עמוד בס"ד

**הראיה האונטולוגית – ניתוח שיטתי**

**מיכאל אברהם**

***פרק ב: לפיכך, אתה אלוהי, הנותן בינה לאמונה, תן לי, ככל שתמצאני ראוי לכך, להבין שאתה נמצא כפי שאנו מאמינים, ושאתה כזה כפי שאנו מאמינים. ואמנם מאמינים אנו כי הנך דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת. או שמא אין בנמצא טבע כזה, שהרי "אמר נבל בלבו אין אלוהים"? אך אין ספק שאותו נבל עצמו, בשומעו מה שאמרתי, הווי אומר: "דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת", מבין מה שהוא שומע; ומה שהוא מבין ישנו בשכלו, אפילו אין הוא מבין שאותו דבר מה ישנו (בממש). שכן, עניין אחד הוא שדבר ישנו בשכל, ועניין אחר להבין שהדבר ישנו. ובאמת, כשצייר חושב מראש מה הוא עומד ליצור, אותו דבר ישנו בשכלו; אבל עדין אין הוא חושב אותו כיש ממש, שהרי טרם יצרו. אבל לאחר שכבר ציירו, אותו דבר גם ישנו בשכלו והוא גם מבין שהוא ישנו (בממש), שכן הוא יצרו. חייב איפוא גם הנבל להשתכנע, כי למצער בשכל יש דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת, שהרי הוא מבין דבר זה כשהוא שומעו, ומה שמובן נמצא בשכל. אך אותו דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת בוודאי אינו יכול להיות בשכל בלבד. שכן, לאמיתו של דבר, לוא היה בשכל בלבד ניתן היה להעלותו על הדעת כישנו בממש, וזה יותר גדול. לפיכך, אם אותו יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת, ישנו רק בשכל, הרי אותו יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת הוא יש שניתן להעלות על הדעת גדול ממנו. אך דבר זה בוודאי לא ייתכן. קיים איפוא בלי ספק דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו, והוא קיים גם בשכל וגם בממש.***

***פרק ג: וזה ישנו באופן אמיתי כל כך שאין כלל להעלותו על הדעת כלא יש. שכן ניתן להעלות על הדעת יש שאין להעלותו על הדעת כלא יש; ויש זה גדול מיש שניתן להעלותו על הדעת כלא יש. לפיכך, אם יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת ניתן להעלותו על הדעת כלא יש, הרי אותו יש עצמו שאין להעלות על הדעת גדול ממנו אינו זה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו; וזו סתירה. יש איפוא באמת דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו; ובמידה כזאת שאפילו אין להעלותו על הדעת כלא יש.***

***ואתה, אדון אלוהינו, הנך יש כזה. אתה הנך באופן אמיתי כל כך שאין כלל להעלותך על הדעת כלא יש, ובצדק. שכן לו יכולה איזה לב משכיל לחשוב דבר מה טובה ממך, היתה הבריאה מתנשאת מעל לבורא, והיתה שופטת אותו; וזה אבסורד גמור. ובאמת, כל דבר מלבדך ניתן להעלותו על הדעת כלא יש; רק לך, איפוא, היחיד מכולם, היישות באמיתות מוחלטת ובמידה גדולה מכולם. שכן אף דבר אחר אינו יש באותה מידה של אמת, ועל כן הוא יש במידה פחותה יותר. למה, אם כן, אמר נבל בלבו אין אלוהים, כאשר זה כל כך ברור לכל לב משכיל ובעל הגיון, שהנך היש בדרגה הגבוהה מכולם? כלום לא אמר זאת משום היותו סכל ונבל?***

***פרק ד: ואולם איך יכול הנבל לאמור בלבו מה שאינו יכול להעלותו על הדעת; או איך אין הוא יכול להעלות על הדעת מה שאמר בלבו, שעה ש"לאמור בלב" ו"להעלות על הדעת" היינו הך הם? אם הוא באמת העלה על הדעת, ולמעלה מזה, דווקא מפני שבאמת העלה על דעתו, שכן אמר בלבו; ולא אמר בלבו, שכן לא יכול להעלות על דעתו: הרי זה מפני שלא בדרך אחת בלבד ייאמר דבר בלב או יועלה על הדעת. שאכן שונה הדבר כשמעלים דבר מה על הדעת שעה שמעלים על הדעת את המילה המורה על אותו דבר, ואחרת הוא כאשר מבינים את אותו דבר מה שהוא הדבר עצמו. וכך, בדרך הראשונה ניתן להעלות על הדעת שאין אלוהים; אך בזו השנייה לא ייתכן. שכן אין איש שיבין מהו אלוהים וגם יוכל להעלות על הדעת כי אלוהים איננו, וזאת אפילו יאמר בלבו מילים אלה, וגם אם לא ייתן להן משמעות כלשהי, או אם ייתן להן משמעות הזרה להן. אכן, אלוהים הוא אותו דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו. ומי שייטיב להבין זאת, יבין גם שאלוהים הוא כזה שאין כל אפשרות להעלותו על הדעת כלא יש. ועל כן, מי שהבין שכך הוא אלוהים, גם אינו יכול להעלות על הדעת שהוא איננו.***

***אודך, אדון הטוב, אודך, שכן מה שהאמנתי בו קודם כמתתך, הנני מבין עכשיו, בהארתך, כי אפילו לא רציתי להאמין כי הנך נמצא, לא היה זה לאל ידי שלא להבין זאת.***

(אנסלם מקנטרברי, **פרוסלוגיון**, פרקים ב-ד)[[1]](#footnote-1)

**תוכן**

**חלק ראשון: הקדמה ורקע**

פרק א: הראיה האונטולוגית בתוך הראיות לקיומו של אלוהים

פרק ב: על הרציונליזם: ריקות האנליטי וטיעונים אונטולוגיים

פרק ג: מבנה הטיעון של אנסלם והמחברת שלנו

**חלק שני: פרוסלוגיון פרק ב**

פרק ד: משמעותה של התפילה הפותחת

פרק ה: הגדרת המושג אלוהים

פרק ו: הדילמה

פרק ז: גוף הטיעון

**חלק שלישי: פרוסלוגיון פרק ג**

פרק ח: בין הכרח אונטי להכרח אפיסטמי

פרק ט: הראיה להכרחיות קיומו

פרק י: פסק זמן תיאולוגי

**חלק רביעי: פרוסלוגיון פרק ד**

פרק יא: השאלה: מבט נוסף על ריקותו של האנליטי

פרק יב: הפתרון: שני סוגי העלאה על הדעת

פרק יג: אמונה תמימה וויכוחים עם אנשי קש

**חלק חמישי: ביקורות ודיון**

פרק יד: הביקורת הקאנטיאנית: אין לגזור עובדות מלוגיקה טהורה

פרק טו: האם ניתן לתפוס כקיים יש שאינו קיים: על הספקנות

פרק טז: הנחות בטיעון האונטולוגי: קיום כנשוא

פרק יז: הנחות בטיעון האונטולוגי: קוהרנטיות של המושגים

פרק יח: גאונילו על האי האבוד הקיים

פרק יט: בין חשיבה והבנה להעלאה על הדעת

**חלק ראשון**

**הקדמה ורקע**

1. **הראיה האונטולוגית בתוך הראיות לקיומו של אלוהים**

**מבוא**

המלומד הנוצרי אנסלם מקנטברברי, איש המאה האחת-עשרה, היה פילוסוף ותיאולוג משפיע מאד בימי הביניים. באחד מספריו, **פרוסלוגיון** (בלטינית Proslogium, שיח אודות קיומו של אלוהים), הוא מציג ניסוח ראשון של מה שכונה לימים הראיה האונטולוגית. לאורך ההיסטוריה הראיה הזאת זכתה לטיפול נרחב ואף לניסוחים נוספים חלקם שונים מעט. תחילה ערער עליה תומאס מאקווינס ובכך השכיח אותה מהשיח הפילוסופי. לאחר מכן היא התעוררה מחדש אצל דקרט שנתן לה לבוש חדש ב**הגיונות** שלו, שפינוזה השתמש בה, לייבניץ הציע ראיה מתוקנת ועוד. היא זכתה גם לביקורות לא מעטות. הראשונות שבהן כבר בימיו של אנסלם עצמו (כמו ביקורתו הידועה של הנזיר גאונילו) ולאחר מכן אקווינס. קאנט התיימר להפריך אותה אחת לתמיד, אבל הגל טען בתוקף לתקפותה, ולאחר מכן העיסוק של העולם הפילוסופי בטיעון האונטולוגי נחלק בין חסידי קאנט לחסידיו של הגל. הדיון הער בה שממשיך עד ימינו, כאשר מלקולם ואחריו פלנטינגה הציעו לה ניסוחים משופרים ואפילו הלוגיקן הנודע קורט גדל הציע לה נוסח (מודאלי) משלו. רוב הפילוסופים והלוגיקנים סוברים שהטיעון אינו תקף, אבל יש כמה מהחשובים שבהם שחולקים על כך. בכל אופן, הדבר מוכיח שקאנט כנראה לא לגמרי הצליח במתקפותיו.

בין אלו שאין עיסוקם בפילוסופיה, רבים נוהגים ללגלג עליה ו/או על חלקים מתוכה ורואים בה טיעון מגוחך ואבסורדי. דווקא בגלל זה אקדים ואומר שבעיניי הטקסט הזה הוא אחד הטקסטים המופתיים בתולדות הפילוסופיה, והוא יוצא דופן בדיוקו ובמבנהו השיטתי. כפי שאמר עליו ברטרנד ראסל (מתמטיקאי ופילוסוף בריטי חשוב מן המאה העשרים, שהיה גם אתיאיסט גאה), הרבה יותר קל לומר שהראיה האונטולוגית שגויה מאשר לשים את האצבע על השגיאה עצמה. מקריאת הראיה אכן עולה תחושה שמשהו כאן לא הגיוני, ובכל זאת כאמור קשה לאבחן היכן הפגם בטיעון. אולי מסיבה זו רבים מעדיפים ללגלג ולהעלות טענות קלושות שבבדיקה נוספת מתברר שאין בהן ממש. אין זה אומר בהכרח שהטיעון האונטולוגי תקף. כוונתי כאן רק לומר שהוא שווה לימוד מעמיק ומדוקדק לפני שמגבשים עמדה לגביו, וזה מה שאנסה לעשות כאן.[[2]](#footnote-2)

**סוגי ההוכחות לקיומו של אלוהים[[3]](#footnote-3)**

קאנט, בספרו הגדול **ביקורת התבונה הטהורה,** חילק את הראיות לקיומו של אלוהים לשלושה סוגים: ראיה אונטולוגית, ראיה קוסמולוגית וראיה פיסיקו-תיאולוגית. ראיה אונטולוגית היא ראיה שמבוססת על טיעון לוגי טהור, בלי להניח שום הנחה עובדתית. שני הסוגים הבאים כוללים ראיות שמבוססות על טיעונים שביסודם הנחות עובדתיות כלשהן.

מעבר לשלושת סוגי הטיעונים הללו קיימות דרכים נוספות להגיע לאמונה. יש שרואים בה אינטואיציה פשוטה שלא דורשת הוכחה. מעין אקסיומה. אחרים מגיעים לאלוהים על סמך הראיה מן המוסר (גם היא מוצגת על ידי קאנט, בספר אחר שלו). אחרים מגיעים אליה דרך המסורת שמעבירה אלינו את המידע על ההתגלות של אלוהים לאבתינו או לדור קודם כלשהו. בהמשך דברינו נעמוד על כך שכל טיעון כזה מניח הגדרה שונה למושג אלוהים.

בפסקה הבאה נחדד את ההבדל בין שלושת סוגי הטיעונים במיון הקאנטיאני.

1. **על הרציונליזם: ריקות האנליטי וטיעונים אונטולוגיים**

**שלושה סוגי טיעונים לוגיים**

טיעון לוגי רגיל מניח הנחות כלשהן ומסיק מהן מסקנה או מסקנות. על טיעון כזה אפשר לערער באחת משתי צורות: או להצביע על אחת ההנחות כלא נכונה או לא הכרחית, או להראות מדוע הטיעון לא תקף, כלומר גזירת המסקנה מן ההנחות לא נעשתה כפי שצריך (המסקנה לא נגזרת בהכרח מההנחות). טיעון לוגי טהור, לעומת זאת, הוא טיעון שגוזר את המסקנה אך ורק מתוך הגדרות והנחות.

קיומם של טיעונים כאלה אינו מפתיע, שכן כל המתמטיקה היא בעצם אוסף טיעונים כאלה. יוצאים מתוך הגדרות כלשהן בתוספת לאוסף מושגים שמקיימים תנאים כלשהם (אקסיומות, או הנחות), ובאמצעות כלים לוגיים שונים מסיקים מהן מסקנות (משפטים, תיאורמות). מכיון שהבסיס לטיעונים (ההוכחות) הוא רק הגדרות ודרישות מופשטות, גם המסקנות (המשפטים) אינן בעלות אופי עובדתי. המתמטיקה לא טוענת מאומה על העולם. היא עוסקת בעולם אפלטוני מופשט שבראו האקסיומות וההגדרות. כך, למשל, התוצאה הידועה של הגיאומטריה האוקלידית של המישור, שסכום הזוויות במשולש הוא 180 מעלות, אינה אומרת מאומה על העולם. משמעותה היחידה היא שאם יש מערכת שמקיימת את הנחות היסוד ומגדירה את המושגים (משולש, קו, נקודה, זווית וכדומה) בהתאם, בהכרח עליה להסיק שסכום הזוויות במשולש הוא 180 מעלות. השאלה האם בעולם שסביבנו מתקיים המשפט הזה היא שאלה בפיסיקה ולא במתמטיקה. ואכן, אחרי איינשטייןם אנחנו כבר יודעים שהתשובה היא שלילית. העולם שלנו אינו אוקלידי (ישר), כלומר לא מקיים את דרישות הגיאומטריה האוקלידית, ולכן סכום הזוויות בו אינו בדיוק 180 מעלות. זה לא פורך את הגיאומטריה כמובן. התוצאה שלה לא עומדת למבחן הפרכה, שכן היא מדברת על עולם אפלטוני ולא בהכרח על העולם שלנו. היישומים, לעולם שלנו או לכל עולם אחר, עניינם עובדות, וככאלה הם אינם מצויים בתחומה של המתמטיקה אלא של המדע התצפיתי. בניסוח מתמטי בן ימינו ניתן לומר שאוקלידס הציע תיאוריה מתמטית, והשאלה האם היא ישימה בעולם שלנו עוסקת בדיון פיסיקלי האם העולם שלנו הוא "מודל" לתיאוריה האוקלידית. מודל הוא הקשר כלשהו שבו מתקיימות ההנחות של התיאוריה, ואם הן מתקיימות כי אז ניתן להסיק שמתקיימות בו גם המסקנות. השאלה האם העולם שלנו הוא מודל לתיאוריה האוקלידית, כלומר מקיים את ההנחות שלה, היא שאלה מדעית-אמפירית ולא שאלה מתמטית. ואכן יש ניסוחים של הגיאומטריה האוקלידית שלא כוללים שום ציור (גם בניסוחים הרגילים משתמשים בציורים כהמחשה בלבד), והמושגים היסודיים (קן, נקודה, משולש, זווית וכדומה) זוכים להגדרה מופשטת, במקום ההבנה הויזואלית הרגילה שלהם (כעת נוכל להבין שהבנה זו מהווה רק מודל לתיאוריה). מהניסוחים הללו ניתן לראות שמדובר על מניפולציה של יחסים בין מושגים הגדרות והנחות, ותו לא. ובוודאי לא בטענות עובדה על העולם.

לעומת שני סוגי הטיעון הללו, הלוגי הרגיל והמתמטי, ענייננו כאן בטיעון בעל אופי הרבה יותר מפתיע, כמעט הוקוס פוקוס, שנכנה אותו טיעון לוגי טהור: טיעון כזה גוזר מסקנה עובדתית (שלא כמו המתמטיקה) מתוך טיעון שבבסיסו אין שום הנחה עובדתית. אנחנו לא מכניסים לתוכו שום דבר עובדתי, אבל יוצאת מתוכו יש מאין תוצאה שהיא טענה עובדתית על העולם. זהו אולי המקור העיקרי לתחושת האי נוחות שתיארנו למעלה, ומבחינת רבים ממבקרי הראיה האונטולוגית זה גופו טיעון הביקורת העיקרי נגדה.

**קונטקסט פילוסופי: רציונליזם ואמפיריציזם[[4]](#footnote-4)**

כדי להבין זאת יותר, עלינו לדון בתופעה הזאת במסגרת הויכוח הרציונליסטי-אמפיריציסטי ששזור בתולדות הפילוסופיה מתחילתם ועד ימינו. הרציונליזם הפילוסופי מוכן לקבל טענות שטוענות משהו עובדתי על העולם, גם אם הן עולות מחשיבה בלבד (ללא תצפית). החשיבה נתפסת על ידי הרציונליסטים ככלי להכרת העולם. לכן לפי הרציונליסט אין בעייתיות עקרונית במה שכינינו למעלה טיעון לוגי או פילוסופי טהור, שכן עקרונית טיעון לוגי שמבוסס על חשיבה בלבד (ללא עובדות) יכול להסתיים במסקנה עובדתית. האמפיריציזם, לעומת זאת, שולל את עצם אפשרותם של טיעונים כאלה. לשיטתו, עובדות נלמדות מתצפית בלבד. לכן אם טיעון לוגי כלשהו מניב טענה עובדתית על העולם, בהכרח שלפחות חלק מהנחותיו הן בעלות אופי עובדתי-תצפיתי. עובדות לא יכולות לצאת מחשיבה טהרוה גרידא. האמפיריציסט גורס שהכרת העולם זוקקת תצפית, ולא די בחשיבה טהורה. העובדה שאנחנו חושבים בצורה כלשהי היא תוצאה של מבנה החשיבה שלנו, שהוא שרירותי ומקרי. לכן היא אולי יכולה לומר דברים כלשהם עלינו, אבל בשום אופן לא על העולם שמחוצה לנו.

בהקשר זה, הראיה האונטולוגית כמו גם טיעון הקוגיטו של דקרט, מנסים לעשות את הבלתי אפשרי: לגזור עובדה מהליך לוגי מחשבתי טהור (ללא תצפית), ובעצם להראות את אפשרותו של רציונליזם פילוסופי.[[5]](#footnote-5) אנסלם כמו גם דקרט אחריו היו רציונליסטים, והטיעונים שלהם לא רק מנסים להוכיח את קיומו של אלוהים אלא בעצם לפרוך את האמפיריציזם.[[6]](#footnote-6)

חשוב להבין, כפי שהסביר היטב קאנט, שיש בעיה אינהרנטית בראיה אונטולוגית, כמו ברציונליזם בכלל. לא סביר שניתן לגזור מסקנה כלשהי על העולם בלי לצפות בו, רק מתוך כך שאנחנו חושבים מחשבה כלשהי. מדוע שהחשיבה שלנו בעצמה (ללא שום תצפית) תוכל להביא אותנו לידיעה עובדתית כלשהי?! על פניו זה נשמע מופרך. זו טענתו העיקרית של קאנט כנגד הראיה הזאת, ובעצם זוהי תמצית תפיסתו של האמפיריציזם. אמנם כבר דיוויד יום הראה שאמפיריציזם טהור הוא פיקציה. חוקי הטבע שהם הכללות עובדתיות (כלומר טענות כלליות על העולם) לעולם לא יוצאים מתצפית ישירה.[[7]](#footnote-7)

אנו נדון בפירוט בביקורתו של קאנט בחלק השלישי של המחברת בפרק ח.

1. **מבנה הטיעון של אנסלם והמחברת שלנו**

**היחס בין שלושת הפרקים**

הדעות בין פרשניו ומבקריו של אנסלם חלוקות בשאלת היחס בין שלושת הפרקים הללו. יש הרואים בשלושת הפרקים חזרה בצורות שונות על אותו טיעון. אחרים רואים כאן שלושה טיעונים שונים שבאים להוכיח את אותה מסקנה (קיומו של אלוהים). אנחנו נראה בהמשך שאלו וגם אלו טועים. ברור למדיי ששלושת הפרקים ממשיכים אחד את השני ויוצרים קו טיעון ארוך. הטיעון הכולל הוא בעל מבנה מעגלי במובן מסוים שכן בסוף אנסלם חוזר ובוחן את נקודת המוצא שלו. אבל כפי שנראה לא באמת מדובר במעגליות. הפרק הראשון (פרק ב) מוכיח את קיומו של אלוהים. השני (פרק ג) מוכיח שקיומו הכרחי, ובעצם בוחן את משמעותו של אופיו האונטולוגי של הטיעון. והפרק השלישי עוסק בשאלה שנובעת ממה שהוכח בפרק ב: אם אכן קיומו של אלוהים הוא הכרחי לוגית איך הנבל יכול היה לומר שאין אלוהים, כלומר איך תיתכן כפירה בטיעון שמסקנתו הכרחית.

**מבנה המחברת**

במחברת זו אנסה להציע ניתוח שיטתי של נוסח הראיה מפרק ב של **פרוסלוגיון**,[[8]](#footnote-8) ולהצביע על תפקידו של כל משפט בנוסח של אנסלם. לאחר מכן אבחן את הפרקים הנותרים ואת תפקידו של כל אחד מהם במהלך הלוגי הכולל. בסוף אדון בביקורות שונות על הראיה של אנסלם, ואנסה להגיע למסקנה האם הראיה הזאת תקפה או לא, ומה משמעותה הפילוסופית (האם אכן ניתן להוכיח עובדה על בסיס לוגי טהור) והתיאולוגית (האם הוכח כאן שיש אלוהים או לא, ועבור מי ההוכחה תקפה וקבילה).

**חלק שני**

**פרוסלוגיון פרק ב**

***פרק ב: לפיכך, אתה אלוהי, הנותן בינה לאמונה, תן לי, ככל שתמצאני ראוי לכך, להבין שאתה נמצא כפי שאנו מאמינים, ושאתה כזה כפי שאנו מאמינים. ואמנם מאמינים אנו כי הנך דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת. או שמא אין בנמצא טבע כזה, שהרי "אמר נבל בלבו אין אלוהים"? אך אין ספק שאותו נבל עצמו, בשומעו מה שאמרתי, הווי אומר: "דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת", מבין מה שהוא שומע; ומה שהוא מבין ישנו בשכלו, אפילו אין הוא מבין שאותו דבר מה ישנו (בממש). שכן, עניין אחד הוא שדבר ישנו בשכל, ועניין אחר להבין שהדבר ישנו. ובאמת, כשצייר חושב מראש מה הוא עומד ליצור, אותו דבר ישנו בשכלו; אבל עדין אין הוא חושב אותו כיש ממש, שהרי טרם יצרו. אבל לאחר שכבר ציירו, אותו דבר גם ישנו בשכלו והוא גם מבין שהוא ישנו (בממש), שכן הוא יצרו. חייב איפוא גם הנבל להשתכנע, כי למצער בשכל יש דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת, שהרי הוא מבין דבר זה כשהוא שומעו, ומה שמובן נמצא בשכל. אך אותו דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת בוודאי אינו יכול להיות בשכל בלבד. שכן, לאמיתו של דבר, לוא היה בשכל בלבד ניתן היה להעלותו על הדעת כישנו בממש, וזה יותר גדול. לפיכך, אם אותו יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת, ישנו רק בשכל, הרי אותו יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת הוא יש שניתן להעלות על הדעת גדול ממנו. אך דבר זה בוודאי לא ייתכן. קיים איפוא בלי ספק דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו, והוא קיים גם בשכל וגם בממש.***

1. **משמעותה של התפילה הפותחת**

**התפילה הפותחת והקשיים שעולים ביחס אליה**

פרק ב ב**פרוסלוגיון** פותח במשפט תפילה, אותה נושא אנסלם כלפי אלוהיו (שאת קיומו הוא מתכוין להוכיח מייד לאחר מכן):

***לפיכך, אתה אלוהי, הנותן בינה לאמונה, תן לי, ככל שתמצאני ראוי לכך, להבין שאתה נמצא כפי שאנו מאמינים, ושאתה כזה כפי שאנו מאמינים.***

זהו אחד הקטעים המזולזלים ביותר בנוסח הטיעון של אנסלם. רבים טוענים שיש כאן הנחת המבוקש, שכן אנסלם לא בא לדיון בידיים נקיות. הוא מאמין כבר לפני שמצא את הראיה, ואולי אף מניח את האמונה שלו בבסיס הדיון.

חשוב להבין שהתפילה הזאת אינה חלק ממהלך הטיעון, ולכן לראות בה הנחת המבוקש זו פשוט איוולת. אדם יכול להציג טיעון לוגי לטובת מסקנה כלשהי גם אחרי שהוא מאמין שהמסקנה נכונה. כך, למשל, מאות שנים אחרי שפרמא הותיר לנו את השערתו הסתומה עם הצהרה שיש לו הוכחה פשוטה עבורה, כאשר לכל אורך הזמן הזה מתמטיקאים רבים שניסו למצוא לה דוגמה נגדית נכשלו, העולם המתמטי התייחס לטענה זו כטענה נכונה גם אם לא מוכחת. כמעט מאתיים שנה אחרי שנוסחה ההשערה הזאת ונחשבה על ידי רבים כטענה נכונה, הגיע המתמטיקאי האמריקני אנדרו ויילס והוכיח אותה. האם הוא האמין בה קודם לכן? איני יודע, אבל סביר מאד שכן. אם הוא לא היה מאמין בה, הוא לא היה משקיע שנים מחייו כדי להוכיח אותה. אנשים חכמים לא משקיעים שנים רבות מחייהם ומסכנים את כל הקריירה שלהם כדי לנסות ולהוכיח טענה שאין להם אינדיקציות טובות שהיא נכונה. כעת נשאל את עצמנו האם וויילס בא לדיון בידיים נקיות? גם אם הוא האמין בטענה לפני ההוכחה התשובה היא חיובית. העובדה שהוא האמין שטענתו של פרמא נכונה לא פוסלת את ההוכחה שלו. כדי לפסול את ההוכחה יש להצביע על פגם בהליך ההוכחה עצמו (באחת משתי הדרכים שתיארנו בהקדמה). כמובן שאם מניחים בהליך הלוגי את השערת פרמא עצמה זה יהיה פגם בהוכחה. הוא הדין לאנסלם והראיה שלו.

אבל מעבר לכל זה, גם לדעת מבקריו החריפים ביותר, אנסלם ודאי רחוק מלהיות שוטה. מדוע הוא מיקם את התפילה הזאת בתחילת הטיעון? האם הוא לא הבין כשהוא פונה לאתיאיסט ומנסה לשכנע אותו בקיומו של אלוהים הוא לא יכול לפתוח בתפילה? הוא ודאי יכול היה לצפות שהתפילה הזאת תהיה מוקש להצלחת הטיעון שלו.

יתר על כן, אנסלם לא שיתף אותנו בשאר סדר היום שלו לפני שהגיע לטיעון האונטולוגי. הוא לא תיאר כאן את העובדה שהוא אכל ארוחת בוקר או צחצח שיניים, וגם לא מה הוא לובש ושאר פרטים פרוזאיים. אז למה הוא מצא לנכון לתאר לנו את התפילה שנשא לפני שמצא את ההוכחה? סביר מאד שלתפילה הזאת יש תפקיד במהלך ההוכחה עצמו, ולכן היא מוקמה שם. אמנם ראינו שהתפילה לא יכולה להוות חלק מהטיעון, והיא אכן לא כזאת. אז מהו תפקידה? למה אנסלם ממקם אותה בתחילת דבריו?

לפני שנענה על זה, יש לשים לב לנקודה נוספת. סביר להניח שהראיה הזאת לא נוסחה בפרק זמן אחד, כגון בבוקר אחד, ולכן לא ניתן בכלל לתפוס את הדברים כאן כתיאור השתלשלות עובדתי: תפילה ואחר כך גילוי ההוכחה. די ברור שהתפילה נוסחה כחלק מהיצירה הספרותית שמציגה את ההוכחה, ולא מהווה רק תיאור של סדר היום של אנסלם. יתר על כן, סביר מאד שהתפילה הזאת נישאה בעת חיבור הדברים והעלאתם על הכתב ולא בעת שהוא מצא את ההוכחה עצמה. כלומר אנסלם חיבר את התפילה הזאת כפתיח לחיבור שלו, זאת אחרי שהוא כבר הגיע למסקנה שיש אלוהים (אולי באמצעות הטיעון הזה עצמו). משמעות הדבר היא שהטענה נגדו כאילו הוא מאמין לפני שהוא מוכיח את קיומו של אלוהים לא הכרחית אפילו במישור העובדתי. התפילה חוברה כנראה אחרי שהוא מצא את ההוכחה (ולפני שהוא ניגש לכתוב אותה), ומוקמה כאן בתחילת הדברים מסיבה כלשהי. כעת עלינו לבחון מה תפקידה? מדוע היא ממוקמת כאן?

**מבוא לראיות אונטולוגיות: ריקנותו של אנליטי**

כאן ננסה להראות שהתפילה באה להציב את הראיה בקונטקסט הנכון שלה. היא באה להסביר לנו את משמעותן של ראיות אונטולוגיות בכלל. אנסלם חש היטב בתגובות שעלולות לצוץ מקריאת דבריו, כלומר באי הנוחות שנחוש כולנו כשנפגוש טיעון שגוזר מסקנה עובדתית מטיעון לוגי טהור. כדי להתמודד עם זה הוא מקדים ומציג לפני הטיעון שלו את התפילה.

בפילוסופיה נוהגים לדבר על "ריקנותו של האנליטי", כלומר על הריק האינפורמטיבי של טיעונים לוגיים תקפים.[[9]](#footnote-9) כאשר אנחנו לוקחים שתי הנחות ומסיקים מהן מסקנה, אין במסקנה שום מידע מעבר למה שהיה טמון בהנחות (זה הלוז הלוגי של הביקורת הקאנטיאנית על הראיה האונטולוגית שכבר הוזכרה למעלה). ניטול כדוגמה את הטיעון הבא: אם לכל השולחנות יש ארבע רגליים והאובייקט שלפניי הוא שולחן, כי אז לאובייקט הזה יש ארבע רגליים. מדוע הטיעון הזה הוא הכרחי? למה מי שמאמץ את הנחותיו חייב לאמץ גם את מסקנתו? מפני שהמידע שמופיע במסקנה בעצם היה חבוי כבר בהנחות. הטיעון רק חושף ומחדד אותו, ומעלה אותו על השולחן. כשהנחנו שלכל השולחנות יש ארבע רגליים, והנחנו שהאובייקט הזה הוא אחד מהם, הרי בתוך זה כבר הנחנו שיש לו ארבע רגליים. תקפותו של טיעון לוגי נובעת מכך שהוא ריק. הוא לעולם לא מוסיף לנו מידע מעבר למה שיש בהנחות. לכן מי שמאמץ את ההנחות (ורק הוא) חייב לאמץ גם את המסקנה שהרי היא כלולה בהנחות, ולעולם לא מכילה מידע מעבר למה שטמון בהן.

אנסלם בתפילתו בעצם אומר לנו שהראיה האונטולוגית, מעצם היותה טיעון לוגי אפריורי (שלא מבוסס על עובדות), פונה רק למאמינים. לכן כשהוא יוצא לדרך לחפש הוכחה כזאת הוא פותח בתפילה לאותו אלוהים עצמו, שכן האמונה בו היא נקודת מוצא לטיעון (גם אם לא חלק ממנו ממש). אם נשוב רגע לדוגמת השולחנות שהובאה למעלה, מי שלא מקבל את המסקנה שהאובייקט שלפניו הוא שולחן בעל ארבע רגליים, ודאי יחלוק על ההנחה שכל השולחנות הם בעלי ארבע רגליים (שהרי לדעתו יש לפחות אחד שאינו כזה). אם כן, הטיעון הלוגי הזה פונה רק לאלו שמקבלים את הנחותיו, וכאמור המסקנה נכללת בהנחות הללו. טיעון לוגי פונה רק לאלו שמקבלים את מסקנתו.

דבר זה נשמע אבסורדי. אם כל טיעון לוגי פונה לאלו שמקבלים אפריורי את מסקנתו, מדוע בכלל לנסח טיעונים? אך זהו קושי ביחס ללוגיקה בכלל, ולא ספציפית כלפי הראיה האונטולוגית. לא ברור מדוע בכלל נדרשים טיעונים לוגיים, ומה שימוש אנחנו עושים בהם.

**המעבר מאמונה להבנה**

כדי להבין זאת, נשוב לדוגמת הגיאומטריה. ראינו שהגיאומטריה האוקלידית, כמו כל תחום במתמטיקה, יוצאת מאוסף הגדרות והנחות יסוד ומוכיחה על בסיסן אוסף של תיאורמות (משפטים, או מסקנות). כפי שראינו כעת, אם מדובר בהוכחה מתמטית, פירוש הדבר הוא שהמסקנה היתה חבויה בצורה כלשהי בהנחות. אז מדוע נדרשים לימודי הגיאומטריה, אם המסקנות כבר ידועות ללומדים עוד לפני הלימוד? ילד נבון בכיתה ו יודע ומבין היטב את האקסיומות של הגיאומטריה (שבין שתי נקודות עובר רק קו ישר אחד, ששני מקבילים לא נפגשים וכו'), אבל קשה להאמין שיש ילד נבון בכיתה ו שיודע שסכום הזוויות במשולש הוא 180 מעלות, או את משפט פיתגורס. המשפטים הללו נמצאים באופן מופשט כלשהו בתוך האקסיומות שאותן הוא מבין, אבל בכל זאת הוא לא יודע אותם. ניתן לומר שהלימוד בכיתה מסייע לאותו תלמיד להוציא את המידע הזה מתוכו. הוא אמנם נמצא שם, אבל חבוי ולא נגיש. הלימוד וההוכחות מסייעות לתלמיד לחלץ עוד ועוד מידע שחבוי כבר בהנחות אותן הוא מבין ויודע. כל מי שיגע אי פעם על בעיה בגיאומטריה יודע שלמרות שהוא למד ויודע את כל המשפטים הרלוונטיים, לא בהכרח הוא מצליח לפתור את התרגיל. הסיבה לכך אינה חוסר במידע, אלא מיומנות לא מושלמת בחילוץ מידע שטמון בי מתוך מה שידוע לי באופן נגיש (האקסיומות, כללי הגזירה והמשפטים).

אם כן, כאשר מוצגת בפנינו הוכחה, תפקידה אינו לחדש לנו מידע חדש. טיעון לוגי תקף, או הוכחה, יכולים לכל היותר לחשוף בפנינו מידע שחבוי בתוכינו אך לא נגיש לנו בלי עזרתה של ההוכחה והלוגיקה. כשמוצגת בפנינו הוכחה, כלומר טיעון לוגי תקף, יש בפנינו רק אחת משלוש אפשרויות: א. לדחות את אחת מההנחות. ב. להצביע על פגם בהליך הלוגי שגוזר את המסקנה מההנחות. ג. לאמץ את המסקנה ולהבין שהיינו לא עקביים (אימצנו את ההנחות ודחינו את המסקנה, והתברר לנו שזה לא עקבי).

