכן, לתחום הזה יש הרבה מסתורין. וזו אולי האטרקטיביות שלו.

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

3. אתולוגיה

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

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

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

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

מערכת הערכים עשויה לכלול אוסף של עמדות שאדם מחזיק בהן מאז ומעולם, כך שהוא עשוי להיות קשור אליהן עמוקות כביטוי של זהותו האישית. ערכים מסוימים מוטמעים בנו על ידי הורים או בית ספר. אדם עשוי להיות מושפע כנער מהתקשורת (ספרות, סרטים) לחשוב שגישה מסוימת היא בעלת ערך; ואז לגלות, כאשר הוא פוגש אנשים מסוימים או מתמודד עם אתגרים מסוימים, שהערכים שהועברו אלינו הוצגו בצורה שגויה. מערכות ערכים מסוימות, או חלקים ממערכות, מאומצות בהחלטה, ממניעים אידיאולוגיים (אתיים, דתיים, פוליטיים) או כדי להשתייך לקבוצה

חברתית כלשהי; אלה עשויות להישאר מושרשת היטב לאחר שנשתלו, או לבוא וללכת. עמדות רבות נרכשות על סמך ניסיון חיים או הרהור אישי. יש אנשים שלומדים מעט מהחיים; חלקם מתפתחים ככל שהם מתבגרים.

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

הבה לא נתייחס לערכים בצורה אריתמטית או מסחרית יתר על המידה. בפועל, מצאתי נכון הפתגם: " המידה הטובה היא גמולה, החטא היא עונשה". ניתן, כמובן, לראות זאת כאמירה אתית, כשיפוט מוסרי, לאור המילים מידה טובה וחטא. אך במבט מקרוב, רואים שהמילים המדוברות מתייחסות לדפוסי התנהגות מסוימים, כך שהעיקרון אינו קובע סטנדרטים או קריטריונים ספציפיים, אלא ניטרלי מבחינה אקסיולוגית.

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

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

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

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

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

לכן, אם ניקח מקרה קיצוני, אדם חכם וטוב לב (ואכן, תינוק תמים) עלול בהחלט להיפגע או להיהרג על ידי אנשים כמו היטלר; וכמה טיפשים ופושעים כאלה אכן מסיימים את ימיהם בנוחות חומרית ובחסינות חברתית[102]. אסון טבע עלול לסחוף אנשים נחמדים ומרושעים באותו גל. באופן דומה, במצבים נפוצים יותר - מידה טובה אינה מבטיחה תגמולים חומריים או חברתיים, וחטא אינה מבטיחה ענישה חומרית או חברתית. כוחות וטלטלות חברתיות וטבעיות לעיתים קרובות מקדישים תשומת לב מועטה למעמדם הפנימי של אנשים.

אף על פי כן, לאדם הצדיק יש עושר רוחני או פסיכולוגי שלא ניתן לגנוב או להרוס, ולאדם הרשע יש חסרונות פנימיים ששום עושר או רווחה

---

102 כדי למנוע זאת יש לנו מערכת משפט.

חיצוניים לא יכולים לפצות עליהם. הראשון הוא מנצח, השני מפסיד, יהיה אשר יהיה מבחוץ. עובדה זו מספקת נחמה.

הדהמאפאדה , טקסט בודהיסטי מהמאה ה-3 לפני הספירה , מנסח זאת יפה מאוד (פסוק 105) [103]:

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

בפועל, המצב של שלווה עם עצמך והערכה **עצמית** תלויים במספר גורמים. אם אחד מאלה חסר או אינו מספיק, אדם עלול במוקדם או במאוחר לסבול מרמות פרופורציונליות של קונפליקט פנימי ובוז עצמי (או אפילו, במקרים קיצוניים, שנאה עצמית).

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

ב. מכאן נובע שיציבות ההערכה העצמית תלויה בסבירות *הדרישות* שאדם מציב לעצמו. אם אדם מציב דרישות בלתי אפשריות, הוא נמצא במסלול נוירוטי אשר באופן בלתי נמנע מנפץ את השלווה הפנימית. אם אדם קובע סטנדרטים גבוהים מדי, אם אדם חסר קור רוח ולוחץ על עצמו (למשל, באמצעות כעס או יבבות) לפעול בדרכים לא חכמות - הוא מתנהג בחוסר כבוד כלפי עצמו. אדם יכול לדרוש באופן מציאותי רק את מה שאפשרי באופן טבעי ונמצא כעת בהישג יד של יכולותיו בפועל - לא יותר.

---

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

כמובן, אדם יכול לשאוף לחרוג מגבולותיו הנוכחיים במידה מסוימת; מה שאפשרי או בלתי אפשרי במצב נתון פתוח לדיון מסוים. לדוגמה: סביר (ברוב הנסיבות) לדרוש ממך לגשת לבוס ולבקש העלאה בשכר; לא סביר (עבור רוב האנשים) לדרוש ממך את האומץ לטפס על הר האוורסט.

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

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

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

אדם שחי בחברה שבה אמונות ומנהגים מסוימים הגורמים נזק מכוון לאנשים אחרים נפוצים, עשוי להיראות על פניו בנוח לחלוטין במסגרת זו (למשל, כישוף שחור או גזענות). אף על פי כן, התנהגות כזו עלולה

להשפיע לרעה על נפשו, ובטווח הארוך לגרום לספקות עמוקים וחוסר ביטחון. עצם העובדה שהוא מקבל את המסגרת אינה בהכרח פוטרת אדם מהשפעות אובייקטיביות עתידיות. יתר על כן, האדם שחווה הפרעות כתוצאה מכך עלול להישאר חסר יכולת לזהות את הסיבה להן.

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

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

11. סיבוכים של השפעה

1. הרגלים

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

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

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

לכן, בכל פעם שאדם מקבל על עצמו אתגר, קל יותר להתמודד איתו שוב בפעם הבאה שהוא מוצג; לעומת זאת, ככל שאדם מתנגד לעתים קרובות יותר, כך פחות סביר שהוא יתמודד עם האתגר. בכל פעם שאדם נכנע לפיתוי, קל יותר להיכנע לו שוב בפעם הבאה; לעומת זאת, ככל שהוא

מתנגד לעתים קרובות יותר, כך פחות סביר שהוא יכביד עלינו. שימו לב ששתי נוסחאות אלו הן שני צדדים של אותו מטבע.

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

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

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

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

הרגלים שאנו מקבלים בדרך כלל אינם מהווים בעיה, אם כי אנו עשויים להעלות על הדעת מצבים שבהם אנו רוצים לפחות להסתיר אותם. דווקא

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

2. אובססיות וקומפולסיות

אם אנו תומכים ברצון חופשי, עלינו גם לתת תיאור משכנע של האובססיות והקומפולסיות שרוב האנשים חווים במידה מסוימת בשלב כלשהו בחייהם. ***אובססיה*** מתייחסת לכל מחשבה או רגש מתמשכים או חוזרים, במיוחד כאלה לא רצויים, שלא ניתן לעצור אותם כרצונם. ***כפייה*** מתייחסת לדחף או דחף לכאורה שאי אפשר לעמוד בפניו לפעול בצורה מסוימת, במיוחד בצורה לא רצויה [104].

> דוגמאות נפוצות לאובססיה: גבר עשוי לחוות תמונה של אישה שהוא מאוהב בה במשך שעות בכל פעם; אישה עשויה במשך ימים לשחזר נפשית שיחה כואבת שניהלה עם הבוס שלה בעבודה; גבר עשוי לבלות את חייו בניסיון "להוכיח" את עצמו למישהו שמת מזמן, שהעיר פעם הערה ביקורתית פוגענית שמהדהדת באוזניו.
>
> דוגמאות נפוצות לכפייה: תלמיד עשוי להפסיק מעת לעת את מה שהוא עושה ולאונן, למרות שהוא רואה את ההשפעות ההרסניות העצמיות של דחפיו ומבטיח לעצמו לקחת שליטה; או שאישה לא יכולה לעצור את עצמה מלפטפט עם בעלה כל הזמן, אפילו כשהיא יודעת שהוא לא אוהב את זה וזה מרחיק אותו ממנה יותר

---

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

ויותר; או מנהל לא יכול לעצור את זה, אבל הוא פשוט אוהב לתמרן ולענות את עובדיו.

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

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

כעת, ייתכן שאדם או נשמתו ינסו להחזיר לעצמו שליטה על המצב, מתוך רצון למצוא שקט נפשי, שלווה, שוויון נפש. הוא מנסה ומנסה, ללא הצלחה. לפעמים, הוא כל כך שקוע עד שהוא אפילו שוכח לנסות! הוא נמשך פנימה, נשאב לתוך מערבולת. מדי פעם, הוא הופך לרגע מודע למצב, ומנסה באומץ לב לרגע ליישם טכניקת מדיטציה רצונית כלשהי כמו מודעות לנשימה או עצירת מחשבות, או אפילו פשוט להפוך את התסיסה עצמה למושא המדיטציה. אבל הוא לא יכול להתמיד בכך; רגע לאחר מכן, תשומת הלב שלו נסחפת על ידי זרמי המחשבה החזקים, כמו עלה בנהר סוער.

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

חופשי אך אינו יכול לממש אותו. אבל, בנוגע לחלק הרצוני, *כיצד יכול העצמי לפעול בניגוד לרצונו* ?

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

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

> תפיסה זו של חלוקה לאזורים יכולה להסביר מדוע מתרגלי מדיטציה מכנים את השגת השלווה הפנימית "סמדהי", שפירושו, כפי שאני מבין, "אינטגרציה" בסנסקריט, כלומר (בפרשנות הנוכחית) איחוד הנשמה. אך בעוד שאני מודה בקלות שרעיון חלוקת הנשמה עשוי להיות מטאפורה שימושית, לא הייתי מודה בו כאמת מילולית בקלות רבה מדי. עלינו תחילה לנסות להסביר את הנתונים שבידינו בדרכים פחות הנחות.

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

בנוגע לאובססיה, התיאוריה הנ"ל של רצון חופשי אינה שוללת את האפשרות שהמוח עשוי להפציץ את הסובייקט (הנשמה המכירה) ברשמים מגוונים. לא הצענו שכל המידע המשמש ברצון חייב להיקרא באופן רצוני, אלא מלכתחילה זיהינו את התחום המנטלי כמתווך בין התחום הפיזי לתחום

הרוחני, כך שמערכת העצבים עשויה לספק לסובייקט נתונים לא נחוצים לשקול (אשר עשויים להיות רלוונטיים או לא רלוונטיים לרצון - זה תלוי בסובייקט לשפוט). העובדה שלנשמה אין תמיד את הכוח *לעצור* קלט לא רצוני כזה כרצונו אינה מעמידה בספק את הרצון החופשי.

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

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

- יום אחד, אני שם לב שאני דברן מאוד, מעיר ללא הרף על כל דבר סביבי, ומכוון מילולית כמעט כל דבר שאני עושה. למה כל כך הרבה מילים? במקרה שלי, זה אולי נובע מהיותי סופר פילוסופי, שצריך לבטא דברים במילים. זה הופך להרגל שקשה להיפטר ממנו. גם חזרה לשונית כרוכה בכך, הכנת ביטויים לכתיבה. או שוב, אולי אני מנסה באופן לא מודע לתקשר עם מישהו באמצעות טלפתיה.

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

הטלוויזיה שראיתי זה עתה). למה אורגיה כזו של תכנון, מעבר לכל תועלת רציונלית?

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

למרבה המזל, המדיטציות שלי לא תמיד כל כך מטרידות ומבולבלות[105]; וכשהן כן, התודעה שלי בסופו של דבר נרגעת. כמו כן, כפייתיות לא תמיד אינן רצויות; לדוגמה, הכפייה לפתור בעיה אינטלקטואלית היא בעלת ערך בזמן ובמקום הנכונים. אבל השאלה כאן היא: מהו האופי המשותף של עסוקות כזו, מדוע אי אפשר פשוט לכבות אותה, כיצד כפייה מסוג זה תואמת טענות לחופש הרצון? התשובה, כך נראה לי, היא בהתייחס ל: ***רצון*** (כאן באמצעות המונח במובן מיוחד) - שמרמז על חוסר במשהו, מצב שלילי, האם אדם רוצה משהו באופן חיובי או רוצה להימנע או להתחמק ממשהו.

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

---

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

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

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

קחו לדוגמה ***התמכרות לסמים*** . פעולה רצונית תמיד מעורבת, כמו הושטת יד לכוס משקה חריף, הדלקת סיגריה או ג'וינט, או שימוש במחט, למשל [106]. פעולה כזו בדרך כלל קודמת לחזרה מנטלית של הפעולה: אדם מדמיין את עצמו עושה את הפעולה ונהנה מהמשכיה. אולי טעימה מוקדמת של דברים שיבואו היא אפשרית, כמו ניחוח עשן. תחילה אדם משחק מנטלית עם הרעיון - ואז מבצע אותו פיזית.

המכור לסמים חושב או טוען שהסם יספק הקלה מסבל פיזי, נפשי או "קיומי". הסם אינו מיועד או צפוי לרפא דבר, אלא רק כ"פיצוי". הסבל לכאורה עשוי ללבוש צורה של חוסר הנאה או כאב מוגזם. ההקלה שהסם מציע לובשת צורה של בריחה מהסבל; הסם אינו מבטל את הסבל, אלא רק מסתיר אותו לרגע. מסיבה זו, הסם חייב להיות מזיק באופן אובייקטיבי

---

106 התהליכים הפסיכולוגיים המעורבים חלים באותה מידה על "סמים" מטאפוריים יותר, כמובן. ה"סם" יכול להיות אוכל או מין, למשל. במצבים נוירוטיים כאלה, כמובן, לאכילה אין קשר רב לרעב גופני, ויחסי מין אינם אלא שימוש במישהו ככלי עזר לאוננות או במקרה הטוב אוננות הדדית. ה"סם" יכול להיות גם מזוכיסטי יותר, משהו שלילי ולא חיובי. במובן מסוים, כל שימוש בסמים יכול להיחשב מזוכיסטי, מכיוון שמדובר בהתנהגות הרסנית עצמית.

בצורה כלשהי לאורך זמן; שכן אם הסבל המשמש כתירוץ הוא אובייקטיבי, הוא נשאר לא מטופל. הסם עשוי בנוסף להכניס נזק פיזי, פסיכולוגי או חברתי משלו למשוואה; המכור עלול לפתח קשיים בריאותיים, רגשיים ו/או חברתיים. בגלל חוסר יעילותו או יעילותו הנגדית[107], השימוש בסם נוטה להיות מוגזם. לאחר זמן מה, השפעות הסם "מצדיקות" את השימוש בו: נוצר מעגל קסמים.

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

לכן, אין צורך להתייחס לקיומה של התנהגות כפייתית כאל הטלת ספק ברצון החופשי. הרצון אכן מושפע, כאן כמו בכל המקרים; אך מה שמשפיע באמת מוסתר יחסית. מסיבה זו, קשה במיוחד לרצון פשוט להתגבר על השפעות כפייתיות; לעתים קרובות, כוח רצון בלבד אינו עושה את העבודה: מה שנדרש הוא מודעות ותחכום.

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

---

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

דפוסי החשיבה והפעולה של האדם, ו(לדעתי, החשוב והיעיל ביותר) מדיטציה.

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

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

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

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

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

שימו לב גם, בנוגע לנטייה מינית: באופן כללי, אנשים טהורים מבחינה רוחנית מוצאים טומאה דוחה, בעוד שהטמאים מרגישים בבית בתוכה. הטמאים מוצאים את הטהור מושך, אך רק כהזדמנות להפיץ טומאה, רק כדי ללכלך את הטהור. הטמאים נמשכים יותר מכל לטמאים באותה מידה, כדי לבטא את טומאתם; או לטמאים יותר, כדי להגביר את טומאתם. ככל

שהטומאה מתפשטת בחברה, הסובלנות כלפיה גוברת באופן יחסי; אט אט, הטומאה הופכת תובענית ותוקפנית יותר.

3. האגו מתעב ואקום

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

תצפית חדה מאוד בפסיכולוגיה הבודהיסטית [108], המסבירה רבות בהקשר הנוכחי, היא *שהאגו מחפש כל הזמן חוויות מעוררות כדי לאשר מחדש את קיומו וזהותו* . זוהי ה"אנוכיות" או ה"אגואיזם" הבסיסיים, וה"יהירות" או ה"אגואיזם" של האגו או העצמי הכוזב. באמצעות ה"אגו" [109], אנו יכולים להבין את הדימוי העצמי (המוטעה בחלקה או אפילו במידה רבה) של הנשמה [110]. זוהי השלכה מנטלית, אוסף של תפיסות והנחות לגבי עצמה,

---

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

[109] שימו לב שהשימוש שלנו במונח "אגו" כאן נובע מהשימוש הנפוץ בו, ואין לבלבל אותו עם זה שבפסיכולוגיה של פרויד (המתייחסת לקטע "ריאלי ומעשי" של הנפש), אם כי הוא עשוי לכלול היבטים של המושג האחרון, כמו גם של המושגים המנוגדים של "איד" (קטע "רגשי ואימפולסיבי") ו"סופר-אגו" (קטע "אידיאליסטי ורגולטורי").

[110] מעניין לשים לב כיצד אנו משוחחים עם עצמנו, לפעמים בגוף ראשון יחיד (אני, שלי), לפעמים בגוף שני (אתה, שלך), ולעיתים רחוקות יותר בגוף

שהנשמה מבלבלת עם עצמה [111]. העצמי-כאגו תמיד זקוק לתמיכה בדרך זו או אחרת. נוכל לנסח זאת כך: "האגו מתעב ואקום".

כפי שהסברתי בספרי *"פנומנולוגיה "*, ה"אגו" מורכב מהיבטים של הגוף, הנפש והנשמה של האדם - חלקם נחווים או משוערים בצורה נכונה, חלקם מניחים בצורה שגויה, חלקם מוקרנים באופן דמיוני - שאליהם האדם (כלומר, נשמתו - העצמי המכיר, המבקש והמעריך) נצמד כאל "עצמי" עצמו. זוהי דימוי עצמי אמיתי בחלקו, שקרי בחלקו, שזור באופן סלקטיבי ועם קישוטים בדיוניים [112], אליו הוא נאחז בעקשנות באמונה שאובדן או נזקו יהיו בלתי נסבלים.

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

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

מחלה נפוצה כיום (גם אצל גברים וגם אצל נשים) היא התבוננות חוזרת ונשנית בדמותו של האדם במראה. זה לא רק נרקיסיזם משעשע, אלא

שלישי (באמירת 'אחד' או 'אנחנו', כמו כאן). אדם יכול גם להקרין, ללא מילים, תמונה פיזית של עצמו עושה או שיש לו משהו. כל שיח כזה, יחד עם אירועים אחרים, עשוי להתווסף לסל המהווה את ה'אגו'.

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

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

ביטוי לחוסר הביטחון העמוק של האגו ולצורך באישור קיום וזהות, כמו גם הכנה להשלכה חברתית. מחלה דומה היא התבוננות בתמונות או סרטונים של האדם עצמו, והצגתם לאנשים אחרים.

האגו שלנו הוא גם "יחסי" לאנשים אחרים, בכך שאנו מקרינים חלק ממנו (בדרך כלל ההיבטים המחמיאים יותר, אם כי לעתים קרובות גם היבטים שעשויים לעורר חמלה וצדקה) אליהם כדמות חברתית שלנו (בחלקו כמבנה ערמומי ובחלקו באופן מקרי או מקרי). במידה שאדם מצליח לשכנע אחרים באישיות המוקרנת - באמצעות דבריו ומעשיו, כמו גם המראה הפיזי - הוא מחזק את האמונה של עצמו בדימוי העצמי האמור.[113]

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

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

בפרט, הצורך של האגו בגירויים מסייע להסביר מדוע האדם הוא חיה כה חברתית. כמובן, בני אדם אכן זקוקים זה לזה באופן אובייקטיבי: להישרדות משותפת, להתרבות, לגידול ילדים. אנשים דואגים זה לזה,

---

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

תומכים ועוזרים זה לזה, פועלים יחד למען טובת הכלל, מעשירים זה את זה מבחינה תרבותית. אבל סופרים, עיתונאים ופסיכולוגים מודרניים באו לקדם תלות רגשית גדולה באנשים (שבאופן פרדוקסלי מפרקת את היחסים האנושיים בטווח הארוך, משום שהיא מטעה). תיקון נטייה שגויה זו, על ידי חשיפת הסובייקטיביות של קשרים חברתיים רבים, אינו 'ציניות', אלא צלילות וחמלה.

רוב האנשים מרגישים בודדים מהר מאוד כשהם לבד. למרות שאת הרעב לגירוי ניתן לספק ללא קשר לחברה (במיוחד ככל שמתבגרים), הדרך הקלה ביותר לספק אותו היא באמצעות חילופי דברים אנושיים. היתרון כאן הוא דווקא הכמות המקסימלית של נתינה וקבלה. מקבלים קלט חושי, ויש נשאלים שמולם ניתן להקרין פרסונה חברתית. פועלים, מקבלים משוב, מגיבים - כמעט אף פעם לא "משועמם". עם בן לוויה - בן משפחה, חבר, מאהב, עמית, אפילו אויב במידת הצורך - תמיד עסוקים ומבודרים. מעדיפים מערכת יחסים נעימה ואוהבת; אבל אפשר להסתפק בוויכוח או ריב, או סתם בטיול במרכז קניות צפוף. אם בן לוויה אנושי אינו זמין, חיית מחמד תספיק.[114]

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

הסבר נוסף שניתן על ידי הבודהיזם הוא ש"קיום הוא סבל". האגו בהכרח מוליד סבל - בהיותו סופי, הוא נתון באופן בלתי נמנע לטרדות חוזרות ונשנות, תסכול, כאב, פחד, כעס, שנאה, ייאוש, שעמום וכן הלאה, בין אם בשל נוכחותם של מושאי סלידה ובין אם בשל היעדרם של מושאי תשוקה.

---

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

סבל זה מתבטא רגשית, כמעין רעש רקע של רגש שלילי, העומד בבסיס במידה מסוימת כל החוויות של האדם, אפילו אלו שנראות חיוביות באופן שטחי. מצע שלילי זה, שלעיתים אנו מודעים לו באופן חד ולפעמים רק באופן מעורפל, *משפיע מאוד* על התנהגותנו, וגורם לנו לחשוב ולפעול ללא הפסקה, לעתים קרובות בדרכים סוטות (כגון צריכת סמים), בניסיון עיוור וחסר סיכוי להיפטר מהתחושה הלא נעימה הבלתי מוסברת.[115]

עקרון התשוקה הבודהיסטי הוא אפוא כללי מאוד[116]: הוא מתייחס למעין הדבקה[117]של העצמי לכל מושאי הקוגניציה והרצון, הנקראים התקשרות או לחלופין תשוקה, אחיזה, היצמדות. עם זאת, התקשרות כזו אינה ניתנת להפרדה בקלות. המעשים ההפוכים - כלומר ניתוק, אדישות, ויתור, שחרור - הם צורות באותה מידה של התקשרות, במידה שהם מעשים מכוונים. בריחה מהתקשרות או הימנעות ממנה אינה אפשרית, אם היא עצמה מעין רדיפה. כל הקושי של "שחרור" הוא שהמעגל האחרון חייב איכשהו להיות בריבוע. לפיכך, הבודהיזם מלמד באופן רדיקלי יותר שיש מעין כפייתיות בכל פעולותינו, שניתן לבטלה רק ב"הארה" האולטימטיבית.

---

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

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

[117] ראו את מאמרי ***"ניתוק התודעה"*** , בהמשך (פרק 16.1).

12. דחפים ודחפים

1. דחפים ודחפים פיזיים

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

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

1. אנו חווים מערכת של *תחושות גופניות*[118], אשר *מפעילות* את כל התהליך. ניתן לכנות זאת *הגירוי* . צמא כולל תחושות של טעם יבש בתוך הפה והגרון. ברעב, האות מורכב מצביטות ייחודיות בבטן (לעתים קרובות עם תנועות מורגשות וצלילים נשמעים של מיצי קיבה). במתן שתן, יש לנו תחושה מוכרת של לחץ נוזלי באיבר המין שלנו. במתן צרכים, חווים תחושות של תנועת מעיים ועומס יתר בתוך פי הטבעת. תחושה זו היא בדרך כלל תוצאה טבעית של מצב עניינים אובייקטיבי בגוף: מחסור או עודף של מזון נוזלי או מוצק. עם זאת, לעיתים היא עשויה להיות מעוררת באופן מלאכותי, על ידי דימויים

---

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

מנטליים; לדוגמה, תהייה האם אדם צריך פיפי לפני השינה, אדם עשוי להתחיל להרגיש צורך דחוף לעשות זאת.

2. ייתכן שאנו מבחינים, באופן עדין יותר, בתחושה כלשהי, המתרחשת איפשהו במערכת המוטורית שלנו, המורכבת *מדחף לפעול בצורה מסוימת* . תחושה גופנית משנית זו היא כנראה לא רפלקס, אלא תגובה ראשונה לא מודעת של מערכת העצבים המרכזית. היא מאותתת שאיברי הפעולה המתאימים (או בדרך כלל הנדרשים) מוכנים לפעול בתגובה לגירוי. שרירי הרגליים והזרועות שלנו מוכנים לתפוס משקה או אוכל, והפה שלנו כבר מוציא ריר; או שאנחנו מוכנים לרוץ לשירותים. הדחף הוא אפוא רצון לפעול (תגובה טבעית או תגובה המבוססת על התנהגות בעבר). עם זאת, בפרספקטיבה הנוכחית שלנו, הוא משמש כמידע ולא כפעולה. זה אולי מה שאנחנו מזהים הכי קרוב עם 'תחושת הדחף'.[119]

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

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

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

   c. אנו שוקלים *פתרונות* , מה ניתן לעשות או לא לעשות כדי להתמודד עם העניין הנדון. הערכה כזו תלויה לא רק בשיקולים פיזיולוגיים, אלא גם בגורמים מעשיים, פסיכולוגיים וחברתיים.

השאלה המעשית עשויה להיות, למשל: באיזו קלות או מהר נוכל למצוא מזון, ומה/היכן הוא נמצא? או כמה קרוב השירותים הקרובים

---

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

ביותר? השאלה הפסיכולוגית עשויה, למשל, להיות: האם אנחנו בדיאטה או בצום מסיבה כלשהי? או: האם השירותים כאן מסריחים או מלוכלכים מדי? השאלה החברתית עשויה להיות: האם אנחנו יכולים לעשות זאת בציבור, האם זה מגוחך, מאושר, מותר או אסור?

4. שיקולים מגוונים כאלה בגיבוש שיפוט ערכי כוללים דימויים מנטליים - העלאת זיכרונות, השלכת אפשרויות, ציפייה לתוצאות. לבסוף, החלטות ממוינות ומתקבלת החלטה על ידינו. רצוננו מונע לפעולה, וממש את תגובתנו הנוכחית.

   a. זה יכול לכלול *עיכוב* בביצוע, על ידי *התנגדות* לדחפים שלנו - אי חיפוש מזון מכוונת או אי הליכה לשירותים.

   b. או שזה יכול לכלול *תגובה* , בהזדמנות המוקדמת או האחרונה האפשרית, כדי להשיג *הקלה מתאימה* מהתחושות, בזמן, במקום ובאופן נוחים פחות או יותר.

   c. או שאנו עשויים להסס או לוותר, ולתת לטבע לקבוע בסופו של דבר את מהלך האירועים: להחליש אותנו בהדרגה עד שנמות מצמא או גווע ברעב בטרם עת, או לשחרר את השתן או הצואה שלנו באופן בלתי נסבל, בזמן ובמקום שעשויים להיות הלא נכונים, ובסופו של דבר לפגוע באיבר כלשהו.

במקרה של סכנה מיידית לחיים, לגפיים או לבריאות, אנו *באופן אינסטינקטיבי סביר מאוד* שלא נעשה דבר בנידון: חוסר סבירות זה הוא מה שאנו מכנים בדרך כלל ' **הרצון לחיות** '.

5. אפשרויות תגובה שונות אלה, שימו לב, כולן *רצוניות* . בין אם אנו מעכבים, מקדים או נוטשים דברים לטבע, עשינו בחירה, אם כי כזו הכרוכה במאמץ שונה. תהיה אשר תהיה, זוהי *תגובתנו* . עם זאת, כל אחת מהבחירות הללו, ותהליך החשיבה שהוביל אליה, עשויות להיעשות *בדרגות שונות של מודעות* . הן עשויות להיות למעשה 'לא רצוניות' (כלומר, לכלול מינימום מאוד של מודעות) או יותר ויותר רצוניות. כמו כן, שימו לב, האירועים הרלוונטיים שקדמו לרצוננו, כלומר גם (א) הקוגניציות של התחושות וגם (ב) שיפוטי הערך והשיקולים האחרים שנכנסו אליהם, כולם *משפיעים* על רצוננו.

6. מאפיין מהותי של תהליכים טבעיים אלה הוא שהם *אינרציאליים*, כלומר בלתי נמנעים אם לא מפריעים להם. אם לא נגיב כראוי לאותות שגופנו שולח לנו (צמא או רעב, או הדחפים להשתין או לעשות את צרכיו), אירועים שליליים מסוימים מתרחשים בסופו של דבר בניגוד לרצוננו: אנו עלולים לחלות ולמות, או ללכלך את עצמנו. ראשית, עם זאת, אנו עלולים לחוות *לחץ גבר* של גירויים ודחפים [120]. ייתכן שנוכל למנוע את האירוע הטבעי על ידי הפעלת רצון למשך זמן מה. לאחר מכן, בשלב מסוים, הבחירה הזו כבר לא ניתנת לנו, ועלינו להגיב במהירות על ידי פעולה רצונית שתקל על הלחץ, או להתמודד עם האירוע הטבעי הבלתי נמנע (בין אם חולשה ומוות, או בריחת שתן ומחלה).

7. *הסיכוי* האחרון לאירועים לא רצויים הוא שמשפיע עלינו לנקוט באמצעי מניעה, בהזדמנות הראשונה, או (לפחות) האחרונה. כלומר, חלק מהדימויים *המנטליים* הם הסיבה המיידית לפעולתנו הסופית, ולא התחושות הטהורות שמתחילות בתחילה את כל תהליך הדחף. ככל שהאירוע המפחיד מתקרב, כך התודעה שלנו עסוקה בו יותר, וקוראת להקלה. למרות שהוא ממוקד מאוד פיזיולוגית, הזירה המהותית של קומפלקסים כאלה היא מנטלית, והפעולה שהם גורמים לה היא רצונית. יתר על כן, שימו לב היטב, הקטגוריות של סיבתיות - סיבתיות, השפעה ורצון - כולן מעורבות.

8. יתר על כן, שימו לב, בין אם אנו משיגים הקלה מרצוננו ובין אם בניגוד לרצוננו, במוקדם או במאוחר אותו תהליך מתחיל שוב מהתחלה. אנו צמאים, רעבים; אנו שותים, אוכלים; אנו מעכלים ומרגישים את הדחף להיפטר מהפסולת; אנו הולכים לשירותים; די מהר, אנו צמאים ורעבים שוב, וכן הלאה. לפחות תהליכי מערכת העיכול הללו הם מחזוריים (פחות או יותר יומיומיים), ונמשכים לאורך כל חיינו כדי לספק לגופנו אנרגיה וחומר.

---

[120] האמת היא, במקרה של צמא ורעב, התחושות עשויות לדעוך לאחר זמן מה. זה ניכר כשאני צם במשך יום; אני לא יודע מה קורה מעבר לכך. במקרים כאלה, האותות הראשוניים מהגוף הם רק אזהרה זמנית, שזיכרונם חייב להספיק כדי להשפיע עלינו לפעולה מתאימה.

הערה נוספת: יש לציין כי התחושה הפיזית הראשונית מתעוררת במקרים מסוימים על ידי מחשבה קודמת (שיכולה בתורה להיווצר על ידי תחושה אחרת, וכן הלאה). לדוגמה: אם לפני השינה אני שואל את עצמי אם אני צריך להשתין, תשומת ליבי יורדת לאיבר שלי וזה בדרך כלל מספיק כדי לעורר תחושת צורך שכנראה לא הייתה קיימת או עזה מספיק אחרת. לחלופין, ייתכן שלא ארגיש צמא עד שאראה פרסומת למשקה. נחזור לנושא זה בהמשך, כשנבחן דחפים נפשיים.

דחף פיזי חזק נוסף הוא דחף **הנשימה** . נשימה (שרירים השואבים אוויר בקצב פנימה והחוצה מהריאות) היא לרוב אוטומטית. לעיתים, היא הופכת לפעולה פחות או יותר רצונית. אם חסר אוויר בסביבה או שהגרון חסום, האדם מודע לקושי הנשימה ובמידה מסוימת מעצים אותו באופן רצוני. אם הוא עוקב אחריו או עוקב אחריו, הוא עלול לגלות שהנשימה שלו מסומנת ורועשת יותר, ואולי לנסות לשלוט בה כדי להישאר בלתי נשמע על ידי האויב שמפחד ממנו. במדיטציה, כאשר אדם מפנה את תשומת ליבו לנשימה, הנטייה הראשונית שלו היא להשתלט על הפונקציה, כאילו מחויב לנשום במודע; אם כי לאחר זמן מה ניתן להתבונן בנשימה מבלי להשפיע עליה. כמו כן, נראה[121] שאי אפשר *לעצור* את עצמו במכוון את הנשימה ללא הגבלת זמן: אם מתמידים, מאבדים את ההכרה ומנגנון הנשימה משתלט שוב.

לדחף **המיני** שני היבטים. תפקידו הבסיסי הוא *רבייה* . זהו דחף מתון וארוך טווח, חלק מהרצון הכללי לחיות, רצון לשרוד בצאצאיו של אדם (כפרט [122], או כבן למשפחה או גזע או מין מסוימים), המנציח את המבנה הגנטי של האדם. כאן, "אי הנוחות" שיש להסיר עשויה להיות הפחד המטאפיזי מאי-קיום, או הרצון המודע יותר לציית למצווה אלוהית משוערת. מסגרת הזמן להגשמת מטרה זו היא בכל עת לאחר גיל ההתבגרות ולפני אובדן טבעי של כוח מיני או פוריות, נזק מקרי לאיברים או מוות - שלרוב מובן כהקדם האפשרי או הנוח ביותר.

---

121 ראה קרטיס וברנס. עמ' 408.

122 כאן, אני מתייחס לאמונה היהודית שילדיו של אדם הם המשכים, שלוחות בזמן ובמרחב, של עצמו. אך אנו יכולים להתייחס גם לתורה הבודהיסטית שתשוקה מינית היא המנוע של קיום מחזורי, משום שדרך תשוקה זו אדם עוסק בכל מיני עיסוקים המגבירים קארמה וכך יוצרים לידה מחדש.

לדחף המיני יש גם מרכיב *הדוניסטי* , המשמש לקידום תפקוד הרבייה הביולוגי הראשוני. זהו דחף קצר טווח, שיכול להפוך לעוצמתי מאוד, שלא לומר מכריע. כאן, "אי הנוחות" שיש להסיר היא בחלקה כאב המתח המיני, בחלקה התקווה להנאה מינית. תחושות של תאווה פיזית מתעוררות בתוך וסביב איבר המין של האדם למראה בן זוג פוטנציאלי למין, והדחף וההתרגשות הופכים לעזים יותר ככל שהקשר מתקרב לשלמות. פוטנציאל הרבייה מתאפיל לרגע במידה רבה על ידי הדחף המיידי לקיים יחסי מין ממשיים. אדם יכול לשלוט בתזמון שלו (או אפילו ברגע האחרון מסיבה כלשהי להתנתק). לבסוף, הוא משחרר ומקבל הקלה באורגזמה ובשפיכה, עד לפעם הבאה.

בקרב בני אדם, הדחף המיני הוא החזק ביותר בגיל ההתבגרות ובנעורים, ואולי (כנראה בגלל רמות הטסטוסטרון) יותר אצל גברים מאשר אצל נשים; לעובדות אלו יש תועלת ביולוגית. כמובן, נראה שחלק מהאנשים המבוגרים והנשים מושפעים במידה ניכרת מרגשות תאווה, אך ייתכן שזהו סימן לחוסר בגרות רגשית ותמימות כלפי הייפ תקשורתי [123], מאשר הכרח טבעי.

אנשים יכולים, בעזרת כוח רצון, להימנע לחלוטין ממין במשך שנים או אפילו כל חייהם [124]; זה קורה תחת השפעת אמונה נפוצה כלשהי (למשל, תרגול רוחני נוצרי או בודהיסטי) או ייחודיות אישית כלשהי (למשל, טראומת ילדות). גבר בכל זאת עלול לחוות חלומות רטובים. יש אנשים שמתעלמים באופן זמני או קבוע מההיבט הרבייה של המין, אך מחויבים להיבט ההדוניסטי שלו. כיום, אנשים יכולים, הודות לגלולות למניעת הריון וקונדומים, לקיים יחסי מין רגילים ללא סיכון להריון, בצורה מופקרת ככל שירצו. יש אנשים שמספקים את תאוותם באמצעות אוננות. יש אנשים שמגיעים עד כדי התעללות בילדים, מעשים הומוסקסואליים או אפילו יחסי מין עם בהמות.[125]

---

123 הטענה שמיניות, בכל צורה שהיא, היא הכרח להיגיינה נפשית ולרווחה גופנית התקבלה באופן נרחב בתרבות שלנו כעובדה. אך אם לשפוט לפי השפעותיו השליליות הנראות לעין על האישיות והחברה, לדעתי יש לבחון מחדש טענה זו.

124 אפילו בעלי חיים לא כולם מספקים את יצרם המיני (לפחות אני מניח כך, בהתחשב בכך שבקבוצות רבות זכר דומיננטי שולט על כל הנקבות).

125 מיותר לציין, שעל ידי רישום נטיות כאלה איני מתכוון לסלוח להן.

היבט שלישי של הדחף המיני שכדאי לציין הוא קונבנציונלי יותר מאשר פיזי, והוא נובע מלחץ *חברתי* . זה קורה בחברה המסורתית, המבוססת על המשפחה; אך גם בחברה המודרנית, אשר מהללת את מראית העין של כישרון מיני. אם אדם לא מצליח לעמוד בציפיות החברתיות, הוא עלול לאבד פנים באופן משמעותי או להיות מותקף בצורה שונה. עונשים כאלה הם אמיתיים מספיק, שכן הזדמנויות החיים של אדם בחברה עלולות להיפגע; ולכן אנשים בדרך כלל מצייתים. חריגים עשויים להינתן, למשל לנזירים ולנזירות; ואכן, במקרה שלהם, הציבור רואה בכל עניין מיני כשערורייתי.

כל **תחושת מחלה** דוחקת בנו לזהות את הסיבה ולמצוא תרופה, או לפחות להקל על התסמינים, או להסתכן בתוצאות לא רצויות כלשהן. אם אנו חשים עייפות, הדחף שלנו הוא לנוח או לישון, עד שהאנרגיה שלנו תחזור, או להסתכן בקריסה (למשל, בהגה המכונית שלנו). אם אנו חשים חום או קור, יש לנו דחף להתאים את טמפרטורת גופנו (למשל, על ידי הורדת בגדים או פתיחת חלון, או הנחת שמיכה או הפעלת החימום); אחרת, אנו מתחילים להזיע או לרעוד, ומאבדים אנרגיה וכו'. אם פני העור שלנו מגרדים, יש לנו דחף לגרד אותו, כאילו כדי להסיר את הגורם המגרה; במקרים מסוימים, הגורם המגרה (למשל, חרק נושך) למעשה מנוטרל כך. בכל מצב כזה, הנטייה שלנו היא להימנע מאי נוחות ומחלות בסופו של דבר, ולחזור לנוחות ולהבטיח בריאות.

אנו עשויים כמובן, באופן שיטתי, להקדים בעיות, במקום לחכות שהן יתעוררו ולפתור אותן - למשל, על ידי התפרנסות, וכך לוודא מראש שיש לנו מספיק כסף לצרכים בסיסיים כמו מזון, מחסה, הולדה או ביטוח רפואי. ברור שתפקוד כזה חורג מדחפים פיזיים מיידיים, ומכין להם תגובות ארוכות טווח. כל זה ביטוי לרצון לחיות. יש אנשים שאכפת להם מעט מדי מהעתיד, יש כאלה שאכפת להם יותר מדי.

אז הנה ניתוח הדחפים הגופניים הנפוצים. כמובן, ניתן לומר עוד הרבה על תהליכים כאלה מנקודת מבט ביולוגית או רפואית - לדוגמה: דחפים של עיכול ונשימה קשורים לחילוף חומרים, בקרת טמפרטורה קשורה להומאוסטזיס, וכן הלאה. בעוד שידע כזה הוא מרתק באמת, וכדאי לרכוש אותו כדי להשיג הבנה מלאה יותר, הגישה שלנו כאן היא פשוט

פנומנולוגית - כיצד הפרט חווה דברים באופן ישיר ומגיב אליהם. בפרט, ניסינו להבהיר בפירוט מסוים את מעורבותם של רצון והשפעה בהם.

לתהליכים שתוארו לעיל, למרות כמה הבדלים בפרטים, יש מאפיינים דומים במידה רבה, כך שנוכל להציע הגדרה כללית של מושג הדחף, לפחות ביחס לבני אדם (ייתכן שנצטרך לבצע התאמות ביחס לבעלי חיים). הממצא המעניין שלנו הוא *המידה שבה מה שאנו מכנים דחף גופני כולל מרכיבים "נפשיים"* (ככל הנראה, אלה פוחתים "נמוכים יותר" בסולם חיי בעלי החיים [126]). אנו מונעים פחות על ידי כוח פיזי ויותר על ידי *הסיכוי* לאפשרות שלילית כלשהי והמחשבה *שחלון* ההזדמנויות הזמני למניעתה עלול להיסגר.

יתר על כן, למרות שדחפים כאלה קשורים לתהליכים פיזיים עם תוצאות אוטומטיות בסופו של דבר, *הם מאפשרים התערבות רצונית, בדרך של התנגדות זמנית ואמצעי מנע נוח כלשהו* .

המניעה יכולה להיות חיובית או שלילית. במקרה של מתן שתן ועשיית צרכים, האירוע (קראו לו X) שחייב להתרחש באופן מינימלי אם לא נתערב הוא חוסר שליטה בשתיקה, והמניעה שלו מורכבת מללכת לשירותים לפני שזה קורה (כלומר, זה גם X). באופן דומה בנשימה: לפעולות האוטומטיות והרצוניות יש את אותה השפעה (הבאת חמצן לריאות). במקרה של צמא או רעב, האירוע המינימלי (X) הוא חוסר אנרגיה או חומר, והמניעה שלו מורכבת באספקת אנרגיה או חומר מספיק מהר (כלומר, זה לא X, ההפך). באופן דומה במין רבייה: הסכנה הניצבת בפניה היא אי רציפות בין דורות, בעוד שהתרופה היא להתרבות.

