

מבוא לפילוסופיה חדשה, שיעור 1, 6.3.2006

פרופ' אלחנן יקירה

על מה נדבר השיעור:

על המאה ה-17 וראשית המאה ה-18. הקורס הוא קורס היסטורי, אבל גם פילוסופי. שאלות מרכזיות שניגע בהן:

- שאלת הידיעה – בעית האמת, בעיית הוודאות, ...
- שאלת האדם

סדר הקורס:

- דקארט
- לוק
- ברקלי ויום
- פסקל
- שפינוזה

למה זו פילוסופיה 'חדשה'? כשאומרים חדשה, אנחנו בד"כ מתכוונים למודרני. נהוג לחלק את ההיסטוריה האנושית, ל-3 תקופות עקריות:

1. התקופה העתיקה
2. ימי הביניים
3. העת החדשה

אחד המאפיינים המשמעותיים של המודרניות היא **הספציפיות**. אחד הדברים החשובים שדקארט מתחיל איתם הוא התודעה המופרזת של החדשנות ושל החידוש, והניסיון להבין את טבעו של החידוש. זה אחד ממאפייני המודרניות.

אחד מהמאפיינים החשובים הנוספים של המודרניות היא **הרפלקסיביות**, ההתבוננות של ההוגה בעצמו.

מתי מתחילה המודרניות? אין תשובה ברורה. אולם, קיימים כמה ציוני דרך מקובלים פחות או יותר:

1. 1492 – גילוי אמריקה (וגירוש ספרד). היה נהוג להתייחס לתאריך זה באופן סימבולי את סיום ימי הביניים.
2. המאה ה-17 – ניתן, בפרספקטיבה מרוחקת, להגיד שהעולם שאנחנו מכירים התחיל להתהוות בערך במאה ה-17. בסיום המאה ה-17 נמצאים בוודאות בעולם שונה ממה שהיה קודם. במה הוא שונה?

a. אמריקה התגלתה (אבל זה קרה ב-1492), אבל מעבר לזה – התחילו להתברר גבולות העולם.

b. גילוי תרבויות אחרות, ושונות באופן רדיקלי. האדם הוא לא רק האדם האירופאי. מגלים באמריקה הרבה תרבויות 'משונות ומשונות'.

c. הרפורמציה – בא לותר, ומשנה את העולם הנוצרי הקתולי, המאוחד על ידי קהילת מאמינים אחת אוניברסלית, ומפצל אותו רדיקאלית למספר כנסיות, שמהוות ארגונים דתיים שונים, מתחרים, **ועויינים**. לדבר זה ישנן השלחות עצומות, כדוגמת:

- i. שינוי עקרוני לגבי הקשר בין **האדם בעולם הזה**, לבין מקור החוק, שהוא בעולם שמעבר (האל). עד הרפורמציה, הקשר בין שני העולמות מתווך באופן ברור על ידי הכנסייה (שגובה על זה מספר ג'ובות). הדבר הזה מתפרק ברפורמציה, וכל שאלת היחס בין האל לאדם משנה את פניה. אחד הדברים החשובים ביותר שקשורים לשינוי הזה, היא הופעתה של **התליון (סקולריזציה)**. נשים לב שלא מדובר ב**אתאיזם**. צריך להבדיל בין שתי התופעות.

- ii. מלחמת שלושים השנה – מסתיימת ב-1648, בחוזה. למה זה מעניין אותי? נקבע בו עקרון שמייסד את המערכת הפוליטית האירופית המבוססת על

מדינות לאום, כפי שאנו מקימים אותה היום (למרות שהיא מתחילה להעלם היום עם הופעת האיחוד הארופאי, כחלק מתופעת הגלובליזציה). הסכם זה קובע גם כי **דת המדינה היא הדת של השליט**. נוצרת התאמה בין הישות הפוליטית של המדינה לבין הדת. נשים לב שלא מדוברת בתופעת הלאומיות, אלא בתופעת מדינת הלאום.

במדינה המודרנית, ישות שמתפתחת בתקופה שעליה נדבר, כפי שזה מתבטא בהגותו של הובס, קיימת ישות פוליטית. המדינה המודרנית צריכה עקרונות שיתנו הצדקה למושג המדינה, הריבון. נשים לב לתופעה מרכזית ביותר מבחינת המחשבה הפילוסופית, שלגביה אפשר בצורה מדויקת יחסית לשים את האצבע על המקום בו השינוי קורה. התופעה היא **ההופעה של המדע החדש**. מופיע אתגר חדש בפני המחשבה הפילוסופית, והוא המדע החדש. המחשב הפילוסופית צריכה להתמודד עם המדע שנראה אוטונומי מהפילוסופיה, להבדיל מהמדע עד כה, שהיה חלק מהמחשבה הפילוסופית. המדע החדש נראה אוטונומי מבחינת המתודולוגיה, מבחינת המושגים, ומתיימר להיות המילה האחרונה מבחינת מספר שאלות, והמודל האידיאלי לאמת. התופעה שאנו מכירים היום לחלוקה מוסדית בין פקולטות ספציפיות, שכל אחת מהן נהנית מאוטונומיה בתחומה ועקרונותיה המתודולוגיים, מתחילה להתהוות במאה ה-17, עם הופעת המדע החדש. למדע החדש יש כמה אבות, אבל פחות אמהות, נציין שניים מהם:

1. פרנקסיס בייקון. 1626. מביא את הרעיון שהמדע עוזר לאדם על מנת למלא תפקיד חברתי. המדינה צריכה להיות המנהל של הפרוייקט המדעי. בייקון מטיף גם לאופן הניסיוני, האמפירי, והפומבי, של מעשי המחקר המדעי. הוא מביא את הרעיונות בתוך קונטקסט של ויכוח, דבר שמנוגד לגישה הפרה מודרנית. אנחנו לא נחפש בטבע אישור לספקולציות שלנו, אלא נלך את הטבע, נתבונן בו, נעשה תצפיות, נאסוף אינפורמציה, ועל בסיסה, נגיע למסקנות בנוגע לחוקי הטבע. בחוקים אלו נשתמש באופן חברתי, אולי אף פוליטי, על מנת שיפור החיים. בעקבותיו מתחיל האספקט הניסיוני במדע באנגליה. המקום העיקרי של המעשה המדעי הוא במעבדה, שם מתערבים באופן אקטיבי בטבע, מבצעים בו ספקולציות, ובאמצעותן מנסים לחלץ את חוקי הטבע. מרכזיות האקפרמנטליות במעשה המדעי מאפיינת את המחשבה האנגלית (לוק בהמשך יתן לזה בסיס פילוסופי).
2. גלילאו גליליי – 16xx. ניתן לשייך לו את המהפכה המדעית. למה אומרים מהפכה – מה משמעות מהפכה בכלל? שינוי עמוק ורדיקאלי, בו החדש מחליף ישן באופן אבסולוטי. למה מוצדק להשתמש במושג זה במהפכה של גלילאו? מה יוצרת המהפכה – את הפיזיקה, לדוגמה. מה זה פיזיקה? מדע של החומר והתנועה, על פי מיודענו גלילאו. מה זה תנועה בכלל? אצל אריסטו יש תאוריה של התנועה. מה התאוריה אומרת? הרבה דברים. נגיד אחד או שניים. התנועה הפיזיקלית היא ביטוי אחד וחלקי של עקרון מטאפיזי כללי. המושג היסודי שמאפשר לאריסטו לטפל באופן שיטתי בתנועה הפיזיקלית (שגופים נעים ומשנים מקום בחלל), זה מושג השינוי. שינוי זה עקרון מטאפיזי, שמתרחש על פי כללים מסויימים. השינוי הוא מימוש פוטנציאל שקיים בכל 'יש' טבעי. התנועה הפיזיקלית, היא, במילים אחרות, מימוש אותו עקרון של גדילה של עץ לדוגמא – יציאה מהכוח אל הפועל. יש שתי צורות של תנועות:
 - a. תנועה טבעית – כאשר גוף מממש את התנועה על פי הטבע הפנימי שלו (גדילה של עץ)
 - b. תנועה לא טבעית – נגרמת על ידי גורם חיצוני.

אחד הדברים החשובים ביותר שקורים בכמה מקומות בו זמנית, כתוצאה מעבודה משותפת של כמה אנשים, כולל את גלילאו, דקארט, הולנדו וצרפתי, זה המצאה בו"ז ובאופן בלתי תלוי את **חוק האינרציה**. מה חוק האינרציה (התמדה בעברית) אומר? גוף שנע במהירות קבועה לא ישנה את מהירותו או כיוונו אלא בהשפעה של מעורבות חיצונית. זה אומר שהתנועה היא לא בגדר של שינוי, שכן אין הבדל עקרוני בין תנועה בוקטור ישר לבין מנוחה. (אין לתנועה אינרצילית הסבר). איך גלילאו מגלה את חוק האינרציה? הוא מתאר ניסוי מחשבתי. נניח שיש לי מישור חלק לחלוטין, ואני שם עליו כדור חלק לחלוטין. נניח שהמישור בשיפוע - הכדור מתחיל לצבור מהירות (אם המישור בשיפוע למטה). אם השיפוע הוא כלפי מעלה, וניתן לו מכה, אז הכדור יתחיל לעלות, יאט, ויעצר. אם נזיז את המישור בזמן שהכדור כבר זז, לשיפוע 0, אז הוא ימשיך לזוז לנצח, ועל כן יש לו אינרציה פנימית. נשים לב שגלילאו משתמש במושג האינסוף, כשהוא חושב שהעולם סופי.

שיעור 2, 13.3.2006

המשך משיעור שעבר – רקע למעבר לתקופה החדשה

אידיאליזציה של המתמטיקה – לא מצליחים להבין למה חוקי המתמטיקה (האידיאליים), חלים על הטבע, למרות שלא נבעו ממנו.

ע"פ בייקון, המדע מאפשר לאדם להיות 'אדון' ו'בעלי' הטבע. המדע איננו עוד נסיון להבין את 'המהות הפנימית' במובן שהיוונים ניסו, אלא בן השאר, עמדה של מי שמנסה לנצל את הטבע לצרכיו. נסיון ההבנה של הטבע הוא נסיון הבנת המנגנונים הפנימיים, כפי שאמר דקארט, בצורה שתאפשר לאדם להיות 'אדוני הטבע'.

מה משמעות מנגנוני הטבע? הטבע נתפס בתור מכונה גדולה, שאנו מנסים להבין את האופן בו היא פועלת. הטבע נתפס כמכונה ענקית, המתנהלת ע"פ עקרונות מאוד פשוטים של פעולה, ועקרונות אלו צריכים להסביר בסופו של דבר גם את תופעות הטבע המורכבות ביותר, ע"י רדוקציה של תופעות אלו לאלמנטים יסודיים של פעילות המנגנונים. תפיסה זו נקראת 'המכניזם'. מושג זה מבטא שני רעיונות עקריים:

1. החוקים הבסיסיים שעומדים בבסיס כל התופעות בטבע.
2. גישה מתודולוגית – מה יכול להתקבל בתור הסבר תקף?

חשוב לציין את ההשתלטות של הגישה הכוללת את הסיביות. מושג הסיביות מופיע כבר אצל היוונים, בגדר של מה יכול להיות הסבר רציונלי. ע"פ אריסטו, מדע אמור לתת הסבר ע"פ אחת מ 4 סיבות. 4 סיבות מפות את מקומן להסבר סיבתי אחד – הסיבה במובן אלמנטרי, של העברת תנועה. גוף שנע, מעביר את תנועתו ע"י מגע לגוף אחר. היחס הסיבתי הזה הוא המודל לתפיסת הטבע, ונותן למדע המודרני את האופן המכניסטי.

מאפיינים מרכזיים:
אופי מתמטי, אופי מכניסטי.

ההומניזם של הרנסנס: אחד הגורמים לפילוסופיה המודרנית, היא תקופת הביניים הנקראת 'רנסנס', בה מופיע סוג של תרבות, או אידיאולוגיה תרבותית 'ההומניזם', שמתבטא ב:

1. התעניינות מחודשת במדע היווני הקלאסי
2. אמנות ציור הפורטריט מופיעה בתקופה זו – פתאום מנסים לצייר פנים כפי שהם. מתעניינים באנשים לא רק כסימבול, אלא באנשים עצמם (ומכאן שם התקופה עצמה). דבר זה מתקשר לבעיית הסובייקט והסובייקטיביות (הצעד המכריע כאן נעשה על ידי דקארט)

Rene Descartes – 1596 – 1650

השם הלטיני: Renatus Cartesius (מכאן נגזר שם התואר קארטזיאני).

דקארט נחשב בד"כ למייסדה של הפילוסופיה המודרנית. התואר מוצדק מבחינות רבות. למרות שהתקסטים שלו נראים פשוטים וברורים, אך הם מסתירים מאחוריהם קשיים גדולים ועמוקים, עד כדי כך שאפשר להגיד שהתרומה העצומה של דקארט כמחדש הפילוסופיה המודרנית הינה לא רק בתאוריות שניסח (כמו פילוסופים רבים אחרים), אלא גם (ואולי בעיקר) שהוא קובע את האג'נדה של הפילוסופיה החדשה, בן היתר עד ימינו, (לדוגמא בכך שעורר את שאלת הגוף והנפש).

דקארט היה בן למשפחה בורגנית בצרפת. גדל מעבר לפריס. בהיותו נער נשלח ל'קולג' – סוג של ישיבה תיכונית שהיתה שייכת למסדר הישועי. שם הוא למד את הלימודים הקלאסיים שבד"כ נלמדו באירופה (פילוסופיה, מתמטיקה, משפטים, ...). אחר כך משתתף במלחמת 30 השנה שמשתוללת במרכז אירופה. עד סוף שנות ה-20, דקארט, שהצטיין כמתמטיקאי, עוסק בעיקר במתמטיקה והפיזיקה המתמטית (באותם שנים בהם גלילאו עובד באיטליה). לקראת סוף שנות ה-30, דקארט מגיע למסקנה שיש לו יעוד אינטלקטואלי – שביסודו עומד הרצון להציע רפורמה כוללת במדע, וזו רפורמה 'יסודנית' – הוא מעוניין להציע יסודות חדשים (ומבוססים) למדע חדש. תפיסה זו מלווה אותו לאורך כל ימי חייו, והיא קובעת את אופי עיסוקיו וכתביו.

בשנות ה-30 דקארט מפרסם את ספריו החשובים ביותר – על המיתודה, הגיונות, ועקרונות הפילוסופיה. בשנות ה-40 הוא מפרסם עוד מספר ספרים, ומוזמן לשוודיה ללמד את מלכת שוודיה מדע ופילוסופיה. שם הוא התקרה, קיבל דלקת ריאות ומת.

הוא כתב 12 – 13 ספרים, רובם בלטינית ומקצתם בצרפתית.

על המיתודה לא הופיע כחיבור עצמאי, אלא כמבוא מתודולוגי, כסוג של סיסטמזיציה של האמצעים שעומדים ביסודם של 3 מאמרים מדעיים שהוא מוציא יחד עם 'על המיתודה'. המאמרים הם 'מטאור', שמתעסק בתופעות מטאורולוגיות, 'דיאופטריקה', פרק באופטיקה, ו'גאומטריה', והוא מבשר את הופעתה של המתמטיקה המודרנית. שמה דקארט מנסח בפעם הראשונה את הגאומטריה האנליטית.

לאחריו כותב דקארט 'הגיונות'. הגיונות הם חלק מעבודה הרבה יותר גדולה, כאן בעלת אופן אחר. דקארט תפס את עצמו כבעל יעוד, במקרה זה בעל אספקטים תרבותיים ופוליטיים. דקארט מחבר את ההגיונות ושולח אותם ל**מרסל**, שהוא היה נזיר שחי בפריס, שמשמש כ'אינטרנט' של המאה ה-17 – עומד במרכז קהילה שלמה '**רפובליקת הידע**', שכוללת כמה מאות אנשים ברחבי אירופה, מתכתב בין כולם, ומנתב ביניהם מידע רלוונטי. הוא מקשר בין השאר גם בין גלילאו לדקארט. לאחר שמרסל מקבל את ההגיונות, הוא שולח אותם למספר תיאולוגים ופילוסופים חשובים של אותה תקופה (למשל הובס). נמענים אלו כותבים שורה של השגות על ההגיונות של דקארט, שולחים אותם למרסל, שמעביר לדקארט, שכותב תשובות, ומפרסם את התשובות כחלק מההגיונות. כלומר, חלק מההגיונות הם רב שיה פילוסופי מתמשך בין דקארט לבין אנשי רוח חשובים של אותה תקופה.

יש במאמר השלם נסיון לתאר תאור מלא את המציאות. בחלק הראשון הוא מניח את העקרונות המטאפיזיים, ובחלק השני את הפיזיקה, ובחלק השלישי את הביולוגיה. דקארט מתאר את מבנה זה באמצעות כמה מטאפורות – אחת מהן היא עץ, בו השורשים הם המטאפיזיקה, הגזע הוא הפיזיקה, הענפים הם המדעים הלוקליים יותר (ביולוגיה), והפרות הם התוצרים – הרפואה לדוגמא.

כאן נדבר רק על החלק הראשון, המטאפיזיקה, 'השורשים' של העץ, 'יסודות' הידע האנושי. מכיוון שכל יציבות הידע האנושי מתבססת על השורשים, כלומר המטאפיזיקה, חשוב לבסס אותה חזק ככל הניתן.

דקארט, תופס את יעודו כעושה רפורמה כללית במדע. מה הכוונה במדע? אחד הביטויים של המודרנית שדיברנו עליה, היא שמושג המדע כיום **מוגדר**. משמעות זו הינה דבר חדש. מושג זה מופיע כתופעה אוטונומית ביחס לפילוסופיה (מבחינת מתודות, מוסדות, דרכי הוכחה, עניינים), וזה דבר חדש שלא היה קיים קודם. מה שבעייתי בתופעת האוטונומיזציה של המדע הוא שהמדע מופיע **כבעיה** לפילוסופיה. הפילוסוף צריך לשאול את עצמו מהו הדבר הזה שאני מוצא נגד עיני? מה טיבו? (הכוונה למדע). דקארט מנסה לתת תשובה לשאלה זו.

כשדקארט אומר שהוא מעוניין לבצע רפורמה במדע – הוא לא מתכוון למדע כמו שאנו מכירים. הוא מתכוון לדבר בסיסי הרבה יותר – לידיעה רציונלית כלשעצמה, דהיינו, לפילוסופיה. 'הגיונות על הפילוסופיה הראשונית' – מהי פילוסופיה ראשונית? אחד מה**השמות הנרדפים למטא-פיזיקה**. אחת השאלות הגדולות הנשאלות ביחס לדקארט היא באיזה מובן הרפורמה הזו, היא מטאפיזיקה במובן המסורתי של המילה. אצל דקארט, הרפורמה הזו חלה על יסודות הפיזיקה, המטאפיזיקה, במובן הברור ביותר של המדע. מהי נקודת המוצא שלנו כאנשים רציונליים, כך שכל דבר שיבוא אחר כך, נוכל לדעת שהוא תקף, ואיננו עוסקים באשליות, פיקציות, או בדיות מסוגים אחרים. זוהי השאלה העיקרית שדקארט שואל – מהו הנדבך הראשון בידיעה, בתמונה הכוללת של האדם את העולם.

