

המושגיות של כאב

ג'ון מקדואל טוען בספרו 'הנפש והעולם' (1994), כפיתוח וכמיצוי של עמדה קאנטיאנית ידועה, שהתוכן של התנסות פרצפטואלית הוא מושגי, ושבהתנסות פרצפטואלית מעורבים אותם כשרים מושגיים המעורבים במחשבה על העולם. ההתנסות של סובייקט בעולם איננה מתמצית בזה שהוא רגיש, כמו תא פוטואלקטרי, לשינויים בעולם. הממד הנוסף שיש בהתנסות פרצפטואלית הוא היותה מצדיקה שיפוטים על העולם. מכאן נגזר שתוכנה הוא מושגי. הראייה שיוֹרד גשם מציגה לפני את העובדה שיוֹרד גשם, אותה עובדה עצמה שאני קובע כאשר אני מחליט לסמוך על מה שעיני רואות. תוכן משותף זה שיש להתנסות ולשיפוט – היינו שיוֹרד גשם – עשוי להיות נתפס או נחשב רק בהקשר של הבחנות מושגיות עשירות.¹

הטיעון של מקדואל לעמדה זו בנוי על מה שמקדואל מכנה 'הדרישות של אמפיריציזם מינימלי': עצם הרעיון של מחשבה על העולם, של מחשבה בעלת תוכן אמפירי, מחייב שהעולם נתון לסובייקט המכיר בהתנסות, ונתון לו דווקא כאילוץ רציונלי, ולא רק סיבתי, על המחשבה.² במילים אחרות, התפיסה העשירה של התנסות מצדיקה, שמבדילה אותה מרגישות התא הפוטואלקטרי, היא תנאי לכך שהמחשבה תוכל להיות נסבה על העולם. למחשבה יש תוכן עובדתי בזכות ההתנסות שמציגה לפנייה את העובדה, מה שמחייב, כאמור, שההתנסות תהיה בעצמה מושגית. לדעתי, כל התנסות, בין שהיא משמשת בהצדקה ובין שלא, היא מושגית, ומערבת כשרים מושגיים.³ במאמר זה אתמקד בטענה המצומצמת יותר שכאבים הם מושגיים

* תודתי לידידי ד"ר יקיר לזין על תרומתו הרבה למחשבה ולניסוח.

¹ בראש ובראשונה ההבחנה בין מה שמתנסים בו, הקוטב האובייקטיבי, לבין עצם ההתנסות, הקוטב הסובייקטיבי. יסוד הדברים בדברי קאנט כדרוקציה הטרנסצנדנטלית של תנאי הניסיון.

² "העובדה היא האילוץ הרציונלי... אם אין היא נתונה לסובייקט כאילוץ רציונלי שהנה, איך אפשר בכלל לראות אותה כעובדה שנתונה לו? שהעובדה נתונה לסובייקט, ושהעובדה היא האילוץ הרציונלי על שיפוט הסובייקט, אינם שני מאפיינים נבדלים של העובדה" (מקדואל 1996, עמ' 294).

³ המיות לכיוון הרחבה כזו מצויות בדברי מקדואל עצמו, ראה בפרט מקדואל 1989, עמ' 299, 302-303, ומקדואל, כתב יד, עמ' 21, 27-28. אני נוקט לשון זהירה משום שאת ההרחבה ניתן לעשות באופנים שונים ויש לי יסוד לחשוב שמקדואל היה מהסס לאמץ את עמדתו (ראה עוד בהערות להלן). יתר על כן, מקדואל 1997 מכחיש כל עניין בהרחבה כזו (ואת בתגובה לדברי פטנם 1997, שייחס לו את התיזה הרחבה יותר וביקר אותה עליה).

ומערבים כשרים מושגיים. אך הטיעון שאטען בזכות המושגיות של כאבים ניתן להרחבה טבעית לשאר ההתנסויות (את ההרחבה לא אציע כאן). הטענה שכאבים הם מושגיים משתמשת במושג רחב יותר של 'מושגיות' מזה של מקדואל. התנסויות פרצפטואליות לפי מקדואל פתוחות לעולם ויש להן תוכן פרופוזיציונלי - פלונית מתנסה בעובדה שכך וכך, למשל היא רואה שיורד גשם. כאבים אינם פתוחים לעולם בדיוק באותו אופן ואין להם תוכן פרופוזיציונלי. אף על פי כן אנסה להראות שכאבים מהווים 'נקודת ראות על העולם', נקודת ראות שמתכוננת בהכרח בתוך מארג של הבחנות מושגיות שמחייבות ומערבות כישורים מושגיים.

חשיבותה של טענה זו, בראש ובראשונה, היא באור שהיא שופכת על טיבו של כושר ההתנסות האנושי ויחסו לכשרים אנושיים אחרים. מקדואל עומד על כך שלא רק עמדות פרופוזיציונליות אקטיביות של הסובייקט - מחשבות, שיפוטיות, אמונות - משקפות את הרציונליות האנושית, אלא גם התנסויות פרצפטואליות פאסיביות, בהיותן פתוחות לעולם ולעובדה. בעקבותי אני מוסיף שלא רק התנסויות פרצפטואליות, אלא התנסויות בכלל, מהוות נקודת ראות של הסובייקט על העולם ועל עצמו ומבטאות בכך את הרציונליות האנושית. בהקשר זה, הטענה שהתנסות בכלל היא מושגית היא בהמשך אחד עם טענת הרמב"ם ש'נפש האדם היא אחת', שגם הרבדים ה'נמוכים' של חיים נפשיים אנושיים מתעצבים מתוך הרבדים הגבוהים יותר, המושגיים לכלל הדעות.⁴

כמו כן, וקשור באופן הדוק לנקודה הראשונה, חשיבותה של התיזה העיקרית של המאמר היא בהשלכה שעשויה להיות לה על העמדה רבת החשיבות וההשפעה של דונלד דיוידסון כלפי התחום המנטלי. לפי עמדת דיוידסון (1980, עמ' 223), התחום המנטלי מתאפיין בכך שהוא נענה למה שדיוידסון קורא 'האידיאל הנורמטיבי של רציונליות'. בזאת דיוידסון מתכוון לכוחם המיוחד של תיאורים אינטנציונליים שמבארים את ההתנהגות מתוך היותה רציונלית או ראויה, ולפיכך הוא כולל בתחום המנטלי דווקא עמדות פרופוזיציונליות ולא כאבים 'ושאר תחושות בלתי מפוענחות' (1980, עמ' 211). הגבלה זו מביאה לכך שהאפיון שדיוידסון מציע למנטלי אינו חל על כל מה שאנו נוטים לכלול באופן טבעי בתחום המנטלי. התובנה שכאב הוא מושגי ושהוא מגלם נקודת ראות על העולם מאפשרת להחיל, בהרחבה מסוימת ומתבקשת, את האפיון של דיוידסון גם על כאבים ושאר התנסויות. התחום הפסיכולוגי כולו נענה לאידיאל הנורמטיבי של רציונליות. כוחן הביאורי של תופעות הפסיכולוגיה בכללותן הוא בזה שהן מאירות את קורותיו של סובייקט

⁴ לכן, למרות שהתנסות פרצפטואלית או התנסות כאב היא היבט בטבע הביולוגי האנושי כמו עיכול או הוצה והיא מצויה בטבע גם בהקשרים חיייתיים בלתי מושגיים בעליל - גם היות ראות וכואבות - היא נבדלת, בהקשר הנפשי האנושי, הבדל של מדרגה ממקבילתיה הלא אנושיות. מקורה של עמדה זו אצל אריסטו, והיא זוכה לעדנה מחודשת אצל היגל; ראה טיילור 1979, עמ' 19.

כמתבקשות או ראויות בנסיבות מסוימות, והיותן מתבקשות או ראויות בנסיבות כאלה היא מהותית להן כתופעות פסיכולוגיות סובייקטיביות.⁵ לקביעה זו יש תפקיד חשוב בדיון על הפרספקטיבה הפילוסופית הראויה להבהרת יחסי רוח/עולם. ברור שמה שמתבקש או ראוי עשוי להחשף דווקא מנקודת ראות נורמטיבית, ולא מנקודת ראות של מתבונן אדיש ומנוכר.⁶ אירועים פסיכולוגיים, כשהם לעצמם וגם ביחסם לאירועים אחרים בעולם, נידונים להישאר סמויים מנקודת ראות שחותרת להתפרק מערכים ומנורמות. הם אינם יכולים להופיע בתמונת העולם המוחלטת,⁷ העולם כפי שהוא נראה למתבונן חסר פניות נורמטיביות. בהבלטת מושגיותם של כאבים ושל התנסויות אני מעוניין לתרום לערעורן של גישות אמפיריציסטיות מחמירות החותרות להבהיר את יחסי נפש/עולם במסגרת תמונת עולם מוחלטת כזו.⁸ מקוצר היריעה לא אוכל לפתח השלכה זו של התיזה כאן. בטרם אגש לטיעון למושגיות הכאב ברצוני להוסיף הבהרה שתחדד את הטענה שאני מבקש לבסס. בהקשר טענתו המקורית של מקדואל בדבר פתיחותה של התנסות פרצפטואלית לעולם, חשוב להבחין בין שני רבדים: האחד נוגע לתוכנה של ההתנסות, והאחר – להתנסות מוסרת התוכן. לומר, כפי שמחייב אמפיריציזם מינימלי, שהתנסות פרצפטואלית היא אופן של פתיחות הסובייקט לעולם הוא לומר, ראשית, שמה שהתנסות מוסרת לסובייקט אינו נתון גולמי היולי, חף מהכחנות מושגיות, כפי שדימו אמפיריציסטים במאה השבע-עשרה, אלא היבט של העולם בתור שכזה, היבט של ממשות אובייקטיבית שנבדלת מן ההתנסות הסובייקטיבית של הסובייקט. שנית, שאת ההיבט העולמי הזה – את פיסת הממשות האובייקטיבית כממשות אובייקטיבית – מוסרת ההתנסות הפרצפטואלית עצמה, ולא, למשל (כפי שניסו לטעון כמה ממבקרי מקדואל),⁹ השיפוט שמתבסס עליה. יש כמובן קשר בין התביעות כלפי תוכן ההתנסות לבין התביעות כלפי אופיה

⁵ זוהי למעשה התשובה שמציע מקדואל, באופן רומזי ופרוגרמטי, לשאלה, מהו המכנה המשותף המכונן את התחום הפסיכולוגי: "The essentials of an answer are contained in the notion of subjectivity under a gloss... in terms of the notion of points of view, taken as, in the first place, the focus of rationally governed understanding (*Verstehen*, if you like)" (מקדואל, כתב יד, עמ' 22. הוא מציע תשובה זו כפירוש לעמדת ויטגנשטיין, כפי שהיא מתבטאת לכל אורך ה'חקירות'). דבריי מהווים אפוא פיתוח וביסוס לעמדתו הפרוגרמטית, בדוגמה של כאב.