בשלב זה נוכל להבחין בצורה יעילה בין תחושות ראשוניות הנובעות מתהליכים *גופניים טבעיים* , כמו אלו של עיכול, נשימה ורבייה שתוארו לעיל, לבין אלו הנובעות מתהליכים *חיצוניים כלשהם*. גירוי *פיזי* . לדוגמה: אם אור בהיר מהבהב לתוך עינינו, אנו ממצמצים, מחשש לפגיעה ברשתית שלנו; אם מישהו עונה, הוא עלול לצרוח או לבכות, בתקווה לעורר רחמים אצל המענה שלו. אין טעם לנסות רשימה ממצה. די לציין שכל איבר חישה

---

126 עם זאת, חייב להיות מרכיב מנטלי כלשהו. קחו לדוגמה בחשבון מדוע כלב לא מרותק נמנע מלעשות את שלו בתוך הבית - בוודאי יש לו זיכרון כלשהו של אי-הסכמתו של בעליו מלכלוך הבית.

עשוי להיות מעורב בגירוי, וישנן תגובות סטנדרטיות (אם כי לפעמים, ייתכן שיידרשו תגובות יצירתיות).

הבחנה רדיקלית יותר, כפי שהוצע על ידי הניתוח שלנו לעיל, היא בין דחפים לבין ***דחפים גרידא*** . דחפים, כמו דחפים, מדרבנים אותנו לפעולה מסוימת, וניתן להתנגד להם או להתמכר להם. עם זאת, בעוד שניתן להתנגד לדחפים ללא הגבלת זמן מבלי להסתכן בתוצאות טבעיות לא רצויות כלשהן, כפי שראינו, אין זה נכון לגבי דחפים. דוגמאות לדחפים ישמשו להמחשת הבדל זה. אם אנו שומעים רעש לא נעים, אנו ממהרים לעצור אותו אם נוכל. אם מדגדגים אותנו, הנטייה שלנו היא להתנועע כאילו כדי להימלט מהמענה שלנו. במקרים כאלה, שימו לב, לתגובה הרצונית שלנו (התנגדות או מניעה) אין השפעה משמעותית במיוחד על בריאותנו או חיינו [127].

אנו עשויים להשתמש במילה "דחף" במשמעות של "דחפים או דחפים בלבד". לעתים קרובות, ההבחנה בין דחפים לדחפים אינה מדויקת. לעתים קרובות, מה שנראה כדחף יכול להתפרש כדחף גרידא - לדוגמה, רבים מההיבטים ההדוניסטיים שתוארו לעיל של הדחף המיני. אנו עשויים גם לסווג הרגלים או דחפים כפייתיים כמו עישון טבק, שימוש בסמים קשים או אלכוהוליזם כדחפים. אי השגת הסם הרצוי במהירות עלולה לגרום לתסמיני גמילה (עצבנות, חוסר ביטחון), מה שיגרום לכך שזה ייראה כאילו הדחף הוא דחף. כך זה נראה למוחו המעורפל של הקורבן; אך מבחינה ביולוגית, ההפך הוא הנכון - הסם הוא הרסני. כך למעשה, אם יש דחף כלשהו, זהו דחף טבעי להפסיק לעשן או להתמכר או לשתות, או להסתכן במחלה.

2. דחפים ודחפים מנטליים

לדחפים ודחפים מנטליים יש מבנים לוגיים דומים לאלו הפיזיים, אלא שבדרך כלל הגירוי הראשוני הוא מחשבה (או חוסר שביעות רצון) ולא תחושה (או אי נוחות). לדוגמה, ההיבט החברתי-מוסכמים שהוזכר לעיל של הדחף המיני האנושי הוא בבירור דחף מנטלי, ולא פיזי.

---

[127] למרות שניתן לטעון שגם רעש או תחושה לא נעימים הם מאיימים במידה מסוימת.

קו ההפרדה ביניהם הוא, יש להודות, לעיתים שרירותי. לעתים קרובות, דחף או דחף פיזי מתרחשים בעקבות מחשבה. ראינו, למשל, כיצד עצם המחשבה על מתן שתן עשויה לעורר את התחושה שמעוררת את הדחף למתן שתן; באופן דומה, למשל, עצם המחשבה על סיגריה עשויה לגרום למעשן רגיל "להרגיש כמו" לעשן אחת. לעומת זאת, דחף או דחף נפשי עשויים להיות מופעלים על ידי תחושה או תפיסה קודמת. לדוגמה, שמעתי מישהו אומר משהו או ראית פרסומת בטלוויזיה.

דוגמה טובה לדחף נפשי תהיה הדחף שלי לכתוב את הספר הזה. זה מתחיל במחשבה ספונטנית ומתמשכת. זהו דחף, בכך שמעורב בו באופן מודע אילוץ זמן - אני כל הזמן אומר לעצמי לסיים את הספר לפני שאמות (ומתפלל שיינתן לי מספיק חיים). זה מבדיל אותו, למשל, מדחף לקנות מכונית חדשה שראיתי בפרסום מפתה; למרות שכאשר איש המכירות כל כך ריתק אותי, הוא עשוי לנסות לעורר בי דחף לקנות אותה, על ידי קביעת מועד אחרון ל"הצעה מיוחדת" במחיר מופחת או עם תכונות נוספות!

ייצור דחפים מנטליים, ושדרוגם לדחפים, הם פרקטיקות נפוצות במסורות דתיות; לדוגמה, דת עשויה ללמד שתפילות סטנדרטיות או טקסים אחרים נחוצים לישועה (דחף), ובנוסף לקבוע זמנים קבועים לטקסים כאלה (דחף). באופן דומה, משרד המס קובע מועד אחרון להחזרי מס, ומטיל קנס אם המשימה לא תבוצע בזמן. אמצעים כאלה משמשים את כל המערכות האתיות, החברתיות, המשפטיות או הפוליטיות החילוניות, כדי לקדם חובות ואת מימושן בזמן. במקרים כאלה, המונחים "לדחוף" או "לדחוף" מישהו, בהתאמה, פירושם " *לגרום* לדחף או דחף" באותו אדם - כאשר הסיבתיות הכרוכה בכך היא השפעה.

דחף או דחף מנטלי מופעל על ידי זיכרון ייחודי (תפיסתי או מושגי), או דמיון (חזותי או *שמיעתי*), או רגש (מצב רוח או רגש פסיכוסומטי או תחושה פיזית גרידא), או הצעה מילולית. "מחשבות" ראשוניות אלה עשויות לצוץ באופן ספונטני, או באמצעות תהליך אינטלקטואלי כלשהו, או על ידי אסוציאציה גרידא של רעיונות; או שהן עשויות להיווצר על ידי השפעות גופניות או על ידי אירועים או אנשים פיזיים חיצוניים נתפסים . מעבר לגירוי זה, הכל אנלוגי [128]. דחפים נבדלים מדחפים בכך שהם חסרים

[128] כפי שנראה בהמשך, לחלק מהדחפים המנטליים יש הבדלים אחרים מאלה הפיזיים.

לחץ זמני. גורם הזמן הכרוך בדחפים פועל על ידי יצירת לחץ פסיכולוגי, מה שגורם לנו להכפיל את מאמצינו כדי להיפטר מהמטרד בהקדם האפשרי.[129]

מעניין להשוות *חוסר סבלנות* לדחיפות נפשית. יש ביניהם זיקה מסוימת, אם כי הם מנוגדים מבחינה לוגית במובן שדחיפות נובעת מחוסר (משוער) בזמן, בעוד שחוסר סבלנות מאותת (משוער) על עודף זמן. חוסר סבלנות מתעורר כאשר אדם מרגיש שתהליך כלשהו (למשל, המתנה לדייט) גוזל מזמננו יותר ממה שהוא מוכן להקדיש לו. לכן, אדם רוצה לזרז אותו, למשל על ידי זהירות פחותה או על ידי הסתה לדחיפות אצל אנשים אחרים המעורבים - ואם זה מעבר לכוחותיו, הוא סובל מלחץ. הזמן שהקציב נפשית למשימה קצר באופן מלאכותי (על ידי חשיבה משאלת לב) מהזמן שהוא באמת לוקח. לכן נוצר דחף בלתי אפשרי (ומלחיץ שלא לצורך) כדי להתאים תהליך בעל משך זמן ארוך יותר למגבלת זמן שהוא יצר בעצמו.

דחף או דחף מנטלי, כמו דחף או דחף פיזי, כרוך בכושר פעולה מסוים, שיכול לכלול תחושות שריריות ספציפיות; לדוגמה, להיטות לנגן בפסנתר עשויה לגרום לתחושות ברגליים לגשת לפסנתר, ובידיים לנגן בו. מתרחשת הערכה, הקובעת את מידת הרצון או הסלידה שלנו, את הדחיפות, אם בכלל, במימושו, ואת הדרכים והאמצעים הזמינים. נעשות בחירות והחלטות מתקבלות, שמגיעות לשיאן בפעולות רצוניות - בין אם התנגדות זמנית לדחף או לדחף, או עשיית מה שהוא דוחק או דוחק בנו לעשות בזמן ובמקום המתאימים, או מתן אפשרות לדברים לקרות כפי שהם קורים.

שימו לב שמה שמסווג דחף או דחף כ"נפשי" הוא נקודת ההתחלה המשוערת שלו - הפעולה/פעולות הסופיות שהוא מניע אותנו לעשות יכולות להיות פיזיות וגם נפשיות. כך, לדוגמה, תאווה היא דחף לתפוס ולנשק את הבחורה, כעס הוא דחף להכות את פניו של הבחור - אלו הן פעולות פיזיות הנובעות ממחשבה. שוב, כמיהה להבנה היא דחף ללמוד - האחרון מורכב בעיקר ממעשים נפשיים.

---

[129] שימו לב שלעתים קרובות שתי דחיפות או יותר עשויות להופיע זו על זו באותו פרק זמן, מה שמגביר את הלחץ שלנו בצורה עצומה, משום שאנו נאלצים לתעדף.

כשם שדחפים גופניים הם מחזוריים, ומילוי שלהם מביא הקלה רגעית בלבד, ולאחר מכן הם חוזרים על עצמם, כך גם עם תשוקות נפשיות רבות - הן נוטות להיות בלתי ניתנות לרוויה ובלתי מוגבלות. כך, למשל, עבור רוב האנשים, ככל שהם יכולים להשיג יותר כסף, כך ייטב; כי גם אם הם מרגישים בטוחים לגבי היום ומחר, תמיד יש את היום שאחריו ואת זה שאחריו לדאוג לגביו. דחפים יכולים להפוך לבתי כלא קבועים, אם ניתנים להם יד חופשית. אוהב החוכמה יציע כאן: אם אתה *מודעה עם* הדחף, הוא שולט בך; אם לא, אתה *יכול* לשלוט בו.

עם זאת, אין להפריז במשמעות הפסיבית של המילה drive (מונע). עדיף לזכור ש"דחף" מתחרז עם "לשאוף". אדם יכול להניע את עצמו באופן פעיל. הדחפים והדחפים המנטליים שלנו אינם מקריים בלבד, או מולדים כמו רוב הדחפים הפיזיים - הם בדרך כלל נרכשים. הם רהיטים של תודעתנו שלעתים קרובות בנינו והצבנו שם[130] בעצמנו. כמו הגוף, התודעה היא כלי של הנשמה. כלי הוא משהו שיש לו כמה שימושים, אם כי לא שימושים אינסופיים; משהו שיכול להיות שימושי, אך גם חוסם; משהו שיש לו טבע, והוא לא גמיש עד אין קץ.

לכן, אנו עשויים לאמן את עצמנו – או להיות מאומנים על ידי אחרים – להגיב בדרכים מסוימות למצבים מסוימים. זה יכול להתרחש באופן מודע, בדרך של 'עבודה על עצמנו' – או שזה יכול להיות התוצאה הטבעית של סדרה ארוכה של בחירות ומעשים נפרדים, אשר יחד יוצרים דפוס התנהגות הרגיל. אנו עשויים להיות מודעים לחלוטין לדחף מסוים, בין אם אנו מאשרים אותו או לא מאשרים אותו; או שאנו עשויים להיות כפופים לו מבלי להיות מודעים לו במידה רבה ככזה, בין אם בשל דלות כללית של ידע עצמי ובין אם משום שהדחקנו את הידע הספציפי כדי לפנות מקום לסתירה אישית כלשהי.

אכן, אנו עשויים להיות נתונים לדחפים סותרים, בין אם פיזיים ו/או נפשיים. לדוגמה, ייתכן שיהיה צורך לסכן את חייו כדי להציל אדם אהוב. דחפים או דחפים מתנגשים כאשר באופן טבעי בלתי אפשרי לעקוב אחר שניהם/למלא אותם. יתר על כן, דחפים מתנגשים כאשר הזמן הנדרש לביצועם ומגבלות הזמן שלהם אינם מאפשרים לנו לספק את שניהם.

---

[130] זה נאמר בדרך דיבור מקובלת. דחפים כמובן "מאוחסנים" במוח, כפי שנדון קודם לכן, בסעיף על פסיכולוגיה טיפולית (פרק 8.3).

במקרים כאלה, עלינו להיות מודעים לקונפליקט הפוטנציאלי, אחרת ניכשל בשני המקרים; ואז עלינו להעדיף אחד על פני השני, ובמקרים דחופים עלינו להחליט מהר מספיק כדי להימנע מעימות של ממש. לפעמים הדילמה משתקת; ובמקרה כזה, הטבע הולך בדרכו.

כאשר אדם מתמודד עם קונפליקטים כאלה באופן שיטתי ולא רציונלי, תוך מאמץ מועט להוציא אותם לאור ולפתור אותם בדרך זו או אחרת, תוך שמירה עליהם בחושך מחשש להודות בתכונות לא מחמיאות או מתוך רצון להתמכר לדחפים שהוא או היא יודעים שאינם מתאימים ומזיקים, האדם בסופו של דבר נתון לפתולוגיות נפשיות. התנהגות *מדכאת כזו* לאורך זמן עלולה, למשל, להוביל למצבים רגשיים שליליים כרוניים כמו חרדה, או להתפרצויות "בלתי מוסברות" מזדמנות של שנאה וכעס, או לשינה מוגזמת ועייפות מתמדת, או לעצבנות והיפראקטיביות, וכן הלאה.

בכל המקרים הללו, ניתן להציץ לסכסוכים בסיסיים שיש להתמודד איתם ולפתור אותם באמצעות מחשבות ומעשים מתאימים. דחפים מנטליים אינם מאפיינים קבועים לאחר רכישתם. ניתן, באופן מודע יותר או פחות, להחליש אותם ובסופו של דבר לבטלם, על ידי קבלת החלטות מתאימות לאורך זמן - למשל, אימון עצמי להגיב בצורה שונה לאותם גירויים עד שתגובה חדשה כזו תהפוך ל"טבע שני". שינויים כאלה דורשים בדרך כלל רגישות, ערמומיות, מאמץ וזמן - הם לעיתים רחוקות קורים סתם כך או יכולים להיווצר על ידי רצון מיידי.

3. ניתוח פורמלי של דחפים פיזיים ומנטליים

ניתחנו בפירוט כמה דחפים גופניים בסיסיים, והראינו כי ניתן למצוא מאפיינים דומים בדחפים פיזיים אחרים ובדחפים מנטליים, וקבענו כי אלה נבדלים בעיקרם רק באופן שבו תשומת ליבנו נמשכת אליהם. דחפים פיזיים מופעלים על ידי תחושות מסוימות שמקורן בגוף או נגרמות על ידי עצמים חיצוניים, בעוד שדחפים מנטליים נובעים ממחשבות. כמו כן, ציינו כי דחפים גרידא נבדלים מדחפים בכך שהם חסרים את גורם הבלתי נמנע. דחפים כוללים גירוי ותגובה סטנדרטית, אך ללא הגבלת זמן; יש בהם נטייה, אך ללא דחיפות.

א. ראשית, הבה נסקור (עם מספור חדש) כמה מהמאפיינים הבולטים של דחפים פיזיים ואת המקבילים הנפשיים הקרובים ביותר שלהם, בדגש מיוחד על האטיולוגיה:

1. אירוע כלשהו *מחויב בסופו של דבר להתרחש* . אירוע זה, או לפחות עיתוי האירוע, אינו רצוי [131]. מגבלת הזמן הכרוכה בכך עשויה שלא להיות ידועה בדיוק רב, אלא להתפרש על ידי עוצמת התחושות הפיזיות הגוברת. במקרה של דחפים נפשיים, מסגרת הזמן מודגשת לעתים קרובות רגשית, אם כי ייתכן שהיא הוערכה אינטלקטואלית.

2. אך למרבה המזל, ניתן להאט את האירוע הלא רצוני *באופן רצוני* לזמן מה, או למנוע אותו מראש. עם זאת, לא ניתן לעכב אותו ללא הגבלת זמן, והזמן המוקצב למניעתו מוגבל. כפי שהסברנו, מניעתו עשויה להיות חיובית או שלילית. התודעה הכרוכה ברצון עשויה לנוע בין מינימלית (מה שנקראת לא רצונית) למקסימלית (מודעת לחלוטין).

3. אם האירוע או זמן התרחשותו האוטומטית נראים לא מתאימים, הסוכן עשוי להיות מושפע יותר ויותר מהסיכוי *להתרחשות* כזו או מתזמון שגוי לנקוט בצעדים רצוניים מתאימים כדי לעכב ו/או להקדים את האירוע. שימו לב למילים לא מתאימים, סיכוי, השפעה, רצוני ומתאים - מרמזות על הערכה, קוגניציה ורצון בשלבים שונים. אפילו במקרה של דחפים פיזיים, האירועים המרכזיים הם נפשיים.

4. התחושות או המחשבות הראשוניות, שהביאו את הסוכן למודעות לאירוע, אינן מאלצות אותו לפעול בשום צורה; הוא רשאי לבחור לא להתערב. אם הסוכן מתערב בצורה לא הולמת או מאוחר מדי, או לא עושה דבר בנידון, האירוע הלא רצוי מתרחש בכל מקרה, בכל עת שבה קורות הנסיבות הטבעיות שגורמות לו להתרחש.

5. הקלה על דחף, בין אם על ידי פעולה רצונית ובין אם על ידי מתן אפשרות לדברים לקרות מתוך אינרציה, אינה אומרת להיפטר ממנו לנצח. לאחר זמן מה, הוא עשוי להופיע שוב. זה נכון במיוחד לגבי דחפים גופניים טבעיים, אם כי זה עשוי לחול אפילו על דחפים נפשיים.

---

131 לדוגמה, ברעב או צמא, חוסר תזונה אינו רצוי, בעוד שבבריחת שתן, לא סילוק הפסולת אינו רצוי אלא עיתוי הפינוי.

רשימה זו מציעה שניתן להגדיר דחפים באופן פורמלי באמצעות סדרה של הצהרות, כולל טענות קטגוריות ותניות מודאליות. לכן, נוכל לתייג את הגורם הרלוונטי כ-A, ואת האירוע X, וכן הלאה, ולקבוע בתמציתיות: " X יקרה באופן בלתי נמנע ל-A בזמן T, אלא אם כן A יעכב אירוע כזה (אינרציאלי X) על ידי רצון לזמן מה או עד ש-A יקדים את X על ידי רצון X (או לא X, לפי העניין) לפני ש-X מתרחש באופן טבעי, וכו'. " עם זאת, התיאור המפורט לעיל משמש גם כהגדרה.

הניתוח שלנו מבהיר כי ניתן לראות דחף כ"קשר סיבתי " - סדרה של קשרים סיבתיים מסוגים שונים היוצרים יחד דפוס משותף. הדבר נכון במידה פחותה גם לגבי דחף; יש בו כמה מהמרכיבים של דחף, אך לא את המרכיבים הדוחקים יותר. שניהם מורכבים יותר מיחס ההשפעה, שהם כוללים בין היתר.

מה שיש לבחון בהמשך הוא למה אנו מתכוונים כאן במונח " *בלתי נמנע* " - שכן ברור שלמונח זה יש ניואנסים רבים.

- במובן המחמיר ביותר, אנו מתכוונים בכך *לצורך טבעי* , משהו שחייב להתרחש באופן דטרמיניסטי בסופו של דבר, ויהי מה. משמעות זו תחול על הדחפים הגופניים הטבעיים שתוארו קודם לכן; לדוגמה, ברגע שאנו צריכים להשתין, אנו בסופו של דבר מחויבים לעשות זאת. גרסה מותנית יותר של אותו הדבר תהיה *אינרציה טבעית* , כלומר: במסגרת קיימת מסוימת, האירוע הוא בלתי נמנע, אך אם ההקשר הרחב יותר הזה ישתנה, ייתכן שההכרחיות לא תתקיים. לדוגמה, המטופל 'בוודאי' יתעלף אם לא יאכל, אך זה לא יקרה אם המטופל ימות.

  יש להוסיף כי חוסר הימנעות טבעי אינו חל רק על הגוף או על סביבתו הפיזית. גם לתחום הנפשי יש "טבע" ולכן הוא כפוף לצרכים טבעיים ולאינרציות. לדוגמה, אם אדם מתנהג בדרכים טיפשיות מסוימות, הוא עלול בסופו של דבר לסבול מתוצאות לא נעימות מסוימות, כמו נוירוזה או טירוף.

- ניתן להרחיב עוד יותר את מושג הבלתי נמנע תוך התייחסות *למלאכותי הכרח* , ויותר מכך בהתייחס *לאינרציה מלאכותית* . לדוגמה: במערכת משפטית, עונש עשוי להיות חובה לאחר גזר דינו, או שהוא

עשוי להיות פתוח לביקורת. ברור שאי-נמנעויות מלאכותיות כאלה חלות במצבים שאורגנו על ידי רצון של מישהו (של עצמו או של אנשים אחרים). הן עשויות להיות פיזיות כמו גם נפשיות; לדוגמה, העונש עשוי להיות עונש מוות, או שהוא עשוי להיות סטיגמה חברתית.

ניתן להרחיב עוד יותר את מושג הדחף, על ידי הכרה בעובדה שהאי-נמנעות ו/או עיתוי הדחף אינם חייבים להיות *אמיתיים* , כפי שמשתמע עד כה, אלא עשויים להיות *מדומיינים בלבד* . הדחף, בין אם פיזי או נפשי, מבוסס בעיקרו על הנחתו של הסוכן שיש אי-נמנעות (מכל סוג שהוא) ו/או שהאירוע הלא רצוי יתרחש בתוך פרק זמן מוגדר. הנחות כאלה לעיתים מוצדקות, ולפעמים שגויות - אך בכל מקרה, לדחף יש את אותו כוח גירוי. טעות שכיחה אולי יותר במקרה של דחפים נפשיים; אך אפילו תחושות גופניות ותפיסות פיזיות עשויות להתפרש באופן שגוי.

מהניתוח לעיל נובע שאנו יכולים לשחרר את עצמנו מדחפים פיזיים ומנטליים שאנו מוצאים כלא מתאימים, בתנאי שנשמור על צלילות דעת. עלינו לנסות להיות מודעים תמיד לכוחות הפועלים עלינו, לזהות את טבעם ומקורותיהם, לבדוק את הנחות היסוד שלהם, להעריך את היתרונות והסכנות הטמונות בהם, ולהתעמת איתם אם יש צורך לתקן אותם. עדיף להיות פרואקטיביים מאשר תגובתיים - כפי שאומר הפתגם "תפר בזמן מציל תשעה".

כפי שכבר צוין, כדי להבטיח חופש פעולה אישי, יש צורך לא להזדהות עם הדחפים או הדחפים הרלוונטיים, כלומר לא להתייחס אליהם כחלק מהזהות המהותית של האדם. המטרה אינה, עם זאת, להתנתק מתשוקותיו של האדם, או לשלוט בהן בקשיחות, מתוך פחד מהם. הרמוניה ושלווה פנימיים, ו"ספונטניות" וקלות פעולה, הם רצויים ביותר. הדרך היעילה ביותר למצוא את האיזון הנכון היא באמצעות מדיטציה: בהשגת שלווה פנימית, הכל מסתדר באופן טבעי.

לבני אדם יש רצון חופשי – אבל זהו פוטנציאל שעלינו לממש מדי יום. בעשותנו כן, העצמי טוען לשליטתו בבית החומר והתודעה שהוא שוכן בו.

4. האם ישנם דחפים *בתוך* הנשמה?

אנו עשויים לשאול את השאלה: האם ישנם דחפים ודחפים *רוחניים* , באנלוגיה לאלו הפיזיים והנפשיים? האם המונח "רוחני" מתאים, או שכל הדחפים שאינם פיזיים הם נפשיים?

חוויה מוקדמת נפוצה של מדיטציה היא שמחשבות מכל הסוגים (למשל, התמקדות בתחושה, זיכרון או רגש; הקרנת תמונה או צליל מנטלית; שיח מילולי, ציפייה, תכנון; וכו') נראות כבעלות "מומנטום" משל עצמן - לכאורה " *נגד רצונו* " . הן אינן (או לא תמיד) בלתי רצוניות לחלוטין, אך לעתים קרובות (אם לא תמיד) כרוכות בפעילות מנטלית רצונית כלשהי - ובכל זאת אין לנו שליטה מיידית ומוחלטת עליהן (לפחות לא עד שאנו מגיעים לרמה מסוימת של שלווה נפשית באמצעות מדיטציה).

זוהי חוויה פרדוקסלית, שיש להסביר אותה. כיצד ייתכן שלרצון האנושי אין שליטה מיידית ומלאה על התפקודים המנטליים, אם לא החומריים, העומדים לרשותו? מדוע איני יכול *לעצור* את הטלטלות המנטליות כרצוני ולהמשיך במדיטציה שלי? מה מתחת לפני השטח *מניע* את המחשבה, והופך אותה לאוטומטית למחצה, אם לא קדחתנית לחלוטין? כיצד פועלות אובססיות, וקומפולסיות באופן רחב יותר?

נראה כי לתודעה, כמו גם לגוף, יש אינרציה מכניסטית משלה. תגובתנו הפרימיטיבית לנוכח דחפים כאלה היא "לעקוב" אחריהם, לעשות את מה שהם דוחפים אותנו לעשות. הנשמה (באמצעות רצונה החופשי) מנסה בהדרגה לצבור שליטה על המנגנונים הטבעיים הללו, כלומר להתנגד להם ולהפוך לאוטונומית יותר. בהתחלה, רק היבטים מסוימים עשויים להיות נגישים באופן מיידי להתערבות מכוונת. ככל שאנו מתמקדים ברוגע רב יותר בעצמי הרוחני, ומפסיקים להזדהות עם התודעה והחומר, אנו מסוגלים לשלוט בהם יותר ויותר. שליטה אינה עניין של כוח רב יותר, אלא של מציאת נקודת המינוף הנכונה.

אם נקבל את ההנחה של רצון חופשי, לפיה שיטת הפעולה של הנשמה היא תמיד ובאופן בלעדי רצונית, פירוש הדבר שאנו דוחים כל רעיון שאינרציה או כפייה אפשריים בתחום ה"רוחני", כלומר בתוך הנשמה. לכן, זוהי הנחה שכל *האירועים* הלא רצוניים מתרחשים מחוץ לנשמה (בגוף או בנפש, או מעבר להם בשאר העולם), לעולם לא בתוכה. משמעות הדבר היא שלמרות

שהיא פתוחה מבחינה קוגניטיבית, לנשמה עצמה אין "תשוקות" של רצון. השפעות הופכות כיוון רצון ל"קל או קשה" יותר עבור הנשמה, אך אינן דוחפות או מושכות אותו פשוטו כמשמעו לשום כיוון.

תיאוריה זו עשויה לגרום לחיינו הפנימיים להיראות תפלים ואדישים ביותר, וחלקם עשויים לתהות האם היא מדויקת. הם יטענו שאכן יש לנו דחפים, שלוחצים עלינו או מושכים אותנו לכאן ולכאן. נראה שישנן השפעות שלא רק מגדילות או מקטינות את דרישת המאמץ של רצונותינו, אלא שלפחות מתוכנתות להתרחש *אלא אם כן הן נעצרות מרצון* . אם זה נכון, אז ניתן לומר שלנשמה יש דחפים "אמיתיים", לפחות בדרך של "תהליכים אינרציאליים" פנימיים (אם לא הכרח סיבתי).

אבל השאלה היא: האם "אינרציות רוחניות" כאלה (לכאורה) באמת מתרחשות בנשמה, או בסביבתה הפיזית והנפשית? אני בספק רב אם דחף או דחף פנימי כזה יוכלו להניע את הנשמה לפעולות הדומות לפעולות רצוניות אפילו עם הסכמת הנשמה בשתיקה (ובטח שלא עם דטרמיניזם). "הפעולות" האופייניות של הנשמה נראות לי כאלה שניתן לבצע אותן רק על ידי רצונה הפעיל של הנשמה. אני חושד שטבען של פעולות אלה הוא כזה שרק הנשמה יכולה לבצע אותן עד להשלמתן.

> עם זאת, כדי להבהיר, עלינו להבחין כאן בין *רצונה של הנשמה (חיובי)* לבין *אי-רצונה המוחלט (שלילי)* . אחרת, נצטרך להניח שהנשמה תמיד מחויבת לרצות, בין אם מטרה חיובית או שלילית. היא לעולם לא תהיה במנוחה, לעולם לא תהיה אדישה. זו לא תהיה תמונה אמיתית של חיינו הפנימיים. כאשר הנשמה "פועלת" באופן חיובי (בין אם רצונית ובין אם לא רצונית במכוון), היא יוצרת משהו חדש בפני עצמה. אבל ברור שכאשר הנשמה "לא עושה כלום", עדיין יש לה תיאור כלשהו - כלומר, כפי שהיא עד כה. אין לספור את המצב האחרון כ"אינרציה" במובן הנ"ל.

אם ננתח בקפידה מצבים הכרוכים בדחפים, כמו המחשבות "הקשות לשליטה" שהוזכרו לעיל, נגלה שהאירועים "האנרציאליים" נמצאים לחלוטין בתחום הסיבתיות, בגוף ו/או בנפש, כלומר מחוץ לנשמה. לדוגמה, דיבור או דמיון של משהו. במקרים כאלה, יש תהליך טבעי במערכת העצבים או בשאר גופנו, שבאופן כללי או בנסיבות ספציפיות מסוימות, חייב להתרחש, אלא אם כן הנשמה מתערבת מרצונה ועוצרת התפתחות

כזו. רצונ הנשמה, או הימנעותה מרצון, נמצאת לחלוטין בתחום הנשמה; בעוד שהאירוע האינרציאלי המדויק, בין אם הוא מותר להתקדם או מונע, נמצא לחלוטין מחוץ לנשמה.

> האמת היא שאפילו הרגשות העדינים ביותר שלנו, כמו מצבי הרוח החיוביים והשליליים או התגובות האסתטיות שנראות כאילו חודרות לנשמתנו, אינם מתרחשים באמת בנשמה עצמה, אלא בתודעה הסמוכה. למרות שהן עדינות מאוד, הן עדיין תופעות הנתפסות באופן פנימי, ולא חוויות אינטואיטיביות. לכן, הן פועלות על הנשמה כמו כל שאר ההשפעות, ומקלות או מקשות על רצונותיה, אך אינן נמצאות בה באופן מהותי.

למרות שקשה להוכיח אותה באופן סופי, דוקטרינה זו נראית סבירה יותר. עם זאת, ראו את ההרהורים הנוספים להלן, אשר נותנים יותר דעה לדרכים השונות בהן התודעה מעורבת ברצון.

5. ניתוח פורמלי של דחפים רוחניים

זה עתה שקלנו היכן בנפש עשויים להימצא אירועים אינרציאליים לכאורה כמו אובססיות וכפייתיות, והגענו למסקנה שלא ניתן להניח שהם רוחניים (כלומר, בנשמה) בהתאם לרצון ולחופש שלו, אלא יש להתייחס אליהם כמנטליים. כפי שנראה כעת, הדבר מצביע על הבדלים פורמליים מסוימים בכמה דחפים מנטליים.

ישנה *קבוצה מיוחדת של דחפים מנטליים* , הראויים לתשומת לב מיוחדת. כפי שראינו קודם לכן, הרצונות שאנו מכנים 'לא מודעים' או 'לא מכוונים' נקראים כך, לא משום שהם חסרים *כל* מודעות או התלבטות, אלא משום שיש בהם מינימום *של מודעות* או התלבטות. התואר 'לא רצוני' מיושם באופן פרדוקסלי על חלק מהרצונות שלנו, רק באופן מוגזם בצורה של תוכחה עצמית על חוסר תשומת לב מספקת, ללא כוונתו המילולית לרמוז פשוטו כמשמעו על אי-רצון מוחלט.

על בסיס זה, אנו עשויים לבנות צורה לוגית של דחף אשר במקום להתנגד לחוסר נמנע טבעי או מלאכותי (הכרחי או אינרציאלי, אמיתי או מדומה) לעיכוב או להקדמה מרצון, מתנגד לרצון הלא רצוני ***(כלומר, מודע מינימלי) של סוכן לרצון הרצוני (כלומר, מודע יותר)*** של אותו סוכן .

בדרך זו, אנו מסוגלים סוף סוף למסד בבירור את ה"אינרציות הרוחניות" שרובנו חווים מדי יום במחשבותינו ובפעולותינו. לפיכך, אנו יכולים להסביר מדוע אובססיות וכפייתיות נראות כמתרחשות מעצמן, למרות שהן כרוכות בבירור ברצון; ואפילו בניגוד לשיקול דעתנו הטוב יותר, למרות שאנו למעשה יצורים בעלי רצון חופשי.

> הטענה שלנו היא שלמרות *שדחפים כאלה אכן כרוכים בתודעה וברצון*, נדרש **יותר מאמץ** *של תודעה ורצון כדי למנוע או לעצור אותם מאשר כדי להתחיל ולהמשיך אותם*.

שגרה קבועה כרוכה בתודעה וברצון, אך היא *יחסית* חסרת מאמץ בהשוואה להשקעה הנדרשת מכל ניסיון להתגבר עליה, ולכן אנו חוזרים עליה שוב ושוב וכך מחזקים אותה. זה מסביר את האנלוגיה בין אינרציות "רוחניות" לאינרציה טבעית: נדרש מאמץ נוסף כדי להתעלות מעליהן. כשם שבתחום הסיבתיות, האינרציה נמשכת עד שהיא מוסחת, אם בכלל, על ידי רצון, כך גם בתחום הנשמה, ישנם מצבים שבהם רצונות פחות תובעניים ממשיכים אלא אם כן או עד שמושקע מאמץ רב יותר. לפיכך, אנו יכולים להתייחס ל"אינרציה רצונית", או להמשיך להשתמש במונח "אינרציה רוחנית" כדי להדגיש את אחריותו של הסוכן בהתמכרות המשתמעת.

לפיכך, כאן, (1) במקום להתייחס כפי שנעשה לעיל לאירוע כלשהו ש"חייב להתרחש בסופו של דבר", אנו מתייחסים לפעילות רצונית "לא רצונית" יחסית; ו-(2) בעוד שהראשונה "תואט באופן רצוני לזמן מה, או תימנע מראש", השנייה תהיה יחסית רצונית יותר (כלומר, תדרוש יותר מאמץ של תודעה ורצון). בשני המקרים, (3) אירועים מנטליים קובעים את התגובה. ולבסוף, (4) אם התגובה היא "לתת לדברים להיות", האירוע שמתרחש כאן הוא המשך של ההתנהגות ה"לא רצונית"; לאחר מכן (5) כל המחזור עשוי להתחדש. האנלוגיה מתאימה בבירור, ומאפשרת לנו להשתמש במונח "דחף" בשני המקרים.

ניתן לכנות דחפים נפשיים ספציפיים אלה באופן ייחודי "דחפים רוחניים", מהסיבה שכבר צוינה. לאחר מכן נוכל (בקצרה) להגדיר דחף כזה במונחים פורמליים, כדלקמן.

> **" לסוכן א' יש דחף לרצות את ה-W "** פירושו **" אם א' אינו רוצה מרצונו לא לרצות את ה-W, אז א' ירצה את ה-W**

באופן לא רצוני ", כאשר 'רצון רצוני' מתייחס לרצון מודע ו'רצון לא רצוני' מתייחס לרצון תת-מודע, כלומר רצון עם כמות המודעות המינימלית הדרושה לביצועה ולא יותר. ברור מבחינה לוגית (מכיוון ש-W וגם לא-W לא יכולים להתרחש שניהם בו זמנית) ש"אם א' עושה מרצונו לא רוצה את ה-W, אז א' לא ירצה את ה-W באופן לא רצוני", ולכן אין צורך להוסיף זאת.

ברצוני להדגיש את חשיבותו של ממצא זה. לאחר שבעבר הגדירו דחפים ודחפים פיזיים ומנטליים, וכאן דחפים ודחפים רוחניים, נוכל כעת לטעון בבטחה *שבכל הקשרים של דחפים אנושיים, הסוכן שומר על רצון חופשי ואחריות* . עד כה, ספק יכול היה להתקיים, משום שעמימות התפיסה אפשרה לחלק מהתיאורטיקנים לתת את הרושם שהסוכן יכול להיות פסיבי במהותו ולכן בלתי אחראי. אך התיאורים שלנו מראים שמעורבותו האישית בהחלט אפשרית, ולכן מאשרים זאת.

לדוגמה, תיאורטיקנים פרוידיאנים *מחלקים את האדם לכוחות, מקטעים או ישויות סותרות* - האגו, האיד והסופר-אגו; או המודע, התת-מודע והלא-מודע; וכדומה - במאמץ להסביר דפוסי התנהגות שונים והשפעות פסיכולוגיות. עם זאת, למרות שמושגים כאלה עשויים בהחלט לשרת מטרה טיפולית שימושית [132]מחוץ להקשר, מנקודת מבט פילוסופית רחבה יותר הם בעלי השפעה הפוכה, משום שהם מפצלים את העצמי ללא צורך לשברים הטרוגניים לא-אישיים, ובכך מטילים ספק בחירותה הבסיסית של הנשמה ובאחריותה. לפיכך, תיאוריות כאלה בסופו של דבר חוסמות הסבר, ומונעות מאיתנו לשאול כיצד העצמי המאוחד עשוי לתפקד בדרכים סותרות.

התרחיש של דחפים רוחניים הוא, אם לחזור על כך, כדלקמן: רצון לא רצוני כלשהו, W, עומד להיווצר או הופעל; אך ה-"notW" הנגדי עדיין יכול להיות רצוי באופן רצוני; הסוכן מושפע יותר ויותר מהסיכוי הלא רצוי של W, עד שהוא רוצה באופן רצוני לא W. במילים אחרות: W נראה רצוי במבט ראשון (בשל המאמץ המועט של קוגניציה והערכה המושקע), והסוכן רודף אחריו בתמימות (תוך שימוש בתודעה מינימלית); לאחר מכן הסוכן (פתאום משקיע יותר מאמץ של תודעה ורצון) סוקר את המצב ומשנה את הערכתו לגבי רצויותו של W, ומעדיף את "notW"; זה

---

[132] דבר שאני נוטה לפקפק בו, שכן ככל שאני יכול לראות, ראייה כה מפורקת של הנפש עלולה לייצר קונפליקטים פסיכולוגיים.

משפיע עליו לעשות את המאמץ הנוסף של תודעה ורצון כדי לרדוף אחר "notW", במקום "W". שימו לב ש-"notW" מסמל באופן הגיוני כל דבר שסותר את "W".

כיוון הרצון W כשלעצמו אינו חייב להיות קשה יותר מ-notW; למעשה, ההפך יכול להיות המצב. עם זאת, W עשוי להיות מועדף בתחילה כברירת מחדל, בדרך של אינסטינקט, בעוד ש-notW דורש התבוננות מושכלת. כלומר, W עשוי להיות הבחירה הראשונה משום שהוא גלוי יותר, כך שאדם נוטה להיקשר אליו מבלי לחשוב עליו, מבלי להשוות אותו לאחרים; בעוד ש-notW יש לחפש כדי שיבחינו בו.

שימו לב שההגדרה הקצרה שלנו אינה מזכירה את המודעות למשהו המשפיע על א' לרצות את W או לא את W. לרצון הלא רצוני של W עשויה להיות מערכת השפעות אחת (נניח, I) ולרצון הרצוני של לא-W עשויה להיות מערכת השפעות אחרת (נניח, J). בין האחרונים (J) עשויה להיות "מודעות עצמית" מתפתחת מצד א' לרצונו הלא רצוני או עומד לרצות את W; הסוכן עשוי אז להבין שאינו רוצה להמשיך הלאה בכיוון זה, ובמקום זאת לא ירצה מרצונו. עם זאת, ההשפעות המסומנות J עשויות באותה מידה לשלול מודעות עצמית כזו ואת המניע השלילי הנובע מכך, ולהיות עוסקות במטרה אחרת לחלוטין ובמניע חיובי יותר.

לכן, למרות שהרצונות הלא רצוניים או הרצוניים הכרוכים בדחפים "רוחניים", כמו כל פעולות רצון אחרות, עשויים להיות מוקלים או קשים יותר על ידי השפעות שונות, האחרונות אינן מרכזיות להיגיון של דחפים כאלה. מהותו של דחף כזה היא שרצון לא מודע הוא התחלתי (וֶלְיטִי) או מתמשך (פעולה ממשית החלה), וכי זה ממשיך עד ואלא אם הוא מונע (ימנע או מתהפך) על ידי פעולה מנוגדת וקשובה יותר של רצון. לכן, דחפים אלה כשלעצמם אינם בהכרח השפעות.

ייתכן שאדם ישים לב או לא ישים לב למה שהוא עושה, לפני שהוא עושה את ההפך. הסוכן אינו צריך להכיר בפעולתו האימפולסיבית (הרצון הלא מודע) כדי לעורר את התגובה הנגדית שלו (הרצון המודע). למרות שמודעות נוספת כזו עשויה לעיתים להקל על האחרון, במקרים מסוימים היא עשויה להקשות עליו ובמקרים אחרים לא תהיה לה השפעה כלל.

דחף רוחני מהווה מצב "אובייקטיבי", במובן שהסוכן, למרות היותו חופשי במהותו, נגעל איכשהו במהלך פעולה מסוים, שממנו אינו יכול לחלץ את עצמו ללא מאמץ מיוחד של תודעה ורצון. זהו מצב מגביל יותר ממצב של השפעה, שאינו מרמז על מחויבות או מעורבות מוקדמת.

לאמיתות או לאקטואליות של הרצון הלא רצוני הכרוך בדחף כזה יש כמובן סיבות. הסיבה העיקרית היא הבחירה או ההחלטה הראשונית של הנשמה לרצות בכיוון הרלוונטי; ניתן לכנות זאת תכנות עצמי. תנוחה או ביצוע ראשוניים אלה עשויים להיות - ואף סביר להניח שיהיו - מושפעים משיקולים מנטליים או חומריים. האחרונים עשויים להיות היישור הטבעי של תופעות (תנאים והגבלות), או תופעות שנוצרו באופן מכוון פחות או יותר על ידי סוכנים אחרים (לדוגמה, מפרסמים מסחריים או תועמלנים פוליטיים או 'מהנדסים חברתיים').

