

בין אופטימיזם לפסימיזם אינטלקטואלי: ג. הדרך לאלוהים

בשני הטורים הקודמים תיארתי את השבר האפיסטמי היסודי שבפניו עומדת הפילוסופיה משחר ימיה ועד היום. זהו 'בית הקברות' שבו מתהלכים צייטלין ושסטוב בחיפושיהם אחרי אלוהים. בטור הזה נמשיך לצעוד יחד איתם בין עיי החורבות הללו בדרך אליו, ובזאת אסיים את הסדרה הנוכחית.

אמונתו של צייטלין

כפי שתיארתי בתחילת הטור הקודם, צייטלין קופץ מעיי החורבות ישירות לאלוהים. לא מצאתי בדבריו שום נימוק מדוע החורבן הזה מוכיח או מחייב את קיומו. זה נראה כפתרון אקזיסטנציאליסטי, שבהיעדר אמות מידה וכלים להיסמך עליהם, "אין לנו שיוך רק התורה הזאת". מה שנותר לנו במצב הייאוש הגמור הוא רק אמונה באלוהים. אבל מי אמר שאלוהים באמת קיים? אולי באמת אין לנו על מה להיסמך וצריך להישאר מיואשים?

בהשגחה פרטית מופלאה ממש אתמול שבת וקראתי בספרו המופלא של ק"ס לואיס (מנרניה), **ביטול האדם**. בחלקו הראשון של הספר הוא עומד על ההרס שטומנת בחובה התפיסה הסובייקטיבית-רלטיביסטית של האתיקה והאסתטיקה (הביטוי המובהק לזה הוא הפוזיטיביזם הלוגי, שרואה באתיקה והאסתטיקה פסאודו-טענות). את החלק השני של ספרו הוא פותח במילים הבאות:

התוצאה המעשית של חינוך ברוח הספר הירוק [זהו הספר שדרכו הוא מציג את התפיסה הסובייקטיבית. מ"א] **אינה יכולה להיות אלא הרס החברה המקבלת אותה. אבל אין בכך בהכרח כדי להפריך את התיאוריה הסובייקטיביסטית בדבר ערכים. התורה הנכונה יכולה להיות תורה שאם נקבל אותה נמות. מי שמדבר מתוך הטאו** [=התפיסה האובייקטיביסטית. מ"א] **אינו יכול לדחות אותה על בסיס זה: "הרוג אותנו לאור היום".**

המשפט שמסיים את הקטע לקוח מהאליאדה (שיר 17, שורה 647). היוונים פונים כאן לזאוס לפזר את הערפל שמכסה את כוחותיהם, בכדי שלפחות יוכלו לראות את המתרחש בשדה הקרב, גם אם גזירת האלים היא שיובסו וימותו.

רבים מבקרים תפיסות פוסטמודרניות וביקורתיות בדרכו התוצאתנית של צייטלין. הם מראים את ההרס שיכול להיגרם מאימוצן. אבל לואיס הוא פילוסוף בהיר ומבריק שמבין שאין די בכך. אחרי שהראה את ההרס שנגרם מהתפיסה שהוא מבקר, הוא מבין שזו אינה ביקורת עניינית. ייתכן שזוהי האמת, אלא שהאמת הורסת. אולי נגזר על צייטלין ועלינו לחיות בבית קברות?! העובדה שאנחנו מגיעים לעיי חורבות ולבית קברות לא אומרת שיש משהו אחר, ולא מצדיקה את ההנחה בדבר קיומו. לכן לואיס עובר מיד לחלקו השני של הספר שבו הוא מסביר מדוע התפיסה הסובייקטיביסטית גם אינה נכונה מצד עצמה (היא כרוכה בקשיים תיאורטיים).

