

אוניברסיטת תל-אביב  
הפקולטה למדעי הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין  
החוג לפילוסופיה

## ההתקפה של יום על תבוניות האדם

חיבור זה הוגש כעבודת גמר לקראת התואר  
"מוסמך אוניברסיטה" – M. A. באוניברסיטת ת"א  
על ידי עידן שמעוני

העבודה הוכנה בהדרכת פרופ' מרסלו דסקל

אוקטובר 2005

## תוכן העניינים

2		הקדמה
13	פרק 1 – יסודות הפילוסופיה של יום	
15	1.1 תורת האידיאות	
15	1.1.1 רשמים ואידיאות	
23	1.1.2 האסוציאציה של האידיאות	
26	1.2 מ"העיקרון הראשון" לקריטריון משמעות	
35	1.3 האונטולוגיה של יום	
44	1.4 יחסים טבעיים ויחסים פילוסופיים	
48	פרק 2 – היחס הסיבתי	
52	2.1 התשובה השלילית – בעיית האינדוקציה	
65	2.2 עיקרון אחדות הטבע	
70	2.3 התשובה החיובית – הפיתרון הספקני	
83	2.4 שתי הגדרות לסיבתיות	
104	סיכום	
119	ביבליוגרפיה	
129	Abstract	

## הקדמה

### I

קורא שייקח לידי בראשונה ספר של יום יסבור ודאי בתחילה, שנפל בידו טקסט פילוסופי פשוט ובהיר. הכתיבה ברורה, השפה חפה מלשון טכנית כבדה, הקריאה קולחת, הטעונונים מובנים. אולם ככל שימשיך לקרוא וככל שירבה לחקור, חזקה עליו שיעמיק לתעות בסבך צפוף כל כך, סבך שבו שרכו רגליהם רבים מפרשני יום.

Hume's philosophic writings are to be read with great caution. His pages, especially those of the *Treatise*, are so full of matter, he says so many different things in so many different ways and different connexions, and with so much indifference to what he had said before, that it is very hard to say positively that he taught, or did not teach, this or that particular doctrine. He applies the same principles to such a great variety of subjects that it is not surprising that many verbal, and some real inconsistencies can be found in his statements. He is ambitious rather than shy of saying the same thing in different ways, and at the same time he is slovenly and indifferent about his words and formulae. This makes it easy to find all philosophies in Hume, or, by setting up one statement against another, none at all.<sup>1</sup>

All who have more than a merely casual acquaintance with Hume's philosophical works will probably agree that, contrary to first impressions, he is an extremely difficult writer. The difficulty is not so much in regard to his argument taken singly, which are in the main admirably lucid, but in regard to their bearing upon one another, and upon the central positions which they are intended to support. With repeated reading, and the collocation of widely separate sections, questions by no means easy of answer multiply on our hands.<sup>2</sup>

Hume is one of the most exasperating of philosophers. Each separate sentence in his writing – with very few exceptions – is admirable in its lucidity: the tangled syntax and barbarous locutions which bedevil the reader of Kant and Hegel are completely absent. And yet, although in a different way, Hume is at least as difficult as Hegel.<sup>3</sup>

---

L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*, p. vii <sup>1</sup>

Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, p. 79 <sup>2</sup>

John A. Passmore, *Hume's Intentions*, p. 1 <sup>3</sup>

Hume has somehow gained the reputation of being the clearest philosophical writer in English... However, any careful examination of *A Treatise of Human Understanding*, the two *Enquiries*, and the *Dialogues on Natural Religion*, to consider only a part of Hume's intellectual output, reveals inconsistencies on almost every major doctrine. Hume is sometimes the new Newton, at others a facetious critic of everything, at others a latter-day Lockean, at still other moments the Scottish Malebranche, or the Pyrrho of Scotland, etc. Problems are solved at one point, only to be declared insoluble elsewhere. And so we have a genuine philosophical mystery on our hands.<sup>4</sup>

"המטרה ששמתני לנגד עיני בחיבורי זה", אומר יום ב"מודעה" למסכת טבע האדם, "מבוארת כל צורכה במבוא". את המבוא יום פותח בתיאור "מצבם הלקוי של המדעים" בימיו. המחלוקות רבות, הויכוחים, אף על עניינים של מה בכך, סוערים, והיריבויות מרות. "בתוך מהומה זו כולה, לא השכל הוא העוטר עטרת-ניצחון, אלא כישרון הדיבור; ולעולם אין לך להתיימשך מלעשות נפשות להנחה משונה שבמשונות, ובלבד שכישרונו יעמוד לך לתאר אותה בצבעים מרהיבים".<sup>5</sup> מצב זה הוא אף המקור ללעג ולבוז שרווח בציבור ביחס לעיונים מטאפיזיים. באומרו "עיונים מטאפיזיים", אין כוונתו של אדם לדיון בעל ערך בתחום תיאורטי או בענף מיוחד של המדע, אלא לסבך של טענות מפוקפקות ומעורפלות, שהטורח לדשדש בו מבטל את זמנו לריק. את הסלידה הזו מן המטאפיזיקה והמדעים יום דוחה כתולדה של "ספקנות גמורה" ו"רפיון המחשבה". שהרי אם בכלל מצויה האמת בטווח ההשגה של האדם, "בלי ספק צפונה היא בסתרי מעמקים". ולאור הדוגמה של "עמל הענקים" ושל "גדולי הגאונים" שנחלו לא מעט כישלונות בחקירותיהם, לקוות להגיע אל האמת בלא יגיעה רבה, בלא מאמץ ניכר שאוצר בתוכו גם כישלונות ואכזבות, "הרי זו בפירוש תוחלת-שווא וגם התרברבות".<sup>6</sup>

יום מציע שתי הצעות כדי להסתלק מהדרך רצופת המהמורות של המטאפיזיקה והמדעים. כדי לבסס מדע מן המדעים מן ההכרח, ראשית, להשעינו על בסיס יציב ואיתן. מכיוון שכל מדע ומדע הוא "עניין להכרתנו, וכוחותיהם וספיקותיהם של בני האדם הם הדנים" בו, "הבסיס המוצק היחידי לשאר המדעים" הוא אינו אלא מדע טבע האדם. אילו היתה לנו ידיעה יסודית ומקיפה באשר לתבונתנו, באשר לטיבם של מושגינו ולטבעם של הכשרים המנטליים שלנו – ייתכן שהיינו יכולים להכניס במדעים "שינויים ושכלולים" מרחיקי לכת.<sup>7</sup> כמו כן, ברור ליום "שאין אנו יכולים להציץ מעבר לניסיון", ולכן, את המדע הבסיסי והיסודי הזה, שעליו נשענים כל יתר המדעים, יש להעמיד על המצע היציב היחיד שבנמצא – על הניסיון.<sup>8</sup>

אם יום צודק בדבריו ב"מודעה" למסכת טבע האדם, הרי שהמטרה שלשמה נכתב הספר ברורה. יום שאף לחץ את המטאפיזיקה והמדעים מן המיצר שאליהם נקלעו. הוא אף מציג במבוא את המתודה שעשויה לסייע בהגשמת מטרה זו: ביסוס מדע טבע האדם בדרך של חקירה ניסיונית,

<sup>4</sup> Richard H. Popkin, "J. A. Passmore's *Hume's Intentions*", p. 472

<sup>5</sup> T., introduction, pp. xiii-xiv. על שיטת הציטוטים מכתבי יום ראה להלן, בסוף ההקדמה.

<sup>6</sup> T., introduction, pp. xiv-xv

<sup>7</sup> T., introduction, pp. xv-xvi

<sup>8</sup> T., introduction, pp. xvi-xix

דרך שבה צעדו לא מכבר בהצלחה לא מבוטלת חלק ממדעי הטבע. סברה זו מקבלת חיזוק כאשר אנו רואים בתחילת הספר שחלק מעקרונות היסוד של מדע טבע האדם של יום – חוקי האסוציאציה של האידיאות למשל, מושווים לחוקי הטבע הבסיסיים של ניוטון: לחוקי האסוציאציה של יום יש בעולם המנטלי תפקיד אנלוגי לתפקידם של חוקי הטבע של ניוטון בעולם החומרי.

אולם כאשר מתבוננים ברוח הכל כך ספקנית של הפרק האחרון של הספר הראשון של המסכת<sup>9</sup> – "אני מתבונן בנפשי פנימה, ואיני מוצא אלא ספק ובערות", "אין אני פוסע פסיעה שלא מתוך היסוס, ואין הרהור עולה על ליבי בלי שאחשוש לטעות ולבטלות בשכילתי", "איני יכול לראות סברה מן הסברות אפילו כעולה במידת אומדנותה על חברתה או כמתקבלת על הדעת יותר ממנה", וכן הלאה – קשה להבין כיצד יש בספר משום ביסוס למטאפיזיקה ולמדעים. דומה שבמהלך הספר יום אינו מותיר כלל מקום למטאפיזיקה כתחום דיון מופשט, ואף תקווה המדע אינה נראית מזהירה במיוחד – לא נותרת בידינו ה"ברירה אלא בין שכל כוזב ובין העדר כל שכל". יתר על כן, אם לוקחים בחשבון גם אותן סתירות, אי התאמות וחוסר עקביות שעליהם מדברים הפרשנים הרי שהתמונה הופכת מורכבת יותר. כך למשל, יום מדבר לעיתים כפנומנליסט שכופר בהנחה שחשינו מלמדים אותנו על קיומם של אובייקטים מחוץ לרוח, ולעיתים כריאליסט קומונסנסי שמדבר על הטבע שנוטע בנו אינסטינקטים מסוימים ומכוון את מהלך חיינו; במקומות מסוימים הוא מבטל את הסובייקט כישות עצמאית בעלת תפיסות וגורס שהאני הוא אינו אלא צרור של תפיסות, אך לרוב הוא מתייחס אל הסובייקט כמי שהתפיסות הן שלו והוא בעל יכולת להתבונן בהן וללמוד מהן; פעם הוא מבסס סיבתיות באמצעות חיבור תמידי, ופעם אחרת הוא מגדירה על ידי נטייה מסוימת של הרוח.

כך הולכות ונערמות השאלות והתהיות: האם יום היה, או ניסה להיות, ניוטון של מדעי הרוח? האם היה נטורליסט שביקש לתאר את טבע האדם לפי הדוגמה של מדע הטבע? או, אולי היה ספקן שניסה להרוס את המפעל האמפיריציסטי של קודמיו, או אף ניסה לערער את יסודות הפילוסופיה והמדע בכלל? האם היה פנומנליסט, או שמא ריאליסט-אמפירי כמו קאנט? ממשיך נאמן של לוק, או חלוץ המבשר על בואו של הפוזיטיביזם הלוגי?

אני סבור, שאפשר להצביע על מסקנה חשובה שעולה מן הפילוסופיה של יום, או ביתר דיוק, מחלק חשוב ומכריע שלה, גם מבלי לנסות להתעקש לקטלגו תחת כותרת מסוימת או לקבוע מה היתה מטרתו האמיתית. התוצאה, או לפחות אחת התוצאות המשמעותיות ביותר, שעולה מן הפילוסופיה של יום היא קריאת תגר על האמונה שהאדם הוא יצור רציונלי, כלומר, על האמונה שיש בכוחו של האדם לספק הצדקה לאופן המיוחד שבו הוא תופס את העולם או לפעולותיו ולהתנהלותו בו. המטרה של עבודה זו היא לנסות להראות שזו אכן מסקנה של הפילוסופיה של יום, בין אם כוונותיו היו כאלה או אחרות, ובין אם היה פוזיטיביסט, נטורליסט או ספקן. בלשונו של קאנט, יום בעצם הטיל ספק בהיות האדם יצור רציונלי הן מבחינה עיונית (הכרה ומדע) והן מבחינה מעשית (מוסר). כוונתי להתמקד באספקט העיוני, כלומר, בהטלת הספק של יום ביכולתו של האדם להצדיק ולנמק את אופן הכרתו את העולם ואת פעולתו בו על סמך הכרה זו.

T. 1. 4. 7 – "Conclusion of this Book"<sup>9</sup>

בני-אדם במהלך חייהם אינם מתבוננים במתרחש לנגד עיניהם כאן ועכשיו בלבד, אלא אף חושבים על העתיד. הם הוגים תוכניות, שוקלים דרכי פעולה אפשריות ומתאימים אמצעים להגשמת המטרות והתוכניות שהציבו לעצמם. פעולות ממין זה מבוססות על סברות ועל האמנות שחורגות מעבר לתפיסה המיידית, הן דורשות ידע על אודות קשרים בין מושאים ובין מאורעות בעולם. יום סבר, שהיחס הסיבתי הוא היחס היחידי שמכוחו יכולים בני אדם לחרוג אל מעבר לעדות המיידית של החושים ואל מעבר לתיעוד של הזיכרון, ולכן הוא בעל חשיבות מכרעת כל כך בחייהם של בני אדם: יחס זה הוא "הבסיס לכל מחשבותינו ולכל מעשינו, במידה כזו שעם סילוקו]ו] היה טבע האדם נכחד בהכרח ונהרס עדי רגע".<sup>10</sup> חיינו מבוססים אפוא במידה רבה על סברות והאמנות שיסודן בקשרים הסיבתיים שאנו מניחים שמתקיימים בין מושאים בעולם. יום מבקש לברר מה טיבו של יחס זה – מה מקורן של הסברות שלנו על אודות קשרים סיבתיים שאנו מוצאים בין מושאים. כאשר אנו סבורים או מצפים שמאורע מסוים יתרחש בקרוב משום שהוא קשור בקשר סיבתי למאורע אחר שמתרחש כעת – האם אנו עושים זאת על בסיס תבוני? האם הציפייה הזו מוצדקת? האם לסברה זו יש טעם? התשובה של יום לשאלות אלה היא שלילית. הסברות וההאמנות שלאורן מתנהלים חיינו אינן מבוססות על התבונה אלא על הדמיון. יחס הסיבתי וההיקשים שאנו עושים על פיו, יסודם בדמיון ולא בשכל; אין אנו פועלים ומסיקים על סמך נימוקים תבוניים, אלא על פי חיותן של תפיסותינו ועל פי הרגשות שהן מעוררות בנו. האדם הוא אפוא יצור אמוציונלי, ולא רציונלי; הוא אינו נבדל באופן מהותי מיתר בעלי החיים, אשר המנגנון התפיסתי המנחה את פעולתם דומה בעיקרו לזה של האדם.

## II

הדיון של יום בסיבתי מופיע בשלושה מקומות שונים: במסכת טבע האדם, בתקציר של ספר שפורסם לאחרונה בשם מסכת טבע האדם, ובמחקר על שכל האדם. את מסכת טבע האדם<sup>11</sup> יום חיבר בשנים 1734-1737, בהיותו איש צעיר (יום נולד ב-1711) בימי שהותו בצרפת, בריימס (Reims) ובעיקר בלה פלש (La Fleche in Anjou). ב-1737 חזר ללונדון כדי להסדיר את ההוצאה לאור של ספרו, וב-1739 יצאו לאור שני הספרים הראשונים של המסכת, על התבונה ועל ההיפעלויות. שנה לאחר מכן, ראה אור גם הספר השלישי והאחרון – על המוסר. בתקופה שבין ההוצאה לאור של שני הספרים הראשונים של המסכת לבין פרסום הספר השלישי, יום, שהיה מתוסכל מהאדישות הכללית שבה התקבל ספרו, החליט שדרוש צעד נואש בשביל לעורר עניין בספרו: הוא החליט לכתוב סקירה קצרה על חיבורו שלו – על שני הספרים הראשונים של המסכת שראו אור, ולפרסמה בעילום שם.<sup>12</sup> סקירה זו, שידועה בשם תקציר של ספר שפורסם לאחרונה

<sup>10</sup> T. 1. 4. 4, p. 225

<sup>11</sup> *A Treatise of Human Nature*

<sup>12</sup> זו הסיבה לכך שמתקציר יום מדבר על עצמו – "המחבר של המסכת" – בגוף שלישי.

בשם *מסכת טבע האדם*,<sup>13</sup> ושחלק הארי שלה מוקדש לדיון של יום בסיבתיות, פורסמה אפוא בתחילת 1740.<sup>14</sup>

בשנים 1747-1748 יום שימש כמזכיר של הגנרל סט. קלייר (St. Clair) בווינה ובטורינו, שם עיבד מחדש את הספר הראשון של *המסכת*, שראה אור ב-1748, תחת השם: *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, שבהוצאה המאוחרת יותר ב-1758 קיבל את שמו המוכר כיום *מחקר על שכל האדם*.<sup>15</sup> ב-1749 חזר יום אל בית אחיו בכפר, שם שהה שנתיים וחיבר, בין היתר, את *המחקר בדבר עקרוני המוסר*, עיבוד לספר השלישי של *המסכת*, שראה אור ב-1751.<sup>16</sup> ב-1757 יום פרסם את עיבודו לחלק השני של *המסכת*: *דיסרטציה על ההיפעלויות*.<sup>17</sup> ב"מודעה" שצורפה לכרך השני של מהדורת כתבי יום שיצאה לאור ב-1777 (*Essays and Treatises*), לאחר מותו, יום סוקר בקצרה את הליקויים, או את הטעמים לליקויים, שמצא ב*מסכת טבע האדם*, ומוסיף שניסה לפתור ליקויים אלה בחיבורים שמופיעים בכרך זה: *מחקר על שכל האדם, דיסרטציה על ההיפעלויות ומחקר בדבר עקרוני המוסר*.

Henceforth, the Author desires, that the following Pieces may *alone* be regarded as containing his philosophical sentiments and principles.<sup>18</sup>

יום מבקש אפוא להתעלם מן *המסכת* ולראות רק במחקר חיבור שמפרט את עקרוניותו הפילוסופיים. התנערותו של יום מן *המסכת* מעלה את השאלה כיצד להעריך את הפילוסופיה של יום – לפי *המסכת* או לפי *המחקרים*? או במילים אחרות, האם עלינו להתייחס בכבוד ראש לבקשתו של יום ב"מודעה", או שמא עלינו להקנות מעמד יתר לשאלת החשיבות הפילוסופית של כל אחת מהיצירות האלה? סלבי-ביגה, עורך המהדורה של אוקספורד ל*מסכת* ול*מחקר*, מדגיש בהקדמה שלו ל*מחקר*, שה*מסכת* לוקה בפרופורציות של הדיונים השונים שכלולים בה, שהיא אינה קוהרנטית, ושהיא מנוסחת שלא כהלכה. *המחקר*, לעומת זאת, הוא חיבור בהיר ואלגנטי. אולם הוא מוסיף:

*An Abstract of a Book lately Published Entitled A Treatise of Human Nature*<sup>13</sup>

עותק של *התקציר* לא היה בנמצא עד 1933. עד אז, על סמך מכתב ששלח יום בארבעה במרץ 1740 לפרנסיס האצ'סון (Francis Hutcheson) ושבזכר אחד "מר סמית", שיערו ביוגרפים ופרשנים של יום, האצ'סון ואדם סמית' (Adam Smith), שאת *התקציר למסכת* חיבר הסטודנט הצעיר בן ה-17 אדם סמית', כמטלת הכנה להשתתפות בסמינר של הפרופסור האצ'סון. האצ'סון, נפעם מהחיבור של הסטודנט המוכשר, שלח עותק שלו ליום, שם היה אף הוא מרוצה מהחיבור עד מאוד, ביקש לשלחו ללונדון ולהוציאו שם לאור, אך ניסיונו זה – כך סברו הביוגרפים והפרשנים – עלה בתוהו. ג'ון קיינס (John Maynard Keynes) ופיירו סרפה (Piero Sraffa), שמצאו עותק של *התקציר* וערכו את פרסומו, הוכיחו כי התקציר חובר ופורסם על ידי יום עצמו בנסיבות שתוארו לעיל. ראה הקדמתם למהדורה של *התקציר* שנערכה על ידם: *An Abstract of a Treatise of Human Nature*

(1740): *A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*, pp. v-xxxii

*An Enquiry concerning Human Understanding*<sup>15</sup>

*An Enquiry concerning the Principles of Morals*<sup>16</sup>

*A Dissertation on the Passions*<sup>17</sup>

Italics mine<sup>18</sup>

Perhaps it may be allowed the writer here to record his own adherence to those who judge Hume's philosophy by his *Treatise*. Bk. I of the *Treatise* is beyond doubt a work of first-rate philosophic importance, and in some ways the most important work of philosophy in the English language. It would be impossible to say the same of the *Enquiries*.<sup>19</sup>

האם נדחה אפוא טקסט פילוסופי חשוב כל כך לאור בקשתו של יום ב"מודעה"? אך שאלות אלה מניחות מראש שיש הבדלים מהותיים בין העקרונות הפילוסופיים של החיבורים האלה, הבדלים שמצדיקים את קריאתם כשתי פילוסופיות שונות, ושקבלת המחקרים פירושה דחייה של המסכת. יום מספר באוטוביוגרפיה שלו על אכזבתו מהאופן שבו התקבלה המסכת בעת הוצאתה לאור:

Never literary Attempt was more unfortunate than my *Treatise of Human Nature*. It fell *dead-born from the Press*; without reaching such distinction as even to excite a Murmur among the Zealots.<sup>20</sup>

אכזבתו של יום היתה קשה בייחוד לנוכח מה שהוא מתאר כ"תשוקה השלטת של חייו" (the ruling passion of my life) שהיא התשוקה לספרות<sup>21</sup> או לתהילת סופרים.<sup>22</sup> בעקבות הצהרות אלו הטילו פילוסופים ופרשנים ספק ביושרו של יום ובטוהר כוונותיו בפרסום המחקר.<sup>23</sup> בין היתר סברו, כי יום שינה את דבריו במחקר ודחה את המסכת, ריכך טענות אחדות והשמיט קטעים שעלולים לפגוע ברגשות הציבור, כדי לסייע לפרסום ספרו ולזכות באהדת הקהל. כמו כן, ב-1746, בין פרסום המסכת לבין יציאתו לאור של המחקר, ניסונו של יום לזכות בקתדרה לפילוסופיה של המוסר באוניברסיטת אדינבורו נכשל, כפי הנראה על רקע המוניטין האתיאיסטי שלו. גם כישלון זה, סברו פרשנים אחדים, הוביל לריכוך הטון. כך למשל הרוח הספקנית של הפרק האחרון של הספר הראשון של המסכת שוככה ולא נותר כמעט זכר במחקר ל"סערה הספקנית" שפוקדת את יום במקום המקביל במסכת, והדיון בזהות האישית, שבו יום מגיע למסקנה הבלתי אפשרית שה"אני" הוא אינו אלא צרור של תפיסות, הושמט כליל במחקר. ויש הסוברים להיפך, שיום הוסיף קטעים מסוימים במחקר – כמו למשל הפרקים על הניסים ועל ההשגחה – בשביל לעורר לפחות "מלמול בקרב הקנאים".<sup>24</sup>

<sup>19</sup> L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*, pp. x-xi, and also: pp. xiv, xx, Norman Kemp Smith, "The Naturalism of Hume", p. 150, n. 2; Nicholas Capaldi, : xxx-xxxii  
*David Hume: the Newtonian Philosopher*, p. 187

<sup>20</sup> *My Own Life*, p. 2

<sup>21</sup> *My Own Life*, p. 1

<sup>22</sup> *My Own Life*, p. 7

<sup>23</sup> L. A. Selby-Bigge's introduction to his : edition of Hume's *Enquiries*, pp. viii-x; Kemp Smith, 1941, pp. 519-520, 528-530 רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18 – יום, לייבניץ, עמ' 11-12.

<sup>24</sup> ראה למשל: L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*, pp. xii, xviii, xix



נורמן קמפ סמית נדרש לסוגיה זו באריכות וביסודיות. הוא מדגיש, שאף המחקרים זכו להתעלמות כמעט גורפת לאחר שראו אור.<sup>25</sup> יום זכה להתייחסות ולביקורת משמעותית רק כעשרים וחמש שנה לאחר פרסום המסכת וכחמש עשרה שנים לאחר פרסום המחקר, על ידי מבקרים חריפים כמו תומס רייד (Thomas Reid) וגיימס ביטי (James Beattie).<sup>26</sup> רייד וביטי התעלמו כמעט לגמרי מהמחקרים וניסו להפנות את תשומת ליבו של הקורא שוב ושוב אל הביטויים היותר רדיקליים של יום במסכת, והציעו שבאלה ובשכמותם מוצאת הפילוסופיה של יום את ביטויה המתאים. קמפ סמית סבור, שאין ספק בכך, שביקורתם הבוטה של רייד וביטי, שמתבססת על המסכת ומתעלמת מהמחקר, היא שהניעה את יום להוסיף את ה"מודעה" שבה הוא מבקש להתעלם מהמסכת ולהתייחס רק אל המחקר. ראייה לסברתו אפשר למצוא בדברים שיום כותב ב"מודעה", מייד לפני שהוא מבקש לדחות את המסכת:

Yet several writers, who have honoured the Author's Philosophy with answers, have taken care to direct all their batteries against that juvenile work, which the Author never acknowledged, and have affected to triumph in any advantages, which, they imagined, they had obtained over it: A practice very contrary to all rules of candour and fair-dealing,<sup>27</sup> and a strong instance of those polemical artifices, which a bigotted zeal thinks itself authorized to employ.<sup>28</sup>

אם ה"מודעה" היא "תשובה מוחלטת" לרייד ולביטי, ואם יום מבקש לדחות את המסכת ולהתעלם ממנה בעיקר מכיוון שמבקרים אלו מוצאים בה קרקע פורייה להתקפות על הפילוסופיה שלו, נדמה שאין טעם פילוסופי חזק דיו בשביל למלא את בקשתו. בייחוד לאור דבריו בפתחת ה"מודעה":

**Most of the principles, and reasonings, contained in this volume, were published in a work in three volumes, called *A Treatise of Human Nature*: A work which the Author had**

<sup>25</sup> יום שהה בטורינו, איטליה, בזמן שהמחקר על שכל האדם ראה אור באנגליה. באוטוביוגרפיה שלו הוא מספר: "... this piece was at first but little more successful than the *Treatise of Human Nature*. On my return from Italy, I had the Mortification to find all England in a Ferment on account of Dr. Middleton's Free Inquiry, while my Performance was entirely overlooked and neglected" (*My Own Life*, p. 3).

<sup>26</sup> Kemp Smith, 1941, pp. 520-521, 530-531

<sup>27</sup> סגנון ביקורתם של רייד וביטי נראה ליום בלתי ראוי במיוחד לאור הכלל שאימץ הוא לעצמו: "I had fixed a Resolution, which I inflexibly maintained, never to reply to any body; and not being very irascible in my Temper, I have easily kept myself clear of all literary Squabbles" (*My Own Life*, p. 3).

<sup>28</sup> מהדברים שכתב יום למוציא לאור שלו, ויליאם סטרהן, בשולחו אליו את ה"מודעה", ברור שאכן רייד וביטי הם אותם "כותבים" שעליהם מדבר יום ב"מודעה". עוד אפשר לראות, עד כמה היה מוטרד מהתקפותיהם: "There is a short Advertisement, which I wish I had prefix'd to the second Volume of the *Essays and Treatises* in the last Edition. I send you a Copy of it. Please to enquire at the Warehouse, if any considerable Number of that Edition remain on hands; and if there do, I beg the favour of you, that you would throw off an equal Number of this Advertisement, and give out no more Copies without prefixing it to the second volume. *It is a compleat Answer to Dr. Reid and to that bigotted silly Fellow, Beattie*" (*The Letters of David Hume*, vol. 2, p. 301, italics mine).

projected **before he left College**, and which he wrote and published not long after. But not finding it successful, he was sensible of **his error in going to the press too early**, and he cast the whole anew in the following pieces, where **some negligences in his former reasoning and more in the expression**, are, he hopes, corrected.<sup>29</sup>

יום אומר אפוא במפורש, שרוב העקרונות הפילוסופיים והעיונים שמופיעים במחקר, כלולים גם במסכת. המסכת, בהיותה פרי ביכורים של פילוסוף וסופר צעיר שאך זה עתה סיים את לימודיו בקולג' ושבלי ספק שגה בכך שאצה לו הדרך לפרסמה, סובלת בעיקר מרשלנות בניסוח, יותר מאשר בעיונים ובעקרונות עצמם. חוות דעת דומה מוסר יום גם באוטוביוגרפיה שלו:

I had always entertained a Notion, that my want of Success, in publishing the Treatise of Human Nature, had proceeded *more from the manner than the matter*; and that I had been guilty of a very usual Indiscretion, in going to the Press too early.<sup>30</sup>

אך את העדות הטובה ביותר לאופן שבו ראה יום את היחס שבין המסכת למחקר אפשר לראות במכתב שכתב לגילברט אליוט (Gilbert Elliot) ב-1751, בתקופה שבה ראה אור המחקר בדבר עקרוני המוסר, שלוש שנים אחרי שהתפרסם המחקר על שכל האדם, ועל כל פנים, זמן רב לפני שכתביו של יום עוררו הדים כלשהם:

I believe the philosophical Essays<sup>31</sup> contain **every thing of Consequence** relating to the Understanding, which you would meet with in the Treatise: & I give you my Advice against reading the latter. By **shortening & simplifying** the Questions, I really render them much more complete. *Addo dum minuo*. **The philosophical Principles are the same in both**: But I was carry'd away by the Heat of Youth & Invention to publish too precipitately. So vast an Undertaking, plan'd before I was one and twenty, & compos'd before twenty five, must necessarily be very defective. I have repented my Haste a hundred, & a hundred times.<sup>32</sup>

בהשוואה חטופה של הספר הראשון של המסכת עם המחקר על שכל האדם, קל לראות שעיקרי השינויים הם אכן, לרוב, קיצור – לעיתים עד כדי השמטה גמורה של דיונים מסוימים – ופישוט.<sup>33</sup> מתוך החלק הראשון של הספר הראשון של המסכת, מופיעים במחקר היסודות האמפיריציסטיים שלאורם מתנהלת החקירה כולה, תורת האידיאות וחוקי האסוציאציה. ההבחנה המעורפלת בין אידיאות של הדמיון לאידיאות של הזיכרון, והדיון הסבוך ביחסים, אופנים ועצמים הושטמו

Boldfacing mine<sup>29</sup>

*My Own Life*, p. 3, italics mine<sup>30</sup>

*Philosophical Essays concerning Human Understanding*: תחת השם, כאמור,<sup>31</sup>

*The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 158<sup>32</sup>

להשוואה מפורטת ומקיפה ראה: L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*,<sup>33</sup> pp. vii-xl; Kemp Smith, 1941, pp. 530-540; Capaldi, Chap. 8, pp. 173-187

כליל. הפרק הארוך על האידיאות המופשטות הוזכר בסעיף אחד ותמצת בהערת שוליים נוספת.<sup>34</sup> חלק זעום ביותר של החלק השני של הספר הראשון של המסכת, שעוסק בחלל ובזמן, נדון במחקר בשני סעיפים קצרים בלבד. החלק השלישי והחשוב, שעוסק ביחס הסיבתי, מופיע במחקר בצורה מוצלחת יותר בעיקר בשלושה פרקים נפרדים שמציגים בצורה בהירה יותר את הדיון המקביל במסכת.<sup>35</sup> כמו כן, יום הוסיף למחקר על שכל האדם את הפרק "על החופש וההכרח", שבמסכת מופיע בספר השני, על ההיפעלויות. החלק הרביעי והאחרון של הספר הראשון של המסכת, שעוסק ב"שיטה הספקנית", קוצר ונדחס בפרק האחרון של המחקר, כאשר הושמטו ממנו הדיונים בפילוסופיה העתיקה, באי חומריותה של הנפש ובזהות האישית. הנימה הספקנית של חלק זה שוככה במחקר באופן משמעותי. במחקר נוספו שני פרקים שאינם מופיעים באף אחד מספרי המסכת – על הניסים ועל ההשגחה. לטענת קמפ סמית, ההשמטות הן לרוב תוצאה של הכרתו של יום שהדיונים במסכת בנושאים אלה אינו מניח את הדעת, ושל אי יכולתו למצוא מענה הולם לקשיים שעלו בהם.<sup>36</sup>

### III

בהקדמה לתקציר, החיבור שבו יום תמצת את שני הספרים הראשונים של המסכת, הוא אומר :

I have chosen one simple argument, which I have carefully traced from the beginning to the end. This is the only point I have taken care to finish. The rest is only hints of particular passages, which seem'd to me curious and remarkable.<sup>37</sup>

הטיעון היחיד מתוך שני הספרים הראשונים של המסכת, שעליו יום מדבר כאן ושאותו מצא לנכון לתאר בתקציר מראשיתו ועד סופו, הוא הטיעון בדבר טבעו של הקשר הסיבתי. המטרה של עבודה זו היא להתחקות אחר טיעונו זה של יום – טיעון שהוא עצמו כאמור הצביע עליו כחשוב וכמכריע ביותר מכל הדיונים הפילוסופיים שמופיעים בשני הספרים הראשונים של המסכת, על התבונה ועל ההיפעלויות – ולהצביע על מסקנה חשובה שעולה ממנו, ולכן גם מהפילוסופיה של יום בכלל: האדם הוא יצור אמוציונלי, ולא רציונלי; הטיעון כולו הוא אפוא התקפה על הרציונליות של האדם.

לאור הנאמר בסעיף הקודם, אין בכוונתי לבחור בעבודה זו בין המסכת למחקר, מכיוון שאני סבור שהצדק עם יום: העקרונות הפילוסופיים החשובים שמופיעים במסכת, כלולים גם במחקר, או לפחות, אלו שמופיעים בספר הראשון של המסכת – הספר שבו אנו מתעניינים כאן – כלולים

<sup>34</sup> E. 12. 2. 122, pp. 154-155; E. 12. 2. 125, p. 158, n. 1

<sup>35</sup> אמנם במחיר של השמטת עיונים אחדים בעלי חשיבות ועניין, כמו הפרק על ה"כללים שעל פיהם יש לדון על סיבות

ותולדות". ראה: L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*, pp. xiv-xvii

<sup>36</sup> L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's : Kemp Smith, 1941, pp. 534-535

*Enquiries*, p. x; A. H. Basson, *David Hume*, pp. 15-16

והקשרים שבין המסכת למחקר. בהערה הראשונה לפרק זה (עמ' 173) הוא מציג רשימה קצרה של פרשנים שסברו

שהמחקר מציג שינוי משמעותי לעומת המסכת, לעומת אחרים שסברו שהוא אך ניסוח מחודש של הרעיונות

שהופיעו קודם לכן במסכת.

<sup>37</sup> A., p. 644

גם במחקר על שכל האדם; והמסקנות שאפשר לגזור מעקרונות אלה ומהטיעונים שבהם הם מופיעים – דומות. שוב, אפשר לסייג עוד ולומר, שמסקנותיהם זהות לפחות בכל האמור בדיון בקשר הסיבתי: הטיעון של יום בדבר טיבו של הקשר הסיבתי הוא בעיקרו אותו טיעון הן במסכת, הן בתקציר, והן במחקר.<sup>38</sup>

בכל זאת בחרתי בדרך ההגשה הברורה יותר של המחקר. במחקר יום מבחין בין שני השלבים השונים של דיונו בקשר הסיבתי. ראשית, טיעון פילוסופי שמציג מהלך ספקני-שלילי שמוביל למסקנה שהיחס הסיבתי ושהשכילות המבוססות עליו אינם מושתתים על התבונה. תכליתו של מהלך זה אינה אלא "לעשות את הקורא רגיש יותר לאמת" שבעמדה של יום,<sup>39</sup> שמפורטת בשלב השני של הטיעון. השלב השני של הטיעון הוא בעיקרו הסבר פסיכולוגי, שמציג את עמדתו החיובית של יום, שלפיה היחס הסיבתי והשכילות שמבוססות עליו הם "ביתר דיוק פועל של החלק המרגיש בטבענו ולא של החלק החושב",<sup>40</sup> כלומר, יסודם בדמיון ובהרגל ולא בתבונה. כעת, מכיוון שהיחס הסיבתי והשכילות המבוססות עליו הם "הבסיס לכל מחשבותינו ולכל מעשינו", נובע מכך שטיעונו של יום באשר לטבעו של היחס הסיבתי הוא התקפה יסודית על הרציונליות של האדם, או על התפיסה שפעולה אנושית מכילה כמרכיב חיוני יסוד כלשהו של תהליך שכלי של הצדקה והנמקה.

העבודה תתחלק לשני חלקים עיקריים. החלק השני יעסוק בדיונו של יום בסיבתיות לאור הקווים הכלליים ששורטטו לעיל ויכלול שני חלקים המקבילים לשני המהלכים האלה של יום. הדיון בפרק זה ייחתם בבירור שתי ההגדרות שיום מספק ליחס שבין סיבה לתולדה בסוף חקירתו ושמקפלות בתוכן את המסקנות של שני השלבים של הדיון כולו. באופן טבעי, פרק שיציג את העקרונות הפילוסופיים שלאורם יום חוקר את טיבו של היחס שבין סיבה לתולדה ואת המסגרת המושגית שבה הוא מציג את חקירתו יבוא לפני הפרק על הסיבתיות. בפרק זה יידונו הבסיס האמפיריציסטי של הפילוסופיה של יום וגרסתו לתורת האידיאות, ככל שהם נחוצים לדיון בפרק על הסיבתיות. כך למשל, הדיון בפרק על האופנים ועל העצמים והפרק על האידיאות המופשטות, שמופיעים בחלק הראשון של המסכת, אינם נידונים כאן כלל (הפרק על האופנים ועל העצמים הושמט כאמור כליל מהמחקר, והפרק על האידיאות המופשטות תומצת בו וקוצר בצורה משמעותית). כך גם הדיון בחלל ובזמן. ההבחנה בין הדמיון לזיכרון תועלה כאן רק ככל שהיא מסייעת להבנת הקושי שבהבחנה בין רשמים לאידיאות.

בציטוט מכתבי יום השתדלתי להיצמד למקור האנגלי. השתמשתי במהדורה של אוקספורד בעריכת סלבי-ביגה (שתוקנה על ידי פיטר נידויץ') למסכת ולמחקר. ציטוטים מתוך התקציר נלקחו אף הם מנוסח התקציר שמופיע בסוף המסכת בעריכת סלבי-ביגה, ולא מתוך המהדורה של קיינס וסרפה. מטעמי נוחות, מובאות מתוך הספר הראשון של המסכת ומתוך המחקר בדבר עקרוני המוסר שנכללו בגוף הטקסט ולא ניתנו כפסקאות נפרדות, נלקחו לרוב מתוך התרגומים לעברית

<sup>38</sup> ראה: D. C. Stove, "Hume, Probability, and Induction", p. 192; D. C. Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, pp. 29-30; Don Garrett, "The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of 'Cause'", pp. 176-178. יתר על כן, פרשנים רבים סבורים ששתי ההגדרות שיום מספק למונח סיבתיות כסיכום לדיונו הן אותן שתי הגדרות הן במסכת והן במחקר: ראה מראי המקום בהערה 449 להלן.

<sup>39</sup> T. 1. 4. 1, p. 183

<sup>40</sup> T. 1. 4. 1, p. 183

של יוסף אור. להלן רשימת הקיצורים שבה אשתמש בהמשך לציון כתבי יום (לפרטים  
ביבליוגרפיים מלאים, ראה הרשימה הביבליוגרפית בסוף):

G & G: David Hume, *The Philosophical Works*, edited by Thomas Hill Green  
and Thomas Hodge Grose.

T: *A Treatise of Human Nature*.

A: *An Abstract of a Book lately Published Entitled a Treatise of Human  
Nature*.

E: *Enquiry Concerning Human Understanding*.

EPM: *Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

D: *Dialogues Concerning Natural Religion*.

## פרק 1 – יסודות הפילוסופיה של יום

החלק הראשון של המסכת מוקדש לפירוט העקרונות האמפיריציסטיים שעומדים בבסיס הספר כולו ולהצגת גרסתו של יום לתורת האידיאות. בחלק זה יום מתאר את עיקרי התיאוריה של הרוח, עיקרים שאמורים להסביר את כל פעולות הרוח ואת טיבם של תכניה. יום מקבל את עיקרי תורת האידיאות של לוק ושל ברקלי, משנה את הדרוש שינוי, ומציג בסקירה קצרה את הגרסה שלו לתורה זו. לוק הקדיש לדיון בתורת האידיאות את הספר השני של *מסה על שכל האדם*, כ-300 עמודים,<sup>41</sup> בעוד שיום מסתפק ב-25 עמודים במסכת, וב-8 עמודים בלבד במחקר. הדיון של יום הוא אפוא קצר, ובמקומות רבים חסר ולא ברור, ונדמה, שעל אף שיום מציג טיעונים במהלך דיונו בתורת האידיאות, יותר משהוא מנסה לבססה ולטעון לאמיתותה – טיעונים המדגישים את מחויבותו של יום למתודה הניסיונית ושמראים שאפילו העקרונות הבסיסיים של תורת האידיאות מקורם בניסיון – , הוא פשוט מקבל אותה מקודמיו כאמיתית ומסתפק בהצגת הגרסה שלו.<sup>42</sup> ככל שתורת האידיאות הייתה אמורה להיות התשובה האמפיריציסטית לבעיית האידיאות הטבועות מלידה, הרי שיום סבר שהיא כבר עשתה את המוטל עליה ואין צורך להרחיב עוד את הדיון בעניין זה: "העיקרון של מושגים טבועים מלידה ... כבר הופרך, והמלומדים פוסלים אותו כיום כמעט פה אחד".<sup>43</sup> מבחינה זו, הגרסה של יום רק מחדדת את הטענה של לוק ואחרים נגד האידיאות המולדות, ואינה מתיימרת להוכיחה מראשיתה ועד תומה. לוק, אומר יום, בחר את מונחיו בצורה לא זהירה. אילו בחר בצורה מוצלחת יותר, טענתו הייתה מתבררת ביתר בהירות.<sup>44</sup> כך אולי אפשר אף להסביר את הערכתו של ריצ'ארד פרייס, בן זמנו של יום, שהדיון של יום אינו מבסס את תורת האידיאות ותוך כדי כך פוסל את קיומן של אידיאות מולדות, אלא פשוט מניח את המבוקש:

I do not care at all what follows from Mr. *Hume's* assertion, that all our ideas are either *impressions*, or *copies of impressions*; ... [This assertion] is, I think, destitute of all proof; supposes, when applied in this as well as many other cases, the point in question.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> אמנם דיונו של לוק בספר זה מסתעף גם לנושאים שאין להם קשר ישיר לתורת האידיאות, כמו למשל הדיון הנרחב בחופש, הדיון ביחס הסיבה והתולדה והדיון בזהות האישית.

<sup>42</sup> ראה: וינריב, 1991, עמ' 14; Robert J. ; Passmore, pp. 13-14, 89, 93; Barry Stroud, *Hume*, pp. 9-10, 17; Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, pp. 2-3; Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, pp. 127-128

<sup>43</sup> T. 1. 3. 14, p. 158, and also: Ibid, p. 160 רעיון דומה מביע יום גם בפתחת המחקר בדבר עקרוני המוסר: "בני אדם כבר נתפאו מן התאוה להנחות ולשיטות במדעי הטבע, ולא יטו אוזן לשום טיעון שאין מקורו בניסיון" (EPM. 1. 138, pp. 174-175)

<sup>44</sup> E. 2. 17, p. 22, n. 1; A, p. 648

<sup>45</sup> Richard Price, *A Review of the Principal Questions in Philosophy*, pp. 42-43. פרייס משנה כאן את מונחיו של יום ומשתמש במונח *אידיאה* כפי שלוק השתמש בו: לציין את כל התכנים המנטליים של הרוח. יום, כפי שנראה להלן, השתמש לצורך זה במונח *תפיסה*, והבחין בין שני סוגים שונים של תפיסות: *רשמים* ואידיאות. את האידיאה של יום פרייס מכנה כאן "העתק של רושם".

בדיון בעקרונות הפילוסופיה של יום ובתורת האידיאות שלו אסקור כאמור רק את מה שרלוונטי לשאלה העיקרית שעל הפרק. אין בכוונתי לנסות להציג פתרונות לכל הבעיות העולות במסגרת הגרסה של יום לתורת האידיאות – אני סבור שאין ביכולתה של תורת האידיאות באופן כללי לעמוד במשימות שהוגיה הציבו לה: להסביר את כל פעולות הרוח ואת טיבם של תכני הרוח.<sup>46</sup> כך, חלק מהבעיות תישארנה בלא מענה, וחלק מהנושאים שיום דן בהם לא יועלו כאן כלל. המטרה העיקרית של חלק זה היא להציג את המסגרת הכללית שבה יום חוקר את מושג הסיבתיות ובעיית האינדוקציה, ולהבהיר את העקרונות ואת המונחים המשמשים אותו במחקריו בנושאים אלה. בהתאם למטרה זו, הדיון בפרק זה יתחלק לארבעה חלקים: החלק הראשון יעסוק בתורת האידיאות – בהבחנה בין רשמים לאידיאות וביחסי האסוציאציה בין אידיאות. החלק השני ידון בקריטריון המשמעות של יום, והשלישי באונטולוגיה של יום. לסיום, בחלק הרביעי אציג את ההבחנה של יום בין יחסים טבעיים ליחסים פילוסופיים.

<sup>46</sup> הנטייה הרווחת בפרשנות כיום היא לדחות את תורת האידיאות ועקרונות יסוד אחרים בפילוסופיה של יום, תוך כדי ניסיון לשמור על הערך הרב של דיונו החשוב של יום בסיבתיות. ראה למשל:

"In so far as Hume's conclusions rest on [his] ... full-blown associationist theory of belief, then, they are ill founded. But he could fall back on the much more defensible thesis that human beings... have an innate or instinctive tendency to reason inductively... that there is such an inductive propensity can be confirmed experimentally... and can be taken as an empirical fact in its own right, detached from the wider theory of the nature and causes of belief in general; this proposition... would be sufficient for some of Hume's purposes" (J. L. Mackie, *The Cement of the Universe*, pp. 14-15).

"... Hume maintained that impressions provide the basic *content* for all other perceptions. Though he trumpets this empiricist doctrine, as far as I can see it plays largely a secondary (and mostly negative) role in the development of the central themes of his philosophy" (Fogelin, 1985, p. 54).

"Hume's work on causation has profoundly influenced subsequent philosophers, which it could not have done had it relied on a theory of idea-origins that nobody believes and everyone thinks is irrelevant... We think that a concept such as that of cause must be applicable to the world as we experience it; and we can hardly be assured that we understand it until we have an analytic grasp of how we apply it – how, for example, we distinguish chance correlations from causal connections among the events and states of affairs that we observe. This requires an analytic inquiry, not a genetic one; and Hume's search for idea-originating impressions can be seen as that in disguise" (Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers*, vol. 2, p. 249).

J. A. Robinson, "Hume's Two Definitions of 'Cause'", p. 167; Jonathan Bennett, *Locke*, : וראה גם Berkeley, *Hume*, p. 233. אדוארד קרייג סבור שיום עצמו לא העניק בפועל תפקיד חשוב מדי לתורת האידיאות שלו ועיקר עניינו היה באפיסטמולוגיה ובמקורן של האמנות שלנו בקיומם של גופים חיצוניים, קשרים סיבתיים, נפש, וכיוצא באלה: : 127-128. אני מקבל את קביעתו של בנט באשר לתורת האידיאות של יום: קשה לי לראות אפשרות להגן עליה, ואף להבחנה היסודית בין רשמים לאידיאות אפשר לתת פשר רק עד גבול מסוים. אך הדיון בנושאים אלה חיוני, לדעתי, להבנת דבריו של יום על הסיבתיות ולדיון ביקורתי בדבריו אלה.

## 1.1 תורת האידיאות

### 1.1.1 רשמים ואידיאות

יום מתחיל את מסכת טבע האדם בהבחנה בין סוגים שונים של תפיסות (perceptions). תפיסות הן תכנים של תודעה או המושאים של הרוח בשעה שהיא חושבת, תופסת, נזכרת, מדמיינת, חשה, מרגישה, רוצה, וכן הלאה. לוק קרא לתכנים האלה אידיאות:

[Idea is] that Term, which I think, serves best to stand for whatsoever is the object of the Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by *Phantasm*, *Notion*, *Species*, or whatever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking.<sup>47</sup>

אצל לוק, כמו אצל דיקרט,<sup>48</sup> חשיבה היא שם כללי לכל הפעולות של הרוח. יום, כמו לוק, סבור שהרוח "אינה פועלת על ריק", אלא בכל פעולה ופעולה שלה יש איזשהו חומר שנמצא לפניה. לוק קרא לחומר הזה אידיאה, בעוד שיום קרא לו תפיסה.<sup>49</sup> עבור יום, כל פעולות הרוח, למשל, "לשנוא, לאהוב, לחשוב, למשש, לראות: כל זה אינו אלא לתפוס".<sup>50</sup> יום הבחין בין שני סוגים של תפיסות על פי דרגת החיות והעוצמה שבה התפיסות מפעילות את הרוח:

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> "[A] perception : באופן דומה יום מגדיר תפיסה: *An Essay Concerning Human Understanding*, 2. 1. 8 [is] whatever can be present to the mind, whether we employ our senses, or are actuated with passion, or exercise our thought and reflection" (A., p. 647)

<sup>48</sup> ראה: עקרונות הפילוסופיה, §9.

<sup>49</sup> ראה: Bennett, 1971, p. 222; Stroud, 1977, pp. 17-18. במראי המקום בהערה 44, וב- T. 1.1.1, p. 2, n. 1.

<sup>50</sup> T. 1. 2. 6, p. 67, וראה גם: T. 1. 3. 7, pp. 96-97n. כאן יום מדבר על "הטעות החמורה" של הפילוסופים שנהגו להבחין בין השגה (conception), משפט (judgment) ושכילה (reasoning) – כל אלה הם אינם אלא השגה: "פעולת הרוח אין בה יותר מאשר השגה פשוטה", הם אינם אלא "דרכים מיוחדות להשיג [conceiving] את מושאינו", כלומר – לתפוס.

<sup>51</sup> T. 1. 1. 1, p. 1



... we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated *Thoughts* or *Ideas*... Let us ... use a little freedom, and call [The other species] *Impressions*; employing that word in a sense somewhat different from the usual. By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will. And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned.<sup>52</sup>

כאמור, מה שמבחין בין שני סוגי התפיסות, בין הרשמים לבין האידיאות, הוא דרגת "העוצמה והחיות" שבה הם מפעילים את הרוח: רשמים הם תפיסות המופיעות ברוח ומפעילות את הרוח "ברוב עוצמה ועוז"; אידיאות הן תפיסות קלושות וחלשות. זהו המאפיין "הרשמי" שאותו יום מציין כמה שמכונן את ההבחנה בין רשמים לבין אידיאות,<sup>53</sup> אך הוא מצביע גם על שני הבדלים נוספים: רשמים הם תפיסות "המופיעות בנפש לראשונה" ואידיאות הן דמויות או העתקים שנוצרו מן התפיסות שהופיעו "בנפש לראשונה"; רשמים הם תפיסות הנוכחות ברוח כאשר היא חשה או מרגישה, ואידיאות הן תפיסות הנוכחות ברוח כאשר היא חושבת.<sup>54</sup> כלומר, יום מצביע על שלושה מאפיינים, שכל אחד מהם באופן בלתי תלוי באחרים אמור להשרות בדיקת אותה חלוקה על קבוצת כל התפיסות כמו שני האחרים: למשל, תפיסה שעל-פי מאפיין הראשוניות או המיידיות היא אידיאה – כלומר, תפיסה שהופעתה ברוח אינה ראשונית אלא היא בבואה של תפיסה אחרת של הרוח – צריכה להיות מזוהה כאידיאה גם על-פי המאפיין של החיות והעוצמה – כלומר, היא צריכה להיות מזוהה כתפיסה קלושה, וכן, היא צריכה להיות מזוהה על ידי המאפיין השלישי כמחשבה (או כמושא של הזיכרון או של הדמיון); ואף להיפך: תפיסה שעל-פי מאפיין הראשוניות היא רושם, צריכה להיות מזוהה כרושם גם על-פי שני המאפיינים האחרים. אך מדבריו של יום ניכר שלא כך הוא, בעיקר משום שהמאפיין היסודי, זה של החיות והעוצמה, אינו חד-משמעי ועלול להטעות בניסיון להבחין בעזרתו בין רשמים לאידיאות:

The common degrees of these [of impressions and ideas] are easily distinguished; tho' it is not impossible but in particular instances they may very nearly approach to each other. Thus in sleep, in a fever, in madness, or in any very violent emotions of soul, our ideas may approach to our impressions: As on the other hand it sometimes happens, that our impressions are so faint and low, that we cannot distinguish them from our ideas.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> E. 2. 12, p. 18. ראה גם: A., p. 647.

<sup>53</sup> ראה גם: "... the different degrees of force make all the original difference betwixt an impression and an idea..." (T. 1. 3. 10, p. 119).

<sup>54</sup> במחקר יום מבחין בין התפיסות רבות העוצמה של הרוח כאשר היא חשה או מרגישה, לבין התפיסות הקלושות של הרוח כאשר היא נזכרת, מדמיינת או חושבת (E. 2. 11, pp. 17-18).

<sup>55</sup> T. 1. 1. 1, p. 2

על הדברים האלה של יום מעיר בצדק נורמן קמפ סמית':

Were a difference of liveliness what really *constituted* the difference [between impressions and ideas], the mistaking of images for impressions and *vice versa*, owing to variations in liveliness, could not occur. The difference being then *identified* with difference in liveliness, the lively would *as such* be impressions, and the less lively would *as such* be ideas.<sup>56</sup>

יום סבור ש"כל תפיסות הרוח כפולות הן, וכולן מופיעות הן כרשמים והן כאידיאות".<sup>57</sup> אם החיות של תפיסה היתה מה שמכונן את מיונה כרושם או כאידיאה, אזי לא היה מקום לבלבול ולטעות בהבחנה: מבין כל צמד תפיסות מקבילות, התפיסה החיה יותר היתה רושם, והקלושה יותר היתה אידיאה. אך ההסתייגות שיום מעלה מלמדת שיש מאפיין אחר יסודי יותר, שצריך להתיישב באיזושהו אופן עם מיון התפיסות על-פי חיותן ועוצמתן. במחקר יום מנסה לשכך קושי זה על ידי הטענה הנחרצת, שהעוצמה של תפיסות הרוח כאשר היא חושבת (או מדמיינת או נזכרת) לעולם אינה מגיעה לעוצמה של תפיסות הרוח כאשר היא חשה או מרגישה: "המחשבה החיה ביותר היא עדיין נמוכה בדרגתה מהתחושה העמומה ביותר".<sup>58</sup> טענה זו נותנת יסוד להניח שיתכן שהמאפיין השלישי (המבחין בין תפיסות הנפש כאשר היא מרגישה לבין תפיסות הנפש כאשר היא חושבת), אולי בשילוב עם אפיון החיות והעוצמה, הוא המכונן את ההבחנה. אך גם אם כך הם פני הדברים, הקושי עדיין לא נפתר: על אף הטענה הנחרצת של יום במחקר הניסיון מלמד אותנו אחרת – במקרים מסוימים, שאינם רק תוצאה של הפרעה נפשית או מחלה, העוצמה והחיות של התפיסות של הרוח כאשר היא חושבת (או נזכרת או מדמיינת) גבוהות יותר מהעוצמה והחיות של תפיסות הרוח כאשר היא חשה או מרגישה. למשל, לא מעט פעמים אנתנו נמצאים במקום מסוים כשדעתנו מפוזרת, ורק לאחר זמן-מה, כאשר אנו מעלים בזיכרונו את המקום ההוא ואת הסיטואציה שבה היינו נתונים, אנו רואים את המקום ביתר חיות. פרטים מסוימים שכלל לא הבחנו בהם במפגש הראשון עימם, כעת עולים בזיכרונו ואנו רואים אותם בצורה ברורה וחדה יותר.<sup>59</sup>

יתר על כן, קשה לקבל את טענתו של יום, שההבדל בין הרגשות ותחושות לבין מחשבות הוא הבדל של חיות ועוצמה. אפשר להסכים עם יום שיש הבדל ברור בין הרגשה לבין מחשבה וש"כל אדם יתפוס על נקלה מעצמו את ההבדל שבין הרגשה ומחשבה"; ואפשר אולי גם להסכים עם יום שההבדל בין הרגשה ומחשבה טמון בטיבן של התפיסות של הרוח בשעה שהיא מרגישה לעומת טיבן של תפיסותיה כשהיא חושבת, אך כבר מהדוגמה שיום נותן נידמה שההבדל הוא יסודי יותר מאשר הבדל של חיות ועוצמה: אידיאות, אומר יום, הן למשל "כל התפיסות שמעוררים דברי אלה, זולת אותן התפיסות בלבד שמקורן בראיה ובמישוש, וכן זולת ההנאה או הרוגז שגורמים דברי באורח בלתי-אמצעי".<sup>60</sup> הרשמים בדוגמה זו הם הצבע השחור בו מודפסות אותיות סיפרו

<sup>56</sup> Kemp Smith, 1941, p. 210

<sup>57</sup> T. 1. 1. 1, pp. 2-3

<sup>58</sup> E. 2. 11, p. 17

<sup>59</sup> ראה גם את דוגמת הבלש של סטראוד: Stroud, 1977, pp. 28-29.

<sup>60</sup> T. 1. 1. 1, p. 1

של יום, התחושה שאני חש בידי כשאני נוגע בדף, הסימפטיה שמעוררות בי שורות אלה כלפי הנאמר, וכיוצא באלה. האידיאות בדוגמא הן התוכן או המסר או מכלול הרעיונות שנמסרים לי בקוראי שורות אלה. האם תחושת הצבע השחור או הסימפטיה הן תפיסות הנמצאות בתודעתי "ברוב עוצמה ועוז" לעומת המסר שנמצא בתודעתי באופן רפה וקלוש? נדמה שההיפך הוא הנכון. ואף אם כך הוא, האם זהו ההבדל העקרוני בין המסר או התוכן של הדברים לבין תחושת הצבע השחור שבו מודפסות אותיות הספר? נראה לי שלא סביר לטעון זאת, כפי שאין זה מתקבל על הדעת לומר שההבדל המהותי בין תחושת החום שאני חש כשאני יושב בחדרי מול התנור לבין המחשבה "בני-האדם הם בני תמותה; סוקרטס הוא אדם; לכן, סוקרטס הוא בן תמותה", הוא הבדל של חיות ועוצמה.

בקצרה, המאפיין הראשון, החיות והעוצמה של התפיסות, אינו חד-משמעי ולכן אינו יכול לשמש כמה שמכונן את ההבחנה בין רשמים לאידיאות. באשר להבחנה בין הרגשה למחשבה, בשלב הזה של הדיון חסרים ליום הכלים בשביל לתת פשר להבחנה הזו,<sup>61</sup> ולכן ההבחנה בין רשמים לאידיאות אינה יכולה להתבסס על הבחנה זו. המאפיין היחיד שנותר אפוא כמועמד לכונן את ההבחנה בין רשמים לאידיאות הוא המאפיין של הראשוניות או המיידיות: רושם הוא תפיסה ש"מופיעה בנפש לראשונה", תפיסה שהיא אינה העתק של אף תפיסה אחרת; אידיאה היא דמות או העתק של תפיסה אחרת, והיא נמצאת ברוח כתוצאה מהתבוננות ו"שכפול" של תפיסה אחרת שכבר נמצאת ברוח. החיות והעוצמה אינן המאפיין היסודי שמכונן את ההבחנה בין רשמים לאידיאות, אך החיות והעוצמה של תפיסות יכולות לשמש כקריטריון שיסייע לנו בדרך כלל להבחין בין רושם לבין אידיאה: תפיסה חזקה וחייה תהיה, בדרך כלל, רושם, ואילו תפיסה קלושה יותר תהיה לרוב רק בבואה של תפיסה אחרת. לעיתים אכן נדמה שיום מגדיר רשמים כתפיסות קודמות או ראשוניות:

We have establish'd it as a principle, that... all ideas are derived from impressions, **or some precedent perceptions**...<sup>62</sup>

It seems a proposition, which will not admit of much dispute, that all our ideas are nothing but copies of our impressions, or, **in other words**, that it is impossible for us to *think* of anything, which we have not **antecedently felt**, either by our external or internal senses.<sup>63</sup>

הפרשנות המוצעת כאן היא ברוח דבריו של יום על ההבחנה בין אידיאות של הזיכרון לאידיאות של הדמיון: אמנם, זוהי סגולתו של הזיכרון לשמור על סדר ההופעה המקורי של מושגיו בעוד שהדמיון מחליף ומשנה את הסדר ואת ההרכב של האידיאות שלו באופן חופשי; אך מכיוון שאין ביכולתנו להעלות את הרשמים שבעבר על מנת להשוותם אל האידיאות הנוכחות לפנינו כעת

<sup>61</sup> סטראוד מגיע למסקנה דומה באשר להבחנה בין הרגשה למחשבה באופן כללי, ולא רק ביחס לשלב הזה של הדיון של יום (Stroud, 1977, pp. 32-33). המחויבות של יום לתורת האידיאות גרמה להדגשת יתר, טוען סטראוד, של החיפוש אחר אידיאות שנמצאות ברוח על חשבון ניסיון להבין מהו תפקידן של אידיאות מסוימות בתהליכי חשיבה. בפרט, הוזנח רעיון השימט והאופן שבו אידיאות מצטרפות לכלל שיפוט (Stroud, 1978, pp. 55-56).