הוא הדין ביחס לאמונה. הוכחה לקיומו של אלוהים לא יכולה להפוך אתיאיסט אמיתי למאמין. מי שאין בתוכו את המידע הזה לעולם לא יקבל את ההוכחה, שכן אם הוא חולק על המסקנה הוא כנראה לא יקבל חלק מההנחות (כמו בדוגמת השולחנות למעלה). אם הוא מסכים לכל ההנחות ומסכים שהטיעון תקף, על כורחו הוא חייב לקבל את המסקנה ולהבין שעד עתה הוא היה לא עקבי. מטרתה של הוכחה אונטולוגית היא לסייע למי שכן מאמין באופן מובלע, כלומר מניח הנחות שחבויה בהן האמונה בכך שאלוהים קיים, לחלץ את המידע הזה מתוכן (או לסלק חוסר עקביות שהיתה בו). בדיוק כמו שראינו בדוגמת הגיאומטריה. לוגיקה לא יכולה להוסיף לי מידע שחסר בי באופן מהותי, אבל היא לא חסרת ערך. היא יכולה לסייע לי להבחין במידע שמצוי בי ולא נגיש אליי. למדנו, אם כן, שאנסלם בתפילתו מסביר שהדרך להוכחה לוגית תקפה לקיומו של אלוהים מתחילה באמונה. אבל לא בצורה בנאלית, כלומר להניח את קיומו של אלוהים כהנחה בטיעון. זה הופך אותו לבנאלי וחסר ערך. מטרתה של הוכחה היא לקחת אדם שמאמין באופן מובלע, ועוד לא נתן לעצמו דין וחשבון מדוע ולא ביסס את אמונתו על טיעונים רציונליים, למצב שבו אמונה באלוהים הופכת להבנה שיש אלוהים.

זו משמעות המעבר בלשון התפילה (המעבר הזה יופיע גם בהמשך דבריו של אנסלם), בין בינה לאמונה. אלוהים מתואר שם כמי "שנותן בינה לאמונה", כלומר תפקידו לסייע לנו להפוך אמונה לבינה, כלומר לדבר מובן ורציונלי. ולכן אנסלם מבקש ממנו להפוך את אמונתו להבנה: "תן לי ככל שתמצאני ראוי לכך להבין שאתה נמצא כפי שאנו מאמינים". התפילה מטרתה להסביר מה משמעות ושל המהלך הלוגי: לא לחדש אמונה בלבם של אתיאיסטים, אלא להפוך את האמונה, שנראית משהו מובלע וסובייקטיבי בתוך האדם, לבינה, כלומר למשהו מובן, גלוי ונגיש, באופן אובייקטיבי לכל.

לסיום חשוב להבין שעד עתה דיברנו על טיעונים לוגיים רגילים, שמבוססים על עובדות (כמו הטיעון הקוסמולוגי והפיסיקו-תיאולוגי). אבל כבר ראינו שהטיעון האונטולוגי הוא טיעון לוגי טהור. כלומר הוא גוזר טענת עובדה מהנחות לא עובדתיות, כלומר מלוגיקה והגדרות בלבד. אם כן, כאן אנחנו צועדים צעד אחד הלאה. אם בטיעון לוגי רגיל אי הסכמה למסקנה משמעותה שיש אי הסכמה כלשהי ביחס להנחות, הרי שכאן אין הנחות עובדתיות, ולכן נראה שאין הנחות שלא ניתן להסכים להן. המסקנה היא שאם אכן מדובר בטיעון תקף, פתוחה בפנינו רק אחת משתי דרכים: או להצביע על פגם לוגי, כלומר להראות שהמסקנה לא נגזרת מההנחות, או לקבל את המסקנה. כאן אין אפשרות לא להסכים להנחות כי מדובר בהגדרות בלבד ולא בטענות עובדה. זו העוצמה של הרציונליזם (שגוזר עובדות מטיעונים לוגיים טהורים), וזה גם מה שמעורר את ההתנגדות אליו. אנו נשוב לנקודה זו בהמשך.

1. **הגדרת המושג "אלוהים"**

**כפילות נוספת בנוסח התפילה: "נמצא ו"כזה"**

נפתח את הפרק הזה בדיון על כפילות במשפט שמסיים את התפילה. אלוהים מתבקש לסייע לנו להבין "שהוא נמצא כפי שאנו מאמינים" ו"שהוא כזה כפי שאנו מאמינים". מה ההבדל בין שני אלו? את הראשון הסברנו. זהו המעבר מאמונה להבנה שלנו את האלוהים. האלמנט השני שמופיע כאן הוא הקישור למשפט הבא בטקסט: ההגדרה. אנסלם אומר לנו כאן שגם ההגדרה באה מתוך האמונה. זהו תפקיד נוסף של האמונה במהלך הטיעון, וכמובן גם הסבר נוסף להופעתה של התפילה בתחילתו. ראינו כבר שהתפילה מלמדת אותנו שההוכחה פונה רק למאמינים. הבקשה ממנו להראות לנו שהוא "כזה כפי שאנו מאמינים", משמעותה שהאמונה היא גם המקור להגדרת המושג "אלוהים" שתידון מייד.

מה משמעות הדבר? למה האמונה היא מקור ההגדרה? וכי הגדרה אינה הליך שרירותי?[[10]](#footnote-10) במתמטיקה מקובל לחשוב שהגדרות הן עניין שרירותי. אפשר להגדיר מושגם בכל אופן שנראה לנו כל עוד אנחנו שומרים על עקביות וכל עוד כולם מבינים על מה מדובר. אין טעם להתווכח על הגדרות, שכן הן עניין של הסכמה גרידא. אך זו לא כל התמונה. כאשר מדברים על הגדרת מושג חדש, לא כזה שמוכר לנו מניסיוננו, מדובר אכן בהליך שרירותי. אבל רוב ההגדרות אינן כאלה. לדוגמה, כשמגדירים במתמטיקה מושגים כמו צורות קמורות וקעורות, משולש, או נקודה, אין מדובר בהגדרות שרירותיות שנוצרות יש מאין אלא בניסיון להכניס מושג מוכר לתבנית חד משמעית שתשמש אותנו מכאן והלאה. הסיבה לכך שאנחנו מגדירים משהו היא כדי שנוכל לנתח אותו בצורה יותר שיטתית. הבנה ללא הגדרה לא תמיד מאפשרת זאת, בוודאי לא במתמטיקה ובוודאי לא כשבאים להוכיח דברים בצורה לוגית תקפה.

לכן כשבאים להגדיר מושג כדי להוכיח את קיומו, עלינו לשאול את עצמנו מניין הופיע המושג הזה? מהיכן הוא מוכר לנו? לאחר שנבין את מקורו נוכל לנסות ולקלוע לתוכנו באמצעות הגדרה חדה וחד משמעית. מושגים מתמטיים כמו משולש, או צורה קמורה, מקורם בניסיון שלנו. בלי שהיה לנו ניסיון כזה אף אחד לא היה טורח, ואולי גם לא יכול, להגדיר אותם סתם כך. הניסיון הוא גם שרומז לנו על הפוטנציאל הלוגי והמתמטי שיש להגדרות הללו (שניתן להוכיח לגביהן משפטים מעניינים ולא טריביאליים). הגדרות שרירותיות בדרך כלל אינן פרודוקטיביות, והן נותרות כאבן שאין לה הופכין.

במובן זה, הגדרה היא סוג של תצפית, או הכרה, ולא חשיבה טהורה. אנחנו מתבוננים (בעיני השכל)[[11]](#footnote-11) במושג כלשהו שמוכר ומובן לנו, ותוצאת ההתבוננות הזאת היא ההגדרה. טיעונים שונים לגביו (כמו הוכחת קיומו) הם במקרים רבים הליכי חשיבה טהורים.

לאור האמור כאן, עולה באופן טבעי שאלת מקורו של המושג אלוהים. עבור המאמין מדובר באמונתו. היא המקור להיכרות שלו עם האובייקט שמתואר במונח "אלוהים". בהמשך הדיון ניגע בנקודה חשובה מאד למהלך הלוגי של אנסלם, והיא שגם האתיאיסט שטוען שאלוהים לא קיים חייב להתבסס על הגדרה חדה של המושג הזה. אנו נעסוק שם גם בשאלה כיצד רואה האתיאיסט, שלא מאמין באלוהים, את המושג הזה, ומניין הוא שואב אותו.

**ההגדרה**

מייד כשמסתיימת התפילה עובר אנסלם למשפט הבא:

***ואמנם מאמינים אנו כי הנך דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת.***

ביסוד כל דיון עומדת הגדרה של המושגים שנוטלים בו חלק. אלו שעליהם מדברים כאן. בלי הגדרה אין לדיון משמעות חדה ואנחנו עלולים להיקלע לסתירות, לבלבול, לעמימות ולאי הבנות. לכן אחרי שאנסלם מסיים את תפילתו הוא עובר כאן באופן מאד טבעי ומתבקש מהתפילה להגדרה. כבר למעלה ראינו שהאמונה היא המקור להגדרת האלוהים, וההתבוננות בה מניבה את הגדרת המושג. כאן הוא שב ונזקק לאמונה, ומחלץ את ההגדרה שלו מתוך האמונה שלו.

מהי ההגדרה אליה מגיע אנסלם מהתבוננות זו? **אלוהים הוא העצם הגדול ביותר שניתן להעלות על הדעת, או לחילופין העצם שגדול ממנו לא ניתן להעלות על הדעת.**

מה טיבה של הגדרה זו? על פניה היא נראית קצת ריקה מתוכן. נראה לכאורה שאנחנו לא אומרים כאן מאומה באופן חיובי עליו, אלא רק באופן שלילי. אבל זו טעות. בפסקה הקודמת פתחתי בניסוח חיובי: העצם הגדול ביותר שניתן להעלותו על הדעת. הניסוח השלילי הוא שקול לו: אם הוא הגדול ביותר שניתן להעלות על הדעת אז לא ניתן להעלות על הדעת גדול ממנו, ולהיפך.

האם ההגדרה הזאת נותנת לנו את החדות המבוקשת? בהחלט כן. היא מייחדת את האובייקט המוגדר, ונותנת לנו כלים לנתח אותו לטפל בשאלות שעולות ביחס אליו. אין שום צורך לתאר איך הוא נראה (אם בכלל יש לו מראה), או כמה הוא שוקל. מה שהגדרה אמורה לתת הוא המידע הנחוץ והמספיק שיגדיר חד משמעית את המושג. שכשנבחין בו (בעיני השכל) נדע לומר האם מדובר בו או לא. אתיאיסטים רבים טוענים שהמאמין באלוהים לא באמת מאמין ביש מוגדר, שכן הוא לעולם מוגדר בצורות די אמורפיות וכלליות. טענה זו שגויה. הגדרה לא אמורה לתת את כל המידע אודותיו, אלא רק מידע נחוץ ומספיק כדי לייחד אותו, וכנ"ל. כשאני מגדיר אדם כבעל חיים מדבר, לא נתתי את מלוא המידע על בני האדם. לא אמרתי שהוא מרגיש, ושיש לו שתי רגליים, ושהוא חיב בחברה, ושהוא מוליד ילדים ועוד ועוד. אבל נתתי מידע שמספיק לייחד אותו משאר יצורים, כלומר שנותן לי כלים להחליט האם מה שעומד בפניי הוא אדם או לא. זה מה שאמורה לעשות הגדרה. הא ותו לא.

**הגדרות שונות לאותו מושג**

לאור מה שנאמר למעלה, צריך להיות ברור לכולנו שיכולות להיות הגדרות שונות לאותו מושג. כל עוד מדובר בהגדרה שמספיקה כדי לייחד אותו, היא הגדרה לגיטימית. אני יכול להגדיר נקודה כקבוצת החיתוך בין שני קווים, או כיצור שממדו 0 ועוד ועוד. הגדרות שמשמשות אותנו למטרות שונות יהיו לפעמים שונות. מה שחשוב הוא שהן ייחדו את אותו אובייקט.

ניטול את ההוכחות השונות לקיומו של אלוהים שתוארו בהקדמה. כל טיעון הזה מניח ביסודו הגדרה למושג האלוהים, ומטבע הדברים מדובר בהגדרות שונות. הראיה האונטולוגית עוסק ביש המושלם ומוכיחה את קיומו. הראיה הקוסמולוגית מוכיחה את קיומו של יוצר המציאות (תכונות מהותיות: יכולת ליצור דברים יש מאין). הראיה הפיסיקו-תיאולוגית מוכיחה את קיומו של המהנדס המתכנן והמרכיב של המציאות (תכונות מהותיות: אינטליגנציה גבוהה מאד, ויכולת ביצוע מרשימה). הראיה מן המוסר מוכיחה את קיומו של יוצר הערכים ומי שנתן להם תוקף (תכונות מהותיות: סמכות לצוות ויכולת וסמכות לקבוע מה ראוי ולא ראוי אתית). המסורת מוכיחה את קיומו של אלוהים מתגלה (תכונות מהותיות: כל דת מציעה תכונות אחרות. ככלל, שוב מדובר בסמכות לצוות, אבל הפעם לא רק צווים אתיים).

האם כל אלו הם אותו יש עצמו? לא בהכרח. כל הוכחה מוכיחה את קיומו של יש שמוגדר אחרת. מאידך, האם אלו בהכרח יישים אחרים? שוב התשובה היא שלילית. בהחלט ייתכן שכל אחת מההגדרות השונות הללו מתמקדת באספקט אחר של האלוהים, אבל כולן מתייחסות לאותו אובייקט. לפי עקרון התער של אוקאם (שבוחרים את ההסבר, או התיאוריה, הכי פשוטים) יש מקום לטעון שאפילו סביר יותר שמדובר בהגדרות שונות לאותו אובייקט עצמו (למה להניח את קיומם של כמה אובייקטים, אם אפשר להסתפק באחד?!).

הערה נוספת. אף אחת מהראיות האחרות לא מובילה אותנו בהכרח למושלמות שלו. הראיה הקוסמולוגית דורשת שיהיה לו את הכוח ליצור את כל המציאות. הראיה הפיסיקו-תיאולוגית מניחה שיש לו אינטליגנציה מאד גבוהה. אבל שני הטיעונים הללו לא בהכרח מביאים אותנו להניח את מושלמותו או כל יכולתו. יכולת ליצור יש מאין לא קיימת אצלנו, אבל עדיין אין פירושה כל יכולת. גם היכולת ליצור דברים מורכבים אין פירושה חכמה אינסופית, אלא לכל הפחות אינטליגנציה גבוהה. וכמובן הראיה מן המוסר או ההתגלות לא מוליכות אותנו ליישות כל יכולה או אינסופית. לכן, בניגוד לתפיסה הרווחת, אלוהים הפילוסופי (הדיאיסטי), כלומר זה שיש טיעונים פילוסופיים שמוכיחים את קיומו, אינו בהכרח האלוהים שעליו מדברות הדתות (התיאיסטי).

הראיה האונטולוגית יוצאת מכלל זה. ההגדרה של אלוהים שמונחת בבסיסה היא יש מושלם. מושלמות זו היא לאינסוף. הרי לא רק שאין גדול ממנו, אלא שלא ניתן להעלות על הדעת גדול ממנו. בעצם הגדרת האלוהים בה אנחנו עוסקים כאן היא: היש המושלם. במובן זה הראיה האונטולוגית לוקחת אותנו קרוב יותר למושג האלוהים שבו עוסקות הדתות. אמנם עדיין מדובר באלוהים פילוסופי, שכן הגדרתו לא כוללת ציוויים והתגלויות, אבל זהו אלוהים פילוסופי כל יכול ומושלם, ובמובן הזה יש כאן יותר התאמה לתפיסות הדתיות לגביו.

1. **הדילמה**

**שאלת המחקר**

המשפט הבא של אנסלם הוא:

***או שמא אין בנמצא טבע כזה, שהרי "אמר נבל בלבו אין אלוהים"?***

אחרי שאנסלם הציע הגדרה למושג אלוהים, כאן אנסלם מציב על השולחן את שאלת המחקר שלו: האם המושג שהוגדר במשפט הקודם קיים, כלומר מתממש במציאות (ישנו בנמצא טבע כזה), או לא?

**על הגדרות וקיום**

ישנם מושגים שיש להם הגדרה חדה וטובה אבל הם לא קיימים במציאות עצמה. אפשר להגדיר חד קרן, או פייה עם שלוש כנפיים, למרות שהמושגים הללו אין להם מימוש במציאות. גם משולש טהור לא באמת קיים (כי במציאות לעולם שלושת הקווים לא יהיו לגמרי ישרים), וכך גם גוף נקודתי בעל מסה שעליו מרבים לדבר פיסיקאים, או כל דמות ביצירה ספרותית בדיונית. אנסלם עובר כאן לשלב הבא של הדיון ומציב את השאלה בה עוסקים: האם המושג שהוגדר קודם, אלוהים, יש לו מימוש במציאות או לא?

בדרך כלל הגדרות הן תוצאה של חשיבה, או לכל היותר של תצפית בעיני השכל (רק בפרק הקודם). ואילו טענות עובדה שמדברות על קיום או אי קיום של דברים, הן תולדה של תצפית. מהותה של ראיה אונטולוגית היא שגוזרים טענת עובדה מהגדרה. לכן חשוב מאד להבהיר את ההבדל ואת היחס בין שתי אלו.

**ההיפותזות**

כשבוחנים שאלה כזאת, הדרך המדויקת ביותר לטפל בה היא להציב את התזה והאנטיתזה, כלומר את ההיפותזה הנגדית, זו מול זו. כל מי שלמד סטטיסטיקה יודע שמחקר סטטיסטי לעולם מתחיל בהצבת שתי היפותזות זו מול זו: H1 מול H0. מטרת המחקר היא לדחות את האחת ולתקף את השנייה, או להיפך.

החשיבות היא שכעת ברור לנו מה עומד כאן מול מה. מטרת המחקר הונהרה. דיונים פילוסופיים רבים (מדיי) עוסקים בשאלות ששתי ההיפותזות שעומדות בהם זו מול זו לא באמת שונות זו מזו. ההגדרות לא חדות, ולמעשה לפעמים מדובר רק במשחקי מילים ולא בשאלה ממשית.

**מיהי ההיפותזה הנגדית? הנבל**

האנטיתזה שאנסלם מציב מולו בדיון היא טענתו של אותו נבל מספר תהילים (בשני מקומות: יד, א; נג, ב)[[12]](#footnote-12) שטוען שאלוהים לא קיים. כבר העירו שמשמעות המושג "נבל" בתרגום הלטיני של התנ"ך אינה כמשמעותו בעברית. שם מדובר בבור, או שוטה, בעוד שבעברית הקונוטציה היא של אדם מרושע. נראה שיש כאן שוני במישור ההנחה הסמויה: הקונוטציה העברית היא שאמונה היא מובנת מאליה ובוודאי קיימת גם אצל האתיאיסט, ולכן הכחשתה היא סוג של רשע. הנבל הוא רשע שמכחיש את אמונתו כדי להסתלק מהמחוייבות הדתית שמתחייבת ממנה. בעוד הקונוטציה הלטינית משקפת הנחה שמדובר לכל היותר בבורות, ולא ברשע.

**בין אגנוסטיקן לכופר**

לצורך המשך הדיון חשוב כאן לדייק בטיבו של אותו נבל. המתנגדים לאמונה דתית מחולקים לשני סוגים עיקריים: אגנוסטיקנים ואתיאיסטים. הסוג הראשון הוא אנשים שלא טוענים טענה נגדית, אלא אין להם עמדה ברורה בסוגיא. ייתכן שיש אלוהים וייתכן שלא. רובם טוענים שגם אין דרך לדעת זאת (ובעיקר במובן הזה הם חולקים על המאמינים). האתיאיסטים, לעומת זאת, טוענים טענה פוזיטיבית: אין אלוהים! הנבל של אנסלם שייך לקטגוריה השנייה, שכן הוא טוען שאין אלוהים.

החלוקה הזאת תהיה חשובה מאד בהמשך. האתיאיסטים שטוענים אין אלוהים, אומרים אודותיו משהו. גם כשהם טוענים שהוא איננו הם מדברים עליו, ולכן גם להם חייבת להיות הגדרה של המושג. יתר על כן, ההגדרה צריכה להיות אותה הגדרה כמו זו של המאמינים, שאם לא כן אין כאן ויכוח של ממש.

אמנם יש גם מתנגדים אחרים, שטוענים שהמושג אלוהים עצמו הוא לא מובן, סתירתי, או לא מוגדר היטב. אלו יכולים להיות שייכים לשתי הקטגוריות. יש אגנוסטיקנים שתפיסתם מבוססת על כך שהמושג לא נהיר להם ולכן אין להם עמדה לגביו. ויש אתיאיסטים שטוענים שהמושג סתירתי ולכן לא יכול להיות קיים. אנסלם מציב מולו אך ורק את הטיפוס האתיאיסטי הפוזיטיבי שעמדתו היא: המושג אלוהים ברור לי, ואני טוען שהוא לא קיים. הנבל הוא אדם שאומר, גם אם בלבו בלבד, "אין אלוהים", ולכן אומר משהו לגביו. אדם כזה אמור להיות שותף להגדרתו של המושג על ידי המאמין, שאם לא כן אין ביניהם ויכוח.

יתר על כן, הנבל האתיאיסט גם שואב את הגדרתו מאותו מקור של המאמין. ראינו למעלה שההגדרה של אלוהים יסודה באמונה. מניין נובעת ההגדרה הזאת עצמה אצל האתיאיסט, חסר האמונה? בהכרח מאמונתו של המאמין. המאמין חצב מתוך אמונתו את המושג אלוהים, וכמובן גם את ההגדרה עבורו. האתיאיסט שנכנס עמו לדיון בהכרח מדבר על אותו מושג ובאותה הגדרה. לכן גם אצלו המקור להגדרת המושג היא האמונה. אבל לא אמונתו שלו, שכן הוא לא מאמין, אלא אמונתו של המאמין.

בהמשך נראה שהטיעון של אנסלם ממנף את הנקודה הזאת ומוכיח שהנבל עצמו מתוך כפירתו בקיומו של אלוהים, בעצם מבטא אמונה סמויה. כלומר האתיאיסט אמור ללכת בדרך ההפוכה לזו של אנסלם. אם אנסלם הגיע מהאמונה להגדרה, האתיאיסט אמור להגיע (באמצעות הטיעון האונטולוגי) מההגדרה לאמונה. לכן בשורה התחתונה, אמונתו של המאמין היא שממירה את תפיסותיו של האתיאיסט.

חשוב לציין שכאן באה לידי ביטוי התובנה עליה עמדנו בפרק הראשון (על התפילה): הראיה פונה אך ורק למאמין סמוי, שאם לא כן שום טיעון לוגי (שמעצם טבעו מנ יח את המבוקש) לא יוכל להמיר את אמונתו. הטיעון הלוגי רק חושף בפניו את האמונה שהיתה חבויה בו, אף שלא היתה נגישה לו לפני כן. כפי שראינו למעלה, זה ורק זה מה שטיעונים לוגיים יכולים לעשות.

**התמודדות מול נבלים**

כעת נוכל גם לשוב לקונוטציה של המונח "נבל", בה עסקנו למעלה. אם אכן כפי שהתברר הנבל הוא מאמין סמוי, כי אז כפירתו מבטאת בהכרח או הכחשה מרושעת של האמת, או בורות. אם מדובר בכפירה מרושעת, כי אז לכאורה אין טעם בכל המהלך. גם קודם הוא ידע והאמין אלא שהוא מכחיש את האמונה בגלל רשעותו. רק אם ההתייחסות אליו היא כבור או שוטה, יש טעם לאלפו בינה, וללמדו את מה שלא היה מודע לו.

אך זוהי טעות. גם אם הנבל הוא רשע שמכחיש את אמונתו כדי להסתלק מן המחוייבות הדתית שלו, עדיין בהחלט חשוב להתמודד מול טענותיו. גם אדם שמונע ממניעים זרים זקוק להצדקה פילוסופית למעשיו. אדם נתלה בטיעונים של כפירה (אין אלוהים) כדי להתחמק ממחוייבויותיו. אבל אם נראה לו שטענתו מופרכת על פניה, יהיה קשה לו יותר לבצע את ההתחמקויות הללו. לכן לעולם נכון להתמודד מול הטענות שמעלה אדם, ולהתעלם ממניעיו ומשיפוט לגביו.

1. **גוף הטיעון**

**תחילת הטיעון: הנבל מבין מה שהוא שומע**

אחרי שאנסלם מתפלל, מגדיר את המושג מתוך אמונתו, מציג את בר הפלוגתא שלו (הנבל) ואת טענת הנגד (האתיאיזם), הוא עובר לתחילת הבירור.

הטיעון שלו כלפי הנבל נפתח כך:

***אך אין ספק שאותו נבל עצמו, בשומעו מה שאמרתי, הווי אומר: "דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת", מבין מה שהוא שומע;***

אנסלם טוען, כפי שראינו, שהנבל שסובר שאין אלוהים כנראה מבין על מה הוא מדבר. ההגדרה הזאת מובנת לו כשהוא שומע אותה. יש לשים לב שכאן הוא משתמש במה שראינו למעלה. הטיעון פונה כלפי אדם שמבין את ההגדרה ושולל אותה, ולא כלפי אלו שטוענים שלא מבינים אותה כלל. על מה מבוססת ההנחה הזאת (שהנבל מבין את המושג אלוהים)?

ניתן להציע לכך שתי הצדקות: 1. אם הנבל אומר משהו על המושג הזה (שהרי הוא טוען שאלוהים הוא רק מושג שאינו ממומש במציאות) כי אז הוא ודאי מבין זאת. לולא כן, לא היה כאן משפט בעל משמעות. יתר על כן, אם הוא לא מבין את ההגדרה הזאת, אז על מה ניטש הויכוח שלו עם המאמין? 2. ההגדרה הזאת מובנת מאליה. היא מורכבת ממונחים ומושגים פשוטים, והטענה שיש כאן משהו לא מובן היא לא ישרה. לא סביר לטעון זאת.

יש הבדל בין שני הנימוקים הללו. הנימוק הראשון פונה אל אותו נבל שהוצג בפרק הקודם. הנבל שמתווכח פוזיטיבית עם המאמין. אבל הנימוק השני יכול לפנות בה במידה למתנגדים אחרים. כיצד הם יכולים לטעון שההגדרה סתירתית או לא מובנת, אם מדובר במשפט פשוט שמורכב ממושגים מובנים. התנגדות כזאת היא היתממות. אתה, הנבל, יכול אולי לטעון שאינך מאמין, אבל קשה לקבל טענה שלך שאינך מבין את המושג או שהוא סתירתי או לא מוגדר. הנה, הגדרנו אותו באמצעות מושגים מובנים, וכל אדם סביר אמור להבין הגדרה כזאת. אם כך, ייתכן שהראיה הזאת עשויה לשכנע גם אגנוסטיקנים או מתנגדים מהסוג הלא פוזיטיבי. היא פונה לכל מי שמבין את ההגדרה שהוצעה למעלה.

מהמשך דבריו נראה שכוונתו בעיקר לטיעון 1, אך לא מן הנמנע שהוא טוען גם את 2.

**קיום בשכל ובמציאות**

כעת אנסלם ממשיך ומסביר מה ההבדל בין קיום בשכל לקיום במציאות:

***ומה שהוא מבין ישנו בשכלו, אפילו אין הוא מבין שאותו דבר מה ישנו (בממש). שכן, עניין אחד הוא שדבר ישנו בשכל, ועניין אחר להבין שהדבר ישנו.***

הבנה אינה אלא קיום בשכל. המושג אלוהים קיים בשכלו של הנבל, גם אם לטענתו הוא לא קיים (או מתממש) במציאות.

במשפט המסיים כאן הוא משווה בין קיום בשכל לבין הבנה שעצם כלשהו קיים במציאות.

עוד ניתן לראות כאן שלגבי עצם קיים יש שלוש התייחסויות ומשמעויות של המושג קיום: א. העצם קיים בממש (זוהי טענה על העולם: המושג מתממש בעולם עצמו). ב. יש בשכלי הבנה של הגדרת העצם (זוהי טענה על המושג, או עליי: שהוא קיים בשכלי). ג. יש בשכלי הבנה שהעצם קיים בממש (זו טענה עליי ועל תפיסתי את העולם עצמו).

כמובן שיש גם עצמים קיימים שאיני מודע לקיומם. אולי ישנם גם עצמים קיימים שאפילו איני מבין את הגדרתם. אבל עצמים קיימים שאני מודע לקיומם, קיימים בשני מישורים שונים: קיימים במציאות וקיימים בשכלי. חשוב להבין שעיקר טענתו היא שהמושג שקיים בשכלי במצב כזה שונה מהמושג שקיים שם במצב הקודם. כאן קיים בשכלי המושג "X שקיים", וקודם היה בשכלי המושג "X" כשלעצמו. הראשון מדבר על תפיסה של מושג והשני על תפיסה של עצם.

אם נסכם, אנסלם מבחין כאן בין הטענות הבאות:

1. מושג לא קיים שהגדרתו מובנת לי בשכל. המושג X קיים בשכלי.
2. מושג קיים שקיומו לא ידוע לי והגדרתו לא מובנת לי. המושג X קיים בעולם אך לא בשכלי.
3. מושג קיים שקיומו לא ידוע לי אך הגדרתו מובנת לי. המושג X קיים בשכלי וגם בעולם, אבל אין בשכלי את המושג X שקיים, כלומר את הבנה שהוא קיים בעולם.
4. עקרונית יש גם אפשרות למושג קיים שקיומו ידוע לי אך הגדרתו לא מובנת לי (יש הטוענים שזהו אלוהים). אנחנו נתעלם כאן מהאפשרות הזאת, שכן היא מעוררת קשיים שונים שלא נוגעים לדיון שלנו.
5. מושג קיים ומובן שקיומו ידוע לי. המושג X קיים בשכלי וקיים בעולם, ומעבר לשני אלו גם קיימת בשכלי התפיסה שהוא קיים. כאמור, בעצם מדובר במושג אחר שנמצא בשכל שלי. אם קודם בשכלי היה קיים המושג "X", כעת קיים בו המושג "X הקיים".

**שני סוגי קיום בשכל**

אחזור ואדגיש שהעיקרה עליו אנסלם עומד כאן אינו ההבחנה בין קיום במציאות לבין קיום בשכל, אלא הבחנה בין שני סוגי קיום בשכל: תפיסת המושג X והגדרתו בשכל, או תפיסתו כעצם קיים. לדוגמה, יש הבדל בין ההבנה של משולש בשכלי, לבין צפייה במשולש ספציפי במציאות שמולי. אבל ההבדל אינו רק בין קיום במציאות לקיום בשכל. המשולש הספציפי שעומד מולי קיים גם בשכלי באופן שונה מאידיאת המשולש. כאן מה שנמצא בשכלי הוא משולש קיים, זאת להבדיל מתפיסת המושג או האידיאה של משולש. אלו שני סוגים שונים של קיום בשכל. אבל בשלב הבא אנסלם עובר וטוען שבעצם מדובר בשני מושגים שונים שקיימים בשכל התופס: משולש ומשולש קיים.

המסקנה היא שהתממשותו של מושג כלשהו והפיכתו לעצם שקיים במציאות מולידה שתי השלכות שונות: כעת קיים עצם במציאות שהוא התממשותו של המושג המופשט (המושג יצא מן הכוח אל הפועל). וגם מה שקיים כעת בהכרה הוא מושג אחר מאשר היה שם לפני ההתממשות.

**דוגמת הצייר**

התחלנו מהבחנה בין קיום במציאות לקיום בשכל. עברנו להבחנה בין שני סוגי קיום בשכל: תפיסה שכלית של מושג מול תפיסה של עצם קיים. וסיימנו בהבחנה בין שני סוגי מושגים שנתפסים בשכל: המושג המופשט והמושג הקונקרטי (העצם). בעת שהעצם הקונקרטי נתפס בשכל הוא בעצם הופך גם למושג מופשט. האידיאה שקיימת בשכל שתופס אתו היא מושג של עצם קיים. זהו עצם מופשט מסוג שונה (=ההבנה וההכרה שעצם כלשהו קיים במציאות).

רבים ממבקריו לא הבחינו במעברים הללו, למרות שכפי שנראה הם מהווים את לב הטיעון. רבים מהם חושבים שהוא מבחין כאן בין קיום במציאות לקיום בשכל, ואז המשך הטיעון נראה להם לא קביל (כלומר לא תקף). אנסלם כנראה הרגיש בפוטנציאל אי ההבנה של הבחנה כה דקה, ולכן כדי לחדד את ההבחנה הזאת שעומדת במוקד הטיעון שלו, אנסלם מביא כעת דוגמה ממחישה:

***ובאמת, כשצייר חושב מראש מה הוא עומד ליצור, אותו דבר ישנו בשכלו; אבל עדין אין הוא חושב אותו כיש ממש, שהרי טרם יצרו. אבל לאחר שכבר ציירו, אותו דבר גם ישנו בשכלו והוא גם מבין שהוא ישנו (בממש), שכן הוא יצרו.***

חשבו על צייר שמתכנן ציור כלשהו. עם תום התכנון, האידיאה של הציור קיימת בשכלו. אבל ברור שמה שנמצא כעת בשכלו אינו ציור קיים אלא אידיאה. אבל אחרי שהוא מצייר אותו אזי לא רק שהתחדש הקיום במציאות (ההתממשות של האידיאה), אלא שהתחדש גם המושג שקיים בשכלו של הצייר. כעת קיים בשכלו הציור כיש קיים ולא רק אידיאת הציור (התכנית). אנסלם שוב חוזר ומדגיש שההשוואה היא בין קיומו של מושג לבין קיומו בשכל של יש קיים שזהו מושג מופשט אחר.