אבל צייטלין לא עושה זאת. נראה שאין לו ראיות לקיומו של אלוהים, ואפילו לא קשיים בתפיסה האתאיסטית. הוא רק מצביע על החורבן שהיא טומנת בחובה. נראה לכאורה שצייטלין בורא את אלוהים יש מאין רק כדי שייתן לו מענה למצוקותיו. זהו מהלך פרגמטיסטי-אקזיסטנציאליסטי, שמזהה בין הנצרך והמועיל לאמיתי. אם צריך את אלוהים אז כנראה שהוא ישנו. אם אלוהים הוא המענה למצוקותיי אז כנראה שהוא ישנו. את דעתי על האקזיסטנציאליזם כפילוסופיה כבר הבעתי לא אחת (ראו למשל בטור [140](#)), וכך גם לגבי הפרגמטיזם (ראו בספרי **המצוי הראשון**, לאורך כל השיחה הרביעית). אדם שמאמין באלוהים כי הוא נותן לו מענה למצוקה כלשהי או בגלל רגש רליגיזי הוא אתאיסט בתחפוש. גם לאתאיסטים יש רגשות רליגיזיים ופיתוח הזיה לגבי קיומו של אלוהים, או מפלצת הספגטי המעופפת, בהחלט יכול להועיל גם להם ("אופיום להמונים", כפי שאמר מרקס), אבל רגש כזה לא אומר מאומה. זה שאתה צריך את אלוהים לא אומר שהוא קיים. אם מבחינת השיקולים ההגיוניים אתה לא מגיע למסקנה שהוא קיים אז גם אם אתה בורא לך אלוהים בדיוני כדי לפתור מצוקות, אתה עדיין אתאיסט.¹ בטור [159](#) עמדתי על הבחנה דומה ביחס לחיפושי משמעות. משמעות במובן התרפויטי של

¹ שתי הערות:

א. ישנה גם אפשרות גם שאתה מאמין לא מיומן פילוסופית. כלומר אתה מאמין שהוא קיים אבל לא מצליח לתת לזה הנמקה סבירה ולכן בורח למחוזות האקזיסטנציאליזם-פרגמטיזם.

ויקטור פראנקל היא מה שפותר את מצוקותיי. משמעות במובנה הפילוסופי דורשת הצדקה ולא רק צורך ומענה למצוקות.

בפרק 3 של מאמרו על לב שסטוב (עמ' 185 – 193) הוא מסביר ששסטוב לא באמת מדבר על אלוהים ועל האמונה בו, אבל ניתן לשמוע מתוך החיפוש שלו רמזים לאמונה. בעיני צייטלין החיפוש עצמו הוא הביטוי העליון לאמונה. הוא גם מוסיף ואומר שהאמונה באלוהים היא עניין סובייקטיבי, וניתן להגיע אליה רק משעה שזנח את השאיפה הנאיבית וחסרת התוחלת לאמת אובייקטיבית. אפילו אחדות ההפכים לא נעדרת מדבריו שם, כך שתוכלו למצוא אצלו את כל סממני האופיום הדתי על רגל אחת. יש לזכור שבתחילת המאמר צייטלין הראה שאין לנו כלים אובייקטיביים להיווכח בקיומו של אלוהים או להגיע למסקנה כלשהי בכלל, שכן כל כלינו טבעו בים החורבות האינטלקטואלי. לכן בהגות העכשווית אין מקום לאמונה באלוהים או במשהו בכלל (זהו בית הקברות של האידאות). אבל צייטלין טוען כנגד זה שמה שנותר לנו הוא החיפוש, והחיפוש הזה הוא האמונה. ייתכן שכוונתו הייתה רק לומר שהחיפוש משקף מצב של אמונה (אם אתה מחפש אתה כנראה מניח שיש מה לחפש), אבל זה לא מה שהוא אומר. מבחינתו אמונה היא מצב סובייקטיבי ולא טענה אובייקטיבית של השכל וההכרה על העולם.

זוהי צורת טיעון שמקבילה במידה רבה ללא מעט מחזירים בתשובה בימינו. הם מנסים להראות את חוסר הבסיס של החשיבה הרציונלית, לערער את המדע והפילוסופיה, ובכך נדמה להם שהם הוכיחו את קיומו של אלוהים. אני מניח שמה שעומד בבסיס העניין הוא שהם פונים לאנשים שיש להם אינטואיציה שאלוהים אכן קיים, אבל הם מוטרדים מקשיים מדעיים ופילוסופיים. במצב כזה אולי באמת די בניפוח הבסיס לחשיבה הרציונלית כדי לפנף את הקשיים ולהיות עם האמונה האינטואיטיבית. אבל הרס הרציונליות כשלעצמו כמובן לא מוכיח מאומה.