לפני שדקארט ניגש לכתוב את ההגיונות, הוא כותב את החיבור 'על המיתודה'. חיבור זה, ומה שכרוך בו, חשוב להבנה כחלק מהמהלך שמביא את דקארט אל ההגיונות. כזכור, זה מבוא לשורת מאמרים מדעיים, ואף כולל חלקים אוטוביוגרפיים. הרעיון של מיתודה, באופן מילולי, הינו דרך. הרעיון שבא לידי ביטוי אצל דקארט בהקדמת מאמר זה למאמרים מדעיים, **הינו שידיעה מדעית, והאמינות שמגולמת בה, מותנית באופן בו אנו משיגים אותה**. המסר בהקדמה הזו, היא שהתנאי במדעיות עבודה, הוא האופן שבו

אנו מבצעים את העבודה. כאן מתחיל להופיע דבר שנראה אותו מבשיל אחר כך, והוא המושג המודרני של התבונה. דקארט אומר כי 'השכל הוא כמו אור – כמו שבאמצעות פנס אנו מאירים אובייקטים, והאור הינו אדיש לאובייקט אותו הוא מאיר, והאור הוא אותו אור, כך גם השכל' - **השכל (תבונה) הוא אחד** בכל שימושיו, ואנו משתמשים בו תמיד בכל הגילויים המדעיים. השאלה שמתעוררת היא האם ניתן לאפיין את הכלי המדובר בצורה יותר מדויקת – מהי התבונה? האם ניתן לתת לה תאוריה? מהו האור הטבעי באמצעותו אנו מתבוננים בכל דבר בו אנו מתבוננים? **דקארט מאמין שאפשר.**

החיבור של דקארט על הגאומטריה, הוא המקור לתאוריה של דקארט על התבונה. **רואים בחיבור זה אצל דקארט ניסיון ראשון להסביר מדוע הכלי העיקרי שהמדע משתמש בו הוא המתמטיקה.** אנחנו יודעים כי מאז ימי אפלטון, כי בשביל הרציונליסטיים, המתמטיקה היתה תמיד המודל בשביל עיסוק רציונלי, אך קורים דברים חדשים בנושא זה.

מהי הגאומטריה האנליטית של דקארט? דקארט, בחיבורו זה, מראה כי ניתן לטפל באמצעים אריתמטיים בגדלים גאומטריים. אפשר לטפל **בחלל** (משולשים, מלבנים, ושאר פוליגונים), באופן **אריתמטי**. עד זמנו של דקארט – האריתמטיקה והגאומטריה היו לא קשורות. מה שחשוב בנושא זה שדקארט חושב שניתן לחלץ מתוך העבודה שלו כמתמטיקאי, בו הוא מראה מה משותף לדיסיפלינות הללו, משהו כללי יותר, שלו הוא קורא *matisis universals*. זה בערך סוג מסוים של פעילות שכלית, שמשותף לכל הדיסיפלינות המתמטיות השונות. ה*universales* אומר כי דקארט אומר כי זוהי בעצם התבונה, שתאיר את כל האובייקטים. אותו דבר שאפשר לנו לאחד את האריתמטיקה עם הגאומטריה, אינו אלא השכל (או התבונה) האנושית, במובן הרחב ביותר האפשרי. אופי התבונה, ולא משנה באיזה תחום אנו משתמשים בה (גאומטריה, אריתמטיקה, פיזיקה, בילוגיה, רפואה, תיאולוגיה, ועוד), היא זהה, **ואופיה מתמטי. אופי המחשבה הרציונלית הוא מתמטי.**

היסטורית, רואים כאן סוג של אימפיראליזם של המדע לשאר נושאים – המדע דורש לעצמו להיות סוג של מודל לכל עיסוק רציונלי שהוא. השאלה אם ניתן להצדיק סוג של רציונליות שאינה מתמטית, היא שאלה בסיסית בפילוסופיה עד ימינו (או כמו שניתן להגדיר את זה – האם האמת המוחלטת ניתנת בגבעת רם?). תשובתו של דקארט היא שהרציונליות היא בעלת אופן מסוים, אך אופן זה אינו מגביל אותנו לעיסוקים כלשהם. אולם, הוא מכתוב את הדרך איך לעסוק בנושאים אלו.

אחד החיבורים של דקארט, שלא פורסמו, נקרא 'כללים להדרכת השכל' (בלטינית 'כללים'). הכללים שיש ב'על המתודה', אינם אלא קיצור של הכללים להדרכת השכל. את חיבור זה הוא כותב בתקופה בה הוא עובד על גילויים מדעיים שונים. לדוגמה, דקארט אומר לא לקבל שום דבר שאנו מסוגלים לקבל באופן בהיר ומובחן (*clara and distincta*) – כלומר שקוף להבנתו, ומובחן באופן ברור מול מה שנמצא מחוצה לו. דקארט אומר שלא יקבל כדבר אמיתי דבר שלא יתפוס באופן זה. מושג זה 'בהיר ומובחן' הוא מושג שדקארט מחלץ מהאופן בו אנו תופסים ומבינים אמיתות מתמטיות. אנו מקבלים משהו מתמטי כשאנו מבינים באופן מלא את ההגדרה, מבינים בינו לבין מה שהוא לא. דבר זה מקבל אצל דקארט את המעמד של מודל להבנה רציונלית בכלל.

ב1637 מתפרסת 'על המתודה', ובשנים שאחר כך, דקארט כותב את החיבור בו תעשה הרפורמה במדע – 'הגיונות'. 'הגיונות' מופיע ב1640, 3 שנים אחרי 'על המתודה', ובשנים אלו עבד דקארט על חיבור זה. מה השאלה שדקארט מנסה לענות עליה? מי אמר שעבודה מהסוג שהוא עשה כמתמטיקאי, היא הביטוי המובהק והנכון ביותר של התבונה? האם ניתן לבסס זאת בצורה חזקה יותר? דקארט מרגיש שהידיעה המתמטית לא נושאת בתוך עצמה את הערובה לרציונליות שלה, וצריך משהו חזק ובסיסי יותר כדי להעמידה על פניו. כדי שנוכל להעמיד את הבסיס האחרון, עלינו לחרוג מה*matisis universals*, ולמצוא את הבסיס לו עצמו. כדי לענות על שאלה זו, דקארט כותב את הגיונות, שהוא היסוד הבסיסי ביותר, שהיומרה היא שלא ניתן יהיה לשאול עליו עוד שאלות.

דקארט אומר (בעל המתודה) שלא יקבל כאמיתי שום דבר שמוטל בספק. דקארט אומר (לקוראיו ולעצמו) האם יש דבר שבאמת איננו מוטל בספק, ואפילו הקל שבקלים? הוא אומר, הבה ונבחון, פעם אחת, ברצינות גמורה, האם יש משהו, שאי אפשר להטיל בו ספק, פשוטו כמשמעו. הוא מזמין את הקורא ללכת בדרכו, ולבחון עימו, **באופן סובייקטיבי לחלוטין.** הטלת הספק (או אי הטלת הספק), ניתנת

מנקודת מבט סובייקטיבית לחלוטין. בכך הוא יוצר את נקודת המבט הסובייקטיבית בפילוסופיה המודרנית (ונזכר בהומניזם ממקודם).

החלק השני הוא שמה ש'אני' (הסובייקט) לא יכול להטיל בו ספק, הוא האמת. הסובייקט הוא בית המשפט, אבל גם התובע – וגם הסניגור. הטלת הספק היא הבסיס לפילוסופיה הראשונית. הדבר הראשון בו עושה דקארט בהגיונות זה להטיל ספק.

הספק שדקארט מטיל ניתן לתיאור באמצעות כמה שמות תואר: **ספק מתודי** – עמדה פילוסופית ספקנית היא עמדה שטוענת שאין לנו יכולת רצינית מוחלטת להצדיק את התוקף (הרציונליות, האמת) של מה שאנו מקבלים בתור שכזה. דקארט איננו ספקן. מטרתו היא אנטי ספקנית, ולכן השימוש שלו בספק, ובטיעונים הספקניים שהוא מביא, הוא טיעון, שמטרתו היא **התגברות על הספק**, ולכן אנו מכנים את השימוש שלו בספק **כספק מתודי**. זה מסביר את האופן בו דקארט משתמש בטיעוניו, ומנסה להתגבר עליהם. העמדה הספקנית כשלעצמה אינה מעיינת את דקארט – הוא משתמש בה כאמצעי, להגיע למקום בו אין ספק.

נראה, כי מהלך הספק של דקארט הינו הדרגתי – מתחיל בדברים שנהוג להטיל בהם ספק, ומגיע לדברים שלא נהוג להטיל בהם ספק. דקארט איננו שואל מדוע ניתן להצדיק טיעונים ספקניים על הידיעה החושית, אלא, יודע שרוב מה שאנו קולטים באמצעות החושים הינו נכון, אך העובדה שיש מקרים בהם החושים מטעים אותנו, אומרת שהאמון שאנו נותנים לחושים אסור שיהיה מוחלט. הידיעה באמצעות החושים אינה חזקה, ומחייב הצדקה וערובה ממקור אחר. השאלה שמהלך הספק מעורר, היא האם יש רמה של ידיעה, שנושאת בתוך עצמה את הערובה לעצמה? שאין נדבך יותר יסודי שנותן לה את התוקף והרציונליות. יש הטוענים שיש כשל יסודי בקפיצה מ'אני חושב' ל'אני קיים'. מה יתרון 'אני חושב משמע אני קיים' על 'אני הולך משמע אני קיים'?

תזכורת – הספק של דקארט :

1. ספק מתודי.
2. ספק היפרבולי – מה זה אומר? בהקשר הזה מופרז, רדיקאלי, מוגזם (ועוד כמה תארים שאומרים אותו דבר). עוד משמעות – ירידה של הידיעה עד הנקודה הארכימדית, ואז עליה.

הטלת הספק מניחה את הגדרת הספק הנ"ל.

מה הכוונה ספק מתודי? מאז ימי היוונים ועד ימינו אנו, קיימות עמדות פילוסופיות שונות ומשונות, שבצורה זו או אחרת מנסות להגן על העמדה הספקנית. מהי העמדה הספקנית? באופן עקרוני – אי אפשר להתגבר על הספק.

בעמדה הספקנית, המסקנה של הדיון הפילוסופי היא עצמה מסקנה ספקנית, ואומרת שאי אפשר לדעת משהו באופן וודאי. גישות רדיקליות יותר אומרות שגם למושג ידיעה אין משמעות ברורה.

דקארט איננו ספקן במושג הזה, אך צריך לזכור שבתקופה זו יש תחיה מחדש של העמדות הספקניות (נקראות גם **פירוניסטיות**, על שם הספקן היווני). צריך לזכור את רקע זה כשקוראים את דקארט.

דקארט משתמש ברעיון הספק על מנת לומר משהו דבר שונה לחלוטין ממה שאומרים הספקנים. דקארט לא שואל אם אפשר לתת תשובה לעמדות הספקניות. הספק של דקארט בנוי שלבים שלבים. כל אחד מהם מגדיר אופי של הכרה, ומאתר בתוכו נימוק לערער עליו באופן כללי, ולהסיק מהערעור שתחום הידיעה הנ"ל איננו כולל בתוכו כמספיק לעצמו את העקרון שעליו אנו מבססים את האמון שאנו נותנים בו. המעבר בין שלב אחד לשני איננו סתמי – הם מובדלים על ידי הבדל עקרוני. בכל אחד מאופני ההכרה של העולם, אנו מנסים לאתר / לאפיין את עקרונו, ועל ידי כך שאנו מערערים עליו, מראים את האפשרות כביכול להטיל ספק, אנו טוענים שהוודאות (או האמון שאנו נותנים בידיעה מהסוג הזה) **חיצונית** לתחום הידיעה הנ"ל. הוודאות אינה אימננטית לתחום ההכרה הנ"ל.

1. הטלת ספק **בחושים**: מטילים ספק במה שנקלט על ידי החושים. על סמך מה אנו יכולים להגיד שמה שאנו קולטים בחושים (לדוגמא ראייה) הוא אמיתי? דקארט אומר שהיסוד לאמון בחושים איננו יכול להיות אימננטי לתפיסה החושית עצמה. צריך לחפש את יסוד זה במשהו אחר. ולראיה – לעיתים אנו טועים. דקארט מציג סדרת טיעונים, אשר גורסת שהידיעה על ידי החושים נדרשת בסיס חזק יותר כדי שנוכל לקבל את מה שאנו קולטים דרכם. **בקיצור – טועים לפעמים**, ועל כן אפשר לשלול את כל התחום הנ"ל, ועל כן אנו דוחים את עקרון זה כיסוד שעליו נבנה את הידיעה כולה.

2. **הפרצפיה (תפיסה) גופנית**: התפיסה של את גופי, ואת האופן שהוא נמצא בעולם. הרעיון לשלילה הוא טיעון החלום. **בפשטות –** מנסיונו, חלמנו פעם, ואז תפסנו באופן לא נכון את גופנו. נשים לב כי מושג החלום מפריד באופן חזק בין המציאות לבין הבדיה. השאלה היא אם המציאות מכילה בתוכה את הנימוק להבחנה בינה לבין החלום, או שאנו זקוקים לקריטריון אחר, באמצעותו נוכל לתת פשר (שחר) מובן להבחנה בין מציאות ובדיה (לדוגמא, חלום). **מה מבדיל בין מציאות לבדיה?** בהמשך, לייבניץ יטען שאין הבדלה כזו, ומה שמבדיל בין בדיה למציאות זה עקביות המציאות. דקארט לא מסתפק בתשובה זו, ומאמין שיש הבדל חזק בין בדיה למציאות, אך ההבחנה הזו איננה הבחנה שמצדיקה את עצמה. אנו צריכים שוב ללכת ולחפש עיקרון יסודי וראשוני יותר, שעל בסיסו נוכל בכלל לתת פשר לאבחנה בין שני ההבטים הנ"ל של נסיונו.

3. **עקרונות יסודיים כללים** - החלום לא מסוגל ליצור יש מעין. הוא מסוגל להרכיב אובייקטים שאנו מכירים (לדוגמא – סוס מכונף – מסוס וכנפיים). אנו לא ממצייאים דברים שהם לגמרי חדשים. יש אובייקטים בסיסיים בעולם החומרי. על מה מדבר דקארט? על עקרונות **מדע הפיזיקה**. יש כללים פיזיקליים (לדוגמא – לא יכולים להיות שני חומרים שונים בו"ז באותו מקום), שאנו מכבדים גם בבדיה. דקארט אומר כי חוקי האריתמטיקה תופסים גם כאמיתות כאלה, גם בבדיה וגם במציאות. **נשים לב שטענה זו מאוד בעייתית**. דקארט טוען כי המסקנה $2 + 2 = 4$ ברורה מאלה. למה הם נכונים? כי הם פשוטים בצורה קיצונית. לכאורה, המדעים המתמטיים, הם היפוטטיים. הם נכונים גם אם אין עולם, כי זו לא טענה על קיום. זה טענה על

קיום מתמטי, וקיום מתמטי, אם אפשר לדבר עליו, זה לא באותם מונחים כמו קיום בעולם. אז על מה אנחנו מטילים ספק?

ע"פ דקארט, גם אמת זו לא מכילה את עצמה, וזקוקה למקור סמכות אחר. זו אחת הטענות הרדיקליות ביותר שנטענו. איך שוללים את אמת זו? **טיעון השד המתעתע.**

דקארט רומז בעקרון השד המתעתע לאחת מהתזות היותר קיצוניות שלו, מאחר והוא יודע היטב את נכונות המתמטיקה - בשל היותו מתמטיקאי, והמודל שלו זה המודל המתמטי. בכל זאת, הוא אומר שהמתמטיקה איננה מצדיקה את עצמה. כאן מופיע תזה של דקארט, ברמיזה בלבד, ואומר את זה באחת מאגרותיו למרסל '**האמיתות הנצחיות הן נבראות**'. מתי אמת היא נצחית? כאשר היא לא תלויה לחלוטין בעולם (שאוילי ואיננו נצחי). דקארט אומר שהעקרונות הבסיסיים של הלוגיקה, של האריתמטיקה, לא נכונות בשל עצמן. מה הכוונה? כל דבר נברא, הוא **קונטינגנטי** ('אותו דבר שניגודו איננו כולל בתוכו סתירה' - מכיוון שניגודו אפשרי). זה אומר שהאמיתות של המדעים המתמטיים (כולל עקרון הסתירה) **נמצאים במעמד קונטינגנטי**. דקארט לא אומר שהלוגיקה שקרית, או שאנו מסוגלים אפילו לדמיין לוגיקה אלטרנטיבית. אבל דקארט אומר שעקרונות הלוגיקה קונטינגנטיים. דבר זה רדיקלי עד כדי כך שהוא נמצא רק ברמז בספריו, ונמצא בעיקר באגרות. **העקרון של אמיתות המוחלטת של המתמטיקה, אינו מתמטי ואינו לוגי, אלא אחר.**

כשאנו אומרים שהאמיתות הנצחיות הן נבראות, אנו אומרים שהן

קונטינגנטיות. - על מה טענה זו מתבססת? על טענת השד הרע. למה דקארט טוען את זה? כדי שיוכל לרדת שלב, אל בסיס כל הרבדים, שע"פ דקארט נמצא נמוך יותר מהטענות המתמטיות.

הגענו אל הנקודה הארכימדית. דקארט מתאר את מצבו העגום כמי שטובע במצולות, ולא מוצא דרך להחליץ. יש סברות לפיה התיאור הזה **אינו לגמרי דמיוני**. יתכן ודקארט מתאר התנסות אמיתית, ולא רק מפריז בגוזמאות. דבר זה מתבטא באמירת דקארט שהוא מתאר את הספק כפי שהוא מתאר אותו, מכיוון **שהקורא צריך לשחזר את תהליך הטלת הספק בעצמו**. מה זה Cogito בלטינית? 'אני חושב'.

דקארט אומר שהספק נעצר בהטלת הספק עצמה. אני לא יכול להטיל ספק בזה שאני מטיל ספק. להטלת הספק עצמה יש מעמד בסיסי משל השאר. מה הבעיות עם טענה זו -

1. הופעת האני. מאיפה פתאום מופיע ה'אני'? נשים לב שכאן מתבטא ה'מעמד המכונן' של האני - אי אפשר ללכת עמוק יותר מ'האני'. 'האני' קיים בנקודת זמן אטומית. אי אפשר לוותר על 'האני' - וזה מכונה 'גילוי הסובייקטיביות בידי דקארט'. מהו מושג הסובייקטיביות של דקארט? זה אותה נקודה שהיא מהווה את היסוד לוודאות של כל שאר הרגעים. אין בה שום דבר מוטל בספק. הסובייקט הוא המקור לאובייקטיביות. דקארט אומר שאין שחר למושג אובייקטיבי - אם אנו לא יודעים שהכל תלוי בנקודה הארכימדית של הסובייקטיביות.

יש הטוענים שיש כשל יסודי בקפיצה מ'אני חושב' ל'אני קיים'. מה יתרון 'אני חושב' משמע אני קיים' על 'אני הולך משמע אני קיים'? שניהם מתבססים על עקרונות ההיסק, ששללנו בשלב הקודם.

בעצם, הגענו לכך שיש למחשבה מעמד מיוחד, ובנסיון הממשי של המחשבה טמונה חוסר היכולת להטיל ספק. ודאות המחשבה אינהרנטית במחשבה עצמה. זהו **יחס רפלקסיבי** - בו המחשבה חלה על עצמה.

הצעד הבא שעושה דקארט הוא שהוא אומר 'אני קיים' - משמע אני Res Cogitant - שפירושו 'דבר חושב'. נשים לב ש'חושב' הוא במשמעות של תואר, המתאר את הדבר. אבל מהו אותו דבר - 'המאפיין המהותי שלי'. זה מה שאני באופן כמעט מוחלט. מחשבה היא אופן ההוויה היסודי והבסיסי שלי. כשדקארט אומר 'חשיבה' הוא מתכוון ל'תבונה' - היכולת שלנו לחשוב באופן מ'עין מתמטי', ולהכיר את העולם באופן דומה לזה. כל השאר הוא באופן כזה או אחר, נגזר מהמאפיין היסודי הראשוני, ולא שייך אליו ממש.

שיעור 4, 27.3.2006

למה הגענו שיעור שעבר? דקארט אומר על עצמו, שהוא דבר חושב – Res cogitans. ניתן להבין זאת כך שהוא דבר, שמהותו היא חשיבה. מה ההבדל בין זה לבין האמירה האריסטוטלית שהאדם הוא חיה רציונלית? (מה הקשר?) המושג 'מהות' בו אנו משתמשים הוא שונה לחלוטין מהאופן שבו זה מופיע אצל אריסטו. גם היחס של היוונים בין החומר לצורה, לעומת היחס בין הגוף והנפש של דקארט, שונים הם. בקיצר, המחשבה שמופיעה אצל דקארט, שאליה הוא מתכוון כשהוא אומר שהוא Res cogitans איננה מושג כללי של תבונה או רציונליות אריסטוטלית, אלא התנסות ממשית במחשבה עצמה, ברגע האטומי של המחשבה.