**הערה קאנטיאנית: ההבחנה בין הפנומנה לנואומנה**

בשולי הדברים נוסיף שדווקא אחד ממבקריו הגדולים של אנסלם, קאנט, מאות רבות של שנים אחרי כן מוסיף נדבך חשוב להבחנה זו. לפי קאנט, יש להבחין בין הדבר כשהוא לעצמו לבין הדבר כפי שהוא נתפס בהכרתנו. ברטרנד ראסל, בספרו **בעיות הפילוסופיה**, הוסיף וחידד את ההבחנה הזאת כשהוא שואל מהו צבע צהוב? רבים יענו על כך שזהו שדה אלקטרומגנטי בעל אורך גל מסוים. אך זוהי טעות. הגל האלקטרומגנטי הוא תופעה פיסיקלית, בעוד הצבע הצהוב הוא תופעה הכרתית בלבד. אם המידע מהעין שלנו היה עובר למרכז השמיעה היינו שומעים את הגל האלקטרומגנטי הזה בצורה ווקלית ולא רואים אותו. הצבע הוא תרגום אנושי של התופעה הפיסיקלית, אבל הוא קיים רק בהכרתנו ולא בעולם עצמו. כך גם על השאלה הידועה: אם עץ נופל ביער ואין שם אף אחד ששומע זאת, האם יש שם קול? יענה ראסל בשלילה. ברור שאין שם קול. יש שם גל אקוסטי, כלומר גל לחץ שעובר דרך האוויר וגורם לו לנוע. אבל כל עוד גל הלחץ האקוסטי לא פוגע בעור תוף, לא נוצר ממנו קול. הקול הוא תופעה סובייקטיבית שקיימת אך ורק בתוכנו ולא בעולם עצמו. כאמור, זהו התרגום שלנו לתופעה הפיסיקלית של גל אקוסטי.

כך הוא לגבי צבעים, צלילים, וכל צורה אחרת שנוכל לחשוב עליה. הצורות השונות קיימות אך ורק בהכרתנו, ולא בעולם עצמו. מה שקיים במוחנו הוא תרגום של התופעות הפיסיקליות לשפה הסובייקטיבית שלנו. התופעות הפיסיקליות מחוללות את ההכרות שתופסות ומתרגמות אותן, אבל אין קשר ישיר בין התופעות הפיסיקליות להכרות שלנו. ניתן לומר שהקשר בין הפיסיקה להכרה הוא סיבתי (הפיסיקה גורמת את ההכרה) ולא קשר של זהות (ההכרה מציגה את הפיסיקה כשלעצמה). בעולם שם בחוץ אין צבע צהוב, ולא סימפוניה של בטהובן. קיימות בו תופעות פיסיקליות שכשהן פוגעות בעינינו או באוזנינו יוצרות סימפוניה או מראה כלשהו.

כעת ניתן לחדד יותר את ההבחנה בין הדבר שקיים אי שם בחוץ לבין ההכרה אצלנו בשכל. הדבר שמצוי בעולם כלל לא נראה ולא נשמע, ובעצם במונחינו הוא חסר צורה. לעומת זאת, הכרתו בשכלנו מכילה מראות וקולות (וטעם וריח ומישוש). לכן אין כלל מקום לבלבל בין העצם כשלעצמו בעולם האובייקטיבי לבין הכרתו במוחנו.

כעת נוכל לעבור להבחנה של אנסלם. כאמור, הוא לא עוסק בהבחנה בין עצם שקיים בעולם למושג שקיים בתודעה. הבחנתו משווה בין שתי הכרות: הכרת עצם כקיים לעומת הכרת מושג בדיוני. מדעי המוח מלמדים אותנו שההכרה של העצם הקיים כמו גם של זה הבדיוני נעשית באותה צורה בדיוק. אותם נוירונים במוח עובדים כשאני מזהה אדם או חפץ כלשהו שניצבים מולי, או כשאני נזכר בהם ומעלה את דמותם בדמיוני. רואים שבשני המקרים מדובר בהכרות. ובכל זאת, יש לנו יכולת להבין מתי אנו בודים מראה כלשהו ומתי אנחנו רואים מציאות שנוכחת מולנו. משמעות הדבר במונחים נוירולוגיים היא שלצד ההכרה של הצורה בהכרתנו יש עוד חלק של המוח שאחראי על ההבחנה בין דמיון להכרה של מצב או עצם מציאותי שניצב מולי. בשני המקרים בהכרתי מופיעה הצגה בשפה שלי למצב עובדתי נתון. אבל בעת שאני מדמיין את הדבר אין פעולה של תרגום. זו יצירת יש מאין (שכמובן ניזונה מהכרה קודמת של הדבר שכעת אני מזהה אותו). לעומת זאת, כשאני מכיר אובייקט חיצוני אני עושה פעולה של תרגום, מהמציאות לשפה הסובייקטיבית שלי. הנוירונים שמבחינים בין דמיון לבין הכרה הם בעצם החיישנים שמורים לנו האם יש כאן פעולת תרגום או לא.

המסקנה היא שמעבר לעצם ולתכונותיו הפיסיקליות, קיימים שני מצבים הכרתיים שאנסלם מבחין ביניהם. בכל אחד מהם ניצב בהכרתי מושג או תמונה שונה: בעת שאני מעלה בדמיוני עצם או מצב, זוהי תמונה אחת. אידיאה של המצב או העצם שניצבים אצלי בהכרה. לעומת זאת, כשאני מכיר, אזי ניצב מולי אובייקט הכרתי שונה: העצם כקיים (הנוירונים של ההכרה הויזואלית + החיישנים שמצביעים על כך שיש כאן פעולת תרגום). היכולת שלנו להבחין בין דמיון למציאות מבוססת על כך שבכל אחד מהמצבים ניצב מול הכרתנו אובייקט הכרתי שונה. זהו לב הקדמתו של אנסלם אותה ראינו עד עכשיו.

**הכרה חווייתית מול הכרה או דמיון ויזואליים**

להשלמת התמונה רק נעיר הערה נוספת שנחזור אליה כשנדון בשני הפרקים הבאים של אנסלם. עד כאן עסקנו בהבחנה בין שתי תפיסות ויזואליות, ובעצם בין שתי אידאות הכרתיות שונות: הכרה היא תפיסה של עצם ממשי שנוכח מולנו, והיא יוצרת מולנו אידיאה של עצם קיים (תמונה מנוירוני הכרה + תחושת תרגום). לעומת זאת, העלאה בדמיון של עצם או מצב, יוצרת אצלנו אידיאה שונה. מה שניצב מולנו הוא אובייקט הכרתי אחר (תמונה ללא תחושת תרגום). אבל ודאי ששני המצבים הללו אינם זהים למצב בו אני חושב את העצם או את המושג. חשיבה על דבר היא מופשטת, והיא אקט שונה ממצב בו אני חווה או רואה את מראם בדמיוני. כאן מדובר בתפיסה לא ויזואלית של עצם או מושג. אני חושב אותו ולא תופס אותו, וזה שונה לחלוטין משני סוגי התפיסה הויזואליים עליהם דיברנו קודם. בה במידה האובייקט שעומד מולי בהכרה אינו באמת אובייקט ויזואלי אלא אידיאה מופשטת. אוסף של רעיונות או מאפיינים ולא תמונה.

משל טוב לדבר הוא הניסוי המחשבתי שמכונה "החדר של מרי".[[13]](#footnote-13) מרי היא אשת מדע גאונית ששולטת בכל מכמני האופטיקה. היא פועלת כל חייה בחדר שחור לבן ואין לה ראייה של צבעים. אבל היא כמובן יודעת מה קורה בכל מפגש בין צבעים, ומה קורה לכל צבע בכל מצב, ומה אורך הגל של צבע וכדומה. השאלה היא האם היא יודעת מהו צבע אדום? היא יכולה לומר עליו הכל, אבל אי אפשר לומר שהיא יודעת מהו צבע אדום. היא מבינה את כל מה שקשור אליו אבל לא חווה אותו.

כך גם בדוגמת הצבע הצהוב. ההבנה הפיסיקלית של הצבע הצהוב היא הכרה לא חווייתית. זוהי הבנה של הרעיונות והתכונות של הצבע הצהוב. המשוואות ששולטות על התנהגותו וכדומה. לעומת זאת, יש תמונה של צבע צהוב (או עצם בעל צבע צהוב), שבאה מהעלאתו בדמיון או מהכרה של עצם כזה במציאות שמולי. מרי עברה את תהליך ההבנה אבל לא את תהליך החוויה הבלתי אמצעית. נציין שישנם גם מושגים מופשטים, כמו דמוקרטיה או טוב לב, שאין בכלל חוויה הכרתית לגביהם אלא רק הבנה.

**לב הטיעון**

עד כאן אנסלם עסק בהגדרות והבחנות שנראות תמימות ומוסכמות, כמעט משעממות, ולא ברור כיצד ניתן לבסס עליהן טענת עובדה כלשהי. אבל כעת מגיעה בפתאומיות מכת המחץ האינטלקטואלית שלו. מתברר שנקודת המפתח בטיעון של אנסלם היא תוצאה ישירה של ההגדרות התמימות בהן עסקנו עד כאן. זהו לב הטיעון האונטולוגי.

אנסלם מביע זאת כך:

***חייב איפוא גם הנבל להשתכנע, כי למצער בשכל יש דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת.***

הוא פותח את לב הטיעון מהסוף: ישר במסקנה. רק לאחר מכן מגיע הנימוק. דומה כי הסיבה לכך היא הרצון לתת לקורא את תחושת המחץ וההפתעה. בעצם מה שהוא אומר הוא שלא צריך מאומה מעבר לאוסף ההגדרות וההבחנות שניתנו עד כאן כדי להגיע לשורה התחתונה: יש אלוהים. הנבל שהלך איתנו עד כאן יהיה חייב כעת להודות על כורחו שיש אלוהים.

מהו הנימוק למסקנה המפתיעה הזאת? כאמור, אנסלם מבסס זאת על אותן הבחנות שהוא עמד עליהן עד כאן:

***שהרי הוא מבין דבר זה כשהוא שומעו, ומה שמובן נמצא בשכל.***

המושג "דבר שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת" מובן לנבל ולכן גם נמצא בשכלו (כמובן שעדיין מדובר בהימצאות של עצם לא קיים, בלי נוירוני התרגום).

כעת מגיע הצעד הבא:

***אך אותו דבר מה שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת בוודאי אינו יכול להיות בשכל בלבד.***

העצם הזה נמצא בשכלו של הנבל, אבל הוא לא יכול להיות בשכל בלבד (ולא במציאות). מדוע? אנסלם מביא כאן הוכחה על דרך ההבאה לאבסורד (הוכחה על דרך השלילה), וזהו לב הטיעון האונטולוגי שלו:

***שכן, לאמיתו של דבר, לוא היה בשכל בלבד ניתן היה להעלותו על הדעת כישנו בממש, וזה יותר גדול. לפיכך, אם אותו יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת, ישנו רק בשכל, הרי אותו יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת הוא יש שניתן להעלות על הדעת גדול ממנו. אך דבר זה בוודאי לא ייתכן.***

אילו המושג אלוהים היה בשכל בלבד ולא במציאות, כי אז ניתן היה להעלות על הדעת משהו (מושג) גדול ממנו: אלוהים שקיים (הבנה + נוירוני תרגום)[[14]](#footnote-14). חשוב לשים לב שההשוואה כאן היא בין שתי תמונות[[15]](#footnote-15) בהכרה (התמונה ההכרתית של X והתמונה ההכרתית של X הקיים), ולא בין עצם X למושג X, כפי שחידדנו למעלה. אנסלם טוען שאין כל מניעה להעלות בדעתנו גם את התמונה של אלוהים הקיים, והרי תמונה זו גדולה יותר מתמונת המושג המופשט של אלוהים (בלי הקיום). אבל אם זה כך, אז יש בהכרתנו מושג אחר מאלוהים שהוא גדול ממנו, ובכל זאת ניתן להעלות אותו על דעתנו.

אבל זה סותר כמובן את הגדרת המושג אלוהים כיש הגדול ביותר שניתן להעלותו על הדעת (או שאין להעלות על הדעת גדול ממנו. הנה, העלינו על הדעת משהו אחר גדול ממנו). לכן ההיפותזה של הנבל שאלוהים לא קיים, מוליכה אותנו לסתירה. המושג אלוהים כולל בתוכו את הקיום שלו, ולכן אלוהים לא קיים הוא כמו משולש עגול (או אבן שהכל יכול לא יכול להרים). זוהי הוכחה על דרך השלילה לכך שתפיסתו של הנבל שאלוהים לא קיים אינה נכונה, ובהכרח עליו ועלינו לאמץ את ההיפותזה הנגדית, שאלוהים קיים (כלומר ממומש במציאות).

ומכאן מגיע אנסלם שוב למסקנה הסופית:

***קיים איפוא בלי ספק דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו, והוא קיים גם בשכל וגם בממש.***

זוהי בעצם הקביעה הסופית. משפט זה הוא בבחינת מש"ל שמופיע בסוף ההוכחה המתמטית.

אנסלם מבליע כאן בתוך דבריו הנחה נוספת שהיא בעצם לב הטיעון שלו: שאידיאה של מושג כקיים (כלומר עם נוירוני התרגום) גדולה יותר מהאידיאה של אותו מושג בלי קיום. זוהי נקודת מפתח בטיעון שלו, ואנו נעסוק בה בהרחבה להלן בפרק י.

**הערה שהיא מבוא לחלק השני**

אנסלם כותב כאן שהקביעה הזאת מתקבלת "בלי ספק", כלומר היא וודאית. הקביעה הזאת מבוססת על טיעון לוגי תקף, וזה עצמו מבוסס על הנחות מוסכמות והבחנות מובנות מאליהן כפי שראינו למעלה. לכן אין דרך לערער על ההנחות וגם לא על הדרך הלוגית של גזירת המסקנה מהן, ולכן בהכרח יש לאמץ גם את המסקנה. על כך נדון עוד בחלק הבא, כשנעסוק בפרק ג של **פרוסלוגיון**.

**חלק שלישי**

**פרוסלוגיון פרק ג**

***פרק ג: וזה ישנו באופן אמיתי כל כך שאין כלל להעלותו על הדעת כלא יש. שכן ניתן להעלות על הדעת יש שאין להעלותו על הדעת כלא יש; ויש זה גדול מיש שניתן להעלותו על הדעת כלא יש. לפיכך, אם יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת ניתן להעלותו על הדעת כלא יש, הרי אותו יש עצמו שאין להעלות על הדעת גדול ממנו אינו זה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו; וזו סתירה. יש איפוא באמת דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו; ובמידה כזאת שאפילו אין להעלותו על הדעת כלא יש.***

***ואתה, אדון אלוהינו, הנך יש כזה. אתה הנך באופן אמיתי כל כך שאין כלל להעלותך על הדעת כלא יש, ובצדק. שכן לו יכולה איזה לב משכיל לחשוב דבר מה טובה ממך, היתה הבריאה מתנשאת מעל לבורא, והיתה שופטת אותו; וזה אבסורד גמור. ובאמת, כל דבר מלבדך ניתן להעלותו על הדעת כלא יש; רק לך, איפוא, היחיד מכולם, היישות באמיתות מוחלטת ובמידה גדולה מכולם. שכן אף דבר אחר אינו יש באותה מידה של אמת, ועל כן הוא יש במידה פחותה יותר. למה, אם כן, אמר נבל בלבו אין אלוהים, כאשר זה כל כך ברור לכל לב משכיל ובעל הגיון, שהנך היש בדרגה הגבוהה מכולם? כלום לא אמר זאת משום היותו סכל ונבל?***

1. **בין הכרח אונטי להכרח אפיסטמי**

**מבוא**

כבר הזכרנו בהקדמה שיש פרשנויות שונות לתפקידם של שלושת הפרקים ב**פרוסלוגיון** וליחסים ביניהם. יש שראו את הפרק הזה כניסוח אחר של אותה ראיה, ויש שראו אותו כראיה אחרת לאותה מסקנה. אבל כבר המשפט הראשון של הפרק הזה, שעוסק בהגדרת מטרתו, מראה שמדובר בשלב המשך של הראיה:

***וזה ישנו באופן אמיתי כל כך שאין כלל להעלותו על הדעת כלא יש.***

אם בפרק הקודם עסקנו בהוכחת קיומו של אלוהים, הרי שפרק זה בא להראות שלא רק שהוא קיים אלא שקיומו הכרחי.

ראשית, עלינו להבהיר את המונח הכרחי. כשאני אומר שהשולחן שמולי קיים זו טענה על המציאות שבפניי. כשאני אומר שקיומו של השולחן הכרחי, אני אומר משהו מעבר לזה. לגבי שולחן, ניתן להעלות על הדעת מצב בו השולחן הזה לא קיים. לעומת זאת, כשאני מדבר על יש שקיומו הכרחי פירוש הדבר שלא ניתן להעלות על הדעת מצב בו היש הזה לא קיים. זו לא רק טענה על המצב שבפניי אלא על מכלול של מצבים היפותטיים.

**ניסוח מודאלי[[16]](#footnote-16)**

כבר הזכרתי בהקדמה שהלוגיקן קורט גדל הציע נוסח מודאלי לטיעון האונטולוגי. אנחנו נעמוד כאן בקצרה על משמעותו של ניסוח מודאלי בכלל וביחס לטיעון האונטולוגי בפרט.

בגלל קשיים שונים בהגדרה הלוגית של המושג "נכון בהכרח", פותחה הלוגיקה המודאלית, שמנסחת את המושג "נכון בהכרח" (או "אמיתי בהכרח") במונחי המושג "נכון". איך עושים זאת? הטענה "X נכון בהכרח" מתורגמת לטענה: "X נכון בכל עולם אפשרי" (או בכל עולם שניתן להעלותו בדמיוננו). יש לשים לב שבטענה המתורגמת לא מופיע המונח הבעייתי "נכון בהכרח" אלא רק "נכון", מושג שכמובן מוכר לנו יותר ואנחנו יודעים איך לטפל בו בכלים לוגיים רגילים.

לדוגמה, הטענה 2+2=4 היא נכונה בהכרח מפני שלא ניתן להעלות על הדעת עולם, ולו דמיוני, שבו זה לא מתקיים. זאת להבדיל מחוק הגרביטציה או כל חוק טבע אחר, שלגביו אין הכרח כזה. ניתן לחשוב על עולם דמיוני שבו עצמים בעלי מסה לא נמשכים למסות אחרות, ואין בכך שום בעייה עקרונית. רבים מבחינים בין הלוגיקה והמתמטיקה שנכונות בהכרח (כלומר בכל עולם אפשרי שנעלה בדמיוננו), לבין הפיסיקה והמדעים השונים שנכונים אבל לא בהכרח (כלומר נכונים בעולמנו, אבל לא בהכרח בכל עולם דמיוני שנעלה בדעתנו).

יש לשים לב שהלוגיקה המודאלית לא מטפלת במושג "קיים בהכרח" אלא רק במושג "נכון בהכרח". מהו היחס בין שני אלו? כשאנחנו עוסקים בקיום של דברים (אונטולוגיה), אנחנו טוענים טענות אודות קיום או אי קיום. אפשר לתרגם את הטענה "X קיים בהכרח", בצורה הבאה: "הטענה 'X קיים' נכונה בהכרח". אבל לא ברור האם זהו תרגום מדויק. כאן ההכרח עוסק בנו ולא בדבר עצמו. אנחנו יודעים בוודאות או בהכרח שהטענה "X קיים" אמיתית. אבל האם ניתן לגזור מכאן את הטענה "X קיים בהכרח", כלומר לא יכול היה שלא להתקיים? בתרגום המודאלי אכן מניחים שאין עולם שניתן להעלותו על הדעת שבו הטענה "X קיים" אינה אמיתית, אבל זו עדיין טענה עלינו. אנחנו לא יכולים להעלות בדעתנו ש-X לא קיים, מבחינתנו זה אמיתי. האם זה אמיתי במציאות עצמה?

**הכרח אונטי והכרח אפיסטמי**

משמעות הדברים היא שאנחנו עוסקים כאן בשתי משמעויות שונות של המונח "הכרחי": א. טענה על הדבר (de-re) – קיומו הכרחי. ב. טענה על טענות (de-dicto) – המסקנה בדבר קיומו היא הכרחית (יש לנו הוכחה אונטולוגית לקיומו).

המשמעות הראשונה היא אונטית (עוסקת במצב היש בעולם עצמו). ההכרח מבחין בין שני סוגי יישים ושני סוגי קיום: הסוג הראשון הוא יישים שקיומם קונטינגנטי (אפשרי אבל לא הכרחי). הם תלויים בסיבה חיצונית להם, יש או מכניזם, שיצר אותם. אם הוא לא קיים, או מחליט שלא לעשות זאת, הם לא יהיו קיימים. הסוג השני הוא יישים שקיומם הכרחי, כלומר לא תלוי או מותנה בנסיבות חיצוניות כלשהן מחוץ להם עצמם. לפעמים מנסחים "שהם עצמם סיבת קיומם", אבל זה לא לגמרי מדויק. אין סיבה לקיומם, כי הם תמיד היו כאן ותמיד יהיו כאן.

לעומת זאת, המשמעות השנייה היא אפיסטמית (הכרתית, עוסקת בנו ובהכרתנו את היש בעולם עצמו), עד כמה אנחנו משוכנעים בקיומם. ההכרחיות במובן הזה מבחיה בין שני סוגי טענות, או בעצם בין שני תכנים שונים של הכרתנו את הקיום של דברים. יישים שיש לנו וודאות בקיומם, כלומר שיש לנו הוכחה אונטולוגית לכך שהם קיימים, מול יישים שקיומם לא ידוע לנו בוודאות. מדובר דווקא בהוכחה אונטולוגית ולא בתצפית, מפני שהוכחה על בסיס תצפיות או בכל דרך אחרת לעולם לא נותנות לנו וודאות מלאה. כשאנחנו רואים ש-X קיים אין בכך כדי לומר האם קיומו הכרחי או לא. תצפית אינה כלי להגיע להכרחיות של קיום.

למה ההבחנה בין שני המובנים הללו של "הכרח" היא חשובה? לכאורה אלו שתי זוויות של אותה תופעה: דבר הכרחי אונטית הוא גם הכרחי אפיסטמית ולהיפך. אבל זה לא בהכרח נכון. עקרונית ייתכן מצב בו עצם כלשהו הוא הכרח המציאות במובן האונטי, אבל אין לנו הוכחה (אונטולוגית) לכך ולכן הוא לא הכרחי במובן השני (האפיסטמי). במקרה כזה אולי אנחנו לא יודעים שקיומו הכרחי, או שאנחנו יודעים זאת אבל לא בהכרח. הצד השני דווקא כן נראה נכון: אם יש לנו ראיה אונטולוגית לקיומו של משהו, כלומר הוא הכרחי אפיסטמית, אזי ברור שהוא גם הכרחי אונטית. אם הראיה היא אונטולוגית פירוש הדבר שהיא לא נסמכת על עובדות ותצפיות. לכן על כורחנו היא מבוססת על עצם הגדרתו של האובייקט הנדון. לכן קיומה של הוכחה כזאת מראה שקיומו של האובייקט נובע מהגדרותיו, כלומר שהוא הכרח המציאות גם במובן האונטי (לא תלוי במשהו שמחוצה לו).

אבל גם כאן יש טעות. אמנם רבים מזהים בין הטענה שקיומו של יש כלשהו הוא הכרחי (אונטית) לבין הטענה שקיומו נובע מהגדרתו, אבל זה לא מדויק. הנביעה מההגדרה היא תכונה לוגית ולא אונטית. הגדרה של הדבר היא אוסף התכונות המהותיות שמאפיינות אותו. אבל קיום לא יכול לנבוע מתכונה, לכל היותר המסקנה "X קיים" נובעת מטענה שתוכנה הוא תכונה כלשהי של העצם. קיום נובע ממשהו במציאות ולא מטענות. לכן לא נכון לומר שאם קיומו של היש X הוא הכרחי אז הוא נובע מהגדרתו.

ההגדרה של הדבר בעצם שייכת יותר למישור האפיסטמי (כי הגדרה היא אוסף הידיעות שלנו על הדבר). היא לא יש קיים. אם כך, שום דבר לא יכול לנבוע ממנה אונטית. הנביעה בה מדובר היא נביעה לוגית. לכן נכון יותר לומר שאם קיומו של X הכרחי אונטית כי אז קיומו נגזר (או: הוא חלק מ) ממהותו ולאו דווקא מהגדרתו. אבל טענה זו זהה לגמרי לטענה שקיומו הכרחי, כלומר שלא ייתכן מצב שהוא לא קיים.

כעת נוכל לראות שגם הכיוון השני של הזהות מלמעלה אינו נכון. גם אם יש לנו ראיה לוגית לקיומו של משהו, עלינו להבחין בין שני מצבים: אם מדובר בטיעון לוגי טהור, כלומר טיעון שכלל לא מבוסס על הנחות אלא אך ורק על ניתוח מושגי, או אז ניתן אולי לומר שקיומו נובע מהגדרתו. אבל אם בבסיס הטיעון עומדות הנחות כלשהן (לא עובדתיות כמובן), כי אז אמיתותה של הטענה "X קיים" תלויה באמיתותן של ההנחות. אם כן, קיומה של ראיה אונטולוגית אין פירושו שקיומו של הדבר שהוכח הוא הכרחי אונטית. הוא תלוי באמיתותן של ההנחות. אמנם אם הראיה היא לוגית טהורה, כי אז נראה שקיומה של ראיה כזאת מעיד שהעצם שקיומו הוכח אכן קיים גם בהכרח אונטי.[[17]](#footnote-17)

קאנט עומד על נקודה זו בספרו **ביקורת התבונה הטהורה**,[[18]](#footnote-18) בחלק השני של כרך א בחטיבה השנייה ספר שני פרשה שלישית, בתחילת הפרק הרביעי שעוסק באי אפשרותן של ראיות אונטולוגיות בכלל:

***כל משפט של הגיאומטריה, דרך משל שהמשולש הוא בעל שלושה זוויות, הוא הכרחי מכל וכל; וכך דובר על מושא, השרוי לגמרי מעבר לספירה של שכלנו, שהוא הכרחי כאילו הובן יפה יפה, מה היא הכוונה, כשמייחסים לו את המושג הזה.***

***כל המשלים הנתונים בתחום זה, ללא יוצא, נגזרים ממשפטים בלבד, ולא מדברים וממציאותם. אך ההכרחיות ללא תנאי של משפטים אינה הכרחיות מוחלטת של דברים, כי ההכרחיות המוחלטת של משפט אינה אלא הכרחיות מותנית של הדבר, או של הנשוא במשפט. המשפט שלעיל לא הגיד כי שלוש זוויות הן הכרחיות בתכלית1 הוא אך הגיד: בתנאי שיש (נתון) משולש יש גם (בתוכו) בהכרח שלוש זוויות.***

מכאן עובר קאנט לערעורו על הראיה האונטולוגית. אנו נשוב לטיעוניו בחלק הרביעי.

קאנט בעצם טוען שגם אם הטענה שלמשולש יש שלוש זוויות נכונה בהכרח אין ללמוד ממנה מאומה על המציאות, ובוודאי לא על הכרח כלשהו במציאות. זהו הכרח מותנה, שאם במציאות יהיה משולש כי אז בהכרח יהיו לו שלוש זוויות.

**טיעוניו של שטייניץ**

בפרק השלישי של ספרו **עץ הדעת**, עוסק שטייניץ בהבחנה בין קיום לקיום בהכרח. ראשית, הוא טוען שיש הכרחי הוא או קיים בהכרח או נעדר בהכרח. הרי או שהוא קיים או שלא. אם הוא קיים אז מעצם הגדרתו נובע שהוא קיים בהכרח (אם הוא לא היה קיים בהכרח אז העצם הזה שקיים אינו באמת יש הכרחי). ואם הוא נעדר, אם היתה אפשרות שהוא יהיה קיים הרי קיומו היה הכרחי, כלומר לא היתה שום אפשרות שהוא לא קיים. אם כן, גם אם עצם כזה נעדר הוא נעדר בהכרח. המסקנה היא שלא ייתכן שקיומו או היעדרותו של יש כזה הם קונטינגנטיים.

שטייניץ ממשיך וטוען שם שאם יש כזה קיים כי אז בהכרח קיימת ראיה אונטולוגית לקיומו, גם אם ייתכן שהיא לא ידועה לנו. ואם יישים כאלו נעדרים אז אי קיומם הוא תוצאה הכרחית ממושגם, ושוב יש כאן טיעון אנטולוגי (כלומר טיעון שגוזר משפט עובדה, במקרה זה משפט שתוכנו הוא אי קיום, מניתוח מושגי). אם כן, יש כאן הוכחה נגד הפילוסופים שכופרים בקיומן של ראיות אונטולוגיות. ומכאן שבוודאי ראיה אונטולוגית היא באפשר, ולא רק שהיא באפשר אלא כאן ההוכחה לכך שבוודאי קיימת ראיה כזאת. זהו טיעון דילמה שמוכיח בדרך של "ממה נפשך" את קיומה של ראיה אונטולוגית.

כעת ניווכח שלאור מה שהסברנו למעלה שטייניץ טועה כאן לכל אורך הדרך. כדי לפרוך את טיעונו די להראות שאחת משתי קרני הדילמה היא שגויה. אבל אנחנו נראה כאן שהוא טועה בשני הכיוונים, כלומר שתי הקרניים לא נכונות, ומאותה סיבה עצמה.

למעלה ראינו שגם אם קיומו של X הוא הכרחי אין בכך כדי לומר שקיומו נובע מהגדרתו (אלא אולי הכרחי מתוכו), ולכן אין זה אומר שיש טיעון אונטולוגי שמוכיח את קיומו. הוכחה לקיומו צריכה להיות מבוססת על טענות שלקוחות מהגדרתו של היש הזה (כלומר מניתוח מושגי שלו), וזה לא הכרח אפשרי גם אם קיומו הכרחי אונטית.

בניסוח אחר שטייניץ בעצם טוען שהיעדר של יש כזה הוא היעדר בהכרח, כלומר היעדרו נובע מהגדרתו (או מושגו). כלומר שיש במושג הזה סתירה לוגית. הוא טוען שמכיון שכולנו מבינים את המושג "יש הכרחי", אזי כל עוד לא הוכח שהוא סתירתי אין סבירות להניח זאת. חובת הראיה היא על מי שטוען שמושג שמובן לנו מכיל סתירה פנימית. מכאן הוא מסיק שעצם כזה לא יכול להיות נעדר בהכרח, ומכאן שהוא קיים בהכרח (כי כפי שראינו אין אפשרות שלישית).

ושוב יש כאן אותה טעות. העובדה שעצם כזה נעדר בהכרח לא אומרת שיש סתירה במושגו (כלומר שיש לנו ראיה אונטולוגית לאי קיומו). היעדרות בהכרח היא תכונה אונטית ולא לוגית. היא לא בהכרח ניתנת לתיאור באמצעות טיעון לוגי (כי ההיעדרות אינה תוצר של תכונה כלשהי של המושג אלא של טבע העולם או עצמותו של המושג).

**בחזרה לפרק ג של אנסלם**

ראינו שבמשפט הפותח של הפרק אנסלם מכריז שבפרק זה בכוונתו להוכיח את הטענה שקיומו של אלוהים הוא הכרחי. לאיזו משתי המשמעויות של ההכרח התכוין אנסלם, אונטי או לוגי-אפיסטמי? הוא כותב שאין כלל להעלותו על הדעת כלא יש, כלומר כשחושבים אותו "אין כלל להעלותו על הדעת כלא יש". נראה מכאן שמדובר על ראיה אונטולוגית (ראיה על בסיס ניתוח מושגי) לכך שהוא קיים. פירוש הדבר שקיומו נגזר מהגדרתו (ולכן אי אפשר לחשוב עליו ובו בזמן לחשוב שהוא לא יש, כי זה אוקסימורון. זו הוכחה על דרך השלילה לקיומו). אם כן, אנסלם רוצה להוכיח שהוא הכרחי במובן השני, האפיסטמי: הגדרתו מנביעה לוגית את קיומו. מאידך, הניסוח שאנסלם מציג למסקנה הוא אונטי: שאלוהים הוא יש שקיים בהכרח. להלן נשאל כיצד, אם בכלל, אפשר לעבור מכאן למישור האונטי.

**מדוע בכלל דרושה ראיה?**

בפרק ב אנסלם הוכיח את קיומו של אלוהים בראיה אונטולוגית. מכאן נובע שקיומו נגזר מהגדרתו, כלומר שהוא הכרח המציאות במובן האפיסטמי. לפי הנחתו של שטייניץ, ברגע שיש ראיה אונטולוגית לקיומו הוא גם הכרחי במובן הראשון. אז מדוע בכלל נדרשת הוכחה לכך שקיומו הכרחי? בעצם הפרק הזה הוא מיותר. יתר על כן, כפי שנראה מייד אנסלם עצמו לא מוכיח את ההכרח הזה על ידי הצבעה על הראיה האונטולוגית לקיומו של אלוהים שהוצגה בפרק הקודם. הוא חוזר מעלה כאן טיעון לוגי נוסף (אמנם דומה מאד) שמטרתו כנראה להוכיח את טענת ההכרחיות. מכאן רואים שהוא היה מודע לכך שהזיהוי שעושה שטייניץ בין שני סוגי ההכרח הוא שגוי.

יתר על כן, ייתכן שהוא עצמו מבין שהראיה שהוצגה בפרק ב אינה לוגית טהורה. מעבר לניתוח המושגי יש בה גם הנחות סמויות (ראה בחלק הרביעי, בדיון על הביקורות), ולכן כפי שקבע קאנט משם אפשר לכל היותר להוכיח שקיומו הכרחי מבחינתנו (במובן השני), אבל לא שקיומו הכרחי גם במובן הראשון, האונטי. המסקנה של פרק ב היא de-dicto ולא de-re. בפרק זה הוא מנסה להרחיב אותה גם למישור האונטי (להוכיח בראיה אונטולוגית שהוא הכרח המציאות). אנחנו נראה זאת ביתר חדות שנראה את גוף הטיעון של אנסלם בפרק הבא.

1. **הראיה להכרחיות קיומו**

**הראיה להכרח קיומו**

ראינו שמטרת הפרק הנוכחי היא להוכיח שלא רק שאלוהים קיים אלא שקיומו הוא גם הכרחי. אנסלם פותח את גוף הטיעון שלו כך:

***שכן ניתן להעלות על הדעת יש שאין להעלותו על הדעת כלא יש;***

הוא טוען שעקרונית אנחנו יכולים להעלות על דעתנו יש כלשהו שקיומו הכרחי (שאין להעלותו על הדעת כלא יש). במשפט זה אנסלם מדבר ברמה העקרונית: אדם יכול לחשוב על המושג יישות הכרחית, או על יש שקיומו הכרחי.

הצעד הלוגי הבא הוא:

***ויש זה גדול מיש שניתן להעלותו על הדעת כלא יש.***

אנסלם קובע כאן שיישות הכרחית גדולה מיישות לא הכרחית. לא ברור האם כוונתו להשוואה כשבשני הצדדים של המשוואה עומדת אותה יישות, פעם אחת חושבים אותה להכרחית ופעם אחרת לא. מלשונו נראה שהוא מדבר כללית: כל יישות שקיומה הכרחי גדולה מיישות אחרת שקיומה לא הכרחי. אבל זה לא סביר, ובוודאי לא הכרחי, שהרי ייתכן שליישות השנייה יש שלימויות אחרות שאין בראשונה, ואז ייתכן קיזוז לטובת השנייה. להלן נראה שהקושי הזה לא רלוונטי, ומדובר בהשוואה בין שני יישים זהים פרט לאספקט הזה.