⁶ זוהי ההטעמה בניסוח הרדיוסוני שהתחום המנטלי נענה לאידיאל נורמטיבי של רציונליות.

⁷ כפי שכינה אותה ויליאמס (1978, סוף פרק עשירי).

⁸ הערעור מבליט, ראשית, שבמסגרת כזו אין הנפש עשויה כלל להיגלות; שנית, שאת מה שנגלה מנקודת ראות נורמטיבית יש לקבל כהיבט ממשי של העולם עצמו – אמנם היבט שעשוי להתגלות רק מנקודת הראות הנורמטיבית.

⁹ ראה, למשל, ברנדום 1996, במיוחד עמ' 253-255, וברנדום 1997, עמ' 192; רייט 1996; מילר 1996, עמ' 473; פייטרסקי 1996, עמ' 613-636; וראה תשובת מקדואל 1996, עמ' 283-300.

וטיבה של ההתנסות: האמפיריציסטים בני המאה השבע-עשרה שהזכרתי היו מעוניינים להציג את הנתון שמוסרת ההתנסות כנתון גולמי, היולי, טהור, שלא נתנגע בשום עיבוד של 'פעולת הרוח' (כביטוי של לוק), ולשם כך הציגו את הרוח כלוח חלק שעליו נטבע הנתון - זו היא ההתנסות - כנתינתו הטהורה. שני קטבים אלו אחוזים זה בזה בעמדה זו. הם אחוזים זה בזה גם בעמדה החלופית של קאנט ומקדואל. אם מה שמוסרת ההתנסות אינו נתון גולמי היולי אלא היבט של העולם האובייקטיבי, ואם ההתנסות עצמה (ולא רק שיפוטים המבוססים עליה) מוסרת היבט עולמי זה, הרי שהרוח אינה יכולה עוד להיות לוח חלק ועל התנסותה להיות תדורה בספונטאניות, חדורה בהבנה.

הן את התביעות כלפי תוכן ההתנסות והן את התביעות כלפי ההתנסות שמוסרת תוכן זה אפשר לנסח במונחים של 'מושגיות', אך חיוני להבחין בין שני השימושים ב'מושגיות'. מושגיותו של הנתון עניינה רק שהנתון איננו x גולמי שטרם הוחלו עליו הבחנות מושגיות. הנתון הוא פיסה של ממשות אובייקטיבית בתור שכזו, למשל העובדה שיורד גשם, או הגשם היורד, ואלה הם פריטים המעוצבים במרחב מושגי (במקרה של העובדה) או שמושגים חלים עליהם (במקרה של הגשם). מושגיותה של ההתנסות עניינה שהיא מערכת כשרים מושגיים, שהיא מהווה נקודת ראות על העולם. זהו מושג המושגיות הרלוונטי בדיון. פיסת הממשות האובייקטיבית, זו העשויה להיות נתונה בהתנסות, איננה נתון גולמי שטרם הוחלו עליו הבחנות מושגיות, היא איננה דבר כשהוא לעצמו נואומנלי החורג מתחום המושגים,¹⁰ אבל בזאת אין די לעשותה פתיחות אל העולם או נקודת מבט על אודותיו. העובדה שיורד גשם והגשם היורד אינם, קטגורית, מערבים כשרים מושגיים; הם אינם, קטגורית, אופנים של פתיחות לעולם. גם התא הפוטואלקטרי, המראה או מצלמת הווידאו שנטבע בהם רישומו של הגשם אינם מערבים כישורים מושגיים; למרות שרישומו של הגשם הנטבע בהם אינו x גולמי (אלא רישומו של הגשם), אין הם, קטגורית, אופנים של פתיחות לעולם ואי אפשר לומר עליהם שהם מוסרים תוכן עולמי

¹⁰ לתובנה שתוכן ההתנסות הוא פיסת הממשות יש זיקה עמוקה לדיון שרמוזתי עליו לעיל על אודות הפרספקטיבה הפילוסופית הראויה להבהרת יחסי נפש/עולם, והיא מבליטה את העובדה שמה שעומד על הפרק בדיון זה אינו רק תפיסת קוטב הנפש אלא גם תפיסת קוטב העולם. בניגוד לעמדות המציירות את תחום ההבנה המושגית - ואת מכלול העובדות שנחשפות בהבנה מושגית - כאילו היה סגור במעגלו ומופרש (at a remove) מהעולם עצמו, כאן מודגש שתחום ההבנה המושגית אינו תחום מן העולם עצמו. לעמדות הנזכרות אופייני מהלך מחשבה זה: השיפוט שיורד גשם והעובדה שיורד גשם מצויים שניהם על מישור אחד, מישור מושגי, והיחסים הפנימיים בין השיפוט לבין העובדה פוסלים את העובדה מלתפקד בקוטב העולם של היחס נפש/עולם. בקוטב הנפש עומד הן השיפוט והן בת ווגו העובדה, ובקוטב העולם עומדת סיוואציית גשם ומכשיר תפיסתי המתפקד כהלכה - קטבים שהופשטו מהם הקשרים הפנימיים המאפיינים את התחום המושגי. לעומת זאת, בעמדת מקדואל הבהרת יחסי נפש/עולם משתמשת בקשרים הפנימיים שבין עובדות העולם לבין המחשבה שחושבת אותן, כהשאלה חופשית מדברי ויטגנשטיין נוכל לומר שהעולם עצמו עשוי מעובדות.

אותנטי.¹¹ מה שמערב כשרים מושגיים ולפיכך מהווה פתיחות אותנטית לעולם הוא המחשבה על הגשם היורד וההתנסות שמוסרת את העובדה הזו למחשבה. על רקע הבחנה זו אוכל לחדר את טענתי בדבר מושגיותם של כאבים. הטענה שכאבים הם מושגיים אינה מתמצית בזה שכאבים אינם x גולמי, נתון טהור מהבחנות מושגיות; גם הגשם היורד אינו x גולמי כזה, אך אין בכך לעשות מושגי במובן הרלוונטי (נקודת ראות על העולם). עם זאת, הטענה שכאבים הם מושגיים אינה מתמצית בזה שהתנסות שמושאה הוא כאב – התנסות אינטרוספקטיבית שמוסרת לסובייקט את העובדה שכואב לו או שמנכיתה להכרתה את הפריט הפנימי כאב – היא מושגית ומערבת כשרים מושגיים. התנסות כאב המעמידה את הסובייקט מול העובדה שכואב לו או אפילו מול הפריט הפנימי כאב מובנית במבנה עשיר, בדומה לזה של התנסות פרצפטואלית, שבו ניתן להבחין בין ההתנסות לבין התוכן העולמי האובייקטיבי שהיא מוסרת; כמו שם כך גם כאן, כדי למסור היבט עולמי כזה ודאי שעל ההתנסות להיות מושגית. אבל טענתי תהיה מרחיקת לכת יותר: עצם הכאב, כך אטען, גם כשאינו מונכח לסובייקט בהתנסות אינטרוספקטיבית, הוא מושגי במובן הרלוונטי, היינו מערב כשרים מושגיים. עצם הכאב, כפיסה של ממשות אובייקטיבית, מהווה נקודת ראות על העולם.¹² בזאת, כמובן, כאב שונה מגשם.

הטעון למושגיות הכאב

(א) כדי שמשוהו יהיה כאב צריכים לחול עליו תיאורים מסוימים שמשמעים ממושג הכאב.

¹¹ זהו תורף התגודות של מקדואל לרעיון שלתהליכי הפרצפציה בעין או במוח, שאינם מערבים כשרים מושגיים, יש 'תוכן עולמי' (ראה מקדואל 1994, עמ' 53). לתהליכי פרצפציה, למצבי אינפורמציה, לתשליל על סרט צילום וכדומה יש תוכן עולמי רק עבור סובייקט הניחן בכשרים מושגיים. הרעיון שיש להם תוכן עולמי משמש את יריבי מקדואל בנסיונם לעמוד בתביעות 'האמפיריציזם המינימלי' שלו בלי להורות במושגיות ההתנסות: השיפוט המושגי 'מתבסס' על התוכן הייצוגי הלא-מושגי שיש להתנסות. אך בהקשר זה, ההבחנה בין מצבים שיש להם תוכן עולמי עבור סובייקט שניחן במושגים לבין מצבים שיש להם בעצמם תוכן כזה היא גורלית: בהתאם לדרישות האמפיריציזם המינימלי, כשרים מושגיים עשויים לפתוח את הסובייקט לעולם רק אם הם מעורבים בהתנסות שלו: רק כך עשויה ההתנסות להיות פתיחות כלפי העולם. לכן אי אפשר לסמוך על כך שלתהליכי הפרצפציה בעין יש תוכן עולמי עבור סובייקט בעל מושגים כדי לעקוף את הדרישה שתוכנה של ההתנסות יהיה מושגי.

¹² נקודה זו היא מרכזית בטעון שאציג, ובה אני נבדל ממקדואל, שבדבריו משתקפת הנטייה לערב את המושגים דווקא באינטרוספקציה לכאב ולא בתופעת הכאב עצמה (במקום אתר הרחבתו בביסוס טענה זו). הנקודה היא מרכזית (ולדעתי היא בעלת חשיבות מכרעת להבנת התחום הפסיכולוגי בכלל) משום שדווקא דרכה עולה התלות המהותית של פרספקטיבת גוף ראשון ופרספקטיבת גוף שלישי זו בזו (וללא רדוקציה של הראשונה). התופעה האובייקטיבית של כאב מגלמת בעצמה (גם ללא אינטרוספקציה) פרספקטיבה, וככזו היא גלויה לפרספקטיבת גוף שלישי.

