

אנוש (חציר)

על האדם: גוף ונפש, רגש, שכל ורצון

מיכאל אברהם

וייצר ה' א-להים את האדם עפר מן האדמה ויפח
באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה
(בראשית ב', ז)

אנוש כחציר ימיו כצִיץ השדה בן יציץ. כי רוח
עברה בו ואיננו ולא יכירנו עוד מקומו
(תהילים ק"ג, טו-טז)



הוצאת תם

סדרת נחמן בר שמואל

כפר חסידים
כסלו תשס"ח 2007

© כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות
ולעמותת "מידה טובה לחקר ההגיון היהודי".
ת.ד. 5217 כ. חסידים, מיקוד: 20400
midatova@netvision.net.il

ניתן להזמין את הספר בטל': 04-9847757

סדר ועימוד: סטודיו תם
עיצוב הספר והכריכה: מיטל הראל
התקנת מפתחות: אלעד גוטמן
הודפס בספריית בית-אל

אבי מורי, ר' נחמן מנדל (ג'ורג') אברהם ז"ל, נולד וגדל בהונגריה. חניך הגימנסיה היהודית בבודפשט, אשר עיצבה את תודעתו היהודית, האנושית, החינוכית והתרבותית. פעיל ציוני אשר שימש כנציג בני עקיבא במחותרת הציונית תחת המשטר הקומוניסטי. אבא ברח מהונגריה בשנת 1956 בעת השלטון הקומוניסטי, ועלה לארץ עם אמי אווה, אשתו לעתיד, שותפתו לחיים. ביחד רקמו מסכת חיים המשלבת ציונות ויהדות עם ערכים אוניברסליים.

כאן בארץ עסק אבא בכמה וכמה תחומים. בראש ובראשונה אבא היה מחנך מובהק, בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. הוא החל את דרכו המקצועית כמורה בבי"ס המקצועי בסמת בחיפה ובטכניון, שימש מאוחר יותר מנהל ענייני החשמל במשרד האנרגיה, מנהל מחלקת התקנה במכון התקנים, ובשנותיו האחרונות חזר לחינוך, והחל לממש את חזונו כמנהל בית הספר הטכנולוגי הדתי שעל יד אוניברסיטת בר-אילן, חזון אשר גובש ברוח הגימנסיה היהודית בה למד.

אלפי תלמידיו זוכרים אותו כדמות מופת. מקורי, חדשן, לפעמים קשה, תמיד דורש, בעל חוש הומור, ובעיקר אוהב מאד את תלמידיו ואת עבודתו החינוכית, אשר בה ראה את משאת נפשו.

לאבא היתה יכולת מדהימה ביחסי אנוש. במאור פנים, בהומור, בקסם ובכריזמה שופעים, הניע לא מעט אנשים הכפופים לו (וגם הממונים עליו) בעבודה, וגם את הקרובים לו בחייו הפרטיים.

גם כאשר חלה לא יכול היה להאט את קצב חייו. הוא בחר לחיות את חייו במלואם, ללא סייגים ועכבות שהתבקשו ממצב בריאותו. אבא נלקח מאיתנו בטרם עת, בגיל חמישים שנה, ביום יט בסיון התשד"מ. החלל שהותיר אחריו קשה עד מאד למילוי. אמי, אחותי, אחי ואני, מתנחמים במורשת האהבה, התבונה והאנושיות, אותה הותיר לנו.

אבא היה אמנם בעל שני תארים בהנדסה, אך את השכלתו התורנית והכללית רכש בעיקר בכוחות עצמו. בבחרותו רצה ללמוד שפות שמיות, אבל סבא שמואל, שהיה סוחר פשוט אך פלורליסט ידוע, אמר לו שהוא כמובן יכול ללמוד כל מה שליבו חפץ...ובלבד שיהיה זה בתחום ההנדסה.

כך נותר פער בין נטייתו לתחומים ההומניסטיים לבין ההשכלה שרכש בתחומים הריאליים (שבסופו של דבר גם אותם אהב מאד). המילה הראשונה שלמדתי ממנו כתינוק לא היתה 'אמא', וגם לא 'אבא', אלא: $\text{div } D = \rho$ (דיברגנץ די שווה לרו. ראה בספר השני, עמ' 122), אחד מחוקי מכסול בתורת השדות האלקטרומגנטיים.

ייתכן שדווקא המתח הפנימי הזה הוביל אותו ללמוד ולהרחיב את אופקיו בשני התחומים גם יחד. הוא התעניין ורכש בקיאות בתחומי היהדות השונים, בהיסטוריה, בספרות ובשירה, וכן במתמטיקה ובפילוסופיה של המדע (על הקריטריון הפופריאני של ההינתנות להפרכה, אשר נדון בהרחבה בספר השני, שמעתי לראשונה ממנו). כל חייו ניסה להוביל אותנו, ילדיו, לרכוש דעת בתחומים רבים נוספים. היה חשוב לו מאד שנתפוס את המציאות סביבנו ובתוכנו במבט רחב ככל האפשר.

לתלמידיו הוא תמיד אמר שלפני שיהיו יהודים הם צריכים להיות בני אדם. כוונתו היתה הן לרוחב הערכי והן להרחבת תחומי הדעת וההשכלה.

אבא נהג להתייחס אלינו, בוגרי מערכת החינוך בארץ הקודש, כאנאלפביתים, שהרי לא ידענו אף לא מילה אחת בלטינית. אני מקווה שהקוורטט אשר יוצא כעת לזכרו גורם לו מעט נחת רוח שם למעלה. אולי משהו בכל זאת נכנס בנו...

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים!

הקוורטט הזה, אשר הוקדש על ידי אמי, אווה אברהם תבדל"א, קרוי על שמו של אבא ז"ל. אמורא ארץ-ישראלי בעל אותו שם, ר' נחמן בר שמואל, מוסר לנו בשם אביו את השמועה הבאה (בראשית רבה (וילנא) פרשה ט ד"ה ז' רבי נחמן):

רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר: "הנה טוב מאד" - זה יצר טוב, והנה טוב מאד" - זה יצר רע.

וכי יצר הרע טוב מאד? אתמהא! אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה, ולא הוליד ולא נשא ונתן. וכן שלמה אומר (קהלת ד): "כי היא קנאת איש מרעהו".

אודות עמותת 'מידה טובה'

עמותת 'מידה טובה' הוקמה למען קידום המחקר התורני ברוח אשר משלבת כלים אקדמיים עם כלים ישיבתיים-מסורתיים. התחלנו בפירסום דף שבועי העוסק בחקר י"ג מידות הדרש. בכוונתנו להרחיב את מעגל הפעילות למחקר תורני בתחומים נוספים, ובטווח רחוק יותר אף לפרספקטיבות תורניות של נושאים מתוך מדעי הרוח.

המסגרת התיאורטית לפעילותנו מותווה בקוורטט, שספר זה הוא חלק ממנו. בסדרה זו מוצגות שתי עמדות פילוסופיות שונות אשר מעומתות זו עם זו: העמדה האנליטית והעמדה הסינתטית. במהלך הקוורטט אנו משתמשים במערכת המושגית הזו בכדי לנתח קונפליקטים פילוסופיים ואידיאולוגיים שונים לגבי המדע, הדת, המיתוס, האדם, החברה והאידיאות הרווחות בה, התורה ההלכה והמשפט. מתוך ההבחנה הבסיסית הזו, ומתוך תחושה כי רבים מן הכשלים המובנים בתחומי הדעת והאידיאולוגיות השונות נגזרים מתוך אימוץ (לפעמים לא מודע) של עמדה אנליטית, אנו מנסים לצאת לפיתוח אלטרנטיבה סינתטית בתחומים שונים.

למיטב הכרתנו, וכפי שניתן להיווכח גם מקריאת הקוורטט, העיון המופשט עומד ביסודה של כל אידיאולוגיה ובודאי גם של כל מהפיכה. על כן, כצעד ראשון אנו מתרכזים בנייתו ומחקר תיאורטי של התחומים הרלוונטיים.

עיקר פעילות העמותה מוקדשת ליסודה ופיתוחה של דיסציפלינה מחקרית ברוח ישיבתית, אשר תחקור ותבחן באופן שיטתי את ההגיון התורני לענפיו השונים, ותצא ממנו אל כל תחומי ומרחבי הדעת.

בשנת תשס"ד יצא לאור ספר ראשון בהוצאת העמותה, אשר מאגד בתוכו את כל המאמרים השבועיים (לפי פרשיות השבוע) שהתפרסמו בגיליונות 'מידה טובה'. הכרך השני גם הוא עומד לצאת בתחילת שנת תשס"ו.

אנו מתעתדים להקים בהמשך אתר אינטרנט אשר יכיל חומר רלוונטי, הן פרי יצירתה של העמותה והן אחר. כמו כן הכרזנו (בדף 'מידה טובה' לפרשת שמות) על הקמת שני כתבי עת למאמרים העוסקים במידות הדרש, אשר מהוות נדבך חשוב למחשבה הסינתטית בכללה. בכוונתנו להמשיך ולפרסם ספרים ומאמרים שונים העוסקים בחקר ההגיון התורני.

העמותה ומקימיה השתתפו בימי עיון בנושאים רלוונטיים, ומתכוונים להמשיך זאת גם בעתיד. מתוכננים במסגרת העמותה כנסי לימוד ועיון מטעמנו, לתלמידים, למעוניינים ולחוקרים, על מנת להרחיב את מעגל המעוניינים והמשתתפים במחקרים מסוג זה.

כמו כן, התחלנו בפעילות להקמת מאגר מידע ממופתח, אשר יקיף את כל הדרשות במקורות החז"ליים המצויים בידינו.

פעילויות אלו דורשות משאבים כספיים ניכרים. אנו קוראים לכל מי שהדברים חשובים לו להירתם למשימות החשובות הללו, הן ברעיונות, הן בהשתתפות בפעולות העמותה, והן בגיוס משאבים למימון הפעולות הללו.

הסטודנט והקיסר

אז, בערך שנה אחרי המרידה הזאת... קרה לי אסון מיוחד במינו; שכן בני, היילו, שהיה באותן השנים הקשות סטודנט באוניברסיטה, התחיל לחשוב. אמנם כן, התחיל לחשוב. ועליי להסביר לך, ידידי, שהחשיבה הייתה באותן השנים מקור לאי-נוחות רבה, ואפילו מין ליקוי מדאיג. והוד מעלתו, בדאגתו המתמדת לנוחותם ולמצבם הטוב של נתיניו, מעולם לא התרשל בניסיונותיו למנוע מהם את אי הנוחות הזאת ואת הסבל שבליקוי הזה... שום דבר טוב או הגון לא היה עשוי לצאת מכך שמישהו החליט לחשוב, או שהתחיל להתרועע עם אנשים חושבים... והנה, הקיסר גילה עירנות רבה יותר מאשר שוטרי, הבין יפה שהעצבות עלולה להוביל לחשיבה, לאי שביעות רצון, למחשבות סרק, לרפיון, ועל כן ציווה תמיד שבקיסרות כולה יערכו מופעי שעשועים, ריקודים, משחקים, תחפושות... והבידור הזה חסם ואטם היטב את ראשי הבריות... ורק אלה שהיו מרבים לחשוב לא ידעו טעמה של ליצנות... ובכך גרמו לדאגות גם לאחרים, הסיתו אותם לחשוב. אך האחרים אפילו לא ידעו לחשוב, היו חכמים יותר, לא הניחו שיסיתו אותם...

איך זה יכול להיות, אומר לי היילו - שיש ניגוד בין החושב לבין החכם: הרי אם מישהו לא חושב כי אז גם אינו חכם. ואני אומר לו: בדיק להיפך - אז הוא חכם, ורק שאת מחשבתו הוא מכיון לכיוון הנכון, לפינה השקטה, השלווה, ולא אל בין אבני הטחנה הרותחות, הגועשות, הרומסות, וכך עיבד את מחשבתו, ככה סידר אותה יפה, שהוא עצמו כבר שכח היכן היא, ולמד לחיות יפה בלעדיה...

(מתוך הקיסר,¹ על הדיקטטורה של היילה סלאסי באתיופיה)

אורטופד יהודי

מסתבר, כי האיש הבא אשר יעשה מהפיכה בעולם יהיה אורטופד יהודי! מדוע יהודי? אין צורך להסביר. כל המהפכנים העיקריים בעולם היו יהודים. אולם מדוע אורטופד? זוהי אקסטרפולציה פשוטה: המהפכנים הראשונים בעולם היו אברהם אבינו ומשה רבנו. הם הורו לנו שהכל תלוי בראש. המהפכן היהודי הבא אחריהם היה ישו, שהורה שהכל תלוי במה שלמטה מהראש, בלב. המהפכן היהודי השלישי, שהמשיך את הירידה למטה, היה פרויד, שהורה שהכל תלוי במה שמתחת לחגורה. מסתבר שהמהפכן היהודי הבא יוביל את התהליך אל סופו, יורה לנו שהכל מצוי בכפות הרגליים...

(הלצה בשמו של דב סדן)

¹ הקיסר, רישרד קפושינסקי, תרגום: יורם ברונובסקי, זמורה-ביתן, תל-אביב 1989, עמ' 113-115. קפושינסקי הוא עיתונאי פולני שהגיע לאתיופיה לאחר נפילת הקיסר ('מלך המלכים'), וראיין רבים ממקורביו (שבאותו זמן התחבאו מחמת רדיפות המהפכנים). הדברים לקוחים מאחד הראיונות. לכל אורך הספר לא ברור היכן נגמר התיאור הנאיבי (שבגלל שטיפת מוח ארוכת שנים מתייחס להיילה סלאסי כ'אדונו המטיב') ומתחילה האירוניה; מה נאמר בראיון המקורי ומה ערוך (בתוספת אירוניה) על ידי קפושינסקי עצמו.

תוכן

10	רשימת הארות
12	פרולוג
14	מבוא
22	תקציר: אנליטיות וסינתטיות (עיקרי הדברים מן הספרים הקודמים)

שער ראשון

	מהו אדם: בעיית גוף ונפש
49	פרק א: מטריאליזם, אידיאליזם ודואליזם - טיעונים בסיסיים
77	פרק ב: הבעיה הפסיכופיסית
99	פרק ג: חוסר הרלוונטיות של המדע ביחס לשאלות אלו
115	סיכום הדין בשער הראשון

שער שני

	חלקי הנפש: רגש, שכל ורצון
120	פרק א: מפה כללית
136	פרק ב: רצון ובחירה: הדטרמיניזם
152	פרק ג: מודל גלדי הבצל
176	פרק ד: הבעיה של 'חולשת הרצון': על חטא ופשרו
202	סיכום הדין בשער השני

אינטרמצו חסידי ראשון

205	נפש בהמית ונפש אלוקית (הציר האנליטי-סינתטי והעימות בין שכל ורגש)
-----	--

שער שלישי

שיפטים מוסריים ואסתטיים (בין חירות לחופש)

222	פרק א: שרירותיות הרצון
233	פרק ב: המימד השכלי שברצון
246	פרק ג: סולם ערכים
266	פרק ד: בין חירות לחופש
271	פרק ה: חופש היצירה

289	פרק ו: השלכות אתיות (בין מוסר תורני-קאנטיאני למוסר טאוואיסטי)
321	פרק ז: על שיפוט אסתטי
337	פרק ח: אהבה ויראה: על מימד רגשי מסוג שונה במידות הנפש
356	סיכום הדיון בשער השלישי

אינטרמצו חסידי שני

359	החכם וה'הינדיק'
-----	-----------------

שער רביעי

מערכות קטגוריאליות ושינויים קטגוריאליים

370	פרק א: מערכות מכוננות ומכוונות: 'עקרונות ערך'
381	פרק ב: על חדשנות, שמרנות וכפירה: 'שינויים קטגוריאליים'
429	פרק ג: פולינורמטיביות
451	פרק ד: על פלורליזם ופתיחות: שיח בין-קטגוריאלי
478	פרק ה: מבט כללי על רוח האדם: סלט בצל או בצל-על
487	סיכום הדיון בשער הרביעי

שער חמישי

'לשמה': ציווי ומהות בעבודת השם

497	פרק א: המושג 'לשמה'
513	פרק ב: חירות: בין ציווי למהות
519	פרק ג: על 'מצוות' שאינן נגזרות מציווי
539	סיכום הדיון בשער החמישי

אינטרמצו שלישי, והפעם ליטאי

541	מעשה בשען
-----	-----------

שער שישי

מבט חדש על האנליטי והסינתטי: חסד ודין

545	פרק א: 'חסד' ו'דין' - הגדרות ראשוניות
552	פרק ב: השלכות: מצבי ביניים בין חסד ודין
558	פרק ג: בחזרה לעימות האנליטי-סינתטי

564	סיכום הדיון בשער השישי
	פרק מסכם: מן האדם אל האדם, דרך המדע, הפילוסופיה, הדת והמיתוס (מבט כולל על
565	מהלך הטרילוגיה)
574	אפילוג
577	נספח: על שרירותיות הרצון אצל ישעיהו לייבוביץ'
593	ביבליוגרפיה
604	מפתח עניינים ושמות

רשימת הארות

72	גוף ונפש בהלכה	1 הארה
93	השדון של מכסוול, אנטרופיה ותורת האינפורמציה	2 הארה
103	דיבור וחשיבה בהלכה	3 הארה
149	סוגיית ברירה: רצון כיצירת יש מאין	4 הארה
162	סוד העזאזל: שני השעירים של יום הכיפורים	5 הארה
173	תורה - בין שכל לרצון	6 הארה
184	לגיטימציה לחולשת הרצון בהלכה	7 הארה
188	על התועלת שבויכוח, או: משמעותה וחשיבותה של 'גזירת הכתוב'	8 הארה
192	מלאכים כבני אדם: עוד על משמעותו של היצר	9 הארה
193	חשיבותה הערכית של הבחירה: חטא אדם הראשון ותוצאותיו	10 הארה
247	'תולדה' של כמה 'אבות'	11 הארה
251	פיקוח נפש דוחה שבת	12 הארה
261	על הבצל האפיסטמולוגי, או: הכומר, הרב והרוב	13 הארה
277	על צניעות, אמנות ואנדרסטייטמנט	14 הארה
280	מדרש כיצירה: ישיבה, אקדמיה ובית מדרש פלורליסטי	15 הארה
290	פקודה בלתי חוקית בעליל וסירוב מצפוני	16 הארה
198	בעל תשובה וצדיק גמור	17 הארה
301	מטרת הצדקה	18 הארה
306	שתי טכניקות לשיפור מוסרי: בין דמוקרטיה לבירוקרטיה	19 הארה
312	'ישר' ו'כובש'	20 הארה
327	שאלת החיקוי, או: מה רע בקיטש	21 הארה
342	יצר ועצמיות: מטאפיזיקה ופסיכולוגיה	22 הארה
349	מצוות האהבה בהלכה - אהבה שתלויה בדבר	23 הארה
351	הקשר המרובע: אהבה-תאוה ופחד-יראה אצל הרב סלובייצ'יק	24 הארה
378	המחויבות לשבועה בסיני: עקרון הערך ההלכתי	25 הארה
388	היחס ההלכתי לנצרות ולנשים: שני סוגי שינויים בהלכה	26 הארה
398	רפורמה והתחדשות דתית	27 הארה
401	'מתוך שלא לשמה בא לשמה'	28 הארה
416	חזרה בתשובה	29 הארה
441	פולינורמטיביות ופוליטיאיזם: מעמדו התורני של המוסר האוניברסלי	30 הארה
458	'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' בריבוע	31 הארה

466	שקר קונסטרוקטיבי כתעלול רטורי	הארה 32
471	האבן שאלוקים לא יכול להרים	הארה 33
476	קיצוניות ודרך האמצע	הארה 34
481	התורה כדבר כשהוא לעצמו: פרק במשנתו של נפש החיים	הארה 35
504	המוטיבציה לתלמוד תורה	הארה 36
506	בין 'חשוב' ל'בסיסי'	הארה 37
509	אם כבנים ואם כעבדים': על היחס בין מחויבות לרגש בהלכה	הארה 38
519	מהו 'דת': על מוסר ורליגיוזיות כקריטריונים לדתיות	הארה 39

פרולוג

צב: שלום אכילס. יפה שאתה יורד אל העם מדי פעם.

אכילס: (מכחכח בגרונו, ומסדר את עניבתו): שלום.

צב: היכן אתה עומד כעת ביחס לשאלות המיתוס והסינתטי-אפרוריי?

אכילס: השתכנעתי בעצם קיומי כמיתוס. יישים מיתיים הם רוחניים, ואכן גם יישים רוחניים קיימים לא פחות מיישים חומריים.

צב: ומה עם יישים חומריים-רוחניים?

אכילס: אצלנו על האולימפוס יישים כאלה אינם נחשבים אלא כמיתוס פרימיטיבי.

צב: מדוע?

אכילס: כי לא תיתכן אינטראקציה של ממש בין הרוחני לחומרי.

צב: ומה עם הלנה היפה אשר בחירתו של פאריס בה הוליכה למלחמת טרויה? האם לא היתה כאן אינטראקציה כזו?

אכילס: בתקופה המודרנית אצלנו כבר לא באמת מאמינים בסיפורים הללו. בני אדם הם מיתוס ישן וחביב, אך לא למעלה מכך. רק אלים קיימים במציאות.

צב: ומול מי לחמת במלחמת טרויה? האם לא מול בני אדם?

אכילס: מי אמר שהיתה בכלל מלחמת טרויה?

צב: מעניין, תמיד שמעתי מבני האדם שהם אינם מאמינים במלחמת טרויה בגלל שלפי הסיפור היו מעורבים בה אלים. כעת אני רואה שבאולימפוס לא מאמינים בה בגלל שהיו מעורבים בה בני אדם. מוזר, לא?

אכילס: Welcome to the Postmodern age!

צב: אז אצלכם באולימפוס כבר הפסיקו להאמין בקיומם של בני אדם. יפה!

אכילס: ודאי, איפה אתה חי?! יצורים עם קשר בין רוח לחומר? האם זה נראה לך סביר? זה הרבה פחות סביר מאשר להאמין בקיומם של עצמים רוחניים לגמרי.

צב: מה כל כך לא סביר בעיניך בעניין זה?

אכילס: כיצד בכלל תיתכן אינטראקציה בין חומר לרוח? במכון שלנו ללימודים מתקדמים בפרינסטון אולימפוס כבר מזמן הגיעו למסקנה אפרירית שהדבר לא ייתכן.

צב: תמיד אהבתי את מתודות המחקר האפריריות. אריסטו הגיע איתן רחוק מאד.

אכילס: להזכירך, מעולם לא היה דבר כזה אריסטו.

צב: ומה אתה נוהג לעשות כאשר ישנן עובדות שסותרות את ההנחות האפריריות שלך?

אכילס: אני מסיק שהעובדות אינן נכונות. האם יש מוצא אחר? הרי אתה עצמך לימדת אותי שהאינטואיציה מעל הכל. היא מהווה גם את הבסיס לאמון שלנו בחושים, ולכן כשנתוני החושים סותרים אותה, עלינו לוותר עליהם. בבחינת: יש לי תיאוריה, אז אל תבלבל אותי עם העובדות.

צב: זו אינה מסקנת דברינו בשני הספרים הקודמים. האמון בחושים אכן מבוסס גם הוא

על אינטואיציה. לכן כשיש אינטואיציה מנוגדת לנתוני החושים עלינו להחליט איזו משתי האינטואיציות חזקה יותר, ולפי זה להכריע בדילמה. לשון אחר: זו אמנם דילמה, אבל ההכרעה בה אינה חד משמעית.

דרך אגב, האם ידעת שגם בין בני האדם ישנן גישות הדומות לשלך? חוקרי המיתוסים מכנים אותן 'גישות אנליטיות'. חלק מהם אינם מאמינים בקיומם שלהם עצמם. לדעתם, לא ייתכן מצב של אינטראקציה בין חומר לרוח, ולכן הם שוללים אותו על הסף. ומה באשר לעובדות? עזוב אותם עם עובדות. בעיניהם הכל אשליות. האשליות הן העובדות התקפות היחידות שלא ניתן לערער עליהן.

אכילס: איזו משמעות יש למוסר, לאסתטיקה ולערכים מכל סוג שהוא, בתוך תמונה אנליטית כזו?

צב: הם הצליחו להמציא בסיס אלטרנטיבי לערכים, כדי שעולמם לא ייחרב בעקבות גישותיהם אלו. הם הפכו את היעדר הבסיס לבסיס אלטרנטיבי.

אכילס: טוב, אני אמנם לא באמת מאמין בקיומם של היצורים הללו, ובמובן הזה אני מזדהה לגמרי עם הגישה אותה תיארת כאן. אבל יהיה מעניין, לפחות מבחינת חקר המיתולוגיות להבין את המיתוס המוזר הזה.

צב: אם כך, אז אתה דווקא מאמין בקיומם. הרי אי האמון שלך בקיומם נובע מההכרה שהם בנויים על אינטראקציה בין חומר לרוח. אך אם אכן הם אינם כאלו, אזי אין כל מניעה להאמין בקיומם.

אכילס: אתה עושה לי חשק לצאת למסע חקר בעקבות היצורים המוזרים הללו. אולי אגלה בסוף שהיתה מלחמת טרויה, והיא היתה מלחמת החומר (=בני אדם) ברוח (=אלים).

צב: גם מלחמה היא אינטראקציה, לא?

אכילס: אופס...

צב: גם אתה עצמך אינטראקציה כזו, לא?

אכילס (מתבונן מבלי משים בעקבו, וזוכר בגעגועים באמו האהובה תטיס): אני כבר לא באמת יודע. זה תלוי איך אתה מגדיר 'נימפה'.

צב: בכל אופן, אתה צודק בכך שהמסע שאנחנו מתכוננים אליו כעת מצוי בכיוון הפוך לשני קודמיו. אם שני אלו העמידו את האינטואיציה האפריורית מעל האמפיריות, וכבסיס לה, כעת אנו חוזרים לחשיבותו של הניסיון העובדתי, ומעמתים אותו מול האינטואיציות.

אכילס: טוב, אז בוא נצא כבר לדרך...

מבוא

ספר זה הוא השלישי בסדרה שהיא קוורטט, אשר עוסקת ביחס בין יהדות ופוסטמודרניות במישורים שונים. שני הספרים הראשונים התקבלו בהתעניינות רבה, ושמחתי לקבל התייחסויות רבות מקוראים רבים ומגוונים. הספר הראשון, **שתי עגלות וכדור פורח**, שיצא לאור לפני כמה שנים, כבר אזל מזמן מן השוק, והוצאנו במסגרת עמותת 'מידה טובה' מהדורה שנייה ומתוקנת שלו.

הספר הראשון הגדיר את מושגי היסוד, האנליטי והסינתטי, ועסק ביחסים המורכבים בין שתי האידיאות הללו, בפילוסופיה, בתרבות, באידיאולוגיה ועוד. הספר גם ניסה להציע טיעונים כנגד העמדה האנליטית, שעל פניה נראית משכנעת ורציונלית, אלא שבבחינה מעמיקה יותר היא מתגלה במערומיה.

בספר השני, העונה לשם **את אשר ישנו ואשר איננו**, יושמה ההבחנה בין שתי התפיסות הללו על הפילוסופיה של המדע, ועל היחס שבין המדע והמיתוס. ראינו שהאנליטיות והסינתטיות באות לידי ביטוי גם בתפיסות מדעיות, או פסאודו-מדעיות.

הספר הנוכחי ממשיך את המסלול, והוא עוסק ביישום האידיאות הללו על האדם. הוא יעסוק בשאלות של גוף ונפש, בדטרמיניזם ובחירה חופשית, וביחס שבין רצון, רגש ושכל; במוסר ואסתטיקה, וביחסן של אלו לרגש ולשכל; ביחס שבין רטוריקה ללוגיקה; במשמעות של עיצוב תפיסות עולם ושינויין, ועוד ועוד.

הספר הרביעי (שמצוי כעת בהכנה לדפוס) עוסק ביישום העקרונות הללו על שאלות מטא הלכתיות, ובמקביל גם על שאלות בתורת המשפט (הפילוסופיה של המשפט). אנו נראה שם כי שאלת היחס בין פרשנות וחקיקה, שקולה לשאלת היחס בין חשיבה והכרה, ולכן הבנת היחס שבין הסינתטי לאפריורי - שאנו מציעים לו בסיס מחודש - מהווה פתרון גם לשאלות אלו.

האנליטי והסינתטי: תיאור כללי

בספר הראשון, **שתי עגלות וכדור פורח** - על יהדות ופוסטמודרניזם², תואר עימות המתנהל לכל אורך ההיסטוריה בין שתי עמדות פילוסופיות: 'העמדה האנליטית' ו'העמדה הסינתטית'. המינוח 'אנליטי-סינתטי' שאוב מן הפילוסופיה של קאנט (אם כי, הוא עבר אצלנו הרחבה), והוא מתאר שתי צורות התייחסות פילוסופיות למושגי הודאות והאמת. העמדה האנליטית היא גישה המקבלת כוודאיות רק תוצאות של תצפיות אמפיריות (ניסיוניות), או נגזרות לוגיות שלהן. גישה זו מתייחסת רק לעקרונות שהוכחו באופן פורמלי ומדויק (בגזירה מתמטית של מסקנות מתוך הנחות), או שנצפו בתצפית ישירה. לעומתה, העמדה הסינתטית מאפשרת להתייחס גם לעקרונות שלא נובעים מתצפיות ישירות, או מנגזרות לוגיות שלהן, כאמיתיים. בתקציר שיופיע מייד אחרי המבוא הזה, נפרט מעט יותר ביחס לעימות זה.

² **שתי עגלות וכדור פורח** - על יהדות ופוסטמודרניזם, מיכאל אברהם, ספריית בית אל, תשס"ב. להלן, ולכל אורך הספר: 'הספר הראשון'.

בספר הראשון תוארו שתי העמדות הללו מבחינות היסטוריות, אידיאולוגיות, פילוסופיות, תרבותיות ואחרות. נמתחה ביקורת על העמדה האנליטית, שהוצגה כעמדה שמבטאת ריק (אינטלקטואלי, לאו דווקא מוסרי), והוצעה גם האלטרנטיבה הסינתטית. יסוד העמדה הסינתטית, הוא אמון מחודש באינטואיציה, והתייחסות להנחות יסוד, גם אם הן אינן מוכחות באופן חמור (=גורוזי), כאמיתיות. בבסיס הטענה כי ישנה אפשרות לבחון הנחות יסוד (ועל כן לקבל טענות לא-מוכחות כאמיתיות) עומדת התיזה של ביטול ההבחנה החדה בין הכרה לחשיבה, בעקבות משנתו של ר' דוד הכהן (הרב הנזיר), שפיתח את המושג של 'היגיון שמעי', שמשמעותו היא סוג של 'חשיבה מכירה'. לכך כנראה מתכוון גם הפילוסוף אדמונד הוסרל, המכנה זאת 'ראייה אידיית'. הטענה העיקרית שלנו בקוורטט כולו היא שאדם **מכיר** את הנחות היסוד שלו, ולא דווקא **חושב** אותן.

בספר הנוכחי נבחן את הסוגיות הנוגעות לאדם, ונראה כי גם להן יש זיקה עמוקה לעימות האנליטי-סינתטי. בעולם האנליטי בו אנו מצויים, ישנה, מחד, אמונה מטריאליסטית חזקה, אשר מבוססת על הגישה המדעית, ומאידך, ישנה ביקורת חברתית-מוסרית על האמונה הזו, אשר אינה טורחת לגבות את עצמה בראיות או בטענות, פרט ל'רווח' המוסרי שלה (במידה שאנו מאמצים עמדה של מטריאליזם דטרמיניסטי, אין מקום למוסר ולביקורת מוסרית). כבר בשער השישי של הספר הראשון, ראינו את האיולת שבהסתמכות על סוג הטענות הזו. לא ניתן לבקר עמדות פילוסופיות-מדעיות בכך שאנו מצביעים על השלכות מוסריות בעיתיות שלהן. העובדות צריכות להיבחן בפריזמה מדעית-פילוסופית, ולא בפריזמה פרגמטיסטית. אך בעולם אנליטי-פוסטמודרני, דומה כי אין משמעות לעובדות, והן אינן אלא כלי שרת בידי המגמות השונות: או זו ההגמונית, או עמיתתה-יריבתה המורדת. אך בעולם סינתטי, כפי שמנסה להציע הקוורטט הזה, בהחלט חשוב לבחון את העובדות עצמן ולא רק את השלכותיהן; המוסר אמור להיות פועל יוצא של ההחלטה המדעית ולא שיקול מכריע, או עצמאי.³

הקוורטט

במקורם, שלושת החלקים הראשונים נכתבו כספר אחד, אשר אמור היה לצאת לאור כיחידה אחת. מפאת ההיקף הגדול של החומר, ולאחר חוות דעת של כמה ידידים, הוחלט לפצל את הספר המקורי לשלושה חלקים שונים, להרחיב ולפרט כל אחד מהם, ולהעמידו על בסיס עצמאי. כך נוצרה טרילוגיה, שכל אחד מחלקיה ניתן לקריאה עצמאית, ואינו תלוי בקריאת החלקים הקודמים (תמצית הדברים הדרושים מן הספרים הקודמים מובאת בתחילת כל אחד מהחלקים הנוספים).

לאחר מכן הוברר לי כי ספר נוסף, שנכתב על שני השורשים הראשונים של הרמב"ם, ואשר עוסק במבט כללי על ההלכה, על תורת המשפט, ועל הקשר בין שני אלו, אינו אלא יישום של

³ ניתן כמובן לטעון כי מי שמקבל את המחויבות המוסרית, בהכרח שולל את הגישה המטריאליסטית (זוהי ראייה 'תיאולוגית'; ראה על כך עוד להלן). אך לעובדה שיש לעמדה אונטולוגית מסוימת השלכות מוסריות כאלו או אחרות, אין כל ערך ראייתי במישור העובדתי-מדעי.

אותם עקרונות עצמם בתחומים אלו. גם שם ההבחנה בין האנליטי והסינתטי פותרת בעיות רבות שמטרידות את העוסקים בתחומים הללו. על כן צורף הספר הזה כחלק רביעי, ובכך הטרילוגיה הפכה לקוורטט.

על אף המדיניות של שמירת עצמאות הקריאה של כל חלק (אלו לא ארבעה כרכים של ספר אחד, אלא ארבעה חלקים של קוורטט), יש לציין כי תמונה מלאה יותר יכולה להתקבל רק מתוך קריאה מפורטת, לפי הסדר, של ארבעת הספרים. למעשה, ישנה כאן מסכת טיעון אחת ארוכה, שכל שלב שלה תלוי בקודמיו. לכל אורך הדרך ישנן הפניות (לא הכרחיות) לחלקים האחרים של הקוורטט, באופן שכל מי שיחפוץ להרחיב ולהעמיק את הדיון יוכל לעשות כן, לפי בחירתו.

ובכל זאת ישנו הבדל משמעותי בין ארבעת חלקי הקוורטט. שלושת הספרים הראשונים מהווים מסכת טיעון רצופה, בעוד שהספר הרביעי הוא בעל אופי ייחודי יותר. כבר הספר השלישי, המוצג לפני הקורא כעת, הוא בעל אופי תורני יותר מקודמיו, והוא מכיל התייחסויות שנכתבו בפריזמה תורנית ממש, שלא כמו קודמיו. בסופו של הספר הנוכחי נעסוק במשמעותה של התורה (וגם של הקב"ה) במסגרת המסכת הפילוסופית שהוצגה בשני הספרים הקודמים.

הספר הרביעי, לפחות בחלקו הראשון, ממשיך את המגמה הזו. הספר הוא בעיקרו ספר הלכתי-תורני (אמנם הסוגיות הנדונות בו אינן הסוגיות הסטנדרטיות שבהן עוסק ספר תורני רגיל, אלא סוגיות בעלות אופי יותר מטא-הלכתי). חלקו האחרון של הספר הרביעי עוסק בהשלכות של כל הנאמר בחלקו הראשון, ביחס לשאלות כלליות של תורת המשפט, ומטבע הדברים הוא בעל אופי משפטי-פילוסופי יותר.

שם הספר

נסיים את המבוא בהתייחסות קצרה למשמעותו של שם הספר ולמובאות שבדף השני. שמו של הספר הנוכחי, השלישי בקוורטט, "אנוש כחציר", יכול להתפרש לשני כיוונים: מחד, נודפת ממנו קונוטציה של נמיכות קומתו של האדם, כחציר. זוהי נמיכות מול האלוקים. מאידך, ניתן לראות בו ביטוי לשבריריות של המימד החומרי לעומת המימד הרוחני, ובכך הוא משקף האדרה של המימד הרוחני.

אם כן, האופן שבו תופסים את משמעותה של הכותרת תלויה בשאלה האם אנו דואליסטים או מטריאליסטים. בתפיסה הדואליסטית המבוטאת בספר הנוכחי, המוות הוא סוף קיומו של החומר, אך הרוח נותרת ושבה למקום אשר ממנו היא באה. בעולם מטריאליסטי, מטבע הדברים, הכותרת הזו תיתפס כביטוי לאפסות וייאוש.

כפי שנראה בספר הזה, גם שתי התפיסות הללו מבטאות עימות בין אנליטיות לסינתטיות.

שתי המובאות שבדף הפתיחה

המובאה הראשונה בדף הפתיחה לקוחה מספר על ימיו האחרונים של הקיסר היילה סילאסי, הקיסר האחרון של חשב (=אתיופיה). מתוארת בו דאגתו המתמדת של רודן טוטאליטרי למנוע

את נתיניו מחשיבה. העניין המסוכן ביותר לעמדה הגמונית טוטאליטרית הוא חשיבה. כפי שתואר בשני הספרים עד כה, וכפי שנראה גם כאן, העמדה האנליטית נוהגת באופן טוטאליטרי למדי. לכן היא משעבדת את האזרח הקטן לסיסמאות ושטיפת מוח מתמדת בכיוון האנליטי. האנליטיות מתוארת כפסגת הרציונליות, וכאלטרנטיבה לחושך ולפרימיטיביות הסינתטית לגווינה. בהמולה הזו אף אחד אינו מבחין כמה הזיות וכמה הבלים מכילה אותה אידיאה אנליטית. למעשה, כמעט אף אחד אינו טורח לאבחן אותה כאידיאה, על אף שהיא העומדת בשורשן של תופעות רבות מאד בעולמנו. היא נראית כמו 'אתר' (=רקע מובן מאליה). נקודת ייחוס) שבתוכו וביחס אליו מתנהל הכל.

במהלך הקוורטט כולו (ובעיקר בטריולוגיה) באה לידי ביטוי האבסורדיות שבעמדה האנליטית. הדוקטרינות של הפיכת הספק לאידיאל עליון, וראייתה של אי הידיעה כוודאות, מזכירות במידה רבה ביטויים אורוליאניים, אשר ללא ספק השפיעו גם על כתיבת הקטע הנ"ל ('בורות היא כוח', 'ידע הוא אסון', 'חירות היא עבדות' ו'אמת היא שקר').

למרבה האבסורד, האנליטיות משתמשת בביטויים אלו כביקורת על האידיאות שאותן היא עצמה תוקפת (כמו הקומוניזם, הדת וכדו'). תופעה דומה ראינו בספר הראשון ביחס לבוקונוניזם (ביטוי הלקוח מבית מדרשו של אנליטיקן אחר)⁴.

המובאה השנייה היא הלצה של דב סדן, אשר מתאר תהליך של ירידה מתמדת של מוקד התרבות האנושית. בתחילה הראש, אחר כך הלב, לאחר מכן החלציים, ולבסוף זה כנראה אמור להגיע לכפות הרגליים. כדי להבין את המשמעות של התהליך הזה, שמבטא מעבר משכל לרגש וליצר, הקורא מופנה לאינטרמצו החסידי הראשון (המופיע בסופו של השער השני).

בקצרה נאמר כי המסקנה העולה לכל אורך הקוורטט, אשר נראית אולי מנוגדת לדעה הרווחת, היא שהעולם הולך ונעשה פחות שכלי ורגשי יותר. נדגיש כי אין הכוונה לכך שהוא נעשה טיפש יותר, או פחות אינטליגנטי. השאלה היא מה הכוח המניע, ומהו הכושר האנושי המוביל. מבחינה זו אין כל ספק שבעולם האנליטי-פוסטמודרני הרגש נוטל את מקומו של השכל. תופעה זו מעוגנת בייאוש הפוסטמודרני מתפקודו של השכל בתחומים המהותיים להויה האנושית⁵.

כפי שנראה לכל אורך דברינו, ובעיקר באינטרמצו החסידי הראשון, העובדה שתופעה פשוטה זו נראית לרבים תמוהה, גם היא אינה אלא תוצאה של אותה שטיפת מוח אורוליאנית אשר תוארה לעיל.

⁴ הכוונה, כמובן, היא לסופר קורט וונגוט. ראה בספר הראשון, בפרק א של השער החמישי.

⁵ המדע הוא יוצא דופן חריג. כפי שראינו בספר השני, סמכותו המוחלטת ומעמדו הכמעט אלוהי בעולם האנליטי, אינם אלא פיצוי להיעדר מקור וודאות (מה שניטשה כינה 'מות האלוהים'). בעולם זה נוצרה 'כנסיית השכל', במקומה של הכנסייה המקורית. אך כנסיית השכל היא מונח רווי ברגש ובפתוס, ותפקידו לנטרל את החשיבה ולא לעודד אותה (כפי שאולי יכול להשתמע משמו).

תוכן ומבנה הספר

מבנה הספר הוא כדלהלן. בתחילה נביא תקציר של שני הספרים הקודמים, ונתמקד בעיקר באותן נקודות שתהיינה נחוצות לנו להרצאת הדברים בספר הנוכחי. **בשער הראשון** נעסוק בשאלת המטריאליזם, תוך שנעמיד מולה את התפיסה הדואליסטית (אשר רואה באדם שני ממדי הוויה - גוף ונפש, או חומר ורוח). אנו נעלה כמה וכמה טיעונים לטובת הדואליזם, אשר נעשה פחות ופחות פופולרי בין אנשי המדע בימינו. לאחר מכן נעסוק בבעיה הפסיכופיסית (בעיית היחס בין גוף ונפש), אשר מבוססת על הדואליזם. עמדה שאינה דואליסטית, כלומר שאינה רואה באדם שני רכיבים, אינה מוטרדת משאלת היחס ביניהם. התמונה העולה מן השער הראשון היא דואליזם-אינטראקציוניסטי, כלומר שישנה השפעת גומלין בין הגוף לנפש.

בשער השני נצא מנקודת מוצא של דואליזם-אינטראקציוניסטי, ונעסוק בשאלת חופש הבחירה והדטרמיניזם. בעולם מטריאליסטי נראה כי אין מקום לעסוק בשאלות אלה, שכן החומר, כולל זה של גופנו החי, נוהג באופן דטרמיניסטי לגמרי, על פי חוקי הטבע. מסקנתנו תהיה שאין מניעה להמשיך ולאחוז בעמדה ליברטריאנית (=שמאמינה בחופש הרצון), ואין כל ראייה נגדה משום תחום מדעי, בודאי נכון להיום. למעשה, מסקנתנו תהיה כי ככל הידוע כיום השאלה הזו אינה שאלה מדעית כלל ועיקר, והמדע לא יכול ולא יוכל להכריע בה (לפחות בכלים המצויים בידו כיום).

אנו נציג את הנקודות המרכזיות בסוגיות הללו מנקודת המבט של המתח שבין האנליטי והסינתטי, ונראה שהתמונה הסינתטית אשר מוליכה אותנו לדואליזם ולבחירה חופשית היא גם המתאימה יותר לשכל הישר. לעומת זאת, האנליטיות, כדרכה, יוצרת תיאוריות כה הזויות עד שקשה להאמין כי אדם אינטליגנטי יהיה מוכן בכלל לאמץ אותן.

התמונה שמתקבלת משני השערים הללו מתוארת כמודל של גלדי בצל, הן ביחס לחשיבה והן ביחס לרצון. מתוך התמונה הזו נעמוד על שאלת החטא, הקרויה בפילוסופיה האנליטית 'חולשת הרצון', שם נשפך עליה ים של דיו, ונראה שהיא נפתרת די בקלות לאור ההבחנות המושגיות שהוצגו לעיל.

לאחר השער השני נציג קטע שהוא **אינטרמצו**, ראשון מתוך שלושה, אשר יבהיר כמה היבטים חשובים של הדיון בשני השערים שקדמו לו.

השער השלישי נפתח בהבחנה חשובה, ולגמרי לא סמנטית, בין חירות לחופש. אנו נראה כי חירות היא התנהגות אוטונומית בתוך מגבלות, וללא מגבלות כלל לא יכולה להיות חירות. לעומת זאת, החופש הוא היעדר מגבלות (עד כמה שזה אפשרי). בהמשך השער נציג השלכות של ההבחנה הזו בשני תחומי שיפוט והערכה: האתיקה והאסתטיקה. אנו נדון שם בסולם ערכים, בחופש היצירה, במוסר קאנטיאני-מערבי (לשעבר) ובמוסר טאוואיסטי, וביחס שבין אהבה ויראה מכמה היבטים. מתוך כך נעמוד על היחס בין שכל לרגש בהקשר של מידות הנפש.

לאחר **אינטרמצו** שני, **בשער הרביעי** נעסוק במערכות קטגוריאליות. מערכות אלו הן הכללות של מודל גלדי הבצל, הן ביחס לערכים (בצל הרצון) והן ביחס להכרה (בצל החשיבה, או השכל). אנו נראה כיצד אדם בונה את עולמו הערכי והמחשבת, כמבנה סדור, והיכן נכנסים האלמנטים

הבלתי לוגיים שלו. בתוך שער זה נעסוק באפשרות השיח בין בני אדם וקבוצות שדוגלות במערכות קטגוריאליות שונות, ונבחן את האפשרות של אדם, או קבוצה, לשנות מערכות כאלה (כעין שינוי פרדיגמה בפילוסופיה של המדע מבית מדרשו של תומס קון, אשר תוארה בספר השני). מתוך הדיון הזה נוכל להבין גם את אופייה, מעמדה וחשיבותה, של הרטוריקה, שאיבדה רבות מזוהרה בעולם בן זמננו.

אנו נשאל את עצמנו האם אדם (/יהודי) מאמין יכול להיות כפוף בו-זמנית למערכות ערכים נוספות, או לא. שאלות מסוג זה הן אקטואליות ורלוונטיות מאד בחברה היהודית בת ימינו, אך הדיון השיטתי בהן כמעט אינו קיים. אנו ננסה לבחון מושגים כמו 'שמרנות' או 'רפורמה', ונראה שכלל לא קל להגדיר ולהבין אותם ברובד המופשט. הרבה דיו נשפך לריק בויכוחים אקטואליים מפני שהמושגים לא נבחנו בכור המבחן השיטתי והאנליטי.

בשער זה נחזור לשאלות הפלורליזם והפתיחות אשר נדונו בשער הרביעי של הספר הראשון. אנו נעסוק בדרכי שכנוע ושיח, ובמובנים עמוקים נחזור כאן לבסס את עצם העמדה הסינתטית, אשר מאמינה באפשרות השיח והשכנוע בין בעלי עמדות שונות. במסגרת זו נעסוק באופן תפקודה של הרטוריקה, אשר כיום זוכה ליחס משפיל, כתאומתה של הדמגוגיה. נראה כי יחס זה עצמו נובע מתפיסה אנליטית, והוא איננו מוצדק כלל ועיקר.

את השער הרביעי נסיים בדיון על חשיבותה של התורה ושל הקב"ה כמושגי תשתית הכרחיים במסגרת התפיסה הסינתטית. אנו נראה מזווית מפתיעה את הנחיצות האפריורית של מערכת כמו התורה, כמערכת על-קטגוריאלית שבלעדיה עמדה סינתטית כלל איננה אפשרית. אנו נעמוד גם על היחס האונטולוגי בין התורה לבין הקב"ה, וניווכח כי קביעות שנראות לנו במבט ראשון 'מיסטיות' (מעמד אונטולוגי לתורה, והקשר בינה לבין הקב"ה כפנומנה וכנואומנה), הן השלכה הכרחית של פילוסופיה סינתטית.

בשער החמישי נצא מתוך המסקנות הנ"ל, ונעסוק בשאלה הלכתית-דתית מובהקת, והיא קיום מצוות ועבודת השם 'לשמה'. אנו נראה את המשמעות הפילוסופית העמוקה של המושג הזה, וניווכח לראות ששאלה זו אינה קשורה רק לאלמנטים דתיים, אלא היא בבואה למצב רחב יותר שבו מאמצים באופן סינתטי מערכת ערכית כלשהי.

מתוך הדיון נציג סקטור מפתיע של ההלכה, אשר כולל כמה מהיסודות החשובים ביותר שלה, והוא: מצוות ללא ציווי. אנו נסביר מדוע גם תופעה זו צפויה והכרחית במערכת סינתטית באשר היא. נעיר כי ההבחנה בין ציווי למהות - שמלווה אותנו בשער הנוכחי - תהווה את הבסיס לספר הרביעי בקוורטט.

לאחר אינטרמצו שלישי (והפעם 'ליטאי', בניגוד לשני קודמיו ה'חסידיים'), נעבור לדון בשער השישי, האחרון, במושגים קבליים של 'חסד' ו'דין'. אנו נראה שההקשרים השונים בהם מופיע צמד המונחים הזה, מסבירים היטב את התמונה אותה ניסינו לתאר בקוורטט כולו. אנו ננתח גם כמה מצבי ביניים בין חסד לדין.

הספר, ואיתו הטרילוגיה כולה, נחתמים בפרק סיכום אשר חוזר ותוקע את סוף הדיון בתחילתו. אנו נראה שם כיצד הבסיס לתחילת הספר הראשון נעוץ בסוף הספר השלישי, ולהיפך. אנו

נסביר שם מדוע התמונה המעגלית הזו היא הכרחית וצפויה מראש, ואינה מהווה בעיה לעצם הטיעון.

לאחר החתימה נוסף נספח אודות שרירותיות הרצון במשנתו של ישעיהו לייבוביץ'. נספח זה יעמוד על כמה שגיאות גסות שנעשות על ידי פרשניו של לייבוביץ', שברובן נובעות ממגמתיות אנליטית. נספח זה, שחוזר באופן חלקי על כמה מהרעיונות העיקריים שתוארו בספר עצמו, יבהיר ויחדד גם את הרעיונות עצמם מזווית נוספת.

צורת הספר

ספר זה, כשני קודמיו, שזור לכל ארכו בהארות, שהן הרחבות מקומיות. אלו נדפסו בשורות מוזזות, על מנת שלא להפריע לרצף הקריאה. חלקן מיועדות להבהרת רעיונות העולים בקצרה בגוף דברינו, וחלקן מרחיבות נקודות צדדיות, או מביאות דוגמאות והשלכות מעניינות של הדברים. על רובן ניתן לדלג בעת הקריאה השוטפת, אלא אם מצויין אחרת. כפי שכבר הזכרנו, במהלך הדברים שזורים שלושה קטעים של אינטרמצו, שתפקידם דומה לזה של ההארות, ומומלץ מאד לקרוא אותם גם בקריאה הראשונה.

התנצלויות

כמה התנצלויות שקשה בלעדיהן:

- ראשית, הרעיונות לספר התגבשו לאורך תקופה ארוכה. על כן לא תמיד מקורותיהם, שבכתב ושבעל-פה, זכורים לי. אני מתנצל בפני בעלי הרעיונות אם לא ציינתי את שמם.
- גם כאן המשכתי בגישה לפיה הספר אינו מניח ידע קודם, והוא פונה לאוכלוסיה רחבה ככל האפשר. החלטה כזו גובה מחיר של אריכות מסוימת, שתיראה אולי מיותרת לחלק מן הקוראים. עימם הסליחה. ככלל, אני מקווה ומאמין שבכל חלקי הספר יש משום חידוש לכל סוגי הקוראים.
- הקורטט כולו, ובפרט ספר זה, הוא מונוגרפיה. ככזה, הוא אינו מתיימר להעלות את כל האפשרויות והמקורות בכל נושא, ולהציג את מגוון הדעות הקיימות בו. אני גם לא מתחייב שהבנתי נכונה את דברי כל אחד מן ההוגים שהבאתי במהלך דבריי. הפרשנויות שניתנו לדברי הוגים שונים ניתנו לפי מיטב הבנתי, אולם ללא מחקר מקיף, כפי שמתחייב ממי שמנסה לרדת לסוף דעתם של הללו. מבחינתי, על הקורא לבחון את הטיעונים לגופם, ולא לגופו של אומרים. הספר הזה, כמו קודמיו, מציג עמדה מסוימת אחת, ומגייס את כל מה שניתן לטובתה. הוא אכן מגמתי, ואני מוסר מראש "מודעה רבא" על כך.

תודות

בסיום המבוא, ובטרם פתיחת שערים, ברצוני להודות לכל מי שתרום לי בנושאים הנדונים בספריי ובתחומים אחרים. לא אחזור כאן על הרשימה המופיעה בשני הספרים הקודמים. אזכיר כאן את משפחתי היקרה, אשתי דפנה, וילדיי נחמן, ברוריה, משה גרשון, שלמה, יוסי

ורבקל'ה, את אמי אווה אברהם וחמי וחמותי עמרם ואראלה דרור, שתומכים בי ובנו לאורך כל הדרך. תודתי לידידי גבי חזות שותפי להקמתה וניהולה של עמותת 'מידה טובה', למיטל על הגרפיקה, ליעל ושאר עובדי 'תומר - מחשבים', על הסיוע. לפני כשנתיים נאלצתי לצערי לעזוב את ירוחם, וכאן המקום להודות לכל חברינו שם, ובעיקר לצוות הישיבה. אסיים בתודות לצוות המכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר-אילן ולתלמידיו, שם אני מלמד כעת.

כתודה למי שתרים את התרומה העיקרית, הלוא הוא אלוקי הרוחות לכל בשר, אשר מסייע בידי בכל אשר אני עושה, אסיים את המבוא בתפילת ר' נחונייה בן הקנה, שנאמרת בכניסתו של אדם לבית המדרש:

"יהי רצון מלפניך ה' א-להי וא-לוהי אבותי שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, וישמחו בי חבריי. ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר. ולא יכשלו חבריי בדבר הלכה ואשמח בהם. כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"
(שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ק"י)

אציב כאן יד לעילוי נשמת אמי הצדקת
מרת חנה (אנט) חזות בת שמחה.
שהלכה לבית עולמה בכ"א תמוז תשס"ה (28 יולי 2005).
יהי רצון שיערבו דברי התורה בספר זה לנשמתה.
תהא נשמתה צרורה בצרור החיים.

תקציר: אנליטיות וסינתטיות (עיקרי הדברים הנחוצים מתוך שני הספרים הקודמים)

מבוא

תקציר זה יעסוק בעיקרי המסקנות משני הספרים הקודמים של הקוורטט. מטרתו לאפשר קריאה עצמאית ובלתי תלויה של הספר הנוכחי. כפי שהוזכר במבוא, קריאת שני הספרים הקודמים אמנם איננה הכרחית, אך בהחלט נותנת תמונה מקיפה יותר על המהלך האנליטי-סינתטי כולו.

האנליטי והסינתטי

המונחים 'אנליטי' ו'סינתטי' שאובים ממשנתו של קאנט. קאנט הבחין בין שני סוגי משפטים: משפט אנליטי (=מנתח), ומשפט סינתטי (=מרכיב). משפט אנליטי הוא משפט שכל עניינו הוא ניתוח של נושא המשפט, כמו למשל: "הכדור הזה הוא עגול". העיגוליות היא תכונה שמאפיינת כל כדור, והיא תמונה בעצם מהותו. אין צורך בשום אינפורמציה נוספת מעבר להגדרת המושג 'כדור' בכדי להיווכח באמיתותו של המשפט. לעומת זאת, משפט סינתטי הוא משפט המרכיב את מה שעולה מניתוח הנושא עם אינפורמציה נוספת, כגון: "הכדור הזה הוא כבד". הכובד הוא תכונה שאינה נובעת מעצם העובדה שמדובר בכדור, ועל כן יש צורך להרכיב אינפורמציה נוספת, מעבר לעצם הגדרת המושג 'כדור', כדי להיווכח באמיתותו של משפט זה. קאנט מבחין גם בין משפטים אפריוריים ואפוסטריוריים. משפט אפריורי הוא משפט עליו ניתן לעמוד ללא היזקקות לניסיון. לדוגמא, המשפט: "בין שתי נקודות עובר רק קו ישר אחד", הוא משפט אפריורי שאינו נשען על הניסיון.⁶ משפט אפוסטריורי הוא משפט עליו ניתן לעמוד אך ורק באמצעות הניסיון. דוגמא לכך היא המשפט: "השמש זורחת בכל בוקר". כפי שניתן לראות מתוך ההגדרות הללו, משפטים אנליטיים אינם טוענים טענות על העולם. הטענה האנליטית היא ניתוח של נושא הטענה, ועל כן אין בה אינפורמציה נוספת על העולם מעבר למה שכבר כלול בעצם הגדרתו של הנושא הנדון. אם כן, כל משפט אשר טוען משהו על העולם הוא משפט סינתטי.

הרחבת המושגים

בספר הראשון הורחבו שתי ההגדרות הללו, העוסקות ביסודן במבנה של משפט בודד, והוגדרו שתי צורות חשיבה וטיעון (=טיעון הוא היסק, כלומר הסקת משפט מסקנה ממשפטי הנחה): 'טיעון אנליטי' הוא טיעון שמנתח את האקסיומות או את ההנחות שבבסיסו, וגוזר מהן מסקנות בצורה מנתחת (=אנליטית) בלבד. טיעונים אנליטיים עושים שימוש בסכימות היסק

⁶ בספרי הראשון הצבעתי על כך שלפעמים משתמשים בניסיון כדי להדגים את המשפטים האפריוריים, אולם הניסיון אינו הכרחי. הוא רק מסייע ללומד לחשוף את האמיתות הללו מתוכו (ולא מתוך העולם החיצוני).

דדוקטיביות. דוגמא לטיעון אנליטי היא ההיסק הבא:

הנחה א: כל בני האדם הם בני תמותה.

הנחה ב: סוקרטס הוא בן אדם.

מסקנה: סוקרטס הוא בן תמותה.

יש לשים לב כי מסקנת הטיעון הזה אינה מחדשת לנו מאומה על העולם, מעבר למה שהיה ידוע לנו בהנחות. היודע את ההנחות (שכל בני האדם הם בני תמותה, ושסוקרטס הוא בן אדם) יודע מכללא גם את המסקנה (שסוקרטס הוא בן תמותה). טיעון אנליטי רק מברר לנו את תוכנן המלא של ההנחות שביסודו.

'טיעון סינתטי' הוא טיעון אשר מסיק מסקנה שאינה חבויה בהנחות כשלעצמן, אלא מרחיבה את בסיס הידע שלנו על העולם מעבר למה שמצוי בהנחות. זוהי הסיבה לכך שטיעון זה נקרא 'טיעון סינתטי', שכן הוא טוען דבר מה על העולם, או מרחיב את הידע שלנו על העולם מעבר למה שהיה כלול בהנחות אותן ידענו לפני הטיעון.

טיעונים סינתטיים עושים שימוש בדרכי היסק לא דדוקטיביות, כמו אנלוגיה ואינדוקציה. דוגמא לטיעון כזה היא הבאה:

הנחה א: סוקרטס הוא בן תמותה.

הנחה ב: אפלטון הוא בן תמותה.

מסקנה: כל בני האדם הם בני תמותה.

טיעון כזה בהחלט מוסיף לנו ידע מעבר למה שידוע לנו מן ההנחות. מי שידע כי סוקרטס ואפלטון הם בני תמותה, אינו יודע בהכרח כי כל בני האדם הם בני תמותה. המסקנה אינה חבויה בהנחות באופן מלא והכרחי, ולכן טיעון זה מוסיף לנו ידע על העולם מעבר למה שהיה ידוע לנו במסגרת ההנחות. כדי להגיע אליה, עלינו לבצע סינתזה של הידוע לנו עם מידע נוסף, ולכן זוהי הרחבה של המושג הקאנטיאני 'סינתטי'.

ריקנות האנליטי

שורש האנליטיות, שהוא המקור הן לעוצמתה והן לחולשתה, הוא שטיעון אנליטי חושף אך ורק את הידוע לנו מכבר (כלומר את מה שטמון בהנחות אותן ידענו עוד לפני הטיעון). זוהי הסיבה לכך שטיעון אנליטי הוא הכרחי, שכן מי שמקבל את ההנחות שלו ממילא נאלץ לקבל גם את המסקנות שלו. אך זו גופא גם חולשתו של הטיעון האנליטי: הוא אינו יכול להוסיף לנו ידע חדש מעבר למה שאנחנו כבר יודעים. זוהי תמצית התופעה הקרויה בפילוסופיה 'ריקנות האנליטי'.⁷

למעשה ניתן לומר יותר מכך. טיעון אנליטי כלל אינו טוען לאמיתות מסקנתו או הנחותיו. טיעון אנליטי טוען רק זאת: אם אנו מקבלים את ההנחות אנו מוכרחים לקבל גם את המסקנה. זוהי הצגה מזווית נוספת של ריקנות האנליטי.

⁷ ראה על כך בסוף השער הראשון של הספר הראשון (עמ' ? ואילך).

לעומת זאת, כפי שראינו למעלה, טיעון סינתטי מרחיב את הידע שלנו גם מעבר למה שהיה ידוע לנו קודם לכן, בהנחות. זו גם הסיבה לחולשתו היחסית. הוא אינו הכרחי, שכן הוא אינו נובע מן ההנחות באופן אנליטי. אם כן, ניתן לומר כי הטיעון הסינתטי איננו ריק, שכן הוא מכיל אינפורמציה חדשה על העולם.

מכאן עולה באופן טבעי העיקרון שניתן לכנות אותו 'עקרון אי הוודאות הלוגי-פילוסופי': ככל שטענה/טיעון מוסיפים לנו יותר מידע חדש, כך גדל הסיכוי שהם שגויים. טיעון שכלל אינו מוסיף לנו מידע חדש מעבר למה שאנחנו יודעים, לעולם לא יימצא שגוי. אם כן: מכך שהאנליטי הוא ריק יוצא שהאנליטי הוא ודאי (נכון בהכרח); הסינתטי, לעומת זאת, שאינו ריק שהרי הוא מחדש לנו משהו על העולם, תמיד הספק כרוך בעקבו. הוא לעולם אינו ודאי.

שוב "שתי עגלות וכדור פורח"

עד כאן עסקנו בטענות אנליטיות וסינתטיות ומהן הגדרנו גם את החשיבה האנליטית והסינתטית. בספר הראשון צעדנו עוד צעד הלאה בשרשרת ההכללות הללו, והגדרנו גם שתי עמדות עקרוניות: עמדה אנליטית ועמדה סינתטית. שם הוצגו שתי העמדות הפילוסופיות הללו, כמי שנאבקות ביניהן לכל אורך ההיסטוריה, וביתר שאת בימינו אלה.

מחד, העמדה האנליטית, אשר דוגלת בעיקרון הקובע כי רק טענה עובדתית-נסיונית או טענה שיש לנו עבורה הוכחה לוגית, יכולות להיות אמיתיות. כל שאר הטענות, לפי הגישה האנליטית, הן בבחינת ספקולציה או רגש סובייקטיבי, ואין להן מעמד לוגי של ממש. עמדה זו מניחה שרק טיעון או חשיבה אנליטיים, מובילים לאמיתות. לכן כינינו אותה 'עמדה אנליטית'.

בספר הראשון ראינו כי ביטוייה של עמדה כזו בעולם שסביבנו הם נפוצים מאוד, ובין ביטויים אלה מצויות אידיאולוגיות שמאליות או פוסטמודרניות (ובדרך כלל גם מה שמקובל, בטעות, לכנות 'מודרניזם'), וכן הגוונים הנפוצים של החילוניות.

לעומת כל אלו עומדת העמדה הסינתטית, אשר מקבלת גם טענות לא מוכחות (=קרי: סינתטיות), או חשיבה סינתטית, כלגיטימיים. לשון אחר: עמדה זו מאמינה באפשרות לאמץ טענות כאמיתיות על אף שאין לנו כל הוכחה לאמיתותן. חשוב להדגיש כי בעלי עמדה סינתטית אינם שוללים את השימוש בחשיבה וטיעון אנליטיים. הם רק חולקים על בלעדיותם של אלו. בספר הראשון ראינו כי הביסוס היחיד האפשרי לגישה כזו הוא תיאום פילוסופי, כלומר אמונה בקיומו של אלוקים, המהווה גורם מתאם בין החשיבה וההכרה האנושית לבין העולם כשלעצמו (=המינוח הקאנטיאני לעולם האובייקטיבי החיצוני לנו).

הספר הראשון בטרילוגיה מכונה "שתי עגלות וכדור פורח" בגלל ריקנותו של האנליטי. שתי העגלות מייצגות את אמירתו של ה'חזון איש' לבן גוריון, כי העגלה החילונית ריקה ממטען ערכי. האינטרפרטציה אותה הצענו לאמירה זו היתה שהחילוניות בדרך כלל מבטאת עמדה אנליטית. הכדור הפורח בכותרת הספר הראשון מבטא דרך הלצה אקדמית נפוצה שטענות מדויקות בתכלית אינן מועילות לנו במאומה (או: אינן מחדשות לנו מאומה). הנקודה העיקרית של הספר הראשון היתה הקשר בין שתי הנקודות הללו: הריקנות של המתמטיקה, שאינה אומרת

מאומה על העולם, נובעת מהיותה מדויקת בתכלית. ריקוטה של החילוניות גם היא מכוונת לאותו מישור: היא אנליטית, כמו המתמטיקה, ועל כן היא אמנם מדויקת ומוכחת, אך ריקה⁸. זהו ביטוי נוסף למה שכונה למעלה 'עקרון אי הודאות הלוגי-פילוסופי'.

אפיסטמולוגיה של עצמים ושל מושגים: קונוונציונליזם ואסנציאליזם

בשער השני של הספר הראשון ראינו כי ההבדל בין שתי העמדות הללו, האנליטית והסינתטית, אינו מצוי רק בתחום הלוגי (לגבי השאלה מהי טענה אמיתית), אלא עובר גם לתחום האפיסטמולוגי (=ההכרתי). האנליטיקן הקיצוני הוא אידיאליסט, כלומר הוא איננו מאמין בקיומם של עצמים כלשהם בעולם שמחוץ לתודעתו. רוב האנליטיקאים מתונים יותר, והם מקבלים את קיומו של כל מה שניתן לתצפית חושית ישירה. בכלר, בספרו **שלוש מהפכות קופרניקניות**⁹, קרא לכך 'אקטואליזם'. זוהי קבלת קיומם של דברים אשר נוכחים באופן אקטואלי מול החושים, ותו לא. לכן, הרחבנו את הגדרתה של העמדה האנליטית כך שהיא תקבל כלגיטימי גם תוצר של ההכרה החושית. אם כן, האנליטיות בקוורטט הזה היא הגישה שמכירה בנתון או בטענה כאמיתיים, רק במידה שהם נובעים מתצפית חושית ישירה או מהוכחה אנליטית.

בספר הראשון הרחבנו את היריעה גם ביחס למושגים. לפי בעלי העמדה האנליטית, מושגים הינם אך ורק קיצורים מוסכמים בקהילת הדוברים לצורך שימוש לשוני. לפי גישה זו, למושג יש שימוש, אולם אין לו הורייה (=קורלטיב, או: ישות אשר מהווה ביטוי שלו בעולם האובייקטיבי). גישה זו כונתה 'קונוונציונליזם'. זה מאומץ בדרך כלל על ידי בעלי העמדות האנליטיות, אשר גורסים כי מושג אינו אלא שם, או קיצור לשוני, לאוסף התכונות המאפיינות אותו. בעל העמדה הסינתטית, לעומת זאת, מאמץ עמדה 'אסנציאליסטית' (מהותנית, או אפלטונית), לפיה מושג הוא ישות קיימת (אידיאה). גם לישות זו יש, כמובן, מאפיינים, אך אלו אינם ממצים את מהותה. תחת זאת, התפיסה היא שהישות היא זאת ש'נושאת' את מאפייניה. ההבחנה הקאנטיאנית בין הדבר כשהוא לעצמו (הנואומנה) לבין האופן שבו הוא מופיע לעינינו (הפנומנה), מוחלת כאן גם לגבי מושגים. בעלי העמדה הסינתטית טוענים כי ישנה הבחנה בין המושג כשלעצמו (עצמותו, או חומר) לבין תכונותיו כפי שהן מתגלות לעינינו, או מאפייניו (צורתו).

לאחר מכן עמדנו על כך שהקונוונציונליזם האנליטי מחלק את מאפייני המושג אך ורק לשני סוגים שונים: תכונות מהותיות (שקיבוצן הוא ההגדרה של המושג), ותכונות מקריות. האסנציאליזם הסינתטי סבור שלכל מושג יש גם רכיב שלישי: המושג כשלעצמו, הישות (העצם, או העצמות), שהיא האידיאה אשר נושאת את כל התכונות הללו. ראינו כי בתמונה הקונוונציונליסטית-אנליטית לא קיימת אפשרות לשנות הגדרה של מושג.

⁸ ברור שהתיאור כאן הוא מכליל ופשטני. אנו לא מסייגים אותו, מכיוון שאין זה עניינו כאן. הקורא מופנה לספר הראשון לפירוט נוסף.

⁹ **שלוש מהפכות קופרניקניות**, זאב בכלר, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, תל-אביב 1999.

אם נשנה תכונה מהותית, ניצור בעצם מושג חדש. ואם נשנה תכונה לא מהותית, יתברר לנו כי לא שינינו כלל את ההגדרה (שהרי זו מכילה רק תכונות מהותיות)¹⁰.
 ראינו באופן דומה כי האפשרות להתווכח על הגדרתם של מושגים (למשל, מיהו 'יהודי', או מהו 'טוב') מותנית בעמדה אסנציאליסטית. אולם לפי הקונוונציונליסט, אין טעם לויכוח: אם הוא נוגע לתכונות המקריות, הוא אינו מתייחס להגדרה של המושג (שכן בהגדרה נכנסות רק תכונות מהותיות), ואם הוא נוגע לתכונות מהותיות, הרי מסתבר כי שני הצדדים עוסקים במושגים שונים, שהרי לפי הקונוונציונליסט המושג הוא אוסף המאפיינים המהותיים שהוגדרו עבורו; הוא אינו אלא שם המשמש כקיצור לשוני של ההגדרה ותו לא. בשאלה זו נעסוק בשער הרביעי, כשניגע בשאלת משמעותה של הרטוריקה.

יחס להנחות יסוד

אדם אנליטי הוא מי שטוען כנגד עמדה כלשהי מעצם העובדה שהיא מבוססת על הנחות יסוד כלשהן, או מעצם העובדה שהיא אינה מוכחת. לדוגמה, הפמיניזם הרדיקלי, הטוען כנגד המדע המודרני שהוא בנוי על הנחות יסוד גבריות; או המזרחיים, הטוענים כנגדו שהוא בנוי על הנחות יסוד מערביות, וכדומה. העיקרון הבסיסי המשותף לכל הטענות הללו הוא שהיעדר הוכחה הוא עילה מספיקה לערעור. אין צורך להעלות טיעונים כאשר מערערים נגד העקרונות ההגמוניים, וגם לא להציע עקרונות תחליפיים. די בהצבעה על כך שביסוד העמדה ההגמונית עומדות הנחות יסוד כלשהן בכדי לעמוד על השרירותיות שבה.
 שורש העניין נעוץ בכך שלפי העמדה האנליטית, שהיא אשר עומדת ביסוד הביקורת החדשה הזו (הפוסטמודרנית), הנחות יסוד נתפסות כעקרונות שרירותיים, שכן אין להן הוכחה. כפי שראינו, תמצית האנליטיות היא גישה התופסת כל עיקרון לא מוכח (ואקסיומות הן במהותן עקרונות לא מוכחים) כשרירותי.
 ברור שכל עמדה, ואפילו תהיה בנויה על עקרונות מוכחים, אינה יכולה להימנע מהסתמכות על הנחות יסוד שאין להן הוכחה. כל הוכחה אינה אלא רדוקציה של הטענה לאוסף של

¹⁰ בינתיים נתברר לי כי ייתכן שגם בתמונה האנליטית-קונוונציונליסטית ניתן לשנות הגדרה של מושג, אם נקבל את ההנחה שהתכונות אינן מחולקות באופן בינארי חד למהותיות מחד ומקריות מאידך, אלא כל תכונה היא מהותית במידה מסוימת למושג. הגדרתו של המושג גם היא אינה חדה, שכן אין אוסף מוגדר של תכונות מהותיות. במצב כזה אנו יכולים לשנות את ההגדרה על ידי העלאה או הורדה של רמת המהותיות של תכונות מסוימות. כאן כבר לא ברור שיצרנו מושג חדש, או שלא נגענו בהגדרה. בכך נעסוק, בין היתר, בספר הנוכחי, כאשר נדון במהפכות קטגוריאליות בהשקפת האדם, וביחס בין טיפוס החדש לבין טיפוס השמורן. שם גם נעלה טענה דומה, לפיה האדם מאמין בעקרונות מסוימים ברמת אמון שאינה בינארית (כן או לא), אלא רציפה. בלוגיקה המודרנית קוראים למסגרת שיפוטית כזו 'לוגיקה רציפה'. ראה על כך גם בספר הראשון, בדיון על פרדוקס הערימה (בפרק ד של השער השמיני). בספר הרביעי נעסוק בהרחבה בפרדוקס זה, ובהשלכותיו על תורת המשפט ועל החשיבה המטא-הלכתית.
 תהינה לתובנה זו השלכות גם על אפשרותו של ויכוח לגבי הגדרת מושגים. ראה בפיסקה הבאה ובדיון על הרטוריקה, להלן בשער הרביעי.

הנחות יסוד. המסקנה אותה מסיק האנליטיקן מתפיסתו זו היא שאימוץ של עמדות שונות הוא עניין של נוחיות, אינטרס, או מזימות שונות של קבוצות כוח. זהו שורשה של ההסתכלות הפוסטמודרנית. לפעמים קוראים לגישה כזו 'פרגמטיזם' פילוסופי, לפיו אנו מאמצים עמדות בגלל התועלת ולא בגלל האמת שבהן.¹¹ לפי גישה זו לא יכולה להיות סיבה מהותית לאמונה בעמדה אידיאולוגית, או פילוסופית, כלשהי.

לעומת זאת, העמדה הסינתטית טוענת כי הנחות יסוד אינן עניין שרירותי. יותר מכך, ואולי אפילו להיפך: הנחות יסוד הן עקרונות שהוודאות שלנו בהם היא בלתי ניתנת לערעור, ועל כן הן אינן זקוקות להוכחה. דקארט כינה זאת 'אוידנציה' (=ברירות). בגישה סינתטית אנו מקבלים עיקרון כלשהו כאקסיומה רק אם הוא כל כך ברור מאליו עד שאין לנו כל צורך בהוכחה עבורו. דוגמא לדבר היא המשפט הבא: בין שתי נקודות עובר רק קו ישר אחד. זוהי אקסיומה בגיאומטריה של המישור, ומובן שאין לה כל הוכחה במסגרת זו. בעלי עמדה אנליטית יטענו שזוהי הנחה שרירותית ולא הכרחית, שכן אין לה הוכחה, לוגית או אמפירית. מאידך, האם מישור יטען כי זהו רגש סובייקטיבי בלבד, וכי ניתן לחלוק על אקסיומה זו מכיוון שאין לנו הוכחה עבורה? אין כל ספק כי הנחה זו היא נכונה (בגיאומטריה של מישור אוקלידי). העובדה שאין לטענה זו הוכחה אינה מפריעה לנו במאומה. להיפך, טענה זו נבחרה כאקסיומה לגיאומטריה של המישור דווקא מפני שהיא כל כך וודאית, עד שאין לנו כל צורך להוכיח אותה. טענות אחרות שנגזרות ממנה מוכחות על ידי הצבעה על העובדה שהן נגזרות ממנה. זהו פירוש המושג 'הוכחה' למשפט כלשהו: רדוקציה של משפט זה להנחות היסוד המובנות מאליהן. אם כן, לפי העמדה הסינתטית, העובדה שאין הוכחה לטענה כלשהי אינה הופכת אותה לשרירותית. על מנת לחלוק על טענה כלשהי עליך להצביע על פגמים בה, או לנסות לשכנע את בן השיח שלך כי עמדתו אינה סבירה. לא מספיק לטעון כנגדו את הטענה הטריטוריאליט שטיעונו מתבסס על הנחות יסוד, או שאין לו הוכחה לטענתו. כאן נכנסת לתמונה הרטוריקה, אשר בה נעסוק להלן, בשער הרביעי של הספר הנוכחי.

המסקנה העולה מן הספר הראשון היא שלא ניתן לאחוז בעמדה אנליטית קיצונית, ועל כן כל אחד צריך לבחור מינון מסוים בין האנליטי לבין הסינתטי. בספר זה ניוכח בהופעתה של מסקנה זו במישורים המדעיים, ובעקבות כך נדון בהשפעותיה על היחסים שבין המדע, הדת והמיתוס.

הסינתטי-אפריורי

לפי קאנט ניתן לחלק את המשפטים הסינתטיים, אלו הטוענים טענות על העולם, לשני סוגים עיקריים: אפריוריים ואפוסטריוריים. משפטים אפוסטריוריים הם משפטים כמו: "הבוקר זרחה השמש". כל משפט אפוסטריורי טוען טענה על העולם, ועל כן נדרשת תצפית נסיונית על העולם בכדי לומר אותו. לעומת זאת, משפטים אפריוריים יכולים להיות גם כאלו שאינם

¹¹ ראה על כך בשער השישי של הספר הראשון.

טוענים טענות על העולם (כמו הדוגמא למעלה: "דרך שתי נקודות עובר רק קו ישר אחד"), וגם כאלו שאכן טוענים טענות על העולם, כמו: "החלל שלנו הוא בן שלושה ממדים" (לפי קאנט זהו משפט אפריורי).

משפטים אנליטיים הם תמיד אפריוריים, שכן לא דרושה תצפית ניסיונית כדי להיווכח בהם. חידושו העיקרי של קאנט הוא שההיפך לא נכון: הסינתטי אינו תמיד אפוסטריורי. הקטגוריה סינתטי-אפריורי מכילה משפטים שהם גם סינתטיים, כלומר טוענים טענות על העולם, וגם אפריוריים, כלומר אינם זקוקים לביסוס על ידי ניסיון או תצפית.

הקביעה אודות קיומה של קטגוריה כזו מעלה קשיים לא מעטים. בספר הקודם ביקרנו את הביסוס אותו הציע קאנט לאמיתותם של משפטים כאלו (טיעונים טראנסצנדנטליים), וראינו כי במהותו הוא מבליע עמדה אנליטית. על כן הצענו שם ביסוס אחר, שהוא סינתטי במהותו, אשר יובא מייד לאחר שנבהיר את חשיבותה העקרונית של סוגיית הסינתטי-אפריורי, שסביבה נסוב כל הדיון בקוורטט הזה.

משמעותם וחשיבותם של משפטים סינתטיים-אפריורי

בחשיבה האנושית, ובפרט בעולם המדעי, ישנה חשיבות שקשה מאד יהיה להפריז בה למשפטים סינתטיים-אפריורי. בשער הראשון של הספר הראשון הסברנו זאת דרך הערעור של יום על עקרון הסיבתיות ועקרון האינדוקציה, שעליו באה החלוקה הקאנטיאנית לענות.

בספר השני הרחבנו את הדיון בבעיות היומייאניות, כנקודת מוצא לתמונה הסינתטית שהוצעה שם כאלטרנטיבה היחידה האפשרית לביסוס הפילוסופיה והמתודולוגיה של המדע.

יום הצביע על כך ששום תצפית אינה יכולה להבחין ביחס של גרימה, או סיבתיות, בין שני אירועים. לדוגמא, כאשר אנו רואים אדם בועט בכדור ולאחר מכן אנו רואים שהכדור עף, ניתן להבחין כי היתה בעיטה בכדור, וגם בכך שהכדור עף לאחר מכן. אולם אף אחד מהחושים שלנו אינו יכול להראות לנו את יחס הגרימה הקיים בין שני האירועים הללו.

באותו אופן, ניתן להצביע על כך שאין לנו כל ביסוס מניח את הדעת להכללות (הליכי אינדוקציה) מדעיות. אם נטען כי בכל פעם שנבעט בכדור הוא יעוף, לא נוכל לבסס זאת על העובדה שבתצפיות הקודמות שלנו הבחנו כי כאשר בעטו בכדור הוא אכן עף. ההתרחשות בעבר אינה נותנת לנו כל ערובה סבירה לכך שדבר זה ימשיך להתרחש גם בעתיד.

ערעורו של יום על הסיבתיות והאינדוקציה העמיד, ועדיין מעמיד, בעיה חמורה בפני העולם המדעי. עיקרו של העיסוק המדעי הוא בניסיון להבין סיבות של תופעות טבע, ולנסות לצפות באמצעותן מה יקרה בנסיבות דומות גם בעתיד. דבר זה נעשה דרך מציאת עקרונות כוללים לתופעות אלה (חוקי טבע) וניסוחם.

הכללות כאלו, שמבוצעות בתהליכי היסק אינדוקטיביים מן הפרטים בהם צפינו אל החוק הכללי, הן, מחד, משפטים הטוענים משהו על העולם, כלומר משפטים סינתטיים. מאידך, אלו הם משפטים כוללים, ועל כן לא ניתן להצדיק אותם באמצעים אנליטיים (כלומר באמצעות תצפיות ישירות או באמצעות הוכחות מתוך תצפיות כאלו). העובדה שראינו כמה עובדות

פרטיות אינה יכולה לבסס חוק כללי. אם כן, אלו הם משפטים אפריוריים (אינם נובעים מניסיון). לסיכום, חוקי הטבע הם משפטים סינתטיים-אפריורי.

קאנט הבין כי שורשן של כל הבעיות אותן העלה יום נעוץ בכך שאין לנו מנגנון אישור וביסוס לתוקפם של משפטים סינתטיים-אפריורי. הקביעה כי הבעיטה היא סיבתו של מעוף הכדור אינה תוצאה של תצפית, ועל כן היא אפריורית. אולם, מאידך, הקביעה הזו ("כשבועטים בכדור הוא עף") מספקת אינפורמציה על המתרחש בעולם, מעבר לזו הנתונה לנו בניסיון הישיר. כלומר, זהו גם משפט סינתטי. אז אם אנחנו לא יודעים אותו מתוך הניסיון, כיצד נדע שהוא אכן מתאר באופן אמיתי את העולם?

כדי להסביר זאת, קאנט ניסח את הבעיות היומיאניות באופן שונה וכוללני יותר. במקום לשאול על סיבתיות ואינדוקציה, הוא שאל: כיצד אפשריים משפטים סינתטיים-אפריורי? פירושה של שאלה זו בלשון היום-יום הוא: כיצד ניתן לצבור ידע כולל על העולם? לשון אחר: כיצד מדע הוא אפשרי? טענה כוללת כמו חוק טבע היא תמיד אפריורית, ובו בזמן סינתטית. קאנט תהה כיצד ניתן לטעון לגבי העולם טענות שאינן נובעות מתצפית אמפירית. זהו שורש חשיבותם של משפטים סינתטיים-אפריורי במסגרת המדע.

הדוגמא של בעיטה בכדור לקוחה מחיי היום-יום, אולם יש לשים לב לעובדה שכל התהליך המדעי מבוסס על הסקת מסקנות באופנים דומים. אנו צופים באירועים שונים, או יוצרים אותם במעבדה, ומנסים להסיק מכאן על הסיבות להיווצרותם, ולהכליל את מסקנותינו למסגרת של חוקי טבע כוללים. אם כן, האינדוקציה והסיבתיות הן אבני היסוד של המדע, ואם אכן אין לנו ביסוס רציונלי סביר לשימוש בהן, אזי המדע, או למצער הפילוסופיה של המדע (אשר אמורה לבסס אותו), מצויה במשבר חמור.

בשער השני של הספר הראשון נקשרה הבעיה הזו, השייכת למישור של תורת ההכרה, למחלוקת האנליטית-סינתטית. ולבסוף (בשער האחד-עשרה שם, וראה גם בהערות 21 ו-25 שם) ראינו כי ניתן להכליל את הבעיה הזו ולנסח אותה כמשבר בתורת ההכרה בכלל. לכאורה לא ניתן להכיר ישירות עקרונות, או חוקים, שהם כלליים במהותם. הבעיה המדעית שהוזכרה לעיל אינה אלא דוגמא פרטית של הבעיה הכוללת יותר.

המסקנה היתה כי לכל היותר, וגם זה כלל וכלל אינו פשוט, ניתן להכיר באמצעות תצפיות אמפיריות של החושים בעובדות פשוטות ופרטיות (הערנו כי גם הכרה כזו אינה באמת אפשרית ללא ביסוס הולם). נראה לכאורה כי איננו יכולים להכיר שום עובדה כללית, כמו: כל העורבים הם שחורים. ניתן להכיר את צבעם של העורבים בהם צפינו, ועל כן רק לגבי צבעם של אלו יש לנו נתונים בלתי אמצעיים. מאותה סיבה אנו איננו יכולים לאשר באופן אמפירי ישיר את הקביעה כי אירוע א הוא סיבתו של אירוע ב, אלא רק להכיר בעצם קיומם של שני האירועים, ובכך שהתרחשותם נעשית בדרך כלל בזה אחר זה. אלו הן שתי הבעיות היומיאניות של הסיבתיות והאינדוקציה, ופתרונו של קאנט אינו נותן להן מענה של ממש.

ההכרעה הסינתטית: ביטול ההבחנה בין חשיבה והכרה

בסעיף הקודם ראינו את חשיבותה של בעיית הסינתטי-אפרירי, וכעת נחזור לטפל בה עצמה. נעיר כי מטרתו של הקוורטט הזה כולו היא להציע ולפרוס אלטרנטיבה שמאפשרת לבסס את הסינתטי-אפרירי, ואשר אינה לוקה במגרעות הקשות של הביסוס אותו הציע קאנט.

בספר הראשון הצגנו את הבעיה שיום העלה, ואשר קאנט ניסה לטפל בה, כבעיה בדבר היחס בין חשיבה לבין הכרה, אשר עולה בהכרח בתוך תמונת העולם האנליטית. ראינו שם כי ההבחנה בין האנליטי לבין הסינתטי מצויה במישור החשיבה, וזו נעשית לכאורה בתוך שכלו של האדם. לעומת זאת, ההבחנה בין האפרירי לבין האפוסטרירי מצויה במישור האפיסטמולוגי (=הכרתי), כלומר נוגעת ליחס בין האדם (הסובייקט) לבין העולם (האובייקט).

שאלת קיומם של משפטים סינתטיים-אפרירי נוגעת ישירות ליחס בין שתי ההבחנות הללו. מחד, משפטים סינתטיים הם משפטים המחדשים לנו ידיעות חדשות על העולם. מאידך, היותם אפריריים פירושו שהם אינם נובעים מן הניסיון, ועל כן לכאורה הם תוצר של חשיבה טהורה. על כן במילים אחרות ניתן להציג את בעיית הסינתטי-אפרירי כחיפוש הצדקה להנחה בדבר ההתאמה בין שכלו של האדם לבין העולם: כיצד מסקנות שכליות שהן תוצר של חשיבה, ולא של הכרה, נמצאות תואמות לתיאור של עובדות בעולם כשהוא לעצמו.

הצגנו שם שלוש צורות אפשריות להסבר ההתאמה בין האדם (=החשיבה) לבין העולם (=החוקים הכלליים): 1. העולם קובע את החשיבה (הסינתטי הוא תמיד אפוסטרירי): זהו האמפיריציזם, לפיו העולם נצפה על ידי האדם וכך הוא קובע את תכני החשיבה שלו. 2. החשיבה קובעת את העובדות (הסינתטי-אפרירי הוא רק סינתטי לכאורה, אך למעשה אנליטי): זוהי הטרנסצנדנטליות, אותה הציע קאנט, לפיה תכני החשיבה הבסיסיים הם אפריריים, והם מהווים תנאי לכל אפשרות של חשיבה והכרה. לכן העובדות (כפי אנו צופים בהן) אנוסות להתנהג לפי תכתיבי ההכרה והחשיבה שלנו. 3. התאמה בין האדם לעולם (סינתטי-אפרירי אמיתי): זוהי הגישה שכינינו אותה 'עמדה סינתטית', לפיה ישנו גורם מתאם (אלוקים) בין האדם לבין העולם.

לאחר דיון בשתי האפשרויות הראשונות, שהן 'אנליטיות' באופיין (במינוח שלנו), ראינו כי הן אינן עומדות במבחן הביקורת ופסלנו אותן. וכך הגענו למסקנה כי רק עמדה סינתטית יכולה להוות הסבר סביר להתאמה בין החשיבה לעולם. ובפרט, בספר השני ראינו כי רק עמדה כזו יכולה ליצור בסיס לאפשרותו ולתקפותו של המדע.

כפי שראינו (בשער האחד-עשר של הספר הראשון), משמעותו העיקרית של הפיתרון הסינתטי היא הצדקת המשפטים הסינתטיים-אפרירי על ידי ויתור על ההבחנה החדה בין חשיבה לבין הכרה. משפטים סינתטיים מחדשים דברים על העולם האובייקטיבי, ועל כן הם אמורים להיות תוצר של תצפית. מאידך, כפי שהראה יום, זו אינה יכולה להיות תצפית רגילה, הנעשית באמצעות החושים. אולם משפטים סינתטיים גם אינם יכולים להיות תוצר של חשיבה, שכן אין סיבה להניח כי חשיבה הנעשית בתוך האדם פנימה תגיע באופן אוטונומי לתיאור נכון של העולם החיצוני.

על כן הסקנו כי ישנו אצל האדם כושר נוסף, שהוא סוג של תצפית (או ליתר דיוק: **האזנה**) על העולם. כושר זה קרוי אצל הרב הנזיר 'היגיון שמעי', והוא שעומד בבסיס האמונה. בתחילת **מורה הנבוכים** של הרמב"ם קרוי הכושר הזה 'עיני השכל' (ראה שם בפרק ד). שני המונחים משלבים ביטוי מן העולם החושי (עיניים או שמיעה) עם ביטוי מעולם החשיבה (היגיון או שכל), ומשמעותם הלוגית היא עירבוב כלשהו בין חשיבה לבין הכרה. הערנו כי הוסרל קורא לאותו כושר עצמו 'ראייה אידיתית', על אף שראינו בספר הראשון כי כוונתו מעט שונה (הפנומנולוגיה של הוסרל היא עדיין קאנטיאנית, ועל כן אנליטית ביסודה).

יש מקום להתייחס לכושר זה כאפריורי, כלומר ככושר חשיבתי שאינו נגזר מניסיון, שכן בעצם הוא לא מבוסס על תצפית חושית. אולם, מאידך, הוא בהחלט יכול להיחשב גם אפוסטריורי, שכן סוף סוף זוהי אינטראקציה בדרך כלשהי עם העולם כשהוא לעצמו. למעשה, המסקנה הזו טמונה בעצם הניסוח הקאנטיאני לבעיית הסינתטי-אפריורי. הבעיה היא איך יוצרים באמצעים חשיבתיים (אפריוריים) תוצאות הכרתיות (סינתטיות). התשובה היא כי ההבחנה בין חשיבה להכרה אינה דיכוטומית. ישנה חשיבה מכירה, שמהווה תחום חפיפה בין שני אלו.

בהמשך דברינו, נשוב כמה פעמים לנקודה זו, של החפיפה בין החשיבה לבין ההכרה. כפי שנראה במהלך הספר, היא זו אשר עומדת במוקד של כמה מן המסקנות העיקריות של הספר הנוכחי.

אינטואיציה - בין רגש לשכל: ראיות אנתרופולוגיות

אם כן, שורש הפיתרון לבעיות היומיאניות מצוי בביטול ההבחנה בין חשיבה לבין הכרה. ישנו כושר שכלי שמצוי בתווך בין שני הכשרים הללו. בדרך כלל הוא מכונה 'אינטואיציה'. ישנה נטייה לכנות את הכושר הזה 'רגש', שכן הוא פועל ללא הנמקות מפורשות, וכפי שראינו בעולם אנליטי טענה שאין לה הנמקה אינה אלא רגש. אך בעולם סינתטי המצב הוא שונה. מכיון שישנה לגיטימציה ואמינות לטענות שאינן מוכחות לוגית, האינטואיציה מקבלת משנה חשיבות. כפי שראינו, כל הנחות היסוד שלנו מבוססות על אינטואיציה, ובאמצעותן למעשה כל הטענות כולן מבוססות עליה. טענות מוכחות הן טענות שעשינו להן רדוקציה להנחות היסוד (האקסיומות), ולכן האינטואיציה היא שמבססת את כל הידע שלנו, והיא אשר מציעה את האלטרנטיבה היחידה לספקנות הפוסטמודרנית-אנליטית.

אם כן, עיקרו של הויכוח האנליטי-סינתטי נסוב סביב מעמדה של האינטואיציה. הסינתטיות גורסת כי לאינטואיציה שלנו יש יכולת לשקף את האמת ואת המציאות, ולכן כל עוד אין לנו הכרח של ממש לזנוח אותה לא נעשה זאת. האנליטיות מוותרת בקלות רבה על האינטואיציה, שכן היא רואה בה רגש סובייקטיבי ולא מבוסס. כתוצאה מכך התיאוריות האנליטיות מקבלות לפעמים צביון הזוי לחלוטין, ומנותק לגמרי מן השכל הישר והאינטואיציה. כל זאת נעשה בשם הרציונליות הנאורה, ונגד ה'חושך' וה'פרימיטיביות' של הסינתטיות. נקודה זו תורחב ותועמק עוד במהלך הספר הנוכחי.

דוגמא לשימוש שיטתי באינטואיציה היא סוג הראיות שדקארט כינה 'ראיות אנתרופולוגיות'.

אנו נפרט עליהן מעט כעת, שכן במהלך הספר הנוכחי נעשה בהן שימוש נוסף. ראייה אנתרופולוגית מבוססת על העובדה שישנו קהל, או קבוצה של אנשים, אשר משתמשת במונח מסוים בהצלחה, כלומר שהחברים מבינים זה את זה כאשר הם עוסקים במונח הזה. עצם העובדה שישנה הבנה כזו צריכה לעורר את השאלה מנין היא נובעת. מנין לנו שבאמת בן השיח שלנו מתכוון לאותה משמעות שאנו מתכוונים אליה?

אמנם ניתן לטעון כי אכן זוהי אשלייה גרידא. אך אם מישוהו סובר שזו אינה אשלייה, וממשיך לשוחח עם חבריו על מונחים שונים, ובעיקר כאלו שאינם שאובים מתצפיות ישירות, אזי הוא בהכרח מניח במובלע שישנו מסד משותף ממנו כל הצדדים שואבים את המונחים הללו. הוא כנראה מניח שכל הצדדים למדו את המונח הזה מתוך התבוננות באידיאה כלשהי בעולם עצמו, ולכן בהכרח שיש מקור אונטולוגי למונח הזה. רק הנחה כזו יכולה לבסס את ההנחה ה'ספקולטיבית' שכולנו אכן מבינים זה את זה.

זהו טיעון מקביל לטיעונו של חומסקי בדבר התכונות המולדות של יכולת השימוש בשפה, שגם אותו הצגנו בקצרה בספר הראשון (ראה בפרק ב של השער האחד-עשר). כאשר אדם נולד כלוח ריק, או כדף חלק, לא ניתן לעצב מערכת מושגית יש מאין, וודאי שלא ניתן להניח שהיא מעוצבת אצל כולנו באותה צורה.

פסק זמן מתודולוגי: טיעונים 'תיאולוגיים' וטיעונים 'פילוסופיים'

הטיעון הפשוט שהובא למעלה אומר שלא סביר להניח שהמשמעויות שנוצרו אצל כולנו ללא מקור במציאות האובייקטיבית הן תואמות באופן מקרי. זהו טיעון 'פילוסופי' (המינוח יוסבר להלן). אך טיעון זה חשוף לקושי מסוים, שכן הוא לא יכול לשלול את אפשרות התרחשותה של תופעה הזו באופן מקרי. כל שיכול הטיעון הזה להראות הוא שלמרות אפשרותה התיאורטית, היא בלתי סבירה. כאן עולה טיעון נוסף שהופך את כיוון ההתייחסות, ואנו מכנים אותו 'טיעון תיאולוגי'.¹²

אם היה לנו מקור בלתי תלוי שמראה לנו שכולנו אכן משתמשים במונחים הנדונים באותה משמעות עצמה, אזי יכולנו אולי לומר שמצב זה נוצר במקרה. אך האמת היא שאין לנו מקור כזה, ואין לנו כל אינדיקציה בלתי תלויה לכך שכאשר אני מדבר על צבע 'אדום' וחברי גם הוא מדבר על צבע 'אדום' אנחנו שנינו מתכוונים לאותו דבר עצמו. אם כן, ברור שזוהי הנחה שלנו ולא מסקנה שאנו יכולים להסיק. אך כעת עלינו לשאול את עצמנו מה מקור ההנחה הזו? הרי אין לה מקור אמפירי-חושי כלשהו. על שאלה זו לא ניתן להשיב שהתופעה הבלתי סבירה הזו התרחשה במקרה, שהרי מנין לנו שהיא באמת התרחשה? זוהי הנחה שלנו ללא כל ביסוס בלתי תלוי. מדוע לאמץ הנחה בלתי סבירה?

הקושי מתחדד כאשר אנו עוסקים במושגים מופשטים, שלגביהם עוד הרבה יותר קשה להניח זהות בין המשמעויות שלהם אצל כל המשתמשים בהם. על כן, כעת נוכל לטעון כנגד הנחת

¹² הסיבות למינוח הזה מפורטות בהארה 25 בספר הראשון. ראה על כך גם להלן.

ההתאמה הזו טענה חזקה הרבה יותר: גם אם הדבר אפשרי באופן תיאורטי (בסיכוי נמוך מאד), מדוע להניח שהדבר הבלתי מסתבר הזה אכן התרחש? האם יש לנו אינדיקציה כלשהי לכך? אם אנחנו בכל זאת מניחים התאמה כזו, אות הוא כי אנו מניחים במובלע שישנו גורם מתאם, כלומר שהחושבים, או כלי ההכרה בכלל, אינם פרי תהליך עיוור ואקראי אלא בנויים באופן שמכוון למציאות, ולכן גם משקפים אותה אל נכון. מנין אנחנו יודעים זאת? לא מן החושבים עצמם, שהרי זה היה ביסוס מעגלי. בהכרח שיש לנו מקור חיצוני שאומר לנו זאת. מקור זה אינו יכול להיות חשיבה גרידא, שהרי חשיבה אינה יכולה לומר משהו על העולם (וטענה אודות התאמה בין החשיבה לעולם, היא בעצמה טענה על העולם). מקור זה הוא האינטואיציה, ואנו מתייחסים אליה ככושר שמצוי מחוץ לחשיבה ומחוץ להכרה. זהו תחום שלישי, שיש בו משהו מן ההכרה ומשהו מן החשיבה גם יחד.

שני כיווני הטיעון הללו, ה'תיאולוגי' וה'פילוסופי', הם חשובים מאד בקוורטט שלנו. כיוון הטענה הראשון, אשר מניח כי בלתי סביר לטעון שמשמעות המושגים שנוצרו אצל כולנו באופן שרירותי ועיוור תתלכד במקרה, הוא כיוון טיעון 'פילוסופי'. הוא צועד מן ההנחות (אודות מה סביר ומה לא) אל המסקנה. הכיוון השני של הטיעון ערוך בכיוון הפוך: מן המסקנה אל ההנחות. אם המסקנה היא שישנה התאמה, אז כנראה ישנם הנחות שהובילו אותנו למסקנה זו. מהלך הטיעון הוא כזה: גם אם אפשרי שמצב זה יוצר במקרה (ולו בהסתברות נמוכה), הרי שכל עוד שאין לנו אינדיקציות בלתי תלויות לכך שזה אכן קרה, עלינו להיזקק בהכרח לאינטואיציה שלנו כמקור ההנחה הזו. את סוג הטיעון הזה אנו מכנים טיעון 'תיאולוגי'.

כאן אנו מגיעים לדוגמא של הרכבת לסקוטלנד (הציג אותה הפילוסוף האמריקאי ריצ'רד טיילור, והיא תוארה בספר הראשון בהארה 21). אדם שנוסע ברכבת לסקוטלנד ורואה כתובת של אבנים מסודרות על צלע ההר ובהן הכתובת 'ברוכים הבאים לסקוטלנד', יכול להניח אחת משתי הנחות: 1. האבנים סודרו במקרה. במידה שכך קרה, אזי שאין כל סיבה להניח שהרכבת אכן הגיעה לסקוטלנד. 2. היתה יד מכוונת (כנראה פקיד סקוטי כלשהו) שסידרה את האבנים. כאן סביר להסיק שאכן הרכבת הגיעה ליעדה. בכל מקרה, התנהגות אחת כלל אינה באה בחשבון: להניח שהסידור היה מקרי, ובכל זאת להתכונן לירידה (כלומר להניח שהגענו לסקוטלנד). טיילור ממשיך ואומר שהאמון שלנו בחושבים נמשל לאותה תופעה עצמה: ניתן לחשוב שהחושבים שלנו הם מערכות שנוצרו במקרה, ואז אין כל ערובה לכך שהם משקפים את המציאות באופן נכון ומדויק. לחילופין, ניתן לחשוב שהם נוצרו על ידי יד מכוונת, ואז סביר לתת בהם אמון. אך לא סביר להניח שהם נוצרו במקרה ובכל זאת לתת בהם אמון. ושוב: אם היתה לנו אינדיקציה בלתי תלויה לכך שהחושבים אכן משקפים את המציאות באופן מהימן, היינו יכולים להרשות לעצמנו להניח שההתאמה הזאת היא מקרית. אלא שאין לנו כל אינדיקציה כזו (שהרי את כל הנתונים שלנו אודות העולם אנו מקבלים מן החושבים עצמם), ובמצב כזה לא סביר לאמץ הנחה תמוהה שכזו (כלומר, שישנה התאמה כזו, ובו בזמן שהיא מקרית).¹³

¹³ יכולים להיות ערעורים שונים על הטיעון הזה, ועסקנו בהם בהארה 21 ו-25 בספר הראשון.

אם כן, הטיעון ה'תיאולוגי' נראה מכריע יותר. גם מי שהטיעון הפילוסופי אינו משכנע אותנו, שכן הוא טוען שאולי בכל זאת תהליכים אקראיים יכולים ליצור תוצאות מסודרות (בסיכוי נמוך), הטיעון התיאולוגי מותיר אותנו ללא מענה.

מקור הביטויים 'תיאולוגי' ו'פילוסופי' הוא בהבחנה ששמעתי פעם בין תיאולוגיה לפילוסופיה. הבחנה זו טוענת כי הפילוסופיה גוזרת מסקנות מהנחות בעוד התיאולוגיה גוזרת הנחות ממסקנות.¹⁴ הטיעון מן הסוג השני אינו יכול לשכנע את מי שאינו משוכנע. הוא יכול רק לסייע למי שמשוכנע ואינו מודע לכך, להבחין בכך שהוא אכן משוכנע (ראה בשער הרביעי בספר זה, בדיון על הרטוריקה).

כפי שהזכרנו למעלה, הראיה האנתרופולוגית, לפחות בחלק מן הגירסאות שלה, היא טיעון בעל אופי 'תיאולוגי'. טיעונים 'תיאולוגיים' ו'פילוסופיים' יופיעו גם במהלך הספר הנוכחי (בעיקר בשער הראשון והשני).

פילוסופיה של המדע

הצורך לעמעם את ההבחנה בין חשיבה לבין הכרה נדון בפירוט גם בשער השני של הספר השני. שם שרטטנו את הפיתרון הסינתטי לבעיות היסודיות במתודולוגיה ובפילוסופיה של המדע. ראינו שם כי הבעיות העיקריות של התחום הזה, נובעות ברובן הגדול מן ההנחה הדוגמטית שמבחינה באופן חד בין חשיבה לבין הכרה, ואי מתן הלגיטימציה לאינטואיציה הוא אשר עומד ביסודן. חוסר אמון זה, הוא אשר מוליך כמה מן הפילוסופים החשובים של המדע לתפיסות 'אקטואליסטיות', בלשונו של בכלר. אנו עסקנו שם בהצגתן של תפיסות אלה, והצבענו על שורשיהן האנליטיים-קונוונציונליסטיים. נעמוד כעת בקצרה על מהותן של תפיסות אלה.

אקטואליזם ואינפורמטיביזם

זאב בכלר, בספרו **שלוש מהפיכות קופרניקניות**, עומד על עימות מתמשך בתולדות המדע והפילוסופיה של המדע. זהו עימות בין שתי עמדות, אותן מכנה בכלר: 'אינפורמטיביזם' ו'אקטואליזם'. האקטואליזם היא גישה הרואה בכל הפשטה משהו שאינו קיים. כלומר קיים רק מה שנוכח מול עינינו (אקטואלי), וכל השאר אינו אלא פיקציה. לפי האקטואליזם, החוקים המדעיים ומושגי היסוד המדעיים (וגם הישויות המדעיות המופשטות אשר אינן נראות בתצפית ישירה - היישים התיאורטיים) אינם באמת קיימים בעולם האובייקטיבי שמחוץ לרוח האנושית. לדוגמה, לפי האקטואליסט, הכוחות הפיסיקליים אינם ישויות הקיימות באמת בעולם כשלעצמו, אלא צורות נוחות לתיאור התופעות הנצפות (מיקום, מהירות ותאוצה, של גופים וכדומה). על כן התיאוריה המדעית אינה מלמדת אותנו על העולם, אלא עיקרה הוא סידור של עולם התופעות באופן קוהרנטי בתוך הכרתנו. זהו תהליך של חשיבה יותר מאשר של

¹⁴ כפי שכבר הערנו בספר הראשון, הבחנה זו היא שגויה, שכן גם הפילוסופיה, לפחות מאז קאנט, מניחה את המבוקש, ולכן בעצם פועלת באופן 'תיאולוגי'. ראה גם במאמרי 'אברהם אבינו וכובעו, בשבח הנחת המבוקש', **צהר** יז, חורף תשס"ד, עמ' 111.

הכרה. לכן, במונחינו, זוהי תפיסה אנליטית של המדע. אנו רואים כאן ביטוי לעמדה האנליטית, אשר אינה מכירה באמירות על העולם (טענות סינתטיות) כאמיתות. בניסוח אחר: העמדה האנליטית מבחינה באופן חד בין חשיבה לבין הכרה, ורואה אותם כשני מישורי דיון זרים זה לזה. לעומת זאת, האינפורמטיביזם טוען כי גם להפשטות ישנה ממשות, ובפרט יש ממשות להפשטות המדעיות, הנתפסות על ידו כטענות על העולם. לפי האינפורמטיביסט כוחות פיסיקליים הם ישויות ממשיות בעולם כשלעצמו. לפי החוק השני של ניוטון, אלו הן הסיבות הגורמות לתופעות הנצפות (לפי חוק זה הכוח הוא הגורם לתאוצה של גוף בעל מסה), ודרך התופעות אנו מגלים אותן. אם כן, החוקים המדעיים הם ידע על העולם, ועל כן המדע מלמד אותנו על העולם. בתרגום מלשונו של בכלר למינוח שלנו, ניתן לומר כי האינפורמטיביזם מבטא תפיסה סינתטית של המדע.

השאלה המהותית הנתונה במחלוקת היא האם המדע מגלה משהו על העולם (כדעת האינפורמטיביזם), או שמא הוא אינו אלא תהליך פנימי של האדם, שכל כולו אינו אלא בנייה של תמונה של העולם בהכרתו. לפי האקטואליסט, הדרשה היחידה לגבי תמונה זו היא קוהרנטיות פנימית, כלומר עקביות בין עקרונותיה לבין מסקנותיה. זו תמצית האנליטיות, כפי שהוצגה בשער הראשון של הספר הראשון. שלילת הכוח ההכרתי של האינטיואיציה, מוליכה את האקטואליסט לאנליטיות, כלומר לבחינה של טיעונים אך ורק לפי הקריטריון של עקביות, ולא לפי קריטריון של אמיתות. אם הוא גורס שחוקי הטבע אינם מהווים טענות על העולם, לא ניתן לבחון אותם מול העובדות מהעולם. זהו פוסטמודרניזם אשר מיושם בפילוסופיה של המדע.

המסקנה המתבקשת מכאן היא שספרו של בכלר אינו אלא תיאור של המאבק האנליטי-סינתטי בתחום הפילוסופיה של המדע. מה שהוא קורא 'אינפורמטיבי' קרוי אצלנו 'סינתטי', ומה שנקרא אצלו 'אקטואליסטי' קרוי אצלנו 'אנליטי'. התיאור שם הוא מפורט מאוד, וגם דורש רקע מדעי מסוים, ועל כן אין כאן המקום להוסיף עליו. הקורא המעוניין בפירוט ההופעות ההיסטוריות של המאבק האנליטי-סינתטי בהיסטוריה ובפילוסופיה של המדע, מופנה לספרו של בכלר.

מישורים שונים של העימות האנליטי-סינתטי

כאן ברצוננו להצביע על נקודה חשובה אשר תשים את הדברים בקונטקסט מלא יותר. ספרו של בכלר מתאר את המאבק האנליטי-סינתטי במישור המדעי. בספר הראשון ראינו תיאורים מקבילים של המאבק האנליטי-סינתטי במישור הפילוסופי ובמישור הספרותי-תרבותי. במאבק זה, כפי שהוא בא לידי ביטוי במישור הפילוסופי, עוסק יובל שטייניץ בכל ספריו. בנספח לספר הראשון הראינו כי הוא חש בבעייתיות של ריקנות הפילוסופיה האנליטית, אולם הוא אינו מציע לה אלטרנטיבה של ממש. כפי שראינו שם, מסיבה זו נלכד שטייניץ בכמה מוקשים פילוסופיים. שטייניץ בספריו מוחה על האנליטיות ועל הריקנות שהיא כופה על הפילוסופיה,

אולם הוא אינו מציע כנגדה דרך התמודדות, וממילא גם לא אלטרנטיבה של ממש. בשער השישי של הספר הראשון מובא תיאור המאבק במישור הספרותי-תרבותי, כפי שהוא מוצג בספרו של גדי טאוב, **המרד השפוף**.¹⁵ שם מתואר המאבק בין מודרניזם לפוסטמודרניזם, כפי שהוא מתבטא בעולם הספרות והתרבות העכשווית. גם שם, כפי שראינו, ישנה ביקורת על האנליטיות, אולם לא מוצעת לה אלטרנטיבה של ממש. העולם הערכי אותו מציב טאוב כאלטרנטיבה לעולם הפוסטמודרני אינו אלא פוסטמודרניות מובלעת. כפי שהראיתי שם, טאוב אינו מציע פיתרון לבעיות אותן מעלה האנליטיות, כלומר הוא אינו מציע מערכת קואורדינטות תרבותית-אידיאולוגית של ממש, שתהיה רלוונטית בעידן 'מות האלוהים'.

גם אצל בכלר, כמו אצל שני אלו, ניתן לראות את התופעה של נקיטת עמדה סינתטית ללא ביסוס סביר. בכלר עצמו מתבטא בכמה מקומות אודות האבסורדיות והפרדוקסים שביסוד העמדה הסינתטית (אינפורמטיביסטית), בה הוא עצמו דוגל במודע (על אף הפרדוקסים), כאשר ביסוד הביקורת הזו נמצאים טיעוני הביקורתיים של יום, שתוארו כאן קודם לכן. הוא אינו מציע אלטרנטיבות הפותרות את הבעיות היומאניות. גם הוא חש בריקנות של הפילוסופיה האנליטית של המדע, אולם אינו מציע דרך להתמודד ישירות עם הביקורות והטיעונים האקטואליסטיים (=אנליטיים).¹⁶

כאמור, לאורך כל הספר בכלר מתאר את העימות בין האינפורמטיביזם לאקטואליזם. כיצד הוא בא לידי ביטוי בעמדות של חוקרים שונים, בתיאוריות מדעיות שונות, וכיצד הוא משתלשל ומתפתח לאורך ההיסטוריה של המדע והפילוסופיה שלו, עד ימינו. אולם הרעיונות האקטואליסטיים והאינפורמטיביסטיים כשלעצמם אינם זוכים אצלו לניתוח ולדיון במישור הפילוסופי, ועל כן הקורא אינו מגיע לבחון את המשמעות ואת העקביות של העמדות התיאורטיות הללו, וממילא אינו יכול להכריע איזו מהן הוא מאמץ (פרט לחידוד של נטיות לב עמומות).¹⁷

¹⁵ טאוב גדי, **המרד השפוף**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1997.

¹⁶ ראינו דוגמאות נוספות לתופעה זו בספר הראשון, כמו בציטוט מזאב שטרנהל ועוד (ראה שם בפרק ג של השער הרביעי).

¹⁷ בכלר מנסה, בסוף ספרו, גם לחדד את נטיות הלב הללו על ידי הצבעה על כך שבעולם ללא מערכת קואורדינטות ברורה גם המוסר יכול להידרדר, וזהו כר נוח להיווצרות אידיאולוגיות טוטליטריות ומשטרי אימים. גם כאן אין התמודדות ישירה, אלא רק הצבעה על הסכנה המוסרית הקיימת בעמדות האנליטיות. על השאלה מדוע העמדה האנליטית אינה נכונה, הוא לא מציע כל תשובה.

בחטיבה השנייה של הספר הראשון אנו עומדים על כך שבדרך כלל העולם האנליטי-פוסטמודרני חומק מן הסכנות הללו על ידי מהפכה בוקונוניסטית, שבה הערך של היעדר הערכים הופך לערך עליון, או שהיעדר אמת ודאית הופך בעצמו לאמת מוחלטת. למרבה האבסורד, המניע של בעלי ההשקפות האנליטיות, כפי שראינו שם, הוא דווקא מניעת טוטליטריות, וזאת על ידי מניעת ודאויות מוחלטות. בכלר מצביע, בצדק, על כך שיש בגישה זו חשיבה לא עקבית, שכן בהיעדר אמת לא ניתן לשלול גם עמדות טוטליטריות. את הנקודה הזו עצמה אנו פוגשים שם (בשער השביעי) בצורה כוללת יותר: העיקרון של ההשקפה האנליטית עצמה אינו יכול לקבל מעמד לא אנליטי.

ראה בספר הראשון, בפרק ג של השער הרביעי, ציטוט נוסף מספר אחר של בכלר (ומספרו של זאב שטרנהל), שמתריע על אותה בעיה.

התמונה המתקבלת היא שבעת האחרונה חשים כמה וכמה הוגים כי ישנה בעייתיות בעמדות האנליטיות בהופעותיהן במישורים שונים, אולם הם עושים בדרך כלל רק את מחצית הדרך, כלומר מציעים ביקורת של האנליטיות בלבד. כפי שראינו, שלושת המחברים הללו חשים בבעייתיות של העמדה האנליטית, כל אחד במישור שבו הוא עוסק, אולם אף אחד מהם אינו מציע אלטרנטיבה המבססת עמדה סינתטית, ומתווה דרך לפתור את הבעיות האמיתיות אותן מעלה האנליטיות. הם מסתפקים בתיאור התופעה, ושנים מהם עוסקים גם בגינוייה המוסרי. איש מהם אינו מציע פיתרון אלטרנטיבי לבעיות הפילוסופיות המשמעותיות שהעמדה האנליטית מתימרת לפתור בדרכה.

דומה כי הסיבה לכך, כפי שגם הראיתי בהרחבה בספר הראשון, היא כי אין פיתרון לבעיות אלו אם לא מאמצים עמדה סינתטית מבוססת, ופירושה של זו הוא אימוץ פילוסופיה תיאיסטית, ועמדם ההבחנה בין חשיבה להכרה. רק תמונה כזו יכולה לפתור את הבעיות אותן מזהה האנליטיות בעמדה הסינתטית. שני צעדים אלו אינם נעשים על ידי ההוגים הללו, ועל כן הם אינם יכולים להציע כחלופה עמדה מבוססת כדבעי.

בספר הראשון ניסינו לעשות גם את החצי השני של הדרך. הצענו ביסוס אלטרנטיבי לעמדה הסינתטית, בלא להתייחס לאחד מן המישורים הספציפיים הללו (מדע, תרבות, אמנות), פרט למישור הפילוסופי. הביסוס היה פילוסופי כללי, וכאמור הוא נסמך על ויתור על הדיכוטומיות של ההבחנה בין הכרה לחשיבה, ועל מושג האלוקים הפילוסופי. כפי שראינו שם, זהו הבסיס היחיד האפשרי לעמדה הסינתטית אשר יכול לענות על הביקורת האנליטית.

האפשרות להגיע לחוקי טבע כלליים מתוך תצפיות באוסף של עובדות פרטיות אינה יכולה להיות תוצר של חשיבה מנותקת (שכן, לאחר דחיית ההזיות האנליטיות, ברור לכל אחד שהחוקים הכלליים הם סינתטיים), ומאידך ברור כי החוקים הכלליים הללו אינם נובעים מן הניסיון (כלומר: יצירת ההכללות המדעיות נשענת על הנחות אפריוריות). הדרך להגיע אליהם אינה אלא דוגמא לבסיס שהצענו לסינתטי-אפריורי בכלל: החוש המכיר (האינטואיציה, או ההיגיון השמעני) הוא הבסיס היחיד האפשרי להכללות מדעיות ולהכללות בכלל. ראיית החוקים הללו כריקים מבחינה אמפירית (כלומר כטענות על המדענים והמדע ולא על העולם) אינה עומדת במבחן, כפי שהראינו בפירוט בשער השני של הספר השני.

מישורי הסבר מקבילים

נקודה חשובה נוספת שנדונה בהרחבה בספר השני היא קיומם של מישורי הסבר מקבילים. נקודה זו תעמוד ברקע הדיון בספר הנוכחי, אך היא לא תוזכר באופן מפורש, ולכן רק נזכיר אותה כאן בקצרה.

ראשית, עמדנו שם על כך שבחיי היומיום שלנו אנחנו נוטים להסביר אירועים ותופעות שונות בכמה מישורי הסבר בו-זמנית. אנו נסביר החלטות של אדם במישור סוציולוגי-פסיכולוגי, ובו בזמן גם במישור אינטלקטואלי. עמדנו על הבעייתיות של מישורי הסבר המקבילים, שכן המושג 'הסבר' או 'סיבה' (שמהווה הסבר לתופעה), בדרך כלל כרוכים בבלעדיות.

הצענו כמה וכמה מנגנונים, שכולם ישימים, כל אחד בתחומים אחרים, כדי להראות את האפשרות לקיומם של כמה הסברים סימולטניים לאותה תופעה.

חלק מן המנגנונים הללו התבסס על היחס בין סמנטיקה וסינטקס. ישנם שני מישורי התייחסות מקבילים שאינם סותרים זה לזה. ניתן לראות אותם כשתי שפות שונות לתאר את אותה מציאות. הסינטקס מתאר את הצורה והמאפיינים של הדבר, והסמנטיקה מתארת את המשמעות שלו. ראינו דוגמא יפה לכך במשחק MIU של הופשטדטר (ראה בהארה 29 בספר השני).

כפי שראינו בשער השני של הספר השני, ישנם שני סוגים של תיאוריות מדעיות: תיאוריות פנומנולוגיות (תיאוריות), ותיאוריות מהותיות. המשוואה המתמטית (ראה בספר השני, שער שני פרק ד) מתארת את המציאות המדעית אך לא מסבירה אותה. היישים התיאורטיים מנסים להסביר את המציאות הזו. זוהי ההשלכה של ההבחנה בין סמנטיקה וסינטקס על מישורי הסבר מקבילים.

הבחנה אחרת עוסקת ביחס בין תיאור ומודל. לעיתים, תיאוריה מדעית אינה מנסה לתאר ולהסביר את המציאות, אלא ליצור מודל שיהווה כעין 'קופסה שחורה' שתיתן את אותם מאפיינים. כאן אין בכלל יומרה להסביר ולתאר אלא רק להשיג יעילות ונוחיות בשימוש. הבאנו לדוגמא את התיאור הפונקציונלי של החשיבה האנושית, שמחולק אצלנו לפי הפונקציות, כמו במחשב (זיכרון, קלט ופלט, יחידת עיבוד, למידה וכדו'). כיום די ברור שזהו אינו אלא מודל לאופן הפעולה של החשיבה, ולא תיאוריה של ממש. הנוחיות המושגת במודל הזה באה לידי ביטוי במחשב האלקטרוני בו כולנו משתמשים היום. הוא בנוי על תיאוריה לא נכונה של החשיבה, ובכל זאת היא נמצאת מועילה מאד.

בשער הרביעי של הספר השני עמדנו בפירוט על כמה וכמה מנגנונים נוספים שמאפשרים להבין את מציאותם של מישורי הסבר מקבילים, כמו יחס בין סיבתיות וטאולוגיה, התאמה לוקלית וגלובלית ועוד.

מדע, דת ומיתוס: היחס בין רהביליטציה פוסטמודרנית וסינתטית לדת ולמיתוס

מתוך הכרת המנגנונים הללו הצענו כמה כיווני התייחסות לסתירות בין מדע, דת ומיתוס, ועמדנו על כך שלא תמיד אנחנו חייבים להחליט במי משלושתם עלינו לבחור. גם אימוץ סימולטני של שלושת המישורים הללו הוא אפשרי בנסיבות מסוימות. אמנם, כפי שראינו, בתפיסה הסינתטית המיתוסים מקבלים ממשות גדולה יותר, והניתוק המקובל בין היסטוריה למיתוס מתערער.

בכך חשוב להבחין בין הרהביליטציה הפוסטמודרנית של הדת והמיתוס, לבין הרהביליטציה שאנו מציעים בקוורט הזה. הפוסטמודרניות אינה רואה עדיפות לשום מערכת עקבית על זולתה, ולכן היא מקבלת את המיתוס ואת הדת, כמו גם את המדע, כקביעות סובייקטיביות מנקודת מבטה של קבוצה מסוימת, וכחלק מתוך הנרטיב (הדיבר, או השיח) שלה. במובן זה נוצרת לגיטימציה לאחוז בכל אלו, וזאת בניגוד לעידן המודרניסטי אשר שלל את המיתוס

והדת מכל וכל. הוא נלחם בהם, ואף ראה בהם אופציות שנדחות בפני המדע. לפי הצעתנו הסינתטית, שהיא הבסיס הפילוסופי הסביר היחיד לתקפותו של המדע, המדע אינו סובייקטיבי, וההכרה האנושית היא תקפה ומתאימה לעולם עצמו. במובן זה הסינתטיות היא תפיסה מודרניסטית בעליל (זהו מודרניזם אמיתי ולא מזויף, כפי שהסברנו בחטיבה השנייה של הספר הראשון). אך כעת השאלה בדבר הקונפליקטים שבין הדת והמיתוס למדע חוזרת וניעורה שוב, וביתר עוצמה: אם אכן כל המישורים מתיימרים להיות אמיתיים, אזי נראה כי אין לנו ברירה אלא לבחור באחד מהם ולזנוח את האחרים. מסיבה זו כל כך חשוב היה לפתח את התיאוריה של מישורי ההסבר המקבילים, בה עסקנו בשער הרביעי של הספר השני. למעשה, בספר השני הצגנו את המדע, הדת והמיתוס, כ'מבני משמעות אפריריים', שכולם יחד מתארים את המציאות בתוך ומתוך עולמות מושגיים שונים. אלו הם מבנים טרנסצנדנטליים, שבתוכם ומתוכם ניתן לפרש כל אירוע או התרחשות.

הפוסטמודרניות גוזרת מכאן את היעדר המשמעות האובייקטיבית של המבנים הללו. אך הסינתטיות רואה את הנחות היסוד הללו כאמיתות, ולא כרגשות סובייקטיביים. היא גם רואה בטיעונים טרנסצנדנטליים נוסח אלו של קאנט טענות תקפות אודות העולם ודרכי התצפית עליו (ולא טענות אנליטיות אודות העובדות בהן אנו יכולים לצפות, כפי שהציע קאנט עצמו). אלו הם תוצאות של תצפית הכרתית של האינטואיציה, ולא הזיות סובייקטיביות. לכן נוצר הצורך החיוני לבסס את אפשרותם של מישורי הסבר מקבילים.

הפוסטמודרניזם עושה רהביליטציה לדת ולמיתוס בכך שהוא מראה שגם המדע הוא מיתוס (=מבנה משמעות אפרירי), ולא ניסיון לתאר באופן אובייקטיבי את המציאות הריאלית. הסינתטיות עושה את התהליך ההפוך: היא נותנת רהביליטציה למיתוס בכך שהיא מראה שהוא נוצר באמצעות תצפיות מופשטות על העולם (ועל עולם האידיאות), בדיוק כמו המדע.

מגמת הספר הנוכחי

הספר הנוכחי יציג את המערכה האנליטית-סינתטית וכמה מהשלכותיה בתחום הבנת האדם. אנו נשתמש בארגז הכלים שפותח בשני הספרים הקודמים, בראיות אנתרופולוגיות, בהבחנה בין טיעונים 'תיאולוגיים' ו'פילוסופיים', ביחס בין האנליטי והסינתטי, בקיומם של מישורי הסבר מקבילים ועוד, בכדי להראות שהדטרמיניזם והמטריאליזם שמאפיינים כל כך את התפיסה המדעית בת זמננו, אינם אלא בבואות שונות של האקטואליזם האנליטי, אשר חשובות למגרעותיו שלו, ואף מעבר לכך.

לאחר הזיהוי בין שתי האידיאות הללו (המטריאליזם והדטרמיניזם) לבין האנליטיות, הטיעונים אותם העלינו בשני הספרים הקודמים נגד האנליטיות בכלל, יהוו מיד ערעורים קשים גם על האידיאות הללו.

השער הראשון

מהו אדם: בעיית גוף ונפש¹

פרק א: מטריאליזם, אידיאליזם ודואליזם - טיעונים בסיסיים

פרק ב: הבעיה הפסיכופיסית

פרק ג: חוסר הרלוונטיות של המדע ביחס לשאלות אלו

¹ בעיית גוף ונפש נדונה בהרחבה רבה, בעיקר בספרות הפופולרית. דומה כי תופעה זו קשורה לעובדה שעליה נעמוד בהמשך, שמבחינה מקצועית גרידא אין שום אפשרות לבסס את ההנחה המטריאליסטית על תוצאה מדעית כלשהי. מאידך, בענפי מחקר רבים זוהי הנחה, לפעמים מובלעת, כאילו מובנת מאליה. מסיבה זו נוצרת לפעמים תחושה, אצל מומחים כמו גם אצל הדיוטות, כאילו האמון במדע מחייב עמדה מטריאליסטית. נביא כאן ביבליוגרפיה עברית חלקית לסוגיה זו.

ראשית, כמה סקירות כלליות:

ג'ון סרל, **נפש, מוח ומדע**, תרגום: עדי אופיר, ספריית אפקים, עם עובד, תל-אביב 1989 (הדפסה שנייה). ישעיהו לייבוויץ, **יסודות הבעיה הפסיכופיסית**, 1974. הנ"ל, **גוף ונפש - הבעיה הפסיכו-פיסית**, סדרת 'אוניברסיטה משודרת', גלי צה"ל.

קייט קמפבל, **גוף ונפש**, תרגום: יורם נבון (עם הוספות ופתח דבר מישיעיהו לייבוויץ), מאגנס, ירושלים (לא מצויינת שנת הוצאה). בסוף הספר ישנה ביבליוגרפיה לספרות נוספת באנגלית ובעברית. ריצ'רד טיילור, **מטאפיזיקה**, תרגום: יעל כהן, אוניברסיטה חופשית, ספרייה עיונית, אדם, ירושלים 1983. ראה שם פרקים ב- ד.

משה קרוי, **הוכחות לוגיות בדבר קיומה של הנשמה**, מציאות, תל-אביב 1981. ועוד מהנ"ל, **מעבר ליש ולאין**, רשפים, תל-אביב תשמ"ו.

דניאל דנט, **נפש, תבונה מחשבה**, תרגום: תמר עמית, מדע, הד ארצי, ישראל תש"ס. לתיאורים והשלכות ספרותיות משעשעות לשאלות מעין אלו, ראה גם בספר המאלף שבעריכתו:

מבוא

בעיית הויטליזם

במהלך הספר השני בקוורטט, נגענו, בין היתר, בשאלת הויטליזם. המחלוקת בביולוגיה אודות ה'חומר' הויטלי, או חומר החיים, נסובה סביב שאלת קיומו של רכיב לא פיסיקלי באורגניזמים החיים בהם עוסקת הביולוגיה. ניתן לדון בשאלה זו בהקשר המדעי: האם נדרשת הנחה בדבר קיומו של רכיב ויטלי כלשהו כדי לתאר מבחינה מדעית את פעולתם של האורגניזמים (או, לחילופין: האם ניתן לבנות ביולוגיה מלאה ללא הנחת קיומו של רכיב לא חומרי, ויטליסטי)? ניתן לדון בה גם בהקשר הפילוסופי-אונטולוגי: האם אכן ישנו במציאות רכיב כזה? שתי אלו הן שאלות שונות, על אף שרבים נוטים לבלבל בין שתיהן. ברור שאם אין במציאות חומר ויטלי כלל, לא סביר שהביולוגיה לא תוכל לתאר את האדם ואת החיים ללא התייחסות לחומר כזה. מאידך, גם אם קיים במציאות חומר כזה, הביולוגיה לא בהכרח צריכה להשתמש בו בכדי להיות תיאוריה מדעית שלמה. וגם אם ההתייחסות לחומר ויטלי היא נחוצה, אין ערובה לכך שהביולוגיה אכן תצליח להציע תיאור שלם כזה. בשער הנוכחי נעסוק בבעיה דומה, אולם לא בהכרח זהה. החומר הויטלי, גם אם הוא קיים, הוא

The Mind's I (Fantasies And Reflections On Self And Soul), D. R. Hofstadter and D. C. Dennet (Edts.), Penguin Books, 1982.

סקירות מדעיות פופולריות קיימות מכמה זוויות. ישנן מהזווית של מדעי המחשב (בעיקר מתחומי הבינה המלאכותית), מדעי החיים, פסיכולוגיה, חקר המוח וכדומה. ראה, למשל: ריי קורצווייל, **עידן המכונות החושבות**, תרגמה: בת שבע מנס, כנרת, ישראל 2001. זוהי מסה שמהווה הדגמה אופיינית (ולפעמים גם מודעת למגבלותיה) לגישה הרווחת לסוגיה זו שמכונה 'אינטליגנציה מלאכותית'. התחום המדעי של אינטליגנציה מלאכותית, כל עוד לא מסיקים ממנו מסקנות פילוסופיות פזיזות ושגויות, יכול להיחשב כתחום מדעי מכובד ונייטרלי. אולם חלק מן העוסקים בו נוטים לגלוש למסקנות פילוסופיות טיפשיות למדי (זיהוי קוגניציה של אדם כסוג של מחשב, ללא בסיס של ממש להנחה זו). כמה כאלו מצויות גם בספרו של קורצווייל.

אנטוניו דמאסיו, **השגיאה של דקארט (רגשות, הגיון והמוח האנושי)**, תרגמה: דפנה בנאי, כנרת, ישראל 1998. גם בספר זה, שבוחן את הסוגיה מן הזווית הפסיכולוגית-פילוסופית ומתוך מדעי המוח, ישנן כמה שגיאות פילוסופיות, אולם הוא בהחלט מבהיר כמה וכמה אספקטים בסוגיה. מן ההיבט הגנטי, אינני מכיר ספר עברי בהיר (ישנו הספר של קווין דיוויס, **פיצוח הגנום**, בהוצאת עם עובד, שכתוב גרוע ולא ברור, פרט לחלק ניכר ממנו אשר עוסק ברכילות מדעיות). על כן אפנה את הקורא לשיחות שערך צבי ינאי עם כמה אנשי מדע, שמובאות בספרו:

החיפוש האינסופי (שיחות עם מדענים), ספריית אפקים, עם עובד, תל-אביב 2000 (הדפסה שלישית). ישנן בספר זה כמה שיחות רלוונטיות לענייננו, ובעיקר השיחה הראשונה עם פרופ' דורון לנצ'ט, מרכז פרוייקט הגנום בישראל, שהוא מטריאליסט מובהק. ראה גם ראיון (מגווח למדי, אם כי אופייני) אתו ב**מוסף הארץ** (9.1.98), ואת תגובתי באחד מהגיליונות הבאים. נושא זה יוזכר ויידון בקצרה בפרק השלישי של השער הנוכחי.

לסיום, ניתן להציע מבוא נוסף, ראשוני יותר, לסוגיית גוף ונפש, **הזמנה לפילוסופיה**, יובל שטייניץ, זמורה-ביתן, תל-אביב 1996.

רכיב בביוולוגיה של החיים, כלומר הוא חלק מן הגוף.² הדיון בשער זה עוסק בשאלת קיומו של רכיב רוחני, כלומר רכיב שכלל אינו קשור למדעי החיים במובנם המקובל (המדעים העוסקים בפזיולוגיה של הגוף החי).³

התחושה היא כי על אף שאלו הן שתי שאלות שונות, ישנו קשר כלשהו בין שתיהן. קיומו של רכיב רוחני אינו שייך לביוולוגיה, אולם הוא בהחלט יכול להיות שייך לתופעת החיים עצמה. לכן קיומו של רכיב כזה בהחלט יכולה להקרין על הסבירות שבהנחה אודות קיומו של רכיב ויטלי בגוף הפיסי.

שאלת המטריאליזם והבעיה הפסיכופיסיט

לאורך ההיסטוריה הועלו תפיסות פילוסופיות שונות באשר לקיומו של רובד שאיננו חומרי בבני האדם.⁴ רכיב זה זוכה לכינויים שונים, כמו: 'נפש', 'רוח', או 'נשמה'. עצם קיומו של מינוח בשפה עבור ישויות אלו, מורה על כך שהאינטואיציה הפשוטה שלנו כנראה מכירה בקיומם של רבדים כאלו.⁵ אולם מבין הפילוסופים בכל הדורות היו גם בעלי השקפות מטריאליסטיות. אלו כלל אינם מאמינים בקיומו של רובד כזה. כנגדם, בעלי הגישה המנוגדת, הקרויה 'אידיאליזם', אינם מאמינים דווקא בקיומו של הרובד החומרי (של העולם בכלל). בעיניהם רק הרוח קיימת, ולא החומר. האינטואיציה הפשוטה והרווחת אינה מקבלת את שתי העמדות הקיצוניות הללו. היא בדרך כלל גורסת כי שני הרבדים הללו גם יחד קיימים בכל אדם. זוהי הגישה הדואליסטית (=גישת השניות).

אם נקבל את העמדה הדואליסטית, יש עדיין מקום לדיון אודות טיב היחס בין החומר לבין הרוח. האם שני אלו הם רבדים מקבילים אשר כלל אינם משפיעים זה על זה? ואולי אחד מהם משפיע על השני, אך לא להיפך? ועוד כהנה וכהנה שאלות, אשר גישות שונות מתייחסות אליהן באופנים שונים.

הדיון שלנו כאן ירצה להתמקד בשאלה המכונה בעגה הפילוסופית 'הבעיה הפסיכופיסיט' (או: 'בעיית גוף ונפש'). בעיה זו נוגעת לאופי הקשר, אם בכלל קיים קשר כזה, בין שני המישורים הללו. חשוב להבין שדיון זה נערך כולו בתוך מסגרת העמדה הדואליסטית. מבחינתו של מי שאינו מקבל את הריאליזם של אחד המישורים הללו, כלומר של מי שאינו דואליסט, הבעיה הפסיכופיסיט כלל אינה עולה.

בשער זה ננסה לבחון את העמדות השונות בסוגיות אלו. נפתח בדיון בשאלות המטריאליזם, האידיאליזם והדואליזם; רק לאחר שנצליח לאושש את האינטואיציה הדואליסטית, נוכל

² יש שיזהו אותו עם החלק הנמוך של הרוח האנושית, הקרוי בקבלה 'נפש', או עם חלק ממה שמכונה בתורת חב"ד 'נפש בהמית'.

³ במינוח הקבלי מההערה הקודמת ניתן לומר כי נושא הדיון כאן הוא ה'רוח' (או ה'נשמה'), ולא הנפש. למעשה, ניתן לדון בכך גם ביחס לבעלי חיים, אולם ענייננו כאן הוא בעיקר באדם.

⁵ ראה בשער השני של הספר הראשון את הדיון אודות הקונוונציונליזם והאסנציאליזם. שם הראינו שקיומו של מינוח בשפה, מצביע על אינטואיציה ביחס לקיומו של היש שמסומן על ידו. זהו אחד השיקולים שהובאו שם לטובת העמדה הסינתטית.

לעבור ולבחון את הבעיה הפסיכופיסית. אם כן, בראש ובראשונה דברינו הבאים נועדו לאושש את עמדת השכל הישר הטוענת כי ישנם שני מישורי הוויה כאלו, וכי הם משפיעים זה על זה (הכינוי המקובל לעמדה זו בתוך העולם הדואליסטי הוא 'אינטראקציוניזם', או: 'דואליזם אינטראקציוניסטי')⁶.

טיעונים לטובת המטריאליזם

כאמור, הנטייה האינטואיטיבית הפשוטה היא לתפוס את נפשו של האדם כמשהו שהוא נפרד מן הגוף, ואחר ממנו בסוגו. הסיבה העיקרית אשר למרות זאת מובילה רבים לעבר המטריאליזם, כלומר לזניחת האינטואיציה הזו, היא התחושה כי החומר הוא מובן ומוגדר היטב, ועל כן הוא מייצג ישות קיימת, בעוד שרוח או נשמה הם מושגים מטאפיזיים שאינם ניתנים להגדרה ולהבנה ברורה, ולכן מסיקים רבים כי אלו הם מושגים פיקטיביים, אשר אינם מייצגים ישויות כלשהן.

למעשה, כל הטיעונים (הידועים לי) לטובת המטריאליזם, מבוססים, בצורה כזו או אחרת, על שיקולים השייכים לאחד משלושת הסוגים הבאים (שמובאים בהצגה סכימטית ומופשטת):

1. השיקול מן ההגדרה (פוזיטיביזם לוגי): המושגים 'רוח', או 'נשמה', אינם מוגדרים באופן חד, ולכן הם משקפים פיקציה מטאפיזית חסרת משמעות. הם מהווים סוג של 'מיתוס' (על כמה משמעותיות למושג 'מיתוס', ולדיון אודות מיתוסים, ראה בספר השני).
2. השיקול מן הניסיון (אמפיריציזם): לא ניתן לצפות בעצמים רוחניים, ולכן הם אינם קיימים.
3. השיקול מן הלוגיקה ('התער של אוקאם'): קיומם של עצמים רוחניים אינו דרוש בכדי להסביר את תופעות החיים, או כל תופעה אחרת בה אנו צופים באמצעות חושנו. לכן גם אין צורך להניח קיום כזה (עקרון התער של המלומד הנוצרי ויליאם מאוקאם קובע כי אין להניח הנחות מעבר להכרחי)⁷.

נעיר כי מבחינה מהותית, קשה מאד להוכיח אי-קיום של משהו. טענות בדבר אי-קיום של יש כלשהו תהיינה מבוססות בדרך כלל על שיקולים משלושת הסוגים הללו. דוגמא טובה לכך

⁶ כפי שמציין לייבוביץ' בתוספת ב לספר **גוף ונפש** של קמפבל, הדואליזם האינטראקציוניסטי נדחה על ידי רוב המדענים והפילוסופים בתקופה החדשה כתיאוריה מטאפיזית לא-מדעית. יוצאים מן הכלל הזה, קרל פופר (מגדולי הפילוסופים של המדע במאה העשרים) וג'ון אקלס (מחוקרי המוח החשובים). אולם כפי שנראה להלן, התיאוריות המתחרות אינן פחות מטאפיזיות ולא-מדעיות. מעבר לכך, כפי שצינו כבר בתחילת הדברים, השאלה בדבר מדעיותה של תיאוריה ויטליסטית אינה קובעת בהכרח את אמיתותה. ראה על כך גם בספר השני, שם עסקנו בהרחבה ביחס בין מדעיות ואמיתיות. בפרק השלישי נעמוד על כך שהשאלה של גוף ונפש אינה ניתנת להכרעה מתוך שיקולים מדעיים גרידא. זו גופא ראייה לעובדה הברורה והידועה, שאנשי מדע רבים, מוכשרים ככל שיהיו, לא תמיד מבינים את המשמעות הפילוסופית של התחומים בהם הם עוסקים, ולפעמים אף לא את המשמעות הפילוסופית של מימצאיהם שלהם עצמם.

⁷ ראה גם על עיקרון זה גם בשער השני של הספר השני, בעיקר בהארה 8.

היא שאלת קיומו של אלוקים. גם שם לא מוכר לי ולו טיעון חיובי אחד אשר מתיימר להוכיח את אי-קיומו. ישנם טיעונים שמפריכים (או מנסים להפריך) את ההוכחות שמעלים המצדדים בקיומו. ישנם גם טיעונים בעד אי-קיומו, אולם דומני כי כמעט כולם שייכים לאחד משלושת הסוגים הנ"ל.

נציין כי ישנם שיקולים רלוונטיים נוספים, אך הם נוגעים ביסודם לשאלת גוף ונפש, ולא לסוגיית המטריאליזם כשלעצמה. למשל: השאלה האם וכיצד תיתכן אינטראקציה כלשהי בין ישות חומרית לבין ישות נפשית-רוחנית, והאם קשר כזה מתיישב עם חוקי הטבע הידועים לנו. שיקול מסוג כזה יכול, לכל היותר, להוביל למסקנה שהרוח איננה קשורה לגוף, אולם לא למסקנה שהיא איננה קיימת (אלא אם מוסיפים לו גם את הטיעון מכוח תערו של אוקאם, שיידון להלן). שיקולים אלו יבחנו בפרק הבא, שם נעסוק בבעיה הפסיכופיזית.

הבסיס האנליטי לטיעונים אלו

מי שיבחן את הסכימות הכלליות של טיעונים מעין אלו, יראה מייד את ההנחה הפוזיטיביסטית-אנליטית הטמונה בבסיסם. טיעון מסוג כזה מניח שמושגים אשר אינם מוגדרים היטב, ואינם מובנים באופן חד לגמרי, או אינם ברי-צפייה (=ניתנים לצפייה בחושים), אינם מייצגים ישויות קיימות. בעלי גישה זו יאמרו בדרך כלל שאלו הן פיקציות לשוניות, בדיות של דמיונו, שהן חסרות מובן וחסרות 'הֶצְבֵּעַ'.⁸ כפי שראינו בספר הראשון, זוהי תמצית ההשקפה הפוזיטיביסטית-אנליטית.⁹ אם כן, פוזיטיביזם הוא המצע הלוגי המתבקש (אם כי, לא ההכרחי) לפיתוחה של השקפה מטריאליסטית.

בספרים הקודמים ראינו שהפוזיטיביזם אינו אלא הביטוי החד והבוטה ביותר להשקפת העולם האנליטית. מסקנתנו, אם כן, היא שהמטריאליזם הוא תוצאה מתבקשת של השקפת עולם או עמדה אנליטית.

לעומת זאת, בספרים הקודמים גם עמדנו על כך שבעלי עמדה סינתטית נוטים לאמץ את האינטואיציות הבסיסיות שלהם, אלא אם דבר מה מאלץ אותם לנטשן. כפי שכבר הזכרנו, קיומה של הרוח הוא אינטואיציה אנושית בסיסית. על כן, ניתן לומר גם את ההיפך: דואליזם הוא השקפה שמאפיינת בדרך כלל את בעלי העמדות הסינתטיות.

זהו הקשר הראשוני שבאמצעותו סוגייה זו מתקשרת למהלך האנליטי-סינתטי אשר תואר בספרים הקודמים. כפי שניתן לראות כבר כאן, הסוגייה של גוף ונפש, כמו גם השאלות שיידונו בשערים הבאים, מהוות חוליות נוספות בעימות המתמשך והיסודי הזה. בסוף הספר נראה כי חוליות אלו אינן רק המשך של הדיון, אלא למעשה מונחות בבסיסו, כלולאה שזנבה בתוך פיה.

⁸ בשער השני של הספר הראשון הגדרנו את ההצבע של מושג כאובייקט שעליו המושג מצביע, או שאותו הוא מסמן. מושג חסר הצבע הוא מושג לשוני שאין כל אובייקט שאותו הוא מסמן.

⁹ ראה על כך ביתר פירוט בשער השני של הספר הראשון.

בפרק הראשון של השער הזה נראה שיקול נוסף ('הטיעון מן הסינתטיות') אשר תומך באופן ברור בזיהוי אותו הצגנו כאן בין מטריאליזם לבין עמדות אנליטיות.

הטעם לעריכת הדיון

סביר כי קוראים רבים כלל לא יבינו מה טעם לכל הדיון הזה, שכן הם נותנים אמון מלא באינטואיציה האינטראקציוניסטית שלהם. ואכן, במישור העקרוני באמת אין בכך כל טעם. אולם מי שמכיר ולו מעט את ההתייחסויות לנושא זה, הן של מלומדים והן של הדיוטות, מבין שבפועל כנראה בכל זאת נדרש בירור מושגי וניתוח של העמדות היסודיות.

ישנם רבים שאמנם ניחנו באינטואיציה האינטראקציוניסטית, אולם הם סוברים כי זוהי תחושה מוטעית, או לא רציונלית (מסיבות שונות), ואולי אפילו פרימיטיבית, ולכן עליהם להתעלם ממנה. רוב הספרות שנכתבת על הנושא יוצאת מנקודת מוצא אינטראקציוניסטית, אך חלק ניכר ממנה מגיע למסקנות אשר ממליצות לזנוח את האינטואיציה הזו. כולם מסכימים שזוהי עמדת המוצא האינטואיטיבית הפשוטה של בני האדם, ולפחות של רובם הגדול.

בספרים הקודמים עמדנו על כך שהאינטואיציות האנושיות הבסיסיות משותפות כמעט לכל באי עולם. ההבדל בין הגישה האנליטית לזו הסינתטית הוא בשאלה האם במקרה של סתירה לכאורה, עלינו להעדיף את השיקולים האנליטיים ולזנוח את האינטואיציה, או שמא יש להעדיף דווקא את האינטואיציה על פני השיקולים האנליטיים (או האנליטיים לכאורה). בסופו של דבר גם בעלי עמדות סינתטיות אמורים להצדיק את עמדתם האינטואיטיבית, שכן גם הם אינם יכולים לחיות עם סתירות, או פרדוקסים.

כדי להבין את הנקודה הזו, יש לשים לב לכך שמקובל בין אנשי מדע רבים, כמו גם בין הדיוטות, שישנם תוצאות של מחקרים שנערכו בתחומים שונים (בפיזיולוגיה וגנטיקה, בחקר המוח, בפיסיקה, בפסיכולוגיה, בפילוסופיה ועוד) אשר מביאות אותנו להחזיק בעמדה מסוימת (ואולי אף 'מוכיחות' אותה). יש לציין כי בדרך כלל טענות אלו עולות כדי לתמוך בעמדות שאינן עולות בקנה אחד עם האינטואיציה הפשוטה. הילת ה'מדעיות' וה'קידמה' מגויסת כדי לנגח את אותן אינטואיציות פשוטות ורווחות, ולהציגן כ'פרימיטיביות'.

בפרק השלישי של שער זה נראה מדוע אין בנמצא, וכנראה גם לא יכולות להיות, תוצאות מדעיות אשר מכריחות עמדה כלשהי בשאלות הללו. על פניה, נראה כי מדובר בשאלה אשר איננה ניתנת להכרעה בכלים מדעיים (לפחות באלו הידועים לי כיום).

מסלולי הטיעון השונים שיפיעו בשער זה

אם אכן אין מקום להכרעה מדעית בשאלות אלו, ואין גם שיקולים פילוסופיים מכריעים לטובת המטריאליזם, אזי די לנו להראות שאין סיבה של ממש לזנוח את העמדה האינטראקציוניסטית העולה מן האינטואיציות הפשוטות שלנו.

לאחר שנשלול את שלושת סוגי הטיעון העקרוניים שהוצגו למעלה, דומה כי אין כל צורך להמשיך לשלב נוסף של הטיעון שמיועד לדחות את המטריאליזם. ובכל זאת בחלקו השני של

הפרק אנו ננסה להראות כי הדואליזם האינטראקציוניסטי הוא הגישה הרציונלית יותר, בעוד שכל הגישות האחרות אינן אלא מיסטיקות אזוטטריות. המטרה העיקרית של מערכת הטיעונים שיובאו בהמשך השער הנוכחי היא לנסות ולאזן את הטישטוש האינטנסיבי והשיטתי, ולפעמים גם המגמתי, שפוקד את האינטואיציות הבסיסיות שלנו, באמצעות שימוש בשלושת הטיעונים שהוזכרו לעיל.

בהמשך דברינו לא נציג בפירוט טיעונים שתומכים במטריאליזם, אלא נתקוף את שלושת סוגי הטיעון הללו בצורה הכללית ביותר, ונעשה זאת מכמה זוויות ובכמה מישורים. ראשית, נבחן את שלושת סוגי הטיעון הללו עצמם. ביחס לטיעון הראשון (הפוזיטיביסטי), אנו נשאל האם אכן המושג 'חומר' הוא מוגדר היטב ומובן מאליו. לעומת זאת, נשאל האם 'רוח' הוא מושג שהוא מוגדר ומובן פחות טוב. בהמשך, נבחן את סוגיית ההינתנות לתצפית (הטיעון האמפיריציסטי). ולבסוף, נבחן גם את נחיצותה של ההנחה הדואליסטית (הטיעון מתוך עקרון התער של אוקאם).

לאחר בחינת שלושת סוגי הטיעון כשלעצמם, נעבור לבחון גם את מידת הסבירות של ההנחה הפוזיטיביסטי-אנליטית אשר מונחת בבסיסם. כלומר, אנו נבחן האם יש צדק בהנחה שהטיעונים משלושת הסוגים הללו, גם לו היו עומדים בהצלחה בכל המבחנים הקודמים, הם טיעונים משכנעים. כמובן שבשלב הזה עלינו רק 'לשלוף מן הכובע' את מכלול הטיעונים אשר נבנו בשני הספרים הקודמים כדי לתמוך בעמדה הסינתטית ולדחות את העמדה האנליטית על הסף.

המסקנה של השלב האחרון הזה היא שההנחה (או העמדה) האנליטית שמונחת בבסיס שלושת סוגי השיקולים הללו איננה נכונה. ממילא, גם אם המושג 'חומר' היה אכן מוגדר ומובן טוב יותר, וגם אם הוא היה בר תצפית במובן המלא, וגם אם המטריאליזם היה עובר טוב יותר את מבחן התער של אוקאם, עדיין אין בכך די בכדי לדחות את האינטואיציות היסודיות שלנו. בחלקו השני של הפרק נעסוק בטיעונים שתומכים באופן חיובי בדואליזם, ודוחים את עצם העמדה המטריאליסטית (ולא רק את אחד משלושת סוגי הטיעונים שעולים לטובתה). כאמור, חלק זה הוא בבחינת 'פריבילגיה', וגם בלעדיו העמדה המטריאליסטית נדחית, מכוח הטיעונים שעולים בחלק הראשון של הפרק.

הדיון לגבי המטריאליזם בקווים שתוארו עד כאן יערך בפרק הראשון. כאמור, פרק זה עוסק בדחיית העמדה המטריאליסטית. בפרק השני נמשיך ונעסוק בסוגיית הפסיכופיסית, שכפי שהסברנו לעיל יכולה לעלות לדיון רק לאחר שהגענו למסקנה דואליסטית. במסגרת זו נראה כמה מודלים שונים שהוצעו כאלטרנטיבה למטריאליזם, שהדואליזם האינטראקציוניסטי הוא רק אחד מהם. ננסה להבהיר מדוע דווקא מודל זה נראה הסביר ביותר, וגם כאן נסתמך, בין היתר, על העובדה שזהו המודל שמתאים יותר מכל לאינטואיציות הראשוניות שלנו, ועל כך שלא נראה כי מוצגת סיבה של ממש לדחות אותן. חלק ניכר מן הדברים שיופיעו כאן, בניסוחים כאלה או אחרים, מצויים כבר בספרות (ראה

ביבליוגרפיה בדף השער). על כן לא בכל נקודה נפרט עד תום. השערים הבאים של הספר יעסקו בהשלכות של הטיעונים שיעלו בשער הנוכחי, ברזולוציות גבוהות יותר מאלו שיוצגו כאן.

שתי הערות

בספר הראשון (ראה בעיקר בהארה 25) הבחנו בין שני סוגים של טיעון: 'תיאולוגי' ו'פילוסופי'.¹⁰ טיעונים 'תיאולוגיים' מטרתם להצביע בפני הקורא על העובדה שהוא כבר מחזיק, לפעמים במובלע, בעמדה עליה הם מגינים. לעומת זאת, מטרתם של הטיעונים ה'פילוסופיים' היא לשכנע את הקורא לשנות את עמדתו.

כפי שעולה מתוך האמור לעיל, עיקר מסלולי הטיעון שננקוט בהם בהמשך דברינו יהיו בעלי אופי 'תיאולוגי'. טיעונים אלו אינם מיועדים לשכנע את הקורא להמיר את דתו המטריאליסטית לטובת הדואליזם האינטראקציוניסטי. טיעונים אלו מכוונים להצביע על כך שהקורא כבר מחזיק בעמדה זו, גם אם לא תמיד הוא מודע לכך. אולם בנוסף, יעלו כאן גם טיעונים בעלי אופי 'פילוסופי', כלומר כאלו שהם בעלי כוח שיכנוע גם כלפי מי שלאחר הברור עדיין חש עצמו כמטריאליסט. לנוחיות הקורא, אנו ננסה להעיר בסופו של כל אחד מן הטיעונים שיובאו בהמשך, לאיזה משני הסוגים הללו הוא משתייך.

לבסוף, יש לציין כי ברור בסוגיות הגוף והנפש נדרש גם כרקע למה שיבוא בהמשך דברינו בשער זה. לסוגיות אלו ישנן השלכות חשובות על שאלות כמו דטרמיניזם וחופש רצון ועוד, אשר ידונו גם הן בהמשך.

¹⁰ ראה גם מאמרי 'אברהם אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש', צהר יז, חורף תשס"ד.

פרק א מטריאליזם, אידיאליזם ודואליזם - טיעונים בסיסיים

בפרק זה נדון בקצרה בכמה מישורי התייחסות, שרובם ככולם מובילים לתפיסה דואליסטית. על הסוגים העיקריים של הטיעונים לטובת המטריאליזם עמדנו בקצרה במבוא, והם משמשים רקע לדיון שיערך כאן.

סוג הטיעון הראשון שהוזכר למעלה לטובת המטריאליזם הוא מהטיפוס האנליטי-פוזיטיביסטי, כלומר טיעון שמצוי ברובד הסמנטי. על כן נתחיל גם את הדיון כאן ברובד זה.

המישור הסמנטי: דחיית סוג הטיעון הראשון

כאמור, המינוח המקובל בלשונות האנושיות מצביע על אינטואיציה דואליסטית. העובדה שישנם בשפה מונחים כמו 'נשמה', 'רוח', או 'נפש', מצביעה על אמונה בכך שישנם יישים המסומנים על ידם. הטענה שאלו מושגים פיקטיביים ללא שורש אונטולוגי (=מימוש במציאות) אינה סבירה.¹¹ לכל הפחות, מן המינוח המקובל עולה בבירור כי נטל ההוכחה מוטל על המטריאליסט. נחدد את הנקודה הזו באמצעות כמה דוגמאות ספציפיות.

כאשר מטריאליסט אומר שישנו רק גוף ובכך כופר בקיומו של חלק רוחני באדם, הוא מוצא את עצמו נאלץ לאמץ אמירות כמו 'גופי משתוקק לאכול גלידה', או 'גופי רוצה להיפגש עמך מחר'. ומעבר לכך: 'גופי ראוי לגינוי, או שבת, מוסרי על מעשה פלוני שעשה'. הוא הדין לגבי האמירות 'גופי אוהב מישהו' או 'גופי עצוב', וכדומה.

הבחנה זו מתחדדת כאשר מתייחסים להבנה ומתן משמעויות. האם כאשר אדם מבין תופעה, או אירוע מסוים, תהליך זה קורה בגופו? האם אוסף המולקולות המהווה את גופו, הוא שמבין את הדבר? באופן כללי נאמר כי כאשר מדברים על גופים חומריים לא נהוג ליחס להם פרדיקאטים נפשיים (כמו רגשות, רצון, חווייה, הבנה, תודעה, או חשיבה).¹²

המסקנה שעולה מכאן היא שבלתי סביר לטעון שאנו תופסים את האדם כסוג של עצם חומרי גרידא, כגון אבן. קשה לראות מישהו שהיה מוכן ליחס לאבן פונקציות דומות לאלו. לפחות לגבי חלק מן הפונקציות הללו, אין זה מקובל ליחס אותן אפילו לבעלי חיים.

נציין שהראיה הסמנטית הזו היא ראיה 'תיאולוגית', ולא 'פילוסופית'. המינוח המשמש אותנו בשפה מצביע על הנחות מובלעות. מי שבאמת לא מקבל את המינוח הזה, או טוען שהוא אינו אלא פיקציה, יוכל להמשיך ולאחוז בעמדתו.

הטיעון מהסוג הפוזיטיביסטי (הסוג הראשון שהובא לעיל) קובע כי ישנה תחושה שהמושג

¹¹ ראה על סוג הטיעון הזה (=הטיעון האנתרופולוגי) ביתר פירוט בשער השני של הספר הראשון, ובעיקר בפרק ב של השער האחד-עשר, וכן להלן.

¹² חשוב להדגיש שהדוגמאות כאן אינן עוסקות ברובד המהותי של הטיעון. אין הכוונה כאן לטעון שלא סביר ליחס פונקציות נפשיות לגוף, אלא אך ורק להצביע על העובדה הפשוטה שאנו פשוט לא עושים זאת. הסבירות של יחס פרדיקאטים נפשיים לגוף חומרי כשלעצמה תידון להלן.

'חומר' מוגדר טוב יותר מאשר המושג 'רוח', שהוא עמום במהותו. כפי שהערנו, זהו בסיס יסודי למי שמכריע שאין לקבל את המינוח המשמש בשפה.

אולם אם נבחן את הטיעון הזה כשלעצמו, דומה כי הוא אינו עומד במבחן הביקורת. המושג 'חומר' אינו ניתן להגדרה טובה יותר מאשר המושג 'רוח', או 'נשמה'. אף אחד מאיתנו לא ראה אף פעם חומר, במובנו המופשט. אנו רואים עצמים חומריים, ולאחר הפשטה אנו מנסים להגיע למושג המופשט 'חומר'. השיקול הזה הוביל כמה הוגים לטענה שהמטריאליסטים הם מיסטיקנים גדולים יותר מאשר האידיאליסטים.¹³ הפשטה מסוג זה, יכולה להיעשות גם לגבי המושגים 'רוח' ו'נשמה'. אנו רואים גופים שפועלים כאילו יש בהם משהו שאין באבנים; זו עצמה ההבנה שמונחת ביסוד המינוח האידיאליסטי והדואליסטי. האם היא שונה מהותית מהתובנות שמונחות מבעד למושג 'חומר'!? אמנם, ההמשגה של המונח 'רוח' אינה מעידה על המימד האונטולוגי, כלומר שאכן ישנה סובסטנציה כזו. אולם כאן נכנס הטיעון האנתרופולוגי דלעיל, שאם ישנו מונח כלשהו בשפה לא סביר לומר שזוהי פיקציה גרידא. ההנחה הפשוטה יותר היא שהוא מצביע על ישות כלשהי.

אכן, לחומר עצמו (לא למושג 'חומר') ישנן תכונות מדידות יותר, והוא ניתן לתצפית טובה יותר במעבדה. אולם זה כבר שייך לסוג הטיעון האמפיריציסטי שיידון להלן.

נציין כי בספר הראשון כבר עמדנו על כך שכל המושגים הבסיסיים שלנו אינם ניתנים להגדרה במובן האנליטי. להיפך, הם המשמשים להגדרת המושגים המורכבים. אלו הן אבני הבניין של המערכת המושגית שלנו, ולכן אותן עצמן לא ניתן לבנות מאבנים יסודיות יותר. אם כן, המושגים היסודיים ביותר הם המובנים ביותר, ולכן לא דרושה לנו הגדרה בעבורם. דומה כי במערכת מושגי היסוד הזו כלולים הן המושג 'חומר' והן המושג 'רוח'.¹⁴

נסכם ונאמר כי הבנה של מושג אינה בהכרח תלויה ביכולתנו להגדיר אותו באופן מפורש. הבנה זו מצויה בתוכנו, שכן אילו היא לא היתה מצויה בנו שום הגדרה לא היתה יכולה להשלים את החסר (ראה על כך בספר הראשון שער אחד-עשר, פרק ב). מעבר לכך, עצם העובדה שהקהילייה הלשונית משתמשת במונחים אלו וחבריה מבינים אלו את אלו, היא עצמה מורה על כך שהמושגים הללו מובנים לכל חבריה. האנליטיקן יאלץ לטעון שלמעשה ישנו כאן שימוש במילים זהות, אולם משמעותן אצל כל דובר (אם בכלל ישנה משמעות כזו) היא שונה. אם אכן כך הוא, אין כל סיבה נראית לעין מדוע הוא לא יאמר כך גם לגבי המושג 'צבע אדום', או לגבי מושגי יומיום רבים נוספים שאינם ניתנים להגדרה. אנו מגיעים כאן בחזרה לקונוונציונליזם, אשר מאפיין את בעלי העמדה האנליטית (ראה על כך בשער השני של הספר הראשון).

בסופו של חשבון ניתן להעלות כאן טיעון לוגי פשוט. נגדיר, לצורך הדיון, את המושג 'רוח' באופן הבא: ישות שאינה 'חומר'. לפי הגדרה זו, אם המושג 'חומר' הוא מוגדר היטב, אזי המושג

¹³ לתיאור קולע ויפה של טיעון זה (שמקורו אצל שופנהאואר), ראה במאמרו של הלל צייטלין הי"ד, 'חיפוש האלוקים של לב שסטוב', בתוך ספרו, **על גבול שני עולמות**, יבנה, תל-אביב תשנ"ז (הדפסה שלישית). ראה שם בעיקר בעמ' 81 וסביבו. ראה על כך גם להלן בסוף פרק א בסעיף 'דחיית מודלים אחרים'.

¹⁴ לפירוט נוסף בנקודה זו, עיין בספר הראשון: שער שמיני, פרק ג; שער עשירי, פרק ד.

'רוח' מוגדר באופן לא פחות טוב. ולהיפך, אם המושג 'רוח' איננו מוגדר היטב, לא ניתן להגדיר גם את המושג 'חומר'. די בכך בכדי לדחות את הטענה הפוזיטיביסטי שעולה לטובת הגישה המטריאליסטית, כלומר את הטענה מן ההגדרה (סוג הטענה הראשון).

הרובד המהותי: דחיית סוג הטענה השני

סעיף זה יציג מסלול מקביל לקודמו, והפעם כנגד הטענה הפוזיטיביסטי-אמפיריציסטי. ההקבלה היא בשני מישורי הטענה הבאים:

1. בסעיף הקודם עסקנו ברובד הלשוני. שם ראינו שאין זה מקובל בשפות האנושיות ליחס פרדיקאטים נפשיים לגופים חומריים, או לאספקטים חומריים של גופים חיים. בסעיף זה נרצה לעמוד על הרובד המהותי, כלומר על כך שיחוס כזה איננו סביר מבחינה פילוסופית-מהותית, ולא רק שאינו מקובל לשוני.

2. בסעיף הקודם עמדנו על כך שקשה לומר כי המושגים 'רוח', או 'נשמה', הם פחות מוגדרים מאשר המושג 'חומר'. כאן נעמוד על כך ברובד המהותי-אמפירי: ניווכח שקשה גם לקבל את הטענה המהותית שמושגים אלו הם פחות בני צפייה (סוג הטענה השני, האמפיריציסטי).

ברקע הדיון כאן חשוב להבחין בין תיאור של האופן בו מתבצעת הפעולה הנפשית-מנטלית, לבין עצם התרחשותה. ייתכן שהתיאור המדעי המלא של החשיבה, הזכירה, או שאר פעולות נפשיות-מנטליות, יעשה שימוש במושגים פיזיולוגיים (כגון נוירונים וכדומה) בלבד. אולם זה אינו תיאור של החשיבה, אלא של אופן הביצוע הפיזיולוגי שלה. הוא הדין לפעולות נפשיות אחרות.¹⁵

ניסוח בהיר וחד להבחנה זו מצוי בתוספת א של ישעיהו לייבוביץ' לספרו של קמפבל, **גוף ונפש**. לייבוביץ' עומד על כך שלאחר ההתפתחויות האחרונות בקיברנטיקה, אשר באות לידי ביטוי בייצור 'מכונות חושבות' (=מחשבים), ישנם כאלו אשר חשים כי החשיבה האנושית ניתנת לתיאור במונחים פיסיים בלבד. לפי גישה זו המוח אינו אלא מחשב משוכלל, ותו לא. מבחינה פונקציונלית הוא מורכב מזיכרון, יחידת עיבוד מרכזית, יחידות קלט-פלט וכדומה, אשר קשורות ביניהן באמצעים פיזיולוגיים-חשמליים שונים. מבחינה ביולוגית הוא מורכב מתאי עצב ונוירונים הקשורים ביניהם באמצעות סינפסות וכדומה.

לייבוביץ' מסביר שם כי טענה זו מבוססת על אי הבנה יסודית. בעיית החשיבה אינה עוסקת בשאלה איך פועל המוח, שהיא שאלה פיזיולוגית-קיברנטית, ואין לה שום קשר לחוויות של חשיבה, או מציאות נפשית כלשהי. השאלה בה עוסקת בעיית החשיבה היא כיצד פועל בעל המוח, ולא המוח עצמו. כלומר, איך מתרחש אירוע נפשי בהצמדה לתהליכים הפיזיולוגיים המתרחשים במוח הפיזי.

לייבוביץ' ממשיך ומסביר שם שלגבי מחשב בעיה מסוג זה אינה קיימת. המחשב עצמו מבצע

¹⁵ לתיאור כללי ויפה של בעיה זו, ראה במאמרו הנ"ל של צייטלין, עמ' 82 והלאה. ראה גם אצל דמאסיו, בעמ' 201-202.

אך ורק פעולה פסיקלית (יצירת מתחים חשמליים, אשר גורמים לתהליכים פסיקליים, כמו תזוזות של אלקטרונים). המשמעות של חשיבה, או חישוב, מתקבלת רק כאשר אדם בעל שכל ותודעה מפרש את התוצאות הללו, ונותן להן משמעות לוגית. המשמעות הזו מצויה אך ורק בשכלו של הצופה, ואין לה כל משמעות מבחינת המחשב שמבצע את הפעולות.

המחשב, כמנגנון שעשוי מתכת וחומרים דוממים אחרים, נמצא מבחינה לוגית על אותו מישור שעליו מצוי המוח, שהוא מנגנון שעשוי מפרוטופלסמה. המחשב אינו מטפל בתכנים חשיבתיים, אלא באובייקטים מוחשיים, שהקשרים ביניהם מייצגים עבור הצופה (המשתמש) יחסים לוגיים בין הדברים. אולם היחסים הלוגיים הללו אינם קיימים אלא בתודעתו של האדם החושב.

בה במידה, דף נייר שעליו רשומה משוואה מתמטית כלשהי, או מאמר מדעי, אינו חושב את מה שרשום עליו. זוהי צורה של מציאות פיסית, ותו לא. המשמעות קיימות רק בשכלו של מי שקורא את הרשום על הדף. העובדה שהמחשב יכול גם לכתוב על הדף, אינה משנה את המהות. כאשר יבוא קוף, או מנגנון מכני, ויכתוב באופן מקרי, או לא מודע, משהו על דף, עדיין לא תהיה כאן פעולה של חשיבה, וגם לא של חישוב.

אם כן, התיאור המכני-פיזיולוגי, אינו נותן מענה לשאלת החשיבה. הוא רק מסביר איך היא באה לידי ביטוי וכיצד היא מתבצעת במוח. בעל המוח משתמש במוח כדי לחשוב, אולם לא המוח עצמו חושב. בדומה לכך, בעל המוח משתמש ברגליים כדי ללכת, אולם לא הרגליים הן שהולכות.

לאחר מכן לייבוביץ' מדמה את היחס המתקיים בין המציאות הפסיכית לבין המוח, ליחס בין מהותה המוסיקלית של מנגינה לבין המציאות הפסיקלית-אקוסטית של הצלילים. ברור שאוסף הצלילים אינו מנגינה.¹⁶ המנגינה קיימת אך ורק בתודעתו של האדם שהגלים האקוסטיים הללו מכים בעור התוף של אוזניו. הוא הדין לתווי מנגינה שרשומים על דף, שכמנגינה הם אינם קיימים אלא בתודעתו של האדם שקורא את הדף (כמובן שגם שם הם 'קיימים' במובן מעט שונה מהמובן האקוסטי).

בתוך דבריו שם לייבוביץ' מוסיף ומסביר שהאנלוגיה בין המוח לבין מחשב מוליכה באופן פרדוקסלי דווקא לדואליזם, ולא למטריאליזם. כפי שראינו, המחשב עצמו אינו חושב, והמשמעות הלוגית של פעולותיו נוצרת רק במוחו של המשתמש בו. אם כן, אם אכן המוח החושב הוא אנלוגי למחשב, אזי במוח עצמו ישנו רכיב נוסף, מעבר לרכיב המכני שדומה למחשב. מציאותו של רכיב תודעתי-נפשי כזה בנוסף לרכיב הפיזיולוגי, היא תמצית טענתו של הדואליזם.

נציין כי מצבים נפשיים אחרים, כגון רגשות שונים, כלל אינם ניתנים לתיאור במסגרת מודל של מכונה חושבת, על אף שגם הם קשורים בצורה כלשהי למוח. עובדה זו מקשה עוד יותר על קבלת הטענה שהאדם אינו אלא מכונת חישוב.

¹⁶ למעשה אקוסטיקה גם היא איננה צלילים, אלא תנודות לחץ באוויר. גם הצלילים קיימים רק בתודעתו (ולא במוחו) של הצופה. ראה על כך בהרחבה בשער השני של הספר הראשון.

חשוב לציין כי הבעיה המתוארת כאן היא מהותית, ואינה נעוצה רק בחיסרון זמני בידע המדעי. הידע המדעי, לפחות במובנו הנוכחי, עוסק אך ורק באופן הפעולה המכני שעומד בבסיס ההתרחשויות הנפשיות, ואילו הנפש היא מכלול ההתרחשויות עצמן (או האובייקט שבו הן מתרחשות).

ניתן לחלק בין שני סוגי התייחסות שונים להבחנה שהוצגה כאן: ראשית, ההתרחשויות הפיזיולוגיות במוח אינן התופעות הנפשיות עצמן, אלא רק הגורם להן, או הביטוי הפיזיולוגי שלהן. שנית, ההתרחשויות הפיזיולוגיות הן בעלות אופי שונה במהותן מן ההתרחשויות הנפשיות.

כלומר, אנו דוחים את המוח כהסבר לתופעות הנפשיות בשני מישורים: א. המוח הוא אולי הגורם להן, אך לא הדבר עצמו. ב. המוח הוא עצם פיסיקלי-פיזיולוגי, בעוד שההתרחשויות הנפשיות מתבצעות במדיום שונה, והן בעלות מהות שונה. הניסוח השני הוא הרובד המהותי שעומד בבסיס הרובד הסמנטי שנדון לעיל. זוהי הסיבה לכך שאנו לא משייכים פרדיקאטים נפשיים לגופים חומריים.

נציין כי הטיעון הזה הוא טיעון 'פילוסופי', ולא 'תיאולוגי' כטיעון הקודם.

נחזור כעת לסוג הטיעון השני לטובת המטריאליזם. הטיעון האמפיריציסטי נתלה בכך שאנו לא צופים בישויות ופעילויות רוחניות, אלא רק בישויות והתרחשויות חומריות. אולם כפי שראינו כאן, הדבר כלל וכלל אינו נכון. אנו בהחלט צופים בפעילויות כאלו, אולם הדבר לא נעשה באמצעות החושים. המודעות לכך שאנחנו עצמנו חושבים ומרגישים, היא עצמה תהליך נפשי. אמנם גם היא כנראה נעשית באמצעות המוח, אולם החושים אינם שותפים לה.¹⁷ צפייה זו עצמה היא הבסיס לכך שבעיית החשיבה מעסיקה אותנו כל כך. לו לא היתה תצפית כזו, כלל לא היינו עוסקים בבעיה של המטריאליזם, והמטריאליסט לא היה משקיע כה הרבה אנרגיה כדי לשלול עמדה שאין לה כל שורש הגיוני או הכרתי.¹⁸

שני ההבדלים שאולי ניתן להציע במישור האמפירי בין תצפית ברוח לתצפיות בחומר, נעוצים בשאלת הכימות וההינתנות למדידה, וביכולת להצביע (פיזית) על היש הנדון. את החומר ניתן בדרך כלל למדוד, ולאפיין בצורה כמותית ומדויקת יותר. ניתן גם לתאר אותו באמצעות הצבעה עליו באצבע. אולם כמויות ומדידות אינן אינדיקציה לקיום של יש כלשהו. הם עוסקים במאפיינים שונים שלו. עצם הקיום, שהוא הסוגייה בה אנו עוסקים כאן, אינו קשור בהכרח

¹⁷ כל פרצפציה שנעשית באמצעות החושים כרוכה גם בשימוש במוח. עיקר הראיה לא נעשית בעינים אלא במוח שמשתמש בנתונים מהעינים. לדוגמא, ניתן לנטרל את ראייתו של אדם ללא כל נגיעה בעיניו. הוא הדין לשמיעה, לטעם, לריח ולמישוש (זה בדיוק מה שעושה הרופא המרדים בעת ניתוח). אם כן, הצפייה בהתרחשויות תודעתיות, רגשיות, או קוגניטיביות, אינה מהימנה פחות מהצפייה החושית. אנו בהחלט צופים בהתרחשויות תודעתיות-נפשיות.

¹⁸ אמנם, ניתן להעלות כאן את הבעיה של קיומן של נפשות בתוך בני אדם אחרים (ראה, למשל, בתחילת ספרו הנ"ל של דנט). אולם זוהי בעיה שונה, שכן די לנו לצרכינו להראות שנפש אחת (זו שלנו) ניתנת לתצפית ברורה.

למדידות או לקציבת כמויות. אנו נוכחים בקיומה של הרוח באופן בלתי אמצעי, לא פחות מאשר בקיומו של החומר. לנקודה זו תהיה חשיבות רבה גם בהמשך דברינו, כשנעסוק בטיעון הלוגי שנשמך על עקרון התער של אוקאם. גם ההצבעה אינה דרך בלעדית לתצפית ולתיאור,¹⁹ ולכן גם הבדל זה אינו רלוונטי לשאלת קיומם של יישים לא חומריים. יתר על כן, בשער השני של הספר הראשון נוכחנו לדעת כי תצפיות בעצמים חומריים גם הן אינן עוסקות בהם עצמם (בעצמותם) אלא בתכונות מסוימות שלהם. במובן זה אין הבדל בין עצמים חומריים ליישים רוחניים.

בזאת נדחה הטיעון מן הסוג השני (כלומר הטיעון האמפיריציסטי).

למעשה, ניתן להכליל את ההבחנה שהוצגה כאן, ולומר שהמוח הוא אשר אחראי על הפעולות הפיסיות של החשיבה. השכל הוא אשר עושה את הפעולות הנפשיות שמלוות (או צמודות) אליה. בספר השני²⁰ עמדנו על ההבחנה בין סמנטיקה וסינטקס. הסמנטיקה היא המשמעות והסינטקס הוא הצורה הפורמלית. כפי שראינו שם, ניתן לתאר אירועים ותהליכים בשני המישורים הללו במקביל. במינוח הזה, ניתן לומר שהמוח עוסק בסינטקס, כלומר מבצע את המכניקה של החשיבה, ואילו השכל עוסק בסמנטיקה, כלומר במשמעות ובתכנים של החשיבה. המדע חוקר את הסינטקס של הפעולות הנפשיות והקוגניטיביות, ואילו הסמנטיקה שלהן מצויה בשכל.²¹ בסעיף הבא נחדד מעט יותר את ההבחנה הזו.

עד כאן עסקנו בחוסר האפשרות להציע ביאור מטריאליסטי לסמנטיקה של הפעילות הנפשית בכלל, ושל החשיבה בפרט. ראינו שהמטריאליזם יכול, לכל היותר, להציע הסבר רק לסינטקס של החשיבה, ותו לא. להלן (בסעיף שיעסוק ב'טיעון מן הסינתטיות') נראה שהמטריאליזם נכשל גם ברובד הזה. תורף הטיעון הוא שהמטריאליזם יכול להציע ביאור רק לחלק האנליטי של החשיבה. עובדת קיומו של רכיב סינתטי בחשיבה, היא גופא מהווה דחיה של ההשקפה המטריאליסטית.

סמנטיקה וסינטקס: מודל והסבר

בהארה 12 בספר הראשון הצגנו את המשל של ג'ון סרל אודות החדר הסיני.²² שם הוא הובא כדי להבהיר נקודה אחרת, אולם כאן נחזור עליו בקצרה, ונדון בו בהקשר המקורי שסרל עצמו השתמש בו, כלומר ביחס לבעיית גוף ונפש. וכך כותב סרל:

תארו לעצמכם שאתם נעולים בחדר שבו נמצאות כמה תיבות מלאות סמלים סיניים. תארו לעצמכם שאינכם מבינים מלה בסינית, אבל מצוי בידכם ספר כללים באנגלית לצורך הפעלת הסמלים הסיניים האלה. הכללים מציינים את אופן הפעלת הסמלים

¹⁹ בודאי לא ביחס לנפשנו שלנו. ראה בהערה הקודמת.

²⁰ ראה שם בפרק השלישי של השער הרביעי. שם גם נדונה דוגמת החדר הסיני שתובא מייד, בהקשר זה.

²¹ על נקודה זו עומד בהרחבה ג'ון סרל, בספרו הנ"ל.

²² ראה בפרק השני של ספרו של סרל.

באורח פורמלי לגמרי, במונחי התחביר ולא במונחי הסמנטיקה שלהם. כלל כזה, למשל: קח סימן מתוך תיבה מספר אחת ושים אותו לצד סימן מתיבה מספר שתיים. נניח שמעבירים מספר סמלים סיניים אחרים לחדר ואתה מקבל הוראות נוספות להעביר סמלים סיניים אל מחוץ לחדר. נניח שבלי ידיעתך קוראים אנשים שמחוץ לחדר לסמלים המועברים אל תוך החדר 'שאלות' ואילו לסמלים המוצאים מתוכו החוצה הם קוראים 'תשובות לשאלות'. נניח גם שהמתכנתים מוצלחים מאוד בהתקנת התוכנות ואתה מוצלח מאוד בהפעלת הסמלים עד כדי כך שעד מהרה אי אפשר להבדיל בין תשובותיך ובין אלה של דובר השפה הסינית. אתה כלוא בחדר, מוזי הלוך ושוב את הסמלים הסיניים שלך ומוציא החוצה סמלים סיניים בתגובה לסמלים סיניים נכנסים.

לכאורה ישנו כאן תיאור של מוח של אדם המדבר סינית. מבחינת קלט-פלט, הוא עושה את אותה פעולה שיעשה המוח של דובר הסינית, שכן הוא קולט משפטים שכתובים סינית, ועונה עליהם במשפטים סיניים אחרים. בכל זאת, כפי שסרל עצמו מסיים:

במצב המתואר כאן, בו פעולתך מוגבלת להפעלה כזאת של סמלים צורניים, אין שום אפשרות שתלמד אפילו מילה אחת של סינית.

אין שום ספק שהאדם בתוך החדר הסיני אינו עוסק בחשיבה, וגם לא בהבנה. הוא פשוט עושה פעולה מכנית-פיסית של מניפולציה על סמלים. מדע המוח מתאר את פעולת החשיבה באופן הזה. הוא עוסק במכניקה שלה ולא במהותה הנפשית-תודעתית. בספר השני (שער רביעי) עסקנו בשאלת מישורי ההסבר המקבילים. גם כאן אנו רואים שני מישורים כאלו. לטענתנו, ישנו הסבר לפעולת החשיבה במישור המכני-פיסי, וישנו הסבר במובן של המשמעות.

במונחים שהגדרנו שם, ניתן להעלות שאלה מרחיקת לכת יותר: אפילו במישור המכני, האם בכלל יש לנו כאן הסבר לפעולת המוח, או שזהו רק מודל שמשמש לתיאורה. כפי שראינו שם, ישנן תיאוריות מדעיות שמהוות הסבר להתרחשות הנחקרת, אולם ישנן גם תיאוריות שמציעות מודל פנומנולוגי, שאינו 'הסבר' במובן המקובל. המודל הוא מערכת שפעולתה אנלוגית במובן כלשהו למערכת הנדונה, אולם היא אינה מייצגת את פרטיה. למשל, החדר הסיני הוא מודל לחשיבה ולדיבור בסינית, במובן של יחס בין קלט לפלט. באופן עקרוני, כל קלט שייקלט על ידי דובר סינית ועל ידי היושב בחדר הסיני, יזכה לתגובה (=פלט) דומה. זוהי האנלוגיה שקיימת בין הדיבור בסינית לבין פעולתו של היושב בחדר הסיני. ובכל זאת, הפעולה של היושב בחדר הסיני היא מודל לדיבור בסינית ולא הסבר שלו. היחס בין פלט לקלט הוא דומה, אולם כל המהות שונה.

הוא הדין בדבר היחס בין פעולתו של מחשב לבין פעולת המוח בעת חשיבה (לא ביחס לחשיבה עצמה, שנעשית בשכל ולא במוח. זו כלל לא ניתנת להסבר מכני-מנגנוני, לפחות בכלים הידועים כיום).²³ מעניין לציין שעל אף הידע המוגבל בחקר המוח, כבר כיום ברור שהמבנה הקיברנטי של

²³ מסיבה זו עצמה, דומני שביחס לחשיבה כשלעצמה כפעולה מנטלית, עצם ההבחנה בין מודל להסבר אינה חדה.

מחשב, אינו יותר מאשר מודל לחשיבה האנושית. לכל היותר, ישנה כאן מערכת שיכולה לתאר את אותו יחס בין פלט לקלט, אולם המהות היא לגמרי שונה. למשל, במוח האנושי ישנם סוגי פעילות שאינם ממוקמים באיזור גיאוגרפי יחיד ומוגדר (קרי: המוח לא בנוי בצורה לוקאלית). אין במוח חלוקה חדה ומוגדרת ליחידות פונקציונליות שמצויות בתחומים גיאוגרפיים שונים, כמו שיש במחשב (זיכרון, קלט, פלט, יחידת עיבוד, וכדומה). פעילויות מוחיות שונות נעשות על ידי אותן יחידות גיאוגרפיות, ואלו מבוזרות בכל מרחב המוח.

לסיום הדיון בסעיף זה, יש להדגיש כי הבעיה הזו בגישה המטריאליסטית אינה נעוצה בכך שמדמים אדם לאבן. כפי שראינו, מחשב, שהוא ישות פעילה יותר מאשר אבן, סובל מאותה מגרעת ביחס לאדם. ומעבר לכך: בדוגמת החדר הסיני אנו נוכחים לדעת שאפילו סוגי פעילויות שונים של אדם רגיל, שהוא חי, נושם וחושב, בנסיבות מסוימות לא יכולות להוות הסבר, ואפילו לא מודל מלא, לתופעת החשיבה.²⁴

בשני הסעיפים הראשונים הטיעון היה שאין לדמות אדם לדומם. כאן ישנו צעד אחד הלאה: באדם עצמו ישנם רכיבים שפועלים כמו דומם. השאלה היא מה יש בו מעבר לאותם רכיבים? כלומר מה גורם לפעילויות אחרות שלו (פעילויות נפשיות, מנטליות, קוגניטיביות) להיות בעלות אופי יחודי, שאיננו ניתן לתיאור מטריאליסטי. זוהי אינדיקציה לקיומו של רכיב נוסף, לא חומרי. רכיב זה נקרא 'רוח', או 'נשמה'.

דומה כי הראיה שנדונה בסעיף זה היא ראייה 'פילוסופית', ולא 'תיאולוגית'. ועדיין יש לקורא מקום לחשוב על כך!

סוג הטיעון השלישי: תערו של אוקאם - טפילות, או הנחת המבוקש

סוג הטיעון השלישי לטובת המטריאליזם, מבוסס על עקרון התער של אוקאם. לפי טענה זו איננו אמורים להניח הנחות מעבר למה שדרוש לנו להסבר הנתונים שבידינו. למשל, ברור שאם ניתן להעמיד את הגיאומטריה על ארבע אקסיומות, לא ניצור ללא צורך מערכת בת חמש אקסיומות. הוא הדין לכל תחומי החשיבה.

ניתן לערער על עצם העיקרון של אוקאם. מדוע להניח שהפשטות של המערכת היא קריטריון רלוונטי, ובודאי ערובה, לאמיתיות? ייתכן שהאמת נמצאת דווקא במערכת מרובת ההנחות. כפי שראינו בספר השני (ראה בעיקר בפרק ב של השער השני), עקרון התער של אוקאם מאומץ בהתלהבות על ידי בעלי העמדה האנליטית, אולם אין להם נימוק עבורו. כפי שראינו שם, הסיבה לכך היא שאין להם צורך בנימוק, שכן הם אינם מאמינים בכך שהעקרונות הלוגיים מובילים אותם לגילוי אמת אובייקטיבית כלשהי על העולם עצמו. אין ויכוח על כך שעקרון התער הוא כלי לוגי נוח, ולכן הם מאמצים אותו. הקריטריון היחיד שלהם לאמיתיות הוא הנוחות. אולם בדיון שם הראינו שבעלי העמדה הסינתטית יכולים להשתמש בעיקרון זה עצמו כדי לנגח

²⁴ אמנם ניתן לומר כי האדם במשל החדר הסיני לא חושב פחות מאשר אדם שמשתמש בשפה. הוא רק מיישם את יכולות החשיבה המורכבות שלו לצורך תיפקוד אחר מאשר הבנת שפה ושימוש מושכל בסמליה. החשיבה שלו נוגעת לפיקוח על פעולות מכניות שהוא מבצע, ולא לתכנים המועברים עצמם.

את העמדה האנליטית. מאידך, בעלי העמדה הסינתטית גם הם משתמשים בעיקרון זה, שכן לטענתם עקרון התער משקף אמת כלשהי.

בספר השני ראינו שעבור כולנו (כולל אלו המכחישים זאת, הקרויים 'אקטואליסטים' במונחיו של בכלר ו'אנליטיקאים' במונחים שלנו) עקרון התער אכן עובד בצורה כזו. הוא משמש כקריטריון לאמת ולא רק לנוחיות. אם כן, לפחות במישור ה'תיאולוגי' ניתן לומר שעקרון התער הוא כלי לאמת. אך אם נעבור לחפש הסברים במישור המהותי (מהי ההצדקה לכך שאנחנו משתמשים בעיקרון הזה כקריטריון לאמת) דומה כי אין לכך הסבר אפשרי, פרט להסבר של כוח עליון שמנהל ומשגיח על הבריאה.

על כן עלינו לבחון את השלכותיו של עיקרון זה לנדון דידן. לשון אחר, כדי לתמוך בטענה הדואליסטית (לדחות את המטריאליזם), עלינו להצביע על עובדות ונתונים אשר דורשים הנחות נוספות, ובכך להראות שההנחות הנוספות אינן מיותרות. העובדות שיראו זאת, הן אך ורק אותן עובדות אשר לא ניתנות להסבר בכלים המטריאליסטיים.

המדע מסביר אך ורק את מכלול התופעות המדידות והניתנות לכימות. אולם, כפי שכבר הזכרנו בסעיף קודם, אנו בהחלט 'צופים' (לאו דווקא בחושים) גם בתופעות נוספות. הכוונה לתופעות נפשיות, מנטליות וקוגניטיביות. כפי שהוסבר לעיל, העובדה שקשה מאד לכמת ולמדוד את מאפייניהן של תופעות אלו, אין לה ולא כלום עם המסקנה האומרת שהן אינן קיימות.

אם כן, תערו של אוקאם אינו מהווה שיקול כדי לדחות את קיומה של הרוח. ההסברים המטריאליסטיים אינם מצליחים לתאר, ובודאי שלא לבאר, את מה שאנו מכנים 'תופעות רוחניות' (או נפשיות). אם כן, נראה כי בהחלט דרושות לנו הנחות נוספות כדי להצליח להסביר את מכלול הנתונים והתופעות.

הכחשת קיומם של דברים שלא ניתנים למדידה, כדרכם של המטריאליסטים, אינה אלא בריחה מעובדת קיומם שקשה מאד לערער עליה (בודאי לא פחות מאשר על קיומו של החומר, כפי שראינו למעלה ועוד נראה גם בהמשך), ומהקושי לתאר אותם באופן כמותי ומדעי. אולם קשה להתייחס לגישה כזו כרציונלית יותר מאשר הגישה שמקבלת את העובדות הנתונות (גם אם אין לנו תיאור כמותי עבורן).

אם כן, הטענה מכוח עקרון התער של אוקאם, אינה יכולה לעמוד בפני עצמה. כדי שהיא תהווה טיעון כנגד דואליזם (או אידיאליזם), עלינו להניח שאין בפנינו עובדות שלא ניתנות לתיאור באמצעים מטריאליסטיים, וממילא להסיק שהנחות נוספות (אודות קיומה של רוח) הן מיותרות. אולם, כאמור, הנחה נוספת זו איננה נכונה (זאת ראינו בסעיפים הקודמים), ולכן גם הטיעון מן הסוג השלישי איננו תקף. באופן כללי יותר, ניתן לומר שהטיעון מהסוג השלישי הוא טיעון שתוקפו מותנה בתוקפו של טיעון מהסוג השני. ההנחה שחבוייה ביסוד הטיעון מהסוג הזה אינה אלא טיעון אחר מהסוג השני. יש לשים לב לכך שהנחה זו אינה אלא מטריאליזם סמוי, ולכן ישנה כאן מידה לא מבוטלת של הנחת המבוקש. למעשה, טיעון מן הסוג השלישי הוא תמיד מעין טפיל לטיעונים מהסוג השני. ולכן ניתן לומר באופן כללי ביותר שבעת שדחינו את שני סוגי הטיעון הראשונים, ממילא נדחה גם הסוג השלישי.

ביקורת האנליטיות

עד כאן עסקנו בדחיית הנחותיהם ומסקנותיהם המפורשות של שלושת סוגי הטיעון היסודיים שיכולים לעלות לטובת המטריאליזם. כעת עלינו לעבור לרובד הבא, והוא בחינת העמדה האנליטית עצמה.

כאמור, שלושת סוגי הטיעון מניחים שאם אכן אין לנו אפשרות להגדיר מושג, או לצפות חושית בעצם מסוים, זהו טיעון לטובת אי-קיומו. עד כאן הנחנו שההיגיון שבבסיס סוגי הטיעונים הללו הוא נכון כשלעצמו, אולם הראינו שמכיון שהנחות שמציבים המטריאליסטים בבסיס הטיעונים הללו אינן נכונות, לכן גם המסקנות העולות מהם אינן בהכרח מטריאליסטיות.

אולם, כפי שכבר הזכרנו, בבסיס שלושת הטיעונים הללו מונחת במובלע עמדה אנליטית. על כן עומדת בפנינו אפשרות נוספת לדחיית התפיסה המטריאליסטית. אנו יכולים גם לתקוף את האנליטיות עצמה, וממילא שני סוגי הטיעון הללו בטלים מאליהם.

העמדה האנליטית היתה נושאו של הספר הראשון, ועל כן כאן אנו פטורים מהתמודדות עמה. בקצרה נאמר כאן שהאנליטיות קשורה לקונוונציונליזם מושגי, ואילו הסינתטיות כרוכה באסנציאליזם מושגי. סוג הטיעון הראשון שראינו למעלה, מניח במובלע קונוונציונליזם. סוג הטיעון השני מניח אנליטיות (שמה שלא רואים או מוכיחים אנליטית מתוך תצפיות - אינו קיים). לכן שני אלו הם טיעונים אנליטיים באופיים. כאמור, את האנליטיות תקפנו לכל אורך הספר הראשון (בעיקר בשערים השביעי - התשיעי), ועל כן הקורא המעוניין ביתר פירוט, מופנה לשם.

כמובן שניתן היה גם לנסח את סוג הטיעון השני באופן אנליטי בוטה יותר, ולומר שישות שלא ניתן להוכיח את קיומה אינה קיימת.²⁵ אולם, כפי שהראינו בספר הראשון בצורה הכללית ביותר, הוכחה אינה תנאי הכרחי לקיומם של דברים, ואפילו לא תנאי הכרחי לידיעה אודותיהם. ראינו שם שהיא אפילו לא מהווה תנאי הכרחי לאמיתותן של טענות מתמטיות (ראה שם בשער התשיעי, בדיון על משפט גדל).²⁶

סיכום ביניים

למעשה, כאן הסתיים החלק הראשון של מסלול הטיעון נגד המטריאליזם. הדיון היה קצר, אולם די בו לצרכינו. בחלק זה תקפנו את שלושת סוגי הטיעון הבסיסיים שתומכים במטריאליזם. כפי שכבר הזכרנו למעלה, מכיון שהדואליזם הוא העמדה האינטואיטיבית, די להראות שטיעוני המטריאליסטים אינם הכרחיים בכדי לדחות את העמדה המטריאליסטית על הסף.

²⁵ תצפית היא הוכחה תקפה אליבא דבעלי העמדה האנליטית, וזו גופא עובדה בעייתית במסגרת עמדתם. ראה על כך בספר הראשון (בסוף פרק ד של השער הראשון), ובהארה 21 שם.

²⁶ על כך כבר ניתן לספר את הסיפור הנדוש על המורה שהסביר לתלמידיו שכל דבר שאיננו רואים בעינינו לא קיים, ובתגובה לכך שאל אחד התלמידים, האם מישוה ראה את מוחו של המורה. בפראפרזה, המטריאליסט למעשה שואל האם מישוה ראה את שכלו של המורה, אולם אנו שואלים אותו האם הוא ראה את מוחו של המורה (או שלו עצמו). ראה על כך בספרו הנ"ל של דנט, עמ' 10.

אולם, כפי שהוספנו שם, אנו נמשיך ונראה שיקולים שיתמכו ישירות בעמדה הדואליסטית עצמה. אם כן, בחלק השני של הטיעון אנו משנים כיוון. כאן נראה בקצרה כמה אספקטים נוספים שאינם תוקפים את אחד משלושת הטיעונים לטובת המטריאליזם, אלא מהווים טיעונים עצמאיים וחיוביים (במונחי המבוא: גם 'פילוסופיים' וגם 'תיאולוגיים') לטובת הדואליזם.

מוסר, קדושה והחשש משיבוט

בעקבות התקדמות הטכנולוגיה, רבים מודאגים בימים אלו מן האפשרות לשכפל בני אדם ('שיבוט' בני אדם), או לשלוט באמצעים גנטיים על צורתם ותכונותיהם של בני אדם שנולדים (ואולי גם בני אדם שכבר קיימים). ובכלל, יש חשש מישום של כלי ההנדסה הגנטית על בני אדם (לאו דווקא באמצעות שיבוט).

החשש הזה מבוסס על אמונה שניתן באמצעים גנטיים לשלוט על רוחו של האדם. למעשה, ישנה כאן הנחה שהאדם אינו אלא תוצר טבעי של DNA מסוים, ותו לא. רק מאמונה כזו יוצאת המסקנה שאם המבנה הגנטי של שני יצורים הוא זהה, גם הם יהיו זהים (ישנן טענות רווחות בקרב ביולוגים שהאדם הוא סוג של קוף, בגלל זהות כמעט מושלמת במבנה הגנטי שלהם).

אמנם, גם אם הנחה זו נכונה, עדיין החשש הזה נראה מעט מוזר. החשש הזה עצמו, כל כולו חייב לנבוע מתחושה שהאדם הוא יצור מיוחד, ולכן אסור לשכפל אותו. אם אכן האדם הוא מבנה פיסיקו-כימי מורכב בלבד, ותו לא, אז לא ברור מהי בעצם הבעיה המוסרית בשכפולו של מבנה כזה. האם יש בעיה לשכפל שולחן (מעבר לבעיית זכויות היוצרים), או אבן, או אפילו חתול?

אם כן, מחד, אם אנחנו מקבלים את התפיסה המטריאליסטית, אז חשש זה נראה מגוחך ופרדוקסלי, והוא חסר כל משמעות מוסרית. מצד שני, אם האדם איננו מבנה פיסיקו-כימי בלבד, כלומר אם אנחנו דואליסטים ולא מטריאליסטים, אזי ברור ששיכפול על ידי העתקת DNA לא יהווה שיכפול של החלקים המהותיים של האדם (רוחו), ואם כך, לא ברור מהו החשש הנורא מפני שיבוט.²⁷

ניתן להעלות הסברים טכניים שונים לחשש הזה, כמו חשש מאפשרות של יצירת בני אדם מושלמים שישתלטו על העולם ועל האנושות, או יצירת עולם שבו כולם יהיו בלונדינים עם עיניים כחולות. אולם דומה כי זה אינו הסבר מלא לעוצמת האמוציות המוסריות (הלא טכניות בכלל) ולפאתוס המוסרי המלווים את הדיון בסוגייה זו.

אם, אכן, האדם הוא יצור שמורכב משני רכיבים, אזי גם אם ישכפלו גנטית את בני האדם הם לא יצאו זהים. השליטה על התכונות לא תהיה מלאה, שכן הגנטיקה איננה קובעת באופן בלעדי את אופי האדם, כישוריו ותכונותיו (אם כי היא בהחלט משפיעה עליו; ראה להלן בפרק ג), שכן היא עוסקת רק בחלק החומרי שלו. סביר מאד שרוחו של האדם איננה פחות חשובה לעניין זה, וככל הידוע לנו לא קיימת דרך לשכפל את הרוח (טענה זו ודאי נכונה אם הרוח בכלל אינה קיימת).

²⁷ גם ההשפעה המסוימת שיש לחומר על הרוח (לפי גישה האינטראקציוניסטית) אינה הצדקה סבירה לרמת חשש כזו.

נעיר כאן כי הפרדוקס המוזר הטמון בחשש המוסרני הנפוץ כל כך מפני שיכפול גנטי, הוא רק שיקוף של הפרדוקס הכללי שקיים בתרבות המערבית המודרנית: מחד, היא בעלת תפיסה מדעית-מטריאליסטית באופיה, שלפיה האדם הוא אך ורק תוצר אבולוציוני של פיסיקה וכימיה. מאידך, ישנו ערך גדול לחייו, חירותו, זכויותיו וכבודו. הקורא מופנה לספר הראשון, בעיקר בחטיבה השנייה (בשער החמישי), לשם הרחבת היריעה בנושא הפרדוקס הזה (זהו אחד משורשיו של הפרדוקס הקרוי שם 'בוקונוניזם').

אם נחזור לטענתנו, באופן ספציפי יותר ניתן לומר כי אפשר לקבוע באמצעים גנטיים את מבנהו הפיזיולוגי של המוח, אבל לא את מבנהו הרוחני של השכל המשתמש במוח, או של הרצון. כפי שראינו, האדם איננו חושב במוח אלא בשכל. השכל רק משתמש במוח, או פועל דרך המוח, כדי להתקשר עם הגוף, ודרכו אל העולם החומרי. שכל הוא מושג רוחני, ומוח הוא איבר גופני שברמה העקרונית איננו שונה מן הרגליים והידיים, או כל איבר אחר.²⁸ מסיבה זו אין לחשוש משיכפול המוח, שכן אין לכך משמעות דרמטית, וכן אין לחשוש משיכפול השכל, כיון שדבר זה לא ניתן לביצוע בכלים גנטיים.

יש להעיר שדווקא מתוך עמדה דואליסטית, ניתן בהחלט להבין חששות שונים משיבוט בני אדם, גם אם לפי השקפה כזו הוא ניתן להיעשות רק באופן חלקי.²⁹ הפרדוקס עליו הצבענו עומד על כך שהחשש הזה קיים כיום במקביל לדומיננטיות של העמדה המטריאליסטית. בכל מקרה יש להבהיר כי אין לראות את העובדה שיש לעמדה הדואליסטית יתרון מבחינת ההשלכות המוסריות שלה, כראיה או אפילו כאינדיקציה לנכונותה. שכן, דפוס טיעון כזה מצד עצמו, על אף שהוא מאד רווח, הוא בטל. הסיבה לכך היא שאם אכן העמדה המטריאליסטית נכונה, אזי יש להסיק מכך את המסקנות המוסריות המתבקשות. אם המסקנה תהיה שאין לנו מחויבות מוסרית לבני אדם מעבר למחויבותינו לבעלי חיים, אזי גם אם היא אינה נראית רצויה למישהו, לא ברור מדוע עליו להניח שהיא לא נכונה; אין סיבה להניח קשר ממשי בין הרצוי למצוי, והשימוש ברצוי כדי להכיר את המצוי אינו אלא כשל חשיבתי. על כן, השיקול שמוצג כאן פועל באופן הפוך. הוא מסתמך על כך שכללי המוסר נראים בעינינו כמחייבים ותקפים, וממילא ניתן לגזור מהם באופן 'תיאולוגי' את ההנחות שמובילות אליהן. כללים אלה הם המסקנה שממנה ניתן לגזור את ה'הנחה' הדואליסטית. טיעונים מן המוסר רווחים מאד בתרבות שלנו,³⁰ ובדרך כלל הם נובעים מן התפיסה האבסורדית

²⁸ כמובן שמיקומו של המוח במובן הקיברנטי הוא מרכזי יותר. זוהי יחידת העיבוד המרכזית של המחשב (CPU). אין בקביעה זו ולא כלום עם הטענה שאיבר זה הוא בעל מהות רוחנית נפשית, או כל מהות שנבדלת ממהותם הגופנית-חומרית של שאר האיברים בגוף האדם.

²⁹ העובדה שניתן יהיה לשנות את המידע בזיכרונו של האדם, ואולי אף כמה מעקרונות החשיבה שלו, אינה סותרת את התיזה הדואליסטית; נושא זה ידון להלן בפרק ג.

³⁰ ראה, למשל, בסוף ספרו של זאב בכלר, **שלוש מהפיכות קופרניקאיות**, אוני' חיפה וזמורה-ביתן, תל-אביב 1999, בחלק 4. וכן לאורך כל ספרו של גדי טאוב, **המרד השפוף**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1997. וכן בציטוטים של בכלר ושטרנהל בספר הראשון עמ' 162-3, ועוד רבים מאד. ייתכן שכולם מתכוונים לטיעון התיאולוגי, ולא לטיעון הפילוסופי שהוא בטל, אולם נראה די בבירור שכוונתם היא דווקא לטיעון פרגמטיסטי

הקרויה 'פרגמטיזם', אשר בוחרת עקרונות (ערכים, וגם אמיתות!) לפי התועלת שהם מביאים לנו (ראה על כך בשער השישי של הספר הראשון).
 אם כן, הטיעון שהעלינו כאן הוא בעל אופי 'תיאולוגי', ולא 'פילוסופי'. הוא לא מוכיח את הדואליזם, וגם לא שולל את המטריאליזם, אלא הולך בכיוון ההפוך: הוא מראה שהתפיסות המקובלות אצלנו מבוססות באופן סמוי על דואליזם ולא על מטריאליזם.
 מעניין לבחון מדוע אנשים רבים באמת מודאגים מאפשרות של שליטה גנטית בילודה, על אף שייכותם המוצהרת לעולם בעל השקפת עולם מטריאליסטית. ייתכן שהם לא באמת מאמינים בכך, או שמא מוחם נשטף על ידי אלו שכן מאמינים בזה. רבים עוסקים בשטיפת מוח מתמדת בכיוונים אלו. למרבה האירוניה, שטיפת מוח אווילית זו נעשית גם על ידי מטריאליסטים, דווקא מתוך שאיפה להילחם ב'תפיסות דתיות-פרימיטיביות'.³¹

טלאולוגיה³²

בספר השני עסקנו בשאלת הטלאולוגיה (=תכליתיות). הצגנו שם שתי צורות הסבר לתופעות שונות: צורה סיבתית וצורה טלאולוגית. ההסברים הסיבתיים מציעים את ההסבר לאירוע שהתרחש, וההסברים הטלאולוגיים מציעים את התכלית שלשמה התרחש אותו אירוע. ראינו שם שבתחום הדומם מקובל להסביר את ההתרחשויות בצורה סיבתית, שכן קשה להניח שלאבן, כמו לכל חפץ דומם אחר, יש רצונות ומטרות. לעומת זאת, בהתרחשויות שנוגעות לאדם, ההסברים יקבלו אופי יותר טלאולוגי. מעשה של אדם יוסבר בדרך כלל במונחים של מה הוא רוצה להשיג במעשה זה (אפילו הימצאותם של איברים בגוף האדם, שהוא כשלעצמו חפץ חומרי, מוסברת דרך תכליתם, או הפונקציה שהם ממלאים בגוף).
 בפעילותו של האדם ישנן ללא ספק פעולות בעלות אופי תכליתי. האדם מטלפן לחברו כדי לקבוע פגישה מחר. זוהי פעולה שסיבתה נמצאת בעתיד. האדם פועל כדי להשיג מטרות עתידיות. כל תכנון, בכל תחום, הוא בעל אופי כזה: התחשבות בעתיד כדי לעצב את ההווה. אם אכן האדם הוא אוסף של מולקולות, חומר גרידא, אזי לא ברור כיצד הוא יכול לייצר פעילות בעלת אופי תכליתי (שמבוססת על התנהלותו של האדם כמכלול), ולא רק סיבתי (שמושרש בתיאור התנהגותן של המולקולות שלו). כיצד יכול אוסף של מולקולות לתכנן את ההווה לפי העתיד? דווקא המטריאליסטים נאלצים כאן להגיע לאמירותיו של אריסטו ודומיו, שגוף חומרי 'רוצה', או 'מתכוון', למטרה כלשהי. אמירות שבדרך כלל יהיו מוגדרות (בעיקר על ידם) כאיוולת.

אנו רואים שלא תיתכן רדוקציה של פעילותו של האדם אל העולם הפיזיקלי. לפי העמדה

(כלומר פילוסופי, ובטל).

³¹ בנושא שטיפת המוח והרציונליות ראה למשל בהארה 26 בספר הראשון (שער עשירי פרק ג), העוסקת בהפלות מלאכותיות.

³² בהקשר זה כדאי לעיין במאמרה של ג. א. מ. אנסקומב, 'כוונה', בתוך המקראה פילוסופיה, ליאור ראוך (עורך), יחדיו 1983.

המטריאליסטית מולקולות אינן יכולות לפעול באופן שאינו סיבתי, בעוד האדם, שלפי תפיסות אלו מורכב אך ורק ממולקולות, כן יכול לפעול כך. באופן דומה ניתן לשאול האם ייתכן גוף חומרי שהוא בעל מודעות עצמית? האם יש בכלל חומר שיכול להיות מודע לרצונותיו ולפעולותיו? האם חומר יכול בכלל להיות בעל רצון, או לפעול? גם כשרים אלו אינם ניתנים לרדוקציה למבנה חומרי טהור.

גם התפיסה הבסיסית של האדם כפועל אוטונומי הנושא באחריות למעשיו, אינה מתיישבת עם המטריאליזם, על אף שפעמים רבות אנו מוצאים את שתי התפיסות הללו **גם יחד** בלב הקונצנזוס המערבי-ליברלי. מעט מוזר לחשוב שאוסף מולקולות הינו אחראי לתוצאות פעולותיו, או לכל דבר אחר. כמובן, ניתן להמשיך ולוותר על תביעת האחיות, או לחילופין להאמין שגם הרגשה זו עצמה, של אחריות מוסרית, כפוייה עלינו על ידי אותו דטרמיניזם מטריאלי. בכל מקרה, ברור שלא ניתן לתפוס את החבל בשני קצותיו. זהו היבט נוסף של הפרדוקס הבוקונוני שמונח בבסיס השקפת העולם המערבית, שתואר גם בסעיף הקודם (וראה שם הפניה לספר הראשון).

אנו רואים משפחה של כשרים ומאפיינים אנושיים שאינם ניתנים לרדוקציה לעולם הפיזיקלי. מסיבה זו לא נראה סביר להעמיד את האדם כיצור שמרכיביו הם פיזיקליים בלבד. אנו רואים שחייב להיות באדם מרכיב נוסף, מרכיב זה קרוי החלק הרוחני או הנפשי. בהמשך הדברים נתייחס בעיקר לטיעון שעוסק במעבר מאופן פעולה סיבתי ברמת המולקולות, לאופן פעולה תכליתי ברמה האנושית הכוללת.

תופעה זו עצמה, של מעבר מהתרחשויות בעלות אופי סיבתי ברמה המולקולרית, להתרחשויות בעלות אופי טלאולוגי ברמה האנושית, מצביעה על נתק שקיים בין מישורי ההתרחשויות השונים. אם אכן האדם היה כולו עצם חומרי, אזי ההסברים לפעולותיו היו צריכים להינתן במונחים סיבתיים, אשר שאובים מן העולם הפיסיקו-כימי, ולא במונחים טלאולוגיים. ישנו ויכוח בין פילוסופים ומדענים בשאלת הרדוקציוניזם, כלומר בשאלה האם ניתן להעמיד תחומים ששייכים למישור 'גבוה' יותר (כוללני יותר, קרוב יותר לאדם כמכלול וכנפש) על התרחשויות במישורי התייחסות בסיסיים יותר. למשל, האם ניתן להעמיד את הביולוגיה על הפיסיקה והכימיה; את הפסיכולוגיה על הביולוגיה, או את הסוציולוגיה על הפסיכולוגיה, וכן הלאה.

הויכוח המשמעותי ביותר נסוב על היחס בין מישורים ששייכים למדע. למשל, בין הביולוגיה לבין הפיסיקה והכימיה. ככל שהביולוגיה מתקדמת, היא משתמשת בהסברים יותר ויותר סיבתיים, ופחות ופחות טלאולוגיים. אולם במישור של התנהגויות אנושיות, או חברתיות, אין אפילו רמז לאפשרות של רדוקציה כזו.

אם כן, זוהי לכאורה אינדיקציה לכך שיש באדם ובחברה האנושית משהו שונה במהותו ממה שיש בחומר הדומם. הסברים סיבתיים אינם יכולים לתאר את האדם על כל היבטיו, שכן יש בו משהו שאינו חומרי, ולכן אינו כפוף לתיאור הפיסיקו-כימי.

אמנם, בספר הקודם הצבענו על כך שהחומר הדומם גם הוא ניתן לתיאור בצורה טלאולוגית,

על אף שכיום ישנה אמונה (טפלה) רווחת, שנפטרו מהסברים כאלו. למעשה, כפי שהראינו שם, המדע המודרני משתמש יותר ויותר בהסברים טלאולוגיים עבור החומר הדומם. אם כן, ישנה כאן התקרבות של מישורי ההתייחסות זה לזה. החלקים הדוממים הופכים להיות יותר טלאולוגיים, בעוד שהמישורים האנושיים הופכים להיות יותר סיבתיים. תופעה זו מצביעה על כך שניתן באופן עקרוני לחשוב על רדוקציה של חוקי ההתנהלות של מערכת שהיא טלאולוגית במהותה, למערכות חוקים סיבתיים. ניתן למצוא אפילו מערכות חוקים סיבתיים וטלאולוגיות שמתארות את אותו מכלול תופעות עצמו. מצד אחד, תמונה זו מערערת את הראיה שהבאנו כאן לטובת הדואליזם ונגד המטריאליזם. שכן, העובדה שההסברים בתחום האנושי הם בעלי אופי טלאולוגי, אינה מחייבת שלא ניתן יהיה לתאר אותם גם באופן סיבתי. והוא הדין לגבי האופי הסיבתי של מדעי הדומם. אולם באותה מידה זוהי גם ראייה ששוללת את טיעוני המטריאליזם, אשר מתבססים על הסיבתיים של חוקי הטבע. אם אכן השימוש בחוקים סיבתיים או טלאולוגיים אינו אלא תוצאה של בחירה שרירותית, אזי אין משמעות מחייבת לאופיים של החוקים בהם בחרנו לתאר את התופעות שבהן אנו צופים.

אלא שכאן נכנסת לתמונה הבחנה נוספת שעלינו לשים אליה לב. בספר הקודם (ראה שם בהארה 22) ראינו שההסברים הטלאולוגיים שמוצעים להתרחשויות בתחומי הדומם אינם באמת טלאולוגיים במובן הרגיל של המילה. לדוגמא, ראינו שם שהתנהגות האור בתחום האופטיקה הגיאומטרית ניתנת לתיאור במונחים סיבתיים ע"י חוקי סנל וכדומה, ובמונחים 'טלאולוגיים' ע"י עקרונות המינימום של פרמא (במקרה של האופטיקה הגיאומטרית: האור תמיד יעבור במסלול שלוקח לו מינימום זמן). וכן לגבי חוקי הכבידה, ניתן לתאר את נפילת האבן במונחים סיבתיים ע"י חוקי הכבידה (=המשיכה) של ניוטון, או במונחים 'טלאולוגיים' ע"י חיפוש של מינימום אנרגיה פוטנציאלית: הגוף 'שואף' להגיע למקום בו הפוטנציאל הוא מינימלי. הניסוח האחרון הוא ממש אריסטוטלי באופיו (אריסטו תיאר את שאיפת האבן להגיע למטה עקב מוצאה מן האדמה. לשיטתו האבן מורכבת מאדמה אשר שואפת לחזור למקורה).

ראינו שם שה'אשמה' שמטילים על התיאור האריסטוטלי, שהוא 'פרימיטיבי' מכיון שהוא מייחס לאבן 'שאיפות', אין לה כל בסיס, והיא נובעת מחוסר הבנה. אריסטו לא העלה בדעתו שלאבן ישנה אפשרות שלא 'לשאוף' למטה. האם לפי אריסטו אבן יכולה גם להחליט לעלות למעלה? ברור שלא.

אם כן, התיאור הלכאורה טלאולוגי שמציע אריסטו לנפילת אבנים לקרקע, אינו באמת טלאולוגי. אין כאן חתירה לקראת תכלית, ובדאי לא חתירה של האבן עצמה. אולי מייסד חוקי הטבע חותר למשהו בקבעו חוקים כאלו (ואם כן, זו עצמה ראייה למציאותו כיש לא חומרי), אולם אריסטו היה רחוק מלהציע שלאבן ישנן באמת 'שאיפות'.

ההסברים הטלאולוגיים שמשמשים כיום בתחומי המדע הדומם (פעמים רבות בלי שהמשתמשים עצמם שמים לכך לב), אינם באמת טלאולוגיים. אלו חוקים דטרמיניסטיים לחלוטין, אלא

שניתן לתאר אותם בשתי שפות שונות: האחת סיבתית באופיה, והשנייה 'טלאולוגית' לכאורה. באחת מציעים את הסיבות להתרחשות, ובשנייה את התכלית שלקראתה ההתרחשות מוליכה. אולם שתי השפות הללו מתארות חוקים דטרמיניסטיים לחלוטין. אם כן, אין פלא בכך שניתן למצוא התאמה מושלמת בין שני סוגי התיאור הללו, ולתאר את אותו מכלול תופעות בשתי השפות השונות הללו.

תיאוריה טלאולוגית של ממש היא תיאוריה שתציע הסבר במונחי שאיפות ורצונות של האבן, או החפץ הדומם. במילים אחרות: זוהי תיאוריה שתייחס לו החלטה, הכרעה, או בחירה. ככל הידוע לי, התרחשות שמתארת בחירה חופשית של ממש, לא ניתנת כלל לתיאור בשפה שעושה שימוש במונחים סיבתיים בלבד.

על כן, הטיעון שלמעלה בעינו עומד. התיאור הטלאולוגי של פעולות אנושיות (לא הביולוגיה של הגוף החי, אלא הפסיכולוגיה של האדם), עושה שימוש במערכת הסברים טלאולוגית. אין (ולעניות דעתי גם לא יהיה) כל מערכת סיבתית שמצליחה לתאר את מכלול התופעות של ההתנהגות, הרצון והחשיבה האנושית. כאן ישנו מימד של האדם שאינו ניתן לתיאור במונחים סיבתיים, וגם לא במונחים 'טלאולוגיים' במובן של הביולוגיה, או של עקרון פרמא. בכל אופן, ברור שאם יבוא מישהו ויטען שבכל זאת ניתן להציע הסברים כאלו להתנהגות האדם,³³ אזי חובת הראיה היא עליו. ללא ספק, העמדה הדואליסטית היא הפשוטה והסבירה יותר, והעמדה המטריאליסטית היא העמדה שמצויה במצב של התגוננות. ישנם פילוסופים (כמו ג'ון סרל, בספרו הנ"ל) האוחזים בעמדה שישנה לאדם בחירה חופשית, ובכל זאת הם אינם דואליסטים. לאור האמור כאן ברור שזוהי השקפה תמוהה, שנובעת כנראה מבלבול וחוסר הבנה.

בניסוח הזה, נראה שהטיעון המסתמך על האופי הטלאולוגי של ההתנהגות האנושית, לעומת האופי הדטרמיניסטי-סיבתי של החומר הדומם, בהחלט מהווה הוכחה תקפה לקיומו של מימד רוחני באדם, ממד שאינו כפוף להסברים הדטרמיניסטיים של הפיסיקה. ניתן לחשוב על כמה סוגי טיעוני התנגדות עקרוניים שיכולים להתעורר כנגד השיקול המוצג כאן (בדבר המעבר מסיבתיות לתכליתיות).

הערעור מן הסוג הראשון יטען שהתיאור דלעיל איננו נכון. לפעולה התכליתית של האדם (כמו שיחת הטלפון) ישנה סיבה במובן החומרי הרגיל, והוא איננו מונע באופן תכליתי באמת. למשל, כאשר אדם מטלפן לחברו לקבוע פגישה, אמנם בתודעתו ישנה סיטואציה עתידית שהיא מטרת הפעולה. אבל הסיבה האמיתית לפעולה זו היא הוראה מהמות, שגם היא תוצאה מגירויים אחרים. במילים אחרות: החוסר שיש לי כרגע בפגישה זו, הנובע מסיבות שקיימות כעת (אני מרגיש בחסרוננו), הוא הסיבה האמיתית לפעולתי. כאן רק נאמר שאולי זה ייתכן, אולם חובת הראיה היא על הטוען כך, שכן סוף סוף תחושתנו הברורה היא של פעולה תכליתית, וללא סיבה של ממש אין טעם לזנוח אותה.

³³ כך חשבו כמה מראשוני הפסיכולוגיה, אולם מצב הפסיכולוגיה כיום מבחינה זו אינו שונה מהותית ממה שהיה מצבה אז. אין התקדמות של ממש בכיוון זה.

מעבר לכך, ישנו מישור נוסף שעולה כנגד הערעור הזה, והוא טיעון האנתרופולוגי-לשוני (ראה על כך בספר הראשון, בפרק ב של השער האחד-עשר), שנפרט אותו כעת. בספר הראשון (שם) ראינו (בעקבות הראיה האנתרופולוגית של דיקארט) שכל מי שטוען לפיקטיביות של מושג כלשהו חשוף למתקפה: כיצד נוצר מושג זה, ואיך יכולים כולנו להבין את זולתנו כאשר הוא משתמש במושג כזה. ראינו שם, שמושגים ללא בסיס, בנפש או במציאות, לא יכולים להיות מובנים אצלנו.

לאור זאת, צריך מי שמעלה את הערעור הזה לנמק כיצד נוצר המושג 'תכלית', או מהיכן ואיך הוא נשאב? יותר מכך: איך כולנו משתמשים בו מתוך הבנה מלאה? לשיטת המערער המטריאליסטי, הרי אין בכלל תכליתיות בטבע, אלא כל ההתרחשויות הן רק דטרמיניסטי-סיבתיות. האם לכולנו ישנה אשליה בדיוק זהה, אף שהיא נוצרה באופן מקרי, ואין לה כל שורש ומקור במציאות עצמה? האם כולנו באופן מקרי לחלוטין סובלים מאותן הזיות?

כמובן שסביר הרבה יותר לומר שאם כולנו מבינים את המושג 'תכלית', וגם משתמשים בו בהצלחה בשיח שבינינו (גם אם השימוש הוא במסגרת טיעון שמטרתו היא לשלול את קיומו של המושג זה, כפי שעושה המערער המטריאליסטי), אז ברור שאנו גם חווים אותו, בצורה כלשהי, בעולם שסביבנו ובתוכנו.³⁴

בניסוח אחר נאמר, שלא ניתן היה להגדיר ולהסביר את המושג 'תכלית' עבור יצור שהוא סיבתי במהותו, ושכל כולו חי בתוך עולם דטרמיניסטי-סיבתי. במסגרת הגדרה כזו נצטרך להסביר לו שפעולה תכליתית היא פעולה 'בשביל', או 'עבור', או 'למטרה' כלשהי. אוסף המילים הזה כולו, זר לחלוטין לכל היצורים הסיבתיים, ולכן הוא לא יוכל להביא לנו כל תועלת בבואנו להסביר להם את המונח 'תכלית'. אין כל דרך, או אפילו נקודת מוצא לדרך, אשר עשויה להסביר את המושג 'תכלית' ליצור סיבתי.

טיעון זה מקבל משנה חשיבות כאשר אנו שמים לב לעובדה שבדרך כלל אף אחד סביבנו איננו טורח ללמד או להסביר את המושג הזה בכלל. השימוש בו מתפתח באופן טבעי. כולם מכירים אותו מתוך המתרחש סביבם. תופעה זו מורה בעליל על כך שמושג זה אכן מוכר לנו גם מתצפית בעולם וגם נטוע באופן כלשהו בתודעתנו עצמה.

נעיר כי טיעון דומה לזה שהעלינו כאן יכול לעסוק במושג 'רוח' עצמו. כל אחד מאיתנו משתמש במונח זה בהבנה מסוימת של משמעותו. אין כאן רק הבנה שלילית (רוח=לא חומר), אלא גם הבנה חיובית, אמנם מעורפלת משהו. גם כאן צריך לשאול הקורא את עצמו מהיכן נוצר המושג 'רוח'. לפי המטריאליסט הרי מקורו הוא פיקטיבי, ובכל זאת יש להודות שכולנו משתמשים בו בשיח שלנו מתוך הבנה הדדית מרשימה למדי.

אם כן, הערעור בדבר האשליה שמלווה אותנו בעת שימוש במונחים תכליתיים נדחה על הסף. טיעון הערעור מבוסס על הצעה מיסטית ואזוטריית, לפיה אצל כולנו התפתחה מערכת מושגית פיקטיבית באותו אופן, ושכולנו משתמשים באותו מושג פיקטיבי באותה צורה. בכל מקרה,

³⁴ הפתרון האבולוציוני נראה כאן בלתי מספק. קשה לראות מה ערך אבולוציוני יש בראיה תכליתית של מציאות שבאמת היא אך ורק סיבתית.

ברור שלפחות חובת הראיה במקרה זה היא על המערער ולא על הדואליסט. ישנו גם סוג נוסף של טיעון ערעור, אשר תוקף את עצם הטענה האינטראקציוניסטית. לפי התיאור המוצע כאן, הפעולה הפיסית של הרמת שפופרת הטלפון, נגרמת כתוצאה מאירוע עתידי (=הפגישה), או כתוצאה מישות לא חומרית, או רוחנית (=הרצון לקבוע את הפגישה). לשון אחר: אם באמת הרוח משפיעה על החומר, צריך להיות לפחות אירוע פסיקלי אחד, זה שבתחילת השרשרת הסיבתית, שאין לו סיבה פסיקלית אלא רק סיבה רוחנית-מנטלית. אולם דבר זה סותר את הבנתנו הבסיסית באשר לסיבתיות בעולם הפסיקלי. כאשר אני מושיט את ידי לשפופרת הטלפון בכדי לבצע את אותה שיחה לקביעת הפגישה, דבר זה קורה כתוצאה משרשרת סיבתית סבוכה. שרשרת זו כוללת פקודות מהמוח, מעבר דרך מערכת העצבים, ופעולה סבוכה של השריר, עד להגעתה של השפופרת סמוך לפה שלי. כל שלב כזה מורכב גם הוא מאלפי פעולות קטנות יותר שקשורות ביניהן בקשרי סיבה ומסובב, בהן נוטל חלק מספר עצום של מולקולות וחלקיקים קטנים יותר הנעים ומשפיעים זה על זה.

בסופו של דבר, אם אני טוען שמי שהפעיל את המערכת העצומה הזו של שרשראות סיבתיות הוא הרצון לקבוע פגישה, הרי שתנועת החלקיק הראשון במוח נעשתה ללא סיבה פסיקלית; רצוני הוא אשר גרם אותה. וכאן עולה השאלה: כיצד רצוני, שהוא יצור, או מצב, רוחני, מצליח ליצור אינטראקציה עם חלקיקים חומריים במקומות ספציפיים, או להניע אותם ממקום למקום.

קושייה זו קשה בפרט אם מבינים שדברים רוחניים לא מתוארים על ידי מקום. רצוני, שהוא יש מנטלי-רוחני לא ממקום בראשי, אלא פועל על ודרך ראשי. הוא לא נמצא בשום מקום, כיון שרק עצמים חומריים נמצאים במקומות מסוימים בחלל.

נושא זה, שקרוי לפעמים 'הבעיה הפסיכופיזית', הוא עיקר עניינו של הפרק הבא, שם נדון בו גם מהיבטים נוספים.

הטיעון שתיארנו כאן נוגע הן לשאלת האינטראקציוניזם והן לשאלת המטריאליזם. כאן הובא הטיעון הזה בכדי להוכיח את הדואליזם מתוך המעבר מסיבתיות לטלאולוגיה מהותית. תהליכים טלאולוגיים משוייכים על ידינו ליישים רוחניים. הפסיקה, לעומת זאת, היא סיבתית באופייה (ולפחות אנחנו מתארים אותה ככזו. ראה על כך בהארה 22 בספר השני). בשערים הבאים נמשיך ונפתח אותו, וננסה לדון ולהגדיר טוב יותר באמצעותו מהי בחירה חופשית, ומהו רצון אנושי. לאחר שנקודות אלו יחודדו, נוכל לחזור ולהבין טוב יותר מדוע רדוקציה סיבתית להתרחשויות מסוג זה אינה אפשרית. שם נשוב בחזרה לטיעון זה, ולבלבולים המושגיים שמונחים בבסיס הערעורים עליו.

יש לציין כי הראיה שהבאנו כאן מן האופי הטלאולוגי של פעולות האדם והתנהגותו, היא ראיה 'פילוסופית' באופיה (ולא 'תיאולוגית'). לעומת זאת, הראיה האנתרופולוגית שדחתה את הערעור בדבר האשליה היתה בעלת אופי 'תיאולוגי'.

הערה אבולוציונית

בשער הרביעי של הספר השני עמדנו על העובדה שיכולים להימצא כמה תיאורים מקבילים לאותה תופעה. לדוגמא, תיאור במישור המיטאפיסי-רוחני אשר מלווה בתיאור מקביל במישור המדעי-חומרי. עמדנו בהרחבה על כך שאין בהכרח סתירה באימוצם של שני מישורי ההסבר או התיאור הללו. בסעיף הקודם ראינו שמושג הבחירה הוא יוצא הדופן שיש לו תיאור במישור המיטאפיסי אבל לא במישור המדעי. כפי שנראה בשערים הבאים, הבחירה, מעצם טבעה, היא פעולה ללא סיבה. תופעה כזו אינה יכולה להיות מוסברת במיתודה שבה 'הסבר' פירושו מציאת סיבה שממנה משתלשלת התוצאה.

בהקשרים כאלו טבעי שתצוץ תיאוריית האבולוציה. תיאוריית האבולוציה יוצרת מסגרת להבנת התפתחותם של גופים קרוצי חומר בלבד. אם באמת פועלת רוח בגופים הללו, מציבה עובדה זו סימן שאלה על היותה של האבולוציה תיאוריה מספקת למוצא והתפתחות האדם. בספר הקודם (בפרק א של השער השישי, ועוד) ראינו כי בכל מקרה זו איננה אלטרנטיבה מספקת להסבר מיטאפיסי. כאן אנו טוענים יותר מכך: אם אכן קיימת רוח, אזי גם במישור ההשתלשלות עדיין לא הגענו להסבר ממצה. איך התפתחה הרוח שבאדם? האם גם היא יצאה מן המפץ הגדול? האם אין זה מחייב אותנו לחשוב על מי שיצר אותה, ועל מי שנטע אותה בתוכנו? ייתכן שזוהי הסיבה האמיתית לכך שבני אדם רבים בורחים לתיאוריות כל כך פנטסטיות (כפי שגם נראה להלן), במקום להישאר רציונליים ולהאמין לשכלם הישר.

כדאי לשים לב לכך שהאבולוציה עצמה איננה מתיישבת עם חוקי הפיסיקה בהשקפה המטריאליסטית. האבולוציה מניחה שהחזק שורד, אבל חוקי הפיסיקה קובעים לכאורה תמונה אחרת. בעולם הפיסיקה הכל הוא תוצאת פעולתם של כוחות עיוורים על עצמים פיסיקליים. כיצד, אם כן, מיקרוסקופיה שמאופיינת כך מביאה במאקרוסקופיה לתהליכים שמאופיינים בחוקי האבולוציה? ולאידך גיסא, אם אכן ניתן לעשות רדוקציה של חוקי האבולוציה לחוקי הפיסיקה נראה כי לא 'הרווחנו' מאומה מתיאוריית האבולוציה. מה שניתן להסביר באמצעותה, ניתן כנראה להסביר גם בלעדיה.³⁵

לאור דברינו אלו יוצא שמי שמאמין באבולוציה לכאורה צריך להאמין בקיומו של רובד חוקים לא פיסיקלי במציאות, אשר משפיע על החוקים המאקרוסקופיים, בנוסף לחוקי הפיסיקה. אם כך, חוזרת השאלה איך התפתח רובד זה מהמפץ הגדול? גם מכאן נראה שמטריאליזם ואבולוציה לא הולכים ביחד. מצד שני, אם אכן ישנם מימדים כאלו בהווה, אזי האבולוציה כשלעצמה אינה נותנת הסבר מספק ומלא להיווצרותם (האבולוציה אינה מהווה הסבר מספיק לקיומה שלה עצמה).³⁶

³⁵ בעיה זו היא פן אחד מהבעיה הכוללת של המעבר מן הפיסיקה המיקרוסקופית שחוקיה רוורסביליים (הפיכים), לפיסיקה המאקרוסקופית שחוקיה אינם תמיד כאלו (למשל, החוק השני של התרמודינמיקה). ככל שידעתי מגעת זוהי עדיין בעיה פתוחה בפיסיקה של היום. לתיאור פופולרי, ראה בספרו של אבשלום אליצור, **זמן ותודעה**, האוניברסיטה המשודרת, תל-אביב 1994.

³⁶ ייתכן שהוא הדין לכל חוקי הטבע. השאלה היא מה טיבם של חוקי טבע? האם הם סוג של יישים? אם כן,

מעניין, בהקשר זה, לבחון את צורת התייחסותם של חוקרים שונים לבעיית גוף ונפש בהקשרה האבולוציוני.

לדוגמה, בספרו של צבי ינאי, **החיפוש האינסופי**,³⁷ בשיחה עם פרופ' טרקל (עמ' 89 והלאה) עולה השאלה האם קיומה של תודעה מעניק לנו, ולבעלי חיים בכלל, יתרון אבולוציוני כלשהו. פעמים רבות חבויה כאן הנחה סמויה, כאילו שאם היה בכך יתרון אבולוציוני, היה זה הסבר מספק להיווצרותם של יצורים בעלי תודעה.³⁸

אולם זה כלל וכלל אינו נכון. אם אכן התודעה מתרחשת בתווך לא חומרי (ברוח, או בנשמה), אזי העובדה שהיא מעניקה יתרון אבולוציוני לא היה בה כדי לבאר את היווצרותה. ישנם דברים שאינם בעלי סיכוי קטן להיווצרות אקראית, אלא בעלי סיכוי 0. האבולוציה פועלת אך ורק בהקשר של תהליכים בעלי סבירות נמוכה, אך לא מאופסת. שום תהליך אבולוציוני אינו מאפשר התרחשות שהיא בלתי אפשרית.

אגב, בהקשר זה כדאי לשים לב להערתו של ינאי שם (עמ' 91), שלא תמיד התודעה מעניקה יתרון שרידותי. הוא מביא לכך דוגמה מהתיאור של ז'ן גודל על גור שימפנזים שמת משרון לב על מות אמו. בהמשך מובאת שם דוגמה דומה מפילים.

פרופ' טרקל, באותה שיחה, מסיק מכאן את קיומו של רגש אצל בעלי חיים. אם נחدد את הנקודה נאמר שטענתו היא שאם ישנה התנהגות שאינה יכולה להיות מוסברת באופן של שיקול אבולוציוני, אזי סביר לה שיש לה מקור אחר. אם חיות כלשהן ניחנות בתכונות שאינן יכולות להיות תוצר אבולוציוני, אזי משתמע מכך שקיים אצלם רכיב נוסף, רוחני, שהוא אינו תוצר של אבולוציה.

אם כן, האבולוציה אינה יכולה להסביר חלק מן ההתרחשויות הנפשיות, ולכן במובנים מסוימים היא מהווה דווקא טיעון נגד העמדה המטריאליסטית.³⁹

הטיעון מן הסינתטיות

בסעיף לעיל שעסק ברובד המהותי, ראינו שהמטריאליזם אינו מציע כל הסבר לסמנטיקה של החשיבה ולפעילויות הנפשיות האחרות. הוא לכל היותר מתאר את הסינטקס של החשיבה. בסעיף זה נראה שישנה בעיה מהותית גם בתיאור המטריאליסטי של הסינטקס של החשיבה.

מהיכן הם נוצרו? אם לא, איך הם משפיעים על המציאות? ראה בספר השני בשער השני. כן ראה בספרו של יובל שטייניץ, **טיל לוגי מדעי לאלוקים ובחזרה**, זמורה-ביתן, תל-אביב 1998, בחלק הראשון בעיקר בפרק ב'.

³⁷ סדרת אפקים, עם עובד, תל-אביב תש"ס.

³⁸ אמנם, אצל ינאי הדיון הזה עולה בהקשר אחר. השאלה שם היא מדוע, אם בכלל, היצורים בעלי התודעה שורדים יותר מאחרים. אין שם התייחסות לעצם ההיווצרות של התודעה.

³⁹ כמובן, הטיעון זה אינו הכרחי. התהליך האבולוציוני אינו מושלם, שכן הוא עדיין מצוי בעיצומו (ראה על כך בהארה 25 בספר הראשון). לכן ייתכן בהחלט שכעת קיימים מאפיינים לא שרידותיים בכמה יצורים. לפי התיאוריה האבולוציונית, הדבר אמור לגרום בסבירות גבוהה להיכחדותם בעתיד, אולם אין כל מניעה שהם יהיו קיימים כמוטציות זמניות.

העובדה שיש בחשיבה האנושית רכיב סינתטי, ושכל הידע שלנו מבוסס עליו, כפי שראינו בהרחבה בשני הספרים הקודמים, היא גופא ראייה נגד המטריאליזם. הסיבה לכך היא שחשיבה סינתטית כוללת בחובה אלמנט לא חישובי (לא אנליטי), וככזה נראה כי הוא אינו יכול להיות ניזון ממערכת מכנית גרידא.

בהקשר זה חשוב לציין שני היבטים שפגשנו בספרים הקודמים. בשער התשיעי של הספר הראשון עמדנו על משפט גדל אשר ביטל את הזיהוי האנליטי הרווח בין יכחות לאמיתיות. עמדנו שם על העובדה שהוכחת המשפט מבוססת על סוג יכולת שלעולם לא תהיה למחשב, והיא: היכולת לצאת מחוץ למערכת הנחות היסוד שלו עצמו. זהו הבסיס לסינתטיות. סינתטיות היא הכושר להוציא אינפורמציה שאינה גלומה במלואה בהנחות היסוד הידועות לנו מכבר. ישנה כאן יציאה מחוץ למערכת מוגדרת של הנחות יסוד, ובחינתן 'מבחוץ'. יכולת כזו לעולם לא תהיה קיימת למחשב.⁴⁰

כיצד יצורים מכניים יכול לבצע אקטים של חשיבה אשר מצליחים לצאת אל מחוץ למערכת ההנחות שלהם עצמם? כיצד הוא מגיע למסקנות שאינן נובעות מהנחות היסוד שלו? כל זה מעיד שיש באדם מימד שאינו מכני-חומרי, אלא בעל אופי שאינו כפוף לתהליכים המכניים של הסקת מסקנות לוגיות מהנחות ותו לא.

לבסוף, נעיר כי הטיעון מן הסינתטיות מהווה גם הקשר נוסף שתומך בזיהוי המהותי שעשינו למעלה בין מטריאליזם לאנליטיות. למעשה אנו רואים כאן שמטריאליזם מבוסס על דחיית הסינתטיות, כלומר על עמדה אנליטית, ולהיפך.

כשנבוא לדון האם הטיעון כאן מהווה ראייה 'תיאולוגית' או 'פילוסופית', ניווכח לכאורה שמדובר בטיעון בעל אופי 'תיאולוגי'. על פניו נראה כי מי שמניח את הסינתטיות, חייב לגלות בתוך עצמו עמדה דואליסטית. ולא היא.

יש לשים לב לכך שראייה זו אינה מבוססת על קבלת העמדה הסינתטית כשלעצמה. ההנחה שביסוד הראייה הזו היא עצם העובדה שישנו אצלנו סוג חשיבה כזה, גם אם הוא אינו נכון, או לא תקף. גם בעל עמדה אנליטית שכופר בתוקפן של המסקנות העולות משימוש ביכולת הזו, צריך להודות שהיא קיימת אצלנו. עצם העובדה שמופיע אצלנו מנגנון חשיבתי כזה, גם אם הוא שגוי מן היסוד, מעלה את התהייה מניין שאבנו אותו. זהו טיעון דומה לטיעון האנתרופולוגי שפגשנו למעלה, אולם טיעון זה הוא בעל אופי 'פילוסופי' (לא 'תיאולוגי') למהדרין. למעשה מדובר כמעט בטיעון אמפירי (הוא נגזר מתוך עובדות החיים עצמן, עוד לפני שניגשים לפרשנות כלשהי שלהן).

אפשרות האינטראקציה

הטיעון הבא שבו היה עלינו לדון בהקשר זה הוא הטיעון מן הפסיכופיסיקה. כפי שכבר הערנו במבוא, הדיון בבעיה הפסיכופיסיקה מבוסס על עמדה דואליסטית. בתמונה המטריאליסטית

⁴⁰ העובדה שמחשבים במהותם לא יכולים להכיל (או להגיע אל) משפטי גדל, שכן הם אינם יכולים לצאת מחוץ למערכת ההנחות שלהם עצמם, נדונה גם בספר השני בהארה 32.

אין מקום לדיון בדבר הקשר בין החומר לרוח. העובדה שישנם גורמים לא חומריים שמשפיעים על התנהגותנו והחלטותינו, בדרך כלל מובאת במסגרת טיעון לטובת המטריאליזם. אולם כפי שנראה בפרק הבא (שידון בבעיה הפסיכופיסית) עובדה זו גופא, ובעיקר העובדה שרבים מוטרדים מרעיון זה, מהווה ראיה לכך שגורמים כאלה קיימים.

דחיית מודלים אחרים

עד כאן עסקנו, למען הפשטות, בשני מודלים מנוגדים: מטריאליזם ודואליזם. למעשה, עיקרי הדברים עסקו במטריאליזם ושלייתו, ללא קשר למהות התמונה חילופית (האם היא דואליסטית, או אחרת). האלטרנטיבה נגזרת מעצם האינטואיציה שלנו, ולא דווקא מן הטיעונים שהוצגו כאן, שעיקרם הוא שליית המטריאליזם.