כעת הוא עובר ליישם זאת על היש שאין להעלות על הדעת גדול ממנו (=אלוהים, כפי שהוגדר בפרק הקודם), שקיומו הוכח בפרק ב של **פרוסלוגיון**:

***לפיכך, אם יש שגדול ממנו אין להעלותו על הדעת ניתן להעלותו על הדעת כלא יש, הרי אותו יש עצמו שאין להעלות על הדעת גדול ממנו אינו זה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו; וזו סתירה.***

אם אלוהים עצמו יכול עקרונית להיחשב כלא יש, אזי הוא לא הגדול ביותר שניתן להעלות בדעתנו, שהרי אנחנו יכולים להעלות בדעתנו אותו עצמו כהכרח המציאות, וזו תהיה אידיאה גדולה יותר מאלוהים, והיא יכולה לעלות בדעתנו. אבל מעצם הגדרתו של אלוהים לא ייתכן שיש אידיאה גדולה ממנו שיכולה לעלות בדעתנו.

ולכן מגיע אנסלם למסקנה:

***יש איפוא באמת דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו; ובמידה כזאת שאפילו אין להעלותו על הדעת כלא יש.***

המסקנה מורכבת משני חלקים: א. מסקנת הפרק הקודם – יש דבר שגדול ממנו אין להעלותו בדעתנו (כלומר אלוהים קיים). והתוספת מהפרק הזה – היש הזה לא רק קיים אלא קיים בהכרח (אין להעלותו על הדעת כלא יש).

**האם אין כאן חזרה על הפרק הקודם?**

כעת עלינו לשאול את עצמנו האם הוא לא חוזר על עצמו? הרי בפרק הקודם הוא כבר הוכיח שמחשבה כאילו אלוהים אינו קיים היא סתירתית למושג האלוהים (=היש השלם ביותר שיכול לעלות בדעתנו). כלומר אנחנו לא יכולים לחשוב עליו כלא קיים. האם זו לא טענה שקולה לזו שמוכחת כאן, שלא ניתן להעלותו על הדעת כלא יש?

נשתמש כעת בהקדמה שניתנה בפרק הקודם שלנו. בפרק ב שלו הוכיח אנסלם שהכרחי לוגית (בעינינו) שאלוהים קיים. זהו הכרח de-dicto. אבל קיומו יכול להיות לא הכרחי ברמה האונטולוגית, de-re. אמנם בפרק הקודם הוא הציג בפנינו הוכחה לוגית לכך שאלוהים קיים, אבל עדיין ייתכן שמדובר בסוג קיום שלו ככל יש רגיל, כלומר אין הכרח אונטי לקיומו. כפי שראינו בפרק הקודם, יכולים להיות יישים שיש לנו ראיה הכרחית לקיומם אבל קיומם הוא קונטינגנטי. ומכאן שבפרק הנוכחי מטרתו של אנסלם להראות שגם סוג הקיום של אלוהים הוא אחר: אלוהים הוא יש שקיומו הכרחי אונטית.

נשוב כעת למהלך ההוכחה. הוא מתחיל בזה שניתן לחשוב על יש שקיומו הכרחי (אונטית). לכן אם אלוהים הוא יש שקיומו קונטינגנטי (אף שלנו יש וודאות בכך שהוא קיים) זה לא היש השלם ביותר. אבל זה סותר את מושגו, ולכן ברור שאחת משלמויותיו היא שקיומו הכרחי אונטית. זוהי בדיוק התוספת של הפרק הזה על פני קודמו.

כשמתבוננים על מבנה הטיעון של אנסלם בפרק הזה, רואים שמדובר בטיעון מקביל לגמרי לזה שהוא הציג בפרק הקודם, אלא שכאן הנושא הוא לא עצם הקיום של אלוהים אלא קיומו ההכרחי. אם ניטול את מבנה הטיעון מהפרק הקודם, אלא שבכל מקום שמופיע קיום בניסוח של הפרק הקודם נציב כעת קיום הכרחי, נקבל את המסקנה בדבר הקיום ההכרחי.

**הערה: האם הטיעון בפרק ב הוא לוגי טהור?**

ההקבלה הזאת בין הפרקים מוכיחה בעקיפין שטיעונו של אנסלם אינו לוגי טהור. אם היה מדובר בטיעון לוגי טהור, אזי המבנה שלו היה צורני, ולכן הוא לא אמור להשתנות כשמציבים תוכן אחר במשתנים. העובדה שהצבה שונה נזקקת לטיעון נוסף בפרק נפרד, פירושה שגם אנסלם הבין שטיעונו אינו לוגי-צורני טהור.

משמעות הדבר היא שבבסיס הטיעון ניצבות כמה הנחות. אמנם לא הנחות עובדתיות, שאם לא כן לא היה כאן טיעון אונטולוגי, אבל עדיין מדובר בהנחות שהן מעבר לניתוח המושגי. לדוגמה, יש בטיעון שלו הנחה שקובעת יחס של שלימויות. בפרק ב מדובר בהנחה שמושג ממומש גדול ממושג לא ממומש. ההצבה נותנת לנו את ההנחה של פרק ג: הקיים בהכרח גדול מהקיים לא בהכרח. זו כמובן הנחה שונה, ולכן בפרק ג מדובר בטיעון שונה. יש עוד הנחה בפרק ב והיא שניתן להעלות על הדעת מושגים כמו אלוהים, או היש השלם ביותר. זו מיתרגמת בפרק ג להנחה שניחתן להעלות על הדעת יש שקיומו הכרחי. שוב קיבלנו הנחה שונה, ולכן הטיעון הוא שונה.

בחלק הרביעי ניווכח שהנחות אלו היו מושא עיקרי למתקפות וערעורים על טיעוניו של אנסלם.

**ניסוח מודאלי**

הצגנו למעלה את הניסוח המודאלי למושגי ההכרח. כעת נוכל לשאול את שאלת הכרחיות הקיום של אלוהים בצורה שונה: האם עקרונית יכולנו לדמיין עולם שבו אלוהים לא קיים? אצלנו הוא קיים, ועבורנו אולי גם הכרחי לחשוב שהוא קיים (שהרי יש לנו ראיה אונטולוגית, מפרק ב של **פרוסלוגיון**). השאלה היא האם קיומו הכרחי גם במובן המודאלי? האם אנחנו יכולים לדמיין עולם שבו אלוהים לא קיים?

למעלה ראינו שבכל אחד מטיעוניו של אנסלם (בפרק ב ובפרק ג) יש לפחות שתי הנחות. לכן עקרונית התשובה חיובית. למשל, בעולם שבו לא קיימת ההנחה שהקיום שלם יותר מאי קיום, לא נוכל להסיק את המסקנה שאלוהים קיים. לחילופין, אנחנו יכולים להעלות בדעתנו עולם דמיוני שבו אלוהים לא יכול לעלות בדעתנו, ולכן ההוכחה הקודמת אינה תקפה.

כדי לתקוף את הבעייתיות הזאת, אנסלם עושה תרגיל דומה לזה שעשה בפרק הקודם. כדי לפתור אותה הוא ממיר את השאלה על ההכרח לשאלה על קיום בעולם שלנו, שבה קל לו יותר לטפל. יש לשים לב שזה תרגיל דומה למה שעושה הלוגיקה המודאלית (ממירה את הקיום ההכרחי בעולם שלנו בקיום רגיל בהרבה עולמות). בעולם שלנו ברור שיש שקיומו הכרחי שלם יותר מיש שקיומו קונטינגנטי. לכן אלוהים בעולם שלנו חייב להיות קיים בהכרח אונטי, אחרת הוא לא יהיה השלם ביותר בעולם שלנו. אם כן, הגענו למסקנה שבעולם שלנו אלוהים חייב להיות קיים בהכרח אונטי. ומכאן נוכל כמובן לשוב לעולמות הדמיוניים ולומר שגם בהם אלוהים צריך להיות קיים.

אמנם בעולמות ההם אולי קיומו של אלוהים הוא קונטינגנטי (כי לא הוכחנו הכרחיות בכל העולמות), כלומר הוא לא הכרחי שם במובן האונטי. כדי להמשיך ולהראות שגם בעולמות ההם הוא קיים בהכרח אונטי אולי צריך להעלות עוד טיעון דומה לזה שבפרק הנוכחי, ברמה אחת אחורה (להציב בכל עולם כזה את "קיים בהכרח" במקום "קיים"). אבל מה שמעניין את אנסלם הוא אלוהים בעולם שלנו, שכן שאר העולמות הם בדיוניים ולא נוצרו אלא כפיקציה שמסייעת להגדרת ההכרח האונטי בעולם שלנו. לכן הוא עוצר את שרשרת הטיעונים הללו כאן.

1. **פסק זמן תיאולוגי**

**מבוא**

חציו השני של הפרק נראה בעל אופי שונה, ולכן לא ברור מה מקומו במהלך הלוגי. בניגוד לניסוח הקפדני עד כה, כאן נכנסות הנחות שמקורן לא ברור, ונראה שאין כאן טיעון לוגי. בנוסף, החלק הזה כתוב בגוף שני, כלומר פונה שוב ישירות לאלוהיםף ולא כמו החלקים הפילוסופיים שפנו לנבל ונוסחו כטיעון פילוסופי.

לכן נראה שכאן אנסלם נוטש את הדיון הפילוסופי וחוזר למישור התיאולוגי. אחרי המהלך הלוגי-פילוסופי, המסורת והאמונה שמהן אנסלם יצא לדרך (ראה בתחילת פרק ב, והדיון שלנו שם) חוזרות שוב למרכז הבמה. נראה שקטע זה הוא אינטרמצו שפונה לקורא המאמין. נראה לכאורה שמי שמעוניין במהלך הפילוסופי בלבד יכול לדלג על החלק הזה. בדיון להלן ננסה להציע משמעות פילוסופית גם לקטע הזה.

**מהלך הקטע התיאולוגי**

אנסלם פותח את הקטע הזה ופונה שוב לאלוהים:

***ואתה, אדון אלוהינו, הנך יש כזה. אתה הנך באופן אמיתי כל כך שאין כלל להעלותך על הדעת כלא יש, ובצדק.***

עד כאן הוא סיכם את המסקנה אליה הגיע בפרק הקודם ובחצי הראשון של הפרק הנוכחי. המילה "ובצדק" לא מציינת רק שהטיעון תקף. זה מובלע לכל אורך המהלך הלוגי שנערך עד כה. לכן ברור שכאן אנסלם מנסה להצדיק את המסקנה הזאת. כיצד ניתן להצדיק מהלך לוגי? מה עוד צריך פרט לתקפות לוגית? מאיזו בחינה נעשית ההצדקה הזאת?

הבה נראה:

***שכן לו יכולה איזה לב משכיל לחשוב דבר מה טובה ממך, היתה הבריאה מתנשאת מעל לבורא, והיתה שופטת אותו; וזה אבסורד גמור.***

כאן נכנסת הנחה שהיש המושלם הוא גם הבורא. הנחה זו לא הוכחה ואף לא נטענה עד כאן. יש פה קפיצה לוגית לא ברורה, וכאמור היא גם לא מתאימה לקפדנות ששררה בדברים עד כה. נראה שהנחה זו שאובה מהעולם התיאולוגי, והיא לא קשורה לכל מה שנאמר עד כאן. יש הנחה נוספת במשפט הזה, שהבריאה לא יכולה לשפוט את בוראה. גם הנחה זו היא יותר תיאולוגית מאשר פילוסופית.

מהו אותו "שיפוט" שעליו מדבר אנסלם? האם מדובר בעצם הקביעה שניתן להעלות על הדעת גדול ממנו? אם כן, לא נכון לכנות זאת שיפוט אלא התנשאות (התעלות מעליו) בלבד. יתר על כן, האם הקביעה שאלוהים הוא השלם ביותר ושלא ניתן להעלותו על הדעת אינו שיפוט שלנו את בוראנו? גם זו קביעה כלשהי לגביו. כל המהלך שנעשה עד כאן הוא סוג של שיפוט פילוסופי, אז למה אם המסקנה היתה הפוכה מדובר בשיפוט לא לגיטימי?

שוב נראה שאין כוונתו לשיפוט במובן של הבעת קביעה כלשהי לגביו. השיפוט הוא ההסתכלות עליו ממעמד רם יותר ממנו, שזה אבסורד. אם אנחנו יכולים להעלות על הדעת משהו גדול או טוב ממנו, אזי יכולנו גם לשפוט אותו (האם הוא טוב או לא). יותר מכך, עצם הקביעה שמשהו טוב ממנו פירושה שיפוט. זוהי הנחה תיאולוגית שהשופט לעולם צריך להיות גדול מהנשפט. האבסורד עליו מדבר אנסלם הוא תיאולוגי ולא פילוסופי: לא ייתכן שהנברא יהיה גדול מהבורא ויציג השוואות (שיפוטים) בינו לבין דברים גדולים ממנו.

אם כן, ההצדקה אותה מנסה אנסלם להציע היא הצדקה פילוסופית. בתחילת פרק ב ראינו שאנסלם יוצא לדרך הפילוסופית שלו מתוך הספירה התיאולוגית. כעת הוא שב לספירה ממנה הוא יצא, ומסביר שהתוצאות שאליהן הוא הגיע הן מוצדקות במישור ההוא (התיאולוגי). לכן הוא לא מהסס כאן להוסיף הנחות מקובלות בעולם התיאולוגי שלו, על אף שיש בכך פגיעה בטוהר הפילוסופי של המהלך. זוהי פנייה אל המאמין, וניסיון להראות לו שהמהלך הפילוסופי עלה יפה. הוא מוצדק גם תיאולוגית.

כעת אנסלם ממשיך:

***ובאמת, כל דבר מלבדך ניתן להעלותו על הדעת כלא יש; רק לך, איפוא, היחיד מכולם, היישות באמיתות מוחלטת ובמידה גדולה מכולם. שכן אף דבר אחר אינו יש באותה מידה של אמת, ועל כן הוא יש במידה פחותה יותר.***

הוא מסביר איך מתוך השיקול הפילוסופי שנעשה עד כאן עולה שהאלוהים הוא הגדול ביותר. הוא היש המוחלט והגדול ביותר, ובעצם יישותו גדולה ומוחלטת מיישותו של כל יש אחר.

אנסלם מניח כאן שיישות הכרחית היא יישות אחרת, מוחלטת יותר, מיישות לא הכרחית. האם יישות הכרחית (גם אונטית) באמת קיימת במובן שונה מיישות לא הכרחית? לא לגמרי ברור. זה קיים וזה קיים, ולא ברור שיש הבדל בין הקיום הזה לקיום קונטינגנטי, יותר מאשר ההבדל בין קיום של גל אור לעצם מסיבי. המונח קיום בטהרתו מתייחס לכל אלו באותה צורה בדיוק.

אולי כוונתו לומר שהיישות הזאת מוחלטת במובן שקיומה לא מותנה במשהו שמחוצה לה. מכיון שאלוהים הוא יש הכרחי אונטית קיומו נובע ממהותו ולא תלוי בשום גורם חיצוני. אולי זהו בעצם טיעון שרומז מדוע היש השלם ביותר הוא גם הבורא (מה שהונח במשפט הקודם בלי הצדקה). אם קיומו לא תלוי באף יש אחר, וכל היישים האחרים הם בעלי קיום קונטינגנטי, כי אז כשנשרטט את שרשרת ההיווצרות של כולם, בתחילת השרשרת בהכרח יעמוד היש שקיומו לא מותנה, כלומר אלוהים. במינוח הקאנטיאני, זוהי בעצם הראיה הקוסמולוגית לקיומו של אלוהים. הראיה הקוסמולוגית מוכיחה את קיומו של אלוהים כבורא, בעוד הראיה האונטולוגית מוכיחה את קיומו של האלוהים כיש מושלם. אלו הגדרות שונות, וכאן אנסלם מנסה לקשור ביניהן. זהו קשר ראשוני בין הדיאיזם שעוסק באלוהים הפילוסופי (היש המושלם) לבין תיאיזם שעוסק באלוהים הדתי (בורא העולם).[[19]](#footnote-19)

והוא מסיים את הקטע הזה בפנייה עקיפה לנבל (שברמה הספרותית מנוסחת כסיום הקטע שפונה למאמין):

***למה, אם כן, אמר נבל בלבו אין אלוהים, כאשר זה כל כך ברור לכל לב משכיל ובעל הגיון, שהנך היש בדרגה הגבוהה מכולם? כלום לא אמר זאת משום היותו סכל ונבל?***

כלומר סיום דבריו למאמין עוסקים בתופעת הנבלות. הוא מזהה אותה עם סכלות ורשע, שהרי פילוסופית ברור לגמרי שאין לדברים עמידה. זהו סיום מעניין, והוא מתפקד גם כמעבר לפרק הבא של **פרוסלוגיון** (פרק ד), שידון בנקודה הזאת (איך בכלל ייתכנו נבלים?) מההיבט הפילוסופי.

**האלוהים הפילוסופי והאלוהים הדתי**

זה המקום להיזקק בקצרה להערה חשובה. רבים תוקפים את העיסוק התיאולוגי בהוכחות לקיומו של אלוהים, שכן גם אם מגיעים למסקנה שיש אלוהים במובן הפילוסופי הכללי והמופשט (דיאיזם), אין בין זה לבין האלוהים הדתי (תיאיזם) ולא כלום. ישנם אנשים רבים שמאמינים בכוח עליון, ביש מושלם, ואולי אף בבורא, ובכל זאת לא חשים מחויבים למצוות שהוא נותן. חלקם בגלל שאינם מקבלים את העדויות על כך שהוא התגלה ונתן מצוות, ואחרים בגלל שלדעתם גם אם הוא נתן מצוות אין בכך כדי לחייב אותנו. וכי כל אחד שיגדיר חובות כלשהן ויטיל אותן עליי אהיה חייב לקיים אותן?! אם כן, הם טוענים, גם ציווייו של אלוהים, ואפילו אם הוא ברא אותי, לא בהכרח מחייבים אותי. שאלה זו זוקקת התייחסות לשאלות של הכרת טובה, ובעצם בכלל שאלת הבסיס שיכול ליצור מחויבות לציית להוראות.

אם כן, כדי להגיע למחוייבות למצוות הדתיות עלינו לאמץ שלוש טענות בזו אחר זו: 1. אלוהים קיים. 2. הוא התגלה וציווה. 3. יש מחוייבות לקיים את ציווייו. לכל אחת משלוש הטענות הללו יש אופי שונה. הטענה אודות קיומו של אלוהים היא פילוסופית, וככזו היא יכולה להתברר, או לפחות להידון, בכלים פילוסופיים. לעומת זאת, הטענה שאלוהים התגלה וציווה אותנו היא היסטורית במהותה (בהקשר היהודי: האם היה מעמד הר סיני, ומה קרה שם?), ולכן מעצם טיבה היא לא יכולה ולא אמורה להידון בכלים פילוסופיים. הטענה הבאה בשרשרת, שאם הוא ציווה מצוותיו מחייבות אותנו, היא טענה נורמטיבית, ולכן הכלים לבירורה הם כלים נורמטיביים-אתיים. ומכאן שעקב אכילס של עיסוק פילוסופי בתיאולוגיה הוא טענה 2, כלומר הטענה ההיסטורית: אלוהים התגלה וציווה. ובכל זאת, אנסה להראות כאן שישנה חשיבות לבירור הפילוסופי של טענה 1 גם ביחס לטענה זו.

**קנקן התה השמיימי של ראסל**

כדי להבין את העניין, נערוך היכרות עם טענת קנקן התה השמיימי של ברטרנד ראסל, שמלווה אותנו לכל אורך הדיון. ראסל טען שהטענה אודות קיומו של אלוהים דומה טענה אודות קיומו של קנקן תה קטן (ושקוף) שמסתובב סביב הכוכב צדק. אם יבוא מאן דהו ויטען שקיים קנקן כזה, האם נמצא את עצמנו במצב של ספק? הרי אין לנו שום מידע אחר, ולכן לכאורה קיומו או אי קיומו של הקנקן הן אפשרויות שקולות. כשאני שואל את בן השיח שלי מדוע לא ראיתי אותו, אני מקבל מענה מאד הגיוני: כי הוא קטן (ושקוף) ורחוק. אי אפשר לראות אותו. מאידך, אין שום סיבה להניח את קיומו של קנקן כזה. הרי למיטב הבנתי, גם הדובר שמוסר לי על כך לא מצויד בכלים לדעת זאת. ראסל טוען שבמצב כזה אנחנו לא אמורים להימצא בספק לגבי הקנקן. אדם רציונלי צריך סיבה טובה, או לפחות בסיס סביר, גם כדי להטיל ספק. ולכן דינן של טענות מוזרות ללא שום בסיס נראה לעין לקבל יחס מזלזל ולהידחות, ולא נכון להיוותר לגביהן במצב של ספק (שקול), זאת גם בהיעדר כל מידע.

כאמור, ראסל מדמה זאת לטענה אודות קיומו של אלוהים. כשבא מישהו וטוען שאלוהים קיים הרי זה בדיוק כמו הטענה על הקנקן. כשאני (=האתיאיסט) שואל אותו מדוע אף אחד לא ראה אותו, או מדוע אני לא מצליח להבחין בקיומו, התשובה היא: כי הוא מופשט ולא ניתן לראייה (במקרה הקנקן: קטן ושקוף).

אבל במבט נוסף שני המקרים אינם דומים. במקרה של הקנקן אכן אין שום בסיס לספק, ולכן ראוי לדחות את העדות/הטענה. אבל במקרה של אלוהים, אם אכן יש לנו ראיה פילוסופית לקיומו של יש מושלם, ואולי אפילו לזה שהוא ברא את העולם, אם יבוא כעת מישהו ויאמר פגשתי אותו (הוא התגלה) והוא אמר כך וכך (הוא ציווה), זו טענה שיש להתייחס אליה ביתר כובד ראש. כאן אם אין לנו מידע אחר, אנחנו אכן במצב של ספק. משל למה הדבר דומה, אדם שיבוא ויאמר שהוא מכיר את נשיא עב"מיה והוא שחור עור. דינה ש טענה כזאת להידחות, שהרי אף אחד מאיתנו לא שמע על מקום כזה. אבל אם יבואו לידיי ראיות שאכן קיים מקום כזה, וכעת בא אדם ומוסר לי שהנשיא הוא שחור, אני בהחלט יכול לקבל את דבריו, או לפחות לא לדחותם על הסף.

זוהי החשיבות של הבירור הפילוסופי לגבי קיומו של אלוהים, לגבי השאלה 2, האם הוא התגלה וציווה. אם הגענו למסקנה דיאיסטית שקיים יש כזה, אין מניעה מלקבל עדות על התגלות וציווי.

כמובן שאין פירוש הדבר שהמסורת על ההתגלות והציווי כעת חייבות להתקבל. לכל היותר אין דינן להידחות. כעת עלינו לבחון את המסורת ואת אמינותה וסבירותה בכלים היסטוריים ואחרים, ולהגיע להחלטה. ובכל זאת, הבירור הפילוסופי של הדיאיזם בהחלט רלוונטי גם להמשך המסלול שמוביל מהדיאיזם אל התיאיזם.

**סיכום פרק ג של 'פרוסלוגיון'**

נשוב כעת למהלך הדיון הכללי שלנו. בחלק הקודם ראינו שפרק ב מוכיח את קיומו של אלוהים, ובחלק זה ראינו שפרק ג מראה את הכרחיות הקיום שלו. שני המהלכים הללו היו אונטולוגיים, כלומר לא נזקקו לבסיס עובדתי (הנחות עובדתיות).

להלן נדון בשאלה האם "הנס הרציונליסטי", כלומר הוכחה של טענת עובדה על בסיס טיעון אונטולוגי אפריורי קשור לטיבו של האובייקט שאת קיומו הוכחנו. האם זה מקרה שהראיה האונטולוגית עסקה ביש שהוא הכרח המציאות? האם תיתכן ראיה אונטולוגית שתוכיח את קיומו של יש קונטינגנטי? אמנם ראינו למעלה שהכרח לוגי-אפיסטמי לא שקול להכרח אונטי, ואף אחד משניהם לא נובע מחברו. ובכל זאת, יש תחושה שאם בכלל תיתכן ראיה אונטולוגית אין זה מקרה שהיא תעסוק ביישים מהטיפוס הזה, ולא ביישים רגילים.

אנו נשוב לדיון הזה בחלק החמישי, כשנעסוק בערעור של גאונילו מן "האי האבוד הקיים". שם נעמוד על ההבחנה בין יישים הכרחיים ליישים קונטינגנטיים, ועל משמעותה בהקשר של ראיות אונטולוגיות בכלל וטיעונו של אנסלם בפרט.

**חלק רביעי**

**פרוסלוגיון פרק ד**

***פרק ד: ואולם איך יכול הנבל לאמור בלבו מה שאינו יכול להעלותו על הדעת; או איך אין הוא יכול להעלות על הדעת מה שאמר בלבו, שעה ש"לאמור בלב" ו"להעלות על הדעת" היינו הך הם? אם הוא באמת העלה על הדעת, ולמעלה מזה, דווקא מפני שבאמת העלה על דעתו, שכן אמר בלבו; ולא אמר בלבו, שכן לא יכול להעלות על דעתו: הרי זה מפני שלא בדרך אחת בלבד ייאמר דבר בלב או יועלה על הדעת. שאכן שונה הדבר כשמעלים דבר מה על הדעת שעה שמעלים על הדעת את המילה המורה על אותו דבר, ואחרת הוא כאשר מבינים את אותו דבר מה שהוא הדבר עצמו. וכך, בדרך הראשונה ניתן להעלות על הדעת שאין אלוהים; אך בזו השנייה לא ייתכן. שכן אין איש שיבין מהו אלוהים וגם יוכל להעלות על הדעת כי אלוהים איננו, וזאת אפילו יאמר בלבו מילים אלה, וגם אם לא ייתן להן משמעות כלשהי, או אם ייתן להן משמעות הזרה להן. אכן, אלוהים הוא אותו דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו. ומי שייטיב להבין זאת, יבין גם שאלוהים הוא כזה שאין כל אפשרות להעלותו על הדעת כלא יש. ועל כן, מי שהבין שכך הוא אלוהים, גם אינו יכול להעלות על הדעת שהוא איננו.***

***אודך, אדון הטוב, אודך, שכן מה שהאמנתי בו קודם כמתתך, הנני מבין עכשיו, בהארתך, כי אפילו לא רציתי להאמין כי הנך נמצא, לא היה זה לאל ידי שלא להבין זאת.***

1. **השאלה: מבט נוסף על ריקותו של האנליטי**

**מבוא**

כבר הזכרנו במבוא ששלושת הפרקים של **פרוסלוגיון** מתפקדים כשלושה שלבים עוקבים במהלך הפילוסופי של אנסלם. כפי שראינו בחלק הקודם, גם כאן המשפט שפותח את פרק ד מבטא את מטרת הפרק:

***ואולם איך יכול הנבל לאמור בלבו מה שאינו יכול להעלותו על הדעת; או איך אין הוא יכול להעלות על הדעת מה שאמר בלבו, שעה ש"לאמור בלב" ו"להעלות על הדעת" היינו הך הם?***

החיבור כולו עוסק בטענתו של הנבל: "אין אלוהים". אבל בפרקים הקודמים ראינו שהצירוף הזה הוא בעצם אוקסימורון, שהרי המושג אלוהים כולל בתוכו את קיומו. הביטוי "אלוהים לא קיים" הוא חסר מובן, בדיוק כמו "משולש עגול", רווק נשוי", "כיפתו הריבועית העגולה של קולג' ברקלי) או "ריבוע שאלכסונו קצר מצלעו". השאלה בה מטפל הפרק הזה היא כיצד ניתן לומר בלב, כלומר להעלות על הדעת, שאין אלוהים? הרי זה ביטוי חסר פשר ולכן לא ייתכן לומר שהוא נחשב בליבו (או בשכלו) של הנבל.

בניגוד למה שאולי ניתן היה להבין, כאילו יש כאן התלוצצות על חשבונו של הנבל, כלומר חגיגת ניצחון של אנסלם, האמת היא שמדובר בהמשך הדיון. השאלה על הנבל מאד חשובה לגופו של הטיעון של אנסלם. אם אכן הראיה האונטולוגית מבוססת על ניתוח מושגי גרידא, כלומר היא מהלך לוגי טהור, אזי לא ייתכן שיהיו נבלים שיאמרו בליבם "אין אלוהים". עצם קיומו של נבל כזה מוכיח (בראיה אונטולוגית מהופכת) שאנסלם טועה, שהרי פירוש הדבר הוא שיש לביטוי זה משמעות, כלומר שהקיום אינו נגזר בהכרח ממהותו של אלוהים (שהרי אם "אין אלוהים" נחשב על ידי מישהו אז זו לא סתירה לוגית), כלומר הראיה האונטולוגית אינה ניתוח מושגי טהור.

זוהי השאלה בה מטפל הפרק הזה, ולכן יש כאן בעצם סגירת מעגל וסיום הדיון בראיה האונטולוגית.

**ריקותו של האנליטי**

בפרק ב למעלה עסקנו מעט בריקותו של האנליטי, וכאן המקום להרחיב בכך מעט יותר.[[20]](#footnote-20) טיעון לוגי גוזר מסקנה מהנחות. למשל: כל בני האדם הם בני תמותה, סוקרטס הוא בן אדם, ולכן סוקרטס הוא בן תמותה. מה סוד קסמו של טיעון כזה? כבר אריסטו הבחין בכך שמה שנותן לטיעון כזה את העוצמה הוא המבנה ולא התוכן. המבנה של הטיעון הוא הסכימה הבאה: כל X הוא Y, a הוא X, ולכן a הוא Y. כל מה שנמלא בתוך המשתנים הללו (כל עוד נשמור על עקביות, כלומר בכל מקום נציב את אותו פשר במקום X וכך גם לגבי a ו-Y) לא ישנה את העובדה שמדובר בטיעון תקף, כלומר טיעון שמסקנתו נובעת בהכרח מהנחותיו. כך למשל אם נציב צפרדע במקום X, בעל כנפיים במקום Y, ומשה רבנו במקום a, נקבל את הטיעון הבא: כל צפרדע היא בעלת כנפיים, משה רבנו הוא צפרדע, ולכן משה רבנו הוא בעל כנפיים. גם זה טיעון תקף, שכן מסקנתו נגזרת בהכרח מהנחותיו. זאת על אף שגם ההנחות וגם המסקנה של הטיעון הזה הן שקריות כמובן. תקפות לא אומרת הרבה על אמיתיות. אמנם אם ההנחות אמיתיות כי אז בהכרח גם המסקנה אמיתית, כלומר מי שמקבל את ההנחות חייב לאמץ גם את המסקנה.

מדוע באמת מי שמקבל את ההנחות חייב לקבל גם את המסקנה? מפני שהמסקנה לא מוסיפה שום מידע מעבר למה שמצוי בהנחות. הרי לומר שכל בני האדם הם בני תמותה, זה בעצם קיצור לטענה ראובן הוא בן תמותה, משה הוא בן תמותה, סוקרטס הוא בן תמותה (שהרי יש הנחה שגם הוא בן אדם), מוחמד הוא בן תמותה וכן הלאה. אם כן, בתוך ההנחות שלנו מובלעת המסקנה שסוקרטס הוא בן תמותה. לכן מי שמאמץ את ההנחות חייב גם לאמץ את המסקנה, שהרי הוא כבר קיבל אותה במסגרת קבלת ההנחות. משמעות הדבר היא שבעצם כל טיעון לוגי מניח את המבוקש.

משמעות הדבר היא שאם אדם הגיע למסקנה כלשהי מתוך טיעון לוגי שהוצג בפניו, הרי הוא קיבל את הנחות הטיעון. אבל ראינו שבטיעון לוגי תקף המסקנה בלועה בהנחות, ולכן בעצם אותו אדם כבר החזיק במסקנה הזאת עוד בטרם החל הדיון ועוד לפני שהוצג בפניו הטיעון.

**חידוד השאלה**

חשבו על ויכוח בין ראובן לשמעון, כאשר ראובן טוען שסוקרטס הוא בן תמותה, ואילו שמעון, ממעריציו המושבעים של סוקרטס, חולק עליו. כעת ראובן מציג בפני שמעון את הטיעון הנ"ל, ושמעון משתכנע שאכן טעות היתה בידו, סוקרטס הוא אכן בן תמותה. אם שמעון השתכנע מהטיעון, ברור שכבר מלכתחילה הוא הסכים להנחותיו. אבל המסקנה שסוקרטס הוא בן תמותה בלועה בתוך ההנחות, ולכן בעצם עוד לפני הדיון הוא כבר הסכים שסוקרטס הוא בן תמותה. אז על מה בכלל התנהל הדיון? איך יכול היה שמעון לומר שסוקרטס אינו בן תמותה, אם כבר מראש הוא קיבל את שתי ההנחות שכל בני האדם הם בני תמותה ושסוקרטס הוא בן אדם? אם שמעון באמת ובתמים חשב שסוקרטס אינו בן תמותה, זו גופא הוכחה לכך שאו שהוא לא קיבל את ההנחות או שהטיעון לא תקף. שהרי אם הוא מקבל את ההנחות והטיעון הוא תקף, אז לומר "סוקרטס אינו בן תמותה" זה אוקסימורון.

זוהי בדיוק שאלתו של אנסלם על הנבל. לאנסלם ברור לגמרי שהראיה האונטולוגית היא טיעון לוגי תקף. אם מדובר בטיעון לוגי טהור, כלומר ניתוח מושגי ותו לא (בלי הנחות), כי אז נבל שמשתכנע ממנו כבר מראש לא יכול היה לחשוב אחרת, שאם לא כן הוא לא יכול היה להשתכנע. וגם אם יש לטיעון הזה הנחות, כפי שראינו למעלה (הצגנו לפחות שתי הנחות, אמנם לא עובדתיות), כי אז הנבל שהשתכנע מהטיעון הזה כנראה הסכים להנחות (כי להנחתו של אנסלם הן מובנות מאליהן). אם כן, הנבל מראש כבר יודע שיש אלוהים, שהרי זה טמון בהנחות. אם כן, איך הוא יכול לומר "אין אלוהים"? ואם הוא יכול לומר זאת בליבו, כי אז הטיעון כנראה לא תקף או שהוא לא מקבל את הנחותיו (ואז שוב הטיעון לא יכול לשכנע אותו במסקנה).

לאנסלם ברור לגמרי שכל נבל חייב לאמץ את ההנחות שלו ולהשתכנע מהטיעון שלו, ולכן האופציה הזאת יורדת. אם כן, כעת עולה השאלה ביתר שאת: איך ייתכן שיש נבל שאומר "אין אלוהים"?