המשמעות של המחשבה אצל דקארט היא התנסות, דבר המגדיר את הסובייקטיביות האינדיבידואליות של דקארט.

זה שאני אדם חושב, מה זה אומר על העולם, מטאפיסית? מה הקשר בין העצם (סובסטנצייה) לתואר (אטריבוט)?

מה זה להיות דבר, במובן המובהק של המושג? המושג עצם אצל דקארט, הוא דבר, שמבחינת הקיום שלו, ומבחינת הביטוי הקונספטואלי, נהנה מ'אוטונומיה גמורה'. קיומו אינו מניח שום קיום קודם, והמחשבה עליו איננה מניחה מושגים אחרים שבאופן כזה או אחר ראשוניים ממנו.

המושג תואר אצל דקארט, אומר שלכל עצם (ראה הגדרה לעיל) יש תואר יסודי המגדיר אותו ואומר לנו מהו. העצם החושב, הוא מטאפיסית קודם כל עצם (נהנה מהאוטונומיה לעיל) ומוגדר ע"י תואר אחד – חושב. טבעו של העצם החושב, הינה המחשבה.

לצד העצם החושב, ישנו עצם נוסף – העצם המתפשט. כאן יש את הדואליזם הקרטזיאני – שכולל מחשבה והתפשטות. כאן נוצרת בעיה מהותית, אשר אנו עדיין עוסקים בה בימינו. מה אומר הדואליזם – מה שאנו תופסים כמציאות, הוא משני סוגים עיקריים – ומה שכינינו קודם אוטונומיה, אומר שאי אפשר לבצע רדוקציה של האחד לשני.

באופן כללי, העצם החושב מדבר על המחשבה, תבונה. העצם המתפשט מתייחס למה שאנו תופסים כטבע הפיזיקלי – הגופים, ומה שאנו נוהגים לכנות גוף.

אי אפשר לבצע רדוקציה מהתופעות הגופניות למיניהן אל התופעות של המחשבה ולהפך, בשל האוטונומיה של מושגים אלו. במילים אחרות – אי אפשר להסביר את המציאות הנפשית שלנו באמצעות מושגים של הגוף (פיזיקליים / פיזיולוגיים). לכל אחד ממושגים אלו יש מתודולוגיה משלה. לפי התפיסה הקרטזיאנית, לא ניתן להסביר תופעות פסיכולוגיות במונחים פיזיולוגיים (או להפך). השוני מין מושגים אלו (מחשבה, התפשטות) הינו טוטאלי.

הדואליזם הקרטזיאני מניח עצם נוסף, והוא אלוהים. עצם זה קודם לשני המושגים של מחשבה והתפשטות, ומובע במושג 'נברא'.

מה אומר המושג התפשטות, שהשתמשנו בו עד כה? כדאי לשים לב מתי דקארט מנסח את מושג זה. הוא מנסח את מושג זה מיד לאחר שהוא אומר 'אני דבר חושב'. מיד לאחר מכן הוא שואל מהי התפשטות. חשוב לזכור שבשלב זה הדבר היחיד שאנו יודעים זה שהוא קיים (וחושב). ואז הוא מספר לנו סיפור, שממנו הוא גוזר את מושג ההתפשטות. איך דקארט מנסח את מושג ההתפשטות? מספור השעווה. מה אומר הסיפור? ניקח גוף (שעווה). נסתכל עליו – יש לו תכונות גופניות – צורה, משקל, ריח, צבע, רעש כאשר מקישים, קשיות, וגו'. ואז אני לוקח את השעווה, ומקרבה אל האש. ומה קורה? התכונות משתנות. הצבע נעלם, הריח משתנה, ... מה אומר דקארט – את כל התכונות אפשר להפשיט מהגוף (מכאן המונח התפשטות), ועדיין עומד לפנינו משהו שאנו קוראים לו גוף, ומתייחסים אליו כגוף.

אנו מגיעים באופן הדרגתי אל התואר המהותי של הדבר המתפשט. כשם שהמחשבה הינה האופן המהותי של הדבר החושב, נחפש את התואר המתאים שמגדיר את המהות היסודית של הגוף, שאם נסלק אותה,

יעלם גם הגוף. כל הדברים שמוספים למהות זו, אינם מגדירים את הגוף. ניסוי זה מראה לנו שמה שמגדיר את הגוף בסופו של דבר, ועליו אי אפשר לוותר מבלי לוותר על הגוף עצמו, זו ההתפשטות של הגוף – התלת מימדיות של הגוף. זה שהוא תופס מקום בחלל, זו הגדרתו של הגוף. למעשה, הגופני זהה עם החלל האוקלידי. הגוף לא נמצא בתוך החלל – הוא הוא החלל.

זה צעד שמאוד מרחיק לכת. למה? ע"פ המדע המודרני, אחת התכונות היסודיות ביותר שמגדירות את המדע, הינה האופי המתמטי. מה דקארט ניסה כאן? (למרות שנכשל, בסוף) הוא ניסה לתת הסבר לא מקרי, מהותי, לעובדת האופי המתמטי של המדע החדש. דקארט עשה רדוקציה של החומר לחלל האוקלידי, ובעצם – רדוקציה של הפיזיקה לגאומטריה. הפיזיקה, ביסודו של דבר, על פי דקארט, היא גאומטריה. מפני שאם הפיזיקה היא המדע של הטבע הגופני, החומר, והחומר ניתן לרדוקציה לחלל, ולגאומטריה, אזי יסוד מדע החומר והטבע הגופני הינו הגאומטריה, מדע החלל.

בתוך התאוריה המדעית של דקארט, דקארט מנסה לנסח את הפיזיקה, למרות שלא כל כך הולך לו – היא די כישלון. הפיזיקה שלו מתבססת על תאוריה של היחסים הפיזיקליים הבסיסיים, שהם יחסים של התנגשות בין גופים. ע"פ דקארט, את כל תופעות הטבע ניתן להסביר ע"י תאוריה זו. יש לדקארט 2 – 3 טעויות יסודיות, שמתגלגלות הלאה. טעויות אלו נובעות מההנחה שניתן לעשות רדוקציה של הפיזיקה לגאומטריה, להתפשטות. טעות זו מעניינת, מכיוון שאיננה מקרית – יש לה סיבות ברורות, והיא מראה מה סוג הבעיות שדקארט מבקש לפתור, ואיזה סוג של השקפת עולם הוא מבקש לתת לנו. במילים אחרות – הדואליזם של דקארט, אפשר להגדירו כניסיון לתת הצדקה מוחלטת, מטאפיזית, לקיומם זה מול זה של שני סוגים נפרדים זה ביחס לזה של רציונליות – **רציונליות של מדע הטבע, ורציונליות של עיסוק במחשבה**. לא ניתן לנתק את המטאפיזיקה הדואליסטית מאותו תהליך עקרוני, חשוב ויסודי – המהפכה המדעית של המאה ה-17. ברור שהמטאפיזיקה צומחת תוך כדי השתתפות פעילה במהפכה, וניסיון להבינה ולתת לה יסוד ופשר מטאפיסי/פילוסופי.

מול מושג הדואליזם, נציג את מושג **המוניזם**, החל על תאוריות, שמתנגדות לעמדות הקרטזיאניות לגבי ריבוי עצמים / עקרונות של רציונליות, וטוענות לקיומו של עיקרון אחד – המחשבה / ההתפשטות, אז הטענה היא שיש רדוקציה של אחד לשני.

אנו מגלים פה בעיה חדשה, ששוב תעסיק את הפילוסופיה לאורך כל התקופה המודרנית, והיא היחס בין התבונה ובראש ובראשונה גילומה במדעים המתמטיים, לבין העולם. איך ניתן להסביר, שהמתמטיקה, שהיא מדע בלתי תלוי בעולם, אפריורי, על כל מסקנותיה, מתארים את העולם, ואפילו את המהות הפנימית שלו. מה היחס בין המחשבה ל'יש'? זאת השאלה שנרמזת כאן.

המדע של ימי הביניים, היה מדע של איכויות – אותם מאפיינים שאותם דקארט הפשיט בתהליך המחשבתי של הנר. היתה הומוגניות בין הצבע, הצליל, או שאר האיכויות החושיות לבין הממשות הפיזיקליות. מה שעשה המדע המודרני – הוא שבר את ההומוגניות.

דקארט, באופן מעניין ואופייני בונה תאוריה חלקית של המחשבה דרך מה שניתן לכנות ה'פתולוגיה של המחשבה' – כלומר הטעות של המחשבה. דקארט שואל – למה אנו טועים? למעשה, מה שהוא אומר לנו, דרך התאוריה של הטעות – הוא נותן לנו קצה חוט כדי לענות על השאלה 'מה זה לחשוב'. מה אומר דקארט – הטעות היא נובעת מסוג של פיצול פנימי בתוך הרוח/נפש בין שתי ספקות – שכל ורצון. כך קורא, שאצלנו, בתור בני אדם, יש פער בין שתי היכולות הללו. יש הבדל בהיקף שלהן. השכל מוגבל, יכולת התפיסה וההבנה שלנו מוגבלת, אך הרצון הוא אינסופי. הטעות מתרחשת כאשר איננו מכבדים את הפער הזה, ומפעילים את הרצון במקום שהיינו צריכים להשהות. ואז, מופיע כאן מושג ה'משפט/שיפוט' (judgement) – ראיפיקציה – לקחת משהו (פונקציות לוגיות) ולהפוך אותן לדבר. מה עושה השכל, לפי דקארט – תופס כתוכן, מבין. מה עושה הרצון? קובע את המעמד של הדבר הנתפס. דקארט מנסח את מעמד זה במושג האמת / שקר. לדוגמא, המשפט 'מחר בחירות' – כדי להבינו, צריך להבחין בין שני אלמנטים – אחד מהם הוא התוכן. על התוכן לא חל באופן שיטתי השאלה אמיתי / לא אמיתי. השאלות שחלות עליו – שאלת הקוהרנטיות – האם זה כולל סתירה פנימית, לדוגמא, ואז זה לא ניתן להבנה. על הבסיס של התוכן, נשאלת שאלה אחרת – האם המשפט אמיתי – האם באמת יש מחר בחירות?

מה אומר לנו דקארט? השכל בודק את משמעות הטענות. האלמנט השופט את התוכן, הינו אלמנט השיפוט. אם אנו רוצים להבין את המשמעות של מושג כמו 'בחירות' באופן שאנו רוצים להבין מושג כמו 'משולש', לא נוכל לבצע זאת – זה אינסופי ע"פ דקארט. זו המשמעות של האמירה שהשכל הוא מוגבל.

הרצון, לעומת זאת, הוא אינסופי. הוא יכול לחול גם על מה שאיננו מבינים.

קיצר, אפשר לחלק מחשבה להבנה ומשפט – מה המשמעות, ואם יש משמעות, אפשר לשפוט אם הוא נכון או לא – לקבל או לדחות. איך נמנע מטעות? נשהה את חריצת המשפט כל זמן שהתוכן אינו ברור ומובן. כל זמן שהשכל לא עשה את פעולתו השלמה, אנו נימנע מלקבל זאת ולהרוץ דין.

שיעור 5, 3.4.2006

היום נסיים לדבר על דקארט.

בשיעור שעבר הגדרנו את השאלה 'מה זה בעצם לחשוב?' מצאנו שדקארט מבחין בין:

• **שכל**: טענה, מחשבה, אידיאה

• **רצון**: שיפוט

תפקיד השכל הוא התפיסה, ההבנה, ותפקיד הרצון הוא לפעול על האידיאה, ומביע הסכמה / אי הסכמה, דחיה / קבלה של האידיאה.

כאן מופיע מושג **האמת**. השכל מציב תוכן בפני הרצון, והרצון מחליט אם הוא מקבל או דוחה. כך דקארט מתאר את מונח המחשבה.

(בהמשך יטענו כי ההבחנה בין שכל ורצון היא מלאכותית, ולא קיימת, אבל זה בהמשך.)

כאן מופיעה בעיית האמת. מהיכן נובעת הקבלה / דחיה של האידיאה? האם זה שרירותי? ראינו שהשכל יכול לדחות את האמת, ולקבל את השקרי (כבר בשלב הטלת הספק). נשים לב שבעיה זו נמצאת אך ורק בשלב הרצון, ולא בשלב השכל (שם, ע"פ דקארט, **אין טעות**). לא ראינו בעיה בהבנה, אלא בשיפוט. אם אני אומר 'העבודה קבלה 19 מנדטים' – אין כאן לא אמת, ולא טעות. אם אני אומר שהמשפט האחרון נכון, אזי יכולה להיות כאן טעות.

אז, על סמך מה הרצון דוחה / מקבל טענות? אם זה שרירותי לחלוטין, אנו מגיעים לעמדה, שמושגי האמת והשקר מאבדים את משמעותם לחלוטין. תשובת דקארט לשאלה זו ניתנת בשני שלבים, שמקבילים לשלבי הספק:

השלב הראשון הוא על האידיאות המתמטיות (או מסוגם). מה שמאפיין את אידאות אלה הוא שהקבלה או הדחיה תלויה **באופי האידיאה**. יש תכונה לאידאה שהיא תנאי לקבלתה, והיא שהאידאה צריכה להיות '**בהירה ומובחנת**'. מה **ש'בהיר ומובחן'**, כופה את עצמנו להסכים לקבלו. לדוגמא: 'סכום הזויות במשולש זהה לסכום שתי זויות ישרות'. מה הבעיה עם זה? ראינו בשלב הספק, שיתכן ויש שד מתעתע שמשעה אותו ('כל יכול ורב תעלולים'), ועל כן גם $1 + 1 = 2$ יכול להיות משגה. נחפש טיעון לכך ש'הבהיר והמובחן' יהיה ראוי לקבלה **כאמת**. לשם כך, צריך לתת תשובה לטיעון השד המטעה. דבר זה מתבצע על ידי הוכחת דקארט לקיום האל, ומסיק מהוכחת קיומו שלא יתכן שהוא מטעה אותנו (לפחות לא באופן שיטתי), ועל כן ניתן לתת אמון באותו דבר שאנו תופסים כ'בהיר ומובחן'. **האל הקרטזי מהווה בטענה זו 'הערובה האלוהית'**, לכך שמה שהשכל האנושי שלנו מציג באופן 'בהיר ומובחן' הוא כזה שאנו יכולים לתת בו **אמון מוחלט**. במילים אחרות – התבונה המתמטית, תקינה באופן יסודי, והערובה לכך היא הוכחתו לקיום האל.

איך מוכיחים את קיום האל?

לדקארט יש 5 – 6 הוכחות שונות לכך. ההוכחה הראשונה מתבססת על המהלך הבא: אני תופס את עצמי כטועה. יש תוכן **חיובי** למהלך הטעות. אבל, איך נבין את מושג הטעות לכשלעצמו? אם אני מבין את המושג 'טעות', למעשה הנחתי באופן מובלע את מושג ה'אמת', שמושג הטעות היא שלילתו. אין קיום לשלילת האמת, ללא אמת. ועל כן, מושג האמת, הינו ראשוני. כבר כשאמרנו לעצמנו שאנו טועים, ידענו, בלי לשים לב, מהי 'אמת'.

דקארט לוקח את מושג האמת, ומעביר אותו למושג האינסוף. מה הבעיה כאן? מושג האינסוף מוכר אצלנו בדרך כלל כשלילת הסופי. בשפה, יש הנחה שמושג הסופי קודם למושג האינסופי. דקארט אומר שזו טעות, ומושג האינסוף קודם למושג הסופי, כמו שהאמת קודמת לשקר. **'הסופי איננו אלא שלילה של האינסופי'**.

אז למה אנו טועים? הטעות קיימת מכיוון שאנו סופיים. אבל, בשביל שנוכל להבין את טענה זו, הנחנו באופן סמוי, מושג שהוא התנאי לכל מה שאמרנו אח"כ – והוא מושג האינסוף. מושג האינסוף קודם לסופי, ותנאי של היכולת שלנו להבין אותו.

ועכשיו, המהלך של דקארט הוא כזה – מכיוון שאני יש סופי, אני לא יכול להיות המקור של האינסוף, שהוא התנאי לכל המחשבה שלי. ועל כן, האידאה הזו מגיעה מאיזשהו מקור אחר, שחייב להיות אינסופי

בעצמו, ומכאן אין מנוס אלא להסיק שאם המושג של האינסוף באמת מהווה תנאי למחשבה שלנו, אזי מושג זה מצביע על קיום ממשי של משהו אינסופי. נגדיר את דבר אינסופי זה כאלוהים.

$$\exists x, \infty(x) \Rightarrow x := god$$

אינסוף זה מכיל הכל, והרצון לתעתע הינו סוג של חוסר, ועל כן, לא ניתן להעלות על הדעת, שאותו יש אינסופי, שהוא מקור הקיום שלנו, הוא גם מטעה אותנו באופן סיסטמטי. זאת הערובה לכך שמה שאנו מצליחים להגיע באמת לראותו באופן בהיר ומובחן הוא אמיתי.

מאמר מוסגר: מושג האינסוף בתקופת דקארט מראה את הגישה המודרנית שהעולם אינסופי. אצל היוונים, האינסוף ציין את חוסר הרציונליות. מושג זה הופך למושג פילוסופי מהותי אצל דקארט, ואחר כך אצל ממשיכיו. אבל מושג האינסוף מורכב אצל דקארט. יש אצלנו שני סוגים: אחד שהוכחנו את קיומו קודם, והוא האלוהים. את אינסוף זה איננו יכולים להכיר. אנחנו רק יכולים להגיד עליו שהוא קיים. אפשר להגיד עליו שהוא מושלם, ועל כן מונע את השד המטעה. יש עוד אינסוף, שמציין 'חוסר גבולות'. לדוגמא – מספרים. כאן, אינסוף הינו פשוט שלילה של הסופי.

נחזור לשאלת המחשבה. **מהי אידיאה**, כמו שדנו בה קודם? מהי תכונת האמת שיכולה להיות לאידיאה? מה פירוש להגיד ש'הבהיר ומובחן' הוא אמיתי? שאלה זו הינה מורכבת, ומקבלת אצל דקארט תשובה כפולה. ראשית, כשהוכחנו את קיומו שלנו, הגעתי אל סוף מהלך הספק, כלומר אל אידיאה אמיתית. בשום שלב לא היתה טעות בתוכן ממש, אלא רק בקבלה או דחיה, כלומר בשיפוט. כלומר, השיפוט קובע קיום. האידיאה הזו אמיתית, בהקשר שהיא יכולה לקבוע שאני קיים. כלומר, שאלת השיפוט היא מה קיים ומה לא.

אם מודל ה'בהיר ומובחן' הינו מסוג מתמטי, מתעוררת השאלה 'מה קיים ומה איננו'? תשובה על כך ניתנת בשני שלבים, שהראשון מתבסס על משל השעווה. האידיאות המתמטיות הן האידיאות של העולם הפיזיקלי. מה שאנו מגדירים כאמת של ה'בהיר ומובחן' הינו היחס בין השכל לבין העולם החיצוני. מה שמופיע כאן הוא הרעיון שבא לידי ביטוי במושג 'רפרזנטציה' – 'יצוג'. מדובר כאן על קשר, שאינו מקרי או שרירותי בין המחשבה לבין העולם. יצוגיות זו מופיעה אצל דקארט בשני שלבים – האידיאות הבהירות ומובחנות, שנושאות בתוך עצמן, את אמיתותן, שמייצגות באופן אדקוואטי (ראוי/תואם) את העולם הפיזיקלי (החיצוני). על בסיס זה, אנו מניחים שאנו מכירים את העולם.

בשלב הבא נגיע למושג הידיעה החושית – שדקארט מקבל פחות או יותר דמיון של המחשבה שלנו לעולם. במובן הראשון – דמיות (דבר דומר לדבר) ובמובן של דמיון (imagination), פעולה נפשית. ברמה היסודית, של האידיאה של ההתפשטות, למשל, דמיון זה איננו קיים. דקארט אומר שהאידיאות הראשוניות ('הבהירות והמובחנות') לא באות אלינו מבחוץ באופן פשוט, או מומצאות על ידינו, אלא **טבועות מלידה**.