אולם, בהקשרים מסוימים חשוב להיכנס ביתר חדות להבחנות שהוצעו בין התמונות התחליפיות למטריאליזם. האלטרנטיבות העיקריות העולות בשיח הפילוסופי הן:

1. דואליזם - תמונת מציאות שמכילה רכיב חומרי ורכיב לא חומרי (רוחני).
2. אידיאליזם - תמונת מציאות שמכילה רק רכיב רוחני. לפיה, החומר כולו אינו אלא אשליה שקיימת אך ורק ברוח המכירה (את מה?).
3. אפיפנומנליזם - תמונה שטוענת שהדילמה היא מדומה, שכן הפונקציות הרוחניות אינן אלא תכונות של המכלול הפיסי.

הדיון בדואליזם לגווניו תלוי מהותית בבעיה הפסיכופיסית, ועל כן נותר אותו לפרק הבא. האידיאליזם, ביסודו מבוסס על עקרון ה'קוגיטו' של דיקארט (שבעצמו לא היה אידיאליסט). עקרון הקוגיטו הוא ההוכחה הידועה של דיקארט לכך שהוא עצמו קיים. ההוכחה, בניסוח גס, בנויה כך: אם אני מטיל ספק בעובדת קיומי, אז ברור בהכרח שיש מישהו שמטיל את הספק הזה. אם אינני מטיל בו ספק, אז מסקנתי היא שאני קיים. על כן אין כל אפשרות לכפור בקיום,

וממילא מוכח שהקיום הוא הכרחי. בניסוח הידוע יותר: 'אני חושב משמע אני קיים'.⁴¹

הוכחה זו, גם אם היא תקפה, מתייחסת לרוחו של האדם, ולא לגופו. העולה ממנה הוא שקיום הרוח מוכח יותר מאשר קיומו של החומר. על כן, בהתאם לעקרון התער של אוקאם (שמוביל רבים למטריאליזם) עלינו להסיק שההנחה בדבר קיומו של החומר טעונה הוכחה, וכל עוד איננו נאלצים לקבל אותה, לא נעשה זאת. עקרון ה'קוגיטו' הוא רק דוגמא. גם אם ההוכחה של דיקארט אינה תקפה, ברור שאנו נוכחים ברוחנו באופן הרבה יותר ודאי מאשר בגופנו. המסקנה בדבר קיומו של החומר היא מסקנה שמוסקת על ידי הרוח. על כן, טוענים האידיאליסטים, הטלת ספק בקיומה של הרוח וקבלת קיומו של החומר היא מסקנה אבסורדית.

⁴¹ לפירוט בנושא זה, ראה, למשל, סוגיית היש, אברהם צבי בראון, מאגנס, ירושלים תשל"ז. ספר זה נוגע לנקודות נוספות שעלו כאן.

האפיפנומנליזם הוא שם לקבוצת גישות שדוגלת בדואליזם חד כיווני. כלומר הגוף משפיע על הרוח, אולם ללא כל השפעה הפוכה. יסודה של גישה מוזרה זו הוא בהנחה שתידון בפרק הבא, לפיה לכל התרחשות חומרית חייבת להיות סיבה חומרית. זוהי גישה כה אבסורדית, מבחינת התאמתה לאינטואיציה, שאין כל יתרון נראה לעין באימוצה לעומת הדואליזם הפשוט והאינטואיטיבי (ראה על כך, למשל, בספרו הנ"ל של טיילור, **מטפיזיקה**, בפרק רביעי). נושא זה ידון בפרק הבא. בדומה לגישה זו ישנה התיאוריה של סרל (תיאוריית האספקט הכפול, לפיה הרוח היא פונקציה של הגוף), שגם בה נדון בפרק הבא.

צייטלין: מטריאליזם ואנליטיות כמטאפיזיקה ספקולטיבית

המבוכה של המטריאליסט, כשהוא עומד מול האינטואיציות הדואליסטיות שמצויות כמובן גם בו עצמו, מוליכה אותו לדחיית האינטואיציות הללו. אולם דחיה זו מעוררת בעיות חמורות הרבה יותר מאשר הדואליזם, כך ששכרו (האינטלקטואלי) יוצא בהפסדו. גם בסוגיית גוף ונפש, האנליטיקן ממשיך בבחינתו מהאינטואיטיבי אל הפורמלי, כשהוא יוצא מדחיית המטאפיזיקה שבאמונה בקיומה של רוח, ומגיע למטאפיזיקה מוזרה ותמוהה שבעתים, בבחינת 'ממך אליך אברח'.

לתיאור של שיפעת התיאוריות המוזרות והמיסטיות שבאו להגן על העמדה ה'רציונלית' לפיה אין אפשרות של השפעה רוחנית על החומרי, ראה עוד בספריהם הנ"ל של טיילור, סרל ודנט. תופעה זו היא דוגמא נוספת לגישתו הבסיסית של האנליטיקן, שמעדיף את ההנחות הלא מבוססות שלו, על פני האינטואיציות הפשוטות. עמדה אנליטית מקבלת רק דברים מוכחים (לוגית, או אמפירית), וכאלו שניתנים להגדרה חדה ומדויקת. כמו בכמה וכמה הקשרים קודמים, אנו רואים כאן שוב, שבדרך כלל, אם מצליחים להתעלם מכמה אי נוחיות (שבדרך כלל נובעות משגיאות פילוסופיות שמועברות בעוצמה ע"י מנגנוני שטיפת המוח המודרניים), האינטואיציה שלנו מובילה אותנו לתיאוריה השלמה, הפשוטה והטובה ביותר.

היבט אחר של קשר בין הבעיה של גוף ונפש לבין המחלוקת האנליטית-סינתטית, הוא הקשר לסוגיית האסנציאליזם והקונוונציונליזם. בשער השני של הספר הראשון עמדנו על כך שאנליטיות קשורה בדרך כלל לקונוונציונליזם, וסינתטיות בדרך כלל קשורה לאסנציאליזם. הנשמה והמימדים הרוחניים של האדם, הם למעשה העצמות שלו, בעוד שדווקא החומר של האדם, הוא ההופעה שלו כלפי חוץ (הצורה שלו). האנליטיקן, כדרכו, נוטה לאמץ את קיומה של הצורה ללא 'חומר' (במובן של הספר הראשון). כאן מקבלת עמדה זו את הצביון המטריאליסטי.

למעשה, שופנהאואר הוא אשר טען זאת, באומרו שהישות היחידה שאדם יכול לצפות ולהבחין בעצמותה ישירות (שלא בתיווך הצורה שלה), היא רוחו, או נשמתו שלו.⁴²

⁴² ראה על טיעון זה, מתוך השוואה גם לגישתו של הראי"ה קוק, במאמרו של שלום רוזנברג, 'הראי"ה והתנין העיוור', בתוך **באורו**, חיים י' חמיאל (עורך), ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשמ"ו.

הארה 1: גוף ונפש בהלכה

בהלכה, על אף שהעוסקים בה אוחזים בדרך כלל בתפיסה של דואליזם אינטראקציוניסטי, בכל זאת ישנם לפעמים בלבולים בין גוף האדם לבין נפשו (או רוחו). גם תפיסת הגוף בהלכה שונה מהתפיסה המקובלת. ברצוני להדגים זאת כאן על קצה המזלג.

בהלכה ישנו מושג של שליחות. אדם יכול למנות שליח שיעשה עבורו פעולות הלכתיות שונות, כגון להפריש תרומה מפירותיו, או לקדש עבורו אישה. ישנם מפרשים (ראה בתוס' ר"ד, קדושין מב: ד"ה שאני) אשר תוהים מדוע לא יכול אדם למנות שליח שיניח עבורו תפילין, או יקיים עבורו מצוות שונות, כמו תפילה, ברכות ועוד?

ישנם גוונים שונים לתשובה על שאלה זו, וכאן אביא אחד מהם ששמעתי פעם (מר' שלמה פישר, מירושלים. בהחלט ייתכן שלזה גופא מתכוין התוס' ר"ד עצמו בתשובתו) כאשר אדם ממנה שליח נפשו של השליח מהווה תחליף לנפשו של השולח. במקום שהשולח יקדש את האישה, נעשית פעולת הקידושין על ידי השליח, ופעולה זו מיוחסת לשולח כאילו שנעשתה על ידו. כאשר ממנה אדם שליח להניח תפילין בעבורו, הרי שעלינו להחשיב את פעולת ההנחה כאילו שנעשתה על גופו של השולח. אלא שגופו של השולח אינו יכול להיות מוחלף על ידי גופו של השליח; חידוש התורה שניתן לבצע יצוג או החלפה כזו, נאמר על נפשותיהם של הפועלים בלבד, ולא ביחס לגופם.

בצורה אחרת ניתן לראות זאת כך. בהנחת תפילין האדם הוא גם מבצע הפעולה (=ה'גברא' במינוח השיבתי) וגם החפץ שעליו מבוצעת הפעולה (=ה'חפצא'). במצב כזה לא ניתן למנות שליח שיעשה את הפעולה במקומו. השליח יכול להיות מבצע הפעולה במקום המשלח, אולם הוא אינו יכול להחליף את גופו שעליו מבוצעת הפעולה. מאידך, בקידושי אישה האדם הוא רק פועל, והחפץ הנפעל הוא האישה המתקדשת. הפועל הוא האדם עצמו, כלומר נפשו, ולכן בקדושין הוא כן יכול להיות מוחלף על ידי נפשו של אחר. את האדם כנפעל אין השליח יכול להחליף.⁴³

בספרו של ר' שלמה פישר, שו"ת בית ישי (בסימן העוסק באדם המזיק), הוא

⁴³ גם כשהאישה ממנה שליח לקבל את הקידושין זהו שליח שלה כפועלת ולא כנפעלת. הקידושין לא חלים על גוף האישה אלא על נפשה. נפשה פועלת קבלת קידושין, או התקדשות. ניתן להעלות אפשרות שבתפיסה המוצעת כאן יוכל אדם להניח תפילין על ראשו וידו של חברו. במצב כזה השליח הוא רק פועל במקום המשלח ולא נפעל במקומו. לדיון מקיף אודות האדם כפועל ונפעל (והאם אדם יכול לעמוד במקום שני הצדדים הללו גם יחד בפעולות הלכתיות שונות, ראה בספר **אתון דאורייתא**, ר' יוסף ענגיל, וראשא תרנ"ג, סי' כ').

מראה השלכות נוספות של ההבחנה בין גופו של האדם לנפשו, למשל ביחס לאדם המזיק: לעיתים, כאשר פעולת הנזק מתבצעת רק על ידי גופו של האדם, אנו נתייחס לכך כאילו האדם הזיק על ידי משהו אחר, כלומר על ידי דבר שהוא ממונו (כמו שורו שהזיק).

כאן אנו עוברים להיבט השני שבו רצינו לעסוק והוא תפיסת הגוף של האדם. לפי התפיסה ההלכתית, האדם עצמו הוא הנפש, והגוף הוא רק פריפריה של הנפש, שיש לה יחס (אמנם אינטימי) אליה. לפי זה יש מקום לתפוס גם פריפריות רחוקות יותר מן האדם בצורה דומה. ישנן כמה הלכות שמצביעות על תפיסת ממונו של האדם כהרחבה של גופו.⁴⁴ גם הממון, בדומה לגוף, הוא פריפריה של האדם עצמו. אמנם פחות מהותית מן הגוף (אפשר להחליף ממון, קשה יותר להחליף גוף, אף שגם זה אפשרי באופן עקרוני), אבל עדיין זוהי הרחבה או פריפריה של הנפש.⁴⁵

בחיוב הבעלים בתשלומי הנזיקין שגרם ממונו ישנה חקירה מפורסמת של המפרשים האם חיוב זה נובע מן העובדה שהבעלים פשע בשמירתו (לא שמר כראוי), או, וכך תופסים רוב המפרשים, מעצם העובדה שממונו הזיק (אלא שאם שמר כראוי הוא נפטר מחיובי התשלום). לכאורה, התפיסה השנייה תמוהה מאד. כיצד נובע חיוב התשלום מעצם העובדה שממוני הזיק, סוף סוף לא אני הוא שהזקתי. אם גופי הזיק, נראה ברור שאני עצמי הזקתי ולכן אני חייב בתשלום. אבל כשממוני הזיק, מדוע שללא קשר לפשיעה בשמירה אני אתחייב בתשלומי הפיצוי.

הרוגצ'ובר בספר **צפנת פענח** על מסכת בבא קמא (דף יז) מסביר שזה נובע מן העובדה שממונו של האדם גם הוא, כמו גופו, חלק ממנו עצמו. הדוגמא שהוא מביא היא איסור שביתת בהמתו בשבת. לאדם אסור שבהמתו תעבוד בשבת באופן שהמלאכה היתה בגדר איסור על אדם העושה אותה. גם שם טוען הרוגצ'ובר שהדבר מצביע על העובדה שהממון הוא חלק מן האדם עצמו.⁴⁶ עיקרון זה נראה באופן ברור עוד יותר, לאור קביעתו של הראב"ד המובאת

⁴⁴ ראה על כך בהרחבה במאמרי, 'בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק', **משפטי ישראל**, ר' שלמה גרינץ (עורך), פתח תקווה טבת תשס"ג.

⁴⁵ וראה בהקשר זה את לשונו של הרמב"ם בפ"א ה"א מהל' דעות: ויש בעל נפש רחבה שלא תשבע נפשו מכל ממון העולם, כענין שנאמר אוהב כסף לא ישבע כסף, ויש מקצר נפשו שדיו אפילו דבר מעט שלא יספיק לו ולא ירדוף להשיג כל צרכו. תודתי לעורך (איציק בן דוד) על ההפנייה הזו. וראה גם להלן בהארה 23.

⁴⁶ טענה זו תלויה במחלוקת הראשונים בהבנת איסור שביתת בהמתו. האם האדם עובר איסור כשבהמתו עושה מלאכה, או כשהוא עושה מלאכה עליה, או עימה. לשם דיון זה צריך לברר את היחס בין 'שביתת בהמתו' ל'מחמר', ואין כאן מקומו. ראה למשל חידושי הריטב"א, שבת, בתחילת פרק 'מי שהחשיך', במחלוקתו עם התוספות רי"ד (המובא גם הוא שם). וראה עוד בחידושי הרוגצ'ובר שם שהביא כמה השלכות נוספות לכך שממונו של האדם הוא חלק מהייתו.

המשך
הארה 1:

ברא"ש בבלי מכות ז ע"א (ראה שם פרק א סי' יג) שדן בסוגיית 'פלאגין דיבורא'. עיקרון זה קובע שאם שמעון מעיד בבית דין שראובן הלווה לו עצמו בריבית (שזו עבירה דאורייתא למלוה וללוה), במקרה זה חולקים (=פולגים) את דיבורו, כלומר מאמינים לטענתו על המלוה אבל לא על עצמו, שכן אדם לא נאמן לשים עצמו רשע. הראב"ד קובע שם שעיקרון זה נאמר רק כאשר החלק הפסול של העדות נאמר על האדם המעיד עצמו, כלומר שהוא פסול מדין 'בעל דבר'. כאשר אדם יעיד על קרובו, למשל יאמר שראובן הלווה לקרובו (של שמעון, שהוא העד) בריבית, שם נפסול את כל העדות, ולא נקבל אפילו את חציה. הסיבה היא שכיון שישנו חלק פסול בעדות, היא נפסלת כולה (זהו דין 'בטלה מקצתה בטלה כולה'). כאשר אדם מעיד על עצמו (ולא כשמעיד על קרובו) הרי חלק העדות העוסק באדם עצמו איננו נחשב כלל כעדות (שכן עדות נאמרת על ידי עד, ואילו הוא אינו עד אלא בעל הדבר), ולכן חלק זה אינו נחשב כעדות פסולה שתפסול גם את החלק השני. אנו מתייחסים אליה כאילו היא כלל לא נאמרה. המפרשים (ראה **ברכת אברהם**⁴⁷ על אתר, ועוד) מקשים על הראב"ד מהגמרא בבבלי סנהדרין (י ע"א) שמעלה צד שכשאדם מעיד על שורו גם במקרה זה עושים 'פלאגין דיבורא', כלומר שחלק העדות העוסק בשורו לא מתקבל, וחציה השני כן. לכאורה גמרא זו איננה מתאימה לתפיסתו של הראב"ד, שהרי עיקרון זה נאמר רק כשהאדם מעיד על עצמו, אך לא כשמעיד על אחרים, ואפילו כשהאחר הוא קרובו. לכאורה אנו רואים כאן שוב את התפיסה לפיה עדות של אדם על ממונו (שורו) נחשבת כעדות על עצמו, וזאת כיון שהממון הוא הרחבה של האדם עצמו, ולא רק דבר שקרוב לאדם, כמו למשל ההתייחסות לקרוביו.⁴⁸ בהארה 23 להלן נראה שזהו כנראה הבסיס המטאפיזי ל'תאוות בצע' (חמדת הממון), ונרחיב את התמונה הזו גם ביחס לשאר היצרים.

ניסוח יפה וחד לאבסורדיות שבמטריאליזם, אשר מסכם כמה וכמה מהנקודות שעלו למעלה, מצוי בספרו הנ"ל של צייטלין, **על גבול שני עולמות**. נסיים את הפרק בציטוט מדבריו שם (עמ' 82-81):

⁴⁷ הרב אברהם ארלנגר, ירושלים תשס"ח.

⁴⁸ ניתן היה לומר שאדם שמעיד על ממונו נחשב כמעיד על עצמו לא בגלל ההתייחסות אל הממון כחלק ממנו, אלא כיון שההשלכות של העדות משפיעות עליו באופן ישיר. כשמעיד על ממונו הרי הוא נחשב 'בעל דבר' בגלל שהוא עצמו יפסיד או ירויח מתוצאות עדותו. ניתן להראות כי זו אינה ההבנה הנכונה בגמרא, ואין כאן המקום.

עוד יש להעיר כי הראב"ד עצמו אינו בוחר במוצא שהצענו לו כאן. הוא באמת טוען שהאדם אינו נאמן כלל על השור, והגמרא אינה דנה לעשות 'פלאגין' במקרה כזה (ראה דבריו בהל' עדות פי"ב ה"ב, וב**ברכת אברהם** שם). בכל אופן, דברינו הובאו כדי להדגים השלכה אפשרית לגישה המוצגת כאן. תודתי לעורך (איציק בן דוד) על הערה זו.

אבל המטריאליסמוס המדעי בא אל אותו המקום עצמו, שנס משם בבהלה גדולה כל כך. הוא נס מן המטאפיסיקה ושב אל המטאפיסיקה, ודווקא אל המטאפיסיקה הדוגמטית, אותה המטאפיסיקה שאינה עומדת אפילו בפני רוח-ביקורת מצויה. "יסוד כל הדברים הוא החומר", אבל מי ראה ומי שמע אותו החומר, או אותם החומרים, שהם יסוד ועיקר כל הדברים? מה שאנו רואים ושמעים, ומה שמגיע בכלל לחושינו, אינו אלא גופים שונים בגילויים ולבושים שונים, כלומר, מראות רבים ולא יסודי [=עצמות] הדברים - החומר, או החומרים עצמם. ואם תאמר שהיסוד, החומר או החומרים, הוא דבר שמציאותו מושגת בשכל ולא בחושים, הרי הוא הפשטה ככל ההפשטות של המטאפיסיקה, ואין בו משום ריאליות וממשיות יותר מאשר ב'אני', או ב'שכל-העולם', ב'רצון-העולם', ב'בלתי-מכיר' וכדומה וכדומה. ולא עוד אלא שיש יתרון גדול לאלה האחרונים על החומר בתור יסוד העולם, במה שהם (ה'אני', ה'שכל', ה'רצון' וכדומה) מוכרים ומורגשים ברוחנו באופן בלתי אמצעי, בשעה שהחומר או החומרים כשהם לעצמם, בלי גילויי-מראות, חזיונות והופעות, אינם מוכרים ומורגשים לנו כלל וכלל. באופן זה, החומר (או החומרים) בתור יסוד של כל המציאות, הוא דווקא ההפשטה היותר רחוקה והיותר זרה לנו.

המטריאליסמוס מופרך הוא מעיקרו - כפי שהעיר כבר שופנהאואר - גם על שום הסתירה הגדולה המונחת בעצם יסודו ההגיוני. מה מלמדנו המטריאליסמוס, בעצם? הוא מלמדנו שכל האינטלקט שלנו, על כל עושרו ופליאותו, הוא תולדת החומר. והחומר עצמו, בתור עצם ויסוד, מאין הוא בא? מאין אנו יודעים בכלל שנמצא הוא? לוקחים אנו את כל הדברים הנגלים לנו במראות, בחזיונות ובהופעות, מפשיטים בשכלנו את כל אלה הדברים שאנו רואים אותם בתור מיקרי-חומר, ומציירים לנו חומר מופשט מכל אלה. החומר הוא לפי זה, רק הפשטה שלנו. האינטלקט הוא, איפוא, מחוללו ומולידו של החומר, וכיצד היה החומר יכול להיות מחוללו ומולידו של האינטלקט? החומר בתור מולידו של האינטלקט - בשעה שבלי האינטלקט אין לו, לחומר עצמו, כל אחיזה ועמדה - הרי הוא כאותו ברון מינכהאוזן, שטבע בנהר והציל את נפשו באחזו בקוצות ראש עצמו.

ואף זאת, וזה הוא העיקר: אין בכוח המטריאליסמוס לבאר לנו את מציאותו של העולם הרוחני שבקירבנו. עם כל הכירכורים שהוא מכרכר, איננו יודעים סוף-סוף, איך מולידים כוחות חומריים, שהם כוחות עיוורים, עמומים, כבדים וחשוכים, את ההרגשה? כיצד הם מולידים את החיים, ובייחוד את הרגשת החיים? וכיצד הם מולידים את הכרת החושים שלנו? כיצד הם מולידים את הפנטסיה? וכיצד הם מולידים את השכל, אפילו בגילוייו היותר נמוכים, ובפרט בגילוייו הגבוהים והנעלים? ובעיקר - כיצד הם מולידים את הכרת-עצמנו? הנקל לו, למטריאליסט, להגיד שהחומר בחלקיו, צירופיו וצירופיו-צירופיו, מוליד לנו את כל אלה. אבל כיצד, ובאיזה אופן נעשית הקפיצה המשונה הזאת? מי יגלה לנו את פני הלוט על אותה הרגע, שבו עובר פתאום החומר החשוך אל הרגשת עצמו, ובייחוד אל ההכרה המחשבתית של עצמו? ועוד, כשאנו חושבים לא על איזה דברים שהם מחוץ לנו, ואפילו לא על אותם שהם בקירבנו, והננו לומדים לדעת אותם כמו דברים העומדים

מחוצה לנו, אלא שחפצים אנו לתפוס את עצם המחשבה שלנו, כלומר, את עצם הווייתה, את הווייתה בתוך עצמה ולא בגילויה-חזיונותיה, אנו מרגישים בכל תוקף ויודעים בכל בהירות, שאין זו, המחשבה שלנו, שום פרוצס-כימי או פיסילוגי-ביולוגי. מה שאנו מכירים בחביוננו בתור רוחניות, יוכל להיות תלוי בצד-מה בחיינו הארציים. בפרוצסים גופניים שונים, בהיות אלו הפרוצסים מלווים את החזיונות הרוחניים שבתוכנו, אבל בשום-אופן אין הם תולדתם של אותם החזיונות, לפי שמהותו וטבעו של הרוחני, המורגש לנו בעצם תפיסת מחשבתנו, שונה מהם בהחלט.

סיכום

בפרק זה עסקנו בשאלה האם קיים במציאות מימד שאינו חומרי. ראינו שהגישה המטריאליסטית מתנגדת לכך, בעיקר מטעמים שנובעים מראיית האמונה בקיומו של הרוחני כסוג של מטאפיזיקה לא נחוצה. סיכמנו את סוגי הטיעון המטריאליסטיים בשלושה כיוונים, והבאנו ראיות נגד כל אחד מהם, ולאחר מכן הבאנו גם ראיות ישירות לטובת קיומו של רכיב רוחני.

כבר עמדנו על כך שלמעשה די בדחיית הטיעונים המטריאליסטיים כדי לאמץ את הדואליזם, שכן הוא תואם את האינטואיציה של כולנו (כולל זו של המטריאליסטים עצמם). לאחר הטיעונים הנוספים, דומה כי אין כלל מקום לגישה מוזרה ואזוטורית כמו המטריאליזם. העובדה שלאחר כל כך הרבה שנים היא עדיין קיימת, מורה על העוצמה שישנה במניעים החבויים אשר גורמים לאנשים להחזיק בה.

אמונה בקיומו של רכיב לא חומרי בבריא, 'עלולה' להוביל למסקנה שיש לו מקור, ושמקור זה אינו יכול להיות אבולוציוני גרידא (אלוקים). דומה כי זהו ההסבר היחיד לאחיזה בתיאוריות כל כך בדיוניות ולא מבוססות, כמו אלו שמועלות חדשות לבקרים כנגד הדואליזם.

אולם, כל מי שבוחן את הדברים בצורה שאינה מוטה, מגיע למסקנה שכל אלו אינם אלא ניסיונות סרק. המטריאליזם אינו אלא מטאפיזיקה דוגמטית וספקולטיבית (וגם מגמתית).

ההסתמכות על המדע אינה אלא דמגוגיה, ועל כך נעמוד ביתר פירוט להלן בפרק השלישי. הנקודה שנותרה לנו לבירור, היא שאלת האינטראקציה בין שני הרכיבים שבפרק זה עסקנו בעצם קיומם. כבר הערנו ששאלת האינטראקציה גם חוזרת ומקרינה על הדיון במטריאליזם עצמו. בשאלות אלו עוסק הפרק הבא.

פרק שני הבעיה הפסיכופיזית

מבוא

בפרק שעבר ראינו כי אין מנוס מן המסקנה (שגם תואמת לאינטואיציה הפשוטה) שבמציאות קיימים שני סוגים של סובסטנציות: חומריות ושאינן כאלו (המכונות: 'רוחניות'). בפרק זה אנו עוסקים בשאלת הקשר בין שני הרכיבים הללו של הקיום. במינוח הרווח שאלה זו קרויה 'בעיית גוף ונפש', או 'הבעיה הפסיכופיזית'.

יש לציין כי מעבר לשלושת סוגי הטיעון לטובת המטריאליזם שפגשנו בפרק הקודם, ישנו טיעון נוסף לטובתו, לא פחות רווח, שיפתח את הדיון בפרק זה. טיעון זה מבוסס על עקרון הסיבתיות. ישנה אינטואיציה פשוטה שלא ייתכן שאירוע חומרי יתרחש ללא סיבה. בנוסף לכך, רבים מאמצים את ההנחה שסיבה רוחנית אינה רלוונטית לעניין זה, ולכן מצב שבו סיבה רוחנית גורמת לתוצאה חומרית שקולה להיעדר סיבה.

משתי ההנחות הללו, כמובן, קל מאד להסיק מסקנה מטריאליסטית. אם אכן כל ההתרחשויות החומריות נגרמות בגלל סיבות חומריות, אזי אין סיבה להניח את קיומן של ישויות לא חומריות, שכן לאלו אין כל ביטוי בעולם הממשי. הסיבות שעולות בדרך כלל כדי לדחות את המטריאליזם, נובעות מפגישה שלנו, בצורה כזו או אחרת, עם תופעות שאינן ניתנות להסבר במסגרתו. אימוץ הדואליזם נעשה כדי להציע הסבר לתופעות אלו. אולם אם סיבה רוחנית לא נותנת הסבר להתרחשות פיזית-חומרית, אזי לא הרווחנו מאומה מהדואליזם. זה מותיר על כנה את הטענה לטובת המטריאליזם מכוח עקרון התער של אוקאם.

דוגמא ספציפית יותר לטיעון כזה מתחילה מדחיית התלות שאנו נוטים למצוא בין אירועים נפשיים שלנו לבין תוצאות פיזיות. דחיה זו מובילה לזיהוי של האירועים הנפשיים הללו כפיקציות, שלמעשה אינן אלא התרחשויות חומריות. נדגיש כי הכוונה אינה רק להסיק מהטיעונים הללו את המסקנה שהתרחשויות 'נפשיות' אלו נגרמות על ידי סיבות חומריות. עיקרם של טיעונים אלו מנסים לבסס את הטענה שהתרחשויות אלו עצמן הן חומריות.

אלו הן אמירות מגוחכות, אם ננקוט לשון המעטה. למצער, הן חסרות כל משמעות. השאלה הגדולה היא: מיהו אותו גורם ש'מזהה' בטעות את האירועים הנפשיים הללו עם רוח (בעוד שהם אינם אלא חומר)? האם ישות חומרית בכלל 'מזהה'? האם היא יכולה להיות במצב של 'אשליה'? האם היא יכולה/עלולה 'לטעות'? טיעון הקוגיטו של דיקארט, והרחבתו (שהוצגו בקצרה בפרק הקודם), דוחים טענות אלו על הסף.

אלו הן דוגמאות נוספות לאבסורדים שאליהם מוכנים המטריאליסטים להגיע בביריחתם המתמשכת מן המציאות.

ועדיין עלינו לבחון את הטיעון הזה כשלעצמו. גם אם האלטרנטיבה המטריאליסטית, שכלל אינה ניתנת לניסוח, בודאי לא ניתנת להסקה ממנו. ההנחה שאירוע חומרי נגרם תמיד אך ורק על ידי סיבה חומרית נשמעת מאד אינטואיטיבית וברורה. השאלה שבה עלינו לדון היא: כיצד מתיישבת הנחה זו עם העובדה הברורה (כתוצאה מן הדיון בפרק הקודם) אודות קיומה של רוח? זהו נושא הפרק הנוכחי.

הנחה חשובה שעלינו לשמור ברקע לכל אורך הדיון היא שלאור מסקנות הפרק הקודם המטריאליזם הוא גישה אבסורדית. על כן, כעובדת יסוד, אנו מניחים בבירור שרכיב רוחני כלשהו אכן קיים במציאות. מסקנה זו עדיין אינה מסבירה לנו את השאלה הפסיכופיזית, אשר עוסקת באפשרות ובמהות של הקשר שבין שני סוגי הסובסטנציות הללו (החומריות והרוחניות).

הבעיה הפסיכופיזית: הצגת הבעיה

בשלב ראשון עלינו לתאר את האינטואיציה הראשונית. בתפיסה הפשוטה נראה שישנה השפעה הדדית של הגוף והנפש זה על זה. כאשר אני מפוחד, עצוב, או מדוכא, יכולות להופיע תופעות גופניות (הזעה, רזון וכדומה). זוהי השפעה מן הנפש אל הגוף. לעומת זאת, כאשר יש לי פצע, או מחלה גופנית אחרת, זה יכול להשפיע על מצבי הנפשי. למשל, פצע שהוא אירוע גופני, גורם לכאב שהוא מצב מנטלי, או לנטייה להתרכז בעצמי, שמלווה בחוסר יכולת להתייחס לזולת; וכן לפחד, לעצבנות וכדומה.

ברור, אם כך, שהאינטואיציה הראשונית שלנו מזדהה עם דואליזם אינטראקציוניסטי, כלומר עם העמדה שישנם גופים וישנן גם נפשות, ושהם פועלים הדדית זה על זה. ישנם מטריאליסטים אשר גורסים כי הכאב איננו מצב מנטלי אלא מצב של מערכת העצבים, או של המוח. כפי שראינו בפרק הקודם, זוהי טענה אבסורדית, בדיוק כמו הטענה שהאור הוא גל אלקטרומגנטי, שנדונה בשער השני של הספר הראשון (ראה שם את הציטוט מספרו של ראסל). שם ראינו שהאור הוא מצב הכרתי שנגרם בעקבות מפגש של מצב פיזיקלי של העולם (הקרוי בפינו 'גל אלקטרומגנטי') עם העיניים. בדיוק באותו אופן, הכאב הוא מצב נפשי שנגרם על ידי הפצע, ונישא על ידי מערכת העצבים אל המוח, וממנו אל השכל (או: התודעה, הרוח). זוהי תוצאה של מצב מערכת העצבים, או של פעולה כלשהי שלה, אולם לא מצב של מערכת העצבים עצמה.

אם כן, לכאורה הדברים פשוטים. ישנם גופים חומריים וישנן נפשות (יישים רוחניים). מהי, בעצם, הבעיה? דומה כי זו נעוצה בהנחה שהצגנו במבוא: הנחת הסיבתיות. הנחת יסוד של כל אחד מאתנו, והיא אשר עומדת גם בבסיס כל הפעילות המדעית, שלכל אירוע ישנה סיבה. כאשר נשמע בפתאומיות קול גדול מאחורינו, מסתבר שמייד נסובב את הראש. סיבוב הראש מיועד לחפש את הסיבה שגרמה לקול הזה להישמע. מדוע אנו מניחים שהיתה סיבה כזו? אולי הקול נשמע ללא סיבה? ברור שאף אחד מאתנו לא

מוכן לקבל טענה כזו.⁴⁹

עקרון הסיביות הוא אקסיומה של כל אדם. המדע עוסק בעיקר בחיפוש סיבות להתרחשויות שונות, ולכן כהנחת יסוד (מתודית, אך גם מהותית) הוא לא מקבל טענה שהתרחשות כלשהי אירעה ללא כל סיבה.

אולם עקרון הסיביות אינו מספיק כדי להבין את הבעיה הפסיכופיסית. כדי שזו תהיה בעיה אמיתית עלינו להוסיף נדבך נוסף. נדמיין לעצמנו מצב שבו אנו רואים עצם שמתחיל פתאום לנוע, ללא כל סיבה נראית לעין. אנו נעמוד מופתעים למדי, ומייד נחפש את הסיבה הנסתרת לתנועה זו. גם אם בחיפוש לא נמצא סיבה כזו, אנו נניח בוודאות שהיא קיימת אלא שלא מצאנו אותה. מדוע שלא נאמר שאולי היתה סיבה, אלא שאין באפשרותנו לצפות בה? אולי פעלה כאן סיבה רוחנית כלשהי?

לדוגמא, חוק הגרביטציה, שמבחינה מדעית הוא הסיבה שגורמת לנפילת גופים לכדור הארץ, אינו עצם שניתן לצפייה. מדוע הסיבה הזו מקובלת עלינו כסיבה לגיטימית?⁵⁰ התשובה היא כנראה בגלל שהעצם שמפעיל את הכוח הזה - קרי: כדור הארץ - ניתן לצפייה.

הכוח החשמלי, או המגנטי, גם הם ישויות שאינן ניתנות לצפייה. במקרה זה גם הישויות שמפעילות את הכוחות הללו (אלקטרונים, או זרמי חשמל) אינן ניתנות לצפייה ישירה.

אכן, תיאוריות אלו נחשבות מופשטות ביותר, וללא עדויות אמפיריות חזקות לא היינו מקבלים את קיומם של העצמים הזעירים השותפים בהן. אולם, בסופו של חשבון, גם כאן מדובר בעצמים שניתן באופנים כלשהם לצפות בהם. אנו נעזרים לשם כך במכשירי עזר, ובאמצעותם אנו מקישים בצורות שונות על קיומם של אלקטרונים, או של זרמים חשמליים.

המושג 'תצפית' אכן עבר מטמורפוזה לאורך ההיסטוריה, אולם נראה שבכל המקרים שבהם אנו מדברים על סיבות צריכה להיות דרך כלשהי לצפות באותן סיבות. ללא דרך ריאליזטית, אנו בדרך כלל לא מקבלים את ההסבר שמשמש באותן 'סיבות'.

ניטול דוגמא קונקרטית, שתבהיר זאת יותר. עלינו לשים לב לכך שאותו חפץ שהתחיל פתאום לנוע היה ברגע תחילת התנועה בתאוצה (הוא שינה את מהירותו ממנוחה לתנועה). החוק השני של ניוטון קובע שתאוצה נגרמת על ידי כוח פיסיקלי (שערכו המספרי הוא מכפלת המסה של החפץ בתאוצתו). כעת, מאחר שלא מצאנו כל סיבה נראית לעין שגרמה לתנועה של החפץ הנדון, אנו מסיקים שהיתה כאן סיבה רוחנית כלשהי.

הבעיה שעולה כאן היא מדעית במהותה: החוק השני של ניוטון קובע שתנועה נגרמת רק על ידי

⁴⁹ לא ברור האם ניתן לשאול: מה ה'סיבה' לכך שאנו לא מוכנים לקבל טענה כזו? בכל אופן, די ברור שעקרון הסיביות אינו תוצאה אמפירית, אלא הנחה ראשונית שמהווה בסיס לתצפיות אמפיריות. ראה על כך בספר הראשון (בשער הראשון של הפרק הראשון).

⁵⁰ בשער השני של הספר השני ראינו שמאחורי תפיסות אנליטיות מסוימות עומדת עמדה שאכן המדע אינו עוסק בסיבות. לפי עמדות אלו חוק הגרביטציה אינו מהווה סיבה אלא תיאור של התופעה. כפי שראינו שם (ונראה גם להלן), ישנו כאן, אם כי באופן מובלע, ויתור על עקרון הסיביות.

כוח פיסיקלי. הצעת סיבה אחרת, כזו שאינה כוח פיסיקלי, תסתור את החוק השני של ניוטון. התפתחה כאן תאוצה בלי כל פעולה של כוח.

המוצא האינטואיטיבי היחיד לבעיה זו הוא אימוץ הטענה שישנה סיבה רוחנית אשר מפעילה על העצם כוח פיסיקלי בעוצמה שזהה לזו שמכתיבים חוקי ניוטון, ולכן הוא מתחיל להאיץ ולנוע.

אלא שכאן עולה בעיה מסדר שני: האם עצם לא פיסיקלי יכול להפעיל כוח פיסיקלי? אם אכן כך הוא הדבר, אזי נראה שחוקי ניוטון מאבדים הרבה ממשמעותם. האמירה שתאוצה נגרמת על ידי כוח הופכת להגדרה יותר מאשר חוק טבע.⁵¹ כל אימת שגוף כלשהו יתחיל לנוע, אנו נסיק שהיה כאן כוח. לפעמים מי שהפעיל אותו היה עצם חומרי, ולפעמים היה זה משהו רוחני. אם כן, למשל, לא ברור האם בכלל ניתן להפריך את החוק של ניוטון? שהרי בכל פעם שגוף ינוע ללא כוח שפעל עליו, נאמר שהיה כאן כוח שנגרם מעצם רוחני שלא ניתן לראות אותו. החוק השני של ניוטון מפסיק להיות בעל תוכן אמפירי ממשי.

נתרגם כעת את התמונה המוצגת כאן לבעיית גוף ונפש. ביום ה', אדם מחליט שהוא רוצה להיפגש עם חברו ביום א' הבא. לצורך כך הוא מחליט להתקשר אליו בטלפון כדי לקבוע פגישה. בפרק הקודם עמדנו על האופי הטלאולוגי של התיאור הזה. ישנה כאן סיבה עתידית (הפגישה, שעתידיה להתקיים ביום א') שגורמת למעשה העכשווי (ההתקשרות בטלפון, שמתרחשת ביום ה'). הפתרון שהצענו היה שהסיבה לפעולת ההתקשרות אינה הפגישה עצמה, אלא הרצון להיפגש. הרצון לכך קיים כבר כעת, בהווה.

אולם ביצוע שיחת הטלפון הוא מעשה פיסי של גוף האדם. הוא כרוך בהרמת היד, שליחתה לשפופרת, הרמת השפופרת ודיבור בפה. כל הפעולות הללו נגרמות מפעולות סבוכות מאד של מערכת השרירים, ואלו נגרמות מפעולות של מערכת העצבים. אלו נגרמות מהוראות של המוח, ואלו נגרמות... ממה? נראה כי הן נגרמות מהרצון לקבוע פגישה, שגורם לרצון (או להחלטה) לצלצל לחבר.

אולם הרצון הוא ישות לא חומרית, ותוכן ספציפי שעולה ברצונו של אדם ברגע כלשהו הוא התרחשות מנטלית. היא נעשית ברוח בלבד (ולא במוח, או בכל איבר גופני אחר). כפי שנפרט בהמשך הספר, התרחשות זו גם מתרחשת ללא כל סיבה שקודמת לה בזמן; כעין 'יש מאין'. אמנם, הרצון עצמו גורם לפעולה מוחית, וזו משגרת הוראות לאברי הגוף (כמתואר לעיל), ופותחת שרשרת של התרחשויות פיסיות. אולם מי הזיז את האלקטרון הראשון בתהליך הזה? לכאורה הרצון.

תנועת אלקטרון, קטן ככל שיהיה, היא התרחשות פיסיקלית, כמו כל תנועה של עצם חומרי. ככזו, היא כפופה לחוקי ניוטון, אשר קובעים כי היא אינה יכולה להתרחש ללא השפעה קודמת של כוח כלשהו על האלקטרון הנע.

⁵¹ לנושא זה ראה בספר השני, בפרק ד של השער השני, הדין במשמעותן של משוואות בפיסיקה.

גם אם נמצא משהו פסיקלי שקדם לתנועת האלקטרון, הבעיה עדיין בעינה עומדת: הבעיה תעבור לסיבת האירוע או היש שגרם לתנועתו של האלקטרון. מה גרם לו לנוע, או להתרחש? בניסוח אחר נאמר שישנה כאן יצירת אנרגיה יש מאין. התנועה כרוכה בהופעת אנרגיה (קינטית, במקרה זה), אולם זו לא יכולה להיווצר יש מאין. שימור האנרגיה גם הוא חוק טבע יסודי, שקשה לנו מאד להאמין שהוא לא תקף. למעשה, האלקטרון הזה הוא העצם שהתחיל לנוע ללא כל סיבה נראית לעין, בדוגמא שבה פתחנו את הדיון הנוכחי.

זהו לב הבעיה. אינטראקציה בין גוף ונפש מבוצעת בנקודה כלשהי (בזמן ובמרחב). בנקודת המגע הזו בין הגוף לנפש ישנו מצב שבו פעולה נפשית גורמת לתוצאה פסיקלית. זוהי מסקנה שקשה לנו לקבל. זה נראה כמו סוג של כישוף, או מיסטיקה. דברים מתרחשים ללא כל סיבה (פסיקלית), וזה לכאורה עומד בניגוד לחוקי הטבע הידועים לנו.

בניסוח אחר ניתן לומר, שמתוך הניסיון המדעי עולה שביחס לכל תופעה בה אנו צופים, בסופו של דבר ניתן להגיע לאבחנה מדעית מהי הסיבה שגרמה לה, וזוהי תמיד התרחשות חומרית. כל תופעה או התרחשות בגוף, מתרחשת בגלל סיבה שגם היא התרחשות גופנית אחרת, וכך גם לגבי האחרת. האם ניתן לדמיין, ולו תיאורטית, שיהיה פעם מצב שבו נגיע להבנה של כל התהליך עד סופו, ובנקודת הקצה יתרחש אירוע שלא תהיה לו כל סיבה חומרית-גופנית? לכאורה, בדיוק בנקודה זו (אם היא בכלל קיימת) פועל הרצון על הגוף.

האם יש אירוע פיזיולוגי מסוים שמהווה התחלה של השרשראות הללו? האם הרצון פועל תמיד על אותו איבר, או חלקיק, וזה מתחיל את כל השרשראות של הפעילות הפיזיולוגית? קצת קשה להאמין שיש סוג של חלקיק שנפעל על ידי רצון, ולא על ידי כוח פסיקלי כלשהו, ולעומת זאת, הוא עצמו כן מפעיל כוח פסיקלי על ישויות חומריות-פסיקליות אחרות, וגורם להן לנוע ולפעול.

יש המנסחים את הבעיה במונחי מיקומן של ישויות רוחניות. לפי ניסוחים אלו, מכיון שלישויות רוחניות אין מיקום מוגדר במרחב (הנשמה לא מצויה באיבר כלשהו בגוף, וכל מה שניתן לומר עליה הוא שהיא מצויה באינטראקציה כלשהי עם הגוף המסוים הזה), הרי שמתעוררת בעיה להסביר שנשמה מסוימת מתמזגת עם גוף אחד בלבד ש'שייך' לה, אך לא דווקא מצוי במקום שבו היא נמצאת.⁵²

ניסוח זה אינו בעייתי כל כך, שכן אנו מכירים גם עצמים פסיקליים שאינם ממוקמים בנקודות מוגדרות במרחב. למשל, גלים, אלקטרומגנטיים או אקוסטיים, אינם ממוקמים בנקודה כלשהי במרחב, ובכל זאת הם פועלים על עצמים בעלי מסה ומיקום, ויכולים גם לגרום להם לנוע.⁵³

⁵² בהקשר זה ניתן להמשיך ולהעיר שגם בתוך הגוף הנשמה אינה מצויה במקום מוגדר. ראה למשל דברי הגמרא בברכות, י' ע"א: 'מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף'.

⁵³ כמובן שאין בכוונתי לטעון שאנרגיה, או גל כלשהו, הם עצמים רוחניים. כל מה שנכנס לתוך משוואות פסיקליות, ובכך יוצר אינטראקציה עם עצמים חומריים, נחשב גם הוא כעצם חומרי. היעדר מסה, או מיקום במרחב, אינו מספיק כדי להגדיר עצם כרוחני. זהו תנאי הכרחי אך לא מספיק לכך.

דווקא בגלל עובדה זו הטיעון המוצג כאן (שמכיון שלרוח אין מיקום מוגדר, היא לא יכולה להשפיע על הגוף) נדחה. העובדה שאין לרוח מיקום אינה מהותית לבעיה הפסיכופיזית, שכן מצינו עצמים פסיקליים שאין

הנשמה, כמו גם ישויות אלו, כלל אינה מתוארת במונחים של מקום. בדיוק כפי שהמידות הטובות, או השכל, לא מצויים בשום מקום (הם מצויים, אך לא במקום כלשהו).

פתרון אשר יגדיר את העצמים הרוחניים כחלק מן העולם הפיסיקלי שלגביו עדיין לא נצבר מספיק ידע, גם הוא לא יעלה ארוכה לבעיה. בעצם, זוהי בדיוק הטענה המטריאליסטית. ישויות שיכנסו לתיאור הפיסיקלי, לא יכולות להיחשב כרוחניות. הן אולי חסרות מסה, או מיקום, אולם לא רוחניות. סביר שיישים רוחניים באופן מהותי ובלתי ניתן לשינוי אינם ניתנים לתיאור במסגרת הפיסיקה, ואולי אפילו במסגרת המדע בכלל. חוסר הידע העכשווי אינו רלוונטי לטענה זו. מה שנכנס כגורם בתוך משוואה בפיסיקה, יוצר אינטראקציה עם שאר הגורמים הפיסיקליים. לכן הוא במהותו ישות פיסיקלית. אנרגיה, גלים וכדומה, הן ישויות חומריות שכאלו.

בה במידה, רבים טוענים שגם פתרון אשר יטען כי הרוח כן יכולה לפעול על הגופים החומריים, לא יעלה ארוכה לבעיה. פתרון כזה יתפס יותר כהתחמקות מחיפוש הסיבה המדעית לאירוע כלשהו. מדען לעולם לא יסתפק באמירה כזו, אלא ימשיך לחפש את הסיבה לאירוע שהוא חוקר. מעבר לכך, האם אמירה כזו אכן ניתנת לדמיון כלשהו? האם היא באמת אומרת לנו משהו? האם ניתן לומר משהו על השאלה כיצד מתבצעת אינטראקציה כזו? האם אין כאן גיבוב מילים ריק מתוכן?

אמנם, יש לשים לב לכך שבאומרנו כל זאת, אנו שוללים לכאורה באופן אפריורי את האפשרות העקרונית לפתור את בעיית גוף ונפש. לנקודה זו נחזור בהמשך.

האם הבעיה היא מדעית?

לאור התיאור שהובא בסעיף הקודם, ניתן כעת לשאול: האם הבעיה הפסיכופיזית היא בעיה מדעית? על פניו, נראה שניתן להבחין בנקודה זו בין שני מישורים שונים של הבעיה: האחד שייך לשכל הישר והיום-יומי, והשני הוא בעל אופי מדעי. האחד הוא לוגי במהותו (סותר את ההיגיון האנושי הפשוט), והשני תלוי תוכן ספציפי (סותר את התוצאות המדעיות), כלומר אמפירי-מדעי במהותו.⁵⁴

ראינו שהעיקרון הבסיסי שמונח ביסוד הבעיה הפסיכופיזית הוא עקרון הסיבתיות. כבר עמדנו על כך שעיקרון זה שייך לשכל הישר, ולא דווקא למדע. בכל הקשר בחיים אנו מניחים את עקרון הסיבתיות, ולכן הוא גם משמש אותנו במדע. על כן, פגיעה יסודית בעיקרון זה אינה פגיעה רק במדע אלא גם בשכל הישר (באינטואיציה).

לעומת זאת, ההנחה שהרוח אינה מהווה סיבה רלוונטית להתרחשויות פיזיקליות, היא הנחה

להם מסה ומיקום, ובכל זאת הם פועלים על עצמים פיסיקליים מסיביים (בעלי מסה). הבעיה היא פילוסופית במהותה. שני עצמים בעלי מהות שונה, רוחני וגשמי, אינם יכולים לפעול זה על זה. ראה בהקשר זה את הדיון בספר השני (בפרק רביעי של השער הרביעי) על התיאוריה של אנכסימנדרוס, שם עלה יחס דומה בין שני המישורים (השכל הישר והמדע).

של המדע. אמנם גם זו נראית הנחה אפריורית, ולא דווקא תוצאה של המדע; אולם היא בהחלט איננה כפויה עלינו ברמה הלוגית.

על כן, בסופו של דבר העיקרון שמעלה ומחדד את הבעיה הפסיכופיסית, הוא חוקי הטבע עצמם (בדוגמאות לעיל: החוק השני של ניוטון, שקושר תאוצה לכוח). טענה שהשפעות רוחניות גורמות לתאוצות, או לתופעות פיסיקליות בכלל, סותרת את חוקי הטבע הספציפיים (בדוגמא שלנו: החוק השני של ניוטון), ולא דווקא את האינטואיציה והשכל הישר. חוקים אלו הם תוצאות מדעיות-אפוסטריוריות, אשר מבוססות על הכללה מן הניסיון. אולם, דווקא בהיותם כאלו יש להם תחום תחולה מוגדר, ויש להקפיד שלא לחרוג ממנו.

הבחנה זו חשובה בכמה מישורים. ראשית, ישנה נטייה להתייחס להתנגשות לכאורה עם עקרונות מדעיים כחמורה יותר מאשר התנגשות עם עקרונות שכל ישר. הדבר נובע מההילה שיש למדע בעידן שלנו (ראה על כך בתחילת הספר השני). אולם התנגשות עם עקרונות שכל ישר יכולה בהחלט להיות חמורה יותר, שכן גם המדע מבוסס על עקרונות אלו. עקרון הסיבתיות עצמו הוא דוגמא מצוינת לכך. המדע אינו קובע שיש סיבה לכל אירוע, אלא האינטואיציה הפשוטה כופה זאת על המדע. זוהי הנחה של המדע, ולא מסקנה שהוא הגיע אליה. אולם פגיעה בהנחה זו תהיה גם פגיעה באושיות המדע, שכן המדע אינו אלא סוג נוסף של פעילות שכלית אנושית, וככזו היא כפופה לשכל הישר ולאינטואיציה. בסופו של דבר, גם חלק ניכר מן היסודות של המדע אינם אלא ביטוי, מדויק ומתוחכם יותר, לעקרונות של השכל הישר.

המישור השני שבו ישנה חשיבות להבחנה זו הוא המישור הפרקטי. השאלה היא כיצד יש לחפש פתרון לבעיה הפסיכופיסית. האם עלינו לוותר על אחד מעקרונות השכל הישר שהנחנו, או שמא לוותר על תוצאה מדעית שעומדת בסתירה לדואליזם האינטראקציוניסטי? לחילופין, ניתן לדון האם בכלל עלינו לוותר על משהו. במידה שהבעיה היא במישור השכל הישר, אזי נראה שאכן עלינו לוותר על משהו מהעקרונות האינטואיטיביים שלנו. אולם אם מדובר על בעיה במישור המדעי בלבד, עלינו לשאול את עצמנו האם התוצאה הסותרת אכן נגזרת בהכרח מהנתונים המדעיים שבידינו.

לדוגמא, אם נניח שתוצאות המדע אשר עוסקות בחומר אינן רלוונטיות לקשר שבין החומר לרוח, לא נצטרך לוותר על מאומה ממה שאנו מניחים כיום: לא על עקרונות השכל הישר, וגם לא על התוצאות המדעיות בתחום החומר. אנו ניאלץ לוותר רק על ההשלכה של תוצאות אלו לתחום נוסף שבו הן כלל לא נבחנו (יחסי רוח וחומר).

מודלים נוספים שהוצעו לפתרון הבעיה⁵⁵

1. מטריאליזם. המודל הפשוט ביותר שמוצע כדי להיחלץ מן הבעיה הפסיכופיסית היא העמדה המטריאליסטית עצמה. אם אכן אין רכיב רוחני במציאות, אין בכלל שאלה איך הוא יוצר אינטראקציה עם הרכיב החומרי.

אמנם זהו 'ניצחון פירוס', שכן אנו מוותרים על כל האינטואיציות שמלוות אותנו, רק כדי לפתור בעיה ספציפית שאיננו מצליחים להבין. המחיר האינטואיטיבי של הויתור הזה גבוה בהרבה מן המחיר אותו נצטרך לשלם אם נישאר עם הבעיה הפסיכופיסית עצמה. אנו נצטרך להניח שהמושגים שלנו (הטלאולוגיים, והנפשיים בכלל) נוצרו באופן פיקטיבי, דבר שראינו שהוא בלתי סביר.

מעבר לכך, אנו נצטרך להסביר השפעות פסיכופיסיות כמו אלו שתוארו בתחילת הפרק כאשליה. כאמור, לא ברור מיהו האדם שמצוי באותה אשליה (גוף אינו יכול להימצא באשליה). לא נחזור כאן על כל הבעיות שבתיאוריה המטריאליסטית, שכבר עמדנו עליהן בפרק הקודם. נצביע כאן רק על הבעיה הקשה מכל: למעשה ההצעה המטריאליסטית כלל אינה פותרת את הבעיה. כלומר אנו משלמים את כל המחירים, אולם לא מרוויחים בכך מאומה. את העובדה שהעמדה המטריאליסטית כלל אינה פותרת את הבעיה, ניתן לראות בכמה אופנים. לדוגמה, אם אכן כל המושג 'רוח' הוא פיקטיבי, והוא אינו קיים במציאות, גם ההנחה שהוא אינו יכול ליצור אינטראקציה עם החומר (זהו מוקד הבעיה הפסיכופיסית) אינה ניתנת לניסוח. הנחות פסיקליות אינן יכולות לעסוק בישויות שכלל אינן קיימות.

לכאורה ניתן היה לומר שהקושייה על אפשרות האינטראקציה בין גוף ונפש (או חומר ורוח) נשאלת רק 'לשיטתה' של הגישה הדואליסטית אשר מקבלת את קיומם של יישים רוחניים. המטריאליסט עצמו אינו מוטרד מן הבעיה, ואכן אינו מניח כל הנחה אודות האינטראקציה הפיכופיסית. אולם זה לא מציל את המטריאליסט מהכשל עליו הצבענו. הסיבה לכך היא שהמטריאליסט עצמו, לשיטתו, כלל אינו יכול להבין מושג כזה, שכן הוא אינו שאוב מן העולם המציאותי, שהרי הוא אינו אלא פיקציה. אם כן, לא ברור כיצד הוא מקשה על מושג זה קושיות, ומניח לגביו הנחות? התשתית שלפיה עלינו לבחון זאת, אינה הנחות היסוד של הדואליסט, אלא המציאות עצמה. אגב, מסיבה זו עצמה המטריאליסט אמור לטעון שגם הדואליסט לא אמור להבין את המושג רוח, שכן זהו מושג פיקטיבי שאינו שאוב משום מקום של ממש (זוהי הראיה האנתרופולוגית שנדונה לעיל).

בנוסף לכך, אם אכן ישויות רוחניות אינן קיימות במציאות, עדיין לא ברור כיצד מתחילות השרשראות הסיבתיות שתוארו לעיל. כאשר אני מחליט (למעשה, לפי המטריאליסט: חי באשליה שאני מחליט) להיפגש עם חברי, מתחילה שרשרת של פעולות פיסיות. אם אכן אין בנו כל רכיב רוחני, אז שרשרת זו מתחילה יש מאין ממש (לא יש חומרי מיש רוחני, אלא יש מאין).

⁵⁵ ראה סקירות כלליות על כך בספרו של טיילור, **מטאפיסיקה**, בספרו של קמפבל, **גוף ונפש**, וכן אצל סרל, **נפש, מוח ומדע** ועוד.

האם זהו תיאור סביר יותר מהתיאור הדואליסטי? מדוע עדיף להניח היעדר סיבה להתרחשות כלשהי על ההנחה שסיבה רוחנית היא שגרמה לה?

בגלל הקושי הזה, המטריאליסט מעלה את ההשערה שהיה משהו בעולם החומרי שגרם ל'רצון' (=התופעות החומריות שאנו מכנים בטעות 'רצון') הזה להתרחש. אנו מפרשים זאת כהתעוררות של רצון, אולם זו אינה אלא תוצאה פסיקלית-מכנית מאירוע פסיקלי קודם. הבעיה היא שקשה לראות אירוע פסיקלי כלשהו שהתחרש ברגע שקדם לרצון. לא לגמרי ברור מה גרם לרצון כזה להתעורר. התחושה הברורה והאינטואיטיבית שלנו היא שאין סיבה מוקדמת להתעוררות הרצון, והקביעה שישנה סיבה כזו היא לכל היותר תוספת אד-הוק. אך ניתן להעלות נסיבות בעייתיות יותר (ראה בספרו של טיילור, **מטפיסיקה**, עמ' 38 והלאה). ניחן שראובן יושב בכורסה, ומדמיין שהוא מצוי על קצה תהום עמוקה ומפחידה. ההזעה שמלווה את המצב הזה, כלל אינה יכולה להיגרם משום נסיבות אובייקטיביות, שכן שמעון שישב באותו מצב, ובאותה כורסא, אינו חווה מאומה מכל זה. האם ישנן נסיבות פיסיות שיכולות להסביר את התופעה הזו?

ושוב, ניתן אולי להעלות אפילו כאן תירוצים 'מיסטיים' כאלו או אחרים (=היה משהו משותף שגרם להזיות ולהזעה גם יחד). אך קשה מאד לתלות את ההבדל במשהו פיסולוגי (כמו מצבים מוחיים כלשהם), שכן ניתן לחזור ולשאול מה גרם לאלו להיווצר? כל אלו הן הנחות אד-הוק, מה שנחשב בפילוסופיה של המדע כמגרעת קשה בכל הסבר.

סוף דבר, הכל נשמע: התיאור הפשוט ביותר, גם אם הוא אינו חף לגמרי מבעיות, הוא התיאור הדואליסטי. המטריאליזם הוא עמדה מיסטית-אזוטריית, אשר גורמת לנו לסטות בצורה חמורה ודרמטית מהרבה מאד עקרונות שכל ישר. בו בזמן, המחיר הכבד הזה משולם עבור עמדה שאינה פותרת מאומה מן הבעיה הפסיכופיסית שממנה התחלנו, ושלמען פתרונה נוצר המטריאליזם. זאת מעבר לכל הבעיות שמעורר המטריאליזם כשלעצמו, אשר נדונו בפרק הקודם.

הפתרון המטריאליסטי הוא דוגמא סימפטומטית לגישה האנליטית, אשר מנסה לדחות את האינטואיציה הפשוטה ולהשתמש בתיאוריות פורמליסטיות, כדי לפתור (ללא הצלחה) בעיות פילוסופיות מציקות. בספר הראשון ראינו כמה דוגמאות לכך (ראה, למשל, את הפתרון הפורמלי של ראסל לבעיית ההצבעה שהוזכר בסוף השער השני. כן ראה שם בפרק ד של השער השמיני, בהארה 19 ובהארה 24, ועוד הרבה).

2. אידיאליזם. העמדה הנגדית שיכולה לכאורה לפתור את הבעיה בצורה דומה, היא האידיאליזם. זהו 'פתרון' דומה לקודם, שכן גם בתיאוריה זו אין במציאות שני רכיבים שונים, ולכן השאלה בדבר מהות ואפשרות האינטראקציה ביניהם כלל אינה עולה. הפתרון הזה אינו פחות דרסטי מקודמו, וכמו קודמו גם הוא אינו מעלה ארוכה לבעיותינו. כאן עלינו להתעלם מאינטואיציות חזקות לגבי קיום אלמנטים חומריים בעולם. האם התודעה

שלנו נפעלת ללא כל גורם חיצוני שמפעיל אותה? אם העולם החיצוני אינו אלא אשליה, כיצד נוצרות התודעות התזזיתיות שלנו כל העת ללא כל סיבה ממשית?⁵⁶ אם אכן נוותר על עקרון הסיבתיות, ונחליט שרוחנו פעילה בצורות שונות, וכל זה מתרחש ללא כל סיבה של ממש, אזי גם הבעיה הפסיכופיסית שוב אינה מהווה בעיה; שהרי כל הבעיה נוצרה מכך שהחלטנו שרוח אינה יכולה להוות סיבה להתרחשות חומרית. אם כן, מה הרווחנו בכל המהלך המוזר והאזוטרי הזה?

3. פרלליזם. גישה מוזרה זו הוצעה כבר על ידי לייבניץ. לייבניץ הציע תיאוריה לפיה ישנו תיאום וסינכרון מראש בין החומר לרוח.⁵⁷ כל אחת משתי המערכות מתנהלת באופן בלתי תלוי, לפי חוקים סיבתיים משלה, ושתיהן מתנהלות במקביל. התיאום בין שתיהן, לפי לייבניץ, הוא מקרי לחלוטין. הן נראות כמושפעות ומשפיעות זו על זו, אולם זוהי רק אשליה. תיאוריה זו קרויה 'מונאדולוגיה', והיא מבוססת על ההרמוניה הקבועה מראש בין החומר לרוח.

לייבניץ עצמו מביא לכך משל משני אנשים ש'משוחחים זה עם זה', וכל אחד לא רואה את חברו ולא חושב שיש בכלל מישהו שבה עמו במגע. כל אחד משניהם מפיק סדרות מילים לפי תוכנית קבועה מראש, ורק למי שמביט מבחוץ (מי זה?) נראה כאילו ישנה כאן שיחה, או קשר כלשהו, בין שניהם. לא יאומן כי יסופר!⁵⁸

⁵⁶ בספר השני עמדנו על כך שפרשנות אנליטית למדע, מוותרת, למעשה, על עקרון הסיבתיות. אם היישים התיאורטיים אינם באמת קיימים, מה גורם לתופעות להתרחש? בו-בזמן האנליטיות דוגלת בעוצמה בתמונה המדעית שהיא סיבתית במובהק. כפי שראינו כאן, מכוחה היא מערערת על הדואליזם הסינתטי. זו רק עוד אחת מהסתירות הרבות שקיימות בעולם האנליטי.

בספרו הנ"ל של צייטלין, **על גבול שני עולמות** (עמ' 77, בסופו) הוא מעלה ערעור דומה על הפתרון הקאנטיאני לבעיות שהעלה יום. טענתו שם היא כזו: יום טען שאין אפשרות ללמוד את עקרון הסיבתיות באופן אמפירי, שכן אנו לא יכולים להבחין בו. על כן הוא כפר בקיומו. קאנט, כדי להציל את עקרון הסיבתיות, הבחין בין הנואמנה לפנומנה, וטען שעקרונות כמו הסיבתיות הם בעלי אופי טראנסצנדנטלי, כלומר מהווים תנאי להכרה. בעצם, לפי קאנט הם מאפיינים את הפנומנה ולא את הנואמנה. אולם, הקשר בין העצמים כשלעצמם לבין הופעתם בתודעת/הכרת האדם שצופה בהם, הוא בעצמו קשר של סיבה ומסובב. אם כן, קאנט פתר את הבעיה של קיום הקשר סיבה-מסובב באמצעות תיאוריה שמניחה קשר כזה.

⁵⁷ ראה בספר השני בהארה 36 את הדיון על התיאוריות הסינכרוניות.

⁵⁸ ראה בעיקר בשני ספריו (בכרך אחד) **השיטה החדשה, והמונאדולוגיה**, תרגום: יוסף אור, מאגנס, ירושלים תשן.

כשקראתי את הדברים לראשונה ברור היה לי שזוהי הלצה פילוסופית חביבה ומתוחכמת. תיאוריה מושלמת שמסבירה הכל, ובכל זאת לכולם ברור שהיא אינה נכונה. עם קריאת הביאורים של לייבניץ לספר התחלתי לחשוב שאולי לייבניץ באמת מתכוין למה שכתוב שם. עד היום אני לא משוכנע בכך. בכל אופן, על אף שקשה מאד להאמין בכך, ממשכיו הפרלליסטים של לייבניץ נראה מתכוונים לרעיונות אלו ברצינות. התיאוריה של לייבניץ תמיד מזכירה לי את הפארודיה 'כיצד לצוד פילים', של הפיסיקאי הדני הנודע נילס בוהר, שמתייחסת לתיאוריית ה'חורים' של עמיתו, פול דירק. בוהר מציע לצייד הפילים להציב כרזה גדולה במקום אליו באים הפילים לשתות מים, ולרשום עליה את עיקרי התיאוריה של דירק. כאשר יבוא הפיל, הידוע כחיה חכמה, לשתות מים, ויקרא את הכתוב בכרזה, הוא יעמוד מוקסם במשך דקות אחדות. הצייד

אין טעם של ממש לדון בתיאוריה הזויה מסוג זה. היא מובאת כאן רק כדי שהקורא יוכל להתרשם ממצוקתם של האנליטיקאים,⁵⁹ ולא לו רמות פנטסיה הם יכולים להגיע בבריחת האמוק שלהם ממנה (כזכור, כל זה נעשה למען הצלת הרציונליות והמדע!).

4. אפיפנומנליזם. זוהי גישה רווחת יותר בעולם בן זמננו. היא מכירה בקיומם של חומר ורוח, אולם לפיה האינטראקציה ביניהם מתקיימת רק לכיוון אחד. החומר משפיע על הרוח, אולם הרוח אינה משפיעה על החומר.⁶⁰

לכאורה זהו פתרון אלגנטי לבעיה הפסיכופיסית, שכן, כאמור, חוקי הטבע אוסרים סיבה רוחנית להתרחשות פיסיקלית, אולם הם אינם אוסרים את ההיפך. יש לציין כי שתי הגישות הקודמות מוצעות בהקשרים שונים ומיושמות אחר כך גם ביחס לבעיה הפסיכופיסית. לעומת זאת, גישה זו עולה בדרך כלל כפתרון ישיר לבעיה הפסיכופיסית עצמה.

על אף שניתן לכאורה להתרשם מהאלגנטיות של הפתרון הזה, זו אינה אלא אשליה. ישנן לכך כמה סיבות. ראשית, אמנם את הבעיות המדעיות פתרנו, שכן אין גורם רוחני שיפר את החוק השני של ניוטון, אולם את עקרון השכל הישר שאוסר אינטראקציה בין ישויות בעלות אופי ומהות שונה, לא פתרנו כלל ועיקר. אותה אינטואיציה שאוסרת קשר של גרימה בין רוח לחומר, צריכה לאסור גם קשר הפוך בין חומר לרוח. התיאוריה הזו אינה סותרת שום חוק טבע, אך ורק מפני שלא מצאנו עדיין חוקי טבע שעוסקים ברוח. אולם אם ברור לנו שהרוח אינה יכולה להניע את החומר שכן אלו הן שתי ישויות בעלות מהות שונה, אזי לא ברור מדוע יותר סביר לומר שהחומר יכול להניע את הרוח?

אם הסיבה לטענה זו היא אמפירית (כי אנו יודעים שישנה השפעה של החומר על הרוח, כמו פצע שגורם לתחושת כאב), הרי ברור שישנן סיבות דומות, ולא פחות טובות, גם לצד השני (השפעה של הרוח על החומר); ראה דוגמת העצבות והרזון ודומותיה בתחילת הפרק. כדאי לשים לב שלפי גישה זו מחשבותיו ורצונותיו של האדם אינם משפיעים כלל ועיקר על התנהגותו. הוא היה מתנהג בדיוק באותה צורה גם ללא כל החלק המנטלי שלו. הנפש היא אשר

ינצל את המצב ההיפנוטי שבו שרוי הפיל, יקשור את רגליו בחבלים עבים, וישלח אותו לגן-החיות של קופנהגן (את הסיפור שמע ארתור קסטלר מפי הפיסיקאי הרוסי הידוע ג'ורג' גאמוב, והוא מובא בספרו **האמנם צירוף מקרים? - הפאראפסיכולוגיה לאור הפיסיקה החדשה**, תרגמה: נורית גורן, ספריית אפקים, עם עובד, תל-אביב 1975, בעמ' 74).

⁵⁹ באיפיון של לייבניץ כאנליטיקן, עסקנו בכמה מקומות בספר הראשון. ראה, לדוגמא, בפרק א של השער השני, במבוא לנספח ובנספח עצמו.

⁶⁰ בהלכה סימני הבגרות של נער או נערה מוגדרים לפי מאפיינים גופניים (ראה **היד החזקה** להרמב"ם, הלכות אישות, פרק ב). כמה מפרשים דנים בשאלה האם הסימנים הם אינדיקציה לבגרותם של הנערים, או שהם הסיבה הגורמת לבגרות (ראה שם בהלכה ט ובמפרשים). לכאורה הסימנים הם רק אינדיקציה לבגרות, שכן היא עצמה אמורה להתבטא בפרמטרים מנטליים. התפיסה ההפוכה מניחה לכאורה שהסימנים יוצרים את הבגרות. על פניו נראה כי זהו סוג של אפיפנומנליזם (ואולי אף מטריאליזם), שהרי המנטלי אינו מוצג כאן כמשהו בעל קיום עצמאי, אלא כתוצר של הגופני גרידא. אולם גישה זו עוסקת במישור נורמטיבי ולא באונטולוגיה.

נפעלת על ידי הגוף, אולם לא להיפך. מעבר מכך, פעולותינו כולן נגזרות מסיבות פיסיקליות-חומריות חיצוניות לנו, שמגלגלות אותנו באופן מוחלט, ללא כל שליטה שלנו על המתרחש. משום מה, במקביל לתהליכים המכניים הללו, אנו חשים כאילו יש לנו שליטה כלשהי על המתרחש. אולם, לפי האפיפנומנליזם זוהי אשליה, שכן ההיפך הוא הנכון: ההתרחשויות הפיסיקות הן אשר מגלגלות את התהליכים המנטליים-נפשיים שמתרחשים בתוכנו. אין ספק שזוהי גישה מוזרה, ובלתי סבירה בעליל. היא לא שונה מהותית מהפרלליזם הפנטסטי אותו פגשנו בסעיף הקודם. יש לשים לב לכך שלפי גישה זו, האדם מחליט לקבוע פגישה עם ידידו בגלל שידיו נעו לטלפון (או ששתי ההתרחשויות נגרמות מסיבה משותפת), ולא להיפך. חשוב להבין שגם הפתרון הזה אינו נותן לנו 'תשואה' תיאורטית מספקת תמורת ה'מחיר' הכבד שהוא דורש (ראה על כך גם אצל טיילור בפרק ד).

5. האספקט הכפול.⁶¹ טיילור וסרל, בספריהם הנ"ל, מגיעים שניהם למסקנה שהתיאור הסביר ביותר הוא שהפונקציות הנפשיות-מנטליות שלנו אינן אלא תכונות של המכלול החומרי. לשון אחר: הן אינן אלא פן אחר של החומר עצמו. יש לשים לב לכך שגם זה אינו אלא מטריאליזם מתוחכם. מה שקיים הוא רק חומר, והתכונות הנפשיות של האדם אינן אלא תכונות של החומר.

טיעוניו של טיילור לטובת הגישה הזו לוקים כולם בבעיה בסיסית עיקרית אחת (מעבר לכמה בעיות ספציפיות נוספות): הוא בוחן את התיאוריות השונות רק לאור סבירות הפתרון שהן מציעות לבעיה הפסיכופיסיטית. אולם, כפי שראינו בפרק הקודם, המטריאליזם הוא בלתי סביר, לא רק מפני שהוא אינו נותן מענה לבעיה הפסיכופיסיטית, אלא גם כשלעצמו. כפי שראינו, הוא סותר את כל האינטואיציות הבסיסיות ביותר שלנו. הטענה שעצם חומרי יכול לחשוב, להיות מודע, לזכור, לפעול טלאולוגית (!) וכדומה, היא טענה בלתי סבירה מחמת עצמה, ולא רק בגלל שאין בה מענה לבעיה הפסיכופיסיטית. אם בוחנים את ההצעות השונות, בכל המישורים שהצגנו, ולא רק ביחס לשאלה הפסיכופיסיטית, אין ספק שהדואליזם הוא העמדה הסבירה ביותר. כפי שנראה להלן, גם ביחס לבעיה הפסיכופיסיטית ההצעה הדואליסטית היא ההולמת ביותר.

מעבר לכל זה, הטיעון אותו העלינו למעלה, לפיו המטריאליזם אינו עונה על הבעיה הפסיכופיסיטית, תקף גם ביחס לתיאוריה זו. העובדה שלא קיים במציאות שום יש רוחני, מונעת את ההנחה שיש רוחני אינו יכול לפעול על יישים חומריים. כפי שכבר הערנו, אין הנחות פיסיקליות תקפות על יישים, או סובסטנציות, שאינם קיימים. אולם אם אין שום בעיה בשאלה הפסיכופיסיטית, אז לא ברור מדוע לא לחזור שוב לאינטואיציה הדואליסטית (שגם טיילור כותב שהיא נראית התואמת ביותר לתחושה הראשונית של כולנו).

סרל מנמק גישה מאד דומה לזאת, אולם הוא עושה זאת באופן מעט שונה. הוא מראה שישנן תכונות שאינן קיימות במרכיבים, ובכל זאת יכולות לאפיין את המכלול. למשל, נוזליות היא

⁶¹ ראה על כך גם בספרו הנ"ל של קמפבל, עמ' 79.

תכונה של מים, אולם לא של אף מולקולה בודדת מאלו שמרכיבות את המכלול הנוזלי כולו. מדינה היא דמוקרטית, אולם אף אחד מאזרחיה אינו דמוקרטי (בעצמותו, לא בהשקפתו). כלומר ישנן תכונות שמאפיינות את המכלול, על אף שהן אינן מצויות בפרטים שמרכיבים אותו.

מכאן מסיק סרל שאין כל מניעה לסבור שהפונקציות הנפשיות כולן, אינן אלא תכונות של המכלול החומרי הקרוי 'אדם'. אמנם שום חלקיק חומרי אינו יכול להיות בעל תכונות כמו תודעה, מחשבה, או רצון, אולם המכלול שמורכב מחלקיקים כאלו בהחלט יכול להיות בעל תכונות כאלו.

אך גם טיעון זה הוא בלתי סביר לחלוטין, והדוגמאות שמביא סרל אינן דומות לנדון דידן. ראשית, עלינו לנסות ולדמיין מישהו שטוען טענה דומה על שולחן. אמנם לרגלים שלו אין תודעה, וכך גם לפלטה שעליו, אולם למכלול יש תודעה. זהו מלל אבסורדי חסר כל היגיון.

הדוגמאות שמביא סרל, כלל וכלל אינן אינדיקטיביות. תכונת הנוזליות היא יחס פשוט בין חלקי הנוזל. אנו מבינים לחלוטין מדוע המולקולה לא ניחנה בתכונה זו, ואיך בכל זאת נוצרת תכונת נוזליות במכלול כולו. אין כאן שינוי איכותי בין הפרט למכלול, והצורה שבה מתקבלת התכונה הגלובלית ממישור המיקרו ברורה לנו לגמרי. הקשר הספציפי בין המולקולות מכתוב התנהגות נוזלית של המכלול. הוא הדין גם באשר לדמוקרטיה.

משל לכך הוא מצב של כוח משיכה בין שני עצמים. כל עצם פשוט (אטום נקודתי) לחוד אינו ניחן בתכונה שיש כוח משיכה בין חלקיו, ובכל זאת המערכת בת שני החלקיקים ניחנה בתכונה זו. האם יש כאן קפיצת מדריגה? המעבר מהעצם הבודד למערכת של שני עצמים הוא ברור ורציף, ואין בו כל תעלומה.

אולם התכונות הנפשיות הן בעלות מהות שונה, ואף סותרת, לתכונות של הפרטים החומריים שמרכיבים את המכלול ששמו 'אדם' (לפי ההנחה המטריאליסטית). דוגמא אחת בולטת היא האופן הטלאולוגי של ההתנהגות של המכלול. לא ברור כיצד אופי סיבתי של החוקים השולטים במיקרו עובר לאופי התנהגות טלאולוגי במאקרו? יותר מכך, האם נשמע סביר שאם ניקח אוסף מולקולות ונבנה מהן אדם מושלם לגמרי, אטום אחרי אטום, כמו בפאזל, תיכנס לתוכו רוח חיים (מה שלא תהיה משמעותו של מונח זה)? האם הוא יתחיל לחיות? או לדבר? ואולי ללמוד? זהו אבסורד. אדם מת, באופן עקרוני הוא מכלול חומרי זהה למכלול החומרי של אדם חי, בדיוק כמו שהוא עצמו היה רגע לפני מותו. ההבדל המהותי ביניהם הוא בכך שכבר אין בו 'רוח חיים'.

אין לנו כיום שמץ של מושג כיצד ניתן לתאר את הפונקציות הנפשיות כהרכבה של הפרטים הפיסיים, ולכן התיאוריה של סרל וטיילור אינה אלא מיסטיקה אוטורית נוספת במסלול המתמשך של הבריחה האנליטית מן האינטואיציה הדואליסטית הפשוטה.

מעבר לכל זה, בפיסיקה ידוע שמעבר דרמטי בין תכונות מיקרו ומאקרו (מעבר פאזה) יכול להתקבל רק אם המאקרו מורכב מאינסוף חלקיקי מיקרו. האינסופיות של הפרטים יכולה ליצור מהות שונה בתכלית מזו של הפרטים. אולם באדם, הרי גם אם נחלק אותו לשלושה

חלקים, ברור שבשום חלק לחוד לא תהיה תודעה, רצון, או שכל. אם כן, כיצד הרכבה של שלושה חלקים שהם נטולי מאפיינים נפשיים, נותנת תוצר שהוא כן בעל תכונות כאלו? ננסה להרכיב אדם, לא ממולקולות ואטומים כמו בדוגמא הקודמת, אלא מאיברים שלמים ובריאים. אם נאסוף איבר אחרי איבר, ונחבר אותם זה לזה, האם יצא אדם חי ונושם, שיכול ללמוד, להרגיש, להבין, לרצות ולהאוב?

דומה כי כל אלו הם מפירותיה הבאושים של האנליטיות אשר משתלטת על המחשבה האנושית המודרנית (או הפוסטמודרנית). בעולם אנליטי, האפשרות הפורמלית לנסח משהו כמו שמכלול יהיה בעל תכונות שאינן קיימות ברכיביו, מספיקה כדי להאמין שזו אכן תיאוריה סבירה. מחאותיה ההולכות ונחלשות של האינטואיציה הזנוחה ושל השכל הישר, אינן יכולות למנוע את מצעד האינולות האנליטי של התיאוריות ההזויות והבדייוניות הללו. ושוב, כל זה כדי להישאר 'רציונלי' (!). קשה להאמין שאנשים אינטליגנטיים מנסחים תיאוריות בשפל אינטלקטואלי שכזה, ושזהו הדגם המוצע כיום על ידי רבים לרציונליות צרופה.

גופו ונפשו של הספר מסביליה: קתריזיס קצר, רק כדי שאפשר יהיה להמשיך

בספר הראשון (ראה בפרק ד של השער השמיני) הצגנו את פרדוקס הספר מסביליה, זה שמספר את כל תושבי סביליה שלא מספרים את עצמם. השאלה ביחס אליו היא: האם הוא מספר את עצמו, או לא? אם נענה שהוא אכן מספר את עצמו, אזי המסקנה תהיה שהוא שייך לקבוצת האנשים שהוא לא מספר אותם, ולהיפך.

לפי המתודה האנליטית שהוצגה לעיל ניתן לפתור את הפרדוקס הזה בקלות רבה. למשל, הפתרון המטריאליסטי לפרדוקס הספר מסביליה הוא שלמעשה בכלל אין בסביליה ספר. למען השכנוע ניתן אפילו להוסיף נימוק הגיוני דרך תיאוריה כללית, כגון: ספרים ישנם רק במקומות ששמן אינו מתחיל באות סמ"ך. ניתן גם לכפור באפשרות קיומם העקרונית של ספרים בעולם כולו, ואולי בקיומם של בעלי מקצוע בכלל.

גם אם מישהו ראה בבירור אדם שלבוש סינר לבן ומחזיק מספריים בידו, והוא משתמש בהן כדי לקצר את שערו של לקוח אומלל, ובנוסף לכך מעל הדלת שלו גם יש שלט 'מספרה', אין זו כי אם אשליה נאיבית. למעשה זהו החתול במגפיים, שטורף כעת את המכשף הנורא שהפך לעכבר בסיועם של סוהרסנים מרושעים מעולמו של הארי פוטר. אל לנו לשכוח, המושג 'ספר' כלל אינו ניתן להגדרה באופן חד, ועל כן פשיטא שהוא כלל אינו קיים (זה אינו אלא יישום פשוט של עקרון התער של אוקאם).

נשמע תמהוני ומנותק? כך בדיוק 'פותרים' האנליטיקאים את בעיית גוף ונפש. אם יש בעיה בהבנת אפשרות האינטראקציה בין הגוף לנפש, אנו פותרים זאת בטענה האלגנטית שבכלל אין במציאות נפשות (או שאין גופים). והא ראייה לכך, שהרי אי אפשר להגדיר את מהותן באופן חד וברור. על כן, כל מי שתופס את קיומן באופן ברור וללא כל ספק, חי באשלייה 'מטאפיסית' חמורה. למעשה, נשמות, תודעה, רצון, שכל וכדומה, אינם אלא אפיונים כוללים של הגוף עצמו (כך בתיאוריית האספקט הכפול, שהיא נוסח מתוחכם יותר של מטריאליזם).

לעומת זאת, מי שלא נחה נפשו בפתרון הקודם, יכול לאמץ את הפתרון האידיאליסטי לפרדוקס הספר מסביליה. זה כנראה טוען שבסביליה אמנם יש ספר, אולם אין שם תושבים (כולל הספר עצמו). הספר האומלל מספר במרץ את הקבוצה הריקה.

למען הרחבת דעתו של הקורא, נוסיף כאן את הפתרון הפרלליסטי אשר טוען כי הספר והתושבים כלל לא יכולים להיפגש ולספר זה את זה. התושבים יושבים על הכסא, והספר גוזז שערות שמצויות באויר שמתחת למספריים שלו, אולם אין שום קשר בין שני האנשים הללו. הפתרון האפינומנלי, לעומת זאת, מוסיף ומלמד אותנו שרק תושבים רגילים שאינם מספרים את עצמם יכולים לספר את הספרים שמספרים את כל אלו שלא מספרים את עצמם, ולא ההיפך. אמנם זה לא פותר את הפרדוקס, אז מה? מי אמר שתיאוריה מופרכת צריכה גם להביא לתוצאות? הרי גם כל הפתרונות הקודמים לא פותרים אותו.

התמונה הדואליסטית

לאחר שפרקנו מעט כעסים, נוכל לקראת סיום הדיון לחזור שוב לתמונה הדואליסטית. כאמור, העובדה הבסיסית היא שכולם מסכימים שהיא הגישה המתאימה ביותר לאינטואיציה הראשונית שלנו. אם כן, גם אם לא נמצא בה מזור לבעיה הפסיכופיסית, עדיין היא הגישה המועדפת (שכן גם התיאוריות התמהוניות האחרות לא מציעות לו פתרון סביר). אולם כאן ברצוננו להמשיך ולטעון שלמעשה הדואליזם האינטראקציוניסטי הוא גם המוצא הסביר ביותר לבעיה הפסיכופיסית.

כרקע, נביא את הדברים שכתב ישעיהו לייבוביץ' (בסוף תוספת ב לספרו של קמפבל):

לבסוף עוד יש לציין, שלדואליזם האינטראקציוניסטי, שנחשב על ידי רוב המדענים והפילוסופים בתקופה החדשה לתיאוריה 'מטאפיזית' לא-מדעית, עמדו בשנים האחרונות תומכים חשובים בדמותם של קארל פופר, מגדולי ההוגים בפילוסופיה של המדע, ושל ג'ון אקלס, מחשובי חוקרי המוח בדורנו.⁶²

בסעיף זה ננסה לבחון מחדש בקצרה את התיאוריה ה'מטאפיזית', שבה כנראה מאמינים כל באי עולם באופן טבעי וברור, בניגוד לעמדות ה'רציונליות' של אותם תמהונים שעוסקים בפילוסופיה ובתחומי מדע שונים, כפי שתוארו בסעיפים הקודמים.

לפי הדואליזם האינטראקציוניסטי ישנה אינטראקציה הדדית בין הרוח לחומר. כל מה שאנו יודעים באופן בלתי אמצעי תומך בכך. כאמור, אנו חשים בכל רגע ורגע את תהליכי ההשפעה הללו (ראה דוגמאות לשני הכיוונים בתחילת הפרק).

נכון הוא שאין בידינו כרגע תיאור מפורט ומדויק של אופן האינטראקציה. יותר מכך, קשה לנו לקבל שישנה השפעה פיסיקלית פשוטה בין שני סוגי המציאות הללו. אולם מה שאיננו מובן, לא בהכרח צריך להיות מאובחן כפרדוקס. גם השדה האלקטרומגנטי לא היה ידוע, וגם לא מובן, עד המאה תשע-עשרה. האם זהו בסיס מספיק כדי לטעון שהוא לא קיים?

⁶² בסיכום בסוף הספר מוסיף לייבוביץ' גם את צ'רלס שרינגטון, מגדולי חוקרי המוח ומערכת העצבים והפילוסופים של גוף ונפש בדורו.

על כן, המוצא הסביר ביותר בכדי לארגן את מכלול הידע והניסיון שלנו עד כה, הוא הדואליזם האינטראקציוניסטי. עלינו רק להיות מודעים לכך שההנחה המדעית שאינה מוכנה לקבל השפעה של חומר על רוח ולהיפך, כנראה איננה תקפה בכל מצב. יש לנו ניסיון מדעי אך ורק ביחס לעצמים חומריים. שם נראה סביר שאין תאוצה ללא פעולה של כוח פיסיקלי על העצם. אולם אין לנו ניסיון למצבים שבהם מעורבים גם יישים רוחניים.

למעשה, יש לנו ניסיון כזה. כל פעולה שלנו כבני אדם היא ניסיון כזה, והיא מראה לנו שישנה אינטראקציה כזו. אמנם כרגע עדיין אין לנו משוואה מתמטית שמתארת זאת (ואולי גם לא תהיה כזו), אך אין כל סיבה של ממש לזנוח את הניסיון הברור הזה.

כדי לחדד יותר את הטענה, נמשיך ונציע כי בהחלט ייתכן שהרצון האנושי יכול ליצור כוח פיסיקלי, וזה יכול להניע חלקיקים לפי חוקי המכניקה של ניוטון. העובדה שישנם מצבים שרצון, שהוא ישות לא חומרית, יוצר כוח, אינה נראית כל כך קשה. כאמור, היא דווקא מאד תואמת לניסיון היומיומי שלנו. כבר ראינו, שאם נלך עם הפעולות שלנו אחורה, מתוצאה לסיבתה, בסופו של דבר כנראה נעצור במקום כלשהו שבו תהיה תנועה שלא קדמה לה סיבה פיסיקלית. העצירה הזו יכולה להיות באחד משני מצבים: או במצב שחלקיק נע ללא השפעת כוח פיסיקלי (אלא בהשפעה של ישות רוחנית), או שישות רוחנית (כמו רצון) יוצרת כוח כזה, או שדה, וזה מניע את החלקיק.⁶³

האפשרות הראשונה סותרת את חוקי ניוטון. אמנם יש לציין שהיא אינה סותרת את עקרון הסיבתיות עצמו, שכן לתנועת החלקיק ישנה סיבה, אלא שזוהי סיבה רוחנית. אנו רק מוותרים על ההנחה שתנועה של חלקיק יכולה להיגרם רק על ידי גורם פיסיקלי. בכל זאת, האפשרות השנייה נראית פשוטה יותר. העובדה שישות רוחנית יוצרת כוח פיסיקלי אינה בהכרח סותרת את חוקי הפיסיקה. אפילו שימור האנרגיה לא בהכרח נשבר, שכן ייתכן שהרצון ניזון מהאנרגיה הפיסית (מזון שאנו אוכלים וכדומה). כלומר הרצון הוא מעין מתמר (=טרנספורמטור) שהופך אנרגיה של מזון לפעולה פיסית של גוף האדם. ייתכן בהחלט שהאנרגיה בתהליך הזה נשמרת. כאמור, אין הכוונה לטעון שזהו הפתרון, אלא רק להדגים שהתיאוריה הדואליסטית יכולה להציע מוצא אפשרי נוח למדי למצוקה הפסיכופיסית. בודאי מוצא טוב יותר מכל ההצעות המתחרות. בהארה הבאה נראה דוגמה לבעיה מדעית, שהפתרון המקובל עבורה בעולם המדעי והפילוסופי, למעשה טוען דומה לזה המוצע כאן.

⁶³ ההבדל בין שני הניסוחים הללו תלוי בהבנתם של חוקי ניוטון: האם הם אנליטיים או סינתטיים. האם החוק הקובע יחס בין הכוח הפועל על הגוף לבין התאוצה שלו, הוא יחס הכרחי, ואולי זוהי הגדרת המושגים 'כוח' ו'תאוצה', או שמא זהו משפט נכון אבל לא הכרחי. לדברינו למעלה יוצא שתייתכן תאוצה הנגרמת לא על ידי כח, אלא מסיבה אחרת. אדם צריך לבחון מה יחסו לחוקי ניוטון, כדי לקבוע עמדה ביחס לשאלה זו. ראה גם לעיל במבוא, ועוד דיון בשאלה זו בהארה 36 בספר השני על משמעותן של משוואות מדעיות.

הארזה 2: השדון של מכסוול: אנטרופיה ותורת האינפורמציה

החוק השני של התרמודינמיקה קובע שבכל תהליך אקראי במערכת סגורה כמות האנטרופיה לא תקטן. בשפת בני אדם פירושו של דבר שללא התערבות מכוונת מבחוץ אי הסדר במערכת יכול רק לגדול.⁶⁴ למשל, אם יפול עציץ מראש הגג, בדרך כלל הוא יתנפץ והשברים יתפזרו, אולם אם נפיל שברים מראש הגג הם לעולם לא יתכנסו ויתחברו לכלל עציץ שלם. הוא הדין לילד קטן שמשאירים בבית. גם אם אין לו כוונה מיוחדת לפזר את הדברים, לעולם (אם אין עליו השגחה, ובלשון הפיסיקה: כוח, או התערבות, חיצונית) הבית תמיד יהיה פחות מסודר.

במערכת פיסיקלית הדוגמא המקובלת לתהליך כזה היא מולקולות גז בתוך מיכל אטום. אם נשים צבר מולקולות בפינה מסוימת של המיכל, ולאחר מכן נעזוב הכל ונאטום אותו, אין ספק שתוך זמן קצר נמצא את המולקולות מפוזרות באופן אחיד בכל המיכל. אולם אם נשים מולקולות מפוזרות באופן אחיד במיכל, בשום זמן בעתיד לא נמצא צבר מרוכז באחת הפינות.

תופעה זו היא תוצאה של שיקול סטטיסטי פשוט ברמה המיקרוסקופית (ראה בספר השני, בפרק ב של השער החמישי, בדיון על האנטרופיה), אולם היא מעוררת כמה וכמה בעיות קשות, אשר לא נדון בהן כאן.⁶⁵ ענייננו כאן בפרדוקס הידוע בתרמודינמיקה בכינויו 'השדון של מכסוול' (להבדיל מן 'החתול של שרדינגר'; המאה העשרים היא רציונליסטית יותר).

הפיסיקאי מכסוול (בן המאה ה-19) שאל את השאלה הבאה: נחשוב על מיכל שחצוי באמצעו על ידי מחיצה אטומה ובמרכזה פתח. על הפתח שומר שדון (או רבוט מכני), שאחראי על פתיחתה וסגירתה לפי כללים שהוא או מישהו אחר קובע. כעת נניח שהחוק לפיו פועל השדון הוא החוק הבא: בכל פעם שמגיעה מולקולה מצד ימין פתח את המחיצה וסגור אותה מייד אחר כך. אם מגיעה מולקולה משמאל השאר אותה סגורה (אל תיתן לה לעבור). ברור שלאחר מספיק זמן כל החלקיקים יתרכזו בצד אחד של המחיצה. אם כן, במהלך התהליך הזה הסדר גדל, כלומר האנטרופיה קטנה. אולם התהליך הוא מכני לגמרי ללא שליטה או התערבות מבחוץ, והוא מתנהל בתוך מערכת אטומה. אם כן, לפי החוק השני האנטרופיה היתה צריכה לקטון.

אם היה מדובר ביצור חי, אזי יכולנו אולי לתלות את הפתרון בבחירתו של היצור

⁶⁴ ראה על כך בספר השני, בפרק ב של השער החמישי.

⁶⁵ ראה על כך, למשל, בספרו של אבשלום אליצור, **זמן ותודעה**. הוא דן בעיקר בבעיה של הכיווניות של ציר הזמן ברמה התרמודינמית (שסותרת לכאורה את העובדה שכל חוקי הפיסיקה המיקרוסקופית הם הפיכים בזמן).

המשך הארה 2:

החי. הגורם ששולט על התהליך, הנשמה שלו, מצוי מחוץ למערכת המכנית ופועל עליה (הוא המחליט על פתיחה וסגירה של המחיצה). אולם ניתן ליישם מערכת כזו בצורה פשוטה הרבה יותר (ללא שדים ורוחות), למשל על ידי דלת שנפתחת בפגיעה של מולקולה, אולם זה אפשרי רק לכיוון אחד בלבד (מימין לשמאל). כאן כבר די ברור שהאנטרופיה היתה צריכה לגדול.

אחד הפתרונות שמוצעים לפרדוקס הזה הוא שהאינפורמציה המושקעת בתהליך (בביצועו, או בתכנונו מראש) שקולה למנת האנטרופיה החסרה. באופן מקרי אין סיכוי שתיווצר אסימטריה כמו זו, ולכן ברור שיש כאן תכנון מראש. ביטוי מתמטי לטענה זו מגדיר את האינפורמציה שדרושה לתכנון או לביצוע כזה, במונחי אנטרופיה.⁶⁶

אולם למעשה, הפתרון הזה עצמו מחזיר אותנו ליצור החי ולרצונו. תכנון נעשה אך ורק על ידי יצור תבוני. תכנון מכיל, או צורך, מנה של אינפורמציה, שמתווספת לאנטרופיה של התהליך. אם כן, גם כאשר המנגנון הוא מכני לגמרי, האנטרופיה החסרה מצויה מחוץ לפיזיקה. היא מצויה בתוך יצור רוחני (זוהי אינפורמציה שאגורה בתוך שכל של יצור תבוני).

המסקנה היא שאנו מכסים על פערים בחוקי הטבע באמצעות התערבות של יישים רוחניים, שאינם שייכים לפיזיקה. קודם ראינו שמעורב הרצון, וכעת נראה שבתהליך המכסווליאני מעורב השכל. אם כן, הרי לנו השפעה רוחנית על הפיזיקה.

גם אם נגדיר (וכך יש שמציעים) את האנטרופיה כגודל אשר מאפיין את פעולת המחיצה המכנית עצמה, זה יהיה תיאור מלאכותי. האופן שבו נמדוד ונכמת את האנטרופיה של המחיצה יעשה זאת דרך שקלול של האינפורמציה שדרושה ליצור תבוני כדי לתכנן מנגנון מכני כזה. אם כן, זו רק שאלה של שינוי הגדרה, או בריחה מהמסקנה 'הלא נוחה' שיישים רוחניים משפיעים על החומר ועל הפיזיקה.

הצעה שלפיה הרצון יוצר שדה כוח פיסיקלי שיכול להניע חלקיקים, יש השלכות לנושא הדטרמיניזם, שידון בשערים הבאים (כשנדון בנושא משמעותו ומהותו של הרצון האנושי). בקצרה נאמר שאם אכן ניוותר בתפיסה שאינה מקבלת את אפשרות קיומה של אינטראקציה בין רוח לבין חומר, אזי אנו מובלים בהכרח לדטרמיניזם. הווה אומר, שמצבו של כל פרט בעולם בכל זמן שהוא בעתיד, נגזר באופן מלא מרגע היווצרות של העולם, ולכן באופן עקרוני הוא קבוע ועומד כבר מאז בריאת העולם. כאמור, נושא הדטרמיניזם ידון ביתר פירוט במסגרת הדיון על הרצון.

⁶⁶ ואכן, משיקולים בלתי תלויים, יוצא שהאינפורמציה מקבלת צורה מתמטית בדיוק כמו זו של אנטרופיה (לוגריתם של מספר האפשרויות). זהו הגודל היסודי שבו עוסקת תורת האינפורמציה.

ביקורתיו של טיילור

טיילור, בפרק השלישי והרביעי של ספרו, דוחה את העמדה הדואליסטית. טענתו העיקרית היא שהדואליזם האינטראקציוניסטי אינו פותר את הבעיה הפסיכופיסית (לפחות לא טוב יותר מאשר התיאוריות האלטרנטיביות). עיקר הטיעון הוא שגם אם נאמר שהרוח מניעה את הגוף זוהי אמירה ריקה. ראשית, בגלל שהמושג רוח אינו ניתן לאיפיון חיובי, פרט לכך שהוא איננו גוף. שנית, בגלל שהאינטראקציה בין הגוף והרוח אינה ניתנת לתיאור ולדמיון, ועל כן היא אינה אלא צירוף מילים ותו לא.

כבר הערנו על כך שזוהי בחינה חלקית בלבד. טיילור בוחן את האלטרנטיבות רק מבחינת איכות הפתרון שהן מציעות לבעיה הפסיכופיסית. אולם כל הפרק הקודם הוקדש לדיון בבעיות נוספות בתיאוריות לא דואליסטיות, שאינן בהכרח קשורות לבעיה הפסיכופיסית. התיאוריות הללו אינן סבירות לא רק בגלל שהן אינן פותרות מאומה מבחינת הבעיה הפסיכופיסית, אלא גם מבחינת התמונה שהן עצמן מציעות. בפרק זה ראינו את האבסורדים הבוטים שמגיעים אליהם בעלי גישות אלו.

מעבר לכך, כבר הערנו כי העובדה שהאינטראקציה בין חומר ורוח (או גוף ונפש) אינה ניתנת לתיאור חיובי, ואולי גם לא לדמיון, אין בה כדי להפריך את עצם הטענה בדבר קיומה של אינטראקציה כזו. אמנם זו לא תהיה טענה מדעית, שכן היא לא ניתנת לבחינה אמפירית; אך כפי שראינו, גם הטענות האחרות אינן מדעיות יותר.

על כן, המסקנה היחידה שניתן להסיק מטעונו של טיילור היא שהשאלה הפסיכופיסית, נכון להיום, אינה שאלה מדעית אלא שאלה פילוסופית. וככזו, הביקורת על חוסר מדעיות של התשובות הניתנות לה, אינה בהכרח פוגעת בהן. כבר ראינו, שאי הבנת אופן פעולתו של דבר מסוים אינה ראייה לאי הקיום שלו.

אכן, הדואליזם האינטראקציוניסטי אינו מציע הסבר מדעי לאינטראקציה הפסיכופיסית, אולם הוא טוען שהיא קיימת. בפרק הבא נראה כי הטענה שהאינטראקציה הזו אינה קיימת, גם היא אינה מדעית, ואינה ניתנת לבחינה אמפירית.

אם ניתן היה לבחון אמפירית את הטענה בדבר אי קיום האינטראקציה, אזי אותה בחינה עצמה היתה מועילה כדי לבחון גם את הטענה הנגדית בדבר קיומה של אינטראקציה כזו.⁶⁷ על כן שתי הטענות הן מדעיות או לא מדעיות באותה מידה, ולכן ההכרעה עוברת למגרש הפילוסופי.

הודאת בעל דין

נסיים את הסעיף הזה בכמה קטעים מספרו של טיילור. בתחילת הפרק השלישי הוא כותב כך (עמ' 35):

הדרך הפשוטה והמקובלת ביותר לביטוי היחס בין גוף ורוח באופן שיהוו יחד אדם, היא לומר שהם פועלים זה על זה. כלומר הם פועלים כסיבות האחד על השני...

⁶⁷ בשאלת האמפיריות של המדע, ושאלת ההוכחה וההפרכה של תיאוריות מדעיות, ראה בשער השני של הספר השני.

ולאחר שני עמודים הוא כותב:

תפיסת האדם כמערכת של שני דברים נפרדים לגמרי, גוף ורוח, היא אמנם תפיסה טבעית למדי, אך למרות זאת היא בלתי אפשרית...

בפרק הרביעי, כשהוא דן במקור התורות הדואליסטיות, הוא כותב כך (עמ' 50):

מדוע אם כן יש לטיעונו של הדואליסט סבירות ראשונית שכזאת, ואילו לטיעון האחר היא חסרה? מדוע רבים כל כך הפילוסופים המאמצים להם מטאפיסיקה דואליסטית על בסיס טיעונים שאינם נראים מבוססים יותר מאשר טיעונים אחרים שהם בעלי מסקנות פשוטות יותר ובכל זאת כמעט שאין דנים בהם?

באמת, מדוע?!... דומה כי הודאת בעל דין טובה מזו לא נוכל למצוא, ולכן די לנו לסיים בה את הדיון.

סיום

לסיום הפרק נביא את משפט הסיום בסיכומו של לייבוביץ' לספרו של קמפבל:

מבחינה אפיסטמולוגית לא ניתן לערער את ראיית השניות של גוף ונפש. מבחינה אונטולוגית היא בעיה מטאפיסית, שאיננה ניתנת להכרעה, לא לחיוב ולא לשלילה, בדרכי החשיבה הרציונלית שלנו, משום שהיא מסבכת אותנו באנטינומיות ופאראלוגיזמים.

אכן, ישנן בתחום היחס בין גוף ונפש כמה בעיות שפתרון לא ברור. ובאמת קשה לתאר את מסקנתנו כמסקנה מדעית (כפי שראינו, את ההצעות האלטרנטיביות עוד הרבה יותר קשה לתאר כך). ניתן גם לקבל את התיאור של הדואליזם האינטראקציוניסטי כעמדה מטאפיזית באופייה. זו אכן לא טענה מדעית, שכן המציאות הרוחנית, מעצם טבעה, כנראה אינה נשוא הולם למחקר מדעי רגיל. מסיבה זו היא כנראה גם לא ממש ניתנת לבדיקה אמפירית (ראה על כך גם בפרק הבא). אולם, כפי שראינו, שאר ההצעות ודאי אינן ראויות אפילו לתואר 'מטאפיזיות'. הדואליזם האינטראקציוניסטי הוא המסקנה הסבירה ביותר, גם אם היא אינה מדעית. האדם כנראה בנוי משני סוגי רכיבים: רוחני וחומרי, וביניהם קיימת אינטראקציה כלשהי. נכון לרגע זה, אנו אכן לא יודעים לתאר אותה בתיאור מדעי מדויק.

השאלה האם בעתיד ניתן יהיה לפתור את הבעיה המדעית של תיאור האינטראקציה בין הגוף והנפש - נותרת פתוחה. את הנפש עצמה כנראה שלעולם לא ניתן יהיה לתאר ברמה המדעית, וזאת מסיבות שיובהרו בהמשך דברינו (כשנעסוק בבחירה ובחופש הרצון).

לאחר הסיום: שורש ההדחקה

לסיום הדיון לא נוכל להימנע מבחינה קצרה של התופעה התמוהה שהוצגה בפרק זה. מדוע הוגי דעות ואנשי מדע בולטים בתחומיהם, שלפחות חלקם בעלי אינטליגנציה שאינה מוטלת בספק, מגיעים לגישות כל כך אבסורדיות כמו אלו שהוצגו בפרק זה. כיצד מוטיבציות רציונליסטיות מוליכות את האנשים הללו לניסוחים אזוטריים ומיסטיים כה מוזרים? איזו הדחקה מבטא התהליך הזה?

כמעט אין מנוס מן המסקנה שישנה כאן מגמה שמנסה באופן שיטתי למנוע מאיתנו לאחוז בגישה האינטואיטיבית הפשוטה שהרכיבים הרוחניים הם חלק מהמציאות. הסיבה לכך היא ככל הנראה שעובדה זו מורה על כך שישנו מקור רוחני למציאות (שכן רכיבים אלו לא יכולים היו להיווצר בתהליך אבולוציוני פשוט). כפי שראינו לעיל, רוח אינה תכונה של מכלול חומרי, ולכן גם בלתי סביר לחשוב שהיא נוצרת בתהליך אקראי מתוך חומר. הרוח באה מן הרוח ושבה אל הרוח, וכנראה שההכרה הזו אינה נוחה לכמה וכמה הוגי דעות בעידן שלנו. צא וראה עד היכן מוכנים הללו להגיע כדי לברוח מהמסקנה הפשוטה והרציונלית הזו.

כפי שכבר הערנו לא פעם, זו אינה מחלוקת בין אמונה דתית לבין חילוניות, או כפירה. שורשה העמוק של המחלוקת הוא במישור האנליטי-סינתטי. ישנו זרם הגותי גדול שמוכן לאמץ כל תיזה שניתנת, לפחות לכאורה, לניסוח. אם התיזה מוגדרת ועקבית, גם אם רק באופן פורמלי שרחוק מהאינטואיציה, היא לגיטימית, לא פחות מתיזות אינטואיטיביות (שבדרך כלל אינן פחות עקביות). כפי שראינו כבר בשער הראשון של הספר הראשון, בעולם אנליטי ההיתכנות (או הקוהרנטיות) מחליפה את הסבירות, והפרגמטיזם והמגמתיות מחליפים את האינטואיציה. אין דרך לקבוע סבירות של מערכת הנחות יסוד, ולכן הבחירה בין המערכות נראית שרירותית (או עניין לרגש, או לאינטרסים. ראה על כך ביתר פירוט בשערים הבאים).

בספר הראשון (ראה בהארה 19 ועוד) כבר ראינו שפתרון בעל אופי אנליטי לבעיה פילוסופית בדרך כלל מבוסס על איסור להנכיח את הבעיה באמצעות השפה. פעמים רבות האנליטיקן פשוט יוצר שפה תחליפית, שבה הבעיה אינה מופיעה, ובכך הוא רואה פתרון גם לבעיה המהותית. כפי שכבר ראינו, המטריאליזם הוא דוגמא מצוינת ל'מתודה' הזו: הבעיה נפתרת באמצעות החלטה אדמיניסטרטיבית להוציא את המונח 'רוח' מהשפה, וממילא לכפור בקיומו. כעת אין לנו דרך להביע את המצוקה הפילוסופית שכולנו (כולל רוב ככל האנליטיקאים) חשים, ולכן, מבחינת ההתייחסות האנליטית, המצוקה הזו כבר אינה מצויה במישור הפילוסופי, אלא לכל היותר קיימת במישור הפסיכולוגי. זהו כשל שמעיד על קיומה של פיקציה לשונית, ותו לא.

כבר במבוא לשער זה ראינו שהבריחה האנליטית נובעת מעמדה הגורסת שלכל דבר צריכה להיות הבנה מוחשית (שבאה לידי ביטוי בהגדרה פורמלית), והוכחה (הביטוי הקיצוני לעמדה זו הוא הפוזיטיביזם, ובעיקר הפוזיטיביזם הלוגי של המחצית הראשונה של המאה העשרים). כל דבר שאיננו מבינים, במובנה האנליטי של 'הבנה', או שאיננו מצליחים להגדיר, לא קיים. לפי האנליטיקן, אם איננו יודעים כיצד נעשית ההשפעה של הרוח על החומר, ברור שהיא כלל אינה נעשית. אם איננו צופים מדעית ברוח כשלעצמה על ידי החושים שלנו, אזי עלינו להגיע למסקנה שגם היא איננה קיימת.⁶⁸

⁶⁸ ידוע הסיפור על הילד שהמורה לימד אותו שאלוקים איננו קיים כיון שאף אחד לא יכול לראות אותו. התלמיד הבין היטב את הלקח, ומייד שאל את מורהו: האם למורה יש מוח (ועוד יותר נכון - שכל), שהרי גם אותו אף אחד לא ראה.

לעומת האנליטיות עומדת העמדה הסינתטית. זו יוצאת מנקודת מוצא לפיה האינטואיציה והשכל הישר הם המדדים הטובים ביותר שלנו לאמת. הסבירות של מערכת אקסיומות ניתנת לבחינה באמצעות האינטואיציה, שכן גם אם אקסיומות, מעצם הגדרתן, אינן ניתנות להוכחה, הרי שהן בהחלט אינן בעלות מעמד שרירותי. בשורש הכל עומדת התפיסה לפיה אמיתיות אינה מושג נרדף ליכחות והינתנות להגדרה (ראה על כך בעיקר בשער התשיעי של הספר הראשון).

פרק שלישי חוסר הרלוונטיות של המדע ביחס לשאלות אלו

מבוא

בשני הפרקים הקודמים עסקנו בבעיית גוף ונפש. חילקנו את הדיון לשני היבטים, שכל אחד מהם תלוי בשני: ראשית, האם בכלל קיימים יישים רוחניים, או סובסטנציה רוחנית (שאלת המטריאליזם). שנית, אם אכן הם קיימים, מה טיב האינטראקציה בינם לבין היישים החומריים, והאם אינטראקציה כזו בכלל אפשרית (הבעיה הפסיכופיסית). בפרק זה נעסוק בשאלה אחר, אם בכלל, ניתן לבחון ולהכריע בשתי הבעיות הללו, ובעיקר בשאלה האם המדע הוא המכשיר הנכון והראוי לכך.

למעלה כבר הבחנו בין שני מישורים עיקריים של דיון בבעיה הפסיכופיסית: המדעי, והשכל הישר (האינטואיציה). מובן שעקרונות המדע עצמם הם חלק בלתי נפרד מן השכל הישר (ראה על כך בהרחבה בשער השני של הספר השני).⁶⁹ לכן, כאשר אנחנו מבחינים בין שני המישורים הללו, כוונתנו היא להבחנה בין תוצאות ניסיוניות ותיאורטיות של המדע, לבין עקרונות החשיבה היסודיים (האינטואיטיביים) שקודמים לו. זוהי הבחנה בין תכנים ספציפיים שכלולים בידע המדעי שנצבר עד ימינו, לבין עקרונות מטא-מדעיים שהם ההנחות שקודמות למחקר המדעי. עקרונות אלו הם בעלי אופי אוניברסלי (ואינם שייכים לשטח מדעי ספציפי בדווקא).

כהקדמה כללית נוספת חשוב לשים לב לנקודה הבאה. תיאוריה מדעית שתציע הסבר מלא לתופעות הנפש למיניהן, תהווה, לכל היותר, בסיס לטענה המטריאליסטית רק במישור התער של אוקאם. כלומר, קיומה של תיאוריה כזו לא יהווה הוכחה מדעית למטריאליזם, אלא לכל היותר בסיס לטעון שאין צורך להניח את קיומם של יישים לא חומריים כדי לבאר את תופעות הנפש. כעת יכול המטריאליסט לטעון שמכוח עקרון התער של אוקאם (ולא מכוחה של תוצאה מדעית ספציפית כלשהי) הוא מניח שאין במציאות יישים לא חומריים.

אולם בשאלת התער של אוקאם עסקנו בפרקים הקודמים (ראה בעיקר כאן, בפרק א). כשאנו עוסקים בהכרעה מדעית לשאלות הנדונות כאן, כוונתנו היא למשהו אחר. אנו לא מחפשים הסבר או תיאור מדעי מספק לתופעות הנפשיות. ענייננו הוא בראיות מדעיות שיגדירו את הסובסטנציות המעורבות בתופעות הנפשיות עצמן. לשון אחר: ראיות מדעיות לקיומה של רוח ולטיבה. על כן, כאשר נאמר שהשאלות של גוף ונפש אינן שאלות מדעיות, כלומר אינן ניתנות להכרעה מדעית, נתכוון אך ורק למישור הזה, ולא לטענה הראשונה (שלא ניתן לתאר את מכלול התופעות ללא אלמנט רוחני).

בפרק הקודם ראינו שהדואליזם האינטראקציוניסטי מעורר כמה אי הבנות, שחלקן מצוי במישור המדעי, וחלק אחר במישורים אחרים. בסופו של דבר, מסקנתנו בפרק הקודם היתה

⁶⁹ בספר השני (בעיקר בשער השני) הראינו בהרחבה שעקרונות היסוד של המדע אינם אלא ביטוי לאינטואיציות סינתטיות, ודחינו את הפרשנויות האנליטיות למדע ולמתודולוגיה המדעית.

שלפחות נכון לימינו השאלה הפסיכופיסית אינה שאלה מדעית, אלא פילוסופית. הוא הדין לשאלת קיומן של נפשות וישישים רוחניים (שאלת המטריאליזם), ולשאלת הדטרמיניזם. אמנם ישנם כמה וכמה אנשי מדע ופילוסופים שטוענים שהדבר אינו כך. לחלקם, שמרחיקים לכת יותר, ישנה עמדה מדעית מגובשת בנושאים אלו. חלק אחר, מתון יותר, טוען שהשאלות הללו הן שאלות מדעיות, וישנה כבר כיום מתודה מדעית אשר מתווה דרך ברורה לבחון אותן ולענות עליהן. בפרק זה ננסה לבחון את שתי הטענות הללו באופן כללי, ולהפריך אותן. כמובן, שכדי לבחון את הטענות הללו יש צורך תחילה להבהיר אותן. המשימה הראשונה היא לחדד את ההבדל בין הגישות האלטרנטיביות ביניהן עלינו להכריע, ולאחר מכן נוכל לנסות להגדיר ניסיונות מדעיים שיוכלו לאשר או להפריך אחת מהן. לצורך כך עלינו לקחת בחשבון את תחומי המדע השונים שנוגעים בנושא זה, ולבחון בכל אחד מן ההקשרים המדעיים, האם ישנה אפשרות להציע ולבצע ניסוי שיכריע בשאלה הפסיכופיסית (האם הדואליזם האינטראקציוניסטי הוא הנכון, או שמא המטריאליזם וכדומה), או בשאלת הדטרמיניזם. החיפוש אחר ניסויים מדעיים כאלו יעשה עבורנו עבודה כפולה: הוא יבהיר ויחדד את ההבדלים בין הגישות, והוא גם יחזור ויראה לנו שלא ניתן להכריע בבעיות אלו בכלים מדעיים (על פי כל אחד מהכיוונים השונים).

בשער השני של הספר השני הצבענו על כך (בעקבות קרל פופר) שלמעשה אין תיאוריה מדעית אשר ניתנת להוכחה. לדוגמה, התיאוריה שקובעת שכל העצמים בעלי המסה נופלים לכדור הארץ אינה בת הוכחה. גם אם נבחן את כל העצמים בעלי המסה שנוכל לבחון, עדיין תישאר האפשרות התיאורטית שישנם עצמים אחרים בעלי מסה שלא יפלו לארץ. מה שאנחנו יכולים לעשות הוא, לכל היותר, לנסות ולהפריך את התיאוריה הנדונה. ההפרכה שלה היא בהחלט אפשרית. עלינו לצפות במקרה אחד שבו עצם בעל מסה נותר עומד באוויר, ואינו נופל לכדור הארץ. הבאנו שם את העובדה שישנם כאלו (ואנוכי בתוכם) הרואים בתוצאות מוצלחות של ניסוי כזה אישוש לתיאוריה הנדונה, אולם ברור לגמרי כי הוכחה, במובן המלא וההכרחי של מושג זה, אינה בנמצא עבור שום תיאוריה מדעית.

מסיבה זו, הקריטריון הפופריאני למדעיות של תיאוריות הוא ההינתנות שלהן להפרכה. תיאוריה היא מדעית אם היא ניתנת להעמדה לבחינה ניסיונית, ולכן גם להפרכה. אם כן, עלינו לבחון האם ניתן לתאר ניסוי (רצוי שיהיה בר ביצוע), שתוצאותיו יפריכו לפחות אחת מן האלטרנטיבות שבפנינו. אם לא נמצא ניסוי כזה, אזי מסקנתנו תהיה שהשאלה הפסיכופיסית, לפחות בשלב הנוכחי, אינה מצויה במישור המדעי.

בהמשך הפרק ננסה לבחון את השאלות הללו בפרספקטיבה של תחומי המדע הרלוונטיים השונים. החלוקה תיעשה, בין היתר, לפי החלקים השונים ב'נפש' (אם היא קיימת). למשל, הרגש, התחושות, האופי וכדומה נוגעים בתחומי הפסיכולוגיה והגנטיקה; החשיבה קשורה לתחום ההיגיון, המתמטיקה ומדעי המחשב; וכן הלאה. הקיצור המתחייב יכתוב שטחיות ושימוש בהכללות, אולם דומה כי די במה שייאמר בכדי לתת תחושה סבירה לגבי אפשרות ההכרעה המדעית בשאלות אלו.

מדעי המחשב

בתחום מדעי המחשב ניתן להעלות כמה היבטים שנוגעים לכאורה לבעיית גוף ונפש, והמשותף להם הוא שהם עוסקים בחשיבה האנושית. לחשיבה ישנם כמה היבטים, כמו למידה, זכירה, עיבוד, וגם ההכרה שמהווה קשר לסביבה שמקיפה אותנו (קלט-פלט).

בפרק הראשון עסקנו בטענתם של כמה מאנשי הבינה המלאכותית (כהשקפת עולם, ולא דווקא כתחום עיסוק מקצועי), שרואים בשכל האנושי סוג של מחשב משוכלל (אגב, בהיבטים מסוימים זהו מחשב פרימיטיבי למדיי). הוא הדין לכמה פונקציות אנושיות אחרות, כמו יכולת הלמידה והדיבור (שלשיטה זו שקולות למערכות הקלט-פלט של המחשב), ועוד.

כמובן, הניסוי המתבקש הוא לבנות בעצמנו מערכת קוגניטיבית שתהיה עשויה כולה ממתכות וחומרים דוממים שונים (ללא רכיבים רוחניים), כדוגמת מחשב. לכאורה, כעת נותר לנו רק לבחון האם באמת ניתן לעשות כך. אולם הבעיה האמיתית מצויה עוד ברובד קודם, בעצם ההגדרה והתכנון של הניסוי. ראשית, וחשוב מכל, לשם הגדרה מדויקת יותר של הניסוי עלינו להגדיר את המושג 'אדם' לפי שתי האלטרנטיבות שעומדות בפנינו (למשל, מטריאליזם ודואליזם). כבר עמדנו על כך שקשה מאד להגדיר את המושג 'רוח', ולכן ברור שזוהי משימה לא קלה. אולם לכאורה ישנה גם אלטרנטיבה פשוטה יותר: ננסה לדלג על הגדרת המושגים, ובמקום זה להגדיר מה יצטרך להתרחש בניסוי שלא יהיה ניתן להבנה במסגרת אחת התיאוריות הנדונות (התיאוריה המטריאליסטית או הדואליסטית). במקרה כזה נאמר שהניסוי הפריך את אותה תיאוריה.

המבחן הרווח ביותר לגישת הבינה המלאכותית הוא מבחן טיורינג (ראה על כך בספר השני בשער הרביעי הערה 40).⁷⁰ המתמטיקאי הבריטי אלן טיורינג הציע את המבחן הבא: נושֵׁב אדם בחדר עם שני מסופי מחשב. האחד יחובר למחשב חומרי רגיל עם תוכנה של בינה מלאכותית, והאחר יתופעל על ידי אדם. אם נצליח ליצור תוכנה כזו, שהמשוחח עמה לא יוכל להבחין האם מאחורי המחשב שעמו הוא משוחח עומד אדם או תוכנת מחשב, אזי תוכנה זו היא 'אדם'. לכאורה, בזאת הוכחנו שהאדם (לפחות החלק הקוגניטיבי שלו) לא כולל בהכרח רכיבים לא חומריים (רוחניים).

אלא שהצעה זו מבוססת על טעות יסודית. גם אם תיאורתית ניתן יהיה לייצר תוכנה כזו, עדיין הטענה שהיא יכולה בדין להיחשב כאדם, היא טענה מוזרה. פירושה של טענה זו הוא שהגדרת 'אדם' היא מי שמסוגל לנהל שיחה אינטליגנטית, בעלת מאפיינים מסוימים. הנחתו (ולא תוצאתו) של מבחן טיורינג היא ש'מחשב משוחח' הוא אדם. אולם זו גופא השאלה שאותה אנו רוצים לבחון. הרי זוהי ההגדרה המטריאליסטית עצמה. אליבא דהגישה הדואליסטית אין ספק שזו אינה הגדרה מספקת לאדם (האם מישהו מוכן להינשא ל'אדם' כזה?). על כן, מבחן

⁷⁰ מבחן טיורינג הוצע במאמרו ההיסטורי הידוע: A. M. Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', *Mind* 59, 433-60, 1950.

ראה גם בספרו הנ"ל של קורצווייל, **עידן המכונות החושבות** (בעיקר פרק 3), ובספרו של דוד הראל **המחשב אינו כל יכול**, תרגום: תמר אלמוג, ספרי חמד וידעיות אחרונות, תל-אביב 2004 (בעיקר פרק 7).

טיורינג למעשה לא יכול להוביל להוכחה של העמדה המטריאליסטית, שהרי הוא עצמו מבוסס על הנחותיה של עמדה זו.

נחדד זאת יותר. נניח שהצלחנו לייצר תוכנה כזו. במצב כזה הצלחנו ליצור אדם, לפי ההגדרה המטריאליסטית, מרכיבים דוממים. אולם אם צודק הדואליסט, והגדרת המושג 'אדם' אינה זו המטריאליסטית (כלומר ש'מחשב משוחח' אינו אדם), אזי הצלחה במבחן טיורינג לא תראה מאומה. היא תראה שניתן לייצר 'מחשב משוחח' מחומרים דוממים, אולם לאו דווקא אדם מחומרים דוממים.

אם כן, מבחן טיורינג מהווה ישום, או ניסוח מחדש, של ההנחה המטריאליסטית עצמה, ושום תוצאה שלו לא תניב הצלחה או כישלון במבחן אמפירי כלשהו עבור התיאוריה הדואליסטית. אנו רואים שהגדרת המבחן עצמה, מניחה את המטריאליזם, ולא מוכיחה או מפריכה אותו. זהו מקרה קיצוני ובוטה של הנחת המבוקש.

יש לציין שזה נכון לשני הכיוונים. גם אם המבחן נכשל, אין פירושו של דבר שלא ניתן ליצור אדם מחומרים דוממים, ואפילו לא שלא הצלחנו ליצור אדם כזה. המשמעות היחידה היא שלא הצלחנו ליצור באופן זה 'מחשב משוחח'. עדיין ייתכן שניתן יהיה לייצר מחשב כזה, ואולי אפילו אדם ממש, מחומרים דוממים. וגם אם לא נצליח בכך לעולם, עדיין הדבר אינו שולל באופן חד משמעי אף אחת מן האפשרויות הנבחנות בניסוי.

כמובן ניתן להשתמש בניסוי הזה כהצעת מינימום. תוכנה שלא תעבור את המבחן הזה לא תוכל להיות מועמדת להיחשב כאדם גם לפי המטריאליסטים. אולם, מאידך, להצלחה בניסוי אין כל משמעות. אי הצלחה היא, כמובן, המצב הנוכחי. אם כן, אם בכלל ניתן לחלץ משהו ממבחן טיורינג, זוהי רק המסקנה שנכון לימינו המטריאליזם סביר הרבה פחות מן הדואליזם. כאן צפוי שהמטריאליסט המתוסכל יאשים את הדואליסט המאושר בהכשלת הניסוי. הטענה שיכולה לעלות כעת היא שהעובדה שלא ניתן להגדיר את המושג 'רוח', ובודאי לא 'אדם', לפי העמדה הדואליסטית, מכשילה באופן אפריורי כל מבחן מדעי אפשרי (ולא רק את מבחן טיורינג). טענה כזו מבוססת על עמדה פוזיטיביסטית, שהיא הבסיס הפילוסופי לעמדה האנליטית.

אולם המסקנה היחידה של טענה זו היא ששאלת ההכרעה בין דואליזם למטריאליזם אינה שייכת לתחום של מדעי המחשב. אין כאן, ולו בדל טיעון, לטובת המטריאליזם עצמו. 'מדעיות' אין פירושו אמיתיות. ישנן תיזות לא מדעיות שהן נכונות בעליל. העובדה שמהו לא ניתן לבחינה אמפירית, או להגדרה, אינה אומרת שהוא לא נכון, אלא רק שהוא לא שייך לתחום המדע.

טיעונו זה של המטריאליסט, בדיוק כמו קודמו, שוב מבוסס על הנחת המבוקש. הוא שוב נכשל בהנחה סמויה של עמדתו עצמה, שאמיתיות פירושה הינתנות להגדרה, ויכחות מדעית. אולם כבר ראינו לעיל שזו אחת מאבני היסוד של הויכוח הזה עצמו. לא ניתן לטעון כנגד עמדה א בויכוח כלשהו טיעון שמבוסס בעצמו על עמדה ב. אם כן, השאלה האם ניתן להציע ניסוי מדעי לבחינתה של שאלה זו, היא עצמה קשורה לויכוח היסודי שבין שתי העמדות.

נעבור בקצרה לדיבור וליכולת הלמידה, שאנשי הבינה המלאכותית מתייחסים אליהם כשימוש באמצעי קלט-פלט וזיכרון של המחשב (הוירטואלי, זה שמתואר בפיסקאות הקודמות). בהקשר זה, המבחן המקביל למבחן טיורינג יהיה מבחן החדר הסיני שתואר למעלה (פרק א). המבחן שמוצע בהקשר של החדר הסיני הוא שאם אכן מחשב יוכל ללמוד כך לדבר, אזי המחשב הזה הוא אדם, שכן יש לו יכולת למידה ושיחה כמו זו של יצור אנושי. גם כאן, דחיית הרלוונטיות של הניסוי עצמו (ללא קשר לתוצאותיו), נעשית בצורה דומה מאד. הנחתם של אנשי הבינה המלאכותית היא שמחשב שילמד באופן כזה לדבר סינית הוא אכן אדם. ושוב, זוהי הנחת המבוקש. בהקשר שנדון כאן ניתן להוסיף את מה שראינו כבר בפרק הראשון, שדיבור אינו פעולה פיסית גרידא (בודאי לפי הדואליסטים). האם הניסוי הזה מוכיח שלאותו מחשב ישנן גם את התובנות וההתרחשויות הקוגניטיביות שמלוות את הדיבור אצל אדם רגיל? לפי הדואליסט, תודעה ומחשבה הן חלק יסודי מהגדרת האדם. בניית המבחן הזה מניחה שרק מאפיינים מדידים מגדירים את המושגים או את היישים השונים. אם כן, לכל היותר העלינו כאן בחכנתנו טיעון נוסף שמבוסס על הנחת המבוקש (בפעם השלישית). לסיכום, בכל זאת חשוב לשים לב לכך שתוצאת הטיעון המוצג כאן אינה תמיכה בעמדה הדואליסטית, או הפרכת המטריאליזם. התוצאה היא הוצאת השאלה הנדונה מתחומם של מדעי המחשב, ותו לא. כפי שנראה גם בהמשך, שאלה זו שייכת למישורים פילוסופיים-אפריריים, ולא לתחומי המדע השונים.

הארה 3: דיבור וחיבה בהלכה⁷¹

בנושא היחס בין חיבה ודיבור ישנה מחלוקת מעניינת בין מפרשי התלמוד. המשנה במסכת ברכות (טו ע"א) מביאה מחלוקת תנאים לגבי הקורא קריאת שמע בלחש (בהנעת שפתיים ללא השמעת קול). בגמרא שם מבואר שהמחלוקת תלויה בדרשת הפסוקים. ובהמשך מסיקים שלפי רבי יוסי לומדים מהמילה 'שמע' שני דינים: שניתן לקרוא קריאת שמע בכל לשון (בכל השפות), ושצריך להשמיע לאזנו.

הרשב"א שם מסביר שמעצם העובדה שהגמרא מניחה שיש צורך במקור לכך שניתן לקרוא ק"ש בכל לשון, מוכח שצריך להשמיע לאזנו. הסיבה לכך היא שאם הדין היה שלא צריכים להשמיע את הדברים לאוזן, כי אז ברור היה שמספיק רק הרהור בעלמא. ובהרהור הרי אין שום משמעות לשפות השונות, ולכן הדרשה שניתן לקרוא בכל הלשונות היא מיותרת. על כן, אומר הרשב"א, מהדרשה השנייה יוצאת ממילא גם הדרשה הראשונה.

⁷¹ לדיון מפורט ביותר בנושא זה, ראה בספר **קונטרסי שיעורים**, לר' ישראל זאב גוסטמן זצ"ל, מסכת נדרים שיעור א.

המשך
הארה 3:

בתוך דבריו הוא מבליע, כדבר מובן מאליו, שבהרהור אין שום משמעות ללשונות השונים ("ובהרהור הלב לא שייך לשון"). לא לגמרי ברור מה כוונתו של הרשב"א בדבריו אלו, ואכן נחלקו בכך האחרונים.

ניתן להבין בדבריו שבמצבים שההלכה מסתפקת בהרהור, אין דרישה הלכתית ללשון מסוימת דווקא, שהרי מטרת הלשונות השונות היא רק כאמצעי תקשורת בין אנשים. ויש שהבינו בדבריו שכוונתו רק לכך שאין דרישה ללשון הקודש (=לשון המקרא) דווקא, אך זה נראה דחוק מאד בלשונו (ראה את שני הפירושים בספר **קונטרסי שיעורים**, נדרים, שיעור א, אות טז).

אמנם מלשון הרשב"א משתמע שכוונתו היא לטעון טענה על אופן התנהלות החשיבה. נראה שכוונתו לטעון שחשיבה לא מתבצעת באופן מילולי, אלא באופן מופשט (או דרך דימויים, חזותיים או שמייעתיים). לשון אחר: אנחנו חושבים את הרעיונות באופן ישיר, ולא באמצעות מילים או משפטים. וכן משמע מדברי בעל **שאגת אריה** (סימן יג, ובסוף סימן ז), שכך הבין את כוונת הרשב"א. ולבסוף מצאתי במפורש בספר **חזון איש** (חלק א"ח סי' כ"ט אות ח) שגם הבין כך את הרשב"א.⁷²

אמנם גישת הרשב"א (לפי פירוש זה) היא תמוהה, שהרי קשה מאד להכחיש את העובדה שלפעמים אנחנו בהחלט חושבים באופן מילולי (ואף נראה שבדרך כלל זהו המצב).

והנה, בתוס' במסכת שבת (מ ע"ב, ד"ה 'וכי תימא') מבואר שאסור להרהר בדברי תורה בלשון הקודש בבית הכיסא ובבית המרחץ. והעיר על כך הרש"ש שם שהתוס' כנראה חולקים על הרשב"א, והם סוברים שגם בהרהור ישנן הבחנות בין לשונות שונים. כלומר התוס' מבינים שאדם אכן חושב באופן מילולי (שאם לא כן לא היה מקום לחלק בין לשונות שונים).⁷³

מסתבר שגם הרשב"א אינו מתכוון לומר שבכלל לא ניתן לחשוב באופן מילולי. נראה יותר שהרשב"א מבין שכאשר ההלכה מתייחסת למחשבה היא עוסקת ברובד הפנימי יותר, זה שמעבר לרובד המילולי של החשיבה. הרובד המילולי עצמו ודאי קיים, אולם הוא לא רלוונטי להלכות שעוסקות בחשיבה (כי הוא כעין 'חצי דיבור'). ואם זו אכן כוונתו, אזי למעשה איחדנו את שני הפירושים שהעלה **החזון איש** בדעת הרשב"א.

ולסיום, מצאתי בספרו הנ"ל של דמאסיו, **השגיאה של דקארט** (בעמ' 138-141), דיון בנושא זה עצמו. דמאסיו טוען בוודאות שממחקרים עדכניים עולה שעיקר החשיבה מתנהלת ברובד מושגי, שמצוי מעבר לייצוגים המילוליים. למעשה, ישנה סיבה אפריורית לכך שלא ייתכן שחשיבה תתחיל ברובד המילולי,

⁷² אמנם ראה **חזון איש** בסימן יד שם, שהסביר את הרשב"א כפירוש הראשון שהבאנו.

⁷³ ובספר **שפת אמת** שם הסביר את הגמרא שם באופן אחר, ולשיטתו אין ראייה משם נגד הרשב"א.

כלומר שזהו הרובד הבסיסי ביותר שלה. הסיבה לכך היא שהיווצרות המילים עצמה מעידה על כך שהרעיונות המסומלים על ידן היו קיימים עוד קודם לכן. אותה שאלה, ואותה מחלוקת קיימת גם ביחס להיווצרות מילים בשפה.⁷⁴ גם בהקשר הזה נראה שניתן להכריע את המחלוקת באופן אפריורי. קשה לראות כיצד נוצרת מילה בלי שקיימת אצל הדוברים קודם לכן הבנה של ההוראה שלה. תמלול הוא יצירת מילה כסימן למושג קיים, ולא יצירה יש מאין של מונח חדש. כמובן שיצירת המילה היא שלב מסייע משמעותי בתהליך ההמשגה, והיא מבהירה את המשמעויות המעורבות בעניין, אולם ללא ספק רמה מסוימת של הבנה קודמת להיווצרות המינוח ולניסוחו המילולי.

בציטוט הבא נראה שדמאסיו ממש מתאר את התהליך שראינו כאן:

לעיתים קרובות חשבו שהמחשבה מושתתת על יותר מסתם דימויים. שהיא בנויה גם ממילים ומסמלים מופשטים שאינם דימויים. מובן מאליו שאיש לא יכחיש שמחשבות כוללות מילים וסמלים שרירותיים. אולם מה שאמירה זו מחמיצה היא העובדה שגם המילים וגם הסמלים השרירותיים מתבססים על ייצוגים המאורגנים טופוגרפית ויכולים להיהפך לדימויים.

דמאסיו מביא שם גם עדויות ניסיוניות לטענתו. לאחר מכן הוא מצטט מישהו שהיה כנראה בעל יכולת למעלה מבינונית בתחום החשיבה, את אלברט איינשטיין, שביטא זאת באופן קיצוני יותר, באומרו:

למילים, או לשפה, כפי שהם נכתבים או נאמרים, אין כל תפקיד במנגנון החשיבה. הישויות העל-טבעיות שכפי הנראה משמשות כאלמנטים של החשיבה הינם סימנים וודאיים ודימויים ברורים, פחות או יותר...
אם כן, דברי הרשב"א (שגם יכולת החשיבה שלו כנראה לא נמנית עם העשירון התחתון) כבר אינם נראים כה תמוהים, כפי שניתן היה לחשוב.

התחושה שעולה מן הסעיף הזה היא שהטענה כי שאלת גוף ונפש ניתנת להכרעה מדעית, היא עצמה מבטאת עמדה אנליטית. ביטוי חד לכך הוא המודל שהניסוי המוצע מאמץ עבור המושג 'אדם'. תפיסת החשיבה האנושית כמשהו שמחשב יכול לבצע, היא עצמה אינה אלא אנליטיות. המחשב, מעצם מהותו, מבצע אך ורק פעולות אנליטיות. ממילא ברור שמי שדוגל בעמדה אנליטית, ייטה לראות במחשב מודל מלא עבור החלקים הקוגניטיביים של האדם. הדיון הזה גם מוסיף ומחדד את האבסורד שקיים בעמדה האנליטית.

⁷⁴ למקורות עדכניים יותר, ראה, למשל, את מחקרו של פיטר גורדון על שבט הפיראהא בברזיל, שמופיע ב-Science גליון יולי 2004, ואת מאמרו של יובל דרור שמתייחס גם לתגובות על המחקר הזה, בגליון 23.8.2004 של הארץ, עמ' 12א. בספר השני, בפרק על מדעי החברה, הזכרנו את המחקר זה, ועמדנו על הבעייתיות שלו בהיבט המתודולוגי.

כדי להדגים זאת, נצטט קטע קטן מספרו של דוד הראל, המחשב אינו כל יכול, שעוסק דווקא בבעיה שבה הוא לא עומד לעסוק בספר:

במובן חזק, היכולת החישובית שלנו זהה למה שאנו מסוגלים להסיק או להבין באמצעות תהליכים שיטתיים, צעד אחר צעד, מתוך מה שאנחנו כבר יודעים. מגבלות החישוב הן מגבלות הידע. אנו ניחנים, אולי, בתובנה ובעומק, וישנם אנשים מבריקים ביותר, אך עם זאת קיים בסיס מוצק לטענה כי מה שניתן להבין מעובדות הוא מה שניתן לחשב מהן באופן אלגוריתמי.

ישנם אנשים המתנגדים להסקת מסקנות גורפות כל-כך מתוצאות שהן רק אלגוריתמיות. ואכן אנו נימנע מעיסוק בסוגייה כללית יותר זו, הראויה ללא ספק לטיפול מקיף. אנו נסתפק בדיון בהיבטים המתמטיים המוגדרים היטב של האלגוריתמיקה הטהורה, ונשאיר את ההיבטים הספקולטיביים והשנויים יותר במחלוקת של הסיפור שלנו לפילוסופים, ולחוקרים העוסקים במדעים הקוגניטיביים (עמ' 56).

האם אין כאן ניסוח מחודד של אנליטיות מול סינתטיות? בנוסף, ישנה כאן קביעה מרומזת לכך שנושא זה אינו ניתן להכרעה בכלים מדעיים. זו בדיוק טענתנו כאן. נוסיף עוד שגם התפיסה שרואה במדע חזות הכל, או מכריע עליון בכל השאלות, היא בבסיסה עמדה אנליטית (על אף שכפי שהראינו בפירוט בספר השני, אין בכלל אפשרות לבסס מדע על אנליטיות). עמדה סינתטית נוטה לראות במדע כלי לתפיסת היבטים מסוימים של המציאות, אולם לא כלי טוטלי (ובודאי לא טוטליטרי). נעבור כעת לדון בתחומי מדע נוספים.

מדעי המוח

התחום המדעי הבא אשר טוען לרלוונטיות עבור בעיות גוף ונפש הוא חקר המוח. זהו תחום חדש יחסית, והוא עוסק במיפוי חלקי המוח השונים לפי תפקודיהם, ותיאור פעולתם ההדדית. כאן הבעיות העולות נוגעות לשאלה מיהו המבצע את הפעולות הנפשיות של האדם? האם זהו המוח, או הנשמה שמשמשת בו?

חקר המוח הוא סבוך, ותלוי במידע מפורט יותר על המוח עצמו, ולכן לא ניכנס אליו. כאן רק נעמוד באופן כללי על המתודה של חקר המוח, ומשמעויותיה לסוגייתנו.

חקר המוח מנסה לאבחן ולמקם את תפקודיו של המוח, ואת היחס בינם לבין תפקודיו של האדם, בעל המוח. מחקרים חשובים נעשים על פגועי מוח, שאצלם ניתן לבדוק לאילו תופעות גורמים הפגמים השונים שבמוחם.

מחקר המוח יכול לאתר חלקים מסוימים שאחראים לתפקודים כלשהם של האדם באמצעות קורלציות. למשל, אם פגם כלשהו באיזור מסוים במוח גורם באופן עקבי להתנהגות משונה, היעדר רגש כלשהו (או בכלל), פגם בחשיבה הלוגית, הערכית, פגם בתפקוד חברתי או נפשי כלשהו וכדומה, אנו מזהים את האיזור הפגוע כאחראי לתפקוד הפגוע.

כמובן שמחקר זהיר צריך לקחת בחשבון את העובדה שהפגיעה באזור המסוים הזה היא תנאי

לפגיעה התפקודית, אולם היא לא זהה עמה. מעבר לכך, על החוקר להיות מודע לכך שיכולים להיות אזורים נוספים שיהיו שותפים לתפקוד הנדון, שפגיעה בהם תגרום גם היא לפגיעה באותו תפקוד.

לדוגמא, דמאסיו, שהוא נירולוג, טוען בספרו (**השגיאה של דקארט**) שישנו קשר בין תפקוד רגשי לבין קבלת החלטות (שהיא לכאורה חלק מהשכל). בפרק השלישי הוא מתאר שהחשד לקיומו של קשר כזה התעורר אצלו כאשר הוא בחן את אחד המטופלים שלו (שקרוי שם אליוט), שקיבל החלטות (בעיקר במישורים האישיים והחברתיים) באופן גרוע למדי. דמאסיו הגיע למסקנה שאליוט הוא חסר רגש לחלוטין. כשהוא רואה אסון מתרחש הוא מתאר אותו בצורה קרה וקורקטית לחלוטין. כשהוא רואה תמונה או מאזין ליצירה מוסיקלית, הוא מבין אותן במישורים האינטלקטואליים, אולם אין לו שום חוויה רגשית שמתלווה לכך. דמאסיו, כחוקר זהיר, בחן את הקשר הזה גם אצל נפגעים אחרים באונה הפריפרונטלית (ראה שם בפרק הרביעי), ואכן מצא קשר כזה.

כאן ניתן היה להסיק שהאונה הפריפרונטלית אחראית לשני התפקודים הללו (רגש וקבלת החלטות). אולם זוהי מסקנה פזיזה. בהחלט ייתכן שישנם אזורים נוספים במוח שפגיעה בהם יכולה להניב תופעות דומות.

ואכן, דמאסיו מוצא סוגי פגיעה נוספים שמביאים לתוצאות דומות (למשל, חולי אנוסוגנוסיה, להם פגיעה באזור במוח הקרוי אמיגדלה. ראה שם בהמשך הפרק).

בסופו של התהליך הוא מגיע לכך שמעבר למיפוי התפקודי של חלקי המוח, עולה כאן מסקנה נוספת: ישנו קשר אינהרנטי בין פגיעה בתפקודים הרגשיים לבין פגיעה בקבלת החלטות (לפחות בהקשרים מסוימים). במקרים רבים שני אלו מופיעים ביחד.

כעת מתחיל החלק התיאורטי של המחקר, אשר מנסה לקשור (מושגית ותפקודית) את הרגש להיגיון של קבלת החלטות. אין כאן המקום להיכנס להצעתו התיאורטית של דמאסיו. הוא מנסה לפתח הסבר תיאורטי, ומעגן אותו בתפקידו של אזור נוסף במוח שאחראי לקשר בין שני התפקודים הללו.

אולם, באותה מידה ניתן היה לחפש את הקשר בין שני התיפקודים מחוץ למוח; לא פחות סביר להסיק מהתוצאות הללו את המסקנה שהקשר בין רגש לקבלת החלטות נוצר בנפש, שהיא אשר קושרת את שני אלו זה לזה. העובדה שבכל אזורי המוח אנו פוגשים את התופעה שאם האחד מהם נפגע ישנה פגיעה גם בשני, מאפשרת לנו לטעון שלא המוח הוא שורש הבעיה. הנפש היא אשר קושרת אותם. כמובן זוהי רק הצעה, שכנראה לא ניתנת לבחינה אמפירית. חשיבותה היא בהצבעה על המוגבלות של חקר המוח ככלי להכרעה בשאלות גוף ונפש.

אותו סוג של חוסר זהירות עליו הצבענו לעיל, יכול להמשיך ולהופיע בכך שאנו מסיקים שההסבר הפיזיולוגי מספק לנו את מלוא התמונה. אם אכן ישנו באדם רכיב נוסף על החלק החומרי, אזי לא בהכרח ימצא ההסבר המלא לתופעה נפשית כלשהי בחקר המוח בכלל (זהיר וכולל ככל שיהיה). גם אם לא היינו מוצאים אזורי מוח נוספים שגורמים לאותה תופעה, עדיין ייתכן שלא האזור הזה הוא הקובע את התופעה, אלא הוא מהווה רק תנאי הכרחי להתרחשותה.

למעשה, ניתן לטעון יותר מכך. גם אם נמצא הסבר מלא לתפקודים הנפשיים שלנו במסגרת חקר המוח, גם זה עדיין אינו מוביל למסקנה המטריאליסטית. הסבר כזה יציע תיאור מלא של כל השתלשלות התפקוד הנפשי הנדון במוח. אולם כל האמור כאן יכול להיות רק ביטוי של התהליך האמיתי.

כדי להדגים זאת, נחזור לדוגמא של דמאסיו. נראה בהחלט סביר שהסיבה לקשר בין תפקוד רגשי לבין קבלת החלטות בתחום האישי נעוצה בקשר הלוגי בין שני אלו, וזה אולי נוצר דווקא בנפש, ולא במוח (כהצעתנו לעיל).

אדם מקבל החלטות רק במסגרת מטרות שהוא מציב לעצמו. אדם שאינו רוצה לחיות, מקבל החלטה שלא ליטול תרופה לה הוא זקוק. החלטה זו יכולה להיראות בלתי רציונלית לאדם נורמלי. אולם הבעיה היא במטרות שלו, ולא בקבלת ההחלטות. אותו אדם יודע שכדי לחיות עליו ליטול תרופה, אולם הוא פשוט לא רוצה לחיות.

דמאסיו, בפרק השלישי של ספרו, מתאר מבחנים שעשה לאותו אליוט, שבהם ניתח אליוט בצורה סבירה כל מצב חברתי שתואר בפניו, והצביע על אפשרויות שונות להגיע למטרות חברתיות, מוסריות ורגשיות שונות. אולם בסופו של דבר הוא לא 'הצליח' ליישם זאת בחייו. אפשרות סבירה בהחלט להסביר זאת היא שבגלל היעדר רגש, המטרות החברתיות-נפשיות שלו היו שונות מאלו שלנו. לא הפריע לו להיפגע, או לפגוע, ולכן הוא פעל באופנים שיכלו להוביל לפגיעות (שלו באחרים, או להיפך). האם זוהי קבלת החלטות לקויה? יש כאן ישום של מתודות נכונות להשגת מטרות שונות מאלו של האדם הנורמלי. אם כן, ייתכן שישנה כאן אך ורק פגיעה ברגש, ובכלל לא ביכולת לקבל החלטות.

עד כאן עסקנו בקשר שבין רגש לבין קבלת החלטות שקשורות אליו. אולם גם בנושא הפגיעה ברגש כשלעצמה, עלינו לדון. נניח שלא היינו מגלים קורלציה בין שני תפקודים, אלא רק קורלציה בין אזור במוח לבין תפקוד נפשי כלשהו. עדיין ניתן לשאול: האם אכן התהליך המוחי הוא אשר קובע את התפקוד הנפשי, או שמא הוא רק מבטא אותו.

למשל, פגיעה באחד מאזורי המוח יכולה להוביל לשינוי בתפקוד נפשי גם באופן הפוך: אם אכן המוח הוא המכשיר שמשמש את הנפש בתפקודיה השונים, אזי פגיעה בו תמנע מהנפש את האפשרות להביא לידי ביטוי את התפקוד ההוא, ואולי אף תמנע את האפשרות לבצע אותו. כלומר, הפגיעה יכולה למנוע את העצב עצמו, או לחילופין את ביטויו בעולם. אולם כל זה אינו בהכרח מוביל למסקנה שהשחקן היחיד במגרש הנפשי הוא המוח. המוח הוא תנאי הכרחי לתפקוד, או לביטויו המעשי בעולם, אולם הוא לא בהכרח המנהיג והמוביל של התפקוד הזה. בהחלט ייתכן (למעשה זה ברור לגמרי, כפי שראינו בפרקים הקודמים) שהנפש היא אשר חשה את התחושות, והמוח רק מסייע לה לעשות זאת. הדבר דומה לכך שאדם ללא רגליים לא יכול ללכת, ובכל זאת סביר לומר כי ההולך הוא האדם ולא הרגליים עצמן.

עד כאן עסקנו בשאלת המטריאליזם (שאלת קיומן של נפשות). אולם ניתן לדון כאן גם בשאלה הפסיכופיסית. בהקשר זה, השאלה שהעלינו כאן היא שאלת כיוון ההשפעה. ראינו למעלה שהאפינומנליזם מניח שישנה השפעה מהגוף לנפש, אולם לא להיפך. פגיעה במוח

שיוצרת אי-תפקוד לכאורה נראית כתמיכה אמפירית באפיפנומנליזם. אלא שגם בהקשר זה טענתנו כאן היא שאין לראות בכך כל תמיכה. העובדה שהתפקוד הנפשי נפגע מצביעה על כך שהמוח הוא תנאי לביצועו, או שהוא תנאי לביטוי בעולם, אולם בהחלט לא על כך שהוא השחקן היחיד, או הדומיננטי, על המגרש. דמאסיו מתאר בספרו (ראה עמ' 188-187) ניסוי שערך אחד מעמיתיו (פול אקמן). הוא הינחה נבדקים נורמליים שונים כיצד לעוות את פניהם, באופן של סדרת הוראות לגבי חלקי הפנים השונים. הנבדקים לא יכלו לדעת איך נראים הפנים שלהם באופן כללי, ובכל זאת הבעות שמצביעות בדרך כלל על עצב אכן גרמו להם לתחושות עצב, וכך גם לגבי שמחה, רוגז וכדומה. לכאורה ישנה כאן ראיה לכך שהמצב הגופני קובע את התפקוד הנפשי. אולם גם זו אינה ראיה. ראשית, דמאסיו עצמו עומד על כך שלא את כל חלקי המוח אפשר 'לרמות' באופן כזה (למשל, חיוכים מלאכותיים יוצרים מצב מוחי שונה מאשר חיוכים אמיתיים). שנית, הרי ברור לחלוטין שישנה למצב הגופני השפעה על הנפש. ברור מאליהו שפצע גורם לכאב, ואולי גם לדכדוך ועצב. בכך אין כל חידוש. השאלה היא האם זהו המסלול הבלעדני; הרי מצד שני, צפייה בסיטואציה קשה מחוצה לנו גורמת לנו פעמים רבות עצב, רחמים ועוד. שם אין מדובר על גירוי חומרי שמשפיע באופן ישיר על המצב הנפשי. כפי שנראה להלן, הפעולה החופשית ביותר של האדם היא הרצון, או הבחירה. האם יש ראיה לכך שגם היא נגרמת על ידי מצבים גופניים (כלומר שהיא אינה חופשית)? לבסוף, נכליל את השאלה הזו, ונאמר שגם אם באופן תיאורטי נוכל לגזור באופן מלא את האופי והתחושות שלנו מן המבנה הגנטי בלבד, ואולי גם אם נוכל להוכיח (בצורה שאינה ברורה לי) שאין שום רכיב אחר שנוטל חלק בהתנהגות ובאופי האנושי, גם אז לא תהיה כאן הכרעה מדעית בשאלות הגוף והנפש. הסיבה לכך היא שהאופי והתחושות שלנו אינם אנו עצמנו. אנו נראה בהרחבה בהמשך הדברים כי אלו הם רק בבחינת פריפריה שבתוכה אנו פועלים. ישנו משהו שקיים בתוכנו, והוא אשר 'נושא על גבו' את האופי והתכונות הללו. מרכיב זה, ורק הוא, הוא 'האדם'. מישור הוויה זה אינו נתון כלל לבחינה מדעית, ולכן הוא מפקיע באופן אפרורי את אפשרות ההכרעה המדעית בשאלות גוף ונפש. בהמשך הספר נעמוד על נקודה זו בהרחבה. לקראת סיום, נוסיף עוד הערה קצרה על דמאסיו. בסוף הפרק השלישי (עמ' 107-106) הוא מסביר שהבנה מלאה של ההתנהגות האנושית (וגם טיפול בבעיות האלימות החברתית) לא יבואו מניתוח של הניורו-כימיה בלבד, אלא דרוש כאן שילוב של השפעות סוציו-תרבותיות וניורו-כימיות גם יחד.

לא ברור כיצד משתלבת הערה זו עם התיאור המטריאליסטי שבספר. דמאסיו אמנם מקפיד על ניסוחים נייטרליים, אולם את ההסברים להתנהגות הוא מוצא תמיד במנגנון ניורו-כימי. אמנם, ניתן להבין את ההסבר שלו כתיאור המערכת במישור הניורו-כימי, ולא כטענה שזהו המישור היחיד שפועל באדם;⁷⁵ אולם גם אם זהו תיאור במישור אחד בלבד, עדיין קיימת אצלו

⁷⁵ בספר השני סקרנו בהרחבה את האפשרויות לאמץ כמה מישורי הסבר במקביל, בו-זמנית.

ההנחה שהתיאור הזה אמור להיות מלא. אם כן, לכאורה מספיק טיפול במישור הזה כדי לטפל באלומות. אם נשנה את המבנה הכימי של המוח של העבריין האלים, נשיג תוצאות בטוחות (בהנחה שהידע קיים בידינו במלואו). מה מקום, אם כך, לשילוב בין שני הגורמים? התמונה העולה מהספר בשאלת הגוף והנפש, ובדבר היחס בין הגורמים הנפשיים לגורמים הכימיים בתופעות הנפשיות, אינה ברורה.

לעיתים נדמה שאמירות כגון זו, באות לחפות על בעיה מהותית בהתייחסות המטריאליסטית. אם אכן האדם הוא יצור פסיקו-כימי, אזי אין מקום לגישה מוסרית כלפיו, וגם לא לענישה, ובכלל - לכל התייחסות שופטת כלפי התנהגותו. הרצון לשמר את הערכים המוסריים הללו, גורם לכמה וכמה הוגי דעות ומדענים לא להבחין במסקנות העולות מגישתם. בנושא זה טיפלנו לעיל בפרק הראשון ('מוסר וקדושה: החשש משיבוט'), ולא נחזור אליו כאן. המסקנה המתקבלת מן הדיון הקצר והלא ממצה הזה היא שחקר המוח יכול, לכל היותר, להניב תיאור פיזיולוגי שמלווה, כמשפיע או כמושפע, על ידי ההתרחשויות הנפשיות, אולם כנראה שאין בכוחו להעניק הסבר לתופעות אלו עצמן. חקר המוח לא יוכל להכריע בשאלת גוף ונפש על שני היבטיה.

גם בהקשר זה, מי שטוען אחרת פשוט מניח את המבוקש. למשל, מי שטוען שהסברים מהסוג שראינו מציעים תיאור מלא של ההתרחשויות הנפשיות הנדונות, מניח למעשה שהתרחשות נפשית היא תהליך כימי. בפרק הראשון עמדנו, בעקבות ישעיהו לייבוביץ, על כך שהתהליכים הכימיים והביולוגיים אינם אלא תיאור של ההתרחשות הנפשית במישור הפיסי. כאן אנו חוזרים על טענה זו.

השיקולים לכך שישנה נפש שכל התהליכים הללו מתרחשים בתוכה ובמסגרתה, שייכים אך ורק למישור הפילוסופי (ראה בפרקים הקודמים). זהו המישור שיקבע את משמעותן של התוצאות שיושגו בחקר המוח.

אבולוציה

בסוף הפרק הראשון עמדנו על כך שמחקר אבולוציוני לא יוכל לעולם להכריע בשאלת גוף ונפש. למעשה, כל מה שהוא יוכל לעשות, זה להפריך את העמדה המטריאליסטית. לדוגמא, ראינו שם שהתנהגויות מסוימות של בעלי חיים (וגם בני אדם) אינן בעלות ערך שרידותי, ובכל זאת הן קיימות. עובדה זו יכולה להוות קושייה על המטריאליזם, שכן הוא לא יוכל להסביר את היווצרותן של תכונות אלו (ראה שם גם על מגבלתו של הטיעון הזה).

אולם עמדנו שם על היבט עקרוני יותר. האבולוציה לעולם לא תוכל להציע הסבר להיווצרותו של הבלתי אפשרי. תיאוריה זו היא שיקול מבריק שיכול להסביר את היווצרותו האקראית של הבלתי סביר, באמצעות תהליכים ארוכי זמן שמאפשרים לבלתי סביר שנוצר במקרה לשרוד (אם אכן הוא שריד יותר מיריביו). אולם אם ניפגש בישות שהיווצרות אקראית שלה אינה אפשרית כלל, זו עצמה תהיה פירכא על האבולוציה כתיאוריה כוללת. היא יכולה להסביר היווצרות של גופים, אולם לא היווצרות של נפשות, או ישויות רוחניות אחרות.

אמנם, אם נסביר שהמאפיינים הרוחניים הם רק תכונות של המכלול החומרי (ראה לעיל בפרק שני, תיאוריית האספקט הכפול) אז ייתכן לראות גם את הרבדים הללו (שאינם יישים אלא תכונות, או מאפיינים) כתוצרים של תהליכים אבולוציוניים. בכל אופן, הוכחה מדעית להזיית האספקט הכפול בודאי שלא ניתן לראות כאן.

פסיכולוגיה

תקוותם של אבות הפסיכולוגיה היתה להצליח לשרטט מפה שלימה של נפש האדם, אשר תיתן לנו אפשרות להסביר ולחזות באופן מלא (ודטרמיניסטי) את התנהגותו בכל מצב נתון. כיום ישנם רבים שמפקפקים באפשרות קיומה של מפה כזו. אולם גם אם היינו מצליחים להגיע למפה מושלמת כזו, לא ברור מה ניתן להסיק מכך (ביחס לדטרמיניזם, קיומן של נפשות, והבעיה הפסיכופיסית).

סוגייה זו נוגעת בשאלת היחס בין פסיכולוגיה לרגש, שכל ורצון. היא קשורה גם לשאלת היחס בין האדם לבין האופי והטבע שלו. שאלות אלו ידונו בפירוט בשערים הבאים, ועל כן נשאיר אותן פתוחות לעת עתה.

גנטיקה

בשנים האחרונות, עם גמר מיפוי של הגנום האנושי, עולה תחום הגנטיקה כמועמד חשוב להכרעה מדעית בשאלות בהן אנו עוסקים כאן.

רבים, ובהם חוקרי גנטיקה, פילוסופים, וגם הדיוטות, חשים שעם תום הפרוייקט הענק של מיפוי הגנום האנושי, יש בידנו מפה מלאה, אשר נותנת לנו את מהות ופשר החיים, ובודאי את המפתח להבנת היווצרותם.

למעלה כבר עסקנו בשאלה של השיבוט, ובעיקר בחששות מפניו, שהיא דגם מובהק של ההתייחסות הזו. ראינו שהחשש מפני שיבוט כרוך בסתירה פנימית, אשר קשורה לתחושה המתוארת כאן.

אמנם עוד לפני תחילת פרויקט מיפוי הגנום, כבר היו רבים משוכנעים שהגנטיקה היא הסבר מלא וממצה לכל התופעות האנושיות, ובהן גם התופעות הנפשיות. התנהגויות שונות, וטבעים שונים, בין בבני אדם ובין בבעלי חיים, וגם הבדלים שונים ביניהם, הוסברו בשוני הגנטי. היו שהצביעו על ההבדל הזניח בין המבנה הגנטי האנושי לזה של קופים ברמות האבולוציוניות הגבוהות, כאינדיקציה לכך שאלו שני מינים השייכים באופן מהותי לאותו סוג.

ראשית, חשוב לדעת שהאופטימיות (פסימיות?!) המוקדמת היא כמובן מוגזמת. נכון לעכשיו, אין הסבר גנטי מלא אפילו לתכונת אופי אחת של האדם. ישנו אוסף של קורלציות, שמצביעות על קשרים כלשהם (ברמות מובהקות שונות) בין מצבי רוח ותכונות אופי לבין חלקים מסוימים מהגנום האנושי. שינוי כלשהו של חלקים אלו משפיע בצורה כזו או אחרת על ההתנהגות ועל האופי של האדם.

זהו מצב דומה להפליא למה שתואר למעלה ביחס לחקר המוח, ולכן גם הפרשנות כאן תהיה

מאד דומה למה שראינו שם. הטענה היא שגם אם היה בידינו תיאור גנטי מלא לתכונת אופי כלשהי, או למצב נפשי מסוים, עדיין לא היתה כאן הכרעה בשאלות הגוף והנפש בהן אנו דנים כאן.

גם שינוי של חלק מהמבנה הגנטי שמתבטא בצורות השפעה ברורות ומוגדרות לחלוטין על ההתנהגות, לא יוכל להוות אינדיקציה לכך שמצב נפשי אינו אלא מבנה גנטי מסוים. לכל היותר נוכל לומר שהמבנה הגנטי הוא אשר משפיע על המצב הנפשי, או שהמצב הנפשי יכול לבוא לידי ביטוי מלא בתנאי שיהיה בנו מבנה גנטי כזה או אחר.

מעבר לכל זה, גם אם נוכל לומר שהמבנה הגנטי הוא הגורם הבלעדי למצב הנפשי, עדיין המצב הזה עצמו מתרחש ומאפיין את הנפש. לכל היותר מצאנו את הגורם הפיסי של מצב זה. אולם בכך אין כל חדש, שהרי אנו כבר יודעים מקדמת דנא שישנה השפעה של הגוף על הנפש (פצע גורם לכאב, לעצבנות וכדומה). זה אולי מאפיין אפינומנליזם, אך ודאי לא מוכיח אותו (אמנם הוא כנראה שולל את הפרלליזם).

ולבסוף, אפילו אם נגיע למצב, שנראה כעת בדיוני לחלוטין, שכל ההתנהגות והאופי שלנו אינם אלא בבואה של הגנטיקה, כך שאין כל מרכיב אחר שנוטל חלק בהתרחשותם, גם זה לא יוכיח מאומה. הסיבה לכך היא שכל אלו אינם באמת המהות האנושית הפנימית ביותר, כלומר אלו אינם האדם עצמו, אלא פריפריה שבתוכה הוא פועל. כבר הזכרנו שנושא זה ידון בהרחבה בהמשך הספר.

אחד הדוברים המובהקים של האסכולה שרואה בגנטיקה מפתח לפתרון הבעיות הללו בישראל, הוא לא אחר מאשר ראש פרוייקט הגנום בישראל, פרופ' דורון לנצ'ט ממכון ווייצמן. בראיון שנערך עמו בעיתון 'הארץ' (9.1.98) עוד לפני סיום פרוייקט מיפוי הגנום, הוא כבר מודיע לעולם באופן חגיגי שהאנושות תצליח לפענח את סוד החיים ותעמיד אותו אך ורק על הגנטיקה. הוא גם טורח להוסיף, שמחקר זה יגלה שאין כל סבירות להניח את קיומם של מושגים כמו עולם הבא, נשמה, אלוקים וכדומה.

בתגובתי, אשר פורסמה שם כמה שבועות לאחר מכן, עמדתי על כמה נקודות בעייתיות בראיון הזה.⁷⁶ ראשית, נראה שישנה כאן התרברבות מופרזת. עוד לפני סיום הניסוי, אנו כבר מודיעים על תוצאותיו. בדרך כלל, מטרתה של עריכת ניסוי מדעי היא להגיע לחקר האמת, ולא לגלות הנחות מבוקשות ומגמתיות. אולם זה רק חיסרון צדדי באופי, הקשור ביושרם של מבצעי הניסוי (או, ליתר דיוק, עוד ניסיון הטפה אשר משתמש באיצטלה המדעית כדי לקדם רעיונות אידיאולוגיים שגויים). הבעיה היותר עמוקה שמתגלה כאן היא שאנשי מקצוע מעולים בתחומי הגנטיקה, אינם מודעים לאלמנטים היסודיים ביותר של הבעיות שמלוות את העיסוק המקצועי שלהם.

⁷⁶ במאמר מוסגר נציין שבראיון שערך צבי ינאי עם פרופ' לנצ'ט (ראה בתחילת ספרו הנ"ל), הוא בהחלט מתבטא ביתר זהירות. הוא אמנם מצהיר על היותו מטריאליסט, אולם אין שם קביעה אופטימית שהמחקר הגנטי יוכיח את התמונה הזו. ייתכן שכאשר המראיין מצוי יותר בתחום המקצועי, קשה לשלח אליו טענות לא מבוססות כמו אלו שעלו בעיתון 'הארץ'.

כבר עמדנו על התופעה שאנשי מדע שונים, שבהחלט מובילים את המחקר בתחומיהם, אינם מציעים ניתוח פילוסופי ברמה סבירה. אנשי מדע אלו פולשים לתחומים שבהם הם אינם מומחים, ומתבטאים בהם כאילו אלו הם תחומי מומחיותם. ההדיוט לפעמים אינו מצליח לברור את הבר מן התבן, והדברים מצליחים ליצור אצלו תמונה מעוותת של משמעויות המחקר המדעי בתחומים השונים.

חשוב מאד להבחין בין תוצאות אמפיריות לבין פרשנות שלהן במישורים שונים. עיקר עדיפותן של המומחה היא בהשגת התוצאות, ובפרשנות מדעית מצומצמת שלהן. השלכות רחבות יותר, אינן עניינה של מומחה, ולמעשה ניתן לומר שאין כלל מומחים לנושאים מסוג זה.⁷⁷

נסיים את הסעיף הזה בציטוטים מעט רציונליים יותר, שנאמרו על ידי מומחים בולטים בעולם שעסקו בחלקים מרכזיים יותר של פרוייקט הגנום, ואשר היו מודעים יותר למשמעויות של המחקר בו הם עסקו. אגב, התבטאויות אלו נאמרו לאחר התבטאויותיו של לנצ'ט (לאחר שהסתיים, לפחות באופן פורמלי, פרוייקט המיפוי)⁷⁸.

ראשון הוא דווקא קרייג ונטר, שהקים את חברת 'סלרה' השנויה במחלוקת (חברה פרטית להרצפת דנ"א למטרות רווח). ונטר היה אחד משני המומחים שהופיעו עם הנשיא קלינטון במסיבת העיתונאים שבה הוא הודיע על סיום הפרוייקט העולמי של מיפוי הגנום האנושי. לעומת הדוברים הקודמים, הוא דווקא התייחס להישג של סיום המיפוי בהתייחסות שקולה, וחילונית באופיה:⁷⁹

היו שאמרו שהרצפת גנום האדם תמעיט מדמותה של האנושות בעצם נטילת המסתורין מן החיים. משוררים טענו שהרצפת הגנום היא דוגמא לרדוקציניזם עקר שיגזול מהם את השראתם. אין לך דבר רחוק יותר מן האמת. הדרך המורכבת והפלאית שבה כימיקלים נטולי חיים, הצופן הגנטי שלנו, מצמיחים את רוח האדם שאין חקר לעומקה, תיתן השראה למשוררים ולפילוסופים עוד אלפי שנים.

ונטר מודע היטב להבחנה בין הרצף הגנטי לבין התהליכים שהוא מהווה בסיס כלשהו להתרחשותם. הקשר בין שני המישורים אינו מובן כיום, בדיוק כמו שהיה המצב לפני תחילת פרוייקט הגנום. הפרוייקט הגרנדיוזי והחשוב הזה עסק אך ורק בחקר המישור הפיסי של החיים ותופעותיהם. טענה שמזהה זאת עם התופעות הנפשיות עצמן, היא שוב (איך לא) הנחת המבוקש.

כמה וכמה מן המומחים הגיבו בביטול לקרנבל התקשורת-תרבותי שנערך סביב סיום המיפוי

⁷⁷ לרעיון דומה, ראה את מאמרי, 'מומחיותו של פוסק ההלכה כמעריך מציאות', **צהר** ז, עורך: הרב עזריאל אריאל, תל-אביב, קיץ תשס"א.

⁷⁸ בתאריך 26.6.2000 הודיע הנשיא האמריקני קלינטון במסיבת עיתונאים שערך יחד עם כמה מומחי גנטיקה מובילים על סיום הפרוייקט העולמי של מיפוי הגנום. אמנם, הפרוייקט לא ממש הסתיים אז, וגם לאחר סיומו עדיין תיוותר עבודה (לפי הערכת מומחים, למאות שנים) בחקר הקשרים הספציפיים בין הגנום לבין התופעות הפיסיולוגיות והנפשיות באדם. המוטיבציה להכריז על סיום הפרוייקט דווקא בשנת 2000 נעוצה כנראה במוטיבציות אסכטולוגיות נוצריות.

⁷⁹ ראה בספרו של קווין דייוויס, **פיצוח הגנום**, בעמ' 204.

של הגנום. טענתם היתה שנותרה עוד עבודה גדולה מאד בחקר הקשר בין הגנום לבין התופעות הנפשיות והפיסיות שהוא יוצר באדם (אם הוא אכן יוצר את כולן, דבר שאינו ברור כיום כלל ועיקר). למשל, מה מתוך הרצף האדיר הזה קשור למחלות מסוימות, למבנה גופני ספציפי, או לתכונות אופי כלשהן וכדומה. נכון לעכשיו, קשרים אלו אינם מובנים כלל ועיקר, והמחקר לגביהם מצוי עדיין בחיתוליו.

סידני ברנר, מהבולטים במומחי הגנטיקה בעולם, אמר את הדברים הבאים:⁸⁰

הרעיון שזהו הישג מדעי אדיר הוא פשוט מגוחך. זהו הישג יזמי, הישג ניהולי גדול, אבל אין כאן שום מדע חדש. זה ממש כמו לשלוח אדם לירח. קל לשלוח אותו לשם, אבל להחזיר אותו - זאת הבעיה!

דומה כי התייחסות שקולה זו מתחייבת מהבנת משמעות הגנום, כפי שהוצגה בסעיף זה. המפה שהושגה היא כלי מחקרי ענק וחשוב, שיכול לסייע ברפואה ובשיפור אספקטים רבים של חיינו. אולם אין לו שום משמעות בהקשר הפילוסופי בו אנו עוסקים. גם אם היה מסתיים לחלוטין כל המחקר הגנטי, ובהצלחה, אזי לכל היותר היתה מושגת הבנה מלאה יותר של המישור הגנטי בהוויתנו. זו היתה יכולה להיות תשתית טובה להתחיל לבחון, אם הדבר בכלל אפשרי, את הקשרים השונים בין מישור זה לבין ההתרחשויות הנפשיות.

סיכום וקשר להמשך

מוקד הטיעון שלנו ברוב שטחי המדע הוא, שגם הצלחה מדעית מלאה, שעדיין רחוקה מלהיות בידינו, לא תיתן מענה לבעיות הפילוסופיות בדבר היחסים בין הגוף והנפש. כמשל, נאמר שהבנה מלאה של המבנה המכני של מכונית, לא יוכל לעולם ללמד אותנו האם, ולאן היא תיסע, ובאיזו דרך. כל אלו תלויים בנהג, שאינו חלק מהמבנה שנחקר על ידינו. מסיבה זו, ניתן לומר באופן אפריורי שהפסיכולוגיה, מדעי המחשב, הגנטיקה וחקר המוח, לפחות באופן שבו אנו מכירים אותם כיום, לא יוכלו להכריע בשאלות אלו. המסקנה העולה מכאן היא שהדיונים הרלוונטיים בשאלות אלו מצויים במישורים הפילוסופיים שבהם עסקנו בשני הפרקים הקודמים. אולם עדיין נותרה לנו משימה נכבדה, והיא הסבר ונימוק לטענה שליוותה את כל הדיון בפרק זה: שהפסיכולוגיה של האדם אינה הוא עצמו, אלא מיתווה שהאדם פועל בתוכו. לנושא זה מוקדש השער הבא.

⁸⁰ ראה אצל דיוויס, עמ' 208.

סיכום הדיון בשער הראשון

בשער זה עסקנו בבעיית גוף ונפש. בפרק הראשון דחינו את הטענות העיקריות של המטריאליזם, והראינו שגישה רציונלית התואמת לאינטואיציות הפשוטות מוליכה בבירור לדואליזם, כלומר לראיית האדם כיצור שכולל שני רכיבי ישות: חומרי ורוחני. בפרק השני עסקנו בבעיה הפסיכופיזית, שמטפלת באינטראקציה בין שני הרכיבים הללו. מסקנתנו שם היתה שהגישות השונות שהוצעו כדי לטפל בבעיה המטרידה הזו, אינן אלא הזיות מטאפיזיות תמהוניות. בנוסף לכך, הזיות אלו אינן פותרות מאומה, ומותירות את הבעיה בעינה.

הצענו אפשרות להתמודד חלקית עם הבעיה, מתוך ויתור על ההנחה שרוח אינה יכולה להשפיע על חומר, כלומר לגרום סיבתית להתרחשות חומרית. זוהי אינטואיציה פשוטה של כולנו, שאנו נוכחים בה מידי יום ביומו. אמנם, הטענה שישנה אינטראקציה כזו אינה מוסיפה לנו הרבה מידע מדעי, שכן היא לא ניתנת להגדרה, לניסוח ולבחינה מדעית, אולם כבר יותר מפעם אחת דחינו את ההנחה האנליטית בדבר הקשר ההכרחי בין אמיתיות וכיחות (ובדאי וכיחות מדעית).

נקודה זו הובילה אותנו לפרק השלישי, שם עסקנו בהנמקת הטענה שהשאלות של גוף ונפש אינן שייכות למדע על תחומיו השונים, כלומר הן אינן ניתנות לבחינה מדעית. לאחר שהגענו למסקנה זו, אנו חוזרים לטיעונים הפילוסופיים מהפרקים הקודמים. אלו מורים לנו בבירור שאין לנו כל סיבה נראית לעין לוותר על האינטואיציה הדואליסטית שמצויה בנו. מבין הדברים ראינו שהטענה כאילו שאלות הגוף והנפש קשורות לתחומים מדעיים, ו/או ניתנות לבחינה מדעית, היא עצמה עמדה אנליטית. כלומר האנליטיות אינה רק תיזה ספציפית אחת מתוך כמה אפשרויות אודות יחסי גוף ונפש, אלא היא קשורה גם לשאלות בדבר מתודת ההכרעה בשאלות אלו עצמן. חשוב לשים לב לכפל הפנים הזה, כאשר פוגשים טיעונים אנליטיים שונים בסוגיות אלו.

לאחר שהגענו למסקנה שישנו רכיב רוחני באדם, נוכל להיכנס לתוכו ולנסות לפענח את היחסים בין חלקיו השונים. בשער הבא נעסוק במיפוי ובהבחנה בין חלקי הנפש השונים.

השער השני

חלקי הנפש: רגש, שכל ורצון

פרק א: מפה כללית

פרק ב: רצון ובחירה: הדטרמיניזם

פרק ג: מודל גלדי הבצל

פרק ד: הבעיה של 'חולשת הרצון': על חטא ופשרו

מבוא

בשער הקודם עסקנו בבעיית גוף ונפש. תיאור חד של הקשר הפסיכופיסי אינו מצוי למיטב ידיעתי בידי אף אחד. במובן זה, הבעיה הפסיכופיסית בעינה עומדת. אולם, כפי שראינו, היא אינה בגדר פרדוקס, אלא לכל היותר בגדר קשר שאינו מובן לנו, וטיבו אינו ידוע לנו כעת. ישנם תחומים רבים שבהם אפילו המדע עצמו עדיין לא סיים את תפקידו, ואין בכך כל בעיה פילוסופית מהותית.

לעומת זאת, הגענו שם למסקנה שגם ללא בחינה מפורטת של מהותו של הקשר הנ"ל ניתן לומר שהתיאור הסביר ביותר למהותו של האדם ניתן בתמונה של הדואליזם האינטראקציוניסטי. לפי תמונה זו, ישנם באדם שני רכיבים שונים, חומרי ורוחני, שמקיימים ביניהם קשרים בשני הכיוונים. עמדנו על כך שתיאור זה הוא גם המתאים ביותר לאינטואיציה, ובנוסף לכך הוא גם אינו מעלה בעיות קשות יותר מאשר התיאורים האלטרנטיביים, ובדרך כלל הוא דווקא הסביר יותר. כאמור, הדואליזם האינטראקציוניסטי אינו מתיימר לבאר את מהות ואופי הקשר בין הרכיבים הללו, אולם הוא בהחלט טוען לקיומו של קשר כזה.

בשער זה ניכנס מעט יותר לתוך הרכיב הרוחני שבאדם, ונסה להציע מפה פונקציונלית של חלקיו השונים, ושל הקשרים ביניהם.

לפי מיטב המסורת הסינתטית, גם כאן נסתמך על המונחים המקובלים אצלנו, בהנחה שהמינוח בשפה משקף את האינטואיציות הפשוטות ביותר שלנו. סטייה ממנו היא אמנם אפשרית, אולם היא דורשת סיבה טובה מאד. על כן, כבר כאן נוכל לציין רשימה של שלושה חלקי הרוח העיקריים: רגש, שכל ורצון.

ישנן פונקציות נוספות של נפש האדם, אולם רובן ככולן ניתנות לשילוב בתוך אחת משלושת הקטגוריות הללו. ישנם כמובן כמה סוגי אינטליגנציה וכשרונות, וכל אלו יקראו כאן 'שכל'. הזיכרון לגווניו, גם הוא יכלל בתוך החלק הזה. ההבחנה בין חשיבה והכרה, אם היא בכלל קיימת, גם היא מצויה כולה בתוך תחומו של השכל (ראה על כך בשער האחד-עשר של הספר הראשון). לעומת כל אלו, פונקציות כמו מודעות אינן שייכות למפה זו, ולכן כמעט לא נעסוק בהן בספר זה (למעט סעיף אחד בסוף הפרק הראשון, שעוסק ב'אני').

מאליו מובן שאין הכוונה כאן לטעון על מובחנות של החלקים הללו זה מזה, ובודאי לא על מיקום ייחודי בגוף לאף אחד מהם. בכלל, הרוח אינה ממוקמת, במובנו הפשוט של המונח הזה, בגוף. היא מצויה באינטראקציה עמו, ותו לא. כאמור לעיל, מה שיוצא בשער הנוכחי הוא מפה פונקציונלית של רוח האדם. הטענות וההבחנות שיובאו להלן צריכות להתפרש אך ורק בהקשר הפונקציונלי, ותו לא.

במובנים רבים מה שמוצע כאן הוא מודל, ולא דווקא תיאור מהימן, של הרוח האנושית.¹ ייתכן שכל הסבר או תיאור של הרוח ראוי לכינוי 'מודל', שכן בניגוד להתרחשויות ולעובדות מדעיות,

¹ ההבחנה בין מודל ותיאור נדונה בשער הרביעי של הספר השני.

האפשרות להציע תיאור 'אמיתי', עבור אלמנטים רוחניים, מוטלת בספק רב. לסיום המבוא וכפתיחה להמשך, כדאי להעיר שעל אף שהחלוקה הזו נראית פשוטה וכמעט בנאלית, ההבחנות בין החלקים השונים הללו אינן כה פשוטות, והן יכולות לעורר אי הבנות ועמימות שונות. אנו ניווכח בכך במהלך דברינו הבאים. מעבר לכך, ברור שניתן להמשיך ולחלק כל רכיב בנפש בחלוקות עדינות יותר, ומעט מזה יעשה בהמשך הדברים. אין מטרתנו בספר זה להיכנס לרזולוציה גדולה מדי. מטרתנו כאן היא פילוסופית, ולא פסיכולוגית, ולכן הניתוח הסכמטי המוצע כאן הוא מספק לצרכינו.

פרק א מפה כללית

בפרק זה נבחן את הסכימה הכללית של הרוח האנושית, ביחס לשלושת רכיביה: רגש, שכל ורצון. נעשה זאת דרך סידרת הבחנות בין כל צמד רכיבים מתוך השלשה הזו.

רגש ושכל

ההבחנה בין רגש ושכל העסיקה אותנו כבר בספר הראשון (ראה בשער האחד-עשר, בעיקר בפרק א). עמדנו על כך שבשפה המקובלת ישנן התייחסויות מבלבלות לשני חלקים אלו של הרוח האנושית. למשל, אדם יכול לומר 'אני מרגיש שהפתרון למשוואה זו הוא X', ובו-בזמן לומר 'אני מרגיש אהבה רבה כלפי ראובן'. הפועל 'מרגיש' בשני ההקשרים הללו מופיע בשתי משמעויות שונות. במשפט הראשון המשמעות היא שכלית, בעוד שבמשפט השני המשמעות היא רגשית.

במשפט הראשון המדבר אינו מתכוין לתאר לנו רגש שחולף בנפשו, אלא טענה שהיא שקולה למסקנה של חשיבה. כאשר אדם אומר 'אני חושב, או יודע, שהפתרון למשוואה זו הוא X', בדרך כלל פירוש הדבר הוא שאותו אדם עשה חישוב והגיע למסקנה שפתרון המשוואה הוא X. אולם כשאותו אדם יאמר לנו שהוא 'מרגיש שהפתרון הוא X', כוונתו לומר שלדעתו זהו הפתרון, על אף שאין לו הוכחה, או חישוב כלשהו, שתומכים במסקנה זו. אם כן, הפועל 'מרגיש' בהקשר זה, שייך לעולם של השכל, ולא לעולם של הרגש, או האמוציות. ניתן להרגיש שזהו הפתרון באופן חזק או חלש, אולם עוצמת ה'רגש' בהקשר זה פירושה הוא מידת הוודאות שיש לאותו אדם בצדקתו.

אחת האינדיקציות לכך שכאן מדובר ב'רגש' מסוג שונה היא ש'רגש' זה יכול להיות נכון או לא נכון. לאחר שנקדיש זמן ונצליח לפתור באופן שיטתי את המשוואה, נגיע לתוצאה כלשהי. אם היא תהיה X, אזי ה'רגש' הקודם היה נכון. אם היא תהיה משהו אחר, אזי מתברר שה'רגש' הקודם הטעה אותנו. כלומר, ה'רגש' הזה יכול להתברר כנכון או לא נכון. הוא טוען טענה על העולם שמחוץ לדובר עצמו.²

לעומת זאת, במשפט השני, אשר שייך לעולם האמוציונלי, המשמעות של הפועל 'מרגיש' היא שמצוי בתוך נפשו של הדובר רגש כלשהו. המשפט הזה טוען טענה סובייקטיבית אודות המתחולל בנפשו של הדובר. הוא אינו טוען טענה על העולם שמחוץ לדובר, ולכן לא ניתן לשפוט

² ניתן להיתמם ולומר שהדובר טוען טענה רק על עצמו, שכן טענתו היא שהוא עצמו מרגיש שזהו הפתרון, ולא שזהו אכן הפתרון. אם כן, זוהי אכן טענה רגשית סובייקטיבית, ולא טענה שכלית על העולם האובייקטיבי. אולם זוהי היתממות, שכן בשפה המקובלת פירוש המשפט הזה הוא טענה על העולם שמחוץ לנו, וכך בדיוק נבחן אותו. אם יתברר לנו שהפתרון הוא שונה, אנו לא נאמר שהמשפט הקודם היה נכון, שכן היה בתוך רוחו של הדובר רגש כזה. אנו נאמר שהמשפט הנ"ל היה מוטעה. אם כן, משפט זה הוא טענה על העולם.

את הרגש הזה כנכון או לא נכון.³ גם אם נגלה שראובן, הנאהב, אינו ראוי לאהבה כזו, לא נאמר שהמשפט היה שקרי, או מוטעה.

ביחס למשפט הראשון ניתן לומר שישנם מתמטיקאים גאוניים שבדרך כלל תחושותיהם קולעות לאמת, כלומר שלאחר החישוב אנו בדרך כלל מגלים שהם צדקו. למעשה, בדרך כלל כאשר אנו מדברים על גאון מתמטי, או מדעי, כוונתנו היא בדיוק לאדם שתחושותיו הבלתי מוכחות נמצאות בסופו של דבר נכונות. יש לו חוש ריח לכיווני התקדמות במחקר, ולפעמים אף לתוצאה של המחקר. אולם ביחס למשפט מן הסוג השני בודאי לא ניתן לומר כך. מהי המשמעות של משפט כמו: 'ישנם בני אדם בעלי יכולת אהבה גאונית'. האם פירוש הדבר הוא שבדרך כלל, לאחר זמן, מתברר שהם צודקים באהבתם!?

מה גורם לשימוש הכפול והמבלבל הזה במונח 'מרגיש'? כפי שראינו בספר הראשון, הגורם העיקרי לכך הוא השקפה אנליטית מובלעת. בעולם שבו טענה לא מוכחת אינה מתקבלת כאמיתית, שם כל אמירה שכוללת טענה לא מוכחת תקבל יחס דומה ליחס שזוכה לו רגש סובייקטיבי. בעולם כזה, הטענה 'אני מרגיש שזהו הפתרון' היא רגש, בדיוק כמו הטענה 'אני מרגיש אהבה לראובן'. שתי הטענות הללו לדעת האנליטיקן אינן טוענות מאומה על העולם, וגם אם מישהו חושב שהוא אכן טוען משהו על העולם, הרי שלדעת האנליטיקן הוא רק משלה את עצמו.

ככל שאנו קרבים לקוטב האנליטי שבו למעשה אין בכלל אמת, מתמוססת ההבחנה בין שתי המשמעויות של הפועל 'מרגיש'. ראינו שהבחנה זו מבוססת על כך שבהקשר אחד אנו נשפוט את האמירה במונחי אמת ושקר, ובהקשר השני - לא.⁴

לפי האנליטיקן, נכון יהיה לומר 'אני מרגיש ששני קווים מקבילים אינם נפגשים לעולם'. זוהי אקסיומה, וככזו היא אינה ניתנת להוכחה, ולכן היא מסווגת על ידי האנליטיקן כטענה סובייקטיבית ולא מוצדקת. בעיניו זהו 'רגש'.

אך בעולם סינתטי, שבו טענות לא מוכחות הן מועמדות ליחס של אמון, וחלקן אף מתקבלות כטענות אמיתיות, האמירה על 'הרגשה' שזהו הפתרון מקבלת משמעות שונה. במינוח מדויק יותר נאמר שה'רגש' בהקשר זה פירושו: אינטואיציה. הוא אינו קשור לאמוציות, והוא גם אינו סובייקטיבי. הוא טוען טענה על העולם, וטענה זו יכולה להתקבל כאמיתית (אם השומע משתכנע, שהרי אין לטוען כל הוכחה עבורה).

על כן הניסוח הסינתטי למשפט הראשון יהיה: 'יש לי אינטואיציה שהפתרון למשוואה זו הוא X'. זהו ניסוח פחות מבלבל, ותואם יותר לעמדה הסינתטית. האמון באקסיומת המקבילים בגיאומטריה ינוסח כאן: 'יש לי אינטואיציה ששני קווים מקבילים אינם נפגשים לעולם'.

בספר הראשון עמדנו בהרחבה על ההבדלים בין שני החלקים של השכל. שם ראינו שהעמדה

³ המשפט 'אני אוהב את פלוני' יכול להיות נכון או לא, לפי מידת כנותו של הדובר. אולם הרגש המובע בו, הוא עצמו אינו יכול להיות נכון או לא נכון.

⁴ כפי שראינו בספר הראשון, אם לא ניתן לתת אמון בטענות שאינן מוכחות, הרי שלמעשה לא ניתן לתת אמון בשום טענה מכל סוג שהוא. לכן, המושג אמת עצמו אינו קיים בעולם אנליטי טהור.

האנליטית אינה מוכנה לקבל את החלק הסינתטי של החשיבה כחלק של השכל, או כפעולת חשיבה, שכן טענות ללא הוכחה לא מתקבלות על ידה כטענות אמת. כפי שראינו שם (בעיקר בשער האחד-עשר, וכן בשער השני של הספר השני), אכן ישנה בעיה ביכולת לבסס טענות סינתטיות-אפרירי. הצעתנו שם היתה שאנו פשוט 'רואים' אותן. הן אינן נובעות מחשיבה, אשר נעשית בתוכינו פנימה, אלא מהכרה, כלומר מאינטראקציה עם העולם. לכן יש לנו יכולת להגיע בדרכים כאלו למסקנות נכונות אודות העולם כשלעצמו. הטענה העיקרית היתה שאין הבחנה חדה בין חשיבה לבין הכרה, וטענה זו היא אשר עומדת ביסוד המחלוקת האנליטית-סינתטית. העמדה הסינתטית מכירה ביכולת 'להכיר' שלא באמצעות החושים, ומשייכת את היכולת הזאת לחלק הסינתטי של השכל. חלק זה אינו רק חושב אלא גם מכיר, וכך הוא מגיע למסקנותיו. אם כן, היכולת להכיר באמצעות השכל מצויה גם היא בחלק הסינתטי שלו. יכולת זו היא אשר עומדת בבסיס המשפטים הסינתטיים-אפרירי, שבביסוסם נלאו פילוסופים רבים כל כך.

נשוב כעת לשאלת היחס בין רגש לשכל. הבעייתיות שבהבחנה בין שני המושגים הללו, נובעת בעצמה מעמדה אנליטית. כעת אנו נוכחים לראות שהיחס בין הרגש לבין השכל הוא מובחן במישור העקרוני: הרגש שייך לחלק האמוציונלי שלנו, בעוד שהשכל שייך לחלק הקוגניטיבי. השכל טוען טענות שיכולות לקבל ערכי אמת ושקר, בעוד שהרגש אינו טוען טענות כלל, ולכן הוא אינו יכול להיות אמיתי או שקרי.⁵

לעיתים, קשה מאד להבחין האם מקורה של אינטואיציה כלשהי שמצויה בנו הוא בהכרה ישירה, או שמא זו אינה אלא אשליה רגשית. אולם הקושי להבחין בין שני אלו אין פירושו שבאמת אין הבחנה בין שניהם, או שמדובר באותו מושג. הקושי להבחין מושגית בין אינטואיציה לבין רגש מבוסס על עמדה אנליטית. הקושי האמפירי מבטא את הקושי להבחין בין אופן פעולתו של החלק הסינתטי-אינטואיטיבי של השכל לבין הרגש (שניהם מעלים טענות לא מנומקות, ובודאי

⁵ דמאסיו, בספרו **השגאה של דקארט**, מנסה לטעון שאין הבחנה חדה בין רגש לשכל. אמנם כבר במישור המתודולוגי חשוב להעיר שהבחנות שמוצעות כאן אינן מבוססות על ניסיון, ועל כן הן לא ניתנות לבחינה במעבדה. אלו הן הבחנות מושגיות במהותן, וככאלו הן כלל אינן בנות בחינה אמפירית. נעיר כי ניתן אולי לבחון את מידת ההצלחה של ניבויים 'רגשיים', כלומר להוכיח שהם אינם שרירותיים לגמרי. לדוגמא, אם נבחן אותם על בעיות בינאריות, כלומר בעיות אשר סובלות רק תשובות של כן או לא, והתוצאה תהיה גבוהה מחמישים אחוזי הצלחה שמאפיינים 'יריות באפילה'. אולם לא יהיה כאן מבחן חד משמעי להבחנה בין היסוד הרגשי והשכלי שעומד מבעד לשני המופעים הלשוניים המתוארים למעלה. כאשר בוחנים את טיעוניו של דמאסיו רואים שכוונתו היא בעיקר החלטות ביחס לקשרים עם בני אדם. טענתו העיקרית היא שפגיעה בחלק הרגשי באה לידי ביטוי גם בחלק שמקבל החלטות, שהוא לכאורה שכלי. אולם כבר בשער הקודם עמדנו על כך שבקבלת החלטות בדבר קשרים חברתיים והתנהגויות חברתיות ישנו מימד רגשי, ולו רק בשאלת הצבת המטרות (מה אנו רוצים להשיג באמצעות הקשרים החברתיים שלנו). אין כאן המקום להציע ביקורת שיטתית על טענותיו של דמאסיו, אולם נעיר כי בתוך הספר הוא זהיר וקפדן הרבה יותר מאשר בהכרזות השיווקיות הגורפות האופפות את הספר, שמצהירות על ביטול ההבחנה בין שכל ורגש. המעיין בזהירות בספרו של דמאסיו לאור מה שנאמר כאן יראה בקלות שאין בדבריו מאומה שסותר את דבריו.

לא מוכחות). ההבדל ביניהן הוא בשאלה האם ישנה שם טענה אודות מציאות אובייקטיבית כלשהי. לדוגמא, אכסיומת המקבילים בה עסקנו למעלה, היא תוצר של אינטואיציה ולא של רגש, גם אם אין לנו ביסוס, ובודאי לא הוכחה, עבודה. מזוית אחרת ניתן לומר שישנו כאן קושי להבחין בכך שהאדם ניחן ביכולת הכרה שלא באמצעות החושים (שיש לנו 'שכל מכיר', או 'חוש חושב', במונחי הספרים הקודמים).

לכאורה, טענה זו נשמעת מיסטית משהו. אולם, כפי שראינו בספרים הקודמים, למעשה היא מבטאת אינטואיציה פשוטה שמצויה אצל כל אחד, אם רק יטרח לשים אליה לב ולא ידחיק אותה. ראינו שם שלא רק שטענה זו היא רציונלית, אלא שזהו גם הבסיס היחיד האפשרי לרציונליזם עצמו. עמדנו על כך שאצל הוסרל קרוי חלק זה 'ראייה אידייתית', אצל הרמב"ם 'עיני השכל', ואצל הרב הנזיר 'היגיון שמעי'. בכמה וכמה הקשרים נוכחנו לראות כי התפיסה שבחלק זה של השכל מתרחשת גם הכרה (ולא רק חשיבה), מתירה פרדוקסים חשובים שמתחבטת בהם הפילוסופיה של המדע, והפילוסופיה בכלל.⁶

בדיון שערכנו בספר הראשון הצגנו את העובדה שפעמים רבות אדם מצוי בדילמה שמתנסחת באופן הבא: 'האם ללכת בעקבות השכל או בעקבות הרגש?'. למשל, כאשר אדם שוקל בחירת בן, או בת, זוג. הלב אומר לכיוון אחד, והשכל לכיוון השני. לאור דברינו לעיל, לכאורה לא יכולה להיות התנגשות בין שני אלו, שכן הם שייכים לחלקים שונים של הרוח האנושית. קבלת ההחלטות שלנו (גם בשאלות של נישואין וכדומה) אמורה להיעשות על ידי השכל, בעוד הרגש הוא כעין אינסטינקט שמצוי בנו, ואינו רלוונטי לקבלת החלטות.

כמובן שקבלת ההחלטה עצמה, בפרט ביחס לדוגמת הנישואין שהובאה לעיל, צריכה לקחת בחשבון את המרכיב הרגשי. הרגש שאדם חש, או לא חש, כלפי בן/בת זוגו, הוא אחד הפרמטרים שעליו לשקלל בעת קבלת ההחלטה האם לשאת אותה או לא. אולם זו אינה הבחנה בין רגש לשכל, אלא נתונים שונים שמועברים לשכל לצורך ההחלטה. אם הרגש עצמו גם מבצע את ההחלטה (ולא רק מעביר נתונים שיישקלו במסגרתה) ישנה כאן חריגה מאופן הפעולה הרציונלי. כפי שנראה בהמשך דברינו, בכל מקרה השכל מעורב בהחלטה, ולו רק בכך שהוא מחליט שלא ליטול חלק בהכרעה.

אם כן, התמונה שעולה מן הדיון הקצר הזה היא שלפי העמדה הסינתטית המוצעת כאן, החלק השכלי של רוח האדם מורכב משני חלקים שונים: החלק המנתח, האנליטי, הלוגי יותר, והחלק הסינתטי, האינטואיטיבי. החלק האנליטי עוסק בניתוח לוגי, בבחינה וניסוח של טיעונים ובהוכחות לוגיות. החלק הסינתטי עוסק בהיבטים שאינם נעשים באופן של הוכחה וניתוח לוגי, אלא הם בעלי אופי אינטואיטיבי.

⁶ ראה בעיקר בספר הראשון בשער האחד-עשר, ובספר השני בשער השני בפרק ג.

ראינו בשער הקודם שהחשיבה נעשית על ידי השכל, והאיבר בגוף שמשמש לכך הוא המוח. על כן, יש עניין לציין כאן שחוקרי המוח נוטים לחלק בין שתי הפונקציות הללו גם בהופעתן הפיסית: החלק האנליטי קשור בעיקר לאונה השמאלית של המוח, והחלק הסינתטי קשור יותר לאונה הימנית.⁷

רגש ורצון: בחירה ופסיכולוגיה

מהות הרצון בכלל, ומקומו במכלול הנפשי של האדם, הן מהסוגיות היותר מעורפלות (ולמיטב ידיעתי גם מעט מדי מטופלות) בפילוסופיה. לא לגמרי ברור האם סוגייה זו שייכת בכלל לפילוסופיה ולא לפסיכולוגיה. התייחסות לרצון מצויה יותר אצל מיסטיקנים שונים, או פילוסופים שקרובים למיסטיקה.⁸ לחילופין, ישנן התייחסויות שונות, לא מספקות, גם בפילוסופיה האנליטית.⁹ פיזור חלק מהערפל הזה היא אחת ממטרותינו העיקריות בספר זה. החל מהפרק הנוכחי, נתחיל בטיפול סיסטמטי במושג הסבון שנקרא 'רצון'. ההבחנה בין רגש ורצון היא חשובה מאד להמשך דברינו. כאשר אנו אומרים: 'ראובן רוצה משהו', ניתן להתכוין בכך לפחות לשתי משמעויות שונות: 1. הוא תאב לאותו דבר. 2. הוא רוצה את אותו דבר.

ההבדל בין שתי המשמעויות הללו נעוץ בשאלת הבחירה. לצורך העניין נניח כי יש לאדם חופש בחירה (ראה על כך להלן בפרק ב). אנו נגדיר את הרצון כתוצר של בחירה. משמעות המשפט 'אני רוצה משהו' היא שבחירתי באותו משהו. לעומת זאת, 'רצון' שאינו תוצר של בחירה, הוא יצר, או תאוה. בהקשרים אלו נכון יהיה לומר כי האדם אמנם מפעיל את יכולת הבחירה שלו, אולם הוא נפעל על ידי היצרים שלו.

ביטוי כמו 'בא לי' מבטא יצר או תאוה. הביטוי 'אני רוצה' מתפרש אצלנו כבחירה בדבר כלשהו (לא תמיד זוהי הכוונה של הדובר; וראה על כך להלן). בדרך כלל, התייחסויות של בחירה יופיעו בהקשרים של ערכים שהאדם מאמין בהם ופועל על פיהם. אדם בוחר להיות סוציאליסט, ליברל,

⁷ העובדה שהגאונות והיצירתיות קשורות בדרך כלל לאונה הימנית, הסינתטית, ולא לאונה השמאלית, האנליטית, תידון ביתר פירוט להלן בשער הרביעי.

מקובל לחלק בין שתי האונות גם בציר של נשים וגברים. ידוע שאצל נשים האונה השמאלית מפותחת יותר, ואצל גברים הימנית. נושא זה, שמשנה את חלוקת התחומים בהם מצטיינות נשים או גברים, ידון להלן בשער האחרון.

⁸ ראה למשל בהקדמת הרב הנזיר לספר **אורות הקודש** של הרב קוק (בעריכתו), חלק א' עמ' 24, ובמאמרו של שלום רוזנברג 'הראי"ה והתנין העיור', בתוך הספר **באורו**, בעריכת ח. חמיאל, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשמ"ו. ממקורות כאלו קשה מאד לחלץ תורה ברורה של הרצון. מקור טוב יותר הוא בתחילת ספרם של טוני לביא וישעיהו ליבוביץ, **מה שלמעלה ומה שלמטה**, הד ארצי, ישראל, תשנ"ז. שם, כראוי לישיעיהו ליבוביץ, האיפיונים הם חדים, אף כי פשטניים מדי (וגם זה מאפיין מובהק שלו), כפי שנראה בהמשך.

⁹ יש כיום ענף בפילוסופיה האנליטית העוסק בפילוסופיה של הפעולה. ראה למשל במקרא **פילוסופיה בעריכת ליאו ראון**, בפרק השלישי ובעיקר בפרק הרביעי. ישנן שם התייחסויות שונות גם לנושא הרצון. ראה גם את מאמרו של דייווידסון שנדון להלן בפרק ד.

פשיסט, קפיטליסט, דתי, או חילוני, אולם הוא לא בוחר 'לרצות שוקולד'. זהו אינסטינקט טבעי שמתעורר בו בעל כרחו. האינסטינקט הזה מפעיל אותו, ולא האדם הוא שמעורר במודע ומרצון אינסטינקט שכזה.

כמובן שלאחר שמתעורר אינסטינקט שכזה, האדם יכול לבחור להיענות לו, או שלא להיענות. כאן נכנס לפעולה כוח הרצון, או הבחירה. אולם התעוררות האינסטינקט אינה 'רצון' באותו מובן שבו המחויבות לסוציאליזם היא רצון. היא אינה תוצר של בחירה.

בפרק ב נראה ביתר פירוט כי העמדה אשר מאמינה בקיומה של בחירה חופשית, חייבת להניח את ההבחנה הזו. כאן ננסה רק להציג כמה מן ההשלכות החשובות של ההבחנה הזו. נדגים אותן דרך ההתייחסות לפסיכולוגיה.

ישנה מבוכה רבה סביב הדטרמיניזם הפסיכולוגי. התחושה הפשוטה היא שאם אכן נוכל ללמוד ולהבין את כל הפסיכולוגיה האנושית כולה, על כל עקרונותיה ומכלול התופעות שהיא מתארת, נוכל לנבא בוודאות כל פעולה אנושית.

למעשה, זהו יסוּם פשוט של עקרון הסיבתיות. כאשר אדם פועל, זוהי התרחשות בעולם. ככזו, ברור שיש לה סיבה כלשהי. הפסיכולוגיה אמורה לתאר את הסיבות לפעולות ולתחושות שלנו. טענה על כך שישנה פעילות אנושית שאינה בתחום הרלוונטיות של הפסיכולוגיה, פירושה המעשי הוא סיוג משמעותי של עקרון הסיבתיות עצמו.

אולם, מאידך, אם אכן זהו המצב, אזי אנו מובלים בעל כרחנו לדטרמיניזם, כלומר לעמדה שכל פעולה כפויה עלינו מראש, ואין לנו כל בחירה לגביה. שהרי אם אכן הנסיבות הפסיכולוגיות שבהן מצוי האדם מכתיבות את אופי פעולותיו, אזי אין מקום לשיקול דעתו. האינטואיציה הפשוטה של כל אדם היא שיש לנו בחירה חופשית, כלומר שהאדם אינו כפוף לדטרמיניזם ששולט בעולם שסביבו (וגם לא לדטרמיניזם הפסיכולוגי, כלומר לתכתיבים של המבנה הנפשי והנסיבות הנפשיות שלו עצמו). בפרק ב נציג טיעונים אשר יתמכו בעמדה זו, אולם כאן רק נניח אותה לצורך הדיון. כאמור, עמדה סינתטית מניחה את אמיתותה של האינטואיציה (השכל הישר), אלא אם ישנן סיבות כבדות משקל לדחות אותה.

דילמה זו מובילה אותנו להבחנה הבאה: הפסיכולוגיה אינה מציעה תיאור של האדם עצמו. היא עוסקת בתיאור הסיבה שבתוכה הוא פועל. אוסף הדחפים והיצרים של האדם מהווה כעין מיתווה, או מיתאר נפשי, שבתוכו האדם פועל. הפסיכולוגיה מציעה מפה טופוגרפית של המיתאר הזה, שאופף את האדם.

ניטול, למשל, דוגמא סכמטית (ופשטנית). כאשר אדם עובר חוייה כלשהי בילדותו, חוקי הפסיכולוגיה קובעים שתהיה לכך השלכה כלשהי בבגרותו. הקביעה הזו מתארת כוח שפועל על האדם בבגרותו, אולם לא את אופן פעולתו של האדם עצמו. אופי הפעולה בפועל יקבע על פי מה שאותו אדם יחליט בנסיבות שייצרו, ובהתחשב במכלול הכוחות (גם הנפשיים) שיפעלו עליו. הפעולה היא תוצאה של שיקול דעת האדם להיענות למכלול הדחפים והיצרים שלו, או לא.

לדוגמא, אדם שעבר התעללות בילדותו נוטה לאלימות. פירושו של דבר שבעת שהוא גדל צפויה

להימצא בו נטייה לאלימות. השאלה האם הוא יפעל באלימות במצב נתון תלויה במציאותה של נטייה כזו, אולם לא רק בכך. בסופו של דבר הפעולה נקבעת על פי ההכרעה של אותו אדם, והיא תמיד בגדר בחירה חופשית.

לפי תפיסה זו, מפה פסיכולוגית של האדם מתארת את אוסף הדחפים והיצרים וההשפעות החברתיות, האישיותיות, הגנטיות וכדומה, שפועלות על אותו אדם. כעת, בהינתן מפה 'טופוגרפית' של ההשפעות הללו, כל פעולה היא בבחינת פניה לכיוון מסוים בשטח המתואר על ידי המפה. למשל, הפעולה שתכבוש את האלימות היא פעולה שבכדי לעשות אותה יאלץ אותו אדם להפעיל אנרגיה נפשית גדולה מאד. כלומר בכיוון זה ב'מפה' ניצב בפניו הר תלול וגבוה, שקשה לו מאד לטפס עליו. לעומת זאת, בכיוון התגובה האלימה (הכיוון ההפוך) נמצא מדרון תלול, שהאדם יכול ללכת לשם בקלות רבה. לא נדרשת לשם כך השקעה של אנרגיה נפשית. כאשר בתוך המיתווה הטופוגרפי הזה ינוע כדורון קטן, או מאגר מים, המסלול יקבע על פי אופי השטח ותוואי הקרקע. אלו ינועו לכיוון של מינימום אנרגיה פוטנציאלית (המקום הנמוך ביותר הנגיש להם).

לעומת זאת, כאשר אדם ניצב בצומת שבכיוון אחד ניצב בפניו הר תלול וגבוה, ובכיוון הנגדי ניצב בפניו מדרון תלול, השאלה לאן הוא ילך היא עדיין שאלה פתוחה. היא אינה תלויה רק בתוואי הקרקע, אלא גם בשאלה לאן הוא רוצה להגיע, כלומר בבחירתו של אותו אדם. אם אדם כלשהו רוצה להגיע לנקודה צפונית, אזי גם אם יהיה הר בדרך לשם יהיה עליו לטפס על ההר. הוא יכול כמובן גם להיכנע לתנאי השטח, ולבחור שלא להגיע לאותו מקום בו הוא חפץ. אם כן, לאותו אדם בעומדו בצומת, עומדת היכולת לבחור להשקיע אנרגיה רבה ולנסות לטפס על ההר, או שמא להחליט את ההחלטה הקלה, שאינה דורשת ממנו אנרגיה כלשהי, להידרדר במדרון כלפי מטה.

הפעולה כפי שהיא מתרחשת בפועל, היא תוצאה של ההחלטה לאן ללכת, ולא של המיתאר הטופוגרפי. כמובן שהמיתאר עצמו נוטל גם הוא חלק כלשהו בהחלטה. לכן, הפסיכולוגיה מתארת את המיתאר שסובב אותנו, את הכוחות וההשפעות שפועלים עלינו מכל הכיוונים, אך לא אותנו עצמנו. ההכרעה הסופית היא תוצר של בחירה חופשית, לאור הנתונים הסביבתיים. מה שאינו תלוי בנו ובבחירתנו הוא מידת האנרגיה שדרושה כדי לממש את החלטתנו. עניין זה מוכתב לנו על ידי הכוחות שבתוכם אנו פועלים (=תוואי השטח), כלומר על ידי הפסיכולוגיה שלנו. אולם ההכרעה עצמה היא חופשית לגמרי.

במצב שתואר למעלה, ברור שהסיכוי להצליח לטפס על ההר, בהנחה שקיימת החלטה לטפס עליו, נמוך מהסיכוי להידרדר למטה בהנחה שהחלטתי להיכנע ולהידרדר. אולם שתי אלו הן הסתברויות מותנות. הסיכוי שהאדם יטפס על ההר הוא מכפלה של הסיכוי להחליט לטפס בסיכוי להצליח לממש את ההחלטה הזו. הוא הדין גם לגבי ההידרדרות למטה. שני הרכיבים הללו תלויים במבנה ה'שטח', אך בהחלט לא רק בו.

כאשר נבצע ניסוי פסיכולוגי, אנו נבחן, למשל, קבוצה של אנשים שעברו התעללות בילדותם, מול קבוצת ביקורת של אנשים שלא עברו התעללות כזו. אנו נשאל את עצמנו כמה מכל

קבוצה יגיבו באלימות לסיטואציה נתונה. התוצאות שנקבל מן הניסוי הן התגובה הממוצעת הצפויה במצב כזה, כלומר החוק הפסיכולוגי של תגובה אלימה להתעללות בילדות. סביר מאד שבקבוצה שעברה התעללות יהיה אחוז גבוה יותר של אנשים שיתדרדרו לתגובה אלימה מאשר בקבוצה של אלו שלא עברו התעללות. אולם תוצאה כזו אינה מוכיחה שבני אדם שעברו התעללות מגיבים באלימות, אלא שבני אדם שעברו התעללות נוטים יותר להגיב לאלימות מאשר אלו שלא עברו התעללות. אנו מודדים כאן את המפה הטופוגרפית שסביבנו, ולא אותנו עצמנו. ההתנהגות בפועל היא שיקלול של המפה הטופוגרפית, יחד עם הבחירה החופשית של כל אחד מן הנבדקים.

כאשר ננסה להסיק מסקנות מניסוי כזה, ולהציע את החוק הפסיכולוגי של הקשר בין התעללות לבין אופי אלים, נוכל להציע רק חוק ממוצע שמתאר את המפה הטופוגרפית, אולם לא נוכל להציע חוק שיגדיר את הסיכוי שאדם מסוים יבחר בדרך פעולה מסוימת.

כמובן שניתן לתלות זאת בקיומם של חוקים פסיכולוגיים נוספים, אשר מתערבים גם הם בהחלטה של כל אדם. גם אדם שעבר התעללות, אך הגנטיקה שלו היא סולבנית מאד, הנטייה שלו לאלימות תהיה שונה מאד מזו של מי שהגנטיקה שלו היא נייטרלית בהקשר זה. ובכל את, טענתנו כאן היא שהאינטואיציה הפשוטה רואה את המכלול הפסיכולוגי כולו כסוג של מפה טופוגרפית. לאחר שנמצא את כל החוקים כולם, ומדע הפסיכולוגיה יושלם, עדיין נותר רכיב חשוב שאינו כלול בו: אנחנו עצמנו. האדם שבוחר כיצד להתנהל בתוך המיתווה הזה. כפי שנטען בהמשך, המערכת ה'טופוגרפית' הזו אינה חלק מן הגרעין הקשה של ה'אני', אלא לכל היותר מערכת פריפריאלית שלו.

עד כאן הנחנו שגם אם יושלם המחקר הפסיכולוגי, הוא לא יוכל לנבא באופן חד משמעי את התנהגותו של אדם בודד. ראינו כי הוא עוסק במפה שסביב האדם ולא בו עצמו. אולם, למעשה, למגבלה שהצגנו כאן ישנה השלכה נוספת שמגבילה את משמעות הפסיכולוגיה: היא מונעת מהמחקר הפסיכולוגי עצמו להגיע לתוצאות מושלמות. ההישגים המוגבלים מאד של הפסיכולוגיה, ואופיה הבלתי מדעי (ראה בספר השני), אינם נגזרים רק ממורכבות הנפש האנושית (מספר אדיר של פרמטרים שמשפיעים על ההתנהגות), כפי שרבים חושבים. ישנה כאן בעיה מהותית. הניסוי הפסיכולוגי אמנם עוסק במפה הטופוגרפית ולא באדם עצמו, אולם הוא לעולם לא יכול למדוד אפילו את 'המפה הטופוגרפית' כשלעצמה.

הסיבה לכך היא שבכל ניסוי ישנו רכיב נוסף שתלוי בבחירה החופשית, ולא ניתן להפריד אותו מהרכיב של הממוצע הסטטיסטי. זוהי מגבלה על היכולת האמפירית של המחקר הפסיכולוגי, שמונעת ממנו באופן מהותי להגיע למפה מדויקת של נפש האדם. בכל ניסוי שנעשה, התוצאות לא ישקפו רק את הממוצע הסטטיסטי של ה'מפות', שהרי הבחירה בין האפשרויות אינה הגרלה אקראית. התוצאות ישקפו גם את בחירתם של בני האדם הקונקרטיים שהשתתפו בניסוי. אם כן, הטענה שההתנהגות בפועל היא תוצאה של השפעות שמתארות ב'מפה' הפסיכולוגית, בתוספת להכרעה החופשית איך לנהוג במצב שמתואר במפה, מובילה לשתי השלכות:

1. המחקר הפסיכולוגי, גם אם הוא יכול להיות מושלם אי פעם, יציע רק מפה של כוחות, אנרגיות, דחפים, יצרים וכדומה. אולם ההכרעה בפועל של כל אדם בודד תלויה לא רק במפה הזו אלא גם באלמנט של בחירה, שלא ניתן למדוד ולכמת אותו, שכן הוא חופשי (ראה על כך בפרק ב). על כן המפה, אפילו זו המושלמת ביותר (אילו יכולנו להגיע אליה), לא יכולה להוות כלי מושלם לניבוי והסבר של התנהגותו של אדם מסוים. יש לה לכל היותר משמעות סטטיסטית ממוצעת, שכוללת את הממוצע של סכום שני הרכיבים הללו.
2. המחקר הפסיכולוגי לעולם לא יכול להציע מפה מושלמת של נפש האדם. הסיבה לכך היא שהניסוי הפסיכולוגי לעולם לא יכול לנטרל את האלמנט של הבחירה החופשית.

קעת יכולה לעלות הטענה שאם ישנו הר גבוה ותלול אז ייתכן שהאדם כלל לא יכול לטפס עליו. אם כן, גם אם הוא יחליט לא להידרדר, אלא לנסות ולטפס על ההר, עדיין אין ערובה שהוא יצליח לעשות זאת. ישנו חופש לבחור, אולם לא חופש מלא לבצע ולממש את הבחירה. טענה זו היא נכונה, אולם היא אינה רלוונטית. אכן, ייתכן שחלק מאלו שיבחרו לטפס על ההר, ייכשלו בניסיונם לעשות כך, אולם חלקם יצליחו. אותו חלק שלא יצליח לטפס על ההר על אף החלטתו, פירושו הוא אחת משתיים: א. שהוא לא החליט באופן מספיק נחרץ. ב. או, לחילופין, שההר הזה מצוי מעבר ליכולתו.

האפשרות הראשונה פירושה הוא שהכרעה אינה מושג בינארי, כלומר מושג שיכול לשאת ערכי אמת או שקר בלבד. ישנן כמה עוצמות של הכרעה, וככל שנכריע בעוצמה רבה יותר, הסיכוי שנצליח במשימה גדול יותר. האפשרות השנייה פירושה הוא שישנם מצבים שבהם האדם פועל באופן דטרמיניסטי. כלומר הם מצויים מחוץ לאפשרויות המימוש שלו. בהקשר הפיליזופי זה נקרא: דחף לאו בר כיבוש. בהקשר ההלכתי זה נקרא: אונס. אולם אלו הם מצבים קיצוניים, ובהם אנו לא עוסקים כאן. התיאור של הפסיכולוגיה שהוצע לעיל עוסק במצבים שרלוונטיים לבחירתו של האדם, שכן מטרתנו היתה ליישב את אפשרות הבחירה עם התיאור הפסיכולוגי. ברור שגם במשל הפיסי, כשיש הר גבוה לא תמיד נצליח לטפס עליו. או בגלל שזה לא מספיק חשוב לנו, או בגלל שזה באמת לא בכוחנו. אולם הדבר אינו אומר שהשאלה האם בסופו של דבר נטפס על ההר או לא, נקבעת על ידי תוואי השטח באופן דטרמיניסטי.

אם כן, האינטואיציה האומרת שיש לכל אדם (במצב נורמלי) בחירה חופשית, אינה בהכרח סותרת את האינטואיציה הפסיכולוגית. מחד, ישנו קשר ישיר בין התעללות לבין תגובות אלימות. ומאידך, ישנה גם בחירה חופשית.

לפי דרכנו, הפסיכולוגיה עוסקת בתיאור המפה הטופוגרפית של המיתאר הפסיכולוגי שיוצרים הדחפים והיצרים וההשפעות השונות. היא מנסה (וכאמור, היא לעולם לא תצליח בכך לגמרי) לתאר את גובה ה'הר' של האיפוק שניצב בפני אדם שעבר התעללויות. היא מנסה להציע תיאור של האופי שלו. אולם בתוך המיתאר הזה פועל כל אדם כזה, כל אחד מאיתנו, באופן של בחירה חופשית לחלוטין.

יש להדגיש כי במודל הזה החופש לבחור הוא מוחלט. הוא כשלעצמו אינו תלוי כלל בטופוגרפיה שסביבנו. ההצלחה לממש את הבחירה, היא אשר תלויה במיתאר הסובב, ובנוסף לכך גם

בעוצמת הבחירה שלנו.

לאור התיאור הסכמטי הזה, נחזור כעת לשאלת הרצון והרגש בה אנו עוסקים כאן. הרגש הוא אוסף של חלק מן ההתרחשויות הנפשיות שאותן מתארת הפסיכולוגיה (ואולי כולן). הוא מהווה את הסביבה שבתוכה אנו פועלים. זהו החלק העיקרי של מה שקרוי 'האופי' שלנו. הוא אמנם מורכב מהרבה סוגי רגשות, שמצויים ברמות רגשיות שונות (גבוהות ונמוכות; ראה על כך בשערים הבאים). אולם מבחינת התיאור הסכמטי המוצע כאן, כולן שייכות לחלק הפסיכולוגי של האדם.

לעומת זאת, הרצון מתאר את החלק באדם שאינו חשוף למחקר הפסיכולוגי, ואינו ניתן לחיזוי ולהסבר. באמצעותו מתבצעת הבחירה החופשית, שמהותה היא ההכרעה כיצד לפעול בכל מיתאר רגשי-פסיכולוגי נתון.

בנושא זה נמשיך להרחיב עוד בפרק הבא; בשער הרביעי נעמוד על כך שישנו סוג של רגשות גבוהים יותר, שמצויים בין השכל לבין רגש, כמו יראה ואהבה (להבדיל מפחד ותאוה). לרגשות כאלו יש מימד של בחירה ושיפוט, והם מורכבים מרבדים רגשיים ורצוניים גם יחד.

לסיום, הערה צדדית. יש לשים לב לכך שבנקודה זו מופיע כשל נוסף של הטיעון המטריאליסטי. ראינו בשער הקודם שהמטריאליזם מגייס לטובתו תוצאות שמצביעות על השפעות של המבנה הפיסי שלנו, הגנטיקה או המוח, על האופי וההתנהגות. אולם לאור האמור כאן, בהחלט סביר שהשפעה כזו יכולה להימצא (נזכיר כי נכון לימינו היא עדיין לא נמצאה באופן משכנע ומלא) בין הגנטיקה ומבנה המוח לבין הרגשות, כלומר למישור הפסיכולוגי. אולם הרצון אינו נגזר מסיבות קודמות, והוא חופשי בתכלית. על כן, גם אם נצליח לעשות רדוקציה של התחושות והרגשות, וכן של האופי, לאירועים או למבנים פיזיולוגיים,¹⁰ הרצון לעולם לא יוכל לעבור רדוקציה דומה. אינני רואה ניסוי מדעי שיצליח להוכיח את קיומה של רדוקציה של הרצון, ולהעמיד אותו על הפיזיולוגיה.

שכל ורצון

בפילוסופיה אנליטית מבחינים בין טענות נורמטיביות, קוגניטיביות וקונאטיביות.¹¹ טענות נורמטיביות עוסקות בחובות מסוגים שונים (חוק אזרחי, חוק דתי, מוסר, נימוסים, וכדומה). טענות קונאטיביות עוסקות ברצונות (כבר הערנו בסעיף הקודם שרצון הוא הבסיס לנורמה, או לערך. על כן הביטוי הנכון יותר לקונאטיבי הוא: יצרים, או תאוות) של האדם. טענות קוגניטיביות עוסקות בהאמנות של בני אדם.

כמובן שאותם שלושה סוגים יכולים להופיע גם בהקשר של קונפליקטים. ישנם קונפליקטים

¹⁰ הרדוקציה שעליה מדובר כאן היא רק במובן של הסבר. האירועים הכימיים מהווים הסבר מלא של הגורמים לתחושות ולאופי האנושי. אולם עדיין ברור שהתחושות עצמן הן אירועים נפשיים, ובמובן זה הטענה שהעלינו שם כנגד המטריאליזם בעינה עומדת.

¹¹ ראה, לדוגמה, **דילמות מוסריות**, דניאל סטטמן, מאגנס, ירושלים תשנ"א, עמ' 36 ואילך, ומראי המקומות שם.

קוגניטיביים, למשל אדם שמאמין בדטרמיניזם, מחד, ובבחירה חופשית, מאידך. כאן ישנה סתירה שנוגעת לאמת ושקר, ומכיון שכך עלינו לבחור באחת משתי העמדות הללו. בחירתה של האחת גוררת בהכרח את דחייתה של רעותה.

לעומת זאת, כפי שטוען ויליאמס,¹² בקונפליקט קונאטיבי, כאשר מתגלה לאדם שהוא רוצה בשני דברים סותרים בו-זמנית, ניתן לאחוז בשני הרצונות גם יחד ולא לוותר על אף אחד מהם. למשל, אדם רוצה שלא לאכול שוקולד מכיון שהוא לא בריא לגוף, ומאידך, הוא דווקא כן רוצה לאכול אותו כי הוא ערב לחכו (בניסוח אחר: כי הוא בריא לנפש). כאן אין כל הכרח לוותר על אחד הרצונות. בפועל אמנם לא ניתן לממש את שניהם, אולם ברור שאותו אדם אכן רוצה בשני הרצונות הסותרים הללו. גם כאשר הרצונות סותרים חזיתית, כמו למשל אדם שרוצה ולא רוצה לרכוש תמונה כלשהי, הרי שגם אם הוא אינו יודע להגדיר האם יש לרצונות הסותרים הללו בסיס שונה (כמו בריאות הגוף והנפש בדוגמא לעיל), עדיין אין כאן סתירה של ממש, וניתן לאחוז בשני הרצונות גם יחד.

בקונפליקטים נורמטיביים השאלה הזו סבוכה יותר. כאן הדעות חלוקות, והשאלה תלויה בתפיסת המקור האובייקטיבי של המערכת הנורמטיבית הנדונה. האובייקטיביסטים ידמו זאת לקונפליקטים קוגניטיביים, בעוד הסובייקטיביסטים (רלטיביסטים) ידמו את המצב כאן למצב ששורר בקונפליקטים קונאטיביים. ויליאמס עצמו דוחה מכוח הבחנתו זו את הריאליזם המוסרי, ורבים אחרים חולקים עליו בכך.¹³ בשאלת האובייקטיביות והמהות של המוסר, נעסוק ביתר פירוט בשער הרביעי.

בכל אופן, ההבחנות בין הקוגניטיבי לקונאטיבי ולנורמטיבי מצביעות על כך שישנן פעילויות נפשיות שונות, שכולן מתרחשות במסגרת נפשו של האדם. כאשר האדם חושב, או מאמין, אז הוא משתמש בשכלו. כאשר האדם תאב למשהו, ואז בא לידי ביטוי היצר שלו, פועל המימד הרגשי-פסיכולוגי. כאשר האדם מחליט על מחויבות לפעולות מסוימות, או לערכים מסוימים, אז בא לידי ביטוי הרצון שלו.

הטענה הבסיסית שברצוננו להעלות כאן היא ששלושת הפעילויות הללו מתבצעות על ידי חלקים שונים של הנפש. הסוגים השונים של הפעילות הנפשית, מצביעים על קיומם של חלקים שונים בנפש האדם: שכל, רגש/יצר, רצון.

הרגש, או היצר, זהו החלק שמתואר על ידי הפסיכולוגיה. עליו עמדנו בסעיף הקודם. למעשה, זוהי רק הסביבה שבתוכה האדם פועל, אך לא האדם עצמו. זהו גם חלק של הנפש שהוא בעל אופי דטרמיניסטי, ועל כן הוא ניתן, לפחות באופן עקרוני, לתיאור מדעי.

השכל והרצון הם חלקים גבוהים יותר בנפש האדם. על הרצון עמדנו בסעיף הקודם, שם ראינו כי זהו הכוח שעומד בבסיס הבחירה שלנו, כלומר בבסיס המחויבות לערכים. הרצון אינו

¹² 'Ethical Consistency', in **Practical Reasoning**, J. Raz (Ed.), Oxford University Press, Oxford 1978, pp. 91-109.

¹³ הן בעצם העמדה, והן בשאלת הקשר שלה לאופי הקונפליקטים. ראה, למשל, במקורות המובאים בהערה 63 אצל סטטמן שם.

דטרמיניסטי, אלא חופשי לחלוטין, ולכן הוא אינו ניתן לתיאור מדעי. השכל, לעומתו, הוא חלק שנוטה יותר לדטרמיניזם. המסקנה של החשיבה יכולה להיות כפוייה עלינו, ולא תוצאה של בחירה חופשית. הדבר נכון בודאי לגבי חלק ניכר מפעולות החשיבה שלנו, אולם לא ברור האם זה נכון לגבי כל החשיבה כולה. הדבר תלוי בשאלה האם אין חלקים סובייקטיביים בחשיבה; בשאלה זו נעסוק להלן, בשער השלישי.

ראוי לעמוד כאן על בלבול מושגי מסוים שיכול להתעורר ביחס למונח 'קונאטיבי'. כאשר נזכיר את הרצון האנושי, פעמים רבות הקונוטציה שתעלה היא רצון לבצע פעולה מסוימת, או לאכול משהו. גם אם נזכיר את הרצון ביחס לנורמות, האמירה תתפרש כרצון לבצע משהו נורמטיבי, או לפעול נגד נורמה כלשהי. הנורמות עצמן בדרך כלל אינן נתפסות כתוצר של הרצון.

אולם, לפי זה לא ברור מהו באמת המקור לאותן נורמות. העובדה שישנם כללי מוסר, וישנה מחלוקת לגבי האובייקטיביות והאוניברסליות שלהם (ראה על כך בשער הרביעי), יכולה לשנות לגבי השאלה מהו מקורם של כללים אלו. הרלטיביסטים יאמרו שמקורם הוא ה'רצון' (=תאוה, או יצר), באותו מובן כמו הרצון באכילת שוקולד. אולם האובייקטיביסטים צריכים למצוא מקור אחר לנורמות. מקור זה הוא הרצון.

כפי שכבר ראינו, הרגש והיצר נוצרים ממקורות נמוכים יותר, אלו שמתוארים במסגרת הפסיכולוגיה. לעומת זאת, הערכים והנורמות נוצרים על ידי הרצון. הטשטוש שהוזכר למעלה נובע מהזיהוי האנליטי בין רגש לרצון. במקום שבו אין אמת, ואין ערכים אמיתיים, הרצון אינו אלא רגש סובייקטיבי, ולכן רצון לשוויון ורצון לשוקולד הם בני דודים, אם לא אחים. אולם בתמונה סינתטית, שם ישנם ערכים אובייקטיביים (ראה גם בשער הרביעי), הרצון לשוקולד שייך לפסיכולוגיה, ואולי אף לפיזיולוגיה, ואילו הרצון לשוויון, לדוגמא, הוא תוצר של הבחירה הערכית, או: של הרצון.

אולם ההבחנה שהצענו למעלה אינה ממצה באופן מלא את היחס המורכב שקיים בין השכל לבין הרצון. כפי שנראה בפרק ב, יש לעקרונות המוסר שני היבטים, שנובעים משני מקורות שונים: ההיבט האחד הוא התוכן של הכללים עצמם; הנורמות עצמן נוצרות מתוך מקור מסוים. היבט שני הוא המחויבות לאותן נורמות, או קבלת העול. המקור להיבט זה מצוי בתוך רוחו של האדם עצמו. מהו אותו חלק בנפש שאחראי על היווצרות המחויבות למערכת נורמטיבית כלשהי? אנו נתייחס לחלק זה כרצון. הרצון הוא הכוח הנפשי אשר מהווה מקור למחויבות של כל אחד לערכיו. אדם מחליט להיות מחויב לערכיו, באמצעות הפעלת כוח הרצון.

גם לפי הגישה האובייקטיבית למוסר, שלפיה כללי המוסר נוצרים ממקור אובייקטיבי כלשהו, המחויבות למוסר אינה נגזרת ממאומה, וגם לא מעצם העובדה שישנם כללי מוסר כלשהם. מחויבותו של אדם נוצרת תמיד מתוך הכרעה שלו עצמו. זוהי הכרעה, ולא הכרה או חשיבה. הכרעה כזו היא פעולה טהורה של הרצון, ולא של השכל. השכל מכיר, וגם מסיק מסקנות שכליות. הרצון מכריע הכרעות נורמטיביות.

אמנם, ישנן התייחסויות כעין שכליות לערכים. אנו מתבטאים כאילו ערכים הם 'נכונים', או 'לא נכונים'. אולם זהו היבט שונה שנפרט לגביו מאוחר יותר (בפרק ב): המימד השכלי שברצון.

השכל מחליט ושוקל לגבי הנכון והלא נכון. הרצון מחליט לגבי הערכים, כלומר ביחס למה שטוב או שאינו טוב. אולם ברור שכוח שכלי כלשהו מעורב בהכרעה (ואולי בהכרה!?) אלו ערכים הם טובים. כאמור, בסוגייה זו נעסוק בפרק הבא. אך כבר כאן עלינו לחדד ולומר שבשאלה לאלו ערכים אני מחוייב, כלומר בעצם מעשה הבחירה, מכריע רק כוח הרצון, ולא מעורב בה שום אלמנט שכלי. כפי שיתבאר להלן, השניות הזו קשורה לקביעה כי התוכן של ה'טוב' אינו נתון להכרעה של הרצון, אך המחויבות אליו, או דווקא לערכים אחרים, בהחלט כן. מן הדיון הקצר שערכנו, עולה כי החשיבה נעשית בשכל, ותוצריה הם משפטים של האמנה. אלו נבחנים בציר של אמת או שקר. משפטים אלו אינן מחייבים אותנו במאומה, והם מהווים קביעות נייטרליות וקרות. גם הקביעה בדבר ערכים מסוימים, האם הם מוסריים או לא, היא נייטרלית.¹⁴ לעומת זאת, ההכרעה הרצונית, האם להיות מחויב לאותם ערכים, נעשית בכוח הרצון בלבד. תוצריה הם מחויבויות לנורמות. מחויבויות אינן משפטים נייטרליים, אלא תיאור של כיווניות ערכית מוגדרת. ההבדל בין החשיבה והרצון בא לידי ביטוי בהבדל הלשוני בין משפטי ציווי לבין משפטי חיווי. משפטי חיווי הם נייטרליים, והם תוצר של חשיבה, או הכרה. משפטי ציווי הם תוצאה של הכרעה (ערכית, או אחרת), או בחירה. להלן (בפרק ב, ובעיקר בפרק ג) נראה כי ישנו דמיון רב בין המבנה של השכל ושל הרצון, כמבנים היררכיים. שניהם מורכבים מהנחות יסוד, ומתיאורמות (=משפטים נגזרים).

בכל זאת משהו על מודעות: מיהו 'אני'?

במבוא עמדנו על חלקי הנפש השונים. חילקנו אותם לשלושה חלקים עיקריים: רגש, שכל ורצון. הערנו שישנן פונקציות נוספות של הנפש האנושית, שבהן כמעט לא נעסוק, כמו המודעות. בסעיף זה ננסה לגעת בקצרה, לאור מה שראינו עד כה, בהיבט אחד של סוגייה קשה זו. ישנה מבוכה גדולה בין הפסיכולוגים בהגדרת המושג 'אני'.¹⁵ לא ברור איזה חלק במפה הפסיכואנליטית זכאי לתואר הזה. למעשה, השאלה עצמה לא לגמרי ברורה. האם הכוונה להגדרה פורמלית, אז מדוע זה חשוב לשאול לאיזה חלק ניתן לקרוא 'אני'. מסתבר שקיימת כאן שאלה מהותית. אולם ברמה המהותית, לא ברורה השאלה. האם בכלל יש חלק כזה 'אני'? ואם כן, מדוע להניח שהוא אחד מחלקי המפה הפסיכואנליטית? האם זה אינו חלק אחר של הנפש?

¹⁴ שאלה זו שנויה במחלוקת בין הפילוסופים של השפה ושל המוסר. אלו דנים במשמעותם של פסוקי נורמה, וחלקם טוענים שפסוקי נורמה אינם קביעות נייטרליות (דיסקריפטיביות), אלא קביעות שכבר טעונות בהכוונה (פרסקריפטיביות). לפי גישה זו, הקביעה שלהעביר ילד את הכביש זו פעולה מוסרית, אינה קביעה נייטרלית, אלא היא כוללת בתוכה גם חיוב וציווי לעשות כן. אנו נעסוק בכך ביתר פירוט בשער הרביעי להלן.

¹⁵ לסקירה נגישה יחסית, ראה מאמרו של אהרן רבינוביץ', בתוך **בד"ד** 6, אוניברסיטת בר-אילן. להלן נתייחס למאמר זה.

בדרך כלל הכוונה בשאלה זו היא לאותו אלמנט שאליו מכוונת התודעה העצמית של האדם. כאשר האדם תופס את עצמו, או מייחס תחושה או התכוונות נפשית כלשהי לעצמו, לאיזה חלק מחלקי הנפש הוא מתכוין? מאידך, ניתן גם לשאול: מיהו החלק שמתכוין? כאשר אנו עוסקים בשאלת ה'אני' אנו מצויים בו-זמנית משני צידי המתרחס: אנחנו השואלים, ואנחנו גם נשוא השאלה. אנחנו הצופים, או החוקרים, ואנחנו גם נשוא המחקר, או התצפית.

אולם דומה כי גם מבלי להיכנס לנבכי הבעיה ולגווייה השונים, ניתן לומר שהשאלה מניחה הנחה מסוימת, שאולי היא גופא היסוד לכל המבוכה. לכאורה ה'אני' הוא המכלול שמתואר על ידי המפה הפסיכואנליטית, ולא שום חלק ספציפי ממנה. ניתן לשייך זאת לסוגיית החומר והצורה שדנונה בשער השני של הספר הראשון. ראינו שם שבעלי עמדה אנליטית נוטים לזהות דבר כלשהו עם מכלול תכונותיו. אדם מוגדר אצלם כמכלול בעל אוסף של תכונות. לעומתם, בעלי עמדה סינתטית, מזהים את היש הנדון כעצם שנושא את מכלול התכונות הנצפה על ידינו. ראינו שאותה מחלוקת מופיעה לגבי מושגים (בהקשר זה קראנו לכך בשער השני של הספר הראשון אסנציאליזם מול קונוונציונליזם).¹⁶

אם כן, ניתן לומר דבר דומה לגבי האדם. ה'אני' אינו שום חלק מן המפה הפסיכואנליטית. הוא הישות שנושאת אותה, כלומר הישות שמתוארת על ידה. המפה הפסיכואנליטית היא תיאור צורתו (=תכונותיו) של העצם שקרוי 'אני'. במונחים קאנטיאניים נאמר שה'אני' הוא האדם כשהוא לעצמו (או: העצמות שלו).

אינדיקציה לכך ניתן למצוא בדיון שיתנהל בשער הרביעי על שינויים קטגוריאליים, או במושג שנקרא 'שיפור המידות'. כאשר אדם עובד על שינוי תכונותיו, להנחתנו הוא נותר אותו אדם, אותה ישות, גם במידה שהוא מצליח לשנות את תכונותיו. אם כן, מכאן ברור שהוא עצמו אינו תכונה כלשהי, אלא האובייקט שנושא את התכונות הללו. אנו נראה זאת ביתר פירוט שם (ראה גם להלן בהארה על התשובה, ובמבוא לשער הרביעי).

אולם, לאור האמור לעיל, ייתכן שיש לפקפק במסקנה זאת. התיאור הפסיכולוגי של האדם עוסק רק בחלק הרגשי-יצרי שלו. החלק שבוחר, ואולי גם זה שחושב, אינם מתוארים במסגרת הפסיכולוגיה, אלא על ידי הפילוסופיה. אם כן, נראה יותר ש'האני' הוא לאו דווקא המבנה שנושא את הפסיכולוגיה כשלעצמו, אלא הישות שפועלת בתוך המיתאר הפסיכולוגי. ייתכן שהמיתאר הזה עצמו כלל אינו מתאר את האדם, אלא רק את הסביבה הפריפריאלית שלו. לפי זה, אמנם שום חלק מן המפה הפסיכולוגית אינו מתאר את ה'אני', אולם זה לא מפני שהאני הוא המכלול, או הדבר כשלעצמו, אלא מפני שזהו חלק שלא מופיע על המפה.

אולם ייתכן שניתן לזהות את שתי האפשרויות הללו. שופנהאואר עמד על כך שהעצם היחיד שאנו יכולים להבחין היטב בעצמותו, ולא רק בהופעתו כלפי חוץ (=צורתו), הוא האדם עצמו.

¹⁶ כפי שתואר שם, ההבחנה בין העמדות נעוצה ב'עקרון זהות הבלתי נבדלים' של לייבניץ. לייבניץ טען שאם ישנם שני עצמים בעלי אותן תכונות בדיוק, אזי אלו אינם שני עצמים אלא עצם אחד. אולם ראינו שם שטענה זו היא אבסורדית. למעשה אלו שני עצמים זהים. לפי לייבניץ אין בעצם מאומה מעבר לתכונותיו. לפי העמדה הסינתטית העצם הוא הדבר עצמו, והוא מה שנושא את מכלול התכונות.

כאשר האדם מתבונן כלפי פנים הוא מזהה ישירות אותו כשלעצמו, ולא שום תכונה מסוימת שלו. לעומת זאת, התכונות שלו נצפות על ידו בצורה די דומה לצורה בה אחרים צופים בהן. אם כן, האדם עצמו יכול להבחין בדבר כשהוא לעצמו, כאשר הוא מתבונן בעצמו כלפי פנים. אם נקבל את טענתו הסבירה מאד של שופנהאואר, אזי ההתבוננות כלפי פנים, שמגלה את החלק שאליו פונה המודעות שלנו, מגלה את ה'אני'. זהו החלק שהוא הדבר כשהוא לעצמו של מכלול התכונות שמופיעות על המפה הפסיכואנליטית. אולם דבר זה הוא הופעה של החלק הפנימי שלנו, השכל והרצון, שאמנם אנו מצליחים לצפות בהם ישירות, אולם אין בכך כדי לומר שאלו אינם האדם כשהוא לעצמו. הרי לפי שופנהאואר אדם יכול לצפות לתוך עצמותו, כשהיא לעצמה. אם כן, בהחלט ייתכן שהשכל והרצון הם האדם כשהוא לעצמו, כלומר ה'אני'. המסקנה היא ששני אלו (השכל והרצון) לא ניתנים לתיאור פסיכולוגי, אולם כנראה גם לא לשום תיאור אחר. הסיבה לכך היא ששום דבר כשהוא לעצמו לא ניתן לתיאור על ידי תכונות, וזאת מחמת עצם הגדרתו (ראה בשער השני של הספר הראשון).

אם כן, ייתכן ששתי האפשרויות שהעלינו למעלה מתלכדות. השכל והרצון הם האדם כשהוא לעצמו. כשאנו מתבוננים פנימה אנו מוצאים בעיקר אותם. התכונות הפסיכולוגיות שמופיעות על ה'מפה' הפסיכואנליטית, הן הצורה של האדם, שהיא אוסף התכונות שלו. הפגישה שלנו עם המוזרות של הרצון, החמקמקות שלו, ואי ההינתנות שלו לתיאור תיאורטי (ראה על כך בפרק הבא), אינה אלא שיקוף של העובדה שרק בהתבוננות כלפי פנים אנו מצליחים להבחין ישירות ביש כשהוא לעצמו. יש זה הוא אנחנו עצמנו.

כאן המקום להיזכר בהערה שעלתה בשער הקודם. ראינו שם שעקרון הקוגיטו של דקארט מוכיח את קיומה של הנפש ולא את קיומו של הגוף. 'אני חושב משמע אני קיים', פירושו: אני חושב משמע יש מי שחושב, כלומר השכל שלי קיים. במקביל ניתן לומר 'אני רוצה משמע אני קיים'. אולם לא ניתן לומר 'אני מרגיש משמע אני קיים', אלא אם נתכוין למודעות לחלק הרגשי שלנו (שמצויה בתודעה, ולא בחלק הרגשי עצמו), ולא אל הרגש עצמו. כאמור, החלק הרגשי עצמו הוא רק פריפריה שלנו, ולא אנחנו עצמנו. העצמי הוא מכלול החלקים שלגביהם ניתן להפעיל את עקרון הקוגיטו הקרטזיאני.