**הערה חשובה: מה תכליתו של דיון לוגי, או אונטולוגי?**

לפני שנמשיך, עלינו לעמוד על נקודה נוספת. מהתיאור שניתן למעלה נוכל להבין שבעצם השאלה בה מטפל פרק ד בפרוסלוגיון היא רחבה הרבה יותר מזו שמוצגת כאן במשפט הפתיחה? הוא בעצם שואל מה תכליתו של דיון לוגי או אונטולוגי? הרי אם נצליח לשכנע את בן השיח שלנו, הדבר יוכיח שהוא כבר הסכים איתנו מראש. ואם הוא באמת לא מסכים איתנו, כי אז לעולם לא נצליח לשכנע אותו. אז מה טעם לדבר?

על כורחנו, השיח הלוגי אין מטרתו להביא משהו חדש לידיעתו של בן השיח, אלא לחשוף בפניו אמונות או ידיעות שכבר חבויות בו, או טעויות לוגיות במשנתו. המסקנה שסוקרטס הוא בן תמותה אמנם לא מודעת לו, אבל נמצאת בתוכו באופן כלשהו. מטרת הטיעון הלוגי-אונטולוגי היא לחשוף אותה בפניו. כשהוא אומר "אין אלוהים" או "סוקרטס הוא לא בן תמותה", הוא בעצם שוגה לוגית. הטיעון הלוגי מראה לו את זה. טיעון לוגי אכן לא יכול לחדש לנו מידע חדש, אבל הוא יכול לחשוף בפנינו מידע שקיים בנו אך לא נגיש אלינו. אם אנחנו מאמצים את ההנחות של הטיעון אבל דוחים את מסקנתו הרי יש לנו חוסר עקביות לוגי, והטיעון חושף זאת בפנינו.

נדגים זאת דרך משל. ילד סביר בכיתה ו יודע ומבין היטב את כל האקסיומות של הגיאומטריה האוקלידית. הוא מבין שבין שתי נקודות עובר רק קו ישר אחד, וששני מקבילים לעולם לא נפגשים וכו'. אבל אם נשאל אותו מה סכום הזוויות במשולש סביר שהוא לא יידע לענות. ואולי הוא אפילו ינחש שסכומן הוא 234. כיצד הוא יכול לומר זאת, אם הוא מאמץ את ההנחות, הרי המסקנה נגזרת מהן בכלים דדוקטיביים לוגיים תקפים? מה בעצם תכליתו של לימוד הגיאומטריה בתיכון, אם כל מי שמקבל את האקסיומות מקבל בתוכן גם את כל המשפטים? אז מה טעם ללמד אותו את משפטי הגיאומטריה? מאידך, עובדה היא שכולנו מבינים שיש ויש טעם ללמוד גיאומטריה גם אם אנחנו יודעים ומבינים היטב את האקסיומות. מעטים מאד מאיתנו יצליחו להוכיח את כל המשפטים שהוכחו על בסיס האקסיומות הללו. תפקידו של המורה הוא לחשוף בפנינו את המידע שכבר חבוי בנו (בתוך האקסיומות), אך לא בצורה נגישה. לחילופין, אם יש לנו עמדה (שגויה) שסכום הזוויות במשולש הוא 234, המורה חושף בפנינו את הטעות הלוגית שלנו (שכן אימוץ האקסיומות ביחד עם הטענה שסכום הזוויות במשולש הוא 234 היא סתירה לוגית שכשלנו בה). זו בדיוק מטרתו של דיון לוגי. ניתן לשכנע מישהו בכלים לוגיים במסקנה כלשהי אך ורק אם היא טמונה בהנחות שהוא מסכים להן אבל עדיין המידע הזה לא נגיש אליו. יש במשנתו סתירה או חוסר עקביות לוגית, והטיעון חושף זאת בפניו, בדיוק כמו לימוד הגיאומטריה.

1. **פתרון: שני סוגי העלאה על הדעת**

**ניסוח מחדש של הקושי**

אם כן, הנבל שאומר בליבו "אין אלוהים" בעצם טועה גם לשיטתו שלו, שכן הטענה הזאת לא עקבית עם ההנחות שהוא עצמו מקבל. טיעון לוגי-אונטולוגי יכול רק לחשוף בפניו את העובדה שמאז ומעולם הוא היה מאמין, ולעולם לא להפוך אותו מאתיאיסט למאמין. הראיה האונטולוגית רק מראה לו את זה. אבל זה מחדד עוד יותר את השאלה: מהי המשמעות של לומר בלב משהו שלא עקבי לוגית עם הנחותיי שלי עצמי? באיזה מובן ניתן לומר שהדבר הזה בכלל נחשב על ידי? כשהילד אומר שסכום הזוויות במשולש הוא 234, זה באמת מה שהוא חושב? הרי אני יכול להוכיח לוגית שמה שהוא באמת חושב זה שהסכום הוא 180 (כי זה נגזר בהכרח מההנחות שגם הוא מקבל). נראה שיש כאן הבדל בין מה שהוא חושב (אולי לא במודע) לבין מה שנמצא (או נחשב במודע) בראשו.

**לומר בלב מול העלאה על הדעת**

אנסלם עצמו במשפט הפתיחה רומז על פתרון אפשרי לקושי הזה: אולי אפשר לומר בלב גם את מה שלא ניתן להעלות על הדעת? אמנם כשהוא מציג את השאלה הוא קובע בפשטות שלהעלות על הדעת ולומר בלב הם מונחים נרדפים, אבל ברקע הדברים מבצבצת כבר האפשרות שיש הבדל ביניהם.

כעת הוא מפרט זאת יותר:

***אם הוא באמת העלה על הדעת, ולמעלה מזה, דווקא מפני שבאמת העלה על דעתו, שכן אמר בלבו; ולא אמר בלבו, שכן לא יכול להעלות על דעתו: הרי זה מפני שלא בדרך אחת בלבד ייאמר דבר בלב או יועלה על הדעת.***

אם הנבל אכן העלה זאת בדעתו, ובעצם הבה נניח לצורך הדיון שהוא אכן העלה זאת בדעתו כי הרי הוא אמר זאת בליבו, והעלאה על הדעת ואמירה בלב היינו הך הם. לחילופין, אם לא העלה בדעתו פירושו שהוא גם לא אמר בליבו. הוא בעצם קובע ששני הצדדים חייבים להיות נכונים. ולכן הפתרון היחיד הוא שיש שתי צורות שונות לומר בלב או להעלות על הדעת. הוא מתעקש לא להבחין בין אמירה בלב להעלאה על הדעת, ועדיין ברור ששני אלו מקבלים שתי משמעויות שונות.

כעת הוא מסביר זאת:

***שאכן שונה הדבר כשמעלים דבר מה על הדעת שעה שמעלים על הדעת את המילה המורה על אותו דבר, ואחרת הוא כאשר מבינים את אותו דבר מה שהוא הדבר עצמו. וכך, בדרך הראשונה ניתן להעלות על הדעת שאין אלוהים; אך בזו השנייה לא ייתכן. שכן אין איש שיבין מהו אלוהים וגם יוכל להעלות על הדעת כי אלוהים איננו, וזאת אפילו יאמר בלבו מילים אלה, וגם אם לא ייתן להן משמעות כלשהי, או אם ייתן להן משמעות הזרה להן. אכן, אלוהים הוא אותו דבר מה שאין להעלות על הדעת גדול ממנו. ומי שייטיב להבין זאת, יבין גם שאלוהים הוא כזה שאין כל אפשרות להעלותו על הדעת כלא יש. ועל כן, מי שהבין שכך הוא אלוהים, גם אינו יכול להעלות על הדעת שהוא איננו.***

הוא מבחין כאן בין העלאה על הדעת של המילים שמבטאות רעיון לבין לחשוב את הרעיון עצמו. אולי דווקא ההבחנה שהוא שלל למעלה היתה מתאימה כאן: לומר בליבו הוא לחשוב את המילים "אין אלוהים", ולהעלות על הדעת הוא לחשוב את הרעיון עצמו, כלומר לחשוב את אלוהים כלא קיים או לחשוב את הטענה (לא את המילים) שאלוהים לא קיים.

**תיקון קטן לניסוח**

דומני שהניסוח של אנסלם כאן אינו מדויק. ההבחנה אליה הוא מתכוין אינה הבחנה בין לחשוב את המילים לחשיבה של הדבר עצמו, אלא בין לחשוב את הרעיון באופן חיצוני לבין להבין אותו עצמו. כשאני חושב "אין אלוהים", לא מדובר רק במילים. ברור שאני חושב כאן רעיון כלשהו. אמנם אם אנסלם צודק אז מדובר ברעיון לא עקבי, אבל עדיין ברור שאני חושב משהו. אפילו כשאני חושב "משולש עגול" יש בראשי משהו מעבר למילים. אם כי כאן הסתירה הלוגית היא בוטה, ולכן המחשבה הזאת באמת מצויה ברובד מאד שטחי. נראה שאני מחזיק בראשי את המשמעות של משולש ושל עגול, אבל לא ברור עד כמה יש בראשי משהו שמחבר ביניהם. יש כאן חשיבה על כל אספקט לחוד, אבל המכלול של האספקטים לא יוצר במחשבתי אחדות מושגית. אבל בהקשרים אחרים ברור שיש כמה וכמה רמות של חשיבה, בין זו המילולית (לחשוב את המילים) לבין המהותית לחשוב את הרעיון עצמו).

במונחים אלו, מה שאנסלם טוען הוא שהנבל לא רק חושב את המילים "אלוהים לא קיים", אלא גם חושב את הרעיון שאלוהים לא קיים. אבל הוא טוען שהמושג המאוחד לא קיים במוחו שכן אין מושג קוהרנטי כזה. נציין כי מצב כזה יכול להתקיים גם כשמדובר במושגים קוהרנטיים, כאשר אדם מבין אספקטים שונים של מושג או נושא כלשהו, ואולי את כל האספקטים שלו, אבל המושג כרעיון מאוחד ואחדותי לא קיים אצלו. ההבדל בין מצבים אלו למצבו של הנבל הוא שמחשבתו של הנבל הוגה במושג שאין לו תוכן אחדותי, ולכן כאן לעולם זהו המצב.[[21]](#footnote-21)

**הדגמה הלכתית**

מעניין לציין שהבחנה זו עולה גם בהקשרים תלמודיים והלכתיים, ואף מתחדדת שם יותר. בגמרא ברכות טו ע"א נחלקו תנאים (ר' יוסי ור' יהודה) לגבי ק"ש, האם נאמרת בכל לשון, והאם צריך לומר את זה או שדי לחשוב את זה. רבי יוסי לומד מהפסוק "שמע ישראל" גם את הדין שאפשר לקרוא קריאת שמע בכל לשון וגם את הדין שצריך להשמיע לאוזנו (אי אפשר לומר קריאת שמע בלחש גמור, או בלב).

מצב כזה מעורר קושי, שכן ההנחה התלמודית המקובלת היא שאי אפשר ללמוד שתי הלכות שונות מאותו פסוק. אם הוא מלמד את א אז אין ללמוד ממנו גם את ב, ולהיפך. הרשב"א בחידושיו שם עומד על הנקודה הזאת, ומסביר את מחלוקת התנאים כך:

***ורבי יוסי אמר לך ממילא שמעת מינה בכל לשון שאתה שומע פירש רש"י ז"ל תרתי שמעת מינה כי דרשת נמי שמע בכל לשון שמיעה נמי שמעת מינה דצריך להשמיע לאזנו, ואינו מחוור בעיני דמנא לן דשמעת מינה תרתי ועוד דלאו היינו ממילא, ונראה לפרש דהכי קאמר כיון דדרשת מינה כל לשון שאתה שומע ממילא שמעת מינה דהוא צריך להשמיע לאזנו דאי לא ל"ל דאצטריך רחמנא למשרי כל לשון שהוא שומע פשיטא שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזנו אפילו בהרהור הלב בעלמא שרי וכדמשמע לקמן [כ' ב'] גבי בעל קרי ובהרהור הלב לא שייך לשון וממילא שמעי' שאין קפידה בין לשון הקודש לכל שאר הלשונות אלא ודאי מדאיצטריך רחמנא למשרי כל לשון ממילא שמעינן דצריך להשמיע לאזנו, ואפשר דר' יהודה דלית ליה הכין משום דסבירא ליה דאע"ג דאין צריך להשמיע לאזנו מ"מ צריך להוציא בשפתים ולא בהרהור לבד ומש"ה איצטריך רחמנא למשרי בכל לשון שהוא שומע, כן נראה לי.***

הרשב"א מסביר שלפי רבי יוסי לומדים מהפסוק "שמע ישראל" – בכל לשון שאתה שומע. כעת עלינו לשאול את עצמנו האם צריך להשמיע לאוזנו או לא, והתשובה היא בהכרח כן. אם לא היינו צריכים להשמיע לאוזן (לדבר את זה ולא רק לחשוב את זה), לא היה מקום ללמוד שאפשר לקרוא בכל לשון. במחשבה אין שפה ואין לשון. על כורחנו שאם יש דרשה שמלמדת שאפשר בכל לשון ההנחה היא שצריך לומר זאת בפה.

יש מהאחרונים שהבינו שכוונת הרשב"א היא שמחשבה אינה מתנהלת בשפה כלשהי. מחשבה היא לא מילולית, לא נעשית במילים, אלא מעלה על הדעת את הרעיונות כשלעצמם. לכן אם היה עלינו לחשוב את קריאת שמע אז ודאי שאין מקום לדבר על הלשון בה זה נעשה. אחרים הציעו פרשנויות אחרות לדברי הרשב"א, ודומני שהסבירה ביניהן היא שאמנם גם הרשב"א מסכים שניתן לחשוב בשפה (לחשוב מילים), אבל כשיש דין כלשהו שמתקיים במחשבה ההלכה לעולם לא מחייבת אותנו לחשוב בשפה מסויימת. הוראה הלכתית שפונה למחשבה מתייחסת לחשיבת הרעיונות ולא לאופן הייצוג שלהם, ובפרט לא לשפה או למילים. לפי הצעה זו אין להסיק מדברי הרשב"א שחשיבה כלל לא נעשית באופן מילולי. גם עובדתית זה נראה פשוט לא נכון.

הגמרא בשבת מ ע"ב מביאה שאסור להרהר בדברים שבקדושה בבית הכסא. מובא שם מעשה שמישהו דיבר בבית הכסא, ועל כך כותבים בעלי התוס' שם:

***וכי תימא בלשון חול קאמר ליה - ואף על גב דאסור להרהר נימא דאין אסור להרהר אלא בלשון קדש והוא הרהר בלשון חול.***

רואים שלדעתם יש מקום להבחנה בין שפות גם כשאדם מהרהר. ואכן, הרש"ש שם מעיר שדברי התוס' עומדים בניגוד לרשב"א שראינו למעלה. הוא כמובן מניח שהרשב"א סובר שחשיבה כלל לא נעשית בשפה או באופן מילולי, אבל לפי הצעתנו אין הכרח שבעלי התוס' חולקים עליו כמובן. הרשב"א כמו תוס' מבין שאפשר להרהר במילים, ובהקשר של איסור הרהור בבית הכסא גם הוא מסכים שמדובר באיסור על העלאת מילים במחשבה, ואיסור זה נאמר רק על מילים בלשון הקודש.[[22]](#footnote-22)

סביר מאד שכאשר הפוסקים הללו מדברים על חשיבה במילים, אין כוונתם להעלאת המילים עצמן במחשבה. להיפך, כל מה שטוען הרשב"א הוא שגם כשמעלים מילים, הן אינן אלא ייצוג של הרעיונות. באמצעות המילים אנחנו חושבים את הרעיונות. איסור הרהור בבית הכסא יכול להתייחס גם למילים עצמן, או לפחות להיקשר גם לייצוג ולא רק לרעיונות.

המסקנה היא שניתן לחשוב בכמה רמות שונות: 1. העלאת המילים עצמן במחשבה. 2. העלאת מילים עם הבנה של המילים, אבל עדיין בלי יצירת מושג/רעיון אחדותי שהוא סינתזה של כלל האספקטים. 3. העלאת מילים עם הבנה של מכלול האספקטים ויצירת מושג/רעיון אחדותי. הרעיון והמושג האחדותיים קיימים רק בצורה של מחשבה היולית. המילים הן לעולם פירוק של האחדות לאספקטים, וייצוג של האספקטים הללו במילים. כך כשנחשוב את אוסף המילים "ראש הממשלה הראשון של מדינת ישראל", ניתן להעלות את המילים בראש ותו לא. ברובד הבא ניתן להבין מהו ראש ממשלה, מהו ראשון, מהי מדינה, או מדינת ישראל, ולהבין את כל אלו לחוד. ולבסוף, ניתן לסנתז את כל האספקטים הללו ולהתיך אותם לכלל מושג אחדותי. כעת עדיין יש שתי אפשרויות: א. אנחנו חושבים על האיש דוד בן גוריון. ב. אנחנו חושבים על המושג האחדותי שמתאר את בן גוריון, "ראש הממשלה הראשון של מדינת ישראל". לא את המילים אלא את המשמעות שהן מבטאות/מייצגות.

אנסלם בעצם טוען שהנבל יכול להחזיק בראשו את הרעיון או הקביעה "אלוהים לא קיים", בשני המובנים הראשונים של העלאה על הדעת. אבל הוא לא יכול להעלות זאת על הדעת במובן השלישי, על שני גווניו: א. האובייקט שהמושג הזה מתייחס אליו (אלוהים שאינו קיים) הוא פיקציה. הוא לא קיים בעולם, כלומר אין מצב בעולם שזהו תיאורו. ב. הרעיון "אלוהים לא קיים" הוא סתירתי ולכן גם במחשבה עצמה (מעבר לשאלת הייצוג של אובייקט או מצב בעולם) לא קיים מושג אחדותי שזהו ייצוגו. תיתכן הבנה נפרדת של אוסף האספקטים שמרכיבים את הביטוי הזה: "אלוהים", "לא" ו"קיים", ואפילו מחשבה על כך שמחברים אותם. מה שאנסלם טוען הוא שתוצאת החיבור (הסינתזה) הזה לא קיימת, כי היא ריקה.

1. **אמונה תמימה וויכוחים עם אנשי קש**

**מבוא**

לפני שנעבור למשפטי הסיום של אנסלם, נדון בקצרה בשאלה שרלוונטית לכל אחד מאיתנו: מה המשמעות של אמונה של אדם שלא בוחן את אמונתו ברמה הפילוסופית כדי לא להיכשל? האם בכלל נכון להתייחס אליו כמאמין?

**משמעותה של אמונה תמימה**

ישנה גישה רווחת בחברות דתיות, לפיה לא כדאי (או אפילו אסור) לעסוק בבחינה ביקורתית של האמונה. אסור לקרוא ספרי פילוסופיה בכלל, או לפחות ספרי כפירה, שעלולים להעלות שאלות שיביאו את הקורא (הלא מיומן?) למסקנות לא נכונות. גישה זו מכונה לעיתים "אמונה תמימה", ורבים בעולם ובהגות הדתית משבחים ומאדירים אותה מאד.

**האמונה התמימה: בעיה ראשונה**

ישנה כמובן בעייתיות מובנית בגישה כזאת, שכן היא מניחה שאדם אמור לקבל מערכת רעיונית כלשהי רק מפני שהוא נולד לתוכה. כך יכולה הגישה הזאת לחייב אנשים שונים להגיע למסקנות הפוכות כי הם נולדו בסביבות שחושבות הפוך. יהיו כמובן כאלה שיאמרו שמי שנולד בסביבה הלא נכונה חייב לבחון את המערכת הרעיונית שמוכתבת לו, והאיסור דנן אמור רק כלפי המחזיקים באמונה הנכונה. אלא שזה כמובן מעורר את הקושי כיצד אוכל לדעת שאני אכן אוחז במערכת הנכונה אם אסור לי לבחון אותה מול עמיתותיה באופן ביקורתי. תמוה בעיניי כיצד אנשים חכמים מתעלמים מהקושי היסודי כל כך וממשיכים לדגול בתפיסה האבסורדית הזאת.

**האמונה התמימה: בעיה שנייה**

אבל מעבר לקושי המובן מאליו הזה, מהתיאור שהצענו למעלה עולה כאן עוד שאלה. באיזה מובן המאמין התמים הזה הוא אכן אדם מאמין? חשבו על ראובן שנולד בבית יהודי והוא מאמין במסורת היהודית. להערכתו של הרב פלוני אותו ראובן אם היה פותח את הספרות הביקורתית והפילוסופית היה מגיע למסקנות הלא נכונות, ולכן הוא אוסר עליו את הדבר. ראובן כמובן שומע בקולו, שהרי הוא אדם ירא שמים מרבים, ומקפיד על הוראות ההלכה קלה כבחמורה.

האם ראובן הוא יהודי מאמין? הרי בעצם אם ננתח את תפיסתו העכשווית הוא כופר, אלא שהוא לא עושה את הנדרש כדי לחשוף זאת. אם שמעון האתיאיסט היה מעלה בפניו טיעונים לוגיים כאלה או אחרים, ראובן היה משנה את תפיסתו והופך לאתיאיסט. כבר ראינו שאם ראובן משתכנע מטיעון לוגי כלשהו, אזי ברור שמסקנת הטיעון כבר היתה אצלו באופן לא מודע. אם כן, עוד לפני שהוא שמע את הטיעון שהיה מוביל אותו למסקנה שאין אלוהים, הוא בעצם אתיאיסט לא מודע. אם כך, גם כשאסרנו עליו לעסוק בסוגיות הללו לא הועלנו דבר. האיש הוא אתיאיסט (סמוי, גם מפני עצמו) שומר מצוות.

לאור התמונה שתיארנו למעלה, ניתן לומר שהוא אמנם מחזיק במחשבתו את הרעיון "אלוהים קיים", אבל רק בשני המובנים הראשונים של העלאה על הדעת. במובן השלישי – לא. התוכן המהותי שמבוטא במשפט הזה לא קיים אצלו בפנים, ולכן לפחות ברובד המהותי הוא אתיאיסט.

משמעות הדברים היא שאדם שמאמין באמונה תמימה לעולם לא יכול לדעת האם הוא באמת אדם מאמין? ייתכן שהוא אתיאיסט לא מודע, שכן אם באמת טיעונים לוגיים היו משכנעים אותו להפוך לאתיאיסט כי אז כבר כעת הוא כזה. עד שהוא לא יבחן את עצמו ואת הקוהרנטיות שלו, ויחשוף את ההנחות המובלעות בתוכו, הוא לא יוכל לדעת האם הוא מאמין או אתיאיסט. זה השלב שבו נוכל לגשת לאקורד הסיום של המהלך האונטולוגי של אנסלם: תפילת הסיום. אך לפני כן פסק זמן עם הבהרה נחוצה.

**הבהרה: אמונה תמימה כשלעצמה אינה פסולה**

חשוב לי להבהיר שאיני בא לפסול כאן אמונה תמימה כלל ועיקר. אדם שמחליט שהוא מאמין מפני שזוהי האינטואיציה שלו, הוא מאמין לכל דבר. כל אחד ודרכו שלו לאמונה. מה עוד שכפי שראינו בפרק יא כל טיעון לטובת האמונה בעצמו חייב להיות מבוסס על הנחות יסוד (אקסיומות), ואלו הרי מתקבלות ב"תמימות" (כלומר בלי הוכחה). לכן ודאי אין כל פסול באדם שמצהיר שהאמונה היא עצמה הנחת יסוד שלו, והוא מקבל אותה כי היא מובנת מאליה בעיניו.

דבריי כאן אמורים רק כלפי לאדם שלא מוכן לבדוק את אמונתו התמימה כי הוא חושש שהבדיקה תשנה אותה (תשכנע אותו לזנוח את האמונה). על אחד כזה, ורק עליו, כתבתי שאם יש לו חשש כזה ובגלל זה הוא לא מוכן לבדוק, אז כבר כעת הוא לא מאמין. לעומת זאת, אם אדם לא בודק כי אין לו עניין בבדיקה מפני שהוא משוכנע שהוא צודק, אמנם איני בטוח שאני מסכים לדרכו ולביטחון שלו אבל הוא ודאי בגדר מאמין גמור.

לסיכום, ברור שאין שום חובה להגיע לאמונה באמצעות טיעונים, שהרי כאמור הם עצמם מבוססים על הנחות יסוד לא מוכחות. או, בניסוח אחר, גם הטיעון הטריביאלי הבא הוא טיעון לגיטימי לאמונה: הנחה: יש אלוהים. מסקנה: יש אלוהים. המסקנה נובעת מההנחה, ולכן זה טיעון תקף. מהדיון בפרק יא עולה בבירור שטיעון כזה לא שונה מהותית מטיעון שמניח כמה הנחות אחרות ומסיק מהן את קיומו של אלוהים. כפי שראינו שם, בכל טיעון כזה המסקנה נמצאת במובלע בהנחות.

כעת נשוב לאקורד הסיום של אנסלם.

**תפילת הסיום של אנסלם**

כזכור, אנסלם פתח את המהלך שלו (בתחילת פרק ב) בתפילה, וכעת (בסוף פרק ד) הוא גם מסיים אותו בתפילת הודייה:

***אודך, אדון הטוב, אודך, שכן מה שהאמנתי בו קודם כמתתך, הנני מבין עכשיו, בהארתך, כי אפילו לא רציתי להאמין כי הנך נמצא, לא היה זה לאל ידי שלא להבין זאת.***

כאן אנסלם חוזר לנקודת ההתחלה. כשעסקנו בתפילה הפותחת הסברנו שהתפילה הזאת שפותחת את פרק ב מצביעה על כך שהמהלך של אנסלם מתחיל מהאמונה. מטרתו היא לעבור מאמונה להבנה, כלומר להוכיח לעצמו (ולנבל) את מה שהוא כבר יודע. בחלק זה ראינו את משמעות העניין. הטיעון בעצם חשף בפני הנבל שגם הוא היה מאמין, אם כי חבוי ולא מודע, מאז ומעולם. אם כן, מה טוב יותר מאשר לחזור בסוף התהליך לתפילה שמודה לאלוהים על כך שהוא סייע לנו לעבור מאמונה להבנה.

אם נקשור את הדברים לשאלת האמונה התמימה, אנסלם במהלך הלוגי שלו עבר ממצב של אמונה תמימה (שלעולם אין לדעת האם היא לא אתיאיזם לא מודע), לאמונה מפורשת ומודעת. כעת הוא כבר מחזיק בשכלו את הרעיון של האמונה, כלומר את הטענה "אלוהים קיים", גם במובן השלישי.

**אל מי פונה המהלך האונטולוגי של אנסלם?**

מעניין לשים לב שבמשפטי הסיום הללו אנסלם מדבר על עצמו ולא על הנבל. בקטע הזה מתברר שאנסלם בכלל לא התכוין להוכיח משהו לנבל. אולי אין בכלל נבל כזה. אנסלם משתמש בנבל כדי להוכיח לעצמו את קיומו של אלוהים. הנבל הוא בעצם איש קש שאנסלם ברא כדי לסייע לו עצמו לעבור מאמונה להבנה. הוא הציב בפני עצמו אנטי-תזה אתיאיסטית שמושמת בפיו של נבל (שהרי אנסלם עצמו הוא מאמין לכל אורך הדרך, ולכן הוא עצמו לא יכול לטעון את טענת האתיאיזם ברצינות), והטיעון הלוגי שלו מתמודד מולה. אבל הנבל הזה הוא בעצם איש קטן בתוך נפשו של אנסלם עצמו. במהלך הלוגי שהוא עשה כאן אנסלם הראה לעצמו שמחשבות הכפירה שחולפות במוחו הן תוצר של אי הבנה או חוסר קוהרנטיות לוגי, והטיעון הלוגי חושף זאת בפניו. הנבל הוא בעצם אנסלם עצמו, או פאזה בדיונית שחולפת בתוכו מדי פעם, אבל בעצם מדובר בשד שאין לו קיום ממשי.

ניתן לסכם ולומר שאנסלם והנבל שבתוכו עברו במקביל כל אחד תהליך אחר. אם הנבל (הבדיוני) עבר ממצב של אמונה מובלעת ולא מודעת לאמונה מפורשת, הרי שאנסלם עצמו עבר ממצב של אמונה תמימה (שכפי שראינו למעלה ספק אם בכלל ראוי להתייחס אליה כאמונה), למצב של הבנה, שהוא בעצם אמונה מלאה ואמיתית.

**"השלכה" פסיכולוגית: צמח אטלס**

ישנה תופעה פסיכולוגית שהיא בעצם בבואה של מה שתיארנו כאן. ראינו שאנסלם בעצם ברא דמות דמיונית והשליך עליה את מחשבות הכפירה שחולפות במוחו. כך בעצם הוא מתמודד עם מחשבותיו שלו. זהו סוג של מה שמכונה בפסיכולוגיה "השלכה", שמוגדרת ב**ויקיפדיה** כך:

***ב***[***פסיכואנליזה,***](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A4%D7%A1%D7%99%D7%9B%D7%95%D7%90%D7%A0%D7%9C%D7%99%D7%96%D7%94) ***השלכה (פרוייקציה) היא***[***מנגנון הגנה***](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%9E%D7%A0%D7%92%D7%A0%D7%95%D7%A0%D7%99_%D7%94%D7%92%D7%A0%D7%94)***אישי שבו משליך האדם את הצדדים השליליים באישיותו אל עבר העולם שמחוצה לו, ומייחס אותם לאנשים אחרים, ובכך יכול להתעלם מראיית תכונותיו ודחפיו השליליים. ה***[***פסיכולוג***](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A4%D7%A1%D7%99%D7%9B%D7%95%D7%9C%D7%95%D7%92)[***אריק אריקסון***](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%90%D7%A8%D7%99%D7%A7_%D7%90%D7%A8%D7%99%D7%A7%D7%A1%D7%95%D7%9F)***טען כי אף שההשלכה בדרך כלל מעוותת ומלאה איבה ופחד, יש בה גרעין של משמעות עמוקה, שלא במקרה האדם המשליך מייחסה לאובייקט המושלך.***

השלכה משמשת אותנו להרחיק מאיתנו את הצדדים השליליים שלנו. אצל אנסלם הוא לקח את מחשבותיו השליליות (בעיניו) והבנה אותן לתוך דמות אחרת, הנבל. במסכת קידושין ע ע"ב אנו מוצאים "כל הפוסל – במומו פוסל", ומכאן שמי שקורא לאחרים עבד כנראה הוא עצמו עבד. אם אנסלם מגדיר את הנבל האתיאיסט ומתמודד איתו, כנראה הדברים נמצאים בתוכו.

אמנם בפסיכולוגיה המנגנון הזה משמש להרחקת צדדים שליליים, אבל אנסלם עושה בו שימוש פוזיטיבי: הוא מתמודד עם מחשבות וטענות שמטרידות אותו על ידי בניית איש קש שמבטא אותן. ההרחקה מאפשרת לאנסלם להתמודד עם הטענות הללו בצורה אפקטיבית יותר. אחרי שיש את אנסלם עצמו מול הנבל, התזה והאנטי-תזה מוגדרות טוב יותר, ואפשר לנסות ולהכריע את הויכוח. אנסלם עושה לעצמו אנליזה (לא פסיכולוגית אלא פילוסופית), ומשמש כמטפל של עצמו. לשם כך הוא בורא מטופל אחר, שהוא שכפול שלו, ומטפל בו בכלים לוגיים ופילוסופיים. כפי שאנסלם רומז בתפילתו כאן, האנליזה שבשלושת הפרקים הללו היא עצמית.

ישנן תופעות פסיכולוגיות נוספות שנושקות למה שראינו כאן. הסופר והמשורר היידי הידוע, חיים גראדה, חיבר שני ספרים עם ממד אוטוביוגרפי, **צמח אטלס** ו**מלחמת היצר** (שממשיך את קודמו). הרקע לדברים הוא תופעת ישיבות נובהרדוק שנפוצו בתחילת המאה העשרים על פני ליטא וסביבה. הסבא מנובהרדוק, רבי יוסף יוזל, שראה כי הנוער היהודי מאבד את אמונתו ונוהה אחר ההשכלה, שלח רבים מהתלמידים הצעירים בישיבתו (נובהרדוק) להקים ישיבות בכפרים לנוער, וכך נוצר מצב שבו צעירים כבני עשרים נעשו ראשי ישיבה שמטפלים בנוער רך בשנים (בגילאי העשרה). אנשים צעירים ולא בשלים, שקיבלו חינוך קיצוני מאד, החלו לטפל בחינוך ובהוראה של נוער מתבגר, עם כל ההתלבטויות.

שני הספרים הללו עוסקים בדמותו של ראש ישיבה נובהרדוקאית קטנה בכפר וולקניק. מדובר בצעיר בשם צמח אטלס, שמתואר כמי שאחוז ביצרים ומחשבות כפירה, והדרך שלו להתמודד איתן היא ללחום בפנאטיות בתופעות הללו אצל תלמידיו הרכים בישיבה. כנגדו עומדת דמותו של בעל ה"מחזה אברהם" (ידוע שחיים גראדה השתמש בו כשם ספרותי לחזון אי"ש. גראדה היה בעצמו תלמיד ישיבה נובהרדוקאית כזאת, וחי אצל החזו"א בבית כמה שנים), שעל אף תפיסותיו הנחרצות והחד משמעיות, היה בעל אופי נוח ומתון, ללא הלהט שאפיין את צמח אטלס ובלי המלחמות בכל הסובב.

ההשוואה בין שתי הדמויות הללו מבטאת בדיוק את התופעה שתיארנו כאן למעלה. אדם שלוחם בקיצוניות פנאטית נגד תופעות של כפירה או חוסר צניעות, כנראה בעצמו סובל מהן מאד. האדם הקיצוני בדרך כלל מנסה ללחום עם הנבל שבתוכו, והוא עושה זאת דרך השלכתו על האנשים שסביבו. אלו הן דמויות הקש שהוא משליך את בעיותיו עליהן. החזון אי"ש, לעומת זאת, שבליבו פנימה היה שלם באמונתו, לא לחם נגד אף אחד. הוא היה מתון ושקול, היה מוכן לשמוע את לבטיו של חיימקה הצעיר (שצמח אטלס זרק אותו מהישיבה), ואף לענות לו בסבלנות ובתשומת לב. השלימות הפנימית הביאה להתנהגות לא קיצונית בחוץ, זאת בניגוד לצמח אטלס, כאמור.

אנסלם גם הוא לחם במובן כלשהו נגד איש הקש שלו (הנבל). אבל שלא כמו צמח אטלס, אנסלם לא רדף את הנבל אלא קודם כל יצר אותו כאיש קש שמחזיק בעמדות שהוא עצמו רצה לבחון, ולאחר מכן לתקוף אותו אינטלקטואלית. כאמור, ההשלכה שהוא עשה לא היתה פסיכולוגית אלא פילוסופית, וגם הטיפול (האנליזה) שהוא עשה לדמות הזאת היה כזה. המטרה שלשמה היא נוצרה היא כדי להשיג את הריחוק הדרוש כדי לבחון את הרעיונות הללו ברצינות. נראה שאנסלם דווקא לא דגל באמונה תמימה, אם כי בהחלט הניח את האמונה ביסוד הבירור שלו. דווקא מתוך נקודת המוצא הזאת, שהיתה בעצם אמונה תמימה, הוא מיאן להישאר במצב התמימות והתעקש לבחון אותה בשכלו, ובכך לעבור מאמונה כמתת האלוה להבנה של האמונה בשכל בהארת האלוה. תפילתו כאן מבטאת את סיום התהליך הזה.