<sup>62</sup> T. 1. 3. 14, p. 160, boldfacing mine

<sup>63</sup> E. 7. 1. 49, p. 62, bold facing mine

ולראות אם סידורן דומה בדיוק", אנחנו נאלצים להכריע אם לפנינו אידיאה מורכבת של הזיכרון או אידיאה מורכבת של הדמיון על פי קריטריון אחר, וגם כאן הקריטריון שנחלץ לעזרה הוא קריטריון החיות והעוצמה – אידיאות הזיכרון מופיעות ברוח ביתר חיות ועוצמה, בעוד שאידיאות הדמיון "קלושות ועמומות מהן".<sup>64</sup> וכשם שקריטריון החיות והעוצמה אינו מסייע בידינו תמיד להבחין בין רושם לבין אידיאה ואנו עלולים לטעות בהבחנה בין רשמים ואידיאות משום שחיותם של הראשונים עלולה להיקלש וזו של האחרונות להתעצם, כך גם עוצמתן של אידיאות הזיכרון ואידיאות הדמיון עלולה להתקרב עד כדי חוסר אפשרות הבחנה ביניהן.<sup>65</sup> לכן, כמו בהבחנה בין רושם לאידיאה כך גם בהבחנה בין אידיאה של הזיכרון לאידיאה של הדמיון, עצם העובדה שחיותה ועוצמתה של אידיאה אינם מעידים תמיד על טיבה – כלומר, אינם קובעים אם היא אידיאה של הזיכרון או של הדמיון – פוסלת את מאפיין החיות והעוצמה מהיות המאפיין היסודי והמכונן של הבחנה זו.<sup>66</sup> דברים דומים אפשר לומר באופן כללי גם על תחושה ומחשבה: המחשבה על דבר-מה תהיה לרוב פחות חיה מההתנסות הבלתי-אמצעית שלנו בתחושה של הדבר הזה; היא, המחשבה, תיעזר בהעלאתה בדמיון של בבואתה של תחושה שהתנסינו בה בעבר.<sup>67</sup>

יום הצביע על שני יחסים בין אידיאות: *דמיון וסיבתיות*. הרשמים שלנו והאידיאות שלנו דומים זה לזה מכל בחינה, פרט לדרגת החיות והעוצמה שבה הם מופיעים ברוח.<sup>68</sup> את הטענה הזו יום מגביל לתפיסות הפשוטות בלבד: אמנם בדרך כלל קיים דמיון רב בין האידיאות המורכבות שלנו לבין רשמינו המורכבים, אך לא תמיד מתקיים "הכלל האומר שהם העתקים מדויקים זה מזה".<sup>69</sup> תפיסות פשוטות הן תפיסות שאינן מותירות מקום *להבחנה* (distinction) או *להפרדה* (separation); תפיסות מורכבות הן תפיסות שאפשר להבחין בהן בחלקים ואפשר להפריד את חלקיהם זה מזה. כל תפיסה מורכבת ניתנת לפירוק למרכיביה הפשוטים, ובפירוק אין שארית: אין משהו נוסף המרכיב את התפיסה המורכבת, פרט לתפיסות הפשוטות. כך למשל, אני יכול *להבחין* במחשבה בין צבעו האדום של התפוח לבין טעמו החמצמץ – אני יכול לדון בכל אחד מהם בלא תלות באחר, ואני יכול אף *להפריד* את התפיסה של הטעם החמוץ מהתפיסה של הצבע האדום: אני יכול לעצום את עיני ולנגוס בתפוח וכך לחוש את טעמו מבלי לתפוס את צבעו, ואני יכול לפקוח את עיני ולהתבונן בצבע התפוח מבלי לנגוס בו ולחוש את טעמו. לכן, התפוח הוא תפיסה מורכבת. הדמיון, הכוח היצירתי של הרוח, יכול לקחת את התפיסות האלה הנתונות לו –

<sup>64</sup> T. 1. 3. 5, p. 85. ראה גם את התוספת של יום לסעיף זה בנספח: 627-628, appendix, T.

<sup>65</sup> T. 1. 3. 5, pp. 85-86

<sup>66</sup> באותו קושי שקמפ סמית' זיהה, כפי שראינו לעיל, בביסוס ההבחנה בין רושם לאידיאה על דרגת החיות והעוצמה, מבחין רוברט פוגלין בהקשר של ההבחנה זו בין אידיאות של הזיכרון לאידיאות של הדמיון: "Plainly, if vivacity can delude us into confusing imagination with sense memory, then it cannot be the definitive of the difference between them. More generally, it is hard to see how Hume can distinguish between sense memory, on the one hand, and imagination, on the other, on purely phenomenalist grounds. Instead, in drawing this distinction, he seems to be taking for granted a straightforward causal theory of perception – a theory, by the way, that his own deeper reflections on the problem of perception undercut" (Robert Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, pp. 53-54, n. 1).

וכך גם גיון פסמור: 95-97, Passmore.

<sup>67</sup> לעמדה אחרת, הגורסת שאי אפשר להבחין בין רשמים לאידיאות רק על סמך הראשוניות של הרשמים והמשניות של האידיאות ראה: 30-31, Stroud, 1977.

<sup>68</sup> T. 1. 1. 1, p. 2

<sup>69</sup> T. 1. 1. 1, p. 3

צורתו הכמו-כדורית של התפוח, טעמו החמצמץ, צבעו האדום, וכדומה – ולהרכיב מהם הרכבים שונים ומשונים. הוא יכול למשל להחליף את צבעו האדום של התפוח בכחול, וליצור אידיאה של תפוח כחול. האידיאה המורכבת הזאת של התפוח הכחול אינה דומה לאף רושם, כי מעולם לא התנסיתי בתפוח כחול. אך הכלל הזה – הכלל הקובע דמיון בין אידיאה לבין הרושם המקביל לה – הוא נכון בלא יוצא מן הכלל לגבי התפיסות הפשוטות: "כל מושג פשוט יש לו רושם פשוט דומה לו, וכל רושם פשוט יש לו מושג מקביל".<sup>70</sup> הכוח היצירתי של הרוח יכול להרכיב הרכבים שונים ומשונים מן החומרים היסודיים שנתונים לו, כלומר – מן האידיאות הפשוטות, אך הוא אינו יכול ליצור לעצמו את החומרים האלה, כפי שכותב לוק במסה שלו:

The Dominion of Man, in this little World of his own Understanding being much what the same as it is in the great World of visible things; wherein his Power, however managed by Art and Skill, reaches no farther than to compound and divide the Materials that are made to his Hand; but can do nothing towards the making the least Particle of new Matter, or destroying one Atom of what is already in Being.<sup>71</sup>

האידיאות הפשוטות הן החומר של הרוח, הן האטומים שמהם מורכבים כל התכנים של הרוח, ורוח האדם, מוכשרת ומיומנת ככל שתהא, אין ביכולתה ליצור או לשנות ולו אידיאה פשוטה אחת: האידיאות הפשוטות הן העתקים מדויקים של רשמים שהתנסינו בהם, ואין להן מקור אחר. אי אפשר להוכיח טענה זו, אומר יום, על ידי מנייה ממצה של כל תפיסותינו הפשוטות, אך כל אחד יכול לסקור את תפיסותיו שלו עד שיחוש ביטחון בכלל הזה. לכופר בכלל זה יום מציע להצביע על רושם פשוט שאין לו אידיאה פשוטה, או על אידיאה פשוטה שאין לה רושם מקביל. מסקנה חשובה נוספת מן האנלוגיה הזו לעולם החומר היא, שכשם שכל אטום של חומר עומד בפני עצמו ומבחינת קיומו הוא בלתי תלוי באף אטום אחר של חומר, כך כל תפיסה פשוטה עומדת בפני עצמה והיא בלתי תלויה באף תפיסה פשוטה אחרת: אף על פי ש"חוקי משיכה" מסוימים<sup>72</sup> מחברים לעיתים כמה תפיסות פשוטות לתפיסה מורכבת, ניתן להפריד את התפיסות הפשוטות האחת מרעותה. "אין בכלל שני רשמים ללא כל אפשרות להפריד ביניהם", אומר יום ומוסיף, שמיותר לומר "שזוהי מסקנה גלויה מחלוקת האידיאות לפשוטות ולמורכבות. כל מקום שהדמיון תופס הבדל בין אידיאות, יוכל בנקל להפריד ביניהן".<sup>73</sup> מסקנה זו תשמש את יום לא פעם על מנת להראות את האפשרות להפריד בין אידיאות מבלי להיקלע לסתירה: אנחנו יכולים לחשוב ללא סתירה על תפיסה פשוטה אחת או על מציאותה, ללא תפיסה פשוטה אחרת, שכן "אין הרוח

<sup>70</sup> T. 1. 1. 1, p. 3, ראה גם: E. 2. 13, pp. 18-19.

<sup>71</sup> Essay, 2. 2. 2. יום אומר דברים דומים לאלה:

"Nothing is more free than the imagination of man; and though it cannot exceed that original stock of ideas furnished by the internal and external senses, it has unlimited power of mixing, compounding, separating, and dividing these ideas, in all the varieties of fiction and vision" (E. 5. 2. 39, p. 47).

<sup>72</sup> ראה להלן הדיון ביחסי האסוציאציה.

<sup>73</sup> T. 1. 1. 3, p. 10.

תופסת שום קשר ממשי בין נמצאים מובחנים", ותפיסות פשוטות הן "נמצאים מובחנים".<sup>74</sup> היכולת להפריד בין אידיאות מבלי להיקלע לסתירה או לתפוס דברים כנפרדים תתברר בהמשך כחשובה לדיון בקשר הסיבתי, מכיוון שכל מה שאנו יכולים לתפוס או להעלות על הדעת יכול, מבחינה לוגית, גם להתממש. לכן, אם אנו יכולים להפריד במחשבה בין אידיאה של דבר-מה לבין האידיאה של סיבתו, הרי שאין קשר לוגי ביניהם ואין מניעה לוגית שהאחד יתרחש בלי האחר. היחס השני בין רשמים לאידיאות הוא יחס הסיבתיות: רשמים הם סיבותיהם של האידיאות המקבילות להם. כל תפיסותינו הן כפולות ומופיעות הן כרשמים והן כאידיאות, וכן, יש דמיון בין רושם לבין האידיאה המקבילה לו. לכן, אומר יום, "מחיבור תמידי זה של תפיסות דומות הריני מסיק מייד שקיים קשר רב בין רשמינו ומושגינו המקבילים, ושמציאותו של האחד השפעה ניכרת לה על מציאותו של האחר. חיבור תמידי כל כך, החוזר פעמים אין מספר, לעולם אי אפשר שיהא פרי המזל".<sup>75</sup> החיבור התמידי בין תפיסות דומות מצביע על תלות סיבתית בין התפיסות האלה, ודי לשים לב לכך שהרשמים תמיד קודמים בהופעתם לאידיאות, כדי לקבוע שהרשמים הפשוטים הם סיבותיהן של האידיאות הפשוטות המקבילות להן. כדי לחזק את טענתנו זו, יום מסביר שכדי לתת לילד מושג מצבע מסוים או מטעם מסוים, "אני מגיש לפניו את המושאים, או בלשון אחרת: מוסר לו את הרשמים".<sup>76</sup> אך אי אפשר ליצור תחושה של טעם או של צבע מתוך כך שננסה לדמותו בעיני רוחנו או מתוך ניסיון לחשוב עליו. אדם עיוור, לא רק שהוא מנוע מלחוש ולראות צבע כחול, אלא הוא אף אינו יכול לדמיין לעצמו מהו צבע זה וליצור לעצמו אידיאה של צבע כחול.<sup>77</sup> זהו אפוא המשפט הכללי שיום קובע באשר ליחס בין רשמים ואידיאות:

All our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> T., appendix, p. 636. הטענה של יום היא לעיתים אף גורפת יותר: "כל התפיסות מובחנות [distinct] הן. אפשר אפוא להבחין [distinguishable] בינן לבין זולתן, והן ניתנות להיות מופרדות [separable], ואפשר להשיגן כנמצאות בפני עצמן, ללא כל סתירה או בטלות" (T., appendix, p. 634). יום משתמש אפוא בשלושה מונחים שונים – distinct, distinguishable, separable – כדי לתאר את היחסים בין התפיסות. לפעמים הוא משתמש אף במונח נוסף – different – T. I. 1. 7, pp. 24-25, אור מתרגם כ"נבדל". כדי לשמור בתרגום לעברית על הדקות שבעניין, עדיף היה לשמור בתרגום על ההבחנה של יום בין מונחיו, ולא לתרגם distinct ו-distinguishable באותו אופן. לפחות במקומות שחיוני להבחין בין מונחים אלה, כדאי להשתמש בהם באופן הבא: distinct = מובחן, distinguished = נבדל, separate = נפרד, different = שונה). גיונתן בנט מנסה להבין את הרעיון של מובחנות התפיסות ואת השימוש של יום במונחים השונים: תפיסות מובחנות ניתנות להבדלה, ומה שניתן להבדלה יכול להיות נפרד. המעבר השני מהיכולת להבדיל (to distinguish) בין אידיאה אחת לאחרת אל הטענה שהן נפרדות או "ניתנות להיות מופרדות" (separable), הוא מעבר מיכולת פסיכולוגית לדמיין או להעלות על הדעת דבר-מה, אל טענה לאפשרות לוגית: אם אפשר להעלות על הדעת מצב עניינים מסוים, אזי זו הוכחה ל"אפשרות האובייקטיבית" שלו, כלומר, לכך שמצב עניינים כזה יכול להתממש. אך המעבר הראשון – ממובחנות התפיסות (distinct) לכך שניתן להבדיל ביניהן – הוא מעבר שבנט מתקשה למצוא לו פשר: אין הוא מוצא שום אפשרות להבין את יחס המובחנות (distinctness) בין תפיסות אלא כיחס לוגי בלבד. אך אזי ההסקה ממובחנות, דרך נבדלות, אל נפרדות התפיסות, היא מעגלית (Bennett, 2001, pp. 252-253).

<sup>75</sup> T. I. 1. 1, p. 4

<sup>76</sup> T. I. 1. 1, p. 5

<sup>77</sup> T. I. 1. 1, p. 5; E. 2. 15, p. 20

<sup>78</sup> T. I. 1. 1, p. 4

זהו העיקרון הראשון שיום קובע במדע טבע האדם, ועיקרון זה, אומר יום, הוא ניסוח חד ומדויק יותר של הבעיה שהרבו להתווכח עליה – אם קיימות אידיאות טבועות מלידה או אם מקור האידיאות בתחושה או בהחזרה.<sup>79</sup> העיקרון הבסיסי של יום קובע שלומר שאין אידיאות טבועות מלידה ושכל האידיאות שלנו מקורן בניסיון – כלומר, בתחושה או בהחזרה – זה בעצם לטעון שלאידיאות שלנו קודמות תפיסות אחרות העולות עליהן (בדרך כלל) במידת החיות והעוצמה שבה הן מופיעות ברוח. האידיאות שלנו שאובות מתפיסות חיות ועזות אלה, הן מציגות אותן בדיוק, ואין להן מקור אחר.<sup>80</sup>

יום מבחין בין שני סוגים של רשמים: רשמים של תחושה (sensation) ורשמים של החזרה (reflection).<sup>81</sup> רושם של תחושה הוא רושם ש"נוצר בנפש יצירת בראשית מתוך סיבות נעלמות". כרושם, רושם של תחושה הוא תפיסה מקורית שהיא איננה העתק של אף תפיסה אחרת שקיימת ברוח, ומה שמייחד אותו כרושם של תחושה הוא שאי אפשר להצביע על סיבת הופעתו ברוח, כלומר, אי אפשר להצביע על תפיסה אחרת ברוח שבעטייה הוא נוצר. "הסיבות הנעלמות" היוצרות בנפש את התחושות המקוריות הן סיבות פיזיקליות וטבעיות,<sup>82</sup> ולכן הן נמצאות בשדה מחקרם של האנטומים וחוקרי הטבע, ולא בזה של חוקרי הנפש.<sup>83</sup> מבחינת יום, כחוקר נפש האדם, הדיון מתחיל פשוט בעובדה שיש לנו תחושות, יהא מקורן אשר יהא.

רשמי החזרה הם היפעלויות (passions), תשוקות (desires) והרגשות (emotions), ומקורם בדרך כלל טמון באידיאות: תחילה, רושם מסוים מפעיל את החושים; מרושם זה נוצר העתק ברוח – האידיאה המתאימה; האידיאה הזו, כשהיא מופיעה ברוח, יוצרת את "הרשמים החדשים של תשוקה וסלידה, של תקווה ופחד".<sup>84</sup> אלו הם רשמים של החזרה: הם הרגשות והיפעלויות שמתעוררות בנפש כאשר היא שבה ומתבוננת באידיאות שלה. כך למשל אידיאה של חייט טרף מעוררת פחד כאשר היא מופיעה ברוח. רושם של החזרה אף הוא מועתק ומותיר ברוח אידיאה מקבילה לו. יום אומר שזו הדרך שבה בדרך כלל נוצרות תפיסות של החזרה, משום שחלק מרשמי החזרה שלנו מופיעים בנפש כתוצאה מדחף או מאינסטינקט טבעי, כמו למשל הרגשת רעב.<sup>85</sup> רשמים אינסטינקטיביים אלה אינם מופיעים ברוח כתוצאה מתפיסה אחרת, ובכך הם דומים לרשמי תחושה. כפי שנראה בהמשך, יום מקנה לרשמי החזרה תפקיד חשוב ביותר בפיתרון בעיית הסיבתיות.

לסיכום, אלו הן עמדותיו הבסיסיות של יום ביחס לתפיסות הרוח:

<sup>79</sup> בספר הראשון של המסה שלו מנסה לוק להפריך את הרעיון שקיימות ברוח אידיאות טבועות מלידה, ובספר השני הוא קובע כי "כל האידיאות באות מן התחושה או החזרה" (Essay, 2.1.2).

<sup>80</sup> את שאלת המעמד של הרשמים יום מותיר פתוחה: כפי שנראה בהמשך, הוא אינו מוכן להתחייב למקורם. הוא אף מוכן לומר, שאם בטבע (innate) הכוונה לתפיסה מקורית, תפיסה שהיא אינה העתק של תפיסה קודמת, אזי אפשר לומר שרשמינו טבועים ברוח (A., p. 648; E. 2. 17, p. 22, n. 1).

<sup>81</sup> T. 1. 1. 2, pp. 7-8

<sup>82</sup> T. 2. 1. 1, p. 275

<sup>83</sup> T. 2. 1. 1, p. 276; T. 1. 1. 2, p. 8

<sup>84</sup> T. 1. 1. 2, p. 8

<sup>85</sup> T. 2. 3. 9, p. 439

1. כל תפיסות הרוח הן או תפיסות מקוריות שאינן העתק של תפיסות קיימות, או שהן דמויות והעתקים של תפיסות אחרות. הראשונות נקראות רשמים, ולרוב מופיעות ברוח "ברוב עוצמה ועוז". האחרונות נקראות אידיאות, והן בדרך כלל קלושות יותר מן הרשמים.
2. כל תפיסה של הרוח היא כפולה ומופיעה הן כרושם והן כאידיאה.
3. כל תפיסה היא או פשוטה, כלומר – חסרת חלקים, או מורכבת – נוצרה מצירוף של תפיסות וניתנת לפירוק לתפיסות פשוטות ללא שארית.
4. העיקרון הראשון במדע טבע האדם: כל אידיאה פשוטה מקורה מרושם פשוט המקביל לה, ושאותו היא מציגה בדיוק.
5. הרשמים מתחלקים לשני סוגים: רשמים של תחושה ורשמים של החזרה.

### 1.1.2 האסוציאציה של האידיאות

בתקציר כותב יום:

Thro' this whole book, there are great pretensions to new discoveries in philosophy; but if any thing can intitle the author to so glorious a name as that of an *inventor*, 'tis the use he makes of the principle of the association of ideas, which enters into most of his philosophy.<sup>86</sup>

ההבחנה בין רשמים לאידיאות, על כל המשמעויות הנלוות לה, יותר משהיא חידוש ותרומה משמעותית לתורת האידיאות היא בגדר שיפוץ ותיקון פגמים מסוימים, בעיקר סמנטיים, בתורה קיימת ומבוססת. יום רואה את עיקר תרומתו לפילוסופיה ומדע טבע האדם בכלל, ולתורת האידיאות בפרט, בשימוש בעיקרון של האסוציאציה של האידיאות. תורת האידיאות אינה מתמצית רק במתן דין וחשבון על אודות טיבם ומקורם של תכני הרוח, של האידיאות שלה, אלא היא אמורה לספק הסבר על הצורה שבה מופיעות האידיאות ברוח, כיצד ובאיזה אופן מחליפה אידיאה אחת את מקומה של אחרת בהופעתה ברוח. רק לאחר הוספת הסבר מסוג זה תוכל תורת האידיאות להיחשב כתורת יסוד המסבירה את הטבע של רוח האדם. לחוקי האסוציאציה של האידיאות יש תפקיד מרכזי בתורה זו, שכן "מבחינת הרוח, הם", אומר יום, "הקשרים היחידים שמחברים את חלקי העולם יחד".<sup>87</sup> בעזרת חוקים אלה יום מתיימר לתת הסבר לכל מה שמתרחש ברוח:<sup>88</sup> אם כל מה שיש ברוח הוא תפיסות, ואם כל פעולה של הרוח היא בעצם תהליך של תפיסה,<sup>89</sup> אזי העקרונות שלפיהם מחליפות אידיאות אלה את אלה בהופעתן ברוח הם העקרונות המסבירים את כל התהליכים ברוח. כפי שהאידיאות מומשלות בתחום הרוח לאטומים של חומר בעולם הטבע, כך חוקי האסוציאציה של יום מושווים לחוקי הטבע הבסיסיים של

<sup>86</sup> A., pp. 661-662

<sup>87</sup> A., p. 662, my italics

<sup>88</sup> ראה למשל: E. 5. 2. 41, p. 50, וראה גם: Kemp Smith, 1941, pp. 252-253; Stroud, 1977, pp. 36-37

<sup>89</sup> ראה מראה מקום בהערה 50 לעיל.



ניוטון, חוקים שעל פיהם מתחברים ומתלכדים האטומים של החומר לכלל עולם. הן חוקי האסוציאציה של יום והן חוקי הטבע של ניוטון הם יסודיים, מפני שהראשונים אמורים להסביר את כל התופעות בעולם הרוח, והאחרונים את כל התופעות בטבע החומרי, וכן מכיוון שאין לתת לעקרונות אלה הסבר נוסף בסיסי יותר. חקירת הפילוסוף או המדען נעצרת בעקרונות יסוד אלה, משום "שחקירה נוספת עלולה לסבכו בספקולציות מעורפלות ומפוקפקות".<sup>90</sup>

הדמיון הוא כושר בלתי מוגבל מבחינת היכולת שלו לפרק אידיאות ליסודותיהן הפשוטים ומבחינת יכולתו להרכיב הרכבים שונים ומשונים מהיסודות האלה. כך הוא יכול ליצור ברוח אידיאה של הר מוזהב או של סוס מוסרי.<sup>91</sup> אך אם לא היתה בנוסף "איזו איכות מאגדת שבכוחה מעלה אידיאה אחת בדרך הטבע אידיאה אחרת", היו האידיאות הפשוטות חסרות כל קשר ביניהן, ומן הנמנע היה שאידיאות פשוטות יתחברו באופן קבוע ויצרו אידיאות מורכבות.<sup>92</sup> במקרה כזה הרוח היתה צופה ביחידות אטומיות בלתי מקושרות, כפי שהעולם המוחש היה בליל של אטומים אילולא היו כוחות משיכה מלכדים את האטומים האלה לגופים. עולם הרוח לא מתפרד לרסיסים אטומיים כאלה מכיוון שגם בתחומו יש משהו מעין משיכה (attraction) בין האידיאות הפשוטות של הרוח, משיכה "שבעולם הרוח תוצאות מופלאות לה ... כמו בעולם הטבע, וגם בו מתגלית היא בצורות רבות ושונות".<sup>93</sup> העיקרון המאחד את האידיאות הפשוטות של הרוח אינו כופה קשר בלתי-ניתק בין האידיאות שלנו, וכן אין הוא תנאי הכרחי לאפשרות הרוח לחבר אידיאות: ראינו לעיל שהרוח יכולה להרכיב לעצמה אידיאה "לא-טבעית" כמו הר-מוזהב. "אין לנו לראותו", אומר יום, "אלא ככוח עדין הגובר ברגיל",<sup>94</sup> או אם לאמץ דרך ביטוי לייבניציאנית נוכל לומר שזהו עיקרון המטה את הדמיון לאיחוד מסוים של אידיאות, אך הוא אינו כופה איחוד זה. "הטבע מראה באופן-מה לכל אדם על האידיאות הפשוטות הראויות ביותר להיות מאוחדות לאידיאה מורכבת",<sup>95</sup> וכדי לגלות כיצד הטבע עושה זאת ומהם חוקי האסוציאציה, עלינו לחקור את החיבור הטבעי הזה בין אידיאות – עלינו לבדוק מהם היחסים המתקיימים בין אידיאה אחת לבין אידיאה אחרת, שאותה היא מעלה באופן טבעי ברוח כאשר היא (הראשונה) נוכחת בה. יום בדק ומצא שלושה חוקים כאלה: דמיון (resemblance), סמיכות במקום ובזמן (contiguity in time or place), וסיבה ותולדה (cause and effect):

That these principles serve to connect ideas will not, I believe, be much doubted. A picture naturally leads our thoughts to the original: the mention of one apartment in a building

<sup>90</sup> T. 1. 1. 4, p. 13. על האנלוגיה בין ניוטון ליום ועל השפעתו של ניוטון על יום ראה: Kemp Smith, 1941, pp.

<sup>91</sup> E. 2. 13, p. 19. 53-76; Stroud, 1977, pp. 3-9, 35-37; Robinson, 1962, p. 165

<sup>92</sup> T. 1. 1. 4, p. 10

<sup>93</sup> T. 1. 1. 4, pp. 12-13

<sup>94</sup> T. 1. 1. 4, p. 10

<sup>95</sup> T. 1. 1. 4, pp. 10-11

naturally introduces an enquiry or discourse concerning the others: and if we think of a wound, we can scarcely forbear reflecting on the pain which follows it.<sup>96</sup>

העקרונות האלה מסבירים מה קורה ברוח כאשר אנחנו חושבים, מדוע מופיעות אידיאות ברוח בסדר המסוים שבו הן מופיעות. כאשר מתבוננים בתמונה של אדם מסוים, הרוח עוברת באופן טבעי לחשוב על האדם עצמו בגלל הדמיון שבין דיוקן האדם שהתמונה מציגה לבין האדם עצמו. כאשר אני נזכר בבית שבו התגוררתי בילדותי, עולה ברוחי גם חוף הים שנמצא בסמוך לביתי. כאשר אני חושב על המפגש מחר עם חברי, עולה בעיני רוחי גם ההנאה הכרוכה בכך, שהיא תולדה רגילה של מפגשים כאלה. אלה הם העקרונות המסבירים את הופעת האידיאות ברוח. שאלו הם העקרונות ושאינן אחרים נוספים, אי אפשר להוכיח, כמובן, על ידי חקירת כל סדרי ההופעה של אידיאות ברוח: די בניתוח של כמה דוגמאות בשביל לנוכל ללמוד על כך, וביטחוננו בכך שאלו הם אכן העקרונות ושאינן אחרים יגבר ככל שנרבה לבחון דוגמאות.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> E. 3. 19, p. 24. הדוגמאות שיום מציג במסכת (T. 1. 1. 4, pp. 11-12) ובתקציר (A., p. 662) ליחס הסיבה והתולדה כיחס אסוציאטיבי אינן ברורות. לדיון בדוגמאות הבעייתיות האלה ובאופן כללי בשאלה אם כל אחד משלושת העקרונות האלה הוא אכן יחס טבעי, או שמא יחס הסמיכות לבדו הוא יחס טבעי ראה: Kemp Smith, 1941, pp. 241-245. חוקי האסוציאציה אמורים להסביר כיצד נקשרות אידיאות פשוטות לאידיאות מורכבות, ואף לא אחת מהדוגמאות של יום מדגימה קשר כזה: הדוגמאות של יום מראות כיצד אידיאה מורכבת אחת המופיעה ברוח מעלה באופן טבעי אידיאה מורכבת אחרת. מבחינת התקשרותן של אידיאות פשוטות לאידיאות מורכבות, נראה שמה שבעיקר מטה את הרוח להקנות לאידיאות פשוטות מסוימות חיבור קבוע ומעמד של אידיאה מורכבת הוא סדר ההופעה של אידיאות פשוטות אלה, כלומר – סמיכות הופעתן. יום מסביר אפוא בעזרת חוקי האסוציאציה שתי תופעות שונות, ולא רק אחת כפי שהוא טוען: הראשונה, כיצד מתקשרות ברוח אידיאות פשוטות לאידיאות מורכבות, והשנייה, כיצד מחליפה אידיאה אחת את הופעתה של אידיאה אחרת ברוח. התופעה הראשונה מוסברת בעיקר על ידי יחס הסמיכות, והשנייה על ידי שלושת חוקי האסוציאציה.

<sup>97</sup> E. 3. 19, p. 24

## 1.2 מ"העיקרון הראשון" לקריטריון משמעות

יום עובר מהשימוש בטענה הסיבתית שכל אידיאה פשוטה מקורה ברושם פשוט – שהיא כאמור העיקרון הראשון במדע טבע האדם של יום ובתורת האידיאות שלו – כהסבר למקורם ולטיבם של תכני ההכרה שלנו, לשימוש בה כקריטריון למשמעות. כמו ברקלי לפניו גם יום סבור שמושאי ההכרה והידיעה של האדם הם התפיסות של רוחו, ולכן, המעבר מן הטענה הסיבתית הגלומה בעיקרון הראשון לטענה הסמנטית שמושא ההוראה של האידיאה הוא הרושם, נראה לו טבעי.<sup>98</sup> יחידת המשמעות הבסיסית אצל יום היא, כמקובל בפילוסופיה של התקופה, האידיאה ולא הטענה או המשפט. סיבת הטעות והבלבול בשימוש שלנו בשפה נובע, לדעת יום, מעמימותן וקלישותן של האידיאות שלנו: רשמינו הם תפיסות חיות ורבות עוצמה והגבולות ביניהם נקבעים ביתר דיוק וקלות, בעוד שהאידיאות שלנו הן אך העתקים חיוורים ודהויים של רשמינו, ולכן קל לנו לטעות ולהחליף בין אידיאות דומות. כך יוצא, שלעיתים אנו משתמשים במונח שאנו סבורים בטעות שיש אידיאה שמצורפת לו, כאשר בעצם מונח זה הוא חסר מובן.<sup>99</sup> המובנות של מונח או שם מובטחת לו רק אם יש אידיאה שמצורפת לו,<sup>100</sup> ואידיאה יכולה להיות מצורפת למונח רק אם היא נוצרה מרשמים קודמים:

When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, *from what impression is that supposed idea derived?* And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. By bringing ideas into so clear a light we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality.<sup>101</sup>

'Tis impossible to reason justly, without understanding perfectly the idea concerning which we reason; and 'tis impossible perfectly to understand any idea, without tracing it up to its origin, and examining that primary impression, from which it arises. The examination of the impression bestows a clearness on the idea; and the examination of the idea bestows a like clearness on all our reasoning.<sup>102</sup>

Alexander Rosenberg, "Hume and the Philosophy of Science", pp. 65-66<sup>98</sup>

E. 2. 17, pp. 21-22<sup>99</sup>, T. 1. 2. 3, p. 33 : ראה גם:

רעיון זה נמצא כבר אצל לוק:<sup>100</sup>

"Words in their primary or immediate Signification, stand for nothing, but the Ideas in the Mind of him that uses them" (*Essay*, 3. 2. 2).

"The meaning of Words, being only the *Ideas* they are made to stand for by him that uses them; the meaning of any Term is then shewed, or the Word is defined, when, by other Words, the *Idea* it is made the Sign of, and annexed to in the Mind of the Speaker, is as it were represented, or set before the view of another; and thus its Signification is ascertained" (*Essay*, 3. 4. 6).

E. 2. 17, p. 22<sup>101</sup>

T. 1. 3. 2, pp. 74-75<sup>102</sup>

... when he suspects that any philosophical term has no idea annexed to it (as is too common) he always asks *from what impression that idea is derived?* And if no impression can be produced, he concludes that the term is altogether insignificant. 'Tis after this manner he examines our idea of *substance* and *essence*; and it were to be wished, that this rigorous method were more practised in all philosophical debates.<sup>103</sup>

יום שואל למשל "מניין שאובה האידיאה של עצם: המן הרשמים של התחושה או של ההחזרה?".<sup>104</sup> מכיוון ש"אידיאה" של עצם אינה איכות מוחשת מסוימת, שכן היא אמורה להיות אותו משען שבו איכויות מוחשות מאוחזות; וכן, מכיוון שהיא אינה מין רגש או היפעלות של הרוח – "אידיאה" זו אין לה מקור לא ברשמי התחושה ולא ברשמי ההחזרה. לכן, המונח עצם שבו השתמשו הפילוסופים עד כה הוא מונח ריק – הוא אינו מצורף לאידיאה של הרוח. כמו ברקלי, גם יום פוסל את ההנחה שהעצם הוא המשען שבו מאוחזות תפיסותינו: אין לנו מושג של "משען" [support] או של "היאחזות" [inhesion], מכיוון שנתונות לרוח רק תפיסותיה ולא איזשהו משען שבו הן מאוחזות. לכן, שואל יום, כיצד אפשר להשיב על השאלה אם תפיסותינו מאוחזות במשען כלשהו או בעצם, "בשעה שאין אף מבינים את השאלה?".<sup>105</sup> אותה חקירה גניאלוגית, המבקשת לאתר את שורשיו של מונח, יש להחיל גם על מונחים פילוסופיים אחרים שמשמעותם מוטלת בספק, כמו מושגי החלל והזמן,<sup>106</sup> מושג האני או הזהות האישית,<sup>107</sup> וכמו המושג של קשר הכרחי: "מאחר שאין לנו כל אידיאה שאינה שאובה מאיזה רושם, חייבים אנו למצוא רושם המוליד אידיאה זו של הכרח, אם טוענים אנו שבאמת יש לנו אידיאה כזו".<sup>108</sup> יום מסכם ב"נספח" למסכת:

When we talk of *self* or *substance*, we must have an idea annex'd to these terms, otherwise they are altogether unintelligible. Every idea is deriv'd from preceding impressions; and we have no impression of self or substance, as something simple and individual. We have, therefore, no idea of them in that sense.<sup>109</sup>

קריטריון המשמעות של יום שופץ ושכלל על ידי מי שנחשבו לעיתים יורשיו האמפיריציסטים במאה ה-20, הפוזיטיביסטים הלוגיים,<sup>110</sup> שהציגו את קריטריון האימות ( criterion of )

<sup>103</sup> A., pp. 648-649

<sup>104</sup> T. 1. 1. 6, pp. 15-16

<sup>105</sup> T. 1. 4. 5, p. 234

<sup>106</sup> T. 1. 2. 3, pp. 33-39

<sup>107</sup> T. 1. 4. 6, pp. 251-252

<sup>108</sup> T. 1. 3. 14, p. 155

<sup>109</sup> T., appendix, p. 633

<sup>110</sup> ראה: pp. 4, 22. A. J. Ayer, *Logical Positivism*, Introduction – pp. 4, 22. קרייג מבקש להזהיר, שאין להפריז יתר על המידה באשר לדמיון שבין יום לבין הפוזיטיביזם הלוגי. אפיסטמולוגיה היתה עיקר עניינו הפילוסופי של יום, בעוד

(verifiability), ואותם קשיים עקרוניים שעמדו בפני יום, ניצבו גם בפניהם. שלא כמו יום, שעבורו יחידת המשמעות הבסיסית היתה המונח, עבור הפוזיטיביסטים יחידת המשמעות הבסיסית היתה הפסוק, וקריטריון האימות שלהם חל על הפסוק: <sup>111</sup> פסוק הוא בעל משמעות אם ניתן לומר כיצד אפשר לקבוע אם הוא אמיתי או לא. אם אי אפשר באופן עקרוני לומר כיצד ניתן לאמת פסוק, אזי הוא חסר-משמעות, והוא בעצם משפט או טענה רק על-פי צורתו החיצונית, או במילים אחרות, הוא "פסאודו-משפט". <sup>112</sup> "פסאודו-משפטים" יוצרים בפילוסופיה, לדעת הפוזיטיביסטים, "פסאודו-בעיות", בדיוק כפי ש"פסאודו-מונחים" יצרו לדעת יום "פסאודו-בעיות", וכשם שיום היה סבור שכדי ליצור פילוסופיה רצינית ומובנת יש להיפטר מה"פסאודו-בעיות" על ידי איסור על השימוש ב"פסאודו-מונחים", כך קיוו הפוזיטיביסטים לפטור את הפילוסופיה מ"פסאודו-בעיות" על ידי הטלת צנזורה על השיח הפילוסופי והוצאת "פסאודו-משפטים" מהדיון הפילוסופי. <sup>113</sup> מכיוון שחשבו שיש רק שתי דרכים להראות את אמיתותו של פסוק – או על ידי ניתוח מושגיו או על ידי תצפית ניסיונית – קריטריון האימות שלהם קבע שפסוק הוא בעל משמעות אם ורק אם הוא ניתן לבחינה אמפירית או אם הוא אנליטי. <sup>114</sup> פסוקים שלא עמדו בקריטריון האימות הפוזיטיביסטי גונו בדרך כלל כ"משפטים מטאפיזיים", ובאופן כללי סברו הפוזיטיביסטים, שעל הפילוסופיה להשליך מעליה את המטאפיזיקה, אם ברצונה לכוון גוף ידע "אמיתי" או "מהימן". <sup>115</sup>

אחד מהקשיים שאיתו נאלצו הפוזיטיביסטים להתמודד היה שבמקרים מסוימים נראה שעצם ההחלה של הקריטריון על פסוק שהיה לדעתם חסר-משמעות בסופו של דבר, הסגיר את העובדה שהפסוק אכן מובן ובעל משמעות. אם למשל ינסה אדם להצדיק פסוק "חסר משמעות" כמו "אלוהים ברא את העולם" על ידי התצפית "ירד אתמול גשם בנהריה", יענה הפוזיטיביסט

שהדיון האנליטי-קונצפטואלי המתמקד באנליזה סמנטית של מונחים היה עיסוק משני וכפוף לדיון האפיסטמולוגי בלבד: Craig, pp. 75-77, 86-87, 104-108, 120-121, 128-130.

<sup>111</sup> רודולף קארנאפ מדבר אמנם גם על המובן של מילים בודדות, אך עדיין מובן של מילה נקבע רק דרך אפשרות האימות של המשפטים שבהם היא מופיעה – "קריטריון האפליקציה" של מילה. כך יש גם "פסאודו-מושגים" ו"פסאודו-הגדרות": "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", pp. 61-67.

<sup>112</sup> ראה: Moritz Schlick, "The Turning point in Philosophy", p. 56; Carnap, 1932, esp. pp. 61, 67-73; A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, chap. 1 – "The Elimination of Metaphysics", pp. 35-36; *The Philosophy of Rudolf Carnap*, pp. 45-46.

<sup>113</sup> ראה: Schlick, pp. 54, 56-57, 59; Ayer, 1946, chap. 1, pp. 39-41; *The Philosophy of Rudolf Carnap*, p. 45; Carnap, p. 54; Carnap, 1932, p. 65, n. 1; *Philosophy and Logical Syntax*, Chap. 1 – "The Rejection of Metaphysics", p. 37; *The Philosophy of Rudolf Carnap*, p. 45, § 4.003.

<sup>114</sup> לא קשה למצוא ברעיון זה את שרידי דבריו של יום בסוף המחקר: "When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion" (E. 12. 3. 132, p. 165).

ראה: Carnap, 1935, pp. 35-36; Ayer, 1959, p. 10. <sup>115</sup> ראה: ויטגנשטיין, § 6.53; Carnap, 1932; Carnap, 1935; *The Philosophy of Rudolf Carnap*, pp. 44-46; Ayer, 1946, chap. 1, pp. 41, 44-45 (also: introduction, pp. 5, 9, 13); Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, pp. 256-259; Ayer, 1959, pp. 10-17.

שהתצפית אינה רלוונטית לאימות הפסוק.<sup>116</sup> אך הקביעה שהתצפית אינה רלוונטית לאימות הפסוק מניחה שיש לנו לפחות הבנה חלקית של הפסוק. באופן דומה אפשר להפנות אל יום את שאלתו של מנן לסקרטס: "באיזו דרך תחפש... אחרי דבר שאינך יודע כלל מהו? שהרי מה מבין הדברים שלא ידעתם תשים לך מטרה בחיפושך? ואפילו יודמן לך כאשר יודמן – כיצד תכירו לדעת שהוא דבר זה שלא ידעתו?"<sup>117</sup> החיפוש אחר הרושם שבבסיס האידיאה שעומדת למבחן מצביע על כך שיש לפחות הבנה חלקית של האידיאה הזו. נדמה אפוא שגם יום, כמו הפוזיטיביסטים, עסוק בהונאה עצמית כאשר מחד הוא אומר שהוא אינו מבין למשל את השאלה אם תפיסותינו מאוחזות בעצם רוחני או שאין הוא מבין מה משמעותו של אני שמהווה משען לתפיסותינו, אך מאידך הוא יוצא לחפש משהו מסוים – הוא מנסה להפריך תפיסה פילוסופית מסוימת ומוגדרת הטוענת שיש דבר-מה פשוט, בלתי-משתנה ובלתי-נפסק,<sup>118</sup> שהוא-הוא האני והוא מה שמשמש כמשען שבו מאוחזות התפיסות. כך מתאר מקי את החיפוש של יום אחר הרושם שעומד בבסיס האידיאה של הקשר ההכרחי:

His ostensible procedure is to look for the impression from which the idea of power or necessity is derived in order to decide what this idea is, since, on Hume's principles, the idea must be just a fainter copy of the impression. But *his real procedure* is to examine various sorts of observation which might be supposed to include the required impression, and to reject these in turn on the ground that they include nothing which could yield, as a copy, such an idea of power as *he has already postulated*.<sup>119</sup>

גם בחיפוש אחר הרושם שעומד בבסיס האידיאה של הקשר ההכרחי יום אינו מחפש אחר רושם בלתי ידוע או בלתי מובן, אלא הוא מחפש משהו מסוים ומוגדר – המושג של קשר הכרחי אובייקטיבי כפי שהניחו פילוסופים שמתקיים בין מושאים או מאורעות שיש ביניהם יחס סיבתי. כדי לחפש דבר-מה או לטעון נגד עמדה מסוימת, כפי שיום מנסה לעשות במסגרת ניסיונותיו לברר את טיבן של אידיאות מסוימות, יש להבין או לפחות לדעת באופן גס מהו הדבר שאותו מחפשים או מהי העמדה שנגדה טוענים. לכן, נראה שיום אכן מבין מה טיבה של האידיאה של קשר הכרחי שאותה הוא חוקר, אף על פי שהוא אינו מוצא בניסיון מושאים או מאורעות שמקיימים ביניהם

<sup>116</sup> כך למשל מנסח אייר את הפרוצדורה הנכונה לבחינת משמעותו של משפט עובדה:

"We say that the question that must be asked about any putative statement of fact is... simply, Would any observation be *relevant* to the determination of its truth or falsehood? And it is only if a negative answer is given to this... question that we conclude that the statement under consideration is nonsensical" (Ayer, 1946, chap. 1, p. 38)

<sup>117</sup> אפלטון, מנן, d-e 80, לפי העימוד במהדורה הסטנדרטית של סטפנוס; עמ' 430 בכרך א' בתרגום של ליבס לעברית.

<sup>118</sup> T. 1. 4. 6, pp. 251-253, וראה גם: E. 7. 2. 60, p. 77, כאן יום טוען, לאחר שטרח רבות להפריך את התפיסה הרווחת של רעיון הסיבתיות כסוג של קשר אובייקטיבי בין מושאים, שאין הוא מבין כלל מה המובן של קשר מסוג זה.

<sup>119</sup> Mackie, p. 13, italics mine. סטראוד אומר על הקשר בין האידיאה של הקשר ההכרחי לבין הרושם שאמור לעמוד בבסיסה: "The idea is known to be an idea of necessity only because it is derived from an impression of necessity, and the impression is known to be an impression of necessity only because it gives rise to the idea of necessity" (Stroud, 1977, p. 88)

קשר מסוג זה.<sup>120</sup> נדמה שלפעמים יום היה מודע לקושי זה, שכן כאשר הוא מדבר על האידיאה של ההתפשטות הוא אומר, ש"אין ספק שיש לנו אידיאה של התפשטות; שאם לא כן על שום מה אנו מדברים עליה ודנים בה?".<sup>121</sup> אך לרוב הוא מתעלם מקושי זה, וכאשר הוא מדבר למשל על האידיאה של הריק, הוא אומר ש"הוויכוחים הרבים בדבר ריק, או בדבר התפשטות בלי חומר, אינם מוכיחים את ממשותה של האידיאה שעליה מוסב הוויכוח".<sup>122</sup> על הטקטיקה הזאת של פילוסופים אמפיריציסטיים ואנליטיים לבטל מחלוקת פילוסופית על-ידי כפיית "שפה קנונית" מעיר בסרקסטיית צ'ארלס פיגדן:

Occasionally the tactic can lead to absurdities, when Orwellian philosophers are torn between their polemical need not to understand their opponent and their heartfelt conviction that they understand him all too well.<sup>123</sup>

יום מוכרח להפוך מונחים פילוסופיים כאלה לבלתי-מובנים וחסרי-משמעות, מכיוון שאם נטען מחד, שיש להם מובן ומצורפת להם אידיאה מסוימת, ומאידך החקירה הגניאלוגית שלנו לא תוכל להצביע על רושם שהוא מקור האידיאה הזאת, אזי תהיה זאת סתירה ל"עיקרון הראשון" של יום, שממנו נובע שכל אידיאה, פשוטה או מורכבת, מקורה ברושם או ברשמים קודמים. יום אף מצהיר שהמעוניין להפריך את העיקרון היסודי הזה של מדע טבע האדם צריך להצביע על אידיאה פשוטה שאין רושם פשוט מקביל לה שממנו היא שאובה ושאותו היא מציגה בדיוק.<sup>124</sup> יום בעצמו, מייד לאחר שהוא מציב את האתגר הזה בפני בר-הפולוגתא הדמיוני שלו, מצביע על "תופעה אחת הסותרת עובדה זו, תופעה שבכוחה להוכיח שאין זה מן הנמנע בהחלט שיקדמו אידיאות לרשמים המקבילים להן", אך הוא מייד מבטל עובדה זו וטוען שהיא שולית וזניחה ושלא יהיה זה נכון לשנות רק בגללה את העיקר היסודי בדבר היחס בין רשמים ואידיאות.<sup>125</sup> יום, כמובן, אינו יכול להרשות לעצמו חריגות כאלה מהעיקרון היסודי שלו כאשר מדובר במונחים פילוסופיים מרכזיים כמו העצם, האני וההכרח. אך כאן גם חשופה עמדתו של יום לביקורת – מונחים אלה בדיוק, עלולים לשמש דוגמה נגדית עקרונית וחשובה לעיקרון היסודי שלו, כפי שטען ריצ'ארד פרייס כבר בימיו של יום:

<sup>120</sup> במונחיו של קאנט נאמר שלמושג של קשר הכרחי, אף על פי שהוא מובן ובעל משמעות, אין ממשות אובייקטיבית. במונח מסוים, יום לא הבחין, כפי שנראה להלן, בין מובן ומשמעות מחד, לבין ממשות אובייקטיבית או קיום מאידך, ומכאן הקושי שהוא נקלע אליו כאן.

<sup>121</sup> T. 1. 2. 2, p. 32

<sup>122</sup> T. 1. 2. 5, p. 62, וראה גם: T. 1. 2. 5, pp. 64-65. אפשר לטעון להגנת יום שאמנם יש לנו אידיאות כמו אני או עצם, אך הן אינן מפורשות כהלכה: הוא מראה לנו שטעינו בפירוש שהענקנו להן, ושהפירוש שהוא מציע הוא-הוא הנכון, ופירוש זה הוא האידיאה הנספחת למונחים האלה. אך גם אם כך הם פני הדברים ואף אם טעו הפילוסופים שלפני יום בפרשנות שהציעו למונחים אלה, לא ברור מדוע פירושים אלה הם גם בלתי-מובנים, ואף לא ברור כיצד יום יכול להתייחס אליהם כחסרי משמעות ובלתי מובנים אם הוא יודע בדיוק מהם הפירושים שהוא מנסה להפריך.

<sup>123</sup> Charles Pigden, "Two dogmatists", p. 183. פיגדן קורא "Orwellian philosophers" לפילוסופים אמפיריים ואנליטיים אלו, שכאמור מנסים להטיל צנזורה על השיח הפילוסופי ולכפות שפה קנונית שבה אי אפשר לנסח "מחשבות חתרניות" (כלומר, מחשבות סכולסטיות, רציונליסטיות או מטאפיזיות). על ידי טקטיקה זו הם מנסים למנוע מחלוקת פילוסופית בתואנה שעמדת בר הפולוגתא "אינה מובנת".

<sup>124</sup> T. 1. 1. 1, p. 4

<sup>125</sup> T. 1. 1. 1, pp. 5-6. הדוגמה שמדובר בה כאן היא היכולת של אדם להעלות בעיני רוחו גוון מסוים של כחול שלא הופיע לפניו מעולם, אם הוא התנסה כבר בגווי כחול אחרים הדומים לו.

What we observe by our external senses, is properly no more than that one thing *follows* another, or the *constant conjunction* of certain events... that one thing is the *cause* of another, or *produce* it, we never see... And were it in no one instance true; I mean, were there no object that contributed, by its own proper force, to the production of any new event; were the *apparent* causes of things universally only their *occasions* or *concomitants*... yet still we should have the same ideas of cause, and effect, and power.<sup>126</sup>

הבעיה שעומדת בפני יום היא, שבדיוק אותם מונחים שהוא רצה "לזרוק" מהפילוסופיה, פרייס מחזיר כדוגמאות נגדיות לקריטריון המשמעות של יום.<sup>127</sup> יום יכול לומר, לגבי חלק מהמונחים הנתונים במחלוקת, שהם הרכבה שרירותית של הדמיון, צירוף של אידיאות פשוטות אחרות שמעולם לא התנסו בהן יחד כרושם מורכב, כלומר – כמושא ממשי. מונחים כאלה המורים על אידיאות מורכבות, "מכיוון שהם בנויים מכמה אידיאות פשוטות", כפי שאומר לוק, "הרי בכוחן של המילים המורות על האידיאות השונות המהוות הרכב זה, לחרות ברוח אידיאות מורכבות שמעולם לא היו בה ולעשות על ידי כך את שמותיהן מובנים, ובלבד שלא תורה אף אחת מן המילים שבהגדרה על איזו אידיאה פשוטה שעדיין לא היתה מעולם במחשבותיו של מי שמציעים אותה לפניו".<sup>128</sup> אולם לגבי חלק מהמונחים האלה זו אינה אפשרות עבור יום, שכן הוא מודה

<sup>126</sup> Price, pp. 25-26. סטראוד טוען באופן דומה שההסבר של יום באשר למקורה של האידיאה של קשר הכרחי – "שההכרח אינו אלא אותו הכרע של המחשבה לעבור מסיבות לתולדות, ומתולדות לסיבות, לפי חיבור הנתון בניסיון", ושי"ההכרח הוא משהו הנמצא בתוך הרוח, לא בתוך המושאים" (T. 1. 3. 14, pp. 165-166) – אינו יכול להסביר את מקורה של ההאמנה או הסברה שלנו שבין מושאים בעולם יש קשר סיבתי-הכרחי אובייקטיבי, אפילו האמנה או סברה זו היא מוטעית:

"If we can have no idea of necessity as something residing in objects, and our only idea of it is as something that occurs or exists in the mind, then we cannot even have the false belief that necessity is something that is objectively true of the connections between objects or events in our experience. To have that false belief we need at least an *idea* of necessity as something true of the connections between events. But if we have no such idea then we do not, and cannot, have that belief" (Stroud, 1977, p. 83).

<sup>127</sup> ראה: Pigden, p. 183, וכן את דבריו אלה של ג'ונתן בנט:

"Here and elsewhere Hume seems to treat meaning-empiricism as *a priori* true, as not after all vulnerable to counter-examples. A well-tested empirical theory has some power to discredit an occasional putative counter-example... But Hume thinks his theory can fatally discredit whole classes of alleged counter-examples: he mainly uses it, indeed, to argue that *nobody* has an 'idea' of eventless time, necessary connexion, the self etc. **Why can't his opponents say that these are precisely the classes of 'ideas' for which the theory is false?**" (Bennett, 1971, p. 229, boldfacing mine).

<sup>128</sup> Essay, 3. 4. 12. יום, בעקבות לוק, היה סבור שמילים או מונחים המורים על אידיאות מורכבות ניתנים להגדרה, וזאת על ידי מניית האידיאות הפשוטות שמרכיבות אותן (ראה: Essay, 3. 3. 10, 3. 4. 7; E. 7. 1. 49). אולם יום, בניגוד ללוק, לא היה בטוח שאפשרות כזאת קיימת לגבי כל מונח שמורה על אידיאה מורכבת. על ההבדל שבין לוק ליום באשר להגדרות ראה: Garrett, 1993, pp. 173-176. אידיאה פשוטה לעומת זאת, אי אפשר כמובן להגדיר בדרך זו. יום היה סבור שבכל זאת ניתן להבהיר אידיאה פשוטה, וזאת על ידי חשיפת הרושם שעומד בבסיסה, אולם הבהרה כזו אינה פירוט התוכן שכלול באידיאה, כפי שהדבר נעשה בהגדרת אידיאה מורכבת. רוברט מקריי (Robert McRae) מבחין כאן בשתי דרכים שונות להגדיר מונחים, בהתאם ליחס הכפול שבין אידיאה לרושם: האידיאה היא העתק של רושם, דומה לו, ומציגה את התוכן שגלום בו; וכן, הרושם הוא סיבת האידיאה. בהתאם לכך אפשר למצוא אצל יום שני סוגים של הגדרות – הגדרה אנליטית והגדרה סיבתית: מונח שמורה על אידיאה מורכבת ניתן להגדרה אנליטית, כלומר, ניתן לפרט את התוכן שמציגה האידיאה שעליה הוא מורה; בעוד שמונח שמורה על אידיאה פשוטה ניתן להגדרה סיבתית בלבד, כלומר, ניתן לחשוף את הרושם שעומד בבסיסו ותו לא ("Hume on Meaning", Robert McRae).



בפשטותם (כמו למשל לגבי האני או העצם), וכל שנוטר לו לעשות הוא לטעון שהמונח אינו מובן לו ואין להם, ליום ולבר הפלוגתא שלו, עוד בסיס משותף להמשך הדיון: "אם יחשוב אדם, משיעיין בדבר זה בכובד ראש ובלא משפט קדום, שיש לו מעצמו מושג שונה מזה, אין לי אלא להודות שמכאן ולהבא לא אוכל לדון עימו בדבר".<sup>129</sup>

קושי נוסף שקריטריון המשמעות של יום צריך להתמודד איתו, הוא שאלת נגישותם של הרשמים. את הבעיה אפשר להבהיר דרך דיונו של יום באידיאות של הזיכרון ושל הדמיון. בחלק הראשון של המסכת, כאשר יום דן בזיכרון ובדמיון, הוא מצביע על שני קריטריונים שבעזרתם מבחינים בין האידיאות של הזיכרון לבין האידיאות של הדמיון: חיות ועוצמה, וסדר וצורה. אידיאה של הזיכרון מופיעה ברוח בעוצמה רבה ושומרת על הסדר והצורה שבה ניתנו הרשמים המקוריים; אידיאה של הדמיון היא תפיסה קלושה ורופפת יותר מאידיאה של הזיכרון, והיא אינה כפופה לסדר ההופעה שבה ניתנו הרשמים המקוריים.<sup>130</sup> בחלק השלישי של המסכת יום משאיר רק את הקריטריון הראשון, קריטריון החיות והעוצמה, ואת קריטריון הכפיפות לסדר ההופעה של הרשמים הוא מבטל, כפי שראינו, משום שאין באפשרותנו להעלות את הרשמים שהתנסינו בהם בעבר כדי להשוותם לאידיאות שנמצאות ברוח כעת ולבדוק אם סידורן של האחרונות דומה בדיוק לסדר ולצורת ההופעה של הרשמים.<sup>131</sup> טענה זו מקעקעת לדעת פרשנים את המתודה הפוזיטיביסטית של יום:<sup>132</sup> אם אין לנו גישה בלתי-אמצעית לרשמים שנכחו לפני הרוח בעבר, היכולת של הרוח לחקור את מקורותיה של האידיאה שעומדת לבחינה מוטלת בספק. כך מנסח ראסל את הקושי:

The difficulty of this question arises through the fact that the sensation which the image is supposed to copy is in the past when the image exists, and can therefore only be known by memory, while, on the other hand, memory of past sensations seems only possible by means of present images. How, then, are we to find any way of comparing the present image and the past sensation? The problem is just as acute if we say that images differ from their prototypes as if we say that they resemble them; it is the very possibility of comparison that is hard to understand.<sup>133</sup>

<sup>129</sup> T. 1. 4. 6, p. 252. יום לא באמת מאמין שבר הפלוגתא שלו מסוגל לדבר דברי טעם שאין ביכולתו (של יום) להבינם שכן הוא סבור שיש לנו יכולת שווה להשיג או לתפוס מושגים: "דמיוני מחונן באותם הכוחות כדמיונו [של כל אדם אחר]; גם אי אפשר לו להשיג איזה מושג שאין ביכולתי להשיגו" (T. 1. 3. 7, p. 95). ההודאה הזו שלו היא אפוא רטורית בלבד.

T. 1. 1. 3, pp. 8-10

T. 1. 3. 5, p. 85

<sup>131</sup> ראה למשל: Passmore, pp. 94-95.

<sup>133</sup> Ralph W. Church, Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, pp. 158-159. לביקורות דומות ראה גם: Donald W. Livingston, "Hume's Historical Theory of Meaning", אחת הטענות המרכזיות שעליה מבסס ליבינגסטון את תשובתו היא שיום אינו פנומנליסט. על כך ראה הערה 174 להלן.

כדי לנסות לשכך במקצת את הקושי הזה ולהשיב לביקורות האלה, חשוב לזכור מהם המונחים שלשמשם גיבש יום את קריטריון המשמעות שלו, וכיצד הוא משתמש בו בבוחנו מונחים אלה. יום לא ניסה להטיל ספק בשפת היומיום ובמונחים הרגילים המשמשים אותנו בשפת היומיום כמו אדם, מתוק, כואב, בית, סוס, אדם וכדומה. קריטריון המשמעות שלו נועד לסייע לנו ליישב מחלוקות פילוסופיות על ידי בחינתם של מונחים פילוסופיים מוטלים בספק, מונחים שיצרו מחלוקות רבות שמעולם לא הוכרעו.<sup>134</sup> הוא מצהיר במפורש שיישום נכון של העיקרון שהציג, עשוי להביא ליתר בהירות ודיוק בדיונים הפילוסופיים.<sup>135</sup> יום סבר שהמכשול העיקרי העומד בפני התקדמותה של הפילוסופיה והכרעת מחלוקותיה, הוא המעורפלות ואי הבהירות של מונחיה.<sup>136</sup> כאשר הוא בוחן ופוסל את השימוש במונחים כאלה, ומכריז שהם מחוץ לתחום הדיון הפילוסופי משום שהם חסרי משמעות, הוא אינו פונה לרשמים שיש לנו כעת או לרשמי העבר – אם גישה כזאת לרשמי העבר אפשרית בכלל: כדי לפסול אחת ולתמיד מונח פילוסופי אין זה כמובן מספיק לטעון שאין לנו כעת או שלא היה לנו בעבר רושם שמבסס אותו, שכן במקרה כזה בר-הפולגותא עלול לטעון שלו הזדמן בעבר רושם כזה. צריך להראות שאי אפשר שיהיה לנו רושם כזה. כך, למשל, כאשר יום מחפש את הרושם שעומד בבסיס האידיאה של העצם, הוא אומר שלא יכול להיות לנו רושם של משהו שהוא נקודת משען של איכויות מוחשות, כי התפיסות שלנו הן או איכויות מוחשות או היפעלויות של הנפש. הראשונות אינן משען אלא משהו שזקוק למשען, והאחרונות מטבען אינן מסוגלות לבצע מטלה זו. לגבי האידיאה של האני, יום אומר שלא יכול להיות לנו רושם של משהו פשוט, בלתי-משנתנה ובלתי-נפסק, כי תפיסותינו מטבען מחליפות זו את זו כל הזמן, וכן, מנגנון התפיסה שלנו הוא כזה שיש בו הפסקות (למשל, בשעת שינה ללא חלומות). יום אינו פונה אפוא לנבור ברשמי העבר בשביל להכריע אם אכן עומד רושם בבסיסה של האידיאה הנבחנת, אלא הוא לומד מתוך בחינה של טיבם של תפיסותינו ושל מנגנון התפיסה שלנו, אילו רשמים לא ייתכן שיופיעו ברוח.

קריטריון המשמעות של יום נועד לשפר את "המצב הלקוי" של הפילוסופיה ושל המדעים בימיו: אין דבר שלא מתווכחים עליו, גם אם הוא שאלה קלת ערך ביותר. אך מה שבעיקר חרה ליום הוא אופיים של הוויכוחים והפולמוסים: "הוויכוחים מתרבים כאילו כל דבר ודבר מוטל בספק; וויכוחים אלו סוערים כאילו כל דבר ודבר וודאי. בתוך מהומה זו כולה, לא השכל הוא העוטר עטרת-ניצחון, אלא כישרון הדיבור; ולעולם אין לך להתיימשך מלעשות נפשות להנחה משונה שבמשונות, ובלבד שכישרונך יעמוד לך לתאר אותה בצבעים מרהיבים".<sup>137</sup> דברים דומים לאלה הפליא יאמר קאנט בעקבות יום בפתיחת *ביקורת התבונה הטהורה*. אך הבעיות העיקריות של קריטריון המשמעות של יום נובעות מכך שהוא חמור מדי, ומכך שהוא קושר, לפחות במובן

<sup>134</sup> ראה דבריו של יום במבוא למסכת ובציטוטים שבתחילת סעיף זה, וכן:

"No discovery could have been made more happily for deciding all controversies concerning ideas, than that abovemention'd, that impressions always take the precedency of them, and that every idea, with which the imagination is furnish'd, first makes its appearance in a correspondent impression" (T. 1. 2. 3, p. 33).