(ב) מושג השונה באופן קיצוני ממושג הכאב שלנו אינו מושג כאב - מה שעליו הוא חל אינו כאב (מכוח א)). מחשבות שמשמשות במושג זר כזה, גם אם הן קושרות אותו במילה 'כאב', אינן מחשבות על כאב. כאשר אני מייחס לסובייקט זולתי מחשבה על כאב - כלומר, מבין או מפרש אותו כחושב על כאב - אני מניח שיתוף מושגי ביני ובינו.

(ג) כאב ומחשבת כאב אינם היינו־הך, אבל ייחוס כאב, ולא רק ייחוס מחשבת כאב, מותנה בשיתוף המושגי, הנחוץ מכוח (ב), לשם ייחוס מחשבות כאב (וזה אומר: כאב כרוך מהותית באפשרות למחשבת הסובייקט על כאבו).

(ד) (מסקנה) כאב הוא מושגי: הוא מעוצב במרחב המושגי של מחשבות הכאב של בעליו ומערב את כשריו המושגיים.

פירוט:

(א) כדי שמשוהו יהיה כאב צריכים לחול עליו תיאורים מסוימים שמשמעם ממושג הכאב: כאב, לפי עצם מושגו, הוא רע או שלילי, הוא מציק או לפחות מטריד והוא אינו רצוי (אפילו מזוכיסט שרוצה לסבול כאב רוצה לסבול משהו שמציק לו, משהו שכשלעצמו ובטיבו הוא אינו רצוי). איננו מבינים מהו כאב שאין בו שמץ של רוע או שלילה, שאינו מציק או לפחות מטריד, או שאינו כלתי רצוי.¹³ לדבר כזה לא נקרא כאב והוא אינו כאב.

(ב) מושג השונה באופן קיצוני ממושג הכאב שלנו אינו מושג כאב. דוגמאות לשוני קיצוני: מי ש'חושבת על כאב' כעל משהו שאין בו שמץ רוע או שלילה, משהו שאינו מציק או מטריד או בלתי רצוי ושאינו מספק מוטיבציה להיפטר ממנו אינה באמת חושבת על כאב. מכאן, כאשר אני מייחס לסובייקט זולתי מחשבה על כאב - כלומר, מבין אותו כחושב על כאב - אני מניח שיתוף מושגי ביני ובינו. אני מניח שגם הוא מבין כאב כמשהו מציק, מטריד ובלתי רצוי.

ארחיב את היריעה בעזרת כמה דוגמאות מבית היוצר של ויטגנשטיין. ויטגנשטיין מנסה להמחיש את הנוף המושגי של מושג הכאב ואת המיקום שיש לכאב בחיינו (1975, 532-533) בכך שהוא חושף את בסיס המושג בצורת החיים המסוימת שלנו, ואפילו בצורת החינוך המסוימת שלנו (1975, 387), ומתאר לה חלופות. על רקע החלופות נוכל להעריך באופן בהיר יותר את מה שכרוך במושג הכאב שלנו. בחברה הראשונה שהוא משרטט (1975, 383-386), חברה 'ספרטנית', כל הבעה חיצונית של פנימיות היא מגונה.¹⁴ ההבדל בין הבעת כאב אמיתי לבין התחזות כאב נעלם. הואיל ועצם ההבעת היא פסולה, אין מקום לגינוי מיוחד של התחזות. בחברה השנייה

¹³ לפחות לפי שעה ובאופן הבנתנו הנוכחי (התוספת משתררת אותי מתפיסה אפיריודיסטית של מושגים ומהדיכוטומיה אנליטי/סינתטי).

¹⁴ ויטגנשטיין מדבר על הבעה של 'הרגשה מכל סוג שהוא' (keinerlei Gemütsausdruck), ולא לגמרי ברור ממה היקף המונח Gemüt בהקשר זה.

(1992, ח"א, 203-205), כמו בראשונה, אין מבחינים בין הבעת כאב לבין התחנות. אבל כאן מן הטעם ההפוך: כל הבעה חיצונית של פנימיות זוכה בשווה לאהדה מלאה, ואין מבדילים כמונו בין מה שמסתתר מאחורי ההבעה בשני המקרים.¹⁵ בחברה השלישית שהוא מתאר (1975, 380-381), ההבחנה החשובה היא זו שבין כאבים הנגרמים על ידי פציעה גלויה לעין לבין כאבים (כך היינו אנו מכנים אותם) שהמקור שלהם אינו גלוי לעין (למשל כאב בטן). כלפי הראשונים מגלים אהדה והזדהות, ואילו מן האחרונים מתעלמים או שאף צוחקים עליהם. בשתי החלופות הראשונות אין מבחינים במקום שאנו מבחינים, ואילו באחרונה מבחינים במקום שבו אנו איננו מבחינים.

ויטגנשטיין אומר שהמושגים הנהוגים בחברות אלה שונים ממושגינו, אבל הוא נרתע מן האמירה שהם שונים שוני יסודי מזה שלנו (1975, 381). להטעמה הזו יש צלצול מטפיסי שוויטגנשטיין מעוניין לרחות. מושגי הכאב שלנו אינם מעוגנים בממשות מטפיסית, ושינויים בהם אינם מערבים טלטלה מטפיסית. בהתאם למגמתו זו, הוא מנסה למעט בעומק ההבדל. מושגי הכאב משקפים את החשיבות שאנו מייחסים להבחנות מסוימות, ולא כל הבחנה שניתן להבחין חשוב לנו להבחין. ההבדלים בין החברה שלנו לבין החלופות שהוא מתאר צומחים, כך הוא מנסה לומר, מתוך השוני בין מה שמעניין אותנו לבין מה שמעניין אותם, בין מה שחשוב לנו לבין מה שחשוב להם (1975, 388; 1992, 204-205). ההבדלים האלה אינם מחייבים לצייר את האנשים הללו כאילו נבדלו מאתנו הבדל תהומי. העובדה שהספרטנים והרחמנים הבלתי-ביקורתיים אינם מבדילים כמונו בין כאב אותנטי לבין זיוף כאב אין פירושה שהם אינם חשים בהבדל, כאילו היה מדובר בליקוי פרצפטואלי שמונע מהם לראות דברים כהווייתם; העובדה שבחברה השלישית מבדילים בין כאב פציעה חיצונית לבין כאב פציעה פנימית, במקום שאנו איננו מבדילים, אין פירושה שהם לוקים בכושר ההפשטה ואינם מסוגלים לראות את המשותף. להבדיל, במקרה הראשון, או לראות את המשותף, במקרה השני, הוא להחשיב הבחנות מסוימות ולא להחשיב אחרות.

למרות כל זאת, ויטגנשטיין מתאר את ההבדל בינינו לבין החברות האחרות כהבדל במושג, ונראה שאם נזהרים מנימת הלואי המטפיסית הוא מוכן אף לומר שאלו הם מושגים שונים מהותית (1975, 388).¹⁶ אין זה כך שבכל החברות האלה מכירים בכאב, אותה התנסות קשה שאפשר להביעה כלפי חוץ ואפשר שלא להביעה,

¹⁵ ניתן ללמדם להתייחס בביקורתיות דומה לשלנו להבעות כאב ולהבחין, במקום שקודם לא הבחינו, את הבחנתנו שלנו; אך אימון זה יהיה חדש עבורם ושונה מהמקורי שבו אומנו מלכתחילה (ויטגנשטיין 1992, ח"א, 203; ראה גם נוסחאות אחרות שמביא המהדיר).

¹⁶ essentially different concepts; wesentlich andere Begriffe - הגידון שם הוא החברה הספרטנית, אך רומני שניתן לומר כך גם על האחרות (גם בניסוחו יש אחיזה להכללה).

שאפשר להביעה כהווייתה ואפשר לזיפה, שעשויה להיות נוכחת הן בפגיעה גלויה- לעין והן בלעדית. אין זה כך שבכל החברות האלה מכירים כך בכאב ורק מתייחסים אליו בצורות שונות. הבדל ממין זה בהתייחסות הוא באמת הבדל שטחי. ההתייחסות שוויטגנשטיין מדבר עליה היא כפי שהוא מדגיש 'חלק מן המושג' (1975, 543). היא קובעת מושגי כאב אחרים, וליתר דיוק - מושגים אחרים תחת מושג הכאב. באוצר המחשבה של בני החברות הראשונות אין מושג שבאמצעותו הם מבודדים כאב מכאב מזוין, ובאוצר המחשבה של בני החברה השלישית אין מושג המביא לידי ביטוי את הצד המשותף לכאב בטן ולכאב כוויה.

בין לשון ההמעטה שוויטגנשטיין נוקט בפולמוס (הצודק) מול תפיסות מטפיסיות של כאב לבין הקביעה שהשוני הוא ברמת המושג יש לדעתי מתח, שלא אוכל להיכנס אליו מקוצר היריעה. אבל מה שחשוב לענייני בסעיף זה הוא שאם הסובייקט שאני מגסה להבין שייך לחברת הספרטנים או לאחת מהחברות האחרות שתיאיתי בשם ויטגנשטיין, לא אוכל לייחס לסובייקט זה מחשבה על כאב. צריך לזכור, דברים שוויטגנשטיין אומר בעצמו, שעבורנו "לא ייתכן הבדל גדול יותר" מאשר זה שבין כאב לבין זיוף כאב (1953, 304). מי שחושבת על כאב של פגיעה גלויה באופן שאינו מניח מקום להערכת הצד השווה בינו לבין כאב של פגיעה סמויה, או מי שחושבת על כאב כעל משהו המשותף לכאב ולזיוף כאב, אינה באמת חושבת על כאב. אם זהו האופן שבו מתפקד מושג הכאב במחשבתה, אין זה מושג כאב ואין מחשבתה מחשבה על כאב.