**חטא אדם הראשון**

התמונה שתוארה כאן נותנת לנו מבט מעניין על פרשנות שהציע רבי חיים מוולוז'ין לחטא אדם הראשון. בהגהה שמופיעה בספרו **נפש החיים** בשער א פ"ו הוא כותב:

***והוא ענין עץ הדעת טוב ורע: והענין כי קודם החטא עם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך ח"ו כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה, וגם כי הרי אח"כ חטא. אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכחות הרע היו כלולים בתוכו כי הוא היה אדם ישר לגמרי כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד. וכל עניניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור בלי שום עירוב ונטי' לצד ההיפך כלל. וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפ"ע חוץ ממנו. והיה בעל בחירה ליכנס אל כחות הרע ח"ו כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש. לכן כשרצה הס"א להחטיאו הוצרך הנחש לבא מבחוץ לפתוח. לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העון ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו. ובחטאו שנמשך אחר פתוי הס"א אז נתערבו הכחות הרע בתוכו ממש. וכן בהעולמות. וזהו עץ הדעת טו"ר. שנתחברו ונתערבו בתוכו ובהעולמות הטוב והרע יחד זה בתוך זה ממש. כי דעת פי' התחברות כידוע. והענין מבואר למבין בע"ח שער קליפת נוגה פ"ב אלא שקיצר שם בענין. ועיין היטב בגלגולים פ"א.***

לפני החטא האדם היה שלם וישר, ובנוי באופן שהוא טוב בתכלית. כוחות הרוע היו עומדים מחוצה לו, ומי שמייצג אותם הוא הנחש שעומד מבחוץ ומפתה את האדם לחטוא. זה לא כמו המצב אצלנו שהתחושה היא שהיצרים מפתים אותנו מבפנים ולא מבחוץ. הם חלק מאיתנו ומאישיותנו, ואנחנו חשים שאנחנו עצמנו רוצים לעשות את הרע. המצב הזה נוצר בעקבות חטאו של אדם הראשון, שאז הכוחות המפתים (היצר, זוהמת הנחש) נכנסו לתוכנו וכך נוצרה התחושה שהפיתויים באים אלינו מבפנים ולא מבחוץ.

יש כאן תיאור של המאבק בין טוב לרע שמתנהל בתוכנו ומול יצרינו ומחשבותינו, וזה נעשה על ידי השלכה שלהם על דמות בדיונית שמופיעה מחוצה לנו ומציגה בפנינו את המחשבות הרעות שלנו. הדרך לטפל בהם היא להרחיק אותם ולהבין שזה לא מה שאני באמת רוצה, אלא זה משהו מחוצה לי שמנסה להשפיע עליי. ההשלכה כאן היא דרך טיפולית, ולימוד הפרשייה הזאת מתחילת ספר בראשית הוא טיפול באותה דמות בדיונית, ובעצם טיפול בעצמנו דרך ההשלכה לדמות הנחש שכביכול עומדת מבחוץ. כך קל לנו יותר לטפל בו ולהתמודד עמו.

**חלק חמישי:**

**ביקורות ודיון**

בחלק זה נעסוק בכמה ביקורות מרכזיות על הטיעון האונטולוגי. מכיון שמדובר בטיעון לוגי, כבר הזכרנו שניתן לתקוף אותו בשני מישורים: לערער על אחת מההנחות שלו, או להצביע על פגם בהיסק הלוגי שמוביל מהן למסקנה.

הביקורות בהן נעסוק שונות זו מזו באופיין. יש ביקורות שתוקפות אפריורי את אופיו האונטולוגי של הטיעון. הן מצביעות על חוסר האפשרות של טיעונים אונטולוגיים בכלל, והראיה של אנסלם בפרט. ביקורות אחרות מערערות על תקפותו של הטיעון. ביקורות מסוג נוסף מקבלות את תקפותו אבל טוענות שהוא לא באמת מביא אותנו למחוזות עובדתיים כפי שהוא מתיימר (זהו בעצם ערעור על המסקנה. הערעור הזה גורס שהיא לא הובנה או הוצגה נכון, ובעצם לא מדובר במסקנה עובדתית). סוג אחר של ביקורות חושף שטיעונו של אנסלם אינו לוגי טהור (כפי שהגדרנו בחלק א) שכן לא מדובר כאן בניתוח מושגי בלבד. הן מראות שיש ביסוד הטיעון הנחות (עובדתיות או לא), ולפיכך ניתן לתקוף אותן ולדחות את המסקנה.

כל פרק בחלק הזה יעסוק בביקורת אחרת. בתחילת הפרק אצביע על אופיה הלוגי של הביקורת שנדונה בו.

1. **הביקורת הקאנטיאנית: אין לגזור עובדות מלוגיקה טהורה**

**מבוא**

כפי שכבר הזכרתי, לאורך השנים הופיעו הרבה מאד ביקורות על הטיעון האונטולוגי. הידועה שבהן היא ביקורתו של עמנואל קאנט מהמאה השמונה-עשרה. בפרק זה נדון בביקורתו של קאנט, שכן היא מחזירה אותנו לרקע העקרוני והרחב יותר של הדיון: מהותן ואפשרותן של ראיות אונטולוגיות בכלל. כאמור, זהו ערעור על ההיסק האונטולוגי, אבל מדובר בערעור שלא תוקף חזיתית את הטיעון אלא מצביע אפריורי על כך שטיעון מסוג כזה לא יכול להיות נכון (לאו דווקא ביחס לאלוהים). כך גם מעידה הכותרת של הפרק ב**ביקורת התבונה הטהורה**, שקרוי "על אפס אפשרותה של ראיה אונטולוגית". הוא בעצם מנסה להראות שלא ייתכן טיעון לוגי שמנביע משפט קיום עובדתי.

**הביקורת של קאנט: מבט כללי**

הזכרנו בחלק הראשון את המיון הקאנטיאני של ההוכחות לקיומו של אלוהים, כשהסוג הראשון הוא ראיות אונטולוגיות. קאנט דן באלוהים, שמכונה אצלו "אידיאל של התבונה הטהורה", בספרו **ביקורת התבונה הטהורה**, בחלק השני של כרך א בחטיבה השנייה ספר שני פרשה שלישית. בפרק הרביעי שכבר הוזכר למעלה הוא עוסק באפס אפשרותה של ראיה אונטולוגית.

ניתן להבחין בדבריו בשני טיעוני ביקורת, אם כי הוא כנראה מתייחס אליהם כשתי פנים של טיעון ביקורתי אחד. הטיעון הראשון מבוסס על קביעה כללית שלא ניתן ללמוד משהו על המציאות מתוך טיעון לוגי טהור וניתוח מושגי גרידא. הטיעון השני של קאנט נוגע לשאלה האם קיום יכול להיחשב אחד המרכיבים של השלימות של המושג, כפי שמניח אנסלם. בטיעון השני נעסוק להלן בפרק טז. כאן ניגע בטיעון הראשון.

**הטיעון הראשון: ריקנות האנליטי**

קאנט מציג את טיעונו זה בעיקר בקטע הבא:[[23]](#footnote-23)

***אני שואל אתכם: האם המשפט 'דבר אחד או אחר (שאני מסכים כי יהיה-אפשר, ויהיה כאשר יהיה) נמצא', האם – אומר אני – משפט זה הוא משפט מנתח או מרכיב? אם הוא מנתח – הרי אינכם מוסיפים ולא-כלום, על ידי מציאות הדבר, למחשבותיכם על הדבר; אולם, אם כן, הכרח הוא, או שהמחשבה שהיא בתוככם תהיה הדבר עצמו, או שאתם מניחים את המציאות כשייכת אל האפשרות, והרי אתם מסיקים את המציאות למראית-עין מן האפשרות הפנימית – מה שאינו אלא טאוטולוגיה עלובה. התיבה 'ממשות' שצלילה במושג של דבר הוא אחר ממציאות במושג של נשוא, אינה מוסיפה ולא כלום. כי אם אתם מכנים כל שימה (בלי לקבוע מה אתם שמים) בשם 'ממשות' – הרי כבר שמתם את הדבר על כל נשואיו במושג של הנושא, והנחתם אותו כנמצא, ובנשוא אין אתם אלא חוזרים על כך. אך, אם אתם מודים, כדרך שחייב להודות כל בר דעת, כי כל משפט-מציאות הוא משפט מרכיב – כיצד אתם מבקשים לטעון, כי אין לבטל, בלי סתירה, את הנשוא של המציאות? כי יתרון זה הוא סגולה מיוחדת של המשפטים המנתחים בלבד, לפי שעליו מבוסס טיבם של משפטים אלה.***

כדי להבין את המינוח בו הוא משתמש כאן, נקדים ונאמר שקאנט מבחין בין שני סוגי משפטים: מנתחים (אנליטיים) ומרכיבים (סינתטיים). משפט מנתח טוען טענה שיסודה בניתוח המושג שמופיע כנושא שלו, לדוגמה: הכדור הוא עגול, או כל רווק אינו נשוי. משפט מרכיב, לעומת זאת, טוען טענה שמרכיבה על המושג עוד מידע שלא נמצא בו מעצם הגדרתו, כגון: הכדור הזה הוא כבד, או: איש זה הוא נשוי, או לאיש נשוי זה יש שתי נשים.

בקטע הזה קאנט דן באמירה "X נמצא", ושואל האם זהו משפט מרכיב או מנתח. אם זה משפט מנתח כי אז טענת הקיום לא מוסיפה מאומה להגדרת המושג. לשון אחר, בעצם הנחנו את קיומו בעצם הגדרתנו אותו, ולכן אין במסקנה מאומה מעבר למה שהנחנו. בעצם הטיעון האונטולוגי מניח את המבוקש. ואם מדובר במשפט מרכיב ("כדרך שחייב להודות כל בר דעת", כלשונו) אז אי אפשר שטיעון לוגי יוכיח בהכרח את קיומו. אם קיימת הוכחה לוגית שכזאת, יוצא שלומר "X לא קיים" זו סתירה לוגית, אבל פירוש הדבר שקיומו נכלל בהגדרת מושגו, מה שלא מתאים להנחה שמדובר במשפט מרכיב.

**הקשר לשאלת הסינתטי-אפריורי**

כדי להשלים את התמונה נוסיף שקאנט עושה עוד הבחנה בין שני סוגי משפטים: אפריוריים (קודמים לתצפית) ואפוסטריוריים (שמבוססים על תצפית). לדוגמה, הטענה 1+2=3 היא אפריורית, שכן ניתן לדעת אותה גם ללא תצפית.[[24]](#footnote-24) לעומת זאת, הטענה שחוק הגרביטציה (כמו כל חוק טבע אחר) הוא נכון היא אפוסטריורית, שכן היא מבוססת על תצפיות.[[25]](#footnote-25)

עד קאנט מקובל היה לחשוב שההבחנה הזאת חופפת לגמרי להבחנה בין האנליטי לסינתטי. כל משפט אנליטי הוא אפריורי ולהיפך, וכל משפט סינתטי הוא אפוסטריורי ולהיפך. ההיגיון בזה הוא פשוט מאד, שכן אם משפט מבוסס על ניתוח המושגים המעורבים בו, מדוע שניזקק לתצפית כדי להיווכח באמיתותו?! ולאידך גיסא, אם ניתן לדעת משפט כלשהו ללא תצפית, כי אז סביר שמדובר במשפט שמבוסס על ניתוח מושגי של הנושאים המעורבים בו (שאם לא כן כיצד נוכל לדעת אותו?!). אם כן, עד קאנט חולקו המשפטים לשתי קטגוריות בלבד: אנליטיים-אפריוריים וסינתטיים-אפוסטריוריים. מסיבות שונות קאנט טען לקיומה של קטגוריה שלישית של משפטים: סינתטיים-אפריורי. אלו משפטים שטוענים משהו על הדבר (על העולם) מעבר למה שכלול במושגו, אך בכל זאת אינם מבוססים על תצפית. כך אפשריים חוקי הטבע, שהם משפטים סינתטיים (שטוענים טענות על העולם, כלומר מכילים מידע עובדתי) אבל אפריוריים (לא ניתן לבסס אותם על תצפית בלבד)[[26]](#footnote-26).

האם משפט סינתטי-אפריורי אינו חשוף בדיוק לאותה מתקפה שקאנט מפנה כלפי הטיעון האונטולוגי? לכאורה מדובר כאן בטענת עובדה על העולם שלא נובעת מתצפית, או במילים אחרות שיקוף של תפיסה רציונליסטית. אולם אם קאנט הוא אכן רציונליסט, לא ברור מדוע הוא טוען כל כך בתוקף כלפי הטיעון האונטולוגי שלא ייתכן שנוסיף מידע על העולם רק מתוך ניתוח מושגי לוגי? הרי גם לשיטתו ניתן ללמוד על העולם באמצעות השכל בלבד.

כדי להבין זאת, עלינו להבחין בין הבעיה של הרציונליזם (שלא מפריעה לקאנט, כרציונליסט) לבין הבעיה הלוגית שכונתה לימים "ריקנות האנליטי". קאנט לא טוען לאמפיריציזם, כלומר שניתן ללמוד על העולם רק בכלים תצפיתיים.[[27]](#footnote-27) כאמור, הוא היה רציונליסט ובהחלט היה מוכן לקבל טענות על העולם שלא התקבלו מתצפית (אלו המשפטים הסינתטיים-אפריורי). הבעייתיות שהוא ראה בטיעון האונטולוגי היתה שמדובר בטיעון שגוזר עובדות מכלום. הדרך להגיע למשפט סינתטי-אפריורי, לפי קאנט, היא אמנם אפריורית אבל לא לוגית טהורה. גם אם לדעתו לא בהכרח נדרשת תצפית כדי לטעון משהו על העולם, ניתוח מושגי ולהטוטים לוגיים לא יכולים להניב טענות עובדה. אז מה מעבר לתצפית יכול להניב טענות עובדה באופן אפריורי? רק מה שקאנט כינה "טיעונים טרנסצנדנטליים". אין לנו צורך כאן להיכנס למהותם של אלו, ולכן אסתפק כאן בכך שמדובר בהתבוננות על עצמנו והכרתנו (חשיפת התנאים ההכרחיים לקיומה של הכרה), ולא בטיעונים לוגיים טהורים או ניתוח מושגי. אלו מעצם טיבם ריקים, ולא יכולים להוסיף לנו מידע עובדתי על העולם. טיעון אונטולוגי מעצם טיבו הוא ניתוח מושגי, וככזה הוא לעולם לא יכול להניב לנו עובדות חדשות בעולם.

אין פלא איפוא שבקטע הסיום של הפרק, קאנט מסכם את דבריו וכותב:

***לאמור, עמל-שווא הוא כל הטורח בעניין הראיה האונטולוגית (הקארטזיאנית), הבאה להוכיח מציאות של ישות עליונה מתוך מושגים. והאדם לא יתעשר בהבנתו על ידי אידיאות בלבד, כשם שסוחר לא יגדיל את רכושו, אם ירצה, לשם תיקון מעמדו, להוסיף אילו אפסים לחשבון קופתו.***

קאנט בעצם טוען שלא ייתכן שנרחיב את הידע שלנו על המציאות באמצעות אידיאות וניתוח מושגי בלבד. טיעון לוגי טהור לא יכול להסתיים בטענה עובדתית מחודשת, כלומר בעובדה שלא הונחה בהגדרת המושגים המעורבים בניתוח הזה. ואם מדובר במושג שקיומו כלול בהגדרתו כי אז הנחנו את המבוקש, ושוב אין לטיעון האונטולוגי משמעות פילוסופית של ממש שכן כבר מראש הנחנו את קיומו של אלוהים בהגדרת המושג.

כאן המקום להסב את תשומת הלב לכך שאנסלם לא מניח את קיומו של אלוהים. הוא מניח שההגדרה של אלוהים כיש בעל כל השלמויות היא עקבית ומובנת (גם לנבל). הגדרות אינן הנחות. יש הבדל בין להגדיר מושג שבו עוסקים, שזה תנאי הכרחי לדיון פילוסופי, לבין להניח משהו אודותיו. אנסלם מניח הגדרה של המושג אלוהים, אבל לא מניח משהו אודותיו (שהוא קיים). גם אם הם הגדרנו את X כמשהו קיים מעצם הגדרתו, עדיין אין כאן הנחה שטוענת שהוא באמת קיים. את זה אנסלם מוכיח ולא מניח. ראה על כך להלן בפרק יט שעוסק בערעור של גאונילו (מכוח "האי הקיים"), שם הרקע לדיון הוא ההבחנה בין הגדרה של משהו כקיים לבין טענת קיום אודותיו.

**טיעונים אפריוריים שליליים: הוכחה בדרך השלילה**

הטיעון האונטולוגי הוא הוכחה בדרך השלילה, שהיא דרך לוגית ומתמטית מקובלת להוכיח דברים. אנחנו מניחים הנחה כלשהי ומראים שהיא מובילה לסתירה, ובכך מוכיחים את היפוכה. התזה לגבי ריקנות האנליטי בעצם אמורה לדחות כל הוכחה בדרך השלילה על המציאות. יובל שטייניץ, בחלק הראשון של ספרו **עץ הדעת** טוען שעמדה כזאת היא אבסורדית, שכן כל אמפיריציסט מקבל הוכחות בדרך השלילה על העולם.

כך, למשל, אם ראיתי עצם משולש אני יכול להוכיח מכאן בדרך השלילה שהוא לא עגול, שכן משולש אינו עיגול. קוואיין הוכיח כך את אי קיומה של כיפה עגולה ריבועית על קולג' ברקלי. אבל זהו הליך לוגי שמניב מסקנה עובדתית (שאין כיפה כזאת על הקולג'). גם אי קיום הוא טענה על העולם, ואם הלוגיקה היא ריקה כיצד אפשר לגזור ממנה טענת אי קיום? הרי זוהי טענה עובדתית לכל דבר. אנחנו לומדים משהו על העולם מתוך ניתוח מושגי גרידא.

אמנם ניתן לומר שמושג שכולל סתירה, כמו משולש-עגול, או כיפה עגולה-ריבועית, הוא חסר משמעות. הטענה אודות אי התממשותו של מושג כזה אינה טענה אונטולוגית אלא לוגית. אם המושג X הוא חסר משמעות, כי אז כל משפט שמכיל את המושג X גם הוא חסר משמעות, הן המשפט "X קיים" והן המשפט "X לא קיים".

אך הבה נביט על הדברים מזווית שונה. הרי בכל זאת הגענו כאן למסקנה כלשהי על המציאות: שעל הכיפה העגולה של ברקלי לא נמצא זוויות. כאן אין שום מונח סתירתי, והמשפט הוא לגמרי ברור וסביר, וגם נכון. אם כן, הגענו למסקנה עובדתית על בסיס ניתוח מושגי-לוגי, ולא השתמשנו בשום מונח שמכיל סתירות (כמו משולש עגול, או עיגול עם זוויות).

אבל גם הצגזה זו של הטיעון מטעה. בחלק א הבחנו בין טיעון לוגי שמבוסס על הנחות עובדה כלשהן לבין טיעון לוגי טהור (ניתוח מושגי). העובדה שלא נמצא זוויות על כיפת הקולג' העגולה היא לא תוצאה של לוגיקה אלא של תצפית. התצפית שהביאה לידיעתנו את הצורה העגולה של הכיפה הזאת, היא גופא אומרת לנו שאין שם זוויות. כשראיתי את הצורה העגולה ראיתי גם את העובדה שאין בה זוויות. אם כן, המסקנה שאין שם זוויות היא לא תוצאה של ניתוח מושגי אלא של טיעון לוגי שמבוסס על תצפית, ואולי תוצר של התצפית עצמה. אבל זה כמובן הליך לגמרי לגיטימי מבחינת האמפיריציסט. הטיעון האונטולוגי, לעומת זאת, לא מניח שום הנחה עובדתית ובוודאי לא תצפיתית. מדובר בהליך לוגי טהור (ניתוח מושגי) שמניב מסקנה עובדתית. אבל טיעון לוגי טהור אמור להיות ריק, כפי שטען לכאורה בצדק קאנט.

אם כן, הטענה בדבר אי קיומו של משולש עגול אינה טענה עובדתית. משולש עגול הוא צירוף חסר פשר. לעומת זאת, הטענה שבעצם עגול אין זוויות היא טענה תצפיתית כשרה. לכן שני סוגי הטענות הללו לא קשורים לריקנות האנליטי. אם כן, טענתו של קאנט שהאנליטי הוא ריק נשמעת סבירה והגיונית מאד, ובכל זאת כפי שנראה כעת אין בה כדי לערער את טיעונו של אנסלם.

**הבעייתיות בטיעון של קאנט**

טענות כמו זו של קאנט לא יכולות להועיל כנגד מהלך לוגי כמו הטיעון האונטולוגי של אנסלם. הרי אנסלם הציג טיעון לוגי, שמסקנתו היא טענת עובדה (אלוהים קיים). מסקנתו של טיעון לוגי נובעת בהכרח מהנחותיו. כפי שכבר הזכרנו, כדי לפרוך טיעון לוגי עלינו לעשות אחד משני דברים: או להצביע על הנחה לא נכונה (או הגדרה לא עקבית), או להצביע על פגם במהלך הלוגי, כלומר בגזירת המסקנה מן ההנחות. אמירות שמסקנת הטיעון נראית אבסורדית או הוקוס פוקוס אינן רלוונטיות. אם לא מצביעים על פגם בהליך הלוגי, או מערערים על אחת מהנחותיו, אי אפשר לדחות אותו. במה שראינו עד כה, קאנט לא עשה אף אחד משני אלו: הוא לא ערער על אף הנחה של אנסלם, וגם לא הצביע על פגם בהיסק הלוגי. אם כן, נראה שהוא חייב לאמץ את מסקנת הטיעון הזה על אף ההפתעה שלו מכך שניתן לגזור עובדה מטיעון לוגי.

קאנט בעצם מניח שהאנליטי הוא ריק, אבל טיעונו של אנסלם מוכיח שהוא טועה. הרי אנסלם הציב טיעון לוגי שמחלץ מניתוח מושגי בלבד מסקנה עובדתית, ובזה גופא הוא פרך את התפיסה שהאנליטי הוא ריק. כל עוד קאנט לא יצביע על פגם בטיעון או יראה איזו הנחה שלו שגויה, הוא לא יוכל להסתפק בקביעה אפריורית שהאנליטי הוא ריק.

הטענה שהראיה האונטולוגית גוזרת עובדה מלוגיקה טהורה היא אכן תיאור נכון שלה, אבל אין לראות בכך ערעור או פירכא על הראיה הזאת. מי שרואה בזה כשלעצמו פירכא פשוט מניח את המבוקש (הוא מניח את האמפיריציזם ולא מוכיח אותו). כדי לחדד זאת, חשבו על אדם שמוצג בפניו הפרדוקס של זנון על אכילס והצב. זהו טיעון שמוכיח שאכילס המהיר לעולם לא משיג את הצב במירוץ שייערך ביניהם (אם הוא נפתח בפער כלשהו לטובת הצב). אנשים רבים ששומעים את הטיעון של זנון מגיבים מיד שמדובר בשטות, שהרי ברור לכל בר דעת שאכילס ישיג את הצב תוך זמן קצר. תגובה כזאת יכולה לכל היותר לשמש כמוטיבציה לחיפוש פירכא בטיעון, אך היא עצמה אינה פירכא כזאת. כל עוד לא הצבענו על הפגם בהליך הטיעון עצמו או שדחינו אחת מהנחותיו, מסקנתו נכונה בהכרח. לכך כנראה רמז ברטרנד ראסל בדבריו שצוטטו למעלה, שקל יותר לחוש שהראיה האונטולוגית לא נכונה מאשר לשים את האצבע היכן בדיוק הפגם.

**סיכום**

ממה שראינו עד כאן, נראה שהחידוש בטיעון האונטולוגי עוד יותר מרחיק לכת ממה שחשבנו. בחלק א הצגנו את הטיעון הזה כביטוי לעמדה הרציונליסטית שרואה בשכל (ולא רק בתצפית) כלי לגיטימי להכרת העולם. אך כעת נוכחנו לראות שלעמדה זו שותף גם קאנט, על אף שהוא מתנגד לראיה האונטולוגית. טענתו היא שהראיה הזאת אינה רק רציונליסטית, כלומר מסיקה מסקנה עובדתית בלי תצפית. יש בה כשל חמור יותר: היא מסיקה את המסקנה העובדתית על בסיס טיעון לוגי וניתוח מושגי (מה שכינינו בחלק א טיעון לוגי טהור). אם אכן, טיעונו של אנסלם עדיין עומד, כי אז הוא משיג הישג הרבה יותר מרשים מאשר הצלת הרציונליזם. הוא בעצם פורך את הטענה בדבר ריקנותו של האנליטי. לא רק שלא נדרשת תצפית כדי ללמוד משהו על העולם, ניתוח מושגי ומניפולציות לוגיות גרידא יכולים להניב מסקנות עובדתיות.

נסיים בהערה. הערעור השני של קאנט מוצא פגם בטיעון של אנסלם, בעצם באחת מהנחותיו. שלא כמו שמניחים רבים, יש בבסיס הטיעון של אנסלם הנחה אחת לפחות, כלומר הוא לא טיעון לוגי טהור. אם יימצא ממש בערעור השני כי אז יוכל קאנט לחזור ולטעון גם את טענתו האפריורית שנדונה כאן שהאנליטי הוא אכן ריק. הטענה בדבר ריקנות האנליטי כשלעצמה לא יכולה להיחשב כערעור על הראיה האונטולוגית, אבל אם מציגים ערעור על ההליך הלוגי, כי אז באמת ניתן להסיק שהאנליטי הוא אכן ריק. כאמור, אנו נדון בערעור השני של קאנט להלן בפרק טז.

1. **האם ניתן לתפוס כקיים יש שאינו קיים: על הספקנות**

**מבוא**

בפרק זה נעסוק בביקורת מתבקשת על הטיעון, שחוזרת שוב, והפעם מזווית שונה, אל לב האופי האונטולוגי שלו. כאמור, כאן מדובר בטענה שמסקנת הטיעון לא הובנה נכון, ובעצם לא באמת מדובר בטענת עובדה.

**טיעון הביקורת**

בחלק השני ראינו שאנסלם עצמו עומד על כך שיש שני סוגי תפיסה: תפיסת יש כלשהו בשכלנו ותפיסתו כקיים (תמונה עם נוירוני תרגום). ראשית, נשאל את עצמנו האם לא ניתן לעורר את נוירוני התרגום בלי שיעמוד מולנו עצם אמיתי? אלו נוירונים ככל נוירון אחר, ומממצאים של מדעי המוח עולה שאכן גם אותם ניתן לעורר באופן מלאכותי. בסופו של דבר כל הכרה שנמצאת אצלנו יסודה בנוירונים, ולכן ניתן לגרות את הנוירונים הרלוונטיים ולתת לאדם את התחושה שמולו ניצב עצם אמיתי, גם אם לא זהו המצב האמיתי.

אם כן, מה נאמר על מסקנה של הטיעון האונטולוגי, שאכן מוביל אותי לכך שבשכלי נמצאת התפיסה של אלוהים קיים ולא רק של מושג האלוהים גרידא? לכאורה העובדה שהתמונה הזאת נמצאת בשכלי אינה אומרת מאומה על המציאות עצמה. אנחנו עדיין נמצאים בתחומה של ההכרה שלנו ולא של המציאות שאליה רצינו להגיע. לכל היותר ניתן להסיק מטיעון אונטולוגי משהו עליי (ולא על העולם): שבשכלי יש תמונה של יש קיים. אם נרצה לגזור מכאן טענה על המציאות הרי אנחנו שוב עוברים כאן מהשכל למציאות, או בעצם מבצעים צעד רציונליסטי. האמפיריציסט יאמר שגם אם הטיעון תקף עדיין אין בכוחו להוכיח משהו על המציאות עצמה.

לכאורה ההבחנה של אנסלם עצמו חוזרת אליו כחרב פיפיות. ראינו שהוא הקפיד להבחין בין טענה על קיומו של היש בעולם לבין טענה אודות קיומו בשכל. עוד הוא הקפיד להוסיף הבחנה, תוך שהוא מדגיש שמדובר בהבחנה אחרת, בין קיומו בשכל כמושג לבין קיומו בשכל כמושג ממומש. זו הבחנה בין שני סוגי אובייקטים או אידיאות שקיימים בשכל. אלא שאם אכן יש הבחנה בין שני אלו, ואם אכן מדובר בהבחנות שעוסקות בקיום בהכרתנו ולא בעולם עצמו, אז מהלך הטיעון מוביל אותנו לכל היותר למסקנה בדבר קיומו של אלוהים כיש קיים בשכלנו, אבל לא בהכרח לגבי קיומו במציאות עצמה.

למעשה, יטען המבקר האמפיריציסט, זהו הפתרון לתעלומה הרציונליסטית של כל טיעוני ההוקוס פוקוס האונטולוגיים שגוזרים עובדות מלוגיקה טהורה (ראה בפרק הקודם את הביקורת של קאנט). טיעונים אונטולוגיים לא באמת מעבירים אותנו מהלוגיקה וההגדרות לטענות עובדה, אלא לכל היותר לטענות דמויות עובדה, שבעצם עוסקות בנו ולא בעולם. במונחים של קאנט, הוכחנו שבפנומנה אלוהים הוא בהכרח קיים, אבל לא טענו משהו על הנואומנה.

טיעון ביקורתי זה בעצם לא תוקף אף אחת מההנחות וההגדרות של אנסלם, וגם לא את המהלך הלוגי של הטיעון. הוא מוכן לקבל את כל הטיעון וגם את מסקנתו, ובכל זאת הוא לא רואה בו מהלך שמסתיים בעובדה. ניתן לומר שהוא תוקף את טענתו של אנסלם לכתר הרציונליסטיות (כלומר להוכחת עובדה בכלים לוגיים טהורים). טיעון הביקורת הזה טוען שאנסלם לא מוכיח את קיומו של אלוהים כיש קיים, אלא רק מאלץ את המסקנה שכולנו מאמינים בו בשכל כיש קיים. אבל כאמור זו לא טענה על העולם אלא עלינו. כבר הערנו בחלק הראשון שכאשר טיעון לוגי כלשהו משכנע אותנו במסקנתו, היא כבר היתה חבויה בנו מראש (בעצם היא היתה טמונה בהנחות הטיעון, באקסיומות שלו). מתברר שגם כאן לא פרצנו את המעגל הזה. יצאנו מהנחות שקיימות רק בראש שלנו (הגדרות וחוקי לוגיקה), עליהן התבססנו, ובסופו של דבר נותרנו שם. המסקנה גם היא עוסקת בנו ובראש שלנו (או בחשיבה שלנו).

שוב ושוב אנחנו חוזרים לכך שקאנט אכן צודק: אין טיעונים אפריוריים שמלמדים אותנו על המציאות עצמה. אבל בניגוד לקאנט שהסתפק בהצבעה על כך שמהלך כזה אינו אפשרי, הביקורת כאן גם מסבירה מדוע הטיעון האונטולוגי הספציפי הזה (ובעצם גם כל דומיו) לא מוכיח עובדה. היא מראה שהמסקנה שלו אינה עובדה על העולם אלא על עצמנו. במובן זה יש כאן ביקורת חזקה יותר מזו של קאנט שהסתפק בקביעה עקרונית שלא ייתכן טיעון אונטולוגי.

**על הספקנות**

הביקורת הזאת כנראה נכונה באופן עקרוני (במישור הלוגי). אבל כעת עלינו לבחון בכל זאת את משמעותה במישור הפילוסופי. מה שבעצם טוענים המבקרים כאן הוא שעל אף שהגענו למסקנה בשכלנו שאלוהים קיים, ייתכן שזו אשלייה. במציאות הוא אינו קיים. בדיוק כמו שניתן לעורר את הנוירונים שאחראים על תפיסת המושג כממומש באמצעות גירוי חשמלי, אנסלם עשה זאת באמצעות טיעון לוגי.

אבל את הטענה הזאת ניתן להעלות כלפי כל טיעון לוגי. גם אם הגענו למסקנה כלשהי, מי אמר שהיא נכונה במציאות עצמה? הגענו למסקנה שלא ייתכן שיהיה במציאות משולש עגול. אבל מסקנה זו היא רק בשכלנו. מי אמר שבמציאות עצמה אין משולש עגול? יותר מכך, ניתן להסב את הדברים לטענות שאינן סתירתיות, כמו חוקי טבע. גם אם הגענו למסקנה המדעית שחוק הגרביטציה נכון, הרי זו רק מסקנה שהיא נכונה בשכלנו. האם זה אומר בהכרח שהחוק הזה באמת קיים בעולם עצמו? לכאורה לא. אם כן, ערעור זה תוקף גם את המסקנות האמפיריציסטיות, שהרי גם האמפיריציסט מקבל תוצאות של תצפית ישירה, ואפילו הכללות מדעיות.

כעת נוכל להבין שהערעור הזה על הטיעון האונטולוגי אינו אלא הטענה הספקנית הרגילה. הספקן טוען כלפי כל מסקנה מכל סוג של כל אחד מאיתנו: גם אם זה מה שאתה חושב, מי אמר שמה שאתה חושב אכן נכון, כלומר נכון במציאות עצמה? עלינו להזכיר כאן שאנסלם כבר בתחילת הפרק הראשון מסביר שהוא לא מפנה את הטיעון שלו כלפי ספקנים, ואפילו לא כלפי אגנוסטיקנים. הוא טוען כלפי כופרים פוזיטיביים, הנבל שאומר בליבו אין אלוהים. נבל כזה אינו ספקן, שהרי גם הוא טוען משהו על המציאות.

הטיעון האונטולוגי באמת לא יוכיח מאומה לספקן אמיתי, אבל לספקן כזה אי אפשר להוכיח מאומה בשום תחום. זו לא בעיה של הטיעון האונטולוגי אלא של החשיבה בכלל ושל כל מסקנה שלנו על העולם. לכן מי שאינו ספקן, לא יכול להעלות את הטענה הזאת כלפי הטיעון האונטולוגי. מי שאינו ספקן מבין שאם הוא מגיע למסקנה כלשהי בשכלו – אז היא כנראה נכונה גם בעולם עצמו. אחרת הוא לא יכול לומר מאומה על העולם, ולא רק להאמין באלוהים. לכן אם הגענו למסקנה שאלוהים קיים (ולא רק העלינו את מושג האלוהים בשכלנו), אם איננו ספקנים אזי מבחינתנו אלוהים אכן קיים.