<sup>135</sup> ראה: "I ... have expressed my hopes, that, by a proper application of it, men may reach a greater clearness and precision in philosophical reasonings, than what they have hitherto been able to attain"

(E. 7. 1. 49, p. 62).

<sup>136</sup> E. 7. 1. 48, pp. 60, 61; E. 8. 1. 62-63, pp. 80-81

<sup>137</sup> T., introduction, pp. xiii-xiv

מסוים שיתבהר בסעיף הבא, משמעות עם קיום. יום אינו יכול להסביר למשל, לאור קריטריון המשמעות שלו, את קיומם של מונחים לוגיים שאין להם רושם קודם כמו או, כל, ו-, וכיוצא באלה, וכן, את קיומם של מונחים תיאורטיים-מדעיים כמו אלקטרון, שדה ואנרגיה, שלא בכזאת קלות נסכים להוציאם מהדיון המדעי והפילוסופי. אך הקישור של יום בין משמעות וקיום אינו מקרי: תפיסות הן מחד מושאי ההכרה והידיעה של האדם, וכן, כפי שנראה להלן בדיון על האונטולוגיה של יום, תפיסות הן גם הדברים היחידים שאפשר להיות בטוחים בקיומם.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> פוגלין מבחין בין שני סוגים של עמדות אמפיריציסטיות אצל יום: "conceptual empiricism" ו-"doxastic empiricism". לפי האמפיריציזם הקונצפטואלי, הרשמים מעניקים את התוכן לכל תפיסותינו, ותפיסה שאינה רושם או שרושם אינו עומד בבסיסה, היא חסרת תוכן או מובן. העמדה האמפיריציסטית השנייה חשובה יותר, לדעת פוגלין, לעמדה הנתורליסטית של יום (וראה לעיל הציטוט מפוגלין בהערה 46). לפי עמדה זו לרשמים, כפי שנראה להלן, יש תפקיד מכריע בעיצוב ההאמנות שלנו באשר למציאותם של מושאים (Fogelin, 1985, pp. 54-55). מהדיון המוצע כאן ומזה שיוצג בפרק הבא עולה בברור, שאצל יום עצמו ההבחנה בין שתי העמדות האלה היא לכל הפחות מטושטשת ואינה מודעת.

### 1.3 האונטולוגיה של יום

במבט ראשון, אפשר לראות את יום, מבחינת העמדה האונטולוגית שהוא מאמץ, כממשיך אמפיריציסטי רדיקלי של לוק וברקלי.<sup>139</sup> לוק טען שהיסוד והבסיס של הכרתנו בניסיון ושמקורן של כל האידיאות שלנו הוא הניסיון דרך שני הצינורות של התחושה ושל החזרה.<sup>140</sup> העולם על פי לוק מאוכלס בכמה ישויות: יש בעולם אובייקטים פיזיקליים ויש עצמים מנטליים – רוחות. קיומם של האובייקטים הפיזיקליים הוא בלתי תלוי בקיום של הרוח ובפעולת התפיסה של הרוח. לאובייקטים הפיזיקליים האלה יש תכונות פיזיקליות שנתפסות על ידי הרוח כפי שהן קיימות באובייקט הפיזיקלי עצמו – תכונות אלה הן מה שלוק מכנה "איכויות ראשוניות". לאובייקטים הפיזיקליים יש השפעה נוספת על הרוח התופסת – הם יוצרים ברוח תחושות שאין ביניהן לבין התכונות הפיזיקליות של העצמים הפיזיקליים שום דמיון – תחושות אלה הן מה שלוק מכנה "איכויות משניות".<sup>141</sup> בעולמו של לוק יש שני סוגים של ישויות מנטליות – עצמים רוחניים סופיים,<sup>142</sup> ועצם רוחני אחד אינסופי – האל.<sup>143</sup> כפי שלאובייקטים פיזיקליים יש תכונות פיזיקליות, כך לרוחות יש תכונות מנטליות כמו חוכמה ויושר, וכן, לישויות אלה יש גם יכולת פעולה כמו חשיבה והיזכרות.<sup>144</sup> תפיסת המציאות של לוק היא תפיסה קומונסנסית עשירה בישויות, אף על פי שנדמה שהיא אינה מתיישבת עם העיקרון האמפיריציסטי שלוק קיבל על עצמו: על קיומן של חלק מהישויות בתמונת עולמו אין אנו למדים מן הניסיון, ולמרות זאת אין הוא מהסס להוסיף אם הוא סבור שהן נחוצות להסבר הממשות. כך, למשל, לוק מדבר על הצורך שלנו להניח את קיומו של עצם:

The *Idea* then we have, to which we give the general name Substance, being nothing but the supposed, but unknown, support of those Qualities, we find existing, which we imagine cannot subsist, *sine re substante*, without something to support them, we call that Support *Substantia*; which, according to the true import of the Word, is in plain *English*, *standing under* or *upholding*.<sup>145</sup>

על אף שאין לנו אידיאה ברורה ומובחנת של העצם החומרי, מכיוון שאיננו יכולים להבין כיצד קבוצה של איכויות מוחשיות פשוטות מרכיבות מעצמן סוס או אבן אנו מניחים את קיומה של נקודת משען שבה מאוגדות יחד אותן איכויות מוחשיות שאנו מוצאים אותן מופיעות יחד בסוס

<sup>139</sup> במבט ראשון, כי נראה להלן כי התמונה מורכבת הרבה יותר.

<sup>140</sup> *Essay*, 2. 1. 2-4

<sup>141</sup> *Essay*, 2. 8. 9-25

<sup>142</sup> *Essay*, 2. 23. 30-32

<sup>143</sup> *Essay*, 4. 10. 1-6

<sup>144</sup> *Essay*, 2. 23. 30

<sup>145</sup> *Essay*, 2. 23. 2

או באבן.<sup>146</sup> כך גם במימד המנטלי: על אף שאין לנו אידיאה ברורה ומובחנת של רוח, של עצם מנטלי, מכיוון שאיננו יכולים להבין כיצד פעולות או היפעלויות מנטליות כמו חשיבה או פחד יכולות להתקיים מעצמן אנו מניחים את קיומה של רוח שבה או על ידה מתממשות פעולות אלה.<sup>147</sup> "התחושה", מסכם לוק, "מוכיחה לנו שיש עצמים מוצקים ומתפשטים, והחזרה מוכיחה לנו שיש עצמים חושבים. הניסיון מבטיח לנו את מציאותם של ישים כאלה".<sup>148</sup> ברקלי ביקר את תפיסת העצם של לוק על שאינה אמפיריציסטית דיה, אך הגביל את ביקורתו לעצם החומרי בלבד: כדי שתהיה לנו ידיעה כלשהי על מציאותם של אובייקטים חומריים מחוץ לרוח, "מן הצורך היה שנדע זאת או על-ידי החושים או על-ידי השכל".<sup>149</sup> אך החושים אינם מורים אותנו אלא על תחושותינו או מושגינו בלבד, ואילו השכל, אין בכוחו להציע נימוק הגיוני "על סמך מה שאנו תופסים"<sup>150</sup> שממנו אפשר ללמוד על קיומם של גופים מחוץ לרוח. אנחנו לא יכולים להניח עם לוק עצם חומרי שבו מאוגדות האיכויות החומריות ושהוא נקודת המשען של איכויות אלה, כי אין אנו תופסים כלל מה המובן של "משען" זה,<sup>151</sup> או של המילים "עצם חומרי".<sup>152</sup> את העמדה האונטולוגית שלו סיכם ברקלי בנוסחה המפורסמת *esse est percipi* – להיות משמע להיתפס.<sup>153</sup> אך ברקלי התיר, בנוסף לקיומן של תפיסות, גם עצמים תופסים: עצמים רוחניים סופיים ועצם רוחני אחד אינסופי – האל. כלומר, עמדתו האונטולוגית של ברקלי משתקפת ביתר דיוק בטענה: להיות משמע לתפוס או להיתפס.<sup>154</sup> יום, בניסיון להישאר נאמן למתודה האמפיריציסטית, החיל את הביקורת של ברקלי על העצם החומרי גם על העצם הרוחני: "על סמך מה שאנו תופסים", אין אנו יכולים לאשר לא רק את קיומו של עצם חומרי, אלא אף את קיומו של עצם רוחני. כך ראו פילוסופים ופרשנים מוקדמים ומאוחרים את ההתפתחות הפילוסופית – לא רק בשאלה האונטולוגית – מלוק, דרך ברקלי, אל יום:

The present age, I apprehend, has not produced two more acute or more practiced in this part of philosophy, than the Bishop of Cloyne, and the author of the *Treatise of human nature*. The first was no friend to skepticism ... His arguments are founded upon the principles which were formerly laid down by Des Cartes, Malebranche, and Locke... The second proceeds upon the same principles, but carries them to their full length; and as the Bishop undid the whole material world, this author upon the same grounds, undoes the world of spirits, and

*Essay*, 2. 23. 4<sup>146</sup>

*Essay*, 2. 23. 5<sup>147</sup>

*Essay*, 2. 23. 29<sup>148</sup>. אפשר לראות כאן שלוק תפס את אפשרות הלימוד מן הניסיון באופן רחב וחופשי יותר ממה שיום התיר.

*The Principles of Human Knowledge*, §18<sup>149</sup>

*Principles*, §18, my italics<sup>150</sup>

*Principles*, §16<sup>151</sup>

*Principles*, §17<sup>152</sup>

*Principles*, §3<sup>153</sup>

ראה: §2, *Principles*, ואלעזר וינריב, רציונליזם ואמפיריציזם: לוק, ברקלי, עמ' 141.<sup>154</sup>

leaves nothing in nature but ideas and impressions, without any subject on which they may be impressed.<sup>155</sup>

David Hume ... is one of the most important among philosophers, because he developed to its logical conclusion the empirical philosophy of Locke and Berkeley, and by making it self-consistent made it incredible.<sup>156</sup>

ובאופן דומה מתאר יום התפתחות פילוסופית זו :

Philosophers begin to be reconcil'd to the principle, *that we have no idea of external substance, distinct from the ideas of particular qualities*. This must pave the way for a like principle with regard to the mind, *that we have no notion of it, distinct from the particular perceptions*.<sup>157</sup>

יום לא ביטא את עמדתו האונטולוגית בצורה ברורה כמו ברקלי, ובמסכת אפשר למצוא שתי עמדות אונטולוגיות שונות. כאשר קוראים את החלקים הראשונים של המסכת, וכן את רוב המחקר, לאור הדברים שיום אומר בחלק הרביעי של הספר הראשון של המסכת, מתעורר מתח בין השפה הריאליסטית-נאיבית שיום נוקט בראשית הספר, לבין העמדה האונטולוגית המשתמעת מהחלק הרביעי של הספר, שכל מה שיש הוא תפיסות, כלומר, עמדה פנומנליסטית.<sup>158</sup> כאשר יום מציג בחלק הראשון של המסכת את תורת האידיאות שלו, נראה שהוא מאמץ עמדה אונטולוגית

V. C. : Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, pp. 19-20, and also: pp. 33-35<sup>155</sup>  
Chappell, "Hume on What There Is", pp. 77-78

Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, p. 659<sup>156</sup>  
יום, תומס היל גרין ותומס הודג' גרו: Thomas Hill Green, *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature*, pp. 2, 158-161, 371; Thomas Hodge Grose, "History of the Editions" (in G&G, vol. 3, pp. 39-40, pp. 15-84). נורמן קמפ-סמית' יצא חוצץ נגד מגמה פרשנית זו, שראשיתה בפילוסופים בני זמנו של יום כמו תומס רייד, וממשיכה דרך פילוסופים כמו ג'ון סטיוארט מיל, ועד לפילוסופים ופרשנים מאוחרים יותר כמו הרולד ארתור פריצ'ארד ותומס היל גרין, שרואה בפילוסופיה של יום ניסיון לפתח את העקרונות שירש מלוק ומברקלי למסקנתם הספקנית ותו לא (Norman Kemp Smith, "The Naturalism of Hume"). במאמרו זה קמפ-סמית' מדגיש, שהאספקט המרכזי בפילוסופיה של יום הוא התפיסה הנטורליסטית של טבע האדם, כלומר, התפיסה שלפיה תבונת האדם כפופה לרגש ולא אינסטינקט ("The Naturalism of Hume", p. 150), ובמסגרת תפיסה זו יום אינו רק פוסל ושולל את עמדותיהם של לוק וברקלי אלא גם מציע רעיונות ותכנים חדשים שאינם קיימים כלל בתורותיהם של קודמיו (151-152, 155-156). לסקירה נוספת של קמפ-סמית' של מגמה פרשנית זו ולביקורת עליה ראה: Kemp Smith, 1941, pp. 79-88. גם ג'ון פסמור מבקר גישה פרשנית זו, שמדגישה יתר על המידה את "המשולש הבריטי" (insular trinity) לוק-ברקלי-יום, ומתעלמת מפילוסופים אחרים, שהשפעתם על יום היתה מכרעת אף יותר, לפחות יותר מזו של ברקלי: Passmore, pp. 84-90. וראה גם: Capaldi, pp. 19-22. פרשנים אלה מדגישים את חשיבות השפעתם של פילוסופים כמו תומס הובס, מלברנש, פייר בייל ופרנסיס האצ'סון על הפילוסופיה של יום. אני סבור שיהיה זה מוגזם לומר שתורתו העיקרית של יום לפילוסופיה מתבטאת בחילוץ המסקנות האבסורדיות או בהצבעה על האי-קוהרנטיות של האמפיריציזם הבריטי (ראה גם: Fogelin, 1985, p. 1), כפי שאפשר להבין מההצגה הראשונית של ראסל את יום כמצוטט לעיל. אמנם מבחינה מסוימת אפשר בהחלט לראות ניסיון של יום להיות אמפיריציסט עקיב יותר מקודמיו, ולניסיון זה יש, כמובן, השלכות חשובות על עמדתו האונטולוגית, אך כפי שנראה להלן, עמדתו מציגה תמונה מורכבת יותר מזו שמציירת עולם של תפיסות בלבד.

T., appendix, p. 635<sup>157</sup>  
ראה: Reid, pp. 34-35; Kemp Smith, 1941, pp. 212-213; V. C. Chappell, "Hume on What There Is"; Fogelin, 1985, p. 3<sup>158</sup>

דומה לזו של לוק: יש אובייקטים פיזיקליים שיש להם תכונות פיזיקליות, וכאשר סובייקטים תופסים פוגשים את האובייקטים האלה נוצרים בהם רשמים שמהם מועתקות לאחר מכן האידיאות. כך למשל, כאשר יום שואל כיצד מקנים לילד מושג של צבע אדום או מושג מן הטעם המתוק או המר, הוא עונה: "אני מגיש לפניו את המושאים, או בלשון אחרת: מוסר לו את הרשמים הללו".<sup>159</sup> למסור או ליצור רשמים אצל ילד, פירושו להפגיש אותו עם האובייקטים, והאידיאות שברוחו הן העתקים של תפיסות שהן תולדה של המפגש שלו עם האובייקטים, כלומר, של הרשמים. כאשר יום מבחין בין רשמים של תחושה לבין רשמים של החזרה,<sup>160</sup> הוא אומר שהראשונים נוצרים בנפש מתוך "סיבות נעלמות", והם – רשמי התחושה שלנו וסיבותיהם – מושא מחקרים "של האנטומים וחוקרי הטבע". חוקרי הטבע יוכלו אולי, כך משתמע, להסביר את טיבם של רשמי התחושה ומקורם, על ידי חקירת הטבע שמחוץ לרוח, שמחוץ לסובייקט התופס, בעוד שחוקר הנפש מתמקד בבחינת תכני הרוח, תפיסותיה והקשרים שביניהם. בהמשך, כאשר יום דן ביחס הסיבתיות כיחס טבעי של אסוציאציה, הוא מדבר לא רק על תפיסות הקשורות ברוח על ידי יחס זה, אלא גם על מושאים הנתונים ביחס של סיבה ותולדה.<sup>161</sup> ובקצרה, תמונת העולם המצטיירת מדיונו של יום עד כה כוללת, מחד, עצמים חומריים ותכונותיהם, ובני אדם בעלי תפיסות מאידך.

העמדה האונטולוגית השנייה מופיעה בחלק הרביעי של המסכת ובעיקר בפרק השני ובפרק השישי של חלק זה. בפרק השני, הנקרא "על הספקנות ביחס לחושים", יום כמו ברקלי לפניו כופר בהנחה שחושינו מלמדים אותנו על קיומם של אובייקטים מחוץ לרוח. עד פרק זה אפשר היה אולי לחשוב שיום סבור שרשמי התחושה נוצרים ברוח כתוצאה של המפגש של חושינו עם מושאים חיצוניים (אף על פי שיום ערער קצת את ביטחוננו בסברה הזו כשציין שמקור רשמי התחושה ב"סיבות נעלמות"), אך בפרק זה יום טוען כמו ברקלי, שלא החושים ולא השכל יכולים לבסס את הטענה שתחושותינו נוצרות מאובייקטים חיצוניים המשפיעים על כלי החישה שלנו. בפרק השישי של החלק הרביעי, הנקרא "על הזהות האישית", יום מרחיק לכת מעבר לעמדה הברקליאנית: לא רק שהשכל והחוש אינם מלמדים אותנו על קיומם של אובייקטים חיצוניים או עצמים חומריים, אלא שגם אין לנו יסוד לחשוב שיש עצמים רוחניים שהם בעלי התפיסות ושבהם התפיסות אחוזות. יום מחפש את הרושם שעומד בבסיסה של האידיאה של האני, של העצם הרוחני שאמור להיות משען לתפיסות – רושם של משהו פשוט, בלתי-משתנה ובלתי-נפסק – וטוען, כפי שראינו, שאין לנו רושם כזה ואף לא יכול להיות לנו רושם כזה: כל רשמנו, היפעלויותינו או תחושותינו, מופיעים זה אחר זה, ולעולם לא מופיעים כולם יחד, ולכן, "מן הנמנע ... שיהא מושג האני שאוב מאחד מן הרשמים הללו, או מאיזה רושם אחר; ולפיכך אין מושג כזה קיים".<sup>162</sup> תפיסותינו "אינן מצריכות שום דבר שיהווה משען למציאותן",<sup>163</sup> כפי שסבר ברקלי, והרוח אינה עצם מתמיד בזהותו שהתפיסות שייכות לו ושהוא מהווה משען להן, אלא הרוח הינה צרור או קיבוץ של תפיסות ותו לא:

T. 1. 1. 1, p. 5, my italics <sup>159</sup>

T. 1. 1. 2, pp. 7-8 <sup>160</sup>

T. 1. 1. 4, pp. 11-12 <sup>161</sup>

T. 1. 4. 6, p. 252 <sup>162</sup>

T. 1. 4. 6, p. 252 <sup>163</sup>

... we may observe, that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity.<sup>164</sup>

... I may venture to affirm ... of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions ... They are the successive perceptions only, that constitute the mind...<sup>165</sup>

... it must be our several particular perceptions, that compose the mind. I say, *compose* the mind, not *belong* to it. The mind is not a substance, in which perceptions inhere.<sup>166</sup>

אם מתפסותינו אין אנו יכולים ללמוד על מציאותם של עצמים חומריים מחוץ לרוח, ואם תפסותינו אינן זקוקות לעצם רוחני "שיהא משען למציאותן", ואין לנו אפשרות למצוא רושם פשוט ומתמיד של האני, אזי כל מה שיותר הוא התפיסות עצמן ותו לא. ייתכן שיום הגיע למסקנה הזאת תוך כדי כתיבת המסכת, אך בכל מקרה, אין הכרח לראות את העמדה הריאליסטית-נאיבית של החלקים הראשונים של המסכת כעומדת בסתירה לעמדה הפנומנליסטית של החלק הרביעי: יום מתחיל את הרצאתו במסכת מעמדה קומונסנסית של ריאליזם נאיבי בשביל להסביר את עיקרי תורתו; הוא אינו פותח בהצגת עמדתו האונטולוגית, כי אונטולוגיה אינה עומדת בראש מעייניו והיא רק נגזרת מעיסוקו העיקרי – טבע האדם.<sup>167</sup> יתר על כן, כבר בחלקים הראשונים של המסכת יום משאיר "רמזים אונטולוגיים": אמנם עניינם של אנטומים וחוקרי הטבע לחקור את טיבן של ה"סיבות הנעלמות" של רשמי התחושה שלנו, אך יום מגלה בהמשך שמחקר כזה הוא חסר תוחלת:

As to those *impressions*, which arise from the *senses*, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and 'twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being.<sup>168</sup>

וכן, כבר בפרק השישי של החלק השני, הנקרא "על המושגים של מציאות ומציאות חיצונית", יום מגביל את האפשרות שלנו לדון על המציאות של מושאים מחוץ לרוח:

T. 1. 4. 2, p. 207<sup>164</sup>  
 T. 1. 4. 6, p. 252-253<sup>165</sup>  
 A., p. 658<sup>166</sup>  
 ראה: Craig, pp. 75-77, 90<sup>167</sup>  
 T. 1. 3. 5, p. 84<sup>168</sup>



Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chase our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd.<sup>169</sup>

אך גם אם אפשר לראות את הדיבור הריאליסטי נאיבי של החלקים הראשונים של המסכת כנובע משיקולים סגנוניים, יום צריך היה להראות, לאחר שהתבררו המסקנות האונטולוגיות שאין אפשרות לדבר על מושאים חיצוניים ועל סובייקט שהתפיסות שייכות לו, כיצד אפשר להסביר את עיקרי טבע האדם שלו, שפורטו עד כה על בסיס עמדה אונטולוגית ריאליסטית דומה לזו של לוק, במסגרת אונטולוגיה פנומנליסטית: אם כל מה שיש זה תפיסות, אז יום צריך להסביר כיצד מתבצעת הרדוקציה של מושאים ותכונותיהם, של סובייקטים ושל הפעולות המנטליות שלהם – הישויות שהיו חלק אינטגרלי ממדע טבע האדם של יום עד לחלק הרביעי של הספר – לתפיסות. צריך להבהיר איך מתרגמים טענה כמו "מושא אחד הוא סיבתו של מושא אחר" לשפת תפיסות. זו אולי בעיה פשוטה יחסית, ויום במקומות מסוימים אומר במפורש שהטענה "מושא הנוכח לפני החושים" שקולה לטענה "רושם נוכח ברוח",<sup>170</sup> או רומז לכך שמושא הוא אינו אלא "קיבוץ של איכויות מוחשות".<sup>171</sup> אך הבעיות הקשות נובעות בעיקר ממסקנותיו של יום באשר ל"רוח", או לסובייקט: יום הבחין, למשל, בין אידיאה מורכבת של הזיכרון לאידיאה מורכבת של הדמיון – אידיאה מורכבת של הזיכרון היא העתק מדויק של רושם מורכב, ואידיאה מורכבת של הדמיון היא תוצר של הרכבה שרירותית של הרוח, כמו למשל האידיאה של הר מוזהב. אם הרוח היא "צרור תפיסות" ותו-לא, מי הוא המרכיב? האם צרור תפיסות יכול להרכיב תפיסה אחרת? ומיהו הנזכר או המשתמש בדמיון – "צרור תפיסות"? האם חוקי האסוציאציות הן תפיסות בעצמן? רשמים של החזרה הם רשמים שנוצרים ברוח כתוצאה מהרגשה שמתעוררת ברוח כאשר היא מתבוננת באידיאות שלה. האם צרור תפיסות יכול להתבונן בתפיסות "שלו"? האם תפיסה יכולה להתבונן בתפיסה, להקיש מתפיסה אחת לאחרת, לגלות דמיון בין תפיסות וכיוצא באלה פעולות שיום ייחס לרוח?<sup>172</sup> אולי שאלות מסוג זה הטרידו את יום כאשר הביע ב"נספח" את לבטיו באשר לעקרונות שהציע במסכת והניעו אותו לומר ש"ההסבר שלי לקוי מאוד".<sup>173</sup>

<sup>169</sup> T. 1. 2. 6, pp. 67-68

<sup>170</sup> ראה: T. 1. 1. 7, p. 19, וגם: T. 1. 3. 7, p. 96.

<sup>171</sup> ראה למשל: T. 1. 3. 6, p. 91

<sup>172</sup> משעשעת במיוחד האירוניה של תומס רייד בהקשר זה:

"It seemed very natural to think, that the *Treatise of human nature* required an author, and a very ingenious one too; but now we learn, that it is only a set of ideas which came together, and arranged themselves by certain associations and attractions" (Reid, p. 35).

<sup>173</sup> T., appendix, pp. 635-636. יום מוטרד ב"נספח" בעיקר מהמסקנות שאליהן הגיע בדיון על הזהות האישית. הטעמים שיום מונה כאן לכך שהוא אינו מרוצה ממסקנותיו שונים מהשאלות שהצגתי לעיל: הוא מצביע על שני

יש טעם מסוים לביקורת הטוענת שיום לא החזיק בעמדה שרק תפיסות קיימות: <sup>174</sup> יום הרי לא הציע כמו ברקלי נוסחה ברורה השוללת את קיומם של ימים אחרים מלבד תפיסות. אפשר אולי לומר, שיום הותיר את השאלה האונטולוגית פתוחה: אנחנו אמנם יכולים להיות בטוחים בקיומן של תפיסות, אך אין ביכולתנו לתת דין וחשבון מלא על כל מה שיש. יום אף לא שלל את ההאמנה במציאות חיצונית ובממשותם של גופים חומריים מחוצה לנו וניסה להסביר את מקורה. <sup>175</sup> יתר על כן, בפתיחת הפרק "על הספקנות ביחס לחושים" יום כופר באפשרות להאמין שאין עולם חיצון: אפילו "הספקן... אנוס... להודות בעיקרון בדבר מציאות הגופים... זוהי נקודה שאנו צריכים לקבלה כמוסכמת בכל עיונינו". <sup>176</sup> נדמה אפוא שהשאלה האונטולוגית "אינה נותרת פתוחה" כלל וכלל.

התשובה לשאלה אם יום היה פנומנליסט, תלויה באופן שבו אנו מבינים "פנומנליזם". אם בפנומנליזם הכוונה לכך שכל ידיעותינו, סברותינו והאמנותינו מתחילות ומסתיימות בתפיסות, הרי שברור שיום אינו פנומנליסט, אלא אף אנטי-פנומנליסט. <sup>177</sup> ייחוס עמדה פנומנליסטית ליום לא יהיה שגיאה אם נבין פנומנליזם במובן צר יותר. אי אפשר להיות בטוחים, אלא בקיומן של

---

עקרונות שהוא אינו יכול ליישבם זה עם זה, אך גם אינו יכול לוותר על אף אחד מהם – שכל תפיסותינו המובחנות הן נמצאים מובחנים, ושלעולם אין הרוח תופסת קשר ממשי בין נמצאים מובחנים. ההסבר של יום מוזר, כי נדמה ששני העקרונות שהוא מונה מתיישים זה עם זה ללא כל קושי. נראה, לכן, שמהו אחר הטריד את יום בכותבו שורות אלה (ראה: Kemp Smith, 1941, p. 558; Richard H. Popkin, "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", pp. 398-399; David Pears, "Hume's Account of Personal Identity", pp. 214-223; וינריב, 1991, עמ' 103-104). גיון פסמור סבור שיום לא היה מעוניין להגיע לעמדה ספקנית ביחס לזהות האישית – מדע טבע האדם הוא היסוד שעומד בבסיס "מדעי האדם" ("moral sciences"), ובאלו האחרונים תלויים כל יתר המדעים, ואפשר להיות יותר ויותר בטוחים במדע, כל עוד הוא מגביל עצמו לחקר האדם. מכאן נובע, שהקושי לטעון ולהסביר את הזהות האישית במסגרת הפילוסופיה של יום, מערער את היסודות של כל מדע שהוא, ומספקנות מסוג זה יום רצה להימנע – לפחות במדעי האדם (פוליטיקה, משפט, מסחר וכיוצא באלה, ראה: D. I., p. 135), סבר יום, אפשר להגיע לידיעה בעלת ערך (ראה: Passmore, pp. 14-15).

<sup>174</sup> ראה למשל: Donald W. Livingston, pp. 215-218; W. L. Robinson, "Hume's Ontological Commitments". ליבינגסטון מבסס את העמדה שלו על הטעון הדיאלקטי שהוא מוצא בדבריו של יום במסכת בפרק "על הספקנות ביחס לחושים" (ספר ראשון, חלק רביעי, פרק שני). יום דן ראשית בתפיסה השגורה של "בני המון העם" המאמינים במציאותו של עולם חיצוני ציבורי: הם "חושבים את תפיסותיהם למושאייהם היחידים, ומניחים שעצם היש הנוכח ללא חיץ לפני הרוח הוא-הוא הגוף הממשי או הנמצא החומרי" (T. 1. 4. 2, p. 206). אולם די ב"עיון פילוסופי קל" ובניסויים פשוטים כדי להראות את הטעות שבעמדה זו וללמדנו "בבירור שכל תפיסותינו תלויות בכלי-החושים שלנו ובכושר-נטייתם של עצבינו ושל רוחות-החיים שלנו" (T. 1. 4. 2, p. 211). כדי לפתור קשיים אלה בעמדה השגורה, הגו הפילוסופים את דוקטרינת המציאות הכפולה: "מניחים הם שהתפיסות נפסקות ונכחדות, ושונות כל אימת שהן חוזרות אלינו, ואילו המושאים בלתי-נפסקים הם, מחוננים במציאות נמשכת, ושומרים על זהותם" (Ibid.). אך יום ממשיך לטעון שהפיתרון הזה של הפילוסופים, והכוונה היא כמובן ללוק, הוא "אינו אלא תרופת אליל, שכרוכים בו כל הקשיים של השיטה ההמונית", והוא מניח את התפיסה ההמונית שתפיסותינו הן מושאינו היחידים (Ibid.). ליבינגסטון מתאר מהלך זה כ"דוקציה הטורנסצנדנטלית" של יום לתפיסה ההמונית: כל ביקורת פילוסופית על התפיסה ההמונית מניחה תפיסה זו, ומכאן יוצא שאי אפשר בעצם להפריך אותה. אך ליבינגסטון מתעלם מהעמדה הפנומנליסטית שיום מציע כאן בין השורות: הטעות של "בני המון העם" ברורה, אך הפילוסופים לא הסיקו ממנה את המסקנה המתבקשת, ש"כשם שתפיסותינו אינן בעלות מציאות בלתי-תלויה, כך אינן בעלות מציאות נמשכת" (Ibid., my italics). ומכיוון שהם אינם יכולים להשתחרר מהתפיסה ההמונית המייחסת זהות ואי-היפסקות לתפיסות הרוח, הם אמנם "מכחישים שתפיסותינו הדומות זהות הן ובלתי נפסקות" אך יחד עם זאת גם "ממציאים בשרירות-דעתם שורה חדשה של תפיסות, ולהן מייחסים הם תכונות אלה" (T. 1. 4. 2, p. 218). כלומר, הפילוסופים ניסו להצביע על דבר-מה אחר בנוסף לתפיסות, על מושאים חיצוניים מתמידים, אך בעצם לא הצביעו אלא על תפיסות נוספות. לכן, השיטה הפילוסופית הזאת מכילה "בטלות זו, שבאותה השעה עצמה היא גם כופרת בהנחה ההמונית וגם מודה בה" (Ibid.). ובקצרה, אפשר שביקורת פילוסופית שמניחה את התפיסה ההמונית אינה יכולה להפריכה, אך העמדה הפנומנליסטית אינה מכילה "בטלות זו": היא אינה מניחה את העמדה שאותה היא שוללת, והיא מוצגת כאלטרנטיבה הן לתפיסה ההמונית (שמייחסת זהות ואי-היפסקות לסוג היחיד של הישות שבו היא מכירה) והן לדוקטרינה של המציאות הכפולה (שמבחינה בין התפיסות למושאים, ומקנה זהות ואי-היפסקות רק לאחרונים).

<sup>175</sup> ראה להלן עמ' 76-78.

<sup>176</sup> T. 1. 4. 2, p. 187

<sup>177</sup> ראה: Passmore, pp. 89-90.

תפיסות בלבד: המושאים היחידים שנתונים לנו, שיש לנו איתם היכרות ישירה, הם תפיסות; החושים אינם מלמדים אותנו על קיומם של גופים מחוץ לרוח; ואין לנו בסיס להסיק מכוח התבונה מקיומן של תפיסות לקיומם של אובייקטים פיזיקליים. המשימה שיום נטל על עצמו במסכת היתה "להסתער על הבירה של המדעים", על מדע טבע האדם, שהוא "הבסיס האחד והיחיד שעליו יוכלו [יתר המדעים] להישען בביטחון כלשהו".<sup>178</sup> מדע טבע האדם הוא הבסיס לכל המדעים, וכדי שהבסיס יהיה יציב ואיתן יש לבססו על ישים שאנחנו בטוחים בקיומם, והישים היחידים שאנחנו בטוחים בקיומם הם תפיסות. יום אמנם לא התכחש לכך שאנחנו מאמינים בקיומם של ישים מחוצה לנו המתמידים בקיומם, אך יחד עם זאת טען שאנחנו לא יכולים לדעת אם קיימים ישים אחרים, ישים שאינם תפיסות, שהם, בין היתר, סיבתם של רשמי התחושה שלנו:<sup>179</sup>

The only existences, of which we are certain, are perceptions, which being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent, and are the first foundation of all our conclusions. The only conclusion we can draw from the existence of one thing to that of another, is by means of the relation of cause and effect ... But as no beings are ever present to the mind but perceptions; it follows that we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects. It is impossible, therefore, that from the existence or any of the qualities of the former, we can ever *form any conclusion* concerning the existence of the latter, or ever *satisfy our reason* in this particular.<sup>180</sup>

יום אינו מעוניין להיכנס לספקולציות אונטולוגיות, כפי שהוא אינו מעוניין להיגרר לספקולציות בתחומים אחרים. בניסיון להעלות השערות באשר לאי-חומריותה של הנפש, למשל, הוא אומר: "נניח לה לשאלה: מה אפשר לו או אי אפשר לו להיות, ובמקומה נשאל: מה קיים בפועל?".<sup>181</sup> הוא אינו מוכן להתחייב, כמו ברקלי, שכל מה שיש הוא תפיסות (ועצמים תופסים), שכן ייתכן שישנם גם דברים אחרים. אך אנחנו לא יכולים לדעת זאת, וכן, מקריטריון המשמעות מתברר לנו שאנו אפילו לא יכולים להבין מהם ישים שהם אינם תפיסות, אין לנו מושגים "ברורים ומובחנים" של דברים כאלה, שכן מושאי ההכרה היחידים של האדם הם תפיסות.<sup>182</sup> יתר על כן, לשאלה זו אין "שום חשיבות לגבי ענייננו כאן", שהרי "בידינו להקיש הקשות מן ההתלכדות

T., introduction, p. xvi<sup>178</sup>

T. 1. 3. 5, p. 84<sup>179</sup>

T. 1. 4. 2, p. 212, italics mine<sup>180</sup>

T. 1. 4. 5, p. 233, Hume's italics<sup>181</sup>

ומפוקפקות" (T. 1. 1. 4, p. 13), וכן את דבריו באשר להשערות השונות בדבר מקורם של רשמי התחושה (T. 1. 1. 4, p. 13)

(3. 5, p. 84)

ראה: Passmore, p. 89; Rosenberg, p. 69.<sup>182</sup>

[coherence] של תפיסותינו, בין שהן אמת בין שהן כזב; בין שהן מציגות לפנינו את הטבע כהווייתו בין שאינן אלא מקסם-שווא של חושינו.<sup>183</sup>

אנו לא יכולים אפוא "לספק את התבונה" באשר לתביעתה לתשובה לשאלה אם קיימת מציאות חיצונית אם לאו. אף על פי כן, אין אנו יכולים שלא להאמין במציאות חיצונית. חרף אי בהירותן של אידיאות רוחנו שמציגות אובייקטים חיצוניים, ועל אף שאין טעם או צידוק לסבור שקיימים אובייקטים כאלה, אנו מאמינים שעולם הניסיון שלנו אינו כולל רק את החויות והתכנים המנטליים שלנו. ברקלי, טוען יום, היה למעשה ספקן, למרות ניסיונו להימנע מכך. סימן ההיכר לספקנותו הוא שטיעונו אינם "יוצרים הודאה" (conviction), אלא לכל היותר "פליאה רגעית".<sup>184</sup> "לחינם תשאל", אומר יום, "היש גופים אם אין?". מבחינת ההאמנה שלנו, אי אפשר לפקפק בכך, אי אפשר להשיב בשלילה לשאלה זו ולהחזיק בתשובה זו ברצינות ולאורך זמן. לעומת זאת, "שאלה של טעם היא: אילו סיבות מניעות אותנו להאמין במציאות הגופים?".<sup>185</sup>

כאשר אנו רוצים להשיב על שאלה זו, אנו נשענים על מדע טבע האדם ומסבירים תופעה טבעית זו על ידי תפיסות ותכונותיהן. פער זה בין אזלת ידה של התבונה לבסס או להצדיק את האמנותנו, לבין הצורך במתן הסבר לתופעות טבעיות אלה, עובר כחוט השני במסכת ובמחקר, ולהלן נראה כיצד הוא בא לידי ביטוי בדיון בסיבתיות.

אפשר לסכם ולומר, שמבחינה תיאורטית, עבודנו קיימות רק תפיסות, והעיקרון האונטולוגי של יום יכול אפוא מבחינה זאת להיות מנוסח כך: *esse est percipi*, עברנו, אולם מכל בחינה מעשית אחרת, יום מאמץ עמדה אונטולוגית לוקיאנית קומונסנסית.<sup>186</sup>

T. 1. 3. 5, p. 84<sup>183</sup>

E. 12. 2. 122, p. 155, n. 1<sup>184</sup>

T. 1. 4. 2, p. 187<sup>185</sup>. קרייג מנסה לפתור את המתח שבין העמדה הריאליסטית-נאיבית לבין העמדה הפנומנליסטית לאורך קווים דומים לאלה ששורטטו לעיל. הוא מציע לפתור את הקושי על ידי הבחנה בין השפה האונטולוגית שמשקפת את העמדה האונטולוגית האגנוסטית-ספקנית של יום, שלפיה אין ביכולתנו לדעת את הסיבות המטאפיזיות הראשונות שמעתיקות את העולם ממצב אחד למשנהו; לבין השפה האונטולוגית המשקפת אותן האמנות שלנו כבני אדם אי אפשר בלעדיהן כמו ההאמנה בקיומן של סיבות, בגופים ובנפשות מתמידים, במציאות חיצונית וכיוצא באלה (Craig, pp. 109-110). אני סבור, שפרשנותו של קרייג באשר לעמדתו האונטולוגית של יום נכונה בעיקרה, אך מרחיקת לכת. היא דוחקת את יום לזרועותיו של קאנט ומייחסת ליום קישור קאנטיאני של אונטולוגיה עם אפיסטמולוגיה (ראה במיוחד: Craig, pp. 108-111). קרייג מוהל את הספקנות של יום עם הריאליזם האמפירי של קאנט, ומייחס לראשון עמדה שסימון בלקברן מכנה "ריאליזם ספקני" (Simon Blackburn, "Hume and Thick Connexions", pp. 237-238). לפי גישה פרשנית זו, יום מקבל שקיימות נפשות מתמידות או "סיבות נסתרות" בטבע, אך את טבען לא נוכל לדעת. ראה במיוחד דיונו של קרייג באשר לזהות האישית אצל יום: Craig, pp. 111-120. לביקורת על הגישה הריאליסטית-ספקנית בפרשנות של יום ראה: Blackburn, pp. 239-241.

לפחות בעיה אחת מאלו שצוינו לעיל אינה נפתרת גם לאור פרשנות זו. נדמה שמדע טבע האדם, "הבירה של המדעים", צריך לכלול בין היסודות האחרים גם מושג עשיר יותר של סובייקט מזה שהעיקרון האמפיריציסטי וקריטריון המשמעות מתירים ליום. במילים אחרות, גם פרשנות זו לא פותרת את בעיית הזהות האישית, שאף יום עצמו היה מודע לה.

## 1.4 יחסים טבעיים ויחסים פילוסופיים

יום מבחין בין שני מובנים שונים של המילה יחס. האחד מתייחס לקישור הטבעי של שתי אידיאות בדמיון ולאופן שבו "האחת מעלה בדרך הטבע את חברתה" על פי חוקי האסוציאציה. אך הרוח יכולה להשוות אידיאות אף אם אין הן מופיעות יחד ברוח באופן טבעי. הסוג הראשון של היחסים נקרא יחסים טבעיים, ואלו הם בעצם יחסי האסוציאציה שיום הציג קודם לכן; ואת הסוג השני של היחסים, שעיקרו "בחינה מיוחדת" של אידיאות שאיחודן ברוח הוא "שרירותי בלבד", יום מכנה יחסים פילוסופיים.<sup>187</sup> יחס פילוסופי הוא אפוא "השוואה של שתי אידיאות", בעוד שיחס טבעי הוא "האגדות" של אידיאות.<sup>188</sup> כך למשל הרוח יכולה להתבונן בדיוקנו של אדם מסוים ולאחר מכן באדם עצמו והמעבר מן האידיאה האחת לאחרת הוא ספונטני וטבעי על שום הדמיון שביניהן, אך עם זאת הרוח אינה מוגבלת רק להטיה הזו של חוקי האסוציאציה את הרוח לעבור מאידיאה אחת לאחרת אם יש בין אידיאות אלו יחסי דמיון, סמיכות או סיבתיות, אלא היא אף יכולה להשוות באופן מלאכותי שתי אידיאות שאין ביניהן קשרים אסוציאטיביים: היא יכולה למשל להשוות אידיאה של אדם לאידיאה של עץ. הבחינות או ההיבטים המסוימים שבהם אפשר להשוות אידיאות, או "אותן האיכויות שעושות את המושאים לבני-השוואה",<sup>189</sup> הם הסוגים השונים של היחסים הפילוסופיים. יום מונה שבעה יחסים כאלה: דמיון, זהות, יחסי חלל וזמן, כמות או מספר, איכות, ניגוד וסיבתיות.

שתי הערות יש להעיר כאן. ראשית, יש לשים לב שדמיון, סמיכות וסיבתיות מופיעים הן ברשימת היחסים הטבעיים והן ברשימת היחסים הפילוסופיים. ההבדל בין יחסים אלה כיחסים טבעיים לבין המקבילים הפילוסופיים שלהם הוא באקסטנסייה שלהם: יחס של דמיון בין שתי אידיאות הוא תמיד בסיס להשוואה בין האידיאות האלה, אך לא תמיד הוא חזק דיו בשביל להניע את הרוח לעבור מהתבוננות באחת להתבוננות באחרת. כלומר, הדמיון כיחס פילוסופי הוא רחב יותר מהדמיון כיחס טבעי. הוא הדין גם לגבי יחסי חלל וזמן: כל זוג מושאים ניתן להשוות מבחינת יחסי החלל והזמן שהם מקיימים בינם לבין עצמם (או לפחות מבחינת יחסי הזמן, אם מדובר באירועים מנטליים), אך רק אלו המקיימים יחסי מקום וזמן קרובים, כלומר, אלו המופיעים בקרבה ובסמיכות זה לזה, יהיו קשורים זה לזה באופן טבעי ברוח, כלומר – הופעה של האחד ברוח תביא למעבר ספונטני של הרוח לסקירת האחר. אם כן, גם החלל והזמן כיחסים פילוסופיים רחבים יותר מיחס הסמיכות האסוציאטיבי. ההבחנה בין הסיבתיות כיחס טבעי לבין הסיבתיות כיחס פילוסופי היא מורכבת יותר ותיזון בהמשך, כאשר תיבחנה שתי ההגדרות שיום נותן לסיבתיות.<sup>190</sup> באופן כללי אפשר לומר שכל יחס בין מושאים הוא "יחס פילוסופי" לפי הטרמינולוגיה של יום, וחלק מהיחסים הם גם "טבעיים", כלומר, כאלה שאינם מבטאים רק העמדה מודעת ברוח של אידיאה אחת מול אידיאה אחרת ובחינתן זו מול זו מפרספקטיבה

<sup>187</sup> T. 1. 1. 5, p. 13

<sup>188</sup> ראה: T. 1. 3. 14, p. 170

<sup>189</sup> T. 1. 1. 5, p. 14

<sup>190</sup> T. 1. 3. 14, pp. 169-170. וראה גם: E. 7. 2. 60, pp. 76-77

מסוימת, אלא יחסים שמכוחם הופעתה של אידיאה אחת גורמת לרוח לעבור באופן ספונטני ובלתי מודע להתבונן באחרת.<sup>191</sup>

שנית, יום מצייך את הדמיון כיחס הפילוסופי היסודי ביותר: "זהו יחס שבלעדיו אין קיום לשום יחס פילוסופי, מאחר שבלי איזו מידה של דמיון אין המושאים בני-השוואה".<sup>192</sup> הדמיון הוא אפוא תנאי הכרחי לקיומו של כל אחד מהיחסים הפילוסופיים האחרים, ובפרט יש לו תפקיד חיוני, כפי שנראה להלן, במסגרת יחס הסיבתיות.

יום מחלק את שבעת היחסים הפילוסופיים לשתי קבוצות: יחסים ה"תלויים לחלוטין באידיאות שאנו משווים", ויחסים ה"ניתנים להשתנות בלא כל שינוי באידיאות".<sup>193</sup> את הסוג הראשון של היחסים הפילוסופיים אנו מכירים על ידי מחשבה או עיון מופשט בשתי דרכים: או על ידי הסתכלות (intuition), או על ידי הוכחה או מופת (demonstration). דרגת ההכרה שאליה אפשר להגיע בהכרה של יחסים מהסוג הראשון היא ידיעה ודאית (knowledge). את הסוג השני של היחסים אנו מכירים על ידי פנייה לניסיון, ובמקרה זה לא נוכל להגיע לידיעה ודאית אלא לאומדנות או הסתברות (probability) בלבד. בסוג הראשון של היחסים הפילוסופיים נכללים הדמיון, הניגוד, האיכות והכמות; בסוג השני נכללים הזהות, יחסי חלל וזמן והסיבתיות. למשל, יחס השוויון בין סכום זוויותיו של משולש ובין שתי זוויות ישרות מתגלה מתוך המושג של המשולש, ויחס זה אינו יכול להשתנות כל עוד מושג המשולש נותר בעינו. לעומת זאת, יחסי הסמיכות והמרחק בין שני מושאים יכולים להשתנות בלא כל שינוי במושאים עצמם או במושגיהם. לאור שתי הדוגמאות האלה, נראה שקמפ-סמית' צודק בהעירו שהשימוש של יום במונח אידיאה הוא דו-משמעי: כאשר הוא דן בסוג הראשון של היחסים, ביחסים התלויים לגמרי באידיאות ושבהם אפשר להגיע לידיעה ודאית, הוא מתייחס לאידיאה במובן של תוכן אידיאלי שנתפס ברוח, בעוד שבדיונו בסוג השני של היחסים, הוא מתייחס אל האידיאות כאל ישים או כאל אובייקטים.<sup>194</sup> מדו-משמעות זו של המונח אידיאה הניכרת במסגרת דיונו של יום בחלוקת היחסים הפילוסופיים, מתברר מדוע יום מגיע למסקנות שצוינו לעיל: מכיוון שהוא מתייחס בדיון בסוג הראשון של היחסים אל האידיאות כאל תכנים אידיאליים, ברור מדוע אפשר להגיע כאן לידיעה ודאית; ומכיוון שבסוג השני של היחסים מדובר באידיאות כישים או כאובייקטים הנמצאים בנסיבות משתנות בתווך מורכב ומעורבים עם אובייקטים אחרים, אזי לכל היותר נוכל להגיע בהכרתם להסתברות בלבד.

קושי אחר בחלוקה שיום מציע כאן הוא שיחסי החלל והזמן אינם משתלבים היטב באף אחת משתי הקבוצות: מחד, כמו יתר חברי הסוג הראשון של היחסים, הם נתפסים באופן מיידי ובוודאות: כפי שאנו קובעים כבר "בסקירה ראשונה" באופן ודאי שאיכות אחת "גבוהה או נמוכה

<sup>191</sup> רובינסון טוען, שלומר על יחס R כלשהו שהוא "יחס פילוסופי" זו טענה ריקה מבחינה עובדתית, שכן כל יחס הוא יחס פילוסופי. יום מציג את המונח בשביל להדגיש את ההבדל בין המושג הלוגי של יחס לבין התפיסה הרווחת והיומיומית של יחס כקשר מסוים בין דברים, כך שהאחד מוביל להיזכרות בדבר האחר או להופעתו של האחר במחשבה (Robinson, 1962, p. 166). עמדה דומה אפשר למצוא גם אצל: L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*, p. xvi; Capaldi, pp.95-96; Stroud, 1977, p. 89; Stroud, 1978, p. 47; Craig, p. 103. Terence Penelhum, *Hume*, pp. 54-55. ראה גם: 192

T. 1. 1. 5, p. 14

T. 1. 3. 1, pp. 69-70

<sup>194</sup> Kemp Smith, 1941, pp. 350, 366

מחברתה כשהפרש ניכר למדיי", כך אנו קובעים מייד ובוודאות שדבר אחד נמצא מימין לשכנו, או מעליו, וכן הלאה.<sup>195</sup> מאידך, כמו יתר חברי הסוג השני של היחסים, יחסי החלל והזמן אינם תלויים אך ורק באידיאות של המושאים שאנו משווים, אלא גם בנסיבות שבהן נמצאים המושאים, והם (יחסי החלל והזמן) נלמדים מן הניסיון.<sup>196</sup>

יום השמיט במחקר לגמרי את הדיון ביחסים: ההבחנה בין יחסים טבעיים ליחסים פילוסופיים אינה מוזכרת כלל, ויחד איתה נעלמה גם החלוקה של שבעת היחסים הפילוסופיים.<sup>197</sup> במקום הבחנה זו, מופיעה במחקר ההבחנה האלגנטית<sup>198</sup> בין יחסים בין אידיאות לבין ענייני עובדה:

All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, Relations of Ideas, and Matters of Fact. Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. That the square of the hypotenuse is equal to the square of the two sides, is a proposition which expresses a relation between these figures. That three times five is equal to the half of thirty, expresses a relation between these numbers. Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in the universe. Though there never were a circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence.

Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction, and is conceived by the mind with the same facility and distinctness, as if ever so conformable to reality. That the sun will not rise tomorrow is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction than the affirmation, that it will rise. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind.<sup>199</sup>

ההבחנה שלעיל בין יחסים בין אידיאות לבין ענייני עובדה היא כללית יותר ואינה נכנסת לקשיים בקטלוג ומיון יחסים מסוימים כשייכים לסוג האחד או לסוג האחר של היחסים. היא משמרת את ההבחנה בין תכנים אידיאליים ברוח לבין מושאים בממשות, כפי שברור מהדוגמאות הגיאומטריות שיום מצרף להסברו: האידיאות הגיאומטריות הן בשכל וניתן לדון בהן בצורה

<sup>195</sup> יום עצמו מודה בכך בהמשך דבריו, ראה: T. 1. 3. 2, p. 73.

<sup>196</sup> Kemp Smith, 1941, p. 355

<sup>197</sup> אף על פי כן, הבחנה זו חיונית להבנת חלק חשוב מדיונו של יום בסיבתיות. יום מציג הן במסכת והן במחקר שתי הגדרות למונח סיבה, והן במסכת והן במחקר הטעם להבחנה בין שתי ההגדרות מובן על רקע ההבחנה בין יחסים פילוסופיים ליחסים טבעיים, גם אם זו האחרונה לא מופיעה במחקר.

<sup>198</sup> לביקורת על הבחנה זו ראה: Fogelin, "Hume's Scepticism", pp. 96-98.

<sup>199</sup> E. 4. 1. 20-21, pp. 25-26. הבחנה זו מופיעה כבר בספר השלישי של המסכת:

"...the operations of human understanding divide themselves into two kinds, the comparing of ideas, and the inferring of matter of fact..." (T. 3. 1. 1, p. 463).

מדויקת; הן תיאורטיות וייתכן שאין להן מימוש בעולם, אך אין בכך בכדי לגרוע מאמיתותן. העובדות, לעומת זאת, נמצאות ב"עולם החיצון" ונלמדות רק כתוצאה מהתנסותנו בו: יחס המקום, למשל, "תלוי בעשרות מקרים שונים שאין בכוחה של הרוח לחזותם מראש".<sup>200</sup> יום מתקרב כאן ללוק,<sup>201</sup> ומתקבל אפוא הרושם שבמחקר נזנחת לגמרי האונטולוגיה הפנומנליסטית. עם זאת, אין זה סביר שלאחר הביקורת של יום על תורת הייצוג של לוק ועל דוקטרינת המציאות הכפולה – ביקורת שמבוססת על עקרונות היסוד הפילוסופיים של יום המופיעים הן במסכת והן במחקר – יום חזר להחזיק באונטולוגיה הלוקיאנית.<sup>202</sup> אפשר לראות כאן שוב את הדילוג, הבלתי מודע אולי, של יום בין עמדה אונטולוגית פנומנליסטית לבין עמדה אונטולוגית ריאליסטית-קומוניסטית.

על אף הקשיים בהבחנות שיום מציג במסכת ובמחקר, מסקנה חשובה ביותר לענייננו מתבררת מן הדיון בהן: היחס של סיבה ותולדה, שעליו מבוסס כל הדיון בענייני עובדה,<sup>203</sup> אינו נקבע על פי חוק הסתירה, בניגוד לכל דיון תיאורטי שממנו נגזרות מסקנות באופן אפריורי. הטענה העובדתית שהשמש לא תזרח מחר אינה כוללת סתירה: היא מובנת וניתן להעלותה על הדעת (to conceive) בדיוק כפי שאפשר להעלות על הדעת את הטענה המנוגדת, שהשמש תזרח מחר. אנו למדים על ענייני עובדה בכלל ועל קשרים סיבתיים בפרט אך ורק מן הניסיון, וללא סיוע הניסיון לא נוכל לעולם בכוח התבונה בלבד להסיק מסקנה כלשהי באשר לממשות ולענייני עובדה.<sup>204</sup> אדם הראשון, למשל, אף אם נניח שכשריו הקוגניטיביים היו ללא רבב, לא יכול היה בפגישה הראשונה עם התופעות להסיק בכוח התבונה בלבד משקיפות המים ומהיותם נוזליים, שהם יחנקוהו, ומאורה וחומה של האש, שהיא תשרוף אותו.<sup>205</sup> מכיוון שהתוצאה של דבר-מה היא משהו שונה לגמרי ומובחן ממנו, אי אפשר לגלותה אך ורק מתוך התבוננות באידיאה של הדבר שנחשב כסיבת התוצאה.

<sup>200</sup> T. 1. 3. 1, p. 69

<sup>201</sup> ראה: וינריב, 1991, עמ' 45.

<sup>202</sup> ראה: Chappell, pp. 77-78. על הביקורת של יום על דוקטרינת המציאות הכפולה ראה: Robert J. Fogelin,

Rosenberg, p. 69; 1993, pp. 106-109.

<sup>203</sup> E. 4. 1. 22, p. 26

<sup>204</sup> E. 4. 1. 23, p. 27

<sup>205</sup> E. 4. 1. 23, p. 27



## פרק 2 – היחס הסיבתי

על קבוצת היחסים הפילוסופיים התלויים לחלוטין באידיאות שאנו משווים אלה לאלה, או הדנים בקשרים בין אידיאות, יום אינו מרחיב את הדיבור, אף על פי שהוא מציין "שהם הבסיס של המדע".<sup>206</sup> כמו לוק לפניו, גם יום אינו מוצא את הטענות המבוססות על יחסים בין מושגים "מאלפות": טענות אלה, שקאנט יכנה לאחר מכן אנליטיות, היו בעיני לוק טענות ריקות או חסרות-ערך (trifling propositions).<sup>207</sup> הטוען טענות מהסוג "נפש היא נפש", "העופרת היא מתכת", "כל הזהב ניתן להיות מותך", "האדם הוא בעל-חיים" או "המשולש הוא בעל שלוש צלעות", הריהו כאדם המשחק במילים או "משתמש שימוש ריק במילים" (trifles with words).<sup>208</sup> משפטים כאלה, אומר לוק, "אינם מאירים את שכלנו ואינם מוסיפים כלום על ידיעותינו".<sup>209</sup> לעומת זאת, הטוען כי "האדם עשוי להיות מורדם על ידי אופיום", יטען טענה "שיש בה משום לימוד" (instructive proposition), שכן "היות מורדם על ידי אופיום אינו כלול במושג שמורה עליו המילה בן-אדם, ולפיכך למדים אנו ממשפטים כאלה דבר-מה יותר ממה שמורה עליו המילה בן-אדם גרידא".<sup>210</sup>

יחסים בין אידיאות אינם מרחיבים אפוא את ידיעותינו על אודות העולם, ומגישים סיוע מוגבל בלבד לחיינו ולהתנהלותנו בעולם. לכן, יום פונה לבחינת שלושת היחסים הפילוסופיים האחרים – היחסים "הניתנים להשתנות ללא כל שינוי באידיאות" שאנו משווים אלה לאלה, ושמבטאים "ענייני עובדה". על שניים מבין שלושת היחסים האלה – יחס הזהות ויחסי מקום וזמן – יום אומר שהם ביתר דיוק תפיסה (perception) ולא שכלילה (reasoning), שכן "אין כל מאמץ של

T. 1. 3. 2, p. 73 <sup>206</sup> כוונתו של יום היא שיחסים אלה הם הבסיס למדעי המתמטיקה, ראה: T. 1. 3. 1, pp. 70-73; E. 4. 1. 20-21, pp. 25-26

<sup>207</sup> Essay, 4. 8

<sup>208</sup> Essay, 4. 8. 7

<sup>209</sup> Essay, 4. 8. 1. קאנט בביקורת התבונה הטוהרה אומר דברים דומים מאוד לאלה של לוק: המשפטים האנליטיים, אלו שאמיתותם מבוססת על היחס שבין הנושא לנשוא במשפט בלבד, אינם מרחיבים את ידיעותינו, משום שמושג הנושא אינו מוסיף למושג הנושא דבר שלא נחשב בו מלכתחילה (A 6-7/ B 10-11). אולם קאנט לא סבור כמו לוק שמשפטים אלה "אינם מאירים את שכלנו", אלא הם לדעתו "חשובים והכרחיים ביותר", וזאת על-מנת שנוכל להגיע "לאותה בהירות המושגים הדרושה להרכבה בטוחה ורחבה המביאה לידי קניין חדש [של ידע] ממש" (A 10/ B 13-14). לוק, בניגוד ליום וכמו קאנט, היה סבור שאמיתות הגיאומטריה אינן נובעות מניתוח מושגים בלבד ואינן מבוססות על חוק הסתירה בלבד (זוהי כאמור עמדתו של יום במחקר). לוק מביא את המשפט הגיאומטרי האומר שהזווית החיצונית למשולש גדולה מכל אחת מן הזוויות הפנימיות שמולה, כדוגמה למשפט שיש בו "משום ידיעה ממשית מאלפת", כלומר, משפט שמרחיב את ידיעותינו ומוסיף עליהן משהו חדש. יש במשפט זה תוספת והרחבה לידיעותינו, משום "שהיחס של הזוויות החיצוניות אל כל אחת מן הזוויות הפנימיות שמנגד להן, אין לו כל חלק במושג המורכב שמורה עליו המילה משולש" (Essay, 4. 8. 8). השווה את דבריו של קאנט על משפט דומה ב- (A 716-717/ B 744-745). אך הטענה הזו של לוק באשר לטבע "הסינתטי" של טענות מתמטיות מעורפלת על ידי האופן שבו הוא מגדיר את הידיעה: המתמטיקה, יחד עם המוסר, היא אחד משני תחומי הידע שבהם ניתן להשיג ידיעה "יודאית וממשית" (Essay, 4. 4. 6), והידיעה היא "אינה אלא התפיסה של הקשר וההתאמה, או של אי-ההתאמה והניגוד שבין אילו מושגים ממושגיני" (Essay, 4. 1. 2). נדמה מדברים אלה שניתן להשיג ידיעה מתמטית על ידי ניתוח לוגי-מושגי בלבד, כפי שחשב יום; אך מן הדוגמה שלעיל ניתן ללמוד, ש"הקשר וההתאמה" בין המושגים המתמטיים אינם רק יחסים לוגיים לדעת לוק, ושדרוש משהו נוסף על היחסים הלוגיים בין מושגים בשביל לבסס טענות מתמטיות (ל"משהו נוסף" זה יקרא קאנט "גילום בהסתכלות טוהרה").