זוהי התפיסה שכינית בתחילת הטור הראשון פסימיות אינטלקטואלית. החורבן והייאוש שהוא משרה עלינו מביאים את האדם למסקנות שרק הן יכולות להוציאו ממצב זה. כאמור, לדעתי אדם שמחזיק בתפיסות כאלה הוא אתאיסט בתחפושת.

הטיעון שלי

אציג כאן את הדברים בקצרה, יען כי עמדתי עליהם בהרחבה רבה בספריי **שתי עגלות, אמת ולא יציב, והמצוי הראשון** (בשיחה הרביעית, בחלק השני). מטרתי כאן אינה לשכנע אתכם בתקפותה של ההוכחה לקיומו של אלוהים מתוך השבר האפיסטמי, אלא להציב אותה מול טיעון של צייטלין, ולהבהיר את האופטימיות האינטלקטואלית שיש בה.

לצורך הצגת הטיעון, עלינו לשוב לשבר האפיסטמי. ראינו שהוא מבוסס על כך שהידע המדעי שלנו מכיל מידע שבו לא צפינו (חוקי טבע כלליים), ולכן יש כאן מידע על העולם (סינתטי) שלא נאסף בתצפית (אפריורי). השאלה הייתה כיצד זה ייתכן? תשובתי היא שהמידע הזה כן נאסף בתצפית, אבל לא מדובר על תצפית באמצעות החושים.

ההבחנה בין תצפית לבין חשיבה מקובלת משחר ההיסטוריה, וכמובן עומדת במוקד המחלוקת האמפיריציסטית-רציונליסטית. הצדדים החולקים רק בוחרים צד שונה: האמפיריציסטים בוחרים בהכרה ורציונליסטים בחשיבה. שני הצדדים מסכימים שמדובר בשני כשרים נפרדים ובלתי תלויים, כלומר מניחים תמונה דיכוטומית. מידע יכול להיאסף או בדרך של תצפית (על ידי החושים) או בדרך של חשיבה (על ידי השכל). לעומת שניהם, טענתי היא שיש לנו כושר שכלי שעוסק בהכרה. יש שיכנו אותו "חוש שישי", ואני מעדיף את השם 'אינטואיציה' (בטור [364](#)) אני עומד על כך שזהו גם הכושר שלנו שמכונה 'אמונה', לא דווקא באלוהים).

כאשר אני רואה אדם בועט בכדור והכדור עף, יום שואל כיצד אני יכול לדעת שהבעיטה הייתה סיבתו של מעוף הכדור? תשובתי לו היא שאני פשוט רואה זאת. לא בעיניים שלי אלא באינטואיציה. השכל שלי מכיר בכך שקיים יחס סיבתי בין שני האירועים. זהו סוג אחר של תצפית, כזאת שלא נעשית באמצעות החושים. יש כאן ממד של חשיבה מכירה. הוא הדין לגבי הכללות מדעיות. אני רואה עצמים

ב. לעתים אנשים סבורים שקיומו של רגש מהווה ראיה לכך שיש לו קורלט במציאות עצמה, או שאם משהו מועיל אז הוא גם נכון. איני בטוח שאני מסכים, אבל זו תפיסה לגיטימית ועקבית של אמונה. זה אינו פרגמטיזם ולא אקזיסטנציאליזם (במובן שאני מדבר עליו).

שונים נופלים לקרקע, ומכאן אני מסיק שיש חוק וכוח גרביטציה. יום שוב תוקף זאת בטענה שאין לכך הצדקה אמפירית. בחוקים איננו רואים שיש כוח כזה או חוק כללי כזה. ושוב תשובתי היא שאנחנו כן רואים זאת, במה שניתן לכנות 'עיני השכל', או אינטואיציה.

ההנחה של הצעה זו היא שההבחנה בין חשיבה להכרה אינה חדה. יש ביניהם תחום אפור שמשלב אותם. הכושר הזה מכונה אצל הוסרל 'ראייה אידייתית', אצל הרב הנזיר 'היגיון שמעי', ואצל הרמב"ם 'עיני השכל'. הצד השווה לכל אלו שמדובר בכושר שמשלב בין הכרה (שמע, עיניים, ראייה) לבין חשיבה (היגיון, שכל, אידאות). כל אלו בעצם אומרים לנו (לא תמיד באופן לגמרי מודע) שההבחנה בין חשיבה להכרה אינה חדה, וישנו כושר קוגניטיבי שניתן לכנותו חשיבה מכירה.