להתנגדות או התגובה הנגדית לדחף הרוחני, כלומר הרצון הרצוני בכיוון ההפוך, יש סיבות באופן דומה. הסיבה העיקרית היא הסוכן, הטוען או טוען מחדש את חירותו, או מאבד עניין ברצון הראשוני או צובר עניין ברצון החדש. כל אחת מהאפשרויות הללו עשויה, כרגיל, לכלול השפעות תומכות או שליליות שונות, אשר שוב יכולות להיות תופעות טבעיות או חברתיות. לבסוף, הנשמה רוצה במכוון לשלוט ולבטל את תכנות רצונה הקודם.

בעוד שתיקון דחפים פיזיים ומנטליים לא תקינים מהווה מאבק של הנשמה כנגד כוחות חיצוניים יחסית לה, תיקון דחפים רוחניים לא תקינים מסמל מאבק בין הנשמה לבין עצמה. על ידי העדפת מודעות על פני חוסר זהירות, אנו לוקחים אחריות על מעשינו ומשיגים שליטה עצמית.

13. הכמעט-תכליתי בטבע

1. תכליתיות

מושג ***המטרה*** קשור בתחילה ובעיקר לפעולה אנושית. אנו מדמיינים נפשית, או מקרינים באופן מושגי ומילולי, מצב עניינים שאנו רוצים להביא לידי קיום או להבטיח את המשך קיומו, ועושים את מה שאנו רואים לנכון כדי להשיג מטרה זו. המטרה יכולה להיות משהו בתוכנו - איכות רוחנית (כגון חוזק אופי) או תוכן או מיומנות נפשית (כגון ידע בלוגיקה) או מצב גופני (כגון אי הצטננות) - או שהיא יכולה להיות רכישה חיצונית (כגון ארוחה או בגדים חדשים). האמצעי הוא משהו שאנו עושים כדי למלא את הרצון המדובר.

> לפיכך, לטענות הנוגעות למטרה יש בעיקרון את הצורה "אני עושה את זה *בשביל* זה", או באופן רחב יותר " **סוכן א' עושה X כדי להשיג את Y** ". טענה כזו עוסקת ברצון, כאשר הנושא שלה (A) הוא סוכן אנושי, והאמצעי (X) הוא פעולה/פעולות של רצון ישיר או עקיף של הסוכן במרדף אופטימי אחר המטרה (Y), אשר הוקרנה על ידי תודעתו של הסוכן.

שימו לב שהסוכן עשוי להיות צודק או טועה במחשבתו ש-Y אפשרי עבורו (קל וחומר 'טוב' עבורו!), והוא עשוי להיות צודק או טועה במחשבתו ש-X ספציפית הוא משהו שיכול להוביל אותו ל-Y. אכן, הוא עשוי להודות שמטרתו Y אינה ודאית ו/או שהאמצעים המוצעים שלו עשויים להיות לא מספקים, ועדיין להיחשב כמי שעושה X עבור Y.

בשלב שני, מושג המטרה מועבר לבעלי חיים גבוהים יותר (אלה שמניחים שיש להם רצון), וניתן להשתמש בטענות כאלה גם עבורם. וכפי שנראה בהמשך, בשלב שלישי, המושג מיושם *באנלוגיה* ובמובן מדולל על התפקודים הלא-רצוניים של איברינו ושל איבריהם, כמו גם על אורגניזמים

חיים אחרים (ללא רצון) כמו צמחים; אנו עשויים להתייחס למטרות "כאילו" כאלה כמטרות *מעין-תכליתיות* .

יתר על כן, אנו נוטים להחיל את מושג המטרה על עצמים דוממים. אין פירוש הדבר שאנו רואים עצמים כאלה כבעלי מטרות לעצמם, או כבעלי מטרות טבעיות אינהרנטיות. יש להם את המטרה *שאנו* - כלומר כל יצור רצוני - *מקצים* להם. משמעות הדבר היא, אם כן, ליתר דיוק, לתועלת ***של*** החפץ או חלק ממנו למטרותיו של סוכן כלשהו. החפץ השימושי יכול להיות מלאכותי או טבעי. לדוגמה, התועלת של כיסא היא לשבת עליו אנשים; כיסא הוא חפץ שתוכנן ומיוצר תוך מחשבה על שימוש זה. לדוגמה, קוף משתמש באבן שהרים כדי לשבור אגוז; למרות שמדובר בחפץ טבעי, האבן (מכוח גודלה ומשקלה המקוריים) בעלת תועלת עבור קוף זה.

יצירות אמנות יפה נחשבות, כמובן, בדרך כלל כ"חסרות תועלת" במכוון. אך מדובר בשימוש במובן מצומצם של המונח תועלת, מבלי להוציא את התועלת של ביטוי אסתטי (עבור האמן) או הנאה (עבור הצופה או השומע), או של תקשורת (בין אמן למעריץ) או של מנחה (לאלוהים או לאדם אהוב אחר). מה שהיינו מעדיפים להוציא מיצירות אמנות הן יהירות ומרקנטיליזם (המרדף אחר תהילה ועושר), והיבטים חומריים ופחות רוחניים אחרים של המאמץ האנושי.

2. פונקציות אורגניות

הגדרת המושג תפקוד בשיח הביולוגי היא פשוטה וברורה:

> ה'פונקציה' של איבר (כלומר, של כל חלק של אורגניזם רצוני או לא רצוני) ושל מאפייניו ופעילויותיו מתייחסים לתפקיד **הסיבתי שאלו *ממלאים בשימור, פיתוח וקידום חיי האורגניזם בכללותו*** - או באופן רחב יותר, במעגלים מתרחבים, בקידום החיים מסוגו/ים, או של החיים על פני כדור הארץ.

יש לציין שזהו נגזרת של מושג *הסיבתיות* , ולא של הרצון. כאשר אנו משתמשים במונח "פונקציה" בהקשרים רצוניים, אנו מתכוונים למטרה או לתועלת של הישות, האופי או הפעולה המעורבים בהשגת מטרה מודעת כלשהי, כפי שכבר

נדון. כאן, המונח "פונקציה" מתייחס למשהו *לא מודע* , כלומר, הוא נועד להיות אנלוגי למטרה או לתועלת אך *מבלי לרמוז על מטרה של הסוכן* .

אף על פי כן, מושג התפקוד האורגני מקביל במידה מסוימת לזה של התפקוד הרצוי, בכך שהאיבר נראה כנוטה להישרדותו, לשיפורו או להתרבותו של האורגניזם. הוא כמעט-תכליתי.

פילוסופים רבים התמודדו עם סוגיה זו, בניסיון ליישב את רעיון הסיבתיות גרידא בטבע עם הרושם שהחיים נוטים לחיים, כאילו כוח פנימי מסתורי כלשהו דוחף אותם בכיוון הספציפי הזה. בפרט, אריסטו הציע מושג של " *סיבה סופית* " [133]כדי לכסות נטיות לא מודעות כאלה. אחרים השוו שאיפה לכאורה כזו לקונציה, וקראו לה " *קונאטוס* ". הביולוגיה המודרנית נמנעה במפורש מהסבר טלאולוגי כזה; אם כי בפועל, לפחות בטקסטים בסיסיים או פופולריים, השיח של הביולוגים מלא באופן מרומז בביטויים מעין-מטרתיים [134]. (אם ההסתייגות מוצדקת, יש צורך לנתח מדוע הרגלים לשוניים כאלה נמשכים ואילו נוסחאות מילוליות עקביות ומדויקות יותר עשויות להחליף אותן באופן מעשי.)

אף על פי כן, כפי שמראה הגדרת התפקוד האורגני שהוצעה לעיל, אפשר גם ליהנות מהעוגה וגם לאכול אותה! זוהי עובדה נצפית שישויות חומריות מסוימות שונות באופן משמעותי מרוב האחרות: לדוגמה, אם זורעים זרע באדמה, הוא גדל לירק שבסופו של דבר מוליד זרעים חדשים; אבל אם זורעים אבן באדמה, היא עשויה לעבור שינויים עקב סחף או התמזגות עם אבנים אחרות, אך היא לעולם לא "תתרבה". על סמך תצפיות כאלה, לאורך זמן הבחנו בין יצורים חיים למינרלים (חומר דומם).

הייחודיות של יצורים חיים היא ש(למרות שהם טבעיים, ולא מעשה ידי אדם) *חלקיהם מאורגנים במערכות, מקיימים זה את זה ואת השלם בדרכים שונות* . כמובן, בשום מקום באיבר או באורגניזם אין שלט שבו כתוב "אני עושה את זה בשביל זה". ובכל זאת, בניגוד לישויות דומות, כל (או ליתר דיוק, רוב) התכונות והפעילויות של החיים *ניתנות להדגמה באופן ברור גורמים (כלומר, הם גורמים* טבעיים או לפחות גורמים נרחבים , או בשפה האריסטוטלית: הם סיבות יעילות ל) המשך חיי הפרט (או באופן רחב יותר, באמצעות רבייה והגנה ותמיכה חברתית, לחיי המין או הסוג, או החיים ככאלה).

---

133 ראה **נספח 2** על תורתו של אריסטו על "ארבע הסיבות".

134 לדוגמה, כאשר אנו אומרים "הטבע עושה כך וכך", או באופן דומה מממשים מין וגורמים לו להיראות כסוכן, או מרמזים באופן מרומז שהאירועים – שהוא נושא פסיבי שלהם – הם פעילויותיו. אנתרופומורפיזמים כאלה מוסתרים לעתים קרובות בשימוש בפעלים דו-משמעיים, כמו "הסתגלות".

הביטוי " **למען** " (או ביטויים דומים, כמו " **כדי ש** " או " **על מנת ש** ") מאפשר לנו להעביר בקצרה מידע רב, הנוגע לאיברים ולתוצאות הישירות והעקיפות של תכונותיהם ותנועותיהם. לדוגמה, שיניים הן איברים "למען" אכילה. צורתן של חלקן מאפשרת להן לחתוך מזון; צורתן של אחרות, למעוך אותו. כאשר השיניים העליונות והתחתונות מוזזות זו כנגד זו, הן מתחילות את תהליך העיכול שמביא להזנת הדם בחומר חדש, מה ששומר על הגוף (כולל השיניים) חזק ובריא.

יש להדגיש כי הבסיס האפיסטמולוגי לטענה לאירועים מעין-תכליתיים בחומר חי אינו רק שהאירוע *המבודד הנבדק* מביא (מסיבתיות גרידא) לחיים ארוכים ומרובים יותר, אלא שלכל *(או לרוב)* האירועים בחומר חי יש את אותה תוצאה קונקרטית ומופשטת. הסיבה שאנו צריכים להודות בתדירות לא שלמה - לומר 'רוב' במקום 'כולם' - היא שאנו אכן צופים במיעוט של חלקים, תכונות או פעילויות של אורגניזמים שהם (או לעיתים, הופכים) לחסרי תועלת לחיים או אפילו מנוגדים להם. אנו מניחים מצבים אלה בצד כחריגים או חולים [135], ורואים בהם למעשה אירועים או תאונות בתהליכי חיים.

לפיכך, מושג התפקוד האורגני אינו ברור באופן ישיר מבחינה אונטולוגית, אלא תוצר של לוגיקה אדוקטיבית. אין אי-סדירות לוגית בניסוחו או בהגנה עליו. זוהי השערה מבוססת אמפירית, כלי שיח שבאמצעותו אנו מצליחים *לאסוף ולסדר* את תצפיותינו על ישויות, דמויות ותנועות מסוימות בעולם הטבע. הוא מקל על שיח ביולוגי, וממקם תצפיות מסוימות במערכת הסבר רחבה יותר. זהו מושג סיבתי המבוסס כולו על סיבתיות, ולא על רצון. הוא אינו תכליתי, אלא רק מעין (*כאילו*) תכליתי.

כל מה שמושג הקונאטוס טוען באופן אונטולוגי, אם כן, הוא ***שהתהליכים הפיזיקליים של החיים (ברובם) נוקטים כיוון מסוים (יותר חיים) ולא כל כיוון אחר (פחות חיים)*** , בדיוק כפי שאנו עשויים להציע, למשל, ש"גופים ממשיכים במצב מנוחה או תנועה אחידה בקו ישר אלא אם כן פועל עליהם כוח" או "מטענים דומים דוחים, ניגודים נמשכים". זה פשוט מתייחס לצרכים סיבתיים מסוימים או אינרציות עבור סוגים מסוימים של עצמים טבעיים (כלומר אורגניזמים חיים, לא מתים ולא חומר אנאורגני). אנחנו יכולים פשוט לומר: "דברים פשוט קורים כך" או "זה טבעם". רעיון האוריינטציה הטבועה תואם מבחינה לוגית למדי לרעיונות של חוק טבעי ומנגנון פיזיקלי.

אנו יכולים לטעון שכמו שברמה תת-אטומית (מכניקה קוונטית), אירועים עשויים להיראות ספונטניים באופן טבעי, ובכל זאת, בקנה מידה גדול יותר (של גופים

---

135 לדוגמה, אצבע נוספת או שד סרטני.

פיזיים גלויים), הם נראים נשלטים על ידי חוקי טבע - כך עשויים האירועים חסרי הכיוון של חומר דומם *באופן קולקטיבי* (כאשר הם מקובצים יחד במבנים הספציפיים של החיים) לגרום לאירועים כיווניים למעשה של חומר חי. גם כאן (כפי שראינו בדיון על רצון ביחס לחוקי הפיזיקה), מה שמונע מחלק מהמדענים להודות ב"קונאטוס" הוא המנטליות *הרדוקציוניסטית שלהם* , סירובם הדוגמטי לחשוב ש"השלם עשוי להיות יותר מהחלקים".[136]

שום מטרה מודעת אינה מכוונת בכך, ואין שום דבר מיסטי או מטאפיזי בכוח בסיסי שכזה [137]. ואכן, למרות שמושג התפקוד האורגני עשוי להיווצר באנלוגיה לזה של מטרה מודעת (שמירה על רעיון המטרה, תוך ויתור מלאכותי על משמעות התודעה שלו) - בסופו של דבר, ניתן לראות את התפקוד הרצוני כחלק מקבוצה או מקרה מיוחד של תפקוד אורגני, במובן שהסוכן הרצוני חושב בדרך כלל שהוא משרת את חייו על ידי רדיפת מטרותיו.

על בסיס זה אנו עשויים לדמיין את התפתחותה של " ***אתיקה טבעית*** ", כזו ש"חיים" הוא פשוט סטנדרט הערך שלה, או " *סכום בונוס"* . עם זאת, הקושי העיקרי העומד בפני משימה כזו יהיה דווקא להגיע לקונצנזוס לגבי משמעות המונח "חיים", אשר ניתן לפרש אותו במובנים שונים, במובן חומרי, פסיכולוגי ו/או רוחני, בהתייחס לפרט או באופן אוניברסלי יותר, בגלגול חיים אחד או רבים, וכן הלאה. כולם טוענים שהם בעד החיים במובן זה או אחר! לדוגמה, רופאי הפלות טוענים. השאלה היא: של מי החיים? או: איזה סוג של חיים? [138]אז, אנחנו משלימים מעגל.

> אף על פי כן, אני סבור שהבעיות הלוגיות ניתנות לפתרון, כנראה באמצעות טיעונים דיאלקטיים או דילמטיים. טיעונים כאלה עשויים להיות בעלי צורות כמו: " **בין אם עדיף Y או לאY, הדרישה היא עדיין X ולא לאX** " או " **בין אם נשאף ל-X או לאX, התוצאה היא עדיין Y ולא לאY** ", כאשר X, לאX מתייחסים למתווכים חלופיים

---

136 אני אומר 'דוגמטי' משום שזוהי דוקטרינה שדבקים בה ללא הוכחה ספציפית (כלומר, ללא ניסויים ונוסחאות מתמטיות הגוזרות את החי מהדומם), אלא *מתוך ציפייה*.

137 זהו מושג חילוני, אם כי תאיסטים נותרים חופשיים מבחינה לוגית לטעון שמצב עניינים זה נוצר על ידי הבורא או מוסדר על ידי ההשגחה, כלומר שהטבע היה או מתוכנת כך. באופן דומה, אנימיסטים עשויים להניח "רצון הטבע" בסיסי.

138 לדוגמה, במקרה של הפלה: "חיי של מי?" - צרכיו או רצונותיו של הבוגר מועדפים על פני אלו של העובר; "איזה מין חיים?" - חייו של הבוגר המפיל מכבידים מעתה ואילך על ידי הבחירה האנוכית שנעשתה.

ו-Y ו-notY לתוצאות חלופיות. אמצעים מסוימים נחוצים, יהיו אשר יהיו המטרות שאליה נשאף; וישנן תוצאות כוללות מסוימות, יהיה אשר יהיה מסלול בחירתנו. באמצעות הנמקה טלאולוגית כזו נוכל להגיע לפחות לבסיס משותף כלשהו.

מכאן נובע *שמנקודת מבט ביולוגית, הנשמה, יכולותיה ותפקידיה (קוגניציה, רצון והערכה) אינם שונים מאיברים אחרים של האורגניזם החי המחזיק בהם, בין אם פיזיים ובין אם נפשיים* . ה"איברים" הרוחניים פונקציונליים באותה מידה, ונועדים לשמר ולהנצח את החיים. מורכבותם בהשוואה לאיברים אחרים מעניקה להם רגישות, גמישות וכוח מוגברים למלא תפקיד זה; אך גם יתרון זה עצמו מגדיל את האפשרויות וההסתברויות לטעויות ולקריסה.

הציווי *הטבעי* לחיים הטמון בכל האורגניזמים, כמעין קונאטוס, הופך לציווי אתי לחיים *ביצורים בעלי* מודעות ספציפית ורצונית, ביחס לכוחותיהם הקוגניטיביים ולחופש הרצון שלהם. אצל בעלי חיים נמוכים יותר, קוגניציה ורצון פועלים באופן אינסטינקטיבי, בעוד שאצל בעלי חיים גבוהים יותר, ישנה בחירה מודעת יותר ויותר, המגיעה לשיאה אצל בני אדם; ואכן, אצל המינים האחרונים, יש גם מגוון התנהגויות, התלויות בהתפתחות הרוחנית של כל פרט.

לבסוף, שימו לב שההגדרה לעיל של תפקוד אורגני רחבה מספיק כדי לכלול לא רק את תפקודי האיברים של אורגניזמים בודדים, אלא גם *אוכלוסיות* של אורגניזמים. רבייה מרמזת באופן מינימלי על העברת חיים; אך במינים רבים (אפילו בחלק מהצמחים), ההורים ממשיכים לתמוך (למשל, להאכיל, להגן, לאלף) את צאצאיהם למשך זמן מה. פרטים שאינם קשורים זה לזה באופן ישיר עשויים לעזור זה לזה במסגרת מגוון סידורים חברתיים, בקבוצות בגדלים שונים (כמו שבט קטן של נמלים או מדינת לאום גדולה של בני אדם).

יתר על כן, מינים שונים עשויים להתנהג באופן סימביוטי, תוך קידום יעיל של חיי זה. לעיתים, הם אינם רק בעלי תועלת הדדית, אלא גם באופן חד-צדדי או תלויים זה בזה. מין אחד עשוי לטפח באופן פעיל מין אחר כדי להיזון ממנו. דילול עשוי להיות שימושי לקבוצה הנידונה, ולמנוע דלדול משאבי הסביבה. גם כאשר לא ניכרת תועלת לקורבן, ניתן לטעון כי מין אחד הניזון מאחר ממלא תפקיד של שמירה על החיים על פני כדור הארץ ככאלה או מגוון החיים או צורות חיים גבוהות יותר.

למרות שלא ניתן לומר שחומר דומם כשלעצמו בעל פונקציות, ניתן כמובן לומר שהוא ***משמש*** בתהליכי חיים רבים ולא מודעים. לדוגמה, צמחים משתמשים בחנקן ובאור שמש לצמיחתם. זה מרחיב את מושג התועלת שהצגנו קודם לכן בהתייחס למטרות מודעות.

לסיכום, הראינו כאן שניתן למסד את ה"פונקציונליזם", תוך התייחסות רק לסיבתיות ולאופי המשותף של ישויות טבעיות מסוימות הנקראות חיים. לפיכך, הראינו שאירועים מעין-תכליתיים בטבע לא מודע ניתנים להעלות על הדעת, והצדקנו את השיח הטלאולוגי על בסיס זה.

3. המשכיות החיים

כפי שראינו בסעיף הקודם, לרוב המאפיינים והתהליכים של איברי האורגניזמים החיים יש "פונקציות", כלומר הם ממלאים תפקיד סיבתי כלשהו בתמיכה בחיים. ניתן להבין את מושא התפקוד האורגני הזה, כלומר "חיים", ברמות רבות. בשלב ראשון, אנו מיישמים זאת על הגורמים הפיזיולוגיים של היצור החי האינדיבידואלי. בהמשך, ביחס למורכבות הגוברת של חיי בעלי חיים ובני אדם, אנו מיישמים זאת על הגורמים הפסיכולוגיים, הנפשיים והרוחניים.

א. אחת התגליות הגדולות של הביולוגיה המודרנית היא שלמרות ההבדלים הרבים ביניהם, כל האורגניזמים החיים מורכבים מ"תא" זעיר אחד או יותר, הנראים לעין כל אחד תחת מיקרוסקופ [139]. חלק מהתאים חסרי גרעין (פרוקריוטים); לאחרים יש גרעין (איקריוטים). הראשונים כוללים חיידקים ואורגניזמים חד-תאיים אחרים; האחרונים, הן אורגניזמים חד-תאיים והן אורגניזמים רב-תאיים - צמחים, פטריות, בעלי חיים ובני אדם המורכבים עד מיליארדי תאים. לכן, כאשר אנו מתייחסים לצמח תפוח אדמה, חתול או גבר או אישה כאל אורגניזם "פרטני", אנו כבר דנים למעשה בקבוצה סימביוטית של אורגניזמים קטנים יותר (התאים המרכיבים את האיברים המרכיבים את האורגניזם כולו).

במבט נוסף, מתברר שהחיים אינם רק תופעה אינדיבידואלית, אלא ניתנים להחלה על אוכלוסיות. זו אינה מטאפורה בלבד - במינים רבים, לפרט אין סיכוי לשרוד למשך זמן משמעותי כלשהו בבידוד מהקבוצה המסוימת (יחידה משפחתית או גדולה יותר) אליה הוא שייך. למעשה, הקבוצה היא האורגניזם והפרט הוא רק איבר שלה, עם תפקיד ספציפי ביחס לשלם (לדוגמה, דבורה בכוורת). זוהי דעה קדומה של התפיסה האנושית להתייחס ל"אורגניזם" כאל בהכרח משהו שכל איבריו רציפים מרחבית ובלתי ניתנים להפרדה. אנו יכולים גם לראות באופן הגיוני כ"אורגניזם" ישות שחלקיה יכולים לנוע במרחק מסוים זה מזה למשך זמן מה, בתנאי שהאינטראקציות בין החלקים חשובות מספיק לכולם.

---

139 וירוסים אינם תאיים; עם זאת, הם אינם אורגניזמים עצמאיים, אלא צרורות של חומר גנטי וחלבונים שמתרבים באופן טפילי.

יתר על כן, מכיוון שכל היצורים החיים מתרבים, אנו עשויים להתייחס לצאצאים כאל איברים של הוריהם, וההורים כאל איברים של צאצאיהם. שוב, אלה אינן מילים גרידא, אלא משקפים המשכיות חומרית וזמנית. במינים מסוימים, בעיקר בקרב בעלי חיים גבוהים יותר ובני אדם, התנהגות, מידע ורכוש חומרי עוברים גם הם מדור לדור. ירושות גנטיות ותרבותיות כאלה מתעלמות באופן מלאכותי בתפיסת פרטים נפרדים. יתר על כן, הורים (צמחים או בעלי חיים) עשויים לתמוך בחיי צאצאיהם למשך זמן מה - להאכיל אותם, לחמם אותם, להגן עליהם מפני טורפים וכן הלאה. לפעמים, הצאצאים בתורם משרתים מאוחר יותר את ההורים בדרכים שונות, ואף עשויים לשרת זה את זה (מה שמחזיר אותנו לקבוצות שנדונו לעיל). לפיכך, כל שושלת של אורגניזמים חיים עשויה בסופו של דבר להיתפס כאורגניזם יחיד המשנה צורה לאורך זמן, מתפצל ומתמזג.

לפיכך, ניתן לראות לפחות קבוצות מסוימות של שני אורגניזמים חיים או יותר כאורגניזמים בודדים בעלי חלקים ניתנים להפרדה, שתפקידם של חלקים אלה הוא להבטיח את קיום השלם ולשפר את חיי השלם - כמו במקרה של איברים מחוברים יחד, רק עם גמישות רבה יותר. תפיסה זו ישימה על המשכיות הדורות בכל שושלת משפחתית, כמו גם על קבוצות אוכלוסייה שעשויות לכלול משפחות רבות.

הקשרים הסיבתיים המעורבים בהמשכיות מרחבית וזמנית, כמו גם חומרית, נפשית ורוחנית, הם כולם ביסודם בצורה הבאה: " ***ללא האיבר, האורגניזם לא יכול היה לחיות או היה מתקשה הרבה יותר לעשות זאת; בעזרת האיבר, סיכויי האורגניזם מתאפשרים או גדלים*** ". נוסחה זו חלה בבירור על חלקים של פרטים ועל פרטים בתוך קבוצות. כורתים את ליבנו, אנו מתים; כורתים את ידנו השמאלית, סיכויי ההישרדות שלנו פוחתים; ללא הורינו, לא היינו נולדים או שורדים זמן רב לאחר הלידה; ללא הדורות הצעירים, המבוגרים נידונים לכישלון ברגע שהם נחלשים; נלקחים מהחברה, רובנו ימותו במהירות.

כל זה מצביע על *המשכיות החיים* . יתר על כן, החיים הם אחידים באמת במובן החומרי, כפי שמצביעה תגלית מכרעת נוספת של המדע המודרני, דהיינו: *האוניברסליות של החומר הגנטי של החיים (DNA)* . אנו יכולים גם להצביע על קווי דמיון אנטומיים, מטבוליים, התנהגותיים ואחרים רבים בין יצורים חיים כדי לחזק ולהרחיב את מושג ההמשכיות. לדוגמה, התצפית שאונטוגניה עוקבה אחר פילוגניה (כיצד עובר אנושי דומה בעקביות לדג, אחר כך לזוחל, ואז ליונק נמוך יותר עם זנב) היא מרשימה.

ב. נוכל ללכת צעד אחד קדימה בפרספקטיבה מתרחבת זו על החיים, ולטעון באופן ספקולטיבי שבסופו של דבר *כל החיים הם אחד* , כלומר כל האורגניזמים החיים על פני כדור הארץ הם לכאורה חלק בלתי נפרד מאותו

אורגניזם חי ענק. כאן זה לא מושג כדי "להוכיח" איזו תזה נלהבת, אלא רק כדי לשים את המשכיות החיים בפרופורציה, תוך הוצאת המושג לקיצוניות למען הדיון.

הפרספקטיבה האקולוגית משמעותית בהקשר זה. האורגניזם החי היחיד מאכלס סביבה *מינרלית* שתמיד נמצאת בשינוי עקב סיבות פיזיקליות (כמו קרני השמש, היווצרות או התכה של קרח בקטבי כדור הארץ, רוח, גשם, שיטפונות וכו'). אך בנוסף, סביבה זו משתנה ללא הרף על ידי אותו אורגניזם חי, במודע או שלא במודע. יתר על כן, בתוך יצור תיאורטי זה, מינים ופרטים שכנים מהווים את הסביבה *האורגנית* זה לזה בכל זמן ומקום נתון, יחד עם סביבת המינרלים. צמחים מתחרים זה בזה על שטח ומשאבי מינרליים; לפעמים, הם משתפים פעולה ביעילות, כמו כאשר מין אחד מספק את הכימיקלים הדרושים לאחר; חיי הצומח מספקים זירת שינוי לחיי בעלי חיים; בעלי חיים הורסים, מטפחים ואוכלים צמחים; בעלי חיים צדים, מגדלים ואוכלים בעלי חיים אחרים. לפיכך, גם סביבת הצמחים והחי נמצאת בשינוי מתמיד. מינים באותו אזור גיאוגרפי מקיימים אינטראקציה, וכך גם פרטים באותה קבוצה. כל היצורים החיים בסביבה נתונה מקיימים אינטראקציה דינמית מאוד ומשפיעים זה על זה בדרגות שונות לאורך זמן.

כפי שצוין קודם לכן, לעיתים יש סימביוזות בין פרטים או קבוצות של מינים או סוגים שונים. לדוגמה, אדם יכול להאכיל ולהגן על אחר, ולהיזון ממנו או להיות מוגן על ידו - כמו ביחסים בין בני אדם לחיטה, בקר או כלבים. אם נמשיך הלאה, נוכל לפרש את המצב שבו אורגניזם אחד אוכל אחר, כאותה ישות חיה גדולה יותר המחליפה את חלקיה, מזינה חלק אחד מעצמה באחר, מזיזה חומר ואנרגיה סביבה. על בסיס זה, נוכל לטעון שזה "טבעי" שאריה יאכל צבי, ושהצבי עושה את עבודתו בהקשר הרחב יותר בכך שהוא נאכל. מין אחד הופך להיות חסיד לאחר.

אם נבחן במבט דרמטי אחד את תולדות החיים על פני כדור הארץ [140], מאז הופעתם לפני כ-3,700 מיליון שנה, כ-800 מיליון שנה לאחר היווצרות כדור הארץ, הרעיון הופך למדי *להתקבל על הדעת* שזהו כולו אורגניזם אחד, אשר עם הזמן התפצל למספר רב של "איברים מנותקים" (פרטים) המורכבים ממספר רב

[140] איני מנסה כאן לתאר את ההיסטוריה הזו בפירוט, אך כל קורא צריך להתאמץ לקרוא עליה ולהכיר תגליות עדכניות ותיאוריות מדעיות. ישנם ספרים מצוינים רבים בנושא; וכמובן, יש הרבה חומר מעניין באינטרנט.

של "איברים מחוברים" (מרכיבים של פרטים) [141]. כל "איבר" כזה של האורגניזם כולו בא, נע, מתרבה עם אחרים, משתנה והולך, בתגובה לתנאים משתנים בתוך האורגניזם עצמו (הסביבה האורגנית) וסביבתו המינרלית, תוך נטייה תמידית לשימור החיים ככאלה, החיים שבתוכו - חיים אינם אלא נטייה התנהגותית זו עצמה.

אקסטרפולציה כזו עשויה בסופו של דבר להיות שימושית לפיתוח אתיקה טבעית. אקולוגים מסוימים משתמשים ברעיון זה של *אחדות החיים* כדי לעודד הגנה נרחבת על הטבע, בעידן שבו האנושות הורסת עוד ועוד ממנו. יש הטוענים שזה מוגזם ואוטופי, אם כי אני בספק אם האנושות אי פעם תהיה אשמה באלטרואיזם הרסני! אין ספק שאפשר להעלות על הדעת מודל מאוזן - כזה שמקים *הירכיות סבירות של ערך* , אשר נותנות התחשבות ראויה בצרכים החברתיים האנושיים תוך שמירה על מיקוד רחב בהגנה מרבית על החיים על פני כדור הארץ.

---

[141] אני מתייחס כאן כמובן לשכפול העצמי של האורגניזם/ים החד-תאי/ים הראשון/ים - הפרוקריוטים, ואחריהם לפני כ-1,800 מיליון שנה הגיעו האיקריוטים; ולאחר מכן לאורגניזמים הרב-תאיים הראשונים, אצות מצטברות שהופיעו לפני כ-1,500 מיליון שנה. בעלי חיים הופיעו רק הרבה יותר מאוחר, לפני פחות מ-600 מיליון שנה.

14. מושגי אבולוציה

1. הצורה הלוגית של האבולוציה

הדיון שלנו על ה"קוואזי-תכליתי" שבטבע מביא אותנו לנושא ה"אבולוציה", שחלקם טענו שהוא דוגמה לכך. עם ראש פתוח, נבחן את הסוגיה. אבולוציה פירושה בעיקר שינוי - שינוי הדרגתי לאורך זמן רב כך שההופעות המאוחרות שונות במידה ניכרת מהן המוקדמות.

המונח משמש לעיתים בפיזיקה, כדי לתאר את ההיסטוריה של חומר דומם, החל מקווארקים ראשוניים דרך אירועים אסטרונומיים ועד לאטומים כבדים, מולקולות אורגניות ולבסוף (עד כה) לתאים חיים. בביולוגיה, הוא משמש להתייחס לשינויים בקבוצות אוכלוסייה (מינים), ומרמז על סוג רדיקלי יותר של שינוי מאשר "התפתחות" גרידא של פרטים, מונח המתייחס לגדילה של אורגניזם (איבריו הופכים למעוצבים ומתפקדים יותר, תאים מתחלקים ומתרבים וכן הלאה, מה שהופך את השלם לכשיר יותר להתמודד עם הדרישות והסכנות של החיים).

שים לב שענייני כאן אינו בפירוט מלא, והצדקה או ביקורת של כל תיאוריה ביולוגית. אני מבין שיש קשיים בנושא, שרבים מהם ללא ספק נפתרו, ואולי רבים לא. אני מודה כבר בהתחלה שאיני מוסמך לשפוט בין היתרונות והחסרונות. גישתי היא פילוסופית ולא ביולוגית. ניתן לראות זאת כחקירה (לשביעות רצוני, כבלוגיקן) של *השיח* הקשור לאבולוציה - כלומר, מה הכוונה בצורת הטענה "X מתפתח ל-Y"; איזה סוג של טענות סיבתיות בסיסיות יותר עומדות בבסיסה; לאילו מושגים היא פונה.

כעת, בעבודתי הקודמת, *"לוגיקה עתידית"* [142], עסקתי בלוגיקה של **שינוי** בפירוט מסוים - תוך התייחסות לשתי צורות עיקריות של שינוי:

- ' **שינוי** ', שבו דבר מסוים שסווג מלכתחילה כ-X ולא כ-Y, מסווג כ-X ו-Y במועד מאוחר יותר; עבורו השתמשתי בצורה "ה-X הזה הפך ל-Y".
- ' **מוטציה** ', שבה דבר מסוים שסווג מלכתחילה כ-X ולא כ-Y, מסווג מאוחר יותר כ-Y ולא כ-X, ועבור כך השתמשתי בצורה "ה-X הזה הפך ל-Y".

---

[142] ראה שם פרק 17.

במקרה הראשון, הפרט נשאר X בזמן שהוא משתנה מ-notY ל-Y; ואילו במקרה השני, הפרט מפסיק להיות X לפני שהוא משתנה ל-Y. שימו לב שניתן לנסח *מחדש* את השינוי כ-מוטציה (ה-X-notY הזה הפך ל-XY), או מוטציה כ-שינוי (הדבר הזה, שהיה X-notY, הפך ל-Y-notX).

צורות אלו ניתנות כמובן לכימות, כלומר, ניתן לומר 'כל ה-X' או 'חלק מה-X' במקום 'ה-X הזה'. צורות כאלה שימושיות לדיון בתנועות של פרטים ממעמד אחד לאחר, תוך שמירה על משמעותם במובן מסוים או מבלי להישאר משמעותם. מיותר לציין שהן מתעלמות משלבי ביניים, אך ניתן לטפל בסיבוכים כאלה באמצעות מפרטים מתאימים. עם זאת, צורות כאלה אינן ישימות לאבולוציה, אם כי ניתן להשתמש בהן כדי לדון בהיבטים או בחלקים שלה.

נראה כי המילה "מוטציה", כפי שהיא משמשת כאן (כלומר, על ידי הלוגיקן), תואמת את זו שהתכוונו ביולוגים בביטוי "מוטציה גנטית". לידיעת הקורא, "גן" מורכב משרשרת ארוכה של מולקולות בעלות תכונות מסוימות. גנים (בחד או ביחד [143]), בשילוב עם תנאים סביבתיים מסוימים [144], קובעים תכונות ותהליכים פיזיים רבים, כולל דפוסי התנהגות רבים, של יצורים חיים. הם עוברים בתורשה מדור לדור מאז תחילת החיים, מה שמבטיח שתכונות ההורים ישוחזרו בצאצאים, ללא שינוי מהותי.

> מבלי להיכנס יותר מדי לביוכימיה, המבנה המולקולרי החיוני המעורב בגנים הוא DNA, המורכב מארבעה נוקלאוטידים המסומנים A, C, G, T. האחרונים יכולים להיות מזווגים פיזית רק בארבע דרכים: TA, CG, AT, GC, המסומנים בהתאמה U, C, A, G. האחרונים בתורם מהווים את ארבע האותיות של קידוד גנטי; אלה עשויות להיות משולבות ב-64 קבוצות של שלוש אותיות (הנקראות קודונים), כלומר UUU, UCA, GAU, CGA וכו'. שלישיות אלו מולידות רק 20 חומצות אמינו (ושלוש מולקולות נוספות הפועלות כ"אותות עצירה"). כמה מאות חומצות אמינו עשויות להשתלב בסדרה חוזרת; לדוגמה, CAU-CAU-CAU-וכו'. זהו המבנה המולקולרי של גן.
>
> ניתן לומר שאותו גן מכיל שני וריאנטים או יותר - אם נבין כעת את המונח 'גן' בהתייחס לתפקיד *הביולוגי שהוא ממלא* , ולא *לכימיה המדויקת שלו* . לדוגמה, הגן השולט בצבע הפרחים של צמח אפונה. וריאנטים כאלה נקראים 'אללים', וההבדל המולקולרי ביניהם עשוי

---

143 אני מתייחס כאן לתורשה פוליגנית, שבה תכונה אחת היא פונקציה של שני גנים או יותר. תכונות הקשורות למין הן דוגמה חשובה לכך.

144 כגון אור או חושך, חום או קור, יובש או רטיבות.

להיות רק חומצת אמינו אחת בשרשרת של כמה מאות. בדוגמה שלנו, יש אלל אחד לפרחים סגולים (דומיננטיים) ואלל נוסף לפרחים לבנים (רצסיביים). כאשר גנים אלה מאוחדים יחד ברבייה, הם מתנהגים לפי כללים מסוימים, מה שיוצר את השונות הרבות בין הפרטים של מין. באופן כללי, גנים יציבים ומתרבים בצורה צפויה.

עם זאת, לעיתים רחוקות מאוד (אולי פעם באלף או מיליון), מתרחשת מוטציה בגנים, עקב גורמים פיזיקליים מקריים[145], כגון קרינה או זיהום כימי. מוטציה גנטית עשויה לכלול החלפה, מחיקה או הוספה של אות אחת בקוד גנטי, אך זה משנה באופן קיצוני את אופיו והשפעתו של הגן. לדוגמה, בסדרה CAU-CAU-וכו', אם U נמחק, נקבל CAU-CAU-CA↓C-AUC-AUC-וכו'; לחלופין, אם C נוסף, נקבל CAU-CA **C** CA-UCA-UCA-וכו'. שימו לב כיצד רצף ה-CAU אינו אובד, אלא מוזז באחד. אם המוטציה מתרחשת בתאי מין או בתאים שמולידים אותם, הגן המוטנטי מועבר לצאצאים עתידיים (אשר עשויים לשרוד או לא לשרוד ובתורם להתרבות).

לכן, מנקודת מבט לוגית, אם נסמל (סמלים אלה הומצאו, לא נלקחו מהגנטיקה) את הגן המקורי כ-O ואת הגן המוטנטי כ-M, מוטציה מתבטאת בטענה בצורה של "גן O הופך לגן M". אם, לחלופין, ניקח בחשבון את O ו-M כ"אותו" גן K, במובן ששניהם מתייחסים למפתח הגנטי לתכונה או תהליך ביולוגי ספציפיים (כמו צבע פרח), מבלי לציין את השונות המדויקת (למשל, צבע כחול או אדום), אז נוכל לתאר את השינוי מ-O ל-M כשינוי של K[146].

צורה נוספת שחשובה לביולוגיה היא כמובן צורת ***הרבייה*** , נניח: "X משחזר את Y", כאשר המונחים X ו-Y מתייחסים *לישויות אינדיבידואליות דומות* . צורה זו לא רק מרמזת על *שינוי* (כלומר, לפחות, על הופעתה של Y), אלא גם מסמלת *קשר סיבתי* בין המונחים (הראשון מוליד את השני, איכשהו). הפרטים המעורבים יכולים להיות אורגניזמים שלמים - או שהם יכולים להיות גנים. בכל מקרה, ניתן להחיל את הצורה על הורה וצאצאיו המיידיים, או באופן רחב יותר על צאצאיהם של צאצאיו וכו'.

שים לב, לעיל, הנחתי שמוטציה גנטית מרמזת על צורה של מוטציה לוגית (כהגדרתה לעיל), כך שגן בודד (O) הופך פיזית *לגן* בודד אחר

---

145 שימו לב שאותה מוטציה עשויה להתרחש לעיתים אצל אנשים שונים, אם כי הסבירות לכך קטנה.

146 במקרה כזה, K מסמל את כל המולקולות המשותפות ל-O ול-M, למעט אלו שמבדילות ביניהן.

(M). הגן המוטנטי M עשוי לאחר מכן להמשיך ולשכפל עותקים נאמנים של עצמו. אך ניתן גם להעלות על הדעת שהגנים הרלוונטיים (O ו-M) יהיו פרטים שונים, כאשר הראשון מוליד את השני באמצעות תהליך שכפול לקוי והשניים יתקיימו יחד במשך זמן מה. בתרחיש חלופי זה, מוטציה גנטית לא תמרמז על מוטציה לוגית, אלא על צורת רבייה שאינה מרמזת על המשכיות פיזית בין גן ההורה לצאצאיו המיידיים, קשר הדומה יותר לזה שבין הורה לצאצאיהם של צאצאיו. איני מכיר מספיק ביולוגיה כדי לומר האם "רבייה לא דומה" כזו אי פעם מתרחשת בפועל.[147]

במקרה של ***אבולוציה*** , יש להשתמש בצורה ברורה " **מין X מתפתח למין Y** ", כך שהפרטים הנכללים במחלקה הראשונית X אינם אותן יחידות כמו הפרטים הנכללים במחלקה הסופית Y. שימו לב היטב: היחידות של מחלקה Y *אינן ומעולם לא היו* יחידות של מחלקה X - כך שזהו מצב לוגי שונה למדי משינוי ומוטציה!

שוב, שימו לב, אנו מציינים רק את מצבי ההתחלה והסיום, אם כי ייתכן שתהיה התקדמות ארוכה של שינויים (שינויים ומוטציות) ביניהם. עם זאת, משתמעת איזושהי המשכיות, חוט *סיבתי כלשהו* הקושר את היחידות הראשוניות והסופיות - בביולוגיה זוהי עובדת הרבייה או ההשתייכות: היחידות הראשונות הן אבות קדמונים והאחרונות הן צאצאיהן. יתר על כן, הסיבות לשינויים המעורבים אינן מצוינות או משתמעות, אלא יש להבהירן בנפרד באמצעות טענות סיבתיות מתאימות. ניתן גם לציין בנפרד את הכרונולוגיה, או הזמן בין המונחים.