<sup>210</sup> Essay, 4. 8. 6

המחשבה, או פעולה, אלא קליטה סבילה גרידא של הרשמים על ידי כלי החושים"; וכן, באף תצפית הנוגעת לזהות או ליחסי מקום וזמן "אין בכוחה של הרוח לעבור את הגבול של הנוכח לפני החושים באורח בלתי-אמצעי, על מנת לגלות את מציאותם הממשית או את יחסייהם של המושאים".<sup>211</sup> אך סברות והאמנות על אודות אירועים ומושאים שמעבר לתפיסה המיידית הן מרכיב חיוני ויסוד שלא ניתן לוותר עליו בחייהם של בני-אדם. אני לא רק חש ותופס את טעם המזון שאני מגיש כעת אל פי, אלא מלכתחילה, כשהרגשתי רעב, האמנתי שארוחה דשנה תשכך את רעבוני, וסברתי שהמזון המסוים הזה יזין אותי ויחזקני. בני-אדם במרוצת חייהם לא רק קולטים תפיסות באופן סביל, אלא אף חושבים על העתיד, בודים תוכניות לגביו, שוקלים דרכי פעולה אפשריות ומתאימים אמצעים להשגת התוכניות שהציבו לעצמם. פעולות ממין זה מבוססות על סברות ועל האמנות החורגות מעבר לתפיסה המיידית. ללא סברות והאמנות כאלה, אומר יום,

... we should be entirely ignorant of every matter of fact beyond what is immediately present to the memory and senses. We should never know how to adjust means to ends, or to employ our natural powers in the production of any effect. There would be an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation.<sup>212</sup>

היחס היחיד שיכול לעמוד בבסיסה של שכילה כזו – שכילה שחורגת אל מעבר למה שנתפס באופן מיידית על ידי החושים – הוא היחס הסיבתי:

All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *Cause and Effect*. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses. If you were to ask a man, why he believes any matter of fact, which is absent; for instance, that his friend is in the country, or in France; he would give you a reason; and this reason would be some other fact; as a letter received from him, or the knowledge of his former resolutions and promises... All our reasonings concerning fact are of the same nature. And here it is constantly supposed that there is a connexion between the present fact and that which is inferred from it. Were there nothing to bind them together, the inference would be entirely precarious.<sup>213</sup>

בני אדם פועלים אפוא על סמך סברות והאמנות, ופעולות כאלה יכולות להיות מבוססות רק על היחס שבין סיבה לתולדה, שהוא היחס היחיד שמכוחו יכולים בני אדם לחרוג אל מעבר לעדות המיידית של החושים ואל מעבר לתיעוד של הזיכרון: יחס זה, אומר יום, הוא "הבסיס לכל

<sup>211</sup> T. 1. 3. 2, p. 73. לדיון מפורט בשאלה מדוע תצפיות הקשורות ביחס הזהות וביחסי חלל וזמן אינן חורגות אל

מעבר למה שנוכח באופן מיידית ובלתי-אמצעי לפני החושים ראה: Kemp Smith, 1941, pp. 366-368. <sup>212</sup> E. 5. 1. 36, p. 45

<sup>213</sup> T. 1. 3. 2, pp. 73-74; A., p. 649; E. 7. 2. 60, p. 76; E. 4. 1. 22, pp. 26-27, וראה גם:

מחשבותינו ולכל מעשינו, במידה כזו שעם סילוק[ו] היה טבע האדם נכחד בהכרח ונהרס עדי רגע".<sup>214</sup> קיומו של יחס כזה – היחס שבין סיבה לתולדה – אינו מוטל בספק, שכן אין ספק בכך שבני אדם אכן פועלים בעולם על סמך מכלול שלם של האמנות, סברות וציפיות באשר למה שעתידי להתרחש, אך יחס זה דורש בירור והבהרה. עד כה, טוען יום, לא נחקרה כהלכה ולא הובהרה השאלה – שאלה חשובה כל כך וראויה לבירור ומחקר – כיצד ובאיזו זכות מסיק אדם מן הנוכח לפני חושיו וזיכרונו אל הלא-נוכח, הן על ידי פילוסופים עתיקים והן על ידי פילוסופים חדשים.<sup>215</sup> ושוב יש להדגיש, לא שאלת העובדה האם בני אדם מקישים מהנוכח לפניהם באופן מיידי אל הלא-נוכח, היא השאלה שעל הפרק – בכך יום לא מטיל ספק; אלא, השאלה שעומדת לנגד עיניו היא שאלת ההצדקה – מה עומד בבסיס ההסקה הזאת ומה מצדיק אדם בהסיקו מהעובדה שמאורע מסוים מתרחש כעת, לכך שמאורע אחר עתיד להתרחש:

What logic, what process of argument secures you against this supposition?<sup>216</sup> My practice, you say, refutes my doubts. But you mistake the purport of my question. As an agent, I am quite satisfied in the point; but as a philosopher, who has some share of curiosity, I will not say scepticism, I want to learn the *foundation* of this inference.<sup>217</sup>

יום פונה אם כן לברר את טיבו של היחס הסיבתי שעליו מבוססת כל שכילה על אודות ענייני עובדה ושמוכחו או עוברים ממושא או רושם הנוכח לפני החושים אל המושא שהוא סיבתו או תולדתו ושאינו נוכח לפני הרוח. הוא מצביע על שני מקורות שעליהם אפשר לבסס את היחס הסיבתי – על התבונה או על הדמיון, ושואל "האם נכרעים אנו על ידי טעם מושכל לבצע את המעבר [מן הרושם הנוכח אל האידיאה של המושא שאינו נוכח], או על ידי האגדות מסוימת ויחס

<sup>214</sup> T. 1. 4. 4, p. 225

<sup>215</sup> E. 4. 1. 21, p. 26. ראה גם: T. appendix, p. 628. רות וינטראוב טוענת שיום לא היה הראשון להטיל ספק בהיסק האינדוקטיבי. עוד בעת העתיקה סקסטוס אמפיריקוס העלה בעיה זו:

"It is... easy, I consider, to set aside the method of induction. For, when they propose to establish the universal from the particulars by means of induction, they will effect this by a review either of all or of some of the particular instances. But if they review some, the induction will be insecure, since some of the particulars omitted in the induction may contravene the universal; while if they are to review all, they will be toiling at the impossible, since the particulars are infinite and indefinite. Thus on both grounds, as I think, the consequence is that induction is invalidated" (Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, book 2, chapter 15, p. 283).

וינטראוב אף טוענת שיום לא הציע טעם חדש להטלת ספק באינדוקציה. חידושו של יום, לפי וינטראוב, טמון בהנחתו ש"מעמדה האפיסטמולוגי" של האינדוקציה הוא נחות מזה של הדדוקציה: בעוד שההיסק הדדוקטיבי הוא בסיסי, או מוצדק באופן אינטואיטיבי ללא פנייה לסוג אחר של היסק, ההיסק האינדוקטיבי דורש הצדקה (Ruth Weintraub, "What Was Hume's Contribution to the Problem of Induction?")

<sup>216</sup> ההנחה שיום מדבר עליה כאן היא ההנחה שטבעם הנסתר של המושאים עשוי להשתנות, ולכן גם השפעותיהם והתולדות שנובעות מהם, ללא כל שינוי באיכויות המוחשות והנגלות שלהם. הנחה זו עומדת בסתירה להנחה שהטבע אחיד ומתמיד במהלכו ללא כל שינוי בטבע הפנימי של מושאיו; הנחה שעליה, כפי שנראה להלן, מבוססת ההקשות שלנו בענייני סיבה ותולדה.

<sup>217</sup> E. 4. 2. 32, p. 38, italics mine. ראה גם:

"These two propositions are far from being the same, *I have found that such an object has always been attended with such an effect*, and *I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects*. I shall allow, if you please, that the one proposition may justly be inferred from the other: **I know, in fact, that it always is inferred**. But if you insist that the inference is made by a chain of reasoning, I desire you to produce that reasoning" (E. 4. 2. 29, p. 34, boldfacing mine).

מסוים של תפיסות".<sup>218</sup> בהתאם לכך, יום מספק שתי תשובות לשאלה שלעיל, "תשובה שלילית" ו"תשובה חיובית":<sup>219</sup> היסקים המבוססים על יחסים סיבתיים ומתייחסים לענייני עובדה אינם מבוססים על התבונה או על שיקול דעת עיוני או מעשי; אלא, היסקים אלה הם תוצאה של פעולת הדמיון וההרגל.

שתי התשובות האלה הן שתי המסקנות של שני השלבים השונים בטיעונו של יום בדבר טיבו של הקשר הסיבתי. השלב הראשון הוא ניתוח פילוסופי שמנסה בתחילה להבהיר ולברר את טבעה של אידיאת הסיבתיות מתוך התבוננות במושאים שנחשבים כקשורים בקשר של סיבה ותולדה. בשל הכישלון במציאת הרושם שעומד בבסיס האידיאה של הקשר ההכרחי – מרכיב חיוני של היחס הסיבתי – שבעטיו נחשמת האפשרות להבחין בין התרחשות סיבתית לבין התרחשות מקרית, ניסיון זה עולה בתוהו. יום מבקש אפוא דרך אחרת להבהיר את טיבם של היחס הסיבתי ושל אידיאת הסיבתיות. הוא מתבונן בשכילות ובהיסקים שמבוססים על היחס הסיבתי, ומנסה מתוך בחינה זו להבין ולהסביר את טבעו של היחס עצמו. חקירת השכילות וההיסקים האלה מלמדת שבבסיסם לא עומד אף תהליך תבוני מכל סוג שהוא: אי אפשר להוכיח בוודאות טענה סיבתית, ואף אי אפשר להעלות נימוקים שיגדילו את הסתברותה. הטענה שמאורע מסוג ב' עומד להתרחש משום שמאורע מסוג א' מתרחש כעת ומשום שהאחרון נחשב כסיבתו של הראשון, אינה ודאית ואף אינה מסתברת או מתקבלת על הדעת יותר מאשר ניגודה, כלומר, שמאורע מסוג ב' לא יתרחש בקרוב.

מטרתו של השלב הראשון הספקני של הטיעון היא, כאמור, "לעשות את הקורא רגיש יותר לאמת" שבעמדתו של יום שמפורטת בשלב השני. כאן יום מסביר ש"היסקים" או "שכילות" שמבוססים על היחס הסיבתי הם אינם תהליך תבוני, אלא תופעה טבעית שמקורה במנגנון פסיכולוגי של הרגל ואסוציאציה של הדמיון: מרושם או מושא נוכח מול החושים, עוברת הרוח – מכוחה של נטייה שנוצרה בשל ההרגל לצפות בחיבור דומה של מושאים בעבר – להתבונן באידיאה של מושא אחר ואף להאמין בהתממשותו הקרובה.

הדיון בחלק זה יתחלק לארבעה חלקים: החלק הראשון יעסוק בתשובה השלילית של יום. החלק השני ידון בעיקרון אחידות הטבע, עיקרון שמשחק תפקיד מרכזי בתשובה השלילית של יום ושעליו נסובה מחלוקת פרשנית רבה. בחלק השלישי תיבחן התשובה החיובית, או כפי שיום מכנה אותה, "הפיתרון הספקני" לבעיה. החלק הרביעי והאחרון יעסוק בשתי ההגדרות של יום לסיבתיות, הגדרות שמסכמות למעשה את דיונו ומאחדות את שתי התשובות לטיעון אחד בעל שני מהלכים משלימים.

<sup>218</sup> T. 1. 3. 6, pp. 88-89

<sup>219</sup> ראה: E. 4. 2. 28, p. 32; E. 5. 1. 34, pp. 41-42. במסכת שני הדיונים שלובים זה בזה בחלק השלישי של הספר הראשון, והמהלך הספקני-השלילי מופיע בתוך הדיון הפסיכולוגי על אודות השכילה בענייני סיבות ותולדות. במחקר הדיון ערוך בצורה מסודרת יותר בשני פרקים נפרדים: המהלך הספקני-השלילי מוצג בפרק הרביעי הנקרא: "Sceptical Doubts concerning the operations of the Understanding", והתשובה החיובית מוצגת בפרק החמישי הנקרא: "Sceptical Solution of these Doubts".

## 2.1 התשובה השלילית – בעיית האינדוקציה

I shall content myself, in this section, with an easy task, and shall pretend only to give a negative answer to the question here proposed. I say then, that, even after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions from that experience are *not* founded on reasoning, or any process of the understanding.<sup>220</sup>

‘Tis not... reason which is the guide of life, but custom. That alone determines the mind, in all instances, to suppose the future conformable to the past. However easy this step may seem, reason would never to all eternity, be able to make it.<sup>221</sup>

בחלק השלילי של טיעונו יום מנסה להראות שאין בכוחה של התבונה לבסס את הקשר הסיבתי: אין בכוחה של התבונה להצדיק את עיקרון הכלליות של היחס הסיבתי – כלומר, את הטענה שלכל דבר יש בהכרח סיבה, ואף לא את עיקרון החוקיות של היחס הסיבתי – כלומר, את הטענה שלאותן סיבות יש בהכרח אותן תולדות.<sup>222</sup>

יום מחפש את המקור של הודאות שאנו מייחסים לעיקרון הכלליות של הקשר הסיבתי: הוא תוהה מדוע אנו סבורים שלכל דבר יש בהכרח סיבה,<sup>223</sup> ומזכיר לנו ש"כל ודאות מקורה בהשוואה של אידיאות, ובגילוי יחסים ממין כזה שאינם ניתנים להשתנות כל זמן שהאידיאות עומדות בעינין":<sup>224</sup> יש להציג טיעון שמתבסס על יחסים בין אידיאות ושאינו נדרש לפנות גם אל הניסיון לצורך ביסוס העיקרון או הטענה הנידונים. יום מחלק אם כן, במקביל להבחנה במסכת בין שני סוגי היחסים הפילוסופיים ובמקביל להבחנה במחקר בין שני סוגי המושאים של התבונה האנושית, את כל הטיעונים לשתי מחלקות:<sup>225</sup> "טיעונים דמונסטרטיביים" (demonstrative arguments) ו"טיעונים אומדניים" (probable arguments).<sup>226</sup> טיעונים דמונסטרטיביים הם הוכחות בדרך הדדוקציה, ומכאן נובע שהטענה שהם מבקשים להוכיח היא אמיתית בהכרח. יום לא מפרט למה בדיוק הוא מתכוון ב"טיעונים אומדניים", אך מהעובדה שטיעונים אלה מתייחסים לענייני עובדה או לקבוצת היחסים "הניתנים להשתנות ללא כל שינוי

E. 4. 2. 28, p. 32<sup>220</sup>

A., p. 652<sup>221</sup>

יום מעלה את שאלת ביסוסם של שני עקרונות אלה ב-T. 1. 3. 2, p. 78. את עיקרון החוקיות של הקשר הסיבתי יום אף מחמיר בהמשך כאשר הוא קובע בפרק "על כללים שעל-פיהם יש לדון על סיבות ותולדות", ש"אותה סיבה יוצרת תמיד אותה התולדה, ולעולם אין אותה התולדה נוצרת אלא מתוך אותה הסיבה" (T. 1. 3. 15, p. 173). לכן, ממושא או רושם מסוים אפשר להסיק הן את תולדתו והן את סיבתו (ראה למשל: E. 5. T. 1. 3. 5, p. 183; E. 5. 2. 45, p. 55).

או בניסוחו של יום, ש"כל מה שמתחיל להימצא, מן ההכרח שתהא סיבה למציאותו" (T. 1. 3. 3, p. 78).

T. 1. 3. 3, p. 79<sup>224</sup>

ראה: Fogelin, 1985, pp. 153-154; Fogelin, 1993, pp. 95-96, 97<sup>225</sup>

ראה: E. 4. 2. 30, pp. 35-36<sup>226</sup>. את ההבחנה הזו בין סוגי טיעונים יום מכנה במחקר גם הבחנה בין "demonstrative reasoning" לבין "moral reasoning". למקומות נוספים בהם נידונה או מודגמת הבחנה זו ראה: E. 4. 1. 25, pp. 29-30; T. 3. 1. 1, p. 463; T. 1. 3. 11, p. 124; T. 1. 3. 7, p. 95.

באידיאות שאנו משווים, שהם "יחסים הנודעים לנו מתוך הניסיון", נדמה שהכוונה היא לכל צורה שהיא של טיעונים אינדוקטיביים המבוססים על ניסיון העבר.<sup>227</sup> את הדיכוטומיה הזו בין שני סוגים של טיעונים מכנה אנטוני פלו (Flew) המזלג של יום.<sup>228</sup> טענה היא אפוא ודאית אם אמיתותה נתפסת באינטואיציה, או אם ניתן להוכיחה בדוקציה, כלומר, להציג "טיעון דמונסטרטיבי" שיבסס את אמיתותה.

ברור, אומר יום, ש"אין טענה זו ודאית בדרך ההסתכלות [אינטואיציה]", מכיוון שאף לא אחד מבין ארבעת היחסים הפילוסופיים המוכרים באופן זה – דמיון, כמות, איכות או ניגוד – כלולים בה.<sup>229</sup> וכן, אי אפשר להוכיח טענה זו על ידי טיעון דמונסטרטיבי, מכיוון שכל טיעון כזה יצטרך להראות גם "שלעולם מן הנמנע הוא שיוכל דבר להתחיל להימצא ללא איזה עיקרון יוצר". אולם גם טענה זו אינה ניתנת להוכחה על ידי טיעון דמונסטרטיבי, שכן "האידיאות של סיבה ושל תולדה מובחנות בבירור", ומה שמובחן ניתן להיות מופרד במחשבה ללא סתירה.<sup>230</sup> לכן, אפשר להפריד ללא סתירה את האידיאה של תחילת מציאותו של יש מסוים מהאידיאה של סיבת תחילת מציאותו או מן האידיאה של עיקרון יוצר, ומכך מסיק יום שהפרדה זו "אי אפשר להפריכה על ידי שום שכיחה על יסוד מושגים גרידא, ובלעדי כך אי אפשר להוכיח את הכרחיותה של סיבה".<sup>231</sup> יום דן בטענותיהם של "פוחזים", הגורסים שיש קשר מושגי בין סיבה לתולדה, ושאידיאת הסיבה כלולה באידיאה של תולדתה.<sup>232</sup> התולדה היא לדבריהם שם יחסי וסיבה הוא שם שמצטרף אליו, לכן "כל תולדה מקדימה ומניחה בהכרח סיבה". הטענה שלכל תולדה יש בהכרח סיבה היא אפוא טענה טאוטולוגית לפי גישה זו. יום מדגיש שאף אם קיים קשר מושגי מסוג זה בין המונחים של סיבה ותולדה, עדיין לא נובע מכך שלכל דבר יש סיבה: "גם לכל בעל יש בהכרח אישה", אומר יום, "אבל מכאן אין להסיק שכל גבר הוא בהכרח נשוי". כלומר, השאלה היא לא אם לכל תולדה יש סיבה, אלא האם לכל דבר יש סיבה: השאלה הראשונה מתייחסת מראש אל המושאים כאל תולדות, כלומר, היא מניחה שהמושאים הם דברים שנוצרו על ידי איזשהו עיקרון יוצר, אך גם הנחה זו – שכל מה שקיים הוא תולדה – דורשת הוכחה בדיוק כמו הטענה המקורית, שלכל דבר יש סיבה.<sup>234,233</sup>

<sup>227</sup> ראה: Stroud, 1977, p. 54; Fogelin, 1993, p. 95. סטוב ומקי גורסים שיום לא מבחין בין צורות שונות של טיעון: יש רק צורה אחת של טיעון והיא הצורה הלוגית-דדוקטיבית שבה מסקנת הטיעון נובעת בהכרח מהקדמות הטיעון. לדעתם, ההבחנה של יום בין טיעונים דמונסטרטיביים לטיעונים אומדניים מתייחסת ל"מעמד האפיסטמולוגי" של הנחות הטיעון. לפי גישה פרשנית זו, טיעון דמונסטרטיבי הוא טיעון (תקף) מהקדמות אמיתיות בהכרח ולכן נובעת ממנו מסקנה אמיתית בהכרח, בעוד שטיעון אומדני הוא טיעון מהקדמות קונטינגנטיות המבוססות על מידע הלמד מן הניסיון למסקנה קונטינגנטית (Stove, 1966, pp. 196-199; Stove, 1973, pp. 35-42; Mackie, pp. 15-16).

<sup>228</sup> Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, pp. 53-56.

<sup>229</sup> T. 1. 3. 3, p. 79.

<sup>230</sup> ראה עמ' 20-21 לעיל.

<sup>231</sup> T. 1. 3. 3, pp. 79-80.

<sup>232</sup> T. 1. 3. 3, p. 82.

<sup>233</sup> לדיון ביקורתי בטיעונו זה של יום ראה: Bennett, 2001, pp. 250-253.

<sup>234</sup> במכתב שנשלח, על פי ההשערה, בפברואר 1754 לגיון סטיוארט, יום כותב:

"... allow me to tell you, that I never asserted so absurd a Proposition as *that any thing might arise without a cause*: I only maintain'd, that our Certainty of the Falshood of that Proposition proceeded neither from Intuition nor Demonstration; but from another Source. *That Caesar existed, that there is such an Island as Sicily*; for these Propositions, I affirm, we have no demonstrative nor intuitive Proof. Would you infer that I deny their Truth, or even their Certainty? There are many different

יום לא מסתפק בהוכחה שאין זה אפשרי להציג טיעון המבסס את הטענה שלכל דבר יש בהכרח סיבה, אלא הוא אף סוקר שלושה טיעונים של שלושה פילוסופים שונים – של תומס הובס, של סמואל קלארק ושל ג'ון לוק – המנסים להצדיק טענה זו, ומראה את הבטלות של טיעונים אלה.<sup>235</sup> הטיעון של לוק, למשל, מניח את המבוקש:<sup>236</sup> כל מה שנוצר בלי סיבה, נוצר על ידי האין; האין אינו דבר-מה ממשי וודאי שאינו יכול להיות סיבתו של דבר-מה ממשי; לכן, לכל דבר יש סיבה ממשית.

ראינו עד כה, שאין בכוחה של התבונה לבסס את עיקרון הכלליות של הקשר הסיבתי. יום הקדיש מאמץ רב יותר כדי להראות שאין בכוחה של התבונה להצדיק את עיקרון החוקיות של הקשר הסיבתי, כלומר, את הטענה שלאותן סיבות יש בהכרח אותן תולדות. על עיקרון זה מבוססת כאמור כל שכיחה על אודות ענייני עובדה, ומכוחו של עיקרון זה אנו חורגים אל מעבר לתפיסה המיידית של החושים ואל מעבר לתיעוד של הזיכרון:<sup>237</sup> אנו עוברים ממושג או רושם הנוכח כעת לפני החושים, או המופיע בזיכרון,<sup>238</sup> אל המושג שהוא תולדתו ושאינו מופיע ברגע זה ברוח.<sup>239</sup> דיונו של יום בעיקרון זה משתלב במסגרת הבריור של אידיאת הסיבתיים: יום מזכיר לנו בתחילת בירור זה שכדי לשפוך אור על אידיאה זו ולהבינה הבנה שלמה עלינו להתחקות על מוצאה ולבדוק מהו מקורה ומאיזה רושם היא שאובה.<sup>240</sup> כדי לעשות זאת, יום מציע לנו להתבונן בשני מושאים שנחשבים כקשורים זה לזה ביחס סיבתי, ושהאחד מהם נחשב לתולדתו של האחר:

Let us therefore cast our eye on any two objects, which we call cause and effect, and turn them on all sides, in order to find that impression, which produces an idea, of such prodigious consequence.<sup>241</sup>

kinds of Certainty; and some of them as satisfactory to the Mind, tho perhaps not so regular, as the demonstrative kind" (*The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 187).

יום מבהיר כאן את מטרת הטיעון שהוצג לעיל. מטרתו היא להפריך את הודאות של העיקרון הגורס שלכל דבר יש בהכרח סיבה, ככל שוודאות זו היא עניין של מופת או אינטואיציה. יש כאן רמז למזלג של יום: העובדה ששללנו את האפשרות להציג הוכחה דדוקטיבית לטענה כלשהי, לא הופכת אותה לשקרית; אפשר עדיין לבסס את ההצדיק טענה זו על ידי "טיעונים אומדניים". טיעונים מסוג זה יכולים לבסס למשל טענות כמו "יוליוס קיסר חי" או "האני סיציליה קיים". נראה להלן בסעיף זה ובסעיף הבא, שיום סבר שגם טיעונים מסוג זה לא יוכלו לבסס טענות סיבתיים. ההאמנה שלנו באמיתותן היא אפוא מסוג אחר לגמרי, דבר שיובה רק ב"פיתרון הספקני" של יום.

T. 1. 3. 3, pp. 80-82<sup>235</sup>

הטיעון של לוק מופיע ב- Essay, 4. 10. 3<sup>236</sup>

לביקורת על הטענה של יום, שהיחס הסיבתי מאפשר לנו לחרוג אל מעבר לתיעוד של הזיכרון, ראה: Passmore, p. 32<sup>237</sup>

בפרק הרביעי של החלק של השלישי של הספר הראשון של המסכת יום מסביר שלרושם של החושים ולאדיאה של הזיכרון יש אותו תפקיד בהיקשים המבוססים על יחסים סיבתיים: כל היקש המבוסס על יחס סיבתי, או אפילו שרשרת שלמה של כמה היקשים כאלה, צריכים בסופו של דבר להגיע "לאיזה מושג שאנו רואים או זוכרים", שאם לא כן היתה זו אך שכיחה "היפותטית בלבד, כלומר ... שכיחה על יסוד הנחה בלבד; לפי שאין בה רושם נוכח, וגם אין בה האמנת נמצא ממשי". לכן יום קורא לאדיאה של הזיכרון רושם של הזיכרון, ומסכם ואומר ש"אלמלא הסמכות של הזיכרון או של החושים, היתה שכיחתנו כולה הזיה מחוסרת יסוד" (T. 1. 3. 4, pp. 82-84). וראה גם: T. 1. 3. 7, p. 97; E. 5. 1. 37, pp. 45-46. דיון מפורט בעיקרון זה יוצג להלן בסעיף הדן ב"פיתרון הספקני" של יום.

לאור הנוסח החמור של יום לעיקרון החוקיות של הקשר הסיבתי – נוסח האומר שלאותן סיבות יש בהכרח אותן תולדות, ולאותן תולדות יש בהכרח אותן סיבות (ראה הערה 222 לעיל) – אפשר לא רק "להתקדם בזמן" ולהקיש על התולדה של מושג מסוים הנוכח כרגע לפני החושים, אלא אף "לחזור אחורה בזמן" ולהקיש מן המושג הנוכח אל הסיבה שקדמה לו בזמן וגרמה למציאותו.

T. 1. 3. 2, pp. 74-75<sup>240</sup>

T. 1. 3. 2, p. 75<sup>241</sup>

מתוך התבוננות בצמד מושאים כזה, אנו לומדים שהרושם שעומד בבסיס האידיאה של הסיבתיות אינו יכול להיות איכות מן האיכויות המיוחדות של המושאים. שכן, אילו היה רושם זה איכות מן האיכויות של המושאים, היתה צריכה איכות זו להימצא בין איכויותיו המיוחדות של כל מושא ומושא שאנו מחשיבים כסיבה, אך ברור שאין איכות משותפת כזאת לכל המושאים האלה.<sup>242</sup> יום מסיק, שאם הרושם שעומד בבסיס האידיאה של הסיבתיות הוא אינו איכות מסוימת מאיכויותיהם של המושאים, הרי שהאידיאה של הסיבתיות שאובה בהכרח מיחסים מסוימים שמקיימים ביניהם מושאים הקשורים בקשר של סיבה ותולדה.<sup>243</sup>

בסקירה ראשונית יום מוצא שני יחסים מהותיים לאידיאת הסיבתיות: *סמיכות במקום ובזמן* (contiguity in time and place)<sup>244</sup> ו*קדימות זמנית של הסיבה לתולדה* (priority in time).<sup>245</sup> שום דבר, אומר יום, "אינו יכול לפעול את פעולתו באיזה זמן או מקום המרוחק ריחוק כל-שהוא מן הזמן או המקום של מציאותו".<sup>246</sup> אף אם נדמה לנו לעיתים שמושאים מרוחקים משפיעים זה על זה, הרי שבדיקה קפדנית תראה לנו שהם קשורים זה לזה על ידי שרשרת של סיבות הסמוכות זו לזו ואל שני המושאים המרוחקים. וכן, אנו מניחים שסמיכות כזאת קיימת גם אם אין אנו מצליחים לגלותה.<sup>247</sup> כפי שמושאים שאינם סמוכים אינם יכולים לפעול זה על זה, כך מושא מאוחר למושא אחר או מושא שנמצא באותו רגע שבו נמצא מושא אחר, אינם יכולים להיות הסיבות של מושאים אלה, כלומר, אין סיבתיות סימולטנית ואין סיבתיות מן העתיד.<sup>248</sup> סמיכות ועקיבה הם אפוא שני יחסים מהותיים לאידיאת הסיבתיות, ועוד מוסיף יום ואומר, שמעבר לשני יחסים אלה אין אנו יכולים לגלות שום מרכיב נוסף של הקשר הסיבתי על ידי התבוננות וניתוח של דוגמה מסוימת של שני מושאים שנחשבים כקשורים זה לזה בקשר זה.<sup>249</sup> יום שואל:

Shall we then rest contented with these two relations of contiguity and succession, as affording a complete idea of causation? By no means. An object may be contiguous and prior to another, without being consider'd as its cause. There is a NECESSARY CONNEXION to be taken into consideration; and that relation is of much greater importance, than any of the other two above-mention'd.<sup>250</sup>

T. 1. 3. 2, p. 75<sup>242</sup>

T. 1. 3. 2, p. 75<sup>243</sup>

T. 1. 3. 2, p. 75; A., p. 649<sup>244</sup>

T. 1. 3. 2, pp. 75-76; A., p. 649<sup>245</sup>

T. 1. 3. 2, p. 75<sup>246</sup>

לדיון ביקורתי בשני היחסים האלה שיום מציינם כמהותיים לקשר הסיבתי ראה: Stroud, 1977, pp. 43-44;<sup>247</sup> Bennett, 2001, pp. 246-248.

יום אינו מציג כלל טיעון שיפריך את אפשרותה של סיבה שהיא מאוחרת לתולדתה. הוא מציג טיעון נפתל להפרכת האפשרות של סיבתיות סימולטנית ב-T. 1. 3. 2, p. 76. לדיון בטיעון זה ראה: Tom Beauchamp and Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, pp. 192-200, וגם אצל בנט, במראה המקום בהערה הקודמת.<sup>248</sup>

T. 1. 3. 2, p. 75; E. 7. 1. 50, p. 63<sup>249</sup>

T. 1. 3. 2, p. 77<sup>250</sup>; E. 8. 1. 74, pp. 95-96, וראה גם:



שני מושאים או מאורעות (events)<sup>251</sup> עשויים להיות סמוכים ועוקבים מבלי שנחשיב אותם כקשורים בקשר סיבתי ומבלי שנאמר שהאחד הוא סיבתו של האחר. כך למשל, אם מיד לאחר יציאתי מפתח ביתי התחיל לרדת גשם, אין זה סביר לומר שיציאתי מהבית היא הסיבה לרדת הגשם. יש אפוא להבחין בין סידרה סיבתית של מאורעות לבין סידרה מקרית של מאורעות. שני היחסים הראשונים – סמיכות במקום ובזמן וקדימות זמנית של הסיבה לתולדתה – אינם יכולים להיות הגורם המבחין בין הסוגים השונים של סדרות המאורעות, משום שגם בסדרה מקרית אפשר לגלות סמיכות ועקיבה בין המאורעות שבסדרה. הקשר ההכרחי שאנו מניחים שמתקיים בין שני מאורעות שאחד מהם נחשב כסיבתו של האחר הוא-הוא המועמד לבצע מטלה זו, כלומר, להיות היסוד המבחין בין סידרה סיבתית לסדרה מקרית של מאורעות.<sup>252</sup> כאשר אנו אומרים שהקשר בין מאורעות בסדרה סיבתית הוא הכרחי, אנו מתכוונים לומר דברים מעין אלו: מאורע א' גרם למאורע ב'; או שמושא א' ייצר או הוליד את מושא ב', ולא רק קדם לו בזמן והיה במקום סמוך לו; או שמאורע ב' התרחש בגלל מאורע א'; או שאלמלא התרחש מאורע א' אזי מאורע ב' לא היה מתרחש אף הוא; ואם מאורע א' התרחש, הרי שלא ייתכן שמאורע ב' לא יתרחש.<sup>253</sup> כך למשל, אני לא יכול לומר שהגשם החל לרדת משום שיצאתי מהבית, וכן, אין זה נכון שהגשם לא היה יורד אילו לא יצאתי מביתי. לכן, יציאתי מביתי ותחילת רדת הגשם הם צירוף מאורעות מקרי, צירוף שיום מעוניין להבחין מסדרה סיבתית של מאורעות. נדמה אם כן שקמפ-סמית' צודק בטענתו, שיום לא ראה את הסיבתיות כסדירות או כאחידות של מאורעות בלבד, אלא הוא האמין "שהסיבתיות היא יותר מסדרה, ואף יותר מסדרה בלתי משתנה" של מאורעות (invariable sequence).<sup>254</sup> כדי להבין כהלכה את היחס הסיבתי בין מאורעות עלינו אפוא לברר את טיבו של הקשר ההכרחי שאנו סבורים שמתקיים בין שני מאורעות שהאחד נחשב כסיבתו של האחר, כלומר, עלינו למצוא את הרושם שממנו שאובה האידיאה של קשר הכרחי, כי "מאחר שאין לנו כל אידיאה שאינה שאובה מאיזה רושם, חייבים אנו למצוא רושם המוליד אידיאה כזו של הכרח, אם טוענים אנו שבאמת יש לנו אידיאה כזו":<sup>255</sup>

<sup>251</sup> יום מדבר בדרך כלל על הקשר הסיבתי כעל יחס בין שני מושאים, אך לפחות לעיתים נדמה שהכוונה היא ליחס בין שני מאורעות. כך, ההתייחסות בפרשנות לקשר הסיבתי היא לרוב כאל יחס בין שני מאורעות. ראה למשל: Stroud, 1978, p. 45; Fogelin, 1993, p. 94; Rosenberg, p. 71.

<sup>252</sup> מקי מבחין בין שני תפקידים שונים של האידיאה של הקשר ההכרחי שיום בטעות מזהה ביניהם: ראשית, כפי שראינו, להבחין בין סידרה סיבתית לבין סידרה מקרית של מאורעות, ושנית, כפי שנראה להלן, להצדיק הסקה אפריורית ממושא אל תולדתו (Mackie, pp. 11-13, 20).

<sup>253</sup> ראה: Stroud, 1977, p. 45; Rosenberg, pp. 74-75.

<sup>254</sup> Kemp Smith, 1941, pp. 91-92. קמפ-סמית' מצטט את הקטע מעמ' 77 של המסכת שציטטתי לעיל, ומסתמך עליו בפרשנותו. לא מן הנמנע שדבריו של יום בשלב הזה של החקירה הם אירוניים בלבד. יום יודע שהקורא מצפה לכך שמסקנת החקירה בדבר טיבו של היחס הסיבתי תכלול, כמרכיב חיוני, את הרעיון של הקשר ההכרחי. אפשר אפוא לפרש את העובדה שהוא מדבר בראשית חקירתו על חיוניותו של הקשר ההכרחי, כניסיון להדגיש את מסקנתו יוצאת הדופן, ששוללת מהקשר ההכרחי כל תפקיד ממשי ביחס הסיבתי. לביקורת על קמפ-סמית' בהקשר זה ראה: Robinson, 1962, pp. 168-171; Fogelin, 1985, pp. 39-42. מאידך גיסא, להלן נראה (עמ' 100-101) שעמדתו של יום באשר לסיבתיות אינה מתמצה בתפיסה שסיבתיות היא אינה אלא סדירות או אחידות של מאורעות בלבד.

<sup>255</sup> E. 7. 1. 50, p. 63, וראה גם: T. 1. 3. 14, p. 155.

... 'tis commonly suppos'd, that there is a necessary connexion betwixt the cause and effect, and that the cause possesses something, which we call a *power*, or *force*, or *energy*. The question is, what idea is annex'd to these terms.<sup>256</sup>

יום מזהיר אותנו שאין להבהיר את טיבו של הקשר ההכרחי על ידי הגדרתו בעזרת מונחים כמו פעלתנות (efficacy), פעילות (agency), יכולת (power), כוח (force), מרץ (energy), איכות יוצרת (productive quality) וכיוצא באלה, מכיוון שכל אלה, יחד עם המונח קשר הכרחי, הם מונחים "נרדפים בקירוב", ולכן הגדרה או הבהרה של מונחים אלה על ידי אחד מהם תהיה הגדרה מעגלית.<sup>257</sup> אם כן, "במקום לחפש את המושג בגנזי הגדרות אלו, צריכים אנו לבקש את שורשו ברשמים שמהם הוא שאוב לראשונה",<sup>258</sup> וכדי למצוא את הרושם הזה שעומד בבסיסה של האידיאה של קשר הכרחי, יום פונה לחפשו בכל המקורות שמהם הוא עשוי לנבוע.<sup>259</sup> המקור הראשון שאליו פונה יום בחיפושו אחר הרושם שבסיס האידיאה של קשר הכרחי הוא המושאים החיצוניים. על כך אומר יום:

When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able, in a single instance, to discover any power or necessary connexion; any quality, which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other. We only find, that the one does actually, in fact, follow the other. The impulse of one billiard-ball is attended with motion in the second. This is the whole that appears to the *outward* senses...

From the first appearance of an object, we never can conjecture what effect will result from it. But were the power or energy of any cause discoverable by the mind, we could foresee the effect, even without experience; and might, at first, pronounce with certainty concerning it, by mere dint of thought and reasoning.<sup>260</sup>

כאשר אנו מתבוננים במושא כלשהו, אין אנו תופסים אלא את איכויותיו בלבד. היחס של סיבה ותולדה אינו תלוי באף אחת מאיכויות המושא,<sup>261</sup> שכן אף חלק של חומר, על כל איכויותיו המוחשות, אינו מלמד אותנו משהו מעבר לאיכויות אלה – מוצקות, התפשטות ותנועה, למשל, אינן מורות על מה שעשוי לנבוע מהן.<sup>262</sup> אפילו היו חושינו חדי הבחנה עד כדי כך שהיינו מסוגלים לצפות בעזרתם בתהליכים ובשינויים הקלים ביותר של חלקיקי החומר הזעירים ביותר, כל מה

A., p. 656<sup>256</sup>

T. 1. 3. 2, p. 77; T. 1. 3. 14, p. 157; E. 8. 1. 74, p. 96, n. 1<sup>257</sup>

אור.

T. 1. 3. 14, p. 157<sup>258</sup>

E. 7. 1. 50, p. 63<sup>259</sup>

E. 7. 1. 50, p. 63<sup>260</sup>

T. 1. 3. 2, p. 77<sup>261</sup>

E. 7. 1. 50, pp. 63-64<sup>262</sup>

שהיה מוצג בפנינו היה לא יותר מאשר שינויי מקום וזמן של חלקיקי חומר זעירים אלה.<sup>263</sup> לא היינו למדים מתצפית זאת שחלקיק אחד יוצר בהכרח תנועה מסוימת בחלקיק אחר, או שלחלקיק אחד יש את הכוח או האנרגיה ליצור תנועה בחלקיק אחר. כפי שראינו לעיל,<sup>264</sup> "כל התפיסות מובחנות הן",<sup>265</sup> וכך גם התפיסה של תנועת החלקיק האחד מובחנת מהתפיסה של תנועת החלקיק האחר. ולכן "אפשר להשיג כנמצאות בפני עצמן, ואפשר להן להימצא בפני עצמן ללא כל סתירה או בטלות", כלומר, אין הכרח לקשור ביניהן. התולדה, תנועת החלקיק השני, היא משהו שונה לגמרי מסיבתה,<sup>266</sup> תנועת החלקיק הראשון, ולכן קישור אפריורי ביניהן הוא שרירותי :

In a word, then, every effect is a distinct event from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the first invention or conception of it, *a priori*, must be entirely arbitrary. And even after it is suggested, the conjunction of it with the cause must appear equally arbitrary; since there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural.<sup>267</sup>

יום מסכם ואומר, שהאידיאה של קשר הכרחי או של כוח יצירה שממנו נובעות התולדות בהכרח, אינה יכולה לנבוע מהתבוננות במושאים חיצוניים.<sup>268</sup> הוא מבקר את לוק על כך שסבר שמתוך התבוננות בתנועת הגופים ובשינויים שהם עוברים אנו מסיקים שחייב להיות איזשהו כוח שממנו נובעים שינויים אלה.<sup>269</sup> אך היה זה לוק, מזכיר לנו יום, שקבע – בצדק, לדעתו של יום – שלעולם אין התבונה יכולה ליצור מכוח עצמה אידיאה פשוטה, חדשה ומקורית.<sup>270</sup> הכוח או הקשר ההכרחי אינו ניגלה אפוא לחושים מתוך התבוננות בתנועת החומר ובשינוי המצבים של הגופים. מכאן הסיקו פילוסופים, ובייחוד הקרטזיאנים, טוען יום, שלחומר אין כל כוח יצירה: מהותו היא התפשטות, ובהתפשטות לא כרוכה שום תנועה בפועל, אלא אפשרות של תנועה בלבד. לכן, המשיכו והסיקו, כי מקור התנועה והשינוי של הגופים החומריים הוא כוח

<sup>263</sup> ראה :

"[Experience]... never gives us any insight into the internal structure or operating principle of objects, but only accustoms the mind to pass from one to another" (T. 1. 3. 14, p. 169).

וראה : Rosenberg, p. 73

<sup>264</sup> ראה עמ' 20-21.

<sup>265</sup> T., appendix, p. 634

<sup>266</sup> קאנט בעקבות יום יאמר בדיוק אותו דבר, ראה : B122/ A90.

<sup>267</sup> "...the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it" (Ibid, p. 29).

התולדה תלויה בהכרת הסיבה וכוללת הכרה זו בתוכה " (אתיקה, חלק א', אקסיומה 4).

<sup>268</sup> ראה :

"No object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it" (E. 4. 1. 23, p. 27).

<sup>269</sup> ראה למשל :

"Whatever Change is observed, the Mind must collect a Power somewhere, able to make that Change, as well as a possibility in the thing itself to receive it" (Essay, 2. 21. 4)

<sup>270</sup> T. 1. 3. 14, p. 157; E. 7. 1. 50, p. 64, n. 1

הכוח היא אידיאה פשוטה (Essay, 2. 7. 8), ולכן ביקורתו של יום מוצדקת.

היצירה או האנרגיה של האל.<sup>271</sup> עמדה זו מעלה כמובן את השאלה איזו אידיאה יש לנו של כוח היצירה או של האנרגיה של אלוהים, מה טיבה ומאיזה רושם היא שאובה. על כך משיב יום, שהאידיאה שיש לנו על האל בכלל, בהנחה שאין אידיאות טבועות מלידה,<sup>272</sup> מקורה בהתבוננות בפעולת רוחנו, שהרי אין אף מושא חיצוני שמציג את עצמו לפנינו כאלוהים.<sup>273</sup> יש לברר אפוא, אם בניגוד לחומר ולגופים, יכולה רוחנו להציג לנו אידיאה מבוססת של קשר הכרחי או של כוח יצירה.<sup>274</sup>

כאשר אנו מתבוננים במתרחש ברוחנו, נדמה לנו שמכוח רצוננו אנו גורמים לתנועה באיבר מאיברי גופנו או מעלים אידיאה חדשה בדמיונו. אך גם ברוח, כל שאנו חוזים בו הוא עקיבה של תפיסות: אקט של רצון ולאחריו תנועה באחד מאיברי גופנו או הופעתה של אידיאה חדשה בדמיון, וגם תפיסות אלה מובחנות זו מזו בדיוק כפי שהמושאים החיצוניים מובחנים זה מזה: "הרצון, הנחשב כאן לסיבה, אין בינו ובין תולדותיו מידה גדולה יותר של קשר ניתן להתגלות, מאשר בין איזו סיבה חומרית ובין תולדתה שלה".<sup>275</sup> כפי שבהתבוננות במושאים פיזיקליים הניסיון לא חושף בפנינו קשרים "פנימיים" או קשרים "סודיים" בין מושאים מסוג זה, כך גם בהתבוננות ברוחנו פנימה אין אנו חושפים קשרים כאלה בין מאורעות מנטליים, או בין אקט של רצון לבין פעולה מנטלית או פיזיקלית שבאה אחריו, אלא עקיבה של מאורעות בלבד.<sup>276</sup>

סקירה של דוגמה בודדת של שני מאורעות הנחשבים כקשורים ביחס סיבתי – בין אם אלו מאורעות מנטליים ובין אם חומריים – אינה מציגה אפוא את הרושם שעומד בבסיס האידיאה של הקשר ההכרחי. אפשר היה להסיק בעזרת התבונה על הקשר בין סיבה לתולדתה מתוך התבוננות בדוגמה בודדת, אילו היה דבר-מה בסיבה שמלמד על הימצאותה של התולדה בסיבה, או על איזשהו כוח או כישרון ליצור את התולדה. אך התבונה אינה מגלה שום דבר מעין זה בסיבה – אילו היתה מגלה בסיבה את התולדה או כוח ליצור את התולדה, היה אכן די בהתבוננות אחת בלבד בסיבה בשביל להסיק ממנה על תולדתה,<sup>277</sup> והסקה זו היתה שקולה למעשה לטיעון דמונסטראטיבי המתבסס על השוואה של אידיאות.<sup>278</sup> אך התולדה מובחנת מסיבתה ושונה ממנה

<sup>271</sup> T. 1. 3. 14, pp. 159-160; A., pp. 656-657; E. 7. 1. 55-57, pp. 70-73

<sup>272</sup> יום היה סבור כאמור שהרעיון של אידיאות טבועות מלידה כבר הופרך והוכר ככוזב. ראה לעיל הציטוט בעמ' 13 ומראי המקום בהערה 43 שם.

<sup>273</sup> A., p. 656

<sup>274</sup> לוק סבר שמהתבוננות פנימית בפעולות רוחנו אנו רוכשים אידיאה מובחנת של כוח במלוא מובן המילה: הוא מבחין בין שני סוגים של כוחות – כוח פעיל וכוח סביל. הראשון מציין כוח המסוגל לגרום שינוי, והשני לקבל שינוי. הגופים מספקים לנו דרך חושינו דוגמאות רבות של הכוח הסביל, אך אידיאה ברורה ומובחנת של הכוח הפעיל מספקת לנו ההחזרה: לכל כוח יש יחס אל פעולה מסוימת, ויש רק שני סוגים של פעולות שיש לנו אידיאות שלהן – המחשבה והתנועה; ברור, מחד, כי את המחשבה אין אנו מקבלים מן החוש אלא מן ההחזרה; ומאידך, אף אין אנו מקבלים מן הגופים החיצוניים אידיאה של כוח תנועה פעיל, אלא תנועתם, יותר משהיא פעולה, היא היפעלות; בהתבוננות פנימית, לעומת זאת, אנו רואים בצורה ברורה שעל ידי מחשבתנו או רצוננו בלבד אנו מסוגלים להניע את גופנו שהיה שרוי קודם לכן במנוחה (E. 7. 1. 52-53, pp. 64-69).

<sup>275</sup> T., appendix, pp. 632-633

<sup>276</sup> ראה:

"We learn the influence of our will from experience alone. And experience only teaches us, how one event constantly follows another; without instructing us in the secret connexion, which binds them together, and renders them inseparable" (E. 7. 1. 52, p. 66).

ראה גם: A., pp. 656-657. דיון מפורט בסוגיה זו יום מציע במחקר: E. 1. 7. 51-53, pp. 64-69.

<sup>277</sup> E. 4. 2.31, p. 36

<sup>278</sup> ראה למשל: T. 1. 3. 6, pp. 86-87; T. 1. 3. 14, pp. 161-162

לגמרי ולכן אינה כלולה בסיבתה ואינה ניתנת להסקה מתוך התבוננות בסיבתה.<sup>279</sup> וכן, כפי שראינו לעיל, אף לא אחד ממושאי הניסיון יכול ללמדנו על איזו תולדה שגלומה בו או כוח שאצור בו באופן כזה, שאפשר יהיה להסיק מהתבוננות בו בלבד את תולדתו. אין בכוחה של התבונה, אם כן, לגלות את הקשר ההכרחי מתוך עיון תיאורטי או שיקול דעת אפריורי.<sup>280</sup> "האתיאיסט", שואל יום, זאומר שנתונה לי כאן אידיאה שלא קדם לה רושם דומה?".<sup>281</sup>

רגע לפני הייאוש, יום מציע לנו להתבונן ולבדוק, אם הקשר ההכרחי בין מאורעות הקשורים בקשר סיבתי אינו נלמד על ידי התבונה בלבד מתוך שיקול דעת אפריורי, אולי הוא נלמד על ידי התבונה בעזרת הניסיון. מבחינה נוספת של מאורעות או מושאים הקשורים אלו באלו ביחס סיבתי, מתברר שכאשר אנו מתייחסים ברגע מסוים לזוג מאורעות כקשורים בקשר סיבתי, אנו זוכרים שגם בעבר צפינו בחיבור דומה של מאורעות: אני צופה כעת במאורע ב' שמתרחש לאחר מאורע א' ובסמוך לו, ואני מחשיב את מאורע א' כסיבתו של מאורע ב', שכן אני נזכר בכך שגם בעבר חזיתי פעמים מספר בחיבור דומה של מאורעות – מאורעות שדומים למאורע ב' הופיעו לאחר מאורעות שדומים למאורע א' ובסמוך להם. רק החיבור התמידי (constant conjunction) של מאורעות דומים מניע אותנו להתייחס לצמד מאורעות מסוג מסוים כקשורים ביחס סיבתי, בעוד שבעקבות צפייה בדוגמה בודדת של צמד מאורעות סמוכים ועוקבים לא נאמר שקיים יחס סיבתי בין צמד המאורעות – "סמיכות ועקיבה אין בהם כדי להניענו לראות שני מושאים כסיבה ותולדה, אלא אם כן מוצאים אנו ששני יחסים אלו נשמרים בכמה מקרים".<sup>282</sup> החיבור התמידי הוא אפוא היחס השלישי – בנוסף לסמיכות ולעקיבה – שמרכיב את הקשר הסיבתי. אך גם בהבחנה זו אין די:

...to tell the truth, this new-discover'd relation of a constant conjunction seems to advance us but very little in our way. For it implies no more than this, that like objects have always been plac'd in like relations of contiguity and succession... From the mere repetition of any past impression, even to infinity, there never will arise any new original idea, such as that of a necessary connexion; and the number of impressions has in this case no more effect than if we confin'd ourselves to one only.<sup>283</sup>

<sup>279</sup> ראה:

"It is not any thing that reason sees in the cause, which make us *infer* the effect. Such an inference, were it possible, would amount to a demonstration, as being founded merely on the comparison of ideas. But no inference from cause to effect amounts to a demonstration. Of which there is this evident proof. The mind can always *conceive* any effect to follow from any cause, and indeed any event to follow upon another: whatever we *conceive* is possible, at least in a metaphysical sense: but wherever a demonstration takes place, the contrary is impossible, and implies a contradiction. There is no demonstration, therefore, for any conjunction of cause and effect" (A., pp. 650-651).

E. 4. 1. 25, pp. 29-30; E. 4. 2. 31, p. 36<sup>280</sup>

T. 1. 3. 2, p. 77<sup>281</sup>

T. 1. 3. 6, p. 87<sup>282</sup>

T. 1. 3. 6, p. 88<sup>283</sup>

גם אם נצפה אלף פעמים בחיבור דומה של מאורעות, לא נלמד על מאורעות אלה יותר אינפורמציה ממה שהיינו למדים מתצפית על זוג בודד של מאורעות מאותו הסוג – בכל אחת מאלף התצפיות האלה, כל מה שנלמד הוא שמאורע הסיבה קדם בזמן למאורע התולדה, ושמאורע התולדה הופיע לאחר מאורע הסיבה ובסמוך לו. לא נלמד מאף תצפית נוספת, ואף לא מהתצפית האלף, שמאורע ב' הופיע בהכרח לאחר מאורע א' ובסמוך לו, או שמושא א' מחונן בכוח ליצור את מושא ב'. אך את הקשר ההכרחי הזה או את הכוח הזה, אנו מבקשים למצוא מתוך תצפית חוזרת ונשנית בחיבור דומה של מאורעות או של מושאים. בנקודה זו של הדיון נפגשים שלושת המושגים החשובים של סיבתיות, קשר הכרחי ואינדוקציה:<sup>284</sup>

...having found, that after the discovery of the constant conjunction of any objects, we always draw an inference from one object to another, we shall now examine the nature of that inference, and of the transition from the impression to the idea. Perhaps 'twill appear in the end, that the necessary connexion depends on the inference, instead of the inference's depending on the necessary connexion.<sup>285</sup>

היחס הסיבתי הוא היחס שעליו מבוססות כל השכילות שלנו באשר לענייני עובדה ושמכוחו אנו מסיקים מהנצפה והנוכח לפני החושים אל הלא נצפה ושאינו נוכח. הקשר ההכרחי הוא היסוד ביחס הסיבתי שאמור לבסס או להצדיק את ההיסק הזה שלנו ממאורע מסוים או ממושא מסוים, אל המאורע או המושא שאינו נמצא ושאינו נצפה כעת על ידינו, ושנחשב כתולדה של הראשון (או כסיבתו): אילו יכולנו לגלות קשר הכרחי בין מאורעות שניקרו לפנינו בעבר, אזי היינו יכולים לטעון שההיסק שלנו שמאורע ב' עתיד להתרחש מכיוון שאנו חוזים כרגע במאורע א' הוא היסק מוצדק, וזאת מפני שמאורעות אלו קשורים בקשר הכרחי ולא ייתכן אחרת – לא ייתכן שמאורע א' יתרחש ומאורע ב' לא יופיע מיד לאחריו ובסמוך לו. אך עדיין לא הצלחנו לגלות קשר הכרחי כזה בין מאורעות, אלא רק חיבור תמידי, ואין בכוחו של האחרון להבחין בין סידרה סיבתית לסדרה מקרית של מאורעות ולהצדיק את ההיקש שלנו ממאורע אחד למאורע אחר: בדיוק כפי שגם בסדרה מקרית, כמו בסדרה סיבתית, אפשר לגלות יחסי סמיכות ועקיבה בין המאורעות שבסדרה, כך אפשר לצפות בחיבור תמידי גם בין מאורעות שלא היינו רוצים להחשיבם כקשורים בקשר סיבתי. כך למשל, ייתכן שבכל פעם שאצא מביתי יחל לרדת גשם, וברור שזו סידרה מקרית של מאורעות ואין קשר סיבתי בין יציאתי מביתי ותחילת רדת הגשם. וכן ברור שאין לי הצדקה או טעם מושכל לומר שהגשם החל לרדת משום שיצאתי מביתי ולהסיק שבפעם הבאה שאצא מביתי שוב יחל לרדת גשם. אולם כל עוד לא נגלה קשר הכרחי בין מאורעות שקשורים זה לזה בקשר סיבתי, לא נוכל להבחין בין הקשר שבין יציאתי מביתי ותחילת רדת הגשם, לבין הקשר, למשל, בין אש וחום: כשם שראיתי את החיבור של אש וחום חוזר ונשנה בניסיוני בעבר, כך ראיתי גם את החיבור של יציאתי מביתי ואת תחילת רדת הגשם. באף אחד

<sup>284</sup> לדיון בקשר שבין שלושת המושגים האלה ראה: הפרק הרביעי ("Causality, Necessity and Induction")

בספרו של רוברט פוגלין: *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*

T. I. 3. 6, p. 88<sup>285</sup>

מזוגות המאורעות האלה לא ראיתי שהמאורע הראשון גרם להתרחשות המאורע השני, או שלא ייתכן אחרת או שמאורע התולדה התרחש בהכרח לאחר מאורע הסיבה ובסמוך לו, ולכן אינני יודע אם בפעם הבאה שאחזה באש או שאצא מביתי, אכן יופיע חום או יחל לרדת גשם, בהתאמה. לכן, בדיוק כפי שאין לי טעם או נימוק להסיק מיציאתי מביתי על רדת הגשם, כך גם ההיסק שלי מאש לחום הוא בלתי-מוצדק. מכיוון שעד כה לא צלחו הניסיונות לגלות קשר הכרחי בין מאורעות או בין מושאים, יום מציע תפנית בדרך החקירה: במקום לתהות על טיבו של הקשר ההכרחי שאמור לבסס ולהצדיק את ההיסקים שלנו, ננסה לחקור את ההסקה עצמה, ו"אולי יתברר לנו", רומז יום לבאות, "שלא ההקשה תלויה בקשר ההכרחי, אלא הקשר ההכרחי הוא התלוי בהקשה".<sup>286</sup> סדר חקירה זה, אומר יום, "לבדוק תחילה את הקשתנו מן היחס קודם שביארנו את היחס עצמו – לא היתה לו כפרה אילו אפשר היה לנהוג בדרך אחרת",<sup>287</sup> אך מכיוון שכל הניסיונות להגדיר ולברר את טיבם של היחס הסיבתי והקשר ההכרחי עלו בתוהו, אין מנוס מדרך פתלתלה ועקיפה זו. כעת, אם נבחן את ההיסק הזה ונגלה שעומד בבסיסו טעם מושכל ושיש לנו הצדקה להסיק מהנצפה אל הלא נצפה, אולי נוכל ללמוד מהאופן שבו מוצדק ומנומק ההיסק הזה דבר-מה שעשוי לקדם אותנו בהבנת טיבו של הקשר ההכרחי כאותו יסוד ביחס הסיבתי שאמור להעניק בסיס תבוני להיסקים אינדוקטיביים. אך אם מבחינה של ההיסק הזה יתברר לנו שלא עומד בבסיסו טעם תבוני ושאינו לנו כל הצדקה להסיק מהנצפה אל הלא נצפה, אז אולי מחקירת המנגנון שגורם לנו בכל זאת להאמין ולצפות שאחרי מאורע א' מסוים יתרחש מאורע ב' מסוים, נוכל ללמוד משהו חדש על האידיאה של הקשר ההכרחי וליצוק לתוכה תוכן אחר לגמרי מהתוכן שציפינו שיהיה כלול בה בתחילה – לא עוד תוכן שמכיל יסודות שיש בהם משום ביסוס תבוני להיסקים אינדוקטיביים, אלא תוכן שמשקף איזשהו מנגנון פסיכולוגי של האמנות וציפיות הקשורות בדרך כלשהי ביחס הסיבתי.

ראינו לעיל שלא די בהתבוננות בדוגמה בודדת של מושאים הנתונים ביחסים של סמיכות ועקיבה בשביל להניענו לראותם כקשורים בקשר סיבתי, ולעבור מרושם של האחד אל האידיאה של האחר: מעבר זה מבוסס על כך שבניסיון העבר צפינו בחיבור תמידי בין מושאים דומים לאלה שאנו מתבוננים בהם ברגע זה. כעת, אומר יום, "מתעוררת השאלה אם הניסיון מעלה את האידיאה בעזרת התבונה או בעזרת הדמיון":

If reason determin'd us, it wou'd proceed upon that principle, *that instances, of which we have had no experience, must resemble those, of which we have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same.* In order therefore to clear up this matter, let us consider all the arguments, upon which such a proposition may be suppos'd to be founded; and as these must be deriv'd either from *knowledge* or *probability*, let us cast our

<sup>286</sup> חשוב לזכור שעבור יום זו עובדה שאין עליה עוררין, שבני אדם פועלים על סמך סברות והאמנות שמבוססות על היחס שבין סיבה לתולדה ומקישים מהנוכח לפנייהם באופן מיידי אל הלא-נוכח (ראה עמ' 50 לעיל). לכן, מברור טיבה של הקשה זו שאינה מוטלת בספק אפשר ללמוד על טיבו של היחס הסיבתי שטיבו אינו ברור.

<sup>287</sup> T. 1. 3. 14, p. 169

eye on each of these degrees of evidence, and see whether they afford any just conclusion of this nature.<sup>288</sup>

הביטחון בניסיון העבר והאפשרות להסתמך עליו בעתיד מושתתים, לדיברי יום, על העיקרון האומר כי מיקרים שמהם לא היה לנו ניסיון, דומים בהכרח למיקרים שמהם היה לנו ניסיון, ומהלך הטבע מתמיד לעולם בצורה קבועה.<sup>289</sup> המזלג של יום מציע שתי אפשרויות בלבד לבסס עיקרון זה – או על הדעת (knowledge) או על האומדנות (probability), כלומר, יש להוכיח טענה זו באשר לאחידות הטבע או על ידי טיעונים דמונסטרטיביים, או על ידי טיעונים אומדניים.<sup>290</sup> אי אפשר להוכיח את עיקרון אחידות הטבע בדוקציה, או על ידי טיעון דמונסטרטיבי, מכיוון שאפשר להעלות על הדעת שינוי במהלך הטבע;<sup>291</sup> אפשר לחשוב על מושא שנראה דומה לסוג מסוים של מושאים שצפינו בהם בעבר, ושמלווה בתולדות שונות מאלה שנבעו מהמושאים שלהם הוא דומה. אפשר למשל לחשוב על גופיפים קטנים ולבנים הנופלים מעננים ושדומים מכל בחינה לפתיתי שלג, פרט לכך שיש להם טעם של מלח או הרגשה של אש.<sup>292</sup> מחשבה זו מובנת ואין כל קושי להעלות על הדעת מחשבות אחרות מסוג זה על שינוי בטבע הפנימי של המושאים ובתולדות הנובעות מהם. אי אפשר אם כן להוכיח בדוקציה את עיקרון אחידות הטבע,

[For] whatever is intelligible, and can be distinctly conceived, implies no contradiction, and can never be proved false by any demonstrative argument or abstract reasoning *a priori*.<sup>293</sup>

לאחר שנפסלה האפשרות לבסס את עיקרון אחידות הטבע על טיעונים דמונסטרטיביים-דדוקטיביים, מותר כאמור המזלג של יום אפשרות אחת בלבד – לבסס את העיקרון על טיעונים אומדניים, שכפי שראינו, אלו הם טיעונים המתייחסים לענייני עובדה ומבוססים על למידה מניסיון העבר. אי אפשר לבסס את עיקרון אחידות הטבע על ידי טיעונים מהסוג הזה, משום שטיעונים אלה מניחים את עיקרון אחידות הטבע, ויהיה זה מהלך מעגלי אם ננסה להצדיק עיקרון מסוים בעזרת טיעון שמניח מראש את העיקרון שדורש הוכחה.<sup>294</sup> כל לימוד מן הניסיון מניח כבר את עיקרון אחידות הטבע, מכיוון שאילו הטבע לא היה מתמיד במהלכו הקבוע; אילו היה לנו חשש שהעתיד לא ידמה לעבר ומושאים שנראו עד כה בצורה מסוימת ושללו בתולדות מסוימות עלולים בעתיד להיות מלווים בתולדות אחרות לגמרי, אזי ניסיון העבר היה חסר ערך ולא היה בידו לסייע לנו בציפיותינו ובתחזיותינו לגבי העתיד:

<sup>288</sup> T. 1. 3. 6, p. 89. ראה גם: E. 4. 2. 30, pp. 34-35; A., pp. 651-652.  
<sup>289</sup> עיקרון זה נקרא "עיקרון אחידות הטבע". השאלה באיזה מובן טיעונים המבוססים על לימוד מן הניסיון מניחים את עיקרון אחידות הטבע, נתונה במחלוקת פרשנית ותידון בסעיף הבא.