הוסרל מדבר על ראייה אידייתית, כלומר צפייה באידאות. כוונתו לומר שאנחנו יכולים להתבונן דרך עצמים או אירועים ספציפיים שמופיעים מול עינינו, ולראות דרכם, משל היו שקופים, את ההכללה (האידאה) שאלו הם ביטוייה הספציפיים. דרך הסוס אפשר לראות את הסוסיות, ודרך המקרים שבהם צפינו ניתן לראות את החוק הכללי. אלו אינן תוצאות של תצפית אמפירית במובנה המקובל וגם לא של חשיבה. ההכללה היא תוצר של סוג אחר של תצפית. בעצם כל התובנות הסינתטיות-אפריורי שלנו הן תוצר של האינטואיציה, כלומר של החשיבה המכירה. אגב, בספרי **רוח המשפט** הראיתי שזהו גם הבסיס למה שמכונה בהגות המשפטית 'חקיקה שיפוטית' ומעורר שם מהומות ופולמוסים אין ספור. ברובד הפילוסופי כל אלו אינם אלא ההיבט המשפטי של הוויכוח על הסינתטי-אפריורי.

איך כל זה קשור לאלוהים? בשיחה הרביעית בספרי **המצוי הראשון** עמדתי על כך שהיכולת שלנו לתת אמון בכלי ההכרה והחשיבה שמובנים בתוכנו מותנית בהנחה שהם נבנו על ידי גורם תבוני שדאג לכך שהם יהיו אמינים, כלומר שהתמונה שהם מציבים בפנינו תתאים למתרחש בעולם כשלעצמו. בלי זה אין סיבה להניח שישנה התאמה כזאת (כלומר שהאינטואיציה אכן עובדת, ומציגה בפנינו תמונה אמינה של העולם כשהוא לעצמו). זה מה שכיניתי שם "הראיה מן האפיסטמולוגיה". לא אכנס כאן לפרטי הראיה, כדי לא להאריך. כאמור, לא זה ענייני כאן ופירטתי לגביה במקומות אחרים.

מה ההבדל בין הטיעונים?

לכאורה מהלך הטיעון שלי דומה מאד לזה של צייטלין. שנינו מגיעים למסקנה שבלי אלוהים אין אפשרות לבסס את האפיסטמולוגיה שלנו, ולכן גם אני כמותו בורא לי אלוהים שיפתור לי את המצוקה ויקומם את החורבות (יקים את הרעיונות המתים מקברם). הדמיון אכן ניכר, אך יש כאן הבדל דק אבל מכריע, מה שמחזיר אותנו לפסימיזם ולאופטימיזם האינטלקטואלי.

אני יוצא מנקודת מוצא שההכרה שלנו אמינה. כעת אני שואל את עצמי כיצד זה ייתכן, ועונה שבהכרח אלוהים הוא שברא אותי עם הכלים הללו ודאג לאמינותם. כאן כבר יש טיעון, שיש לו הנחות ומסקנה. זה לא דומה למהלך שעשה צייטלין, שהחריב את החשיבה וההכרה הרציונליות ואז הצהיר ללא כל טיעון שאם חפצי חיים אנחנו עלינו לאמץ אלטרנטיבה. כפי שראינו, כאן אין טיעון אלא צורך (קיומי או תועלתני). אני, לעומת זאת, מציג כאן טיעון: אם כלי ההכרה שלנו אמינים, אזי בהכרח יש מי שנותן להם את האמינות הזאת, וזה אלוהים. לכן אני מתייחס למהלך הטיעון שלי כאופטימיזם אינטלקטואלי, שכן אני דווקא יוצא מנקודת מוצא שנותנת אמון מלא בחשיבה הרציונלית שלנו, ודווקא מתוך כך מגיע לאמונה באלוהים.