באבולוציה, הפרטים הנכללים במחלקה יוצרים פרטים אחרים מאותו מחלקה, אך אלה משתנים או עוברים מוטציה קלה עם הזמן; ובשלב מסוים, השינויים כה בולטים עד שאיננו יכולים עוד להתייחס לפרטים החדשים כשייכים לאותו מחלקה. באבולוציה, מחלקה אחת (או חלק ממנה) מוחלף למעשה באחרת, קצת כמו ב'מוטציה' שפרט עובר שינוי מהות. לפיכך, לצורת האבולוציה יש היבטים של מודאליות הרחבה וטבעית כאחד, בכך שהמונחים שלה אינם מתייחסים לאותם פרטים, אך משתמעת המשכיות ממשית ביניהם. כפי שנראה, דואליות מודאלית זו מתרחשת גם בהיבטים אחרים של האבולוציה.

---

147 מילים הן בכל מקרה לא הבעיה. אוצר המילים של הלוגיקה והפילוסופיה מצד אחד, ושל המדעים המיוחדים (כגון ביולוגיה) מצד שני, קשורים זה לזה אך לא תמיד זהים בקונוטציה שלהם. לפעמים, כמו כאן, המילה הלוגית מוגדרת בצורה נוקשה יותר מהרגיל; במקרים אחרים, ההפך קורה, כמו למשל במונחים "סוג" ו"מין", שבלוגיקה מתייחסים באופן חופשי לכל מעמד-על ותת-מעמד, בעוד שבביולוגיה הם מתמחים יותר.

> אופן ההתייחסות הכרוכה בצורה פרוצדורית זו אינו חלוקתי, לא קולקטיבי, ולא אוסף (כמו בצורות אחרות) - אלא משהו חדש ומסובך יותר. משמעות הדבר היא ש(רק) חלק מהחברים במחלקה X הופכים בסופו של דבר לכל חברי המחלקה Y; ויתרה מכך, ההמשכיות בין חברי X ו-Y אינה (בדרך כלל) נובעת מחוטים בודדים, אלא כרוכה במיזוגים (ערבוב מיני) לכל עבר בכל דור, לאורך דורות רבים.

שימו לב, כשם שנוכל לנסח מחדש את המונח "מוטציה" כ"שינוי" על ידי התמקדות בסוג רחב יותר כנושא שלנו ("דבר" במקום "X") - כך במקרה של אבולוציה, אם נתמקד בסוג משותף למין ההתחלתי ולמין המסיים, כגון "יצורים חיים", ניתן לשנות את צורת הטענה כדי לרמוז על שינוי פחות רדיקלי. לדוגמה (סלחו לי אם אני טועה בעובדות), במקום לומר "מזוהיפוס התפתח למריכיפוס", נוכל לומר "אקווס (סוג הסוסים)" *עבר* מ"מזוהיפוס" ל"*מריכיפוס* ". המילים שנבחרו (למשל, עובר) אינן כה חשובות - מה שחשוב הוא שהקשר הפורמלי המעורב שונה למדי.

שינויי פרספקטיבה כאלה מאפשרים לנו לזכור מה בלתי משתנה בתוך השינוי; לדוגמה, לאורך ההיסטוריה של האבולוציה, עובדת החיים נותרה קבועה, בעוד שרק ביטוייה הספציפיים השתנו.

לוגיקאים חייבים לכתוב פרק חדש בלוגיקה של שינוי, תוך התייחסות לטענות הנוגעות לרבייה ולאבולוציה בפירוט. לא אנסה לעשות את העבודה כאן, אלא להמשיך הלאה.

2. ראיות לאבולוציה

יש לפרש את המונח אבולוציה באופן ניטרלי, כדי להתייחס לכל שינוי *ניכר* במינים של אורגניזמים חיים, שכן *השאלה האם* שינוי כזה מתרחש (בתחילה) פתוחה גם היא לדיון. שנית, אם שינוי כזה יוכר, עולה השאלה כיצד *שינוי* כזה עשוי להתרחש; וכאן הוצעו השערות שונות, אחת מהן היא "תורת האבולוציה" של דרווין ושיפוריה המאוחרים יותר.

סוגיה נוספת העולה בהקשר זה היא האם שינויים בסופו של דבר כאלה יכולים להיחשב כיווניים במובן כלשהו - כלומר, האם ניתן לראות את האבולוציה כמעין "קונאטוס" במובן שתואר בפרק הקודם, המעניק לחיים את האפשרות להתקיים בנסיבות משתנות.

בנוגע לסוגיה הראשונה, הראיות הפליאונטולוגיות והגיאולוגיות העומדות בפנינו ברורות: שרידי מאובנים שונים נמצאים בשכבות שונות של כדור הארץ, אשר ניתן לתארך אותם מדעית באמצעות טכניקות שונות. נצפה כי שכבות קדומות יותר מכילות צורות מאובנות שחסרות לשכבות מאוחרות יותר, ולהיפך; ובאופן כללי (למעט יוצאים מן הכלל מעטים), צורות קדומות יותר היו פשוטות יותר מבחינה מבנית מאשר צורות מאוחרות יותר. מכאן ניתן להסיק כי לחיים על פני כדור הארץ לא תמיד היו אותן צורות: מינים באו והלכו; ובפרט, האנושות ומינים רבים אחרים המאכלסים את כדור הארץ כיום הם יחסית מאוחרים יותר.

כל הניסיון שלנו מראה שחיים מולידים חיים, ואין חיים בניסינונו שנוצרים מתוך אי-חיים. בהינתן שמינים מאוחרים יותר לא צצו סתם משום מקום, אלא ודאי הגיעו מאיפשהו, סביר להניח שהם התפתחו ממינים קודמים. יש המכנים זאת "עובדת" האבולוציה, אם כי היא כמובן מבוססת על הסקה.

שימו לב כי הסקה כזו כרוכה בתנועה של מחשבה מ"שוני" ל"שינוי". במצב *ההרחבה* של המודאליות, אנו מדברים על "שינוי" כאשר אנו מתכוונים פשוט להבדלים סטטיים בין מקרה אחד *של סוג* למשנהו, משום שמה שמשתנה הוא מראה הדברים בפני הצופה כשהוא מעביר את תשומת ליבו מדגם אחד לאחר. זה שונה מ"שינוי" במצב *הטבעי* (פיזי, מרחבי, זמני) של המודאליות, המתייחס להופעות שונות *של אותו אדם* לאורך זמן.

תנועה מחשבתית כזו אינה כשלעצמה בלתי לגיטימית מבחינה אפיסטמולוגית, בתנאי שאנו מבינים וזוכרים היטב *שהיא אינדוקטיבית ולא דדוקטיבית* . כלומר, ראיות המודעות לאופן הרחבה משמשות באופן אדוקטיבי, כדי לאשר את השערת המודעות הטבעיות - אך הן אינן מוכיחות אותה באופן ודאי. יש להביא ראיות נוספות במידת האפשר; ואין למצוא ראיות אמפיריות שמכחישות באופן ודאי את ההשערה. אם נזכור שמכיוון שלא עקבנו בפועל אחר מינים שהולידו מינים חדשים במהלך חיינו או במעבדה, מסקנה זו מבוססת רק על ראיות עקיפות, אנו נשארים פתוחים לתיקון אם יימצאו ראיות כאלה הסותרות זאת.

ואכן, ביולוגים אינם מסתמכים רק על תגליות מאובנים כדי לתמוך ברעיון של שינוי מינים. הם גם מצביעים על אחידות מורפולוגית, מטבולית, גנטית ואחרות, אשר מחזקות עוד יותר את ההשערה הראשונה הזו - למעשה, עד כדי כך שהופכות אותה כמעט בלתי ניתנת להכחשה. אנלוגיות אלו, אגב, כרוכות גם בהסקות מסוימות מהאופן ההרחבתי לטבעי של המודל. נראה סביר להניח שאורגניזמים דומים היו צאצאים של הורים משותפים, אך לא בלתי נתפס לחלוטין שלמעשה עצי חיים מקבילים ועצמאיים לחלוטין התרחשו תחת חוקי טבע אחידים.

נניח (למען הדיון, למרות שתיאור זה של הדברים אינו מוכח, ואפשר לשאול מדוע הוא לא חזר על עצמו מאז) שחיים נוצרו כימית[148] בשלוליות מים מלאות במולקולות "אורגניות" (המכילות פחמן - אולי חומצות אמינו) תחת דחף ברק (קלט אנרגיה). קיימות שתי אפשרויות: או שהיווצרות התא החי הראשון הייתה אירוע חריג *חד-פעמי* , שממנו נובעים כל החיים על פני כדור הארץ כיום - או ש"תאים חיים ראשונים" *רבים* עשויים להיווצר באופן עצמאי זה מזה במקומות שונים לאורך תקופה ארוכה, והולידו קווים שונים אך דומים, שרבים מהם, אם כי לא כולם, החזיקו מעמד, וחלקם אף התכנסו בסופו של דבר (התערבבו זוויגית). השאלה המשתמעת עשויה להודות שאין לה חשיבות רבה, אך היא מועלית כאן כדי להדגיש שעובדות גרידא של אחידות גנטית ואחרות אינן עונות עליה.

האם הביולוגיה תומכת באורגניזם אינדיבידואלי בשורש כל החיים על פני כדור הארץ, מקבילה חד-תאית לאדם המקראי; או שמא עדיפה ההשערה של ריבוי תאים ראשונים? אפשר לטעון בעד 'מונוגנזה', באומרו שפחות מכביד להניח שתופעה לא סבירה סטטיסטית כמו היווצרות חיים התרחשה פעם אחת בלבד מאשר פעמים רבות. או שאפשר לטעון בעד 'פלורגנזה' באומרו שברגע שהצירוף החיובי של תנאים טבעיים היה קיים, פיצוצי ברק אקראיים היו עשויים לייצר מספר רב של תוצאות כאלה בשלוליות מפוזרות לאורך זמן רב, ולא תאונה ייחודית. מכיוון שחומר מגיב בדרך כלל באופן אחיד לתנאים אחידים, אורגניזמים חיים ראשונים אלה היו עשויים להיות מורכבים ומובנים באופן דומה.

גוף ראיות נוסף, ישיר יותר, לשינויים האפשריים בחיים הוא הניסיון של גידול צמחים ובעלי חיים על ידי בני אדם לאורך ההיסטוריה, שיצר זנים עם דמיון מועט למקוריים[149]; לדוגמה, כיצד עשבי בר דקים הפכו לחיטה או שעורה ביתית עשירים, או כיצד זאבים הפכו בסופו של דבר לכלבים בכל הצורות, הצבעים והגדלים, מצ'יוואווה ועד סן-ברנרד. גם כיום, הנדסה גנטית מספקת ראיות לשינוי

---

148 איננו יודעים עדיין את מקור החיים. רוב הביולוגים מניחים שחיים נוצרו באופן טבעי על פני כדור הארץ, כאשר תנאי הסביבה הפכו מתאימים. אך יש הטוענים שחיידקים פשוטים הגיעו מהחלל החיצון מחוברים למטאוריטים (מבלי להתייחס לסוגיית האופן, מתי והיכן הם נוצרו).

149 למרות שלא מדובר בשינויים במינים, למיטב ידיעתי. כלומר, כלבים וזאבים עשויים להתרבות יחד.

אפשרי, אם כי עד כה (למיטב ידיעתי) לא הודגמו במעבדה שינויים במינים (שהם ברי קיימא ומסוגלים להתרבות) [150].

בוודאי, בכל מקרה, הניתוח הגנטי של כל המינים הנמצא כיום בעיצומו בביולוגיה יפתור רבות או את רוב סוגיות הטקסונומיה והגנאלוגיה. אנו, הסקרנים לגביו, ברי מזל מאוד לחיות בתקופה היסטורית זו [151].

בהינתן העובדה שהאבולוציה היא הנחה סבירה לאור כל הראיות הקיימות, הצעד הבא הוא לנסות ולהסביר באופן משכנע כיצד מתרחש שינוי כזה - כלומר, את האטיולוגיה שלו. צ'ארלס דרווין (82-1809) הציע בשנת 1859 תיאוריה מסודרת להסבר תופעה זו באופן נטורליסטי, כלומר מבלי להניח כוח מסתורי כלשהו הדומה לפעילות רצונית השוכנת בתוך חומר חי לא מודע, ומבלי לפנות להתערבות אלוהית בכל שלב.

"תיאוריית האבולוציה" הזו שופרה מאוחר יותר, כאשר עבודתו הגנטית של גרגור יוהאן מנדל (1884-1822) נודעה בשנת 1900 (אם כי דווחה לראשונה בשנת 1865). דרווין דיבר על "וריאציות" ביולוגיות, אך לא היה לו מושג ברור כיצד הן עשויות להתרחש. מנדל, באמצעות ניסויים כמותיים, גילה בצורה מדויקת יותר כיצד מאפיינים שונים מועברים מהורה לצאצא, דרך מה שנקרא מאוחר יותר גנים. התיאוריה "הסינתטית", המשלבת את דרווין ומנדל, שוכללה עוד יותר מאז.

3. מוטציה אקראית

דאגתנו כאן אינה ביולוגיה, אלא אילו לקחים אטיולוגיים נוכל להפיק ממנה. אחד המושגים המשמשים בתורת האבולוציה שיש לבחון הוא מושג "המוטציה האקראית" של גנים. יש לציין כבדרך אגב שמנדל לא צפה מוטציה גנטית, אלא רק וריאציה באמצעות יחסי גומלין בין גנים דומיננטיים וגנים רצסיביים. הוגו דה פריס הוא זה שציין בשנת 1902 שגנים יכולים לעבור מדי פעם שינויים רדיקליים. מאוחר יותר, בשנת 1927, זוהו חלק מהגורמים למוטציות כאלה על ידי ה. ג'. מולר; קרני רנטגן, אור UV וכימיקלים מסוימים נמצאו כמוטגנים.

---

150 ואני חייב לומר, אני אישית מוצא את הרעיון של מניפולציה גנטית של יצורים חיים (במיוחד בעלי חיים, אבל אפילו צמחים) מגונה ופלילי לחלוטין. אזכור זה אינו נועד להיות עידוד או סנקציה.

151 לאחרונה קראתי שפטריות קרובות יותר גנטית, במובנים מסוימים, לבעלי חיים מאשר לצמחים!

מוטציות גנטיות הן חלק רגיל, אם כי נדיר עד נדיר מאוד, מהחיים. כל אחת בנפרד, השפעתן על המין מינימלית. ההערכה היא, למשל, שלכל בן אנוש יש כשתי מוטציות חדשות מתוך 100,000 הגנים שלו [152]. עם הזמן, ייתכן שכמה מהמוטציות הללו יתבססו, אך רובן לא. מוטציות אינן קובעות בפני עצמן את כיוון האבולוציה.

כאשר ביולוגים מדברים על מוטציות *אקראיות*, הם מתכוונים לכך שהמוטציות הגנטיות המתרחשות אינן *בהכרח* כאלה שמגדילות את סיכויי ההצלחה הכוללים של האורגניזם בסביבה בה הוא נמצא. המוטציות עשויות להיות מועילות לאורגניזם, או באותה מידה מזיקות, או אפילו ניטרליות; כמו כן, הן עשויות להיות בת קיימא וניתנות להעברה לדורות הבאים, או שוב, ייתכן שהן לא יהיו כאלה. לכן, לא ניתן לטעון שמוטציות גנטיות מתוכנתות באורגניזם, במטרה לכאורה לשפר את סיכויי החיים שלו. מודגש זאת, כדי לשלול כל רעיון שהגן "זיהה" איכשהו מאפיין סביבתי מסוים, ועבר מוטציה באופן ש"הסתגל" טוב יותר לאותו מאפיין.

יתר על כן, המונח מוטציה אקראית, ספונטנית או מקרית אינו נועד לפנות לרעיון של ספונטניות טבעית (כלומר, להשפעות קוונטיות-מכניות). המוטציות נחשבות נגרמות, במובן הדטרמיניסטי של סיבתיות; כבר הזכרנו כמה מהגורמים או המוטגנים. קרינה או כימיקלים כאלה הם אכן חלק מהסביבה המיידית של הגנים, וגורמים להם להשתנות. אבל המוטציה היא תגובה פיזיקלית בלבד של הגן; היא אינה דומה ל"תגובה לגירוי". היא לא בהכרח כזו שהופכת את האורגניזם לעמיד יותר בפני קרינה או כימיקלים מסוכנים; ואכן, לעתים קרובות מאוד מוטגנים כאלה פוגעים באורגניזם באופן בלתי הפיך.

יתר על כן, מונחים כמו "מקרה" המשמשים כאן נועדו להדגיש את *צירופי המקרים* של האירועים המעורבים. צירוף מקרים מתייחס לשתי שרשראות או יותר של אירועים המתרחשות יחד בזמן ובמקום מסוימים; כולם עשויים להיות קבועים למדי, אך פגישתם היא (באופן יחסי) עניין של מקריות. לדוגמה, אורגניזם עשוי לסטות למקום מזוהם, שאינו חלק מסביבתו הטבעית; למשל זרע צמח שעף ברוח או בעל חיים משוטט הנוחת בצ'רנוביל. כאן, "מקרה" יכול להתייחס לחוסר הוודאות של רוב האירועים הפיזיים גרידא בפועל, גם כאשר הם מובנים בתיאוריה; או באופן רחב יותר, לאפשרויות של רצון (על ידי בעלי חיים או בני אדם).

בכל הנוגע לרצון האנושי, כיום אנו מסוגלים בהחלט לייצר מוטציות באופן מכוון, על ידי שימוש בקרינה או כימיקלים מתאימים. מרשימה עוד יותר היא הופעתה

---

152 ראו קרטיס וברנס, עמ' 522.

של ההנדסה הגנטית. לאור זאת, עלינו להרחיב את מושג המוטציה, ולכלול בה מוטציות מלאכותיות וטבעיות כאחד. המונח מוטציה "אקראית" חל רק על האחרון, ולא על מוטציות הנובעות מהתערבות רצונית.

מוטציות טבעיות נחשבות אקראיות, מה שמרמז על כך *שלמרות שהן כמובן בעלות סיבות פיזיות, מדובר באירועים בודדים ולא בתגובות שיטתיות לתנאים פיזיולוגיים באורגניזם המדובר או בתנאים פיזיים בסביבתו* . רעיון זה נועד בניגוד לתיאוריה חלופית לזו של דרווין, שהוצעה על ידי ז'אן בפטיסט למרק (1744-1829) [153], לפיה תכונות שנרכשו על ידי הורים באינטראקציה עם הסביבה יכולות לעבור בתורשה לצאצאים.

התזה האחרונה פירושה שכאשר בית הגידול וגופו עוברים שינויים, מכל סיבה שהיא, אורגניזם עשוי לפתח תגובות גנטיות אדפטיביות, אשר יגדילו את סיכויי ההישרדות שלו. נרמז מעין מנגנון ויסות או משוב. במקרה של צמחים (והתפקודים המקבילים בתוך בעלי חיים), תגובות כאלה יהיו לא מודעות - אירועים המופקים ישירות על ידי חוקים פיזיקליים גרידא. במקרה של בעלי חיים (לפחות הגבוהים שבהם, כולל בני אדם), ניתן לכנות את התגובות 'תגובות', ככל שהן עשויות להתרחש בעקיפין בתיווך התודעה - כלומר, לאחר ראיית (או חישה אחרת, ואולי אפילו הגיה) של תצורה סביבתית או גופנית כזו או אחרת, האורגניזם מכין באופן אוטומטי שינויים גנטיים מתאימים המגדילים את סיכויי ההישרדות שלו (או את סיכויי ההישרדות של צאצאיו).

שימו לב היטב שאיני מציע כאן שום תיאוריה אישית, אלא רק (כפילוסוף) תוך התחשבות במגוון הכלים הקונספטואליים העומדים לרשותנו, כלומר פיתוח תרשים זרימה כלשהו של שאלות אפשריות ותשובות אפשריות. כדי להבין טוב יותר את תיאוריית האבולוציה של דרווין, יש צורך להבין את התזה האלטרנטיבית של למרק, שכן האחת נועדה להיפך לאחרת.

יש לציין כי השינויים במאפיינים החיצוניים (פנוטיפים) הנדונים כאן הם אלו המחייבים מוטציות גנטיות (גנוטיפים). איננו עוסקים בהתפתחויות פיזיות (או אחרות) שכבר מתוכנתות *כפוטנציאל מיידי* בתצורה הגנטית הנוכחית, ועשויות *להתממש בקלות* בתנאים סביבתיים, פיזיולוגיים או רצוניים מתאימים - לדוגמה, כפי שניתן להרחיב שריר על ידי פעילות גופנית, כפי שניתן לרכוש מיומנות על ידי אימון או כפי שניתן להגדיל ידע על ידי למידה. התזה הלמארקיאנית מציעה כי מימוש כזה של פוטנציאלים עשוי בתורו לייצר פוטנציאלים חדשים (מבחינה

---

153 ואכן, אני מבין, בשלב מסוים על ידי דרווין? עם זאת, התיאוריה הסופית שלו נקייה מהנחה זו.

לוגית, כמובן, האחרונים כבר "פוטנציאליים" - אך פחות מיידיים, שכן הם דורשים ארגון מחדש של החומר הבסיסי שלהם).

כאשר הלמארקיזם מזכיר "ירושה של תכונות נרכשות", הוא מתייחס לשינויים עמוקים יותר כאלה - בקוד החיים. אירוע או תהליך פיזי או נפשי כלשהו, כמו שימוש חדש באיבר בסביבה חדשה, מפעיל (אולי לא תמיד, אבל כאשר מתברר צורך מיוחד בכך) שינוי במידע הגנטי, כך שהדור הבא אינו צריך לחזור על תהליך הרכישה אלא מחזיק בתכונות בתורשה. הלמארקיזם טוען שמוטציות *גנטיות* עשויות לנבוע באופן לא אקראי מסיבות משמעותיות כמו שינויים סביבתיים או תנאים פיזיולוגיים או אפילו עבודה מכוונת.

הדוגמה המפורסמת שניתנה היא זו של ג'ירפות, שלמארק חשב שצווארן גדל בהדרגה בכל דור "כדי" להגיע למזונות גבוה יותר על עצים; כלומר, כאשר אנשים מצאו מזון הממוקם לעתים קרובות גבוה מדי, הם שאפו להגיע אליו, והחומר הגנטי שלהם שונה כדי להתאים לתנאים החדשים מאותו רגע ואילך. באופן זה, על פי התזה האמורה, האבולוציה "מתוכנתת" מכנית לחיים, אם כי באופן גמיש ולא מכניסטי מדי. במילים אחרות, מוטציות גנטיות הן אירועים *פונקציונליים* ; כמו זרימת דם או תחושה, הן אמצעי שבאמצעותו החיים מנציחים את החיים. *קונאטוס משתמע*: סוג של שאיפה או נטייה לא מודעת לקדם חיים חרוטה באורגניזם.

התזה הדרוויניסטית, לעומת זאת, אמנם מאפשרת שגורמים פיזיקליים עומדים מאחורי האקראיות של מוטציה גנטית (כמו בכל אירוע פיזי), אך שוללת כל קשר שיטתי בין סביבות ספציפיות (או תנאים פנימיים הנובעים מכך) וכיווני שינוי מסוימים. מוטציות עשויות בהחלט להיות - ולעתים קרובות אף אינן - חסרות ערך לחיים או אפילו מנוגדות להם. העובדה שמוטציות מסוימות נראות כמשפרות בנוחות את סיכויי האורגניזם לחיות בנסיבות משתנות, אין לראות בה ראיה לטעינה אינהרנטית כלשהי של הקוביות בכיוון זה. מוטציה אקראית מצביעה על כך שהסיכויים למוטציות חיוביות אינם גדולים בממוצע מאלה של מוטציות שליליות או למוטציות שאינן חיוביות ואינן שליליות.

ההשערה של למארק אינה בלתי נתפסת; עולם שבו אורגניזמים בודדים בנויים כך שיגיבו לתנאים משתנים באופן בונה, ויעבירו את שיפוריהם לצאצאיהם, הוא מתקבל על הדעת באופן כלשהו. אך ביולוגים הגיעו למסקנה שההשערה הפחות מסודרת והפחות ניבויית של דרווין תואמת יותר את כל הנתונים האמפיריים שהתגלו או נלקחו בחשבון עד כה. מיותר לציין שאני מקבל את השיפוט הזה.

אף על פי כן, אני תוהה אם לא נוכל *עדיין* להתייחס לאבולוציה הדרוויניסטית כמעין "מאמץ לא מודע". אני שואל את השאלה, לא מתוך רצון ריאקציונרי לטעון

מחדש רעיון ישן, אלא מנקודת מבט פילוסופית - הצורך לבצע הערכה הוגנת של מה המושגים המשותפים שלנו מכילים ומה לא. נראה לי שאנחנו יכולים ליצור הרמוניה בין המושגים הסותרים לכאורה, כדלקמן.

יכולנו לצפות מוטציה אקראית, באופן קולקטיבי, בדיוק כפי *שמשתמשים* החיים כדי להבטיח סטטיסטית את הישרדותם בכל סביבה אפשרית שהם עלולים להיתקל בה לאורך זמן . הנחה זו אינה מיוחדת; ניתן ליצור אנלוגיות. עלינו רק להסתכל מהחלון ולראות כיצד עצים מייצרים מדי שנה אלפי זרעים, אין שניים זהים לחלוטין, שמתוכם אולי דגימה אחת או שתיים לכל היותר יובילו לעצים חדשים. החיים פועלים כך: ניסויים בייצור המוני במקרה הקטן שכמה דגימות יעברו את המכשולים בדרכם. במקום הדגימה הלמארקית הברורה יותר של שינויים גנטיים *אד-הוק* , הטבע כנראה בחר להסתמך על חוק הממוצעים.

במקרה כזה, מוטציות אקראיות הן בסך הכל פעולות שמנציחות את עצמן, ומתאימות בצורה מושלמת להגדרה הכללית של חיים כסדרה של כל מיני פעולות שמנציחות את עצמן. למרות שמוטציות גנטיות הן *כל אחת בנפרד* "תוצרי מקריות", *יחד* הן מהוות את אחד המשאבים העומדים לרשות החיים להישרדותם. מבחינה זו, מוטציות גנטיות אינן שונות במהותן מווריאציות גנטיות. הן "ניסויים עיוורים", באותו אופן שבו שורש צומח ישר החוצה עד שהוא נתקל במכשול או עכבר מחליט מבלי דעת לפנות מערבה עד שהוא נתקל בחתול - אלא שהן מתרחשות ברמה רדיקלית יותר והיריב מולו הן מתמודדות הוא הסביבה כולה (סביבות רבות ושונות) לאורך זמן רב (דורות רבים, רבים).

מדוע להניח שהחיים חייבים להיות סטטיים או משתנים בדרכים מסודרות? ניתן בהחלט לראותם כ"מתוכנתים" להשתנות בדרכים מפוזרות. ניתן גם להעניק לבלתי צפוי מעמד של "קונאטוס", בתנאי שהשפעתו *הכוללת* היא קידום החיים! העובדה שחלק (או אפילו רוב) הניסויים העיוורים נכשלים אינה פוסלת אותם ממעמד של מעין-תכליתיים, שכן אפילו ניסויים מודעים עשויים להיכשל ושוב להיכשל, אך להיחשב תכליתיים. על ידי הרחבת נקודת המבט שלנו, אנו מכירים באבולוציה של מינים, *כפי שהיא* מתרחשת בפועל, כתהליך חיים טבעי לחלוטין, במקום להתייחס אליה כתאונה. מוטציה אקראית אינה תפקוד לקוי בלתי מוסבר של גנים, אלא פונקציה נורמלית למדי, המשמשת לשינוי נוסף של התאמות אפשריות לשינויים סביבתיים אפשריים ובכך להגדיל את סיכויי ההישרדות של החיים ככאלה.

בסופו של דבר, לחיים לא (אם אפשר לומר כך) "אכפת" איזו צורה הם לובשים, כל עוד הם ממשיכים. לפיכך, מה שנראה מקרי ביחס לצורת חיים *מסוימת נראה כמעט-תכליתי עבור החיים בכללותם* . אם נדמיין את החיים על פני כדור הארץ כאורגניזם קולקטיבי אחד, נוכל לשייך אותם ל"איבר" מופשט של מוטציה גנטית.

איבר זה טבוע בגנים בכל אורגניזם מסוים, במובן של אופן או חוק תפקוד החלים על גנים. מעת לעת, הוא מייצר צירופים גנטיים אקראיים, שעשויים או לא להתגלות כמועילים בנסיבות מסוימות לקיום החיים על פני כדור הארץ.

לפיכך, מבלי להכחיש כלל את הדרוויניזם, אלא להיפך, אנו עדיין עשויים לכאורה לאשר את האבולוציה כמעין "שאיפה לא מודעת".

4. ברירה טבעית

מושג נוסף שכדאי לבחון מסיבות אטיולוגיות הוא מושג ה"ברירה הטבעית". זהו הרעיון שמאפיינים חדשים הנובעים ממוטציות גנטיות אקראיות עשויים עם הזמן להתקיים ולהתפשט בקבוצה, בין אם לדחוק את הישנים ובין אם להתקיים יחד איתם. אם מאפיין אינו תואם את הסביבה, הפרטים שיש להם אותו ימותו באופן טבעי ולא ישכפלו אותו עוד; בעוד שאם מאפיין במקרה מותאם פחות או יותר לסביבה, הוא יישאר ויתפשט באופן יחסי. זה נקרא "הישרדותם של המתאימים ביותר" [154]. כמובן, אם פרט אינו מתרבה, זה לא רלוונטי לאבולוציה, ללא קשר ליכולת ההסתגלות של התוכן הגנטי שלו (אם כי הוא עשוי למלא תפקיד עקיף על ידי השפעה אחרת על פרטים אחרים או על הסביבה).

גם כאן, הכוונה הקונספטואלית של העיקרון היא דטרמיניזם, כלומר להסביר אירועים נצפים במונחים של סיבתיות *ולא* באמצעות מושגים סיבתיים נראים מעורפלים או מרוחקים יותר. כמו במוטציה אקראית, הפנייה הבסיסית היא לצירוף מקרים בהקשר סיבתי. השערה זו עדיפה על פני השערות מתחרות, כמו ספונטניות טבעית, סוג של קונאטוס, "רוחות" אנימיסטיות או רצון אלוהי, בהתאם לכיוון הכללי של המדע המודרני לטובת פשטות וסדר. לפיכך, הסיבתיות נתפסת (בצדק) כדוקטרינה ההסברית שיש להסתמך עליה בראש ובראשונה, לפני שמוצעות חלופות כלשהן; האחרונות נכנסות לתמונה רק כאשר ואם הסיבתיות נמצאת בבירור כבלתי מספקת.

דטרמיניזם נטען בהקשר זה, על ידי התייחסות לרצונם הסופי של בני אדם או בעלי חיים נעלים כחלק מהטבע, כלומר, לכל דבר ועניין, כתת-קטגוריה של סיבתיות. ניתן להצדיק זאת בטענה שאנו עוסקים כאן בחייהם של מינים בקנה

---

[154] אגב, אני תוהה מדוע אללים מסוימים דומיננטיים ואחרים רצסיביים? זה נראה לי 'כיווני'. הערך של מגוון נראה ברור מאליו: להגדיל את סיכויי ההישרדות בתנאים שונים. אבל בהינתן מגוון, מדוע לא כל הוריאנטים של גן מתרבים באותה תדירות? אם האלל הדומיננטי הוא כזה משום שהוא מתאים יותר לרוב התנאים, מדוע האלל הרצסיבי נשמר?

מידה גדול, כלומר לאורך תקופות זמן ארוכות מאוד (מיליוני שנים). במקרה כזה, ההשפעה של רצונותיהם של בעלי חיים בודדים (כולל בני אדם) הופכת ללא רלוונטית; הם מתבטאים כאילו מעורבת סיבתיות.

עם זאת, ניתן לדון בנושא זה עוד, תוך הצבעה על כך שכאשר יצורים בעלי רצון משפיעים על חייהם שלהם או על חייהם של יצורים בעלי רצון אחרים או של יצורים שאינם בעלי רצון, דטרמיניזם אינו (במילים קפדניות) העיקרון הסיבתי היחיד המעורב. בפרט, כאשר בעלי חיים נאבקים זה בזה והורגים זה את זה, או כאשר הם אוכלים או הורסים צמחים בדרך אחרת, לא סיבתיות בלבד, אלא רצון, היא הגורם למוות.

קשה להטיל ספק בכך שהרס כזה מתוך רצון, בין אם מכוון, מקרי או מקרי, משפיע בקנה מידה נרחב על מינים שלמים. אפילו בימי חיינו, היינו עדים לאנושות שהשמידה מינים רבים של צמחייה ובעלי חיים. יתר על כן, אנו רק מתחילים להיכנס לעידן של מניפולציה גנטית, שעשויה להוביל לשינויים נרחבים במינים שאין להם שום קשר לברירה טבעית, אלא אם כן המונח "טבעי" מורחב כך שיכלול את ה"מלאכותי" (כלומר, מעשי האנושות ויצורים רצוניים אחרים).

גורמים נוספים לשינוי מינים, מלבד מוטציה גנטית וברירה טבעית, המוזכרים בביולוגיה הם זרימת גנים (זה מתייחס לתנועות של פרטים מקבוצת אוכלוסייה אחת לאחרת, מה שנוטה להפוך את האוכלוסיות לאחידות יותר), סחף גנטי (זה מתייחס לבידוד מקרי של אוכלוסיות, מה שמפחית את הגיוון הגנטי שלהן) והזדווגות לא אקראית (כולל האבקה עצמית על ידי צמחים, והזדווגות מועדפת בין בעלי חיים). שימו לב שחלק מגורמים אלה כוללים תודעה ורצון.

יש להדגיש גם כי אורגניזמים חיים מכל הסוגים משנים ללא הרף את סביבתם המינרלית. החמצן שהאטמוספרה שלנו עשירה בו החל להצטבר רק לפני כ-2.5 מיליארד שנים, הודות לפעילות פוטוסינתטית של ציאנובקטריה; צמחים משחזרים את הקרקע בה הם נמצאים; האנושות מבצעת שינויים גדולים סביבה. לפיכך, למרות שהסביבה תלויה גם או בעיקר בגורמים חיצוניים לחיים (השמש, נדידת יבשות, התפרצויות געשיות, מטאורים וכן הלאה), היא במידה מסוימת השפעה של החיים. יתר על כן, כאשר אנו מדברים על 'הסביבה' ביחס למין נתון, אנו מתכוונים לא רק לעולם המינרלי סביבו, אלא לעולם המכוסה בצמחים ומשוטטים בו כל מיני בעלי חיים. כאשר דנים בברירה טבעית, מומלץ לזכור את הסיבוכים הללו במושג הסביבה.

הרעיון של ברירה טבעית מבוסס, מראשיתו, על אנלוגיה לברירה מלאכותית. בברירה הטבעית, הנסיין האנושי בוחר דגימות בודדות של צמח או בעל חיים בעלי מאפיינים רצויים מסוימים, ומביא אותם להתרבות; ואז שוב, מבין

צאצאיהם, הוא בוחר את אלה שהוא מעדיף, ומשמיט את אלה שהוא אינו מעוניין בהם, ומביא את הדור החדש להתרבות; וכן הלאה, עד שהוא משיג דור שישחזר את המאפיינים הרצויים בכל הצאצאים. ברירה טבעית נתפסת כדומה, אלא שהברירה אינה מכוונת על ידי אדם, אלא מקרית עקב תאונות של מוטציה אקראית ושינוי סביבה טבעית; עם הזמן, צופה התיאוריה, תאונות אלה משפיעות גם על שינויים קבוצתיים מסוימים המניבים אחידות חדשה.[155]

התפיסה הדרוויניסטית של "הסתגלות" אבולוציונית של מינים לסביבתם מתייחסת לתהליך *פסיבי במהותו* . פרטים מסתגלים באופן פעיל - במובן ששורשי צמח צומחים סביב סלע או שעליו פונים אל השמש, או שבעל חיים מוצא מחסה מפני הסערה במערה או נלחם באויב ואוכל אותו. אבל מינים כשלעצמם "לא עושים" דבר מלבד לחיות באמצעות רבייה של חלק מחבריהם; הם "מסתגלים" רק באופן פיגורטיבי. פרטים אלה, *אם בכלל* , שכבר *מותאמים* גנטית לסביבתם הנוכחית בכל דור, עקב וריאציות קודמות או מוטציות אקראיות, שורדים ומעבירים את הקוד הגנטי שלהם לרוב צאצאיהם, אשר בתורם עשויים להיות מותאמים היטב או לא, בהתאם להרכב הגנטי שלהם ולסביבה שהם נתקלים בה.

מינים שחלק מחבריהם ממשיכים להיות מותאמים מספיק (אם לא בצורה מושלמת) לסביבתם ממשיכים להתקיים. אם הסביבה משתנה עם הזמן וכל הצורות הגנטיות (כולל כל המוטציות האקראיות) המרכיבות מין אינן מספקות, המין מפסיק להתקיים. אם מתרחשות מוטציות אקראיות, המין המסוגל לשרוד בסביבה המשתנה החדשה, הוא מתפתח לאורך אותה שושלת (אנאגנזה).

בנוסף או לחלופין, חלק מחברי מין עשויים לסטות לאזור גיאוגרפי אחר ולשרוד. קבוצה זו עשויה עם הזמן לשנות מאפיינים עקב מוטציות אקראיות במאגר הגנטי שלה, המתאימות יותר לסביבה החדשה. בהדרגה, שינויים אלה עשויים להיות כה בולטים, עד כי בהשוואה לאוכלוסייה המקורית התפתח למעשה מין חדש, שאינו יכול להתרבות עם הישן (התמיינות). קבוצה אחרת, הסוטה לאזור גיאוגרפי אחר, עשויה להתפתח בצורה שונה למדי וליצור מין נפרד נוסף. שוב, למרות שלכל אחד מהם היו שורשים משותפים, ייתכן שהם התפצלו עד כדי כך שהם אינם יכולים עוד להתרבות זה עם זה.

זוהי הפרספקטיבה הדרוויניסטית (במילים אחרות: היא כמובן שוכללה ושופרה רבות מאז היווסדה, והיא ממשיכה להשתכלל ולהועשר), ונראה שאין עליה עוררין. היא מסבירה כל כך הרבה במדע הביולוגיה שאי אפשר להתעלם ממנה, והיא זכתה להערכה כללית.

---

155 שימו לב שחלק מהברירה הטבעית מעורבת בברירה מלאכותית, בכך שהפוריות עשויה להיפגע או להאביד.

עם זאת, כפי שצוין בסעיף הקודם, ניתן לפרש זאת כנקודת מבט צרה מבחינה מושגית, העוקבת אחר מסלוליהם של מינים *מסוימים* . במבט רחב יותר על הדברים, על ידי בחינת החיים על פני כדור הארץ *בכללותם* לאורך ההיסטוריה, או החיים ככאלה, אירועים עשויים להיראות כיווניים יותר. השינויים האבולוציוניים של מינים מסוימים נראים אז יותר כמו תגובות יעילות של האורגניזם החי הקולקטיבי של הביוספרה שלנו לסביבה המינרלית המשתנה החיצונית לו, כמו גם חילופים פנימיים בין חלקיו השונים (המין וחבריו). מוטציה אקראית בשילוב עם ברירה טבעית היא פשוט אחת ה"אסטרטגיות" שחומר חי משתמש בהן כדי לשמר חיים בעולם מינרלי, צמחי ובעלי חיים משתנה.

כאשר החיים כמעט נעלמו במספר הזדמנויות (לדוגמה, 85%-80 מכלל המינים, כולל 95% מכלל המינים הימיים חסרי החוליות במים רדודים, נכחדו לפני כ-225 מיליון שנה), האורגניזם החי היחיד לכאורה של כדור הארץ לא מת, אלא נאלץ ללבוש צורות חדשות החל ממאגר גנטי מוגבל יותר. התאוששות כזו ארכה מיליוני שנים. אך ניתן להשוות אותן (באופן גס, מושגי) ללטאה המאבדת את זנבה ומגדלת זנב חדש. לחיים יש את כל ההיסטוריה הפוטנציאלית שלהם בתוך החומר הגנטי שלהם. כביכול, בהינתן נצח ואינסוף סביבות, כל צורה אפשרית תנסה על ידי החיים.

ייתכן שגם כל צורת חיים ששורדת הכחדה המונית תוכל להוליד שוב את כל האחרות; אך ייתכן שרגרסיות אינן תמיד אפשריות. ייתכן שלמרות שבני אדם עשויים להתפתח מחיידקים, ההפך אינו נכון בשום פנים ואופן. במקרה האחרון, גם אם נמצאות מדי פעם רגרסיות קטנות, ניתן לומר שלאבולוציה יש כיוון, מצורות חיים פשוטות למורכבות יותר. בכל מקרה, כפי שציין סטיבן ג'יי גולד: "החזירו את סרט החיים והפעילו אותו שוב. תולדות האבולוציה יהיו שונות לחלוטין [156]. "

---

156 ראה *שיחות* , עמ' 41.

15. עוד על אבולוציה

1. דרוויניזם חברתי

מאז היווסדו במחצית השנייה של המאה ה-19, היה לדרוויניזם [השפעה] מעבר לתחום הביולוגיה עצמו, הן בתיאוריות והן בפרשנות אתית, כלכלית, חברתית ופוליטית, שחלקן היו מזיקות. תחת הכותרת "דרוויניזם חברתי", גזענות, ניצול ואלימות קיבלו דחיפה, וגרמו סבל רב לאנשים רבים. למרות שרעיונות דומים היו קיימים לפני שדרווין פרסם את התיאוריות שלו, הם זכו לאמינות ויוקרה בזכות הקשר השטחי שלהם לעבודה כה חשובה במדע הביולוגיה. באמצעות שיח פסאודו-מדעי שנגזר מהדרוויניזם, אידיאולוגיות כמו זו של היטלר יכלו מעתה ואילך להעמיד פנים שהן מצדיקות כיבוש ושליטה.

מושגים כמו "המאבק על הקיום" ו"הישרדותם של החזקים ביותר" נראו טעוני משמעות, ומרמזים על כך שהביולוגיה התירה מנהגים חברתיים קשים וגסים, המעמידים אנשים זה מול זה ושופטים את מי שזוכה בתחרות כמי שמגיע לו באופן טבעי לנצח. לחלופין, את הצורך ב"הסתגלות לסביבה" ניתן לפרש כקריאה ביולוגית להשתלב חברתית ולא לעשות גלים, לקבל ולא למרוד, להיות כפופים לבעלי הכוח. הדוקטרינה שימשה הן להצדקת המדכאים והן לשמירה על צייתנות קורבנותיהם.

כאן, אנו רוצים לשאול את השאלה - האם נימוק כזה מתאים מבחינה לוגית? בהינתן שהחברה האנושית היא מנקודת מבט ביולוגית קבוצת אוכלוסייה רגילה, ניתן בהחלט להסיק כי מושגים כאלה ניתנים להחלת עליה באופן לגיטימי. אך אם ישנן טעויות מושגיות המסתתרות בשיח כזה, מהן - כלומר, מהם גבולותיהם של מושגי האבולוציה הדרוויניסטיים?