נדבר קצת על בעיית הגוף והנפש, שמופיעה כבר אצל דקארט, בתוך המסגרת של 'הדואליזם הקרטזיאני', העצם המתפשט, והעצם החושב, שני עצמים שלא יכול להיות ביניהם קשר מתוקף הגדרתם. איך נתגבר על פער זה? זוהי שאלה אפסימטולוגית (הכרתית). זו השאלה איך לתת דין וחשבון על מה שנראה מובן מעליו, שאנו מכירים את העולם. מה פירוש לדעת לגבי משהו שהוא לא אני ואחר באופן קיצוני. בעיה זו של גוף ונפש (הדואליזם) מתגלגלת במשך הזמן לשאלה שונה, אך קרובה, והיא הקשר בין הנפש לבין הגוף שלנו. אם הנפש היא דבר אחר, והגוף הינו שונה לגמרי, וכפוף לחוקיות הפיזיקליות. התאוריה של דקארט מתבססת על כך שהגוף הינו שונה לחלוטין מהגוף, מהשכל, אבל יש קשר מידי בלתי מוטל בספק בין שני התחומים האלו, כפי שהם באים לידי ביטוי באינדיבדואלית האנושית. הנפש אינה קברניט של הגוף, אומר דקארט, אלא מחוברת לגוף במובן הרבה יותר אינטימי. היא מפוזרת בגוף באופן, שכשאני דוקר את עצמי, לא רק גופי נדקר, אלא כואב לי, כלומר **לנפשי**. בעיה זו של דקארט קיבלה אינסוף פתרונות, אך עדיין נידונה בתוך ספרות זמננו.

לסיכום: דקארט, רואה את עצמו כבעל שליחות, בעלת אופי תרבותי. הוא מבקש לתת מדע חדש, אלטרנטיבי, כבסיס **לתרבות**. יש כאן יומרה גדולה, ומבחינות מסוימות – מוצדקת, ואף התממשה. דקארט כותב אף את 'עקרונות הפילוסופיה', שבא אחרי ההגיגות, שדקארט רוצה שיחליף את ספרי הלימוד הסולסטיים, שעל בסיסם נעשה הלימוד האוניברסיטאי. מצד אחד, הוא מצליח תוך 20 – 30 שנה, לקראת שנות ה-80 של המאה ה-17, להעלים את הסולסטיקה. 1686 זו השנה שמופיע בה הפרינפיקיה

של ניוטון. יחד איתה נעלם גם המעמד של הפילוסופיה בתור דבר שמלמדים אותו על בסיס טקסט קנוני אחד, ונהפכת להרבה יותר דומה ממה שאנו רואים כיום – מקצוע שהוא אינסוף ויכוחים ומחלוקות. אין Text Book אחד שמכיל את הפילוסופיה. תהליך זה לוקח זמן, עד שדמות זו נהפכת לדמות המוסדית של הפילוסופיה. כל אותה מהפכה של המדע החדש, והופעתה של הפילוסופיה החדשה, נעשית בעצם **מחויץ לאוניברסיטאות**. רק בסמסטר הראשון של השנה הבאה, הפילוסופיה תקבל מעמד אקדמי.

24.4.2006 - שיעור 6

נדבר 'בקצרה' על הנזיר הצרפתי, מלברנג', 1638-1715, אחד מהפילוסופים הקרטזיאניים הבולטים ביותר, שקיבלו למעשה את עקרונותיו של דקארט, וניסה להתמודד, עם שאלות שדקארט מעלה. הקבוצה שדקארט מנהיג ניתנת להתייחסות כתפיסה קרטזיאנית מסתייגת.

הויכוחים נגד הקרטזיאנים היו ויכוחים בעלי אופן תאולוגי – המבקרים חששו מההשלכות של רעיונותיו של דקארט מנקודת מבטה של הכנסיה. מלברנג' היה בעל פרוגרמה אפולוגטית – (מציין נסיון פילוסופי להצדיק עקרון אמונה, תאולוגיה, במקרה הזה של הכנסיה הקתולית). הוא ניסה להצדיק זו באמצעים קרטזיאניים. נשים לב שיש פילוסופים דתיים שדחו את גישת דקארט, ויש כאלה, כדוגמת מלברנג', שקיבלו אותה אל חיקם.

הקרטזיאניות שלו מתבטאת על ידי רציונליזם – עדיפות מובהקת של השכל על פני מה שאיננו כזה (חושם, ...). בעניין זה הוא מקבל את העמדה הקרטזיאנית – והולך עם זה צעד נוסף. המושג המרכזי שחוזר ועולה כאן, הוא מושג האידיאה. מלברנג' רואה באידיאה 'תפיסה טהורה של השכל'. דוגמא לאידיאה היא ישויות מתמטיות. מדובר בפעילות טהורה של השכל. כך מציינים ישות נצחית בעלת קיום הכרחי. למברנג' לוקח את זה צעד נוסף, בעל אופי אפלטוני – האידיאות הנצחיות אינן אופניים / דרכי מחשבה של הנפש, אלא ישויות נצחיות, בלתי משתנות, בעלות תכונות הכרחיות, והן קיימות מחוץ לאמת. אלו הן מחשבות של האל. אצל מלברנג' הבהיר והמוכחן הוא מחשבות של האל האינסופי.

מתעוררות כאן כמה שאלות – צריך להסביר את הקשר בין מחשבותי למחשבות האל. מלברנג' אומר כי יש 'איזשהו מומנט מיוחד במינו, בו אלוהים, תוך שימוש בחסד, מאפשר לנו בנקודה אחת, לגבי עניין אחד, לראות דברים באמיתות מוחלטת'. לנקודה הפרביליגית הזו מלברנג' קורא 'ראייה באלוהים', והיא חלה על הראייה המתמטית והגאומטרית. לגאומטריה הזו קורא מלברנג' 'הגאומטריה האנטגבילית'. מהי האנטגביליות? מושג זה מציין את ה'שכל הטהור' – ההבנה השקופה.

מתעוררת השאלה, איך להסביר את הקשר בין האידיאה לבין העולם. באיזשהו מושג, מייצגת הגאומטריה את העולם הפיזיקלי.

מושג האוקזיונאליזם – יצוג העולם בין הגאומטריה מניחה דמיון ביניהם. היינו מניחים על קשר סיבתי בין העולם לבין המחשבה. סיבה היא דומה לתוצאה בד"כ. הנחת היסוד של הדואליזם הקרטזיאני, מהווה טענה לגבי אי קיומו של דמיון כזה. הצעד הבא הינו הטענה, שאצל דקארט היתה מעורפלת, ומלברנג' אומר אותה בצורה חד משמעית – **לא יכול להתקיים קשר סיבתי בין הגוף לנפש**. מלברנג' מעלה על סדר היום הפילוסופי, בצורה חזקה, את שאלת הסיבתיים.

נאמר שני דברים על מושג הסיבתיים: א. מסתבר שהרציונלית של הסברנו נשענת תמיד, בצורה זו או אחרת, על מושגים של סיבתיים. ב. אם לא קיים קשר בין גוף לנפש, אזי תופעות רבות נותרות בלתי מוסברות – בעיקר העובדה שיש אינטראקציה בין גוף לנפש. (אם אני דוקר את האצבע, מניע את היד).

מלברנג' מדבר על הסיבות 'ההזדמנותיות' – רק לאל יש את היכולת לחולל שינוי. 'רק אלוהים הוא גבר גבר'. אלוהים הוא יכולת הממשות, ויכולתו זאת באה לידי ביטוי בעיקר בניהול הדברים על פי חוקים. היחס בין האידיאה לבין האובייקט הינו יחס של **הזדמנות**. האל יצר יחס שבו כאשר מתייחס משהו בצד האחד, ההתרחשות הזו הינה הזדמנות לשינוי אחר, מקביל, בצד השני. כאשר יש שינוי בטבע, השינוי מהווה הזדמנות להתעוררות המחשבה בנוגע לשינוי. 'זה נראה מופרך לגמרי', אבל נצביע על כמה דברים מעניינים בקשר לזה – יש כאן ניתוח מעניין למורכבות עניין הסיבתיות. מושג זה כולל בתוכו משמעויות נוספות על הקשר הליניארי בין מאורע לבין מחולל / מחולל. כדי שסיבה תגרום לתוצאה, צריכים להתקיים תנאים מסויימים.

בקצרה – רק אלוהים יכול לשנות מצב עניינים. אלוהים משנה הכל. אלוהים זה פתרון טוב לבעיות.

באיזשהו שלב, התירוץ האולטימטיבי של האל לא מספק יותר את השיח הפילוסופי. וזה קורה יחסית מהר – עם לוק.

ג'ון לוק – 1632 – 1704

נהוג בד"כ לחלק את הפילוסופי של המאה ה-17 לשתי קטגוריות מרכזיות – הרציונליסטים (דקארט, שפינוזה, לייבניץ) ואמפריציסטים – לוק, ברקלי ויום. חלוקה זו הינה פרובלמטית, **ולא מכובדת על ידי המרצה**. חלק גדול מהביקורת של לוק על דקארט מועלה כבר קודם על ידי פילוסופים צרפתים, שהם גם די אמפריציסטים.

לוק לא היה איש אקדמיה – ובניגוד לאחרים, גם עבד באמת (כמורה בעיקר). התקופה בה חי באנגליה הייתה תקופת תהפוכות – ולוק היה צריך לברוח מספר פעמים לצרפת או סקוטלנד. לוק ידוע כמייסד האמפריציזם האנגלי. כמו שדקארט הינו נקודת התייחסות לכל פילוסוף צרפתי, לוק ידוע כנקודת התייחסות לכל פילוסוף אנגלו סקסי. הוא תרם גם לפילוסופיה פוליטית ולמסורת הליברלית. עומדים לזכותו חיבורי יסוד במחשבה פוליטית.

ספרו המרכזי של לוק הינו 'מסה על שכל האדם'. ספר זה נכתב במשך הרבה מאוד שנים – 20. דבר זה בא לידי ביטוי באופן הספר – יש הרבה חזרות, ודברים שלא ברורים בין חלקי הספר. לכן משתמשים במהדורה מקוצרת בד"כ.

התייחסות לוק לדקארט הינה בקורתית. הוא אינו מקבל את הקרטזיאניזם. הוא מקבל חלק מהנחות היסוד, אבל מפרש אותם אחרת. הוא מסכים עם דקארט לגבי חשיבות המדע 'החדש' – אבל בגרסה האנגלית. לוק מעורב במהפכה הזו באנגליה, שמתקיימת באופן די שונה – שמדגיש מאוד את הצד הניסויי, **האמפירי**. לוק במידה רבה מאוד – מפרש באופן פילוסופי את האופי הזה של העבודה המדעית ורואה בו את העיקר. לוק שואל, כמו דקארט, מה הבסיס שעומד מאחורי המדע הזה.

בשלב זה מתחילים ההבדלים הגדולים. לדוגמא, השאלה בנוגע לתפקידו של הפילוסוף. אצל דקארט, תפקידו של הפילוסוף, הוא **לתת יסוד** למדע, לידיעה החדשה, וזה מוליך את דקארט, משאלות של מתודה,

לדיון מטאפיזי ארוך ומייגע שדנו בו. **שאלות אלו חורגות מהשאלה המדעית. לוק לא שואל את שאלה זו – ומגדיר את תפקידו של הפילוסוף ביחס למדע בצורה אחרת.**

ע"פ לוק, הפילוסופיה צריכה להיות שפחת המדע – **אמיתות המדע נתונה.** זה מעניין, שכן לוק לא היה איש מדע. תפקידו של הפילוסוף הינו להתגבר על חילוקי הדעות שעומדים בפני המדע. לוק מבשר כמה מגמות עיקריות של המחשבה הפילוסופית המודרנית –

• **נטורליזם, פוזיטיביזם –** שניהם מציינים גישות שאומרות כי ידיעה של ממש על העולם נותנים לנו רק מדעי הטבע. לפילוסופיה אין תפקיד של 'מי שקונה ידיעה'. דקארט לעומת זאת, חושב שהידיעה הפילוסופית קודמת לידיעה המדעית.

לכאורה, לוק עושה מהלך דומה לזה של דקארט, של הבנת הידיעה. כאן קורה דבר מעניין – לוק אומר שהוא הולך לדון בזה באופן היסטורי, כלומר – מעמיד את הידיעה ואת היודע כאובייקט לידיעה מדעית, באותו מובן, שבו המדע מתעסק בכל השאלות האחרות. חלק מהטעם בדואליזם הקרטזיאני היה כדי לומר שזה בלתי אפשרי – שיש פער בלתי ניתן לגישור בין האופן שאנו מתבוננים בעולם (המדע) לבין האופן שאנו מתבוננים בעצמנו (הפילוסופיה). לוק אומר – אותה מתודה תעבוד גם כאן, בגדול.

שיעור 7, 8.5.2006

'לא לאכול בבקשה'. עדיף גם לא לנשום.

היום נמשיך לדבר על לוק. גם ללוק, יש כמה מטבעות לשון שנכנסו להסטוריה:

- (גנובה מאריסטו) – 'אין בשכל מה שלא היה בחושים'
- דומה לקודם, אבל בפועל שונה - 'הנפש היא טבולה ראסה' (לוח ריק)

ביטויים אלו מופיעים בתוך הצעד הראשון שעושה לוק, שהוא צעד פולמוסי (פולמי) – צעד שבו הפילוסוף בד"כ מעמיד את עצמו ואת תפיסתו בתוך ויכוח עם תפיסות אחרות – במקרה של לוק זה מאוד ברור. מטרת צעד זה היא לא רק להראות שהוא צודק והשאר טועים, אלא להעמיד את הויכוח כבסיס לצעד הפוליטיבי.

לוק מתחיל בויכוח נגד דקארט – נגד המושג הקרטזיאני לכאורה של 'אידאות טבועות מלידה'. מדוע לכאורה? דקארט אכן משתמש במושג זה, אבל משמעותו אצל דקארט אינה זהה למשמעות שלוק מייחס לו – ויותר חשוב, לא תופסת מקום כל כך עקרוני כמו שלוק מייחס לה. כביכול, מנקודת המבט של בניית הטיעון של לוק, לוק מתבססת על הפרכת האידאות הטבועות מלידה. אם אין אידאות טבועות מלידה, אומר לנו לוק, הנפש היא כמו טבולה ראסה – הנפש באה אל העולם כשהיא לא מצויידת בשום דבר ששייך לה מעצם טיבה, וכל מה שנמצא בה בהמשך הדרך בא אליה מן החושים. (אין בשכל מה שלא היה בחושים').

הערה: אצל לוק שתי הטענות המרכזיות הללו לכאורה אומרות את אותו דבר, אבל ניתן להפריד ביניהן. כאשר אריסטו אמר ש'אין דבר בשכל שלא היה בחושים', הוא לא חושב שהשכל הוא דבר שאין לו קיום / מעמד בפני עצמו במנותק מהתפיסה החושית. לייבניץ, לדוגמא, מקבל את הטענה של לוק שהחושים הם תנאי הכרחי לידיעה, אבל זה לא אומר שאפשר לעשות רדוקציה של 'לחשוב' אל התפיסה החושית. וניתן לטעון טענה הפוכה – אין חושים אם אין קודם כל שכל.

לוק אומר, אין בשכל מה שלא היה בחושים, והשכל כשלעצמו הוא מושג ריק – 'הנפש היא טבולה ראזה' - \Leftrightarrow אנחנו עושים רדוקציה של המחשבה / ידיעה / הבנה אל אותו נסיון (ראשוני, אלמנטרי, חשוב) שמוגדר כניסיון החושי שלנו. אף אחד ממושגים אלו (נסיון, חושים) אינו פשוט כפי שזה נראה לנו או ללוק, אבל – בשלב הזה – נלך בעקבותיו של לוק, עם עמדתו הרדיקאלית של לוק הניתנת לתאור כרדוקציה של מושגי המחשבה הכלליים אל מושג ההתנסות החושית.

הצעד הראשון, כאמור, של לוק, היא ביקורת על התאוריה של האידאות הטבועות מלידה של דקארט. ביקורת זו הינה ביקורת עקיפה. כיצד ניתן להוכיח שאין 'אידאות טבועות מלידה', שואל לוק? בשביל זה צריך ללכת בדרך עקיפה, חושב לוק, ומציע שורה של טיעונים עקיפים – אם אכן היו האידאות הללו טבועות מלידה, אזי בהכרח, זה היה מוביל לשורה של מסקנות. מכיוון שהמסקנות לא מתארת נכון את מצב העניינים – אזי הגענו לסתירה, ואין אידאות טבועות מלידה.

לדוגמא – נניח בשלילה שאנו נולדים עם אידאות טבועות מלידה. קשה אם כך להבין, מדוע, חלק מהדברים הללו, מחייבים מאמץ גדול להגיע אליהם. לדוגמא – אם האידאה המתמטית היא ידיעה טבועה מלידה – איך ניתן להסביר שצריך ללמוד אותם במאמץ גדול?! (ואיך הממוצע באינפי הוא 53?!). בנוסף, איך ניתן להסביר שאין עליהם הסכמה כללית – לדוגמא, אצל ילדים, מפגרים, או סתם אנשים מתרבויות אחרות, לא מקבלים את מה שדקארט מכנה כאידאות טבועות מלידה.

אחת הטענות שלוק מתייחס אליהן היא הפרשנות האפשרית שלפיה הידיעות הללו הן סוג של דיספוזיציות – כלומר, אינן תכנים שנמצאים אצלנו בנפש שלמים לחלוטין, אלא מאפיינים נטיות של הנפש, בהנתן תנאים מסויימים, לחשוב באופן מסוים. עונה על כך לוק – אם זה כך, מהו הקריטריון שיאפשר לנו מה מבין המחשבות שאנו חושבים בפועל הוא בגדר של דיספוזיציה, ומה בגדר של משהו נרכש? וטוען לוק שאין לנו דרך להכריע. הויכוח שלוק מנהל הוא דמיוני – בעיקר מכיוון שהתאוריה של האידאות הטבועות שלוק נלחם נגדה אינה זהה לתאוריה של דקארט. מכל מקום, לוק מעלה שורה של טיעונים נגד האידאות הטבועות מלידה, רובם בגדר הנחה בשלילה, ומזה מסיק את המסקנה העיקרית – שכל השאלות בשאלת הידיעה, צריכות להתבסס על השאלה – 'מה מקור האידאה?', כלומר 'מהי מחשבה?', 'איך נבדיל בין ידיעה אמיתית לשקרית?'

ע"פ לוק, תפקיד הפילוסופיה הוא לענות על השאלה 'מה המקור של הידיעה?' ≡ 'מה מקורן של האידאות?'. שאלת מקורת האידאות נשאלה כבר על ידי דקארט, כאחת מבין שאלות רבות, ובשום פנים ובאופן לא כמוקד הדיון כולו. לוק מעלה את השאלה הזו כשאלה המרכזית – ומשם כך, יש חשיבות גדולה כל כך בעינינו לנושא האידאות הטבועות מלידה. אם נוכל להראות, שמקור האידאות הוא חיצוני, הרי הגענו, ע"פ לוק, למסקנה בנוגע לתורת ההכרה כולה. אולם, צריך לשים לב כי – שאלת המקור מניחה כבר שורה שלמה של הנחות שעושות את הדיון של לוק מלכתחילה שונה מדיונו של דקארט.

לכאורה, השאלה הנשאלת על יד לוק ודקארט היא פשוטה – 'האם אנו נולדים עם מטען קוגניטיבי, או רוכשים אותו' – בפועל, מונח כאן הרבה יותר על כף המאזניים. ראשית, ניתן לומר, כי ניסוחו של לוק בנוגע לשאלה – 'מקור האידאות' – הוא סוג של קבלה של המתודה המדעית הקלאסית. המדע, כפי שלוק מבין אותו, שואל את עצמו בעיקר שאלות סיבתיות. הידיעה שהמדע נותן מתבססת על סוג של הסברים – מקבל כמה ביטויים מרכזיים ובסביבת לוק – לדוגמא, אצל הובס – שידיעה מושגת כאשר אנו יכולים את דרך הווצרותו של מה שאנו מנסים להסביר. כאשר אנו יכולים לתת תאוריה בנוגע לדרך התהוותו של משהו – אנחנו יכולים להבין אותו. רעיון זה מבטא השקפה שלמה שמתבטאת באופן שבו מפרשים את המעשה המדעי. לוק, בעניין זה, מתיימר לשחזר את המתודולוגיה המדעית.