אני לא נזקק להחריב את העולם הרציונלי כדי להגיע לאמונה. אני רק טוען שהאמונה היא שמעמידה אותו על רגליו (מונעת את חורבנו). זה נשמע דומה אבל המהלך הוא הפוך לגמרי, וכפי שציינתי בטור הראשון ההבדל הוא לא רק במנגינה שמלווה אותו ובכיוון הטיעון. טענתי היא שמשנתו של צייטלין היא אתאיזם בתחפושת, ואילו משנתי שלי היא אמונה אמיתית באלוהים. הוא אמנם חם ומלא רגש רליגיזי, אבל מה שיש במשנתו הוא רק רגש. השכל נחרב ומה שנותר הוא רק המישור הסובייקטיבי. מאד מזכיר את הרב שג"ר כמובן.

פורמליזציה לוגית: מודוס טולנס ומודוס פוננס

כתבתי שהטיעון שלי הוא היסק לוגי תקף, ובאמת ניתן גם לפרמל אותו. כדי להבהיר זאת, אציג כאן שני דפוסי טיעון. אחת מהסכימות היסודיות של הטיעון הלוגי הדדוקטיבי היא הבאה:

$A \rightarrow B$ (A גורר את B)

A

B

זהו הדפוס המכונה בלוגיקה 'מודוס פוננס' (כלל הניתוק. MP). הוא גוזר את המסקנה B משתי ההנחות שלמעלה. אבל יש גם דפוס מקביל, שמכונה 'מודוס טולנס' (שלילת הרישא. MT), שבנוי כך:

$A \rightarrow B$

$\sim B$ (לא B)

$\sim A$

אם נסמן ב-A את הטענה שאין אלוהים. B יסמן את הטענה שכלי ההכרה שלנו אינם אמינים. כעת ניתן לפרמל את הטיעון שלי באופן הבא:

$A \rightarrow B$ (אם אין אלוהים לא תיתכן הכרה אמינה)

$\sim B$ (ההכרה אמינה)

$\sim A$ (יש אלוהים)

זהו מבנה של שלילת הסיפא (MT), ומדובר בטיעון לוגי תקף.

אגב, בחלק השלישי של השיחה הרביעית הצגתי דפוס טיעון דומה לגבי המוסר. שם סימנתי ב-B את הטענה שאין מוסר תקף. המבנה הוא בדיוק אותו מבנה (ופירטתי את ההיגיון שבו בטור [456](#)). בשני הטיעונים הללו אני הולך אחורה, מהסיפא של הגרירה (B) אל הרישא שלה (A). זאת לעומת MP שבו אני הולך קדימה, מהרישא (A) אל הסיפא (B).

ההבדל בין הטיעונים

את דפוס הטיעון השני כינתי בשיחה הרביעית "טיעון חושף", לעומת MP שכונה שם "טיעון יוצר". במינוח אחר כינתי את הטיעון החושף "טיעון תיאולוגי" לעומת הטיעון היוצר שכונה "טיעון פילוסופי". המינוח ההוא לקוח מהלצה ששמעתי פעם בקורס של אסא כשר: הוא שאל, מה ההבדל בין תיאולוג לפילוסוף? והסביר שהפילוסוף נסמך על הנחות וגוזר מהן מסקנות, ואילו התיאולוג נסמך על מסקנות וגוזר מהן הנחות (שמובילות אליהן). כוונתו לומר שהמאמין בונה טיעון שמסקנתו שיש אלוהים, אבל אמונתו לא באמת נוצרה על בסיס הטיעון הזה. היא הייתה קיימת אצלו כבר קודם לכן (ראו על כך בתחילת השיחה הראשונה בספרי **המצוי הראשון**). המהלך שלו הוא הפוך: הוא בעצם בנה את הטיעון כך שיוביל אותו למסקנה שהוא חפץ ביקרה (שיש אלוהים). הוא הולך מסיפא שאותה הוא רוצה להוכיח אל הרישא.