(ג) כאב ומחשבת כאב אינם היינו-יהך: בעיני דקארט, כאב הוא בעצם מהותו מושא של אינטרוספקציה. אבל למרות שאינטרוספקציה לכאב היא דרך מסוימת להתנסות בכאב, היא אינה היחידה. יש משהו שמותר לכנותו 'כאב גולמי', 'עצם הכאב', 'תחושת הכאב עצמה', ששונה ממחשבת תודעה עצמית וממחשבת כאב לסוגיה. נוכל לעמוד על כך מתוך בחינה של רעיון האינטרוספקציה. מתברר שאינטרוספקציה אינה תופעה אחידה או חד משמעית, ושיש מעבר הדרגתי בין תופעות הכלולות באופן טבעי בקטגוריה של אינטרוספקציה לכאב לבין תופעות שלא נכנה אותן אינטרוספקציה. בצד האחד של הקשת אפשר למקם את עמדת התודעה העצמית שבה אני, אליעזר, חושב על כך ומתעמק בכך שכואב לי, שאינה גורלי להיות שרוי במצב של כאב. אפשר לחשוב שעמדה זו מהווה מעין פסגה של מודעות כאב; אבל אפשר גם לחוש שהמחשבה על עצמי נכנסת ביני לבין הכאב ופוגמת בהתמסרות שלי לכאב עצמו. בהלך מחשבה זה, אינטרוספקציה שמעמידה אותי ביחס הדוק יותר לכאב תהיה לא מחשבת תודעה עצמית אלא מחשבת כאב, הנכחה של הפריט או האירוע המנטלי, התעמקות מיוסרת באופיו של הכאב, למשל בזה שהוא כאב חותך ולא עמום, בא בגלים, במיקום מסוים, וכדומה. התעמקות כזו לא חייבת לכלול התייחסות לעצמי ובוה היא מתעצמת יותר בעצם הכאב. אבל גם

כלפי עמדה כזו אפשר לחוש שהיא מרחיקה אותי מהכאב עצמו, שהיא 'התבוננותית' יותר מדי ובזאת מתנכרת לכאב.¹⁷ אפשר לחוש שהמצב שמממש באופן מלא יותר את מודעות הכאב הוא פשוט 'התמסרות לכאב עצמו', לא מחשבה על אודות עצמי או מחשבה על אודות הכאב וגם לא התבוננות בכאב או תשומת לב לכאב. התמסרות לכאב עצמו או היבלעות בכאב, במשמעות זו, אינה נושאת את נימת הלוואי ההגותית והרפלקסיבית שנקשרת עם אינטרוספקציה. הביטוי 'היבלעות בכאב' מתקרב לסמן, פחות או יותר, את עצם הכאב. אם כן, הקשת שתחילתה אינטרוספקציה מגעת בצדה האחר עד לכאב הגולמי.

בעיון הפנומנולוגי הקצר הזה איני בא לקבוע מסמרות ולדרג את התופעות בהתאם לממשות הכאב שיש בהן. הוא נועד לשמש תזכורת למגוון הדרכים שבהן אפשר להתנסות בכאב – ואני טוען שאלה כולן דרכים של התנסות בכאב – דרכים שעשויות להיות יותר או פחות רפלקסיביות ומערבות התכוונות לעצמי, ויותר או פחות רפלקטיביות, הגותיות.¹⁸ הלקח הוא כאמור, שאין לזהות כאב עם מחשבת תודעה עצמית על כאב או עם מחשבת כאב (אף על פי שגם אלה הן כאמור דרכים לכאוב). אפשר להסיח את הדעת מן הכאב – הביטוי הזה אינו ריק, הוא מסמן בדיוק את העדרה של מחשבת תודעה עצמית או מחשבת כאב – אבל בזאת אין הכאב חדל להיות כאב (ואדרבא, העדר הדעת עשוי אפילו לסמן, כאמור לעיל, את ההתמסרות הגמורה לכאב).

יש להדגיש שלמרות שכאב ומחשבת כאב אינם היינו הך, עצם הכאב, ולא רק מחשבת כאב, הוא סובייקטיבי. באמירה שכאב הוא סובייקטיבי אני מתכוון לכך שכאב אינו משהו שפשוט נמצא שם ונגלה לעיני המתבונן, אלא עיקר עניינו שהוא נמצא עבור מי שסובל ממנו (כפי שהיגל ובעקבותיו סארטר היו אומרים, כאב אינו 'לעצמו' אלא 'בשביל עצמו'). והדברים אמורים, אני מדגיש, לא דווקא ביחס למחשבת תודעה עצמית או ביחס למחשבת כאב אלא ביחס לכאב בכלל. לא רק כאב אינטרוספקטיבי או כאב נחשב הוא עבור בעליו, אלא גם כאב גולמי. את התובנה שכאב הוא לעולם עבור בעליו אני מציע לפענח, בהקשר של סובייקט אנושי, בקביעה שכאב פתוח מהותית למחשבת הסובייקט על כאבו. במילים אחרות: אפילו כאשר הכאב אינו נחשב הוא עבור ובשביל הסובייקט שמתנסה בו, וזה אומר, כך אטען, שהכאב שרוי באופקי המחשבה שלו. זוהי למעשה קביעתו המפורסמת של קאנט ביחס לכל התנסות סובייקטיבית: "מן ההכרח ש'אני חושב' יהא עשוי ללוות

¹⁷ התבוננות בכאב ובהינה מדוקקת של איכותו עשויה אפילו לתפקד כטכניקה שעוזרת לעמוד בכאב.

¹⁸ העיון דומה לזה שמציע למשל אוסטין, וכדרכו גם ויטגנשטיין, ביחס לפעולה: אפשר לפעול פעולה מכוונת מתוך תשומת לב או ריכוז או התייחסות לעצמי, אבל אפשר גם לפעול בהיסח הדעת או בחוסר ריכוז או בלי משים. לא כל פעולה מכוונת היא פעולה מתוך תשומת לב, והביטוי הזה מצוין אופן מסוים, לא כלבדי, של פעולה.

את כל דימויי: שאם לא כן, הייתי מדמה בתוכי משהו, שאי אפשר לחשבו כלל, ופירושו-שלידבר: הדימוי היה... לפחות לגבי, לא כלום" (ביקורת התבונה הטהורה, ב 131-132). כאב, כתופעה של סובייקטיביות, אינו לא כלום עבור מי שמתנסה בו, והדברים אמורים גם בכאב שמי שמתנסה בו אינו חושב עליו או פונה אליו באינטרוספקציה.

כדי להבהיר ולבסס את הקישור שקשרתי בין היות הכאב עבור בעליו לבין היותו שרוי באופקי המחשבה שלו אשתמש, בהטיה מסוימת, בטיעון הוויטגנשטייני שהציע קלי (1991, עמ' 285) נגד רעיון הכאב המשוגע (רעיון שהגה לואיס 1980). כאב משוגע הוא כאב של מישהו ש'חש כאב בדיוק כמונו', אבל שכאבו אינו ממוקם במיקום הרגיל שיש לכאב בחיינו: הוא נגרם לא על ידי חתך או כוויה או לחץ אלא על ידי התעמלות מתונה על בטן ריקה, והוא אינו גורם לתוצאות הרגילות: הוא לא מפריע לבעליו ואין לו כל שמץ נטייה לגרום לו לגנוח או להתפתל, הוא לא מניע את בעליו לרצות למנוע אותו או להיפטר ממנו. במקום זאת הוא גורם לו לשלב את רגליו ולהכות באצבע צרידה, הוא מסב את תשומת לבו למתמטיקה, מביא אותו להתרכז בזה ומסיח את דעתו מכל דבר אחר.¹⁹

רעיון הכאב המשוגע הוא חסר מובן. משהו שאינו מפריע ואינו מטריד ושאינו רוצים להיפטר ממנו אינו כאב. לא יעזור אם נאמר 'המשוגע חש כאב בדיוק כמונו, ועל כן ברור שמה שהוא חש אכן מפריע ומטריד, רק שאצלו תופס הכאב הזה מקום שונה, אותו הוא אינו מטריד'. כלומר, לא יעזור אם נוסיף לקיים את תנאי האינדיבידואציה של הכאב ואת השתמעויות מושג הכאב בתיאור שלנו, וננסה להשתמש מהם רק בפרספקטיבה שלו. העניין הוא שתופעת הכאב היא תופעה סובייקטיבית והכאב חייב להטריד אותו כדי שיהיה כאב. לא נוכל לקרוא כאב למה שאינו מפריע לבעליו ולמה שאינו מספק לו מוטיבציה להיפטר מן הכאב (גם אם בעינינו הכאב נורא, מרתיע, מטריד וכולי). אם במחשבות הכאב של הסובייקט הכאב מתפקד כתמריץ ללימוד מתמטיקה, תמריץ שמספקת התעמלות מתונה, הרי שאין אלה מחשבות כאב ואין זה כאב. בקביעה האחרונה - שאין זה כאב - אני מנצל את התבונה שמחשבות הכאב של הסובייקט הן דרכים של התנסות כאב: הוא מנכיח את כאבו לעצמו ומחשבותיו על הכאב מכטאות, מוציאות לאור ומפענחות את טיבו של הכאב, את אופיו של הכאב עבורו. רעיון הכאב המשוגע, כאב שבעליו

¹⁹ לואיס מתאר את ייחודו של הכאב המשוגע כשוני בתוצאותיו וסיבותיו, ותיאור זה כמובן אינו תמים (כך מעיר גם קלי 1991, הערה 6). הוא משקף את ההפרדה שלואיס מנסה להפריד בין הכאב עצמו לבין 'היבטיו החיצוניים' כביכול (כך נתפסות כדרך כלל סיבות ותוצאות). על ההפרדה הו מערער הטיעון של קלי וזהי חיות משותפת שלי עם ביהביוריסטים ופונקציונליסטים מול המטריאליסטי; אני ארחיק לכת מעבר לביהביוריסט ואטען שתוצאותיו וסיבותיו של הכאב שייכות לפנומנולוגיה המהותית של הכאב. ראה גם הערה 21 להלן.

אינו רואה בו משהו נורא, שלילי, בלתי רצוי וכו', ושאינו מתפקד במחשבותיו שלו באופן שבו הוא מתפקד במחשבותינו שלנו, הוא חסר מובן.