הויכוח הראשון, שעומד כתלוי בין לוק לבין דקארט, מעבר לשאלה של 'אידאות קבועות מלידה' – היא האם יש מתודה אחת אוניברסלית רציונלית שאנו מחילים על כל סוגי הידע. לוק טוען שיש מתודה אחת, להבדיל מדקארט, שחשוב שצריך לדון באופן שונה בסוגים שונים של ידיעות.

לוק אומר 'אין בשכל מה שלא היה בחושים', השכל הוא 'לוח חלק' – מה שאנו קוראים לו מחשבה / ידיעה – נוצר באופן הדרגתי בעקבות המפגש שלנו עם העולם, כאשר מה שמתווך הם החושים. השכל/נפש ביסודו הוא פסיבי, והחושים דוחפים פנימה את הרשמים. ההתנסות הזו היא הבסיס למה שנכנה 'הכרת העולם'.

איך אנו מתנסים, עם כך? מהי התנסות חושית? לוק עונה, כי בפשטות, יש לנו יכולת, באמצעות החושים, לקלוט רשמים (Impressions). פעולה זו גורמת לאיזשהי תגובה, שאנו קוראים לה הרושם החושי. לוק אומר כי בראש ובראשונה רשמים אלו הם שורה של אלמנטים פשוטים. מהו פשוט? רושם חושני אלמנטרי. מהו פשוט? אין לו חלקים, לא ניתן לחלוקה (חושית). זהו הנתון האולטימטיבי – אלו הן אבני הבנייה האטומיות, שמעבר אליהן אי אפשר עוד ללכת. דוגמא לרושם פשוט – כתם צבע, צליל, תחושת מישוש – כל אחד מחמשת החושים. רשמי החושים הם אותו דבר שאפשר להתייחס אליו כאבני הבניין, חלקי הלגו, שאי אפשר לפרק (נדמיין לגו שאי אפשר לשבור. גם עם פטיש ממש כבד). היכולת שלנו ליצור תאוריה / מחשבה כלשהי נעשית על ידי חיבורים באופנים שונים ומשונים של אותם אידאות פשוטות. לכאורה מדובר בתאור פשוט ומתקבל על הדעת (פחות או יותר), אולם, חשוב לשים לב לכמה שאלות פילוסופיות מרכזיות (וכבדות משקל) שמתעוררות כאן, בעיקר בויכוח עם דקארט.

מהי האידאה הפשוטה על פי לוק – התפיסה החושנית האלמנטרית. נניח שיש דבר כזה, לשם הדיון. נשים לב שהתאור האובייקטיבי הזה אמור גם לתת בידנו לא רק תאוריה של הידיעה (מחשבה), אלא גם כללים נורמטיביים או תאוריה של האמת. איך אנו יודעים מהי ידיעה אמיתית? דקארט נתן תשובה – אמיתי הוא מה שאנו יכולים לתפוס כ'בהיר ומובחן'. לוק שואל את אותה שאלה – מה ניתן לדעת מה אמיתי – אך עונה תשובה אחרת. **לוק עונה כי הנורמה של האמת נקבעת על ידי יכולתנו להראות את המקור החושני האלמנטרי, הפשוט, של האידאות הללו.** אם אנו יכולים להראות את המקור של האידאות הללו, עומדת ביסודם של המבנים המורכבים הללו, אנו יכולים להגיד כי המבנים אמיתיים. כאשר אנחנו לא יכולים להצביע על מקור כזה, התפיסות המורכבות הללו הינן מוטעות (או עוד כמה מושגים בלועזית שאומרים אותו דבר).

"**החושים אינם משקרים**", אומר לוק, ומכך נובע **התפקיד הנורמטיבי של הפשטות הזו.** נשים לב כי זה לא ברור כלל וכלל – למה פשטות \Leftarrow אמת?

מה ההבדל, בסופו של דבר, בין האידאה הפשוטה של דקארט, לאידאה הפשוטה של לוק? אצל לוק מדובר ברשמים החושיים האלמנטריים (צליל בודד, כתם צבע, וכו'). מה מאפיין זאת? **האופן הבלתי**

מושגי. הפשוט אצל דקארט הוא מושג ההתפשטות, מחשבה – מושג שאנו חושבים ולא תופסים, נוגעים, או חשים בו. מה היחס ביניהם – שאלה אחרת. מה שעולה כאן, כויכוח פילוסופי עקרוני, הוא לגבי האופי הבסיסי של מה שאנו קוראים לו 'לחשוב', 'לדעת', 'להכיר', 'להבין'. אצל לוק – מדובר באופן לא מושגי. כאשר אני שומע צליל – אני לא מבין שום דבר. מדובר באלמנט אטומי של התנסות, שכל מה שאני יכול זה להצביע עליו. אני לא יכול להסבירו – רק לקוות שבין שיחי חווה בו. אצל דקארט, אני מסביר את המושגים. אמנם הפשוט הוא מה שאני לא יכול להגדיר, אבל זה שונה לגמרי מחוסר היכולת להגדרה של כתם צבע – מדובר במשהו שהוא שקוף לגמרי למחשבה ולשכל.

שוב אנו מגיעים לאותו מושג משונה – אינטלגבילי – מה שניתן לתפיסה שכלית. חושני אצל לוק אינו בעל אותו אופי או מעמד. כתם צבע, אינו אינטלגבילי. המחשבה אצל לוק קיימת, אבל נבנית על התשתית שבאופיה היא אינה אינטלגבילי. אנחנו לוקחים את רשמי החושים, מצרפים אותם זה לזה למבנים מורכבים ומסובכים יותר, כאשר בסיס הצירוף הוא השוואה – אנו מחפשים דמיון ושוני, והפשטה – אנחנו יכולים לפעמים להתייחס, לפי נוחותנו, לאלמנטים דומים, ולהתעלם משונים, ולהגיע על ידי כך למושגים יותר מקיפים (לדוגמא – תפוח אדום ותפוח צהוב – שניהם תפוחים).

אנו רואים כאן, אצל דקארט ולוק, שתי תפיסות, שונות באופן עקרוני, כאשר ביסוד השוני עומדת שאלה פילוסופית רצינית מאוד, על טיבה של המחשבה, על טיבו של הפשוט – מהי אידאה? מהן אבני היסוד של המחשבה? מעניין לראות עד כמה עמוק ההבדל בין שני ההוגים הללו.

האידאות הפשוטות של לוק מתחלקות ל3 סוגים:

1. האידאות של התחושה
2. האידאות של ההחזרה – (רפלקסיה) – התבוננות של אובייקט אל עצמו.
3. אידאות שמקורן תחושה ורפלקסיה ביחד.

מה חשוב בזה? יש את אותו מעמד לפשטות החושנית ולתפיסה שלנו את עצמנו, אינו פשוט / מובן מעליו, ומחדד עוד יותר את ההבדלים בין לוק לדקארט. גם אצל דקארט, לכאורה, המהלך כולו מתחיל מרפלקסיביות (הטלת הספק). אצל לוק, יש אנלוגיה ברורה – מדובר באותו סוג של התנסות, החיצונית והפנימית. כשאני מתרשם מבחון אני קורא לזה תחושה – כשאני מתרשם מבפנים, אני קורה לזה רפלקסיה – אבל בשני המקרים, מדובר באותו דבר. **גם הנפש היא אובייקט בשביל עצמה.**

נבחין בין איכויות ראשוניות למשניות. לוק ניסח את הניסוח הקנוני של הבחנה זו – העולם הממשי, הפיזיקלי, בנוי על כמה אלמנטים מאוד פשוטים – יש גופים, שיש להם גודל, צורה, ותנועה. קיימים יחסים סיבתיים פשוטים בין גופים אלו. כל השאר – זה סוג של תוספת, שהרוח שלנו מוסיפה על הבסיס על הדברים הללו, כתוצאה, מהאינטראקציה הסיבתית שנוצרים בין הגופים הללו לבינו. לדוגמא – צבע

– לא נמצא באופן אובייקטיבי בעולם. אם יהיה אור בלי לוח, לא יהיה צבע. אם יהיה לוח בלי אור, לא יהיה גם צבע. הצבע הוא התוצאה של האפקט של האור שפוגע בלוח. בגלל תכונותיו הראשוניות של האור ותכונותיו הראשוניות של הלוח, נוצר אצלנו הרושם של הצבע, שהוא איכות משנית. **בלי עיניים, אין ירוק.** מכאן מגיעה הגדרת הפשוט כמו שדיברנו עליה קודם.

לסיום, נדבר על מושג העצם – מושג מטאפיסי, באמצעותו פילוסופים שונים מנסחים שאלות מטאפיזיות שונות ומנסים לענות עליהם. אצל לוק יש ביקורת על מושג העצם – שמתבססת על אותו סוג של שיקולים שצינו קודם, כלומר – לוק אומר כי אנו מתנסים באופן קבוע בתכונות מסוימות שמופיעות ביחד. (רואים בד"כ כיסא, עם רגליים, וכיו"ב). כשאנו שואלים את עצמנו – איך תכונות קשורות אלו? ואנו עונים, כי יש משהו שקושר את התכונות הללו, ולכן אנחנו מזהים אותן עם עצם אחד. אולם, איפה הרושם החושי, ממנו צמח הרושם של עצם?! ועונה לעצמו לוק, כי אין רושם חושי. ולכן, מושג העצם הוא סוג של פיקציה, אם מבינים אותו כמושג מטאפיזי – כמצע (סובסטרט בלעז) של תכונות. בהגדרה, הוא לא נגיש להתנסות החושית שלנו. כאן (בעצם) אנחנו יוצרים משהו שהוא מעבר למה שאנחנו תופסים בחושים, לעובדה (התמוהה) שתכונות מסוימות נצפות ביחד. הסבר כזה איננו תקף בשביל לוק. יש מובן אחר שנותן הסבר לתופעה זו – מושג ה'עצם' כשאינו מטאפיזי – ואז הוא המבנה הפיזי הבלתי ניתן לצפיה של הגוף (המולקולרי). ההבדל המשמעותי הוא שהמבנה המולקולרי הוא הומוגני עם התפיסה החושית. יש למולקולות צורה. יש להן גודל. לכן אומר לוק, אם יהיו לנו מיקרוסקופים מספיק טובים, נוכל לחדור לתוך החומר. אבל זה לא 'עצם' במובן המטאפיזי האינטלגבילי – שאנחנו חושבים עליו, ולא רואים אותו. **אנו רואים עם כן, צעד ראשון ועקרוני שמאפיין את המחשבה המודרנית – והוא הערעור השיטתי על התוקף והרלוונטיות של המטאפיזיקה.** הפילוסופיה המודרנית מנסה להציג באופן מפורש טענה על אי התוקף של המושגים המטאפיזיים, וכאן אנו רואים את הניצנים של הטענה הזו, בתוך הויכוח של לוק עם מי שניסה לחדש את המטאפיזיקה בעידן החדש – דקארט.

שיעור 8, 15.5.2006

המלצה לבחינה :

אליעזר וינריב, רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב, תשנ"א. – מבט מלמעלה.

הוגו ברנמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, מוסד ביאליק, תש"ל-תשל"ט – יותר מעמיק.

שבוע שעבר דיברנו על לוק. נמשיך לדבר על לוק.

ללוק יש תאוריה של האידאות. הוא מחלק את האידאות למורכבות ולפשוטות, וממשיך לחלק. אחת האידאות שהוא מדבר עליהן היא האידאה של 'המוצקות' (solidity) – תכונה של החומר שהוא לא חדיר – מתנגד לתנועה. הוא מעיר, בין השאר, בהתייחסות לדקארט, כי דקארט בלבד כאן. דקארט עשה רדוקציה של מושג האי-חדירות למושג ההתפשטות. לוק אומר כי דקארט בלבד בין שני מושגים שונים – בין מושג הגוף למושג החלל. 'הרי זה מובן מעליו שיש כאן שני דברים שונים', אומר לוק – כמו שצורה וצבע הם דברים שונים, אי-חדירות (קשיות, מוצקות), שונה מ'ההתפשטות' ומהחלל. דקארט אכן עושה רדוקציה של מושג הגוף ושל מושג החלל, למושג ההתפשטות – שאומר 'תפיסת מקום'. מושג 'אי-חדירות', 'המוצקות' – אותו הוא מנסה לגזור מן התכונות היסודיות של ההתפשטות. אצל דקארט יש טעויות משמעותיות בתאוריות הפיזיקליות – שקשורות בתאורו של האופן של התנגשות בין גופים. אם ננסה להבין למה דקארט טעה – נראה כי אחד מקורות הטעות, ואולי העיקרי מביניהם – הוא הניסיון לרדוקציה גמורה של חומר אל חלל – כלומר, בניסיון הקונספטואליזציה של המושגים שבאמצעותם אנו מדברים על העולם הפיזיקלי. זו הנקודה, בה בא לידי ביטוי הניגוד בין האימפריציזם של לוק, לבין האינטלקטואליזם של דקארט. לוק אומר – 'תראו, זה ככה'. מושג קשיות החומר הוא נתון יסודי של מהות החומר. אנו לא יכולים לגזור / לנתח אותו בצורה שנוכל גם להבין בו משהו מעבר להצבעה עליו. דקארט, להבדיל, ניסה ללכת מעבר לנתון, ולהגיע לרמת הבנה יסודית יותר, והאמביציה המוגזמת הזו של דקארט הוליכה אותה לטעות. טעות זו של דקארט היא טעות פילוסופית. כאן הביקורת של לוק, למרות המגמתיות שלה וחלקיותה – וכאן עומד ויכוח פילוסופי יסודי ואמיתי. כאן הוא מקבל את הלבוש המודרני שלו.

'מושג האני'

אחד ממוקדי הפילוסופיה של דקארט – גילוי הסובייקט. העמדה של הCOGITO, תפיסת האני החושב, כנקודת המוצא של המבנה הפילוסופי כולו. גם לוק מתייחס לשאלה זו – אבל בצורה שונה לחלוטין. השאלה הראשונה של לוק שאפשר להזכיר בעניין זה – האופן שבו לוק מנתח את מושג הזהות. אחד ממוקדי הזהות הוא היחס בין הקיום לבין האחדות (להיות אחד).

כדי שנוכל להתחיל לדבר על 'זהות', צריך לדבר על 'להיות אחד' – זיהוי האובייקט בצורה יחידנית. לוק נותן לביטויים אלה הד באמצעות הדיון סביב 'עקרון האינדבדואציה' – Principium individuationis. מה נשאל באמצעות מושג זה? מהם הקריטריונים כדי להגיד על אובייקט כלשהו שהוא אינדבדואום?, דבר אחד? האם ניתן לנסח אותם?

שאלה זו נשאלת בכמה הבטים, וכשהוא מדבר על אובייקטים פיזיים, הוא אומר כי עקרון זה הוא רציפות בחלל ובזמן.

איך אנו יודעים שכסא נשאר אותו כסא? לוק יאמר כי אם אנו יכולים, עקרונית, להצביע על הרציפות של הכסא בחלל ובזמן (פונקציית מיקומו בזמן ובחלל הינה רציפה) - אזי יש זהות של האובייקט.

קיצר - עקרון האינדיבידואליזם מדבר על פונקציות זמן מרחב רציפות. אבל - לא סיימנו כאן. יש דברים, שאנו מתייחסים אליהם בתור דבר אחד, בעל זהות, גם כאשר עקרון הרציפות נפגע - בעיקר אורגניזמים. לדוגמא - חילוף חומרים / מטבוליזם. אורגניזם חי שומר על זהותו באיזשהו מובן למרות שהחומר שממנו הוא עשוי, לא נשמר. רציפות הזמן חלל של גופו אינה אבסולוטית. מה טיבה של זהות זו, בעולם החי? זהו עקרון אחר מעקרון הזהות של כסאות לדוגמא, וקשור לעקרון הארגון, הסדר. מה שאנו מכנים אורגניזם הוא סדר אריטקטוני - הוא מניח לא רק סדר בין חלקים, אלא גם כפיפות לתכליתיות עצמית. הסדר הזה משרת מטרה. היחס בין האיברים / חלקים / יכולות השונים (שונות) נקבע על ידי מטרת האורגניזם (השרדות?). מטרה זו הינה העקרון שמארגן ומשרת את הארגון.

אנו מוצאים את עקרון זה אצל לוק, כאשר הוא מדבר על עקרון הזהות של עולם החי והצומח. נגיע לרמה נוספת של זהות - שהכי מעניינת אותנו - זהות של האישיות. מה הכוונה? אותה זהות שדקארט התחיל ממנה. זהות האישיות היא של האני, האנושי, מניחה את התקיימותם של שני הקריטריונים הקודמים - צריך שיהיה כאן איזה גוף, במובן הפיזיקלי, במובן הביולוגי, אבל יש כאן גם משהו מעבר - מה שאנו מכנים אישיות. מה עושה אותנו לא רק לגוף אחד, אלא גם לבן אדם אחד? לוק אומר כי מה שעושה אותנו לבן אדם אחד זו תודעתנו. זהות האישיות קיימת רק אצל בעלי תודעה, מחשבה, רפלקסיה (מחשבה על עצמם), וזכרון. הקף האישיות ובסיס זהותה הוא כהיקף התודעה. אם אני זוכר את עצמי, אני יכול לדבר על זהות של אישיות. כאן מופיע דבר מעניין - רעיון האישיות שלוק מנסה להסבירו (או את זהותו) - הוא רעיון אתי, משפטי - כלומר, בסיס זהות שלוק מצייר לנו, מהווה הצדקה לייחס של אחריות על מעשים, דהיינו - כל זמן שמתקיימת הזהות, ניתן לומר כי פלוני המקור האמיתי של פעולה. אם אדם מאבד לדוגמא את זכרונו - הוא מאבד אחריות. אם אין רציפות של התודעה - אין רציפות של אחריות. במקרה כזה מופיעה מולנו אישיות חדשה - ומשמעות הדבר באה לידי ביטוי שלמרות שמדובר באותו גוף, זה לא אותה אישיות.

דקארט אומר 'האני הוא עצם חושב, Res cogitans'. התואר המהותי של האני הוא המחשבה. אומר לנו לוק - למה אתה מתכוון כשאתה אומר עצם? איזה משמעות אפשר לתת לדבר זה? ניתן לדון במושג העצם דרך המהות. אומר לוק, אנו צריכים להפריד בין שני מושגים של העצם / מהות. המושג האחד הוא מושג העצם הנומינלי (שמני - מהמילה שם). מה הוא נומינלי, שמני? שם עצם קיבוצי. כשאני נתקל בהרבה דברים דומים זה לזה, אני יכול ע"י מחשבתי להפשיט / לסלק את השונה ולהתמקד רק בדומה, ואז אני יכול לכלול תחת מושג / שם אחד הרבה דברים דומים (לדוגמא - תפוח עץ - כולל גם תפוח עץ ירוק ואדום. או בני אדם - כל בני האדם). מאחורי הדבר הזה עומד (גם כאן) ויכוח פילוסופי יסודי - שקשור

למושג הנומינאליזם. לוק הוא נומינליסט. הנומינליסטים (שהופיעו בערך במאה ה-14) התווכחו נגד מה שכונה אז ריאליזם, שאז עמד בויכוח מול הנומליזם. מה הויכוח? הנומינליסט אומר, שם עץ קיבוצי (שולחן, אדם, תפוח) – הוא אך ורק שם. באמצעות שם זה אני קורא לכמות עצמים אינדיבידואליים. במציאות יש אך ורק עצמים אינדיבידואליים. לצורך הנוחות, או צרכים אחרים, אני יכול לקחת קבוצות של דברים, ולאגד אותם תחת מכנה משותף. זוהי המהות הנומינלית, ע"פ לוק. יאמר הריאליסט – יש משהו ממשי באותו דבר שמשותף בשמות העצם הקיבוציים. אם נאמר, כי כל בני האדם מאוחדים על ידי אנושיותם, אז יש ממשות באנושיות. מה מעמד הממשות הזו? ויכוח ארוך ומייגע שמתחיל עוד בימי הביניים. טוב לדעת.