לעומת כל האמור עד כה, נראה שישנו הקשר אחר שבו ניתן לחפש את ה'אני': המפה של תורת הסוד (הקבלה). כפי שנראה בהמשך דברינו, לפי מפה זו קשה בכלל להתייחס לאדם כיצור יחודי שמוגדר בנפרד משאר העולם, ובודאי שלא בנפרד מהקב"ה. על כן קשה להבחין בין האדם כשהוא לעצמו לבין היותו כעין תכונה של היש כולו.

ואכן, המקובלים עסקו בשאלה לאן לשייך את המודעות של האדם. איזה חלק של הנפש מתאר את הרובד שאליו אנו מודעים. בעל **לשם שבו ואחלמה**, ר' שלמה עליאשאוו (=אלישיב), למשל, טוען שבסכימה הקבלית הידועה שמחלקת את האדם לחמישה חלקים (מלמטה למעלה: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה), המודעות מתייחסת לרוח.¹⁷ לפי זה, הנפש היא החלק הנמוך של

¹⁷ אמנם לפי זה הרצון והשכל לא מהווים את האדם כשהוא לעצמו, שכן ישנן חלקים פנימיים יותר (הנשמה, החיה והיחידה). אולם היחס בין פנומנה (הדבר כפי שהוא מופיע) לבין הנואומנה (הדבר כשהוא לעצמו) הוא

הרוחניות של האדם, החלק הבהמי יותר, שאנו מכנים רגש, יצר, או אינסטינקט. זהו החלק שאותו מתארת הפסיכולוגיה. כבר הערנו למעלה שחלק זה קשור יותר לגוף, וכאן אנו רואים זאת מזווית אחרת. אנו נפרט יותר את המפה הזו בשער האחרון (וכן באינטרמצו שמופיע בסיומו של השער הנוכחי).

סיכום

נסכם את התמונה שהוצגה עד כאן. החלק הרוחני של האדם מחולק לשלושה רכיבים עיקריים:

1. הרגש לגווניו, שהוא החלק הנמוך יותר, ובו עוסקת הפסיכולוגיה. זוהי פריפריה של האדם, או מיתאר שמצוי סביבו, וזה מה שנקרא בלשוננו ה'אופי' שלו. התאוות והיצרים שייכים גם הם לחלק זה, ולכן שיוך של המונח 'רצון' לגביהם אינו מדויק ומבלבל. לעומת הרגש, השכל והרצון מצויים בחלק הגבוה יותר של האדם, והם אולי הרכיבים של ה'אני' שאליו מכוונת המודעות העצמית, ושבו גם מתבצעת המודעות הזו. זהו האדם כשהוא לעצמו.
2. השכל מורכב משני חלקים: אנליטי (מנתח, שהוא רק 'חושב') וסינתטי (מרכיב, שהוא גם בעל מימדים של הכרה). הוא האחראי על ההבחנה בין אמיתית ומוטעה (או שקרי), ובין נכון ולא נכון.
3. הרצון הוא כוח נפרד, שאחראי על הבחירה החופשית, והוא נוגע בעיקר לערכים. ראינו שכוח זה הוא אשר יוצר את המחויבות לערכים, אולם בתשתיתו עומד מימד שכלי (מימד של חשיבה) שמחליט ומסיק אלו ערכים הם נכונים ואלו אינם נכונים (ראה על כך בפרק הבא). אם כן, גם בתוך הרצון ישנם שני חלקים: חלק חושב וחלק בוחר. מתוך המפה הזו אנו יוצאים להמשך השער. מכיון שבחשיבה, על שני חלקיה (האנליטי והסינתטי), עסקנו בהרחבה בספרים הקודמים, אנו נמקד את המשך הדיון בעיקר ברצון, וביחסו לחשיבה. אנו נראה שהמבנה של הרצון דומה מאד לזה של החשיבה, ואולי אף ישנו חלק משותף לשניהם. אנו ניווכח שהמפה שתוארה בסיכום הזה אינה שלמה. בסוף השער ננסה להציע מפה שלמה יותר של החלק הרוחני של האדם (כאמור, המפה הפסיכולוגית היא פירוט של חלקה התחתון של המפה הזו, שהיא מקיפה יותר).

יחס היררכי. הרמה השנייה היא העצמות ביחס לרמה הראשונה שהיא הצורה. הרמה השלישית היא העצמות ביחס לרמה השנייה שמהווה צורה. וכך כל רמה מהווה הדבר כשהוא לעצמו ביחס לרמה שמתחתיה שהיא הצורה (הפנומנה) שלה, כלומר האופן שדרכו היא מופיעה (במינוח קבלי: הלבוש שלה). תופעה דומה ראינו בספר השני לגבי היחס ההיררכי שבין הסמנטיקה לסינטקס.

לפי התיאור כאן הרצון והשכל כשהם לעצמם, מצויים בעולם העליון ביותר (האינסוף), והשתלשלותם למטה עוברת דרך שרשרת של יחסי פנומנה ונואומנה, עד שהם מופיעים בתודעתנו כרוח שלנו. האר"י כותב שהבחירה, שהיא הפונקציה שהרצון ממלא, שורשה הוא באינסוף. היא מצויה מעל כל חוקי הטבע, ולמעשה מעל כל הבריאה, שהיא בעלת אופי דטרמיניסטי; זהו מקור החופש שלה. אנו נעסוק בסוגיות אלו בכמה מקומות בהמשך.

פרק ב רצון ובחירה: הדטרמיניזם

הרצון הוא, ככל הנראה, תופעה אנושית יחודית. שכל ורגש, לעומת זאת, קיימים כנראה גם אצל בעלי החיים ברמות כאלה או אחרות. בפרק זה נעסוק ביתר פירוט במהותו של הרצון, ובמהותה של הבחירה החופשית, שהיא המאפיין העיקרי המייחד אותו.

דטרמיניזם ואינדטרמיניזם¹⁸

כדי להבין את ההשקפה הדטרמיניסטית, עלינו להגדיר תחילה את המושג 'דטרמיניזם'. תהליך דטרמיניסטי הוא תהליך הכרחי שתוצאתו קבועה מראש, ולכן גם ניתנת לידיעה מראש: בהינתן המצב הנוכחי, נוכל לגזור ממנו בוודאות את המצב הבא.

גם אם מצב העניינים הוא סבוך מאד, ואין אנו יודעים לגזור ממנו במדויק את המצב הבא, עדיין ייתכן שהקשר בין שני המצבים הוא דטרמיניסטי. אם כן, כאשר המצב הנוכחי קובע בוודאות ובהכרח את המצב הבא, בין אם אנו מכירים ויודעים את הקשר ביניהם, ובין אם לא, אנו מכנים את התהליך המדובר 'תהליך דטרמיניסטי'.

השקפת העולם הדטרמיניסטית מאמינה שכל התהליכים בעולם הם בעלי אופי דטרמיניסטי. הווה אומר, בכל רגע נתון, אם נכיר באופן מדויק ומפורט את המצב של העולם, נוכל לחשב מתוכו את המצב של העולם ברגע הבא, ובאמצעות אותה מתודה (תיאורטית) גם את מצב העולם בכל רגע עתידי. כידוע, המתמטיקאי והפיסיקאי הצרפתי לפלס טען שאם יתנו לו את כל הנתונים הרלוונטיים ואת יכולת החישוב המתאימה הוא יוכל לתאר את מצב העולם בכל רגע בעתיד.

בעולם הדומם, בו שולטים חוקי הפיסיקה, מקובל כיום לחשוב שכל התהליכים הם דטרמיניסטיים.¹⁹ הויכוח בין בעלי העמדה הדטרמיניסטית למתנגדיהם ניתש ביחס לפעילות האנושית. הדטרמיניסטים טוענים שגם בני האדם, כיצורים פסיקו-כימיים כפופים לחוקי הטבע, ועל כן התנהגותם אינה יוצאת דופן בהיבט הזה. לפי גישה זו, כל פעולה או התרחשות אנושית היא תוצר הכרחי של הנסיבות שקדמו לה. מתנגדיהם, אלו המאמינים בחופש הבחירה, טוענים שהאדם הוא יוצא דופן, כך שישנם היבטים לא דטרמיניסטיים בהתנהגותו ובפעילותו.

מן התיאור המוצג כאן עולה לכאורה קשר הכרחי בין מטריאליזם לדטרמיניזם. אולם קשר זה הוא הכרחי רק בכיוון אחד. בהשקפה מטריאליסטית מסתבר מאד שהאדם יתפס כפועל באופן

¹⁸ להגדרה בהירה של המושגים הבסיסיים (דטרמיניזם, אינדטרמיניזם, ובחירה), ראה למשל בספרו של טיילור, **מטאפיזיקה**, פרק חמישי.

¹⁹ תורת הקוונטים אינה משנה את המצב באופן מהותי, פרט לעידון מה בהגדרת המושג 'דטרמיניסטי'. ראה על כך במאמרי 'חצו של זנון והפיזיקה המודרנית', בתוך **עיון** מו, ירושלים תשנ"ח. ראה גם את תגובתי בתוך **אקדמות יג**, ירושלים ניסן תשס"ג, עמ' 207.

דטרמיניסטי, שכן הוא, כישות חומרית, אינו יוצא דופן לעומת העולם החומרי הסובב אותו. גם הוא כפוף לחוקי הטבע הדומם. לעומת זאת, ייתכן אדם שהשקפתו תהיה דואליסטית, או אידיאליסטית, ובכל זאת הוא יהיה דטרמיניסט. לפי עמדה זו הרוח גם היא אינה חופשית, וישנם חוקי טבע אשר שולטים על התנהגותה.

ההבדל בין שתי העמדות הדטרמיניסטיות הללו נוגע לשאלת הרדוקציוניזם. לפי העמדה הראשונה, המטריאליסטית, חוקי הפסיכולוגיה, אשר שולטים על הפעילות הנפשית של האדם, אינם אלא ביטוי מסוים למכלול חוקי הפיסיקה. לשון אחר: ניתן לעשות רדוקציה שלהם לחוקי הפיסיקה. לפי העמדה השנייה, הדטרמיניזם הדואליסטי, ישנם אמנם חוקים קשיחים ששולטים על התנהלותו של האדם, אולם אלו אינם בהכרח חוקי הפיסיקה. הרוח מתנהלת על פי חוקים שונים, קשיחים לא פחות.

לעומת שתי העמדות הללו, העמדה שדוגלת בבחירה חופשית היא לא מטריאליסטית (שהרי מקובל על כולנו שהחומר כפוף באופן דטרמיניסטי לחוקי הפיסיקה), וגם לא דטרמיניסטית. על פי עמדה זו, החוקים השולטים על ההתנהלות של רוח האדם אינם קשיחים. פירוש הדבר הוא שאין חוקים שקובעים בוודאות ובהכרח מתוך המצב הנוכחי מה יעשה, או יחשוב, אדם כלשהו ברגע הבא. לשון אחר: גם אם תיאורטית נכיר את מצבו הנוכחי של ראובן לכל פרטיו ודקדוקיו, לא נוכל לחשב, או לגזור מתוך כך את מצבו ברגע הבא. תמיד ישנו סיכוי שהחישוב שלנו לא יתאר את ההתנהגות באופן נכון ומדויק. הסיכוי הזה אינו נובע מחוסר ידע לגבי הנתונים על המצב הנוכחי או לגבי חוקי הטבע השולטים על המציאות. הסיכוי הזה נובע מכך שהעמיד כלל אינו נקבע באופן חד ערכי על פי ההווה. הנסיבות בהווה הן רק חלק ממה שקובע את המצבים העתידיים.

הטיעונים שמובילים להשקפה דטרמיניסטית מבוססים בדרך כלל על אותם כיווני טיעון שהוצגו בשער הקודם ביחס למטריאליזם. אם אנו אוחזים בעמדה מטריאליסטית, מסתבר שקשה מאד שלא לאחוז בדטרמיניזם. אולם למעלה ראינו שתיתכן השקפה לא מטריאליסטית שתהיה עדיין דטרמיניסטית. השקפה זו בדרך כלל מתבססת על עקרון הסיבתיות. מכיון שלכל אירוע בעולם שלנו, חומרי או רוחני, ישנה סיבה, אזי לא ייתכן שמתרחשים אירועים ללא סיבה. אולם אם אכן הסיבה קובעת את התוצאה באופן חד משמעי, למעשה אנו מגיעים להשקפת עולם דטרמיניסטית. אם כן, עקרון הסיבתיות, שלכאורה מקובל על הכל, הוא התשתית למסקנה הדטרמיניסטית, שכנראה נובעת ממנו בהכרח.

כדאי לשים לב לכך שגם אם נאמץ את ההצעה האלטרנטיבית שהוצגה בשער הקודם, לפיה ישנן פעולות ואינטראקציות של הרוח עם הגוף החומרי, לא יפגם הטיעון הדטרמיניסטי שדוגל בסיבתיות. הפעולות הללו מתנהלות גם הן על פי חוקים כלשהם, שאנחנו עדיין לא מכירים אותם, אולם לפי עקרון הסיבתיות הם חייבים להיות קשיחים. לא ייתכן שהסיבה קיימת והמסובב שנגזר ממנה לא יתרחש. כמו כן, לא ייתכן שהסיבה לא קיימת ובכל זאת יתרחש מסובב כלשהו, כאילו היתה כאן סיבה.

בניסוח אחר נאמר כך: אם אכן התרחשה פעולה אנושית שאינה ניתנת לצפייה מראש (באופן מהותי, לא בגלל היעדר ידע), אזי היא כנראה התרחשה ללא סיבה (שהרי אם היתה סיבה היינו יכולים לחשב ולדעת מתוכה את אופיה של התוצאה). תהליך שבמסגרתו מתרחשת פעילות ללא כל סיבה, באופן שרירותי, קרוי תהליך 'אינדטרמיניסטי'. אנו מייחסים תכונה כזו להטלת קוביה, או מקום העצירה של גלגל רולטה. כל אלו הם תהליכים אקראיים ושרירותיים, ובשפה שלנו: אינדטרמיניסטיים.

הניסוח האחרון של השיקול הדטרמיניסטי מבסס את הדטרמיניזם בדרך השלילה. מכיון שמעקרון הסיבתיות עולה כי לא תיתכן התרחשות אינדטרמיניסטית, אזי ברור שכל הפעילויות, האנושיות ושאינן כאלו, הן דטרמיניסטיות: הן נובעות באופן הכרחי מסיבה קודמת, ולכן הן קבועות מראש.

במאמר מוסגר יש לציין שלמעשה אף אחד מאיתנו לא מכיר תהליך שהוא באמת אינדטרמיניסטי. הטלת קובייה, או סיבוב של גלגל רולטה, הם תהליכים דטרמיניסטיים לחלוטין. אם היינו יודעים את מצב הרוחות בסביבה, ובנוסף לכך את כיוון ועוצמת הזריקה ההתחלתית של הקוביה, יכולנו באופן עקרוני לחשב בדיוק על איזו פיאה היא תיפול. הוא הדין לגבי גלגל הרולטה. תהליכים אינדטרמיניסטיים הם הגדרה פיקטיבית, על דרך השלילה. למעשה, במציאות שסביבנו אנו בכלל לא מכירים תהליכים כאלו.

המכשירים המשמשים אותנו בהגרלות, כמו קוביה או גלגל רולטה, הם מכשירים שהחשוב המדויק של תוצאת ההפעלה שלהם הוא סבוך מאד, ולכן אנו משתמשים עבורו בכלים סטטיסטיים. אולם, למעשה, באופן עקרוני ניתן היה לחשב זאת גם בחישוב מדויק דטרמיניסטי.

בחירה

המושג 'בחירה' הוא חמקמק, וקשה מאד להגדרה. לכאורה, חופש הבחירה פירושו שאין סיבה שגורמת לתוצאת התהליך.²⁰ שהרי, אם היתה סיבה כזו, אזי התוצאה היתה קבועה מראש, ולכן גם לא נתונה לבחירתנו. לא ניתן לדבר על תהליך דטרמיניסטי במונחים של 'שיקול דעת'. האם ניתן לומר ששקלתי בדעתי והחלטתי שליבי יפעל כעת? זוהי פעולה שכפויה עלי, והיא תוצאה של סיבות פיזיולוגיות קודמות, ולכן היא אינה מסורה לשיקול דעתי. ממילא ברור שאין מקום לשפוט אותי על כך שליבי פועם. אם כן, מאפיין מהותי של תהליך בחירה הוא שאין סיבה קודמת שגורמת לתוצאה, שאם לא כן, לא היתה כאן בחירה חופשית אלא תוצאה קבועה מראש. כאן עולות שתי שאלות: 1. כיצד מתרחש אירוע כלשהו ללא סיבה? זה אינו מתיישב עם עקרון הסיבתיות. 2. גם אם מתרחש אירוע כזה, מהו ההבדל בין בחירה לאינדטרמיניזם? שניהם מתארים אירועים שמתרחשים ללא סיבה שגורמת להם.

²⁰ מאמר יסודי בנושא זה, שמבחין בין כמה מושגי קשר סיבתי: טעם, נימוק, תכלית, סיבה, וכדו', ביחס לפעולות של בני אדם, הוא מאמרה של ג. א. מ. אנסקומב, 'כוונה', בתוך המקראה פילוסופיה, לאור ראון (עורך), יחדיו, תל-אביב 1983.

יש להדגיש שהשאלה כאן היא שאלה של הגדרה. גם אם יטען מישהו שאין במציאות תהליך של בחירה, כל עוד הוא מכיר את המושג בחירה עדיין עליו להגדיר אותו, ולשאל מה ההבדל בינו לבין אינדטרמיניזם. כמובן יכול אדם לומר שבאמת אין מושג כזה, וזוהי אופציה פיקטיבית שנראית לחלק מאיתנו שונה, אולם למעשה זוהי כסות, עלה תאנה, לאינדטרמיניזם.

טענתנו העיקרית והבסיסית מצויה במישור המושגי: הבחירה היא מושג שונה בתכלית מן האינדטרמיניזם, ולכן תהליך של בחירה הוא בעל אופי שונה מתהליך אינדטרמיניסטי. כפי שנראה להלן, ההתמודדות עם השאלה האם יש לאדם בחירה חופשית, תלויה באופן קריטי בשאלה האם השתכנענו שאכן יש מושג כזה. רוב הדוחים את קיומו של החופש לבחור, עושים זאת מפני שהם רואים במושג 'בחירה חופשית' פיקציה לשונית שלא ניתן להגדיר ולהבין אותה.

טיעון נפוץ לטובת ההשקפה של הבחירה הוא הטיעון שבעולם דטרמיניסטי אין לאדם אחריות על מעשיו. לא ניתן לשפוט אדם על מעשה שהוא עושה, יהיה טוב או רע, שכן מעשה זה נגרם מהנסיבות ששררו ברגע שלפניו ולא נעשה מתוך בחירתו החופשית של האדם שעשה אותו. לפי ההשקפה הדטרמיניסטית, תחושת הבחירה אינה אלא אשליה שלנו.

עוד לפני שנדון בשאלה האם טיעון זה הוא נכון, ברור מאליו שאם המושג בחירה היה שקול לאינדטרמיניזם, אזי עדיין לא מצאנו אלטרנטיבה שמאפשרת לנו לשפוט מעשים של בני אדם. גם אם אדם עושה מעשה באופן שרירותי, כמו הטלת קוביה או סיבוב של גלגל רולטה, עדיין אין כל מקום לשפוט אותו על מעשיו. הסיבה לכך היא שלא מעורב בכך שיקול דעת. שיקול הדעת הוא תנאי לאפשרות לשפוט מעשה כלשהו, ולכן האינדטרמיניזם, לפחות במובן זה, דומה לדטרמיניזם. בשתי התמונות אין רכיב של שיקול דעת, ולכן שתיהן לא מאפשרות שיפוט ערכי.

אם כן, ברור שכאשר בעלי ההשקפה של הבחירה מדברים על תהליכים של בחירה, הם כוללים בזה רכיב של שיקול דעת. הם אינם מתכוונים לתהליכים דטרמיניסטיים, וגם לא לתהליכים אינדטרמיניסטיים. זהו סוג שלישי של תהליך, שבו מעורב שיקול דעת, ולכן הוא ניתן לשיפוט. לעומת זאת, טענתם של בעלי ההשקפה הדטרמיניסטית היא שאין במציאות סוג כזה של תהליכים.

הזכרנו לעיל את הטיעון הרווח שהוצג כאן כנגד הדטרמיניזם, לפיו בעולם דטרמיניסטי אין בכלל מקום לשיפוט ערכי, ואולי גם לא למערכת משפטית. לכאורה זהו טיעון בטל, וזאת משתי סיבות:

1. לפי הדטרמיניסט אכן אין מקום לשיפוט. מדוע האשליה שיש שיפוט ערכי טובה מן האשליה שיש בחירה חופשית? שתיהן לא צריכות להניע אותנו לזנוח את האמת הדטרמיניסטית. מעבר לכך, לכאורה יש כאן ערבוב בין המצוי לרצוי. העובדה שהיינו מאוד רוצים שניתן יהיה לשפוט בני אדם שיפוטם ערכיים, אינה אומרת שאכן ישנה אפשרות כזו.
2. אליבא דבעל העמדה הדטרמיניסטית, השיפוט עצמו גם הוא כפוי על מי ששופט את חברו. האם שופטים, או בני אדם שצופים במעשה כלשהו, אינם כפופים למערכת החוקים

הדטרמיניסטית? השיפוט כפוי עלינו, ולכן אמנם גם אם אין מקום לשיפוט אמיתי, זו אינה טענה כנגד הדטרמיניסט. הוא יאמר שאכן אין לכך מקום, והעובדה שאנו עושים זאת, היא מפני שיש לנו טבע כזה, ותו לא.

הטענה הזו יכולה להיות משמעותית, אם נציג אותה בלבוש ה'תיאולוגי' שלה (ולא בניסוח ה'פילוסופי', שהצענו למעלה). ניתן לטעון זאת כך: מכיון שיש לנו אינטואיציה חזקה שישנה משמעות לשיפוט ערכיים ומשפטיים שאנו עושים לגבי הזולת, אזי ברור שברקע הדברים מונחת אצלנו עמדה לא דטרמיניסטית. אמנם, ייתכן שכל זה אינו אלא אשליה, ולכן אין כאן טיעון מוחץ כנגד מי שלא ניחן באינטואיציה הזו (על אף שדי ברור שאין מישהו כזה), אולם זה מעמיד את העמדה הדטרמיניסטית בעמדת התגוננות. כדי שנחליט שכל האינטואיציות שלנו והשיפוטיות שלנו, הם פיקציות חסרות ערך שכפויות עלינו על ידי הטבע, מוטל על הדטרמיניסט להביא נימוקים מספקים בכדי לתמוך בעמדתו. חובת הראיה היא עליו. אך העובדה הברורה היא שאין לו נימוקים כאלו (ראה גם להלן).

האנליטיות חוזרת כאן שוב לצורת חשיבה מוזרה ומיסטית, אשר אינה תואמת לשכל הישר. גם כאן, כמו שראינו בסוגיות הקודמות, כל זה נעשה ללא כל סיבה נראית לעין. כפי שגם נראה להלן, השיקולים שמובילים לעמדה זו אין בהם ממש.

נחזור כעת למהלך העיקרי של הטיעון. מכל האמור עד כאן עולה שפעולות דטרמיניסטיות של אדם הן פעולות שנגזרות באופן הכרחי ממצבו (הפיסי והפסיכולוגי) ברגע שלפני עשיית הפעולה. על פעולות כאלו אין אפשרות לשפוט את האדם, שכן לא הוא זה שעשה אותן. ידו של האדם מתרוממת ומכה מישהו, כאשר תנועה זו נגרמת מכוחות פיסיים ואחרים שפועלים עליה. אין אפשרות לשפוט את האדם על פעולה זו, שכן הכוחות שפעלו על היד לא היו בשליטתו. הוא לא שקל בדעתו לפני שהוא עשה אותם, שכן הם כפויים עליו, וממילא אין לו חלק בהשלכות שלהם.²¹

לעומת זאת, פעולות אינדטרמיניסטיות של אדם הן פעולות שנעשות ללא כל סיבה, באופן מקרי ותלוש, חסר כל חוקיות. כאילו ידו של האדם קופצת פתאום מעצמה ומכה מישהו. גם על פעולות כאלו אין אפשרות לשפוט את האדם, שכן הוא לא אחראי להן. גם כאן אין שיקול דעת שקודם לעשיית הפעולה. הפעולות הללו מתרחשות מעצמן, ללא כל סיבה.

השאלה היא מהו האופי של הפעולות מן הסוג השלישי, שעליהן ניתן לשפוט את הפועל. האם בכלל ייתכן שישנה קטגוריה נוספת, שונה משתי הקודמות? לכאורה, מחוקי הלוגיקה הבסיסיים עולה שעלינו לאמץ אחת משתי אפשרויות: או שפעולה כלשהי נעשית מתוך סיבה, או שלא. אין כאן אפשרות שלישית (זהו החוק שקרוי בלוגיקה 'חוק השלישי הנמנע'). מאידך, ישנה אינטואיציה חזקה שישנו הליך מנטלי שאנו קוראים לו 'שיקול דעת', וישנה עשייה אנושית שנובעת משיקול דעת. כפי שראינו, תהליך שכרוך בשיקול דעת אינו נכנס תחת אף אחת משתי ההצעות האחרות.²²

²¹ ראה בספר הראשון, הארה 16.

²² על הטיעון של הדטרמיניזם הלוגי, ראה בספר הראשון בנספת, עמ' 436 והלאה. כאן לא נעסוק בו.

הדטרמיניסט, שבדרך כלל יוצא מתוך השקפה אנליטית, בוחר גם כאן במוצא הפורמלי, ומתעלם מן האינטואיציה. לעומתו, בעל העמדה הסינתטית מנסה לבסס ולהבין את האינטואיציה. בעיה לוגית לא יכולה להתקבל גם על ידו כקבילה, אפילו אם האינטואיציה תומכת בה. אולם יש לו מוטיבציה חזקה מאד לבחון האם באמת ישנה כאן בעיה לוגית של ממש, או שמא חבוי כאן כשל אנליטי. כעת נציע שיקול שמסביר מדוע אין כאן בעיה לוגית כלל ועיקר. שיקול כזה יאפשר לנו להמשיך ולאחוז באינטואיציות שלנו אודות חופש הבחירה, ויסיר את הסיבות שמעלה הדטרמיניסט לזניחתן.

הנקודה החשובה ביותר בהבנת העמדה הדוגלת בבחירה היא שלטענתה ישנם שני סוגים שונים של פעולות אשר נעשות ללא סיבה: פעולות שנעשות באופן אינדטרמיניסטי, ופעולות שנעשות באופן של בחירה. אם כן, חוק השלישי הנמנע אינו אומר מאומה על אפשרות קיומן של פעולות בחירות. לא כל פעולה שאינה דטרמיניסטית היא פעולה אינדטרמיניסטית. ישנן פעולות לא דטרמיניסטיות שהן גם לא אינדטרמיניסטיות, אלא פעולות שנעשות מתוך בחירה. כאן המקום להעיר שישנה עמימות תיאורטית בדבר ההבחנה בין שני הסוגים הללו של פעולות ללא סיבה. עמימות זו עומדת בבסיסן של כמה וכמה מבוכות פילוסופיות, וביטוי חזק לכך ניתן למצוא אצל פרשני משנתו של ישעיהו לייבוויץ' המנוח. אנו נדון בכך בפירוט בנספח, ונראה גם כמה השלכות רחבות יותר שלה.

הסיבוך מופיע כאשר מנסים להציע הגדרה מפורשת יותר עבור סוג הפעולות הזה. כאן מתעוררות בעיות שקשה מאד לצאת מהן. ניתן לשאול מהי הסיבה שאדם עשה את הפעולה הזו. אם לא היתה כאן סיבה אז זוהי פעולה אינדטרמיניסטית, ואם היתה כאן סיבה אזי זוהי פעולה דטרמיניסטית. אולם חלוקה זו לא בהכרח נכונה, שכן ראינו שפעולה מתוך בחירה גם היא סוג של פעולה ללא סיבה. פעולות כאלו יכולות להיות אינדטרמיניסטיות או פעולות בחירה.

כל הסיבוכים הלוגיים קשורים לדיכוטומיה בין דטרמיניזם לאינדטרמיניזם, ולכן הם נעלמים לאור התמונה הסכמטית שהצענו למעלה, בה אנו מחלקים את הפעולות שאינן דטרמיניסטיות לשני סוגים שונים. הבעיה העיקרית היא שאנו עדיין לא מצליחים להבין באופן חיובי מה פירוש פעולה מתוך בחירה.

הסיבוך שמתואר כאן מבוסס על חיפוש הגדרה חיובית לבחירה. אולם לא ברור באיזה מערכת מושגית אנו מצפים לקבל את ההגדרה הזו. האם אנו צריכים להציע את הסיבה לפעולה זו, או לומר שאין לה סיבה. לפני שאנו מחפשים הגדרה טובה למונח 'בחירה' עלינו לשאול את עצמנו באיזו מערכת מושגית עלינו לחפש את ההגדרה הזו, ומה יחשב כהגדרה מספקת.

דומה כי הפתרון למבוכה מצוי בחזרה לאינטואיציה. ההגדרה של מושג דרושה כדי להנהיר אותו למי שאינו מכיר אותו. הגדרה כזו משתמשת גם היא במושגים יסודיים יותר, ובסופו של דבר תמיד ישנו מערך שלם של מושגים יסודיים שלגביהם אין לנו הגדרה כלל. מושגים אלו מובנים לנו מאליהם, ולכן הם אינם זוקקים הגדרה. מתוך המושגים הללו ניתן לבנות מושגים שאינם מובנים מאליהם, ולהגדיר אותם באמצעות המושגים הבסיסיים.

מה באשר למושג 'בחירה'? אנו מכירים אותו באופן בלתי אמצעי מתוך החווייה היום-יומית שלנו. אם כן, נראה כי הוא שייך למערכת המושגים המובנים לנו, ולכן אין כל צורך להגדיר אותו על בסיס מושגים אחרים. אין מושגים שהם מובנים לנו יותר ממנו, שיוכלו לשמש אותנו כדי להבהיר אותו.²³

מעבר לכך, החיפוש אחר הגדרה למושג 'בחירה', מתנהל במגרש של הדטרמיניזם-אינדטרמיניזם. אנו מחפשים הגדרה של המושג 'בחירה' במערכת מושגית דיכוטומית כזו: או במונחים של סיבה ומסובב, או במונחים של היעדר סיבה ושרירותיות. שתי מערכות המושגים הללו אינן מצליחות לתאר את המושג 'בחירה', ולכן אנו חשים שהוא אינו אלא פיקציה.

אולם המסקנה שעולה מחיפוש כזה, היא בעייתית מאד, משתי סיבות עיקריות:

1. 'בחירה חופשית' הוא מושג שאינו שייך למערכות המושגים הללו, אלא למערכת מסוג שלישי (שכוללת מושגים כמו: 'שיקול דעת', 'אחריות', 'רצון' וכדומה). אם כן, אין כל סיכוי שנצליח למצוא לו הגדרה במערכות זרות לו. לעולם לא נמצא סיבה להתרחשות חופשית, ולעולם לא נמצא הגדרה של היעדר סיבה במובן האינדטרמיניסטי אשר תניב השלכה של אחריות מוסרית, או שיקול דעת.

2. ישנה אשליה כאילו המושגים 'סיבה', 'דטרמיניזם' ו'אינדטרמיניזם', הם מובנים יותר מאשר המושג 'בחירה'. אשליה זו גורמת לאנשים להסתובב סביב זנבם ולחפש הגדרה למושג בחירה שמבוססת על שימוש במושגים שאינם מובנים יותר. כפי שהערנו כבר למעלה, אף אחד מעולם לא חווה ולא חזה בתהליך שהוא באמת אינדטרמיניסטי. לעומת זאת, חוויית הבחירה מלווה אותנו בכל רגע, כל הזמן. אם כן, מדוע עלינו להניח שאינדטרמיניזם הוא מובן יותר מאשר בחירה?

הנימוק הראשון מורה לנו שאין סיכוי למצוא הגדרה לבחירה חופשית במונחים של שתי המערכות הזרות לה. הנימוק השני מראה כי אין לנו כל צורך בהגדרה כזו, ולכן היעדרה אינו צריך להוליך אותנו להסקת מסקנה כלשהי. להיפך, ההיעדר הזה הוא צפוי וברור מעצם טיבם של המושגים המעורבים בשאלה זו.

אנו יודעים מן הניסיון שלנו שעקרון הסיבתיות נצפה ומשויך רק לאירועים דטרמיניסטיים, בעיקר ביחס לטבע הדומם, ולכן אין טעם להשליך אותו על עולם מושגי שונה. אם לא ננסה להשליך אותו על פעולות הנעשות מתוך בחירה, כלומר לחפש למנגנוני הבחירה הסברים והגדרות במונחים של סיבה ומסובב ('מה גרם לו לחשוב/להאמין בכך?') לא נסתבך לוגית, ולא נצטרך לזנוח את האינטואיציות הפשוטות שמלוות אותנו בטענה שהן אינן אלא אשליות. המסקנה היא שהחיפוש אחרי הגדרה הוא העומד ביסוד הכשל הדטרמיניסטי. המושג 'בחירה'

²³ בספר הראשון, בפרק ד של השער העשירי, עמדנו על כך שלפי העמדה הסינתטית ההגדרות אינן מכוננות את המושגים (כפי שחושבים בעלי העמדה האנליטית-קונוונציונליסטית) אלא רק מציעות להם הגדרה מילולית. עוד ראינו שם שישה קבוצת מושגים אטומיים, שעבורם אין לנו בכלל הגדרה (כמו קו ונקודה במתמטיקה). תמיד נצטרך להשתמש בקבוצת מושגים יסודיים שתשמש אותנו בהגדרת שאר המושגים. אם לא כן, אנו מגיעים למעגליות, וכל ההגדרות המושגיות שלנו מאבדות את ערכן הלוגי.

שהוא מובן לנו מאליו, ומוכר לנו מחווייה אישית יום-יומית, מוחזק אצל כל אחד מאיתנו כקיים. זוהי האינטואיציה הראשונית. ויתור עליה דורש סיבות טובות. אולם לא מצאנו סיבות כאלה. אין כל סיבה להניח שעקרון הסיבתיות תקף ביחס לבחירות של בני אדם. כשם שאנו יודעים שבעולם הדומם שוררת סיבתיות גמורה, בה במידה אנו יודעים, מתוך ניסיון לא פחות ודאי, שפעולות של בחירה אינן כפופות לעיקרון זה.

המתודה הסינתטית בה השתמשנו כאן, מבוססת על מציאת פתרון שמאפשר להותיר את האינטואיציה על כנה, ומייתר את הצורך לזנוח אותה. אין בדברינו הוכחה לכך שישנה בחירה חופשית, אלא העברת הכדור למגרש היריב: שיוכיח מישהו את הטענה שאין בחירה חופשית. חובת ההוכחה היא על מי שמבקש ממני לזנוח את האינטואיציות הראשוניות שלי. העמדה הסינתטית פועלת כאן לשיטתה, ונצמדת לאינטואיציה. העמדה האנליטית גם היא ממשיכה באופן עקבי בדרכה, לזנוח את האינטואיציות הפשוטות מכוח שיקולים פורמליים, לטובת עמדות מוזרות שרחוקות מרחק רב מהשכל הפשוט והישר, וכל זאת ללא סיבה ממשית.

עד כאן עסקנו רק בשאלה הסמנטית-הגדרתית, האם המושג 'בחירה חופשית' אכן מבטא משהו אמיתי. האם יש הליך כזה. כעת נעבור לעסוק בשאלה המהותית: האם אכן יש לנו בחירה חופשית. באופן תיאורטי ייתכן שהמושג 'בחירה חופשית' הוא מושג תקף ועקבי, אך בפועל לא קיימת אצלנו יכולת כזו (לבחור באופן חופשי). אולם כעת נוכל לראות שכל הטיעונים לטובת הדטרמיניזם נופלים מאליהם, ולהסיק שהדטרמיניזם הוא גישה לא מוצדקת כלל ועיקר. כפי שראינו, השיקולים לטובת הדטרמיניזם מבוססים כולם על עקרון הסיבתיות, ועל התער של אוקאם (שאינן להניח הנחות מיותרות). אולם אם אכן נכיר בעובדה שתהליכים של בחירה שייכים לסוג שונה, שלישי, שאינו דטרמיניזם אך הוא שונה גם מאינדטרמיניזם, כל השיקולים הללו יפלו מאליהם.

ראשית, יעלה כאן הטיעון האנתרופולוגי (ראה על כך לעיל בפרק א של השער הראשון). ההצלחה בהעמדת המשמעות של המושג הזה על כנה, וביסוס הטענה הסמנטית שיש למושג זה משמעות בלתי תלויה (גם אצל מי שמכחיש אותו), משליכה גם על המישור המהותי: שאכן יש לנו חופש בחירה. אם לא היה לנו, לא היינו יכולים גם לדבר או להבין דיבורים של אחרים עליו.

התער של אוקאם, כפי שכבר ראינו, הוא טיעון בעל אופי טפילי. לאחר שישנן סיבות טובות לשלול את קיומה של בחירה חופשית, התער של אוקאם יכול לטעון שאין הצדקה להניח את קיומה. אולם אם אנו נוכחים באופן ישיר בכך שישנה בחירה חופשית, אין כל מקום לטענה מכוח עקרון התער של אוקאם. משל למה הדבר דומה: אני רואה בעיני שיש סביבי כסאות. יבוא מערער ויאמר מדוע להניח את קיומם של כסאות כאשר אנו כבר מניחים שיש כאן שולחנות. אין להניח הנחות מיותרות, והמערכת עם המספר המועט ביותר של ההנחות היא המוצדקת יותר. ברור שזהו טיעון טיפשי. אני פשוט רואה שיש כסאות. התער של אוקאם יכול להגיע רק במקרה שישנו הסבר לכל מה שראיתי גם ללא ההנחה הנוספת. במקרה כזה ניתן לטעון שאין

הצדקה להניח את ההנחה הנוספת. אולם כשלא ניתן להסביר את מה שאנחנו חווים באמצעות פחות הנחות, אין מקום לטענות מכוח עקרון התער של אוקאם. השיקולים הללו מעמידים באור מגוחך למדיי את כל הלמדנות הפלפולית של בעלי העמדה הדטרמיניסטית, ומצרפים אותה לתיאוריות האזוטוריות של המטריאליזם לגווינו, כפי שהן הוצגו בשער הקודם. כל אלו מבוססים על אנליטיות, והם בורחים בצורה דומה מן האינטואיציה ומן השכל הישר אל מחוות פורמליסטיים, כדרכם של בעלי עמדות אנליטיות.

שלושה סוגי בחירות

כמשל שיבהיר יותר את הדיון שלנו, נבחן את המושג 'בחירות' בהקשרו הפוליטי. אנו מכירים שלושה סוגי בחירות פוליטיות. לצורך הקונקרטיות נדגים אותן דרך הכותרות הבאות: הבחירות בסוריה, הבחירות בשווייץ, והבחירות בישראל.

בתהליך הבחירות בסוריה, אדם נכנס באופן חופשי לקלפי, שולף באופן חופשי וללא אילוצים את הפתק היחיד שמצוי שם, ומצביע למען המועמד המועדף עליו: אסאד (האב, או הבן, או אולי רוח הקודש, תלוי מי מהם חי בזמנו). זהו הליך בחירות דטרמיניסטי, שכן תוצאת הבחירות נגזרת הכרחית מהמצב שקיים לפני תחילת ההליך. גם אם יש לבוחר אשליה שהוא קובע משהו, זו אינה אלא אשליה.

בתהליך הבחירות בשווייץ, אדם נכנס באופן חופשי לקלפי, שולף באופן חופשי וללא אילוצים אחד מתוך כמה פתקים שמצויים שם, ומצביע למען המועמד המועדף בעיניו. אלו בחירות דמוקרטיות וחופשיות לחלוטין. באמת. הבעיה היא שלשווייץ (המטפורית) אין כלל בעיות שמטרידות אותה. הבחירות הללו אינן חשובות, ואין כל משמעות לשאלה גופו של מי יאכלס את כסא ראש הממשלה. למעשה, במצב כזה ניתן לעשות הגרלה באמצעות הטלת מטבע, שכן אין כל חשיבות לשאלה מי יבחר. אין אלטרנטיבות של מדיניות, וגם אין מחירים לכל אחת מהאלטרנטיבות, שכן אין בשווייץ בעיות. על כן, במינוח שלנו נאמר כי זהו הליך אינדטרמיניסטי. דה-פקטו, מתבצעת כאן הגרלה שרירותית. אין הבדל של ממש בין המועמדים.

כעת נראה שדה-פקטו, הבחירות בשווייץ הן כמו אלו שבסוריה. בשני המקרים אין שתי אלטרנטיבות. בסוריה אין שני מועמדים, ובשווייץ אמנם יש שני מועמדים, אולם אין כל הבדל בין שני המועמדים המתמודדים. אלו שני מועמדים שבמהותם הם אחד בלבד.

דוגמא לתהליך הבחירות השלישי הוא זה שמתנהל בישראל. אדם נכנס באופן חופשי לקלפי, שולף באופן חופשי וללא אילוצים אחד מכמה פתקים שמצויים שם, ומצביע למען המועמד המועדף בעיניו. אלו בחירות דמוקרטיות וחופשיות לחלוטין. אולם בישראל, בניגוד לשווייץ, יש בעיות קשות על הפרק. ישנם מחירים לחיוב ולשלילה לכל אחת מן האלטרנטיבות שעל הפרק, וכולנו נישא בתוצאות הבחירה. חשוב להבין שהמחירים הללו לא נקבעים על ידינו. אלו הם אילוצים שמוכתבים לנו מבחוץ. ובכל זאת, דווקא הבחירות הללו, הן היחידות שלמעשה ההשתתפות בהן, כלומר לבחירה, יש ערך של ממש. זוהי בחירה חופשית, שבה יש הבדלים ממשיים בין המועמדים, ובין המצבים שייווצרו כתוצאה מהבחירות השונות.

במשל שלנו, דווקא סוג הבחירות הזה הוא המקביל לתהליך של בחירה חופשית. לכאורה האדם הוא פחות חופשי, שכן יש עליו אילוצים חיצוניים שונים. הבחירה שלו נוגעת אך ורק לדרך שהוא בוחר להתמודד עם האילוצים.

העובדה שאנו מבחינים בין שלושת המקרים הללו, ורואים אותם כשונים זה מזה, מצביעה על כך שאכן ישנם שלושה מצבים ולא שניים: הבחירה אינה אינדטרמיניזם וגם לא דטרמיניזם. ישנם שיקולים שונים שהאדם הבוחר לוקח אותם בחשבון, אולם הם לא מכתבים לו את התוצאה אלא מהווים רקע לבחירה שלו. תהליך אינדטרמיניסטי הוא תהליך שבו הפעולות מתבצעות ללא כל אילוצים. פעולה דטרמיניסטית היא פעולה שהאילוצים מכתבים את תוצאתה. והבחירה היא פעולה שנעשית בתוך אילוצים, אולם הם לא מכתבים את תוצאתה, אלא רק את המחירים אותם יהיה על הבוחר לשלם על בחירתו.

נקודה זו קשורה בטבורה לסוגיית היחס בין חופש וחירות, שתידון להלן בשער הרביעי, ולשאלות של יצירתיות ועבודת האלוקים 'לשמה', אשר ידונו בשער השלישי והחמישי.

תפקידו ומבנהו של הרצון: המימד השכלי שברצון

מעבר להבהרת ההבחנה של הבחירה מול דטרמיניזם ואינדטרמיניזם, ואולי דווקא בגללה, ישנה מסקנה נוספת שעולה מן התיאור הזה. ראינו שמציאותם של 'אילוצים' ערכיים, שמהם נגזרים מחירים לכל אלטרנטיבה, היא שמגדירה את הערך שבחופש הבחירה. ככל שיהיו יותר אילוצים יש לחופש הבחירה ערך גדול יותר (על אף שזה לכאורה מקטין את החופש שבתהליך).

הפעולה של הבחירה בין האלטרנטיבות היא תפקידו המהותי של הרצון שלנו. זהו יחודו, וזה מה שמבחינ בינו לבין השכל. השכל כפוף לאמת שמתגלה בפניו. אין לשכל אפשרות מהותית לבחור, שכן הוא אינו יכול להחליט על משהו שאינו אמיתי שהוא אמיתי (מלבד במקרים של טעות). הרצון הוא חופשי, לפחות במובן שהוא יכול להחליט לבחור בכל אחת מן האלטרנטיבות. איתור וקביעת מפת האלטרנטיבות עצמה אינה חופשית, והיא נעשית בשלב מוקדם יותר. זהו תפקיד מטיפוס של חשיבה, והו מבוצע על ידי השכל.

כפי שראינו בדוגמא לגבי שווייץ, חלק בלתי נפרד מהערך של בחירה הוא העובדה שישנם אילוצים. גם בבחירה של אדם בודד ישנו מימד הכרחי כזה בכדי שיהיה ערך לפעולת הבחירה. המימד הזה הוא החלטה מוסרית תיאורטית, מה טוב ומה אינו טוב. החלטה זו קובעת את המחירים שיהיו לכל הכרעה מעשית שנקבל לאחר מכן. האם הצעד שנבחר בו יהיה מוטעה מוסרית, או שהוא יהיה נכון. מחירים אלו מהווים את מתן המשמעות למעשה הבחירה שלנו. כעת, עלינו לבחון מה טיבו של שלב כזה. לכאורה זה אינו שלב של בחירה, שכן השאלה מהו מעשה טוב ומה אינו כזה אינה נתונה להכרעתנו, אם כי ניתן להתלבט לגביה (כמו לגבי כל בעיה שכלית אחרת). אם כן, זהו הליך של חיפוש ואיתור נתונים שמוכתבים לנו 'מבחוץ'. הליך זה נראה בעל אופי שכלי. הקריטריונים לגביו שייכים לציר של נכון - לא נכון. זהו המימד השכלי שברצון, אותו הזכרנו כבר למעלה.

ההבדל בינו לבין הפעילות השכלית הרגילה נעוץ בעיקר בכך שאין כאן הכרעה עובדתית רגילה.

פעולה כלשהי תיחשב 'נכונה' מבחינה מוסרית, לא בגלל התאמה למצב עניינים כלשהו בעולם שמחוצה לנו. משמעותו של המונח 'נכון', או 'אמת', בהקשר המוסרי, שונה מזו שאנו מייחסים לו בהקשר הלוגי, או השכלי הרגיל.

אם כן, ישנה כאן נקודת השקפה נוספת בין השכל לרצון. ישנו השכל הרגיל שפועל במקביל ובאופן בלתי תלוי ברצון. תפקידו לזהות את האמיתות השונות (בעיקר אלו העובדתיות). וישנו החלק השכלי שברצון, שפועל כהכנת השטח לפני פעולות של בחירה.²⁴ המשמעות המדויקת של פעולה זו אינה מענייננו כרגע, פרט לכך שאין בה הכרעה חופשית. כרגע רק נסכם ונאמר שזוהי פעולה דומה לפעולה של השכל, ולא לפעולתו של הרצון. לפירוט נוסף בנושא זה ראה להלן בשער הרביעי.

משמעות היסטורית ומטאפיזית של הדטרמיניזם ושל חופש הבחירה

בסעיף זה ננסה לחדד את משמעותה של התפיסה הדטרמיניסטית, ומתוכה להבין ביתר שאת את משמעותו וחשיבותו של חופש הבחירה.

לפי התפיסה הדטרמיניסטית, מצבו של העולם קבוע ועומד מאז בריאתו. נתוני הפתיחה ברגע הראשון, קבעו את כל הפרטים של כל העתיד להתרחש, עד הפרט האחרון. העובדה שראובן מחליט בשעה 11:35 ביום ג' הקרוב לצאת לקנות שלוש לחמניות במכולת, היא תוצאה הכרחית של מצב החומר ברגע המפץ הגדול. כך גם הכרעתו של שמעון לרצוח את ראובן בדרכו למכולת. כל אלו פעולות שאינן בחירות, והן אינן ניתנות לשיפוט. למעשה, האנשים שמשחקים בסיטואציות הללו אינם אלא סטטיסטים. הם אינם הפועלים האמיתיים.

כל המהלך של העולם לפי גישה זו, הוא מצב סטטי מתמשך. אין בו דינמיקה של ממש. אמנם ישנה תנועה, אולם כל כולה של זו אינה אלא ביטוי למה שכבר היה טמון ברגע הראשוני. לפי החוק הראשון של ניוטון, חפץ שלא פועל עליו כוח, ינוע במהירות קבועה בקו ישר. העולם כולו דומה לחפץ כזה, שהרי מחוץ למכלול הבריאה כולו אין מאומה. המערכת הכוללת היא ודאי מערכת שלא פועלים עליה כוחות מבחוץ, שהרי כלליותה מורה שאין משהו שעומד 'מחוץ' לה. אם כן, היא ממשיכה לנוע כל הזמן באופן שמוכתב מראש וללא כל שינוי. מכיון שמדובר במערכת מאד מסובכת זה נראה חי ודינמי, אך למעשה אין כאן כל חיות, והכל קבוע מראש. הכל תלוי בגורל עיוור, ריק וחסר משמעות. לפי הדטרמיניסט, אשליית החיות היא האשליה הגדולה בתבל.

כל ההתרחשויות בכל רגע במציאות אינן אלא יציאה אל הפועל של מה שהיה ברגע שלפניו. האירועים כולם מצויים על אוסף של שרשראות סיבתיות מקבילות שמתחילות בבריאת העולם ויסתיימו עם קצו. מצב זה דומה לאוסף של עבדים שמתנהלים כבולים בשלשלאות, כמובן שטיעון מדכא זה אינו יכול להוות טיעון כנגד התמונה הדטרמיניסטית. זהו, לכל היותר,

²⁴ נזכיר שמבנה מקביל מצוי גם בהקשר האסתטי. ישנו מימד שכלי שמגלה את הקריטריונים ליופי ולאסתטיקה, ואחר כך מגיעה פעולת השיפוט האסתטי, שבוחרת וממיינת את היפה והלא-יפה. בשער הרביעי נאריך בכך יותר.

תיאור שלה. כפי שנאמר לעיל כמה פעמים, אסור לערבב בין הרצוי למצוי. גם אם מאד נרצה שהתמונה תהיה שונה, אין בכך כדי לומר שהיא אכן שונה. על כן, נחזור שוב לטיעון במישור ה'תיאולוגי': האם אכן האינטואיציה שלנו רומזת ומנחה אותנו לכיוון כזה? מדוע בכלל להניח תמונה בלתי סימפטית שכזו? האם ישנן סיבות טובות לזניחה כה בוטה של מה שאנו מאמינים בו?²⁵

הטיעון ה'תיאולוגי' מראה לנו שאנו לא מאמינים בתמונה הדטרמיניסטית (ולא רק שאיננו רוצים להאמין). הרי בעולם כזה לא היו קיימים המושגים 'שיקול דעת', 'אחריות למעשים', 'שיפוט', 'משמעות', 'בחירה', ועוד רבים כאלה. עובדה זו גופא היא ראייה (אנתרופולוגית) נוספת נגד הדטרמיניזם. העובדה שמושגים אלו קיימים בלשונו, ומובנים לכולנו, היא עצמה מהווה ראייה לכך שיש להם שורש מציאותי. שאם לא כן, לא ברור כיצד הם נוצרו מאליהם, וכיצד אנו מניחים שהם מובנים לכולנו באותה צורה, ולכן גם יכולים לשמש אותנו בשיח ה'אשלייתי' שלנו.²⁶

לעומת התמונה הדטרמיניסטית הקודרת הזו, עומדת התמונה האלטרנטיבית של עולם שבו יש לאדם חופש בחירה. בתמונה זו השרשראות של הסיבה ומסובב אינן אינסופיות אחורה בזמן. בכל נקודות הבחירה של האדם, נוצרת חוליה ראשונית, יש מאין (שהרי אין לבחירה סיבה קודמת שקובעת אותה), אשר פותחת ומתחילה שרשרת חדשה. כל שאר הטבע אכן מציית לחוקים הדטרמיניסטיים של המדע, ולכן כולו אינו אלא אוסף של שרשראות מקבילות שמתמשכות מרגע בריאת העולם אל סופו. התחלות חדשות ש'בוראות' שרשראות חדשות, מצויות רק בנקודות שבהן מתבצעת בחירה של אדם. משם והלאה שוב ממשיכה שרשרת אינסופית של תוצאות שנוצרות מפעולה זו, והיצירה של החוליות הבאות בשרשרת נעשית גם על ידי חוקי הטבע.

אם כן, כל פעולת בחירה היא כעין בריאת קטע חדש בעולם. הבחירה היא כוח שבו האדם מתדמה לבוראו, בבחינת 'צלם אלוקים', שכן הוא היחיד שיכול לברוא עולמות יש מאין. כל המציאות הסובבת אותנו היא מציאות סטטית מתמשכת, שמתגלגלת בעל כורחה מרגע הבריאה (או מרגעי התחלה של בחירות אנושיות קודמות) אל מטרותיה המוכתבות והקבועות מראש.

אם נצרך לכאן את המסקנה שלנו מהשער הקודם, שרוח האדם יכולה לפעול על הגוף שלו, ודרכו על עצמים חומריים בכלל, התמונה שעולה היא התמונה הבאה. רוח האדם פועלת על העולם באמצעות הרצון. הרצון יוצר את האנרגיה (הרוחנית) הראשונית, וזו פועלת באופן

²⁵ חשוב להקפיד על כך שהבחינה תיעשה מתוך שימוש באינטואיציה, ולא כתוצאה של רגש (הנטייה הטבעית לחיות בעולם חופשי ומאושר) שגורם לנו להחליף את המצוי ברצוי. אם לא נקפיד על כך, נמצא עצמנו ראוים לביקורתו של מרכס, שהדת/אידיאולוגיה היא 'אופיום להמונים' עבורנו, כלומר כל כולה אינה אלא המצאה כדי לרומם את מצב רוחנו.

²⁶ על סוג ראייה זה ראה בפרק א של השער הראשון, בסוף הסעיף על הטלאולוגיה, וכן בספר הראשון, שער אחד-עשר, פרק ב.

פסיכופיסי על הגוף. זה, בתורו, מעביר את הפעולה לעולם. כך נוצר מקטע חדש במציאות. אם כן, הפסיכופיסיקה היא הנקודה שדרכה פועלת רוח האדם על המציאות. המוציא לפועל של התהליך הזה הוא הרצון. הרצון של האדם נוצר יש מאין, והיצירה הזו מתחילה להעביר אנרגיות למציאות עצמה, כולל החלק החומרי שלה (באמצעות האינטראקציה הפסיכופיסיטית).

המסקנה היא שהרצון הוא הנקודה הגבוהה ביותר של האדם, שבה הוא מתדמה לבוראו. זוהי היכולת לברוא מציאות, המקבילה לרצון האלוקי שיצר את מכלול המציאות בתחילת קיומו של העולם כולו (בעת הבריאה). מכאן נובעת החשיבות הערכית-רוחנית שיש להפעלת כוח הבחירה והרצון שלנו, שכן זוהי תמצית מהותנו. חשוב לציין כי זה אינו סתם שיר הלל נלהב לערכו של האדם, אלא טענה בעלת משמעויות חשובות וקונטרברסליות מאד (חינוכיות ואחרות), וראה על כך עוד להלן.

תיאורטית ניתן לומר שגם פעולות אינדטרמיניסטיות מתחילות שרשראות חדשות כאלו, יש מאין. אם כן, לכאורה הבחירה אינה יוצאת דופן. אולם זוהי טעות, משתי סיבות: ראשית, כפי שכבר הזכרנו למעלה, אנו לא מכירים בטבע פעולות אינדטרמיניסטיות. ההגדרות שלנו מבוססות על מערכות דטרמיניסטיות מורכבות. אין שום פעולה (לפחות במישור המאקרוסקופי של המציאות) שהמדע מכיר בה כיום כאינדטרמיניסטית.

מעבר לכך, לבריאה אקראית אין משמעויות ערכיות. במקום תהליך כפייתי ומוכתב מראש, ישנו עולם עיוור לא פחות, שבו אנו נתונים לפעולתם של כוחות (או היעדר כוחות) עיוורים ושרירותיים, שחובטים בנו, ובעולם כולו, ללא כל סיבה הנראית לעין, וללא כל התראה. אם כן, אנו שוב נוכחים לראות שדטרמיניזם ואינדטרמיניזם אלו שני תהליכים שהם לכאורה הפוכים באופיים, אולם הם מאד קרובים זה לזה במובנים רבים. דווקא הבחירה היא היוצאת דופן בין שלושת סוגי התהליכים.

על רקע זה, מעניין לציין שהמילה העברית 'מוזל' מתארת שני דברים לכאורה סותרים מן הקצה לקצה. מחד, היקבעות פטליסטית על ידי מזלות שלא תלויים באדם ('מוזל' בארמית הוא 'מולך' בנפעל), ומאידך אקראיות בלתי נשלטת.²⁷ שתי משמעויות אלו מקבילות בדיוק לדטרמיניזם ולאינדטרמיניזם. שתי הגישות הללו שלכאורה נראות כהפכים גמורים, נתפסות שתיהן כאנטיתזה לפעולה שבשליטתו של האדם, מה שכינינו למעלה אופן ההיקבעות השלישי: בחירה.

בהארה הבאה נראה כמה אספקטים תורניים-הלכתיים של תפיסת הבחירה כתהליך יוצר יש מאין.

²⁷ תודתי לתלמידי עשהאל רוט שהפנה את תשומת ליבי לתופעה לשונית מעניינת זו.

סוגיית ברירה: רצון כיצירת יש מאין

הנושא של רצון האדם כבורא יש מאין מבטא את העיקרון שהרצון הוא חופשי, כלומר שהוא אינו מבוסס על סיבה קודמת. נראה כאן השלכה הלכתית מעניינת של תפיסה זו.

בתלמוד ישנו מושג בעייתי וקשה מאד להבנה שקרוי 'ברירה'. ניטול דוגמא מהלכות גירושין. על פי ההלכה, אישה שמתגרשת צריכה לקבל גט מבעלה. הגט הוא שטר שצריך להיכתב לשם האישה המתגרשת (כלומר, הסופר הכותב אותו צריך לחשוב ולהתכוין לשמה של אותה אישה).

והנה הבבלי במסכת גיטין (דף כה) דן בשאלה של גט שנכתב לשם אשה שאינה מוגדרת. בסוגייה זו מדובר על בעל אשר נשוי לשתי נשים, והוא מחליט לגרש את אחת מהן (לא אחת מוגדרת). לשם מי עליו לכתוב את הגט במצב כזה? לכאורה הבחירה איזו אישה מתוך השתיים תתגרש היא סוג של הגרלה. הגמרא מתארת מקרה בו הכותב מתכוין לכתוב את הגט לשם אותה אישה שתצא (בעתיד) בפתח תחילה. כרגע, לפני ההתרחשות, עדיין לא ידוע מי זו שתצא ראשונה בפתח.

התלמוד תולה את השאלה בדבר כשרותו של הגט הזה, בשאלה הכללית האם יש או אין 'ברירה'. 'יש ברירה' פירושו שבעתיד, כאשר רחל תצא בפתח תחילה, יתברר למפרע שכאשר הסופר כתב את הגט, הוא נכתב לשמה של רחל, ולכן הגט נחשב מבחינה הלכתית כאילו נכתב מראש לשמה של רחל, ולכן הוא כשר בכדי לגרש באמצעותו את רחל. 'אין ברירה' פירושו שמבחינה הלכתית דברים לא יכולים להתברר אחורה בזמן. כיוון הסיבתיות ההלכתית גם הוא פונה קדימה בזמן.

הרמב"ן שם בסוגייה (וכן מפרשים ראשונים נוספים) מעיר שבתורה ישנו דין אחר, לכאורה מוסכם לחלוטין, והוא דין התנאי. אדם יכול לכתוב גט לשם האישה רחל שיחול בתנאי שהיא תצא בפתח תחילה. אם לא תצא ראשונה אזי כתיבת הגט לשמה בטלה. תנאי כזה מועיל לכל הדעות. אם כן, עולה מייד השאלה, במה שונה המקרה שתואר לעיל בדבר שתי נשים (דין ברירה) ממקרה זה (דין תנאי). מדוע המושג ברירה שנוי במחלוקת (האם יש או אין ברירה), ואילו מושג התנאי הוא מוסכם. יותר מכך, אדם יכול לכתוב גט לשם כל אחת משתי הנשים, ולהתנות את חלותו בכך שאותה אישה תצא תחילה בפתח. כך תושג אותה תוצאה באמצעים מעט שונים. אם כן, מקשה הרמב"ן, כיצד ייתכן שדין 'ברירה' שנוי במחלוקת ואילו דיני התנאי שרירים ומוסכמים על הכל. הרמב"ן עונה שכאשר התנאי נוגע לאישה אחת בלבד זהו תנאי שמועיל לכל הדעות, אבל כשהוא נוגע לשתי נשים, זה תלוי במחלוקת לגבי השאלה האם יש

המשך
הארה 4:

או אין ברירה. כוונתו המהותית לא לגמרי ברורה. מדוע העובדה שמדובר בשתי נשים משנה את המצב? כפי שראינו, ניתן לכתוב גט בתנאי לכל אישה בנפרד, והמצב יהיה זהה.

נראה שכוונת הרמב"ן לומר שכאשר ישנה אישה אחת מסוימת הנדונה בעניין, השאלה היא האם כותבים לשמה או לא. במקרה זה האובייקט מסומן, ונותרת רק השאלה האם התנאי שהותנה לגביו יתקיים או לא. כלומר, הפעולה שמהווה כתיבה כשרה של גט נעשית כעת, והיא נעשית כלפי אישה זו, אלא שהיא יכולה להתבטל אם לא יתקיים התנאי.

לעומת זאת, כאשר הגט נכתב לשם אחת משתי נשים, לא ייתכן לומר שכבר כעת נעשתה הפעולה המחילה את כשרות הגט, שהרי גט לא יכול להיכתב לשם שתי נשים. לכן כדי להכשיר את הגט במצב כזה עלינו להניח שהסימון העתידי של אחת מהן, חל כבר כעת, כלומר רטרואקטיבית, והחלות 'לשמה' של כתיבת הגט נתפסת על אותה אישה כבר מעתה. בנקודה זו חולקים אלו הסוברים שאין ברירה, ולשיטתם בירור עתידי אינו יכול להועיל כדי לסמן אישה מסוימת כעת, עוד לפני שנעשה המעשה המברר (היציאה בפתח).

סברתו של מי שסובר 'יש ברירה' נראית לכאורה דומה מאד לטענתו של הדטרמיניסט הלוגי (ראה בנספח לספר הראשון). זהו טיפוס הטוען שכבר כעת נכון לומר שרחל היא שתצא בפתח תחילה ביום המחרת. משפט זה נכון כבר כעת, למרות שהמעשה לא נעשה. כפי שראינו שם, אמיתות לוגיות של משפט אינה תלויה בזמן בו הוא נאמר. מה שמשתנה עם הזמן הוא רק הידע של האומר בדבר אותה נכונות. במילים אחרות, נכון שכיום אני לא יודע שרחל היא זו שתצא מחר בפתח תחילה, אבל המשפט האומר 'רחל היא שתצא מחר בפתח תחילה' הוא נכון כבר כיום (אף שאין לי כמובן כל דרך לדעת זאת). יוצא, אם כן, שבמישור העקרוני רחל יכולה להיחשב כבר כיום כמסומנת, ולכן עקרונית הגט יכול להיחשב כאילו נכתב לשמה, אף שאנחנו איננו יודעים עדיין לשם מי.

לפי זה יתבאר מדוע דין ברירה נאמר רק על מצבים בהם צריך סימון בין שני חפצים: ניתן לומר שהאמיתיות של המשפט המסמן במצב כזה קיימת כבר כיום, ובכך נחלקו הדעות האם יש או אין ברירה (האם סימון יכול לפעול למפרע). לעומת זאת, אם היה מדובר במעשה שמחיל את כשרות הגט (ולא רק בסימון), והמעשה עצמו היה נעשה רק בעתיד, אז ברור שכדי להחיל את החלות בהווה היינו צריכים להחשיב את המעשה העתידי, כאילו הוא כבר נעשה באופן רטרואקטיבי. דבר כזה איננו מקובל (לפי דעת הרמב"ן) על אף תנא או אמורא בתלמוד.

אם כן, במצב שבו מה שנעשה בעתיד הוא רק סימון, אין כל צורך להניח שהאישה כאילו יצאה ראשונה בפתח כבר כיום (ומספיקה הקביעה הלוגית שכבר כיום

נכון לומר שהמסומנת תצא מחר ראשונה דרך הפתח), ובמקרה זה ישנה מחלוקת אם יש או אין ברירה. אולם, במצב בו נדרשת ההנחה החזקה יותר, שכבר כיום נחשב כאילו היא יצאה בפועל בפתח תחילה, כלומר רטרואקטיביות של המעשה, ולא רק של הסימון, ישנה תמימות דעים שהגט איננו כשר.

הרמב"ן בחידושו שם, מביא חילוק נוסף בדיני ברירה, שלכאורה איננו תלוי בחילוק הקודם. הוא קובע שאם המאורע העתידי הוא רצון אנושי (בין של המתנה או של מישהו אחר), ולא אירוע טבעי אחר (ירידת גשם, או התרחשות טבעית אחרת), אזי גם במצב שבו הדיון הוא על חפץ אחד בלבד, תהיה מחלוקת האם יועיל התנאי או לא.

לאור דברינו למעלה, נראה שההסבר הפשוט לכך הוא שכאשר מדובר בעצם אחד (אישה אחת) כולם מודים שהתניה תועיל כיון שהחפץ כבר מסומן. אמנם, אם באמת האירוע העתידי הוא רצון, אין לומר שהחפץ מסומן כבר כיום, שהרי רצון, להבדיל מאירועים אחרים, איננו קיים כלל לפני שהוא נוצר. כלומר, כדי לקבוע סימון של חפץ כבר כיום יש להניח שאף אם האירוע לא קרה, האינפורמציה מצויה בעולם באופן עקרוני, אלא שאנחנו איננו יכולים להגיע אליה. אמנם, כאשר האירוע העתידי הוא רצון אנושי, אפילו האינפורמציה איננה קיימת. רצון הוא התחלה יש מאין, ולפני שהוא אירע האינפורמציה על התרחשותו כלל אינה קיימת.

מעמדו זה של הרמב"ן יוצאת מסקנה לוגית מרחיקת לכת: ערכם הלוגי של משפטים הכוללים רצון אנושי אכן תלוי בזמן אמירתם. רק לגבי מאורעות רגילים ניתן להניח שהאינפורמציה קיימת לכל אורך ציר הזמן (ורק לנו אין דרך להגיע אליה). זוהי דוגמא להשלכה אפשרית של ההבחנה בין רצון, כיצירת יש מאין, לבין אירועים אחרים.

לדיון בדבר הימצאותה של אינפורמציה עתידית, ראה בהארות 28, 30 ו-31 בספר הראשון (שם ראינו שאפילו הקב"ה עצמו אינו יכול לדעת אינפורמציה על העתיד, אם מדובר באינפורמציה שקשורה בבחירתו של האדם). שיטת הרמב"ן הכללית בסוגיית ברירה טעונה עדיין ליבון רב, וכאן מטרתנו היתה רק להדגים השלכה הלכתית אפשרית לתפיסת הרצון כיצירת יש מאין.

פרק ג מודל גלדי הבצל

מבוא

בפרק זה נבחן מודל סכמטי, שיעמוד בבסיסם של כמה דיונים בהמשך. מודל זה יחדד בעיקר את הדומה והשונה בין החשיבה והרצון. בנוסף, הוא יחדד את הדמיון המהותי שקיים ביניהם, כלומר את היותם שתי קטיגוריות שפועלות באופן בלתי תלוי.

מבנה החשיבה: מודל גלדי הבצל

נתחיל את הדיון במבנה החשיבה שלנו. התיאור יהיה מקביל במידה רבה לתיאור של מערכת אקסיומטית, ולא בכדי. אולם אסור להתייחס לכך ברמת הדיוק והחדות המתמטית של המושג 'מערכת אקסיומטית'. זהו תיאור סכמטי שמתאר מבנה תיאורטי של כל חשיבה הגיונית.

חשיבה הגיונית מבוססת בדרך כלל על מבנה שבבסיסו מונחות הנחות יסוד. אלו קרויות 'אקסיומות'. להנחות אלו אין ביסוס לוגי, או הוכחה, אולם כפי שראינו בספר הראשון (בפרק ג של השער השמיני) הן אינן שרירותיות. להיפך, האקסיומות הן אותן טענות שאנו כה משוכנעים לגביהם, עד שאין לנו כלל צורך בהוכחה עבורן.

אקסיומות המקבילים בגיאומטריה, או העקרונות הלוגיים הבסיסיים (חוק הזהות, חוק הסתירה, או חוק השלישי הנמנע), הן דוגמאות טובות לתפיסה זו. קשה מאד לומר כי ההנחה ששני קווים מקבילים אינם נפגשים בשום מקום היא שרירותית. אנו משוכנעים שהיא אמיתית, ומי שיערער על כך יחשב כשוטה (באשר לגיאומטריות לא אוקלידיות, ראה בספר הראשון שם).

אם כן, בבסיס החשיבה עומדות אקסיומות. בנוסף להנחות אלו ישנם כללי חשיבה שבאמצעותם אנו גוזרים מסקנות מתוך האקסיומות. הוכחה הגיונית, פירושה העמדת הטענה המוכחת על האקסיומות (=דוקציה לאקסיומות). הפרכת טענה כלשהי, פירושה מציאת הוכחה שטענה זו אינה מתיישבת עם האקסיומות.

זה נראה תיאור אנליטי טהור של החשיבה. אולם כבר עמדנו על כך בכמה מקומות בספר הראשון, שהדרך האנליטית תופסת מקום של כבוד גם במסגרת הסינתטית. הוכחה מתקבלת בהכרח כנכונה גם בעולם סינתטי, אלא ששם זו אינה הדרך היחידה וההכרחית להגיע למסקנות נכונות.

כבר הזכרנו כמה פעמים בעבר, כי ההבדלים בין תמונות החשיבה האנליטית והסינתטית מתמצים בעיקר בנקודה אחת: ההכרה הלא חושית ('אווידנציה', בלשונו של דיקרט; 'ראייה אידיתית', בלשונו של הוסרל; 'היגיון שמעי', בלשונו של הרב הנזיר; 'עיני השכל' בלשונו של הרמב"ם). בעלי העמדה הסינתטית מוכנים לאמץ טענות שמבוססות (לדעתם) על תפיסה ישירה ובלתי אמצעית של מושגים, של עקרונות, כמו גם של עובדות (ביחס לעובדות, מסכימים איתם גם בעלי העמדה האנליטית).

בתמונה הסינתטית, האקסיומות של החשיבה מבוססות על ההנחה המתודית הזו. אנו מכירים אותן, ולא רק חושבים אותן, ומכאן גם התוקף שאנו נותנים להן. אנו מאמינים בהן כמו שאנחנו מאמינים לכל מה שראינו. כאן בדיוק חולק האנליטיקן, שתופס את האקסיומות כשרירותיות ורלטיביות.

ההכרות הללו לא יופיעו בהכרח בתחילת הטיעון, כמקור התוקף של האקסיומות. בפועל, הן יכולות ליטול חלק גם במהלך הטיעון עצמו, כאשר בעל עמדה סינתטית מבצע גזירה שאינה לגמרי לוגית ואנליטית מתוך האקסיומות. לדוגמה, כאשר אדם מסיק שאם המדינה היא לא דמוקרטית אז היא לא בעלת מבנה נכון. זוהי קפיצה לוגית, שהאנליטיקן מייד יתקן אותה, ובצדק, ויאמר שיש להוסיף את ההנחה הסמויה שרק מדינה דמוקרטית היא בעלת מבנה נכון. אולם, ישנם פעמים רבות שההנחה הסמויה אינה ניתנת להצדקה, ואולי אפילו לא לניסוח ברור, ובכל זאת ההיסק מן ההנחות נראה לבעלי העמדה הסינתטית נכון. כאן הם לא יפרטו את ההנחה הסמויה כלל ועיקר, אלא יסתמכו עליה במובלע.

שני האופנים הללו שדרכם משתלבות ההכרות הללו בחשיבה אינם שונים מהותית זה מזה. אלו רק שתי הופעות של ההכרות הללו בעיון או בויכוח ריאלי, כפי שהוא נערך בפועל. באופן עקרוני, ניתן היה להציג את הצדדים באופן שיטתי, ולהביא את כל ההכרות הללו כהנחות יסוד, ולסדר מחדש את הטיעון, כך שכל ההכרות הללו יופיעו בהתחלת הטיעון כאקסיומות. לכן, לצורך הפשטות ניתן לומר שכל תהליך היסק הוא במהותו כעין מערכת אקסיומטית. האקסיומות נובעות מהכרה (לאו דווקא חושית). והתיאורמות נגזרות מן האקסיומות באמצעות כללי הלוגיקה.

הגזירה מתבצעת באמצעות 'כללי גזירה' (ראה בספר הראשון, בעיקר בפרק ג של השער הראשון, וכן בשער השמיני). אלו הם עקרונות הלוגיקה היסודיים שלנו. למשל: כל תלמיד בגיאומטריה פוגש את העיקרון הלוגי שלפיו 'שני גדלים השווים לגודל שלישי שווים ביניהם'. הוא אינו נכלל באקסיומות של הגיאומטריה, על אף שמשמשיים בו לא מעט בתהליכי ההוכחה. זה מה שנקרא 'כלל גזירה'. אין לו תוכן כשלעצמו, והוא אינו אלא כלל פורמלי ריק (אנליטי) המשמש להוצאת מסקנות מהנחות. הוא הדין גם לגבי כל עקרונות הדדוקציה. באופן יסודי ומהותי, כללי הגזירה גם הם טענות (ולמעשה, אקסיומות). ראה על כך בשער השמיני של הספר הראשון; אולם אלו הן טענות פורמליות, ריקות מתוכן ספציפי. זוהי חשיבה אנליטית טהורה (שמשתמשת גם את בעלי העמדה הסינתטית. ראה שם בשער הראשון).

יש לציין שתהליך הגזירה עצמו יכול להיות בנוי משלבים שונים (כמו שאנחנו מכירים בגיאומטריה האוקלידית). ישנו רובד ראשון, שבו מצויות האקסיומות. מעליו ישנו רובד שני, שבו מצויות התיזות הראשוניות שנגזרות מן האקסיומות. ישנו רובד שלישי, שבו מופיעות תיזות שנגזרות מהאקסיומות והתיזות שבמבנה השני. וכן הלאה.

מבנה כזה ניתן לתיאור כאוסף של גלדי בצל. השכבה הבסיסית ביותר היא האקסיומות. אלו הן תוצאות של ההכרות הסינתטיות (הלא-חושיות). מהן נגזר גלד אחר גלד של תיזות, שכל אחד מהם בנוי על קודמיו.

בסעיף הבא נתאר את כל זה ממבט תורני, ונבין טוב יותר את ההבדל בין האנליטי והסינתטי. מומלץ לכל קורא לקרוא את הסעיף הזה, גם מי שבדרך כלל אינו מתעניין בהיבטים התורניים. (לעומת זאת, ההארה שבהמשך הפרק [לאחר הדיון על הרצון] מיועדת רק למתעניינים באספקטים הללו).

מבט תורני: בין אנליטיות וסינתטיות²⁸

ראינו למעלה שני סוגי עקרונות: אקסיומות, שאינן יכולות להיות מוכחות, והן יוצאות מהכרות ישירות. ותיזות, שהן טענות אשר נגזרות מהאקסיומות בתהליכים של היסק והוכחה (רדוקציה לאקסיומות). כל טענה מכל סוג שהוא (אקסיומה או תיזה) קרויה 'תיאורמה'. והמכלול של כל הטענות הללו, כלומר גוף הידע כולו, קרוי: 'מערכת אקסיומטית'. במינוח קבלי, הטענות הראשוניות (האקסיומות) קרויות 'חכמה'. ספירת החכמה מייצגת את כל הידע שידוע לנו בוודאות באופן ראשוני, ואינו נובע מידע אחר שהוא בסיסי יותר. זהו הידע הבסיסי ביותר שיש בידינו, ואמיתותו איננה מותנית בידע אחר. כללי הגזירה מוציאים מתוך ההנחות (האקסיומות, או גלד פנימי כלשהו של הבצל) את המסקנות (תיזות אשר שייכות לגלד חיצוני יותר). כללים אלו קרויים כוח ה'בינה'. חז"ל אומרים שהמושג 'בינה' פירושו הוא 'להבין דבר מתוך דבר', ובנדון דידן: להסיק מסקנות מתוך הנחות. כללים אלו נותנים בידינו ידע מותנה, שאמיתותו תלויה בידע קודם. זה אינו ידע בסיסי, שכן הוא תלוי ועומד בידע קודם. לפעמים המונח 'בינה' מתייחס לתיזות עצמן, ולא לכללי הגזירה. במקרה זה לא מדובר על כוח הבינה (=יכולת הגזירה), אלא על הבינה עצמה (=התיזות).²⁹ נעיר כי בקבלה הבינה היא הכוח שמוציא את החכמה החוצה מן הכוח אל הפועל. כאמור, אוסף התיזות והאקסיומות גם יחד, קרוי בלוגיקה 'תיאורמות'. במינוח הקבלי המכלול הזה קרוי 'דעת'. זהו מכלול הידע שצבור בידינו (כוח הדעת כולל את כוחות החכמה והבינה גם יחד).

מעניין לראות בהקשר זה את היחס בין הספירות הקבליות 'חכמה' ו'בינה' לבין מה שכנגדן. ידוע שישנם נ (=50) שערי בינה, וכנגדם נ שערי טומאה.³⁰ חז"ל (ראה **זוהר חדש** תחילת פרשת יתרו) אומרים שכאשר בני ישראל היו במצרים, הקב"ה הוציאם לפני תום 400 שנות השעבוד שנובאו לאברהם אבינו, כיון שהיה חשש שאם יתמהמהו הם ישקעו בשער הטומאה החמישים שממנו כבר אין חזרה ואין מוצא.

הרב עליאשוב, בספרו **דרושי עולם התווה** (הדע"ה) מתוך **לשם שבו ואחלמה** (ראה שם חלק ב,

²⁸ ניתן להתייחס לסעיף הזה כהארה. הוא נותר כחלק מהטקסט בגלל שדומה כי יש בו כדי לתרום תרומה ישירה להבנת העניין.

²⁹ ענין זה ניתן להבחין בין הרצון ככוח, או כחלק מהנפש, לבין הרציות השונות שנוצרות בו (רצון ללכת, לחשוב, לפעול למען סוציאליזם וכדו'). וכן בין כוח החשיבה, לבין העקרונות הנחשבים עצמם. באשר להגדרת היחס בין החכמה לבינה, ראה בתחילת פרק ג של ספר **התניא**, ובפירושו הרב שטיינזלץ שם בהרחבה.

³⁰ ראה בבלי ר"ה כא ע"א, ונדרים לח ע"א.

דרוש ה, ענף ב, סי' ה), האריך בנושא זה, והביא מפירוש הגר"א על משלי (ט"ז, ד) שכתב שאין כלל שער חמישים בשערי הטומאה, אלא רק מט שערי טומאה בלבד. דברי הגר"א הללו קשים, מכמה פנים:

1. בעל הלשם תמה על הגר"א, איך לפי דבריו יש להבין את מה שמופיע במדרש הנ"ל שבני ישראל במצרים עמדו לשקוע בשער הטומאה החמישים. הרי לשיטתו אין כלל שער כזה.
2. מעבר לכך, יש עוד מקום להקשות מדוע כנגד שערי הבינה עומדים שערי הטומאה דווקא, ולא 'שערי כסילות', למשל; לכאורה, טומאה איננה ההיפך הטבעי מבינה.
3. ועוד, שבדרך כלל מקובלנו ששני הצדדים השונים (טוב ורע), עומדים בדיוק זה כנגד זה. ואילו כאן אנו רואים ששערי הבינה הם נ, ושערי הטומאה הם מט.

כדי להבין את כל זה, נתבונן מעט במושג 'שער'. שער הוא דבר שעוברים דרכו, למשל מחדר לחדר. לעומת זאת, 'חדר' הוא מקום שאנחנו פשוט נמצאים בתוכו. לפי מה שראינו למעלה, שערי בינה הם האופנים להסיק דבר מדבר אחר, כלומר לא לדעת משהו קונקרטי אלא להבין איך נגזרת מסקנה מהנחה. במילים אחרות, בינה מסמנת את החשיבה האנליטית: להבין דבר מתוך דבר, או להסיק (לגזור) מסקנה מתוך הנחה. לכן חשיבה זו מסומנת על ידי המטפורה של 'שערים'. כאמור, שערים משמשים למעבר בין חדר לחדר.

כפי שכבר ראינו, החשיבה הלא מותנית, שמקבילה לנוכחות בתוך חדר (ולא למעבר בשערים שבין חדר לחדר), מסומנת בספירת החכמה. לכן סמלה של החכמה הוא חדר ולא שער: 'הביאני המלך חדריו'.³¹

מטרתו של מעבר בשערים היא להגיע למקום כלשהו. מטרת כל המעברים בין שערי הבינה הללו היא להגיע בסוף ל'חדר' שבתוכו נמצאת החכמה. כשם שכל מעבר צריך להוביל למקום כלשהו שהוא המטרה, כך כל תהליך של בינה צריך להסתיים בחדר, שהוא משכן החכמה. מודל גלדי הבצל שאותו תיארו למעלה, הוא בדיוק שרשרת של שערים שמקשרים בין חדרים. נתאר אותה במבט מבחוץ פנימה. ישנו ה'רחוב', שממנו נכנסים לארמון המאורך. השער הראשון מוביל אותנו לחדר הראשון. פירוש הדברים כללי הבינה של הרובד החיצוני מובילים אותנו מהגלד החיצוני לגלד הבצל הלפני אחרון. משם ישנו עוד שער שמוביל אותנו לחדר פנימי יותר. זהו שוב מעבר של בינה (כללי גזירה לוגיים) שלוקח אותנו לרובד פנימי יותר של תיזות. למעשה, אנו צופים על שרשרת של ארבעים ותשעה שערים, וביניהם חדרים שונים. השאלה היא מה יש בסופו של כל התהליך (בסוף השרשרת), לאחר השער האחרון. ניתן לנסח את השאלה בצורה מתמטית: נתונים 49 שערים. כל שער מוביל מחדר אחד לחדר אחר. כמה חדרים ישנם בשרשרת?

לשאלה זו, שבמונחים מתמטיים היא למעשה בעיית 'תנאי שפה', ישנן אך ורק שתי תשובות אפשריות: 1. הפתרון הקווי: בסוף התהליך ישנו חדר (החדר החמישים) שממנו כבר אין שער נוסף הלאה. במינוח שלנו: הגענו ל'חכמה'. זהו הרובד של הידע הבלתי מותנה, שממנו יוצא הכל.³²

³¹ ראה על כך בספר **נפש החיים**, לר' חיים מוולוז'ין, שער ד פרק כ (וראה גם להלן בשער החמישי).

³² השאלה האם החדר הזה הוא הראשון או האחרון, תלויה בנקודת המבט. חשיפת האמת פותחת מן המסקנות

2. הפתרון המעגלי: השער האחרון אמנם מוביל לחדר (מס' 49), ולחדר הזה, למרבה ההפתעה, דווקא יש שער. אך לכאורה הדבר אינו אפשרי, שהרי כבר מנינו 49 שערים?! המוצא היחיד לכך הוא שהגענו בחזרה אל החדר הראשון, וממנו שוב אל השער הראשון. לפי התמונה המוצגת באפשרות הזו, השרשרת היא מעגלית, ובסופה אנו מוצאים את עצמנו בנקודת המוצא. אלו שתי האפשרויות היחידות לסיים את התהליך, ומבחינה מתמטית אין, ולא יכולה להיות, אפשרות שלישית. כפי שנסביר כעת, הבחירה בין שתי האפשרויות הללו היא הבחירה האם לדבוק בעמדה אנליטית, או בעמדה סינתטית.

השערים מוליכים אותנו מחדר לחדר. אלו הם כללי ההיסק (או הגזירה), אשר מוליכים אותנו מטענה אחת לאחרת. תפיסה אנליטית גורסת שרק לכללי היסק יש מעמד של אמת, אך האקסיומות, וממילא גם המסקנות הנגזרות מהן, הן שרירותיות. עמדנו כבר על כך שתהליך של גזירה אנליטית לא יכול להוביל אותנו לשום ידע ממשי, אלא אם כן ביסודו נמצאים עקרונות ראשוניים ודאיים, כלומר 'חכמה'. אם האקסיומות הן שרירותיות, אזי גם כל הידע שבנוי עליהן הוא חסר משמעות, וכל התיאורמות הן שרירותיות ויחסיות. לדוגמה, אם אקסיומות הגיאומטריה הן שרירותיות, אזי המשפט שבכל משולש סכום הזוויות הוא 180, אינו טוען טענה על משולשים קונקרטיים בעולם, אלא טענת נביעה גרידא: אם נניח הנחות כאלו וכאלו, המסקנה שנצטרך לאמץ היא שסכום הזוויות במשולש הוא 180. אולם לאחר כל התהליך אנו לא יכולים באמת לומר מה סכום הזוויות במשולש כלשהו (ראה על כך בשער הראשון של הספר הראשון, ובספר השני שער שני, פרק ה). הדבר תלוי בשאלה האם האקסיומות שלנו הן נכונות.

כלומר, התפיסה שביסודה של שרשרת הבינה (כללי הגזירה), לא נמצאת שום אמת בלתי מותנה, מרוקנת את כל השרשרת ממשמעותה. שכן, החכמה שעומדת בבסיס הבינה, היא שנותנת לה את כל משמעותה.

לעומת זאת, לפי העמדה הסינתטית, ישנו חדר ללא שער בבסיס המבנה הזה. הנחות היסוד הן נכונות, גם אם אין לנו נימוקים עבורן (הן לא נגזרות משום 'חדר' אחר, ושום 'שער' אינו מוביל אליהן). אם כן, הכושר הקרוי 'בינה', אשר משמש אותנו לגזור מהנחות היסוד הללו מסקנות שונות, מוביל אותנו לרכישת ידע. בתמונה הסינתטית הידע אינו מותנה אלא נצבר. זהו הפתרון הקווי (פתרון 1 לעיל). אולם תפיסה של הבינה ללא רובד החכמה בסוף השרשרת (הפתרון המעגלי, מס' 2), זוהי 'טחינת מים', או משחק אינטלקטואלי בלבד. זהו תהליך מעגלי של מעבר מהנחות למסקנות, אל לתוצאות התהליך אין כל משמעות, לפחות במובן של צבירת ידע. לאור האמור כאן, ניתן להבין את כל הקשיים שהעלינו בתחילת דברינו בסעיף זה. אם יהיו שערי בינה ללא שורש של חכמה ביסודם, הם לא יובילו לשום מקום, או במילים אחרות הם יובילו לאבדון. אלו בדיוק שערי הטומאה שעם ישראל עמד לשקוע בתוכם, ללא יכולת לצאת, לולא הוציאנו הקב"ה ממצרים (המטפורית, לאו דווקא ההיסטורית).

ומבררת מתוכן את ההנחות. מהחדרים דרך השערים אל החדר הפנימי (=החכמה). אבל בניית המבנה עצמו, מתחילה כמובן מהחכמה וגוזרת ממנה את הבינה.

תפיסה אנליטית היא כעין 'חור שחור'. בדרך הטבע לא ניתן לצאת ממנה כלל. הסיבה לכך היא שכל שינוי עמדות מבוסס על הנחות יסוד כלשהן. הנחות אלו הן נקודת משען מוצקה שמסייעת לנו להישען עליה ולשנות את מצבנו. אם שום דבר אינו מוצק, אין על מה להישען. הדבר דומה לברון מינכהאוזן ששלף את עצמו מן הבור ורץ הביתה להביא סולם כדי להיחלץ מהבור. השקיעה הצפויה של ישראל במצרים, ללא יכולת להיחלץ, היתה צפויה אם הם היו שוקעים לגמרי בתמונה האנליטית של בינה ללא חכמה.

לפי הגר"א, אכן ישנם רק 49 שערי טומאה, והשקיעה בשער החמישים היא שקיעה בואקום שאינו מאפשר להיחלץ ממנו. השער החמישים לא קיים במצרים האנליטית, אך בפועל הוא בהחלט קיים. שער הטומאה החמישים הוא התפיסה לפיה אין בכלל שער (או חדר) חמישים. שקיעה בתפיסה כזו מונעת את האפשרות לצאת ממעגל הקסמים האנליטי. זהו ההסבר לקושי מס' 1 למעלה.

לפי דברינו שערי הטומאה אינם שערים שונים משערי הבינה. חוסר האמונה בקיומו של חדר בתוך כל השערים הללו, כלומר אימוץ הפתרון המעגלי לבעיה המתמטית, הוא אשר הופך את אותם שערים עצמם משערי בינה לשערי טומאה. החדר שבתוך המבנה הוא אשר נותן לכולו את המשמעות (או את היעדר המשמעות).

אם כן, באמת שני המבנים הללו אכן עומדים בדיוק זה מול זה. מ"ט שערי בינה ומ"ט שערי הטומאה הם אותם שערים עצמם. ההבדל נעוץ בחדר, ולא בשערים. היחס לחדר קובע את משמעותו של המבנה כולו. זהו ההסבר לקושי מס' 3 למעלה.

לפי זה ברור שגם שער הבינה החמישים אינו ממש שער, אלא חדר. רובד התיאורמות היסודי ביותר הוא שונה במהותו משאר התיאורמות. האקסיומה נרכשת בהכרה ישירה, לא חושית, ולא בהוכחה ונימוקים. בניגוד לתיזות, שנרכשות בהוכחות מתוך האקסיומות, כלומר באמצעות גזירה של הבינה מתוך החכמה. ואכן, הרמב"ן בהקדמת פירושו לספר בראשית, כותב כך:

וכבר אמרו רבותינו חמישים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן נמסרו למשה חוץ מאחד. שנאמר: 'ותחסרהו מעט מאלוקים'... ומספרם מקובל להם [לחכמים] על הקבלה שהם חמישים חוץ מאחד. ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא. ואל תסתכל באמרם 'נבראו בעולם', כי על הרוב ידבר. והשער האחד לא נברא...

אם כן, גם הרמב"ן בהציגו את האנלוגיה בין שערי בינה וטומאה, מבחין בין התמונות מבחינת יחסן לשער החמישים. הצעתנו לעיל היא פשר אפשרי לדבריו.

נותן לנו לבאר את המונח 'טומאה' כמנוגד לבינה. טומאה בהלכה היא ביטוי למוות. המת הוא אבי אבות הטומאה. מצורע (שגם הוא טמא) חשוב כמת. יולדת נטמאת כי יצאה ממנה החיות שהיתה בה. טומאה היא היעדר חיים, או מוות.

במובן רחב יותר טומאה היא משהו שמנותק משורשו. אין לו קשר למה שמחייה אותו. לכן המבנה המעומת עם שערי בינה הוא שערי טומאה. התפיסה האנליטית, לפיה כל שרשרת השערים והחדרים אין לה שורש שמחייה אותה, כלומר אין בפנימיותה חדר, זהו ניתוק המבנה משורשו. חשיבה בלי שורש של וודאות ושל אמת שמחייה אותה, היא דבר מת. טומאה. אם כן,

ההיפך משערי בינה הם בדיוק שערי טומאה. ובזה נפתר הקושי מס' 2 למעלה. האנליטיות היא כסות עיניים של אלטרנטיבה לסינתטיות. למעשה זהו מבנה ריק מתוכן וחסר משמעות. ראינו כבר כמה פעמים במהלך שלושת הספרים עד כמה הוא הזוי ואזוטרי. זו אינה אלטרנטיבה של ממש, על אף שלפעמים היא נראית חכמה ואינטליגנטית. יש שיאמרו: 'עגלה שמלאה במטען אלטרנטיבי'.

לטומאה, כמו לאנליטיות, אין יסוד מוצק. טומאה זוהי אחיזת עיניים של חיות. אדם טמא הוא כאילו אדם חי, אולם למעשה משהו בתוכו מת. התפיסה האנליטית היא אחיזת עיניים של חיות, של אמת אלטרנטיבית. אולם מכיון שהיא איננה מסתיימת ב'חדר' בסופה, אין היא מציגה אלטרנטיבה של ממש. הפוסטמודרניזם האנליטי נראה לפעמים ממשי, ואפילו חכם. כך גם נראה שישנם ערכים אנליטיים אלטרנטיביים (שוויון, דמוקרטיה, צדק. ראה על כך בשער השישי של הספר הראשון). יש שהפכו את האנליטיות עצמה לערך (סובלנות, במקום פתיחות. ראה שם בשער הרביעי). אבל בסופו של דבר כל זה מתברר כאוסף אשליות. אילוזה גרידא. אם כן, התפיסה האנליטית היא עצמה מ"ט שערי טומאה. זוהי תפיסה שאין כלל אמת בעולם, וכל אחד יכול ללכת עם האמת שלו. לכן, זהו הרע שביסוד כל הרעות האחרות. אין לך דבר גרוע מזה (ראה, למשל, את שני הציטוטים בספר הראשון, שער רביעי פרק ג).

נציין כי גם בהגדה של פסח היפוכו של הבן החכם הוא לא בן טיפיש, אלא הבן הרשע. רשע זהו גם ניתוק ממקור החיות והוודאות, שהוא האלוקים. גישה אנליטית שבאה ללא שורש סינתטי של וודאות זהו רשע, או טומאה, כיון שאין לה שורש כלל, והיא אשליה בעלמא. ההיפוך של חכמה אינו טיפשות אלא רשעות, או טומאה. הטיפשות אינה מתיימרת להיות אנטיזה של ממש לחכמה, ולכן היא איננה זו שעומדת מולה ולוחמת נגדה.

האשליה הזו היא גופא שקיעה בשער החמישים (הפיקטיבי). שקיעה בהשקפה שהשער החמישים הוא שער, ולא חדר. כפי שראינו, היא שורש כל רע, שגם אין אפשרות לצאת ממנו. הפחד שישראל לא יצאו ממצרים בזמן וישקעו בשער הטומאה החמישים היה פחד מאבדון. לאחר שמסיימים את ארבעים ותשעה שערי הטומאה הראשונים וחושבים (בטעות) שיש שער חמישים, האשליה קנתה את אותו אדם בצורה מושלמת והוא אובד מן העולם. זהו שער דמיוני בלבד (כך גם כותב הגר"א בפירושו לפסוק ה"ל בספר משלי). מי שמאמין באנליטיות כאמת של ממש, אין כמעט שום סיכוי להביא אותו לאמונות אמיתיות. הוא לא מאמין כלל בקיומן של אלו. חלק ניכר מהעולם שלנו שקוע במצרים המטפורית הזו. בשער הבא נראה איך, אם בכלל, ניתן לצאת מחור שחור שכזה.

ניתן אולי לדמות את האנליטיות השוררת כיום בעולמנו, למוזיאון רב רושם ופעלולים, מלא אמצעים טכנולוגיים ואחרים שכל כולו מיועד להצגתה של תמונה אחת. כאשר נכנסים פנימה, שער לפני משער, עד המקום הפנימי ביותר במוזיאון, רואים שתמונה זו היא פטה-מורגנה. במקרה כזה כל המוזיאון על אביזריו ואמצעיו 'נעלמים' מייד. הוא מפסיק להיות מוזיאון והופך לאוסף אביזרים. כשנוגעים בחלק של פטה-מורגנה ונוכחים שזוהי אשליה בלבד, כל התמונה כולה נעלמת מייד. התמונה הפנימית היא שנותנת לכל המבנה את משמעותו. כשהיא לא

קיימת, כל המבנה כולו מאבד את משמעותו. המעטפות החיצוניות הללו הם גלדי הבצל שתוארו למעלה. ישנו גרעין קשה, הקרוי 'חכמה'. סביבו ישנן מעטפות בינה, חדרים שביניהם שערים. כל מעטפת כזו היא בבחינת גלד בצל. אם כן, גם גלדי בצל שלא עוטפים שיכבה ודאית וקשיחה אינם אלא אשליה אחת גדולה, כמו המתמטיקה ככלי לוודאות, וכמו הדמוקרטיה והשוויון כערכים אלטרנטיביים. הבצל האנליטי הוא רב רושם, לא פחות מאחיו הסינתטי, אבל בתוכו אין מאומה מלבד ריק. מי שיגיע פנימה פשוט יעלם. זוהי הפרדיקציה הניטשיאנית (ראה בספר הראשון, בסוף פרק א של השער השלישי) המתגשמת לעינינו. ניטשה חזה את סופו של המודרניזם המזויף, ואת העובדה שהוא יוביל לפוסטמודרניזם, ולבסוף יכחיד את החברה האנושית בצורתה הנוכחית.

בצל הרצונות: מהם ערכים

עד כאן עסקנו במבנה החשיבה (השכל). ראינו שהשכל בנוי בצורה של בצל, שגלדיו עוטפים אחד את רעהו, סביב גרעין של ודאות בלתי מותנה. כעת נראה שגם עולם הערכים והרצונות בנוי בצורה של בצל. גם כאן נראה את אותן תמונות מקבילות, סינתטית לעומת אנליטית. בספר הראשון (ראה בפרק ב של השער החמישי) עסקנו בהגדרת המושג 'ערך'. נחזור כעת בקצרה על עיקרי הדברים. ערכים הם המטרות האידיאיות הבסיסיות שלנו. הם אלו שמשמשים אותנו להנמקה מוסרית של מעשינו ושל השקפותינו. כאשר ישנה הנמקה להשקפה או פעולה כלשהי, אזי זוהי גופא ראייה לכך שאלו לא משקפות ערכים. ערך הוא אותו דבר יסודי שלא ניתן לנמק אותו, אלא הוא המהווה נימוק לכל נורמה, או לכל פעולה נורמטיבית.

אם כן, הערכים הם האקסיומות של הרצון. אלו אינן אקסיומות במובן הרגיל של המושג, שכן אלו אינן קביעות רגילות של אמת ושקר (ללא קשר לשאלה האם אלו קביעות אובייקטיביות או יחסיות. ראה על כך בשער הרביעי), אלא קביעות של טוב ורע; אולם מעמדן ביחס לרצונות ופעולות אחרים, מקביל למעמדן של האקסיומות ביחס לתיזות.

אם כן, הרצון כמו החשיבה, גם הוא בנוי בצורת בצל. ישנו רובד בסיסי של טוב בלתי מותנה, וזוהי מערכת הערכים שלנו. ממנה ניתן לגזור נורמות ופעולות ערכיות שונות, באמצעות כללי גזירה, כמו תפקידה של ה'בינה' בלחשיבה. תהליך זה יוצר את גלד הבצל השני של הרצון. מהנורמות הללו, ניתן להמשיך ולגזור נורמות נוספות, וליצור גלדי בצל נוספים. זהו המבנה העקרוני של בצל הרצון.

לפי התמונה שתארנו כאן, ניתן לקבוע את הקביעה הבאה: אדם נוהג לפי הקליפה החיצונית של רצונו, אולם כאשר הוא 'מקלף' אותה לאחר מכן, לפעמים תתגלה בפניו הקליפה הפנימית יותר שלפיה ברור לו שהוא איננו באמת רוצה את המעשה שעשה, שכן הוא לא נגזר מערכי הפנים שלו. מצב זה מתואר בדברי הרמב"ם המפורסמים (הל' גירושין פ"ב ה"כ):³³

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אישתו ולא רצה לגרש. בית דין של ישראל בכל

³³ עיין גם ברש"י על החומש בתחילת ספר ויקרא.

מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. וכן אם היכוהו גויים ואמרו לו עשה מה שישראל אומרין לך ולחצו אותו ישראל ביד הגויים עד שיגרש הרי זה כשר. ואם הגויים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול [=מדרבנן, ולא בטל מדאורייתא]. ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גויים בין ביד ישראל. שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצר הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

נזכיר שמבנה מקביל מצוי גם בהקשר האסתטי. ישנו מימד שכלי שמגלה את הקריטריונים ליופי ולאסתטיקה, ואחר כך מגיעה פעולת השיפוט האסתטי, שבוחרת וממיינת את היפה והלא-יפה לפי הרמב"ם כאן, 'יצר הרע' הוא אותו גורם שמטעה אדם לחשוב ביחס למעשה שנמצא על גבי הקליפה החיצונית של הבצל, שהוא הוא רצונו האמיתי. כאשר מכים אדם כדי לקלף ממנו קליפה זו, אין להחשיב זאת ככפיית פעולה לא רצונית, אלא מדובר בחשיפת רצונו האמיתי. להבנת תפקודו של היצר, ראה להלן בדיון על 'חולשת הרצון'. להבנת דברי הרמב"ם הללו באופן ברור ולא 'מיסטי', ראה להלן באינטרמצו החסידי השני (לאחר השער השלישי).

כאן מתבקשת הערת הבהרה חשובה. המבנה שמתואר כאן אינו מתאר סולם ערכים. סולם ערכים פירושו היררכיה פנימית בין הערכים הבסיסיים של כל אדם (ראה בפרק א ו-ב של השער התשיעי בספר הראשון, ולהלן בשער הרביעי). הסולם דרוש כדי להכריע כיצד לנהוג במקרה של התנגשות בין ערכים שונים.

כאשר ערך מסוים ששייך לגלד 3 נגזר משני ערכים ששייכים לגלד 2, אין פירוש הדבר שהוא פחות חשוב. להיפך, הוא כנראה ביטוי של אותם ערכים, שהרי ניתן לגזור אותו מהם. מעשה שיהיה בו קיום של הערך הנגזר, יהיה בו במובלע גם קיום של שניהם. על כן חשיבותו היא באותה רמת חשיבות שלה זוכים 'אבותיו הלוגיים'.

כאשר אנחנו מדברים על סולם ערכים, הכוונה היא להיררכיה בין הנורמות הבסיסיות, אלו שניתן לקרוא להן ערכים. כל השאר מצויים ביחס לוגי אליהם. בתוך הערכים הבסיסיים ישנם יותר חשובים ופחות חשובים, והסולם קובע את ההיררכיה ביניהם. הסולם הזה כולו הוא הרובד הבסיסי, או הגרעין המוצק (המקביל ל'חכמה' בבצל השכל), של בצל הרצון. ממנו ניתן לגזור ערכים נגזרים (שמקבילים ל'תיזות', או ל'בינה', בבצל השכלי). חשיבותם של אלו לא תיגזר ממיספור הגלד שעליו הם ניצבים בבצל הרצון. היא תיגזר מהשאלה על אלו שלבים בסולם היסודי (בתוך הגרעין) עומדים הערכים הבסיסיים שמהם הם נגזרים.

העובדה שמדובר על היררכיה בין ערכים בסיסיים ולא נגזרים, היא אשר יוצרת את הבעיה של בניית סולם ערכים (האינקומנסורביליות של הערכים). ראה על כך בשער התשיעי של הספר הראשון, ולהלן בשער השלישי.

נחזור כעת למהלך העיקרי של הדיון. מהלך הטיעון שהוצג למעלה לגבי בצל החשיבה, השרשרת של חדרים ושערים על שתי המשמעויות האפשריות שלהן (האנליטית והסינתטית), מתיישם בצורה מקבילה גם לגבי בצל הרצון. גם כאן האנליטיות תתפוס שאין משמעות לערכי היסוד, והם שרירותיים. ממילא אין משמעות לכל המבנה של בצל הרצון. אין ערכים מחייבים כלל ועיקר. זהו בצל ללא גרעין מוצק בתוכו, ולכן הוא חסר כל משמעות ותוקף. מאידך, הסינתטיות תציג גם כאן עמדה שרואה בערכים (הרובד הבסיסי של בצל הרצון) נורמות תקפות ומחייבות. כאן אנו מגיעים כבר לשאלת הרלטיביזם המוסרי, ולשאלת הריאליזם, או האובייקטיביות, של עקרונות המוסר ושל הערכים.

כאמור, העמדה הסינתטית כאן היא מקבילה לזו שפגשנו ביחס לבצל הרצון. ישנו רובד ערכי תקף ומחייב. הנמקתה של עמדה זו, ומשמעותה, ידונו להלן בשער השלישי. כאן נמשיך את התיאור מתוך ההנחה הזו.

כפי שראינו בשער השישי של הספר הראשון, ערכים בחברה אנליטית הם אמצעים לדברים אחרים. אין בתמונה האנליטית נורמות שתקפותן היא בלתי מותנה. על כן, למעשה אין בתמונה האנליטית ערכים אשר שייכים לחלק הגרעיני-המוצק של הבצל. מצויות שם קביעות יחסיות ושרירותיות, כמו בגרעין של בצל החשיבה.

ראינו שם שתנועות שונות אשר מטרתן להשיג דבר מה, יתפרקו מאליהן כאשר הן תצלחנה להשיגו. הן גם לא יכולות בדרך כלל לנמק ולשכנע בחשיבותן של אותן דבר, ולכן הן מתרכזות במלחמה להשגתן. לאחר השגתן - המטרה מתפוגגת. לדוגמא, הציונות נוסדה כדי להקים מדינה, וכאשר הצליחה בזה, נראה שהיא מתפרקת מאליה (לפחות החלק החילוני שלה). כעת נוצרת פוסט-ציונות (ראה על כך בשער השלישי של הספר השני), ותביעות לשינוי זהות (מדינת כל אזרחיה) וכדומה.

תהליך זה הוא סימפטומטי לעולם אנליטי. כשמגיעים לערך עצמו, מייד ישנה התפרקות. זוהי צורת פעילות שמתרכזת במעבר בשערים (מחדר לחדר) וחוששת מהגעה למטרה. כשמגיעים לחדר הפנימי רואים שבעצם אנו מוצאים את עצמנו בחזרה בנקודת המוצא, כלומר בחדר הראשון (זוהי התמונה המעגלית של השרשרת שער-חדר-שער).

כמו שראינו ביחס לבצל החשיבה, התרבות האנליטית היא מבנה מרשים שבנוי על ואקום, וכשזה ייחשף הכל עלול להתמוטט בקול רעש אדיר, בדיוק כמו שהתמוטטו כל האימפריות הגדולות מתוך התפוררות לאחר שהגיעו ליעדיהן. כניסיון יכול הקורא לנסות ולדמיין מה יעשו חברי כל התנועות הליברליות-הומניסטיות כאשר בכל העולם ישררו שוויון וחרות גמורה (אלו ה'ערכים' האנליטיים. ראה בשער השישי של הספר הראשון).³⁴ נראה שישתרר ואקום ערכי מסוכן שיצמיח מחדש פשיזם ותנועות אידיאולוגיות שונות שיבואו למלא את החלל הזה. אין

³⁴ גדי טאוב בספרו **המודד השפוף** מצביע על תופעה שרווחת אצל אנשי ה'פוליטיקלי קורקט', שתוך כדי מלחמה בלתי פוסקת כנגד תופעות מסוימות של אפליה, מקפידים שתופעות אלו חס ושלום לא יעלמו מן העולם. התופעות שכנגדן נלחמים הן האלמנט המכונן של העמדה האנליטית. טאוב עצמו אינו מבין מדוע מתרחשת תופעה מוזרה זו. מודל הבצל שהוצג כאן מאפשר לנו להבין את שורשיה.

ספק שבמצב כזה אנשים רבים יחפצו לשים קץ לחייהם. אם כן, בסופו של המסלול הגענו שוב, וביתר עוצמה, לעגלה הריקה, כלומר לריקנותו של האנליטי שבה למעשה פתחנו את הדיון. האנליטי הוא בצל ריק, שכל גלדיו אינם אלא אשליה של אלטרנטיבה לוודאות הסינתטית בהופעותיה השונות: הדתית, הימנית והמודרניסטית (האמיתית, לא זו המזויפת).

הקישור שנעשה כאן בין אנליטיות לרוע וטומאה נשמע מרתיע במבט ראשון. אין ספק שזה אינו רוע במובנו המקובל. תנועות אנליטיות נוסדו בדרך כלל כדי להשיג ערכים מוסריים חשובים (כמו שוויון, חרות, וזכויות פרט ואזרח). האנשים שהקימו אותן, ושנטלו חלק בפעילותן, הם בדרך כלל אנשים טובים ומוסריים. בדרך כלל, הטעויות שלהם מצויות בעיקר ברובד הפילוסופי, אולם יש לכך השפעה לטווח רחוק גם על ההתנהלות בפועל.³⁵ ההארה הבאה תמחיש ביתר עוצמה את האינטרפרטציה שהוצעה בגוף הפרק, ותסביר בהיבטים תורניים מהו 'רע', ומהו הקשר בין אנליטיות לרוע ולטומאה (כמו ביחס לשאר ההארות, גם כאן ניתן לדלג על ההארה, או להתעלם מפרטיה ההלכתיים).

הארה 5: סוד העזאזל: שני השעירים של יום הכיפורים

התורה בפרשת אחרי-מות (ויקרא ט"ז, ז-י) מצוה לקחת שני שעירים ולהקריב אחד מהם לה' ואחד לשלוח לעזאזל. ההחלטה מי הולך לאן היא על פי גורל. האבן עזרא, בפירושו שם, כותב כך:

ואמר רב שמואל: 'אף על פי שכתוב בשעיר החטאת שהוא לשם גם השעיר המשתלח הוא לשם'. ואין צריך, כי המשתלח איננו קרבן כי לא יישחט ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מילת עזאזל תדע סודו וסוד שמו כי יש לו חברים במקרא ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז בהיותך בן שלשים ושלש תדענו.

האבן עזרא מעיר על דברי רב שמואל שהשעיר לעזאזל איננו קרבן ממש שהרי הוא אינו נשחט כמו רעהו. ועוד הוא מוסיף שיש בזה סוד ונותן לכך רמז לא ברור. הרמב"ן שם בפירושו כותב על כך את הדברים הבאים:

³⁵ כבר בהקדמה לספר הראשון עמדתי על כך שאחד הלקחים החשובים של הקריאה בטרילוגיה הזו הוא שלמישור הפילוסופי המופשט ישנה השפעה ממשית על הריאליה. חשיבות העיסוק בו אינה רק במובן התיאורטי, אלא יש לכך חשיבות פרקטית רבה מאד. בכמה מקומות שם גם עמדתי על כך שאין הכוונה לטעון שכל מי שנטל חלק בפעילות של תנועה אנליטית, ואפילו מי שהקים אותה, היה בהכרח מודע לאספקטים הפילוסופיים שהיו מונחים בבסיס פעילותו. טענתנו היא שהבסיס הפילוסופי מובלע בפעילות ומשפיע עליה, בדרך כלל גם בלא מודעות לכך. עוד חשוב לציין שהריק של העגלה האנליטית הוצג שם כריק פילוסופי, ולא בהכרח ריק מוסרי. כפי שמופיע כמה פעמים בספר הראשון, וכפי שנראה גם להלן בשער השלישי, הבעיה העיקרית של החברה האנליטית היא היעדר תיאוריה מוסרית, ולא התנהגות בלתי מוסרית.

והנה ר' אברהם נאמן רוח מכסה דבר', אבל אני הרכיל מגלה סודו שכבר גילו אותו רבותינו במקומות רבים... ומפורש מזה בפרקי ר' אליעזר הגדול: 'לפיכך היו נותנין לו לסמאל (=השטן) שוחד ביום הכיפורים שלא לבטל את קרבנם שנאמר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, גורלו של הקב"ה לקרבן עולה וגורלו של עזאזל שעיר החטאת, וכל עוונותיהם של ישראל עליו...' והנה הודיענו שמו ומעשהו וזה סוד העניין כי היו עובדי אלהים אחרים הם המלאכים עושים להם קרבנות והם להם לריח ניחוח... והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכיפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כוחו יבוא חורב ושיממון כי הוא העולה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן... ואין הכוונה בשעיר המשתלח שיהיה הקרבן מאיתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כוונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו בכך... וזה טעם הגורלות, כי אלו היה הכהן מקדיש אותם בפה לה' ולעזאזל היה כעובד אליו ונודר לשמו אבל היה מעמיד אותם לפני ה' פתח אוהל מועד כי שניהם מתנה לה'... והנה רמז לך ר' אברהם שתדע סודו כשתגיע לפסוק "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים" [זהו פסוק שמופיע 33 פסוקים אחר כך, כרמז של האבן-עזרא]... ולא אוכל לפרש כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היווני [=אריסטו] אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו [=התגאה] לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים כי כל עניין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת.

אין ברצוני להיכנס לכל פרטי ההסבר של הרמב"ן, אלא רק לכמה נקודות בדבריו שחשובות לענייננו. הרמב"ן מציע פשר לסודו של האבן עזרא (=ר' אברהם) ולפיו השעיר לעזאזל נשלח למדבר אל השדים ולשרי השיממון והחורב. אין כאן קרבן ממש, אלא קיום ציווי של הקב"ה שציוונו לשלוח את השעיר אליהם. כפי שמוסיף הרמב"ן, הסבר זה נועד לחסום את אריסטו ותלמידיו הרשעים שמאמינים רק למה שחשו או הבינו בשכלם. זוהי, כמובן, ההגדרה המדויקת שניתנה בטרילוגיה שלנו לעמדה האנליטית: הוודאות נרכשת רק באמצעות חושים או הוכחות שכליות. כנגדה עומדת האלטרנטיבה הסינתטית, אשר מוכנה לקבל גם דברים נוספים כתקפים.

בשער השלישי של הספר הראשון ציטטנו את סוף דבריו אלו של הרמב"ן. ראינו שם שהמקור ההיסטורי לגישה האנליטית נמצא ביוון, ובעיקר אצל אריסטו. כדי להבין איך כל זה קשור לשעיר לעזאזל נעקוב בקצרה אחרי כמה פרטי דינים והלכות שמלוות את השעיר במסלולו, ונחזה בסופו המפתיע של המסלול ההלכתי הזה. הבהלי במסכת יומא (דף סב) קובע שמי ששחט את כל אחד משני השעירים הללו בחוץ (מחוץ למקום ההקרבה) לפני שהוגרל מי מהם הולך לאן,

המשך

הארה 5:

עבר על איסור שחוטאי חוץ (=איסור להקריב קרבנות מחוץ לבית המקדש). כפי שברור לכל מי שמכיר מעט את ההלכה בנושא זה, מוכח מכאן שבשלב הראשוני הזה יש לשני השעירים קדושת קרבן. דבר זה אומר שאסור לאכול אותם, להשתמש בהם וליהנות מהם, ככל קרבן אחר.

השלב הבא בדרכם של שני השעירים הוא ההגרלה. כאשר עושים את ההגרלה, כותב בעל **גבורת ארי** (יומא לט, ד"ה 'והסגן'), אומרים על השעיר שהולך לה' את המילים 'לה' חטאת', ואילו על זה שלעזאזל לא אומרים כלום. הוא מתברר מאליו (אמנם רש"י שם כתב שצריך להעלות את שתי ההגרלות כיון שזהו אינו בירור בעלמא, אלא חלק ממעשה עבודת הקרבה; לדעת רש"י, אם כן, השעיר לעזאזל נחשב עדיין כקרבן).

לאחר ההגרלה מגיע השלב של קשירת לשון זהורית לקרניו של השעיר לעזאזל. המפרשים הקשו כיצד מותר לעשות כן הרי זוהי עבודה (שימוש) בקרבן, וזהו דבר אסור.³⁶ בכל אופן, לענייננו, ברור מעצם הקושייה הזו שלשיטתם השעיר הזה עדיין קדוש בקדושת קרבן ועקרונת העבודה בו אסורה.

לאחר ההגרלה ישנה סמיכה. הכהן צריך לסמוך את ידו על ראש השעיר. בספר **מקדש דוד** (הלכות עבודת יום הכיפורים, סי' ו) הביא ראיות שסמיכה זו היא כדין סמיכה שדרושה בכל הקרבנות. השעיר לעזאזל בשלב זה עדיין נחשב כקרבן.

לאחר מכן, מגיע השלב שמתוודים על השעיר שהולך לעזאזל. בחידושי ר' חיים מבריסק על הש"ס (סטנסיל), 'בעניין לשון של זהורית', כתב שמכאן והלאה אין לשעיר זה קדושת קרבן.³⁷ אמנם ראה **מקדש דוד** שם, שהראה מחלוקת ראשונים האם וידוי זה הוא מדין התשובה שהכהן עושה על השעיר או כדיני כל הקרבנות שמחייבים וידוי. יסוד המחלוקת הזו גם הוא נעוץ בשאלה האם בשלב זה ישנה קדושת קרבן לשעיר, או שהוא כבר איננו קרבן.

השלב הבא הוא השילוח של השעיר לצוק. בשלב זה משלחים את השעיר ביד 'איש עתי' (אדם כלשהו, לאו דווקא כהן) למדבר. כמה וכמה מפרשים כתבו שבשלב זה השעיר כבר איננו קרבן, ולכן השילוח איננו עבודה בקרבן.³⁸

³⁶ ראה 'גבורת ארי' יומא מא, ד"ה 'בראש', ובחידושי ר' חיים הלוי (סולובייצ'יק) על הש"ס 'בעניין לשון של זהורית'.

³⁷ ההשלכה של קביעה זו היא מהיכן לקחת את המימון לקניית הלשון שתולים עליו. האם מתרומת הלשכה כדין הקרבנות, או לא. מעניין לציין ש**בתוספות הרא"ש** בשבועות יג, כתב במפורש ששעיר המשתלח איננו קרבן כדברי האבן עזרא ורמב"ן, וכן כתבו התוספות לשבועות ט, ד"ה 'הואיל'.

³⁸ ראה **שיטה מקובצת** השמטות וחידושים לכריתות יד, אות יב, ו**דברי אברהם** חלק ב סי' ח סוף ענף ז. וכן **בתוספות רי"ד** ליומא סו. ויש חולקים וסוברים ששילוח הוא כן עבודה, וכן משמע מסוגיית יומא עא, שאומר האיש עתי לכהן 'עשינו שליחותך', משמע שהשילוח גם הוא עבודת הכהן עצמו, והאיש העתי הוא רק שליח שלו.

בסוף המסלול דוחים (=דוחפים) את השעיר מראש הצוק הגבוה (=עזאזל) למטה. דחיה זו איננה מעכבת את מצוות השעיר, כלומר היא איננה חלק מן המצוה של השילוח, ולכן גם אם כלל לא נעשתה דחיה בכל אופן התקיימה מצוות השילוח.³⁹

לאחר הדחיה מראש הצוק, האיברים של השעיר, שבדרך כלל מתרסקים, מותרים בהנאה (ראה יומא סז). כלומר, כל קדושתם, אם היתה כזאת, פרוחה (שהרי בקרבן רגיל יש איסור הנאה גם לאחר מיתתו).

בחידושי הגרי"ז (בנו של ר' חיים הלוי סולובייצ'יק) על יומא סא (ד"ה 'והנה') הוכיח שאם השעיר נשאר חי אחרי הדחיה מותר אפילו לשחטו ולאכלו. וכן כתבו עוד מפרשים, ויש שהתירו לאכלו אף בלא שחיטה, אם הוא נדחה מהצוק (כי נתקיימה מצוותו, והדחיה היא כמו שחיטה).⁴⁰

בשלב זה כבר לא נותר שום דבר מקדושת הקרבן שהיתה לשעיר קודם לכן. כאמור, מותר אפילו לאכול אותו. הוא חזר להיות בהמה רגילה כאילו שכל התהליך הדרמטי שתיארנו כלל לא עבר עליו. כל זה לא היה ולא נברא. הוא חוזר לנקודת המוצא בה היה לפני ההגרלה ולפני ההקדשה. כמו עליסה בארץ הפלאות, שמתעוררת ומגלה שכל האירועים הפנטסטיים שעברו עליה היו רק חלום.

לסיכום הדברים, נמצאנו למדים כך: בתחילה שני השעירים הם שתי בהמות רגילות ופשוטות. בשלב ראשון, הן מוקדשות בקדושת קרבן. קדושה זו קיימת בשעיר לה' עד סופו, כלומר עד הקרבתו כקרבן. לעומת זאת, בשעיר לעזאזל הקדושה נשארת במהלך הקשירה, הסמיכה והוידוי. בשלב של השילוח כבר מתחילים חלק מהמפרשים לסבור שאין קדושת קרבן. בשלב הדחיה, כולם (אולי פרט לרבנו תם) סוברים שאין כאן כלל קרבן. אפילו לא צריך לכתחילה לבצע את הדחיה (מבחינת דיני הקרבן). ולבסוף כתבו המפרשים שמותר לאכול את השעיר, או על ידי שחיטתו אם נותר בחיים, או אפילו ללא שחיטה כלל. האיש העתי יכול פשוט לרדת לשחוט את השעיר (אפילו במקום לדחותו מהצוק) ולאכלו.

³⁹ גם לגבי השילוח עצמו ישנה מחלוקת בין הראשונים אם הוא מעכב או לא. ראה רש"י יומא סה, מאירי יומא דף מ ודף סו שהביא מחלוקת בזה, ופירוש הר"ש (ר' שמשון מקינון) לתורת כהנים אחרי מות פרשתא ד, ח. ראה מנחת חינוך מצוה קפ"ה, ובפרי חדש הלכות עבודת יום הכיפורים פרק ה, הלכה כב (בספרו מים חיים).

⁴⁰ וראה בחידושי ר' אריה ליב (מאלין) חלק ב, סימן לג, ובחידושי ר' חיים הנ"ל שכתב ששילוח ודחיה כשרים בור (=מי שאינו כהן) כיון שאינם עבודה. אמנם ראה ב'ספר הישר' לרבנו תם (נכדו של רש"י, מחשובי בעלי התוספות) בתשובה נב, סעי' ה שכתב שהדחיה היא עבודה ממש, ודימה זאת לשחיטה בקרבן עולה. שם הוא אוסר באכילה את השעיר כיון שזוהי שחיטה שאינה מתרת באכילה. אמנם, נראה שגם הוא מתיר באכילה אם ישחטו לאחר הדחיה, ומה שאסר זה רק בגלל שיש כאן אכילה ללא שחיטה, ולא בגלל קדושת קרבן שיש לשעיר בשלב זה.

המשך הארה 5:

כל מי שמכיר מעט את ההלכה, רואה כי זהו תהליך מוזר מאד. השעיר לעזאזל שלכל אורך הדרך היה קדוש ונחשב כקרבן (שלב הסיום שנוי במחלוקות, כפי שראינו), הופך פתאום להיות חולין, כמו במצבו הראשוני לפני תחילתו של כל התהליך. בדרך כלל ההלכה קובעת כי 'קדושת הגוף לא פוקעת בכדי' (ראה נדרים כט). קדושה שבגוף הדבר לא יכולה סתם לפרוח או להיעלם. זוהי מציאות שאיננה ניתנת לשינוי סתם כך. רק אם נעשה מעשה כלשהו ייתכן מצב שהקדושה פוקעת, אם בכלל. אם כן, צריך ביאור כיצד בשעיר לעזאזל פורחת לה הקדושה שלו מאליה?

דומה כי ההסבר לתופעה המוזרה הזו מצוי ברובד הרעיוני של פרשת שני השעירים. שני השעירים מיועדים להיכנס ביום הכיפורים עד קצה המסלול האפשרי, לשני הכיוונים: האחד נכנס עד למקום שאליו לא נכנסים בשום פעם אחרת בשנה פרט ליום הכיפורים, המקום הקדוש מכל - קודש הקודשים. השני אמור להיכנס עד הסוף לצד השני. הוא מוקדש לשטן, ונשלח אליו. זהו הצד הקיצוני של הרוע והטומאה.

אולם כפי שראינו לעיל בפרק זה, כניסה עד הסוף בכיוון הרע מובילה לואקום. כאן אנו צועדים צעד אחד נוסף במסלול: מתברר שהרוע למעשה אינו באמת קיים. אין באמת שורש פנימי לרוע (אין שער חמישים, כלומר 'חדר' פנימי, לשערי הטומאה). רוע הוא רק היעדר טוב. כפי שראינו, האמונה בכך שלמציאות, לערכים ולרצונות, אין שורש, היא עצמה הרוע.

כמה הוגים יהודיים (ראה, למשל, **מורה הנבוכים**, ח"ג פ"י) מנסחים זאת אחרת. הכל משתלשל מהקב"ה ולכן מציאות אמיתית יכולה להיות רק דבר טוב ששורשו בקב"ה. כל שאר הדמויות במערכת הן אשליה בלבד ללא שורש מציאותי-אמיתי. אלו שערי בינה ללא חדר פנימי. אין, ולא יכול להיות, קודש הקודשים בצד השני. מט שערי הטומאה הם גלדי בצל ללא גרעין פנימי.

אולם אם הבעיה של הרוע כולה מבוססת על האשליה כאילו אפשר לבנות מבנה שלם עבור שום כלום, וכאילו שזוהי אלטרנטיבה למבנים אמיתיים, אזי גם הפתרון עבורה הוא פשוט לגלות את התרמית. עלינו לחשוף את האשלייתיות שבתפיסה הזו. לא צריך להשמיד את הרוע. ברגע שננסה באמת לגעת בו ולחשוף את שורשו הפנימי, הוא פשוט יעלם מאליו, כמו פטה מורגנה.

זה בדיוק מה שאנחנו מגלים כשאנו הולכים עם השעיר לעזאזל. הוא מתחיל כעז רגילה ופשוטה. לאחר מכן הוא מוקדש כקרבן לרוע, ואכן נכנס 'לפני ולפנים' של הרוע (למדבר, מקום שליטת המזיקים, כלשון הרמב"ן שהבאנו). מה שהוא מגלה שם זה בדיוק את העובדה שהכל הוא אשליה, אין כלום, וכל הדרך והמסלול שהוא עשה עד כה מתפוגגים מאליהם. הוא הגיע אל שורשו של הרוע, וגילה שבעצם אין בכלל דבר כזה. הוא מצא את עצמו עומד בנקודת המוצא.

זוהי שוב עז רגילה ופשוטה, כפי שהיא היתה בתחילת התהליך. התהליך כולו לא הותיר עליה שום רושם. כאמור, אין שער חמישים לצד של שערי הטומאה. אם ננסה להיכנס עד הסוף נגלה את הואקום.

לאורך הספר הראשון ראינו שהפוסטמודרניות מחלצת את 'הגרעין הקשה' מן הספקנות. היא מנסה ליצור, יש מאין, מושג חליפי לאמת במובנה הקלאסי. הכישלון שלה יפיל את כל המבנה האנליטי שהתפתח מאז יוון העתיקה ועד ימינו, בקול דממה דקה.

בפרשיית שני השערים אנו רואים מן ההיבט ההלכתי את היחס המקביל בין אנליטיות לבין רוע וטומאה. שורשו של הרוע הוא אמונה במציאות פיקטיבית, וראיית האשליות כוודאות מדומה, כתחליף לוודאות האמיתית. הרוע עצמו הוא מציאות פיקטיבית ללא שורש. אין בו ממשות של אלטרנטיבה. האלטרנטיבה היחידה האפשרית היא לחיות באשליות.

יש בכך גם אספקט מעודד. המלחמה עם רוע מן הסוג הזה נערכת באמצעות ספרים ורעיונות, שמטרתם לפוגג את האשלייה האנליטית-פוסטמודרנית. אין צורך והצדקה למלחמת השמדה דורסנית והרסנית. לאחר הבריור יתגלה לעין כל שאין במי להילחם.

בספר הראשון הערנו בכמה מקומות שגם מי שמצהיר על עצמו כאנליטיקן, איננו באמת כזה. למעשה, נראה שכמעט אין אנליטיקן אמיתי. ספקנות גמורה היא פיקציה אינטלקטואלית שאיננה קיימת במציאות. המחשבה שיכולה להשלות מישהו כאילו הוא אנליטיקן, ולהדחיק את הכושר הקרוי 'אמונה', הן במישור הדתי והן במישור הפילוסופי, זהו גופא הרוע.

נוסיף כאן עוד זווית אחת. לפי השקפת התורה הישנות היחידה שאין לה שורש ממשי בעולם היא עמלק. לכן כתוב עליו "ואחריתו עדי אובד" (במדבר כד, כ), כלומר שלעתיד לבוא לא יוותר ממנו מאומה. לכן התורה מצוה להשמיד אותו, כיון שהוא אנליטיקן אמיתי ולא מדומה כמו שאנחנו מכירים בדרך כלל. המאפיין של עמלק, לפי כמה וכמה מפרשים הוא הספק (ראה, לדוגמא, לכל אורך הספר **פחד יצחק**, ר' יצחק הוטנר, על פורים). זהו המכתם הידוע: 'עמלק' בגימטריה 'ספק'. בכמה מקומות מופיע עמלק כמאמין במקרה (ראה דברים כה, יח: "אשר קרך בדרך") ולא בעולם שנתון להכוונה.

במדרש **שמות רבה** (כז, ה) מובאת דרשה על הפסוק במשלי (יט, כה) 'לץ תכה ופתי יערים': 'לץ תכה' - זה עמלק, 'ופתי יערים' [=יחכים] - זה יתרו. ר' יצחק הוטנר, בתחילת ספרו **פחד יצחק** על פורים מאריך לבאר את התיאור של עמלק כלץ. להרחבת הדברים הקורא מופנה לשם. כאן ברצוני להסביר רק פן אחד של מידת הליצנות הנוגע לעניין שלנו.

הספק הוא יסוד הליצנות. בתחילת פרשת תולדות כותבת התורה: 'ואלה תולדות

המשך

הארה 5:

יצחק בן אברהם - אברהם הוליד את יצחק'. החזרה הזו בפסוק מוסברת ברש"י על אתר בעקבות המדרש:

לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו, מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק.

הליצן מטיל ספק בכל דבר שאין לו הוכחה. כיון שלא ידוע בבירור מיהו האב של תינוק שנולד, ניתן להטיל ספק בכך ולומר ששרה נתעברה מאבימלך (יש לשים לב שהקביעה שהעיבור הוא מאבימלך איננה מוטלת בספק אצל אותם ליצנים. במונחי הספר הראשון, זוהי תופעת ה'בוקונוניזם'. האליל האלטרנטיבי, אף שלידתו היא תוצאה של הטלת ספק בכל, הוא עצמו מתקבל בוודאות מוחלטת).

התייחסות דומה רואים בתלמוד. בגמרא במסכת שבת (דף ל), מתואר הכסיל שאסור לענות לו כאיוולתו:

כי הא דהוא דאתא לקמי דרבי [כהוא שבא לפני ר' יהודה הנשיא] אמר ליה אשתך אישתי ובניך בני אמר ליה רצונך שתשתה כוס של יין שתה ופקע. [ועוד מקרה דומה]: ההוא דאתא לקמיה דר' חייא אמר ליה אמך אשתי ואתה בני אמר ליה רצונך שתשתה כוס של יין שתה ופקע.

בשני המקרים בא אדם אשר מערער על כשרותה של אישה כשרה בטענה סתמית. כיון שאין הוכחה לכאן ולכאן, ניתן לומר הכל. כנגד אחד כזה אין טעם לפתוח בויכוח. צריך לדחות אותו בקש (להציע לו כוס יין), והוא פוקע מאליו. זהו בלון נפוח שנעיצת סיכה בתוכו מוציאה ממנו את כל האויר.

הרב קוק בספרו על אגדות הש"ס **עין איה** (סימן קו-קז) מאריך לבאר את המעשים הללו בדרך זו. הוא ממשיך וטוען שהאמונה של אדם באישתו ובייחוסם של בניו איננה מבוססת על הוכחות שכליות (מה שמכונה בהלכה 'רוב בעילות אחר הבעל'), אלא על הרגשה טבעית ופשוטה של שכל ישר. הספק הוא הליצנות או הסיכלות שמתנגדת לאותו שכל ישר, ומחפשת הוכחות. זוהי עמדה שאיננה מאמינה לשום עובדה ללא הוכחות. בטרמינולוגיה שלנו זוהי בדיוק העמדה האנליטית.⁴¹ בדרך כלל הספק מופנה כלפי וודאויות שונות, ומלגלג עליהן. הטענה הספקנית 'מונין לך', מבטאת לגלוג וליצנות.

בצורה אחרת ניתן לראות זאת בתחילת ספרו הנ"ל של ר' יצחק הוטנר, שם הוא מסביר שליצנות עניינה הוא הורדת דבר מחשיבותו. כאשר הדבר אינו ראוי לחשיבות, הליצנות היא כלי מוצדק ("כל ליצנותא אסירא בר מליצנותא דעבודה זרה"). כאשר הליצנות פונה כלפי דבר שחשיבותו היא אמיתית, היא משמשת

⁴¹ אגב, בהלכה ספק נחשב משמעותי רק אם יש לו בסיס שמעורר אותו. לא ניתן סתם להעלות שני צדדים שאיננו יודעים מי מהם הוא הנכון יותר, ולהתייחס לכך כספק, וליישם את דיני הספק.

כלי נשק בידי הספק. במקום דיון ענייני נוקטים בנשק הליצנות, שקשה מאד לענות לו ולהתגונן מפניו.

העמלקיות, או הליצנות, זוהי אנליטיות צרופה שחושבת שכל אחד והאמת שלו. במסגרתה אין מקום להתפתחות ולדו-שיח פתוח, וגם לא לסובלנות אמיתית. לכן לעירעור מסוג זה, לפי הגמרא הנ"ל במסכת שבת כלל לא עונים. לאנליטיות אמיתית (לא אשלייתית) כזו אין גם שורש והצדקה לקיומה. לכן 'אחריתו (של עמלק) עדי אובד'.

מסקנתנו היא שרוע אמיתי, כמו גם אנליטיות אמיתית, לא קיים כלל. אם היה קיים דבר כזה, היינו מגיעים לתפיסה אלילית רווחת, לא מונותאיסטית, של שתי רשויות שמושלות בעולם (הטובה והרעה) במקום האלוקים האחד. לא ייתכן שלשתי הרשויות ישנו שורש אמיתי בלתי מותנה, שכן זהו דואליזם (שניות). אמונת הייחוד מורה לנו שיש שורש אחד לכל, ולכן לרוע אין שורש אמיתי. הוא אשליה שאינה קיימת באמת. זוהי משוואה דו-כיוונית: הרוע הוא אשליה, והאשליה היא הרוע.

כפי שראינו, לפי חלק מן המפרשים בשלב ההגדרה השעיר לעזאזל איננו צריך הגדרה לעצמו. הוא מוגדר על ידי היותו היפוכו של השעיר הפנימי (לה'). רוע איננו מהות לעצמה, הוא היפוכו או היעדרו של הטוב. כאשר תוהים מהי מהותו העצמית, מגיעים, כאמור, לריק. ייתכן שגם רש"י אשר מחייב הגדרה נפרדת לשעיר לעזאזל, סובר כך מפני שבמסע למדבר אנחנו מצוים לנהוג כלפי השעיר כאילו יש בו ממש, וכאילו גם הוא קרבן. הגילוי הגדול מופיע רק בסוף המסע.

הרמב"ן מסביר שאחרי שלושים ושלושה פסוקים מופיע הפסוק: "ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים". לאחר שהבנו את סודו של ר' אברהם אבן-עזרא, ולפיו השעיר מלמד את העובדה שאין רוע אמיתי עם שורש בעולם, אנו אכן במצב בו לא נקריב עוד את זבחינו לשעירים, כמו שכותב הרמב"ן. שעירים ושדים, במינוח הקבלי, אלו הן ישויות מדומות ללא שורש. בסוף המסע אנו אמורים להכיר זאת, ולהפסיק להשלוח את עצמנו כאילו יש בהם ממשות.

לא בכדי מסיים הרמב"ן שדבריו נועדו כדי לסתום את פיות היווני ותלמידיו הרשעים שהגיסו את ליבם לחשוב שרק למה שהגיעו בשכלם (האנליטי), יש ממשות. האמת היא שלא רק שישנם עוד ממשויות, אלא שדווקא החלק הזה אינו ממשי כלל ועיקר. הוא יונק את ממשותו מן הממשויות האחרות, כמו שהשערים יונקים את משמעותם וממשותם מן ה'חדר' הפנימי שבתוכם.

נסכם בקצרה את העולה מן הסעיף הזה. החשיבה והרצון בנויים שניהם במבנה סכמטי של בצל. בצל כזה בנוי מגלדים זה על גבי זה, ומגרעין בלתי מותנה של הנחות (בחשיבה: אקסיומות, וברצון: ערכים), שנותן משמעות למבנה כולו. האנליטיות רואה את שני המבנים הללו כגלדים

ללא תוך, או כמעגל שזנבו בתוך פיו, ובכך היא מרוקנת אותם מתוכנם. בסעיף הבא נעשה השוואה מפורטת יותר בין שני הבצלים, ונמצא את הדומה והשונה ביניהם. ההשוואה הזו תעדין ותפרט את התמונה בדבר היחסים המורכבים בין השכל לבין הרצון.

ושבו, שכל ורצון: אלוף בצלות ואלוף שום

שני ראשי הבצל שהוצגו בסעיפים הקודמים של פרק זה הם רק סכימה ראשונית. כאשר ניכנס לפרטים, נראה שיש עדיין מה להבהיר ביחס אליהם. בצל החשיבה היה הנושא העיקרי של הספר הראשון והשני. בסעיף זה ננסה ליישם את האמור שם לגבי בצל הרצון אותו הצגנו כאן. ראשית, בהקשר של החשיבה הבחנו בין בינה לחכמה, או בין אקסיומות לתיזות נגזרות. במסגרת הרצון הבחנו בין ערכים, שהם הנורמות הבסיסיות (הבלתי מותנות), לבין נורמות נגזרות.

תהליך הגזירה של נורמות נגזרות מתוך הערכים היסודיים, הוא תהליך שכלי. המתודות הן כללי הלוגיקה שבאמצעותם אנו גוזרים טענה מטענה אחרת. אם כן, התהליך הזה נעשה בשכל ולא ברצון. אין בתהליך הגזירה הזה שום אלמנט של הכרעה, או של בחירה, אלא של ניתוח שכלי של קביעות נתונות. ההכרעות נעשות ביחס למערכת הערכים היסודית (הגרעין של בצל הרצון).

אם כן, רק הגרעין של בצל הרצון נוצר מהפעלת כוח הרצון עצמו, כלומר מהכרעה ובחירה חופשית. השאר אינו אלא ניתוח שכלי רגיל של טענות, וזהו תהליך שכלי. הבצל של הרצון הוא בעל גרעין שונה מזה השכלי (=אוסף האקסיומות), אשר נעטף בגלדים נורמטיביים באמצעות אותן מתודות כמו בבצל השכלי. בהקשר של הרצון, הטענות הנגזרות במתודות הללו הן נורמות ולא משפטי עובדה, אולם התהליך הוא זהה לחלוטין.

למעלה הבחנו בין שתי משמעויות למונח 'בינה': 1. כללי הגזירה, שמבטאים את הכוח להוציא מסקנות מהנחות נתונות. 2. התוצאות של כללים אלו: התיזות עצמן. במסגרת הרצון, יש משמעות נפרדת לגלדי הבצל, רק במשמעות השניה. הכלים הם אותם כלים: כלי השכל. התוצאות הן נורמות, ולא עובדות, או ידע. אם כן, יש בצל של רצון, והוא כולו שונה מהבצל של השכל, אולם הכלים שמשמשים בעטיפת הגלדים השונים, הם אותם כלים.

נעבור כעת לדרך שבה אנו מגיעים לתוכנו של הגרעין הראשוני בבצל הרצון. במסגרת בצל החשיבה, ראינו שהדרך היחידה לבסס תקפות של אקסיומות, היא הכרה בכוח 'שמעי'. יסוד הדברים הוא ביטול ההבחנה החדה המקובלת אצלנו בין חשיבה לבין הכרה. אנו פשוט 'צופים' באקסיומות שלנו בתהליך שהוא כאילו הכרתי ולא חשיבתי. זהו המימד הסינתטי של החשיבה, שניתן לראות אותו כמרוכז באקסיומות (כפי שראינו, ההתייחסות אליהן מקרינה על משמעותו של המבנה כולו).

אולם במסגרת בצל החשיבה, האקסיומות הן ערכים. שם עלינו לבחון את שאלת התקפות מחדש. מהו הבסיס לתקפות של הערכים הבסיסיים (הגרעין של בצל הרצון)? מדוע ערכים אלו מחייבים אותנו? זו כנראה אינה הכרה, שכן מהותה של זו היא יצירת אינטראקציה עם העולם

שמחוצה לנו. אך קשר כזה יכול להביא רק להכרת עובדות שמצויות בעולם האובייקטיבי שמחוצה לנו, ולא למחויבות לנו. נורמות לכאורה אינן עובדות ריאליות. אם כן, כיצד אנחנו מכירים נורמות בסיסיות (כאלו שאינן נגזרות מנורמות אחרות)? כיצד נוצרת המחויבות הערכית?

נקודה זו מחזירה אותנו למושג בחירה. אם אנו יוצרים את הנורמות הבסיסיות יש מאין, אזי יש כאן תהליך אינדטרמיניסטי. אולם זה אינו יכול להוות בסיס לתוקף של ערכים, לפחות לא במובנם הסינתטי (שרואה בהם תוקף מחייב ואובייקטיבי). אינדטרמיניזם מייצג תהליך שרירותי, שקשה לראות בו יסוד מחייב ובר קיימא.

הבעיה העיקרית היא שבמישור הנורמטיבי אין 'עובדות' חיצוניות שיוכלו לכפות את עצמן עלינו. לכן נוצרת הכפירה הפוסטמודרנית במשמעותן האובייקטיבית והמחייבת של ערכים. ניתן לראות זאת מזווית שונה. הכשל הנטורליסטי של יום (ראה בספר הראשון, סוף פרק ב של השער השלושה-עשר, ועוד להלן בשער השלישי) קובע שערכים לא יכולים להיגזר מעובדות. העובדות הן נייטרליות מבחינה נורמטיבית, ולכן אין אפשרות לבסס ערכים על עובדות. כדי לבסס נורמה כלשהי תמיד חייב להימצא עקרון גשר שקושר את המישור העובדתי עם המישור הנורמטיבי-ערכי. לדוגמא, כאשר אנו מסיקים מן ההנחה העובדתית שהשמים הם כחולים את המסקנה הערכית (או: שיפוטית, במקרה זה) שהשמים הם יפים, החבאנו ברקע הנחה נוספת (עקרון הגשר), לדוגמא: כל מה שכחול הוא יפה.⁴²

לכאורה המסקנה המתבקשת היא שאנו יוצרים את הערכים יש מאין. אם אין להם בסיס במציאות, אז אין מקום לראות בהם משהו אובייקטיבי ומחייב. אם כן, העובדה שהערכים נוצרים לא על בסיס עובדתי, מוליכה ישירות למסקנה שהם סובייקטיביים, ולכן גם משוללים תוקף מחייב.

אולם ראינו כבר למעלה שישנו תהליך שלישי, בין הדטרמיניזם לאינדטרמיניזם, והוא הבחירה. תהליך כזה אמנם יוצר דברים ללא סיבה חיצונית שפועלת עליו וגורמת להיווצרותם. אולם הוא גם לא סתמי ושרירותי, ולכן הוא מהווה בסיס לשיקול דעת. כעת, ניתן לראות שברמה הלוגית הבעיה של תקפות הערכים, שקולה למעשה לבעיה של הבחירה החופשית. העמימות שמובילה אנשים לאחוז בעמדות דטרמיניסטיות (בגלל שהאלטרנטיבה היחידה בעיניהם היא אינדטרמיניזם), היא אשר מובילה אותם אנשים עצמם לדגול בגישה של רלטיביזם מוסרי וערכי (אנליטיות ערכית, או היעדר אמת ערכית).

כמו שיש שורש אחד לשתי הבעיות, כך גם הפתרון לשתייהן הוא אותו פתרון. בשני המקרים עלינו להכיר בכך שישנו תהליך מסוג שלישי. היעדר אפשרות לתצפית בעובדות כבסיס למערכת הערכית, יכול להוביל למסקנה שזוהי יצירה שרירותית וסובייקטיבית. אולם הוא יכול גם להוביל למסקנה שזוהי יצירה בעלת תוקף שאינה מבוססת על תהליך אמפירי רגיל. מסקנתנו היא שהבחירה היא תהליך 'ההכרה השמעית' של הרצון. זוהי 'הכרה בערכים'. הבחירה

⁴² בהקשר זה ניתן לדמות את השיפוט האסתטי עם השיפוט האתי. ראה על כך עוד להלן.

היא אשר 'מכירה' לנו את הערכים היסודיים, גם ללא הליך הכרתי אמפירי רגיל, בדיוק כפי שראינו לגבי האקסיומות השכליות. כמו שנאלצנו לוותר על ההבחנה המקובלת בין חשיבה להכרה בדיון על פעולת השכל, כך אנו נאלצים לוותר על ההבחנה החדה בין הכרעה רצונית להכרה נורמטיבית בדיון על הרצון.

בשער השלישי נרחיב יותר בנקודה חשובה זו. אנו נראה שם כי בעת גיבוש המערכת הערכית שלנו, אנו 'צופים' בישות אובייקטיבית מופשטת, מושג ה'טוב' כשהוא לעצמו. ה'תצפית' עליו מניבה תיאור של מערכת נורמטיבית, כלומר של מערכת עקרונית תיאורטיים שמורים לנו מה מותר ומה אסור. הערכים הם המאפיינים של הישות הזו כשהיא לעצמה, כפי שהם קיימים בתודעתנו.

בחזרה למימד השכלי שברצון

לסיכום הדיון הקצר הזה, נראה את כל האספקטים שבהם מעורב מימד שכלי בתהליך הרצוני. ראשית, ישנו בצל השכל, שפועל במקביל לבצל הרצון. זה עסוק בהכרת העובדות והעקרונות שבמציאות האובייקטיבית. גם למישור הזה יש יחס (עקיף) לפעולתו של הרצון. הבחירה תמיד נעשית על רקע עובדתי מסוים. בכל מצב נתון מתבקשת בחירה אחרת. על כן ההכרה השכלית יוצרת את הרקע העובדתי שדרוש לכל אקט של בחירה.

בהיבט השני, השכל הוא אשר מנתח את העקרונות הנורמטיביים הבסיסיים (הערכים), וגוזר מהם את הנורמות המשניות. זוהי הבינה שיוצרת את בצל הרצון.

בהיבט השלישי, ישנו מימד שכלי ברצון עצמו. כפי שראינו, הבחירה בערכים הבסיסיים, היא בעצמה בעלת מימד של הכרה (ראינו שההכרה לא יכולה להיות מוגדרת באופן נפרד מהבחירה. יש לוותר על ההבחנה החדה ביניהם). ישנה כאן הכרעה בשאלה האם ערכים הם נכונים או לא נכונים (ראויים או לא ראויים), שיש בה מימד הכרתי-שכלי. ההכרעה הזו היא המימד השכלי שברצון ובבחירה עצמה, שהוזכר כבר בפרק הקודם (ויפורט יותר להלן בסוף השער, ובעיקר בשער השלישי).

בפרק הבא נעסוק ברובד נוסף, שלא נגענו בו עד עתה. במהלך הדיון עד כה עסקנו בשאלה כיצד אדם בוחר במערכת הנורמטיבית שלו (הערכים ונגזרותיהם). אולם ערכים ונורמות נועדו ליישום. על כן, ברור שלאחר בניה תיאורטית של המערכת הנורמטיבית, כלומר של בצל הרצון, עולה השאלה של היישום המעשי. האם גם שם ישנה בחירה? לכאורה כן. התחושה היא שגם לאחר שנקבעים הערכים שלנו, עדיין ישנה התמודדות והכרעה האם לנהוג לפיהם או לא.

מה טיבה של ההכרעה המעשית? בפראפרזה על לשונו של קאנט, נאמר (לא במשמעות שלו) שאנו עוברים כעת מן 'התבונה הטהורה' אל 'התבונה המעשית'. בשפת הפילוסופיה האנליטית נאמר שאנו עוסקים בבעיה של 'חולשת הרצון'. אך לפני כן נציג בהארה הבאה את היחס בין שכל לבין רצון ביחס לתורה וללימודה.

המילה 'תורה' היא משורש 'הוראה'. כלומר עיקרה של התורה הן הנורמות, המצוות. בפתיחת פירושו לתורה, מביא רש"י את דבריו הידועים של ר' יצחק: **לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל. ומה טעם פתח בבראשית?**

רואים מקושיית ר' יצחק שעיקר התורה הוא החלק הנורמטיבי שלה, שמתחיל בפרשת 'בא'. מבחינתו ההקדמות הן לכאורה מיותרות. בפועל, התורה מחולקת לשני חלקים: החלק העובדתי והחלק הנורמטיבי (שהוא העיקרי).⁴³ לשון אחר, בתורה ישנם שני סוגי פסוקים: פסוקי ציווי ופסוקי חייווי.

אולם חלוקה זו אינה כה פשוטה. פסוקי הציווי מורים לנו על מעשים שאותם עלינו לעשות (מצוות עשה) או לא לעשות (מצוות לא תעשה). ברור שמבחינה דקדוקית זהו סוג שונה של פסוקים; אולם מבחינה מהותית לא לגמרי ברור מהו הערך המוסף של הציווי, מעבר לחיווי שזוהי מצוה שהקב"ה רוצה שנבצע, או לאו שהוא רוצה שנימנע מעשייתו. לכאורה, די לנו בחיווי שזוהי מצוה בכדי שנסיק שעלינו לבצעה.

בניסוח אחר, ניתן לשאול זאת כך: לכל מצוה ישנו טעם, או מטרה, שלשמה היא נועדה. המצוה מבוטאת בתורה על ידי פסוק ציווי. הטעם של המצוה הוא סוג של עובדה (לדוגמא: מצוה זו מועילה למטרה חיובית X). האם יש בציווי משהו מעבר ליידוע שלנו שישנה מטרה חשובה שמתקיימת בעשיית המצוה הנדונה? לכאורה, אין במצוה מאומה מעבר לגילוי העובדתי (חיווי) שהשגת מטרה זו היא חשובה, ושהדרך להשיג את המטרה היא קיום המצוה.

מן הכיוון ההפוך ניתן לשאול: מה מטרתם של פסוקי החיווי (החלק העובדתי-סיפורי שבתורה). ברור שגם הוא נועד ללמד אותנו משהו, שאם לא כן הוא מיותר, ובדאי לא נכלל במושג 'תורה' (=הוראה). אולם אם אכן כך הוא, אזי פסוקי החיווי גם הם פסוקי ציווי. ושוב, עלינו לבחון מבחינה מהותית מהו ההבדל בין שני החלקים בתורה.

כעת נציב את הדילמה באופן שלישי, ונאמר כך. הציוויים הם נורמות, וככאלו הם בעלי תוכן כיווני, טעון ומגמתי, והם פונים לרצון. הרצון אמור לקבל על עצמו מחויבות לביצועם של הציוויים הללו (על האדם לכלול אותם בבצל הרצון שלו).

⁴³ בירור מפורט יותר בדבר עדיפותו של החלק הנורמטיבי שבתורה (בכתב ובעל-פה), ומקורות נוספים, ראה בתגובתי שהתפרסמה בתוך **צהר** יח, אביב תשס"ד. שם עלה גם סוג שלישי של נורמות תורניות: רצון ה' שכלל אינו מופיע כציווי בתורה (למשל, עקרונות המוסר הטבעי). אלו הן נורמות ולא עובדות או תיאורים, אולם אין לגביהן ציווי. במונחי הדיון שבשער הבא יש מקום לבחון האם היחס אליהן יהיה פרסקריפטיביסטי או דיסקריפטיביסטי, ואין כאן המקום לכך.

המשך הארה 6:

פסוקי החיווי, מעצם טיבם, הם נייטרליים, ולא כיווניים ומגמתיים. הם פונים אל השכל, ולא אל הרצון. כעת נשאל בהקשר הזה: מהו הערך המוסף של הפנייה אל הרצון, מעבר לפנייה אל השכל. האם העובדה שיש נימוק טוב לעשיית המעשה, אינה מספיקה כדי ליצור את המחויבות לעשות אותו. למעשה, אנו שואלים כאן שאלה שנוגעת להבדל בין רצון ושכל: האם הרצון אינו אלא כן של השכל. מה שהשכל מחייב שהוא ערך ראוי, על הרצון לרצות לבצע.

בפילוסופיה האנליטית עוסקים בשאלה הזו מהכיוון הלשוני: האם פסוק ציווי הוא משהו מעבר לחיווי? כלומר, האם קבלת פסוק חיווי כמשהו ראוי היא נימוק מספיק ליצירת מחויבות לביצוע פעולה? האם אלו פסוקי חיווי, שלאחריהם צריכה להתקבל החלטה והכרעה של הרצון, או שמא הפסוקים הללו הם בעצמם בעלי אופי מגמתי, וכוללים בתוכם גם את המחויבות הנורמטיבית לביצועם. בניסוח המקובל אומרים זאת כך: כשאני אומר 'לעשות X זה בלתי צודק', האם ישנה כאן אמירה דיסקריפטיבית (תיאור) של איפיון מסוים של מעשה X, או שמא ישנה כאן טענה פרסקריפטיבית, כלומר הנחיה לשומע מה עליו לעשות ומה לא ראוי לו לעשות. נושא זה ידון להלן בשער השלישי. אנו נבחן כאן את השאלה הזו מזווית הלכתית.

הרמב"ם הקדים לספר המצוות שלו ארבעה עשר עקרונות (שורשים) אשר מסבירים את דרכו במניין המצוות. בשורש החמישי הוא קובע שאין למנות את טעם המצוה כמצוה בפני עצמה. לדוגמא, הפסוק אומר לגבי המלך: 'לא ירבה לו נשים ולא יטו את לבבו'. מסביר הרמב"ם שהחלק השני הוא נימוק למצוה שבחלק הראשון. הציווי הוא 'לא ירבה לו נשים', והנימוק (הטעם) הוא: 'ולא יטו את לבבו'. כלומר על אף שהנוסח הלשוני דומה מאד, הרמב"ם מבין את החלק השני כפסוק חיווי (ביאור), ולא כפסוק ציווי. החלק הראשון מצוה אותנו, ואילו החלק השני מלמד אותנו עובדה: יש חשש שריבוי נשים יטה את לבבו של המלך. העובדה מהווה נימוק לציווי, אך היא עדיין עובדה. כזו לא נכון לכלול אותה במניין המצוות שכולל אך ורק ציוויים.

אם כן, הרמב"ם מבין את פסוקי הטעם כפסוקי חיווי ולא כפסוקי ציווי, ועל כן אין למנות אותם. הרמב"ן, לעומתו (ראה בהשגותיו לשורש החמישי), מבין חלק גדול מהם כפסוקי ציווי (ועל כן הוא נזקק לסיבות שונות מדוע לא מונים את חלקם כמצוות).

ישנם שורשים נוספים בין ארבעה עשר השורשים, שעניינם הוא בהבחנה בין חיווי לציווי (ראה, למשל, בשורש השמיני), ואין כאן המקום להאריך בזה.⁴⁴ לכאורה ניתן לשאול, מדוע לתפוס את החלק הראשון: 'לא ירבה לו נשים' כציווי?

⁴⁴ ראה על כך בספר הרביעי של הקוורטט, העוסק בפילוסופיה של המשפט וההלכה. שם נבחן את משמעותו של 'ציווי' בהלכה ובמערכות משפטיות אזרחיות בכלל.

הרי המטרה של ריבוי הנשים היא שלא יסירו את לבבו. אם כן, מה שנאסר עליו למעשה הוא הטיית הלב. ריבוי הנשים הוא רק הגדר שתמנע את הטיית הלב. דוגמאות אלו (ונוספות שמובאות שם) ממחישות ביתר עוצמה את הבעייתיות שבהבחנה בין פסוקי חיווי לפסוקי ציווי.

והנה, ישנה מחלוקת בין התנאים האם יש לדרוש 'טעמא דקרא' (=את טעמי הפסוקים) או לא. המחלוקת היא האם ניתן לנסח את הגדרים ההלכתיים של המצוה על פי טעמיה. למשל, בדוגמא הקודמת, במצב שריבוי נשים לא יטה את לבב המלך, האם עדיין ישנו איסור על ריבוי נשים, או לא? הכלל שנקוט בידינו להלכה הוא שלא דורשים טעמא דקרא (ראה הארה בספר השני על טעם וגדר).

זהו סוג של פוזיטיביזם הלכתי, אשר נצמד לטקסט כמות שהוא.⁴⁵

בדרך כלל ההבנה שביסוד הכלל הזה (גם בהלכה וגם במערכות משפטיות רגילות) היא שאנו לא דורשים את הטעם מפני שיש סיכוי שנטעה, וכן כדי למנוע מחלוקות פרשניות. לפי זה, אם היינו יודעים את הטעם האמיתי של המצוה, היה אפשרי לדרוש את טעמה. המסקנה היא שלכאורה הטעם הוא אכן ציווי במהותו, ועקרונית ניתן להשתמש בו כמגדיר של הציווי. ניתן להראות שישנן בהלכה גם גישות אחרות, ביחס להבנת העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, ואין כאן המקום להאריך.⁴⁶

לא ניכנס כאן לפרטים טכניים, אולם העולה מכאן הוא שלפחות לפי חלק מהמפרשים, לציוויים בתורה יש מעמד שונה מעצם היותם פסוקי ציווי, ולא פסוקי חיווי. פירוש הדברים הוא שהטענה הנורמטיבית מכילה משהו שלא קיים בטענה העובדתית. גם אם נדע את טעם המצוה, עדיין לא נהיה מחויבים בה באותה עוצמה כמו מי שנצטווה בה.

על כך כבר אמרו חז"ל: 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' (קדושין לא.). בדרך כלל מחפשים הסבר לאמירה קונטרברסלית זו, במונחים פסיכולוגיים (כשיש ציווי יש יצר שלא להישמע לו, וכדומה). אולם כאן עולה משהו חדש: כשיש ציווי אזי לקיום המצוה ישנו ערך מוסף מעבר להשגת הטעם, או המטרה של המצוה. פירוט של טענה זו מצוי במאמרו של ר' אלחנן וסרמן על התשובה, בספרו **קובץ מאמרים**, ואין כאן המקום להאריך בזה.

העולה מכאן הוא שציווי הוא אמירה שפונה לרצון, וככזו היא בעלת תוכן נוסף, מעבר לגילוי העובדתי שניתן להשיג באופן כזה או אחר מטרה כלשהי. הציווי הוא עצמו מוסיף מימד נורמטיבי לעובדות (כעין 'צביעה' שלהן, לפי התפיסה הפרסקרפיטיביסטית). הנושא ידון עוד בשער השלישי, וביתר פירוט בספר הרביעי.

⁴⁵ ראה בספר הרביעי בקוורטט, על פוזיטיביזם בתורת המשפט.

⁴⁶ ראה בספר הנ"ל.

פרק ד הבעיה של 'חולשת הרצון': על חטא ופשרו⁴⁷

מבוא

עד כאן עסקנו בבחירת הערכים והנורמות הנגזרות מהם. באופן עקרוני, לאחר השלמת התיאור של בצל הרצון, התיאור של המערכת הנורמטיבית של האדם הושלם. אך עדיין יש לבחון כיצד המערכת הזו יוצאת אל הפועל, ומיתרגמת למעשים. על האדם ליישם את המערכת בה בחר, כלומר להחליט איך לנהוג בפועל בכל סיטואציה ספציפית שאליה הוא נקלע.⁴⁸ לכאורה זהו שלב מעשי, שאינו מכיל מימד של בחירה, אלא רק יישום של הערכים שכבר נבחרו בשלב הקודם. עליו לסרוק את בצל הרצונות שלו, ולגזור ממנו (באמצעות ההיגיון) הוראות מעשיות לגבי הסיטואציה הנתונה.

ניטול כדוגמא פשוטה (ופשטנית), מקרה שבו מעורב ערך אחד בלבד. אדם בחר בערך השיוויון של הקומוניזם. לצורך הדיון, נניח כי זהו כל בצל הערכים שלו. כעת הוא מצוי בסיטואציה שבה הוא מזהה אי שוויון כלשהו. לכאורה עליו לנהוג בהתאם לערך שבו הוא בחר, כלומר לפעול למחיקת אי השיוויון. אין כאן תהליך נוסף של בחירה. לכל היותר עליו להפעיל את שכלו כדי להחליט מהו הצעד המתחייב מהערך שבו הוא דוגל: האם השיוויון יושג באופן של העלאת מיסים, הורדת מכס, צדקה וכדומה. אולם כל אלו באופן עקרוני הם שיקולים שיכליים ולא כרוכים בהכרעה רצונית ובבחירה.

נראה כי זה יהיה המצב העקרוני גם כאשר בצל הרצון הוא מורכב וענף יותר (כמו שקורה בדרך כלל). ההבדל הוא רק כמותי, אך המורכבות אינה משנה את הניתוח הלוגי. המסקנה היא שהבחירה עוסקת רק בערכים, וההתנהגות בפועל נגזרת מהמצב העובדתי (שאותו קובע השכל), ומיישום מערכת הערכים התיאורטית שנבחרה קודם לכן (בצל הערכים) לגבי המצב הזה. שלב זה כולל הסקת מסקנות ערכיות מבצל הערכים, בירור שכלי של הנסיבות והשלכותיהן, ולבסוף הכרעה, שכלית גם היא, לגבי הדרך האופטימלית ליישום הערכים בנסיבות הנתונות; כאמור, אין כאן מימד של בחירה והכרעה ערכית.

על אף התיאור החלק והנוח הזה, ישנה בכל זאת תחושה שבתמונה הזו חסר מרכיב חשוב מאוד. האינטואיציה הפשוטה היא שישנו מימד של בחירה גם בשלב היישום, וגם לאחר שבצל הערכים הושלם. בפרק זה נעסוק ברכיב המעשי הזה, לאחר שהושלם בצל הרצון התיאורטי (האפריורי). אנו נראה כי ישנו מימד של בחירה ורצון גם בשלב של יישום הערכים.

⁴⁷ המושג 'תשובה' ידון בשער הבא. רק לאחר שנבין היטב את מנגנון החטא, נוכל לעסוק בתשובה עליו. אמנם יהיו כמה אספקטים של התשובה שיעלו כבר במהלך הפרק הנוכחי.

⁴⁸ כמובן שאין כוונתי לטעון שזהו תיאור כרונולוגי. בהחלט ייתכן שהבחירה בערכים כלשהם תיעשה רק בזמן ההימצאות בסיטואציה המעשית. מעבר לכך, אדם בדרך כלל לא בוחר בתהליך מודע את ערכיו, וגם לא מסדר אותם על סולם תיאורטי. הסולם בודאי נוצר בעיקר בסיטואציות המעשיות. התיאור שלנו הוא כולו תיאור סינכרוני ולא דיאכרוני, כלומר תיאור שאינו קשור לציר הזמן. התיאוריה המוצגת כאן עוסקת בסדר התיאורטי-מהותי של פעולת הרצון והבחירה, ולא דווקא בסדר הכרונולוגי של ההתרחשויות הללו.

הבעיה של 'חולשת הרצון'

תחילתו של הדיון שלנו נעוצה בבעיה הקרויה בפילוסופיה האנליטית של עשרות השנים האחרונות 'חולשת הרצון'. הספרות על הבעיה הזו מרובה ומסועפת, וכצפוי רוב הדיון נערך בהקשר של הפילוסופיה האנליטית. לאחר הדיון שייערך בנושא זה, נוכל להבין טוב יותר מדוע דווקא הפילוסופים האנליטיים הם אלו שמוטרדים מן הבעיה הזו.

כדי להציג את הבעיה, נעקוב אחרי חלק ממאמרו הקלאסי של הפילוסוף האמריקני הידוע, דונלד דייווידסון (בדילוגים על דיונים פרטניים ומייגעים, שאינם חשובים לענייננו).⁴⁹ כפי שנראה בהמשך, צורת ההצגה שלו, מעבר לאלגנטיות ולדיוק שיש בה, היא אשר נותנת לנו גם את המפתח לפתרון הבעיה (שהוא שונה מהפתרון שמוצע על ידו).

המאמר פותח בהגדרה הבאה: רצון של אדם מוגדר כחלש אם הוא פועל בצורה מודעת ומכוונת (Intentionally), וללא כפייה, באופן שהוא לא לפי מיטב שיפוטו (כלומר שישנה לדעתו אופציית פעולה עדיפה באותו מצב, והיא פתוחה בפניו).

במקרים אלו הוא אומר (וגם חש) שלא היה לו מספיק כוח רצון. הוא נכשל, ולכן לא ביצע את מה שהיה ראוי על פי מיטב הכרתו ושיפוטו. דייווידסון מגדיר פעולות שבהן מופיע רצון חלש, כפעולות בלתי נשלטות (Incontinent).⁵⁰

דייווידסון פותח בטענה שיש לנו אינטואיציה חזקה לפיה קיימות במציאות פעולות כאלו. בלשונו היינו מכנים פעולות כאלו 'חטא'. אולם יש להדגיש שהקטגוריה של פעולות בלתי נשלטות רחבה יותר מאשר חטאים במובן המצומצם. שכן, גם ה'חטאים' המטפוריים, כמו אכילת יתר, או אכילת משהו משמין או לא בריא, יחשבו בדרך כלל פעולה לא נשלטת, לפי הגדרתו של דייווידסון; שכן גם בפעולות אלו אדם פועל בכוונה ובמודע כנגד מה שנראה לו כדרך המיטיבית לפעול. על כן, חטא, במובן הדתי או המוסרי, הוא רק תת קבוצה של פעולות כאלו.

בכל המקרים הללו, שבהחלט מוכרים לכולנו, ישנו מצב שבו אדם 'נכשל'. בגלל שרצונו היה חלש, הוא לא עשה את מה שהיה עליו לעשות לפי מיטב שיפוטו שלו עצמו. אלו מקרים של רצון חלש.

חשוב לשים לב כבר כאן, שלמעשה זהו התפר בין ההכרעה הערכית לבין היישום. כלומר אדם גוזר את ההנחיה האופטימלית במצב הנתון מבצל הרצונות/ערכים שלו, ובכל זאת פועל באופן שונה. אם כן, לכאורה נראה מכאן שאכן ישנו מימד של בחירה בין קביעת בצל הרצונות לבין היישום, ולא מדובר רק בשלב שמהותו היא גזירה לוגית טכנית, ותו לא.

נשוב כעת למהלך הטיעון של דייווידסון. מאידך, הוא טוען, קיומן של פעולות כאלו נוגד

⁴⁹ המאמר מופיע באסופת מאמריו על פעולות ואירועים: 'How is Weakness of the Will Possible?' *Essays on Actions and Events*, Donald Davidson, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 21-42

⁵⁰ מומלץ לקרוא להתעלם מהקונטציה שמלווה את הביטוי הזה (שמצביעה דווקא על חוסר אוניס, או על אי מודעות), ולהיצמד להגדרה הפורמלית של דייווידסון. השאלה האם המינוח הזה מדויק אם לאו, אינה חשובה לעצם הטיעון.

אינטואיציה חזקה אחרת שיש לנו, והיא שכשאדם עושה פעולה בכוונה ובמודעות בדרך כלל הוא פועל באופן שנראה לו כטוב ביותר במצב הנתון.

כדי לחדד את הסתירה, דייווידסון מפרק את האינטואיציה השנייה לשני רכיבים:

1. אם אדם רוצה לעשות X יותר מאשר לעשות את Y, ואם הוא מאמין שהוא חופשי לעשות את שתי הפעולות (X ו- Y), אזי אם הוא פועל באופן מכוון ומודע הוא יעשה את X.

2. אם אדם שופט שיהיה טוב יותר לעשות את X מאשר לעשות את Y, אזי הוא רוצה לעשות את X יותר מאשר הוא רוצה לעשות את Y.

נוסיף לרשימה את הטענה האינטואיטיבית השלישית, שראינו למעלה:

3. בני אדם עושים לפעמים פעולות לא נשלטות.

קעת על הקורא לבחון את עצמו. אם הוא מקבל את שלושת ההנחות הללו גם יחד, כי אז הוא פשוט חי בפרדוקס. מחד, כשאדם פועל באופן מודע ומכוון הוא רוצה ואף עושה את מה שהוא שופט כטוב יותר עבורו. ומאידך, ישנן פעולות שבהן אדם עושה באופן מודע ומכוון מה שהוא עצמו שופט כאופציה שאינה הטובה ביותר עבורו.

יהיה מי שירצה להימלט מהפרדוקס בטענה שאותו אדם אמנם רוצה מבחינה מסוימת לעשות את X, אולם מבחינה אחרת הוא רוצה יותר את Y, ולכן אין כאן בעיה. אולם טיעון זה פירושו הוא שבעצם טענה 3 אינה נכונה. אין פעולות לא נשלטות, שכן תמיד כשאדם עושה משהו הוא עושה את מה שהוא הכי רוצה, לאחר שיקלול הכולל את כל ההיבטים.

ומזווית אחרת: המונח 'הטוב ביותר עבורו' שמופיע במשפטים שלמעלה פירושו הטוב ביותר לאחר שלוקחים בחשבון את כל ההיבטים כולם (מכלול הערכים בבצל הרצונות). לדוגמא, אם אדם רוצה (לעיל בפרק א ראינו שנכון יותר לומר: תאב) לאכול שוקולד בגלל טעמו, ומאידך, הוא לא רוצה לאכול שוקולד בגלל טעמים של בריאות, אזי עליו לשקלל את שני ההיבטים ולהחליט מי מהם גובר. במצב כזה ישנם שני תרחישים אפשריים:

א. נניח שאצלו גוברת עוצמת השאיפה לטעם הטוב על השאיפה לבריאות, אם כן הוא שופט שהטוב ביותר עבורו (=התואם ביותר למכלול הרצונות) היא אכילת שוקולד. במצב כזה אם הוא אכל שוקולד הוא כלל לא עשה פעולה לא נשלטת, שכן הוא בהחלט פעל על פי מיטב שיפוטו.

ב. מאידך גיסא, אם נניח אדם שהשאיפה לבריאות גוברת אצלו על השאיפה לטעם הטוב, הרי כשהוא יחליט לאכול את השוקולד באופן מכוון ומודע, הוא עושה פעולה בלתי נשלטת.

מי מאיתנו שיפרש כל כישלון (חולשת רצון) לפי התרחיש הראשון (א), למעשה לא מקבל את הנחה 3. לפי פרשנותו, כל פעולה אנושית מודעת היא נשלטת. אם כן, הוא באמת לא מצוי בפרדוקס, שכן הוא דוחה את אמיתותה של טענה 3. אולם מי שמאמין (כמוני) שייטכנו מצבים כמו המתואר בתרחיש ב, לא יוכל להימלט מהפרדוקס שאליו הוא נקלע, אלא אם יוותר על אחת האינטואיציות הראשוניות שלנו.⁵¹

⁵¹ לעיתים אכן ישנו קונפליקט בין שני רצונות (בפרק א ראינו שבתחום הקונאטיבי והנורמטיבי קונפליקט אינו מהווה סתירה בעייתית); אולם טענה 3 קובעת שלפעמים יתכנו גם מצבים אחרים. זה מספיק כדי להותיר את

הטענה העיקרית שעולה מכאן, אם ננסח אותה במונחי חטא (במובנו הרחב: מוסרי, אישיותי, או דתי. ראה לעיל), היא הבאה: איך ייתכן שאדם חוטא? לכאורה האפשרות היחידה להבין זאת באופן עקבי היא רק אם נאמר שהוא רוצה יותר את התענוג שבחטא מאשר את הערך שבמעשה הנכון.

למעשה, התיאור הזה לחולשת הרצון, אינו אלא תלייה שלה בקונפליקט ערכי (או: קונאטיבי). ערך/רצון/תשוקה אחד נדחה בפני ערך/רצון/תשוקה אחר.⁵² זהו תהליך של התנגשות בין שני ערכים בסולם הערכים של האדם, ולכן אין כאן בעיה של חולשת הרצון, אלא של כיוונו של הרצון (או תוכנו). האדם פשוט לא באמת רוצה את מה שהוא חושב שהוא רוצה. הוא אמנם רוצה זאת, אך הוא רוצה יותר להיענות ליצרו.⁵³

אולם התחושה היא שלא תמיד זהו התיאור הנכון של המציאות. לאחר שאנו חוטאים, עולה אצלנו תחושה: 'איך נפלתי?!'. איך ייתכן שעשיתי משהו שברור לי שאיני רוצה בו? כיצד 'נכשלתי'? בדרך כלל ההבנה שמדובר בחטא מלווה את עשיית החטא עצמו (שאמנם, ייתכן שבשלב זה מדובר בהבנה שמודחקת ומוצנעת, אולם עובדה זו היא כבר חלק מהבעיה, כפי שאנו תופסים אותה לאחר מכן).

קשה מאד להשתחרר מהאינטואיציה הברורה שישנם מצבים כאלה. כשאדם אוכל משהו שהוא אסור על פי ההלכה, אין פירושו בהכרח שהוא חושב שלאכול משהו טעים זה חשוב יותר מאשר לשמור את ההלכה. הוא פשוט נכשל. היה לו 'רצון חלש מדי'. לכן, הבעיה הזו קרויה בפילוסופיה האנליטית 'הבעיה של חולשת הרצון'. האם אנחנו רק משלים את עצמנו במקרים אלו? האם

אנו אכן לא חושבים שזה היה המעשה הנכון לעשותו?

פתרון נוסף שעולה בדרך כלל בהקשר של חולשת הרצון, כרוך במושג 'יצר' (לא דווקא בקונוטציה הדתית של המושג הזה, שם הוא מכונה 'היצר הרע'). אדם מסביר כישלון שלו במונחים של יצר שתקף אותו בעוצמה, והוא לא הצליח להתגבר עליו.

אולם נראה לכאורה שגם פתרון זה אינו מספק, שכן הוא אינו אלא בבחינת ניסוח הבעיה מזווית אחרת. כפי שראינו בפרק א, היצר איננו חלק מן האדם עצמו, אלא הוא שייך לסביבה הנפשית

הפרדוקס בעינו.

⁵² לגבי התשוקה, הבחנו אותה למעלה מהערכים שנוצרים בבחירה על ידי הרצון. התשוקה היא יצר, והיא שייכת לפריפריה הפסיכולוגית של האדם (ה'מפה' הטופוגרפית שבתוכה הוא פועל), ולא לאדם עצמו. ראה על כך עוד להלן, בקטע הבא ובאינטרמצו החסידי השני.

בכל אופן, דווקא בגלל העובדה הזו, ההיענות לתשוקה היא עצמה בחירה של האדם עצמו (של רצונו). ולכן ענייננו כאן הוא במישור הזה, ולא בתשוקה היצרית עצמה.

הבחנה חשובה זו ביחס לקונפליקטים קונאטיביים, אינה זוכה לתשומת לב בניתוחים הפילוסופיים המוכרים לי, והסיבה לכך שאותם פילוסופים שוגים בזה שהם אינם מבחינים בין יצר לרצון. הם מזהים את היצר עם האדם עצמו (עמדנו על כך גם בדיון למעלה על ה'מפה' הפסיכולוגית, ואף הבאנו כמה דוגמאות).

⁵³ יש לשים לב שלא מדובר כאן על 'קילוף' של הבצל. כפי שכבר הערנו, קילוף אינו מוביל לערכים חשובים יותר, אלא לערכים קודמים מבחינה לוגית (שמהם נגזרים הערכים ששייכים לגלדים החיצוניים יותר של הבצל). לכן דייקנו כאן באומרנו שזוהי התנגשות בין שני ערכים בסולם הערכים שמצוי כולו בגרעין הבסיסי של הבצל.

שלו (זו שמתוארת ב'מפה הטופוגרפית' של הנפש) שבתוכה האדם פועל. אם כן, העובדה שהיצר מנסה לפתות את האדם לעשות משהו, היא לא הסבר מדוע הוא עשה מה שעשה, אלא אלמנט נוסף בסביבה שבתוכה הוא פועל. היצר הוא תופעה של פיתוי על ידי גורם חיצוני. אולם כאשר גורם חיצוני מפתה אותי לעשות משהו, העובדה שעשיתי זאת אינה יכולה להיות מוסברת בכך שפיתו אותי. סוף סוף, המעשה נעשה על ידי בהכרה ומודעות, והיתה כאן בחירה שלי להיכנע ליצר הזה. יכולתי לעמוד נגדו ולא להיכנע. אם כן, אני עשיתי את המעשה, ולא היצר. אני החלטתי, בכוונה ובמודעות, להיכנע ליצר שלי.

שוב עלינו לשאול כאן, מדוע החלטתי להיכנע ליצר? לפי הטעון של חולשת הרצון, אין לכך הסבר אחר חוץ מן ההנחה שכנראה המעשה הטוב לא היה חשוב לי יותר מאשר החטא. השיפוט שלי, לאחר שהוא לקח בחשבון המשוכלל גם את לחצי היצר ואת הקושי לעמוד מולם, הגיע בשורה התחתונה למסקנה שהוא מעדיף לעשות את החטא מאשר להימנע ממנו. אם כן, בסופו של חשבון הפעולה היתה פרי של החלטה שלי כאדם, שהובילה אותי לנקוט במעשה.

אנו נמצאים כעת במצב שבו האינטואיציה מתנגשת עם הניתוח האנליטי. זהו מצב דומה מאד לבעיית הדטרמיניזם. ישנו כאן טיעון מעין דטרמיניסטי. לפי הניתוח האנליטי שהצענו, אדם פועל לפי עקרונותיו באופן 'דטרמיניסטי'. הוא לא יכול 'לבחור' (במובן מושאל, כמובן) לפעול נגד שיפוטו (אלא הוא מחוייב לפעול רק בהתאם לבחירותיו). מאידך, האינטואיציה בהחלט מורה לנו כי ישנן פעולות לא נשלטות (במובן של דייוידסון).

אפריורי, היינו מצפים שהאנליטיקן ייטה גם כאן לאמץ את התיזה המעיין-דטרמיניסטית, שמתאימה לניתוח האנליטי. אולם בעלי העמדה הסינתטית צריכים לחפש מוצא מהסבך, שכן מחד הם רוצים לשמור על האינטואיציות שלהם, ומאידך ברור שלא ניתן לאמץ אינטואיציה שכוללת בתוכה סתירה פנימית; גם בעלי עמדה סינתטית מחוייבים ללוגיקה.

המסקנה היא שכבעלי עמדה סינתטית עלינו לבחון את שלושת ההנחות שיוצרות את הסתירה בזכויות מגדלת, ולראות מה ניתן לשנות מהן בלי לוותר על האינטואיציה שמצויה ביסוד כל אחת מהן (שכן זהו מוקד הבעיה: כל אחת משלוש ההנחות היא אינטואיטיבית מאד, ולכן לא נרצה לוותר על אף אחת מהן).

פתרון ה: הבחירה לבחור⁵⁴

נראה כי כדי להתיר את הפרדוקס הזה, עלינו להוסיף אלמנט נוסף למפת הרוח האנושית שאנו מנסים לשרטט כאן. כאשר האדם חוטא, תחושת חולשת הרצון שלו אומרת לו שהוא למעשה לא בחר כלל. הוא לא בחר ברע (בכל המובנים שלעיל: מוסרי, דתי, אישיותי), כפי שאולי נראה מהשיקול שמוביל לפרדוקס, אלא הוא לא בחר כלל. או, נכון יותר: הוא בחר שלא לבחור. זהו רובד נוסף לתהליך הבחירה, שמכניס לתמונה צומת בחירה נוסף: האם לבחור או לא.

⁵⁴ כאן אנו נוטים מדרכו של דייוידסון, שכן הפתרון שהוא מציע אינו ברור לי, ואם אני מבין אותו נכון אז אינני מסכים אתו. מכיון שהספרות בנושא זה היא עניפה, ולא כולה מוכרת לי, בהחלט ייתכן שהפתרון המוצג כאן כבר הוצע בעבר.

כאשר אדם בוחר, הוא עושה תמיד את מה שנראה לו כטוב ביותר. כשהוא נכשל (חוטא), התחושה היא שהוא פשוט לא בוחר. הוא יודע מה הכי טוב, ובדרך כלל הוא גם יודע שמה שהוא עושה אינו הדבר הטוב ביותר עבורו. אולם הוא בוחר שלא לבחור, אלא להיגרר אחרי יצריו. התיאור הזה שונה ממה שראינו עד כה. אמנם, היצר אינו יכול להוות גורם מלא לפעולתו של האדם, שהרי הוא יכול גם לבחור שלא להיענות ליצרו. מכאן הוכחנו שביסוד החטא יש גם מימד של בחירה. מאידך, ישנה תחושה של כשלון שמלווה כל חטא, וככזו נראה שהפעולה היתה שלא מחמת בחירה. המוצא אותו או מציעים כאן הוא שהאדם אמנם בחר, אבל הוא לא בחר ברע, אלא בחר שלא לבחור. לאחר שהוא בוחר שלא לבחור, היצר מצליח 'לגרור' אותו למחוזות שאינם תואמים למה שנובע מבצל הרצונות שלו.

בתחילת הפרק עמדנו על כך שפעולת הבחירה כפי שתוארה עד כה נעשית באופן מנותק ותיאורטי, לפני הרגע בו צריך לפעול וליישם אותה. המסקנה היתה שברגע הפעולה אין מימד של בחירה אלא רק יישום הבצל השלם שכבר מצוי בידינו. לפי התיאור שם, הרכיב שפועל באותו רגע הוא אך ורק השכל. כבר שם, עמדנו על כך שישנה תחושה שחסר רכיב חשוב בתמונה הפסטורלית הזו. ישנה תחושה שקיים אלמנט של בחירה גם ברגע היישום (ואולי בעיקר ברגע זה). ואכן, לאור האמור כאן, נוסף אלמנט חדש לרכיבי הבחירה של האדם: הבחירה האם לבחור. בחירה זו נעשית בשעת הפעולה ממש.

התהליך הכולל, כפי שהוא נראה כעת, הוא כדלקמן: אדם בונה לעצמו סולם ערכים באמצעות כוח הבחירה הרגיל. הוא ממיין אותם, ויוצר היררכיה ביניהם (על כך, ראה בשער השלישי), וכך נוצר סולם ערכים. לאחר מכן הוא מפעיל שיקולים לוגיים (כנראה אנליטיים גרידא), וגוזר כמה וכמה נורמות נגזרות מן הסולם הבסיסי. כעת נוצר בצל הרצון השלם שלו. זוהי המפה הערכית שאותו אדם מאמין בה כהנחיה בדבר הראוי והלא-ראוי. אולם כעת נוסף שלב חדש: כאשר הוא נקלע לסיטואציה מסוימת, עליו לגזור מבצל הרצונות את הצעד שראוי לו לנקוט. אולם מעבר לכך, עליו להחליט האם בכלל ליישם את הוראות המכלול האפריורי ('בצל הרצון'), או שמא לתת לעצמו להיגרר אחרי יצריו. זוהי הבחירה האם לבחור, והיא נעשית אך ורק ברגע הפעולה.

הבחירה הבסיסית, שיוצרת את הבצל האפריורי, היא כוח שונה מאשר הבחירה האם לבחור. ההיא שייכת יותר לעולם אינטלקטואלי-קוגניטיבי. הבחירה האם לבחור שייכת יותר לעולם של עוצמת האישיות והרוח, או עולם ההתנהגות. ייתכן שנכון יותר לתת לאלמנט הזה שם שונה מ'רצון', אם אנו משתמשים בשם 'רצון' גם במובנו הראשון. נראה כי אלו הם כוחות שונים בתכלית.

כעת עלינו לחדד את האופן בו האלמנט הנוסף פותר את הפרדוקס של חולשת הרצון. אם אכן הפרדוקס נפתר, פירוש הדבר הוא שלפחות אחת משלוש הטענות שלמעלה אינה עומדת בתוקפה לפי התמונה המעודכנת. אנו נשתמש כעת בפיצול התיאורטי החשוב שעשה דייווידסון לטענה המנוגדת לטענת קיומה של חולשת הרצון, כלומר הטענה שמנוגדת לטענה 3 (כזכור, הוא פיצל את הטענה המנוגדת לשתי הטענות: 1 ו-2, שביחד מרכיבות אותה).

טענה 3 בהכרח צריכה להיות תקפה, שהרי עליה אנו באים להגן (שישנן פעולות שמבטאות חולשה של הרצון: פעולות לא נשלטות, בהגדרתו של דייווידסון, או 'חטאים' במינוח שלנו). טענה 2 גם היא נותרת בתוקפה. הקשר בין שיפוט לבין רצון לא השתנה בתמונה החדשה, ולכן כשאדם שופט שמעשה כלשהו יהיה טוב יותר מאשר מעשה אחר, הוא אכן ירצה לעשות אותו יותר מאשר את האחר. ההבדל בין התמונה החדשה שהצגנו כאן לבין התמונה הבעייתית נעוץ בטענה 1: לפי התמונה הנוכחית לא הכרחי שאדם הרוצה לעשות את X יותר מאשר את Y, מאמין שהוא חופשי לעשות את שתיהן, וגם פועל באופן מודע ומכוון, אכן יעשה את X. בהחלט ייתכן שהוא יבחר שלא לבחור, וייגרר, מתוך כניעה ליצר, שלא לממש את רצונו האפריורי. אם כן, היישום של ההכרעות הערכיות שלנו כולל גם הוא מימד של בחירה. מהתיאור כאן עולה שהיתה בטיעונו של דייווידסון הנחה סמוייה, שהבחירה היחידה בתהליך מתרחשת בעת בניית הבצל. התוספת שלנו של אלמנט בחירה נוסף בעת היישום הפרקטי של ערכי הבצל, פותרת את הפרדוקס, ומאפשרת לנו להישאר נאמנים לתחושה האינטואיטיבית לפיה יש חטאים בעולם, כלומר שישנן גם חולשות של הרצון.

בחזרה למפה הטופוגרפית: עוצמה של בחירה

ישנו היבט נוסף שמשנתנה עם התוספת של אלמנט הבחירה החדש שהכנסנו לתמונה. הבחירה במובנה הראשוני, ככוח שבונה את בצל הערכים, ומעצב לפיו את הרצון, נראה שהתוצר של תהליך הבחירה הוא בינארי: אדם בוחר בערך כלשהו או שאינו בוחר בו (מעבר לאלמנט של קביעת סולם ערכים, ששם נכנס מימד של כמותיות, אולם לא באותו מובן שידובר בו כאן. ראה על כך בשער השלישי). אולם לתהליך הבחירה בזמן היישום ישנו ספקטרום רציף של ערכים. אדם יכול להחליט לבחור בכיוון כלשהו בעוצמות רבות ושונות.

נחדד את הנקודה הזו דרך דיון נוסף במפה הפסיכולוגית שהוצגה לעיל בפרק א. ראינו שם שהלחצים והדחפים הפסיכולוגיים שהאדם נתון להשפעתם מתוארים בכעין מפה טופוגרפית. זהו מיתאר שמהווה סביבה אינטימית מאד שבתוכה האדם פועל. הדגשנו שמתאר זה אינו חלק מהאדם עצמו. האדם עצמו הוא אותה ישות שמשרכת את דרכה בתוך המיתאר הזה, ועליה להחליט לאיזה כיוון לפנות.

כדוגמא, הבאנו שם את העיקרון (הפשטני) שאדם שעבר התעללות בילדותו נוטה לתגובות אלימות בבגרותו. תיאורנו זאת במונחים של הרים ומדרונות במפה הטופוגרפית שלו. הכיוון של תגובה לא אלימה, מתונה וסובלנית, מהווה עבור אותו אדם הר גבוה ותלול, ולכן קשה לו מאד לטפס עליו, גם אם ירצה ויחליט לעשות כן. לעומת זאת, הכיוון של תגובה אלימה מהווה ב'מפה' שלו מדרון שקל מאד וטבעי מאד לאותו אדם להידרדר אליו.

השאלה שנותרה שם עדיין פתוחה, היתה: במה תלויה הצלחתו של אותו אדם במימוש הכרעתו הערכית? כאשר הוא מחליט על תגובה לא אלימה, נגד היצרים והדחפים הפסיכולוגיים הטבעיים שלו, האם הוא תמיד יצליח? האם כאשר מחליטים לטפס על הר, מסתיים המאבק? האם תמיד אנו מצליחים בכך? אם לא, במה הדבר תלוי?

לאור התמונה המעודכנת שאנו מציגים כעת, נראה בבירור שהדבר תלוי בעוצמת הבחירה בעת היישום (תהליך היישום אינו בהכרח רגעי. הוא יכול להיות מורכב מאוסף של רגעים רבים, לכל אורך חייו של האדם). אם אותו אדם בחר במסגרת בצל הערכים האפריורי שלו בערך של סבלנות ואי אלימות, פירוש הדבר שהוא מחליט באופן עקרוני שעליו לטפס על ההר. זהו הכיוון האידיאולוגי-אפריורי שלו. אולם ההצלחה המעשית של אותו אדם תלויה עדיין בשאלה האם הוא יחליט להיות בוחר בשעה שהוא ימצא בסיטואציה שדורשת 'טיפוס' כזה. גם במידה שהוא יחליט להיות בוחר, ולא להיגרר (למדרון), השאלה היא איזו עוצמה הוא יהיה מוכן להשקיע במימוש בחירתו? אם הוא ישקיע עוצמה מספקת, ביחס לתלילות ה'הר', הוא כנראה יצליח לטפס עליו (=להגיב בסובלנות). אך אם הוא לא ישקיע עוצמה מספקת, או אם בכלל הדבר מצוי מחוץ לתחום היכולות שלו (שייכנו זאת שם למושג המשפטי: 'דחף לאו בר כיבוש'), אזי הוא לא יצליח בכך על אף רצונו וערכיו האפריוריים.

גם, ההיגררות אחר היצר מוסברת בתמונה החדשה טוב יותר. ההיגררות איננה נעוזה בבחירה לפנות לכיוון ה'מדרון' ולהתגלגל למטה. ההיגררות היא בחירה שלא לבחור, וכך לתת למדרון לגלגל אותך למטה. האדם הופך את עצמו לפאסיבי, כמו המים או הכדורון, שלגביהם (להבדיל מאדם) ראינו כי תוואי השטח של המפה מכתוב באופן חד ערכי את התנהלותם בתוכה. אם כן, ישנה כאן בחירה מסדר שני: בחירה להיות נגרר ולא להיות בוחר (בחירה פסיבית, שלא להתנגד לכוח שמפעיל ה'מדרון' כלפי מטה).

מסקנתנו היא כי זיהוי בין יצר לרצון מחביא מאחוריו חוסר הבחנה בין היגררות (או כניעה) לבין הכרעה. האנליטיקאים-דטרמיניסטים מזהים את שני התהליכים הללו זה עם זה: להיגרר למטה (=להיכנע ליצר) זהו רצון, בדיוק כמו רצון לעשות חסד עם הזולת (ראינו כבר לעיל את הערבוב שהם יוצרים בין תאוה ויצר לבין רצון). מכאן נובע הפרדוקס של חולשת הרצון, שכן גם הוא אינו מקבל את ההבחנה הזו. בעלי העמדות האנליטיות אינם מכירים באלמנט הבחירה הנוסף שהכנסנו לתמונה, ולכן הם מסתבכים בפרדוקס.

סוגיית חולשת הרצון, בין אנליטיות לפילוסופיה אנליטית

כעת אנחנו יכולים לראות בבירור מדוע הבעיה של חולשת הרצון הטרידה דווקא את הפילוסופים האנליטיים. ראשית, מכיון שפרקטית הם אלו אשר עושים אנליזה לכל אינטואיציה. זוהי אומנותם.

אולם כבר בספר הראשון עמדנו על כך שפילוסופיה אנליטית בדרך כלל אינה רק מקצוע, או מתודת התפלספות. זוהי השקפת עולם, שמבטאת במידה זו או אחרת גישה אנליטית אל העולם. לאחר שעושים ניתוח אנליטי (אנליזה) לבעיה, ובדרך כלל עושים זאת באותם הקשרים שהאינטואיציה נראית בעייתית (שאם לא כן אין לאנליטיקן 'פרנסה' בסוגייה הנדונה), עולה מהניתוח שאין פתרון. זהו פרדוקס, שכן יש כאן סתירה בין האינטואיציה לבין תוצאות האנליזה הלוגית (=הניתוח האנליטי).

במקרים אלו האנליטיקאים 'נאלצים' לוותר על האינטואיציה הראשונית, ולחפש מוצא פורמלי

אלטרנטיבי, שבדרך כלל יהיה רחוק למדי מהשכל הישר ומן האינטואיציות הפשוטות. כפי שכבר הדגמנו כמה וכמה פעמים, בדרך כלל אין צורך בכך, וכמעט תמיד ניתן להצדיק את האינטואיציות הפשוטות. מה שצריך לעשות הוא לתת בהן אמון בסיסי, וכך ישנה מוטיבציה לחפש פתרון שיותיר אותן על כנן. כשיש מספיק מוטיבציה (זה תלוי בעוצמת הבחירה שבה בחרנו להאמין באינטואיציה) בדרך כלל מגלים שהאינטואיציה אכן צודקת, ואף ניתנת להבנה. באופן זה, בעלי העמדה הסינתטית מצליחים פעמים רבות לפתור את הפרדוקסים האנליטיים. אכן, כאשר אין פתרון, יש להתחשב בסתירה הלוגית, שכן כולנו כפופים באותה מידה לחוקי הלוגיקה.⁵⁵

חשוב לציין, לעומת זאת, שמדיון זה מודגמת גם חשיבותה של האנליטיות כמתודה.⁵⁶ היא בהחלט מהווה מכשיר מתודי חשוב לאתר בעיות, ובאמצעותן להגיע למפה מדויקת ושלמה יותר של הבעיה, ושל הנושא הנדון. המסקנה היא שאנליטיות כמתודה היא דבר חשוב ומועיל מאוד, אולם צריך זהירות רבה כדי להסיק ממנה מסקנות.⁵⁷ האמון הבסיסי באינטואיציה בדרך כלל נמצא מוצדק. ההארה הבאה תדגים את החשיבות של הקרדיט כתנאי להתקדמות בלימוד ובידע. לאחריה תבוא הארה שעוסקת בנושא של חולשת הרצון בהלכה

הארה 7: על התועלת שבויכוח, או: משמעותה וחשיבותה של 'גזירת הכתוב'

בספר הראשון, בפרק א של השער השלושה-עשר (ראה גם שם בתחילת פרק ג של השער השלישי), עמדנו על כך שהאפשרות ללמוד ממישהו מותנית בקרדיט בסיסי שהלומד נותן למורו. אם הוא נותן קרדיט למורו הוא יתאמץ להבין את דבריו גם אם במבט ראשוני הם נראים לא משכנעים. לעומת זאת, אם התלמיד אינו נותן קרדיט למורו, יהיה קשה לו מאוד ללמוד ממנו משהו. ללא קרדיט, כל טענה של המורה אשר אינה נראית לתלמיד, תיזנח על הסף. הוא לא יטרח לבחון אותה, שכן אין לו כל סיבה להניח שיש בה משהו מעבר למה שהוא רואה כבר כעת.⁵⁸

יש לשים לב לכך, שאותו תלמיד שאינו נותן אמון במורו, לא ילמד ממנו שום

⁵⁵ לעיתים, גם כאשר לא נמצא פתרון, נסתפק בתחושה האינטואיטיבית שישנו פתרון והבעיה היא בנו. ההבדל היסודי בין בעלי עמדות אנליטיות לבין בעלי עמדות סינתטיות, נעוץ בעיקר במצב הזה. שכן, לאחר שמוצאים פתרון סינטי, בעלי העמדה האנליטית יכולים לצדד בו, שכן הוא אמור לעמוד בדרישות הלוגיות שלהם. ההבדל העיקרי הוא ביחס לבעיות ללא פתרון, ובמוטיבציה הראשונית לחפש פתרונות אשר יותירו את האינטואיציה שלנו תקפה.

⁵⁶ ראה בשער הראשון של הספר הראשון שם הבחנו בין חשיבה אנליטית (אנליטיות כמתודה), שמשמשת גם את בעלי העמדה הסינתטית, לבין עמדה אנליטית (שהיא השקפת עולם).

⁵⁷ ראה בשער השלישי של הספר הראשון (ובעיקר בהארה 14 שם) על התהליך ההיסטורי של השיפור שמביאה האנליטיות, אם היא נתפסת כמתודה, ובלבד שלא הופכים אותה להשקפת עולם.

⁵⁸ הבאנו שם גם מקרה מהגמרא, שממנו ניתן ללמוד את העיקרון הזה.

דבר חדש. כל דבר שיאמר המורה יבחן בדעתו של התלמיד: אם הוא נראה לו במבט ראשוני, הדבר יתקבל. אולם זה לא יהווה חידוש של ממש אצל התלמיד, שכן אם כבר במבט ראשוני הוא קיבל אותו, אז בצורה זו או אחרת הוא כבר ידע זאת. דבר שלא יישמע משכנע, לא יתקבל אצל התלמיד. אולם בהחלט ייתכן שהדבר נשמע לו לא משכנע, מכיון שהוא עצמו עדיין אינו מבין דיו. הנקודות הללו שעמן הוא אינו מסכים, הן בדיוק הנקודות החשובות ביותר אותן הוא יכול ללמוד מרבו. אולם ללא קרדיט ראשוני, נקודות כאלו לעולם לא יאומצו על ידו, שכן לאחר המבט הראשוני הוא ידחה אותן על הסף. אם כן, קיומו של קרדיט כלפי המורה הוא תנאי ללמידה.

בה במידה, כפי שראינו בפיסקאות האחרונות, אמון באינטואיציה הוא מכשיר להתקדמות אנליטית. לבעלי עמדה סינתטית, אשר נותנים אמון באינטואיציה שלהם גם אם במבט ראשוני היא נראית בעייתית (ואולי אף אם היא מכילה פרדוקסים), תהיה נטייה לבחון יותר לעומק האם אכן אין פתרון של ממש לאותם פרדוקסים ובעיות שמצויים לכאורה בעמדה האינטואיטיבית. אולם בעלי עמדה אנליטית, שלא נותנים אמון בטינטואיציה שלהם, ובודאי באותן נקודות שהיא כרוכה לדעתם בפרדוקסים ובעיות, ידחו את האינטואיציה הבעייתית הזו על הסף, ויעדיפו על פניה תיאוריות אלטרנטיביות, בידינויות והזויות ככל שיהיו.

חשוב להדגיש שאין הכוונה שעל בעלי עמדה סינתטית לקבל דברים בצורה עיוורת, וגם לא שמוטל עליהם לתת אמון במי שלא ראוי לאמון. התלמיד צריך ללכת ללמוד רק אצל רב או מורה שהוא נותן בו אמון בסיסי (בלשון הגמרא: 'אם דומה רבך בעיניך כמלאך ה' צב-אות, בקש תורה מפייה'). אך גם לאחר שנמצא רב כזה, אין סיבה לקבל את דבריו בצורה עיוורת (ור' שמעון שקאפ, שהוא בעל העיקרון הזה, ודאי לא חשוד על דרישה כזו מתלמידיו), אולם בהחלט כדאי להתאמץ ולנסות לפענח את כוונתו, גם אם הדברים נראים בעייתיים במבט ראשון או שני. מכיון שאנו נותנים קרדיט, אנו מניחים באופן ראשוני שהרב, או המורה, לא אומר שטויות גמורות.

זהו עיקרון פשוט, אולם אין ערוך לחשיבותו. נראה כעת השלכה נוספת מאותו סוג (ראה גם בספר הראשון, לקראת סוף פרק ג של השער הרביעי). כאשר אדם מתווכח עם חברו, ישנה נטייה אנושית מוטבעת (יצר הרע) לנסות ולנצח בויכוח בכל מקרה. גם אם הוא חש שהצדק עם חברו, לפעמים הוא מנסה לפעול בדרכים מעוותות כדי להוכיח את 'צדקתו', ובכל מקרה להימנע מלהודות בטעות. אולם חשוב לשים לב לכך, שמעבר לבעיות המוסריות שבהתנהגות כזו,⁵⁹ ישנה

⁵⁹ כמו שקר, או גאווה, שהן בעיות במידות הנפש. ואולי יש כאן גם בעיה כללית יותר, של כניעה לנפש הבהמית (ראה להלן באינטרמצו החסידי השני), אשר נותנת ליצר להתגבר על השכל והרצון.

המשך
הארה 7:

כאן גם בעיה שהיא תועלתית גרידא. פשוט לא כדאי 'לנצח' בויכוח כזה! ה'מנצח' הוא דווקא המפסיד, וזאת משיקולי תועלת גרידא (ולא רק משיקולי מוסר ומידות).

הסיבה לכך היא שהנקודות שבהן אדם מרוויח (=לומד) משהו בויכוח, הן אותן נקודות שהויכוח מחדש לו משהו שהוא לא ידע אותו קודם לכן. לנצח בויכוח פירושו של דבר הוא שביזבזנו את זמננו. לא למדנו משהו שלא ידענו קודם לכן. מה שידענו התברר כנכון, וממילא לא התקדמנו מאומה בויכוח הזה. כמובן שיש לויכוח ערך אלטרואיסטי, כדי לעזור לחבר ה'מפסיד' להתקדם וללמוד דברים חדשים, אולם עבורנו לא הופקה כאן שום תועלת. לעומת זאת, בויכוח שבו אדם מפסיד, הרי התברר לו משהו שהוא לא ידע קודם לכן (או שמשהו שהוא ידע קודם לכן התברר כמוטעה). כאן יש לו רווח של ממש מן הויכוח. היה טעם לערוך אותו, שכן הידע וההבנה של המפסיד גדלו לעומת מצבו לפני הויכוח. אם כן, אנו מגיעים למסקנה מפתיעה: האגואיסט, זה שפועל על פי שיקולי תועלת בלבד (יצר?), צריך דווקא להשתדל להשתתף בויכוחים שהוא מפסיד בהם. ואילו האלטרואיסט, זה שרוצה לעזור לזולת, יכול להרשות לעצמו להשתתף גם בויכוחים שהוא ינצח בהם וחבירו יובס (יפסיד?).

זוהי נקודה דומה למה שראינו קודם בנוגע ליחסי רב/מורה ותלמיד. הרווח מצוי תמיד באותן נקודות שבהן מתחדש לי משהו, כלומר שיש משהו שחשבתי קודם והתברר כעת כטעות, או שלא ידעתי אותו. תמיד כשאני 'מפסיד' בויכוח, או מתברר כטועה והרב הוא הצודק, דווקא שם מצוי הרווח האמיתי שלנו. נקודה למחשבה לתועלתנים שבינינו...

מכאן ניתן לעבור להיבט אחר, דומה גם הוא.⁶⁰ ישנו בהלכה מושג שנקרא בלשון חכמים 'גזירת הכתוב'. כאשר אנו לא יודעים טעם של הלכה כלשהי, אנו מתייחסים אליה כ'גזירת הכתוב'.

ישנן אסכולות שונות בעולם התורני, מהן נוטות להעצים את חלקן של גזירות הכתוב, ומהן שנוטות לנסות ולהיפטר מהן עד כמה שאפשר (לנסות להבין כל הלכה, או לנסות להעמיד אותה על טעם ברור). מעורבות במחלוקת זו הנחות עמוקות ויסודיות מאד בהבנת התורה ותפקידה. האם היא נועדה להבהיר לנו את חיינו שלנו, או שמא היא נועדה להרים אותנו לגובה רב יותר, הרבה מעל גובה העיניים שלנו.

זוהי סוגייה רחבה, שאין מקומה כאן. נעמוד כאן רק על נקודה אחת, כהמשך לדברינו הקודמים. כל ההלכות המובנות לנו בסברא, למעשה אינן מחדשות לנו משהו עקרוני ומשמעותי. היינו מודעים לכך גם קודם לכן, ואולי אף היינו

⁶⁰ ראה על כך בספר **מידה טובה**, גבריאל חזות ומיכאל אברהם, הוצאת עמותת 'מידה טובה', כפר חסידים תשס"ה-ו, במאמרים לפרשיות וירא תשס"ה, ויחי תשס"ו ועוד.

מבצעים אותן גם ללא ציווי (למשל, הלכות 'מוסריות'). החידושים האמיתיים שאנו מפיקים מהתורה מצויים דווקא בגזירות הכתוב. אלו הנקודות שבהן אנו 'מרוויחים' הכי הרבה.

אמנם, אליה וקוץ בה. כיוון שאנו לא מבינים את טעמן של גזירות הכתוב, אין לנו דרך להתקדם באמצעותן. הדרך להתקדם היא לנסות לפענח את סודן, ולבסוף להבין אותן, וכך ליישם אותן בהקשרים נוספים. כך אנו יכולים להגיע להבנות שלא היינו מודעים להן קודם לכן. אולם אם באמת לא ניתן להבין את גזירות הכתוב, אזי הדרך להתקדמות חסומה בפנינו לגמרי.

והנה מצינו בסוגיית הבבלי בסנהדרין (ע"א) דרשה הקובעת כי דין בן סורר ומורה אינו נוהג בבנות אלא רק בבנים. הגמרא עצמה אומרת שזוהי גזירת הכתוב, שכן הסברא נותנת שדין זה ינהג בבנות כמו בבנים.

ובכל זאת, מצאנו כמה מהראשונים שבכל זאת נתנו טעם לדין זה (ראה **ספר החינוך** מצוה רמ"ח, ורמב"ם הלכות ממרים פ"ז, ה"א): שאין דרכה של אשה להימשך באכילה ושתייה כאיש.

עד כאן תופעה שמצאנו כמה פעמים בראשונים, שהם כביכול 'דורשים טעמא דקרא' (ראה לעיל בהארה 6). הם מציעים טעם משל עצמם לדין מסוים, אולם זוהי נתינת טעם לא מחייבת, ואין היא מתיימרת להציע את הטעם המלא, או האמיתי לגמרי, לדין הנדון.

אולם המאירי בסוגייה שם (סט ע"א, ד"ה 'וכן הוא דורש') מביא גם הוא את הטעם הזה, אך הוא מתייחס ישירות לדברי הגמרא שזוהי גזירת הכתוב, וכך הוא כותב:

וכן הוא דורש בה: 'בן' - ולא בת. רוצה לומר שהבת אינה נדונית בדין סורר ומורה כלל, שלא הקפידה תורה אלא על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו ולהשתקע בהן, ואין זה בבת אלא בבן. שדברים אלו אע"פ שגזרת הכתוב הן, כולם נמשכות לעניין זה. ואע"פ שבתחילת העיון יראה במקצת הפרטים הפך הדברים.

המאירי מסביר שעל אף שזוהי גזירת הכתוב, בכל זאת יש בה טעם. אמנם בתחילת העיון נראה שהדין לא נכון, אולם לאחר העיון מבינים שיש לו טעם נכון.

נראה כי ישנה בדברי המאירי הצעה מהפכנית בהבנת המושג 'גזירת הכתוב'. המאירי טוען שלפחות במקרים מסוימים, התורה מחדשת לנו הלכה שהיא גזירת הכתוב, ובכל זאת אנחנו יכולים להבין את טעמה. אם כן, לא ברור מדוע בכלל צריך לכתוב את הפסוק, ולמה הוא נקרא 'גזירת הכתוב'?

נראה שכוונת המאירי היא שלפעמים ישנו מצב שלולא היה פסוק לא היינו יכולים להבין את טעם ההלכה, ולכן לולא היה ציווי גם לא היינו מקיימים

המשך הארה 7:

אותה מעצמנו. הציווי מחייב אותנו לקיים את ההלכה על אף אי ההבנה. אולם המחויבות הזו גופא גורמת לנו לנסות שוב להבין בכל זאת מה פשרה של הלכה זו. אם ישנה מוטיבציה שנובעת ממחויבות ומקרדיט לנותן התורה ולתורתו, אז ישנו סיכוי טוב שנגיע להבנה חדשה שלא היינו מודעים לה לולא הפסוק. בסופו של דבר, אנו מבינים את ההלכה מכוח סברא, אולם לא היינו מגיעים אליה ללא הקרדיט והאמון בהיגיון של ההלכות שבתורה.⁶¹

אם כן, גזירת הכתוב הוא פסוק, או ציווי, שרק לאחר שהוא התחדש אנו יכולים להבין את טעמו, ולולא היה נכתב לא היינו יודעים זאת (או אולי היינו מסתפקים בין שתי סברות לשני צדדים). גזירת הכתוב אינה דווקא פסוק שאינו מובן לנו בכלל, כמו שנוטים לחשוב. הדרך להתקדמות כן פתוחה בפנינו, והיא מתחילה דווקא בגזירות הכתוב. דווקא דרכן אנו יכולים לגלות הבנות שלא היינו מגיעים אליהן באופנים אחרים. זוהי תופעה מקבילה לאלו שפגשנו למעלה.

נקודה אחרונה בהקשר זה, היא משמעות ההתגלות. בנקודה שעליה אנו עומדים בהארה זו, טמונה משמעות חשובה של עצם המושג 'התגלות'. העובדה שהקב"ה מתגלה אלינו ומוסר לנו תורה, חשיבותה היא בכך שישנן שם תובנות שלא יכולנו להגיע אליהן באופן אחר. ההתגלות היא סוג של לימוד מ'רב', שכולנו נותנים בו אמון (נותנים לו קרדיט). זה מה שמאפשר לנו להתקדם מעבר למה שמצוי בנו באופן טבעי ומולד. התורה, דווקא בגלל מקורה החיצוני, היא-אנושי, היא אשר יכולה למשוך אותנו כלפי מעלה. זאת בניגוד לתובנות שהן פרי השכל האנושי, שאין ביכולתן להרים את רף ההתייחסות שלנו מעל הגובה שלנו עצמנו. התקדמות זו מותנית בקרדיט ובאמון שניתן ב'סולם' המוביל אותנו כלפי מעלה.

הארה 8: לגיטימציה לחולשת הרצון בהלכה

ההתייחסות המקובלת בהלכה לאדם שחוטא היא כאל מי שנכשל. כלומר, זוהי חולשת הרצון ולא חוסר רצון לעבוד את ה'. הירושלמי (ברכות פ"ד, ה"ב) מביא את תפילתו של ר' תנחום בר איסכולסטיקא, שאומרת כך:
ויהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי שתשבור ותשבית עולו של יצר הרע מליבנו. שכך בראתנו לעשות רצונך, ואנו חייבים לעשות רצונך. את חפץ ואנו חפצים, ומי מעכב? שאור שבעיסה (=יצר הרע). גלוי וידוע לפניך שאין בנו כוח לעמוד בו...

⁶¹ לתפיסה דומה ראה בספר בתורתו של ר' גדליה (נדל), הרב יצחק שילת, הוצאת שילת, מעלה אדומים תשס"ד, בפרק 'מקורות ההלכה' ולכל אורך הספר.

תפילה זו הועתקה בכמה וריאציות לסידורים שונים (ראה, למשל, בבבלי ברכות יז ע"א, ועוד הרבה), והיא מהווה מוטו להתייחסות היהדות למצב החטא. ראשית, רואים מכאן שהחטא נתפס כהשפעה של היצר, וזהו התיאור היהודי המקובל לכישלון בעבירה. לפי תמונה זו היצר הוא אשר גורם לאדם להתנהג שלא כפי רצונו האמיתי. זהו גורם שעומד ומסית אותנו מבחוץ (כפי שראינו, הפסיכולוגיה והיצרים הם לא האדם עצמו), ואנחנו לא יכולים לעמוד בפניו. בהארה זו נעמוד על אספקט אחר של היצר. ברור שבאופן כללי ההלכה אינה מכירה בלגיטימיות של החטא. היא אמנם מאפשרת לנו לשוב בתשובה ולכפר על החטא, ואף למחוק אותו מן המאזן (ראה להלן בשער השלישי בהארה על התשובה), אולם ברור שיש כאן חטא ואנו לא מתפשרים לגביו ולא מכירים בו. אך למרבה ההפתעה ישנם כמה הקשרים שבהם נראה כי ההלכה בכל זאת נותנת לגיטימציה לחולשת הרצון של האדם. נתאר אותם כעת בקצרה.

בבבלי מסכת ברכות (דף ח) מופיעות שתי מימרות סותרות. האחת אומרת: 'לעולם יגור אדם במקום רבו', והשנייה קובעת את ההיפך. התלמוד מיישב את הסתירה הזו באופן שהמימרא הראשונה עוסקת במצב בו אדם כפוף לרבו (שומע לו), והשנייה עוסקת באדם שאיננו כפוף לרבו ('הא דכיף ליה, הא דלא כיף ליה'). ומסביר רש"י במקום: "אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו, ואם לאו - טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד".

רואים בגמרא שבמקום לדרוש מאדם שאינו כפוף לרבו שלא לחטוא ולכופף עצמו בפני רבו המוכיחו על חטאיו, עדיף להמליץ לו שיתרחק ויגור רחוק מרבו, כך שאף אם יחטא יהיה שוגג ולא מזיד (אם רבו מוכיחו והוא אינו שומע בקולו, העבירה שהוא עושה היא במזיד). קביעה זו סותרת לכאורה את התביעה התורנית הבסיסית ביותר מן האדם, לכונן את יצרו ולא לחטוא. כאן התלמוד אומר לאדם שעדיף לו להיכנע ליצר, ולפחות לגרום לעצמו להיות שוגג ולא מזיד. בדרך כלל האמירה 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' נאמרת למישהו שבא להתריע בפני עוברי עבירה על כך שהם עבריינים. במקרה זה ממליץ התלמוד לאותו אדם לשקול את צעדיו, ולחשוב האם יקבלו ממנו את תוכחתו וישבו בתשובה, או שימרו את פיו ואז הוא בעצם רק הרע את מצבם בכך שגרם להם להיות מזידיים. לעומת זאת, כאן רואים אמירה מרחיקת לכת הרבה יותר: כאן האדם עצמו עורך לגבי עצמו את השיקול של 'מוטב אהיה שוגג ולא מזיד'.

לכאורה, במצב כזה צריך התלמוד לומר לאדם לא לעבור את העבירה, ולא לומר לו לעבור אותה בשוגג. לפי אותו היגיון אפשר להסיק שאין לאדם ללמוד הלכות וכך הוא לא ידע כשהוא עובר עבירות. רואים כאן שישנה התחשבות (חריגה מאד) של ההלכה בחולשת הרצון. כשאדם לא שומע בקול רבו, כנראה שחכמי התלמוד הללו מעריכים שזהו מצב שבו אין לדרוש ממנו לעמוד ולהתגבר על יצר

המשך
הארה 8:

ולא לעבור את העבירה, אלא יש לאפשר לו להיכנע לחולשת רצונו. אמנם, ברור שהדברים כאן פונים אך ורק לאדם שמצוי במצב בו למיטב הערכתו הוא לא יוכל לעמוד בכך. רק לגביו מומלצת הגישה של 'מוטב אהיה שוגג ולא מזיד'. קטע זה מזכיר מאד את ההלכה הידועה בבבלי קידושין (מ ע"א): "אמר ר' אלעאי אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו יתעטף שחורים וילבש שחורים ויעשה מה שליבו חפץ". גם כאן רואים לכאורה שר' אלעאי מתיר לאדם לעבור עבירה במקום לדרוש ממנו חד משמעית להתגבר על יצרו ולא לעבור אותה.

אמנם, ביחס לסוגייה המקבילה במסכת מועד קטן (ז ע"א) כתבו הרי"ף והרא"ש בהלכותיהם שאנו לא פוסקים הלכה כר' אלעאי. הם מנמקים זאת בכך שהלכה פסוקה היא בידינו: 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'. כוונתם לומר שכאשר אדם עומד בפני בחירה האם לעבור עבירה או להישמר ממנה, ברור שהבחירה בידי, ולא ייתכן לומר שהוא איננו יכול לעמוד בניסיון כזה. כל ניסיון שעומד בפני האדם נוצר כיוון שהאדם יכול לעמוד בו. אין הקב"ה בא בטרוניא (מכשיל בכוונה) עם בריותיו. לכן, אין כל לגיטימציה להיכשל בעבירה, ולנסות למזער נזקים. ההלכה מחייבת אותנו להתמודד ולא להיכנע.⁶²

בכל מקרה, רואים כאן שלהלכה נפסק כתפיסה שרואה בחולשת הרצון עניין שיש להתגבר עליו. כנראה גם הגמרא בברכות שסוברת שאדם לא יגור ליד רבו אם איננו כפוף לו, הולכת בשיטת ר' אלעאי, ואכן גם היא איננה מובאת להלכה בפוסקים.

מעניין לציין שהנימוק שמביאים הרי"ף והרא"ש לדחיית הגישה הזו מן ההלכה מרמז על כך שר' אלעאי עצמו חשב שהכל בידי שמים כולל יראת שמים. כלומר שלאדם אין כלל בחירה, וגם מעשה המצוות הוא בידי שמים. תפיסה דטרמיניסטית שכזו בתוך עולם ההלכה היהודי היא באמת מוזרה, וייתכן שצריך להגביל את ההבנה השוללת את הבחירה, אפילו לשיטת ר' אלעאי, רק למקרים מסוימים.

ר' אלחנן וסרמן, בספרו קובץ מאמרים (בחלק 'ביאורי אגדות על דרך הפשט' בקטע הנקרא 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'), דן בנושא זה בקצרה ומביא קטע נוסף מהתלמוד שמשמעת בו תפיסה דטרמיניסטית, ואת דברי הרמב"ם שבדיוק בגלל זה דוחה קטע זה מן ההלכה. ואין כאן המקום להאריך בזה. בכל אופן, דטרמיניזם מהסוג הזה, מצביע על לגיטימציה שנותנת ההלכה למצב של חולשת הרצון. ישנה הכרה שהרצון חלש ואסור לנו לנסות אותו בכך שנתבע

⁶² בעניין זה ישנם יוצאים מן הכלל. הרב עליאשאו בעל ספר **לשם שבו ואחלמה** קורא לצורת ההנהגה שבה הקב"ה מעמיד את האדם בניסיון שידוע מראש שייכשל בו 'הנהגת נורא עלילה'. ראה ליקוט בעניין זה בספר **שערי לשם שבו ואחלמה**, שמקדיש לכך פרק מיוחד.

המשך
הארה 8: כאן פגשנו כמה הקשרים שבהם ישנה, לפחות לפי חלק מן הדעות, לגיטימציה ממישהו יותר מדי. בדרך כלל ההלכה אינה מכירה בלגיטימיות של החטא, אולם כזו.⁶³

בחירה ברע

לפי המודל שהצגנו נראה לכאורה שישנן שתי דרכים להיכשל בחטא: 1. היגררות, שמובילה למעשה של חולשת רצון, כלומר של פעולה כנגד ערכים שגם אני עצמי מכיר בחשיבותם. 2. בחירה ברע, דהיינו שהערכים בבצל שלי הם עצמם רעים. זהו כישלון בעת בניית הבצל האפריורי, ולא דווקא ביישום.

אם כן, דווקא לאור התמונה שתוארה למעלה, עולה השאלה האם באמת קורה שאדם כלשהו בוחר ברע. לפי התמונה המקורית, נראה שכמעט אין ברירה, ועלינו להניח שכשאדם נכשל בעשיית מעשה לא ראוי, הוא פשוט בחר במודע בכיוון הרע. הוא רשע גמור. אולם לפי התיאור המעודכן שהצגנו לעיל, ניתן לשאול את עצמנו האם דווקא מנגנון החטא של ההיגררות הוא המנגנון העיקרי, ואולי אפילו היחיד. כלומר, שאין אדם שהוא ממש רשע, במובן המלא של המילה (והקונטציה המגונה שמלווה אותה).

כאשר ננסה לדמיין לעצמנו מצב שבו אדם בוחר באופן חופשי ומודע ברע, יהיה לנו מאד קשה לעשות זאת. למעשה, נראה שכמעט תמיד כשאדם נכשל הוא מסביר זאת (לפחות לעצמו) כהיגררות. לפעמים אנחנו נאמר לו (או לעצמנו) שהוא מרמה את עצמו. אולם האם באמת אנו מעלים בדעתנו שאדם יודע בוודאות שמעשה כלשהו הוא רע בתכלית, ובכל זאת מחליט בנפש חפצה לעשות אותו?⁶⁴

אפילו לגבי מקרים קיצוניים, כמו רוצח במזיד, או אפילו במקרה של הנאצים, ישנה נטייה לפרש זאת כמעשה שדרש הרבה מאד רמאות עצמית. ידוע שהם עצמם היו צריכים הרבה פעמים לשתות יין ולהשתכר כדי להצליח לבצע את הזוועות שהוטלו עליהם, ושהם 'האמינו' בנכונותן, ואולי אף במוסריותן. האווירה בגרמניה הנאצית היתה רווייה בתעמולה אינטנסיבית, ללא הרף. כנראה שללא התעמולה ושטיפת המוח לא ניתן היה לגרור אנשים לעשות מעשים כאלה. האם זה לא מצביע על כך שבכל מעשה חטא ישנו אלמנט של ויתור על הבחירה, או היגררות? בסוגייה זו של הבחירה ברע איננו מגיעים כאן למסקנות ברורות, והשאלה האם ישנו מצב שאדם בוחר ברע באופן מוחלט נותרת כאן פתוחה (ראה גם בשער הבא בהארה על התשובה).

⁶³ בהקשר זה של לגיטימציה הלכתית למצבים של חולשת הרצון יש לבחון גם את הדין של 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין'. וכן את דין 'גזירה שהציבור איננו יכול לעמוד בה', או 'תקנה שלא פשטה בכלל ישראל' שבמצב כזה היא בטלה. ואין כאן המקום להאריך בזה יותר.

⁶⁴ היה מקום להבחין בין מצב של בחירה ברע מתוך מודעות לכך מדובר ברע, לבין מצב שבו האדם חושב שזהו מעשה טוב. אולם אם אנחנו מאשימים את האדם באחריות לבחירתו, חייבת להיות ברקע איזושהי מודעות לכך שבחירתו היא רעה. לכן בדיון למעלה שני המצבים מתמפים למצב הראשון. ראה על כך עוד בהמשך השער.

כאן המקום להוסיף מנגנון אפשרי נוסף לביצוע או היווצרות של חטא, אשר שונה בבסיסו מן המנגנון של חולשת הרצון שתואר למעלה. גם המנגנון הזה נראה בהחלט תואם לתחושות האינטואיטיביות שלנו אודות החטא. אך קודם לכן - שתי הארות.

הארה 9: מלאכים כבני אדם: עוד על משמעותו של היצר

הדגמה וחידוד לבעיית חולשת הרצון ניתן למצוא בהקשר להבנת המושג 'מלאך'. ישנה הסכמה רחבה למדי שמלאכים אינם חוטאים. מלאך, בלשון המקרא, הוא שליח. ובאופן עקרוני מלאך תמיד ממלא את שליחותו, שכן זוהי גופא הגדרתו.⁶⁵ בדרך כלל מקובל להבין שמלאך הוא יצור נטול בחירה, שלא כמו האדם. הוא נברא למען מטרה ספציפית, ולכן הוא אינו בר חטא.⁶⁶ אולם ניתן למצוא בכמה מקורות תפיסות שהמלאכים הם יצורים בעלי בחירה כמונו. העובדה שהם לא חוטאים נובעת מכך שהם נטולי יצר הרע (שכן אין להם גוף, או מימד חומרי כלשהו).⁶⁷

גישות אלו מניחות שהמלאך אינו חוטא לעולם, אולם לא בגלל שאין לו בחירה לעשות כן, אלא בגלל שאין לו יצר הרע. יש שמנסחים זאת שמלאך רואה באופן בהיר ובלתי מוטה את האמת ואת הראוי, ובמצב כזה ברור שאין לו כל אפשרות לחטוא. אם אדם היה מצוי במצב שיש לו בחירה, אולם לא היה לו יצר, הוא כלל לא היה יכול לחטוא. עבור אדם כזה (כמו עבור מלאך) נכונות שתי הטענות הראשונות של דייווידסון, אולם לא השלישית: הוא לעולם אינו עושה פעולות לא נשלטות.

גם לגבי אדם הראשון בגן העדן ישנם הסברים כאלה. יש שהבינו שהוא ראה את האמת בבירור כה רב, עד שעל אף הבחירה כלל לא היתה אפשרות שהוא יחטא.

לפי תפיסות אלו, היצר הוא המחיצה שמנתקת בין ההכרה (השכלית והרצונית) של האדם לבין הכרעותיו המעשיות והתנהגותו בפועל. הוא זה שאחראי לכך שטענה 1 של דייווידסון אינה נכונה.

ברור שהתמונה שעולה מכאן היא שאין אפשרות להיכשל מתוך בחירה, כלומר לבחור ברע. ניתן רק לבחור שלא לבחור, כלומר להיכנע ליצר ולהיגרר אחריו. כאשר אדם בוחר, הוא תמיד בוחר בטוב (לפחות בטוב בעיניו). אם כן, הויכוח

⁶⁵ ראה, למשל, **שערי רמח"ל**, מהדורת ר' חיים פרידלנדר, בני-ברק תשמ"ו, 'מאמר הויכוח' אות נו.

⁶⁶ ראה **קל"ח פתחי חכמה**, מהדורת ר' חיים פרידלנדר, בני-ברק תשנ"ב, פתח קלז.

⁶⁷ תפיסה כזו עולה ממקומות אחרים שראיתי בכתבי הרמח"ל, ואיני מוצא כעת. וכן שמעתי בשם ר' אליהו לופיאן זצ"ל. ועוד ראיתי משמעויות כאלו בשער קליפת נגה בספר **עץ חיים**, פרקים ב ו-ד. למעשה, ישנם גם מקורות שבהם נראה שהמלאכים אפילו חוטאים, ואין כאן המקום לכך.

המשך
הארה 9:

התיאורטי על מהותם של מלאכים, אינו אלא בבואה של ויכוח אחר, רלוונטי יותר לגבינו, על טבעם של בני אדם: האם מה שגורם לרוע האנושי הוא היצר, או שמא יש מאיתנו כאלו שבחרים באופן חופשי ומודע ברע. המלאכים כאן הם דוגמא מופשטת שמועילה לחדד את הויכוח התיאורטי, ולהראות את השלכותיו לגבי הטבע האנושי. זהו ציור של מצב של בחירה טהורה ללא התערבות של יצר, והשאלה היא האם במצב כזה ייתכן חטא או לא.⁶⁸

בין אם כל חטא הוא היגררות, ובין אם ישנם גם חטאים של בחירה מודעת ברע, ברור שגם היגררות, ובודאי במקום שבו התוצאות הן אימות ונוראות, היא חטא חמור ביותר, וזאת משתי סיבות: 1. ה'מדרון' (במפה הטופוגרפית של הנפש) שכנגדו יש להתמודד במצב כזה הוא מתון יותר, שכן ישנה נטייה טבעית בנפש להתנגד למעשה לא מוסרי. אם מישהו נכשל ונגרר בסיטואציה שבה היתה לו עזרה מהרובד הרגשי שלא להיכשל (כלומר במצב שבו קשה מאד להיכשל), אזי אשמתו היא חמורה יותר.⁶⁹ 2. מעבר לכך, גם ברובד הבחירה כשלעצמו (ללא תלות בסביבה הרגשית-פסיכולוגית), העובדה שהתוצאות הן כה חמורות, היא גופא היתה צריכה לגרום ליתר חשיבות של מצב הבחירה, ולחומרה יתירה של היגררות. כלומר, גם אם הסביבה הנפשית לא היתה מושפעת מחומרת התוצאות (והיתה נותרת נטייה טבעית להיכשל), עדיין החומרה הזו גופא היתה צריכה לגרום לאדם להשקיע יותר אנרגיה במלחמה כנגד הנטייה הטבעית, על מנת להישאר בוחר ולא נגרר.

הארה 10: **חשיבותה הערכית של הבחירה: חטא אדם הראשון ותוצאותיו**

הדיון בקטע האחרון מדגיש את חשיבותה של הבחירה לבחור, עליה עמדנו לעיל. לאור דברינו, ניתן להתייחס לתהליך הבחירה כבנוי משתי קומות: בקומה ראשונה האדם נדרש להיות בוחר, ולא נגרר. בקומה השנייה הוא נדרש לתוכן מסוים של בחירה, כלומר לבחור בטוב. באופן תיאורטי, אדם יכול להיכשל בכל אחת משתי הקומות, ולשתיהן יש חשיבות. חשיבותה של הבחירה בטוב ברורה, שכן לכאורה המטרה של כל העניין היא לעשות את הטוב. אולם גם בדיון על הקומה השנייה עלינו לשים לב לכך שעשיית טוב לא ממצה את העניין. על האדם לבחור בטוב, ולא רק לעשות טוב.

על כן, חשיבותה של ההכרעה הנכונה בקומה הראשונה, ההכרעה להיות בוחר, מצויה בשני מישורים: 1. יש חשיבות לעצם העובדה שהאדם הוא בוחר. בכך הוא

⁶⁸ הרמח"ל מרחיב זאת גם ביחס לאדם. ראה בספרו **קל"ח פתחי חכמה**, פתח פא (בעיקר סביב הערה 7).
⁶⁹ חז"ל מתייחסים לכך באומרם שיש מצוות קלות שאדם דש בעקיבו, והתורה מזהירה אותנו דווקא מכישלון בהן (ראה, למשל, רש"י בתחילת פרשת עקב).

המשך הארה 10:

מבטא את צלם האלוקים הייחודי שבו, וזאת ללא קשר ישיר לתוכן הבחירה. 2. ישנה חשיבות לבחירה גם מבחינת העובדה שבדרך כלל אדם שכבר בוחר, ולא נגרר, בוחר בטוב. כפי שהערנו לעיל, ייתכן שאין בכלל מצב של בחירה מודעת ברע.

למעלה עסקנו בשאלה האם חטא הוא תמיד היגררות (חולשת הרצון), או שישנם גם חטאים מתוך בחירה ישירה. אם כל החטאים הם בעלי אופי של חולשת הרצון, אזי ברור שאם כבר אדם בוחר לבחור, אז הוא בודאי גם יבחר בטוב. אם כן, ההכרעה בקומה הראשונה מובילה לתוצאה טובה גם בקומה השנייה. גם אם ישנם חטאים שנעשים מתוך בחירה מודעת ומכוונת (בפעולות נשלטות), נראה ברור שרוב החטאים אינם כאלה. על כן גם אם זה נכון, עדיין ההכרעה להיות בוחר ולא נגרר, מובילה בסיכוי גבוה (אם כי לא מוחלט) לעשיית טוב.⁷⁰ אם כן, ישנה חשיבות גדולה מאד, ואולי מכרעת, לכך שהאדם יבחר לבחור. מוקד המאבק, אם לא כולו, מצוי בקומה הראשונה, ולא בקומה השנייה (האם לבחור בטוב). להלן (באינטרמצו החסידי הראשון) נראה את התמונה הזו בצורה חדה ומפורטת הרבה יותר.

קצת נרחיב מעט יותר את היריעה. לאור דברינו עולה שהיגררות אחרי היצר הטוב אינה מצב חיובי לחלוטין. מבחינות מסוימות היא אפילו מצב גרוע יותר מאשר בחירה ברע (אם בכלל יש דבר כזה). הבוחר ברע הוא לפחות בוחר, בעוד שהנגרר לטוב אמנם עושה טוב, אולם למעשה לא הוא עצמו עושה זאת, אלא יצרו (ראה בספר הראשון בהארה 16, את הדיון על יחס ההלכה לפעולות תחת כפייה). אם כן, ישנה זווית ראייה שמבחינתה בחירה ברע טובה יותר מאשר היגררות לטוב. זהו אדם אוטונומי יותר, שמביא לידי ביטוי את צלם אלוקים שבו (אמנם בצורה לא הולמת).⁷¹

המסקנה העולה מן הדיון כאן היא שגם יצר הטוב הוא יצר, וככזה לא מומלץ לאדם להיגרר אחריו. פעולות האדם נמדדות לא רק על פי תוכנו, אלא גם על פי מידת האוטונומיה שמובעת ומתבטאת בהן. ואכן מצאנו בספר **עץ חיים**, שחיבר וליקט ר' חיים ויטאל על פי מה שלמד מרבו (האר"י הקדוש), בשער 'קליפת נגה', שכתב שהיצר הטוב גם הוא שייך למימד היצרי שבאדם.

⁷⁰ הנחנו כאן, לצורך הפשטות, שניתן למיין באופן חד את פעולות האדם, להיגררות ובחירה. בפועל, בהחלט ייתכן שישנם מינונים שונים של שילובים בין שני הקטבים הללו. ואין כאן המקום לפרט יותר.

⁷¹ מבחינות אחרות ישנה כאן רעה כפולה (כפיית טובה): האדם משתמש בכוח העליון ביותר שניתן לו, הבחירה, ועושה באמצעותו רע.

כעין זה אומרים כמה מפרשים על דיבור לשון הרע. חטא לשון הרע הוא חמור מאד, שכן הדיבור הוא אחד הכשרים האנושיים העליונים, והאדם שמדבר לשון הרע משתמש בכוח הזה שניתן לו כדי לחטוא.

למעשה, המושג הקבלי 'קליפת נגה' עצמו מבטא זאת. ישנן בקבלה ארבע קליפות, ששלוש הראשונות הן רע מוחלט, ואילו הרביעית, 'קליפת נגה', היא רע מעורב בטוב. קליפות אלו הן המימדים החיצוניים שבאדם (הקליפה שעוטפת אותו מסביב), כלומר היצרים והדחפים הרגשיים (שסובבים אותו, כפי שמתארת 'המפה הטופוגרפית' של הנפש). קליפת נגה היא רע מעורב בטוב, ובכל זאת כולה נחשבת קליפה. זהו יצר, כלומר הוא שייך לרובד הרגשי (פסיכולוגי) שבנו, ויש בו טוב ורע. כלומר, גם היצר הטוב וגם היצר הרע הם יצרים, ושניהם אינם צריכים להכריע במקומנו. אנחנו עצמנו צריכים להכריע לעשות טוב, מבחירתנו החופשית.

אגב, 'קליפת נגה' מכונה בקבלה (בארמית) 'משכא דחיוויא', כלומר עור הנחש. האר"י מסביר שקליפה זו היא אותה זוהמה של הנחש שחז"ל במדרש אומרים שנכנסה לתוך האדם לאחר החטא (ראה בראשית ג', כא, שהקב"ה הלביש את אדם וחוה לאחר החטא 'כתנות עור'). לפי דברינו יוצא שלאחר החטא נכנסה לתוך האדם הקליפה היצרית, ומעתה האדם חש כאילו שהיא מהווה חלק ממנו עצמו.

למעלה ראינו שזוהי טעות. ה'אני' מתייחס לחלקים העליונים יותר של האדם, והיצרים הם פריפריה שלו. אולם לאחר החטא, כשהפריפריה נכנסה לתוך האדם, יש לו אשליה שהיא חלק ממנו. במצב כזה אדם חש שהוא עצמו 'רוצה' (ולא 'נמשך' על ידי גורם חיצוני, כפי שהמצב הוא לאשורו) לחטוא. לאדם אבדה תחושת ההיגררות (חולשת הרצון), וזו חלק מן הבעיה. הטעות הזו היא מה שמביא את הפילוסופים לבחינת הבעיה של חולשת הרצון. עצם הדין וההסתבכות בו הם תוצאה של חטא אדם הראשון.

האדם לפני החטא כנראה היה במצב שהיצרים נמצאו מחוצה לו. הנחש, הוא היצר הרע, מפתה אותו מבחוץ. על כן החטא של האדם היה חטא של בחירה ברע, ולא של היגררות. לפני החטא לא היה מושג של היגררות, שכן היה ברור לאדם שהיצר הוא גורם חיצוני, והוא עצמו מכריע לחטוא.

העובדה שאדם במצב כזה יכול לחטוא, היא עצמה תלויה בשאלה שהעלינו למעלה (בהארה הקודמת), האם אדם ללא יצר (או מלאך) יכול לחטוא. אדם הראשון חטא לפני שהיה בתוכו יצר, ולמעשה לפני שנוצר המושג 'יצר', כפי שאנו מכירים אותו היום.

אולי מסיבה זו מסביר בעל **מדרש תנחומא**, שהחטא של אדם הראשון היה מתוכנן מראש, ולמעשה היה כפוי עליו. בעל **הלשם** קורא לכך, כאמור לעיל, 'הנהגת נורא עלילה'. המדרש אומר שכשהקב"ה גזר על האדם מיתה, האדם טען כנגדו 'בעלילה אתה בא עלי'. משל לאדם שכשאשתו הקדיחה את תבשילו, הוציא גט מוכן מכיסו ומסר לה אותו וגירש אותה. כמובן, שהיא תטען כנגדו:

המשך
הארה 10:

'בעלילה אתה בא אלי', שהרי הגט היה מוכן בכיסך עוד לפני שטעמת מן התבשיל, ולכן ברור שהקדחת התבשיל אינה העילה האמיתית לגירושין. כך טוען אדם הראשון כנגד הקב"ה שהחטא 'נתפר' עליו מראש, שהרי כבר בתורה (שלפי המדרש קדמה לעולם מאות דורות) כתוב 'אדם כי ימות באוהל', כלומר העובדה שאדם ימות היתה מתוכננת כבר הרבה לפני בריאת העולם, ובודאי לפני החטא.

ההסבר לכך הוא שישנן צמותים בהיסטוריה שבהן הקב"ה שולל מאדם את הבחירה, ונוהג עמו בהנהגה של 'נורא עלילה'. ייתכן שכל זה נעשה לאדם הראשון אך ורק כדי שבאמצעות ה'עונש' ייווצר מצב (מתוכנן ורצוי כשלעצמו) שהיצר יכנס לתוכו, ויתן לו אשליה שלפיה הוא עצמו רוצה לחטוא.

גם הרמב"ם בתחילת ספר **מורה הנבוכים** (ח"א, פ"ב), וגם ר' חיים מוולוז'ין, בספרו **נפש החיים** (שער א, פרק ו בהגה"ה), מסבירים את חטא אדם הראשון ועונשו, באופן דומה למה שמתואר כאן.

האלוקים אוסר על אדם לאכול מ'עץ הדעת טוב ורע' (בראשית ב', יז). וכאשר הנחש (=היצר, שמצוי עדיין בחוץ) משיא את חווה לאכול מפרי העץ, הוא אומר לה 'והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע' (שם ג', ה). ואכן, לאחר האכילה הם נעשים יודעי טוב ורע (שם ג', כב), ונגזרת עליהם מיתה.

הפועל 'לדעת' בשפת המקרא מבטא חיבור ('והאדם ידע את חווה אשתו', שם ד', א, ועוד הרבה). לפי זה, 'יודעי טוב ורע' פירושו שהטוב והרע מחוברים לאדם. לפי המקורות שהבאנו למעלה, פירוש הדבר הוא שהיצרים נכנסים לתוך האדם, ומתחברים אליו. כך נוצרה הפריפריה הפסיכולוגית שלנו. וזו עצמה זוהמת הנחש (בלשון חז"ל במדרש), או קליפת נגה (בלשון האר"י), או משכא דחיוויא (בלשון הזוהר), שמעורבים מרע וטוב (יצר הרע ויצר הטוב, כל המימד היצרי של האדם), שמצויים כביכול 'בתוכנו'.

בסופו של דבר החטא גרם (כנראה באופן מתוכנן מראש) למותו של האדם, כלומר להיותו בן תמותה. כשיש גוף שיש בתוכו מימדים נמוכים, רגשיים-יצריים, הוא קרוץ חומר, וממילא נגזר עליו כליון. גוף חומרי אינו יכול לחיות לנצח.⁷²

נחזור כעת למהלך דברינו. ראינו שישנה חשיבות לבחירה לבחור, ללא תלות בתוכן הבחירה (האם בוחרים ברע או בטוב). ראינו שמבחינות מסוימות עדיף לבחור ברע מאשר להיגרר אחר היצר הטוב (שכפי שראינו לעיל, גם הוא אינו אלא יצר גרידא).

⁷² כל המהלך הזה מבואר כבר בכתבי האר"י. ראה, למשל, ספר **עץ חיים**, שער קליפת נגה (שער מט), מפרק ב והלאה. פרק ט בספר **התניא**, שיתבאר להלן (באינטרמצו), הוא פירוש ופירוט של דברי האר"י בשער זה. וראה עוד בדברינו שם.