ראשית, יש להודות שהטעות הקונספטואלית אינה נובעת לחלוטין מבעלי הדרוויניסטים החברתיים – דרווין עצמו הציג להם *טרמינולוגיה מטעה* . מונחים כמו 'מאבק', 'הכי מתאימים' ו'הסתגלות' נבחרו ללא ספק כקירובים הממחישים היבטים מסוימים של האבולוציה, אך הבורים והמניפולטורים שלהם יכלו לפרש אותם בקלות כאישור של תרחיש 'חוק הג'ונגל' עבור החברה. באופן עקרוני, מבחינה אפיסטמולוגית, בחירות אלו היו כמובן לגיטימיות; ככל שהידע שלנו

מתפתח, אנו מרחיבים ומצטמצמים לעתים קרובות את המשמעויות של מילים קיימות כדי להתאים לנתונים חדשים. אך הן היו מצערות, בכך שקל היה להשתמש בהן לרעה.

באופן פרדוקסלי, מונחים כאלה מבוססים על החוויה האנושית (והחייתית, או לפחות החייתית הגבוהה יותר), אך הביולוג מיישמים אותם *באנלוגיה* על כל מגוון היצורים החיים (כולל חיידקים וצמחים), ובכך מעניק להם קונוטציות חדשות ומיוחדות. לאחר מכן מגיע הדרוויניסט החברתי וקולט את אותם מונחים, מיישם אותם מחדש על החברה האנושית, לאור טעמם האנתרופומורפי, מטשטש את כוונותיו המדויקות של הביולוג, ומתרכז אך ורק בדימויים שהמונחים מקרינים באופן שטחי מתוקף משמעויותיהם המקוריות. למרות שהמונחים חזרו לתחומם המקורי, הם קיבלו בינתיים משמעויות אתולוגיות עדינות.

לפיכך, הביטוי "מאבק על הקיום" מקרין דימוי של לחימה על חייו של אדם כנגד סיכויים קשים ואויבים רבי עוצמה; הביטוי "הישרדותם של החזקים ביותר" מרמז שבמאבק חיים ומוות זה, מי שניצח הוא באופן טבעי האדם הטוב ביותר, שלמעשה היה ראוי להצליח לאורך כל הדרך, כפי שניצחונו הוכיח לאחר מעשה; הביטוי "הסתגלות לסביבה" מרמז על תרחיש של כניעה, שהמפסידים, אם בכלל ישרדו, חייבים להישאר מרוצים ממנו, לשרת את אדוניהם, לשמור על זנבם בין רגליהם. קונוטציות דרמטיות אלו אומצו בנוחות על ידי הדרוויניסטים החברתיים, בטענה שהן מגיעות מהביולוגיה.

המשותף לביטויים כאלה, במובן המקורי שלהם, לפני שהדרוויניזם השתמש בהם כביטויים ביולוגיים, הוא *התודעה האנושית (או החייתית) הבסיסית והרצון* שהם מרמזים עליה. כאשר הביולוגיה אימצה אותם, היא יישמה אותם ללא הבחנה על אורגניזמים חסרי יכולות אלה, בעיקר חיידקים וצמחים. יתר על כן, ההיבטים הקשים יותר של המילים המקוריות פשוט ננטשו לטובת יישומים רחבים ורכים יותר. לדוגמה, כאשר פרח הופיע בטבע, בצבע בהיר יותר מבעבר, מושך יותר לחרקים מאביקים - הדבר תויג על ידי הביולוגים כ"הסתגלות", תמרון ב"מאבק" ו"כושר גופני" מוגבר.

מלבד שימוש מוטעה כזה בטרמינולוגיה, דרוויניזם חברתי כרוך באי הבנות חמורות של *משגי* הדרוויניזם הביולוגי. ברור שלא ניתן לומר שלחיידקים ולצמחים יש מטרות, מכיוון שהם חסרי תודעה ורצון - ניתן להתייחס ל"פעולות" שלהם רק במקרה הטוב כמעין-מטרתיות, במובן שלכאורה יש להם כיוון משותף, דהיינו הנצחת החיים. לפיכך, הפרח בדוגמה שלנו לא "עשה" שום דבר שניתן לאפיין פשוטו כמשמעו כהסתגלות, מאבק או התחזקות הכושר; הפרח אינו יכול לקבל קרדיט על האבולוציה שלו. על פי הדרוויניזם, היו רק מוטציות גנטיות אקראיות, שהיו תואמות פיזית לתנאי הסביבה שהתרחשו במקרה.

מושג המאבק על הקיום, כפי שהוא מובן על ידי הביולוגיה, מתייחס לכל דפוס התנהגות אפשרי תחת אותה כותרת. הוא אינו מוגבל למצבי קונפליקט או אפילו קושי, אלא מכסה כל היבט בחייהם של יחידים ואוכלוסיות שהוא "טוב" להם. בפרספקטיבה רחבה זו, שיתוף פעולה, שיתוף, שירות הדדי וסימביוזה הם צורות באותה מידה של "מאבק" - הם אמצעים שאומצו על ידי האורגניזמים הנוגעים בדבר - במודע, או כמובן (באנלוגיה) באופן לא מודע, לפי העניין - כדי לקדם את חייהם, באמצעות חילופי סחורות וחלוקת עבודה. אפילו אלטרואיזם אמיתי (במידה של הקרבה עצמית) עשוי להיטמע תחת מושג זה, אם יחידים או קבוצות נפרדות נתפסים כחלקים של אותו שלם. סובלנות ושלום גם הם אמצעים. דרוויניזם חברתי מתעלם בטיפשות או בערמומיות מניואנסים כאלה.

יתר על כן, דרוויניסטים חברתיים לא מבינים את הברירה הטבעית. הישרדות אינה תוצר של כיבוש או לפחות פשרה במאבק דרמטי כלשהו של האורגניזם עם אורגניזמים אחרים ועם הסביבה. הישרדות, אפילו עבור בני אדם, אינה הוכחה לסוג של כושר מולד או קרדיט אישי; הדברים אינם כה פשוטים, מסודרים או מספקים [157]. כפי שדרווין הקפיד להדגיש, הישרדות היא בעיקר עניין של *מזל גרידא* . חוק הממוצעים גורם לחלק מהפרטים או הקבוצות לשרוד ולחלקם למות, עם מעט מאוד התחשבות או ללא התחשבות כלל בפוטנציאל הגנטי שלהם.

לדוגמה, לעץ עירוני יש אלפי זרעים; רובם נופלים על המדרכה, ללא סיכוי לנבוט אי פעם; אחד או שניים עשויים ליפול על הדשא שמתחת לעץ ולא להיגרף על ידי הגנן, וכל אחד מהם ייתן שתיל; ואז מגיע מכסחת הדשא ושם קץ לניסיון זה, אם כי שתיל אחד עשוי להחמיץ ולגדול לזמן מה. בדוגמה זו, לכל הזרעים יש תוכן גנטי בעל ערך שווה פחות או יותר לקידום החיים, אם כי חלקם עשויים למעשה להיות חזקים ופוריים יותר מאחרים; אבל בדרך כלל זהו רק מקרה ולא *הפוטנציאל* הגנטי היחסי שלהם שקבע איזה מהם שרד לבסוף.

אותה אמת נכונה חלה על חיי כל אדם. ברק עלול לפגוע בעץ, אשר נופל והורג את הקוף הדומיננטי בקבוצה - כביכול, הדגימה הגנטית הטובה ביותר; הוא לא נהרג עקב חוסר התאמה מובנית, אלא עקב מזל רע; לא היה פגם בהרכבו שהבדיל אותו מבני זוגו, שסימן אותו להכחדה גנטית (בהנחה שלא היו לו צאצאים קודם לכן) - הוא פשוט היה במקום הלא נכון, בזמן הלא נכון. כפי שאכן היה העץ. העצים והקופים שניצלו מתאונת הטבע הזו עשויים למעשה להיות חלשים הרבה יותר מבחינה גנטית ובטווח הארוך יש להם פחות סיכויי הישרדות, כך שהמאגר הגנטי של העולם למעשה התרושש עקב שני מקרי המוות הללו.

---

157 אם הם היו ברורים כך, כולם היו מאמינים באלוהים ואיוב לעולם לא היה כותב את ספרו!

באופן דומה, בנוגע למינים שלמים: קיומו של המין האנושי כיום נובע, על פי הביולוגיה, מהכחדה המונית של הדינוזאורים לפני כ-65 מיליון שנה, כאשר מטאור ענק פגע בכדור הארץ. הדינוזאורים היו "מתאימים" באופן מובהק לחיים כאן, יותר מהיונקים, שכן הראשונים הצליחו הרבה יותר טוב מהאחרונים במשך למעלה מ-130 מיליון שנה, מה שהשאיר אותם קטנים וחסרי משמעות. רק לאחר שהמינים המתאימים יותר הללו נמחקו, יכלו היונקים (אלה ששרדו את האסון) לצוץ, לגוון ולגדול, ובסופו של דבר להולידה את המין האנושי.

ייתכן שאם הדינוזאורים היו שורדים, הם היו עם הזמן מולידים מינים עולים בהרבה על בני האדם (כלומר, אינטליגנטים וחזקים יותר, במובן הטוב ביותר של מונחים אלה). ייתכן שהזנים הגנטיים שכן שרדו את האסון, והולידו את המין האנושי, היו נחותים בהרבה בכל מובן, למעט מזל. אפשר כמובן לטעון שהיונקים הוכחו ככשירים יותר מעצם הישרדותם; כשירותם התבססה ככל הנראה על היותם קטנים יותר (מתחת ל-25 ק"ג) ולכן מסוגלים למצוא מחסה מפני הטלטלות הפיזיות שהרסו את הדינוזאורים (אם כי לא את כולם, שימו לב - מכיוון שזוחלים, ציפורים וצאצאיהם אחרים עדיין קיימים). אבל טיעון זה הוא מעגלי למדי, משום שהוא מתייחס לאירועים חריגים כאל אירועים שגרתיים.

אין לפרש כושר גופני, או יכולת הסתגלות, כמשמעותה של יכולת עקרונית למנוע איכשהו אסונות עתידיים. בדוגמה שלמעלה של העץ והקוף שנפגעו מברק, האירוע הטבעי היה כזה שהיה הורג כל עץ וקוף אחרים שהיו שם באותו זמן. העצים והקוף ששרדו לא היו שונים באופן משמעותי בהרכבם; שום דבר לא הציל אותם מלבד צירוף מקרים. בפרט, הקופים ששרדו לא חשו בברקים שמתקרבים והתפזרו.

פרשנים מסוימים, לאחר הרהורים דומים, הציעו שהביטוי "הישרדותם של המזלנים ביותר" יהיה מדויק יותר. ליתר דיוק, נוכל לומר שבתוך טווח אלו *המתאימים מבחינה ביולוגית* כדי לשרוד בסביבה נתונה, המתאימים ביותר אינם תמיד המזלנים ביותר. הדמויות שכן "שורדות" אינן בהכרח המועמדות האידיאליות. אני רועדת למחשבה על כל הגנים הגדולים שנהרסו באסונות טבע, ובשל מלחמות אנושיות והרס סביבתי. שלנו אינו "הטוב שביכולתנו".

מושג הכושר (כפי שמתואר כאן) פגום לא רק משום שהוא מתעלם מהגורם החשוב של מזל, אלא גם משום שהוא מיושם באופן לא מובחן על האורגניזם או המין כולו, ולא על מאפיינים ספציפיים, ומשמש לאחר מכן למטרות השוואה. יש לזכור כי (א) כל כושר הוא יחסי: מה שמתאים במובן אחד עשוי להיות לא מתאים במובנים אחרים; ו-(ב) הכושר הכולל הוא ממוצע: לאותו אדם או קבוצה עשויים להיות יותר מאפיינים שבדרך כלל מתאימים יותר מאשר מאפיינים שבדרך כלל פחות מתאימים, ולכן ניתן להכריז עליהם כ'מתאימים באופן כללי'; לכן (ג)

השוואות של כושר בין פרטים או מינים אינן משמעותיות במיוחד, שכן נסיבות שונות מעורבות בהכרח בחייהם.

אם אדם נאכל על ידי נמר, זה לא מוכיח שהנמר שייך למין נעלה יותר מהאדם. זה רק אומר שהנמר חזק יותר פיזית מהאדם. נכון שבמובנים אחרים, האדם נעלה על הנמר, בכך שהוא מסוגל להמציא חנית או רובה שהורגים אותו מרחוק, או פשוט בזכות היכולת לכתוב שירה. אם המין האנושי בסופו של דבר מחסל את מין הנמר, זה לא מוכיח שמין הנמר לא היה כשיר לחיים על פני כדור הארץ. זה רק מראה עד כמה טיפשה וקצרת רואי יכולה להיות האנושות. באופן דומה, בחברה האנושית: אם בריון הורג ג'נטלמן, או נאצי הורג יהודי, זוהי רק הוכחה לכך שהראשון היה אלים יותר, ובוודאי לא הוכחה לערך מוסרי או חברתי גבוה יותר. הקורבן לא מוצג כבעל פגם גנטי או פחות בר-קיימא מבחינה חוקתית.

2. דרוויניזם רוחני

אלו המאמינים בדרוויניזם חברתי בדרך כלל רוצים להחמיא לעצמם בכך שהם שייכים למעמד המתאימים ביותר; האנשים הנעלים והיפים; האליטה הדומיננטית. הייתי אומר שהשפעה הגיונית יותר של הדרוויניזם תהיה להפוך אותנו לאדיבים יותר, אוהדים יותר כלפי יצורים אחרים. זו ההשפעה שלו עליי, בכל אופן. ברגע שאנחנו מבינים שכולנו עשויים מאותו חומר, רק וריאציות גנטיות בנושא של חומר חי, אנחנו מרגישים קרובים יותר לאנשים אחרים, לעמים אחרים ולמינים אחרים.

דרוויניזם חברתי קידם תרבות של גזענות, וטען לבסיס גנטי להערכות הקולקטיביות שלו את האנשים. אבל "ערכו" של אדם אינו טמון בגנים שלו, אלא במה שהוא עושה מהם - ב"מידה הטובה" שלו. כבודו של בן אנוש, כמו של בעל חיים, טמון באופן שבו הוא מגיב לאתגרי החיים באמצעים העומדים לרשותו, בשימוש שהוא עושה בכוחותיו הקוגניטיביים והרצוניים. במקרה של בני אדם, האפשרות והצורך בהגינות כלפי אחרים נראים חיוניים, שכן אלימות, שנאה ופחד הם בטווח הארוך לרעת כולם, גם אם בטווח הקצר הם עשויים להיראות יתרונות עבור חלקם. שום דבר במדע הביולוגי לא מצדיק את הקריאה שמלחמה, של חלק נגד אחרים או של כולם נגד כולם, היא טבעית. עבור יצורים כמונו שניחנו בתבונה וברצון חופשי, חוכמה, טוב לב ואינטליגנציה הם ללא ספק הדרך הטובה ביותר.

מעניין לציין כי הדימוי של החברה האנושית שמוצג על ידי דרוויניסטים חברתיים תואם באופן מושלם את התיאור המסורתי של האגואיסט הנאחז ונאחז, מטפס על

גופם של כל מי שעומד בדרכו, לוקח כל מה שהוא רוצה בכל הזדמנות. זה חושף את מהות הדרוויניזם החברתי, כדוקטרינה צרה אופקים שנועדה להצדיק רדיפות אנוכיות ואת העוול החברתי הנובע מהן. במקום התנהגות חסרת מחשבה שכזו, המפיצה סבל, אפשר כמובן להציע אינטרס אנוכי נאור אשר מתחשב בהשלכות הרחבות וארוכות הטווח של מעשיו של האדם. במונחים דרוויניסטיים, אפשר לומר שרק צדק, שלום ואהבה (סליחה על הקלישאות [158]) עשויים להבטיח לאורך זמן את הישרדותם של חיי אדם והחיים בכלל.

לבסוף, הכל עניין של איכות חיים. באיזה עולם אנחנו רוצים לחיות - מקום מעורפל של טיפשות וסכסוך, מוות והרס, או מקום זוהר של חוכמה והרמוניה, חיים וקידמה? כמובן, פילוסופיות ודתות אוטופיות יכולות גם הן לגרום נזק רב, אך אין להתעלם מהן מסיבה זו, שכן הן מהוות את ניסיונותיה של האנושות לחקור לעומק סוגיות כאלה.

האם דרוויניזם, כפי שנתפס כהלכה (ולא כפי שחלק פירשו אותו באופן היסטורי בצורה שגויה), יכול לסייע למדעי הרוח (כלומר, לשיח האתי, החברתי, הכלכלי והפוליטי)? מסגרת הזמן של האבולוציה הביולוגית ארוכה מאוד, ארוכה בהרבה מתקופה של ההיסטוריה האנושית. מדעי הרוח נשענים בעיקר על האחרונים לצורך הנתונים האמפיריים שלהם, כדי לחזות אילו צורות של התנהגות חברתית וארגון עשויות להביא טוב או רע לבני אדם בודדים, לקבוצות אנושיות או לאנושות כולה. הישרדות המין האנושי (והמין האחר) היא סטנדרט שיפוט לגיטימי עבור מדעי הרוח, השאוב מהביולוגיה. אך במסגרת רחבה זו, אפשריות השערות רבות, שביניהן נוכל לשפוט רק בהתייחס להיסטוריה, ולו בקירוב. שאלות רבות העומדות בפני האנושות נותרות בלתי ניתנות לתשובה, בין אם אנו מסתכלים על הביולוגיה או על ההיסטוריה, מהסיבה הפשוטה שהן עוסקות בנושאים חדשים שאין להם תקדים בעבר.

בכל מקרה, ראינו בעבודה הנוכחית את *הספציפיות* של בני האדם, מבחינת מידת התודעה והרצון שלהם בהשוואה לבעלי חיים אחרים. שני ההבדלים הללו רדיקליים מספיק כדי לרמוז כי יהיו אשר יהיו המסקנות אליהן הביולוגיה עשויה להגיע בנוגע לחיים באופן כללי, עליה לשקול אותן מחדש בזהירות רבה כאשר היא מנסה ליישם אותן ספציפית על *הומו סאפיינס* . מין המציג הבדלים כה גדולים

---

158 רוב האנשים יסכימו באופן עקרוני עם הכללות "פוליטיקלי קורקט" אלה. עם זאת, יש אנשים שמתייחסים ל"שלום ואהבה" כאל דברים מוחלטים, אותם יש לכפות על עצמו מבלי להתחשב בשאלה האם גם הצד השני עושה זאת. עם זאת, קשה לי להסכים - יש לאדם את הזכות והחובה להגנה עצמית בעת הצורך. זו הסיבה שיש להזכיר גם את המונח "צדק"; הוא מבטיח שיווי משקל.

חייב להיות כפוף לשיקולים ביולוגיים ספציפיים יותר, פחות מכניסטיים. אי אפשר להשאיר את גורלנו ליד המקרה. אם לבני אדם יש את כוח הבחירה, אז טבעם הוא להתייחס לשיח אתי, כדי לעזור להם להחליט באופן שקול באילו מסלולים ללכת.

חשוב בהקשר זה להבין את המונח "הישרדות" במובן רחב ועמוק. בסופו של דבר, אין פירוש הדבר רק המשכיות *פיזית* בכל מחיר; זוהי רק הישרדות מינימלית. ישנן דרגות גבוהות יותר של הישרדות, החל מבריאות פיזית דרך רווחה פסיכולוגית ועד לחיים רוחניים. האדם, במיוחד, אינו גוף בלבד, אלא ישות נפשית ורוחנית במידה רבה. האנושות אינה מונעת רק על ידי חומר, אלא יש לה שיקולים אחרים, לכאורה "גבוהים יותר". כתוצאה מכך, *הסטנדרטים* של הצלחה או כישלון עשויים להיות שונים עבור בני אדם מאשר עבור מינים אחרים.

אדם עשוי להצליח חומרית אך להיכשל בצורה אומללה בממדים אחרים של הווייתו. אחר עשוי להיכשל בתחום החומרי אך להצליח בתחום האינטלקטואלי או הרוחני. מי "מצב טוב יותר"? אם נתעקש על יישום "הנצחה גנטית" כנורמה הביולוגית היחידה האפשרית, נעדיף את הראשונה. אבל אם נאפשר שברמת הקיום האנושית נושאים אחרים עשויים להיות מעורבים, ייתכן שנעדיף את השנייה. העובדה היא שאנשים רבים אינם כפופים עוד לאינסטינקט הרבייה, ובוחרים לקיים חיי מין מבלי להביא ילדים לעולם, או להפוך לנזירים או נזירות.

מבחינה פיזית, הם נבחרים באופן טבעי; אבל מה זה מוכיח? אולי חלק מהאחרונים מתפקדים בקנה מידה אבולוציוני אחר, שבו לא הגנים הם החשובים ביותר אלא הנשמה. אולי גנים קיימים רק כדי בסופו של דבר להוליד נשמות, או ככלי רכב לנשמות. הפרשנות המטריאליסטית של דברים אינה בהכרח המילה האחרונה. כלומר, מנקודת מבט אתית, זוהי פשוט דוקטרינה כמו כל דוקטרינה אחרת.

ניתן לטעון, בהתאם לעיקרון הביולוגי של האבולוציה, שהנשמה "התפתחה" בצורות מסוימות של אורגניזם חי, ככלי *של* הגוף, ובכך שיפרה את סיכויי ההישרדות והרבייה של הגוף. מנקודת מבט מטריאליסטית, ניתן לראות ב"פילוסופיה רוחנית" סטייה, לפיה הכלי (הנשמה) שכח את תפקידו המקורי ורכש את היומרה שהוא מטרת החיים ושהגוף חייב לשרת אותה. אך באותה מידה ניתן להעלות על הדעת שכאשר הנשמה הופיעה בזירה הביולוגית, היא עלתה על כל שיקול אחר במרדף החומרי של האורגניזמים שהיו להם אחת.

את הפרספקטיבה האחרונה ניתן לאפיין כ"דרוויניזם רוחני" - או *כישוע המתאימים ביותר מבחינה מוסרית* - דוקטרינה המנוגדת בתכלית לזו של ה"דרוויניזם החברתי" ההיסטורי, המתייחס לשלטון הפיזי או הפוליטי של בריונים. אם נחשוב על כך, העיקרון הרוחני של ישועת המתאימים ביותר מבחינה

מוסרית אינו דבר חדש; הוא תמיד היה הבסיס לפילוסופיות רוחניות כמו יהדות או בודהיזם. יש אנשים שמתקדמים בדרך הרוחנית, ויש כאלה שנשארים מאחור או נסוגים. יש אנשים שעושים מאמץ להתפתח מבחינה רוחנית ו"ניצלים" או "נאורים"; אחרים מסרבים להשתמש בחייהם באופן בונה, ונשארים בחושך או שוקעים עמוק יותר. כך זה הולך - ומעטים, מעטים מאוד, מוצאים את דרכם ל"הישרדות" אמיתית - כלומר "חיי נצח".

3. נקודות מבט תיאולוגיות

ישנם משקיפים, בעיקר ממניעים דתיים, אשר מתנגדים למסקנה שיש אבולוציה של מינים. הם מצביעים על אי-סבירות מתמטית קיצונית (המתקרבת לאפס) של ה"שינויים" המוצעים המתרחשים בזמן שהפליאונטולוגיה מעמידה לרשותם. הם גם מציעים טיעונים סטטיסטיים כנגד האפשרות שחיים נוצרו באופן ספונטני על ידי צירופים אקראיים של מולקולות, במחצית הראשונה עד מיליארד או אפילו 4.6 מיליארד שנים מלאות של כדור הארץ, או אפילו כ-15 מיליארד השנים של היקום. יתר על כן, הם טוענים כי היישור של התנאים האסטרונומיים והפיזיקליים הארציים באופן ספציפי, הדרושים להופעת חיים, היה בלתי סביר מכדי שניתן יהיה לטעון לכך שמדובר במקרה.[159]

התנגדויות מתמטיות כאלה בהחלט מרשימות, לפחות עבור הדיוט כמוני. ראשית, אפשר היה להשיב שהבלתי סביר אינו בלתי אפשרי לחלוטין. יתר על כן, ייתכן שישנם תהליכים טבעיים שטרם התגלו, או חוקי טבע, אשר יפחיתו משמעותית את אי-הסבירות המתמטית לאחר שיכללו במשוואותיהם. לפני שנמהר למסקנה לא נטורליסטית, מספקת ככל שתהיה, נראה לי חכם (יותר בהתאם ללוגיקה האינדוקטיבית) לחפש נתונים או חוקים חסרים כאלה.[160]

המתנגדים טוענים גם כי בתיעוד הפליאונטולוגי עדיין יש פערים משמעותיים רבים - וכי עד שיימצאו "חוליות חסרות" כאלה, כל מסקנה כזו תהיה מוקדמת

---

159 מכאן, המסקנה היא שהתערבות אלוהית כלשהי הייתה נחוצה - כדי לטעון את הקוביות כראוי, כביכול. איני מוסמך לשפוט את המתמטיקה הכרוכה בכך; אך אם היא נכונה, המסקנה הפלאית נראית מוצדקת, עד אשר יוצע בסופו של דבר הסבר טבעי יותר. ראו למשל שרודר, או את "*דברי אגודות* המדענים היהודים האורתודוכסים" המוקדמים בהרבה.

160 אין סיבה מיוחדת לצפות שאלוהים יתערב באופן פומבי גרנדיוזי במהלך הטבע. אלא, לדעתי, יש לצפות למסקנה נטורליסטית כלשהי ולשאוף אליה בהתמדה.

מדי. הם טוענים כי קיומם של אי-רציפות לכאורה כאלה לאחר למעלה ממאה שנות מחקר מקיף יכול להיחשב כראיה לאי-רציפות אמיתית.

אבל בכל הנוגע למעבר אבולוציוני, מבקרים אלה אינם נותנים הסבר טבעי כיצד מינים חדשים עשויים להופיע מבלי להופיע בהדרגה על ידי התרבות ממינים קודמים. בעיניי, המשכיות אבולוציונית אמינה יותר מחוסר המשכיות, משום שקל יותר להסביר חוליות חסרות על ידי ההנחות הסבירות ש-(א) אוכלוסיות המינים החסרים היו אולי קטנות יחסית וקצרות מועד, (ב) עקבותיהם של רוב הדגימות החיים נהרסו על ידי תהליכים טבעיים לאורך זמן, ו-(ג) רוב העקבות המעטות שקיימות מפוזרות ומוסתרות מדי מכדי להימצא - מאשר לנסות ולהסביר בדרך אחרת את הופעתם הפתאומית שנצפתה של מאובנים של מינים חדשים רבים.

מבקרים כאלה אינם מציעים השערה על קפיצות מצורת חיים אחת לאחרת על ידי רבייה רגילה או תהליכים טבעיים אחרים, אלא השערה של בריאת מינים עוקבים; כלומר, הם פונים לנסים מתמשכים זמן רב לאחר בריאת העולם הראשונית. לכן, למרות שביקורתם על ההדרגתיות מקובלת באופן עקרוני על חוקרי טבע ככל שישנן שאלות שלא נענו (כלומר, החוליות החסרות), הצעתם לשינוי ניסי אינה מתקבלת יפה באופן מובן. היא חסרה משקל, לא בגלל דעות קדומות אתאיסטיות, אלא משום שהיא חלשה מבחינה מתודולוגית, שכן השערה פשוטה יותר (אוכלוסיות קטנות וחולפות, והרס, פיזור והסתרה של עקבות) אכן קיימת.

אין ספק שביולוגים מודרניים עוסקים באופן פעיל בשאלה ודנים בה בגלוי. הם שוקלים ארבעה או חמישה דפוסי שינוי, המבוססים על תיעוד המאובנים, דהיינו "שינוי פילטי" (שינוי הדרגתי "בתוך שושלת אחת של אורגניזמים"), "קלדוגנזה" ("פיצול שושלות" המבוסס על "אפקט המייסד"), "קרינה אדפטיבית" ("גיוון פתאומי - בזמן גיאולוגי - הקשור לפתיחת גבולות ביולוגיים חדשים"), ו"שיווי משקל מנוקד" (המבוסס על "התמיינות אלופטרית"), כמו גם הכחדה. התיאוריות שהוצעו על ידי ארנסט מאייר, ג'ורג' גיילורד סימפסון, ניילס אלדרידג' וסטיבן ג'יי גולד, וסטיבן מ. סטנלי, נועדו כולן לספק תשובות מדעיות לשאלה מעניינת זו של "קצב האבולוציה".[161]

גוף ראיות אחד לאבולוציה, שאולי מטריד ביותר את תורת הבריאתנות, הוא המספר הרב והמגוון הרב של מינים הקיימים והיו קיימים על פני כדור הארץ הזה, כמו גם ריכוזם של מינים שונים בנישות גיאוגרפיות שונות. בריאתן יאמר שזה מוכיח את עושר דמיונו של אלוהים, ואת יצירתו של מרחבים מיוחדים לכל אחת מבריאה. עם זאת, אם מטרתו הסופית של אלוהים הייתה ספציפית, כפי שטוענים

161 ראו קרטיס וברנס, פרק 39.

פרשני התנ"ך, בריאת בני האדם והדרמה של גאולתם, מדוע לעשות זאת בצורה כה עקיפה?

כאשר התרחיש המקובל היה, כמו בסיפור התנ"כי, תהליך של שבעה ימים, האנושות יכלה להיראות כהישג גולת הכותרת שלה. אבל עכשיו, כשהמדע מדמיין תהליך של מיליארדי שנים, הכולל את הלידה, החיים והמוות של אינספור אורגניזמים ומינים בודדים, שרק בסופו ממש, לפני כ-6,000 שנה, מופיע האדם ההיסטורי, אפשר לתהות על מה מדובר!

מדוע מינים מסוימים – אשר עשויים להיראות לנו מכוערים וטיפשיים – קיימים במשך מאות מיליוני שנים ואז נעלמים ללא צאצאים באסון טבע כלשהו? ישות יודעת-כל לא תצטרך לערוך 'ניסויים' לפני שתגיע לעיקר. למרות שהאמונה מתערערת מהרהורים כאלה, אין לראות את רעיון האבולוציה כאנטי-תאיסטי מטבעו. אולי עלינו לראות את אלוהים לא כטכנאי ליניארי, אלא כאמן משובח שרוצה להוסיף עושר ועומק לבריאה שלו.

כך או כך, ניתן לדמיין את האבולוציה גם כתהליך המנוהל על ידי אלוהים, כך שמה שנראה כמנגנון או כמקרה הוא למעשה כוונה נסתרת. אנו יכולים לומר: (א) הוא תכנת את כל העניין מאז הבריאה; או: (ב) הוא נמצא מאחורי הקלעים בכל שלב, בוחר כל פנייה בכל צומת דרכים מרכזי. או שוב: הוא יצר גנים המסוגלים למגוון רחב של צירופים ומוטציות אפשריות, או (א) לאפשר להם להשתנות באופן טבעי, כפי שמציע המדע החילוני, או (ב) להשתמש בהם כמערך פוטנציאלי של כלים להתערבות ההשגחה העליונה, כפי שמעדיפה הדת. בכל מקרה, אין בעיה, אין קושי, ליישב בין שתי נקודות המבט.

כפי שהבהרתי לאורך כל הדרך, אני אישית פתוח באופן עקבי לרעיון ההתערבות האלוהית. אבל אני מעדיף להשאיר זאת כאמונה אישית (אני מדגיש את המילים אישי ואמונה) *החלה על כל תוצאה* של המדע, ולא כתזה *המתחרה עם* תוצאות מדעיות. עמדה זו מאפשרת לי לשמור על אמונתי באלוהים, יהיה אשר יהיה במדע. כל מה שמדענים יחליטו בכל עת שנראה כתיאור אמיתי של הטבע, אני אומר: "אוקיי - זה היה ברור שרצון האל"; ואם מדענים משנים את דעתם מאוחר יותר על סמך ראיות או שיח חדשים, אני פשוט אומר "אוקיי" שוב!

עצם האפשרות של גמישות כזו מראה ששום דבר שהמדע מגלה או מסיק לגבי העולם לא יכול להשפיע אי פעם על האמונה באלוהים. מושג האל אכן (כפי שהציע קרל פופר) אינו ניתן להפרכה; זה אולי הופך אותו ללא רלוונטי לרוב המחקר המדעי, *אך עדיין לא מפריך אותו* . זהו מובן אחד שבו אנו יכולים לחשוב על אלוהים כמוחלט: הרעיון שלנו לגביו אינו יחסי לשום השקפה מסוימת על העולם, אלא תואם את כולם (אם כי כמובן, *אין זו הוכחה* לאלוהים).

עם זאת, עקרון הסובלנות הזה נכשל אם מתעקשים על פרשנות מילולית נוקשה (בניגוד לאלגורית) של טקסטים דתיים מסוימים, ומסרבים להתאים ללא הרף את אמונותיהם המפורטות לנתונים אמפיריים ותיאוריות עדכניות, תוך המשך קידום דוקטרינות מקובלות כנגד כל ראיות וטיעון רציונלי, כדי להיראות נאמנים ללא עוררין.

את הפסיכולוגיה של *הקנאות הדתית* . הקנאי מבקש להיראות דתי בתוקף, וחושב שהתנהגות כזו מפגינה את מעלות האומץ והנאמנות. אך למעשה, מתחת לחיפוי ולבוהמיות הזו, דתיות מוגזמת היא להיפך סימן של פחדנות ובגידה, אשר מעמד הכמורה (מכל צורה שהיא) הוכיח את עצמו לעתים קרובות כמיומן בניצולן. הקורבנות (ובסופו של דבר, גם אנשי הדת הם קורבנות, כמובן) לומדים ויתור אינטלקטואלי, כלומר לוותר על ניסיונם והיגיון שלהם כאשר הם סותרים דוגמה דתית, תחת האיום שאם יהיו להם דעות שונות (מבוססות ומנומקות ככל שיהיו), הם יאבדו את קבלתם של אלוהים והקהילה הדתית.

אותה גישה תודעתית מתוכנתת גם באנשים בתוך חברה טוטליטרית (כמו נאציזם או קומוניזם): כדי להימנע מעונש ולקבל תגמולים, במישור חומרי יותר, הם יודו ויעשו כל דבר שהכוחות מציעים או דורשים. אני מאמין ש"יראת אלוהים" היא גישה טובה, תורה דתית שחסרה לרבים למרבה הצער; אבל אני לא יכול לדמיין את אלוהים כמי שרוצה שאנשים יכחישו וישביתו את דעתם ואת דעתם של שכניהם. האמת לא יכולה להתקבל על ידי שקר או העמדת פנים. צמיחה רוחנית מסתמכת על עדות כנה וביקורת רציונלית.

גישה דתית פתוחה אינה צריכה להתפרש כהכחשה מוחלטת של התגלות, או של מהותה ההיסטורית; אלא כהודאה בכך שגילוי כזה, אם התרחש, בהחלט ייתכן שנוסח *בהקשר של* ידע על האדם והעולם ברגע ההיסטורי של התרחשותו, משום שמטרתו לא הייתה ציפייה למידע חומרי אלא הדרכה רוחנית נצחית. לעומת זאת, כל התנגדות מצד מדענים לאפשרותו או לקיומו של אלוהים בהקשר של ממצאיהם ורעיונותיהם היא יומרנית - זוהי שימוש ביוקרה (המגיעה להם) שלהם מעבר לגבולות תחום המחקר שלהם, תוך הסקת "הסקות" שאינן מוצדקות מבחינה לוגית.

אנשים דתיים המתנגדים למדע[162] אינם מביאים קרדיט לדת, אלא גורמים לה להיראות מפגרת שכלית. נראה לי, בהינתן קיומו של אלוהים, שהמדע המודרני *האדיר* ולא זלזל ברעיון האל. עד לאחרונה, התרחיש שדמיינו והאמנו בו לגבי בריאת היקום, כדור הארץ, החיים והאנושות היה פשוט מאוד. השמיים לא היו גבוהים במיוחד, הזמן לא היה ארוך במיוחד, הכל היה יחסית מוכן וסטטי, כדור הארץ היה תיאטרון קטן, והחיים עליו דרמה קטנה.

כיום, היקום בן אולי 15 מיליארד שנים, והוא מכיל מיליארדי גלקסיות, כל אחת עם מיליארדי כוכבים וחורים שחורים, כולם בתנועה ומתפשטים. חומר דומם עצמו "התפתח" מקווארקים לאלקטרונים, פרוטונים ונייטרונים, לאטומים קטנים, לכוכבים ולאטומים גדולים יותר, שוב לכוכבים ולכוכבי לכת, למולקולות מים ופחמן, לחיים. על פני כדור הארץ חלו שינויים גיאולוגיים ואקלימיים עצומים, אורגניזמים חיים הופיעו והתגוונו, מגוון מדהים של גורלות של פרטים ומינים בסביבה משתנה, מלווה בכמה אסונות טבע ענקיים שגרמו להכחדות המוניות.

כל מיני יצורים מוזרים ונפלאים התגוררו בכדור הארץ הזה במשך מאות מיליוני שנים, הרבה לפני שאנחנו ורוב שכנינו הנראים ביותר הופיעו עליו. ההערכה היא ש"פחות מעשירית אחוז, אולי פחות מאלף אחוז", [163]מהמינים שאי פעם היו קיימים קיימים כיום. בני אדם (בלבושם הנוכחי) הם רק חדשים מאוד בציר הזמן של החיים על פני כדור הארץ. מינים אחרים, הדומים מאוד לבני אדם, חיו ונעלמו; חלקם אף חיו יחד עם אבותינו במשך עשרות אלפי שנים לפני שגוועו.

אין ספק שהתרחיש החדש הזה הרבה יותר מעניין ומרשים. דמיינו את הדרמה שמתפתחת לאורך כל פרק הזמן. אם כבר, זה מכבד את אלוהים!

---

[162] יש להדגיש כי גישות כאלה אינן ייחודיות ליהדות, לנצרות ולאסלאם, אלא נמצאות באותה מידה בהינדואיזם ובבודהיזם. גם הדתות האחרונות *מכילות אמונות רבות שאינן תואמות את המדע המודרני* . דוגמה אחת (שנלקחה מטקסטים שונים): האמונה שכדור הארץ והאנושות תמיד היו קיימים, עם יצורים חיים (בצורה אנושית או אחרת) המסתובבים סביב גלגל הקארמה לנצח, וכן הלאה. גם דתות אלו לא ניבאו את המפץ הגדול או את האבולוציה.

[163] קרטיס וברנס, עמ' 552.

16. העצמי

אנו חיים בתקופה של גלובליזציה תרבותית, שבה מזרח ומערב נפגשים ומעשירים זה את זה. הם כמובן הצטלבו במידה מסוימת בתקופות שונות בהיסטוריה [164]. אך ייתכן שניתן להשוות את ההווה בעוצמתו לתקופה בהיסטוריה של הפילוסופיה שבה הפילוסופים הערבים או המוסלמים ביקשו להטמיע ולהעריך מחדש את הפילוסופיה היוונית וההלניסטית. אינטלקטואלים מערביים רבים כיום, ואני ביניהם, מתרשמים מכמה מהתובנות של הפסיכולוגיה והפילוסופיה המזרחית, ומבקשים לקחת אותן בחשבון. עם זאת, לדעתי, תוך היותנו פתוחים כראוי, אסור לנו לוותר על יכולתנו הביקורתית. מונוקולטורה אינה המטרה - אלא העשרה הדדית באמצעות ויכוח.

1. ניתוק התודעה

גאונות הפסיכולוגיה המזרחית! *החיבור על ישיבה ושכחה* [165]ממליץ לנו לעשות את המאמץ ש"התודעה לא נדבקת לדברים". לפי תפיסה זו, התודעה הרגילה זקוקה לתוכן כלשהו להיאחז בו, כדי *להתממש* בכלל. במקום לתת למחשבות דרור (ויתור) או לנסות לרסן אותן (דיכוי), היא ממליצה לנו שוב ושוב להתיר את התודעה שלנו.

כמה נכון תיאור התודעה הזה! הוא מסביר כל כך הרבה מההתנהגות שלנו! חשבו על כך שבדרך כלל יש לנו תוכן מנטלי כלשהו, בין אם זה מנגינה קליטה כלשהי, פנים של מישהו שאנחנו מאוהבים בו, זיכרון של שיחה אחרונה, הצלחה או מטרד, ציפייה לאירוע כלשהו או תכנון של פעולה כלשהי, הרהורים פילוסופיים או תפילות אדוקות, או כל סוג של מחשבה

---

164 ראו למשל את יואן-טינג לאי.

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

או פעילות נפשית. מחשבות אקראיות מפתות עולות ללא הרף לתודעה שלנו מהתת מודע, כדי לספק "מזון" להרהורים. בעיות (פסיכולוגיות, משפחתיות, חברתיות, פוליטיות וכו') הן מלאכותיות באופן תת-מודע, כדי שתהיה לנו בעיה לפתור, משהו לחשוב, להביע רגשות, לדבר ולפעול עליו.

אנחנו אף פעם לא שקטים, תמיד מקובעים או אובססיביים לנושא כלשהו, תמיד "מהרהרים ומהרהרים". אנחנו מרגישים שאנחנו *צריכים* למלא את התודעה: מכאן נובעת עבדותנו לעיתונים ולספרים, לרדיו ולטלוויזיה, ול"בידורים" אחרים [166], מתישים או מרתיעים ככל שיהיו. חושניות - בין אם בצורה של מין או אוננות, של סמים או אלכוהול, של מוזיקת רוק או טכנו, או של פורנו, אימה או סרטי פעולה - היא גם רק דרך לתת תוכן לתודעה, באמצעות גירויים חושיים עוד ועוד, נעימים או כואבים. רובנו לא יכולים לשאת להיות באמת עצלים ושקטים לרגע אחד, מלבד שינה עצלה. וגם אז, הבילוי שלנו מורכב מחלומות. אפילו המדיטציה שחלקנו פונים אליה משמשת (בעיקר, בהתחלה) כדרך נוספת "להעסיק" את התודעה שלנו.

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

המסמך *מלמד* : כדי להשתחרר ממצוקה כזו, עלינו להימנע מנטיית התודעה להתקבע על דברים. *תשומת הלב שלנו (התת-מודעת או המודעת) נדבקת לדברים, לכל מה שהיא מוצאת. כשאנו מנתקים אותה מדבר אחד, היא מוצאת אוטומטית משהו אחר להיצמד אליו*. זה מקביל למגנט או למוצק, שמנתקים מדבר אחד, והוא ננעל מיד על דבר אחר. לפיכך, האדם תמיד

---

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

"שקוע" במשהו, כאילו מפחד להתמודד לבד. דימוי זה של הפסיכולוגיה האנושית הוא רב עוצמה ומלמד מאוד.