עד כאן לא הראיתי שכאב כרוך מהותית באפשרות למחשבת כאב. הראיתי רק שאם הוא מתפקד במחשבת הסובייקט הכואב עליו להיות כלול במושג הכאב, ומה שכלול במחשבת הסובייקט במושג הכאב המושגע אינו כאב. מה שיש להבליט, למטרותי שלי, הוא שהטיעון נגד הכאב המושגע אינו נוגע דווקא לכאב שנחשב על ידי בעליו במחשבת תודעה עצמית או במחשבת כאב, וכוח השכנוע שלו יפה גם לעצם רעיון הכאב המושגע, בין ששמים אליו לב ובין שלא. גם הרעיון של כאב מושגע שבעליו מסית ממנו את הדעת הוא חסר מובן. כפי שהצגתי את הטיעון עד כה (וכך קלי מציג אותו), הוא מתייחס דווקא לכאב שמתפקד במחשבת הסובייקט, שאו חוסר השחר בכאב המושגע בולט לעין.²⁰ אפשר לחשוב שהטיעון אינו חל על כאב סתם, כאב שאינו מתפקד במחשבת בעליו. על כאב כזה אי אפשר לומר שבעליו חושב עליו כעל תמריץ ללימוד מתמטיקה משום שבעליו אינו חושב עליו כלל. אבל אני טוען שכוח השכנוע של הטיעון יפה גם נגד כאב כזה. הרעיון שסובייקט כואב כאב מושגע בלי לתת עליו את הדעת הוא חסר שחר לא פחות מהרעיון המקורי. מדובר בסובייקט שעשוי באופן כללי לחשוב מחשבות, ושכאב תופס בעולמו המושגי את המקום של תמריץ ידודותי ללימוד מתמטיקה. האם נסכים לייחס לסובייקט כזה כאב, אפילו כאב שהוא אינו נותן עליו את הדעת? אני סבור שלא. גם אם הוא אינו נותן עכשיו את דעתו על מה שהוא חש, זוהי בכל זאת תחושה, ובתור שכזו זוהי תחושה שלו. ביודענו את המקום שתופסת תחושה זו בעולמו המושגי, אם וכאשר הוא פונה לעיין בה, לא נרצה לומר שזו תחושת כאב. בזאת נתבסס החלק השני של שלב (ג), לאמור: ייחוס כאב מותנה בשיתוף המושגי הנחוץ לשם ייחוס מחשבות כאב. במילים אחרות, אנו כופפים את הכאב למחשבות הכאב הפונטנציאליות של הסובייקט הכואב. אנו מפענחים את התובנה שכאב, בעצם היותו כאב, הוא נורא לבעליו או עבור בעליו במונחים של מושגי הכאב שיש לבעליו, מושגים שקובעים את אופי מחשבות הכאב ההיפותטיות של הסובייקט. גם כאב שבעליו אינו נותן עליו את דעתו הוא כאב שלו, ומה שמתפקד בהבנתו הכללית ככאב מושגע אינו כאב עבורו ועל כן אינו כאב שלו ואינו כאב.²¹

²⁰ "למי צריכה [התחושה] להיות מוחשת ככאב? הרי ברור – לו עצמו. אבל אם הוא אינו חושב שמה שהוא חש הנו כאב, האם יש שחר לקביעה שהיא מוחשת לו ככאב?" (קלי 1991, עמ' 288). על כך אפשר לכאורה להשיב ולומר: "מדוע לא? גם סובייקט רגיל אינו בהכרח חושב שמה שהוא חש הנו כאב, כגון כאשר אין הוא חושב על מה שהוא חש".

²¹ טיעונו של קלי אינו מוציא מלכתחילה את עמדת הביהביוריסט (או הפונקציונליסט), שכן הביהביוריסט (שלא כמו דיודד לואיס המטריאליסט) אינו מוותר על 'מיקומו המהותי של הכאב בתינו' – מיקום שהוא מפענת במונחים של התנהגות. אבל הטיעון מוביל אל מעבר לנקודת הראות הביהביוריסטית בזה שהוא מעניק חשיבות לפרספקטיבת הסובייקט על כאבו, ובמילים אחרות: הוא

לדעתי אפשר להחיל את טיעון הכאב המשוגע, במהדורתו המורחבת, גם על הדוגמאות שהבאתי לעיל בשם ויטגנשטיין. נניח שהמושג שקושרת פלונית עם המונח 'כאב' הוא המושג שנוהג בחברת הרחמנים הבלתי-ביקורתיים שוויטגנשטיין מתאר. כזכור, הרחמנים אינם מבחינים בין הבעת כאב לבין זיוף כאב, ההבדל הזה אינו חשוב בעיניהם. אין מדובר בחברה שבה נוהג מושג הכאב שלנו, כשההבדל הוא רק ברמת ההתייחסות אל הכאב – שכן מושג הכאב שלנו משקף בעצמו התייחסות שלפיה לא ייתכן הבדל גדול יותר, כפי שאומר ויטגנשטיין מפורשות. מדובר בחברה שבה המילה 'כאב' קשורה בשווה הן למה שאנו מכנים כאב והן למה שאנו מכנים זיוף כאב. האם נוכל להבין את הרעיון שכואב לפלונית? אם במחשבות האינטרוספקציה שלה על מה שהיא חשה אין היא מבדילה בין מה שאנו מכנים כאב לבין מה שאנו מכנים פסבדו-כאב, אזי מה שהיא חשה כשהיא כביכול חשה כאב מוחש לה בריוק באותו אופן כמו מה שהיא חשה כשהיא מחקה התנהגות כאב; האם נוכל להבין את הרעיון שדבר זה, מה שהיא חשה, הוא כאב? אני מציע להשיב על השאלה בשלילה. נאמר מה שנאמר על פלונית, הרעיון שהיא חשה כאב הוא חסר מובן, והוא חסר מובן גם ביחס לכאב שהיא אינה נותנת עליו את הדעת.

בנקודה זו אני רוצה להעלות את הסתייגויותי מדברי ויטגנשטיין, שעליהן רמזתי לעיל. ויטגנשטיין עצמו מודאג מן השאלה מה עולה בתיאורו לפרספקטיבת גוף ראשון על הכאב. איך אפשר להבין את הרעיון שמפרספקטיבת גוף ראשון מישוה עלול להחמיץ את ההבחנה בין כאב של ממש לבין פסבדו-כאב (1992, ח"א, 205)? ויטגנשטיין מודה אמנם בקושי להבין זאת, ואפשר שלשיקול זה יש תפקיד בקביעה שלו ש"לא נוכל למצוא את ידינו ואת רגלינו אתם".²² אבל ברוח מגמתו לנטרל את

מעניק חשיבות קריטיאלית להבעה מילולית של כאב, העשויה להתגבר על קריטריונים חיצוניים אחרים לייחוס כאב. נדבך נוסף בפולמוס מול הביהיוריסט עשויה לספק העובדה שפרספקטיבת סובייקט על כאבו היא גורם מרכזי גם ביחס לכאב בעבר; גם כאשר מדובר באינטרוספקציה (או הבעת 'כאב מילולית') ב- t_2 שמוציאה לאור את תוכנו של כאב ב- t_1 יש לאינטרוספקציה הסובייקט שבדיעבד משקל שעשוי להכריע עדויות ביהיוריסטיות (התנהגויות כאב) מקומיות. (גם אם נחליט לרחות את דבריו, נצטרך בכל אופן 'לספר סיפור' כדי לבאר את הסתירה.) בהרחבה שהצעתי לטיעון, אני מציע נדבך אנטי-ביהיוריטי נוסף: גם שלא בהקשר של אינטרוספקציה, יש לסתייג מושגית כללית משקל שעשוי לסכל את העדויות הביהיוריסטיות המקומיות. הטענה היא: סובייקט שאין לו מושג כאב – כפי שעשוי להיות ניכר בהתנהגותו ובהליכותיו (המילוליות והאחרות) באופן כללי – יעורר אצלנו במחשבה לאחור ספקות רציניים בנוגע לייחוס כאב שייחסנו לו על סמך התנהגות מקומית. כל זה מעלה את המסקנה האנטי-ביהיוריסטית שתפקוד רגיל בהתנהגות אינו סוף פסקו, כל עוד תופסים 'תפקוד רגיל בהתנהגות' באופן צר ומקומי: כאב תמיד כפוף לנוף המושגי של בעליו.

²² 1975, 390, ביחס לספרטנים ולאילו שמבחינים בין פגיעה גלויה לבין פגיעה סמויה. תחילת המשפט היא: "לא נוכל בשום אופן להגיע עמם להבנה. אפילו לא כמו שנוכל עם כלב. לא נוכל בשום אופן להיעשות מובנים להם. אפילו לא כמו שאנו עשויים להיעשות מובנים לכלב".

העומק המטפיסי של מושג הכאב הוא משתדל למעט בערך ההבדל בינינו ובינם: המזוורות שלהם אינה מגעת עד כדי להעמיד את כאבם בסימן שאלה, וברור לו שכואב להם.²³ במענה ישיר לקושי, הוא מציע גם בפרספקטיבת גוף ראשון את הנוסחה שהבחנה 'אינה חשובה עבורם', נוסחה שאמורה למעט בדמותו של ההבדל. הצעה זו אינה מובנת לי. איך אפשר לומר שכואב להם אם ההבחנה בין כאב לבין פסבדו כאב אינה חשובה עבורם? איזה מין כאב הוא זה, אם במחשבות האינטרוספקציה של בעליו ההבחנה בינו לבין פסבדו כאב נראית שרירותית ומזוהה כמו שנראית לנו ההבחנה בין רצח בירייה אחת לרצח בשלוש יריות?²⁴ איני יכול להבין את ההצעה שהבחנה בין כאב לבין פסבדו כאב נראית להם שרירותית אלא כהצעה שבתברות הללו לא כואב לאיש, הצעה רדיקלית לכל הדעות. ייתכן שגם הצעה זו חסרת מובן, וכדי שתיעשה מובנת צריך לתאר את השוני גם כשוני ביולוגי, ולא רק כשוני בצורת החיים ובדרכי החינוך.²⁵ אבל אני טוען שאי אפשר להציג את השוני כשוני ברמת המושג בלי שהוא ינקוב וירד, מיניה וביה, עד רמת הכאב עצמו.²⁶

²³ 'בוודאי איני רוצה לומר שהם יודעים רק עתה מהו כאב. משום שזה אומר שהם מעולם לא חשו כאב מקודם' (1992, ח"א, 203).