זוהי קביעה שעלולה להתקבל בצורה לא אוהדת, בעיקר בעולם דתי, ובכלל בעולם אידיאולוגי. בעולמות כאלו ישנה חשיבות רבה לתכנים עצמם, ולפעמים לא מספיק מדגישים את חשיבותה של הבחירה כשלעצמה. קשה למצוא אדם דתי, ובודאי מחנך, שישים לב לכך שישנה חשיבות לעובדה שאדם בוחר, גם אם הוא בוחר ברע. או, לחילופין, שלא יסתפק בחינוך לעשיית טוב, אלא לבחירה בטוב. דווקא בגלל זה חשוב לשים לב לשני מקורות תורניים שמבטאים את סולם הערכים המפתיע הזה.

1. רש"י על הפסוק 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' (בראשית כ"ה, כב), מביא את מדרש חז"ל. לפי המדרש, כשהיתה רבקה אמנו מעוברת, היא חשה שבכל פעם שהיא עוברת ליד בתי מדרש העובר שבבטנה רוצה לצאת, וכשהיא עוברת ליד בתי עבודה זרה הוא שוב רוצה לצאת. היא מודאגת, ולכן היא פונה לבית המדרש של שם ועבר כדי לבדוק את פשר התופעה: שם נמסר לה המסר המעודד הבא: 'שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך ייפרדו...', ומסביר רש"י: "מן המעיים הם נפרדים, זה לרשעו וזה לתומו". רבקה חשבה שיש לה עובר אחד בבטן, והוא רוצה לצאת הן בבתי עבודה זרה והן בבתי כנסיות. מן השמים מוסרים לה שיש שני עוברים שונים בבטנה, כל אחד בדרך אחרת, ואז רבקה נרגעת.

רבים תמהים מה הציק לרבקה לפני התשובה הזו, ומה הרגיע אותה אחר כך. ישנה תשובה ידועה שמסבירה שבהתחלה כשהיא חשבה שיש לה עובר אחד עם אופי בעייתי כזה, היא לא הבינה מה טעם להיות בהריון ('למה זה אנוכי'). אולם כשהודיעו לה שיש בבטנה שניים, אחד רשע ואחד צדיק, היא נרגעת: עדיף בעיניה מצב של שני עוברים, שאחד מהם רשע והשני צדיק, על פני מצב של עובר אחד שהוא מבולבל ונגרר. כזה שבכל פעם רוצה ללכת למה שנראה בסביבה. המסקנה: עדיף (מבחינה מסוימת) מי שבוחר ברע על מי שנגרר לטוב.⁷³

2. את הדוגמא הקודמת יש שיסווגו כדרוש גרידא. אך אצל אליהו במעמד הר הכרמל ישנה אמירה חזקה וישירה יותר, כבר ברמת הפשט. אליהו אומר לעם שעבדו עבודה זרה (מלכים א, י"ח, כא): 'עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים! אם ה' האלוקים - לכו אחריו. ואם הבעל - לכו אחריו. ולא ענו העם אותו דבר'.

ישנה נטייה לפרש את דבריו כתעלול דמגוגי, שנועד לדחוק את העם לפינה. אולם דומני כי על פי הפשט אליהו מתכוין בדיוק למה שהוא אומר: מוטב לבחור ברע, מאשר לא לבחור אלא להיגרר ולהתנדנד בכל פעם לכיוון שאליו הרוח נושבת.

⁷³ זהו לא פירוש פשטי לפסוקים הללו, אבל הרעיון מושרש היטב בעולם הישיבות.

המשך הארה 10:

נסיים את ההארה הזו בנקודה חשובה מאד, שגם היא קשורה לדיון זה. ישנה בעיה עתיקה ונדושה של מציאות הרע בעולם. ישנם ניסוחים שונים לבעיה, לדוגמא: כיצד ייתכן שבעולם שכולו משתלשל ויונק את חיותו מן האלוקות ישנם גם רכיבים רעים? ניסוח אחר: איך ייתכן שכל המתרחש בעולם ניוון מרצון האלוקים, ובכל זאת ישנם דברים שנעשים בו שאינם לרצונו (ואף נגד רצונו)? לאור דברינו כאן חשוב להוסיף את הנקודה הבאה. העובדה שלאדם ישנה יכולת לבחור היא טובה בתכלית. אולם בכל צומת של בחירה אין מנוס מהצבת שתי אלטרנטיבות מהופכות (רע וטוב). אם הקב"ה לא היה מאפשר לבחור ברע, לא היה צומת, ולא היתה בחירה. אולם כבר למעלה ראינו שהקב"ה רוצה שהאדם יבחר בטוב, ולא רק שיעשה את הטוב. אם כן, עצם מציאותם של צמתי בחירה בעולם, שמתפצלים לטוב ולרע היא טוב מוחלט. וכמובן שהיא גם לגמרי לרצונו של הקב"ה. אך מזה נגזר ההכרח להציב בצומת שתי דרכים מהופכות (רע וטוב), שאם לא כן לא היתה קיימת שם צומת. הבחירה של האדם בהליכה לכיוון הרע היא האלמנט הרע, והוא אכן לא משתלשל מלמעלה, אלא נוצר יש מאין מבחירתו של האדם עצמו.

החידוש העיקרי במתן כוח הבחירה לאדם הוא שהאדם יכול לעשות דברים נגד רצון בוראו. אם כן, בבריאה עצמה הכל טוב, גם קיומם של צמתיים שיכולים להוביל לכיוונים רעים. האדם בבחירתו ללכת לכיוונים כאלה יכול ליצור רע, והרע הזה נוצר יש מאין. עובדה זו נובעת ממה שכבר ראינו, שהבחירה שניתנה לאדם היא כעין כוחו של הקב"ה עצמו. האדם הוא היצור היחיד בבריאה שניתן בכוח לברוא עולמות יש מאין (כוח הרצון והבחירה). 'צלם אלוקים'. זה מחזיר אותנו לנקודת המוצא של ההארה, קרי: לחשיבותו של עצם השימוש בכוח הזה כביטוי לצלם אלוקים, וכמובן חשיבות השימוש הנכון בו. כפי שראינו בהארה זו, שתי הקומות חשובות, כל אחת לעצמה. גם הראשונה (עצם ההכרעה להיות בוחר) חשובה כשלעצמה, ואפילו במחיר פגיעה אפשרית בקומה השנייה (קיומו של הצומת נותן אפשרות לחטוא, וזה לכאורה פוגע בערך של עשיית הטוב). המסקנה היא: הטוב השלם שהקב"ה רוצה בו הוא עשיית טוב מתוך בחירה (לא בחירה גרידא, ולא עשיית טוב גרידא).

ובכל זאת, סוג נוסף של חטא

עד כאן, מבלי משים, עסקנו במושג 'בצל הרצון', או 'בצל הערכים', במובן כפול: ראשית, בצל הרצון כישות שקיימת במציאות האובייקטיבית שמחוצה לנו. זהו מבנה שמכיל ומבטא את הערכים הנכונים ואת ההיררכיה הנכונה ביניהם. בצל זה אינו בנוי מגלדים שונים, אלא הוא ישות מופשטת: זהו המושג 'טוב' כשהוא לעצמו.⁷⁴ כפי שראינו בשער השני של הספר הראשון,

⁷⁴ ישנה כאן נקודה עדינה. הבצל הזה עצמו יכול להשתנות מאדם לאדם, על אף שהוא כביכול 'בחוף', כלומר

המושג כשהוא לעצמו אינו בעל מאפיינים שניתנים לתיאור בלשונו. אלו נוצרים רק לאחר התבוננות בכלי התצפית והחשיבה והניתוח שלנו. אם כן, התבוננות על הישות המוסרית הזו, המושג 'טוב' כשהוא לעצמו, מניבה בתודעתנו תיאור, שהוא מבנה הבצל שהוגדר למעלה, והוא מצוי בתוכנו. אנו נשוב ונחדד את הנושא הזה ביתר פירוט בשער הבא.

בכל אופן, ברור שהמבנה של הבצל אותו אנו יוצרים מצוי בתוכנו, ולא במציאות האובייקטיבית. אנו צופים במושג 'טוב', ובונים מתוכו מבנה תיאורטי של מערכת עקרונות שקשורים ביניהם, והם אלו שמנחים אותנו איך ראוי לנו לנהוג.

אולם כעת, לאור ההבחנה הזו, עולה אפשרות נוספת של מנגנון חטא: אנו צופים במושג 'טוב', אולם המערכת התיאורטית שמתארת אותו בתודעתנו, אינה באמת התיאור האמין שלו. אנו בונים לעצמנו בצל מדומה, שאינו מתאר נכונה את הישות בה אנו צופים. לפעמים ישנו מצב של רמאות עצמית, שמאפשר לנו לבנות בצל בעל תוכן שקרוב יותר למאויינינו, או ליצרינו, ולא בהכרח מתאר בדיוק את הבצל האובייקטיבי.

זהו סוג נוסף של חטא. אין כאן חולשת רצון במובן שבו עסקנו קודם לכן. זהו סוג נוסף של חולשה, אשר גורם לנו לבנות בצל שאינו משקף את התצפיות האמיתיות שלנו. אנו, כביכול, מרמים את עצמנו. אולם לאחר הרמאות הזו, יש בידינו בצל ש'מנחה' אותנו לכיוון בו אנו רוצים ללכת. אנו מרגישים, כביכול, שאנו עושים את הטוב (על אף שברקע ישנה תחושת החטא, שכן הרמאות שלנו את עצמנו אינה יכולה להיות ממש מושלמת).⁷⁵

קשה מאד להבחין בין החטא הזה לבין חולשת הרצון במובן שתואר למעלה. הרי גם כאן אנו מבינים שהתנהגותנו אינה ראויה, ולכן ישנה כאן סוג של חולשת רצון. אולם כאן אנו נעזרים בבצל פיקטיבי שמקל עלינו את החטא.

כאמור, מודל זה תואם לאינטואיציה, שכן פעמים רבות החוטא חש שהוא מרמה את עצמו. הוא מסביר לעצמו את מעשיו כצודקים על סמך פלפולים שבנויים על היגיון ומוסר עקום. למעלה הערנו שאפילו התנהגות מרושעת כמו זו של הנאצים נעזרת בטכניקות של רמאות עצמית (ולכן נדרשה אצלם שתיית יין, תעמולה אינטנסיבית וכדומה). זו דרושה כדי ליצור את הפער בין תוצאות התצפית על הישות האובייקטיבית לבין הבצל המדומה שאנו בונים לעצמנו. בהארה על התשובה בשער הבא נשוב לשני סוגי החטא הללו, ונראה את תהליכי התשובה השונים המתאימים לשניהם.

בעיית המודעות לחטא

לסיום, עלינו להסביר מהי נקודת החידוש שבמודל החטא שהוצג כעת. ישנה בעיה בסיסית במושג החטא, שמתלווה לבעיה של חולשת הרצון. כאשר אדם נוהג באופן מסוים, לא מסתבר

אובייקטיבי. נקודה זו תידון בהרחבה להלן בשער השלישי. כאן נניח לצורך הפשטות שיש רק בצל אובייקטיבי אחד.

⁷⁵ בהארה האחרונה ראינו שזוהי תוצאה של חטא אדם הראשון, שדחפי היצרים שסביבנו נדמים לנו כשאיפות שלנו עצמנו.

שהבעיה מתחילה החל מגלד מסוים של הבצל החוצה. כל בעיה צריכה להתחיל ממש בשורש (בגרעין, או בערכים היסודיים). כפי שראינו, המעבר בין הגלדים הוא תהליך אנליטי, ולכן הוא לא יכול להתחיל מן האמצע. כל גלד אינו אלא ביטוי אחר, תוצאה של ניתוח לוגי-אנליטי, של קודמיו, ממש כמו התיאורמות בגיאומטריה של המישור. אם כן, הבעיה של החטא, מצויה בהכרח כבר בגרעין הבצל. זו אינה אלא הצגה שונה ומפורטת יותר של ההנחה של דייווידסון שהאדם תמיד רוצה את מה שהוא חושב כטוב.

אולם, אם אכן כך הוא, אזי האדם אינו יכול להיות מודע לכך שהוא חוטא, שהרי כל הבצל שלו מזדהה עם ההכרעה הזו. הרי זוהי ההכרעה הנכונה מבחינתנו. מהי מערכת קני המידה שלפיהם הוא בודק את עצמו? לכאורה הוא פועל על פי בצל הרצונות שלו, ואין בלתו. מאידך, קשה להכחיש שבמקרים מסוימים קיימת אצלנו תחושה של חטא, כלומר של אי התאמה בין המעשה שלנו לבין מערכת הערכים האובייקטיבית. ברור שכבר בעת המעשה עצמו אנו יודעים, בצורה כזו או אחרת, שאנו חוטאים.

כאן מוקד החידוש בהצעתנו השניה. למעשה, המודל הזה לחטא מקיים את כל ההנחות של תיאוריית חולשת הרצון גם יחד. אנו מבחינים בין מה שהאדם יודע לבין מה שהוא רוצה. מה שהוא 'יודע' (במובן הנורמטיבי, כלומר המימד השכלי שברצון) נובע מתצפית על המושג 'טוב' כשהוא לעצמו. במושג זה טמונים הערכים האמיתיים. אולם מה שהאדם רוצה מצוי בבצל, שהוא תוצאה של התצפית הזו על המושג 'טוב', והתוצאה הזו מצויה רק בתודעתו.

המודעות העצמית נוצרת מכיון שהאמת המוסרית האמיתית ידועה בזמן החטא גם לו. אולם היא אינה מה שהוא חש שהוא 'רוצה'. עקרונות המוסר הם אמת אובייקטיבית שמצויה 'בחוף' (בעולם אידיאות כלשהו), והיא מוכרת לאדם מתוך תצפית (וזה פשר האינטואיציה שמורה לו כבר בעת החטא שהוא חוטא). אולם רצונו של האדם, מעצם הגדרתו, הוא פונקציה אנושית שמצויה בתוכו, והיא מהווה חלק מרוחו הסובייקטיבית. התכנים שלה נגזרים מצפייה במושג האובייקטיבי, ואם נבחרים התכנים האמיתיים (כשהרצון אינו חלש) אז הם יהיו זהים במידה רבה אצל כולנו.⁷⁶ אם כן, האדם אכן עושה אך ורק את מה שהוא רוצה, כהנחתו של דייווידסון, אלא שמה שהוא רוצה מתבטא בבצל, כפי שהוא מצוי אצלו, ולא בערכים האמיתיים.

למסקנה הבצל בהחלט רקוב מן השורש, והריקבון בגלדים הוא רק תוצאה אנליטית של הריקבון בגרעין. כל זה נכון. אולם בכל זאת אפשרי שתהיה לו בו-זמנית גם ידיעה של האמת המוסרית האמיתית, זאת מתוך תצפית במושג 'טוב' כשלעצמו.

תיאור זה גם מסביר באופן ברור מדוע פילוסוף אנליטי לא יבחין באפשרות זו, ועל כן הוא מועד להסתבך בפרדוקסים של חולשת הרצון. הסיבה לכך היא שהוא אינו מכיר באובייקטיביות של הערכים (המושג 'טוב' כשלעצמו). הוא מתייחס לערכים כהכרעה סובייקטיבית (או בין-סובייקטיבית) שמתבצעת כולה בתוך האדם, ואינה מכילה שום רכיב של הכרה. על כן הוא אינו

⁷⁶ כפי שכבר הערנו, ישנה מידה מסוימת של פלורליזם שאפשרית גם בתמונה הסינתטית. ראה להלן בפרק ד של השער השלישי.

יכול להבחין בין המושג כשלעצמו לבין הבצל שמתאר אותו. בנוסח אחר: הוא אינו יכול להבחין בין הערכים לבין הרצונות.

סיכום: שני מנגנוני חטא

לסיכום הפרק, לבעיית המודעות העצמית לחטא שמלווה אותנו כבר בעת ביצוע המעשה, הצענו בפרק זה שני הסברים:

1. הסבר אחד דרך חולשת הרצון. הבצל מצוי בתוכנו אך יש לנו אפשרות שלא לנהוג על פיו. המודעות לחטא היא לאור הבצל שמצוי בתודעתנו, והשוואת המעשה שאנו עושים להנחיות העולות ממנו.

2. הסבר אחר מדבר על יצירת בצל מדומה. אנו יוצרים בצל מדומה שכביכול מנחה אותנו (זוהי הצורה בה אנו נגררים אחרי היצר, שהוא חיצוני לנו, אך נוהג כאילו הוא הבצל שלנו עצמנו). המודעות לחטא נוצרת מתוך ההשוואה בין הבצל המדומה שמנחה אותנו לבין הבצל האמיתי שעדיין קיים בתודעתנו באופן עמום יותר.

יש להעיר כי שני המנגנונים הללו אינם בהכרח שתי אלטרנטיבות. ההיגדרות של האדם מבוצעת על ידי רמייה עצמית, שביטויה הוא בניית בצל פיקטיבי שכביכול מנחה אותו לחטוא (הוא כביכול הופך את החטא למעשה ראוי ביחס לערכיו). לפעמים באמת מדובר בבחירה שגויה, אלא שבמקרים אלו אין מקום להטיל על האדם אחריות מוסרית. הוא חשב את צעדו לצעד הנכון. לפחות במקרים שבהם אנו מדברים על כשל מוסרי, בניית הבצל האלטרנטיבי אינה אלא מנגנון הדחקה שמסייע לאדם לחטוא. על כן בצל שונה אינו הסבר פילוסופי אלטרנטיבי לאפשרות החטא עצמה, שכן אם היא אכן מתארת נכונה את מה שקרה, אין כאן חטא במובנו המלא. במישור הפילוסופי בבסיס הכשל המוסרי ישנו רק המנגנון של חולשת הרצון כפי שתואר לעיל (האדם בוחר לא לבחור). במישור הפסיכולוגי הוא מסתייע בבניית בצל אלטרנטיבי דמיוני, שכביכול 'מכשיר' את המעשה שלו.

אלו הם שני הסברים מקבילים, שכל אחד מהם קיים במישור אחר (האחד בפילוסופיה והשני בפסיכולוגיה), ולכן ניתן לאמץ את שניהם בו-זמנית. על תופעה זו עמדנו בהרחבה בספר השני, וגם לעיל.

סיכום הדיון בשער השני

בשער הקודם עסקנו ביחס בין גוף ונפש. הגענו למסקנה דואליסטית. עסקנו גם בשאלה מהו היחס בין שני הרכיבים בדואליזם הזה: הגוף והנפש, והגענו למסקנה אינטראקציוניסטית. בשער הנוכחי פתחנו את הדיון על נפש, מתוך הרקע של השער הקודם. כאן עמדנו על המבנה הסכמטי של הנפש האנושית, ועל היחסים הסבוכים בין הרכיבים השונים (או הפונקציות השונות) שלה.

ראינו שהיא מחולקת לשלושה חלקים: רגש, שכל ורצון. הרגש הוא פריפריה של האדם, אשר מתוארת על ידי המפה שמשרטטת (נכון יותר: מנסה לשרטט) הפסיכולוגיה שלו. השכל והרצון הם התפקודים האנושיים העילאיים, וככאלו הם מהווים את הליבה של מהות האדם. זהו האדם עצמו (עד כמה שניתן לתאר את העצמות במונחי תפקודים).

זוהי הסיבה לחשיבותו הערכית של כוח הבחירה. הוא מבטא את צלם האלוקים של האדם. כפי שראינו בהארה, ביטויה של מהות זו הוא בעל ערך עצמי (ללא קשר הכרחי לתוכן הבחירות עצמן).

ראינו שהשכל והרצון פועלים במקביל, האחד על הידע והעקרונות העובדתיים, והשני על הנורמות. שניהם מתוארים על ידי מודלים היררכיים של גלדי בצל. הגרעין של בצל הרצון הוא הערכים, והגרעין של בצל השכל הוא האקסיומות (החכמה). בשני הבצלים הללו מגיעים מן הגרעין אל הגלדים באמצעות גזירה לוגית, שהיא חלק של השכל (הבינה).

ראינו שהשכל והרצון מחולקים לשני חלקים: השכל מחולק לחלק אנליטי (שמיחוס כיום לאונה השמאלית של המוח), שאחראי על הבינה, ולחלק סינתטי (שמיחוס לאונה הימנית), אשר אחראי על התפיסה השמעית-אינטואיטיבית, שהוא אשר מכיר את האקסיומות. הרצון מחולק לבחירה, שמכירה-מכריעה לגבי הערכים, ולבינה שהיא החלק האנליטי של השכל, שגוזרת מהם את הגלדים החיצוניים (הנורמות המשניות).

הטשטוש שמצאנו בספר הראשון והשני בין חשיבה והכרה, בהקשר של פעולת השכל, נמצא באופן מקביל גם ברצון (שם ראינו טשטוש בין רצון להכרה. הוא ידון גם בשער השלישי).

כמו כן, ראינו יחס מורכב בין השכל לרצון. בשניהם יש עירוב של תחומים שבאופן מסורתי אנו נוטים לחלק ביניהם (בשכל: חשיבה והכרה, ובבחירה: רצון והכרה). יש לשניהם מימד פעילות מקביל ובלתי תלוי. בנוסף לכך, ישנו מימד של שכל ברצון, הן בהבנת הרקע לפעילות הבחירה שלו, והן בהכרעה על הבצל הנכון (ראה על כך עוד בשער הרביעי).

בסוף השער עמדנו על העובדה שהבחירה מופיעה בשני הקשרים: האחד, בחירה ובנייה של הבצל, והשני, בחירה בעת היישום (בחירה האם לבחור). הבחנה זו הסבירה לנו את המושג 'חולשת הרצון', וראינו שההבנה האינטואיטיבית של החטא ככישלון, או ככניעה ליצר, ניתנת להסבר ולהבנה באמצעותה.

כאן עסקנו רק במבנים העקרוניים של כוחות הנפש. נושאים חשובים נוספים בהקשר של הבחירה, בעיקר כאלו שמצויים מחוץ למבנים אלו (למשל, היחס בין בניית בצל, שימוש בו ושינוי בצל), יידונו בשער הרביעי.

כעת נצא לפסק זמן קצר, על מנת לחדד כמה היבטים אקטואליים חשובים של כל מה שנאמר כאן. נעשה זאת באמצעות דיון קצר, ואקטואלי מאוד, שבוקע ועולה מפרק ט של ספר **התניא**.

אינטרמצו חסידי ראשון: נפש בהמית ונפש אלוקית (הציר האנליטי-סינתטי והעימות בין שכל ורגש)

מבוא

בשער האחרון עסקנו ביחס בין השכל והרצון, לבין הרגש. הדגמה מצוינת לנושא זה ולהשלכותיו מצויה בספר **התניא** (לקוטי אמרים), שכתב האדמו"ר הזקן מחב"ד.¹ בקטע זה נעסוק בפרק אחד מתוך הספר, אשר יש המגדירים אותו כפרק המרכזי של הספר כולו, פרק ט (שמהווה כנראה פירוש ל'שער קליפת נגה' שבספר **עץ חיים**, לאר"י). כרקע לדיון, מומלץ לשים לב למה שראינו לעיל בהארה 10. כמו כן, ראוי לציין כי הדיון הזה חשוב למהלך הטיעון בספר, ומומלץ לקרוא שלא לדלג עליו (לא נדרש כאן בהכרח ידע תורני, או ידע בחסידות). נתחיל בציטוט מלא של פרק ט בספר התניא:²

והנה מקום משכן נפש הבהמית שמקליפת נגה בכל איש ישראל הוא בלב בחלל שמאלי שהוא מלא דם. וכתב: 'כי הדם הוא הנפש'. ולכן כל התאוות והתפארות וכעס ודומיהן הן בלב, ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף, וגם עולה למוח שבראש לחשב ולהרהר בהן ולהתחכם בהן. כמו שהדם מקורו בלב, ומהלב מתפשט לכל האיברים וגם עולה להמוח שבראש.

אך מקום משכן נפש האלוקית הוא במוחין שבראש, ומשם מתפשטת לכל האיברים, וגם בלב בחלל הימני שאין בו דם, וכמו שכתוב: 'לב חכם לימינו'. והיא אהבת ה' כרשפי שלהבת מתלהבת בלב משכילים המבינים ומתבוננים בדעתם אשר במוחם בדברים המעוררים את האהבה. וכן שמחת לבב בתפארת ה' והדר גאונו, כאשר עיני החכם אשר בראשו במוח חכמתו ובינתו מסתכלים ביקרא דמלכא, ותפארת גדולתו עד אין חקר ואין סוף ותכלית, כמבואר במקום אחר. וכן שאר מידות קדושות שבלב הן מחב"ד שבמוחין.

אך הנה כתיב: 'ולאום מלאום יאמץ', כי הגוף נקרא עיר קטנה, וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת, שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה, דהיינו להנהיג יושביה כרצונו ושיהיו סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם. כך שתי הנפשות, האלוקית והחיונית הבהמית שמהקליפה, נלחמות זו עם זו על הגוף וכל אבריו. שהאלוקית חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו ומנהיגתו, וכל האיברים יהיו סרים למשמעתה ובטלים אצלה לגמרי, ומרכבה אליה, ויהיו לבוש לעשר בחינותיה וג' לבושיה הנ"ל שיתלבשו כולם באברי הגוף ויהיה הגוף כולו מלא מהם לבדם, ולא יעבור זר בתוכם חס ושלום.

¹ למעשה, שם מצאתי את עיקרי התמונה המוצגת בשער השני. אני חייב לציין שאינני מומחה בתורת חב"ד, ואינני מתחייב לקהירנטיות של התפיסה המוצגת כאן עם שאר כתבי אדמו"ר הזקן. ככל שאני מבין ומקווה, הפירוש שיוצע כאן קולע באמת לכוונת הפרק.

² בהמשך נתייחס ישירות רק לחלק קטן מהפרק. הציטוט המלא הובא לתועלת הקורא שמבין מעט את המינוחים. לגביו, רבים מן הפרטים שבפרק יכולים להתבאר לאור מה שנאמר להלן, אם יקרא בשימת לב וישים לב למינוחים השונים. כאן אין מקום לפרט בזה יותר.

דהיינו תלת מוחין שבראש יהיו ממולאים מחב"ד שבנפש האלוקית שהיא חכמת ה' ובינתו להתבונן בגדולתו אשר עד אין חקר ואין סוף, ולהוליד מהן על ידי הדעת היראה במוחו ופחד ה' בלבו, ואהבת ה' כאש בוערת בלבו כרשפי שלהבת, להיות נכספה וגם כלתה נפשו בחשיקה וחפיצה לדבקה בו באין-סוף ברוך הוא בכל לב ונפש. ומאד מעומקא דליבא שבחלל הימני שיהיה תוכו רצוף אהבה מלא וגדוש עד שתתפשט גם לחלל השמאלי לאכפיא לסיטרא אחרא, יסוד מים הרעים שבה, שהיא התאוה שמקליפת נוגה, לשנותה ולהפכה מתענוגי עולם הזה לאהבת ה'. כמו שכתוב: 'בכל לבבך' - בשני יצריך. והיינו שיעלה ויבוא ויגיע למדרגת אהבה רבה וחיבה יתרה ממדרגת אהבה עזה כרשפי אש. והיא הנקראת 'אהבה בתענוגים', להתענג על ה' מעין עולם הבא. והעונג הוא במוח, חכמה ושכל המתענג בהשכלת ה' וידיעתו כפי השגת שכלו וחכמתו. והוא בחינת המים, וזרע אור זרוע שבקדושת נפש האלוקית המהפכת לטוב את בחינת מים שבנפש הבהמית, שמהם באו תאוות תענוגי עולם הזה מתחילה, וכמו שכתוב בעץ חיים שער ג פרק ג בשם הזוהר שהרע נהפך להיות טוב גמור, כמו יצר הטוב ממש, בהסיר הבגדים הצואים ממנו שהם תענוגי עולם הזה שהוא מלובש בהם.

וכן שאר כל המידות שבלב, שהן ענפי היראה והאהבה,³ יהיו לה' לבדו. וכל כוח דיבור שבפה והמחשבה במוח יהיו ממולאים מן לבושי המחשבה והדיבור של נפש האלוקית לבדה, שהן מחשבת ה' ותורתו להיות שיחתו כל היום לא פסיק פומיה מגירסא. וכוח המעשיי שבידיו ושאר רמ"ח אבריו יהיה במעשה המצוות לבד שהוא לבוש השלישי של נפש האלוקית. אף נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להפך ממש לטובת האדם שיתגבר עליה וינצחנה, כמשל הזונה שבזוהר הקדוש.

ביאור משמעות הדברים

נתחיל את הדיון ברקע קצר. בעל התניא עוסק במאבק של האדם עם יצריו, ובבחירתו בטוב או ברע, ודרך אלו - בתמונת הנפש שלו. תמונה זו נפרסת בפנינו בשלוש מערכות, זו למעלה מזו: מערכה ראשונה: בדרך כלל מקובל לתאר את המאבק בין טוב לרע בנפש האדם, כמאבק בין יצר טוב ליצר רע.

אולם, כפי שכבר ראינו בהארה לעיל, גם היצר הטוב הוא יצר. בנוסף לכך, אם אכן שני היצרים הם הנאבקים ביניהם, מיהו האדם שנתון בתווך? האם לו אין מה לומר בעניין? כפי שראינו לעיל בפרק א, היצרים הם פריפריה של האדם, ולא האדם עצמו. אם כן, הכרעותיו של האדם לא יכולות להתקבל על ידי היצרים. אלו מהווים את הסביבה שבתוכה האדם פועל, והם אינם תיאור שלו עצמו.

מערכה שנייה: בדיוק מתוך השיקולים הללו, בעל התניא מציע תיאור שונה בתכלית למאבק

³ על היחס בין אהבה ויראה לרגשות האחרים, ראה להלן בשער הרביעי. שם נראה שאלו אכן דרגות ביניים בין שכל לבין רגש. ראה גם בשער השישי.

בנפש האדם: מאבק בין נפש אלוקית לנפש חיונית-בהמית. במקום תיאור של מאבק בין שני צדדים (שני היצרים), יש כאן תיאור של מאבק בין הגבוה לנמוך. כפי שנראה להלן, הנפש הבהמית אינה בהכרח רעה, אלא בעיקר נמוכה. שאלת הטוב והרע תיגזר מן המקום שהנפש הבהמית תתפוס בנפשנו.

כפי שמוסבר באורך בציטוט דלעיל, שתי הנפשות הללו נלחמות זו עם זו 'על כל הקופה', כשני מלכים הנלחמים על השלטון בכל העיר. כל אחד מהם רוצה שליטה מלאה (שכל האיברים, כלומר חלקי הנפש, יסורו למרותו). אין מקום לחלוקה כלשהי ביניהם, אלא האחד צריך לשלוט בשני. יש לכל אחד מקום בתפקוד, אולם לא בשלטון. על כך כבר אמרו חכמים במדרש (אם כי, שם הדבר נאמר בקונוטציה שלילית): 'אין שני מלכים משמשים בכתר אחד'. אולם התמונה עדיין מעורפלת. על מה המאבק? מי הן הנפשות הללו (האלוקית והבהמית)? ושוב, לא ברור מיהו האדם עצמו, זה שהמאבק מתנהל בתוכו? האם לא הוא זה שמקבל את ההכרעות? מה הקשר בין המאבק הזה לבין מושגי הטוב והרע המקובלים בתיאורים הסטנדרטיים?

דומה כי רמז ראשון לפענוח התעלומה מצוי במינוח. הנפש הבהמית קרויה גם נפש 'חיונית'. הסיבה לכך היא שהחיוניות (החיות) שלנו מצויה דווקא בנפש הבהמית. הכוונה כאן היא כנראה לדברים שאותם אנו מרגישים בלב (המטפורי, זה שמבטא את הרגש). רגש הוא דבר חי, והוא מעורר אותנו הרבה יותר מאשר השכל, או הרצון, המנותקים מן החיות שלנו. הנפש האלוקית היא כנראה ביטוי לשכל ולרצון, שלכאורה מנותקים אצלנו מן החיות. לשם המחשה, כאשר ישנם ערכים/רצונות שאדם מזדהה עמם בליבו, הוא מוצא בתוכו אנרגיות אדירות כדי לפעול למענם ועל פיהם. אולם ערכים שהוא מאמין בהם באופן שכלי, המנותק מהזדהות רגשית, בדרך כלל לא ימומשו אלא בקושי רב. לכן הנפש הבהמית, אשר קשורה לרגש, היא גם הנפש החיונית. היא אשר נותנת לאדם את החיוניות.

אם אכן זוהי פרשנות נכונה, אזי המאבק כאן הוא מאבק בין חיים של יצר ורגש, לבין חיים של שכל. הרגש הוא חי, חזק ומושך, והשכל הוא חלש ומנותק. אדם אינו פועל בעוצמה רבה למען רעיונות שהוא משוכנע שהם נכונים, אם הוא אינו מפנים זאת גם ברמה הרגשית. אם כן, לכאורה המאבק הוא מי ישלוט בכל התמונה: הרגש והיצר, או השכל.

במינוח שהגדרנו למעלה, המאבק כאן הוא בשאלה האם לבחור (=ללכת אחרי הנפש האלוקית), או להיגרר (לפעול על פי ההנחיות, או הדחפים והלחצים, של היצר והרגש). המאבק שמתואר כאן מתאר את הבחירה מן הסוג השני שראינו בפרק ד: המאבק הוא האם האדם יבחר להיות בוחר, או להיות נגרר.

לכאורה זה גם מסביר את התיאור בציטוט דלעיל, לפיו משכנה של הנפש האלוקית הוא במוח, כלומר בשכל וברצון (החלקים הגבוהים של האדם), ומשכן הנפש הבהמית הוא בלב, שהוא מלא דם ('כי הדם הוא הנפש', משם החיות ותחושת החיות של האדם).

לכאורה, בעל התניא מציע לנו תיאור של מאבק בין שכל לרגש, או בין חכמה לאינסטינקטים (בהמיות), במקום התיאור הסטנדרטי שמדבר על מאבק בין טוב לרע.

אולם גם זו עדיין תמונה חלקית מאוד, ולכן היא מהווה רק מערכה שנייה מתוך שלוש. כבר הזכרנו שהנפש הבהמית אינה בהכרח משהו רע (שאם לא כן התיאור של בעל התניא היה חופף לתיאור הסטנדרטי). רואים זאת גם מהזכרת המושג 'קליפת נגה' שמופיע בתחילת הפרק כמקום משכנה של הנפש הבהמית. כפי שהזכרנו בהארה 10, קליפת נגה היא הקליפה הרביעית שיש בה טוב מעורב עם רע (להבדיל משלוש הקליפות האחרות, שהן כולן רע).⁴ הרגש, שמקורו בקליפה זו, אינו דבר רע כשלעצמו. הטוב והרוע תלויים בתוצאות המאבק דלעיל, או בשאלה מהו מעמדה של הנפש הזו. האם היא תשלוט בכל הגוף (=הנפש), כלומר האדם יהיה רגשי יותר (והרגש ישלוט בשכל), או שמא הנפש האלוקית היא אשר תשלוט בכל, ותכפוף למרותה גם את הנפש הבהמית (השכל שולט על הרגש). במצב כזה הנפש הבהמית (=הרגש, היצר) תהווה חלק בלתי נפרד, ואף חיוני, מהמכלול הטוב שלנו. זהו ייעודה המקורי, לולא היינו נותנים לה להשתלט על המכלול.

בעל התניא מתאר באופן מטפורי את התהליך אליו שואפת הנפש האלוקית, וכן את התהליך המנוגד אליו שואפת הנפש הבהמית. הוא מסביר שמשכנה של הנפש הבהמית הוא בלב, בחלל השמאלי המלא בדם (שם תחושת החיות, שנובעת ונישאת, גם במשל הביולוגי, על ידי הדם). אולם הנפש הבהמית אינה סטטית. היא אינה נותרת שם, אלא מנסה לעלות משם אל המוח (התאוות והיצרים, שפועלים כמו הדם הממשי-ביולוגי).

לעומת התהליך הזה, הנפש האלוקית שואפת לתהליך הפוך. משכנה הבסיסי הוא במוח, אולם גם היא בעלת שאיפות 'אימפריאליסטיות'. היא רוצה להתפשט אל הלב (לחלל הימני, שאין בו דם - כלומר יצר ורגש [=תחושות חיות] חזקים מדי - ולכן לשם היא יכולה להיכנס).

זהו תיאור המלחמה של שני המלכים (הנפשות) על המכלול כולו. אף אחד מהם אינו מסתפק במקומו הטבעי, אלא שואף לשלוט על הכל. אולם מהי המשמעות של המלחמה הזו? מהי אותה התפשטות של הרגש לשכל, ולהיפך?

רמז לכך נוכל למצוא בדברי בעל התניא עצמו, אשר כותב בתחילת הפרק שהנפש הבהמית (הכוללת יצרים, תאוות ורגשות) "עולה למוח שבראש לחשב ולהרהר בהן ולהתחכם בהן". כלומר, הרגש, היצרים והתאוות לובשים לבוש שכלי. כאן אנחנו מגיעים למערכה השלישית שבה נפרסת תמונת הנפש במלואה.

מערכה שלישית: כפי שכבר הזכרנו, לכאורה זהו מאבק בין השכל לרגש, כלומר בין חכמה לטיפשות. אולם זהו תיאור פשטני, ולא מדויק. כל אדם פועל בכל המישורים הללו גם יחד. גם אנשי הרגש מפעילים את השכל שלהם, וגם אנשי השכל מפעילים את הרגש שלהם. השאלה היא מה מצוי בנקודת השורש? מהיכן יונקת כל המערכת את כוחה (מי שולט בעיר)? האם זהו הרגש, או השכל?

אצל אנשי השכל, המקור והשורש הוא בשכל, ומשם זה עובר ללב. אצל אנשי הרגש המהלך הוא הפוך: המקור והשורש הוא בלב, ומשם זה עובר לשכל, כדי 'להתחכם' על זה במחשבות שונות.

⁴ ראה על כך לעיל בהארה 10.

כלומר, לא מדובר כאן במאבק בין חכמים לטיפשים. ישנם חכמים וטיפשים בשני המחנות (גם בין אנשי השכל וגם בין אנשי הרגש). המוקד של המאבק הוא בשאלה מי מוביל את מי: השכל את הרגש, או להיפך. השאלה היא מי שולט, החכמה או הרגש, ולא בשאלה מי חכם ומי טיפש. ישנם חכמים שהרגש שולט בהתנהגותם, וישנם טיפשים שהשכל שולט בהתנהגותם. נחזור כעת לשאלה מיהו ה'אני' שמקבל את ההכרעות הללו. זהו הנפש האלוקית עצמה. אין כאן מאבק בין צדדים שמקיפים אותנו (יצרים), אלא מאבק ביני עצמי כבוחר, לבין הסביבה שלי שרוצה לגרור אותי (לטוב, או לרע). הנפש האלוקית היא עצמה ה'אני', כפי שראינו למעלה שהשכל והרצון הם ה'אני' (לפחות ברובד האנושי שלנו, שלא כבתמונה הקבלית שרואה בהם גם גלדים, אלא שהם פנימיים יותר). השאלה היא האם אני אשלוט ביצרים, כלומר במפה שמסביבי, או שמא דווקא הם אלה שישלטו בי, כלומר אני אגרר אחריהם ולא אבחר באופן עצמאי בדרכי.

דוגמא מהפילוסופיה של המוסר

נביא דוגמא עקרונית (שלמעשה שייכת יותר לשער השלישי) כדי לחדד את הנקודה החשובה הזו.⁵ בפילוסופיה של המוסר ישנו תחום עיון מרכזי שמנסה להגדיר את אופיו ותוכנו התיאורטי של הצו המוסרי. ישנו דפוס התנהלות רוח של הדיונים בשאלה זו: בשלב ראשון מוצעת תיאוריה של המוסר, למשל: עשה את מה שיביא את מקסימום התועלת למקסימום יצורים. כלומר, על מנת להחליט על המעשה הראוי בסיטואציה נתונה, עלינו להגדיר מדד לתועלת ולטוב, ולבחון איזה מעשה 'ימכסם' אותו.

עד כאן התיאוריה רק הוצעה, אך הדיון עדיין לא החל. כעת עלינו לבחון את התיאוריה המוצעת, על מנת 'לתקף' אותה (=לבחון האם היא תקפה), ובמידת הצורך לשכלל אותה ולהביא אותה לכלל תיאוריה תקפה. לשם כך אנו בוחנים מה תהייה הנחיותיה של התיאוריה המוצעת בסיטואציות שונות. לדוגמא, כאשר עשרה אנשים נקלעים לאי בודד ואין להם מה לאכול. ייתכן שיצא מהתיאוריה הזו שעליהם לשחוט (שחיטה כשרה, כמובן) את האחד כדי לתת אותו לכל השאר כמזון. בעל התיאוריה, או כל אחד אחר שבוחן אותה, צריך כעת להחליט האם אכן התיאוריה היא 'נכונה', כלומר האם היא נותנת את ההנחיות ה'נכונות'. מי שהנחייה כזו אינה נראית לו, משום מה, נאלץ לזנוח את התיאוריה, או לפחות לתקן ולשפץ אותה, כדי שתניב את התוצאות הרצויות (או: הנכונות).⁶ אם כן, הדיון מתנהל בדומה למחקר מדעי אמפירי.⁷ אנו מצייעים היפותזה, ולאחר מכן בודקים אותה לאור נתונים ש'נמדדים' בניסיון בשטח. לאור הנתונים אנו מתקנים את התיאוריה, עד שאנחנו מצליחים להגיע לתיאוריה שמסבירה באופן מלא את כל העובדות (מתאימה לתוצאות של כל הניסויים האפשריים).

⁵ ראה גם בשער האחד עשר של הספר הראשון, סביב הערה 21.

⁶ אין ענייננו כאן בהתייחסות לתוכן המוסרי של הדוגמא הזו. זו הובאה רק כהדגמה למתודולוגיה של דיון בתחום זה.

⁷ ראה על כך בפירוט רב בשער השני של הספר השני.

כעת עלינו לשאול את עצמנו, מה תפקידה העקרוני של התיאוריה המוסרית הזו, ומנין שאובות ה'עובדות'?

לכאורה, לאחר שהתהליך הושלם יש בידינו תיאור תיאורטי מלא של החובה המוסרית שלנו. אם כן, לכאורה התיאוריה המוסרית היא סוג של צו, או מכלול של צווים אשר מנחה אותנו בהכרעותינו המוסריות. אמנם, זו אינה תיאוריה שעוסקת בעובדות אלא בנורמות, אבל בהנחה שהנורמות שלנו הן כעין עובדות, אז התיאוריה מספקת את התיאור המלא של הנורמות ה'נכונות' (לפחות עבורנו).

אולם כאן יש לעמוד על הבדל מכריע בין האתיקה לבין המדע האמפירי. השאלה היא מהו מקורן של ה'עובדות' המוסריות? מניין אני יודע שבאמת כשאנו מצויים על אי בודד, כי אז ראוי, או לא ראוי, לשחוט את אחד החברים בכדי להזין את השאר? כיצד 'עובדה' בלתי מבוססת כזו, יכולה לנתב את המחקר התיאורטי שלנו?

בפשטות, התחושה המוסרית הטבעית, או הרגש, היא אשר עומדת בבסיס ה'עובדה' המוסרית הזו. אם כן, אנו בוחנים את התיאוריה שבידינו על פי אמת מידה של הרגש הטבעי (או: מה שקרוי היום 'מצפון'. ראה על כך עוד בשער השלישי). אולם, בעוד שבמחקר המדעי העובדות הן נתוני החושים, שלגביהם אין לנו כל ספק, הרי כאן העובדות עצמן מוטלות בספק. מדוע אנו מניחים שהן באמת נכונות? האם הרגש הוא אמת מידה סבירה עבור התנהגות מוסרית?

חשוב מאד לשים לב לתוצאת התהליך הזה, ולמשמעותה. גם אם באופן תיאורטי המחקר המוסרי יסתיים אי פעם, ואז תהיה בידינו תיאוריה מושלמת של החובה המוסרית, מה למעשה אנו מחזיקים בידינו? תיאור שכלי מלא של אוסף הרגשות שלנו. אנו משכללים את התיאוריה בכל ניסיון, כך שבסופו של דבר היא תתאר באופן מדויק את כל מה שכבר הרגשנו באופן טבעי, כלומר את מה שכבר ידענו לפנייה ובלעדיה.

התהליך הזה אינו אלא מתן צורה שכלית לאוסף הרגשות והאינסטינקטים שלנו. הרגשות הם היוליים, וכאשר אנו מנסים לתאר אותם באופן תיאורטי מדויק ומוכלל, אנו משפצים את התיאור יותר ויותר, עד אשר יש בידינו תיאור שכלי-תיאורטי של מכלול הרגשות המוסריים שלנו.

זהו בדיוק התהליך שאותו מתאר בעל ה**תניא**. מקורם של הרגשות (=הנפש הבהמית) הוא בלב. לאחר מכן הן עולות למעלה למוח, כדי להתחכם בהן, ולחשוב עליהן מחשבות (=לצור להן צורה שכלית). בסוף התהליך, יש בידינו תיאוריה, לפעמים משוכללת, אינטליגנטית ומתוחכמת מאד, שאינה אלא תיאור של הרגשות שלנו. משוקע כאן כשרון לא מבוטל, ויכולת אנליטית מרשימה. על כן לא מדובר כאן בפעולה של שוטים, או של יצורים חסרי אינטליגנציה. ובכל זאת, הרגש, הוא לבדו אשר קובע את התנהגותנו המוסרית-ערכית. אין לשכל מאומה בהכוונת הכרעותינו. הוא אינו אלא צורה מלאה ושלימה יותר המשמשת אותנו לתאר את מכלול הרגשות שלנו. הרגשות הם המנחים אותנו בדרכנו הערכית.

זהו תיאור של תהליך ההשתלטות של הרגש על מכלול האישיות. אין מדובר בטיפשים, שכן אלו לא יצליחו לנסח תיאוריה מוסרית מתוחכמת. נדרשת לכך אינטליגנציה וכשרון רב. אולם בסופו

של דבר מדובר באנשים שפועלים על סמך הרגשות שלהם. הרגש הוא השולט בכל המכלול, בלב ובשכל. בתמונה זו ישנו היבט שכלי חכם מאד, אולם השכל משועבד לרגש ומשרת אותו. בלשון בעל התניא: מהווה 'מרכבה' עבורו.

לעומת זאת, אנשי הנפש האלוקית פועלים הפוך. מבחינתם, אם אכן התיאוריה מורה לשחות את אחד החברים ולתיתו כמזון לשאר, זה בדיוק מה שהם יעשו. אצלם התיאוריה השכלית מכתיבה את ההתנהגות, גם אם זה מנוגד לרגש הטבעי. נהפוך הוא, ישנה מטרה ליצור תמונה מהופכת לקודמת: 'וידעת היום והשבות אל לבבך'. להפנים במישור הרגשי את הוראות השכל, על מנת להזדהות עמן בכל מישורי האישיות. אצל אדם כזה, הרגש משועבד לחשיבה ולשכל, ולא להיפך.

מטרת השעבוד הזה, כלומר תפקידו של הרגש, היא לתת את העוצמה שאין לשכל. כפי שכבר הערנו, השכל והרצון (הנפש האלוקית) הם מנותקים. אין להם כוח מניע חזק לגבי האדם. הנפש הבהמית היא ה'חיונית', כלומר היא אשר מפעילה את האדם בעוצמה ובחיוניות. על כן יש ליצור הזדהות רגשית עם ההנחיות השכליות, כדי לתת להן עוצמה מעשית. זהו תפקידו של הרגש.⁸ השאלה היא מהיכן צומחת התיאוריה הזו? אם היא אינה מבוססת על ניסיון אמפירי, לא ברור מה מקורה, וגם מה תוקפה. כאן נחוץ גורם חיצוני שיתן לנו את התיאוריה הנכונה. בספר השני ראינו שמתוך קושי מקביל ביחס לתיאוריה המדעית, מגיעה ההגות האנליטית לתפיסה יחסית ('אקטואליסטית') של התיאוריות המדעיות. הן אינן אומרות משהו על העולם אלא מהוות תיאור משוכלל של העובדות הפרטיות.

גם ביחס למוסר קורה תהליך דומה. בעולם אנליטי לא יכול להימצא גורם חיצוני שיהווה מקור תוקף לערכי המוסר, ואין שום נתון מוסרי אחר פרט למה שמצוי באדם עצמו. לכן בהכרח ההתנהגות תהיה רגשית ולא שכלית. רק הרגש הוא מקור בלתי תלוי של ערכים (ראה על כך גם בשער השישי של הספר הראשון, ובהרחבה בשער הבא). אולם מכאן כמובן נובעת גם תפיסה יחסית של הערכים ועקרונות המוסר. כל אחד והעקרונות שלו. אין כל דרך ליצור אובייקטיביזציה של עקרונות המוסר.

הכשל בטיעון דלעיל

בדברינו עד כאן היתה מידה של רמאות, או לפחות חוסר פרופורציה, שננקטה לצורך ההדגמה. הדיון בתיאוריה המוסרית, כפי שהוא מתואר למעלה, יכול לעבור שינוי קל ולהפוך לתיאור של דיון שכלי סינתטי. הרגש הטבעי שאומר על מעשה כזה או אחר שהוא אסור, אינו רגש במובן האמוצינולי, אלא אינטואיציה. זו נובעת מהחלק הסינתטי (שמעי) של השכל, או הרצון. בתיאור הזה המחקר המוסרי הוא מחקר אמפירי לכל דבר ועניין, בדיוק כמו המחקר המדעי.

⁸ אני מדבר כאן על החלק האמוצינולי שלנו. למעלה כבר עמדנו על כך שבמקרים רבים מה שאנשים מכנים 'רגש', אינו אלא אינטואיציה. אך זהו בודאי חלק חשוב ודומיננטי בשכל וברצון, ולכן הוא שייך לחלק המכריע שלנו, ולא לחלק הרגשי, שאמור להיות כפוף לו.

אלא שהניסיון מתבצע באמצעות 'החוש החושב', ולא באמצעות חמשת החושים הרגילים שלנו. תיאור כזה מניח שיש סוג חוש כזה, ולכן זהו תיאור סינתטי. לפי התיקון הזה נוכל לפתור את הקושי שמלווה את מהלך הטיעון כאן. אדם של נפש אלוקית מתואר כאן כמי שמתעלם מציווי מוסר. הוא פועל באופן מנותק מצו המצפון, לפי שכל קר. לאור דברינו אלו המצב אינו בדיוק כזה. אדם של נפש אלוקית משתמש בבקרה על התיאוריות שלו, אולם בקרה שיסודה בחלק הסינתטי של השכל ולא ברגש. כאשר הוא יעלה את הטיעון של עשרה על אי בודד כנגד התיאוריה המוצעת, תהיה כאן פעולה של ארטיקולציה של התיאוריה (ראה על כך בשער השני של הספר השני, בהקשר של תיאוריה מדעית). כמובן שמי שאינו מקבל את תקפותה של האינטואיציה, ומסווג אותה כרגש גרידא, אכן פועל במישור הרגשי, ואף נותן לגיטימציה לכך. ביחס אליו התיאור הנ"ל הוא בהחלט תיאור אמיתי. להלן נראה מאפיינים נוספים של פעילות רגשית בעולם האנליטי, דבר שיחזק יותר את הטענה שבכאן.

אמנם, קשה מאד להבחין בין מי שפועל מתוך רגש לבין מי שפועל מתוך אינטואיציה. אולם כל אדם ביחס לעצמו יכול להשתכנע שישנם שני אופני פעולה כאלו. זו תהיה אינדיקציה טובה לסווג את עצמו, האם הוא שייך לקוטב האנליטי או הסינתטי של המפה המוסרית (או, במינוח של בעל ה**תניא**: לאנשי הנפש האלוקית או לאנשי הנפש הבהמית).

ה'רמאות' עליה דיברתי לעיל, התעלמה מן האפשרות הזו, כדי לחדד את ההבחנה בקיומו של תהליך כזה. ישנם פילוסופים אנליטיים של המוסר אשר מכירים בחוש מוסרי ('חוש של צדק', אצל רולס, ועוד), ומבחינתם התהליך בהחלט יכול להיות סינתטי. אמנם דומה כי הדומיננטיות של ההתאמה בין ההכרעה המוסרית לבין הרגש (במובן האמוציונלי) בעולם שלנו, מצביעה על כך שבמקרים רבים המקור המוסרי הוא רגש ולא אינטואיציה.

הקשר לאנליטי והסינתטי

כדי ליצור תיאוריה אובייקטיבית שאינה מבוססת על הרגש, עלינו לאמץ אחת משתיים: או מקור חיצוני שיתן לנו את התיאוריה ה'נכונה' (במובן כלשהו). או אמון באינטואיציה שתשאב ערכים נכונים (במובן הרגיל) ממקור אובייקטיבי כלשהו. אולם גם האופן השני מניח את קיומו של מישור אובייקטיבי כלשהו של ערכים, ובנוסף לכך גם את היכולת שלנו ליצור עימו אינטראקציה כלשהי (להבחין בו ולהכיר אותו; 'לצפות' בו בחוש השמעי שלנו). בשער הבא נרחיב עוד בנקודה זו.

לכן, סביר להסיק כי האנליטיקן הוא איש של נפש בהמית, כלומר איש של רגש, אשר מתייחס למוסר ולאמיתות כטענות יחסיות. לפעמים גם כשהוא מדווח על חוש מוסרי, ייתכן שהכוונה אינה אלא לרגש סובייקטיבי. לעומתו, מי שאינו מתייחס כך לעקרונות המוסר, הוא בהכרח בעל עמדה סינתטית.

נמצאנו למדים, ששני הטיפוסים התיאורטיים הללו, איש הנפש הבהמית (איש הרגש) ואיש הנפש האלוקית (איש השכל והרצון) הם למעשה האנליטיקן והסינתטיקן שמלווים אותנו לכל

אורך הדרך. כאן רק חשפנו פן נוסף של העימות הזה.⁹ מן התיאור הזה עולה שיש באדם מאבק בין הפסיכולוגיה שלו, לבין רצונו הבוחר (השכל והרצון). המצב ה'טוב' הוא כשהרגש כפוף לשכל (שאז האדם בוחר ולא נגרר), והמצב ה'רע' הוא כשהשכל כפוף לרגש (שאז האדם נגרר ולא בוחר). אין רע וטוב אובייקטיביים באדם. אלו הם שני מצבים שבהם מופיע יחס שונה בין שתי הנפשות. גם שתי הנפשות אינן רעות או טובות במהות. הטוב והרוע הם מצבים שונים של יחס ביניהן. במליצה רווחת, שמבוססת על השיוך הקבלי של הנשמה למוח ושל הרוח ללב ושל התאוות לכבד, נוהגים לומר כך: כשהשכל מוביל בראש, יש כאן מל"ך (מוח, לב, כבד), אולם כשהלב מוביל בראש יש כאן למ"ך.¹⁰ כפי שנראה בהארה להלן, תהליך התשובה היסודי ביותר הוא למעשה לחזור ולהיות אדם שבוחר, ולא אדם שנגרר. בתיאור הנוכחי נאמר שתשובה מהמצב הרע היא החזרת השליטה של החשיבה על הרגש. כשהרצון הבוחר משתלט על הפסיכולוגיה, ולא נותן לה להשלות את האדם עצמו כאילו היא ה'אני' שלו (כמו לאחר חטא אדם הראשון, בהארה לעיל). הבחירה לחזור להיות בוחר, היא יסוד התשובה. התיאור של בעל התניא כאן הוא בעיקרו תיאור המאבק על הבחירה מהסוג השני (בשלב היישום של בצל הרצונות), הבחירה האם לבחור או לחילופין להיגרר אחרי הרובד הפסיכולוגי שלנו, שמכונה כאן 'הנפש הבהמית-חיונית').

אנו פוגשים כעת הקשר נוסף בו מופיע העימות האנליטי-סינתטי: האנליטי נוטה לרגש והסינתטי לשכל. כמו כמה מן הקורלציות שפגשנו בשני הספרים הקודמים, גם הקישור הזה נראה סותר את התובנות המקובלות כיום. בדרך כלל מניחים שאנליטיות קשורה לשכל, ויצירתיות לרגש, ואילו כאן אנו לכאורה הופכים את הקערה על פיה.

אולם יש לזכור שהקישור עליו אנו מצביעים כאן הוא לא בין חשיבה אנליטית, או יכולת אנליטית, לבין רגש, אלא בין עמדה אנליטית לרגש. כפי שהוסבר בספר הראשון (ראה שם בשער הראשון), חשיבה אנליטית יכולה לאפיין גם בעלי עמדות סינתטיות, והיא בהחלט אינה יחודית לאנליטיקאים.

התבוננות בעולם שסובב אותנו, מעלה כי הוא בהחלט מאד אמוציונלי, כלומר מונע על ידי הנפש הבהמית-חיונית. כאמור, אין כאן אמירה על טיפשות, או חוסר אינטליגנציה, אלא טענה על עמדה פילוסופית. כפי שתארנו בשני הספרים הקודמים, בעולם בן זמננו ישנה נטייה אנליטית חזקה (גם אצל אלו שאינם מגדירים את עצמם כאנליטיקאים, או כפוסטמודרניים). נטייה כזו מבטאת יאוש מהיכולת להגיע לאמת, או ממושג האמת עצמו. אין פלא שיאוש כזה מוביל להשתלטות הרגש.

⁹ תיאורטית ניתן לחשוב גם על אדם שפועל מתוך מניעים מוסריים יחסיים, שאינם נעוצים ברגש. השאלה היא מהו מקורם של אלו? ניתן להגדיר חלק אחר בנפש שיהווה מקור לתחושות הסובייקטיביות הללו, אולם מבחינת המפה המתוארת כאן אין זה אלא שם נרדף לרגש. אין כאן הכרה מוסרית במובן אובייקטיבי כלשהו, ולכן סביר להעמיד זאת על רגש.

¹⁰ ראה דוגמא נוספת בהקשר זה גם להלן בהארה 25.

יש לנטייה זו ביטויים באספקטים רבים ומגוונים של העולם בן זמננו.¹¹ הראשון שבהם (ראה בספר השני, בפרק ב של השער החמישי), הוא הגדרת אינטליגנציות מרובות. מעתה גם רגש הוא כישרון, ואין יתרון לאינטליגנציה השכלית (גם האנליטית!). כולנו גאוני, או לפחות סתם בעלי אינטליגנציה גבוהה. כפי שראינו בספר השני, זהו ביטוי לאנליטיות, ולפעמים אפילו ביטוי שנקבע באופן מודע ומגמתי.

המאפיין השני הוא ביטויים לשוניים. לאחר שמישהו מבקר בתערוכה, או בקונצרט, קורא ספר, או רואה הצגה וכדומה, ביטויי ההערכה האולטימטיביים הם שזה היה 'מרגש'. כל עתונאי שמדווח על אירוע כזה, או מראיין מישהו אחר בתחום האמנות, שואל מייד האם זה היה מרגש. כמעט אין בנמצא ביטויי הערכה קוגניטיביים בתחום האמנות. גם חיפוש הריגושים, שנפוץ כל כך בזמננו, הוא ביטוי לתופעה זו.

מאפיין נוסף הוא ההתייחסות הרגשית להתרחשויות נפשיות שונות, והתעלמות מהמימד השכלי שמעורב בהן. בשער השלישי נראה התייחסויות כאלו ביחס למצבי נפש, כמו אהבה ועוד. הוא הדין ביחס למוסר, שגם הוא נתפס כצו רגשי ('מצפון'), ולא כחלק מהשכל. כפי שנראה להלן בשער השלישי, זהו מאפיין אנליטי נוסף. נדגים זאת כעת דרך תיאור אירוע שהתרחש לפני כמה שנים.

דוגמאות לתפיסה אנליטית שמוסר שייך לעולם הרגש¹²

לפני כמה שנים התפרסם בעיתונות מקרה שאירע בבני-ברק. אישה הלכה לטבול במקווה, וביציאה משם היא נאנסה על ידי מישהו. מכיון שבעלה הוא כהן, והדין מחייב אותם במצב כזה להתגרש, כך הפוסקים הורו להם לעשות. במקרה האמור, בני הזוג קיימו בית טוב ומאושר, וכמובן שהגירושין היו מכה קשה עבורם. מאליו מובן שאף אחד משניהם לא היה מעוניין בזה. כשנודע הדבר, התעורר רעש גדול בציבור ובתקשורת. איך ייתכן שמחייבים שני בני זוג שאוהבים זה את זה, ורוצים להישאר נשואים, ובפרט שיש להם ילדים שזקוקים מאוד להוריהם, להתגרש בעל כרחם? יותר מכך, הציבור זעם שהרי לאף אחד לא באמת איכפת שהם יישארו נשואים. כולם יהיו מאושרים מכך (פרט לפוסקים, הוסיפו כמה לשונות מרושעות). למי איכפת להשאיר אותם כזוג נשוי?! למי זה מפריע?

בסופו של דבר התברר שזה היה ברווז עיתונאי שנועד לעורר את הנושא הכאוב הזה. מייד קמה זעקה בציבור הדתי, איך מנסים להכפיש את הדת, ולעורר מדנים בעם וכדומה. אולם העובדה שהיה זה ברווז עיתונאי אינה רלוונטית לעניין. אכן ישנה הלכה כזאת, ובהחלט אם היה קורה מקרה כזה, ההוראה ההלכתית שהיתה ניתנת להם היא להתגרש. אם כן, הברווז אכן השיג את מטרתו, ועורר דיון על נושא הלכתי כאוב. דומה כי הניסיון של הציבור הדתי להתחמק מהבעיה הוא אשר הכתיב התייחסות כל כך בלתי רלוונטית.

¹¹ ראה גם בספר הראשון, שער חמישי פרק א; הריגויות יכולה להתווסף לרשימת המאפיינים שנמנים שם.

¹² דוגמא דומה ניתן למצוא בתגובתי שפורסמה באקדמות יד, טבת תשס"ד.

אולם עיקר ענייננו כאן הוא בנקודה שונה. לכאורה ישנו כאן ויכוח בין דת למוסר. הנחות יסוד שונות, אשר מובילות למסקנות שונות. אולם הביטוי העיקרי שנשמע באותו ויכוח היה: 'איפה הלב שלהם?', או: 'האם אין להם לב?'. כלומר, אנשים חשו שיש כאן עוול מוסרי, ושלמי שפסק כך אין רגש אנושי בלבו. ההתייחסות לא היתה כאל ויכוח ערכי ואידיאולוגי. לא האשימו את הפוסקים ואת ההלכה בטיפשות, אלא ברוע ורשעות, וליתר דיוק: בהיעדר רגש. הרי כל אחד מבין כי שתי המערכות התרבותיות-חשיבתיות הללו (הליברליזם המערבי וההלכה היהודית) יוצאות מתוך הנחות יסוד שונות. כל אחד מאיתנו יודע להתמודד עם מצבים שבהם ישנו ויכוח בין בעלי עמדות מנוגדות, או הנחות יסוד סותרות. כל אחד יכול לפחות לנסות ולהבין את מניעי ושיקולי הצד השני, לפחות לשיטתו שלו. אולם כאן התחושה היתה שאין אפילו ניסיון לעשות זאת. לכולם היה ברור שזוהי רשעות ותו לא. מדוע באמת הדברים התנהלו באופן כזה?

בביטויים שהבאנו למעלה ישנה אי הבנה חמורה. אין ספק שליבם של הפוסקים (הוירטואליים, במקרה זה) עשוי בשר ודם, כמו ליבו של כל אדם, ואולי אף יותר מכך. כמו כן, ברור שלב הבשר הזה היה כואב מאד, כמו ליבו של כל אחד אשר שמע על המקרה, ואולי עוד יותר מכל אחד אחר (שהרי הם פגשו את המקרה עצמו, ולא רק דרך העיתון, או הטלוויזיה). אולם אותם פוסקים נוהגים על פי הכרעה שכלית-נורמטיבית, ולא על פי הלב. זהו שורשה העיקרי של אי ההבנה. ההלכה שמורה לנו לנהוג באופן כזה, כנראה סוברת שהערך של שמירה על קדושת הכהונה, עולה על הערך שבשמירה על שלמות הבית (דומה שקשה לחשוך בהלכה ששמירת הבית לא חשובה לה. בדרך כלל הטענות הן לכיוון ההפוך, על מידת הקושי שמעמידים דיינים בפני בני זוג שרוצים להתגרש). גם מי שלא מקבל את סולם הערכים הזה, צריך להתרכז בנימוקים וביכוח על הערכים עצמם, ולפחות להבין שיש כאן ויכוח בין עמדות, ולא עימות של מוסריים נגד מרושעים. לפעמים נראה שאת הנקודה הפשוטה הזו כמעט אף אחד אינו מבין. אם כן, ניתן להבין שיהיו כאלה שלא יקבלו את ההכרעה הזו מסיבות שבשכל. אולם אלו היו מנסים לשכנע, או להתווכח, בדבר אי הסבירות ההגיונית של ההכרעה הזו. הטענות בדבר חוסר רגש מבוססות על שגיאה פשוטה וגסה. אין שום קשר למידת כאב הלב שהיתה בליבם של הפוסקים הללו. הם נאלצו לעשות כך מכוח צו שכלם (שמורה להם לקיים את ההלכה, גם אם לא מבינים את הסיבות הספציפיות לכל הוראה שלה), וברור שהם פעלו נגד 'מצפונם' (במובן הרגשי של המושג).

העובדה שרוב ככל הציבור פנה לליבם של הפוסקים מורה שלכולם ברור שכל אדם אמור לקבל את הכרעותיו המוסריות-ערכיות על פי תחושת הלב, ולא על פי השכל. זהו פוסטולט שאף אחד אפילו לא מוצא לנכון לנמק אותו. הוא מובן מאליו. המבקרים אפילו לא טרחו לבדוק האם יש מקום לפעול שלא על פי תחושת הלב. או שמא יש מישהו אחר שפועל כך. היתה כאן ביקורת שהניחה כמובן מאליו, שגם אם הנחות היסוד הן שונות, המסקנה צריכה להיות אחידה, שכן הלב אמר כאן את דברו בצורה ברורה. לכן המסקנה של המבקרים היתה שמדובר כאן ברשעות לשמה.

אולם אנשי ההלכה אמורים להשליט את שכלם על ליבם. יש ביהדות ההלכה מימד של רציונליזם קיצוני, עד שנראה לפעמים שהיא מנותקת לגמרי מהרגש שבלב. חלק ניכר מאי ההבנות של הציבור החילוני את עולם ההלכה קשורות לנקודה זו. הציבור הרחב אינו יכול לקלוט התנהגות רציונליסטית, ובפרט כאשר הרגש מתנגד לה.

הניגוד הזה הוא ביטוי חריף לעימות בין הנפש הבהמית-חיונית לבין הנפש האלוקית. הוא אשר אמרנו: העולם החילוני הוא רגשי ביסודו, ושורש הדבר הוא באנליטיות שלו. העולם הדתי הוא סינתטי, ולכן הוא גם הרבה פחות רגשי. הוא עדיין לא מיואש מאמיתות אובייקטיביות. דוגמא בולטת נוספת היא היחס לבעיה הפלסטינאית. במקרה זה נראה ששני הצדדים לוקים באותו כשל, ונסה להבהיר את שורש העניין. ההתייחסות תהיה תמציתית, שכן זו רק דוגמא שאינה נוגעת ישירות לענייננו.

ישנם שני מישורי התייחסות לבעיה הפלסטינאית: ישנו המישור של הסבל האישי שעברו, ועדיין עוברים, רבים מן הפלסטינאים. וישנו המישור הפוליטי-בטחוני (כיצד לנהוג פוליטית? האם להתפשר? האם למסור להם שטחים? וכדומה). בהכללה, ניתן לומר שבדיון הציבורי שנערך בנושאים אלו, גם הימין וגם השמאל מערבבים בין שני המישורים הללו. השמאל מעלה ללא הרף טיעונים שמסבירים שהפלסטינאים סבלו מאד, ואנחנו אשמים בכך, ולכן עלינו לאמץ פשרה פוליטית. משתמשים לשם כך במניפולציות רגשיות שונות, לפעמים במודע, בכדי לגרום לאמפתיה עם אדם שסובל, להשפיע על המישור הפוליטי.¹³ מתוך הזדהות עם הסבל, יכולה להיווצר נטייה להכרעה פוליטית של פשרה. זהו ניסיון (מניפולטיבי) ליצור השפעה של רגש על השכל.¹⁴

מאידך, האגף הימני בויכוח עושה טעות הפוכה. מכיון שהוא נוטה להכרעה פוליטית מיליטנטית יותר, ומתנגד לפשרות במישור הפוליטי-אידיאולוגי, פעמים רבות הוא גם לא מזדהה עם הסבל שעוברים חלק מן הפלסטינאים כפרטים (וביניהם גם רבים החפים מפשע). לעיתים אולי אין ברירה אלא לגרום סבל גם לחפים מפשע, אולם אין מניעה מהזדהות רגשית, ומניסיון מוסרי להימנע ככל האפשר מגרימת סבל שכזה. התיג של תחושות כאלה כרגש, גם הוא אינו הכרחי, ויש לתת להן משקל בהכרעה המוסרית.

אין כל קשר הכרחי בין שני המישורים הללו. המישור האידיאולוגי-פוליטי קשור להכרעות נורמטיביות, ואנשי הימין פועלים על פיו. המישור של הסבל הפרטי קשור לרגש וללב, ואנשי השמאל פועלים בעיקר על פיו.

לא מפתיע לגלות שהשמאל נוהג כדרכו באופן של נפש בהמית-חיונית, שהרי כבר בספר

¹³ אחד האמנים הגדולים בתחום זה הוא העיתונאי גדעון לוי **בהארץ**. ראה לעניין זה את סקירתו, ה'ספרותית' לכאורה, על ספר שיריו של המשורר הפלסטינאי מחמוד דרוויש, במוסף הספרים של **הארץ**, מתאריך 5.7.91, ואת תגובתי שהתפרסמה שם כמה שבועות אחר כך.

¹⁴ כמובן שהתיאור הזה אינו הכרחי. לפעמים דילמה כזו יכולה לנבוע גם מקונפליקט ערכי-שכלי אמיתי. ובכל זאת השימוש בהטיות רגשיות בויכוח הוא ברור וחד משמעי. כאמור, הכללות חברתיות אינן צריכות להתאים לכל המקרים הפרטיים.

הראשון (בעיקר בשער השלישי והחמישי) ראינו את הקשר בין אנליטיות להשקפה שמאלית (פוליטית וחברתית). הימין, לעומת זאת, נוטה יותר להשליט את השכל על הרגש, כלומר פועל לפי הנפש האלוהית. לכן הוא מואשם פעמים רבות בניכור לרגש הטבעי ולמוסר (מתוך זיהוי שגוי של מוסר עם רגש).

כאמור, הקישור בין המישור הפוליטי למישור הרגשי, הוא בגדר כשל. אמנם יש להשליט את השכל על הרגש, אולם אין כל מניעה מהתחשבות בסבל ומניסיונות למזער אותו, גם אם האידיאולוגיה הפוליטית היא מיליטנטית ובלתי מתפשרת¹⁵.

הדוגמאות הללו מבטאות נטייה רגשית שמאפיינת מאד את העולם שלנו. היא נובעת מתוך יאוש מהשכל, ולפחות מהמימדים האובייקטיביים שלו.

בעולם האנליטי שלנו אין טעם לשאול האם יצירה אמנותית כלשהי היתה 'חכמה', או 'עמוקה' (במובן האינטלקטואלי, לא הרגשי), שכן 'כל אחד והעומק שלו', או 'החכמה שלו'. בעולם פוסטמודרני אין חכמה אובייקטיבית. ברור, אמנם, שאין גם רגש אובייקטיבי, אך בתחום הרגש, הסובייקטיביות והרלטיביזם הם לגיטימיים. זהו בדיוק מה שבני העולם של ימינו מחפשים.

על דת, רגש ורציונליות

נקודה חשובה נוספת שעולה מתוך הדברים היא ביחס לזיהוי המקובל שבין דת לבין עולם של רגש. הקישור שעשינו כאן בין סינתטיות (שראינו שהיא מאפיינת את העולם דתי) לבין דומיננטיות של השכל ומינוריות של הרגש, גם היא לא מתיישבת עם התובנות המקובלות בעולמנו. מקובל כיום שדת היא עניין אמוציונלי, אזוטרי, מיסטי, שקשור יותר לרגש מאשר לשכל. זוהי תפיסה שהיא נוצרית ביסודה. הנצרות משייכת את הדתיות לרגש ולא רציונליות. הפרדוקס נתפס בנצרות כמאפיין דתי מובהק¹⁶. מעבר לויתור על הלוגיקה, ישנה בנצרות הדגשה של חשיבות הרגש. כתוצאה מכך, התפיסה הרווחת כיום היא שדתיות מאופיינת בעיקר כסוג של חווייה רגשית, ויש בה מימדים אירציונליים מובהקים.

אולם בסדרת הספרים הזו ראינו שהדבר אינו נכון, לפחות לגבי הדת היהודית. זו מבטאת לכל אורך תולדותיה (לפחות הזרם המרכזי של אלפיים השנים האחרונות) עמדה רציונליסטית מאד (ראה הערותיי בספר הראשון [תחילת פרק א של השער השנים עשר] לגבי המושג הריק של 'אחדות הניגודים', ובעיקר בהערה 50). יותר מכך, כפי שאנו רואים לכל אורך הדרך, הביסוס האפשרי היחיד לעמדה רציונלית במדע בפילוסופיה ובכלל, הוא ביסוס דתי (או, ליתר דיוק: תיאיסטי). ראינו שהאלטרנטיבות לביסוס הזה נקלעות להשקפות וטענות הזויות לחלוטין (וכל זאת, כדי לשמור על ה'רציונליות'!).

¹⁵ אגב, אין בביקורת המוצגת כאן על הימין בגדר נפילה באותו כשל עצמו, של ביקורת רגשית על עמדה שכלית שונה. שכן, הביקורת כאן לא מתבססת רק על חשיבותו של הרגש (שאמנם צריך להיות כפוף לשכל, אולם הוא בכל זאת בעל ערך), אלא בעיקר על האינטואיציה המוסרית.

¹⁶ ראה בספר הראשון בתחילת פרק א של השער השנים-עשר. ובסוף מאמרי שהתפרסם באקדמות טו, על המשפט העברי.

בחזרה לאורטופד: מבט לקירקגור

אחת המובאות בדף השער היא ההלצה של דב סדן לגבי האורטופד היהודי. משמעותה של ההלצה הזו מתבארת היטב לאור דברינו כאן. העולם הולך ומוריד את נקודת השורש של תרבותו. זה התחיל במוח שבראש, עבר לרגש שבלב, וממשיך לרדת לאינסטינקטים וליצרים, שמצויים נמוך עוד יותר.

אברהם אבינו ומשה רבנו היו אנשי נפש אלוקית, שמה שהנחה אותם היה השכל. ישו היה איש של רגש שמה שהנחה אותו היה הלב. פרויד תלה הכל ביצרים הנמוכים של האדם, וכיום רבים חושבים שמשם מקור היניקה העיקרי של הנפש. אלו היו מי שכינינו כאן אנשי הנפש הבהמית.

אמנם, אין בכך כדי לומר שהעולם נעשה חסר אינטליגנציה, או טיפש יותר. המדובר הוא על נקודת המנוע היסודית שממנה יונק הכל, השכל והרגש גם יחד.

למעשה, אנו נעסוק בנקודה זו גם בהמשך. ישנה הקבלה בין התהליך הזה לבין הדרגות שמתאר סרן קירקגור בהגותו, שמחלקת את אופני הפעולה והמחשבה האנושית לשלושה סוגים: האסתטי, האתי והדתי (ראה באפילוג לספר הראשון, ולהלן בשער השישי ובהארה 22). האדם האסתטי הוא אדם שפועל על סמך האינסטינקטים הטבעיים שלו. הוא נהנתן, והוא קובע את ערכיו לפי תחושות ואינטרסים. זהו אדם של נפש בהמית. האדם האתי קובע את מחשבתו ופעולותיו באופן שמתגבר על הנטייה הנטורליסטית שלו. זהו כיבוש היצר, והשליטה העצמית, אותם העמיד קאנט בראש הפירמידה המוסרית. במינוח של בעל התניא זהו האדם של הנפש האלוקית.

האדם הדתי, בעיני קירקגור, הוא אדם שחי מעל לשכל, בפרדוקס (ראה בתחילת השער השנים-עשר של הספר הראשון). אברהם אבינו היה בעיניו הסמל לחיים כאלה.¹⁷ זוהי תפיסה נוצרית, שביהדות אין לה מקור ואחיזה של ממש.

לחילופין, היהדות מציבה מודל אחר שבו האדם משכלל את השכל שלו באמצעות ההתגלות ומתן תורה מלמעלה. במובן זה בלבד הוא אכן פועל מעל השכל האנושי; כפי שאנו חוזרים ומציינים כל העת, האדם הסינתטי כפוף גם הוא לחוקי הלוגיקה.

¹⁷ הדבר בא לידי ביטוי חריף בספרו **חיל ורעדה**, על העקידה.

השער השלישי

שיפוטים מוסריים ואסתטיים (בין חירות לחופש)

- פרק א: שרירותיות הרצון
- פרק ב: המימד השכלי שברצון
- פרק ג: סולם ערכים
- פרק ד: בין חירות לחופש
- פרק ה: חופש היצירה
- פרק ו: השלכות אתיות (בין מוסר תורני-קאנטיאני למוסר טאוואיסטי)
- פרק ז: על שיפוט אסתטי
- פרק ח: אהבה ויראה: על מימד רגשי מסוג שונה במידות הנפש

מבוא

עד כאן שרטטנו מפה כללית של הנפש, ועמדנו על ההקבלה שקיימת בין המבנים של החשיבה ושל הרצון. ראינו ששתי הפונקציות הללו פועלות ובנויות בצורה של בצל, כלומר בצורה של מעגלים קונצנטריים (=גלדי הבצל), שהעקרונות שבכל אחד מהם נגזרים מן העקרונות ששייכים לשכבות (=הגלדים) הפנימיות יותר.

ראינו שהגרעין של בצל החשיבה מורכב מהעקרונות האקסיומטיים, כלומר אלו שאין להם צידוק מחוצה להם. גרעינו של בצל הרצון מורכב מן הערכים. אלו הן הנורמות הבלתי מותנות, הברורות ביותר, שאין להן צידוק מחוצה להן. נורמות אלו מהוות הסברים והנמקות להשקפות ועקרונות משניים, אולם הן עצמן אינן זקוקות להנמקות כאלו, שאם לא כן לא היו אלו הערכים הבסיסיים שלנו.

סוגיית התקפות וההצדקה של אקסיומות החשיבה נדונה בהרחבה בספר הראשון. ראינו שם כי באין הנמקות חיצוניות לאקסיומות, עולות אך ורק שתי אפשרויות להתייחס אליהם: ההתייחסות האנליטית, שרואה בהם עקרונות יחסיים וסובייקטיביים. או ההתייחסות הסינתטית, אשר מתבססת על האוידנציה הטבעית שיש לכל אחד מאיתנו בדבר נכונותן של האקסיומות שלנו (או לפחות חלק מהן).

בספר הראשון ראינו שהדרך היחידה לתפוס את האקסיומות כעקרונות תקפים ומחייבים, כלומר לתפוס שישנה 'אמת' אובייקטיבית, במובנה הקלאסי (להבדיל מן המשמעות הפוסטמודרנית), היא לוותר על ההבחנה החדה בין החשיבה להכרה.

בשער הנוכחי ננסה לבחון את הסוגייה המקבילה ביחס לערכים שמצויים בגרעין של בצל הרצון. אנו נראה שגם שם קיימת אותה בעיה, ולכן גם עולות שתי האפשרויות שעמדנו עליהן למעלה. אמנם ישנם הבדלים חשובים, שנובעים מן ההבחנה, שכבר הוזכרה למעלה, בין נורמות, או שיפוטיות, לבין עובדות. בשער זה ניגע בסוגיות כמו יחסיות של ערכים, משמעותה של המחויבות אליהם, משמעותם של משפטי ערך ועוד.

סוגיות אלו נגזרות ממבנה הנפש כפי שהוא שורטט בדברינו עד כה. הן יבחנו כאן דרך דיון במבנה הגרעין של בצל הרצון (סולם הערכים), באופן ההנמקה של ערכים, ובמשמעותם. נקודה מרכזית בדיון זה היא משמעותו, תפקודו ומהותו, של המימד השכלי שברצון, שגם הוא הוזכר כבר כמה פעמים בדברינו למעלה. נקודה נוספת שתעלה כנגזרת של הדיון היא תוכן נפשי, או מצב נפשי נוסף, מעבר לתיאור הדיכוטומי של רגש-שכל כפי שהוא הוצג בשער השני. אנו נפגוש מצבים נפשיים שמצויים בין הרגשות ומעבר לשיפוט השכלי והרצוני (למשל, אהבה). לאור התוספת הזאת אולי יקל עלינו להבין את המושג 'מצפון', שהצגנו אותו כשייך לרגש ואחר כך לאינטואיציה המוסרית. כנראה גם הוא ניצב מחוץ לטריטוריות שהוגדרו עד כה. החלק האחרון של השער יעסוק במושגים 'חירות' ו'חופש'. כפי שנראה, צמד המושגים הזה קשור קשר הדוק לדיון שלנו.

נעסוק גם בהרחבה של הדיון מן האתיקה לאסתטיקה. האסתטיקה גם היא תחום שמכיל הערכות וערכים, אם כי במובן שונה מזה האתי, ולכן גם בה עולות שאלות דומות. יהיה עלינו לבחון את המפה של הבצל האסתטי.

בתום הדיון תהיה בידינו תמונה שנוגעת לשלושת השיפוטים הבסיסיים שלנו: הלוגי, האתי והאסתטי. אנו ננסה לשרטט את הדומה והשונה ביניהם, לאור כל מה שנאמר עד כאן. לסיום המבוא יש לציין שהשער הנוכחי מתייחס לא מעט לאקטואליה. נדונים בו ערכי מוסר והיחס אליהם, כמו גם ערכים אסתטיים, אמנות ועוד. בנושאים אלו מתנהלים ויכוחים, וישנם סיווגים מקובלים של היהדות בכל המישורים הללו.

רוב הסיווגים וההתייחסויות הללו הם שגויים מושגית, לוגית ועניינית. כדי להראות, להדגים ולחדד זאת, ניכנס בכמה מקומות לפולמוסים עם טענות ספציפיות, וננסה למצוא את שורשיהן האידיאיים, הרעיוניים והפילוסופיים. אנו נבחן כמה טענות של ישעיהו לייבוביץ', שרעיונותיו הם מקור לא אכזב לכל הנאמר בשער זה. כמו כן, נתפלמס כאן עם עמוס עוז, גדעון עפרת, עדי צמח, ריימונד סמוליאן ועוד. יהיה בדברים משום המחשה להשלכותיהם האקטואליות (יחסית) של הרעיונות הפילוסופיים המופשטים, והדגמה לחשיבותו של הדיון במישור המופשט להבנת הקונקרטי והאקטואלי (נקודה חשובה ובסיסית בקוורטט כולו, שעמדנו עליה כבר במבוא לספר הראשון).

פרק א שרירותיות הרצון

ניתן לראות בדברים שיבואו בפרק זה, הצגה מזווית שונה של מה שנאמר כבר בשער הקודם אודות הרצון והבחירה. הם מובאים כאן בעיקר כתשתית שתוביל אותנו לפרק הבא, שיעסוק במימד התבוני (שכלי) שברצון.

הקדמה קצת אישית

בספר **מה שלמעלה ומה שלמטה**,¹⁸ מתנהלים דיאלוגים ארוכים בין טוני לביא לבין ישעיהו לייבוביץ'. הדיאלוג הראשון מוקדש לבירור היחס בין הרצון לבין השכל. נושא זה היה מרכזי במשנתו של ישעיהו לייבוביץ', והוא מופיע גם בהמשך הספר, כמו גם במקומות רבים נוספים בכתביו.¹⁹

ב'פתח דבר' לספר, כותב טוני לביא כך:

הרוח הנושבת בדיאלוגים א, תוכן הדברים שבו, מנוגדים לחשיבה הפילוסופית והפסיכולוגית המקובלת. התמונה המתקבלת מן הדברים מאירה באור שונה לחלוטין את מערכות היחסים בין בני-האדם כיחידים, כקבוצות וכעמים. מערכת היחסים האנושית תוכנתה על ברכי דורות רבים של בני אדם חושבים על בסיס הנחה שיש ליכולת החשיבה השפעה על הרצון כביכול, ואילו כאן אנו מנסים להציג מציאות שונה לחלוטין, שעל-פיה אין להבנה השפעה על הרצון.

אנו טוענים ש'רצון האדם' הוא הדבר האלמנטרי ביותר באדם, ושכל הכרעותיו הן פרימוריות, ובכך הן אינדפרנטיות לכל השפעה דטרמיניסטית מכל מין וסוג שהוא.

טוני לביא מוסיף בסוף הפתיחה שלו, את הדברים הבאים:

לאחר כל השיחות הארוכות והמורכבות בין פרופסור לייבוביץ' וביני עדיין מטרידה אותי במיוחד השאלה בנושא התנהגות האדם: מיהו ה'אני' המכריע את הכרעותיו כשאין ליכולת החשיבה כל השפעה עליהן? במילים אחרות: אם ההבנה, שהיא מכשיר בסיסי של האדם, אינה מנחה את התנהגותו, מיהו אפוא המנחה? הקורא ימצא שפעמים רבות ובאופנים שונים ניסיתי ללא הצלחה יתרה לדחוק בלייבוביץ' שיתיר את הסבך. ההנחה שלי היא, ששתיקתו של לייבוביץ' מרמזת שהכל מלמעלה, וזאת בהתאם לתפיסת חז"ל ש'אין לך דבר למטה שאין לו שורש למעלה'.

¹⁸ מה שלמעלה ומה שלמטה, ישעיהו לייבוביץ', דיאלוגים עם טוני לביא, ספריית מעריב, הד ארצי, אור יהודה תשנ"ז.

¹⁹ בשנים האחרונות משנתו של לייבוביץ' תופסת מקום רחב למדיי בכתבי העת ובקבצי מאמרים פילוסופיים שיוצאים לאור בארץ (מעט מזה נפגוש בנספח).

לאחרונה ראיתי באינטרנט עבודת מאסטר שנעשתה באוניברסיטת בר-אילן (על ידי מאיר קלך, בהנחיית דניאל סטטמן), שנושאה הוא 'ישעיהו לייבוביץ' - בין קוגניטיבי לקונאטיבי'. זהו בדיוק הנושא הנדון כאן.

אף-על-פי שפרופסור לייבוביץ' לא אמר זאת במפורש, אני מרשה לעצמי להיאחז בהנחה הזו על בסיס עמידתו התקיפה והמוצהרת לאורך שנות הדיונים להימנע מלקבוע תזות אונטולוגיות. אני מעלה את ההיבט הזה מפני שאני רואה בו מכשיר חשוב שיש בו כדי לכוון את הקורא לגלות רעיונות שלא נאמרו במפורש.

הבסיס לרבים מן הדברים שנאמרים בקוורטט שלנו (ובעיקר בספר השלישי) גזור ממשנתו של ישעיהו לייבוביץ' המנוח. על אף שלא זכיתי לשוחח אתו פנים אל פנים, 'שוחחתי' רבות עם כתביו, ולפחות במובן זה גם אנוכי הקטן מחשיב את עצמי כתלמידו בכמה נושאים (על אף ההבדלים הרבים). דווקא משום כך, אני רואה חשיבות להעמיד דברים על דיוקם, ולגלות את הרעיונות שלא נאמרו במפורש' בדיאלוגים עם לביא.

לעניות דעתי, ישעיהו לייבוביץ' לא העלה על דעתו, ובצדק, לתלות את רצון האדם ב'שורש מלמעלה'. אין לך דבר שיהיה מרוחק מדעתו יותר מאשר תיאור דטרמיניסטי ופסיבי כה בוטה לפעולתו של הרצון האנושי. החופש המהותי שברצון הוא תמצית השקפתו של לייבוביץ' בסוגייה זו. מאידך, אין לי כל ספק בכך שהוא גם לא ראה בהכרעה הערכית תהליך 'שרירותי', לפחות לא במובן שמייחסים לו פרשניו.

כבר בשער השני עמדנו על כך שישנה אלטרנטיבה נוספת, בין דטרמיניזם לבין אינדטרמיניזם (=שרירותיות), שרבים (כמו טוני לביא) נוטים שלא להבחין בה: בחירה חופשית. היא אינה זהה עם אף אחד משני הקטבים הללו, ודומני כי זוהי גם תמצית השקפתו של לייבוביץ' בסוגיית הרצון וההכרעה הערכית.

מעבר לכך, בניגוד למה שטוען לביא, תפיסתו של לייבוביץ', לפחות כפי שמבין אותה לביא עצמו, לא היתה חריגה. למעשה, הוא מנסח (בבהירות רבה) עמדות שמצויות אצל הוגים רבים (בצורות מעורפלות ומופשטות יותר). חריגותה של התפיסה שלו תעלה רק לאחר שנבין אותה לאשורה, ובאופן שונה מהמקובל.

אנו נראה שכוונתו של לייבוביץ' היתה בדיוק לתיאור שיוצע בהמשך הדברים (ומעט ממה שכבר ראינו קודם לכן). הסיבה שהוא לא התיר את הסבך, ולא פיזר את העמימות, היא כנראה אחת משתיים: ייתכן שהוא לא חידד לעצמו את המנגנונים שעליהם נעמוד להלן, אלא הניח את קיומם באופן מובלע (אצל ליבוביץ', עניינים לא מחודדים לעולם לא יוזכרו), או לחילופין שכפוזיטיביסט מושבע, סירב לעסוק בתחומים שהפוזיטיביזם לא מכיר בקיומם, וכצוואתו הידועה של גדול הפוזיטיביסטים, לודוויג ויטגנשטיין (המוקדם), בסוף **הטרקטטוס**:²⁰

על מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק.

הנספח שבסוף הספר יעסוק ישירות בבירור משנתו של לייבוביץ' בהקשרים אלו, ויעמוד על כמה השלכות שעולות מהן. שם נראה שכמעט כל פרשניו, כולל טוני לביא, שוגים בהבנת משנתו, ושגיאיתם היסודית היא בכך שהם אינם עומדים על ההבחנות שנעשו לעיל, ושעוד יעשו בהמשך.

²⁰ מאמר לוגי פילוסופי, לודוויג ויטגנשטיין, תרגום: עדי צמח, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1994. ספר זה נקרא בדרך כלל (על שם תחילת שמו הלטיני - טרקטטוס לוגיקו פילוסופיקוס): **הטרקטטוס**.

ההבחנות הללו מצביעות על התופעה שעמדנו עליה כבר בספר הראשון, שהפוזיטיביזם נראה על פניו כמו השקפה סינתטית, אולם למעשה הוא מחביא מאחוריו אנליטיות צרופה. ראינו שם שהפוזיטיביזם, כפי שהופיע במחצית הראשונה של המאה העשרים, היה מזויף, בבחינת עלה תאנה לאנליטיות (שאכן יצאה ממנו במחצית השנייה של המאה, בצורה של הפוסטמודרניזם). פוזיטיביזם אמיתי הוא סינתטי, ודומני שלייבוביץ' היה כזה. בגלל בהירות החשיבה והניסוח שלו, ישעיהו לייבוביץ' ישמש אותנו בתחילת דברינו בשער זה, כדי להציג את הבעייתיות, ואת הכיוון לפתרון. כבר כאן ניתן יהיה לראות מנין נובעות הטעויות הפרשניות בהבנת דבריו.

כמה הדגמות לפתיחה²¹

...

לייבוביץ': מה עניין חשיבה לבחירה? זה לא ברור לי כלל.

לביא: אינך מבחין בין 'רצון' לבין 'יכולת חשיבה'? מהי הבחנתך בעצם בנושא הזה?

לייבוביץ': כל הכרעה היא רצונית, ושום מסקנה אינה רצונית.

לביא: האם יכול להיות למסקנה חלק בהכרעה, או להפך?

לייבוביץ': ודאי שלא. הרי מסקנה כפויה על האדם, ואין כאן שום מקום לרצון.

לביא: יש לך סיבות שהניעו אותך לבחור ב'ליכוד' ולא ב'מערך' [אל חשש, זוהי רק דוגמה סתמית]?

לייבוביץ': לא, הכרעתי ברצוני. "אני רוצה בזה, ואיני רוצה בזה", ואין כאן שום מסקנה.

לביא: יש מסקנה! האם לא משפיע עליך איזה שהוא נתון חיזוני? הנתונים הם המתנים אותך.

הידיעות שאתה משיג אודות מפלגה זו או אחרת, האם אין הן מתנות את חשיבתך?

לייבוביץ': ב"אני רוצה בזה" אין כל חשיבה. דוגמא מדברים ידועים מאד: העישון מזיק לבריאות, ואתה מקבל את האינפורמציה הזו כוודאית בשבילך, אך לא בכך תלויה החלטתך אם לעשן או לא. אפשר שתאמר, למשל, שאף-על-פי שזה מזיק לבריאות, אתה רוצה לעשן. ואילו אחר יאמר, "אני מוותר על העישון משום שאני רוצה להיות בריא". לשניכם יש אותה אינפורמציה, ואילו אתה רוצה ב-א, והאחר רוצה ב-ב.

לביא: החלטה מעין זו היא תוצאה של שקילת הנתונים על פי דעתו של כל אחד. אני לוקח דוגמא מעצמי: עד היום נמנעתי מלעשות דיאטה, ואילו כאשר הודיע לי הרופא שעלי להפחית כמה קילוגרמים ממשקלי, הואיל והבדיקות מראות שהם פוגמים בבריאותי - עשיתי דיאטה.

לייבוביץ': אתה רוצה בריאות, אתה עושה את שברצונך. אדם אחר יאמר, שהוא מצפצף על הבריאות ויאכל כאוות נפשו. אין כאן כל מסקנה, זו הכרעה.

לביא: אבל כאשר קיבלתי התראה מן הרופא הגבתי בהתאם, התייחסתי לאיום. פירוש הדבר

²¹ הציטוטים שיובאו כאן אינם מופיעים בדיאלוגים ברציפות. הם לקוחים (בדילוגים) מתוך הדיאלוג הראשון. הדילוג אינו משנה את המשמעות, והוא נעשה בגלל שבספר הדברים חוזרים על עצמם בצורה מייגעת משהו.

שזו היתה מסקנה תבונית שאיננה אינדיפרנטית [זהו ביטוי לייבוביצי'אני נפוץ, השאוב מן האנגלית, ומשמעותו היא: בלתי תלוי, או נייטרלי (אדיש)] כלל. **לייבוביצי'**: לא, לא התייחסת לרופא כלל. הנה שני אנשים מקבלים מהרופא אותה דיאגנוזה, שני אנשים מעשנים באים אל הרופא, והוא בודק אותם וקובע: "העישון מזיק לכם". האחד יאמר: אבל ההנאה מן העישון היא הדבר שאני רוצה בו, והאחר יאמר: אני רוצה בריאות, ולכן אני מוותר על העישון.

דוגמא אחרת: נניח שיוסבר לחיילים שכל הנתונים האובייקטיביים מראים, שאם נצא למלחמה נצליח לכבוש מחוז כלשהו, והוא יסופח לארצנו, ואולם המלחמה תעלה לנו באלפיים הרוגים. האחד יאמר שהוא רוצה בכיבוש ומוכן לשלם בעדו אלפיים הרוגים, והאחר יאמר שהוא רוצה בחייהם של אלפיים בני אדם, ועל כן הוא מוותר על אותו מחוז, וזאת כאשר לשניהם יש אותו המידע בדיוק.

לביא: אם אתה טוען להכרעה רצונית, מהו אפוא תפקיד שיקול הדעת, המחשבה, רק לדעת? **לייבוביצי'**: לדעת זה דבר קטן בשבילך? אדם הוא יצור שיכול לדעת משהו, והידיעה אינה דבר של מה-בכך.

לביא: אני חושב, לדוגמא, שהחלטה לרצוח נובעת ממסקנה, משיקול של התבונה, ואין היא הכרעה עיוורת של הרצון.

לייבוביצי': מה עניין כאן לתבונה? או שאני רוצה לרצוח את האדם הזה, או שאיני רוצה. הדבר פשוט מאד. ניקח את הדוגמא הזאת, רצח. שני בני אדם שונאים שנאת מוות אדם שלישי - האחד רוצח אותו, והאחר אינו רוצח אותו - יש בזה קשר לחשיבה? החשיבה משותפת להם - הכרת אותו האדם חופפת אצל שניהם, לשניהם יש אותה הבנה לגבי אותו האדם ולגבי מעשיו, והנה, האחד רוצה לרצוח אותו, והאחר איננו רוצה.

לביא: אתה טוען ש"אני רוצה" היא עובדה שאינה ניתנת להנמקה. **לייבוביצי'**: זהו הנימוק, רצונך הוא הנימוק. הוא לא תוצאה ממשהו, אלא הסיבה לכל. איני מבין איך אתה מתקשה להבין את הדבר הזה. הרצון אינו תוצאה, אלא הסיבה לכל דבר.

...

הציטוט הארוך שהובא כאן חוזר על אותה נקודה, והדבר מתמשך עוד הרבה יותר במהלך הדיאלוגים עצמם. הדבר משקף אי-הבנה מתמשכת, אשר מופיעה אצל רבים העוסקים בסוגייה זו. לייבוביצי' טוען שהרצון הוא חופשי לחלוטין, והוא אינו תלוי בעובדות כלשהן. האדם בוחר באופן חופשי במה שהוא רוצה. אין לכך נימוק, שכן זה אינו תלוי בעובדות, או בגורם חיצוני אחר כלשהו. לרצון אין סיבה, אלא להיפך: הרצון הוא הסיבה הכי בסיסית, שמסבירה וגורמת לדברים אחרים. מאומה לא גורם לרצון.

מאידך, לכאורה קיימת תחושה שהשכל נוטל חלק בפעולת הרצון. לייבוביצי' טוען שתחושה זו אינה נכונה. תפקידו של השכל, לפי התמונה הזו, הוא לחשוב ולהבין עובדות, ולא לעסוק בהכרעות. השכל עוסק במונחים של נכון או לא נכון (על פי התאמתו לעובדות), בעוד שהרצון

אינו קשור בכלל לשיפוט לוגי של נכון או לא נכון. הוא אינו קשור לעובדות, או לידע כלשהו, אלא להכרעה ערכית חופשית. לשון אחר: הוא עוסק בנורמות ולא בעובדות. כפי שכבר הזכרנו בשער הקודם, השכל יכול גם לעסוק באיסוף עובדות שונות שיהיו רלוונטיות ליישום של הרצון. למשל, החשיבה יכולה להועיל בכדי לבדוק האם אדם כלשהו הוא עני, כדי לדעת האם נתינת כסף עבורו תיחשב ליישום של הכרעתי הרצונית לתת כסף לצדקה. אן, בדוגמא אחרת, השכל יכול לבחון כמה חיילים צפויים ליפול במלחמה, ומה הסיכוי שננצח בה. אולם בסופו של דבר אלו הם נתונים עבור הרצון, שמכריע באופן בלתי תלוי בין האפשרויות השונות העולות בסיטואציה הנתונה.

יש להוסיף כאן נקודה נוספת, שגם אותה כבר הזכרנו בשער הקודם, ושלייבוביץ' ודאי יסכים לה. השכל יכול גם לשמש כאמצעי לגזור חובות משניות (ששייכות לגלדי בצל חיזוניים) מתוך החובות הבסיסיות (הערכים, שהם הנורמות שמצויות בגרעינו של בצל הרצון). על בסיס החובה לשפר את מעמדם הכלכלי של מירב האנשים, ניתן לגזור משנה כלכלית-חברתית כלשהי, שכן על אף שהדבר נוגע לשאלות של ערכים, הוא לא נוגע בהכרעה אודות אותם ערכים. השכל משמש כאן כפונקציה משנית, שעוסקת בהבהרת הכרעותיו של הרצון, ובגזירת חובות מעשיות בסיטואציות ריאליות שבהן אנו מצויים.

על כל זה כבר עמדנו למעלה, בשער השני. אמנם, שם גם הזכרנו שישנו מישור נוסף של חפיפה בין השכל לרצון, והוא המימד השכלי ברצון עצמו. דומה כי טוני לביא בשאלותיו החוזרות ונשנות חותר להגיע אליו, אולם דומה כי גם לייבוביץ' עצמו מקבל, בצורה כזו או אחרת, את קיומו. אנו נעסוק בכך בפרק הבא.

הכללה והפשטה של בעיית שרירותיות הרצון

התמונה העולה מן הדיאלוגים שהבאנו מהווה הצגה בהירה של כמה וכמה דיונים פילוסופיים, שעומדים על אותה נקודה בצורות מופשטות וכלליות יותר. נציג אותה כאן, עד כמה שניתן, בקצרה.²²

נקודת המוצא היא טיעונו של דוד יום,²³ הקרוי 'The is ought problem'. בעקבות טיעון דומה שעלה (מאוחר יותר) על ידי ג'ורג' מור (בספרו **פרינציפיה אתיקה**), שקרוי 'הכשל הנטורליסטי', נהוג לפעמים לכנות גם את הטיעון של יום כך.²⁴ טענתו הבסיסית של יום היא כי אין לגזור טענה ערכית/נורמטיבית/שיפוטית מתוך הנחה עובדתית (גזירה כזו היא 'נטורליסטית',

²² מראי מקומות ספציפיים יותר ניתן לראות בשני קבצי מאמרים: המקראה **פילוסופיה**, עורך: ליאו ראוך, תרגמה: דורית בר-און, יחדיו, תל-אביב תשמ"ג, בעיקר בפרק החמישי; הקובץ **הצודק והבלתי צודק**, עורך: מרסלו דסקל, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, ישראל 1977, בעיקר בפרק ד. סקירות כלליות על הגישות השונות בסוגיה זו, ניתן לראות, למשל, במאמרו של ליאו ראוך בספר השני בעמ' 153, ובהקדמתו של ראוך לפרק החמישי של הספר הראשון.

²³ ראה **מסכת טבע האדם**, מהדורת יוסף אור, מאגנס, ירושלים תשל"ג, ספר 3 חלק 1 פרק א.
²⁴ ראה על כך גם בפרק ב של השער השלושה-עשר של הספר הראשון, ובמאמרי הנ"ל בתוך **צהר** ז, ולעיל בפרק ג של השער השני.

זהו תעתיק עברי של המילה NATURE. היא מוציאה את משפטי הערך מתוך נתון טבעי, או עובדה). אמנם טיעונו של יום עסק בשיפוטיות מוסריים-ערכיים, אנו נכליל אותו גם לשיפוטיות אסתטיים, ולמעשה לכל פעולת שיפוט.

לדוגמא, אם נניח שהשמים הם כחולים, לא ניתן לגזור מכך את המסקנה שהם יפים. ההנחה היא עובדתית והמסקנה היא שיפוטית. כמו כן, מן ההנחה שכאשר מוציאים אדם זקן לשלג בקוטב הצפוני הוא ימות, אין להסיק שצעד כזה אינו מוסרי, או שאסור לעשות אותו. בשני המקרים ההנחה היא עובדתית, והמסקנה היא בעלת אופי שיפוטית (אסתטי, או אתי). בשני המקרים הללו צריך להיות עקרון גשר, אשר מקשר בין העובדות לבין הנורמות. למשל: כל מה שכחול הוא יפה, עבור הדוגמא הראשונה. או: מעשה שמביא, במישרים או בעקיפין, למיתת אדם בכל גיל, הוא מעשה אסור, עבור הדוגמא השנייה.²⁵

בבסיס התנגדותו של יום לטיעונים נטורליסטיים עומדת הבחנה בין משפטי עובדה לבין משפטי ערך, או שיפוט (למיניהם). האתיקה עוסקת בשיפוטיות מוסריים, והאסתטיקה עוסקת בשיפוטיות בעלי אופי אסתטי. הלוגיקה בשני המקרים היא דומה מאד (על ההבדלים, אם ישנם כאלו, נעמוד להלן בפרק ה).

בפילוסופיה האנליטית, בעקבות ספרו של הייר,²⁶ מתארים את ההבדל הזה, במונחים של הבחנה בין משפטים דיסקריפטיביים (=תיאוריים) לבין משפטים פרסקריפטיביים (קודמים לתיאור, אפרויריים).²⁷ משפטי עובדה הם משפטים דיסקריפטיביים. אלו הם משפטים נייטרליים, חסרי מטען ומגמה. הם מתארים עובדות,²⁸ וההתייחסות אליהם נעשית במישור של נכון או לא נכון. לעומתם, משפטים שיפוטיים הם פרסקריפטיביים, שכן הם טעונים במטען מוסרי או אסתטי. הם נושאים בחובם מגמתיות, ולכן הם לא נועדו רק לתיאור נייטרלי של מציאות עובדתית. בהקשר המוסרי, משפטים כאלו נושאים בחובם צו, או הוראה, מה מותר או אסור לעשות. בהקשר האסתטי הם נושאים בחובם שיפוט, אם כי כאן בדרך כלל אין בהם מימדים של ציווי.²⁹

במונחים אלו, טיעונו של יום קובע שאין להסיק מסקנה פרסקריפטיבית מהנחה דיסקריפטיבית. למעשה, זוהי ממש טאוטולוגיה (=זהות לוגית), שכן לא ניתן להסיק מסקנה שקודמת לתיאור ולניסיון (אפרוירית) מתוך תיאור עובדתי. אם כן, הבחנתו זו של יום נראית הכרחית ומונבת מאליה.

²⁵ אנו נוהרים כאן משימוש במונח 'רע', והסיבות לכך יובהרו מייד.

²⁶ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952

²⁷ לגבי היבטים תורניים של הבחנה זו, ראה לעיל בשער השני בהארה 6.

²⁸ העובדות מעצם מהותן הן נייטרליות, גם אם חלקן יכול לעורר בנו תחושות ותגובות רגשיות ומוסריות חזקות מאד. העובדה שאסקימוסי זקן מת כשמוציאים אותו לשלג היא נייטרלית. התגובה הרגשית והמוסרית לכך, מניחה עקרון גשר, מעבר לעובדה ה'יבשה' (למשל: שמעשה כזה אינו ראוי).

²⁹ לניסיון להגדיר בצורה מדויקת יותר את משמעותה של המגמתיות הזו, ראה, למשל, מאמרו של צ'רלס לזלי סטיבנסון, 'משמעותם הריגושית של מונחי האתיקה', בתוך המקראה **פילוסופיה**, עמ' 362. לעומת זאת, השווה **ממלכת הרטוריקה**, חיים פרלמן, תרגום: יוסף אור, מאגנס ירושלים תשמ"ד (בעיקר עמ' 27 והלאה). ראה גם הארה 8 בספר הראשון, שתידון להלן.

רלטיביזם (=יחסיות) מוסרי

הבעיה שמתעוררת מן ההבחנה הזו היא בעיית תקפותם של משפטי הערך, או האובייקטיביות שלהם. אם לא ניתן לבסס את טענת הערך המוסרית (או האסתטית) על עובדות, אז באיזה מובן היא יכולה להיות נכונה, או לא נכונה. האם היא איננה רק ביטוי לרגש סובייקטיבי ולא מחייב, מכיון שאין לו כל מקור חיצוני אובייקטיבי? אם אכן כך הוא, אזי הצו המוסרי הופך יחסי, ואין מקום לשיפוט מוסריים בעלי משמעות ביחס למעשיהם של אחרים. אני יכול לשפוט את מעשיהם מתוך התחושות שלי, אולם ברור שאין מקום לתבוע מהם כשלעצמם התנהגות שונה, או לשפוט אותם מוסרית על מעשים אלו.

לפי השקפה זו, עקרונות המוסר הם סובייקטיביים, ובודאי תלויי תרבות (מובאות לכך גם ראיות אמפיריות: חברות שונות מאמצות עקרונות מוסריים שונים. עיין ערך 'אסקימוסים' ו'שלג'). למעשה, מכאן עולה כי שיפוט אתיים, וטענות ערך בכלל, חורגים מתחומם של האמת והשקר.³⁰ ברור שכל שיפוט מוסרי מהותי כלל אינו יכול להיות קיים בתמונה כזו, ושיפוט חברתי-משפטי הוא אמצעי אינטרסנטי לשידול, לאכיפה כוחנית, או למניעה, כדי לשמר את הערכים שהרוב מאמין בהם, או כדי למנוע פגיעה בבני אדם אחרים. אין בתשתיתו של השיפוט החוקי רובד בסיסי יותר של ביקורת ערכית ממשית על הנאשם.

ניסוח אחר, מושגי, למסקנה המתבקשת מן התמונה היומיאנית, נתלה במשמעות המושג 'טוב'. לפי טענתם של כמה פילוסופים, ההנמקה למעשה כלשהו שמתנסחת כך: "עליך לעשות את X כי הוא מעשה טוב", היא ריקה. פירוש המושג 'טוב' הוא אך ורק 'מה שראוי לעשותו'. אם כן, הנימוק שלמעלה מקבל את הצורה: "עליך לעשות את מעשה X כי ראוי לעשות את מעשה X". ובצורה בוטה יותר (אם כי, לא שקולה לגמרי): "עליך לעשות את המעשה X כי עליך לעשותו". הריקנות של משפטי ההנמקה היא ביטוי (מן הזווית המושגית) לחוסר האפשרות לנמק את החובות והציוויים המוסריים. כלומר זהו אמנם טיעון שונה מזה היומיאני, אך גם הוא מהווה ביטוי להיעדר מימד תבוני-הכרתי בערכים ובשיפוטם בכלל.

בחזרה ללייבוניץ

כעת אנו מבינים מדוע טיעונו של יום, אינו אלא ביטוי כולל יותר לאותה תופעה שפגשנו למעלה אצל לייבוניץ. כפי שעולה מן הדיאלוגים של לייבוניץ, כאשר אנו אומרים שאין מימד תבוני בבחירה, ברצון, או בערכים, למעשה אנו אומרים שלא ניתן להסיקם מידע, או מעובדות. אם כן, זהו בדיוק ביטוי, או תוצאה, של הכשל היומיאני: אין להסיק ערכים מעובדות. מאידך, אם הרצון היה שרירותי, והערכים שבהם הוא בוחר היו חסרי תוקף אובייקטיבי, כי אז אין כל מקום לתביעה מוסרית. לשון אחר: אם אין ברצון מימד שכלי, או תבוני, אין מקום לתפוס את הערכים כתקפים, לפחות לא במובן שאנו מבינים משפטי עובדה כתקפים. ממילא

³⁰ נקודה זו חודדה במאמרה הקלאסי של אנסקומב, 'Modern Moral Philosophy', G. E. M. Anscombe, *Philosophy* (1958).

גם אין מקום לביקורת על מי שאינו נוהג לפי העקרונות הללו, אלא מאמץ עקרונית, או ערכים, אחרים.³¹

אם כן, התמונה שעולה כאן היא הכללה של התמונה הלייבוביצי'אנית, כפי שהיא עולה מן הדיאלוגים שהבאנו. הערכים הם שרירותיים, ואין בהם שום מימד של ידע אובייקטיבי, וממילא גם לא כלול בהכרעה הערכית מימד שכלי, או תבוני.

ההבדל בין הניסוח הלייבוביצי'אני לבין הניסוח הפילוסופי המקובל הוא שלייבוביץ' עוסק בשאלה כיצד האדם מקבל את הכרעותיו הערכיות, ואילו הפילוסופיה האנליטית מדברת על משפטי ערך מול משפטי עובדה. זהו הבדל במישור ההתייחסות, אולם הקשר בין שתי העמדות הללו ברור למדי, ויובהר עוד יותר בהמשך.

על כן הערנו למעלה, כנגד הערכתו של טוני לביא, שלייבוביץ' דווקא אינו מציג תמונה חריגה ביחס למקובל בעולם הפילוסופי. ייתכן שדבריו פשוט מעוררים הד גדול יותר, מכיון שהם מנוסחים בבירור רבה, ולכן הם נגישים לקהל הרחב יותר מאשר המאמרים המופשטים בפילוסופיה אנליטית.

ביקורת: כמה ערעורים על התמונה היומיאנית

התמונה שמציג יום, על אף שהיא נראית לכאורה הכרחית ומתבקשת, מעוררת כמה בעיות. מעבר לכך, ישנם כמה וכמה גווני שמנסים לטעון כנגד הניתוק היומיאני בין ערכים לעובדות. ככל שהשגתי מגעת, אף אחד מהם כשלעצמו לא מציע מענה של ממש לטענתו של יום (להלן נראה שבתוספת תיאורטית כלשהי יש לטיעונים אלו ערך בחיפוש פתרון). כדי להמחיש זאת, וגם כדי להכין את הקרקע לפרק הבא, אביא רק כמה דוגמאות מרכזיות:

1. ישנם פילוסופים שהעלו את הטענה שמושגים מסוימים כבר טעונים במטען ערכי, ובכל זאת הם לכאורה רק מתארים. למשל, המושג 'מוג לב', או 'גס'. ברור שמושגים אלו מתארים סיטואציה חדה, וקשה להתווכח עם העובדה שאבירי השולחן העגול לא התנהגו כלפי גברות (ואפילו לא היו מן האצילות) באופן גס, או שהם לא היו מגדולי מוגי הלב. אולם המונחים 'גס', או 'מוג לב', טעונים גם במטען ערכי, או בקונוטציה (שלילית, במקרה הזה). אם כן, נראה שהשיפוט הערכי במקרה זה נגזר אך ורק מעובדות אובייקטיביות.³²

טיעון זה אינו אלא היתממות פורמליסטית. ברור שהמטען הערכי אשר מתלווה למונח 'גס' אינו ממהותו של המונח. הסיטואציה האובייקטיבית אכן מתארת מצב של התנהגות גסה, אולם הערך המוסף השלילי שמתווסף לתיאור הוא הנחה נוספת שמובלעת בתיאור זה. העובדה שכוללים את המטען הערכי עם התיאור העובדתי במונח אחד, אינה אלא קיצור דרך לוגי-

³¹ ניתן אולי לומר שגם אם אין בסיס עובדתי לערכי המוסר, בכל זאת התשובה לשאלה מה ראוי היא אובייקטיבית (כך, למשל, טוען מור). טענה כזו מכניסה באופן עקיף את העובדתיות, אולי במובן שונה, לתוך המוסר. ראה על כך עוד להלן.

³² ראה על כך במאמרו של גרשון ויילר, 'המבוכה המתודולוגית בתורת המוסר', בתוך הקובץ **הצודק והבלתי צודק**, עמ' 153. וכן במאמרו הנ"ל של ראוך.

לשוני, ואין לה כל משמעות מהותית ביחס לפער שבין עובדות לערכים. ניתוח דומה ניתן להפעיל גם ביחס למונחים כמו 'רצח' (להבדיל מ'הריגה', או 'הוצאה להורג', שלפחות בתרבויות מסוימות אינם בעלי קונוטציות שליליות). זוהי פשוט הבלעה של עקרון הגשר (בין העובדתי לנורמטיבי) בתוך התיאור המושגי. השיפוט נכנס לתוך ההמשגה עצמה, ועל כן המושג עצמו נוצר על רקע תרבותי, סובייקטיבי, מסוים מאד. בסופו של חשבון אין כאן דרך אמיתית להיחלץ מן המיצר.

2. ישנם כאלו שהעלו הבחנה בין משפטי ערך לבין הוראות מחייבות. למשל, פיליפה פוט ואנסקומב הציעו שניתן להבחין בין 'צודק' לבין 'טוב'.³³ הקביעה שמעשה כלשהו הוא צודק, היא אובייקטיבית ותקפה. אולם היא רק תיאורית, ותו לא. לעומת זאת, הקביעה שזהו מעשה טוב, יש בה כבר מטען ערכי, ואפילו ציווי, וככזו היא אינה ניתנת לגזירה מעובדות.

גם כאן ישנה הצעה שהיא אולי נכונה, אולם היא כשלעצמה לא פותרת את הבעיה. בסופו של דבר המחויבות לא ניתנת להיגזר מעובדות. השאלה תיתרגם כעת לתהייה על תקפותו של המעבר מן ה'צודק' אל ה'טוב'. ייתכן שיש כאן חידוש תיאורטי מסוים, שהתכונה של אירועים והתנהגויות מסוימים, המתארת אותם כצודקים, היא בעלת משמעות אובייקטיבית. אולם, לא ניתן לגזור ממנה הוראה מעשית. כפי שנראה להלן זהו רמז בכיוון הפתרון הנכון, והרחבה ופיתוח שלו יכולים להוביל אותנו לתפיסה לא רלטיביסטית של המוסר.

3. הבעיה העיקרית, אשר דומה כי היא המונחת ביסוד כל האחרות, היא חוסר ההתאמה של התמונה היומיומית לאינטואיציה שלנו.³⁴ ניתן לחלק אותה לשני סוגי טיעונים:

א. בעיות של סדר חברתי. היינו רוצים שתהיינה תביעות מוסריות, ושתהיינה נורמות מוסריות מחייבות.

ב. תיאור זה סותר את האינטואיציה של כולנו, שאכן ישנה תביעה מוסרית, ושיש מקום מהותי ועקרוני לכפות את כל הפרטים בחברה מסוימת לכללים אלו.

יש לשים לב לכך שסוג הבעיות הראשון הוא ביסודו אי-סיפוק של צורך, או עיסוק ברצוי. ואילו הסוג השני הוא בעיה פילוסופית של ממש (לפחות מתוך עמדה סינתטית, אשר מעניקה מעמד חשוב לאינטואיציה). העלאתן של הבעיות מהסוג הראשון היא עצמה נופלת בכשל הנטורליסטי (בהיפוך), שכן הטעון הזה קורא לנו לשנות את העובדות (המוסריות) לאור הצרכים.

נחדד מעט את הנקודה האחרונה. אם אכן הבחנה זו בין הדיסקריפטיבי לפרסקריפטיבי היא נכונה, אזי היא עצמה אינה אלא עובדה (טענה דיסקריפטיבית). ההנחה שאין במציאות עובדות מוסריות, או ערכיות, היא עצמה עובדה. ואילו הרצון והצורך בכללי מוסר הוא באופן עקרוני פרסקריפטיבי (טענת ערך וצורך, שהיא מגמתית במהותה). אם כן, אנו מציעים לשנות עובדות אובייקטיביות מתוך שיקולים של צורך וערך. טעון זה עצמו לוקה בכשל נטורליסטי הפוך

³³ ראה במאמרה הנ"ל של אנסקומב, ובמאמרה של פוט 'האמנות מוסריות', בתוך המקראה **פילוסופיה**, עמ' 380.

³⁴ על היחס בין הפילוסופיה של המוסר לבין האינטואיציה, ועל חלוקת התפקידים ביניהן, ראה למשל במאמרו הנ"ל של גרשון ויילר, והעניין עוד יפורט להלן.

(הסקת מסקנות עובדתיות מערכים או שיפוטים).³⁵ על כן, העלאתן של בעיות מהסוג הראשון מצביעה על אחת משתיים: **א.** למעשה הכוונה היא לסוג השני, ורק הניסוח אינו זהיר. לשון אחר: אדם שאומר 'היינו רוצים שיהיו כללי מוסר' מתכוון לומר שהאינטואיציה שלנו מצביעה על קיומם של אלו, והיינו 'רוצים' (כלומר אנחנו חושבים ודורשים) שהתיאוריה המוצעת תתאים לאינטואיציה שלנו. **ב.** מדובר בהשקפה אנליטית, שמכפיפה את האמת, ואת הערכים לצרכים. בשער השישי של הספר הראשון ראינו שזהו המאפיין המהותי של הפרגמטיזם. הפרגמטיזם כולו אינו אלא כשל נטורליסטי מהופך. הדבר דומה לטענתו של ילד שאומר כי הוא היה רוצה שיהיה לו אוטו, ולכן הקורקינט שלו הוא מכונית. ילדים לא מבחינים בין המצוי לרצוי, אולם ממבוגרים, גם אם הם פילוסופים, יש לצפות ליכולת הבחנה בשלה יותר. בספר הראשון (שם) כבר עמדנו על האבסורד שבהשקפות הפרגמטיסטיות (הנפוצות מאד), ולכן לא נאריך בכך יותר.

4. במינוח הלייבוויצ'יאני, ניתן להעלות את הטיעון מן האינטואיציה באופן הבא. ישנה תחושה ברורה שכאשר אדם עומד בצומת הכרעה ערכית, לפעמים הוא עוסק במה שאנו קוראים 'שיקול דעת'.

ישנו שיקול דעת בהקשר השכלי-חשיבתי. שם אנו שוקלים עובדות כדי לבנות מהן תיאוריה, או כדי להסיק מסקנות. אולם שיקול הדעת שם אינו אלא תהליך של חשיבה, ושל מתן משקל לראיות לטובת כל אחת מן האלטרנטיבות שעולות בדיון. מסקנתו של שיקול הדעת הזה היא עובדתית. המושג 'שיקול דעת' בהקשר הערכי (ראה גם בשער השני בדיון על הבחירה), הוא בעל משמעות אחרת. שיקול דעת בהקשר של בחירה, מורה על התלבטות בין אופציות ערכיות. לשם הבהרה, ניטול שוב דוגמא מן הדיאלוגים של לייבוויץ' ולביא (עמ' 13):

לביא: ניקח לדוגמא התלבטות ערכית. מופיע לפני מקבץ נדבות. השאלה שאני שואל את עצמי היא, אם לתת לו, כמה לתת לו, איך לתת לו. זו אחת מהתופעות המצביעות על התלבטויותיו של אדם.

לייבוויץ': אינני יודע מהי ההתלבטות הזאת.

לביא: מהי ההתלבטות? דומני שההתלבטות היא בתודעה: האם אני פועל בהתאם לרצוני, או שאמצעי זה שאני נוקט אינו תואם אותו?

לייבוויץ': מה יש כאן לחשוב, איזו חשיבה? אתה צריך להחליט מה אתה רוצה - לתת לו את הדבר, או לא לתת.

לביא מתאר כאן התלבטות ערכית שאדם מצוי בה. לכאורה זהו אקט של חשיבה, על אף שההקשר הוא הכרעה ערכית. זהו ניגוד גמור לניתוק שבו דוגל לייבוויץ', או לכשל הנטורליסטי. אם אין מימד תבוני ברצון, מה מקום לחשיבה והתלבטות? לשון אחר: מה פשרה של תחושת שיקול הדעת הערכי?

³⁵ זהו תורף הביקורת שהעלינו בשער השישי של הספר הראשון כלפי הפרגמטיזם, וכלפי הפוסטמודרניזם. ראה על כך להלן.

ניתן היה לתלות את ההיסוס לפני הנתנה, בחשיבה שמנתחת את רצונותיי הבסיסיים (הערכים שלי), או את המצב המציאותי (הידע שלי על צרכיו של העני, על מצב חשבון הבנק שלי, ההשלכות המעשיות האחרות שיהיו להחלטה זו או אחרת שאקבל, ועוד), על מנת להסיק מה עלי לעשות במצב הנתון. אלו שני המימדים הטרוויאליים של השכליות בתוך ההכרעות של הרצון עליהם עמדנו לעיל.

ייתכן שהתהליך כלל אינו הליך של חשיבה, אלא של קבלת הכרעה ערכית. כלומר בזמן אמת אני קובע את הערכים הבסיסיים עצמם (ואת הסולם ביניהם), ובאמת ההתנהלות באותה סיטואציה היא רק נגזרת לוגית מן ההכרעה הערכית.

עוד ייתכן שזוהי התמודדות עם היצר, כלומר מלחמה נגד חולשת הרצון (ראה בשער השני). בזמן ההיסוס אני עסוק בהכרעה מסדר שני: האם לבחור או להיגרר (ראינו בשער השני שישנה בחירה האם לנהוג באופן בחירי, והיא נעשית בזמן אמת, כלומר בעת ההימצאות בסיטואציה המעשית).

אולם כל אלו לא ממצים את התחושה האינטואיטיבית שישנו מימד בעל אופי של חשיבה שנוטל חלק בהתלבטויות ובהכרעות הרצוניות, או הערכיות, עצמן. אמנם נכון הוא שההתלבטות נראית כלא נוגעת לעובדות, או לידע כלשהו, אלא לערכים עצמם. אולם די ברור שהיא אינה עוסקת בהכרעות היסודיות ביותר (כלומר בבחירת הערכים עצמם), וגם לא במאבק האם לנהוג 'נכון' (=בהתאם לערכי) או להיגרר. ישנו שיקול דעת באשר לאופי ההחלטה הרצויה, שיש בו מימד שדומה מאד לחשיבה.

אם כן, נראה שישנה כאן בעיה. מחד, הניתוח היומיאני נראה תקף. מאידך, האינטואיציה מוחה חריפות, וטוענת כנגדו שישנו מימד אובייקטיבי ותקף בערכי המוסר, ומימד של חשיבה ושיקול דעת בהכרעה המוסרית. זוהי הבעיה השנייה שהעלינו לעיל (הראשונה אינה אלא פרגמטיזם ריק וחסר משמעות). בפרק הבא ננסה לשרטט את כיוון הפתרון לדילמה, ונציע סכימה שמאפשרת אובייקטיביזציה של עקרונות המוסר, ושל שיפוטם בכלל.

פרק ב המימד השכלי שברצון

בפרק זה ננסה לשרטט מסגרת שמאפשרת אובייקטיביזציה של שיפוטם ערכיים. על אף שרוב הדברים יכולים להיות מיושמים גם לשיפוטם אסתטיים ואחרים, כאן נעסוק בעיקר במוסר. היחס לאסתטיקה הוא נושא הדיון של פרק ה ופרק ז בהמשך השער.

אנלוגיה בין תחום המוסר לבין החשיבה: יום, קאנט ועמדה סינתטית

אם כן, אנו מצויים בבעיה. מחד, הבחנתו של יום נראית סבירה, ואולי אף הכרחית מבחינה לוגית. מאידך, היא מובילה לאנרכיה מוסרית, ובכך היא סותרת את האינטואיציה הפשוטה של כולנו.

גם כאן, בדיוק כמו שראינו לכל אורך הטרילוגיה, אנו מצויים בדילמה בין אינטואיציה לבין ניתוח אנליטי-פורמלי. צפוי שגם כאן תהיינה שתי גישות עקרוניות: הגישה האנליטית - שתדחה את האינטואיציה מפני הניתוח האנליטי. ולעומתה, הגישה הסינתטית - שתחפש פתרון שיותיר את האינטואיציה על כנה, אולם לא יתעלם מן הבעייתיות הלוגית האמיתית שמעלה טיעונו של יום.

היותו על האינטואיציה מוביל לתפיסת משפטי הערך כטענות שאינן נוגעות למציאות, ולכן אינן תקפות במובן הרגיל. תקפותן היא לכל היותר סובייקטיבית ותלוית תרבות. אנו מגיעים לרלטיביזם המוסרי שגורס 'כל אחד והטוב שלו', בדיוק כמו שראינו במישור של העובדות, שם הפוסטמודרניות האנליטית גורסת 'כל אחד והאמת שלו'. זהו אנרכיזם מוסרי, או ביטויי פוסטמודרניות במישור המוסרי.

מאידך, כדי להעמיד אלטרנטיבה סינתטית הולמת, עלינו לחשוב כיצד ניתן לצאת מן הלולאה היומיאנית המביכה המוצגת בפרק הקודם.

נבחן כעת אנלוגיה מעניינת לבעייתיות הזו. המצב כאן מקביל לחלוטין למצב אותו ראינו בספר הראשון?, אשר עסק בחשיבה ובהכרה. גם שם דוד יום היה זה שהעלה בעיה אמיתית, וגם הבעיה ההיא נגעה לחוסר היכולת להסיק מסקנות מן המציאות. שם טען יום שלא ניתן ללמוד משום אירוע ריאלי על סיבתיות, או גרימה, וממילא על חוקי טבע בכלל. לכל היותר אנו יכולים לצפות בעינינו בעקיבה הזמנית של שני אירועים. אם כן, המסקנה שבין שני האירועים קיים קשר סיבתי, אינה יכולה להיות מוסקת מן המציאות. זוהי הבעיה שהעמיד יום בפני האמפיריציזם הנאיבי.

גם שם ניתן היה ללכת בכיוון האנליטי, ולאמץ (כמו שיום עצמו עשה) את הטיעון עצמו, ולומר שכשאנו מדברים על סיבה כוונתנו היא רק לעקיבה זמנית. זהו הפתרון האנליטי למבוכה. ראינו שגם פתרונו של קאנט, שבדרך כלל מסווג כאנטיתזה לכיוון האנליטי, שייך בעצם גם הוא לאותו מגזר.

גם לגבי הבעייתיות בה אנו עוסקים כאן, עולה כיוון דומה. גם היא עוסקת בחוסר היכולת

להסיק מסקנות (ערכיות, במקרה שלנו) מנתונים שבעובדה. גם כאן ישנה אופציה אנליטית, אשר עושה שימוש בשינוי סמנטי במשמעותם של מושגים כמו 'טוב', או 'מוסרי'. אלו מקבלים משמעות פורמלית ריקה, במקום המטען המגמתי האובייקטיבי שאנו נוטים למצוא בהם. בדיון שנערך שם על החשיבה הצענו אלטרנטיבה סינתטית, שויתרה על ההבחנה בין חשיבה והכרה. רק מתוך עמדה כזו ניתן לקבל את קיומם של משפטים סינתטיים אפריורי. טענתנו היתה שעמדה סינתטית, אשר רוצה להישאר עם האמונה בסיבתיות במובנה המקובל (האינטואיטיבי), תיאלץ להניח את קיומו של רכיב בשכל, שעוסק ב'חשיבה הכרתית'. לאחר שמעלים את הכיוון הזה, על אף מוזרותו הראשונית, ניתן לראות שזה אינו יותר מאשר פירוש פשוט והכרחי לאינטואיציות שמצויות בתוך כל אחד מאיתנו.

מהלך זה נותן לנו רמז, או כיוון אפשרי, לפתרונו של הדילמה הנוכחית אותה העלה יום. ניתן לחשוב על מהלך מקביל לגמרי למה שעשינו בספר הראשון ביחס לבצל החשיבה, וליישם אותו בהקשר של הרצון, או השיפוט הערכי, שבו אנו עוסקים כאן.

אם נמשיך את האנלוגיה שעשינו בסעיף הקודם, נאמר כך. בדיון על החשיבה הצגנו את הבעיה כהתאמה לא מוסברת בין השכל שלנו לבין העולם. ראינו שישנם שלושה פתרונות אפשריים לבעיה זו: או שהעולם קובע את תוכנו של השכל (אמפיריציזם), או שהשכל קובע את תוכנו של העולם (רציונליזם), או שישנה התאמה סינכרונית ביניהם (דרך המנגנון שנקרא 'היגיון שמעי', או 'עיני השכל', 'חוש חושב', 'ראייה אידיית' וכדומה). לאחר מכן עמדנו על כך שיום דחה את האמפיריציזם, וקאנט אימץ את הרציונליזם, בתהליך ההצדקה שהציע למשפטים סינתטיים-אפריורי. אנו דחינו את פתרונו של קאנט, וראינו שהוא אינו אלא אנליטיות סמויה. לבסוף נותר רק הפתרון השלישי, זה של ההתאמה.

ננסה לעבור את אותה דרך בהקשר של הרצון והערכים (או השיפוטים בכלל). כבר בשלב הראשון של התיאור אנו מוצאים את עצמנו בבעיה. כאן אין בן זוג להתאמה. מהי הבעיה הבסיסית שלנו? לכאורה אין לה ניסוח קאנטיאני כלל ועיקר. בהקשר של החשיבה, ראינו שהחשיבה שלנו מתארת נכון את העולם, והסקנו על התאמה ביניהם. אך בהקשר של הערכים, אין שום דבר שערכינו 'מתאימים' או 'לא מתאימים' אליו. אם כן, על אף הדמיון בין שני ההקשרים, בעיה זו לא נראית כבעיה של התאמה.

הבעיה בהקשר הערכי היא במובן אחר של אמת אובייקטיבית. האובייקטיביות כאן אינה במובן של התאמה לעובדות אובייקטיביות, אלא תקפות ערכית אוניברסלית. השאלה כיצד ניתן לבסס תקפות אובייקטיבית כזו, אם לא על התאמתה לעובדות.

הצעד הראשון: קיומן של 'עובדות' ערכיות

ישנה תחושה שבכל זאת קיים כאן מימד מעין אונטולוגי. כביכול, ישנן עובדות מוסריות. הערכים, או השיפוטים, הנכונים (התקפים, או האוניברסליים) מצויים בהתאמה לסוג שונה של עובדות, ולכן הם נכונים ואובייקטיביים. אם אכן כך הוא, אזי אנו שוב מצויים במצב מקביל למה שעברנו בדיון על החשיבה, וניתן לנסות להמשיך לחשוב באותו כיוון.

למעשה, כבר בהצעות שהובאו בפרק הקודם, פגשנו כיוון מחשבה כזה. פיליפה פוט ואנסקומב הציעו שישנה עובדתיות מוסרית, אולם אין בכוחה להוות בסיס מספיק לציווי, או לחובה. כלומר, ניתן לקבל שישנה עובדתיות שיפוטית, או ערכית, והבעיה היא רק בנורמות (ובעיקר אלו המוסריות), שכן כלול בתוכן מימד ציווי. זהו כבר צעד בכיוון שאנו מציעים כאן. בסעיף זה אנו עוסקים בצעד הזה, כלומר בקיומן של עובדות מוסריות, או ערכיות, במציאות האובייקטיבית. במה שנדרש בכדי להשלים את ההצעה הסינתטית נעסוק בסעיפים הבאים.

אם כן, עובדתיות ערכית אינה דבר משולל יסוד, ולמעשה האינטואיציה שלנו, שמקבלת את החובות המוסריות כתקפות ומחייבות, מצביעה עליו במובלע.

דוגמא שתחדד את הטענה בדבר קיומן של עובדות מוסריות ניתן למצוא בדיון שערכנו בספר הראשון, אודות המושג 'טוב'.³⁶ כאן רק נביא בקצרה את עיקרי הטיעון.

מור טוען שהקביעות האתיות עוסקות בסוג מסוים של עובדות מוסריות. הוא מסביר שאם הקביעות האתיות היו לא יותר מאשר קביעות אודות רגשותיו של הדובר (זהו 'הכשל הנטורליסטי', כפי שמור מכנה אותו: העמדת המוסר על תחושות וחוויות), לא היה מקום לויכוח אודותיהן. לדוגמא, אם פלוני אומר שחשכנות היא מידה טובה, וחברו חולק עליו, אין מקום לויכוח, שכן הדבר נובע מכך שלכל אחד ישנן רגשות שונים ביחס לחשכנות.

אייר מתנגד לטיעון הזה, בטענה שהויכוחים על שאלות ערכיות עוסקות אך ורק בעובדות המציאותיות המשמשות כרקע להערכה האתית. לפי אייר יוצא שלעולם אין הויכוחים בין בני אדם נובעים מחילוקי דעות מוסריים, שכן לגבי אלו שוררת תמימות דעים מוחלטת בין כל בני האדם. אך זוהי טענה אבסורדית לחלוטין.

ברור לכל כי ישנם ויכוחים שאינם נוגעים לעובדות. על אותה סיטואציה עצמה, כפי שמתואר בדיאלוגים של לייבוויץ', ללא כל חוסר אינפורמטיבי, מתנהלים ויכוחים ערכיים מרים. מכך עולה גם שסולם הערכים אינו עובדה אובייקטיבית ומוסכמת. אמנם, ראינו שברקע לכל הערכה אתית ישנה פעולה של חשיבה והחלטה על התשתית העובדתית, אולם כבר ראינו לעיל שישנו מימד של חשיבה גם בהתלבטות האתית עצמה. טענתו זו של אייר אינה אלא ניסיון אנליטי תמהוני נוסף להימלט מהמסקנה המתבקשת, ובריחה מאימת הסובייקטיביות והיחסיות של המוסר, או מן האלטרנטיבה הסינתטית (האימתנית יותר) אותה מציע מור.

בדיוק כמו שראינו לגבי המושגים (ראה בשער השני של הספר הראשון), הרי שדווקא קיומו של ויכוח על ערכים, שבדרך כלל מובא כראיה לטובת הרלטיביזם הערכי, מצביע על כך שיש בערכים גם מימד אובייקטיבי כלשהו; וזהו בדיוק טיעונו של מור.

³⁶ ראה שם בהארה 8. לאחר זמן מצאתי שטיעון זה נראה דומה לטיעונו הידוע של מור, ראה: **Philosophical Studies**, 'The Name of Moral Philosophy'.
 ראה גם במאמרו של א. ג. אייר, 'ביקורת האתיקה', שמופיע בתוך המקראה **פילוסופיה**, בעמ' 350 (בעיקר סביב הערה 1).
 בפסקאות הבאות נראה שעל אף הדמיון בכל זאת מדובר כאן בטיעון שונה, ונראה גם את ההשלכות של ההבחנה בין הטיעונים הללו.

בספר הראשון (ראה הארה 8, ובהערות שוליים במבוא לחטיבה הרביעית) עמדנו על וריאציה מסוימת ביחס לטיעונו של מור. עמדנו שם על העובדה שכאשר מתנהל ויכוח ערכי, הוא נסוב על משמעותו של המושג 'טוב'. פלוני טוען שטוב לחסוך ולא לרקוד, והשני טוען שטוב לרקוד ולא לחסוך. אם כן, יש כאן ויכוח על משמעותו של המושג 'טוב', ועל ההוראות המעשיות שנגזרות ממנו. אולם, לפי הרלטיביסטים ישנה בעיה יסודית בויכוח הזה. הבעיה אינה רק זו שמעלה מור, שעל רגשות סובייקטיביים אין טעם להתווכח, שכן לכל אחד ישנם רגשות שונים. הבעיה היותר יסודית היא שהמושג 'טוב' עצמו, שמשמש יסוד בויכוח, אינו משותף לשני הצדדים. אם אכן אין משמעות משותפת למושג 'טוב', אזי ישנו פתרון פשוט לויכוח: כל אחד יאמץ מונח לשוני אחר כדי להביע את מה שהוא רוצה להביע. אחד יאמר: 'טוב לחסוך ולא לרקוד', והשני יאמר 'בוט לרקוד ולא לחסוך'. אין כל מקום לויכוח ביניהם, שכן הם עוסקים במושגים שונים. הויכוח על משמעותו של המושג 'טוב' הוא מדומה. הם עוסקים בשני מושגים שונים, ולא כדאי לערפל זאת על ידי שימוש באותו מונח לשוני עבור שני המושגים הללו.³⁷

מעבר לכך, ניתן לתהות מנין להם שכל אחד משניהם מבין בכלל את דברי חברו. הרי אם המושג 'טוב' משמש אצלם בשתי משמעויות שונות, מניין לראובן ששמעון בכלל מכיר את המושג שעליו הוא מדבר, גם אם יקרא לו בשם אחר ('בוט', בדוגמא הקודמת). מנין לו שהוא מבין את שאר המושגים המשמשים בדיון? כיצד בכלל מתנהל הדו-שיח הזה?

העובדה ששני הצדדים ממשיכים בויכוח, מצביעה על כך שהאינטואיציה של שניהם מרמזת להם שאכן מדובר בויכוח אודות מושג אחד, ושהמערכת המושגית של שניהם דומה במידה רבה. אם זהו המצב, כי אז אין מקום לפתרון לשוני-טכני מן הסוג אותו הצענו למעלה. אם אכן מדובר באותו מושג, ולא רק באותו מונח לשוני, זהו ויכוח אמיתי, ולכן עליהם לנהל אותו כדי לנסות לברר את העמדות, ואולי גם להכריע.

בספר הראשון הצגנו את הטיעון הזה בהקשר של הדיון אודות אובייקטיביות של מושגים בכלל. טענתנו היתה שויכוח אודות מושגים מצביע על משמעות אחת שמשויכת אליהם. אם כן, הויכוח מתנהל על בסיס הסכמה כלשהי.

לצורך כך הבחנו בין עצמותו של המושג ('חומר' שלו, במינוח אריסטוטלי), לבין מאפייניו, או תכונותיו. המושג עצמו קיים, ויש לו עצמות. הוא חלק מהאונטולוגיה של העולם (עולם האידיאות האפלטוני הוא דוגמא טובה לכך). המשמעות האובייקטיבית של המושג 'טוב' היא הקונוטציה החיובית, הערכית, שמלווה את השימוש בו. אמנם ה'צפייה' במושג הזה יכולה להניב ויכוחים אודות מאפייניו והגדרתו (ניתן לקרוא גם לאלו חלק מ'משמעותו' של המושג). הויכוחים מתנהלים בתחום הצורה של המושג, כלומר על המאפיינים שלו, אולם הם מניחים את קיומו האובייקטיבי של המושג עצמו. הויכוח עוסק במשהו שקיים אי שם 'בחוץ', ויש לו משמעות כלשהי שהמתווכחים מנסים לגלותה.

³⁷ העיר לי העורך שהדברים מבוארים בפרק הראשון של הפרינציפיה אתיקה, של מור.

תופעה כזו מתרחשת גם בתחום החומרי. לדוגמא, אם ננסה להגדיר את המושג 'שולחן', או 'מדינה', יכולים להתגלע ויכוחים על ההגדרות של יישים אלו, על אף שאין חולק ששולחנות ומדינות הם יישים ממשיים וקיימים לגמרי.

אם כן, המושג 'טוב' כשהוא לעצמו (ה'חומר', או העצמות, שלו), היא הקונוטציה החיובית, המגמתית, שמלווה את השימוש בו. הויכוחים מתנהלים תמיד אודות השאלה מהם הציוויים שרשאים לחסות תחת כנפיו (=לאפיין אותו, או להתאפיין על ידו) של המונח הזה, ולזכות בקונוטציה ובהתייחסות החיובית הנ"ל. יש שיאמרו שהוצאת זקנים לשלג היא מעשה שראוי לתואר 'טוב', ויש שיאמרו שהכנסתם לבית אבות היא מעשה 'טוב'. זהו ויכוח על תכונותיו של המושג 'טוב', ולא על עצם קיומו.

עולה מדברינו ששני הצדדים בכל ויכוח אתי מסכימים במובלע לכך שישנו במציאות משהו שהוא 'טוב'. ישנו המושג 'טוב', וישנה קונוטציה חיובית שמלווה אותו (מה שקראנו קודם מגמתיות, או מימד ציווי פרסקריפטיבי שמלווה אותו). ישנם ויכוחים על התכנים של הצווים הנגזרים ממנו.

אם כן, ויכוחים ערכיים נובעים מ'צפייה' אמפירית על המושג 'טוב', וניסיון להכניס את מאפייניו לדפוסים לוגיים, דרך הגדרות וגזירה של הוראות התנהגותיות, או התייחסויות ערכיות שונות.

חשוב להבין שהטיעון שהעלינו כאן, שמתבסס על ההסכמה על קיומו האובייקטיבי של המושג 'טוב', שונה מהותית מטיעונו של מור. השיקול הזה מהווה טיעון לטובת קיומו האובייקטיבי של המושג 'טוב' כאידיאה, אולם, בניגוד לטיעונו של מור, הוא לא בהכרח מצביע על האובייקטיביות של התכנים שאנו קושרים אליו (ה'עובדות' המוסריות). קיומו של מושג אינו מכריח שלא יהיו ויכוחים על המאפיינים שלו, ועל ההגדרה שלו. כפי שכבר הזכרנו, הדבר נכון גם לגבי עצמים חומריים.

אמנם נכון שכנראה ישנם מאפיינים 'אמיתיים' של המושג הזה, אולם אלו לא בהכרח מצויים בידי מישהו מהצדדים, או מישהו בכלל. באנלוגיה למה שראינו בשער השני של הספר הראשון לגבי מושגים, יש להבחין גם כאן בין התכונות שמצויות בעצם/מושג כשהוא לעצמו, לבין הדרך שבה אנחנו רואים אותן. ישנו מבנה אטומי של חומר כלשהו (כמו עץ), שהוא תכונה של העצם עצמו. יש למבנה זה השלכות על תכונות של בליעה ופליטה של אורכי גל שונים, ולכן בהכרתנו נוצרים צבעים שונים ביחס לחומרים שונים. הצבעים קיימים אך ורק בהכרתנו, אולם הם תוצר של המבנה האטומי שמאפיין את החומר כשהוא לעצמו.

מן הטיעון שלנו ביחס למוסר עולה תמונה דומה מאד. ייתכן שיש צודק וטועה באתיקה, וישנם מאפיינים אמיתיים של המושג 'טוב' כשהוא לעצמו. אולם הויכוח מתנהל על האופן בו אנו רואים ומיישמים אותם. ויכוח כזה הוא בהחלט אפשרי. עיקר המסקנה היא שהויכוח המוסרי יכול בכלל להתנהל, ושיש טעם לנהל אותו. זאת בניגוד לרלטיביזם שמייתר לחלוטין את הויכוח בשאלות ערכיות (או מעמיד אותו אך ורק ביחס לרקע העובדתי שמהווה תשתית להכרעה האתית).

חשוב להבין נקודה נוספת. טיעון הנגד אותו מעלה אייר כנגד מור כלל אינו תוקף את הטיעון הזה. להיפך, הוא עצמו מהווה הוכחה, שגם אייר יצטרך להודות בה. גם אם צודק אייר, שהיכוח בהקשרים הערכיים עוסק אך ורק בתשתית העובדתית של ההכרעה האתית (וכאמור לעיל, הוא איננו צודק בזה), הרי חייב להיות ברור לשני הצדדים שלהכרעה זו ישנה אותה משמעות. אם לא כן, גם היכוח על התשתית העובדתית הוא מיותר וחסר ערך. אם הם לא עוסקים באותו סוג של 'טוב', או במונח 'טוב' באותה משמעות שמשותפת לשניהם, מדוע בכלל שיתווכחו על התשתית העובדתית שמהווה בסיס להכרעה הנכונה בשאלה מהו 'טוב'. אם כן, לנקודה זו ודאי יסכים גם אייר.

המסקנה שלנו היא שישנו במציאות סוג של 'עובדות', ואפילו 'יישם' במובן כלשהו, שרלוונטיים להכרעות ערכיות. המצב כאן מקביל לגמרי למצבם של מושגים או אפילו עצמים פסיים. המושג 'טוב' עצמו הוא סוג של יש אובייקטיבי. כאשר צופים בו, יכולים להתגלע ויכוחים אודות מאפייניו והגדרתו. ממילא ברור שגם הציוויים והערכים שמהווים מאפיינים של המושג 'טוב' יכולים להיות שנויים בוויכוח. אולם יש טעם להתווכח, ויש סיכוי להתקדם באותו בירור, ואולי אף להכריע את היכוח.

הערה לגבי האובייקטיביות של עקרונות המוסר

פילוסופים רבים מביאים את העובדה שישנם ויכוחים לגבי החובות המוסריות (הן לגבי תוכן והן לגבי מידת התוקף שלהן), כראיה לכך שאין להן תשתית אובייקטיבית. ישנם גם כאלו שטוענים שמכיון שאנו לא יכולים לנמק את הטענות הערכיות שלנו לאחרים, אין להן תוקף אובייקטיבי.

שתי הביקורות אינן נכונות. העובדה שאיננו יכולים לנמק אינה נכונה. ישנם ויכוחים שמובילים לשכנוע. לחילופין, האם ניתן לשכנע מישהו בכך שהכיסא שעומד בפנינו אכן קיים שם. טיעון השכנוע יהיה להצביע עליו ולומר שאנו פשוט רואים אותו. לאור דברינו למעלה, ניתן לעשות כן גם לגבי טיעונים ערכיים (אמנם קצת יותר קשה להצביע עליהם, אולם בכל זאת אנו מצליחים בכך מדי פעם, והראיה היא שמתנהלים דיונים וישנם אפילו מצבים שבהם מישהו משתכנע. ראה בהמשך הדברים את הדיון שנערוך על רטוריקה ומשמעותה).

לפי התמונה שתיארנו כאן גם לטיעון הראשון אין כל ביסוס. העובדה שישנם ויכוחים נכונה גם לגבי חפצים ממשיים. האם מישהו יפקפק בקיומם של אלו רק בגלל שנטושים ויכוחים על הגדרתם?

בדיוק כאן נעוץ ההבדל בין הקוגניטיביזם של מור לבין התמונה המוצעת כאן. מור, למעשה, דגל בתמונה הדומה למדויק לזו המתוארת כאן. הוא היה אינטואיציוניסט בכל תחומי הפילוסופיה. כשרצה להדגים כיצד אנו יודעים שקיים בחוץ עולם, או שיש לנו גוף וכדומה, הוא פשוט הרים את ידו והראה לכולם שיש לו יד. כאן הוא עושה דבר דומה, פרימיטיבי (לכאורה נטורליסטי, על אף שהוא טורח להבחין בין גישתו לבין הנטורליזם) משהו. הוא פשוט מצביע על האינטואיציה האובייקטיביסטית. מור מעמיד את הערכים הבסיסיים מחוץ לתחום הדיון הפילוסופי, ואומר

שאנו לא יכולים לנתח אותם ואת תוקפם, ומסתפק בכך.³⁸
 ראוך (פילוסופיה, עמ' 329) אומר על משנתו של מור כך:

הרושם שהשאירה גישתו של מור היה רב עוצמה. מצד אחד, היא מצביעה בכיוון ביטולה של קבוצה שלמה של שאלות אתיות. אנחנו לא עוד טרודים בהמצאת הגדרות למונחים הבסיסיים שלנו - ובכך אנו מעמידים אותם כמדומה לנצח מעבר לפעילותה של התבונה. מצד שני, ה'משמעות' שלהם נעשית קרובה יותר, כיון שעכשיו הם נתונים לתפיסת חישתו של כל אחד ואחד, ולתפיסה ישירה. אפשר כי גישה זו מהווה השתקפות של החברה האדוארדית היציבה של הזמן ההוא (1903), שבה אפשר היה לסמוך על כל אנגלי שיוכל לזהות דבר טוב ברגע שיראה אותו, אפילו אם מילות ההגדרה לא יצלחו.

מור מתאר גישה שבה ישנה חישת ישירה של עקרונות המוסר, ובכך גישתו מקבילה לתמונה המוצעת כאן. אולם יש להכיר בעובדה שהויכוחים הערכיים נותרים בעינם, והתחושה שיש מימד של שיקול דעת בתחום הערכי גם היא בעינה. עלינו להסביר גם את אפשרות קיומם של ויכוחים, ושל שיקול דעת, כלומר להותיר מירווח סביב האובייקטיביזם הקיצוני של מור. על כן נראה שהוריאציה המוצעת כאן לאינטואיציוניזם המורי, היא שלמה יותר, דווקא בגלל שהיא אינה מכריחה אובייקטיביות מלאה של התוכן הערכי עצמו, ומאפשרת ויכוח ושיקול דעת לגביו.³⁹

כפי שפיתחנו ואמרנו, מציאה והגדרה של עובדות מוסריות היא הצעד הראשון בבניית ההקבלה למהלך שעשינו בספר הראשון ביחס לחשיבה. לאחר שראינו כאן שישנן 'עובדות מוסריות', ניתן לדבר על הטיעון היומיאני אודות הפער שבין עובדות לערכים, בדיוק כמו על בעיית הסיבתיות שהעלה יום. אם כן, המשך החיפוש אחר מסגרת סינתטית לתפיסה של שיפוטם וערכים יכול להתנהל במקביל לחיפוש שנעשה בספר הראשון ביחס לבצל החשיבה.

הצעד השני: חוש מוסרי

הצעד הראשון שעשינו עד כאן, הוביל אותנו למסקנה שישנן עובדות מוסריות, במובן אובייקטיבי כלשהו. זה מחזיר אותנו לשאלה הבאה: כיצד ניתן להבחין בהן? דומה כי אף אחד מחמשת החושים שלנו אינו יכול להבחין בעובדות מסוג כזה. גם ביחס לחשיבה שאלנו את אותה שאלה: כיצד אנו מבחינים בסיבתיות, או ביחס הגרימה שקיים בין שני אירועים? אם כן, מתבקש להמשיך כעת את המהלך שלנו, ולהניח, במקביל למה שעשינו בהקשר של החשיבה, שישנו 'חוש' מוסרי. חוש כזה יכול להבחין במושגים כמו 'טוב', ולנתח אותם, ולגזור ממנו נורמות ספציפיות, או ערכים. חוש זה הוא מקביל לחוש השמעי שהגדרנו ביחס לחשיבה. החוש המוסרי הוא סוג של הכרה, ולא של חשיבה. זוהי הכרה מוסרית, שמשוואה הן העובדות המוסריות. הכרה זו מביאה לידיעתנו את העובדה המוסרית שמעשה כלשהו הוא טוב, או שערך כלשהו הוא אכן בעל ערך.

³⁸ ראה תיאור קצר במבוא של ראוך, במקראה פילוסופיה, עמ' 328-329.

³⁹ אמנם ראה בדבריו בפרק א של הפרינציפיה אתיקה, סעיף 6.

לפי התיאור המוצע כאן, ההתלבטות שתיאר לביא בדיאלוג שהובא בסוף הפרק הקודם היא ניסיון להבחין במאפיינים הרלוונטיים של המושג 'טוב', ולגזור מהם הוראות וציוויים למצב הספציפי שבו אנו מצויים. זהו המימד השכלי, או ההכרתי, שברצון. החוש השמעי (או הראייה האידיתית של הוסרל) מהווה חלק מהשכל. החלק הסינתטי שלו. החוש הזה שהגדרנו אותו כאן, הוא חלק מהרצון. במובן מושאל ניתן לומר שזהו החלק הסינתטי של הרצון. כמו החלק הסינתטי של החשיבה שהציל אותנו מהניתוח האנליטי שהוביל ליחסיות של העובדות המדעיות (לפחות אלו הכוללות, או היישים התיאורטיים; ראה בשער השני של הספר השני), כך גם החלק הסינתטי של הרצון מציל אותנו מהניתוח האנליטי שמוביל לרלטיביזם מוסרי. הסינתטיות מצילה את האינטואיציה ממסקנות הניתוח האנליטי. היא מאפשרת לנו להותיר את התמונות האינטואיטיביות שלנו על כנן, ולא לדחותן או להתעלם מהן. שני הצעדים דרשו ויתור: ההכרה בקיומו של היגיון שמעי הצריכה אותנו לוותר על ההבחנה בין חשיבה והכרה, ואילו ההכרה בקיומה של הכרה מוסרית מצריכה אותנו לוותר על ההבחנה בין רצון (בחירת ערכים) לבין הכרה. לחילופין, כפי שהגדרנו זאת למעלה, עלינו להכיר בכך שישנו רכיב שכלי, או הכרתי, שנוטל חלק בפעולת הרצון, כמו גם בהכרתן של עובדות מוסריות.

הצעד השלישי: נורמות וחובות

אמנם, עדיין מוטל עלינו להסביר רובד נוסף של ההכרה המוסרית. ראינו בצעד הטיעון הראשון למעלה שישנן עובדות מוסריות. בצעד השני ראינו שיש גם חוש שיכול להכיר אותן ולנתח אותן. אולם כל מה שנעשה עד כאן היה בתחום העובדתי. תוצאתו של תהליך כזה היא שלפי מיטב הכרתו של פלוני ישנה עובדה מוסרית שניתן לגזור ממנה את השיפוט הערכי שמעשה X הוא מעשה טוב או צודק.

אולם טיעון זה מוביל אותנו לכל היותר לאפשרותם של שיפוטים. ישנה קביעה אובייקטיבית שלפיה מעשה X הוא צודק. כעת נפטרנו מעולו של הרלטיביזם המוסרי. אולם גם שיפוט, במשמעותו זו, אינו אלא עובדה. ישנה עובדה ערכית שמעשה כלשהו הוא צודק. השאלה היא כיצד ניתן לגזור ממנה הוראה מעשית, או ציווי? איך אנו מוציאים מתוך העובדה האובייקטיבית והתקפה הזו את המסקנה הנורמטיבית-ערכית, שמוטל עלינו לעשות את המעשה הצודק. כאן חזרנו שוב לבעיית הפרסקריפציה.

נחדד זאת על ידי ניסוחו של א. ה. פריצ'ארד, שפירסם בשנת 1912 מאמר שנקרא 'האם פילוסופיית המוסר יסודה בטעות',⁴⁰ וטען בו כך: התשובה לשאלה 'מדוע עלי להיות מוסרי?', נשענת על יסודות מוסריים, או על יסודות לא מוסריים. במידה שהיא עצמה נשענת על יסודות מוסריים, אזי התיאוריה הזו היא מעגלית ומיותרת (שכן, מדוע עלי לציית לעקרונות המוסריים שמבססים את החובה?!); במידה שהיא נשענת על עקרונות לא מוסריים, אזי היא לא יכולה להיות תקפה.

⁴⁰ H.A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" in *Moral Obligation* (Oxford: Clarendon, 1949). ראה גם פילוסופיה עמ' 333.

עלינו לשים לב לכך שכאן כבר לא מדובר בבעיית הכשל הנטורליסטי. הכשל שהוצג למעלה, מתאר בעצם מבוכה לוגית: לא ניתן לגזור משפט אפריורי (פרסקריפטיבי) מעובדה ניסיונית, שהרי מה שנגזר מהניסיון הוא בהכרח אינו אפריורי או פרסקריפטיבי. אולם בשלב שבו אנו מצויים כעת, העובדות אינן עובדות מדעיות רגילות, אלא עובדות מסוג שונה. על כן הקושי אינו לוגי, אלא לכל היותר חוסר הבנה. אנו לא מבינים מניין צומחת החובה המוסרית. ישנן עובדות מוסריות, אולם לא ברור הקשר בינן לבין החובה המוסרית שמוטלת על האדם. אולם דווקא החלוקה של פוט ואנסקומב יכולה להועיל לנו כאן. לאחר שהגענו למסקנה שהקביעה כי מעשה כלשהו הוא צודק, או טוב, היא קביעה תקפה ואובייקטיבית, עלינו להוסיף אך ורק את העיקרון שמוטל עלינו לעשות את המעשה הצודק. העובדה הופכת לנורמה באמצעות מה שכינינו למעלה 'עקרון גשר'.

העיקרון שעל כל אדם מוטל לעשות את הטוב, או את הצודק, הוא עיקרון כללי. היישומים השונים שלו אינם אלא תוצאות שונות של הכרות מוסריות שונות. ניתן להכיר שמעשה X הוא טוב, או שמעשה Y הוא טוב. החובה לעשות את שני המעשים נובעת מאותו עיקרון עצמו: החובה לעשות את מה שטוב.

אם כן, אין כאן גזירה של עיקרון נורמטיבי מתוך עובדות. העובדות נתונות לנו על ידי ההכרה המוסרית. החובה קיימת אצלנו אפריורי, ולא מתוך העובדות. החובה הזו היא המקבילה למשפטים סינתטיים-אפריורי שפגשנו בתחום החשיבה. החובה לעשות את הטוב היא משפט סינתטי, שכן היא מטילה חובה שלא מצויה באופן אנליטי בתוך משמעותם של המושגים שמופיעים במשפט. מאידך, היא אפריורית, שכן היא לא נגזרת משום נתון עובדתי.⁴¹ קיומם של משפטים סינתטיים-אפריורי היא עובדה שכבר נאלצנו להכיר בקיומה גם בתחום החשיבה וההכרה. היא אשר הובילה אותנו לביטול ההבחנה בין חשיבה להכרה. כעת השלמנו את המעגל: גם בתחום הרצון ישנם עקרונות סינתטיים-אפריורי.

ייתכן שגם את העיקרון הזה אנו מכירים באמצעות חוש כלשהו, אולם ברור מתוך המהלך אותו ביצענו כאן שהאינטואיציה שלנו מייחסת לו תוקף אבסולוטי. כפי שכבר הערנו, העובדה שלא לגמרי ברור לנו כיצד נוצר תוקף כזה, אינה בעיה לוגית אלא לכל היותר חוסר הבנה. אנו לא יודעים לתת תיאור מדעי של היווצרות התוקף הזה, אולם אין בו כשלעצמו כל בעיה לוגית. האם אנחנו יודעים לתת תוקף למראה עינינו, או לכל חוש אחר? אנחנו פשוט רואים, וברור לנו שזה נכון. הוא הדין גם לגבי ההכרות המוסריות.

אם כן, אין מניעה מאימוץ התמונה האינטואיטיבית, שרואה בערכים משהו מחייב ואובייקטיבי. אין הכרח שדברים, או תהליכים, שאנו לא מבינים אותם, או שאיננו יודעים לתת תיאור שלהם, אינם קיימים. אם נתבונן על דוגמא מתחום המדע, השדות האלקטרומגנטיים היו קיימים גם

⁴¹ בהמשך הספר נעמוד על נוסח אחר בו ניתן לומר זאת: העובדות המוסריות הן 'צבועות' בצבע נורמטיבי מחייב. עצם קיומה של העובדה (=הנורמה) מחייב אותנו לנהוג לפיה. זהו גופא ההבדל בין עובדה מוסרית לבין עובדה רגילה. לגביה לא חל הכשל שמבחין בין הראוי למצוי. עובדה מוסרית היא מה שראוי ולא מה שמצוי. זוהי המשמעות של האופי הפרסקריפטיביסטי של העובדות הללו.

לפני שידעו לתת תיאור מדעי מדויק שלהם. רק אירועים או תהליכים שכוללים חוסר עקביות (או פרדוקסליות) לוגית, בהכרח אינם קיימים.

בחזרה ללייבוביץ'

הפתרונות שמציעים הפילוסופים השונים לבעיית האובייקטיביות של המוסר, מצביעים על קיומה של אינטואיציה, כפי שניתן להסיק ממשמעותן של אמירות לשוניות שונות. אמנם, הם אינם מציעים כל הסבר סביר לכך, שכן הסבר זה נוגע כבר לספקולציות מטאפיזיות; הטענה שקיים חוש מוסרי, או שישנו עיקרון סינתטי-אפריורי (מהותי, לא לשוני כמו במשמעותו הקאנטיאנית), נראית כספקולציה. אין לנו ביסוס בלתי תלוי עבורה. אולם עלינו לשים לב לכך שהאינטואיציות שלנו הן אשר מוליכות אותנו בהכרח לספקולציות כאלו. גם מי שמתעלם מקיומן לא יוכל להכחיש שהוא לא מציע הסבר לאינטואיציות שאת קיומן הוא הוכיח.

פוזיטיביסט מתון, זה שאינו מכחיש את מה שמעבר לחושים וללוגיקה, אלא רק שותק לגבי (ראה בציטוט לעיל מהטרקטטוס), נוטה בדרך כלל לא להתייחס לרבדים הללו. הוא שותק לגביהם. אולם השתיקה אינה מועילה, שכן הצבעה על תופעה לשונית אינה הוכחה.⁴² על כן, פוזיטיביסט שמצביע משיקולים לשוניים על אובייקטיביות של המוסר, אולם מסרב לדון בנימוקים לכך, עדיין מניח אותם במובלע. זה מחזיר אותנו בחזרה לעמדתו של לייבוביץ'. נעייץ כעת בשני ציטוטים מתוך הדיאלוגים של לייבוביץ' עם טוני לביא.⁴³ בהמשך השיחה הראשונה (עמ' 29), אנו מוצאים את הקטע הבא:

... לביא: לא הבנת. אני מתכוון לשאלות ערכיות. באחד ממכתביך אלי לפני כמה שנים עשית הבחנה בין פניות האדם בענייני ערכים ובין פניותיו לצרכים. טענת שם שיש להפריד בין בחירה ערכית, אתית, ובין בחירת צורך. השאלה היא: מהי ההבחנה הזו בין בחירה ערכית ובין שאר בחירותיו של האדם? אם אני בוחר לאכול תפוח ולא אגס, אין זה עניין של ערך! **לייבוביץ':** בדרך כלל המוסריות היא ערך בשביל בני אדם, אבל אולי יש בני אדם אשר רואים את הערך הגדול באכילת תפוח, ייתכן דבר כזה.

לביא: אבל מבחינה ערכית אין זה ערך במובן המקובל של המושג. אכילת התפוח נועדה למילוי צורך. לולא הצורך, היה התפוח נשאר במקומו.

לייבוביץ': בעיניי אכילת התפוח אינה ערך, אבל ייתכן שבעיני אדם אחר היא ערך. זה כמו שטרומפלדור אמר "טוב למות בעד ארצנו". מדוע זה טוב? זו באמת דוגמא טובה. בשבילו זה היה הטוב...

ובשיחה השנייה שם (עמ' 35) מופיע עוד משפט מפתח (וישנם עוד כמוהו במקומות נוספים בכתביו של לייבוביץ'), האומר כך:

לייבוביץ': ובכן אני טוען שההכרעה הרצונית אינה תלויה בידע.

⁴² ראה דיון על כך במאמרו הנ"ל של ויילר.

⁴³ אלו רק שניים מתוך רבים שמופיעים בכל כתביו של לייבוביץ'. בחרתי שני קטעים שמצאתי בדפדוף אקראי.

לביא: אמש עיינתי בספרך **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל**,⁴⁴ ובמקרה מצאתי שם בעמ' 313 שאתה אומר דבר מעין זה: ההכרעה של אדם שיש לו אינטרס דתי ואשר נמצא בסיטואציה מסוימת, נתונה לשיקול דעתו ולשיפוט הבנתו. הניסוח הזה סותר את השקפתך שאין להבנה השפעה על הרצון.

לייבוביץ': אני מתכוין לומר שהכרעה רצונית של אדם היא ביטוי לחשיבתו הרציונלית, כן, אבל לא לידע שלו, על כך אנו חלוקים.

לייבוביץ' מתעקש בכמה וכמה מקומות להבחין בין צרכים וערכים. זוהי הבחנה יסודית מאד במשנתו. כל המשמעות הדתית של עבודת ה', אליבא דלייבוביץ', מותנה בכך שזהו ערך ולא צורך. כלומר בכך שהאדם לא עובד את ה' למען מילוי צורך כלשהו שלו (בריאות, בטחון, נוחיות, שכר בעולם הבא, ביאת המשיח ועוד). אם כן, ברור שגם לייבוביץ' מכיר בערכים כקטגוריה נפרדת מהצרכים. אמנם לעיתים אדם יכול להחליט שמה שמתפקד כמילוי צורך אצל אדם אחד יהיה עבורו ערך (כמו אכילת תפוחים), אולם בכל אופן ברור שיש כאן מעבר לתפקוד שונה. ערך שונה מצורך.

מעבר לכך, לייבוביץ' בקטע האחרון אומר שהכרעה ערכית שייכת לשיפוט רציונלי, והיא ביטוי לחשיבה רציונלית. זאת בניגוד לצרכים, שהם בדרך כלל תוצאה של אינסטינקטים (יצרים, הרובד הפסיכולוגי).

אם כן, מדוע הוא מתעקש כל הזמן לטעון באופן עקבי שאימוץ ערכים הוא אקט שרירותי של האדם, ושאין לאקט כזה, ולא יכולים להיות לו, נימוקים? לכאורה, זהו בדיוק האיפיון של צרכים. מהו, באמת, ההבדל בין צרכים וערכים לפי לייבוביץ'?

ההסבר נעוץ כנראה בפוזיטיביזם של לייבוביץ'. כפי שראינו, לייבוביץ' מודע לכך שערכים הם בעלי מטען רציונלי. הוא כנראה גם מודע לכך שיש מימד של הכרה בהכרעה הערכית. אולם הוא, כפוזיטיביסט, מתמקד רק בתיאור העובדות. העובדות הן שיש דבר כזה שקרוי ערכים, ושאדם מוכן לפעמים למות עבור מימושם. ולבסוף, שאין לכך כל קשר לעובדות או לידע, כפי שהוא אומר במפורש.

אולם אצל הפוזיטיביסט, הנמקה של ממש קיימת רק על רקע של עובדות, או ידע קודם. פירוש הדבר הוא שלערכים אין הנמקה, ומבחינתו גם לא כרוכה באימוצם כל חשיבה.

המימדים של ההכרה שקיימים בפעולת הרצון, אינם שייכים לתחום שעליו פוזיטיביסט מוכן לדון; הוא פשוט מתעלם מהם. אולם, כפי שראינו למעלה, התעלמות אינה מבטיחה את הצורך להכיר בקיומם של תהליכים אלו כהנמקה וביסוס למה שניתן לצפות בו אמפירית, או להוכיח אותו לשונית.

הדבר דומה להתעלמות של המדע, ואף של הפילוסופיה של המדע, מהקשר הגילוי (=ההקשר שבו צומחת התיאוריה המדעית), והתרכזותם בהקשר הצידוק (=הבדיקה והאישוש/הפרכה של התיאוריה). מה שמעניין ובר דיון הוא העובדות האמפיריות, ולא התהליכים הנעלמים שמובילים אותנו לגילויין. ראה על כך בהרחבה בשער השני של הספר השני.

⁴⁴ **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל**, ישעיהו לייבוביץ', שוקן, ישראל תשל"ט.

גם בקטע שצוטט בסוף הפרק הקודם רואים שלייבוביץ' אינו שולל את ההתלבטות של טוני לביא. הוא פשוט לא יודע מה טיבה. היא שייכת למישור שעליו פוזיטיביסט נאמן מתעקש לשתוק (ראה גם בהערתנו לעיל [פרק א] על הפוזיטיביזם של לייבוביץ', ועל 'צוואתו' של ויטגנשטיין). אם כן, נראה שלייבוביץ' עצמו מקבל, לפחות במובלע, את התמונה שתיארנו עד כה. השרירותיות של הערכים לפי לייבוביץ' אין פירושה שהם נבחרים בהגרלה מקרית. לייבוביץ', כפי שהוא התבטא לא פעם בקיצוניותו הידועה והמוכרת, היה מוכן להרוג עבור ערכיו. אדם לא הורג סתם כך, עבור עקרונות שעלו אצלו בהגרלה מקרית ושרירותית. המושג 'שרירות' במשנתו של לייבוביץ', צריך להתפרש: נעדר תלות בעובדות, או בידע מוקדם. ההנמקה שלו שייכת לתחום ה'מיסטי' (מבחינת הפוזיטיביסט). אנו נמשיך ונפרט על כך יותר בנספח.

לסיום הסעיף הזה, נעיר כי אי ההבחנה בין שתי המשמעויות של המושג 'שרירות', מקבילה לגמרי לאי ההבחנה בין אינדטרמיניזם לבחירה חופשית. בשער הקודם ראינו שישנם כאלו המוכיחים את הטרמיניזם מתוך עקרון הסיבתיות. ראינו שם שהם מניחים שלא ייתכן שלפעולת האדם לא תהיה סיבה, כלומר שהיא תהיה אינדטרמיניסטית, ולכן המסקנה היא שהאדם עצמו פועל באופן דטרמיניסטי. לפחות במובן זה, הוא מהווה חלק מן העולם החומרי.

אולם כבר שם ראינו שההנחה אודות קיומה של בחירה חופשית, בראש וראשונה כופרת בזיהוי הזה. הטענה הבסיסית ביותר של תיאוריית הבחירה החופשית היא שישנו מצב שלישי, בין דטרמיניזם לאינדטרמיניזם: בחירה חופשית. בתהליכים כאלו הפעולה נגרמת על ידי המטרה שאותה היא רוצה להשיג. מטרה ערכית, או אחרת. כלומר, פעולה של בחירה אינה פעולה אינדטרמיניסטית, על אף שאין לה סיבה במובן הטרמיניסטי. ראינו שהיא תוצאה של שיקול דעת, והמושג 'שיקול דעת' אינו קיים בעולם דטרמיניסטי, וגם לא בעולם אינדטרמיניסטי. תהליך מקביל בדיוק מותרחש בדיון על הרצון והבחירה בערכים. כפי שנראה בנספח, פרשנו של לייבוביץ' מפרשים את ה'שרירותיות' במובן האינדטרמיניסטי, כלומר כהכרעה שרירותית ומקרית, כעין הגרלה. אולם על הכרעה כזו אין אחריות, ואין לשפוט אותה במונחי אמת ושקר. ברור שגם אין כלל הצדקה להרוג על פיה ולמענה. פרשנים אלו אינם מבינים שכוונתו היא למושג אחר של שרירותיות, שמקביל לבחירה חופשית. האדם בוחר בערכיו (בניגוד לצרכיו, שבדרך כלל כפויים עליו), ולכן לפעמים הוא מוכן להרוג וליהרג עבורם. לכן הוא גם נוטל אחריות, ונושא באחריות, על הכרעתו הערכית החופשית. אדם לא נושא באחריות על צרכים ואינסטינקטים שלו, אלא אך ורק על בחירה אוטונומית שלו.

בחזרה לקאנט

בדיון על החשיבה בספר הראשון, ראינו שקאנט הציע לפתור את הבעיה היומאנית באמצעות ייסוד המושג 'טראנסצנדנטלי'. טענתו היתה שהעקרונות הסינתטיים-אפריורי נגזרים משיקולים טראנסצנדנטליים, כלומר מעצם העובדה שהם מהווים ביסס הכרחי לכל חשיבה או הכרה.

ראינו שם שהתמונה הקאנטיאנית מקבלת, אמנם באופן מובלע, את הביקורת היומיאנית, והפתרון הקאנטיאני הוא אנליטי ביסודו. הוא אכן קיבל את הטענה שלא ניתן לגזור מושגים כלליים מתוך תצפית, ושלמושגים אלו אין תוקף ביחס לעולם כשלעצמו, ולכן הוא ביסס אותם על נחיצותם לחשיבה. כפי שראינו שם, הוא הניח את המבוקש, ואף עשה זאת באופן מוצהר.

למעלה עמדנו על כך שמהלך הדיון לגבי הרצון מקביל לדיון שנעשה בספר הראשון לגבי החשיבה. גם כאן תחילת הדיון והקושי הבסיסי הוא הכשל של יום, לפיו לא ניתן לגזור נורמות או שיפוטים מעובדות. היינו מצפים שקאנט ימשיך וילך גם כאן באותה דרך, וגם כאן יגזור את המחויבות הערכית מתוך היותה תנאי הכרחי לשיפוט. כלומר, גם כאן הוא יניח את המבוקש. אם אכן קאנט היה עושה זאת, היינו חוזרים גם כאן ואומרים שהוא לא הועיל לנו במאומה. לשון אחר: הוא אימץ במובלע את ההנחה שביסוד הכשל היומיאני.

ויילר, בתחילת מאמרו (ראה בתחילת עמ' 137), כבר מעיר שקאנט עצמו כנראה האמין בנתק שבין עובדות לבין ערכים. הדיון בנושאים אלו נערך בספרים שונים: **ביקורת התבונה הטהורה** נועד להציג את תנאי תקפותן של טענות עובדתיות, ו**ביקורת התבונה המעשית** נועד להציג את תנאי תקפותם של ציוויים מוסריים.

על כן, לא ייפלא שאת העיקרון המוסרי הידוע שלו (הצו הקטגורי) קאנט גוזר אפרירי, מתוך התבונה הטהורה. אם כן, החובה המוסרית אמנם אינה נגזרת מעובדות, אולם היא בהחלט אובייקטיבית ומחייבת.

אלא שגם כאן זוהי אשליה. רבים כבר ביקרו את משנתו של קאנט (ראה, למשל, אצל ויילר בראש עמ' 136), וכמותו גם את הייר, בטענה שהתיאוריה המוסרית שלהם, גם אם הליך הגזירה היה תקף, אינה מאפשרת גזירת חובות קונקרטיות. התיאוריות הללו אינן עוסקות בתוכנו של ציווי המוסרי אלא רק בעצם קיומו העקרוני, בסיבה למחויבות אליו, ובצורתו הפורמלית. אם כן, נראה כי לא ניתן לגזור חובות מוסריות אפרירי, וכנראה גם לא באופן טרנסצנדנטלי. אמנם קאנט עצמו כנראה האמין שניתן לגזור מתוך התבונה הטהורה (באופן אפרירי) גם חובות קונקרטיות, אולם זוהי כנראה אשליה.

גם כאן, המוצא היחיד שנותר בפניו הוא לגזור את החובות הקונקרטיות מן ההכרה המוסרית. הכשל של יום מחייב אותנו להגיע למסקנה שישנה הכרה (אפיסטמולוגיה) מוסרית עצמאית. החובה המוסרית הכללית (הצו הקטגורי) שקאנט מנסה לבסס, היא למעשה העיקרון עליו עמדנו קודם לכן, שחובה עלינו לעשות את הטוב. ההכרה מהו טוב, היא סוג של חוש. אולם המחויבות לבצע את מה שהכרנו כטוב ולפעול על פיו, היא אצל קאנט עיקרון אפרירי. התוכן שקאנט יוצק לעיקרון הזה, הוא עדין במישור הפורמלי בלבד, וכאמור לא ניתן לגזור ממנו ציוויים קונקרטיים.

ספק רב הוא בעיניי האם קאנט אכן הצליח להציג ביסוס אפרירי לעיקרון הזה, אולם זוהי כבר 'אופרה אחרת'.

בפרק הבא נעסוק בהשלכה נוספת של הקביעה שישנו מימד שכלי בפעולת הרצון. אנו נדון שם באפשרות ובאופן הקביעה של סולם ערכים.

פרק ג סולם ערכים

מבוא

כפי שהזכרנו בשער השני, המבנה של בצל הרצון מקביל למבנהו של בצל החשיבה. שניהם בנויים מגרעין שמכיל את עקרונות היסוד (אקסיומות בחשיבה, וערכים ברצון), ומגלדים חיצוניים שנגזרים מעקרונות היסוד שבגרעין, ומאלו שמצויים פנימה להם.

ישנו הבדל בין החשיבה לבין הרצון, שהוזכר גם הוא בשער השני. בהקשר של השכל כל קונפליקט זוקק פתרון. לא יכול להיות שם קונפליקט אמיתי, וקיומו הוא בהכרח פרדוקס שנובע משגיאה. לא ניתן לחיות עם אקסיומות סותרות. לעומת זאת, ערכים בהחלט יכולים לסתור זה את זה (כמו בכל קונפליקט קונאטיבי), ואין כאן בהכרח שגיאה. אני יכול לרצות להיות בריא ובו-בזמן לרצות לאכול דברים טעימים. כמובן שישנה בעיה גם בקונפליקט קונאטיבי, והיא מתעוררת במישור המעשי. שם עלי לנהוג באופן שבוחר רק בדרך אחת מתוך השתיים.⁴⁵

אם כן, לצורך ההכרעה בקונפליקטים ערכיים עלינו לבנות סולם ערכים. סולם כזה הוא היררכיה של חשיבות בין הערכים השונים שמצויים בגרעין הבצל. מאליו ברור שאין כל צורך ומשמעות ליצור היררכיה בין האקסיומות שמצויות בגרעינו של בצל החשיבה.

עמדנו על כך שכל ערכי היסוד מצויים בגרעין הבצל, והגלדים החיצוניים שנגזרים, במישורין או בעקיפין, מערכי היסוד, אינם חשובים פחות מ'אבותיהם'. היחס בין הגלדים השונים של הבצל הוא של היררכיה לוגית ולא היררכיה של חשיבות, והוא קיים הן בבצל החשיבה והן בבצל הרצון. לעומת זאת, ההיררכיה שבאה לידי ביטוי בין הערכים שבגרעין עצמו היא היררכיה של חשיבות, ולא היררכיה לוגית. הם אינם נגזרים זה מזה (שאם לא כן הערכים הנגזרים לא היו בגרעין אלא באחד הגלדים), אולם האחד חשוב מחברו וקודם לו. היררכיה זו קובעת, כמובן, גם את יחסי החשיבות בין הערכים הנגזרים (אלו שמצויים בגלדים החיצוניים), לפי מקורם שבגרעין. לדוגמא, מבחינת ההלכה ערך שמממש את חילול שבת יידחה בפני ערך שמממש את חיי אדם. הסיבה לכך היא שחיי אדם גבוהים בהיררכיה של סולם הערכים ההלכתי משמירת שבת.

אם כן, בצל הרצון מכיל סולם של חשיבות, שנכלל כולו בגרעין הבצל. בבצל החשיבה אין תופעה כזו, שכן כפי שראינו לא נדרשת שם היררכיה של חשיבות אלא רק היררכיה לוגית. זהו הבדל יסודי בין שני הבצלים הללו.

השאלה בה נדון בפרק זה היא כיצד מכוננים היררכיה של חשיבות בין ערכים יסודיים. כפי שנראה חבויות בנושא זה כמה בעיות מהותיות אשר דורשות הבהרה.

⁴⁵ לדאבונו, האוכל הבריא והאוכל הטעים הן שתי קבוצות זרות שיוצרות חלוקה שלמה של המרחב. כלומר אלו הן שתי קבוצות ללא חיתוך (אין שום אוכל שהוא גם טעים וגם בריא), אשר ביחד מכסות את כל המרחב (אין אוכל שהוא לא טעים וגם לא בריא).

הערה זו מוגשת בהוקרה לעיונם הפורה של חובבי תיאוריית האבולוציה.

הבעיה היסודית

הבעיה היסודית של בניית סולם ערכים, כלומר היררכיה של חשיבות בין הערכים שבגרעין, נובעת דווקא מן העובדה שהם מצויים בגרעין. כל אחד מן העקרונות הערכיים שמצויים בגרעין הבצל, אינו ניתן לגזירה מערך קודם, שאם לא כן הוא לא היה ערך בסיסי אלא אמצעי לערך אחר. ברור שגם לא ניתן לגזור אף אחד מן הערכים שבגרעין, מתוך ערכים אחרים שמצויים שם, שאם לא כן הוא היה שייך לגלד חיצוני יותר, ולא לגרעין. אמנם ישנה אפשרות שלגזירת ערך כלשהו נדרשים כמה ערכים בסיסיים שונים, אולם זה אינו משנה את התמונה באופן מהותי. במקרים אלו הבצל מבטא תלות של כל שכבה (גלד) בכל השכבות שקדמו לה, ולא רק במסלול מסוים ומבודד מן הגרעין אליה. מצב דומה מתקיים בבצל החשיבה, כמו למשל בגיאומטריה, שם משפט נגזר מכמה וכמה עקרונות בסיסיים יותר (אקסיומות ו/או תזות קודמות). בהארה הבאה נראה דוגמא הלכתית לתהליך גזירה של 'תולדה' מכמה 'אבות'. הדוגמא רלוונטית הן לבצל החשיבה והן לבצל הרצון.

הארה 11: 'תולדה' של כמה 'אבות'

מקובלנו במסורת ההלכתית שישנן י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. אחת ממידות אלו, קרויה 'הצד השווה' (או: 'מה הצד'). מידה זו משמשת אותנו לגזור מסקנה הלכתית אחת ('תולדה') מתוך שתי הנחות הלכתיות ידועות ('ה'אבות').

בספר הראשון עמדנו על ההיגיון הפנימי של מידת 'הצד השווה';⁴⁶ וראינו שם שיסודה הוא בכך שישנו מכנה משותף לשני ה'אבות', ולמעשה אנו לומדים ממנו, ולא מאף אחד משניהם (ראה שם, בשער השלושה-עשר, פרק ג).

אם כן, מידת 'הצד השווה' אינה מבטאת גזירה של 'תולדה' משני 'אבות', שכן אלו כלל אינם אבות. שני אלו הם שני ביטויים שונים (שלכל אחד מהם ישנן תכונות לא מהותיות שנפסחות אליו והופכות אותו לשונה) לאב אחד משותף. ה'תולדה' גם היא ביטוי של אותו 'אב'.

בהארה זו נפגוש מצב לכאורה דומה, אם כי לא זהה. אנו נראה כיצד לומדים תוצאה הלכתית אחת מתוך שני אבות שאין ביניהם צד שווה. במאמר, שבו הוצגה המתודה הזו,⁴⁷ קראתי לה 'הבניה מושגית'. כאן רק אציג את העיקרון,

⁴⁶ ראה גם מידה טובה, פרשת שמות, תשס"ה. אמנם ראה תיקון ומיקוד שם במאמר לפרשת משפטים, תשס"ו.

⁴⁷ 'שני סוגי 'מה הצד': הבנייה מושגית', מיכאל אברהם, מישורים ב, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשס"ג. ראה גם מידה טובה, פרשת משפטים, תשס"ו.

המשך
הארה 11:

שהוא עיקרון לוגי כללי ולא דווקא מתודת דרש הלכתית. לדיון מפורט יותר במשמעויותיה הלוגיות וההלכתיות, ראה במאמר הנ"ל. בהלכה ישנם לא מעט הקשרים שבהם מופיעים כמה 'אבות' יסודיים, כאשר מהם נגזרות 'תולדות' שונות. הדבר קיים בניזקין, בשבת, בשביעית ועוד. למשל, ישנם ארבעה אבות ניזקין, ומכל אחד מהם לומדים כמה תולדות. ישנן תולדות שנלמדות משני אבות, ואז זהו שימוש במידת 'הצד השווה', שעליה עומדת המשנה הראשונה במסכת ב"ק (ראה בספר הראשון שם, ובסוגיית ב"ק ו ע"א).

והנה, בהקשר של שבת מצאנו הרבה יותר אבות (39 אבות) מאשר בניזקין (ארבעה אבות בלבד), והרבה יותר תולדות (שמופיעות לכל אורך מסכת שבת, ובעיקר מפרק ז והלאה). אולם ישנה תופעה תמוהה בהקשר של שבת. לא מצאנו שם כלל מצב שבו למדים תולדה אחת משני אבות. כל תולדה היא תולדתו של אב אחד (לפעמים היא עצמה תולדה של שני אבות, אולם הכוונה היא שניתן ללמוד אותה מכל אחד מהם לחוד). אין לימוד של 'מה הצד' בהקשר של אבות ותולדות שבת.

תופעה זו עצמה אומרת דרשני, וכנראה היא מעידה על אופיים אבות המלאכה, בשונה מאופיים של אבות הניזקין. ייתכן שביסוד האבות השונים בשבת לא מונח עיקרון אחד, ולכן אין מקום ללמוד 'הצד השווה' משני אבות שונים, מה שאין כן בניזקין שם המשנה עצמה (בתחילת ב"ק) מסיימת ומסכמת את האופי המשותף של כל האבות השונים (שדרכם להזיק, והם ממונך ושמירתם עליך). טענה זו דורשת הבהרה והנמקה, והיא כנראה תלויה במחלוקות בין הראשונים, ולא ניכנס לכל זה כאן.

אולם ישנו חריג אחד בהלכות שבת, שמופיע כבדרך אגב. בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) מופיע הדין הבא:

רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה, וכל דבר שמחוסר ברוח חייב משום זורה.

הירושלמי פוסק שמי שרוקק והרוח מוליכה את הרוח חייב משום שזוהי תולדה של אב המלאכה זורה (זורה הוא הפרדה של גרעיני חיטה מהמוץ על ידי הרוח). וכן נפסק להלכה בכמה פוסקים (ראה, למשל, ברמ"א בשולחן ערוך, חלק אורח חיים, סוף סי' שיט).

הבעיה בדין של הירושלמי היא שהאב של זורה עניינו הוא הפרדת רכיבים שונים זה מזה באמצעות הרוח. אם כן, לא ברור מדוע רקיקה לרוח היא פעולה דומה שניתנת להילמד כתולדה מאב המלאכה זורה? ישנן כמה הצעות שאינן פותרות את הקושי הזה כלל. ישנם כאלו שהציעו תיקוני גירסאות בירושלמי כדי להבהיר אותו. אולם בפירוש **ביאור הלכה**, שמופיע בספר **משנה ברורה** על אתר, מביא

בשם ר' מנשה מאילייה (תלמיד הגר"א), בספרו **אלפי מנשה**, שכוונת הירושלמי היא לחייב את הרוקק משום האב מלאכה של מעביר ד' אמות ברשות הרבים, ובגלל שעושה כן בעזרת הרוח אנו נזקקים גם לאב של זורה כדי לגזור את התולדה הזו.

ניתן להראות שהמבנה הלוגי הזה אינו מבנה רגיל של 'מה הצד' (ראה במאמר הנ"ל). כאן ישנו מבנה שהוא לכאורה דומה, אולם למעשה הוא שונה באופן מהותי. המלאכה של ריקקה לרוח ברשות הרבים, היא מלאכה שאסורה בשבת, והיא נלמדת משני אבות שונים: מעביר ד' אמות ברשות הרבים, וזורה. אולם דרך הלימוד איננה על ידי מציאת משהו משותף לשניהם. מה יכול להיות משותף להעברת ד' אמות ברשות הרבים וזריית תבואה לרוח? הקשר בין שני המלמדים במקרה זה נעשה באופן אחר: אנו בונים משני האבות גם יחד מלאכה שהיא שונה משניהם, כך שכל רכיב בתולדה לקוח מאב אחר. שני האבות מתחברים יחד ובונים את התולדה, ולא האב המשותף של שניהם.

האב של מעביר ד' אמות ברשות הרבים, מלמד אותנו שאסור להעביר בשבת. אולם ברקיקה ההעברה נעשית על ידי הרוח, על כן אנו נזקקים גם לאב המלאכה של זורה שמלמד אותנו שעשיית פעולה אסורה באמצעות הרוח נאסרת גם היא. אם כן, מלאכת רוקק נוצרת מהבנייה מושגית, כלומר מהרכבה, של שימוש ברוח לשם עשיית פעולה (יסוד שנלקח ממלאכת זורה), יחד עם מלאכת העברת ד' אמות ברשות הרבים.

אנו פוגשים כאן הליך שגוזר תולדה מהרכבה של שני אבות שונים. שניהם נדרשים כדי לבנות את התולדה. בהליך של 'הצד השווה', בסופו של חשבון ניתן ללמוד את התולדה מכל אחד מהאבות, והשני משמש רק לסילוק בעיה שמפריעה להליך הלימודי. כאן שני האבות נדרשים מהותית, וביחד הם יוצרים מלאכה חדשה, שהיא תולדה.

לענייננו רק נוסיף כאן כי העובדה שבמלאכות שבת מופיעה הבניה מושגית אינה סותרת את ההנחה שמידת 'הצד השווה' אינה מופיעה שם בגלל שלמלאכות השונות אין צד משותף (שווה). הבניה היא אפשרית גם כשאין לשני האבות צד משותף, ואולי דווקא במקרים אלו. על כן הופעתה של ההבניה המושגית במקום 'הצד השווה', דווקא מאוששת את הטענה שהובאה למעלה לגבי ההבדל בין מלאכות שבת לבין אבות נזיקין.⁴⁸

בהקשר של בצל הרצון, או החשיבה, חשוב להבין שהכוונה באומרנו שיש ערכים (תולדות) שנגזרים מכמה ערכי יסוד (אבות), אינה ל'צד השווה', שכן זה אינו מבטא גזירה מכמה אבות אלא מצד שווה אחד. הכוונה היא להבניה מושגית.

⁴⁸ במאמר הנ"ל מוצגים מקרים נוספים של הבניה מושגית, בהקשרים הלכתיים שונים לחלוטין. שם גם נדון הקשר, אם בכלל ישנו כזה, בינה לבין מידת 'הצד השווה'. כאן אין המקום להרחיב בזה יותר.

המשך
הארה 11: למשל, אם ישנו ערך לתרום צדקה עבור מטרות מסוג מסוים, וישנו ערך שממנו עולה בצורה כלשהי שמטרה X שייכת לקטגוריה ההיא, אז הצירוף של שני הערכים הללו גם יחד בונה ערך שלישי, שמצוי בגלד חיצוני יותר בבצל: לתרום כסף לצדקה למטרה X. זוהי הבניה מושגית במסגרת בצל הרצון, וכך ניתן גם לראות בבצל החשיבה.

אם כן, כפי שראינו למעלה, כל ערך בסיסי בגרעין הבצל יוצר מונאדה עצמאית, כעין בלון, אשר עומדת במנותק משאר הערכים הבסיסיים (רק בגלדים החיצוניים יותר יכולה להיווצר חפיפה, אם ישנו תהליך של הבניה מושגית). אולם תופעה זו גופא יוצרת את הבעיה היסודית ביותר בבניית סולם ערכים: האינקומנסורביליות שלהם.

כפי שראינו, כל ערך, מעצם הימצאו בגרעין, הוא מטרה, והוא אינו מהווה אמצעי לשום מטרה אחרת (חיצונית לו).⁴⁹ לכן הוא גם לא יכול להיגזר משום ערך אחר. אולם בניית היררכיה בין שני ערכים דורשת העמדה שלהם על בסיס משותף כלשהו, שיאפשר למדוד ולכמת את ערכו של כל אחד מהם ביחס לחברו. למשל, כשנרצה להחליט האם פיקוח נפש דוחה שבת או לא, עלינו ליטול שני ערכים יסודיים, שמירת שבת ופיקוח נפש, ולבחון מה היחס ביניהם. מי חשוב ממי. כדי לבחון זאת עלינו למצוא יחידת מדידה שמשותפת לשניהם, ולקצוב את ערכו של כל ערך במונחי אותה יחידה. הערך הגבוה יותר ידחה את הנמוך, כלומר יימצא במקום גבוה יותר בסולם הערכים.

אולם קציבת יחידת מדידה לערכים היא לכאורה בלתי אפשרית, וזאת בשתי רמות שונות. א. ברמה הכללית, כדי למדוד את 'ערכו' של ערך כלשהו, עלינו לבחון כמה הוא טוב, כלומר עד כמה הוא נחוץ לנו. אולם ערך במהותו אינו נחוץ לנו. אם הוא היה נחוץ לנו, הוא לא היה ערך אלא צורך, או אמצעי לערך אחר. ב. הבעיה הקודמת נגעה לעצם הניסיון למדוד את 'ערכו' של ערך כלשהו. אולם ישנה בעיה נוספת, שנוגעת לקביעת יחס הדדי בין משקליהם של שני ערכים. גם אם ניתן היה למדוד את ערכו של כל אחד מהערכים הללו כאמצעי להשגת מטרה כלשהי, הרי שכדי להשוות בין שני הערכים צריך להניח ששניהם נועדו להשיג את אותה מטרה. במקרה כזה ישנו בסיס להשוואה: מי שיותר חשוב להשגת המטרה הוא הערך הדומיננטי אשר גובר על חברו (=עומד גבוה יותר בסולם הערכים). אולם כאשר הערכים משמשים למטרות שונות, הם בעלי אופי שונה, כך שאין כל אפשרות להשוות ביניהם, ובודאי לא לקבוע מי יותר חשוב. ושוב, אם ננסה להחליט על הסולם באמצעות סיווג המטרות עצמן (איזו מטרה חשובה יותר, בשקלול חשיבותו של הערך בהשגת אותה מטרה), נחזור לבעיה הראשונית, והיא שלערכים, מעצם הגדרתם, אין מטרות.

הבעיה השנייה קרויה בתחום האתיקה (ענף של הפילוסופיה שעוסק במוסר) 'אינקומנסורביליות (היעדר מידה משותפת; incommensurability) של ערכים'. בפרפרזה על המינוח הזה, ניתן

⁴⁹ ראה על כך בספר הראשון בפרק השני של השער החמישי, ובשער שישי שם, וכן לעיל בשער השני.

לקרוא לבעיה הראשונה 'אימסורביליות' (היעדר מידה, או אי אפשרות מדידה) של ערכים'. לעיתים ישנה אפשרות לקביעת היררכיה כמותית. למשל, במקרים מסוימים, ניתן לגזור יחס היררכי של חשיבות בין שני ערכים, אם הערך האחד אינו אלא ביטוי לערך אחר. באותה דרך עצמה ניתן להעמיד סולם ערכים בתיאוריות אתיות שמכילות רק ערך בסיסי אחד (תיאוריות מוניסטיות, בלשונו של סטטמן),⁵⁰ כך שכל שאר הערכים נגזרים ממנו.⁵¹ אולם אלו הן דוגמאות פשוטות מדי לאפשרות של יצירת היררכיה בין ערכים. בדרך כלל המערכות הן סבוכות, ומכילות ערכים רבים ('מערכות פלורליסטיות', במינוח של סטטמן), ושם הדבר כמעט תמיד אינו אפשרי.

בהארה הבאה נראה דוגמא ליצירת היררכיה כזו, ודרכה נדגים כמה מהאספקטים של סוגיית סולם הערכים שעליהם עמדנו עד כאן.

הארה 12: פיקוח נפש דוחה שבת⁵²

ישנם בהלכה כמה מצבים של קונפליקט בין ערכים. לדוגמא, כאשר הורים מצווים את ילדם לעבור עבירה (כמו חילול שבת). נוצר כאן קונפליקט בין הערך של כיבוד הורים לבין הערך שנפגע באותה עבירה (שבת). כיצד נכריע במצב כזה? חכמים למדו את אופן ההכרעה הנדרש מהסמיכות בפסוק: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" - מכאן שאם ההורים מבקשים מהבן לחלל שבת אסור לו לעשות זאת. העובדה שהתורה נזקקת ללמד אותנו את הכלל הזה מלמדת שלולא התורה היתה כותבת זאת, לא יכולנו להכריע במקרה כזה בעצמנו (ראה לעיל בהארה 8, בדיון על גזירת הכתוב). הסיבה לכך היא שאין לנו כל דרך למדוד את שני הערכים הללו, שלא נגזרים אחד מהשני, וליצור היררכיה כלשהי ביניהם שתאפשר לנו להכריע בשאלה כזו.

המקרה הפרדיגמטי של קביעת סולם בין ערכים מנוגדים בהלכה הוא ההתנגשות בין חובת שמירת השבת לבין החובה להציל חיים. לשון אחר: בין ערך השבת לערך החיים.

כידוע, ההלכה קובעת באופן קטגורי כי 'פיקוח נפש דוחה שבת' (ראה יומא פה ע"א ואילך). לכאורה, ישנה כאן הכרעה שערך החיים גובר. השאלה היא

⁵⁰ ראה בספרו של דניאל סטטמן, **דילמות מוסריות**, מאגנס, ירושלים תשנ"א, פרק ב סעיף 3.2, ובעיקר בעמ' 69.

⁵¹ יש לציין שגם במערכות מוניסטיות ייתכנו דילמות מוסריות ללא פתרון ברור, למשל אם מישוהו מבטיח לשני אנשים הבטחות סותרות (שלא ניתנות לקיום ביחד). הערך היחיד הוא קיום הבטחות, ובכל זאת יש כאן דילמה ללא פתרון ברור. ראה **דילמות מוסריות** עמ' 74 הערה 2-3. אמנם במקרה זה ייתכן להציע פתרון על ידי הגרלה, שכן לא משנה מה אעשה (לפחות בהנחה שההבטחות הן זהות והמחויבות זהה). קונפליקט אמיתי נוצר כשגם דרך כזו אינה אפשרית. ראה שם עמ' 75.

⁵² ראה בספר הראשון בפרק א של השער התשיעי, ובהערה 49 שם.

המשך
הארה 12:

כיצד ניתן לנמק קביעה כזו, בהתחשב באינקומנסורביליות בין ערך החיים לבין שמירת השבת. כאשר נתבונן בנימוקים השונים שעולים בגמרא לפסק הזה, נראה שיש ביניהם נימוקים בעלי אופי עקרוני שונה.

ישנם נימוקים שבאופן פשוט מצביעים על היררכיה בין הערכים. בדרך כלל נימוקים כאלו נלמדים מפסוקים, וזה לא מפתיע לאור מה שראינו לעיל, שקביעת יחס בין ערכים אינה שאלה פשוטה אותה ניתן להכריע באמצעות סברא.

הביטוי החד ביותר לכיוון הזה בסוגייה מצוי בנימוק הבא:

רבי יונתן בו יוסף אומר: 'כי קדש היא לכם' - היא מסורה בידכם, ואין אתם מסורים בידה.

מאידך, ישנו נימוק אחר בגמרא (הבא אחרי נימוקו של רבי יונתן) שהוא יוצא דופן בכך שהוא בעל אופי הפוך בדיוק, ולכאורה נראה מכמה מקורות שדווקא הוא זה אשר התקבל להלכה:

רבי שמעון בן מנסיא אומר: 'שמרו בני ישראל את השבת' - אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

לכאורה, רבי שמעון בן מנסיא כלל לא נזקק לקבוע היררכיה בין שני הערכים (השבת והחיים). שיקולו הוא כמותי, והוא מתאר את הקונפליקט במונחים של כמה שמירות שבת מצויות בכל אחד מאופני ההכרעה. הוא מוצא מידה משותפת לשני הערכים, במונחי שמירות שבת.

אולם זו אינה כל התמונה; רבי שמעון בן מנסיא אומר יותר מכך: לדעתו כל ערך החיים אינו אלא בגלל האפשרות לקיים בהם מצוות. שאם לא כן, היה עליו להוסיף למשוואה את ערך החיים כשלעצמם, פרט לשיקול הכמותי, ואולי הוא יכול היה לוותר לגמרי על השיקול הכמותי. נראה בעליל מדבריו שערך החיים כשלעצמו, אינו מכריע את ערך שמירת השבת. אין לחיים ערך עצמי כלל ועיקר, ולכן השיקול שנתר הוא רק המשוואה אודות כמות השבתות הנשמרות.

אם כן, ההסבר הסביר יותר בדברי רבי שמעון בן מנסיא הוא שערך שמירת השבת למעשה גבוה מערכם של החיים. אמנם, מבחינה מעשית הוא קובע כי יש לחלל שבת במקרה של התנגשות, אך זאת רק מכיון ששמירת השבת עצמה תצא נשכרת מחילול השבת הזה. על כך אמרו חכמים: 'פעמים שביטולה זהו קיומה'.⁵³

⁵³ ישנן ביסוד הדברים כמה הנחות בעייתיות נוספות: 1. הרי אם לא נחלל שבת האדם ימות ולא ישמור שבתות. הוא לא אמור לחלל שבתות אלא לא לשמור אותן. זה לא ניתן להשוואה פשוטה עם חילול השבת שנעשה כעת. 2. חילול השבת נעשה כעת, בעוד ששמירת השבתות תיעשה, אם בכלל (אולי הוא ימות בכל זאת) בעתיד. מדוע אפשר לזנוח מצוה בהווה למען רווח עתידי. 3. ההפסד הוא ודאי והרווח הוא מסופק (מי לידינו יתקע שהוא באמת ישמור הרבה שבתות, או שהוא בכלל יחיה?). 4. החילול נעשה על ידי והרווח הוא שלו. מדוע השקלול של המשוואה נעשה בהתעלמות מזהות האנשים הפועלים? כיצד מותר לי לחלל שבת כדי שירוויח החבר? בלשון חכמים: "אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך". כל אלו ועוד דורשים עיון

מעבר לסולם הערכים ההפוך שמוצג בדברי רבי שמעון, לכאורה ישנה כאן הדגמה לאפשרות לגלות היררכיה בין ערכים שונים, ולעשות זאת מכוח סברא (תפקידו של הפסוק כאן דורש דיון נפרד, ואין כאן המקום). השיקול שהבאנו מעמיד את חילול השבת על אותה סקלה כמו הצלת החיים: שניהם נמדדים במונחי שמירות שבת. ממילא ניתן להשוות ביניהם, ולהכריע שיש לחלל שבת (כביכול ערך החיים גובר, אך רק מכיון שהוא 'שווה' הרבה שבתות).

זוהי גם דוגמא להכרעה שקראנו לה בגוף דברינו 'היררכיה כמותית'. ישנו עיקרון ממיין אחד, ולמעשה רק ערך אחד (מה שנקרא בגוף דברינו 'מערכת מוניסטית') בגרעין הבצל. הסיווג והסדר בסולם הערכים שבגרעין הוא רק כמותי.

למעשה, הנימוק של רבי שמעון בן מנסיא מוציא את הערך של החיים מערכי היסוד שמצויים בגרעין בצל הרצון, ומעביר אותו לגלד חיצוני יותר. זהו ערך נגזר מהערך של שמירת השבת (שמצוי בגרעין הבצל), שכן החיים הם בעלי ערך רק מפני שניתן לשמור בהם שבתות.⁵⁴ אם כן, המתודה הזו אינה מועילה כאשר אנו עוסקים בערכים של ממש, שהם מעצם טיבם בלתי תלויים, כפי שביארנו לעיל.

רק לשם השוואה, נביא כאן נימוק נוסף שעולה בסוגייה שם:⁵⁵

אמר רבי יהודה אמר שמואל: אי הואי התם הווא אמינא דידי עדיפא מדידהו: "וחי בהם" - ולא שימות בהם.

אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא דרבי ישמעאל.

רבי יהודה מציע הצעה בניגוד לכל עמדות התנאים, ודווקא היא שזוכה לדעת רבא לעדיפות על פני שאר הדעות. הצעתו של רבי יהודה אינה עוסקת כלל בהלכות שבת. היא קובעת עיקרון כללי שערך החיים עדיף על ערך השבת, כמו גם על ערכם של שאר המצוות.

לכאורה, הקביעה הזו היא גורפת, ומורה בבירור לכיוון של רבי יונתן: ערך החיים גובר על ערך השבת. אולם כעת נשאל את עצמנו מדוע הפסוק קובע 'וחי בהם', ולא 'וחי' גרידא? מי זה 'בהם'?

הכוונה תובהר מייד כאשר נתבונן בכל הפסוק (ויקרא י"ח, ה): "ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, אני ה'". כלומר, המטרה היא לחיות בהם - במצוות, ולא לחיות סתם. אם כן, כעת שוב נשאל את עצמנו: האם ישנה כאן קביעה שמכריעה לטובת הדומיננטיות של ערך החיים, כדעת

כשלעצמם. אנו כאן מתרכזים רק בהדגמת ענייננו, ולכן לא נרחיב בכך יותר.
⁵⁴ ראה ניסוח מתוקן ומדויק יותר בפרק א של השער הרביעי. שם נראה שערך החיים לפי תפיסה זו כלל לא מצוי בבצל. החיים הם אמצעי ולא מטרה, או דרך מעשית לממש את הערך של שמירת שבת (ולא נגזרת לוגית של ערך שמירת השבת).

⁵⁵ ראה גם מקבילה בסנהדרין עד ע"א.

המשך

הארה 12:

רבי יונתן? או שמא ההכרעה היא דווקא לטובת רבי שמעון בן מנסיא, שלפיו ערך השבת גובר, שהרי כל החיים מיועדים כדי לחיות 'בהם', בעשיית המצוות (כמו שמירת שבת). ההנמקה הזו אף מרחיבה את גישתו של רבי שמעון בן מנסיא לכל המצוות (ולא רק לשבת, כפי שאולי משתמע מדבריו של רבי שמעון עצמו).⁵⁶

לסיום, נחזור שוב ללימוד ביחס להורים המצווים את בנם לחלל שבת. חכמים אמנם דורשים את כלל ההכרעה הזה מפסוק, אולם הניסוח של הדרשה אומר גם הוא משהו: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" - כולכם חייבים בכבודי". כלומר, יש כאן היסק לוגי שיראת ה' עדיפה מציות להורים, שכן גם ההורים עצמם חייבים בכבוד ויראת ה', ולכן הוא עדיף עליהם. יש כמה צורות להבין את הלוגיקה של ההיסק הזה, אולם יש לשים לב לכך שחז"ל אינם משתמשים בפסוק כמקור פורמלי לכלל ההכרעה, אלא לומדים ממנו צורת חשיבה לוגית. נראה שההכרעה מבוססת באופן בסיסי על היגיון, והוא: שישנה יחידת מידה שבאמצעותה אנו משווים בין שני הערכים המעומתים בקונפליקט, כבוד ה'. כשמודדים את שני הערכים ביחס לאמת מידה זו מקבלים שכבוד ה' עדיף. אם כנים דברינו, אזי גם הדוגמא הזו, כמו הדוגמא של פיקוח נפש, אינה משקפת קביעת סולם ערכים, אלא קביעה שאחד מן הערכים הוא נגזר ואינו שייך לבצל היסודי. מצב כזה מאפשר הכרעה, שכן ישנה יחידת מידה משותפת לשני הערכים.⁵⁷

אין כאן המקום להרחיב יותר. מטרת ההארה היתה רק להדגים כמה מן התופעות שעלו בדיון בגוף הפרק.

נסיים את הסעיף בניסוח שמחדד את הבעיה (ראה **דילמות מוסריות**, עמ' 83). ראובן ושמעון דנים בשאלה האם לכפות על פלוני לתת את סכום הכסף הדרוש להצלת חייו של חולה מסוים. הנסיבות הן שההצלה כרוכה בהוצאה כספית לא גדולה, ופלוני הוא אדם עשיר. נניח שראובן הוא תועלתן ושמעון הוא ליברל קיצוני. התיאוריה המוסרית של ראובן היא תועלתנית, כלומר היא קובעת שיש לפעול באופן שימקסם את האושר הכללי בעולם (או באנושות). שמעון, לעומתו, רואה בחירות ובזכות הקניין את חזות הכל.

⁵⁶ בהקשר זה יש לבחון את עצם ההנחה של הגמרא בתחילת הסוגיה (מייד לאחר המשנה שם פב ע"א), שכל העבירות למעט שלוש החמורות נדחות בפני ערך החיים, וזאת ללא כל מקור מפסוק. הנחה זו מעידה דווקא על סולם דומה לזה של רבי יונתן בסוגייתנו.

⁵⁷ אגב, לא תמיד הערך הנגזר הוא הפחות חשוב. כפי שציינו כמה פעמים, העובדה שערך כלשהו אינו שייך לגרעין אינה הופכת אותו לפחות חשוב. עובדה זו רק מאפשרת לנו למצוא יחידת מידה משותפת לשני הערכים, וכך להכריע בקונפליקט. במקרה של חילול שבת למען חיי אדם הערך הנגזר הוא החיים, והוא אכן הפחות חשוב. במקרה של כיבוד הורים, הדבר תלוי בשאלה כיצד עלינו להבין את הלוגיקה של ההיסק המכריע, ולכן לא ניכנס לכך כאן.

במצב כזה ראובן ושמעון דנים בעצם בשתי שאלות שונות, ולכן גם מגיעים למסקנות שונות: ראובן דן בשאלה האם מעשה הכפייהגדיל את מידת האושר בעולם או לא, ויכול להכריע בשתי הצורות. אולם שמעון דן בשאלה האם יש כאן פעולה שפוגעת בחירותו וזכויותיו של פלוני, ולכן הוא כנראה יתנגד לכפייה. הם יבחנו את הנושא מזוויות שונות: ראובן יבחן מה מצבו של החולה, והאם אין חולה שזקוק לעזרה דחופה יותר, והאם הכפייה אכן תועיל בצורה הטובה ביותר וכדו'. שמעון, לעומתו, יבחן רק את השאלה האם פלוני מוכן להגיש את העזרה או לא. די ברור שבאופן כללי ראובן יראה במעשה כפייה שכזה מעשה טוב של עזרה לזולת, בעוד שמעון יראה בו מעשה רע של פגיעה בחירותו וזכויותיו של פלוני.

הצגנו כאן ויכוח מוסרי בין שני אנשים בעלי תיאוריות אתיות מוניסטיות. אולם בדרך כלל המצב הוא שכל אחד מאיתנו מחזיק בתיאוריות פלורליסטיות. במצב כזה המקרה המובא כאן יכול להוות דוגמא לקונפליקט שבו מתלבט אותו אדם עצמו בין שני ערכים שהוא מאמין בהם ומחוייב להם: שמירת חירותו וזכויותיו של הזולת, לעומת מיקסום האושר. לשון אחר: חירות מול תועלת. אלו הן דילמות נפוצות מאד, שכל פרט, ובודאי כל חברה, מתלבטים בהן. בקונפליקט הזה מתוארות שתי זוויות ערכיות שונות שמהן ניתן לבחון את המקרה. לא ניתן להעמיד אחת על השניה, ולהיפך, ולכן הערכים שמתמודדים כאן הם אינקומנסורביליים. האם ניתן לבנות היררכיה בין שני ערכים מסוג זה (חירות מול אושר)? הדברים קשים שבעתיים מכיון שמדובר על תרומתה של החירות של א אל מול תרומתו של האושר של ב לסך האושר בעולם (כנראה ההנחה המקובלת היא שמבחינת השיקולים המוסריים אין להבדיל בין אנשים שונים).

בעיה זו חייבת להטריד כל מערכת אתית, הן פילוסופית והן משפטית. בית המשפט והמחוקקים חייבים להגדיר סולם ערכים חוקי לפיו מתנהלת חברה. אחת הבעיות שמובילה למצב שבו בית המשפט העליון בישראל של ימינו (6-2004) נראה כפועל באופן שרירותי, היא העובדה שקשה מאד להציב סולם ערכים ברור באופן אפריורי. כל מקרה מעורר תגובות שונות, והיחס התיאורטי בין הערכים השונים כמעט אינו ניתן להגדרה וליישום. בסופו של דבר, בדרך כלל משתמש בית המשפט בניסוחים מעורפלים ועמומים שמנסים כביכול להציג הנמקה שיטתית, אולם הם אינם אלא ביטויים לאינטואיציה ספציפית למקרה הנדון. ברוב המקרים מן הטיפוס הזה אין אפשרות לעשות משהו טוב יותר.⁵⁸

השאלה בה אנו עוסקים כעת היא עקרונית: האם בכלל ניתן להגדיר סולם ערכים כלשהו? ואם כן, אז כיצד? לשון אחר: האם בכלל ישנה משמעות לאינטואיציה שמוליכה תהליכי שיפוט וחקיקה כאלו, או שמא הדבר תלוי בגחמות ורגשות מקריים, ותו לא? יש להדגיש, שאנו לא עוסקים כאן בשאלה הספציפית מהו הסולם ה'נכון', אלא בשאלה כיצד בכלל ניתן לבנות סולם שכזה; הדיון כאן הוא מטא-אתי, ולא דווקא אתי.

⁵⁸ לפעמים המחוקק עצמו קובע סולם כזה (באופן בסיסי זה תפקידו שלו ולא של השופט. ראה על כך בהרחבה בספר הרביעי בקוורטט, בדיון על חקיקה שיפוטית). אך גם לגביו ניתן לתהות כיצד הוא קבע את ההיררכיה הזו.

פתרון, ופתרון לכאורה

הבעיה השנייה שהצגנו, האינקומנסורביליות של הערכים, מעוררת דיונים ארוכים בפילוסופיה של האתיקה, ולא נעסוק בהם כאן.⁵⁹ אעיר רק שלא מוכר לי פתרון מנומק באופן משביע רצון לבעיה כאובה זו. בסעיף זה נציג את הפתרון הטבעי לשתי הבעיות, כפי שהוא עולה מהתמונה של הרצון והבחירה המוסרית שהוצגה למעלה.

סטטמן (בפרק ג סעיף 3) טוען שמבחינה עובדתית נראה בבירור שאכן ניתן להשוות בין ערכים אינקומנסורביליים. הוא מביא דוגמאות שבהן אנו משווים ערך א שמופיע בעוצמה אדירה מול ערך ב שמופיע בעוצמה חלשה מאד. לדוגמא, הדילמה של סרטור, האם על הסטודנט להישאר עם אמו החולה, או שמא עליו ללכת להצטרף לכוחות ספרד החופשית במלחמתם הצודקת. אם האם היא חולה מאד, והישארותו של בנה תציל אותה ממוות בטוח, ולעומת זאת ההצטרפות שלו לכוחות ספרד החופשית היא כמעט חסרת ערך לחלוטין (הוא נכה), אז ברור שניתן להכריע את הדילמה. כלומר במקרה זה ודאי ניתן להשוות בין הערכים. ובאופן אחר נאמר: מה שלא תהיינה הנסיבות, כמעט אף אחד לא יאמר שאין כאן מקום לשיקול דעת אלא רק להגרלה. אולם אם באמת אלו ערכים שלא ניתנים להשוואה, הדבר אמור להיות נכון בכל עוצמה של הופעה שלהם. השאלה אינה כמוותית אלא איכותית. מכאן מסיק סטטמן שניתן להשוות גם בין ערכים אינקומנסורביליים, על אף שהם אינם ניתנים להעמדה (=רדוקציה) של האחד על השני.

כאן נעשית טעות פרדיגמטית של ניתוח אנליטי. העובדה שניתן להשוות בין שני הערכים הללו ולהכריע את הדילמה, היא 'עובדה' המבוססת על תחושה. אולם זו גופא השאלה של האינקומנסורביליות: תחושה זו נראית כרגש אשלייתי. ההיגיון מורה שכאשר אין מידה משותפת לא ניתן להשוות בין שני ערכים שונים.⁶⁰ לשון אחר: כיצד ניתן להביא ראיה מהתנהגותם של אנשים? וכי מדובר כאן בשאלה אמפירית שניתנת להכרעה בראיות עובדתיות? לכאורה, אנו לא שואלים כאן כיצד אנשים נוהגים, אלא מהי ההצדקה לצורת הכרעה כזו. האם מספיק להצביע על כך שהיא קיימת בפועל?

בדרך כלל, דווקא העמדה הסינתטית היא אשר נוטה לקבל את האינטואיציה, אולם היא

⁵⁹ ראה **דילמות מוסריות**, פרק ג ובמראי המקומות שם. הפרק כולו מוקדש לנושא האינקומנסורביליות.

⁶⁰ גם הצעותיו של סטטמן להשוואה על בסיס חיצוני, אינן באמת פותרות את הבעיה. הוא מביא שם (עמ' 76) דוגמא, לבעל ואשה שרוצים לקנות כיסא. הבעל מחפש כיסא פונקציונלי והאשה כיסא בעל ערך אסתטי-אמנותי. הקריטריונים שדרכם יימדד הכיסא הם שונים, וברור שבמקרים רבים גם ההחלטה של שניהם תהיה שונה. יש כאן זוויית אינקומנסורביליות. סטטמן מציע קריטריון חיצוני, המחיר. ניח שיש ברשותם 200 ש"ח לצורך הקנייה. והכיסא הפונקציונלי ביותר שניתן לקנות במחיר זה הוא בעל ערך (פונקציונלי) גבוה מאד, כלומר הוא מאד מועיל ויעיל. מאידך, הכיסא (האחר) בעל הערך האמנותי המכסימלי שניתן לקנות במחיר כזה הוא כיסא שאינו בעל ערך אמנותי רב. במקרה כזה, ההכרעה תהיה לטובת הבעל, על אף שהזוויית הן אינקומנסורביליות. זוהי דוגמא נוספת להכרעה כמוותית, אולם היא לא פותרת את הבעיה שלנו. סטטמן מתעניין בהכרעת דילמות מוסריות, ואנו עוסקים בשאלת קביעת סולם ערכים. שאלה זו אינה מקבלת כל מענה בדוגמא זו. וראה עוד למעלה.

אינה יכולה לפטור את עצמה מהצדקה, או מציאת מענה לקושי האנליטי. לדוגמא, ברור לכולנו שהראייה שלנו משקפת את האמת על העולם. אולם זוהי בעיה מבחינה אנליטית, שכן קשה להביא לכך הצדקה. האנליטיקן (בפרט, הפוסט-קאנטיאני) מתעלם מכך, ואומר: זוהי האינטואיציה שלי. אולם אינטואיציה שעומדת בניגוד לטיעון הגיוני אינה קבילה, אלא אם מוצאים לה צידוק, או תשתית תיאורטית שמאפשרת אותה. לאנליטיקן שמתייחס לאמונותיו באופן יחסי ושרירותי (קונוונציונלי), אין בעיה להכריז: עבורי זוהי אקסיומה. אולם מי שרוצה להתייחס ברצינות להאמונותיו, צריך לחפש להן צידוק.⁶¹

על כן, מכיון שישנה בעיה מהותית בהשוואה בין ערכים, או זוויות מבט (זוהי בעיית האינקומנסורביליות), אזי העובדה שאנו אכן עושים זאת, אינה אלא קרן אחת של פרדוקס, או לפחות דילמה. הבעיה היא איך ליישב אותה עם הקרן השניה: הטיעון ההגיוני ששולל זאת. הטעות הזו היא פרדיגמטית, שכן כפי שראינו באינטרמצו למעלה, אנשי הנפש הבהמית-חיונית (אנליטיקאים) נוטים לעטוף את הרגש במונחי שכל. בעלי עמדה סינתטית עושים דבר דומה, הם עוטפים את האינטואיציה במעטה מוגדר וחד (מעטה אנליטי). אולם אצל סטטמן העטיפה חסרה. אין אצלו בכלל הסבר, או הנמקה תיאורטית, להיררכיה שהוא מציג. הוא אינו מתמודד עם הקושי האמיתי שמעוררת האינקומנסורביליות.

אמנם יש לשים לב לכך שהוא עוסק בשאלת הכרעת הקונפליקטים הערכיים, ולכך אולי יש בדבריו מענה כלשהו. אולם אנו עוסקים כאן באפשרות העקרונית לקבוע סולם ערכים, כלומר בעצם קיומה של היררכיה תיאורטית שבין שני ערכים אינקומנסורביליים, ולא דווקא בשאלת ההכרעה בקונפליקטים קונקרטיים. לשאלה זו אין כל מענה אצל סטטמן. להיפך, למעשה נראה שהוא מכיר בכך שאין דרך של ממש לעשות זאת (למעט מקרים שבהם ניתן למצוא קיצוניות כמותית, המאפשרת דירוג כמותי בין הערכים הנדונים, כמו בדוגמאות שהצגנו בהארה הקודמת). טענתו העיקרית היא שבאופן אמפירי מתברר כי היעדר סולם ערכים לא בהכרח מפריע לאפשרות של הכרעות בדילמות ערכיות, או מוסריות.

הפתרון

כעת נסביר מדוע לאור התמונה שהצענו הדבר בהחלט אפשרי. זהו הנימוק שחסר אצל סטטמן, והוא אשר יכול להסביר את אפשרות ההכרעה בין ערכים אינקומנסורביליים, כלומר את האפשרות לבנות סולם ערכים.

⁶¹ יכול הקורא להיות מוטרד מכך שהטיעון הזה לכאורה הופך את האנליטיקן לאולטרא-סינתטי, שהרי הוא מוכן לקבל אמיתות אפילו ללא צידוק כלל. אך זוהי אשלייה, שכן הוא עושה כן רק מפני שה'אמיתות' שלו אינן טענות בעלות משמעות אובייקטיבית כלשהי. אמת במונח האנליטי ניתן לקבל בכל אופן קונוונציונליסטי, ורק בגלל זה הוא מוכן להיות כה ליברלי ביחס אליה (בספר השני עסקנו רבות בהביליטציה הפוסטמודרנית של הדת והמיתוס. זוהי אותה תופעה עצמה. ראה שם באינדקס). לשון אחר: הוא נסמך על התנהגות בני אדם בהכרעת שאלה נורמטיבית-תיאורטית, רק מפני שבעיניו אין לשאלה זו כל משמעות אחרת מעבר לקונוונציה בין בני אדם. הוא אינו רואה בהתנהגות ראייה להכרעה אובייקטיבית, שהרי אין לו כל צידוק שיכול להעמיד זאת על בסיס הגיוני (לפחות במסגרת התמונה האנליטית בה הוא מחזיק).

ההסבר לכך הוא פשוט מאוד. בשער התשיעי של הספר הראשון עמדנו על כך שהכרעה בין ערכים אינקומנסורביליים מחייבת יציאה מחוץ למערכת הדיון (ראה שם דוגמאות). בתוך המערכת אין לערכים הללו מידה משותפת, אולם מחוצה לה ייתכן שנצליח למצוא מידה אובייקטיבית, אוניברסלית, שכזו. כעת נמשיך ונראה באופן ספציפי את משמעותה של המידה החיצונית הזו.

בניגוד לתיאור הריאליסטי המקובל שרואה את הערכים עצמם כקיימים במובן כלשהו, אנו הצענו תמונה חילופית. הערכים הבסיסיים, אלו שמצויים בגרעין הבצל (שרק ביניהם אנו בונים את סולם הערכים. היחסים האחרים כבר נגזרים מן הסולם הזה באמצעים לוגיים גרידא), אינם אלא מאפיינים, או תכונות, של המושג 'טוב', שהוא סוג של 'יש', אשר קיים במובן כלשהו בעולם (אולי בעולם האידיאות). כפי שראינו למעלה, הערכים הספציפיים הם מאפיינים של המושג הזה. ראינו שלגביהם אמנם יכולים להיווצר ויכוחים, אלא שזה בדיוק כמו ויכוחים שמתנהלים ביחס להגדרות של עצמים מוחשיים יותר.

אם כן, יש בידינו סולם אובייקטיבי, כאילו מוניסטי (על אף שהמערכת אינה בת ערך אחד), להעריך ולהשוות בין ערכים: השאלה הקובעת היא, עד כמה הערך הנדון הוא 'טוב'. מידת הטוב שבו היא המדד שמהווה מידה לכל אחד מהערכים, ובכך ענינו על הבעיה הראשונה (האימסורביליות של הערכים). אולם זה גופא גם המכשיר לדרג אותם על סולם אובייקטיבי כלשהו (לפתור את בעיית האינקומנסורביליות שלהם). באמצעות חישה, או הכרה מוסרית ישירה, אנו בוחנים את המושג 'טוב' עצמו, ואת הערכים שמאפיינים אותו, עד כמה הם מהותיים למושג טוב, ומהי העוצמה בה מופיעה דרכם (או בהם) מידת הטוב.

זוהי היציאה מחוץ למערכת בהקשר המוסרי, שפותרת את הפרדוקס של ההיררכיה בין ערכים אינקומנסורביליים. אנו יוצאים אל מחוץ לבצל הרצון כולו, אל המושג 'טוב' כשהוא לעצמו, שהבצל כולו אינו אלא הפנומנה שלו (=ההופעה שלו).

כמובן שתיאוריה כזו מניחה שהמושג 'טוב' אינו רק תיאור ריק של העובדה שהמעשה הזה ראוי לעשותו, אלא יש בה קונוטציה חיובית, או מגמה, שמשותפת לכל בני האדם. זהו מושג שיש לו, מעבר לקונוטציה, גם משמעות אונטולוגית. אל הישות החיצונית הזו אנו יוצאים כדי למצוא מידה משותפת לכל הערכים בעולם. אם אכן ישנה אידיאה כזו, כי אז אין ספק שלא יהיה ערך שלא יוכל להימדד על קנה המידה הזה.

יש לציין שהתיאור הזה, על אף שהוא נשמע מעט מיסטי, תואם מאוד לאינטואיציות שלנו, ומבטל את הצורך בהנמקה לאפשרות בניית הסולם הערכי. כאשר אנו משווים בין שני ערכים, ישנה תחושה שהאחד הוא 'יותר טוב', או 'טוב בעוצמה גבוהה יותר' מאשר חברו. זהו הבסיס לבניית סולם היררכי ביניהם. זוהי ראייה נוספת לקיומו האובייקטיבי של המושג 'טוב', ומאידך, זהו כנראה הפתרון היחיד עבור בעיית האינקומנסורביליות.

אין ספק שחירות של אדם חשובה יותר מאשר גודל הבית שלו, ושהצלת חייו חשובה יותר משני הערכים הקודמים. הדבר אינו מותנה בשאלות של מידה או עוצמה של הופעת הערכים המשווים כאן. זהו סולם שכמעט כל אדם יסכים לגביו, והדבר מוכיח שלמעשה ישנה אצלנו

מידה משותפת בין הערכים השונים.⁶²

הדוגמא שסטטמן עצמו מביא להכרעה בדילמה ערכית מהווה ראייה לדברינו. הוא טוען שכאשר ישנו הבדל גדול בעוצמות שבהן מופיעים הערכים בסיטואציה הנדונה, אז אנו מצליחים להכריע בין ערכים אינקומנסורביליים. אולם זה גופא מראה שיש קנה מידה כלשהו שניתן לשפוט על פיו את שני הערכים. שאם לא כן, מדוע הבדלי עוצמות משנים משהו? הבדלים כמותיים אינם יכולים ליצור מידה משותפת אם היא לא קיימת גם בלעדיהם. הבדלי העוצמות רק מחדדים ומגבירים את המידה המשותפת שקיימת מלכתחילה. כאשר ישנה מידה כזו, הבדלי העוצמות מגדירים את ההיררכיה.

אנו שוב רואים שהמושג 'טוב' עצמו, עוד לפני תכניו הספציפיים, הוא אובייקטיבי. כולנו צופים בו, ולפעמים יש לנו ויכוח על התיאור הנכון שלו (כולל ההיררכיה של סולם הערכים שנגזר ממנו).

יש להדגיש שוב כי אנו לא עוסקים כאן בתיאוריה אתית, אלא בתיאוריה מטא-אתית. ענייננו כאן להראות שישנה דרך מוצדקת לבנות סולם ערכים כלשהו, ואיננו נכנסים לשאלה מהו הסולם הראוי. ברור שקשה מאד לגזור סולם ספציפי מהשיקול שניתן כאן. השיקול הזה יכול, לכל היותר, להגביר את מידת האמון של אדם בסולם שהוא מציב לעצמו (=באינטואיציה המוסרית שלו). בדיוק כמו שהשיקול של היגיון שמעי אינו מכתוב מהן האמיתות שאנו מכירים באופן כזה. הוא מצביע על דרך להצדיק את האמון שאנחנו נותנים באינטואיציות שלנו. שיקול כזה מונע מאיתנו ליפול בפח האנליטי שטוען שאין כל דרך רציונלית לעשות זאת, ולכן עלינו להתייחס לבחירותינו כאל רגשות סובייקטיביים, ותו לא. כמובן שאין בכך סתירה כלשהי לחיוב שמטילה מידת הענווה, להאזין היטב לטענות הזולת, ולבחון את הסולם האלטרנטיבי שהוא מציע, ורק אז להכריע האם אנחנו צודקים בסולם אותו בנינו, אם לאו. אבל חובה כזו אינה מעידה שאין כאן אמת, שהרי גם בתיאוריות המדעיות, אשר עוסקות בעובדות ולא בנורמות, ישנו מצב דומה וחובה דומה.

מידת האובייקטיביות של הערכים עצמם

לאור התמונה אותה הצגנו כאן, התיאוריה המטא-אתית שלנו היא ריאליסטית, אולם במובן שונה מזה המקובל. לא הערכים עצמם הם ישויות קיימות, אלא ה'טוב' כשלעצמו. הוא קיים כמו כל שאר האידיאות, או המושגים המופשטים (ראה בשער השני של הספר הראשון). בתמונה ריאליסטית שרואה את הערכים עצמם כבעלי משמעות אובייקטיבית כלשהי, כלל אין מקום לויכוח ערכי. אולם בתמונה שלנו, כל אחד מאיתנו צופה על אותו מושג עצמו (ה'טוב'), אך יש אפשרות שיתנהל ויכוח על מאפייניו. ברור שישנם תיאורים של המושג שכבר אינם

⁶² דוגמא מעניינת של התייחסות כזו, ראה בויכוח המוצג בסקירת **בנקודה**, אדר תשס"ד, על הספר **כלים שבורים**, הרב שג"ר, ישיבת שיח יצחק תשס"ד. הרב שג"ר מציג שם דילמה ערכית שמביא דני רובינשטיין ביחס לדצח על כבוד המשפחה, ועושה זאת באופן שהספק נוגע למושגי אמת ורלטיביזם ערכי. לעומתו, אני בסקירתי מציע לראות אותה כדילמה בין ערכים אינקומנסורביליים ולפיכך דילמה שניתנת להכרעה.

יכולים להיחשב כפרשנות, או תיאור של המושג הנדון. כשנראה פרשנויות שחורגות מן הגרעין המהותי שמגדיר את הטוב (במונחי השער השני של הספר הראשון: התכונות המהותיות של מושג הן ההגדרה שלו), נאמר שכאן כבר יש שימוש במושג אחר. זה אינו סולם של ערכים אלא של רשע. סולם כזה אינו יכול להתקבל כנגזר מ'צפייה' במושג טוב, שבו אנו צופים. כעת, כמובן, כעת עולה השאלה עד כמה הסולם חייב להיות משותף לכל בני האדם, כך שמי שאינו מסכים לו יחשב על דינו כטועה, או כרשע, ועד כמה ניתן לראות ויכוחים כלגיטימיים. היכן עובר הקו של תחום האובייקטיביות של הערכים עצמם (לא של מושג ה'טוב' כשלעצמו). זוהי שאלה שעוסקת במידת האובייקטיביות של תהליך ההכרה הערכית. אנו לא נעסוק בכך כאן,⁶³ אולם נאמר בקצרה שישנו מרווח כלשהו שפתוח לוויכוחים, אולם ישנו גם גרעין אובייקטיבי, שהסוטה ממנו נחשב רשע. כפי שצויין למעלה, ישנם סולמות ערכיים שלא יוכלו להיחשב כפרשנויות, או תיאורים סבירים, של המושג טוב כשלעצמו. סולמות ערכיים כאלה, מצביעים על בחירה ברע. כלומר על 'ערכים' שאינם יכולים להיגזר מהתבוננות במושג 'טוב'. נוסף ונאמר, שפעולות שמתאימות לסולמות כאלו יכולות להיות גם תוצאה של חולשת הרצון (בחירה שלא לבחור), ולא תמיד הן מבטאות סולם ערכים מעוות (או מושג 'טוב' אחר).⁶⁴

הבדל בין מערכות קטגוריאליות של חשיבה ושל ערכים

לקראת סוף הפרק נתבונן שוב על המבנה שנוצר בבצל הרצון, ונשווה אותו לבצלים האחרים. כבר הערנו כי בבצל החשיבה אין היררכיה ערכית אלא אך ורק היררכיה לוגית. האמיתות שבגרעין (=האקסיומות) וגם מחוצה לו, אינן מדורגות זו ביחס לזו. אין יותר אמת ופחות אמת. כל דבר הוא או אמת או שקר. רק לגבי ערכים (אתיים ואסתטיים) ישנו סולם מדורג: יותר טוב או פחות טוב, יותר יפה או פחות יפה. ביטוי נוסף לכך הוא העובדה שקונפליקט קונאטיבי הוא אפשרי, שכן אדם יכול לרצות, או לדגול, בשני ערכים מנוגדים בו-זמנית. הוא רק יצטרך לקבוע היררכיה ביניהם. הוא הדין לערכים אסתטיים.

⁶³ שאלה זו מקבילה למה שראינו בשער השני של הספר הראשון. שם עמדנו על כך שקשה מאד, וכנראה גם בלתי אפשרי לקבוע אלו תכונות של מושג הן מהותיות, ולכן צריכות להיכלל בהגדרה שלו, ואלו תכונות הן מקריות, ואין להכניסן להגדרה. כאן אנו מיישמים את הניתוח שעשינו שם למושגים בכלל, לגבי המושג 'טוב' (ראה הארה 8 שם).

במינוח הזה, הטענה במשפט הבא למעלה היא שכאשר משהו יציע סולם ערכים שסוטה מהתכונות המהותיות של הטוב, כלומר שהוא מציע הגדרה שונה של המושג 'טוב', אז הוא מדבר על מושג אחר, או בוחר ברע. הויכוחים יכולים להתנהל אך ורק על המרווח של התכונות המקריות של המושג 'טוב', אלו שלא נכנסות להגדרה. יש להדגיש ולחדד שויכוחים אחרים, שעניינם הוא בגרעין המהותי, כמובן יכולים גם הם בפועל להתנהל, אולם בויכוחים אלו ודאי ישנו רק אחד שצודק. הפלורליזם האתי לא יחול בתחומים אלו.
⁶⁴ למעלה כבר עסקנו בשאלת מהות החטא: האם אדם לפעמים בוחר ברע, או שהחוטא תמיד נכשל בחולשת הרצון (בוחר לא לבחור). בהקשר הזה משמעות השאלה היא האם סולם הערכים שלו פגום (מרושע), או שכוח הבחירה שלו חלש.

לעומת זאת, אדם לא יכול לדגול בעובדות מנוגדות בו-זמנית. זהו פרדוקס. ממילא אין צורך, וגם אין אפשרות לדרג אמיתות בסיסיות שאימצנו אותן (=אקסיומות). כולן נכונות באותה מידה. אם כן, בגרעין של בצל החשיבה אין מושג של 'סולם אקסיומות'. סולמות היררכיים הם אפשריים (ואף קיימים בהכרח) רק בתחומים הערכיים, השיפוטיים, או הנורמטיביים. בהארה הבאה נבחן את השאלה הזו לגבי בצל מסוג אחר: בצל ההכרה.

הארה 13: על הבצל האפיסטמולוגי, או: הכומר, הרב והרוב

בנקודה זו ניתן להעלות הבדל מעניין בין החשיבה להכרה. החשיבה והלוגיקה עוסקות בעובדות. שם ראינו שאין אפשרות לאמץ בו-זמנית עובדות סותרות, זאת בניגוד למערכות שעוסקות בערכים, או בעקרונות שיפוטי, בהן ישנה אפשרות לקונפליקט מהותי.

מה לגבי אפיסטמולוגיה? עד כאן שייכנו אותה לאגף החשיבתי, להבדיל מן האגף הערכי-שיפוטי, שהרי גם היא עוסקת בעובדות. אולם נראה שכאן אולי נפרדות דרכיהן של החשיבה וההכרה. לפחות במובן מסוים נראה שההכרה יכולה לאמץ ראיות סותרות. למשל, במערכת המשפט ישנם 'דיני ראיות'. כל ראיה יש לה משקל ועוצמה מסוימים. אם אדם מביא לטובתו ראיה בעוצמה נתונה, אזי יש משקל מסוים לטענה שהעובדה שהראיה תומכת בה היא נכונה. אנו לא יודעים זאת באופן ישיר, אולם יש לנו בסיס מוצק להאמין שיש להכיר בעובדה זו.

אם באים שני עדים ומעידים שפלוגי הרג את אלמוני, אזי המסקנה שלנו היא שיש בסיס מוצק להאמין שהוא אכן הרג אותו. לעומת זאת, הוכחות נסיבתיות כלשהן יהיו בדרך כלל בעלות משקל נמוך יותר. שם לא ניטה לקבל בוודאות את המסקנה שבה הן תומכות.

הדבר נכון לא רק ביחס למערכות חוק, אלא גם ביחס למערכת האפיסטמולוגית של האדם הפרטי. אם יש בידי ראיה ברורה לעובדה כלשהי, אזי הוא מאמין בוודאות שהיא נכונה. אם יש לו ראיה פחות חזקה, אזי אמונתו בכך היא פחותה. למשל, אדם שרואה את בנו מוכה, יודע בוודאות שהוא הוכה. אם באו וסיפרו לו על כך, הוא יודע זאת בפחות וודאות. ואם יש לו רק ראיה נסיבתית לכך הוא כבר אינו בטוח בכך כלל ועיקר.

כך גם לגבי המדע. כאשר למדען ישנה ראיה אמפירית מובהקת לתופעה כלשהי, אזי הוא יודע את העובדה הזו ברמת וודאות גבוהה. אם יש לו השערה, או כמה עובדות ניסיוניות שתומכות בכך באופן עקיף, אזי בטחונו באופיה של התופעה כמובן פוחת. ואם יש לו רק השערה הגיונית אודותיה, זוהי ראיה בעוצמה נמוכה מאד.

המשך

הארה 13:

כעת נחשוב על מצב בו נוצר קונפליקט בין ראיות מנוגדות. למשל, במערכת החוק יכול להיווצר מצב שישנו שטר שמורה על כך שפלוני לווה מאלמוני. זוהי הוכחה בעוצמה מסוימת לכך שהיתה הלוואה. כעת אלמוני טוען שלא היו דברים מעולם (השטר מזויף), והוא מביא עד אחד שמעיד על כך. בעל השטר, כתגובה, מביא עדים שיאמתו את החתימות שעל השטר. ישנן כאן ראיות לשני הכיוונים. כלומר, אנחנו מצויים במצב שבו אמנם המציאות היא אחת, ולכן הטענה שאותו אדם לווה היא אמיתית או שקרית (אין אפשרות שלישית, או רמות ביניים), אולם מבחינה משפטית יש לנו ראיות סבירות לשני הכיוונים. זהו מצב משפטי אפשרי. ברור שגם בהקשר המדעי יכול להיווצר מצב דומה.

זהו קונפליקט אפיסטמולוגי. ביחס לעובדות ישנה רק אמת אחת. אולם הראיות שמעידות על העובדות יכולות לסתור זו את זו. הדבר אינו אומר בהכרח שאחת הראיות אינה נכונה מבחינה מהותית, כלומר שלא ניתן לסמוך על שטר, או על עדים. הקביעות בחוק שמאפשרות לסמוך על שטר או על עדים - יישארו שתיהן בתוקף.

אם כן, בבצל האפיסטמולוגי יכול להימצא קונפליקט מסוג זה, על אף שהאפיסטמולוגיה עוסקת בהכרת המציאות, ובמציאות עצמה רק אחד הצדדים צודק. מעבר לכך, ישנו גם סולם היררכי בין הראיות השונות (זהו חלק בלתי נפרד מכל מערכת משפטית של דיני ראיות). במובן זה, האפיסטמולוגיה, על אף שעיסוקה הוא בהכרת העובדות, דומה דווקא לערכים ולא לעובדות.