<sup>290</sup> ראה עמ' 52-53 לעיל. יום אינו דן במסכת באפשרות שעיקרון אחידות הטבע הוא ודאי באופן אינטואיטיבי, ובמחקר הוא פשוט מצוין זאת בדרך אגב כעובדה ברורה שאין הוא כזה (E. 4. 2. 29, p. 34; E. 4. 2. 32, p. 37).

<sup>291</sup> T. 1. 3. 6, p. 89; A., p. 651

<sup>292</sup> E. 4. 2. 30, p. 35

<sup>293</sup> E. 4. 2. 30, p. 35

<sup>294</sup> T. 1. 3. 6, pp. 89-90; A., p. 651



To say it is experimental, is begging the question. For all inferences from experience suppose, as their foundation, that the future will resemble the past, and that similar powers will be conjoined with similar sensible qualities. *If there be any suspicion that the course of nature may change, and that the past may be no rule for the future, all experience becomes useless, and can give rise to no inference or conclusion.* It is impossible, therefore, that any arguments from experience can prove this resemblance of the past to the future; since all these arguments are founded on the supposition of that resemblance.<sup>295</sup>

יום מסכם את ניסיונותיו לבסס את עיקרון אחידות הטבע:

This therefore is a point, which can admit of no proof at all, and which we take for granted without any proof.<sup>296</sup>

לאחר שמיצה ללא הצלחה את כל אפשרויות הביסוס של עיקרון אחידות הטבע, מסיק יום שאי אפשר להציג טיעון שיבסס עיקרון זה.<sup>297</sup> לכן, לא רק שאין בכוחה של התבונה לגלות קשר הכרחי בין מאורעות ולהצדיק את ההיסקים באשר ליחסים סיבתיים על ידי שיקול דעת תיאורטי אפריורי, אלא אף כאשר היא נעזרת בניסיון ובחיבור התמידי שנצפה בעבר, אין בכוחה להצדיק את ההיסקים האלה.<sup>298</sup> אין אפוא טעם תבוני להסקה שלנו מניסיון העבר לעתיד, ובאופן כללי, אין אפשרות להצדיק או לבסס את ההיסקים האינדוקטיביים מהנצפה אל הלא נצפה על שיקול דעת תבוני. מבין שתי החלופות – לבסס הקשה זו על התבונה או על הדמיון – נותרה פתוחה אפוא רק החלופה השנייה: השכילה על אודות ענייני עובדה והמעבר ממושא או רושם הנוכח לפני החושים אל המושא שהוא סיבתו או תולדתו ושאינו נוכח לפני הרוח, מבוססים על הדמיון ועל ההרגל. כן נפתחה האפשרות להבנה חדשה של היחס הסיבתי שעליו מבוססות כל השכילות על אודות ענייני עובדה, ובייחוד של אותו מרכיב חיוני של יחס זה שאמור היה להיות היסוד שמצדיק את ההיסקים האינדוקטיביים – הקשר ההכרחי: הקשר ההכרחי בין סיבה לתולדה הוא אמנם הבסיס להיסקים שלנו מסיבה לתולדתה ולהיפך, אך אין הוא נחשב עוד כמה שמצדיק או מעניק בסיס תבוני ומושכל להיסקים אלה.<sup>299</sup>

E. 4. 2. 32, pp. 37-38, italics mine<sup>295</sup>

T. 1. 3. 6, pp. 91-92 : A., p. 652<sup>296</sup>

Fogelin, 1985, pp. 46, 152-153; : ראה "no-argument argument" של יום<sup>297</sup>

Fogelin, 1993, p. 98

: ראה<sup>298</sup>

"Thus not only our reason fails us in the discovery of the *ultimate connexion* of causes and effects, but even after experience has inform'd us of their *constant conjunction*, 'tis impossible for us to satisfy ourselves by our reason, why we shou'd extend that experience beyond those particular instances, which have fallen under our observation" (T. 1. 3. 6, p. 91).

.T. 1. 3. 12, p. 139; E. 5. 1. 35, p. 42 : ראה גם

T. 1. 3. 14, p. 165 : ראה<sup>299</sup>

## 2.2 עיקרון אחידות הטבע

יום טוען במפורש ובצורה ברורה, שהביטחון בניסיון העבר והאפשרות להסתמך עליו בעתיד מבוססים על עיקרון אחידות הטבע שלפיו מהלך הטבע מתמיד לעולם בצורה קבועה, כלומר, מיקרים שמהם לא היה לנו ניסיון, דומים בהכרח למיקרים שמהם היה לנו ניסיון.<sup>300</sup> מה שלא ברור הוא, באיזה אופן טיעונים המבוססים על לימוד מן הניסיון מניחים את עיקרון אחידות הטבע. באיזה מובן, למשל, מניח המעבר מהתצפית שהשמש זרחה בעבר, אל הטענה שהשמש תזרח מחר, את עיקרון אחידות הטבע? גישה פרשנית אחת רואה את יום כ"דדוקטיביסט", כלומר, כמי שגורס כי הטיעון הכשר היחיד הוא טיעון דדוקטיבי. לכן, על פי גישה זו, עיקרון אחידות הטבע אמור להשלים את ההיסק שלעיל לטיעון תקף מבחינה לוגית – טיעון שמסקנתו נובעת באופן דדוקטיבי-הכרחי מן ההנחות:

1. הטבע אחיד ומתמיד במהלך קבוע.
2. לכן, אם השמש זרחה בעבר היא תזרח מחר.
3. השמש זרחה בעבר.
4. לכן, השמש תזרח מחר.<sup>301</sup>

כך טוענים למשל אייר, סטוב, מקי וטרנס פנלהום:

... the inference from the premiss 'Events of the type *A* and *B* have invariably been found in conjunction', or to put it more shortly, 'All hitherto observed *As* bear the relation *R* to *Bs*'... to the conclusion 'This *A* will have the relation *R* to some *Bs*', is not formally valid... To make it valid an extra premiss is needed assuring us that what has held good in the past will hold good in the future. Hume's formulation of this principle in the *Treatise of Human Nature* is 'that instances of which we have had no experience, must resemble those of which we have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same'.<sup>302</sup>

Sometimes when we say of an argument from *p* to *q*, that it presupposes *r*, our meaning is as follows: that, as it stands, the argument from *p* to *q* is not valid, and that, in order to turn it into a valid argument, it would be necessary to add to it premisses the proposition *r*. I

<sup>300</sup> T. 1. 3. 6, p. 89; A., pp. 651-652; E. 4. 2. 30, pp. 34-35

<sup>301</sup> קושי ברור מאופן ההצגה של הטיעון (קושי שלא אתעכב עליו כאן), הוא שההקדמה הגדולה כללית מדי ואינה מפורטת ומדויקת דיה בשביל להניב את הנביעות שבטיעון. ראה: Peter F. Strawson, *Introduction to Logical*

*Theory*, pp. 251-252; A. J. Ayer, *Probability and Evidence*, pp. 20-22.

<sup>302</sup> Ayer, 1972, pp. 4-5, see also: p. 20

believe that this is the sense in which 'presuppose' occurs in [the] premiss[es] of Hume's argument.<sup>303</sup>

... Hume's premiss that 'reason' would have to rely on the principle of uniformity holds only if it is assumed that reason's performances must all be deductively valid,<sup>304</sup> ... only a deductively valid 'induction' would require the uniformity principle.<sup>305</sup>

[Hume's] deductivism is the view that an argument gives no rational warrant for its conclusion if the inference to that conclusion is not deductively valid,<sup>306</sup> ... what is at issue is whether rationality and likelihood are notions which Hume (in this respect a high rationalist) is correct in restricting to deductive demonstrations... Hume's stance on this fundamental question is a wholly dogmatic one.<sup>307</sup>

אייר נסוג מעט מהדדוקטיביזם הקיצוני שהוא מייחס ליום, כשהוא טוען שיום אמנם ניסה להפוך את ההיסק האינדוקטיבי לתקף באופן דדוקטיבי, אך כאשר הוא מראה שאין בסיס להחזיק בעיקרון אחידות הטבע שאמור להשלים את ההיסק האינדוקטיבי החסר, הוא עושה זאת לא רק על ידי כך שהוא מראה שאין טיעון דמונסטרטיבי שיכול לעמוד בבסיס עיקרון זה, אלא מראה שגם על ידי טיעונים אומדניים לא ניתן להצדיקו מכיוון שהצדקה זו, כפי שראינו לעיל, היא מעגלית.<sup>308</sup> מקי מבקר את אייר על נסיגה זו וטוען שהביקורת של יום על כך שביסוס עיקרון אחידות הטבע על טיעונים אומדניים הוא מעגלי, מובנת רק אם מניחים שיום מנסה להפוך את הקפיצה האינדוקטיבית לתקפה דדוקטיבית.<sup>309</sup> אדוארד קרייג סבור אף הוא שיום מנסה להראות שלא ניתן להציג טיעון תקף דדוקטיבית גם אם מוסיפים את עיקרון אחידות הטבע. עם זאת הוא סבור שיום אינו דוגמטי בשאלה זו והוא אינו מכתוב באופן שרירותי מושג נוקשה של תבונה רק בשביל להראות שפרט למשפטי האריתמטיקה והגיאומטריה אף האמנה אינה רציונלית, אלא הוא משתמש בדוגמה או בתפיסה של התבונה שרווחה בתקופה בשביל להראות שמבחינה מעשית היא אינה אפליקטיבית לתהליכי החשיבה של האדם.<sup>310</sup> באופן כללי, פרשנים אחדים ראו בכך רעיון אבסורדי, לנסות להעריך את האינדוקציה על פי הסטנדרט הדדוקטיבי, או להפוך אותה למין סוג של טיעון דדוקטיבי, כאילו הדדוקציה היא הדרך היחידה להציג טיעון :

Stove, 1973, p. 43. See also: Stove, 1965, pp. 199-204<sup>303</sup>

Mackie, p. 15<sup>304</sup>

Mackie, p. 16, n. 18<sup>305</sup>

Penelhum, p. 50<sup>306</sup>

Penelhum, p. 53<sup>307</sup>

Ayer, p. 5<sup>308</sup>

Mackie, p. 16, n. 18<sup>309</sup>

Craig, pp. 77-78, 81-84, 89<sup>310</sup>

The demand is that induction should be shown to be a rational process; and this turns out to be the demand that one kind of reasoning should be shown to be another and different kind. Put thus crudely, the demand seems to escape one absurdity only to fall into another. Of course inductive arguments are not deductively valid; if they were, they would be deductive arguments. Inductive reasoning must be assessed, for soundness, by inductive standards.<sup>311</sup>

תלונה דומה מפנה פול אדוארדס כלפי ראסל:

Russell's remarks about the need for a general principle like his principle of induction to serve as a major premiss in every inductive argument make it clear what he means by a reason: like the Rationalists and Hume (in most places), he means by "reason" a *logically conclusive* reason and by "evidence" *deductively conclusive* evidence.<sup>312</sup>

הגישה הפרשנית הקוטבית טוענת כי לא רק שיום לא היה דדוקטיביסט, אלא מטרתו היתה להפריך את הדדוקטיביזם הרציונליסטי שרווח בתקופה. כך טוענים, למשל, טום בוש־ם (Beauchamp) ואלכסנדר רוזנברג:

Hume repeatedly argues that induction is nondemonstrative; his model of a demonstrative argument is one that proceeds from self-evident *a priori* premises to a conclusion certified by deductive logic. Just as Newton's ambition was to eliminate this procedure in the natural sciences... so the larger purpose of Hume's treatment of induction is to attack this rationalistic conception of reason... Far from being a sceptical challenge to induction, then, Hume's 'critique' [of induction] is little more than a prolonged argument for the general position that Newton's inductive method must replace the rationalistic model of science.<sup>313</sup>

בין שתי הגישות הקוטביות האלה נמצאים פרשנים כמו ברי סטראוד שגורס, כפי שהממצא הטקסטואלי אכן מעיד,<sup>314</sup> שיום סבר שישנם שני סוגים שונים של טיעונים – טיעונים דמונסטרטיביים-דדוקטיביים וטיעונים אינדוקטיביים המתבססים על למידה מן הניסיון; או פרשנים המזהים אצל יום שני סוגים שונים של לוגיקה.<sup>315</sup> התפקיד של עיקרון אחידות הטבע, לדעת סטראוד, הוא לבסס את הטיעונים האינדוקטיביים מבלי להפוך אותם לדדוקציות. סטראוד מנסה להראות שהניסיון להצדיק את הטיעונים האינדוקטיביים על ידי ביסוס עיקרון

<sup>311</sup> Strawson, p. 250

<sup>312</sup> Paul Edwards, "Russell's Doubts about Induction", pp. 151-152

<sup>313</sup> Beauchamp and Rosenberg, p. 43

<sup>314</sup> ראה עמי 52-53 לעיל.

<sup>315</sup> ראה למשל: Passmore, pp. 18-41.

אחידות הטבע מוביל לספקנות לא משום שאין אפשרות להשלים את הטיעון האינדוקטיבי לדדוקציה, אלא מכיוון שאנו עלולים להיגרר לתהליך אינסופי של הצדקות: אם אדם מסוים התנסה בעבר בחיבור תמידי בין מושאים מסוג א' למושאים מסוג ב' וכעת הוא צופה במושא מסוג א', הרי שאין הכרח שציפייתו וסברתו שמושא מסוג ב' יופיע היא תבונית. ייתכן שהוא אינו זוכר שצפה בעבר בחיבור תמידי זה ופשוט מנחש או מאמין בכך מתוך גחמה ובלא כל טעם. כדי שציפייתו או סברתו תהיה רציונלית, הוא צריך לקחת בחשבון גם את החיבור התמידי הרלוונטי שבו התנסה בעבר. אך בכך אין די: כדי שסברתו תהיה רציונלית, הוא צריך אף להאמין שניסיון העבר באשר ל- א' ול- ב' וציפייתו כרגע במושא מסוג א', הם אכן סיבה טובה להאמין שמושא מסוג ב' יתרחש. אך כעת הוא צריך להאמין, שהוא מאמין בצדק ומתוך טעם מספיק, שמה שהוא מחשיב כסיבה טובה להאמין ש-ב' יתרחש הוא אכן סיבה טובה, וכן הלאה.<sup>316</sup> רוברט פוגלין מנסה להבהיר את הפרשנות של סטראוד באמצעות אנלוגיה:

The point is that the charge that someone is supposing the very matter at issue does not, *eo ipso*, commit the person making the charge to deductivism... We can imagine a legislature that is deeply distrusted by its people. In response, the legislature undertakes an investigation and declares itself trustworthy. Clearly, the people will not be satisfied with these assurances, since the inquiry is subject to the same doubts that initiated it. It is, I think, in this sense that Hume holds that probable arguments in support of the claim that nature is uniform suppose the very thing at issue. Looked at this way, it is hard to see how deductivism comes in at all.<sup>317</sup>

הפרשנים הדדוקטיביסטים עשויים לטעון שיום מציע בתחילה את שני סוגי הטיעונים רק בשביל להציג את בטלותם של הטיעונים האומדניים-האינדוקטיביים – טיעונים אלה הם בסופו של דבר פסולים משום שהם אינם עומדים בקריטריון האחד והיחיד שעל-פיו אפשר להעריך טיעונים והוא *תקפות לוגית-דדוקטיבית*. המהלך של יום, שבראשיתו מציע לכאורה שני סוגים של טיעונים, הוא אפוא רטורי בעיקרו. אך שלא זו היא גישתו של יום אפשר ללמוד מהדברים שהוא אומר בפתיחת *התקציר למסכת טבע האדם* על לייבניץ:

The celebrated *Monsieur Leibniz* has observed it to be a defect in the common systems of logic, that they are very copious when they explain the operations of the understanding in the forming of demonstrations, but are too concise when they treat of **probabilities, and those other measures of evidence on which life and action intirely depend**, and which are our guides even in most of our philosophical speculations... The author of the treatise

Stroud, 1977, pp. 57-67<sup>316</sup>

Fogelin, 1985, p. 157<sup>317</sup>

of human nature seems to have been sensible of this defect ... and has endeavoured, as much as he can, to supply it.<sup>318</sup>

בוויכוח בין דיקרט ללייבניץ, הפרשנים הדדוקטיביסטיים דוחקים את יום דווקא לכיוונו של דיקרט. העיקרון הראשון של דיקרט מבקש "להטיל ספק בכל הדברים, שיימצא בהם החשד הקטן ביותר לאי-ודאות". יתר על כן, העיקרון השני גורס כי "מועיל יהיה אף לראות כשקריים את כל הדברים שניתן להטיל בהם ספק", וכך מה שמתגלה כאמיתי יתברר מניה וביה גם כוודאי.<sup>319</sup> כל טענה אמיתית היא אפוא ודאית עבור דיקרט, וידע ודאי הוא רק מה שנתפס באינטואיציה או מוסק בדוקציה. אין מקום לפחות מכך – אין מקום לדרגות שונות של ידיעה ולטענות שאפשר לאשרן בהסתברות חלקית בלבד. לייבניץ משיב לדיקרט וטוען ש"עלינו לבחון בכל עניין ועניין את דרגת ההסכמה או אי ההסכמה שהוא ראוי לה. או, ביתר פשטות, עלינו לחפש אחר התשתית הרציונלית של כל דוגמה". עוד מוסיף לייבניץ, שהוא לא היה "מגנה אותו [את דיקרט] על שהוא מסתפק פה ושם בקירוב לאמת, לולא היה הוא עצמו מכריז על חומרת דרישותיו מהכל".<sup>320</sup> יום, בניגוד לעמדת הפרשנים הדדוקטיביסטיים, רואה עצמו כממשיך דרכו של לייבניץ בכך שאף הוא, כמו לייבניץ לפניו, סבור שהלוגיקה הפורמלית, או דרך ההוכחה הדדוקטיבית, אינה הדרך היחידה להציע טיעונים.<sup>321</sup> יתר על כן, פעולותינו ומהלך חיינו אינם מבוססים על טיעונים דדוקטיביים אלא על טיעונים אומדניים, אף אם אלו אינם מגיעים לדרגת הדיוק והודאות של הדדוקציה. מתקבל אפוא הרושם מדבריו אלו של יום, שהלוגיקה הפורמלית אינה המדד היחיד להערכת טיעונים. כמו לייבניץ, הוא מקבל אפוא דרגות שונות של ידיעה וקירוב לאמת, ולא רק ידיעה ודאית שמוסקת בהליך דדוקטיבי חמור. אם יש קשיים בטיעונים אומדניים, אזי אין הם נובעים בהכרח מכך שהם אינם עומדים בקריטריונים החמורים של הלוגיקה הפורמלית.

הפרשנים הדדוקטיביסטיים מאשימים לעיתים את יום בהצבת דרישה חמורה מדי לרציונליות – יום מזהה, לדבריהם, רציונליות עם שכילה דדוקטיבית, וכל טיעון שאינו עומד בקריטריון של תקפות לוגית-דדוקטיבית נפסל כלא רציונלי. נדמה אפוא, שדי בהפרכה של ה"דוגמה" הזו של יום בשביל להפריך את הטענות הספקניות של יום באשר לרציונליות: "just deny the dogma and sit back", כדבריו של קרייג.<sup>322</sup> אך יום הציב למעשה מכשול גבוה הרבה יותר מכפי שסברו פרשנים אלה. ספקנותו של יום עמוקה יותר והתקפתו על הרציונליות יסודית יותר. התבונה, סבר יום, אינה מתמצית רק בחוקי הלוגיקה הפורמלית; כדברי לייבניץ, "התשתית הרציונלית" של טענה מסוימת עשויה להיות טמונה ב"דרגת ההסכמה או אי ההסכמה שהיא ראויה לה", וביסוס טענה מסוג זה נעשה על ידי טיעונים אומדניים. אולם בשכילות שמבוססות על היחס הסיבתי, התבונה, הן במופעה הלוגי-דדוקטיבי והן במופעה האומדני, חסרת אונים.

A., pp. 646-647, boldfacing mine<sup>318</sup>

עקרונות הפילוסופיה, §1-2.<sup>319</sup>

הערות ביקורתיות, §1-2, ההדגשות שלי.<sup>320</sup>

ראה: 6-7, Passmore.<sup>321</sup>

Craig, p. 77<sup>322</sup>

### 2.3 התשובה החיובית – הפיתרון הספקני

We have already taken notice of certain relations, which make us pass from one object to another, even tho' there be no reason to determine us to that transition; and this we may establish for a general rule, that wherever the mind constantly and uniformly makes a transition without any reason, it is influenc'd by these relations. Now this is exactly the present case. Reason can never shew us the connexion of one object with another, tho' aided by experience, and the observation of their constant conjunction in all past instances. When the mind, therefore, passes from the idea or impression of one object to the idea or belief of another, it is not determined by reason, but by certain principles, which associate together the ideas of these objects, and unite them in the imagination.<sup>323</sup>

If the mind be not engaged by argument to make this step, it must be induced by some other principle of equal weight and authority... This principle is Custom or Habit. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding, we always say, that this propensity is the effect of *Custom*... Custom, then, is the great guide of human life. It is that principle alone which renders our experience useful to us, and makes us expect, for the future, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact beyond what is immediately present to the memory and senses.<sup>324</sup>

כאשר אדם מסיק מתוך התבוננות במושאים ובאירועים שניקרו לפניו בעבר, לגבי כאלה שלא נצפו עדיין, או כאשר הוא מצפה שמה שעתיד לבוא יופיע באותו סדר ובאותה צורה כפי שהתרחשו הדברים בעבר, הוא אינו עושה זאת על סמך שיקול דעת תבוני והוא אינו מבסס את היסקיו וציפיותיו. יתר על כן, החלק השלילי של טיעונו של יום ניסה להראות שלא רק שאין הוא עושה זאת בפועל – לא רק שאדם המסיק מן העבר אל העתיד ושמצפה שמאורעות העתיד יתרחשו באופן דומה למאורעות העבר אינו מבסס את היסקיו וציפיותיו על טעמים ונימוקים – אלא שאפילו רצה להצדיק ולנמק את היסקיו וציפיותיו אלו, לא יכול היה לעשות כן. אך זו עובדה שאין עליה עוררין, שאנו אכן מסיקים ממושאים וממאורעות שבהם צפינו בעבר לגבי כאלה שטרם הופיעו או התרחשו, ושאנו מצפים שהעתיד ימשיך להתנהל לפי מה שלמדנו מניסיונו עד

---

T. 1. 3. 6, p. 92<sup>323</sup>  
E. 5. 1. 34-36, pp. 41-44<sup>324</sup>

כה. "הטבע, על ידי הכרח מוחלט שאין לעמוד בפניו, גזר עלינו לשפוט כמו לנשום ולהרגיש",<sup>325</sup> ואף עיון תיאורטי או ספק פילוסופי לא יוכל לערער את הטבע הזה ואף לא לעכבו כמלוא הנימה.<sup>326</sup> יהיה זה אפוא ניסיון שווא לנסות להצדיק את "הטבע" הזה, שהרי הוא כפוי עלינו "על ידי הכרח מוחלט שאין לעמוד בפניו", אך בכל זאת נוכל לנסות לתאר אותו – נוכל לברר ולחקור את טיבו של התהליך המנטלי שאדם עובר כאשר הוא מסיק ומצפה באופן זה. יום מתאר תהליך זה בקווים כלליים כך:

In this kind of reasoning, then, from causation, we employ materials, which are of a mix'd and heterogeneous nature, and which, however connected, are yet essentially different from each other. All our arguments concerning causes and effects consist both of an impression of the memory or senses, and of the idea of that existence, which produces the object of the impression, or is produc'd by it. Here therefore we have three things to explain, viz. *First*, The original impression. *Secondly*, The transition to the idea of the connected cause or effect. *Thirdly*, The nature and qualities of that idea.<sup>327</sup>

יום מבחין בשלושה מרכיבים של תהליך ההסקה או השכילה באשר לענייני עובדה המבוסס על היחס הסיבתי: רושם או מושא נוכח שבו מתחילים ההיקשים והשכילות; המעבר מרושם זה אל האידאיה הקשורה אליו ביחס סיבתי – האידאיה שמציגה את סיבתו או תולדתו של המושא הנוכח; טיבה של אידאיה זו, שיום מכנה אותה, כפי שנראה להלן, האמנה (belief). נדון בשלושת המרכיבים האלה כסדרם.

כל היסק או שרשרת של היסקים שמבוססים על היחס הסיבתי ושמובילים לתחזית מסוימת באשר להופעה של מושא מסוים או להתרחשותו של מאורע מסוים, חייבים להתחיל מעובדה ממשית. אחרת, בהיעדר עובדה ממשית שעומדת בבסיס שכילה זו, תהיה שרשרת ההיסקים היפותטית בלבד ולא יהיה בכוחה ליצור ציפייה או תחזית באשר למה שעתיד להתרחש.<sup>328</sup> נתבונן בשרשרת ההיסקים ההיפותטית הבאה: אם הטמפרטורה תרד ויתקבצו עננים, אז יירד גשם; אם יירד גשם, אז האדמה תרווה מים; אם האדמה תרווה מים, אז היא תניב פרי בשפע; אם האדמה תניב פרי בשפע, אז לא יהיה הכרח לעבוד קשה; אם לא יהיה הכרח לעבוד קשה, אז יהיה פנאי; אם יהיה פנאי, אז הפילוסופיה תשגשג. כל עוד לא ירדה הטמפרטורה או לא התקבצו עננים, אזי שכילה זו היא היפותטית בלבד: כל שהיא טוענת הוא, שאם הטמפרטורה תרד ויתקבצו עננים אז הפילוסופיה תשגשג, אך מכאן לא נולדת ציפייה או תחזית שהפילוסופיה אכן תשגשג. רק כאשר התנאי יהפוך לעובדה – כלומר, כאשר הטמפרטורה תרד ויתקבצו עננים – תופיע גם הציפייה שהמותנה יתממש – כלומר, שהפילוסופיה תשגשג.<sup>329</sup> העובדה שעומדת ביסוד היקש שמוביל

<sup>325</sup> T. 1. 4. 1, p. 183

<sup>326</sup> E. 5. 1. 34, p. 41

<sup>327</sup> T. 1. 3. 5, p. 84; וראה גם: E. 5. 2. 39, p. 48; E. 5. 1. 38, pp. 46-47

<sup>328</sup> T. 1. 3. 4, pp. 82-84; T. 1. 3. 7, p. 97; E. 5. 1. 37-37, pp. 45-46

<sup>329</sup> חשוב להדגיש ולהזכיר שאנו לא עוסקים כאן בהצדקה של ההסקה או של הציפייה, אלא רק בתיאורה. לכן, אנו לא אומרים שבהיעדר עובדה הציפייה לא תהיה מוצדקת, אלא שלא תהיה ציפייה כלל. לעיתים יום חורג מהגישה



לציפייה שדבר-מה יופיע או יתרחש, יכולה להיות מושא או מאורע שנצפים ומופיעים לפני החושים ברגע זה, או שהופיעו בעבר ואנו זוכרים שצפינו בהם. במילים אחרות, עובדה זו יכולה להיות או רושם המופיע כרגע לפני החושים או אידיאה של הזיכרון. מכיוון שלרושם ולאידאה של הזיכרון יש אותו תפקיד בהיסקים ממשיים – היסקים שמובילים להאמנה ולציפייה שמאורע מסוים יתרחש או שמושא מסוים יופיע – יום קורא לאידאה של הזיכרון רושם של הזיכרון,<sup>330</sup> ומסכם ואומר ש"כל טענה המוסבת על סיבה ותולדה, חלק בה... לאיזה רושם של הזיכרון או של החושים".<sup>331</sup>

ראינו לעיל שהקשר ההכרחי מחד חיוני לאידאה של הסיבתיות, ומאידך אין לנו מושג של קשר הכרחי שעליו אפשר לבסס ושבוערתו אפשר להצדיק היסקים ותחזיות המבוססים על היחס הסיבתי. טיעונו השלילי של יום אינו מנסה לפסול את המונח "קשר הכרחי" כמונח ריק, אלא רק לבטל את התוכן שבאופן מסורתי הוצמד למונח זה, ובכך להכשיר את הקרקע לקבלת העמדה שלו ביחס לקשר ההכרחי ולסיבתיות:

My intention then in displaying so carefully the arguments of that fantastic sect,<sup>332</sup> is only to make the reader sensible of the truth of my hypothesis, *that all our reasonings concerning causes and effects are deriv'd from nothing but custom; and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.*<sup>333</sup>

כדי להבין מהו התוכן הנכון של מונח זה, או מהי האידאה שאליה מצורף מונח זה, ומה תפקידו של הקשר ההכרחי במעבר מהמושא או הרושם הנוכח לפני החושים או הזיכרון אל האידאה של סיבתו או של תולדתו, יום נעזר במסקנות של החלק השלילי של טיעונו וב"עיקרון הראשון" של מדע טבע האדם שלו: "אידאות ההכרח נובעת מאיזה רושם. אין חושינו מוסרים לנו רושם שיכול להוליד אידאה זו. היא צריכה אפוא להיות שאובה מאיזה רושם פנימי או רושם של החזרה".<sup>334</sup> החושים אינם מוסרים לנו את הרושם שעומד בבסיס האידאה של הקשר ההכרחי, מכיוון שכפי שראינו לעיל שלא ניתן ללמוד על קשר כזה מתוך התבוננות במושאים – לא מתוך התבוננות בדוגמה אחת של מושאים הקשורים זה בזה ביחס סיבתי ולא מתוך התבוננות בריבוי של דוגמאות כאלה. זהו אפוא טיעונו של יום:

1. כל אידאה מקורה ברושם קודם (או ברשמים קודמים).
2. כל רושם הוא או רושם של תחושה או רושם של החזרה.
3. יש לנו אידאה של קשר הכרחי.
4. מקורה של האידאה של הקשר ההכרחי אינה רשמי החושים.

הדסקריפטיבית ונוקט עמדה נורמטיבית: למשל, כאשר הוא אומר במחקר שהאמנה או ציפייה המבוססת על שרשרת היסקים שביסודה לא ניצבת עובדה ממשית היא חסרת בסיס (E. 5. 1. 37, p. 46). נראה להלן שסוגיה זו עולה ביתר שאת כאשר יום מנסה להבחין בין האמנה לבין בדיה ואשליה.

<sup>330</sup> ראה הערה 238 לעיל.

<sup>331</sup> T. 1. 3. 5, p. 84

<sup>332</sup> הכוונה כאן ל"כת הספקנים".

<sup>333</sup> T. 1. 4. 1, p. 183

<sup>334</sup> T. 1. 3. 14, p. 165

לכן,

5. מקורה של האידיאה של הקשר ההכרחי הוא רושם של החזרה.

מקורה של האידיאה של הקשר ההכרחי הוא אפוא איזשהו רושם פנימי או רושם של החזרה, ונותר כעת לברר מהו רושם זה ומה טיבו. מובן שאין כוונתו של יום לומר שהאידיאה של הקשר ההכרחי שאובה מצפייה במאורעות מנטליים שקשורים זה לזה באופן כזה שהאחד ייצר או מוליד את האחר, או שהאחד התרחש בגלל האחר, שכן ראינו כבר שאין בין מאורע מנטלי אחד לאחר "מידה גדולה יותר של קשר ניתן להתגלות, מאשר בין איזו סיבה חומרית ובין תולדתה שלה".<sup>335</sup> יום מבקש להתבונן במתרחש ברוח פנימה כאשר היא מסיקה מניסיון העבר על יסוד היחס הסיבתי ומצפה לאופן התרחשות מסוים שעתיד להתממש, והתרחשות פנימית זו שמלווה מעבר זה היא-היא אותו רושם של החזרה שעומד בבסיס האידיאה של הקשר ההכרחי.<sup>336</sup> ובכן, מהי אותה התרחשות פנימית או רושם של החזרה? – ברור ליום, ש"אין רושם פנימי בעל יחס כלשהו אל העניין הנדון כאן, זולת אותה נטייה, הנוצרת על ידי ההרגל, לעבור ממושא אל האידיאה של בן לווייתו הרגיל":<sup>337</sup> ראינו לעיל, שלא די בהתבוננות בדוגמה בודדת של צמד מושאים או מאורעות בכדי לומר שהאחד הוא סיבתו של האחר ולראותם כקשורים בקשר הכרחי, אלא רק לאחר צפייה בחיבור תמידי של מושאים או מאורעות דומים אנו מגיעים למסקנה זו; אולם ראינו גם שאין צפייה חוזרת ונשנית בחיבור דומה של מושאים או מאורעות מלמדת אותנו מידע חדש על אודותם; ההבדל היחיד בין צפייה בדוגמה בודדת לבין צפייה בריבוי של דוגמאות הוא אפוא בהשפעה של הצפייה בריבוי של דוגמאות על הרוח: צפייה בחיבור התמידי יוצרת ברוח את הנטייה לצפות, כאשר מופיע האחד, להופעתו של האחר.<sup>338</sup> או כפי שסימון בלקברן מסביר, ההבדל בין צפייה בדוגמה בודדת לבין צפייה בריבוי של דוגמאות הוא בכך שהרוח משתנה מבחינה תפקודית (changes functionally): הרוח מתארגנת כך, שצפייה במושא או במאורע האחד מעוררת בה את האידיאה של המושא או של המאורע האחר. שינוי זה אינו חושף שום אספקט חדש של העולם, הוא אינו מייצג דבר בעולם (nonrepresentative) בדיוק כמו כל רגש אחר.<sup>339</sup> אם כן, מקורה של האידיאה של הקשר ההכרחי הוא נטייה שנוצרה על ידי ההרגל לעבור ממושא או רושם נוכח אל האידיאה של סיבתו או תולדתו. את הקשר בין נטייה להרגל יום מסביר כך:

... wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding, we always say, that this propensity is the effect of *Custom*.<sup>340</sup>

<sup>335</sup> T., appendix, pp. 632-633. ראה עמ' 59 לעיל, וראה גם: E. 5. 2. 61, p. 78.

<sup>336</sup> ראה גם: Stroud, 1977, pp. 81-82; Stroud, 1978, pp. 43-44.

<sup>337</sup> T. 1. 3. 14, p. 165.

<sup>338</sup> T. 1. 3. 14, pp. 162-166; E. 5. 2. 59, pp. 74-75; E. 5. 2. 61, pp. 78-79.

<sup>339</sup> Blackburn, p. 247.

<sup>340</sup> E. 5. 1. 34, p. 43.

ההופעה החוזרת ונשנית של צמד מושאים או מאורעות מסוג מסוים בניסיון העבר בסמיכות ובאופן כזה שהאחד תמיד מופיע לפני השני, יוצרת קישור אסוציאטיבי בדמיון – קישור טבעי-ספונטני שאינו נשען על שיקול דעת או תהליך לוגי של חשיבה – בין האידיאה של האחד לאידיאה של האחר. ההרגל לחזות בסוג אחד של מושאים או מאורעות מופיע בסמוך לסוג אחר של מושאים או מאורעות ולאחריו, יצר ברוח את הנטייה, לעבור מן הרושם הנוכח של האחד אל האידיאה של האחר, או לצפות כאשר מופיע האחד להופעתו של "בן לווייתו הרגיל". לרושם פנימי זה או נטייה זו שמהם שאובה האידיאה של הקשר ההכרחי יום קורא הכרע (determination) של הרוח לעבור ממושא אל בן לווייתו הרגיל. הכרע זה של הרוח הוא אפוא המקור של האידיאה של הקשר ההכרחי: "רושם זה – רצוני לומר, ההכרע – הוא המקנה לי... את מושג ההכרחי".<sup>341</sup> אך לא רק שמקורה של אידיאת ההכרח הוא פנימי ושואב מנטייה של הרוח, אלא אף התוכן של אידיאה זו מתייחס למשהו פנימי: האידיאות של קשר הכרחי או כוח אינן מציגות איזושהי "איכות בתוך הגופים"<sup>342</sup> או "קשר ממשי בין סיבות ותולדות",<sup>343</sup> אלא הן מציגות מה "שמורגש מבפנים על ידי הנפש".<sup>344</sup> כלומר, האידיאה של הקשר ההכרחי מקורה ברוח או ברושם פנימי וכן, תוכנה של אידיאה זו הוא איכות פנימית של הרוח, ובמילים אחרות זו אידיאה של איזושהי איכות פנימית של הרוח<sup>345</sup> – היא מציגה נטייה או הכרע של הרוח לעבור ממושא מסוים אל בן לווייתו הרגיל: "ההכרח הוא אפוא... אינו אלא... הכרע להוליד את מחשבותינו ממושא אחד אל חברו".<sup>346</sup> מכיוון שיש לרוח "נטייה חזקה לפרוש את עצמה על פני מושאים חיצוניים" ולשייך להם את הרגשות שהם מעוררים בה בשעה שהיא צופה בהם, אנו טועים ומניחים "שההכרח והכוח שוכנים במושאים שאנו סוקרים, לא ברוחנו הסוקרת אותם".<sup>347</sup> בדיוק כפי שאיכויות משניות, אם לנקוט בשפתו של לוק, כמו צלילים וריחות "על פי האמת אינן נמצאות בשום מקום", אך אנו קושרים אותן למושאים מכיוון שבכל פעם שאלה הופיעו לפני החושים התעוררו ברוח איכויות משניות מסוג זה – כך הרוח מייחסת למושאים הרגשה פנימית שעולה בה בצפותה באופן הופעה מסוים של מושאים, הרגשה שבעצם אינה קיימת בשום מקום אלא ברוח הסוקרת את מושאיה בלבד.<sup>348</sup> מכאן יוצא, שכאשר אנו חוקרים את הטבע ודנים בקשרים סיבתיים בין מושאים בעולם, אנו בעצם תמיד אומרים משהו גם על עצמנו – אנו לא רק מתארים התרחשויות אובייקטיביות בלתי-תלויות בנו מכל וכל, אלא בכל תיאור שהאדם מתאר את העולם ואת הקשרים הסיבתיים שבו, ויתר על כן, אפילו בכל דין וחשבון שמוסר מדען על הטבע, גלומים נטיות, רגשות וקישורים אסוציאטיביים שמקורם בנפשו של החוקר.

<sup>341</sup> T. 1. 3. 14, p. 156

<sup>342</sup> T. 1. 3. 14, p. 166

<sup>343</sup> T. 1. 3. 14, p. 168

<sup>344</sup> T. 1. 3. 14, p. 166, ראה גם: E. 5. 2. 59, pp. 74-75.

<sup>345</sup> לדיון בטיבו של הרושם שעומד בבסיס האידיאה של הקשר ההכרחי ובפרט בהבחנה בין מקור האידיאה לתוכנה

ראה: Stroud, 1978, pp. 41-43; Stroud, 1977, pp. 79-88, and esp. p. 84.

<sup>346</sup> T. 1. 3. 14, p. 165

<sup>347</sup> T. 1. 3. 14, p. 167

<sup>348</sup> T. 1. 3. 14, p. 167

פרשנים אחדים מתעלמים מהגוון הסובייקטיביסטי-פסיכולוגיסטי שניכר בדבריו אלו של יום על הקשר ההכרחי,<sup>349</sup> או סבורים שיום צריך היה להימנע מהפיכת הקשר ההכרחי למרכיב סובייקטיבי במושג הסיבתיות. סטראוד, למשל, אומר:

... if necessity just *is* a determination of the mind, then that is what our idea of necessity is an idea *of*. But if our idea of necessity is an idea of a determination of the mind, then in ascribing necessity to connections between things we are simply saying something about our own minds. We are saying that our minds do, or would, expect a thing of one kind after having observed a thing of another kind. *This would commit Hume to the subjectivistic or psychologistic view that every casual statement we make, whatever its putative subject-matter, is at least partly a statement about us.* Rather than expressing a belief that something is objectively true of the connection between two objects or events, we would merely be asserting that something is happening or will happen in our own minds when we observe certain objects or events.<sup>350</sup>

סטראוד טוען שזהו "דין וחשבון לא סביר" על ההאמנות שלנו באשר לקשרים סיבתיים בעולם ואף מציע ליום דרך להימנע ממסקנה זו.<sup>351</sup> אולם ניכר מדבריו של יום שהוא מודע לכך שמסקנתו אינה בגדר דין וחשבון רגיל על עניין זה ו"שבעיני רבים יהיו דעותיו משונות ומגוחכות". ניתוחו של סטראוד בפסקה המצוטטת לעיל, תואם, לדעתי, להפליא את עמדתו של יום ואת מסקנתו הבלתי רגילה, כפי שהוא (יום) מודה בעצמו:

But tho' this be the only reasonable account we can give of necessity, the contrary notion is so riveted in the mind from the principles above-mention'd, that I doubt not but my sentiments will be treated by many as extravagant and ridiculous. What! the efficacy of causes lie in the determination of the mind! As if causes did not operate entirely independent of the mind, and wou'd not continue their operation, even tho' there was no mind existent to contemplate them, or reason concerning them. Thought may well depend on causes for its operation, but not causes on thought. This is to reverse the order of nature, and make that secondary, which is really primary. To every operation there is a power proportion'd; and this power must be plac'd on the body, that operates. If we remove the power from one cause, we must ascribe it to another: But to remove it from all causes, and bestow it on a being, that is

<sup>349</sup> ראה למשל: Lorne Falkenstein, "Hume's Answer to Kant", p. 332.  
<sup>350</sup> Stroud, 1977, p. 83, italics mine

<sup>351</sup> נראה שמה שעומד בבסיס הביקורת של סטראוד הוא התנגדות עקרונית לקשר הבלתי נפרד אצל יום בין מציאות ומשמעות: סטראוד טוען בצדק שאנו מאמינים שהקשר הסיבתי בין מושאים הוא קשר הכרחי אובייקטיבי, שהוא קשר שמתקיים בין המושאים עצמם באופן בלתי תלוי בסובייקט. *ההאמנה הזאת*, אף אם היא שגויה ואינה מייצגת שום דבר במציאות, מובנת לנו וזו עובדה שיש לנו כזאת האמנה, אך ממסקנתו של יום נובע שלא תיתכן שתהיה לנו האמנה כזאת, אפילו היא שגויה, מכיוון שאין לנו אידיאה של קשר הכרחי אובייקטיבי והמילים האלה שמנסות לציין קשר כזה הן ריקות ובלתי מובנות (Stroud, 1977, p. 83). ראה הציטוט בהערה 126.

no ways related to the cause or effect, but by perceiving them, is a gross absurdity, and contrary to the most certain principles of human reason.<sup>352</sup>

תשובתו של יום לפליאות ולטענות מסוג זה היא, שהסברו הוא "ההסבר הנכון היחיד שאפשר לתת להכרח". אין לנו תוכן מובן ובעל משמעות למונח זה, זולת אותו מעבר מורגל של הרוח ממושא מסוים לבן לווייתו הרגיל, וכאשר אנו מנסים לדבר על קשר הכרחי אובייקטיבי בין מושאים או על "קשר ממשי בין סיבות ותולדות" שאינו תלוי ברוח הסוקרט מושאים אלה, אזי "אין אנו מבינים את כוונת הדברים שבפינו, וכדרך הבורים אנו מערבבים מושגים המובחנים זה מזה לחלוטין".<sup>353</sup> לכן, או שאין לנו כלל אידיאה של קשר הכרחי, או שבקשר הכרחי אנו מתכוונים לאותה נטייה של הרוח – אותו הכרע – לעבור ממושא אל בן לווייתו הרגיל.<sup>354</sup> הקשר ההכרחי הוא, כאמור, הבסיס להיסקים מסיבה לתולדתה ולהיפך, אך הבסיס להיסקים אלו אינו אלא "המעבר הנובע מאיחוד שבהרגל", לכן מעבר מורגל זה או נטייה זו של הרוח הם-הם הקשר ההכרחי.<sup>355</sup>

ראינו עד כה, שרושם של החושים או של הזיכרון הוא מרכיב חיוני של שכלות על אודות ענייני עובדה המבוססות על הקשר הסיבתי, ושהמעבר ממושא נוכח על יסוד הקשר הסיבתי אל האידיאה של תולדתו או סיבתו מבוסס על נטייה של הרוח שמקורה בהרגל לצפות בחיבורם בניסיון. כעת נשאלת השאלה מה טיבה של אידיאה זו שאליה עוברת הרוח מתוקף היחס הסיבתי, ומה מבחין אותה מאידיאות אחרות שאליהן מגיעה הרוח שלא על ידי יחס זה אלא על ידי יחסים אחרים, כמו למשל יחס הדמיון או יחס הסמיכות, או על ידי עקרונות אחרים:

*When I see a billiard-ball moving towards another, my mind is immediately carried by habit to the usual effect, and anticipates my sight by conceiving the second ball in motion. But is this all? Do I nothing but CONCEIVE the motion of the second ball? No surely. I also BELIEVE that it will move. What then is this belief? And how does it differ from the simple conception of any thing? Here is a new question unthought of by philosophers.*<sup>356</sup>

כאשר אנו עוברים ממושא נוכח אל האידיאה של תולדתו, אנו לא רק מתבוננים באידיאה זו או מעלים אותה בדמיון, אלא אף מאמינים או מצפים שמה שמוצג על ידי האידיאה הזו אכן יתממש. כך למשל, בעקבות התבוננות בתמונות דיוקנו של ידידי עולה ברוחי האידיאה שלו, אך לא נוצרת בי ציפייה לפוגשו ממש ברגע זה או האמנה שהנה מיד יופיע מולי. לעומת זאת, כאשר אני שומע את קולו ומסיק שהוא נמצא בקרבת מקום ושהוא סיבת הקול שהגיע לאוזני, אזי לא רק שעולה ברוחי האידיאה שלו, אלא אני אף סבור שהנה מיד יתגלה לנגד עיני. השאלה שיום מבקש להשיב עליה היא מה ההבדל בין האידיאה של ידידי שעלתה ברוחי בפעם הראשונה לעומת

<sup>352</sup> E. 5. 2. 59, pp. 75-76; ראה גם: T. 1. 3. 14, pp. 167-168

<sup>353</sup> T. 1. 3. 14, p. 168

<sup>354</sup> T. 1. 3. 14, p. 166; A., p. 657

<sup>355</sup> T. 1. 3. 14, p. 165

<sup>356</sup> A., p. 652

זו שעלתה בפעם השנייה, או במילים אחרות, מה ההבדל בין תפיסה, בדיה או הרהור גרידא, לבין האמנה (belief).

יום בוחן ומבטל כמה אפשרויות להסביר את ההבחנה בין האמנה לבין הרהור או העלאה של מחשבה ברוח. מהדוגמה שלעיל ברור שהתוכן של האידיאה אינו יכול להיות מה שמבחין בין מחשבה על מושא לבין האמנה במציאותו: בשני המקרים אותה אידיאה מופיעה ברוח ואותו תוכן מוצג בדמיון – ידידי, אך רק במקרה השני להתבוננות בתוכן זה נוספה גם ההאמנה שהוא דבר-מה ממשי. אין אפוא הבדל בין התוכן הנחשב בתודעה כאשר מאמינים במציאותו של המושא הנחשב לבין התוכן הנחשב בשעה שמהרהרים בלבד באותו מושא מבלי להאמין במציאותו.<sup>357</sup> אילו היה משתנה משהו בתוכנה של האידיאה כאשר היינו עוברים מהרהור או מחשבה על מושא להאמנה במציאותו, הרי שאז האידיאה היתה משתנה וברוח היו שתי אידיאות שונות שמציגות שני מושאים שונים.<sup>358</sup> אילו כך היו פני הדברים, אזי לא היינו מסוגלים לעולם לחשוב ולהרהר בדבר מסוים וגם להאמין במציאות של אותו הדבר, וזה כמובן אבסורד.

אפשרות אחרת להסביר הבחנה זו היא שסדר ההופעה של האידיאות הוא מה שמבחין בין דמיון ומחשבה לבין האמנה.<sup>359</sup> יום דוחה אפשרות זו מאותו טעם שלפיו דחה את הניסיון לבסס את ההבחנה על התוכן של האידיאות, ומוסיף נימוק אחר: כושר הדמיון הוא בלתי-מוגבל ומסוגל לסדר את האידיאות שלו בכל סדר וצורה שיחפוץ; לכן, אילו היה סדר מסוים של אידיאות מוביל להאמנה במציאותו של מושא או בהתרחשותו של מאורע, היה נובע מכך שמכוח רצוננו ובזכות סגולה זו של הדמיון היינו יכולים לסדר את האידיאות שלנו ולהגיע להאמנה על אודות המציאות בעקבות סידור רצוני זה. אך ההאמנה אינה אקט רצוני ואין הדמיון יכול מכוח עצמו בלבד לגרום להאמנה במציאותו של מושא מסוים או בהתרחשותו של מאורע כלשהו.<sup>360</sup>

אפשרות שלישית שיום בוחן ודוחה היא, שלאידיאה שמציגה מושא או מאורע שאנו מאמינים במציאותם נוספת אידיאה של קיום. את האפשרות הזאת יום דוחה מכמה טעמים. ראשית, יום מסביר שאין רושם מיוחד שיוכל להיות מקורה של האידיאה של מציאות או של קיום.<sup>361</sup> שנית, כפי שראינו לעיל, לא יכול להיות הבדל בין התוכן הנחשב בתודעה, בין אם אנו מהרהרים במושא ובין אם אנו מאמינים במציאותו. לכן ההבדל בין האמנה לבין מחשבה ודמיון לא יכול להיות טמון בהוספתה של אידיאה של קיום לאידיאה שמציגה את הדבר: "כשאני חושב על אלוהים, כשאני חושב עליו כנמצא, וכשאני מאמין שהוא נמצא, המושג שיש לי ממנו לא יגדל ולא יפחת".<sup>362</sup> ושלישית, אפילו היתה ברוח אידיאה של קיום או של מציאות, אי אפשר שצירופה של זו לאידיאה של דבר מסוים או של מאורע כלשהו היה כשלעצמו גורר האמנה בהתממשות הדבר או המאורע, מהטעם שהובא לעיל: הדמיון אינו מוגבל בהרכבים שהוא יכול ליצור מן החומרים שנתונים לו, ואילו היתה נתונה לו אידיאה של קיום שצירופה לאידיאה אחרת היה מוביל להאמנה

<sup>357</sup> T. 1. 3. 7, pp. 95-96; A., p. 653; E. 5. 2. 39, p. 48

<sup>358</sup> T. 1. 3. 7, p. 96

<sup>359</sup> T., appendix, p. 629; E. 5. 2. 40, p. 49

<sup>360</sup> T., appendix, p. 629; E. 5. 2. 39, pp. 47-78

<sup>361</sup> ראה פרק ו' של החלק השני של הספר הראשון של המסכת, "על האידיאות של מציאות ושל מציאות חיצונית":

T. 1. 2. 6, pp. 66-68

<sup>362</sup> T. 1. 3. 7, p. 94

בהתממשות הדבר שמוצג על ידי האידיאה, הרי שהיינו יכולים להאמין במציאותם של דברים ככל העולה על רוחנו.

ההבדל בין האמנה בממשותו של דבר-מה לבין חשיבה עליו אינו טמון אפוא בתוספת של אידיאה של מציאות או בתוספת של כל תוכן אחר לאידיאה של דבר זה או אף בשינוי הסדר והצורה של מרכיביו. יום מסיק, שאם ההבדל אינו נעוץ בתוכן או בסידור של התכנים, הרי שמקורו באופן ההשגה<sup>363</sup> (manner of conception, manner of conceiving) של התכנים האלה. מהו אם כן אופן השגה מיוחד זה המאפיין האמנה ומבדיל אותה מבדיה ואשליה? – השינוי היחיד שאפשר להכניס לאידיאה מבלי לשנות את טיבה – כלומר, מבלי לשנות את תוכנו של המושא שהיא מציגה – הוא שינוי בעוצמתה,<sup>364</sup> ולכן אופן ההשגה המיוחד להאמנה מתייחס לחיות ולעוצמה של האידיאה:

... belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination.<sup>365</sup>

יום נדרש כאן לאותו גורם שהבדיל רשמים מאידיאות, ואידיאות של הזיכרון מאידיאות של הדמיון. שהרי גם במקרה זה, אין במסגרת הפנומנליסטית החמורה שבה יום מתפלסף כאן, גורם אחר שעשוי להסביר את ההבחנה בין האמנה לבין דמיון ומחשבה. נדמה אפוא שנטל כבד מדי רובץ על כתפיו של גורם מוגבל זה שאמור להסביר כמעט את כל ההבחנות האפשריות בין התפיסות השונות: רושם, אידיאה של הזיכרון, האמנה – כל אלה הן תפיסות חיות ורבות עוצמה. כיצד נסווג אם כן תפיסה חיה המופיעה כעת ברוח – כרושם, כאידיאה של הזיכרון, או כהאמנה בדבר-מה שאינו נוכח כעת אך עתיד להתממש בקרוב? האם יש דרך להבחין בין תפיסות חיות ורבות עוצמה אלה? אפשר אולי לטעון שיש תפיסות חיות יותר ויש תפיסות חיות פחות ואפשר להציע איזשהו דרוג גם בין התפיסות החיות ורבות העוצמה. למשל, רושם הוא התפיסה החיה החזקה ביותר, אידיאה של הזיכרון היא תפיסה חיה בעוצמה בינונית, והאמנה היא תפיסה חיה מהסוג החלש ביותר. אך הבעיה בפתרון זה היא עקרונית ואינה שונה מהבעיה שעלתה כאשר יום ניסה לבסס את ההבחנה בין רושם לאידיאה ובין אידיאות של זיכרון לאידיאות של הדמיון על חיות ועוצמה: קריטריון החיות והעוצמה אינו יכול להיות הגורם שמכונן את ההבחנה מכיוון שהוא אינו תקף בכל המקרים – במקרים מסוימים פיקציות של הדמיון מופיעות ברוח ברוב עוצמה ועוזו, בדיוק כפי שאידיאות שמלוות בהאמנה מופיעות ברוח, או אף בעוצמה רבה יותר. יום טוען שהגדרתו זו "תואמת לחלוטין להרגשתו ולניסיונו של כל אדם", אך הדוגמה שהוא

T. 1. 3. 7, p. 96; A., p. 653; E. 5. 2. 40, p. 49<sup>363</sup>

T. 1. 3. 7, pp. 96, 97<sup>364</sup>

E. 5. 2. 40, p. 49<sup>365</sup>

מצרף מיד אחר כך אינה עולה בקנה אחד עם הצהרה זו:<sup>366</sup> יום משווה בין שני אנשים שקוראים אותו ספר, כאשר האחד קורא בו כבסיפור בדוי, והאחר כמעשה שהיה. הסיפור נפרש לפני שני הקוראים באותו אופן ושניהם מקנים לדברי המחבר אותו מובן. אך בעוד הראשון, "שאינו נותן אמון בעדותו של המחבר, קונה לו השגה קלושה ודהויה יותר מכל הפרטים", השני "קונה לו השגה חיה יותר מכל המאורעות ... מעמיק יותר לחדור לחיי הגיבורים, מצייר לעצמו את מעשיהם, תכונות אפיים, רחשי ידידות ואיבה שבליבם, ואף מעלה תמונה של פרצופם וקומתם". הטעות וחוסר הדיוק שבתיאורו זה של יום את המתרחש ברוחם של הקוראים – חוסר דיוק שכל כך אינו אופייני ליום – ברור ומובן לכל מי שאי פעם קרא ספרות בדיונית: אדם יכול לקרוא רומן היסטורי ולא לגלות בו עניין וכך הרושם והרגשות שיתעוררו בו יהיו קלושים ודלים והתמונות שהוא יצייר בעיני רוחו יהיו חסרות חיות ודהויות, והוא יכול לקרוא מעשה שתעורר בו רגשות ערים ושתסעיר את רוחו כך שהוא "יעמיק לחדור לחיי הגיבורים", "יצייר לעצמו את מעשיהם" ואף ינסה לדמיון את "פרצופם וקומתם".<sup>367</sup>

קושי נוסף שעולה מהגדרתו של יום את ההאמנה כתפיסה חיה ורבת עוצמה של מושא היא, שיום מבחין בין שני סוגים בלבד של אופני פעולה של התודעה או של הרוח – *השגה פשוטה* (simple conception) *והאמנה*, ונראה ששני אלה אינם ממצים את כל אופני החשיבה או הפעולה של הרוח. ישנם עוד כמה וכמה אופני התייחסות של התודעה לתכנים שמופיעים בפניה, ובין כל אלה אי-אפשר להבחין רק על ידי החיות והעוצמה של התפיסות שאליהן מכוונת התודעה, כפי שמעיר בצדק סטראוד:

It is clear that, once we think not just about belief and conception, but about all the rest of the great variety of 'attitudes' we can take with respect to a single idea, there is no plausibility at all in saying that they differ only in their degrees of force and vivacity. For any idea representing some state of affairs p, we can conceive of or contemplate what it would be like if p obtained, imagine that p obtains, hope that p obtains, wonder whether it obtains, ask whether it does, believe that p obtains, and so on. But there is no temptation to suppose that wondering or asking is just conceiving something more faintly or more weakly than believing it.<sup>368</sup>

האמנה היא אפוא תפיסה או אידיאה חיה ורבת עוצמה של מושא, וכעת נשאלת השאלה "מה מעניק לאידיאה את חיותה",<sup>369</sup> ומדוע אידיאה זו דווקא – אידיאה שהרוח עוברת אליה מרושם נוכח על ידי המעבר המורגל שמבוסס על היחס הסיבתי – חוננה בחיות ועוצמה יתרים ביחס לאידיאות אחרות של הרוח. יום משיב על שאלה זו בעזרת עיקרון כללי חדש שהוא קובע במדע טבע האדם שאומר ש"יבהינתן לנו רושם מן הרשמים, [הוא] אינו רק מוליך את הרוח לאידיאות

T. 1. 3. 7, pp. 97-98<sup>366</sup>

וראה את הביקורת הנוקבת של סטראוד על דוגמה זו של יום: Stroud, 1977, pp. 72-73.<sup>367</sup>

Stroud, 1977, pp. 75-76<sup>368</sup>. לביקורת ברוח זו על קוצר ידו של קריטריון החיות והעוצמה ראה גם: Passmore, pp. 93-97, 103-104.

T. 1. 3. 8, p. 98<sup>369</sup>



שיחס להן אליו, אלא אף אוצל עליהן מעוצמתו ומחיותו".<sup>370</sup> כך למשל כאשר רוחי עוברת מתמונת דיוקנו של ידידי, על יסוד יחס האסוציאציה של הדמיון, להתבונן באידיאה שלו, הרי שלא רק שאידיאה זו עולה ברוח כתוצאה מהרושם שנתון לי – תמונת דיוקנו של ידידי – ומהיחס האסוציאטיבי של הדמיון, אלא הרושם בנוסף אף אוצל מעוצמתו ומחיותו על האידיאה, ואני רואה בעיני רוחי תמונה חיה וערה של ידידי. כלומר, רושם מסוים מעניק מעוצמתו ומחיותו לאידיאות שקשורות עימו ביחס אסוציאטיבי של דמיון,<sup>371</sup> והוא הדין גם לגבי יחס האסוציאציה של הסמיכות.<sup>372</sup> וכן, בנוסף לשלושת חוקי האסוציאציה יום מונה עקרונות או מקרים נוספים שבעטיים מואצלים חיות ועוצמה על אידיאות: עדות של אנשים אחרים,<sup>373</sup> חינוך,<sup>374</sup> טירוף ושיגעון,<sup>375</sup> ושירה.<sup>376</sup> כל אלה באים לחזק את טענתו של יום, שהאמנה היא אינה אלא אידיאה שהופכת חיה יותר, אם בעקבות איזשהו יחס לרושם, ואם בכל דרך אחרת.<sup>377</sup> בנקודה זו מתעורר קושי, שיום מודע לו היטב:

... this very argument may, perhaps, be turn'd against me, and instead of a confirmation of my hypothesis, may become an objection to it. For it may be said, that if all the parts of that hypothesis be true, viz. that these three species of relation are deriv'd from the same principles; that their effects in informing and enlivening our ideas are the same; and that belief is nothing but a more forcible and vivid conception of an idea; it shou'd follow, that that action of the mind may not only be deriv'd from the relation of cause and effect, but also from those of contiguity and resemblance. But as we find by experience, that belief arises only from causation, and that we can draw no inference from one object to another, except they be connected by this relation, we may conclude, that there is some error in that reasoning, which leads us into such difficulties.<sup>378</sup>

ליחסי האסוציאציה של הדמיון ושל הסמיכות יש אמנם השפעה מסוימת על הרוח והם אכן מאצילים חיות ועוצמה מרושם לאידיאות שקשורות אליו ביחסים האלה, אך "השפעתם של יחסים אלו בפני עצמם חלשה מאוד ובלתי ודאית".<sup>379</sup> מושא מסוים דומה מבחינות שונות להרבה מושאים אחרים ונצפה בסמוך או עשוי להימצא בסמוך, למושאים רבים. כך יוצא, שהחיות והעוצמה שמאציל הרושם או המושא הנוכח מתחלקות על פני אידיאות רבות שמציגות מושאים רבים שדומים לו או שסמוכים לו, וכך הקישור בין הרושם לבין האידיאות שקשורות אליו באופן

<sup>370</sup> T. 1. 3. 8, p. 98, וראה גם: E. 5. 2. 44, p. 54.

<sup>371</sup> T. 1. 3. 8, pp. 99-100; E. 5. 2. 41, pp. 51-52.