²⁴ זוהי ההמחשה שמציע ויטגנשטיין לרעיון שלא כל הבחנה שניתן להבחין חשוב לנו להבחין ב־1975, 384 (בהקשר דיונו בחברה הספרטנית).

²⁵ מושגינו אכן אינם תרומים בציפורן שמיר על לוחות אבן מטפיסיים והם פועל יוצא של צורת החיים שלנו, אך לעתים צורת החיים שלנו היא בעצמה פועל יוצא של האבולוציה הביולוגית. ויטגנשטיין מדגיש בכמה מקומות את בסיס המושג באינסטינקט (ראה למשל 1975, 540, 541), מה שמביא לפעמים לכך שהם יהיו 'בלתי ניתנים לערעור' (unassailable) (ראה 1992, ח"ב, עמ' 43-44). עם זאת, עיקר בדבריי היא הקביעה שמושג, גם כשהוא מבוסס בנשיותינו הביולוגיות והאינסטינקטואליות, הנהגה מנפת פרספקטיבי - הוא משוכן בנוף מושגי של מחשבות המגלמות פרספקטיבה של סובייקט (האינסטינקט 'נאסף' אל המושג, ובסופו של דבר ייחסי אל מה שאני רואה [mein Verhältnis zur Erscheinung]) הוא כאן חלק מן המושג שלי; 1975, 543). ומה שנכון ביחס למושג נכון גם ביחס לכאב מושגי; הביולוגיות של הכאב 'נאספת' לתוך המושג המבוכר (ראה עוד להלן).

²⁶ יש כנראה הבדלים קלים בין מושגי כאב שונים בתרבויות שונות (כך שמעתי), הבדלים שאינם מערערים על שיתוף ההשתמעויות הבסיסי ביניהם לבין מושגינו המשמרים את זכותנו לקרוא למושגים מושגי כאב ולמה שהם מציניים - כאבים. לאור זאת נוכל לתאר (ואנו אכן מתארים) סובייקטים בתרבויות אלה ככואבים, אך שומה עלינו להיות רגישים לאותן השתמעויות 'יעילות' המבחינות אותם מאתנו. דייוידסון 1974 משתדל לעקר ולבטל את מה שאני מכנה 'רגישות להבדלים', ומעצמי אותנו (ביחס לאותן תופעות שבהן הוא מכיר כתופעות אינסטינקטואליות, היינו עמדות פרופוזיציונליות) מול הברירה: או להבין את הוולת באופק משותף או לוותר לחלוטין על מעמדו כוולת המועמד להבנה. בזה הוא מערער על היפותיות פרועות, מטפיסיות, כדבר סכימות מושגיות שונות החושפות עולם שהוא 'לחלוטין אחר' משלנו. ערעור זה קרוב לדעתי למגמותיו של ויטגנשטיין, אך דומני שיש מצב ביניים בין הודאה בכשרותן של היפותיות פרועות (דוגמת הכאב המשווע) לבין הבנה בטוחה וישייה של הוולת. מעמד הביניים הוא היסוס אמיתי כאשר לוולת, עולמו ומושגיו, היסוס המאפיין הרבה פעמים את הניסיון להבין את הוולת והוא לעתים קרובות תנאי להבנה רגישה שלו. רגישות זו משתקפת בדברי ויטגנשטיין, בתיאוריה ובמעשה.

(בזאת אינני מעגן את מושג הכאב בממשות מספיסית חוץ־מושגית. הממשות שאליה אני קושר את מושג הכאב היא ממשות הכאב, פריט שהוא לסענתי מושגי לפני ולפנים).²⁷

במאמר מוסגר, רצוני להקדים תשובה להתנגדות צפויה. פענחתי כאן את התוכנה שכאב, בעצם היותו כאב, הוא נורא לבעליו או שהוא אינו לא כלום עבור בעליו במונחים של מושגי הכאב שיש לבעליו ושל מחשבות הכאב ההיפותטיות שלו. כאבם של בעלי חיים מעורר התנגדות טבעית לפענוח זה, גם בעלי חיים עשויים לסבול כאב, והכאב אינו לא־כלום עבורם. עם זאת, בעלי חיים לא ניתנו במושגים ואין להם 'נקודת ראות על העולם' במונח שהצגתי. הדבר מלמד, כך יאמרו המתנגדים, שפענוח התוכנה שהכאב אינו לא כלום עבור הסובייקט אינו צריך להיות במונחים של נגישות למחשבת כאב או של מושגיות. אני מסכים עם המתנגדים שכאב חייתי, למרות שללא ספק הוא כאב ואינו לא כלום עבור בעליו, איננו מעוצב בהקשר מושגי; עם זאת אני עומד על כך – זה מה שהעלה הטיעון לעיל – שבהקשר של סובייקט אנושי שניתן במושגים, התוכנה שכאב אינו לא כלום מתפענחת דווקא מתוך עיצובו של הכאב במרחב המושגי של מחשבות הכאב של בעליו. אופק זה נוכח ברקע של ייחוס כאב אנושי, אין מנוס מן השאלות שהוא מעורר, ותשובות מסוימות עלולות לגרום לנו להסיג אחור את ייחוס הכאב. פירוש הדבר הוא שיש הברל איכותי בין כאב חייתי לבין כאב אנושי: כאב אנושי אינו ניתן להתבאר על בסיס מכנה משותף נמוך עם בעלי חיים, וגם ב'גולמיותו' הוא מעוצב בנוף מושגי עשיר של מהשבות בעליו. כאב אנושי, אפילו בגולמיותו, הוא בעל משמעות לבעליו, באופן שאין לו שום מקבילה חיייתית. באמת על כאב חייתי אי אפשר לומר שהוא 'אינו לא כלום עבור הסובייקט' משום שהחיה איננה סובייקט. יש אמנם קווי דמיון רבים בין כאב אנושי לבין כאב חייתי, ואנו מרחמים על החיה שכואב לה, מודהים אתה ומונעים לספל בה. אבל לאור האורגניות של הכאב האנושי ולאור נפת המשמעות העודף שיש בו, אפילו ברמה הגולמית ביותר, יחסית לכאב חייתי, אני מציע להבין את כאבם של בעלי החיים כספילי על הכאב האנושי. דווקא התופעה הגבוהה והעשירה יותר של כאב אנושי היא ראשונית בסדר ההסבר, והתופעה הנמוכה יותר של כאב חייתי נתפסת ומתבארת מתוך התופעה העשירה כצללית שלה, צללית שניטל ממנה הממד המכריע של עיצוב הכאב בנוף המושגי־הפרספקטיבי של מחשבות בעליו.²⁸

²⁷ וכפי ויטגנשטיין אני טוען שהלקח החשוב שהוא בא ללמד, שלמושגינו (ולכאבינו) אין עיגון מקודש וניצח בנקודת משען ארכימדית, מספיסית וחוץ־מושגית, מתחלף ב'לקח' הבלתי סביר שמושגינו תלושים מכל ממשות – לא רק ממשות מספיסית אלא גם ממשותם של כאבים

²⁸ תשובה זו עלולה להישמע כבלתי מספקת, משום שאין בה דין וחשבון על טיבו של אותו כאב חייתי שנגרע ממנו הממד של 'משמעות עבור בעליו'. אך רומני שביסוד תביעה זו לדין וחשבון עומד הרצון להבין בדיוק את מה שלפי עמדתי אינו קיים – את משמעות הכאב עבור החיה.

אני מסכם: מושגי הכאב מעצבים את ההתייחסות המפורשת, במחשבה, של סובייקט לפנימיותו; אבל אין לנתק את ההתייחסות המפורשת של סובייקט לכאבו, את האופן שבו הוא מבטא ומפרש אותו לעצמו, מן האופן שבו מוחש לו הכאב, ואין לנתק את האופן שבו מוחש לו הכאב מעצם הכאב שהוא חש. אין לנתק זיקות אלה – וזו הנקודה המהותית – אף על פי שכאב אינו דווקא התייחסות מפורשת לכאב או מחשבה על אודות כאב או הבעה מילולית של כאב. הקשרים האלה משתקפים, כך טענתי בסעיף זה, בייחוס כאבים לבני אדם מנקודת ראות של גוף שלישי, ייחוס שמונתה בכך שמחשבות הכאב הפוטנציאליות שלהם הן אכן מחשבות כאב, מה שמחייב מצדו שמושגי הכאב שלהם יהיו אכן מושגי כאב. את הלקח הזה אני מנסח במסקנת הטיעון, בקביעה שכאב הוא מושגי.

(ד) מסקנה: הכאב עצמו – לא רק מחשבת כאב או אינטרוספקציה לכאב או הבעה מילולית של כאב – הוא מושגי; הוא מעוצב במרחב המושגי של מחשבות הכאב של בעליו ומערב את כשריו המושגיים.²⁹ למי שמושגיו אינם מושגי כאב ו'מחשבות הכאב' שלו אינן מחשבות כאב לא נוכל לייחס כאב.

מתבקשת כאן אזהרה בהבנת הרעיון של 'עיצוב במרחב מושגי'. כשמאיינים תופעה כמעוצבת במרחב מושגי וכמערבת כשרים מושגיים מצביעים על אפיון לוגי שלה ולא על מכניזם שעומד ביסודה. פירושו של האפיון הוא שהתופעה מגלמת נקודת ראות של סובייקט על העולם (ועל עצמו כמצוי בעולם), נקודת ראות המשוכנת בתוך מרגר עשיר של הבחנות מושגיות ושאפשר לייחסה רק ליצור שעשוי להבחין הבחנות אלה. תופעות מסוגים שונים עשויות לגלם נקודת ראות של סובייקט על העולם ועל עצמו, ואין להעמיד את האחת על רעותה. כך, למשל, להתכוון בקללה מסוימת לפלוני אינו להתבונן תוך כדי הקללה בתמונתו, או לדמות אותו בשעת מעשה לנגד עיני הרוח, או להגות את שמו,³⁰ והכוונה אליו אינה ניתנת להעמדה על שום דבר מאלה. כאותו אופן, להתנסות בכאב אינו (בהכרח) לחשוב מחשבה או להתכוון לכאב או להתרכזו או למקד את תשומת לבי בכאב. כאב דומה בזאת להתנסות פרצפטואלית המבססת שיפוט, שגם היא אינה מחשבה או שיפוט.