אפשר היה לומר שבעצם זהו בצל של ערכים, או בצל נורמטיבי, ולכן אין פלא שהוא בעל אופי דומה לבצל הרצון (הערכים). החוק שקובע שראיה כלשהי היא תקפה, אינו אלא נורמה. במובן זה, מדובר כאן בערך, ולא בעובדה אובייקטיבית. ישנה נורמה משפטית הקובעת שכאשר יש לנו עדים אז עלינו לפעול כאילו מה שהם אומרים הוא תיאור נכון של המציאות. גם ההיררכיה בין הראיות (מי חזקה ממי) היא סוג של נורמה.⁶⁵

אך הדמיון, כמובן, אינו מושלם. מה עלינו לומר ביחס למדע? האם גם שם עקרונות האישוש, שהם 'דיני הראיות' של המדע, הם רק נורמות? האם העובדה שאני צופה בהרבה מאד התרחשויות מאותו טיפוס אינה ראיה של ממש (אם כן, לא הכרחית) לכך שזה קורה תמיד? האם זוהי הסכמה נורמטיבית גרידא?

⁶⁵ ברור שסתירה ישירה בין הנורמות הללו לא יכולה להתקיים. אם עדים הם ראיה, אז לא ייתכן שבמסגרת אותה מערכת חוק גם היעדר עדים יהווה ראיה. אבל זה נכון גם לגבי רצונות. לא ייתכן שברצונותינו ייכללו גם רצון לשוקולד וגם אי רצון לשוקולד. התנגשות רצונות אפשרית רק כאשר הרצונות השונים מתייחסים לבחינות שונות, למשל: רצון לבריאות, ורצון לטעם טוב. אולם אלו אינם רצונות הסותרים כשלעצמם, אלא שבסיטואציה ספציפית הם מתנגשים. אם כן, זה עדיין לגמרי דומה לקונפליקט האפיסטמולוגי שראינו למעלה.

כבר עמדנו על כך שנורמות יכולות להיות קיימות בעולם האידיאות, ואנו צופים בהן וכך נוכחים באמיתותן. במובן זה, ישנו כאן דמיון מלא. המתודולוגיה של המדע היא תוצר (=פנומנה) של תצפית באידיאה של ראיות ומחקר לוגי. זה יוצר בצל מתודולוגי, או אפיסטמולוגי.

נסיים את ההארה באנקדוטה ידועה בשם ר' יהונתן אייבשיץ. פעם פגש אותו הכומר, ושאל אותו: מדוע אתם היהודים לא מקבלים את עקרונות הנצרות, והרי אנחנו רבים מכם, ואצלכם בתורה כתוב 'אחרי רבים להטות'? תשובת ר' יהונתן מוכרת בשתי נוסחאות:

א. הולכים אחר הרוב רק במקום שאנו מצויים בספק. האם יעלה על הדעת שכאשר תזדמן לנו חתיכת בשר שנשחט בוודאות שחיטה כשרה לעינינו, ובכל זאת אנחנו נטריף אותו כי רוב הבשר בעיר הוא טרף? רק כאשר באה לידינו חתיכת בשר שטיבה אינו ידוע לנו, אנו מצויים ללכת אחר הרוב. ומכיון שבעיר זו רוב הבשר הוא טרף, ההלכה אומרת שעלינו להטריף אותה. גם ביחס לנצרות, מכיון שאנחנו יודעים את האמת ואנחנו לא מצויים במצב של ספק, אז לא מוטל עלינו הכלל של הליכה אחר הרוב.

ב. ידוע מדרש חז"ל (**בראשית רבה** פרשה ח ד"ה ה א"ר סימון):

א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הה"ד (תהלים פה) חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו, חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה, מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד (דניאל ח) 'ותשלך אמת ארצה'

המדרש מתאר ויכוח בין המידות האם ראוי לברוא את האדם: החסד והצדק נגד השלום והאמת. המצב שקול. הקב"ה פועל באופן 'דמוקרטי', ומשליך את האמת ארצה, וכך באורח פלא נוצר רוב שמצדד בבריאת האדם.

שואל על כך ר' יהונתן: מדוע הקב"ה לא השליך את השלום, אלא דווקא את האמת? ועונה: אם השלום הוא אשר היה מושלך, והאמת היתה נותרת במיעוט למעלה נגד הצדק והחסד, אזי הרוב לא היה מועיל. הסיבה לכך היא שנגד האמת לא מועיל רוב. הויכוח הזה מתאר עימות בין האמת לבין ראיות שונות. כאשר האמת ידועה לא יועילו כל הראיות שבעולם. לראיות יש מקום רק במקום שאמת לא ידועה. הסיבה לכך היא שכל מטרת הראיות היא להשיג את האמת. אולם הן לא רלוונטיות כאשר האמת ידועה. ראיות אינן עובדות אלא אינדיקציה לעובדות (ראה דוגמא נוספת לכך בספר השני, הארה 24).⁶⁶

⁶⁶ להשלכות הלכתיות של העיקרון הזה, ראה מאמרי 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** א, ישיבת ההסדר ירוחם, תשס"ב.

אם כן, ישנם שני סוגי היררכיה בין עקרונות במערכות קטגוריאליות: היררכיה לוגית והיררכיה ערכית. בבצל החשיבה יש רק היררכיה לוגית, ובבצלים האחרים (בצלים של עקרונות שיפוטיים) ישנה גם היררכיה ערכית. בסעיף הבא נעמוד על תופעה מעניינת, שמשנה מעט את התמונה שהצגנו עד כה.

האם יש היררכיה לוגית-ערכית?

עד כאן הנחנו הפרדה מוחלטת בין ההיררכיה הלוגית לבין ההיררכיה הערכית בבצלי הערכים (או בצלי השיפוט). ההיררכיה הלוגית מוגדרת בין גלדי הבצל. גלד חיצוני מצוי נמוך יותר בהיררכיה הלוגית מאשר הפנימי (שממנו הוא נגזר). ההיררכיה הערכית מוגדרת אך ורק בין הערכים שבתוך הגרעין, והיא אשר יוצרת את סולם הערכים. בתמונה שתוארה עד כה, כל אחד מן התהליכים הללו נעשה באופן עצמאי ובלתי תלוי בשני.

על אף כל האמור לעיל, לעיתים עולה תחושה שתמונה זו אינה משקפת באופן מלא את אופיין של מערכות קטגוריאליות ערכיות (או שיפוטיות). האינטואיציה הפשוטה מורה לנו שאם ערך א הוא אמצעי להשגת ערך ב, אזי ערך ב הוא חשוב יותר. המטרה לעולם חשובה יותר מאשר האמצעי. למשל, אם הסובלנות היא אמצעי להשגת שלום, אזי ברור שערך השלום עומד גבוה יותר בסולם מאשר ערך הסובלנות. אם הצדקה היא אמצעי לשיפור המידות של הנותן, אזי היא מצויה בשלב נמוך יותר בסולם הערכים מאשר הערך של שיפור המידות.

אולם מה פירוש האמירה 'ערך א מהווה אמצעי להשגת ערך ב'? האם זהו יחס לוגי, שקובע יחסי מיקום בגלדים השונים, או יחס ערכי, שקובע יחסי מיקום בסולם הערכים. או אולי משהו אחר לגמרי (לוגי-ערכי)? לשון אחר: לא ברור מהו היחס בין הטענות שבפיסקה הקודמת לבין שני סוגי ההיררכיה שהגדרנו למעלה.

נחזור לדוגמא של תפיסה של הסובלנות כאמצעי להשגת שלום בין אנשים. באיזה מובן ניתן להסיק מכאן שהשלום חשוב יותר מן הסובלנות? הדבר אמור לבוא לידי ביטוי בהתנגשות שתהיה בין שני הערכים. למשל, אם האדם השני הוא בעל התנגדות עקרונית לסובלנות, ולכן אם אהיה סובלן כלפיו הוא מאד יכעס והשלום שבינינו יופר. במצב כזה ברור שלא נדגול בסובלנות, שכן כל כולה אינה אלא לצורך השגת שלום.

לכאורה במצב כזה נראה שניתן לגזור את ערך הסובלנות מערך השלום, שהרי אם השלום הוא ערך, והסובלנות היא כלי להשגתו, מכאן נגזר שיש לדגול בסובלנות.

אולם יש לשים לב לכך שאין כאן גזירה לוגית של ערך הסובלנות מערך השלום, אלא יישום מעשי של ערך השלום בנסיבות מסוימות. שיקול דעת שכלי-מעשי מורה שסובלנות היא מכשיר יעיל לשלום. על כן יישום ערך השלום במקרה זה פירושו לנהוג בסובלנות.

אם היתה כאן גזירה לוגית של ערך הסובלנות מערך השלום, אזי הסובלנות היתה בעלת אותו ערך כמו השלום, שכן היא בעצמה היתה ביטוי של שלום. מצב של גזירה לוגית הוא מצב שבו הסובלנות עצמה מבטאת שלום. ערך נגזר מערך בתהליך לוגי, שהוא תיאורטי ואפריורי. כאשר מסיקים איך ליישם ערך נתון מתוך שיקולים מעשיים, כמו השיקול הקובע שסובלנות בדרך

כלל מובילה לשלום, זו אינה גזירה לוגית.

למשל, אם אמירת שלום מביעה יחסים טובים עם שכני, אזי יש כאן גזירה לוגית. אמירת השלום עצמה היא מימוש של ערך היחסים הטובים. ואכן, בדיוק בגלל זה היא בעלת אותו ערך כמותם. אולם אם אמירת שלום היא דרך מעשית להשגת יחסים טובים, ומעבר לכך היא כשלעצמה אינה בעלת ערך עצמי (כלומר שהיא רק אמצעי ליצירת יחסים טובים), אזי לא היה באמירת שלום ערך כלל. היא כלל לא היתה בבצל. לכן גם הסובלנות, לפחות כפי שהוצגה למעלה, אינה נגזרת לוגית של השלום אלא מכשיר מעשי להשגתו, ולכן אין לה ערך עצמי כלל.⁶⁷ ביטוי לנקודה זו ראינו לעיל בהארה 14, בדיון על סולם הערכים. ראינו שם שלפי אחד ההסברים בגמרא, החיים אינם אלא מכשיר כדי לקיים שבת (או לשמור מצוות בכלל). אם כן, לפי תפיסה זו אין לחיים כלל ערך אם הם לא מובילים לשמירת שבתות.

אמנם שם הצגנו את החיים כנמצאים בגלד בצל משני, אולם לאור החידוד שעשינו כאן, זה לא מדויק. החיים כלל לא נמצאים בבצל. זוהי אך ורק נגזרת מעשית, כלומר בירור הדרך הפרקטית שבה נקיים הכי טוב את ערך שמירת השבת, ולא גזירה לוגית של ערך מתוך ערך. על כן, כמו בדוגמאות שהבאנו למעלה, גם ערך החיים אינו מצוי כלל בשום גלד של הבצל. אם כן, האינטואיציה שמצביעה על כך שאמצעי הוא בעל ערך נמוך מן המטרה הערכית שהוא מיועד להשגתה, אינה נכונה. שכן, ישנן פעולות שמהוות רק דרך מעשית להשגת מטרה ערכית בסיטואציה נתונה. פעולות אלו כלל אינן בגדר ערכים, ולכן הן כלל לא מצויות בבצל. זוהי תוצאה של העיון השכלי בסיטואציה וההכרעה השכלית (ולא הרצונית) איך לממש את הכרעותיו של הרצון. נזכיר שאת הפונקציה הטריואלית הזו שממלא השכל בהכרעה הערכית כבר פגשנו קודם לכן, וכבר הערנו שהיא אינה מהווה מימד שכלי של ממש בהכרעה הערכית (כלומר בהליך הבחירה).

סיכום

כבר בשער הקודם עמדנו על כך שאימוץ של ערכי יסוד הוא הליך של הכרה ולא רק של חשיבה. בפרק זה ראינו גם שזהו התהליך אשר עומד בבסיס בניית סולם הערכים. בפרק הבא נראה דוגמא לתהליך של הכרה מוסרית, כלומר לתצפית אמפירית במושג 'טוב', תוך ניסיון לגזור ממנו מאפיינים ספציפיים של ערכים שונים. דוגמא זו היא בעלת ערך מצד עצמה לדיון שלנו, מעבר להדגמת התהליך בו עסקנו.

⁶⁷ ניתן לבטא את ההבחנה הזו כגזירה אנליטית מול גזירה סינתטית. ראה הבחנה דומה בין שני סוגי קל וחומר, בספר הראשון, הארה 2.

פרק ד בין חירות לחופש

מבוא

שני המושגים, חירות וחופש, הם לכאורה דומים. בסעיף זה נראה שמבחינות רבות הם הפוכים בתכלית, ובכל זאת רבים נוטים לבלבל ביניהם. חשוב מאד להבין שהדיון בנושא זה אינו סמנטי גרידא. אין בכוונתנו כאן להעמיד את הלשון על תיקונה, ובהחלט אין זה ברור כי השימושים אותם נציע כאן הם אכן משמעויותיהם הבלעדיות של שני המושגים הללו. מטרתנו כאן היא להבחין בין שני מושגים שהם לכאורה דומים, ולא דווקא להבהיר מינוח לשוני. להבחנה שתוצג כאן ישנן השלכות רבות וחשובות. בפרקים הבאים נעסוק בעיקר בהשלכות הנוגעות לשני תחומים: אתיקה ויצירה (אמנותית).

הערה חשובה נוספת. האפיונים שנציע כאן לחירות ולחופש בדרך כלל יהיו יותר תיאוריים ופחות מנומקים. כפי שראינו בפרקים הקודמים, קשה מאד לנמק איפיון ותוקף של ערכים, שכן מעצם הגדרתם הם אינם משמשים אמצעי לשום מטרה שהיא חיצונית להם עצמם. אולם ראינו גם שלהכרעות הערכיות ישנו מימד הכרתי אובייקטיבי. מי ש'צופה' במושג 'טוב', יכול לגזור ממנו מאפיינים ערכיים, או הנחיות ערכיות ספציפיות. על כן מה שנעשה בפרק זה ביחס לחירות ולחופש הוא סוג של תצפית על המושג 'טוב'. דומני שדי קשה לחלוק על המסקנות שאליהן נגיע, וסביר שמי שיצפה במושג 'טוב' יעלה בחכתו תמונה דומה. אם כן, פרק זה, מעבר למטרותיו הספציפיות, יכול גם להוות הדגמה לתהליך ההכרה המוסרית שתואר בפרקים הקודמים. אנו נעשה כאן תצפית אמפירית במושג 'טוב', בניסיון לגזור ממנו את המאפיינים של ערכי החירות והחופש. הקורא מוזמן להחליט האם זוהי תצפית אובייקטיבית ומשכנעת, והאם אכן מדובר כאן בתהליך הכרתי, כפי שהוסבר לעיל.

על חופש וחירות

הדמיון הראשוני שניתן למצוא בין שני המושגים חופש וחירות, הוא ששניהם נוגעים בצורה כלשהי להתייחסות למגבלות. אולם בזאת, פחות או יותר, תם הדמיון ביניהם. כמעט מכל בחינה אחרת אלו הם שני מושגים בעלי משמעויות הפוכות.

חופש, כפי שנגדיר אותו כאן, הוא מצב (תיאורטי, אוטופי) שבו אין עלינו מגבלות. מצב (קצת יותר ריאלי) עם מעט מגבלות הוא מצב פחות חופשי, אולם עדיין יש בו מידה כלשהי של חופש. ובהכללה, ישנן רמות שונות של חופש, ומידת החופש ששוררת במצב כלשהו מקיימת יחס הפוך למספר (ועוצמת) המגבלות המוטלות עלינו באותו מצב.

לעומת זאת, חירות, כפי שהיא תוגדר כאן, אינה קשורה למספר המגבלות שקיימות בפועל, אלא להתנהגות שלנו במצב שבו מוטלות עלינו הגבלות. למשל, שאיפה שלנו להתגבר על המגבלות שמוטלות עלינו במצב הנתון, ולהגיע לחופש, מבטאת מידה של חירות. באופן אחר, חירות היא מידת האוטונומיה של האדם שמצוי תחת השפעתן של מגבלות. עד כמה הוא לא

נכנע למגבלות, או עד כמה הוא מצליח לפעול כפי הבנתו על אף המגבלות המוטלות עליו בעל כורחו. אם כן, מידת התמרון בתוך המגבלות היא ביטוי יסודי לחירות. לעיתים, חירות היא כפיפות מלאה למגבלות, אולם גם זאת מתוך הכרעה אישית של האדם לקבל אותן. האפשרות שיש לאדם להילחם בתוך המגבלות על צורת התנהגות ומחשבה אישית ואותנטית משלו, היא אשר מעניקה גם להכרעה להיות כפוף למגבלות הללו מימד של חירות.

בהמשך הדברים יקבלו הגדרות אלו צביון ברור יותר.

כעת נעמוד בקצרה על היפוך המשמעויות שקיים בין שני המושגים הללו. ראשית, ישנה אינדיקציה מעניינת ברובד הלשוני. בלשון המקרא ולשון חכמים אנחנו לא מוצאים הטייה מקבילה למילה 'חופשי' במערכת של מושגי החירות. אין בעברית מונח כמו 'חירותי', או 'חורני'. המונח הקרוב ביותר הוא 'בן-חורין'. צירופים כמו 'בן-...' ניתן למצוא גם בהקשרים אחרים. לדוגמא, 'בן עולם הבא', או 'בן תורה', 'בן מוות' ועוד. פירוש המונח 'בן עולם הבא' הוא מישהו שיש לו שייכות כלשהי לעולם הבא, אך בכל זאת עוד טרם הגיע לשם.⁶⁸ בצורה דומה, בן-חורין הוא מישהו שיש לו שייכות לחירות. התופעה הלשונית הזו מצביעה על כך שחירות אינה מצב ספציפי שקיים בפועל, והיא אינה מושגת לעולם באופן שלם. זוהי שאיפה למצב כלשהו, שנותנת לשואף נגיעה באותו מצב. זוהי שאיפה למצב אידיאלי, שאנחנו לא מצויים בו (אולי רק בעולם הבא, שקרוי אצל חז"ל 'עלמא דחירות')⁶⁹. זוהי שאיפה לחרוג מהמסגרות וההגבלות שמוטלות עלינו, ולצאת לחופש. שאיפה זו עצמה מבטאת חירות.

כפי שראינו למעלה, שאיפה כזו באה לידי ביטוי בשתי צורות: 1. כיפוף (זהיר. ראה על כך עוד להלן) של המגבלות. 2. התנהגות אוטונומית בתוך המגבלות, גם מבלי לגעת בהן עצמן. חירות, להבדיל מחופש, באה לידי ביטוי באופן התנהלות החיים בתוך המגבלות, גם אם אין כל רצון ושאיפה להרוס אותן.

ישנן כמה השלכות להבחנה המופשטת הזו בין חירות לבין חופש. מצב של חופש הוא אמנם מצב נעים למצויים בו, ולעומת זאת מצב של שעבוד ודאי אינו נעים ונוח. אולם החופש כשלעצמו הוא חסר כל ערך. זהו מצב עובדתי, סיטואציה שבדרך כלל כמעט ואינה תלויה בנו. מגבלות מוטלות עלינו בדרך כלל מתוקף נסיבות שונות, והיכולת שלנו להשפיע על הנסיבות הללו היא מועטה ומוגבלת (זו עצמה חלק מההגבלה שמוטלת עלינו. מגבלה שבכוחנו להסירה אינה מגבלה של ממש). גם היעדר מגבלות הוא מצב שבו אנו מצויים לאו דווקא בגלל פעולה כלשהי שלנו. לכן מצב כזה אינו יכול להיות בעל ערך כשלעצמו.

על אף האמור כאן, פגיעה בחופש של מישהו היא עבירה מוסרית וערכית. שלילת חופש (שעבוד) היא עבירה, על אף שהחופש כשלעצמו אינו ערך. משל טוב לכך הוא היחס לממון. בעלות על ממון ודאי אינה ערך כשלעצמה, אולם נטילת ממון ממישהו היא עבירה ברורה. הוא הדין לגבי חופש.

⁶⁸ גם בשפה שלנו 'בן אלמוות' הוא אדם, או יצירה, שכבר בחייהם (או, לכל הפחות, בחיינו שלנו) נחשבים כשייכים לנצח.

⁶⁹ ולפי זה 'בן-חורין' ו'בן עולם הבא' הם כמעט ביטויים נרדפים.

לעומת זאת, החירות היא בעלת משמעות ערכית מובהקת. שכן, החירות היא אך ורק בידינו. אף אחד אינו יכול לשלול מאיתנו את חירותנו, גם אם ירצה בכך. לכל היותר, ניתן להטיל עלינו מגבלות חיצוניות, ולשלול בכך את החופש שלנו. אולם החירות שלנו מתבטאת במידת האוטונומיה שאנו מגלים בהתנהגות שלנו תחת המגבלות הללו. חירות זו תלויה אך ורק בנו. לכן לא ניתן לדבר על רוע הכרוך בנטילת חירות ממישהו, שכן הדבר כלל אינו אפשרי (אולי באמצעים של היפנוזה וכדומה). מצב של חירות, אם כך, הוא בעל ערך כשלעצמו. מכיון שהדבר מסור בידינו, הוא יכול להוות ערך.

נסכם כעת את ההבדלים: מידת החופש אינה נתונה בידינו, ובדרך כלל היא מוטלת עלינו על ידי נסיבות חיצוניות כלשהן, ואין לנו שליטה עליה. לכן מצב של חופש אינו בעל ערך כשלעצמו, אלא רק שלילתו ממישהו היא מעשה רע. לעומת זאת, החירות כל כולה בידינו. למעשה כמעט אין אפשרות ליטול אותה מאיתנו. לכן יש ערך במצב החירות עצמו. אם כן, חופש הוא מצב עובדתי נייטרלי, וחירות היא ערך. נטילת חופש היא פעולה לא מוסרית, ונטילת חירות כלל אינה קיימת (לפחות באופן עקרוני).

נוסיף לסיכום זה עוד קישור חשוב: הערך של החירות הוא העומד ביסוד הערכים של התנהגות וחשיבה אוטונומית בכל מצב. למעשה, זהו הערך של בחירה חופשית. במונחי השער הקודם ניתן לומר שההכרעה להיות בוחר מבטאת חירות. התנהגות כבן-חורין היא בעלת ערך, גם ללא קשר לתכניה (האם אני עושה מעשים טובים או לא). עצם הבחירה החופשית, שבאה לידי ביטוי באוטונומיה שלי, היא בעלת ערך.

נמשיך כעת ונשאל את עצמנו, מה קורה כאשר אדם מצוי במצב ללא מגבלות כלל (חופש גמור)? כאמור, זהו מצב שאין לו כל ערך עצמי (על אף שהוא כנראה נעים למדי). האם אדם שנוהג באורח אוטונומי בתוך מצב כזה הוא בן-חורין? לכאורה - כן. אולם נראה שקצת קשה לומר כך. אותו אדם אמנם פועל אוטונומית, אולם אין לאוטונומיה הזו משמעות ערכית. הדבר דומה ליחס עליו עמדנו בשער השני בין שני סוגי בחירות פוליטיות, בשווייץ (המטפורית) ובישראל. ראינו שם שבחירות במקום בו אין כלל אילוצים (או בעיות) יכולות אמנם להיות חופשיות, אך הן חסרות ערך. ערך נוצר רק מתוך התמודדות עם קשיים, ונשיאה בתוצאות הבחירות שלנו, שיכולות להיות רעות או טובות. רק במקום בו ישנן מגבלות, שמגדירות מחירים (דרך התוצאות, שנובעות מהמגבלות שמוטלות עלינו) לאפשרויות הבחירה השונות, יש ערך לבחירות החופשיות. הבעיות של מדינה כמו ישראל בדרך כלל אינן נגרמות מרצונה. הן נכפות עליה על ידי גורמים חיצוניים כלשהם. הבחירות נועדו לבחור אופן של התמודדות עם המגבלות החיצוניות הללו.

כזה הוא המצב גם בדיון המופשט יותר אותו ערכנו כאן. במצב של חופש גמור, אם אדם פועל בהתאם לאופיו ונטיותיו, ובוחר בכל צעד שהוא עושה או עמדה שהוא נוקט, הרי אין הוא מתמודד עם שום התנגדות משום צד (לא מגבלות חיצוניות, ולא יצרים). במצב כזה אין לאוטונומיה שלו משמעות ערכית רבה, אם בכלל. אם אין מגבלות, והוא דומה למלאך (ראה על כך בהארה 9), אז מדוע שלא ינהג כפי שהוא מבין?

מסקנתנו היא שרק אוטונומיה אשר מופיעה תחת מגבלות היא בעלת ערך. כאשר ישנן מגבלות, והאדם נוהג באופן אוטונומי על אף המגבלות ובתוכן, או אז הוא מבטא חירות, או נוהג כבן-חורין.

מסיבה זו הערנו למעלה שהשבירה של המגבלות על ידי אדם בן-חורין צריכה להיעשות בזהירות. הסיבה לכך היא שאם לא ניזהר ונבטל את כל המגבלות אנו 'שופכים את התינוק עם האמבטיה'. שבירה כזו מרוקנת את החירות מתוכנה, שכן בהיעדר מגבלות אין לחירות משמעות. זהו מצב של חופש, שהנו נייטרלי מבחינה ערכית. נקודה זו תתבהר יותר בפרק הבא.

רגש, יצר ומגבלות

להשלמת התיאור כאן ניתן לחזור לשאלה בה עסקנו בשער הקודם. ראינו שם שהרגש והיצרים הם פריפריה שבתוכה נעשות פעילויותיו והכרעותיו של האדם עצמו. כעת נוספים לפריפריה הזו רכיבים נוספים, כלומר עוד מגבלות ואילוצים שהאדם פועל בתוכם. מידת החירות והאוטונומיה של האדם נמדדת לפי מידת העצמאות שלו בפעילותו בתוך המגבלות והאילוצים, הן המגבלות היצריות-רגשיות, הפנימיות יותר, והן המגבלות האחרות. להלן נראה שהמגבלות שנוספות כאן כוללות כמה וכמה סוגים, ובתוכם: כללים אתיים ואסתטיים.

כפי שנראה בהמשך, המגבלות הנוספות הללו (הכללים האתיים, ואולי גם האסתטיים) משמשות גם כקני מידה להערכת מעשי האדם, וגם להערכת מידת החירות והאוטונומיה שלו בפעילותו בתוכן ומתוכן. זאת בניגוד למגבלות היצר והרגש, שלפי העמדה הסינתטית אינן משמשות אלא כמדד להערכת החירות שלו (עד כמה הוא פועל באופן עצמאי במסגרתם), אולם הן בהחלט אינן יכולות לשמש כקנה מידה להערכת מעשיו כשלעצמם. פעולה על פי הרגש אינה מעידה על עצמאות, אלא על כפיפות של הנפש האלוקית לבהמית (במונחי האינטרמצו החסידי למעלה). לעומת זאת, פעילות על פי כללי האתיקה בהם אני מאמין, היא פעולה של בן חורין.

הערה קצרה על חופש, חירות ואנליטיות

לסיום הפרק נציין שהערכים של חופש וחירות הם בסיסיים מאד בתרבות המערב בדורות האחרונים, ובעיקר בתרבות בת זמננו. ההבחנה התיאורטית שהצגנו כאן בין שני המושגים לא תמיד מופיעה בצורה כזו בעולמנו הקונקרטי. בעולם הפוסטמודרני ישנה הדגשה חזקה מאד של החופש דווקא, ולא דווקא של החירות. בדרך כלל בעולם זה אין הבחנה חדה בין שני המושגים הללו. יש לכך שתי סיבות עיקריות: 1. בעולם אנליטי אין הכרה בקיומן של חלק ניכר מהמגבלות השונות שמוטלות על האדם (תורה, הלכה, ערכי מוסר, לאומיות, משפחה, ועוד ועוד). ללא מגבלות אין חירות, אלא לכל היותר חופש. 2. כפי שראינו עד כה, בעולם כזה האדם נתפס כמכלול הרגשות והתחושות שלו ותו לא. אם כן, המאבק והבחירה כפי שתוארו בשער הקודם אינם רלוונטיים. אדם פועל על סמך אינסטינקטים בלתי ניתנים להערכה אובייקטיבית

ולשיפוט כלשהו, ונטיותיו הטבעיות הן הוא עצמו. אין לו כנגד מה להיאבק, ולכן הבוחר ומערכת האילוצים שהוא פועל כנגדה - חד הם. להלן נעמוד על העובדה שכרוכים בכך כמה פרדוקסים לא פשוטים, אשר מבטאים תהליך של שינוי במשמעויותיהם של שני המושגים הללו. אנו נבחן היבטים אתיים ואסתטיים של המחלוקת הזו, ונראה שוב את הקשר שלה למחלוקת הבסיסית בציר האנליטי-סינתטי. עד כאן דיון קצר על המאפיינים הערכיים הבסיסיים של מצבי חירות וחופש. בשני פרקי ההמשך נעמוד על השלכות אתיות ואסתטיות של תמונה זו.

פרק ה חופש היצירה

מבוא

כפי שהזכרנו בסוף הפרק הקודם, אחד הערכים הדומיננטיים בתרבות הפוסטמודרנית הוא החופש. כבר כאן ניתן לראות שהאנליטיות הפוסטמודרנית, שאינה מאמינה בגורמים ערכיים חיצוניים אובייקטיביים, לא מצליחה לעכל הבחנה בין חירות וחופש. למעשה, הפוסטמודרניות עצמה היא מצב של חופש (או אשליה של חופש), שכן באופן עקרוני היא לא מכירה בקיומן של מסגרות אובייקטיביות כלשהן. בעולם כזה הערך היחיד הוא לשמר את המצב שבו שלטת השקפה ואווירה כזו, כלומר: הערך העיקרי הוא שימור חוסר הערכים האובייקטיביים. הספקנות והניהיליזם עצמם הופכים לערך האבסולוטי והיחיד, וזוהי התופעה שנקראה בספר הראשון 'בוקונוניזם' (ראה על כך שם בתחילת השער החמישי).⁷⁰

בשער השלישי של הספר הראשון כבר עמדנו על כך שבמסגרת תעוועי הלשון הפוסטמודרניים, גם המושג 'ערך', כמו המושג 'אמת', עובר מטמורפוזה. על כך עוד נרחיב גם בפרק הבא. היבט מרכזי מאד של ה'ערך' הפוסטמודרני הזה, חופש, הוא יחס הקדושה שניתן לחופש היצירה האמנותית. הבלבול בין חופש וחירות בא לידי ביטוי בצורה מאד חזקה בהקשר זה, כמו גם בהקשר האתי (אשר יידון בפרק הבא).

בדרך כלל, בעולם כזה יצירה אמנותית תיחשב בעלת ערך רב יותר אם היא תחרוג מן הכללים המקובלים. ואכן ישנה התפתחות של האמנות, לענפיה השונים, לכיוונים של שבירת המסגרות המקובלות. זוהי בעצם מהותו של הפוסטמודרניזם, שכפי שכבר ציינתי בספר הראשון בא לידי ביטוי בתחום האמנות יותר מאשר בפילוסופיה.

בעולם שמרני יותר, אמנות מוערכת דווקא בתוך ז'אנרים מוגדרים וברורים. כללי הז'אנר הם קני המידה לשיפוט הערך האסתטי והאמנותי שביצירה. ניתן לומר שהאמנות בעולם כזה פועלת בתוך מגבלות שהן חיצוניות ליוצר עצמו. לא הוא קבע אותן, אולם הוא נאלץ להתמודד איתן בצורות שונות. מידת הביטוי האישי שלו בתוך המגבלות היא החירות האמנותית. לעומת זאת, הפוסטמודרניות, כדרכה, גם כאן שוברת את קני המידה ואת העקרונות הקשיחים, ודוגלת בחופש יצירה ולא בחירות יצירה. מסיבה זו עקרונות הז'אנר אינם קיימים בעולם הפוסטמודרני (פרט ל'עיקרון' המקודש שאין עקרונות).

כדי לחדד ולהמחיש את שתי זוויות המבט על חופש וחירות היצירה, במקום לעסוק בדברים בצורה לגמרי מופשטת, נדון בטיעוניו של עמוס עוז כלפי היצירה ביהדות המסורתית (בדורנו ובכלל), ודרך סוגייה זו נציג את תיאוריית היצירתיות הסינתטית.

⁷⁰ כמובן גם בעולם הפוסטמודרני ישנה משמעות לחירות ממגבלות פיזיות וכדו'.

הערה חשובה על היחס בין מודרניזם מזויף לפוסטמודרניזם

העיסוק במאמרו של עמוס עוז ילווה אותנו גם בהמשך. בפרק ז נעסוק במימדים הפרשניים שמונחים בו, ובשער הרביעי נפגוש את המימדים הלוגיים שבתשתיתו. הדיון הזה מהווה הדגמה טובה מאד לנקודה מרכזית בספר הראשון. הטענה שעולה תכופות בקוורטט שלנו, שעולמנו הוא פוסטמודרני במהותו, מעוררת התנגדויות רבות. לכאורה הפוסטמודרניזם המוצהר הוא כת שולית, ורבים מתנגדים לו, בכל מיני מישורים (אמנותיים, ובעיקר - אתיים ופוליטיים). בשנים האחרונות, מאז נכתב הקוורטט עד לפרסומו, התהליך עוד מתעצם יותר ויותר. טענתנו העקרונית היא שהדבר נכון ברובד הגלוי והפשטני בלבד. בעומק הדברים ישנו אימוץ מתמשך של הרעיונות (או היעדר הרעיונות) הפוסטמודרניים. אימוץ כזה נעשה גם, ולפעמים דווקא, על ידי אותם אנשים שבאופן מוצהר מתנגדים לו.

ראינו דוגמא מובהקת לכך בשער השישי של הספר הראשון, בביקורתו (האתית והאמנותית), המודרניסטית לכאורה, של גדי טאוב על הפוסטמודרניות. עמוס עוז, כמסיח לפי תומו, נותן לנו דוגמא מצוינת נוספת לנקודה זו. גם הוא, כמו טאוב, מחשיב את עצמו כמודרניסט, ומתנגד לפוסטמודרניות. אולם בניתוח שלהלן נראה כמה וכמה מימדים פוסטמודרניים בטיעונו. ההתייחסות לאתיקה ולאסתטיקה, כמו גם למדע ולערכים שונים, מבטאת פעמים רבות פוסטמודרניות מוסווה, שבדרך כלל אינה מודעת גם למי שמחזיק בה בעצמו. אלו, לפעמים, מסיחים לפי תומם על מודרניזם, ואף נעלבים מסיווגם כשייכים לעולם ולשיח הפוסטמודרניים.

עלינו להשתחרר מאמון בלתי מסויג בהצהרות, גם של אנשים על עצמם, ובעיקר בהצהרות שניתנות 'לפי תומן' (תרתי משמע). כדי להבין את המצב לאשורו, יש לבחון התייחסויות והקשרים ברבדים עמוקים יותר. לעיתים מתגלה שם תמונה שונה בתכלית מזו הגלויה והמוצהרת.

ביקורתו של עמוס עוז: יצירתיות כחופש

עמוס עוז, במאמרו 'עגלה מלאה ועגלה ריקה?', כותב כך (הציטוט מקוטע, ומופיעים בו רק הקטעים הנוגעים לדיון הנוכחי):⁷¹

תרבות ישראל יש לה איזו ליבה אנרכית: לא רוצים משמעת. לא סתם ממלאים פקודות. רוצים צדק...

עולם ההלכה, כמו היקום עצמו, מתחיל ב"מפץ גדול" - מתן תורה, מעמד הר סיני. מאז ועד היום, או מאז ועד תמול-שלשום, תרבות ישראל היא תרבות של מעגלי אדוות מתרחבים, של פירושים, רובד על גבי רובד. אבל ככל שמתרחקים ממתן תורה, המרחב הפרשני מצטמצם והולך מפני שהוא מאוכלס יותר ויותר. הולך ומצטמצם החלל, מפני שכל דור מוסיף ולשום דור אסור לגרוע ואסור לגנוז. הבית מתמלא רהיטים, הרהיטים

⁷¹ מאמר זה הופיע בכמה במות. ראה למשל בספרו של עוז, 'כל התקוות - מחשבות על זהות ישראלית', כתר, 1998, עמוד 42.

מתמלאים חפצים, אין יוצא ועוד מעט וכבר אין בא משום שאין מקום. בעולם ההלכה הולכת ומתעצמת הבקיאות הלמדנית, או הדבקות הקפדנית, או החרירות, או התלהבות הלבבות, בעוד מרחב היצירה הולך ומסתתם.

גם הכרת הערך העצמית הולכת ומתכווצת, שהרי "אם ראשונים כבני אדם - אנחנו כחמורים"⁷² ככל שמתרחקים ממעמד הר סיני, יהדות ההלכה משמרת יותר ויותר ויוצרת פחות ופחות. לכל היותר - "יפתח בדורו כשמואל בדורו". וודאי שאין האחרונים רשאים לשנות מדברי הראשונים. אכן, שעונים רחניים שונים הורו שעות שונות ביהדות ספרד וביהדות אשכנז, במזרח אירופה ובסלוניקי ובבגדד ובתימן - אבל כל השעונים הורו שמעמד הר סיני הולך ומתעטף בעמוד ענן של טקסטים פרשניים על גבי טקסטים פרשניים. מכאן הרגשת המחנק...

גם מול הנאצים וגם, להבדיל, מול הציונים לא היתה יהדות ההלכה, ברובה, מסוגלת לעמוד עמידה דתית. דווקא בספרות העברית החדשה אפשר למצוא עמידות רליגיוזיות עמוקות מול רצח העם היהודי ומול הקמת המדינה. בעצם, קיבלו עליהם כמה סופרים ומשוררים את מה שבעלי ההלכה נמלטו מפניו... עובדה מסעירה היא, שההתמודדות התיאולוגית לא נעלמה, אלא עברה בעיקרה מידי שומרי המצוות לידי הכוח היצירתי ביותר בעם ישראל בדורות האחרונים - הספרות העברית החדשה, בשירה, בפרוזה, ובהגות... אם יש את נפשך לדעת, אלה וכאלה הם בארות המים החיים, המעיינות המתגברים של הדורות האחרונים, ואילו היהדות ההלכתית נעשתה לכל היותר בור סוד שאינו מאבד טיפה, אבל גם אינו מוסיף טיפה. נראה שבמאה השנים האחרונות רוב הגילויים הדינמיים והיצירתיים בתרבות ישראל מתרחשים מחוץ לממלכת ההלכה, אם גם בזיקה דיאלקטית אליה, או בזיקה מנתצת...

הרעיון העמוק והנפלא שבתרבות ישראל, רעיון הרבגוניות - אלה ואלה דברי אלוקים חיים, תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות, קנאת סופרים תרבה חכמה - הרעיון הזה אינו מקובל באמת על יהדות ההלכה, ובכך יותר מכל מתבטאת התאבנותה...

מאמר זה של עוז מציג טענות רבות כנגד יהדות ההלכה בכלל, וכנגד היצירתיות שבה בפרט. משל הבית המתמלא ברהיטים של עוז נראה כנקודה החשובה ביותר בויכוח, והוא נוגע במשמעותה ומהותה של יצירתיות, ובעיקר של חופש היצירה. עוז טוען שהמחויבות המוחלטת לפרשנויות של הדורות הקודמים מגבילה את חופש היצירה, ולכן גם את היצירתיות של היהדות ההלכתית. הבסיס ליצירתיות, לפי הנחתו של עוז, תלוי מהותית בחופש ובהיעדר מגבלות על היוצר (מערב לאלו שהוא מטיל על עצמו). על כן, לטענתו הספרות העברית החדשה תופסת את מקומה של ההלכה (...?) בהתמודדות יצירתית עם המתרחש בזמננו.

רוב הטענות במאמר, אם כי לא כולן, הן מופרכות לחלוטין, עניינית, ובעיקר לוגית. לראות בספרות העברית תחליף להתמודדות הלכתית, זוהי, במקרה הטוב, אמירה שמעידה על

⁷² תיאור לתהליך ירידת הדורות, בפרספקטיבות של העימות האנליטי-סינתטי, מצוי בשער השני של הספר הראשון. שם עמדנו על טעותו של עמוס עוז בהקשר זה.

בורות. להעריך ולשפוט באופן כל כך קטגורי עולם שלם, שעמוס עוז וחבריו אינם מסוגלים אפילו לקרוא את הטקסטים והרעיונות שהוא מייצר, זוהי יומרה יהירה ומגוחכת. התמודדות רליגיוזית ודתית של אדם חילוני, ויהא זה משורר או סופר, עם בעיות תיאולוגיות, היא איולת פוסטמודרנית ריקה, אם גם טיפוסית מאד. הדברים לא היו דורשים התייחסות, לולא היו אנשים רבים, וביניהם גם דתיים, שיכולת הכתיבה (ולאו דווקא הטיעון) המרשימה של עוז, מובילה אותם להסכים עם חלק ממסקנותיו.

העמדה הסינתטית: יצירתיות כחירות

נפתח בנקודה חשובה ויסודית, אשר נוגעת לשורשי הדיון בפרק זה. עמדתו הבסיסית של עוז בדבר איבון ויצירתיות נובעת מתפיסה מוטעית של היצירתיות. ישנה ביהדות בת זמננו יצירתיות משמעותית, והיא מתאפשרת דווקא בגלל ההיצמדות והמחויבות לכללי המסגרת. לא רק שקיומה של מסגרת אינו מגביל את היצירה, אלא הוא מהווה אפילו תנאי הכרחי לקיומה של יצירה אמיתית, בעלת ערך. כפי שנראה, העובדה שהחדר מתמלא ואנחנו לא חופשיים להוציא מתוכו מה שנרצה, לא רק שאינה סותרת ליצירתיות אלא היא תנאי הכרחי לקיומה. עיקר הטענה שאותה נרצה להדגים כאן, היא הטענה הסינתטית שהערך הבסיסי אשר עומד ביסוד היצירתיות, ואף מאפשר אותה, הוא דווקא החירות, ולא החופש. אולם נתחיל דווקא בדבר תורה.⁷³ בספר שמות מוקדשות ארבע פרשיות לתיאור מלאכת המשכן. לכאורה זוהי פסגת היצירתיות והאמנות היהודית. בצלאל ואהליאב, בוני ואדריכלי המשכן, הם בבחינת 'איש חכם לב', דגם ליוצר אלוקי במסורת היהדות. אולם, למרבה ההפתעה, שתי הפרשיות הראשונות מבין הארבע עוסקות בציווי אלוקי שכולל תכנית מפורטת לפרטי פרטים של המשכן וכליו. בנוסף לכך, כמה וכמה פעמים נאמר בפרשיות אלו (וחודד על ידי חז"ל במדרשים) שבצלאל לא סטה כי הוא זה מן ההוראות שקיבל. איזה מין יוצר נוהג כך, ומהו הערך האמנותי של יצירה כזו? לכאורה ישנו כאן מודל סטליניסטי משהו ליצירה.

נראה שהתורה מעמידה בפנינו, דרך בצלאל, דגם אחר של יצירתיות. ניתן לתאר אותו כיצירה מתוך חירות, ולא מתוך חופש. סמל מעניין לגישה כזו מצוי בארון שבו הונחו הלוחות במשכן.⁷⁴ הארון היה עשוי בעצם משלושה ארונות שונים, שהועמדו אחד בתוך השני. החיצוני עשוי זהב, האמצעי מעץ, והפנימי שוב מזהב. לא ברור מה הטעם לעשות כך (פרט לרצון לחסוך זהב ולשמור על מראית עין של עושר ופאר). ייתכן שהסיבה היא שהעץ, שהוא חומר צומח וחי, אשר משול ליצירתיות, כלוא משני צדדיו בתוך המגבלות של החומר הדומם - הזהב. החיות הכלואה

⁷³ עיקרי הדברים שמוזכרים בפרק זה נאמרו בהרצאה על פרשת השבוע במסגרת הסדרה 'סוגרים שבוע במדבר' בירוחם, בשנת תשס"ב. נתבקשתי אז להחליף את עמוס עוז עצמו, שלא יכול היה להגיע לירוחם באותו ערב. בהרצאה אמרתי לשומעים את מה שהייתי רוצה לומר לו עצמו.

⁷⁴ פירוש זה לקוח מספרו של הרב יעקב אריאל, **מאהלי תורה - מאמרי הגות ומחשבה**, מהדורה שנייה, מכון התורה והארץ, כפר דרום תשנ"ח, לפרשת תרומה.

בתוך מסגרת חיצונית היא בעלת פוטנציאל גבוה יותר מאשר עץ חופשי. היא בת-חורין, גם אם איננה חופשית. על פי התורה יצירה נעשית מתוך חירות ולא מתוך חופש. זהו דגם היצירתיות שמעמיד בפנינו בצלאל. ישנו מקום רב לביטוי אישי בתוך נאמנות למערכת עקרונית שלכאורה נראית קשיחה ומפורטת.⁷⁵ אם נתבונן בציוויים המפורטים שמופיעים בשתי פרשיות תרומה ותצווה, נוכל לראות איזה הבדל יכול להיווצר בין שני יוצרים שונים שיוציאו שניהם את התכנית הזו עצמה אל הפועל.

דוגמא טובה לכך, בדורנו ה'מאובן', ניתן לראות בצורות השונות שבני אדם דתיים ושומרי מצוות מוצאים כדי לעבוד את ה'. ישנן דרכים שונות, נבדלות מאד זו מזו, והמסגרת המשותפת לא מפריעה לתהליך זה אלא דווקא מגדירה ומאפשרת אותו. שונות מקבלת משמעות דווקא במקום בו קיימת מסגרת. המסגרת אינה יונקת את משמעותה משיקולי נחיצות פרקטיים (כדי שאפשר יהיה לחיות ביחד), אלא היא הנותנת מדדים וקריטריונים לבחון ולשפוט את השונויות ולתת להן משמעות.

ללא עקרונות אין בכלל יצירה משמעותית. שני יוצרים שפועלים למען מטרות שונות, וכלל לא מוגבלים על ידי שום כלל חיצוני, או הוראה מחייבת, לא יכולים בכלל להיות מוערכים על אותה סקאלה. העקרונות והכללים ה'חיצוניים' הם הסקאלה וקנה המידה שבתוכם מתרחשת היצירה. זאת בניגוד לאשליה הפוסטמודרנית שניתן, ואולי אף מתחייב, ליצור בתוך ואקום, או בתוך מסגרת שהאמן בונה לעצמו בעצמו.

למעשה, זו אינה תיזה יהודית ייחודית. תובנה זו היתה קיימת זה מכבר בעולם האמנות, על אף שבכמה עשרות השנים האחרונות (העידן הפוסטמודרני) היא מתערערת מאד. כבר הזכרנו שבתחומי האמנות השונים היו נהוגים כללי ז'אנר. כללים אלו קובעים לכל סוג של יצירה כמה כללי יסוד שבתוכם היא נעשית, ומתוכם היא מתפרשת.

לפי צורת ההתייחסות שמבטא עמוס עוז, זוהי תופעה תמוהה. מדוע להגביל את חופש היצירה של האמן על ידי כללים נוקשים ושרירותיים? ואכן, כפי שכבר הזכרנו, בעשרות השנים האחרונות ישנה התרופפות גדולה של התיחום והסיווג הז'אנרי, זאת מתוך כפירה באיבון המיותר שהם כופים על היוצר.

אולם, בניגוד להשקפה הפוסטמודרנית, יש לקיומם של כללי הז'אנר כמה וכמה טעמים טובים: 1. לא ניתן לפרש יצירה בואקום אסתטי, כלומר שלא במסגרת מערכת כללים כלשהי. לכן תרומתה של היצירה לתרבות האנושית הכללית שסביבה, מותנה בהימצאות כללי ז'אנר, ומסגרת פרשנית כלשהי.

2. מידת היצירתיות שמתגלה ביצירה עולה ככל שמצויים יותר כללי ז'אנר, או בכלל, ככל שהיא נעשית בתוך מגבלות רבות יותר.

3. הטעם השלישי, שהוא אולי סיכום של שני קודמיו: קנה המידה ליצירתיות הוא החירות שבה, ולא החופש.

⁷⁵ בתחילת פרק ב של השער הבא נעסוק בחדשנות ושמרנות, ונביא קטע מן הספר **הנסיך הקטן**. הקטע על מדליק הפנסים עוסק בשמרן שהוא עצלן אך נאמן. הדמיון לדברינו כאן מעניין.

נפרט וננמק את הדברים. אם אינך דה-קונסטרוקטיביסט, שאיננו מנסה כלל לרדת לכוונתו של היוצר, אלא ברצונך גם לקלוט ממנו משהו דרך יצירתו (לחפש 'מסרים' ביצירת אמנות כיום זוהי מילה גסה), אין ברירה אלא להקפיד על שפה משותפת, לפחות ברמה כלשהי, שתאפשר קומוניקציה כזו בין היוצר והפרשן (ראה על כך, ועל הקשר לסוגייה האנליטית-סינתטית, להלן בפרק ז).

פוסטמודרניסט שאיננו מאמין באמירות אובייקטיביות כלשהן, ולכן איננו רואה שום דבר משותף בינו לבין היוצר, אכן מסתפק בפרשנות סובייקטיבית ואישית ליצירה, ללא כל ניסיון להבין את עולמו ומסריו של היוצר. הוא מסתפק ברגשות ובחוויות שהיצירה מעוררת אצלו, ללא ניסיון לרדת למשמעויות (רגשיות, חווייתיות ואינטלקטואליות) אובייקטיביות שלה. בהתייחסות כזו, הצורך בכללים פרשניים אינו קיים. כל אחד פועל במערכת הכללים שהוא יוצר לעצמו. כך נולדה גישת הדקונסטרוקציה בפרשנות האמנותית ובהרמנויטיקה בכלל. לעומת התמונה האנליטית-פוסטמודרנית הזו, בעל הגישה הסינתטית ניגש אחרת גם לפרשנות ולהתבוננות אמנותית. אצלו ישנו רובד אובייקטיבי שאמור להיות משותף לו וליוצר. כדי לנסות ולפרש את היצירה, ולהגיע לרובד הזה, יש להשתמש במערכת המושגית והקונסטרוקטיונית המשותפת. כדי לתקשר ולשפוט ולהעריך, עלינו להשתמש בקני מידה מוסכמים שמגדירים את השיח בין הצופה ליוצר. יצירה שלא נעשית בתוך קונטקסט ברור, לא יכולה לשקף ולהעביר שום דבר מהיוצר לצופה.

משל למה הדבר דומה, לאדם שמציג בשפה מסוימת, בפני קהל שכלל אינו מבין אותה. שום דבר אינו יכול לעבור ממנו לקהל אם אין ביניהם דרך תקשורת משמעותית. הקהל אולי יכול להתרשם באופן כלשהו מן ההצגה. כמוכן שהתרשמות זו היא בלתי תלויה בתודעתו וכוונתו של השחקן, או הבמאי. אולם מי שתופס את האמנות כמדיום, תפיסה שמבוססת על קיומה של תשתית אסתטית משותפת ליוצר ולקהל שלו, צריך לנהל את העברת המסר הזו בתוך קונטקסט, או שפה, שתהיה משותפת לצדדים השונים.

לפי נקודת המבט הזו, הז'אנרים אינם מגבלה שרירותית שמוטלת על היוצר, אלא תנאי שמאפשר להכניס את היצירה לקונטקסט. גם היצירה הפוסטמודרנית ביותר, לא תוכל לנתץ את כל כללי הז'אנר, שאם לא כן היא פשוט לא תובן. היא תיחשב כהזיה בלתי מובנת ותמהונית, ולא ניתן יהיה להבחין בה בכל ערך אמנותי.

בספר הראשון (ראה שם בשער השני, לפני הארה 7) עמדנו על כך שאפילו מיסטיקן חייב לעמוד בכללי ז'אנר כלשהם, שאם לא כן הוא יחשב כתמהוני ותו לא. גרשום שלום כותב בכמה מקומות שזהו תנאי למשמעותיות של תורה מיסטית. אדם שלומד תורה כזו צריך למצוא משהו ממנה בתוך עצמו, שאם לא כן לא יוכל להפיק ממנה מאומה. כלומר, אפילו המיסטיקה, צריכה להיות בעלת מימד אובייקטיבי כלשהו על מנת להיות בעלת משמעות וערך.

הדבר מתואר בקטע שמביא גרשום שלום עצמו מעגנון, שבו הוא מעיד על עצמו שכשהובאו לפניו כתבים שומרוניים 'שהוצעו לו בבית עמקי הווייתו', הוא חש כך:⁷⁶

⁷⁶ סמוך ונראה, ש"י עגנון, שוקן תשכ"ב. הקטע מובא בספרו של גרשום שלום, **דברים בגו**, עם עובד, תל-אביב

קרייתי בהם ותמהתי שאני קורא ומבין, ותמהתי שכל מה שכתוב כאן ידוע לי: מהם דברים שאני עצמי כתבתי ונעתקו לכתב שלהם, ומהם דברים שביקשתי לכתוב ולא כתבתי מפני שהקולמוס לא קלט אותם.

כדי להקצין את הנקודה החשובה הזו, נעסוק דווקא במסר הנפוץ ביותר בעולם הפוסטמודרני: המסר הפוסטמודרני עצמו.

מסר של מרד ואנרכיה, כפי שעוז עצמו מנסה להעביר, גם הוא אינו יכול להיות מובן אלא מתוך פרשנות בקונטקסט מסוים. גם כדי שהיוצר יוכל לשבור כללים, צריכים להיות בעולמו כללים כאלו. יתר על כן, הכללים אמורים להיות משמעותיים בעיניו, שאם לא כן אין כאן מרד (ראה על כך בשער הבא, בדיון על הגדרת רפורמה וחדשנות ערכית). לדוגמא, בימינו כאשר החשיפה הפרובוקטיבית של גופם של שחקנים על הבמה כבר איננה מרשימה אף אחד, היכולת להביע מחאה חריפה מצטמצמת פלאים. שום דבר כבר איננו מספיק פרובוקטיבי ביחס לנורמה, שכן כבר כמעט ואין נורמות. אם התהליך יימשך, בעוד זמן מה לא תישאר שום אפשרות לפרובוקציה אמנותית. כאמור, באין כללים לא יכולה להיות גם שבירה שלהם. על רקע זה יש להבין גם את הגיחוך והאבסורד בטענתו של עוז על היכולת של אמנים חילוניים לבטא עמדות רליגיוזיות ולהתמודד עם בעיות תיאולוגיות.⁷⁷

מסר של מרד ואנרכיה הוא רק היבט קיצוני. כל מסר וכל שיפוט מותנה בקיומם של קני מידה מקובלים שבתוכם הוא נאמר. כפי שכבר הזכרנו בפרק הקודם, גם אם יוצר כלשהו מחליט לבחון את הגבולות הנורמטיביים והז'אנריים המקובלים, הוא חייב לעשות זאת בזהירות. אם הוא ישבור אותם כליל, לא תהיה כל דרך להעריך, לשפוט, ואף ללמוד מיצירתו. בהארה הבאה נעמוד על השלכה של נקודה זו על היחס בין צניעות לאמנות.

הארה 14: על צניעות, אמנות ואנדרסטייטמנט

כדאי בהקשר זה לבחון הצעה למושג הצניעות. פעמים רבות עולה הטענה שבסקנדלנביה, שם נהוגה מתירנות בתחומי הפורנוגרפיה והסמים, הצריכה של שני אלו יורדת. לכן יש המציעים לשנות את הגישה ההלכתית לצניעות שקובעת מגבלות על היחסים בין גברים לנשים, ועל המראות אותם מותר לראות, ולהמירה בגישה שמתירה הכל. במצב כזה ייווצר שוויון נפש שיגביר לכאורה את הצניעות.

אך זוהי תפיסה מעוותת של הצניעות. מטרת הצניעות היא לשמר את כוח החיות, לכיין אותו ולמנוע אותו מלהתמוסס, ולא לעקר ולסרס אותו. בצורה של מתירנות האדם מאבד מן הכוחות המניעים אותו (לפי פרויד המין הוא

תשן, בסוף חלק א.

⁷⁷ התמודדויות מסוג כזה אכן קיימות לפעמים, אך הן מעידות על השקפת עולם דתית עמוקה מאד, ולא על חילוניות כפי שלפעמים תופסים היוצרים הללו את עצמם.

המשך

הארה 14:

המנוע העיקרי שלנו, ולכל הדעות הוא אחד מן המניעים החשובים של האדם). גישה כזו מנטרלת את עוצמתם של המנועים האנושיים הללו, ולא זו מטרם של חוקי הצניעות. מטרתם של אלו היא לשמר, ואולי להגביר את הכוחות הללו, אולם לכוון אותם לכיוונים חיוביים. האדם צריך לפעול בשיא האנרגיה שלו, ולא לאבד לדעת את אנרגיית החיים שלו במו ידיו.⁷⁸

בהקשר האמנותי ההבחנה הזו חשובה לא פחות. האכסהיביציוניזם המתואר בגוף דברינו, פעולתו על האנרגיות האנושיות בכלל, והאמנותיות בפרט, היא הרסנית. אמנות צריכה לדעת למחות באנדרסטייטמנט, ולהשאיר לדמיונו של הצופה-מאזין-קורא להיות אקטיבי, ולא להגיש לו את הכל באופן חזותי ובוטה. את הכללים יש לכופף בעדינות, ולא לשבור, כדי לא לשפוך את התינוק עם אמבטיה.

לדוגמא, מעניין להשוות את עוצמת המחאה והחוויה של קהל חרדי שיושב מול שחקנית (הייתכן!?) אשר מזיזה מעט את כיסוי הראש שלה כלפי מעלה. הסערה שתתעורר תהיה הרבה יותר אפקטיבית מאשר היעדר מוחלט של ביגוד, כמקובל בתיאטרון של ימינו. זה כבר אינו מניד עפעף אצל יודעי הדבר קהי החושים היושבים שם.

ביום העצמאות בשנת היובל למדינת ישראל נערך מופע של להקת המחול 'בת שבע', במעמד בו נערכה חגיגה מרכזית וציבורית של יובל למדינה. כמו במקרים דומים אחרים, עורר מופע זה ביקורות מן הציבור הדתי, בעיקר מן האספקט של חוסר ההתחשבות ברגשותיו. אך הביקורת הבסיסית יותר, זו שנוגעת לתחום האמנותי עצמו, לא נשמעה שם. האמנות הסינתטית היא 'שמעית' (כלשונו של הרב הנזיר. ראה בשער האחד-עשר של הספר הראשון), כלומר פחות חזותית, ולכן היא מותירה מקום אקטיבי יותר לצופה. המחאה בגישה כזו נעשית בצורה 'בריטית' של אנדרסטייטמנט. יש במחאה כזו פן בעל עוצמה רבה פי כמה מן המחאה החזותית הישירה והבוטה. אך הדבר נכון לא רק לגבי מחאה. אנדרסטייטמנט הוא כמעט תמיד צורת ביטוי חזקה ואפקטיבית יותר.

חוויה חד-פעמית חזקה שוככת באותה מהירות שבה היא מתעוררת. ההשפעה לטווח ארוך באה דווקא דרך פנייה לרבדים עמוקים ואינטלקטואליים יותר. הרגש הוא סוער ודרמטי, והוא פועל חזק, אבל הוא גם חולף מהר. השכל הוא קר ומתון ושקול, אבל השפעתו ארוכת טווח יותר.

בשער השני של הספר הראשון הזכרנו שהחוויה הרוחנית ביהדות קשורה יותר לכוח החושב מאשר לכוח המדמה. לכן יש לה מעט מאד קשר לחוויות אמנותיות. גם האמנות היהודית לא מצטיינת באספקטים החזותיים שלה.

⁷⁸ ראה מאמרי 'בין ענווה לצניעות', בתוך **כתנות אור**, עורכים: אופיר שורצבוים ועמיחי סדן, ירושלים תש"ס.

המשך
הארה 14: כאשר ישנם אמנים יהודיים, הם עוסקים בדרך כלל בסיפורת, שירה, נגינה וכו',
 ופחות באמנויות פלסטיות ואמנויות במה. ומכאן נובעות חלק מן התופעות
 אותן מבקר עמוס עוז במאמרו.

עד כאן עסקנו בשאלת התקשורת בין היוצר והקהל. אולם מעבר לשאלת התקשורת, והיכולת
 להבין את היצירה, יש לכללי הז'אנר מימדים, או תפקידים, מהותיים יותר.
 בפסיקה ידוע שבעולם בו קיים רק חלקיק אחד לא תיתכן תנועה. כל תנועה היא ביחס למשהו
 אחר. כל שינוי צריך להימדד ולהתפרש ביחס למערכת קואורדינטות מסוימת, קנה מידה
 כלשהו, שאם לא כן אין לו כל משמעות. לומר שקביעת מערכת הקואורדינטות מגבילה את
 יכולת השינוי זהו אבסורד. היא מהווה תנאי הכרחי להתרחשותו של השינוי (ובודאי להבחנה
 בו ולפרשנות שלו).

כל יצירה יש בה משהו שמבטא פעילות, או התייחסות. תהליכים אלו, כמו תנועתו של חלקיק,
 דורשים קני מידה כדי להיות משמעותיים. אלו דרושים לשם עצם קיומם של תהליכי השינוי,
 ולא רק כדי לאפשר הבנה, פרשנות ושיפוט שלהם. אם כן, גם בהיבט של משמעותה של היצירה,
 ולא רק בהיבט של התקשורת וההבנה שלה, המגבלות נחוצות, לפחות כדי לאפשר ליצירתיות
 להופיע. אין יצירה ללא קונטקסט תרבותי-חברתי, שכשלעצמו אינו נוצר על ידי האמן, ובודאי
 גם אינו בשליטתו. המסקנה היא שללא המגבלות אין יצירה ואין יצירתיות. אנו נעמוד על
 נקודה זו גם בהמשך הפרק.

בחזרה לעמוס עוז: חירות, יצירה וחופש יצירה

נחזור כעת לעמוס עוז. מי שאיננו מאמין בקב"ה איננו יכול למרוד בו, או לנהל עמו דו-שיח
 מרדני, כמו שניהל אברהם אבינו. אברהם אבינו, כמאמין גדול, יכול גם למרוד בקב"ה. הליבה
 האנרכית שהיתה תמיד ביהדות, כתיאורו של עוז, עבדה תמיד תוך שמירה על המסגרת
 הבסיסית. העיקרון 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', שמצוטט כבסיס לפלורליזם, לעולם לא
 התייחס לעמדות שמצויות מחוץ למסגרת. בתוך המסגרת אכן ישנה חירות מסוימת (לא מעטה
 בכלל). אולם עמוס עוז מנסה להפוך את החירות לחופש, וזוהי פרשנות אבסורדית למסורת
 היהודית, אך גם למושג היצירה בכלל.

גם ה'מרד' של עמוס עוז וחבריו בקב"ה ובמסורת, אינו מצביע על יצירה ועל חירות. זוהי
 פארסה של חופש. אי אפשר למרוד במי שלשיתך אינו קיים. מי שאינו מאמין בקב"ה, לא
 יכול להתמודד עמו בשום צורה. זהו גבול החופש הפרשני, או אותה מסגרת מינימלית שהוזכרה
 קודם לכן. מי שמרשה לעצמו לאמץ או לדחות כל אחד מכללי המסגרת, אינו יכול להיקרא
 מורד או מבקר שלהם. הוא פשוט כופר בהם (ראה על כך ביתר פירוט בשער הבא). אני כיהודי
 שומר מצוות, שהעולם הבודהיסטי זר לו לחלוטין (לפחות במובן הסמכותי), איני יכול להיחשב
 כוח יצירתי בבודהיזם. אני מצוי מחוץ לו, שכן איני מקבל על עצמי את כלליו.
 כאן ניתן לראות באופן מחודד את הטעם השלישי שהובא למעלה לחשיבותה של מסגרת:

היותה בסיס לביטוי חירותו של היוצר (ולא לחופש שלו). כפי שראינו למעלה, פעולה בתוך ואקום היא חסרת ערך ומשמעות. בעולם שאינו מאמין בקב"ה לא ניתן להתמודד עם קושיות באמונה. לפעמים דווקא ההתמודדות מגלה אמונה עמוקה יותר, אם כי לא תמיד מודעת. כמו אותה אישה שכששמעה את בעלה מחרף ומגדף כלפי מעלה, פנתה אליו בתחושת זעזוע ואמרה לו: "איך אתה מדבר אל אלוקים?". וכשבעלה ענה לה בפליאה והזכיר לה שהם כבר מזמן לא מאמינים בו, ענתה לו האישה: "אבל האלוקים שאני לא מאמינה בו הוא רחום וחנון, ארך אפיים ורב חסד, ולא רשע מרושע כפי שאתה מתאר אותו..."

נחזור כעת שוב לדוגמת הבית עם הרהיטים של עמוס עוז, שממנה התחלנו את הדיון. כאשר בידנו לבחור כרצוננו אילו הרהיטים להשאיר ואלו הרהיטים להוציא מהחדר, אזי החדר הזה הוא כבר עתה ריק. גם הרהיטים שמצויים בו הם כתוצאה מהחלטה שלנו. אוסף הרהיטים מייצג את מערכת המגבלות, או האילוצים, שרק בתוכן יכולה להתנהל פעילות של בני חורין. אולם מגבלות שאנו עצמנו יצרנו אותן, אינן מגבלות בשום מובן שהוא. עוז ממליץ על חופש כתחליף לחירות, אולם הוא טועה, הן בפרשנות של המסורת היהודית, והן בהבנתו את מהותה של היצירתיות.

הצעתו של עוז להערכת מידת היצירתיות במונחי חופש ולא במונחי חירות, היא פשוט טעות. מעבר לרובד האפריורי-מושגי שעליו עמדנו לעיל, ניתן להראות ולהמחיש זאת באמצעות דוגמאות רבות. אלו נוגעות לטעם השני שעמדנו עליו למעלה (שהעקרונות המאלצים מגבירים את היצירתיות ולא מגבילים אותה).

מידת היצירתיות שנדרשת מאדם כדי להימלט מכלא שמור, גדולה לאין ערוך מהיצירתיות שנדרשת ממנו לרוץ בשדה פתוח. פעולה אוטונומית שמתיישבת עם מגבלות רבות היא יצירתית יותר מאשר פעילות בתוך חופש גמור. המגבלות מחלצות מן היוצר מידה רבה יותר של יצירתיות. אם כן, קיומן של מגבלות (רהיטים בחדר) אינו סותר את היצירתיות. להיפך, זהו תנאי הכרחי עבורה. כאמור, ללא מגבלות אין יצירתיות משמעותית.

נביא כעת הארה שדנה בדוגמא אחת מיני רבות הממחישה את הטעם השני לטובת קיומה של מסגרת. ההדגמה תיעשה דרך השוואה בין שלוש צורות התייחסות שרווחות כיום למקורות תורניים (שלושה בתי מדרש).

הארה 15: מדרש כיצירה: ישיבה, אקדמיה ובית מדרש פלורליסטי⁷⁹

בהארה זו נשתמש במדרש שמציע פתרון לסתירה בין מקורות מקראיים שונים, כדי לחדד את הקריטריון שהצענו ליצירתיות. אנו נבחן את שאלת היצירתיות לאור שלוש צורות התייחסות לסתירה מסוג זה. ההצעה לפתרון לקוחה ממאמרו של פרופ' דוד הנשקה, שהובא בדיון המקביל בשער החמישי של הספר השני.

⁷⁹ ראה בספר השני, שער חמישי. הדוגמא בה נדון לקוחה משם.

ישנם שלושה סוגים של בית מדרש שבכולם לומדים תורה, אך שלושתם עושים זאת באופנים שונים זה מזה.

הראשון, הוא בית המדרש הקלאסי, הישיבה, שבה לומדים את כל התורה באופן קוהרנטי, כלומר נוקטים בגישה של הרמוניזציה מקסימלית של מכלול המקורות התורניים. כל סתירה נתפסת בישיבה כבעיה, ועל כן יש עניין גדול ליישב אותה. התירוץ לפעמים דורש חידושים מפליגים, וההנחה שבבסיס הגישה קובעת עד כמה נרחיק לכת בבניית התירוץ. ככל שהסתירה יותר מפריעה לנו, נרשה לעצמנו להרחיק לכת בכיוונים יותר מחודשים בעת חיפוש התירוץ לסתירה.

בית המדרש השני הוא זה האקדמי. בלימוד האקדמי מנותח כל מקור בפני עצמו, וגם על רקע הקונטקסט בו הוא נוצר. אין מניעה לראות מקורות כסותרים, שכן באופן בסיסי האקדמיה אינה מניחה הרמוניזציה בין מקורות. תירוצים מחודשים על סתירות בין סוגיות אינם עולים כלל בעולם האקדמי. לכל היותר יעלו הסברים של השתלשלות, או של מקורות שונים וקשרים ביניהם, אולם לא תירוצים של מהות (ראה בספר השני, שם). ככלל, בעולם האקדמי אין 'למדנות' במובנו הישיבתי של המושג.⁸⁰

בית המדרש השלישי, שהוא החדש ביותר על המפה, הוא בית המדרש הפלורליסטי. זה נוצר במהלך כעשר עד עשרים השנים האחרונות, ומהותו היא הפלורליזם. למעשה, אין בו כל הנחות יסוד מתודולוגיות מוצהרות. בדיוק כמו האקדמיה, ובניגוד לישיבה, אין שם מחויבות לקיום ואימוץ כל מה שנאמר בטקסטים עצמם (הלומדים הם בדרך כלל מגוונים: חילוניים, דתיים ושאר גוונים). ההבדל העיקרי בינו לבין האקדמיה הוא שבבית המדרש הזה ישנה מוטיבציה ומחויבות מסוימת ללמוד, או לשאוב, משהו מן הטקסטים, אם כי לא תמיד לגמרי ברור מה. באקדמיה אין מגמה כזו, והעניין הוא אינטלקטואלי ומחקרי גרידא.

נקודה חשובה נוספת, שקשורה גם היא למאפיין הזה, היא שבבית המדרש הפלורליסטי התורה נתפסת כמקור השראה ולא כמקור סמכות. בבית המדרש המסורתי התורה היא כמובן מקור סמכות. באקדמיה התורה אינה מהווה מקור כלל, לא להשראה ולא לסמכותיות, אלא רק נשוא למחקר.

במאמרי **באקדמות** ט הראיתי שלמעשה ישנן כאן שלושה סוגים של גישות הרמנויטיות שונות (ואלו כל הכיוונים העקרוניים האפשריים): הישיבתית היא סטרוקטורליסטית, כלומר רואה את משמעות הטקסט בו עצמו. זוהי גישה מודרניסטית במובהק, שבמובנים מסוימים אינה מנסה אפילו לשחזר את

⁸⁰ לדיון בדבר אופיו של המחקר האקדמי לעומת הלימוד הישיבתי ראה מאמרו של נבון ראה על כך את מאמרו של חיים נבון 'הלימוד הישיבתי ומחקר התלמוד האקדמי', בתוך **אקדמות** ח, ואת התייחסויותי אליו במאמרי הנ"ל ב**אקדמות** ט.

המשך

הארה 15:

כוונת המחבר. האקדמית היא פונדמנטליסטית (חותרת לחזור ולשחזר את העבר), כלומר מחפשת את המשמעות שרצה המחבר בעת החיבור להכניס בתוך הטקסט. ההרמנויטיקה הפלורליסטית היא דקונסטרוקציוניסטית, כלומר רואה את משמעות הטקסט בקורא ובפרשן, או בהשראה שהוא מקבל מן הטקסט. כאמור, בהארה זו ענייננו הוא לא בשאלה מי צודק, אידיאולוגית או פרשנית, אלא במידת היצירתיות שישנה בכל גישה (בלי להיכנס גם לשאלה האם יצירתיות היא מדד רלוונטי, האם היא חיובית או שלילית וכדומה). נזכיר כי האמונה הרווחת, כפי שגם ראינו בגוף דברינו במאמרו של עמוס עוז, היא שהיצירתיות של בית המדרש המסורתי, כלומר הישיבה, היא הנמוכה ביותר. לצורך ההדגמה, נעבור כעת לדיון קצר בדוגמא קונקרטיה.⁸¹

התורה מתייחסת בשני מקומות לדיני עבד עברי שאינו רוצה לצאת לחופשי בתום שש שנות העבדות שנגזרו עליו. בפרשת משפטים, במסגרת דיני עבדים, התורה קובעת שהוא נרצע ונשאר אצל אדונו כעבד לעולם (שמות כ"א, ה-ו):

ואם אמור יאמר העבד אהבתי את אדוני ואת אשתי ואת בני, לא אצא חפשי. והגישו אדוניו אל הא-להים והגישו אל הדלת או אל המזוזה, ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם.

מאידך, בפרשת בהר, במסגרת דיני היובל, נראה שההלכה היא שונה (ראה קידושין טו ע"א). העבד נשאר אצל אדונו עד היובל, ואז יוצא לחופשי (ויקרא כה, י):

וקדשתם את שנת החמישים שנה, וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו.

חוקרים מתייחסים לסתירה הזו כשייכת לשני מקורות שונים, ועל כן הם אינם מוטרדים ממנה יתר על המידה. שני מקורות שונים מתייחסים אחרת לאותה הלכה. אין דבר טבעי מזה. אמנם, כדרכם של חוקרים, הם מתעלמים מן העובדה שהעורך שליט"א, גם הוא אינו מוטרד מסתירה בטקסט שערך על ידו. חז"ל, שלא היו כה נאורים, מתקדמים ופתוחים, נוקטים דרך אחרת, הרמוניסטית (ישיבתית). הגמרא בקידושין (כא ע"ב) קובעת שהמילה 'לעולם' מתפרשת: 'לעולמו של יובל'. לכאורה נראה שיש כאן בחירה של אחד המקורות, תוך ניסיון דחוק, כמעט נלעג, להעלים את הסתירה הלשונית הבוטה. על פניו אין כאן יישוב, אלא בחירה של אחד המקורות מתוך הסתרה של הקונפליקט. החוקרים יאמרו שחז"ל מנסים ליצור באופן מלאכותי קוהרנטיות של המקרא,

⁸¹ מעניין לציין שדוגמא זו היא פרי לימודו של חוקר אקדמי מובהק, פרופ' הנשקה, שהוא גם תלמיד חכם בעל שיעור קומה, ובקי היטב גם בלימוד הישיבתי המסורתי. המאמר עצמו התפרסם על ידו בהיותו בחור ישיבה צעיר. בכל אופן, אין ספק שזוהי הדגמה ללימוד ישיבתי, ולא אקדמי, ועל כן לענייננו מקור הדוגמא אינו חשוב.

ועל כן הם נוקטים בדרכי דרש נפתלות כדי להציג אותו כטקסט אחיד והרמוני. לשיטתם, חז"ל למעשה החליטו מה שהם רצו, ועיגנו זאת בצורות מוזרות מאד בטקסטים, רק כדי לשמר את המחויבות הציבורית אליהם. גם הלומדים ה'שמרניים', שקיבלו על קירבה וכרעיה את צורת הדרש הזו של חז"ל, בדרך כלל אינם זוכים להערכה רבה מן החוקרים.

בית המדרש הפלורליסטי, גם הוא יתמודד בדרכו עם סתירה כזו. הוא בדרך כלל יניח את ההנחה המחקרית, אולם בסופו של דבר כל אחד שם יבחר לעצמו, כמקור לשאוב ממנו משהו, את אותו מקור מן השנים שעמו הוא מזדהה יותר. כאמור, אין שם שאיפות הרמוניסטיות, והתורה אינה אלא מקור השראה. יותר מכך, בבית המדרש הזה יפרשו גם את גישת חז"ל, מתוך הנחה שזוהי גישה עצמאית, לפעמים שונה משני המקורות כשלעצמם, שגם היא ראויה לפרשנות בפני עצמה.

אמנם אין להתעלם מכך שדרשת חז"ל אכן נראית דחוקה ובעייתית. ראשית, היא מוציאה את הכתוב מפשטו. התורה קובעת 'לעולם', וחז"ל מלמדים אותנו שהכוונה היא רק עד היובל. שנית, היא למעשה בוחרת את המקור שקובע עד היובל, ומוחקת, לפחות דה-פקטו, את המקור השני. מעבר לכך, השאלה היא מדוע לשיטתם של חז"ל התורה לא כתבה מפורשות 'עד היובל'. למעשה, לא ברור בכלל מדוע היא חוזרת פעמיים, בשני מקומות שונים (ובנוסחים שונים), על הדין הזה. ומעבר לכך, לא ברור מה חז"ל 'הרוויחו' מן הניסוח המוזר 'לעולמו של יובל'. אין בכך הסבר של ממש לסתירה, אלא בחירת אחד מן המקורות תוך התעלמות מהשני. לכאורה 'עולמו של יובל' אינו באמת מציע פרשנות משכנעת לביטוי 'לעולם'.

נקדים בקצרה שתי ידיעות הלכתיות כרקע להבנת הדברים. לפי דעות רבות בהלכה קניין עולמי פירושו בדרך כלל בעלות על גופו של החפץ, אשר מאפשרת לבעלים לעשות בחפץ ככל העולה על רוחו. לעומת זאת, קניין לזמן קצוב לפי דעות רבות קרוב יותר לרשות להשתמש בחפץ מאשר לבעלות על גופו. קניין זה קרוי בהלכה 'קניין פירות'.

כעת, אומר הנשקה, נראה מה קורה ביחס לעבד. מחד, על פי ההלכה העבד קנוי לבעליו 'קניין הגוף', ולא 'קניין פירות' (הגמרא בקידושין קובעת: 'עבד עברי גופו קנוי'). השאלה היא כיצד זה מסתדר עם היותו קנוי רק לזמן קצוב, עד היובל? לכאורה קניין לזמן קצוב צריך להיות תמיד 'קניין פירות'.⁸²

הנשקה מסביר שהכוונה היא שהעבד קנוי לזמן קצוב, עד היובל, אולם על אף זאת סוג הקניין הוא קניין עולמי, כלומר קניין הגוף. לטענתו, זה גופא מה

⁸² למעשה, שאלה זו נוגעת לכל עבד עברי (שכן הוא יוצא לאחר שש שנים), ולא דווקא לעבד נרצע, ואין כאן המקום לדון בכך.

המשך
הארה 15:

שרצתה התורה לחדש בשתי הפרשיות הללו. היא הקדישה לכך שתי פרשיות שונות, שכן כוונתה לומר לנו שמבחינה אחת (משך הזמן של הקניין) הוא קנוי רק לזמן, עד היובל, אולם מבחינה אחרת (סוג הקניין) קניינו הוא עולמי.⁸³ וביתר פירוט נאמר כך. למעשה, אם ישנו חפץ שקנוי לבעליו לעולם, אולם לאחר זמן מסוים יבוא המלך ויפקיע אותו ממנו, ברור שאין בכך כדי לומר שהקניין עד אותו רגע לא היה קניין הגוף. הסיבה לכך היא שקניין זה לא היה מראש קניין לזמן, אלא היה זה קניין הגוף גמור שפקע לאחר זמן מסוים. הוא הדין אם החפץ מתאדה לאחר זמן מסוים, ברור שכל עוד הוא קיים ניתן להיות בעלים על גופו בקניין הגוף.

אם כן, החלוקה של התורה בין שתי הפרשיות מתבארת כך: בפרשת משפטים אנו עוסקים בדיני העבד עצמו. שם התורה קובעת שהוא קנוי לאדונו לעולם. זה נכון מן הזווית של דיני העבד עצמו, ולכן יש לאדון קניין הגוף בעבד. מאידך, ישנם דיני יובל, שלפיהם הקב"ה, שהוא אדון העולם (=המלך), מפקיע מנתיניו חפצים מסוימים שבבעלותם. אלו דיני יובל, כלומר הלכות שנוגעות ליחס בין המלך לבין רכושם של נתיניו (בלשון חז"ל: 'יובל אפקעתא דמלכא'). אין בהם כל נגיעה לדיני עבד, ולכן הם מופיעים בפרשיה שונה.

אם כן, פרשת 'משפטים' מציגה את ההסתכלות מהזווית של דיני העבד, ופרשת 'בהר' מציגה את הזווית של דיני היובל. אלו לא שתי מגילות שונות, שמקורן שונה כדעת החוקרים (והפלורליסטים). אלו הן שתי זוויות שונות, ששתיהן נכונות, ושתייהן יחד ניתנו לנו בהר סיני על ידי נותן התורה. ההבדלים הסגנוניים והתוכניים בין שתי הפרשיות אינם נובעים ממקור שונה, אלא מרצון להציג זווית הסתכלות שונה על הסוגייה הנדונה.

בכך מיושבים כל הקשיים שהוצגו למעלה. ראשית, התורה מפצלת את הדיון לשתי פרשיות, שכן ישנן כאן שתי זוויות הסתכלות שיש להציג בנפרד: דיני העבד ודיני היובל. שנית, הדרשה של חז"ל אינה בוחרת את אחד המקורות ומתעלמת מן המקור השני, כפי שאולי ניתן היה לחשוב. היא ממוזגת את שתי הבחינות הללו ומגבשת אותן להלכה באופן שמתחשב בשני האספקטים גם יחד.

אמנם, הפירוש של חז"ל 'עולמו של יובל' לא נראה תואם את פשוטו של מקרא ('לעולם'), אולם כוונתם אינה לתת פירוש מילולי, אלא לציין בדרך ספרותית איך עלינו ליישב את שתי הפרשיות הללו, וליצור מהם תמונה הרמונית. אם כן, עצם החלוקה הסגנונית וההלכתית בין הפרשיות מוסכמת על כולם. בעולם המחקר יסיקו מכאן שהפרשיות הללו שייכות למגילות שונות. בעולם

⁸³ זוהי מתודת 'הבחינות' הידועה, מיסודו של הרב ברויאר (דודו של הנשקה).

המשך

הארה 15:

בתי המדרש הפלורליסטיים יאמרו שיש לבחור איזה משני המקורות מתאים לנו יותר. ובית המדרש המסורתי מחויב לשני המקורות, ולכן הוא מיישב אותם זה עם זה ומאמץ את שניהם.

כעת נוכל לשאול את עצמנו: איזו משלוש הדרכים להתייחס לסתירה היא היותר יצירתית? הפלורליזם פשוט בוחר מה שנראה לו. יש לו חופש להוציא ולהכניס רהיטים לחדר, כרצונו. אין כאן טיפת יצירתיות, שכן אין כאן חירות. ישנו בגישתם חופש, אך כבר ראינו שחופש הוא מצב חסר ערך (יצירתי, במקרה זה). המחקר האקדמי אינו מיישב את הסתירה, אלא משייך אותה לשני מקורות שונים. לכל היותר הוא עומד על זוויות הראיה המהותיות השונות שעולות משני המקורות הללו. גם כאן אין הרבה יצירתיות (אלא אולי בשיוך של מקורות נוספים לאותו קו מחשבה).

אין כל ספק שהגישה היצירתית ביותר היא הגישה הישיבתית, שכן היא מסבירה כל אחת מזוויות המבט, אולם בנוסף לכך היא גם מאחדת אותן במהלך אינטלקטואלי מבריק, שכולל הפשטה והכללה, ולאחר מכן סינתזה (הרכבה), לכלל תמונה הרמונית אחת.

זוהי דוגמא טיפוסית לצורת העבודה שנהוגה בשלושת בתי המדרש. עמוס עוז טוען שבית המדרש הפלורליסטי, או האקדמי, הם היצירתיים, והישיבתי הוא המאובן. יראה הקורא וישפוט.⁸⁴

דומה כי לאחר הדוגמא שנדונה בהארה הקודמת, התיזה הסינתטית אודות החירות כמדד ליצירתיות היא ברורה מאליה. כעת ברור שבניגוד לאמונה הטפלה שרווחת כל כך בעולמנו, החופש רק מסרס ומונע כל אפשרות ליצירה של ממש. המדד הנכון ליצירתיות היא החירות, ולא החופש. זוהי המשמעות של חירות בעולם של היצירה (לא בעולם האתי, של ערכי המוסר והאדם, בו נדון בפרק הבא).

כמות הרהיטים שהצטברו בחדר, כלומר כמות המגבלות, רק מעשירה את אפשרויות היצירה, ובודאי לא מונעת אותה. יצירה שמתמודדת בצורה מוצלחת עם יותר מגבלות, היא עשירה יותר. יותר מחויבות למגבלות מגבירה את מידת היצירתיות הנדרשת כדי להתנהל באופן אותנטי בתוכן. אינן דומות התמודדויות 'מבפנים' של משוררת כמו זלדה או סופר כמו עגנון עם בעיות תיאולוגיות, לפאראסות הפוסטמודרניות אותן מזכיר עמוס עוז.

טעותו הבסיסית של עמוס עוז היא שהחדר המתמלא ברהיטים, כלומר החלל הפרשני, איננו בעל נפח נתון. ובודאי שנפחו אינו זהה, ואפילו לא פרופורציוני, לנפח הפיזי של החדר הממשי. במידה רבה הוא פרופורציוני הפוך: החלל הפרשני שאותו ניתן למלא דווקא גדל ככל שמספר המגבלות גדל. ככל שיש יותר רהיטים בחדר, לא רק שמספר הסידורים האפשריים איננו פוחת,

⁸⁴ כאמור, אנו לא עוסקים כאן בשאלה מי צודק, אלא אך ורק בשאלה מי יותר יצירתי.

אלא דווקא ישנו יותר מקום לעוד צורות התייחסות (סידור רהיטים וחפצים). ובנמשל, גם בעולם ההלכתי הפרשנות המוקדמת איננה תופסת מקום של פרשנויות אחרות. היא רק יכולה להעשיר ולעצב אותן. משל מתמטי למצב זה הוא הוספת עוד צירים למערכת קואורדינטות נתונה. פעולה כזו מסבכת את התיאור אבל היא גם מעשירה ומעמיקה אותו.

יצירתיות במדע

ניטול כדוגמא נוספת את המדע. בהקשר המדעי, העובדות הן האילוצים, והתיאוריה היא היצירה. בספר השני עמדנו על מידת היצירתיות שנדרשת בבניית תיאוריה שתתאים לכל העובדות הידועות. ככל שכמות העובדות עולה - מידת היצירתיות שנדרשת מאנשי המדע היא גבוהה הרבה יותר. האם עמוס עוז יטען שהמציאות שכיום ידועות עובדות רבות יותר, מונעת מהמדען להיות יצירתי, בעוד שאריסטו שפעל בואקום אמפירי היה יצירתי יותר? זוהי דוגמא חדה לכשל בטענתו של עמוס עוז. העובדות רק מוציאות מן המדען מידה רבה ועמוקה יותר של יצירתיות, ובודאי לא מונעות אותה.

בית המדרש יוצר מתוך מחויבות למכלול המקורות. הוא מנסה להתיישב עם כולם. בית מדרש כזה הוא יצירתי לאין ערוך יותר מאשר יוצר שבעולמו ניתן להוריד ולהוסיף מגבלות (להוציא רהיטים) לפי רצונו. זוהי 'שווייץ' האסתטית, שבה אין כל משמעות ליצירה (כמו שבשווייץ האתית, או הפוליטית, לא היתה משמעות לחופש הבחירה).

ריהוט של חדר יש בו מימד של יצירתיות, אולם זה אך ורק בגלל שישנם ברקע כללי ז'אנר (עקרונות אסתטיים, ראה בפרק ז), ואוסף נתון של רהיטים נחוצים, שמכתיבים את אופני הריהוט. בעולם בו אין כלל עקרונות כאלו, לא תהיה כל משמעות של יצירה לריהוטו של החדר. חידה שמנסה להעמיד אתגר של ממש בפני הפותר, מעמידה אותו בפני מגבלות (לבנות משהו באמצעות מספר נתון של רכיבים בסיסיים, וכדומה). תארו לעצמכם חידה ללא אילוצים, למשל: כתוב שיר (ללא הגבלת מספר השורות, החריזה, השפה, המשקל ועוד). זהו חופש יצירתי מושלם, גן עדן לסופרים 'חדשים' (במובן של 'היסטוריונים חדשים').

הרהיטים בבית המדרש הם העובדות שאיתן הוא מתמודד (הסיבה להתייחסות לתקדימים היסטוריים כעובדות, מוסברת בפירוט בשער השני של הספר הראשון). כמו במדע כך גם בלימוד התורה, ככל שישנן יותר עובדות נדרשת יצירתיות רבה יותר כדי לפתח תיאוריות ותובנות שמתיישבות עם כולן. כמות העובדות הגדולה פותחת מרחב עשיר ועמוק הרבה יותר לתיאוריות שיכלילו אותן ויחרזו אותן בשרשרת אחת. מי שמכיר מעט את המתרחש בבית המדרש, יודע שזהו תהליך שרק מתרחב כל הזמן. כדאי לכל מי שמבקר את בית המדרש, כמו עמוס עוז, שיתחיל גם לבקר בבית המדרש. דומני כי עם ההיכרות דעתו עשויה להשתנות.

יש בנותן טעם לסיים בדברי הגמרא במסכת חגיגה (ג ע"ב), על הפסוק בקהלת (י"ב, יא): "דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות ניתנו מרועה אחד".⁸⁵ הגמרא מאריכה שם

⁸⁵ על ההקשר ההיסטורי והענייני של דרשה זו, שהיה דרמטי מאד וגם חשוב ביותר להבנת משמעותה, מהותה והתפתחותה, של תורה שבעל-פה, ראה מאמרי 'כל היכא דאמרינן 'בו ביום' הוא יומא הוה" - יום מכריע

לדרוש את הפסוק הזה, ואחת הדרשות היא הבאה:

תלמוד לומר 'נטועין' - מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פרין ורבין.

כמה הערות נוספות על יצירתיות, סינתטיות, ויצירה בבית המדרש ומחוצה לו

יש להדגיש שאין הכוונה כאן לטעון כי כל עמדה סינתטית מעודדת יצירתיות, או שכל אדם סינתטי הוא יצירתי (אם כי, ישנו מימד כזה בסינתטיות). כוונתנו היא רק להראות שסינתטיות היא תנאי הכרחי ליצירתיות, ובדאי לא מונעת אותה. דווקא אנליטיות מסרסת את האפשרות ליצור ולפתח יכולות יצירתיות.

כאנלוגיה לטענה זו (בכמה וכמה הקשרים), נזכיר שבשער הרביעי של הספר הראשון ראינו שסינתטיות היא תנאי הכרחי לקיומה של פתיחות, אולם היא לא בהכרח מייצרת אותה. דבר אחד ברור, שאנליטיות ופוסטמודרניות מסרסות ומונעות אותה.

הטענה שמופיעה גם במאמרו הנ"ל של עמוס עוז כאילו אין כיום יצירה תורנית, וההלכה מתאבנת, נשמעת גם בתוך בית המדרש, ולא רק מחוצה לו. ישנם, אמנם, כמה אספקטים שבהם ניתן להזדהות עם טענה זו. אך ככלל, נראה שאין לבית המדרש במה להתבייש מול היצירה שמחוצה לו, לענפיה השונים. היצירה התורנית כיום עולה עשרת מונים על עמיתתה החילונית, בדאי בהקשרים היהודיים. היצירה החילונית שניתן להגדירה יהודית, מתמצה כמעט כולה באוסף שבלונות ליברליות חבוטות, שטוחות ונדושות. כל מיני אמירות שמזוהות יהדות עם מוסר אוניברסלי ('מוסר הנביאים', כבר אמרנו?...) חוזרות על עצמן באופן מעורר דחייה, ברוב רובם של עשרות הספרים האופנתיים הדוגלים ביהדות הומניסטית-ליברלית שמתפרסמים כל העת. רמת היצירה (וגם רמת הטיעון, במקרים הנדירים בהם ניתן למצוא שם דבר כזה) המצויה שם היא פעמים רבות ממש מגוחכת.

באשר ליצירה חילונית, גם ללא הקשר יהודי, גם שם קשה מאד להבחין במהפכות הקונצפטואליות המסעירות, שעליהן מדבר עמוס עוז. כפי שראינו, גם לא יכולות להיות כאלו בעידן פוסטמודרני, מכיון שכאשר אין כללים לא ניתן גם לשבור אותם. כידוע, שבירת כללים היא מרכיב הכרחי במהפכניות, וכשאין כללים אין מהפיכה. שבירת כללים של אחרים היא לא בדיוק ההגדרה הקאנונית למושג 'מהפיכה'. נראה שזה קרוב יותר למושג 'מלחמה'.

מתוך עמדת הבורות המתנשאת האנליטית-פוסטמודרנית, שמאפיינת את עוז וחבריו, ניתן לומר הכל בלי התחייבות למאומה. ללא כל כיסוי, חיים הם בתחושה שרק הם היוצרים ואין בלתם. וכל מי שאיננו כותב רומנים, או ספרות אחרת, ובדאי מי שעוסק בדברים שעמוס עוז אינו מבין בהם מאומה, וכנראה אפילו איננו מסוגל לקרוא אותם, פשוט איננו יוצר. הוא מאובן, כי הוא לא עוסק בשואה, במדינת ישראל, או בספרות.

לפי עמוס עוז רק לספרות (ולמחקר האקדמי) שמורה הזכות לעסוק בסיטואציות ובנושאים לא מציאותיים ולא אקטואליים. שאם לא כן, קשה להבין מדוע יצירה שרמתה האינטלקטואלית

אחד בהשתלשלותה של תורה שבעל פה'. בתוך **ממדבר מתנה**, גיליון 99, פרשת דברים, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם, מנחם-אב תשנ"ט.

והמורכבות שבה, גבוהות עשרת מונים יותר מכל מה שעמוס עוז וכל חבריו ביחד יצרו מעודם, אם היא עוסקת בסוגיית פדיון פטר חמור, או ברכת המזון, או הקרבת קרבנות, היא מאובנת. ואילו יצירה ספרותית בסוגיית החיים על כוכב הלכת נגה, או במוסד ילדים שלא היה קיים מעולם, היא חיה, עמוקה ויצירתית. לעמוס עוז פתרונים.

כשבאים להשוות ולשפוט, כדאי לשים לב לעובדה חשובה נוספת. יושבי בית המדרש, לפחות בחלקם, מכירים את הנעשה בעולם התרבותי שמחוצה להם. אולם ההיפך, בדרך כלל איננו נכון. מי שאיננו יושב בבית המדרש, כמו עמוס עוז למשל, איננו מכיר, ובדרך כלל גם איננו יכול להכיר, את הנעשה שם. ממילא אין הוא יכול לגבש ברצינות עמדה כלשהי, מבקרת או אוהדת. קשה מאד להבין איך אדם שלא מסוגל לקרוא טקסט עיוני בתלמוד או בהלכה יכול לקבוע בפסקנות כזו שלא נוצרת יצירה בבית המדרש, ועוד לעשות זאת מתוך תביעה לפלורליזם ופתיחות. אין גבול לאבסורדים הפוסטמודרניים.

אכן יש מקום לביקורת לא מעטה על הנעשה בבית המדרש, אך לא ניתן להכחיש שמתרחשת בו יצירה משמעותית. רובה אינו נגיש לקהל הרחב. בניגוד לספרות, היא דורשת ידע מוקדם, והיכרות עם מתודות, צורות חשיבה ושפה, ייחודיות. ברור שכדי לשפוט אותה, תנאי הכרחי ומוקדם הוא קודם כל להכיר אותה. חשוב לציין, לאכזבתם של רבים, שהמחויבות אליה גם היא, במידה רבה, תנאי חשוב לכך.⁸⁶

סיכום

לעומת המודל האנליטי-פוסטמודרני של עמוס עוז ליצירתיות, שנתלה בחופש של היוצר, ישנו מודל הגיוני וסביר יותר, אשר תולה את היצירתיות בחירות של היוצר, ולא בחופש שלו. המגבלות והאילוצים נותנים משמעות ואפשרות הבנה ליצירה, ולכן הם מהווים תנאי ליצירתיות. היעדר כללי ז'אנר ותכתיבים אפריוריים גם מעקרים את היצירתיות עצמה וגם מונעים בעדה מלבוא לידי ביטוי.

בפרק זה עסקנו בעיקר בהקשר האסתטי, והאתיקה הופיעה רק כבדרך אגב. בפרק הבא נראה תופעות ועמדות מקבילות לכל אשר ראינו כאן, אך הפעם בהקשר האתי.

⁸⁶ ראה על כך בתחילת השער השלושה-עשר של הספר הראשון. להבנת הסיבה, ראה בדיון על המושג 'שימוש', שם, מייד לאחר הארה 13.

פרק ו

השלכות אתיות (בין מוסר תורני-קאנטיאני למוסר טאוואיסטי)

מבוא

החופש והחירות, שבפרק הקודם פגשנו אותם בהקשר האסתטי, מופיעים גם בהקשר האתי. כפי שכבר ראינו בפרק ד, מושגים אלו טעונים מטען ערכי בלתי מבוטל, שמקבל משקל הולך וגדל עם חלוף הזמן.

ישנה כיום תחושה נפוצה שקיומן של מצוות, אשר כפיות על האדם על ידי גורם חיצוני, פוגע במידת החירות שלו. הקושי מתעורר לאור העובדה שללא ספק ישנו ערך תורני חשוב בבחירה החופשית של האדם (ראה לעיל בהארה 10). אם כן, לא ברור מדוע הקב"ה מטיל על האדם חיובים שכפויים עליו, ולא מאפשר לו לבחור את דרכו באופן חופשי?

עלינו לשים לב לכך שאותה תופעה עצמה קיימת לכאורה גם בהקשר המוסרי-אוניברסלי. העקרונות המוסריים גם הם כפויים על האדם מבחוץ, גם אם לדעתו זה לא נעשה על ידי אלוקים. אם כן, נראה שגם החילוני, בדיוק כמו עמיתו המחוייב להלכה, אינו חופשי לגמרי לבחור במובן זה (כלומר לבחור מהם הערכים הנכונים והראויים).

אמנם, ישנה תחושה שהמוסר הוא מעט פחות כופה מאשר ההלכה. ראשית, הוא הרבה פחות מפורט ומסועף. שנית, הוא נראה מתאים יותר לאישיות ולטבע שלנו, ולכן ההתנהגות לפיו נעשית באופן טבעי. ושלישית, נראה שאנו עצמנו בוחרים לקיים את העקרונות הללו, והם לא כפויים עלינו כמו ההלכה. עקרונות המוסר עצמם, ולא רק ההכרעה האם לנהוג לפיהם, הם מעשה ידי האדם עצמו (מקובל לחשוב, שבעולם החילוני-ליברלי האדם עצמו בוחר את ערכיו).

אם כן, ההשוואה בין עקרונות המוסר לבין ההלכה היא בעייתית. מעבר לכך, עצם הניסיון לערוך הקבלה בין המוסר לבין ההלכה יכול להיעשות אך ורק על בסיס עמדה אובייקטיביסטית לגבי המוסר. אולם, כפי שראינו, אנליטיות אינה יכולה להכיר בתפיסה כזו. תפיסה כזו הופכת את המוסר החילוני לסוג של 'דת'. עמדה אנליטית אינה מכירה בקיומם של יישים שלא ניתן לצפות בהם, או להוכיח את קיומם (ראה בשער השני של הספר הראשון, בדיון על קיומם של מושגים. שם ראינו שאנליטיות בדרך כלל מופיעה עם קונווציונליזם מושגי). בתמונה האנליטית, יישים מופשטים, כמו ערכים, או ה'טוב' כשלעצמו (לפי הצעתנו לעיל), אינם קיימים. עקרונות המוסר מצויים בתודעתו של האדם, ולא בשום מקום ובשום מובן מחוצה לה. זוהי המסקנה העקבית של השקפה אנליטית-חילונית. האלטרנטיבה הסינתטית, כפי שראינו בספר הראשון, תואמת להשקפה דתית. כאן אנו ממשיכים ורואים גם בתחום המוסר, שסינתטיות קורלטיבית להשקפת עולם דתית.

זוהי משמעותו של ההבדל השלישי שהוזכר למעלה בין ההלכה לבין עקרונות המוסר. על פי הבדל זה, כאמור, עקרונות המוסר נקבעים על ידי בחירתו של האדם עצמו, ואינם כפויים עליו כמו המצוות וההלכה. פירוש הדבר הוא מוסר אנליטי, או פוסטמודרני.

אם כן, נראה לכאורה שהטענה כלפי ההלכה אכן מוצדקת. בניגוד לעקרונות המוסר שאינם כפויים עלינו ומוותרים לנו חופש בחירה, נראה שהתורה וההלכה אכן כופות עלינו נורמות, ומגבילות בכך מאד את חופש הבחירה שלנו.

אי הבנה מושגית: שוב, חופש מול חירות

אולם הטיעון הזה מבוסס על אי הבנה, כבר במישור המושגי. בהיבט הבסיסי ביותר עלינו להבין שלכל אדם ישנה בחירה חופשית האם לקיים את ההלכה או לא. עקרונות ההלכה אינם תלויים בו, אולם ההכרעה האם לקיים אותם מסורה בידי שלו (ראה לקמן בתחילת השער הרביעי, וכן בשער החמישי). העובדה שמוטל עונש (בידי אדם או בידי שמים) על מי שבוחר לא נכון, אינה משנה כי הוא זה. להיפך, העונש הוא המחיר שאותו יש לשאת אם בוחרים בדרך הלא נכונה, אולם הוא לא מונע את חופש הבחירה. למעשה, ההיפך הוא נכון. כפי שראינו בדוגמא אודות הבחירות בשווייץ, דווקא המחיר הזה, שמוכתב לנו מבחוץ, הוא אשר נותן משמעות וערך לחופש הבחירה שלנו.

חשוב לציין שגם ביחס לעקרונות המוסר המצב הוא דומה. מעט מאד אנשים, אם בכלל, מאמינים שעקרונות המוסר נתונים לבחירתנו. אם כל אחד יכול לבחור עקרונות מוסר כלבבו, המוסר מתרוקן לחלוטין ממשמעותו. אם כן, גם שם העקרונות אינם בידינו, אלא רק המחויבות אליהם. נכון הוא ששם בדרך כלל אין עונש, אולם במקרים חריגים ובוטים מספיק, השיפוט עובר למישור המשפטי, ושם אנו גם מטילים עונשים על עבריינים בבתי המשפט. גם כאן זו אינה סתירה לחופש הבחירה, אלא מתן משמעות.

הארה 16: פקודה בלתי חוקית בעליל וסירוב מצפוני

כפי שהזכרנו בגוף הדברים, גם במערכת המשפטית עולות שאלות של משמעות וחירות. מתן עונשים על בני אדם אינו רלוונטי לשאלת החירות שלהם, אלא לכל היותר לשאלת החופש שלהם. מוטלות עליהם מגבלות, ולכן הם פחות חופשיים, אולם מידת האוטונומיה שמתאפשרת להם בתוך המגבלות הללו אינה תלויה במספר המגבלות. להיפך, ככל שמספר המגבלות גדל מידת האוטונומיה והחירות (למשל, מספר הדרכים לפעול) עולה גם היא.

בשנים האחרונות ישנו דיון ציבורי אינטנסיבי (ובהחלט לא עמוק) בסוגיית הציות לחוק. ישנן תופעות של סרבנות משני צדי הקשת הפוליטית, וישנן גם קריאות של מנהיגים שונים לסרבנות במקרים מסוימים. התגובה האוטומטית של הציבור היא שלילה. אולם כפי שברור לכל מי שמכיר מעט פרשנות והגות משפטית, הזכות לסרב להוראות החוק שמורה לכל אזרח, לפחות במישור העקרוני.

נהוג לחלק את הזכות הזו לשני סוגים: כאשר ההוראה מנוגדת לעקרונות יסוד

של המוסר, כמו במקרה של הנאצים, אזי היא נחשבת על ידי רבים כבלתי חוקית בעליל ('דגל שחור מתנוסס מעליה'). במקרה כזה, ישנה חובה שלא לציית לחוק, והמצייית יכול לעמוד לדין על מעשיו. מאידך, כאשר ההוראה אינה מנוגדת לעקרונות יסוד כאלו, אולם היא מנוגדת לערכיו של האזרח, שמורה לו ה'זכות' להתנגד לחוק באופן פסיבי, כלומר לא לקיים אותו, ולשאת בתוצאות מעשיו (להיכנס לכלא, וכדומה). זהו אי ציות (סירוב) מצפוני, או מרי אזרחי.

הבחנות דומות ישנן בהתייחסות לחוק הצבאי, למעט הבדל בולט אחד. לחוק הצבאי ישנו מדד נוסף, שלא קיים עבור החוק האזרחי: החוק האזרחי עצמו. פקודה של מפקד צבאי יכולה לעמוד בניגוד לחוק הצבאי, או בניגוד לחוק האזרחי, או בניגוד לעקרונות המוסר האוניברסליים. בשלושת המקרים הללו הפקודה היא בלתי חוקית בעליל. לעומת זאת, אם הפקודה עומדת בכל המבחנים הללו, אולם היא מנוגדת להשקפת עולמו וערכיו של החייל המסוים הזה, אזי עומדת בפניו האפשרות לסרב סירוב מצפוני.

ההבדל העקרוני הוא שבמקרה הראשון מי שיעמוד לדין יהיה המפקד שנתן את הפקודה, ולא החייל שלא ציית לה. אולם במקרה השני, מי שיעמוד לדין יהיה דווקא החייל שסירב ולא המפקד שפקד.

ההבחנה בין שני המקרים הללו היא חשובה, ולא תמיד היא נעשית בזהירות הראויה. כאשר אנשי ימין טוענים שהפקודה לפנות יישובים היא בלתי חוקית בעליל, הם שוגים. זוהי פקודה חוקית לחלוטין, אלא שהיא עומדת בניגוד למצפונם. מאידך, אנשי שמאל שטוענים שכניסה בכוח למקומות אזרחיים שמסכנת את האזרחים הלא לוחמים היא בלתי חוקית בעליל, גם הם טועים. היא חוקית בעליל, ולכל היותר היא מנוגדת להשקפתם וערכיהם.

הנקודה שמבחינה בין שני המצבים הללו היא שאלת האוטונומיה והחירות שמוותירה המערכת המשפטית והחוקית לאזרח. הפקודה הבלתי חוקית בעליל, אמנם דורשת מהאזרח אומץ לב והתנהגות אוטונומית, בעיקר כאשר המערכת השלטונית כולה לא מכירה בטענתו (ראה מקרה הנאצים). אולם סירוב מצפוני מיועד בעצם הגדרתו להשאיר מידה של חירות בידי האזרח במדינה דמוקרטית. הוא נובע מתפיסה עקרונית של החוק כמהווה מסגרת חיצונית אשר אינה יכולה להכתיב לאזרח ערכים שונים מאלו שהוא מאמין בהם.

מתוך התבוננות כזו, מערכת החוק נראית בביור כמערכת ליברלית שאינה מונעת מהאזרח חירות, אלא לכל היותר חופש. היא מכתיבה לו בכפייה מסגרת, וקוצבת מחירים למעשים מסוימים שלו. אולם היא אינה יכולה וגם אינה רוצה לפגוע בחירותו. למעשה, קיומה של המסגרת הוא שמעניק משמעות לחירות של האזרח. כאשר אדם נוהג על פי הבנתו במקום שבו אין כלל חוק ואין אילוצים חיצוניים, אזי הדבר חסר כל ערך ממשי של חירות.

אולם, כאמור, הטעות העיקרית מצויה במישור המושגי. כפי שכבר ראינו, החופש של אדם שכלל אינו מכיר במגבלות, כלומר האשליה שלו לפיה אין עליו כל מגבלות, כלל אינו רלוונטי מבחינה ערכית. במונחי השער השני, חופש כזה הוא בבחינת בחירה חופשית ב'שווייץ', שבה אין מגבלות, ועל כן היא חסרת ערך. לעומת זאת, הבחירה של אדם שמחויב לתורה ולהלכה, איך לנהוג בתוך המגבלות ולשאת בתוצאות בחירותיו, היא חירות אמיתית, כלומר חירות שיש לה ערך. במינוח ה"ל, היא מקבילה לבחירות ב'ישראל'.

אם כן, האמת היא הפוכה למתואר למעלה. דווקא בגלל שהתורה (כגורם חיצוני ואובייקטיבי) קובעת מחירים ערכיים לפעולה או אי פעולה כלשהי, ישנה משמעות ערכית להכרעה של האדם האם לפעול ואיך לפעול. אם לא היו לפעולות הללו מחירים, מה משמעות יש לבחירה של האדם (כמו בבחירות בשווייץ)?! כאמור, אין משמעות ערכית לפעולה בתוך ואקום. זהו חופש גמור, ודווקא בגלל זה אין לו כל משמעות ערכית. רק לפעולה אוטונומית של האדם בתוך המגבלות והמחויבויות שמטילות עליו נסיבות חיצוניות, יש ערך ומשמעות ערכית. זוהי חירות, להבדיל מחופש.

ושוב, בהקשר המוסרי, המושגים של 'טוב' ו'רע' הם נתונים וכפויים עלינו. השאלה האם לנהוג על פיהם או לא, היא שמצויה בידינו. במצב שבו כלל לא היו מושגים של טוב ורע, כלומר שגם את משמעות המושגים עצמם היה בידינו לבחור, לא היתה כל משמעות ערכית לבחירות ולפעולות שלנו. מזווית אחרת: ההערכה שלנו לגבי אדם, או בחירותיו השונות, נעשית גם היא במונחי טוב ורע. אם מושגים אלו עצמם נוצרים מהבחירה, מה מקום להערכה ולשיפוט של פעולותיו.

הומניזם

אם כן, החופש הליברלי, כפי שלפעמים הוא נתפס במערב, בא לידי ביטוי באפשרות של אדם לבחור את ערכיו, או את עקרונות המוסר שלו. זאת בניגוד לאדם דתי, שעקרונותיו כפויים עליו. אולם כפי שראינו, זוהי תפיסה אבסורדית. ללא מושגים ערכיים שכפויים עלינו, אין כל משמעות לבחירות השונות שלנו.

במערב מתפתחת במאות השנים האחרונות תפיסה חדשה (הומניסטית), לפיה האדם עצמו יכול לבנות מסגרת שבתוכה מעשיו מקבלים משמעות ערכית. זוהי תמצית ההומניזם. לפי ההשקפה החילונית, לא נדרש לשם כך גורם חיצוני כלשהו. המוסר הפוסטמודרני הוא אנתרופוצנטרי גם במובן של מקורו, ולא רק מבחינת אופיים של מושאי ההתייחסות שלו.

לא בכדי אנו נזכרים בדוגמת הרהיטים של עמוס עוז מהפרק הקודם. גם שם, בהקשר האסתטי, ראינו שהאדם האנליטי יוצר לעצמו מערכת עקרונות וקני מידה שמקורה הוא בו עצמו, כתחליף למערכת של קני מידה מוצקים ואובייקטיביים. עמוס עוז מדבר על היכולת לבחור באופן חופשי את הרהיטים שבחדר כמדד למידת היצירתיות ולערך האמנותי. בדיון כאן אנו רואים את אותם הרהיטים עצמם, אלא שכאן הם מופיעים כביטוי לעקרונות אתיים, ולא אסתטיים.

אולם זוהי אותה תפיסה עצמה, ומסיבה זו, אין פלא שמופיעה כאן אותה טעות עצמה. אם אכן זהו המצב, אזי המחירים המוסריים והערכיים שמשלם אדם אשר פועל במסגרת כזו

על כל הכרעה שלו, הם וירטואליים. אם הוא עצמו קוצב את המחירים, אין לכך כל משמעות. ובפראפרזה, 'אין חבוש מכניס עצמו לבית האסורים'. משל לכך, אם בשווייץ היו מחליטים פורמלית-שרירותית שאם ראובן הוא ראש ממשלה יש לכך מחיר חמור, ואם שמעון יהיה ראש ממשלה זוהי הצלחה. זהו אבסורד לראות בקביעה כזו תחליף הולם לקביעה אובייקטיבית הנובעת מן המציאות הממשית.

כדי שלערכים תהיה משמעות הם צריכים להיקבע על ידי גורם אובייקטיבי חיצוני. ערכים שהאדם עצמו קובע, אינם יכולים לתת משמעות לבחירותיו. אדם אינו יכול לקבוע לעצמו מגבלות, ולאחר מכן להשתמש בהן כדי לתת משמעות לבחירותו ולאוטונומיה שלו. אדם שרוצה לקבוע מחדש את הכללים של המשחק כדי שהוא יצא מנצח (שלמעשיו תהיה משמעות, ושהוא ינהג באופן הראוי והנכון) הוא למעשה מגדיר משחק חדש, ורק קורא לו באותו שם ('עקרונות מוסר'). אולם זוהי תפיסה ילדותית. במשחק שבו האדם עצמו קובע את הכללים, אין כל משמעות לניצחון או הפסד שלו. התייחסות כזו מזכירה (במהופך) את הברון מינכהאוזן שעולה מן הבור לביתו על מנת להביא סולם שיסייע לו לעלות מן הבור.

דוגמא נוספת, והפעם ממישור שונה לחלוטין. אם אדם היה קובע את המחיר (בכסף) של הסחורה שבידו, לא היתה לערך הממוני שלה שום משמעות אובייקטיבית. הוא לא יוכל לומר שיש לו סחורה בשווי כזה או אחר.

אם כן, האמונה שישנה אלטרנטיבה למסגרת הדתית-סינתטית, שמקורה באדם עצמו, אין לה שום אחיזה במציאות. זו עוד אחת מדרכי הבריחה של האנליטיקן ממסקנותיה העגומות של משנתו. דרך זו, באופן טיפוס, גם היא בעלת אופי 'בוקונוני' (ראה בתחילת השער החמישי של הספר השני). היא גם עושה שימוש במטמורפזה מושגית, מתודה אופיינית לפוסטמודרניזם. מכיון שאין מוסר ואין משמעות, אנחנו מגדירים מחדש את המושגים הללו עצמם, וכעת, ראה זה פלא, יש כבר 'מוסר', וגם 'משמעות', הכל מתוצרת בית (ראה בשער השישי של הספר הראשון על 'ערכים' שנוצרים בדרך דומה). בהתאם למיטב המסורת האנליטית, ההגדרה המושגית מחפה על כל השגיאות הלוגיות, הפרדוקסים והמוזרויות, של העמדה האנליטית.

האם אלוקים הוא טאוואיסט?

כדי לחדד את המחלוקת שהוצגה כאן ביחס לערכים ומשמעויות, נעבור כעת לדיון על מוסר במזרח ובמערב.

מקובל שישנו הבדל בין המערב למזרח (הרחוק) בהתייחסות למוסר. המערב, בעקבות קאנט, דוגל במוסר תובעני, שדורש מן האדם לכפות את עצמיותו ואת טבעו, ולפעול בהתאם לכללים המוסריים שבדרך כלל מנוגדים לטבע שלו. התייחסות הבסיסית שנקשרת לגישה זו היא ש'יצר לב האדם רע מנעוריו', כלומר שלולא המוסר צפוי 'המצב הטבעי', במונחים של הובס (בספרו **לויתן**) ועוד. אמנם, במשנתו של קאנט עצמו לא לגמרי ברור האם הכללים הללו הם חיצוניים לאדם (לשם כך קאנט מייסד את המושג 'אלוקים', כ'אופיום למוסר', בפראפרזה על מרקס),⁸⁷

⁸⁷ מרקס התייחס לדת כאופיום להמונים, שכן היא נותנת להם מענה לצרכים שונים שלהם (תפקידה הוא

או שמקורם רק בו עצמו. כיום העמדה הרווחת היא שמקורם של ערכי המוסר הוא האדם, שכן אין בתמונה האנליטית שום גורם אחר אשר יכול 'ליטול את המשימה על עצמו'. רבים תולים גישה כזו גם בקאנט עצמו. בכל אופן ברור שזהו מוסר כובש ועוצר, שדורש פעולה לאור עקרונות וחובות קפואים ויציבים, נגד הנטייה הטבעית והחיה של האדם. 'מילוי חובה' הוא כמעט שם נרדף לפעולה מוסרית בתרבות המערב. מקורה של גישה זו, שאמנם נחשבת קאנטיאנית, הוא בדתות המערביות (בעיקר ביהדות), והיא קרויה לפעמים 'מורליזם'.⁸⁸

לעומת זאת, המזרח (לפחות זרמים מרכזיים במחשבה המזרחית) מתאפיין בהתייחסות מוסרית שונה לגמרי. הבדל זה מתואר בצורה משעשעת וחדה בספרו של סמוליאן, **שתיקת הטאו**.⁸⁹ ישנם שם כמה וכמה תיאורים חדים ויפים של האלטרנטיבה הטאוואיסטית. למשל, בעמ' 139 מובא קטע (כנראה של סמוליאן עצמו) שאומר כך:

בזמן שבו החיים על האדמה היו מלאים, איש לא שם לב במיוחד לאנשים חשובים, וכן לא ייחדו את האיש המוכשר. שליטים היו פשוט הענפים הגבוהים ביותר שעל העץ, והאנשים היו כמו איילות ביער. הם היו ישרים וטובים, מבלי לדעת שהם 'ממלאים את חובתם'. הם אהבו אלה את אלה, ולא ידעו שזאת 'אהבה לרעך'. הם לא הונו איש, אך לא ידעו שהם 'אנשים שניתן לסמוך עליהם'. הם היו אמינים, ולא ידעו שזוהי 'הגינות'. הם חיו יחד בחופשיות, נותנים ולוקחים, ולא ידעו שהם 'נדיבים'. לכן מעשיהם לא נרשמו. הם לא עשו היסטוריה.

אם כן, הטאוואיזם דוגל בהתנהגות מוסרית טבעית, בניגוד ל'מילוי חובה'. אין חובות חיזוניות, והעקרונות המוסריים נובעים מתוך האדם באופן טבעי. הוא מנטרל את הפאתוס המוסרי שמלווה את הגישה המערבית למוסר כמילוי הרואי של חובה וכפיית הטבע והיצרים. בעיני הטאוואיסט להיות מוסרי פירושו לנהוג כפי הטבע שלך.

זוהי אנטיתזה למוסר המורליסטי של מילוי חובות. כאמור, מוסר כזה מבוסס על המסורת הדתית המערבית (היהודית-נוצרית). ביסודו של המוסר המערבי מונח חטא קדמון, שעל כולנו לתקן אותו. לכן סמוליאן, שמדבר אל הקורא המערבי, מתייחס לזמן מיתולוגי-אוטופי כלשהו, שבו החיים על האדמה היו מלאים (גן העדן האבוד שלפני החטא), שאז לא היה צורך במוסר הכפייה המורליסטי. אולם, למעשה, די ברור שכוונתו של סמוליאן הטאוואיסט היא שגם כיום נכון יותר לחיות כך.

כאמור, מקובל לראות במחלוקת הזו הבדל שמאפיין מערב מול מזרח.⁹⁰ המזרח זורם עם הטבע

אינסטרומנטלי). כאן אנו רואים שדווקא קאנט עושה דבר דומה לאלוקים, אשר בעיני קאנט הוא אינו אלא אינסטרומנט שמטרתו לוודא את המחויבות למוסר.

⁸⁸ אמנם מבחינות אחרות ישנם כמובן הבדלים: קאנט רואה את מקור הנורמות האתיות בתבונה, בעוד הדתות, והיהדות כנראה בכללן, רואה אותו באלוקים. גם הבחנה זו כלל אינה פשוטה, ולא ניכנס אליה כאן.

⁸⁹ ריימונד סמוליאן, **שתיקת הטאו**, תרגום: עופר שור, מודן, תל-אביב 1997. סמוליאן הוא לוגיקן אמריקני, שקרוב לטאוואיזם המזרחי, ומנסה להבהיר את עקרונותיו לאוזן המערבית. הוא עוסק גם במופעי סטנד-אפ לוגיים, ומציג את רעיונותיו באופנים מגוונים ומשעשעים.

⁹⁰ במגבלות ידועות. במוסר המערבי ישנן גם גישות של תועלתנות (מיל), או של שאיפה למימוש הטבע שלנו (אריסטו).

בכלל, ועם הטבע האנושי בפרט. המערב, שנוטה להבחין בין סובייקט לאובייקט, רואה את האדם כניצב מול הטבע, דבר שבא לידי ביטוי גם בעמידה ובהתמודדות מול טבעו שלו.⁹¹ אולם מבחינות רבות נראה שכיום תרבות המערב החילונית (כולל סמוליאן עצמו) נוטה מן המורשת הפסאודו-דתית שלה, ועוברת יותר ויותר לכיוון טאוואיסטי. כיום גם במערב נשמעים לא מעט ביטויים לעיקרון שדורש מהאדם לעשות מה שנטייט הלב הטבעית (הרגש המוסרי, המצפון) אומרת. זוהי תמצית החופש, שנתפס כיום כערך כמעט עליון (ולאו דווקא החירות. ראה עוד בהמשך). גישה זו רואה בערכים מוכתבים, או במוסר של 'מילוי חובות', הגבלה של הבחירה.

אמנם, על האדם לבטא את עצמו ולהיות נאמן לעצמו, אלא שזהותו של ה'עצמי' הזה היא מוקד הדילמה. האם זהו אוסף הנטיות הטבעיות, היצרים והרגשות, או שמא אוסף הערכים שבהם האדם בוחר ואליהם הוא מחויב? המצב בפועל כיום בעולם המערבי הוא עירוב של שני הכיוונים, שכן קשה להשתחרר לגמרי מן המסורת הדתית שלנו, אולם המינון של הטאוואיזם בהחלט הולך וגובר במהלך השנים האחרונות.

שורש המחלוקת: מוסר של מצבים (חופש) מול מוסר של אוטונומיה (חירות)

כדי להעמיק יותר בדיון, נראה כעת כמה קטעים נוספים מספרו של סמוליאן. באחד הפרקים בספר ישנו דיאלוג שמנהל אדם עם אלוקים, ובו הוא מבקש מאלוקים ליטול ממנו את יכולת הבחירה שלו. לאחר דיון ארוך ומרתק, וגם מלא תהפוכות, מתברר לאדם (הנוצרי), לתדהמתו, שאלוקים הוא תועלתן ולא מוראליסט. לקראת סוף הדיאלוג מופיע הקטע הבא:⁹²

אלוקים: הייתי רוצה לחזור לשאלה של מה חשבת היא מטרתך, כשנתתי לך רצון חופשי. הרעיון הראשון שלך, שלפיו נתתי לך רצון חופשי כדי לבדוק האם אתה ראוי לגאולה או לא, יכול למצוא חן בעיני מורליסטים רבים, אבל לי הוא נשמע מחריד למדי. אינך יכול לחשוב על סיבה אחרת - סיבה אנושית יותר - מדוע נתתי לך רצון חופשי?

אדם: פעם שאלתי רב אורתודוכסי את אותה שאלה. הוא הסביר לי שבדרך שבה אנו בנויים, זה בלתי אפשרי שבבילנו ליהנות מהגאולה, אלא אם כן הרווחנו אותה. וכדי להרוויח אותה, אנחנו זקוקים כמובן לרצון חופשי.⁹³

⁹¹ תיאור יפה של הבחנה זו מצוי בפתיחה למאמרו של סוזוקי, 'הרצאות על זן בודהיזם', בתוך זן בודהיזם ופסיכואנליזה, תרגום: יהודה רגבים ואליעזר כרמי, הוצאת א' רובינשטיין, ירושלים 1975. סוזוקי מביא בפתיחה שני שירים קצרים, האחד של טניסון הבריטי, והשני של באשו (משורר זן מהמאה ה-17), שממחישים בצורה יפהיפה את השוני בהתייחסויות, המערבית מול המזרחית.

⁹² במאמר 'האם אלוקים טאוואיסט?'. יש לציין שלמעשה, למי שמעיין היטב בדברים, חלק ניכר ממאמרי הספר של סמוליאן מוקדשים לנקודה זו. ניתן לדלות זאת כבר מהתבוננות בכותרות הגדולות. לדוגמא, כותרת החלק השני היא: 'הטאו טוב אך אינו מוסרי'. והשלישי: 'הטאו נינוח'.

⁹³ זהו הרעיון הידוע של 'נהמא דכיסופא' (לחם חסד, בתרגום חופשי), שהוא מרכזי מאד בעיקר בחשיבה הקבלית. ראה, למשל, בספרו של רמח"ל, 'דרך ה'.

אלוקים: ההסבר הזה אכן הרבה יותר נחמד מהקודם, אבל הוא עדיין רחוק מהאמת. לפי היהדות האורתודוקסית אני בראתי מלאכים, ולהם אין רצון חופשי. אני נמצא בטווח ראייתם, והם כל כך נמשכים לטוב, שלעולם לא היה להם ולו הדחף הקל ביותר כלפי הרע. אין להם בחירה בעניין.⁹⁴ עם זאת הם מאושרים לנצח, למרות שלעולם לא הרוויחו אותו. אז אם ההסבר של הרבי שלך נכון, מדוע לא בראתי מלאכים בלבד ולא בני אנוש?

אדם: אין לי מושג! למה?

אלוקים: כי ההסבר פשוט אינו נכון. ראשית, מעולם לא בראתי מלאכים מן המוכן. כל היצורים התבוניים מתקרבים לבסוף למצב שאפשר לקרוא לו 'מלאכיות'. אבל כמו שהמין האנושי נמצא בשלב מסוים של אבולוציה ביולוגית, המלאכים הם השלב הסופי בתהליך של אבולוציה קוסמית. ההבדל היחיד בין הקדוש כביכול והחוטא כביכול, הוא שהראשון זקן הרבה יותר מהאחרון. לרוע המזל, לוקח אינספור מחזורים ללמוד את מה שהיא אולי העובדה החשובה ביותר ביקום - הרוע פשוט כואב. כל טיעוני המורליסטים - כל הסיבות הניתנות לשאלה מדוע אנשים לא צריכים לעשות מעשים רעים - מחווירות באורה של האמת הבסיסית היחידה, שרוע הוא סבל. לא, ידידי היקר, אני אינני מורליסט. אני תועלתן לחלוטין. אחת הטרגדיות הגדולות של המין האנושי היא שנתפסתי כמורליסט. תפקידי במהלך העניינים (אם אפשר להשתמש בביטוי מטעה זה) אינו להעניש או להעניק פרסים, אלא לסייע לתהליך שדרכו מגיעים כל היצורים לשלמות הסופית.

...

אלוקים: כמובן! מה יכול להיות רע בחטא?

אדם: אתה יודע זאת, ועכשיו גם אני יודע זאת. אבל כל חיי, לרוע מזלי, הייתי תחת השפעתם של המורליסטים, שראו בחטא רע כשהוא לעצמו. בכל מקרה, כשאני עושה אחת ועוד אחת, נראה לי שהסיבה היחידה שנתת לי רצון חופשי היא בשל אמונתך שעם רצון חופשי אנשים יפגעו זה בזה - ובעצמם - פחות מאשר אילולי היה להם רצון חופשי.

אלוקים: בראבו! זוהי ללא ספק הסיבה הטובה ביותר שנתת עד כה...

לאחר מכן ממשיך הדיאלוג ומסביר שהאדם צריך לפעול מתוך תחושותיו הטבעיות, וזה גופא מהווה מימוש של עקרונות המוסר. הוא אומר יותר מכך, באופן מהותי האדם לא יכול לפעול שלא מתוך החוקים הללו.⁹⁵ בתפיסה המערבית הקאנטיאנית, המושג 'חטא' הוא מרכזי, כאשר מובנו של 'חטא' הוא אי מילוי החובה. בתפיסה הטאואיסטית, אין דבר כזה חטא. יש סבל וצער, אך לא חטא. מכאן ניתן ללמוד רבות על שורש המחלוקת.

קטע הדיאלוג שמצוטט כאן מלמד אותנו מהו הבסיס לתפיסה הטאואיסטית. כמובן, ראשית ישנה כאן אמירה שעלינו להשתחרר מהמיתוס של החטא הקדמון. לא כל חיינו מוקדשים לכפרה על איזה חטא וירטואלי, מיתי, ולכן אל לנו לחשוש כל כך מן הטבע האנושי. יש לתת

⁹⁴ ראה לעיל בהארה 9, דברים ממש מקבילים. סמוליאן מגלה בקיאות מרשימה למדי במחשבה יהודית.

⁹⁵ כאן הדיון גולש להבחנה בין הסובייקט לאובייקט, שכבר הוזכרה למעלה. נראה משהו מזה בהארה להלן על התשובה.

לאדם יותר קרדיט לנהוג כפי טבעו, וממילא גם לנהוג בחופשיות, כפי מה שתחושותיו מכתבות לו. יצרו של האדם, אליבא דהטאואיזם, הוא טוב מנעוריו.

לא בכדי עולים כעת בדילוג גם שיקולים של טקטיקה. סמוליאן שם בפיו של אלוקים שלו את הטענה שהתנהגות טבעית יכולה להביא לתוצאות טובות יותר מאשר כפייה. הדבר נכון בחינוך בכלל, ובהתנהגות מוסרית בפרט. אולם שיקול זה על אף שהוא נראה כאילו עניינו רק במישור הטקטי, מחביא מאחוריו הנחות מהותיות חשובות מאד, ולא פשוטות כלל. ננסה כעת לחדד זאת יותר.

כאשר עסקנו למעלה בערך שיש בפעולה של בני-חורין לעומת פעולה במצב של חופש, לא נימקנו זאת בעובדה התועלתנית שפעולה כזו תוביל למצב טוב וצודק ומוסרי יותר. הטענה היתה שישנה חשיבות לאופן פעולה כזה כשלעצמו. לא רק בגלל תוצאותיו החיוביות, הנעימות והמוסריות. משמעות הדבר היא שאוטונומיה היא חשובה כשלעצמה, לא רק בגלל שהיא מובילה למצב צודק וטוב יותר (אם בכלל), או לפחות עוולות וחטאים. באופן דומה, בשער השני עמדנו על כך שיש חשיבות לעצם הבחירה, עוד לפני השאלה במה בוחרים (התוכן של הבחירה).

מסקנה חשובה שיוצאת מן התמונה, המורליסטית בעליל, שתוארה לאורך הפרק הזה, היא שגם אם התנהגות טבעית מובילה למצב טוב ונינוח ומוסרי יותר, כלומר לקיומם של פחות חטאים ועוולות, עדיין אין בכך עילה מספיקה לשנות את ההערכה המוסרית שלנו לפעולתם של בני אדם. השיפוט והערך המוסרי של מעשה כלשהו אינו נמדד רק על פי תוצאותיו ואופיו, כלומר המצב שנוצר בעטיו, אלא גם על פי השיקולים, המניעים וההתמודדויות שהובילו אליו. המוסר היהודי-קאנטיאני הוא מוסר של פעולות ולא מוסר של מצבים, או בנוסח אחר: מוסר של פעולות ולא של תכליות. הפעולה המוסרית אינה נמדדת רק על פי תכליתה אלא גם על פי אופיה.

בעולם של התנהגות טאואיסטית, טבעית, האדם אינו בוחר בחירה בעלת ערך. זהו עולם 'שווייצרי', שכל אדם נוהג כפי טבעו. בעולם כזה, גם אם נכון הדבר שיהיו בו פחות עוולות (ואני מסופק בכך, על אף הקסם בהצעתו של סמוליאן), אין ערך לפעולה האנושית. כפי שראינו, בשווייץ הבחירות הן חופשיות, אולם חסרות ערך.

אם כן, למעשה, המחלוקת הבסיסית ביותר בין הצדדים נתושה בשאלה מהו ערך. המסקנה היא שלפי התפיסה המורליסטית המוסר הוא מטרה, ולא אמצעי להביא לעולם טוב יותר. התנהגות מוסרית היא מדד לאדם ולאישיותו, ולא רק אמצעי יעיל להגיע לעולם שלם, שליו ונינוח יותר. לעומת זאת, בתמונה האנליטית-טאואיסטית המוסר הוא אמצעי, למען מטרה שהיא אך ורק לחיות בעולם נוח ונעים יותר. באופן מהותי, בעולם טאואיסטי מעשה ייבחן על פי תוצאותיו ולא על פי מניעיו והאילוצים שאפפו אותו.⁹⁶

⁹⁶ גם בהגות היהודית ניתן למצוא התייחסויות טאואיסטיות לכאורה. ראה למשל בדברי הרמב"ן דברים ל, ו, על מילת הלב. אמנם הדברים אמורים ביחס לימי המשיח, ובניגוד למה שקיים היום. יש עוד לחלק בין הדברים, ואין כאן המקום. תודתי לעורך על הפניית תשומת לבי לנקודה זו.

שתי ההארות הבאות יבחנו שתי נקודות הלכתיות שבהן עומדים למבחן המעשים, ולא התוצאות שהם משיגים. אלו הן הדגמות לגישתה ה'קאנטיאנית' של ההלכה. ההארה הראשונה, שדנה בתהליך עשיית תשובה, מדגימה את חשיבותו של התהליך עצמו בהערכה המוסרית-הלכתית. השנייה, שדנה במהות מצוות צדקה, מהווה הסבר מהותי לכך שהפעולה והתהליך הם החשובים ולא רק התוצאה, או המצב שנוצר בשורה התחתונה. הארה זו מראה שהדרישה המוסרית לא נועדה רק להשגת מצב חיובי כלשהו, אלא גם למען מטרה לא פחות חשובה מכך: יישור ושיפור מידות הנפש של האדם העושה.⁹⁷ רק משילובן של שתי ההארות יחד, עולה עמדה קאנטיאנית שלימה.

הארה 17: בעל תשובה וצדיק גמור⁹⁸

שני סוגי התפיסות של המוסר המתוארים בגוף הפרק, מוסר של מצבים ומוסר של פעולות, באים לידי ביטוי באופנים נוספים. בהארה זו נתאר ויכוח על היבט נוסף של הערכת מעשים דרך תוצאותיהם או דרך התהליך של עשייתם.⁹⁹ אנו נראה שישנה מחלוקת עקבית בין ר' יונה מגירונדי לבין הרמב"ם בנושא המשמעות של תהליך העשייה לעומת מטרת המעשה, או המצב שאותו הוא משיג.

יסוד הדברים נעוץ במחלוקת שמופיעה בבבלי ברכות לד ע"ב:

אמר ר' יוחנן: כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלוקים זולתך'. ופליגא דר' אבהו, דאמר ר' אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדין...
אם כן, ר' יוחנן ור' אבהו נחלקים האם צדיק גמור עדיף על בעל תשובה, או להיפך.

אמנם בשאלה זו לא שייכת פסיקת הלכה, שכן זו אינה שאלה הלכתית.¹⁰⁰ אולם ברוב הספרים מצטטים את דברי ר' אבהו, שבעלי תשובה גדולים יותר.¹⁰¹ ובכל זאת ישנו הבדל בשאלה כיצד הדברים מובאים. מלשון הרמב"ם (הלכות תשובה

⁹⁷ באופן פורמלי ניתן לראות גם בזה תועלתנות רוחנית, כאשר פונקציית התועלת היא שיפור מידותיו של האדם. אך נראה כי זוהי סמנטיקה בלבד, שכן לענייננו זהו מורליזם לכל דבר.

⁹⁸ ראה בהארה 23, שם תידון נקודה נוספת, בהבנת מצוות צדקה, שנוגעת להתייחסות למעשה ולא לתוצאה שהוא משיג.

⁹⁹ ביחס לתהליך מול מצבים, ראה הארה 7 בספר הראשון, וכן במאמרי, 'חיצו של זינון והפיזיקה המודרנית', עיון מו, תשרי תשנ"ח.

¹⁰⁰ אמנם עיין בספר **מגן אברהם** או"ח סי' נג סק"ה, ובהגהות הגר"א שם, שהביאו את הגמרא הזו להלכה, לעניין השאלה מי עדיף למנות כשליח ציבור.

¹⁰¹ ראה דיון בספר **לתשובת השנה**, לר' ישראל יוסף הכהן רפפורט, ישיבת אהל יוסף, בני-ברק תשמ"ו, על הלכות תשובה לרמב"ם (פ"ז, ה"ד).

פ"ז, ה"ד) נראה ששכרו של בעל התשובה הוא גדול יותר, שכן הוא כובש את יצרו. העמל שהוא משקיע הוא הבסיס לגדולתו של בעל התשובה. בפשטות הכוונה היא לכך שהוא מקבל יותר שכר. אולם מעלתו האמיתית (דרגתו הרוחנית) לא בהכרח גבוהה יותר.¹⁰²

מאידך, היה מקום להבין את האמירה של ר' אבהו כפשוטה, שמעלת בעל התשובה רמה יותר, שכן עצם העובדה שהוא עשה תהליך, מוסיפה לו משהו שלא קיים אצל מי שכלל לא חטא. כלומר ר' אבהו אינו מדבר על השכר הרב שמגיע לבעל התשובה על העמל, אלא על מעלתו האובייקטיבית. לפי ר' אבהו, התהליך של ההתקדמות הוא בעל ערך כשלעצמו, ולא רק כמכשיר להגיע למצב מושלם ונקי מעבירות (כמו הצדיק הגמור). הערך הזה קיים יותר אצל בעל התשובה, ולכן מבחינה זו הוא גדול יותר מן הצדיק הגמור (אמנם נראה שישנן גם בחינות אחרות, שמבחינתן הצדיק הגמור הוא הגדול יותר).¹⁰³ להלן נראה שכן כנראה הבין ר' יונה.¹⁰⁴

הרמב"ם פוסק (הלכות תשובה פ"ב, ה"ח) שעבירות שהתוודה עליהן ביום כיפור אחד, חוזר ומתוודה עליהן גם ביום כיפורים שאחריו (כראב"י; יומא פו ע"ב). ולעומתו ר' יונה בספרו **שערי תשובה** (שער ד, פכ"א) פסק להיפך.

בפשטות המחלוקת היא בשאלה מה מטרת התשובה ביום הכיפורים. ר' יונה סובר שתשובה ביום הכיפורים היא תהליך, ועל כן חובה עלינו להמשיך ולהתקדם כל הזמן. המטרה היא ההתקדמות, ולא ה'ניקיון' של החטא. ואילו הרמב"ם פוסק שהתשובה היא אמצעי כדי להגיע למצב מושלם, ולא תהליך בעל חשיבות כשלעצמו, ולכן מטרתנו היא להיות כמה שיותר נקיים. לכן גם אם כבר 'ניקינו' את החטא הנדון, אין סיבה לא להמשיך ו'לנקות' אותו עוד יותר. התהליך כשלעצמו אינו חשוב, אלא התוצאה שאליה הוא מוביל. הרמב"ם כאן ממשיך את עמדתו שרואה בתהליך התשובה אמצעי להגיע למצב שלם יותר, ולא ערך לעצמו.

נראה שר' יונה והרמב"ם הולכים לשיטותיהם במקומות נוספים. הרמב"ם כלל לא מונה במניין המצוות שלו את המצוה לעשות תשובה. ולעומתו, ר' יונה (**שערי תשובה** שער ד, פי"ז) מונה את התשובה ביום הכיפורים כמצוה נפרדת, ומשתמע מלשונו שבכל עת זוהי מצוה.

כך גם מצאנו שהרמב"ם (הלכות תשובה, פ"ז) מפרש את הפסוק 'ושבת עד ה' אלוקיך' (דברים ל', ג) כנבואה ולא כציווי, ולעומתו הרמב"ן בפירושו על אתר קובע שזוהי מצוה לעשות תשובה.

¹⁰² ועיין בפירושו ר' יונה למסכת אבות (ג', טז), ובספר **הישר**, לרבינו תם, שער עשירי, שגם מדבריהם נראה כך.
¹⁰³ לעניין זה ראה את מאמרי הנ"ל בעיון, ובעיקר את הקטע שעוסק בהשתלמות כסוג של שלמות.
¹⁰⁴ אמנם בהערה לעיל הבאנו מפירושו לאבות לא כך, אולם ייתכן ששם הוא מדבר על בחינה אחרת (שלפיה הצדיק הגמור הוא הגדול יותר). ראה עוד להלן.

המשך

הארה 17:

שיטת הרמב"ם לכאורה ברורה מאד. לאור תפיסתו את תהליך התשובה כאמצעי לניקיון מהחטא, אין כל טעם להגדיר את מצות התשובה כציווי מיוחד. ברור שאנו מצווים להיות נקיים מחטא, שהרי זה מוגדר במצוה נפרדת כחטא, וממילא ברור שהעובר על כך צריך לחדול מרשעו. לפי הרמב"ם התשובה היא אמצעי לעזיבת החטא ולניקיון ממנו, ולכן המצוה לעשות תשובה כבר כלולה במצוות שמגדירות את המצוות והחטאים הספציפיים. לעומת זאת, ר' יונה והרמב"ן כנראה מבינים שיש מצוה מיוחדת לעשות תשובה. מסתבר שהם תופסים שעשיית התשובה יש בה משהו מעבר להגעה למצב 'נקי' ושלם. עצם ההתנתקות היא מצוה בפני עצמה, ולא רק אמצעי. לכן הציווי הזה צריך להופיע באופן עצמאי במניין המצוות, שכן הוא לא נכלל בעצם המצוות או האיסורים הרגילים עצמם.

ובאמת בספר **חיי אדם** כלל קמ"ג כתב בדומה לר' יונה:

ומצות עשה מה"ת שיחזור בתשובה לפני יוה"כ, כמש"כ: 'לפני ה' תטהרו'...

מלשונו משתמע שהמצוה היא לעשות תשובה לפני יום הכיפורים, ולא ביום הכיפורים עצמו. ומקורו כנראה מהמדרש **פסיקתא דרב כהנא** (פרשת שובה הוספה פ"ג):¹⁰⁵

יתברך שמו ויתעלה זכרו שהוא מחבב את ישראל ותיקן להם עשרת ימי תשובה שאפילו יחיד עושה בהן תשובה מקבלין תשובתו כתשובת הציבור, לפיכך צריכין כל ישראל להחזיק בתשובה ולעשות שלום בין אדם לחבירו, ולמחול זה לזה בערב יום הכיפורים כדי שיקבל את תשובתם.

וביאור הדברים הוא, שהוא מבין שהמצוה היא לעשות תשובה לפני יום הכיפורים, ויום הכיפורים עצמו יש לו מטרה אחרת. התשובה היא אמצעי להגיע למצב השלם, וזה תפקידם של עשרת ימי תשובה. יום הכיפורים מוקדש לחיים במצב שלם, וזהו עניין אחר מתשובה.

והנה מצאנו מקום נוסף בכתבי ר' יונה, שגם שם נראה שהוא הולך באופן עקבי עם הכיוון שהצענו כאן בשיטתו. על הפסוק במשלי (כ"ב, ו): "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה", נראה קצת מפירוש ר' יונה שהכוונה היא שהנער לא יסור מדרך ההתחנכות, ולא שלא יסור מהדרך שאליה חינכו אותו. כלומר ר' יונה מפרש שמטרת החינוך היא ליצור 'בעל תשובה' ולא 'צדיק גמור'.

המטרה היא ליצור אדם שיהיה משתפר, ולא אדם שיהיה משופר.¹⁰⁶

לעומת זאת, פשט הפסוק מורה שמטרת החינוך היא ליצור נער מחונך, כזה שלא יסור מהתבנית שהוא מחונך אליה. זהו חינוך של צדיק גמור, וכך אולי ילמד הרמב"ם את הוראתו של הפסוק הזה.

¹⁰⁵ ובספר **אור זרוע** הל' יוה"כ, ס' רעז הביא כן בשם **מדרש שובה**.

¹⁰⁶ אמנם לא לגמרי ברור שלכך כוונתו שם.

המשך

הארה 17:

ייתכן שתפיסתו של ר' יונה מהווה בסיס מעניין להבין גם את המגמה של הטיפוס המתואר במאמר חז"ל (משנה יומא פה ע"ב):

האומר 'אחטא ואשוב אחטא ואשוב', אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

לכאורה יש כאן אדם שמנסה להתחמק מחובתו, ולכן הוא נענש בכך שמונעים ממנו לעשות תשובה. אך לפי ר' יונה ניתן להבין זאת גם אחרת, כפי שמבואר גם בספרי חסידות: מטרת האומר כך היא לעלות למדרגת בעל תשובה, שהיא למעלה מצדיק גמור. הוא רוצה לחטוא על מנת להגיע למדרגות רוחניות גבוהות יותר, שכן אם הוא יהיה צדיק גמור, אך סטטי, הוא מוגבל במדרגתו. ובאמת ברמב"ם (הל' תשובה פ"ד, ה"א) משמע שהבעיה היא ההתחמקות, ולכן הוא מתייחס לאמירה כזו כחטא חמור שמעכב את התשובה. בעיניו, זו אינה יכולה להיות מוטיבציה רוחנית להגיע למדרגה גבוהה יותר, אלא ניסיונות התחמקות ממילוי החובה. ושוב, הרמב"ם כנראה הולך לשיטתו.¹⁰⁷

להלן, בהארה 22 נראה דוגמא נוספת שהרמב"ם הולך בה לשיטתו. **בשמונה פרקים** הוא קובע שהצדיק הגמור עדיף על מי שכובש את יצרו. קביעה זו משתלבת ללא ספק עם שיטתו כאן.¹⁰⁸

מטרת הצדקה

הארה 18:

כאמור, בהארה הקודמת עסקנו בהדגמת חשיבותו של התהליך, מעבר לחשיבותה של המטרה ההלכתית-מוסרית. בהארה זו נראה שהמצע התיאורטי לכך הוא שישנן שתי מטרות למעשה המוסרי-הלכתי: הראשונה היא השגת מצב רצוי כלשהו (במקרה של צדקה: רווחה לעני), והשנייה שיפור האדם שפועל למען מטרה זו (נותן הצדקה). המטרה השנייה היא הסיבה לכך שהתהליך נוטל גם הוא חלק חשוב ביצירת ערכו של המעשה המוסרי-הלכתי. על כן ההארה הזו משלימה את התמונה המוצגת בהארה הקודמת.

ניתן להעלות שתי תפיסות שונות בהבנת מצות הצדקה. לכאורה, מצוה זו נועדה כדי לשפר את מצבו הכלכלי של העני. אולם מכמה מקורות עולה שישנה כאן גם מטרה נוספת, למען הנותן. נביא כאן כמה דוגמאות להמחשת הרעיון.¹⁰⁹

לדוגמא, ר' עקיבא **במדרש רבה** (ויקרא לד) אומר כך:

יותר ממה שבעה"ב עושה עם העני, עושה העני עם בעה"ב.

¹⁰⁷ אמנם מדברי ר' יונה בספרו **שערי תשובה**, שער א ד"ה 'נב אזכור', משתמע כתפיסת הרמב"ם.

¹⁰⁸ אמנם המוסר הקאנטיאני רואה את החשיבות במעשה עצמו ולא בהתקדמות האדם שבאה בעקבותיו. אך ראה בהערתי לעיל על התועלתנות הרוחנית

¹⁰⁹ בספר **עיניים למשפט** (בסוגיית בבא בתרא ט ע"א, אות ח) תלה בזה מחלוקת ראשונים. עיין שם בדיון ובמקורותיו.

המשך

הארה 18:

אותו ר' עקיבא עצמו מנהל דו-שיח עם טורנוסרופוס הרומאי, כמתואר בסוגיית הבבלי (בבא בתרא, י ע"א):

וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: אם אלוקים אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום...

גם כאן ישנה תפיסה ברורה שרואה את הצדקה כמיועדת למען הנותן, ולא למען המקבל. את בעייתו של העני המקבל הקב"ה יכול היה לפתור ביתר קלות אם לא היה משאיר אותו לחסדינו. מטרת המצוה היא להציל אותנו מדינה של גיהנום.

אמנם המטרה של מצות הצדקה כאן נראית חיצונית - כדי להציל את הנותן מעונש בעולם הבא. אולם להלן נראה שהמטרה היא שיפור מידותיו של הנותן בעולם הזה, והגדלת חלקו בעוה"ב היא רק תוצאה של השיפור שמעשה הצדקה יוצר בנפשו. אם כן, נראה כי יש כאן שיטה עקבית של ר' עקיבא בהבנת מצות צדקה.

מאיך, בעמוד הקודם שם בגמרא (ט ע"ב), מופיעה המימרא הבאה שעוסקת בתגובה ייחודית של ירמיהו הנביא כלפי אנשי ענתות:

דדרש רבה: מאי דכתיב 'ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם?' אמר ירמיה לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, אפילו בשעה שכופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך, הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנין, כדי שלא יקבלו עליהן שכר.

כאן מופיעה תפיסה הפוכה לחלוטין. זוהי דוגמא מובהקת של ראיית הצדקה כמיועדת למען העניים, ולא למען הנותן. מבקשתו של ירמיהו עולה שאם לא הושגה המטרה, כלומר לא שופר מצבו של העני (מי שקיבל את הכסף לא היה זקוק, או ראוי, לו), אזי המצוה אינה בעלת ערך (לפחות אינה שלימה). זאת על אף שהנותן עשה את כל מה שביכולתו לעשות, שכן הוא נתן צדקה למי שנראה בעיניו כעני. מבחינת העבודה הנפשית-רוחנית של הנותן היתה כאן מצוה מושלמת, שכן החוויה המתקנת נחוותה. על כן לכאורה היה מן הדין שמתן הצדקה יעשה את פעולתו על נפשו של הנותן גם במצב של עני שאינו מהוגן. המסקנה היא שהגמרא היא תופסת את מצות הצדקה כפעולה שמיועדת לשיפור מצבו של העני, ואם מטרה זו לא הושגה, המצוה אינה נחשבת כמצוה גמורה. יש לזכור ששתי הגמרות הללו מופיעות סמוכות זו לזו באותה סוגיא, ועל כן הסתירה החזיתית ביניהן היא בעייתית ביותר (ראה על כך להלן).

הגישות למצות צדקה באות לידי ביטוי ייחודי גם במניין המצוות. ראשית, בספר **הסמ"ק** ישנו לאו ייחודי (לאו כ"א):

'ולא ירע לבבך בתתך לו', פירוש: שלא יצטער אחר הנתנה אלא ישמח.

וכן כותב הרמב"ן בהוספה יז למצוות לא תעשה של הרמב"ם.¹¹⁰ העולה מכאן שישנו פן בצדקה שהוא עבור הנותן.

אולם בשיטת הרמב"ם וסיעתו, עולה תמונה אחרת: הם סוברים שיש בענייני צדקה רק מצוות לא תעשה אחת (לאו רל"ב, במניינו של הרמב"ם) ומצוות עשה אחת (עשה קצ"ה, שם).

בהגדרת הלאו, הרמב"ם מוסיף ואומר: "וזה אזהרה מלקנות מידת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי". יש לציין שבהגדרת מצות העשה הרמב"ם לא מדבר על מידות הנפש, אלא רק על חיזוק החלשים בפועל.

גם בהגדרות שבראש הלכות מתנות עניים כותב הרמב"ם כך: "מצווה ליתן צדקה כמסת היד, ולא שלא יאמץ לבבו על העני". אם כן, גם כאן האיסור מנוסח באופן שאוסר לאמץ את הלב, ולא כאיסור שלא לתת צדקה בפועל. ואילו העשה הוא מתן צדקה כמיטב יכולתו למען שיפור מצבו של העני.

אם כן, משמע שהרמב"ם מבין שמצוות העשה היא פשוט לתת צדקה בפועל, ואילו הלאו הוא חלק מן העבודה על המידות של הנותן.

כך עולה גם מלשון הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"ז, ה"ב): "כל הרואה עני **מבקש** ומעלים עיניו..."¹¹¹, ומשמע שהעלמת עין מעני ונזקק שאינו מבקש צדקה, אין בה איסור לא תעשה. זוהי אותה אסימטריה שראינו למעלה בין העשה והלאו (וכך העירו כמה ממפרשי הרמב"ם, ראה **ספר המפתח**, ברמב"ם מהדורת פרנקל, שם). כאשר אין בקשה לצדקה, אז אין באי נתינה העלמת עין, או אימוץ הלב, ולכן הוא אינו עובר על הלאו. לעומת זאת, במצב כזה נראה שלפי הרמב"ם כן עוברים על מצות העשה. זוהי השלכה (נפקא מינא) של החילוק בין העשה ללאו בשיטת הרמב"ם.

השלכה נוספת היא שמי שלא נתן צדקה לעני, אולם זה היה באונס, אינו נחשב כעובר על הלאו, גם לא עבירה באונס. במצב כזה לפי הגדרת הרמב"ם הוא כלל לא עובר על הלאו, שכן בפועל הוא לא אימץ את לבבו. מאידך, ברור שרצון תיאורטי לתת צדקה (על אף שהקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה) אינו נחשב כעשיית המצוה עצמה, שכן מצות העשה מצוה אותנו על הנתינה בפועל ולא על כוונות הלב.

עוד השלכה לכך, ניתן לראות בביאור ההלכה שלא מחייבת את האדם להוציא את כל ממונו לצדקה. על פי ההלכה, אדם חייב להוציא את כל ממונו כדי להינצל מאיסור לא תעשה. אולם לגבי מצות צדקה המצב הוא שונה. כפי שראינו, כאשר אדם לא נותן צדקה הוא עובר על לאו, ואם כן לכאורה היה עליו להוציא את כל ממונו כדי להימנע מכך. לפי דברינו קודם ניתן להבין זאת, שכן במצב כזה אי

¹¹⁰ אמנם ברמב"ן שם משמע שזהו ציווי על מידת האמונה, שהקב"ה הבטיח שלא נפסיד ממתן צדקה, ועל כך נאמר הלאו, ולא על תיקון מידת החסד והנדיבות. בכל אופן זוהי מצוה שקשורה בנותן.

המשך

הארה 18:

הנתינה היא לא מתוך אימוץ הלב, ואז הוא כלל לא עובר על האיסור. אם כן, ברור מדוע אין כאן חיוב להוציא את כל ממונו כדי להינצל מהאיסור.

ייתכן שמקורו של הרמב"ם לחילוק שהוא עושה בין הלאו לבין העשה הוא בסתירה לכאורה שקיימת בדברי הגמ' שראינו בסוגיית בבא בתרא. כפי שראינו שם, במקרה של ירמיהו משתמע שצדקה נועדה לתיקון המציאות, כלומר למען הנזקק. ואילו בדיון של ר' עקיבא וטורנוסרופוס משתמע שהצדקה היא למען הנותן.¹¹¹

המדקדק שם יראה שבמימרא של ירמיהו הגמ' מדברת על השכר של הצדקה, וזה כמובן ניתן על מצות העשה (על הימנעות מאיסור אין שכר אלא רק נמנע עונש). ואילו ר' עקיבא אומר שצדקה ניתנה לנו להצילנו מעונשה של גיהנום, ומניעת עונש עוסקת באיסור ולא במצוות העשה. אם כן, מוכח מהגמ' שכאשר היא עוסקת בצדקה כפעולה למען העני, עניינה הוא במצות העשה, ולכן זו מוגדרת כמצוה על הנתינה בפועל. ואילו כאשר הגמרא מתייחסת לצדקה כפעולה למען הנותן, עניינה הוא בלא תעשה, ולכן גדרה של מצות הלאו הזו הוא למען שיפור מידותיו של הנותן. זה ממש כדברי הרמב"ם שראינו.

המסקנה מכל הדיון היא שמצוות צדקה היא דוגמא לעשייה מוסרית-הלכתית שמטרותיה כפולות: יש פן שתופס את פעולת הנתינה כאמצעי שנועד להשיג מצב חיובי (רווחה לעני). וישנו פן אחר, לפיו מעריכים את המעשה לאור תרומתו למידותיו של הנותן.

זוהי סוגייה סבוכה, ונגענו רק באפס קצה, כדי להדגים את אופן ההערכה ההלכתי-קאנטיאני למעשים של עבודת ה'.

מה שגילינו כאן הוא שבשורש הגישה הטאואיסטית עומדות תפיסות תועלתניות. הויכוח בין המורליסט לטאואיסט אינו ויכוח בשאלה כיצד נגיע לעולם טוב יותר במובן הטקטי, אלא בשאלה מה ייקרא עולם טוב יותר, או מהו 'טוב'? האם הטוב נבחן במדדים של מצב, או תוצאה, או במדדים של פעולה, או תהליך.

זוהי, ככל הנראה, גם הסיבה לחדירתו של הטאואיזם, במובנו זה, למערב.¹¹² העמדה האנליטית, שהולכת ומתפשטת במערב בן זמננו, אינה מוכנה להכיר בערכים שמהווים תכלית לעצמם. על כן, בעיניה מטרת המוסר היא יצירת מצב ללא עוולות, ותו לא. כל הערכים (או ה'ערכים')

¹¹¹ אמנם היה אפשר לפתור את הסתירה הזו אם נשים לב לכך שבמקרה של ר' עקיבא הגמ' עוסקת בשאלה מדוע הקב"ה ברא עניים, ואילו ירמיהו מתייחס למצב שבו כבר יש עניים, והשאלה למה מיועדת הנתינה במצב הנתון הזה. כלומר ניתן לומר שאמנם העניים נבראו כדי לזכות אותנו במצוה, אולם כעת כשנבראו עלינו לתת להם בכדי לשפר את מצבם.

¹¹² אמנם תועלתנות מסוגים אחרים היתה בהגות המערבית מקדמת דנא. כבר אריסטו רואה את עקרונות המוסר כמכשירים להשגת תכלית עליונה כלשהי.

נבחנים לפי מידת התאמתם למטרה זו.¹¹³ זוהי תמצית הגישה התועלתנית שמציג סמוליאן. אולם בתמונה הסינתטית המוסר הוא תכלית לעצמו. מטרתו לבחון את מעשי האדם, ולתת ערך ומשמעות לפעולותיו. אמנם בדרך כלל המטרה הפרקטית של הפעולות הללו היא ליצור מצבים שלמים יותר (ללא עוולות), אולם אחד הפרמטרים שמשמשים בהערכת מצב כזה הוא עד כמה האדם תרם להיווצרותו, ועד כמה הוא עשה זאת מתוך שימוש בכוח הבחירה שלו, וכפיית מידותיו הרעות.

לדוגמא, בגישה הסינתטית הענווה אינה מובנת רק כמכשיר ליצור עולם שליו, טוב וצודק יותר. היא עצמה תכונה אנושית חיובית. בנוסף לכך, עצם הפעולה לקנייתה היא פעולה בעל ערך גדול, ואפילו אם היא אינה משיגה את מטרתה. בניגוד למתואר בקטע הראשון של סמוליאן, דווקא חשוב מאד שבני אדם יבינו שהם 'אוהבים לריעם כמוהם', ושהם 'נדיבים', וכדו'. הסיבה לכך היא שבניגוד למה שאולי ניתן להסיק מהקטע של סמוליאן, בני אדם אינם איילות. חיות פועלות על פי אינסטינקטים, ולכן הן אינן נבחנות במונחי טוב ורע. בני אדם אינם אמורים להיות חיות שלוות אלא פועלים מוסריים.¹¹⁴

לסיכום, בתמונה הסינתטית מטרת עקרונות המוסר היא הם עצמם, ולא רק יצירת מצב שלם יותר. התנהגות מוסרית מתקנת את האדם, לא בכך שהיא הופכת את העולם לטוב יותר, או לפחות עושה עוול. היא מזככת את אישיותו, וזו מטרה לעצמה. זה מה שראינו בהארה הקודמת ביחס למצות צדקה.¹¹⁵

יצר ואוטונומיה: מיהו 'אני'

מזווית אחרת ניתן לראות זאת כך. מן התמונה שהוצגה בשער השני, עולה כי המימד היצרי של האדם אינו הוא עצמו. האדם עצמו הוא ה'אני' שרוצה (או בוחר) וחושב, ושמכריע כיצד לנהוג בתוך מערכת היצרים, הדחפים הפסיכולוגיים והנסיבות שהוא נתון בתוכן, אשר במידה רבה הם כפויים עליו.

מי שנוהג על פי יצרו, כיום בדרך כלל ייתפס כמי שנוהג באופן אוטונומי וכבן-חורין אמיתי. אולם אם נצרף את מה שנאמר כאן לתמונה מהשער השני, המסקנה היא שלמעשה אדם כזה הוא עבד לגורם חיצוני, ליצריו. הוא לכאורה חופשי, במובן כלשהו, אולם הוא לחלוטין לא בן-

¹¹³ בשער השישי של הספר הראשון הארכנו ופירטנו בנקודה זו. ראינו שם שכל ה'ערכים' בעולם המערבי הליברלי, כמו דמוקרטיה, שוויון, חופש, סובלנות ועוד, הם ערכים מכשיריים, ועל כן כינינו אותם שם 'ערכים' במרכאות, ולא ערכים ממש. זהו שינוי מושגי פוסטמודרני טיפוסי (ולכן כמובן המונח 'ערכים' אינו מופיע בעולם זה עם מרכאות, על אף שינוי המשמעות שהוא עבר).

¹¹⁴ ראה לעניין זה את הסיפור של הרב אמנון יצחק בשער השישי של הספר הראשון, בסעיף על 'ערכים' פסיביים.

¹¹⁵ אמנם יש להיזהר שהמניעים של העושה לא יהיו רק אגואיסטיים, באופן שהוא רואה את כל העולם כמכשיר לתיקון שלו עצמו. אנו עוסקים כאן בהבנת המטרה של התורה, ולא דווקא בהגדדת תודעתו של העושה. בעניין זה יש מקום להזכיר את ההלצה הרווחת בישיבות על אותם אברכים צדיקים שמחפשים 'אביון מהודר' כדי לקיים עליו את המצוה החשובה של מתנות לאביונים. הלצה זו מתארת (בביקורתיות) התייחסות אינסטרומנטלית של הנותן לנזקק.

חורין, שכן מי שמוביל אותו הוא יצריו ולא רצונו. מי שגובר על יצריו, ומבטא בכך אוטונומיה ואי כניעה למגבלות, דווקא הוא בן-חורין, ולחיייו יש ערך. זו ידועה כגישה הקאנטיאנית למוסר.¹¹⁶ אם כן, אנו מגיעים למסקנה הקאנטיאנית הקלאסית, והפחות פופולרית כיום, שערכה של התנהגות מוסרית הוא בעצירה והתגברות ולא בשחרור והיעדר כבלים. על כך כבר אמרו חז"ל: "אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה". המחויבות אינה הגבלה של החופש אלא הגברת החירות. זהו ביטוי עילאי למשמעות מוסרית וערכית של פעולות האדם, ביטוי שלא קיים בעולם אנליטי-פוסטמודרני.

לא פלא שהמושג 'תיקון המידות' אינו קיים בזירה התרבותית המערבית. זהו מושג דתי-סינתטי, שרואה בשיפור המידות מטרה, ולא רק אמצעי לתיקון העולם. בעולם החילוני-אנליטי מדברים על תיקון החברה, העולם, וכדו'. תמיד הנושא הוא המצב ולא ערכה של הפעולה האנושית. פתרונות טכניים שיובילו למצב שלם יותר, הם שווי ערך לפתרונות מהותיים שיתקנו את האדם. בהארה הבאה נראה שלמעשה גישה זו היא מהותה של הדמוקרטיה.

הארה 19: שתי טכניקות לשיפור מוסרי: בין דמוקרטיה לבירוקרטיה

בהארה זו שני חלקים: הראשון הוא כללי יותר, והשני מביא דוגמא הלכתית. ניתן לדלג על החלק השני, שנכנס מעט לפרטי סוגיא הלכתית מסוימת.

א.

בגוף דברינו עמדנו על כך שהחברה הדמוקרטית-ליברלית אינה דורשת מן האדם לתקן את מידותיו אלא רק לנהוג כראוי. זו אינה רק הבחנה פילוסופית בין מוסר של מטרות ומצבים, לבין מוסר של כוונות ותהליכים. לגישה זו ישנן השלכות מעשיות.

הדמוקרטיה מנסה להחליף את האופנים הקלאסיים לתיקון בעיות ערכיות של האדם, ובעיקר של החברה, שעמדו על דרישות מוסריות וערכיות מהאישיות הפרטית, במכניזמים טכניים, בירוקרטיים.

נתחיל בדוגמא שתמחיש את ההבדל. נניח שאנו רוצים לחלק עוגה בין שני ילדים בצורה שווה לגמרי. ישנן שתי דרכים עקרוניות לעשות זאת: 1. ניתן לחנך כל אחד מהם, ולדבר על לבו שינהג באופן שוויוני. 2. ניתן לקבוע מכניזם בירוקרטי אשר יודא כי תושג התוצאה הרצויה. בתורת המשחקים, למשל, מקובלת הפרוצדורה הבאה: נקבע שאחד מהם יחלק את העוגה לשני חלקים, והשני הוא אשר יבחר את החצי שלו ראשון.

¹¹⁶ כדי להבין את עומק הטעות ואת השכיחות שלה (גם בעיתונות, ובהתייחסויות טבעיות ויומיומיות), ראה, למשל, כתבה במוסף 'הארץ' מתאריך 21.2.03, על בחורה דתית 'אוטונומית' בשם שהרה בלאו, ואת תגובתי שהתפרסמה שם כמה שבועות לאחר מכן. זוהי דוגמא בוטה, אחת מיני אלף, לערבוב בין חופש (או סתם חוסר עקביות וחוסר עמוד שידרה) לבין חירות.

אין ספק שהמכניזם הביורוקרטי יגיע לתוצאות טובות יותר. העוגה תחולק בדיוק לשני חלקים שווים. מעבר לכך: ככל שהילדים המעורבים בתהליך יהיו אינטרסנטיים ואגואיסטיים יותר, ופחות ערכיים, כך החלוקה תהיה מדויקת יותר. השילוב של שני האינטרסים, דווקא יביא לתוצאות המעשיות האופטימליות. במובן מסוים זוהי שיטת 'היד הנעלמה' הקפיטליסטית, הגורסת כי דווקא מתוך דאגה לאינטרסים המנוגדים ייוצר האיזון הנכון והמצב האופטימלי.¹¹⁷

אולם יש לכך מחיר. ראשית, אופיים של הילדים לא ישתנה בכי הוא זה. רק המצב כשלעצמו יהיה שוויוני יותר. זה אולי לא מפריע לליברל האנליטיקן שדוגל במוסר של מצבים, אולם אפילו טאואיסט יכול להכיר בחשיבות של אופי חיובי. לפי הקריטריונים של מוסר הפעולות הקאנטיאני, טכניקה כזו היא הרסנית. מעבר לכך, השיטה הזו לא תמיד עובדת. אם יהיה מצב סבוך יותר, שבו יהיה קשה למצוא פתרון תיאורטי פשוט כמו בדוגמא שראינו, אזי התוצאות תהיינה בכל זאת תלויות באופיים של האנשים הנוגעים בדבר. וכפי שראינו, שיטה מיכנית אינה משפרת את האופי של האנשים, ולפעמים אף גורמת לו להידרדר (כי לכאורה מאומה לא תלוי בו, ואין חשיבות לאופי טוב כשלעצמו, פרט להיותו אמצעי למצב אופטימלי. בדוגמא שלמעלה אופי גרוע דווקא יביא לתוצאות טובות יותר). אם כן, במצבים מסובכים יותר, לא רק שהאופי אינו משתנה לטובה, גם המצב המיוחל אינו מושג. כאן יסכימו הטאואיסט והקאנטיאן שפתרונות ביורוקרטיים לבדם לא יועילו.

יש להניח שהתיאור שניתן למעלה מזכיר לקורא מצבים מוכרים. הדמוקרטיה כולה בנויה על ניסיון לפתור בעיות מהותיות באופנים טכניים. מנסים לבנות מערכת של איזונים, על ידי הפרדת רשויות ובקרה על כל אחת מהן, שתיצור מצב אופטימלי, מתוקן ככל שניתן. אפילו התשתית הדמוקרטית הבסיסית, לפיה כל המערכות נבחרות על ידי הציבור, היא חלק מהמכניזם הזה: הבחירות אמורות לגרום לנבחרים השונים לנהוג כראוי, גם ללא כל שינוי באופיים. ההטבה נוצרת כתוצאה מהאינטרס האישי. למעשה, כמה שהאדם יהיה יותר תאב שלטון ורודף כבוד ושררה, הוא ירצה יותר להיבחר, ולכן יהיה עליו לנהוג באופן תואם יותר לרצון הציבור. לכאורה כך המערכת תפעל טוב יותר. הוא ידאג טוב יותר

¹¹⁷ לכאורה, דוגמא זו לא נראית כמו הדגמה של הבדל בין מוסר טאואיסטי למוסר קאנטיאני, אלא בין קומוניזם הדוגל בשוויון, לבין קפיטליזם, שדוגל ב'יד הנעלמה' של הכלכלן הקפיטליסטי הידוע מילטון פרידמן. אולם הדרישות של הקומוניזם הן מערכתיות, ולא דרישות מוסריות. גם הוא פועל בשיטות טכניות. ואכן בשער הרביעי של הספר הראשון (בפרק א), כבר ראינו שהקומוניזם והקפיטליזם, על אף הניגוד התהומי שלכאורה קיים ביניהם, מצויים שניהם בצד האנליטי של המתרס. וכן שם בשער החמישי (בפרק ב) ובשער השישי ראינו שהקוטב האנליטי, על כל מרכיביו (ובעיקר המרכיב הליברלי), דוגל רק בערכים מכשיריים, כלומר 'ערכים' שהם רק אמצעים ליצירת מצבים.

המשך

הארה 19:

לאינטרס שלו, וממילא נימצא נשכרים.

כל זה הוא מבחינת המוסר האנליטי (בשער השישי של הספר הראשון ראינו שהדמוקרטיה בדרך כלל מבטאת אנליטיות). זה שואף למצבים אופטימליים, או לתוצאות הקרובות ביותר למצב האופטימלי. הוא אינו מייחס חשיבות לאופי המוסרי של הפועל אלא למצב השורר בפועל. ברור שמתוך עמדה סינתטית פתרונות אלו אינם משיגים את המטרה במלואה. ישנה חשיבות למצבים אופטימליים, אך ישנה חשיבות לא פחותה לטוהר המידות עצמו (לא רק כאמצעי למניעת מצבים לא רצויים). מטרה זו רק נפגעת מן השיטה הדמוקרטית-ביורוקרטית.

מעבר לבעיה הזו, גם אם נתייחס רק למגמות האנליטיות של השגת מצבים אופטימליים, המטרה הזו אינה מושגת בצורות מיכניות כאלו. הסיבה לכך היא שמערכת של חברה שלימה, או של מדינה, אינה חלוקת עוגה. זוהי מערכת מורכבת שקשה מאד למצוא פתרון טכני גרידא שיתן מענה מספק, ובודאי אופטימלי, להתנהלות ראויה שלה. פעמים רבות הצעה ביורוקרטית פותרת בעיה אחת, אולם בו-בזמן יוצרת שלוש אחרות. כאן אין תחליף להתנהגות ראויה ולמידות מתוקנות של המעורבים בדבר (הן האזרחים והן האישים הפוליטיים ופקידי הממשל והשלטון).

השמירה על כללים פורמליים גרידא, או מה שלפעמים קרוי אצלנו 'שלטון החוק' היא שורשו הפילוסופי של הכסת"ח (סליחה על הביטוי) במחוזותינו. קשה אולי להאמין למק'ארתזים הזה, אולם נראה כי אפילו בכך אשמה האנליטיות (ראה גם בספר הראשון, הארה 24)! גישה אנליטית למוסר ולמגמות של החברה מביאה לצורת פתרון טכנית. צורות פתרון כאלה מכתיבות את הכישלונות המובנים בה (הכסת"ח).

המסקנה היא שבמערכת מורכבת שכזו, לית מאן דפליג שאין תחליף למוסר הקאנטיאני. גם אם הקריטריון המוסרי הוא של מצבים, הקאנטיאניות תשיג תוצאות טובות יותר.

כאמור, כל זה גם בהנחה שמה שחשוב הוא רק התנהלות תקינה. אולם אם ישנה חשיבות גם לאופיים של המעשים ולערכיותן של הכוונות המלוות אותם, כי אז ברור שהפתרונות הביורוקרטיים לא נותנים לכך כל מענה, ולפעמים אפילו מדרדרים את המצב.

למען האיזון חשוב לציין שאמנם פתרונות הקסם הביורוקרטיים לבעיות מהותיות שמוצעים לנו חדשות לבקרים, פעמים רבות אינם עובדים, אולם כמובן שהתמונה אינה חד צדדית וחד כיוונית. צריך מינון נכון בין שני הרכיבים, וגם ההתנהלות הביורוקרטית של המערכת היא חשובה. אולם היא בהחלט לא תענה את הכל.

המשך

הארה 19:

ב.

חלקה השני של ההארה, מציג דיון הלכתי מפתיע, שנראה כי יש לו השלכה גם לענייננו. בסוף פרשת בלק מסופר על זמרי שהביא את המדיינית למחנה ישראל, ופנחס הקנאי קם עליו והרגו תוך כדי מעשה החטא שלו. נעמוד כאן על פן הלכתי מעניין של פרשה זו.

בסוגיית הבבלי סנהדרין פב ע"א מובאות שתי הלכות שנוגעות למצב זה: **שאם פירש זמרי והרגו פנחס - נהרג עליו. נהפך זמרי והרגו לפנחס - אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא.**

הגמרא קובעת כאן שאם זמרי היה מפסיק את מעשהו, אזי אסור היה לפנחס להרוג אותו, ואם היה הורג אותו היה חייב עונש מוות, כמו כל רוצח. הלכה שנייה בגמרא קובעת שלזמרי היתה זכות להסתובב ולהרוג את פנחס, שכן פנחס נחשב כרודף אחריו להרגו (זהו דין 'רודף', הזכור לטוב).¹¹⁸

ישנה שאלה שהעלו כמה מהמפרשים בסוגייה זו.¹¹⁹ ישנו דין שכאשר ניתן להציל את הנרדף מרודפו בלי הריגתו של הרודף (בלשון חז"ל: 'יכול להצילו באחד מאבריו'), אז אין רשות להרוג אותו. לפי זה, לא ברור מדוע לזמרי היתה רשות להרוג את פנחס, הרי לפי ההלכה הראשונה בגמרא הנ"ל הוא יכול היה להפסיק לחטוא, ובכך הוא היה ניצל, ולא היה כל צורך להרוג את פנחס. אם כן, לא ברור מדוע הותר לו להרוג את פנחס, כשלא היה בכך כל צורך.

התשובה שמציע בעל **הכלי חמדה**, היא שאמנם זמרי יכול היה לעשות זאת, אולם הוא לא חייב זאת לפנחס. כלומר הוא לא חייב להפסיק לחטוא רק כדי שלא יאלץ להרוג את פנחס. אם פנחס מכניס את עצמו למצב כזה, עליו לקחת בחשבון את הסיכונים הכרוכים בכך. משל לדבר, ראובן מאיים על שמעון שיהרוג אותו אם לא ייתן לו עשרה שקלים. במצב כזה מותר לשמעון להרוג את ראובן מדין 'רודף', והוא אינו חייב (אם כי, ייתכן שראוי לעשות כך) לתת לו עשרה שקלים כדי להציל את נפשו של ראובן. מי שמכניס את עצמו לסיטואציה כזו, לא יכול לחייב אותי לתת לו משהו, או לוותר על משהו שמגיע לי בדין, כדי למנוע את הריגתו שלו.

יש לשים לב לכך שהחידוש כאן הוא גדול מאד. לפי ההלכה הזו לזמרי ישנה זכות לחטוא, ולפנחס אין זכות למנוע זאת ממנו. אמנם החטא הוא מעשה שפל וחמור, והוא אף מאפשר לקנאים לפגוע בחוטא. ועדיין אין כל זה עניינו של פנחס. זמרי אמנם חייב כלפי הקב"ה להפסיק את מעשהו, אולם הוא לא חייב זאת לפנחס.

¹¹⁸ המפרשים מסבירים שהדין השני הוא בלתי תלוי בראשון, כלומר הוא לא עוסק במצב שזמרי הפסיק לחטוא. אם הוא היה עוסק במצב כזה, לא היה בו כל חידוש.

¹¹⁹ ראה, למשל, **כלי חמדה**, לר' מאיר דן פלאצקי, סוף פרשת בלק (יש לציין שכמה נקודות בדיון שם הן בעייתיות). חלק מהדיון יוצג כאן באופן שטחי, שיספיק לצרכינו כאן. להרחבה ניתן לראות שם.

המשך

הארה 19:

נוצר כאן מצב מוזר. זמרי עושה משהו שמתיר לפנחס להרוג אותו (והתורה אף רואה בחיוב רב את מעשהו של פנחס, כמבואר בתחילת פרשת פנחס). אולם הוא אינו חייב לפנחס להפסיק את מעשהו, ואפילו אם הדבר יביא אותו להרוג את פנחס מדין 'רודף'. ישנו כאן היגיון פורמלי, משפטי. אולם היכן הצדק? הייתכן שהזכות של זמרי לחטוא באין מפריע תעלה לפנחס בחייו?

ייתכן לראות בזה מין היגיון ביורוקרטי, מן הסוג שפגשנו למעלה. התורה מאפשרת לקנאים (ורק להם, ולא לכל אחד) להרוג את מי החוטא בחטאים מסוימים. מאידך, היא מאפשרת לחוטא להתגונן. חוק כזה מביא אותנו, מבלי משים, למצב אופטימלי. פנחס ישקול היטב אם הוא מוכן לקחת את הסיכון, שכן אם הוא אינו קנאי, ברור שהוא לא ירצה להסתכן בכך שזמרי יהרוג אותו, ולא יקום להרוג את זמרי. ההיתר שניתן לזמרי מוודא 'שלא כל הרוצה ליטול את השם, יבוא ויטול', כלומר הוא מהווה מסננת שמוודאת שרק קנאים יקומו להרוג את החוטא. מאידך, ההיתר לקנאים לפגוע בחוטא, די בו כדי למנוע אותו מן החטא, שכן הוא מסתכן בחייו. העובדה שמתר לו להסתובב ולהרוג את רודפו לא תשפיע בצורה משמעותית על שיקוליו האם לחטוא. הסיכון שכרוך בחטא, בדרך כלל יספיק כדי למנוע אותו מכך.

לכאורה זוהי דוגמא לפתרון ביורוקרטי, ולקריטריון של מצבים, במחיר של הצדק המוסרי-אישי. נציין כי זהו מצב לא מורכב (מבחינת מספר הפרמטרים, לא מבחינת השיקולים) בדומה לדוגמא הנ"ל של חלוקת העוגה, ולכן יש כאן הצדקה לפתרון כזה.

נמשיך כעת את הדיון. בעל המשנה **למלך** על הרמב"ם (הלכות רוצח, פ"א הט"ו) מסתפק בשני ספיקות שנוגעים לדין זה: א. כשראובן רוצח בשגגה את שמעון, מותר לקרובו של שמעון (=גואל הדם) להרוג את ראובן (אם הוא מחוץ לעיר המקלט). האם מותר לראובן להסתובב ולהרוג את גואל הדם מדין 'רודף'? מהגמרא שראינו לגבי זמרי, נראה שכן; ב. כשראובן רודף אחרי שמעון להרגו, ובא לוי ורוצה להרוג את ראובן כדי להציל את שמעון. האם מותר לראובן הרודף להרוג את לוי המציל מדין 'רודף'? לכאורה גם כאן זהו אותו מקרה.

ניתן להביא שיקול נגד ההיתר, שהרי כאשר בית-דין גוזר מיתה על מישהו, ובא שליח בית-הדין להמית אותו, אין ספק שאסור לנידון למוות להרוג את שליח בית הדין מדין 'רודף'. אנרכיה כזו ההלכה לא תאפשר. אם כן, לא ברור מה מקום לספקו של בעל המשנה **למלך**. לכאורה גם בגואל הדם או ברודף נפסוק שאסור. מאידך, במקרה של זמרי הרי ראינו אחרת.

המשנה **למלך** מגיע למסקנה שבספק הראשון, לגבי גואל הדם, מותר לרוצח בשוגג להרוג את גואל הדם, כי על גואל הדם לא מוטלת מצוה להרוג אותו, אלא זהו לכל היותר היתר. לעומת זאת, בספק השני, לגבי רודף, הוא מכריע כי אסור

המשך

הארה 19:

לרודף להרוג את המציל, שכן על המציל מוטלת מצוה להציל. אם כן, הקריטריון הוא האם המציל עושה מצוה או לא.

פירוש הדברים הוא שמכיון שעיקר הטענה של הרודף, שמאפשרת לו להרוג את המציל, היא שהעבירה שלו היא כלפי הקב"ה, ולכן היא אינה מעניינת של המציל, טענה זו קיימת רק כלפי מי שהרשות להרוג ניתנת לו כהיתר ולא כמצוה. אולם אם יש מצוה להרוג מישהו, אזי הנדון אינו יכול לטעון שמי שמצוה להרוג אותו אינו בעל דברים שלו. אי אפשר לטעון כלפי שליח בית דין, שהחטא שאני עושה הוא לא מענייני. זהו תפקידו של בית דין לדאוג שלא יתרחשו חטאים, ולענוש עליהם. לגבי מציל שבא להרוג רודף, היה צד שטעון שיש להתייחס אליו כאדם פרטי, אולם למסקנה מכיון שיש עליו מצוה, אזי גם כלפיו לא ניתן לטעון זאת. ההצלה היא עניינה של המציל, ולכן אסור לרודף להרוג את המציל. אין לו זכויות כלפיו. לגבי גואל הדם, שם ההריגה היא רק רשות ולא מצוה, מיישמים את המודל של זמרי ופנחס (גם אצל פנחס עצמו זוהי רק רשות, על אף שזהו מעשה חיובי מאד).

המסקנה היא שאמנם יש לאדם 'זכות לחטוא', אולם טענה זו מועילה לו רק כלפי אדם פרטי אחר, ולא כלפי השלטונות הממונים. במקרים אלו ההלכה קובעת קריטריונים ברורים וחדים, ולא **מותירה את המצב לשליטתה של היד הנעלמה**.¹²⁰

האם האוטונומיה אינה ערך מערבי בסיסי?

למעלה הצגנו את שתי הגישות למוסר: הטאואיסטית - שדוגלת בקריטריון של מצבים להערכת מעשה מוסרי, והקאנטיאנית - שדוגלת בהערכה גם על פי הכוונות וההתמודדויות של הפועל (Agent).

ישנה הבחנה חשובה נוספת בין שתי העמדות הללו, שהיא השלכה של האמור לעיל. אצל הטאואיסט אין כל ערך בבחירה לבחור. המטרה היא לנהוג נכון, ותו לא. גם אם נאלץ מישהו לנהוג נכון, והוא יעשה כן כאוטומט, השגנו את מטרתנו. סוף סוף, אף אחד לא נשדד ולא נרצח, והעולם הוא נינוח ושלו. עולם מושלם. בעולם טאואיסטי אין מטרה של תיקון האדם כשלעצמו. כללי המוסר הם אמצעים ליצירת מצב שלם ונינוח יותר. השיטות הביורוקרטיות-מיכניות בהן עסקנו, הן סוג של אילוף כזה.

אולם כאן אנו חוזים בתופעה מוזרה ותמוהה מאד. מקובל מאד בעולם של ימינו לראות במימוש אוטונומי של עצמיותנו ערך עליון. כעת הגענו למסקנה שאין ערך במימוש כזה, שכן המטרה היא להגיע למצב שלם יותר, ותו לא. המטרה היא עצם המצב שנוצר, ולא דווקא הפעולה

¹²⁰ השאלה היא האם שם המוסר הוא קאנטיאני, או שמא המוסר של מצבים הוא גופו מוביל שם למסקנה שאין להתיר לנדון להרוג את שליח ב"ד, או לרודף להרוג את המציל. וייתכן שזהו גופא ההבדל בין שני המצבים הללו.

האנושית שמיועדת להשגתו. לאוטונומיה, כלומר להתנהגות בחירות ולא פסיבית וכפויה, אין ערך בתמונה הטאואיסטית. זוהי סתירה מובנית בתמונת המוסר המערבית הפוסטמודרנית. הסיבה לבעיה הזו נעוצה בתפיסה לא נכונה של המושג 'אני'. כפי שראינו, בתמונה הסינתטית של הנפש, היצרים והתחושות אינן חלק מה'אני'. הן מהוות פריפריה שבתוכה פועל ה'אני'. לעומת זאת, בתמונה האנליטית-טאואיסטית, ה'אני' הוא מכלול הדחפים והנטיות שלנו. על כן התנהגות שנכנעת לדחפים וליצרים, יכולה להיתפס כחופש גמור, או כשעבוד. הויכוח ביסודו הוא אונטולוגי, ולא דווקא מוסרי.¹²¹

נציין כי ניתן למצוא גישות טאואיסטיות טבעיות כאלו גם ביהדות. אולם אלו תמיד מהוות מטרה אוטופית, ולא הנחיה מעשית לכל אחד (כפי שמציע האלוהים הטאואיסטי של סמוליאן). בהארה הבאה נראה דוגמא בולטת אחת, ממשנתו של הראי"ה קוק.

הארה 20: 'ישר' ו'כובש': תפיסת העקדה של הראי"ה קוק

שתי הגישות שנדונו כאן, עולות פעמים רבות בדיונים על היחס בין התורה לבין הנטייה הטבעית, ולפעמים גם ביחס בין התורה לבין המוסר הטבעי. ההנחה האופטימית (הטאואיסטית) על טבע האדם רואה את הנטייה הטבעית שלו כתואמת באופן בסיסי לציווי התורה (כמו הטאואיזם לגבי המוסר), בעוד שההנחה הפסימית (הקאנטיאנית) רואה אותה כמנוגדת באופן בסיסי לתורה, ועבודת ה' היא התגברות על הנטייה הטבעית.

הדבר יבוא לידי ביטוי בצורות פרשנות להלכות שונות, וממילא גם להרחבות הלכתיות. אם יש לנו אמון בסיסי בנטיות הטבעיות שלנו, אנו ניטה לפרש הלכות, או פסוקים, באופן שעולה בקנה אחד עם הנטייה הטבעית. אנחנו גם נראה בנטייה הטבעית מורה דרך פרשני, ובסתירה לטבע בעיה פרשנית. הטבע שלנו הוא אמצעי פרשני שניטע בנו לעזרה, כעין מתן תורה נוסף. גם טבענו הוא חלק מן התורה שניתנה לנו (לפעמים חלק סובייקטיבי יותר).

לעומת זאת, הקאנטיאניים שבין עובדי ה' יראו את הנטייה הטבעית כמכשול שהושם בתוכנו כדי שנתגבר עליו, והתורה היא האמצעי לעזור לנו לעשות זאת. לפי תפיסה זו, הטבע הוא ניסיון שיש להתגבר עליו, והתורה היא אמצעי להתגבר על היצר הרע, בבחינת: "אם פגע בך מנוול זה [=היצר הרע] משכהו לבית המדרש" (ראה בבלי סוכה נב ע"ב, וקידושין ל ע"ב). אמנם הטאואיסטים יפרשו זאת באופן הפוך: יש למשוך את המנוול לבית המדרש, ושם הוא עצמו לא ייחשב מנוול.

פעמים רבות הבחנות אלו באות לידי ביטוי בוויכוחים שונים בעולם הדתי בן

¹²¹ ראה לעניין זה בספר הראשון הארה 15, ובדיון סביבה. שם ישנה דוגמא נוספת לויכוח שהוא לכאורה מוסרי, אולם יסודו הוא באונטולוגיה שונה.

זמננו, ואין כאן המקום להרחיב בכך. בהארה זו ננסה לראות את שורשיו של הויכוח הזה, ולהציע גישה שלישית, של הראי"ה קוק, שסובר שניתן לחבר בין שני הצדדים השונים לכלל תפיסה הרמונית אחת.

יסוד הדיון מצוי בחיבורו של הרמב"ם, **שמונה פרקים** (מבוא לפרקי אבות), בפרק ו. הרמב"ם שם דן בשאלה האם עובד ה' המעולה הוא החסיד, זה שעושה את הדברים מתוך הזדהות טבעית, ומחק מנפשו את היצרים לחטוא, או שהמעולה הוא המושל בנפשו, כלומר מי שיש בו את התאוות והיצרים, והוא נכסף אליהם, ובכל זאת הוא כובש את יצרו. הוא כותב שהסכמת הפילוסופים היא שהמעולה יותר הוא החסיד, ומי שכובש את יצרו הוא במדרגה נמוכה יותר.¹²²

מאידך, הוא מביא שלכאורה גישה חז"ל נראית שונה. ישנו מאמר חז"ל הידוע (סוכה נב ע"א): 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו'. או 'לפום צערא אגרא' (אבות ב, כג). ובצורה החדה ביותר, הדברים מופיעים **בתורת כהנים** (פ' קדושים), כך: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא יאמר אדם 'אי אפשי לאכול בשר בחלב, אי אפשי ללבוש שעטני, אי אפשי לבוא על הערוה', אלא 'אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עליי'**.¹²³

הרמב"ם במסקנתו מחלק בין עבירות שבין אדם לחבירו לבין עבירות שבין אדם למקום. בעבירות 'דתיות' (בין אדם למקום) עדיף הכובש את יצרו, וחכמי אומות העולם, שמטבע הדברים עסקו בחובות מוסריות, ולא 'דתיות', צדקו לגבי המצוות האוניברסליות, המוסריות, או השכליות.¹²⁴

המונחים המשמשים בשיח התורני בן ימינו לעניין זה, שאובים מתורתו של הרב קוק. שם המושל בנפשו קרוי 'כובש', והחסיד קרוי 'שר'. מקור קדום יותר למושגים אלו מצוי בספר **הכתב והקבלה** (בראשית מ"ז, ט). אמנם בעל **הכתב והקבלה** טוען שרוב המחברים חלקו על הרמב"ם והסכימו שהחסיד, כלומר ה'ישר', הוא המעולה יותר.¹²⁵

¹²² ראה דברי הרמב"ם בהארה 19, שם ראינו שלשיטתו באופן מהותי בעל התשובה אינו עדיף על הצדיק. הוא ממשיך בדרכו זו גם כאן.

¹²³ מזווית אחרת ניתן לראות את המאמר הזה כאישוש לטענה הקאנטיאנית שראינו שישנה משמעות לתהליך של המעשה המוסרי, ולא רק למעשה המוסרי עצמו (התוצאה). מעשה שמבטא אוטונומיה הוא בעל ערך גבוה יותר, מאשר אותו מעשה עצמו שנעשה ללא מאבק.

¹²⁴ אמנם לא לגמרי ברור מדוע הרמב"ם רואה את האיסור לבוא על הערוה כאיסור 'דתי', ולא כאיסור שכלי-מוסרי. זהו נושא אחר, ואין כאן המקום לדון בו.

¹²⁵ ובהגהות **היעב"ץ** על שמונה פרקים, לר' יעקב עמדין, כתב בדיוק להיפך: שאין הבדל בין מצוות שכליות ושמעיות לעניין זה, ובשניהם מעלת ה'כובש' גדולה יותר. הוא מביא ראייה מכך שבעל תשובה עדיף מצדיק גמור (ברכות לד ע"ב, וראה לעיל בהארה 19). אמנם ראייתו אינה הכרחית, שכן הדיון ברמב"ם כאן לא עוסק במי שחטא ושב, אלא במי שרוצה לחטוא ולא עושה זאת. וראה בספר **לתשובת השנה** הנ"ל, הלכות תשובה פ"ז סוף ה"ד.

אמנם דווקא מלשון הרמב"ם בהלכות תשובה שם קצת נראה שהיעב"ץ צודק, שהרי הוא כותב שמעלת בעלי

המשך
הארה 20:

כדי להבין יותר את המונח 'ישר', נעיין בפירוש רש"י לפסוק הראשון של התורה. רש"י מביא שם את קושיית ר' יצחק הידועה:¹²⁶ מדוע התורה לא מתחילה במצוה הראשונה, כלומר במצות קידוש החודש שבפרשת בא? הוא מתרץ שכל ספר בראשית נכתב כדי:

ש אם יאמרו אומות העולם ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גויים. הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא. הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

לכאורה תירוצו של רש"י קשה, שהרי זה מסביר לכל היותר את הופעת הפסוקים הראשונים שמתארים את הבריאה עצמה. אולם עדיין לא ברור מדוע נכתב כל שאר ספר בראשית, עד פרשת בא.

נראה כי עניין זה מתבאר מתוך המשך לשון רש"י: 'ונתנה לאשר ישר בעיניו'. התורה מלמדת אותנו מיהו אשר 'ישר' בעיני הקב"ה. סיפורי האבות מלמדים אותנו 'ישר', וממילא מהווים חלק מהבסיס שמצדיק את נתינת הארץ לנו.¹²⁷ לא בכדי נקרא ספר בראשית אצל חז"ל 'ספר הישר'. הוא מתאר את היושר. אמנם מושג היושר שמופיע כאן, אין פירושו בהכרח מוסר טבעי. דומה כי הכוונה היא למשהו עמוק יותר. חז"ל מספרים לנו במדרש שהאבות קיימו את כל התורה כולה. אמנם לא ברור איך הם ידעו אותה, עוד לפני מתן תורה? הפתרון המקובל מצוי במדרש חז"ל הידוע לגבי אברהם אבינו, ש'שתי כליותיו נעשו לו כשני רבנים'. כלומר היושר הטבעי שלו הנחה אותו, וכך גילה וקיים את כל מצוות התורה. אם כן, אדם 'ישר' הכוונה היא לאו דווקא ליושר במובן המוסרי שמשמש אותנו כיום, אלא יושר פנימי שמאפשר לאדם להוציא מנטייתו הטבעית את מה שהקב"ה מצפה ממנו, הן בתחום המוסר והן בתחומים הפולחניים-דתיים.

לכאורה שני הפירושים הללו ליושר הם שווים. ברור שהקב"ה מצפה מאיתנו לעשות את מה שישיר (כפי שניתן לראות, למשל, בציווי: 'ועשית הישר והטוב'). אם כן, מדוע אנחנו מתעקשים כל כך להבחין ביניהם? הסיבה לכך היא שלא תמיד המצב הזה אכן מתקיים. היושר הפנימי אינו תמיד תואם למה שהקב"ה עצמו מצפה מאיתנו. יכול להיות אדם שנוהג באופן של 'ישר', אולם הציר הפנימי שלו הוא 'עקום'. במצב כזה מעשיו יהיו מעוותים. התנהגות של 'יושר', שמניחה שהצו הפנימי הטבעי של האדם תואם לרצון ה', מותרת רק למי שאכן מצוי במצב של התאמה בין היושר הפנימי שלו לבין הרצון האלוקי. מי שאינו ניחן ביושר פנימי כזה, אסור לו לנהוג באופן של 'ישר'. הוא צריך לנהוג בהנהגה של 'כובש', כלומר ללכת על פי ציווי התורה באופן פורמלי יותר, ולכבוש את נטיותיו הטבעיות (כלומר את יצריו).

התשובה גבוהה יותר 'מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם'. וכבר הערנו על כך בסוף הארה 19.

¹²⁶ ראה גם לעיל בשער השני, הארה 6.

¹²⁷ אגב, מכאן נלמד ששירותיות אינה 'מותרת' גם לבורא העולם בכבודו ובעצמו.

כך הרב קוק מיישב את שתי הגישות הללו של 'ישר' ו'כובש', ויוצר מהן מסלול שלם אחד: אדם לא נברא שלם. במובן זה הרב קוק גם הוא קאנטיאני למחצה. הוא צריך להתנהל באופן של 'כובש', וכך ליישר לאט לאט את הפנימיות שלו (ועל כך נאמר: "בכל דרכיך דעהו, והוא יישר אורחותיך"). ככל שהפנימיות יותר מיושרת, אדם יכול להתחיל לסמוך על ההתאמה בין נטיותיו הטבעיות לבין הציפיות האלוקיות ממנו. במצב כזה הוא אמור להתחיל לנהוג כ'ישר'. ואכן, בסופו של דבר המטרה המעולה יותר היא הנהגה של 'ישר' ולא של 'כובש', כמו שכתב בעל **הכתב והקבלה**.

דברי הרב קוק מופיעים בכמה מקומות. ניתן לראות אותם בקצרה בסידורו **עולת ראיה** (ח"ב, עמ' יז), ובפירוט יתר במאמרו הידוע, **הדור**.¹²⁸ אולם הצורה השלמה והפרוגרמטית ביותר מצויה דווקא במקום שמושגים אלו כלל לא מוזכרים בו, בסידורו **עולת ראיה**, בפירוש על פרשת העקידה (עמ' פד והלאה).¹²⁹ הרב קוק מציע פירוש מיוחד מאד לפרשת העקידה, שפוסע במסלול דומה לזה של קירקגור, בחיבורו הנפלא **חיל ורעדה**,¹³⁰ אולם המסקנות שלהם מנוגדות תכלית הניגוד.

קירקגור מעמיד את המוקד של הלך מהעקידה ב'כובש'. המימד הדתי של האדם הוא אנטיזה למימד האסתטי, ואפילו האתי. לפעול באופן 'דתי' פירושו על פי קירקגור, לפעול באופן פרדוקסלי, וגם א-מוסרי (כשהדבר נדרש). אצל קירקגור, הפרדוקסליות היא קריטריון לדתיות. כפי שהערנו בשער השנים-עשר של הספר הראשון, זוהי גישה נוצרית מובהקת.

לעומתו, הרב קוק מתאר בפירוט את הפרדוקס, ואת העקידה שאברהם נדרש לעקוד בפני הציווי האלוקי. בראש וראשונה הוא נדרש לעקוד את עקרונות המוסר שלו, את אהבת האב שלו, ולמעשה את כל הנטייה הטבעית שלו. העקידה היא תמצית ההתנהגות של 'כובש'.

מה שקירקגור לא שם אליו לב הוא לסיום של העקידה. המלאך קורא אל אברהם מן השמים ואומר לו: 'אל תשלח ידך אל הנער'. כלומר, למסקנה ברור שהקב"ה כלל לא העלה בדעתו פעולה שהיא כל כך מנוגדת לטבע האנושי, ולמוסר הטבעי שלנו. לפי הרב קוק אחת המסקנות העיקריות מניסיון העקידה היא שאין ניגוד בין רצון ה' לבין הטבע האנושי. כלומר המסקנה היא דווקא ה'ישר', ולא ה'כובש'.

אולם ישנה שאלה נוספת שעולה לאור פירושו של הרב קוק לעקידה. מדוע בכלל צריך היה ניסיון כל כך אכזרי כדי ללמד אותנו את הלך שה'ישר' עדיף

¹²⁸ ספריית בית-אל, בית-אל תשנ"א, עמ' 30 והלאה.

¹²⁹ הזכרנו זאת באפילוג של הספר הראשון.

¹³⁰ **חיל ורעדה**, סרן קירקגור, תרגום: איל לוי, מאגנס, ירושלים תשנ"ג.

המשך

הארה 20:

על ה'כובש' (או ללמד אותנו שציווי התורה והקב"ה תואמים למוסר ולהיגיון האנושי)? האם לא ניתן היה לדלג על השלב של העקידה לומר לנו זאת ישירות?

תשובתו של הרב קוק היא שהדבר אכן לא ניתן. מי שלא עבר עקידה, לא יבין את הלקח של 'ישר'. מי שאף פעם לא היה 'כובש' לא יוכל להיות 'ישר'. ההנהגה של ה'כובש' נדרשת כדי ליישר את הפנימיות שלנו, ורק אחרי תהליך של 'כובש' היא נעשית תואמת לרצון ה'. אך ורק במצב כזה ניתן להתחיל ולנהוג באופן של 'ישר', כלומר לפי צו המוסר וההיגיון הטבעי. מי שירצה לדלג על השלב של ה'כובש', ולנהוג מיידית כ'ישר', עלול להגיע להנהגות מעוותות מאד.

זהו מאמר הפסוק בפרשת העקידה: 'עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה, ולא חשכת את בנך את יחידך ממני: וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו...'. לאחר ההקרבה של אברהם, לאחר העקידה של כל רצונותיו וערכיו בפני ציווי האלוהי, עתה ניתן לקב"ה, וגם לאברהם עצמו, לדעת שגם כשאברהם עושה משהו בגלל ציווי פנימי-טבעי, זה אינו קול היצר או נגיעה אישית. אם הוא מוכן להקריב את כולו, אזי כשהוא עושה משהו שהוא מאמין בו, זה כנראה משהו נכון ולא צעד שנובע מנגיעה אישית.

אגב, גם אברהם עצמו, רואה את המסר הזה רק לאחר שהקב"ה פוקח את עיניו. רק אחרי העקידה יכול אברהם לראות שהכוונה מראש היתה שהוא יקריב את האיל, ולא את יצחק. ראייה זו לא היה נגישה גם לאברהם עצמו לפני שהוא ביצע את העקידה.

אם כן, לפי הרב קוק נוצר כאן פתרון דיאלקטי. צודק קאנט, וצודקים גם הטאוואיסטים. דרכו של קאנט היא אופן ההנהגה המומלץ לנו בתחילת הדרך. ככל שאנחנו מתקדמים יותר ויותר בהבנת התורה ויישומה, אנחנו יכולים להתחיל לנהוג באופן שממליץ עליו סמוליאן. כנראה שאף אחד לא יכול להגיע להתאמה מושלמת לרצון האלוהי, שכן השכל האלוהי מצוי ופועל גבוה מעל המישור שלנו, ולכן תמיד נדרשת הכוונה של התורה. אולם המינון של ה'ישר' לעומת ה'כובש' אמור לעלות כל הזמן.¹³¹

זהו לקח גם לזמננו. בעולם הדתי ניתשים כל העת ויכוחים שנוגעים ל'ישר' מול 'כובש'. הרב קוק מלמד אותנו שמעלת ה'ישר' היא גבוהה יותר, וזוהי שאיפה נכונה וראויה לכל אחד. אולם הרשות לנהוג באופן של 'ישר' היא רק למי שמוכן לעשות גם עקידה, כלומר לפעול לאורך זמן במסלול של 'כובש'.¹³²

¹³¹ זהו שורשו של המושג 'דעת תורה'. מי שכבר מצוי בשלב שישנה אצלו התאמה טובה לרצון האלוהי, יכול לנהוג לפי האינטואיציה שלו, ואז נאמר שיש לו 'דעת תורה'. ראה על כך במאמרי 'מומחיותו של פוסק ההלכה כמעריך מציאות', צהר ז, תל-אביב קיץ תשס"א, וכן בשער השלושה עשר של הספר הראשון, פרק ב.

¹³² ראה במאמרו של הרב יובל שרלו, 'רפורמה והתחדשות דתית', אקדמות ו, שם הוא מעמיד את הדרישה הזו

סיכום ביניים

נסכם כעת את מה שראינו בסעיף זה. הדתיות הסינתטית רואה בחופש מצב, ולא ערך. החירות היא ערך, ופירושה הוא פעולה בתוך מגבלות (חתירה לחופש מסוים, תוך שמירה על כפיפות כלשהי למגבלות). לכן בעולם סינתטי החירות היא הערך העליון, והחופש הוא מצב נייטרלי. בעולם אנליטי-טאואיסטי דווקא החופש הוא ערך (במובן שהם נותנים למושג 'ערך'), שכן גם החירות נועדה אך ורק להשיג מצב סופי של חופש (להשתחרר מעולן של המגבלות). בתמונה זו המטרות הן המצבים השלמים, ואין ערך לאופני פעולה כלשהם, כשלעצמם (אלו רק אמצעים שנועדו להשגתן של המטרות). ההסתכלות הטאואיסטית על המוסר היא תועלתנית: זהו אמצעי להשיג את המצב השלם, שמאופיין בנוחיות, נעימות ורווחה למירב היצורים. מסיבה זו, לפי שיטתם ערכים מעשה ידי אדם יכולים גם הם להעניק משמעות וערך לפעולות, שכן באופן עקרוני ייתכן שגם הם יכולים להוביל למצב המושלם (ללא עוולות). אולם משמעות של ממש, במובן של חירות ואוטונומיה בתוך המגבלות, לא יכולה להיות אלא אם ישנו גורם חיצוני שמכתיב עקרונות. עקרונות אלו מהווים מגבלות חיצוניות וקוצבים מחירים לכל פעולותינו. הרהיטים בבית, במשל של עמוס עוז, מופיעים בצורה דומה גם בביתו המוסרי וגם בביתו האמנותי.

שתי רמות של הערכה מוסרית

להשלמת התמונה, נסיף כאן נקודה נוספת. ראינו למעלה שמעשי האדם מוערכים בשתי רמות שונות: הערך שלהם כשלעצמם (האם זהו מעשה טוב או לא), והערך של החירות והאוטונומיה שבעשייתם. למשל, מתן צדקה הוא מעשה טוב כשלעצמו, ואילו הכאת אדם אחר היא מעשה רע כשלעצמו. זוהי הערכת המעשים כשלעצמם. אולם אם מתן הצדקה נעשה ללא לחצים וכפייה, ואולי אף בניגוד ליצר שהתנגד לכך, אזי זהו מעשה טוב גם ברובד אחר: מבחינת היותו ביטוי לחירותו של האדם הנותן. זוהי הערכת המעשים לפי מידת החירות שבאה לידי ביטוי בעשייתם.

שתי הרמות הללו מקבילות לשני מישורי הבחירה שפגשנו בשער השני: הבחירה בערכים עצמם, כלומר בניית בצל הרצון (מהו ערך עבורי), והבחירה לבחור (להיות אוטונומי). חשוב להבין שבכל אחת משתי הרמות הללו ישנו ויכוח בציר האנליטי-סינתטי. נסביר זאת יותר. עד כאן עמדנו על כך שערכים מעשה ידנו אינם יכולים להעניק משמעות לפעולות שאנחנו עושים, כלומר להגדיר אותנו כבני חורין. כפי שראינו, למרבה האירוניה כדי להיות בן-חורין דרושות מגבלות. ראינו שמגבלות אלו לא יכולות להיות פרי המצאה שלנו עצמנו, שאם לא כן

קריטריון לתביעות שונות להתחדשות. ישנם כאלו שהעניין הדתי נוגע אליהם רק כאשר הם רוצים להקל, והם טוענים (לפעמים בצדק) שהחומרות אינן הכרחיות, וגם לא תמיד מבוססות. הרב שרלו טוען כנגדם, שכאשר המיסד הרבני יראה את אותה מוטיבציה לקיים את החומרות שכן מבוססות, ניתן יהיה להאזין ביתר קשב גם לדרישות להקל. בלי עקידה ישנו חשש סביר שהדרישות להקל אינן נובעות מרצון לבצע את דבר ה' בשלימות אלא סתם מרדיפת נוחיות. עיין שם כמה דוגמאות מצוינות וחשובות לכך.

הן אינן מגבלות אמיתיות. ערכים שאנו עצמנו קובעים כטובים, אינם יכולים לתת משמעות למעשינו כבני חורין. חשוב מאד לשים לב לכך שזוהי טענה ששייכת כולה לרמה השנייה של הדיון, כלומר למישור ההערכה של המעשה מבחינת האוטונומיה והחירות שבו. אין כאן התייחסות לשאלת הטוב שבמעשה כשלעצמו.

אולם בשער השישי של הספר הראשון עמדנו על נקודה דומה, שנוגעת דווקא לרמה הראשונה של הדיון, כלומר במישור ההערכה של הערכים כשלעצמם. ראינו שם שגם הערכים כשלעצמם (ולא רק כמסגרת שנותנת משמעות) אינם יכולים להיקבע אלא על ידי גורם סמכותי מבחוץ. כלומר לא רק שערכים מעשה ידינו אינם יכולים לתת משמעות של חירות לפעולותינו, אלא הם עצמם אינם יכולים להיות מדדים של ממש לטוב ורע מוסרי.

האם הגדרה שאני עצמי נתתי יכולה להצמיד ערך למעשה מסוים שעשיתי, ולקבוע האם הוא נכון או לא נכון? הדבר דומה לאדם שמחליט שמטבע כלשהו שווה עשרת אלפים שקל, ומסיק מכאן שאכן יש ברשותו עשרת אלפים שקל. לחילופין, הנאצים קבעו לעצמם סולם ערכים מוסרי שונה במקצת מהמקובל. במה נוכל לשפוט אותם, לפי התמונה האנליטית? האם לפי הסולם שאנחנו יצרנו יש מאין?

כבר למעלה עמדנו על כך שיש כאן גישה תמהונית, ואפילו ילדותית משהו. ילד מחליט שחיילי הפלסטק שלו הם חיילים, ושהם מנהלים כעת מלחמה, ומבחינתו אכן יש כאן מלחמה. אוי למי שנקלע לשדה הקרב (ומפיל לו את חיילים שלו)! מפתיע הדבר עד כמה גישות ילדותיות כאלה מאומצות על ידי אנשים בוגרים ואינטליגנטיים. מה לא עושים כדי לשמר את תמונת העולם האנליטית, ולנסות לחמוק מהנחת קיומו של 'הגורם האובייקטיבי'?

אין ספק שקוראים רבים יחושו שזה אינו תיאור נכון של העולם המכונה כאן 'אנליטי'. גם שם ישנם רבים שמאמינים בערכי מוסר מחייבים ומוחלטים. אולם זוהי רק עוד אחת מהסתירות שישנן בעמדה האנליטית. כפי שראינו למעלה, בעולם אנליטי אין מקום לראות את הערכים כיישם. אנחנו לא יכולים לראות אותם, ולכן הם לא קיימים, ובדאי לא תופסים חלק בביסוס משנה מוסרית או מחשבתית כלשהי. אם כן, הערכים הם עקרונות (ככל הנראה, סובייקטיביים) שהאדם עצמו, או החברה האנושית, קובעת לעצמה. אם כן, איך יכול אדם אנליטי, שאינו מאמין במימד אובייקטיבי כלשהו של ערכי מוסר, להמשיך ולדבר בו-זמנית על ערכים מחייבים ומוחלטים. בדרך כלל מובאות לכך ראיות לשוניות-אנליטיות, אולם אין כל התייחסות לבסיס הפילוסופי-מטאפיזי של הנחות תמוהות אלו.

ישנו קשר בין אנליטיות לבין רלטיביזם מוסרי. גם מי שמכחיש זאת, צריך לנמק את טענתו. כבר למעלה הערנו כי יש להבחין בין הצהרות לבין בחינה מעמיקה יותר של הנחות פילוסופיות. על כן האנליטיקן יצטרך להכריע האם הוא דבק בעמדותיו הרציונליסטיות, שמכחישות את המימד האובייקטיבי של הערכים, ואז יהיה עליו לוותר על אובייקטיביות כלשהי של המוסר, או לחילופין לוותר על האנליטיות, ועל הקונוונציונליזם שכרוך בעקבה. התועלת שבהתנהגות מוסרית אינה יכולה להוות נימוק מספיק לתוכן המוסרי שיוצקים לתוכה. די ברור שכמעט אין מי שלא מאמין בקיומו של סולם ערכים אובייקטיבי (עם דרגות חופש

כלשהו, כמובן). אלא שהניתוח האנליטי מעמיד זאת באור מפוקפק. מסיבה זו לא ייפלא שרבים שמשתייכים לעולם האנליטי דווקא יאמצו את התיאור שהוצע למעלה, שהחירות והאוטונומיה הם הערכים, ולא רק השגת המצבים השלמים (החופש והרוחה). לשם כך הומצא המושג הפרדוקסלי 'מוסר הומניסטי חילוני'. הסיבה לכך היא הצורך הבלתי נלאה של האדם למצוא משמעות, גם בחיים טולי משמעות של ממש. אנשים אלו אינם מסתפקים בחתירה לחיים נוחים, או למילוי סיפוקים, אלא רוצים משמעות. לשם כך הם מגדירים מחדש את המושג 'מוסר', כמו שעשו גם למושג 'אמת'. הם מחליפים את המושג 'חירות' במושג 'חופש', ולא שמים לב לשינויי המשמעות שמתלווים לכך. לשם כך שומה עליהם למנוע מעצמם ומאחרים לראות שערך שאדם קובע לעצמו אינו יכול להעניק משמעות למעשיו. כך נוצרת ההטפה האינטנסיבית, הכמעט דתית, להומניזם. האנליטיקאים מאמצים לעצמם תמונה פרדוקסלית, ומאמינים בה בדבקות דתית. כזכור, דת וסתירות אצלם הן מילים נרדפות (מתוך השפעה נוצרית).

אולם בסופו של דבר, כל אחד צריך להחליט האם להניח שהאינטואיציה צודקת, ולארגן את ההנחות כך שיובילו למסקנות האינטואיטיביות. או שמא לבחור בפתרון האנליטי, ולדחות את האינטואיציה כסוג של אשליה. שני סוגי העמדות, האנליטית והסינתטית, שוב מתגלים כשתי אופציות שמיועדות לפתור סתירה בין ניתוח אנליטי לבין אינטואיציה סינתטית.

'ממך אליך אברח': בחזרה לאלוקים

לסיום הפרק חשוב להעיר הערה נוספת. ישנן שתי דרכים שונות בתכלית להגיע מעקרונות המוסר ומהמחויבות אליו לקיומו של אלוקים. ניתן לעשות זאת בדרך הפרגמטיסטית, כלומר להיות מודע לכך שקשה לבסס מוסר ומחויבות אליו (לפחות ברמה הפילוסופית התיאורטית) ללא הנחת קיומו של אלוקים. ומכיון שבעולם הפוסטמודרני כל הרעיונות והאידיאות אינן אלא הנחות שנוח לנו להניחן, והרי אלוקים הוא רעיון שימושי ומועיל לא פחות מכל רעיון ואמת אחרת. אם כן, מדוע לא להניח את קיומו של אלוקים כערובה למוסר, אם הוא יכול להועיל לעניין זה.

בזמננו הפוסטמודרני אלוקים מתפקד בדרך כלל כ'אופיום למורליסטים'. ממציאים אותו (או את צילו הוירטואלי) כדי להציל את המוסר. בעלי המוסר האנליטי, החל מקאנט, הם צרכני אופיום, אשר מתעלמים באופן שיטתי מן המציאות, ומניחים הנחות כרצונם כדי לבסס את התמונה שהם היו רוצים לראות (ובו בזמן מאשימים את הדת בשימוש באלוקים כ'אופיום להמונים').

לעומתם, בעלי העמדה הסינתטית עוברים את הדרך ההפוכה. גם בעיניהם אלוקים הוא אכן הבסיס התיאורטי היחידי שיכול לכוון מחויבות לעקרונות המוסר, לפחות במובנם הקאנטיאני-דתי (אם כי, אולי לא במובן הטאוואיסטי). אולם בדרך הסינתטית קיומו של אלוקים אינו הנחה פרגמטיסטית, אלא מסקנה מן האינטואיציה. מכיון שישנה אינטואיציה חזקה מאד של מחויבות למוסר, אנו מסיקים ממנה עצמה מסקנה שאכן אנו מאמינים (לפעמים במובלע)

בקיומו של אלוקים. אנו לא ממציאים את אלוקים הפיקטיבי כדי לשריין את המחויבות למוסר, אלא מוכיחים מתוך האינטואיציה של המחויבות למוסר את ההנחה המובלעת בדבר קיומו של אלוקים.

זוהי ראייה מהסוג שכבר פגשנו כמה פעמים במהלך הדרך, וקראנו לה 'ראייה תיאולוגית': מן האינטואיציה אל המטאפיזיקה. דרך הטיעון דומה מאד למה שעשינו בספר הראשון בהארות 21 ו-25, אלא ששם יצאנו מן האפיסטמולוגיה. למעשה, כל הנחה שרירותית שמצויה באינטואיציה שלנו, ונראית לנו נכונה באופן שלא ניתן לוותר עליה, כנראה מחייבת את קיומו של אלוקים.

לא ברור האם זו גופא ראייתו של קאנט לקיומו של אלוקים, לאחר שבביקורת התבונה הטהורה הוא טוען שלא ניתן להביא שום ראייה פילוסופית לכך. ייתכן שהוא 'חוזר בתשובה', ומביא ראייה 'תיאולוגית', וייתכן (אם כי, מדבריו לא נראה כך) שגם כאן הוא עדיין דבק בדרכו הטרנסצנדנטלית, שהיא ביסודה אנליטית-פרגמטיסטית, כלומר הוא ממציא את אלוקים ולא מוכיח את קיומו מתוך האינטואיציה המוסרית.¹³³

¹³³ ראה על כך בספרו של הוגו ברגמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט, מאגנס, ירושלים תש"מ, מעמ' 156. דומני כי רבים מפרשניו של קאנט לא הבינו את המהפך במתודולוגיה שלו, שגורם לו לעבור כאן מ'פילוסופיה' ל'תיאולוגיה' (במונחים שלנו). ראה שם את ההדגשה על כך שמחויבות למעשים טובים אולי יכולה להתקיים ללא הנחת קיומו של אלוקים, אולם מחויבות למוסר של חירות ואוטונומיה, שמעריך מעשים ועושים גם לפי כוונתם וההתמודדות שכרוכה בהם, אינו קיים ללא הנחה זו. אם כן, המוסר הקאנטיאני, להבדיל מזה הטאוואיסטי, מוצג אצל קאנט עצמו כבסיס שמוביל בהכרח לקיומו של אלוקים. למעשה המסלול ה'פילוסופי' שמונח ברקע ההתייחסות ה'תיאולוגית' הזו, הוא הפוך: אלוקים הוא הבסיס הפילוסופי היחיד שמאפשר מוסר קאנטיאני (ולא טאוואיסטי). מסיבה זו הטיעון שמחפש ראייה לקיומו הולך בדרך ההפוכה (ה'תיאולוגית'): מן האינטואיציה המוסרית אל ההנחה האונטולוגית.

פרק ז על שיפוט אסתטי

מבוא

בפרק זה נבחן אספקטים נוספים של המחלוקת האנליטית-סינתטית, אשר נוגעים לשיפוט ולהערכה אסתטית. כרקע, חשוב להבהיר מעט יותר את תחום הדיון, ואת יחסו למה שנעשה לעיל בפרק ה.

בפרק זה הבחנו בין שתי משמעויות, או שני רבדים, של הערכה מוסרית: הערכה של מידת החירות והאוטונומיה שבאה לידי ביטוי במעשה. והערכה של מהותו של המעשה עצמו. אותה הבחנה עצמה ניתן לעשות בהקשר האסתטי: ניתן להעריך את היצירה במונחי החירות שבאה בו לידי ביטוי, ואפשר להעריך אותה כשלעצמה (האם היא 'יפה' או 'בעלת ערך אמנותי' כשלעצמה). לפעמים קשה להבחין בקו שתוחם את שתי השאלות הללו (אגב, הדבר נכון גם ביחס למוסר), אולם באופן עקרוני אלו הן שתי שאלות שונות.

פרק זה עסק בשאלה הראשונה, כלומר בקשר למושגי חופש וחירות. פרק זה עסק בתכנים האמנותיים כשלעצמם. הוא כמובן נוגע בשאלת הרלטיביזם האסתטי, שמקבילה לשאלה האתית שכבר הוזכרה ונדונה בקצרה למעלה. כפי שנראה, בדיוק כמו בהקשר האתי, גם בהתייחסויות במישור הזה ישנה השפעה חשובה לעמדות השונות בעימות האנליטי-סינתטי.

שיפוט אסתטי

במסורת הפילוסופית מקובל לחלק את הפילוסופיה לשלושה תחומים, שבכל אחד מהם מופיעים שיפוט ערך בעלי אופי שונה: לוגיקה, אתיקה ואסתטיקה. הלוגיקה עוסקת ב'אמת' ו'שקר', האתיקה העוסקת ב'טוב' ו'רע', והאסתטיקה עוסקת ב'יפה' ו'מכוער'.

המחלוקות השונות, שכמעט את כולן ניתן למפות לציר האנליטי-סינתטי, מופיעות באופן דומה למדי בשלושת התחומים. בתחום שדן באמיתות עסקנו בעיקר בספר הראשון. בתחום שעוסק בטוב ורע, עסקנו במהלך השער הנוכחי, ובהקשרים של שיפוט אסתטי נעסוק בפרק זה.

גם באסתטיקה ישנו עיסוק פילוסופי אינטנסיבי בשאלות של האובייקטיביות והמוחלטות של קני המידה (ניתן לכנות זאת, שאלות של אמת אסתטית), וגם בשאלות של איפיון מהויותיהם של קני המידה. גם כאן ניתן לדבר על 'הבצל האסתטי', כלומר על המבנה התיאורטי שעומד ביסוד השיפוט והיצירה האסתטית, והאמנותית בכלל.¹³⁴ בגרעין הבצל עומדים ערכי היסוד האסתטיים, שאותם האדם בוחר (סובייקטיבית, או לא). ישנם גלדים חיצוניים שנגזרים

¹³⁴ יש להבחין בין אמנות ואסתטיקה. רק להדגמה, קשה לדבר על דקורציה במונחים של אמנות. די ברור שהדיון בשאלת קני המידה ליפה כשלעצמו, נוגע גם לדקורציה, אולם הדיון על חירות וחופש של היוצר אינו נוגע אליה כלל ועיקר. דיון זה רלוונטי רק לאמנות, ולא לדקורציה. אמנם הגבולות הם דקים וקשים להגדרה ולהבחנה, וכאן כמעט לא ניכנס לסוגייה זו.

מהפנימיים. ישנו סולם ערכים אסתטי שמצוי כולו בגרעין הבצל. וכמובן, ישנן גם כל הבעיות העקרוניות שליוו את המבנה הזה בהקשר האתי. אמנם בסופו של דבר בתחום האסתטי התוצאה היא שיפוט ערכי, ולא מעשה. ואילו בתחום האתי התוצאה היא שיפוט, שמכתיב גם התנהגויות. לכן גם היחס לקונפליקטים הוא שונה מעט. בתחום האתי חשוב מאד לקבוע סולם ערכים, על מנת להכריע כיצד עלינו לנהוג בסיטואציה שבה מתנגשים שני ערכים (כמו פיקוח נפש ושבת, או זכות היחיד לפרטיות וזכות הציבור לדעת). לעומת זאת, בתחום האסתטי הנחיצות של סולם ערכים, אשר מגדיר היררכיה בין ערכי היסוד שבגרעין הבצל, כמעט אינה קיימת. במצב של סתירה בין שני ערכים אסתטיים השיפוט יהיה מורכב. אנו נאמר כי מבחינה אחת היצירה היא בעלת ערך, אך מבחינה אחרת היא אינה כזו.¹³⁵

מכיון שניתן לומר, לפחות באופן סכמטי, כי המבנה הוא לגמרי מקביל, לא נחזור כאן על כל המהלך שנעשה לגבי הבצל של החשיבה (בספר הראשון) ולגבי הבצל האתי (בשער הקודם). בפרק זה נעסוק רק בייחודיות, באם ישנה כזו, של השיפוט וההערכה בתחום האמנותי-אסתטי.

שאלת קני המידה

השאלה הבסיסית שעולה בהקשר זה היא כמובן שאלת האובייקטיביות של קני המידה האמנותיים, או האסתטיים. האם העובדה שישנן מחלוקות בתחום זה מובילה אותנו בהכרח לרלטיביזם אסתטי, או שמא היא מצויה בתחום מוגדר, כאשר ישנן מסגרות אסתטיות אובייקטיביות שתוחמות את הלגיטימציה של הטעמים השונים.

כנקודת פתיחה לדין, חשוב להזכיר שוב את הוריאציה שהצענו בפרק ה לטיעונו של מור, לפיה עצם התנהלות הויכוח מוכיחה כי ישנם קני מידה אובייקטיביים. אם לא היו כאלה, אזי כל ויכוח היה עקר ומיותר. ניתן היה לסיים אותו בהסכמה סמנטית, שאחד הצדדים מדבר על אסתטיקה א, והשני על אסתטיקה ב, או כל הבחנה מינוחית אחרת שתשביע את רצון הצדדים. העובדה שמתווכחים על ערכים אסתטיים מוכיחה שהאידיאה של ה'יפה', כמו האידיאה של ה'טוב', קיימת במובן כלשהו (בעולם האידיאות), והערכים האסתטיים הם תוצאה של תצפית במושג 'יפה', או 'אסתטי'.

כפי שכבר הזכרנו כמה פעמים, הפוסטמודרניות מופיעה בעולמנו בעיקר בהקשרים של אמנות.¹³⁶ ההתייחסות הפוסטמודרנית לדין הזה, כצפוי, אינה מכירה בקיומם של קני מידה כלשהם. דבר זה אינו מונע מרבים מן האוחזים בעמדה זו לדון בפירוט, תוך הפגנת מלומדות

¹³⁵ אמנם אם נרצה להסיק שיפוט כולל, יפה או לא יפה (למשל אם נרצה להחליט האם לרכוש יצירה אמנותית כלשהי או את חברתה), ייתכן שניזקק לסולם ערכים אסתטי.

¹³⁶ הסיבה העיקרית לכך היא שניסוח פילוסופי זהיר של העמדה (או: היעדר העמדה) הפוסטמודרנית יראה שמדובר בספקנות בלתי עקבית, ותו לא (לכך מוקדשים השערים השביעי, השמיני והתשיעי, בספר הראשון).

רבה, בשאלות של אסתטיקה ושל שיפוט אמנותי. כזכור, עקביות אינה הצד החזק של תנועה מיסטית זו. למעשה, היא חרתה על דגלה את אי העקביות כאידיאה עיקרית (לפעמים נדמה שזוהי האידיאה היחידה שהפוסטמודרניות שומרת עליה בקנאות ובעקביות).

דוגמא בוטה לגישה זו ניתן למצוא בספרו של גדעון עפרת, **הגדרת האמנות**.¹³⁷ עפרת, שנחשב בר סמכא (כמעט גורו, או, להבדיל, אדמו"ר) בתחום זה, עובר על עשרות גישות שמנסות להגדיר אמנות, אחת לאחת, ודוחה כל אחת מהן מנימוקים שונים. מסקנתו הסופית היא 'מהפכנית' (ואין צורך לומר, גם ריקה): **אמנות היא כל מה שמוצג במוזיאון**.¹³⁸ כעת לא נותר לנו אלא לדון מהו אותו תחום שבו עפרת הוא בר סמכא? האם התחום העובדתי של רשימת כל מה שמוצג כעת במוזיאונים?

כמובן שעפרת אינו יחיד בגישתו. הוא מצטרף לחבורה מכובדת של אישי אמנות, כמו מרסל דושאן, דוד אבידן ועוד, שמגדירים באופן מעגלי שאמנות היא כל מה שאני מגדיר כאמנות. ספרו של עפרת הוא דוגמא גרוטסקית לדיון פוסטמודרני, שמטרתו להראות שקשה מאד, ואולי בלתי אפשרי, להציע הגדרה חדה למושג 'אמנות'. אולם אין בכך כל חידוש. כפי שראינו בספר הראשון (ראה שם בסוף השער השמיני) גם מושגי יום-יום פשוטים יותר, כמו 'ערימה', 'אחרי הצהריים' וכדומה, אינם ניתנים להגדרה. עפרת כנראה יסיק מכאן גם שאין ערימות בעולם. למעשה, מכאן והלאה עליו לקיים את ציוויי של ויטגנשטיין, רבו הגדול, ופשוט לשתוק.¹³⁹ כפי שאנו חוזרים ורואים, גם כאן ישנו עימות בין אנליזה לאינטואיציה. הפוסטמודרניסט, כדרכו, בוחר באנליזה, ואילו הסינתטי, גם הוא כדרכו, בוחר באינטואיציה. העמדה הסינתטית חוזרת וטוענת, שגם מושג שאין לו הגדרה, אין פירוש הדבר שהוא לא קיים. ברור שאימוץ הגדרה נלעגת ופרובוקטיבית כמו זו של עפרת, לא פותר את הבעיה. זוהי לכל היותר הצגה חדה של הבעיה ולא פתרון.

הוא עצמו, במהלך הדיון, מסווג יצירות שונות כאמנות, ומכוח הסיווג הזה הוא דוחה את ההגדרות השונות שהוא מעלה. מדוע בכלל מוצדק לסווג את היצירות הללו עצמן כאמנות? האם זה בגלל שהן כבר מוצגות במוזיאון? אם כן, אזי הדיון שלו מניח את המבוקש. הוא מניח שיצירת אמנות היא כל מה שמוצג במוזיאון, וממילא הוא לא מצליח להגדיר את המושג 'אמנות'. ולמרבית ההפתעה, בסוף התהליך הוא מגיע למסקנה המהפכנית שאמנות היא כל מה שמוצג במוזיאון.¹⁴⁰

על רקע זה מעניין לבחון את קביעותיו החוזרות ונשנות של עפרת, בכתב ובעל-פה, שיהדות

¹³⁷ גדעון עפרת, **הגדרת האמנות**, הקיבוץ המאוחד תשל"ה.

¹³⁸ אגב, ישנה בדיון שלו גם בעיה לוגית. למעשה, הוא לא בחן את כל האפשרויות, שהרי כל הקומבינציות המשוקללות של ההצעות שלו (למשל: אמנות היא הצעה א, במשקל מסוים, או ג, במשקל אחר, או ש, במשקל נוסף) לא נבחנו על ידו.

¹³⁹ ישנה תחושה שדווקא בנקודה זו אי-ההקפדה של אישי הפוסטמודרניות על עקביות, היא מצערת במיוחד.
¹⁴⁰ ראה באינטרמצו שמופיע למעלה אחרי השער השני, צורת דיון כזו באתיקה. שם עמדנו על כך שהיא מאפיינת את אנשי הנפש הבהמית-חיונית, כלומר את האנליטיקאים. והרי לנו ההיטל של התיאור ההוא על מישור הפילוסופיה של האסתטיקה והאמנות.

ואמנות סותרות ומנוגדות זו לזו. דומה כי האמנות בהגדרתו של עפרת, בהחלט מנוגדת ליהדות. אם כי, הרליגיוזיות העמוקה שבה עפרת עצמו מתייחס לנושאים שהוא עוסק בהם, מרמזת על תפיסה שונה של מושגי הדת, וכנראה שהיהדות בפרשנותו שלו אינה מנוגדת כל כך לאמנות (גם היא בפרשנותו).

תפיסת הרליגיוזיות והמוסר כקריטריונים לדתיות, מבטאת גישה נוצרית, והיא רחוקה מאד מן התפיסה היהודית של דתיות.¹⁴¹ זו פועלת על שכל יותר מאשר על רגש. העובדה שנצרות, רגשיות ואמנות, הולכים מצוין ביחד, היא עובדה ידועה.¹⁴² יש להוסיף לדיון את הקישור שעושה עפרת בין דתיות לימניות, ששתיהן עומדות בניגוד לאמנות. קישור זה מוסיף לדיון מימד נוסף, שרק מחדד את הקביעה שהצגנו כאן. הקישור בין דתיות לימניות, שכנגדו עומד הקוטב השמאלי-חילוני-פוסטמודרני, רק מחדד את הציר העמוק יותר של העימות. בשורשו, זהו עימות בין שכל לרגש, שכמו תמיד הסינתטיות תופסת בו את הקוטב השכלי והאנליטיות את הקוטב הרגשי (ראה על כך בשער השני של ספר זה, ובעיקר באינטרמצו החסידי שבסופו).

אם כן, התופעה של גדעון עפרת, מייצגת בצורה מובהקת את הקשר המהותי בין שמאליות, חילוניות ופוסטמודרניות, אשר נדון בספר הראשון, ואת הקשר של כל אלו לרגשיות לא עקבית ולא רציונלית, שתואר שם (בשער האחד-עשר, סוף פרק א) וגם בספר הנוכחי (ראה, לדוגמה, באינטרמצו החסידי הראשון ועוד). הקוטב הסינתטי אכן מנוגד לאידיאות הללו בכל המישורים.

לעומת זאת, התמונה הסינתטית מתייחסת גם לאינטואיציה הסינתטית, כמו גם האתית או הלוגית, כמקור הכרה. לכן התפיסה שיצירות מסוימות הן אמנות ואחרות אינן כאלה, משקפת הכרה אובייקטיבית כלשהי, אלא שהיא אינה ניתנת להגדרה מפורשת. ההנחה של עפרת, לפיה היצירות אותן הוא מעלה כמדדים לתיאוריות שהוא בוחן הן אכן יצירות אמנותיות, היא הנחה נכונה. אך זאת דווקא אם מאמצים את העמדה הסינתטית. לפי העמדה האנליטית שהוא מציג, הליך הדיון בספר שלו אינו אלא אוסף הנחות המבוקש ופרדוקסים, ותו לא. לא ניתן לכפור בקיומה של הגדרה לאמנות, ובו בזמן לקבוע כי יצירות כלשהן הן ודאי יצירות אמנות ולבחון (ואף לדחות) לאור זאת את התיאוריות השונות.

לסיום, נוסיף כי הטעות של עפרת וחבריו היא בכך שהקביעות שלהם תלויות בפרשנות שגויה לשני צדי המשוואות הנדונות. למשל, אם נפרש אמנות באופן שונה מהאופן הפוסטמודרני שמציע עפרת, לא בהכרח נצטרך להגיע לניגוד שקיים כביכול בינה לבין יהדות. הוא הדין לסובלנות ופתחות (ראה בשער הרביעי של הספר הראשון), ערכיות (ראה בשער השישי של הספר הראשון) ועוד, ובראש וראשונה: לרציונליות (ראה בשער העשירי שם). חשוב להבין שהדיון של עפרת עוסק בשאלה יסודית יותר מאשר הקריטריונים לאיכות של

¹⁴¹ ראה להלן בהארה 41, ובסוף מאמרי 'האם ההלכה היא משפט עברי', **אקדמות** טו, תשס"ד.

¹⁴² אמנם קירקגור עושה דירוג היררכי בין האסתטי האתי והדתי, כמדרגה אחת מעל חבירתה. ראה על כך באפילוג לספר הראשון, ומעט גם להלן בשער השישי.

אמנות. הוא טוען שאין בכלל הגדרה לתחום האמנות כשלעצמו. הקריטריונים לאיכותה של אמנות, או למידת האסתטיות שלה, לוטים בערפל עמוק עוד יותר. ואכן רבים כיום אוחזים בגישה שאין בכלל קני מידה לאיכות אסתטית, אמנותית, או אחרת. גם אלו שדוחים את הרלטיביזם האמנותי, בדרך כלל מביאים ראיות אנליטיות-לשוניות לדעתם, אולם לא מצאתי מישהו שטוען שישנן ישויות מופשטות כלשהן שנוגעות להערכתן של יצירות אמנות. המצב דומה מאד למה שראינו בהקשר האתי. אולם כל מי שגורס כי אכן ישנם קני מידה אובייקטיביים לאמנות, יצטרך בצורה כזו או אחרת להסכים לטענה שכבר הוצגה למעלה בהקשר האתי, שיש מימד אונטולוגי בהערכה האמנותית. לפי הצעתנו דלעיל, אנו צופים במושג 'יפה' ומחלצים ממנו את הקריטריונים להערכות שלנו. מושג זה קיים, בצורה כזו או אחרת, ולכן הוא מעניק מימד אובייקטיבי להערכות אמנותיות ואסתטיות.

לדיון מפורט יותר בסוגייה זו, הקורא מופנה לספרו של עדי צמח **מבוא לאסתטיקה**.¹⁴³ צמח מציע שם (כהצהרתו) משנה אובייקטיביסטית בתחום האסתטיקה, והערכת האמנות. אולם דומה כי גם הוא לא נזקק להנמקה מטאפיזית-אונטולוגית, ומותיר את הדיון בתחום האנליטי-לשוני. כאשר הוא מגיע לצורך באובייקטים שיהוו את המדד לשיפוט האסתטי, הוא יוצר אונטולוגיה חדשה, יש מאין, ובסופו של דבר נותר בתחום הסובייקטיבי. פתרונו מזכיר מאד את הפתרון של קאנט לבעיותיו של יום (ראה בספר הראשון, בשער הראשון, פרק ב, ובשער השביעי כולו).

לדוגמא, כדי ליצור מימד אונטולוגי כלשהו שיאפשר את התייחסותו האובייקטיביסטית, מציע עדי צמח את ההצעה הבאה (שם, החל מעמ' 157):

הפעילות הביקורתית ניתנת לתיאור מלא כפעילותו של אדם השופט את ערכיותם האסתטית של הארמוניות ומתחים המעמידים את מירקמה של היצירה אשר לפניו, משום שאפשר לתת מובן מבני טהור לשיפוטם אסתטיים מן הסוג המצוטט על ידי וויץ והוספרס. 'יצירה ספרותית הנאמנה לטבע האדם' היא, למשל, יצירה המפתחת באופן הארמוני ועקיב מוטיבים מסוימים על פי דיקדוקם המקובל של מוטיבים אלה... באומרנו - כמבקרי אמנות - על יצירה מסוימת: 'כמה שזה נכון!', 'כמה שזה קולע', לא טישטשנו כלל את הגבול שבין שיפוט אסתטי לבין שיפוט תיאורטי-מדעי, ולא עסקנו בהשוואת טענות למציאות ובאימותן של הראשונות - אף על פי שהדבר עשוי להיראות כך במבט ראשון...

באומרנו 'כמה שזה נכון!' אנו מביעים את התפעלותנו מפיתוח מסקני, הגיוני ורציף של נושאים או מוטיבים ידועים, מעיבוי או מצירוף מפתיע שלהם... יצירה הכתובה היטב מכניסה אותנו ל'עולמה', למערכת האמונות והדעות שהיא מניחה ברקעה, באופן טבעי ו'חלק', עד שאין אנו מרגישים שמערכת זו אינה המערכת הרגילה,

¹⁴³ מבוא לאסתטיקה, עדי צמח, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל-אביב 1976.

שאנו מחזיקים בה במציאות...

זוהי בדיוק הסיבה אשר בשלה אין אני צריך לנהל שום מחקר מדעי כדי להשתכנע שיצירת דוסטויבסקי היא אמיתית ועמוקה מאד. ה'מציאות' היחידה שאני צריך להשוות עם הטקסט היא המערכת מ, וזו ניתנת לי יחד עם הטקסט ואגב קוראי בטקסט... האמת של היצירה היא איפוא 'אמת' אסתטית טהורה, וניתן לתת לה פירוש מבני פורמלי...

בתחילת פרק א של החלק השלישי הוא מוסיף ואומר:

הקורא הבקי במינוח הנהוג באסתטיקה של מאה השנים האחרונות ודאי הרגיש זה מכבר כי שימושי אני בביטוי 'אובייקט אסתטי' שונה מאד מן השימוש הרגיל במונח זה. אין אני משתמש בו, כמקובל, לציין מין אובייקט בעל אופן ישות מיוחד, מעין יש פנומנאלי. האובייקט האסתטי, כך אומרים לנו, שונה מכל עצם חומרי רגיל בכך שקיומו תלוי בהיותו נצפה על ידי המתבונן (המאמץ לעצמו, למשל, 'עמדה אסתטית'), בכך שהצופה בונה אותו בתודעתו, או בכך שהצופה חווה חויה אסתטית... בשם 'אובייקט אסתטי' כיניתי כל אובייקט שהוא, המוערך מבחינת תכונותיו האסתטיות...

בקטע הזה מתאר צמח את הגישה ה'אובייקטיביסטית' המקובלת שרואה באובייקטים האסתטיים מין יישים פיקטיביים, ש'מתעוררים לחיים' כאשר צופים בהם. הוא עצמו, כדי להימלט מן המוצא המוזר הזה, מציע אלטרנטיבה 'אובייקטיביסטית', שלמעשה אינה אלא סובייקטיביות שונה. הצד השווה לשתי ההצעות הוא שהן אינן יוצאות באמת מחוץ לגבול הסובייקטיבי. אלו הם פתרונות קאנטיאניים לבעיית האובייקטיביות של האסתטיקה. כל אלו שבדאי מוחזקים בעיני עצמם כמודרניסטים, אשר מאמינים בקני מידה מחייבים, למעשה אינם נותנים לעצמם דין וחשבון על המצע המטאפיסי-אונטולוגי העומד ביסוד טענתם אודות האובייקטיביות של השיפוט האסתטי. האנליטיות החבויה של משנות אסתטיות אלו, באה לידי ביטוי באופי הקאנטיאני והאנליטי של הצעותיהם. הם מתעלמים מהקשיים המהותיים, ומציעים פתרון מלאכותי, שלמעשה אינו פותר מאומה.

מהו ההבדל בין סובייקטיביות אסתטית, לבין בניית אובייקט שקיים רק כשצופים בו? או שמא, אובייקט שהוא מערכת רקע שלימה שלמעשה אינה קיימת, והיא מועברת אך ורק דרך קריאת היצירה עצמה. צמח עצמו (עמ' 167) מביא את אמירתו של פול זיף, שקורא לאובייקט האסתטי המוזר הזה 'רוח הרפאים של האסתטיקה'. ראה שם לאורך הפרק גם את כל שאר המובאות של ה'ריאליסטים' שבין הפילוסופים של האמנות. צמח עצמו טוען שהאלטרנטיבה שלו נחלצת מן המיצר, אולם נראה שלא כן הוא.