<sup>372</sup> T. 1. 3. 8, p. 100; E. 5. 2. 42, p. 52.

<sup>373</sup> T. 1. 3. 9, pp. 112-113.

<sup>374</sup> T. 1. 3. 9, pp. 116-117.

<sup>375</sup> T. 1. 3. 10, p. 123.

<sup>376</sup> T. 1. 3. 10, p. 123; T., appendix, pp. 630-632.

<sup>377</sup> ראה: Fogelin, 1985, p. 57.

<sup>378</sup> E. 5. 2. 41, pp. 50-51, וראה גם: T. 1. 3. 9, p. 107.

<sup>379</sup> T. 1. 3. 9, pp. 109-110.

זה הוא רופף.<sup>380</sup> המעבר מהרושם לאידיאה במקרה זה הוא "בלתי ודאי" ו"חסר קביעות" מכיוון שיש כמה וכמה אידיאות שקשורות לרושם על ידי יחסים אלה.<sup>381</sup> ליחס הסיבתיות יש, לעומת זאת, את "כל המעלות שכנגד", שכן מכוחו של יחס זה "המחשבה נכרעת תמיד לעבור מן הרושם אל האידיאה, ומן הרושם המיוחד אל האידיאה המיוחדת, בלא כל בחירה או פקפוק".<sup>382</sup> הקשר בין רושם לאידיאה שמציגה את תולדתו (או את סיבתו) הוא חזק יותר מהקשרים בין רושם זה לבין האידיאות הקשורות אליו ביחסים של דמיון ושל סמיכות, מכיוון שקשר כזה, בניגוד לשניים האחרים, הוא ברור ומובהק – יש לרושם זה תולדה אחת בלבד, והמעבר הוא קבוע ואחיד אל האידיאה של תולדה זו בלבד. לכן, החיות שמאציל רושם זה מכוחו של יחס הסיבתי היא רבה יותר, והעוצמה של האידיאה של התולדה של המושא המוצג על ידי הרושם תהא גבוהה ותוליד האמנה שמה שמוצג על ידי האידיאה עומד להתממש.

זהו תאור של הדרך שבה מתפתחת האמנה באשר ליחסי עובדה – האמנה מתעוררת ברוח על יסוד הקשר הסיבתי בלבד, על סמך אותו עיקרון של הדמיון, שמכוחו מואצלות חיות ועוצמה ממושג נוכח או מרושם אל האידיאה של בן לווייתו הרגיל. אולם נדמה לפעמים שיום אומר יותר מכך, ולמעשה חורג מהגישה הדסקריפטיבית ונוקט עמדה נורמטיבית, שלפיה זו הדרך הנכונה להסיק בענייני עובדה.<sup>383</sup> טענה זו נרמזת למשל, כאשר הוא אומר שאף על פי שאין לשלול מיחסי האסוציאציה של הדמיון והסמיכות את השפעתם על הרוח, אי אפשר להסיק מכוחם ממושג אחד על אחר ושמעבר או הסקה כזו יהיו שרירותיים.<sup>384</sup> במקום אחר יום אומר שיש "להבחין בתוך הדמיון בין העקרונות שהם קבועים, איתנים וכולליים... ובין העקרונות שהם נתונים לשוניים, רופפים ובלתי-וסיתים [irregular]".<sup>385</sup> "המעבר בתוקף ההרגל מן הסיבות אל התולדות ומן התולדות אל הסיבות" הוא דוגמה לעקרון מן הסוג הראשון, והעיקרון שמכוחו משיג הדמיון כמה מושאים דומים כאילו היו מושא אחד ויחיד הוא דוגמה לעיקרון השני.<sup>386</sup> עקרונות מן הסוג הזה, בניגוד לעקרונות של הדמיון מן הסוג הראשון, "אינם מועילים להנהגת החיים" והם "אינם מצויים אלא במוחות החלשים". מי שבונה שכיחה על יסוד היחס הסיבתי "הריהו בונה שכיחה נכונה וטבעית", בעוד שאדם שבונה שכיחה על יסוד עקרונות מן הסוג השני "אולי אפשר לומר עליו שהוא בונה שכיחה, ואף בונה שכיחה טבעית; אולם אז צריך שיהא לדברים אותו מובן כבשעה שאומרים על מחלה מן המחלות שהיא טבעית, כלומר נובעת מסיבות טבעיות, אף על פי שהיא היפוכה של הבריאות, המצב הנעים והטבעי ביותר של האדם".<sup>387</sup> אולם המסקנות של המהלך השלילי של טיעונו של יום אינן מאפשרות לו לעשות הבחנה זו בין עקרונות מסוימים של הדמיון שהם לגיטימיים, נכונים ומועילים מחד, לבין עקרונות אחרים של הדמיון שהם שגויים

<sup>380</sup> ראה: Fogelin, 1985, pp. 57-58.

<sup>381</sup> ראה: Bennett, 2001, pp. 269-270.

<sup>382</sup> T. 1. 3. 9, p. 110

<sup>383</sup> ראה: Fogelin, 1985, pp. 57-58; Bennett, 2001, pp. 269-270; Basson, p. 73; J. A. Robinson, "Hume's Two Definitions of 'Cause' Reconsidered", p. 167; Passmore, p. 41; Craig, pp. 81-83, 86-

87.

<sup>384</sup> T. 1. 3. 9, pp. 107, 109-110

<sup>385</sup> T. 1. 4. 4, p. 225

<sup>386</sup> ראה: T. 1. 4. 3

<sup>387</sup> T. 1. 4. 4, pp. 225-226

ואינם מועילים. זו הרי מהותו של הפיתרון הספקני של יום לבעיית היחס הסיבתי – אין זה הסבר שמצביע על הטעם או על הבסיס התבוני של היקשים והיסקים על יסוד היחס שבין סיבה ותולדה, אלא זהו תאור של המכניזם הטבעי שמכוחו מצפים בני אדם להתרחשויות מסוג מסוים ומאמינים בהתממשות אירועים מסוימים על יסוד יחס זה. אפשר לכל היותר לומר שהעקרונות "הקבועים, האיתנים והכולליים" שבטבע האדם התגלו עד כה גם כמועילים, אך לשיטתו של יום אין כל טעם להאמין שהם ימשיכו להיות מועילים גם בעתיד. יתר על כן, "המעבר בתוקף ההרגל מן הסיבות אל התולדות ומן התולדות אל הסיבות" הוא עיקרון יסודי בטבע האדם, ואין שום משמעות לומר עליו שהוא נכון או שהוא מוטעה – הוא פשוט טבע. כל שאפשר לומר הוא, שהאדם בר מזל הוא, מבחינה זו שהטבע הזה שלו מותאם בדרך מסתורית למהלכו של העולם. יום אכן מבטא רעיון זה במחקר, לאחר שסיים להציג את הפיתרון הספקני שלו:

Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in the same train with the other works of nature.<sup>388</sup>

## 2.4 שתי הגדרות לסיבתיות

### I

את הדיון בפרק י"ד של החלק השלישי של הספר הראשון של המסכת ואת הדיון בחלק השביעי של המחקר, שעוסקים באידיאה של הקשר ההכרחי ולמעשה מסכמים את "הפיתרון ספקני" של יום, יום חותם בשתי הגדרות למונח *סיבה*, מונח פילוסופי חשוב שעבר כמה וכמה תמורות עד ימיו של יום. מקורה של המילה האנגלית *cause* במילה הלטינית *causa*, שהיא התרגום השגור ל-*aitia* ו-*aition* היווניות.<sup>389</sup> המקור של המונחים היווניים האלה הוא בז'רגון המשפטי האתונאי ומשמעותם היא *אחריות* (בעיקר בהקשרים שליליים) או *האשמה*.<sup>390</sup> הרעיון של סיבתיות התפתח מהרחבת השימוש במושג של *אחריות* גם להקשרים לא-אנושיים ולגבי מושאים ומאורעות בעולם הניסיון, והוא מופיע בראשונה בצורה שיטתית אצל אפלטון.<sup>391</sup> לאור זאת אפשר להבין את החיפוש של סוקרטס בפיזון אחר "הסיבה האמיתית" של הדברים, כחיפוש אחר הגורם האחראי לטבעם של הדברים, להיותם מה שהינם. מכאן גם אפשר להבין את טענתו של אריסטו שסיבה היא תשובה לשאלה "למה" או "משום מה" דבר-מה הוא מה שהינו, ומספר סוגי הסיבות הוא כמספר האפשרויות לשאול על דבר-מה "למה הוא מה שהינו".<sup>392</sup> המונח *aitia* הוא אפוא בעל משמעות רחבה יותר מהמובן שאנו מייחסים כיום למונחים *סיבה* או *cause*, שכן אפשר להתבונן בדבר מכמה וכמה בחינות ולציין גורמים שונים שאחראים להיבטים השונים של הדבר.<sup>393</sup> לכן, אף על פי שבתרגומים לעברית ולאנגלית מתורגמים המונחים היווניים כ- "סיבה" וכ- "cause" בהתאמה,<sup>394</sup> פרשנים מציעים חלופות שונות לתרגומים אלה, כמו "טעם", "הסבר", "משום ש-", או אפילו "הוכחה".<sup>395</sup>

<sup>389</sup> ראה: R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 291.  
<sup>390</sup> המובן הראשון שמייחסים הנרי ג'ורג' לידל ורוברט סקוט (Henry George Liddell and Robert Scott) בלקסיקון היווני-אנגלי שלהם לשם העצם *aitia* הוא:  
*responsibility, mostly in bad sense, guilt, blame, or the imputation thereof, i.e. accusation*

את שם התואר *aitios* הם מתרגמים כ: "*culpable, responsible*".  
 ראה גם: Phillip H. DeLacy, "The Problem of Causation in Plato's Philosophy", pp. 97-98; Steven K. Strange, "The Double Explanation in the *Timaeus*", p. 397, n. 1.  
<sup>391</sup> ראה: DeLacy, pp. 97-98, 106, 115; Plato, *Phaedo*, translated with notes by David Gallop, p. 169 (Henceforth cited as "Gallop").  
 דלייסי מציין שבפרגמנטים שנתרו מהפרה-סוקרטית לא מופיעים המונחים *aitia* או *aitios* על אף שאריסטו מתייחס לפילוסופיה הפרה-סוקרטית כפילוסופיה שדנה בעיקר בסיבות. בכל זאת, אפשר לראות בשיטות הפרה-סוקרטיות ניסיון להצביע על הגורם האחראי להיות הדברים מה שהינם, ובכך הם מטרמיים את הדיונים של אפלטון ושל אריסטו בסיבתיות.

<sup>392</sup> פיזיקה II, 194b16-195a3. ג'וליה אנאס מצביעה על הדמיון שבין החקירה של סוקרטס בפיזון לבין הדיון של אריסטו ב-*aitia*: שניהם מציגים את החיפוש אחר סיבות (*aitiai*) כחיפוש אחר תשובה לשאלה "למה" – למה הדברים הם כפי שהם: Julia Annas, "Aristotle on Inefficient Causes", p. 313. ראה גם: Gallop, pp. 169-170.

<sup>393</sup> ראה: Gregory Vlastos, "Reasons and Causes in the *Phaedo*", pp. 78-81; *Aristotle's Physics: Books I and II*, translated with introduction and notes by William Charlton, p. 98 (Henceforth cited as "Charlton"); Strange, p. 397, n. 1.

<sup>394</sup> שניים מן המתרגמים שחרגו מהמסורת ובחרו לתרגם אחרת הם גאלופ וברנס: גאלופ בחר בתרגומו לפיזון לתרגם *aitia* כ"טעם" (reason), וברנס בחר בתרגומו לאנאליטיקה פוסטריורה לתרגם *aitia* כ"הסבר"

מונח ה"סיבה" היווני הולך יד ביד עם האופן שבו תפסו היוונים את המדע. אפלטון כרך את המושגים של מדע וידיעה עם המושגים של הסבר ושל הבנה. פיזיקה כמדע הטבע אינה לדעת אפלטון, כפי שניכר בעיקר מדיונו בטימיאוס, רק אסופה של חוקים מכניסטיים, האומרים לנו שתופעות מסוג א' תמיד או בדרך כלל מופיעות בסמיכות מקום ולאחר תופעות מסוג ב'; היא אינה אינסטרומנטלית, כלומר, היא אינה רואה את השליטה בתופעות או השגת רווח טכנולוגי-פרקטי כתוצאה מהכרת הסדר של התופעות וכתוצאה מיכולת הניבוי והחיזוי שהמדע מאפשר, כתכלית העיקרית של מדע הטבע. פיזיקה מכניסטית תוכל לכל היותר להצביע על הסדר בעולם ולומר שתופעה א' באה אחרי תופעה ב', אך היא אינה מסבירה למה תופעה א' באה אחרי תופעה ב', ובאופן כללי, למה התופעות מלכתחילה כפופות לסדר. הפיזיקה שאפלטון רואה לנגד עיניו צריכה לומר מה יש בעולם המוחשי, כיצד מסודרות התופעות בעולם זה, ולמה הן מסודרות כך. פיזיקה מהסוג הזה תוכל להסביר את העולם. הרווח הפרקטי שלנו מפיזיקה כזאת, שאינו מתבטא רק או בעיקר בשיפור חומרי של רמת החיים, הוא תוצר של ההבנה שלנו את העולם ולא של יישום עיוור של כללי אצבע המתבססים של סדירות מכניסטית בלבד.

אריסטו מדגיש את החיוניות של הכרת הסיבות למדע: רק כאשר אנו מכירים את הסיבה של דבר מסוים, אנו חושבים שאנו יודעים<sup>396</sup> אותו או שיש לנו ידע מדעי<sup>397</sup> על אודותיו. כמו אפלטון לפניו, גם אריסטו קושר את המושגים של מדע וידיעה עם המושגים של הסבר ושל הבנה. הוא מבחין בין ידיעת העובדה (הידיעה כי דבר מסוים הוא כך וכך) לבין ידיעת הטעם לעובדה (הידיעה מדוע דבר מסוים הוא כך וכך),<sup>398</sup> ומדגיש שמדע במלוא מובן המילה מסביר מדוע הדברים הם כפי שהינם ולא מסתפק רק בתיאור שלהם.<sup>399</sup> כמו אצל אפלטון גם אצל אריסטו, לא די לומר כי תופעה א' באה אחרי תופעה ב', אלא יש להסביר מדוע תופעה א' באה אחרי תופעה ב'.

---

(explanation), וראה טעמם לכך: Gallop, pp. 169-170; *Aristotle's Posterior Analytics*, translated with notes by Jonathan Barnes, p. 96.

<sup>395</sup> ולסטוס מציע להבין *aitia* כ"משום ש-" או "בגלל" (because), מכיוון ש-*aitia* היא תשובה אפשרית לשאלה "למה?" (Vlastos, p. 79). צ'רלטון (Charlton, p. 98) מסביר בפרשנות המצורפת לתרגומו לפיזיקה שהוא נהג לפי המסורת המתרגמת *aitia* ו-*aition* כ-*cause* על אף שהדיון של אריסטו ב-*aitia* ותיאורית ארבע הסיבות הוא בעצם דיון ב"הסברים" (explanations). גם קורנפורד מדבר על *aitia* כעל "הסבר" או "טעם" אך מתרגם כ-*cause*: הוא מסביר (*Plato's Cosmology: The Timaeus Of Plato*, p. 157) שההתליכים הפיזיקליים שמעורבים בתהליך הראייה אינם מגלים את "הטעם או ההסבר האמיתיים לראייה", כשבסוגריים הוא מציע ש"טעם" ו"הסבר" הן המילים שמציינות את המילה היוונית *aitia*. גם אנאס (Annas, p. 319) וגיוליוס מורבצ'יק (Julius M. Moravcsik, "What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia", pp. 31-32) מציעים להבין *aitia* כ"הסבר". מקס הוקט טוען שהתיאוריה שבאופן מסורתי כונתה "תיאורית ארבע הסיבות" של אריסטו תהיה מובנת יותר אם נבין אותה כתיאוריה של הסברים; אך הסברים עבור אריסטו הם אינם אלא הוכחות (demonstrations), ולכן *aitiai* הן למעשה הוכחות (Max Hocutt, "Aristotle's Four Causes", pp. 385, 388-392). גרייס לדבטר מבחינה, על סמך הדיון בטימיאוס, בין *aitia* לבין *aition*, כאשר הראשון משמש את אפלטון לציין בין היתר גם סיבות טלאולוגיות או טעמים (reasons, grounds), בעוד שהשני מצוין אך ורק סיבות לא-טלאולוגיות ויש לתרגמו כ"הסבר סיבתי" (Grace M. Ledbetter, "Reasons and Causes in Plato: The Distinction between Aitia and Aition", pp. 258-260). גייל פיין (Gail Fine, "Forms as Causes: Plato and Aristotle", pp. 69, n. 1, 71) מציעה לתרגם *aitia* כ"גורם מסביר" (explanatory factor).

<sup>396</sup> מטפיסיקה I, 983a25-26; 981a24-30.

<sup>397</sup> אנאליטיקה פוסטריוורה, ספר 1, פרק 2, 71b8-12; ספר 2, פרק 11, 94a20-21. לפי התרגום לאנגלית של מיור (G. R. G. Mure): "scientific knowledge".

<sup>398</sup> אנאליטיקה פוסטריוורה, ספר 1, פרק 13, 78a22-79a16.

<sup>399</sup> אנאליטיקה פוסטריוורה, ספר 1, פרק 27, 87a31-33.

אריסטו הבחין בארבעה מינים שונים של סיבה או בארבעה מובנים שונים של המונח סיבה או בארבעה אופנים שבהם אנו מדברים על "סיבה": המין הראשון של הסיבה הוא "מה שממנו" נוצר הדבר ו"מה שמתמיד" בו, או "הסיבה החומרית" של הדבר; הצורה או ההגדרה או המהות של הדבר הוא המין השני של הסיבה, או "הסיבה הצורנית" שלו; המין השלישי של הסיבה הוא "מקור התנועה או המנוחה" או "העושה של הנעשה והמשנה של המשתנה", או במילים אחרות "הסיבה הפועלת"; והמין הרביעי והאחרון של הסיבה הוא "המה שלמענו" או "הסיבה התכליתית".<sup>400</sup> כדי לתת הסבר מדעי מלא לתופעה מסוימת ולהבין את טבעה, יש להצביע על מירב הסיבות, ובייחוד, על הסיבה התכליתית: כמו אפלטון, גם תפיסתו של אריסטו היא תכליתית או טלאולוגית בעיקרה.

כיום ייראה בעינינו מוזר לייחס את המילה סיבה לחלק מהדברים שאריסטו החשיב כסיבות. עבור אריסטו, הארד נחשב כסיבה לפסל מבחינת היותו החומר שממנו הפסל עשוי, אך אנו לא נאמר שהארד הוא באיזשהו מובן סיבת הפסל מכיוון שהארד אינו יוצר את הפסל. גם צורת הבית – אם נקבל את הטענה האריסטוטלית שהדברים מורכבים מחומר וצורה – לא תחשב בעינינו כסיבה לבית. כמו כן, עליית קרנה של הפיזיקה במאה ה-17 הפכה את ההסבר הפיזיקלי המכניסטי לדגם של הסבר מדעי ראוי והוציאה את התכלית מתוך השימוש המודרני במונח סיבה,<sup>401</sup> וכך נותרה רק הסיבה הפועלת של אריסטו כמקבילה של הסיבה במובנה המודרני: מכיוון שהמובן המודרני של מושג הסיבה קשור ברעיון של יצירה או ברעיון של פעולתו של דבר – מה כדי להביא לידי תוצאה מסוימת,<sup>402</sup> הסיבה במובנה ובשימושה המודרני מזוהה ברגיל – לעיתים בהסתייגויות מסוימות – עם הסיבה הפועלת של אריסטו, שהיא כאמור מקור התנועה או השינוי.<sup>403</sup>

על המפנה בתפיסת הסיבתיות ועל הצמצום של מובניה הרבים כבר בעת העתיקה, אפשר ללמוד מעדותו של סקסטוס אמפיריקוס:

In the broad sense, a Cause would seem to be... "That by whose energizing the effect comes about".<sup>404</sup>

<sup>400</sup> ראה: אנאליטיקה פוסטריוורה II, פרק 11 (94a20-95a9); פיזיקה II, פרק 3 (194b19-195b30); מטאפיזיקה V, פרק 2 (1013a24-1014a26). כמו כן, אריסטו מבחין גם בשש דרכים שונות שבהן אפשר לציין סיבה או לתת הסבר לדבר-מה בכל אחד מארבעת האופנים האלה. אריסטו אינו ברור דיו בפסקה שבה הוא מדבר על שש הדרכים שבהן אפשר לציין סיבה בכל אחד מארבעת המובנים, ונראה שכוונתו לשש אלה: לפי הפרטי או לפי הסוג, לפי המקרי (מה שעל פי המזדמן) או לפי המהותי, באופן מורכב או באופן פשוט. כל אחת משש הדרכים ניתן לציין או כסיבה בכוח או כסיבה בפועל, ובסך הכל יש ששים עשרה דרכים לציין סיבה ממין מסוים.

<sup>401</sup> ראה למשל: דיקרט, עקרונות הפילוסופיה, 1, 28.

<sup>402</sup> ראה למשל: 319; Annas, p. 125; Michael Frede, "The Original Notion of Cause", p. 125; Fein, p. 71; Vlastos, pp. 78-81; Annas, pp. 319-49; עמ' 49.

<sup>403</sup> ראה: שקולניקוב ווינריב, פילוסופיה יוונית, כרך ג' – אריסטו, עמ' 49; 320. לאור האפיון הכללי של סיבתיות כיחס בין שני מאורעות סמוכים בחלל ובזמן, שהראשון מביניהם יוצר את השני (ראה למשל: Fein, p. 71), ולאור הדוגמאות לסיבות פועלות שאריסטו מספק (היועץ הוא הסיבה הפועלת של העשייה באשר עצתו הניעה את התהליך שלשמו ניתנה העצה; האב הוא מולידו של הילד; אומנות הפיסול היא הגורם להיווצרותו של הפסל; אימונים או עבודה קשה הם הסיבה הפועלת של הכושר הגופני; נוכחות הקברניט או הנווט בספינה היא הסיבה הפועלת לביטחון הספינה ולהצלחתה, והיעדרם הוא הסיבה הפועלת לאובדנה; הזרע הוא "ראשית התנועה" של הילד או של העץ; הרופא הוא הגורם לבריאות הגוף), קל להבחין בקשיים שבזיהוי זה. לדיון בקישור של פילוסופים ופרשנים בני זמננו בין הסיבה במובנה המודרני לסיבה הפועלת האריסטוטלית ובבעייתיות של קישור זה ראה: 35; Moravcsik, p. 101; Charlton, pp. 70-72; Fine.

<sup>404</sup> Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, book 3, chapter 4, p. 335.

מייקל פרדה מייחס את הצמצום בהוראה של המונח סיבה לסטואיקנים. עניינם של הסטואיקנים בסיבות לא נבע מניסיון להסביר את העולם או מניסיון להבין מה טיבו של הסבר, אלא מתוך הקושי שמעוררת שאלת האחריות המוסרית והפוליטית,<sup>405</sup> במסגרת תפיסתם הדטרמיניסטית-פטליסטית.<sup>406</sup> הם קשרו את מושג הסיבה עם רעיון האחריות בצורה ממוקדת יותר ביחס לקודמיהם: כדי לומר שפלוני אחראי לדבר-מה או להתרחשות מסוימת, הרי שהוא צריך לעשות משהו או לפעול בדרך מסוימת, ולכן, סיבה נתפסה על ידם כדבר-מה פעיל, אקטיבי, שגורם או יוצר שינוי בדבר אחר.<sup>407</sup> בהגבילים את הסיבות לדברים פעילים, הסטואיקנים החלישו למעשה את הקשר שבין סיבות להסברים,<sup>408</sup> קשר שהיה בלתי-ניתק עבור אפלטון ואריסטו, שהחשיבו כסיבות את כל הגורמים הרלוונטיים שנוטלים חלק בהסבר השלם של תופעה. המסורת הפילוסופית שבה יום צמח ירשה, דרך הפילוסופיה של ימי הביניים, את התפיסה של הסיבה כסיבה פועלת-אקטיבית, ובנוסף הדגישה את הפן המעשי-הפרקטי של המדע. מאז המהפכה המדעית של שלהי המאה ה-16 והמאה ה-17 נחשב המדע, בין היתר, כבעל תפקיד חיוני בשיפור תנאי החיים של האדם ובדחיפה להתקדמות טכנולוגית. פרנסיס ביקון, ממבשריה הגדולים של מהפכה זו וממניחי היסודות לתפיסה המודרנית של המדע,<sup>409</sup> החשיב את ביסוס שלטונו של האדם על הטבע כמטרה החשובה של המדע, וטען שהסיבה להתקדמות הדלה במדעים עד ימיו היתה אי ההבחנה במטרה זו של המדע:

... there is another great and powerful cause why the sciences have made but little progress, which is this. It is not possible to run a course aright when the goal itself has not been rightly

<sup>405</sup> Frede, p. 131

<sup>406</sup> ראה למשל עדותו של אלכסנדר מאפרודיסיאס:

"אנשי הסטואה אומרים... [ש]הקורות הראשונות הן סיבותיה של הקורות הבאות אחריהן, ובזו הדרך כל הדברים קשורים זה בזה וכרוכים יחדיו, וכך אין דבר בא לעולם שאינו סיבתו של אחר, הבא אחריו וקשור בו, ואין כל דבר שבא אחר כך, ניתן להיפרד ממה שהיה קודם, ושאינו כרוך באחד מן הדברים שהיו קודם. אבל מכל דבר שנעשה יוצא דבר אחר, ובו הוא תלוי תלות של סיבה... שאין לך דבר בעולם שקיים או שנעשה בלא סיבה, לפי שאין בו דבר המובדל ומופרד ממה שנעשה קודם. העולם ייחרב וייפרד ולא יוכל עוד להיות אחדות, שסדר אחד והנהגה אחת מושלים בו, אילו הוכנסה בו כל תנועה שהיא שאין לה סיבה. ותנועה כזאת היתה נכנסת לעולם, אלמלא שקדמה סיבה לכל דבר הנמצא והנעשה, שממנה הוא יוצא בהכרח. לפי דעתם מעשה בלא סיבה כל עיקרו שווה ליצירת יש מאין וכמותה אינו אפשר" (Alexander Aphrodisiensis, *Scripta Minora*, ed. I. Bruns, Berlin 1892, Vol. ) ii, p. 191, 30 ff

<sup>407</sup> Frede, pp. 126-127, 131, 138

<sup>408</sup> Frede, pp. 131-132

<sup>409</sup> ביקון עצמו לא היה מדען – אף לא אחת מהתגליות המדעיות של ימיו נזקפת לזכותו, ויתר על כן, הוא אף דחה או התעלם מהישגים מדעיים חשובים שהופיעו בימיו (הוא דחה את המהפכה הקופרניקנית, למשל, והתעלם מעבודותיהם של ויליאם גילברט על המגנטיות ושל ויליאם הרווי על מחזור הדם) ולא הבחין בחשיבותה של המתמטיקה למחקר המדעי על אף שזו קנתה שביטה במחקרים הפיזיקליים והאסטרונומיים של גלילאו גליליי ויוהנס קפלר בני דורו. אף על פי כן, השפעתו על החשיבה המדעית ועל המחקר המדעי של בני דורו והדורות הבאים היתה עמוקה ומכרעת. דרישותיו לפנות לניסיון ולבסס את התיאוריות המדעיות על מתודה אינדוקטיבית מתוחכמת שאינה מסתכמת במנייה גרידא של תופעות מסוג מסוים; לשיטתיות באיסוף החומר ובארגון המחקר המדעי; לשיתוף פעולה בין חוקרים ולפומביות הידע; להקמת מוסדות למחקר מדעי; ולהשתחררות מסמכות הכנסייה והפילוסופים העתיקים – הן דרישות שיקבל גם המדען בן זמננו. ראה: שמואל הוגו ברגמן, *תולדות הפילוסופיה החדשה – מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה*, עמ' 103-104; שמואל סמבורסקי, *המחשבה הפיזיקלית בהתהוותה*, עמ' 183; שמואל סמבורסקי, *הפיסיקה של המאה ה-17*, עמ' 11; Bertrand Russell, *A History of Western philosophy*, pp. 544-545; Paolo Rossi, "Bacon's Idea of Science", pp. 26, 32-34

placed. Now the true and lawful goal of the sciences is non other than this: that human life be endowed with new discoveries and powers.<sup>410</sup>

תומס הובס ממשיך בגישה זו בעקבות ביקון :

The *end* or *scope* of philosophy<sup>411</sup> is, that we may make use to our benefit of effects formerly seen; or that, by application of bodies to one another, we may produce the like effects of those we conceive in our mind... for the commodity of human life. For the inward glory and triumph of mind that a man may have for the mastering of some difficult and doubtful matter, or for the discovery of some hidden truth, is not worth so much pains as the study of Philosophy requires; nor need any man care much to teach another what he knows himself, if he think that will be the only benefit of his labour. The end of knowledge is power; ... the scope of all speculation is the performing of some action, or thing to be done.<sup>412</sup>

ביקון והובס מדגישים אפוא את המימד המעשי של המדע, ויצרו קשר הדוק בין המדע לבין מושגים כמו כוח, שליטה ותועלת. המצאות, אומר ביקון, הן המטרה של המדע, והנעלות והראויות ביותר מבין ההמצאות הן אלה שמגבירות את כוחו ושליטתו של המין האנושי כולו על הטבע;<sup>413</sup> הידע עבור האדם הוא כוח,<sup>414</sup> שכן אם הסיבה אינה ידועה לא ניתן להפיק את התוצאה;<sup>415</sup> לא ניתן "לצוות על הטבע" אלא על ידי "ציות" לו,<sup>416</sup> כלומר רק על ידי לימוד הסיבות שעל ידן ניתן להפיק תוצאות רצויות – אי אפשר להשיג תוצאות בדרך אחרת; והתכלית של חקירת העולם ולימוד הסיבות שפועלות בטבע היא השגת תוצאות שיקדמו את שליטתו האדם על העולם וישפרו את רווחתו. המדע אינו רק ידיעה של עובדות, אומר הובס, אלא הכרה של התלות הסיבתית בין העובדות. הפילוסופיה או המדע, לפי הובס, היא הכרה תבונית של התולדות או התופעות מתוך סיבותיהן או מתוך הטעמים-היוצרים שלהן ולהפך, הכרת הסיבות האפשריות מתוך התולדות שלהן.<sup>417</sup> מתוך הכרה זו "אנו למדים כיצד נוכל לעשות, מתוך דבר שידענו אנו לעשותו ברגע זה, דבר-מה אחר כל אימת שנרצה... כי משראינו כיצד דבר-מה התהווה, מתוך אילו סיבות ובאיזה אופן, הנה כשמזדמנות לפנינו סיבות דומות, ושליטה לנו עליהן, יודעים אנו מה עלינו לעשות כדי שיביאו לידי תולדות דומות".<sup>418</sup> ביקון מוסיף, שתגליות והמצאות משמעותיות

<sup>410</sup> *The New Organon*, book 1, aphorism 81, p. 78

<sup>411</sup> הובס מזהה בין פילוסופיה לבין מדע, ראה: *Leviathan*, 1. 5.

<sup>412</sup> *Concerning Body*, 1. 1. 6

<sup>413</sup> *The Advancement of Learning* (in *The New Organon*, book 1, aphorism 129, pp. 118-119

*The Works of Francis Bacon*, vol. 3), p. 294

<sup>414</sup> אין לבלבל בין טענה זו של ביקון והובס לבין הסיסמה הפוסט מודרניסטית הדומה, שמציגה עמדה רלטיביסטית קיצונית שלפיה בעל הכוח הוא הקובע מה ייחשב כאמיתי. אצל ביקון והובס, לעומת זאת, ידע הוא כוח במובן זה, שגילוי האמת פירושו יכולת טובה יותר לנצל את הטבע למען שיפור רווחת המין האנושי כולו.

<sup>415</sup> *The New Organon*, book 1, aphorism 3, p. 39

<sup>416</sup> *The New Organon*, book 1, aphorism 3, p. 39; aphorism 129, p. 119

<sup>417</sup> *Concerning Body*, 1. 1. 2

<sup>418</sup> *Leviathan*, 1. 5



תנבענה לא מתוך גילויה של סיבה פרטית מסוימת, אלא מתוך העמדה של סיבה זו בתוך מערכת מקיפה של סיבות וחוקים כלליים שמבטאים את האחדות של הטבע.<sup>419</sup> לכן, על המדען מוטלת המשימה להמשיך בחקירתו ולמצוא את הסיבות הכלליות ביותר, ולא להסתפק בחקירתה של סיבה פרטית ובתועלת המצומצמת שאפשר להפיק ממנה.

אף אם אין לנו אפשרות לגלות את הסיבות הראשוניות או האולטימטיביות של הדברים, אנו יכולים למצוא את דרכנו בעולם גם בלי סיבות אלה, משום שהבנה אינה המטרה העיקרית של המחקר המדעי, אלא עשייה, ולשם כך די בהכללות וברדוקציה של הסיבות הפרטיות הרבות לכמה עקרונות כלליים בודדים. כדי להפיק תוצאה מסוימת, יש לדעת מהי סיבתה; ידיעה זו, אם היא מלווה ביכולת ליצור את מושא או מאורע הסיבה, תוביל ליצירת התוצאה הרצויה. על עיקרון זה מבוסס נתח עיקרי ונכבד של חיינו.

ביקון והובס הדגישו אפוא, כמו אריסטו, את החיוניות של הכרת הסיבות למדע, אולם אף על פי שטענותיהם של אריסטו ושל ביקון והובס מנוסחות באותם המונחים, כוונתם שונה, וכשם שמושג הסיבה של אריסטו שונה ממושג הסיבה של ביקון והובס, כך שונה תפיסת המדע והידיעה של אריסטו מזו של האחרונים. אצל ביקון תפיסת המדע מעוצבת כאמור לאור מושגים כמו כוח, שליטה ותועלת; הובס טען, כפי שראינו לעיל, שאין כל טעם בהשקעת המאמצים שדורשת החקירה המדעית, אם כל תכליתה מסתכמת ב"ניצחון פנימי" של הרוח ובגילוי איזו אמת נסתרת, ואם אין בה רווח פרקטי ממש שמשייך בשיפור רווחת המין האנושי, או בלשונו של אריסטו: החקירה המדעית אינה "תכלית לעצמה". אצל אריסטו לעומת זאת, כמו אצל אפלטון, מדע וידיעה כרוכים ללא הפרד *מהסבר* ו*מהבנה*. ביקון והובס מדגישים את הגישה פרקטית ביחס למדע – מטרת הידע היא פעולה ועשייה המכוונות לרווחת תנאי הקיום של האדם, בעוד שאצל אפלטון ואריסטו העיון הוא תכלית לעצמה. על רקע עמדה זו מבקר ביקון את הפילוסופיה היוונית:

Of all signs there is none more certain or more noble than that taken from fruits. For fruits and works are as it were sponsors and sureties for the truth of philosophies. Now, from all these systems of the Greeks, and their ramifications through particular sciences, there can hardly after the lapse of so many years adduced a single experiment which tends to relieve and benefit the condition of man, and which can with truth be referred to the speculations and theories of philosophy.<sup>420</sup>

כבר בראשית הדיון ביחס הסיבתי – בפרק השני של החלק השלישי של המסכת שעוסק ביחס זה – יום מציין שהיחס הסיבתי מוגדר על ידי שלושה יחסים שונים: סמיכות, עקיבה וקשר הכרחי. הגדרה זו בשלב זה של הדיון אינה מבהירה את הדרוש, מכיוון שלפחות טיבו של היחס של הקשר ההכרחי סתום ומעורפל לא פחות מהקשר שבין סיבה לתולדה. הדרך להבהיר מונחים מעורפלים היא, כפי שראינו, לחשוף את הרושם שעומד בבסיס האידיאה שמצורפת למונח. לכן, רק לאחר דרך ארוכה של ניסיון לחשוף את הרושם שעומד בבסיס האידיאה של הקשר ההכרחי, יום מציג

<sup>419</sup> *The New Organon*, book 1, aphorism 70, pp. 67-68; book 2, aphorisms 2-3, pp. 121-122

<sup>420</sup> *The New Organon*, book 1, aphorism 73, p. 71

את ההגדרות הסופיות שלו ליחס הסיבתי.<sup>421</sup> על אף ההבדלים הניכרים בשימושים השונים ובמובנים השונים שיוחסו למונח סיבה על ידי פילוסופים עתיקים ומודרניים, אפשר לזהות בדיוניהם בסיבתיות שתי נקודות משותפות שבהן יום כופר.

ראשית, התפיסה שהקשר בין סיבה לתולדה הוא אובייקטיבי. כלומר, שהקשר בין שני מאורעות או בין שני מושאים שקשורים בקשר של סיבה ותולדה הוא קשר שקיים בין המאורעות או המושאים עצמם, בלי תלות בחוקר או בצופה בהתרחשות. מבחינה זו, אין כל הבדל בין אפלטון ואריסטו, לבין ביקון, הובס, דיקרט וניוטון: גם אם לא הסכימו באשר למה שראוי להיקרא סיבה או באשר לתכלית של המדע, מה שבסופו של דבר צוין על ידם כסיבה או כקשר סיבתי בין מאורעות או מושאים, היה דבר-מה שנתון בקשר בלתי תלוי בסובייקט המתבונן.

שנית, ההגדרות של יום יוצאות נגד התפיסה שהסיבה היא, או שלפחות יש בה יסוד כלשהו של דבר-מה פעיל, אקטיבי, שגורם או יוצר שינוי בדבר אחר, ושמפעולתו של יסוד זה נובעת התולדה. רגע לפני שיום מציג את הגדרותיו, הוא תוקף את הקשר שבין היחס הסיבתי לבין מונחים כמו כוח (power), פעלתנות או יעילות (efficacy):<sup>422</sup> סיבה אינה מחוננת בכוח, כלומר, ביכולת ליצור (to produce) את תולדתה,<sup>423</sup> ואף אין בסיבות "פעלתנות", כלומר, "אותה איכות שבכוחה באות אחריהן [makes them be follow'd by] התולדות שלהן".<sup>424</sup> תפיסה זו באשר לפעילות או לאקטיביות של הסיבות, באשר ליכולתן או לכוחן ליצור את תולדותיהן או לעשות דבר-מה, משותפת הן לפילוסופים העתיקים והן למודרניים, הן לאלו שמשתייכים למסורת הפילוסופית שבה צמח יום והן לאלה שמחוצה לה. לוק למשל טען שמתוך כך "שמוכשרים חושינו" להתבונן "בפעולות שפועלים הגופים זה על זה" רוחנו מקבלת את הרעיון של סיבה ותולדה, ואף מסוגלת להבחין במקורות השונים של רעיון זה: בריאה (creation), הולדה (generation), עשייה (making) ושינוי (alteration).<sup>425</sup> כאשר ברקלי חיפש את הסיבה והמקור לאידיאות שלנו, הוא פסל את האפשרות שאידיאות הן המקור לאידיאות אחרות, משום ש"גלוי וברור שהן בלתי-פעילות [inactive]", וש"אין בהן כלום מן הכוח [power] או הפעלתנות", ולכן אין ביכולתם "ליצור [to produce] או לגרום [to make] שינוי כלשהו" באידיאות אחרות. באידיאות שלנו, מעצם טיבן, "כרוכה סבילות [passiveness] או העדר-פעולה [inertness]" ולכן אין הן יכולות "לעשות דבר, או, אם נדייק בדיבורנו, להיות סיבתו של שום דבר", ואף אינן יכולות להיות דוגמה של איזה "יש פעיל [active being]".<sup>426</sup> אולם מכיוון שאנו תופסים "התחלפות בלתי-פוסקת" של אידיאות, הרי ש"יש איזו סיבה... לאידיאות הללו שבה הן תלויות, סיבה היוצרת והמשנה אותן",<sup>427</sup> וסיבה אקטיבית ויוצרת זו, אומר ברקלי, היא הנפש, שהיא "מה

<sup>421</sup> ראה: Don Garrett, p. 176.

<sup>422</sup> ראה: T. 1. 3. 14, pp. 156-162; E. 7. 1. 49-57, pp. 61-73.

<sup>423</sup> E. 7. 1. 53, pp. 67-68.

<sup>424</sup> T. 1. 3. 14, p. 156.

<sup>425</sup> Essay, 2. 26. 2, italics mine.

<sup>426</sup> The Principles of Human Knowledge, §25, italics mine.

<sup>427</sup> The Principles of Human Knowledge, §26, italics mine.

שפועל, שאי אפשר לתפסו כשהוא לעצמו, אלא רק על ידי התולדות שהוא גורם להן".<sup>428</sup> גם אצל ניוטון, על אף שהסבריו לתופעות הטבע מנוסחים בלשון של חוקים מתמטיים, נשאר מקום ליסוד פעיל שעושה משהו או שמפעיל כוח וכך גורם לשינוי, ולרעיון שדברים בטבע פועלים זה על זה. כך למשל החוק הראשון של ניוטון אומר, ש"כל גוף מתמיד במצבו בין של מנוחה בין של תנועה קצובה בקו ישר, אלא אם כן הוא אנוס לשנות את המצב הזה על-ידי כוחות המוטבעים עליו"; לפי החוק השני "שינוי התנועה הוא פרופורציונלי לכוח המניע שהוטבע; והוא בכיוון הקו הישר, שבו פועל הכוח הזה"; והחוק השלישי גורס ש"לכל פעולה יש תמיד פעולה מנוגדת השווה לה; או הפעולות ההדדיות, ששני גופים פועלים זה על זה, הן תמיד שוות זו לזו ומכוונות לעברים מנוגדים".<sup>429</sup>

הובס לא רק משמר את הקשר שבין כוח ויצירה לבין סיבה, אלא אף מעניק גוון חדש לסיבה הפועלת ולסיבה החומרית האריסטוטליות. הובס מבחין בין "סיבה הכרחית" – *causa sine qua non* – שהיא תנאי שבלעדיו לא תיווצר התולדה, לבין "סיבה שלמה" (*entire cause*) או "סיבה במונן הפשוט" (*cause simply*), שהיא סך כל המקרים של הפועל (*agent*) ושל הנפעל (*patient*); שכאשר הם נמצאים יחד, אי אפשר לתפוס אלא זאת בלבד, שהתולדה נוצרת באותו רגע; ואם אחד מהמקרים נעדר, אזי לא ניתן לתפוס אלא זאת בלבד, שהתולדה לא תיווצר.<sup>430</sup> סיבה היא אפוא אוסף כל התנאים ההכרחיים להיווצרותה של תולדה מסוימת, והיא כשלעצמה מספיקה להיווצרות התולדה.<sup>431</sup> את אוסף כל המקרים שנמצאים בפועל ושקיומם הכרחי להיווצרות התולדה הובס מכנה "סיבה פועלת", ואילו את אוסף כל המקרים שנמצאים בנפעל ושקיומם הכרחי להיווצרות התולדה הוא מכנה "סיבה חומרית".<sup>432</sup> הובס ממשיך ומזהה בין סיבה לכוח, ואומר ששני הדברים הם בעצם דבר אחד: אוסף כל המקרים שנמצאים בפועל ושקיומם הכרחי להיווצרות התולדה הוא, כפי שראינו, סיבה פועלת, אך הוא גם הכוח שיש לפועל ליצור את התולדה. שני אלה הם אפוא דבר אחד שמתבוננים בו משתי פרספקטיבות שונות: על סיבה מדברים ביחס לתולדה שכבר נוצרה, ואילו על כוח ביחס לתולדה עתידית. באופן דומה, אוסף כל המקרים שנמצאים בנפעל ושקיומם הכרחי להיווצרות התולדה הוא סיבה חומרית, אך גם הכוח שיש לנפעל להיפעל בצורה מסוימת. שני הכוחות האלה, הכוח של הפועל – או הכוח האקטיבי – והכוח של הנפעל – או הכוח הפסיבי – מרכיבים את הכוח השלם (*entire, plenary power*) בדיוק כפי שהסיבה הפועלת והסיבה החומרית יחד הן הסיבה המלאה. לכן למעשה הכוח השלם הוא הסיבה השלמה.<sup>433</sup>

סיבה על פי הובס היא אפוא תנאי מספיק והכרחי להיווצרות תולדה מסוימת, וכשהיא נוכחת, "אי אפשר לתפוס אלא זאת בלבד, שהתולדה נוצרת באותו רגע". עמדה זו עומדת כמונן בניגוד מפורש לדברי יום, שהתולדה היא משהו שונה לגמרי מסיבתה ולכן הקישור ביניהן, ככל שאנו

<sup>428</sup> *The Principles of Human Knowledge*, §27, italics mine

<sup>429</sup> מתורגם אצל סמבורסקי, 1987, עמ' 306-307.

<sup>430</sup> *Concerning Body*, 2. 9. 3

<sup>431</sup> *Concerning Body*, 2. 9. 5

<sup>432</sup> *Concerning Body*, 2. 9. 4

<sup>433</sup> *Concerning Body*, 2. 10. 1

מנסים להבינו באופן אפרירי ובלא פנייה לניסיון, הוא שרירותי.<sup>434</sup> סיבה ותולדה הן שני "נמצאים מובחנים", אומר יום, ו"אין הרוח תופסת שום קשר ממשי בין נמצאים מובחנים".<sup>435</sup> כפי שראינו לעיל, יום מסכים שאפשר היה להסיק בעזרת התבונה על הקשר שבין סיבה לתולדתה, אילו היה דבר-מה בסיבה שמלמד על הימצאותה של התולדה בסיבה, או על איזשהו כוח או כשרון ליצור את התולדה. יתר על כן, אילו היתה התבונה מגלה בסיבה את התולדה או את הכוח ליצור את התולדה, די היה בהתבוננות אחת בלבד בסיבה בשביל להסיק ממנה על תולדתה, והסקה זו היתה שקולה למעשה לטיעון דמונסטרטיבי המתבסס על השוואה של אידיאות. אך בניגוד להובס, יום סבור שאין לנו אידיאה של כוח ושאין לנו אפשרות לדבר על כשרון היצירה או על יכולת הפעולה של הסיבה, ולכן, אפשר אף אפשר בהינתן "הסיבה השלמה", לתפוס את אי-היווצרות התולדה. בכך יום חולק גם על שפינוזה, שמציג עמדה דומה לזו של הובס כאשר הוא טוען, ש"מתוך סיבה נתונה קבועה ומסוימת נובעת בהכרח תולדה; ולהפך, אם לא נתונה סיבה קבועה ומסוימת, אי אפשר שתנבע ממנה שום תולדה",<sup>436</sup> וש"הכרת התולדה תלויה בהכרת הסיבה וכוללת הכרה זו בתוכה".<sup>437</sup>

דיקרט במהלך שיקול הדעת בהגינות, לאחר שהוכיח את קיום האני כדבר חושב, משתמש בעיקרון "שבסיבה הפועלת והכוללת צריכה להיות לפחות מידה כזו של ממשות שיש בתולדה שלה",<sup>438</sup> בשביל להוכיח את קיום האל. "כי מנין תשאב התולדה את ממשותה אם לא מסיבתה?", שואל דיקרט ומוסיף שאחת ההשלכות של עקרון זה הוא שהאין אינו יכול ליצור שום דבר. עקרון זה מבליע בתוכו את ההנחה, שהפועל אינו יכול ליצור דבר-מה יותר מהכוח שאצור בו. לייבניץ מבקש לדייק עוד יותר, וטוען שבכל תנועה משתמרת "אותה כמות של הכוח הכולל והמוחלט, או של הפעולה", כלומר, "הפעולה שווה תמיד לתגובה והתוצאה השלמה שווה תמיד לסיבתה המלאה".<sup>439</sup> באותו מקום הוא מוסיף, שאין די בהתבוננות בסיבות פועלות בכדי להסביר את חוקי התנועה, אלא יש צורך להסתייע גם בסיבות התכליתיות.<sup>440</sup>

פילוסופים ומדענים מודרניים כמו הובס, דיקרט, לוק, לייבניץ, ניוטון וברקלי מסכימים אפוא עם הפילוסופים העתיקים לפחות בכך שהקשר בין סיבה לתולדה הוא קשר אובייקטיבי, ובכך שיש קשר הדוק בין המושג של סיבה לבין רעיונות כמו כוח ויצירה.

<sup>434</sup> ראה עמ' 57-58 לעיל.

<sup>435</sup> T., appendix, p. 636

<sup>436</sup> אתיקה, חלק א', אקסיומה 3.

<sup>437</sup> אתיקה, חלק א', אקסיומה 4.

<sup>438</sup> הגיונות, עמ' 75. ראה גם עיקרון 17 בעקרונות הפילוסופיה.

<sup>439</sup> עקרונות הטבע והחסד, §11.

<sup>440</sup> לייבניץ סבר אמנם שמבחינה מטאפיזית, אין השפעה הדדית של העצמים אלו על אלו, ושפעולתו העצמית של עצם אחד בלתי תלויה בפעולתו העצמית של עצם אחר אלא רק מותאמת לה ומתואמת איתה מכוחה של הרמוניה קבועה מראש שהישרה האל בעולם. אך כאשר הפיזיקאי חוקר את עולם התופעות, אין הוא נזקק לשיקולים מטאפיזיים מסוג זה, ולכן יש מקום לדבר על סיבתיות גם אצל לייבניץ. כך למשל לייבניץ אומר שבדיון המטאפיזי על "הצורות העצמותיות" יש "משהו מוצק", אך הצורות האלה "אינן משנות דבר בתופעות, ואין להשתמש בהן כדי להסביר את התוצאות הפרטיות". "אני מסכים", מוסיף לייבניץ, "שהשיקול בדבר הצורות האלה אינו מביא כל תועלת בפרטי הפיזיקה, ושאין להשתמש בו להסבר התופעות בפרוטרוט... כשם שאין צורך לגיאומטריקן להטריד את רוחו בעניין המבונן המפורסם של הרכב הרצף... כך גם הפיזיקאי יכול להסביר את הניסויים, תוך שהוא משתמש לעיתים בניסויים פשוטים יותר שכבר נעשו ולעיתים על הוכחות גיאומטריות ומכאניות, בלי שידקק לשיקולים כלליים השייכים לתחום אחר; ואם הוא משתמש בהשתתפותו של אלוהים או בנפש כלשהי, ביסוד ראשון, או במשהו דומה אחר, הוא מפטפט פטפוטי סרק ממש כמו מי שבשעת שיקול דעת חשוב בעניינים מעשיים היה מבקש לענות בהגינות הגדולים על טבע הגורל וחירותנו" (מאמר מטאפיזי, §10, עמ' 59-62).

## II

יום הבטיח בראשית החלק השלישי של הספר הראשון של המסכת לנסות ו"לבאר יחס זה [של הסיבתיות] ביאור שלם",<sup>441</sup> ולאחר דרך ארוכה של כמעט מאה עמודים הוא מצהיר ש"הגיעה השעה לקבץ את כל חלקיה השונים של שכילה זו, לחברם יחד, ולהעלות מתוכם הגדרה מדויקת של יחס הסיבה והתולדה".<sup>442</sup> ראינו, שיום הפך את סדר החקירה, ועוד לפני שברר והגדיר את היחס הסיבתי ניגש לברר את טיבה של ההקשה המבוססת על יחס זה.<sup>443</sup> יום פונה כעת לתקן "משגה זה" על ידי הצגת "הגדרה מדויקת של סיבה ותולדה".<sup>444</sup> יום מתיימר אפוא להציג הגדרה מדויקת ליחס הסיבה והתולדה, אך למעשה מציע שתי הגדרות, שלדבריו "נבדלות אך ורק בזה שהן מראות באספקלריה שונה אותו המושא עצמו". יתר על כן, הוא מציע שתי הגדרות הן במסכת והן במחקר, הראשונה מציגה את היחס הסיבתי כחוס פילוסופי והשנייה כחוס טבעי :

T1: "[A cause is] an object precedent and contiguous to another, and where all the objects resembling the former are plac'd in like relations of precedency and contiguity to those objects, that resemble the latter".<sup>445</sup>

E1: "[A cause is] an object, followed by another, and where all the objects similar to the first are followed by objects similar to the second".<sup>446</sup>

T2: "A CAUSE is an object precedent and contiguous to another, and so united with it, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other".<sup>447</sup>

E2: "[A cause is] an object followed by another and whose appearance always conveys the thought to that other".<sup>448</sup>

כבר מסקירה ראשונית של ההגדרות אפשר להיווכח בהבדל שבין הנוסח של ההגדרות במחקר לעומת הנוסח שבמסכת, ובכל זאת הדמיון שבין הנוסחים מתיר להתייחס אליהם כאל שני נוסחים של אותה הגדרה.<sup>449</sup> בולטת לעין במיוחד ההשמטה של יחס הסמיכות בנוסח של המחקר, אך יש להדגיש שכבר במסכת יום מסתייג באשר לחיוניותו של יחס הסמיכות בחלל בהגדרת היחס

T. 1. 3. 2, p. 74<sup>441</sup>

T. 1. 3. 14, p. 169, italics mine<sup>442</sup>

ראה עמ' 62 לעיל.<sup>443</sup>

T. 1. 3. 14, p. 169<sup>444</sup>

T. 1. 3. 14, p. 170<sup>445</sup>

E. 7. 2. 60, p. 76<sup>446</sup>

T. 1. 3. 14, p. 170<sup>447</sup>

E. 7. 2. 60, p. 77<sup>448</sup>

עמדה זו באשר לשני הנוסחים של ההגדרות במסכת ובמחקר מקובלת בקרב פרשנים רבים. ראה: Robinson, 1962, p. 164; C. J. Ducasse, "Critique of Hume's Conception of Causality", p. 142; Penelhum, p. 53; Capaldi, p. 123; Stroud, 1977, p. 89 and 1978, p. 58, n. 48; Beauchamp and Rosenberg, p. 18; Garrett, pp. 167-168<sup>449</sup>

הסיבתית. בהצגה הראשונה של יחסי הסמיכות והעקיבה כמרכיבים של היחס הסיבתית יום טוען שהוא מתיר לעצמו, "על פי הסברה המקובלת", להניח גם את יחס הסמיכות, "עד שנמצא שעת כושר לברר וללבן עניין זה, על ידי שנחקר ונדרוש אלו מושאים ניתנים או אינם ניתנים להיות מושמים זה בצד זה".<sup>450</sup> שעת הכושר מזדמנת ליום רק בפרק החמישי של החלק הרביעי של הספר הראשון של המסכת, שם הוא קובע שיש מושאים שיכולים להתקיים מבלי להיות בשום מקום,<sup>451</sup> ויתר על כן, לעיתים "על סמך היחסים של סיבתיות ושל סמיכות מבחינת הזמן בין שני מושאים, הרינו בודים גם יחס של חיבור במקום, על מנת לחזק את הקשר".<sup>452</sup> מבחינת הסמיכות במקום אין אפוא הבדל בין העמדה של יום במסכת לבין ההגדרות שהוא מציג במחקר. הבדל נוסף טמון בעובדה שההגדרה השנייה בנוסח של המחקר מדברת על מעבר מהסיבה לתולדה בלבד, בעוד שבמסכת המעבר הוא דו כיווני – מהסיבה לתולדה ומהתולדה לסיבתה. אולם בדיון שקדם להצגת ההגדרות במחקר ניכר שיום מתיר גם שם מעבר דו כיווני, ונדמה שהבדל זה הוא אינו אלא הבדל של סגנון בלבד.<sup>453</sup> אך ההבדל העיקרי טמון בכך שבמחקר יום מוסיף, לאחר ההגדרה הראשונה, הצעה אלטרנטיבית שאמורה להיות שקולה לה: "במילים אחרות", אומר יום לאחר הצגת ההגדרה הראשונה, סיבה היא מושא שקודם לאחר, ושי"אילו המושא הראשון לא היה נמצא, השני לעולם לא היה קיים". הקושי כאן אינו בכך שההגדרה הראשונה לפי הנוסח של המחקר שונה מזו של המסכת, אלא בכך שההצעה האלטרנטיבית שנוספה במחקר אינה שקולה אפילו להגדרה הראשונה של המחקר: חיבור תמידי של מושאים דומים – מרכיב שמופיע בהגדרה הראשונה הן במסכת והן במחקר – אינו שקול לקשר שבו היעדרו של המושא האחד מונע את קיומו של האחר, לפחות לא על פי הדיון של יום ביחס הסיבתית עד לשלב הצגת ההגדרות.<sup>454</sup> קשה למצוא הסבר מניח את הדעת לתוספת הזאת שיום מציג במחקר, משום שהיא אינה עולה בקנה אחד עם ההגדרה הראשונה בשני הנוסחים השונים שלה ואף אינה מתיישבת עם הדיון של יום במחקר או במסכת, ולכן, מוטב להתעלם ממנה ולהתייחס להגדרות של המחקר כזוהות לאלו של המסכת.<sup>455</sup>

יום מציג אם כן שתי הגדרות שאמורות להאיר "מאספקלריה שונה אותו המושא עצמו" ושמתיימרות להיות בנוסף גם "הגדרות מדויקות". מבחינה אחת, ההגדרות של יום אכן מדויקות ועומדות בסייגים שיום הטיל על עצמו: שתי ההגדרות של יום אינן כוללות בתוכן ואינן מתייחסות לרעיונות כמו *כוח* או *יצירה*. לפי שתי ההגדרות של יום, סיבה אינה יוצרת את תולדתה ואינה

T. 1. 3. 2, p. 75<sup>450</sup>

T. 1. 4. 5, p. 235<sup>451</sup>

T. 1. 4. 5, pp. 237-238<sup>452</sup>

E. 5. 2. 45, p. 55: ראה למשל:<sup>453</sup>

ראה: L. A. Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*, p. xviii; Penelhum, pp. 46, 56-57. זהו מקור הטעות של פלקנסטיין, שמסתמך רק על נוסח ההגדרה במחקר וקובע שעבור יום קשר הכרחי הוא קשר בין שני דברים, כך שבהינתן האחד, האחר חייב לבוא אחריו (Falkenstein, p. 332). לפי גישה זו, יש פער עקרוני שדורש הסבר בין עמדתו של יום במסכת לבין עמדתו במחקר. אין זה בלתי מתקבל על הדעת שפילוסוף ישנה את עמדתו בצורה כל כך בולטת, אך אין זה סביר שפילוסוף ילך באותה דרך וישתמש באותם טיעונים ויחד עם זאת יגיע לתוצאות כל כך שונות. יתר על כן, את הטענה המפורסמת של יום במסכת ש"ההכרח הוא משהו הנמצא בתוך הרוח, לא בתוך המושאים", אפשר למצוא בצורה ברורה גם במחקר (ראה: E. 7. 2. 59, pp. 75-76). החיבור התמידי שמופיע בהגדרה הראשונה אינו יכול אפוא להיות שקול לקשר הכרחי כפי שמבין אותו פלקנסטיין.

מעתה, אם כן, הדיון בהגדרה הראשונה יתייחס הן להגדרה הראשונה של המסכת והן לזו של המחקר, וכך גם לגבי הדיון בהגדרה השנייה.<sup>455</sup>

מחוננת בכוח לעשות דבר-מה או לגרום שינוי במושא אחר. אי אפשר להצביע על איזשהו גורם בסיבה שממנו נובעת התולדה, ולכן אין מקום לדבר על כוח או על קשר הכרחי שמתקיים בין הסיבה לתולדתה. כל מה שאפשר לדבר עליו הוא הופעה חוזרת ונשנית בסדר קבוע של מושאים או של מאורעות דומים, ונטייה פסיכולוגית שנוצרה ברוח בעקבות ההרגל להתבונן בהופעה חוזרת ונשנית זו. יום עמד אפוא במשימה שנטל על עצמו והציג הגדרות של היחס הסיבתי שאינן כוללות רעיונות חסרי פשר ומובן כמו כוח, קשר הכרחי אובייקטיבי, עשייה ויצירה, שברגיל נתפסו כמרכיבים חיוניים של יחס זה.

אחד ההבדלים העיקריים בין שתי ההגדרות נעוץ בשאלת האובייקטיביות. ההגדרה הראשונה, בניגוד לשנייה, משמרת את המימד האובייקטיבי של הקשר הסיבתי: סדר ההופעה של הרשמים או המושאים הוא בלתי-תלוי ברוח, או במילים אחרות, סמיכות, קדימות זמנית וחיבור תמידי הם אופני הופעה של מושאים או של מאורעות שהרוח מקבלת כנתון גולמי שאין לה כל השפעה עליו. הקשר הכרחי לעומת זאת, הוא ציפייה או נטייה של הרוח, איזושהי התרחשות מנטלית-פסיכולוגית בנפשו של הסובייקט שמושלכת על הדברים:

As to what may be said, that the operations of nature are independent of our thought and reasoning, I allow it; and accordingly have observ'd, that objects bear to each other the relations of contiguity and succession; that like objects may be observ'd in several instances to have like relations; and that all this is *independent of, and antecedent to the operations of the understanding*. But if we go any farther, and ascribe a power or necessary connexion to these objects; this is what we can never observe in them, but must draw the idea of it from what *we feel internally in contemplating them*.<sup>456</sup>

ההגדרה השנייה שוללת אם כן מן המרכיב הכל כך חשוב של היחס הסיבתי – הקשר הכרחי או הכוח – את הטבע האובייקטיבי שיוחס לו עד כה: אין במושא אחד כוח ליצור דבר אחר, או לפחות אנו לא יכולים לצפות בכוח מעין זה ולדון בו; ואין קשר הכרחי בין הדברים עצמם, קשר שמאגד שני דברים באופן בלתי ניתק ובאופן בלתי-תלוי בסובייקט. בסקירה ראשונית של ההגדרות שמציע יום אפשר אם כן לומר, שההגדרה הראשונה היא הגדרה אובייקטיבית של היחס הסיבתי ואילו השנייה מכילה מרכיב סובייקטיבי: אם אין סובייקטים תופסים, אז שום דבר אינו יכול למלא את התנאים של ההגדרה השנייה, בעוד שדברים מסוימים יכולים לעמוד בדרישות של ההגדרה הראשונה גם אם אין מי שיצפה בהם או שיתפוס אותם.<sup>457</sup> מנייה וביה עולות כעת קושיות שהטרידו פרשנים רבים: אם ההגדרה הראשונה היא הגדרה אובייקטיבית של היחס הסיבתי ואילו השנייה מכילה מרכיב סובייקטיבי, האם שתי ההגדרות הן אכן הגדרות ל"אותו המושא עצמו"? האם הן שקולות מבחינה אינטנסיונלית? האם יש להן אותה אקסטנסיה? האם יום אכן

T. 1. 3. 14, pp. 168-169, italics mine<sup>456</sup>

ראה: <sup>457</sup> Robinson, 1962, p. 163; James H. Lesher, "Hume's Analysis of 'Cause' and the 'Two-Definitions' Dispute", p. 388; Penelhum, pp. 47, 54-55; Stroud, 1978, p. 48; Beauchamp and Rosenberg, p. 4; Craig, pp. 105-106, 108; Blackburn, pp. 247-248

התכוון להציע את שתי ההגדרות כהגדרות במלוא מובן המילה או שמא העדיף אחת מהן על פני האחרת?