²⁹ מכך לא נובע שסובייקט אינו עשוי לטעות ביחס לכאבו. הכאב כפוף אמנם למושגי הכאב שמעצבים את מחשבות הכאב של בעליו, אבל מושגי הכאב אינם קובעים את מחשבות הכאב במקרה זה או אחר. 'מחשבות הכאב' עשויות ללבוש צורות שונות על 'קשת האינטרוספקציה' שתיארת בראש סעיף ג), ולעתים יתגלעו סתירות בין 'מחשבות כאב' שונות של הסובייקט או בין מחשבת כאב שלו לבין קריטריונים אחרים לכאב. כך, למשל, בנקודת זמן אחת סובייקט עשוי לבטא את (מה) שיתברר ככאבו באמירה 'אני חש מועקה מסוימת בורועי', ובנקודת זמן אחרת הוא עשוי לומר 'לאמיתו של דבר, במבט לאחור, הכאב בורוע כבר מטריד אותי מאז'. כאשר תוכנה של הבעה מילולית מסוג מסוים עומד בסתירה למה שעולה ממכלול קורותיו של הסובייקט נאמר על התוכן שהוא היה מוטעה (שההבעה לא ביטאה נכוחה את מה שהוא חש).

³⁰ ווהי דוגמה של ויטגנשטיין 1953, 680, בהקשר פולמוסי דומה.

בשני המקרים מדובר על אירוע פסיכולוגי מטיפוס מיוחד – התנסות פאסיבית – שתוכנו מעוצב במרחב מושגי של מחשבות בעליו (ולכן הוא מניח כשרים מושגיים של בעליו). במקרה של התנסות פרצפטואלית שכך וכך, התוכן הוא פרופוזיציונלי; במקרה של כאב – לא.³¹ מכל מקום, העובדה שכאב אינו בעל תוכן פרופוזיציונלי אינה אומרת שאין לו תוכן ואינה גורעת ממושגותו של התוכן.³² התוכן – כאב – מעוצב במרחב המושגי של מושג הכאב, מרחב מושגי המוצג והמתפרט במחשבות על כאבים.³³

לסיום ארחיב מעט בעניין ההשלכה שיש למושגותם של כאבים, ושל התנסות סובייקטיבית בכלל, על הרציונליות של התחום הפסיכולוגי, השלכה שעליה רמזתי בתחילת דבריי.

אפשר שמושג הכאב שלנו מוכתב במידה רבה על ידי הביולוגיה שלנו וזו אינה מותרת מרווח תמרון לצורות חינוך שונות. כך העליתי בביקורתי על ויטגנשטיין לעיל. עובדה זו אינה מתירה לנו להתייחס לכאב כאל עמדה רציונלית שהסובייקט מאמץ, שאותה הוא יכול לבקר או לשנות מתוך שיקולים רציונליים. אבל זהו מבחן צר מדי למה שנענה לאידיאל הנורמטיבי של רציונליות, וגם מחשבות אינן תמיד עונות לתיאור זה.³⁴ נקודת ראות על העולם, גם אם יש בה יסודות שכפופים

³¹ והי נקודה מהותית ולכן אחרד אותה: התכוונות לאובייקט – באינטרוספקציה או בחוש החיצוני – איננה בהכרח פרופוזיציונלית, במובן זה שהיא איננה בהכרח 'בוררת' פרופוזיציה מסוימת לתיאור האובייקט. (ראה מקדואל 1994, עמ' 52 ואילך; מקדואל 1989, עמ' 293.) אבל העוקץ בדבריי הוא מחודר מזה. התנסות כאב עליה קבעתי שהיא מעוצבת במרחב מושגי פרספקטיבי, בעלת תוכן, אינה פרופוזיציונלית לא רק במובן זה שהיא איננה בוררת פרופוזיציה מסוימת לתיאור האובייקט אלא גם בזה שהיא איננה (בהכרח) מערבת שום התכוונות לאובייקט. מושגיותה עולה בנייתוח ייחוסה מנקודת ראות של גוף שלישי.

³² כפי שאמרתי בראש דבריי, כאב גולמי הוא 'פיסת מציאות אובייקטיבית' המעוצבת בעצמה במרחב מושגי של 'נקודת ראות על העולם', וזאת גם כאשר ההתנסות איננה אינטרוספקטיבית. לאור זאת, ולאחר אזהרות מתבקשות, אני מוכן לאמץ את עמדתו של טיי (Tye 1995) שלכאבים יש תוכן ייצוגי-אינטנציונלי, כשמה שהם מייצגים הם כאב בעל גרעין משמעות מינימלי (רע, שלילי) ואפיונים פנומנולוגיים נוספים (במיקום גופני מסוים, בעל איכות מסוימת, וכדומה). האזהרות הן, ראשית, להימנע מהטמעה של תוכן הכאב לתוכן פרופוזיציונלי ושל התנסות הכאב להתכוונות לפרטי 'כאב' ('ביר') או למחשבת כאב; שנית, לעמוד על כך שאין ייצוגיות של ממש שאינה מערכת מושגים.

³³ מה כלול במרחב המושגי של כאב מלבד היות הכאב רע ושלילי, ודרך כלל גם ממוקם ובעל איכות? להעתי כלול בו הקריטריון האובייקטיבי לכאב כפי שהוא גלוי באופן פומבי למתבונן רגיש, ולכן מושגותו של הכאב היא זו של המרחב המושגי שבו נתפסת התנהגות הכאב כהתנהגות עשירה שמבטאת כאב. במאמר זה לא התכוונתי לבסס עמדה מרחיקת לכת זו, אך היא רמוזה ברעיון ש'פרספקטיבת גוף ראשון על הכאב' ו'אינטרוספקציה' מתמוגים לתופעה האובייקטיבית של כאב (סעיף ג), שאין לפרספקטיבת גוף ראשון מקורות קרטויים נעלמים שיוכלו לתמוך בה.

³⁴ דוגמה לדבר מחשבת כאב – מחשבה שמתעמקת בכאב ובאופיו – שגם אותה אין לתאר כעמדה רציונלית שהסובייקט מאמץ.

לתכתיבי הביולוגיה, משוכנת במרחב של מחשבות ועמדות שעומדות לביקורת ולעיצוב רציונליים, ואלה מצדן משרות אותה לפני ולפנים. גם אם הביולוגיה מכתיבה לבני אדם שיש להם נקודת ראות על העולם ועל עצמם את גרעין המשמעות שיש לכאב - שהוא רע, שלילי, מציק, מטריד, אינו רצוי וכו' - משמעות זו פרוצה למרחב השלם של מחשבות שבהן אדם מעצב באופן ביקורתי את התייחסותו לעולם ולעצמו.³⁵

פירוש הדבר הוא שגם אם איננו נדרשים בייחוס כאב להרחיק לכת מעבר לגרעין המשמעות המינימלי של מושג הכאב, גרעין שמוכתב גם לנו וגם לסובייקט הכואב על ידי הביולוגיה,³⁶ בכל זאת העובדה שמדובר בזולת אנושי פותחת אופק של שאלות שנוגעות לפרספקטיבה האנושית המיוחדת: כיצד הוא עומד בזה? האם הוא מן המתפנקים והמתלוננים או שמא קורץ מן החומר של הקשוחים? לשאלה עשויה להיות השלכה על גישתנו אליו: האם נקל עליו כשנסה למעט בערכו של הכאב ונעודדו להתגברות אמיצה, או להפך, נקל עליו דווקא אם נכיר בנוראותו של הכאב ונפנה מקום למסכנות של הסובל? שאלות אלה טבעיות יותר כשמדובר בכאב שהסובייקט נותן עליו את דעתו, אבל יש להן מקבילות גם בכאב שהסובייקט אינו נותן עליו את דעתו. נניח שפלוני נעקץ במהלך משחק שחמט שבו הוא מרוכז, והוא ממשיך בו ללא הפסקה. אנו עשויים להבחין בכך שכואב לו - למשל, בהעוויית פניו - וגם בכך שדעתו נתונה למשחק (נוכל לתאר לעצמנו למשל שהוא מרצה על האסטרטגיה שלו בקול רם, ללא הפסקה). בנסיבות כאלה, ייחוס הכאב מעורר את השאלה האם פלוני מתגבר על עצמו, מתאמץ להפנות את תשומת לבו מן הכאב, או שמא הוא אינו צריך להפנות את תשומת לבו מן הכאב משום שהיא לא הוסחה לרגע מתוכן הדברים שהוא אומר. בין שנתעניין בשאלה באופן ממשי ובין שלא, היא מפענחת את אופיו של הכאב שאנו מייחסים לו והיא מסגירה את נוכחותה של נקודת ראות אנושית בעצם הכאב (שאלות אלה לא יעלו כמובן בכאב חיתתי).

דוגמאות נוחות אפילו יותר להמחשת הנקודה הן כאבים בעלי נפת פנומנולוגי עשיר, שתוכנם מניח מארג עשיר של הבחנות מושגיות מצדו של הסובייקט הסובל. הפנומנולוגיה של כאבים מסוג זה מכילה כמובן את גרעין המשמעות הטריטוריאלי

³⁵ הדרישה כלפי מושגיות שתהיה בלתי־נקבעת ביחס לתכתיבי הביולוגיה איננה מקובלת באופן כללי על דעת ויטגנשטיין, כאמור לעיל, הערה 25.

³⁶ כדברי דיודוסון, הטענה שהתחום המנטלי 'נענה לאידיאל הנורמטיבי של רציונליות' נכרכת עם הטענה שייחוס תופעות מנטליות מנקודת ראות של גוף שלישי מערב פרשנות, במובן של הכרעה בין תיאוריות פרשניות שונות המציעות עצמן למתבונן. איני רוצה להיחייב את עצמי לעמדה זו. (גם ויטגנשטיין, שממיימו אני שותה, לא יקבל לדעתי את הויקה הזו, כפי שעולה מהערות קודמות.) ייחוס כאב איננו מערב פרשנות, אף על פי שהוא מחייב בהחלט הבנה (במובן של 'הבנת הרציונלי', מובן הקרוב למדי למושג ה־Verstehen, כפי שזו תפקד בהרמנויטיקה) ושיתוף מושגי.