חשוב לחזור כאן להבחנה של אנסלם בין נוכחות של מושג בשכל לבין הבנה שהוא גם קיים. הטיעון שאומר שגם אם יש מושג בשכלי אין פירוש הדבר שהוא קיים – הוא טיעון נכון, ואין בינו לבין ספקנות מאומה. אכן ניתן לחשוב על דברים גם אם הם לא קיימים. אבל הטיעון שאם הגעתי למסקנה שהדבר שבשכלי אכן קיים גם היא לא אומרת מאומה על העולם, זו כבר ספקנות.

יכול הספקן לטעון מניין לכם שמה שאתם חושבים קיים במציאות? אין לכך תשובה טובה, אבל עובדה היא שקושי זה מטריד כמה פילוסופים אזוטריים, אבל לא אף אדם נורמלי. אז אם המחיר של אי אמונה באלוהים הוא ספקנות, אנסלם עשה את שלו. מה שהוא הראה זה שאם אינך ספקן עקרוני ואתה מוכן לקבל משהו על המציאות, כי אז אתה אנוס גם לקבל את קיומו של אלוהים. אם הטיעון שלו פנה כלפי אמפיריציסטים, כי אז נראה שהערעור הזה לא יציל אותם.

גם האמפיריציסט האדוק והקיצוני ביותר, ששולל טיעונים אונטולוגיים והיסקים לוגיים אודות המציאות, לא מכחיש את עצם היכולת שלנו לדעת משהו עליה. הרי עצם הגדרתו את עצמו כאמפיריציסט אומרת שתוצאות של תצפיות הוא כן מקבל כקבילות. זו האלטרנטיבה שהוא מציע לרציונליזם. אבל גם תצפית לכל היותר משכנעת אותי שמשהו קיים, כלומר יוצרת בשכלי את התחושה שמשהו קיים, או נכון, במציאות. אבל זוהי רק מסקנה שכלית. האם זה אומר שהדבר הזה קיים או נכון במציאות עצמה? האמפיריציסט טוען שכן. אבל אם כך, אמפיריציזם אינו ספקנות, והאמפיריציסט לא יכול לטעון את טיעון הביקורת הזה כלפי הראיה האונטולוגית.

נתבונן בדוגמה. אם ראיתי שנכנסו לחדר ריק שלושה אנשים, ואחר כך נכנסו לשם רק עוד שני אנשים, אני מסיק שיש שם חמישה אנשים. אם אניח שיש שם שישה, אגיע לסתירה. בפרק הקודם ראינו שמסקנה כזאת היא בעצם תוצר של תצפית ולא של טיעון לוגי טהור (כמו המסקנה שלכיפה עגולה אין זוויות). אבל כעת עלינו לשאול את עצמנו את השאלה הזאת קצת אחרת: גם אם השתכנעתי בשכלי שאין שם זוויות, פירוש הדבר רק שבשכלי איני יכול לחשוב אחרת. אבל מניין לי שזהו אכן המצב בחדר עצמו? הרי זו כבר טענה על המציאות. גם אמפיריציסט יודה שבמציאות יהיו רק חמישה אנשים בחדר, למרות שהוא הגיע למסקנה הזאת רק בשכלו.

לכאורה מאד הגיוני להיות אמפיריציסט ולהתנגד לרציונליזם. כיצד ניתן להסיק ממבנה שכלי שלי על המציאות עצמה?! אלא שכפי שראינו אם לוקחים את התזה הזאת באופן עקבי היא מביאה לספקנות כוללת. השאלה מדוע לא כולנו ספקנים היא שאלה טובה, אבל יש להפנות אותה לכל אחד מאיתנו, לאו דווקא לאנסלם. אם ההאשמה כלפיו היא שהוא לא ספקן, או שהוא לא הוכיח שמה שהשתכנענו בשכלנו באמת קיים במציאות, שוב יש להפנות זאת לכולנו. הטיעון האונטולוגי לא גרוע מכל היסק הגיוני אחר, לוגי-פילוסופי או מדעי-תצפיתי. אם אני מקבל את חוק הגרביטציה בגלל שהשתכנעתי בשכלי שהוא נכון, בה במידה עליי לקבל את קיומו של אלוהים אם השתכנעתי בשכלי שזה נכון.

כפי שקאנט עצמו כבר הסביר, כל מסקנה שלנו על העולם, לא עוסקת בעולם כשהוא לעצמו (הנואומנה) אלא בעולם כפי שהוא מופיע לעינינו (הפנומנה). לכן די בהוכחה שבפנומנה יש אלוהים כדי לטעון את הטענה הזאת. גם הטענה שאין אלוהים היא על הפנומנה, שהרי גם לנבל אין גישה ישירה לעולם כשהוא לעצמו. כל הויכוח מתנהל על הפנומנה ולא על הנואומנה, ולכן די לנו להביא הוכחה שמראה זאת בפנומנה. עד כאן ניתן בכלל להגיע. הדרך מכאן והלאה תלויה בעמדה הפילוסופית העקרונית שלנו: האם אנחנו ספקנים או לא.

1. **הנחות בטיעון האונטולוגי: קיום כנשוא**

**מבוא**

בפרק זה נעסוק בערעורו השני של קאנט, שכפי שהסברנו בפרק יד מבחינת קאנט הוא חלק מהערעור הראשון שנדון אצלנו שם. עד כאן הנחנו שטיעונו של אנסלם הוא בעל אופי לוגי טהור, כלומר ניתוח מושגי ותו לא. אבל כבר ראינו בחלקים הקודמים, וכך נראה גם בפרק זה, שטיעונו של אנסלם כן מבוסס על הנחה, והדבר פותח פתח שמערער את כל המהלך הלוגי שלו. ברגע שאיתרנו בטיעון הזה הנחה כלשהי, אזי גם אם הטיעון כשלעצמו הוא תקף (כלומר ללא פגם לוגי), נפתחת בפנינו אפשרות לערער על ההנחה הזאת עצמה ובכך לדחות את המסקנה. יתר על כן, בכך גם נוכל אולי להציל את העמדה של ריקנות האנליטי בכלל (ראה עליה בפרק יד).

**ההנחה נוספת**

בלב הטיעון שלו, אנסלם מניח כמעט כמשיח לפי תומו שמושג שנתפס כקיים גדול ממושג שנתפס כמושג גרידא. זהו בעצם הצעד המהותי של הטיעון שלו. חשוב להבין שזו לא טענה מובנת מאליה, ובוודאי לא טענה אנליטית. מדובר בהנחה שטוענת משהו שאינו ניתוח מושגי גרידא. היחס בין האידיאה של מושג לבין האידיאה שלו כקיים לא נובע מעצם הגדרתן של שתי האידיאות הללו. כדי לקבוע זאת עלינו להיזקק כמובן להגדרה מהי שלימות. אבל לא נראה שהיחס הזה נובע מעצם הגדרת השלימות, ולכן בכל אופן ברור שיש כאן טענה ולא הגדרה בלבד. ברגע שמשתרבבת לתוך הטיעון הנחה שהיא טענה ולא רק הגדרה, הוא מאבד את אופיו הלוגי הטהור.

כבר כאן נעיר שגם אם נקבל את העובדה שאכן מעורבת כאן הנחה כלשהי, יש לשים לב שהנחה זו אינה עובדתית. היא לא טוענת טענת עובדה אלא קובעת שיפוט לגבי יחס בין שני מושגים. יתר על כן, היא אפילו לא עוסקת בשיפוט על המציאות, שכן כפי שהדגשנו לא פעם ההשוואה של אנסלם נעשית בין שני מושגים או אידיאות בהכרתנו (X מול X הקיים) ולא בין מושג לעצם (שהוא התממשותו של המושג). אנו נשוב לנקודה זו בסוף הפרק.

**פסק זמן: משמעותן הלוגית של הנחות**

חשוב להבין שהעובדה שביסוד הטיעון של אנסלם מונחת הנחה, זה כשלעצמו עדיין לא פורך את הטיעון. הוא אמנם מאבד משהו מעוצמתו ומהחידוש שבו, שכן המסקנה העובדתית כבר לא נובעת מהליך לוגי טהור, כלומר מניתוח מושגי גרידא, אבל עדיין כדי לדחות אותה עלינו לדחות את ההנחה שמונחת ביסוד הטיעון האונטולוגי.

הביקורת הפוסט-מודרנית גורסת שעצם קיומה של הנחה כלשהי ביסוד טיעון מספיקה כדי לדחות אותו. מכיון שאין דרך להצדיק הנחות מעצם היותן כאלה, לכן, טוענים בעלי עמדה זו, אימוצן של הנחות הוא הליך שרירותי. ברגע שחשפנו שביסוד טיעון כלשהו מונחת הנחה, די בזה כדי להעמיד אותו כמשהו שמסור לבחירה שרירותית שלנו. לפי גישה זו, הדבר היחיד שקביל הוא מסקנה של טיעון לוגי, אבל הנחות הן דבר שרירותי שניתן לאמץ או לדחות אותן כרצוננו. לכן האמפיריציסט או האתיאיסט כדי להציל את עמדתם מהטיעון של אנסלם יכולים פשוט להכריז שהם דוחים את ההנחה הזאת ודי להם בכך.

אם הנחות הן דבר שרירותי, כי אז גם המסקנה של כל טיעון לוגי היא כזאת. הרי לא יכול להיות שלמסקנה תהיה רמת וודאות גבוהה יותר מאשר ההנחות שעליהן היא מבוססת. אם כן, ביקורת כזאת היא למעשה עמדה ספקנית, וכבר הזכרנו בפרק הקודם שאנסלם לא מתמודד מול ספקנות אלא מול הנבל שטוען טענות על המציאות.

ומזווית אחרת, אנחנו לא עוסקים כאן במשחק שמטרתו היא ניצחון או הצלת עמדות. אם ברצוננו לערוך בירור אמיתי של עמדתנו בשאלת קיום האלוהים עלינו לשאול את עצמנו מה יחסנו להנחה זו. אם הנחה זו מקובלת עלינו, כלומר נשמעת לנו סבירה, אזי דחייתה אד הוק כדי להציל את העמדה האתיאיסטית או האמפיריציסטית שלנו תהיה אקט לא ישר אינטלקטואלית. לכן השלב הבא בדיון הוא לבחון את יחסנו להנחה הזאת, ולראות האם ניתן לדחות אותה והאם זה סביר. אם לא, כי אז נכון אמנם שלא מדובר בטיעון לוגי טהור, אבל עדיין יהיה עלינו לאמץ את מסקנתו.

**ביקורתו של קאנט על ההנחה הזאת**

נשוב כעת להנחה בטיעון של אנסלם. כיצד, אם בכלל, ניתן לתקוף אותה? בפרק יד הבאנו את דבריו של קאנט על כך שהטענה X קיים היא משפט מרכיב ולא מנתח. בהמשך דבריו באותו פרק הוא ממשיך וטוען שקביעת הממשות של הדבר אינה עוד נשוא שלו:

***ברי כי הוויה אינה נשוא ממשי, כלומר, מושג על משהו העשוי להצטרף אל המושג של דבר. אין היא אלא שימה של דבר או של קביעות מסוימות כשהן לעצמן. בשמוש ההגיוני הוויה היא אך האוגד של משפט. המשפט 'אלוהים הוא כל יכול' מכיל שני מושגים שיש להם מושאים משלהם: 'אלוהים' ו'כל יכול'; התיבה 'הוא' (יש) אינה מוסיפה עוד נשוא, היא אך שמה את הנשוא ביחס אל הנושא. והנה, אם אני נוטל את הנושא (אלוהים) עם כל נשואיו (שעמהם נמנית גם כול-יכולת) ואני אומר: 'אלוהים ישנו' – הרי איני מוסיף נשוא חדש מושג האלוהים, אלא אני שם אך את הנושא כשהוא לעצמו עם כל נשואיו, כלומר את המושא ביחס למושג! מן ההכרח ששניהם יכילו את אותו תוכן עצמו לדיוקו.. וכך הממשי אינו מכיל משהו נוסף על האפשרי בלבד.מאה שקל שבממש אינם מכילים מאומה יתר על מאה שקל שבאפשר. כי, לפי שמאה שקל שבאפשר משמעם: המושג, ואילו מאה שקל שבממש משמעם: המושג ושימתו כשהיא לעצמה – הרי בשעה שהמושא היה מכיל יותר מאשר המושג, לא היה מושגי מבטא את המושא כולו, ונמצא, שלא היה גם המושג המתאים לו...***

הקטע הזה נראה דומה למדיי לאלו שצוטטו בפרק יד, אבל יש כאן טענה שונה, ואולי עדינה יותר. טענתו היא שקיום (או התממשות במציאות) אינו תכונה של המושג. ומכאן שאוסף התכונות שמביאות את העצם X (=אלוהים) לשלימותו לא יכול להכיל את הקיום שלו. טענתו העיקרית של קאנט היא שאם אכן הקיום היה מוסיף משהו על תוכן המושג (כלומר הקיום היה עוד נשוא שלו), כי אז לא היתה הלימה בין תוכן המושג ולבין המושא שמממש אותו. היה במושא משהו מעבר למושג, ואז המושא לא היה המימוש של המושג במציאות. חייבת להיות חפיפה מלאה בתוכן בין מושג למושאו. בין זה לזה אין אלא קיום (התממשות).

ניתן לנסח את הטענה הזאת מעט אחרת.[[28]](#footnote-28) כמעט כל דבר שנאמר על יש כלשהו יעסוק בתכונותיו. אמירות כמו "X הוא גבוה" או "X הוא טוב לב" או "X הוא ירוק", או "X עשוי מעץ" וכדומה, כולן עוסקות בתכונות או תארים של הדבר. אלו הם נשואים שלו. כבר מימי אריסטו מקובל לחלק בין העצם לבין מקריו (מה שקורה לו ומאפיין אותו, תכונות או תארים). כשאני אומר על השולחן שהוא עשוי מעץ ושיש לו ארבע רגליים ושהוא גבוה או נמוך, נוח או פחות נוח, מיוצר במקום פלוני על ידי אדם פלוני וכדומה, אמרתי דברים על תכונותיו. אבל מיהו בעל התכונות הללו? מה מצרף אותן להוות עצם אחדותי? הרי במציאות קיים משהו והוא בעל כל התכונות הללו. כל התכונות האלו מאפיינות אותו. המשהו הזה הוא העצם, והתכונות הן תכונות של העצם. בלי הנחת קיומו של עצם, אוסף התכונות של הדבר אינו אלא אוסף תכונות ללא מכנה משותף כלשהו. לא סביר לראות באוסף התכונות הבאות {בהירות האור בצהרים, צבע עלי התאנה בשלכת, גובה קולה של היונה שהומה לבן זוגה, ומספר העננים בשמים ביום פלוני) עצם. מדוע לא? מפני שאין משהו משותף שנושא את כולן, כלומר שהוא הבעלים שלהן. שהן תכונות שלו. אוסף תכונות אינו עצם. אוסף תכונות שמאפיינות את אותו אובייקט יכולות להיחשב כמושג של האובייקט הזה (והאובייקט הוא המושא של המושג הזה).[[29]](#footnote-29)

מה ניתן לומר על העצם שלא יהיה תכונה שלו? קודם כל שהוא קיים. האמירה שהאובייקט הזה קיים אינה תכונה. היא לא מתארת אותו אלא אומרת משהו עליו. זה מה שקאנט מכנה בקטע הזה "שימה" של המושג ביחס למושאו (ההתממשות שלו). זו משמעותה של הטענה שקיום אינו נשוא או תואר של המושג. זוהי שימה שלו במציאות. לכן זה לא מוסיף מאומה לתוכנו, כי תוכן המושג הוא תכונותיו ותאריו של המושא. וגם אם מדובר במושא לא ממומש, אוסף התכונות יוצר את המושג שלו. השאלה האם הוא קיים, או ממומש, היא שאלה חיצונית לתיאור של המושג עצמו.

כעת נחשוב על השלימות של אלוהים. אנסלם בעצם טוען שהשלימות הזאת בהכרח כוללת את קיומו, שכן מושג ממומש (קיים) גדול ממושג לא ממומש. אבל קאנט טוען כנגדו שהקיום אינו תואר או נשוא, ולכן אין לכלול אותו בתכונות שיוצרות את השלימות של עצם כלשהו. שלימותו של האלוהים היא מכלול תכונותיו החיוביות ברמה מושלמת. אבל קיום אינו תכונה, ובוודאי לא תכונה חיובית. זהו מצב ולא תכונה.

אם נשוב להנחה אותה איתרנו בטיעון האונטולוגי, לפיה מושג ממומש גדול ממושג לא ממומש, קאנט בדבריו כאן מערער על ההנחה הזאת. גדלות או שלימות לא קשורות לקיום או אי קיום. הן מבטאות יחס בין התכונות או התיאורים ולא בין מימוש לאי מימוש. אנסלם מניח שקיום הוא נשוא או תואר של אלוהים, וקאנט טוען שזוהי שימה ולא אחד הנשואים.

נשוב לרגע לערעור של קאנט שנדון בפרק ח. קאנט טען שלא ייתכן שטיעון לוגי טהור יניב תוצאה עובדתית. ראינו שם שטענה זו אינה ערעור אלא הצהרה. כל עוד לא מצאנו פגם בטיעון של אנסלם, הרי שהמצב הוא שהטיעון האונטולוגי מוכיח שקאנט טועה. יש טיעונים לוגיים שמנביעים עובדות. אבל אם יש ממש בערעור השני של קאנט שהוצג כאן, כי אז ניתן כבר לטעון את מה שהוא טען שם: האנליטי הוא ריק ולא ייתכנו טיעונים לוגיים טהורים שינביעו עובדות. ומה באששר לטיעון האונטולוגי? כאן הצגנו פגם בהליך ההיסק או בעצם הנחה לא מבוססת (או לפחות לא הכרחית) שעומדת ביסודו. כעת ריקנות האנליטי היא מסקנה ולא סתם הנחת המבוקש.

**מה יכול אנסלם לענות על כך?**

כזכור, אנסלם לא עסק בהשוואה בין מושג למושא או בין מושג לעצם, אלא בין שני סוגי מושגים: האידיאה של X בשכלי (="X"), והאידיאה של "X קיים" בשכלי. בפרק הקודם עמדנו על כך שאם לא לוקחים בחשבון טענות ועמדות ספקניות הרי שהמעבר בין האמירה "X קיים בשכלי" לאמירה "X קיים בעולם" הוא סביר ומתבקש. ובכל זאת, כשאנחנו מניחים יחס בין שני המושגים הללו, זה אינו יחס בין מושג למושא (=עצם), ולכן אין כאן בהכרח רק שימה ותו לא. בשלב בו אני בוחן את שני המושגים הללו זה מול זה, יש בהחלט מקום לראות את השני כגדול או שלם מהראשון. אם איני ספקן כי אז יש שלב שני, בו אני עובר מהמושג "X קיים" לטענה X (="X" שממומש במציאות, אובייקט ולא מושג) קיים, ושם צודק קאנט שלא יכול להיווצר שום פער תוכני. אבל במעבר הקודם, בין המושג "X" למושג "X קיים" בהחלט יש פער תוכני (נוירוני התרגום).

נגדיר זאת כשרשרת תלת-חולייתית באופן הבא: "X" "X קיים" X (המרכאות מסמנות מושג, להבדיל מעצם). הנחתו של אנסלם משווה בין שני הראשונים (השני שלם/גדול מן הראשון), כלומר בין שתי אידיאות בשכל, ולא בין הראשון לשלישי ובוודאי לא בין שני האחרונים. לעומת זאת, טיעוניו של קאנט עוסקים בזהות בין שני האחרונים.

אם כן, הטענה של קאנט בדבר החפיפה בין המושג למושאו נכונה כשמשווים בין המושג "X קיים" שנוכח בשכלי לבין העצם X שקיים בעולם. השני הוא התממשותו של הראשון ולכן לא ייתכן הבדל תוכני ביניהם. המעבר בין זה לזה אינו אלא שימה, אבל התוכן של שניהם זהה. אבל המושג "X" שנוכח בשכלי כן יכול להיות שונה בתוכנו מהמושג "X קיים" בשכלי, ולכן גם שונה בתוכנו מ-X עצמו (העצם שנמצא בעולם).

**תשובה נוספת: קיום מול קיום בהכרח**

בחלק השלישי ראינו שהמסקנה של הטיעון האונטולוגי השני של אנסלם (זה שבפרק ג) היא שאלוהים קיים בהכרח ולא רק שהוא קיים. זו כבר מסקנה יותר מרחיקת לכת, והיא כבר בהחלט לא טמונה באופן פשוט בהנחות הטיעון.

יתר על כן, קיום בהכרח הוא מועמד טוב יותר לשמש כנשוא. גם אם הקיום כשלעצמו אינו נשוא של העצם, קיום הכרחי נראה כנשוא. הרי הקיום נובע מהגדרתו של העצם, ולכן הוא באמת נשוא שלו (אחת התכונות שלו). אם כן, אחרי שהגענו למסקנת הטיעון השני, ניתן לשוב לטיעון הראשון ולומר שגם אם צודק קאנט וקיום רגיל של יש כלשהו אינו נשוא, הרי שלגבי היש המושלם הקיום הוא אכן נשוא. הוא תכונה שלו, כמו צורה ריבועית, טוב לב, שנת ייצור וכו'.

**המצב אחרי הערעור של קאנט**

בשורה התחתונה, הערעור הזה בהחלט מציג מתקפה משמעותית על הטיעון של אנסלם. ראשית, הוא מצביע על קיומה של הנחה בטיעון. שנית, הוא מציג שיקול נגד ההנחה הזאת. אמנם בסעיפים הקודמים ראינו שאנסלם יכול אולי לדחות את השיקול הזה בשתי צורות, אבל השאלה בהחלט נותרת פתוחה. קאנט יכול לטעון כנגד התשובה הראשונה שהצענו, שגם בין שני השלבים הראשונים בשרשרת אין הבדל תוכני (זהו הליך של שימה שנעשה בשכל). הוא גם יכול לומר שגם קיום הכרחי אינו נשוא, ובכך לדחות את התשובה השנייה שהצענו בשמו של אנסלם. אם כן, כל אחד מאיתנו צריך לגבש את עמדתו ביחס להנחה הזאת ולהגנות שהצגנו עליה, ולקבוע לפי זה את יחסו למסקנת הטיעון (שאלוהים קיים).

כדי להבין היכן אנחנו עומדים כעת, עלינו לחזור ולהזכיר דבר שהוא ברור בכל אופן, שההנחה שקיום הוא נשוא אינה טענת עובדה. היא עוסקת ביחס בין מושגים או אידיאות (מי שלם/גדול ממי). יתר על כן, יחסים שונים נוגעים לאובייקטים בעולם העובדתי. פלוני גבוה מאלמוני, מקום מסוים צפוני למקום אחר. אבל היחס בו אנו עוסקים כאן בכלל אינו עוסק בעובדות. לא מדובר בהשוואה בין אובייקטים בעולם, וכפי שראינו גם לא בהשוואה בין אובייקט למושג. יחס השלימות בו עוסקת ההנחה הזאת נוגע ליחס בין שני מושגים (אידיאות). הוא לא עוסק במציאות אלא בשכל ורק בו.

אם כן, גם אם הערעור הקאנטיאני הזה נכון, יש לטיעון של אנסלם משמעות פילוסופית לא מבוטלת. אפשר כמובן להתווכח עם ההנחה הזאת (כמו שעשה קאנט), אבל קשה להכחיש את האפשרות שההנחה הזאת נכונה. גם מי שלא מקבל אותה, מבין שיכול אדם אחר כן לקבל אותה. היא לא נראית חסרת מובן או שגויה בעליל, ובוודאי לא סתירתית. אבל אם מאמצים אותה, כי אז הטיעון האונטולוגי מנביע מסקנה עובדתית. מה שקיבלנו הוא טיעון לוגי שמורכב מניתוח מושגי ומבוסס על הנחה לא עובדתית, שמוביל אותנו בהכרח למסקנה העובדתית שאלוהים קיים. את ההישג הזה אנסלם השיג.

נוכחנו איפוא לדעת שהטיעון האונטולוגי הוא אמנם לא טיעון לוגי טהור, אבל זה גם לא טיעון לוגי שמבוסס על עובדות. זהו טיעון לוגי שמבוסס על הנחה לא עובדתית. מה שאנסלם הראה הוא שטיעון לוגי שלא מבוסס על הנחה עובדתית יכול להניב עובדה. האנליטי הוא אולי ריק, אבל הפילוסופי והאפריורי – בהחלט לא.[[30]](#footnote-30) אם כן, המטפיזיקה והאונטולוגיה, ובעצם הרציונליזם בכלל, עדיין על הרגליים. כלומר לא בהכרח נחוצה תצפית כדי להגיע לתובנות עובדתיות על העולם.

**משמעותו של המונח "גדול מ"**

מאחורי הביקורת הקאנטיאנית הזאת ניצבת נקודה מקבילה. קאנט טוען שקיום אינו נשוא, ולכן אין אפשרות לדבר על X קיים כגדול מ-X עצמו. מה שעומד מאחורי הטענה שלו הוא משמעות מסוימת למונח "גדול מ". את אותו ערעור עצמו ניתן היה לנסח אחרת: אנסלם לא הנהיר מה פירוש "גדול מ". גדול באיזה מובן? מה נכנס תחת המונח הזה? ומכאן שגם אי אפשר לקבוע האם מושג שממומש בעולם גדול ממושג לא ממומש. קאנט הניח שגדולה באה לידי ביטוי רק בנשואים, כלומר בתרומות לתוכן של המושג. אבל בהחלט אפשר לאמץ משמעות אחרת ל"גדול מ" שכוללת גם את הקיום.

האם זה מועיל? לכאורה שוב עולה כאן הנחת המבוקש. אם נניח שהמונח "גדול מ" מושפע גם משאלת הקיום, אזי הטיעון האונטולוגי אכן מצליח להוכיח את המסקנה שלו. כלומר המסקנה תלויה באימוץ המשמעות הזאת למונח "גדול מ". אך כל זה לא משנה את המצב שתואר למעלה. בהנחה שיש אדם שמאמץ את הפרשנות הזאת למושג "גדול מ" הערעור הקאנטיאני לא אמור להטריד אותו. ככל הידוע לי, יש לא מעט אנשים כאלה. מבחינתם, הטיעון האונטולוגי יוצא מהנחות לא עובדתיות ומהגדרות גרידא, ומגיע למסקנה עובדתית. כפי שכתבתי למעלה, הנס האונטולוגי אכן מתרחש.

ועוד הערה לסיום. הגדרת המונח "גדול מ" צריכה להיכנס בעוד מקום בטיעון, והוא הגדרת המושג אלוהים, שהרי הוא מוגדר כ"גדול" ביותר שניתן להעלות על הדעת. אלא שאם "גדול מ" כולל בתוכו את מושג הקיום כי אז יש כאן הנחה בוטה של המבוקש. אנחנו מניחים בהגדרתו את קיומו, אם כן אין פלא שהמסקנה היא שאלוהים אכן קיים. כבר הזכרנו שטיעון לוגי לעולם מניח את המבוקש, אבל הנס שבטיעון האונטולוגי קצת מתפוגג, שכן כבר כבר נראה שהוא מתבסס על הנחה עובדתית (שאלוהים קיים).

אך זה לא מדויק. אין כאן הנחה שאלוהים קיים, אלא הגדרה שלו כגדול ביותר שניתן להעלות על הדעת, כשהגדולה נקבעת גם על ידי קיום. יכול היה להיות שאלוהים לא קיים, ועדיין ההגדרה הזאת בעינה עומדת. לדוגמה, הוא אמנם היש הגדול ביותר שניתן להעלות על הדעת, וזה נכון אם אף עצם אחר לא קיים. לחילופין, אם הם היו קיימים אבל לא ניתן היה להעלות אותם על הדעת כקיימים. לכן אין כאן הנחת המבוקש במובן הבוטה שתיארנו.

1. **הנחות בטיעון האונטולוגי: קוהרנטיות של המושגים**

**מבוא**

בפרק זה נעסוק בהנחה נוספת שקיימת בטיעון האונטולוגי, שנוגעת לקוהרנטיות של המושג "יש שגדול ממנו לא יתן להעלות על הדעת". הדברים קשורים בטבורם לדיון שנערך בחלק השלישי (וימשיך גם בפרק יט), שם אנסלם הבחין בין חשיבה על משהו לבין העלאתו על הדעת. לגבי כל מושג קוהרנטי, ניתן לחשוב אותו ולהעלות אותו על הדעת. מושג לא קוהרנטי ניתן אולי להעלות אותו על הדעת, אבל לא לחשוב אותו (או להבין אותו).

**הנחה נוספת בטיעון האונטולוגי[[31]](#footnote-31)**

בחינה מדוקדקת של הטיעון של אנסלם מעלה שמעבר להנחה על הקיום כנשוא שנדונה בפרק הקודם, יש ביסודו עוד הנחה: שניתן להעלות על הדעת יש שגדול ממנו אין להעלות על הדעת. בסעיף זה נחזור על הניתוח שעשינו בפרק הקודם להנחה הקודמת, והפעם ביחס להנחה הזאת. נראה שגם כאן המסקנות דומות למדיי.

**הדגמה מקבוצות אינסופיות**

גם הנחה זו, אף שהיא נשמעת סבירה למדיי, אינה פשוטה לגמרי. במתמטיקה המודרנית מבחינים בין קטעים פתוחים לקטעים סגורים על פני ציר המספרים. קטע סגור הוא אוסף הנקודות שמייצגות את המספרים בין 0 ל-1 כולל שני אלו עצמם. בקטע הזה יש מספר גדול ביותר מבין המספרים שבתוכו, 1, וקטן ביותר, 0. אבל מה על הקטע הפתוח, כלומר אותו קטע ללא שתי נקודות הקצה (או רק ללא הנקודה 1)? בקטע הזה אין נקודה שמייצגת את המספר הגדול ביותר מבין המספרים שבתוכו.

מכאן נוכל להסיק שלא בכל קבוצה יש אבר שהוא הגדול ביותר בה. בקבוצות עם מספר סופי של מספרים לעולם קיים אחד שהוא הגדול ביותר בקבוצה, אבל בקבוצות אינסופיות זה מועד לפורענות. טלו את ציר המספרים כולו. האם הוא פתוח או סגור? אי אפשר להצביע על הנקודה שמייצגת את המספר הגבוה ביותר עליו. אפשר להגדיר באופן מתמטי הפשטה שמסמלת גבול כזה, והוא האינסוף.

אלוהים בתפיסות הדתיות המקובלות נקרא האינסוף. השם הזה מבטא את יכולותיו שהן חיוביות לאינסוף, או במינוח של אנסלם את שלימותו. האם ניתן להתייחס לאוסף כל הדברים שאנחנו יכולים להעלות בדעתנו כקטע סגור? כלומר כזה שיש לו בהכרח אחד שהוא הגדול ביותר? לצורך הדיון אנחנו מתעלמים בינתיים מהעמימות במונח "גדול". יחסים של גדול וקטן בין מספרים הם מובנים מאליהם, אבל יחסים כאלו בין עצמים או מושגים הם כמובן עמומים יותר.

נציין כאן שכבר קאנט מציג ביקורת על קוהרנטיות של מושג אחר בטיעון האונטולוגי (של דקרט), המושג "יש הכרחי". וכך הוא כותב בפרק שכבר הזכרנו:

***גדולה מזו: חשבו, כי מושג זה, שניסו אותו תחילה באקראי, ולסוף נעשה שגור לגמרי – ניתן להסבירו, יתר על כן, על ידי מספר מרובה של משלים, באופן שכל שאלה נוספת על היותו בעל תוכן נראתה מיותרת. כל משפט של הגיאומטריה, דרך משל שמשולש הוא בעל שלוש זוויות, הוא הכרחי מכל וכל; וכך דובר על מושא, השרוי לגמרי מעבר לספירה של שכלנו, שהוא הכרחי, כאילו הובן יפה יפה, מה היא הכוונה כשמייחסים לו את המושג הזה.***

אם כן, העובדה שמשהו נתפס אצלנו כבעל משמעות וכקוהרנטי, אין בכך בסיס מספיק לקביעה שהוא אכן כזה.

**האם אכן המושג קוהרנטי? שאלת נטל הראיה**

אם נשוב להנחה מלמעלה, העובדה שכשאנו שומעים את הצירוף הזה "יש שגדול ממנו אין להעלות על הדעת" אנחנו חשים הבנה לא באמת אומרת שאנחנו מבינים אותו. זה לא אומר בהכרח שיש מאחוריו תוכן קוגניטיבי קוהרנטי. יש מקרים רבים של מושגים שאנחנו חשים הבנה בעת שאנחנו חושבים עליהם, אבל אין להם פשר קוהרנטי וברור. ביניהם מושגים שהם לכאורה פשוטים ומובנים מאליהם כמו קבוצה, שלגביו הוכיח ראסל בפרדוקס הקבוצות שלו שהוא לא קוהרנטי. דוגמה נוספת היא אותו ספר בסביליה שמספר את כל האנשים בסביליה שלא מספרים את עצמם. זה אולי נשמע לרבים מאיתנו תיאור תמים של ספר כלשהו, אך בחינה נוספת מעלה שמדובר בביטוי חסר פשר וסתירתי. יש כמובן עוד כמה וכמה ביטויים כאלה. ייתכן שמושג כמו "דבר שגדול ממנו אין להעלות על הדעת", על אף שגם הוא נראה לנו תמים ומובן, ולכאורה אנחנו מעלים אותו בקלות בדעתנו, הוא למעשה ביטוי חסר פשר.

קשה לדחות את הטיעון הזה על פניו.[[32]](#footnote-32) מאידך, הוא עצמו לא ממש מבוסס. אם יש תחושה שמושג כלשהו הוא מובן, אי אפשר סתם לומר אולי הוא לא באמת מובן ואולי אף מכיל סתירה ולא קוהרנטי. כדי לומר זאת, יש להצביע על חוסר הקוהרנטיות שבו. כל עוד לא הצבענו על הנקודה הפגומה בהגדרה, החזקה היא שיש למושג הזה מובן כפי שכולנו חושבים אותו. אם לא ננקוט בדרך זאת, כל הוכחה לוגית או מתמטית אחת דינה להידחות. הרי כל טיעון לוגי או מתמטי מבוסס על מושגים יסודיים, כמו נקודה, קו, גדול מ- וכדומה. לעולם נוכל לתהות אולי אחד המושגים הללו אינו קוהרנטי או מכיל סתירה, ובכך לדחות את ההוכחה. כשאנחנו פועלים בספירה הלוגית אנחנו נוהגים להניח שהמושגים שלנו קוהרנטיים עד שלא יוכח אחרת.