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

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

עם תרגול גיליתי שאם, ברגע שאדם מתעורר בבוקר, הוא מתנגד לפיתוי הנפשי " *להעיר* " את דעתו במחשבות זרות, ובמיוחד במחשבות שליליות, הוא מוצא שקל יותר לנוח בשלווה (ואולי ברוח טובה) לאחר מכן, כל היום. זהו קיצור דרך: במקום לאפשר למחשבות מפוזרות להתרבות, ואז להצטרך להשקיט את התודעה מאוחר יותר, חכם לעשות מאמץ קטן של שליטה עצמית כבר מההתחלה.

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

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

2. עצמי מופשט *לעומת* עצמי קונקרטי

לבסוף הצלחתי להבין (ברמה תיאורטית, מבלי לטעון באופן אישי לחוויה הישירה המדוברת) כיצד ניתן להציג באופן משכנע ולטעון באופן עקבי את הרעיון הבודהיסטי של "ריקנות" העצמי (בסובייקטים, ולמעשה גם באובייקטים של התודעה), כאשר קראתי את הקטע הבא מתוך ***היוגה סוטרה של פטנג'לי*** [167]:

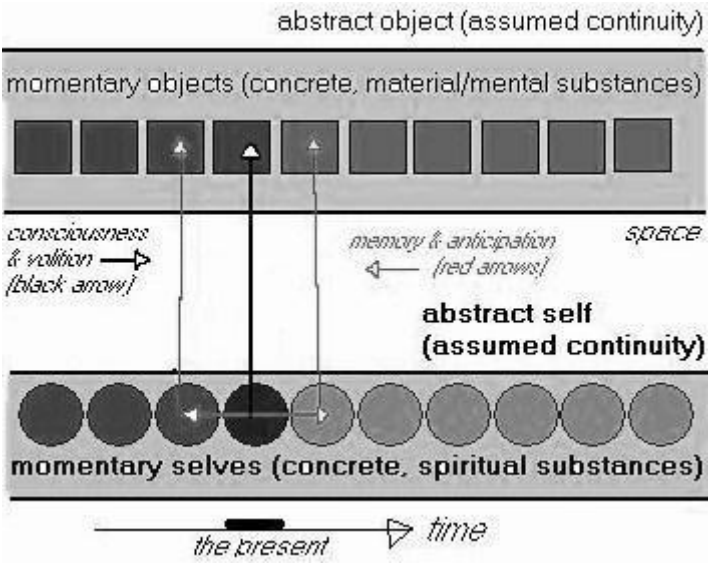
"רצף של תודעות, היוצרות מערך עצום של תפיסות ייחודיות, נראה כאילו הן מתגבשות לתודעה אינדיבידואלית אחת" (IV, 5).

עלה בדעתי שהדרישות הלוגיות שכל אירוע תודעה דורש סובייקט (כלומר נשמה מודעת) כמו גם אובייקט (כלומר תוכן התודעה), ושכל אירוע רצון דורש סוכן כמו גם פעולה, עדיין יכולות להתקיים בהקשר של 'ריקנות' של העצמי, אם נניח את הסכימה באיור 2 להלן.

---

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

איור 2. כיצד סובייקטים ואובייקטים רגעיים מולידים הפשטות



הערה: זוהי המחשה גסה מאוד, כדי להקל על הדיון. לעצמי אין תכונות פנומנליות בחוויה שלנו; לכן, כל מאפייניו המרחביים כאן הם סמליים בלבד. הציור אינו נועד להקצות צורה וגודל ספציפיים לנשמה הקונקרטית או המופשטת (בהתאמה, המעגלים העוקבים והצינור הווירטואלי המקשר ביניהם), מכיוון שלעצמי אין הרחבה. באופן דומה, אין לראות את המרחב בין הסובייקט לאובייקט כמילולי, מכיוון שלעצמי אין מיקום או מרחק [168]. החץ השחור מסמל תודעה ורצון, חוקר ומשנה עצמים חיצוניים לנשמה; בעוד שהחיצים האדומים הם ייצוגים וירטואליים של זיכרון וציפייה המגיעים לעבר או לעתיד, בהתאמה, דרך

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

המשכיות הנשמה או לפחות רצף רגעי הנשמה (עוד על כך בהמשך).

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

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

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

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

כעת, עד לתובנה הנ"ל שנוצרה בי מהטקסט של פטנג'לי, הנחתי שכל זה מרמז שהנשמה צריכה להיות ישות הקיימת ברציפות למשך זמן ממושך. במקרה כזה, הרעיון הבודהיסטי שהנשמה "ריקה" מחומר לא יכול להתבטא באופן מושגי ולאמץ אותו באופן הגיוני. אבל עכשיו אני מבין

שעמדת פשרה אפשרית, מה שמפחית את הקונפליקט לכאורה בין המבנה התיאורטי לחוויה המיסטית לכאורה.

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

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

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

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

לפי נקודת מבט זו, עלינו רק להניח שעקבות העבר נישאים אל ההווה דרך סוג של "זיכרון" החרוט בסובייקטים קונקרטיים בהווה עוקבים או כאובייקטים איפשהו בסביבתם. לפיכך, אין צורך הגיוני שנניח שהרגעים השונים קשורים יחד בנשמה *קונקרטית רציפה אחת* ובאובייקטים קונקרטיים רציפים של תודעה. אנו יכולים באותה מידה להתייחס לאחדות

לכאורה של סובייקט (או של אובייקט) לאורך זמן כנובעת מקשרים *מופשטים* בין נשמות (או אובייקטים) קונקרטיים רגעיים בלבד.

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

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

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

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

ובהמשך, בצורה מפורשת יותר:

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

אבל אני חושב שבסופו של דבר, בהקשר הנוכחי, אין חשיבות רבה אם אנו מניחים שהזמן מורכב מרצף של אירועים נפרדים או מזרימה בלתי פוסקת. שכן אנו יכולים ליישם את האיור והניתוח הנ"ל בשני המקרים, כלומר, האם אנו מניחים שסדרת המעגלים או הריבועים היא רציפת בלבד או

חופפת לאין שיעור. אולי נוכל להסביר את ה"רגע" של פטנג'לי כרוחב הזמן שתודעתו של סובייקט נתון מסוגלת לכסות בבת אחת. כלומר, אולי הזמן הוא רציף אך התודעה שלנו מתפקדת באופן סובייקטיבי בחלקים נפרדים.

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

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

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

אבל בכל מקרה, הנשמה *הקונקרטית אינה* "ריקה" - ישנה לפחות ישות רגעית מתחתיה. במילים אחרות, "הנשמה הקונקרטית הרגעית" היא הבסיס המשותף הן לחשיבה הרגילה (אשר מאחדת רגעים שונים ל"נשמה קונקרטית רציפה" אחת) והן לטענה הבודהיסטית (הדוחה איחוד כזה, ורואה בהמשכיות לכאורה מופשטת בלבד).[169]

שימו לב היטב שאין צורך להעלות דוקטרינה לוגית מיוחדת כדי להסביר את הטענה שמושג מופשט לא יכול להיות מבוסס על אחדות קונקרטית. יש לנו דוגמה להנחה זו בתפיסה הרגילה לפיה מושג *מחלקתי* או שם נפוץ מתייחס למאפיין משותף מבלי לרמוז (בניגוד לרעיון האפלטוני) שהוא מתייחס לארכיטיפ ממשי התלוי איפשהו. זאת בניגוד למושג *האינדיבידואלי*

---

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

או לשם הפרטי, אשר בדרך כלל מתפרש כמשמעות שכל האובייקטים שהוא מקבץ ומתייג הם ביטויים או היבטים במרחב ובזמן של ישות אחת. להלן דוגמה ספציפית יותר:

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

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

הדיון הופך מסובך יותר אם ניקח בחשבון ביתר קפידה את גורם הזמן. ראשית, באיור שלנו לעיל, החץ המסמל תודעה ורצון ניצב לחץ הזמן; אך זה מרמז על סינכרוניות, כלומר שיחסים אלה אינם דורשים זמן לקשר בין סובייקט לאובייקט (חיצוני), או סוכן לפעולה (חיצונית). אולי יהיה מדויק יותר להניח עיכוב, כך שהתודעה צופה כעת במה שכבר נמצא מעט בעבר והרצון משפיע בסופו של דבר על מה שעדיין נמצא מעט בעתיד; כלומר, יש לנו שני חצים מתפצלים. אך הנחה כזו בעייתית, שכן הנחת היסוד של אי-רציפות היא שאין זמן ביניים, אין הוויה בין הרגעים המוצגים; כלומר שהרגע הנוכחי הוא אחדות בלתי ניתנת לחלוקה.

שנית, הנחנו בקלות רבה מדי שזיכרון וציפייה יכולים איכשהו לתפקד לאורך זמן, אפילו תוך התחשבות בכל רגע בזמן כאל-עצמאי במהותו ברגע

הקודם או הבא אחריו. האיור לעיל מציע את מסלול הזיכרון דרך קוגניציה של העבר כשהיה נוכח, יחד עם העברת מידע מנושא העבר לנושא ההווה. עם זאת, גם כאן, בהתייחס להתבוננות לאחור, לא יהיה זה ראוי, בהינתן הנחת היסוד של אי-הרציפות, להציע שתנועת מידע (תקשורת) מתרחשת מרגע אחד למשנהו, עם חץ הזמן. באופן דומה, ציפייה לא יכולה להיחשב כחזון עתידי או מתקדם של העתיד עצמו, ובכל זאת, כאשר אנו מקרינים מנטלית ניבוי (למשל, כאשר אנו רוצים), אנו מתכוונים אותו לעתיד שעדיין לא קיים; זה בעייתי אף יותר, ונראה שמרמז על תנועת מידע כנגד חץ הזמן.

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

מה זה אומר בדיוק פתוח לדיון. ניתן לויכוח, למשל, האם מותר רצון חופשי או שמשתמע מפטליזם. אבל באופן רדיקלי יותר, אם כפי שטוענים הבודהיסטים "הכל קשור באופן סיבתי להכל", מושג הסיבתיות מאבד כל משמעות, *שכן לא נותרה הבחנה בין סיבות ללא-סיבות, או בין סוגים ודרגות של סיבתיות* . בקיצור, בעוד שהרעיון נראה סביר אם נתייחס חזרה לדימוי של גל מים (שבו "אנרגיה" - הפשטה נוספת, שימו לב - נחשבת כמועברת דרך המים), קשה לנו למצוא הגדרה או לפתח הבנה מפורטת של סיבתיות שתתאים לנקודת המבט הבודהיסטית.[170]

נושא נוסף שיש לקחת בחשבון הוא אפיסטמולוגי. בהינתן שלעולם איננו חווים דבר מלבד ההווה המיידי, כלומר, שזיכרונות וציפיות הם אירועים בהווה ששואבים אותנו פנימה ונותנים לנו את הרושם שהם מעבירים אותנו לעבר או לעתיד, עולה השאלה, כיצד בודהיסטים יודעים על קארמה, כלומר שההווה הוא תוצאה של העבר והעתיד הוא תוצאה של ההווה? נראה לי שהם יכולים לטעון רק

---

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

ללגיטימציה *אדוקטיבית* לפרשנות הקארמית שלהם - במילים אחרות, לא הרבה יותר מהבסיס האפיסטמולוגי של ההנחה הרגילה של מהויות ונשמות רציפות! באדוקטיביות, אני מתכוון בהינתן בסיס אמפירי, להניח אקסטרפולציה מסוימת ממנו, בצורה של השערה קוהרנטית שיש להשוות להשערות אחרות. כלומר, תיאוריה קרמית היא "קונסטרוקציה מושגית" באותה מידה כמו תיאוריית ההמשכיות שהיא מבקשת להחליף.

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

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

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

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

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

כמו כן, מכיוון שלנשמה אין מידע על עצמה או על העולם החיצוני בתוכה, יש הצדקה מסוימת להתייחס לעבר ולעתיד כ"אשליה" במהותה, כפי שעושים הבודהיסטים [171]. ניתן לראות את המונח האחרון כהגזמה מסוימת, מתוך כוונה להדגיש את הטענה שהם *במקרה הטוב... מבנים אינדוקטיביים* . "העבר", מה שנקרא "עבר", בנוי מרשמים נוכחיים של ההווה ומ"זיכרונות" נוכחיים לכאורה של "עבר" כלשהו - אך, אם לשפוט לפי הליכי אימות בהווה, העבר לכאורה הוא *לעתים קרובות* יותר פנטזיה ואשליה עצמית מאשר הערכה הוגנת של מה שהיה. באופן דומה, ועל אחת כמה וכמה במקרה של "העתיד", אשר מתייחס לא רק לעבר ולהווה לכאורה, אלא לכוונות ראשוניות של רצונו של האדם ושל אחרים (אשר עשויות להתממש בסופו של דבר או לא).

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

3. הרהורים שונים על הנשמה ועל אלוהים

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

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

---

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

אלוהים). אין חוק סיבתיות, וגם לא חוק ידע, המחייב את כל הסובייקטים או הסוכנים להיות בלתי מתכלים או להזדקן באופן שווה.

תמותה אכן נראית מוצדקת יותר אמפירית - בכך שאנשים ובעלי חיים נצפים כמתים פיזית. אם הנשמה היא תופעה אפית של חומר, היא כנראה בת תמותה. אלמוות מרמז פשוטו כמשמעו על נצח של קיום, ולא רק חיים לאחר המוות למשך זמן מה; זו נראית השערה מאוד לא סבירה, אלא אם כן נתייחס לתזה הדתית לפיה הנשמה מקורה באלוהים ובסופו של דבר מתמזגת חזרה אליו, או לרעיונות דומים. הסוגיה נשארת לנצח (כלומר כל עוד אנו קיימים) פתוחה, ספקולטיבית.[172]

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

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

---

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

הופכת את הסדר הזה, ומכירה בעצמי כקודם באופן לוגי לכל "מחשבה" כזו, כסובייקט או סוכן המשתמע שלה.

אין ספק שלרעיון הנשמה יש היסטוריה. אני לא טוען שאני מכיר אותו, אני יכול רק לנחש אותו בערך. היסטוריונים חושבים שהרעיון של נשמה אישית הוא די חדש - כנראה עוד מהתקופה שבה בני האדם החלו לקבור את מתיהם, או להיפטר מהם באופן פולחני. הרבה יותר מאוחר, פילוסופים (ובעיקר אריסטו [173]) פיתחו את ההבחנה ההיררכית בין נפש צומח, נפש חיה ונפש אנושית. הרמה הראשונה של הנשמה (הכוללת לידה, תזונה, רבייה, צמיחה, ריקבון, מוות) נמצאה בצמחים, חיות ובני אדם; הרמה השנייה (הכוללת תנועה ותחושה), רק בשני האחרונים; והרמה השלישית (הכוללת תבונה וחירות יוצאת דופן), רק באחרונה.

הבודהיזם (או לפחות חלק מהזרמים שלו), באופן מובהק, הכחיש את קיומה האמיתי של נשמה, וראה ב"עצמי" הנמצא לכאורה במרכז תודעת הפרט כאשליה [174]. על פי האסכולה המנטליסטית (יוגאקרה), העצמי לכאורה מבוסס על שמונה אופני תודעה - חמשתם נובעים מתפיסות

---

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

[174] למרות זאת, אם נבחן כמה מהטיעונים שהועלו לתמיכה בטענת אי-העצמי, חוסר ההיגיון שלהם בולט! זה נכון במיוחד לגבי ההיגיון הפסאודו של הפילוסוף המוביל מבית הספר מאדהיאמיקה, נגרג'ונה ההודי (המאה ה-2 לספירה). כדי לתת דוגמה שנתקלתי בה לאחרונה בספר מאת הדלאי לאמה (עמ' 5-54): "הוואיבאשיקאס מבינים אפוא את הנירוונה הסופית במונחים של הפסקה מוחלטת של הפרט. התנגדות ידועה של נגרג'ונה... [אם כך] איש אינו משיג נירוונה לעולם, משום שכאשר נירוונה מושגת הפרט מפסיק להתקיים." נגרג'ונה הוא ליצן, שאוהב לשחק עם מילים (ראו את *חוסר ההיגיון הבודהיסטי שלי* לדוגמאות רבות נוספות). כאן הוא מציע ש'השגה' ניתנת להעלות על הדעת רק באמצעות שינוי (כאשר הנושא נשאר זהה במהותו, תוך שינוי שטחי). אבל מבחינה הגיונית, ניתן להעלות על הדעת שהפרט נעלם עם המעבר לנירוונה: זה יהיה פשוט מקרה של מוטציה (שם הסובייקט החד-פעמי הופך למשהו אחר לגמרי במועד מאוחר יותר). אין שום דבר אבסורדי בעמדת הוואיבשיקה האמורה. (שימו לב, אגב, שעמדה זו אנלוגית לרעיון התאיסטי של התמזגות חזרה עם אלוהים, שהוזכר למעלה.)

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

לפיכך, ניתן להשוות את "התודעה השביעית" באופן גס למושג הרגיל של נשמה נוכחת, למרות שהיא מוכרזת כאשליה [175]; ואת "התודעה השמינית" ניתן להשוות בסופו של דבר למושג הדתי של נשמה שעוברת מגוף לגוף, אם כי משתמעת העברה של פוטנציאל ולא הנצחה של קיום ממשי. סדרה זו עשויה להיות מושלמת על ידי מושג ה"בסיס המקורי" או ה"בסיס הסיבתי" של תודעה וקיום, הנירוונה של תודעה אחת וחוסר תודעה - שניתן לראותה כקשורה למושג האל שלנו. למרות שבודהיסטים יכחישו זאת ככל הנראה, האנלוגיה נראית מתאימה, משום שהיא מראה את החזרה והאחידות של מושגים מסוימים בכל התרבויות האנושיות.

תרבות הודית אחרת, ההינדואיזם, כמו גם עמים ופילוסופיות אחרות, רואות באלוהים בצורה גלויה יותר כנשמת היקום, השורש המשותף של כל הנשמות הפרטיקולריות. ביהדות ובדתות אחיות, אלוהים מוצג כנוכחות מודעת המפקחת (במובן הקוגניטיבי והרצוני, ובמובן ההערכתי של המחוקק) על העולם כולו, ממש כשם שלכל אחד מאיתנו יש נשמה השולטת על עולמו הקטן. יש הטוענים, כפי שכבר הוזכר, שנשמתנו היא רק ניצוץ [176]מתוך נשמת אלוהים.

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

---

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

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

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

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

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

בסופו של דבר, ככל הנראה בזכות העברים, נולד *המונותאיזם* , כלומר אמונה באל רוחני אוניברסלי יחיד. היהדות, שנוסדה על ידי אברהם אברהם, הפכה לדת לאומית מאורגנת יותר כמה מאות שנים מאוחר יותר[177]. בסופו של דבר, באמצעות הנצרות והאסלאם, שתיהן שלוחות מאוחרות בהרבה של היהדות, המונותאיזם המופשט צבר עליונות בחלקים נרחבים של העולם. הנצרות קרובה יותר ליהדות מאשר לאסלאם במובנים

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

מסוימים, ובאחרים אף יותר. הראשונה מושרשת באופן מפורש יותר בפרטים טקסטואליים יהודיים, בעוד שהאחרונה משתמשת בהם יותר כקרש קפיצה מרומז. הנצרות שומרת על כמה רעיונות ותמונות קונקרטיים ביחס למייסדה ישו, בעוד שהאסלאם, כמו היהדות, נמנע מכל האלהה או ייצוג כאלה.

גם כיום, בהודו למשל, פנתיאון האלים ושכיחות הדימויים שלהם בולטים. למרות שגם ההינדואיזם הגיע מזמן לרעיון של מונותאיזם מופשט, הוא לא הפך אותו לבלעדי. הבודהיזם, מצדו, הגיע לרמה גבוהה של הפשטה, אך מבלי להפוך אותו לאישי כאל (לפחות לא במקור, למרות שזרמים בודהיסטים רבים זיהו בפועל את הבודהה המייסד עם אלוהים). זה עולה בקנה אחד עם הדוקטרינה הבודהיסטית שאפילו נפש האדם היא בסופו של דבר "ריקה" מאישיות. עם זאת, בודהיסטים נותרו מושפעים מעבודת אלילים עתיקה, לאור פסלי הבודהה שהם סוגדים להם (ובכך מקרינים לתוכם נפשית את ה'נשמה', שימו לב) [178].

המונותאיזם היהודי אינו עוסק באלוהים כנשמת הטבע. הטבע (*התב"ע*) נחשב לעיתים לאחד מ"שמותיו" של אלוהים – אך פירוש הדבר (למשל, על ידי הרמב"ם) שהטבע נמצא בידיו של אלוהים. ביהדות, אלוהים הוא *מופשט לחלוטין וללא כל ביטוי קונקרטי* – אין לו התגלמות אנושית או כל צורה אחרת, ושום דבר שניתן לייצגו על ידי תמונה. או ליתר דיוק, אלוהים הוא רוחני גרידא ולעולם אינו חומרי. למרות זאת, הוא בורא עולם הטבע, ונשאר יודע-כל וכל יכול בו. יודע-כל – לא רק במובן של ידיעת כלליות (כפי שהציע אריסטו), אלא גם במובן של ידיעת כל פרט; ולכן מסוגל להפעיל השגחה עד לפרטים האחרונים – כיאה לכל יכול.

---

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

זה אנלוגי לנפש האדם, שאין לה היבטים פנומנליים[179] משלה, למרות שהיא מסוגלת להכיר את העולם הפנומנלי ולקיים איתו אינטראקציה. עם זאת, האנלוגיה אינה מוחלטת, שכן היהדות מלמדת שהעולם אינו גופו של אלוהים, ויתרה מכך, שבני האדם לא בראו את גופם אלא אלוהים ברא גם את גופם וגם את נשמתם (בראשית ב', ז'):

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

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

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

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

אלו הן רעיונות *תפיסתיים* לגבי אלוהות. היהדות, ומאוחר יותר האסלאם, על סמך הנרטיבים בכתבי הקודש שלהן (התורה והקוראן, בהתאמה), מייחסות לאלוהים *התנהגות מורגשת* , בדרך של ניסים גלויים (ולו רק שליחת מלאך או חזון נבואי, או צו של מערכת משפט), אך הן שוללות כל ייצוג פיזי או מנטלי של אלוהים, אותו הן גוערות כ"עבודת אלילים".

---

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

הרעיון/ים של אלוהים המועבר/ים על ידי ספריהם הקדושים, ומאוחר יותר מחוזק/ת על ידי פרשנויות, הוא/הם *מושג/ים במהותו* .

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

צריך להיכנס לתודעתם של אנשים כדי לגלות בוודאות (כי ההתבוננות הפנימית שלהם ודיווחים בעל פה אינם בהכרח אמינים). אני חושד שיש מגוון רחב של גישות אצל אנשים שונים, חלקם מדמיינים פרשנות מילולית יותר, אחרים מודעים יותר להבדלים האפשריים. השאלה הרוחנית היא: האם נוהג זה 'מכבידי' על הנשמה, ומונע ממנה 'לעלות' אל חסר הצורה?[180]

> עליי להוסיף שאני באופן אישי חושד שאנשים המאמינים בגלגול כלשהו של אלוהים, או באלים צרים או באלילים, ואפילו אתאיסטים או אגנוסטים, *מרבים או לפחות מדי פעם* נושאים את עיניהם ותפילותיהם לשמיים, מתוך כוונה למעשה לפנות לאלוהים או להודות לו. כלומר, דבקות עקרונית בדוקטרינה כלשהי שאינה או לא לגמרי מונותיאיסטית אינה שוללת את האינטואיציה והפרקטיקה המזדמנות של מונותאיזם. הבעיה כאן אינה השם הספציפי מבחינה תרבותית שניתן לאלוהות, או המבנים התיאורטיים הקשורים בדרך כלל לשם זה, אלא הכוונה בפועל של הנשמה המתפללת ברגע המדובר. אני חושב שלכל או לרוב בני האדם יש הבנה ותגובה זו במשותף.

תאיזם או תיאולוגיה פילוסופיים אינם מציעים נרטיב, סיפורים, הנוגעים לאלוהים; לכן, כמובן, הם חפים מכל ייצוג קונקרטי. הם מורכבים

---

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

מספקולציות גלויות ומשתנות מסוג כללי, בשאלה האם *בהקשר של יכולות קוגניטיביות אנושיות רגילות* ניתן לדעת בוודאות שאלוהים מופשט קיים - או, לצורך העניין, אינו קיים.

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

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

17. כמה נושאים בדאונטולוגיה

דאונטולוגיה היא נושא רחב היקף, שנוכל לגעת בו רק בכרך זה. כבר הערתי הערות מפוזרות בנושא זה בפרקים קודמים, ובעבודות קודמות [181]; כאן נראה שכדאי להעיר כמה הערות נוספות.

1. אתיקה מכוננת

ניתן לפרש את המונח "דאונטולוגיה" כמתייחס למחקר התיאורטי וליסוד האתיקה, ללא העדפה ראשונית למערכת אתית מסוימת; מונח נוסף לכך הוא "מטה-אתיקה". דיסציפלינה פילוסופית זו עוסקת בצורה, ולא בתוכן, של האתיקה - כיצד מערכות אתיות בנויות, הצורות הלוגיות והטיעונים המשמשים בהן, כיצד סטנדרטים או נורמות עשויים להיקבע לראשונה ("אקסיולוגיה" [182]), ולמעשה בכל הסוגיות האונטולוגיות והאפיסטמולוגיות הקשורות לשיפוט אתי.

דאונטולוגיה, למשל, תדגיש כי ***מושגי החיים, התודעה והרצון הם מרכזיים לכל טענה או מערכת אתית*** .

- שיח אתי יכול להתייחס רק ליצורים חיים. לישויות דוממות (למשל שולחן או מולקולה) אין מה להפסיד - שכן גבולותיהן המגדירים גמישים ונקבעים באופן שרירותי. אנו עשויים לשבור יהלום או לפרק אותו - אבל 'הוא' לא הפסיד דבר. יצורים חיים, לעומת זאת, יש דברים להפסיד - את גפיהם ואת חייהם, אשר עלולים להיפגע או להיהרס.

---

181 ראה פרקים 3.4, 10.3 ו-13.2, כאן; וגם, פרק 13 ב*לוגיקה יהודית* .

182 המונח אקסיולוגיה משמש לעתים קרובות במובן הרחב שאני נותן כאן לדאונטולוגיה. אני מעדיף להשתמש במונח אקסיולוגיה באופן ספציפי יותר בהתייחס לסוגיית קביעת הנורמות, בגלל הדמיון שלו למילה אקסיומה (לשניהם שורש יווני זהה, 'ערך').

חיידק אינו רק תערובת של חומר; אם תהרוג אותו, החומר יישאר, אך הוא כבר לא מתנהג כתא חי.

- שיח אתי אינו מועיל לאורגניזמים חסרי מודעות, מכיוון שאין להם דרך להשיג ידע עליו. אנו סבורים שדברים מסוימים תורמים ואחרים מזיקים לצמחים או למיקרובים - אך ידע על דברים כאלה נוגע לנו, לא לצמחים או למיקרובים. ידע כזה אומר לנו, בני האדם, כיצד לטפח אותם, כנראה כדי לאכול אותם או להשתמש בהם בדרך אחרת - כך שזוהי למעשה תת-קבוצה של אתיקה אנושית. בעלי חיים יכולים לרכוש ידע מסוגים שונים, ולכן עשויים ללמוד עובדות או התנהגות (למשל מהוריהם) המגנות ומקדמות את חייהם.
- שיח אתי מניח מראש רצון. אם לאורגניזם המודע אין רצון, שום טענה אתית לגביו אינה משמעותית - שכן הוא אינו יכול לעשות דבר מלבד מה שהוא עושה בנסיבות הנדונות בכל מקרה! אתיקה היא עבור אורגניזמים בעלי רצון חופשי, כלומר בני אדם ובעלי חיים נעלים.

בסופו של דבר, כמובן, אתיקה היא זכותם של בני אדם – שהם לא רק חיים, מודעים ובעלי רצון, אלא גם מסוגלים להסיק מסקנות בנוגע לאתיקה באופן כללי, לנסח ולהבין טענות אתיות ספציפיות, ולנטר ולנהל את התנהגותם באופן שיטתי. אין טעם לחקור ולכתוב אתיקה, אם הנושא שלה אינו מסוגל לקרוא אותה או לפעול לפיה.

ציוויים, איסורים, היתרים ופטורים – כל האמירות הללו, יהיו אשר יהיו תוכנן הספציפי, מניחות באופן הגיוני קבלה שלסובייקט יש רציונליות מסוימת ורצון חופשי [183]. זה אבסורד (סותר את עצמו) לומר או לרמוז על הצהרות כמו: "אל תתייחס למושגים של תודעה או רצון בשיח שלך" – שכן אמירת "אל תעשה" מרמזת על כך שיש לאדם מודעות ובחירה.

---

183 נראה שעמנואל קאנט סבור שאנו יודעים על חירותנו בעקיפין מ"תחושת החובה" שלנו ומהשיקול הלוגי שחובה משמעותית רק לאדם חופשי. זה כמובן שטויות. תחושת הרצון החופשי היא, לדעתי, הרבה יותר רדיקלית מזו של החובה. כמו כן, אני בכלל לא בטוח שיש לנו תחושת חובה מולדת - האינטואיציות שלנו לגבי חובה הן נגזרות, לא יסודות. אפילו מבחינה לוגית, חירות ללא חובה אינה דבר בלתי נתפס; במובן מסוים, אנו רואים באלוהים חופשי אפילו מחובות.

כמובן, רצון הוא (כפי שראינו) משהו שקשה מאוד להגדיר ולהוכיח במלואו, משום שהוא – כמו תודעה וכמו רגשות – אובייקט *עיקרי* של החוויה. הוא אינו דומה למשהו אחר, שאליו ניתן להשוות אותו ולצמצמו; זהו משהו *ייחודי* , אבן בניין בסיסית של החוויה. אין בסיס הגיוני להדרת רצון מתחום הקיום, רק משום שלא ניתן לתאר אותו במלואו במונחים של תופעות חומריות או נפשיות. די לציין שזהו משהו שאנו חווים באופן ייחודי (באמצעות 'ידע עצמי', 'אינטואיציה פנימית' או 'הערה' – איך שלא נבחר לקרוא לזה). אנו, שימו לב, לא רק תופסים אותו ככלליות – אלא חווים באופן ברור פעולות רצון מסוימות בתוכנו.

רוב הטענות וההיגיון האנושיים בנוגע לסיבתיות עוסקים למעשה ברצון ובמושגים נלווים. למרות שעולם הטבע, או הסיבתיות, מעסיק אותנו כמובן מדי יום – אנו מעורבים כל הזמן גם במחשבה על מקומנו בעולם זה ובחברה, כמו גם על עולמנו הפנימי, וכל מחשבה כזו קשורה בעיקרה לרצון ולמושגים סיבתיים נלווים, כולל מושגים אתיים.

כפי שראינו, המודלים האתיים (כלומר, ציוויים, איסורים, היתרים, פטורים) קשורים לתחום האפשרי. מה שבלתי אפשרי בשום מובן אינו שייך לתחום האתיקה (מלבד הכחשת אחריות). בהתייחס לכל תחום שאנו מתמודדים איתו (טבע, חברה, נפשנו), ראוי לזכור את האמיתות הבאות:

- יש דברים שהם בלתי נמנעים; יש אירועים עתידיים שהם הכרחיים באופן טבעי, לא משנה מה מישהו (אולי מלבד אלוהים) עושה כדי להימנע מהם. *להיפך* , יש דברים שלא יכולים לקרות, לא משנה מה מישהו עושה בניסיון לגרום להם לקרות.
- יש דברים שהם בלתי נמנעים (או בלתי אפשריים) עבור סוכנים רצוניים מסוימים, אך לא עבור אחרים. או שהם כן בזמן מסוים, אך לא בזמן אחר. או בתנאים מסוימים, אך לא באחרים.
- יש דברים שחייבים לקרות, *אלא אם כן* נעשה מאמץ נחוש למנוע אותם (למשל אסון טבע, מלחמה או התמוטטות עצבים). יש דברים שחייבים לא לקרות, *אלא אם כן* נפעל בזמן ובצורה מתאימה כדי לגרום להם לקרות (למשל בניין, מערכת חברתית או התפתחות פסיכולוגית).

- כדי למנוע התממשות סכנות, בדרך כלל יש צורך להיות מודעים לכך שהדברים המדוברים מסוכנים, ניתנים למניעה, וסביר להניח שיתרחשו אם לא יפעלו. באופן דומה, כדי להשיג ערך חיובי כלשהו, בדרך כלל יש צורך לזהות אותו ככזה ולהאמין באפשרות להשיגו, כמו גם להכיר בצורך לעשות מאמץ כדי להשיגו.

בנוגע ל"חופש הרצון", ביטוי זה – כפי שכבר צוין – מתייחס ביתר דיוק לחופש הנפש לרצות, ללא קשר להשפעות המצטברות להן. מנקודת מבט בודהיסטית, שבה ה"נשמה" או ה"עצמי" מוכחשים באופן קיצוני, נוכל לזהות את מושג חופש הרצון עם מושג ה"בלתי מותנה" – כלומר, "טבע הבודהה" של האדם הוא החופשי, ואנו משיגים חופש אמיתי רק על ידי הגעה והשהייה במקום זה בתוך הנפש.

אחרת, על פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית, אנו מושפעים מאוד מ"תשוקה". בהקשר זה, אולי יהיה זה נכון להבחין בין "תשוקה כללית" ל"תשוקה מסוימת". המושג הראשון יתייחס לבסיס הרגשי של התשוקה ככזו, מצע מפוזר ללא מושא ספציפי; בעוד שהמושג השני יתייחס ליישום של תשוקה כללית על מושא מסוים (למשל, אדם אהוב), לעתים קרובות רק על סמך פנטזיה אקראית או תירוץ אחר.[184]

השפעות רבות משפיעות על כל פעולה רצונית נתונה; חלקן מקלות עליה, אחרות מקשות עליה. כפי שראינו, השפעות עשויות להיות גורמים חיצוניים, אשר מתנים את הפעולה הרצונית בכך שנתפסה או נתפסה על ידי הסוכן. גורמים נפשיים מסוגים שונים משפיעים כמובן גם הם לעתים קרובות בדרגות שונות. חלק מההשפעות הן פשוטות, קצרות מועד, *אד-הוק*; בעוד שחלקן נראות מורכבות יותר ומושרשות עמוק. הרגלים, למשל, נוצרים ומתחזקים על ידי חזרה. אובססיות וכפייתיות כרוכות בגורמים

---

184 אם הרגשות המורגשים ברורים מספיק, נוכל לחלק את התשוקה הכללית לקטגוריות רחבות (ביניים) כגון "תשוקה למין", "תשוקה לכוח", "חמדנות למזון", "חמדנות לכסף", "כמיהה לתהילה" וכו'. משמעות הדבר היא שלא רק שאנו חשים 'תשוקה' מעורפלת לפני שאנו חפצים במשהו ספציפי, אלא שגם קיים שלב ביניים שבו התשוקה הכללית לובשת צורה תחילה כתשוקה מעורפלת או חמדנות וכו' לפני שהיא מתמקדת באובייקט מסוים של תאווה או חמדנות וכו'.

נסתרים מורכבים, אשר מייצרים אינרציות אלא אם כן נעשית עבודה מסוימת כדי להתגבר עליהן.

ראינו כיצד ניתן ליישב דחפים ודחפים - בין אם פיזיים, נפשיים או רוחניים - עם העובדה והמושג של רצון חופשי. דאגנו במיוחד לגלות מדוע וכיצד היבטים מסוימים של חיי הנפש, שבדרך כלל תלויים ברצונם, כמו תהליכי חשיבה מסוימים, עשויים לפעמים לתת את הרושם שהם מתרחשים באופן אוטומטי, ואף בניגוד לרצוננו. הגענו למסקנה שמחשבות כאלה, למרות שהן תוצרים של תודעה ורצון, קשות לשליטה מיידית, רק משום שנדרש מאמץ גדול ומתמשך יותר של תודעה ורצון כדי לרסן אותן מאשר לשחרר אותן.

פעולות רבות שאנו מתייגים כ"לא מודעות" או "לא רצוניות" הן למעשה מודעות *מינימלית* או רצוניות. אין לאפשר להרגל הלשוני שלנו בהקשר זה להטעות אותנו לדוקטרינות שגויות. כאשר יש לנו דחף לעשות משהו, אנו עשויים מיד (פחות או יותר באופן גחמני) "ללכת בעקבות הדחף הזה" ולעשות את הדבר המדובר - או שאנו עשויים לרסן את עצמנו לרגע, לפחות מספיק זמן כדי להרהר ולקבל החלטה שקולה. כמות המאמץ המושקעת בהרהור זה קובעת עד כמה (כלומר, באיזו מידה) "מודעת" ו"רצונית" היא הפעולה הבאה שלנו או הריסון הנוסף שלנו מפעולה. ניתן לנקוט מדיניות לחזרות עתידיות של בחירות דומות, או שניתן לתכנת הרגל על ידי חזרה על אותה החלטה.

באמצעות ניתוחים פורמליים כאלה של גורמים פסיכולוגיים, הצלחנו (אני מאמין) במידה רבה לחזק את מושג הרצון.

פיתוחן של טענות אתיות – ובסופו של דבר של מערכת אתית – מהווה ניסיון *להכין מראש* תשובות לשאלות שעולות באופן טבעי ובלתי נמנע במהלך הרצון. זהו שירות שהפילוסוף האתי מבקש להעניק לסוכנים רצוניים אחרים [185], בדיוק כפי שהלוגיקן מבקש להקל על החתירה האנושית אחר ידע או שהפיזיקאי מבקש להקל על אינטראקציות אנושיות עם הטבע.

---

185 כמובן, פילוסופים כאלה חייבים להיזהר ולשמור על צניעות, ולא לדמיין שהם יכולים להגיד לכולם מה לעשות בכל הנסיבות.

זהו מאמץ הכרחי, משום ששיפוטים הנעשים בלהט הרגע, תחת השפעת כל מיני השפעות רגשיות ואחרות, אינם תמיד רחבי היקף ומדויקים כמו אלו הנעשים "במגדל השן". לפעמים, יש להודות, הפילוסוף על כורסתו אינו יכול לצפות את כל הגורמים שעמם מתמודד הסוכן בשטח בפועל. לפעמים, אין ספק, עדיף לפעול "באופן אינטואיטיבי" מאשר באופן "מהורהר". אך לרוב, חכם לשקול עניינים בראש קר, ועם הרבה זמן להרהר ולקחת בחשבון מספר מקסימלי של סוגיות.

אבל מה שלא תציע האתיקה, או מה שלא תציע תיאוריה אתית כזו או אחרת – ומי שעומד מאחורי הטענה, הוא עצמו או אחרים – *טענה אתית כזו היא רק גורם משפיע אחד מבין אחרים במעשה הרצון* . היא אינה מסירה את האחריות של הסוכן לפעולתו. זוהי רק השפעה; הרצון נשאר שלו.

אפילו אם אדם מאמין שהאתיקה שהוא מקפיד עליה מקורה באל (כלומר, נגזרה או נכתבה בהשראת אלוהים, והועברה על ידי דת כלשהי) - הוא נשאר אחראי. מעשה האמונה בדת זו הוא עצמו מעשה רצוני, שעליו הוא אחראי. כל המעשים הבאים שבוצעו תחת השפעת אמונה כזו נותרים מעשי רצון חופשי.

2. אתיקה עוסקת בחיים , בחשיבה וברצון

איין ראנד כתבה איפשהו[186] בנוגע לערכים – "בעלי ערך למי ולשם מה?" – ורמזה שהמונח 'ערך' אינו עומד בפני עצמו, אלא יחסי לנושאים מסוימים ולסטנדרטים מסוימים. זו אינה רק תצפית דקדוקית, אלא תובנה לוגית שלעתים קרובות מדי מתעלמים ממנה.

כפי שאמרנו, אתיקה נוגעת לחיים, ובפרט לאורגניזמים בעלי תודעה ורצון חופשי, שיש להם ובוחרים - כלומר, החשיבה והרצון. עובדה זו משמעה שכל תוכן שאנו נותנים לאתיקה, הוא חייב להיות עקבי עם שלושת הגורמים הבסיסיים הללו - חיים, קוגניציה ורצון. הם תנאים הכרחיים לכל מערכת אתית. כלומר, ההיבטים "למי" ו"לשם מה" של הערכה הם בסופו של דבר זהים, או לפחות מצטלבים במידה ניכרת. על ידי ידיעת מי אנו עוסקים בו, אנו יודעים מהם צרכיו.

---

186 *אטלס משך בכתפיו* , עמ' 939.

יש להודות שההבחנה בין חומר חי לחומר שאינו חי אינה קלה לביצוע בדיוק סופי, כך שהפרספקטיבה המטריאליסטית על החיים ממשיכה להיראות אמינה באותה מידה, אם לא יותר, עבור אנשים רבים. הם טוענים שהחיים הם תופעה כמו כל תופעה אחרת בעולם החומרי; הם מגדירים את החיים כתוצאה טבעית של צירופים מסוימים של אטומים.

ייתכן שהם צודקים - אבל השאלות נותרות פתוחות: כיצד ייתכן שתופעה מורכבת זו הייתה פוטנציאלית באבני הבניין של החומר (קווארקים, או כל דבר אחר); כיצד ייתכן שחומר התפתח לאחר המפץ הגדול דרך חלקיקים אלמנטריים, אטומים, מולקולות, מולקולות אורגניות, עד שצצו תאים חיים; וכיצד האחרונים בתורם הולידו תודעה ורצון?

שאלות אלו קשות לניסוח, שכן קשה לבטא את סוג התשובה המבוקשת באמצעותן. נראה שיש לנו תשובות תיאוריות (כלומר, תהליך האבולוציה של חומר וחיים מתואר, נניח, בצורה מספקת) - אך תשובות אלו אינן עונות על שאלות אלו. הבעיה גם אינה אפיסטמולוגית - איננו מחפשים הוכחות נוספות, איננו מטילים ספק בתרחיש התיאורי שניתן. שאלותינו הן, אלא, מדוע פוטנציאלים אלו התקיימו בחומר המקורי של החומר; מדוע חומר יקבל צורות כה רבות ושונות, ויתפתח עד לחיים, תודעה ורצון? מדוע קווארקים קיימים ומדוע הם לא נשארו קווארקים לנצח? מדוע "חוקי הטבע" שגרמו להם להשתנות (יהיו חוקים אלו אשר יהיו) טבועים בהם?

כן, ישנן סוגיות מסוגים שונים – כך שאף אחד, אפילו לא המטריאליסט המשוכנע, לא יכול לטעון שהוא "יודע הכל". ראינו כיצד מושג ה"קונאטוס" הטבעי, של תכליתיות מעין מובחנת בתהליכי חיים, הוא מושג לגיטימי, שאינו דורש חלוקות אפיסטמולוגיות מיוחדות, אלא נוצר בדרכים קבועות. הוא מרמז על סוג של שאיפה ללא תודעה, חיים הרודפים ללא הרף אחר עוד חיים. אולי תצפית מופשטת זו היא ההגדרה הטובה ביותר של חיים שאנו יכולים להציע.