של כאב כרע, שלילי וכו', אבל אפיונים אלה בעצמם נעשים מוגדרים, מדויקים ועשירים הרבה יותר. כך, למשל, לא נוכל לייחס לסובייקט 'כאב הולם ונוקב כמו פטיש', 'כאילו נדחסו מחטים לאוזניים', אם הוא אינו שולט במושגים ובהבחנות המשמשים בתיאור.³⁷

דוגמאות אלה חשופות לטענה הנגדית שהעושר הפנומנולוגי של הכאב תלוי במחשבת הכאב הממשית, ולא רק הפוטנציאלית, שמבטאת אותו: בניגוד למחבר הכל-יודע, לא נוכל לייחס לסובייקט כאב כזה אלא אם כן הוא בעצמו יבטא כך את תוכנו של הכאב. אם נקבל קיבלנה זו לא נוכל לבסס על הדוגמה את הטענה שהכאב עצמו מושרה בנוף המושגי, משום שהכאב אינו נפרד כאן ממחשבת הכאב המבטאת אותו, שעל מושגיותה אין עוררין. אבל דוגמאות אחרות של נפח פנומנולוגי, צנוע יותר ויוזימומי, חשופות פחות להפרכה כזו. ניטול למשל את המיקום המדויק של כאב. מיקום הכאב עשוי להיות עניין פונקציונלי גרידא – אפשר לייחס לחתול כאב בנקודה המוגדרת שבה הוא נדקר או נשרט. אבל מיקום הכאב הוא גם היבט של איכותו הפנומנולוגית: אי אפשר להפריד בין איכותו של כאב שגרונני לבין מיקומו ככאב גב.³⁸ כהיבט של האיכות הפנומנולוגית, המיקום המדויק מותנה ביכולות המושגיות של הסובייקט: לא נוכל לייחס לפלוני כאב בין שתי השכמות – במובחן מכאב שממוקם בסמוך לאחת מהן – אלא אם כן הוא מסוגל בעצמו לבטא כך את תוכנו של הכאב; אם הוא אינו מסוגל לבטא זאת, המיקום האחד אינו מובחן לגביו מן המיקום השני. למרות זאת, בייחוס כאב בהקשר האנושי אנו מבינים את המיקום

³⁷ דוגמאות אלה לקוחות מסיפורו של סטיפן קינג 'אש זרה', תל-אביב, מודן, 1996, עמ' 21. הבנת הממד הפנומנולוגי של כאב מספרת לנו את קורותיו של הסובייקט – מאירה אותן כמתבקשות וכרציונליות בנסיבות – מתוך ניצול הקשרים הפנימיים בין ענפים שונים בנוף המושגי המעצב את הכאב. כאבי הראש של אנדי, גיבורו של קינג, 'נהנים' מנוף פנומנולוגי עשיר כדלהלן: "אורות מסנוורים מרמיעים את עיניו חסרות הישע, ונועצים חניתות של ענות בכשר שמאחוריהן..." (13). "כאב ראש נורא... אנדי פקח את עיניו ועצם אותן מיד לנוכח האור הצהוב שהבליח מהמנורה שמעל. נהימה צוותנית פילתה את האוויר בטפסה מעלה, מעלה, והוא התכווץ מכאב לשמעה. היה זה כמו נדחסו מחטים לאוזניו" (21). פנומנולוגיית הכאב במקרים אלו 'שואבת' את האפקטים של האורות והקולות אל תוכה. הללו מתפקדים לא רק כסיבות וכתוצאות אלא כהנרה של אופי הכאב. ממילא, תגובתו של אנדי – למשל, עצימת העיניים וסגירת האוזניים, כדי לא לראות את האור המבליח וכדי לא לשמוע את הנהימה הצווחנית – איננה סתם תוצאה סיבתית של הכאב אלא היא מתבקשת ומוזדקת מתוכו. זו הסיבה שהסברים שנשענים על פנומנולוגיית הכאב 'נגמרים מהר' מנקודת ראות נטורליסטית (כפי שאומר דנט 1969, עמ' 91-93, בביקורת. לעומתו, ויטגנשטיין פוסל את השאיפה הנטורליסטית לחתור מתחת למעגל הקשרים הפנימיים שמעצבים את מושג התופעה, והוא מגנה את חיפוש ההסברים; ראה, למשל, 1953, 109, 126, 654 ועוד הרבה). 'גמר מהיר' כזה הוא תכונה כללית של 'פרשנות של נקודת מבט', בהיותה מנצלת קשרים פנימיים בנוף המושגי של התופעה (וכך גם בתיאורים אינטנציונליים, שמעמידים תופעות אינטנציונליות בקשרים פנימיים עם מושאיהן).

המדויק של הכאב כהיבט פנומנולוגי שלו גם במקרים שבהם הסובייקט אינו מבטא את הכאב באופן מילולי וגם אם ניכר בו שאין הוא נותן דעתו במחשבה מפורשת על הכאב. כשאנו רואים שפלוני נחתך בגבו בין שתי השכמות ומרתיע בכאב אנו מבינים שכואב לו שם, אנו מבינים שוהי איכותו של הכאב, גם אם הוא לא מפסיק לרגע את הרצאת האסטרטגיה שלו במשחק השחמט שבו הוא שקוע. כאן מערב ייחוס הכאב – הכאב עצמו, לא מחשבת כאב – הבנה של עולמו המושגי העשיר של הסובייקט הכואב. דוגמאות מסוג זה מערבות גם הן נפח פנומנולוגי שחורג מגרעין המשמעות היסודי של הכאב, אבל בניגוד לדוגמאות הקודמות, אין מדובר בהיבט נדיר או מיוחד של כאבים.

פנומנולוגיה עשירה ואפילו פנומנולוגיה צנועה ויומיומית עשויה אפוא להמחיש את הדרך שבה גרעין התכונות היסודי של כאב מתעצב באופן סגוני ומדויק הרבה יותר בהקשר המושגי האנושי. מכל מקום, הלקח מטיעוני העיקרי היה שגרעין זה בעצמו – החיוני לזהותו של הכאב – משוקע תמיד בנוף מושגי של מחשבות. גם אם כאב אינו נענה לשיקול דעת רציונלי, הפרספקטיבה האנושית המיוחדת שהכאב משולב בה ומעוצב מתוכה נענית לאידיאל הנורמטיבי של רציונליות.³⁹

האוניברסיטה העברית בירושלים

ביבליוגרפיה

- Brandom, R. (1996): "Perception and Rational Constraint." In E. Villanueva (1996), pp. 241–259.
- . (1997): "Replies." *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 189–193.
- Davidson, D. (1974): "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," repr. in Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp. 183–198. Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.
- Dennett, D. (1969): *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Dennett, D. (1991): *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston.
- Kelly, M. L. (1991): "Wittgenstein and Mad Pain." *Synthese* 87: 285–294.

³⁹ "סבל אינו עניין של היותנו נפקדים על ידי מצב כלשהו שמעבר ליכולת ההכעה ועם זאת איום באופן אינטרינסי, אלא של היות מאווינו העמוקים, תכניות החיים שלנו ויעודינו מושמים לאל עקב נסיבות הנכפות על רציונלנו והמסכלות את כוונותינו – תהיינה אשר תהיינה" (דנט 1991, עמ' 449). איני יודע אם דנט יסמוך ידיו על היישום שאני מיישם דבריו על כאבים. 'סבל' הוא מושג טעון הרבה יותר מ'כאב'. עם זאת, המשך דבריו כקטע מצביע על הרציפות: "הרעיון שסבל ניתן איכשהו לפענוח כנוכחותה של תכונה פנימית כלשהי, זוועתיות, נאמר – הוא אומלל". בניסוחים אלו אני שומע את לקחו של הטיפול הוויטגנשטייני בניסיון המקביל לגבי כאבים. לדידי, הוצאת האירוע הפסיכולוגי מן התחום הפרטי החסוי נועדה לגרור אותו לאור היום של מעגל המשמעות הרחב של המושג.

- Lewis, D. (1980): "Mad Pain and Martian Pain," in Ned Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1, pp. 216-222. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- McDowell, J. (1989): "One Strand in the Private Language Argument." *Grazer Philosophische Studien* 33/34: 285-303.
- . (1994): *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- . (1996): "Reply to Gibson, Byrne, and Brandom." In Villanueva (1996), pp. 283-300.
- . (1997): Response to Hilary Putnam (ms., December 1997).
- . ms.: "Scheme Content Dualism, Experience, and Subjectivity."
- Millar, A. (1996): "Sensibility and Understanding." *Inquiry* 39: 459-478.
- Pietrosky, P.M. (1996): "Critical Notice." *Canadian Journal of Philosophy* 26: 613-636.
- Putnam, H. (1997): "McDowell's Mind and McDowell's World" (ms., comments on *Mind and World*, December 1997).
- Taylor, C. (1979): *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tye, M. (1995): *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Villanueva, E. (ed.) (1996): *Perception*, Rudgeview Publishing Company, Atascadero, Cal.
- Williams, B. (1978): *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Penguin Books, Harmondsworth.
- ויטגנשטיין (1953): 'חקירות פילוסופיות', תרגמה עדנה אולמן-מרגלית, מאגנס, ירושלים, תשנ"ה.
- Wittgenstein, L. (1975): *Zettel*, G. E. M. Anscombe & G. H. Wright (eds.), Blackwell, Oxford.
- . (1980): *Remarks on the Philosophy of Psychology*, G. E. M. Anscombe & G. H. Wright (eds.), Blackwell, Oxford.
- . (1992): *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, 2 vols., G. H. Wright & H. Nyman (eds.), C. G. Luckhardt & M. A. E. Aue (trans.), Blackwell, Oxford.
- Wright, C. (1996): "Human Nature?" *European Journal of Philosophy* 4: 235-253.