באופן אחר נשאל: כיצד יסביר צמח את האובייקטיביות של השיפוט האסתטי היחסי. כלומר לפי אלו קריטריונים הוא מציע לבחון את המרקם של היצירה, ואת התואם שבין מרכיביה. האם קריטריונים אלו אכן מהווים תיאור של אובייקט שקיים במציאות הריאלית, או שמא גם הם וירטואליים? אם הם קיימים, אזי לא ברור מה הרווחנו בהצעותיו לעומת האובייקטיביזם

הנאיבי-נטורליסטי (כגון זה שמוצע על ידינו). ואם הם לא קיימים, לא ברור מה הועילו לנו הצעותיו.

כל ההצעות הללו לוקות למעשה בכשל הנטורליסטי של יום, ושורשן הוא באנליטיות שמופיעה בהן, בגלוי או בהיחבא. האינטואיציה הנטורליסטית הפשוטה שלנו מאפשרת אך ורק את המוצא הפשוט וה'נאיבי' אותו הצענו לעיל.

הארה 21: שאלת החיקוי, או: מה רע בקיטש

אנחנו הצענו תפיסה שהאמנות נמדדת לאור קריטריונים השאובים מן המציאות האובייקטיבית. אך קיימת תפיסה קיצונית יותר אודות היחס שבין האמנות למציאות, לפיה האמנות נדרשת להיות חיקוי של המציאות, כעין צילום שלה. לפי תפיסה זו, ברור שהשיפוט האסתטי הוא אובייקטיבי כמעט לחלוטין, ומאידך הוא אינו נדרש ליצירת אובייקטים תיאורטיים מופשטים, כלומר לספקולציות המטאפיזיות-אונטולוגיות שהוצעו לעיל. לפי גישה זו, המדידה (או השיפוט) של הערך האמנותי נעשית מול המציאות הגשמית עצמה.

תפיסה זו נוגעת בשאלה הידועה בפילוסופיה של האסתטיקה כ'שאלת החיקוי'. נציע לה כמה ניסוחים (לא שקולים זה לזה): האם יצירת אמנות שמתארת באופן הולם יותר את המציאות (במישרין או בעקיפין) היא בעלת ערך אמנותי גבוה יותר? או: האם יצירות אמנות חייבות לחקות את הטבע? או: האם אמנות גדולה היא זו שחושפת בפנינו עובדות חשובות ומרכזיות על העולם בו אנו חיים (בדרך כלל, דברים שהמדע לא יכול לתאר)?

עדי צמח, בספרו **מבוא לאסתטיקה** (פרק שלישי סעיף ב, מעמ' 148 והלאה) מתאר עימות בין שתי גישות בשאלות אלו. מחד, ישנן הגישות, שישודן באפלטון, שדוגלות בכך שהאמנות צריכה לייצג ('תורת הרפרזנטציה', בלשוננו), או לבטא ('תורת האכספרסיה', בלשוננו), מימדים מציאותיים כלשהם. תורת אלו היו פופולאריות בין האסתטיקנים במחצית הראשונה של המאה העשרים. אז הן הותקפו בעוצמה רבה, וכיום הן אינן פופולאריות יותר.

אחד הטיעונים כנגד תורות חיקוי הוא שאין לנו מדד להשוות אליו את התיאור האמנותי. למשל, למה נשווה את 'המלט' של שייקספיר כדי לדעת האם הוא תואם למציאות. הרי כנראה לא היה נסיך כזה במציאות, ואין טעם להשוות אותו לנסיך ממוצע, שכן הוא לא היה נסיך ממוצע. אם כן, עלינו להשוות אותו לנסיך שדומה בדיוק להמלט, אולם השוואה כזו אינה אלא טאוטולוגיה מגוחכת.¹⁴⁴ אם כן, עלינו להשוות אותו לדמות בדיונית, כפי שהמלט היה צריך להיראות.

¹⁴⁴ אגב, מן המפורסמות הוא שאת 'המלט' לא כתב ויליאם שייקספיר, אלא בן דודו, שגם שמו היה ויליאם שייקספיר.

המשך
הארה 21:

עלינו לבנות קונסטרוקט דמיוני בן דמותו האידיאלי של המלט, ואליו להשוות את המלט. אולם כדי שזה יהיה קריטריון של התאמה למציאות, על המלט האידיאלי להיות קשור איכשהו למציאות (שאם לא כן במה הוא טוב יותר מאשר היצירה האמנותית עצמה), וחוזר חלילה.

לחילופין, מדברים על כך שדמותו של המלט היא 'אמינה'. אנו מאמינים שהיא יכולה היתה להיות. כאן ישנה השוואה לדמות שיכולה היתה להיות, ולא דווקא לדמות קונקרטיה כלשהי. זו כבר אינה ממש השוואה למשהו. כאן נכנסת תורת האידיאות של אפלטון, ומספקת לנו מודל להשוואה. היצירה צריכה להיות מושווה לאידיאה כלשהי שלה, שמצויה בעולם האידיאות.

להלן בסעיף על הרמנויטיקה, נתייחס לדפוס הכללי של טיעון כזה במונחי 'המעגל הרמנויטי'. מסקנתנו שם בדבר הרמנויטיקה הסינתטית, דומה למסקנה האפלטונית שהצגנו כאן למעלה. לעומת זאת, מסקנתנו של עדי צמח בנושא זה מתוארת בציטוט שהבאנו לפני ההארה.

נציג כעת כיוון לכאורה מנוגד לחלוטין לכל מה שראינו עד כאן. הויכוח על שאלת החיקוי עורר שתי גישות: האחת גורסת שהאמנות צריכה לחקות במובן כלשהו את המציאות. השנייה, לעומתה, מתנגדת וסוברת שאין כל צורך בכך. אולם ישנה גישה שנראית לכאורה מנוגדת לשתיהן: אסור ליצירה לחקות את המציאות טוב מדי. לא רק שהחיקוי אינו יתרון, אלא יש בו מגרעת אסתטית. תומס קולקה, במאמרו 'מה רע בקיטש',¹⁴⁵ עומד על בעיה מביכה באסתטיקה. מחד, ישנו קונצנזוס מלא שקיטש הוא אמנות רעה. במילונים הוא מופיע תחת הכותרות המכובדות: 'אמנות חסרת ערך', 'פסולת אמנותית', 'אמנות יומרנית', או, פשוט, 'אמנות גרועה'.

מאידך, לפי כל פרמטרי האסתטיקה המקובלים, הוא נראה כאמנות לכל דבר, שיכולה להיות טובה או רעה לפי העניין. היכולת הטכנית שנדרשת כדי ליצור קיטש היא לפעמים גבוהה מאד. עבור ציבור רחב מאד יש לו כוח משיכה לא מבוטל. הריגוש שקיטש יוצר אצל הצופה הוא ממש גבוה (יש שיאמרו: גבוה מדי). קולקה מראה שהוא הדין ביחס לשלושת מונחי היסוד של ההערכה האסתטית: אחדות, מורכבות ואינטנסיביות.

טענתו של קולקה היא שהערכה אמנותית אינה זהה עם הערכה אסתטית. הפרמטרים שהובאו כאן מהווים בסיס להערכה אסתטית, אולם אמנות דורשת עמידה בקריטריונים נוספים.

מסקנתו של קולקה היא שהקיטש של הילד הבוכה לאור השקיעה הנוגה, אמנם מעורר בנו תחושות רגשיות חזקות, אולם יש בכך הונאה. מה שמעורר

¹⁴⁵ 'מה רע בקיטש', תומס קולקה, עיון מ, ניסן תשנ"א, עמ' 173. קולקה כתב עוד כמה וכמה מאמרים בנושא זה.

את התחושות הוא האובייקט המצויר ולא הציור כשלעצמו. הערכים של הציור אינם נובעים מהערכים האסתטיים שלו, אלא ממה שהם מבטאים, או משקפים. לטענתנו של קולקה, הקיטש הוא יצירה 'שקופה', שדרכה אנו רואים את מה שהיא מסמלת, כלומר את המציאות שהיא מתארת. המציאות הזו היא אשר משפיעה עלינו, ולא הערך המוסף שנוצר בציור שלה.

יצירת קיטש היא ייצוג של אובייקט אידיאלי (הגשטאלט שלה), כלומר היא כעין סמל שהמציאות המתוארת היא הוראתו. הציור של הילד הבוכה הוא למעשה כמו המילים: 'ילד בוכה'. היא אינה אלא ייצוג של סיטואציה, ואין כל תרומה, או ערך מוסף, לאמנות שבה. הריגוש שאופף את הצופה נובע מכך שהילד בוכה, כלומר מהסיטואציה המצוירת, ולא מהערך המוסף של הציור או הצייר. דווקא כאן הנאמנות למקור היא היא שיוצרת את הריגוש.

המסקנה היא שהערך האמנותי של יצירה, להבדיל מערכה האסתטי, עומד בניגוד למידת השקיפות של היצירה. כביכול (על דרך ההפרזה), ככל שהיא מייצגת באופן פחות נאמן את המציאות, כך ערכה האמנותי עשוי לעלות. ערך זה נעוץ בערך המוסף שיש ליצירה מעבר למציאות המשתקפת בה. הריגוש שמתעורר בצופה אמור להיגרם מהערך המוסף שמעניק הצייר ליצירה, ולא מהסיטואציה המצוירת עצמה.

אם כן, אנו מגיעים למסקנה שהיא הפוכה משתי הגישות אותן ראינו קודם לכן. לפי גישה זו, האמנות הגבוהה אמורה להתרחק מייצוג נאמן מדי של המציאות.

אולם דומה כי אין כאן כל סתירה. הדגש בסוף הפסקה הקודמת צריך להיות מושם על המילה 'מדי'. הייצוג של המציאות יכול להיות קריטריון, אולם לייצוג עצמו צריך להיות ערך מוסף, שהוא אשר משפיע עלינו, ונותן ליצירה את ערכה; אך דגש זה אינו מבטל את החשיבות בקיומה של מציאות כלשהי ברקע של היצירה.

כאמור למעלה, 'מציאות' זו אינה מוחשית. מבחינתנו היא אולי נובעת מן הציור עצמו, ולכאורה היא אינה קיימת באופן בלתי תלוי בו. אך למעשה הציור הוא אמצעי להגיע לאידיאה כלשהי שקיימת במנותק ממנו.¹⁴⁶ הדוגמא הזו ממחישה לנו את המושג שהצגנו למעלה בתור האידיאה של היצירה. הגשטאלט הזה הוא אשר מושווה ליצירה. אמנם ההשוואה צריכה להיעשות באופן מורכב: מחד, שהיצירה תהווה ייצוג כלשהו עבודה, ומאידך, לא ייצוג 'שקוף', או נאמן מדי למקור.

¹⁴⁶ ראה למעלה את הטענות שמביא עדי צמח על 'האובייקט האסתטי' שקיים רק כצופים בו.

האלטרנטיבה הסינתטית: נאיביות מסוג משוכלל

לעומת ההצעות המקובלות, אנו מציעים כאן, בדומה להקשר האתי, קיום ממשי של אובייקט אסתטי מסוג חדש: המושג 'יפה' כשהוא לעצמו. זוהי אידיאה קיימת (בעולם האידיאות האפלטוני), שהצפייה בה מניבה את הקריטריונים, או קני המידה, להערכה ולשיפוט אסתטי ואמנותי.

גם כאן, כמו בהקשר האתי, חשוב להבין שהצעה זו שונה מן ההסתכלות הנטורליסטית (הנאיבית) הרגילה, שכן קני המידה עצמם אינם אובייקטים קיימים. אלו הן תכונות של האובייקט היחיד שקיים, והוא המושג 'יפה', או בלשון אפלטונית: האידיאה של היופי. התמונה הסינתטית של האסתטיקה בסך הכל מחזירה אותנו לאפלטון הזקן והטוב.

ישנן טענות הגורסות רלטיביזם אסתטי מחמת הרקע התרבותי שנדרש בהכרח לשם הערכת יצירת אמנות. לדוגמא, איש מאדים לא יכול להבין את משמעות היצירה של מור, שפיסל דמויות בעלות ראש מזערי שמונח על גבי גוף ענק. עבורנו הראש משמש בשילוב של תפקודים שונים, ומסמל, למשל, שכל וחשיבה. עבור איש המאדים שאינו מצויד בראש, לא יאמרו הפסלים הללו מאומה. אין לו אסוציאציות של שכל ותבונה אשר מתקשרות אצלנו לראש האנושי. דוגמא נוספת: בעולם שבו אין מוות, יצירות שעוסקות במוות לא יקבלו את המשמעות העמוקה שיש להן בעולמנו. הוא הדין לגבי אהבה, ועוד.

אם כן, לכאורה המסקנה היא שהערך האסתטי של יצירה הוא תלוי תרבות, ולכן יחסי. אין ליצירה ערך אסתטי מוחלט, שכן תלוי את מי שואלים. טענות דומות ראינו בהקשר האתי, ובספר הראשון אף בהקשר הלוגי.

הטעות בכל הטענות הללו היא אחת. העובדה שיש לנו קונטקסט שונה מיצורים אחרים, אינה אומרת שהשיפוט שלנו הוא יחסי. למעלה ראינו שהויכוח על המושג 'טוב' מוכיח שישנה משמעות אובייקטיבית למושג כשלעצמו. אמנם ייתכנו ויכוחים על המאפיינים שלו, שכן מאפיינים כאלו תלויים במערכת הצפייה. הוא הדין במקרה שלנו. המערכת התרבותית היא כלי צפייה, שדרכו אנו צופים במושג 'יפה'. הצורה שהמושג מקבל היא אובייקטיבית, אלא שהיא מבוססת בשפה שלנו. אם איש המאדים היה נכנס לנעלינו שלנו (בכל המובנים) הוא היה שופט כמונו. העובדה שעל 'עיניו' (אם יש לו) מונח צלופן בצבע שונה מזה שמונח על עינינו, אומרת שהוא יראה תמונה שונה, אולם אין כאן טענה כנגד העובדה שיש אובייקט אחד שבו כולנו צופים, ושהשיפוט האסתטי הוא אובייקטיבי במובן כלשהו.

בנוסף אחר נאמר כך. השיפוט האסתטי מתוך זווית המבט של איש המאדים נותן ערך אמנותי מסוים ליצירה הנדונה. אם אנחנו נהיה אלו שצופים בה מתוך אותה זווית מבט, גם אנחנו ניתן לה את אותה ערך. היחס בין זווית המבט לבין הערך האסתטי הוא פונקציה אוניברסלית. מה שמשתנה בין המעריכים השונים הוא זווית המבט עצמן. הם מצויים בנקודות שונות של הפונקציה האוניברסלית-אובייקטיבית הזו.

המודל הכללי שאנו מציעים הוא מודל שבו רק למושג יחיד יש ממשות אוטולוגית (המושג 'יפה' או 'טוב' או 'אמת'; להבדיל מתורות שמעניקות אובייקטיביות לקני מידה שונים).

לטענתנו כל אלו רק מתארים את האובייקטים הללו), וכעת אנו מיישמים אותו גם בהקשר האסתטי. ישנו אובייקט אחד, ובכל זאת הויכוח אפשרי ולגיטימי. הוא נובע מאמצעי תצפית (או זוויות מבט) שונים.

נושא זה קשור לדיון בספר השני על מערכות משמעות אפריריות, דרכן אנו מעניקים משמעויות לכל סביבתנו. המערכת התרבותית היא אפרירית לכל שיפוט, ובכל זאת היא אינה הופכת אותו לרלטיבי באופן מלא. הוא הדין למערכת האתית-ערכית, ולפעמים אולי אפילו הלוגית.

פלורליזם סינתטי: אתיקה ואסתטיקה

על אף כל האמור לעיל, ישנה תחושה שהאסתטיקה היא פחות קשיחה מהאתיקה. ברור שגם מבדיקה אמפירית עולה כי הטעמים האסתטיים הם בעלי שונות גבוהה יותר מאשר ה'טעמים' האתיים. כפי שאנו חוזרים ואומרים, בעלי עמדה סינתטית אינם מתעלמים מן האינטואיציות שלהם, ולכן יש למצוא מקום בתמונה שמוצעת כאן גם לאינטואיציות הללו.

יש שהסיקו מכאן שהאסתטיקה היא רלטיבית לחלוטין, ולמעשה כלל אין מקום לתחום כזה במסגרת העיון הפילוסופי.¹⁴⁷

אולם אפילו על פי האינטואיציה הפשוטה נראה כי ההבחנה בין האתיקה לאסתטיקה היא כמותית גרידא; כפי שכבר ראינו, לא סביר לומר שהאסתטיקה כולה סובייקטיבית. הנימוקים לכך דומים מאד לנימוקים שעלו בהקשר האתי. אם כן, גם באסתטיקה ישנו רכיב אובייקטיבי, בדיוק כמו באתיקה. ההבדל הוא כנראה שבאסתטיקה התחום הסובייקטיבי רחב יותר מאשר באתיקה.

אמנם, יש לשים לב לכך שמן ההבדל הכמותי הזה עולה כי בשני ההקשרים, האתי והאסתטי, הבצל הבסיסי הוא הרכבה של שני תחומים בעלי אופי שונה: ישנו גרעין אובייקטיבי, ומעבר לו יש תחום נייטרלי שמאפשר פלורליזם מהותי. הבצל השלם שמרכיב כל אחד מאיתנו מורכב מהכרעותינו בשני ההיבטים: גם תצפיות על התחום האובייקטיבי, וגם הכרעות בתחום הנייטרלי-פלורליסטי. התחום השני הוא תחום שגם בתמונה הסינתטית נתון לפרשנויות וויכוחים, ועל כן הוא בעל אופי פלורליסטי. כנראה שהוא אינו עוסק בצפייה על מציאות אובייקטיבית כלשהי, אלא הוא פתוח ונתון להכרעתו (האתית, או האסתטית) של כל אחד. התחושה שתוארה למעלה מצביעה על כך שהתחום הפלורליסטי, כנראה רחב יותר באסתטיקה מאשר באתיקה.

ישנו כאן חידוש שלא פגשנו עד כה, אולם הוא חיוני להבנת התפיסה הסינתטית. מסתבר שגם בתמונת העולם הסינתטית ישנו רכיב פלורליסטי. לא כל הויכוחים נובעים מאי הבנה, או משגיאה. האובייקטיביות אינה מלאה. העמדה הסינתטית אינה מנסה לטעון שהכל אובייקטיבי, אלא רק שישנו רכיב אובייקטיבי. זהו הויכוח היסודי מול העמדה האנליטית. אמנם, ייתכן שהפלורליזם הזה הוא לא מהותי, אלא נובע מהבדלים ב'מרחק' שישנו בין

¹⁴⁷ ראה את הפולמוס שמנהל עדי צמח בנספח לספרו עם טיעוניו של המפשייר שגרס כך.

האובייקט הנצפה לבינינו. באתיקה האובייקט (בצל ה'טוב' כשלעצמו) הוא קרוב יותר אלינו, בעוד שבאסתטיקה (בצל ה'יופי' כשלעצמו) הוא רחוק ועמום יותר, ולכן פחות ברור. בכל אופן, לפי שתי האפשרויות, מסתבר שהפלורליזם הזה אינו מקרי. בהסתכלות תיאולוגית (הפעם במשמעותו הרגילה של המושג הזה), מסתבר שבורא העולם טבע אותו בבריאה, כדי שכל אחד יגלה פן אמיתי אחר במציאות. אם כולנו היינו רואים הכל בברור, וחושבים אותו דבר, לא היה מתגלה המגוון והריבוי שקיים בעולם. התחום שבו שורר פלורליזם סינתטי, יידון ביתר פירוט בפרק על פתיחות ופלורליזם בשער הבא.

הערה על הרמנויטיקה: אלטרנטיבה סינתטית נוספת

טיעוניהם של צמח ועמיתיו לגבי האובייקט האסתטי, צריכים להיבחן גם בהקשר אחר. עד כאן עסקנו בשיפוט של יצירות אמנות, אולם כל שיפוט כרוך גם בפרשנות (אם כי, ההיפך אינו נכון). בעיית הפרשנות של יצירות אמנות, כרוכה בשאלות כלליות שנוגעות להבנת ההליך הפרשני בכלל. לא נדון כאן בנושא זה אלא על קצה המזלג.¹⁴⁸

הבאנו למעלה את דבריו של עדי צמח, אשר מדבר על 'אובייקט אסתטי' כקונסטרוקציה שמובאת אלינו על ידי הקריאה בלבד, והיא אשר משמשת אותנו לפרשנות ושיפוט של הטקסט, או היצירה בכלל. ניסוח זה מעורר בעוצמה רבה את הבעיה הבסיסית ביותר בתחום שקרוי הרמנויטיקה, או תורת הפרשנות. יש המכנים את הבעיה הזו 'המעגל ההרמנויטי'. ניסוח אחד שלה, הוא הבא:

אנו צופים ביצירה כלשהי, לצורך הפשטות וההדגמה נניח שמדובר בטקסט. כעת עלינו לרדת לכוונתו של המחבר, שכמובן אינו מצוי בפנינו. פעמים רבות הוא כבר מת שנים רבות, ואפילו התרבות שבתוכה הוא פעל, חי וחשב, כבר לא נהירה לנו כל הצורך. השאלה היא האם, וכיצד, ניתן להיכנס לנעליו של המחבר, על מנת לפרש את יצירתו? לשון אחר: תמיד בפרשנות יהיה רכיב שנגזר מהקונטקסט שבתוכו אנו פועלים וחושבים. מעבר לכך, גבולותיו של הרכיב הזה כלל אינם ברורים לנו. אין לנו שום קריטריון להבחין בין עקרונות פרשנות שנובעים מהיצירה עצמה, לבין עקרונות שעולים מתפיסות שלנו עצמנו.

ניסוח אחר, חד יותר, לבעיה זו, הוא הבא: נניח שהעלינו בחכתנו פירוש, או הבנה כלשהי, לטקסט שאותו אנו קוראים. הצורה לשפוט האם פירוש זה הוא מדויק, היא להשוות אותו למציאות, כלומר לפירוש הנכון. אולם מהו הפירוש הנכון? הרי הצעתנו היא היא אשר נראית לנו כפירוש הנכון. לא יעלה על הדעת לאושש את הצעתנו לאור קריטריון שגזור גם הוא ממנה. הליך כזה יניב הצלחה בטוחה, ולכן גם חסרת משמעות.

¹⁴⁸ לסקירה רחבה ראה ספרו של זאב לוי, **הרמנויטיקה**, תל-אביב תשמ"ו, וביחידה 12 של הקורס **פילוסופיה של המדע**, גד פרוידנטל, האוניברסיטה הפתוחה, המרכז לטכנולוגיה חינוכית, תל-אביב תשל"ז (מהדורה ניסיונית). עוד בנושא זה ראה גם במאמרי 'בין מחקר ל'עיון' - הרמנויטיקה של טקסטים קנוניים', בתוך **אקדמות** ט, בית מורשה, ירושלים, תמוז תש"ס.

אולם בהכרח הקריטריון לדיוק של הפירוש גם הוא תוצר שלנו עצמנו. שהרי, כאמור, המחבר ותקופתו לא תמיד מצויים כאן, וממילא הם לא נהירים לקורא, או לפרשן. אם כן, האינדיקציה לכך שהפירוש שלנו הוא נכון, היא עצמה תוצר של פירוש שלנו, ולא של משהו אובייקטיבי שעולה מן הטקסט. אין לנו למה להשוות את הפירוש שהעלינו לטקסט, ועל כן אין לנו שום אינדיקציה שאכן קלענו לדעתו של המחבר. אם כן, האם באמת ניתן להבחין בין פירוש נכון ולא נכון לטקסט, או ליצירה אמנותית, או לכל דבר אחר בכלל?

שאלה זו עולה בכמה הקשרים (ראה למשל בהארה 23 לעיל, דוגמא ביחס להערכה של יצירה אמנותית). בהקשר של לימוד תורה היא עולה בעוצמה רבה, בויכוחים של השנים האחרונות אודות היחס בין פרשנויות שונות למקרא, וגם להלכה.¹⁴⁹

כאמור, דבריו הנ"ל של עדי צמח מעוררים בעוצמה את הבעיה ההרמנויטית. אם 'האובייקט האסתטי', שביחס אליו נמדד כל פירוש ונערך כל שיפוט, הוא עצמו אינו אלא קונסטרוקציה שעולה מתוך הטקסט באמצעות הכלים הפרשניים שלנו, כי אז לא ברור כיצד הוא יכול גם לשמש בעצמו קריטריון לשיפוט והערכה של הטקסט הזה עצמו, או של הפירוש שלנו, שממנו הם עולים. גם אם נאמר שהוא אינו מודל להשוואה, אלא זהו הפירוש עצמו שאנחנו נותנים ליצירה, עדיין תעמוד השאלה מה משמעות יש לפירוש כזה שאין לנו עבורו כל מדדים אובייקטיביים? כיצד ניתן לבסס עליו אובייקטיביות כלשהי של הערכה אסתטית? אציין כי, ככל הידוע לי, כל הגישות האובייקטיביות ביחס להרמנויטיקה, אינן נותנות מענה של ממש לבעיה הפילוסופית הזו.

כתוצאה מבעיה זו עלתה בעשרות השנים האחרונות קרנה של הצעתו של דרידה, המכונה 'דקונסטרוקציה'. לפי דרידה אל לנו לחפש את כוונת המחבר אלא אך ורק את מה שהטקסט אומר לנו כקוראים ופרשנים. אנו מבצעים רקונסטרוקציה של הטקסט על פי מה שאנחנו מבינים שחסר בו, ויוצרים תמונה משלנו לטקסט, שהיא האובייקט הפרשני האמיתי (ולא הטקסט, או היצירה, בהקשרם המקורי). לפי גישה זו, אין לטקסט פירוש מעבר להשראותיו עלינו. ברור שגישה זו מובילה לרלטיביזם מוחלט.¹⁵⁰ למעשה, דרידה נחשב כאחד מהאבות המייסדים של הפוסטמודרניזם.¹⁵¹ נעיר כי גם בהקשר ההלכתי ישנן גישות שנוטות לראות כך את הפרשנות לטקסטים.¹⁵²

¹⁴⁹ עימותים בסוגיות של 'תנ"ך בגובה העיניים' וכדומה, קשורים בטבורם לשאלות הרמנויטיות. ¹⁵⁰ ראה בהארה לעיל על בתי המדרש הפלורליסטיים, שתופסים את התורה כמקור השראה ולא כמקור סמכות. וראה גם במאמרי הנ"ל על הרמנויטיקה, שם עולה הצעת ביניים לתפוס את הפירוש הנכון במשמעותו של הטקסט כשלעצמו (לא כוונת המחבר ולא ההשראה עלינו).

¹⁵¹ חשוב לציין כי רבים מפרשניו, ובעיקר תלמידיו, של דרידה, חלוקים על המשמעות הזו שמיחסת למשנתו. לטענתם הוא מדבר על דקונסטרוקציה וגם על רקונסטרוקציה, כלומר על פרשנות אובייקטיבית במובן כלשהו. אולם הטיעון אותו העלינו למעלה מראה כי בעיית המעגל ההרמנויטי, באם איננו מניחים את המודל לפיו קיים בצל של 'יופי' כשהוא לעצמו, מעמיד את הרקונסטרוקציה באור רלטיביסטי לגמרי. אין לנו כל בסיס פרט לטקסט עצמו כבדי לבחון את הרקונסטרוקציה שעשינו לו.

¹⁵² ראה על כך את מאמרו של חיים נבון 'הלימוד הישיבתי ומחקר התלמוד האקדמי', בתוך **אקדמות** ח, ואת התייחסויותיו אליו במאמרי 'בין מחקר ל'עיון' - הרמנויטיקה של טקסטים קנוניים', באקדמות ט.

דרך אפשרית להיוותר עם הגישה האינטואיטיבית להרמנויטיקה, כלומר הגישה שמאמינה באפשרות למצוא את כוונת המחבר, היא להניח שישנה אפשרות לקשר ישיר עם הרעיונות של המחבר, שלא באמצעות הליך הפרשנות הפורמלי והמודע.

אולם אם עדי צמח נזקק להנחה כזו כדי להציג את ה'אובייקטיביזם' האסתטי שלו, אז אין כל צורך בהנחת קיומו האובייקטיבי של משהו כמו 'האובייקט האסתטי', ולכן אין כל טעם להמשיך ולטעון את שאר טענותיו. הן לא מחלצות אותנו מהכורח להניח את מציאותו של אובייקט 'מיסטי' מסוג זה או אחר.

בהכללה פשוטה ניתן לראות כי טיעון זה תופס לגבי כל פרשנות וביקורת אמנותית (ובדומה לכך גם לגבי כל שיפוט אתי). כל אובייקטיביזם אמנותי מניח במובלע הנחה כעין זו. אם כן, או שאנו מוצאים עצמנו מוותרים על האובייקטיביזם האסתטי, או שעלינו לקבל את ההנחות של המודל ה'מיסטי' המוצע בפרק זה.

המסקנה היא שהצעתו של עדי צמח מניחה למעשה שרעיונותיו של המחבר עדיין קיימים, לפחות במובן כלשהו, כאידיאות אפלטוניות. הטקסט רק עוזר לנו ליצור קשר עימם (באמצעות ראייה כעין 'הראיה האידייתית' של הוסרל, שבאה לפתור בעיה דומה בהכרה המדעית והרגילה). קני המידה לפרשנות של הטקסט מבוססים על השוואה לתוצאות התצפית הישירה הזו על רעיונותיו של המחבר. ייתכן שזה נשמע בדיוני, או מיסטי, אולם בלי הנחה זו כנראה לא ניתן להתיר את המעגל ההרמנויטי, ועלינו להיכנע ולקבל את המסקנה הדקונסטרוקציוניסטית.

אם כן, אנו מגיעים לפתרון סינתטי נוסף, שונה במקצת מהקודם, לבעיית האסתטיקה האובייקטיביסטית. אנו מניחים את קיומה של אידיאה, שאליה אנו משווים את היצירה, והיא המדד לאיכותה. האידיאה הזו אינה טמונה ביצירה עצמה, שאם לא כן ישנה כאן מעגליות. היא מצויה בעולם אידיאות אפלטוני, ואנחנו יכולים לצפות בה (אולי בעזרתה של היצירה עצמה). היא משתקפת דרך היצירה, כמו שהרעיונות הכוללים של המדע משתקפים דרך העובדות הפרטיקולריות, ה'שקופות' לפי הוסרל. ראה למעלה בהארה 23 מבט מזווית אחרת על כך.

לפי פתרון זה אנו לא צופים רק במושג 'יפה' וגוזרים ממנו ערכים אסתטיים. אנחנו צופים באידיאה של היצירה, ומשווים את היצירה אליה. הצעה זו מותירה אותנו עם משנה אסתטית 'אכספרסיבית' (ראה הארה 23), זאת בניגוד להצעה הקודמת (שרואה בשיפוט האסתטי תצפית על המושג 'יפה'), שאינה מניחה את קיומו של אובייקט ספציפי להשוואה, ולכן אינה מתייחסת ליצירה כמשקפת אידיאה ספציפית כלשהי.

ולסיום, עוד הערה על מאמרו של עמוס עוז

בפרק ה למעלה עסקנו במאמרו של עמוס עוז 'עגלה מלאה ועגלה ריקה?'. ישנו היבט במאמר אשר נוגע לדיון אותו ערכנו בפרק זה. עמוס עוז כותב שם את הדברים הבאים:

מה נכלל ב'תרבות ישראל'? כל מה שיש לעם ישראל. כל מה שהצטבר אצלו במרוצת הדורות. מה שנולד בפנים וגם מה שנקלט מבחוץ והפך להיות בן בית. מה שנהוג ומה שהיה נהוג, מה שמקובל על כולם ומה שמקובל רק על חלק. מה שמקובל היום ומה שהיה

מקובל בדורות קודמים. מה שבעברית ומה שבלשונות אחרות. מה שכתוב ומה שמתהלך מחוץ לכתובים...

עמוס עוז חוזר כאן, למעשה, על הגדרותיו של עפרת. עפרת הסביר לנו שאמנות היא כל מה שמוצג במוזיאון. עמוס עוז מגדיר לנו תרבות יהודית ככל מה שנוצר על ידי יהודים. אגב, כעת עלינו לשאול את עצמנו מי הם יהודים, אליבא דעמוס עוז? תשובתו של עמוס עוז, תהיה כנראה: כל מי שיוצר תרבות יהודית. או, אולי, הפעם נוח יותר לבחור בהגדרה מעגלית אלטרנטיבית: מי שמגדיר את עצמו כיהודי. אין מחסור בהגדרות מעגליות. ברור שתחום החלות העקרוני של כולן זהה: כל היקום כולו, ולכן כולן יחד חסרות כל תוכן ומשמעות של ממש.

תחת כנפיה של הגדרה כזו נכנס הכל. בפרק ה כבר הזכרנו את דבריו שההמשך האמיתי לתרבות ישראל הוא הספרות העברית החדשה. למעשה, כל מה שזו יכול להיכלל בתרבות היהודית. אופס... שוב פיספסנו. טעות! הכל נכנס לשם, פרט ללימוד תורה כמובן. זהו הדבר היחיד שלא נכנס לגדר תרבות יהודית. כל שרבוט עט, בכל שפה, על ידי כל מי שמגדיר את עצמו כיהודי ללא שום קשר למציאות אמיתית או לתוכן כלשהו, הוא תרבות יהודית במיטבה. אולי אפילו תלמוד תורה הוא תרבות יהודית, בתנאי שהוא נעשה על ידי מי שאינם מאמינים בו, ואינם מבינים אות מאותיותיו. רק לימוד תורה באופן שאינו קשור לכוונה המקורית של הטקסט הנלמד, הוא תרבות יהודית. הכל, פרט לתלמוד תורה ישיבתי מסורתי.¹⁵³

המעגליות הזו היא טיפוסית ללהטוטנים הפוסטמודרניים. כאשר אין הגדרה, מסקנתם היא שהכל הולך. ראינו זאת אצל עפרת, וכעת אנו חוזרים ורואים זאת אצל עמוס עוז. לכאורה יש מקום לראות זאת דווקא כתפיסה לא פורמלית, לא לוגית, ולמעשה לא אנליטית. תפיסה שמזלזלת בלוגיקה, ובנויה על מעגליות. אולם, כפי שכבר ראינו בספר הראשון, למעשה ישנה כאן הנחה הפוכה, שהיא אנליטית במובהק: רק הגדרה חדה היא המחייבת. ממילא, כאשר אין הגדרה חדה, אזי אין כל מחויבות אינטלקטואלית אחרת. אנו פוגשים כאן שוב את התופעה שדווקא ההיצמדות להגדרה וללוגיות מובילה לואקום לוגי מעגלי. הנהייה המוגזמת אל הלוגי, היא אשר מובילה היישר להזיות הפוסטמודרניות. כך הסברנו בשער השלישי והחמישי של הספר הראשון את המעבר מהפוזיטיביזם לפוסטמודרניות. רבים מאלו שמציגים את עצמם כמודרניסטים, הם למעשה פוסטמודרניסטים סמויים (גם בעיני עצמם).

בעלי עמדה סינתטית, לעומת זאת, כשהם אינם מוצאים הגדרה חדה, פוזיטיביסטית, הם מקבלים על עצמם את הדין. אולם הם לא כופרים כתוצאה מכך בקיומו של נשוא ההגדרה, ולא מתעללים בו באכזריות פוסטמודרנית.

עמוס עוז, גדעון עפרת, עדי צמח, ושאר חבריהם, שותפים כולם, על אף ההכחות הנמרצות של חלקם, לעמדה אסתטית פוסטמודרנית מובהקת. כמוהם כסמוליאן, בהקשר האתי. כל זה

¹⁵³ הדברים נכתבים בסרקזם, כמובן. עמוס עוז יכול לראות גם בלימוד תורה חלק מהתרבות שלנו, אך הביקורת הנוקבת שלו על צורת הלימוד הזו, מבטלת את ערכו כמעט לחלוטין. זאת בניגוד להתייחסותו כלפי אספקטים אחרים של התרבות היהודית, אשר זוכים לסובלנות רבה, ואף להערכה, הן ביחס לתכניהם והן ביחס לתרומתם ליהדות שבתרבות זו.

הוא תוצאה של אנליטיות, אשר רואה בהגדרה ובהנמקה הלוגית את חזות הכל. ממילא כל מה שאינו נכלל בלוגיקה נתפס כאובייקט חופשי להתעללות שרירותית. התוצאות האבסורדיות מלוות אותנו לכל אורך הקוורטט.

בסוף מאמרו עמוס עוז מנסה לשכנע את הקורא שהוא מוכן להצטרף למאבק בהתייוונות, אולם לדעתו האלטרנטיבה אינה רק **השולחן ערוך**. האלטרנטיבה כוללת את גורדון וביאליק (וכנראה גם את אריסטו והומרוס). עמוס עוז מסיים את מאמרו כך:

כל זה אולי מקופל בחצי פסוק: "חדש ימינו כקדם": אי אפשר לחדש בלי קדם, ואין קיום לקדם בלי חידוש.

לכך ניתן בהחלט להסכים. הנושא של התחדשות (אמיתית) ורפורמה יידון בהרחבה בשער הבא. לסיום דברינו, רק כדאי להזכיר גם את חציו החסר של הפסוק, שאותו, משום מה, עמוס עוז לא ציטט (במסגרת החופש להוציא ולהכניס רהיטים מהבית):
"השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם".

פרק ח

אהבה ויראה: על מימד רגשי מסוג שונה במידות הנפש

מבוא

בפרק זה נחזור להבחנה בין שכל לרגש, אשר נדונה כבר בשער השני. אנו נעסוק כאן בתוצאה צדדית של הדיון בשער זה, שיכולה להאיר חלק נוסף במבנה הנפש, אשר עליו לא עמדנו בשער השני. מכמה היבטים עולה שישנו בנפש חלק שהוא בעל אופי רגשי, אולם מהותו מצויה בין הרגש לבין השכל והרצון. התמונה לגבי חלק זה אינה ברורה לי כל צרכה, אולם נראה שבכל זאת לשם השלמת התמונה, חשוב לשים לב גם לאופיו של החלק הזה בנפש.

מהו מצפון

בדיון בשער השני הבחנו בין רגש לבין שכל. ראינו שם כי ההתייחסות בת זמננו למוסר היא בדרך כלל רגשית, ולא שכלית. ביקורת מוסרית מתנסחת באופן של חוסר לב וכדומה. מילת מפתח בדיונים מסוג זה היא 'מצפון'. הצו המוסרי העליון, כפי שהוא מנוסח על ידי רבים, הוא ללכת אחר צו המצפון.

אולם המצפון באפיוניו נראה כמו רגש, ולא כמו חלק מהשכל או הרצון. המטפורות המשמשות אותנו בדיבור לגביו הן בדרך כלל רגשיות. המצפון הוא 'בלב' שלנו. בדרך כלל אין לו נימוקים שכליים, והוא מנומק בתחושות הלב.

היה מקום לטעון שהמילה הזו מתכוונת לבטא את מה שכינינו לאורך כל הקוורטט 'אינטואיציה', כלומר תחושה שכלית ישירה ולא מנומקת. אולם, כפי שראינו, כדי ליצור קני מידה מוסריים (וגם אסתטיים; יש גם 'מצפון' אמנותי) אובייקטיביים, עלינו להניח ישות כלשהי שקיימת ברקע השיפוטים הללו. בעולם אנליטי הנחה כזו היא בלתי מתקבלת על הדעת, ולכן באמת נראה כי עיקר הכוונה במילה 'מצפון' כיום היא לאלמנט רגשי. זה תואם למה שראינו בדיון בשער השני, שהמוסר נקשר לתחושות הלב, כלומר לרגשות, יותר מאשר לשיקול דעת שכלי, או לבחירה רצונית.

לאור האמור כאן נראה כי התייחסות העולם למוסר, ולמצפון בפרט, עוברת תהליך דומה מאד למה שעובר מושג האמת. אנו עוברים ממוסר כעיקרון אובייקטיבי, רציונלי, מוחלט, לתפיסה של המוסר כעיקרון סובייקטיבי, שבעיקרו הוא רגשי. כפי שראינו בספר הראשון, גם האמת עברה תהליך דומה. אם כן, כפי שראינו, בעידן הפוסטמודרני כל קני המידה, הלוגי, האסתטי והאתי, עוברים רלטיביזציה.

בחזרה לדוב סדן ולאורטופדיה היהודית

במובאת הפתיחה לספר הבאנו את דבריו של דוב סדן המנוח, שאמר כי המהפכן העולמי הבא יהיה אורטופד יהודי. ההנמקה לסיווגו כאורטופד היתה ירידה מתמדת מן המהפכן הראשון בעולם, אברהם אבינו, שתלה הכל בראש, אל הלב ואל החלציים עד הסיום ברגליים.

כפי שהערנו בסוף האינטרמצו החסידי הראשון (אחרי השער השני), הלצה זו מתארת תהליך של ירידה, שהתחיל בראש, עבר ללב ולרגש, ומסתיים בפסיכולוגיה שמצויה עוד מתחת ללב, במישור היצרי (הדטרמיניזם מוריד אותנו כבר למימד החומרי ממש, לגוף). ירידה זו באה לידי ביטוי בתופעה אותה תיארו שם, שהעולם הולך ונעשה יותר רגשי ויצרי. למעשה, בסולם של קירקגור, עברנו גרסיה מן הדתי אל האתי, וכיום יורדים גם מן האתי לאסתטי (הטאוואיזם הוא תפיסה מוסרית 'אסתטית' ביסודה).

ובחזרה למצפון

גם בהקשר הזה, העמדה הסינתטית נותרת 'פרימיטיבית'. היא מאמינה בקני המידה במובנם הקלאסי והמיושן. המוסר בעיניה הוא קטגוריה שכלית-רצונית, ולא רגשית. כפי שראינו בשער השני, וגם באינטרמצו שבעקבותיו, במינוח של בעל **התניא** ניתן לומר שזהו עימות בין אנשי נפש אלוקית (שכלית) לאנשי נפש בהמית-חיונית.

אמנם, כפי שראינו, בעלי העמדות האנליטיות, ממשיכים להשתמש במינוח אובייקטיבי ומוחלט לעקרונות המוסר, אך הם אינם עקביים בנושא זה. הם עושים כך על אף שאין בשיטתם כל ביסוס לתפיסה זו. כפי שראינו הם קובעים עקרונות מוסריים, כמו גם אונטולוגיים ואסתטיים, משיקולים פרגמטיסטיים. כך, ללא כל נימוק, בעולם חסר קני מידה, המוסר נותר קטגוריה מוחלטת.

לעומתם, בעיני בעלי העמדה הסינתטית המוסר הוא קטגוריה שכלית. לפיהם המצפון אינו רגש, אלא אינטואיציה מוסרית. למעשה, במונחי הפרק השני בשער זה, ניתן לומר שהמצפון מבטא הכרה מוסרית. ראינו שערכי היסוד שלנו נקלטים בתהליך כעין-הכרתי, על ידי הכרה מוסרית. המצפון הוא כנראה התחושה שנוצרת אצלנו לאחר הקליטה ההכרתית הזו. כמו שהאור הוא התופעה שנוצרת אצלנו לאחר פגיעת גל אלקטרומגנטי ברשתית העין שלנו (ראה בשער השני של הספר הראשון), כך המצפון הוא תחושה שנוצרת לאחר קליטת תוצאות הצפייה שלנו במושג 'טוב' כשהוא לעצמו. התחושה הזו כוללת את אוסף המאפיינים של המושג הזה, כפי שהם מצטיירים אצלנו.

על כן, בתמונה הסינתטית המצפון אינו רגש, במובן האמוציונלי. המצפון הוא תחושה, שהיא תוצאה של הכרה. זוהי תופעה שמצויה בין הרגש לבין השכל. כמו התחושה של אור, טעם, או קול, שהם מצבים של הכרתנו הנובעים מקליטה חושית רגילה.

המצפון, בהקשר האתי, דומה לתחושת האוידנציה (=הברירות) שנוצרת אצלנו כשאנו נוכחים בעובדה נכונה, או בעיקרון נכון. אמנם המצפון יכול 'לכאוב', והאוידנציה - לא, אולם ייתכן שזהו הבדל בין תחושות שונות, ואין לו משמעות מעבר לכך. זו בודאי אינה ראייה לכך שמצפון הוא רגש ותו לא.

לעיתים המצפון יכול להיות מאד מבלבל. ישנן 'נקיפות מצפון' שאינן מוצדקות מבחינה ערכית ושכלית. אלו הם רגשות שמתחפשים לסוג של הכרה. לעיתים ישנם מצבים שמתעוררים בהם שני צדדים ערכיים מנוגדים, והאחד מהם פורט בעוצמה רבה יותר על מיתרי המצפון שלנו.

לשם המחשה, נחזור לדוגמא שדנו בה בשער השני. אשת הכהן שנאנסה, וההלכה מחייבת אותה להתגרש מבעלה, בעל כרחם של שניהם. השיקול ההגיוני-ערכי מכיל שני רכיבים: מחד, המצפון כואב על הכאב שייגרם לשניהם שלא באשמתם. מאידך, ישנו ערך של שמירה על קדושת הכהונה, והתורה מלמדת אותנו שהמשך חיים עם אישה שנאנסה פוגע בקדושה זו (על אף שאולי קשה לנו להבין ולהזדהות רגשית עם עיקרון מופשט זה).

הצד הראשון פורט בעוצמה רבה מאד על נימי המצפון שלנו, ולכן הוא נראה דומיננטי מאד. למעשה הוא מעורר אמוציות חזקות מאד. לאנשי הנפש הבהמית, תהיה נטייה במקרה כזה 'ללכת אחר צו מצפונם'. לעומתם, אנשי הנפש האלוקית לוקחים בחשבון גם את הצד השני, על אף שהוא מופיע בעוצמה אמוציונלית פחותה, אם בכלל. אצלם, המצפון הוא אמנם אינדיקציה לעיקרון מוסרי ראוי, אולם הוא אינו קריטריון בלעדי.

אנו מכירים כמה דוגמאות ל'רגשות' כאלה, שמופיעים בנפש כאמוציות, אולם יש בהם גם רכיב בעל אופי שונה. האנליטיקאים ייטו לפרש את כל אלו במונחים אמוציונליים, ואילו בעלי העמדה הסינתטית יפרשו אותם כתערובת שכוללת גם רכיב שכלי. כל אלו הן דוגמאות נוספות לטענה שעלתה כבר בשער השני, שהעולם בן ימינו הוא בעל אופי אמוציונלי מאד, והרגש תופס בו מקום דומיננטי. כפי שהסברנו שם, אין הכוונה שזוהי טיפשות, אלא שהשכל משועבד לרגש, ועניינו העיקרי הוא עטיפת הרגשות במעטה שכלי ורציונלי (ראה על כך באינטרמצו בסוף השער השני).

נראה כעת כמה דוגמאות ל'רגשות' מן הסוג הזה.

אהבה ויראה

בכמה וכמה מקורות תורניים עולה התייחסות לשני כוחות נפש ייחודיים, כבעלי מעמד שונה משאר התכונות והמידות שבנפש. הכוונה היא לאהבה ויראה. בדרך כלל הדיון בהם עוסק באהבת ה' ויראת ה', שהם שני עקרונות יסודיים בעבודת ה' (ראה על כך להלן בשער החמישי).

נביא שני מקורות לדוגמא. בעל התניא כותב כך (פרק ד):

והמדות שהן יראה ואהבה, וענפיהן ותלדותיהן, מלובשות בקיום המצוות במעשה ובדיבור, שהוא תלמוד תורה כנגד כולם. כי האהבה היא שורש כל רמ"ח (248) מצוות עשה, וממנה הן נמשכות, ובלעדה אין להן קיום אמיתי. כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת... והיראה היא שורש לש"ס"ה (365) לא תעשה, כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה. או יראה פנימית מזו, שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו כל תועבת ה' אשר שנא...¹⁵⁴

¹⁵⁴ וכן הוא בשער הייחוד והאמונה לבעל התניא (בחלק שנקרא 'חינוך קטן'), שם בפרק א (עמ' 12 במהדורת הרב שטיינזלץ).

וכן ניתן לראות בציטוט שהבאנו למעלה באינטרמצו החסידי. בתוך הדברים כותב האדמו"ר הזקן כך:

וכן שאר כל המידות שבלב שהן ענפי היראה והאהבה...

כלומר האהבה והיראה אינן ממש מידות, כמו קנאה, ענווה, אהבת חסד וכדומה. שני אלו הם שורשים לשאר המידות, אולם הן עצמן כנראה אינן בגדר מידות.¹⁵⁵

ויסוד הדברים מצוי במה שהוא כותב בפרק מ"ד (עמ' 234-236 במהדורת הרב שטיינזלץ):

ולכן נקראים דחילו ורחימו (=אהבה ויראה) 'הנסתרות לה' אלוקינו', ותורה ומצוות הן 'הנגלות לנו ולבנינו לעשות וכו' !. כי תורה אחת ומשפט אחד לכולנו בקיום כל התורה ומצוות בבחינת מעשה, מה שאין כן בדחילו ורחימו, שהם לפי הדעת את ה' שבמוח ולב כנ"ל.

כאן בעל התניא נותן לנו רמז להבחנה בין האהבה והיראה לבין שאר המידות. אלו הן במוח ובלב, כלומר הן שייכות לשכל ולרגש גם יחד. אמנם יש לשים לב לכך שהוא אינו מדבר עליהם בניגוד למידות האחרות, אלא בניגוד למעשה המצוות. ומשמע מדבריו שכוונתו לכל המידות שבנפש. נראה את כוונתו להלן.

מקור אחר לביור מעמדן של האהבה והיראה, הם דבריו של הרב סלובייצ'יק, במאמרו 'וביקשתם משם'.¹⁵⁶ החל מפרק ח הרב סלובייצ'יק מתחיל לפרט שלושה מישורים היררכיים ביחס למידות האהבה והיראה. יש מישור אינסטינקטיבי, חיותי, ספונטני (אודימוני), שבו מתרחשות התאוה והפחד. למעלה ממנו ישנו המישור הרגשי, שבו מתנהלות האהבה והיראה הפשוטות. למעלה מכך ישנו מישור שכלי-רצוני, שכולל שיקול דעת והכרעה ערכית. שם מופיעות האהבה הטהורה, שקרויה אצל רבים 'אהבת ה' השכלית', זו שאינה תלויה בדבר,¹⁵⁷ ויראת הרוממות (היראה מפני הרוממות של הקב"ה, בניגוד ליראה מהעונש). אם כן, גם הרב סלובייצ'יק עומד על קיומו של מישור שכלי במידות האהבה והיראה. אנו נדון בדבריו להלן בהארה 26.

לאור האמור בספר **התניא**, ניתן להסיק שאין המדובר רק באהבה ויראה, אלא בסוג שונה של הופעה של רגשות או מידות. ראינו שלשיטתו האהבה והיראה הם שורשים לאותה הופעה עליונה, שאיננה יצרית-רגשית, בכל מערכת המידות. זוהי הופעה של המידות, אולם היא אינה רגשית גרידא, אלא קשורה גם לשכל ולהכרעה של שיקול דעת. זהו החלק הנוסף שאנו עוסקים בו בפרק זה.

¹⁵⁵ ראה על כך גם במאמרי הנ"ל, 'בין ענווה לצניעות', בתוך הספר **כתנות אור**. אני עומד שם על כך שישנם שני סוגים של מידות: מידות עוצרות, שישודן ביראה (דין), ומידות פורצות, שישודן באהבה (חסד). האהבה והיראה הם שורשים לסוגי המידות הללו, כלומר אלו הם כוחות מידותיים, ולא מידות גרידא. ראה גם בהקדמת ר' בחיי לשער אהבת ה' (שער עשירי) בספרו **חובות הלבבות**.

¹⁵⁶ הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'יק, **איש ההלכה - גלוי ונסתר**, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים (מהדורה שלישית) תשמ"ט. עיין בחלק שנקרא שם 'וביקשתם משם'.

¹⁵⁷ ראה גם **אגרות ראי"ה**, לראי"ה קוק, חלק א איגרת מז. ראה גם **ספר הישר**, לר' זרחיה היווני, שער ב, שמונה עשר **בחיות** באהבת ה'. **חובות הלבבות**, לר' בחיי, שער עשירי פרק ב, מונה שלוש מדרגות, ועוד הרבה.

ראינו למעלה את המצפון כביטוי של רגש-שכלי מסוג זה, ונראה להלן ביטויים נוספים, שיונקים ממידות האהבה והיראה. על כן נציג את כל החלק הזה דרך המידות הללו.

מהי אהבה

האהבה היא מידה מיוחדת בכמה היבטים. בשער השני של הספר הראשון ראינו שכל האמירות שמתייחסות ליישים אחרים, נוגעות לתכונות שלהם, כפי שהן מופיעות לעינינו (הפנומנה, במינוח קאנטיאני), ולא לעצמותם (הנואומנה, במינוח זה). ישנו יוצא דופן אחד שהזכרנו שם, והוא האמירה שמשהו קיים. אמירה זו היא יוצאת דופן, שכן היא מתייחסת לעצמותו של העצם, או היש, הנדון, ולא לאף אחת מתכונותיו.¹⁵⁸

כאשר אנו אומרים על מישהו שהוא עניו, כוונתנו לתכונה שלו. כך גם כשאמר שהוא צדיק, או ישר. אולם מהי המשמעות של אהבה לאותו פלוני? האם הכוונה היא לאהבת תכונה זו או אחרת שלו? ישנו מושג של אהבת תכונה, אולם זה אינו המושג הרגיל של אהבה. בדרך כלל התייחסות של אהבה לפלוני, אין פירושה אהבת תכונה זו או אחרת שלו, אלא התייחסות לעצמותו. אמנם הפגישה עם העצמות שלו, כמו עם העצמות של כל עצם אחר, היא דרך התכונות שלו; אך בסופו של דבר אהבה, כמו גם טענה על קיום, אינה מתייחסת לתכונות.¹⁵⁹ במונחי המשנה במסכת אבות (ראה להלן) ניתן לומר כי אהבה לתכונה היא 'אהבה התלויה בדבר', ואילו אהבה אמיתית היא 'אהבה שאינה תלויה בדבר'. כפי שנראה להלן, ייתכן שהתכונה הזו היא אשר 'אחראית' גם למאפיינים נוספים של מידת האהבה.

ישנו פסוק אשר מתאר את אהבתו של יעקב אבינו לרחל. לאחר שנגזר עליו לעבוד עוד שבע שנים נוספות כדי לזכות לשאת אותה לאישה, מתארת התורה את תחושותיו (בראשית, כט, כ):

ויעבוד יעקב ברחל שבע שנים, ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה.

הדבר המפתיע ביותר ביחס לפסוק הזה הוא שמפרשי המקרא הקדמונים אינם מעירים עליו. נראה כי הוא מתקבל אצלם בשוויון נפש. לעומת זאת, לגבי קורא בן זמננו הוא נראה תמוה מאד, ודורש הסבר. אם אכן יעקב כל כך אוהב את רחל, מדוע עבודה של שבע שנים נראית בעיניו כימים אחדים. אנחנו מכירים תופעה הפוכה: מי שאוהב מישהי ומחכה שנים כדי לשאת אותה, כל יום נראה בעיניו כמו נצח.

תשובה ידועה לשאלה זו,¹⁶⁰ היא שאנחנו כנראה מכירים בעיקר אנשים שאוהבים את עצמם, ולא את זולתם. כשגבר רוצה לשאת אישה, והוא אינו יכול לחכות להתגשמות מאווייו, הדבר קורה בגלל שהוא בעצם רוצה אותה לעצמו. הוא עצמו מצוי במרכז, והתאוה לממש את רצונותיו היא אשר ממריצה אותו, ונוטלת ממנו את הסבלנות. אולם יעקב אבינו אהב את רחל,

¹⁵⁸ ראינו שם שההתייחסות לקיום כתכונה, או מאפיין, היא הכשל היסודי בראיה האונטולוגית לקיום האלוקים.

¹⁵⁹ אני חב תודה על התובנה הזו לתלמידתי חמוטל, ממדרשת 'באר' בירוחם, גרעין א (תשס"ג). ראה גם בשער הרביעי של הספר השני שהערתי כבר על נקודה זו.

¹⁶⁰ היא מסתובבת ב'עולם', אולם מקורה אינו ידוע לי.

ולא את עצמו. מבחינתו, אם זהו הדבר הנכון, אז לא בוער לו כלום. הוא עובד עבורה, ושבע שנים נראות לו כימים אחדים.¹⁶¹

אצל הפרשנים הקדומים הדבר הזה נראה ברור. הם לא שואלים מאומה על הפסוק הזה, שכן הם תופסים את מושג האהבה כך באופן פשוט וטבעי. אנחנו רגילים למושג אחר, ובטעות אנחנו מחליפים אותו עם אהבה, ולכן התיאור הזה לא נראה בעינינו הולם. אנחנו מדברים על תאוה, על רצון השתלטות וכיבוש (לאו דווקא במובן הכוחני, אלא יותר במובן של בעלות), ולא על אהבה. הרצון להשתלט אינו נותן לנו מנוח, ואין לנו סבלנות לחכות למימוש. זוהי דרכו של יצר. אולם האהבה הטהורה היא משהו שהוא לא רק יצרי, אלא גם שכלי-רצוני. זהו כוח מתון ושליט יותר, ולכן הוא ניחן גם במידה רבה יותר של סבלנות.

מושג האהבה נדון אצל כמה וכמה פילוסופים,¹⁶² ולא נעסוק בו כאן בפירוט. עיקר הטענה שמקובלת על רובם היא שהאהבה היא היפוך של התאוה. האהבה מעמידה את הנאהב במרכז (תהליך צנטריפוגלי), והכל נעשה עבורו. והתאוה היא העמדת עצמי במרכז (תהליך צנטריפטלי), והכל נעשה עבורי. הפעילות עבורי היא יצר, בעוד שהפעילות עבור מישהו אחר אינה יכולה לבוא מיצר גרידא (על כך אמרו חז"ל: "אין אדם חוטא ולא לו"), והיא כנראה באה גם ממקור אחר, גבוה יותר. בהארה הבאה נראה שלמעשה זהו מאפיין כללי של המימד היצרי של האדם. יצר כרוך באופן מהותי בהגדלת עצמו.

הארה 22: יצר ועצמיות: מטאפיזיקה ופסיכולוגיה

הארה זו מקבילה במידה רבה להארה 1, ולכן כדאי גם לחזור ולעיין שם. אולם כאן אנו עומדים על היבט שונה של תמונת המעגלים הקונצנטריים שסביב האדם. יעלו כאן כמה היבטים ספקולטיביים, אך מטרתם היא לחדד השלכה כלשהי, ולא דווקא לטעון טענות על המציאות.

ראינו למעלה כי התאוה מעמידה את האדם עצמו במרכז. במצב כזה, שלא כמו במצב של אהבה, אדם פועל למען עצמו, ולא למען מושא התאוה. למעשה, הדבר נכון במידה רבה לגבי כל היצרים שלנו. בהארה זו נדגים זאת, בעיקר מתוך הקשרים הלכתיים, לגבי כמה מהתאוות: יצר הכבוד, המין, האכילה והממון.

התאוה המינית שורשה ברצון להגדיל את עצמו במובן של צאצאים, או המשכיות. זוהי הגדלה על ציר הזמן או על ציר ההיקף (כמה אנשים שקשורים עמי קיימים בעולם: מהו גודל המשפחה שלי). הגדלת מספר הצאצאים, היא

¹⁶¹ קשה להימלט מהאסוציאציה למערכון של 'הגשש החיור', שם שואל מישהו: דייג אוהב דגים? אם כן, אז למה הוא אוכל אותם?

התשובה הברורה לכך היא: הוא אולי תאב לדגים, אולם הוא אוהב אך ורק את עצמו.
¹⁶² ראה לדוגמא, דון יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, תרגום: מנחם דורמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ג.
 וכן מסות על אהבה, חוסה אורטגה אי גאסט, תרגום: יורם ברונובסקי, כתר, ירושלים 1985.

למעשה הגדלת המשפחה של האדם, כלומר הגדלת מעגל פריפריאלי כלשהו שמצוי סביבו. זהו סוג ראשון של הגדלת עצמו.

ניתן לראות מכמה מקורות שההלכה מתייחסת למשפחה של אדם כחלק פריפריאלי שלו עצמו. מקרה מובהק של ראייה כזו הוא היחס בין בעל לאישתו.¹⁶³

ניתן להביא כמה ראיות לכך שהאישה נחשבת מבחינה הלכתית כביכול כחלק מהבעל עצמו. בהארה 1 הבאנו ראייה אחת לכך, משיטת הראב"ד בסוגיית 'פלגינן דיבורא'. ראינו שם שבגמרא בסנהדרין י' ע"א עולה אפשרות שעדות של אדם על אשתו תיחשב כמו עדות עליו עצמו (ולכן יעשו לגביה 'פלגינן'). הסיבה לכך היא שעדות על אשתו של אדם נחשבת כעדות עליו עצמו. כלומר אשתו היא כעין פריפריה שלו עצמו.

אמנם למסקנת הגמרא האפשרות הזו נדחית, אולם אין כאן בהכרח דחייה של ההבנה שאשתו של אדם היא חלק ממנו, אלא למסקנה האישה היא פריפריה רחוקה מדי (כמו שאר הקרובים), מכדי לגרום להגדרת עדות עליה כעדות עליו עצמו. כך גם עולה ממשמעות לשון הגמרא בסנהדרין כח ע"ב:

מהו שיעיד אדם באשת חורגו? בסורא אמרי: 'בעל כאשתו', בפומבדיתא אמרי: 'אשה כבעלה'.

דאמר רב הונא אמר רב: מניין שהאשה כבעלה? דכתיב: 'ערות אחי אביך לא תגלה, אל אשתו לא תקרב, דודתך היא'. והלוא אשת דודו היא? מכלל, דאשה כבעלה.

עד כאן לגבי אישה. כאמור, גם קרובים אחרים, על פי ההלכה פסולים לעדות זה על זה. מבואר בגמרא וברמב"ם (הלכות עדות פי"ג, ה"ט"ו) שהדבר הוא לא מחשש שהם ישקרו בעדותם, אלא מ'גזירת הכתוב'. לפי דברינו כאן ניתן להעלות אפשרות שהדבר דומה לעדות של אדם על עצמו. קרוביו של אדם הם פריפריה שלו, ולכן כמו שהוא פסול להעיד על עצמו, כך הוא גם פסול להעיד על קרובו.

אמנם הקרובים בודאי שייכים לפריפריה רחוקה מספיק, כך שעדות שלו עליהם ודאי נחשבת עדות פסולה (ולא שאינה עדות כלל, כמו עדות על עצמו), ולכן שם יחול דין 'פלגינן' (במקרה שהוא יעיד על קרובו ועל עוד אדם זר; ראה הארה 1). כפי שראינו, לגבי אשתו עלתה אפשרות בגמרא לראות אותה כשייכת למעגל פנימי יותר, אולם זה נדחה למסקנה. אם כן, למסקנה האישה היא אחד מהקרובים.

¹⁶³ כאן יצר המין אינו מוסבר במונחי היצר להגדיל את עצמו באמצעות העמדת צאצאים, אלא במונחי כיבוש והרחבת התחום של האדם. האישה היא פריפריה שנספחת אליו, ולכן יש לו יצר להגדיל את עצמו, כלומר לכבוש אותה לעצמו.

המשך
הארה 22:

אגב, גם ביחס אליו עצמו נראה שיש להוסיף עוד מעגל אחד לפחות. כפי שראינו בהארה 1, גופו של האדם הוא רק פריפריה שלו עצמו (וראה שם השלכה לגבי חיובו בנזיקין), אולם ה'אני' הפנימי ביותר שלו הוא נשמתו, או החלק הרוחני שלו.

שני המעגלים הללו מהווים שורש מטאפיזי לשני יצרים נוספים: גופו הוא השורש ליצר האכילה (האכילה היא הגדלת הגוף),¹⁶⁴ ונשמתו היא שורש ליצר הכבוד (כבוד הוא הגדלת והאדרת שמו ומשמעותו בעולם).

עד כאן ראינו כמה מעגלים סביב האדם (שמהווים מעין הרחבה שלו עצמו): הראשון הוא נשמתו, שמהווה שורש ליצר הכבוד. השני הוא גופו, שמהווה שורש ליצר (תאוות) האכילה. השלישי הוא קרוביו (ילדיו, בהקשר זה), ולמסקנה גם אשתו, שמהווים שורש ליצר המין.

אולם, כפי שראינו בהארה 1, ישנו גם מעגל רביעי: ממונו של האדם.¹⁶⁵ גם לגבי ממונו, הגמרא בסנהדרין י ע"א מעלה אפשרות לעשות דין 'פלאגין'. כלומר, לפחות לפי הראב"ד עולה בבירור שגם ממונו של האדם הוא פריפריה כלשהי שלו. בהמשך להיבט שאנו עוסקים בו כאן, ניתן לראות במעגל הזה את שורשו של יצר נוסף: תאוות הממון. זוהי התאוה להגדיל ולהרחיב את המעגל הפריפריאלי שלו, לצבור ולהחזיק בעוד ממון.

חשוב מאד להבין את משמעויותיהן של הטענות ה'מיסטיות' הללו. הן אכן טענות מיסטיות (או: מטאפיזיות), ולא טענות פסיכולוגיות. כאשר אנו טוענים שהשאיפה להגדיל את גופו היא אשר עומדת בשורשו של יצר האכילה, אין הכוונה לטעון טענה פסיכולוגית, שבאמת בעומק נפשו של אדם מצוי יצר לגדול גופנית; ייתכן שהדבר אכן נכון, אולם לא זו משמעות הטענה כאן. הטענה כאן עוסקת בקשרים מטאפיזיים, ולא בקשרים פסיכולוגיים. הטענה היא שהכוח בעולם שמתבטא בשאיפת האדם להגדיל את עצמו גורם באופן סיבתי ליצר האכילה, ולא שהוא המניע הפסיכולוגי אליו. אין כאן טענה שאם נחפש היטב נמצא במעמקי הנפש רצון להגדיל את הגוף. זוהי פרשנות מטאפיזית למשמעותו של יצר האכילה. הוא מבטא כוח שלילי בעולם של הגדלת העצמיות. הוא תוצאה מטאפיזית שלו, אולם לא תוצאה פסיכולוגית. שום מחקר לא אמור לגלות, או לאושש את הטענה הזו. זוהי התבוננות פילוסופית-אפריורית, ולא אמפירית.

¹⁶⁴ משום מה הדיון הזה מזכיר לי את קביעתו של אחד מראשי הכופרים באוכבר שהצהיר שהראיים (=מראות) והמשגלים נתעבים, מכיון שהם מרבים את מספר בני האדם. ראה ב**בדינות** של בורחס, הספריה החדשה, 1998, בתרגום יורם ברונובסקי, בבדיון הראשון (שהוזכר בספר הראשון באינטרמצו הספרותי) בקטע הראשון.

¹⁶⁵ לעניין זה, ראה באורך במאמרי 'בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק', **משפטי ישראל** (דיני נזיקין), מכון משפטי ישראל, פתח-תקווה תשס"ג. שם הובאו כמה וכמה ראיות ברורות לתפיסה זו. על הקשר המטאפיזי שקושר את האדם לממונו, שמהווה שורש גם לקשר המשפטי של בעלות, ראה גם בהארה 3 בספר הראשון.

לגבי היצר להוסיף ממון הדבר עדין יותר. יצר זה מבטא את העובדה שאדם רוצה להתרחב ולממש את עצמו בצורה יותר רחבה ויותר משפיעה. זו אינה רק תופעה פסיכולוגית של רצון לעוצמה, או לשליטה באחרים, באמצעות הממון. זוהי תופעה מטאפיזית של השאיפה להרחבת הפריפריה העצמית של נפש האדם, מעבר לגופו ולממונו הנוכחיים. גם כאן זהו כמובן הסבר פילוסופי, ולא פסיכולוגי.¹⁶⁶

ישנה כאן הדגמה להתייחסות מטאפיזית, שהיא מעבר להסברים הפסיכולוגיים, כשני רבדים שקיימים במקביל. בספר השני עסקנו בהרחבה בתופעת מישורי ההסבר המקבילים, ולא נדון בה כאן.

אולם ישנה נקודה נוספת שחשוב לעמוד עליה בהקשר זה. למעשה, ניתן להציע הסבר מטאפיזי כמעט לכל התופעות הפסיכולוגיות. האנליטיקאים, כמובן, מתייחסים לכל התופעות הללו כפיקציה פסיכולוגית שאין לה שורש במציאות. אלו התרחשויות בנפש האדם, שמבטאות 'קשרים', רק במובן מושאל. קשרים בין סיבה ותוצאה בפסיכולוגיה הם בעייתיים, שכן הם אינם מבטאים תהליכים פיסיים (אלא אם אנו מטריאליסטים). אם כן, מי באמת אחראי על הקשר בין הסיבה לבין התוצאה הפסיכולוגית?

לדוגמא, כאשר אדם מביע פחד במצבי חושך, מה גורם לפחד הזה להתרחש? פסיכולוגים יטענו כי זהו מצב נפשי שנגרם מנטייה אנושית לפחד ממצב כזה. אולם זהו אירוע בעולם, וצריכה להיות לו סיבה ממשית שתגרום להתרחשותו. אם כן, כמו שראינו בספר השני (ראה שם בשער השני), אי הכרה בקיומם של יישים תיאורטיים מובילה למיסטיקה שמוותרת על עקרון הסיבתיות. כאן אנו רואים תופעה אנליטית דומה: לאירועים פסיכולוגיים אין סיבה ממשית.

המטריאליסטים יאמרו שזהו תהליך שמתרחש במקביל לתהליך פיסיקלי, ורק התהליך הפיסיקלי קיים באמת במציאות. אולם זהו אבסורד כפי שראינו לעיל בשער הראשון. אם כן, אנו עדיין נותרים עם אירועים ללא סיבה.

ייתכן שההסבר הרציונלי לכך הוא שישנו משהו במציאות שמהווה סיבה לפחד הזה. אולי ישנם שדים (סליחה על הגלישה!) שרוחנו מבחינה בהם (גם אם עינינו לא מבחינות בהם), והם אשר גורמים לתופעות הללו. זוהי, כמובן, מיסטיקה, אולם נראה כי אירועים ללא סיבה הם מיסטיקה גרועה יותר. לפעמים מיסטיקה היא יותר רציונלית מאשר גישות רציונליסטיות.¹⁶⁷

ההתייחסות שבכאן מציעה לכך פתרון. ישנו מימד מטאפיזי שקיים במקביל

¹⁶⁶ לדוגמא, כאשר אדם עוסק בקיום יחסי אישות עם מי שאינו יכול להוליד (כמו בני אותו מין, או כאשר הוא מונע באופן מלאכותי את ההולדה), אין כאן טענה שהיצר יפחת. כאמור, זוהי לא נביעה פסיכולוגית, אלא משמעות מטאפיזית.

¹⁶⁷ ראה בספר השני (בקטע ההמשך להארה 24) על היחס בין רציונליות ורציונליסטיות.

המשך

הארה 22:

למימד הפסיכולוגי. שם מדובר במציאות ולא בהתייחסויות אנושיות גרידא. הקשרים הפסיכולוגיים מבטאים תהליכים כאילו 'פסיקליים', כלומר אירועים שמתרחשים במציאות, שמבטאים קשרים בין יישים רוחניים. יצרים הם תוצאות של סיבות מטאפיזיות, ולא רק פסיכולוגיות (כפי שראינו, אלו כלל אינן סיבות במובן המלא).

תיאור כזה אינו מקובל על האנליטיקאים, שכן אלו מאמינים רק בקיומן של ישויות שניתן לצפות בהן. הם מסבירים את הכל במונחים של פיקציות פסיכולוגיות. האלטרנטיבה היא, כמובן, 'מיסטיקה'.

מכאן ניתן לגזור הבדל נוסף. תאווה היא אינסטינקט. יצר שמתעורר בנו מבחוץ (המטפורה המיתולוגית על חיצו של קופידון מתארת זאת היטב. אנו נפעלים מבחוץ, על ידי מישהו שירה בנו חץ ומעורר אותנו). לעומת זאת, אהבה היא הכרעה של האדם האוהב. היא נגזרת גם מגירוי חיצוני, אולם היא לא מתמצה בו. יש לה נשוא, שכלפיו היא פונה, אולם הפועל כאן הוא האוהב ולא הנאהב. אם כן, ישנו רכיב הדומה להכרעה, או לשיקול דעת, שמעורב בתהליך הזה. זה אינו אינסטינקט גרידא.

אולי בזה נוכל להבין מדוע ניתן בתרבות שלנו (על אף שהמקורות לכך הם בעיקר נוצריים) ערך כה נשגב וייחודי לאהבה ולהגשמתה. הן באהבת איש ואישה, הן באהבת הורים לילדיהם, והן באהבה בין שני חברים (ערך החברות). אם היה מדובר כאן באינסטינקט גרידא, התופעה הזו היתה בלתי מובנת לחלוטין. ברור שאנו רואים כאן ערך כלשהו, כעין מימוש צו שמוטל עלינו. לגבי תאווה הדבר כלל לא ניתן להיאמר. שם זהו אינסטינקט, שאמנם התעורר בנו בצורה כלשהי, אולם הוא לא שונה מהותית מתאווה לממון. מדוע לא נראה ערך במימוש התאווה לממון? התשובה היא מפני שזהו יצר, או אינסטינקט. לאו דווקא בגלל שזהו יצר רע, אלא בעיקר מחמת עצם העובדה שזהו יצר (ראה לעיל בהארה 10 על כך שגם ה'יצר הטוב' הוא אינו אלא 'יצר'). זוהי גם הסיבה לכך שהתורה מצוה אותנו מצוות שונות על אהבה (ראה על כך בהארה הבאה). זוהי פעילות שיש בה מימד קוגניטיבי, ושיקול דעת. כוח הבחירה רלוונטי לגביה, ולכן יש טעם לצוות עליה. אם כן, אהבה (ובפרט אהבת ה') קשורה לחכמה.

כנגד הטענות הללו עשויה להתעורר אצל כמה מן הקוראים התנגדות. ישנה אצלנו תחושה שהאהבה אינה תלויה בנו. זהו מין זיק, או ניצוץ, שפוגע בנו ומעורר אותנו בעל כרחנו. אולם תפיסה זו היא תוצאה של הרבה שטיפת מוח הוליוודית, שהיא הרסנית מאד בכמה היבטים. זוהי, למעשה, אינה אלא תאווה. אמנם, ההבחנה בין המושגים והתהליכים היא קשה, בעיקר מפני שחלק חיוני וחשוב באהבה (לפחות בין איש ואישה) הוא הרכיב הגופני יותר, היצרי, שקשור גם לתאווה. אולם חשוב לעשות את ההבחנה וההיררכיה בין הרכיבים השונים. באדם שבו שלטת הנפש האלוקית (במונחי האינטרמצו החסידי), התאווה היא מכשיר שנועד לשרת את האהבה, ולא להיפך. באדם (או עולם) שנשלט על ידי נפש חיונית-בהמית, המצב הוא הפוך.

באהבה שמתרחשת לא על רקע זוגי, כמו אהבת הורים לבניהם, או אהבת האלוקים, כלל אין רכיב של תאוה. אמנם, גם בדוגמאות האלו ישנם לעיתים רכיבים אינסטינקטיביים מסוימים, אך הם אינם ממצים את המושג כולו. כפי שראינו למעלה בציטוט מספר **התניא**, אהבה אמיתית מורכבת מרכיבי מוח ורכיבי לב גם יחד. ניתן היה להעלות כנגד התיאור המוצע כאן את דברי הרמב"ם הידועים בהלכות תשובה (פ"י, ה"ג):

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאד. עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד. בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שציונו: 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. והוא ששלמה אומר דרך משל 'כי חולת אהבה אני'. וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.¹⁶⁸

הרמב"ם דורש מכל מי שעובד את ה', ומקיים את מצות אהבת ה', לשגות באהבתו תמיד, כמו באהבת איש לאישה. לכאורה, נראה מדברי הרמב"ם הללו שהעוצמה של האהבה היא יצרית, כפי שתיארנו לגבי התאוה. הוא מתאר זאת כיצר שאינו עוזב אותנו. האם הוא אינו מקבל את ההבחנה המוצעת כאן?

אם נשים לב, נראה שהרמב"ם מדבר על אהבה כלפי מושא כזה (אלוקים) שלגביו האהבה לעולם לא תוכל להתממש. הדרישה שלו אינה שנתאחד עמו (כביטויים של כמה מיסטיקנים), אלא 'שנשגה באהבתו תמיד'. שהפעולות שלנו כולן ייעשו למענו. זהו כבר תיאור שמתאים מאוד למה שראינו אצל יעקב אבינו ביחס לרחל. פעולותיו נעשו תמיד עבורה, מתוך אהבה לה, אולם לא היתה כרוכה בכך תאוה שמצפה בקוצר רוח למימוש בפועל, להשתלטות. אם כן, התיאור של הרמב"ם אינו סותר כלל וכלל את ההבחנה שנעשתה כאן. נציין שבהלכה א-ב שם, הרמב"ם קושר בפירוש את האהבה עם השכל והחכמה (לעומת היראה, שמבוססת על פחד, והיא בבחינת יראה רגשית-יצרית, בעלת ערך נמוך יותר):¹⁶⁹

אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקלות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא.

¹⁶⁸ ראה לעניין זה את הפתיחה של הרב סולובייצ'יק למאמרו 'וביקשתם משם'.

¹⁶⁹ וראה עוד התייחסויות כאלו של הרמב"ם בפ"י, ה"ו מהלכות תשובה, ובהלכות יסודי התורה פ"ב, ה"ב ופ"ד, ה"ב, וכן במורה הנבוכים ח"ג, פנ"א. בכל המקומות הללו הרמב"ם מתאר את אהבת ה' כהכרה שכלית, או כנגזרת מהכרה שכלית. לעומת זאת, ישנם מקורות שבהם הרמב"ם מדבר על מקור שונה לאהבת ה', אף הוא שכלי: הכרת התורה ועקרונותיה. ראה בספר **המצוות**, עשה ג, וראה במורה הנבוכים בהמשך אותו פרק (דף תיא במהדורת הרב קפאח).

לדיון בשיטת הרמב"ם בנושא אהבת ה', ראה מאמרו של הרב שלמה אבינר, 'האם לימוד מדעי הטבע מביא לאהבת ה', בתוך **צהר** א, סתיו תש"ס, ובתגובות אליו בגיליון ב, חורף תש"ס. לעניין הקשר למדעי הטבע, ראה גם מאמרו של דרור פיקסלר ותגובתי בתוך **צהר** ו, תשס"א.

אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה. אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבוא בכלל.

בקטע זה ישנו גם תיאור של האהבה כמצב נפשי שאינו מותנה בדבר, כלומר עשיית המצוות שלא מפני שום סיבה חיצונית להן עצמן. על כך נרחיב להלן בשער החמישי. כהמשך לדברי הרמב"ם אודות הקשר בין אהבה לבין פעולה ללא סיבה, נחדד מעט יותר את הנקודה הזו. תאוה היא משהו שמתעורר בנו כאינסטינקט, אולם אהבה ניתן וצריך לבנות במו ידינו. זוהי פעולה שדורשת עבודה לכל אורך החיים, ולא צריך לצפות להתעוררות אוטומטית חיצונית שלה. בגישה שרואה את האהבה כתאוה, יש מקום רק לירידה לאורך הזמן. אולם לפי הגישה שרואה את האהבה כפעולה שאנו מצווים להרחיב ולהעמיק אותה עם הזמן, ולא להניח את קיומה, יש פוטנציאל גם בהמשך הדרך, לא רק לשימור הקשר אלא אף לשיפור והעצמת רגש האהבה שמונח בבסיסו.

על כך כנראה אמרו חז"ל (מסכת אבות פ"ה, מ"ט):

כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה. ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם. איזו היא אהבה שהיא תלויה בדבר, זו אהבת אמנון ותמר. ושאינה תלויה בדבר, זו אהבת דוד ויהונתן.

אהבה שתלויה בדבר יש בה מימד של תאוה (כאהבת אמנון ותמר). זוהי אהבה שתלויה בתכונה מסוימת של הנאהב, ולא משתמשת בקשר אל התכונה כמנוף ליצירת קשר אל עצמותו של הנאהב. באהבה כזו, אם בטל הדבר בטלה גם האהבה שתלויה בה. אולם אהבה שעולה מעל לתכונה זו או אחרת של הנאהב, היא אינה תלויה בדבר. ולפיכך, גם אם בטל דבר (ואף לאחר המוות, כדוד ויהונתן) לא בטלה האהבה. גם ביחס לאהבת ה' ראינו שהיא אינה מתבטלת, כיון שהיא אינה תלויה בדבר.

למעשה, כל אהבה אמיתית, כלומר הרובד העליון של האהבה, לעולם אינה תלויה בדבר. 'אהבה שאינה תלויה בדבר', זהו ביטוי שמכיל שני לשונות נרדפים, בדומה לביטוי 'רצון חופשי'. כמו שאין רצון לא חופשי, שאם לא כן הוא לא רצון, כך גם אין אהבה שהיא תלויה בדבר, שאם לא כן זוהי תאוה ולא אהבה.

אמנם, כפי שראינו בדברי הרמב"ם למעלה, המימד היצרי-רגשי הוא מכשיר חשוב ליצירת אהבה. האהבה שתלויה בתכונה (ולא אהבה לעצם הדבר), היא מכשיר ליצירת אהבה שאינה תלויה בדבר. התכונות מהוות את הדרך לקשר עם הדבר כשלעצמו. לכן, הדרך לפתח אהבה שאינה תלויה בדבר ביחס לקב"ה, היא באמצעות אהבה שתלויה בדבר, כלומר דרך שכר ועונש. כך היא הדרך גם בחינוך בכלל, ואין כאן המקום להרחיב בזה.

בהארה הבאה נעסוק במצוות האהבה ההלכתיות, ונבחן אותן לאור האמור כאן.

הארה 23: מצוות האהבה בהלכה - אהבה שתלויה בדבר

ראינו בגוף הפרק שאהבה היא התייחסות לעצמותו של הדבר, ולא לתכונותיו. אולם נראה שבהלכה ישנן גם הגדרות אחרות.

ר' יצחק הוטנר, בספרו **פחד יצחק**, פסח (מאמר כט), מביא בשם חכם אחד שהקשה קושייה חזקה. יש בהלכה כמה מצוות עשה של אהבה. עלינו לאהוב כל אדם מישראל (מצוות אהבת הרע), לאהוב את הגר, ולאהוב את ה'. ולכאורה הדברים תמוהים, מדוע עלינו למנות כמצוה נפרדת את אהבת הגר, והרי יש מצוה לאהוב כל אדם מישראל, וברור שהגר גם הוא בכלל המצוה הזו. אם כן, מי שמקיים את המצוה לאהוב את ישראל ממילא מקיים גם את המצוה לאהוב את הגר, ועל כן היא לכאורה מיותרת.¹⁷⁰

ר' יצחק הוטנר מסביר שהמצוה לאהוב את הגר היא מצוה לאהוב אותו בגלל שהוא גר, ולא דווקא לאהוב אותו כאדם. לכן הוא טוען שמצוה זו אינה מתקיימת אם אני אוהב את פלוני בעלמא, ולבסוף מתברר שהוא גם גר. במצב כזה לא אהבתי אותו בגלל היותו גר, ולכן לא קיימתי את מצוות אהבת הגר. אנו מצווים לאהוב את מעלתו של הגר, שנכנס ביוזמתו תחת כנפי השכינה. הוא הדין לגבי המצוה לאהוב את הרע. זו איננה מצוה לאהוב מישהו שהוא יהודי, אלא מצוה לאהוב אותו בגלל היותו אדם מישראל. לכן באהבה למישהו שחשבנו אותו לגוי, גם אם בסופו של דבר מתברר שהוא יהודי, אין קיום של מצוות אהבת הרע. אמנם אהבנו את הרע, אך לא עשינו זאת בגלל שהוא רע.

מסקנתו של ר' יצחק הוטנר היא שמצוות האהבה הללו הן מצוות של אהבת המעלה, ולא אהבת האדם כשלעצמו. עלינו לאהוב אותו מחמת מעלתו. יש להדגיש שאין הכוונה רק לומר שהמעלה היא הטעם למצוות האהבה, כלומר שהיא הסיבה שמחמתה נצטוונו לאהוב גר, או יהודי. הכוונה היא שאהבת המעלה היא האופן של קיום המצוה עצמה. עלינו לאהוב את היהודי שבו, ולא דווקא אותו עצמו. בהקשרים אלו טעם המצוה נכנס בגדרי קיומה.¹⁷¹

אם כן, כאשר אנו מקיימים לגבי פלוני את מצוות אהבת הגר, אין בכך קיום של מצוות אהבת הרע, שהרי אנו אוהבים אותו בגלל תכונת הגר שבו ולא בגלל תכונת הישראל שבו, ולהיפך. ממילא ברור שאין מניעה מלמנות את שתי המצוות הללו (אהבת הרע והגר) כשתי מצוות נפרדות, שכן קיום האחת אינו כולל את קיומה של השנייה. אלו הן שתי מצוות בלתי תלויות.

¹⁷⁰ עיין ברמב"ם **בשורשים לספר המצוות**, בשורש התשיעי ועוד (וכן בספר **המצוות**, לא תעשה קע), שם הוא עומד על כך שלא מונים מצוות כפולות שאין להן תוכן נפרד.

¹⁷¹ ראה שם שהוא הדין גם לאיסור שנאת הרע. בהקשר זה הקביעה הזו היא פשוטה יותר, שכן על כך נאמר (ראה ברכות י"א): 'יתמו חטאים' - ולא חוטאים.

המשך
הארה 23:

מה שיוצא מכאן הוא שמצות אהבת הריע ואהבת הגר מתייחסות לאהבה שהיא תלויה בדבר, כלומר לתכונה מסוימת של הנאהב, ולא לעצמותו. אולם למעלה ראינו שאהבה אמיתית אינה כזו. למעשה, במונחים הקודמים ניתן לומר כי זוהי תאוה ולא אהבה.

מאידך, ברור שגם באהבה ההלכתית הזו ישנו מימד שכלי, שכן התורה מצוה עליה, ולא מותירה זאת לאינסטינקט. כמו כן, אין ספק שהרגשות הללו אינם ניזונים מתאוה במובן היצרי המקובל. אנו לא נמשכים אליהם באופן חיצוני, אלא מכרעים עליהן באופן שכלי ורצוני.¹⁷²

על כן נראה כי הכוונה כאן היא לאהבה אמיתית, ולא לתאוה, אולם האובייקט של האהבה הוא לא האדם (היהודי, או הגר, המסוימים), אלא התכונה כשלעצמה. אני לא נמשך לאדם ההוא בגלל רצון להשתלט על תכונה כלשהי שלו (יופי, עושר, או משיכה אחרת), ולכן זו לא תאוה. אני אמנם מתייחס לתכונה שלו ולא לעצמותו, אולם התכונה הזו היא עצמה מושא האהבה. אני אוהב אותה עבודה היא, ולא עבור עצמי.

על פי מינוח שבו השתמשנו לעיל, נוכל לומר כי זהו תהליך צנטריפוגלי, ולא צנטריפטלי, ולכן הוא זכאי לכינוי 'אהבה'. ההכרעה השכלית שלי היא שאני אוהב את הגר הזה בגלל היותו גר, כלומר זוהי הערכה ערכית לגרות. האהבה הזו מעמידה במרכז את הגרות ולא אותי עצמי, ולכן על אף שמושאה הוא תכונה, היא באמת אהבה ולא תאוה.

כפי שראינו, בתמונה הסינתטית גם מושגים הם בעלי נוכחות ממשית. על כן, אולי גם כאן אפשר לומר שהאהבה הזו פונה לדבר כשהוא לעצמו, ולא להופעותיה, ובזה היא דומה לכל אהבה אמיתית.¹⁷³

לסיום הדיון באהבה נעיר לגבי התופעה המקבילה בהקשר של מידת היראה. הקשר בין היראה לבין החכמה (כלומר למימד השכלי ולא רק הרגשי) הוא מפורש יותר, והוא מופיע בעשרות מקומות במקרא ובחז"ל. לדוגמא: 'הן יראת ה' היא חכמה, וסור מרע בינה' (איוב כ"ח, ח), 'או: 'חכם ירא וסור מרע, וכסיל מתעבר ובוטח' (איוב א', ח). ובחז"ל: 'אם אין יראה אין חכמה' (אבות פ"ג, מ"ז), ועוד הרבה.¹⁷⁴

¹⁷² ייתכן שבאמת השימוש במונח 'אהבה' כאן הוא מושאל. ובאמת מצאנו בכמה מקומות בחז"ל ובראשונים גם שימוש כזה במונח 'אהבה'.

¹⁷³ יש לדון לגבי אהבת ה', האם אנו צריכים לאהוב אותו בגלל מעלתו (תכונותיו של האלוקים זהו מושג בעייתי כשלעצמו. ראה, למשל, בדיון בספר הראשון על התארים השליילים, שער שנים-עשר פרק ד). הרמב"ם הנ"ל בפ"י מהל' תשובה מדבר על אהבת האמת מפני שהיא אמת.

¹⁷⁴ ראה, למשל, בספרו של ר' אהרן קוטלר, 'משנת ר' אהרן - מאמרים ושיחות מוסר', חלק א, ישיבת לייקווד ומכון ירושלים, ירושלים תשמ"ו, בשער הרביעי. וכן בספר **נפש החיים**, לר' חיים מוולוז'ין (תלמיד הגר"א מוויילנא), שער רביעי פרקים ד-ט, ועוד הרבה.

יש לציין בהקשר זה את ההבחנה שעורך הרב סולובייצ'יק בין פחד, יראה רגילה ויראת הרוממות. יראת הרוממות, היא סוג של הופעה שכלית רצונית, שכרוכה בשיקול דעת ובהכרעה. זאת בניגוד לפחד שהוא אינסטינקט שמתעורר מעצמו. בהערה הבאה נעסוק בשרטוט תמונה מלאה יותר של המידות הללו, על פי דבריו של הרב סולובייצ'יק, ונראה גם שם את היחס בין רגש לשכל במסגרת המידות.

הארה 24 : הקשר המרובע אהבה-תאוה ופחד-יראה אצל הרב סולובייצ'יק

הרב סולובייצ'יק, בחיבורו 'וביקשתם משם'¹⁷⁵, עומד על היחס בין אהבה ותאוה, ובין פחד ויראה, ומוצא קשרים הדדים ומקבילים בין ארבעת המידות הללו. בהארה זו נסכם באופן כללי את המסקנות שעולות מדיונו שם, על אף שחלק מהדברים רק רמוזים. הקורא את הדברים לאחר הסיכום כאן, יוכל לראות שסיכומנו משקף בסך הכל את כוונת הרב.

ארבעת המידות הללו מחולקות לשני צדדים: צד האהבה (והתאוה), וצד היראה (והפחד). כל אחד מן הצדדים הללו מחולק לשלוש רמות היררכיות: היצרית-אינסטינקטיבית (חייתית), הרגשית, והשכלית-רצונית (שישבה שיקול דעת).¹⁷⁶ כאמור, בהמשך נעסוק רק בשתי רמות בכל צד: אהבה-תאוה, ויראה-פחד. ראשית, הרב קובע קשר פנימי בין כל שני רכיבים ששייכים לכל אחד משני הצדדים: הפחד הוא הדרך ליראה, והתאוה היא הדרך לאהבה. זוהי המטרה של ההיררכיה, ששלב אחד שבה מוביל לשלב הבא.

לאחר מכן הוא מסביר את ההבדל בין שני הרכיבים בכל אחד מן הצדדים הללו (הזכרנו זאת למעלה, בסעיף על אהבה ויראה): הפחד הוא תגובה אינסטינקטיבית, שאינה נובעת מבחירה ('ללא הברקת הרצון המאיר', בלשונו). כך גם התאוה היא אינסטינקט אוטומטי שאינו כרוך בשיקול דעת והכרעה. המסקנה היא שבשני הרגשות הללו הפעולה היא יצרית, ולכן האדם הוא במרכז (במינוח שנקטנו בגוף הדברים, זוהי פעולה צנטריפטלית, ולא צנטריפוגלית). לעומתם, האהבה היא תוצאה של שיקול דעת והכרעה (של 'הרצון המאיר'), וכך גם היראה. זוהי תמונה שתואמת בדיוק למה שראינו למעלה, שאהבה ויראה הן לא רגשות פשוטים, אמוציונליים, אלא תוצאה של הכרעה רצונית. המסקנה היא שבשני ה'רגשות' הללו (שלמעשה הם מצב ביניים בין רגש לבין שכל, כפי שראינו

¹⁷⁵ ראה שם מפרק ו והלאה, ובעיקר בפרק ח.

¹⁷⁶ המבנה הזה מקביל למבנה שמתואר לעיל באינטרמצו החסידי הראשון. השלשה הידועה שקרויה נר"נ: נפש, רוח, נשמה, שוכנת (מטפורית) בשלושה איברים: מוח, לב, כבד. שלוש הרמות שבכל צד מידותי משקפות את שלוש הרמות הללו: הנשמה היא החלק הקוגניטיבי, וזוהי 'הנפש האלוהית'. הרוח היא החלק הרגשי. הנפש היא החלק היצירי-אינסטינקטיבי, וזוהי 'הנפש הבהמית' (שקיימת גם בבעלי חיים).

המשך**הארה 24:**

בגוף הפרק), כיוון הפעולה פונה אל מושא הרגש, ולא מרוכז באדם עצמו. כעת נותר לנו להבין מהו הקו שחוצה את שני הצדדים הללו. כלומר מהו המשותף לאהבה ותאוה, ובו בזמן מנוגד ליראה ולפחד. לכאורה כסינו את כל הצירים: הציר של פנימה-החוצה, והציר של בחירה-אינסטינקט, ושני אלו אינם הצירים הרלוונטיים. אלו הם צירי אורך, שכל אחד מהם קיים בכל אחד משני הצדדים. נראה שכוונתו של הגר"ד היא לומר שהמשותף לאהבה ותאוה הוא ששניהם פועלים כדי לקרב את שתי הישויות זו לזו. ההבדל בין האהבה והתאוה הוא רק באופן הקירוב, ולמען מי הוא נעשה: התאוה לוקחת את המושא אל התאב (צנטריפטלי), והאהבה לוקחת את האוהב אל המושא הנאהב (צנטריפוגלי). זהו שורש ההבדל בין שני אלו לבין הצמד פחד-יראה. הצמד פחד-יראה פועל כדי להרחיק את שני הישויות זו מזו. אמנם, כאן קשה לתאר זאת באופן גיאומטרי, כלומר לראות את ההבדל ביניהם כהבדל בכיוון (כמו שראינו ביחס שבין האהבה לתאוה). כאן צריך להבין את ההבדל ברובד המהותי, כלומר למען מי נעשית הפעולה (מי במרכז): היראה (הגבוהה, יראת הרוממות והמעלה) היא למען המושא - אנו יראים מהקב"ה למענו, כך שהוא במרכז (צנטריפוגלי). הפחד, לעומת זאת, הוא פעולה שנעשית למעננו, כלומר כדי להציל את עצמנו ממושא הפחד. אנחנו במרכז (צנטריפטלי).¹⁷⁷

זוהי מערכת קשרים מלאה ומסועפת, שיוצרת מקבילויות ואנטי-מקבילויות בין ארבעת הרגשות-מידות הללו. נזכיר ששניים מהם שייכים לרגש הרגיל (יצר, המימד פסיכולוגי), ושניים שייכים ל'רגש' הגבוה יותר, במובן שהגדרנו בפרק זה (אלו הם שורשי מידות, שמצויים בין השכל לבין הרגש).

עד כאן עסקנו במידות האהבה והיראה. ראינו שיש בהם מימדים שכליים-רצוניים, ולא רק אינסטנקטיביים. במובן זה הם דומים למה שאיבחנו למעלה במושג 'מצפון'. אולם, כפי שכבר הזכרנו, האהבה והיראה אינם מידות גרידא, אלא הם בבחינת שורשים לכל המידות שבנפש (כוחות מידותיים). אם כן, מסתבר שבכל המידות יכולה להיות סוג של הופעה כזו, שכוללת גם מימדים שכליים בנוסף לאלו הרגשיים. בסעיף הבא נביא דוגמא אחת להופעה כזו של מידת החרטה, וממנה ניתן להקיש גם על השאר.

חרטה ומחילה

דוגמא נוספת למידה כזו היא חרטה. נתאר לעצמנו אדם שחטא כלפי חבירו. כעת הוא רוצה לרצות אותו ולפייסו. הוא מתכוון לבקש סליחה ומחילה מן החבר הפגוע. כיצד עלינו להתייחס

¹⁷⁷ היה מקום לראות את הפחד-יראה כשתי מידות מרחיקות (כנגד האהבה ותאוה, המקרבות). ההבדל הוא בשאלה כיצד מרחיקים, האם את המפחיד מהפחוד או להיפך. אבל נראה כי ההבדל הזה אינו משקף את היחס בין שני הרכיבים של הצמד הזה.

למצב שבו הוא כלל לא מרגיש חרטה על המעשה, ובכל זאת הוא בא לבקש סליחה? בהרצאה שנתתי על הנושא הזה, תגובת הקהל היתה חד משמעית וברורה (וגם טיפוסית): זוהי צביעות! לעומת זאת, טענתי היתה שזהו מעשה נאצל.

אם אותו אדם חש ייסורי מצפון ולכן הוא הולך לבקש מחילה, אזי מעשהו נועד אך ורק עבור עצמו. זהו כמעט אינסטינקט, ופעולתו נועדה לרצות את מצפונו, או להשקיט אותו. לשון אחר: היא נעשית לצורך סיפוק צרכים שלו עצמו, ולא למען הנפגע. אולם אדם שכלל לא מרגיש צורך נפשי לרצות את חברו, ובכל זאת הולך אליו לבקש סליחה מכיון שהוא יודע בשכלו שהוא חטא כלפיו, ושהוא לא היה בסדר בנושא זה, הרי זהו מעשה מוסרי מושלם (לא על פי המוסר הטאואיסטי, אלא המורליסטי-קאנטיאני). מעשה זה נעשה מתוך בחירה צרופה. כל כולו נעשה משיקולים מוסריים, ללא שמץ מניע אגואיסטי. מדוע לומר שישנה כאן צביעות?

האם אין לנו טענה כלפי מי שאינו מרגיש שרצח יהודים הוא עבירה חמורה, ומכוח זאת הוא מבצע רצח כזה? או, לחילופין, האם הטענה שלנו כלפיו היא על חוסר הרגש שלו (על כך שאין לו לב?!). הרגש האינסטינקטיבי שלו הוא מולד, ואין לו כל אחריות כלפיו. הוא נברא עם מערכת רגשית שונה משלנו. מה אנחנו רוצים ממנו? כך הוא בנוי!

ברור שהתביעה כלפיו אינה קשורה לרגש שלו. תביעות מוסריות, כמו גם מצוות, אינן פונות לאינסטינקטים. אם ישנה תביעה מוסרית, הרי היא מבוססת אך ורק על כך שאסור לרצוח. וגם אם הוא לא מרגיש זאת כי הוא בנוי אחרת מבחינה רגשית, עדיין התביעה כלפיו היא שמוטל עליו להימנע מהמעשה, אך ורק מפני שהוא מעשה אסור. לשון אחר: אנו תובעים את שיקול הדעת המוסרי שלו לדין, ולא את האינסטינקטים והרגשות שלו.

יכולנו לחזור על כל המהלך הזה, ביחס למחילה שמעניק לו הנפגע. גם הוא יכול לעשות זאת מתוך 'צו מצפונו', או כדי לספק רגש שמציק לו. לחילופין, הוא יכול לעשות כך מתוך הכרעה ושיקול דעת שמן הראוי למחול לפוגע שמבקש ממנו מחילה. האם הציפיה מאדם שימחל על כך שפגעו בו היא כלפי הרגש שלו, או כלפי שיקול הדעת וההכרעה המוסרית שלו? שוב, סביר מאד שאין אנו מפנים תביעות כלפי אינסטינקטים ורגשות. מה יקרה אם הוא אינו מרגיש כל שינוי בתחושת הפגיעה שלו, ובכל זאת הוא אומר לחברו שהוא מוחל לו? האם תהיה בכך צביעות? לחלוטין לא.¹⁷⁸

אם כן, הרי לנו שתי מידות, חרטה ומחילה, שבהתייחסות המיידית שלנו נראות שייכות למישור הרגשי, ואפילו ישנה תחושה שללא המישור הרגשי הן ריקות וחסרות ערך, אולם בעיון נוסף מתברר שיש בהן מימד שכלי ורצוני, מעבר לרגש, וכנראה שהוא אפילו המישור העיקרי והחשוב יותר שבהן.

כאמור, את ההשלכה לשאר המידות לא נעשה כאן. דומה כי די במה שהבאנו כדי להוות בניין אב לשאר המידות.

¹⁷⁸ אמנם באנגלית יהיה קשה לו לומר לפוגע: no hard feelings. הביטוי האנגלי שכורך את המחילה ברגשות, הוא גופא תוצר מובהק של האנליטיות המערבית.

הערה על האסתטיקה

כאן המקום להעיר ש'רגשות' בעלי מימד שכלי-רצוני קיימים כנראה גם בהקשר האסתטי, ובודאי בהקשר הדתי. למשל, תחושת התפעלות ושגב מיצירה אמנותית כנראה מכילה גם היא מימדים קוגניטיביים, ולא רק רגשיים.

בכך ניתן גם לראות את המקבילה ל'מצפון' האתי. כבר הזכרנו קודם לכן שבלשונונו מצאנו גם התייחסויות ל'מצפוננו' של היוצר. זהו ה'רגש' שמורה לו על מה שנכון לעשותו, ועל הדרך הנכונה ליצור ולנהוג.¹⁷⁹ אולם אין מקום להוראות על הנכון והראוי, ובודאי שאין מקום להפנות דרישות למצפון האסתטי של היוצר, אם לא נניח את מציאותם של מימדים אונטולוגיים אובייקטיביים בצו האסתטי, או בעקרונות השיפוט וההערכה האסתטיים. גם כאן ה'מצפון' אינו רגש גרידא, שאם לא כן אין לו כל משמעות ערכית.¹⁸⁰

ישנו מכנה משותף בין התפעלות מיופי ומאמנות, יחס קדושה אל המוסר, ולשגב הדתי. כל אלו הם לא רק רגשות, אלא גם הכרעות של התייחסות. כמו שראינו למעלה בדיון אודות ראות הרוממות.¹⁸¹

ייתכן שזהו הבסיס לערך הדתי אותה רואה התרבות שלנו בחוויות רליגיוזיות. לכאורה, גם זו אינה אלא חוויה. אלא שאם כן, לא ברור מה ערך יש בה. חוויה רגשית שכלל אינה תלויה בנו, אינה יכולה להיות בעלת ערך.¹⁸² אמנם אם נבין שרליגיוזיות גם היא הופעה של 'רגש-שכלי', מהסוג של המצפון, או האהבה, הרי שניתן להבין את הערך הדתי של חוויות אלו.

קשר לעימות האנליטי-סינתטי

כפי שהזכרנו למעלה, ההתייחסויות המקובלות בעולם בן ימינו הן שכל התופעות הללו שייכות אך ורק לרגש ולאיינסטיינקט, ותו לא.

הסיבה העמוקה לכך היא שכדי לומר שהן שייכות למימד השכלי שלנו, יש להניח הנחות אונטולוגיות מסוימות על המציאות האובייקטיבית. למשל, הנחת קיומם של המושג 'טוב', או 'יפה', כיישם. אולם, זוהי הנחה אסנציאליסטית, בדבר קיומו של משהו שאינו נצפה בחושים, והנחה כזו אינה קבילה בתמונה האנליטית. על כן, האנליטיקן צריך לבחור בין האפשרויות

¹⁷⁹ לפעמים ביטוי זה מופיע במשמעות של עמידה על העקרונות שלו, כלומר דרישה לחירות ואי כניעה לתכתיבים חיצוניים. כאן אנו מתייחסים למשמעות אחרת, והיא תוכנם של הערכים האסתטיים של היוצר (ההכרעה מה יפה בעיניו ומה לא).

¹⁸⁰ שאלה מעניינת שלא נעסוק בה כאן, היא האם המצפון האסתטי בעצמו שייך לאתיקה או לאסתטיקה. האם אמן שאינו נוהג על פי 'מצפוננו' האסתטי, ראוי לגינוי מוסרי, או לגינוי אמנותי. ראה על שני המישורים שהוזכרו בהערה הקודמת.

¹⁸¹ עומד על כך בהרחבה רודולף אוטו, בספרו **הקדושה**, תרגמה: מרים רון, כרמל, ירושלים 1999. דומה כי זהו ההבדל אצלו בין הנשגב לנומינוזי. הנשגב הוא רגשי, בעוד שהנומינוזי כולל רכיב קוגניטיבי. אצל קירקגור, שמבחין בסולם מהאסתטי לאתי ולדתי, ניתן להבחין בגישה דומה. אין כאן מקום להאריך בכך.

¹⁸² למעלה כבר עמדנו על כך שהיחס הזה לחוויה הרליגיוזית הוא נוצרי בעיקרו, והיהדות אינה רואה בכך אלמנט מרכזי בעבודת ה', או בחובה הדתית.

הבאות: או המשך תמיכה באובייקטיביזם ללא כל ביסוס, ומתוך התעלמות מן הבעייתיות הפילוסופית הכרוכה בו (תוך עיגון פרגמטיסטי של ההתעלמות הזו). או לחילופין, ייסוד אמונה 'דתית' חדשה, 'בוקונונית', בדבר קדושתו ואמיתותו המוחלטת של הספק. הדבר היחיד שיש לו קיום מוחלט, שהוא לא מותנה ובלתי סובייקטיבי, הוא הטיעון שאין שום דבר כזה. זה אמנם נשמע סתירתי; אז מה!

זהו סיכום נאות לתמונת העולם האנליטית, כפי שהיא מוצגת בשער זה. עמדה זו טוענת לכתר הרציונליות והרציונליזם, אולם מבוססת אך ורק על פרגמטיזם (שהוא כשלעצמו גישה אבסורדית, כפי שכבר הערנו מספר פעמים). על מנת להציל את אפשרות הקיום שלנו ואת המשמעות של חיינו, העמדה האנליטית מניחה שהרצוי הוא מצוי (זכרו את חיילי הפלסטק). לצורך כך היא בונה מגדל קלפים, מושגי ורעיוני, שבנוי כולו על סתירות ועל תזות בלתי סבירות. כל זה בהחלט מצטרף למה שראינו גם בשערים ובספרים הקודמים.

סיכום הדין בשער זה

בשער זה עסקנו בהשלכות של הנאמר בשני השערים הקודמים על הבנת הרצון והבחירה, ביחס לשיפוטים השונים. בשני הספרים הקודמים עסקנו בעיקר בהתנהלות של החשיבה האנושית, כלומר במושגי האמת והשקר (המדעיים, ובכלל). בספר זה אנו עוסקים בתופעות מקבילות בשני ההקשרים השיפוטיים הנוספים: האתיקה (מושגי הטוב והרע) והאסתטיקה (מושגי היופי).

ראינו שהמחלוקת האנליטית-סינתטית באה לידי ביטוי באופן דומה בשני ההקשרים הללו. אלו הם שני בצלים נוספים, המקבילים לבצל החשיבה. לכל אחד מהם יש ערכי יסוד (המקבילים לאקסיומות בבצל החשיבה), וגלדים חיצוניים שנגזרים מהם.

פתחנו בשרירותיות הרצון, ומתוך כך ראינו כי אופן הבנתנו את היחס בין רגש ושכל מקרין על תפיסת השיפוט והפרשנויות האתיות והאסתטיות שלנו. האדם האנליטי (ההומו-אנליטיקוס) נוטה הרבה יותר לייחס דברים למישור הרגשי והסובייקטיבי, אולם הדבר נובע דווקא מנהייה מופרזת אל הלוגי והמוגדר. נהייה זו מוליכה לעמדה שכשאין הגדרה מדויקת אז הכל פתוח ולגיטימי. בספר הראשון כבר עמדנו על כך שהפוסטמודרניזם, על אף שהוא נראה כמו תיאוריה מיסטית ופרדוקסלית, יסודו הוא דווקא בלוגיציזם מופרז.

לעומתו, ההומו-סינתטיקוס, מייחס מעמד מוגבל ללוגיקה ולהנמקה האנליטית (אם בכלל יש דבר כזה), ותחת זאת הוא מעמיד במרכז ומעניק חשיבות יתרה לאינטואיציה. ראינו בכמה וכמה מקרים, שאם נותנים לה קרדיט - בסופו של דבר היא מוכיחה את עצמה. בסופו של חשבון, מתוך תמונה סינתטית ניתן להבין את הפתרון לרוב הבעיות שמונחות בבסיס האנליזות השגויות של האנליטיקאים, וממילא אין צורך לוותר על התמונות האינטואיטיביות שלנו. לכל אורך הדרך העמדה והתמונה הסינתטית עומדות בכל המבחנים טוב יותר מאשר אלו האנליטיות, המנותקות מן המציאות ומתפיסות השכל הישר (האינטואיציה). העובדה שהסינתטיות נראית לנו לפעמים 'מיסטית', היא אך ורק תוצאה של שטיפת מוח של 'רציונליזם' עקר ופרדוקסלי, שבעצמו מהווה מיסטיקה אזוטריית עוד הרבה יותר, עד כדי אבסורד. אין באנליטיות שום דבר רציונלי, פרט לכותרת שהיא מעניקה לעצמה ללא כיסוי.

בסוף השער פגשנו מישור נוסף שקיים בנפש, ובו ישנה הופעה של מידות שונות, בין השכל לבין הרגש. לתחום זה שייכנו את ה'מצפון', שהוא חוש ההכרה המוסרי (והאסתטי). זהו תחום ביניים שלא עמדנו עליו בשער השני (כאשר שרטטנו את המפה הכללית של הנפש). הוא מהווה ביטוי חד לויתור על ההבחנה בין רצון ובחירה לבין הכרה (כפי שתואר בשער השני), בדומה לויתור על חדות ההבחנה בין חשיבה להכרה, שנעשה בספר הראשון.

השער הנוכחי היה יותר אקטואלי, וממילא גם יותר פולמוסי. הוא נזקק למקורות תורניים מעבר למה שראינו בעבר. הדבר נגזר מן העובדה שהנושא בו הוא עוסק הנו אקטואלי יותר, ונוגע יותר לאידיאות ריאליות, ולא רק לעמדות פילוסופיות מופשטות. כאמור, הקשר ההדוק בין המישור המופשט לבין המישור הריאלי הוא אחד הלקחים החשובים של הקוורטט. שער זה עסק בהצגתן של כמה מערכות קטגוריאליות, כמו מערכות מוסריות ואסתטיות. בשער הבא נחזור למהלך הפילוסופי של הטיעון, שהוא מטבעו בעל אופי יותר פורמלי-טכני. אנו נמשיך לעסוק בשער זה במערכות קטגוריאליות באופן כללי, ובדרכי ההתייחסות השונות אליהן.

אינטרמצו חסידי שני: 'החכם וההינדיק'

לסיום הדיון האקטואלי יותר בשער השלישי, נספר את סיפורו הידוע של ר' נחמן מברסלב, על החכם וההינדיק (=תרנגול הודו).

אסון קרה בבית המלוכה. בן המלך שהיה עד כה שפוי ומנומס, שקע במרה שחורה, והחל הוזה הזיות. מתגולל מתחת לשולחן האוכל על הרצפה, וגורר חתיכות לחם ועצמות שמוצא שם, באמרו שהוא תרנגול הודו...
ולא די לו בכך, אלא שמתעקש הוא לבלי ללבוש עוד את בגדיו, בהטעימו שתרנגול אינו לובש בגדים...

צער רב נגרם לו למלך בשל כך... קרא המלך לרופאיו וחכמיו... אך ללא הועיל, בן המלך בשלו: "תרנגול הודו אני, ואין כל תימה בהתנהגותי, שכן כל תרנגולי הודו נוהגים כך...".
ביום מן הימים, זה מכבר נואשו כל הרופאים והחכמים מלרפאותו, בא חכם אחד מעיר רחוקה, וטען שמקבל הוא על עצמו לרפאותו כליל...

מה עשה החכם, פשט גם הוא את בגדיו, והתיישב אל מתחת לשולחן אצל בן המלך, והחל גם הוא גורר פירורים ועצמות, בארשת פנים תמימה, כאילו הדבר מובן מאליו...
נעץ בו בן המלך עיניים תמהות, אחר שאלו: "מי אתה, ומה אתה עושה פה?" השיבו החכם: "ומה אתה עושה פה?" "תרנגול הודו הנני", נענה הבן בתמימות – "גם אני תרנגול הודו", הפטיר אחריו החכם...

עברו ימים מספר, אף שבועות, והשניים התרגלו זה לזה, באכלם יחדיו מאותו אוכל, בלי לבוש לגופם, כשבין אחד לרעהו נוצר קשר אמיץ.

הבין החכם שהגיעה העת להתחיל בפעולה ממשית, רמז לסובבים להשליך שני כותנות אל תחת השולחן, ובפנותו אל בן המלך אמר לו החכם: "כלום סבור אתה שתרנגול אינו יכול ללבוש כותנות ולהמשיך ולהיות תרנגול הודו?" וכך לבשו שניהם כותנות.

עבר זמן סביר, רמז החכם, והשליכו אליהם מכנסיים ללבוש, ואף עתה, בפנותו אל בן המלך אמר לו: "החושב אתה שעם מכנסיים אי אפשר להיות תרנגול?"...

כך לבש בן המלך בגד אחר בגד, בלי כל התנגדות. שוב עבר זמן ניכר, והחכם רמז לנוכחים להשליך מאכלי אדם מהשולחן, ושוב טען לבן המלך: "חושב אתה שאם אוכלים מאכלים טובים יוצאים מכלל תרנגול הודו? ייתכן לאכול אותם, ואף להישאר תרנגול", ואכל.

כעבור זמן מה, פנה החכם אל בן המלך ובקשו לשבת עמו על כסא אצל השולחן, ומכאן לא ארכו הימים עד שהחזירו לכל מסלול החיים התקינים, מבלי שיחוש בן המלך בכך שהפך לתרנגול העושה מעשי בני אדם מכל כל...

חסידי ברסלב מסבירים שכוונת המשל להסביר כיצד ניתן להתגבר על התחושה ההרסנית שעבודת ה' נועדה רק לאנשים גדולים מאיתנו. בהערת המעתיק של משל זה מובא כך:

יכולים לומר שהאדם הרוצה להתקרב לעבודת ה' הלוא הוא 'הינדיק' מלובש בחומריות

וכו', ובדרך זה יכולים מעט מעט לקרב את עצמו לעבודת השם, עד שנכנסים לגמרי...

אולם על פני השטח לא נראה שהפרשנות הזו משכנעת. נתחיל עם בעיה שצריכה לצוץ כאן מאליה: האם בסוף התהליך אותו בן מלך אכן הבריאה? ללא ספק – לא. הוא התנהג באופן בריאה לחלוטין, אולם למעשה, במהותו הוא היה עדיין חולה באותה מידה כבתחילה.

אם כן, מדוע הוא מוצג כאדם בריאה? לכאורה החכם הוא גיבור הסיפור, והוא אכן הצליח להערים על בן המלך. אך ערמומיותו לא פעלה במישור הרפואי, אלא בתחום השכנוע הרטורי.

במינוח שלנו ניתן לומר כי ערמומיותו של אותו חכם פעלה בשירותה של מטרה אנליטית. המטרה של הריפוי היתה להביא את בן המלך למצב של התנהגות תקינה, ולא דווקא לרפא אותו. זהו מוסר טאוואיסטי, או מוסר של מצבים. אם ההתנהלות הטכנית היא תקינה, אז לא מפריע לנו שהיא נובעת ממניעי אישיות מעוותים ומושחתים. אם באמצעות אינטרסים נוכל להביא את החברה ואת המדינה למצב של התנהלות תקינה, 'העוגה' תחולק בשוויון מוחלט בין האחים, אז אין לנו כל דרישות מעבר לכך. מבחינתנו זוהי חברה, או אישיות, בריאה. במינוח שהוגדר למעלה, נוכל לומר כי גם כאן אנו רואים לכאורה שהריפוי הוא ביורוקרטי בלבד.

אולם באופן מהותי הרי ברור שגם לאחר ריפוי כזה, החברה, או האישיות, הם עדיין חולים. רק ההתנהגות הטכנית-פורמלית שלהם השתנתה. זה איננו ריפוי במובנים סינתטיים-קאנטיאניים.

בפרק א של השער הראשון (וגם בהארה 12 בספר הראשון) תיארו את משל החדר הסיני. לפי הפרשנות האנליטית לסיטואציה, הפעלת סמלים טכנית מהווה תחליף הולם לדיבור. גם כאן, התנהגות טכנית, חיצונית, הסינטקס של המצב, שבאופן הנורמלי מבטא מצב פנימי מסוים, או סמונטיקה מסוימת, מהווה תחליף מלא עבור אותו מצב פנימי מהותי, גם אם באמת הוא אינו קיים. התנהגות כאילו מדברים - היא דיבור. כאילו חושבים - זו חשיבה. כאילו רוצים - זה רצון.

האנליטיות בונה מודלים תיאורטיים שנראים ומתנהגים אותו דבר, אולם הם לא מכילים כל תוכן מהותי. המעטפת מהווה תחליף לתוכן. זה בדיוק מה שראינו לעיל בהארה 5 (על השעיר לעזאזל): בארמון האנליטי ישנם ארבעים ותשעה שערי בינה, אולם בתוכם אין שום חדר (חכמה). מעטפת ריקה ומושלמת, אך ללא כל תוכן פנימי מהותי.

כפי שראינו שם, במצב כזה כל המבנה כולו הוא חסר משמעות. המהות היא זו שנותנת תוכן להתנהגות ולמעטפת החיצונית. אם האדם אינו בריאה, העובדה שהוא אוכל נורמלי, ולבוש נורמלי, אינה מועילה במאומה (אולי לסובבים נוח יותר להיות במחיצתו, אך אין בכך כדי להגדירו כבריאה).

כך ראינו גם לגבי האסתטיקה. גם שם האנליטיות בונה מבנים שלמים, וישנם כאלו שאף טוענים שהם מציעים תיאוריה אובייקטיביסטית להערכה אמנותית. אולם ברקע, או בפנים, אין כל מהות. כפי שראינו, המבנים שיוצאים מן היצירה עצמה, הם האובייקט שאליו היא מושווית. זהו מעגל לוגי שזנבו בתוך פיו.

אם כן, הן בהיגיון, הן באתיקה והן באסתטיקה, האנליטיות עוסקות בתהליכי 'ריפוי' מלאכותיים באמצעות תפיסה של מצבים, במקום של תהליכים ומהויות. נוצרות מעטפות ריקות, שלכאורה מחליפות את המהות. יש כעת מושג חדש של 'אמת', על אף שמשמעותו כבר שונה לגמרי. הוא אמנם יחסי, ואינו אומר מאומה על העולם, ואולי הוא אינו אלא רגש, אבל הוא מחייב, והוא התחליף בן זמננו למושג 'אמת' המקורי. כך נוצר גם מושג חדש של 'יפה', או 'טוב', על אף שגם אלו השתנו מאד. בה במידה ערך החופש מחליף את החירות, על אף ששני אלו הפוכים בכל פרמטר רלוונטי. כל הזמן כוהני הכת האנליטית פועלים לשכנע את מאמיניהם בכך שיש להם מושגי ערך תחליפיים, כלומר ש'חיילי הפלסטיק' שלהם הם אמיתיים.

מבנה משוכלל ואינטליגנטי, שמלווה בשטיפת מוח בלתי פוסקת, מופעל על ידי 'חכמים' שמנסים לרפא תרנגולי הודו בכך שישכנעו אותם שהם למעשה בני אדם. העמוס עוז'ים ועדי צמח'ים, ושאר כוהני הדת האנליטית, אפילו נראים בעיני עצמם כחכמים ורציונליים, ואף מתייחסים לאחרים כמיסטיקנים בלתי רציונליים. אולם כל זה ללא כיסוי מהותי. כפי שראינו במהלך הספר, לא רק שבן המלך נותר תרנגול הודו, גם החכם שמנסה לשכנע אותו שהוא בן אדם למעשה אינו אלא תרנגול הודו.

עולמנו האנליטי-פוסטמודרני הוא מין שיטה שלימה וכוללת שמבוססת על הנחות מוזרות והזויות, על הגדרות מלאכותיות שרחוקות מהשכל הישר, על דבקות דתית במתודות (=המדע) שלא ניתן למצוא להן כל הצדקה (בעולם אנליטי). על 'ערכים', אתיים ואסתטיים, שמחליפים את הערכים במובנם המקובל, על אף שלא ניתן להצדיק מאומה מכל זה. כל זאת תחת שטיפת מוח בלתי פוסקת, ומלמול מנטרות שאומרות 'אנחנו הרציונליים, והם הפרימיטיביים'. זוהי המעטפת שאופפת את אזרח העולם הפוסטמודרני.

ועוד לא הזכרנו את ערכי ה'סובלנות' וה'פתיחות' הידועים של העולם האנליטי. לערכי היסוד הללו, שמערכות החינוך בישראל עוסקות כמעט אך ורק בהם, כמובן אין כל זכר, בשום מובן מהותי, בעולם האנליטי. אבל גם כאן ישנו פתרון קסם פשוט להפליא: אמור שלוש פעמים בשעה 'אנחנו סובלניים ופלורליסטיים, והם חשוכים, מאובנים ופרימיטיביים' (וגם גנבים, משתמטים ורודפי בצע). זהו כוחן של מנטרות, בסוף מתרגלים אליהן ומפנימים אותן.

תיאור דומה מאד ניתן למצוא בספרו של דניאל שליט, **שיחות פנים**¹, חלק ב. שם הוא עוסק בדמותו של העולם הפוסטמודרני כ'קניון'. אדם שהולך בקניון חי במציאות מלאכותית ונוצצת שאופפת אותו לחלוטין, וחוצצת אותו מהמציאות האמיתית שבחוץ. כך גם המערכת הפוסטמודרנית אופפת את 'איש הקניון' מכל עבר, ומציעה מעטפת דמיונית ונוצצת כתחליף למציאות האמיתית.

אז באמת לא פלא שהאב, מהמובאה שבראש הספר, מודאג מכך שבנו (הסטודנט) מתחיל לחשוב. ב'קיסרות' האנליטית זהו תהליך הרסני ומסוכן, שכן בסופו הוא עלול להפסיק להיות 'רציונלי'. הוא עוד עלול לחשוב שישנה מציאות לא וירטואלית, אי שם מחוץ ל'קניון'

¹ **שיחות פנים**, דניאל שליט, תואי, ישראל תשנ"ה.

(=הקיסרות). כמה טוב שאדוננו הקיסר עושה כל מה שביכולתו כדי למנוע את אי הנעימות הכרוכה בכך.

נחזור כעת לסיפור ה'הינדיק'. ניתן לחדור לתוכו עוד צעד נוסף. קודם שאלנו מדוע ר' נחמן חושב שאותו נסיך התרפא? כעת אנו שואלים מדוע ר' נחמן חושב שבכלל הוא היה אי פעם חולה?

כפי שמתאר הסיפור, אותו בן מלך מתבונן בתמיהה על החכם שיורד אל מתחת לשולחן, ושואל אותו מה לאדם לחפש שם בשאלת תחתית. כלומר במעמקי תודעתו הוא יודע שהוא למעשה אדם ולא תרנגול. אולם זוהי תודעה מודחקת, שהוא אינו מרשה לה לצוף למעלה. הוא חי כמו תרנגול הודו, וגם משכנע את עצמו שהוא אכן כזה. זוהי המחלה שלו. אולם במעמקי ליבו הוא יודע, גם אם הוא לא מנסח זאת לעצמו במילים (ואולי הוא כלל לא יודע שהוא יודע) שהוא אינו כזה. המחלה היא שהוא לא נותן לאינטואיציה הברורה שלו להנחות אותו, אלא מנסח תחליפים אנליטיים שנראים לו הולמים ו'רציונליים' יותר, וחי לפיהם.

כפי שהזכרנו לא פעם, בדרך כלל האנליטיקן עצמו יודע שהוא טועה. ברור לו שישנה אמת, ושקסיומות אינן שרירותיות, ושהבחנה בין הכרה וחשיבה אינה חדה (כלומר שישנה הכרה שמעית). הרי במקרים רבים הוא עצמו מביא טיעונים ומתווכח על ערכים, ובודאי מאמין ומשתמש במדע. אולם על אף כל זאת, כשנוח לו הוא ממשיך לדבר על ואקום ערכי ולוגי, על פולריזם וסובלנות, לכתוב מאמרים מלומדים ולדגול בפוסטמודרניות. המחלה שלו, כמו זו של בן המלך, אינה האנליטיות עצמה, שכן הוא לא באמת אנליטי. המחלה שלו היא שהוא אינו מתנהג כמו שהוא באמת חושב, על פי האינטואיציה שלו. הוא נוהג וחושב כמו שהקיסר (שבתוכו ושמוחצה לו) מורה לו לחשוב.

מי שבאמת ובתמים משוכנע שהוא הינדיק, אין לו כל סיכוי להתרפא. התקרבות מעט מעט לעבודת השם לא תועיל למישהו כזה. טכניקה כזאת מועילה רק למי שבמעמקי ליבו כבר יודע שהוא לא הינדיק. תהליך הלימוד רק עוזר לו לגלות ולהפנים זאת, ואף ליישם.

ואולי כאן המקום לקשור זאת בחזרה לאינטרמצו החסידי הקודם. חולה נפש שאין בתוכו נקודה בריאה כלשהי, לא ניתן לריפוי. תמיד אנו זקוקים לנקודת משען ארכימדית שבאמצעותה ומתוכה נוכל להתחיל את תהליך ההבראה של החולה. על כן ישנה הנחה שכל חולה שניתן לטיפול למעשה יודע בעומק נפשו שהוא חולה. אם כן, אי שם בתוכו יש נקודה בריאה כלשהי.

אך אם אכן הוא יודע הכל, אז מה בכל זאת חולה אצלו? כנראה המחלה היא שהוא מדחיק זאת. הוא מנסה 'למכור' לעצמו שהוא תרנגול הודו, על אף שבעומק לבו הוא יודע שהוא אדם. מדוע עליו לעשות זאת? כנראה כי נוח לו מאד מסיבה כלשהי להיות תרנגול הודו (=חוטא). אין מחויבות, לא דורשים ממנו מאומה, מתייחסים אליו בסלחנות, וכדומה.

אם כן, מהי הדרך לרפא את אותו חוטא?

הרמב"ם כותב (הלכות גירושין פ"ב, ה"כ) שמי שאינו מוכן לגרש את אשתו בנסיבות שההלכה מחייבת אותו לעשות כן, כופים אותו עד שיאמר רוצה אני:

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל

מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר, וכן אם הכוהו גוים ואמרו לו עשה מה שישאל אומרין לך ולחצו אותו ישראל ביד הגוים עד שיגרש הרי זה כשר, ואם הגוים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל, שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

נשאלת השאלה מה מועילה כפייה זו? הרי סוף סוף אם ניתן גט ללא רצונו (בלשון חז"ל: 'גט מעושה', כלומר כפוי) היא אינה מגורשת. אם יכולנו להחשיב אותה כמגורשת גם ללא הסכמתו, אזי אין טעם לכפות אותו. היה עלינו פשוט לומר לה ללכת ממנו. אולם על פי ההלכה גירושין דורשים את רצון הבעל המגרש. אם כן, מה מועילה הכפייה אשר בסופו של דבר גורמת לו לעשות משהו כנגד רצונו?

הרמב"ם שם קובע יסוד תמוה מאד. הוא אומר שכל יהודי רוצה בתוך לבו לעשות את רצון בוראו, ולקיים מצוות. היצר הוא שדוחק אותו לעבירות. וכשנכפה אותו לעשות את המצוות אז יתגלה רצונו האמיתי. הנמקה זו נראית אפולוגטית, ולא משכנעת. מה גורם לאותו יהודי לשנות את רצונותיו? הרי ברור שהוא עושה זאת רק בגלל הכפייה.

אולם לאור דברינו למעלה נראה כי ניתן להבין היטב את דברי הרמב"ם הללו. ברקע הדברים עלינו לזכור כי ההלכה עוסקת בעולם שבו ישנה אמונה ברורה, ובו האידיאה הדתית רווחת בחברה, ולכן לכולם ברור כי זהו הדבר הנכון לעשותו. במצב כזה ההנחה הסבירה היא שכל יהודי רוצה לקיים מצוות, ורק היצר הוא אשר מסיט אותו מדרכו. איך פועל היצר? הוא מנסה להדחיק את המודעות לחובת קיום המצוות פנימה, ולעטוף אותה במעטפות חיצוניות עבות, שקולה לא יישמע. איך הוא מצליח לעשות זאת? הנוחיות הרגעית שבחטא היא אשר מסייעת לו בכך. בגללה הוא מצליח 'לשכנע את עצמו' שזה כלל אינו חטא (כלומר, שהוא באמת תרנגול הודו).

מהי הדרך להוציא אותו ממצב כזה? אם נכפה עליו לקיים מצוות, אזי ההדחקה לא תועיל לו. גם אם יעשה את עצמו תרנגול הודו, הוא עדיין יהיה חייב לעשות את המצוות. גם אם הוא יתנגד לגרש את אשתו, ויצווח על כך ככרוכיה, אנו נאמר לו שהיא תהיה מגורשת בכל מקרה, וההתנגדות לא תעזור לו. או לחילופין, הוא יקבל מלקות עד שיגרש אותה, ולא תועיל לו הטענה שהוא כפוי. במצב כזה לא נותר לו כל מניע להדחיק את האמת. בין כה וכה זה לא יעזור. האישה בכל אופן תהיה מגורשת. אם כן, האמת שמצויה בפנים חייבת לצאת החוצה, כי אין מנגנון שמסייע להדחקה. במצב כזה הוא מפסיק לרמות את עצמו, וחוזר באמת ובתמים לרצות לקיים את המצוה, ובמקרה זה: לגרש את אשתו.

זהו מנגנון הלכתי מעניין מאד, שמקיים את עצמו. הכפייה לכאורה לא פותרת מאומה. מבחינת עיקר הדין האישה אינה מגורשת, שכן הוא לא באמת רוצה. אולם העובדה ההלכתית השרירותית, שהאישה תיחשב כמגורשת על אף אי רצונו, גורמת לו לרצות באמת. ממילא יוצא שהיא גם מגורשת באמת.

גם לאותו נסיך חולה מוצע מנגנון דומה. הרופא מכריח אותו לנהוג כבן אדם, ומסיר בכך את כל המניעים להמשיך ולהדחיק את היותו אדם. הוא הרי יודע זאת בעמקי ליבו כבר מלכתחילה, אלא שהוא מדחיק זאת מסיבות שונות. במצב כזה כבר אין טעם להמשיך ולהדחיק את עובדת היותו אדם.

ייתכן שזהו ההסבר לעיקרון שטבע בעל ספר החינוך ולפיו: 'אחרי המעשים נמשכים הלבבות'. לאחר שהאדם עושה מעשים טובים גם ליבו נהפך לטוב. אמנם, לפי זה יוצא שמעשים רעים אינם מושכים את הלב אחריהם, אלא רק מונעים ממנו מלהימשך אל הטוב.

אם כן, שתי קושיותינו על הסיפור מתיישבות האחת באמצעות השנייה. שאלנו מדוע בכלל אותו נסיך היה חולה, שהרי במעמקי ליבו הוא יודע את האמת. עוד שאלנו, אם הוא אכן חולה, כי אז מדוע אנו חושבים שהוא התרפא? התשובה היא שאותו נסיך היה חולה ולא היה חולה. בתוכו פנימה היתה נקודה שידעה את האמת, שאם לא כן אין כל דרך לרפא אותו. אולם מחלתו היתה ההדחקה של העובדה הזו מן המודעות פנימה, כי היה לו נוח בזה.

אז אולי ר' נחמן בכל זאת צודק?! ייתכן שבן המלך כל הזמן ידע שהוא אדם, ולכן דרך הריפוי של החכם היתה באמת הדרך הנכונה. הוא הביא אותו למצב שהוא נוהג כיהודי בין כה וכה, ולכן אין טעם להדחיק את מה שהוא כבר יודע. ואכן בן המלך באמת הבריא בסוף. אם אותו בן מלך נוהג כעת ממש כמו בן אדם, ובתוכו הרי הוא תמיד ידע שהוא אדם, אז מה נשאר ממחלתו?!...²

² את הספר הראשון סיימנו (ראה בשער העשירי ובמשפט הסיום של האפילוג) בתהייה האם בעלי עמדה אנליטית יכולים 'לעשות תשובה' לכיוון הסינתטי. לכאורה לא, שהרי אין אפשרות להעלות באוזניהם טיעונים. כל טיעון יידחה בכך שהוא אינו אלא הנחה לא מוכחת. כעת אנו רואים את כיוון הפתרון: כל אנליטיקן יודע בתוכו פנימה שהסינתטיות היא נכונה, ושהאנליטיות אינה אלא הדחקה. לכן יש לו סיכוי להתרפא ולהפסיק את ההדחקה הזו. כפי שטענו שם כמה פעמים, נראה כי אין בעולם אנליטיקן אמיתי.

השער הרביעי

מערכות קטגוריאליות ושינויים קטגוריאליים

- פרק א: מערכות מכוננות ומכוונות: 'עקרונות ערך'
- פרק ב: על חדשנות, שמרנות, וכפירה: 'שינויים קטגוריאליים'
- פרק ג: פולינורמטיביות
- פרק ד: על פלורליזם ופתיחות: שיח בין-קטגוריאלי
- פרק ה: מבט כללי על רוח האדם: סלט בצל או בצל-על

מבוא

במהלך דברינו עד כה, ובעיקר בשער הקודם, עסקנו בכמה מערכות של עקרונות. היו מערכות שעוסקות באתיקה, היו שעסקו באסתטיקה, והיו מערכות חשיבה. בחשיבה ניתן להתייחס למערכת העקרונות כסוג של מערכת אקסיומטית, שמוצגת על ידי מה שכינינו 'בצל החשיבה'. בתחום האתיקה והאסתטיקה, ישנם מבנים מקבילים שעוסקים בנורמות, בשיפוט, או בהערכות. כל בצל כזה, בין אם הוא עוסק בחשיבה ובין אם בהערכה ושיפוט, ייקרא כאן 'מערכת קטגוריאלית'. זהו מושג מקביל, אך כולל יותר, למושג 'מערכת אקסיומטית' שהוגדר כבר בספר הראשון (ראה שם בעיקר בפרק ג של השער הראשון), ותחליף מוגדר יותר למושג הכללי שכוונה עד כאן בשפה ציורית 'בצל'.

כפי שכבר הערנו, יש להבחין כאן בין שני מישורים שונים. ישנו מושג מופשט שהוא קיים (כאידיאה) כשלעצמו. מושג זה אינו בעל מבנה כלשהו, אלא הוא מושג מופשט, והוא מגדיר את הקטגוריה הנדונה. למשל, המושג 'טוב', או 'פה', כשלעצמם, שמגדירים את האתיקה והאסתטיקה, בהתאמה. צפייה עליהם מניבה תיאוריה אתית או אסתטית, בצורת מערכת היררכית של עקרונות.

ראינו את המבנה הסכמטי של מערכת כזו, ותיארנו אותו כבצל שמורכב מגלדים שעוטפים זה את זה, ובתוכם גרעין שמכיל את הנחות היסוד (השכליות, או הערכיות-נורמטיביות), שביניהן מוגדר יחס היררכי (ראינו שזה נכון בעיקר במקרה האתי). זהו המבנה שנגדיר כאן בתור 'מערכת קטגוריאלית'.

עסקנו גם בדומה ובשונה, וביחסים המורכבים שקיימים בין הבצלים השונים. אולם כל התמונה עד כה הניחה שישנה מערכת אחת ששולטת על כל תחום (קטגוריה). לשון אחר: ישנו בצל חשיבה אחד, בצל אתי אחד, ובצל אסתטי אחד בלבד. במצב כזה לא מתעוררת בעיה מהותית של חפיפה, או סתירה, בין בצלים שונים, שכן כל אחד מהם אחראי על תחום קטגוריאלי שונה. לכאורה, לאתיקה אין מה לומר על אסתטיקה, או על חשיבה, ולהיפך.³

אולם ישנם מצבים שבהם ישנן כמה מערכות קטגוריאליות שונות, ובכל זאת יכולה להיווצר חפיפה ביניהן. לעיתים, מערכות כאלו מניבות גם תוצאות ערכיות סותרות. למשל, מערכת קטגוריאלית דתית, ומערכת מוסרית (יש שיאמרו: חילונית). אלו מערכות ששייכות לקטגוריות שונות (לפחות בתפיסה המקובלת), ובכל זאת במקרים רבים יש לשתייהן מה לומר באותם תחומים, והאמירות אינן בהכרח זהות.

זוהי תופעה מקבילה, אך כוללת יותר, לקונפליקטים הערכיים שעסקנו בהם בשער השלישי. שם עסקנו בקונפליקט בין ערכים מאותו בצל, ואילו כאן אנו עוסקים בקונפליקט בין בצלים שונים.

³ קביעה זו כלל אינה פשוטה. עד כה התייחסנו לדברים כך, אולם בהמשך הדברים נראה הסתייגויות לתמונה הפשטנית הזו. ברור שיהיו כאלו שיראו בערכים האתיים מסגרת לאסתטי (אך שזה אינו מוכרח). הזכרנו את מצפוננו של היוצר, אשר לפחות באחד משני ההקשרים בהם הוא מופיע, הוא נוגע לחפיפה בין האתי לאסתטי. אמנם, האסתטי והאתי אינם אמורים לגעת בלוגי, אך שהפרגמטיזם אינו מקבל גם את הטענה הזאת.

כפי שראינו שם, במצבים כאלו ישנה בעיה מהותית להכריע את הקונפליקט (בעיית האינקומנסורביליות של הערכים). במצב המתואר כאן הבעיה הזו מחריפה עוד יותר. ראינו שם שכדי להכריע בקונפליקט ערכי עלינו לצאת מחוץ למערכת הנדונה ו'למדוד' (או לשקול) בצורה כלשהי את משקלם הערכי של הערכים השונים, ולבנות בתוך גרעין הבצל שלנו סולם ערכים. אולם כשמדובר בשתי מערכות שונות, ברור שהרבה יותר קשה לעשות זאת, שכן עלינו לצאת מחוץ לשתייהן. על מנת ליצור היררכיה בין שתי מערכות בעלות אופי שונה (שכן הן שייכות לקטגוריות שונות), על אותו סולם. מכיוון שמדובר בשתי מערכות שונות, הרי שמציאת סולם משותף לדירוג קשה ביותר.

דוגמא לבעייתיות כזו היא עימות בין ערכים דתיים לבין ערכים מוסריים-אוניברסליים, או עימות בין אקסיומות דתיות ואקסיומות מדעיות. כל מי שחווה מצב כזה יודע שישנה כאן בעיה חריפה וקשה הרבה יותר מאשר בניית סולם ערכים. פעמים רבות קשה בכלל להגדיר את הבעיה, ולחשוב על מסגרת שבתוכה ניתן יהיה לחפש לה פתרון. הבעייתיות שבמצב כזה נובעת מכך שעלינו לדרג את הדת ביחס למוסר, או למדע, או להיפך, ולא רק למצוא דירוג בין שני ערכים מסוימים ששייכים לאותה מערכת (ערכי מוסר, הלכה, או אסתטיקה). איך בכלל עושים דבר כזה? זוהי, כמובן, אינקומנסורביליות ברמה מהותית ביותר.

נחדד יותר את הבעיה. ראינו בשער הקודם שבניית סולם ערכים, או קביעת דירוג ביניהם, כרוכה ב'צפייה' (אידייתית) על הבצל הרלוונטי שבגרעינו מצויים הערכים הללו. הסולם בין העקרונות, או הערכים, נוצר מהערכת היחס ביניהם, ומעמדם בתוך וביחס לישות הרלוונטית. ההנחה היתה שישנה ישות קיימת במובן כלשהו, כך שבצל העקרונות הקיים אצלנו (=המערכת הקטגוריאלית) הוא תוצאה של צפייה בה. מזווית זו ניתן לראות טוב יותר את הבעייתיות שבדירוג בין שני בצלים שונים: לא ברור על מה ניתן 'לצפות' כדי להכריע בשאלה כזו. לכאורה, אין מצע משותף שיכול להכיל את שתי המערכות הללו.

מתבקש כאן פתרון שיגדיר מצע בסיסי (בצל?) שכזה, כלומר ישות אידיאית שעליה יש לצפות כדי לקבוע יחס בין שתי מערכות קטגוריאליות. זוהי כעין מערכת על-קטגוריאלית. אולם כעת עלינו לשאול את עצמנו במה היא שונה מן הבצלים הרגילים? האם כל הבצלים לסוגיהם, הם גלדים שונים של הבצל הבסיסי הזה?

שאלות כגון אלו מחייבות אותנו לבחון את המערכות הקטגוריאליות 'מבחוץ' (ראה בשער התשיעי של הספר הראשון). אנו רגילים לבחון טענות, או ערכים, בתוך מערכת נתונה, ולאור העקרונות של המערכת. כאן עלינו לצאת מחוץ למערכות ולשאול על טיבן של מערכות כאלו בכלל, ושל כל מערכת בפרט. מעבר לכל זה, אם אנו שואלים שאלות על מכלול המערכות שלנו, אנחנו מוצאים עצמנו בבעיה של לולאתיות מהותית: באילו כלים נשתמש כדי לבחון את הכלים שלנו עצמם?

כל מערכת יכולה להיבחן לאור עקרונות ששייכים למערכות כוללות ובסיסיות יותר, באם ישנן כאלו. אולם המכלול כולו לא יכול להיבחן 'מבחוץ', שהרי מעצם היותו מכלול אין לו 'חוץ'. אולם הוא גם לא יכול להיבחן מבפנים, שהרי התייחסות אליו ככלל דורשת יציאה מחוצה לו.

זוהי בעיה שמלווה את העיסוק באדם בכלל, ובקוגניציה שלו בפרט. ככל שהתיאוריה כוללת יותר, היא חשופה יותר לבעייתיות המתודולוגית הזו. אולם דומה כי אין לנו מוצא ממנה, ועל כן התוקף של תוצאות ההתבוננות הזו אינו יכול להיות מוחלט. על כך אומרת המשנה במסכת חגיגה (יא ע"ב):

כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם (רש"י: רחמים הוא לו אילו לא בא לעולם): מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור.

שמעתי פעם מאדם חכם שהבעיה בהתבוננות המתוארת במשנה אינה איסור, אלא חוסר יכולת. מי שחושב שהוא יכול להתבונן בדברים הללו כנראה אינו יודע לאן הגיע והיכן הוא נמצא. אדם לא יכול לצאת מחוץ לעצמו, ובודאי לא מחוץ לעולם שהוא חי ופועל בתוכו.

ובכל זאת, כל אדם מתבונן 'מבחוץ' על עצמו ועל המערכות האופפות אותו. עצם השיח שמתנהל על משמעותן של מערכות אלו, ההכרעה האם לאמץ אותן אם לאו, הם עצמם תוצר של התבוננות 'מבחוץ'. כיצד הדבר אפשרי? לכאורה יש כאן פרדוקס. אמנם, יש להעיר שתיאור הבעיה הזו מתעלם מן העובדה שעמדנו עליה בפרק הראשון של השער השני, שה'אני' מצוי מחוץ לכל המכלול הזה. ישנו האדם כשלעצמו, שהוא אובייקט, בעליהם של הרגש, המידות, הרצון, השכל, מסגרות השיפוט וההערכה, וכל הבצלים למיניהם. מבחינה זו ייתכן שהתבוננותו שלו עצמו על המכלול שלו אינה כל כך פרדוקסלית. הפרדוקס הזה נשמע הרסני במיוחד אם אוחזים בתמונה האנליטית-קונוונציונליסטית, הגורסת כי אין מהות מבעד לאוסף האיפיונים של האדם. העצם זהה עם תכונותיו, והמושג זהה עם הגדרתו. יישום של גישה כזו ביחס לאדם, כפי שראינו בשני השערים הראשונים, מוליך לתפיסה שהאדם אינו אלא מכלול המאפיינים שלו. אז מה אמור להתבונן 'מבחוץ' במאפיינים הללו?

ה'אני' קיים מחוץ ומעבר למאפיינים שלו רק בתמונה הסינתטית של האדם. ה'אני' הזה יעמוד מאחורי כל הדיון במהלך השער הנוכחי, וכדאי להותיר אותו בתודעה לכל אורך הקריאה, גם במקומות בהם הוא לא מוזכר במפורש.

בכל אופן, מה שאנו נעשה היא התבוננות מבפנים החוצה, כלומר ננסה להגדיר את הגבולות של מה שאנו רואים מבפנים. זו המשמעות היחידה שניתן לתת להתבוננות על המכלול כולו. אולי 'רתוי' לנו אילו לא באנו לכאן, אולם עכשיו משבאנו, נפשפש מעט בעולם שאליו הגענו ובנפש שניתנה לנו.

מנקודת תצפית שהיא חיצונית למערכות הקטגוריאליות, ניתן לשאול עליהן עוד כמה וכמה שאלות נוספות, והשער הנוכחי ידון גם בהן. ראשית, איך בכלל אנחנו מכריעים לאמץ מערכת קטגוריאלית מסוימת? הרי בשלב האימוץ שלה, אנו בודאי לא פועלים לפיה. לדוגמה, מהו הבסיס הפילוסופי-ערכי לחובת הציות לחוק (החוק גם הוא מהווה מערכת קטגוריאלית). בסיס זה אינו יכול להיות משהו שמצוי בחוק עצמו, ולכן אנו נאלצים להתבונן עליו 'מבחוץ'. זוהי השאלה אותה אכנה להלן 'בעיית עקרונות הערך'.

מעבר לכך, ניתן לשאול כיצד עלינו להתייחס לשינוי של מערכת קטגוריאלית, כלומר למעבר ממנה למערכת אחרת. לדוגמה, חזרה בתשובה, או ב'שאלה', המרת דת, ועוד. שאלה נוספת

היא, איך, אם בכלל, ניתן להגדיר ולבחון שינוי פנימי של המערכת הקטגוריאלית מתוך ובתוך עצמה? לדוגמא, שינוי במערכת דתית, כמו רפורמה, או מוסרית, כמו ליברליזציה או שינוי חוק דמוקרטי כלשהו. או אפילו שינוי במערכת מדעית מסוימת, מה שתומס קון הגדיר 'שינוי פרדיגמה' (ראה בספר השני שער שלישי פרק ב). במקרים כאלו אנו שואלים האם המערכת החדשה היא אותה מערכת (זוהי 'יהדות רפורמית'), או שמא זוהי מערכת שונה לגמרי מזו המקורית (חילוניות, או דת אחרת), ואז חזרנו לשאלה הקודמת. זוהי הסוגייה של שמרנות וחדשנות, או באופן כללי: הסוגייה של 'שינויים קטגוריאליים'.

ניתן כעת גם לדבר על יחס בין-מערכתי, או בין-קטגוריאלי. יחס כזה מופיע, וגם יידון במהלך השער, בשני מישורים עיקריים:

1. קיומן של שתי מערכות אצל אדם יחיד. האם ניתן לאמץ בו-זמנית כמה מערכות מקבילות יחד? למשל, מחויבות לערכי היהדות האורתודוקסית יחד עם מחויבות למוסר ליברלי, לחוק, או כל מערכת אחרת. עוד צריך לבחון באלו סוגי מערכות קטגוריאליות הדבר ניתן, אם בכלל. זוהי שאלת ה'פולינורמטיביות' (=ריבוי, או כפילות, במישור הנורמטיבי).
2. יחס בין שתי מערכות המאמצות אצל קבוצות שונות. אנו נשוב כאן לסוגיות של פתיחות וסובלנות שהעסיקו אותנו בספר הראשון (בעיקר בשער הרביעי). הפעם נבחן זאת כסוג של יחס בין מערכות קטגוריאליות, ונשאל האם ייתכן שיח בין מערכות שונות, ומה טיבו של שיח כזה.

כפי שנראה במהלך הדברים, השאלות הללו ודומותיהן, על אף שאולי הן יכולות להיראות מאד מופשטות, עומדות בבסיסם של ויכוחים רעיוניים ואידיאולוגיים אקטואליים רבים מאד. חלק ניכר מן השאלות הללו קשורות לנושאים שכבר נדונו בשערים הקודמים, ואף בספרים הקודמים. אולם כאן ננסה להציע תמונה שיטתית וכוללת יותר, מעין תיאוריה סיסטמטית של מערכות קטגוריאליות. בפרק האחרון נראה שבשער הנוכחי נסגרו כמה מעגלים שנשזרו לאורך הקורסטט עד כה.

פרק א

מערכות מכוונות ומכוונות: 'עקרונות ערך'

מבוא

בפרק זה נגדיר שני סוגים של מערכות קטגוריאליות. ההבחנה ביניהם תאיר את המשמעות של התבוננות 'מבחוץ' על מערכת קטגוריאלית. ביסודה של ההבחנה הזו עומד המושג 'עקרון ערך', שיוגדר כאן גם הוא. מושגים אלו ילוו אותנו גם בפרקים הבאים של השער הנוכחי.

חזרה נחוצה: הרצון והשכל אצל לייבוויץ'

ישעיהו לייבוויץ' הוא המייצג הבהיר ביותר של הגישה האומרת שהרצון והחשיבה אינם תלויים זה בזה כלל. לשיטתו, האדם מחליט במה הוא רוצה באופן שאינו תלוי בשום גורם אחר, וזהו רצונו. הוא מסביר שחשיבה מיועדת להכרתם של העובדות, ולהבנתם, אך לא לקביעה של רצונות.⁴ עמדה זו מובילה להרבה מאד פרשנויות שגויות של עמדתו, שרואות בקביעת הרצונות הבסיסיים (הערכים) אקט שרירותי. כפי שכבר ראינו בשער השלישי, ונראה ביתר פירוט בשער החמישי, אלו הן פרשנויות שגויות.

דוגמא אופיינית שמביא לייבוויץ' היא שבסיטואציה לגמרי זהה מבחינת העובדות וידיעתן, שני בני אדם יחליטו באופנים שונים, ואפילו הפוכים. למשל, כאשר ברור שהסיכוי להצליח כלכלית ולהישאר בחיים גבוה בארה"ב מאשר בישראל, ושני בני אדם מודעים לכך היטב, עדיין ישנו מצב שבו אחד מהם מחליט להישאר בארץ, בעוד השני מחליט לעזוב אותה. החלטות אלו נובעות מן העובדה שרצונותיהם של השניים - שונים. האחד רוצה להישאר בארץ גם במחיר של סיכוי לאי הצלחה כלכלית, או מוות בעת שרות צבאי, והשני מעדיף את ההיפך. אנו רואים שהעובדות וניתוחן אינם הגורמים להחלטה, אלא רק רצונו של המחליט (שאמנם לוקח את העובדות בחשבון בעת ההכרעה).

החשיבה, לפי תפיסתו של לייבוויץ', תפקידה להכיר ולהבין את המציאות. לכן הוא כותב בכמה מקומות שתוצאותיה של החשיבה כפויית על האדם. לעומת זאת, רצונו של האדם הוא חופשי לגמרי, ואינו כפוי עליו בשום צורה.

בתמונה של לייבוויץ', כאשר אדם רוצה להתעשר, זהו רצונו. החשיבה היא שנותנת לפניו את האפשרויות השונות לעשות זאת, ומבצעת את ההחלטה באופן שהוא האופטימלי ביותר להשגת מטרה זו. ברור שבתמונה כזו החשיבה משרתת את הרצון. לאחר שהרצון מציב את המטרות, החשיבה מוצאת את הדרך ליישומן האופטימלי. ישנן פונקציות נוספות של החשיבה, כמו למשל הכרה של העולם דרך המדע, או בדרך אחרת. כאן אמנם החשיבה איננה משרתת את הרצון במובן של מציאת דרך אופטימלית למימוש, אך גם כאן יש לשים לב לכך שהרצון הוא

⁴ גישה זו היא בניגוד גמור לנטען בספרו של דמסיו הנ"ל. כאן אמשיך בעקבות ישעיהו לייבוויץ' שבסיסית אני מזדהה יותר עם גישתו. אין כאן המקום לתיאור מפורט של הביקורת על דמסיו, שנרמזה בדברינו לעיל.

שהחליט כי האדם הזה רואה ערך להקדיש זמן ומאמץ על מנת להכיר את העולם, והחשיבה היא שמבצעת את הפעולה הזו.

מכאן יוצא שלא רק שהרצון והחשיבה הם תפקודים בלתי תלויים זה בזה, אלא שאם בכלל ישנה היררכיה ביניהם, הרצון הוא זה שעומד בראש הפירמידה, ולא השכל. זוהי התמונה עליה עמדנו בשער השני והשלישי, ולפיה לרצון אין סיבה קודמת, או נימוק. הוא נוצר יש מאין. אולם בפרקים א-ב של השער הקודם ראינו שגם הרצון איננו שרירותי, וגם בו יש מימד שכלי. בעת ההתלבטות, כפי שראינו שם, ישנו שלב שאנו קוראים לו 'שיקול דעת ערכי'. הסברנו זאת בכך שהמקור לבחירה בערכים הוא סוג של תצפית אמפירית ביישום מופשטים, או באידיאות (המכונה אצל הוסרל: 'ראייה אידייתית'). אנו צופים ב'טוב', או ב'יפה', וההתלבטות, או שיקול הדעת הערכי, הם גם תהליך הכרתי (ולא רק חשיבתי) של הבנת התמונה הזו ומה היא אומרת לגבי הסיטואציה בה אנו דנים.

אם כן, ההנמקה לערכי היסוד שלנו אינה ניתנת במונחי רדוקציה לעקרונות בסיסיים יותר, שכן הערכים הם העקרונות הבסיסיים ביותר שלנו. הביסוס הוא באמצעות תצפית ב'עיני השכל'. זהו גם שורש הפתרון לבעיית מקורם של מה שנכנה כאן 'עקרונות הערך'. נכליל כעת את המסקנה שלנו. כאשר אנו רוצים לנמק עמדה כלשהי, אנו מתבססים על הנחת יסוד. בהקשר של ערכים ונורמות, נתבסס על ערכי יסוד. אולם מה יקרה כשנרצה לבסס את המחויבות לערכי היסוד עצמם? לכאורה הדבר דומה לבעיה אודות תקפותן של אקסיומות החשיבה. אנו נאלצים לומר שכאן הביסוס הוא הכרתי, ולא לוגי-חשיבתי (שהרי ביסוס לוגי מניח את קיומם של עקרונות בסיסיים יותר, שמהם נגזרים העקרונות הללו). אם נכליל עוד יותר, נוכל לשאול את עצמנו כיצד ניתן לבסס את המחויבות או האמון במערכת הקטגוריאליית בכללותה. בסעיף הבא נעסוק בדוגמא נפוצה לשאלה זו.

מדוע עלינו לציית לחוק

ניתן לשאול את עצמנו מדוע יש לציית לחוקי המדינה בה אנו חיים? זוהי שאלה בסיסית בפילוסופיה של המשפט, ובפילוסופיה של המדינה.

בראש וראשונה, מובן מאליו שהעיקרון המחייב אותנו לציית לחוקי המדינה לא יכול להיות כלול בעצמו במערכת החוק. לא ייתכן שחוק כלשהו יצווה על שמירת החוקים, ויהווה את הסיבה לחובה של שמירת החוק. אם אכן זה היה הביסוס, מה היה מחייב אותנו לציית לחוק הזה עצמו?⁵

אם כן, הנימוק לשאלת תוקפה של מערכת נורמטיבית חייב להימצא מחוצה לה. הוא קודם לה, והוא מקובל עלינו עוד לפני שהכרענו על המחויבות שלנו למערכת הנדונה. מתוכו, כערך יסודי, אנו גוזרים את המחויבות למערכת הזו.

למעשה, הערכים הבסיסיים שמהם אנו גוזרים את המחויבות לחוק, הם גלדי בצל פנימיים

⁵ נקודה זו מתוארת בבהירות בפתחה ובתחילת פרק א בספרו של חיים גנו, **ציית וסירוב**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996.

יותר בבצל הרצון שלנו. המחויבות לחוק נגזרת מהם, והיא מהווה גלד חיצוני יותר בבצל הרצון. כפי שראינו, גם בגרעין הבצל ישנה מערכת שלמה של ערכים, אשר מסודרים לפי היררכיה מסוימת, שהיא סולם הערכים שלנו. מערכים אלו אנו גוזרים בכלי הלוגיקה את גלדי הבצל החיצוניים יותר.

קעת ישנם שני מצבים: יש מי שהמחויבות לחוק מצויה אצלו בגלד חיצוני של הבצל הערכי שלו. במצב כזה עליו לגזור אותה מערכים יסודיים יותר. ויש מי שהמחויבות לחוק בעצמה מצויה אצלו כאחד הערכים בגרעין הבצל. במצב כזה הוא צריך לגזור את המחויבות לחוק ממשוה שמצוי מחוץ לבצל, בתהליך של הכרה (ולא של חשיבה), כפי שראינו למעלה.

אמנם, גם אם חובת הציות לחוק מצויה אצל מישהו בגרעין הבצל, עדיין הוא יכול להימצא באחד משני מצבים: או שהיא הערך הגבוה ביותר בסולם שבגרעין, או שהיא ערך שמצוי בשלב נמוך יותר בסולם הערכים. אם הערך של שמירת החוק הוא הערך העליון בסולם, האדם עלול להגיע למצב שאליו הגיעו הנאצים שטענו במשפטי נירנברג שהם רק צייתו לחוקים. למעשה, המוקד של טענתם הוא שהמחויבות לחוק גברה אצלם על המחויבות למוסר. מחויבות זו היתה בגרעין הבצל שלהם, והיא היוותה את השלב העליון בסולם הערכים.

יש לציין שגם בימינו, ואצלנו, ישנן טענות רבות מסוג זה. פעמים רבות שומעים טענות ששוללות כל אי-ציות לחוק. פעמים רבות מעלים כנגד אדם כלשהו את הטענה שגם אם הוא לא מסכים למשהו עליו לקיים אותו, כי זהו חוק. וכשהוא שואל: אז מה? רבים מתייחסים לכך כסוג של כפירה בעיקר. אם אדם כלשהו מסרב לפקודה בצבא, או קורא לסירוב פקודה, מייד טוענים כנגדו: זהו החוק. למעשה, ישנה בגישה כזו הנחה סמויה שהמחויבות לחוק היא הערך הבסיסי ביותר. אך זוהי עמדה פשיסטית. הפשיזם רואה בחוק המדינה את הערך העליון ביותר. מי שאינו פשיסט, תמיד ימצא שהמחויבות לחוק היא לא הערך הגבוה ביותר בסולם הערכים שלו.

אולם בהנחה שאין מדובר בפשיזם, אזי המחויבות לחוק יכולה להופיע בשני אופנים שונים: או שהיא אינה כלולה בגרעין, אלא נגזרת מערך אחר שמצוי בגרעין הבצל. או שהיא עצמה מצויה בגרעין הבצל, ואין ערך בסיסי יותר (במובן הלוגי) שממנו היא נגזרת, אולם עדיין ישנם ערכים אחרים שמצויים גבוה ממנה (מבחינת חשיבותם הערכית) בסולם הערכים בתוך גרעין הבצל.⁶ במצבים כאלו, יכולות להופיע סיטואציות שבהן אדם נאלץ להכריע נגד חובת הציות לחוק. אין זה אומר שהוא לא מחויב לחוק. זה רק אומר שישנם ערכים אחרים שמצויים אצלו במקום גבוה יותר בסולם הערכים לעומת המקום בו מצויה החובה לציית לחוק. בנקודה זו עסקנו לעיל בהארה 18, שדנה בסירוב מצפוני ופקודה בלתי חוקית. שם ראינו שסירוב מצפוני מבטא אוטונומיה (או חירות) של הסרבן. כאן נתאר את אותה תופעה עצמה מן הזווית של החוק כמערכת קטגוריאלית.

⁶ כפי שכבר ראינו, אצל מי שאינו פשיסט המחויבות לחוק אינה יכולה גם להיגזר מהערך העליון שבסולם הערכים, שכן במקרה כזה גם אם היא עצמה מצויה בגלד חיצוני של הבצל, חשיבותה הערכית נקבעת על פי הערך שממנו היא נגזרת. ראינו כי הסולם הלוגי של גלדי הבצל, אינו משנה את הערך על הסולם הערכי. זה נקבע רק על פי המיקום בסולם שבגרעין.

לדוגמא, סירוב מצפוני מתבקש מתוך הימצאות במצב שבו ישנו ערך גבוה יותר מערך הציות לחוק בסולם הערכים, שמורה למישהו לא לקיים את החוק. לעומת זאת, פקודה בלתי חוקית בעליל היא מצב שבו המעשה שעליו מורה ההוראה (הפקודה) מצוי בניגוד לערך אחר, שנמצא במקום גבוה יותר מחובת הציות לחוק, אולם הפעם זה קורה בסולם הערכים של המחוקק, כלומר של החברה עצמה, ולא בסולם של האדם שמצוי בקונפליקט. במצב כזה החוק עצמו לא מכיר בחובה לקיים את ההוראה הזו.

הוגים שונים העלו נימוקים שונים שמהם ניתן לגזור את המחויבות לקיום החוק.⁷ אולם בכל הדרכים הללו, לעולם המחויבות לחוקי המדינה תהיה מותנה בערכים קודמים להם. לדוגמא, המחויבות לחוק יכולה להיות מבוססת על הכרת טובה לחברה, או אולי על חובת קיום הסכמים (בלתי כתובים; כדוגמת 'האמנה החברתית' של רוסו), וכדומה. העובדה שהמחויבות לחוק היא ערך נגזר, אין פירושה בהכרח שהיא בעלת ערך פחות. שהרי, כפי שכבר הערנו בשער הקודם, היותו של גלד כלשהו במקום חיצוני יותר בבצל, אין פירושה שהוא פחות חשוב. זוהי רק היררכיה לוגית. ההיררכיה של החשיבויות באה לידי ביטוי בסולם הערכים שמצוי כולו בגרעין הבצל.

למשל, אם החובה לציית לחוק נובעת מהכרת טובה, אזי ברור שערכה הוא בדיוק כמו הערך של הכרת טובה, לא פחות ולא יותר. הציות לחוק הוא עצמו מהווה התנהגות של הכרת טובה, ולכן הוא אינו אלא מימוש קונקרטי של החובה להכיר טובה. ערכו הוא כערכה של הכרת טובה. כמובן, יכולים להיות הבדלים ברמת המחויבות להכיר טובה, הנקבעת בין השאר על פי מהותו של הגורם שהיא פונה כלפיו, ובמה שהוא עשה לטובתו. הוא הדין לגבי החובה לקיים הסכמים וכדומה. אם כן, חשיבותו של הערך של שמירת החוק תלויה בהנמקות השונות שראינו. למשל, מי שהערך של המחויבות לחוק נגזר אצלו מהכרת טובה, והערך של הכרת טובה בעצמו מצוי במקום נמוך יותר מנורמה אחרת בסולם הערכים שבגרעין הבצל, אזי בהכרח גם הערך של שמירת החוק נמוך מן הערך של אותה נורמה.

ההבנה של תמונה זו היא חשובה. פעמים רבות אדם מוצא את עצמו בדילמה, האם לציית לחוק, כאשר אחד מהערכים הבסיסיים האחרים שלו נפגע מהציות לחוק. ההכרעה במצבים אלו תהיה תלויה בשאלת יחס החשיבות בין שני הערכים שבקונפליקט.

מדוע עלינו לקיים מצוות

מהלך דומה ניתן לראות ביחס לשאלה מדוע לקיים את מצוות התורה.⁸ גם שם ישנן הצעות שונות לנמק את בסיס המחויבות למערכת ההלכתית. למשל, יש שביססו זאת על הכרת טובה למי שברא אותנו. יש שביססו זאת על החובה לקיים את מצוותיו של החכם מכל, או יוצר הכל וכדומה.

⁷ ראה על כך בפרקים הראשונים של הספר **ציות וסירוב**.

⁸ ראה על כך במאמרו של יעקב יהושע רוס, בתוך **בין דת למוסר**, עורכים: אבי שגיא ודניאל סטטמן, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 43. אנו נחזור למאמר זה בשער החמישי.

גם בהקשר זה, ייתכן שהמחויבות הזו היא הבסיסית ביותר, ולכן היא אינה דורשת הנמקה, וגם אין אפשרות להביא לה הנמקה. מי שעבודת ה' היא ערך שמצוי אצלו בגרעין הבצל לא יוכל להביא נימוק נוסף למחויבות הזו (לנקודה זו מוקדש כל השער הבא). הטענה שניתן לנמק את המחויבות הזו מניחה שהחובה לציית לחוק מצויה בגלד חיצוני כלשהו. מעבר לכך, גם אם המחויבות הזו מצויה בגרעין, יש לדון האם היא מצויה בשיא סולם הערכים שבגרעין, או שמא היא מצויה בשלב ביניים כלשהו. שאלה זו תקבע את ההכרעה כאשר ישנו קונפליקט בין ערך הלכתי לבין ערך אחר (ראה על כך להלן בפרק ד).

ביחס לחוק הערנו שבלתי סביר לראות את המחויבות לציית לו בראש סולם הערכים (פשיזם). דומה שבלתי סביר גם לראות את המחויבות הזו כבסיסית בסולם הלוגי, כלומר כשייכת לגרעין הבצל.

אמנם, אם מתייחסים למערכת הערכית כשירותית, אזי אין משמעות לסביר ולא סביר בהקשר זה. אולם בתמונה הסינתטית, גם בתחום הערכים לפעמים ישנה אמת אחת (שאולי לא כולם מגיעים אליה, ולא ברור לאף אחד האם הוא עצמו כבר מכיר אותה). על כן, מתוך 'תצפית' בבצל הערכי האובייקטיבי ניתן לומר שהפשיזם בעיני רוב בני האדם אינו עמדה סבירה מבחינה ערכית.

לעומת זאת, גם מי שלא מקבל את המחויבות להלכה ולתורה, יסכים שאצל אלו שמקבלים זאת (וברור שרק אחד משניהם צודק) המחויבות הזו מצויה בגרעין הבצל. מעבר לכך, מסתבר שהיא גם הערך שניצב בשלב העליון של הסולם. פעמים רבות, אצל אדם מאמין המחויבות למערכות קטגוריאליות אחרות נגזרת גם היא מן המחויבות שלו לעבודת השם. על כן 'פשיזם דתי' הוא בהחלט עמדה סבירה. להלן נפרט יותר בנקודה זו.

מערכות קטגוריאליות מכוונות ומכוונות

שתי הדוגמאות שהבאנו, חובת הציות לחוק והחובה לקיים מצוות, מייצגות שני דגמים של מערכות קטגוריאליות בעלות אופי שונה.

המערכת האחת, החוק האזרחי, לפחות אצל מי שאינו פשיסט, מבוססת על ערכים אחרים, חיצוניים לה, שהיא מהווה אמצעי כדי להשיג אותם, או שהיא עצמה מהווה ביטוי להם. למשל, אם נבסס את חובת הציות לחוק על הערך של הכרת טובה, מסתבר שהציות לחוק הוא עצמו יהיה ביטוי של הכרת טובה (ולא אמצעי מעשי להשגתה). זוהי נגזרת לוגית, וערכה אינו שונה מערכה של הכרת טובה. הציות לחוק הוא עצמו מעשה של הכרת טובה.

לעומת זאת, ראינו שהדוגמא השנייה, המערכת הדתית, היא בדרך כלל המערכת הבסיסית ביותר של האדם המאמין. אין שום ערך חיצוני בסיסי יותר שהיא מהווה אמצעי להשגתו, ולכן אי אפשר למצוא למחויבות אליה נימוק בסיסי יותר. ובנוסף לכך, ראינו שבדרך כלל היא גם מצויה בשלב העליון של סולם הערכים.

בפילוסופיה אנליטית נוהגים להבחין בין סוגי מערכות כאלו, שמכונים שם בשמות: מערכת מכוונת (CONSTITUTIVE) ומערכת מכוונת (REGULATIVE). מערכת מכוונת היא מערכת

שאינן שום עיקרון מחוצה לה, שאותו היא מיועדת להגשים. אין לה מטרה, אלא היא מכוונת מטרות לעצמה. מערכת מכוונת היא מערכת שעקרונותיה מיועדים (מכוונים) להשיג מטרה חיצונית כלשהי.⁹

דוגמא קלאסית למערכת מכוונת היא מערכת חוקי השחמט. אין לכללי המשחק שום מטרה שהיא מחוץ להם עצמם, ולכן הם מהווים מערכת מכוונת. הם לא באים להשיג מאומה מחוץ לעצם המשחק. לעומת זאת, חוקי התעבורה הם מערכת מכוונת, שכן מטרתם היא למנוע פגיעות ברכוש ובנפש, ולאפשר תנועה יעילה. כלומר הם מיועדים למטרות אחרות, שהן חיצוניות להם עצמם.

מזווית אחרת, מערכת חוקי השחמט יכולה להיחשב כמכוונת, כיון שמי שישחק שלא לפי החוקים לא עובר שום עבירה. הוא פשוט איננו משחק שחמט אלא משחק אחר. הסטייה מהם היא סטייה אך ורק במובן הלוגי. לעומת זאת, חוקי התעבורה יכולים להיחשב כמערכת חוקים מכוונת. מי שרוצה לשמור על חייו (ועל החוק) אמור לנהוג לפי מערכת חוקים זו. גם מי שנוהג אחרת נחשב כנוהג במכונית, אלא שהוא מסכן את חייו, ולכן הסטייה מהם היא גם ערכית. מערכת חוקים זו איננה מכוונת את תחום העיסוק הנשלט על ידה (הנהיגה), אלא רק מכוונת אותנו איך לבצע זאת נכון, או ליתר דיוק בטוח.¹⁰

אם באמת תימצא דרך יעילה יותר להשיג את המטרות של מערכת מכוונת כלשהי, אין כל סיבה לא לבחור במערכת החוקים האלטרנטיבית, היעילה יותר. כך הוא הדבר לגבי כל מערכת מכוונת. לעומת זאת, לא ניתן למצוא אלטרנטיבה 'יעילה' יותר למערכת חוקים מכוונת, כיון שאין קריטריון ליעילות כזו, ואין לה כל מובן. באיזה מובן משחק שחמט בעל חוקים אחרים הוא יעיל יותר? חוקיו של המשחק, הם עצם הגדרתו של משחק השחמט. ניתן כמובן לשנות את החוקים ולהמציא משחק אחר שיביא לאנשים מסוימים הנאה מרובה יותר, אך משחק זה כבר לא יוגדר כמשחק שחמט.

ההבחנה הזו היא כעין הכללה של ההבחנה אותה עשינו בדיון על הבצל הבודד. שם הגדרנו

⁹ לגבי השלכה של ההבחנה בין מערכות חוקים מכוונות ומכוונות בתפיסת ההלכה, ראה בספר השני בהארה 21. שם ניתן לבחון את הטענה שההלכה היא מכוונת ולא מכוונת. אולם המובן הוא שונה ממה שניתן לו כאן. לשאלת אופייה של ההלכה בציר המכוון-מכוון במשמעותו שכאן, נגיע להלן בפרק ה.

¹⁰ יש מקום לערער על הסיווג של שתי הדוגמאות הקלאסיות הללו, בכמה אופנים שונים. נביא כאן דוגמת טיעון אחת. מחד, חוקי השחמט מיועדים להשיג הנאה, ולפעמים כבוד, ואולי גם כסף. לכן ניתן לומר שהם אכן אמצעים למטרות חיצוניות. למשל, אם יש כלל ששינויו יוביל ליתר הנאה, אזי איגוד השחמט ישנה אותו (האם המשחק החדש הוא עדיין משחק השחמט? ראה דיון בהמשך השער). לדוגמא, במשחק כדור-סל ישנם כמה וכמה חוקים שהשתנו עם הזמן משיקולים של הנאה, יעילות, אתגר וכדומה. מאידך, גם חוקי התעבורה יכולים להיתפס כשייכים למערכת מכוונת. הרי אפשר היה לקבוע אותם אחרת ולהשיג את אותה תוצאה. חלק ניכר מהקביעות הן שרירותיות לגמרי (נהיגה בצד ימין או בצד שמאל, וכדומה). אם כן, יש בחוקים אלו משהו שרירותי: המטרה הכללית אמנם חיצונית, אולם מטרה כזו ניתן להשיג בכמה צורות.

כל אלו הם לכאורה דקדוקי עניות פורמליסטיים, ולכן לא ניכנס אליהם כאן. אולם להלן בפרק ה, נחזור ונעיר על ההשלכות של טיעוני הערעור הללו, ושם נראה שדווקא ניתן למצוא בהם משמעות רבה.

ערכים, כנורמות שאינן ניתנות לרדוקציה לעקרונות בסיסיים יותר. הערכים אינם אמצעים אלא מטרות (ראה בספר הראשון, שער חמישי פרק ב). לעומתם יש נורמות נגזרות, שהן אמצעים להשגת מטרות שמצויות מחוצה להם. כאן אנו מכלילים את ההבחנה הזו למערכות קטגוריאליות שלמות.

יש להדגיש כי הבחנה כזו יכולה להיות מוגדרת אך ורק עבור מערכות קטגוריאליות של עקרונות שיפוט, או של נורמות. ברור שלמערכות אקסיומטיות אין כל מטרה, לא בתוכן ולא מחוצה להן. מערכות כאלו הן אוסף של עובדות. עובדות הן משהו נייטרלי, ואין להן מטרות. רק לנורמות יכולות להיות מטרות.

מה הם 'עקרונות ערך'?

מערכות חוקים מכוונות הן קלות מאד להבנה. כל כולן מיועדות להשיג בצורה האופטימלית מטרה כלשהי, שהיא ברורה לנו מאליה. אנחנו אמורים לקיים את חוקי התעבורה כדי לשמור על חיינו וחיי זולתנו. אך מה באשר למערכת נורמטיבית מכוונת? מדוע אדם מקבל על עצמו את עולה של מערכת כזו, ללא כל סיבה שמצויה מחוצה לה? אמנם בדוגמא של מערכת חוקי השחמט, הוא אינו מקבל על עצמו ממש עול, או מחויבות. זוהי מערכת שנועדה לספק לו הנאה, או סיפוק. אולם ביחס למערכות נורמטיביות אחרות, קשה להבין מה יכול להניע אדם לקבל על עצמו את עולן.

מכיוון אחר נשאל את עצמנו, מה טיבה של המערכת האתית של האדם. האם זוהי מערכת מכוונת או מכוונת? מה משיגה מערכת זו? למה אנחנו מקבלים אותה על עצמנו? הדבר תלוי בשאלת הטאוואיזם (ראה על כך בשער הקודם). אם המוסר הוא מכשיר ליצירת מצבים שלמים יותר, אז ניתן להבין זאת כקבלת עול של מערכת מכוונת, כלומר המחויבות מיועדת להשגת מצבים שלמים יותר. בנוסח אחר, ניתן לומר כי המחויבות בהקשר זה כלל אינה קיימת. אני פשוט עושה מה שנראה לי נכון (או: מה שבא לי).¹¹ אולם, אם מבינים שהמוסר הוא במהותו קאנטיאני, אזי ערך הוא תמיד מטרה לעצמו, ולעולם לא אמצעי למשהו אחר. במקרה כזה מתעוררת ביתר שאת השאלה מדוע לציית לו? מנין נוצרת המחויבות למוסר? בתמונה הסינתטית-קאנטיאנית, אם יש למערכת קטגוריאלית כלשהי מטרה ערכית מחוצה לה, אזי היא אינה מורכבת מערכים. ערכים, מעצם הגדרתם, הם לעולם מטרות ולא אמצעים. אם כן, מערכת מכוונת, מעצם הגדרתה, אינה מערכת ערכית. לעומת זאת, מערכת מכוונת מהווה מטרה לעצמה. אך מדוע באמת עלינו לקיים אותה? הכשל הנטורליסטי של יום מורה לנו כי בסיס עובדתי אינו יכול לתת תשובה לשאלה זו, שעוסקת במישור הערכי.

¹¹ אמנם כאן יש להבחין בין השיטה ה'טאוואיסטית' לבין זו התועלתנית. יש הבדל גדול בין תועלתנות לבין הדוניזם או אגואיזם. התועלתנות דוגלת בכך שערכה המוסרי של פעולה תלוי בכך שהיא מגבירה את האושר הכללי, ולא את אושרו של הפועל. התועלתן בהחלט לא עושה את מה שבא לו, אלא את מה שנראה לו נכון, אלא שזה עצמו נקבע על פי מושגי הטוב המצביים, ובלשונו של רולס: the priority of the good of the right.

התשובה היחידה האפשרית לשאלה זו היא: ככה. כלומר שהמערכת האתית (במובן הקאנטיאני-סינתטי) היא מכוונת ולא מכוונת, ולכן היא סיבת לעצמה. אין סיבה חיצונית, בסיסית יותר, שמהווה הנמקה לחובת ההתנהגות המוסרית. שוב אנו פוגשים מחדש את השרירותיות של הערכים.

בדיון דלעיל על החובה לשמור מצוות הזכרנו את מאמרו של רוס, שסוקר כמה ביסוסים לחובת קיום המצוות. הוא מציע כמה עקרונות שיהוו בסיס כזה. לאחר שהוא דוחה את כולם, הוא מצביע על אינטואיציה פשוטה של כל מי שמכיר את הלך הרוח הדתי. אין סיבה חיצונית לקיום המצוות. הן מהוות סיבת עצמן. הסיבה שבגללה אנחנו מקיימים אותן, היא: ככה!

האם ישנה כאן שרירותיות? ודאי שלא. הדבר אינו נקבע בהגרלה. זה אינו תהליך אינדטרמיניסטי, אלא תהליך של בחירה. אולם ממהותה של בחירה שלתוצאתה אין סיבה, אלא לכל היותר תכלית. ההכרעה לקיים מצוות היא הערך הבסיסי ביותר של האדם המאמין, ולכן לא ניתן למצוא עבורו צידוק בעיקרון ערכי בסיסי יותר. אנו נעסוק בכך בהרחבה בשער החמישי.

הוא הדין למערכת המוסרית הסינתטית. גם לגביה, הטענה שאין לה ביסוס על סמך ערך חיצוני לה, שהוא בסיסי יותר ממנה, אינה מצביעה על שרירותיות. היעדר הביסוס מבטא שיש למערכת המוסר מיקום מאד יסודי ועמוק במערכת הנורמטיבית הכוללת של האדם.

אם כן, המחויבות לכל מערכת קטגוריאלית, מכל סוג, אינה מבוססת על הגרלה שרירותית. בכל מקרה מדובר על הכרעה של בחירה. ההבדל בין מערכת מכוונת ומכוונת הוא שלמערכת מכוונת ישנו ביסוס על סמך עיקרון ערכי חיצוני, ולמערכת מכוונת אין ביסוס כזה. העיקרון החיצוני שמבסס את המערכות המכוונות ייקרא כאן 'עקרון הערך' של המערכת הנדונה.

מכיוון שהמחויבות למערכת מכוונת גם היא אינה שרירותית, אלא תוצאה של שיקול דעת והכרעה, אנו מגיעים למסקנה שגם בבסיסה של כל מערכת מכוונת ישנו עקרון ערך. ההבדל ממערכת מכוונת הוא שבמערכת מכוונת עקרון הערך אינו ערך חיצוני שממנו נגזרת המחויבות למערכת בכלים לוגיים. כפי שכבר ראינו, עקרון הערך של מערכות מכוונות יכול להיות רק יש בו אנו 'צופים', ולא עיקרון (או ערך) בסיסי יותר, שממנו ניתן לגזור בכלים לוגיים את המחויבות למערכת המכוונת.

כפי שראינו, המחויבות למערכת המכוונת נוצרת כתוצאה מתצפית על אותה ישות מופשטת. כך ראינו לגבי האתיקה והאסתטיקה, וכך גם לגבי הדת. כל אלו הן מערכות מכוונות, שכן לא ניתן למצוא עבורן עקרון ערך שיהיה ערך המצוי מחוצה להן. כפי שראינו למעלה, החובה לשמוע לאותו ערך מכוון בו אנו צופים לא ניתנת להנמקה. הנימוק היחיד האפשרי ביחס אליה הוא: ככה.

לעומת זאת, במערכת מכוונת, עקרון הערך הוא עיקרון בסיסי יותר מכל המערכת, שמצוי כמובן מחוצה לה, והמחויבות אליה נגזרת ממנו בכלים לוגיים.

הארה 25: המחויבות לשבועה בסיני - עקרון הערך ההלכתי

בהקשר ההלכתי עולה שאלת עקרון הערך, על ידי כמה מפרשים, בהקשר של שבועת סיני (ראה, למשל, פירוש **משנה למלך**, הלכות מלכים לרמב"ם, פ"י, ה"ז, ד"ה 'שוב ראיתי בירושלמי'. וכן בשו"ת **אבני נזר** יו"ד שו). בהארה זו נדון בכך בקצרה.

הגמ' במסכת נזיר ד ע"א ובמקבילות קובעת שאנו מחויבים במצוות עקב שבועה שנשבענו בהר סיני. במבט ראשון ניתן היה לראות בקביעה זו אמירה אגדית, מטפורית, ולא דווקא קביעה הלכתית. אולם מעיון בסוגייה האמורה, ובמקבילותיה, עולה כי זוהי קביעה הלכתית ממשית. הגמרא מבססת על העיקרון הזה את ההלכה ששבועה לקיים את, או לעבור על, אחת ממצוות התורה, אינה חלה. הסיבה לכך היא ששבועה לא חלה על שבועה, והמחויבות לקיים את המצוה הנדונה גם היא בבחינת שבועה, מפאת השבועה בהר סיני. אם כן, זו אינה סוגייה אגדית גרידא, אלא קביעה הלכתית פורמלית.

השאלה שצצה לאור התיאור הזה היא הבאה: כיצד ניתן לחייב את עם ישראל לציית להלכה על סמך שבועה, כאשר המחויבות לקיים שבועות היא עצמה אחת ממצוות התורה, כלומר חלק מן ההלכה? מי שימרוד בהלכה, לא יהיה מחויב, בין היתר, גם לצייוי לקיים את שבועותיו.

ניתן להבין שאלה זו כשאלה טכנית: מה מועילה השבועה? מדוע היא היתה נחוצה? לכאורה אין בה הרתעה מעבר לעצם המעבר על רצון ה' שבתורה ובהלכה, ומי שיהיה מוכן לעבור על ציווי התורה, גם שבועה לא תועיל לו. אולם באופן עמוק יותר, שאלה זו מצויה ברובד הלוגי-פילוסופי, ולא רק ברובד הפרגמטי. זוהי ממש השאלה הנדונה אצלנו: כיצד ניתן לכפוף מישהו למערכת נורמטיבית, כאשר העיקרון שמחמתו נוצרת הכפיפות הוא עיקרון ששייך בעצמו למערכת הנדונה.

על כן נראה כי המחויבות לקיים שבועות אכן אינה נגזרת רק מתוך ההלכה בלבד. ישנה מחויבות לקיום שבועות שקודמת למחויבות הכללית לתורה ולהלכה. הסיבה לכך היא שקיום שבועות הוא נורמה אנושית בסיסית, יש שיאמרו מוסרית, אליה אנו מחויבים גם ללא קבלת עול התורה והמצוות.

כך מסביר בשו"ת **אבני נזר** הנ"ל (וכך הוא מבין גם את תשובת הר"י מיגאש שמובאת שם), ומסיק מכאן שכאשר אדם נשבע שבועה ללא דיבור (בכתובה), על אף שגדרי ההלכה הפורמלית אינם מחייבים אותו לקיים אותה, חל עליו חיוב לקיימה מכוח אותו חיוב נורמטיבי קדם-הלכתי.

ניתן לראות תפיסה כזו במקומות נוספים. נביא כאן רק דוגמא נוספת אחת. הרמב"ם (הלכות טוען ונטען, פ"ה, ה"י) כותב שלא משביעים קטן כלל לפי

שאינו יודע עונש השבועה.¹²

דברי הרמב"ם קשים מאד, שהרי אין בכלל עונש שבועה על קטן, שהרי קטן אינו חייב במצוות. אם כן, דווקא קטן נבון, שיודע את התורה כולה, יודע שאין עליו חיובי עונשין, ודווקא הוא לא יירתע משבועת שקר. קטן שאינו יודע ואינו מבין, דווקא הוא אולי יכול להשתכנע מטיעונים שמאיימים עליו בעונשים חמורים על שבועת שקר.

מלשון הרמב"ם כאן מוכח שגם על קטנים ישנו חיוב עונש כשהם נשבעים שבועת שקר. אמנם קטנים אינם חייבים במצוות, אולם החיוב לקיים שבועה נובע מסברא ולא מכוח השבועה בהר סיני (ראה לעיל), ועל חיובים כאלו אין מגבלה של גיל. כל מי שמבין את הסברא שממנה נגזרת החובה לקיים שבועות מחויב בזה.¹³

אם כן, עקרון הערך שמכוחו נוצרה המחויבות לקיום התורה הוא העיקרון הסברתי של החובה לקיים שבועות. אין הכרח בקביעה שרק העיקרון הזה עומד בבסיס החובה הדתית, אבל גם הוא קיים שם. דוגמא זו מדגימה את הטענה בה פגשנו למעלה, שעקרון הערך שמבסס את המחויבות למערכת כלשהי חייב להימצא מחוץ למערכת הנדונה.

במובן מסוים גם הקושי שמעלים המפרשים ביחס להחלטת הרמב"ם לכלול את מצוות האמונה כאחת ממצוות התורה (מצוות עשה א בספר המצוות שלו), מעורר את בעיית עקרון הערך. כמה וכמה מפרשים מקשים על דברי הרמב"ם: כיצד ניתן לצוות מישהו להאמין בקיומו של המצוה? קיום המצוה (=אלוקים) עצמו הוא עקרון הערך הדתי, ולכן קיומו אמור להיות עיקרון שמקובל עוד לפני המחויבות להלכה. ואין כאן המקום להאריך בזה.

לסיום נעיר כי שער ה' הלהן מוקדש כולו לפירוט עקרון הערך התורני. אנו נראה שם שעקרון הערך הבסיסי נוצר מ'תצפית' באובייקט נורמטיבי שעומד בבסיס כל המערכות הקטגוריאליות. לעומת זאת, כאן תיארונו מודל משפטי שמתאר את המחויבות הזו, ולא דוקא את הבסיס ההיסטורי-עובדתי שלה. לשון אחר, מן הנאמר בהארה זו עולה שהמחויבות שלנו לתורה היא תוצאה של הסכמה, ואין די בעובדות כלשהן כדי לכוון אותה.¹⁴ מאידך, שם נעמוד על כך שהמחויבות הבסיסית נוצרת מתצפית גרידא, והאובייקט בו אנו צופים הוא אובייקט 'צבוע',

¹² בהקשר זה ראה בנושאי הכלים שם, כמה גירסאות בדברי הרמב"ם. כמו כן ראה על שבועת קטנים בפ"א מהל' שכירות, ובהל' שבועות פ"ב, ה"ז-ח.

¹³ העיקרון שחיובים שנגזרים מסברא מוטלים גם על קטנים, מופיע בכמה מקורות. ראה, למשל, חלקת יואב סי' א, אור שמח איסורי ביאה פ"ג, ה"ב, חתם סופר יו"ד תשובה קפ"ד, ועוד.

¹⁴ אמנם, כפי שהערנו כאן, רוב המפרשים אינם מתייחסים לסוגיות שמדברות על החיוב מכוח שבועה כפשטן. ייתכן שהסיבה היא ראיית החיוב כנובע מעובדות באופן טבעי, וכמשהו שאינו דורש התחייבות.

המשך**הארה 25:**

כלומר טעון במגמה נורמטיבית (ראה בהמשך ושם לפירוט). התצפית בו די בה כדי ליצור את המחויבות. לאור הדברים הללו יש להבין את השבועה בה עסקנו כאן כמודל משפטי לתאר את המחויבות הזו, ולא כבסיס ממשי אליה. משל לדבר הוא מושג 'האמנה החברתית' של רוסו. גם שם מנסים להציע מודל משפטי שיהווה מסד למחויבות של כל בני האדם למערכות הנורמות המוסריות-חברתיות, ולאן דוקא להצביע על אירוע היסטורי כלשהו (=חתימה כלל-אנושית על אמנה כלשהי), שכמובן לא היה ולא נברא.

קישור להמשך השער

כעת ניתן לשאול את עצמנו כמה עקרונות ערך מכוננים קיימים? האם יש מגבלה כלשהי על מספרם? מהו היחס בין עקרונות הערך הללו לבין הערכים המכוונים, וביניהם לבין עצמם. האם ניתן לשנות עקרונות כאלו? בפרק ג נציג כמה תת-סוגים נוספים של עקרונות ערך, ובמהלך השער כולו נראה שזוהי מסגרת תיאורטית נוחה לטיפול בשאלות שהצגנו במבוא לשער זה, וגם לבעיות ויכוחים אידיאולוגיים אקטואליים.

פרק ב על חדשנות, שמרנות וכפירה: 'שינויים קטגוריאליים'

מבוא

בפרק זה נעסוק במהותם ואפיונם של שינויים קטגוריאליים. כבר במבוא ראינו שישנם שני סוגים של שינויים קטגוריאליים: שינוי של עקרונות בתוך המערכת, שנקרא לו 'התחדשות', או 'רפורמה'.¹⁵ ושינוי שהוא למעשה החלפת מערכת, שנקרא לו 'כפירה'. ברקע לשני אלו עומדת הגישה הבסיסית ביותר למערכת, ה'שמרנות', שאינה מוכנה לאף אחד משני השינויים הללו. עלינו לבחון כל אחד מסוגי השינוי הללו בשני מישורים שונים: 1. מהי ההגדרה של כל אחד מהם, או מה מבחין ביניהם? 2. כיצד מתבצע שינוי כזה? איך אדם מגיע למסקנה שהוא טעה, ומשנה עמדה? לאור אלו עקרונות, ובכפוף לאיזו מערכת, הוא עושה את השינוי? האם השינוי נעשה 'מבפנים' או מבחוץ?

נעיר עוד ששינוי כזה יכול להיעשות גם בבצל חשיבה וגם בבצל ערכי, או נורמטיבי. המקרה השני הוא שינוי מערכת ערכית כלשהי (מוסרית, אסתטית, חוקית וכדו'), כגון חזרה בתשובה, או בשאלה, או המרת דת. המקרה הראשון הוא שינוי מערכת האקסיומות שלפיה אנו עובדים, מה שקרוי אצל תומס קון 'החלפת פרדיגמה' (ראה על כך בספר השני שער שלישי פרק ב). לכאורה מערכת חוקים מכוננת אינה ניתנת לשינוי. כפי שראינו למעלה בדוגמת השחמט, בגלל היותה מכוננת, כל שינוי שלה יוצר למעשה מערכת חוקים אחרת. לעומת זאת, מערכת מכווננת ניתנת לשינוי, למשל לאור שינוי הנסיבות, או לאור שינוי בהתייחסותנו לאופן השגת אותה מטרה שאליה מכווננת המערכת הזו. כעת נראה לנו (או מפאת שינוי נסיבות, או מפני שינוי עמדות ותפיסות שלנו) שצריך לנהוג אחרת על מנת להשיג את המטרה שהמערכת המכווננת רוצה להשיג, ולכן יש לשנות חלק מן החוקים או אולי את כולם.

מזווית אחרת ניתן לראות את ההבחנה הזו כך: שינוי במערכת מכווננת הוא קל יותר להבנה, שכן אנו נגדיר את המערכת שעברה שינוי כאותה מערכת מתוקף העובדה שהמטרה נותרה בעינה. כמובן, שגם במערכת מכווננת, שינוי של המטרה עצמה מהווה שינוי שהוא מעבר למערכת שונה, וזה שקול לשינוי במערכת מכווננת. בפרק זה אנו פורטים את השאלה הכללית של שינויים במערכות חוקים, להתייחסויות של חדשנות ושמרנות ביחס למערכות חוקים שונות. שאלה זו שייכת לתחום העוסק ביחסם של בני האדם למערכות החוקים, זאת לכאורה בניגוד לדיון הקודם שנגע לאפיון של מערכות החוקים עצמן. למשל, ההבחנה בין מערכות מכווננות ומכווננות נגעה לאופיין של המערכות עצמן (אם כן, גם הוא תלוי במובנים רבים במטרת המייסד, ומטרותיהם של המחוייבים למערכות הללו), ואילו ההבחנות בין שמרן, חדשן וכופר, נוגעות ליחסו של האדם למערכות הנדונות.¹⁶ אנו עוד נשוב לנקודה זו גם בהמשך.

¹⁵ על ההבחנה ביניהם, ועל הקשיים לעשות זאת, ראה מאמרו של הרב יובל שרלו, **אקדמות**, ו, תשנ"ט.

¹⁶ בעוד שהדיון במערכות חוקים מכווננות ומכווננות הוא נדוש בפילוסופיה האנליטית, אני לא מכיר טיפול פילוסופי קודם בסוגיות של יחס האדם למערכות החוקים, ובהשלכות לגבי עריכת שינויים בהן. גם מסיבה זו

בשער השני של הספר הראשון עסקנו בשאלה האם ניתן לשנות חלק מהותי מאופן הבנתנו את מובנם של מושגים שונים. הבאנו שם את גישתו של פטנס, שממנה עולה כי שינוי כזה כלל איננו אפשרי, כיון שתוצאתו היא פשוט מושג אחר. הבהרנו שלפי גישה זו לא ניתן לשנות כלל הגדרה של מושג, אלא אך ורק רכיבים לא מהותיים ממערכת המאפיינים שלו (אלו שאינם כלולים בהגדרתו). אך טענה זו סותרת את האינטואיציה. זו מכירה בכך שישנו מושג של התחדשות מהותית של מושג וזאת מבלי להפכו בהכרח למושג אחר.

מסקנתנו שם היתה שהדרך היחידה לשמר את האינטואיציה בדבר האפשרות לשינויים בהגדרות של מושגים היא להניח שלמושגים ישנה עצמות. עצמותו של מושג רק מיוצגת בהגדרה שלו, אבל היא עצמה סוג של יש. העצמות היא 'החומר' של המושג, או במינוח קאנטיאני המושג כשהוא לעצמו. לשם הצבת אלטרנטיבה כזו, נדרשה לנו הנחה של אסנציאליזם: ישנו קיום למושגים כשלעצמם. המושג כשלעצמו הוא האובייקט שמאופיין באותן תכונות שמופיעות בהגדרות שלו. האיפיון של המושג המבוטא בהגדרתו, הוא תוצאה של תצפית על המושג כשלעצמו.

כפי שראינו, בתמונה כזו אכן יכולים להתקבל גם שינויים בהגדרותיהם של מושגים. אנו צופים באותו מושג עצמו ומגלים שהוא עבר שינוי. העובדה שזהו אותו מושג עצמו אינה נקבעת על פי הזהות בין תוכנו של הגדרותיו השונות. עובדה זו נקבעת על פי רציפות בהות, בדיוק כמו לגבי בני אדם ועצמים חומריים בכלל. כמו שאדם שהשמין, או שינה מאפיין כזה או אחר באישיותו, נחשב אצלנו כאותו אדם עצמו, שכן האדם אינו סך כל מאפייניו, אלא הוא היש שנושא אותם, הוא הדין ביחס למושגים.

גם ביחס לשינויים במערכות קטגוריאליות עלינו לעבור מסלול דומה. ראשית, יש לברר איזה סוג שינוי ניתן לבצע בהן. עולה כאן גם השאלה, האם במקרה כזה לא שינינו את המערכת, והפכנו אותה למערכת חוקים אחרת? זה כמובן מקרין גם על הסיווג של יחס האדם למערכת, שכן הוא למעשה הפך 'כופר' ביחס למערכת הקודמת.¹⁷ זוהי דוגמא לקשר שקיים בין סיווג של המערכות עצמן לסיווג של סוגי היחס אליהן.

בנוסף לכך עלינו לנסות להבין כיצד בכלל מתבצע שינוי של מערכת חוקים: 'מבפנים', או 'מבחוץ'. האם הסיבה לשינוי נגזרת ממערכת החוקים עצמה, או מאילוצים חיצוניים. באלו כלים אנו משתמשים כדי לחשוב ולהחליט על שינוי כזה? בכלי המערכת הקודמת, או בכלי המערכת החדשה? אף אחת משתי האפשרויות אינה חפה מבעיות. ביסודו של כל העניין עלינו להבין איזה יחס של האדם למערכת החוקים יכול להוביל לדרישות של שינוי. אלו הנושאים שנדונים בפרק זה.

אני נאלץ לפרט כאן יותר.

¹⁷ בנושא זה ראה גם את דברי הרמב"ם, בספרו **מורה הנבוכים** (ח"א, פ"ס), שהובאו בספר הראשון, בהערת שוליים בסוף פרק ב בשער האחד-עשר.

הנסיך הקטן ומדליק הפנסים: אנטומיה של שמרנות וחינוך

יהיה זה מאלף להתחיל את הדיון בשמרנות וחדשנות בקטע מתוך הספר הנסיך הקטן.¹⁸ בעת שמגיע הנסיך הקטן לכוכבו של מדליק הפנסים, מברך אותו הנסיך בכבוד הראוי, ולאחר מכן מתפתח דו-שיח מעניין ביניהם:

"בוקר טוב. למה כבית את הפנס שלך?" "זו ההוראה" ענה מדליק הפנסים. "בוקר טוב". "מה ההוראה?" "לכבות את הפנס שלי. ערב טוב." והוא שב והדליק אותו. "אבל למה הדלקת אותו שוב?" "זו ההוראה," ענה מדליק הפנסים. "אני לא מבין," אמר הנסיך הקטן. "אין פה מה להבין," אמר מדליק הפנסים, "הוראה היא הוראה. בוקר טוב." והוא כיבה את הפנס שלו. אחר-כך קנח את מצחו בממחטה אדומה משובצת. "יש לי עבודה איומה. פעם היא היתה עבודה סבירה. בבוקר הייתי מכבה ובערב מדליק. בשאר שעות היום יכולתי לנוח, ובשאר שעות הלילה יכולתי לישון..." "ומאז השתנתה ההוראה?" "ההוראה לא השתנתה," אמר מדליק הפנסים, "זו בדיוק הצרה! כל שנה סובב הכוכב על צירו מהר יותר וההוראה לא השתנתה!" "ואז?" "אז עכשיו, כשהוא עושה סיבוב בדקה, אין לי אפילו שנייה אחת של מנוחה. כל דקה, אני מדליק ומכבה!" "זה באמת מצחיק! היממה אצלך נמשכת דקה אחת!" "זה בכלל לא מצחיק," אמר מדליק הפנסים, כבר חודש ימים אנחנו עומדים ומדברים." "חודש?" "כן. שלושים דקות. שלושים ימים! ערב טוב." ושוב הדליק את הפנס. הנסיך הקטן התבונן בו והוא מצא חן בעיניו דווקא, מדליק הפנסים הזה הממלא אחר ההוראות בנאמנות שכזאת. הוא נזכר בשקיעות השמש שהוא עצמו ביקש לראות על הכוכב שלו ולצורך זה היה מזיז כל פעם את כיסאו. ורצה לסייע לידידו: "אתה יודע... אני יכול לומר לך איך תוכל לנוח כשתרצה..." "תמיד אני רוצה," אמר מדליק הפנסים. כי אדם יכול להיות גם נאמן וגם עצלן. והנסיך הקטן הוסיף ואמר: "הכוכב שלך קטן כל-כך שבשלוש פסיעות אתה יכול להקיף אותו. די שתלך לא מהר ותהיה תמיד באור השמש. כשתרצה לנוח, פשוט תלך... והיום יארוך כמה שתרצה." "זה לא עוזר לי הרבה," אמר מדליק הפנסים, "מה שאני אוהב בחיים, זה לישון." "חבל," אמר הנסיך הקטן. "חבל" אמר מדליק הפנסים, "בוקר טוב." והוא כיבה את הפנס. "האיש הזה, כל האחרים היו בזים לו," אמר בליבו הנסיך הקטן שעה שהמשיך במסעו: "המלך, הגאווות, השתיין, איש העסקים. ובכל זאת, בעיני הוא היחיד שאינו נלעג. אולי מפני שהוא לא מתעסק בעצמו, אלא במשהו אחר." והוא נאנח בצער והרהר עוד: "האיש הזה הוא היחיד שהייתי יכול להתיידיד אתו. אבל הכוכב שלו באמת יותר מדי קטן. אין בו מקום לשנים..."

ציטוט ארוך זה מספר הילדים הידוע, מציג בבהירות מפליאה מאפיינים רבים מאד של טיפוס שמתייחס באופן שמרני למערכת חוקים (להלן: 'שמרן'). נמנה כאן כמה מהם:

1. הוא אינו מוכן לשנות מההוראות שניתנו לו גם אם השתנו התנאים בהם הוא פועל (הכוכב מסתובב מהר יותר).

¹⁸ הנסיך הקטן, אנטואן דה סינט אכזיפרי, הוצאת עם עובד, בתרגום אילנה המרמן, 1995.

2. הוא חרוץ ומדייק מאד במילוי ההוראות הללו.
3. 'כי אדם יכול להיות גם נאמן וגם עצלן'. החריצות הזו אינה סותרת אופי עצלני ופעמים שהיא אף נובעת דווקא ממנו (חוסר רצון לבחון את הנחות היסוד).
4. רבים מן האחרים בזים לו.
5. יש מקום רב דווקא להעריך אותו, בניגוד ליחס המקובל כלפיו, וזאת בגלל שהוא אינו עוסק רק בעצמו, בניגוד לכל ה'רציונליסטים' (המלך, הגאוותן, השתיין ואיש העסקים).
ולבסוף, לא פחות חשוב,
6. 'הכוכב שלו באמת יותר מדי קטן, אין בו מקום לשנים'. השמרן אינו מקבל גישות אחרות משלו, ולא יכול לחיות עמן על אותו כוכב. בדרך כלל הוא איננו סובלן, או פלורליסט. בעיית השמרנות מול החידוש מלווה כמעט כל תנועה אידיאולוגית, דתית או אחרת, בנסותה להתמודד עם שינויי נסיבות. הציונות מתמודדת כיום עם שאלות של הגדרה וזהות לאחר הקמתה וביסוסה של המדינה. היהדות (כדת וכלאום) מתמודדת מול בעיות שהזמן גרמן, ועולות גישות שמרניות ורפורמיסטיות שונות להתמודדות זו. תנועות ודתות נוספות כמו הנצרות, הקומוניזם וכו', גם הן אינן פטורות מהתמודדויות כאלו.
בימים אלו נעשה יותר אקטואלי במחוזותינו הויכוח בין יהודים אורתודוכסים לרפורמים, קונסרבטיבים, ואף חילונים, בדבר השאלה מי מהם מייצג נאמן יותר את המשכורת של המסורת היהודית (ראה מאמרו של עמוס עוז שנדון בשער הקודם). במסגרת הויכוחים הללו נדונות שאלות כמו: מי המשנה, ומי העקבי? טיעונים כמו: 'ההלכה תמיד התאימה את עצמה למציאות', וממילא: 'מי שדוגל בגישה שאין לשנות את ההלכה, הוא המחדש האמיתי', נשמעים גם הם כל העת. טענות אלו מעורבות גם בטענות בדבר אי רלוונטיות מהותית של חלקים מן ההלכה בזמננו. מבט מהיר מעלה כי שני סוגי טיעון אלו שייכים לשתי קטגוריות שונות של התייחסות להלכה: האחת מקבלת אותה והשנייה כופרת לפחות בחלקה.
דיון ציבורי כזה מעצם טבעו טעון מאד מבחינה אמוצינולית, ולכן בדרך כלל הוא אינו מגיע לעסוק בבעיות ובהבדלים האמיתיים שבין הגישות. לפני עיצוב השקפת עולם בשאלות כאלו, יש לברר היטב ככל האפשר את מונחי היסוד המשמשים בדיון, וכדי לאפשר דיון ענייני ולנטרל את האמוציות, יש לעשות זאת ללא קשר לבעיה הקונקרטית בה דנים.
כאן ננסה לאפיין ולנתח את ההתייחסויות השונות למערכות חוקים או כללים אידיאולוגיים או אחרים, ולבחון את ההנחות המונחות ביסודן של הגישות הבסיסיות: שמרנות, מול חדשנות או שינוי. זהו צעד ראשון והכרחי בבירורן של שאלות כמו זו של התייחסות למסורת היהודית. הצעד הבא בבירור זה צריך להיות בדיקה אמפירית של ההיסטוריה ההלכתית היהודית, ויישומן של הקטגוריות האבסטרקטיות שמוצגות בדפים אלו. צעד זה חורג ממסגרת הדיון הפילוסופי האפריורי, שכן הוא כרוך במחקר אמפירי, ולכן אין כאן מקומו. הרלוונטיות של הדיון הנוכחי לבעיות האקטואליות, משמשת כאן רק כמוטיבציה לעריכתו. איננו דנים כאן כלל בדוגמא הספציפית של ההתייחסויות השונות למערכת החוקים של ההלכה היהודית בתקופה המודרנית.

כאן המקום להוסיף עוד הערה חשובה. בדיון שיבוא להלן נשתמש מדי פעם בביטויים הנשמעים כאיפיון אישיותם של הטיפוסים (השמרן והמחדש) עצמם, אולם הדבר אינו כן. אין בכוונתנו כלל לעסוק ברבדים פסיכולוגיים של התנהגות שמרנית או חדשנית, אלא אך ורק באפיונים הפילוסופיים של טיפוס החשיבה וההתייחסות הללו.¹⁹

חדשן ושמרן: לגופה של הבעיה

נתחיל את הדיון במודל פשוט. לקבוצת אנשים ניתנה רשימת הוראות שהם ובניהם צריכים לפעול על פיה לאורך כל חייהם. במשך שנות הפעילות השתנו הנסיבות המציאותיות בהן פועלים אנשי הקבוצה הזו, וכתוצאה מכך התפתחו שתי תת-קבוצות המייצגות גישות שונות לקבוצת ההוראות: קבוצת השמרנים, וקבוצת המחדשים. אנסה כעת לאפיון את ההבדל ביניהם. הניסוח הראשון העולה על הדעת יכול להיות הבא:

נוסח א: השמרנים הם אלו הממשיכים לנהוג לפי ההוראות הקודמות גם בנסיבות שהשתנו, בעוד שהחדשנים מתאימים את ההוראות לנסיבות החדשות.

ניטול דוגמא אשר תמחיש את הסיטואציה הנ"ל.²⁰ שני אנשים הולכים במדבר לבושים בגדי ים, כמו שאבותיהם הלכו מאז ומעולם. לאחר שנים, הם מגיעים לאזור קר מאד. איש א ממשיך ללכת עם בגד ים, ולעומתו איש ב מחליף את לבושו ללבוש חם בהתאם לתנאי מזג האוויר החדשים. לכאורה, השיוך למאפיינים דלעיל פשוט וברור: איש א הוא שמרן, ואיש ב הוא חדשן.

בחינה מעט זהירה יותר של הסיטואציה מעלה שהדברים אינם כה פשוטים. טענתו של א היא שהוא ממשיך את דרך אבותיו ללא קשר לנסיבות המשתנות: מה הם לבשו בגדי ים, אף הוא לובש בגד ים. אלא ש-ב יכול לטעון כנגדו שדווקא הוא השמרן שביניהם, שהרי כמו שאבותיהם הלכו עם ביגוד מתאים למזג האוויר בו פעלו, אף הוא כך - הולך עם ביגוד חם במקום קר. אם כן, מי כאן המחדש ומיהו השמרן?

ידוע הסיפור החסידי על ר' נח מלכוביץ שקיבל את ההנהגה במקום אביו ר' מרדכי, וראו תלמידיו שהוא נוהג בכמה דברים שלא כאביו. כששאלוהו על כך השיב, "אני נוהג ממש כאבי. מה הוא לא חיקה אחרים אף אני כך".²¹

דילמה זו מזכירה את דיונו של ויטגנשטיין בנושא עקיבה אחר כללים (following a rule). ויטגנשטיין שואל:²² 'מי שמבטיח, מדי יום ביומו, "מחר אבוא לבקרך" - האם הוא אומר בכל יום אותו הדבר, או שבכל יום משהו אחר?' שינוי הנסיבות יכול לגרום לכך שאותו משפט עצמו אומר דברים אחרים.

¹⁹ על הפילוסופיה והפסיכולוגיה כתיאורים מקבילים ראה בספר השני, בעיקר בשער הרביעי.

²⁰ תודתי לידידי, אמנון לבב, אשר העלה את הדוגמא הזו באחד מדייוניו הרבים.

²¹ ראה למשל בלקט **מאוצר החסידות**, מתוך **אור הגנוז** למרטין בובר, המדור לתרבות המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תש"ל, עמ' 11.

²² לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, תרגמה: עדנה אולמן-מרגלית, מאגנס, ירושלים תשנ"ה. ראה שם סעיפים 185-242. הדוגמא לקוחה מסעיף 226.

אם נחזור למיודעינו המהלכים בבגדי ים, ולויכוח הנטוש ביניהם בנושא מיהו הראוי להיקרא שמרן, דומני כי נוכל לומר ששניהם שמרנים, והשאלה שבויכוח היא רק מהם החוקים שעליהם יש לשמור (האם ללכת בבגד ים, כהנחתו של א, או ללכת עם בגד מתאים למזג האוויר, כהנחתו של ב).

על אף הכל, הנטייה הטבעית היא לומר שבכל זאת דווקא א הוא השמרן. אם ננסה לתרגם את הסיווג הזה למאפיין כללי יותר להבדל ביניהם, יתקבל ניסוח שונה מהקודם:

נוסח ב: השמרן הוא זה המפרש את ההוראות כפשוטן, בעוד שהריפורמיסט הוא המרשה לעצמו חופש פרשני. פרשנות זו נתמכת בחשיבה אודות ההיגיון או הערכים המונחים ביסודן של ההוראות.

נוסח זה מזכיר גם הוא את דבריו של ויטגנשטיין בדיונו הנ"ל, כאשר הוא מתאר כיצד ניתן לעקוב אחרי כללים חדשים אותם למדנו:²³ 'אנו אף ורק קוראים את שפתו של הכלל ופועלים, ואיננו פונים לקבל שום הנחיה נוספת'. כלומר, השמרן הוא מי ש'באמת' פועל לפי הכלל, ולא מי שנזקק לפרשנות נוספת, אשר בהחלט ניתן לייחס אותה למערכת החשיבה שלו עצמו (ולא של מנסח הכלל). פעולה מהטיפוס של הרפורמיסט, אליבא דויטגנשטיין, כלל אינה ניתנת להגדרה כפעולה לפי הכלל הזה.²⁴

נוסח ב מניח, במובלע, שבידי הצמד הנ"ל נמצא טקסט (בכתב או בעל פה) המפרט את ההוראות, כמו למשל: 'יש ללכת לבושים בבגדי ים'. ואם כן, די ברור שפרשנותו של א היא המתאימה יותר לפשוטו של טקסט ההוראות.

אם בידי הצמד לא נמצא שום טקסט כזה, אלא רק מנהג אבותיהם בידיהם, ההכרעה בין שני הטוענים לכתר השמרנות, תלויה בפרשנות למנהגיהם של האבות. א טוען שאבותיהם נהגו כך בגלל הוראות שקיבלו ללכת תמיד עם בגד ים, בעוד ב טוען שההוראות היו ללכת עם בגד המתאים למזג האוויר. במקרה כזה לכאורה לא ניתן יהיה להשתמש בנוסח ב על מנת לאפיין את שני הטיפוסים, שהרי אין כלל נוסח כתוב, ואין אפשרות לתת לו פרשנות. מעשי האבות אכן ניתנים להתפרש בשני האופנים, ולא נראה שיש לנו אפשרות להכריע בסוגייה זו.²⁵ במקרה כזה, אם באמת הפירוש המקורי של ההוראות היה כהצעתו של ב אזי נראה שדווקא הוא השמרן.

אלא שכאן יש מקום לטעון כי אף אם ההוראות היו ללכת בביגוד המתאים למזג האוויר, אין הצדקה לומר ש-א הוא חדשן. שהרי בנוסח דלעיל, המחדש נותן פרשנות שונה להוראות על סמך ההיגיון המונח בבסיסן. קשה מאד לומר ש-א נותן פרשנות להוראות הקובעות: 'יש ללכת עם ביגוד המתאים למזג האוויר', ומבין שהערך המונח בבסיסן הוא שיש ללכת עם בגד ים בכל מזג אוויר. אין כל היגיון באינטרפרטציה כזו.

²³ ראה סעיף 228, שם.

²⁴ יש בהחלט מקום לדון יותר ביחס בין הניסוח הזה לניסוחו של ויטגנשטיין, וניתן גם לחלוק על הפרשנות שהועלתה על ידי בגוף הטקסט. אין בכוונתי כאן לברר את משנתו, ולבידורו של עניין השמרנות והחידוש די לי במה שנכתב.

²⁵ ראה בשער הקודם בדיון על המעגל הרמנויטי. זוהי בעיה שקולה לחלוטין.

כאן נראה שהמאפיין של שמרנות או חידוש תלוי בפרשנות לנתונים שבידי הקבוצה ולא להוראות המקוריות עצמן. אם הנתונים הם רק העובדות שהאבות הלכו עם בגד ים, אזי השמרן יסיק כי כנראה ההוראות היו ללכת תמיד עם בגד ים, בעוד החדשן יטען כי ההוראות היו ללכת עם ביגוד תואם לתנאי מזג האוויר. מהניתוח דלעיל עולה כי במשקפיו של ב, התופס את ההוראות כקביעה 'יש ללכת בביגוד מתאים למזג האוויר', אין כלל סיווג מתאים לגישתו של א. הוא אינו שמרן, כמובן, אך הוא גם איננו חדשן (לפחות לפי ההגדרות שבנוסח ב). לעומת זאת, אם ההנחות הן כתפיסתו של א, קרי: 'יש ללכת עם בגד ים', אזי סיווגו של ב כחדשן הוא סביר.

נראה שבסיטואציה כזו האדם הסביר עדיין יאמר ש-א הוא הנראה כשמרן ו-ב הוא החדשן. קביעה זו אינה אלא יישום של עקרון האינטרפרטציה המכונה 'עקרון החסד'. עיקרון זה קובע שיש לתת למשפט את האינטרפרטציה האפשרית, גם אם היא איננה משמעותו הפשוטה, או כוונתו הפשוטה של הדובר. לכן כאן מתקבלת החלטה לאמץ את הסיווג הנ"ל, וזאת עקב העובדה כי הקביעה ההפוכה מסבכת אותנו בניסיונו להבין ולהגדיר את א.

הסיווג לעיל המסתמך על עקרון החסד, נראה מטעה. קשה לקבל את העובדה שסיווגו של ב כחדשן נעשה רק בגלל שאם יסווג כשמרן לא יהיה לנו כלל סיווג מתאים עבור א. במצב כזה עלינו להסיק שאין לשני אלו מידה משותפת (הם אינקומנסורביליים), וצריך להעריך כל אחד בתוך הקונטקסט הפרשני שלו עצמו. אין הכרח שבכל קונטקסט פרשני תהיה אפשרות לאיפיון בהיר של כל הגישות האחרות. נקודה זו מעלה את הבעיה, שגם הקביעה מי מהאישים הנ"ל שמרן ומי מחדשן, היא תלויה פרשנות. ואם כן, המערכת הקטגוריאליה הקובעת לעניין זה איננה מערכת ההתייחסות של אחד מהם, אלא זו של הפרשן המביט בהם מן הצד ומנסה לאפיין אותם. אם כן, ראינו כאן דוגמא לטענה שעלתה למעלה, שהבחינה של יחסנו למערכות נורמטיביות צריכה להיעשות מחוץ למערכות הנבחנות. בכל אופן, בשאלה כיצד להגדיר שמרן וחדשן חזרנו שוב לנקודת המוצא, שכן אנו עדיין לא מוצאים את ההבחנה החדה ביניהם.

אם ננסה בכל זאת לדון בבעיה באופן אובייקטיבי,²⁶ נראה סביר לומר ששני הטיפוסים הללו הם שמרנים, אלא שכל אחד עושה זאת בדרכו שלו. פרשנות כזו סוטה מדרישותיו המחמירות של ויטגנשטיין ממי שפועל על פי כלל, כפי שנתפרשו לעיל. אנו כאן נאמר, כי אמנם ישנה מחלוקת ביניהם באשר לאופי ההוראות שהם צריכים לפעול לפיהן, כלומר האם הן מכוונות או מכוונות (למטרת התאמה למזג האוויר). המחלוקת ביניהם היא האם ההוראה היא הציווי המעשי הקונקרטי, או הערך שמונח בבסיסו, אבל נמצא מחוצה לו. בכל מקרה ברור שבכפוף להנחה של כל אחד מהם שאכן הוא הצודק בפרשנותו, שניהם דבקים בהוראות שקיבלו מאבותיהם ושואפים לחיות לפיהן, כלומר שניהם שמרנים.

גם במקרה הראשון, בו ישנו נוסח של ההוראות בידי הקבוצה, עדיין קשה לנמק מדוע פרשנות אחת יותר נאמנה אליו מחברתה. ואם נאמנותן של שתי הפרשנויות דומה, שוב ישנה אי נוחות

²⁶ 'אובייקטיבי' כאן משמעו מנותק מתפיסותיהם של שני הצדדים המאופיינים.

בהגדרתו של א כשמרן ושל ב דווקא כמחדש. זהו הבדל הרמנויטי ולא הבדל במישור של המחויבות הנורמטיבית.

המסקנה העולה מדברינו עד כה היא ששני הטיפוסים אותם הצגנו כאן הם שמרנים: האחד **שמרן מכוון**, התופס את הכלל שבידו כמכוון את ההתנהגות, והשני, התופס את הכללים שבידיו כמכוונים לערכים המונחים בבסיסם, ולכן נכנה אותו **שמרן מכוון**.

נעיר כי לא נכון לומר שהשמרן המכוון פועל באורח לא רציונלי כיון שהוא ממלא את ההוראות ללא הבנת ההיגיון, או הערכים, שבבסיסן. גם א, הפועל לכאורה בלי שום קשר להיגיון המונח בבסיס ההוראות, יכול להיות מונע על ידי מניע הגיוני. מניע זה יכול להיות אמון בנותן ההוראות, ואמונה שישנו היגיון בהוראות גם אם הוא אינו יורד עד סופו.²⁷ בכל מקרה, המאפיין הברור של השמרן, הוא בכך שהוא נמנע מלפעול על בסיס הבנת ההיגיון המונח ביסוד ההוראות, שאם לא כן אין לו כל סיבה שלא לסטות מהן כאשר הנסיבות מחייבות זאת.²⁸

הארה 26: היחס ההלכתי לנצרות ולנשים: שני סוגי שינויים בהלכה

בהארה זו נעמוד על שתי סוגיות אשר עומדות במוקד שאלת השינויים בהלכה. ישנן טענות רבות לגבי שינוי במצבן של נשים כיום לעומת מצבן בעבר, שצריך להשתקף גם בשינויים תואמים בהלכה. לדוגמא, פסול נשים לעדות, לפי טענות אלו, צריך להשתנות במצבנו כיום.

אין כאן המקום לדון בפירוט בנושא זה, אולם חשוב להעיר על נקודה מרכזית שצריכה להיבחן ביחס לטענות כאלו. כאשר טוענים שמצב שונה דורש התייחסות הלכתית שונה, מונחות ברקע הדברים הנחות שונות באשר לאופי ומהות ההלכה הנדונה. למשל, כאשר טוענים ששנים כיום הן בעלות השכלה ומעורבות בחיים החברתיים והציבוריים, הטענה היא ודאי נכונה. אולם זה אינו מספיק כדי לנמק תביעה לשינוי בהלכה.²⁹

אם נחזור לדוגמא של פסול נשים לעדות, הרי תביעה לשינוי הלכתי צריכה להוכיח שפסולן לעדות נובע מהשכלתן הירודה בעבר, או ממעורבות נמוכה בחיי החברה. כל עוד לא הוכחו הנחות אלו, אין בשינוי מצב הנשים כשלעצמו

²⁷ דוגמא טובה לכך ניתן לראות בציות אדם להוראות שנותן לו הרופא. פעמים רבות הוא אינו מבין את משמעותן, אך הוא נותן אמון בנותן ההוראות. הטענה בדבר פעולה ללא מניע כלל, אינה נראית סבירה אפילו כשמתארים את אופן פעולתו של השמרן המכוון. אנו נראה דוגמאות נוספות לכך בהמשך דברינו.

²⁸ ייתכן מצב ייחודי בו השמרן מוכן לפעול על בסיס ההיגיון שבהוראות, אלא שהוא אינו רואה נסיבות שסותרות את ההיגיון הזה בשום מקרה. במקרה כזה השמרן הוא למעשה מקרה מנוון של חדשן, שגם הוא אינו נוטה לתקן את ההוראות כשהוא אינו נתקל בנסיבות המחייבות שינוי.

²⁹ דוגמא לכך, ראה בסקירתו של איליה לייבוויץ', 'הארץ' - ספרים, 15.8.01, ובתגובתי שם כמה שבועות לאחר מכן.

בסיס מספיק לתביעה לשינוי.³⁰ ניתן לראות בכשל הזה עקבות של הכשל הנטורליסטי של יום, אשר שולל הסקת מסקנות ערכיות מנתונים עובדתיים. גם כאן הנתונים העובדתיים (באשר לשינוי מעמדה והשכלתה של האישה המודרנית) הם מוסכמים, אך לשם ביסוס תביעה לשינוי דרושה עוד הוכחה להנחה הנורמטיבית שהפסול של נשים לעדות נבע מנקודות אלו (מעמדן והשכלתן).

דוגמא שנייה לדיון בהקשר כזה היא יחס ההלכה לגויים. כאן מן הראוי להביא דוגמא נגדית, והיא יחס ר' מנחם המאירי לנוצרים. המאירי, שהיה אחד מחכמי ההלכה החשובים בימי הביניים, נקט בצעד מהפכני, וטען לשינוי במאפייניהם של הנוצרים בני זמנו, ולשינויים המתחייבים ביחס ההלכתי כלפיהם. זהו מקרה מעניין מאד, שמדגים את האפשרות לשינוי בהלכה תוך שמירה על מעמדה המוחלט. השינוי שמציע המאירי מנומק בכך שהתרחש שינוי מציאותי, ולכן ההלכות הנדונות כבר אינן בתוקף שכן הן אינן עוסקות במציאות כזו. זהו שינוי כמו זה של השמרן המכוון, בדוגמת בגדי הים. הוא תוצאה של פרשנות לכללים, אולם הוא אינו מבטא חוסר מחויבות אליהם.

יש להעיר כי המהפכה ההלכתית של המאירי העסיקה כמה חוקרים ואישי הלכה, ולא נוכל להאריך בנושא זה כאן. בהארה זו נעקוב אחרי טיעונו של יעקב כ"ץ,³¹ מחוקריה הבולטים של ההיסטוריה של ההלכה, ונעמוד על נקודה שכנראה נשמטה מרבים מן החוקרים (ואולי מכולם), אשר נוגעת למשמעותו של החידוש הזה.

המאירי בפירושו לש"ס (שנקרא **בית הבחירה**), ובעיקר למסכת עבודה זרה, קובע באופן עקבי ושיטתי, שמכלול האיסורים שנוגעים לגויים כבר אינם תקפים ביחס לנוצרים שבזמנו. כ"ץ, בתחילת מאמרו, קובע שישנם כמה וכמה ראשונים שהציעו שיקול הלכתי שמוביל לשינויים ביחס אל הגויים. אולם כפי שהוא מראה שם בפירוט, המאירי הוא ייחודי בכך שהוא חוזר על כך בעקביות, ואינו תולה את הפסק שלו במציאות ובקשיים ספציפיים, אלא בשינוי מציאותי מהותי באופיים של הגויים שמחייב שינוי ביחסנו אליהם. פסקו של המאירי אינו מוצג כהיתר שבדיעבד אלא כחובה ערכית, הקרובה מאד לשינוי ממשי בהלכה.

³⁰ אני אינני מכיר עבודה שניסתה לבדוק ברצינות את שורש הפסול ההלכתי של נשים לעדות, והתביעות לשינוי בדרך כלל מתעלמות (בשוגג או במזיד) מן הרכיב הנחוץ הזה.

אוסף כי עבודה של שניים מתלמידיי בישיבת ירוחם בנושא זה, העלתה שכמעט ואין מקור שתולה את פסול נשים לעדות בחוסר השכלה או דעת ירודה וכדומה. דעת רוב הפוסקים שפסול הנשים נובע ממקורות שונים לגמרי, ולכן הם אינם נענים לתביעות השינוי. ההאשמה כאילו ישנה כאן בהכרח הערכת חסר של נשים, לוקה גם היא באותו כשל לוגי שעליו הצבענו כאן.

³¹ יעקב כ"ץ, 'סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה', בתוך ספרו: **הלכה וקבלה**. ראה גם בספר **אגרות הראי"ה** ח"א, עמ' צט, וגם ב**אנציקלופדיה תלמודית** ערך 'גוי'.

המשך

הארה 26:

המאירי טוען שהנוצרים בזמנו גדורים בדרכי הדתות ובנימוסיהן, ולכן אינם ראויים ליחס ההלכתי הדוחה והמפלה שהיה מקובל כלפי גויים בזמנים קדומים. כפי שהערנו למעלה, בבסיס דברי המאירי מונחת הנחה נוספת, נורמטיבית במהותה, שהוא אינו דן בה כלל, ששורשם של כל האיסורים הללו אינו בעצם העובדה שמדובר במי שאינם יהודים, אלא בהרחקה מגויים דווקא בגלל שהם אינם גדורים בנימוסים ובדרכי הדתות.

התפיסה המקובלת אודות חידושו של המאירי, וכך הבין אותו גם כ"ץ, היא שהוא מסווג את הנוצרים כדת שאינה נכללת בגדר 'עבודה זרה', וממילא אין לנהוג כלפיה כפי שנוהגים כלפי עובדי עבודה זרה. נקודה זו מקילה מאד את הבנת העובדה שהמאירי כלל אינו דן בהנחה המובלעת הנ"ל. לטענתו הנוצרים בימיו אינם עובדי עבודה זרה, וממילא הם לא נכללים בתחום התחולה של אותם איסורים. כנראה היה פשוט בעיניו שאיסורים אלו נאמרו רק ביחס לגויים שהם עובדי עבודה זרה.

אולם תפיסה זו של דברי המאירי מעוררת כמה קשיים לא פשוטים. ראשית, חלק מן האיסורים ההלכתיים בהם דן המאירי אינם מתפרשים בפשטות כאיסורים שמופנים כלפי עובדי עבודה זרה, אלא כלפי גויים בכלל. שנית, שיטת הרמב"ם הידועה היא שהנוצרים הם עובדי עבודה זרה, וכידוע המאירי כמעט תמיד הולך בעקבותיו בהלכה ובפרשנות, ואילו כאן המאירי כלל אינו מוצא לנכון אפילו לציין שהוא חולק על דברי הרמב"ם באופן חזיתי בנושא כה מרכזי.³² ושלישית, כ"ץ עומד על כך שהמאירי אינו מסיק את המסקנות המתבקשות ביחס לחפצי הפולחן של הנצרות. בהקשר זה הוא דווקא מתבטא בדומה לשאר הראשונים, ואף ממליץ להתרחק ממסחר ומשימוש בהם. שאלה זו קשה שבעתיים, שכן אם אכן בעיני המאירי הנצרות אינה בגדר עבודה זרה, אזי ההיתר של חפצי הפולחן שלה כלל אינו דורש מהפיכה הלכתית. זוהי תוצאה פשוטה של העובדה שהנצרות אינה עבודה זרה.

כ"ץ, כדרכם של חוקרים שנקלעים למצוקה (אם כי, בדרך כלל הוא נופל פחות מאחרים בכשל הזה), נזקק בנקודה זו להסברים פסיכולוגיסטיים וסוציולוגיים. אולם אם דברי המאירי אינם מובנים מבחינה מהותית, לא יעזרו לנו הסברים על הקשיים הפסיכולוגיים שהוא התמודד עמם, ומניעיו הנסתרים בפיתוח גישתו המהפכנית. גם אם אלו הסברים נכונים (ואני מסופק בזה), אלו הם הסברים בלתי רלוונטיים למישור ההלכתי. שיטת המאירי צריכה להיות מובנת ומוסברת

³² כאן יש מקום לומר שהמאירי היה סבור שהרמב"ם עסק גם הוא בנוצרים כפי שהוא הכיר, ולגבי הנוצרים שבזמנו ומקומו של המאירי גם הרמב"ם אולי היה מסכים ליחסו אליהם. בכל זאת נראה תמוה שהמאירי אפילו לא טורח לומר זאת.

גם בתוך ההקשר ההלכתי עצמו.³³ לאור כל הקשיים הללו נראה כי הפרשנות המקובלת ביחס לדברי המאירי פשוט אינה נכונה. ככל שראיתי, המאירי בשום מקום אינו מזכיר את הטענה שהנוצרים אינם עובדי עבודה זרה. הוא רק מדבר על היותם גדורים בנימוסים ובדרכי הדתות.³⁴ על כן הפרשנות שהובאה למעלה אינה מעוגנת בדבריו. נראה כי המאירי טוען שהנוצרים הם אכן עובדי עבודה זרה, ולכן הוא כלל לא חולק על הרמב"ם. מסיבה זו הוא גם לא מתיר את חפצי הפולחן שלהם, וגם לא מפרש את האיסורים הנדונים אצלו באופן חריג. חידושו של המאירי הוא שהנוצרים הם אכן עובדי עבודה זרה, אולם הם בכל זאת 'נאורים', או אנשים טובים. מסיבה זו האיסורים שהטילו התורה והחכמים על היחס לגויים לא חלים עליהם. המאירי טוען שהאיסורים הופנו כלפי הגויים שחז"ל הכירו, אולם הם לא רלוונטיים לגויים שהוא עצמו מכיר ורואה בסביבתו. לכן היחס אליהם צריך להיות כיחס אל אנשים טובים שנכשלים ועובדים עבודה זרה: חפצי הפולחן הם עדיין חפצי עבודה זרה, אך ההרחקות והבידול מהם יכולים להיות קלים יותר. יש לציין שהחידוש הזה הוא הרבה יותר מהפכני מאשר החידוש העולה מן הפרשנות המקובלת לדברי המאירי. היחס לעבודה זרה כמשהו מגונה וירוד מבחינה אנושית הוא מושכל ראשון בעולמה של ההלכה, ובעיקר במקרא ואצל חז"ל. החידוש שייתכן מצב של עובדי עבודה זרה נאורים הוא חידוש הלכתי מהפכני. זה מעביר את איסור עבודה זרה מקטגוריה של שחיתות ופחיתות אנושית,³⁵ לכלל איסור הלכתי רגיל (אמנם חמור מאד מבחינת חומרתו ההלכתית, ואולי אף אספקט זה צריך להיבחן מחדש לאור קביעותיו של המאירי). השחיתות והפחיתות שראו חכמים בעבודה זרה אפיינה את עובדי העבודה זרה במזרח הקדום, שם נכרכו בה שפיכות דמים, גילוי עריות ועוד מעשי זוועה אחרים. אולם הנצרות שבזמנו של המאירי לא אופיינה במעשים כאלו, ולכן הוא אינו מוצא לנכון ליישם לגביה את היחס החז"לי וההלכתי המקובל. לסיים, יש לציין שלפחות באחד ממאמריו של הרב ח"ד הלוי ז"ל נראה שגם הוא הבין כך את דברי המאירי.³⁶

³³ בנושא זה עסקנו בהרחבה בספר השני, שם ראינו שישנם מצבים שבהם קיימים כמה מישורי הסבר מקבילים, וכל אחד מהם צריך להיות שלם.

המחקר המודרני של ההלכה נופל פעם אחר פעם בכשל הזה, כאשר הוא מציע הסבר היסטורי, סוציולוגי, או פסיכולוגי, כתחליף להסבר מהותי.

³⁴ כ"ץ עצמו (לפני הערה 55) מעיר שהמאירי אינו מביע הערכה לנצרות במישור העיוני, אלא אך ורק במישור המוסרי-מעשי.

³⁵ ראה, למשל, פירוש המשנה לרמב"ם ב"ק לו ע"ב.

³⁶ המאמר בתחומין ט (עמ' 71 והלאה), מניח כמונן מאליו שמוקד האיסורים ביחס לגויים, קשור בעיקר למידת נאורותם ולענייני מוסר, ולא נעוץ בעבירה פורמלית של ע"ז. אמנם, במאמר אחר של הרב ח"ד הלוי

נראה, אם כן, שעדיין לא איבחנו את החדשן האמיתי. שני הטיפוסים שתוארו עד כה הם שמרנים, משני סוגים שונים. אם עדיין נתקש על העובדה שישנה גישה חדשנית למערכות נורמטיביות, נראה כי נותרה בידינו כעת רק האפשרות להגדיר אותו כאחד שאינו מקבל על עצמו את החובה לציית להוראות שקיבלו הדורות הקודמים, לא באופן מכוון ולא באופן מכוון.

נוסח ג: השמרן (לסוגיו השונים) הוא מי ששואף לציית להוראות כפי שקיבלו אותן אבותיו (באינטרפרטציה שלו, מכוננת או מכוונת), והחדשן הוא מי שאינו מודה בחיוב של כל אחד לשמוע להוראות אלו.

ניתן להיווכח מיד כי נוסח זה לוקה גם הוא בחסר. ברור שגם החדשן הוא בעל זיקה כלשהי להוראות, ואינו ממליץ לעזוב אותן לגמרי. שאם לא כן, הוא פשוט היה עוזב את הקבוצה המצייתת להן, ולא ממליץ על רפורמות במערכת ההוראות. את הטיפוס המתואר בנוסח האחרון כמחדש, נכון יותר לכנות **כופר**.

אם נסכם, הגדרנו שלש קבוצות בעלות צורות התייחסות שונות למערכת ההוראות: הקבוצה בעלת ההתייחסות השמרנית המכוונת השומרת על הכללים כפשוטם, הקבוצה השמרנית המכוונת השומרת על הכללים תוך מתן פירוש ערכי לא "מאובן", וקבוצת הכופרים שאינה מעוניינת כלל לשמור על ההוראות.

הבעיה שנוותרת בפנינו כעת היא שחלוקה תיאורטית זו לשלש קבוצות אינה ממצה את כל הטיפוסים המוכרים לנו מן המציאות. ישנה התייחסות רפורמיסטית, או חדשנית, שאותה עדיין לא הצלחנו להגדיר. הרפורמיסט רוצה, במובנים מסוימים, לשמור על זיקה להוראות הישנות, אבל נוטל לעצמו את הזכות והחופש לא לשמרן במלואן, ולשנות אותן. אפיונה של הקבוצה הזו נראה קשה למדי. החלוקה לשלש שהוצגה לעיל נראית כמכסה את כל מרחב הפרשנויות התיאורטי, ובכל זאת היא אינה מאפשרת את קיומו. ננסה אפשרות נוספת לניסוח ההבדל בין הרפורמיסט והשמרן:

נוסח ד: הרפורמיסט הוא שמרן לגבי חלק מההוראות וכופר בחלקן האחר, בעוד שהשמרן מתייחס באופן דומה לכל מערכת ההוראות.

אולם גם זו עדיין אינה נראית הגדרה ממצה לטיפוס זה, שכן לגבי מערכת הכוללת הוראה אחת בודדת, לא אפשרית גישה כזו. בניסוח אחר נאמר, שלגבי כל הוראה בודדת מתוך המערכת, הרפורמיסט הוא או שמרן או כופר. בנוסף, לפי הצעה זו יש לפרט את אופי התיקונים שטיפוס זה יכול להציע. האם הצעות להוסיף הוראות, אפשריות לשיטה כזו? אם כן, מה יהיה מעמדן של

[דרך ארץ, דת ומדינה, עמי ברהולץ [עורך], מחלקת הפרסומים - משרד החינוך, ירושלים תשס"ב, עמ' 147 (וכן בספרו עשה לך רב, כרך ט, עמ' סא)], נראה שכוונתו היא שלפי המאירי הם לא בגדר עובדי ע"ז כלל. והדברים צריכים ליבון.

והעירוני העורך כי בספרו של משה הלברטל, בין תורה לחכמה, בפרק ג, מצוי ניתוח רחב של שני המרכיבים הללו בתפיסתו של המאירי. הלברטל מראה כי המאירי התמודד בנפרד, ובהקשרים שונים, עם האיפיון של הנצרות כע"ז מחד ועם מידת הנאורות של הגויים בתקופתו מאידך.

הוראות נוספות אלו? האם היחס אליהן יהיה שמרני או כופר? האם הצעות להורדת הוראות, או שינוי שלהן,³⁷ הן המאפיינות רפורמה? ואם כן, הוראות מאיזה סוג? שינוי בהוראות מהסוג שלגביו המודל הזה של הרפורמיסט הוא שמרן, אינו בא בחשבון. מהסוג שלגביהן הוא כופר, אין לו סיבה להורידן (כמו שלכופר עצמו אין סיבה כזו), שכן הוא מראש לא קיבל אותן על עצמו. אפשרות נוספת שיש לבחון היא, שהורדת אותן טענות בהן הוא כופר, כלומר ניקוי המערכת מההוראות האי-רלוונטיות, זוהי בעצמה מהותה של הרפורמה. וזאת בניגוד לכופר המלא, אשר אין לו כלל סיבה לעסוק במערכת ההוראות כיון שאינו מאמין בה כלל. לפי אפשרות זו הרפורמיסט הוא שמרן חלקי, או נכון יותר הוא שמרן גמור, אלא שמערכת ההוראות עליה הוא שומר היא אחרת מזו של השמרן הקודם. זה לא נשמע כהבדל מהותי בגישה, אלא לכל היותר מחויבות למערכת נורמטיבית שונה. בנוסף לכך, יש מקום לבחון את מקורן ותוקפן של ההוראות, וכיצד ייתכן למחוק חלק מהן ולהשאיר חלק אחר. כלומר, בדרך כלל מערכת הוראות מחייבת כמכלול, שאם לא כן זו לא היתה מערכת הוראות אלא צירוף של הוראות בודדות. ביחס לכל הוראה לחוד ישנו הטיעון דלעיל שאינו מאפשר קטגוריה שלישית.³⁸

אם כן, נראה שההגדרה הנוכחית של הרפורמיסט דורשת מארג של הוראות הקשורות אהדדי. תמונה כזו אינה מאפשרת מחיקת חלקים ממנה למי שמקבל אותה בכללה. שהרי מערכת כזו שקולה לוגית למערכת בת הוראה אחת, שלגביה כבר הראינו כי אפשרית רק אחת משתי גישות: שמרנות (לסוגיה) וכפירה. ואם נאמר שמי שמוחק חלקים מהמערכת אינו תופס אותה כמארג בלתי ניתן להפרדה, אם כן, זהו שוב רק הבדל מקרי בפרשנות למערכת ההוראות, ולא הבדל אמיתי בגישה אליה. נעיר עוד כי גם לגבי מה שנשאר ממערכת ההוראות אליבא דחדשן כזה, הציות אליה נובע מהחלטה שלו עצמו, ולא מכפיפותו המלאה להוראות.³⁹ גישה כזו מרמזת על כך שגם השמרנות של הרפורמיסט היא שמרנות שקשה להגדירה במונחינו הקודמים.

מיהו חדשן?

כדי להבין את מקורן של ההתייחסויות שתוארו עד כאן, ננסה לבדוק בדוגמאות שהובאו לעיל מה יכולות להיות ההנחות שעל בסיסן הן צומחות.

כאשר הצועדים מגיעים לאזור הקר, יכול ב לנמק את החלפת בגדיו בכך שזו בעצם כוונת נותן ההוראות, או לחילופין בכך שאין כלל צורך לשמוע בקולו. כל עוד הלכנו במדבר לא היתה סיבה לסטות מהוראות אלו כי הן התאימו לשכל הישר, אך כעת כאשר הן מסבות אי נוחות ניתן

³⁷ בתפיסה הפשוטה שינוי הוראה אינו פעולה בסיסית. פעולה כזו שקולה להורדתה של ההוראה, והוספת אחרת במקומה. ולכן הטענות כנגד שינוי מורכבות מטענות כנגד הורדה והוספה.