נחזור ללוק. לוק יאמר – יש מושג נוסף למושג העצם, והוא העצם הממשי – השייך אך ורק לדברים הפרטיים (לוק הוא נומינליסט), בעלי הזהות. מהו העצם הממשי הזה? העצם הממשי הוא המבנה החומרי (המיקרוסקופי) שעומד ביסודם. אנו לא יכולים לראות זאת – לא בשל שיקול עקרוני, אלא בגלל שהיכולת שלנו להסתכל היא מוגבלת. אם נוכל לפתח אמצעי הסתכלות טובים יותר, נוכל לפענח את את המבנה, ולפענח את העצם הממשי.

במסורת הפילוסופית, מושג העצם עומד כדי לציין את יסוד התכונות המשותפות. לוק מקבל את רעיון זה, אבל אומר – כי מה שעומד ביסוד התכונות הנראות של הדברים – הוא המבנה החומרי האלמנטרי היסודי שלו. הארגון של חלקי החומר, ולא יותר מכך. כל העניין הזה הולך לאותו דבר שהתחלנו לדבר עליו שבוע שעבר – מושג ההפך, שהיה מושג מטאפיזי (אצל אריסטו, וגם אצל דקארט, להבדיל), הופך לאובייקט פיזי אצל לוק. אצל לוק, אנו מגלים, באופן מתון – את ההתחלה של המגמה, שמאפיינת את הפילוסופיה המודרנית (עד ימינו) והיא ההתרחקות (או הביקורת) על מה שדקארט חשב שהוא מטרת הפילוסופיה – דהיינו המטאפיזיקה.

הפילוסופיה המודרנית מתאפיינת בין השאר, בהתנערות ובספקנות (ואפילו שלילה) של התוקף של המטאפיזיקה. דבר זה מקבל את המשמעות שלו באופן הברור ביותר אצל קאנט, אבל מתחיל בויכוח של לוק כנגד דקארט. הויכוח על הידיעות הטבועות מלידה, מתבסס על חילוקי דעות מאוד משמעותיים לגבי חלק מהשאלות המשמעותיות ביותר של הפילוסופיה.

רבע שעה על ג'ורג ברקלי (1753 – 1685 – George Barkley)

ברקלי היה אירי, והיה איש כנסיה – הגיע לדרגת בישוף. נקודה זו היא חשובה – שכן לברקלי שני יסודות לפרוגרמה הפילוסופית – הוא יצא עם דעתו בגיל מאוד צעיר (20 ומשהו) – ולא שינה אותה. הפרוגרמה שלו היא אפולוגטית – כלומר, הניסיון להציג מערכת טיעונים שמפריכה את הביקורת נגד הדת. בעיית הדת מלווה אותנו מההתחלה (כבר אצל דקארט). מתעורר ויכוח בין המודרניות, המדע וכו' לבין הדת – המאורגנת ו/או הנחות היסודות התיאולוגיות שלה. למברנג' / ברקלי מנסים לבקר את הביקורת על הדת

(ובעצם לאושש את הדת). מעניין לראות אצל מלברנז' וברקלי שהאפולוגטיקה הולכת יד ביד עם עמדות פילוסופיות מודרניות. ברקלי הוא ממשיכו של לוק מבחינות רבות, ודעותיו הפילוסופיות הינן מודרניות – בין השאר בקבלה של כמה מההנחות היסוד של הפילוסופיה הקרטזיאנית. העמדה הפילוסופיה היסודית – היא התזה של האי-מטריאליזם (למרות שמדברים עליו כמטריאליסט) – **הבסיס של העמדה של ברקלי היא הפרכת התוקף של מושג החומר**. ברקלי רוצה להראות כי מושג החומר אינו תקף. רעיון זה משמש אותו בתור ארגומנט של הפרוייקט האפולוגטי שלו – מפני, שאם שמאיים על תפיסת עולם דתית (או החזקה במושג חיובי של אלוהים) – היא התפיסה הריאליסטית המודרנית. אומר לנו ברקלי – זה בדיוק ההפך. מה שפרובלמטי, ואין לו תוקף – זה מושג החומר. ברגע שנשלך את החומר, נשאר עם תודעה, שברקלי מתייחס אליו כתפיסה.

סיסמת ברקלי: 'Ese is percipi' – להיות הינו להיות נתפס! לא יכול להיות מובן למושג של 'היות' מחוץ לתודעה / תפיסה. ברקלי מעלה שורה של טיעונים – ואפשר להציג את הקושי שהוא מצביע עליו – אם עושים שוב פניה ללוק. אצל לוק (וגם אצל דקארט) מופיעה בעיה ברגע שאנו מגיעים למושג 'האידיאה'. **כל הפילוסופים עליהם דיברנו עד כה מגדירים את ה'אידיאה' כאובייקט המיידי הבלתי אמצעי של המחשבה, של הרוח**. דקארט משתמש במטאפורה של 'עני הנפש'. הנפש מתבוננת באידאות שלפניה. אבל כאן נוצר קושי – האידיאות הללו, שהן האובייקט הבלתי אמצעי של התודעה, מתווכות בין התודעה לבין האובייקט הממשי, שהוא אובייקט מתווך, ואיננו בלתי אמצעי. האידיאות הללו, מצד אחד, הם מה שבאמצעותם אנו מכירים / מבינים את העולם. מצד שני, הם יוצרות חיץ, מכיוון שהם מתווכות ביננו לבין העולם. לבעיה זו אנו קוראים **vein of ideas** (האידיאות חוצצות ביננו לבין הממשות). מה אומר לוק? נכון, לגבי האיכויות החושניות. אבל לגבי האיכויות הראשוניות – המאפיינים הפיזיים של מושג החומר – אלו הם אידאות שמתקיימים כפי שאנחנו תופסים אותם. **עונה לו ברקלי**: מה אתה שח? איך אתה יכול להצדיק את הדבר על העצמים עצמם? כמה שלא תחפור, תמיד תשאר בתוך עולם האידיאות, בתודעה, ולא תצא משם.

באופן כללי – זה הרעיון הבסיסי של ברקלי. שואל את עצמו ברקלי? איך דבר זה קורה? למה אנחנו חושבים על חומר? מאיפה מושג זה הגיע? עונה ברקלי (שגם הוא נומינליסט) הוא תוצאה של הפשטה. אומר ברקלי – תהליך ההפשטה איננו תקף (מפני שהוא נומינליסט רדיקלי – יותר מלוק). ברקלי: 'בעצם אנחנו תמיד חושבים על דברים אינדבדואליים'. אני תמיד חושב על כסא. אני לא חושב על 'כסאות'. זוהי מלה ריקה – תמיד בראש יש לי תמונה של כסא כלשהו. כסא זה מייצג עבורי את כל שאר הכסאות, אבל אני רואה כסא – אין לי מושג כללי של 'כסאות' – אלא תמונה מעורפלת (כדי לטשטש תכונות ספציפיות), שמהווה סימן (תבנית) לכסאות אחרים. מה שלא תקף כאן – זה הניסיון שלי לייחס לכסא זה את 'הכסאות'. ברקלי ממשיך את ניתוח זה ומכיל אותו על כל מושג החומר. החומר, כמה שיש לו מעמד אחר, הוא תוצאה של הפשטה – וכמו כל הפשטה, הוא לא לגיטימי. 'להיות הוא להיות נתפס'.

שיעור 9, 22.5.2006

(עוד 2 שורות על) ברקלי

אנטי מטריאליזם – לא מדובר בעמדה ספקנית. ברקלי לא אומר שהעולם הוא פיקציה – אלא שמושג החומר הוא פיקציה. העולם הוא ממשי, אלא שזוהי ממשות מסוג אחר. ברקלי לא ספקן. יום כן ספקן.

דיוויד יום – David Hume, 1711-1776

נאמר עליו שהוא הפילוסוף האנגלי החשוב ביותר, למרות שהוא בכלל סקוטי. ניתן לתאר את רוב הפילוסופים שתארנו עד כה מוקד של הפרוגרמה שלהם. אצל יום – זה יותר קשה / בעייתי. הוא היה ג'נטלמן סקוטי, בעל השכלה רחבה, איש חברה. 'בחור נחמד, במובן הטוב של המילה'. הוא מאוד מאוד רדיקאלי. הוא לא מייחס חשיבות רבה דווקא לעיסוק הפילוסופי, ומגדירו לפעמים כספורט רוחני (הוא עוסק גם בהיסטוריה ועוד). מוקד ההתעסקות שלו אינה המטאפיזיקה אלא כמוראליסט – שואל על טבעו של האדם, חייו הנכונים, ובגישה המוראליסטית שלו – הוא אינו ראדיקאלי, ועובד לפי השכל הישר. הרדיקליות שלו היא לגבי מסקנות הפילוסופים להגיע לתפיסת עולם מטאפיזית מוצקת. יום שייך כבר למאה ה-18 (בניגוד לקודמיו, ששייכים, באופן מפליא, למאה ה-17). התקופה שהוא שייך אליה נקראת 'ההשכלה', 'הנאורות', ומה שמאפיין אותה זה ביקורת על היומרות של הפילוסופיות המטאפיזיות, וכן – הכרה בזה שיומרה של ידיעה מטאפיזית אינה ברת כיסוי. קאנט יתלה את העניין הזה בתרומת יום למחשבה הפילוסופית.

יום מנסח עמדה ספקנית מובהקת. הספק של דקארט היה מתודי – אמצעי בדרך להשגת ידיעה. הספקנות של יום מעלה שאלות מורכבות יותר. מכל מקום, בניגוד ל**דקארט**, שמשמש בספק כמתודה, מתוך רצון להתגבר עליו, יום מגיע לספקנות כמסקנה עיקרית ומרכזית של המפעל הפילוסופי שלו. יום הוא המייצג החשוב ביותר של הספקנות המודרנית, ומהווה מודל של ספקן מודרני. חיבוריו הפילוסופים המרכזיים הם: מ-1739-40 – 'מסכת טבע האדם' The treatise of the human nature, בו באה לביטוי אותה רדיקליות פילוסופית, וב-1748 The enquiry – (מחקר על הידיעה והשכל האנושי), בו הוא חוזר על עיקרי הדברים שנאמרים במסכת טבע האדם, תוך כדי מיתון של המסקנות.

השאלה שמעניינת את יום, כאמור, אינה יחס הידיעה אל המדע, אלא 'מהו האדם?', 'מהו טבעו?' הכוונה היא להבין את יומרות האדם להיות בעל יכולת להשיג הבנה רציונלית של המציאות שהוא חי בתוכה. הדיון, במידה רבה, מסתמך על ביקורת, בנוגע ליכולת האדם להבין. נקודת המוצא של יום דומה שזו של לוק – אמפריציזם, כלומר קדימה הכרחית של התצפית על האידאה. אצל צוק – עמדה זו מתבטאת / מתרגמת לתאוריה קונקרטיית לגבי היחס בין התפיסה החושנית לשימוש בשכל, ואז אומר לוק: 'אין בשכל מה שלא היה בחושים', והוא אומר זאת על בסיס הנחות יסוד רבות שהוא לא דן בהם (כמו – 'הפילוסופיה היא שפחת המדע').

יום מתחיל מ'דיאטה מטאפיזית מוחלטת' – בואו ולא נניח כלום. אני יכול רק להתבונן באדם, ומה שאני מגלה כאן הוא שהאידאות מתחלקים לשני חלקים, שמה שמבדיל ביניהם איננו מקורן. יום לא מנסה להגיע למקור, אבל מבדיל בין מחשבות חיות יותר וחיות פחות, שהן נובעות מהקודמות. הוא אומר, בהמשך ללוק, שאנו צריכים, **על מנת לבסס את התוקף של טענה** – להצביע על אידאה חיה יותר בה, ולהתייחס אליה בתור המקור וההצדקה למושג שפחות חי ובהיר.

במהלך סמי-לוקיאני, אומר יום, כי האידאות הבהירות והחדות, מצטרפות למבנים מורכבים יותר. מהו העיקרון על פיו נוצרים מבנים אלו? עקרון זה הינו אוניברסלי, ומקביל לעקרון המשיכה ע"פ הפיזיקה של יום, והוא – שהאידאות נקשרות ביניהן מכוחו של 'עקרון האסוציאטיביות'. הרוח קושרת באמצעות אסוציאטיות את האידאות השונות, וכך אנו מגיעים לידי מושגים יותר ויותר מורכבים. מה גורם לנו, עם כן, לעבור ממחשבה למחשבה? אצל היוונים – זה היה הסילוגיזם, כלומר משהו פנימי במחשבות עצמן. אצל יום – המחשבות מושכות אחת את השנייה, מכוח עקרון **חיצוני** לתוכן האידאות.

אנו מוצאים אצל יום שאלה חשובה – מהו יחס? יחס הוא קשר שבו עומדים שני אובייקטים / דברים / אידאות, והוא במידה רבה **חיצוני** לאותם דברים שעומדים ביחס זה. היחס, או קיומם של יחסים הוא האופן שבו **עקרון האסוציאטיביות** פועל.

יום מבחין בין יחסים פילוסופיים ויחסים טבעיים. היחס החשוב ביותר הוא **הסיבתיות**. הביקורת החשובה ביותר של יום היא על מושג הסיבתיות. הטענות שבונים את הטענות הכללי נגד הסיבתיות **באים בעיקר ממלברנז'**. ההבדל הוא במסקנה – מלברנז' לא הגיע למסקנה ספקנית, כמו יום.

מושג הסיבתיות מלווה את הפילוסופיה המערבית מאז שחר בריאתה, בתור המושג העיקרי באמצעותו חושבים או מנסים לתת פשר לרציונליות אנושית / מדעית. הוא מופיע כמושג פילוסופי שיטתי כבר אצל אריסטו. לאריסטו יש תאוריה לגבי 4 הסיבות: הצד המטאפיזי, והצד של הפילוסופיה של הרציונליות המדעית. הסיבות של אריסטו הם: חומרית, תכליתית, פועלת, צורנית (פורמלית).

באמצעות מושג הסיבתיות אנו מקבלים פשר לפעילות הרציונלית שלנו. פעילות זו קשורה באופן הכרחי ומייד עם מושג הסיבתיות. מושג זה משתנה עם המדע החדש. ההסבר הסיבתי במדע החדש הוא על גורם השינוי במציאות הפיזיקלית. מה גורם לזה שכדור ביליארד ינוע אחרי שהוא נח קודם?

יום מערער על תוקף מושג הסיבתיות, ובעצם – על תוקף היומרה / הנחת היסוד לגבי עצם הרציונליות של עבודת ההכרה שלנו את העולם. יש רק יחס אחד שמאפשר להסיק מסקנות – והוא הסיבתיות, על ידי החלת עקרון זה. אם ערערנו את תוקפו, קל לראות כי תוקף כל מה שאנו יכולים להגיד על העולם (חוץ מתפיסתנו כאן ועכשיו) – יש לו את מידת התוקף שיש לעקרון הסיבתיות.

מהי סיבתיות? מה המשמעות של א' הוא סיבתו של ב'? 1. סמיכות במקום ובזמן. 2. קשר הכרחי. 3. 'גרימה ממש'. בואו נחפש את האידאות החיות. האם אנו רואים את הקשר ההכרחי / גרימה ממש? לא רואים.

מה המקור, אם כך, של מושג הסיבתיות? פסיכולוגית, נוצר הרגל. הוא המקור של מושג ההכרח שאנו מייחסים לסיבתיות.

ממושג הסיבתיות, נוצר מושג ה**כוח** (לחולל שינוי). (מושג הגרימה). אי אפשר להראות כוח. זוהי הפשטה.

המסקנה מכל זה היא שהמרכיבים העיקריים של היסוד החשוב ביותר של הרציונליות של המדע – לדוגמא, היכולת שלנו לנבא נטולת בסיס רציונלי. מהן המסקנות?

אם היכולת שלנו לנבא היא עד כדי כך לא תקפה, אזי למה לא לצאת מהחלון בקומה ה-10? יום לא מציע לנו לצאת מהחלון, ואפילו אומר שאם נצא אז ניפול ונשבור את הראש, וזה חבל. אבל – הבסיס של השכנוע הוא שונה ממה שאנו נוטים לחשוב. הוא מזכיר שכל המפעל הגדול של המדע, שרוע על כרעי תרנגולת.

אנו מסיימים כאן מהלך הסטורי שהתחיל אצל דקארט – בבניית הידיעה הודעית של דקארט, הרציונליות הגמורה של המדע, עברנו כמה שלבים, והגענו באופן הדרגתי, למסקנה ספקנית ביותר שמערערת מן היסוד על היומרה היסודית ביותר שדקארט יצא איתה לדרך.

תם ונשלם הדיון **בשאלת ההכרה**. שבוע הבא – נגיע לשאלה אפיסטמית אתית, לגבי טיב האדם.

שיעור 10, 29.5.2006

Pascal – 1623 – 1662

Baruch Spinoza – 1632 – 1677

Thomas Hobbes – 1585 – 1679

שלושתם דיברו על סוגיות דומות. פסקל מעלה את שאלת הדת. שפינוזה מעלה אותה בכיוון ביקורתי – הוא הפילוסוף המובהק ביותר המבקר את הדת, ומדבר בשם 'הפילוסופיה החילונית'. הובס – כעקרון, מדבר על שאלת המדינה, האזרחות, הכוח הפוליטי. שלושתם ביחד מתייחסים לשאלה זו – באופנים שונים. אצל שלושתם העניין הפוליטי מופיע באופן מודרני.

הובס

תרומתו העיקרית היא ביסוד המחשבה הפוליטית המודרנית. הובס שואל – **מה מקור הסמכות של המדינה? האם ניתן לתת לגיטימציה לכוח הריבון?**

שאלה זו משליכה – לגבי לגיטימיות ההפיכה של משטר. תשובת הובס מתבססת על סיפור דמיוני, המכונה 'מצב הטבע' – הרעיון הוא שניתן לתאר את התנהגות בני האדם בתנאים בהם אין שלטון פוליטי – אין שליט, אין חוק. במצב זה – בני האדם נמצאים בסכנה מתמדת - 'מלחמת הכל בכל' – בה 'אדם לאדם זאב'.

לאנשים אלה יכולת לעשות שיקול רציונלי – 'מה כדאי לנו?' תחשיב של האינטרסים בסיטואציה בה אני יכול להבין רק חלק מהמניעים וההתנהגויות של האחרים. מגיעים למסקנה – כי הדבר היחיד האפשרי הוא לוותר על החופש הטבעי שלי, ולהעבירם לידי גורם אחד – הוא הריבון. הריבון מרכז בידי את הזכויות, שהן גם **הכוח**. וזה גם המקור ליכולת הריבון לשלוט, ובלגיטימיות שלו – הוא פועל בדין אם הוא תובע מהאזרח דרישות / מגבלות. הגבול המותר לריבון – הוא נטילת החיים. אסור לריבון לקחת את החיים.

נשים לב כי הובס שם את הסובייקט במרכז.

למה קוראים לספר 'ליוותן' – 'כמפלצת ענקית שבולעת את זכויות כולם'.

ההצדקה למדינה היא אימננטית - בתוך ההסטוריה – בתוך החברה האנושית, אצל האנשים עצמם, שהאינטרס הוליך אותם להעברת זכויות למדינה.

פסקל

חיבורו החשוב ביותר קרוי הגיגים. מדובר באוסף של מחשבות – כאשר ההנחה היא שהדברים היו אמורים להיות התחלות של חיבור אפולוגטי שלם, שהוא לא הגיע אליו.

אבי הקלולוס¹. אבי ההסתברות. אבי הפיזיקה. לא אהב את דקארט. דיבר על השאלה – האם אפשר לדבר על חלל ריק. הוא מוכיח שיש חלל ריק. יסד את שירות האומניבוסים בצרפת. פסקל היה קשור ל'אינסניסטים' באה מהולנדי בשם ינסן. הוא התווכח בשמם מול הישועים. הם אחראים לדימוי השלילי של המסדר הישועי, וגרם להפיכת שמם לשם נדרף של פסקל. פסקל עובר חוויה דתית ב1654 (בלילה, אחרי שנסע בשרות האומניבוסים שהשיק, והטיל את מימיו למערכת הביוב שהמציא). הוא חולם חלום, ומפרש אותו כקריאה למילוי של יעוד – ביסוס מדע חדש. פסקל מתאר את חוויתו - כשינוי האישיות.