הסברתי שם שזו הלצה מחודדת, ואפילו יש בה משהו, אבל במבט נוסף תוכלו להבין שבמידה רבה היא זורה חול בעינינו, ומגמתה לזלזל בדרכי הטיעון של תיאולוגים. ברור שגם הפילוסופיה נסמכת על 'טיעונים חושפים' (או 'תיאולוגיים'), וגם התיאולוגיה נסמכת לעיתים על 'טיעונים יוצרים' (או 'פילוסופיים'). הדוגמה המובהקת ביותר לטיעון 'חושף' בפילוסופיה היא מהלך הטיעון של קאנט לגבי הסינתטי-אפריורי. קאנט שהתעורר מתרדמתו הדוגמטית על ידי ספקותיו של יום, בעומדו מול השבר האפיסטמי כשהוא מחפש לו מענה (הצדקה להכרה שלנו), הוא מדגיש שהוא אינו שואל "האם ייתכנו טענות סינתטיות-אפריוריות?", אלא "כיצד ייתכנו טענות כאלה?". ברור היה לו שהן תיתכנה, והשאלה שלו הייתה רק כיצד ניתן להצדיק זאת. שימו לב שהוא נתן אמון אפריורי בחוקי הטבע ובעקרונות ההכרתיים והמטא מדעיים שעליהם הם מבוססים (הסיבתיות והאינדוקציה), ורק שאל את עצמו כיצד ייתכן שניתן לתת אמון בעקרונות ובחוקים הללו. מתוך כך הוא הלך אחורה ומצא את הדרך היחידה שמאפשרת זאת (לטענתו), והיא ההבחנה בין הפנומנה לנאומנה ושימוש בטיעונים טרנסצנדנטיים. כלומר הוא בנה טיעון דה-פקטו שיוביל אותו למסקנה המבוקשת (שניתן לתת אמון בהכרה שלנו). קאנט לכל הדעות היה פילוסוף ולא תיאולוג, ובכל זאת הוא היה הראשון ששם על השולחן את המהלך ה'חושף' של הטיעון שלו. רבים לפניו עשו זאת, אבל הוא היה ישר מספיק כדי לומר זאת בפירוש.

אגב, אחרי שדחיתי את התמונה הקאנטיאנית ואמרתי שהיא אינה יכולה לענות על השבר האפיסטמי, אזי הטיעון ה'חושף' של קאנט נופל. האמון שאנחנו נותנים בהכרה שלנו לא מכריח אותנו לאמץ את התמונה הקאנטיאנית (פנומנה ונאומנה וטיעונים טרנסצנדנטיים). אבל בו בזמן גם אמרתי שלדעתי התמונה הזאת נכונה מצד עצמה, גם אם היא אינה פותרת את השבר האפיסטמי. כלומר אני מאמץ

אותה בטיעון 'יוצר' (מתוך ההבנה שברור שה'עובדות' שבהן מטפל המדע הן מה שמופיע בהכרתנו, ומתוך ההיכרות עם מבנה ההכרה והחלק הקוגניטיבי-מוחי בפרצפציה שלנו), במקום הטיעון ה'חושף' שבו השתמש קאנט.

אם נשוב כעת לדיון שלנו, טיעון 'חושף' הוא טיעון שהפורמליזציה שלו נעשית לפי הדפוס של מודוס טולנס שתיארתי למעלה. הטיעון ה'יוצר' המקביל הוא טיעון בעל מבנה של מודוס פוננס, שאומר את הדבר הבא:

$A \rightarrow B$ (אם אין אלוהים לא תיתכן הכרה אמינה)

A (אין אלוהים)

B (אין הכרה אמינה)

ההבדל בין שני הטיעונים הוא בהנחה השנייה, וכמובן שמתוך כך גם המסקנות שאליהן אנחנו מגיעים משני הטיעונים הן הפוכות: הטיעון ה'חושף' מגיע לתמונה שיש אלוהים ושההכרה שלנו אמינה, והטיעון ה'יוצר' מגיע לתמונה ההפוכה, שאין אלוהים וההכרה שלנו אינה אמינה. שניהם כמובן תקפים ולגיטימיים, והבחירה בהם תלויה בהכרעה האם אתה מאמץ את ההנחה A או את ההנחה $\sim B$. מה שחשוב להבין הוא שברמה הלוגית הצרופה, אין עדיפות לטיעון אחד על פני משנהו. אגב, דבר אחד כן צריך להיות ברור: לא ניתן לאמץ תמונת עולם שלפיה אין אלוהים אבל בכל זאת ההכרה שלנו אמינה (או המוסר שלנו תקף). ניתן לעשות זאת רק אם דוחים את ההנחה הראשונה (הגרירה), אבל כפי שהראיתי זה מאד לא סביר.