יש להוסיף לזה את טענתו של ריצ'רד סווינבורן,[[33]](#footnote-33) שטען כי ניתן להוכיח שמשפט או מושג כלשהו אינו קוהרנטי, אבל קשה הרבה יותר (ואולי בלתי אפשרי) להוכיח שהוא קוהרנטי. לשם כך עלינו לבחון את כל אינסוף ההשלכות שעולות ממנו, משימה בלתי אפשרית בעליל. גדל טען טענה דומה לגבי אי היכולת להוכיח את הקוהרנטיות של תורה מתמטית ושל המתמטיקה בכלל. קרל פופר הציג הבחנה דומה ביחס לתיאוריה מדעית. הוא טען שתיאוריה כללית ניתנת לכל היותר להפרכה אבל לעולם לא להוכחה.[[34]](#footnote-34) נראה אם כן סביר יותר להטיל את חובת הראיה בויכוח על קוהרנטיות של מושג על מי שטוען שהמושג אינו קוהרנטי.

נראה זאת מזווית אחרת. אם ננסח טיעון אונטולוגי על קטע המספרים הפתוח (0,1), וננסה לאתר בתוכו את המספר הגדול ביותר בקבוצה הזאת, כל מספר x שנעלה בדעתנו כמועמד יוכל להידחות על ידי הצגת מספר גדול ממנו (למשל: ). אבל כאן לא מדובר בהוכחה ש- x הוא הגדול ביותר אלא בהיפותזה מוצעת. לא נראה שניתן להוכיח באמצעות טיעון אונטולוגי דומה שיש מספר גדול ביותר בקטע כזה. לכן הניסוח של הטיעון האונטולוגי יכול לעמוד בעינו עד שיתגלה פגם קונקרטי בהגדרה "יש שגדול ממנו לא ניתן להעלות על הדעת". הטיעון של אנסלם לפחות מראה שמי שמבין את ההגדרה הזאת צריך להסיק ממנה שאלוהים קיים (כלומר שאידיאת האלוהים בשכלו חייבת להיתפס כקיימת).

ובכל זאת, חשוב להצביע על כך שכנראה מדובר בקבוצה אינסופית של אידיאות (אלו שאנחנו יכולים להעלות בדעתנו), וכפי שכבר ראינו קבוצות אינסופיות חשודות מעצם היותן כאלו להכיל סתירה או לפחות עמימות. לכן החשד כאן לא נראה כה חסר בסיס כמו החשד שתיארנו כלפי כל מושג מתמטי או לוגי אחר.

**משמעות מחודשת לערעורו הראשון של קאנט**

בפרק יד עמדנו על כך שערעורו של קאנט הקובע אפריורי שלא ייתכן טיעון אונטולוגי שמוכיח עובדה מניתוח מושגי, אין די בו כדי לדחות טיעון לוגי תקף. אבל אם כעת עולה חשד לעמימות וחוסר קוהרנטיות של מושג כלשהו שנחוץ למהלך ההוכחה, אזי הערעור הקאנטיאני כשלעצמו הוא בסיס מספיק לאמץ את החשד הזה. אם המחיר של ההנחה שהמושג הזה קוהרנטי הוא שקיימים טיעונים אונטולוגיים, ואם המחיר הזה לא נראה לנו סביר פילוסופית, אזי כעת נפתחת בפנינו דרך לוגית לדחות אותה. אנו נשער שהמושג לא מוגדר היטב ולכן טיעונו של אנסלם שגוי ומסקנתו לא יכולה להיות מוכחת כך. אמנם לא הראינו היכן חוסר הקוהרנטיות במושג, אבל נטל הראיה עובר כעת לאנסלם.

**האם מדובר בהנחה עובדתית?**

לסיום, עלינו לבחון את השאלה האם ההנחה הנוספת אותה חשפנו כאן היא עובדתית. לכאורה כן, שהרי זוהי טענה עלינו כיישים בעולם ועל יכולתנו להעלות דברים על הדעת. כשאני אומר שלראובן יש יכולת לרוץ מרתון טענתי טענת עובדה. כשאני אומר שמישהו אוהב מישהי – גם שם טענתי טענת עובדה על רגשותיו של אותו פלוני. לכן לכאורה גם כשאני טוען שמישהו יכול להעלות בדעתו משהו אני טוען כאן טענת עובדה. ובכל זאת, מדובר בעובדה על אופן חשיבתנו ולא על העולם החיצוני. לכן מבחינת עמדתו של האמפיריציסט לא מדובר כאן בטענת עובדה, שכן שום דבר שמתאר כיצד חשיבתי והכרתי פועלות לא יכול לשמש בסיס לגזירת טענת עובדה על העולם שמחוצה לי. אם נראה את זה כטענת עובדה, הרי שגם הטענה אני חושב שקיים אלוהים היא טענת עובדה. האם ניתן לגזור ממנה את קיומו בעולם החיצוני? האמפיריציסט ודאי יאמר שלא. גם אם אני מעלה טיעון לוגי לטובת קיומו של אלוהים האמפיריציסט דוחה אותו כהליך של חשיבה שלא יכול להנביע עובדות על העולם.

אם כן, למרות שחשפנו כאן עוד הנחה מובלעת בטיעון של אנסלם, שמרחיקה אותו עוד יותר ממעמד של טיעון לוגי טהור, עדיין יש כאן טיעון לוגי שמבוסס על הנחות לא עובדתיות, שלפחות לגבי מי שמאמץ אותן בסופו מוכחת מסקנה עובדתית. אם כן, גם אחרי חשיפת ההנחה הזאת ההישג הפילוסופי העקרוני של אנסלם (הוכחת עובדה ללא הנחות תצפיתיות) נותר בעינו.

1. **גאונילו על האי האבוד הקיים**

**מבוא**

הביקורת הבאה בה נעסוק היא עתיקת יומין. כבר בחייו של אנסלם הוא קיבל תגובה מהנזיר גאונילו ממארמוטייה, "בשמו של הנבל", ובה כמה ערעורים על חלקים שונים של נוסח הראיה שלו. הידוע שבהם הוא הערעור מהאי.

זהו ערעור בעל אופי דומה לערעור הראשון של קאנט, שכן הוא לא תוקף חזיתית את ההיסק הלוגי וגם לא אף הנחה שבבסיסו, אלא מצביע על אבסורד שמתעורר אם נאמץ דפוס כזה של טיעון. בהקשר זה, חשוב להזכיר את מה שראינו למעלה בפרק יד לגבי ערעורו האפריורי של קאנט. העובדה שדפוס טיעון כלשהו נראה לנו אפריורי אבסורדי אינה מספיקה כדי לדחות אותו. לכל היותר יש בכך מוטיבציה לחפש פגם בטיעון. אבל כל עוד לא מצאנו פגם כזה, הטיעון נותר על כנו.

**הערעור של גאונילו**

ניסוח פשטני של הערעור של גאונילו הוא הבא. הבה נגדיר מושג "האי הקיים". כעת נניח לצורך הדיון שהוא לא קיים, והדבר יוביל אותנו לסתירה. אם כן, בדרך השלילה הגענו בהכרח למסקנה שהאי אכן קיים. כך אנחנו יכולים כמובן להוכיח את קיומו של האריה הקיים,[[35]](#footnote-35) הכוכב הקיים או אלפי ומיליארדי כוכבים קיימים, מפלצת הספגטי המעופפת הקיימת, הפייה שתומת העין וחדת הכנפיים הקיימת וכן הלאה. זהו גנרטור שמייצר יישויות מטורפות והזויות כרצוננו בצורה לא מבוקרת וללא שום מגבלה הגיונית או פיזית. אנחנו זורקים הגדרות לאוויר והן הופכות מעצם טבען ליישים קיימים בעולמנו, מה שמביא לאבסורד את מבנה הטיעון של אנסלם.

ניסוח מדויק יותר לערעור של גאונילו, מכניס את האי שלו לדפוס הטיעון המדויק של אנסלם. במקור גאונילו לא דיבר על האי הקיים, אלא הגדיר את האי האבוד הגדול ביותר (אאג"ב), ואם רוצים לדייק: האי האבוד הגדול ביותר שניתן להעלות על הדעת. כעת הכניסו את המושג הזה במקום אלוהים בטיעון של אנסלם, והמסקנה שתתקבל היא שהאאג"ב כמובן קיים. שימו לב שמדובר על אי אבוד, כלומר שאף אחד לא יודע על קיומו. הוכחנו כאן את קיומו של אי שטרם נודע (וכנראה גם לעולם לא ייוודע) לאף אחד. זו מסקנה עובדתית לא טריביאלית, שכן כעת כולנו יודעים שקיים בעולם אי אחד לפחות שאף אחד לא יודע על קיומו.[[36]](#footnote-36)

**דחייה אפשרית**

ניתן אולי לדחות את הערעור של גאונילו כך. האאג"ב אינו רק הגדול ביותר פיזית מבין האיים האבודים, אלא השלם ביותר מביניהם (אחרת הקיום ודאי לא היה קריטריון לגודל של אאג"בים). אבל שלא כמו לגבי אלוהים, לגבי איים אבודים הקיום אינו בהכרח קריטריון לשלימות. ההנחה שהקיום הוא אחת השלמויות נאמרה לגבי אלוהים כי הוא שלם בכל השלימויות, אבל בנשואים שמאייכים איים אבודים לא בטוח שהקיום הוא אחד הנשואים, ולכן הוא גם לא אחת השלימויות שבהן נמדדת גדולה מול איים אבודים אחרים.

נזכיר כאן שבפרק הקודם ראינו שאנסלם בעצם מניח במובלע משמעות מאד מסוימת למונח "גדול מ", באופן שכולל את הקיום (הקיום הוא קריטריון לגדלות). עוד ראינו שם שהגדרה זו חייבת להיכנס גם להגדרת המושג אלוהים (שהרי גם שם מופיע הגודל: ה*גדול* ביותר שניתן להעלות על הדעת). הקשינו שם שלכאורה מדובר בהנחת המבוקש, שכן הגדרתו כקיים מנביעה את המסקנה שהוא קיים. הסברנו שם שאין כאן הנחת המבוקש שכן ייתכן מצב שאף עצם אחר לא קיים, או לפחות לא יכול לעלות על הדעת כקיים, ואז אלוהים הוא הגדול ביותר שניתן להעלות על הדעת כקיים. אמנם לגבי אלוהים בסופו של דבר הוכחנו שהוא קיים שכן הוא נבחן בשלימותו (גדלותו) מול כלל היישים בעולם, והרי אם איננו ספקנים אז ברור שקיימים יישים כלשהם בעולם. אבל לגבי האי המצב הוא שונה. הרי האאג"ב נמדד רק מול איים אבודים אחרים (הוא הגדול מביניהם), וייתכן מצב שאין כלל איים אבודים בעולם. אז גם הגדול מביניהם יכול להיות אי לא קיים. אם כן, ביחס לאאג"ב מדובר בהנחת המבוקש פשוטה, בעוד שביחס לאלוהים זה לא בהכרח המצב.

**תשובתו של אנסלם**

בעקבות ביקורותיו של גאונילו, אנסלם כתב את ספרו **תשובה לגאונילו**. כלפי הטיעון מהאי טען אנסלם שגאונילו החמיץ נקודה מאד יסודית בטיעון האונטולוגי. אנסלם חוזר שם על הבחנתו בפרק ג של **פרוסלוגיון** (ראה על כך אצלנו בחלק השלישי) בין שני סוגי יישויות: יישות הכרחית ויישות מותנית (קונטינגנטית).[[37]](#footnote-37) קיומה של יישות הכרחית לא מותנה בשום יישות אחרת, והוא מוכרח מחמת עצמו. יישות מותנית קיימת במקרה (כי יישות אחרת או מכניזם אחר יצרו אותה). יישות הכרחית לא יכולה שלא להתקיים (כי קיומה לא תלוי בנסיבות כלשהן) ואילו יישות מותנית – כן (כשהסיבות לקיומה ייעלמו).

אנסלם בתשובתו טוען שאלוהים הוא יש הכרחי (ראה בחלק השלישי). לעומת זאת, האי האבוד הגדול ביותר, גם אם הוא קיים, אינו קיים בהכרח, אלא כנראה קיים במקרה. קיומו תלוי בנסיבות (הים שסביבו, או המכניזם הפיסיקלי שיצר אותו). נראה שכוונתו לומר שאי קיומו של אלוהים הוא סתירה לוגית, וממנה עולה על דרך השלילה שאלוהים קיים (אלוהים לא קיים הוא אוקסימורון). אבל אי קיומו של האאג"ב אינו סתירה לוגית אלא מנוגד לעובדה קונטינגנטית שידועה לנו (שהוא קיים, או שהוא הגדול ביותר). סתירה לחוקי הטבע או לעובדה מקרית (לא הכרחית) שידועה לנו לא יכולים להוות טיעון לוגי. גם אם זו אולי ראיה לקיומו, זה ודאי לא טיעון אנטולוגי, שכן טיעונים אונטולוגיים הם בעלי אופי לוגי טהור, או לפחות ללא הנחות עובדתיות.

ומזווית אחרת, אם הוברר לנו שקיומו של האאג"ב הוא הכרחי ונובע מתוך מושגו אזי הוא הפסיק להיות אי. אי הוא יישות חומרית שאנחנו יודעים כיצד היא נוצרת, ולכן אנחנו יודעים שקיומו של אי אינו הכרחי. ברגע שמצאנו אי שקיומו הכרחי הוא הפסיק להיות אי. אבל קיום לא הכרחי (קונטינגנטי) אי אפשר להוכיח בטיעון אונטולוגי. לכן לכל היותר האאג"ב הוא אלוהים עצמו, ופשוט גאונילו חזר כאן על ההוכחה האונטולוגית במינוח מעט שונה.

חשוב להבין שאי אפשר להוכיח את ההכרחיות של קיומו של האי במהלך של פרק ג שבו השתמש אנסלם כדי להוכיח את הכרחיות הקיום של אלוהים. לכן ההכרח עליו מדובר כאן ביחס לאאג"ב הוא הכרח לוגי (יש לנו הוכחה לקיומו של האי) אבל לא הכרח אונטי (קיומו אינו מוכרח מחמת עצמו, ולא בלתי תלוי ביישים או מכניזמים חיצוניים).

אנסלם עצמו מעלה שם עוד טיעון. ננסה להגדיל את האי הזה יותר ויותר. אם הוא לא יהיה הגדול ביותר אזי הוא לא יהיה האי האבוד הגדול ביותר שניתן להעלות על הדעת, שהרי ניתן להעלות על הדעת אאג"ב גדול ממנו. אם כן, שטחו (ובעצם נפחו) הוא אינסופי. אבל החל מגודל מסוים הוא כבר מפסיק להיות אי (והוא גם לא יכול להיות קיים בעולם, כי יש בעולם עוד עצמים).

לכאורה מדובר בטיעון טכני. אבל דומני שיש מאחוריו טיעון מהותי. חשבו מי היש הגדול יותר: אלוהים או האאג"ב? ודאי שאלוהים, שהרי הוא בעל כל השלמויות והגדול מכל היישים שיכולים לעלות בדעתנו כולל האאג"ב, ואילו האאג"ב הוא גדול רק מבין קבוצת האיים האבודים. אם כן, בהגדרה הוא לא יכול להיות אינסופי (לאו דווקא בגודלו אלא בכל איכויותיו). הוא יכול להתקיים רק אם הוא עצמו הוא אלוהים, ואז פשוט שוב הוכחנו את קיומו של אלוהים.

**סיכום**

בחלק השלישי עמדנו על כך שהכרחיות הקיום של אלוהים קשורה בטבורה ליכולת להוכיח אותה בטיעון אונטולוגי. ה"נס" של הוכחת עובדה על בסיס טיעון לוגי ללא הנחות תצפיתיות, חוזר ושוב ושוב לנקודה של הכרחיות הקיום. לא בכדי הקדיש אנסלם את פרק ג בספרו לנקודה זו, שכן כל ההוכחה עומדת עליה.

קאנט צודק בכך שלא ניתן להוכיח את קיומם של דברים באמצעות טיעונים אונטולוגיים, אבל דבריו רלוונטיים רק לגבי יישים רגילים שקיימים קיום רגיל. אלוהים הוא חריג בכך שקיומו הוא הכרחי. לגבי עצמים כאלה, ורק לגביהם, יש אפשרות שתימצא הוכחה אונטולוגית לקיומם. אנו נשוב לנקודה זו גם בפרק הבא.

1. **בין חשיבה והבנה להעלאה על הדעת**

**מבוא**

בפרק טו עסקנו באפשרות שלנו לטעות, כלומר לחשוב דבר לא קיים כקיים. בפרק זה נעסוק בתופעה שהיא לכאורה דומה אך שונה מהותית: היכולת שלנו לחשוב דברים שאנחנו עצמנו יודעים שהם לא נכונים. ערעור זה הוצג לראשונה כבר לאנסלם עצמו על ידי הנזיר גאונילו (ראה עוד ערעור שלו בפרק הקודם),[[38]](#footnote-38) והוא מערער על תקפותו של הטיעון האונטולוגי השני (של פרק ג), כלומר מצביע על מרווח לוגי שקיים בו.

**האם אפשר לחשוב משהו לא נכון?**

בפרק יב בחלק השלישי הצגנו את ההבחנה בין חשיבה והבנה לבין העלאה על הדעת ברמות נמוכות יותר. דיברנו על היכולת שלנו לחשוב אוסף מילים, ולאחר מכן על הבנה חלקית של אוסף כזה (הבנת כל אספקט לחוד), ולבסוף יצירת מושג או רעיון כולל ואחדותי. זה מה שקרוי הבנה של המושג. ניתן לומר שזוהי חשיבה את הדבר ולא חשיבה על הדבר. חשיבה חלקית היא חשיבה על הדבר, אבל לחשוב את הדבר פירושו שהמושג או הרעיון עצמו קיימים באופן אחדותי וקוהרנטי בשכלנו.

גאונילו טוען שאפשר לחשוב את היש המושלם כלא קיים, אבל אין להבינו כלא קיים. גם דבר שאינו קיים ניתן להעלותו על הדעת כקיים. אדם שמאמין שאין פיות בעולם, עדיין יכול לחשוב על פיות שקיימות בחלל עולמנו. דוגמה נוספת שמביא גאונילו עצמו (מאות שנים לפני טיעון הקוגיטו של דקרט): יודע אני בוודאות מוחלטת שאני עצמי קיים, אבל אני בהחלט יכול לחשוב את עצמי כלא קיים. יתר על כן, אני יכול לעשות זאת בו זמנית עם המחשבה הוודאית על כך שאני כן קיים.

אז אם אני יכול לחשוב כקיים גם משהו שאני יודע שהוא קיים, מדוע לא יוכל הנבל לחשוב שאלוהים לא קיים אף שהוא יודע (באופן סמוי) שהוא כן קיים? ואם אני לא יכול לחשוב את עצמי כלא קיים מה רבותא בכך שהנבל אינו יכול לחשוב את אלוהים כלא קיים?

נבהיר יותר את החלק השני של הטענה. כמה מאות שנים אחרי גאונילו ואנסלם, הפילוסוף הצרפתי רנה דקרט (שגם הוא העלה גירסה של ראיה אונטולוגית לקיומו של אלוהים) הראה בטיעון הקוגיטו שלו שקיומנו הוא מסקנה וודאית (אני חושב משמע אני קיים). אם כן, יש טיעון אונטולוגי לקיומי כמו לקיומו של אלוהים. לכן אם למרות זאת ניתן להעלות על הדעת את המחשבה שאני לא קיים, אזי צודק גאונילו שבה במידה ניתן גם להעלות על הדעת שאלוהים לא קיים. זהו הצד השני של הערעור שלו על טיעונו של אנסלם.

חשוב להבהיר את ההבדל בין הערעור הזה לבין מה שראינו בפרק הקודם. בפרק הקודם העלינו את האפשרות שלמרות שהנבל אכן לא יכול לחשוב שאלוהים לא קיים, אין זה אומר שבעולם עצמו אלוהים קיים. כאמור, זהו טיעון ספקני. כאן אנחנו עוסקים בתופעה אחרת: הנבל שיודע שיש אלוהים (בגלל הניתוח המושגי של אנסלם) עדיין יכול להעלות בדעתו שאלוהים לא קיים. אין זה נכון שלא ניתן לחשוב זאת.

אפשר לחשוב על עצמי כלא קיים, למרות שברור לי (אני יודע, או חושב) שאני קיים. זה מקביל לערעור בפרק טו למעלה. אבל כאן זו כבר לא ספקנות. בראון סוף עמוד 89 והלאה.

**על מה מערער גאונילו?**

הערעור הזה לא פורך את הראיה האונטולוגית עצמה. גאונילו מסכים כאן גם הוא שהנבל מגיע למסקנה שאלוהים קיים. טענתו היא שמבחינת הנבל מסקנה זו אינה הכרחית, כלומר שהנבל שהשתכנע מהטיעון שבפרק ב שאלוהים קיים, עדיין יכול להעלות בדעתו שאלוהים לא יהיה קיים. זה פורך את הטיעון האונטולוגי השני, זה שמוצג בפרק ג (ובחלק השלישי שלנו), ולפיו אין להעלות את אלוהים על הדעת כלא קיים, כלומר שקיומו הכרחי.

**תשובתו של אנסלם**

תשובתו של אנסלם לגאונילו מבוססת על ההבחנות שהצגנו כבר בחלק השלישי של המחברת, ובעצם על אותה הבחנה בה הוא השתמש כדי לענות על הערעור שנדון בפרק הקודם. ראשית, הוא מבחין בין יש X שקיומו הכרחי לבין יש Y שקיים באופן קונטינגנטי. אם פלוני מבין ש-Y קיים אז יש מובן אחד שבו הוא אכן יכול לחשוב אותו כלא קיים, אבל יש מובן אחר שבו הדבר לא אפשרי. הוא יכול לומר "אמנם Y קיים, אבל אני יכול להעלות על הדעת מצב בו הוא לא יהיה קיים". זו אמירה על מצב היפותטי שניתן להעלותו על הדעת. לעומת זאת, הוא לא יכול לומר "אמנם Y קיים אבל אני חושב שהוא לא קיים". כאן הוא כבר מדבר על המצב העכשווי וחושב משהו לגביו. כאן ישנה כבר סתירה לוגית.

כל זאת לגבי העצם Y שקיומו קונטינגנטי. אבל לגבי עצם X שקיים בהכרח הוא לא יכול לומר גם את האמירה הראשונה. הטענה ההיפותטית, "אמנם X קיים בהכרח אבל אני יכול להעלות על הדעת שהוא לא קיים" היא סתירה לוגית. אם קיומו הכרחי – משמעות הדבר היא שלא ניתן להעלות על הדעת מצב בו הוא לא קיים (היזכרו במשמעות המודאלית שנדונה בחלק השלישי).

אמנם צודק גאונילו שברור לנו שאנחנו קיימים. ואם טיעון הקוגיטו של דקרט צודק כי אז יש לנו אפילו הוכחה אונטולוגית לזה. אבל אנחנו כבני אדם לא קיימים בהכרח. את הטיעון האונטולוגי השני של אנסלם (זה של פרק ג) לא ניתן ליישם על הקוגיטו, כלומר אי אפשר להוכיח שקיומנו הוא הכרחי (שאי אפשר להעלות על הדעת שאיננו קיימים). במינוח שהצגנו בחללק השלישי נאמר שקיומנו הוא הכרחי לוגית אבל לא אונטית. יש הכרח לוגי במסקנה שאנחנו קיימים, אבל אין שום סתירה במצב עניינים שבו איננו קיימים בעולם. אמנם מצב זה לא יכול היה להיחשב על ידינו אם לא היינו קיימים, אבל כעת כשאנחנו קיימים אנחנו יכולים להעלות על הדעת מצב היפותטי בו איננו קיימים. זה לגבינו, שכן אנחנו אובייקט מסוג Y. אבל אלוהים הוא אובייקט מסוג X, ולכן לגבי ולא נכון שניתן להעלות על הדעת היפותטית מצב עניינים בעולם בו אלוהים לא קיים.

1. אני משתמש כאן בתרגומו של פרופ' יוסף סרמוניטה, שהופיע ב**עיון** כב, תשלא, עמ' 13-53. התרגום מופיע גם באסופת המקורות בעריכת א"צ בראון, **מבחר טקסטים פילוסופיים – מפארמנידס עד הוגי ימינו: מקראה באונטולוגיה**, מאגנס תשלז. [↑](#footnote-ref-1)
2. ראה דיון קצר על הראיה הזאת, ובפרט על האופי האפריורי שלה, בספרי **אמת ולא יציב**, בפרק 7. [↑](#footnote-ref-2)
3. ראה על כך בפרק השני של ספרי **אלוהים משחק בקוביות**. [↑](#footnote-ref-3)
4. לנושא זה מוקדש כל ספרו של יובל שטייניץ, **לעולם תהא המטאפיסיקה**, דביר 1990. [↑](#footnote-ref-4)
5. ראה על כך בספרי **אמת ולא יציב** פרק 7. [↑](#footnote-ref-5)
6. לגבי הקוגיטו של דקרט בו הוא מוכיח באמצעות טיעון לוגי טהור את קיומו שלו (שזו טענת עובדה על העולם), חשוב להבין שמטרתו לא היתה רק להוכיח את קיומו, אלא להראות את אפשרותו של טיעון רציונליסטי כזה. בימיו כבר עלתה ביקורת אמפיריציסטית חזקה, שגרסה שאי אפשר ללמוד על העולם בלי תצפית, וכנגדה העלה דקרט את הטיעון שלו. בפרולוג לספרי **מדעי החופש** הראיתי מדוע טיעון הקוגיטו, "אני חושב משמע אני קיים", הוא לא טיעון שמבוסס על עובדה (אני חושב), אלא טיעון לוגי טהור. הוא גוזר את המסקנה העובדתית (אני קיים) מהליך לוגי בלי הנחות עובדתיות. הטיעון של אנסלם שהוצג כחמש שנה קודם לכן, הוא בעל אופי ומשמעות דומים במובן ובהקשר הללו. [↑](#footnote-ref-6)
7. אמנם יום עצמו נותר אמפיריציסט, אבל טענותיו למעשה מראות את ההיפך. ראה על כך בהרחבה בספרי **אמת ולא יציב**, ידיעות ספרים 2016. [↑](#footnote-ref-7)
8. ניתוח לוגי-פילוסופי מפורט מאד של הראיה מצוי בספרו של בראון, **סוגיית היש: פרקים בניתוח אונטולוגי**, מאגנס תשלז. ראה גם בספרו של יובל שטייניץ, **עץ הדעת**, דביר, תל אביב 1994, בחלק הראשון. [↑](#footnote-ref-8)
9. ראה על כך בהרחבה בשער הראשון של ספרי **שתי עגלות וכדור פורח**, וכן בספרי **אמת ולא יציב**. [↑](#footnote-ref-9)
10. הדברים שיובאו כאן מפורטים יותר בספרי **אמת ולא יציב**, פרק 6. [↑](#footnote-ref-10)
11. על האינטואיציה כהכרה ב"עיני השכל", ראה ספרי **אמת ולא יציב** בכל החלק החמישי, ובעיקר בפרק 14. [↑](#footnote-ref-11)
12. שני הפרקים הללו מקבילים, ובעצם כמעט זהים זה לזה. [↑](#footnote-ref-12)
13. ראה **ויקיפדיה** בערכו, וכן בספרי **מדעי החופש** פרק 11. [↑](#footnote-ref-13)
14. יש לשים לב שכאן לא מדובר על תרגום ויזואלי, שהרי גם אנסלם לא טוען שאלוהים ניצב מולנו כנשוא לתצפית. ועדיין יש הבדל בין תחושה הבנתית של משהו בדמיון לבין תחושה הבנתית של משהו קיים (כולל הבנה של הקיום שלו). [↑](#footnote-ref-14)
15. תמונות כאן מתפרש כתפיסות. מדובר בבירור על הכרות לא ויזואליות. [↑](#footnote-ref-15)
16. ראה על כך בספר השלישי בסדרת הלוגיקה התלמודית, **לוגיקה דאונטית לאור התלמוד**, מיכאל אברהם, דב גבאי ואורי שילד, College publications, לונדון 2010. [↑](#footnote-ref-16)
17. התהייה אולי הראיה שלנו שגויה לא רלוונטית לכאן. לעולם יכולה להיות טעות בשיקולים שלנו, וגם בתצפיות שלנו. אבל כדי שנטיל בהם ספק יש להציג טיעון שמצדיק זאת, אלא אם אנחנו דוגלים בעמדה ספקנית. כך ההוכחה כי 2+2=4 או שסכום הזוויות במשולש במישור אוקלידי הוא 180 נתפסות כבסיס מספיק למסקנה שמשפטים אלו נכונים בהכרח. ראה על כך עוד להלן בחלק הרביעי, פרק ???. [↑](#footnote-ref-17)
18. אני משתמש כאן במהדורת ברגמן ורוטנשטרייך, מהדורה שלישית, מוסד ביאליק, ירושלים תשמג. [↑](#footnote-ref-18)
19. כמובן שגם אמונה בבורא יכולה להיכלל בדיאיזם, כל עוד אותו אלוהים לא מצווה עלינו מאומה ולא יוצר דת מחייבת. ובכל זאת, האמונה בבורא כבר מכילה מידע כלשהו מעבר למושלמות ולקביעות פילוסופיות מופשטות לגמרי, ופעמים רבות זהו אחד הנדבכים של האמונה הדתית. לכן כתבתי שמדובר בקשר ראשוני שמתחיל את המסלול מהכיוון הדיאיסטי לכיוון התיאיסטי. ראה עוד על כך בסעיף הבא. [↑](#footnote-ref-19)
20. ראה על כך בספרי **שתי עגלות** בפרק הראשון, וכן במאמרי ב**צהר**, אברהם אבינו וכובעו: שבחי הנחת המבוקש. [↑](#footnote-ref-20)
21. השאלה האם סתירות הן חסרות פשר ומובן או שיש להן מובן ורק אין להן מימוש, שנויה במחלוקת בין פילוסופים. ראה בספרו של שטייניץ, עמ' 53-55 וגם קצת בעמ' 64. בהדגמה ההלכתי ננסה להציג כמה הבחנות שיבהירו יותר את העניין הזה. [↑](#footnote-ref-21)
22. ראה על כך גם בספרו של אנטוניו דמסיו, **השגיאה של דקרט: רגשות, היגיון והמוח האנושי,** כנרת 1998, תרגמה: דפנה בנאי. [↑](#footnote-ref-22)
23. **ביקורת התבונה הטהורה**, עמ' 305-306. [↑](#footnote-ref-23)
24. קאנט רואה משפטים כאלה כסינתטיים-אפריורי, אך איני בטוח שהוא צודק בזה. [↑](#footnote-ref-24)
25. קאנט מסב את כל הדיון העובדתי על העולם כפי שהוא נתפס אצלנו (הפנומנה) ולא על העולם כשהוא לעצמו (הנואומנה). כך הוא מסביר את היכולת שלנו לצבור מידע על העולם ללא תצפיות. כאן לא ניכנס לסוגיא זו. [↑](#footnote-ref-25)
26. כבר דיויד יום עמד על כך שהתפיסה הרווחת לפיה חוקי הטבע נלמדים מתצפית היא שגויה. התצפית נותנת לנו אירוע מסוים אחד, ואולי כמה אירועים בודדים. חוק הטבע הוא תוצר של הכללה על בסיס התצפיות הללו, אבל להכללה הזאת אין הצדקה תצפיתית. אותו סט של תצפיות ספציפיות יכול להיות מוכלל בכמה צורות שונות לכמה חוקים כלליים שונים. [↑](#footnote-ref-26)
27. כדי להסביר זאת, קאנט מבחין בין העולם כשלעצמו (הנואומנה) לבין העולם כפי שהוא מופיע לעינינו (הפנומנה) שבו עוסק המדע. על העקרונות היסודיים של הפנומנה ניתן ללמוד גם ללא תצפית (אלא באמצעות טיעונים טרנסצנדנטליים. ראה כאן בהמשך הפסקה). [↑](#footnote-ref-27)
28. ראה על כך בהרחבה בשער השני של ספרי **שתי עגלות**. [↑](#footnote-ref-28)
29. הדגמה נפלאה לדבר ניתן למצוא בסיפורו של בורחס, "טלן, אוכבר טרטיוס", בתוך **בדיונות** שלו. [↑](#footnote-ref-29)
30. לזה יצטרף גם קאנט, שהרי כבר הזכרנו שהוא דגל בקיומם של משפטים סינתטיים-אפריורי, כלומר משפטים שטוענים טענות על העולם ובכל זאת הם אפריוריים (ללא תצפית, כלומר לא מבוססים על עובדות). [↑](#footnote-ref-30)
31. בראון בספרו **סוגיית היש**, עמ' 95, מביא כמה הנחות כאלה. במה שנוגע לפרק ב של **פרוסלוגיון** יש רק הנחה אחת, זו שמובאת למעלה. הנחה (2) שלו, שקיום בממש גדול מקיום בשכל בלבד קשורה גם היא לפרק ב, אך דומני שהיא לא מדויקת. למיטב הבנתי אנסלם לא מניח זאת בשום מקום. כפי שהסברתי, אנסלם משווה בין שני סוגי אידיאות שקיימות בשכל ולא בין מושג לעצם. השוואה זו מקבילה במידה מסוימת להנחה (4) אצל בראון שם, אם כי לא בדיוק (היא קשורה לפרק הבא של **פרוסלוגיון** ולכן לא ניכנס אליה כאן). [↑](#footnote-ref-31)
32. שטייניץ בפרק השלישי של ספרו **עץ הדעת** עוסק בזה בהרחבה (ראה בעיקר מעמ' 69). [↑](#footnote-ref-32)
33. ראה קטע מתורגם מדבריו אצל שטייניץ שם בעמ' 72. [↑](#footnote-ref-33)
34. התיאוריה שכל העורבים הם שחורים ניתנת להפרכה אמפירית: אם נראה עורב אחד שאינו שחור. אבל היא לא ניתנת להוכחה אמפירית, שכן גם אם כל העורבים בהם צפינו היו שחורים לעולם לא נוכל לדעת האם ראינו את כולם. [↑](#footnote-ref-34)
35. ערעור ידוע על הניסוח של דקרט לראיה האונטולוגית שמיוחס לקאטרוס, מדבר על האריה הקיים. [↑](#footnote-ref-35)
36. אגב, כנראה קיימים אינסוף איים כאלה, שהרי אחרי שנודע לנו על קיומו הוא כבר נגרע ממצבת האיים האבודים, וכעת עלינו לחפש אי אחר שהוא הגדול ביותר מתוך הקבוצה שנשארה, וחוזר חלילה. [↑](#footnote-ref-36)
37. תשובתו לערעור שנדון בפרק הבא דומה מאד. [↑](#footnote-ref-37)
38. ראה אצל בראון, בסוף עמ' 89 והלאה. [↑](#footnote-ref-38)