סיסמה של פסקל '**אלוהי אברהם ואלוהי יצחק ואלוהי יעקב – לא אלוהי הפילוסופים ולא אלוהי המדע**'. זה היה מפעל אפולוגוטי. מתווכח עם דקארט – בתור נציג יומרת התבונה לתת תאוריה שלמה של העולם, של האדם, ידע, וכו'.

פסקל מציב עמדה ספקנית באופן עקרוני – גם כאן יש סוג שונה של ספקנות – ומעלה ערעור עקרוני על יכולת המדע והפילוסופיה לתת תשובה על השאלה החשובה מכולן. פסקל מדבר על 'ההכרח שבהימור' – שני אלמנטים שצריך לשקלל – אופי האדם כיצור סופי, זרוק בתוך יקום שמצד אחד הוא אינסופי, אבל אנו יכולים להעלות על הדעת ערך אינסופי – ומתאר את הערך האינסופי כמושג דתי, כמושג 'הגאולה'. אנחנו חייבים להמר, שכן 'הגאולה' = חיי נצח, חיים אינסופיים, חשוב באופן אינסופי.

טיעון 'אמנון יצחק': אנו לא יודעים אם יש חיי נצח / אין. מירב הסיכויים שאין חיי נצח. אבל הערך של חיי נצח כל כך גדול, אינסופי, שהבחירה הרציונלית היא להמר. מה שמים על הגלגל? הכל. מוותרים על האושר / סיכוי לאושר בחיים האלו, על מנת להיות ראויים לגאולה.

מה ההימור אצל הובס? ויתור על הזכויות בשביל סיכוי לחיים. **מה ההימור של שפינוזה? שפינוזה** אומר שהנסיון מראה כי החיים אינם החיים האמיתיים, שנותנים אושר, וכו'. למען מה אנו חיים? כסף, עוצמה, הנאות גופניות. תחת שלושת המוטיבציות הללו אפשר לסדר את כל מניעי בני האדם. שפינוזה מנסה למצוא את המקור ל'**אושר בר קיימא**, שכולנו מחפשים ולא מוצאים. הוא מציע לוותר (כמו הובס ופסקל) על אותם דברים שאנחנו חיים בשבילם בד"כ.

¹ גילי לא מסכים

שפינוזה

שייך לחמישייה הפותחת של הפילוסופים. נולד באמסטרדם. מבקר הדת החשוב ביותר בתקופתו, ותורם להופעת החילון במודרניות.

בתקופתו כפירתו בדת לא היתה מובנת מאליה, ולא היתה קלה לשפינוזה – קהילת היהודים באמסטרדם החרימה אותו. הוא כתגובה מתנתק מהחברה, וחי חיים מנותקים ממשפחתו ומהחברה.

הויכוח של שפינוזה הוא נגד פסקל, ונגד התיאולוגיה, ובעצם – כנגד הדת.

שפינוזה טוען כי הוא **אינו אתאיסט**. שפינוזה מדבר על אלוהים בספרו. פשוט זה אלוהים אחר.

חוץ מאתיקה, כתב את מאמר תאולוגי מדיני ו'מאמר פוליטי'. הוא מפסיק לעבוד על אתיקה לכמה חודשים, ואז מוציא את מאמר תאולוגי מדיני בעילום שם. מאמר זה הופך אותו לדמות מושמצת ושנואה באירופה.

בכתיבת המאמר, הוא יוצא מהפילוסופיה הגבוהה, וכותב מאמר שמטרתו להשפיע פוליטית. יש מאומה פוליטית בהולנד. יש פריחה בלתי רגילה, והולנד נחשבת כ'ארץ החופש והחירות'. נוצר עימות בין קואליציה של 'הבורגנים העירוניים', העמידים, החופשיים, שמחזיקים את השלטון, באופן 'חצי דמוקרטי', ובני בריתם הם הכנסייה הקלוויניסטית. בתוך הכנסייה יש עימות בין המגמה הליברלית הרפורמיסטית, של הבורגנים, לבין האורתודוקסים – שתופסים את הדת והמדינה באופן שונה, ותומכים בבית המלוכה והחזרת המונרכיה באופן אמיתי ולא רק פורמלי.

שפינוזה מתחיל לדאוג שיש סכנה לרפולקניזם ההולנדי, ושהאורתודוקסים עלולים לגבור, ואז הוא כותב את הספר, שמטרתו העיקרית היא להצביע על אי התלות העקרונית שצריכה להיות בין דת למדינה. בפעם הראשונה מופיע חיבור תאורטי שמדבר על הפרדת הדת והמדינה. בהולנד עדיין מסוכן לכתוב דברים כאלה באופן יותר מדי ברור – ולכן הוא מנסה את הביקורת שלו בצורה עקיפה. התפיסה האורתודוקסית שהוא יוצא נגדה היא תאוקרטית – כלומר, אלוהים הוא השליט. שפינוזה מנסה כתב ביקורת עקרונית נגד העמדה התאוקרטית, כאשר מה שמעניין אותו בעיקר זה היוכח הפנים הולנדי, אבל הוא מדבר על 'התאוקרטיה המקראית'. הוא מדבר על המדינה המקראית, מציגה כדגם של תאוקרטיה, ומנסה להסביר מדוע התאוקרטיה היא מבחינה פוליטית סוג של קטסטרופה (מוליכה הכרחית לקטסטרופה). הוא מנסה מעין 'כתב הגנה' מול עמדות הכמרים.

שפינוזה היה צריך להתאים את צורת הכתיבה לקהל – קהל ליברלי, משכיל – אבל לא בהכרח פילוסופים / משוכנע בדעתו של שפינוזה. קהל זה היה רגיל לצורת כתיבה תאולוגית ולא פילוסופית דווקא. יש לזכור זאת בקריאת הספר.

העניין המרכזי בספר זה – הוא הביקורת של התירוקרטיה. הוא אומר שצריך להפריד את הפילוסופיה מהתאולוגיה (וגם את המדינה מהכנסייה). ספר זה מכונה גם פרופידידיקה – סוג של הכנה לעיסוק הפילוסופי הממשי. פרופידידיקה זו הינה בעלת אופי חצי פוליטיקה, חצי פוליטי. שפינוזה מדבר על השחרור מהכבלים האידאולוגיים – מהכבלים שהדת מטילה עלינו, והפילוסופיה מתחילה על ידי איזה שהוא סוג של השתחררות ממנה.

שפינוזה משחק רבות על מגרש הדת – הוא מדבר על שאלת הגאולה. הוא אומר 'לא הכמרים ולא הרבנים יגידו לכם מהי גאולה – אני יודע'. הם, למרות זאת, מבטאים את חשיבות שאלה זו.

אחד ההשגים הגדולים של 'מאמר תאולוגי מדיני' הוא ששפינוזה, בפעם הראשונה, מציע אפשרות לגשת אל כתבי הקודש בכלים ביקורתיים. ניקח דוגמא בה שפינוזה לא שולל מושג דתי, אלא נותן לו פרשנות אחרת. לדוגמא:

המוניזם השפינוזיסטי - Deus cive Natura – 'אלוהים, דהיינו הטבע'. בביטוי זה באה לידי ביטוי המהפכנות של דקארט. במסורת המונותאיסטית, יש יחס של אלוהים שבורא את הטבע. אצל שפינוזה יש זיהוי מידי של שני מושגים אלו, שבתוך המסורת הדתית אומר ניגוד. אבל למה שפינוזה שומר את ביטוי הטבע, אם יש זהות? האם מדובר בביטוי חתרני? לא ניתן לזה תשובה, נשאר זאת כשאלה מנחה לקורא החרוץ.

שפינוזה יוצא גם כנגד הדואליזם הקרטזיאני – הגוף והנפש, המחשבה וההתפשטות. נגיע לזה בהמשך.

'האתיקה – תורת המידות' – 'תורת המידות, מוכחת על פי הסדר הגאומטרי'
הגאומטריה, אצל שפינוזה, היא מודל של מדע רציונלי. לפסקל יש ספר בשם 'הרוח הגאומטרית' (עם אותו רעיון). הוא מנסה לעבוד לפי הגדרות קבועות, ולעבוד לפי נביעה לוגית יפה. הוא בונה את הספר על

פי המודל של 'היסודות של אוקלידס', שבה אוקלידס הציג את כל המתמטיקה כמערכת אקסיומטית. האתיקה של שפינוזה בנויה כמו ספר גאומטריה. יש חמישה פרקים של האתיקה, כל אחד מהם נפתח בהגדרות, אח"כ אקסיומות, ואחרי כן משפטים והוכחות. אפילו יש מ.ש.ל. בסוף כל הוכחה. נשים לב, שפסקל מנסה להוכיח באופן גאומטרי, את מה שפסקל חושב שהגאומטריה לא יכולה לו.

אתיקה

החלק הראשון מדבר על אלוהים והאידיאות – אלוהים הוא הטבע. המטאפיזיקה של שפינוזה.
החלק השני מדבר על הנפש – תאוריה כללית של האדם. הוא מדבר על האדם כיצור חושב, מרגיש.
החלק השלישי מדבר על האמוציות / רגשות – אופן בו העקרונות שנקבעו קודם מתבטאים בחיים האנושיים.

החלק הרביעי מדבר על שיעבוד האדם לצד הבלתי רציונלי (אמוציות)
החלק החמישי מדבר על החופש / היכולת האנושית – איך יש חופש, למרות כל מה שראינו קודם.
שפינוזה חושב שבנושאים אלו הוא יכול לדון באמצעות הסדר הגאומטרי.

נשים לב ליומרה של רדוקציה של נושאים בעלי פאתוס כדוגמת אלו למדע פורמלי רציונלי. 'אני רוצה לדבר באדם, כאילו אני עוסק בקווים ונקודות', יאמר לנו שפינוזה, 'כמו היה האדם אובייקט גאומטרי גרידא'.

שפינוזה שואל ב'מאמר תאולוגי מדיני' – מה מטרת המדינה? להשיג שלום ובטחון. מטרת המדינה היא החופש (מחשבה, ביטוי, וכיו"ב).

בפרק החמישי שפינוזה מדבר גם על חופש. המסע הארוך שלנו, מיועד להגיע לחופש. שפינוזה הוא פילוסוף של החופש, ולמרות זאת – הוא הדטרמיניסט המובהק והרדיקאלי ביותר בין הפילוסופים בתקופתו.

החלק הראשון של האתיקה

החלק הראשון הזה מתחלק ל-2 – 3 חלקי משנה, בהם שפינוזה, ב-16 המשפטים המשפטים הראשונים, מוכיח את קיום האל. בחלק השני הוא מדבר על טבעו של האל. ובחלק השלישי על פעולתו של האל. ראינו את פסקל, שמוכיח לנו שכדאי להמר על האל. פסקל מדבר אל האתאיסט, ומדבר (כמו דקארט) על אלוהים שהוא אחר מהטבע. באמצעות הוכחתו של פסקל אנו אמורים לקבל אלוהים מחוץ לטבע. מה פירוש הטענה שאלוהים הוא הטבע? זו טענה על טיבו של העולם שבו אנו חיים. יש כאן טענה ביקורתית כנגד הדת – ביטול הבריאה (המניח את הקונטינגנטיות העקרונית של העולם, שהוא תוצאה של מעשה בריאתי). אבל יש גם טענה חיובית – שהטבע הוא הכרחי (הוא הטבע, ואלוהים קיים בהכרח). ההוכחה מתבססת על קונספט מרכזי – מושג האינסוף. ראינו אותו כבר אצל דקארט. דקארט אמר – יש שני סוגי אינסוף – האינסוף החיובי (של האלוהים), עליו אנחנו יכולים להגיד רק שהוא קיים. האינסוף השני – שלילתו של הסופי – ואיתו אנו יכולים להתעסק. שפינוזה אומר (לדקארט) – האינסוף שחשבת שאי אפשר לגעת בו, הוא העניין המרכזי. אנו יכולים לתת תאוריה שלמה שלו, להבהירה, לפתור פרדוקסים, ולגזור ממנו מסקנות מרחיקות לכת.

הנושא מדובר בהערה ל"ז, ובאגרת מס' 12 ליוולס מייר. שפינוזה, ביומרה נאיבית, חושב, שהוא יכול לפתור את חידת האינסוף. ההוכחה לקיום האל מתבססת במידה רבה על הנסיון של שפינוזה לתת סוג של הסבר למשמעותו של מושג האינסוף. אותו טבע – הוא אינסופי, והאינסוף הזה הינו בעל היבט דינמי.

מהו משמעותו של כוח אינסופי? לא יודע. שירה הפריעה לי. מהו כוח? פוטנציה. אז מהו כוח אינסופי? היכולת, מעצם היות אינסופית, הינה ממומשת לחלוטין – לא יתכן שיש בה מה חלק המחכה להתממש, כי אז היא לא אינסופית. אם היא אינסופית – היא צריכה להיות מלכתחילה ממומשת.

המושגים המודניים – הם 4 מושגים: ההכרחי, האפשרי, הבלתי אפשרי, והקונטינגנטי (לא הכרחי). אם אנו מחילים את מושג האינסוף על המושגים המודניים, ומתעקשים לשמור את מושג האפשרות – אנו מגיעים למסקנה שהיקום אינו מאפשר אפשרות לא ממומשת (דטרמניזם). אם היש הוא אינסופי, כל האפשרי הוא גם אקטואלי – אין אפשרויות לא ממומשות.

לייבניץ בונה את רוב עיסוקו הפילוסופי כדי להראות אינסוף עולמות אפשריים. העולם הוא אחד מאינסוף האפשריים. הוא מחזיק ברעיון זה, כדי להחזיר את רעיון הבריאה, וטוען שזה 'הטוב מהעולמות האפשריים'. המחשבה על עולם אחר – הינה תקפה. אצל שפינוזה – **המחשבה על עולם זולת העולם הזה הינה ריקה**. מושג האפשרויות הלא ממומשות הוא **מושג ריק**.

מושג האינסוף הממומש לחלוטין, והעדר האפשרויות הממשיות, הוא המוקד של החלק הראשון של האתיקה, בו שפינוזה מוכיח את קיום האל. שפינוזה מסלק את מושג הקונטינגנטיות – האומר כי קונטינגנטי הוא אותו דבר שניגודו אינו כולל סתירה פנימית. הוא מניח, באופן הכרחי – אפשרויות לא ממומשות. לייבניץ ישקיע מאמצים רבים להציל את הקונטינגנטיות, אנו נופלים לתוך התהום השפינוזיסטית – לוותר על הבריאה, ועל הבחירה החופשית. יש! נגיע לדרטמניזם!

יאמר שפינוזה – למושג הקונטינגנטי הוא מופרך לחלוטין, ובלתי אפשרי למחשבה לוגית. מכך אנו מגיעים למסקנה שהעולם הכרחי, אבל מה שהכרחי בנוסף לכך הוא שכדי להבין את חוקיו – אנו צריכים לעשות זאת על בסיס דחיה רדיקאלית של מושג הקונטינגנטיות. (דרטמניזם בקצרה). הכל הכרחי, לא יכול להיות אחרת. מנקודת מבט אנושית – יכול להיות אחרת, אבל זה רק בגלל שאנו לא יודעים מה יכול להיות. שפינוזה מרשה להשתמש במושג זה לא מטאפיזית, והוא לא נובע מהמבנה של הממשות, לא תקף כאשר מדברים על הטבע, אבל תקף בשבילנו, בגלל שאנחנו סופיים ולא יודעים הכל.

עמדתו של שפינוזה היא אחת מהעמדות הדרטמניסטיות הקיצוניות ביותר שיש – לפעמים מכונה גם נסיטיטריזם. (necessity). להגיד 'אני רואה טניס' כשאני בשיעור פילוסופיה – בלתי אפשרית, ולא מכבד את חוק הסתירה, ועל כן איננו משפט כלל וכלל.

עם כל זאת – שפינוזה הוא הפילוסוף המובהק של החופש. איך אפשר להחזיק בעמדה רצינית פוזיטיבית שרואה את כל המאמץ של הדרטמניזם, ולהשיג את מה ששפינוזה מגדיר כחופש. איך זה מסתדר עם הרדיקליות הדרטמניסטית שלו?

החופש השפינוזיסטי

איך זה משתלב בתוך הדרטמניזם שלו? לכאורה, אין חופש. התשובה על כך היא מורכבת – נכון, אין מקום למושג של חופש. שפינוזה דוחה באופן מוחלט כל מושג של חופש שמקבל/ מתבסס / מניח את חופש הרצון. זה מושג ריק. על כן מושגים נוספים שנובעים מכך הם ריקים (לדוגמה – אחריות מוסרית – בשביל להניח זאת צריך להניח שהפועל היה יכול לבחור אחרת). אותו דבר גם כשאנו תובעים מבני אדם לפעול לפי עקרונות מוסריים – מדובר באגדות ותו לו. אנו פועלים כמו אבן נופלת. אין טוב ורע. אנו מענישים לא בגלל שמגיע לו – אלא בגלל שזה מה שטוב לנו (אנו הורגים כלב שוטה לא כי מגיע לו, אלא בגלל שהוא מסכן אותנו).

שיעור 12, 12.6.2006

החופש השפינוזיסטי

בסוף החלק הראשון – הגענו לתאוריה שבמרכזה מושג החופש – ובה שפינוזה אומר דבר מוזר, שאלוהים הוא חפשי – מוזר בהתאם להגדרת אלוהים כטבע. מה המשמעות של זה? האתיקה נפתחת בהגדרה של 'סיבת עצמו' – וכבר שם מופיע מושג על משהו שהוא 'סיבת עצמו'. זהו מושג פרובלמטי – אולי אפילו פרדוקסלי.

נזכור כי ספרו של שפינוזה נקרא 'אתיקה' – התאוריה בחלק הראשון היא על החופש האלוהי – התייחסות לשאלה התאולוגית של החופש האלוהי. במסגרת הזו – שפינוזה נוקט עמדה, כי אלוהים הוא חפשי באופן מוחלט.

שפינוזה אומר (בהגדרה של חלק ראשון) שלא צריך להבין חופש כניגוד להכרח, אלא כסוג מסוים

של הכרח ('הכרח טבעו'), ולא אנוס על ידי אחר. מה רעיון זה? להיות נקבע על ידי משהו אחר – פירושו להיות נקבע על ידי משהו שאינו בטבעו של הנקבע. כלומר – אי חופש, זה השרירותי, משהו שקורה לי 'באופן מקרי' – ולא נגזר מטבעי הפרטי. לדוגמא – אם נופל עלי בלוק, אני לא חופשי לנוע אל הים. אם אני נע אל הים, אני חפשי. חופשי הוא מנקודת מבט של הפועל, ולא אבסולוטי.

למושג החופש ששפינוזה מגדיר, יש קשר הדוק למושג הרציונליות. ההיבט השני של מושג החופש נובע ממושג 'סיבת עצמו' – אי התלות, אוטונומיה. מתי אני חופשי? כאשר אני פועל באופן שאינו בא מחוץ לי.

איך אפשר לדבר על היש כולו (אלוהים) כחפשי? ניתן לראות את זה כאי תלות הגמורה של היש במשהו אחר (לדוגמא, אלוהים דתי, בריאה).

אפשר לראות זאת גם כאמירה שהיש אינו 'עניין סתמי' – אלא אכן מקור ובסיס לאבחנות נורמטיביות. סתירה של גישה ניהיליסטית (ש'כלום לא חשוב') – חלק מההצדקה של ההימור השפינוזיסטי נעשית באמצעות מושג החופש בהקשר המטאפיזי.

המערכת המושגי של שפינוזה

שפינוזה משתמש במידה רבה מאוד במושגים קרטזיאניים – אבל הוא מציג עמדה אנטי קרטזיאנית בדברים רבים. הוא משתמש ב3 מושגים עקריים:

- עצם – מה שקיים מתוך עצמו. מושגו אינו זקוק לשום דבר אחר כדי להבנות. יש רק עצם אחד, אינסופי, וכל מה שאפשר לדבר עליו כקיים, נמצא בתוך העצם הזה. דקארט, לעומתו – מדבר על 2 – 3 עצמים שונים.