אם כן, טיעון 'חושף' הוא טיעון לוגי תקף בדיוק כמו הטיעון ה'יוצר', ואין בו שום פסול. כל השאלה היא האם אנחנו מקבלים את ההנחה $\sim B$ או לא. אבל כאמור זה נכון לגבי כל טיעון לוגי (שמסקנתו מתחייבת רק אם מקבלים את הנחותיו). ההבחנה בין טיעון 'חושף' ל'יוצר', או 'תיאולוגי' ל'פילוסופי' היא מדומה. אין שום פגם בטיעונים 'חושפים'. בעצם הביקורת הזאת מניחה באופן מובלע שכל טיעון 'חושף' הוא סוג של פרגמטיזם, כלומר אימוץ הנחה באופן שרירותי כדי להגיע למסקנה המבוקשת. אבל כפי שראינו זה לא המצב. אני לא רק חפץ בכך שהטענה $\sim B$ תהיה נכונה, אלא מניח שהיא אכן נכונה (האינטואיציה שלי אומרת שהיא נכונה). לעומת זאת, אצל צייטלין נראה שזה אכן מה שהוא עושה. הוא מחפש אלטרנטיבה ולא מוצא, ולכן הוא מתרפק על האמונה באופן סובייקטיבי וללא הצדקה. אמנם הוא היה ישר מספיק כדי לומר שמסקנתו היא סובייקטיבית-קיומית-פרגמטיסטית, במקום להציגה כמסקנה פילוסופית מחייבת.

סיכום

ההנחה של צייטלין היא שחייב להיות משהו אופטימי (לא חרב). להנחה הזאת אני רואה בסיס אמיתי, ולכן מבחינתי זהו wishful thinking. האלוהים שלו הוא אופיום להמונים, שכן הוא בורא אותו מסיבות פרגמטיות-אקזיסטנציאליסטיות. לעומת זאת, בטיעון שלי ההנחה התשתיתית היא שההכרה שלנו אמינה (או שהמוסר שלנו תקף). זה תואם מאד את האינטואיציות של כל אדם סביר, ולכן אימוץ של הנחות כאלה בהחלט מתבקש וסביר. זכרו שכל טיעון לוגי מתחיל מהנחות, והנחות מעצם הגדרתן אינן מתבססות על הנחות אחרות אלא על אינטואיציה. אם כן, הטיעון ה'חושף' שלי אינו יוצא דופן במובן הזה. למרות שהוא נראה על פניו פרגמטיסטי (כביכול, אני ממציא לעצמי אלוהים כדי לתקף את המוסר ואת ההכרה), הוא אינו באמת כזה.

אדם יכול כמובן לטעון שאינו מקבל את ההנחה הזאת (שההכרה שלנו אמינה או שהמוסר שלנו תקף), ואז הטיעון מבחינתו לא מוביל למסקנה שיש אלוהים. אבל זה נכון לכל טיעון לוגי. טיעון לוגי פונה רק לאלו שמקבלים את הנחות היסוד שלו. לכן זה אינו פגם בטיעון אלא לכל היותר ויכוח על ההנחה שלו. לעומת זאת, במהלך של צייטלין אין בכלל טיעון. הוא מחריב את ההכרה והחשיבה שלנו, ואז מצהיר שחייבים להאמין באלוהים. למה? אין שום הסבר. אין פלא שהוא עצמו אומר שאלוהים שלו סובייקטיבי, שכן אין לו טיעון שמוכיח את קיומו. הוא מאמץ אותו כברירת מחדל, כאופציה האחרונה שתצליח למלט או לנחם אותנו מההריסות של הרציונליות.

פירושו של דבר הוא שצייטלין רצח את הרציונליות כדי להוכיח את קיומו של אלוהים, ואילו אני מניח את הרציונליות (התקפות של המוסר והאמינות של ההכרה) כדי להוכיח את קיומו. זוהי הסיבה לכך שתיארתי את עמדתו כפסימיזם אינטלקטואלי, שכן היא נבנית על חורבן החשיבה הרציונלית, והבניין

שהוא בונה אינו אלא בידיון, פיקציה סובייקטיבית, ולא בניין אמת. לעומת זאת, הטיעון שלי נבנה על החשיבה הרציונלית ועל האמון בה, ומסביר שמה שמכונן אותה (או מונע את חורבנה) הוא האמונה באלוהים.