הסטנדרט העיקרי של האתיקה הטבעית חייב להיות החיים, שכן תופעת החיים היא הדבר המרכזי המעניק משמעות למושג האתיקה. זוהי, כמובן, נורמה מעורפלת מאוד, אשר ביולוגיה, פיזיולוגיה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה ומדעים קרובים עשויים להבהיר ולהעשיר עבורנו, ולומר לנו לא רק מה מקדם את החיים, אלא גם מה נותן להם את ביטוים המלא ביותר. תיאור מדויק יותר זה יצטרך להתייחס לא רק לחיים - אלא גם לתודעה ולרצון.

גם הם סטנדרטים בסיסיים שכל התיאוריות האתיות צריכות לתמוך בהם, שכן האתיקה חסרת משמעות בלעדיהם.

בנוגע לחיים, אני יודע שהקריאה שלי בביולוגיה השפיעה רבות על הבנתי את הסטנדרט הזה, והעבירה את מובן הסטנדרט מ"חיי" או "חיי יקיריי" המוכוונים יותר לעצמי, לעניין רחב יותר ב"חיים ככאלה" או "חיים בכלל" או "כל החיים".

מעבר למאבק ההישרדות של פרטים, קבוצות, מינים (שהוא ללא ספק בסיסי), אנו יכולים להבחין במאבק ההישרדות של החיים כשלעצמם, ללא תלות בכל צורה או תוכן גנטי מסוים. מנקודת מבט זו, צורות החיים השונות אינן אלא אמצעים להשגת המטרה הבסיסית יותר, זו של החיים בכללותם. הצורות המגוונות עשויות להיאבק זו בזו, להתחרות על משאבים מוגבלים, להשתמש זו בזו כמו גם במינרלים כמשאבים טבעיים [187], אך בסופו של דבר ניתן לראות את מאמציהן כמתכנסים למטרה משותפת, המשך החיים ככאלה, לפחות בצורה כזו או אחרת, אך עדיף בכמה שיותר צורות [188].

אפשר אם כן לטעון ל"אחדות" החיים, כאילו אנו מדברים על אורגניזם אחד שיכול להתפצל לישויות קטנות רבות הפועלות באינטראקציה, אך בכל זאת נשאר אחד. אנחנו, וכל בעלי החיים וכל הירקות, אינם רק בני דודים - אנחנו אותה ישות. ל"השערת גאיה" הזו עשויה להיות תוקף ותועלת מסוימת. אף על פי כן, אנו יכולים להעלות על הדעת היררכיה או פירמידה של אורגניזמים חיים, מהפשוטים ביותר ועד למורכבים ביותר, שבראשם (לפחות כאן על כדור הארץ) אנו לכאורה נמצאים במובנים רבים או ברובם.

האנושות היא המין (או אולי המין היחיד שנותר על פני כדור הארץ) בעל כמות התודעה והרצון החופשי המרבית. כוחות אלה נמצאים במידה פחותה אצל מינים אחרים, אך רובם אצלנו. אפילו בתוך המין האנושי, ישנם וריאציות אינדיבידואליות, שחלקן אולי טבועות במבנה הגנטי, בעוד שאחרות ניתנות לשיפור על ידי מאמץ אישי. בהתחשב בכל זה כגלש של

---

187 למעט היצורים הנמוכים ביותר בשרשרת המזון, הניזונים ממינרלים בלבד.

188 כמובן, אין זה נובע מכך שהנדסה גנטית מועילה לחיים בטווח הארוך. וגם דוקטרינה זו אינה מתירה קיום יחסי מין עם בעלי חיים!

חומר במפץ הגדול, זה כאילו החומר שאף לראות ולדעת את עצמו, ולפעול על פי עצמו באופן רצוני, הרבה מעבר לעיוורון ולדטרמיניזם של "חוק הטבע" (כולל, כאן, אי-הדטרמיניזם חסר התודעה של מכניקת הקוונטים) של עולם המינרלים.

אלו הן ספקולציות, כמובן; אבל אני ממשיך להגזים משום שנראה שיש להן השפעה מסוימת על הרעיון של סטנדרט אתי אוניברסלי. בהקשר זה, עלינו לזכור גם את השלבים האחרונים של הסיפור הביולוגי - מה שאנו מכנים 'היסטוריה'. לאחר עידנים של אבולוציה של בעלי חיים, הופיע מין מוזר בשם בני אדם, ולעתים נראה כגולת הכותרת של הטבע, אם כי כעת נראה יותר ויותר כמו אויבו. האם האבולוציה קורסת על עצמה בגל אחרון של טירוף הפכפך?

ובמסגרת זו, עלינו להתייחס להיסטוריה של הרעיונות, ובפרט להיסטוריה של הפילוסופיה, כדי להבין את מחשבותיהם והתנהגותם של בני האדם האינדיבידואליים שאנו כיום. רעיונות ופילוסופיות, מנקודת מבט ביולוגית, הם רק דרכים ואמצעים שבהם אנשים לאורך ההיסטוריה הגיבו לאתגרים סביבתיים, חברתיים ופסיכולוגיים משתנים. זהו סיפור ארוך של ניסוי וטעייה, שבו אלה שכתבו הכי הרבה או התפרסמו הכי הרבה לא היו בהכרח אלה שהבינו הכי הרבה. במבט לאחור, לעתים נדהמים מחוסרי היכולת שמשכה אליה הפילוסופיה.

אבל מה שנפלא בפילוסופיה הוא שגם פילוסופיות טיפשיות מועילות להתפתחות הפילוסופיה, משום שהן מעודדות פילוסופים אחרים להתרחק מעמדותיהם, ולהסביר מדוע. מסיבה זו, ההיסטוריה של הפילוסופיה היא חלק בלתי נפרד מהפילוסופיה, משום שכל פילוסופיה בה מוגבלת במידה מסוימת על ידי כל האחרות.

3. מצפון וקונפורמיזם

לרוב האנשים, אולי לא לכולם, יש *מצפון מתפקד* . מה זה? נראה שזהו "חלק" שמור מאיתנו, שאנו מפקידים עליו את המשימה לפקח על השאר. כמובן, בהינתן שלנשמה אין הרחבה מרחבית, תיאור זה הוא רק דרך דיבור, אנלוגיה בלבד. מצפונו של האדם אינו אלא עצמו המתנהג בצורה מסוימת בזמן; זוהי פונקציה רצונית, אם כי היא עשויה להיות הרגלית

בדרגות שונות, אפילו אובססיבית-כפייתית. מצפון יכול להיות, אם כן, "גדול" או "קטן" באופן אינפיניטסימלי.

מצפון פירושו למעשה תודעה (בצרפתית, שתי המילים זהות) - להיות מודע. התפקיד שאנו מקצה למצפון הוא לפקח באופן ביקורתי על מחשבותינו ופעולותינו, ולשפוט האם הן תואמות את הסטנדרטים העמוקים ביותר שלנו לגבי מה שראוי מבחינה אנושית בנסיבות נתונות. תפקיד זה יכול להתבצע באופן מודע או תת-מודע; במקרה האחרון, אנו יכולים לגרום לשיפוטים מרומזים על ידי התבוננות בדפוסי ההתנהגות של הנושא. מצפון הוא אפוא גילוי של סטנדרטים אתיים *אפקטיביים* .

> שימו לב שמושג המצפון ישים גם בתחום הנייטרלי יותר של "אתיקה של ידע", שבו אנו עוקבים ומווסתים את התהליכים הקוגניטיביים שלנו (הכנות האינטלקטואלית שלנו, הרצון שלנו לריאליזם, מאמצי המחקר שלנו, ההיגיון של מסקנותינו וכן הלאה).

אנו יכולים, על ידי תצפית על התודעה והרצון של אדם בפעולה, להסיק את הסטנדרטים האתיים הבסיסיים של אותו אדם. במידה שלרוב האנשים יש סטנדרטים משותפים, תצפיות כאלה עשויות להצמיח תפיסה של אתיקה *המבוססת על* מצפון. עם זאת, קשה לקיים דוקטרינה כזו, שכן נראה שהיא כרוכה במעגליות. האם הסטנדרטים האתיים העמוקים שהמצפון מבסס עליהם את שיפוטיו הם מולדים? זה נראה בספק, אם כי ניתן לטעון שחלקם יהיו אינסטינקטיביים, כלומר כהשפעות רגשיות המועברות גנטית.

עם זאת, ברוב המקרים, הנורמות המשתמעות ממצפוננו הן נרכשות וניתנות לשינוי. עבור רוב האנשים, משמעות הדבר היא בעיקר התייחסות לנורמות התרבותיות של הקבוצה החברתית סביבם, שהן במידה רבה קונבנציונליות, אם כי לעתים קרובות מבוססות על החוכמה המצטברת של חברה או אנושות לאורך זמן. יש אנשים, במידה מסוימת, שלוקחים חלק פעיל יותר בניסוח הנורמות המנחות אותם. אדם עשוי להתחיל עם סט אחד של נורמות, שנרכש באמצעות חינוך או על ידי אוסמוזה תרבותית, ובהמשך לרכוש סט שונה במקצת, בין אם על ידי שינוי קבוצת עמיתים ואימוץ מוסכמה חדשה, ובין אם באמצעות מאמצים מודעים ורציונליים יותר.

רוב האנשים מתפקדים על פי *קונפורמיזם* . בחברה מודרנית, מבוססת תקשורת, כמו שלנו כיום, זה קורה כהתאמה לסטריאוטיפים - לדוגמה, הסטריאוטיפ של הצעיר המורד (אשר, עם זאת, לובש את סוג הבגדים הנכון ומשתמש בשפה המתאימה), או הסטריאוטיפים של הכתב הלוחם, עורך הדין הקשוח או מומחה ההשקעות המצליח. קונפורמיזם מקל על הדברים: אדם לא צריך לחשוב יותר מדי על מה לעשות - ואדם מסווג בקלות על ידי אחרים, ומרוויח בקלות מזיהוי כזה.

קונפורמיזם אינו דבר חדש, אלא נמצא בכל החברות, לאורך ההיסטוריה והגיאוגרפיה. זה לא רק עניין של מראה חיצוני או דפוסי התנהגות, אלא שולט בתהליכי חשיבה. הנוהג ניכר במיוחד בקבוצות דתיות או פוליטיות סגורות. אנשים בחוגים אידיאולוגיים כאלה נוטים לחשוב באמצעות קלישאות, ולא באמצעות חקירה. הם נוטים לתפקד קוגניטיבית על ידי *הכלת אנשים ואירועים תחת קטגוריות קבועות מראש* , במקום על ידי פיתוח קטגוריות באופן אינדוקטיבי. אדם או אירוע נאלצים למספר מוגבל של תוויות נתונות, ללא מקום להתאמה מושגית.

גם אם מדעי הטבע ניטרליים במהותם בכל הנוגע לקביעת סטנדרטים אתיים, במובן שאיננו צופים בסטנדרטים מוכנים מראש בטבע, עדיין יש להם תפקיד בונה, המסייע לנו לזהות אמצעים אובייקטיביים להשגת מטרותינו. הם גם ממלאים תפקיד של סילוק, ועוזרים לנו להיפטר מאידיאולוגיות המבוססות על הנחות יסוד שגויות. אבל כמובן, בהינתן שהגוף, כשלעצמו או ככלי לנשמה, חשוב לחיים, גם הביולוגיה אינפורמטיבית לגבי אילו סטנדרטים הם טבעיים. לכן, המדע חשוב למאמצים דאונטולוגיים.

יש לשקול בהקשר זה את התפיסה הקאנטיאנית של "חובה", כמשהו שיש לעשות בכל מחיר אנושי שייגרם ; היא נראית כרעיון של קיצוני נוקשה. עליי להוסיף שלמרות שרבנים נוקטים בגישה פונדמנטליסטית דומה ביחס *למצוות מסוימות* [189] , הם סבורים שיש לרסן את החוק מדי פעם, כדי להציל אדם מנזק או כאב מיותרים. הימנעות כזו מקשיחות דוקטרינלית עשויה להיות מאופיינת כ"הומניזם"; זוהי זכירה שאנו עוסקים בבני אדם, לא ברובוטים.

189 לדוגמה, אסור לשקר למישהו רק כדי לא לפגוע ברגשותיו של האדם.

כמו כן ראוי לציין כאן את התצפית שאנשים לפעמים מבצעים חטאים (על פי אמות המידה שלהם) כמעט במכוון, על מנת להצדיק - גם אם *לאחר מעשה* - את סבלם כעונש על חטאיהם, ומעדיפים אפשרות מעוותת זו על פני הרעיון המפחיד שייתכן שיש סבל לא מוצדק בעולם! זוהי דוגמה נוספת של אידיאולוגיה, שבה מנסים לכפות את הניסיון לתוך רעיונות מוקדמים, במקום להישאר גמישים מבחינה קוגניטיבית.

למרות שהאתיקה בנויה בעיקר סביב הפרט, מכיוון שאנשים הם היחידות האולטימטיביות של צוויו ומעצוריו, אין לזלזל בהיבט החברתי שלו. לנפש האינדיבידואלית שלושה כוחות - תודעה (הנשמה כסובייקט), רצון (הנשמה כסוכן) והערכה (המולידה את חיי הרגש). אך בנוסף, לנשמה יש ממד חברתי, שאינו ניתן לצמצום לחלוטין לשלושת הכוחות האמורים. היבט רביעי זה של הנשמה הוא בסיסי לטבעה, אם כי קשה לאתר אותו במדויק.

איננו קיימים כישויות מבודדות, אלא כחלק ממארג חברתי. מדוע עוד אנשים יתאספו בקהילות ובאומות? תינוק לא אהוב הוא כמו מת מבחינה פסיכולוגית, מאבד את האינטליגנציה, את היכולת לתקשר וכן הלאה [190]. אנשים זקוקים זה לזה, לא רק כאמצעי אלא גם כמטרות. זוהי סוגיה מורכבת שדאונטולוגיה חייבת להתאמץ לשלב אותה.

4. טאי צ'י, קארמה יוגה ואמונה

תרגול טאי צ'י לפני כמה שנים הוביל אותי לתובנה בנוגע ל"מידה טובה".

> צורת הטאי צ'י מורכבת ממספר רב של "תנוחות" אינדיבידואליות מצטברות, אשר זורמות באיטיות זו לזו ויוצרות "תנועות" שלמות, אשר בתורן רושמות זו את זו באופן טבעי, וכתוצאה מכך נוצרת "צורה" שלמה.

---

190 לפני מספר שנים, כאשר הדיקטטור הרומני נפל, הוקמו בתי יתומים ציבוריים, שבהם ילדים כמעט ולא טופלו כלל. התגלה שהם אינם מפותחים מספיק, מבחינה שכלית ופיזית. מעניין לציין, שתינוקות שהיו קרובים יותר לדלת המעונות נפגעו מעט פחות מאלה שהיו רחוקים יותר, משום שחוו את המעברים הנדירים של האחיות לעתים קרובות יותר!

שום עמדה או חלק ממנה אינם מוצדקים על ידי אחרים, למרות ששיחוברו יחד הם יוצרים שלם עקבי ועוצמתי.

כל תנוחת טאי צ'י מצטברת בתוך תנועה חייבת להיחוות כחשובה בפני עצמה, ולא רק כ"תחנת ביניים" בדרך אל המיקום הסופי באותו תנועה. היא אינה אינסטרומנטלית, אלא יש ליהנות ממנה ולהעריך אותה כפי שהיא, ללא ציפייה ליעדה או לתועלתה הסופית. כל תנוחת "ביניים" היא "ערך" או מטרה בפני עצמה, ולא רק "מעלה" במובן של אמצעי להשגת מטרה.

התנועה ממצב אחד כזה (או מתנועה שלמה אחת) לאחרת היא גם רגע שעלינו להיות מודעים לו תמיד היטב. את רגע השינוי, של המעבר למצב חדש, ניתן לחוש גם בריכוז רב.

על ידי כך שאנו אוצרים כל נקודה ומעבר במסלול הטאי צ'י, אנו אגב שומרים על מלוא הפוטנציאל שלו לקראת אינסוף מהלכים אחרים. אנו גם מקבלים תחושה של חוסר הרציפות וההמשכיות של הזמן.

לתנועה אין ערך רב אם לא מודעים היטב לכל הרכיבים המרכיבים אותה. מסיבה זו, טאי צ'י נחשב למדיטציה ויש לבצעה באיטיות רבה ככל האפשר.

טאי צ'י מדגים את העיקרון הסטואי לפיו "מידה טובה היא גמול בפני עצמו" [191]. הוא מלמד אותנו כיצד כל מידה טובה היא ערך, וכיצד ביטוי של מידות טובות רבות ומגוונות הוא גם ערך.

שיעור כזה בחיים עשוי להיות בעל ערך אפילו בשעת מותנו.

במקום לפחד מהלא נודע הגדול הזה, לא משנה באיזו צורה יקבל מותנו, נוכל לראות בו הזדמנות גדולה! כשם שעלינו לעבור את החיים תוך התבוננות במהלכם בשוויון נפש, לראות את הרע כמו גם את הטוב כמופע גדול ומעניין - כך, כאשר המוות מגיע, עלינו לצפות בו במחשבה.

רק תחשבו: *ההזדמנות היחידה והיחידה שלכם* לחוות את האירוע המסתורי הזה ממקור ראשון! כדאי לאמן את עצמכם לאורך החיים להיות מודעים

---

191 ראה דיון קודם לכן בעיקרון זה, בפרק 10.3.

בכל הנסיבות. כשצופים בעצמכם גוססים, ולו רק לרגע, אפשר סוף סוף לדעת מהו מוות - או מהם חיים.

תחום מזרחי נוסף המלמד את אותו מושג הוא "קארמה יוגה". קארמה יוגה היא ביצוע פעילויות העבודה היומיומיות שלך מבלי לדאוג ליתרונות שהן עשויות להביא לך באופן אישי. תרגול זה נעשה באשראמים של יוגה ודומיהם; לדוגמה, נזיר זן עשוי לטאטא את החצר או לעשות קצת גינון כל יום.

אנשים רבים סובלים רבות בחיי העבודה שלהם, ותוהים מדוע עליהם לבצע שגרות משעממות מסוימות כדי להתפרנס. קארמה יוגה מלמדת: תהנו מזה! עשו את העבודה, מבלי לערב את האגו שלכם - בלי 'מניע אנוכי'. זוהי כמובן אידיאליזציה, לא קריאה או הצדקה לא-מוסריות או חוסר מוסריות. זה פשוט אומר: התרכזו בעבודה שלקחתם על עצמכם לעשות; קחו דבר אחד בכל פעם, וכל המשימות בסופו של דבר יתבצעו.

חשוב להבין שאמונה היא אבן בניין חיונית של כל המערכות האתיות.

דתות, כמו יהדות או בודהיזם, זוכות ללעג על ידי אנשים מסוימים בשל דרישתן ל"אמונה". אנשים כאלה טוענים שבאתיקה המבוססת כולה על היגיון וניסיון, שום דבר לא ייחשב ראוי לעשות עד אשר נקבע *תחילה* כי פעולותינו המוצעות מחויבות או צפויות להיות בעלות השלכות חיוביות מסוימות הנחשבות ראויות לשאיפה - בעוד שבאתיקה דתית, איננו *יכולים* לדעת את האמת והערך של המטרה (אלוהים או נירוונה, לפי העניין) לפני שנגיע אליה, ועלינו גם לקבל כמובן מאליו שהאמצעים לכאורה (שהוצעו לנו על ידי המסורת הרלוונטית) מובילים למטרה לכאורה זו.

לפיכך, אתיקה דתית נראית עקרונית מנוגדת להיגיון, שכן המאפיין המגדיר שלה הוא אמונה - הן במטרה והן באמצעים. הן נראות כמעין משחק הונאה ענק, לפיו אירועים עתידיים מסוימים *שאינם נגישים לניסיון* או להסקה קפדנית מהניסיון נחזים (גן עדן או גיהנום, או מושגים דומים), ואומרים לנו (כגילוי או "עדות") שעלינו לעשות כך וכך, ולהימנע מלעשות כך וכך, כדי להשיג את התוצאות החיוביות ולהימנע מהשליליות.

אך למרות שלטיעונים כאלה יש משקל, הם אינם הוגנים וחד משמעיים לחלוטין. האמת היא שכל פעולה תכליתית כרוכה באמונה. שכן הידע שלנו על העולם האמפירי דרך התבונה הוא במהותו אינדוקטיבי וטיעון טנטטיבי.

הוא מורכב בעיקר מהכללות וטיעונים אדוקטיביים, המבוססים על ניסיון עבר ותלויים לאישור בניסיון עתידי - מה שאומר, בסופו של דבר, הוא בנוי על ידי ניסוי וטעייה. רוב הטענות שאנו מאמינים שהן ניסיונות לאמת, שאנו מקווים שיתקיימו, אך ייתכן שנצטרך לתקן אותן בהמשך.

עדיין ניתן לטעון שבעוד שהאתיקה החילונית מציבה דרישות קטנות יחסית או לפחות נפרדות, מערכות דתיות דורשות מאיתנו להשקיע את *כל חיינו* במטרה שתוקפה וערכה עשויים להיות פרי דמיונו בלבד, ויעילות האמצעים אליה היא רחוקה מלהיות ברורה מאליה. אך האם זו ביקורת הוגנת? אין ספק שבמטרות נפוצות כמו גידול ילד או קידום קריירה, אנו משקיעים את כל חיינו במטרות ללא ערובה להצלחה. בני אדם מהמרים באופן בלתי נמנע, ללא קשר לדרך פעולתם, ללא קשר לאורח חייהם שיבחרו.

לכן, אין לראות את דרישת האמונה על ידי האתיקה הדתית כטיעון מכריע לטובת אתיקה חילונית. בנוגע לדת, הימור פסקל נכנס לתמונה; עבור אלו הדוחים לחלוטין את הדת, עדיין קיימות אי ודאויות גדולות להתמודד איתן. לפיכך, על הדאונטולוג לשמור על ראש פתוח, לא לדחות את הדת כלאחר יד, וגם לא (כמובן) לקבל את טענותיה בתמימות.

במקום אחר תקפתי[192] את עקרון הקארמה, היקר לפילוסופיה ההודית, והצבעתי על הקשיים האפיסטמולוגיים הכרוכים (עבורנו, בני התמותה הרגילים) ביצירת יחסים קארמתיים לכאורה. התנגדויות דומות ניתן להעלות בנוגע לטענות על גמול או עונש אלוהי: כיצד ניתן להוכיח טענות כאלה? אך כאן ברצוני לציין כיצד אפילו עקרונות אתיים חילוניים מבוססים לעתים קרובות על הנחות גרידא, ואף על פי כן אינם מאבדים מכוחם.

אם אני טוען, בהתאם לחוק הקארמתי, שעדיף לי לא לעשות מעשה כלשהו המזיק לאחרים, כי אותו הדבר בוודאי *יקרה* לי אם אעשה זאת - אני מעורב במעין טיעון מעגלי. אני יכול לטעון זאת כהכללה מניסיון מר מהעבר, אך הכללה זו לא תיבחן במקרה הספציפי שלפנינו אם אאמין בה ואימנע מהמעשה, ולכן באופן פרדוקסלי משהו היא תישאר לנצח לא אמפירית!

---

192 ראה פרק 9 ב*"אי-לוגיקה בודהיסטית"* .

מצד שני, די לי לטעון באופן היפותטי יותר שאם מעשה מזיק דומה היה נעשה לי, כפי שהיה יכול להיות, לא אוכל להתלונן בעקביות שהייתי קורבן לאכזריות ואי צדק כלשהם, לאחר שהרשיתי לעצמי לעשות את אותו הדבר. בדרך זו, ניתן לשמור על היתרונות של עקרון קרמתי - תודעת ההדדיות - מבלי להוכיח קשרים סיבתיים ממשיים.

דוגמה נוספת: אני יכול לשאוף לאידיאל הבודהיסטי של 'הפסקת התשוקה, כדי להימנע מלידה מחדש', *למקרה שיש* דבר כזה לידה מחדש ובהנחה *שהיא* נגרמת על ידי תשוקה. למרות שהנחות אלו אינן מוכחות, ואנחנו אפילו לא יכולים לדמיין כיצד ניתן להוכיח אותן אי פעם, עדיין ניתן להשתמש בהן באופן לגיטימי כהשערות עבודה. באופן דומה, אפשר לטעון: *במקרה* שאלוהים קיים ונתן לאדם את התורה, מוטב שאפעל כך וכך. אני חייב לעשות משהו, אז זה יכול להיות גם כך.

במילים אחרות, התנהגות *אינה חייבת להתבסס על ודאויות* , אשר ממילא זמינות לעיתים רחוקות, אם בכלל, אלא יכולה להתבסס על *שיפוטים מותנים גלויים* . להתניה המעורבת יכולה להיות כל אופן - לא רק האופן הטבעי, אלא גם האופנים ההרחבתיים והלוגיים. מכיוון שהידע האנושי מוגבל באופן בלתי נמנע, הוא במידה רבה לא ודאי במידה מסוימת. אף על פי כן, החיים אינם יכולים להיחסם על ידי אמת זו; הרצון עדיין זקוק להכוונה. לכן, לפעולה המבוססת על הנמקה היפותטית יש תוקף אתי.

18. נושאים נוספים בדאונטולוגיה

1. יצירת מודעות אתית

כיצד למעשה נבנית אתיקה בתודעתם של אנשים, וכיצד ניתן להצדיקה מבחינה אפיסטמולוגית? התשובה המוצעת שלי לשאלות אלו היא כדלקמן.

לכולנו יש את ה"אינטואיציות" שלנו לגבי טוב ורע, צודק ולא צודק, טוב לב ולא טוב, וכו'. חלקן הן ראשוניות - הערכות שרירותיות של הסוכן החופשי. אחרות הן בעיקרן רגשיות, סנטימנטליות או חושניות. אחרות נגזרות מתובנות מושגיות, המבוססות על רעיונות וערכים מצטברים שאנו עשויים להיות מודעים להם פחות או יותר, ואשר ייתכן שהצדקנו פחות או יותר. בשלב זה, עלינו רק להתייחס לכולם כמושגים, כתופעות בלבד, בערכם הנקוב - ללא קשר למקורותיהם, למבנה, לעקביות או לתקפותם.

כאשר נלקחות אינטואיציות אלו בנפרד, בנפרד מחוויות הערכה דומות אחרות ומן הידע בכללותו, הן עשויות, כמובן, להיות אמיתיות או אשליות. הן אינן בהכרח "נכונות" או "מוצדקות" רק מעצם הופעתן, וגם לא כמובן בטלות אוטומטית בשל העובדה שהן טרם נקבעו כנכונות ותקפות. זה אנלוגי לטיפול שלי[193] במראית עין באופן כללי כניטרלי, לפני שאנו מתחילים לסווג אותן כמציאויות או אשליות.

לפיכך, בתחילה, אינטואיציות אלו של ערך או חוסר ערך מוכרות כבעלות אמינות מסוימת רק מעצם הופעתן, אך לא מספיקה כדי להחליט האם הן אמינות בסופו של דבר או לא. אך, באמצעות הליך אינדוקטיבי המתייחס לתובנות אינדיבידואליות אלו של נכון ורע כנתונים *גולמיים היפותטיים* , ולאחר מכן מעמיד אותן מול כל הנתונים האחרים, *תוך השוואה וניגוד בין* תובנות ערך אלו זו לזו, ועם ההקשר הרחב יותר של ידע לא-הערכה, אנו מצליחים לבנות בהדרגה מבנה עקבי הכולל חלק מהן ואינו כולל אחרות.

---

193 ראה *לוגיקה עתידית* , פרק 2.

מתהליך סידור זה, עולות המודלים של טענות אתיות (חייב, מותר, מותר לא, לא יכול). באמצעות טכניקות סילוגיסטיות ופקטוריאליות הדומות לאלו המשמשות עם טענות לא אתיות [194], תובנות אתיות מסודרות סטטיסטית, ומניבות יחד מערכות אתיות. ב"סטטיסטית", כאן, אני מתכוון ל"עבור *כל, רוב, חלק, מעט, ללא* הערכות אחרות (לפי המקרה), זו תואמת או לא תואמת, משתמעת או לא משתמעת". לפיכך, אני מציע, לוגיקה אתית בנויה באופן דומה מאוד ללוגיקה באופן כללי.

שימו לב שלטענות אתיות אין רק צורה קטגורית, כמו "X חייב לעשות Y". לחלקן יש צורה מותנית, כמו "אם Z מתרחש, X חייב לעשות Y - אבל אם Z לא מתרחש, X לא חייב לעשות Y". הראשונות ישימות בתנאים כלליים, ואילו האחרונות בתנאים מסוימים; אך מלבד הבדל זה, כוח ה"ציווי" שלהן זהה.

לכן, התאוריה שלי היא אינטואיציוניסטית באופן דומה. עם זאת, זו אינה עמדה רלטיביסטית כלל. חלק מהאתיקה אמינה יותר מאחרות. מה שמייחד את המערכות האתיות של אנשים שונים בזמנים שונים הוא, פשוט, הבהירות וכמות האינטואיציות האתיות והלא-אתיות שנלקחו בחשבון, והקפדנות הלוגית שבה כל אחד מאיתנו מסדר את הנתונים הגולמיים הללו לשלם עקבי. אנשים עם מוחות מבולבלים נמשכים לכאן ולכאן על ידי רגשותיהם ותפיסותיהם, ונכשלים בפיתוח אתיקה אמינה. אחרים זהירים יותר, ומייצרים תוצר סופי מוצק יותר.

לפיכך, החוויות הנכונות-לא נכונות או הטובות-רעות בבסיס האתיקה דומות מבחינה טכנית לחוויות הנכונות-לא נכונות או הנכונות-לא נכונות בבסיס הידע הלא-אתי. הליך שיפוטן זהה: אנו מעניקים להן אמינות מסוימת *מלכתחילה* , אך שומרים את שיפוטנו הסופי עד שמחקרים נוספים יאשרו אותן בכל המובנים (אלא אם כן יתגלו ראיות או טיעונים חדשים הסותרים זאת). לפיכך, למעשה, אינטואיציות ערכיות מטופלות כנתונים אמפיריים; זה נותן להן משקל מסוים, אך אינו מהווה כשלעצמו הצדקה מלאה, הדורשת תהליך סקירה ארוך והוליסטי יותר.

---

194 טענות לא אתיות סומנו כ"אלתיות". בנוגע לניתוח "פקטורי", ראו *לוגיקה עתידית* , חלק ו'.

כנתונים גולמיים, אינטואיציות אתיות אינן ניתנות להשוואה רק לתכונות הגיוניות כמו צבעים או רגשות, אלא גם לתובנות לוגיות. בכך, אני מציע כי *בהינתן אותה רמת אינטליגנציה ומידע, לשני אנשים בנסיבות דומות יהיו תיאורטית אותן אינטואיציות אתיות* . בהינתן הנחה נועזת זו, אנו מכירים ב"אובייקטיביות" מסוימת לשיפוט אתי. כמובן, לא ניתן להוכיח הנחה זו באופן מוחלט באמצעות ניסוי, שכן בפועל איננו יכולים לקוות להפוך שני אנשים - או אפילו אותו אדם בזמנים שונים - זהים מספיק.

השערה זו מאפשרת לנו לפתח מושגים אתיים מתוך מושגים אתיים, באותו אופן שבו בשיח הכללי המודלים הלוגיים נבנים מתובנות לוגיות לכאורה של זהות, סתירה, התאמה או השלכה - באמצעות פנייה לניתוח פקטוריאלי ובחירת גורמים. אנו חוזרים לשיטות אדוקטיביות - ניסוי וטעייה, סילוק נתונים מפוקפקים, עד שמה שנותר לנו נראה נבדק ואושר בצורה סבירה.

השיפוטים האתיים הנותרים מסודרים באופן לוגי זה ביחס לזה, כמטרות וכאמצעים, כך שרשימת *המטרות הסופיות* מצטמצמת למינימום, אשר מכילה באופן מרומז את כל הערכים המשניים. זהו השלב *הטלאולוגי* של ההליכים. מטרות סופיות אלו מהוות את "סטנדרטים של ערך" עבור הסובייקט המסוים (גבר או אישה) שסיכם אותן.

כמובן, סטנדרטים אלה נמצאים במידה מסוימת בשינוי מתמיד, משתנים עם חוויות חיים חדשות, הרהורים, מידע נכנס ותחת השפעתם של אנשים אחרים. היבטים מסוימים של מערכות הערכים של אנשים נשארים מעוגנים בהם היטב, עד כדי כך שהם מזדהים איתם באופן אישי. ערכים מסוימים פוחתים או מאבדים מחשיבותם עם הזמן; אחרים רוכשים או עולים בחשיבותם בהמשך. שימו לב היטב שאנו מדברים כאן על *ערכים לכאורה* , כלומר על הופעת ערך עבור אדם מסוים בזמן מסוים.

לכן, ייתכנו פערי דעות בין ערכי האנשים, למרות שהם חיים באותו סביבה. לעומת זאת, אנשים רבים בקהילה או בתקופה היסטורית עשויים להיות בעלי אותם ערכים, כך *שערכים משותפים אלה* נראים להם בלתי ניתנים לשינוי ואובייקטיביים.
לפיכך, לוגיקה אתית, כמו הלוגיקה של ידע לא אתי, צריכה להיחשב כמיזם אינדוקטיבי. זוהי אינה מערכת דדוקטיבית, שבה ניתנת לנו מלכתחילה, בצורה כזו או אחרת, קבוצה של "עקרונות מוסריים עליונים" שמהם כל השיפוטים המוסריים מוסקים באופן סילולוגי, כפי שמציעים פילוסופים

מוסריים רבים. אתיקה אינה קזואיסטיה, המבוססת על "אקסיומות" שרירותיות פחות או יותר (כביכול). במקום זאת, אנו מפתחים בהדרגה סטנדרטים של ערך לאורך זמן: הם הרשימה הקצרה שלנו של התובנות המוסריות המרשימות והחשובות ביותר שנראות.

נורמות אלה (או "הטובים העליונים") עשויות, לאחר שהושגו, לשמש *כמעין* אקסיומות, אך הן נותרות פתוחות לבדיקה ואימות בכל עת, מתוך הכרה בעובדה שהן היו במקור תוצרים של אינדוקציה. למרות שרבים מאיתנו נוטים לקדש נורמות מסוימות, ולהתעקש על נצחיותן, נוקשות כזו אינה מוצדקת ואינה הכרחית. נורמה נושאת יותר שכנוע אם היא חשה ביטחון מספיק כדי להתמודד ולעמוד באתגרים, מאשר אם אנו חוסמים כל בחינה מחדש.
אף על פי כן, נורמות מסוימות הן בטוחות מאוד מבחינה לוגית, אם לא בלתי ניתנות להזזה. משמעות הדבר היא נורמות שמתאימות לטיעון הטלאולוגי הכללי: " *יהיו אשר יהיו הערכים הספציפיים שלך, עליך עדיין להתייחס לפלוני (הנורמה הבטוחה) כערך עליון, משום שהוא תנאי מוקדם לחתירה אחר כל ערך שהוא"* . בדרך זו אנו יכולים לטעון שחיים, גוף, יכולות קוגניטיביות, מודעות, יכולות רצוניות, חירות, בריאות, שפיות וכן הלאה, כולם תנאים מוקדמים שכל מערכת ערכים שאנו מציעים חייבת לקבל.
אף על פי שיש לשים לב, ערכים בסיסיים כאלה אינם מאפשרים כשלעצמם תשובה לכל השאלות האתיות - הם בכל זאת מספקים מסגרת לכל שאר הערכים.

ניתן להשוות זאת לתפקיד שממלאים חוקי המחשבה, ולמעשה הלוגיקה באופן כללי, בתוך הידע. עקרונות או אקסיומות מובילים אלה מובנים מאליהם, משום שהם משתמעים אפילו מטענות המנסות להכחיש אותן. אף על פי כן, אין להסיק מכך שהלוגיקה כשלעצמה מאפשרת לנו להסיק את העולם מבלי להסתמך על ניסיון. עלינו עדיין להסתמך במידה רבה על ניסיון. הלוגיקה רק עוזרת לנו להבין את החוויה הזו.

> בתחום הערכים, ערכים מסוימים משמשים כתנאי *סינוס קא נון* לכל הערכים האחרים. מכיוון שכל הערכים הם במידה מסוימת יחסיים לערכים אלה, ניתן לראותם כערכים מוחלטים למעשה. אם נוכל לטעון לגבי ערך Y כלשהו ש"בין **אם אתה מעריך את**

X ובין אם אתה מעריך את לא X, עליך עדיין לשאוף או לשמור על Y ו/או להימנע או להסיר את לא Y - " Y נקבע כתנאי מוקדם שכזה. שים לב ש-X ו-notX הם ערכים משוערים, ולא רק אובייקטים אדישים. זהו טיעון דילמטי במהותו, בדומה לזה המשמש בלוגיקה כללית כדי לקבוע טענות הכרחיות.

זהו היבט של חשיבה טלאולוגית, אשר (כפי שכבר נאמר) חוקר דרכים ואמצעים לערכים אינטואיטיביים, לאור הכלים והמכשולים הטבעיים והמלאכותיים הזמינים. חשיבה טלאולוגית מתייחסת לאופנים הטבעיים והרחבים של המודאליות, ולא לאופן הלוגי. היא מבצעת בדיקות עקביות בין מטרותינו השונות, וממקמת אותן בהיררכיות ובסדרי עדיפויות. היא מחפשת את האמצעים היעילים ביותר להשגת מטרות אלה, תוך התחשבות בכל תנאי הסביבה וגורמי הזמן. אין לפרש את השימוש בהיגיון כזה כמרמז על השקפה תועלתנית או אפיקוריאנית במהותה של מערכות ערכים.

אנשים נוטים להכריז על "אושר", או גרסה מסוימת שלו, כמטרתם הסופית. אבל רוב האנשים יתקשו לומר בדיוק למה הם מתכוונים באושר - האם מדובר בהגשמת המטרות העיקריות של האדם, רגש חיובי או מקסימום הנאות? באופן פרדוקסלי, מציע הבודהיזם, *חתירה פעילה* אחר אושר אינה צפויה להוביל לאושר. בכל מקרה, "אאודמוניזם" כזה אינו תנאי הכרחי לכל הערכים, ולכן אינו ערך מוחלט. כלומר, למעשה אנו יכולים לחיות בלי אושר, ורובנו עושים זאת. אף על פי כן, באופן טבעי נעדיף להרגיש טוב מאשר להרגיש רע; ובגבולות, זה לעתים קרובות אפשרי אם חיים בצורה מוסרית. כבוד והגינות מולידים מידה מסוימת של שביעות רצון.

לבסוף, שימו לב להערה חשובה זו. למרות *שיש* לנו אינטואיציות ערכיות, וכיצד אינטואיציות אלו מתעוררות, *לעולם איננו נאלצים* לפעול בהתאם להן. אנו (גברים ונשים) נשארים תמיד סוכנים חופשיים, האחראים לבחירותיהם הסופיות. גם כאשר אנו מפתחים מערכת אתית מורכבת, אנו נשארים חופשיים לפעול או לא לפעול בהתאם לאמונותינו. אנו עשויים להתעלם מהן או אפילו לפעול נגדן. לאמונותינו יש כוח סיבתי כהשפעות, אך לא יותר. זהו חופש הרצון, שבלעדיו לא ניתן לטעון לאתיקה.

2. נוסחאות אתיות

מערכות אתיקה ומשפט יכולות, לפחות באופן חלקי, להיבנות על שיקולים לוגיים מסוימים.

אנשים נוטים לומר "אל תהיה כל כך שיפוטי", ו"חיה ותן לחיות!" - או שהם עשויים ללעוג, ורומזים על זלזול בטיפשות כזו. טענה זו מוצגת כטיעון נגד הבחנות אתיות, ניסיון לפסול באופן כללי אתיקה על ידי טענה שכל שיפוט מוסרי הוא יחסי ולא ודאי. עם זאת, תומכי תזה זו אינם מבינים שהיא אינה עקבית מבחינה לוגית, שכן היא עצמה מורכבת משיפוטים.

לומר: " *אל* תשפוט" או " *תן* לחיות", או לרמוז בדרך אחרת ששפוט אינו נכון, פירושו להציע את הטענה האתית הפרדוקסלית "אסור להעלות טענות אתיות" - שהיא *סותרת את עצמה* . מכאן נובע באופן הגיוני שהעמדה ההפוכה נכונה, דהיינו ש"מותר להעלות טענות אתיות".

בדרך זו, הוכחנו בוודאות, כפי שמובן מאליו מבחינה לוגית, את קיומן ואת יכולתן להוכחה של כמה טענות אתיות. ביססנו אקסיומה לדאונטולוגיה. אלו שאומרים "היו סובלניים" (כלפי כל דבר) למעשה משמיעים הצהרה בלתי מתפשרת ובלתי סובלנית - לכן, הם לא יכולים להיות צודקים, על פי מונחים שלהם.

טיעונים כאלה אינם טריקים רטוריים – הם מבהירים את פני הדברים, בזכות התודעה והרצון שלנו, והיכולת שלנו להשתתף בשיח ובוויכוח. מושגים של רגע אתי מתפתחים באופן טבעי מהניסיון שלנו את העולם ומהאינטראקציה שלנו איתו. הם אינם מבנים שרירותיים, שניתן לתמרן כרצוננו. ברגע שהם מתפתחים, יש להם היגיון – שעלינו להיות מודעים לו ועלינו לכבד אותו.

שיפוטים מוסריים רבים, ואף חוקים רבים, מבוססים על **עקרון ההדדיות** : "אל תעשה לאחרים כפי שלא תרצו שיעשו לך" [195].

---

[195] במסורת היהודית, פתגם זה נמצא לראשונה בתלמוד (שבת ל"א ע"א), בצורה "מה ששנוא עליך לא תעשה לחברך", כפרשנות של חכם הלל למצוות התורה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, י"ח). שימו לב שהצורה שהוא נותן לה היא שלילית; זוהי קריאה מינימליסטית להימנע מגרימת נזק, ולא ציווי לעשות טוב (המכוסה ביתר פירוט באמצעות מצוות רבות אחרות). במסורת הבודהיסטית, נלמד באופן דומה שננהג בצורה אנושית כלפי אחרים אם נזכור

זוהי נוסחה אתית שרוב האנשים יקבלו באופן אינטואיטיבי, גם אם הם עשויים לחלוק על מה שהם או אחרים היו רוצים או לא היו רוצים שייעשה להם.

כאשר רוצח הורג, או מנסה להרוג, הוא טוען, באופן מרומז, על ידי המשתמע ממעשהו, לזכות להרוג. מכיוון שהוא, למעשה, אינו שונה מקורבנו האנושי, הוא מעניק בכך לאחרים את הזכות להרוג *אותו* , לפחות מתוך הגנה עצמית, אם לא כעונש. הוא אינו יכול לטעון באופן עקבי שיש לו את הזכות להרוג אחרים, אך לאחרים אין את הזכות להרוג אותו.