- אופן - קיים ניגוד סימטרי ומשלים – כל דבר הוא או עצם או אופן. מה שקיים בתוך אחר, ומה שמושגו מניח משהו אחר.
- תואר – מה שהשכל תופס בעצם בחינת יסוד מהותו. התואר הוא אותו דבר שמאפיין באופן יסודי, אחרון, אלמנטרי, את העצם. אצל דקארט – המחשבה היא 'התואר' של האני, העצם החושב. אצל דקארט – יש לכל עצם תואר אחד, המאפיין את המהות של העצם. אצל שפינוזה – יש רק עצם אחד, ולעצם הזה אינסוף תארים. העצם הזה מייצג אינסוף תארים, שכל אחד מהם מייצג מהות שונה של העצם. אנו, בתור יצורים סופיים, מכירים שני תארים עקריים – תואר המחשבה ותואר ההתפשטות.

נשים לב – אצל דקארט יש הרבה עצמים, אצל שפינוזה אחד – אצל דקארט מעט תארים, אצל שפינוזה אינסוף. כאן אחת מנקודות העימות הפילופיות העיקריות בין דקארט לשפינוזה – דקארט היה דואליסט, שפינוזה מוניסט – המוניזם של הגוף והנפש. המשמעות העיקרית של המוניזם הזה (של המחשבה וההתפשטות) באה לידי ביטוי בתורת האדם של שפינוזה. בהקשר הזה מופיעה שאלת הגוף והנפש. אצל דקארט, גוף ונפש הם שני דברים שונים. אומר לנו שפינוזה – הגוף והנפש הם דבר אחד. כל דבר (אופן) **ניתן להיות נחשב כגוף או כנפש.**

הפרלליזם של שפינוזה

הפרלליזם אינו מושג שפינוזה. הוא של לייבניץ. שפינוזה אומר במשפט 7 בחלק שני של האתיקה כי 'סדר האידאות (המחשבות) וקישורן הוא כסדר הדברים וקישורם'. יש כאן איזומורפיזם בין שתי סדרות אינסופיות, של האידאות ושל הדברים בעולם. הוא הולך שלב אחד הלאה, ובמשפט 11 ו13 בחלק השני הוא אומר כי – **הנפש היא אידאה, וכי הנפש היא האידאה של הגוף.** זה נותן פשר נוסף לצעד האנטי קרטזיאני – אצל דקארט, הנפש היתה עצם חושב. כל המחשבות הן אופנים של הנפש. שפינוזה אומר לנו – **אין הבדל בין הנפש למחשבותיה.** הנפש היא אופן. זה מזכיר את יום, שאמר שהנפש היא אוסף של אידאות.

מה המשמעות שהנפש היא האידאה של הגוף – שמעון הוא גוף ונפש, והנפש שלו היא אידאה של אותו הגוף, שהוא גופו של שמעון. אין את אותו סובייקט בעל מעמד מיוחד שעבורו האידאות מייצגות את אשר הן מייצגות, ואין את הפער בין הפנים והחוץ, שלבעדיו אין את בעיית הייצוג בין הפנים והחוץ. ככה מגיעים למוניזם המטאפיזי של שפינוזה.

אין לנו כאן פרלליזם, בעצם – אלא אחדות בין אידאות לבין המושא אליהן הן חלות. **אנו מנסים להבין את היחס הזה בלי להניח 'אני' כתנאי קודם של מחשבה.**

ננסה להשוות לדקארט – דקארט מנתח את 'אני חושב X' – כמניחה את הקדימה של האני, הסובייקט החושב, על פני מחשבותי. על בסיס הקדימה הזו ניתן לתת פשר למחשבות מסוג זה. שפינוזה אומר – אתה טועה. אין קדימה, עדיפות, ראשוניות, של האני על פני מחשבותיו – מפני שהאני הוא סוג של

מחשבה. לכן האחדות שבין המחשבה לאובייקט שלה, למושא שאותו היא חושבת, היא היחס הראשוני, והיא קיימת מבלי שאנו מניחים את האני כמה שחושב את המחשבות. המחשבות קיימות לפני שקיים האני שחושב אותן.

נשים לב, שחלק 2 של ה'אתיקה' נקרא על הנפש, ויש שם ממש פיזיקה של הגוף, ובאותו ספר – יש דיון לגבי מהי נפש. אם הנפש היא האידאה של הגוף, עלינו להבינו מהו גוף, בשביל להבין מהי נפש. השאלה שמתעוררת שם היא בערך – מה פירוש לדבר על גוף אחד? האם יש קריטריונים שעשויים להצדיק את השפה שלנו, שמדברת על 'דבר פיזיקלי' – כיסא, שולחן, שמעון. שפינוזה אומר שדבר נבדל מדבר לא בחומר שממנו הוא עשוי, אלא מבחינת 'יחס קבוע של תנועה ומנוחה'. זה מסביר תופעות ביולוגיות – לדוגמא, חילוף חמרים (אני אוכל, אבל עדיין נותר אבי, למרות שהתחלפו חמרים). שפינוזה שואל איך נשמר היחס הזה? ואומר שזו תוצאה של הכוחות הפיזיקליים. מה זה אומר? האינדבדואליות לא נתונה מראש, אלא תוצאה. אבל זו לא סיבה לפקפק בתוקף המושג – האינדבדואליות הזו ממשית, פשוט לא באותו מובן כמו מושג העצם.

האני הוא תוצאה (להבדיל מנקודת ההתחלה של דקארט). מעמדה האונטולוגי הוא יחסי. הקיום האינדבדואלי הוא דבר זמני – נולד, חי ומת. המוות אינו אלא איבוד האינדבדואליות. אז נאבדת האינדבדואליות, והאידאה שלו (כמו הנפש). יש לנו כאן עמדה פולמית רדיקאלית – סירוב לקבל את נצחיות הנפש. בדיוק ההפך מדקארט. אין חיים אחרי המוות. יש לזה השלכות אתיות מרחיקות לכת. לייבניץ ינסה להצדיק מחדש את מושג נצחיות הנפש (הוא אומר שאנו זקוקים למושג זה, אחרת – אין מוסר, אין שכר ועונש, גמול ותגמול). אומר שפינוזה – המוסר שלנו מבוסס על דחיית הרעיון שהמעשים הרעים / הטובים יש להם משמעות מחוץ לכאן ולעכשיו. שפינוזה אומר – תמצאו תרוץ אחר למוסר, לא נפש נצחית בבקשה.

שפינוזה יוצא כנגד המסורת של ההבחנה הערכית בין 'גוף ונפש', 'רוח וחומר'. אצל שפינוזה אין עדיפות של הנפש על פני הגוף. שניהם דבר אחד – ומתקיימים ביחד. זה מבטא הרבה השקפות מודרניות, המנסות לתת ערך לגופני לא פחות מאשר לנפש והרוח.

נחזור לגוף הזה (שמעון) שמתקיים כיחס הקובע בין תנועה ומנוחה. יש 'שאיפה פנימית' של שמעון לשמור על היחס הזה. השאיפה הזו נקראת על ידי שפינוזה Conatus – מושג הלקוח מהמחשבה הפיזיקלית של המאה ה-16. לכל דבר יש 'התמדה', 'אינרציה' – השאיפה לשמור את קיומו. גם לשמעון. התרגום של שאיפה לא מדויק – מדובר במאמץ פיזיקלי ממשי בתוך הפעולה. עצם הקיום של כל דבר הוא המאמץ הזה שכל דבר משקיע בעצם התקיימותו בשימורו העצמי. הבסיס של האתיקה של שפינוזה הוא בתכונה של כל דבר לשמור את קיומו. מזה הכל נובע. Conatus הזה הוא עניין כמותי – יכול להיות חזק יותר או חלש יותר. תמיד יבוא Conatus אחר שיכלה את Conatus האחר. האידאה של החזקות /

החלשות Conatus מבוטאים ב'צער' ו'שמחה'. כל החיים המוסריים שלנו אינם אלא הכלכלה הקבועה של הצער והשמחה. השמחה היא התחזקותו של Conatus, וההפך.

הבסיס של האתיקה של שפינוזה, לכאורה, הוא תועלתני לחלוטין.

השלב הבא של שפינוזה היא תאוריה שלמה של האמוציונליות האנושית. כל מה שאנו מכירים כחיים הנפשיים שלו הוא תוצאה של היחס בין שני הכוחות לעיל. הבעיה שזה משתבש בד"כ – יש מנגנונים של שקר עצמי, הונאה, אשליה, ובגינם אנו לא חיים חיים רציונליים – אנו פועלים נגד האינטרס האמיתי שלנו, אבל הוא קיים. יש אפשרות לחלץ מתוך המכלול הגדול הזה את 'הטבע האמיתי' שלנו, ולחיות ע"פ הטבע הזה, ואז אנו חיים חיים של חופש, כי אנו נקבעים על ידי הטבע האמיתי שלנו, וזהו סוג של אושר – האושר האמיתי היחיד האפשרי.

נקשר את זה שוב לחלק הראשון – שפינוזה הוא דטרמניסט. חלק חשוב מהגאולה שלנו, מהחופש שלנו – אנו משיגים על ידי ההבנה של הדטרמניזם הזה. לדוגמא – שפינוזה מנסה לערער על מושג האשמה. שפינוזה אומר – אנשים אינם אשמים, כי אין להם בחירה חופשית וכיו"ב. ברגע שאיננו מתייחסים לזולתנו כאשם – נעלם היחס קריר ומר. אין צורך לנקום. היחס הוא הרבה יותר רציונלי – אבל נעלם הכעס, שהוא הבעיה האמיתית. זה מהלך סטויאקי – אדם מאושר ברגע שהוא מגיע לפטאליזם – מכיר בגורל, ולא נלחם בו. הכרה בגורם הוא סוג של נחמה גדולה. שפינוזה הולך עוד צעד – שנמצא בעיקרו בחלק החמישי של האתיקה, וקובע כי הרציונליות הזו שבעזרתה אני מבין שאני לא יכול להלחם נגד הגורל, היא המהות האמיתית שלי בתור אופן של העצם. כאשר אני חי באופן רציונלי – אני חפשי על פי אותה הגדרה ראשונית של החופש – כי אני נקבע על ידי הטבע העצמי שלי. לא רק שאני מבין את טבעו של העולם, אלא מממש את המהות הטבעית שלי – החיים על פי התבונה, החיים הרציונליים – הם חיים של חירות, ועל כן גם מימוש האושר ששפינוזה חיפש אותו מלכתחילה.

19.6.2006

לייבניץ – 1646 - 1716

ניתן לומר כי לייבניץ מסכם את התקופה הפילוסופית שעליה דיברנו. לייבניץ יוצא דופן מבחינות רבות, ואחת מההשלכות של כך היא הקושי להבין על מה הוא מדבר.

במותו הוא נחשב לאחד מהפילוסופים החשובים ביותר באירופה. נאמר עליו בהלווייתו כי הוא כמו 'אחד גיבורי המיתולוגיה, היודעים לרכוב בכרכרה בעלת 40 סוסים'. יש עוגיות על שמו. לייבניץ נמצא בתקופתו בחזית המחקר ברוב תחומי המדע דאז. הוא תרם הרבה להרבה דברים. לדוגמא – הוא אחראי להתפתחות החשבון האינפיניטיסימלי (טורי לייבניץ לדוגמא – תהי (x_n) המקיימת

$$0 < x_n, x_{n+1} < x_n, x_n \rightarrow 0 \iff \sum_{n=1}^{\infty} (-1)^n x_n < \infty .$$

המונודולוגיה של לייבניץ – לפעמים חיבור זה מכשול להבנת לייבניץ במקום פתח. חיבור מאוחר יחסית. נכתב מתוך הקשר של שיח ושיג, כ'סיכום עמדתו', המניח הכרות מוקדמת. המונודולוגיה באה מהמונח 'מונדה', קרי - 'יחידה'. לייבניץ קורא **מונדה ל'עצם פשוט'**. זה הבסיס של המטאפיזיקה שלו. מהו עצם אצל לייבניץ? משהו שאפשר לומר עליו בצורה מובהקת שהוא 'קיים', 'ישנו'. זה מה שקיים 'באמת'. כדי שנוכל למשהו כאל 'דבר', קרי משהו שבאמת קיים – הוא צריך להיות **אחד**. אחרת – אי אפשר לייחס לו קיום.

המושג של הדטרמיניזציה מאפיין את המטאפיזיקה של לייבניץ. הקיום הוא דטרמיניציה גמורה, יאמר לייבניץ – כלומר – הדבר נטול חורים – כל שאלה שאפשר לשאול באופן קוהרנטי על הדבר, יש עליה תשובה חיובית או שלילית. נשווה למשהו שאין לו קביעות (דטרמיניציה) גמורה. לדוגמא – גיבור של רומן. לדוגמא, אפשר לשאול שאלות על יוליוס קיסר של **שייקספיר** שאין להן תשובות. לגבי יוליוס קיסר האמיתי, יש שאלות שאנו לא יודעים את התשובות עליהן, אבל בהחלט יש עליהן תשובה. לדוגמא – מה אכל יוליוס קיסר בבוקר הפלישה לאיפשהו? לגבי הגיבור ברומן, אין תשובה. לגבי האמיתי – יש תשובה, למרות שאנו לא יודעים אותה. זה חור שיש בדמות לא ממשית, ואין בדמות ממשית.

הביטוי המובהק ביותר של הדטרמיניציה של העצם הפשוט (המונאדה) – הוא שלכל עצם פשוט יש

מושג שלם. לגבי כל פרידקאט אפשר להכריע אם הוא אמיתי או שקרי.

החומר, לדוגמא, איננו עצם פשוט – אין לו קביעות שלמה. לראיה – אי אפשר למצוא דוגמאות של ישים בעלי תכונות גאומטריות מדויקות. העולם של לייבניץ הוא אידיאליסטי במידה רבה – המונאדות הם **ישים רוחניים, אטומים רוחניים**. וניתן לחשוב עליהם כעל מושגים, אידאות.

אפשר לתאר את המונדה כמשפט אינסופי של 'א' הוא ב".

לייבניץ גורס כי 'כל טענה אמיתית הכרחית / קונטינגנטית - הפרידקאט כלול בנושא'. לדוגמא – אם ניקח את יוליוס קיסר, שהוא הנושא, אם ניקח את כל הפרידקאט עליו, נראה שכולם כלולים בו. מה המשמעות של ההכללה הזו? מה המשמעות שהפרידקאט כלול בנושא? אפשר להבין את זה שכשאתה אומר 'יוליוס

קיסר', אתה אומר את כל מה שהמושג הזה כולל (חצה את הרוביקון). אתה אומר את זה גם אם הוא עדיין לא ביצע זאת, כי זה כלול בתוך המושג של יוליוס קיסר.

אבל, בואו ונשים לב – מה שרשמנו למעלה סותר את תאורית החופש שלו. הוא יוצר עולם דטרמניסטי לחלוטין. אם אמרתי יוליוס קיסר, וזה כולל עדיין דברים שהוא לא עשה, אזי – איפה הדטרמניזם? שכן אמרנו קודם שכל משפט, אם הוא אמיתי, הוא אמיתי תמיד. לייבניץ גורס את עקרון ההכללות (in esse) של כל הפרידקאטים בתוך הנושא. נדמה שהגענו לדטרמניזם שפינוזיסטי באופן הכרחי. זה מה שחושב ארנו (כן, זה מ'ההתכתבות עם ארנו'). לייבניץ מנסה להוכיח שזה לא כך – הוא טוען שהוא לא שפינוזיסט. הוא מנסה להראות שאפשר לקבל מושג חופש לא שפינוזיסטי על בסיס ההנחות התאורטיות שראינו לעיל.

כהערת אגב, נעיר שלייבניץ חושב ששתי הבעיות העיקריות שיש לנו זה בעיית הרצף, ובעיית החופש.

קצת עקרונות לוגיים -

עקרון הסתירה – קובע כי התנאי הראשוני לאמיתות טענה הוא חוק הסתירה – העדר סתירה בתוך הטענה. טענה שכוללת סתירה היא שקרית מעצם המבנה הפורמלי. היא בעצם מעבר לשקרית – היא בכלל לא טענה. זה לא בגדר של אפשרות לוגית בכלל.

עקרון הטעם – מדוע זה כך ולא אחרת? לכל טענה יש סיבה הגיונית. עקרונית, לכל טענה (מנקודת מבטו של אלוהים) יש טעם מדוע זה כך ולא אחרת. גם לשאלה 'למה יש עולם ולא עין' כפופה לעקרון הטעם.

גם שפינוזה וגם לייבניץ מאמינים ברציונליות הגמורה של היש. שניהם מאמינים בעקרון הטעם – שאצל שפינוזה הוא מתבטא כעקרון הסיבה.

נראה שנוצר כאן ניגוד עקרוני בין אידיאל של הרציונליות הגמורה לבין מושג החופש. הדילמה הזו היא השאלה (הפילוסופית) הקשה ביותר של לייבניץ.

התיאודיציאה

הביטוי של הרוע, אצל לייבניץ, הוא מוות של ילד תמים. איך זה מסתדר עם מושג האל הטוב? הוא מנסה לענות על שאלה זו על ידי אמירה שזה 'הטוב בעולמות האפשריים'. טענה זו נראתה משונה לאנשים רבים, לדוגמא לוולטר – שאחרי רעידת אדמה כתב מאמר שמנסה להעמיד בלעג את לייבניץ ואמירתו דלעיל.

כשאנו אומרים שהעולם הוא הטוב בעולמות האפשריים, הוא מושג אנטי שפינוזיסטי. מדוע ולמה? כי הוא לוקח ברצינות את האפשרות של עולמות אחרים. שפינוזה לא מסכים שיש אופציה כזו בכלל. שפינוזה חושב שמושג הבחירה איננו קוהרנטי. אומר לנו לייבניץ – כדי להחזיק במושגים ששפינוזה לא מקבל,

חייבים לדבר ברצינות על עולמות אפשריים אחרים מהעולם בו אנו חיים. חייבים לקבל זאת כמושג בעל תוקף אונטולוגי, ולא רק בעל תוקף אפסטימולוגי. מה הכוונה? גם אצל שפינוזה יש תוקף אפסטימולוגי, מכיוון שאנו לא יודעים בדרך כלל. אנחנו מניחים אפשרויות שונות, בגלל חוסר הידיעה של ההשתלשלות הסיבתיות השלמה של הדברים. אין תוקף לאופציות שלא יתממשו – אנחנו פשוט לא יודעים. מנקודת מבט אלוהית – הוא יודע מה יקרה.

כשלייבניץ מדבר על אינסוף העולמות האפשריים, הוא מניח תוקף אונטולוגי לעולמות הללו. יש אפשרות לעולמות האלו, גם מנקודת המבט האלוהית. צריך לאפשר סוג של בחירה שאלוהים כביכול עושה בין העולמות השונים.

ניקה זאת בדוגמא של יוליוס קיסר חוצה את הרוביקון – לייבניץ טוען שגם אם היינו יודעים את כל המצבים של המולקולות של יוליוס קיסר והדברים מסביב, היינו אמנם יכולים לדעת מה היה עושה (כמסקנה הכרחית), אבל – עדיין, יש תוקף לטענה נוגדת מציאות (שקרית) שהוא לא חצה את הרוביקון – אפשרית. היא לא מייצגת אמת, אלא אפשרות, ולכן – די בכך, כדי להפוך את הטענה האמיתית (שהוא חצה) לקונטינגנטית ולא הכרחית.

בעצם, לייבניץ מציל את הקונטינגנטיות. על בסיס זה הוא בונה את מושג החופש שלו, ומצדיק מחדש, כנגד שפינוזה, את מערכת המושגים האתיים, ששפינוזה ביקש למחוק.

בהקשר המושגים המודאליים – אצל לייבניץ מושגים אלו משמעותיים ביותר, והוא מעמיד כמושג ראשון מביניהם את מושג האפשרות – מה שאפשר לחשוב אותו, כלומר לא כולל סתירה פנימית, שהוא חלק מהיש. אצל שפינוזה – אין דבר כזה, הוא לא חלק מהיש. יש חפיפה בין מהמחשבה לבין היש.