על הפרשנים הגורסים כי יום סבר ששתי ההגדרות שהציע הן הגדרות נכונות או מתאימות של היחס הסיבתי להתמודד, בין היתר, עם שאלת האובייקטיביות של יחס זה. לפי הצעה אחת, ההגדרה הראשונה, שבסקירה ראשונה נראית אובייקטיבית, מכילה אף היא מרכיב סובייקטיבי, בדיוק כמו ההגדרה השנייה:<sup>458</sup> ההגדרה הראשונה מציגה את הקשר הסיבתי כיוחס פילוסופי; יחס פילוסופי מקורו *בהשוואה*, ולכן נדרש סובייקט או צופה שיערוך את ההשוואה.<sup>459</sup> לפי קריאה זו ההגדרות אפוא אינן שקולות מבחינת האינטנסיביות שלהן, אך יש להן אותה אקסטנסיביות. ניסיונות אחרים ליישב בין שתי ההגדרות על ידי קריאה סובייקטיבית של שתיהן מצביעים על הזד-משמעות של החיבור התמידי שמופיע בהגדרה הראשונה: כאשר יום אומר בהגדרה זו ש"כל המושאים הדומים לאחד נתונים ביחסים דומים של קדימה ושל סמיכות למושאים הדומים לאחר", האם הוא מתכוון לכל המושאים הדומים בכלל, או שמא רק לאלה שהופיעו בעבר או שהופיעו בניסיונו של צופה מסוים?<sup>460</sup> הבעיה בגישה זו היא מתעלמת מדבריו המפורשים של יום שמצוטטים לעיל שבהם ניכר שיום מבחין במפורש בין אי התלות של יחסי הסמיכות, העקיבה בזמן והחיבור התמידי – או כדברי יום: "פעולותיו של הטבע" – בסובייקט או בצופה או באדם כלשהו שעורך השוואה; לבין ההכרח או ההכרע הפסיכולוגי שמופיע בהגדרה השנייה, שמקורו ב"מה שאנו מרגישים מבפנים" ושאותו אנו משליכים על מה שמופיע בפנינו בלא כל תלות בנו ביחסים של סמיכות, עקיבה בזמן וחיבור תמידי.

תומס ריצ'ארדס טען<sup>461</sup> כי יום קיבל את שתי הצעותיו כהגדרות לגיטימיות, כאשר כל אחת מהן משיבה על שאלה אחרת ביחס לטענה "א' הוא סיבתו של ב'": ההגדרה הראשונה עונה על השאלה "מה נטען בטענה זו", וההגדרה השנייה משיבה על השאלה "מהו מצב העניינים שצריך להתקיים כדי שטוען הטענה יוכל להאמין ש- א' הוא סיבתו של ב'". גם בפרשנות זו ניתן לראות, שהשאלה הראשונה והתשובה לשאלה שנמצאת בהגדרה הראשונה משמרות את המימד האובייקטיבי, בעוד שהשאלה השנייה והתשובה לה שנמצאת בהגדרה השנייה מכילות מרכיב סובייקטיבי. בכל מקרה, אלו הן שתי שאלות שונות שהתשובות עליהן שונות. ריצ'ארדס מנסה בעיקר להראות מדוע יום היה מקבל את שתי ההגדרות, אך הוא אינו נדרש לשאלת השקילות שלהן. רובינסון צודק אפוא בביקורתו, שפרשנותו של ריצ'ארדס מציגה את שתי ההגדרות של יום כשתי הגדרות של שני מושגים שונים, אך זה לא עולה בקנה אחד עם דבריו של יום, שאלו הן שתי הגדרות של דבר אחד.<sup>462</sup> אדוארד קרייג<sup>463</sup> מציע לפתור את המחלוקת בין רובינסון לריצ'ארדס<sup>464</sup> על ידי

<sup>458</sup> Donald Gotterban, "Hume's Two Lights on cause"

<sup>459</sup> עמדה דומה אפשר למצוא גם אצל בושם ורוזנברג (Beauchamp and Rosenberg, p. 27) וכן אצל קרייג (Craig, p. 106). עמדה שונה לגמרי, הרואה את היחסים הפילוסופיים כיוחסים הנמצאים במושאים, אפשר למצוא אצל פנלהום: Penelhum, pp. 54-55.

<sup>460</sup> ראה: Garrett, pp. 181-182, וגם: Basson, p. 75. בסופו של דבר, שני הפרשנים סבורים שיום היה מעדיף, או שיש להעדיף, את הקריאה האובייקטיבית של ההגדרה הראשונה (ראה: Garrett, p. 185; Basson, p. 75).

<sup>461</sup> "Hume's Two Definitions of 'Cause'" Thomas J. Richards,

Robinson, 1966, p. 165

<sup>462</sup> Craig, pp. 102-111

<sup>463</sup> דיון נרחב במחלוקת שבין רובינסון לריצ'ארדס אפשר למצוא אצל גיימס לשר, במאמר שיידון להלן, וכן אצל קרייג: Craig, pp. 102-106.



הפניית תשומת הלב לעובדה שמחלוקת זו צפה ועולה על פני השטח בשל הבנה שגויה של האופן שבו יום משתמש במונח "הגדרה": לנוכח המגמה לראות ביום כמבשר של הפוזיטיביזם הלוגי ולנוכח הנטייה של הפילוסופיה במאה ה-20 לראות ב"הגדרה" פירוט של התנאים המספיקים וההכרחיים של המונח המוגדר, נתפסות בטעות גם ההגדרות של יום באופן זה. אולם כאשר מתעלמים מדרישה זו ומהקונוטציות הנלוות אליה – סינונימיות, אנליזה, שקילות אינטנסיביות – ומתבוננים בפרקטיקה של יום מתברר שהגדרה של סיבתיות אצל יום היא אינה אלא פירוט התנאים המספיקים להופעתה של האמנה בקיומו של יחס של סיבה ותולדה, כאשר ההגדרה הראשונה מתמקדת בסיטואציה או בתנאים החיצוניים, בעוד שהשנייה בהלך הרוח של הצופה בתנאים אלה.<sup>465</sup> כך מצליח יום להציג שתי הגדרות שונות מבחינה אינטנסיביות ל"אותו המושא עצמו", שהרי שתי ההגדרות הן קו-אקסטנסיביות.<sup>466</sup>

גיימס לשר מנסה להמשיך בקו דומה לזה של ריצ'ארדס.<sup>467</sup> תורת המשמעות של יום מלמדת, שתאור הניסיון המקורי שהוליד את האידיאה הוא הסבר מספק למשמעות המונח שמציין את האידיאה. מכיוון שיש לנו ניסיונות שונים של קשרים סיבתיים, יש לנו רשמים שונים בהתאם לניסיונות אלה; מאלה מועתקות כמובן אידיאות שונות, ולכן יש שני מובנים שונים למונח סיבה.<sup>468</sup> לשר מעיר, שייתכן שאין זה אפשרי לספק שתי הגדרות לא שקולות לדעיון (notion) אחד, אך מכך אין להסיק שאין זה אפשרי לספק שתי הגדרות לא שקולות למונח (term) אחד.<sup>469</sup> אולם לפחות במסכת, יום מבהיר שבכוונתו להציג שתי הגדרות ל"אותו המושא עצמו" ולא למונח "סיבה".

דון גרט מנסה להראות במאמרו מאיר העיניים<sup>470</sup> שיום ראה בשתי ההגדרות שלו שתי הגדרות לגיטימיות של דבר אחד. המונח סיבה מציין אידיאה מורכבת וכללית (או מופשטת): היא מורכבת משלושה יחסים אחרים (סמיכות, עקיבה זמנית, קשר הכרחי); והיא אינה מציינת דבר-מה אחד

<sup>465</sup> Craig, pp. 104, 108. קרייג מתעלם מהעובדה שיום מדבר לעיתים על כך שהגדרה כשרה אינה יכולה להבהיר את המוגדר באמצעות מילים נרדפות לו (ראה עמ' 57 לעיל). את העובדה שקרייג מתכוון לתנאים מספיקים בלבד אפשר ללמוד מדבריו בעמ' 106, ונדמה שיש צדק בטענתו, שיום מדבר על תנאים מספיקים בלבד להופעתה של האמנה בקיומו של יחס של סיבה ותולדה. פרשנים אחדים ביקרו את יום על שבכך הוא בעצם מתעלם מהיבט פרקטי חשוב של הסיבתיות ולכן דיונו אינו ממצא את כל הכרוך בה (ראה למשל: Penelhum, pp. 56-57): אנו מחפשים אחר סיבות בשביל שנוכל לשנות את סיבתנו או בשביל לשפר או אף להציל את חיינו – סיבה היא אפוא מעין מנוף שניתן להשתמש בו בשביל ליצור או בשביל למנוע את התרחשותה של תולדה מסוימת (ראה: Collingwood, pp. 285-287, 296-312; Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science*, pp. 119-124; Flew, p. 127). כעת, כדי להצליח למנוע מאורע לא רצוי, עלינו למצוא את אחד התנאים ההכרחיים להתרחשות המאורע ולמנוע את התממשותו. יום מתמקד בסוגיית הופעתה של האמנה בהתממשותה הקרובה של תולדה מסוימת כאשר סיבתה מופיעה, ולשם כך די בתנאים המספיקים בלבד להופעתה של האמנה זו; ולכן מתעלם מסיבות כתנאים הכרחיים. במקום מסוים הוא אמנם מתייחס לסיבה כאל תנאי הכרחי להתממשות תולדתה – בתוספת להגדרה הראשונה במחקר – אך ראינו לעיל (עמ' 93) שהצעה זו אינה עולה בקנה אחד עם יתר הדיון שלו ביחס הסיבתי.

<sup>466</sup> Craig, pp. 105-106. לדעת קרייג אין זה חיסרון של פרשנותו שההגדרות אינן שקולות אינטנסיביות, שהרי יום לא ניסה להשיג כלל שקילות מסוג.

<sup>467</sup> James H. Lesher, "Hume's Analysis of 'Cause' and the 'Two-Definitions' Dispute"

<sup>468</sup> Lesher, pp. 390-392

<sup>469</sup> Lesher, p. 390, n. 10

<sup>470</sup> Don Garrett, "The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of 'Cause'" גרט סוקר במאמרו את כל העדויות הטקסטואליות שיכולות לתמוך בשמונה העמדות השונות האפשריות באשר ליחסו של יום אל שתי ההגדרות שהציג: 1. עדויות לכך שיום מאמץ את שתי ההגדרות; 2. עדויות לכך שהוא אינו מאמץ את שתי ההגדרות יחד; 3. עדויות לכך שהוא מקבל לפחות את ההגדרה הראשונה; 4. עדויות לכך שהוא אינו מקבל אותה; 5. עדויות לכך שהוא מקבל לפחות את ההגדרה השנייה; 6. עדויות לכך שהוא אינו מקבל אותה; 7. עדויות לכך שיום מאמץ לפחות אחת מההגדרות; 8. עדויות לכך שהוא אינו מקבל אף אחת מההגדרות. גרט אף סוקר וממייץ את עמדות הפרשנים באשר לשאלות אלה: 3, n. 188, p.

ויחיד אלא קבוצה של דברים בעלי מאפיין משותף. לפי יום, אידיאות כלליות הן אינן "אלא אידיאות מיוחדות [particular] הנספחות אל שם מסוים, המקנה להן הוראה מקפת יותר":<sup>471</sup> כאשר אנו מבחינים בדמיון בין מושאים, אנו מעניקים אותו שם לכולם, למרות ההבדלים שביניהם; השם קשור באופן ישיר לאידיאה של מושא אחד מבין המושאים הרבים שאותם אנו מכנים בשם זה; אידיאה זו מציגה אמנם דבר-מה פרטי ומסוים אך היא מקבלת משמעות כללית ומתפקדת כאידיאה כללית, משום שהשם שמצורף לה מעורר את ההרגל או הנטייה לסקור אידיאות של מושאים אחרים מקבוצת המושאים שנושאים אותו שם.<sup>472</sup> כעת, כדי להגדיר אידיאה כללית, לא די במסירת אידיאה פרטית שמציגה מושא אחד מהקבוצה המתאימה, משום שאידיאה זו שייכת גם לקבוצות אחרות: האידיאה של לאסי למשל, אומר גרט, יכולה לייצג את לאסי עצמה, או את הכלבים מסוג קולי, או אף את כל היונקים, ולכן אי אפשר להשתמש בה בשביל להגדיר את המונח "כלב". כדי להגדיר מונח המציין אידיאה כללית יש אפוא למסור לנמען את היכולת להעלות במחשבה כל חבר מהקבוצה המתאימה של אידיאות של מקרים פרטיים שנושאים אותו שם. יכולת זו יכולה להימסר רק אם ניתן להצביע על מאפיין משותף של כל האידיאות שבקבוצה או על מאפיין משותף של המושאים שהאידיאות שבקבוצה מציגות.<sup>473</sup> שתי ההגדרות של יום למונח הכללי סיבה, ממשיך גרט, משתמשות בשני אמצעים שונים בשביל לציין אותה קבוצה של זוגות של אידיאות שמציגים זוגות של מושאים שקשורים ביניהם בקשר של סיבה ותולדה: על ידי ציון המאפיין המשותף לכל זוגות המושאים שהאידיאות שלהם נכללות בקבוצה המתאימה, או על ידי תאור המאפיין המשותף לאידיאות האלה עצמן. מה שמשותף לכל זוגות המושאים שנאמר עליהם שהם קשורים בקשר סיבתי הוא חיבור התמידי, בעוד שמה שמשותף לאידיאות של זוגות אלה הוא ההכרע הפסיכולוגי או הנטייה של הרוח לעבור מהאידיאה של האחד לאידיאה של בן לווייתו הרגיל. לכן ניתן להגדיר סיבה ותולדה במונחים של חיבור תמידי שיוצר בעצם את ההכרע או את הנטייה הזו של הרוח, אך מבלי לציין את האפקט הפסיכולוגי הזה שאותו יוצר חיבור תמידי זה; וניתן גם להגדיר סיבה ותולדה במונחים של ההכרע של הרוח, מבלי לציין את המאפיין של המושאים שמחוללים אותו.<sup>474</sup>

רוברט מקריי מציע פרשנות דומה לזו של גרט. יום, אומר מקריי, לא מחפש את מה שהאידיאה של ההכרע מציגה אלא את הסיבה או את המקור שלה.<sup>475</sup> המקור של האידיאה של ההכרע הוא הרושם של ההכרע או ההרגל של הרוח לעבור מהאידיאה של מושא מסוים אל האידיאה של בן לווייתו הרגיל, והמקור של רושם זה או הרגל זה הוא החיבור התמידי. לכן, יום מגדיר בעצם דבר אחד בשתי דרכים שונות: כאשר הוא כולל בהגדרה השנייה את ההכרע של הרוח, הוא מצביע על הסיבה הישירה; וכאשר הוא מציין בהגדרה הראשונה את החיבור התמידי, הוא מצביע על הסיבה המתווכת.<sup>476</sup>

T. 1. 1. 7, p. 17<sup>471</sup>

T. 1. 1. 7, pp. 20-21<sup>472</sup>

Garrett, p. 175<sup>473</sup>

Garrett, p. 178<sup>474</sup>

<sup>475</sup> האידיאה של ההכרע היא פשוטה ולכן אפשר לספק לה הגדרה סיבתית אך לא אנליטית: ראה הערה 128 לעיל.  
<sup>476</sup> McRae, pp. 490-491. בושם ורוזנברג מסכימים שלאידיאה של ההכרע יש סיבה ישירה וסיבה עקיפה או מתווכת (Beauchamp and Rosenberg, pp. 6, 29), אך מטילים ספק בכך שישנה רק אידיאה אחת של הכרע (Ibid, pp. 20, n. 14, 29-30).

באשר לאופי האובייקטיבי או הסובייקטיבי של שתי ההגדרות, גרט סבור שאפשר להבין כל אחת מההגדרות או כהגדרה אובייקטיבית או כהגדרה סובייקטיבית. כעת, אם קוראים את שתי ההגדרות יחד קריאה אובייקטיבית או אם מבינים את שתיהן יחד כהגדרות סובייקטיביות, אזי הן בעלות אותה אקסטנסיה בדיוק.<sup>477</sup> דרך אחת לפתור את בעיית אי העקיבות של שתי ההגדרות היא לקרוא את ההגדרה הראשונה באופן סובייקטיבי: ראינו לעיל, שהבסיס לקריאה זו היא דו-משמעות לכאורה של החיבור התמידי שמופיע בהגדרה זו, וכך הצבעתי על הטעם לדחיית אפשרות פרשנית זו.<sup>478</sup> כמו כן, את "הרוח" שמופיעה בהגדרה השנייה אפשר להבין כמתייחסת לאדם פרטי מסוים, אך אפשר להבינה גם כרוח או כצופה כללי אידיאלי, שמתבונן בצורה מדויקת בכל המקרים המתאימים, מכליל בצורה נכונה ומנגנון ההיסקים וההיקשים שלו מפותח ונעדר הטיות. עבור צופה אידיאלי כזה שמתבונן בכל המקרים ושופט נכון, כל חיבור תמידי של מושאים דומים ילווה בהכרע או בנטייה של הרוח לעבור מהאידיאה של מושא אחד לאידיאה של בן לווייתו הרגיל ולהיפך, רק חיבור תמידי ילווה בנטייה כזו של הרוח. גרט סבור שיש להעדיף את הקריאה האובייקטיבית של שתי ההגדרות יחד על פני קריאה סובייקטיבית של שתיהן, מכיוון שקריאה כזו פותרת קשיים רבים שנובעים מהבנת ההגדרה השנייה כהגדרה שכוללת מרכיב סובייקטיבי. קושי אחד הוא אי-התיישבותה של ההגדרה השנייה במובנה הסובייקטיבי עם עמדות אחרות של יום, כמו למשל דבריו על כך "שכמעט בכל חלק וחלק של הטבע אצור שפע של קפיצים ושל עקרונים שונים, הגנוזים מחמת קוטנם או ריחוקם",<sup>479</sup> שהרי עקרונות וסיבות נסתרים אינם יוצרים אסוציאציה ברוח ולכן הם אינם נחשבים כלל סיבות על פי ההגדרה השנייה. קושי אחר הוא התוצאות האבסורדיות של ההגדרה השנייה במובנה הסובייקטיבי: שמושא הוא סיבה אמיתית גם אם הוא נקשר אסוציאטיבית למושא אחר כתוצאה מצפייה בדוגמה לא מייצגת; שקיומו או אי קיומו של קשר סיבתי בין מושאים הוא עניין יחסי לכל צופה פרטי מסוים, שכן מושאים יכולים להיקשר אסוציאטיבית בתודעה אחת מבלי להיקשר כך באחרת; שלא היתה סיבתיות בכלל אילולא היו רוחות.<sup>480</sup> הבעיה העיקרית בפיתרון זה היא, שיום לא מדבר בשום מקום על ההכרע או הנטייה של "האדם האידיאלי" או של איזו "תבונה אנושית טהורה" אלא של בני אדם בכלל.<sup>481</sup> ראינו לעיל, שמטרתו של יום היא לברר את טיבו של היחס הסיבתי שעליו מבוססת שכיחותיהם של בני אדם על אודות ענייני עובדה ושמוכחו עוברים הם ממושא או רושם הנוכח לפני החושים אל המושא שהוא סיבתו או תולדתו ושאינו נוכח לפני הרוח. בני אדם בשגרת חייהם פועלים ומתכננים פעולות עתידיות על סמך סברות והאמנות, ופעולות כאלה יכולות להיות מבוססות רק על יחס זה של סיבה ותולדה. עבור יום זוהי עובדה שאינה מוטלת בספק שבני אדם פועלים באופן זה והוא רוצה לברר את טיבו של המנגנון הזה, להבין מה עומד בסיסו, ומה מקומו בחייהם של בני אדם ולא בחייו הדמיוניים של צופה אנושי אידיאלי. יתר על כן, המהלך השלילי

<sup>477</sup> Garrett, pp. 180-182

<sup>478</sup> ראה עמ' 95 לעיל.

<sup>479</sup> T. 1. 3. 12, p. 132; E. 8. 1. 67, p. 87

<sup>480</sup> Garrett, pp. 172, 184-185

<sup>481</sup> ראה למשל: E. 5. 1. 34, pp. 40-42

של טיעונו של יום הראה שאין אפשרות להצדיק אופן התנהלות זה אלא רק לתארו,<sup>482</sup> ולכן אין מקום לדבר על צופה אנושי "אידיאלי" כאמת מידה או כאבן בוחן להכללות נכונות או שגויות. בשל קשיים אלה סברו פרשנים אחרים שאי אפשר לקבל את שתי ההגדרות יחד. רובינסון למשל טען, ששתי הגדרות אינן שקולות מבחינה אינטנסיבית ואף אינן חופפות מבחינת האקסטנסיבה שלהן. ההגדרה הראשונה קובעת רשימה של זוגות סדורים  $(x,y)$  של התרחשות מיוחדת, כך שכל זוג מקיים את התכונה האובייקטיבית של היותו מקרה של אחדות כללית. על כך מעיר רובינסון שלוש הערות: ראשית, העובדה שזוג סדור מסוים  $(x,y)$  מקיים את התנאים של ההגדרה הראשונה אינה תלויה בשום אופן בכך שמישהו צפה בהתרחשות של  $x$  או של  $y$ ; וכן, גם אם צופה מסוים הבחין בהתרחשות של  $x$  או של  $y$  או של שניהם, אין זה מבטיח שהוא אכן יהיה מודע לכך שהוא צפה במקרה פרטי של אחדות כללית, כך שהזוג הסדור  $(x,y)$  מקיים את תנאי ההגדרה הראשונה; ולבסוף, העובדה שהזוג הסדור  $(x,y)$  מקיים את תנאי ההגדרה הראשונה תלוי ביותר מאשר הנסיבות המיידיות של התרחשותם של  $x$  ושל  $y$ . ההגדרה השנייה לעומת זאת, קובעת רשימה של זוגות סדורים  $(x,y)$  של התרחשות מסוימת באמצעות מאפיין שמוגדר במונחים של תופעה מנטלית. על כך מעיר רובינסון שתי הערות: מהעובדה שזוג סדור מסוים  $(x,y)$  מקיים את תנאי ההגדרה השנייה נובע שאדם מסוים צפה בהתרחשות של  $x$  או של  $y$  או של שניהם, או שבעבר צפה בהתרחשות מאותו סוג, וכעת יש לו הנטייה לעבור מאידיאה של מאורע כמו  $x$  לאידיאה של מאורע כמו  $y$ , ולעבור מאידיאה של מאורע מסוג  $x$  לציפייה להתרחשותו של מאורע מסוג  $y$ ; וכן, מהנסיבות המיידיות של התרחשותם של  $x$  ושל  $y$  ניתן להסיק אם הזוג הסדור  $(x,y)$  מקיים את תנאי ההגדרה השנייה או לא.<sup>483</sup> שתי ההגדרות נבדלות אפוא במובן, ואף אם הן חופפות מבחינת האקסטנסיבה שלהן, אי אפשר להסיק זאת מן ההגדרות עצמן. קיימת אמנם אפשרות לוגית שלשתי ההגדרות אותה אקסטנסיבה, אך רובינסון מוכיח שלא כך הוא בפועל:<sup>484</sup> מדבריו של יום על סיבות "גנוזות" (secret) ו"נסתרות" (conceal'd)<sup>485</sup> אפשר ללמוד שיש זוגות רבים של מאורעות שמקיימים את ההגדרה הראשונה ושאינם אדם לא צפה בהם ולכן הם אינם מקיימים את תנאי ההגדרה השנייה; וכן, קרה לא פעם, אומר רובינסון, שבהתבוננותנו במאורע  $x$  צפינו להתרחשותו של מאורע  $y$  – ולכן הזוג הסדור  $(x,y)$  מקיים את תנאי ההגדרה השנייה – אך לאכזבתנו  $y$  לא התרחש, ולכן הזוג הסדור  $(x,y)$  אינו מקיים את תנאי ההגדרה הראשונה. כיצד אם כן יש להבין את שתי ההגדרות של יום? – שתי ההגדרות, אומר רובינסון, מבטאות את שתי המגמות הרווחות בפילוסופיה של יום בכלל: מחד, בירור פילוסופי שבמסגרתו יום מנתח ומבהיר מונחי יסוד פילוסופיים כמו סיבה ותולדה; ומאידך, הוא מציע חוקים אמפיריים-פסיכולוגיים שמשמשים להסבר תופעות מנטליות והתנהגותיות בחיי בני-אדם.<sup>486</sup> בדיון ביחס

<sup>482</sup> ראה במיוחד הדיון בעניין זה בעמ' 81-82 לעיל.

<sup>483</sup> Robinson, 1962, p. 163

<sup>484</sup> Robinson, 1962, pp. 165-166

<sup>485</sup> ראה למשל: T. 1. 3. 12; E. 4. 2. 29, וכן מראי המקום בהערה 479 לעיל.

<sup>486</sup> Robinson, 1962, pp. 162, 166

הסיבתי יום מציע אפוא שתי "דעות" או "השקפות" על אותו מונח, כאשר ההשקפה הראשונה היא בעצם בירור פילוסופי-אנליטי שמתבוננת בקשר הסיבתי כביחס פילוסופי, מצביעה על התכנים האובייקטיביים של קשר זה, ומציעה בסיכומו של דבר הגדרה במלוא מובן המילה; בעוד שההשקפה השנייה היא אינה אלא קביעה שהיחס הסיבתי הוא גם יחס טבעי, כלומר, זהו יחס בין מושאים, שצפייה בו די בה בשביל לעורר קישור אסוציאטיבי ברוח בין האידיאות של המושאים האלה. העובדה שהיחס הסיבתי הוא גם יחס טבעי היא עובדה קונטינגנטית ואין בה משום תוספת לתוכן של המונח סיבתיות, ולכן, לומר שהיחס הסיבתי הוא יחס טבעי פירושו לציין תיאוריה אמפירית-פסיכולוגית שקשורה ביחס הסיבתי כפי שהוגדר בהגדרה הראשונה.<sup>487</sup> זו היתה אפוא טעות חמורה מבחינתו של יום להציג את שתי הטענות כשתי הגדרות, טעות שהולידה אי הבנות ופירושים שגויים לרוב. ובכל זאת, אפשר להבין מדוע יום הציג את שני הנוסחים זה בסמוך לזה: תפקידה של "ההגדרה" השנייה הוא להסביר מדוע ההגדרה של יום – זו שמציגה את הסיבתיות כיחס פילוסופי ורואה את הסיבתיות כסדירות או כאחידות של התרחשויות בלבד<sup>488</sup> – אינה מכילה את הרעיון של קשר הכרחי, שהוא מרכיב שנחשב בעיני פילוסופים אחרים חיוני ביותר בכל הגדרה לגיטימית של היחס הסיבתי. רובינסון טוען, שלדעת יום זו טעות פילוסופית לכלול את הקשר ההכרחי בניתוח ובהגדרה של היחס הסיבתי. זהו פח שרבים נוטים ליפול בו בדיוק מכיוון שהיחס הסיבתי הוא גם יחס טבעי. כדי לא "להבהיל" אם כן את מתנגדיו, יום מציע "אפיון מתפשר" בדמותה של "ההגדרה" השנייה, שכל תפקידה הוא כאמור לפרט ולהבהיר שהיחס המוגדר בהגדרה הראשונה הוא גם יחס טבעי שיש לו השלכות פסיכולוגיות מסוימות.<sup>489</sup> בסוּן מבין את תפקיד ההגדרה השנייה באופן דומה. אם מבינים את החיבור התמידי שמופיע בהגדרה הראשונה במובן האובייקטיבי,<sup>490</sup> הרי שיש בידינו הגדרה מתקבלת על הדעת של היחס הסיבתי. מדוע אם כן יום טורח להציג גם את ההגדרה השנייה? תשובתו של בסוּן לתהייה זו דומה לתשובתו של רובינסון: תפקידה של ההגדרה השנייה הוא להראות מדוע נדמה שההגדרה הראשונה אינה מספקת, ומדוע אנשים מאמינים שהקשר הסיבתי-הכרחי הוא יותר מאשר התרחשות אחידה או סדירה.<sup>491</sup>

ברי סטראוד מצביע על בעיה דומה: ההגדרה הראשונה של יום מתארת את כל היחסים האובייקטיביים שמתקיימים בין דברים שנחשבים כסיבה ותולדה,<sup>492</sup> בעוד שההגדרה השנייה

<sup>487</sup> Robinson, 1962, pp. 166-167

<sup>488</sup> גישה זו מכונה בספרות הפרשנית: The regularity theory of causation, ולהלן: "תיאורית הסדירות".

<sup>489</sup> Robinson, 1962, p. 167

<sup>490</sup> ראה עמ' 95 לעיל.

<sup>491</sup> Basson, pp. 75-76. דוכס, כמו בסוּן ורובינסון, מעדיף את ההגדרה הראשונה על פני השנייה, אך מסיבות אחרות. ההגדרה השנייה היא, לדבריו, מעגלית ומניחה את ההגדרה הראשונה שהיא הבסיסית מבין השתיים: בהגדרה השנייה יום כזכור טוען שהאידיאה של מושא או מאורע הסיבה והאידיאה של מושא או מאורע התולדה מאוחזות ברוח כך ש"האידיאה של האחד מניעה את הרוח להעלות את האידיאה של האחר". יום משתמש בהגדרה השנייה במסכת במונח "determine" ו בהגדרה השנייה במחקר במונח "convey", מונחים סיבתיים בפני עצמם (ראה: Ducasse, pp. 142-143, 147). קפלדי סבור כמו רובינסון, שבמובן החמור רק ההגדרה הראשונה היא הגדרה במלוא מובן המילה, בעוד ש"ההגדרה השנייה" היא אינה אלא דין וחשבון גנטי של נטיות אנושיות טבעיות. בכך הוא מבטל את האשמת המעגליות וטוען שמכיוון שיום הגדיר את היחס הסיבתי בהגדרה הראשונה, הרי שהוא רשאי לעשות בו שימוש בדיון הגנטי-פסיכולוגי (Capaldi, pp. 120-123). פנלהום סבור אף הוא שההגדרה השנייה "פרזיטית" לראשונה (ראה: Penelhum, pp. 54-55). לדיון בבעיית המעגליות שבהגדרה השנייה ובניסיונות לפותרה ראה: Flew, pp. 122-123; Garrett, p. 184.

<sup>492</sup> Stroud, 1977, pp. 88-89

מציינת התרחשויות בתודעה אנושית.<sup>493</sup> הוא מדגיש שדברים מסוימים יכולים למלא את תנאי ההגדרה הראשונה גם אם לא היו רוחות או תודעות בכלל או אם הן היו מטבע שונה – קיום רוחות והטבע שלהן אינם רלוונטיים לשאלה אם מושאים מסוג אחד מופיעים בסמוך ולאחר הופעת מושאים מסוג שני באופן סדיר<sup>494</sup> – ומגיע לאותה מסקנה: ההגדרות אינן שקולות ולכן אינן יכולות להיות הגדרות של דבר אחד. אך הפיתרון שסטראוד מציע לבעיה שונה: לדבריו, אף לא אחת משתי ה"הגדרות" היא הגדרה במלוא מובן המילה, אלא הן מציגות שתי "השקפות" על דבר אחד, ואין לקחת אותן כטענות שקולות מבחינת המובן שלהן.<sup>495</sup> יום מציג את שתי ההשקפות בגלל הקשר שביניהן, ששופך אור על התודעה האנושית: כל זוג מאורעות שמקיים את תנאי ההגדרה הראשונה ונצפה על ידי צופה אנושי יקיים גם את תנאי ההגדרה השנייה. טענה זו אינה אלא חזרה על טענתו הבסיסית של יום, שצפייה בחיבור תמידי בין מאורעות דומים מובילה לחיבור בדמיון כך שמחשבה על האחד מובילה את הרוח באופן טבעי לסקור גם את האחר.<sup>496</sup> זוהי טענה קונטינגנטית בלבד, כלומר, העולם יכול היה להיות כך שצפייה בחיבור תמידי לא תוביל לקישור אסוציאטיבי ברוח, ואפשר לחשוב על יצורים אחרים שצופים בחיבור תמידי אך לא נוצר ברוחם חיבור אסוציאטיבי שמוביל לצפייה ולהאמנה שבהופיע מאורע אחד, בן-לווייתו הרגיל מוכרח להתרחש.<sup>497</sup> ה"הגדרה" הראשונה אינה מספיקה אם כן בשביל להבהיר למה בני אדם מתכוונים כאשר הם אומרים שזוג מאורעות מסוים קשור ביחס של סיבה ותולדה, ולכן "תיאורית הסדירות" אינה ממצה את עמדתו של יום.<sup>498</sup> היא מתארת רק חלק מהתמונה ומפרטת רק את היחסים האובייקטיביים שמתקיימים בין דברים שנחשבים בעינינו כקשורים בקשר סיבתי. שתי ה"הגדרות" מנסות להבהיר עד כמה שניתן מונח שלא ניתן לספק לו הגדרה במובן החמור של המילה, ושתייהן יחד חיוניות לציור תמונה שלמה ככל שניתן של יחס זה, אך הן אינן הגדרות. בכך, סבור סטראוד, יום מצליח להימנע מקבלת התיאוריה של סיבתיות כסדירות בלבד ומפסיכולוגיזם.<sup>499</sup>

Stroud, 1978, p. 47<sup>493</sup>

Stroud, 1977, p. 90; Stroud 1978, p. 48<sup>494</sup>

Stroud, 1977, p. 89; Stroud 1978, p. 47<sup>495</sup>

Stroud, 1977, p. 90; Stroud 1978, pp. 47-48<sup>496</sup>

Stroud, 1977, pp. 90-91; Stroud 1978, pp. 48-49<sup>497</sup>  
 העובדה שיש להן אותה אקסטנסייה היא קונטינגנטית. יום היה מעוניין להצביע על המאפיין המשותף של כל הדברים שנחשבים בעיני בני אדם כקשורים בקשר סיבתי, והוא מצא כאמור שתי דרכים לעשות זאת: על ידי חיבור תמידי אובייקטיבי או באמצעות קישור אסוציאטיבי בסובייקט. אמנם ייתכן, שבעולמות אפשריים אחרים לא יתעורר ברוחם של יצורים הצופים בחיבור תמידי קישור אסוציאטיבי. עבור יצורים כאלה, יאמר יום, תהיה זו החלטה שרירותית אם להגדיר את החיבור התמידי או את הקישור האסוציאטיבי כמאפיין המכונן את היחס הסיבתי. אך לאפשרות זו אין כל השלכה על תיאור ואפיון חוויותיהם של בני אדם בעולם הזה (Garrett, p. 183).

<sup>498</sup> על האפשרות להגדיר סיבה ללא קשר הכרחי יום אומר:

"[Defining] a cause, without comprehending, as a part of the definition, a *necessary connexion* with its effect... must be **absolutely impracticable**. Had not objects a regular conjunction with each other, we should never have entertained any notion of cause and effect; and this regular conjunction produces that inference of the understanding, which is the only connexion, that we can have any comprehension of. Whoever attempts a definition of cause, **exclusive of these circumstances**, will be obliged either to employ unintelligible terms or such as are synonymous to the term which he endeavours to define" (E. 8. 1. 74, pp. 95-96, boldfacing mine).

הגדרת המונח סיבה ללא קשר הכרחי על שני ה"תנאים" שגלומים בו – חיבור תמידי וההסקה או המעבר המורגל של הרוח (ראה גם שתי ההגדרות של ההכרח: E. 8. 2. 75, p. 97) – היא אפוא "בלתי מעשית".  
 Stroud, 1977, pp. 91-92; Stroud 1978, p. 49-50<sup>499</sup>

גיונתן בנט מציע פתרון דומה. "זו עובדה מפורסמת", הוא מכריז, ששתי ההגדרות של יום אינן שקולות זו לזו ושאינן להן אותה אקסטנסייה. הוא מציע לראות את שתי ההגדרות כשני חלקים משלימים של סיפור אחד, שלוקח בחשבון את האופן שבו אנו משתמשים במונח סיבה. כאשר אדם מסוים טוען "א' הוא סיבתו של ב'", הוא מתכוון לומר ש- ב' עוקב וסמוך ל- א'; שמאורעות דומים ל- ב' תמיד עוקבים וסמוכים ל- א'; והוא גם מראה שיש לו נטייה לצפות למאורעות דומים ל- ב', בכל פעם שהוא פוגש במאורעות דומים ל- א'. החלק האחרון בסיפור מדגיש את האופן שבו אנו משתמשים במונח סיבה ומתייחס למה שמתרחש כאשר בני אדם חושבים על סיבות ותולדות, אך אין זה חלק מהמובן של הטענה "א' הוא סיבתו של ב'".<sup>500</sup>

כל ניסיון לקבל את כל מה שיש ליום לומר בנושא זה ולבנות ממנו עמדה קוהרנטית, סופו לעלות בתוהו:<sup>501</sup> לנוכח שתי ההגדרות של היחס הסיבתי שיום מציג, אי אפשר ליישב בין שלוש הטענות שלו ביחס אליהן, שבכוונתו להציג "הגדרה מדויקת של סיבה ותולדה"; ששתי ההגדרות "מראות באספקלריה שונה אותו המושא עצמו"; ושההגדרה השנייה, שלא כמו הראשונה, מכילה גם מרכיב סובייקטיבי. ובכל זאת, פיתרון שמציע להתעלם מאחת ההגדרות – בין אם מתייחסים אליהן כאל הגדרות ובין אם מתייחסים אליהן כאל "השקפות" או "דעות" בלבד – אינו יכול להיחשב כפיתרון לגיטימי, שהרי כל אחת מההגדרות מסכמת למעשה דיון אחר של יום ביחס הסיבתי: ההגדרה הראשונה היא סיכום של המהלך השלילי של הטיעון, בעוד שההגדרה השנייה היא המסקנה של הפיתרון הספקני של יום. יום מבקש בראשית הדרך להתבונן ב"שני מושאים ... שקוראים אנו סיבה ותולדה" כדי לבחון מה ניתן ללמוד מהתבוננות במושאים על טיבו של הקשר שבין סיבה לתולדה. מתוך התבוננות במושאים אין אנו יכולים ללמוד אלא זאת בלבד, ששני מושאים שנחשבים כקשורים בקשר של סיבה ותולדה קיימו עד כה יחסים של עקיבה זמנית, סמיכות וחיבור תמידי: מושאים שדומים לתולדה הופיעו עד כה בסמוך ולאחר מושאים שדומים לסיבה. כפי שראינו לעיל, אין בכוחו של החיבור התמידי להבחין בין סידרה סיבתית לסדרה מקרית של מאורעות ולהצדיק את ההיקשים הסיבתיים שלנו ממושאים או ממאורעות שבהם התנסינו למושאים או למאורעות שבהם לא צפינו. אך היחס הסיבתי הוא-הוא היחס שעליו מבוססות כל השכילות שלנו באשר לענייני עובדה ושמכוחו אנו מסיקים מהנצפה והנוכח לפני החושים אל הלא נצפה ושאינו נוכח, ולכן ההגדרה הראשונה, שמפרטת את מה שאנו יכולים ללמוד על הקשר הסיבתי מתוך התבוננות במושאים, אינה ממצה את הדיון ביחס זה. יום צריך להראות, כיצד זה שאף על פי שאין לנו הצדקה להסיק על בסיס היחס הסיבתי, יחס זה הוא היסוד להסקות שלנו מהעבר לעתיד או באופן כללי, ממה שהתנסינו בו אל מה שלא צפינו בו. ההסבר של יום לעובדה זו הוא, שה"היסקים" וה"היקשים" שלנו אינם אלא מעבר מורגל של דמיון ממושא אחד אל בן-לוויתו הרגיל. מעבר מורגל זה הוא אינו תהליך תבונני של שקילת טעמים ונימוקים שבסופו אנו מצדיקים או מבססים החלטה או מסקנה זו או אחרת, אלא הוא קישור אסוציאטיבי טבעי ברוח בין אידיאות שמציגות מושאים או מאורעות שהופיעו כמה וכמה פעמים בניסיוננו בסדר מסוים: מושאים או מאורעות מסוג אחד תמיד הופיעו בסמוך ולאחר

<sup>500</sup> Bennett, 2001, pp. 272-273. עמדה זו דומה לפרשנות שהציע ריצ'ארדס (עמ' 95 לעיל).

<sup>501</sup> עמדה דומה מביע רובינסון: Robinson, 1966, p. 165.

מושאים מסוג שני, והצפייה בהם הולידה את הנטייה לצפות לאחד כאשר מופיע בן לווייתו הרגיל. המסקנה הזו של יום מקופלת בהגדרה השנייה שהוא מציג.

אף על פי כן לא ניתן לראות בשתי ההגדרות הגדרות במלוא מובן המילה לדבר אחד ויחיד, שכן ברור שהן אינן שקולות זו לזו. יום היה סבור שלא ניתן לספק הגדרה נכונה או מדויקת יותר מאלו שהציג ליחס שבין סיבה לתולדה, והודה ב"אי-הנוחות" שנובעת מכך שהגדרותיו שאובות מנסיבות או ממושאים "זרים לסיבה".<sup>502</sup> יש כאן אפוא איזושהי נסיגה מהיומרה להציג "הגדרה מדויקת של סיבה ותולדה". בפרק האחרון של הספר הראשון של המסכת ( Conclusion of this book ) יום מצהיר שראוי שלא לשכוח את "ספקנותנו" ואת "הצניעות בדיבורנו", ולהימנע מ"ביטויים כגון 'גלוי הדבר', 'ברי וודאי', 'אין להכחיש'" במהלך הדיון הפילוסופי. "אפשר", הוא מוסיף, "שנכשלתי במשגה זה, על פי דוגמתם של אחרים; אולם כאן אני קורא תגר על כל טענה שאולי יטענו נגדי בפרשה זו; והריני מצהיר שביטויים ממין זה כאילו הוצאו מפי באונס על ידי ההתבוננות במושא באיזה רגע מסוים, ואינם מעידים על רוח של דוגמטיות או על דעה מופרזת על ערכם של המשפטים שאני חורץ".<sup>503</sup> אפשר אפוא שגם בדיון בהגדרות של היחס הסיבתי יום הפריז בהצהרותיו וביומרותיו להציג "הגדרות מדויקות". אך משהוסרו ההצהרות והיומרות האלה, נקל להבחין שאין בהן בכדי לפגום בדיון של יום בטיבו של הקשר שבין סיבה ותולדה: יום מציג, גם אם לא בלי מסקנות תמוהות, תיאוריה אחת קוהרנטית של הקשר הסיבתי, על ידי שני מהלכים משלימים.

<sup>502</sup> ראה: T. 1. 3. 14, p. 170; E. 7. 2. 60, p. 77.

<sup>503</sup> T. 1. 4. 7, p. 274.



## סיכום

מסקנות חקירותיו של יום בדבר טבע האדם מצביעות על אזלת ידה של התבונה. התבונה אינה מסייעת לנו בענייני עובדה ואינה מאירה את דרכנו במהלך חיינו בעולם הזה. יתר על כן, אף בשדה הפעולה הצר שנותר לה – בתחום התיאורטי-המופשט – אין אנו יכולים לסמוך על מהימנותה.<sup>504</sup> הדמיון לבדו נותר אם כן, כך ראינו בפיתרון הספקני של יום, "הפוסק האחרון לגבי כל השיטות בפילוסופיה",<sup>505</sup> ו"הזיכרון, החושים והתבונה מושתתים אפוא כולם על הדמיון, כלומר על חיותם של מושגינו".<sup>506</sup> אך גם הדמיון אינו מהווה סעד ותמך יציבים לבני אדם, שהרי הוא "עקרון בלתי קבוע כל כך ורב תעתועים [ש]מביא אותנו לידי טעויות".<sup>507</sup> אמנם הדמיון הוא שמניע אותנו לבנות שכילות על יסוד היחס שבין סיבה ותולדה, ובתפקידו זה הוא "הבסיס לכל מחשבותינו ולכל מעשינו, במידה כזו שעם סילוקו] היה טבע האדם נכחד בהכרח ונהרס עדי רגע";<sup>508</sup> אך הדמיון הוא גם אותו כושר שמאלץ אותנו להאמין בדברים חסרי פשר ומובן כמו קיומם של גופים חיצוניים, נפש מתמידה וקשר הכרחי.<sup>509</sup>

The *intense* view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another. Where am I, or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread? What beings surround me? and on whom have I any influence, or who have any influence on me? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, inviron'd with the deepest darkness, and utterly depriv'd of the use of every member and faculty.<sup>510</sup>

<sup>504</sup> ראינו לעיל (עמ' 47-45), שבפתיחת החלק השלישי של הספר הראשון של *המסכת ובמחקר*, יום מאשר את אפשרותו של ידע ודאי בתחום הדיון התיאורטי. יחסים בין אידיאות אנו מכירים על ידי מחשבה או עיון מופשט בשתי דרכים: או על ידי *הסתכלות* (intuition), או על ידי *הוכחה* או *מופת* (demonstration), ודרגת ההכרה שאליה אפשר להגיע בהכרה של יחסים בין אידיאות היא *ידיעה ודאית* (knowledge). האידיאות הגיאומטריות למשל הן בשכל וניתן לדון בהן בצורה מדויקת. אולם בראשית החלק הרביעי של הספר הראשון של *המסכת*, בפרק שנקרא "על הספקנות ביחס לשכל", יום גורס שאמנם בתחום הדיון העיוני "הכללים ודאיים הם ובלתי מטעים; אך כשאנו באים לכלל שימוש בהם, ספיקותינו השוגות והרופסות עלולות מאוד לסור מהם ולבוא לידי טעות". כך המתמטיקאי אינו יכול להיות בטוח שחישבו חף מטעות; ואם יבדוק את חישבו בשביל לברר אם אכן נפלה בו טעות, ייתכן שאף בבדיקתו זו תיפול טעות. וכך התבונה, אפילו בתחום התיאורטי והמופשט, "מצמצמת על כורחה את עצמה... ויורדת אף היא ממדרגת הדעת למדרגת האומדנות" (T. 1. 4. 1, pp. 180-187).

<sup>505</sup> T. 1. 4. 4, p. 225

<sup>506</sup> T. 1. 4. 7, p. 265

<sup>507</sup> T. 1. 4. 7, p. 265

<sup>508</sup> T. 1. 4. 4, p. 225

<sup>509</sup> ראה לעיל (עמ' 74) הסבריו של יום על כך שלרוח יש "נטייה חזקה לפרוש את עצמה על פני מושאים חיצוניים" ולשייך להם את הרגשות שהם מעוררים ברוח בשעה שהיא צופה בהם, ולכן אנו טועים ומניחים "שההכרח והכוח שוכנים במושאים שאנו סוקרים, לא ברוחנו הסוקרת אותם". להסבר האופן שבו אנו מגיעים להאמנות לא מבוססות בדבר מציאות חיצונית וזהות אישית ראה הפרקים "על הספקנות ביחס לחושים" ו"על הזהות האישית": T. 1. 4. 2; T. 1. 4. 6.

<sup>510</sup> T. 1. 4. 7, pp. 268-269

"השכילה המזוקקת [refin'd] ורבת הליטוש [elaborate]" של יום הראתה אפוא שלא די בכך שהתבונה אינה מדריכה אותנו ומסייעת לנו בחיינו, אלא שאף הגורמים הלא-רציונליים שמניעים אותנו להאמין ולהחזיק בדעות מסוימות ושעליהם מבוססים חיינו, מוליכים אותנו לטעויות ולעיתים אף לסתירות:<sup>511</sup>

Shall we, then, establish it for a general maxim, that no refin'd or elaborate reasoning is ever to be receiv'd? Consider well the consequences of such a principle. By this means you cut off entirely all science and philosophy: You proceed upon one singular quality of the imagination, and by a parity of reason must embrace all of them: And you expressly contradict yourself; since this maxim must be built on the preceding reasoning, which will be allow'd to be sufficiently refin'd and metaphysical. What party, then, shall we choose among these difficulties? If we embrace this principle, and condemn all refin'd reasoning, we run into the most manifest absurdities. If we reject it in favour of these reasonings, we subvert entirely the human understanding. We have, therefore, no choice left but betwixt a false reason and none at all.<sup>512</sup>

נדמה אפוא, שהמסקנה של יום היא ספקנות אפיסטמולוגית גמורה. אין אנו יכולים להשיג ידיעה ודאית, או, נכון יותר, אף אם יש אפשרות עקרונית להשיג ידיעה כזאת בשדה המחקר התיאורטי, הרי שבפועל שום ניסיון לא יצליח. גרוע מכך, אם אנו מפניס את מבטנו מן המופשט והאבסטרקטי לעבר הניסיון, אל ענייני עובדה וחיי היומיום, אנו מגלים שאין לנו "טעם מניח את הדעת", אפילו אחרי "אלף ניסויים", לסבור או להאמין בדברים פשוטים וקלי ערך, כמו למשל שהאבן תיפול או שהאש תשרוף.<sup>513</sup> אין באפשרותנו בתחום זה של חיי היומיום והניסיון השגור לראות "סברה מן הסברות אפילו כעולה במידת אומדנותה על חברתה או כמתקבלת על הדעת יותר ממנה". קל וחומר, ודאות אינה ניתנת להשגה בתחום זה.<sup>514</sup>

בכך יום ממשיך מסורת ארוכה של ספקנים. סקסטוס אמפיריקוס הגדיר את הספקנות כגישה מנטלית,<sup>515</sup> שהדרך אליה מורכבת משלושה שלבים. ראשית, הספקן מעמיד נגודים: כנגד כל תופעה או שיפוט, אפשר להעמיד תופעה או שיפוט מנוגדים. כעת, לאחר שהספקן מוצא את עצמו במצב של חוסר אפשרות להכריע בין האפשרויות השונות בשל האיזון שביניהן, הוא מחליט על השעיית שיפוט (epoche). לבסוף, "באופן מקרי" או כמו "צל" שעוקב אחרי מושאו, מופיעה

<sup>511</sup> ראה: T. 1. 4. 4, pp. 225-231

<sup>512</sup> T. 1. 4. 7, p. 268

<sup>513</sup> E. 12. 3. 130, p. 162

<sup>514</sup> ראה את הערכתו הכללית של יום לספר הראשון של המסכת בתקציר:

"By all that has been said the reader will easily perceive, that the philosophy contain'd in this book is very sceptical, and tends to give us a notion of the imperfections and narrow limits of human understanding" (A., p. 657).

<sup>515</sup> Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, book 1, chapter 4, p. 7

השלווה או מצב של חוסר דאגה (ataraxia). מצב זה הוא התכלית של הספקנות.<sup>516</sup> סקסטוס מציג שורה ארוכה של אופנים שונים להעמיד ניגודים ולהגיע להשעיית שיפוט.<sup>517</sup> למשל, כאשר אנו מנסים לקבוע את הטבע האמיתי של הדברים, אנו מגלים הבדל באופן שבו אנשים שונים תופסים דבר-מה; מכיוון שאין לנו דרך להכריע מי מהם תופס את הדבר כהלכה, אנו מגיעים למסקנה שעלינו להשעות את שיפוטנו באשר לטבעו האמיתי של הדבר.

יום הבחין בין שני סוגים של טיעונים פירוניסטיים: פופולריים ופילוסופיים. את הטיעונים הפופולריים, כדוגמת טיעונו זה של סקסטוס, יום פוטר כטיעונים חלשים, שניסיון היומיום והמעשה דוחים על הסף. הספקן, אומר יום, צריך להישאר בשדה התיאורטי, שם עיקר כוחו ושם נדמה לעיתים שטיעונו (הפילוסופיים) בלתי ניתנים להפרכה.<sup>518</sup> כזה הוא למשל טיעון הקריטריון של סקסטוס. סקסטוס מעלה את השאלה אם קיים בכלל קריטריון לאמת, איזושהי אמת מידה או אבן בוחן שעל פיה נוכל להכריע בדבר אמיתותה של טענה, ותוהה כיצד לפתור את המחלוקת בעניין זה. אם נניח שאי אפשר לפתור את המחלוקת, מניה וביה מתבקשת השעיית שיפוט. אם נניח שאפשר להכריע במחלוקת זו, אזי סקסטוס שואל כיצד – האם על ידי הקריטריון שעומד במחלוקת, או שמא על ידי קריטריון אחר: אם על ידי הקריטריון שעומד במחלוקת, הרי שאנו סובבים במעגל ומניחים את המבוקש; אם על ידי קריטריון אחר, הרי שכעת נבקש הצדקה לקריטריון החדש, וכך הלאה עד אינסוף.<sup>519</sup>

ספקן מאוחר הרבה יותר, פייר בייל, סבר אף הוא שבשביל להביס את הספקן יש, תחילה, להציג בפניו סימנים מסוימים שעל פיהם אפשר להבחין בביטחון באמת, או במילים אחרות, קריטריון לאמת.<sup>520</sup> בייל ממשיך וטוען,<sup>521</sup> שהאווידנטיות (evidence) נחשבת על ידי פילוסופים כסימן היכר של האמת. כך סברו למשל דיקרט, מלברנש וארנו.<sup>522</sup> אם אווידנטיות אינה אבן בוחן לאמת, אזי אין בכלל קריטריון לאמת. כנגד עמדה זו של פילוסופים מאמינים אלה בייל מציג שורה של דוגמאות מן התיאולוגיה הנוצרית שמראות כיצד טענות שמקובלות כאווידנטיות או כברורות מאליהן מתבררות כשגויות. הטענה ששני דברים שאינם שונים מדבר שלישי מסוים אינם שונים זה מזה, היא למשל טענה מובנת מאליה. זו טענה יסודית שעליה מבוססים כל ההיקשים שלנו, אולם היא מופרת על ידי הדוקטרינה של השילוש הקדוש (The Trinity).<sup>523</sup> בייל מצטט את התיאולוג הקלוויניסטי ז'אן לה פלסט (Jean la Placette) שגרס כי אי אפשר לטעון נגד הספקן ולהפריך את עמדתו מכיוון שכל הוכחה שלמה שתנסה להפריכו תהיה כרוכה בהנחת המבוקש. ראינו לעיל, שסקסטוס דורש קריטריון שבעזרתו נוכל לומר לגבי כל טענה וטענה, אם אמיתית היא או לא. אולם, טוען לה פלסט, אין אפשרות להציג הוכחה שלמה מבלי לקבל או להניח

<sup>516</sup> Sextus Empiricus, book 1, chapter 12, pp. 19-21

<sup>517</sup> Sextus Empiricus, book 1, chapters 14-17, pp. 25-107

<sup>518</sup> E. 12. 2. 126-128, pp. 158-160; 12. 3. 130, p. 162

<sup>519</sup> Sextus Empiricus, book 2, chapter 4, pp. 163-165

<sup>520</sup> Pierre Bayle, *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, vol. 4, p. 654 (remark B to the entry "Pyrrho").

<sup>521</sup> בייל מציג את דבריו כדיאלוג בין שני ראשי מנזר, שאחד מהם בקיא בחובותיו ובמחויבויותיו הדתיות בלבד, והאחר הוא גם פילוסוף שנון. דבריו אלה מושמים כמובן בפיו של הנזיר הפילוסוף.

<sup>522</sup> ראה: Richard H. Popkin, "The Skeptical Precursors of David Hume", p. 64.

<sup>523</sup> Pierre Bayle, p. 654 (remark B to the entry "Pyrrho")

טענות מסוימות כאמיתיות וכברורות מאליהן; ובהנחה זו מקופלת התובנה שקיים איזשהו קריטריון לאמת. כך אנו נקלעים ל"סופיזם הגדול ביותר" – הנחת המבוקש. זוהי "תמצית הפירוניזם" בעיניו – אין לקבל דבר כאמת אווידנטית, כמובן מאליו.<sup>524</sup> באופן דומה תוהה גם יום, "מהי אבן הבוחן שבעזרתה אבחין את האמת, אף אם ינחני מזלי סוף סוף בעקבותיה... גם כשאני בונה שכילה קפדנית ודייקנית ביותר, אין בידי לתת כל טעם על שום מה אני מודה בה".<sup>525</sup> ובכל זאת, יום טוען בצורה נחרצת, שהמתווכח והמנסה להפריך את "הספקנות השלמה" מתאמץ לשווא:

Shou'd it here be ask'd me, whether I sincerely assent to this argument, which I seem to take such pains to inculcate, and whether I be really one of those sceptics, who hold that all is uncertain, and that our judgment is not in *any* thing possess of *any* measures of truth and falshood; I shou'd reply, that this question is entirely superfluous, and that neither I, nor any other person was ever sincerely and constantly of that opinion. Nature, by an absolute and uncontrollable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel; nor can we any more forbear viewing certain objects in a stronger and fuller light, upon account of their customary connexion with a present impression, than we can hinder ourselves from thinking as long as we are awake, or seeing the surrounding bodies, when we turn our eyes towards them in broad sunshine. Whoever has taken the pains to refute the cavils of this *total* scepticism, has really disputed without an antagonist, and endeavour'd by arguments to establish a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and rendered unavoidable.<sup>526</sup>

הספקן יכול לעורר פליאה רגעית בשל טיעונו השנונים, אך המאורע הראשון והטריוויאלי ביותר של חיי היומיום ישים באחת קץ לכל הלבטים והחיבוטים, וישיב אותו לאותה נקודה הן במעשה והן במחשבה שבה נמצאים פילוסופים דוגמטיים ואף כאלה שאינם מטרידים עצמם כלל בשאלות אלה.<sup>527</sup> על אף שאי אפשר "למצוא כל טעות בטענות [הספקניות] שהובאו למעלה",<sup>528</sup> בכל זאת בכוחו של הטבע "לפזר עננים אלו", לבטל את הספקות ולרפא אותנו "מן המרה השחורה הפילוסופית ומן הטרור הפילוסופי".<sup>529</sup> במחקר מתברר שאת הביקורת הזו יום מפנה, בין היתר, אל הפירוניסטים.<sup>530</sup> אולם כשמעיינים בכתבי סקסטוס מגלים רעיונות דומים לאלו של יום.<sup>531</sup> הספקן מבין, אומר סקסטוס, שהוא אינו

Pierre Bayle, p. 656 (remark C to the entry "Pyrrho")<sup>524</sup>

T. 1. 4. 7, p. 265<sup>525</sup>

T. 1. 4. 1, p. 183<sup>526</sup>

E. 12. 2. 128, p. 160 (see also Hume's view on Berkeley's skepticism: E. 12. 1. 122, p. 155, n. 1)<sup>527</sup>

T. 1. 4. 1, p. 184<sup>528</sup>

T. 1. 4. 7, p. 269<sup>529</sup>

E. 12. 2. 126-128, pp. 158-160<sup>530</sup>

Popkin, 1951, pp. 386-387: ראה: "לדיון ביקורתי באופן שבו תפס יום את עמדות הספקנים הפירוניסטיים ראה: 386-387"

יכול להישאר לגמרי לא פעיל במהלך חייו. לכן, גם לספקן יש "קריטריון פעולה" שמנחה אותו לבצע פעולות מסוימות ולהימנע מאחרות. הספקן מקבל את קריטריון או עיקרון הפעולה בצורה לא דוגמטית, כלומר, הוא לא חורף שיפוט באשר לטיבו או לנכונותו, אלא הוא פשוט נשמע לו. עיקרון זה, שלפיו מסדיר הספקן את חייו, הוא בעל ארבעה חלקים: הנחיית הטבע; הגבלת התשוקות; ציות למסורת, למנהגים ולחוקי החברה; ועבודה לפי הוראת האומנויות.<sup>532</sup> רעיון קרוב מאוד לזה של יום אפשר למצוא אף אצל ספקן מאוחר יותר, קרוב הרבה יותר לתקופתו של יום, הבישוף פייר דניאל היואט (Huet):

...it is one Thing to live, another to philosophize. When therefore the Question is about the Conduct of our Lives, and the Performance of our Duty, we cease to be Philosophers, to be Opponents, doubtful or uncertain; and become poor, simple credulous Idiots; we call Things by their Names, and re-assume our Understanding and Manners; we conform our Manners to those of other Men, and to their Laws and Customs. I who, a while ago, doubted whether I did exist, or whether there were any more Men, do now banish all those Thoughts, and as if I was sure both of my own and other Men's Existence: I eat and drink, I visit my Friends, I show my Respects to them, and entertain them: I affirm and deny that this is true, or that is false.<sup>533</sup>

מהו אפוא חידושו של יום ביחס לספקנים שקדמו לו – ביחס לספקנים עתיקים כמו סקסטוס אמפיריקוס וביחס לספקנים מאוחרים כמו בייל והיואט?<sup>534</sup> כדי להבחין בייחוד של יום לעומת קודמיו, יש לבחון את התפקיד של הטענות הספקניות בתורותיהם של הפילוסופים האלה. הספקן הפירוניסטי, לפי דיווחו של סקסטוס, עובר כאמור שלושה שלבים. בשלב הראשון, שלב העלאת הטענות הספקניות, הוא מעמיד ניגודים. הספקן הפירוניסטי מוצא שלכל תופעה או שיפוט הוא יכול להעמיד תופעה או שיפוט מנוגדים ושווים במשקלם. לכן הוא אינו מוצא טעם להכריע או הצדקה לבחור באחת האפשרויות, ומחליט להשעות שיפוט ולנהוג על פי הטבע. השעיית השיפוט היא אפוא המסקנה התבונית המתבקשת מיצור רציונלי שעומד במצב זה – אין להעדיף אפשרות אחת על פני האחרת אלא אם כן יש טעם לכך. בעקבות השעיית השיפוט והתנהגות על פי הטבע, במקרה ובאורח מיסטי ממש, יגיע הספקן אל תכליתו – השלווה. כלומר, הספקן הפירוניסטי מוצא, באופן פרדוקסלי, טעם רציונלי להתנהגות בדרך לא-רציונלית.<sup>535</sup>

<sup>532</sup> Sextus Empiricus, book 1, chapter 8, p. 13; chapter 11, p. 17

<sup>533</sup> Pierre-Daniel Huet, *A Philosophical Treatise Concerning the Weakness of Human Understanding*, (London 1725), pp. 182-183, quoted from Popkin, 1955, p. 68.