³⁸ בהגדרת היחס בין נורמות שונות במערכת קטגוריאלית נעסוק בפרקים הבאים.

³⁹ מסיבה זו, במסורת היהודית, כל המוחק אות אחת מן התורה הוא אפיקורס (כופר). הסיבה לכך היא שגם שאר העקרונות (אותיות) שהוא משאיר, הן כבר בעלות משמעות של פעילות אוטונומית ולא של ציות לסט ההוראות. מי שבידו למחוק הוראה אחת, מניח בבידו שבידו להחליט לגבי כל ההוראות את מי מהן להרחיק ואת מי לקרב.

פשוט לפרוק את עולן. הנסיך המאושר, בקטע שצוטט למעלה, לא התכוין לטעון שאין צורך להדליק פנסים בלילה, אלא רק שזוהי פעולה הדורשת מאמץ רב במצב הנוכחי (כשהכוכב מסתובב בקצב מהיר הרבה יותר). בחינת שורשיה של גישה כזו יכולה להעלות, שזוהי גישתו של הכופר, המניחה בבסיסה שמראש לא היתה כל סיבה לנהוג לפי ההוראות, ואכן גם לא נהגנו לפיהן (אלא משיקולים מקריים). ההליכה בבגד ים או הדלקת הפנסים היתה בחירה שלנו ולא ציות לסמכות חיצונית כלשהי.⁴⁰

אולם איפיון זה איננו הכרחי. טיעונו של הנסיך לא אמר שאין להוראה כל ערך, אלא שערכה הוא קצוב, ולכן כאשר המחיר רב מדי יש לשקול את ביטול המחויבות אליה. זוהי עמדה אחרת מזו של הכופר, שאינו מחויב להוראה זו כלל.

על כן נראה שההחלטות היא אכן גישה שונה, הטוענת שיש ערך לא מבוטל לציות למערכת הנורמטיבית, אלא שהוא אינו ערך אולטימטיבי. הציות לעקרונות, גם אם הוא קיים, עדיין טעון בדיקה והערכה, האם תועלתו שווה בנזקו. הנזק נמדד במסגרתה של מערכת כלשהי אשר צריכה להיות מקובלת גם היא על אותו אדם. כלומר, הערכת הציות להוראות כבר אינה נעשית במסגרת של לוגיקה בינארית (חייבים או לא חייבים לצייט - שמרנות או כפירה), אלא במסגרת של לוגיקה רציפה, שמקבלת רצף של ערכים (חייב מאד, די חייב, לא כל כך חייב, לא חייב כלל).⁴¹

אם כן, הגענו לבסוף להגדרה מתקבלת על הדעת של ההבדל בין השמרן והריפורמיסט: **נוסח ה:** השמרן הוא מי שמתייחס למערכת ההוראות (כפי שהוא מפרש אותן) באופן אולטימטיבי, בעוד שהרפורמיסט הוא מי שנותן ערך שאיננו מוחלט למערכת זו, ומתנה את הקיום ב'מחיר' שהוא גובה.

לפי נוסח זה, בניגוד לטיעונו הקודם, ניתן להעלות על הדעת גישה רפורמיסטית גם למערכת הוראות הכוללת רק הוראה אחת. למשל, ההוראה להדליק פנסים רק בלילה יכולה להתקבל באחת מארבע צורות התייחסות: ציות מוחלט - שמרן מכוון, ציות בהתאם לנסיבות רלוונטיות - שמרן מכוון, ציות בתנאי שהמחיר אינו רב מדי - רפורמיסט, ואי ציות - כופר.

נוסח סופי זה מחזיר אותנו לסוגיית עקרונות הערך. הסיבה לכך שקשה לשים לב לאפשרות ההתייחסות הלא בינארית לשאלת המחויבות למערכת הנורמטיבית, היא ההתעלמות, השכיחה כל כך, מן המושג 'עקרון ערך'. כפי שראינו, אין מערכת שהחובה לצייט לה, או הסיבה לאמץ אותה, מבוססת עליה עצמה. תמיד ישנו ברקע עיקרון בסיסי, חיצוני למערכת הנדונה, שקראנו לו 'עקרון ערך'. אולם כאשר נשים לב לנקודה חשובה זו, נראה כי עקרון הערך אינו בהכרח רק

⁴⁰ לדוגמה, מי שיטען כי כדאי להמשיך וללכת בבגד ים כדי לשמור על אחידות המראה בקבוצה, ברור שהוא באופן בסיסי טיפוס של כופר, אלא שאימוץ מערכת ההוראות משרת את מטרתיו שלו, ולכן הוא ממליץ להמשיך ו"לצייט" להן, אף שאין לו כל מחויבות אליהן. דוגמה טובה לטיעון זה היא תפיסתו של 'אחד העם' את הדת כ"דבק" הלאומי. סיווגם של טיפוסים קונקרטיים והשוואתם לטיפוסים התיאורטיים המתוארים ומוגדרים כאן, הוא עניין לדיון נפרד, ולא נעסוק בו כאן.

⁴¹ דוגמה נוספת ליחס כזה, ראה בספר הראשון, שער שמיני פרק ד, לגבי פרדוקס הערימה. בספר הרביעי בקוורטט, אנו עושים שימוש נרחב בפרדוקס זה.

קיים או לא קיים. הוא עצמו יכול להיות מסווג על ציר רציף. הוא יכול לקבוע מחויבויות ברמות שונות למערכות שונות. המחויבויות החלקיות הללו הן שמולידות את הטיפוס של הרפורמיסט, אותו הגדרנו לעיל. את התמונה שנגזרת מן התיאור הזה נציג להלן בפרק ה. והערה לסיום, ביחס למערכות קטגוריאליות שאינן נורמטיביות. מערכת שכלית, כמו תורה מדעית, אינה מקבלת יחס חדשני. אנו בוחנים אותה כל העת, אולם לעובדות כפי שהן ידועות לנו אנו מחויבים לגמרי. אם המערכת היא נכונה, אז אנו מחויבים לכך לגמרי. אם המערכת אינה נכונה, אז אנו כופרים בה. ואם המערכת מוחזקת כנכונה, אך איננו משוכנעים בכך, הרי שאנו מצויים בספק. בכל מקרה אין מצב של קבלה בכפוף ל'מחיר'. קבלה כזו רלוונטית רק ביחס למישורים נורמטיביים, ולא ביחס לעובדות.

בספר השני (שער שלישי פרק ב) ראינו כי קון מתייחס בצורה דומה גם למערכות מדעיות. לדעתו תיאוריה מדעית אינה עוסקת בעובדות, ולכן מעמדה הוא כשל תיאוריה נורמטיבית. בדברינו שם דחינו את גישתו על הסף, וראינו שהיא אינה עומדת בשום מבחן. מאידך, כפי שטוען קון, שינויים של מערכת קטגוריאלית בהחלט מופיעים גם בעולם המדעי. אך עדיין שינויים כאלו בעולם המדעי נובעים ביסודם משינוי בעובדות הידועות לנו, ולא מכפירה בעיקר כלשהו.

אם כן, מיהו שמרן? מה לכל זה ולציר האנליטי-סינתטי

לאור כל האמור לעיל בהגדרת גישת הרפורמיסט, מתעוררת השאלה ההפוכה: מה מקורה של גישה שמרנית? מדוע להתייחס למערכת הוראות בצורה כל כך מאובנת? נראה לכאורה (ובפרט בהקשר הדתי), כי גישות שמרניות מונעות על ידי אמונה ביכולתו וכוונותיו של נותן ההוראות. אצל השמרן המכוון בדרך כלל נוספת לכך התייחסות לפיה מערכת ההוראות אינה מובנת לנו במלואה, ולכן אין לנו אפשרות לשנות אותה. מסיבה זו השמרן המכוון מבצע את ההוראות הללו גם ללא הבנה של ערכן.⁴² השמרן המכוון חושב שהוא מבין את כוונתו של נותן ההוראות, ולכן מרשה לעצמו יותר חופש פרשני, אך גם הוא אינו סוטה מהן כלל.

אך כפי שכבר ראינו לעיל, ניתן גם להציג תפיסה שונה שמביאה לשמרנות. ניתן לתאר שמרן שמבחינתו מערכת ההוראות שבידיו היא מערכת ערכים בסיסית, וכזו היא אינה זקוקה לנימוק, וגם אינה ניתנת לנימוק. להיפך, מערכת זו עצמה היא המדד הערכי בו נמדדים כל המעשים והמצבים השונים. במונחים של הפרק הקודם, ניתן לומר שהמערכת הבסיסית שלו היא מכוונת ולא מכוונת. כפי שראינו למעלה, עקרון הערך שביסודה הוא יש (שעליו 'צופים') ולא נורמה (שהוא נגזר ממנו בכלים לוגיים). על כן הוא רואה אותה כמשהו מוחלט ואובייקטיבי. כאן עולה נקודה בסיסית מאוד. אמונה מסוג זה כרוכה בעמדה סינתטית. כדי שאדם יהיה

⁴² ניתן היה לחשוב גם על דרך פעולה שונה מעט שנגזרת מחוסר יכולת להבין את מערכת ההוראות. לאו דווקא היצמדות לנוסח הלשוני כפשוטו, אלא ניסיון לפעול באופן שיהלום את כל מגוון המשמעויות האפשריות שעולות מהן. זוהי דרך הפעולה הידועה בעולם התורני כ'שיטת בריסק' בפסיקת הלכה (להבדיל משיטתם הייחודית בלימוד, שאמנם קשורה גם היא למאפיין הזה, ואין כאן המקום להאריך בכך).

שמרן, עליו להאמין שישנה מערכת לא מנומקת שיש לה תוקף אבסולוטי. כלומר שהיא אמת מוחלטת שאינה נגזרת מנסיבות או מערכים החיצוניים לה, וממילא גם אינה תלויה בשינוי הנסיבות או הדעות. לפי תיאורנו, הפרשנות והמחויבות שלו לאותה מערכת נגזרת מ'צפייה' באותו יש מופשט. האנליטיקן, כנגד זה, טוען שכל מערכת נמדדת אך ורק בתוך מסגרת של מערכת בסיסית יותר, ובדיוק בגלל העובדה הזו הוא מתייחס בספקנות לכל המערכות, ואינו מוכן לתת למי מהן עמדה של מוחלטות, או וודאות.

אנו מכירים בעולם שלנו קורלציות מובהקות בין דתיות לבין שמרנות בכלל. שתי אלו עומדות על פלטפורמה סינתטית. הביקורות מכיוונים שונים על האיבון של מערכות כאלו נובעות בדרך כלל מאנליטיות, גלויה או סמויה. מתן תוקף לא מוחלט לחובת הנאמנות למערכות קטגוריאליזם בכלל, היא גופא מבוססת על אנליטיות שאינה מכירה בוודאויות.

אמנם, תמונה זו אינה הכרחית. ייתכן כופר שדוחה את מערכת החוקים, או חדשן שמשנה אותה, מסיבות סינתטיות. אם נבחן לפי אלו אמות מידה הכופר הזה דוחה את מערכת ההוראות, או לחילופין לפי אלו עקרונות מתפרשים העקרונות אליבא דהשמרן המכוון הזה, נראה כי הם משתמשים במערכת ערכית קודמת, שלאורה מתפרשת או נשפטת המערכת הזו. ומה יחסם אליה עצמה?

מטיעון זה עולה, למעשה, כי גם טיפוסים אלו הם שמרנים מכוננים, אלא שהם משתמשים במערכת מכוננת שונה. מערכת זו אינה מערכת ההוראות הנדונה, אלא אחרת הנחשבת על ידם כקודמת לה. המערכת המכוננת מבחינתו של כל אחד מטיפוסים אלו היא המערכת הערכית הבסיסית ביותר שלפיה הוא שופט גם את המערכת הנוכחית. זהו בעצם סולם של מערכות ערכים, או מערכות נורמטיביות, שהוא הרחבה של המושג 'סולם ערכים'.

כאשר אדם פועל במסגרתה של מערכת בסיסית כזו, ישנה נטייה לפרש מערכות אחרות על ידי רדוקציה למערכת המכוננת. למשל מי שמאמין בתוקפו של המוסר הטבעי, פעמים רבות ייטה לפרש את חוקי הדת באופן שמתאים לכללי המוסר הטבעי. נמצא, אם כן, כי מי שמצויה אצלו מערכת מכוננת ברורה, אולם במקביל הוא מרגיש מחויב גם למערכת נוספת, תהיה אצלו נטייה לפרשנות מכוננת של המערכת הפחות בסיסית, באופן שהפעולה לפיה תובן כנובעת מכלליה של המערכת הבסיסית.⁴³

אם כן, כל אדם סינתטי הוא שמרן מכונן, אלא שהמערכת המכוננת שלו אינה בהכרח זהה לזו של בני אדם אחרים. חלק מאותם שמרנים מכוננים, ייטו לפרשנות מכוננת של מערכות פחות

⁴³ אין כוונתי כאן לאפקט פסיכולוגי של הטעייה עצמית. מי שאכן מאמין במערכת מכוננת מסוימת, חושב מטבע הדברים שהיא מייצגת אמת. לכן ברור שאם ישנה אפשרות לפרש את המערכת השנייה בהתאם לאמת זו, זו לדעתו תהיה גם הפרשנות האמיתית שלה.

ידוע בשם **החזון איש** שאמר שבפירוש הגמרא 'עדיף לדחוק בלשון מאשר לדחוק בסברא'. וכוונתו שעדיף לפרש פירוש שמתיישב על השכל ואפילו אם זו לא נראית הכוונה הפשוטה שמשתקפת מלשון הטקסט. וכן מצאתי ב**בית יוסף** יו"ד סי' רכ"ח (וראה גם בספר **מנוחת אהבה**, לרב משה לוי ז"ל, ח"ב עמ' שלב, הערה 67). גישה זו דומה מאד ל'עקרון החסד' הנזכר בדברינו לעיל.

בסיסיות, וידחו את המערכות שאינן ניתנות לרדוקציה כזו (יכפרו בהן).⁴⁴ במקרה זה ברור שהדיון על היותו של אדם שמרן (לסוגיו) או כופר, צריך להתנהל במישור של מערכת הוראות נתונה. למעשה, הדיון הוא בשאלה, מהו מיקומה של מערכת זו ביחס לעקרונות אחרים במערך המחשבתי של האדם הנדון. אם היא הבסיסית ביותר, אנו נקבע כי אדם זה הוא שמרן מכונן ביחס למערכת זו, ואם אינה כזו, אזי פתוחה בפניו הדרך להיות שמרן מכונן. אם מערכת זו כלל אינה קיימת במערך המחשבתי שלו, אז נאמר שהוא כופר בה.

מסקנת האמור לעיל היא שהדיון בדבר שמרנות, אינו, כפי שנראה במבט ראשון, איפיון של אדם, וגם לא איפיון של מערכת הוראות. זהו איפיון של יחסו של האדם אל מערכת ההוראות הנדונה, כלומר של מיקומה בסולם כולל של מערכות הערכים והעקרונות שלו. לכאורה, אם כן, נראה כי ניתן לעשות רדוקציה של הדיון בדבר שמרנותו של אדם מסוים לדיון בדבר היותה של המערכת הנדונה מכוננת, מכוונת או בלתי רלוונטית לגביו.

אולם כל זה בתוך המסגרת הסינתטית. אם רוצים לעסוק באדם שמהותית הוא חדשן, או כופר, ולא שמרן, כאשר הדבר אמור ביחס לכל מערכת קטגוריאלית, אזי יחס זה מבטא את יחסו העקרוני למערכות קטגוריאליות בכלל. אדם שמתייחס באופן רלטיביסטי לכל מערכת קטגוריאלית, באשר היא, הוא אנליטיקן. אצל אדם כזה יש מכלול של מערכות קטגוריאליות מסוגים שונים, אך אין בבסיסן מערכת מכוונת. הן כולן מכוונות, אולם המטרות שהן מכוונות אליהן אינן באמת מחייבות (שהרי אין מערכת מכוונת שממנה הן נגזרות).

סיכום ההתייחסויות, וקווים ליישום אקטואלי

אם נסכם את דברינו עד כה, ישנם שני סוגי מערכות חוקים: מכוונות ומכוונות. לעומת זאת, ישנם ארבעה סוגי התייחסות של בני אדם כלפי מערכת הוראות כלשהי: שמרנית מכוונת ומכוונת, רפורמיסטית וכופרת. כינויים אלו מאפיינים יחס של אנשים למערכת מסוימת, ולא איפיון כולל של אישיותם. הדיון באשר להשתייכותו של מאן דהו לאחת מן הקבוצות הללו אינו מנותק מהדיון בדבר אופיה של המערכת עצמה, אולם נושא הדיון במקרה זה הוא האדם עצמו והתייחסותו למערכת ההוראות. התייחסות זו נגזרת ממיקומה של מערכת זו במסגרת עולמו הערכי הכולל של האדם. המבנה הכללי הוא שבבסיס העולם הקטגוריאלי של כל אדם מצויה מערכת מכוונת (אם אין מערכת כזו אצלו, הוא אנליטיקן. וכבר הערנו לא פעם שככל הנראה אין באמת אנליטיקן אמיתי). ממערכת זו נגזרים ערכים, או עובדות, שהן מטרות שאליהן מכוונות מערכות קטגוריאליות משניות.

היישום למקרים שאנו מכירים בחיים הוא קשה מאד. לכאורה, ישנן תפיסות אורתודוקסיות שדוגלות בשמרנות מכוונת. דומה כי ביהדות אין תפיסות שהן ממש כאלו.⁴⁵ אמנם, ניתן

⁴⁴ זאת, כמובן, בנוסף לדחייתן של מערכות אשר כלל אינן נראות להם כמחייבות, אף אם אינן סותרות את המערכת הבסיסית שלהם. ביחס למערכות אלו הם נחשבים ל'כופרים'.

⁴⁵ למעשה, שמרנות מכוונת לתורה היא פשוט בלתי אפשרית, גם למי שרוצה להתייחס אליה כך. ראה בעניין זה הארה 13 בספר הראשון, ובדיון סביבה. ראה גם בספר השני בהארה 31 על היחס בין גדר וטעם.

לומר כי החרדיות נוטה יותר לשמרנות מכוונת, בעוד שהאורתודוקסיה המודרנית נוטה יותר לשמרנות מכוונת. הרפורמה מייצגת את מה שכינינו כאן חדשנות, והחילוניות את הכפירה. אולם ברור שבפועל החלוקה אינה פשוטה. בכלל המעבר מלוגיקה לסוציולוגיה חייב להיעשות בזהירות רבה. כפי שנראה להלן, טיעונים של רפורמים כלפי האורתודוקסיה לובשים לפעמים גווניו של שמרן מכוי, ולפעמים של חדשן, כנגד העמדה של שמרנות מכוונת. גם החרדיות אינה לגמרי שמרנות מכוונת. אין קבוצה יהודית אורתודוקסית שלחלוטין אינה מבצעת שינויים בהלכה. באופן כללי, היהודים האורתודוקסים הם שמרנים מכוונים, אשר מפרשים עקרונות הלכתיים-תורניים באופנים מתחדשים לפי הנסיבות. אולם, בניגוד לרפורמים או הכופרים, ברור להם שהם אינם אלא פרשנים של המערכת, ושל רצונו של נותן המערכת (הקב"ה). זה מה שקרוי התחדשות דתית, להבדיל מרפורמה. הקריאה להתחדשות דתית אורתודוקסית, במינוח שלנו, פירושה קריאה ליתר התייחסות מכוונת לתורה ולהלכה, ופחות התייחסות מכוונת.⁴⁶

על אף העמימות, הניתוח הזה הוא חשוב מאד, מכמה סיבות. ראשית, חשוב להבחין בין הטיפוסים התיאורטיים כדי להבחין בין התייחסויות של טיפוסים קונקרטיים (ולדרוש עקביות). שנית, טענות שעולות מקבוצה מסוימת כנגד קבוצה אחרת לעיתים נדחות על הסף בגלל מקורן (זהו הכשל של 'אד הומינם'). אולם חשוב להבחין שמאותו מקור סוציולוגי יכולות לעלות טענות מסוגים שונים, וההתייחסות אליהן צריכה להיגזר מאופיין שלהן, ולא דווקא מאופיו של המקור שמעלה אותן. בהתבוננות כזו הרי שהבחנות אותן עשינו הן בראש ובראשונה הבחנות בין טיפוסים אמונות וטענות, ולא בין זרמים אידיאולוגיים (שהאיפיון שלהם קשה הרבה יותר).

הארה 27: רפורמה והתחדשות דתית⁴⁷

דווקא לאור הטענה שהעלינו ולפיה האורתודוקסיה היהודית היא בדרך כלל מכוונת ולא מכוונת, עולה ביתר שאת שאלת ההבחנה בין רפורמה לבין התחדשות דתית. בהלכה עצמה, כפי שטוענים הרפורמים, נעשו בעבר שינויים מהפכניים. אם כן, מדוע ישנה התנגדות כה חזקה לרפורמה? למעשה, יש מן הרפורמים שטוענים שהם הממשיכים האמיתיים של יהדות ההלכה, שתמיד התאימה את עצמה לרוח הזמן. לטענתם, האורתודוקסיה היא המשנה מן המסורת, בכך שהיא מאבנת את ההלכה.

אם כן, השאלה של הבחנה בין רפורמה לחדשנות דתית דורשת מאיתנו קריטריון הבחנה בין שמרנות מכוונת לרפורמה. שמרנות מכוונת קלה להבחנה מכל צורת

⁴⁶ בהקשר זה הקורא מופנה שוב למאמרו של הרב שרלו, בתוך **אקדמות ו**.

⁴⁷ בהגדרות המקובלות הרפורמה כלל אינה מגדירה את עצמה כיהדות הלכתית, ועל כן למעשה אנו עוסקים יותר בתופעה שקרויה כיום 'קונסרבטיביות'. לא ניכנס כאן להבחנות אלו.

חדשנות, שכן אצלה לא מופיעים כלל חידושים, משום סוג שהוא. אולם שמרנות מכוונת, כפי שראינו, מבצעת גם היא שינויים במערכת הנורמטיבית שהיא מחויבת לה (ראה, למשל, בדוגמאות שבהארה הקודמת). על כן ההבחנה בינה לבין רפורמה היא קשה מאד.

במישור התיאורטי ההבחנה היא ברורה. השמרן המכוון כלל אינו מבצע שינויים ערכיים. כל שינוי שנובע משמרנות מכוונת אינו אלא יישום של הערכים המקובלים (לפי פרשנותו) במציאות שונה. לעומת זאת, הרפורמה, מבצעת שינויים ערכיים במובהק. לטענתה עלינו להיות מושפעים במישור הערכי מהסביבה שלנו, ולשאוב מתוכה ערכים אל תוך ההלכה. כלומר, האורתודוקסיה רואה בסביבה רק נתון שמכתיב מציאות, וממילא גם מתבקש שינוי באופן יישום הערכים הנצחיים. ואילו הרפורמה רואה בסביבה גם מקור להכנסת ערכים חדשים לתוך המערכת התורנית.

אולם בתחום המעשי, לפעמים ההבחנה היא קשה מאד.⁴⁸ לא תמיד ברור מתי השינוי הוא רק יישום של אותם ערכים במציאות משתנה, ומתי ישנו כאן שינוי ערכי של ממש. לדוגמא, פוסקים ומפרשים בזמן ובמקום בו ישנו מעמד מסוים לנשים, ייטו לפרש את התורה ואת ההלכה באופן שתואם יותר למקומם וזמנם. לכאורה, זהו שינוי ערכי ולא רק יישום התורה במציאות שונה. הוא הדין ליחס להשכלה כללית, ולנושאים רבים נוספים.

ההבדל החד ביותר בין שתי התנועות הללו נעוץ בשאלת המודעות והחויייה. הפרשן והפוסק האורתודוקסי מבין את תפקידו כפרשן. הוא אינו עושה שינויים מפורשים בהלכה, ואינו מרשה לעצמו לשנות ערכים הלכתיים בגלל שהם לא נראים לו. תחושתו היא שהוא פרשן של התורה. אמנם, פרשנות משקפת גם את המשקפיים של הפרשן, אולם זה אינו מצוי ברובד שמודע לו. שינוי מודע אינו יכול להיעשות בשמרנות מכוונת, כלומר באורתודוקסיה. אדם שמשנה באופן מודע את הנורמות של המערכת הנורמטיבית אליה הוא מחויב, למעשה אינו מחויב לה, או למצער לא לגמרי מחויב (מחויבותו תלויה ב'מחיר' שאותו הוא צריך לשלם, כמו בחדשנות, או ברפורמה).

לעומתו, פרשן רפורמי אינו ממש פרשן. צעדים הלכתיים רבים שלו יהיו פרשנות 'יצירתית' מאד, שלמעשה אינה פרשנות אלא הכנסת ערכים חדשים באופן מודע, מן החוץ אל ההלכה. ייתכן שהשינויים יהיו בדיוק כמו אלו שעושה עמיתו האורתודוקסי, אולם יישאר ההבדל הקשור במודעות. הפרשן האורתודוקסי הוא פרשן, והוא מנסה להבין (בכלי ההבנה שלו, וכאן נכנס האלמנט הסובייקטיבי) מה המערכת אומרת לו ומורה לו לעשות. ההבדל הוא בשאלת עליונותם של

⁴⁸ יש לציין שהגבול המהותי בין רפורמה לאורתודוקסיה בודאי אינו חופף לגבול הסוציולוגי ביניהן. רבים מאלו שמגדירים את עצמם כיום כאורתודוקסים למעשה אינם כאלו כלל וכלל. כיום האורתודוקסיה המודרנית אינה יכולה להיחשב כיחידה מובחנת ברמה המהותית לעומת הרפורמה.

המשך

הארה 27:

המקורות: האם המקורות הם מעל הכל, והפוסק או הפרשן אינו אלא מחלץ את דבר ה' מתוכם, או שמא המקורות הם אוסף של גישות שניתן לבחור ביניהן ולדחות חלק מהן בהתאם לרצונו.

ההבחנה הזו בין גישה רפורמית ואורתודוקסית לתורה ולהלכה, נובעת משורשים דתיים בסיסיים מאד. האורתודוקסיה, שהיא שמרנות מכוונת, מניחה שהערכים התורניים אינם בשליטתה, ולא בהשגתה. היא כפופה להם על אף שהיא אינה מבינה אותם. יחסה לערכים ולנורמות הוא בדיוק כמו זה של השמרנות המכוונת, ורק לגבי היישום באה לידי ביטוי גישתה המכוונת. לעומתה, הרפורמה מניחה שניתן לשנות ערכים הלכתיים, או תורניים. ישנה כאן גישה שערכים אלו מובנים ונגישים לבני האדם, ולכן הם יכולים לבחון אותם, ובעת הצורך גם להחליף אותם, או להוסיף עליהם.

מסיבה זו, על אף הקירבה לכאורה בין רפורמה לשמרנות מכוונת, ההתייחסות לרפורמה היא כאל סוג של חילוניות. מי שיכול להחליף ערכים כרצונו, אינו יכול להיחשב ככפוף אליהם באופן מלא. מי שכפוף למה שהוא עצמו מחליט, אינו באמת כפוף. על כן רפורמה אמיתית היא סוג של חילוניות.

אך כפי שראינו בגוף הפרק, זיהוי זה איננו מדויק. הרפורמה מחויבת גם היא לערכים אלו, שלא כמו הכפירה, אולם היא אינה כפופה אליהם באופן מוחלט. ישנו 'מחיר' (מוסרי, או אחר) שיאלץ אותה לוותר על המחויבות לערכים הללו. גירסה קיצונית יותר של גישה כזו, הובילה את קאנט לראות באלוקים ישות שתחום אחריותה הוא ערבות לתוקפו ולקיומו של מוסר אנושי. כלומר אלוקים אינו מטיל עלינו חובות משלו, אלא הוא רק אחראי שנקיים את החובות שהאנושיות שלנו מטילה עלינו. לפי קאנט, אלוהים עובד אותנו, ולא אנחנו אותו. האלוהים הקאנטיאני הוא אלוהים חילוני, בדיוק כמו זה הרפורמי. הוא קרוב לאלוהים הנוצרי, אולם אין בינו לבין האלוקים היהודי מאומה.

ניתן לאפיין את גישתו של קאנט כחדשנות קיצונית. הסיבה לכך היא שאם הרפורמה סוברת שישנה מחויבות לערכי ההלכה עד מחיר מסוים, קאנט מציע שערכי ההלכה עצמם אינם אלא משרתים של המוסר. לפי הרפורמי יש מחיר גם לויתור על ערכי ההלכה במצב שבו הם מנוגדים לערכי המוסר שלו, שכן המחויבות שלו אליהם קיימת עד רמה מסוימת. לפי קאנט, אין כלל מחיר לויתור על ערכי ההלכה, שכן העבודה הדתית אינה אלא אמצעי לקיום של ערכי המוסר. לכן, בסיטואציה שבה הערכים הדתיים סותרים את ערכי המוסר (ואפילו כשהם רק אינם נחוצים עבורם) אזי שאין כל ערך בקיומם.

ברור שגם הקריטריונים הללו רחוקים מלהיות חדים וברורים במצבים פרקטיים, אולם הם לפחות נותנים לנו מדדים שעוזרים לנו בהבחנות הדקות הללו. ככלל, תיאוריה היא תמיד פשוטה יותר מאשר היישום שלה בפרקטיקה.

שינוי קטגוריאלי

מן האנליזה שערכנו כאן עולות כמה שאלות נוקבות. מיקומן של המערכות השונות במסגרת הערכית הכוללת, נראה כנתון שקודם לכל שיפוט שלנו. השיפוט עצמו, הם רק יישומים למקרים פרטיים של העקרונות הטבועים מראש. האם תפיסה כזו מתיישבת עם גישות שאינן דטרמיניסטיות? ניתן גם לשאול בצורה אחרת: כיצד אדם מאמץ את מערכת העקרונות הבסיסית ביותר שלו, זו שבמסגרתה ולאורה הוא שופט וקובע התייחסות לכל המערכות האחרות?

בשני ההקשרים הללו נמצא את עצמנו שוב חוזרים למושג של 'הכרה ערכית'. המערכת הבסיסית, שנותנת מסגרת לכל שיפוט ערכי, היא תוצאה של הכרה, ולא של הכרעה, שכן אין מערכת יסודית יותר שהכרעה שכלית כזו יכולה להיעשות במסגרתה. המערכת הבסיסית הזו מצויה 'בחוץ', במציאות האובייקטיבית (הרוחנית-ערכית). עקרון הערך שלנו עבורה הוא ה'חוש' אשר קושר אותנו אליה, ויוצר את המחויבות שלנו כלפיה.

לפי התמונה המתוארת כאן, השינוי בעמדותיו של אדם (שינוי קטגוריאלי) יכול לנבוע מתוך אחד משני תהליכים: או שהוא 'רואה' באופן אחר את המערכת הקטגוריאלית הנדונה (למשל, את המושג 'יפה', או 'טוב'). או שהוא מוצא טעות בשיפוט האקטואליים שלו, כלומר שישנה גיאה בהסקת המסקנות שלו מתוך המערכת הכוללת שכבר מצויה בתוכו. כלומר, הוא מגלה שבתוך עצמו כבר ישנה מאז ומעולם אמת שונה ממה שהוא חשב שישנה שם.

הארה 28: 'מתוך שלא לשמה בא לשמה'

בהארה זו ננסה להציג את הבעייתיות של שינוי קטגוריאלי על ידי דוגמא פשוטה ביותר. למעשה, הכי פשוטה שאפשר: מערכת נורמטיבית בת נורמה אחת בלבד. בדוגמא זו ניתן לחדד מאד את השאלות שהועלו בגוף הטקסט. בבבלי פסחים דף נ (ובמקבילות) נאמר:

אמר ר' יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא שמה בא לשמה.

התלמוד קובע שעלינו לעסוק בתורה ובמצוות אפילו שלא לשם שמים, כיון שמתוך העיסוק שלא לשם שמים יבוא האדם לעסוק בהם לשם שמים. ישנה כאן הנחה ברורה, כפי שנאמר בתלמוד ובמפרשיו בכמה מקומות, שעובד ה' המעולה יותר הוא העובד לשם שמים ולא לשם קבלת שכר (מדובר כאן, ככל הנראה, גם בשכר רוחני).

ננסה כעת כתרגיל מחשבתי לדמיין לעצמנו אדם שכל עניינו בחיים נקבע על פי נורמה אחת בלבד: עבודת ה' לשם קבלת שכר מקסימלי (בעולם הזה או הבא), והימנעות מעבירות כדי שעונשיו יהיו מינימליים. אדם זה מקפיד על קלה כבחמורה, ומשקיע את מירב מרצו ואונו בעשיית מצוות ובהימנעות מעבירות.

המשך

הארה 28:

כל התנהגותו נגזרת מן העיקרון האחד של שאיפה להשגת מקסימום שכר ומינימום עונש. זהו קפיטליסט רוחני, שה'קפיטל' שלו אינו ממון. כעת ננסה לחשוב כיצד, אם בכלל, ניתן יהיה לשכנע את אותו אדם לעבור לעשות מצוות וללמוד תורה לשם שמים, שלא לשם קבלת שכר או מניעת עונש? אלו טיעונים יוכלו לשכנע אותו להמיר את 'דתו'? לכאורה אין כל דרך לעשות זאת. כדי לשכנע מישהו, עלינו לפנות אליו דרך ההנחות שמקובלות עליו. אולם אלו, אינן אלא ההנחה האחת והיחידה: הקפיטליזם הרוחני. אם כן, ניתן לפנות אליו, למשל, ולשכנע אותו שאם יעבוד לשם שמים יקבל שכר גדול יותר, ואף יגרע מן העונשים המגיעים לו.

אין ספק שהצעה זו תקסום לו מאד, אבל היא כמובן תשאיר אותו עושה מצוות לשם שכר. תיאור של מעלתו הרוחנית הגבוהה של העובד לשם שמים לא יעזור במקרה הקשה שלנו, כיון שאדם זה איננו מחפש להיות במדרגה רוחנית גבוהה, אלא הוא מחפש אך ורק שכר מקסימלי ועונש מינימלי. אין לנו כל דרך לחדור את המעטפת הקטגוריאלית של האדם הזה. טיעונים שמנסים לשכנע אותו לשנות את המעטפת עצמה אינם מצליחים אפילו להתנסח בתוכה.

זוהי דוגמא פשוטה ביותר למערכת מחשבתית-ערכית בת עיקרון אחד, ולכן קל ונוח לחשוב עליה. האם ניתן לתאר באופן מפורש מעבר של אדם כזה לפאזה בה הוא עובד את ה' 'לשמה'? לכאורה אין כל תיאור אפשרי למעבר כזה. זוהי, בתמצית, הבעיה של שינויים קטגוריאליים.

בנוסח אחר נאמר זאת כך: לא ברור כיצד יתרחש המעבר הזה. מחד, מישהו מבחוץ (כגון הקב"ה בכבודו ובעצמו) לא יכול לעשות זאת, שכן גם אם הדבר ייעשה, הוא יהיה חסר ערך. שינוי הוא בעל ערך אם האדם עצמו עושה זאת. מאידך, האדם עצמו, כפי שהוא כעת, אינו יכול להוות בסיס לשינוי כזה, כפי שראינו למעלה. כעת הוא פועל מתוך מערכות העקרונות שהוא מחוייב להן כעת, כלומר לפני השינוי.

מעבר לכך, אם וכאשר יקרה שינוי כזה, והאדם הזה יתחיל להיות עובד לשמה, האם זה יהיה אותו אדם, או אדם אחר? בפרט אם התיאור של אדם זה הוא שלם, מדובר באדם פשוט מאד מבחינה מחשבתית, שכל ענייני בחיים הוא עבודה לשם שכר מקסימלי. עיקרון בסיסי זה עצמו, שתיאר את כל מהותו השתנה כעת. לכן עולה כאן השאלה ביתר שאת, האם עדיין זהו אותו אדם או לא?

דוגמא דומה ניתן לראות בפרק הסיכום של הספר הראשון, שם שאלנו את השאלה האם ניתן 'לחזור בתשובה' מהשקפה אנליטית להשקפה סינתטית. גם שם מדובר במערכת בת נורמה אחת, ומפני זה השינוי היחיד שיכול להופיע בה הוא שינוי של אותה נורמה יחידה. אולם שינוי כזה נראה בלתי אפשרי, כפי שראינו בדוגמא כאן.

קעת נוכל להבין מדוע תיאור זה נכון גם במערכות מורכבות יותר. העובדה שמדובר במערכות בנות עיקרון אחד בלבד, אינה חשובה כאן. הוא הדין גם במערכות מורכבות יותר. הבעיות הללו יופיעו גם ביחס לשינויים בהן, כמובן בצורה סבוכה יותר. גם במערכת אקסיומטית מורכבת יותר שהשתנתה אחת מהנחותיה, נוצר מצב שבו המערכת החדשה כבר איננה אותה מערכת אקסיומטית. גם שם נוכל לשאול את עצמנו מי עשה את השינוי, ובאלו כלים הוא השתמש ('הישנים' או ה'חדשים')?

לעומת זאת, כפי שראינו, התלמוד מכריז ומבטיח כי מעבר זה בוא יבוא. מי שיעבוד שלא לשם שמים, עתיד להיות בסופו של דבר עובד לשמה. כפי שראינו בגוף הדברים, מעבר כזה יכול להתרחש אך ורק באחת משתי דרכים: או שאותו אדם מוצא בתוכו שהעיקרון בו האמין אינו באמת זה שחשב שהוא מאמין בו. הוא מוצא בתוך עצמו נורמה של עבודת ה' לשמה, שעד כה הוא לא הבחין בקיומה. או שהשינוי מגיע מתוך צפייה מחדש במושגים המופשטים שעומדים בבסיס עבודת ה'. אולי זוהי צפייה במושג האלוקות עצמו. אם כן, מי שעובד את ה' שלא לשמה, הקב"ה עצמו מבטיח לו שיעזור לו לראות את עבודת ה' מזווית אחרת, ולהגיע לשינוי קטגוריאלי.

בצורות אלו כנראה אפשרית גם 'חזרה בתשובה' מהאנליטי לסינתטי. כפי שראינו שם, זהו שינוי קטגוריאלי בסיסי יותר מאשר חזרה בתשובה בתוך העולם הדתי. אולם ייתכן שדווקא בגלל זה השינוי הקטגוריאלי הזה כלל לא נדרש. בתוך תוכו כל אדם הוא סינתטי, במידה כזו או אחרת. כפי שראינו כמה פעמים, רבים מן האנליטיקאים מדחיקים זאת, אולם אין בכך כדי לשנות את העובדה שיש בהם נקודה פנימית סינתטית (שממנה נובעות הסתירות שבעמדתם המוצהרת). זו היתה תמצית הלקח מן האינטרמצו החסידי השני. שם ראינו כי ריפוי, או שינוי בהשקפת העולם, תמיד נעשה על בסיס קיים. זוהי אותה תמונה עצמה כפי שתארנו כאן.

בתמונה האנליטית המצב שונה. שם אין בכלל 'הכרה ערכית', ואימוץ או שינוי של ערכים נעשה באופן חופשי (לפי תועלת, נוחיות פרגמטיסטית וכדומה). אם כן, התהליך הוא מציאת טעות במערכת הקיימת, שגם היא פרי של הכרעה שרירותית, או החלפה שרירותית של מערכת זו. אין הבדל ממשי בין שתי האפשרויות הללו, שכן שתיהן עוסקות במערכות רלטיביות, חסרות כל מימד אובייקטיבי. מצב זה מקביל למה שראינו בשער השני של הספר הראשון, שבעולם אנליטי לא ניתן לשנות הגדרות של מושגים, אלא לכל היותר להגדיר מושגים חדשים ולהפסיק להשתמש בישנים.

אם כן, התיאור הסינתטי מעלה אפשרות לתאר שינויים קטגוריאליים באופן שמחד מאפשר למי שדוגל במערכת כלשהי להיות חדשן ולא רק שמרן, ומאידך להבחין את התייחסותו מזו

של הכופר, שכלל אינו מכפיף את עצמו למערכת הנדונה. יסוד התהליך הוא ההכרה ב'יש' הקטגוריאלי (=הבצל) שמצוי במציאות, ומהווה מקור למערכת העקרונות המכוננת. העקרונות הם תיאורים ואפיונים של הבצל כשהוא לעצמו. אדם מתבונן במושג קטגוריאלי, ובונה ממנו מערכת עקרונות שלימה. התוצר הוא מה שכינינו כאן 'מערכת קטגוריאלית'.

כאשר אדם מתבונן במערכת ורואה אותה באופן שונה, נוצר שינוי קטגוריאלי. למעלה שאלנו את עצמנו מדוע המערכת החדשה, שיכולה להיות שונה מהותית מן הקודמת, מהווה המשך שלה? מדוע אנחנו נגדיר אותה כאותה מערכת כמו זו הקודמת? התשובה שניתנת לכך בתמונה הסינתטית היא שמערכת העקרונות נגזרת מהתבוננות באותה ישות, ולכן היא אינה אלא תיאור של אותה קטגוריה.

לדוגמא, ישנו המושג 'יפה' כשהוא לעצמו. התבוננות בו תניב מערכת קטגוריאלית של אסתטיקה. התבוננות מחדש שתראה לנו תמונה שונה, תגרום לשינוי קטגוריאלי, אולם היא עדיין תהווה מערכת אסתטית, כלומר תיאור של הקריטריונים ליופי. הוא הדין לגבי צפייה במושג 'טוב', שתניב מערכת אתית.

בספר הראשון (הארה 8 וסביבה) עמדנו על כך שכל ויכוח לגבי המושג 'טוב', או 'יפה', מניח משמעות משותפת, ולכן קיומו של ויכוח דווקא מהווה ראיה כנגד הרלטיביזם הערכי. כאן אנו מבססים זאת על הטענה האונטולוגית, לפיה שתי המערכות שבויכוח (או השתיים שלפני ושאחרי השינוי) מתארות את אותו אובייקט, ולכן הן מהוות שתי מערכות ששייכות לאותה קטגוריה, או וריאציות של אותה מערכת קטגוריאלית. הטענה האונטולוגית הזו היא אשר מאפשרת לנו להגדיר ולהבין שינויים קטגוריאליים, ולשלול רלטיביזם קטגוריאלי.

אם כן, הקטגוריה נקבעת על פי מהותו של האובייקט שבו מתבוננים. המערכת נוצרת מתיאור של המושג על ידי מערכת תיאורטית של עקרונות. זו מהווה את מה שכינינו כאן 'מערכת קטגוריאלית'.

לפי זה, שינוי קטגוריאלי הוא אחד משני תהליכים: או מציאת טעות בהתבוננות הקודמת, או ראייה שונה ומחודשת של האובייקט בו אנו צופים. לפי זה, החדשנות, או הרפורמה, בהגדרות שהוזכרו למעלה, שמניחה מחויבות לא מלאה למערכת העקרונות הנדונה, מביאה לשינויים מסוג אחר. זוהי החלפת מערכת, ולא תיאור שונה של אותה מערכת.

קעת יש לדון האם אכן ישנו אובייקט, או ישות, שתואם להסתכלות החדשה שנוצרה בדרך החדשנית-רפורמית, ולאילו קטגוריה שייך המבנה הזה. לפעמים הרפורמה בונה ישות חדשה במקום הקודמת, ולכן זהו לא שינוי אלא כפירה מובלעת. לפעמים היא מוצאת אובייקט חדש, שבאמת קיים. ולפעמים היא מוצאת רק זווית חדשה שממנה רואים את האובייקט הקודם באופן שונה.

האם המבנה הכולל הוא סובייקטיבי?

במבנה דלעיל מתוארת ההתייחסות השמרנית למערכת הוראות, כמיקום עליון של מערכת זו בסולם הערכים של האדם. התייחסות שמרנית, היא בעצם תפיסתה של מערכת ההוראות הזו

כטראנסצנדנטלית, כלומר קודמת לכל שיפוט אחר, ומהווה מסגרת שבתוכה נעשים כל שאר השיפוטיות. לכאורה, נראה כי מדובר כאן במערכת טראנסצנדנטלית סובייקטיבית, המשתנה מאדם לאדם. תפיסה כזו מנוגדת לקאנט, ולטעונו של טראנסצנדנטליים שונים שבאו בעקבותיו, המניחים כמובן מאליו יחידות ואובייקטיביות של המושגים והכללים הטראנסצנדנטליים.⁴⁹ אמנם, לאור דברינו למעלה נראה כי בתמונה הסינתטית מערכת הערכים ועקרונות היסוד נוצרת כתוצאה של תהליך תצפיתי, ולא בדרך של הכרעה חופשית המנותקת מכל מציאות אובייקטיבית.

אולם אם אכן כך הוא, אזי מתבקשת המסקנה שהמערכת הכוללת הזו אצל כל בני האדם. אין להם אלא לצפות במבנה המופשט שקיים במציאות האובייקטיבית, ולהסיק את המסקנות הערכיות. האם בכל זאת ישנו מצב של פלורליזם סינתטי? האינטואיציה שלנו מורה שישנם הבדלים בין תפיסות של אנשים וקבוצות, שאינם ניתנים למחיקה או טשטוש, ואינם רק תוצאה של טעות בתצפית. האם ניתן לתת למצב כזה מקום במסגרת הסינתטית הקשיחה שמוצגת כאן? נושא זה יידון להלן בפרק ד.⁵⁰

כעת נעשה פסק זמן, ובו נציג שתי דוגמאות חשובות לתהליך השינוי הקטגוריאלי שעמדנו עליו כאן. הדוגמא הראשונה היא המושג 'מהפיכה מדעית', מבית מדרשו של תומאס קון.⁵¹ הדוגמא השנייה היא השינוי הקטגוריאלי במשמעותו של המושג 'יהודי', שבמסגרת הדיון לגביו אנו חוזרים שוב למאמרו של עמוס עוז שנדון בהרחבה בשער הקודם.

שינויים קטגוריאליים במדע: שינוי פרדיגמה

בסעיף זה נעמוד על דוגמא מובהקת לבעייתיות של שינויים קטגוריאליים בתמונה האנליטית. אנו נעסוק כאן דווקא בשינויים שנוגעים לחשיבה ולא לערכים: שינויי פרדיגמה במדע. כפי שתיארנו בהרחבה בספר השני, התמונה שמציע תומאס קון להתפתחות המדעית בנויה בבסיסה מתהליך של 'מדע תקני', שפועל על פי נורמות קבועות ויציבות אשר משותפות לכל החוקרים בתחום (ליתר דיוק, על פי קון: הן אלו שמגדירות מיהו חוקר בתחום). מדע כזה פועל עד שהוא מגיע למשבר, כלומר שמצטברת כמות משמעותית של סתירות בין העובדות הידועות לנו לבין הניבויים של התיאוריה הפרדיגמטית המקובלת. במצב כזה, נוצר משבר, אפיסטמולוגי

⁴⁹ קאנט הניח שלמרות שצורות ההסתכלות אינן אובייקטיביות (כלומר מקורן בסובייקט ולא רק באובייקט), הרי שבכל זאת הן אינן סובייקטיביות, אלא אולימה שניתן לכוון בין-סובייקטיביות. כלומר הן סובייקטיביות אך נכונות לכל הסובייקטים כאחד. בספר הראשון כבר הערנו שמוזר מאד להניח שדבר סובייקטיבי נוצר במקרה אצל כל הסובייקטים. זה נראה סותר לעקרון הטעם המספיק, ואולי גם לתערו של אוקאם (העיקרון הקובע שאין לנו להניח הנחות מעבר למה שנצרך). להתייחסויות להנחתו הספקולטיבית של קאנט בהקשר שלנו, ראה למשל מאמריו של סטיפן קרנר: 'The Impossibility of Transcendental Deductions', *Monist*, LI (1967), No. 3, 14 וגם 'Transcendental Tendencies in Recent Philosophy', *Journal of Philosophy*, LXIII (1966), No. 19.

מאמרים אלו עוסקים בשינויים קטגוריאליים בכלל.

⁵⁰ למעלה כבר עמדנו על דרגות החופש המהותיות שמצויות סביב הבצלים האתיים והאסתטיים.

⁵¹ ראה על כך בהרחבה בספר השני, שער שלישי פרק ב.

וסוציולוגי, ואז מוחלפת פרדיגמה בתהליך של קפיצה הגיונית. זהו שינוי קטגוריאל, וכפי שעולה מן התיאור הקוני הוא אינהרנטי לתהליך החקר וההתקדמות המדעית. ישנן שתי נקודות שמאפיינות את הניתוח הקוני: תהליך זה אינו מוסבר על ידי קון בשום מקום. ישנה אצלו טענה אמפירית שהוא פשוט קיים. קון אינו עוסק בשאלה כיצד בכלל אפשרי השינוי הזה? כיצד מתנהל השיח אודותיו בין המדענים שלפני ואחרי השינוי? מעבר לכך, הוא ממקד את המבט בעיקר על ההיבטים הסוציולוגיים של התהליך, וממעט בערכם של ההיבטים האפיסטמולוגיים שלו (בניגוד לאנשי הפילוסופיה האנליטית של המדע, אשר מסבירים את התהליך בהיבט האפיסטמולוגי בלבד).

שתי הנקודות הללו הן חשובות. ראשית, ההבחנה החשובה בין סוציולוגיה לאפיסטמולוגיה קשורה בטבורה להבחנה המשולשת שעשינו לאורך הדיון עד כאן. במהלך דברינו עלו הבחנות בין דיון על המערכות עצמן לבין דיון על התייחסותנו אליהן, ועלתה גם הבחנה בין שני אלו לבין דיון על האופי של האדם שעוסק בהן.

קון משייך את המהפכה המדעית, ואת ההתקדמות המדעית בכלל, בעיקר להיבט הסוציולוגי של המדע, שכן הוא אינו מכיר בכך שישנה אפשרות חד משמעית לבחון את המערכות כשלעצמן. התיאור האנליטי הרווח, לפיו תיאוריה מוחלפת כאשר היא עומדת בניגוד לעובדה ידועה, כלומר כשהיא מופרכת לוגית, אינו מקובל על קון, ובצדק. אמפירית הוא לחלוטין צודק. אולם מסקנתו היא שאין מנוס מבריחה להיבטים סוציולוגיים, שאין להם משמעות אובייקטיבית כלשהי, והם אינם נוגעים למידת האמת שבתיאוריה, או לעובדות בכלל. הוא בורח ישירות לרובד הסוציולוגי-פסיכולוגי: אופיו של האדם שעוסק בתחום הנדון.

אולם אם אנחנו מאמינים כי ישנה דרך רציונלית לעסוק במושגים תיאורטיים, ובניית תיאוריה אינה חשיבה יצירתית סובייקטיבית גרידא, כפי שהוסבר בספר השני, כי אז ברור שהתהליך הזה עצמו נוגע בצורה כלשהי בעובדות. יש לו מידה כלשהי של אובייקטיביות. הבריחה אל הסובייקטיבי לא תוכל להסביר את ההצלחה של התהליך המדעי.

כעת נעבור לאיפיון השני של הניתוח הקוני. קון אינו מציע הסבר לשלב המהפכני במדע, שכן לשיטתו לא יכול להיות הסבר הגיוני לתהליך כזה. בכדי לתת הסבר כזה בתמונה האנליטית, עלינו למצוא מהי המערכת המטא-פרדיגמטית שבתוכה הוא מתבצע. כאשר אנחנו משנים מערכת של מינוחים ועקרונות יסוד, ולא רק טענות שנאמרות בתוך המערכת הנתונה, אזי אנו עוסקים בשינוי פרדיגמה. אך כל הסבר, הן במדע והן בפילוסופיה של המדע, דורש מערכת מושגים ועקרונות ידועים, שיהיו רלוונטיים גם לתיאוריה הישנה וגם לחדשה. אולם אם ישנה מערכת כזו, אזי אין כאן שינוי פרדיגמה, אלא רק שינוי מקומי בתוך פרדיגמה יציבה, ששורדת גם לאחר המהפכה. שינוי פרדיגמטי, מעצם טבעו, הוא שינוי של מערכת השיח עצמה.

על כן ברור שקון אינו יכול להציע מערכת כזו שעומדת בבסיס השינוי הפרדיגמטי (=הקטגוריאל). חשוב לציין שיריבו האנליטיים, גם הם אינם מציעים הסבר, ואולי עוד פחות מקון עצמו (ראה מייד להלן את הדיון על פופר). הסיבה לכך היא פשוטה: אם קון עצמו מוכן לקבל היבטים לא לוגיים בתהליך ההתקדמות המדעי, הם עצמם מתנגדים לכך בתוקף. כיאה

לאנליטיקאים אמיתיים, לדעתם כל מה שמעבר ללוגיקה הוא סובייקטיבי, וחסר משמעות מדעית. אם לפי קון ישנן שני רכיבים בפרוצס המדעי: האובייקטיבי-לוגי, והסובייקטיבי-סוציולוגי, הרי שלשיטתם ישנו רק הרכיב הראשון.

בספר השני ראינו שגישתם של פילוסופי המדע האנליטיקנים מובילה לרלטיביזם של התיאוריה המדעית. מכאן עולה שלמעשה טיעוניהם הם חסרי חשיבות של ממש, שכן למעשה הם מגינים על מערכת חסרת תוכן של ממש. מערכת שלא אומרת מאומה על העולם, אינה נתונה למתקפות, וממילא גם אינה צריכה להתגונן מפניהן. אולם גם קון עצמו אינו מסיק את המסקנה הלוגית-פילוסופית הנכונה כפי שמתבקש מתורתו. המסקנה שלו היתה צריכה להיות שאכן ישנה מערכת בסיסית, שבתוכה מתבצע כל התהליך. זו אינה פרדיגמה, כלומר קונוונציה שמוסכמת על קהיליית המדענים העוסקים בתחום הנדון, שכן כפי שראינו כאן שינוי הפרדיגמה הבסיסית ביותר, בעצם הגדרתו, אינו מתבצע בתוך פרדיגמה אחרת.

על כן ברור שאם בכלל ניתן להמיר את הפרדיגמה הבסיסית ביותר הזו, אזי זהו תהליך של הכרה ישירה, ועל כן הוא אינו ניתן להסבר במונחי טיעונים לוגיים, כלומר הליכים של הסקת מסקנות מתוך הנחות קיימות. המערכת של הפרדיגמה החדשה אינה נגזרת לוגית מן המערכת הישנה, שאם לא כן, לא היה כאן שינוי פרדיגמה. זהו תהליך של אימוץ הנחות חדשות, שהוא תוצאה של הכרה, ולא של חשיבה או הנמקה. בספר השני עמדנו בהרחבה על העובדה שהתיאוריות והיישם התיאורטיים משקפים אמת עובדתית כלשהי, והיא ניתנת ל'צפייה' או ל'ראיה אידיתית'. זוהי הדרך היחידה להבין שינויים פרדיגמטיים. כאן הכנסנו את התיאור שבספר השני למסגרת כללית יותר של שינויים פרדיגמטיים או קטגוריאליים. המסקנה היא אחת: מעורב כאן גם רכיב הכרתי, ולא רק רכיב לוגי.

חשוב לשים לב לכך שאין הכוונה כאן להכרה של עובדות מדעיות חדשות. זהו שלב קודם, שלב היווצרות המשבר. כעת אנחנו מצויים בשלב הבא: שלב החיפוש והמציאה של הפתרון התיאורטי. אנו לא מחפשים כאן עובדות, שכן יש לנו 'יותר מדי' מהן. בשלב זה עלינו למצוא תיאוריה שתתאים לכל מלאי העובדות שברשותנו. ומה שגרוע יותר, עלינו לשכנע את כל עמיתינו לקבל אותה, וזאת ללא כל תשתית שיח משותפת (=פרדיגמה) לכולנו. כפי שראינו בספר השני, בכל שלב כזה ישנן אינספור תיאוריות אפשריות, ואף הפשטות שלהן, שבדרך כלל נתפסת כקריטריון הבחירה ביניהן, אינה מדד שניתן להגדרה ולכימות.

קון עצמו, אשר שייך לאגף האנליטי של הפילוסופיה, ואולי עוד יותר מאשר עמיתיו האנליטיקנים, לא מציע הסבר לשינוי הזה, ולא בכדי. אין לו, ולא יכול להיות בידו, כל הסבר שכזה. הסבר לתהליך זה, או האפשרות להבין אותו, ויותר מכך: עצם קיומו, מוכיחים את התיזה הסינתטית: ישנו אלמנט של הכרה, או צפייה, שעומד בבסיס בניית התיאוריה המדעית החדשה, והחלפת התיאוריה השלטת.

תהליך השכנוע צריך ללוות את העברת הפרדיגמה החדשה לכל חברי הקהילייה המדעית הוא בעייתי, ואנו נעסוק בו בפרק ה. הבעיה היא כיצד ניתן לשכנע מישהו בכך שהנחות היסוד שלו אינן נכונות? הרי לא ניתן לשם כך להסתמך על אותן הנחות יסוד (אלא אם ישנה פשוט סתירה

בתוכן, אולם אז מדובר בבעיה אנליטית. כפי שקון עצמו מוכיח, כמעט אף בעיה מדעית אינה כזו. ובחיי היום-יום ברור שמינון של הבעיות האנליטיות עוד הרבה יותר קטן). המינוח המקובל בפילוסופיה האנליטית של המדע בכדי להימלט מהצורך להתמודד עם השלב הבעייתי הזה מבחינתם, שלב יצירתה של תיאוריה חדשה, או החלפת תיאוריה קיימת, הוא 'הקשר הגילוי'. כפי שראינו בספר השני, זוהי מילת קסם שמחביאה מאחריה את כל ההיבטים הלא הגיוניים, או המיסטיים, של המדע. על פי פתרון הקסם הזה, המדע אינו מתעניין במקורות היצירה של התיאוריה, שכן אלו יכולים לבוא מגילוי אלוקי בחלום, או ממשפט אקראי שאותו מדען שמע ברחוב. עניינו של המדע הוא אך ורק בבחינה אמפירית של התיאוריה המוצעת, ויהא מקורה אשר יהא (זה מה שקרוי בפילוסופיה של המדע 'הקשר הציודק'). הבעיה העיקרית, שאף לא אחד מבין הפילוסופים של המדע ומבין השיטות השונות בפילוסופיה של המדע, אינו מציע דרך כלשהי להתמודד אתה, היא שמיסטיקה זו מניבה תוצאות מרשימות למדי.⁵² הוצאת משהו מחוץ לתחום המדע, וטאטוא שלו מתחת לשטיח, היא דרך פתרון אנליטית קלאסית. כפי שראינו בספר הראשון, פתרון אנליטי הוא פשוט איסור טוטליטרי להעלות את הבעיה ולדון בה. אולם טכניקה טוטליטרית זו אינה יכולה לפטור אותנו מן הצורך לחפש הסבר. הסבר כזה לא חייב להציע אנליזה של התהליך ה'מיסטי' והנמקה לכל שלב שלו, אולם הוא חייב להציע תשתית ומסגרת תיאורטית שיסבירו את אפשרות קיומו. ככל הידוע לי, אין כיום אף הצעה כזו.

ההצעה שלנו כאן, שוב נזקקת להכרה הלא-חושית (ראיה אידייתית), שכל רואיה האנליטיקאים יסווגו אותה כ'מיסטיקה' גרידא. אולם הגיוני הזה אינו יכול להוות תחליף להכרה בבעיה. האם תפיסה של המדע כתחום שמושגת כולו על הארות מיסטיות נעשית פחות מיסטית אם מכנים את הקטע הזה בשם המרשים 'הקשר הגילוי', ומתעלמים מקיומו במדיניות של בת יענה, או אוסרים לשוחח עליו?

יש לשים לב לכך שהתיאור המוצע כאן, מאיר את המינוח הקוני באור אחר. קון נזקק לתאר את שינויי הפרדיגמה כתהליך של קפיצה לוגית. כוונתו בכך היא שאין לנו כללים שמלווים אותנו במהלך התהליך הזה. אין תיאור רציף שיסביר את כל חלקיו של התהליך, שכן מדובר כאן בשינוי הכללים עצמם. כיצד ניתן לתאר את שינוי הכללים עצמם? נכון הוא שאין הסבר להליך כזה, אולם לפי מה שאנו מציעים כאן, אין כל צורך בהסבר. אנו לא מציעים הסבר לכך שתצפית אמפירית ישירה שלנו היא נכונה. אף פילוסוף של המדע כיום אינו מטריד את עצמו בשאלה האם מה שעניינו מראות לנו הוא אכן נכון. כפי שראינו, בניית התיאוריה גם היא תהליך הכרתי, תהליך של צפייה ישירה במושגים תיאורטיים. על כן, העובדה שאין לנו הסבר עבורו לא הופכת אותו לקפיצה חסרת פשר לוגי. זוהי הכרה ולא חשיבה, וזו כל התורה כולה.

⁵² הפילוסוף המודרני היחיד שמוכר לי שמציע הסבר כזה הוא הוסרל, באמצעות הראייה האידייתית. אולם בספר הראשון (בשער השני, לפני הארה 9) ראינו שכוונתו כנראה שונה מזו שלנו. הוא לא ממש אובייקטיביסט, והצעתו עדיין נותרת בתוך הבועה הקאנטיאנית. פנומנולוגיה שיכולה לפתור את הבעיה היא רק כזו שאינה 'טראנסצנדנטלית', שלא כמו זו של הוסרל.

מבוכה זו מצביעה באופן מאד מובהק על אנליטיות. עמדה אנליטית רואה משמעות רק בטיעונים לוגיים שמבוססים על הוכחות והנמקות לוגיות. אם כן, החלפת הכללים הלוגיים הבסיסיים שמכוננים את התחום, היא עצמה חייבת להיות שרירותית. לא יכול להיות לה הסבר בעולם האנליטי. מובן מאליו שכדי למצוא הסבר להסברים, או לשינוי הסברים, עלינו להרחיב את המושג 'הסבר' עצמו. הרחבה זו היא אימוץ עמדה סינתטית, ויותר על הדרישה לאנליטיות של ההסברים.

טעות דומה לזו שעושים קון ועמיתיו האנליטיקאים בפילוסופיה של המדע, ניתן לראות אצל סטפן קרנר בהקשר מופשט ורחב יותר.⁵³ קרנר דן דיון אנליטי שיטתי במושג 'שינוי קטגוריאלי' עצמו, אולם גם הוא מצליח לכל היותר רק לאפיין אותו, ולא להסביר אותו. גם הוא מתנועע בין הקוטב האנליטי, אשר רואה כל שינוי כזה כשינוי לא בסיסי (כלומר שישנה עדיין מערכת בסיסית יותר שקיימת לכל אורך התהליך, ואף שורדת אחריו), לבין הקוטב של ראיית השינוי הזה כהכרעה שרירותית לא מוסברת. זוהי בדיוק הקפיצה המהפכנית הקונית.

ושוב, עיקר הבעיה היא ה'רציונליזם' (להבדיל מ'רציונליות') האנליטי, אשר מונע מן הפילוסופים הללו לראות את העובדה הפשוטה שביסוד התהליך ה'מהפכני' ישנו היבט הכרתי, ולא רק חשיבה. היבט זה מציע מצע תיאורטי פשוט לתהליך כולו.

לסיום הסעיף הזה נפנה להתייחסויות של קרל פופר, מגדולי הפילוסופים האנליטיים של המדע, שם הוא תוקף את קון על הרלטיביזם שלו:⁵⁴

קון טוען שהרציונליות של המדע מניחה מראש קבלתה של מערכת-ייחוס משותפת. הוא טוען שהרציונליות תלויה במשהו כגון שפה משותפת ומערכת של הנחות משותפות. הוא טוען שדיון רציונלי וביקורת רציונלית אפשריים רק אם הסכמנו על היסודות...

⁵³ ס. קרנר, 'שינוי קטגוריאלי וטיעון פילוסופי', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ד חוברת 8, תש"ל.

הדיון הנ"ל אינו ממצה כלל, ולוקה בכמה טיעונים לא זהירים. טענתו שם כי שינוי קטגוריאלי אינו אפשרי 'מבפנים' אך אפשרי 'מבחוץ', טעון הגדרה קודמת של מעמדן היחסי של שתי המערכות הקטגוריאליות, והאם כשישנה חפיפה בין מערכות כאלה הן עדיין יכולות להיות מוגדרות כל אחת כמערכת בפני עצמה ובכל זאת להיקרא 'שונות'. סיטואציה כזו, סותרת את ההגדרה שלו עצמו למערכת קטגוריאלית, אך אין כאן המקום להאריך.

כללית נאמר כי טעותו נעוצה בעצם התפיסה המונחת בבסיס הטיעון שלו, לפיה שינוי של מערכת קטגוריאלית בהכרח נעשה גם הוא במסגרת של מערכת כזו, הכפופה להגדרה הפורמלית שניתנה על ידו שם (אמנם גם הוא מסכים שם כי לא סביר שיכול להינתן תיאור אקספליציטי של מערכת זו, שיאפשר לחזות שינוי קטגוריאלי לפני התרחשותו).

לפי התמונה שמוצגת כאן, שינוי כזה אינו ניתן לתיאור פורמלי בתוך מערכת מסוג כזה, לא 'פנימית' אך גם לא 'חיצונית'. הוא תוצאה של הכרה ולא של הנמקה לוגית שנעשית בהליכים של חשיבה והיסק.

⁵⁴ הקטעים לקוחים ממאמר שמתאר את דבריו בכנס שבו ניהל עימות מול תומאס קון (1965). הקטעים כאן לקוחים מן התרגום של יורם נבון למאמר זה, בספר של האוניברסיטה הפתוחה, **פילוסופיה של המדע, עמ' 95-97**. התייחסות דומה ניתן למצוא בנספח משנת 1961 (תוספת ה) לספרו של פופר, **החברה הפתוחה ואויביה**, תרגום: אהרן אמיר, שלם, ירושלים התשס"ג, עמ' 506 והלאה.

מקורות אלו לא היו לנגד עיני בעת כתיבת הספרים הקודמים. מקומם הטבעי היה שם.

זוהי טענה אופנתית המקובלת על רבים: הטענה של הרלטיביזם. וזוהי טענה לוגית... אני רואה טענה זו כמוטעית. אני מודה, כמובן, שהרבה יותר קל לדון בחידות בתוך מערכת ייחוס משותפת מקובלת, ולהיסחף בזרם של אופנה שלטת חדשה לתוך מסגרת חדשה, מאשר להתדיין על יסודות – כלומר על עצם מערכת הייחוס של הנחותינו. אך הטענה הרלטיביסטית לפיה אי אפשר לדון דיון ביקורתי במערכת הייחוס, היא טענה שאפשר לדון בה דיון ביקורתי, ואשר איננה עומדת בפני הביקורת...

הענקתי לתיזה זו את הכינוי 'המיתוס של מערכת הייחוס', ודנתי בה בהזדמנויות שונות. אני רואה בה משגה לוגי ופילוסופי. (אני זוכר שקון אינו אוהב את השימוש שאני עושה במילה 'טעות', אך הסתייגותו זו אינה אלא חלק מן הרלטיביזם שלו)...

הייתי רוצה רק להבהיר בקצרה מדוע אינני רלטיביסט. אני מאמין באמת 'מוחלטת' או 'אובייקטיבית' במובן של טארסקי (אם כי, כמובן, אינני 'אבסולוטיסט', במובן זה שאינני סבור שהאמת מצויה בכיסי שלי או בכיסו של מישהו אחר). אין לי ספק שזוהי אחת הנקודות שבה קון ואני חלוקים עמוקות: וזוהי נקודה לוגית...

אני מודה שבכל רגע אנו אסירים הלכודים במערכת-הייחוס של התיאוריות שלנו, של ציפיותינו, של ניסיון העבר, של לשוננו. אך אנו אסירים במובן פיקוויקיאני (=טכני, לא מהותי): אם ננסה, נוכל לפרוץ את מערכת הייחוס בכל עת. יש להודות שאנו נשוב ונמצא את עצמנו בתוך מערכת-ייחוס, אך זו תהיה טובה ומרווחת יותר: ואנו יכולים בכל רגע לפרוץ אותה שוב...

הנקודה המרכזית היא שדיון ביקורתי והשוואתן של מערכות-ייחוס שונות הם אפשריים תמיד. אין זו אלא דוגמא – דוגמא מסוכנת – לומר שמערכות-הייחוס השונות כמוהן כשפות שאינן ניתנות לתרגום זו אל זו. עובדה היא שאפילו שפות שונות זו מזו לחלוטין (כגון אנגלית והופי, או סינית), אינן בלתי-ניתנות לתרגום זו אל זו, ושישנם הופים וסינים רבים שקנו שליטה מעולה באנגלית...

קטע זה מתאר בעוצמה ובחדות רבה את טעותינו כאן. ישנן בו כמה נקודות חשובות, ונזכיר אותן בקצרה.

פופר עומד על ההבחנה בין אמת מוחלטת לבין ביטחון עצמי שהאמת אצלו, נקודה שעמדנו עליה בהרחבה בספר הראשון. הוא מתייחס לטענה שכל חשיבה נעשית בתוך מערכת ייחוס, כטענה שמובילה לרלטיביזם, ולכן הוא מתנגד לה. גם על כך עמדנו בהרחבה שם (אמנם פופר ככל הנראה אינו מודע לנחיצותו של רכיב הכרתי בדיון לשם כך). פופר טוען שיש שיח אפשרי בין מערכות ייחוס שונות, ואינו רואה את עצמו כאסיר גמור שלהן (ראה בשער התשיעי של הספר הראשון על יציאה מחוץ למערכת). הוא כופר בנחיצות של מערכת ייחוס משותפת כבסיס לשיח. על כן, לשיטתו אפשרית מהפיכה מדעית ממשית, והיא אינה תהליך סוציולוגי גרידא כפי שמתאר אותה קון.

אולי עוד נקודה אחרונה, לכאורה שולית. גם למקרא הקוורטט שלנו עלולה להתעורר תחושת אי נוחות מן ההתייחסויות הנחרצות שעוסקות ב'טעויות' אצל רבים, חכמים וטובים. אולי

עולה כאן תחושה של התנשאות כלשהי. אולם, בדיוק כמו שפופר טוען כנגד קון, מחאה זו עצמה מבוססת על אנליטיות. אין ספק שמידה של ענווה ראויה לכל אחד, ולא ברור בכיסו של מי מאיתנו מונחת האמת. אולם המסקנה שאין אמת, כלל וכלל אינה נגזרת מכך. ההתבטאויות הללו, שלכאורה מבטאות ענווה, מעידות בדרך כלל על אנליטיות (ראה בשער הרביעי בספר הראשון, וגם להלן בפרק ה).

דווקא בגלל ההתאמה הזו של פופר לעמדה הסינתטית המוצגת אצלנו, ישנה נקודה קרדינלית שחסרה בטיעונו. הנימוק. מדוע באמת אפשרי שיח ללא תשתית משותפת? מדוע אנו לא כפופים לגמרי למערכות הייחוס שלנו? ככל הידוע לי, לא נמצא נימוק כזה בכתביו, וזאת מן הסיבה הפשוטה שהוא עצמו אחד הבולטים שבין מייסדי האנליטיות החדשה. אצלו בא לידי ביטוי בעוצמה רבה הכשל הפוזיטיביסטי, שמאמין באמת מוחלטת, ולא שם לב שאמנם אמונתו נכונה, אולם היא מובילה בהכרח לנטישה של האנליטיות עצמה (ראה גם בנספח לספר הראשון). שהרי, אמת במובנה האנליטי, מובילה בהכרח לרלטיביזם. פופר משלה את עצמו שניתן להמשיך להיות אנליטיקן ובו בזמן להאמין באמת מוחלטת. במובן העמוק הזה הוא טועה, ודווקא קון הוא הצודק (ראה גם על כך בנספח שם).

לא ניתן לדבר על אינטואיציה אינטלקטואלית, כמו שפופר עושה שם, ללא הצעת בסיס תיאורטי סביר לקיומה של זו. הווה אומר, תנאי יסודי לשיח כזה הוא ויתור על ההבחנה בין חשיבה לבין הכרה. שיח כזה יכול להתבסס אך ורק על אונטולוגיה משותפת, במקום מערכת ייחוס לוגית משותפת של עקרונות תיאורטיים (בצל אונטולוגי-אפיסטמולוגי במקום בצל לוגי). כל עוד זה לא נעשה, דווקא קון הוא הצודק בויכוח שביניהם. המסקנה הנכונה מהשקפה אנליטית היא דווקא הרלטיביזם, על אף שהיא כשלעצמה אינה עמדה נכונה, ואף אינה עקבית, כפי שראינו כמה וכמה פעמים במהלך הקוורטט.

המהלך של שינוי פרדיגמה דורש אחת משתיים: או תשתית של מערכת-על, בסיסית יותר, שבתוכה מתנהל כל התהליך (כהצעתו של קון לגבי מעברים תוך-פרדיגמטיים). או, לחילופין, תהליך תחליפי של הכרה (כהצעתנו כאן). ללא אימוץ של אחת משתי האפשרויות הללו לפחות, פופר לא מצליח להציע אלטרנטיבה של ממש להבנת המהפכה המדעית. זוהי הסיבה מדוע במשפט ההיסטוריה דווקא פופר, זה שצדק, היה המפסיד בעימות עם קון. בראייה היסטורית, הפוזיטיביזם לא התפכח והתבגר לכיוון הסינתטי, אלא דווקא לכיוון הפוסטמודרני (ראה בהקדמה לשער השלישי של הספר הראשון על שתי דרכים להתבגר מספקנות הנעורים האנליטית).

לסיכום, פופר מצטרף כאן לרשימה מכובדת של פוזיטיביסטים, שחשים בבעייתיות, אולם לא מסיקים את המסקנות המתבקשות. אלו נוגעות לשינוי הפרדיגמה שלהם, כלומר מעבר למערכת קטגוריאליית אחרת: המערכת הסינתטית.⁵⁵

⁵⁵ והרי אוסף אקלקטי של דוגמאות, מאלו שפגשנו בספרים הקודמים: לייבניץ, הוגו ברגמן, שטרנהל, שטייניץ, בכלר, גדי טאוב ועוד רבים אחרים.

ושוב, עמוס עוז: היבטים קטגוריאליים

הזכרנו כי עמוס עוז, במאמרו הנ"ל (ראה שער שלישי, פרק ה), טוען שהממשיכים האמיתיים של המסורת היהודית הם דווקא הסופרים העבריים, שרובם אינם רואים עצמם מחויבים לאמונה ושמירת מצוות. הם אלו שמתמודדים עם השואה, ומגיבים לתמורות שחלו סביבנו. שם עסקנו בכמה מן הטעויות העובדתיות והערכיות שבמאמר. כאן נעסוק בתפיסה המובלעת בו לגבי שינויים קטגוריאליים.

המשכיות של רעיון יכולה להיעשות בשתי צורות עקרוניות: שמרנות גמורה, וחדשנות (רפורמה). כפירה אינה ממשיכה מאומה, אלא נוטשת את המערכת לחלוטין. סביר שעמוס עוז אינו מתכוין לומר שהוא הממשיך השמרני של המערכת היהודית-תורנית. הוא כנראה רואה את עצמו כמחדש, כלומר שהמערכת מבחינתו עברה שינוי.

כפי שראינו בדיון על משנתו של פטנס, בשער השני של הספר הראשון, וביתר הרחבה בשער הנוכחי, שינוי במערכת קטגוריאלית כלשהי מניח שני מאפיינים כמעט סותרים: ישנה מחויבות כלשהי למערכת, שאם לא כן זוהי כפירה (שאינה המשכיות בשום מובן סביר). מאידך, זו אינה מחויבות מלאה, ולכן מתאפשר שינוי כלשהו בה, שאם לא כן מדובר על שמרנות.

עמוס עוז וחבריו מקיימים את המאפיין השני 'למהדרין מן המהדרין'. הם אכן לא מחויבים למאומה במסורת היהודית. הם לכל היותר שואבים ממנה השראה, וגם זה לעיתים רחוקות למדי (ראה לעיל בהארה 17). אולם, כאמור, זה אינו המאפיין היחיד. כדי להיחשב כחדשנים העוסקים באותה מסורת, עליהם גם להראות מחויבות כלשהי, בעוצמה או בהיקף, למסורת הזו, שאם לא כן אין כאן אלא כפירה במערכת הנדונה.⁵⁶

אנו חוזרים לדוגמת הבית עם הרהיטים של עמוס עוז. בשער הקודם עסקנו בה מן ההיבט של היצירתיות, וכאן אנו עוסקים בה מן ההיבט של החדשנות (שכמובן אינו בלתי תלוי בקודמו). אדם שנוטל לעצמו את החופש ליטול ולהכניס רהיטים באופן חופשי מן הבית ואליו, אינו יכול להגדיר את עצמו כמשנה. החופש הזה, להבדיל מחירות, מצביע על היעדר מחויבות גמורה. בלשונונו: זוהי כפירה, לא חדשנות. אני אינני יכול להיחשב כמשנה בתרבות הסינית, גם אם אני מתעניין בה, ואפילו אם אני כותב בשפתה. שינוי קשור גם הוא לחירות, והחופש, שמצביע על היעדר קני מידה משותפים (אינקומנסורביליות), הוא אנטיתזה למושג השינוי, ובודאי למושג המשכיות.

גם אם יבוא מישהו ויאמר (כדוגמת הרב נח מלכוֹבִיץ' שהבאנו למעלה), במידה מסוימת של צדק, שהמסורת היהודית היתה תמיד מורדת ולא שמרנית, אזי הגדרת המשכיות שניתנת כאן היא גמישה למדי. לפי הקריטריון הזה גם מרטין לותר קינג היה ממשיך המסורת היהודית, שכן גם הוא מרד נגד מוסכמות שהיו נהוגות בימיו. זהו אבסורד. ברור שמעבר למרד חייבת

⁵⁶ ואין הכוונה למחויבות מהסוג של חוק יסודות המשפט שקובע זיקה ל"ערכי הצדק והיושר של מורשת ישראל", ביטוי ריק שאינו אומר מאומה, פרט לערכים הליברליים שאפיינו את מערכת המשפט הישראלית עוד לפני קבלת החוק, ושאינם יהודיים בשום מובן, פרט, אולי, למקורם ההיסטורי. ראה על כך את מאמרי 'האם ההלכה היא משפט עברי', **אקדמות** טו.

להיות מערכת תשתיתית שמגדירה את קווי, ואת קני המידה שלו. צריכה להיות מידה של המשכיות 'שמרנית', גם כדי להיקרא מורד (כמו חדשן).⁵⁷ 'התמודדות' עם השואה אינה יכולה להיעשות על ידי מי שכלל אינו רואה עם מה יש להתמודד. מהי הבעיה התיאולוגית שאיתה מתמודדים הסופרים השונים? אם מישהו מוטרד מבעיית הרוע האלוקי, אז הוא יכול 'להתמודד' עמה במובן זה או אחר. אולם איך ניתן להתמודד עם הרוע של ישות לא קיימת? לכל היותר ניתן למצוא שם התמודדות עם הרוע האנושי. אך באיזה מובנים ניתן לראות בכך עיסוק תיאולוגי? הספרות העברית החילונית יכולה להתמודד עם הרוע האנושי, ולא האלוקי, ובכך אין היא שונה מאומה מאחיותיה הליברליות בכל מקום אחר, ובודאי שאינה קשורה כהוא זה ליהדות. לצערנו, הלוגיקה אינה כה סובלנית בתחום הזה, ולכן התמודדות עם מושגים אלוקיים היא זכות השמורה רק למי שמאמין באלוקים.

כפי שכבר הזכרנו בשער הקודם, הביקורת של עמוס עוז היא מוצדקת במידה כלשהי, אם מנסים לבחון בכנות את ההתמודדויות הקיימות בעולם הדתי, אולם האלטרנטיבה שהוא עצמו מציע היא אבסורדית. לשון אחר: גם אם טענה זו היא נכונה, הוא ודאי לא האיש שיכול לטעון אותה.

אם כן, 'ליבה אנרכית', כהגדרתו של עמוס עוז, ישנה אך ורק כאשר ישנה מסגרת שמגדירה מהי אנרכיה. כפי שראינו בפרק הקודם לגבי האסתטיקה, במקום שבו הכל מותר, אין, וגם לא יכולה להיות, ליבה אנרכית. שם כל המציאות היא אנרכית, ולכן לא ניתן כלל להגדיר אנרכיה. במובן זה, דווקא היודע את ריבונו ומתכוין למרוד בו, על אף שההתייחסות ההלכתית כלפיו חמורה יותר מ'עם הארץ', או מ'תינוק שנשבה', הוא הרבה יותר 'יהודי' ממי שאינו יודע את ריבונו, וממילא לא יכול באמת למרוד בו.⁵⁸

משמעותו העמוקה של ה'מרד' של אברהם אבינו כנגד הקב"ה נוצרת דווקא מתוך אמונתו

⁵⁷ אני מתעלם כאן מן ההיבט הביולוגי (כלומר שאמו של עמוס עוז היתה יהודיה). הוא אינו חשוב לדיון אודות הזהות היהודית. גם תפיסתו של עוז את עצמו כיהודי אין לה שום משקל בדיון, וזאת מן הסיבה שהוסברה בתוך הדיון על פטנם בשער השני של הספר הראשון: כל עוד לא מצאנו תוכן שניתן להגדיר אותו כ'יהודי', הצהרה זו היא ריקה מתוכן. ראה על כך עוד להלן.

⁵⁸ ישנו סיפור עממי על אד"ם הכהן, ממשכילי ליטא, שעל ערש דווי לפני מותו החליט לעשות תשובה רק כדי להפריך את מאמר חז"ל שרשעים אפילו על פתחו של גיהנום אינם חוזרים בתשובה. עוד סיפור עליו מספר שמישהו חיפש אותו בשבת בביתו, והופתע לשמוע שהוא בבית הכנסת. כשהגיע לשם חשב שימצא אותו בחוץ משוחח עם החברים, ולהפתעתו בסופו של דבר גילה אותו עטוף בטלית ומתפלל ברגש מול ארון הקודש. כששאלו לפרש העניין ענה לו אד"ם הכהן שאין זו חכמה לכפור ולמרוד בקב"ה מן הבית. החכמה היא לעשות זאת עטוף בטלית, בתפילת שבת, מול ארון הקודש. סיפור דומה מספר על אישה ששמעה דברי ניאוף מבעלה כלפי הקב"ה והזדעזעה כולה. שאל אותה בעלה מדוע היא כה מזועזעת, והרי היא כלל איננה מאמינה באלוקים. אז ענתה לו האישה שהאלוקים שבו היא כופרת הוא דווקא רחום וחונן, אך אפיים וכו', ולא כמו האלוקים שבו הוא כופר. יש בסיפורים אלו הרבה אמת. מי שבאמת כועס על אלוקים, אינו יכול לעשות זאת בלי אמונה (לפעמים מובלעת). לא ניתן לכעוס על משהו שאיננו קיים. הדבר רלוונטי גם כלפי טיעונים רווחים הנוגעים לשואה, ואין כאן המקום.

העמוקה בו. מי שאינו מאמין לא יכול גם למרוד. למרבה האבסורד, גם מרד דורש מידה כלשהי של הכרה. מורד, כמו חדשן, אינו יכול להיות כופר. אולי היה מן הראוי להגדיר את הטיפוס הזה כסוג נפרד בגלריה הססגונית שהוצגה למעלה.

כאן יכול הקורא לשאול את עצמו האם אין סתירה בדברינו. בספר הראשון, ובעקבותיו גם כאן, עמדנו על כך שבניגוד לדבריו של פטנם, שינוי במשמעות ובהגדרה של מושג, או במערכת קטגוריאלית, הוא אפשרי. פטנם, האנליטיקן, רואה אפשרות לשינוי כזה רק במאפיינים לא-מהותיים של המושג, שכן הוא מזהה את המושג עם מאפייניו. אולם, בתמונה האסנציאליסטית שהוצעה שם כתשתית לתפיסה הסינתטית, באופן עקרוני ניתן לראות שינוי כזה גם אם כל המאפיינים משתנים. התנאי הוא שהמושג כשהוא לעצמו נותר אותו מושג.

אם כן, מדוע העובדה שעמוס עוז וחבריו אינם שומרים על שום רכיב מהותי של המסורת היהודית, מונעת מהם להיחשב כממשיכים שלה?

התשובה לכך היא פשוטה מאד. הטעון שהעלינו כאן גם הוא אנליטי. העובדה שאין קריטריונים חדים וברורים, אינה אומרת שאין גבול. טענתנו היתה ששינוי המאפיינים אינו בהכרח שינוי של המושג בו מדובר. אך ההיפך גם הוא אינו בהכרח נכון. ישנם שינויים דרסטיים שמצביעים על כך שמדובר כבר במושג שונה. אם כן, עלינו לצפות במושג 'יהודי' כשהוא לעצמו, ולבחון את דבריו של בן השיח שלנו, ולשאול את עצמנו האם אכן אנו מדברים על אותו מושג. מידה מינימלית של כנות תוביל מיידית למסקנה - שלא. נכון שהשוני החד במאפיינים הוא רק אינדיקציה (ולא הוכחה) לכך.

ישנה בדבריו של עוז גם סתירה מינייה וביה. בעולם האנליטי לא ניתן לתלות את אפשרות השינוי בתפיסות סינתטיות, אסנציאליסטיות. לא ניתן לנמק אנליטיות בכך שהשינוי אפשרי בגלל קיומו של המושג כשהוא לעצמו, ובו בזמן לכפור בקיומם של מושגים (שהרי זו גופא הנחה סינתטית). לכן, אי אפשר לומר שלמעשה אין דבר כזה 'יהודי', ובו בזמן לומר 'אני יהודי' (על אף שכיום ישנם מיליונים שעושים כך).

כמובן, ברובד פנימי יותר, כל התופעות הללו מצביעות על כך שכל אלו הם בעלי עמדות סינתטיות בשורשם, אלא שהם אונסים את עצמם להדחיק זאת. בשער השלישי של הספר הראשון, ופעמים רבות גם במהלך הקוורטט כולו, עמדנו על כך בהרחבה. אולם כשבוחנים את העמדות לגופן, הרי שבמסגרת טיעון לא ניתן להשתמש בהנחות נסתרות מבלי להצהיר עליהן, ועוד פחות מכך כשמכחישים את קיומן.

האנליטיקאים מתיימרים להגדיר ולאפיין מושג, בלי לומר עליו מאומה. בעולם הפוסטמודרני-אנליטי, הרטוריקה הריקה והבלתי עקבית, היא תחליף לטיעונים קוהרנטיים. כאשר חושפים את מהותם של טיעונים והגדרות כאלו, כמו זו של עמוס עוז, רואים שמעבר ליכולת רטורית מרשימה, תוכנם היחידי הוא שלילי: 'יהודי' זה מה שאני רוצה. או במילים אחרות: 'יהודי' זה מה שאתה (היהודי ההלכתי) לא רוצה. שום תוכן אחר לא מוצג במשנתו של עוז כקריטריון ליהדות.

הקשר שבין יצירתו של עוז, כמו גם רוב היצירה הישראלית העכשווית, לבין היצירה היהודית

לדורותיה, קטן בהרבה מן הקשר של אלו לתרבות המערבית הכללית שסביבנו. הקריטריון היחיד שיכול לזכות את עוז בתואר 'חלק מהמשך התרבות היהודית' היא העובדה (המקרית, או לא) שמה שהוא עושה נעשה על ידי מי שממשיך את היהדות במישור הביולוגי (בן להורים, או אם יהודיה. אגב, זוהי הגדרה הלכתית כמובן). זהו קריטריון גזעני מאין כמוהו, ואני מתפלא שליברל כעוז בוחר בו כקריטריון ליהדות. בכלל, הקריטריון החילוני ליהדות, כיון שאיננו מחויב לשום מאפיינים שבתוכן, בתרבות, או במהות, מוביל לגזענות צרופה. תמצית העמדה החילונית-ליברלית ניתנת לניסוח באופן הבא:

1. 'תרבות יהודית' היא תרבות שנעשית ונוצרת על ידי יהודים.

2. 'יהודים' הם מי שיוצרים ופועלים בתוך תרבות יהודית.

גירסה משעשעת זו של פרדוקס השקרון מופיעה בגוונים שונים כמעט בכל הספרים הצצים כיום כפטריות אחר הגשם, הנכתבים על ידי בעלי 'אינטרפרטציה שונה ליהדות'. בהחלט אפשר להבין מדוע מסתבכים כל אותם 'ליברלים-רציונליים-נאורים', כמו עוז ודומיו, בהגדרות מעגליות כגון זו. האלטרנטיבה לכך היא רק הגדרה גזענית, המחליפה את המשפט השני במשפט מן הטיפוס הבא:

(2). 'יהודים' הם מי שנולדו לאם יהודיה (או לאב יהודי, או קריטריון ביולוגי או א-תרבותי אחר).⁵⁹

דווקא על רקע הביקורת, חשוב כאן להדגיש: הגדרה גזענית למונח 'תרבות יהודית' אינה נגועה מבחינה מוסרית. אין שום גזענות באמירה שתרבות יהודית לא יכולה להיעשות על ידי גויים (הלכתיים-ביולוגיים). לעומת זאת, הגדרה זו היא ללא ספק שטותית. הבעיה כאן אינה במוסר, אלא בלוגיקה. אין להימלט מכך שגם אם למונח 'יהודי' יש הגדרה ביולוגית-לאומית, הרי לתרבות היהודית ישנם מאפיינים תוכניים משל עצמה, ולא רק בהתבסס על הזהות האתנית של מי שיוצר אותה.

לסיום, נעיר שיש למונח 'יהודי' הגדרה אנציקלופדית, שמעצם מהותה כלל איננה גזענית. זוהי ההגדרה ההלכתית: בן לאם יהודיה או שנתגייר כהלכה. הדרישות בדבר תרבותו של האדם יכולות להיות רלוונטיות רק לסיווגו כיהודי טוב או גרוע, אין להן ולא כלום עם עצם יהדותו. ברור שהתרבות שהוא יוצר איננה יהודית אם איננו מכפיף את עצמו במובן כלשהו למסגרת המיינמלית שתוחמת את גבולותיו של המונח 'תרבות יהודית'. אין ספק שגם אם קשה מאד להגדיר זאת, המושג 'תרבות יהודית', או 'יהדות' בכלל, קודם מבחינה לוגית למושג 'יהודי'. צריך לדעת מהי 'יהדות' כדי לדעת מיהו 'יהודי'. מושג הגיור כהלכה שבהגדרה ההלכתית, אשר שולט על השאלה 'מיהו יהודי', נגזר גם הוא מן התרבות היהודית. עוז וחבריו, לעומת זאת, מציעים שהמושג 'יהודי' יהיה הבסיסי, והמושג 'תרבות יהודית' או 'יהדות' יהיה מושג נגזר. הקורא מופנה לדיון בהגדרות דרך ההיקף ודרך התוכן בספר הראשון (הארה 23), שם הצבענו על הקשר שבין השקפת עולם אנליטית לבין ניסיונות להגדיר מושגים דרך היקפיהם במקום דרך תוכנם.

⁵⁹ הקריטריון הוא בהכרח לא תרבותי, שאם לא כן היינו שבים למעגל הקסמים הפרדוקסלי שיוצרות שתי ההנחות הנ"ל.

חזרה בתשובה ומהפך רוחני

לסיום הפרק נדון בשינוי קטגוריאלי בסיסי, שהוא אולי הפרדיגמה לשינויים קטגוריאליים: חזרה בתשובה. הדיון הוא תורני וארוך, אך מופיעות בו כמה וכמה נקודות אשר עמדנו עליהן במהלך הדיון. בסופו נחזור לדיון על ה'אני'.

הארה 29: חזרה בתשובה

התשובה היא אולי הביטוי הטהור ביותר לפעולה של בחירה חופשית. הדיון של הרמב"ם בנושא הבחירה בספרו **היד החזקה** נמצא, וכנראה לא במקרה, בפרקים ה-10 מהלכות תשובה. בהארה זו נעסוק בשני סוגים של תהליכי תשובה. מפאת אורך הדברים נפסק את ההארה לסעיפי משנה.

מהו 'בינוני'

הרמב"ם בתחילת פרק ג מהלכות תשובה מגדיר את המונחים 'צדיק', 'בינוני' ו'רשע', כתוצאה של שקלול עוונותיו של אדם לעומת משקל המצוות הכולל שלו. מי שזכויותיו מרובות על עוונותיו מוגדר צדיק, מי שעוונותיו מרובים נחשב רשע, ובינוני הוא מי שהמצב אצלו שקול. בהלכה ג כותב הרמב"ם כך:

וכשם ששוקלין זכיות אדם ועוונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים. אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו נחתם למיתה.

הלכה זו מעוררת כמה קשיים.

1. מדוע הבינוני שלא עשה תשובה נדון למיתה, והרי גם ללא עשיית תשובה הוא במצב שקול.
2. כיצד בכלל ייתכן מצב של אדם בינוני. הסיכוי לכך שמספר המצוות והעבירות של אדם כלשהו, או שקלול כלשהו שלהם,⁶⁰ יהיה בדיוק שקול, הוא 0. אם כן, גזר הדין של כולנו נחתם כבר בראש השנה, ואין כל טעם לעשות תשובה בעשרת ימי תשובה.
3. לא סביר שאדם הופך להיות צדיק או רשע, עד כדי גזר דין של מיתה, על ידי עשיית מצוה בודדת, חשובה ככל שתהיה.
4. קושי נוסף הוא באפשרות שנותן הרמב"ם לאותו בינוני לשפר את מצבו.

⁶⁰ המילים 'או שיקלול כלשהו שלהם' נוספו כאן כדי לדחות תשובות שניתנות לקושי הזה שמשמטות בכך שמשקלה של כל מצוה או עבירה הוא בידיו של הקב"ה בלבד, ואף אחד איננו יודע מהו המשקל שלהם. ברור שאין בכך כדי לענות על הקושי. לפי כל משקל שהוא, סבוך ובלתי ידוע ככל שיהיה, הסיכוי להגיע למצב מאוזן בדיוק הוא אותו סיכוי, כלומר 0. בלשון ההלכה מכנים עיקרון זה בביטוי: 'אי אפשר לצמצם'.

הרמב"ם מעמיד בפניו רק אפשרות של עשיית תשובה. לכאורה תספיק עשיית מצוה כלשהי כדי להטות את הכף לטובת המצוות. לא ברור מדוע צריך הבינוני לעשות דווקא תשובה.⁶¹

במפרשים מצויות שתי גישות ביחס לשאלה האחרונה. שתי גישות אלו משקפות שתי תפיסות שונות של מושג התשובה, ואולי של האדם בכלל, ולכן נפתח את הדיון דווקא בהן.

כמה אחרונים מעלים את ההסבר הפורמלי הבא:⁶² הדין בראש השנה נערך על מצב האדם לאור מעשיו בשנה שחלפה בין ראש השנה הקודם לזה הנוכחי. כל המעשים שיעשו בעשרת ימי תשובה הללו ייזקפו לזכות כף המצוות בדין שייערך בראש השנה הבא, כיון שמעשים אלו נעשו בשנה הבאה. ייחודה של התשובה הוא בכך שהיא מוחקת עבירות שכבר מונחות על כף המאזניים של השנה שעברה. לכן בעשרת ימי תשובה רק עשיית תשובה יכולה לשנות את גזר הדין שנכתב בראש השנה על השנה החולפת. התשובה משנה את המצב של השנה שעברה, בעוד שכל מצוה אחרת יכולה להיחשב רק לכף הזכות של השנה הבאה.

הסבר זה נראה 'לבלרי' משהו. לפי תפיסה זו יוצא שאדם שעשה מצוה בתאריך ה תשרי, מסווג כרשע. אך אם הוא היה מצוי במצב כזה ממש בערב ראש השנה שחלף, הוא היה נחתם כצדיק. כיום, כשהוא נמצא באותו מצב הוא נחתם למיתתו. שעות הקבלה, כביכול, חלפו. לגזור עונש מיתה על סמך דקדוקי עניות כאלו, נראה כמו אקט לא פרופורציוני, ובדאי לא ראוי לבורא עולם שנוהג במידת הרחמים. גם התפיסה העקרונית האומרת שבאמת באופן מהותי עשיית מצוה אחת יכולה לשנות את המצב כולו, אך רק במידה שעושים אותה 'בשעות הקבלה', משאירה את שאר הקשיים בעינם.

ישנה גישה שונה במפרשים ביחס לדברי הרמב"ם,⁶³ והיא משקפת תפיסה שונה לחלוטין, הרבה פחות 'לבלרית' ביחס למושג התשובה בכלל. לפי שיטה זו, מצב האדם איננו נקבע על פי חשבון אריתמטי של מעשיו. הקב"ה לא מנהל פינקסנות של מעשים. צדיק הוא מי ששאיפתו הבסיסית היא לטוב, ורשע הוא מי ששאיפתו הבסיסית היא לרע, וזאת אולי אפילו אם מספר העבירות או המצוות שלהם איננו משקף זאת. בינוני, לפי זה, הוא מי שפוסח על שני הסעיפים, ועדיין אין לו כיוון רוחני מגובש.⁶⁴

⁶¹ ובאמת התשב"ץ בפירושו למסכת אבות הנקרא **מגן אבות** טוען שתספיק עשיית מצוה כלשהי. ראה גם בספר **לתשובת השנה**, לר' ישראל יוסף הכהן רפפורט, בני ברק תשמ"ו, בדבריו על על הלכות אלו.
⁶² כך שמעתי בשם ר' אהרן קוטלר, וכך מופיע בספר **עמק ברכה**, לר' אריה פומרנצ'יק ועוד.
⁶³ ראה, למשל, בספר **שפתי חיים**, לר' חיים פרידלנדר, על ימים נוראים.
⁶⁴ ראה לעיל בהארה 10.

המשך הארה 29:

בתפיסה כזו ברור שישנו בהחלט מצב של בינוני, ובאמת רוב בני האדם, אם לא כולם, שייכים אליו במידה זו או אחרת. בעלי שיטה זו מסבירים בכך את דברי הרמב"ם הנ"ל, שקיום מצוה נוספת אינו מועיל לבינוני אלא תשובה. עשיית מצוה נוספת כלשהי אינה יכולה להועיל, שכן העניין איננו מניין אריתמטי של מצוות מול עבירות, אלא מצב נפשי-רוחני שונה. את זה משיגים אך ורק על ידי תשובה. קיום מצוה נוספת אינו משנה את האווירה הכללית, ולכן אינו הופך אדם מבינוני לצדיק.⁶⁵

שני סוגים של תשובה

כאמור, שני הכיוונים אותם הצגנו כאן, משקפים שתי תפיסות שונות של התשובה בכלל. תשובה מן הסוג הראשון היא אכן מחיקת עבירות לבלרית. יש צורך להתחרט על כל עבירה בנפרד, ולבצע כמה שלבים נוספים, ואז כחסד מיוחד של הקב"ה גם זה מתקבל. הסוג השני של תשובה הוא תהליך אחר לגמרי. כאן אין פינקסנות. האדם צריך לבצע מהפיכה פנימית שתוצאתה היא שינוי כיוון כללי. מפוסח על שני הסעיפים הוא הופך למישהו ששואף לטוב (אף אם הוא נכשל לפעמים). זוהי תשובה במדרגה אחרת לגמרי, שמעלתה הרוחנית גבוהה הרבה יותר. כאן התשובה לא נתפסת כפרוצדורה הלכתית, או מצוה ככל המצוות, אלא כשינוי פנימי עמוק ומהותי.

המהר"ל, בספרו **נתיבות עולם** (ח"ב), חלק 'נתיב התשובה', מביא את הגמרא במסכת ראש השנה דף יז, שמפרשת את שלושה עשר מידות הרחמים של הקב"ה, שנאמרו במסגרת המפגש של משה עם הקב"ה בנקרת הצור:
ה' א-ל רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים נושא עוון ופשע וחטאה ונקה...

בתורה שבעל-פה נתפסות מידות אלו כשלושה עשר צורות הנהגה שונות של הקב"ה בעולמו. הגמרא שם מפרשת שם ה' השני בפסוק הוא המבטא את המידה המאפשרת את התשובה ("אני ה' לפני שיחטא, ואני ה' לאחר שיחטא וישוב"). בהמשך הגמרא מובא שמידת 'ונקה', המסיימת את רשימת המידות, היא האחראית על ניקוי החטאים. לכאורה ישנה כאן כפילות. שתי המידות מייצגות את ההתייחסות לאדם השב ולהנהגת התשובה של הקב"ה. הגמרא בהמשך מבארת את היחס בין שתי המידות הללו. המהר"ל מסביר אותה כך: ההבדל ביניהן הוא שמידת 'ונקה' היא מחילה על עבירות כאשר אדם עשה תשובה על כמה מחטאיו ולא על כולם, בעוד שמידת שם ה' היא המבטאת את

⁶⁵ ייתכן שזוהי כוונתו של בעל התניא בקביעתו המפורסמת שבינוני הוא מישהו ללא עבירות כלל אלא שלא שחט עדיין את יצרו הרע. ולעומתו הצדיק הוא מישהו ללא עבירות וגם ללא יצר רע כלל. פשט דבריו הוא לחלוטין בלתי מתקבל על הדעת, אולם זו נראית אינטרפרטציה אפשרית.

המחילה הגמורה כאשר אדם עושה תשובה על כל חטאיו. לכאורה הדברים תמוהים. אם יעשה אדם תשובה של 'ונקה' על מקצת חטאיו כמה פעמים, הוא יכול לכסות את כולם, ובכך להינקות מכולם. ואם כן, לא ברור מה צורך יש במידת הנהגה אלוקית שונה ומיוחדת עבור תהליך זה. כדי להבין זאת, נעיין מעט בתהליך התשובה עצמו. כאשר אדם חילל שבת והוא מתחרט על כך, ברור שעיקר חרטתו אינה על מעשה של הבערת אש, או צידה, בשבת, אלא על עצם העובדה שהוא המרה בכך את פי הקב"ה. אולם לפי זה החרטה האמיתית כלל לא מתייחסת למעשה זה או אחר, אלא לשורש החטא (לחולשת הרצון שבאה לידי ביטוי בחטא).

אולם תשובה כזו, מעצם טבעה, לעולם אינה יכולה להיות רק על חלק מן החטאים. חרטה אמיתית ומלאה היא לעולם על כל החטאים. החרטה היא על עצם האפשרות של האדם לחטוא. זוהי התשובה המבוטאת במידה של שם ה'. לעומת זאת, התשובה על חלק מן החטאים היא בעצם פרוצדורה פורמלית למדי, שבה אדם עובר על רשימת חטאיו, ומבצע את פרוצדורת התשובה עליהם אחד אחרי השני. חרטה מן הסוג הזה יכולה להיעשות רק על חלק מן החטאים, וחרטה על חטא אחד איננה בהכרח חרטה על כולם.⁶⁶

הבדלים הלכתיים בין שני הסוגים

ישנם כמה שלבים הלכתיים נחוצים בתהליך התשובה, כפי שהם מנויים במפרשים ובפוסקים (עזיבת החטא, חרטה, קבלה לעתיד, וידוי בפה וכו'). כל השלבים הללו נדרשים אך ורק לאדם שבוחר לעשות תשובה בדרך הפרוצדורלית, ה'לבלרית'. שם ישנם דיונים הלכתיים פרטניים, האם כל שלב נחוץ (מעכב) לתשובה, האם ישנה חשיבות לסדר העשייה של השלבים השונים ועוד.

התשובה שמבוטאת בשם ה', התשובה ה'גדולה', אינה כפופה לכל הכללים הללו. מהפיכה פנימית איננה מצוה, או הליך פורמלי, אלא מציאות. אם היא נעשתה, אין צורך לכל הדיונים לגבי מצוות תשובה, והאם התשובה הועילה, וכו'. אלו הם שני סוגי התשובה שמהר"ל מדבר עליהם, ואלו בדיוק אותם שני סוגים שהוצגו על ידנו למעלה. מי שעושה את התשובה ה'קטנה', ה'לבלרית', מחזירים לו מן השמיים באותה מטבע. ישנן 'שעות קבלה', וישנם איחורים בביצוע. יש כללים פורמליים איך זה עובד, ואיך לא. אולם מי שעושה תשובה אמיתית, שהיא מהפיכה פנימית בנפש, איננו כפוף לשום כלל ביורוקרטי. שכן, אם הוא

⁶⁶ ההבדל הוא הבדל בהיקף ובעומק של החרטה. אמנם גם חרטה חלקית לכאורה נסובה על עצם חוסר הציות לציווי התורה, אך בהחלט לעומק יש גם השלכה על ההיקף. כשאדם אינו עושה את חשבון נפשו במלואו, הוא מתמקד יותר במעשה הספציפי בו הוא עוסק. דווקא כאן חשוב להדגיש כי שני המודלים הללו מהווים שני קטבים, או שתי נקודות קיצון, שכל אחד מאיתנו מצוי במקום כלשהו ביניהן. ראה על כך עוד להלן.

המשך

הארה 29:

אכן אדם אחר, אזי ממילא כבר לא מגיע לו להיענש על מעשיו הקודמים. יש לשים לב לכך שבתמונה העולה מדברי המהר"ל שני סוגי התשובה הללו קיימים גם יחד. אלו אינן שתי תפיסות שונות של מושג התשובה, אלא שני תהליכים שונים, שכל אחד מהם פתוח בפני כל אדם. הוא יכול לבחור האם לעשות תשובה בתהליך המקיף והמלא יותר, או בתהליך ה'לברלי'.

נראה כעת שתי התייחסויות מן התלמוד לסוג השני של תשובה. הבבלי בקידושין דף מט אומר שהמקדש אישה על מנת (=בתנאי) שאני צדיק גמור, אפילו היה רשע גמור חוששין לקידושיו, שמא הרהר תשובה בלבו. כלומר, האישה מקודשת מספק שמא אותו רשע הירהר בתשובה, ואם כך הוא הפך לצדיק, ולכן התנאי התקיים. לכאורה יש מקום לשאול, מה בכך שהרהר תשובה בלבו? האם הוא מנה את כל חטאיו באותו רגע, וביצע את כל השלבים ההלכתיים הדרושים בתהליך התשובה (עזיבת החטא, חרטה, קבלה להבא, וידוי בפה)? ברור מהגמרא שכאן אין כל צורך בכך. המצב לו חוששים הוא שהיה הרהור בתשובה אמיתית ומלאה בלבו, ובמצב כזה אין צורך בכל אותם שלבים פרוצדורליים.

ההתייחסות השנייה נמצאת במעשה בר' אלעזר בן דורדיא שמופיע במסכת עבודה זרה דף יז, ובמקבילות (עם שינויים מסוימים). אותו אלעזר היה רודף עבירות חולני, ולא הניח עבירה שלא ביצע. יום אחד שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת מחיר יקר בשכרה. מייד נטל מה שצריך ואף לשם לבצע בה את זממו. אותו אלעזר היה זהיר, משום מה, דווקא במצות ציצית, ובשעה שפשט את בגדיו טפחה הציצית על פניו, והבין פתאום באיזו דיוטא תחתונה הוא נמצא.

בשלב זה מתחיל תיאור דרמטי של תהליך תשובה דרסטי:

...אמרה כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה. הלך וישב בין שני הרים וגבעות אמר הרים וגבעות בקשו עלי רחמים אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו... אמר שמים וארץ בקשו עלי רחמים אמרו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו... אמר חמה ולבנה בקשו עלי רחמים אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו... אמר כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו... אמר אין הדבר תלוי אלא בי הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו יצתה בת קול ואמרה ר' אליעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא... בכה רבי [ר' יהודה הנשיא] ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת ואמר רבי לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן אלא שקורין אותן רבי.

אנו רואים שלאחר שגעה ר' אלעזר בבכייה הוא מת מיד. תשובתו נתקבלה, והוא אפילו נקרא 'רבי', למרות בת הקול שנשמעה קודם לכן. גם כאן ברור שהוא לא עבד עם רשימות של העבירות, ובוודאי שהוא לא ביצע כדין את כל שלבי

התשובה הנדרשים. בכל זאת, אנו רואים שסוג התשובה הזה מתקבל גם ללא המהלך הפורמלי הנדרש. ר' אלעזר נקרא בתואר 'רב' (=מורה) מכיון שהוא לימד אותנו את סוג התשובה הזה, התשובה ה'גדולה'.

החסד שבתשובה

ר' אלחנן וסרמן, בספרו **קובץ מאמרים**, במאמר על התשובה, מביא ששאל את רבו 'החפץ חיים' מדוע כתבו מפרשים רבים כי התשובה היא חסד מיוחד של הבורא שגמל עמנו לפני משורת הדין.⁶⁷ לכאורה, ההסבר הוא שחרטה בהווה איננה יכולה למחוק את חטאי העבר מן המציאות. לא ניתן להתעלם מן העובדה שהעבירות נעשו.

אולם תפיסה זו היא קשה, כיוון שגם אדם רגיל יכול למחול על פגיעה שפגע בו אדם אחר, ומדוע שהקב"ה לא יעשה כן? הדבר לכאורה מפורש בגמרא קידושין כט, שם מבואר שצדיק גמור שהתחרט על כל מעשיו הטובים, איבד את כל זכויותיו. ואם כן, מוכח שדבר זה איננו חסד מיוחד אלא הוא שורת הדין עצמה. הקב"ה אינו פועל לפני משורת הדין כדי להרע, ולכן אין להניח שאותו צדיק לשעבר איבד את כל זכויותיו באופן של 'לפנים משורת הדין'. אם כן, כנראה שכך קובעת שורת הדין. אולם, במידה שכך, ברור שגם כלפי הצד שכנגד: אם אדם מתחרט על מעשים רעים שעשה (=עושה תשובה), הרי שעל פי אותה שורת הדין, צריכים להימחק לו כל עוונותיו. על הבסיס הזה מקשה ר' אלחנן, מדוע כתבו כל החכמים הנ"ל שהתשובה היא חסד מיוחד לפני משורת הדין.⁶⁸ לאור דברינו כאן נראה שבתשובה 'הקטנה', הפשוטה יותר, החסד הוא עצם זה שהיא מותקבלת, אף שאין בה חרטה אמיתית. מעבר לכך, כמו שראינו, היא גם פועלת אחורה בזמן, ומוחקת חטאים בעבר, וכך נכללת בחשבון השנה שעברה. זוהי תופעה על טבעית, שנובעת מחסד הבורא. החסד המיוחד של הקב"ה מעמיד את התשובה מעל חוקי הטבע.

אך התשובה העליונה יותר, המהפכה הפנימית, לכאורה פועלת על פי שורת הדין

⁶⁷ הקביעה הזו מופיעה, למשל, בספר **מסילת ישרים** לרמח"ל, בפרק ד. וכן בספר **פחד יצחק**, לר' יצחק הוטנר (בכרך על ראש השנה וכן בכרך על יום כיפור), כתב שהמידה של שם ה' מ"ג המידות היא יוצאת דופן בכך שאין לה כל שימוש בלשון האנושית היום-יומית. למידות האחרות, כמו 'רחום', 'חנון', 'ארך אפיים' וכו', ישנה משמעות גם כלפי בני אדם. לעומת זאת, למידה זו אין כל שימוש במישור האנושי בגלל שבאמת לא יכולה להיות כל מקבילה אנושית לתהליך של תשובה. זו נתפסת כתופעה על טבעית ולא הגיונית, הנמצאת מעל לגדר הטבע. וכך נראה גם מדברי הגמרא בפסחים נד, הכותבת שהתשובה קדמה לעולם. והאריכו בזה עוד רבים וטובים, ואכמ"ל.

⁶⁸ והעירני פעם ידידי יהודה רוטשילד שהשוואה לצדיק שמתחרט על מעשיו הטובים אינה במקומה. גם בחשבוננו בבנק אדם יכול לוותר לבנק על יתרת זכות, ובכל זאת ברור שהדבר אינו כן לגבי יתרת חובה. ודבריו נכונים, אף שהשאלה העקרונית עדיין במקומה.

המשך**הארה 29:**

ממש, שהרי כאן ישנה חרטה אמיתית, והאדם כביכול הפך להיות אדם אחר. במקרה כזה אין כאן שום חסד מיוחד שעושה הקב"ה עם אותו אדם כאשר הוא מקבל את תשובתו.

והנה, כאשר צדיק תוהה באמת על מעשיו הטובים בעבר, ברור שמצב זה אנלוגי לחרטה אמיתית ולא לתשובה ה'בלרית'. הרי החרטה אינה נובעת ממניעים של תועלת, אלא מכך שהוא באמת מתחרט ואינו חושב שעשה נכון. עולה מכאן מסקנה מפתיעה, שדווקא החרטה על מעשים טובים היא תמיד אמיתית, בניגוד לחרטה על מעשים רעים (=תשובה). לכן אותו צדיק שהתחרט על מעשיו הטובים באמת מאבד את זכויותיו, בהתאם לאותה שורת הדין עצמה. כפי שראינו, במקרה כזה לא נדרשות כל דרישות הלכתיות פורמליות, גם בתהליך של תשובה. כאן השאלה היא עובדתית: האם נעשתה תשובה או לא.

ועל אף הכל, נראה שישנו חסד אמיתי גם בתהליך התשובה העליונה. כאן החסד אינו נעוץ בכך שהתשובה מתקבלת, אלא בעצם העובדה שבכלל ניתן לבצע אותה. אם היא בוצעה, אז קבלתה היא משורת הדין ממש, אך העובדה שניתן בכלל לבצע הליך נפשי-רוחני כזה של תשובה, היא עצמה נס ופלא.

תהליך כזה, כמו שכבר ראינו בגוף דברינו, כולל בתוכו אבסורד ברמה הלוגית. תשובה כזו היא שינוי קטגוריאלי, כעין מעבר מעבודת ה' 'שלא לשמה' לעבודת ה' 'לשמה'. למעלה ראינו שמעבר כזה הוא בלתי נתפס ובלתי אפשרי ברמה הלוגית. זוהי מערכת ערכים ורצונות שמשנה את עצמה. על כן, עצם העובדה שתהליך כזה מתאפשר וקיים, זהו החסד שגמל עמנו הקב"ה.

לסיכום, בתשובה ה'קטנה' הביצוע הוא לכאורה פשוט, ולכן החסד המיוחד הוא שתשובה כזו מתקבלת על אף שהיא אינה כרוכה במהפך נפשי של ממש. לעומת זאת, בתשובה ה'גדולה' החסד הוא עצם האפשרות לבצע אותה. אם מישהו הצליח וביצע אותה, קבלתה (מחיקת החטא) אכן מגיעה לו בדין. תשובה כזו הופכת אותו לאדם אחר, ואם אכן הוא אדם אחר, אז אין כל סיבה להעניש אותו על מה שהוא היה בעבר. העבר הזה כבר אינו קיים יותר.

שני סוגים של חטא

אם נחדור יותר לעומק נראה ששני סוגי התשובה הללו תלויים בשני סוגים שונים של חטא. כפי שראינו בפרק ד של השער השני, ישנם חטאים שנובעים מחולשת הרצון, כלומר מהיעדר כוח להיות בוחר. במצב כזה המערכת הערכית בנויה נכון, ואין מה לשנות בה. עלינו להתגבר ולחזק את כוח הבחירה שלנו. כאן אין מקום להיפוך פנימי בתוכנו, שכן המבנה הפנימי שלנו הוא נכון. מה שמוטל עלינו הוא להתחרט על החולשה שהיתה בנו, על כך שלא החלטנו עם מספיק אנרגיה להיות בוחרים. אולם זוהי החלטה מקומית בעת החטא. אין

לנו מה לשנות כעת במבנה האישיות שלנו, שכן המבנה הוא נכון ותקין. על כן המוצא הוא רק לעשות את התשובה הקטנה. אולם, כפי שראינו שם, ישנם גם חטאים מסוג שונה. חטאים שמבטאים עיוות במערכת הערכית (בצל הרצון שלנו) עצמה. כתוצאה מרמאות עצמית, אנו יוצרים אצל עצמנו מבנה ערכי מעוות, שאינו מתאר נכונה את ה'טוב' כשהוא לעצמו. מבנה זה הוא תוצאה של הונאה עצמית, אולם כעת הוא המשקף את המבנה הפנימי של הרצונות והערכים שמנחים אותנו. ה'טוב' כשלעצמו אינו רצון של אף אחד. הוא אינו אלא 'אובייקט ערכי', או 'עובדה ערכית'. לשם תיקונו של מצב כזה נדרש היפוך פנימי. נדרש שינוי של מערכת הערכים שמצויה בגרעין של בצל הרצון שלנו. עלינו לחזור ולהתאים אותה למושג המופשט של 'טוב', כפי שאנו צופים בו.

הקושי הלוגי בעשיית תשובה 'גדולה'

כעת אולי נוכל להבין את הקושי הלוגי שכרוך בתהליך התשובה ה'גדולה'. עשיית תשובה כזו פירושה הוא החלפת המערכת הרצונית-ערכית הבסיסית של האדם. זהו שינוי קטגוריאל. באופן אחר: זהו היפוך שהאדם עושה לעצמיותו שלו. מעניין להביא כאן את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב, א ו-ד) שמדבר על כך שבעל התשובה צריך להביא את עצמו לתוך אותה סיטואציה שבה חטא, כדי לוודא שהוא הפך, כביכול, למישהו אחר.⁶⁹ כמו כן, עליו לשנות את שמו, ולבטא בכך שהוא אכן נעשה 'אדם אחר'.⁷⁰ כפי שראינו, בהסתכלות לוגית פשוטה תהליך של שינוי קטגוריאל הוא באמת לא אפשרי. שינוי כזה אינו יכול להיעשות 'מבפנים', אבל גם לא 'מבחוץ' (ראה בהארה 30 על עבודת ה' 'שלא לשמה'). כיצד אדם יכול להפוך את מהותו שלו עצמו? הרי אין חבוש מתיר עצמו מבית

⁶⁹ להבנת ההסבר לכך שצריך להגיע לאותה סיטואציה, ראה בספר **פחד יצחק** (על פורים), לר' יצחק הוטנר, שם הוא מסביר שכדי להבחין בין שני דברים מאספקט מסוים, עלינו לנסות ככל האפשר להשוות אותם בשאר האספקטים. בלשונו שם: "כעומק ההשוואה כן עומק ההבדלה". לכן, מסביר ר' יצחק הוטנר, צריך לשתות בפורים 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי'. צריך להיות ברור שעומק ההבדל בין המן למרדכי איננו בצורתם החיצונית, ולא בתכונות המולדות או במבנה הנפשי שלהם, אלא בדמות שאותה בחרו לגלם, ובדרך שבה בחרו לנהוג. לכן גם שני השעירים שמוקרבים ביום הכיפורים לעזאזל ולה' צריכים להיות זהים זה לזה מכל האספקטים (בקומתם, במחירם וכו'), זאת כדי להבהיר שההבדל ביניהם הוא במטרה שלשמה הם מוקרבים, ולא בנתונים חיצוניים כלשהם (למשמעותם של שעירים אלו ראה לעיל בהארה 5).

⁷⁰ בשער השני של הספר הראשון ראינו ששמו של האדם הוא מציין קשיה, כלומר דבר שמצביע על עצמותו של האדם ולא על תכונה כלשהי שלו. לכן זוהי האינדיקציה והסמל לכך שהוא אכן אחר.

המשך

הארה 29:

האסורים'. יש לשים לב לכך שאין מדובר כאן בבעיות של חולשה, או של מוטיבציה. בראש ובראשונה יש בכך בעיות במישור הלוגי, האדם משנה את עצמו. הדבר דומה לברון מינכהאוזן, אשר משך את עצמו בציצית ראשו וכך עלה מן הבור שלתוכו נפל: מיהו ההופך? מה נהפך? באלו כלים הוא עושה זאת (אם בכלים של האישיות הישנה, קשה להסביר מדוע הוא בכלל מחליט לעשות זאת? ואם בכלים של החדשה - כיצד הם משמשים אותו לפני שהוא משתנה)? מה הקשר בין מה שהיה קודם לבין מה שנוצר בסוף התהליך? מעבר לכך, מתווספות כאן גם בעיות ערכיות: אם האדם עצמו הופך את עצמו (בהנחה שזה אפשרי ברמה הלוגית), אזי יש לכך ערך. אך זה כנראה אינו אפשרי. אולם אם הקב"ה הופך אותו מבחוץ, מה ערך יש בהיפוך כזה? הצירוף של שני סוגי הבעיות הללו לכאורה יוצר לולאה ללא מוצא.

נראה כי המוצא היחיד מבעיה זו הוא יצירת הבחנה בין ההופך לנהפך. ה'הופך' הוא האדם כשלעצמו, וה'נהפך' הוא התכונות, שהן רק פריפריה שלו. אולם, כפי שראינו בשער השני של הספר הראשון, היפוך בתכונות הוא תמיד ביטוי לשינוי שקורה גם בעצם כשהוא לעצמו. הרי התכונות משקפות משהו בעצם עצמו, ולכן שינוי בתכונות ובאפיונים הוא אינדיקציה לשינוי בעצמות. על כן הניסוח הזה רק מחביא מאחוריו את הפרדוקס של עצם שמשנה את עצמו, ולא באמת פותר אותו. הזהות בין ההופך לנהפך היא בעייתית מכמה בחינות נוספות, ואין כאן המקום.⁷¹

כיצד נעשה שינוי עצמי? הפתרון האונטולוגי

על כן אין מוצא אלא לוותר על הנחה סמויה אותה אנו מניחים בעת הצגת הבעיה. כאשר אנו תוהים על ההיפוך, האם הוא נעשה מבפנים או מבחוץ, הנחתנו היא שישנה הבחנה חדה בין 'פנים' לבין 'חוץ'. אנו עצמנו זה ה'פנים', והקב"ה הוא הניצב מחוצה לנו, כלומר הוא 'בחוץ'. ייתכן שהנחה זו עצמה היא שורשו של הכשל: אנו מציעים כאן לתפוס את המציאות כסוג של רצף מן האלוקים אל כל אחד מבני האדם, כלומר שהמעבר ביניהם נעשה באופן מטמורפוזי, ולא דרך גבול חד. בתוך כל אדם ישנו משהו מאלוקים, ולכן ההבחנה בין האדם לאלוקים כבר אינה חדה. במצב כזה הפנים אינו מובחן מהחוץ, ולכן ייתכן שיש אפשרות לשינוי שיעשה על האדם, כאשר הגורם שמפעיל את התהליך הוא משהו על

⁷¹ רק להמחשה, התיאור של הברון מינכהאוזן, שהוא מושך את עצמו בציצית ראשו ועולה מן הבור, אינו סותר רק את החוק השני של ניוטון (שישנה תאוצה ללא כוח חיצוני, או תנועה נגד כוח הכובד). זוהי סתירה שמצויה במישור קודם, כמעט בלוגיקה. זהו מצב שבמושגי המשוואה של החוק השני של ניוטון, מפעיל הכוח והאובייקט עצמו הם זהים. ראה בספר השני בפרק ד של השער השני, את הדיון על הזהות בין שני אגפיה של משוואה מדעית.

הרצף הזה. חשוב להבין שאין כאן הסבר של ממש, אלא לכל היותר הצבעה על בעיה שדורשת פתרון, ועל ההנחה שיוצרת את הבעיה. ויתור עליה יכול למנוע את ההתנגשות הלוגית החזיתית (הבעיה האנליטית), אולם לא ממש לפתור את הבעיה הפילוסופית (הסינתטית).

מחשב, או מערכת אקסיומטית, אינם יכולים לשנות את עצמם (לפחות את המימד הפנימי והיסודי שבהם, שהוא הגורם המשנה בעצמו, ולכן הוא אינו יכול להיות הגורם המשתנה), בדיוק בגלל העובדה שהם מערכות מבודדות, תחומות ומוגדרות היטב. תמיד צריך להתחיל ממתכנת כלשהו שמצוי מחוץ להם. בשער התשיעי של הספר הראשון ראינו שרק לאדם מתאפשרת יציאה אל מחוץ למערכת, שכן מערכת מבודדת אינה יכולה לצאת אל מחוץ לעצמה. כאן אנו רואים את העובדה הזו עצמה מזווית אחרת.

ר' אלעזר בן דורדיא, בגמרא שהובאה לעיל, ביטא בדיוק את הבעיות האלו. הוא, שלימד אותנו את תהליך התשובה הגדולה, בעצמו לא הבין כיצד בכלל ייתכן שניתן לבצע אותה. הוא היה משוכנע שזה לא יכול להיעשות על ידו 'מבפנים'. זה חייב להיעשות עברו על ידי מישהו מבחוץ. לכן הוא פונה לכל גורם שרק נמצא בסביבה (הרים, גבעות, שמים, שמש, ירח ועוד), כיון שהוא איננו מבין איך הוא עצמו יכול לעשות תשובה גדולה. מבפנים לא ניתן לבצע את התהליך הזה.

אך בסופו של דבר הוא מגיע למסקנה: 'אין הדבר תלוי אלא בי'. הוא הבין שלא ייתכן שהקב"ה ברא אותנו במצב תקוע, שבגללו אין לנו חלק לעולם הבא, ואין לנו מה לעשות בנושא זה. הוא הסיק שבגלל החלק האלוקי שבתוכו, ניתן כנראה לעשות זאת גם מבפנים. ברגע זה של חרטה ומהפיכה אמיתית פנימית, יצאה נשמתו בבכייה, ויצתה גם בת הקול.

מעניין לציין שבתפילת 'אבינו מלכנו', אותה אומרים בתעניות ובעשרת ימי תשובה, ישנן בקשות שונות מהקב"ה, שכולן נראות סבירות. שירפא את חולאינו, וישלח לנו שלום, פרנסה וכו'. ישנו יוצא דופן אחד, והוא: 'אבינו מלכנו החזירנו בתשובה שלמה לפניך'. נראה מוזר לבקש שהקב"ה יחזיר אותנו בתשובה. לכאורה זוהי פעולה מבחוץ, כלומר זו לכאורה אינה חזרה שלי בתשובה, אלא 'החזרה' שלי בתשובה. אך המשימה הזו, בניגוד להתרפאות ופרנסה, מוטלת עליי עצמי.

נראה כי ההסבר תלוי בדברינו לעיל. בתשובה ה'קטנה' אנו מבקשים שהקב"ה יקבל את התשובה שלנו ויסלח לנו. ואילו בהקשר של התשובה העליונה, כפי שראינו, קבלת המחילה היא מעיקר הדין. על כן צריך לומר שהשבים בתשובה כזו מתפללים שהקב"ה בעצמו, או למעשה ה'חלק' שלו שבתוכו, יפעל על מנת שנוכל לחזור בתשובה. ללא פעולה כזו התהליך הוא בלתי אפשרי, כמו שנתבאר. לא בגלל הקושי לעשות זאת, אלא בגלל הבעיה הלוגית הכרוכה בכך.

המשך
הארה 29:

התפיסה הזו שרואה מעבר רציף בין האלוקים לאדם, מצויה בכמה מקומות. רק לשם הדגמה נביא כאן ציטוט מספר הקדמות ושערים, לר' עליאשאוו, שהוא חלק מסדרת ספריו, לשם שבו ואחלמה (בשער השלישי סוף פרק ב, ותחילת פרק ג):

אמנם דע כי הנה הגם שאמרנו שחלקי הצורה [=החלקים הרוחניים] המתלבשים בהגוף הנה הם ג' [=שלושה] שהם נר"נ [=נפש, רוח, נשמה] ואמרנו כי נתייסד להם ג' כלים בהגוף שהם מח לב כבד והם מקום ומעון להנר"נ וכנ"ל הנה האמת הוא כי עיקר הצורה המתלבש בהגוף ממש הם רק שנים שהם נפש ורוח לבד... אבל הנשמה הכללית היא אינה מתלבש בהמח אלא רק בהקצה התחתון שלה כי עיקר מדרגת האדם הוא רק נפש ורוח... אבל הנשמה אין לה השתוות עם הגוף כלל אלא רק בקצה היותר תחתון שבה לבד ובה לבד היא מתלבשת... וכדי להעלה [=להעלות] ולהתגדל על ידן ולמעלה ממדרגתו וע"י אותה נשמה הכללית קשור האדם למעלה למעלה... הנה הרוח והנפש הכלליים הם נבראים נוצרים ונעשים ואינם אלוקות כלל אבל הנשמה והחיה והיחידה [=שני חלקים נוספים לנר"נ במבנה הרוחני של כל יצור] הכלליים, אלו הג' הם כולם אלוקות גמור... שאפילו בעולם העשייה [=העולם שלנו, הנמוך מכולם] הוא מהנשמה הכללית ולמעלה כולו אלוקות גמור...

מדבריו של הרב עליאשאוו עולה כי החלק הפנימי ביותר שלנו, ה'אני' עצמו, שמצויין על ידי שלושת החלקים הפנימיים (גבוהים) ביותר: 'נשמה', 'חיה' ו'יחידה', הוא לא במדרגת האדם אלא אלוקות גמורה. וזוהי גופא גם פנימיותו של האדם.⁷²

במובנים מסוימים ישנו כאן סוג של פאנאטיאיזם. הרב קוק כותב שהשקפת העולם היהודית היא פאנאטיאיזם רך, שיש המכנים אותו 'פאנאנטיאיזם'.⁷³

כיצד אנו חוטאים

ברור שלמרות העובדה שאכן זהו חסד אלוקי מיוחד, שנטע את הנשמה בתוכנו, ובכך יצר רצף בינו לביננו שמאפשר לנו את הבחירה ואת התשובה, יש לדבר גם השלכות לכיוון השני. בגלל אותו כוח עצמו, הבחירה, גם הצדיק שתוהה על הראשונות (בו עוסקת הגמרא בקידושין שהבאנו למעלה) יכול לבצע גם מהפיכה פנימית הפוכה. רבים מתקשים כיצד הקב"ה מאפשר את קיומו של רוע בעולם. יתר על כן, אחרים מתקשים כיצד בכלל קיים רוע, כאשר הכל קיים אך ורק מכוחו של הקב"ה עצמו.

⁷² אחר כך ראיתי שתיאור מפורט וישיר של האינטרפרטציה המוצעת כאן מצוי בשער השני של הספר הנ"ל. שם עומד הרב עליאשאוו גם על ההשלכה של תיאור זה לאפשרותה של בחירה חופשית.

⁷³ ראה במאמרו של יוסף בן שלמה 'שלמות והשתלמות בתורת האלוקות של הרב קוק', עיון לג, תשמ"ה.

המשך

הארה 29:

דברינו כאן מבהירים את שתי השאלות: אמנם צעד כזה זהו צעד לכיוון השני, ולכן זהו צעד רע. אך המציאות שמאפשרת לנו לעשות צעדים כאלה נוצרה למען המהפכות החיוביות. חסד זה נעשה עמנו בשעת בריאת האדם, ולא בשעת עשיית תשובה או קבלתה על ידי הקב"ה. כפי שראינו בהארה 10, ההטבה של הקב"ה שנתן לנו את האפשרות לבחור בחירה חופשית, בהכרח מאפשרת לאדם גם להרע. אין אפשרות לתת לאדם בחירה בלי שנאפשר לו להרע. אך אין בכך כדי לגרוע מהיותה של יכולת הבחירה (קיום הצומת עצמה) טוב גמור. הבחירה שהיא טובה בתכלית, נוצרה על ידי הקב"ה. הרוע, שהוא בחירה ללכת בדרך הגרועה בצומת הבחירה בה אנו מצויים, נוצר אך ורק על ידינו.

בחזרה ל'אני'

כפי שעלה מהתיאור בפרק זה, ובפרט בהארה האחרונה, שאלת ה'אני' עולה ביתר שאת בהקשר של שינוי קטגוריאלי. שינוי כזה כרוך בהבנה מיהו המשנה, מי המשתנה, ומה נותר ממה שהיה. אם אדם יכול לשנות את ערכי היסוד שלו, אזי ברור שהם אינם חלק ממנו עצמו. הוא הדין לגבי מידותיו, הנחותיו השכליות וכדומה. כל אלו הן פריפריות שונות של האדם עצמו. ה'אני' הוא מי שנושא את כל המכלול הזה. מי שמאופיין בכל התכונות והכישורים הללו.

אם כן, השינויים הקטגוריאליים (כמו תשובה) מעידים כאלף עדים על הטענה שהעלינו בשערים הראשונים: האדם אינו מכלול הרצונות והתכונות שלו. האדם עצמו הוא מי שנושא את המכלולים הללו. הוא בעל הרצונות והערכים הללו, או בעל התובנות הללו. האדם עצמו משנה את המכלולים שאופפים אותו, וזה גופא מה שנדרש ממנו. זוהי הפעולה האנושית העילאית ביותר, ויש בה משום חיבור לאלוקות (שכן בלי האלוקים לא ניתן לעשות זאת). ראה בסוף ההארה האחרונה).

במינוח של ההארה האחרונה נאמר שה'אני' כשלעצמו לא ממש ניתן להבחנה מהקב"ה. משהו מהאלוקים מצוי בכל 'אני', ולמעשה מהווה את הבסיס לאפשרות קיומו של 'אני' כזה. זה מה שיש באדם מעבר למכלולים הפריפריאליים השונים אשר סובבים אותו.

בשער התשיעי של הספר הראשון ראינו כי בנקודה זו שונה האדם מכל מערכת נבראת אחרת, שאינה מסוגלת לצאת מחוץ לעצמה. בהארה הקודמת ראינו שהסיבה לכך היא שהמערכות הנבראות האחרות הן מבודדות מהותית מן הקב"ה.

אנחנו רגילים לחשוב על רוח האדם כעל אוסף הפונקציות המיוצג על ידי מחשב ספרתי (חשיבה, זיכרון, קלט-פלט וכדו'). אופן הפעולה של מחשב הוא כשל מערכת אקסיומטית, וזה מה שגורם לנו את הנטייה המבלבלת הזו. ראינו בספר הקודם שההתקדמות המדעית התאפשרה דווקא בגלל הויתור על הרצון להבין, והסתפקות בחתירה לתיאור (במקום הבנה) שלם ככל האפשר של המציאות. גם הניסיונות להבין את מהות האדם נכשלים בגלל אותה סיבה. הניסיונות להגדיר את מהותו במונחים שאובים מעולם הטבע הדומם עומדים בבסיס ההזיות המטריאליסטיות-דטרמיניסטיות שמאפיינות את הגותו של העולם האנליטי. ניסיונות

להבין הם מוגבלים מטבעם בגלל המגבלות האנושיות, ודוגמא טובה לכך ראינו כאן. ברור שהתיאור אותו הצענו אינו חד משמעי, ובדין כך הוא. מטרתו היתה להביא את הקורא לכך שיעכל את הבעייתיות של תיאור האדם בתמונה האנליטית. שם הוא מתואר כמערכת אקסיומטית, ליניארית וסגורה, והמחיר האינטלקטואלי והמוסרי שתמונה 'רציונלית' כזו דורשת הוא עצום. לפעמים האמת אינה כה פשוטה, ובודאי שלא תמיד היא ניתנת לתיאור והבנה מדעיים. למעשה, זהו המצב בדרך כלל.

פרק ג פולינורמטיביות

מבוא

עד כאן עסקנו ביחס האדם למערכת קטגוריאלית מסוימת, ובניין הכולל של סוגי מערכות כאלו (חשיבה, אתיקה, אסתטיקה) אצל האדם. ההנחה היתה שהמבנה שנוצר הוא קוהרנטי. אולם כבר במבוא לשער זה עמדנו על כך שלמעשה מופיעות סתירות וניגודים בתוך המערכות הללו. כאן לא מדובר בקונפליקט ערכי רגיל, אלא בניגוד בין סוגים שונים של מערכות קטגוריאליות.

נזכיר, כדוגמא, את הדיון שערכנו בפרק א (ולעיל בהארה 18) בנושא הסירוב המצפוני לקיום חוק. תיארונו אותו כמתרחש במצב שבו ישנה סתירה בין מערכת החוק (האזרחי, או הצבאי) לבין מערכת נורמטיבית אחרת שהאזרח חש מחויבות גם כלפיה.

כפי שראינו במבוא, עקב ההבדל בין סוגי המערכות (הבצלים), מופיעה במצב כזה אינקומנסורביליות מהותית יותר, אשר מקשה מאד על בניית סולם היררכי ברור. כאשר שתי המערכות מצויות 'באותה קומה' במבנה הקטגוריאלי הכולל של האדם, אזי לכאורה אין אפשרות רציונלית להכריע בקונפליקט שנוצר ביניהן (אם וכאשר הוא נוצר).⁷⁴

אך האם באמת ייתכן מצב שאדם יהיה כפוף לכמה מערכות נורמטיביות שונות במקביל? האם אין כל מניעה לכך שהן יכילו עקרונות סותרים? מה עושים במקרה כזה? האם הדבר תלוי באופיין של המערכות השונות? בשאלות אלו ננסה לטפל באופן כללי בפרק זה, כחלק מתיאוריה של מערכות קטגוריאליות.

הבעיה של כפיפות לכמה מערכות נורמטיביות מקבילות שייכת במהותה לפילוסופיה, ואף לפרקטיקה, של המשפט. אולם בשנים האחרונות היא עולה בכמה הקשרים נוספים, מהם אקטואליים מאד. לדוגמא, רבים עוסקים בשאלות כמו האפשרות להיות מחויבים בו-זמנית למערכת הדתית ולמוסר האוניברסלי, או לחוק האזרחי, או להיבטים נוספים של המודרנה. במהלך הפרק ננסה ללוות ולהבהיר את הדיון על ידי הדגמה של משמעויותיו לגבי דוגמא ספציפית, פולינורמטיביות הלכתית. אנו נדון באפשרותה של מחויבות לתורה ולהלכה, יחד עם מחויבות בו-זמנית למערכת נורמטיבית נוספת (כמו עקרונות מוסר אוניברסליים). המטרה כאן אינה ללבן את בעיית השינויים בהלכה, אלא להשתמש בה כדי להדגים ולהבהיר טעויות מתודולוגיות נפוצות שמשותפות לרבים מן הדיונים הללו, ולחדד את המתודולוגיה המתאימה לבידורים כאלו.⁷⁵

⁷⁴ אמנם צריכה להיות מידה של דמיון בין המערכות כדי שתוכל בכלל להיווצר סתירה. לעולם לא תהיה סתירה בין חוקי הכדורסל לחוקי התעבורה. אלו שתי מערכות שעוסקות בנושאים שונים, והוראותיהן הנורמטיביות הן בעלות אופי שונה. אנחנו עוסקים כאן בסתירה בין מערכות נורמטיביות שונות, אך במצב בו ישנה חפיפה (או אנטי חפיפה) כלשהי בין הוראותיהן.

⁷⁵ מסיבה זו הדיון יתעלם משאלות חשובות שבירורן הוא תנאי לגיבוש עמדה ביחס לדוגמא זו. למשל, מהו

בגלל חשיבותן של הבעיות הללו למישורים שונים של חיינו, ועקב העובדה שישנן טעויות שחוזרות ונשנות בדיון אודותיהם, אנו נקדיש מקום לא מבוטל גם למתודה הראויה לדיון כזה.

הגדרת הבעיה והמתודות

בדורות האחרונים מנסרות בחלל היהדות כמה וכמה בעיות שנוגעות לסתירות בין מחויבות להלכה, לבין מחויבות למערכות נורמטיביות נוספות. למשל, החוק האזרחי, עקרונות מוסר שונים (שוויון האישה, יחס לגוי, חופש) וכדומה. הבעיות עולות, כמובן, דווקא מתוך אי רצון לוותר על אף אחת משתי הקרניים בדילמות השונות. מי שאינו מחויב לאחת מן המערכות הנדונות, כלל אינו נכנס לקונפליקטים מן הסוג הזה.

ראשית, עלינו להבחין בין שני מישורים שונים של הדיון:

1. האם, וכיצד, ניתן להכניס ערכים 'מבחוץ' לתוך המסגרת ההלכתית? שאלה זו עוסקת בנושא של שינויים בהלכה, או ביחס בין שמרנות לחדשנות. במישור העקרוני של שאלה זו עסקנו בפרק הקודם.

2. האם כדי להיות נאמן לערכים חיצוניים כאלו, אכן צריך לשנות את ההלכה, או שמא ניתן להיות כפוף גם למערכת נורמטיבית חיצונית במקביל לכפיפות להלכה (אולי גם במקרה שערכה סותרים את ערכי ההלכה. ראה על כך להלן).⁷⁶

גם את מתודות הדיון בשאלות הללו ניתן לחלק לשני סוגים:

1. דיונים הלכתיים. דיונים אלו ייערכו בתוך המערכת ההלכתית, ויתחשבו בתקדימים הלכתיים, ובמקורות תורניים שונים.

2. דיונים אפריריים-מושגיים, שהם אנליטיים באופיים. דיונים כאלו מתנהלים מחוץ למערכת ההלכתית. הם עוסקים בשאלות אודות המונחים שמרכיבים את הדילמה: מהי 'הלכה'? מהי 'כפיפות'? מהי 'מערכת נורמטיבית'? המתודות של דיון כזה הן פילוסופיות, אפריריות בעיקרן, ולא מתודות הלכתיות רגילות.⁷⁷

ישנו קשר ברור בין צורת הדיון לבין השאלה בה אנו עוסקים. מי שעוסק בשאלה במישור 1 (איך, אם בכלל, ניתן לשנות את ההלכה), שהיא שאלה פנים-הלכתית באופיה, צריך לערוך את הדיון במתודה מסוג א (מתודות הלכתיות, ואולי גם תורניות מטא-הלכתיות). לעומת זאת, מי שעוסק בשאלה ממישור 2 (הכפיפות הסימולטנית למערכות נורמטיביות מקבילות להלכה), אינו יכול לבחון זאת בתוך אחת המערכות, ובפרט לא בתוך המערכת ההלכתית, אלא מחוץ לשתי המערכות הנדונות. כפי שראינו, לא ניתן להכריע אודות הכפיפות למערכת

מעמדה ההלכתי של סברא. מהו היחס בין הלכה, לבין תורה, או לבין רצון ה' בכלל. רבים מן הדיונים בנושאים אלו לא מבחינים בין השאלות השונות, מה שמוביל לטעויות רבות.

⁷⁶ לייצוג מובהק של גישה כזו ביחס ליהדות ולהלכה, ראה מאמרו של ש' ע' וזנר, 'על משמעותה של הנאמנות להלכה', **אקדמות** יא, תשרי תשס"ב. ראה גם בספר **מסע אל ההלכה** (שמאמרו של וזנר מופיע גם בו). ראה התייחסות קצרה בתוך סקירתי על הספר הנ"ל בכתב העת **דעות**, תשס"ד.

⁷⁷ במונח 'אפרירי' נשתמש להלן במשמעות: קודם להלכה, או לדיון ההלכתי-תורני. אין הכוונה כאן למשמעותו הפילוסופית המקובלת של המונח (=קודם לניסיון בכלל).

נורמטיבית בכלים, או על פי עקרונות, אשר שאובים מתוך המערכת הנדונה. כדי לדון על מערכת קטגוריאליית כלשהי עלינו לצאת אל מחוצה לה.

אם כן, בדיון מסוג זה אין כל משמעות לתקדימים הלכתיים-תורניים. זה כלל לא חשוב איך הרמב"ם ראה זאת, שהרי הדיון אינו על היהדות אלא עליו עצמי. אנחנו דנים כאן כיצד עלינו להתייחס לרמב"ם עצמו, ועל כן דבריו אינם יכולים להוות תקדים מחייב בדיון הזה. כמובן שכמקור השראה, או מורה דרך, הרמב"ם טוב לפחות כמו כל הוגה דעות אחר. הוא רלוונטי במידה שהוא משכנע אותי, אולם סמכותו ההלכתית של הרמב"ם, ואפילו של משה רבנו,⁷⁸ אינה רלוונטית לדיון זה.⁷⁹

לאור האמור כאן עולה בעיה מתודולוגית מהותית ביחס לדיון האפריורי: כיצד ניתן להכריע בשאלה שהיא חוץ מערכתית מעצם טבעה? באיזו מערכת (נורמטיבית, לוגית, או אחרת) נשתמש בכדי להכריע בשאלה זו? אין ספק שדרכי ההכרעה הללו צריכות להיות מבוססות על עקרונות חוץ מערכתיים (אפריוריים), וככל האפשר על עקרונות אשר נתפסים כאוניברסליים. ייתכן שתיכנס כאן גם 'תצפית' ערכית, במובן שפגשנו כבר למעלה.

אלא שכאן קל מאד לא לשים לב לנקודה חשובה, שהיא צידה השני של אותה מטבע עצמה. גם אם אכן הדיון האפריורי יניב אפשרות תיאורטית למצב של פולינורמטיביות, אין בכך כדי לומר שישנה לכך לגיטימציה תורנית. בהחלט ייתכן שכפירה בעיקר היא עמדה עקבית ואפשרית ברמה מטא-נורמטיבית, או ברמה הפילוסופית העקרונית. אם אכן כך הוא, אזי דיון אפריורי לא יגלה בהשקפה כזו כל בעיה. אולם ברור שאין בדיון כזה כדי לקבוע את הלגיטימיות ההלכתית של השקפה כזו. כאן יש לבחון את סוגיית הכפיפות למערכות מקבילות על סמך תקדימים, ועל סמך דיון במקורות הלכתיים, בחינה שהיא במהותה אפוסטריורית.

ובנוסף אחר נאמר זאת כך: גם אם ניתן להיות מחויב לשתי מערכות נורמטיביות במקביל, ואין בכך כל בעיה לוגית אפריורית, עדיין כל אחת משתי המערכות יכולה להטיל ווטו על העניין. אם מערכת א מכילה כלל לפיו כפיפות למערכת ב היא אסורה, כי אז על אף שאין בעיה עקרונית בכפיפות לשתי מערכות, כאן הדבר אינו אפשרי. מי שמחוייב למערכת ב, אינו יכול להיות מחוייב בו-זמנית גם למערכת א, שכן הוא פועל כנגד אחד מן הכללים שלה. במצב כזה יהיה עליו להחליט איזו משתי המערכות הוא מעדיף. אם כן, בסופו של דבר עלינו לחזור בכל זאת לתוך המערכות הנדונות, ולשאל את עצמנו האם כפיפות לשתיהן אינה סותרת את הדרישות שלהן עצמן.

⁷⁸ ועל כך אמרו חכמים (בבלי חולין קכד ע"א): "הא-להים, אי אמר לי יהושע בן-נון משמיה (ובש"מ"ק שם אות ה: מפומיה) לא צייתנא ליה".

ברור שאם נביא ראה שמשו רבנו (=התורה) כלל אינו דורש מאתנו כפיפות, במובן הנדון, או שהוא אינו שולל כפיפות מקבילה למערכת נורמטיבית אחרת, זה יפתור את הבעיה. אולם במקרה כזה פשוט אין בעיה, ולכן אין כלל מקום לדיון (מלבד סילוק טעויות בפרשנות התורה).

⁷⁹ בהארה 17 למעלה ראינו שיש בתי מדרש שמתייחסים לכל התורה כמקור השראה ולא כמקור סמכות. בדיוק בגלל העובדה הזו ברור שהלימוד שלהם מתנהל, דה-פקטו, 'מחוץ' למערכת, ולכן אינו יכול להיחשב לימוד תורה של ממש.

בדוגמא שמלווה אותנו כאן, ייתכן מצב שנכריע על כפיפות מקבילה למערכת התורנית ולמערכת המוסר האוניברסלי, אולם כפיפות כזו סותרת את ציווי המערכת התורנית, או המוסרית, עצמן. במקרה כזה, על כרחנו אנו נאלצים לוותר על אחת מהן (ההחלטה על מי מהן, שקולה לקביעת סולם ערכים. עקרונית ייתכן כאן מצב של 'סירוב מצפוני' לרצון ה', או להלכה. ראה בהארה 18 לעיל).

נוסיף עוד שישנן שני מישורים שונים שבהם יכולה להופיע בעיה כזו. לדוגמא, אם אדם מכריע שהוא מחויב למערכת האוניברסלית, זה יכול לסתור את העקרונות התורניים בשתי רמות שונות: 1. מבחינתם של הוראות ספציפיות (למשל, אם המוסר האוניברסלי מורה להתייחס בשווה לגויים, והתורה שוללת זאת). 2. מבחינת עצם הכפיפות לשתי המערכות (למשל, התורה דורשת מן המחויבים לה בלעדיות גמורה). במצב כזה ייתכן שגם אם הציוויים של שתי המערכות כלל אינם סותרים, יכולה להיווצר בעיה עקרונית מעצם הכפילות הנורמטיבית. המסקנה היא שכל דיון אודות פולינורמטיביות, או פוליקטגוריאליזם, צריך להתנהל בשני מישורים בלתי תלויים: אפרירי, מחוץ למערכות הנדונות, ולאחר מכן אפוסטרירי, בתוכן.

ניתוח אפרירי של מצבים פולינורמטיביים

לשם בחינה אפרירית של מצב פולינורמטיבי, אנו נוקטים, כאמור לעיל, מתודות פילוסופיות כלליות. לשם כך, עלינו להגדיר כמה מושגי יסוד (שיסומנו להלן בקו תחתון), ולבחון את היחסים האפשריים ביניהם. הדיון הוא פורמלי מעט, ועל כן אנסה לקצר בו ככל הניתן.

'מערכת נורמטיבית', במובן שיידון להלן, היא מערכת שמכילה לפחות שני רכיבים:

1. אוסף של ציוויים (נורמות) שמחייבים את מי שכפוף אליה. על ציוויים אלו להיות: א. חד ערכיים (לא עמומים). ב. בלתי סותרים, או לפחות להכיל כללי התנהגות חד ערכיים גם למצבים של סתירה.

2. אוסף של אמצעי פרשנות. במכוון אינני משתמש כאן במונח 'כללים', שכן הרכיב הזה הוא בעייתי. כללי הפרשנות אינם יכולים להיות מוגדרים באופן מוחלט ואובייקטיבי, וייתכנו מחלוקות ביחס לשאלה מה הם כללים אלו ביחס למערכת נורמטיבית נתונה, והאם בכלל מדובר על 'כללים' במובן הקשיח והמקובל של מונח זה.⁸⁰

כפיפות. רכיב חשוב בהגדרתה של מערכת נורמטיבית, הוא כמובן הנורמטיביות שלה. מערכות שאינן דורשות כפיפות לא יכולות להיחשב נורמטיביות. לדוגמא, פעולה לפי נטיות היצר שלנו, גם אם אין לראות בה פעולה של האני העצמי שלנו, אינה מהווה מערכת נורמטיבית, שכן אין בה אלמנט של כפיפות. כפי שראינו, אדם לא בוחר לנהוג על פי יצריו, אלא נגרר לכך. ביחס

⁸⁰ ישנן בעיות רבות נוספות ביחס לכללי פרשנות, וביחס לכללים בכלל. כמה מהן מוצגות על ידי ויטגנשטיין, והידועה שבהן היא בעיית העקיבה אחר כלל (FOLLOWING A RULE). לצרכינו כאן הבעיות הללו אינן משמעותיות, שכן אנו נניח שהמערכת מוגדרת כלפי כל אדם שהוא. אני אניח כאן שאדם שמחויב למערכת הנורמטיבית, פועל על פי כללים שמקובלים עליו, או לפחות על פי פרשנות שלו לכללים שהמערכת עצמה מכילה. זה מה שיכונה להלן 'כללי הפרשנות'.

לנורמות עצמן, אדם בוחר לציית להן. חטא שהוא תוצאה של היגררות אחר היצר אינו כפיפות למערכת אחרת, אלא חולשה של הרצון.⁸¹

קעת עלינו לבחון כיצד נוצרת כפיפות למערכת כזו. כפי שראינו בפרק א, אין ספק שהעיקרון ממנו נגזרת הכפיפות למערכת הנורמטיבית אינו יכול להיות חלק ממנה עצמה. על כן ברור שהעיקרון שקובע את הכפיפות למערכת כלשהי, ובפרט להלכה, תמיד מצוי מחוץ למערכת הנדונה. זהו 'עקרון הערך', כפי שהוא מוגדר בפרק א. כפי שראינו שם, עקרון הערך המתואר בתלמוד ביחס למחויבות להלכה ולתורה הוא המחויבות שנוצרה בשבועה בהר סיני, כלומר העיקרון שקובע חובה לשמור שבועות.

קעת נבחין בין שני סוגים שונים של עקרונות ערך:

1. ישנה אפשרות שהחלטה על הכפיפות למערכת הנורמטיבית תתקבל על ידי בחינה פרטנית של כל אחת מן הנורמות הכלולות בה, והכרעה בדבר קבלת כל אחת מהן לחוד. לעיקרון כזה נקרא 'עקרון ערך פרטני'.

2. קיימת גם אפשרות לקבל החלטה כזו באופן גורף, למשל על בסיס אמון אפרירי במי שיצר את המערכת הזו וציווה עלינו לקיימה (=מקור הסמכות), או על סמך אמון אפרירי במערכת עצמה מסיבה אחרת כלשהי.⁸² זהו 'עקרון ערך גורף'. עיקרון כזה בדרך כלל מהווה מניע אפרירי לקבלת מחויבות למערכת כולה כיחידה אחת.⁸³

⁸¹ בסוף השער השני עמדנו על ההבחנה בין בחירה ברע לבין חטא מתוך חולשת הרצון (ראה גם בהארה לעיל על התשובה).

⁸² ביחס לחוק האזרחי ניתן להעלות שיקולים של סדר חברתי, או שמירת הסכמים חברתיים. ראה על כך באורך בספרו הנ"ל של חיים גנז.

⁸³ ההבחנה הזו מצויה בכמה מקומות במדרשי חז"ל. דומני כי הבולט שבהם הוא בבבלי שבת פח ע"א שם אומר אותו צדוקי לרבא: "עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו... ברישא איבעי לנו למישימי אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו".

אותו צדוקי אומר לרבא שהיה עלינו לקבל את התורה על סמך בדיקה פרטנית של העקרונות שאליהם אנו מתחייבים. רבא שם עונה לו: "אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן 'תומת ישרים תנחם', הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו: 'וסלף בוגדים ישרים'." רש"י שם מפרש: 'דסגינן בשלימותא' – "התהלכנו עמו בתום לב כדרך העושים מאהבה, וסמכנו עליו שלא יטעננו בדבר שלא נוכל לעמוד בו". היינו, קיבלנו את התורה בשלמותה, על סמך 'עקרון ערך גורף' (אפרירי): אמון גורף ואפרירי בנותן התורה. אותו צדוקי חשב שאין דרך לבסס כפיפות למערכת נורמטיבית באופן גורף. הוא טען שעלינו לבחון כל רכיב של המערכת כשלעצמו, ורק על בסיס זה סביר לקבל את המחויבות כלפיה.

דומה כי מדרש זה רומז למדרש ידוע נוסף שניתן להבין אותו כעוסק בנושא זה. המדרש (מובא בספרי תחילת פ' וזאת הברכה, ונרמז בבבלי ע"ז ב ע"ב, ע"ש ובמקבילות) מתאר את הקב"ה בחיזורו אחר האומות ליתן להם את התורה, והם שואלים אותו מה כתיב בה? וכל אומה מוצאת מצוה שאינה מקובלת עליהם (עשיו – לא תרצח, ישמעאל – לא תגנוב, עמון ומואב – לא תנאף). ועל כן, כל האומות, כל אחת מטעמה, דוחות את הצעתו של הקב"ה לקבל תורה. גם כאן רואים גישה שמקבלת את התורה על בסיס עקרונות ערך פרטניים, כלומר בוחנת את המצוות כשלעצמן, ולא נותנת אמון גורף ואפרירי בנותן התורה.

חוסר ההבחנה בין שני סוגי עקרונות הערך הללו, מצוי במוקד של ויכוחים רבים אודות בעייתיות של הלכות מסוימות. הטענות (חילוניות, או רפורמיות) אודות אי רציונליות שבקיום הלכות שאינן נראות לנו (או הלכות מיושנות), הן פעמים רבות טענות שדורשות לבחון את הערכים התורניים על פי 'עקרון ערך פרטני', ולא

נגדיר כעת שני סוגים של מערכות נורמטיביות:

1. 'מערכות חלקיות'. אלו מערכות שדרישותיהן מותירות מרווח נייטרלי, כלומר שבמצבים מציאותיים שמצויים בתחומי המרווח הן אינן דורשות מהמחויב להן מאומה.
2. 'מערכות שלמות'. אלו מערכות שמטילות ציוויים בכל תחומי הפעילות (ואולי גם המחשבה) האנושית. במערכות כאלו אין מרווח של מצבים נייטרליים.

נבחן כעת את היחסים האפשריים בין שתי מערכות נורמטיביות שונות. אם שתיהן 'מערכות מלאות', אזי היחס ביניהן הוא אחד משניים אפשריים: 1. הן חופפות לגמרי, ואז (לפחות דה-פקטו) אין כאן מצב של שתי מערכות שונות.⁸⁴ 2. חלק מציווייהן סותרים אלו את אלו. במצב של שתי מערכות שלמות, כאשר ההוראות של כל מערכת הן חד משמעיות (הנחה א בהגדרת מערכת נורמטיבית למעלה) אין אפשרות לקיומו של סוג יחס שלישי בין שתי המערכות.⁸⁵

אם שתי המערכות הנורמטיביות הן 'חלקיות', אזי בנוסף לשני סוגי היחס הקודמים ייתכן עקרונית גם מצב של זרות, כלומר קיום במקביל של שתי המערכות, שהן שונות ובו בזמן גם

מכירות ב'עקרונות ערך גורפים'.

אעיר עוד, שהדיון כאן קשור גם להבחנה הפילוסופית שהוצגה לעיל בפרק א בין מערכות חוקים מכוונות (CONSTITUTIVE) ומכוונות (REGULATIVE). בפילוסופיה האנליטית מקובלת ההבחנה בין מערכת חוקים מכוונת, שאינה מהווה מכשיר למטרה כלשהי, לבין מערכת חוקים מכוונת, שאינה אלא דרך להשגת מטרה. ברור שמערכת מכוונת אינה ניתנת לשינוי, שכן היא עומדת לעצמה ואינה מהווה אמצעי להשגת מטרה חיצונית לה. ואילו מערכת מכוונת יכולה להיבחן לאור הצלחתה בהשגת המטרות שלשמן היא הוגדרה. עקרון ערך גורף, הוא למעשה טענה על היותה של המערכת מכוונת, לפחות דה-פקטו. היא אינה ניתנת לבחינה פרטנית, ובדרך כלל (אם כי, לא תמיד), לפחות מבחינתנו, היא לא נועדה להשגת מטרה. עקרון ערך פרטני מצביע על כך שהמערכת היא מכוונת ולא מכוונת, כלומר כל רכיב שבה נועד להשיג את המטרות שעליהן מצביע עקרון הערך שמונח ביסודו. עקרון הערך הפרטני בדרך כלל מניח במובלע, ובנפרד לגבי כל חוק וחוק, שהחוק המסוים הזה נועד להשיג מטרה מסוימת, ועל כן ראוי לעשותו. אין כאן המקום להאריך בזה יותר. לדוגמא, ישנם ביטויים מסוימים בכתבי הרב קוק שמצביעים על גישה שלפיה המוסר וההלכה ביסודן הן מערכות חופפות. השאלה האם שתיהן 'מלאות' היא מעניינת, וראה על כך רמז להלן.

עקרונית יכול להיות מצב ששתי המערכות הן שלמות, כלומר מכילות נורמות על כל מרחב המציאות, ובכל זאת אין סתירה ביניהן. למשל, אם מערכת אחת מורה במצב נתון לעמוד על רגל אחת, והמערכת השנייה מורה לומר במצב כזה 'שמע ישראל'. מכיון שניתן לעשות את שתי הפעולות גם יחד, ואין ביניהן סתירה מהותית, הרי שעולה כי גם בין מערכות שלמות ושונות, הסתירה איננה הכרחית.

תיאור זה הוא נכון עקרונית, ועל כן ניתן להתייחס למצב כזה כאל שתי מערכות חלקיות. הדבר לא ישנה הרבה את הניתוח שלמעלה, ועל כן לא התחשבנו כאן באפשרות זו. יש להעיר כי ברוב המקרים המעניינים הציווי לעמוד על רגל אחת והציווי לומר 'שמע ישראל' הם כן סותרים, שכן מערכת אחת אומרת לעשות משהו מסוים ותו לא, והשנייה את ההיפך (בהקשר זה מעניין לחשוב למשל על היחס בין שלוש ההתייחסויות של יעקב אבינו בהכנותיו לקראת הפגישה עם עשיו: תפילה, דורון ומלחמה. ובאופן כללי יותר: היחס בין מצוות הביטחון וחובת ההשתדלות). ראה, לעניין זה, את תגובתי למאמרו של ד"ר משה מאיר, 'על חילוניות, דתיות ותורת הקונטסטים', בתוך **אקדמות** יג, ניסן תשס"ג.

מכיון שאני מנסה לקצר בחלק הפורמלי של המאמר, לא פירטתי עוד אפשרויות והסתעפויות שיכולות לעלות בענפיו השונים של הניתוח המופיע כאן. תורה כללית של כפיפות למערכות נורמטיביות אינה מעניינתנו כאן.

לא סותרות (הן פשוט עוסקות בקבוצות זרות של מצבים מציאותיים).⁸⁶ דוגמא טובה לכך היא המערכת האתית והאסתטית, ששייכות לשתי קטגוריות שונות. כעת אנו מגיעים לשאלה העיקרית של פרק זה: האם אפריורית ייתכן מצב עקבי שבו אדם כפוף לשתי מערכות נורמטיביות שונות, ואף סותרות? האם אין כאן חוסר עקביות, או שתירה פנימית, בתוך משנתו של אותו אדם?

נראה שלצורך הבנת העניין עלינו להבחין בין מצבים שונים, בהם מעורבים שני סוגי עקרונות הערך, ושני סוגי המערכות הנורמטיביות. אם שתי המערכות הן 'מלאות', אזי במצב של חפיפה יש כאן כפיפות למערכת אחת בלבד. ואילו במצב שיש שוני ביניהן, הן בהכרח סותרות, ועל כן נראה לכאורה שלא ניתן להיות כפוף לשתייהן בו-זמנית.

אלא שקביעה זו איננה מדויקת. אם עקרונות הערך שעומדים ביסוד שתי המערכות הם עקרונות ערך פרטניים, אזי באמת לא ניתן להיות מחויב לשתי המערכות גם יחד. אם עקרון הערך הוא פרטני, אזי המחויבות למערכת הנדונה מבוססת על בחינת כל אחד מעקרונותיה בפני עצמו. על כן, יש במצב פולינורמטיבי בהקשר כזה קבלה סימולטנית של עיקרון והיפוכו. מאידך, אם לפחות אחד העקרונות שביסוד המערכות הללו הוא 'גורף', ייתכן מצב של כפיפות לשתייהן על אף הסתירה. הכפיפות מתפרשת כמחויבות לקיים את שתיהן. אמנם, נוצרת כאן מחויבות שאינה בת מימוש, ועל כן נוצרת כאן דילמה נורמטיבית, בדומה לקונפליקט בין ערכים בסולם הערכים שבתוך כל מערכת בנפרד.

לדוגמא, אם אדם מקבל על עצמו את המערכת ההלכתית בגלל 'עקרון ערך גורף', למשל מחויבות לקיים את כל מה שבוראו מצוה אותו מחמת הכרת הטוב כלפיו, או חובה לקיים את שבועתו בסיני, אזי אין כאן בהכרח הכרה שלכל אחד מעקרונות המערכת יש ביסוס ורציונל פרטני שמקובל עליו כשלעצמו. אם כן, ייתכן מצב בו אחד מן הציוויים יסתור נורמה של מערכת נורמטיבית אחרת שהוא כפוף לה, למשל מערכת המוסר האוניברסלי (לפחות כפי שהוא עצמו מבין אותה). מצב כזה אפשרי בין אם עקרון הערך של המערכת השנייה הוא גורף, ובין אם הוא פרטני.

ברור שאם היה לו עקרון ערך פרטני לכל מצוה ומצוה, אזי המחויבות ההלכתית להשמיד את עמלק היתה מנומקת כשלעצמה באופן פרטני, ואם אכן זה היה מקובל עלינו לא היתה יכולה להתגלע סתירה בין ציווי זה לבין עיקרון מוסרי סותר.⁸⁷

⁸⁶ אם אחת חלקית ואחת מלאה כמובן שלא ייתכן יחס של חפיפה, שהרי הן בודאי שונות זו מזו. במצב כזה גם לא ייתכן יחס של זרות, כלומר קיום במקביל, שהרי אחת מהן היא 'מערכת מלאה'. אמנם תיתכן הכלה, כלומר שאחת המערכות מוכלת בשנייה, וההבדל ביניהן הוא רק בתחום שאינו משותף לשתייהן. כמובן שתיתכן גם סתירה, אם הן סותרות בתחום המשותף לשתייהן.

⁸⁷ גם כאן ישנה הסתייגות שחשוב להעיר עליה. ראינו שבהקשר קונאטיבי ייתכן מצב שמעשה כלשהו הוא רצוי מבחינה אחת ולא רצוי מבחינה אחרת, ואין כאן בהכרח פרדוקס. למשל, אני רוצה לאכול שוקולד בגלל עקרון ההנאה (העיקרון שלפיו אני רוצה לעשות מעשים המסבים לי הנאה), אולם אינני רוצה לאכול אותו בגלל עקרון השרידות (העיקרון שלפיו רצוי לאכול רק את מה שלא מזיק לשרידות, כלומר לבריאות). לצורך פשטות הניתוח, אני מניח בדיון שעקרון ערך פרטני הוא סיכום של שני השיקולים הללו. כלומר עקרון

אם לפחות אחת המערכות היא חלקית, אזי בשני סוגי היחס הראשונים ביניהם (חפיפה או סתירה) המצב דומה למתואר ביחס למערכות 'מלאות'. אם היחס הוא יחס של קיום במקביל (כלומר שאין סתירה ביניהן), אז זהו המצב הטריביאלי, ודי ברור שאין כל מגבלה אפריורית על קבלת מחויבות, או כפיפות, לשתייהן יחד.

מסקנתנו היא שמצב של כפיפות לכמה מערכות נורמטיביות הוא אפשרי אפריורי, ואף עקבי מבחינה לוגית-פילוסופית, בשני מקרים: 1. כאשר שתי המערכות הן חלקיות וזרות, ועל כן אין סתירה ביניהן. 2. כשיש ביניהן תחום חפיפה (כשאחת מהן מלאה, או גם במערכות חלקיות אשר דנות בתחומים לא זרים), ואף אם בתחום זה מתקיימת סתירה בין המערכות. אלא שאפשרות הסתירה תלויה בכך שעקרון הערך העומד ביסודה של לפחות אחת מהן הוא גורף. אם עקרונות הערך של שתי המערכות הם פרטניים, הרי שסתירה ביניהן איננה אפשרית. אם כן, גם פולינורמטיביות שנוגעת למערכות סותרות (ובודאי כאלו שאינן סותרות), היא אפשרית אפריורי (כלומר עקבית מבחינה לוגית). אמנם כאשר קיימת סתירה בין שתי המערכות הנדונות, מוטל על האדם הכפוף לשתי המערכות לקבל הכרעה לאיזו משתייהן הוא מציית במצב הנדון.

כדי ליישם את התיאור הזה למצב של פולינורמטיביות הלכתית, עלינו לבחון האם המערכת ההלכתית היא 'שלמה' או 'חלקית'. הדבר תלוי בשאלה האם ישנם דברי רשות במסגרת התורה וההלכה, ואין כאן המקום לדון בכך.⁸⁸ ראינו למעלה שייתכנו מצבים של פולינורמטיביות בשני המקרים (בין אם המערכת היא שלמה ובין אם היא חלקית). הדבר תלוי בשאלה אלו עקרונות ערך עומדים ביסוד המערכת ההלכתית-תורנית. אם כן, למעשה חשוב יותר להבין מהו עקרון הערך שמונח ביסוד הכפיפות להלכה.

בדרך כלל, לפחות ביהדות האורתודוקסית, זהו 'עקרון ערך גורף'. קשה לראות עקרון ערך פרטני שעומד ביסוד הכפיפות להלכה. מצב כזה יתאר אדם שמקבל על עצמו כפיפות להלכה

ערך אחד אפשרי הוא: עדיפה הנאה על בריאות. או היפוכו: עדיפה בריאות על הנאה. במצב כזה לא יכולה להיות סתירה בין שתי מערכות המבוססות על עקרונות ערך פרטניים מסוג זה.
⁸⁸ ביחס להלכה, ברור שישנם תחומים ניטרליים, כלומר שזוהי מערכת חלקית. ביחס לרצון ה' במובנו הרחב הבעיה סבוכה יותר, וישנן כאן גישות שונות. עניין זה מוזכר במאמרו של ידידיה שטרן, 'נגישות הלכתית לסוגיות מדיניות', בתוך האסופה **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תל-אביב 1997. אולם לא מצאתי שם הנמקות או מובאות בסוגיה זו, ועל כן אביא כאן שני מקורות לדוגמא.

הרמב"ם **בפיהמ"ש** למסכת אבות, בסוף פרק א מחלק את סוגי הדיבור השונים לחמישה חלקים: מצווה, מוזהר, מרוחק, רצוי, רשות. אם כן, להדיא רואים שיש חלקי רשות (שהם אפילו לא בגדר של רצוי או מרוחק, אלא ניטרליים לחלוטין) במציאות, גם בהקשר של רצון ה'.

מאידך, ראה **חובות הלבבות**, לר' בחיי הספרדי, שער עבודת האלוקים (שער ג) פרק ד, שכותב להדיא שבמובן של רצון ה' (לא במובן של הלכה) אין תחום של רשות (כלומר: אין תחום נוסף מעבר ל'רצוי' וה'מרוחק', כמונחי הרמב"ם הנ"ל).

להרחבת העניין, ראה מאמרי על שאלת הפנאי, בקובץ לחיילי העורף, הוצאת ישיבת ההסדר ירוחם. ואין כאן המקום להרחיב יותר בסוגיה זו.

רק לאחר בחינת כל עיקרון הלכתי לפרטיו, וקבלתו בפני עצמו.⁸⁹ בהארה שלמעלה עסקנו בהבחנה בין אורתודוקסיה לרפורמה. במינוח שמוצג כאן, ניתן לתאר את הרפורמה, או תנועות דומות אחרות,⁹⁰ במידה רבה של צדק, כתנועות שמקבלות את עול ההלכה לאור עקרונות ערך פרטניים. לכן הן אינן מקבלות על עצמן את עולן של חלק מן ההלכות (אלו שאינן עוברות את המבחן של עקרון הערך הפרטני). אורתודוקסיה, מעצם מהותה, בנויה על עקרונות ערך גורפים (כמובן שלכל יהודי אורתודוקסי יכול להיות עקרון ערך שונה, אולם נראה שבדרך כלל, אם לא תמיד, הוא יהיה גורף).

אולם לאור הדיון הזה עולה מסקנה מפתיעה. בניגוד למה שמקובל לחשוב (ולהלן נראה מדוע בכל זאת יש לכך הצדקה), הרי שדווקא אדם אורתודוקסי, שכפי שראינו מקבל על עצמו את עול ההלכה כתוצאה מעקרון ערך גורף, ולא פרטני, הוא אשר חשוף להיווצרות מצבים פולינורמטיביים. לעומת זאת, הצדוקי או הגוי (במדרשים הנ"ל על קבלת התורה), שמקבלים על עצמם את ההלכה לאור עקרונות ערך פרטניים, בדרך כלל לא יקבלו על עצמם את עולן של הלכות שהן בעייתיות בעיניהם.

אם כן, לסיכום עולה מסקנה שעמדה פולינורמטיבית היא במקרים רבים עקבית. אין בה כל בעיה לוגית, ואפילו כשציווי המערכות המקבילות עומדים בסתירה אלו לאלו.⁹¹ בשלב הבא בדיון על פולינורמטיביות כלשהי, ובפרט זו ההלכתית, עלינו לבחון (אמפירית) האם אכן מופיעה במציאות תופעה כזו (של פולינורמטיביות הלכתית). אין טעם לדון בשאלה שכלל אינה עולה. אך התשובה על כך היא בבירור חיובית. עובדי עבודה-זרה ומאמיני השיתוף מצויים בדיוק במצב כזה. הם מאמינים וכפופים לקב"ה, ובו בזמן למערכות נוספות. דואליזם, או פוליתיאיזם בכלל, מהווים ביטויים מובהקים למצב כזה. כאמור, אלו עמדות עקביות ברמה הלוגית, ואין כל מניעה אפריורית לאחוז בהן.

על כן, עלינו לעבור כעת לחלק השלישי של הדיון, בו נעסוק בשאלה האפוסטריורית: האם יכולה להיות הצדקה, או לגיטימציה, מבחינה תורנית, למצב פולינורמטיבי. לשון אחר: האם

⁸⁹ ראה דברי רבא בויכוח עם הצדוקי בהערה 75 לעיל.

ישנן גישות מטא-הלכתיות שמבינות שכל ציווי הלכתי הוא בהכרח גם מוסרי (הדבר נראה כקשור לדילמה [המדומה, בעיניי] הקרויה 'דילמת א'ותיפרון': האם המוסר הוא טוב כי אלוקים ציווה עליו, או שאלוקים ציווה עליו בגלל שהוא טוב), ועל כן יש כאן מעין עקרון ערך פרטני. לפי גישה כזו לא ייתכן מצב של סתירה בין המוסר לבין אף אחד מעקרונות ההלכה. גישות אלו זוקקות דיון נפרד, ועל כן לא אכנס אליהן כאן. בכל אופן ברור שאף אחד לא מתיימר לומר שהוא בחן את כל העקרונות ההלכתיים ומצא שהם אכן תואמים למוסר האוניברסלי. זוהי הנחה אפריורית (שמועילה בעיקר להשקיט את המצפון). ראה על כך בספרם של סטטמן ושגיא **דת ומוסר**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ג, בהרחבה.

⁹⁰ מקובל שההבדל בין הרפורמים לתנועה הקונסרבטיבית הוא במחויבות להלכה. לפי קריטריון הסיווג המוצע כאן, הבדל זה מיישטשטש מאד, ואין כאן המקום.

⁹¹ יש כאן מקום לדון בשאלת היחס בין עקרון הערך לבין ההנחיות הקונקרטיות העולות ממנו. שאלה זו תידון בהרחבה בספר הבא, האחרון בקוורטט, אשר יעסוק בחקיקה משנית בהלכה (כלומר ביחס בין ההוראה מדאורייתא של 'לא תסור' לבין המצוות הספציפיות שהטילו עלינו חכמים, אשר יונקות את סמכותן מכוח הפסוק הנ"ל). אנו נראה שם מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בדיוק בנקודה זו.

פולינורמטיביות כמו זו שנבחנת כאן עומדת במבחן ההלכה. כפי שהערנו בתחילת דברינו כאן, אם היא אינה עומדת בו, אזי גם אם עמדה זו היא עקבית מבחינה לוגית, עדיין אין אפשרות להיות מחויב להלכה ולמערכת השנייה גם יחד. הסברנו שם כי עלינו לבחון זאת בשני מישורים שונים: 1. סתירה בין ציוויים ספציפיים של שתי המערכות. 2. סתירה עקרונית (אבל אפוסטריונית) בין המחויבות לשתייהן, שלמעשה קשורה לעקרונות הערך, ולא לציוויים המסוימים של המערכות הנדונות עצמן.

פולינורמטיביות הלכתית - בחינה אפוסטריונית

בסעיף זה אנו עוסקים בבחינה אפוסטריונית של פולינורמטיביות הלכתית. מדובר על החלטה להיות כפופים למערכת שמנוגדת להלכה, בו-זמנית עם הכפיפות להלכה עצמה. לכאורה ברור שלא יכולה להיות לכך לגיטימציה הלכתית. אמנם, כפי שראינו, זה אינו מונע את האפשרות לציית למערכת הנוספת, משיקולים שהם חיצוניים לשתי המערכות.

שי ע' וזנר במאמרו הנ"ל, מציע בכל זאת מודל פולינורמטיבי של כפיפות להלכה. בבסיס הצעתו של וזנר ישנם שני חידושים עקרוניים: האחד תיאורטי, ולפיו ישנה דרך תיאורטית ליצור פולינורמטיביות בין שתי מערכות שציווייהן סותרים. בנושא זה הוא כלל לא עוסק במאמרו, אך בדברינו עד כה ראינו כי אכן הדבר אפשרי. השני, מטא-הלכתי, בנוי על פרשנות מסוימת לתפיסת מהותה של ההלכה.

נסביר זאת בקצרה דרך דוגמה שהוא עצמו מביא (ראה בהערה 23 שם). נניח שרופא נשאל על ידי ידידו שהוא שחקן קולנוע, האם במצבו מותר לו להשתתף בסרט פרסומת שבו נדרש ממנו לעשן סיגריה, ושכרו על ההשתתפות אמור להיות גבוה מאד. תשובתו של הרופא היתה: מבחינה רפואית אסור לך להשתתף בסרט, כי בעישון יש סיכון רפואי. מאידך, אני אישית ממליץ לך בחום להשתתף בסרט, כדי להרוויח את השכר המופלג.

חוקי הרפואה, שנמשלו כאן לחוקי ההלכה, מצווים עליו חד משמעית לא להשתתף בסרט. מבחינה רפואית הדבר אינו נכון.⁹² מאידך, חוקי ההישרדות (הכלכלית), או לפחות הנוחיות וההנאה, מצווים עליו להשתתף בסרט זה.⁹³ שתי הבחינות נכונות, ועל כן האדם יכול למצוא עצמו כפוף לשתי המערכות הנורמטיביות, הסותרות במקרה זה. לכן, אף שהוא דוגל בשמירת הבריאות, קלה כבחמורה, מסתבר שהוא יאמץ במקרה זה את ההכרעה של המערכת הנורמטיבית המקבילה. האימוץ של חוקי הבריאות פירושו שלבחירתו של אותו שחקן יהיה מחיר, והוא מוכן לשאת בו.

ווזנר מציע כאן תפיסה מחודשת של ההלכה. לפי הצעתו ההלכה אינה מצוה עלינו דברים, אלא קובעת שיש בהם ערך מסוים, והעובר עליהם משלם 'מחיר' (מוסרי, רוחני, דתי או אחר).

⁹² אם נרצה לדייק יותר, חוקי הרפואה אינם אלא משפטי עובדה. ההנחה הערכית לפיה יש לשמור על הבריאות הופכת אותם להוראות נורמטיביות.

⁹³ גם כאן חוקי ההישרדות וההנאה הם משפטי עובדה. אנו מוסיפים לכך במובלע את הנורמה שיש ליהנות כמה שיותר ולהרוויח כמה שיותר כסף, והנחות אלו הופכות את חוקי ההישרדות וההנאה למערכות נורמטיביות.

תפיסה זו פותחת לכאורה את האפשרות לעבור על ההלכה מתוך שיקול חיצוני. המחויבות להלכה פירושה שהעובר מודע לכך שעליו לשלם מחיר על החלטתו.

עיקר החידוש בכך הוא שיש לכך 'לגיטימציה' הלכתית. העובדה היבשה שאכן ניתן לעשות כך בפועל (ולהיחשב חוטא) היא ברורה. העובדה שאפריורית, או לוגית, זוהי אפילו דרך עקבית, גם היא נומקה בדברינו למעלה. אולם כאן ישנו חידוש נוסף, שמהווה פרשנות מטא-הלכתית במהותו, שהוא אשר יוצר פולינורמטיביות הלכתית של ממש: שההלכה רק קוצבת מחירים, ולא קובעת נורמות.

יש לשים לב, כפי שמדגיש גם ווזנר עצמו, כי אין כאן הצעה לשינוי ההלכה (שכן אנו עוסקים בהצעה 'אורתודוקסית'), או לפרשנות יצירתית של ציווייה (שבכך אין כל חידוש עקרוני). אין כאן גם טענה אודות שימוש בכללים חוץ-הלכתיים (שלפעמים מוכנסים לתוך ההלכה), כמו 'דרכיה דרכי נועם' וכדו'. גם דרכים אלו הן ידועות ונפוצות בקרב פוסקים. אין כאן גם ויתור על המחויבות להלכה (שאינו הולם גישה אורתודוקסית), שכן מי שאינו מחויב להלכה (=כופר) כלל אינו מצוי בדילמה האם לקיימה. מבחינתו הוא יעבור על חוקי הלכה בעת הצורך, ולדעתו צעד כזה אינו כרוך במחיר כלשהו.

אמנם בניתוח זהיר יותר, ולאור הדיון בפרק א, נראה כי הטיפוס שמתואר במודל של ווזנר הוא החדשן/רפורמי, ולא השמרן לסוגיו. כפי שהסקנו שם, השמרן מחויב למערכת הנורמטיבית ללא כל סייג. אמנם השמרן המכוון מרשה לעצמו פרשנות יצירתית ורחבה יותר לנורמות שבמערכת, אך המחויבות שלו היא מלאה. מבחינתו הקונפליקט הזה כנראה אינו אפשרי. הקונפליקט שמציג ווזנר מתאר את החדשן או הרפורמי, שכן לאור מסקנותינו שם, טיפוסים אלו מחויבים למערכת הנורמטיבית כל עוד המחיר אינו גבוה מדי. המחויבות שלהם אינה מלאה, ולא בכל מחיר. זהו בדיוק המצב אותו מציג ווזנר. אם כן, מן הניתוח שהצגנו שם עולה כי הצעה זו אמנם אינה מתארת כופרים, אך נראה כי היא פונה דווקא לרפורמים, ולא לאורתודוקסים.⁹⁴

יש לשים לב לכך שמעבר לטענה האפריורית שבה הוא כלל לא עוסק, ואותה נימקנו למעלה, הטענה הזו עוסקת בפרשנות אודות ההלכה עצמה, ולכן היא צריכה להיבחן גם מתוך ובתוך תפיסות הלכתיות. כבר בתחילת דברינו עמדנו על הצורך בבחינה כזו כתנאי לפולינורמטיביות, שכן אם אחת המערכות היא אימפריאליסטית, כלומר אינה מאפשרת כפיפות למערכת אחרת, אזי מצב כזה אינו אפשרי. אנו נראה להלן, כי פרשנות המטא-הלכתית של ווזנר אינה עומדת במבחן ההלכתי. ובכל זאת הצעתו היא בעלת חשיבות לא מבוטלת, שכן היא מבטאת ומנסחת באופן חד תחושות רווחות בציבור האורתודוקסי המודרני.⁹⁵

⁹⁴ דברינו כאן מיועדים לניתוח טיפולוגי, ולא לקביעת עמדה. העובדה שהצעה כלשהי משויכת לעמדה של רפורמה אינה פוסלת אותה כשלעצמה. ובכל זאת, חשוב להבהיר את הקונטקסט שבתוכו מתנהל הדיון. מן הניתוח שיבוא (בעיקר בהארה הבאה) נראה כי ההבחנה בין רפורמה לאורתודוקסיה ביהדות אינה נוגעת למישור הלוגי, שבו שתי הגישות הן עקביות, אלא למישור הפנים-תורני. אנו נעסוק בהצעתו של ווזנר כפרשנות להלכה עצמה, ונראה שבניגוד למה שהוא עצמו קובע היא אינה עומדת במבחן המחויבות להלכה.

⁹⁵ הצעה זו היא גם בעלת חשיבות אקטואלית רבה, שכן היא עושה הבחנה חשובה בין סוגי ההצעות לחדשנות דתית, מה שרבים אחרים אינם עושים (או בגלל אי מודעות, או בגלל חשש מהשלכות של חשיפת הנחות

אם כן, אנו עוברים כעת לדון בבעיית הפולינורמטיביות המהותית, כלומר ביחס ההלכה למערכות נורמטיביות אחרות. נזכיר שוב כי ענייננו הוא במערכות שאינן מבטאות את רצון ה', אלא מערכות חיצוניות לתורה ולקב"ה בכלל. רצון ה' שאינו בא לידי ביטוי בהלכה הוא מושג עתיק יומין, ולא ניכנס אליו כאן. שאלה זו היא שאלה פנים תורנית, ולכן היא אינה נוגעת לשאלת היחס בין מערכות קטגוריאליות בכלל.

יש לחלק את הדיון הזה לשני חלקים: 1. יחס למערכות שציווייהן אינם סותרים את ההלכה. 2. יחס למערכות שציווייהן סותרים את ההלכה. כמובן, שאם נמצא שגם בכפיפות למערכות שאינן סותרות את ההלכה ישנה בעיה הלכתית, כלומר שעצם הכפילות הנורמטיבית היא בעייתית, כי אז בעיה זו תהיה קיימת גם במקרה השני (כשיש סתירה).

השאלה הראשונה שעולה בהקשר של פולינורמטיביות מהותית נוגעת ישירות ליסודי האמונה היהודית: האם אין בכפיפות למערכת נורמטיבית נוספת משום כפירה, ואולי אף עבודה זרה. לכאורה, ישנה בעיה מהותית בעצם הכפיפות למערכות נורמטיביות מקבילות לתורה, כאלו שאינן מבטאות את רצון ה', שכן יש בכך הכרה במקור סמכות נוסף מעבר לקב"ה. כאמור, מאחורי כל מערכת נורמטיבית עומד עיקרון מחייב (שכונה למעלה 'עקרון ערך'). לעיתים, עומדת מאחורי העיקרון הזה ישות (או, במינוח תיאולוגי מקובל: 'אל פרסונלי'), ולעיתים לא. כשאדם מקבל על עצמו מחויבות לעקרונות חוץ-תורניים ישנה תחושה חזקה של דואליזם תיאולוגי, ובמינוח הלכתי: 'שיתוף'. כביכול, ישנם שני ריבונים שהאדם כפוף אליהם, ולא רק הקב"ה לבדו. אם אכן ישנו כאן שיתוף, זוהי סתירה לאמונת הייחוד, שהיא אחד מעיקרי היהדות.

נחדד זאת יותר. עיקר הבעיה באמונה בשיתוף אינה התוכן המסוים שלה, אלא עצם העובדה שהיא 'זרה' (כמו 'עבודה זרה'). עצם העובדה שאדם כופף את עצמו לעוד משהו פרט לתורה ולקב"ה, היא הבעייתית. פעולות הפולחן לבעל פעור, או לאלילים אחרים, בדרך כלל אינן מהוות עבירות ישירות על איסורים בתורה (על אף שפעמים רבות מתלווים אליהן אלמנטים של גילוי עריות, ואף רצח; אך ברור שלא זוהי עצם הבעייתיות של איסור עבודה זרה)⁹⁶. הבעיה בהן היא בעיקר שהן מהוות ביטוי לכפיפות דתית-פולחנית נוספת.

היסוד שלהם). מאחורי רבות מן ההצעות שעולות בעת האחרונה עומדת תפיסה כמו זו שמציע ווזנר, על אף שרבים, כולל המציעים עצמם, אינם מבחינים (או מודים) בזאת.

אמנם לא לגמרי ברור האם גם ווזנר עצמו שם לב לאופיו של החידוש שלו, שכן הראיות התוך-הלכתיות שהוא מביא עבורו הן קלושות מאד. למעשה, הן בדרך כלל נדחות על הסף כבר על ידי מי שהעלה אותן (מקרה בולט הוא דיונו של בעל ספר החינוך במצוה ס"ה, שהוא עצמו מביא אותו רק כאפשרות שחז"ל עצמם דוחים אותה במפורש. להשלכה מעניינית, ראה בפירושו **מנחת חינוך**, מצוה תקטז סק"ד בדיון על יונה הנביא).

מן המאמר נראה שלדעתו של ווזנר מספיקה הצעה אפרוירית להתייחס כך. אולם כפי שראינו יסודה התיאורטי של הצעתו נעוץ דווקא במישור הפרשנות המטא-הלכתית, ולא מספיק עבורה רק דיון אפרוירי. להלן נראה מדוע ישנה בעיה כללית יותר עם הצעתו, וזאת כבר במישור של עקרונות הערך, גם במידה שציוויי המערכת השנייה כלל לא היו סותרים את ההלכה.

ראה השלכה מעניינית של הבחנה זו לעיל בהארה 28, לגבי יחס המאירי לנוצרים. ⁹⁶

הדין ההלכתי בנושא עבודה זרה וכפירה בשיתוף, אינו שייך לנדון שלנו, שכן אנו עוסקים רק בתיאוריה ובמתודולוגיה של היחסים בין מערכות קטגוריאליות בכלל. בהארה הבאה ניכנס מעט לנושא זה. בחלקה השני של ההארה נעסוק גם בשאלת היחס למערכות הכוללות ציוויים הסותרים את ההלכה.

הארה 30: פולינורמטיביות ופוליטיאזים: מעמדו התורני של המוסר האוניברסלי

בהארה זו נרחיב את הטענה שבגוף הדברים. מכיון שהנושא הוא אקטואלי ומעורר ויכוחים רבים, אנו מרחיבים בו מעבר למה שנדרש מעצם הדין. מפאת רוחב היריעה, ההארה מפוסקת לראשי פרקים משניים. הטענה שמזהה פולינורמטיביות עם עבודה זרה בשיתוף אינה כה פשוטה. ראשית, יש להבחין בין אמונות הכפירה לסוגיהן, לבין מה שמכונה בהלכה 'עבודה זרה'. המושג 'עבודה זרה' במשמעותו ההלכתית כרוך בשני מרכיבים מהותיים: 1. ביצוע פעולות פולחניות. 2. הפעולות הללו נעשות כלפי ישות מסוימת (אליל).⁹⁷

על פניו, נראה ששני המרכיבים הללו אינם קיימים בדוגמאות שהבאנו למעלה. למשל, עקרונות המוסר והערכים המודרניים אינם כרוכים באמונה בישות קונקרטי (אל פרסונלי). אין כאן 'אליל', לפחות במובנו הקלאסי של המושג, שכן לכאורה אין היבט אונטולוגי מבעד למערכות הנורמות הללו.⁹⁸ בנוסף לכך, המחויבות למערכות הנורמטיביות האלו לכאורה אינה כרוכה בפעולות פולחניות. אמנם, מחויבות זו בדרך כלל דורשת מהאדם לפעול בצורה שתואמת את ציווי המערכת הנדונה, אולם קשה לראות בפעולות אלו פולחן (בפרט על

⁹⁷ האיפיון של איסור עבודה זרה הוא בעייתי מאד (למשל: מהי בדיוק 'קבלה באלוה'), ולא ידוע לי על מישהו שעסק בכך בצורה ממצה. ראה מאמרם של דרור פיקסלר וגיל נדל, **תחומין** כב, תשס"ב, עמ' 68, ובתגובתו של הרב יעקב אריאל, ומראי המקומות שם. ראה עוד להלן בשער החמישי.

⁹⁸ אמנם, לעיל ראינו שמשיקולים פילוסופיים נראה שכל מערכת קטגוריאלי (מכוננת) נגזרת מישות מופשטת שעומדת בבסיסה. אולם לא זה נושא הדין כאן. לענייננו חשוב שרוב החילוניים ההומניסטיים כפופים לעקרונות המוסר לא בגלל ישות כלשהי שמצוה עליהם, אלא כהכרעה אישית ואוטונומית. רובם אינם מאמינים בישות כזו במודע (על אף, שכאמור, היא אכן מונחת בתשתית אמונתם במוסר). בעיה דומה ראינו בספר השני בהקשר לחוקי הטבע. גם כאן התרגלנו לכך שהסבר לאירוע כלשהו במונחים ש'זהו חוק טבע', הוא הסבר מספק, גם אם אין ישות כלשהי שגורמת לאירוע הנדון להתרחש. למעשה, לפי התפיסה היומאנית שמבניה את המושג 'סיבה' כעקיבה זמנית, מושגי הגרימה הסיבתית במובנם הקלאסי נעלמים. לשיטתו של יום אין בכלל גורמים לאירועים פיסיקליים, או אחרים. יום מטרים בזאת גישות מודרניות בפילוסופיה של המדע, שמכונות אצל זאב בכלר (בספרו **שלוש מהפיכות קופרניקניות**, זמורה-ביתן ואוניברסיטת חיפה, תל-אביב 1999), בשם: 'אקטואליזם'. ראה על כך גם בספרו של יובל שטייניץ (תלמידו של בכלר), **טיל לוגי מדעי לאלוהים ובחזרה**, זמורה-ביתן, תל-אביב 1998, בעיקר בפרק ב. בהמשך נעסוק ישירות בנקודה זו, שמצטרפת לדיאגנוזה של הפולינורמטיביות כאמונה בשיתוף.

המשך

הארה 30:

רקע הבסיס האתיאיסטי של הנורמות המודרניות). בלשון הרמב"ם: אין כאן 'קבלה באלוה'. נדון כעת בשני הרכיבים הללו, בזה אחר זה. חשוב להדגיש כי הדיון בהארה זו נערך תחת ההנחה שהמערכת הנורמטיבית החיצונית אינה חלק מרצון ה', אלא בעלת מעמד 'תיאולוגי' (או א-תיאולוגי) עצמאי. כפי שהוסבר בגוף הטקסט למעלה, ראיית ההלכה כמבטאת חלקית של רצון ה' היא אמירה בנאלית למדי, והיא בודאי נכונה. לא בה אנו עוסקים כאן.

אליל וירטואלי

נתחיל את הדיון דווקא ברכיב השני: האליל. כאשר אנו שואלים את עצמנו מהו אותו אליל שעבדו לו עובדי העבודות הזרות העתיקות, נראה כי האליל העתיק אינו אלא חתיכת עץ, או אבן, שהמאמין בה עובד לה בכל מיני אופנים. אם כן, עלינו לשאול את עצמנו, האם קיומה של אותה אבן הוא מהותי לבעייתיות הכרוכה בעיסוק בעבודה זרה? ואם מישהו עושה את כל הפעולות הללו למול אבן שקופה? או בכלל ללא אבן קונקרטיית כלשהי? ואולי עבור 'אבן' מופשטת?

האם איסור העבודה זרה דווקא מחמיר כאשר מתלווה אליו נאיביות טיפשית של אמונה בעצים ואבנים? לכאורה הבעייתיות העיקרית היא עצם הכפיפות לגורם נוסף מעבר לקב"ה, ולא דווקא חתיכת אבן כזו או אחרת. כאשר האמונה הכופרת היא 'אינטיגנטית' יותר (אם כי, כפי שראינו, אמונה ומחויבות ללא ישות מופשטת מאחוריה, לוקה בכשלים דומים לכשלים שעומדים ביסוד העבודה הזרה הקלאסית), והישות לה אנו כפופים היא מופשטת יותר, נראה שיהיה בה איסור חמור לא פחות, ואולי אף חמור יותר.

בעולמנו המודרני אנו רגילים למציאויות וירטואליות, ולפעמים אף מייחסים להן (בדרך כלל באופן מטאפורי, אולם לא תמיד) אפיונים והשפעות ממשיות. על כן דווקא בתקופתנו קל יותר להבין את חוסר הנחיצות שבמרכיב האונטולוגי שעמד בעבר מאחורי האיסור של 'עבודה-זרה'.

העבודה לאליל היתה האופן היחיד שיכול היה ליצור מחויבות למערכת נורמטיבית בעולם העתיק. בעולם העתיק לא היתה מוכנות לקבל עול של מערכות מופשטות, או כאלו שאין מאחוריהן ישות קונקרטיית שמצויה בעולם החומרי שלנו, ועל כן מאחורי כל עבודה זרה היה אליל. לאחר מכן הגיע אברהם אבינו ולימד שניתן ליצור מחויבות ופולחן גם כלפי ישות מופשטת. לפני כמה דורות התהליך המשיך צעד אחד הלאה, וקאנט לימד שאיננו צריכים אפילו ישות מופשטת. ניתן ליצור מחויבות ללא ישות אלוהית כשלהי.

אם כן, מסתבר מאד כי הבעייתיות של המושג 'עבודה זרה' תהיה קיימת גם ללא ישות כזו (המודל הקאנטיאני), או כאשר הישות הזו היא מופשטת (במודל של אברהם אבינו, אך עבודה לאל אחר). דומה כי הבעייתיות ההלכתית נעוצה

בעצם המחויבות למערכות חוץ-תורניות, ועל כן גם ללא אליל אונטולוגי היא נותרת בעינה.

אולי ניתן לומר אף מעבר לכך. במסגרת ההלכה, נילוויים לאיסורי עבודה זרה גם איסורי פריפריה, שקרויים 'אביזריהו דעבודה זרה'. מעשים שמזכירים עבודה זרה נאסרו גם הם כ'אביזרים' שלה. נראה שבנדון דידן ישנה לפחות בעיה כזו, שהרי בעולם המודרני ישנה אמונה באיזשהו 'צלם אדם' שמחייב אופן פעילות מסוים, וזאת אולי כנגד (לפי התפיסה החילונית-הומניסטית) 'צלם אלוקים' שכלפיו מחויב כל אדם על פי התורה.

יש מקום לדמות את המצב המודרני למה שתיארו חז"ל (ראה, למשל, **במדרש רבה**, אסתר, ג, ב) לגבי המן הרשע. המן, לפי מדרש חז"ל, עשה עצמו לעבודה זרה, וחייב את כולם להשתחוות לו (יש מן המפרשים שהסבירו על יסוד זה מדוע מרדכי לא כרע ולא השתחוה, על אף שהוא סיכן בכך את כלל ישראל). כאן מדובר בישות שאינה טרנסצנדנטית, ולכאורה ללא כל נופך 'דתי', אלא אדם רגיל. ובכל זאת חז"ל רואים כאן אפשרות של עבודה זרה כלפיו. האם העבודה לדמות האדם המודרני (ואולי: עבודה של אדם לעצמו) אינה מקבילה במידה רבה לתיאור זה? האדם המודרני, המתוחכם יותר, הפך את עצמו (או את האידיאה של אנושיות: 'צלם האדם', או: 'צלם אנוש')⁹⁹ לאליל מופשט שלפניו הוא פולח. בין אם הדמיון הוא מספיק גם לרמה ההלכתית הפורמלית, ובין אם לאו, הרי שברמה העקרונית נראה שדימיון ממשי אכן קיים.

כאן המקום להוסיף ולהזכיר גם את מה שראינו בשער הקודם. ישנה בעיה פילוסופית כבדת משקל בעצם הכפיפות למערכת נורמות שאינה מעוגנת בישות קיימת שמהווה מקור תוקף עבורה. האם באמת ניתן לדבר על 'כפיפות' למערכת שאני עצמי הוא היוצר שלה? אין הכוונה לטענה פסיכולוגית, שהכפיפות הזו לא תחזיק מעמד (כלומר לא תהיה אפקטיבית, בבחינת: "אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני"), אלא לטענה מהותית שכפיפות כזו מצביעה על יצירת אליל במובלע, גם אם האדם אינו מודה בקיומו. אליל זה אינו פחות מוחשי מאשר האליל שטמון בכפיס עץ או בחתיכת אבן שאליה פלחו עובדי העבודה-זרה של העולם העתיק.

כאשר אדם מצוי בדילמה בין היבטים מוסריים לבין ציווי דתי-הלכתי, הוא אינו יכול להסתפק בכך שמצפנונו (=הוא עצמו) אינו מאפשר לו לעשות מעשה מסוים שהתורה מצוה עליו לעשותו. אמירה זו שקולה לאמירה: אני איני רוצה לקיים את ציווי התורה. אם כן, לא מדובר כאן רק בכפיפות למערכת נורמטיבית נוספת, אלא למעשה מתברר שהאדם כלל אינו מחויב למערכת התורנית עצמה.

⁹⁹ המינוח המקובל בעולם המודרני: 'צלם אנוש', שהחליף את המינוח המקורי: 'צלם אלוקים', מצביע קצת על המגמה הזו. כידוע (ראה רמב"ם ריש הל' עבודה זרה) בימי אנוש התחילו לעבוד עבודה זרה (=צלם אנוש).

המשך

הארה 30:

התנגשות שנובעת מכפיפות לשתי מערכות נורמטיביות שונות, ולא מאי מחויבות לתורה, מחייבת את קיומה של ישות ('אליל') כלשהו. המסקנה היא שלמעשה יש כאן אליל ממש, במובן האונטולוגי (ה'בצל' המוסרי), אלא שהאדם מתכחש לו עקב היותו מופשט, ועל כן הוא ממציא לעצמו אפשרות למחויבות למערכת נורמות ללא כל מקור מחייב.

פולחן וירטואלי

עד כה עסקנו ברכיב השני (האליל). לצורך העמדת הדיון הנוכחי בפני עצמו, ננתק אותו מן הדיון הקודם, ונניח שבמערכות הנדונות אכן יש אליל (לפחות מבחינה הלכתית). כעת עלינו לדון האם יש כאן גם רכיב פולחני. על פניו, נראה כי הרכיב השני של איסור עבודה-זרה, הפולחן, אינו קיים כאן. הפעולות הנדרשות במסגרת המערכות הנורמטיביות הנדונות כאן, אינן נכנסות באופן פשוט בגדרו של פולחן דתי. אולם גם כאן ישנה מחויבות מלאה לערכים חיצוניים לתורה, ועל כן שוב לא ברור האם המימד הפולחני הוא כל כך מהותי לעניין. ננסה לעבור גם בדיון הזה, כמו בקודמו, תהליך של הפשטה.

אם הפולחן הנדרש היה מופשט יותר, ולא בא לידי ביטוי דווקא בקרבנות, או במעשים פולחניים מובהקים, האם יש בכך כדי להקל את חומר העניין? הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פוסק במפורש שאם עובדה כדרכה (=כפי שרגילים לעבוד לה), אזי גם אם עבודתה לא נמנית על אחת מארבע עבודות (של הקרבת קרבנות הרגילה) עובר על איסור עבודה-זרה (ראה משנה סנהדרין פ"ז, מ"ו, וברמב"ם בפיהמ"ש שם, ובהל"ע"ז פ"ג, ה"ב-ג ועוד). האם התנהגות מובהקת וברורה לפי עקרונות של מערכת נורמטיבית שונה מזו של התורה (ונניח כרגע, לצורך הדיון הנוכחי, שישנו אליל שמצוה על כך), אינה נכנסת לגדר עבודה-זרה? האמונה באותו אליל בהחלט באה לידי ביטוי גם במישור המעשי, והיא לא נותרת רק במישור העיוני המופשט.

נוסיף עוד נקודה למישור הדיון הנוכחי. התעסקות באליל לא באופן של פולחן (כגון להתרפא בעצי אשרה, ראה פסחים כה ע"א, ובר"ן ושאר הראשונים שם) מהווה על פי ההלכה אביזרייהו דעבודה זרה. גם על כך יש ליהרג ולא לעבור (ראה, למשל, אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'אביזרייהו'). אם כן, גם ביחס להתעסקויות אחרות שאינן פולחניות באותו אליל, ניתן להעלות על הדעת שיהיה בהן דין אביזרייהו דעבודה זרה.

מן הדיון בשתי הנקודות האחרונות עולה לאחר הפשטה שעבודה לפסאודו-אליל (או: אליל וירטואלי), גם אם היא עבודה מופשטת (פסאודו-עבודה), יכולה להעלות בעיות הלכתיות של איסורי עבודה-זרה, או לפחות אביזרייהו דעבודה זרה. אמירות שמתייחסות לאידיאות כאלו כ'עבודה-זרה' עולות

לפעמים בהקשרים של הטפות ושיחות מוסר, אולם דומני כי יש כאן גם מימד הלכתי שבהחלט יש לתת עליו את הדעת.

בין כפירה לעבודה זרה

הקומה הבאה של הטיעון מייטרת את הצורך בהשוואה לעבודה זרה ממש. כפי שראינו למעלה, יש להבחין בין אמונה מופשטת, שהיא כפירה או מינות, לבין אמונה שמחייבת פולחן, שבה אנו נכנסים כבר לגדר של איסור עבודה-זרה. לענייננו כאן, די אם הראינו שיש בפולינורמטיביות בעיה של אמונה כוזבת. כלומר, גם אם נסיק, על אף הטיעונים הנ"ל, שפולינורמטיביות אינה עומדת בקריטריונים ההלכתיים הפורמליים של איסור עבודה-זרה, עדיין יש בה בהחלט בעיה של אמונה כוזבת של 'שיתוף'. מסתבר שמצב כזה אינו יותר טוב מאדם המשתף שם שמים עם דבר אחר, פעולה שאינה כרוכה בהכרח בשיתוף בפועל, אלא קשורה אך ורק בצורת דיבור מטעה בעלמא (ראה בבבלי סוכה מה, ע"ב וסנהדרין סג, ע"ב ועוד).

סוף דבר, גם אם אין כאן איסור פורמלי של עבודה זרה, אולם אביזריהו דאמונה בשיתוף יש כאן, ועל כן פולינורמטיביות חשודה כאמונת כפירה דואליסטית. הקב"ה דורש ממני לא לקבל עדות נשים בבי"ד, ואילו אני מקבל על עצמי את הכפיפות למערכת כללים אחרת, שבה יש לאישה מעמד של עד כשר. מערכת זו כל כך מחייבת מבחינתי, עד שלפעמים אני דוחה את ציוויי של הקב"ה מפניה. ישנה כאן כפיפות חזקה וחד-משמעית, עד כדי כניעה, לגורם אחר (גם אם אבסטרקטי), שמעוררת תחושה חזקה של דואליזם. אם כן, מסקנתנו היא שלפחות במובן של אמונות ודעות פולינורמטיביות כרוכה בסוג כזה או אחר של פוליתאיזם.

שיקול תיאולוגי

את עצם הנושא של פולינורמטיביות תורנית, ניתן לראות גם מזווית נוספת. מי שכפוף למערכת נורמטיבית נוספת שסותרת את רצון ה' (כאמור, רק במצב כזה אנו נזקקים לפולינורמטיביות מהותית), סובר שהוא (או מקור הסמכות של אותה מערכת) יודע טוב יותר מהקב"ה מה ראוי לעשות במצב נתון. אם הקב"ה אינו חושב שכך ראוי לעשות, האם ניתן להעלות על הדעת שבכל זאת זה יהיה המעשה היותר ראוי?¹⁰⁰ מזווית זו ניתן לשאול האם אותו אדם אכן

¹⁰⁰ עיין בספרם של שגיא וסטטמן, **דת ומוסר** (בעמ' 94-97), שדנים בנקודה דומה מאד לזו הנדונה כאן. הם טוענים שניתן לדחות את התלות החזקה של המוסר בדת ובכל זאת לא לפגוע בריבונות, בחירות ובכל יכולת של הא-ל, אם נאמץ עמדה שחוקי המוסר הם הכרח, כעין ההכרח הלוגי, ועל כן לא נכון לומר שהקב"ה כפוף אליו, אלא שפשוט אין אפשרות אחרת.

מאמין באותו קב"ה (טוב, כל יכול וכל יודע) שבו היהדות המסורתית-הלכתית מאמינה? זו אינה בעיה של שיתוף אלא של דמות הא-ל שבאמונתו של האדם הפולינורמטיבי.¹⁰¹

המשך
הארה 30:

שיקולים הלכתיים נוספים

עד כאן עסקנו בשאלה האם פולינורמטיביות כרוכה באיסורי כפירה או עבודה זרה. כעת נפנה בקיצור נמרץ להיבטים הלכתיים נוספים הנוגעים (או לפחות משיקים) לסוגיית הפולינורמטיביות.

1. 'לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'.

הרמב"ם בהל' עבודה זרה (פ"ב, ג-ה) מתייחס למצב שבו אדם חושב לקיים נורמות שמקורן אינו בתורה, ובפרט כאלו שמנוגדות למה שכתוב בה ולעיקריה. נראה מלשונו שם שהוא מגדיר זאת בגדר הלאו של 'לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם', והוא מזהיר שאין לאדם לסמוך על דעתו בניגוד לתורה, שכן ייתכן שהוא טועה.

אנו רואים כאן טענה מרחיקת לכת הרבה יותר מאשר הטענה אודות הפולינורמטיביות. הרמב"ם קובע שגם אם אדם מוסיף דברים מדעתו, ורואה בהם ציווי אלוקי, הרי שמפאת אפשרות הטעות, יש כאן איסור של 'לא תתורו אחרי לבבכם'. העובדה שאיסור זה מפורט בהל' עבודה זרה אומרת שהוא שייך למשפחת האיסורים הללו (שהיא, כידוע, רחבה מאד, לפחות לשיטת הרמב"ם). נקודה זו מחדדת את הטענה שראינו למעלה לגבי מי שיודע טוב יותר מהקב"ה מה ראוי לעשות, אלא שכאן היא מוסבת על התורה ולא על הקב"ה.

2. בהקשר זה רלוונטי גם איסור 'בל תוסיף' (ראה ברמב"ם הלכות ממרים פ"ב, ט), אולם מפאת מורכבות הנושא, לא נדון בו כאן.¹⁰²

3. לאור דברינו עד כאן, יש לבחון גם את דברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח, הי"א, שם הוא כותב כך:¹⁰³

¹⁰¹ נקודה זו מעלה תיאור שונה של הפולינורמטיביות. עמדה כזו אינה מייצגת רק מחויבות לעוד מערכת נורמטיבית, אלא גם מחויבות לא מסורתית למערכת התורנית (רצון ה').
באשר לנקודה שאמונה כוזבת, או דמות לא נכונה של הא-ל פירושה אמונה בא-ל אחר, ראה דברי הרמב"ם **מורה הנבוכים**, ח"א פרק ס', וז"ל:

ואיני אומר כי מחייב התארים לה' יתעלה בלתי משיגו כראוי, או שהוא משתף, או שהשיגו שלא כפי שהוא, אלא אני אומר שהוא העדיר מציאות ה' מדעתו בלי שירגיש בכך... אבל המחייב לו תואר אינו יודע מאומה פרט לשם בלבד, אבל הדבר אשר נדמה לו כי שם זה נאמר עליו הוא עניין בלתי מצוי, אלא הוא המצאה כוזבת, וכאילו הניח שם זה על עניין נעדר, לפי שאין במציאות דבר שהוא כן...
הרמב"ם קובע שמי שמייחס לקב"ה תארים לא נכונים למעשה אינו מאמין בקב"ה, אלא בישות אחרת שאינה קיימת כלל.

¹⁰² ראה לדוגמה את הערך 'בל תוסיף' (וגם 'בל תגרע') בתוך **האנציקלופדיה התלמודית**, כרך ג.
¹⁰³ בנושא זה ראה את מאמרי בתוך **אקדמות** טו, תשס"ד. מאמר זה נוגע גם הוא בעקיפין בפולינורמטיביות

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נוח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא (וי"ג: ולא) מחכמיהם.

הרמב"ם עוסק כאן בשאלת עשיית המצוות מתוך הכרע הדעת ולא מחמת המחויבות לתורה. גוי שמקבל על עצמו את שבע המצוות הללו מפני התורה שניתנה בסיני הוא גר תושב, ונקרא מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעוה"ב. אך גוי שמקיים את שבע המצוות הללו מתוך הכרע הדעת ולא מפני שניתנו מסיני אינו נקרא גר תושב ולא חסיד אומות העולם, אלא לכל היותר חכם (=מוסרי). מעשה כזה אין לו ערך של עבודת ה' ולא של מצוה, אלא של מעשה ראוי וטוב מצד עצמו.

נושאי הכלים של הרמב"ם שם (ראה, למשל, ספר המפתח במהדרות פרנקל על אתר) מרחיבים את הדברים לכל אדם, גם יהודי. לדבריהם גם יהודי שמקיים מצוה מפני הכרע דעתו אין לכך ערך של מעשה מצוה אלא לכל היותר של מעשה ראוי וטוב.¹⁰⁴ הדבר גם ברור מסברא, שקיום מצוה כלשהי ללא מניע של עבודת ה' אינו יכול להיחשב כמעשה מצוה.¹⁰⁵

יש לשים לב לכך שלא מדובר בלשון הרמב"ם שצוטטה לעיל על מי שמקבל על עצמו מערכת נורמטיבית אחרת, אלא על מי שמקיים את מצוות התורה עצמן, אולם הוא עושה זאת מתוך מחויבות למקור סמכות שונה. עוד חשוב להבחין כי שני המקרים שהרמב"ם מנגיד ביניהם הם עשיית מצוות מפני 'הכרע הדעת', לעומת האמונה שכך ציוה ה' בתורה שניתנה ע"י משה רבנו. הרמב"ם אינו מנגיד את המושג 'הכרע הדעת' לקיום מחמת רצון ה' באופן כללי, אלא לכך שזהו רצון ה' בתורה שניתנה למשה בסיני. משמע מכאן שגם הביטוי 'הכרע הדעת' פירושו הוא אמונה שיש לעשות כן בגלל רצון ה', אלא שהוא מנוגד לאמונה שרואה את הביטוי היחיד לרצון ה' בתורה המסורה לנו מסיני. אם כן, דברי הרמב"ם כאן עוסקים במי שמקיים את המצוות כרצון ה', אלא שלדעתו הקב"ה לא נתן אותן בסיני. הוא מניח מהכרע דעתו שאם אלו מצוות ראויות, כי אז ברור שהקב"ה

תורנית, שכן הוא עוסק ביחס בין מערכת החוק האזרחי לבין ההלכה.

¹⁰⁴ ראה למשל בשו"ת עונג יו"ט סי' יט ד"ה 'ודע', ובשו"ת שואל ומשיב תניינא ח"א, סי' נא, ד"ה 'מה'; ח"ג, סי' צא, ותליתאי ח"א, סי' תב ד"ה 'והנראה'.

¹⁰⁵ הסיבה לכך שהרמב"ם הביא את ההלכה הזו ביחס לבני נוח ולא ביחס לכל יהודי, נעוצה כנראה בכך ששבע המצוות של בני נוח הן מצוות של סברא ומוסריות פשוטה, ולכן דווקא בהן היה צורך לחדש זאת. מעבר לכך, בעיני הרמב"ם כנראה לא עמדה סיטואציה אפשרית שיהודי יקיים מצוות מפני הכרע הדעת ולא מפני הציווי (בודאי לא מצוות שאינן שכליות).

המשך

הארה 30:

רוצה בקיומן.¹⁰⁶

המסקנה היא שאין בכלל בדברי הרמב"ם התייחסות לאדם שעושה משהו בגלל מערכת נורמטיבית אחרת, שכלל אינה רצון ה', ובפרט מערכת שציוויה עומדים בניגוד לרצון ה'. מסתבר, מהטעמים שפורטו למעלה, שמצב כזה מסווג על ידו כבלתי לגיטימי לחלוטין, ואולי אף כעבודה זרה, או 'שיתוף' (יש לזכור שבתקופת הרמב"ם עדיין אנחנו מצויים בעידן הפרה-קאנטיאני, שבו מחויבות דורשת אליל). על כן, לא ייפלא שהוא כלל אינו מוצא לנכון להתייחס אליו. למעשה, נראה כי ישנו כאן מצב שמכונה אצל הרמב"ם במקום אחר 'חידוש דת'. 'חידוש דת' הוא חידוש של מצוה שלא מופיעה בתורה, אולם המחדש חושב שהיא מוטלת עליו על ידי הקב"ה (ראה למשל בדברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"י, ה"ט ובספר המפתח במהדורת פרנקל שם). לאור דברינו למעלה עולה שגם בדבריו המצוטטים למעלה (שם פ"ח, ה"א) הרמב"ם מדבר על מי ש'מחדש דת', כלומר ממציא מצוה שלמיטב הבנתו היא לא מופיעה בתורה (או שלא צריך לציית לתורה שמצוה עליה), אולם לדעתו הקב"ה מצפה ממנו לקיים אותה. זהו רצון ה' שאינו מפורש בתורה (קטגוריה שאליה התייחסנו לעיל בפרק ב). ומצאתי שבספר **כבוד מלכים** (הביאו בליקוטים על הרמב"ם במהדורת פרנקל על הלכה זו) הביא מדרש **משנת ר' אליעזר**, שאומר כך:

אבל אם עשו שבע מצוות ואמרו מפי פלוני שמענו או מדעת עצמנו שכך הדעת מכרעת, או ששיתפו שם ע"ז, אם עשו כל התורה אין לוקחין שכרן אלא בעוה"ז.

ישנה כאן התייחסות מפורשת למי שעושה שבע מצוות בגלל שיתוף ע"ז, וזה בא כקטגוריה נוספת, שונה מזו של 'הכרע הדעת'. זוהי קטגוריה שונה, שכן כפי שראינו לעיל, הכרע הדעת שבדברי הרמב"ם הוא הכרעה על כך שזה רצון ה', ולא סברא מנותקת בעלמא. הכרע הדעת מן הסוג השני הוא סוג של שיתוף.¹⁰⁷ לסיום דברינו, חשוב לציין כי המחויבות לעקרונות המוסר כשלעצמה אינה

¹⁰⁶ נעיר כי מגבלה זו עוסקת במצוות שמצויות בתורה. לגבי ערכים חיצוניים להלכה, לא נדרש להניח שהם ניתנו מסיני, שהרי הם אכן לא ניתנו שם. מה שכן נדרש הוא הקשר בין המחויבות אליהם לבין קיום רצונו של נותן התורה.

¹⁰⁷ אמנם גם בשיתוף ע"ז לא ברור מהמדרש הזה האם יש כאן עבודה זרה ממש, שכן הוא מתייחס רק לשאלה מה שכר יקבל אותו אדם על עשיית המצוה. אין כאן התייחסות לעצם השיתוף. ולאידך גיסא, בהחלט ניתן ללמוד מהמדרש הזה שיש עבודה זרה בשיתוף לישות (או מערכת) שמצוה מצוות שאינן סותרות את התורה, וכפי שמתואר כאן לפעמים היא מצוה על מצוות התורה עצמן. וזה כדברינו למעלה, שדבר כזה יכול להיקרא שיתוף ללא תלות בתוכן הקונקרטי של הציוויים.

יש להעיר שיש הסוברים שבני נוח כלל אינם מוזהרים על השיתוף, ועל כן ספק האם ניתן ללמוד מהלכות גר תושב להלכות הנוגעות לישראל. באופן כללי יש לדון האם ישנו הבדל, בין בישראל ובין אצל בני נוח, בין אמונה בשיתוף לבין עבודה זרה בשיתוף (שזו ההופעה ההלכתית הרווחת של המושג 'שיתוף'), ואין כאן מקומו.

סותרת את המחויבות הדתית. הבעיה מתעוררת כשהמחויבות אינה נגזרת מן האמונה הדתית (כלומר מרצון ה'), אלא עומדת לעצמה. אדם דתי יכול להיות מחויב למערכת המוסר האוניברסלי, אם עקרון הערך שלו הוא המחויבות לקב"ה ולתורה. במצב כזה המערכת המוסרית היא מכוונת, שכן היא עומדת על המחויבות לתורה ולקב"ה, ששייכת למערכת בסיסית יותר. מצב כזה אינו פולינורמטיביות מהותית, שכן זו קיימת רק בין שתי מערכות מכוונות. מסתבר שמחויבות כזו לא תיקרא אצל הרמב"ם 'חידוש דת', שכן היא נובעת מן התורה שניתנה בסיני.

דברים אלו משתמעים גם ממה שהרמב"ם כותב בהלכות הפותחות את 'היד החזקה' (ראה גם בעיקר האמונה הראשון של הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק):
א. יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא וכל הנמצאים מן שמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו.

ב. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להימצאות.
ג. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לביטולם. שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם.
ד. הוא שהנביא אומר 'וה' אלוקים אמת' – הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתו. והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו...

ו. וידעת דבר זה מצוות עשה, שני' 'אנוכי ה' אלוקיך'. וכל המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה עבר בלא תעשה, שני': 'לא יהיה לך אלוקים אחרים על פני'. וכפר בעיקר, שזה הוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו.
ז. אלו-ה זה אחד הוא, אינו לא שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד שאין כייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם...

טענתו העיקרית של הרמב"ם היא שהאלוקים אינו זקוק לכל תוספת, וכל הנמצא אינו תלוי אלא בו, ופשיטא שגם כל המערכות הנורמטיביות, ולא רק כל הישויות (חומריות או רוחניות), אינן מצויות (ומחייבות) אלא מאמיתת הימצאו. והאומר שישנה מציאות, או נורמה, שאינה תלויה בו, מסתבר שגם זוהי בחינה של כפירה. אם כן, אמונה, או כפיפות למערכת נורמטיבית שאינה ביטוי לרצון ה' (בפרט אם היא סותרת את רצונו), אינן אלא כפירה באמיתתו ובייחודו.

מבחינת הדיון שלנו במערכות קטגוריאליות, ראינו כאן דוגמה שמראה מקרה בו מחויבות כפולה אינה אפשרית מבחינה אפוסטריורית. אם האדם מחויב לשתי המערכות, בזה גופא הוא מסיר את מחויבותו לאחת מהן (ההלכתית),

המשך
הארה 30: שכן מערכת זו דורשת כתנאי מן המחויב לה בלעדיות (היא אוסרת 'שיתוף'). אם כן, פולינורמטיביות תורנית אינה אפשרית. יש לשים לב שהמסקנה היא שמצב כזה אינו אפשרי אפילו ללא סתירה בין הציוויים של שתי המערכות. הרמב"ם מדבר על מצב שבו אדם מקיים את מצוות ההלכה עצמן, ובכל זאת אין בכך עבודת ה'.

המסקנה העולה מן הדיון בהארה היא שכפיפות למערכת נורמטיבית נוספת, מעבר לתורה, אינה אפשרית. לא במישור האפריורי, אלא במישור האפוסטריורי. ברור שאם הכפילות הזו אינה אפשרית בלא סתירה חזיתית בין הציוויים של שתי המערכות, המצב רק מחמיר כאשר ישנה סתירה כזו, ולכן אין צורך לבדוק את טיעוניו של ווזנר ביחס לשאלות אלו. כללית נאמר כי בין אם הטיעונים שלנו בדבר היחס בין פולינורמטיביות ופוליתיאיזם נכון, ובין אם לאו, ענייננו הוא רק בצורת הטיעון. על כן, יש לשים לב להיבט התיאורטי הכללי שעולה כאן: הסתירה מן הטיפוס הזה (פולינורמטיביות מהותית) בין המערכות, באם היא באמת קיימת, איננה מבטאת התנגשות הלכתית עם אף אחד מן הציוויים המסוימים של המערכת הנורמטיבית השנייה. ייתכן שכולם תואמים היטב לציווי ההלכה. הבעיה היא עם עצם קיומה של מערכת נוספת, או עם הכפיפות לעקרון הערך הנוסף שעומד מאחורי המערכת ההיא. כזכור, קיומה של כפיפות הוא תנאי בהגדרתה של מערכת נורמטיבית. זוהי דוגמא לבעייתיות אפוסטריורית במצב של כפילות נורמטיבית.

פרק ד על פלורליזם ופתיחות: שיח בין-קטגוריאל

מבוא

עד כאן עסקנו בשאלת שינויין של מערכות קטגוריאליות, ובאפשרות הכפיפות הסימולטנית של אדם אחד לכמה מהן ביחד. כעת עלינו לבחון יחס שונה בין מערכות כאלו, והפעם בהיבט חברתי-תרבותי. אנו דנים כאן במצב שבו לכל אדם, או קבוצה, ישנה מערכת נורמטיבית מסוימת (או כמה כאלו, ראה את האפשרויות לכך בפרק הקודם), והשאלה היא כיצד מתייחס אדם או קבוצה כזו לעמיתו/עמיתיהם, שמחויבים למערכות שונות מאלו שלהם. ישנם כאן כמה סוגי שאלות. למשל, שאלת הרטוריקה ומשמעותה: איך מתנהל ויכוח בין מערכות קטגוריאליות שונות? איך ניתן לנסות ולשכנע אדם עם בסיס ערכי ואקסיומטי שונה? מעבר לכך, אנו חוזרים כאן לשאלות של יחידיותה של האמת, של סובלנות ופתיחות ועוד. רובן של שאלות אלו נדונו בהרחבה בספר הראשון, אך הפעם ננסה לדון בהן מזווית רחבה יותר. בין היתר, נעסוק כאן גם באפשרות הפלורליזם בתוך מסגרת סינתטית. עד כמה האמת הסינתטית היא יחידה, או שמא אובייקטיביות אין פירושה בהכרח יחידאיות. מובן מאליו שההיבט העקרוני של האובייקטיביות והיחידאיות של האמת, נוגע ביסודו במבנה הפנימי של המערכות הקטגוריאליות בתוך האדם הבודד. היחס לאדם אחר הוא רק השלכה של המבנה הזה. על כן פרק זה הוא פתיחה לשני הפרקים שיבואו אחריו, ושלושתם יחד יהוו סיום למהלך כולו. אם פרק זה מחזיר אותנו לדיון על מושגי אמת, הרי הפרק הבא יעסוק בתיאור מסכם של המבנה הרוחני השלם (אשכול הבצלים) של האדם הבודד. הפרק האחרון של השער הנוכחי מחזיר אותנו לתחילת המסלול, כלומר לתחילת הספר הראשון. שם נראה בפרספקטיבה רחבה יותר את המעגל של שלושת הכרכים הראשונים של הקוורטט (שהיו מתוכננים בתחילה כטרילוגיה) נסגר, וחוזר לנקודת ההתחלה.

פלורליזם סינתטי: האם עמדה סינתטית היא אובייקטיבית לגמרי

תפיסת העולם הסינתטית שתוארה עד כאן, מבססת את מושגי האמת (העובדתית והנורמטיבית) המוחלטים שלה על צפייה באובייקטים מופשטים שקיימים במציאות. כל אובייקט כזה מבסס מערכת קטגוריאלית, ומשמש מדד ומקור לעקרונותיה. התמונה האנליטית, בניגוד אליה, אינה מכירה בקיומם של אובייקטים מופשטים, ולכן היא אינה יכולה להציע ביסוס של ממש לטענות אובייקטיביות. הכל תלוי במערכת ההתייחסות היסודית.

על אף הראיות שהובאו עד כה לטובת העמדה הסינתטית, ישנה תחושה שאובייקטיביזם מוחלט אינו נכון. האנליטיות אינה צומחת בחלל ריק. ישנו ריבוי (פלורליזם) מסוים שהאינטואיציה מאשרת אותו, ועל כן בעלי עמדה סינתטית צריכים למצוא דרך להכיל אותו בתיאור שלהם. לגבי עובדות, דומה שאין לכך כל מקום. בהקשר העובדתי, 'אמת' פירושה התאמה בין טענה לבין עובדה. התאמה כזו ישנה או איננה. אולם כשהדברים מגיעים להערכות ושיפוטיות, כאן

דומה שיש מקום ליחסיות מסוימת. השאלה איך ניתן להכניס דרגת חופש כזו לתוך התמונה הסינתטית ה'דחוסה'. נדרשת כאן יצירתיות, ובהחלט לא מן הסוג של עמוס עוז (ראה על כך למעלה, בפרק ה של השער השלישי).

אך גם לגבי עובדות המצב אינו כה חד משמעי. בהחלט ישנו מקום למירווח שכזה גם ביחס להכרה בעובדות (הפנומנה, בניגוד לנואומנה). מן ההיבט האפיסטמולוגי, כפי שראינו בשער השני, גם אם העובדה היא אחת, יכולות להיות ראיות מנוגדות ביחס אליה. כל אדם רואה את אותה עובדה עצמה מזווית שונה, ובכלים שונים. לא פלא שגם התמונה המשתקפת היא שונה. מן ההיבט התיאורטי, ראינו בספר השני כי התיאוריות והיישם התיאורטיים מהווים מערכת קטגוריאליט שמטרתה היא לתאר ולבטא את העובדות האמפיריות. ראינו שם, שבניגוד לתפיסה האנליטית השלטת בפילוסופיה של המדע, התיאוריה אינה רק תיאור נוח ויעיל של העובדות, אלא היא עצמה מהווה אוסף של טענות עובדה. יש לה תוכן אמפירי, ולכן היא, וגם היישם שמרכיבים אותה, נוגעים למישור העובדתי.

אולם עדיין יש מקום להותיר מירווח חופשי בהקשר זה. כלומר, ייתכן בהחלט שחלק מן היישם, או העקרונות התיאורטיים, הללו, אינם מתארים עובדות אלא מהווים קונסטרוקציה תיאורטית בלבד, לנוחיות הטיפול המדעי. לגבי אלו צודקת התפיסה האנליטית. ראינו לכך כמה דוגמאות: האחת היא המודל (ראה בספר השני, שער רביעי), שמהווה גם הוא סוג של תיאוריה. מודל אינו אלא תיאור נוח ומועיל של העובדות, בלי יומרה לתאר את המציאות עצמה. כפי שציינו בספר השני, עצם ההבחנה בין מודל לתיאוריה מצביעה על עמדה סינתטית. הדוגמא השנייה היא היחס בין הסבר סיבתי להסבר טלאולוגי. מבחינה פילוסופית ניתן לחשוב שרק אחד מהם הוא ההסבר הנכון, על אף שישנה התאמה מושלמת בין התכנים האמפיריים של שני סוגי ההסברים. במקרה כזה, אחת התיאוריות היא מכשיר נוח לטיפול במציאות, אולם היא בהחלט לא מהווה תיאור של המציאות.

המסקנה היא שעקרונות ויישם תיאורטיים, לעיתים יכולים לאפשר התייחסות פלורליסטית, כמו ביחס למישור הערכי. חז"ל מבטאים זאת בביטוי הידוע 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. כלומר, בתוך המסגרת התורנית ישנו מרווח מסוים של פלורליזם, על אף שבהחלט לא כל עמדה ודעה נכנסת למרווח הזה.

קעת עלינו להראות כיצד ניתן להכליל את שני ההיבטים הללו במסגרת התמונה הסינתטית, כפלורליזם מהותי. בהמשך דברינו נעסוק בעיקר בשאלת הפלורליזם ביחס לערכים ולא ביחס לעובדות, אם כי הדיון לגבי העובדות (כלומר הפנומנה שלהן, או התיאוריה שמאגדת אותן) הוא דומה מאד.

נראה כי ישנם שני מנגנונים אפשריים להכניס פלורליזם למסגרת סינתטית, וכעת נדון בהם אחד אחרי השני.

מנגנון א של פלורליזם סינתטי: חלקים ללא שורש אונטולוגי במערכת הקטגוריאלי
 כמו שהזכרנו, בהקשר המדעי ישנן הכללות שאינן תוצאה של צפייה, אלא של קונסטרוקציה תיאורטית גרידא. למשל, מודל כלשהו שמיועד לתאר אוסף של עובדות בצורה נוחה, יעילה וקלה לטיפול. מודל כזה אינו תוצאה של צפייה במציאות שהרי הוא אינו מהווה תיאור שלה. ייתכן שישנה כאן מעין תצפית, אולם לא במציאות העובדתית, אלא במציאות אידיאלית (עולם התיאוריות האפשריות והסבירות?!).¹⁰⁸ זוהי קבלה חלקית של הטענה האנליטית, שחלק מהאמיתות שלנו, במדע ובחיים, בעובדות ובמוסר, אינן נגזרות מתצפית אלא מקונסטרוקציה סובייקטיבית שלנו עצמנו.

כמובן, אין בכך כדי לומר שכל המבנים התיאורטיים (מערכות קטגוריאליזם) שלנו הן תוצר סובייקטיבי כזה. ישנם גם רכיבים כאלו בתוך התמונה הכוללת. אולם עדיין הבצלים האונטולוגיים שלנו קיימים ועומדים. מה ש'נשבר' הוא רק ההתאמה בינם לבין המערכת הקטגוריאליזם, כלומר מערכת העקרונות שמצויה אצלנו. ביחס לרכיבים הסובייקטיביים הללו של המערכות הקטגוריאליזם, נראה שאין כל דרך לגשר על הפערים בין המערכות. לכאורה לא ניתן כאן ליצור שיח בין-קטגוריאלי.

מנגנון ב של פלורליזם סינתטי: היחס בין פנומנה לנואומנה

האפשרות השנייה לפלורליזם סינתטי מהותי מתאפשרת מתוך ההבחנה שהצענו בשער השני של הספר הראשון, בין העובדות כשלעצמן לבין התיאורים שלהן כפי שהם מופיעים אצלנו בהכרה. כאן נרחיב זאת גם להקשרים השיפוטיים-ערכיים, מעבר להקשרים העובדתיים שנדונו שם.

לדוגמא, כאשר שני בני אדם מתבוננים בכיסא, אולם האחד רואה אותו מקרוב והשני מרחוק, או כשאחד רואה אותו דרך משקפי שמש, והשני רואה אותו בעיניים לא מזוינות, אך צפוי הוא שהם יראו תמונה שונה. קאנט מלמד אותנו שלא כל המשקפיים שלנו מצויים בחוץ (על העיניים). ישנם זוגות משקפיים רבים שמצויים גם בתוכנו (צורות הכרה שדרכן אנו מכירים את המציאות). הוא אמנם רואה אותן כמשהו בין-סובייקטיבי, כלומר משותף לכל בני האדם, ולא סובייקטיבי. אולם כבר העירו רבים שזוהי הנחה לא מבוססת. אם אכן מדובר במערכת סובייקטיבית אז אין סיבה לומר שכל המערכות הטרנסצנדנטליות האנושיות הן זהות. מתוך השיח שלנו ניתן להניח שישנם רכיבים רבים שהם משותפים, אולם בהחלט לא כולם. אם כן, ישנו שינוי ב'משקפיים' שבהן אנו מתבוננים באותו בצל אונטולוגי אחד ויחיד (אובייקטיבי). השוני הזה יכול ליצור אצלנו תמונות שונות.

יש לשים לב לכך שהפלורליזם שנובע מהמנגנון הזה אינו נובע מסובייקטיביות של התמונות השונות, או מהיעדר מימד אונטולוגי. הוא נובע מן העובדה שהתמונות הנוצרות אצלנו בהכרה עוסקות בפנומנה ולא בנואומנה. כלומר אותה מציאות אובייקטיבית עצמה, יכולה ליצור

¹⁰⁸ ראה על כך בספר השני, בדיון על האפלטוניות במתמטיקה (בפרק ה של השער השני).

תמונות שונות אצל אנשים שונים, בגלל אמצעי ה'צפייה' השונים המשמשים אותם. ההבדל בין שני סוגי הפלורליזם אינו סמנטי גרידא. העובדה שישנו יסוד אובייקטיבי אחד שמהווה מקור לכל התמונות שלנו, היא אשר מאפשרת את אותו שיח בין-קטגוריאלי שאותו מניח קרל פופר (אמנם ללא נימוק, שכן כפי שראינו שם גם פופר הוא אנליטיקן), בציטוט שהובא בפרק הקודם. השיח הבין-קטגוריאלי מתאפשר בגלל העובדה שהמערכות הקטגוריאליות הללו, גם אם הן שונות, מתבוננות באותה מציאות עצמה. והמציאות (הנואמנה) היא אחת ויחידה.

לדוגמא, קל לנו יחסית להבין שכמו שהעיוור אינו מסוגל לראות, ואנחנו – כן, כך ייתכן שישנם רבדים בהווייה שגלויים ליצורים מסוג שונה, ובכל זאת הם נסתרים מאתנו. כאן גם לא ברור שתהיה לנו יכולת לגשר על הפער, על אף שאנו יודעים שהוא נובע משוני בינינו, ולא מהבדל במציאות העובדתית (כשיש ויכוח בין פיקח לעיוור האם יש לפנייהם כיסא, רק אחד מהם צודק). לעומת זאת, כאשר ראובן צופה במציאות דרך נייר צלופן אדום, ושמעון דרך צלופן ירוק, סביר שהם יוכלו למצוא דרך לתרגם זה לזה את התמונות שהם רואים.

היכולת שלנו לגשר על שתי צורות התבוננות שונות, באם היא קיימת, נובעת מן העובדה שישנה מסגרת משותפת לכל הצורות הללו: כולן מתייחסות לאותה מציאות. מי שימצא את הטרנספורמציה בין מערכות הייחוס השונות הללו, יוכל 'לתרגם' את האחת אל השנייה. דוגמא לכך ראינו בספר הראשון (פרק ג של השער השמיני) בדיון על האקסיומות של הגיאומטריות הסותרות, ובתורת היחסות.

אולם יש להוסיף שגם במנגנון הפלורליסטי הזה, של ריבוי זוויות ראייה שיוצר ריבוי תמונות, לא בהכרח ניתן לתרגם כל זווית ראייה לזווית אחרת. למשל, בדוגמת העיוור שהבאנו למעלה, תרגום כזה יהיה בלתי אפשרי. לעומת זאת, בדוגמת הצלופן התרגום הוא פשוט יותר, ובדואי אפשרי.¹⁰⁹

קריטריון ההבחנה בין המנגנונים ומשמעותו

שני המנגנונים הללו מאפשרים מידה מסוימת של פלורליזם בתוך המסגרת הסינתטית. אולם ישנו הבדל בין שניהם. המנגנון הראשון יוצר רכיב סובייקטיבי לחלוטין בתמונה. משהו שכלל אינו נובע מתצפית, ואין לו כל מקור אונטולוגי. נראה כי מרווח מסוג זה אינו מאפשר תרגום,

¹⁰⁹ למעשה לא מדובר כאן על תרגום מלא או אפס יכולת לתרגם. ישנו רצף של אמינויות של התרגומים. ניתן לנסות להסביר לעיוור מהי ראייה, אולם ההבנה שלו לגבי זה תהיה כנראה קלושה. לעומת זאת, גם מי שמצויד בצלופן ירוק, יהיה קשה להסביר לו באופן מלא מה רואים בצלופן אדום (בפרט אם הוא לא ניסה זאת אף פעם, והוא רק יודע שישנם צבעים שונים). כאן התקשורת והתרגום יהיו הרבה יותר אמינים וטובים, ועדיין לא בהכרח מלאים והרמטיים.

נעיר כי גם במתמטיקה ישנן תמונות שאינן ניתנות לתרגום מדויק זו לזו. לדוגמא, נקודת ראשית הצירים, שמתוארת בצורה פשוטה במערכת קרטזית ($X=0$: $Y=0$), אינה ניתנת לתיאור חד ערכי במערכת פולרית ($R=0$ אך הזווית אינה מוגדרת). מצבים כאלה קרויים 'דפקטים טופולוגיים'. ראה בהארה 35 בספר השני.

ולכן גם לא שיח בין-קטגוריאלי. לעומת זאת, המנגנון השני פעמים רבות ניתן לגישור על ידי תהליכי תרגום. התרגום הזה נעשה דרך ניסיונות להביא את השני לנקודת התצפית שלנו על המציאות, כדי שגם הוא יוכל לראות את התמונה שנוצרה אצלנו. כמובן, מתוך התיאור הזה עולות כמה בעיות: כיצד אנחנו יודעים מתי הויכוח הוא מהותי, ומתי ניתן לגשר עליו. האם כאשר אנו מתווכחים עם מישהו, והויכוח אינו מוכרע, עלינו להסיק שנושא הויכוח שייך לחלק הסובייקטיבי של ההכרה שלנו? צריך להבין שטוען כזה אומר שעצם העובדה שהשני לא משתכנע, מהווה אינדיקציה גם עבורי, שהעיקרון שאני טוען לטובתו למעשה אינו נובע מעובדה אובייקטיבית כלשהי, והוא אינו אלא רעיון נוח ושימושי עבורי. כלומר, המסקנה היא רלוונטית מאד גם עבור עצמי, מעבר לשאלה מה תוצאת הויכוח שלי עם אדם אחר.

אם כך היה, אזי הטיעון, הנפוץ כל כך במקומותינו, שטוען שאם ישנן שתי דעות ביחס לנושא מסוים אזי ברור שאין לגביו אמת אחת, היה טיעון תקף. איך נוכיח לשני שהאמת עמנו? איך נדע שהאמת שלנו נכונה ללא הוכחה? מדוע אנחנו עדיפים על מישהו אחר, בפרט אם הוא לא פחות אינטליגנטי מאתנו? מפליא עד כמה שאלות, או הנחות, כגון אלו, מונחות בבסיס התרבות שלנו, ללא כל הצדקה. וכיצד על אף זאת הן מהוות מסגרת לפלורליזם כערך העליון בחברה (האנליטית) שלנו.