האתיקה מקבלת כל טענה כעיקרון אוניברסלי, אלא אם כן ניתן להביא טיעונים טובים כדי לפרט אותה [196]. אדם אינו יכול לפטור את עצמו מהציוויים שהוא נותן לאחרים, או לאפשר לעצמו את מה שהוא אסר על אחרים, אלא אם כן מוצע הבחנה משכנעת מאוד בינו לבין אחרים (למשל, שהאחרים שייכים למין אחר). סביר להניח שטענות מוסריות מסוימות נובעות מעקרונות כלליים.

זהו יישום אחד של עקרון ההדדיות, שעל בסיסו אנו מעניקים למדינה את הזכות להוציא להורג רוצחים, כדי לשמור על השלום. יש הטוענים שגזר דין מוות אינו הכרחי או מועיל, ומדינות רבות ביטלו עונש קיצוני זה, אך זה לא ענייני כאן. אני לא מתווכח על נושא זה כך או כך, אלא רק מנסה להבהיר את נימוקינו בנוגע להדדיות.

שימו לב, בכל מקרה, שהריגת הרוצח על ידי החברה שונה מאוד מהריגתו של קורבן חף מפשע על ידי הרוצח. הרוצח יזם אלימות; המדינה רק נוקמת. כאשר החברה נוקמת את הקורבן ומענישה את העבריין, ומגנה על החברה מפני פגיעה נוספת, אין בסיס לנקמה נוספת נגד התליין או אלה שמינו אותו. כל זה, כמובן, נאמר בהנחה תיאורטית שהתקיים הליך משפטי תקין, על פי חוקים צודקים, מעבר לספק סביר, וכן הלאה. בפועל, יש להודות שסייגים אלה לעיתים קרובות אינם מכובדים כראוי.

שלכל היצורים החיים יש, כמונו, רצון טבעי להיות מאושרים ולא לסבול. גם זו פנייה להדדיות.

196 שימו לב היטב להבדלים בין עיקרון זה לבין האמרה המפורסמת של קאנט. איני טוען שעצם האפשרות להכללה קובעת כללים אתיים; ואני מתחשב בפרטי פרטים של כללים כאלה.

טיעון דומה ניתן לבנות בנוגע לגניבה. כאשר גנב גונב, הוא מתעלם או מכחיש את קיומו של רכוש פרטי, ולכן אינו יכול להתמרמר אם אחרים (בפועל באמצעות המדינה) מחרימים את רכושו או קוטלים אותו. אם הוא חסר כל, הוא עלול להיכלא בטענה שזה שולל ממנו את החופש להתעשר, ובדרך אגב, מונע ממנו גניבה נוספת. גם כאן, הצדק נעשה באמצעות היגיון של גמול.

לעתים קרובות אנו טוענים: "אם כולם היו עושים את זה (או לא היו עושים את זה), הכל היה פנטסטי (או הכל היה נורא)", אבל טיעונים כלליים כאלה הם ***אידיאליסטים*** , שכן בפועל לא סביר, אם לא בלתי אפשרי, *שכולם פשוטו כמשמעו* יעשו (או לא יעשו) משהו אחד יחד; תמיד יש סרבנים!

אדם בהחלט יכול לטעון שהוא מוכן לחיות בעולם שבו כל אחד יכול לעשות כרצונו: הוא מוכן לקחת את הסיכון הכרוך בכך. איננו יכולים לטעון נגד אנרכיסט כזה שגם הוא עלול להיפגע, מכיוון שהוא מהמר - הוא לא ייפגע. הטיעון שלנו הוא מעגלי ולא מעשי.

מכאן נובע שאדם כזה לא ישתכנע על ידי שום טיעון רציונלי לא להרוג או לגנוב, אלא החברה תצטרך להכריח אותו לציית לחוק. עקרון ההדדיות כפי שהוא משמש כאן אינו אתיקה מופשטת, אלא הצדקה לכפייה קונקרטית.

בהקשר זה יש להדגיש כי לפשעים רבים יש לא רק השפעות ישירות וברורות על קורבן מסוים, אלא גם השלכות רחבות וקשות הרבה יותר על החברה כולה. ***כל פשע - במידה שאנשים הם קורבנותיו, עדים לו או שומעים עליו - גורם לאנשים לאבד חלק מהאמון הטבעי שלהם באנשים אחרים.***

כאשר רוצח הורג, אנשים מתחילים לחשוש שמישהו עלול להרוג אותם. כאשר גנב גונב, אנשים צריכים להסתיר את כספם ולנעול את דלתותיהם. כאשר אנס אונס, נשים מתחילות לפחד מגברים באופן כללי. כאשר מורה בבית ספר מתעלל בתלמיד, כל המחנכים הופכים לחשודדים. וכן הלאה, עם כל מעשה פלילי - ועיקרון זה נכון ביתר שאת בימינו, כאשר התקשורת נותנת סיקור נרחב וקולני לפשעים הנוראיים יותר.

זהו, אם כן, הפשע הנוסף של כל פושע - הוא מפחית את אמון האנשים זה בזה. החשד גובר, וחירותם של כולם מוגבלת. "קורבנות פוטנציאליים" (כלומר, כל מי שדומה בכל דרך שהיא לקורבנות העבר של הפשע

המדובר) חייב לנקוט באמצעי הגנה, ו"פושעים פוטנציאליים" (כלומר, כל מי שיש לו דמיון כלשהו, רחוק ככל שיהיה, לפושעים אמיתיים) חייב להגביל את תנועותיהם. לפיכך, החברה מאבדת את הלכידות שלה, וכולם הופכים להיות קצת פחות מאושרים. במקרים מסוימים, היחסים בין אנשים הופכים לאגרסיביים.

חלק מההיגיון הכרוך בריחוק הזה בין אנשים, כמובן, אינו מוצדק מבחינה לוגית. אם מהדורת חדשות עוסקת בבעל שהורג את אשתו בשביל כספה, נשים עשירות אחרות עשויות לדמיין שבעלן בהחלט יכול לעשות את אותו הדבר. אם החדשות הן שבוס אנס את מזכירתו, מזכירות רבות יסתכלו למחרת על הבוסים שלהן בדאגה מסוימת. הקטגוריות 'בעל' ו'אישה עשירה', או 'בוס' ו'מזכירה', מספיקות כדי ליצור אנלוגיה מסוימת ולזרוע ספק, *גם אם התנאים הפסיכולוגיים והאחרים המעורבים שונים לחלוטין* .

סטטיסטיקות לפעמים נקראות, או נקראות באופן שגוי, באופן שמחזק חשיבה כזו. אם מספר גנבים הם זרים, כל האנשים שנראים זרים הופכים לגנבים "סבירים" בעיני אנשים, גם אם שיעור הגנבים בקרב הזרים נמוך מזה שבקרב המקומיים; מידת ההסתברות בפועל הופכת ללא רלוונטית בתודעתם של אנשים. (לדוגמה: נניח ש-20% מהאוכלוסייה הם זרים ו-10% מהאוכלוסייה הם גנבים, ייתכן שרק 5% מהזרים הם גנבים, ובמקרה כזה 11.25% מהמקומיים הם גנבים!)

אנשים גם הופכים בטעות טענות, וחושבים ש"כל ה-X הם Y" מרמז על "כל ה-Y הם X". לדוגמה, "כל האנסים הם גברים" הופך ל"כל גבר שאני פוגשת יכול להיות אנס" בתודעתן של נשים מסוימות, והן מתנהגות כאילו הוא כזה. זה אולי אבסורד, אבל אנשים הם בני אדם.

לפיכך, החברה היא קורבן *קולקטיבי* של כל פשע, וראוי שהמדינה (ככלי של החברה) תתערב במרץ, תמנע, תדכא ותעניש פשיעה.

בכל המצבים השליליים הללו, עקרון ההדדיות משמש כדי לעכב, להגביל או לתקן את הנזק שנגרם לאנשים אחרים או לחברה כולה על ידי יחידים או קבוצות מסוימים. עם זאת, יש להדגיש שברוב המצבים, עקרון ההדדיות ממלא תפקיד עדין הרבה יותר בתודעתם של אנשים, ומעודד כבוד הדדי ואמון. זה קורה כאשר האנשים הנוגעים בדבר מהרהרים *לפני* ביצוע מעשה עוול, וחושבים: "לא הייתי רוצה שזה יקרה לי, אז אני לא אעשה את זה

לאחרים" או "לא אתנהג כך, כדי לא לקלקל את עולמנו עוד יותר" או דברים דומים.

יש אנשים שהולכים צעד אחד קדימה, ומיישמים גרסה חיובית של עקרון ההדדיות, וחושבים: "אם הייתי במצב קשה זה, הייתי מקווה או מצפה שאחרים יבואו לעזרתי, לכן אציע את עזרתי". זוהי גישה ראויה להערצה. כמובן, אלו שמוצעת להם עזרה עשויים שלא לרצות עזרה, או לא את סוג העזרה המסוים הזה, או לפחות לא את האופן שבו היא מוצעת. אי אפשר לדחוף אותה לעצמם. מסיבה זו, הגרסה החיובית של העיקרון פחות קלה לניסוח: *מקבל/י תשומת הלב שלנו חייבים להיות צד מרצון לעסקה* . ובכל זאת, לעתים קרובות היא אכן באה לידי ביטוי, ומקדמת סובלנות, חברות ואפילו אהבה. זה, בתורו, מגביר את הקשרים החברתיים ומקל על חיי כולם.

3. פילוסופיה של המשפט

אתיקה נובעת באופן טבעי קודם כל בתוך הפרט, במובן שייתכנו לו ציוויים, עכבות או חירויות מסוימים. אתיקה כתופעה חברתית צצה ככל הנראה במשפחה, כאשר ראש הבית (על בסיס האתיקה האישית שלו) נתן עצות או פקודות ונשמע להן (בין אם מתוך אהבה ובין אם מתוך פחד). באופן רחב יותר, לקהילה הסובבת היו מסורות וכללים שיש לכבד, כמו גם עצות או פקודות מההנהגה, מי שלא תכלול, כדי לשמור על קשרים חברתיים. בסופו של דבר, השאמאן המקומי או דמות דתית אחרת נתן הוראות, בשם האל או האלוהויות של הקבוצה. ככל שאתיקה חברתית בלתי פורמלית זו הפכה למוסדות פורמליים יותר, צץ מושג החוק.

מה שאני רוצה לדון בו כאן הוא ההבחנה בין עקרון אתי לחוקיות, כדי להדגיש שהפיכת *משהו לחוקי אינה הופכת אותו למוסרי; הפיכת משהו ללא חוקי אינה הופכת אותו ללא מוסרי*.

הבחנה שאנשים לעתים קרובות מוצאים מבלבלת היא זו שבין חוק אתי לחוק פוליטי. אנשים בדרך כלל מבינים שהחוקים הקיימים כיום בספרי החוקים של מדינה (המכונים כאן חוקים "פוליטיים", כלומר שהם נחקקים ונאכפים על ידי הרשות הפוליטית, למרות שהם עשויים להתייחס לכל עניין) אינם בהכרח מוסריים בתוכנם; אך הם גם סבורים בדרך כלל שמה

שמאפשרים חוקים כאלה הוא בסופו של דבר מותר ומה שהם אוסרים עדיף להימנע ממנו.

מסיבה זו, החברה עשויה במקרים מסוימים לאסור פרקטיקות שתומכיה טוענים שאינן מזיקות, בהיותן "מעשים פרטיים בין מבוגרים בהסכמה" - בטענה שמעשים כאלה בכל זאת משפיעים בעקיפין על אנשים שאינם צד ישיר להן. לדוגמה, ניתן באופן סביר להוציא את ההומוסקסואליות בלתי חוקית בטענה שהפיכתה לחוקית נותנת לחלק מהצעירים את הרושם שהיא מוסרית, מה שגורם להתנהגות כזו להתפשט, לתדהמה ולמנוע את רצונם של אזרחים רבים (כולל הורים רבים מאוד), כך שהיא כבר אינה עניין פרטי אלא סוגיה של מדיניות ציבורית.[197]

הבה נבחן בקצרה את המושגים המעורבים. באופן אידיאלי, אתיקה מוחלטת תיגזר מתוך שיקול דעת חכם ומושכל של טבע האדם ומקומו של האדם בעולם. חמוש בהנחיות מוסריות כלליות כאלה, כל אדם בעל כוונות טובות יוכל, באופן עקרוני, להבחין בין טוב לרע בכל סיטואציה ספציפית העומדת בפניו, ויפעיל את רצונו בהתאם. לא יהיה צורך בחוקים שנאכפים על ידי החברה.

מבחינה מעשית, תרחיש אוטופי שכזה יכול להוביל רק לכאוס חברתי. אפילו בחברה מלאה ברצון טוב, לאנשים יש רעיונות שונים לגבי מה נכון או לא נכון, וקשה למצוא הוכחות מוחלטות. במיוחד לאור העובדה שלבני אדם יש רצון חופשי, ורבים מהם - תחת השפעות שונות - בוחרים לעתים קרובות במה שהם (עצמם) רואים כרע, במקום (כפי שההיגיון מכתיב) לעשות את הטוב. לפיכך, נוצרים באופן בלתי נמנע סכסוכים, אשר בסופו של דבר פוגעים כולם. מסיבות אלה, מוסכם בדרך כלל כי סטנדרטים מינימליים משותפים צריכים להיות מוטלים באופן קונבנציונלי על ידי הרוב או מיעוט מוסמך.

לפיכך, אנו מהווים מדינות, ממשלות, בתי מחוקקים, רשויות שיפוט וכוחות משטרה, אשר יחד חוקקים ואוכפים חוקים. עיקרון מנחה בחקיקה ואכיפת חוקים כאלה יהיה ש"זכויותיו של אדם אחד מסתיימות במקום שבו

---

197 אפילו אם המתרגלים לא יעשו דבר כדי לקדם את עיסוקה, *השפעתם השלילית* גרידא על החברה תהיה סיבה מספקת לאסור אותה; קל וחומר אם הם יעשו מאמצים להפיץ אותה.

מתחילות זכויותיהם של אנשים אחרים". פתגם שימושי נוסף הוא "אל תעשה לאחרים את מה שלא תרצו שיעשו לכם". אך ברור שאמירות כאלה אינן מספקות לנו מדע מדויק. לא תמיד קל להחליט מה צריך לחוקק ומה עדיף להשאיר כשלעצמו. מדע המדינה הוא דיסציפלינה אמפירית משתנה.

בפרספקטיבה מתוקנת זו, חוק אתי מכסה את כל הפעולות האנושיות, בעוד שהחוק הפוליטי מכסה רק חלק ממנה. החוק האתי הוא באופן אידיאלי אוניברסלי; אך רק חלק או תת-קבוצה שלו נחקק ונאכף פוליטית, והשאר באחריות הפרט לגלות או לפחות ליישם.

היקף המשפט הפוליטי הזה הוא עצום, אך לא עצום כמו היקף המשפט המוסרי. הוא כולל משפט פלילי (נגד רצח, גניבה וכו'), משפט אזרחי (לגבי נישואין, ירושה וכו'), משפט מסחרי (לגבי רכוש, חוזים וכו'), ולמעשה כל סוגיה משפטית שעשויה להתעורר ביחסי הגומלין בין בני אדם.

לפחות תיאורטית, מטרתם של חוקים כאלה היא להבטיח שלום חברתי, רווחה כללית, ביטחון אישי, צדק וכן הלאה - אם כי בפועל, כידוע לכולם, הם לעתים קרובות כלי ניצול וחסרי צדק. באופן עקרוני, מה שמייחד אותם מכלל חוקי האתיקה הוא הצורך להפחית את החיכוכים בין אנשים למינימום סביר. מבחינה היסטורית, מינימליזם כזה לא תמיד התקבל; חברות מסוימות היו טוטליטריות, שניסו לשלוט כמעט בכל דבר.

בפועל, מסיבות אפיסטמולוגיות שכבר צוינו, תחומי האתיקה והמשפט הפוליטי נוטים להתרחק במידה מסוימת, כך שלמרות ששני התחומים מצטלבים במידה מסוימת, התחום הפוליטי אינו כלול כולו בתחום האתי, אלא נופל בחלקו מחוצה לו. חוקים שנחקקים על ידי החברה, בין אם באמצעים דמוקרטיים ובין אם בדרך אחרת, עשויים להיות שונים מהחוקים המוצעים על ידי מצפון אישי או על ידי מחקר ודיון מושכלים של פילוסופים אתיים.

סטייה כזו היא במקרים מסוימים סבירה; אך לעתים קרובות היא לא רציונלית. במערכת ממשל לא דמוקרטית, הדעות הקדומות של המעטים השולטים מוטלות על הרוב, ללא מקום לוויכוח. בדמוקרטיה, שבה עקרונית ויכוח רציונלי הוא הכלל, *קבוצות לחץ* מצליחות מדי פעם לנסח חוקים התואמים את דעותיהן הסוטות, פשוט מכוח כוחם המספרי או באמצעות שיקולים אחרים שמאלצים פוליטיקאים להיכנע לרצונם.

בעשורים האחרונים, פעילויות רבות שנחשבו באופן מסורתי כלא מוסריות הוכרזו כחוקיות במדינות המערב.

עכשיו, הרשו לי לומר שזה לא חיבור פוליטי [198]; אני לא מצפה ששום דבר שאני אומר או עושה עשוי לעצור את הגל המצער הזה. הפילוסופיה ההיסטורית שלי סקפטית מאוד. *בכל דור ודור, אמונה שגויה כלשהי, המוחזקת על ידי חלקים גדולים מהציבור, עולה לקדמת הבמה וצוברת תאוצה, עד שהיא מגיעה לסיומה האבסורדי הטבעי, כמו נקודה כואבת המתפוצצת ומשחררת את מוגלתה, ואסון מתרחש, כך שמספיק אנשים ילמדו להימנע מאותה טיפשות מסוימת מעתה ואילך.*

נאציזם וקומוניזם היו דוגמאות אופייניות: הם הגיעו לזירת ההיסטוריה לקול תשואות העם, ועזבו בעיצומם של דמעות רבות. אנשים באירופה למדו לקחים מסוימים, על שימוש פעיל בכוח ברוטלי, על רדיפת מיעוטים גזעיים, על שנאה לאומית ומעמדית, וכן הלאה; הם שינו את דרכם במידה מסוימת לאחר מכן. הם היו יכולים לחסוך לעצמם את הטרחה והכאב, אילו היו פונים להיגיון, במקום להיכנע לרגשותיהם הנמוכים ביותר.

זכרו שהיטלר נבחר באופן דמוקרטי (פחות או יותר). באופן מציאותי, דמוקרטיה היא ללא ספק שיטת הממשל הטובה וההוגנת ביותר הזמינה לנו; אך כידוע לכולנו, היא אינה מושלמת. העובדה שחקיקה מסוימת מתקבלת אינה הוכחה לתמיכה עממית, קל וחומר שהיא נכונה [199]. רוב החוקים מבוססים על דמוקרטיה עקיפה; המחוקקים והשופטים המעורבים בעניין עשויים להיות פחדנים, חסרי מוסר או נפגעים באופן אישי. אם היו משתמשים במשאלי עם, התוצאות היו עשויות להיות שונות מאוד. אך גם במקרה של חוקים שנקבעו בדמוקרטיה ישירה, *מספר הקולות אינו קובע מה נכון או לא נכון*.

מהרהור זה נובע כי העובדה שחוקים מסוימים בספר החוקים קובעים, מתירים או אוסרים מבחינה חברתית-פוליטית דפוס התנהגות מסוים, אינה אומרת שדפוס ההתנהגות המדובר נקבע, מותר או אסור מבחינה

---

198 אני בדרך כלל נמנע מלהיכנס לפרשנות או ויכוח פוליטי בכתביי, משום שמטרותיי הפילוסופיות נמצאות ברמה עמוקה יותר של אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה. מחלוקת בוודאי תרחיק חלק מהקוראים, שעשויים לראות חלק מהשקפותיי כ"ליברליות" מדי או "שמרניות" מדי.

199 יתרה מזאת, התמיכה של כלי התקשורת הגדולים אינה אומרת דבר.

אתית-מוסרית, בהתאמה. מה שהחברה במקרה העדיפה (או אסרה) עשוי בכל זאת, מנקודת מבט של אתיקה, להיות שגוי (או נכון, בהתאמה). ייתכן שהטיעונים המעורבים היו שגויים או מבוססים על מידע לא מספק.

יש להבין את המונחים "חוקי" ו"מוסרי" כקטגוריות נפרדות ונפרדות, אם כי מבחינה מושגית הן קשורות חלקית (כפי שהסברנו). הפיכת משהו לחוקי אינה הופכת אותו למוסרי; הפיכת משהו בלתי חוקי אינה הופכת אותו ללא מוסרי. יש במיוחד להבהיר לצעירים את ההבחנה החשובה הזו.

ייתכן שהפרט לא יתייחס באופן סביר לקיומן של נטיות משפטיות מסוימות בספרי החוקים כמעידות על אמת אתית, משום שחקיקה אינה מבוססת אך ורק על רפלקציה רציונלית, אלא תלויה *בכוחות חברתיים* . המחוקק עשוי להיות מואשם בהטעיית אזרחים אחרים, אך אלה נשארים אחראים למעשיהם.

הפרט עדיין נדרש לחשוב בעצמו, ולפחות לשקול את העצות האתיות של הדוקטרינות החכמות שהאנושות יצרה. קיומן של חירויות או מגבלות פוליטיות אינו פוטר אדם מאחריות מוסרית לבחירותיו. חקיקה אינה תחליף למצפון, או אליבי צודק לוויתור מוסרי. למרות שאיום או הגנה משפטיים יכולים למתן אחריות מוסרית, הם אינם פוטרים.

מנקודת מבט אתית, חוקים הם רק גורם משפיע אחד מבין אחרים על התנהגות, שבמקרים מסוימים ייתכן שיהיה חכם להתעלם ממנו מרצונו או להתנגד לו.

19. נספחים והפניות

1. כמה הנחיות לוגיות פורמליות

במהלך עבודה זו הצגנו מספר רב של צורות טענה, כגון "א' ירצה את וו", "X משפיע על א' שירצה את וו", ועוד רבות. במקרים מסוימים, הסתפקנו בהגדרה רחבה של קשר סיבתי ללא טיפול נוסף. במקרים אחרים, נכנסנו לפרטים רבים יותר, והכנו את הקרקע לטיפול לוגי בסופו של דבר. אך עבודה זו (בניגוד לעבודות קודמות של המחבר) לא ניסתה לפתח באופן שיטתי את הלוגיקה של הצורות השונות המוצגות בה. מדיניות זו אומצה משתי סיבות: האחת, כדי להפוך את הטקסט לקריא ונגיש יותר; ושנית, משום שמשימת הפורמליזציה היא עצומה.

משימה מרתיעה זו נותרת ללוגיקאים עתידיים. אף על פי כן, נעיר כאן כמה הערות, בתקווה מועילות, בנוסף לאלו שהועלו באקראי לאורך הטקסט העיקרי. תמיד כדאי להתחיל עם *מינוח* . לפיכך, כינינו לצורות העוסקות ברצון: "טענות רצוניות", ולצורות העוסקות בהשפעה: "טענות בעלות השפעה". באופן דומה, אנו יכולים למנות צורות אחרות, כמו אלו העוסקות בטוב או בהרגלים או בדחפים.

בשלב הבא, עלינו *לנסח בבירור* כל צורה, באמצעות משתנים סמליים עבור המונחים (X, Y, Z או דומים). לאחר מכן יש *לנתח את הצורה המדוברת* לצורות פשוטות יותר, שכבר נחקרו על ידי לוגיקאים. אני קורא לצורה הגדולה יותר צורה 'גורפת' ולאלו שהיא מורכבת מהם או ניתנת לצמצום ל'חלקיה'; לדוגמה, בקצרה, "X משפיע על A לרצות W" מרמז על כך ש"W רצוי דורש פחות מאמץ עם הכרה של X מאשר בלעדיו" בין היתר. הצורה המשתמעת עשויה בתורה להיות ניתנת לצמצום; לדוגמה, ניתן לנסח מחדש את הצורה שהוזכרה זה עתה עם ההיפותטיות "אם X (מוכר בעוד ש-A רוצה W), אז נדרש מאמץ E(X) (עבור W רצוי)" ו-"אם לאX, אז מאמץ E(notX)", וההשוואה "מאמץ E(X) קטן ממאמץ E(notX)".

הצורות המובהרות בהדרגה צריכות להיחקר באופן שיטתי, אם ברצוננו לפתח עבורן לוגיקה פורמלית יסודית. משמעות הדבר היא *קישור בין* כל הצורות של אותה משפחה (אישור אדוקציות וניגודים), והתחשבות בשרשוריהן (אישור סילוגיזמים וטיעונים אחרים), בכל הנוגע ללוגיקה דדוקטיבית, כמו גם התמודדות עם דרכים ואמצעים אינדוקטיביים. זוהי עבודה גדולה, הדורשת סבלנות רבה, שסביר להניח שתיניב פירות טעימים. בסופו של דבר, יש להשוות ולשלב באופן הגיוני גם צורות *של משפחות שונות* ; למשל, צורות רצוניות וצורות משפיעות. בדרך זו, הלוגיקן מתכונן לכל שיח בסופו של דבר תוך שימוש בכל הצורות האפשריות.

כל ניסיון לפתח לוגיקה פורמלית יסודית חייב לקחת בחשבון ניואנסים לא פורמליים; אחרת, הטיפול יהיה נאיבי ובסופו של דבר מטעה. לוגיקאים רבים טועים, משום שהם ממהרים מדי להתערב בנושאים טכניים גרידא, לפני שהם למדו כראוי את העניין הנדון. כפי שטענתי לעתים קרובות, לוגיקה "סמלית" יתר על המידה נוטה ליפול למלכודת הזו. עדיף להיצמד לשפה רגילה, למרות שהיא מסורבלת יותר להתמודדות, משום שניתן לזהות ביתר קלות אם סוטים מהמציאות.

לדוגמה, שוב בקצרה: שקלו את ארבע הצורות שלהלן, רצון ושלילתו, או פעילות ופסיביות.

(a) "א' צוואה את W" – הכוונה לצוואה פעילה של W על ידי סוכן א'.

(b) "א' צוואה לא " – הכוונה לצוואה פעילה של לא " על ידי סוכן א'.

(c) "א' לא רוצה את W" – כאן א', באופן מינימלי, לא עושה דבר בנוגע ל-W.

(d) "א' לא ירצה לא" – כאן א' באופן מינימלי לא עושה דבר בנוגע ל-notW.

צורות אלו נמצאות ב"ריבוע ניגוד" סטנדרטי, בהנחה שסוכן א' אינו יכול לרצות את W בו זמנית וגם לא ירצה את W – כך ש-(א) ו-(ב) מנוגדים. ברור ש-(ג) ו-(ד) נועדו כסותרות פורמליות של (א) ו-(ב), בהתאמה. מכאן נובע ש-(ג) ו-(ד) הם תת-סותרות. כאשר שניהם נכונים, ניתן לומר באמת

שסוכן א' הוא פסיבי. אבל אם (ג) נכון ללא (ד), אז א' פעיל ב-(ב). באופן דומה, (ד) עשוי להיות נכון ללא (ג), ממשתמע מ-(א).

עם זאת, ניתן לטעון כי (א) ו-(ב) למעשה *תואמים* , למרות שסוכן אינו יכול *להשיג* מטרות סותרות בו זמנית, מכיוון שהוא יכול *לשאוף* לשתיהן בו זמנית, בתנאי שהגורמים *החלקיים בהתאמה* של שתי התוצאות שהוא רוצה להניע באותו זמן תואמים זה את זה (כפי שקורה לפעמים). במקרה כזה, ריבוע הניגוד בין ארבע הצורות דליל יותר: האלכסונים עדיין מקשרים סותרות, אך ארבעת היחסים הצדדיים "לא קשורים".

נוכל לסבך עוד יותר את הסוגיות הפורמליות, אם נבחן מקרוב את כוונתנו ב"רצון". על פני השטח, "א' רוצה בכיוון הרצון" מרמז על רצון ישיר, כך ש-א' צריך רק לרצות בכיוון הרצון, ו-א' מושג. אך רוב מושאי הרצון אינם ניתנים להשגה ברצון - א' עשוי לרצות להשיג את הכיוון הרצון, והוא עשוי לעשות את מה שהוא חושב שמועיל למטרה זו, והוא עשוי לעשות כמיטב יכולתו, אך הוא עשוי לטעות בהנחותיו, והכי טוב שלו עשוי לא להיות מספיק טוב, והוא עשוי בסופו של דבר לא להצליח, או (אם הכיוון מתחלק) להצליח רק באופן חלקי. כמובן, א' עשוי לנסות שוב; אך במקרים מסוימים, הכיוון הרצון לא יהיה ניתן להשגה עוד, וההזדמנות עלולה ללכת לאיבוד.

אם א' רוצה ב-W ומצליח, אז באותו רגע "לא-W" מפסיק להיות. אם א' רוצה ב-W ונכשל, אז כנראה ש"לא-W" ממשיך להיות - אם כי ייתכן ש-W נוצר על ידי גורם סיבתי או גורם רצוני *שאינו* א', בתנאי ש-W אינו משהו *בתוך* א' אלא רחוק יותר, בהינתן שכסוכן חופשי רק א' יכול להשפיע על מה שקורה בתוכו. (באופן דומה, מוטאטיס מוטנדיס, לגבי רצון לא-W.)

אם א' אינו רוצה ב-W, הוא למעשה "אפשר" ל-"לא-W" להתקיים - כלומר להמשיך אם הוא כבר קיים או להתרחש אם הוא נעדר. זה כמובן אינו שקול כשלעצמו לרצות לא-W, אלא אם כן א' התכוון באופן חיובי לא-W על ידי הימנעות מרצוי ב-W. גם כאן, זה בהנחה שאף סיבה או גורם אחר לא יכול ולא אכן מביא ל-W, או לא-W - ובמקרה כזה נוכל להתייחס רק לכוונותיו או לרצונותיו של א'. (באופן דומה, מוטאטיס מוטנדיס, ביחס לאי-רצוי לא-W.)

סיבות שונות עלולות לגרום ל-A לא לרצות את W באופן פעיל - כגון חוסר אנרגיה, עצלנות, רצון חלש, פחדנות, אדישות, חוסר מוטיבציה, דברים טובים יותר לעשות וכן הלאה. כל הסיבות הללו הן *השפעות* ביחס לאי-הרצון של W על ידי A; הן מקשות במידה מסוימת על רצונו של A את W. בהינתן כל שאר התנאים שווים (כלומר, אם לא יבואו סיבות אחרות לתמונה), התוצאה *האינרציאלית* תהיה "לא-W" (כלומר, אם W אינו רצוי באופן פעיל, "לא-W" יתרחש באופן טבעי). אם A יחליט כעת לרצות את W, הוא יצטרך להתגבר על ההשפעות האמורות כנגד W. עם זאת, השפעות חדשות עשויות לבוא ולהקל על בחירה זו, ולהקל על הרצון של W ממה שנראה בעבר. (ניתן כמובן לומר את אותו הדבר, בשינויים המחויבים, לגבי "לא-W".)

מלבד השפעות, יש לשקול גם את התנאים וההגבלות שמספקת הסביבה באופן רחב יותר. השפעות הן רק אותם גורמים בסביבה שנתפסו כקיימים, או לפחות נחשבים כקיימים. נותרו גורמים שלא נתפסו או נחשבו כרלוונטיים - אך למעשה יש להם משמעות סיבתית.

באופן דומה, נצטרך ללמוד את הפורמליות של כל צורות הטענה האחרות, הקשורות בצורה כזו או אחרת לרצונות, החל ממשפיעים. כבר הגדרנו את צורות ההשפעה החיוביות, אך לא פירשנו את השלילה שלהן. הדרך שבה זה נעשה היא על ידי הכחשת ההשלכות המגדירות של הצורות החיוביות המתאימות. לפיכך, במבט ראשון, "X *לא...*" "השפעת א' לרצות את W" פירושה "א' דורש מאמץ *רב יותר או שווה ערך* כדי לרצות את W עם הכרה של X מאשר בלעדיו". אך בבדיקה מדוקדקת יותר, כדי להגיע לסתירה המוחלטת, יש להתחשב במקרים שבהם א' אינו מודע ל-X וגם לא מודע לכך שלא X, או שבהם א' אינו יכול לרצות את W כלל, או שבהם א' אינו סוכן רצוני. (באופן דומה, מוטאטיס מוטנדיס עבור "X אינו משפיע על א' לא לרצות את W").

בנוגע לניגודים אחרים, היינו מכריזים, למשל, על הצורות "*X* משפיע על A לרצות W" (כלומר "A דורש פחות מאמץ לרצות W עם X מאשר בלי X") ו-"*notX* משפיע על A לרצות W" (כלומר "A דורש פחות מאמץ לרצות W בלי X מאשר עם X") כסותרות, מכיוון ש"פחות מאמץ עם X" שווה ל"יותר מאמץ בלי X", ומכיוון ש"פחות מאמץ" ו"יותר מאמץ" בלי X אינם תואמים (אם כי אינם סותרים, מכיוון ש"מאמץ שווה" נותר

אופציה). מצד שני, הצורות הנגדיות "X משפיע על A *לרצות W* " ו-"X משפיע על A *לא לרצות לא W* " אינן שקולות כפי שנראה במבט ראשון, מכיוון שנוכל לטעון ש"המאמץ לרצות W" ו"המאמץ לא לרצות לא W" אינם בהכרח זהים (עם או בלי X).

כפי שממחישות דוגמאות כאלה, אסור לנו למהר לשפוט בניתוח פורמלי, אלא להמשיך בזהירות רבה, ולחשוב על הסוגיות לעומק. לוגיקה היא אחריות גדולה! טעות בלוגיקה פורמלית על ידי לוגיקאים משמעה אלפי ומיליוני טעויות בלוגיקה "חומרית" על ידי מתרגלים מן השורה לאחר מכן. ניתן להשוות זאת לטעות תיאורטית של מתמטיקאים, אשר עוברת לפיזיקה, אדריכלות וכן הלאה, וגורמת להרס במדע ובטכנולוגיה. כמובן, סתירות יתגלו במהרה.

2. ארבע הסיבות של אריסטו

הפילוסוף היווני אריסטו הציע ארבעה מובנים למונח סיבה, ארבע דרכים בהן ניתן להסביר כל דבר. "ארבע הסיבות" הללו נקראו הסיבה החומרית, הסיבה הפורמלית, הסיבה היעילה והסיבה הסופית. דוגמה לכך היא פסל מעשה ידי אדם: הגרניט שלו הוא הסיבה החומרית, צורתו היא הסיבה הפורמלית, החריטה של הפסל באבן היא הסיבה היעילה שלו, ודימוי הרקולס שהפסל התכוון ליצור הוא הסיבה הסופית שלו.

קראתי טענה של סופר מודרני כלשהו שכיום רק הסיבה היעילה תיחשב בצדק כ"סיבה" - אך טענה זו אינה נכונה, כפי שנראה כעת. כל ארבע הסיבות מתאימות לסיבתיות, וכל ארבעתן במידה מסוימת מתאימות לסיבתיות:

1. הסיבה החומרית היא סיבה הכרחית, אם כי חלקית, שכן ניתן לומר עליה: "ללא חומר כלשהו, לא היה פיסול; ואילו איתו, פסל מתאפשר". האבן ששימשה לפיסול הייתה, אם כן, גורם סיבתי, למרות שאותה פיסת חומר מסוימת יכלה להיות מוחלפת באחרת; כלומר, היא הייתה רק סיבה מותנית. האבן כשלעצמה אינה יוצרת פסל, ולכן היא רק גורם סיבתי חלקי.
2. הסיבה הפורמלית היא דבר מופשט למדי, אך ניתן להתייחס אליה כסיבה חלקית הכרחית נוספת, שכן "ללא צורה כלשהי, לא היה

פיסול; ואילו איתה, יש". שוב, צורה מסוימת זו שניתנה לאבן אינה סיבה הכרחית, שכן צורה אחרת יכלה להיות מיושמת. כמו כן, הצורה אינה יכולה להתקיים ללא מצע חומרי, ולכן היא אינה סיבה מלאה.

3. הסיבה היעילה, בדוגמה שלנו, היא כמובן בעיקר הפסל - הסוכן האנושי המשתמש ברצונו. אבל ניתן להחיל את המונח גם על האזמל הדומם והמכות שהוא נתן לאבן, תוך התעלמות לרגע ממי שהחזיק אותו ורצה את תנועותיו; או באותה מידה, על מכונת פיסול שנבנתה על ידי מישהו. בכל מקרה, ניתן להתייחס לסיבה היעילה כסיבה - שוב הכרחית (במובן שהיה צורך בפסל או באזמל נע *כלשהו*) או מותנית (אם נתמקד בפסל הספציפי *הזה* , או באזמל הספציפי הזה ובתנועות הספציפיות הללו), ובכל מקרה כסיבה חלקית (מכיוון שגם החומר לפסל היה נחוץ).

4. הסיבה הסופית בדוגמה שלנו אינה בהכרח סיבתית, אלא סיבה *משפיעה* , שכן רק באמצעות *דמיונה של* הפסל היא מילאה תפקיד בבראשית הפסל. עם זאת, עדיין נוכל לצמצם מטרה נפשית זו לסיבתית, אם ניקח בחשבון שאילו הפסל לא חשב והתכוון לדימוי כלשהו, הוא כנראה לא היה מבצע את כל התנועות הללו שלו, ובוודאי שאילו תנועותיו היו גחמניות לחלוטין הן לא היו מובילות לדמיון כה מושלם להרקולס. לפיכך, כאן, יש לנו *תנאי נוסף* , ושוב סיבתיות חלקית.

שימו לב שניתן לטעון שבדוגמה שנתנו הסיבה הפורמלית והסופית זהות - צורה מסוימת, הדומה לזו של הרקולס. אך יש להבהיר כי ניתן באותה מידה להניח כוונות אחרות של הפסל כסיבות סופיות - לדוגמה, כוונתו לכבד את הרקולס, או להרוויח כסף על ידי מכירת הפסל לעיריית אתונה. כל מניע המעורב הוא סיבה סופית.

לבסוף, הדוגמה שלנו עוסקת במקרה מיוחד - של ייצור מוצר מוגמר על ידי סוכן מודע ורצוני. עם זאת, כוונתו של אריסטו היא שארבע קטגוריות סיבתיות אלו ישמשו גם בהסבר אירועים טבעיים - בעולם הרחב יותר של עצמים חיים ודוממים.

- ברור שלכל העצמים הללו חייבת להיות סיבה חומרית וסיבה פורמלית; לכל התופעות הפרטיקולריות יש לכאורה מהות וצורה

(מאפיינים מופשטים המשותפים לפרטים אחרים במידות שונות). באנלוגיה, נוכל להחיל מושגים אלה גם על התחומים הנפשיים והרוחניים. לפיכך, יש להבין את המונח "סיבה חומרית" כמתייחס לכל מהות קונקרטית משוערת, ואת המונח "סיבה פורמלית" כמתייחס לכל הפשטה מושגית.[200]

- בנוגע לסיבה יעילה, המושג ישים לא רק לגורמים ולפעולותיהם (כלומר, רצון), אלא גם לישויות ותנועות לא-רצוניות בחומר חי, ובאופן רחב יותר לחומר דומם. לדוגמה: שאיפת חמצן לזרם הדם שלנו דרך הריאות היא סיבה יעילה להמשך חיינו; היישור הרגעי של השמש, כדור הארץ והירח הוא סיבה יעילה לתופעת ליקוי הירח.
- באשר לסיבה סופית - ניתן למתוח את המושג כך שיתאים לתהליכי חיים לא רצוניים, כפי שהוסבר בדיון שלנו על הקוואזי-תכליתי. 'קונאטוס' כזה הוא כמובן הפשטה גרידא, המבוססת על תצפית על החיים המנציחים את עצמם; אך הוא מרמז על סיבות יעילות הפועלות בתוך האורגניזם. עבור חומר דומם, שום מושג של 'סיבה סופית' אינו ישים, אלא ביחס למטרות של ישות רצונית כלשהי (כולל, בסופו של דבר, אלוהים) או בהתייחס לתועלת למטרות הקוואזי-לגבי ישויות חיות.

למרות שאני מגן כאן על הרביעייה של אריסטו, אני לא רואה אותה - בשום אופן - כמילה האחרונה על אטיולוגיה. אם כוונתנו היא לסווג את כל המובנים של המונח 'סיבה', יש עוד הרבה דברים לומר עליה. כפי שראינו, סיבתיות היא מושג רחב מאוד, שאינו מוגבל לסיבתיות או אפילו לארבע הסיבות של אריסטו, בכל דרך שבה הן נתפסות.

---

200 ניתן גם לטעון שמהות וצורה הן שתיהן הפשטות, כלומר תוצרים של תפיסה, ולכן בסופו של דבר בלתי ניתנים להבחנה.

הפניות

להלן עבודות המצוטטות בטקסט הנוכחי, ואינן מיועדות לשמש כביבליוגרפיה לנושא הנדון.

אנונימי. *הדמאפאדה* . לונדון: פינגווין, 1973.

קלירי, תומאס: מתרגם ומהדר. *מדיטציה טאואיסטית* . בוסטון: שמבהלה, 2000.

קרטיס, הלנה ונ. סו בארנס. *הזמנה לביולוגיה* . מהדורה רביעית. ניו יורק: וורת', 1985.

הדלאי לאמה, הוד מעלתו, *שינוי התודעה* . לונדון: ת'ורסונס, 2000.

גולד, סטיבן ג'יי, ואחרים. *שיחות על קץ הזמן* . לונדון: פינגווין, 2000.

HLA Hart ו-AM Honoré. *סיבתיות במשפט* . אוקספורד: קלרנדון, 1959.

ג'ונסון, פול. *היסטוריה של היהודים* . ניו יורק: הוצאת הארפר, 1987.

אורטגה אי גאסט, חוסה. *מקור הפילוסופיה*. עָבָר. טובי טלבוט. ניו יורק: נורטון, 1967.

פטנג'לי . *יוגה סוטרה* . תרגום וגלוס מסנסקריט-אנגלית. צ'יפ הרטרנפלט. אינטרנט: www.arlingtoncenter.org, 2003.

ראנד, איין. *אטלס משך בכתפיו* . 1957. ניו יורק: סיגנט, 1959.

שרודר, ג'רלד. ל. *בראשית והמפץ הגדול* . ניו יורק: בנטם, 1990.

אגודות המדענים היהודים האורתודוכסים. *הליכים* . כרך א'. ניו יורק: AOJS, 1966.

לאי, יואן-טינג. "סין ופילוסופיה מערבית בעידן התבונה". *ההיסטוריה של הפילוסופיה המערבית בפימליקו* . עורך: ריצ'רד ה. פופקין. לונדון: פימליקו, 1999. עמ' 412-421

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.

העבודה הנוכחית החלה בפברואר והושלמה ביולי 2004 (תוך שימוש ברשימות מדצמבר 1996 ואילך).

מספר זיהוי ISBN 978-1495927836