<sup>534</sup> לדיון בעמדותיהם הספקניות של קודמיו של יום, בייל והיואט, ראה: Popkin, "The Skeptical Precursors of David Hume"

<sup>535</sup> דונלד דייוידסון הצביע על הקושי בהסבר התנהגות לא רציונלית. הדרך השגרתית להסביר מעשים או האמונות של בני אדם היא לסקור את הטעמים שהנחו את האדם לפעול בדרך שפעל או שהובילו אותו להחזיק בהאמנה שבה הוא מחזיק. הסברים מסוג זה עושים רציונליזציה של הפעולה או של ההאמנה, בכך שהם מצביעים על הטעמים שלאורם המעשה או ההאמנה מתקבלים על הדעת – לא רק על דעתו של הפועל או המאמין, אלא גם על דעתו של המסביר. דרך ההסבר השגרתית הזו אינה מתאימה, כמובן, להסבר התנהגות לא רציונלית. במקרים כאלה דייוידסון מציע לאמץ את דרך ההסבר הנהוגה במדע הטבע ובמדעי החברה, שבהם ההסבר המקובל הוא הסבר סיבתי שאינו עושה רציונליזציה למה שהוא מסביר. כך גם בניסיון להסביר התנהגות אנושית לא רציונלית יש לנסות להצביע על מצבים מנטליים שהם סיבות אך לא טעמים של מצבים מנטליים אחרים. ראה: Donald

בייל סוקר את האופנים להגיע להשעיית שיפוט שהציג סקסטוס ואומר שהלוגיקה שגלומה בהם היא המאמץ הגדול ביותר של תחכום ושנינות ששכל אנושי הפגין אי פעם. אך יחד עם זאת, המהלך הזה מכיל קשיים פנימיים: אם שכילה זו היא מוצקה ותקפה, הרי שהיא מוכיחה שעלינו להטיל ספק. ואם כך הוא, הרי שיש בידינו כלל בטוח של אמת:

What chaos! What torment for the mind! It seems therefore, that this unhappy state is the fittest of all to convince us, that our reason is the way to wander, since when it displays itself with the greatest subtilty, it throws us into such an abyss. What *naturally follows* from thence, is to renounce that guide, and beseech the cause of all things to give us a better. It is a great step towards the Christian religion, which requires of us, that we should expect from God the knowledge of what we are to believe and do, and that we should captivate our understanding to the obedience of faith.<sup>536</sup>

לאחר שהשתכנענו בחולשתה וברפיונה של התבונה, או נכון יותר, לאחר שהתבונה שכנעה אותנו בחולשותיה ובפגמיה שלה, המסקנה האחרונה שלה היא שעליה לפנות את מקומה לאמונה. מסקנה זו, סבור בייל, עולה בקנה אחד עם הדת הנוצרית, לפחות כפי שהיא עולה מדבריו של קלווין: על האדם לסרב לציית לתבונתו ולרצונו ולשעבד את שכלו וליבו לחוכמתו של אלוהים.<sup>537</sup> הן אצל סקסטוס והן אצל בייל ישנה קפיצה פרדוקסלית: האדם מסיק מכוח תבונתו שאל לו לסמוך עליה יותר. התבונה מקעקעת את עצמה: הפירוניסט עובר מתהליך תבוני של העמדת ניגודים ושקילת טעמים אל הטבעי, בעוד שבייל עובר מהתבוננות רציונלית בטיעונים ספקניים אל העל-טבעי. המסקנה ההגיונית של הפירוניסט מטיעונו הספקניים היא לחיות על פי הנחיית הטבע ומנהגי החברה; המסקנה של בייל היא לחיות על פי האמונה והנחיית הדת. אפשר להבחין בפרדוקס נוסף. אנו לא יכולים לבחור לחיות על פי הטבע; בטבע אין בחירה חופשית. לכן, אנו לא יכולים להחליט מכוחו של טיעון, תקף ומשכנע ככל שיהא, להתחיל לחיות על פי הטבע. ואם אנו חיים על פי הטבע, הרי שאף טיעון לא יכול להוביל להשעיית שיפוט – גם כאן אנו נוהגים על פי הנחיית הטבע: "הטבע, על ידי הכרח מוחלט שאין לעמוד בפניו, גזר עלינו לשפוט כמו לנשום ולהרגיש".<sup>538</sup> כך למשל הספקן "אנוס... להודות בעיקרון בדבר מציאות הגופים, אף על פי שלא יוכל להתיימר לקיים את אמיתותו של עיקרון זה בעזרת טענות פילוסופיות כלשהן. הטבע לא הניח בעניין זה ברירה בידו".<sup>539</sup> יתר על כן, הניסיון מפרך את

Davidson, "Incoherence and Irrationality", pp. 346-347; "Deception and Division", pp. 79-80, 89, 91-92; "Who is Fooled?", pp. 7-8 – האמנותיהם של בני אדם הם תוצאה של האופן שבו משפיע הניסיון על המנגנון הפסיכולוגי-מנטלי שלהם; הן אינן תוצאה של תהליך מחשבתי שבו נשקלים טעמים ונבחנות אפשרויות ושמצביע על האפשרות שאליה נוטה בסופו של דבר הכף.

Pierre Bayle, pp. 655-656 (remark C to the entry "Pyrrho"), italics mine<sup>536</sup>

Pierre Bayle, p. 656 (remark C to the entry "Pyrrho")<sup>537</sup>

T. 1. 4. 1, p. 183<sup>538</sup>

: A., p. 657, וכן; T. 1. 4. 2, p. 187, italics mine<sup>539</sup>

העמדה שיום מייחס לפירוניסטים: אף אדם, אפילו הספקן הגדול ביותר, אינו משעה שיפוט כרצונו. אנו מחייבים ומאשרים טענות מסוימות או משעים שיפוט ביחס אליהן לפי הנחיית הטבע בלבד. אנו פועלים ומאמינים בשל סיבות פסיכולוגיות ולא מטעמים תבוניים, וכך גם במקרה של השעיית שיפוט. גם העובדה שאנו פועלים על פי הטבע מקורה בסיבות פסיכולוגיות-טבעיות; זו אינה מסקנה שנובעת מניתוח תבוני. יום שולל אפוא מן התבונה אפילו את כוחה האחרון לגזור את דינה, ובכך פותר את הפרדוקסים של קודמיו.<sup>540</sup>

תפקיד הטיעונים הספקניים שיום מציג בפרוטרוט אינו להצביע על כך שדאי או שכדאי או שנכון לנהוג על פי הטבע, על פי הדמיון, הרגש וחיותן של התפיסות; אין הם משמשים כן רציונלי שממנו מגיחה קפיצה מיסטית ולא רציונלית אל הטבעי או אל העל-טבעי. "כשאני מציע... לפני הקורא בשקידה יתרה את טענותיה של כת פנטסטית זו [כת הספקנים]" אומר יום, "אין כוונתי אלא להעמידו על האמת שבהנחתי". תפקיד הטיעונים הספקניים האלה הוא אינו אלא להכשיר את הלבבות לקבל את ההנחה יוצאת הדופן של יום ש"יכל שכילותנו בעניין סיבות ותולדות אינן שאובות אלא מן ההרגל בלבד, וההאמנה היא ביתר דיוק פועל של החלק המרגיש בטבענו ולא של החלק החושב".<sup>541</sup> יום מבין שתהיה זו יומרה גדולה מדי, לנסות ולהעמיד את קוראיו על "האמת" שבהנחה זו. שהרי מאוחר יותר הוא תוהה, כיצד יוכל הוא עצמו להיות בטוח, שבשעה שהוא עוזב את כל הדעות המקובלות, הוא יוצא בעקבות האמת; ואף אם יגיע אליה במקרה, הרי אין בידו קריטריון שבעזרתו יבחין בה. ראינו לעיל, שהוא מודה שאין באפשרותו לתת שום טעם או הסבר לעובדה שהוא מקבל את התיאוריה המפורטת שהוא מציג. "איני מרגיש", הוא מוסיף, "אלא נטייה חזקה לראות את המושאים ראייה חזקה באותה אספקלריה שבה הם מופיעים לפני. הניסיון הוא עיקרון המורה אותי את החיבורים השונים של המושאים בעבר. ההרגל הוא עיקרון שני, המניע אותי לצפות לאותם החיבורים בעתיד. ומתוך ששניהם פועלים עלי פעולה משותפת, הריני יוצר לי מושגים מסוימים ביתר עוצמה וביתר חיות מאשר מושגים אחרים שאין להם אותם היתרונות".<sup>542</sup> תפקיד הטיעונים הספקניים הוא אפוא לסייע לקורא לפתח אותה "נטייה חזקה לראות את המושאים ראייה חזקה באותה אספקלריה" שבה יום רואה אותם. גם כאן, יותר משיום מנסה לנמק באמצעות טעמים, הוא מנסה לשכנע באמצעות תכסיסים פסיכולוגיים. שהרי "כל שכיחה אומדנית אינה אלא מין תחושה. לא רק בפיוט ובמוסיקה צריכים אנו לשמוע בקול הטעם וההרגשה, אלא אף בפילוסופיה. כשאני משוכנע באיזה עיקרון, אין זאת אלא מושג הפועל עלי ביתר תוקף. כשאני נותן את הבכורה לשורה אחת של טענות על פני חברתה, איני אלא פוסק על סמך הרגשתי בנוגע ליתרון השפעתן".<sup>543</sup> יום משתמש אם כן בטיעונים הספקניים כדי להביא לכך שגם על הקורא יפעלו המושגים או הרעיונות האלה "ביתר תוקף".

"All these operations [reasonings concerning matter of fact] are a species of natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able either to produce or to prevent" (E. 5. 1. 38, pp. 46-47).

<sup>540</sup> ריצ'ארד פופקין מייחס בשל כך ליום עמדה שהוא מכנה "פירוניזם קונסיסטנטי": Popkin, 1951, esp. pp. 403-407; 1955, pp. 70-71

<sup>541</sup> T. 1. 4. 1, p. 183

<sup>542</sup> T. 1. 4. 7, p. 265

<sup>543</sup> T. 1. 3. 8, p. 103

גם בדיונו של יום במוסר אפשר לזהות מהלך דומה: הפרכת הספקנות המוסרית בד בבד עם הכפפת ההתנהגות המוסרית וההבחנות המוסריות לרגש ולא לתבונה. שתי מסקנות אלה הן תוצאה של "הניסיון להכניס את דרך העיון הניסיונית" לשדה המוסר.<sup>544</sup> "בני אדם" אומר יום, "כבר נתרפאו מן התאווה להנחות ולשיטות במדעי הטבע, ולא יטו אוזן לשום טיעון שאין מקורו בניסיון. הגיעה השעה שינסו להכניס תיקון דומה בכל הדיונים בענייני מוסר, ויפסלו כל שיטה בתורת-המידות, כל-כמה שתהא חריפה ומחוכמת, שאין יסודה בעובדות ובתצפית".<sup>545</sup>

יום יוצא נגד הספקנים "המכחישים שההבחנות המוסריות הן הבחנות של ממש". ההבדלים שטבע הטבע בין אדם לחברו – הבדלים שהחינוך וההרגל העמיקו עוד יותר – הם כה גדולים, ש"אין לך ספקן מדקדק כל כך... שיהא שולל לחלוטין כל הבדל ביניהם". "לא יצויר שיוכל בן אנוש להיות סבור בכובד ראש אי פעם שכל התכונות והמעשים ראויים במידה שווה לחיבתו ולהוקרתו של כל אדם". הטוענים כך הם בני פלוגתא לא ישרים "שאינם מאמינים למעשה בדעות שהם מגינים עליהן, אלא שמשותפים הם בפולמוס כדי להתגנדר או לחלוק על זולתם או להיראות כשנוני מחשבה וחריפי מוח מכל שאר בני האדם". גם במקרה זה סבור יום שיהיה זה מיותר לדון ולהתווכח עם יריב שכזה. הדרך היחידה להשפיע על הלך מחשבתו היא להניחו לנפשו. כך אולי יעבור מעצמו, מתוך שיראה שנותר הוא לבדו בוויכוח, "לצד השכל הישר והתבונה".<sup>546</sup>

יום מבחין בשתי טענות ספקניות ובכל זאת מנסה להתמודד איתן. לפי טענה אחת, ההבחנות המוסריות הן אינן אלא תוצר של חינוך: הן הומצאו וטופחו על ידי מדינאים, כדי להכניע את פראותם הטבעית של בני האדם ולהכשירם לקבלת מרות ולחיי חברה. על כך משיב יום, ש"אילו לא היה הטבע קובע שום הבחנה ממין זה, הבחנה שיסודה במבנה המקורי של רוחנו, לא היו מצויות בשום לשון המילים מכובד ומביש, חביב ותעב, נעלה ונקלה; ואילו היו המדינאים ממציאיים את הביטויים הללו, לעולם לא היה בידם לעשותם מובנים או להקנות באמצעותם מושג כלשהו לקהל המאזינים. אין לך אפוא דבר שטחי מדעה תמוהה זו של הספקנים".<sup>547</sup>

גישה ספקנית אחרת שאיתה יום מנסה להתמודד היא זו המזהה את "מקור המוסר באהבה עצמית או בדאגת האדם לענייני הפרטי", כלומר, התורה האנוכית או האגואיסטית של המוסר. לפי עמדה זו, כל מעשה או התנהגות של אדם מסוים, שנראים כמטיבים עם אחרים ושמפגינים התחשבות בטובת הכלל ובסדרי החברה, מקורם אינו אלא העניין או האינטרס האישי של אותו אדם: אין רגש נטול פניות ואין התייחסות או התנהגות חסרות עניין. אולם "דומה", אומר יום, "שקול הטבע והניסיון מתנגד בבירור לשיטה האנוכית".<sup>548</sup> אנו משבחים או מגנים מעשים שנעשו בזמנים ובארצות רחוקים כל כך, ש"הדמיון המפולפל ביותר לא יגלה בכך אפילו בבואה דבבואה של עניין פרטי". יתר על כן, לעיתים אנו משבחים אף מעשה של נדיבות או גבורה של יריב, גם אם אנו יודעים שתוצאותיו עלולות להזיק לעניינינו שלנו.<sup>549</sup> אפילו האדם האנוכי ביותר, בעניינים שבהם שאלת תועלתו האישית אינה עולה, "אי אפשר לו להימנע מלהרגיש נטייה כלשהי אל טובת

<sup>544</sup> כותרת המשנה של המסכת היא: "ניסיון להכניס את דרך העיון הניסיונית לתוך ענייני הרוח".

<sup>545</sup> EPM. 1. 138, pp. 174-175

<sup>546</sup> EPM. 1. 133, pp. 169-170

<sup>547</sup> EPM. 5. 1. 173, pp. 214-215

<sup>548</sup> EPM. 5. 1. 174, p. 215

<sup>549</sup> EPM. 5. 1. 175, pp. 215-216



האנושות, ומלבחור בה דווקא, כשכל שאר הדברים שווים".<sup>550</sup> מדוגמאות אלו עולה, כי "יש כאן הכרח להודות שאושרם וסבלם של האחרים אינם מחזה שאנו אדישים כליל כלפיו".<sup>551</sup> די אפוא בהתבוננות זו בחייהם של בני אדם בשביל להיווכח בכך "שיש בליבנו זיק של נדיבות [benevolence] ככל שיהא קטן; איזה ניצוץ של ידידות למין האדם".<sup>552</sup> ההתנהגות, ההבחנות והשיפוטים המוסריים נשענים על רגשות של "אהבת הבריות" (humanity) ושל "אהדה" (sympathy) שמקורם ב"טבע" שלנו, ב"מבנה המקורי של רוחנו", ודי בכך בשביל להפריך את הספקנות המוסרית.<sup>553</sup> בתוך כך יום עונה גם על השאלה שעלתה בפתיחת המחקר בדבר עקרוני המוסר, "אם המוסר מקורו בשכל או ברגש; אם אנו רוכשים לנו את ידיעת המוסר על ידי שלשלת טיעונים ועל ידי לימוד מן הפרטים על הכלל, או על ידי הרגשה בלתי אמצעית וחוש פנימי הדק משאר החושים".<sup>554</sup>

במסכת יום פותר את התעלומה כבר בשני הסעיפים הראשונים של הספר השלישי (הספר שעוסק במוסר), שנקראים בהתאם "הבחנות מוסריות אינן נגזרות מן התבונה" ו"הבחנות מוסריות נגזרות מחוש מוסרי". במחקר יום עונה על השאלה רק בסוף הספר, בנספח מיוחד שנקרא "על הרגש המוסרי". בנספח זה הוא מבקש לחזור ולבדוק "איזה חלק נוטל השכל, ואיזה חלק נוטל הרגש, בכל פסקי השבח או הגנאי שאנו פוסקים",<sup>555</sup> לאור מסקנת הספר, שערך אישי (personal merit) של אדם הוא היותו מחונן בסגולות רוחניות מועילות (useful) או נעימות (agreeable) לעצמו או לאחרים.<sup>556</sup> דומה שמסקנת הנספח יכולה להתמצות בטענה המפורסמת של יום מהספר השני של המסכת:

Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.<sup>557</sup>

דויד פייט נורטון סיכם בקצרה את חלוקת העבודה, על פי יום, בין הרגש לתבונה בשיפוטים ובהתנהגות המוסריים של האדם:

Reason may be subservient to the passions, but the service it offers is essential to morality. Our desires, we might say, give us certain goals, but reason, because only it can inform us of the relations of causes to effects, is required to direct these desires to their goals. On other

<sup>550</sup> EPM. 5. 2. 183, p. 226

<sup>551</sup> EPM. 6. 1. 199, p. 243

<sup>552</sup> EPM. 9. 1. 220, p. 271

<sup>553</sup> לדיון בביקורתו של יום על הספקנות המוסרית ראה: David Fate Norton, "Hume's Common Sense Morality", pp. 161-164

<sup>554</sup> EPM. 1. 134, p. 170

<sup>555</sup> EPM, app. 1, 234, p. 285

<sup>556</sup> EPM. 9. 1. 217, p. 268

<sup>557</sup> T. 2. 3. 3, p. 415

occasions, however, reason informs us that our desired end is unattainable or would be harmful.<sup>558</sup>

מכיוון שתועלת היא "בסיס אחד עיקרי לשבח מוסרי", ברור וגלוי שלתבונה תפקיד חיוני בכל שיפוט מוסרי. מעשה שמקדם את האדם הפועל לקראת תכלית רצויה, נחשב לטוב מבחינה מוסרית, ורק התבונה לבדה, משום שהיא בקיאה בענייני עובדה ובקשרים הסיבתיים בעולם, מסוגלת לקבוע אם המעשה הוא אכן בגדר אמצעי מתאים להשגת התכלית. כאשר מדובר בתועלת של כלל החברה לאורך זמן, מגוון אפשרויות הפעולה אף מתרחב עד כדי כך שיש לקחת בחשבון את "הנסיבות השונות שבחיי החברה, התוצאות השונות של איזה מנהג, המטרות השונות שאפשר להציע", ולכך נדרש שיקול תבוני מדוקדק.<sup>559</sup> בקצרה, תפקיד התבונה והשכל הוא לברר את הנסיבות עד תום, ולאור הסתעפות הקשרים הסיבתיים בנסיבות אלה, להציע את האמצעים המתאימים להשגת התכלית.

אולם אין ביכולתה של התבונה לקבוע שהתכלית עצמה רצויה היא: "התועלת אינה אלא נטייה אל תכלית מסוימת; ואילו היינו אדישים כלפי התכלית, היינו חשים אותה האדישות כלפי האמצעים. מן הצורך שיתגלה כאן רגש, כדי שנעדיף את הנטיות המועילות על המזיקות".<sup>560</sup> התבונה יכולה להצביע רק על כך, שאמצעי מסוים מתאים להשגת תכלית מסוימת. היא יכולה אף להצביע על כך, שתכלית זו היא אמצעי מתאים להשגת תכלית אחרת, "גבוהה יותר", וכן הלאה. "אולם מן הנמנע שתמיד יהא דבר אחד משמש יסוד וטעם לכך שדבר אחר נרצה", שהרי כך לא יהיה סוף לשרשרת התכליות ולכן לא נוכל לחרוץ שיפוט ולומר על דבר-מה שהוא מועיל וטוב. לכן, "משהו צריך להיות רצוי לשמו, רצוי מפני שהוא תואם באורח בלתי אמצעי את רגשותיהם ואת נטיותיהם של בני האדם".<sup>561</sup> על התבונה לברר את מכלול הנסיבות והיחסים, אך אין היא מוכשרת ליותר מכך – כאשר התמונה מתבהרת והנסיבות הרלוונטיות ידועות ומוכרות, לא נותר לה עוד "כר-פעולה", היא ניצבת קרה ואדישה לנוכח תמונה זו ו"אינה מניעה לשום מעשה". ההנעה לפעולה או להימנעות ממנה והשבח או הגנאי בנסיבות שהוברהו אינם קביעה של התבונה, "אלא של הלב בלבד... [אינם] היגד עיוני או קביעה עיונית, אלא רגש פעיל או הרגשה".<sup>562</sup>

אם נצרף את עמדתו של יום בתחום המוסר לדיון העיקרי שלנו ביחס הסיבה והתולדה ובענייני עובדה; או אם נתבונן, אם לאמץ את לשונו של קאנט, הן בדיונו של יום בתחום העיוני (הכרה ומדע) והן בדיונו בתחום המעשי (מוסר), נראה עד כמה שולי התפקיד שהוא (יום) מייחס לתבונה בחיי האדם. מהסקירה הקצרה של תורת המוסר של יום ראינו, שהתבונה היא "שפחה" של הרגש, או כפופה לרגש. תפקיד התבונה הוא להצביע על האמצעים המתאימים להשגת התכליות שהרגש מציב, לאור "בקיאותה" בענייני עובדה ובקשרים הסיבתיים בעולם. אולם ראינו לעיל בהרחבה, שכל שהדברים אמורים בתחום העיוני, בגילוי קשרים סיבתיים בעולם ובבקיאות בענייני עובדה, "הדמיון הוא הפוסק האחרון" ו"כל שכיחה אומדנית אינה אלא מין תחושה". כל שכיחותנו בעניין

David Fate Norton, "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality", p. 163<sup>558</sup>

EPM, app. 1, 234, pp. 285-286<sup>559</sup>

EPM, app. 1, 235, p. 286<sup>560</sup>

EPM, app. 1, 244, p. 293<sup>561</sup>

EPM, app. 1, 240, p. 290; 246, p. 294<sup>562</sup>

סיבות ותולדות אינן שאובות אלא מן ההרגל בלבד, וההאמנה היא ביתר דיוק פועל של החלק המרגיש בטבענו ולא של החלק החושב. יום מזכיר לנו בפרק האחרון של הספר הראשון של המסכת, שכאשר הוא אומר "תבונה" בהקשר זה של שכליות בענייני עובדה, הוא אינו מתכוון אלא ל"תכונות הכלליות והיציבות יותר של הדמיון",<sup>563</sup> ובמקום אחר הוא מכריז שהיא "אינה אלא אינסטינקט מופלא ובלתי-מובן בנפשנו".<sup>564</sup>

ברי סטראוד טען שיום לא כפר בכך שהאדם הוא יצור רציונלי או שאין הבדלים משמעותיים בין האדם ליתר בעלי חיים. יום ניסה, לדבריו, לצאת נגד התפיסה המסורתית של הרציונליות של האדם, כפי שזו באה לידי ביטוי אצל דיקרט למשל. דיקרט סבור היה, שבאדם יש חלק רוחני, שלו רצון חופשי ובלתי מוגבל. כאשר אדם מאמין במשהו הוא עושה זאת אפוא מרצונו החופשי, ואדם רציונלי יאמין בדבר-מה רק אם יש לו נימוקים וטעמים חזקים ביותר לכך.<sup>565</sup> אפשר לבקר את התפיסה המסורתית שהאדם הוא בעל-חיים חושב או את עמדתו של דיקרט באשר לרציונליות של האדם. ייתכן שאלו תפיסות שגויות. אך קשה לראות איזה תוכן ומובן אפשר להקנות לרעיון שהאדם הוא יצור רציונלי לאור עמדותיו של יום. התבונה, לפי יום, היא שפחת הרגשות וההיפעלויות; תפקידה לשרת אותן, אך גם בכך היא מצליחה רק משום שהיא אינה אלא "מין תחושה" או "התכונות הכלליות והיציבות יותר של הדמיון". התבונה ככושר שמציג טיעונים ומחשב או שוקל טעמים אינה נוטלת חלק בשיפוטו המוסריים, הישגיה בתחומי החקירה המופשטים אינם מהימנים, אינה מורה אותנו על שום דבר ודאי בענייני עובדה, ואף אינה מסייעת לנו לראות בשדה הניסיון ובחיי היומיום "סברה מן הסברות אפילו כעולה במידת אומדנותה על חברתה או כמתקבלת על הדעת יותר ממנה". אילו היו חיינו נסמכים על כישוריה של תבונתנו לא היינו יכולים לעשות ולו את הצעד הפשוט ביותר; אנו בני מזל שהטבע הפקיד את יכולת השיפוט והפעולה שלנו בידי הרגשות והאינסטינקטים שלנו, ולא בידי תבונתנו חסרת הישע:

I shall add, for a further confirmation of the foregoing theory, that, as this operation of the mind, by which we infer like effects from like causes, and *vice versa*, is so essential to the subsistence of all human creatures, it is not probable, that it could be trusted to the fallacious deductions of our reason, which is slow in its operations; appears not, in any degree, during the first years of infancy; and at best is, in every age and period of human life, extremely liable to error and mistake. It is more conformable to the ordinary wisdom of nature to secure so necessary an act of the mind, by some instinct or mechanical tendency, which may be infallible in its operations, may discover itself at the first appearance of life and thought, and may be independent of all the laboured deductions of the understanding. As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in

T. 1. 4. 7, p. 267<sup>563</sup>

E. 9. 85, p. 108. על שני המובנים השונים של המונח "תבונה" אצל יום ראה:

T. 1. 3. 16, p. 179<sup>564</sup>

.Kemp Smith, 1941, pp. 99-102

Stroud, 1977, pp. 11-14<sup>565</sup>

a correspondent course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends.<sup>566</sup>

ייתכן שלתבונה יש תפקיד מסוים בתיקון וויסות שכיחות בענייני עובדה. הניסיון שלנו אינו כה פשוט וחד גוני, ולעיתים נדרשים זיקוק ועיבוד של נתוני התצפית כדי שנוכל לבנות בעזרתם שכיחות על יסוד יחסים סיבתיים. לא תמיד אנו צופים בחיבור תמידי. לעיתים ציפיותינו נכזבות: אנו מצפים לתולדה אחת והנה מתרחשת תולדה אחרת. פעמים קורה שהדמיון של המושא הנוכח לקבוצה של מושאים מסוג מסוים אינו חזק דיו. יום דן באפשרויות אלה במסכת בפרק שנקרא "על אומדנות הסיבות".<sup>567</sup> הוא מבחין בין תגובותיהם של "בני המון העם" לאלו של הפילוסופים לכך "שקיים ניגוד בניסיונו ובתצפיתנו", לכך שאנו נתקלים לעיתים בדוגמאות נגדיות לסדירות שבה צפינו בדרך כלל. הראשונים טופלים את ההתרחשות המנוגדת והלא סדירה על "אי ודאות בסיבות", בעוד שהאחרונים, שלמדו מן התצפיות הרבות על השפע האצור של סיבות ועקרונות נסתרים "מחמת קוטנם או ריחוקם", מניחים שיתכן שהתרחשות זו מקורה ב"פעולתן הנסתרת של סיבות נגדיות".<sup>568</sup> שכיחות "ממין זה נובעות מן ההרגל לא במישרין, אלא בעקיפין".<sup>569</sup> נדמה אפוא שיום ממליץ כאן על בניית "שכיחות בודיעין ומתוך שיקול-דעת על פי ניגודם של מאורעות בעבר".<sup>570</sup>

הטרמינולוגיה של יום כאן לא צריכה לבלבל. אנו כבר יודעים, שבענייני עובדה "שכילה" ו"הסקה" אינן אלא מין תחושה, נטייה מורגלת של הרוח, בהופיע מושא מסוים, לצייר בדמיון ברוב חיות ועוצמה את האידיאה של בן לוותו הרגיל; ו"תבונה" אינה אלא התכונות הכלליות והיציבות יותר של הדמיון או אינסטינקט מופלא ובלתי-מובן בנפשנו. את הטענות שלעיל יש להבין לאור הסבריו של יום לתופעות אלו של ניסיון לא שלם או מנוגד. מייד בתחילה יום מבהיר, ש"כל כמה שיהא שונה ההסבר שנותנים הפילוסופים ובני המון העם לניגוד שבין המאורעות, אלה

<sup>566</sup> E. 5. 2. 45, p. 55. ראה גם:

"Thus the sceptic still continues to reason and believe, even tho' he asserts, that he cannot defend his reason by reason; and by the same rule he must assent to the principle concerning the existence of body, tho' he cannot pretend by any arguments of philosophy to maintain its veracity. Nature has not left this to his choice, and has doubtless, esteem'd it an affair of too great importance to be trusted to our uncertain reasonings and speculations" (T.1. 4. 2, p. 187).

"Almost all reasoning is... reduced to experience; and the belief, which attends experience, is explained to be nothing but a peculiar sentiment, or lively conception produced by habit. Nor is this all, when we believe any thing of *external* existence, or suppose an object to exist a moment after it is no longer perceived, this belief is nothing but a sentiment of the same kind. Our author insists upon several other sceptical topics; and upon the whole concludes, that we assent to our faculties, and employ our reason only because we cannot help it. Philosophy wou'd render us entirely *Pyrrhonian*, were not nature too strong for it" (A., p. 657).

"Nature must have provided some other principle, of more ready, and more general use and application; nor can an operation of such immense consequence in life, as that of inferring effects from causes, be trusted to the uncertain process of reasoning and argumentation" (E. 9. 84, p. 106).

<sup>567</sup> T. 1. 3. 12. במחקר דיון קצר ותמציתי יותר מופיע ב- E. 6. 47, pp. 57-59. לדיון בפרקים של יום על

ההסתברויות ראה: Ian Hacking, "Hume's Species of Probability"

T. 1. 3. 12, pp. 131-132; E. 8. 1. 67, pp. 86-87<sup>568</sup>

T. 1. 3. 12, p. 133<sup>569</sup>

T. 1. 3. 12, p. 135<sup>570</sup>

ואלה מקישים ממנו תמיד הקשות מאותו המין, המתבססות על אותם העקרונות.<sup>571</sup> הקשות אלה נשענות על אותו מנגנון פסיכולוגי של הרגל ואסוציאציה של הדמיון. ההרגל היוצר את האסוציאציה נובע מצפייה בחיבור של מושאים דומים הנשנה לעיתים קרובות. הוא אינו מגיע לשלמות אלא בהדרגה והוא יונק עוצמה חדשה מכל דוגמה נוספת שמופיעה בתחומי תצפיתנו, עד שמתפתחת האמנה מסוימת לגבי סדר ההתרחשויות העתידיות. כאשר אנו צופים בחיבור תמידי "בלתי נפסק", וכשכל הדוגמאות שפגשנו בהן מעודנו דומות זו לזו וכאילו חצובות מחטיבה אחת", אזי נוצרת האמנה חזקה ויציבה והרגל מסוים שיש "נטייה חזקה להמשיך בו גם בעתיד". לעומת זאת, כאשר אנו צופים במאורעות מנוגדים, נוצרת "האמנה מהססת" או "הרגל בלתי שלם".<sup>572</sup> עוצמת ההאמנה וההרגל נקבעת על פי שיעור היציבות והקביעות של ניסיונו, ועל פי "הפרופורציות של מאורעות נגדיים במספר רב של דוגמאות": מידת הצפייה שלנו להתרחשותו של מאורע מן המאורעות המנוגדים, היא כמידת הופעתו בניסיונו בעבר.<sup>573</sup> ככל שנצפה בהתרחשות מסוג מסוים מספר רב יותר של פעמים, כך יתגבש "ציור חזק יותר של מושאה" של התרחשות זו ברוח: "כשהרוח בונה שכילה בדבר איזו עובדה... הריהי מעיפה עין לאחור על פני הניסיון שהיה לה בעבר, וכשהיא מעבירה אותו אל העתיד, מוגשים לפנייה כמה וכמה ציורים מנוגדים של מושאה; והציורים שהם בני מין אחד, מתאחדים כולם יחד ומתמזגים לפועל אחד של הרוח, ומתוך כך מרבים את עוצמתו וחיותו". לא היינו יכולים להעדיף מושא או מאורע אחד על פני חברו, "אילו לא היה הדמיון מתיך יחד את כל הדמויות החופפות, ויוצק מהן מושג יחיד או דמות יחידה, נמרצת וחיה כמספר הניסויים שמתוכם היא שאובה וכפי יתרונם על פני מתנגדיהם".<sup>574</sup>

את החלק השלישי של הספר הראשון של המסכת – החלק שבו יום דן ארוכות ביחס הסיבתי – יום חותם בפרק שנקרא "על שכלם של בעלי החיים". פרק הנושא שם זה מופיע גם במחקר. המסקנה שעליה מצביע יום בפרקים אלה לאור חקירתו את שכלותיו הניסיוניות של האדם בענייני עובדה היא, ש"אין לך אמת הנראית בעיני גלויה מזו שבעלי החיים מחוננים במחשבה ובשכל כבני האדם".<sup>575</sup> כשאנו רואים באינספור מקרים שונים, שיצורים אחרים מבצעים מעשים דומים לאלו של בני האדם, ומכוונים אותם לתכליות דומות – הישרדות, השגת הנאה ומניעת כאב, קשה להימנע מן המסקנה שבבסיס ההתנהלות של יצורים אלה עומד עיקרון פעולה דומה. ברור, שאין בעלי החיים מגלים כל קשר ממשי בין המושאים או המאורעות ושבבסיס פעולתם לא

T. 1. 3. 12, p. 132<sup>571</sup>

T. 1. 3. 12, pp. 132-133<sup>572</sup>

T. 1. 3. 12, pp. 134-135<sup>573</sup>

T. 1. 3. 12, pp. 137-140<sup>574</sup> גם בדיונו במוסר יום מדגיש את הצורך ב"תיקון" או בפעולה של "כושר השיפוט", כדי להתגבר על רגש "האהבה העצמית" ועל נטייתו האנוכית. כך נוכל לצאת "מנוקדת המבט המיוחדת" שלנו ולהגיע לנקודת מבט כללית או לבסיס משותף, שהם התנאי לשיח ולהסכמות בתחום המוסר. אולם הבסיס המוסרי המשותף לכל בני האדם הוא אינו תבוני אלא רגשי. בכל אדם יש איזשהו זיק של אהבת הבריות ושל רגש האהדה ליתר בני האדם, והתיקון האמור הוא אינו אלא עירור רגש זה על ידי התנסות פעילה בחיי חברה: "ככל שאנו מרבים בשיח ושיג עם הבריות ובמגע ומשא חברתי, כך מתרגלים אנו להעדפות ולהבחנות הכלליות הללו, שבלעדיהן כמעט לא היינו מבינים זה את זה בשיחתנו ובדבורנו". "הפרא הגס והבלתי מחונך" מכוון את חייו, את אהבתו ושנאתו, לפי המושגים של תועלת ונזק פרטיים. לעומתו, "הרגילים בחיי חברה" רגילים גם בהשקפות רחבות יותר ובעקרונות כלליים יותר שעל פיהם הם "מתקנים במידת מה" את היפעלויותיהם "הגולמיות והצרות". ראה: 272-275; 9.1. 222-223, pp. 227-229; 5. 2. 185-186, pp. 172-173; EPM. 1. 137, pp.

T. 1. 3. 16, p. 176<sup>575</sup>

עומדת שרשרת טיעונים הגיונית.<sup>576</sup> כמו כן ברור, שבעלי חיים בכל זאת מוצאים את דרכם בעולם, ואין זאת אלא שמכוח הניסיון בלבד הם מסוגלים לכך. הם לומדים מן הניסיון באופן דומה לאדם, ומסיקים שאחרי אותן סיבות יבואו אותן תולדות. כך, לאט לאט הם לומדים על טיבם של המושאים הסובבים אותם – מים, אש, אבנים, אדמה – על החיוניות שלהם או על הסכנות הכרוכות בהם. בהתאם לכך גם בקרב בעלי החיים אפשר למצוא שלמבוגר ולמנוסה יתרון על הצעיר חסר הניסיון. אילוף בעלי חיים הוא עדות נוספת לכך שבעלי חיים לומדים מן הניסיון, ושמצפותם במושא או במאורע מסוים הם מסיקים או מצפים להתרחשותו של מאורע אחר שאינו נוכח.<sup>577</sup>

This doctrine is as useful as it is obvious, and furnishes us with a kind of touchstone, by which we may try every system in this species of philosophy. 'Tis from the resemblance of the external actions of animals to those we ourselves perform, that we judge their internal likewise to resemble ours; and the same principle of reasoning, carry'd one step farther, will make us conclude that since our internal actions resemble each other, the causes, from which they are deriv'd, must also be resembling. When any hypothesis, therefore, is advanc'd to explain a mental operation, which is common to men and beasts, we must apply the same hypothesis to both; and as every true hypothesis will abide this trial, so I may venture to affirm, that no false one will ever be able to endure it. The common defect of those systems, which philosophers have employ'd to account for the actions of the mind, is, that they suppose such a subtlety and refinement of thought, as not only exceeds the capacity of mere animals, but even of children and the common people in our own species; who are notwithstanding susceptible of the same emotions and affections as persons of the most accomplish'd genius and understanding. Such a subtlety is a clear proof of the falshood, as the contrary simplicity of the truth, of any system.<sup>578</sup>

משנה זו בדבר הדמיון בין התבונה האנושית לזו של בעלי החיים בלימוד מן הניסיון היא כה ברורה, שהיא יכולה לשמש אבן-בוחר לאמיתותן של תיאוריות פילוסופיות – תיאוריה פילוסופית שמציעה להסביר את הרוח האנושית על פי עקרונות מנטליים-תבוניים שאינם חלים באותה מידה גם על בעלי חיים נפסלת לפי קריטריון זה. את ההבדל בין שכלם של אנשים שונים, כמו גם את ההבדל בין שכלם של בני אדם לבין זה של בעלי חיים, יש להסביר על סמך נסיבות וכישורים טבעיים אישיים כמו יכולת זיכרון, עושרו של הניסיון, הכישרון להמשיך שרשרת טיעונים מבלי לסטות, וכיוצא באלה, ולא על סמך עקרונות פעולה שונים.<sup>579</sup> כפי שעשוי להיות הבדל בין תבונתו של פלוני לתבונתו של פלמוני; כפי שתיוק רך מפגין כישורים בסיסיים של לימוד מן הניסיון

<sup>576</sup> T. 1. 3. 16, p. 178; E. 9. 84, p. 106

<sup>577</sup> T. 1. 3. 16, pp. 177-178; E. 9. 83, pp. 105-106

<sup>578</sup> T. 1. 3. 16, pp. 176-177

<sup>579</sup> E. 9. 84, p. 107, n. 1

לעומת אביו שמפגין בקיאות בהליכות העולם; כך, למשל, שונה כושר השגתו הפשוט של הכלב, המתרחק מזרים והמלטף את בעליו, מתבוננתה של ה"ציפור, החרדה על בחירה יפה של המקום והחומרים לקינה, והדוגרת במשך הזמן הדרוש ובעונה הנכונה, מתוך זהירות המזכירה טיפול דק מן הדק של הכימאי".<sup>580</sup> אולם, הן הכלב והציפור, והן הילד הצעיר והכימאי השנון, פועלים על סמך אותם עקרונות "תבוניים".

בסוף שני הפרקים "על שכלם של בעלי החיים" במסכת ובמחקר יום מציין שעקרונות "תבוניים" אלה הם אינם אלא אינסטינקט מופלא ובלתי-מובן בנפש. לאור מסקנה אחרונה זו, ולאור המסקנות שעולות מעבודה זו בכלל, אפשר אולי להפוך על פיה את טענתו של יום בפתיחת הפרק "על שכלם של בעלי החיים", טענה שלפיה בעלי החיים מחוננים במחשבה ובשכל כבני האדם, ולומר שבני אדם מחוננים באינסטינקטים, ברגשות ובדמיון בדיוק כמו בעלי החיים, ובדיוק כמותם חייהם מבוססים על כשרים טבעיים אלה ולא על השכל והתבונה. לתבונה ככושר שחושב במלוא מובן המילה, שמעלה טיעונים ושוקל טעמים, שבוחן אפשרויות ובוחר בטובה או במסתברת ביותר, שמצדיק או שלפחות מנסה לחפש הצדקה להאמנות האדם ולמעשיו – לתבונה במובן הזה, אין, לפי יום, מקום בחייו של האדם. חיינו מבוססים על "החלק המרגיש בטבענו ולא על החלק החושב". הטבע רב החסד הפקיד את עקרונות הפעולה של האדם בידי מנגנון מכני של הרגל, דמיון ואינסטינקט; עוד יצר הטבע בחסדו הרמוניה או התאמה בין ההרגל האנושי לבין סדרי העולם. כך אנו מוצאים את דרכנו בעולם, אף על פי שלעולם לא נבין את מקורה של ההרמוניה הזאת ולכן לא נוכל לעולם להצדיק את מעשינו ואת האמנותינו: מבחינת "החלק החושב" של טבענו כל מאורע ומאורע בחיינו הוא בגדר נס – אין לו הסבר ואין לו טעם. ההרגל הוא שמניע אותנו לבנות שכיחות על יסוד היחס שבין סיבה ותולדה והדמיון הוא "הבסיס לכל מחשבותינו ולכל מעשינו", אך אין לנו שום נימוק שיצדיק את הסתמכותנו עליהם. אין אנו יודעים על שום מה אנו מצליחים למצוא את דרכנו בעולם, ומדוע סדרי העולם שבו אנו חיים תואמים את תוכניותינו ואת ציפיותינו; מדוע עולה בידינו הפעולה הבסיסית ביותר בחיי היומיום, ומפני מה אנו אף מצליחים לשפר את רווחת חיינו בעזרת המדע וההתקדמות הטכנולוגית. בכל האמור בניהול מהלך חיינו אנו, כדבריו של היואט, "שוטים עלובים, פשוטים ותמימים". החתירה היסודית של יום נגד התבונה נישלה אותה אפוא מכל החלקים המשמעותיים של חיי האדם. חתירה יסודית כל כך – שרק התבונה המעולה והחריפה ביותר יכולה היתה להגשימה.

## ביבליוגרפיה

### כתבי יום:

1. David Hume, *The Philosophical Works*, edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, 4 vols, Aalen: Scientia Verlag, 1964. Reprint of the new edition London, 1882-1886. [Originally printed in London, 1874-1875].
2. David Hume [1739-1740], *A Treatise of Human Nature*, edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.  
[בעברית: דוד יום, *מסכת טבע האדם*, תירגם מאנגלית יוסף אור, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשי"ד 1954].
3. David Hume [1740], *An Abstract of a Book lately Published Entitled a Treatise of Human Nature*, in Hume [2], pp. 641-662.
4. David Hume [1740], *An Abstract of a Treatise of Human Nature (1740): A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*, reprinted with an introduction by John Maynard Keynes and Piero Sraffa, Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
5. David Hume [1748, 1751], *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited with introduction, comparative tables of contents, and analytical index by L.A. Selby-Bigge, 3rd ed., with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.  
[בעברית: דוד יום, *מחקר בדבר עקרונות המוסר*, תירגם מאנגלית יוסף אור, מהדורה שנייה מתוקנת ומוגהת, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ב 1982].
6. *The Letters of David Hume*, edited by J. Y. T. Greig, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1969.
7. David Hume [1776], *My Own Life*, in Hume [6], vol. 1, pp. 1-7.
8. David Hume [1779], *Dialogues Concerning Natural Religion*, edited with an introduction by Norman Kemp Smith, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1947.  
[בעברית: דוד יום, *דיאלוגים על הדת הטבעית*, תרגם משה שטרנברג, מבוא מאת דוד הד, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ב 1982].



**ספרות נוספת וספרות משנית:**

1. Julia Annas, "Aristotle on Inefficient Causes", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 129, Oct. 1982, pp. 311-326.
2. Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, edited and with an introduction by Richard McKeon, New York : Random House, 1941.
3. Aristotle, *Aristotle's Physics: Books I and II*, translated with introduction and notes by William Charlton, Oxford: Clarendon Press, 1970.
4. Aristotle, *Aristotle's Posterior Analytics*, translated with notes by Jonathan Barnes, Oxford: Clarendon Press, 1975.
5. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 2nd edition (revised and re-set), London: Victor Gollancz, 1946 (First published January 1936).
6. Alfred Jules Ayer (ed), *Logical Positivism*, New York: Free Press, 1959.
7. Alfred Jules Ayer, *Probability and Evidence*, London: Macmillan, 1972.
8. Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Stuttgart: F. Frommann, 1961-1963.
9. Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*, edited with an introduction by Fulton H. Anderson, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1960.
10. A. H. Basson, *David Hume*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1958.
11. Pierre Bayle [1697-1702], *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, introduction by Burton Feldman, New York: Garland Publishing, Inc., 1984, 5 vols. Translation of: Dictionnaire historique et critique, Reprint. Originally published: 2nd ed. London : J.J. and p. Knapton, 1734-1738.
12. Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, London: Clarendon Press, 1971.
13. Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 2001.
14. שמואל הוגו ברגמן, *תולדות הפילוסופיה החדשה*, כרך א – מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים : מוסד ביאליק, 1970.
15. George Berkeley [1710], *The Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop, London: T. Nelson, 1949, vol. ii, pp. 19-113.  
[בעברית : ג'ורג' ברקלי, *עקרונות הדעת של האדם*, תירגם יוסף אור, ירושלים : מאגנס, 1938].

16. Simon Blackburn, "Hume and Thick Connexions", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement. (Autumn, 1990), pp. 237-250.
17. Nicholas Capaldi, *David Hume: the Newtonian Philosopher*, Boston: Twayne Publishers, 1975.
18. V. C. Chappell (ed), *Hume*, London: Macmillan, 1966.
19. V. C. Chappell, "Hume on What There Is", in Stanley Tweyman (ed), 1995, vol. 3, pp. 77-87. [Printed originally in 1972].
20. Rudolf Carnap [1932], "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", in Ayer, 1959, pp. 60-81.
21. Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935.
22. Ralph W. Church, *Hume's Theory of the Understanding*, London: G. Allen and Unwin, 1968.
23. Robin George Collingwood [1940], *An Essay on Metaphysics*, Revised Edition With *The Nature of Metaphysical Study; Function of Metaphysics in Civilization; Notes for an Essay on Logic*, edited with an introduction by Rex Martin, Oxford: Clarendon Press, 1998.
24. Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
25. Donald Davidson, "Incoherence and Irrationality", *Dialectica*, vol. 39, no. 4, 1985, pp. 345-354.
26. Donald Davidson, "Deception and Division", in Jon Elster (ed), *The Multiple self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
27. Donald Davidson, "Who is Fooled?", in Jean-Pierre Dupuy, *Self-deception and Paradoxes of Rationality*, Stanford, Calif.: CSLI Publications, 1998.
28. Phillip H. DeLacy, "The Problem of Causation in Plato's Philosophy", *Classical Philology*, vol. 34, 1939, pp. 97-115.
29. רנה דיקרט [1641], *הגיונות על הפילוסופיה הראשונית*, תרגום יוסף אור, בעריכת ח.ג. רות, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשי"י 1950.
30. רנה דיקרט [1644], *עקרונות הפילוסופיה*, חלק ראשון/ גוטפריד וילהלם לייבניץ, הערות ביקורתיות לחלק הכללי של עקרונות הפילוסופיה לדקארט, תרגום מצרפתית שרה

ירצקי, תרגם מלטינית שלמה קרניאל, ערכו והקדימו מבואות שרה ירצקי ומרסלו דסקל, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1979.

31. C. J. Ducasse, "Critique of Hume's Conception of Causality", in *The Journal of Philosophy*, Vol. 63, No. 6, 1966, pp. 141-148.
32. Paul Edwards, "Russell's Doubts about Induction", *Mind*, vol. 58, no. 230, 1949, pp. 141-163.
33. Lorne Falkenstein, "Hume's Answer to Kant", *Nous*, vol. 32, no. 3, 1998, pp. 331-360.
34. Gail Fine, "Forms as Causes: Plato and Aristotle", in Andreas Graeder (ed), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Proceedings of the Tenth Symposium Aristotelicum*, Bern: P. Haupt, 1987, pp. 69-112.
35. Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: a Study of his First Inquiry*, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
36. Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
37. Robert J. Fogelin, "Hume's Scepticism" in David Fate Norton (ed), 1993, pp. 90-116.
38. Michael Frede, "The Original Notion of Cause", in his *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 125-150.
39. Don Garrett, "The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of 'Cause'", *Noûs*, Vol. 27, No. 2, Jun. 1993, pp. 167-190.
40. Donald Gotterban, "Hume's Two Lights on cause", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 83, Apr. 1971, pp. 168-171.
41. Thomas Hill Green [1874], *Hume and Locke*, with an introduction by Ramon M. Lemos, New York : T. Y. Crowell Co., 1968. [Originally published in 1874 as *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature* in the four-volume edition of Hume's philosophical works edited by Green and Grose. The first *Introduction* appears in G&G, vol. 1, pp. xi-xxii, 1-299. The second in G&G, vol. 2, pp. ix-xii, 1-71].
42. Ian Hacking, "Hume's Species of Probability", *Philosophical Studies*, vol. 33, 1978, pp. 21-37.
43. Thomas Hobbes [1651], *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, in *The English works of Thomas*

- Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir William Molesworth, vol. 3, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1966. Originally published: London: J. Bohn, 1839-1845.
- [בעברית: תומס הובס, לויטן, או החומר, הצורה והשלטון של קהיליה כנסייתית ואזרחית, חלקים א-ב, תרגם מאנגלית יוסף אור, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשכ"ב 1962].
44. Thomas Hobbes [1655], *Concerning Body*, in *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir William Molesworth, vol. 1, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1966. Originally published: London: J. Bohn, 1839-1845.
45. Max Hocutt, "Aristotle's Four Beauses", *Philosophy*, vol. 49, 1974, pp. 385-399.
46. עמנואל קנט [1781, 1787], ביקורת התבונה הטהורה, תרגמו והוסיפו מבוא ונספחים שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד 1954.
47. Grace M. Ledbetter, "Reasons and Causes in Plato: The Distinction between Aitia and Aition", *Ancient Philosophy*, vol. 19, 1999, pp. 255-265.
48. גוטפריד וילהלם לייבניץ [1686], מאמר מטאפיסי; ההתכתבות עם ארנו, תרגם מצרפתית בצירוף מבוא והערות אלחנן יקירה, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1988.
49. גוטפריד וילהלם לייבניץ [1714], עקרונות הטבע והחסד המיוסדים בתבונה, בהשיטה החדשה וכתבים אחרים על תורת המונאדות, מהדורה שלישית מתוקנת ומעובדת, תירגם יוסף אור, ערך ח"י רות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.
50. גוטפריד וילהלם לייבניץ, הערות ביקורתיות לחלק הכללי של עקרונות הפילוסופיה לדקארט, בדיקרט, 1644.
51. James H. Lesher, "Hume's Analysis of 'Cause' and the 'Two-Definitions' Dispute", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 11, no. 3, 1973, pp. 387-393.
52. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
53. Donald W. Livingston and James T. King (eds), *Hume: A Re-evaluation*, New York: Fordham University Press, 1976.
54. Donald W. Livingston, "Hume's Historical Theory of Meaning" in Donald W. Livingston and James T. King (eds), 1976, pp. 213-238.
55. John Locke [1690], *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with a foreword by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1979.

[בעברית: גיון לוק, המסה על שכל האדם, תירגם יוסף אור, ערך חיי רות, ירושלים: מאגנס, תשל"ב].

56. J. L. Mackie, *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford: Clarendon Press, 1974.
57. Robert McRae, "Hume on Meaning", in *Dialogue*, vol. 8, no. 3, 1969, pp. 486-491.
58. Julius M. Moravcsik, "What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of *Aitia*", in Lindsay Judson (ed), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 31-47.
59. David Fate Norton, "Hume's Common Sense Morality", in Stanley Tweyman (ed), 1995, vol. 4, pp. 156-174. [Printed originally in the *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 5, 1975].
60. David Fate Norton (ed), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
61. David Fate Norton, "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality", in Norton, 1993, pp. 148-181.
62. John Arthur Passmore, *Hume's Intensions*, 3rd ed., London: Duckworth, 1980 (first publish by Cambridge University Press, 1952).
63. David Pears, "Hume's Account of Personal Identity", in his *Questions in the Philosophy of Mind*, London: Duckworth, 1975, pp. 207-223.
64. Terence Penelhum, *Hume*, London: Macmillan, 1975.
65. Charles Pigden, "Two dogmatists", *Inquiry*, vol. 30, 1987, pp. 173-193.
66. אפלטון, כתבי אפלטון בחמישה כרכים, תירגם מיוונית יוסף ג. ליבס, ירושלים: שוקן, תשט"ו-תשכ"ז, 1955-1967.
67. Plato, *Plato's Cosmology: The Timaeus Of Plato*, translated with a running commentary by Francis MacDonald Cornford, London: Routledge & Kegan Paul, 1937, repr. 1952.
68. Plato, *Phaedo*, translated with notes by David Gallop, Oxford: Clarendon Press, 1975.
69. Richard H. Popkin, "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 5, Oct. 1951, pp. 385-407.

70. Richard H. Popkin, "J. A. Passmore's *Hume's Intentions*", *The Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 15. Jul. 16, 1953, pp. 472-480.
71. Richard H. Popkin, "The Skeptical Precursors of David Hume", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 16, No. 1, Sep. 1955, pp. 61-71.
72. H. H. Price, *Hume's Theory of the External World*, Oxford: Clarendon Press, 1940.
73. Richard Price [1758], *A Review of the Principal Questions in Morals*, edited by D. D. Raphael, Oxford: Clarendon Press, 1974.
74. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1951.
75. Thomas Reid [1764], *An Inquiry into the Human Mind: on the Principles of Common Sense*, edited by Derek R. Brookes, Critical ed., Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
76. Thomas J. Richards, "Hume's Two Definitions of 'Cause'", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No. 60, Jul. 1965, pp. 247-253.
77. J. A. Robinson, "Hume's Two Definitions of 'Cause'", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 12, No. 47, Apr. 1962, pp. 162-171.
78. J. A. Robinson, "Hume's Two Definitions of 'Cause' Reconsidered", in Chappell, 1966, pp. 162-168.
79. Wade L. Robison, "Hume's Ontological Commitments", in Stanley Tweyman (ed), 1995, vol. 3, pp. 88-97. [Printed originally in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 26, No. 102, 1976, pp. 39-47].
80. Alexander Rosenberg, "Hume and the Philosophy of Science", in David Fate Norton (ed), 1993, pp. 64-89.
81. Paolo Rossi, "Bacon's Idea of Science", in Markku Peltonen (ed), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 25-46.
82. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1945.
83. Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, London: G. Allen & Unwin, 1921.

84. שמואל סמבורסקי, *המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה*, מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז 1987.

85. שמואל סמבורסקי, *הפיסיקה של המאה ה-17*, תל-אביב: משרד הביטחון-ההוצאה לאור, 1989.
86. Paul Arthur Schilpp (ed), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois: Open Court, 1963.
87. Moritz Schlick [1930], "The Turning point in Philosophy", in Ayer, 1959, pp. 53-59.
88. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, with an English translation by R. G. Bury, London: W. Heinemann, 1935.
89. שמואל שקולניקוב ואלעזר וינריב, *פילוסופיה יוונית*, כרך ג' – אריסטו, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1998.
90. Norman Kemp Smith, "The Naturalism of Hume", *Mind*, vol. 14, 1905, pp. 149-173, 335-347.
91. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London: Macmillan, 1941.
92. ברוך שפינוזה [1677], *אתיקה*, תרגום מלטינית והוסיף מבוא והערות: ירמיהו יובל, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ג 2003.
93. D. C. Stove, "Hume, Probability, and Induction", in Chappell (ed), 1966, pp.187-212. Printed originally in *The Philosophical Review*, vol. 74, 1965, pp. 160-177.
94. D. C. Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
95. Steven K. Strange, "The Double Explanation in the *Timaeus*", in Fine, G. (ed), *Plato*, vol. 1: Metaphysics and epistemology, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 397-415.
96. Peter F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London: Methuen, 1952.
97. Barry Stroud, *Hume*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
98. Barry Stroud, "Hume and the Idea of Causal Necessity", *Philosophical Studies*, vol. 33, 1978, pp. 39-59.
99. Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science: An Introduction*, New York: Harper & Row, 1960, Reprint of: London: Hutchinson, 1953 (Hutchinson University Library).
100. Stanley Tweyman (ed), *David Hume: Critical Assessments*, London: Routledge, 1995.

101. אלעזר וינריב, רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18 – לוק, ברקלי, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"א 1990.
102. אלעזר וינריב, רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18 – יום, לייבניץ, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"א 1991.
103. Gregory Vlastos, "Reasons and Causes in the *Phaedo*", in his *Platonic studies*, Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 76-110. [Originally published in 1969].
104. Ruth Weintraub, "What Was Hume's Contribution to the Problem of Induction?", in *The Philosophical Quarterly*, vol. 45, no. 181, 1995, pp. 460-470.
105. לודוויג ויטגנשטיין [1921], מאמר לוגי פילוסופי, תירגם לעברית: עדי צמח, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה 1994.



based on the imagination and the influence of custom. Hume entitles this step the “skeptical solution”.

Now, since all reasonings concerning matter of fact and common life are founded on the relation of cause and effect, Hume’s argument concerning causation turns out to be a thorough attack against *human rationality* or against the view, according to which human action involves essentially some kind of intellectual procedure of justification. Causal reasoning “is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures” (Ibid); hence it is imagination and custom, not reason, which are “the great guide of human life” (*Enquiry Concerning Human Understanding*, 5. 1. 36, p. 44).

The present work is divided into two main parts. The first is intended as a general outline of the structure of Hume’s philosophy and its key principles and conceptual apparatus, only as far as it is vital to explicating the argument concerning causation. The second provides a thorough sketch of this argument, along the general lines that were drawn above.

Tel-Aviv University

The Lester and Sally Entin Faculty of Humanities

Philosophy Department

# Hume's Attack on Human Rationality

Submitted as an M. A. Thesis

at the Tel-Aviv University

by Idan Shimony

This study was carried out under the supervision of

Prof. Marcelo Dascal

October 2005

## Abstract

Ever since Hume's writings began to draw attention, the various attempts that have been made to understand their genuine purpose have been subjected to profound disagreements. As was pointed out by L. A. Selby-Bigge, the editor of the Oxford editions of Hume's *Treatise of Human Nature* and *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, "it [is] easy to find all philosophies in Hume, or... none at all" (Selby-Bigge's introduction to his edition of Hume's *Enquiries*, p. vii). Philosophers and Commentators have long tried to unravel Hume's intentions, yet were unable to reach an agreement. Hume himself announces in the "Advertisement" to his *Treatise* that his "design in [this] work is sufficiently explain'd in the *introduction*", and in the introduction it seems clear that the design or purpose of the book is to "propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security" (*Treatise*, introduction, p. xvi). A fleeting glimpse at the last chapter of the first book of the *Treatise* suffices, however, to make one wonder, whether introducing the "science of human nature" as the only solid foundation upon which a complete system of the sciences can be based is indeed the design of such a book as the *Treatise*.

The present work purports not to settle this issue and determine Hume's intentions, but rather to explicate an important consequence of his philosophy by, following Hume's own procedure in his *Abstract* to the *Treatise*, singling out one argument and tracing it "from the beginning to the end" (*Abstract*, p. 644). This argument is Hume's notorious argument concerning causation. It appears both in the *Treatise* and its *Abstract*, and in the *Enquiry*, and is essentially the same in all its appearances.

Reduced to its essentials, Hume's argument consists of two steps. The first is a negative and a skeptic one, which intends to show that the relation of cause and effect and our conclusions from that relation "are *not* founded on reasoning, or **any** process of the understanding" (*Enquiry Concerning Human Understanding*, 4. 2. 28, p. 32, boldfacing mine). The purpose of this step "is only to make the reader sensible of the truth of [Hume's] hypothesis", which is revealed in the second step of the argument (*Treatise*, 1. 4. 1, p. 183). In this step it is positively argued, that causal reasonings are