דווקא בגלל זה חשוב לשים לב לכך שטיעון זה אינו הכרחי כלל ועיקר. בהחלט ייתכן שהויכוח בינינו אינו מגיע למסקנה ברורה מסיבות לא מהותיות. ישנן כמה וכמה סיבות שכאלו. למשל, צד אחד בויכוח אינו כן, והוא לא מוכן להודות לצד השני גם לאחר שהשתכנע. סיבה מהותית יותר: אין לראובן את היכולת להביא את זולתו לראות את התמונה מהצד שלו (ראה בסעיף הבא על הרטוריקה כשיח בין-קטגוריאלי). הוא פשוט לא מצליח 'להכניס את שמעון לנעליים שלו'. גם היכולת לעשות זאת היא סוג של כשרון, שלא כל אחד ניחן בו באותה מידה, אולם ברור שהוא אינו קשור לאינטליגנציה המדעית-הכרתית, כלומר לשאלה האם אני צודק. כידוע, כושר השכנוע אינו תמיד ערובה לצדק, ואילו הצדק גם הוא אינו ערובה לכושר שיכנוע.

מצד שני, ברור שכאשר משהו שייך לחלק הסובייקטיבי של התמונה, אזי לא קיימת דרך הגיונית או תצפיתית לשכנע את הזולת בדעתו. כלומר ישנו קשר בין היעדר שכנוע לבין סיווג לחלק הסובייקטיבי, אך זהו קשר חד-כיווני: אם נושא הויכוח שייך לחלק הסובייקטיבי אז לא נצליח לשכנע, אולם אם לא מצליחים לשכנע זו אינה ראיה הכרחית לכך שאנו עוסקים בחלק הסובייקטיבי (כלומר שאין כאן אמת אחת).

הקריטריון שיכול להנחות אותנו בהחלטה האם העיקרון הנדון שייך לחלק הסובייקטיבי או האובייקטיבי של המערכת הקטגוריאלית שלנו, הוא רק הקריטריון האובייקטיבי. אנו שבים לעקרון האוודנציה הקרטזיאני. אין קריטריון בסיסי יותר מן הוודאות האינטואיטיבית עצמה. בשער השמיני בספר הראשון ראינו שהיא גם הבסיס היחיד האפשרי לתקפותם של חוקי הלוגיקה עצמם. זה אמנם אינו קריטריון חד, אולם אין לנו משהו טוב יותר. האינטואיציה היא גם הבסיס להכריע מי מתבוננתנו שייכת לאינטואיציה (ההכרה השמעית), ומי מהן פיקטיבית

וסובייקטיבית. הכוח האינטואיטיבי שלנו פועל בכמה רמות שונות, ולפעמים הוא אף מתייחס לעצמו (כמו במקרים שאנו עוסקים בנייתוח והבנת החשיבה שלנו). יש לתת את הדעת לכך שהאינטואיציה כאן משמשת בכפל תפקידים: 1. היא כלי הכרתי-חשיבתי למול המציאות החומרית והאידיאית שסביבנו. 2. היא כלי לבחון את פנימיותנו, ולראות איזה היסק או הכרה הם באמת תוצר של תהליכי הכרה תקפים, ואיזה מהם אינם אלא קונסטרוקציה תיאורטית פיקטיבית. בפונקציה הראשונה האינטואיציה פונה החוצה (היא סוג של הכרה), בעוד שבשנייה היא פונה פנימה לתוך הרוח (היא הכרה פנימה, או חשיבה). בספר הראשון (בפרק ב של השער האחד-עשר) כבר עמדנו על כך שההתבוננות באידיאות נעשית בשני כיוונים: פנימה והחוצה. זוהי התבוננות על המושגים כיישים שמצויים בעולם האידיאות, ובו-בזמן התבוננות זו נתפסת על ידינו כצפייה אל תוך הנפש פנימה. ישנה התאמה בין שני מושאי התצפית הללו (הרוח האנושית והעולם), והיא אשר עומדת בבסיס הטיעון על עמימות ההבחנה בין הכרה לחשיבה. בפסיקה הקודמת פגשנו מצב שבו ההתאמה הזו נשברת, שכן ישנם רכיבים בשכל שאינם תוצאה של צפייה על החוץ. לכן שני הכוחות האינטואיטיביים שעד כה פעלו בהתאמה מלאה (ולכן לא מצאנו צורך להבחין ביניהם) מופיעים פתאום ככוחות נפרדים. האחד פונה פנימה, ותוצאתו היא תמונה א, והשני פונה החוצה, ותוצאתו היא תמונה ב. ברגע שאנו מבחינים באי התאמה שכזו, אות הוא שמשא הדיון שייך לרכיב הסובייקטיבי של המערכת הקטגוריאלית הנדונה.

תקדימים: ר' צדוק הכהן מלובלין והמהר"ל מפראג

למעשה מודלים כאלו של פלורליזם מצויים זה מכבר בהגות היהודית. למנגנון הראשון אין כל צורך להביא ראיה. כל השיח ההלכתי רווי בהכרה בלגיטימיות של דעות שונות. הביטוי התלמודי הידוע לכך הוא: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', שבדרך כלל מתפרש כנובע מן המנגנון הראשון (כלל זה יידון בהארה הבאה). לעומת זאת, המנגנון השני, שאינו מבוסס על יחסיות וסובייקטיביות אלא על ריבוי תמונות (פנומנה) של אותו אובייקט ממשי (נואומנה), ניתן להתנסח באופן מעט שונה: ישנו כאן מכלול של זוויות מבט, שחלקן ניתנות לתרגום זו לזו, המצטרפות יחד כדי ליצור תמונה שלימה יותר של האמת על כל צדדיה. בהצגה זו הפלורליזם אינו מבטא היעדר אמת, אלא אמת כוללת ושלימה יותר, שרק החברה כולה, על מגוון חלקיה וזוויות הראייה שהיא משתמשת בהן, יכולה להתקרב לתיאור מלא שלה.

תמונה כזו על חילוקי דעות בהלכה מציינים שני הוגי דעות יהודיים חשובים: המהר"ל מפראג ור' צדוק הכהן מלובלין, אשר מפרשים את הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' דווקא כנגזרת של המנגנון השני. שניהם יוצאים מתוך הנחה אונטולוגית-תיאולוגית, שכל מה שישנו בעולם מוצאו מהקב"ה. מכאן הם מסיקים שגם הניגודים שאנו מוצאים כאן, בשורשם למעלה, אצל האלוקים עצמו, הם מתאחדים ומהווים שלמות אלוקית אחת. הפיצול ביניהם נוצר בגלל שכל

חלק במציאות אינו יכול לבטא את כל השלמות האלוקית, והוא אינו נוטל אלא חלק ממנה. על כן הוא אינו יכול גם לראות את התמונה כולה, אלא רק להתבונן מן הזווית הפרטית שלו. מכלול הזוויות כולן, רק הוא יוצר את התמונה השלימה, האלוקית. בפרק הבא (בדיון על המונותאיזם הקטגוריאלי) נראה השלכות תיאורטיות חשובות וכלליות של התמונה הזו.

ר' צדוק כותב בספרו **רסיסי לילה**, כך:¹¹⁰

בכל חידושין דאורייתא אי אפשר להיות דבר מבורר שלא יהיה נטייה לכאן ולכאן, כמו שכתוב (חגיגה ג ע"ב) 'הללו מטמאין' וכו' ו'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' (עירובין יג ע"ב), פירוש אלוקים בעל הכוחות כולם הנפרדים שבעולם, וזהו לשון רבים דדברי תורה הוא חיות הבריאה כולה... והם נפלגים למעיינות שונים לאסור ולהתיר, וכסבורים אנו דהוא בדעתו של חכם ואינו כן, אלא גם זה ביד ה' שמאיר עיניו ומטה לבבו כפי החפץ ורצון אלוקי לבד, ולכן נקרא 'דברי אלוקים חיים', דבאמת הן דברי ה' יתברך... כנבואה... והדיבור הוא התגלות לפועל, ובהתגלות אי אפשר להיות ב הפכים בנושא אחד כידוע,¹¹¹ דשכל בני אדם מכחיש זאת... אבל חכם הוא דבוק בחכמתו של ה' יתברך שהוא במחשבה שבמוח, שם אפשר להיות ב הפכים בנושא אחד. ולא עוד אלא שהוא כמעט מוכרח כפי מה שישד ה' יתברך כל הבריאה דבר והיפוכו... ואין לך דבר בעולם שלא יהיה היפוכו ממש גם כן... רק שבפועל ב הפכים אינם בנושא אחד כשהוא יום אינו לילה וכשהוא לילה אינו יום, מה שאין כן במקור שם כולא חדא.

דברים כמעט זהים ניתן למצוא בכמה מקומות בכתבי המהר"ל.¹¹²

למעשה, תמונה זו מתקשרת היטב לסוגיית מישורי ההסבר המקבילים בה עסקנו בספר השני (בשער הרביעי). ראינו שם שלהתרחשויות רבות בעולם ניתן להציע כמה הסברים מקבילים בו-זמנית. היחסים בין המישורים נדונו שם בהרחבה, וראינו שישנם כמה סוגי יחסים כאלו. כאן אנו מציעים יחס נוסף, או התבוננות שונה על מכלול היחסים, שלפיה ההסברים כולם יוצרים יחד תיאור שלם של ההתרחשות. המבט השלם נוצר מתוך צירוף של כל המבטים החלקיים. נסיים את הסעיף הזה בהארה שדנה על הפלורליזם ההלכתי, ועל הגישה הפלורליסטית ביחס אליו עצמו.

¹¹⁰ ר' צדוק הכהן מלובלין, **רסיסי לילה**, בני-ברק תשכ"ז, הציטוט מעמ' 18.

¹¹¹ בנושא אחדות הניגודים, ראה בספר הראשון שער שלושה-עשר, שם הבחנו בין שני סוגי ניגודים, שבאחד (האפרירי) תיתכן אחדות, ובשני (האנליטי) לא.

¹¹² ראה למשל **דרך חיים** (על פרקי אבות), ירושלים תשל"א, עמ' רנח-רנט. ועוד בספרו **באר הגולה**, ירושלים תשל"א, עמ' כ-כא. ראה בעניין זה את ספרו של אבי שגיא, **אלו ואלו**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1999 (הדפסה שנייה), שיידון בהארה הבאה.

הארה 31: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' בריבוע¹¹³

מקובל מאד לראות בהלכה המקורית גישה של פלורליזם מהותי, שהביטוי החד ביותר שלו הוא האמירה: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' (עירובין יג, גיטין ו). לאור הפרשנות הזו מקובל גם לבקר את יהדות ההלכה בת זמננו על כך שהיא אינה מפגינה גישה דומה. בהארה זו נעסוק בקצרה במאמר חז"ל זה, ונראה כמה ממשמעויותיו. ישנן גישות שונות בין הפרשנים בהבנתו של מאמר זה עצמו. חיבור מפורט שדן בנושא זה הוא ספרו של אבי שגיא, **אלו ואלו**,¹¹⁴ אשר מציג מגוון גישות הלכתיות ומטא-הלכתיות לנושא.

כפי שכבר הערתי בסקירת הנ"ל בתוך **דעות**, ישנה נטייה אקדמית להציג מיגוון רחב של פרשנויות להלכה או לעיקרון הלכתי, ופעמים רבות מעבר למה שבאמת ניתן למצוא במקורות. דבר זה נובע משתי סיבות עיקריות: 1. המתודה האקדמית, בפרט ביחס לתורה ולהלכה, היא אנליטית במהותה. לכן היא אינה נוטה להרמוניזציה, אלא דווקא לדיכוטומיה. פעמים רבות הדבר נובע ממגמה, ולעיתים מחוסר יכולת אינטלקטואלית וחוסר יצירתיות (ראה דיון ודוגמאות לכך לעיל בשער השלישי). 2. מגמתיות אידיאולוגית שמטרתה לעגן מגוון רחב ככל האפשר (ומעבר לכך) של אפשרויות פרשניות, ובכך להראות פלורליזם רחב ככל האפשר.¹¹⁵

הדבר אמור ביחס לכל עיקרון הלכתי, אולם לא נתפלא אם נמצא אותו בפרט ביחס למאמר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' עצמו. כמובן שהשאלה בדבר הפלורליזם ההלכתי, כאשר היא מיושמת על העיקרון של 'אלו ואלו' עצמו, מעוררת פרדוקסים. איזו מן הגישות שנמצא בפרשנות למאמר הזה נבחר ליישם על המחלוקת בין המפרשים לגבי פירוש המאמר הזה עצמו? האם בכלל סביר לומר שהמאמר 'אלו ואלו', ללא תלות בפירוש ספציפי שלו, יכול להיות מוסב על פרשנויות שונות שנאמרו עליו עצמו? זהו פשרה של הכותרת להארה זו: 'אלו ואלו בריבוע'.

¹¹³ ראה על כך את מאמרי, 'האם ההלכה היא פלורליסטית', **המעין**, כסלו תשס"ז.

¹¹⁴ **אלו ואלו**, אבי שגיא, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1997 (הדפסה שנייה).

¹¹⁵ בסקירתי עמדתי על כך שהאידיאולוגיה הפלורליסטית במחקר היהדות נוקטת כיום דרכים מתוחכמות יותר מאשר בעבר. במקום להוכיח מהותית שישנו פלורליזם בנקודה כלשהי, מספיק להראות שניתן למצוא כמה וכמה גישות בפרשנים ובפוסקים, ולהותיר את השאלה מי צודק פתוחה. עצם המיגוון נותן תחושה לקורא ולמעין שכל העמדות לגיטימיות.

זה מה שמוביל להצגה לא פרופרציונית של עמדות הלכתיות, בה מופיע ליד הרמב"ם, שהוא עמוד ההלכה, קטע עלום כלשהו מהגניזה הקהירית, או מקורות דומים. אפילו בלי לטעון את הטענה המופרכת על פניה, שיש כאן מחלוקת שמענגת את שתי העמדות באופן שווה, מספיק להציג אותן זו ליד זו, ולהשאיר את המסקנה לקורא.

עסקתי בתופעה זו גם בספר השני, בעיקר בהארה 14, בדיון על קריטריון השפיטות.

כעת נסקור בקצרה את העמדות השונות בסוגייה זו, ונראה את המגמתיות ואת הכשל שעליהם הצבעתי כאן באופן ספציפי יותר. אבי שגיא, אחד מן החוקרים הבולטים והמוכשרים של ההלכה בזמננו, שהמתודה והשקפת העולם שלו משקפות אנליטיות ברורה (ראה גם בנספח), יהווה עבורנו דוגמא טובה לכך. שגיא מציע שלושה כיוונים עקרוניים לפרש את המאמר 'אלו ואלו', שנחלקים ביניהם בשאלה האם ישנה רק אמת הלכתית אחת: 1. הגישות המוניסטיות – שמאמינות באמת הלכתית אחת בלבד. 2. הגישות הפלורליסטיות – שמאמינות בכמה אמיתות אפשריות. 3. הגישות ההרמוניסטיות – שמאמינות באמת אחת שהיא כוללת את כל הגוונים שבמחלוקת (כדעת ר' צדוק מלובלין והמהר"ל שראינו לעיל).

למעשה, הניתוח מותנה בהבנת המושג 'הלכה', והיחס בינו לבין 'אמת'. נביא דוגמא אחת לשם המחשה. בספר **דרשות הר"ן** מתקשה כיצד התורה מחייבת מישהו שהוא תלמיד חכם מובהק ויודע שבית הדין הגדול טועה, לעשות בכל זאת כדבריהם. בפרט לאור ההנחה שמעשי עבירה מטמטמים את הנפש (יש להם השלכות רוחניות לגבי האדם עצמו). מדוע האיש הזה צריך לשאת בתוצאות של טעויות של בית הדין?

תשובתו של הר"ן היא שאי ציות לבית-דין גם היא עבירה, ועל כן גם היא מטמטמת את הנפש, וכנראה בעוצמה גדולה יותר מאשר העבירה עצמה. לדוגמא, אם ב"ד מורים לציבור שחובה לעשות מעשה כלשהו בשבת שמהווה מלאכה אסורה, למשל מלאכת הוצאה. אותו חכם יודע שזהו מעשה אסור, ובי"ד טעו בהוראתם. על אף זאת, הוא אמור לשמוע בקולם ולעשות את המעשה הנדרש. כאמור, הר"ן מסביר זאת בכך שהציות לבית-דין גם הוא חלק מן ההלכה, ולכן אי-ציות להם גם הוא עבירה.

כעת עלינו לשאול את עצמנו, מהי 'האמת ההלכתית' במקרה זה? האם עמדתו של הר"ן היא מוניסטית, או פלורליסטית? אם מדובר על 'אמת' במונחי הלכות שבת, אז האמת היא כאותו חכם, ובית דין טעה. אולם אם עניינו ב'אמת' הלכתית בכלל, אזי יש לקחת בחשבון גם את חובת הציות לבי"ד, ואז אמנם בית הדין טועה, אך מי שאינו שומע להם טועה גם הוא. כלומר יש כאן שני מושגי 'אמת' הלכתית, ובכל פעם עלינו לבחון באיזה משניהם אנו עוסקים.

הדברים מתחדדים שבעתיים לאור קביעת המהר"ל ב**נת"ב התורה**, שהקב"ה מצפה מאיתנו לפסוק ולהכריע כפי הכרתנו, אפילו אם אנחנו טועים, ולא דווקא כפי האמת.¹⁶ כלומר הערך של האוטונומיה חשוב לא פחות מערך האמת. כעת ניתן שוב לשאול: מהי האמת ההלכתית? האם לנהוג באופן אוטונומי זוהי אמת הלכתית, או הנחייה מתודולוגית?

¹⁶ ראה על כך במאמרי 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** א, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשס"ב.

המשך
הארה 31:

דוגמא נוספת לשני מישורי אמת ראינו לעיל בפרק ז של השער השלישי, בדיון של ר' יצחק הוטנר לגבי גניזת הדעת. דוגמאות נוספות ראינו בספר השני כשעסקנו במישורי הסבר מקבילים.

אם כן, בכל דיון וניתוח של שאלת המוניזם מול הפלורליזם עלינו לבחון באיזה ממישורי האמת עוסק הפרשן הנדון.

מעבר לכל זה, יש להבחין בין אמת הלכתית לאמת מטאפיזית. בכל הלכה ישנם צדדים שונים שמתוך כל אחד מהם רואים את אותה הלכה עצמה באופנים שונים, ולכן ניתן להגיע למסקנות הלכתיות שונות. לפי ההרמוניסטים האמת המטאפיזית היא המכלול כולו, אולם זה לא יכול לבוא לידי ביטוי בפסיקה, שכן היא אמורה לתת לנו דרך התנהגות מעשית אחת. אם כן, מעבר לאמת המטאפיזית ישנה גם אמת הלכתית, וגם לה ניתן לקרוא אמת, ביחס להכרעה במישור המעשי. אנו מכריעים שביחס ליישום המעשי צד מסוים הוא אכן המתאים יותר.

ביטוי חד לקביעה זו ניתן למצוא בסוגיית גיטין (ו ע"א), שם נחלקים שני חכמים בשאלה מה היתה הבעיה של הפילגש בגבעה. אחד אומר שבעלה מצא לה שערה, וחבירו טוען שמצא לה זבוב. הגמ' מאחדת את דעות שני החולקים, ואומרת: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן – זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד'. באופן כזה יוצא שאף אחד מהם אינו אמיתי לגמרי, והאמת מורכבת משניהם ביחד, אולם בכל זאת רק אחד (זה הסובר שנימא מצא לה) צודק ברובד הפרקטי, כלומר ביחס לסיבה שעוררה את חמתו (=הקפדתו) של בעלה של הפילגש. יש לשים לב שזהו המקור היחיד בש"ס שמופיע בו הביטוי 'אלו ואלו' ביחס למחלוקות כלליות, ולא ביחס לבת הקול של ב"ש וב"ה.¹¹⁷

אם נעבור על כל המקורות שמובאים בספרו של שגיא, ובפרט אם ננסה להתאים ביניהם לבין מקורות מפורשים בתלמוד (מה שהוא בדרך כלל אינו עושה, כדרכם של חוקרים שאינם נוקטים במתודות הרמוניסטיות), דומה כי לא נוכל למצוא ולו מקור אחד שסותר בעליל את העמדה ההרמוניסטית של מהר"ל ור' צדוק. כל אחד מהמקורות ניתן להעמדה על מישור דיון שונה.

על כן, ניתן להראות שמכל המקורות הללו אפשר לבנות שיטה כוללת אחת, שהיא היא פרשנותו של המאמר 'אלו ואלו'. ניתן לטעון שכל המקורות אינם אלא וריאציות שונות על גישה זו, או תיאורים של מישורים שונים שלה, וממילא בטל הצורך ליישם כאן את הכלל 'אלו ואלו' עצמו (בריבוע). כל פרשן יתרום זווית אחרת לפירוש הכולל הזה, ויהיה כאן יישום של הפלורליזם הסינתטי של המהר"ל ור' צדוק, ביחס לסוגיית 'אלו ואלו' עצמה.

¹¹⁷ יש לציין שגם ביחס למחלוקת ב"ש וב"ה, הסוגייה בעירובין יג מתארת את דברי הבת קול שאומרת ש'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', ומייד מוסיפה – 'והלכה כב"ה'.

מכשיר חשוב בביקורת הזו היא התיזה על מישורי הסבר מקבילים, שפורטה בספר השני (שער רביעי). כבר שם ראינו שהיא מבטאת מתודה שנוגדת למקובל בעולם המחקרי-אקדמי. מקוצר היריעה לא נוכל לבצע כאן מעבר שיטתי על כל המקורות בספר, ועל כן אביא רק כמה דוגמאות משקפות:

1. בתחילת הספר (עמ' 33) מובאת עמדתו של ר' יוסף קארו, שהיא לכאורה מוניסטית במובהק. הוא מביא את הסוגייה בעירובין יג, שם בת הקול קובעת שהלכה כבית הלל כי הם נוחי נפש וענווים, ומקשה:¹¹⁸

תמיה לי: אם לא היה הדין כדבריהם, וכי מפני רוב המידות הטובות שבהם קבעו הלכה כמותם?

ואפשר דהכי קאמר, מפני מה זכו שיכוונו תמיד האמת, עד שמפני היותם אמת קבעו הלכה כמותם.

לכאורה ישנה כאן תפיסה ברורה של אמת הלכתית אחת, ולכן אין מקום לשיקולי מוסר כקריטריון לפסיקת הלכה. אולם בהחלט ייתכן שר' יוסף קארו מדבר על אמת הלכתית שאליה הם מכוונים, ולא על אמת מטאפיזית כלשהי. אם כן, אין כאן בהכרח מוניזם גמור. הר"י קארו מדבר על האמת שצריכה להנחות אותנו במישור המעשי, וכזו יש רק אחת, גם אם אנו דוגלים בהרמוניזם מטאפיזי.

2. 'עקרון ההתקבלות', כפי שהוא מכונה אצל שגי (ראה בסוף חלק א, עמ' 62 והלאה), מבטא תפיסה שההלכה אינה אלא הכרעה סמכותית, והיא אינה משקפת אמת כלשהי. כלומר עקרון ההתקבלות מצביע על פלורליזם. אולם טיעון זה אינו נכון, שכן תפיסת ההלכה כנובעת מסמכות אינה אומרת בהכרח שאין אמת הלכתית אחת. ייתכן שהסמכות היא כלי, מכשיר לגילוי האמת. אם כן, הסמכות היא הקובעת מיהי אותה אמת אחת ויחידה (מוניסטית). היחס בין דברי הרא"ש שמובאים שם לבין תפיסה מוניסטית, נדון בהרחבה במאמרי הנ"ל.¹¹⁹ גם דברי בעל **דרשות הר"ן** שהובאו לעיל מצביעים על ניתוק בין שאלת הסמכות לשאלת האמת. קבלת הסמכות אינה מורה בהכרח על דחיית האמיתיות המטאפיזית.

3. שגי (עמ' 74-73) מוצא סתירה חזיתית בדברי ר' יום טוב העליר (בעל **תוספות יום טוב**), שמחד מסביר את תופעת המחלוקת כתאונה היסטורית, דבר שמרמז על מוניזם הלכתי, ומאידך, מסביר ששתי העמדות ההלכתיות שבמחלוקת הן תקפות מבחינה הלכתית. כדאי להעיר שסתירה זו קיימת כבר במקורות שונים בתלמוד עצמו, ולאחר מכן גם ברמב"ם. לפי דרכנו זו אינה סתירה כלל, שכן האופן שבו המחלוקת התרחשה מבחינה היסטורית הוא מנגנון

¹¹⁸ **כללי הגמרא**, ר' יוסף קארו, בתוך: **הליכות עולם**, ר' ישועה הלוי מתלמיטאן, תל-אביב תש"ל, עמ' נא, ד"ה 'זמ"ש וכן'.

¹¹⁹ 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** א.

המשך
הארה 31:

ה'תאונה', אולם לאחר היווצרותה היא מבטאת ריבוי אמיתות. כך, למשל, כותב ר' יצחק הוטנר, בספרו **פחד יצחק**, על חנוכה, ובמאמרו הנ"ל על 'גניזת הדעת'.⁴ הרב סולובייצ'יק, שעמדתו נדונה בפרק ב (עמ' 54 והלאה) מוצג כמי שרואה את פסיקת ההלכה כפעילות שעושה שימוש בכלים אפריריים, שעמם בא איש ההלכה לבחון את העולם, כעין ניתוח מתמטי. ההלכה כופה על המציאות את כליה האפריריים, ולא מתאימה עצמה אליה. שגיאה מעמדת עמדה זו עם הנטורליזם, שרואה בהלכה שיקוף של המציאות, וחילוץ עקרוני שטבועים בה עצמה. ושוב עלינו לחלק בין תיאוריה מטא-הלכתית, לבין משמעויות של הפעילות ההלכתית. ניתן לפעול כמו הרב סולובייצ'יק, ולנתח את המציאות בכלים אפריריים, כעין מתמטיים, ובו-בזמן לראות בכך חשיפה של סדר שמצוי במציאות עצמה. את הסדר הזה אנו לא מוצאים בראייה פשוטה של המציאות, אלא בעזרת כלים אפריריים שמלמדים אותנו להתבונן בה נכון.

יש כאן הנחה מובלעת שהתבוננות אפרירית איננה יכולה לשקף משהו אמיתי על העולם. אולם לכל אורך דברינו בקוורטט הזה ראינו את ההיפך: אמון בכלים האפריריים שלנו, שבא לידי ביטוי בביטול ההבחנה בין הכרה לחשיבה, מוביל להנחה בדבר התאמה בין האדם לעולם, כלומר שחשיבת האדם מובילה אותו להכיר משהו בעולם עצמו.

ניתן להמשיך ולהראות זאת באופן עקבי לאורך כל הספר. שגיאה מניח את הפלורליזם ההלכתי, ולא מוכיח אותו.¹²⁰

לסיום הדיון הקצר הזה, יש להעיר שאין כל ספק כי אצל פוסקים שונים וחברות הלכתיות שונות, ישנן תודעות הלכתיות שונות. יש כאלו שהם יותר אוטונומיים, ויש שמסתמכים יותר על תקדימים. יש כאלו שרואים לעצמם יתר מרווחים וישנם כאלו שרואים את ההלכה כמבנה סגור. אולם המחלוקות הללו, שיכולות להיראות קיצוניות מאד במבט שטחי, מבטאות כולן תיאוריות מטא-הלכתיות דומות מאד. הויכוחים עוסקים במרחב צר מאד בתוך המסגרת שתוארה למעלה, ובשאלות של מינונים.

הפרקטיקה ההלכתית כפי שהיא מתנהלת בפועל אומרת דבר ברור מאד על התיאוריה המטא-הלכתית, מה שלא ניתן למצוא מכל הציטוטים שעוסקים ישירות בנושא המחלוקת עצמו. כל אלו אינם אלא קירובים שבדיעבד לאמת אחת, כפי שהיא מתוארת למעלה, והקירוב תלוי ביכולת ובכלי הניתוח של הפרשן. המציאות ההלכתית, לפחות ברמה העקרונית, היא ברורה למדי.

¹²⁰ עוד ביחס ל'אלו ואלו', ראה במאמרי 'המחייב בממון המזיק: למהותן של ה'חקירות' העיוניות', **מישרים** ג, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשס"ד, בעיקר בסוף המאמר שדן בשיטת בעל **נפש החיים**, שם הבחנו בין נורמות לעובדות, וטענו שהמחלוקות ההלכתיות נסובות אודות נורמות, ולכן אפשרי לגביהן פלורליזם מהותי.

ומכאן להערה מתודולוגית חשובה.¹²¹ ניתוח של ההלכה חייב להסתמך בעיקר על תיאורים של התנהלותה בפועל, פחות מאשר התייחסויות מטא-הלכתיות ישירות (שמופיעות בדרך כלל בהקדמות לספרים, ובספרי הגות ומחשבה). חז"ל אינם נוהגים להתייחס אל עצמם רפלקסיבית, כלומר להתייחס ישירות למתודות שלהם, ולא בכדי. התיאוריה ההלכתית לעולם תהיה בבחינת קירוב לא מדויק לאופן ההתנהלות הממשי של ההלכה. התיאורים המקורבים יכולים להיות נבדלים זה מזה, אולם המציאות היא כמעט אחת. גם כשל זה נפוץ מאד בקרב חוקרים של ההלכה. שימת לב להלכה האקטואלית שלעצמה, היתה חושפת בבירור את התמונה שתוארה למעלה. אין כמעט חכם הלכתי שאינו מדבר על אמת הלכתית, ועל טעויות בפסיקה. קשה לראות כיצד דיבורים אלו מתיישבים עם מודל של 'התקבלות' גרידא.

לאור דברינו אלו, המסקנה באשר לפלורליזם ההלכתי, תואמת למה שנתאר להלן כפלורליזם סינתטי. זוהי גישת ר' צדוק ומהר"ל שמתייחסת לדעות השונות כמכלול שיוצר יחד את האמת האלוקית השלימה.

מאפיין נוסף של הפלורליזם הזה, הוא קיומם של גבולות. מכיון שהוא מבוסס על ראייה סינתטית, ולא על אנליטיות, ישנם לשיח ההלכתי גבולות (שמקורם בחלקים הלא פלורליסטיים, מחוץ למרווחים של הבצל הסינתטי), שמחוצה להם לא ישרור הפלורליזם האוטופי שיש כאלה שנוטים למצוא אותו בהלכה. ראה על כך גם אצל שגיא, חלק שני פרק ה, וגם בנספח.

מהי רטוריקה: דמגוגיה, שכנוע וויכוח

כעת נוכל לנסות ולהבין את אפשרויות השיח הבין-נורמטיבי, או בין-קטגוריאלי. בחלק הראשון של הפרק ראינו שישנן אמיתות שלגביהן ישנה רק אפשרות אחת. לעומת זאת, ישנם מצבים שבהם נוצר ויכוח כתוצאה מזוויות ראייה שונות של אותו דבר. וישנם גם מצבי קצה, שבהם לא מדובר כלל על אמת, ונשוא הדיון שייך לרכיבים הסובייקטיביים של המערכת הקטגוריאלית. בתמונה האנליטית הפוסטמודרנית הטהורה אין כל טעם לשיח כלשהו. כל אחד יוצא מהנחות היסוד שלו, ואף אחד אינו אוחז באמת כלשהי, כי אין בכלל מושג של 'אמת', לפחות במובנה הקלאסי. מתוך התייחסות כזו נוצרת תחושה שבכל מקום שבו מתנהל שיח שמוביל לשכנוע (כמו סמינרים להחזרה בתשובה), ברור שמדובר ב'שטיפת מוח'. במסגרת כזו המונח 'רטוריקה' מקבל משמעות שלילית, והופך מונח נרדף ל'דמגוגיה'.

בעולם אנליטי אין כל אמון ביכולת לשכנע, אלא אם מוצאים שגיא, או חוסר עקביות בטיעונים. הסכמה מתקבלת אך ורק בין אנשים שהנחות היסוד שלהם זהות. זוהי תמצית הפלורליזם האנליטי, שהוא למעשה ריק (זוהי 'ריקנותו של האנליטי', שהוגדרה בסוף השער הראשון של

¹²¹ ראה על כך גם במאמרי 'האם ההלכה היא משפט עברי?', **אקדמות** טו, תשס"ה.

הספר הראשון). בשער הרביעי של הספר הראשון ראינו שפתיחות לא יכולה להימצא בעולם כזה, שכן היא מהווה היפוך גמור של הפלורליזם. פתיחות נובעת מחיפוש אמיתי של האמת בכל מיני כיוונים, ועל כן היא בהכרח מניחה את קיומה של אמת.

לעומת זאת, בתמונה הסינתטית הטהורה ישנה תחושה שיש מקום לשיח, ואפילו באופנים שאינם לוגיים-אנליטיים. שיח זה אינו נעשה אך ורק כדי למצוא שגיאות. השיח אמנם נועד להיות מסקני, לשכנע ולהכריע, אך לאו דווקא באמצעות הצבעה על שגיאות בטיעון או בגזירה הלוגית, אלא באמצעות דרכי טיעון סינתטיות (ראה עליהן להלן).

במסגרת הסינתטית כפי שהיא תוארה כאן, לא תמיד יימצאו שגיאות, והויכוח יכול להישאר פתוח, אולם דבר זה יכול להצביע על אחת מכמה אפשרויות: או שלא ניתן לתרגם את התמונות התחליפיות של שני הצדדים זו לזו; או שלא הצלחנו לתרגם, על אף שהדבר אפשרי; או שאין כלל מקום לויכוח, שכן נשוא הדיון הוא רכיב סובייקטיבי של המערכת הקטגוריאלית. כאמור, אין דרך פשוטה לגלות מה מהגורמים הללו עומד ברקע הויכוח, פרט לניסיון לאבחן זאת באמצעות השוואת שני סוגי האינטואיציה, כפי שהוסבר לעיל.

אולם התהליך הזה כולו מניח שישנן דרכי שכנוע שאינן לוגיות. שני אנשים שחולקים זה עם זה, יכולים להתווכח ביניהם ולהגיע למסקנה, גם אם אף אחד מהם לא ימצא חוסר עקביות לוגי אצל השני. זוהי תמצית הרטוריקה, שבעולם הסינתטי מקבלת משמעות וקונוטציה חיובית יותר.

השאלה הבסיסית שעולה כאן נוגעת לאפשרות העקרונית של השיכנוע הרטורי. לא די לנו בקביעה ששכנוע כזה אכן אפשרי. הרי עלינו לנסות ולהציע תיאור, ולו תיאורטי בלבד, שמציב מסגרת שמאפשרת שכנוע שאינו לוגי. כיצד מתבצע שיח במקום שבו אין הוכחות? כיצד מתרחש תהליך השכנוע? גם אם ישנה אך ורק אמת אחת, הרי בתמונה הסינתטית ייתכן מצב שלא קיימת הוכחה לוגית לכך שאחד הצדדים טועה, ובכל זאת הוא טועה, ולפעמים הוא אפילו משתכנע. זה קורה במצבים בהם מה שטעון שינוי אצלו הוא ההנחות שלו, ולא ההיסקים הלוגיים שהוא עושה על בסיסן.

אולם האם בכלל ניתן לבחון הנחות יסוד? הרי טיעונים לוגיים לא יועילו כאן, שכן אלו יכולים, לכל היותר, לעשות רדוקציה של הטענות להנחות יסוד, אולם אין להם דרך לטפל בהנחות עצמן. בספר הראשון שאלנו זאת לגבי הכרעה בויכוחים בין בעלי הנחות שונות. אולם לאור האמור כאן, השאלה מתחדדת: כיצד ניתן להכריע בויכוח בין מערכות קטגוריאליות שונות, כאשר אפילו המינוח הבסיסי איננו משותף? למעלה ראינו דוגמא לחוסר יכולת של אדם בודד להכריע בקונפליקטים בין מוסר אוניברסלי, או חוק אזרחי, לבין הלכה. כאן ניתן לשאול בדיוק את אותה שאלה, אולם הדיון איננו על אופן ביצוע שינויים, אלא על שכנוע בין שני חולקים.

התשובה בספר הראשון היתה שישנן דרכים 'תיאולוגיות' (ראה שם בפרק ב של השער העשירי), כלומר לנסות ולהביא את הצד השני להבחין שהנחותיו למעשה שונות ממה שהוא עצמו חושב. ראה שם את הפירוט.¹²² אולם כאן אנו עוסקים בויכוח בין מערכות קטגוריאליות

¹²² ראה גם במאמרי 'אברהם אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש', צהר יד, תשס"ד.

שונוות. בהקשר זה יסוד הדיון הוא ישות קטגוריאלית (בצל אונטולוגי), שהתצפית עליה מניבה את מערכת העקרונות הקטגוריאלית. והנה אם אדם אינו מבחין בבצל שעליו ראובן מדבר (למשל, הוא חילוני, ועל כן הוא כלל אינו רואה את 'הבצל הדתי'), איך ניתן לשכנע אותו שיש בצל כזה?

בהכרח עלינו להסיק כי תהליך זה יסודו בהכרה, ולא בהנמקה הגיונית. בשיטות שונות ניתן לנסות ולגרום לאדם להבחין, או 'לצפות', באובייקט שהוא כלל לא היה מודע לקיומו. לפעמים זוהי תצפית פנימה לנפשו (באופן מקביל למה שראינו בספר הראשון), ולפעמים זוהי תצפית החוצה, לעולם האידיאות.

הדרך לעשות זאת, כלומר לגרום למישהו לשנות זווית ראייה, אינה מוגדרת באופן ברור, ונראה שישנן כמה דרכים כאלו. היכולת לעשות זאת היא יכולת של סופר, יותר מאשר יכולת של לוגיקן, או טוען טיעונים. תחום זה מצוי בין ספרות ובין לוגיקה ומתמטיקה. ככינוי כולל, דרכים אלו יכולות להיכנס תחת הכותרת 'רטוריקה'. כאשר אדם מובל לזווית הסתכלות שאליה הוא לא היה מודע, ומשם הוא פתאום רואה משהו שהוא לא הבחין קודם בקיומו, אנו מכנים זאת 'שכנוע רטורי' (ולא בהכרח 'שטיפת מוח', כפי שמתייחסת לכך האנליטיות).

תהליך זה דומה לתהליך ה'תרגום' שהוגדר למעלה. ניתן להוביל אדם בדרכים שונות, להתבונן מהזווית שבה מתבונן בר הפלוגתא שלו, ואז הוא רואה שלמעשה התמונה שבידו מקבילה לתמונה של השני. תצפית כזו יכולה להניב תוצאה שונה: מן הזווית החדשה הוא פתאום רואה שהתמונה שבידו שגויה, וזו של חבירו צודקת יותר (ולפעמים לא). גם זהו תהליך רטורי.

התייחסות כזו מאפשרת לנו לראות את הרטוריקה כתחום חשוב, ואפילו קריטי. אמנם לא הצגנו כאן מפה כללית של דרכי היסק רטוריות, אולם ישנה כאן מסגרת עקרונית להבנת משמעותה. לאור דברינו עד כה נוכל להבין את השכנוע הסינתטי, שנעשה בלא הצבעה על שגיאות בטיעון, ובכל זאת יכול להוביל אנשים לשנות הנחות יסוד. שוב נכנסת כאן ההכרה כתחליף לחשיבה (שבעולם האנליטי היא במעמד בלעדי). ישנם כמה סוגי טיעונים רטוריים, והם מצויים בספרים רבים (ובלתי פופולריים בעידן האנליטי) שנכתבו על הנושא הזה. בכמה מהם נדון כעת, וגם בהארה שתבוא מייד.

ניטול, כדוגמא, עקרונות רטוריים 'בזויים' ביותר, שבתחילתו של כל ספר לוגיקה שמכבד את עצמו הם מכונים 'כשלים'.¹²³ למשל, הכשל 'אד-הומינם', שפירושו היתלות בסמכות של אדם חכם, או חשוב. או הכשל 'אד-פופולוס', שהוא היתלות בכך שרוב הציבור חושב כמוני. לכאורה זוהי דמגוגיה במיטבה (או מירעה), וכך אכן מתחנך כל תלמיד בקורס בסיסי בלוגיקה. אולם כדאי לשים לב לכך שישנה משמעות לעובדה שתהליכים אלו אכן מצליחים לשכנע. יש בהם כוח שיכנוע מסוים, שבכל זאת דורש הסבר.

הוא הדיון בתיאור מחודד וקריקטורי של סיטואציה, כדי להדגים את הבעייתיות בעמדה ערכית

¹²³ על זווית הראיה הזו על הכשלים הלוגיים אני חב תודה לידידי אמנון לבב, שכדרכו הסב את תשומת לבי לאיפכא מסתברא, גם בתקופה אנליטית קיצונית כמו שעברתי אז. זו גופא דוגמא יפה לקונסטרוקטיביות של תהליך הסבת תשומת הלב לזווית ראייה אחרת.

מסוימת, או תיאור במילים חזקות של התוצאות שעולות מגישה כלשהי. תיאורים ספרותיים חזקים מסוג זה הם מכשירים רטוריים חשובים מאד. זוהי צורה להביא את הקורא, או השומע, לצפות על הנושא מזווית אחרת. כמובן צריך להיזהר לא להיות 'שבו' שלהם (ראה בהארה הבאה), אך יחד עם זאת יש להכיר בעוצמתם, בחשיבותם ובתקפותם. אלו כשלים במובן הלוגי, שכן אין בהם טיעון שמוכיח את מופרכותה של העמדה שבויכוח, אך בעולם לא אנליטי גם טיעונים שאינם הוכחה יכולים להיות לגיטימיים בויכוח.

האנליטיקנים יתלו את כוח השיכנוע וההשפעה של הרטוריקה במבנה נפשי-פסיכולוגי שלנו, שהכרתו יכולה לאפשר ללהטוטנים רטוריים להלהיב אותנו ולשכנע אותנו ברעיונות לא נכונים. אולם למעשה הדבר אינו נכון. הרטוריקה היא אוסף טכניקות שעוזרות לנו להביא את השומע להתבונן על הנושא מזוויות שהוא עדיין לא ניסה אותן. שוב, זוהי השלכה של המהלך הכולל שלנו, לבסס את הסינתטיות על הכרה הקיימת לצד החשיבה (בעוד שהאנליטיות אינה מכירה בכך שההכרה נוטלת חלק בקביעת הנחות היסוד, ולכן היא מתייחסת אליהן כשרירותיות). למשל, כאשר טוענים: 'אם הגאון הנ"ל/כל הציבור חושב כך, זה לא יכול להיות שטויות', אין הכוונה לטעון שזוהי הוכחה לוגית, או שזהו טיעון שתמיד עובד, אלא רק להצביע על כך שיש לו כוח שיכנוע שניתן למצוא לו הצדקה כלשהי.

אין ספק שבמקרים לא מעטים ישנה כאן מעין 'מסחטה רגשית', או שימוש ציני במרכזי הרגש של השומעים, והגבול הוא בהחלט דק. ההתייחסות המבזה באופן גורף את הרטוריקה נובעת מחוסר אמונה אנליטי באפשרות השכנוע, או בבזו כולל לטיעון או טענה שאינם מבוססים על שיקולים לוגיים. בנקודה זו נעוצה עיקר חשיבותה של התמונה המוצעת כאן. אם אנחנו מודעים לכך שישנו תהליך של הצבעה על אובייקט קטגוריאלי כדרך לשכנוע בויכוח, אזי הרטוריקה יכולה לקבל לגיטימציה עקרונית. קיומם של בצלים כבסיס אונטולוגי להנחות יסוד, מתבררת כאן כהנחה חשובה מאד להבנת דרכי הטיעון ביום-יום ובכלל. בהארה הבאה נראה השלכה הלכתית להתייחסות זו, שתעזור לנו לסווג את הכללים הרטוריים לשני סוגים עקרוניים.

הארה 32: שקר קונסטרוקטיבי כתעלול רטורי

בעל מגן אברהם על שולחן ערוך או"ח סי' קנו, מביא הלכה מעניינת שמקורה בסוגיות הגמרא בפסחים ובעירובין.

אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך, מותר לאמרו בשם אדם גדול כי היכי דליקבלי מיניה (עירובין נא, פסחים קיב).

כלומר, אם אדם מאמין שהלכה מסוימת היא נכונה, הוא יכול למסור אותה למישהו אחר, או לציבור, בשם אדם גדול, על אף שלא נכון שאותו אדם אכן אמר אותה, וזאת כדי שיקבלו ממנו את ההלכה.

במבט ראשון, הדברים הללו תמוהים: איזה היתר יש לשקר ללא סיבה של

ממש? ובפרט שישנו חשש שהלכה זו אינה נכונה, וייתכן שיהיו כאלו שיקבלו אותה ממנו על אף שהם עצמם לא מסכימים לה, רק בגלל שאדם גדול אמר אותה. מדוע יש לו היתר למנוע משומעיו את האפשרות לשקול בדעתם האם הם מסכימים להלכה זו או לא?

נראה בבירור שהלכה זו מורה שלמעשה אסור לאדם לשקול הלכה כלשהי רק לפי האדם שאמר אותה. זהו הכשל הקרוי בלוגיקה אד-הומינם. כל הלכה צריכה להישקל לגופה, ולא לגופו של האומר אותה. לכן אין כל נזק בייחוס ההלכה לאדם חשוב, שכן בין כה וכה אסור לנו לקבל אותה רק בגלל שמישהו אמר זאת.

וכן מצינו במאמרו של ר' אברהם בנו של הרמב"ם.¹²⁴ ר' אברהם שם מביא את מחלוקת חכמי ישראל וחכמי אומות העולם בשאלה אסטרונומית (האם גלגל קבוע ומזלות חוזרים, או להיפך), בסוגיית פסחים צד ע"ב. ולמסקנת הסוגייה קובע רבי שנראים דברי חכמי האומות, ומכריע כמותם. ר' אברהם, שעצם ראייתו של רבי לא נראית לו, מסביר שסוגייה זו מובאת בש"ס רק כדי ללמד אותנו שעלינו לבחון כל דבר לגופו, ולא לפי האומר אותו.¹²⁵

אמנם, לפי הסבר זה עלינו לבחון מדוע בכלל יש צורך לומר שההלכה הזו נאמרה על ידי אדם גדול. אם אכן כל אדם אמור לשקול את הדברים לגופם, אזי במה מועיל השקר הזה? הכיצד מותר לשקר ללא כל תועלת? ובפרט שהגמרא עצמה אומרת 'כי היכי דליקבלו מיניה', כלומר שהמטרה היא להכשיל באד-הומינם.

על כן נראה שההיתר הזה עוסק במצב שבו אדם מרגיש שדעה כלשהי שהוא אומר אינה מתקבלת כלל, כלומר שהשומעים כלל אינם מוכנים לשקול את דבריו, ולכן הם נדחים ללא כל נימוק (זהו אד-הומינם הפוך: פסילה אד הומינם, ולא קבלה אד-הומינם). במצב כזה מותר לו לומר זאת בשם אדם גדול, רק כדי שלא ידחו את דבריו על הסף, ויהיו מוכנים לשקול אותם.

לפי הצעתנו, האמירה בשם אדם גדול מיועדת כדי להסב את תשומת לב השומעים לסברא, ולא כדי לשכנע אותם לקבל אותה מכוח סמכות.¹²⁶ המטרה של השקר היא להביא את הדברים לשיקול ענייני. למעשה, צורת התנהגות כזו אפשרית דווקא בעולם שבו לא מקבלים דברים אך ורק בגלל מי שאמר אותם, אלא שוקלים אותם לגופם. בעולם שבו הבאת מקור היא סמכות מספיקה כדי לקבוע זאת כהלכה למעשה (כמו שמצוי בזמננו), נראה שאין מקום להיתר של הגמרא, והדבר יהיה אסור.¹²⁷

¹²⁴ נדפס בתחילת כרך א של הספר **עין יעקב**, על אגדות הש"ס, וכן בתשובותיו.

¹²⁵ אמנם ראה שם הבחנה בין פירוש התורה לבין טענות בתחומים אחרים.

¹²⁶ כעין זה ראינו בשער החמישי של הספר השני (בדיון על ספרו של יצחק גילת), שם עמדנו על כך שסיטואציה היסטורית שיוצרת צורך הלכתי מהווה רק מוטיבציה שמפנה את תשומת לבו של הפוסק לצורך בחיפוש פתרון, ולא סיבה מספיקה לאימוץ פתרון כזה.

¹²⁷ לדיון בנושא זה, ראה גם מאמרי הנ"ל, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** א.

המשך

הארה 32:

על רקע הלכה זו, כדאי לשים לב לכמה אירועים היסטוריים, שבהם זוייפו ספרים תורניים. לדוגמא, זיוף הספר **בשמים ראש**, שמיוחס לרא"ש, והזיוף הידוע בתחילת המאה העשרים של התלמוד הירושלמי על סדר קדשים. מעשים אלו נראים לנו מגוונים, אולם למעשה ייתכן שאין בהם כל איסור (פרט לאונאה במסחר, שכן יהיו כאלה שיקנו אותם בגלל מקורם). אלו צורות שונות שבחרו אותם יהודים כדי להסב את תשומת לב העולם התורני לחידושי התורה שלהם עצמם.¹²⁸

אנקדוטה נוספת בהקשר זה, היא הדברים המיוחסים לבעל **החתם סופר**, שאמר לתלמידיו שאין לו התנגדות שיאמרו חידושי תורה שלו בשמם, אולם הוא אוסר עליהם באיסור חמור לומר דברי תורה שלהם בשמו. דבר זה מאיר באור נוסף את הבעייתיות שבהיתר הנ"ל של הגמרא, ודי לחכימא...

ההיתר של הגמרא בפסחים מבסס דרך רטורית שמבוססת על אד-הומינם. זהו תעלול רטורי שמטרתו להסב תשומת לב לנקודה כלשהי, שללא התעלול הזה אנשים לא היו מוכנים לשקול אותה ברצינות. הטיעון שלפיו דבריו של אדם חשוב אינם צריכים להתקבל ללא ביקורת, מתהפך כאן למכשיר כדי למנוע את אותו כשל עצמו. בגלל השיקול של אד-הומינם, המניח שאדם חשוב לא יאמר שטויות, ולכן יש מקום לבחון את הדברים, אנו מגיעים דווקא לבחינה עניינית שלהם. זוהי טכניקה רטורית להסב את תשומת הלב לזווית נשכחת של הדיון, שאנשים לא מוכנים להתבונן כלפיה וממנה.¹²⁹

טכניקות רטוריות אחרות מיועדות להסב תשומת לב לזווית שונה שממנה ניתן לראות את נשוא הדיון. טכניקות אלו אינן מבוססות על שקר, אלא על הצגה ספרותית מוצלחת. השאלה האם על פי ההלכה מותר לשקר גם לצרכים רטוריים כאלו אינה מפורשת, אולם מסתבר שלא יהיה הבדל הלכתי בין שני ההקשרים הרטוריים הללו. לפי דברינו עולה שרטוריקה שמטרתה שימוש בכלים שקריים על מנת להסב תשומת לב, במצב שהמסקנה ההלכתית לא תצא מעוותת, היא מותרת. תעלולים שיגרמו לעיוות בהכרעה עצמה הם כנראה אסורים.

על רקע זה כדאי לשים לב לדברי התוספות בגיטין (ד"ע"א ד"ה 'מזוייף מתוכר'), אשר קובעים שאסור לאף אחד לגרום לבית הדין לפסוק נכון באמצעים שקריים, וזו לשונם: "אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר". למשל, אם מחתימים עדים פסולים על שטר, על שטר שכשלעצמו הוא אמיתי ותקף. הבעיה שנוצרת היא שבית-דין עתידי עלול להסתמך על העדים הללו ולהכריע את הדין על פי עדים פסולים.

¹²⁸ אמנם, כפי שראינו, בעולם שבו ישנה חשיבות לסמכותו ההלכתית של המקור, ייתכן שהדבר אסור מן הדין.

¹²⁹ ראינו הליך דומה בספר הראשון בתחילת פרק א של השער השלושה-עשר, על בסיס הקדמת הספר **שערי**

המשך

הארה 32:

רואים כאן שתעלולים 'רטוריים' מסוג זה אסורים בהקשר של פעולות בית-דין. יש מקום להתלבט ביחס לרטוריקה של נאומי פרקליטים, כמו גם בהקשרים נוספים, האם גם שם ניישם את ההיתר הנ"ל של הגמרא או לא. הקריטריון הוא האם ההכרעה שתתקבל תהיה מעוותת, או שזוהי רק דרך להסב את תשומת לב השומע לזווית מבט זנוחה.¹³⁰

לסיכום, הרטוריקה היא תהליך השיכנוע הסינתטי, בעוד שהלוגיקה היא תהליך השיכנוע האנליטי.¹³¹ ראינו שהרטוריקה מצויה בין הספרות לבין הלוגיקה, ושם מקומה. כאשר היא נוטה לכיוון הספרותי יתר על המידה, היא הופכת ל'דמגוגיה' (כן, גם בעלי עמדות סינתטיות מכירים בקיומה של זו), ואילו כשהיא נוטה יותר לכיוונה של הלוגיקה היא הופכת אנליטית, ולכן לא יעילה.

כפי שראינו, תהליך של שכנוע בויכוח שקול עקרונית לתהליך של שינוי עמדות. הבעיה בהבנת תהליך השכנוע בויכוח היא אותה בעיה הקיימת בכל שינוי קטגוריאלי. שורש הדברים הוא בשאלה כיצד בכלל מאמצים מערכת קטגוריאלית (ראה בשער הבא). הפתרון הסינתטי לכל הבעיות הללו מבוסס על אותה נקודה עצמה: הכרה שמעית, במקום חשיבה. אדם מאמץ מערכת קטגוריאלית מתוך הכרה בכך שהיא נכונה ומחייבת. הוא משנה מערכת, או מתווכח ומשתכנע באותה צורה עצמה: דרך הכרה שמעית. האנליטיות אינה מקבלת את המנגנון הזה, ולכן היא מסתבכת בכל הכשלים שמתוארים כאן.

רטוריקה כאנלוגיה

בסעיף זה נראה את הקשר בין רטוריקה לסינתטיות מזווית שונה. בעת ויכוח, כשכל צד מנסה לשכנע את חבריו בצדקתו, הוא יכול לנקוט אחת משתי גישות:

1. הדרך האנליטית. דרך זו מוציאה מסקנות מהנחותיו של הזולת, ומנסה להראות שתירה בין לבין הנחות אחרות שלו. זוהי דרך אנליטית, שמבוססת ביסודה על הליכים דדוקטיביים. הדדוקציה היא דרך טיעון לוגית-מתמטית, או אנליטית.

אחד המאפיינים של הדרך הזו הוא הסתמכות על עמדותיו של הזולת, שכן ברור שלא ניתן לשכנע מישהו על סמך הנחותיי שלי. יש לצאת מהנחותיו שלו, ולהראות שמתוכן צומחת סתירה פנימית. זוהי הדרך הקלאסית של ההפרכה (וכך נעשה גם בהקשר הצידיק במדע, כפי שראינו בהרחבה בשער השני של הספר השני). לעיתים דרך זו קרויה 'רדוקציו אד-אבסורדום' (הבאה לאבסורד). זהו ניצחון בנוק-אאוט בויכוח, על ידי הצבעה על טעות של היריב.

¹³⁰ יש מקום להתלבט במצב בו אני משוכנע שההכרעה היא נכונה, אבל האמצעי בו אני נוקט יגרום לאדם אחר להכריע באופן שלדעתו שלו הוא שגוי. כלומר, כאן אני משפיע על ההכרעה לכיוון הנכון בעיניי, אבל באמצעים שמטים אותו מן ההכרעה הנכונה לדעתו. דומה כי מצב כזה הוא פסול, וכדברינו למעלה בביאור דברי המגן **אברהם**.

¹³¹ האנליטיקן יאמץ את הרטוריקה לאחר שהתייחס מהלוגיקה בויכוחים המשמעוטיים באמת.

חסרונה של הדרך הזו הוא שהיא אינה מציעה דרך של ממש להתמודד עם עמדה מנוגדת שאין בה סתירה פנימית. בעלי העמדה האנליטית מסיקים כי ויכוחים מסוג זה הם עקרים וחסרי טעם: 'על טעם ועל ריח...'. אם הם פוגשים מצב שבו מתרחש תהליך של שיכנוע שאינו אנליטי, ראינו שהתייחסותם לכך היא כאל שטיפת מוח, או דמגוגיה.

אולם, ישנה תחושה חזקה שבדרך כלל ויכוחים מתבצעים דווקא באופן הזה. לעיתים אדם חוזר על עמדותיו שלו, כל פעם בניסוח אחר, או מביא דוגמא והמחשה, או השלכה של העמדות השונות, וכך הוא מצליח לשכנע את זולתו. אותה תחושה גם מורה לנו שלא היתה מעורבת כאן הטייה רגשית, אלא תהליך שכנוע אמיתי. על כן, אין מנוס מהכרה בכך שישנה דרך שונה לנהל ויכוח בין עמדות שאין בתוכן סתירות פנימיות:

2. הדרך הסינתטית. בדרך זו, כפי שראינו, אדם מציג את עמדתו שלו, ולא תוקף את עמדות הזולת. ההנחות שמשמשות בטיעון אינן הנחותיו של המותקף אלא הנחותיו של המתקף. זה נראה מאד מוזר, אולם כך זה בדרך כלל עובד בעולם הרטורי.

כאמור, רבים יאשימו את התוקף בדמגוגיה. מדוע הוא יוצא מהנחותיו שלו, שאינן מקובלות על יריבו. הוכחה על סמך הנחות אלו היא חסרת ערך, יאמרו האנליטיקאים. זו אינה אלא הנחת המבוקש, יאמרו אחרים.

אולם אלה גם אלה טועים. מה שעושה אותו משכנע רטורי, הוא הצגת עמדותיו שלו הנובעות מזוית ראייה שונה. הניסיון הוא להביא את השומע (היריב, שבמצב כזה צריך להיות 'שומע', ולא להתעקש על הדרך האנליטית)¹³² לראות את העמדה שלי עצמי, ואת נקודת המבט המכוננת אותה. זוהי דרך השכנוע הסינתטית, אותה פגשנו למעלה. ניתן לקרוא לה 'רטוריקה'.

האופנים שבהם משתמשים בשכנוע הרטורי אינם דדוקציות. ישנם שם טיעונים, אולם הם מוצגים באופן 'ספרותי', כאשר יכולת המבע, והיצירתיות משמשות חלק מהליך השכנוע. אולם זו אינה דמגוגיה, אלא ניסיון להציג זוויות שונות מזו שאותו עמית רגיל להתבונן מתוכה. להביא אותו להיכנס לתוך 'הנעליים' שלי.

כאמור, טיעונים אלו אינם משתמשים בדדוקציה. הדרכים הן בדרך כלל אנלוגיות, או אינדוקטיביות. ראובן מביא דוגמאות ואנלוגיות שונות לטענותיו שלו עצמו, עד שהוא מצליח (אם בכלל) להביא את היריב לראות אותן באור אחר, או מזווית אחרת, ולהסכים. ברטוריקה מושא הדיון הוא עמדותיי שלי, ולא עמדותיו של היריב, ואני מנסה להציג אותן בדרכים שונות, כיד היכולת הספרותית הטובה עליי. אם כן, זהו קשר נוסף, מעבר לרבים אחרים שראינו לכל אורך הדרך בשלושת הספרים, בין סינתטיות לאנלוגיה ובין אנליטיות לדדוקציה.

לסיכום, ראינו מישור נוסף של קשר בין אנליטיות ללוגיקה, ובין סינתטיות להליכי היסק לא דדוקטיביים. ההשלכה של היויכוח הזה באה לידי ביטוי ביחס העקרוני לרטוריקה. הלוגיקה היא השיח האנליטי הבלעדי. בעולם הסינתטי מצטרפות אליה גם האנלוגיה והאינדוקציה. במוקד השיח האנליטי מצויות ההנחות של השומע, והן נבחנות בכלים לוגיים-אנליטיים.

¹³² על התעקשויות כאלה ראה במאמרי הנ"ל בצהר 'אברהם אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש'.

לעומת זאת, בשיח הסינתטי מצויות במוקד ההנחות של המדבר, והן מוצגות בעיקר בכלים אנלוגיים ואינדוקטיביים. בשיח האנליטי ההנחות רק מופרכות, בעוד שבשיח הסינתטי הן דווקא מתאששות. ההארה הבאה תדגים מאפיין חשוב של ההבחנה בין לוגיקה לרטוריקה: היחס לזווית הראייה של התוקף.

הארה 33: האבן שאלוקים לא יכול להרים

ישנו פרדוקס ידוע, המבוסס על השאלה: האם אלוקים (הכל יכול) יכול לברוא אבן שהוא עצמו לא יכול להרים? זהו פרדוקס, שכן מכל תשובה שתיתן לשאלה זו ניתן לגזור את המסקנה שאלוקים אינו כל יכול: או שישנה אבן שהוא לא יכול להרים, או שהוא לא יכול ליצור אבן מסוימת. פרדוקס זה קרוי בפילוסופיה 'פרדוקס הכל יכולת' (Omnipotence), שכן הוא אינו עוסק דווקא באלוקים, אלא מערער על אפשרותו של המושג 'כל יכול' באופן כללי יותר.¹³³

מטרתו של טיעון זה היא לערער באופן לוגי על העקביות של מושג הכל יכולת, מתוך סתירה שחבויה בתוכו. אולם כדי להבין את בטלותה של המתקפה הזו, חשוב להבין מאפיין בסיסי שחייב להיות לכל טיעון לוגי בויכוח: כאשר תוקפים באופן לוגי (אנליטי) עמדה מסוימת, עלינו להניח את הנחותיה, ומתוכם לנסות ולהראות שצומחת סתירה. ברור שאין טעם לתקוף עמדה מתוך הסתמכות על הנחותיו של התוקף עצמו. מטרת המתקפה היא ערעור התיזה של המותקף, ולכן הטיעון התוקף חייב לצאת מתוך ה'נעליים' של המותקף.

על כן, כדי לנסח את הפרדוקס הזה עלינו להניח את ההנחה שהמושג 'כל יכולת' הוא חף מסתירות וניתן להגדרה, ולנסות לנסח מתוך כך את הפרדוקס, בשפתו של העמית לויכוח הזה (המאמין).

אולם מתוך הנחה זו, כלומר בשפתו של העמית, כלל לא ניתן לנסח את הפרדוקס. המושג 'אבן שהכל יכול לא יכול להרים' הוא מושג ריק וסתירתי בשפה הזו. שאלה אשר מכילה מושג סתירתי לא יכולה לצפות לתשובה כלשהי. באותה מידה יכולנו לשאול: האם אלוקים יכול לברוא משולש עגול? או האם הצבע הלבן הוא ריבועי? על אף אחת מהשאלות הללו לא ניתן לענות, לא בחיוב ולא בשלילה, ובכל זאת הדבר אינו מפריך את תקפותו ועקביותו של מושג כלשהו. אם כן, השאלה שעליה מבוסס הפרדוקס מתנסחת אך ורק אם כבר מניחים

¹³³ ישנם כמה ניסוחים לפרדוקס הזה, שכנראה אינם שקולים זה לזה. ראה לעניין זה, במאמר: 'Evil and Omnipotence', Macky, *Mind*, lxiv, No. 254, (April 1955).

ובתגובה/הערה הבאה:

'A Simpler Solution to the Paradox of Omnipotence', G. B. Keene, *Mind* 69 (1960).

המשך

הארה 33:

מראש את הנחתו של התוקף, שמושג הכול יכולת אינו עקבי, ולכן יש אבן שהכל יכול לא יכול להרים. זוהי הנחת המבוקש, ולכן אין כאן פירכא לוגית על המושג 'כל יכולת'.

למעשה, ניתן היה לומר בשפה אחרת שמגבלה על כל יכולת נוצרת אך ורק כאשר הישות הנדונה אינה יכולה ליצור משהו שאפשרי לוגית. אולם חוסר יכולת ליצור משהו שאינו אפשרי, אינו מהווה מגבלה על היכולת שלה.¹³⁴

אמנם ניתן היה לומר שישנה כאן לפחות מגבלה לוגית, כלומר שהאלוקים, כמו כל 'כל יכול' היפותטי אחר, כפוף בהכרח לחוקי הלוגיקה, ולכן הוא אינו יכול ליצור אבן שהוא עצמו אינו יכול להרים (או לחילופין, משולש עגול). אולם כפיפות זו אינה בהכרח מגבלה על יכולותיו, אלא בהחלט ייתכן שזוהי מגבלה על הניסוח, ההבנה והדמיון, שלנו. בשפה שלנו לא ניתן לדבר על כל יכול שבורא אבן שהוא עצמו אינו יכול להרים, אולם זה אינו אומר מאומה עליו כשלעצמו.¹³⁵ הדיון שהצגנו כאן הוא דוגמא לטיעון לוגי, שחייב להעמיד במוקד את הנחותיו של היריב. אם הוא אינו מקפיד על כך, הוא מאבד את אפיוניו הלוגיים. יש לשים לב לכך שהיישוב לקושי הסתמך בדיוק על המאפיין הזה של הטיעון האנליטי, ובנקודה זו בדיוק הוא תפס את נקודת התורפה של התוקף. אם מקפידים לנסח את הטיעון האנליטי נכון, כלומר להציב היטב את הנחות היסוד של המותקף, שעליהן הוא מבוסס, רואים מייד את מגבלותיו. ההתעלמות מהאופי האנליטי של הטיעון, היא עצמה רטוריקה, שכן היא מציגה טיעון רטורי בצורה לוגית, ומנסה להעניק לו תוקף בשל כך. אם כן, הפעם זוהי 'רטוריקה' במובן השלילי של המונח הזה.

כיצד בכל זאת ניתן לתקוף את הכל יכולת באופן רטורי (סינתטי)? כפי שכבר הזכרנו לא פעם, טיעונים סינתטיים מבוססים על אנלוגיה או אינדוקציה, והם בהחלט יכולים לצאת מתוך הנחותיו של ה'תוקף', ולא מן הנחות של העמדה המתגוננת. מטרתו של טיעון רטורי היא להכניס את בן השיח לזווית הראייה של עמיתו, ולכן הטיעון מוצג מתוך זווית הראייה של התוקף ולא של המותקף. בכך הוא נבדל מן הטיעון הלוגי. זהו חסרונו (שהוא לא יכול להוביל להפרכה חד משמעית) אך זוהי גם מעלתו ויתרונו (שהוא יכול לפעול גם במקום שאין כשל לוגי חד משמעי).

טיעון רטורי (סינתטי) שיתקוף את הכל יכולת, הוא טיעון מהסוג של 'החתול במגפיים'.¹³⁶ בסיפור הילדים הידוע מבקש החתול מהקוסם הנורא (=הכל יכול) להפוך את עצמו לעכבר, ואז הוא טורף אותו, וכך נכבש הארמון ונפתרת כל הבעיה.

¹³⁴ ראה בשער השנים עשר של הספר הראשון, בדיון סביב הערה 50.

¹³⁵ ראה על כך בתחילת השער השנים-עשר של הספר הראשון.

¹³⁶ ראה שם בהערה 55.

המשך

הארה 33:

השאלה היא האם אכן קוסם נורא יכול להפוך את עצמו לעכבר. באופן אחר: האם הקב"ה יכול להפוך את עצמו לאדם, ואז ניתן יהיה לירות בו ולהשמידו? אם הוא הופך את עצמו לאדם וירייה מחסלת אותו, אז ניתן לחסל משהו כל יכול. ואם הוא אינו יכול להפוך את עצמו לאדם, או שהאדם הזה אינו ניתן להיירות (שאז הוא אינו אדם באופן מלא), אז ישנה בעיה מצד כל יכולתו של האלוקים.

טיעון זה אינו לוגי טהור, אלא בעל אופי אנלוגי. הוא גם כרוך בהנחות סמויות נוספות. למשל, ההנחה שאדם שאינו יכול להיירות אינו אדם. אולם על זה ניתן להתגבר, שכן נגדיר את השאלה האם אלוקים יכול להפוך את עצמו למישהו שיכול להיירות? אולם אז לכאורה חזרנו שוב לבעיית הכל יכולת. מעבר לכך, ישנה כאן הנחה נוספת, שאם ניתן לירות בו ולהרוג אותו, אז הוא אינו כל יכול. הנחה זו היא לא טריביאלית (לפחות מבחינה לוגית). מדוע זה אינו מתיישב עם כל יכולת?¹³⁷ אם כן, המתקפה כאן אינה לוגית צרופה.

אולם נראה שעל אף הכל ניתן לראות בה טיעון אנלוגי, או אינטואיטיבי, שכן גם אם התקפות שלו אינה דדוקטיבית, עדיין הוא יכול להיראות לאנשים מסוימים כטיעון משכנע. לא ניכנס כאן לבחינה מפורטת יותר שלו, שכן מבחינתנו מטרת ההארה היתה רק להדגים את אחת ההבחנות החשובות בין הלוגיקה לבין הרטוריקה.

כעת, לאחר שהצענו הצדקה ומסגרת שמאפשרת תפיסה של אמת במובנה הקלאסיים, ודנו באפשרות השיח (ויכוח ושכנוע) לגביה, גם ברמה המטא-מערכתית היסודית ביותר, ולאחר שביססנו את הפתיחות דווקא על התמונה הזו, הגיעה העת לדון ביחס בין כל אלו לבין הקיצוניות. בסעיף הבא נתרום משהו להרמת קרנה של גבירה זו מהאשפתות בהן היא מצויה בתקופתנו האנליטית.

קיצוניות: בין פתיחות לפלורליזם

כבר הזכרנו שנושאים אלו נדונו בשער הרביעי של הספר הראשון. שם הבחנו בין פתיחות שדווקא מניחה שישנה אמת אובייקטיבית כלשהי, ואם האדם אינו בעל גאווה מופרזת עליו להבין שאין כל ערובה לכך שהאמת כולה מצויה בידו, וכדאי לו להקשיב לעמדות שונות מזו שלו. לעומת זאת, ישנו פלורליזם שאינו מאמין באמיתות במובן הקלאסי, ועל כן הוא תופס את כל העמדות כבעלות מעמד (או חוסר מעמד) שווה. מכאן נגזרת הסובלנות האנליטית, שבאופן תיאורטי מתייחסת בשוויון נפש לכל רעיון מכל סוג (פרט, אולי, לרעיון הסינטיטי,

¹³⁷ לשון אחר: אמנם יש כאן חוסר יכולת להתקיים בלי תלות במעשיהם של אחרים. ומה עם חוסר היכולת להתאיין כתוצאה ממעשיהם של אחרים? האם זו אינה סגיעה בכל יכולתו של הקב"ה? דיוני רקע אלו הכרחיים לניתוח הטיעון הזה.

שלפיו קיימים בכלל רעיונות). כאמור, עמדה זו היא היפוכה של הפתיחות, ולמעשה ראינו שם שהיא מכילה פרדוקס מובנה בתוכה.

כדי לחדד את הנקודה הזו, נביא כעת דוגמא. בשנת תשס"ד נפטר הרב גדליה נאדל, מחשובי תלמידיו של ה'חזון איש' בבני-ברק. הרב נאדל היה דמות מיוחדת, חריגה מאד בנוף החרדי, ובכלל. הוא קרא ועסק בתחומי ידע שונים, והכיר גישות שונות, ושיטת הלימוד והחשיבה שלו היתה מקורית מאד. לעומת זאת, הוא היה מאופיין בקנאות גדולה בתחומים רבים, ונחשב כמחמיר הלכתי גדול. תמר רותם, במאמר בעיתון **הארץ** (2.7.04), הציגה את דמותו, ותיארה את הסתירות והניגודים שהופיעו באישיותו. הבולטת שבהן היתה זו שבין דמות הקיצוני של המחמיר בהלכה והקנאי) ובין דמות הרב הפתוח. הדבר בא לידי ביטוי אפילו במשפט הפתיחה של המאמר: 'מהמחמירים והפתוחים שברבני החברה החרדית'.

הסתירה שרואה החברה שלנו בין פתיחות לקיצוניות מצביעה כאלף עדים על הבסיס האנליטי שלה. כפי שראינו קודם, פתיחות לא רק שאינה סותרת קיצוניות, אלא אפילו מהווה בסיס סביר עבורה. פתיחות נובעת מרצון עז להגיע לאמת, וממילא מאמונה ברורה שיש לנו דרך לעשות זאת. דווקא האדם הפתוח, שטורח לבחון גישות שונות, יהיה משוכנע יותר בצידקת עמדתו בסוף הדרך, לאחר שנוכח לדעת שדעותיו גובשו תוך תהליך מתמשך של בדיקה וליבון. אדם כזה, יוכל ביתר נינוחות להילחם בקיצוניות עבור אותה אמת ולנוכח המתנגדים לה.

מה שבאמת סותר את מושג הקיצוניות זוהי ה'סובלנות' הפלורליסטית. 'סובלנות' זו, כאמור, מבוססת על היעדר אמונה במושגי אמת, ולכן היא בהחלט סותרת קיצוניות (אם בכלל היא יכולה לסתור משהו). הערבוב המתמיד בין פתיחות לבין פלורליזם מצביע על כך שהפתיחות (לכאורה) של החברה המערבית בדרך כלל אינה מבוססת על עקרונות מוסריים, אלא על היעדר אמת (ראה על כך בשער הרביעי של הספר הראשון).

כאן אנו מגיעים למושגי סובלנות. ניתן להיות קיצוני בגישה, ולאחוז באמת כלשהי עד הסוף, ובכל זאת בו-בזמן לנהוג בסובלנות כלפי מי שחושב אחרת. הדבר נובע מן העובדה שגם אם מישהו משוכנע שהאמת מצויה אצלו, עדיין אין בכך בהכרח האשמה של מי שלא הגיע אליה. הדרך לאמת לא בהכרח פתוחה לכולם באותה מידה. ומעבר מכך, מטרתה של הפתיחות הוא לברר האם לא טעיתי, ולשמוע דעות אחרות. אולם היא מניחה שיש לי דרך להגיע לאותה אמת שאני מחפש, ושאתי מאמין בה.

אולם הדרישה לסובלנות, ולהכרה ומתן לגיטימציה לכל קבוצה ואידיאה, שמשמשת נר (תיאורטי בלבד, בדרך כלל) לרגליה של החברה שלנו, תחומה בשני צירים:

1. הציר המהותי: הסובלנות נעצרת בגבולות מסוימים, שמעבר להם גם אם אין אשמה על מי שמצוי מעבר להם, מידת הנזק שהוא מביא גדולה מדי, ולא ניתן להמשיך ולנהוג כלפיו בסובלנות. כפי שראינו בספר הראשון, התנהגות זו קיימת בהחלט גם אצל הרוב הגדול של האנליטיקאים.

2. הציר המוסרי: מי שלא בחן את כל האפשרויות ברצינות, לפי יכולתו כמובן, לא יכול לדרוש לגיטימציה מאף אחד לעמדותיו. הלגיטימציה מגיעה לעמדות שבאמת ובתמים נראות

אמיתיות לאדם כלשהו, ולאחר בדיקה כפי יכולתו. כיום, ישנה דרישה להכיר בלגיטימיות של כל אחד, ללא שום קשר למידת ההנמקה שהוא מציע לטענותיו, וללא קשר למידת המאמץ שהשקיע בבחינת העמדות שלו ושל זולתו. זוהי שוב דרישה אנליטית, שבעלי עמדה סינתטית לא יוכלו לקבל אותה.

מיני אמנות חברתיות (כמו 'אמנת כינרת' ודומותיה) מוצעות לחתימת הציבור, ובהן מוסכם על לגיטימציה והכרה סובלנית בכל זרם בחברה כזרם לגיטימי. דרישה זו חוזרת שוב על הטעות, שכרוכה בדרישותיהם של בעלי עמדות אנליטיות מעמיתיהם הסינתטיים. דרישות אלו, הנראות להם כנייטרליות, אינן אלא ביטויים של עמדות אנליטיות. לדוגמא, חילוניים דורשים (מוסרית) לגיטימציה מהציבור הדתי, על אף שכמעט אף אחד מהם לא טורח אפילו להכיר, שלא לדבר על לבחון, את הטענות אודות האמונה. הלגיטימציה נתפסת כדרישה מוסרית, על אף שהיא אינה אלא תעמולה אנליטית בכסות של ערכי מוסר. כלומר, היא עצמה מבטאת עמדה חילונית, ולא רק כללי משחק נייטרליים (כפי שהיא מוצגת בדרך כלל). אם אין אמת, ברור שגם אין סיבה לבדוק מהי האמת. למעשה, אין סיבה לבדוק אפילו את הטענה הזו עצמה (האם יש או אין אמת).

על קיצוניות ודרך האמצע

לסיום הפרק אין יפה יותר מאשר להביא קטעים נרחבים מאיגרתו הידועה של רבו של הרב נאדל המנוח, ה'חזון איש', שכותב על הקיצוניות את הדברים הבאים:¹³⁸

כשם שהפשטות והאמת הם שמות נרדפות, כן הקיצוניות והגדלות שמות נרדפות. הקיצוניות היא ההשתלמות של הנושא, הדוגל בהבינוניות ומואס בקיצוניות, חלקו עם הזיפנים או עם חדלי התבונה.

אם אין קיצוניות אין שלמות, ואם אין שלמות אין התחלה...

רגילים אנו לשמוע בחוגים ידועים, כמכריזים על עצמם שאין חלקם בין הקיצונים, ומשאירים בכל זה לעצמם זכות ישראלי נאמן באמונה מספקת לתורה ודברי תורה. ומרשים אנחנו לעצמנו להגיד מנקודת משפט, כמו שאין באוהבי חכמה אהבה למיעוטה ושנאה לרוב חכמתה, כן אין באוהבי תורה ומצוה אהבה לאמצעיות ושנאה לקיצוניות. כל יסודי האמונה, יג העיקרים, והמסתעפים, המה תמיד בסתירה נמרצה עם המושכלות הקלות ושטף החיים המפותחות תחת השמש. והכרתם הבהירה, והמתורצת, והמושיטה דווקנות יתירה באמונתם, היא נועם הקיצוניות.

ואלה שמעידים על עצמם שלא טעמו מתק קיצוניות, מעידים יחד עם זה שהם חדלי אמונה בעיקרי הדת לפי כוח עיוני ורגש נפשי, רק בחבלי ייחוס מהם מתייחסים אליה. והקיצונים, לעומק נפשם, בכל רצון היותר כביר לחמלה על חדלי הקצה, לא ירחשו כבוד ויקר לאלה מתנגדיהם, והתהום המפסיק ביניהם, כאשר נפגש במעשים ממשיים

¹³⁸ קובץ אגרות - חזון איש, עורך: הרב ש. גריינמן, בני-ברק תש"ן, ח"ג, איגרת סא.

המחוללות בהכרח טבען מריבות וקטטות, יוסיף את הקרע לאין מרפא. הבינוניות שיש לה זכות הקיום, היא מידת הבינונים האוהבים את הקיצונות ושואפים אליה בכל משאת נפשם, ומחנכים את צאצאיהם לפסגת הקיצונות. אבל מה עלובה היא הבינונית הסואנת בוז לקיצוניות. חובת חינוכנו לקיצונות! הזיון של החינוך הוא, לטעת בוז וגיעול נפש להמתעוללים בקיצונות...

אלה המכוננים בתי חינוך ממוצעים, לא הצליחו, בשביל הזיוף שיש באמצעות. ולב משכיל הולך ומזניח את הזיוף. החינוך שלהם, נותן את הצדק להחניך להפנות עורף להחוקים המושלכים עליו שלא לרצונו, ולהאמונות המעיקות לבו נגד זרם החיים, ואת סוד הקיצונות גזלו ממנו, בהתעולל בה גם הוריו ומוריו.

בעקבות דבריו אלו של ה'חזון איש', מתעוררת השאלה אודות עקרון 'דרך האמצע' של הרמב"ם, שלכאורה מצביע על אידיאה הפוכה. הפתרון לסתירה הזו טמון באותה הבחנה שנעשתה למעלה ביחס לרב נאדל המנוח. בהארה הבאה נעסוק בקצרה בנושא זה.

הארה 34: קיצוניות ודרך האמצע

כפי שראינו, ה'חזון-איש' מצביע על הקיצוניות כאידיאל תורני-אמוני, ועל פשרנות כרפיון באמונה עצמה (ספקנות אנליטית). הדברים מעלים תמיהה לאור דברי הרמב"ם הידועים בהקדמתו לפרקי אבות, **שמונה פרקים**, ובהלכות דעות **ביד החזקה**, שם הוא עומד על כך שההנחייה המידותית הבסיסית של התורה היא 'דרך האמצע'. הוא מפרט זאת וקובע שאין לאדם לנטות לצד קיצוני בשום מידה מן המידות (למעט ענווה וגאווה, שלגביהן נראה כי ישנן סתירות בדברי הרמב"ם). אסור לאדם להיות פזרן, ולא כיליי, לא פיזו ולא שקול מדיי, וכדומה. בהארה זו ננסה לבחון כיצד הדברים הללו מתיישבים עם דברי ה'חזון-איש'.

שורש הדברים מצוי בהבחנה בין עוצמה לכיוון. הרמב"ם מצביע על כיוון מידותי נכון, כלומר על תוכן ההתנהגויות השונות. ה'חזון-איש' עוסק בעוצמת ההתנהגויות הללו. לדוגמא, אדם צריך לנהוג בדרך האמצע, ולא להיות פזרן או כיליי. אולם לגבי הסכום (הממוצע) שאותו הוא החליט להוציא לצדקה, עליו לפעול בתקיפות ובעוצמה מקסימלית בכדי לממש את תכניותיו. או, לחילופין, המאבק על שמירת שבת במדינה צריך להתנהל במישור של דרך האמצע, מבחינת בחירת מטרות המאבק. אולם בכיוונים שנבחרו יש ללכת במלוא העוצמה.

ושוב, ההבחנה הזו תלויה בסוג האמצעיות שבה נוקטים. אם דרך האמצע היא תוצאה של פסיחה על שני הסעיפים, או חוסר וודאות לגבי האמת, אז עוצמת

הפעולה גם היא תהיה בינונית. אולם אם דרך האמצע היא הדרך הנכונה בעיני מישהו, אזי הוא יכול לפעול בה במלוא העוצמה. הבחנה זו דומה להבחנה בין סובלנות ופלורליזם על בסיס אנליטי, לבין סובלנות ופלורליזם על בסיס סינתטי.

במינוח אחר נאמר שהאמת הכוללת של מהר"ל ור' צדוק, שמאמינה שהאמת האלוקית נבנית מצירוף כל ההיבטים יחד, תאמץ לה דרך בעבודת ה' שיהיו בה ענווה, אך גם גאווה. יהיו בה פתיחות וגם סגירות, ועוד. כל אלו מבטאים כעין דרך אמצעית, שנובעת מהכרה שישנה נקודה חשובה בכל אחד מן הקטבים הללו. אולם העוצמה שבה נוקטים בעבודת ה' בדרך זו אינה צריכה להיות מושפעת מן הכיוון ה'אמצעי'. אין כאן פשרנות, אלא פתיחות ופלורליזם על בסיס סינתטי. אצל ה'חזון-איש' עצמו המיזוג הזה בא לידי ביטוי בעוצמה נדירה. הנהגותיו היו מדודות, והוא לעולם לא יצא מכליו. הוא קיבל כל אדם בסבר פנים יפות, ונענה לכל אדם בנפש חפצה.¹³⁹ אולם בו-בזמן הכיוון ההלכתי וההשקפתי-אידיאולוגי שהוא ייצג היה בדרך כלל קיצוני למדי. עד היום המושג 'חזון-איש' הוא כמעט שם נרדף להחמרה בהלכה ובהנהגה (לא תמיד בצדק). ה'חזון איש' היה, בבחינת בית שמאי של דורנו (גם לגבי בית שמאי הסתכלות זו לא יורדת לשורש הדברים).¹⁴⁰

¹³⁹ המקור המרשים ביותר שמתאר את האישיות הזו, מצוי דווקא בספרים שכתב אדם ששנה ופירש. חיים גראדה, בחור ישיבה שחי שנים בביתו של ה'חזון-איש', מספר עליו בספריו **צמח אטלס**, ו**מלחמת היצר**, שיצאו בהוצאת עם עובד. שם הוא מכונה בעל 'המחזה אברהם'. התיאור שם מעמיד את דמותו של 'חזון-איש' בניגוד לסערת הרוח של ראש הישיבה הצעיר צמח אטלס, שהיה בעל אופי סוער וקיצוני, וכפי שמתאר זאת גראדה בספריו. למעשה הדבר נבע מקונפליקטים, יצרים וספקות, שכרסמו בו מבפנים. למרבה הפלא, דווקא אדם הרמוני ובטוח באמונתו בדרך כלל מתנהג באופן שליו ומתון יותר, ודווקא מי שאכול בספקות נוטה להתנהגות קיצונית יותר (בתחום הדתי, ובכלל).

¹⁴⁰ ראה **מידה טובה** לפ' בראשית, תשס"ה, שם הבאנו את דברי הרב ז'וין הטוען כי בית שמאי הלכו אחרי ה'בכור', ובית הלל הלכו באופן עקבי אחרי ה'בפועל'. ה'בכור' הוא תמיד קיצוני יותר, כי הוא תיאורטי. הוא מצוי עוד לפני ההתחשבות באילוצי היישום שמרככים את הרעיון התיאורטי. לכן, כפי שראינו שם, ה'בכור' הוא גם יותר חד ערכי, ופחות מגוון. ההתפרטות נוצרת מן היישום והמימוש של הרעיון התיאורטי המושלם והאחיד בעולם המעשה. ממש כפי שהקב"ה הוא האחד היחיד והאחיד, וכשרצונו יוצא אל הפועל בעולמות הנבראים - נוצרים ריבוי והתפרטות. זהו בעצם הרעיון שבבסיס השיטה ההרמוניסטית של המהר"ל ור' צדוק לעיל.

פרק ה

מבט כללי על רוח האדם: סלט בצל או בצל-על

מבוא שהוא סיכום (עד כאן), או סיכום שהוא מבוא (למה שיבוא)

אם נתבונן על שני הפרקים האחרונים שעסקו ביחס ובשיח בין-קטגוריאלי, נראה שלמעשה יצרנו כאן מבנה כולל חדש, כעין בצל-על. בבסיסו מופיעות המערכות המכוונות, אלו שאינן מיועדות למטרה שמצויה מחוצה להם. עסקנו בשאלה האם יכולות להיות כמה מערכות כאלו אצל אותו אדם (שאלת הפולינורמטיביות), והמסקנה היא שבאופן עקרוני זה אפשרי, אם כי לא תמיד באופן מעשי. בין המערכות הללו אמור להיות קיים יחס היררכי, כעין סולם הערכים שקיים בגרעינו של כל בצל בודד. על השאלה כיצד נקבע הסולם ההיררכי הזה (ראה במבוא לשער), עדיין לא ענינו עד כאן. למעשה, זהו עיקר עניינו של הפרק הנוכחי, מעבר להצעת תמונה מסכמת של השער כולו.

להשלמת התמונה הכללית יש להוסיף שמעבר למערכות המכוונות מצויות המערכות המכוונות לענפיהן. אלו, מעצם מהותן, מיועדות להשיג מטרה שמצויה מחוצה להן, במערכת מכוונת כלשהי. כלומר כל מערכת מכוונת אינה אלא פירוט של ערך, או ערכים מסוימים, מן המערכות המכוונות (לדוגמא, לפי גישות מסוימות, כל בצל החוק לענפיו, הוא פירוט של הערך הבסיסי של הכרת טובה).

אם כן, יש בתיאור עד כאן מבנה שהוא כעין 'אשכול של בצלים'. זהו מבנה כעין בצל-על, שבגרעין מצויה ההיררכיה של הבצלים המכווננים, וב'גלדים' החיצוניים מופיעות המערכות המכוונות, כל אחת היא בצל שלם שמופיע כפירוט של יחידות שונות שמצויות בגרעין המבנה. מעבר לכל זה ישנם הרכיבים הסובייקטיביים, בכל בצל ובכל המערכת כולה. אלו רכיבים שמכילים עקרונות שלא נגזרים מ'תצפיות ערכיות', והם מצויים במבנה כדי להקל את השימוש בו.

לסיום התיאור הזה נוסיף שכל המבנה הכולל שמתואר כאן הוא המבנה כפי שהוא מופיע ברוח האדם. זוהי מערכת של עקרונות, כלומר מערכת קוגניטיבית במהותה. אם כן, מה שתיארנו עד כה הוא מערכת קטגוריאלית כוללת, ולא דווקא 'בצל' כולל, במובנו האונטולוגי. המסקנה היא שלעומת כל זה, בעולם עצמו ישנה ישות כלשהי שמתוך התצפית עליה נגזר כל המבנה המורכב הזה. כפי שכבר טענו לא פעם, מבנים מורכבים מתארים את הפנומנה ולא את הנואומנה, ולכן אשכול הבצלים אינו מתאר את הדבר כשהוא לעצמו אלא את התפיסה שלנו אודותיו. בפרק זה נעסוק בישות הזו.

איך בונים היררכיה בין מערכות מכוונות

במבוא תיארו את הבעייתיות המהותית של קביעת דירוג היררכי בין מערכות מכוונות. בסופו של דבר, בעייתיות זו מבוססת על הקושי לדרג עקרונות שהם אינקומנסורביליים מהותית (כלומר עקרונות ששייכים למערכות קטגוריאליות שונות). ביחס לסולם הערכים

ראינו שהפתרון לבעיית האינקומנסורביליות מצוי בכך שהדירוג מבוסס על תצפית, כלומר על הכרה ולא על חשיבה. במונחי חשיבה לא ניתן לבצע דירוג כזה. הדבר נכון שבעתיים בין מערכות קטגוריאליות שונות. באיזה חלק של השכל נעסוק בדירוג כזה? כל חלק בשכל מבוסס על מערכת קטגוריאלית אחרת, ולכן חשיבה מבחוץ על היחס בין כל המערכות אינה יכולה להתבצע שם.

המסקנה היא שהיררכיה בין מערכות קטגוריאליות, כלומר יכולת הכרעה בעימות פולינורמטיבי (כמו בין דת למוסר), או יכולת שינוי והחלפה של מערכות שונות, או עימות, ויכוח ושכנוע בין עמדות שונות, חייב גם הוא להתבסס על תצפית. השאלה היא במה אנו צופים? אם בבסיס כל מערכת עומד בצל אונטולוגי שונה, במה עלינו לצפות כדי לדרג ולקבוע יחס בין מערכות שונות?

אנו שוב חוזרים לבעיית הישות הכוללת שעומדת בבסיס מבנה-העל הקטגוריאלי, שהתצפית עליו קובעת את המבנה התיאורטי שמצוי בתוכנו.

הדבר כשהוא לעצמו, או: 'השכל של העולם'

אם נמשיך את כיוון החשיבה הזה, נמצא שהיחס בין הישות הזו לבין המבנה התיאורטי הוא יחס של הדבר כשהוא לעצמו (הנואומנה) אל מאפייניו, או הופעותיו (הפנומנה). אם כן, אנו מחפשים את מימד הדבר כשהוא לעצמו של המבנה הכולל, העל-קטגוריאלי, שתואר עד כאן. יש לשים לב היטב לכך שהישות הזו אינה שמצוי מעל המבנה הכולל, שכן היא כלל לא שייכת למבנה הקטגוריאלי. היא המבנה כשהוא לעצמו, והמבנה המצוי בתודעתנו, הוא ההופעה (=הפנומנה) שלה ברוח האדם.

המסקנה היא שאם אנו מאמינים באפשרות של שיח, ויכוח, דירוג, הכרעה, שינוי, החלפה וכדו', של מערכות קטגוריאליות שונות, אנו בהכרח מניחים שישנה ישות קיימת, שהיא המבנה הזה כשהוא לעצמו. במונחים הגליאניים ניתן לקרוא לה 'השכל של העולם'. לא מדובר על העקרונות השכליים שבבסיס העולם. אלו הם ביטויים, תכונות, או הופעות, של הישות הזו, אך לא היא עצמה.

התבוננות בישות הזו, היא אשר מניבה את המערכת הקטגוריאלית בכללותה, והיא גם זו שמאפשרת את הדירוג בין המערכות המכוננות השונות (בגרעין של המבנה הכולל).

המתבונן, כלומר רוח האדם עצמו, אינו יכול להיות חלק מן הישות הזו, וכנראה גם לא הופעה שלה (במובן הקאנטיאני המקובל של פנומנה ונואומנה). כאן מופיע בצורה הטהורה ביותר ה'צמצום' של האלוקות. ביחס לנקודה זו, ראה בהארה 31 לעיל על התשובה, שם עמדנו מזווית אחרת על המעבר המטמורפוזי בין האלוקים לאדם.¹⁴¹

¹⁴¹ בעל התניא כותב בכמה מקומות שאפילו הצדיק שמתדבק לגמרי באלוקים, אינו יכול לעשות זאת עד הסוף, שכן כל עוד יש מישהו שהוא 'המתדבק' עצמו, עדיין קיים משהו שהוא לא אלוקות. למעשה, האידיאה של הדבקות, מעצם מהותה, מכילה סתירה פנימית אינהרנטית: מחד, היא דורשת שיהיה מישהו שמתדבק, ומאידך היא דורשת דבקות גמורה עד איון מוחלט של כל דבר פרט לאלוקות. אולם כשהוא יתאיין לגמרי אז

אלוקים והתורה

דומה כי אין מוצא מן המינוח המתבקש לתיאור הזה. סוף-סוף, לאחר שלושה כרכים, הגענו אל האלוקים. הישות שהיא עקרונות המבנה והפעולה של העולם כשלעצמם, ושהתצפית בה מניבה את כל המבנה המפורט והמסועף שתיארנו עד כה, היא אלוקים, או לפחות משהו שקשור אליו. זוהי בתמצית אמונת הייחוד. ההתייחסות לאלוקים כשורש ההוויה, כמשהו שהכל נגזר ממנו, שאצלו הכל אחד ולא מפורט, כאשר רק ביציאה מן הכוח אל הפועל במציאות שלנו נוצר הפירוט מכוחו.

על פי התייחסות זו, אלוקים אינו הגרעין של בצל ההוויה, שכן ההוויה אינה נגזרת ממנו לוגית. אלוקים הוא ההוויה כשהיא לעצמה. יש לשים לב לכך שאנו לא טוענים כאן שאלוקים הוא המכלול כולו, שזוהי טענה פאנתאיסטית, וגם לא שהכל מצוי באלוקים, שזוהי טענה פאנאנתאיסטית. הטענה כאן היא שאלוקים הוא מהות אונטולוגית עצמאית, שהמכלול כפי שהוא מופיע אצלנו הוא ביטוי, או הופעה שלה.¹⁴²

בשפת התיאוריה של המערכות הקטגוריאליזם ניתן לנסח זאת אחרת. אם המערכת הדתית הייתה המערכת הקטגוריאליזם העליונה, אזי כל שאר המערכות היו מכוונות (אליה) ולא מכוונות. הייתה להן הנמקה מחוצה להן. רק מערכת אחת הייתה זכאית לתואר 'מערכת מכוונת'. אולם לאור האמור כאן, לא נכון הוא שכל המערכות הקטגוריאליזם האחרות הן מכוונות, והעיקרון שנותן להן ערך הוא העיקרון הדתי. ישנן ביניהן כמה וכמה מערכות מכוונות, אלא שגם אלו יונקות את הביסוס למחויבות אליהן מצפייה בישות האלוקית. ההבדל הוא שלא מדובר על הנמקה לוגית, כמו בדוגמא המשתיתה את המחויבות לחוק על חובת הכרת הטובה. כאן מדובר בהנמקה שבאה מתוך הכרה (תצפית על הישות הכוללת) ולא מתוך גזירה לוגית.

למעלה כבר עמדנו על כך שגם ביסוד המערכות המכוונות ישנו משהו דמוי עקרון ערך, אלא שהוא לא לוגי אלא אונטולוגי ואפיסטמולוגי. ראינו שם שבנקודה זו נעוץ מוקדו של הבלבול האנליטי אצל פרשניו של לייבוביץ' (ראה על כך גם בנספח).

בהתייחסות התורנית המקובלת, השורש הזה של ההוויה היא 'התורה', שמהווה את השלד שעל בסיסו הקב"ה ברא את העולם. אולם כבר אמרו חז"ל **בספר הזוהר**, 'קודשא בריך הוא, ישראל ואורייתא, חד הם'.

בהארה הבאה נביא כמה דוגמאות להתייחסות כזו, בספרו של ר' חיים מוולוז'ין, תלמיד הגר"א,

נפש החיים.

לא תתקיים דבקות, וחוזר חלילה. בגלל זה מייסד בעל **התניא** את ההבחנה הידועה שלו בין צדיק שאינו גמור לצדיק גמור, ששניהם לא חוטאים כלל ועושים רק את הטוב, אולם הצדיק הגמור ביטל את עצמיותו והצדיק שאינו גמור עצמיותו קיימת, והוא רק מתגבר ולא חוטא. ראה, למשל, שם פרק י. זוהי אותה נקודה עצמה שאותה תיארו בגוף דברינו למעלה.

¹⁴² זהו אמנם לא פאנתאיזם בוטה, אולם בהחלט ישנו כאן, כביטוי של הרב קוק, 'פאנתאיזם רך'. יש שיכנו זאת 'פאנאנתאיזם', אולם דומה כי בדרך כלל הכוונה במושג זה היא למשהו אחר. יש לציין שבספרו של שפינוזה, **האתיקה**, ניתן בהחלט למצוא ביטויים של תפיסה פאנתאיסטית. הוא מדבר על ההוויה כאופנויות, או תכונות, של אלוקים. היחס בין ההשקפות הללו הוא עדין מאד, אך גם חשוב ביותר, אולם הוא אינו מענייננו כאן.

הארה 35: התורה כדבר כשהוא לעצמו ביחס לעולם: פרק במשנתו של נפש החיים

בהארה זו נביא כמה מדבריו של ר' חיים מוולוז'ין בשער ד של ספרו, ונראה שבתוכם טמונה התפיסה שרואה בתורה את הדבר כשהוא לעצמו ביחס לעולמות כולם. כביכול היא נציגתו של הקב"ה בעולם, כשורשה של המציאות כולה, כאשר המציאות היא ההופעה של התורה (הפנומנה שלה). בהיבט זה היחס אליה שונה מן היחס אל המצוות כולן.¹⁴³

למעשה, מי שמעיין היטב במהלך דבריו שם, יראה כי זוהי הנקודה השוזרת את כל שער ד בספרו, על כל פרטיו. הבנה של נקודה זו הופכת את הקריאה שם למהלך מסודר ואחדותי, ולא רק אוסף אקלקטי של שבחים לתורה, כפי שניתן אולי להתרשם מקריאה ראשונית של השער הזה. הצורה הטובה ביותר להראות זאת היא דרך הצבעה על כמה דוגמאות כלליות לאורך הפרק:

1. בשער הבא נעמוד על כך שהכוונה המלווה את לימוד התורה היא שונה במהותה מן הכוונות שמלוות את קיום המצוות. המצוות נעשות מתוך כוונה לצאת ידי חובה, בעוד שתלמוד תורה צריך להיעשות לשם התורה עצמה. עיקרון זה פותח את שער ד של **נפש החיים** (ראה פרק ב-ג). אם כן, התורה אינה אמצעי אלא מטרה לעצמה. הקב"ה מתייחס למצוות כהופעה שלו, ועשייתן היא התקרבות אליו. אולם יחסו לתורה הוא יחס של זהות ממש. היא הדבר עצמו (כפי שראינו בקטע שהובא לפני ההארה הזו).
2. בשעת העיסוק בתורה אין צורך להידבק בקב"ה, בניגוד ליחס אל קיום המצוות. ההתעסקות בה היא גופא ההידבקות בו, שכן הוא ורצונו אחד (פרק י).
3. שורשה של התורה הוא בעולם העליון ביותר (האינסוף), מעל כל העולמות. היא קדמה לכל העולמות (גם הרוחניים). 'ולכן בה נאצלו ונבראו כל העולמות עליונים ותחתונים'. היא דיבורו של הקב"ה, והדיבור שלו הוא היסוד של המציאות עצמה (פרק י).
4. בפרק י אנו מוצאים גם גישה 'פיתגוראית': צירופי האותיות של התורה הם הרכיבים הבסיסיים של העולמות עצמם. כמובן שההנחה כאן היא שהאותיות של התורה הן יישים, ולא סימנים בעלמא. הסימון שלהן כפי שהוא מוכר לנו, אינו אלא ייצוג של אותם יישים.
5. יחס העליונות של התורה ששורשה קודם לכל העולמות, אינו מכוון לומר שהיא יותר גבוהה מהאחרים, על אותו ציר, כמו היחס בין כל שני עולמות

¹⁴³ כולל מצות תלמוד תורה עצמה, שאינה אלא מצוה ככל המצוות האחרות. תלמוד תורה 'לשמה' אינו מצוה, אלא עניין שורשי יותר מהמצוות. אנו נעמוד על נקודה זו בשער הבא.

המשך

הארה 35:

- אחרים. היא שורשם. יחסה אליהם אינו כיחס עולם לעולם הנמוך ממנו, אלא כיחס הדבר כשהוא לעצמו אל הפנומנה שלו (פרק י).¹⁴⁴
6. כל עוד התורה לא ניתנה לארץ, כל העולמות היו רופפים, שכן היא הדבק שמחזיק ובונה ומייצב אותם. ומי שלומד אותה בונה שמים וארץ, כמו הקב"ה עצמו (פרק יא).
7. התורה כולה שמותיו של הקב"ה. שם מבטא את העצמות, כלומר את הדבר כשלעצמו, כפי שראינו בסוף השער השני של הספר הראשון (פרק יט).
8. לכן, מי שעוסק בה 'לשמה', כלומר לשם עצמותה, זוכה לדברים הרבה (פרק כא-כב).
9. התורה עומדת בבסיס המכלול של העולם ושל האדם, בניגוד למצוות שכל אחת עומדת בבסיס אבר אחד שלו, או חלק אחד של העולם (פרק כה-כו, כט-ל).
10. התורה מתקנת את כל הקלקולים בבת אחת, וזה שונה מעשיית כל המצוות כולן שכל אחת מהן מתקנת איבר אחד. הסיבה לכך היא שהתורה מטפלת במכלול, או בעצמות (הנואומנה), ואילו המצוות מטפלות בהופעות השונות (פרק ל-לב).¹⁴⁵
11. התורה שונה מהמצוות בכך שהמצוות המשתלשלות מעולם לעולם, שומרות אמנם על צורתן, אולם מידת הקדושה שבהן פוחתת. לעומת זאת, התורה אמנם משנה את צורתה בהשתלשלות שלה מעולם לעולם, אולם מידת הקדושה אינה משתנה במאומה. הסיבה לכך שהתורה מתייחסת לכל המכלול כאחד, היא אינה מעליו אלא היא המכלול עצמו. לכן, אין הבדל בין הופעתה דרך העולם הנמוך לבין הופעתה דרך העולם הגבוה (פרק כז-כח).
12. לכן, התורה מצוה 'לא ימיש ספר התורה הזו מפיו', שכן ניתוק מן העצמות אינו דומה לניתוק של אחד המאפיינים, או אפילו של כולם. לכן היא קרויה 'עץ החיים' (פרק לג).¹⁴⁶
13. בעסק התורה עושים לקב"ה דירה בתחתונים. כלומר, היא הייצוג של הקב"ה, כעין שגרירות שלו, בעולמות הנבראים. היא משמשת כשורש המציאות, כנציגה של הקב"ה עצמו (פרק לד).

¹⁴⁴ על אף שבכל יחס בין שני עולמות עוקבים ישנו מימד כזה, בתורה המצב הוא שונה. כפי שנראה בהמשך היא מתייחסת לכלל העולמות ולא לעולם מסוים אחד, שמצוי מתחתיה.

¹⁴⁵ בדומה לזה ראינו לעיל בהארה 31, שם הבחין המהר"ל בין תשובה שנעשית על כל עבירה לחוד לבין תשובה כוללת על המכלול כולו. התשובה הכוללת היא היפוך של העצמות, בעוד שתשובה על כל אחת מהעבירות היא תיקון של ההופעות השונות, או המאפיינים.

¹⁴⁶ ראה בהקשר זה את כותרת הנספח לספר הראשון.

המסקנה העולה מדברינו עד כה היא שבבסיס כל המערכות הקטגוריאליות, ובעיקר בבסיס האשכול האוגד את כולן, עומדת ישות אחת, שכולן אינן אלא הופעות ומאפיינים שלה. זהו מבנה מוניסטי, שמאפשר לדרג ולסווג מערכות קטגוריאליות שונות, או לשנות ולהחליף כל אחת מהן. הוא הבסיס להתייחסות החוץ-מערכתית, במקביל להתייחסות שראינו למערכת בודדת. למעשה, זהו הבסיס לתפיסה של 'המונותיאזם הקטגוריאלי'. כפי שראינו בפרק הקודם, פולינורמטיביות קשורה לפוליטיאזם. כאן אנו רואים את צדו השני של המטבע: מונותיאזם קשור למונו-נורמטיביות. לכן גם ראינו בהארה האחרונה שאין אפשרות להעמיד מערכת קטגוריאלית נוספת במקביל למערכת התורנית. כולן נגזרות ממנה, או שכלל אינן תקפות. חשוב להדגיש, כפי שהצגנו זאת כעת, כי המערכת הדתית אינה מצויה באותו רובד לוגי של המערכות הקטגוריאליות האחרות. היא גם לא מצויה מעליהן, במובן כלשהו (כלומר היחס בין הערכים הסותרים אינו יחס של דחייה). היא פשוט הישות שבבסיס המערכות הללו כשהן לעצמן (כמתואר בהארה הקודמת). המכלול הנורמטיבי כשהוא לעצמו זוהי התורה. האדם האנליטי שמתבונן בתופעה כזו אינו מבין אותה. הוא מפרש זאת כהתייחסות למערכות מקבילות, אליהן הוא רגיל.¹⁴⁷ אולם המצב לאשורו הוא שונה, כפי שראינו לעיל, וכפי שנראה ביתר פירוט גם בשער הבא.

מסיבה זו היינו זקוקים לכל המהלך שמחליף חשיבה בהכרה. כאן אנו מגיעים למסקנה שהבסיס האונטולוגי למכלול הנורמטיבי שלנו הוא התורה. התורה היא עצם/ישות, ולא סתם מערכת נורמות. כפי שראינו, כל המערכות הן כאלה בשורשן, והיא שורש לכולן. זהו סוף התהליך של המעבר אותו הצגנו לכל אורך שלושת הספרים מן האפיסטמולוגיה אל האונטולוגיה.

המושג 'ערך' כשלעצמו

נראה כעת את הטענה הזו מזווית שונה. עד כאן פגשנו כמה סוגי ערכים: דתיים, אתיים, אסתטיים, משפטיים (בהם נעסוק בספר הבא) ועוד. כל מערכת ערכית ייצגה קטגוריה שונה, והוצגה כמערכת קטגוריאלית ייחודית. זה מה שיצר את הבעייתיות שמלווה את היחסים ביניהן.

אולם כעת נוכל לשאול את השאלה: מדוע כל אלו נקראים 'ערכים'? מה בכל זאת משותף לכל אלו? ישנה תחושה אינטואיטיבית ברורה שיש רובד משותף כזה. בדומה לכך ראינו כי המושגים 'טוב', או 'יפה', כשלעצמם, מבטאים מהות ומשמעות משותפת, גם עבור קבוצות שחלוקות באשר ליישומים של המושגים הללו. מי שחושב שראוי להוציא זקנים למות בשלג, כמו האסקימוסים, מיישם אחרת את ה'טוב' מאשר מי שסובר שיש לשכן אותם בבתי אבות. אולם לא היתה כל משמעות לויכוח, אם לא היתה ברקע, אצל כולם, אותה משמעות עצמה למושג 'טוב'.

¹⁴⁷ ישנה כאן אי הבנה שמקבילה למה שתיארנו בתחילת פרק א של השער השלישי בספר הראשון, שם הנער שמתבונן במבוגר מפרש אותו בטעות כחוזר לילדות. גם שם הטעות נובעת מכך שהנער לא עבר מעודו את שלב הבגרות, ועל כן הוא מפרש בטעות את הבוגר במושגים שהוא כבר מכיר.

הוא הדין ביחס למושג 'ערך'. הפעם אין ויכוח בין צדדים חלוקים, אלא הופעות שונות של המושג הזה, בהקשרי שיפוט שונים. מה משותף למושג 'ערך' בהופעתו האתית, האסתטית, או הדתית? מה משותף לכל ההכרעות בכל התחומים הללו? האם אותו כוח רוחני מבצע אותן? לאור האמור עד כאן, המינוח המשותף הזה מצביע גם הוא על רובד ממשי משותף. כל ה'ערכים', לסוגיהם השונים, מבטאים בצורות שונות איכות היולית אחת. יש שיכנו אותה 'אמת' (שהמובן הלוגי הוא רק ביטוי אחד שלה). אולם איך שלא נכנה זאת, ישנה איכות כזו, שהיא ה'ערך' כשהוא לעצמו. לא 'ערך אתי', וגם לא 'ערך אסתטי', אלא פשוט ה'ערך' כשהוא לעצמו. טיעון זה מצביע על רובד משותף שעומד בבסיסן של כל ההופעות הללו. ייתכן שניתן לומר שזוהי הקירבה לאלוקים, או ל'אמת' כשלעצמה (לאו דווקא הלוגית). גם במובן זה האלוקים נותן משמעות לכל ה'ערכים' לסוגיהם. מכאן אולי תחושת הקדושה של, וכלפי, העוסקים באמנות, וכך גם לגבי העוסקים במדע, אשר מבוססת על קירבה למושגי 'קדושה' דתיים. לאור דברינו למעלה, ניתן לומר ש'הערך הדתי' הוא בעצם ה'ערך' כשלעצמו. הוא אינו עוד ערך, אחד מיני רבים, המצוי באותו מישור מבחינה לוגית. הוא הבסיס המשותף לכולם; הוא ההויה של הערכים כולם כשהם לעצמם.

אותו מהלך עצמו ניתן לעשות לגבי המושג 'קטגוריה' כשהוא לעצמו. ואולי גם לגבי 'ישות' כשהיא לעצמה. כאשר מכלילים חלק מסוים של המציאות (=ישות/קטגוריה מסוימת), הגשמית או הרוחנית, מגיעים לתורה, ודרכה לאלוקים. זוהי משמעותו העמוקה של המונותיאזים, שהוא מאפשר את כל הגוונים, ומכיל את כולם. לולא הוא, אין לכל השאר משמעות, והכל הופך ריק, וגם... חסר 'ערך'.

זוהי הכללה של מה שראינו בפרק הקודם על הפלורליזם הסינתטי, מבית מדרשם של ר' צדוק הכהן מלובלין ושל המהר"ל. ראינו שם שהאמיתות והזוויות כולן מצטרפות למבנה שלם אחד, שמבטא אמת אלוקית שלימה יותר.

ציר אחד של כל הקטגוריות

ניתן לתאר את המהלך שנעשה כאן כקביעת ציר שעל פניו אנו מדרגים את הקטגוריות השונות. זהו ציר ה'ערך'. סוגי הערכים השונים הם אספקטים של אותו מושג, ובמובן כלשהו ניתן למקם אותם בהיררכיה כלשהי ביניהם לפי קריטריון כמותי. הסיווג הזה בנוי על הערכות ושיפוטיות בנוגע לשאלה כמה 'ערך' יש בכל קטגוריה ובכל עיקרון פנימי באותה מערכת קטגוריאלית. ישנה גם העמדה במקביל של הערכים, כמו זו שנעשית שעה שבאים להשוות בין ערכים אסתטיים ואתיים.

השאלה שבה התחבטנו למעלה, כיצד ניתן לדרג קטגוריות שונות, מקבלת כאן מענה ולפיו ישנה קטגוריית-על, מדד היולי אחד, שהוא מכמת את כל שאר הקטגוריות והערכים. המדד הזה קשור בצורה כלשהי לקירבה לאלוקים, למידת ה'אמת' שבכל דבר, כפי שראינו למעלה. בהתבוננות הזו כל המערכות המכוננות נובעות משורש אחד. כפי שראינו למעלה, כאשר נשאל את עצמנו מדוע אנו מחויבים למערכת קטגוריאלית מכוננת, לא נוכל למצוא עקרון ערך שמבסס

אותה. בשפה שהגדרנו כאן, המחויבות לכל המערכות הללו נובעת מן העובדה שאנו מוצאים בהן 'ערך'. אולם זה אינו עיקרון שניתן לפרט אותו, או להציע לו נימוק ספציפי. למעשה, ישנה כאן אמירת 'ככה'.

כבר ראינו שהאנליטיקנים רואים בכך שרירותיות (וכך הם מפרשים את לייבניץ). ראה על כך בשער השלישי, (ובנספח). אולם כבר הסברנו שזו אינה שרירותיות, אלא אקסיומה יסודית שאינה דורשת ביסוס. היא עצמה מבססת עקרונות אחרים, משניים. האנליטיקנים רואים באמירות כמו 'עשה זאת כי זה מעשה טוב', אמירות ריקות.¹⁴⁸ הסיבה לכך היא שמשמעות המושג 'טוב' בעיניהם אינה אלא 'ראוי לעשותו'. על כן המשפט הזה נשמע כמו הטאוטולוגיה הבאה: 'עשה מעשה זה כי זהו מעשה שראוי לעשותו'.

אולם בתמונה הסינתטית אמירה זו מקבלת משמעות אחרת לגמרי: 'עשה מעשה זה כי אני רואה שהוא נגזר מן, או מאפיין את, האידיאה של ה'טוב'.

אם כן, בסופו של חשבון כל המערכות המכוננות מבוססות על עיקרון אחד שהוא האלוקים. שהרי, ביסוד הדברים אנו צופים תמיד אך ורק בישות אחת, שממנה נגזרים כל העקרונות בכל המערכות הקטגוריאליות שלנו. האלוקים הוא אשר נותן ערכים שונים לכל הערכים בכל הקטגוריות, ולכן אנו מצליחים לדרג אותן במבנה היררכי מסודר.

כבר בשער התשיעי של הספר הראשון, עמדנו על כך שלאחר שיוצאים מכל המערכות אנו מנקזים את הכל למושג יחיד שממנו נגזר הכל. כאן אנו מסיימים את מסע ההכללה וההפשטה הזה. הגענו אל המושג העליון, ומצאנו שהוא 'אלוקים', או 'התורה'.

הערת סיום: האם הגענו בחזרה ל'עקרון זהות הבלתי נבדלים' של לייבניץ?

באופן מפתיע, הגענו כאן, לפחות במובן כלשהו, בחזרה ל'עקרון זהות הבלתי נבדלים' של לייבניץ. בשער השני של הספר הראשון, עמדנו על כך שלייבניץ טוען כי שני עצמים שהם זהים בכל המאפיינים שלהם הם למעשה עצם אחד. שם העלינו כנגדו את הטענה כי הוא מניח קונוונציונליזם, שמזהה מושג, או עצם, עם תכונותיו. אולם לפי התפיסה האסנציאליסטית, שני עצמים, או מושגים, יכולים להיות שונים גם אם כל מאפייניהם זהים.

ראינו למעלה שכל עקרונות הערך של המערכות המכוננות הם חסרי מאפיינים. ראינו שכולם מהווים תוצאות של תצפיות ביישים. הסקנו מכך שכולם מהווים עיקרון אחד, או תוצאות של צפייה בישות אחת. זהו כעין עקרון זהות הבלתי נבדלים של לייבניץ.

אולם, כפי שראינו שם, לייבניץ היה אנליטיקן. פירושו של דבר הוא שעיקרון זה מצוי אצל ברובד הלוגי. בעצם ההגדרה הוא מזהה את המושג עם הגדרותיו, ואת העצם עם תכונותיו. הוא לא מכיר בעולם כשלעצמו, חומרי או אידיאי. אולם אנו כאן לא קיבלנו את העיקרון שלו במישור הלוגי. המסקנה שלנו אינה סותרת את ההבחנה החשובה בין הדבר כשלעצמו לבין תכונותיו. המסקנה שלנו כאן היא מטאפיזית, אפיסטמולוגית, אולם לא לוגית. מעצם ההגדרות לא נובע

¹⁴⁸ ראה, למשל, בספרו של חיים פרלמן, **ממלכת הרטוריקה**, שהובא לעיל.

שכל העקרונות חסרי המאפיינים הם עיקרון אחד. זוהי תוצאה של טיעון פילוסופי (הנגזר בעיקר מאפשרות הויכוח והיחס בין מערכות קטגוריאליות שונות), ולא מסקנה לוגית. אם נמצא שתי טיפות מים שהן בעלות אותם מאפיינים במדויק, הרי שבניגוד ללייבניץ, אנו לא נסיק מכך שהן זהות. מאידך, אם יתברר לנו משיקולים צדדיים כי הן באמת זהות, הדבר לא יסתור מאומה. הטענה האסנציאליסטית אינה גורסת שהן בהכרח לא זהות, אלא שהן לא בהכרח זהות. בניגוד למה שחשב לייבניץ, השאלה היא פילוסופית ולא לוגית.

סיכום וקשר להמשך

המסקנה של פרק זה היא שהשיח הבין-קטגוריאלי מבוסס על ההנחה שישנה ישות כוללת אחת שכל המערכות הקטגוריאליות הן הופעות שונות שלה. הסיבה למחויבות לשאר המערכות נובעת מ'תצפית' על אותה ישות. אם נמשיך הלאה, הסיבה למחויבות למערכת הבסיסית הזו עצמה, אינה ניתנת להסבר כלל. סיבה זו היא פשוט: 'ככה', 'בה"א רבתי'. נושא זה יפורט בשער הבא.

סיכום הדיון בשער הרביעי

בשער זה עסקנו בתיאוריה של המערכות הקטגוריאליות. ראינו שהעיקרון אשר מבסס את המחויבות לכל מערכת כזו צריך להימצא מחוץ לה. מערכות מכוונות מבוססות על עיקרון ששייך למערכת יסודית יותר, ואילו מערכות מכוונות מבוססות על תצפית במושג מופשט שמכונן את הקטגוריה הנדונה. בסופו של דבר כל המבנה כולו מבוסס על ישות מופשטת אחת: אלוקים.

בתוך המסגרת הזו ישנה היררכיה בין מערכות קטגוריאליות, מכוונות ומכוונות, ובתוך המכוונות עצמן. בתוך המסגרת הזו מתנהלים תהליכי דו-שיח, עימות ודירוג, של מערכות קטגוריאליות שונות, ושל אנשים שונים שדוגלים במערכות שונות. כך גם שיפוט אסתטי, אתי, או דתי, כולם מקבלים את משמעותם אך ורק בתוך מערכת-העל.

בסופו של דבר עמדנו על כך שישנו גם פלורליזם סינתטי, כלומר תפיסות שאינן תוצאה של תצפית, אלא עקרונות שמאומצים משיקולי נוחיות ויעילות (בעלי אופי אנליטי). אלו מיועדים ליצור תפיסות שונות (מהותית, לא כתוצאה מטעות), שהצירוף של כולן יחד יוצר את המכלול של האמת הגדולה. רק המכלול הזה יכול לייצג בשלמות את האלוקות.

מכאן נגזרת מידה של סובלנות סינתטית, ולא רק פתיחות. אולם לסובלנות הזו ישנה מסגרת שבתוכה היא מתנהלת: הכל בתוך מסגרת-העל, כאשר מחוצה לה שורר רק האין. זאת בניגוד לסובלנות האנליטית שפועלת בואקום ונוצרת מתוכו. שם הכל אפשרי ולגיטימי באותה מידה, ולכן אין לכך כל משמעות. מאומה לא יכול להצטרף לזולתו, שכן אין שום אמת גדולה שכל הזוויות הללו אמורות ליצור. אין שם כל משמעות לפתיחות, ועל אף שסובלנות יכולה באופן עקרוני להיווצר שם, הרי גם היא תהיה שם חסרת ערך.

השער הבא יעסוק במערכת-העל, כלומר בתורה, וינסה לבחון את השאלה האחרונה שניתן בכלל לשאול על הציר ששורטט כאן: מדוע ללמוד תורה? זהו חיפוש של עקרון הערך הבסיסי ביותר שיכול להיות, שכן הוא לא יכול להימצא בשום מקום. מחד, הוא אמור להימצא מחוץ למערכת שלה הוא מעניק את הערך, התורה. מאידך, לא יכול להיות מאומה מחוץ למערכת שמהווה את המכלול כולו. מכך יוצא שלערך של לימוד התורה, אין שום מקום שבו הוא יכול להימצא במרחב הקטגוריאלי. ברובד הפילוסופי התשובה למעשה כבר צריכה להיות מובנת מאליה (הכרה במקום חשיבה), אך אנו נציג אותה בשער הבא גם מזוויות תורניות.

השער החמישי

'לשמה': ציווי ומהות בעבודת השם¹

פרק א: המושג 'לשמה'

פרק ב: חירות: בין ציווי למהות

פרק ג: על 'מצוות' שאינן נגזרות מציווי

¹ אני מודה לידידי נדב שנרב, שהעמיד אותי על הרעיון היסודי של המושג 'לשמה', והציע את ההסבר להלכה בהלכות עבודה זרה ברמב"ם שתפתח את הדין בפרק א.

מבוא

מערכת על-קטגוריאלית

בסוף השער הקודם הגענו למסקנה שבבסיס החשיבה והאמונות האנושיות צריכה להימצא מערכת על-קטגוריאלית, שבתוכה קיימות כל המערכות הקטגוריאליות האחרות, אשר מקיימות בתוכה ובמונחיה היררכיה ויחסים כלשהם ביניהן, ואשר מכוחה ניתן לקבל הכרעות ערכיות ועובדתיות, על אף בעיית האינקומנסורביליות.

כאשר ננסה לבחון את השאלה מהם עקרונות הערך של כל המערכות שאנו מחשיבים כמכוונות, בסופו של דבר נמצא אותם בתוך המערכת הזו. אולם כשנחפש את עקרון הערך של המערכת הכוללת עצמה, זו שמייצגת את המכלול העל-קטגוריאלי, ניקלע בעל כרחנו לפרדוקס. עקרון הערך הזה אינו יכול להימצא בתוכה, שכן עקרון ערך בהגדרתו מצוי מחוץ למערכת שהוא מבסס את המחויבות אליה. אולם הוא גם לא יכול להימצא מחוצה לה, שכן אם מערכת זו מייצגת את המכלול הקטגוריאלי כולו, אזי לא יכול להיות מאומה מחוצה לה.

עמדנו על כך שעקרון הערך של מערכת מכוונת הוא נורמה, או כלל, שמכונן את המחויבות למערכת ולתכניה. לעומת זאת, עקרון הערך של מערכת מכוונת הוא תצפית על יש, ולא גזירה לוגית מעיקרון או נורמה. אם כן, המערכת הכוללת הזו, שהיא בהכרח מכוונת, שהרי אין עקרונות שמצויים מחוצה לה, חייבת להתבסס על הכרה ולא על גזירה לוגית. האקט ההכרתי הזה אינו אלא תצפית (או 'האזנה', בלשונו של הרב הנזיר) על יש כלשהו שמהווה את הבסיס האונטולוגי לכל המערכות האחרות.

נדגיש שהמסקנה הזו מחויבת ביחס לכל עמדה סינתטית. כל מי שמאמין ביכולת להכריע ביחס לעובדות וביחס לנורמות, ומבלי קשר לתוכן הספציפי של הכרעותיו, אמור להניח ברקע מערכת על-קטגוריאלית כזו, יהא טיבה אשר יהא. ובנוסף, הביסוס למערכת כזו חייב להיות בעל מימד הכרתי, ולא להסתפק רק במימד החשיבה.

התורה כמערכת על-קטגוריאלית

כפי שראינו בשער הקודם, בתמונת העולם היהודית-תורנית, התורה היא השורש של המציאות כולה. למעשה היא 'שגירתו' של הקב"ה במציאות (ראה הארה 37 וסביבה). אם כן, בעמדה הסינתטית היהודית, התורה היא המערכת העל-קטגוריאלית, שבתוכה ומתוכה מקבל הכל משמעות וחשיבות.

האמירה השגורה שאצל אדם מאמין הכל מקבל משמעות רק מתוך האמונה בקב"ה, מתפרשת כעת כאמירה ביחס לתורה. זו, למעשה, הגדרתה של התורה. המשמעות של מה שראינו היא שהתורה מהווה את הפונקציה האלוקית של מערכת על-קטגוריאלית שנותנת משמעות לערכים ולאמיתות. ראינו שהיא קובעת את היחס בין הקטגוריות השונות, כך שלמעשה, עבור מי שמחויב לתורה ולמצוות, המערכת המכוונת היחידה היא התורה. שאר המערכות הן מכוונות, ועקרונות הערך שלהן נעוצות בה ויונקות מכוחה.

כאשר נשאל את עצמנו מהו עקרון הערך שמבסס את המחויבות לתורה עצמה, לכאורה אנו מגיעים כאן לקצה יכולת הדיון וההבנה שלנו. כפי שראינו למעלה באופן כללי, לא ניתן להגדיר איזשהו מישור שהוא יותר יסודי מאשר המערכת הכוללת העל-קטגוריאלי שלנו. על כן, כעת מתבקשת השאלה האם המחויבות הזו היא שרירותית? כלומר, האם העובדה שהיא נעשית ללא סיבה הופכת אותה לסתמית?

יחס בין ישות לנורמה: בחזרה לכשל הנטורליסטי

עמדנו על כך שהיסוד חייב להיות תצפית על יש כלשהו. אולם מה משמעותה של תצפית כזו? כיצד תצפית על משהו מחייבת אותנו ברמה הנורמטיבית?

שאלה זו עולה ביחס לכל עקרונות הערך האונטולוגיים. כפי שראינו בשער השלישי, לא ניתן לגזור ערכים מעובדות (זהו 'הכשל הנטורליסטי' של יום). על כן, כאשר אנו דנים במערכות מכוונות, עקרון הערך שמונח בבסיסן הוא נורמטיבי במהותו, והוא שייך למערכת גבוהה מהן בהיררכיה הקטגוריאלי הכוללת. אולם בסופו של דבר כל ביסוס מגיע למערכת מכוונת, וזו בעצמה מבוססת על תצפית ביש כלשהו. ראינו זאת ביחס ל'יופי', או ל'טוב', וכדומה, וכעת אנו מכלילים זאת ביחס למערכת העל-קטגוריאלי.

אולם יש לשים לב לכך שאין כאן תשובה של ממש לכשל הנטורליסטי. הרי אנחנו שוב עומדים במצב שבו צפייה ביש כלשהו (אמנם מופשט), מוליכה אותנו, או מהווה ביסוס, למחויבות נורמטיבית. אולם גם יש מופשט הוא יש, וככזה לא ברור כיצד הוא יכול להוות בסיס למחויבות נורמטיבית; שהרי, על פי טיעון הכשל הנטורליסטי שאותו הזכרנו למעלה מספר פעמים, עובדות לא יכולות לכוון מחויבות לערכים, או לנורמות. בכוחן של העובדות לענות על שאלות מסוג 'מה קיים?' ולא על שאלות מסוג 'מה ראוי לעשות?'.

על כרחנו אנו מגיעים למסקנה שהיש המופשט שעומד בבסיס מערכות קטגוריאליות מכוונות הוא יש מסוג אחר. זהו יש מסוג שאיננו מכירים. הוא אינו נייטרלי כמו עובדה, או כמו יש חומרי. הוא 'צבוע', או 'טעון' במגמה כלשהי, אשר מוליכה אותנו למחויבות. על כרחנו מדובר ביש שאינו כפוף לכשל הנטורליסטי. בלשון אחרת נאמר: האפיונים והתיאורים שלו הם טענות פרסקריפטיביות, ולא דיסקריפטיביות (ראה בפרק א של השער השלישי, שם כינינו זאת 'עובדות' מוסריות).

מהי ה'תורה'

לעיל טענו כי המערכת היחידה שבאמת ובתמים יש לה אופי מכוון. כפי שראינו למעלה, כאן גם עולה במלוא העוצמה שאלת הביסוס האפיסטמולוגי, ולמעשה היא קיימת רק כאן (שהרי אין מערכת מכוונת אחרת).

על כן, המסקנה המתבקשת היא שהפתרון אותו הצענו למעלה הוא למעשה התשובה לשאלה שהצבנו כאן. עקרון הערך האפיסטמולוגי, כלומר הצפייה בישות שטעונה במגמתיות נורמטיבית, המובילה למחויבות נורמטיבית, רלוונטית אך ורק ביחס לתורה עצמה.

אותו יש שבו אנו צופים כדי לגזור ממנו את המחויבות הנורמטיבית לתורה ולכל מה שנגזר ממנה, הוא במינוח קאנטיאני: 'התורה כשהיא לעצמה', או, נכון יותר: הקב"ה כשלעצמו. ראינו בסוף השער הקודם שניציגנו של הקב"ה בעולם היא התורה, ולמעשה ישנה זהות שלו עמה, ובלשון הזוהר: 'קודשא בריך הוא ואורייתא חד הם'. במינוח המקובל היש הוא הקב"ה, והמערכת העל-קטגוריאלית שהוא מהווה עבור היהודי המאמין היא התורה. היחס בין הקב"ה לבין התורה הוא כיחס בין נואמנה לפנומנה. הקב"ה הוא התורה כשהיא לעצמה, והתורה היא הופעתו בעולם. 'תצפית' על הקב"ה מניבה את התורה. זוהי המערכת שנוצרת בהכרתו של הצופה, כאשר הוא 'מתבונן' בקב"ה.

יש לשים לב שמהלך הטיעון כאן הוא הכרחי במובן כלשהו. ראינו שעמדה סינתטית מבוססת בהכרח על מערכת על-קטגוריאלית. ראינו שמערכת כזו היא מכוננת במהותה. ראינו שביסוס למערכת מכוננת יכול להיות רק אפיסטמולוגי, כלומר שמצוי בשורשה של המערכת זהו יש כלשהו. כל זה היה מהלך של גזירה לוגית הכרחית, אם נצא מנקודת מוצא סינתטית (ואם לא, אז אנו לא מאמינים במדע ולא בכללי החשיבה ולא בהכרה, ובודאי לא במשמעותם של שיפוטים). כעת נותר לנו רק הזיהוי: אותו יש מכונה 'הקב"ה', ואותה מערכת על-קטגוריאלית מכונה 'התורה'. כמובן שיש כאן זיהוי נוסף בין שני אלו לבין התורה והקב"ה במסורת היהודית, ולכן איננו נכנסים כאן. הטיעון שלנו מוביל אותנו רק להכרח שבמסקנה בדבר קיומם של שתי מהויות אלו, ותו לא.²

ר' חיים מוולוז'ין, בספרו **נפש החיים**, לכל אורך שער ד, מאריך בתפיסה זו של התורה. בתחילת פרק י שם הוא כותב:

שבהעסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לעניין הדבקות כלל, כנ"ל. שבהעסק ועיון לבד הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודבורו חד. והוא עניין מאמרו ז"ל בשמות רבה פרשה לג, אשם לוקח חפץ, שמא יכול לקנות בעליו? אבל הקב"ה נתן תורה לישראל, ואומר להם, כביכול, לי אתם לוקחים וכו'. וזה שכתוב בכמה מקומות בזהר, 'דקודשא בריך הוא ישראל ואורייתא חד'. וגדולה מזו בפרשת בשלח (ס ע"א) "ואוליפנא דקודשא בריך הוא תורה איקרי וכו', ואין תורה אלא קודשא בריך הוא".

כפי שראינו בסוף השער הקודם התורה היא סוג של יש, שהוא העולם, או המציאות, כשהיא לעצמה. כך ניתן להבין את המינוחים הרווחים כל כך בעולם ההלכתי: 'התורה רוצה', 'התורה מצוה', וכדומה. אין כאן כל סתירה להנחה התיאולוגית שרק הקב"ה יכול לרצות ולצוות. זוהי זהות: רצונו ודיבורו של הקב"ה (=התורה) זהים עמו עצמו (ראה רמב"ם **מורה הנבוכים** ח"ג, פי"ג ועוד).

2 זוהי נקודה חשובה שנעמוד עליה ביתר הרחבה בסוף הפרק המסכם (אחרי השער השישי).

פרסקריפציה אונטולוגית

אולם כפי שאנו רואים כאן, התורה היא יש ששונה מהותית משאר היישים. זוהי מציאות 'צבועה', ולא נייטרלית. היא טעונה במגמתיות שמולכה אותנו לקבל מחויבות כלפיה. כפי שראינו, זהו היש היחיד שאינו כפוף לכשל הנטורליסטי של יום, כלומר שניתן לגזור ממנו מסקנות נורמטיביות.

פילוסופים אנליטיים של האתיקה (ראינו דוגמאות לכך בפרק א של השער השלישי) כבר הציעו פתרונות דומים לבעיה של ביסוס נטורליסטי לעקרונות המוסר. הם טענו שמשפטי נורמה אינם מתארים עובדות נייטרליות, אלא כחלק ממובנם היסודי הם כוללים את המחויבות לביצוע. בלשונם, אלו הם 'משפטים פרסקריפטיביים'. אולם, מנין באמת יש למשפטים בשפה תכונה מוזרה כזו? האנליטיות כאן חוזרת על תעלוליה השגרתיים, שמחביאים היעדר פתרון לבעיה מהותית, מאחורי איצטלה של ניתוח לשוני. בניתוח האנליטי הגדרה של סוג משפטים שונה פותרת את הבעיה הפילוסופית המהותית.

כמו שקורה בדרך כלל, גם כאן הצבענו על השורש האונטולוגי של הפתרון האנליטי. אכן צודקים הפילוסופים הללו שטוענים כי ישנן טענות פרסקריפטיביות. אך שורשן הוא בכך שהן מהוות מאפיינים נגזרים של יישים מגמתיים. כל אחד מאתנו יכול לצפות בהם ישירות, ולהיווכח שהצפייה בהם אכן מניבה מחויבות. זוהי פרסקריפציה אונטולוגית (ולא לשונית גרידא, כהצעתם של האנליטיקאים).

זהו גם הפתרון הסינתטי הבסיסי לבעיית הסתמיות של המחויבות למערכת העל-קטגוריאלית. המחויבות נובעת ממנה עצמה, כי היא עצמה צבועה במגמתיות. היא אינה צריכה ביסוס שמצוי מחוצה לה, שכן הקב"ה, שהוא עצמותה, מהווה את הביסוס למחויבות אליה. כל אדם דתי ששואל את עצמו מדוע הוא מרגיש מחויב לתורה ולהלכה, חווה באופן בלתי אמצעי את החוויה שאין עיקרון מחוץ לתורה שמבסס את המחויבות אליה. מי שישאל את עצמו את השאלה הזו יענה: אני מחויב כי הקב"ה ציווה. וכשישאל את עצמו מדוע לציית לצייווי של הקב"ה, השאלה כלל לא תובן. בסופו של דבר, אין נימוק חיצוני למחויבות הזו (וגם לא יכול להיות, כפי שראינו), אולם היא אינה סתמית. זוהי המחויבות הכי בסיסית, והיא הבסיס והשורש לכל שאר המחויבויות.

משל לדבר, היא השאלה האם האקסיומות של מערכת אקסיומטית כלשהי הן שרירותיות. אנו מקבלים אותן ללא נימוק, ולכן לכאורה הן שרירותיות. מאידך, כל הנמקה אינה אלא רדוקציה אליהן, כלומר אם הן שרירותיות אז כל המשפטים הנגזרים מהן גם הם שרירותיים. המוצא שעליו עמדנו כבר בספר הראשון (שער שמיני, פרק ג) הוא שהאקסיומות אינן מנומקות באופן לוגי, אולם אין בכך כדי לומר שהן שרירותיות. להיפך, כפי שראינו שם, האקסיומות הן כל כך ברורות לנו, ולכן הן כלל אינן זקוקות להנמקות. הן החלק הכי אמיתי וודאי במערכת כולה. הוא הדין גם לגבי אימוץ המערכת העל-קטגוריאלית. אימוץ כזה נעשה בהכרח ללא עוגן חיצוני (=נימוק), אולם זה אינו מצביע על שרירותיות. להיפך, זוהי המחויבות הבסיסית ביותר, ולכן היא אינה צריכה נימוקים. מי שצופה באובייקט ה'צבוע' (המגמתי, או פרסקריפטיבי) שמהווה

מקור למערכת זו, מבין מיידית את המחויבות שנגזרת ממנו לקיומם של עקרונות המערכת. זוהי דרך טבעית וישירה (אשר אינה זוקקת נימוקים בסיסיים יותר) מהקב"ה (האונטולוגיה) אל התורה (מערכת הקטגוריות והנורמות).

התייחסות הרב קוק לתורה

אצל הרב קוק, הייחודיות של התורה כסוג שונה של ישות, באה לידי ביטוי בתחילת ספרו המרכזי, **אורות הקודש** (תחילת מערכת 'חכמת הקודש'):

חכמת הקודש היא נעלה מכל חכמה. בזה שהיא מהפכת את הרצון והתכונה הנפשית של לומדיה, לקרבם לאותה הרוממות שהיא בעצמה מתעצמת בה. מה שאין כן כל החכמות העולמיות, אף על פי שהן מציירות עניינים נשגבים, יפים ואציליים, אין להן אותה התכונה המפעלית, להמשיך את המהות העצמית של ההוגה בהן אל ערכן, ובאמת אין להן יחס כלל ליתר הכוחות והעצמיות של האדם, חוץ מכוחו המדעי לבד.

הרב קוק עומד כאן על הנקודה שחכמת הקודש שונה משאר החכמות, בעיקר בהיבט הזה שהיא פועלת ומגמתית, בעוד שהן נייטרליות. היא פועלת על הלומד, ומושכת אותו לכיוון מסוים, או למגמה מסוימת, ואילו שאר החכמות הן עובדות נייטרליות גרידא (אין להן את הכוח המפעלי של התורה).

במינוח שלנו נוכל לומר, כי לגבי כל העובדות בעולם קיים הכשל הנטורליסטי של יום. הן אינן טעונות במגמה שפועלת על הלומד ומושכת אותו למחויבות. התורה היא היש היחיד שאינו כפוף לכשל הנטורליסטי של יום, אולם בזכותה גם כל שאר החכמות והמערכות הקטגוריאליות, שמצויות בתוכה, ומובנות רק מתוכה, מקבלות את אותו כוח 'מפעלי'. זהו המקור לכל המחויבויות שלנו, מקור שאותו הפילוסופים מחפשים ללא מוצא, מפאת אותו כשל של יום. הם מכירים רק את היישים הרגילים, ועל כן אינם מודעים לקיומו של יש בסיסי ועליון על כולם, שמאציל על כולם את המגמתיות אל הטוב ואל היפה, ואל שאר הקטגוריות.

ישנה הלצה ידועה על אותו פילוסוף שעסק במחקר ובהוראה של אתיקה, ותפסו אותו בהתנהגות לא ראויה. כששאלו אותו כיצד הדבר ייתכן, הוא ענה שכמו שמתמטיקאי לא חייב להיות משולש, גם מרצה לאתיקה אינו חייב להיות מוסרי. בדרך כלל הלצה זו נתפסת כהשמצה של חוקרי האתיקה. אך לדעתי המסר שלה אינו המסקנה שאדם לא יכול להיות מוסרי בלא התורה, שהרי זה אינו נכון. המסר הוא שהביסוס למחויבות למוסר לא קיים בלי התורה.

בלי התורה, הפילוסופיה של האתיקה היא לכל היותר אוסף של עובדות אודות דעות של אנשים שונים, שכולן מתארות את ה'טוב'. אך מה יגרום לנו למחויבות לבצע את הטוב? הרי עובדות או דעות אינן סיבות שניתן לגזור מהם נורמות. אין כוונתה של הלצה זו להשמיץ את הפילוסופים, אלא לטעון אודות הריקות של המישור התיאורטי ביחס למישור הנורמטיבי. שכן, אף תיאוריה אינה יכולה כשלעצמה להוות גורם שיטען אותנו במגמה ובמחויבות לביצוע. זהו ההבדל בין התורה לבין כל משנה אתית אחרת.

בסעיף ג שם, עומד הרב קוק על כך שחכמת הקודש (=התורה) כוללת את כל החכמות, כלומר,

בלשונונו, היא המערכת העל-קטגוריאליה הבסיסית ביותר:

חכמת הקודש בטהרה ובאמיתתה, כשהיא מתגלה בעולם, היא מחיה את הכל. היא אינה צוררת שום מדע ושום גודל ושיגוב, גבורה והוד. רק היא מעטרת את הכל בשאיפת צדקה, בטובה וענוותנותה. כל שאיפות הצדק בכל צדדיהן בעולם הכללי, ובאדם הפרטי, מוצאות הן על ידה את מבואן האמיתי, והן נעזרות על ידה להתגשמותם של מפעליהן בפועל ובחיים.

הרב קוק עומד כאן על העובדה שהתורה עוטפת את כל המערכות האחרות באותה מגמתיות, שלא יכולה להיות להן מצד עצמן (בגלל הכשל הנטורליסטי). היא היש המגמתי היחיד, שבגללו ישנה מגמתיות, כלומר ערכיות, לכל גווניה וסוגיה, בעולם ובאדם. היא מאצילה משלה על כל שאר החכמות.

מסיבה זו היא גם לא יכולה לצרור את כל שאר החכמות (כלומר להיות מנוגדת להן), שכן כולן יונקות את משמעותן ואת מהותן ממנה. היא המסגרת שבתוכה הן פועלות.

כפי שראינו לכל אורך הטרילוגיה, ללא הכוח הסינתטי, אותו כינינו 'אמונה' (ראה בשער השלושה-עשר של הספר הראשון), הכלול מחשיבה ומהכרה, אין אמת (כמתואר בספר הראשון), אין מדע, ואין הכרה מדעית (כמתואר בספר השני). בספר הנוכחי ראינו שאין גם אתיקה או אסתטיקה, כמו גם כל קטגוריה אחרת. כולן יונקות רק ממנה, ובלעדיה אין להן קיום.

התסבוכות האנליטיות שאינן מצליחות לבסס אף תחום אחד, לא בהכרח ולא בשיפוט, נובעות כולן ממקור אחד: היעדר אמונה. אנליטיות היא היעדר אמון בכוח הסינתטי, שהוא גופו האמונה. כל הבריחה האנליטית אינה אלא בריחה מאמונה, וממה שהיא מחייבת. בני אדם אינטליגנטיים מוכנים להסתבך בהבלים והזיות רק כדי להימלט מן המחויבות. כפי שראינו כעת, הם צודקים: ללא אמונה אין מחויבות, משום סוג שהוא. גם אם ינסו ליצור מחויבויות מלאכותיות מתוך אמונה באדם, או בערכים פיקטיביים אחרים, הדבר אינו יכול לעלות בידם. בספר הראשון הסברנו בפירוט שריקנותה של העגלה האנליטית-חילונית, אמורה בעיקר לגבי הבחינה האינטלקטואלית. עמדנו שם על כך שאמנם ישנם אנשים טובים בין אלו שאינם מאמינים, אולם הביסוס האינטלקטואלי שלהם למוסר, כמו גם לשאר חלקי השקפת עולמם, אינו קיים. כאן אנחנו רואים את שורש הדברים. היעדר אמונה, קרי: אנליטיות, מונעת מכל שאר חזיתות הפעילות והעיון האנושיות את המגמתיות שמניעה אותן.

גם ביחס למישור הנורמטיבי ניתן לקבוע, כפי שראינו כעת, כי המקור שמעניק משמעות למערך הנורמות התקפות, חייב להיות סוג שונה של יש, או של קיום. ללא אמונה בקיומו של זה, אנו נכשלים תמיד בכשל הנטורליסטי של יום. כל עוגן עובדתי אחר, לא יכול לעגן נורמות אתיות, אסתטיות, או אחרות. תמיד נדרש מקור שייתן למערכות השונות את המגמתיות שדרושה להן, או יצבע אותן ב'צבע' ערכי (=ייתן להן ערך). מקור זה אינו יכול להיות דיסקריפטיבי, לא לשונית ולא אונטולוגית-עובדתית, שכן ביסוס של נורמות דורש פרסקריפציה.

אנו מגיעים למסקנה שהאלטרנטיבה הסינתטית מבוססת ביסודה על התורה. יש לשים לב לכך

שהמילה 'תורה' היא משורש 'הוראה'. כלומר, התורה - להבדיל משאר החכמות - היא אובייקט שכולל בחובו הוראות וציוויים, ולא רק עובדות נייטרליות. מכוחה, ורק מכוחה, קטגוריות אחרות יכולות גם הן להיטען במגמתיות.

תוכן השער

בשער הנוכחי נעסוק באותה רמת ביסוס יסודית, ש'צובעת' את מכלול הפעילויות האנושיות במגמתיות, ומונעת מהן את הנייטרליות המשתקת והמסרסת שלהן, מה שכונה בספר הראשון (ראה שם, בשער הראשון): 'ריקנותו של האנליטי'. כפי שראינו, עקרון הערך המגמתי הזה קשור בטבורו למושג 'אמונה' (סינתטיות). כפי שנראה כאן, מתייחד לכך מינוח מיוחד בהלכה. זהו המושג המכונה בהלכה: 'לשמה'.

בשער זה אנו נעסוק בו ובהשלכותיו, וננסה לתאר אותו מכמה זוויות שונות. אנו נראה כאן כיצד הוא 'צובע' בראש ובראשונה את ההלכה עצמה, לחלקיה השונים. המשך התהליך כלפי חוץ תואר כבר בשערים הקודמים. אנו נעמוד כאן על כמה מן המשמעויות של הציווי לעומת המהות בתורה ובהלכה, ונבחן אספקטים נוספים של הזהות, עליה עמדנו כבר, בין הקב"ה עצמו לבין התורה.

פרק א המושג 'לשמה'

כוונה ו'לשמה'³

המושג 'לשמה' מציין בהלכה כוונה שמתלווה לפעילויות הלכתיות מסוימות. אין לערבב אותה עם המונח 'כוונה' בהקשר של 'מצוות צריכות כוונה'. עשיית מצוות צריכה להיות מלווה בכוונה לצאת ידי חובת המצוה (ישנה מחלוקת בעניין זה בפסחים קיד, ע"ב ובמקבילות). אולם 'לשמה' הוא מושג שונה. בדרך כלל הוא מופיע כמחשבה שמלווה את הכנתם של חפצי מצוה לייעודם. אנו עושים ציצית 'לשמה', מקריבים קרבן 'לשמה', כותבים גט 'לשמה' ועוד. לפחות חלק מן הפעולות הללו (למעט קרבנות) כלל אינן מצוות. אלו הכנות של חפצים שונים, לשם קיום המצוה באמצעותם.

מעבר להבדל בפונקציה ההלכתית בין שני המושגים הללו, גם תוכן המחשבה של 'לשמה' אינו קבוע, והוא לא בהכרח חופף את התוכן של 'כוונה'. למשל, 'לשמה' בקרבנות מוגדר במשנה זבחים מו ע"ב, והוא כולל ששה חלקים. כוונתו של 'לשמה' בגט, היא לשם האישה המתגרשת. לעומת זאת, במצה, או ציצית, המושג 'לשמה' הוא בעל תוכן כמעט חופף למושג 'כוונה', כלומר יש ליצור חפצים אלו לשם מצת מצוה, או לשם מצוות ציצית.

באופן כללי המושג 'לשמה' מובא לא רק בהקשרים של מצוות ספציפיות, אלא גם בהקשרים רחבים יותר של תלמוד תורה, ושל עבודת השם בכלל. במצוות הספציפיות אותן ראינו למעלה, זהו הליך שמהווה חלק מהכנת החפץ, ובדרך כלל אם ההכנה לא נעשית 'לשמה', אזי החפץ האמור, אינו יכול לשמש לשם קיום המצוה. אולם בתלמוד תורה, לימוד 'לשמה' מוצג כסוג של לימוד מעולה יותר, ולא כתנאי בקיום המצוה. בודאי בעבודת השם בכלל, זה אינו תנאי מחייב ומעכב, אך הוא משפר ומשביח את העבודה.

מעבר לכך, בתלמוד תורה ובעבודת השם בכלל, הפונקציה של 'לשמה' אינה הפונקציה הרגילה, כפי שראינו במצוות הספציפיות. כאן לא מדובר על הכנת חפצי מצוה שונים, אלא על כוונה שמלווה את העשייה. בהקשרים אלו היה מתאים יותר להשתמש דווקא במושג 'כוונה'. עצם השימוש במושג 'לשמה' בהקשרים אלו טעון הבהרה.

תלמוד תורה 'לשמה'

כדי לנסות ולהבין את ההופעה המיוחדת של המושג 'לשמה' בהקשרים של תלמוד תורה ועבודת השם, נעיין בספרו של ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, בשער ד. הוא פותח את הדיון שם בהגדרת לימוד תורה לשמה, ובפרק ג שם הוא מביא את דברי הגמרא בנדרים סב, ע"ב:

³ ההבחנה בין שני המושגים היא פשוטה. עמדתי עליה לראשונה מתוך הסכמות של ר' אלחנן ווסרמן ושל ר' שמעון שקאפ, שבאופן בלתי תלוי נזפו במחברי שני ספרים שהם נתנו להם את הסכמותיהם, על שלא הבחינו בין המושגים הללו. כעת אינני זוכר את המקורות לכך. ראה, למשל, גם בספר **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין**, זבחים, ישיבת הר-עציון, אלון-שבות תשנ"ט, עמ' 42.

ר' אליעזר בר ר' צדוק אומר: עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם.

את הגמרא הזו פירש הרא"ש על אתר:

'עשה דברים לשם פעלם' - לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו, 'ודבר בהם לשמם' - כל

דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה...

ר' חיים מוולוז'ין מבאר שם שכוונת הרא"ש היא להסביר את שינוי הלשון: ביחס למצוות ('עשה דברים') נקט לשון 'לשם פעלם', וביחס לתורה ('דבר בהם') נקט לשון 'לשמם'. וההבדל הוא שאת המצוות יש לעשות לשם הקב"ה (וזוהי הכוונה הדרושה כדי לצאת ידי חובה), ואילו את התורה עלינו ללמוד לשם התורה עצמה - 'לשמה'. בהמשך הפרק הוא מסביר שזו כוונת המונח 'לשמה' בכל המקומות שהוא מופיע במשמעות דומה למשמעותו ביחס לתלמוד תורה. אם כן, לימוד תורה 'לשמה' פירושו למעשה, שאין ללימוד תורה כל סיבה חיצונית, פרט ללימוד עצמו. הוא מהווה מטרה לכשעצמו. לומדים תורה לשם התורה. טענה זו מתיישבת היטב עם מה שראינו בשער הקודם, שהתורה היא מערכת-העל, שאין כל אפשרות למצוא עבורה עקרון ערך חיצוני, מחוץ לה עצמה.

עבודת ה' 'לשמה'

בהקשר של עבודת ה' בכלל, אשר כפי שראינו המושג 'לשמה' מופיע שם במשמעות דומה לזו של תלמוד תורה, ניתן להבין את המונח הזה באופן דומה. ננסה ללמוד את משמעותו של המושג הזה מתוך הגדרת ההלכה לעבודה זרה. עבודה זרה, צריכה גם היא להיעשות 'לשמה' כדי שהעובד יעבור על האיסור שכרוך בעבודתה. מכאן ניתן ללמוד גם על הדרישה בעבודת ה' שתיעשה 'לשמה'.

הבבלי בסנהדרין סא ע"ב אומר כך:

איתמר: העובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה, אביי אמר חייב, רבא אמר פטור. אביי

אמר חייב - דהא פלחה, רבא אמר פטור - אי קבליה עליה באלוה - אין, אי לא - לא.

אביי ורבא נחלקו בשאלה מה דינו של מי שעובד עבודת כוכבים מאהבה או מיראה. אביי סובר שחייב, שכן סוף-סוף עבד, ורבא אמר שאם לא 'קיבלו עליו באלוה' (=כלומר קיבלו עליו כאלוהים) פטור. ההלכה היא כדעת רבא, כלומר שמי שעובד עבודה זרה מאהבה או מיראה פטור.

השאלה שעולה כאן היא מאיזה מוטיבציה עלינו לעבוד את האליל כדי לעבור על איסור עבודה זרה? לכאורה המוטיבציה הדתית הגבוהה ביותר היא עבודה מאהבה ומיראה. מה יכול להיות יותר 'דתי' מזה?

ובאמת רש"י על אתר (ד"ה 'מאהבה ומיראה'), כמו גם מפרשים נוספים, מסבירים:

'מאהבה ומיראה' - מאהבת אדם ומיראת אדם, ולא חשבה בלבו באלוהות.

כלומר, אין הכוונה לעבודה מאהבה ומיראה של האליל עצמו, שכן זהו הפולחן הדתי המעולה ביותר. הכוונה בגמרא היא ליראה ואהבה של אדם כלשהו. כלומר, מדובר במי שעבד עבודה זרה מפני שהוא אוהב אדם כלשהו ואותו אדם מאד רוצה שהוא יעבוד לה, או מפני שהוא ירא

ממישהו שירע לו אם הוא לא יעבוד לה.

אך הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פ"ג, ה"ו), מפרש זאת כפשוטו, וכותב כך:

העובד עבודה זרה מאהבה, כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו, כמו שהן מדמין עובדיה שהיא מטיבה או מריעה, אם קבלה עליו באלוה - חייב סקילה. ואם עבדה דרך עבודתה, או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה - פטור.

מלשון הרמב"ם ברור שהוא מפרש את הגמרא כפשוטה: עבודה זרה שחייבים עליה היא אך ורק כאשר האדם אינו עובד מתוך אהבתו או יראתו של האליל (=הצורה), אלא כאשר הוא 'קבלה עליו באלוה'. אם כן, הבעיה חוזרת כאן למקומה: מהי המוטיבציה הדתית שנדרשת כדי לעבור על איסור עבודה זרה? כנראה מחמת הקושי הזה, הראב"ד בהשגתו שם מפרש כשיטת רש"י שראינו לעיל.

בכל אופן, הרמב"ם סובר שכדי להיות עובד עבודה זרה 'למהדרין', כזה שחייב סקילה, צריך לעבוד את האליל 'לשמה'. עבודה מאהבה או מיראה אינה נחשבת כעבודה 'לשמה', ולכן אם עשה כך - פטור.

ביאור הדברים הוא שעבודה דתית במהותה אינה מבוססת על אהבת האליל או יראה ממנו, אלא בראש ובראשונה על תחושת מחויבות בסיסית. אהבה ויראה אלו מניעים זרים, והם אינם יכולים לשמש בסיס לעבודה דתית של ממש. בניסוח אחר נאמר, שעבודת האלילים מתוך מוטיבציות כאלה מהווה מילוי צרכים של האדם, כלומר סיפוק האהבה והיראה שלו, ולא עבודה 'לשמה'. עבודה 'לשמה' היא אך ורק עבודה ללא כל מניע חיצוני, אלא פשוט לעבוד כדי לעבוד. האליל הוא אלוה, ומעצם זה מוטלת עליו המחויבות לעבוד אותו. זוהי עבודה זרה 'למהדרין'. מסתבר שמכאן ניתן ללמוד גם ביחס לעבודת ה'. גם כאן עבודתו מאהבה או מיראה בלבד היא עבודה שלא 'לשמה'. עבודת ה' 'לשמה' היא קבלת מחויבות בלתי מותנית, או מה שהרמב"ם כאן מכנה 'קבלה באלוה'.

לדוגמא, ידוע הסיפור החסידי על ר' לוי יצחק מברדיטשוב (המכונה: סיניגורן של ישראל), שכאשר הוא ראה יהודי שיוצא באמצע התפילה עטור בטלית ותפילין ומתקן את היצול של העגלה שלו, אמר לפני הקב"ה: "ריבונו של עולם, ראה איך עובדים אותך בניך תמיד ובכל עת. אפילו כאשר הם מתקנים את יצול העגלה שלהם הם מתפללים".

בדרך כלל סיפור זה מעורר גיחוך, שכן הוא נראה נאיבי עד בנאליות. ברור שאותו אדם אינו מתפלל תוך תיקון העגלה, אלא מתקן את העגלה בתוך התפילה. אולם לאור מה שראינו כאן נראה שיש בסיפור הזה עומק דתי גדול מאד. אם נחשוב על הסיטואציה של אותו עגלון, הרי הוא יכול היה לא לבוא לתפילה כלל, ולתקן את עגלתו בבית. הוא בחר לבוא לתפילה, ורק 'חיפף' ויצא באמצע לתקן את היצול השבור. מדוע באמת הוא הגיע לתפילה, ולא עשה את מה שמתבקש במצב כזה? תפילתו של אותו יהודי ככל הנראה אינה נחשבת כתפילה מבחינה הלכתית טהורה. הוא כלל לא יוצא ידי חובה ללא כוונה מינימלית. אך כל זה דווקא מחזק את הקושי: מדוע בכלל הוא טרח לבוא באותו בוקר לבית הכנסת?

כפי שמבין כל מי שחוה קיום מצוות (ובתנאי שהוא אינו אדם מושלם), ברור לגמרי שמה שהניע את אותו עגלון היה המחויבות הדתית הבסיסית. הוא הגיע לתפילה בגלל... פשוט ככה. הוא לא עשה זאת מפני אהבת ה', ובודאי שאם היתה בו מעט יראת ה' הוא לא היה עושה את מה שעשה, על כן אין כאן גם יראת שמים. אם כן, מדוע בכלל הוא הגיע? התשובה היא - ככה. הוא הגיע כי יש חובה להתפלל כל בוקר. הוא אפילו לא יוצא ידי חובה, כי אין לו כוח להתאפק ולחכות עם התיקון, אולם הוא בכל זאת מגיע. זה מה שראה אצלו ר' לוי יצחק, והפרשנות התמוהה שהוא הציע למעשה זה אינה אלא האמת כפשוטה. זהו עובד ה' אמיתי. הוא מגיע לבית הכנסת כדי להתפלל, על אף שאין לו כל עניין בכך. זה משעמם אותו, ונראה לו מיותר ומעיק, ובכל זאת הוא מגיע.

כמעט כל יהודי שמגיע לתפילה בכל בוקר לא עושה זאת מתוך אהבת ה', וגם לא מתוך יראתו. הוא אינו מצפה לרפואה שתשלח אליו, וגם לא לגאולה שלימה. למעשה, הוא בדרך כלל אינו חושב על הקב"ה כלל ועיקר, ובדרך כלל גם לא על מילות התפילה. הוא מגיע מתוך תחושת חובה, ותו לא. הוא מגיע כי כתוב **בשולחן ערוך** שחייבים להתפלל כל בוקר.

בדרך כלל, יהודי כזה זוכה לביקורת חריפה על כך שתפילתו אינה שווה מאומה, והוא עושה זאת אך ורק מתוך הרגל (המינוח המקובל לכך הוא: 'מצוות אנשים מלומדה'). אולם ביקורת זו מצביעה על חוסר הבנה בסיסי. הוא אינו עושה זאת מתוך הרגל, שכן הרגל אינו הסבר מספיק כדי להסביר מדוע אדם קם כל בוקר בשעה מוקדמת, ומקדיש כשעה מזמנו למעשה זה. כל הרגל שהוא, ייפסק במוקדם או במאוחר אם איננו רואים בו כל טעם. אין ספק שברקע הדברים מונחת גם תחושת החובה. אדם חש חובה להתפלל, כי כך כתוב **בשולחן ערוך**, וזה מה שהקב"ה מצפה ממנו. יש שיאמרו שהוא עובד את **השולחן ערוך** ולא את הקב"ה, אך גם זוהי טעות (טעות אחרת, שאין כאן המקום לעסוק בה).

אם כן, תחושת החובה, ולא ההרגל, היא אשר עומדת בבסיס קיום המצוות ועבודת השם של כל יהודי. ההרגל תורם לכך, אולם כפי שראינו הוא לבדו אינו יכול להיות הסבר מספיק. תופעה כזו אינה מובנת כלל למי שלא חווה שיגרה של קיום מצוות. על אף שהכוח הזה מצוי בתוכו של כל אחד, התופעה נראית תמוהה מאד, ובלתי מובנת (ובודאי לא רציונלית) למי שמתבונן עליה מבחוץ.

כדי לחדד את הנקודה הזו, נביא פירוש של הרב שך זצ"ל, על רש"י בפרשת בראשית.⁴ התורה אומרת (בראשית ד', טו): "ויצא קין מלפני ה'". רש"י שם כותב: "ויצא קין" - כגונב דעת העליונה". מה פשר הביטוי הזה?

הרב שך מסביר, שיש כוח באדם להיות מכיר את בוראו, ולנסות כביכול לגנוב את דעתו. זה כעין אותו יהודי של ר' לוי יצחק מברדיטשוב שפגשנו למעלה, שכביכול 'עובד' על הקב"ה, ו'עושה את עצמו' מתפלל, על אף שמה שהוא עושה אינו נחשב תפילה משום בחינה שהיא (פרט למחויבות).

⁴ מופיע בספר ליקוטים מפירושו, **לולי תורתך**, אשר ברגמן (נכדו של הרב שך), ארץ-ישראל (אי שם בין הים התיכון לבין הפרת והחידקל!) תשס"ב, עמ' לא.

הרב שך מספר שם על מקרה שהוא ראה יהודי שומר תורה ומצוות שטייל בשבת עד קצה תחום שבת. לפתע נשבה רוח חזקה והעיפה את כובעו אל מחוץ לתחום (כך שאסור בשבת להביאו משם). הלה לא הצליח להתגבר על יצרו (בלשון הרב שך: איבד את עשתונותיו), גחן והרים את כובעו, והחזיר אותו בחזרה לתוך התחום. הרב שך שעקב אחריו באותו רגע, מספר שהוא עשה זאת במהירות ובחטף, וחשב שהוא כביכול 'מרמה את הקב"ה'. למעשה, כמעט בכל חטא ישנו מצב כזה, כפי שראינו לעיל בדיון על חולשת הרצון (ולהבדיל, כמו אותו נאצי שמשתכר כדי להצליח לבצע את מעשיו המזוויעים. גם זה ביטוי להונאה עצמית).

ואכן, נראה כי תופעה זו מוכרת לכל אדם: כאשר הוא חוטא, הוא מרגיש כי הוא הצליח, כביכול, 'לעבוד על עצמו'. אולם המקרה של ר' לוי יצחק מברדיטשוב הוא קיצוני יותר, שכן האדם עושה זאת תוך כדי תפילה, ומתעוררת תמיהה מדוע בכלל הוא מגיע לבית הכנסת אם תפילתו אינה נחשבת לו. האם הוא חושב שהקב"ה יוטעה ויחשיב לו בכל זאת את התפילה הזו?

ובכל זאת, כדי להשלים את התמונה הפרובוקטיבית המשורטטת כאן, עלינו להוסיף הבהרה. הביקורת על התפילה הפורמלית הזו, שנעדרת אהבה ויראת ה', היא מוצדקת, אולם יש לנסח אותה אחרת: לאחר תחושת המחויבות, עלינו להוסיף קומה נוספת, קומה של אהבת ה' ויראת ה', כתוכן דתי נוסף, מעולה יותר, מעבר לאותה תפילה שגרתית, אך לא במקומה. האהבה והיראה הן קומות שמצויות מעל הקומה של המחויבות הפשוטה. אם אהבה ויראה באות במקום המחויבות (ולא בנוסף לה), אזי אדם מתפלל לעצמו ולא לקב"ה. אדם שאינו מתפלל כאשר הוא אינו חש אהבה או יראה, אינו באמת עובד את הקב"ה. בלשון חז"ל והרמב"ם נאמר עליו: שהוא לא 'קיבל את הקב"ה עליו באלוה'. אלוה הוא מי שאנחנו עושים את ציווייו ללא כל נימוק, ומעצם העובדה שהוא מצוה אותנו על כך. אין לכך שום נימוק נוסף, וגם לא אהבה ויראה ממנו. הקב"ה עצמו מצוי במרכז, ולא אנחנו (ראה בשער השלישי, בדיון על היחס בין אהבה ותאוה).

פעולות מתוך אהבה או יראה, אנו עושים גם לאור ציווי של בני אדם (שוטר, שופט, או סתם אדם אלים), אולם אין בכך כדי לומר שקיבלנו אותם עלינו כאלוה. כאן ישנה סיבה חיצונית לציות אליהם. אני מציינת לראובן כי אחרת הוא יכה אותי או יפגע בי. הדבר דומה לבריחה מאש כדי שלא תשרוף אותי. אין בכך כדי לומר שאני עובד את האש עבודה זרה מיראה. אלוהות היא ישות שאותה עובדים ללא נימוק חיצוני. לכן, היא יכולה להוות תשתית בסיסית לכל המעריך הקטגוריאלי שלי, שכן היא עצמה אינה זוקקת נימוק חיצוני. היא לא זקוקה, ואף לא יכולה, להתבסס על עקרונות ערך בסיסיים יותר, שיהיו חיצוניים לעצם המחויבות אליה.

אם כן, המושג 'לשמה' מציין פעולה שהיא סיבת עצמה, כלומר פעולה שאינה זקוקה להנמקה חיצונית. פעולה כזו נחשבת כפעולה מסיבות 'דתיות', ולכן ביחס לעבודת ה' זוהי העבודה המעולה, וביחס לאליל זהו איסור עבודה זרה (עבודה דתית לגורם זר).⁵

⁵ נזכיר כאן את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ח, ה"א, שהובאו בשער הקודם. שם ראינו שמי שמקיים מצוות מסיבה חיצונית כלשהי, אינו נחשב כעובד ה' באופן מלא.

כאן אנו מזהים שוב את מסגרת-העל הקטגוריאלי, עם המחויבות הדתית לאלוקים ולציווי. זוהי למעשה הגדרה למסגרת דתית: כל מסגרת שהיא הבסיסית ביותר, שאינה זקוקה להנמקה חיצונית לה, מוגדרת כ'דת'. פעולה לפי אותה מסגרת קרויה בהלכה: 'קבלה באלוה'. לקבל מישו, או משהו, כאלוה, פירושו הוא ציות אליו ללא תנאי וללא כל נימוק חיצוני.

יש להעיר שעצם הכוח הזה של המחויבות, שמתגלה בטהרת דווקא בהקשר הדתי, מהווה בעצמו הוכחה אנתרופולוגית לקיומו של אלוקים. העובדה שיש באדם כוח לקבל על עצמו מחויבות כזו וגם לפעול על פיה, היא גופא מהווה ראיה שישנו נמען למחויבות הזו. זוהי מחויבות כלפי ישות כלשהי, שמהווה מסגרת לכל המערכת הקטגוריאלי שלנו, ואנו מגדירים אותה כ'אלוקים'.

זוהי הוכחה מקבילה לראיה האנתרופולוגית מתוך קיומו של כוח האמונה, או במינוח שלנו: החלק הסינתטי של השכל. הראיה שמנוסחת כאן עוסקת ברצון ולא בחשיבה, אולם היא מקבילה לקודמתה. נעיר כי לא סביר שכוח זה קיים רק אצל שומרי תורה ומצוות, שהרי הם אינם בנויים אחרת משאר בני האדם. כוח כזה קיים, גם אם באופן מובלע, אצל כל אחד. אם כן, ה'הוכחה' הזו היא אוניברסלית.⁶

שני סוגי אהבה, ו'לשמה'

לפי הרמב"ם, האהבה והיראה הן מוטיבציות זרות, שאינן יכולות להוות תחליף למחויבות הבלתי מותנה. בשער השלישי ראינו שניתן להתייחס אליהן כרגש, או כמידות שיש בהן מימד שכלי כלשהו. בכל אופן, בין אם נתייחס אליהן כרגש, שאז ברור שמדובר כאן במוטיבציות חיצוניות לגמרי שכלל אינן שייכות לקוגניציה שלנו (במונחי השער השני: זהו יצר ולא רצון), ובין אם נתייחס אליהן כבעלות מימד שכלי, עדיין יש בהן משום הנמקה חיצונית, וזו אינה מתאימה לעבודה הדתית.

אמנם, כפי שראינו, רש"י והראב"ד מפרשים את המוטיבציות הללו עצמן כמוטיבציות הדתיות הבסיסיות ביותר. ייתכן שניתן להבין זאת לאור הניתוח שעשינו בשער השלישי למידות האהבה והיראה. ייתכן שהם תופסים שהאהבה והיראה (לפחות במובן הגבוה, ראה בשער השלישי) הן התייחסויות אל הדבר כשלעצמו, ולא לאף אחד ממאפייניו (כפי שראינו שם). אם כן, אהבה ויראה גם הן פעולות ללא מניע חיצוני. מניע חיצוני מתייחס בדרך כלל למאפיין כלשהו של הישות שאליה אנו מתייחסים. התייחסות ישירה לעצמות שקולה לפעולה ללא מניע. אם כך הוא, אזי אין כאן מחלוקת מהותית בינם לבין הרמב"ם.⁷

⁶ אפרופו הוכחה אנתרופולוגית שמבוססת על אבסורד, ישנה הוכחה אנתרופולוגית נוספת לקיומו של אלוקים, שמבוססת על אבסורד אחר: היצר הרע. כמעט כל מי שחווה לימוד תורה יודע שעל אף שלימוד גמרא עיוני הוא עיסוק מרתק, בדרך כלל מי שלומד מציץ לא מעט בשעונו כדי לראות מתי הזמן המוקצה ללימוד ('ה'סדר' במינוח של ישיבות) מגיע לקצו. תופעה לא ברורה זו, גם היא מהווה הוכחה אנתרופולוגית לקיומו של אלוקים, שאם לא כן קשה מאד להבין מדוע כשלומדים מתמטיקה, או פילוסופיה, לא מתרחש דבר דומה. יש משהו שמנסה למנוע מאיתנו את העיסוק הזה; יש שמכנים את הכוח הזה: 'היצר הרע'.

⁷ ובאמת בפרק י מהלכות תשובה נראה שגם הרמב"ם תופס כך את עבודת ה'. שם נראה שעבודה מאהבה היא

בחזרה ליחס בין 'לשמה' לבין כוונה

קעת אולי נוכל להבין מדוע הדרישה לעבוד את ה' או ללמוד תורה 'לשמה' אינה משתמשת במונח 'כוונה', אלא דווקא במונח 'לשמה'. אמנם, אין כאן הכנת חפץ לשם עשיית מצוה, כמו בשאר ההופעות של 'לשמה', אולם הכוונה הנלווית לפעולה אינה דומה לכוונה הנדרשת בעשיית מצוה. בעשיית המצוות, ישנה כוונה החורגת מעצם הפעולה; אנו מתכוונים לעשות את המצוות כדי לצאת ידי חובה. ואילו באומרנו שאנו לומדים תורה או עוסקים בעבודת ה' 'לשמה', כוונתנו היא שאנו עושים זאת ללא כל סיבה.

תלמוד תורה נעשה לשם התורה עצמה, כלומר ללא סיבה. גם עבודת ה' באופן כללי לא נעשית למען עבודת ה', שכן זוהי טאואטולוגיה. היא נעשית ללא כל סיבה חיצונית לה. אם כן, המונח 'לשמה' הוא אכן המונח הנכון בהקשר זה, ולא המונח 'כוונה'.

ושוב, ישעיהו לייבוביץ'

ישעיהו לייבוביץ' עסק במקומות רבים במושג 'לשמה', שהוא יסודי מאד בשיטתו. הגדרתו למושג זה היא בדיוק כפי שהצענו כאן, כלומר: ללא כל סיבה. דוגמא אחת מיני רבות ניתן למצוא במאמרו 'מצוות מעשיות', שם הוא כותב כך:⁸

אם מצוות מעשיות הן עבודת ה' ולא שירות לאדם, אין הן צריכות להיות מכוונות או מוכוונות לצרכי האדם. כל הנמקה של המצוות בצרכים אנושיים וכל ביסוסן על צרכים אנושיים - מכל בחינה של מושג הצורך: הכרתית, מוסרית, סוציאלית, לאומית - מרוקנים את המצוות מכל משמעות דתית.

כי אם המצוות הן ביטוי להכרה פילוסופית, או אם יש להן תוכן מוסרי, או אם הן תיקון החברה, או אם הן משמרות את האומה הישראלית - הרי המקיים אותן אינו עובד את ה' אלא עובד את עצמו, או את החברה, או את עמו, ועושה שירות טוב לעצמו. עכ"פ אין הוא עובד את ה', אלא משתמש בתורת ה' להנאתו וכאמצעי לסיפוק צרכיו.

בלשונו של לייבוביץ', המחויבות הזו קרויה לפעמים 'שרירותית', אולם אין הכוונה לעשייה סתמית, כעין הגרלה. כפי שראינו בשער השני וגם במבוא לשער זה, זוהי ההכרעה הערכית

העבודה הגבוהה ביותר. וייתכן שהמושג 'אהבה' שם, שקול למושג 'לשמה' כאן. והמושג 'אהבה' כאן מכוון לאהבה נמוכה יותר, שפונה למאפיינים ולא לעצמות.

ובאמת כך משתמע מלשון הרמב"ם שציטטנו לעיל: "מאהבה - כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה - שמא תריע לו". זהו תיאור של אהבה ויראה מפני מאפיין מסוים, ולא מפני עצם האליל עצמו. אם כן, אלו אהבה ויראה שאינן מוטיבציות דתיות מספקות. אולם בפרק י מהלכות תשובה הוא מדבר על האהבה והיראה במובן הגבוה, כפי שהוגדרו בשער השלישי (שם גם הבאנו מדברי הרמב"ם באותו פרק, שקושר את האהבה שעליה הוא מדבר שם לחכמה וידיעה).
בכל אופן, אם ניתוח זה נכון, דעתו של הרמב"ם מתקרבת עוד יותר לשיטתם של הראב"ד ורש"י: לדעת כולם, 'לשמה' הוא האהבה השכלית (שהוגדרה בשער השלישי), ופירושה הוא: עבודה ללא כל מוטיבציה, או הנמקה, חיצונית.

⁸ **הדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ישעיהו לייבוביץ', שוקן, ישראל תשל"ט. ראה שם בעיקר בעמ' 26-32.

היסודית ביותר, אלא שלא ניתן להציע לה הנמקה לוגית על בסיס עיקרון אחר שמצוי מחוצה לה. בנספח נעמוד בהרחבה על הנקודה הזו ועל כמה מהשלכותיה. נקודה חשובה נוספת שנוגעת לדיונים רבים של לייבוביץ' ועליו היא הקיצוניות של גישתו. לייבוביץ' מסיק מכאן שאין לתפילה, ובעיקר לתכניה, כל משמעות מהותית, מעבר להיותה מוטלת כחובה, כמו כל מצוה אחרת. כל הכוונות שיש לכיין בתפילה לא קיימות אליבא דלייבוביץ', פרט לכוונה לצאת ידי חובה, כמו כל שאר המצוות (הוא מזהה את הכוונה הזו עם 'לשמה').

ההנמקה השגורה לכך היא שכל עבודה דתית שיש לה מטרות שקשורות לאדם היא עבודת עצמנו, ולא עבודת ה'. ממילא, היא חסרת כל ערך מבחינה דתית. אולם כאן אנו רואים את נקודת התורפה בפוזיטיביזם הלייבוביצי': הטענה הבסיסית שלו נכונה, אך הוא מסיק ממנה מסקנות קיצוניות מדיי.⁹ כפי שראינו, האהבה והיראה כמוטיבציות לעבודת השם, אכן אינן קבילות. המוטיבציה הבסיסית צריכה להיות המחויבות הפשוטה, ללא כל הנמקה חיצונית. אולם לאחר שזו קיימת, אין ספק שלהוסיף לה אהבה ויראה, לא כמוטיבציות יסודיות, אלא כקומות נוספות של עבודת ה', אלו מעלות גדולות וחשובות מאד. העובדה שהמוטיבציה היסודית לעבודת ה' היא החובה, אינה מפריעה לכך שיתלוו אליה גם אהבה ויראה. ובה במידה, התפילה היא אמנם מצוה ככל מצוה אחרת, ויש לעשות אותה גם אם איננו חשים מאומה מעבר לחובה, אולם אין בכך כדי לשלול את האפשרות להוסיף לתפילה קומות נוספות של כוונות, בקשות ושבחים כפי שמפורש בחז"ל ובכל הפוסקים. דוגמא נוספת לכך ניתן לראות ביחס למצוות תלמוד תורה, כפי שנפרט בהארה הבאה.

הארה 36: המוטיבציה לתלמוד תורה

האדמו"ר מסוכטשוב, מביא בהקדמה לספרו **אגלי טל** על מלאכות שבת, טעות נפוצה ביחס למצוות תלמוד תורה, וזו לשונו:

ומדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בעניין לימוד תורתנו הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד תורה כל כך לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות, שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה. אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו.

ובאמת זה טעות מפורסם. ואדרבא, כי זה היא עיקר מצוות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי התורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה.

שיטת אותם טועים היא כדעתו של לייבוביץ', שעבודת ה' צריכה להיעשות

⁹ במקרים רבים זהו הגורם לטעויות אצל לייבוביץ'.

מתוך תחושת חובה ותו לא. אולם בעל **אגלי טל** קובע שיש ללמוד מתוך שמחה והנאה, וזו עיקר מצוות הלימוד. אם כן, לא ברור מהי לשיטתו הגדרת לימוד תורה 'לשמה'?

לפי דברינו אין כל בעיה בהגדרה זו, ומסקנתו של לייבוביץ' אינה מחויבת מהנחותיו. אמנם, המוטיבציה הבסיסית של הלימוד צריכה להיות מתוך תחושת החובה. אולם אין מניעה שיתלוו לכך הנאה, שמחה, יראה, או אהבה. כל עוד אלו מצויים בקומה ב, ואינם מהווים המוטיבציה הבסיסית ללימוד, אין בכך כל פסול.

ובאמת, בהמשך דבריו שם כותב **האגלי טל**, את הדברים במפורש:

ומודינא (=אני מודה) דהלומד לא לשם מצוות הלימוד, רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו, הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה, כהא דאוכל מצה שלא לשם מצווה רק לשם תענוג האכילה... אבל הלומד לשם מצווה ומתענג בלימודו, הרי זה לימוד לשמה, וכולו קודש, כי גם התענוג מצווה.

למעשה, כפי שאומר **האגלי טל**, השמחה מהלימוד מוסיפה לו ערך. היא אינה סתם קומה ב, שרק מקילה על קיום המצוה, אלא היא עצמה מהווה נדבך בעל ערך בקיום המצוה. כפי שהוא כותב, השמחה גורמת לדברי תורה 'להיבלע בדמו'. חיבור לתורה נוצר רק מתוך שמחה. כידוע, בלשון הקודש, הפועל 'לדעת' מציין גם חיבור וגם ידיעה. לימוד שמוסיף ידיעות מחבר אלינו דברים שקודם היו מחוצה לנו. לכן ידיעה כרוכה בחיבור.

גם הזהות הנגדית היא נכונה. הפועל 'שמח', גם הוא מציין חיבור. חיבור אמיתי, הן בחומר והן ברוח, מלווה תמיד בעונג ושמחה. יש לכך ביטוי גם במינוח ההלכתי. שכן, אנו מכירים בהלכה צמד מושגי אורך: 'טפח שוחק' ו'טפח עצב'. טפח עצב הוא טפח מצומצם, וטפח שוחק הוא מעט למעלה מטפח. השמחה והשחוק מבטאים יציאה מחוץ לעצמו, וחיבור לדברים שמחוצה לו. העצב הוא צמצום והתכנסות בעצמו.

אם כן, ידיעה ושמחה הם שני פעלים שמלווים פעולות של חיבור, ושניהם שלובים זה בזה. לכן אנו מברכים בברכות התורה בכל בוקר: 'והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפנינו...'. אנו מבקשים מהקב"ה שדברי התורה יהיו ערבים עלינו, שכן השמחה בתורה היא חלק מן המצוה. אם כן, ברור שהשמחה אינה יכולה להיות מנוגדת לחובת הלימוד.

מעבר לכל זה, חשוב מאד להבחין בין הקביעה שהיבט כלשהו הוא חשוב יותר מהיבט אחר, לבין הקביעה שזהו היבט בסיסי יותר. לא תמיד מה שבסיסי יותר הוא גם החשוב יותר. כאשר אנו אומרים שהמחויבות הבלתי מותנית היא ההיבט הבסיסי ביותר בעבודת ה', או בתפילה, אין בכך כדי לומר שזהו גם ההיבט החשוב ביותר. ייתכן שעבודת ה' מאהבה ומיראה

אלו עבודות מעולות הרבה יותר (אם הן מהוות קומה נוספת, ולא תחליף. ראה גם בהארה הקודמת), אולם הן אינן התשתית הבסיסית שבלעדיה אין עבודת ה'. כפי שנראה בהארה הבאה, פעמים רבות המצב הוא בדיוק הפוך: ככל שהיבט כלשהו הוא חשוב ומעולה וייחודי יותר, כך הוא פחות בסיסי, ולהיפך.

הארה 37: בין 'חשוב' ל'בסיסי'

הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות כ', ח), דן בחובה לשמור שבת. לפי רוב מוני המצוות (למעט רס"ג) חובה זו באה לידי ביטוי במניין המצוות בשתי מצוות שונות: עשה ('זכור') ולא-תעשה ('שמור'). הרמב"ן שם מבחין בין מצוות עשה ולא תעשה, ועסקנו מעט בהבחנתו בהארה 29 בספר הראשון. כאן נעסוק בנקודה צדדית שעולה בדבריו שם, הנוגעת ליחס בין מצוות עשה ומצוות לא-תעשה:

ואמת הוא גם כן, כי מידת 'זכור' רמזו במצוות עשה, והוא היוצא ממידת האהבה והוא למידת הרחמים. כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו. ומידת 'שמור' במצוות לא-תעשה, והוא למידת הדין ויוצא ממידת היראה. כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו. ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא-תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה. כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו. ולכך אמרו: דאתי עשה ודחי לא תעשה. ומפני זה יהיה העונש במצוות לא-תעשה גדול, ועושיין בו דין, כגון מלקות ומיתה, ואין עושיין בו דין במצוות עשה כלל אלא במורדין...

לאחר הקביעה שמצוות עשה מבטאות אהבת ה' ומצוות לא-תעשה מבטאות יראת ה', הרמב"ן קובע שמצוות עשה גדולות ממצוות לא-תעשה. הרב שעוועל במהדורתו, מביא כמה וכמה מפרשים שהעירו על דברי הרמב"ן, מכמה הקשרים שמהם מוכח שדווקא מצוות לא-תעשה הן חמורות יותר. אך למעשה, הקושייה אינה על הרמב"ן אלא על התלמוד עצמו. בהלכה בכלל, ישנם היבטים שמבחינתם עשה חמור יותר, למשל כשיש התנגשות בין עשה ולא-תעשה, אזי ההלכה היא שעשה דוחה לא-תעשה. ומאידך, ישנם היבטים שלא-תעשה חמור יותר, למשל, אדם חייב להוציא את כל ממונו בכדי להישמר מעבירה על מצות לא-תעשה, מה שאין כן לגבי מצות עשה. ומעבר לכך, קושייה זו על הרמב"ן תמוהה ביותר, שכן הרמב"ן עצמו עוסק בכך מפורשות. הוא עצמו מעיר על הסתירה הזו, וכל דבריו נועדו כדי ליישב אותה.¹⁰

¹⁰ כך, למשל, מתפרשים דברי הרמב"ן אצל בעל **שדה חמד**, בערך 'עשה דוחה לא תעשה'.

תמצית דברי הרמב"ן היא שיש להבחין בין 'חשוב' לבין 'בסיסי'. מצות עשה היא חשובה יותר, אולם החובה להימנע מכישלון היא בסיסית יותר. הדרישה הבסיסית נדרשת מכל אדם, בכל דרגה. זוהי דרישה אלמנטרית: לא להיכשל. הדרישה החשובה והמעולה יותר, אינה נדרשת מכל אחד, אלא רק מבעלי מעלה מיוחדת. לכן, אדם לא נדרש להוציא את כל ממונו כדי לקיים מצוות עשה, אולם הוא נדרש לעשות כן כדי לא להיכשל בעבירות לא-תעשה.

אמנם, דברי הרמב"ן אינם שלמים, שכן עדיין לא ברור מדוע כשיש התנגשות בין עשה לבין לא-תעשה, ההלכה קובעת שעשה דוחה את לא-תעשה. שם השקלול של שתי האלטרנטיבות אינו פשוט כלל ועיקר. מחד, אם יעבור על העשה, אזי הוא נשמר מלאו, אולם מבטל את מצות העשה. ואם ישמור את העשה, הוא יעבור על הלאו. כלומר, ההשוואה אינה בין מצוות שונות אלא בין הפרש ערכיהן של שתי מצוות חמורות (קיום עשה ומעבר על לאו), לבין ההפרש בין שתי מצוות קלות (ביטול עשה והימנעות מלאו). ההפרשים הללו אינם מקיימים יחס פשוט.

לדיון זה, ראה בספר **משך חכמה** (דברים ל"ד, יב), ואין כאן המקום.¹¹ בכל אופן, העולה מדברי הרמב"ן הוא שישנם שני סוגי יחסים הפוכים בין החשוב לבסיסי. מחד, קיומו של החשוב הוא בעל ערך רב יותר; מאידך, אי קיומו של הבסיסי הוא חמור יותר.

זה בדיוק מה שראינו לגבי עבודת ה' ולימוד תורה 'לשמה'. מחד, עלינו לעשות זאת מתוך תחושת חובה. זוהי עבודת ה' הבסיסית. מאידך, ישנה הביקורת על אלו העושים כך, שכן עבודה מאהבה ויראה היא איכותית וחשובה יותר. כפי שראינו, אין כל סתירה בין שתי האמירות הללו. תחושת החובה היא הבסיסית יותר, ולכן היא נדרשת מכל אחד, ומי שאין לו תחושה כזו, כל אהבתו אינה שווה מאומה (הוא עובד את עצמו ולא את הקב"ה). מאידך, מי שיש לו רק את זה, עבודתו פחותה ממי שיש בעבודתו גם מימדים של אהבה ויראה.

אם כן, טעה לייבוביץ' שגרס כי אין כלל מקום לאהבה ויראה בעבודת ה'. יש להם מקום, והוא אפילו מקום חשוב ומעולה יותר מעבודה מתוך מחויבות בלבד. אולם הוא צודק בכך שאהבה ויראה ללא מחויבות הן חסרות ערך. הערך שלהן קיים אך ורק אם האהבה והיראה באות רק כקומה נוספת מעל המחויבות ולא כתחליף לה. בניסוח אחר נוכל לומר: המחויבות היא הבסיסית והאהבה והיראה הן החשובות.

¹¹ לדיון מפורט יותר, ראה **מידה טובה** לפרשת ויצא, תשס"ז.

'לשמה' ושאלת הפרסקריפציה

המושג 'לשמה' כפי שהוא מוצג כאן הוא המינוח התורני למה שכינינו במבוא 'פרסקריפציה אונטולוגית'. ראינו במבוא שעקרון הערך שיכול לבסס את המחויבות לתורה ולהלכה הוא רק צפייה ב'תורה כשהיא לעצמה', כלומר בקב"ה. ראינו שזהו עצם 'צבוע' ומגמתי, שעצם הצפייה בו מכתיבה מחויבות. הוא אינו כפוף לכשל הנטורליסטי של יום.

זוהי בדיוק תמצית המושג ההלכתי של לימוד תורה ועבודת ה' 'לשמה'. עבודה ללא סיבה חיצונית (עקרון ערך), אלא מחויבות בלתי מותנה, שנובעת מעצם ההבחנה בקיומו של העצם המחייב. אנו לומדים תורה כי פגשנו את התורה, ותו לא.

זה כלל לא מפתיע לגלות שכאשר אנו בוחנים את המחויבות לתורה וללימודה, בהתחשב בכך שהתורה היא מערכת על-קטגוריאלית, אנו מוצאים את עצמנו ללא נימוק כלשהו למחויבות הזו. אין, ולא יכול להיות, נימוק שמבסס את ההנמקה עצמה. עקרון ערך שמבסס את אפשרותם של עקרונות ערך אינו בנמצא. הביטוי ההלכתי והתורני לכך הוא המושג 'לשמה', כפי שפגשנו אותו כאן.

השלכה אקטואלית: מגמת ה'התחברות'¹²

כאן המקום להעיר על כל מגמות ה'התחברות' הנפוצות בעולם הדתי של הדור האחרון. ישנה בעולם הדתי תביעה חזקה לפיתוח הזדהות עם התורה והמצוות, והתנגדות לציות עיוור אליהן. לכאורה, תביעה זו באה מתוך הזדהות דתית עמוקה, ועל כן יש לברך עליה. אולם, למרבה הפלא, בדרך כלל רובו ככולו של הממסד הדתי, לגווניו השונים, מתנגד לה. רבים מאשימים את הממסד בהתאבנות ובהיעדר פתיחות לרצונות עמוקים וגבוהים. הרי מה טוב יותר מאשר פיתוח הזדהות חווייתית עם עבודת ה'?

יש שישבירו זאת ברצון כוחני לשמור על הגמוניה, או בהסבר מפרגן יותר, כרצון לשמור על יציבות של המסגרת הדתית (החשש הוא שאם העבודה תהיה מתוך הזדהות, אזי כאשר לא תהיה הזדהות - היא לא תיעשה).

אולם לאור דברינו כאן, הדברים מקבלים משמעות מהותית יותר. תביעות ה'התחברות' הללו יכולות לבוא משני כיוונים שונים: רצון להעמיד את ההזדהות כתחליף למחויבות, או רצון להוסיף למחויבות גם הזדהות. כאשר התביעה מגיעה מהכיוון הראשון, היא פסולה בעליל, כפי שראינו למעלה. היא אינה משקפת עבודת ה', אלא את עבודת עצמו. אולם אם היא באה מהכיוון השני היא אכן חיובית.

על כן ההבחנה שעשינו כאן חשובה מאד גם במישור הפרקטי. אמנם, קשה להבחין במגמה של אדם, שמצויה בלבו פנימה. הדבר דומה גם לתביעות להתחדשות דתית, שנדונו למעלה (והן

¹² לעניין זה, ראה גם את מאמרו של הרב יהודה עמיטל, 'בין מחויבות להתחברות', ספר דף קשר ח, אלון-שבות תשס"א, עמ' 108. הרב עמיטל מציע שם מונח ביניים כיסוד המכונן של עבודת ה': 'נאמנות'; לעומתו, אנו מציעים כאן מודל של שתי קומות (במינוח הישיבתי: 'שני דינים', או 'שתי בחינות') עם היררכיה ברורה ביניהן (מחויבות בבסיס, שמעליה ההתחברות בקומה שנייה). ראה על כך להלן.

קשורות בטבורן גם לנושא שלנו). אולם, אין אנו פטורים מן המודעות לכך שישנם שני גוונים שונים של תביעות כאלו, ומניסיון לאבחן את מקורן ומגמתן. נכון הוא שדחייה אוטומטית של כל תביעה מסוג זה, אינה נותנת ביטוי למגמות חיוביות, ועל כן היא בעייתית מאד מבחינה טקטית, מעבר לכך שהיא גם לא נכונה כשלעצמה.

אם כן, המודל המוצע כאן כבסיס מכונן לעבודת ה', הוא מודל של שתי קומות: מחויבות בבסיס, ומעליה בקומה השנייה ה'התחברות' (=ההזדהות הנפשית). מודל זה אינו המודל של לייבוביץ', אשר מאמין באופן בלעדי רק בקומה הראשונה (המחויבות), וגם לא של הדורשים התחברות כתחליף למחויבות, שמאמינים באופן בלעדי רק בקומה השנייה (דברינו נבדלים גם משיטתו של הרב עמיטל, במאמרו הנ"ל, שהציע מונח ביניים של 'נאמנות' כתחליף לכל המבנה כולו). המודל שלנו הוא בבחינת פתרון ישיבתי קלאסי לדילמה, לפי המתודה הדיאלקטית של 'שני דינים'.¹³

הערה אחרונה שנוגעת לנושא הזה. לאור האמור כאן עולה, כי אין בכלל סתירה בין מחויבות להתחברות. כאמור, המחויבות מביעה את ההזדהות העמוקה ביותר עם המערכת שאליה אנו מחויבים. זהו עקרון היסוד שאינו יכול להתבסס על אף עיקרון יסודי יותר. על כן, עבודה מתוך מחויבות אינה סותרת 'התחברות'.

הסתירה נוצרת כאשר מתייחסים למונח 'התחברות' במישור הרגשי, ולא במישור הרצוני-בחירי. המחויבות היא הרצון העמוק ביותר שלנו, אולם היא אינה מלווה בהכרח בהזדהות נפשית מודעת. באינטרמצו החסידי הראשון ראינו, שישנם מצבים שהשכל מנותק מהלב, ובמקרים כאלו השכל הוא אשר צריך לקבוע את הכיוון, ולקרוא ללב לבוא אחריו. ההזדהות הרגשית היא חשובה, אולם לא כמנחה לכיווני ההתקדמות, אלא כמלווה שנותן כוח ועוצמה (מנוע) לכיוון אותו בחר השכל.

האמור בסעיף הזה, אינו אלא השלכה של האמור באינטרמצו ההוא, בה אנו משתמשים במערכת המושגית שפותחה במהלך דברינו מאז. המושג 'לשמה' מבטא בצורה הלכתית את מה שבעל התניא מתאר שם כאופן ההתנהלות של 'הנפש האלוקית'. בהארה הבאה נראה שההתייחסות אשר רואה במחויבות בסיס להתחברות היא אידיאולוגיה הלכתית מודעת ומובהקת.

הארה 38: 'אם כבנים אם כעבדים': על היחס בין מחויבות לרגש בהלכה

בנסיבות רבות ההלכה עוטה לבוש רציונליסטי קר כקרח. הדבר בולט במיוחד במעמדים שבהם היינו מצפים להופעה של מימד רגשי דומיננטי. לדוגמא, בתפילה היינו מצפים לראות מימד חווייתי כזה, וכבר ראינו בדברינו למעלה שהבסיס לתפילה הוא קר ולא חווייתי. החוויה מופיעה בקומה ב.

¹³ ראה על כך בספר השני בשער הרביעי, ובפרט בהארה 37. מישורי הסבר מקבילים הם כולם סוגים שונים של דיאלקטיקת ה'שני דינים'.

המשך
הארה 38:

דוגמא בולטת אחרת היא טקס הנישואין. בדרך כלל ההתייחסות המקובלת לטקס זה היא רגשית מאד. הדבר בולט בפרט על רקע המצב האבסורדי של ימינו, שבו לטקס הזה כבר אין כמעט כל משמעות, פרט למשמעות הפורמלית של המחויבות, שהרי זוגות רבים חיים ביחד עוד לפני הנישואין. ובכל זאת, המימדים הרגשיים מועצמים מאד. הטקס בימינו בדרך כלל הוא מעין 'הפקה' שנועדה ליצור חווייה ייחודית אצל המשתתפים.

לעומת זאת, דווקא בציבור הדתי, שבו מטבע הדברים לטקס הנישואין ישנה משמעות חזקה הרבה יותר, מעבר להקשרים הפורמליים של ההתחייבות, ישנו דגש בעיקר על המימדים הפורמליים. כל השאר הוא עניין למשתתפים עצמם, והם יכולים להחליט האם ועד כמה ברצונם לצקת לטקס תכנים חווייתיים או רגשיים. ההלכה עוסקת בעיקר במימדים הפורמליים הקרים.

ביטוי בוטה לכך מופיע בתחילת החופה, בשלב בו כולם אמורים להיות אחוזים התרגשות והשתתפות בחווייה של הזוג הצעיר, ודווקא אז עומד מישהו (בדרך כלל רב, או אדם מכובד אחר) ומקריא בקול את שטר הכתובה. בחוזה זה, שערך ככל חוזה בין שני צדדים, מופיעות ההתחייבויות הממוניות, ומפורט מה ייעשה למי שאינו מקיים אותן (מהיכן יגבו את חובו - נכסים דלא נידידי שיש לו, ומגלימה שעל כתפו וכדומה).¹⁴

למעשה, כל הנישואין רצופים בביטויים הלכתיים פורמליים, גם אם הם מורגשים פחות מהקראת הכתובה. שלא לדבר על הדיונים התורניים-הלכתיים לגבי הנישואין והחופה, שאינם עוסקים אלא בכללים ההלכתיים הפורמליים, ללא שום התייחסות לרגש ולחווייה.

המסר שצורת טקס כזו מעבירה הוא המסר ההלכתי הקלאסי. הנישואין הם בראש ובראשונה חוזה של התחייבות הדדית. אין בכך כדי לומר שאין בקשר שנוצר מימדים חווייתיים, או רגשיים, אולם הבסיס הראשוני הוא חוזה פורמלי. על הבסיס הזה ניתן (ורצוי) לבנות קומות נוספות, חווייתיות, או רגשיות, אולם זה אינו חלק הכרחי בחלות מעמד הנישואין.

דומה, כי זהו ביטוי לתפיסה הלכתית רחבה יותר, שהפורמליות היא שלב הכרחי בדרך לחווייה ולמהות. לעיתים גישה זו יוצרת תחושה שהפורמליות מחליפה את המהות החווייתית-רגשית, אולם זו טעות לייבובצי'אנית. היא מהווה בסיס ראשוני והכרחי ליצירתה של זו, ולא תחליף אליה.

אפשר לעבור באותה צורה על טקסים נוספים (קבורה, אזכרה, פדיון הבן), וכן על המועדים והחגים, שהתוכן שלהם הוא מסר נלווה למצוות הפורמליות שמגדירות את החג. מעניין יהיה לערוך סקר שיבחן במה עוסק יהודי שומר

¹⁴ לשון הכתובה היא ארמית, ולכן פעמים רבות הקהל כלל אינו מבין את מה שנאמר שם.

מצוות בפסח, או בסוכות. האם בזיכרון יציאת מצרים, או בניקיון היסטרי של הבית מחמץ, ובבניית סוכה ובדיקת כשרות והידור של ארבעת המינים (חג השבועות הוא אולי יוצא דופן, שכן אין בו מצוות מיוחדות, מעבר לנעשה במקדש).

את היחס ההלכתי הזה בין שתי הקומות, ניתן להבין בכמה צורות: 1. ישנם שני מימדים לכל אקט הלכתי כזה: החווייתי והפורמלי. ההלכה עוסקת בפורמליסטיקה, ומותירה לנו לעצב את המהות. 2. רק הפורמליסטיקה חשובה, והחווייה היא מימד נייטרלי. 3. הפורמליסטיקה מעצבת את המהות. דומה שהתפיסה התורנית-הלכתית היא השלישית. הפורמליסטיקה נחוצה, וגם המהות. אולם הפורמליסטיקה היא תנאי למהות חווייתית נכונה. בלעדיה ייווצרו חווייה, או רגש, באופנים ובעוצמות שאינם נכונים.

הרמב"ם בהלכות אישות מסביר שלפני מתן תורה אדם היה פוגש אישה בשוק ומכניסה לביתו, וכך הם היו נישאים. לאחר מתן תורה נוסף שלב קודם, שקרוי 'קידושין' (או 'אירוסין'), שהוא שלב מכין לקראת הנישואין. שלב זה במהותו הוא הלכתי-פורמלי, בעוד שהנישואין עצמם הם יצירת הקשר עצמו, ובאמת כמעט ואין הלכות ספציפיות שכרוכות בהם. הקדמת השלב הפורמלי כהכנה לשלב הרגשי, מורה על התפיסה אותה הצגנו למעלה.

נישואין שנוצרים בצורה רגשית גרידא, ללא כל תשתית חוזית-פורמלית, לא ייבנו נכון גם במימד הרגשי שלהם. רק אם כבר מן ההתחלה, כאשר כל הרגשות הרודים עדיין מצויים, ישנה מחויבות חוזית בלתי מותנית, לפיה כל אדם יודע שהוא חייב לבן/ת זוגו את מה שהתחייב לו/ה בחוזה, גם אם לא יהיה לו חשק לעשות זאת. בצורה כזאת, יש לו מוטיבציה לעשות זאת באופן שלם והרמוני יותר. כך החווייה והרגש נבנים באופן שלם ונכון יותר. מי שבונה הכל על רגש וחווייה, וכשאלו אינם קיימים הבניין מתפרק, לא בנה נכון את הבניין. חלק מהבניין הוא הדבק שבין הלבנים. התשתית של המחויבות יוצרת קשר נפשי שהוא אולי סוער פחות, אך ללא ספק שלם יותר.

הנישואין החווייתיים של האביר הלבן שמצא את בחירת לבו הנסיכה שעליה הוא חלם כל ימיו, מועדים פעמים רבות לסיום טראגי וכושל, לפעמים במהירות בלתי צפויה.

אולי לכך התכוונו חז"ל כשאמרו: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר (כולל רגש האהבה. ראה לעיל בשער השלישי פרק ח, ובהארה 25), בטל דבר - בטלה אהבה. וכל אהבה שאינה תלויה בדבר, בטל דבר - לא בטלה אהבה".

'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה'

ר' חיים מוולוז'ין במהלך שער ד בספרו **נפש החיים** (בעיקר בפרקים טו-יח), וגם לייבוביץ' בהמשכו של אותו מאמר, ממשיכים את מהלך הטיעון וגוזרים מכאן את החירות המהותית של עובד ה'.

עבודת ה', או פעילות אנושית כלשהי, שמיועדת למען צורך, או ערך, כלשהו, מצביעה על שעבוד של האדם לאותו צורך או ערך. אם אותו צורך הוא מענה על יצר של האדם עצמו, מה שנחשב בתרבות שלנו כפסגת החופש, זה אינו אלא שעבוד עמוק. כפי שראינו בשער השני, היצר אינו חלק מהאדם עצמו, אלא פריפריה אינטימית שלו. לכן, מי שנענה אוטומטית ליצרו אינו בן חורין אלא עבד של יצרו.

על כן, מי שאינו עובד את ה' מפאת צרכיו, ולא מפני כל נימוק חיצוני מעבר לעבודת ה' עצמה, הוא בן חורין אמיתי. הוא משוחרר מכבלי המציאות כולה, ולמעשה הוא פועל נגדה. הוא עושה מעשים שאינם נגזרים ממנה, ואינם טבעיים לה. כל המוטיבציות שלו גזורות משיקולים ומחויבויות שאינן קשורות לשיקולי העולם הזה, ולכן הוא בן חורין אמיתי. בנקודה זו עסקנו בשער השלישי, ולא נחזור עליה כאן.

על כך כבר אמר ר' יהודה הלוי את מכתמו הידוע, שאין יפה ממנו לסיים את הפרק:

עבדי הזמן עבדי עבדים. עבד ה' הוא לבדו חופשי.

פרק ב חירות: בין ציווי למהות

מבוא

בפרק זה נציג כמה השלכות של הדברים שראינו בשער הנוכחי עד כאן, שנוגעות ליחס בין ציווי ומהות במצוות התורה, וליחס שבין שני אלו לבין המושג 'לשמה', כפי שפגשנו בו כאן. מעצם ההגדרה של עבודת ה' 'לשמה', כפי שהיא מוצגת בפרק הקודם, עולה בבירור חשיבותה ומרכזיותה של ההלכה. העובדה שהמערכת הדתית היהודית כוללת ציוויים מעשיים מסועפים ומפורטים, היא אחת הנקודות המהותיות המבחינות בינה לבין דתות אחרות. מסיבה זו קאנט

הגדיר את היהדות כקובץ חוקים תקנוניים, ולא כדת במובנה המקובל.¹⁵ ההלכה היא הביטוי הצרופ ביותר לאותה מחויבות ללא תנאי. דת שאינה דורשת מהאדם אלא רק מעניקה לו, לא תבטא מחויבות כזו (לייבוביץ', כצפוי, חוזר על כך פעמים רבות). ההלכה היא מערכת הנורמות והדרישות שהאדם המאמין צריך לעמוד בהן כביטוי למחויבותו זו. אולם תמונה כזו מציפה באופן טבעי את התפיסה שקיום המצוות אינו מיועד להשיג מאומה, אלא ערכו הוא בתוך עצמו. למעשה, כל טעם או מטרה הניתנים לקיום המצוות, פוגעים במידה מסוימת במשמעות הדתית שלהן, כלומר בעשייתן 'לשמה'.

על כן, אין זה מפתיע לגלות שאנו נדרשים באופן בסיסי לעבוד את ה' 'לשמה'. מעבר ללימוד התורה שצריך להתבצע 'לשמה', גם כל מעשה מצוה אחר נדרש להיות מלווה בכוונות (ראינו למעלה מעט מהיחס בין מושג זה לבין 'לשמה'), שתוכנן העיקרי הוא 'לצאת ידי חובה', ולא דווקא בתכנים מהותיים אחרים (שבהחלט יכולים להיות רצויים, אך הם לא הכרחיים)¹⁶. לייבוביץ', כצפוי, עומד בכל תוקף על כך שקיומו של כל היבט אחר פוגם במושגי עבודת ה'. לדבריו, לא יכולים להיות טעמים מהותיים למצוות, שאם לא כן האדם עובד את עצמו ולא את הקב"ה.

אולם, על אף ההרמוניה לכאורה ששורה בתמונה הזו, ללא ספק הדבר אינו נכון. לכל מצוה ישנן גם טעמים מהותיים, מעבר להיותנו מחויבים לעצם הציות לה. כפי שראינו למעלה (בדיון על 'לשמה' לעומת אהבה ויראה), הטיעון הלייבוביצי'אני אינו יכול להראות את חוסר האפשרות לקיומם של טעמים, אלא אך ורק את העובדה שהם לא יכולים להוות את הבסיס למחויבות הדתית. קיומם בקומה ב, מעבר למחויבות הבסיסית, אינו משולל יסוד מבחינה תיאולוגית. ההיפך הוא הנכון. ישנם טעמים תיאולוגיים משמעותיים לטובת הטענה כי לכל מצוה יש טעמים מהותיים שונים. טובו של הקב"ה, ורצונו להיטיב, עומדים בסתירה לדרישות של ציות חסר פשר.

הפתרון לדילמה הזו הוא בדיוק בתיאור שהצענו. המצוות אכן משיגות מטרות שונות, אולם

¹⁵ ראה על כך את מאמרי הנ"ל 'משפט עברי', אקדמות טו, תשס"ד.

¹⁶ ראה בהארה 39 לעיל, שם אנו מבחינים בין 'בסיסי' לבין 'חשוב'.

אלו אינן הסיבות למחויבות אליהן ולעשייתן. המחויבות היא 'לשמה', אולם מבחינת הקב"ה הן מיועדות להיטיב לנו על ידי השגת מטרות שונות.

ציות ומהות

בהגדרה ההלכתית המקובלת ישנם לכל מצוה (עשה ולא-תעשה) לפחות שני רבדים: עצם הציות (או אי-הציות) לציווי, וההשלכות של פעולת המצוה (או העבירה). השלכות אלו הן בדרך כלל רוחניות. יש המפרשים אותן כפעולה של מעשה המצוה על העולמות הרוחניים, ויש המפרשים זאת כפעולה לתיקון נפשו של האדם שפועל אותן, או החברה שבתוכה הוא חי.

מקור אחד לתפיסה זו מצוי בספרו של הרמח"ל, **דרך ה'**, בפרק רביעי, שכותב כך:¹⁷

כלל המצוות, העשין והלאוין, כל אחד מכוון אל תכלית היקנות באדם והעצים בו אחת ממדרגות המעלה האמיתית, והסרת אחד מענייני החושך והחסרונות, על ידי פועל המצוה עשה ההיא או המניעה מן הלא-תעשה וכו'.

מעשה המצוות, הנה תכלית בו לאדם שיעשהו מבואר, שהוא לקיים מצות בוראו ולעשות חפצו. והנה הוא מקיים חפצו יתברך שמו בשתי דרכים, נמשכים זה מזה, והיינו: כי הוא מקיים חפצו במה שציווהו, שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו, ושנייה, כי הנה במעשה הזה הוא משתלם באחת ממדרגות השלימות, שהיא תולדת המצוה ההיא. והנה מתקיים חפצו יתברך שמו, שהוא חפץ שיהיה האדם משתלם ומגיע ליהנות מטובו.

ההבחנה בין שני הרכיבים הללו עומדת בבסיס כמה וכמה תופעות הלכתיות. בפרק זה נתאר בקצרה כמה מהן. ישנן דעות שונות בנושאים אלו (החל מעצם השאלה האם מצוות צריכות כוונה או לא), שלא נתיימר לכסות כאן את כולן. המטרה היא בעיקר הדגמת המשמעויות של הנאמר עד כאן.

נקודת המוצא לדיון, היא הצורך בכוונה במהלך קיום המצוה. במאמרו של ר' אלחנן וסרמן, 'מאמר על תשובה',¹⁸ הוא משייך את הכוונה הנדרשת בעת עשיית המצוה לחובת הציות, בעוד שמעשה המצוה עצמו מתייחס שם להשגת מטרות המצוה. לפי ר' אלחנן, כדי לקיים מצוה דרושים שני הרכיבים, האחד שמבטא ציות והשני שפועל בפועל להשגת המטרה. למשל, הנחת תפילין ללא כוונה לצאת ידי חובת מצות תפילין, יש בה כדי עשיית מצוה, והמטרות הרוחניות של המצוה אכן מושגות, אולם עדיין חסר במימד הציות שבמצוה, שכן ללא מודעות אין משמעות לציות. הציות צריך להיות מתוך מודעות, ולא להיעשות מכללא.¹⁹

הדבר נכון גם ביחס לעבירות. כדי לעבור עבירה יש לעשות את מעשה העבירה, ואז נוצרת הפגימה הרוחנית; אך המימד של אי הציות יהיה חלק מהעבירה, רק כאשר מבצעה מודע לכך שאכן מדובר בעבירה.

¹⁷ ראה גם בפירושו הרמב"ן על פרשת שילוח הקן, בפרשת כי-תצא (כ"ב, ו ד"ה כי יקרא).

¹⁸ בתוך ספרו, **קובץ מאמרים**, בהוצאת בנו ר' אליעזר שמחה וסרמן, תל-אביב תשמ"ד, עמ' כג.

¹⁹ דבריו אינם הכרחיים, שכן ייתכן שהכוונה נדרשת גם כדי להשיג את התוצאות הרוחניות של המצוה. כך כתבו כמה וכמה מחברים, ואין כאן המקום לכך.

לפי ההלכה, גם עבירה בשוגג היא עבירה, ולפעמים היא מחייבת עונש או כפרה (קרבן, או תשלום). אמנם, מימד האשמה הוא מופחת שכן האדם היה שוגג, כלומר הוא לא היה לגמרי מודע לכך שזהו מעשה עבירה. כאן ישנו מעשה עבירה, אולם חסר המימד של אי-הציות, ולכן זוהי עבירה קלה יותר. במינוח משפטי נאמר שחסרה כאן הכוונה הפלילית.²⁰ ישנם מצבים הפוכים, בהם ישנה כוונה לעבירה, אולם אין מעשה עבירה. לדוגמה, הגמ' במסכת נזיר (כג ע"א) עוסקת ב'מי שנתכוין לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה'. כאן ישנה כוונה פלילית, אולם בפועל לא נעשה מעשה עבירה. בהקשר המשפטי זהו ניסיון לעבור עבירה (למשל, ניסיון לרצח שלא עולה יפה), ובמקרים מסוימים הוא עצמו מוגדר כמעשה עבירה בפני עצמו. בהלכה, מעשה כזה אינו מוגדר פורמלית כעבירה, אולם הגמרא שם קובעת שמי שעושה זאת טעון כפרה. כלומר, לא ניתן להתייחס למעשה כזה כמעשה נייטרלי לגמרי. הכוונה הפלילית אינה נחשבת כעבירה לכשעצמה, אולם היא גם לא משהו נייטרלי לחלוטין.²¹ אם כן, עבירה 'מושלמת', כמו גם מצוה מושלמת, דורשות את קיומם של שני הרכיבים: הכוונה (מודעות)²², והמעשה.

כמה השלכות

1. אחת ההשלכות להבחנה בין שני הרכיבים הללו מצויה בדבריו הידועים של ר' יעקב מליסא, בעל **נתיבות המשפט** (חו"מ, סי' רלד), על מי שעובר בשוגג על איסור דרבנן. בעל הנתיבות טוען שמי שעובר על איסור דרבנן בשוגג, הרי שבניגוד לשוגג בעבירה דאורייתא, לא עשה כלל איסור.²³

ישנן מחלוקות כבודות בנושא זה, והדברים בעייתיים למדי. אולם מה שנוגע לענייננו כאן הוא הנימוק שמובא שם. לטענתו של ה**נתיבות**, בעבירות דרבנן אין בכלל רכיב מהותי, אלא אך ורק ציות. החובה לשמוע לחכמים (לפחות לפי הרמב"ם בשורש הראשון ובתחילת הלכות ממרים) נגזרת מהציווי בתורה 'לא תסור מכל אשר יורוך'. משמעות הדבר היא שישנה חובת ציות, אך אין חשיבות מהותית לתכנים עצמם. מסיבה זו, מי שעובר עבירה דרבנן בשוגג, כלומר ללא מודעות, ודאי לא חטא באי-ציות (שהרי הוא כלל לא ידע שיש איסור בדבר), ולכן הוא לא עשה כלום. לעומת זאת, בעבירה דאורייתא, השוגג אמנם לא נחשב כמורד בסמכות ההלכה, אולם הנזק הרוחני נגרם מעצם העובדה שנעשה המעשה.

2. השלכה נוספת להבחנה זו עלתה בהארה 20 למעלה, שם ראינו כי ירמיהו הנביא מבקש

²⁰ בעניין זה נראה שרא"ו אינו צודק. קרבן חטאת שמובא על שגגות, מובא על היעדר הידיעה ולא על המעשה עצמו. להוכחת התיזה הזו, ראה מאמרי 'הכשלת חילוני בעבירה', **צהר** כג, תשס"ו.

²¹ בהקשר זה כדאי לראות את דברי ר' מאיר דן פלאצקי, **כלי חמדה**, פרשת ויחי, סעיף ג, מה שדן בדברי בעל **אור החיים** שם בפרשה. כמו כן, בדברי רש"י בתחילת פרשת מטות (ל', ו), וכן שם (ל', טז), ובפירוש הרמב"ן שם, שעמדו על שתי הסיטואציות הללו (כוונה ללא מעשה, ומעשה ללא כוונה).

²² רכיב הכוונה בהלכה הוא מסועף מאד. ישנן כמה וכמה קטגוריות של אי מודעות וחוסר כוונה: אינו מתכוין, שוגג, מתעסק, אנוס ועוד. כאן לא ניכנס לסוגיות אלו בפירוט.

²³ הדברים יידונו בהרחבה בספר הרביעי של הקוררט.

מהקב"ה להעניש את בני ענתות בכך שיתנו צדקה לעניים לא מהוגנים, ובכך יפסידו את מצות צדקה. זהו מצב של כוונה ראויה שלא באה לידי ביטוי במעשה מצוה (תוך הנחה שצדקה לעני לא מהוגן אינה מעשה מצוה).

3. ר' אלחנן וסרמן במאמרו הנ"ל מביא את דברי הגמרא שאם אדם חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. לטענתו, ברור שהדבר נחשב כציות לקב"ה, אולם התיקון הרוחני שנוצר מעשיית המצוה בפועל לא יכול להיווצר במצב כזה, שכן סוף-סוף המצוה לא בוצעה.

4. וכן צדיק גמור ש'תוהה על הראשונות', כלומר מתחרט על המעשים הטובים שעשה, הגמרא במסכת קידושין (מ ע"ב) אומרת שאיבד את זכויותיו. ומסביר ר' אלחנן שם שהוא איבד את הזכויות שנגזרות מהציות, אולם התוצאות הטובות של המעשים עדיין קיימות, שהרי סוף-סוף בפועל המעשים נעשו.

קאנטיאניות מול טאוואזים בהלכה

לאור האמור כאן נוכל להבין בצורה פשוטה את מאמר חז"ל הידוע: 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' (קידושין לא ע"א, ובמקבילות). רבים התחבטו בפירוש המימרא הזו, שלכאורה סותרת את ההיגיון הפשוט. לכאורה, מי שאינו מצווה, אלא עושה באופן וולונטרי, נראה לנו כגדול יותר (ראה על כך ביתר פירוט בפרק הבא בדיון על שיפור המידות). כמה וכמה פירושים עלו כדי לבאר את המימרא הזו, ורובם נסמכים על שיקולים 'טכניים', למשל שאצל מי שמצווה ישנו יצר חזק יותר שמתנגד לעשייה, ולכן ההתגברות עליו היא מעלה גבוהה יותר. מבחינות רבות קל להיות מתנדב וקשה יותר להיות מחויב.

אולם מדברינו כאן עולה פירוש פשוט יותר. מי שמצווה ועושה מקיים שני דברים שונים: הוא מצייט לקב"ה, ובנוסף לכך הוא משיג תוצאות רוחניות על ידי מעשה המצוה. לעומתו, מי שאינו מצווה, משיג אמנם תוצאות טובות יותר, אולם הוא לא מבטא במעשיו ציות. מבחינה זו, אין ספק שהמצווה ועושה הוא הגדול יותר.

בהארה 6 למעלה עסקנו בקצרה באופיים של פסוקי הציווי בתורה. ראינו שם שפסוק ציווי אינו רק פסוק חיווי, והוא מכיל רכיב נוסף: הציווי. כלומר, פסוק שמצוה לשמור שבת מכיל שני מימדים: 1. חיווי: גילוי עובדתי אודות הערך שבנורמה של שמירת שבת. 2. ציווי: הטלת חובה לקיים את הנורמה.

כעת אנו יכולים להבין את החשיבות של שני הרכיבים הללו. הגילוי ששמירת שבת היא נורמה חשובה, והכרתנו את התועלות הרוחניות הרבות שיכולות לצמוח משמירת שבת, יכולות להוביל לעשייה בעל חשיבות מהותית. אולם, אין משמעות של עבודת ה' מתוך ציות, אלא אם ישנו ציווי. ציות קיים רק כאשר ישנו ציווי שניתן לציית אליו או להמרות אותו. כדי לאפשר לנו עבודת ה' של מצווים ועושים, התורה פונה אלינו גם בפסוקי ציווי, ולא רק בפסוקי חיווי.

התמונה שעולה כאן היא קאנטיאנית במהותה. למעשה מצוה יש חשיבות רק אם הוא נעשה מתוך מודעות לחובה לקיים אותו. מעשה התנדבותי ראוי אולי לאות הצטיינות, אולם הוא

אינו יכול להיחשב כמעשה בעל ערך (דתי, או מוסרי). תחושת החובה ומילויה הם חלק הכרחי מהערכה ושיפוט לגבי ערכה של כל עשייה מוסרית. כפי שראינו למעלה, כנגד תפיסה זו עומד הטאואיזם האנליטי, שרואה את הערך בעצם העשייה, כך שהמוטיבציות (ובכללן תחושת החובה) אינן חשובות בעיניו כלל ועיקר.

לפי הטאואיסט, אין ספק שמספיקים פסוקי חיווי, ואין כל חשיבות לציות ולציווי. מעצם העובדה שישנם בתורה פסוקי ציווי, עולה באופן ברור האופי הקאנטיאני של התורה. אם כן, המימרא שקובעת שגדול המצווה ועושה, פירושה הוא שמוסר ועבודת ה' יהודיים אינם טאואיסטיים. תחושת החובה והכוונה לציות ולא להיכשל היא חלק בלתי נפרד מערכו של המעשה הדתי.

'לשמה': בין קאנט לר' חיים מוולוז'ין

כפי שראינו עד כאן, המושג 'לשמה' פירושו עשייה מתוך תחושת חובה גרידא, וללא כל נימוק חיצוני אחר. לכאורה, זו אינה אלא תחושת החובה הקאנטיאנית, שהיא תנאי הכרחי למשמעות ערכית של מעשה, הן מבחינה מוסרית והן מבחינה דתית.

בשער השלישי עמדנו בהרחבה על התשתית שעומדת בבסיס התפיסה הקאנטיאנית הזו, היוצאת נגד הטאואיזם האנליטי. למעשה, זהו עימות בין תפיסה של החופש כערך הבסיסי לבין תפיסה של חירות כערך היסודי. כפי שראינו שם, החירות דורשת מסגרת מוכתבת מבחוץ, שאם לא כן לפעולה חופשית אין כל משמעות של חירות. זוהי זווית נוספת ממנה ניתן לראות את החשיבות של הציווי בתורה. הציווי אינו סותר את האוטונומיה שלנו אלא הוא זה שדווקא מכונן אותה.

קעת נוכל להבין שתחושת החובה הקאנטיאנית היא כעין 'היטל-על' של המושג 'לשמה'. הסיבות למחויבות למצוות ולהלכה, כלומר האובייקט שבו אנו צופים כדי להגיע להכרעה לגבי מחויבות בלתי מותנית, מצוי בעולמות גבוהים יותר. למעשה, זהו הקב"ה עצמו, שמצוי למעלה מכל העולמות. ההנמקה הקאנטיאנית למחויבות למוסר נעשית בצורה דומה. כפי שראינו, גם היא חייבת להיות תוצאה של תצפית על אובייקט ה'טוב'. 'אובייקט' זה אינו אלא היטל של האלוקות עצמה. זהו הפן המוסרי, או ההופעה המוסרית, של האלוקות בעולם.

האנליטיות תוקפת את הקאנטיאניות מאותן סיבות שהיא תוקפת את המחויבות הדתית. לפעמים זה עצמו נעשה משיקולים של מוסר, אך כבר ראינו לא פעם שהעיקביות אינה בדיוק הנר העיקרי שמאיר לרגליה של האנליטיות.

נחזור ונאמר גם כאן, שהדרך להבין את המחויבויות הללו היא פשוט לא להתעלם מאינטואיציות שמצויות בכל אחד מאיתנו. אם לא מדחיקים אותן כשייכות לרבדים 'לא רציונליים', או 'פרימיטיביים', אלא מבינים שמקורם הוא בעולמות גבוהים, בסוגי יישים שלא מוכרים לנו, ולכן לא ניתנים לתיאור במונחי העולם שלנו, אזי לא מתעוררות כל הבעיות והפרדוקסים שמטרידים כל כך את מנוחתם של האנליטיקאים.²⁴

²⁴ אין הכוונה לומר שמתן תורה בסיני הוא עניין אינטואיטיבי. אולם המסקנה שחייבת להיות תשתית

סיום

לאור מרכזיות ההלכה, היינו מצפים שככל שחובה מסוימת היא מרכזית יותר, היא תהיה שייכת לליבה פנימית יותר של ההלכה; וככל שנורמה מסוימת היא פחות מרכזית כך נוכל אולי למצוא אותה לגמרי מחוץ להלכה. והנה, כפי שנראה בפרק הבא, ישנה בתורה תופעה מפתיעה מאד: כמה מן החובות הבסיסיות ביותר שהיא מכירה בהן, אינן כלולות בציוויי ההלכה. בפרק הבא נעסוק במשמעותה והיקפה של התופעה הזו. אנו נחזור שם שוב ליחס בין ציווי ומהות.

אונטולוגית שתעמוד בבסיס המחויבות המוסרית הוא אכן אינטואיטיבי. הניסיונות לעקוף זאת, ולמצוא ביסוס אלטרנטיבי אינם מוצלחים, ולא יכולים להצליח (בגלל הכל הנטורליסטי). הזיהוי של התשתית האונטולוגית הזו עם קב"ה, כמובן, זהו כבר צעד אחד הלאה.

פרק ג

על 'מצוות' שאינן נגזרות מציווי²⁵

מבוא: הלכה, מצוות ומה שמעבר

מן המפורסמות הוא שיסוד התורה כולה היא ההלכה. כפי שראינו בפרק הקודם, אחת הסיבות העיקריות לכך היא שבהלכה באה לידי ביטוי המחויבות, או תחושת החובה, שהיא המוקד של עבודת השם (להבדיל מ'דתיות' במובנה המודרני)²⁶. ישעיהו לייבוביץ' כבר ניסח זאת באופן חד (כדרכו), באומרו שכתות וזרמים שונים נכללו ביהדות, או הופרשו ופרשו ממנה, לא מפני השקפותיהם, אלא אך ורק לאור מחויבותם להלכה. למשל, החסידות, על אף השקפותיה המחודשות שנראו לרבים כיוצאות מחוץ לגדר המסורתית, נכללת כיום במסגרת יהדות ההלכה (מה שמכונה כיום 'אורתודוקסיה'). לעומתה, הקראות ודומותיה הוצאו בצורה נחרצת אל מחוץ לגדר, אך ורק מפאת היעדר מחויבות להלכה. יש שכבר עמדו על כך שגם שפינוזה, שנחשב כיום ככופר מבחינת השקפותיו, הוצא אל מחוץ ליהדות המסורתית בעיקר מפני שהמסקנות מהשקפות אלו היו כרוכות בחוסר מחויבות להלכה.

הארה 39: מהו 'דתי': על מוסר ורליגיוזיות בקריטריונים לדתיות

המונח 'דת', או 'אדם דתי', מתקשר אצל רבים בתקופתנו עם רליגיוזיות ומוסר. לעומת זאת, בהקשר היהודי הדתיות מתבטאת בדרך כלל באופנים אחרים. יהודי דתי הוא בדרך כלל אדם שמחויב למערכת נורמטיבית קפדנית (ההלכה), ופחות לחוויות רליגיוזיות ואפילו להתנהגות מוסרית. מסיבה זו, קאנט נטה לסווג את היהדות כסוג של תקנונים חברתיים, ופחות כדת.²⁷ תלמידיו וממשיכי דרכו ביקרו אותנו על כך שהוא לא הכיר די את היהדות וקבע עמדה לגביה מתוך בורות. אולם דומה כי יש משהו עמוק באיפיון הזה של קאנט, גם אם הוא אכן לא הכיר את היהדות באופן מעמיק. הקריטריונים המודרניים לדתיות הם תוצר של מושג הדת במשמעותו הנוצרית. כבר בתחילת היווצרותה של הנצרות היתה בה ביקורת כלפי היהדות הפרושית ששמה במרכז את ההלכה, כלומר את החלק הנורמטיבי של התורה, ופחות הדגישה את החוויה והמוסר. לכן, הנצרות ביטלה את המצוות המעשיות, ושמה דגש על המוסר ועל החוויה הדתית. ביקורת זו היתה אכן מבוססת על עובדות

²⁵ עיקרו של פרק זה לקוח ממאמר שכתבתי בחוברת הלימוד היומית של גרעין ב של מדרשת 'באר' לבנות בירוחם, תשס"ד. נושאים אלו יידונו ביתר הרחבה בספר הרביעי בקוורטט, אשר יעסוק במצוות ברובד המטא-הלכתי ומטא-משפטי שלהן.

²⁶ ראה על כך לקמן בדיון על רליגיוזיות ומוסר.

²⁷ ראה על כך במאמרי, 'האם ההלכה היא משפט עברי', אקדמות טו, בפרק ה.

המשך

הארה 39:

נכונות, והאלטרנטיבה הנוצרית יצרה דתיות אחרת, שבמרכזה דווקא אותם אלמנטים שהיו חסרים ביהדות הפרושית, וממילא גם ביהדות של דורות הגלות, שהמשיכה אותה.²⁸

אמנם, יש ממש בביקורת הזו גם במישורים המהותיים. אכן, החוסר הזה הוא לעיתים בעייתי, ודתיות קרה נראית מעט מנותקת. מסיבה זו מתחילה חדירה מחודשת בדורות האחרונים של אלמנטים 'נוצריים' כאלו לתוך היהדות. חדירה זו מתבצעת דרך הקבלה (אם כי בזרם המרכזי שלה גם היא אינה אלא דיסציפלינה אינטלקטואלית) והחסידות, ולבסוף גם ביהדות של האורתודוקסיה המודרנית, שמאמינה בשילוב רעיונות חיצוניים ביהדות, ובין היתר גם בשילובם של המאפיינים הללו.

לכאורה, יכול אדם לומר שבמערכת המצוות כלולה גם המצוה של אהבת ה', שהיא לכאורה חווייה דתית רליגיוזית, וישנם גם פסוקים מפורשים ומאמרי חז"ל רבים אשר מדגישים את חשיבותן של החובות המוסריות. אם כן, כיצד אנו טוענים שהמוסר אינו קטגוריה מהותית ביהדות?

התשובה לכך היא אמפירית. בסופו של דבר המאפיין המוסרי או הרליגיוזי לא התקבל כפרמטר מהותי של הדתיות היהודית.²⁹ אדם שרצח נחשב כיהודי דתי שכשל, ואילו אדם שאינו אוכל כשר - כמובן אינו יהודי דתי כלל ועיקר. אם כן, לפחות ברמה האמפירית, המוסר אינו מהווה קריטריון יסודי לדתיות במסגרת היהדות, זאת בניגוד לעמדה הנוצרית אשר שמה אותו במרכז.

במסגרת ההתחדשות הדתית שהוזכרה למעלה, רבים מבקרים את האופי הזה של ההלכה ושל היהדות, ומתייחסים אליו כעיוות גלותי. וכי 'לא תרצח' חמור פחות מאשר אכילת חזיר? ודאי שלא. אז מדוע הוא אינו קריטריון מהותי לדתיות יהודית?

באופן מפתיע, התשובה לכך מצויה במישור הלוגי.³⁰ כאשר אנו רוצים להגדיר משהו עלינו לתאר את תכונותיו הייחודיות. אנו לא נגדיר אדם כמישהו שנושם, שהרי גם בעלי החיים נושמים. אנו נגדיר אותו כחי בעל תודעה, בעל יכולת דיבור וכדו', שכן אלו הן התכונות הייחודיות של מין האדם. בדיוק מסיבה זו כשאנו רוצים להגדיר את המונח 'דתי', עלינו לתאר את מאפייניו הייחודיים. לומר שזהו אדם שמחויב למוסר, זה אמנם נכון אך לא ייחודי. כל אדם באשר

²⁸ קשה כמובן לקבוע מה אפיין את היהדות המקראית של בית ראשון. לענייננו די בכך שהצורה הנוכחית אינה המצאה חדשה, אלא יש לה שורשים לפחות בחז"ל.

²⁹ ראה את הדיון במאמרו של אשר כהן, 'הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה', **אקדמות** טו. המאמר לוקה בבעיות מתודולוגיות, ואף לוגיות, רבות מאד. אך הוא בהחלט מעלה לדיון את השאלות הללו עצמן, לפחות ברמה האמפירית.

³⁰ ראה על כך במידה טובה לפרשת נח, תשס"ז.

הוא אמור להיות מחויב למוסר. אם כן, המוסר אינו יכול לשמש כחלק מהגדרת היהדות, שכן הוא אינו ייחודי לה.

אין בכוונתנו לומר שההיבט המוסרי אינו חשוב, או אפילו שהוא פחות חשוב מאשר המצוות הפולחניות (שהרי לפחות חלק מהציוויים המוסריים הם בעלי חשיבות הלכתית עליונה. על רצח אדם מצוה להיהרג ולא לעבור). כוונתנו רק לומר שהוא אינו יכול לשמש כמגדיר ייחודי של היהדות.³¹

ראינו בשער הקודם שהרמב"ם (הל' מלכים פ"ח, הי"א) שולל עשיית מצוות מוסריות מתוך הכרע הדעת. כלומר, עבודת ה' הדתית חייבת להוסיף נופך דתי גם למוסר.³² אם כן, ודאי שמוסריות כשלעצמה אינה מגדירה את הדתיות. להיפך, הגדרה כזו היתה מבלבלת מאד, שכן היינו נוטים לשייך אותה לעצם ההתנהגות המוסרית, בעוד שהערך הדתי של המעשה המוסרי נובע דווקא מתוך כך שהוא נעשה כחלק מעבודת ה' ולא מעצם מוסריותו.

כמוכן שברקע הניתוח הלוגי שהצענו כאן עומדת הנחה דתית-ערכית: שהיהדות אינה מהווה תחליף לאנושיות אלא תוספת אליה. הרמב"ם באותה הלכה קובע שגוי המקיים שבע מצוות בני נוח מפני הכרע הדעת 'אינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם'. ישנן נוסחאות ברמב"ם שגורסות 'ולא מחכמיהם', אך נראה כי הנוסח 'אלא' הוא המבוסס יותר (ראה ילקוט שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל שם). המסקנה היא שיש ערך למעשה המוסרי כשלעצמו, אך אין לו ערך דתי. העושה אותו הוא חכם (=מוסרי), אך לא עובד ה'.

אם כן, התורה דורשת מכל יהודי שלוש רמות שונות של עבודה:³³

1. להיות חכם (=מוסרי), כמו כל אדם אחר. דרישה זו נדרשת מכל אחד, ואפילו גוי שאינו נכלל במושג 'גר תושב'.

2. להיות גר תושב, כלומר לקיים את המצוות המוסריות מפני שהקב"ה ציווה עליהן, כלומר כחלק מעבודת ה'. לפי הגירסא 'אלא מחכמיהם' בלשון הרמב"ם, זוהי דרישה נוספת, ולא תחליפית כפי שעולה מן הגירסא האחרת. ראינו בשער הקודם שמפרשי הרמב"ם מסבירים שדבריו אמורים גם כלפי יהודים.

3. לקיים את המצוות הייחודיות לישראל (מתוך אותו מניע). כעת נוכל לראות ביתר חדות שהאיפיון של קיום מצוות מוסריות, ואפילו קיומן מתוך עבודת ה', אינו יכול לשמש כמאפיין ייחודי ליהודים, ולכן לא נכון להגדיר

³¹ הטענה אינה רק סוציולוגית, אלא גם מהותית. הגדרה מהותית של יהדות צריכה להכיל את מאפייני הייחודיים, ולכן היא אינה יכולה להכיל מחויבות למוסר.

³² ראה על כך במאמרי 'על הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה, ובתגובתי לתגובה שם בגליון כז.

³³ ניתוח זה מקביל במבנהו לניתוח שנעשה למעלה (בפרק א, סביב הארה 39), אשר מיקם את האהבה והיראה כקומות עליונות ביחס למחויבות, שהיא הבסיסית יותר.

המשך

הארה 39:

דתיות יהודית באופן הזה. היהדות מוגדרת דווקא דרך המאפיינים הפולחניים שלה.

אם כן, מי שרוצח, או גונב, או פוגע בזולת, הוא יהודי, אך הוא אינו בן-אדם. מה שחסר אצלו הוא הקומה הראשונה ולא הקומה השנייה והשלישית, הייחודיות ליהדות. אם כן, זה לא פחות חשוב, אך זה פחות ייחודי. ההגדרה מבוססת על הייחודי ולא דווקא על החשוב.³⁴

נוסיף כאן עוד היבט אחד: המישור הראשון מתוך השלושה (המוסרי), מקביל למה שכינינו בגוף הפרק ההיבט המהותי של המצוות. זוהי התוצאה שאותה הן אמורות להשיג, ושבגללה נצטוונו בהן. אך כפי שראינו, בנוסף להיבט הזה ישנו בכל מצוה גם היבט של ציווי וציות לציווי. הערך שבקיום הציווי, שהוא ערך מוסף מעבר לערך שמושג בעצם קיום המצוה, הוא תמציתם של המישורים השני והשלישי שהובאו למעלה. המושג 'לשמה' מתבטא בעיקר ברבדים הללו. הזכרנו כי חלק מהביקורת החדשה על יהדות ההלכה נוגעת ברליגיוזיות. גם כאן ישנו ערך דתי שהוא נוצרי ביסודו (לפחות מבחינת המינון, והדומיננטיות שלו בתודעה הדתית). על כן הניתוח שנעשה למעלה תקף גם ביחס לרליגיוזיות. ראשית, הרליגיוזיות אינה מאפיינת רק את היהדות, שהרי כל דת מתאפיינת בה במידה זו או אחרת. על כן ניתן לטעון שהיא אינה מאפיין ייחודי של היהדות, ולכן היא אינה קריטריון להגדרתה של זו. אמנם לגבי הרליגיוזיות יש שיטענו שבאופן אמיתי היא כלל אינה צריכה לתפוס מקום בעבודת ה'. כלומר לא רק שהיא אינה ייחודית אלא שהיא כלל אינה נחוצה, ובודאי לא כתנאי בסיסי לדתיות היהודית. ויעידו על כך מיעוט המקורות הקדומים שעוסקים ברליגיוזיות. אפילו המצוות של אהבה ויראת ה' אינן מתפרשות בהכרח כשייכות לספירה החווייתית-רליגיוזית. ראה על כך בדיון שערכנו במושג האהבה בשער השלישי.

בפרק הקודם ראינו כי יש במצוות ובעבודת ה' טעמים מהותיים, מעבר לעצם חובת הציות. לכל מצוה יש טעמים ומטרות שאותן היא משיגה, על אף שהמחויבות לביצוע ולציות אינה מותנית בהם. ראינו שם שקיומם של טעמים אינו בהכרח מנוגד למושג של עבודת ה' 'לשמה'. אם המוטיבציה לקיים את המצוות אינה מותנית בטעמים אלו, אזי יש כאן עבודת ה' 'לשמה', גם אם בסופו של דבר אנו גם משיגים את המטרות הללו (ואפילו רוצים להשיג אותן). אם כן, המסקנה של הפרק הקודם היא שבכל מצוה ישנם שני רבדים: הציות ('לשמה') והמהות. הציות מבוצע בתוך הקשר של ציווי, שנותן מסגרת שכפויה עלינו מבחוץ. כפי שראינו,

³⁴ ראה בהארה 39, שם עסקנו ביחס בין החשוב לבסיסי. מהיבטים מסוימים הדיון שם מקביל לדיון שנערך כאן.

מציאות זו מבטאת את העובדה שהערך הבסיסי של עובד ה' הוא החירות (ולא החופש). כעת, נתקדם צעד נוסף בדיאלקטיקה שבין ציות למהות.

למרבה הפלא, על אף כל האמור עד כאן, ישנם בתורה כמה וכמה היבטים יסודיים ביותר, שכלל אינם נכנסים למערכת המצוות. מעבר לכך, לא תמיד הדבר קורה מפני שחשיבותם היא פחותה, אלא לפעמים הדבר דווקא נובע מפאת חשיבותם הרבה. כפי שנראה להלן, כמה מן המחויבויות הרוחניות-דתיות היסודיות ביותר לא נכנסות במלואן למערכת המצוות, וזאת כנראה דווקא מפאת חשיבותן.

זוהי תופעה בעייתית, בעיקר על רקע מה שראינו עד כאן. אם אכן הציווי הוא תמצית ההלכה, והמהות לבדה כלל איננה נחשבת כעבודת ה', לא ברור כיצד בנושאים הלכתיים כלשהם, ובפרט נושאים חשובים כאלו, אין מימד של ציווי? פעולות אלו כל כולן מצויות מחוץ לתחומי ההלכה, ויש בהן רק מימדים של תכלית (מטרה חיצונית), ללא כל מימד של ציות ומחויבות. במינוח של שער זה נאמר כי מימד ה'לשמה' חסר במצוות הללו כמעט לחלוטין. בפרק זה נעסוק בנקודות אלו. ראשית, נתאר כמה מהן, ולאחר מכן נחזור לדון במשמעותן ובמעמדם בעבודת ה' בכלל, וביחס בינן לבין מושגים של חירות.

דוגמאות לעבודת ה' ללא מימדי ציות

ישנן כמה וכמה דוגמאות לעיקרון היסודי הזה. אנו נדון בחלק מהחשובות שבהן, אחת לאחת.

1. מצות התשובה.

2. עבודת המידות.

3. תלמוד תורה.

4. אהבת ה'.

5. בחירה.

אלו מתוך הדוגמאות הללו שמופיעות במניין המצוות, מופיעות מייד בתחילתו (ולכן הן גם מפורטות בספר המדע לרמב"ם, שהוא הראשון והבסיסי ביותר מתוך 14 ספרי **היד החזקה**). הדבר מורה על כך שהן מהוות בסיס יסודי ביותר של התורה ושל עבודת השם. כפי שנראה להלן, למרות הימצאותן של המצוות הללו במנין המצוות, הרי שהן לא נכללות בהלכה במלואן, מה גם שישנן מצוות מרשימה זו שכלל אינן כלולות במניין המצוות.

במהלך הדיון הקצר בנושאים אלו נעמוד גם על כמה מנגנונים שונים שיכולים להסביר את התופעה הייחודית הזו. מדוע נושאים כה בסיסיים לא נכנסים במלואם לתוך מערכת המצוות. יש לציין שרוב ככל העניינים הללו נדונו ברמב"ם במסגרת הלכות תשובה. בהמשך דברינו נסיק מכך מסקנות ביחס למהותן של הלכות אלו ברמב"ם.

לאור האמור לעיל, עולות שאלות לגבי מצות האמונה בקב"ה, שנכנסה למערכת המצוות על אף (ואולי בגלל) היותה מאושיות התורה וההלכה. על כן, נסיים את דברינו בדיון במצוות האמונה, אשר פותחת את מניין המצוות של הרמב"ם.

1. מצוות תשובה

הרמב"ן בפירושו לספר דברים (תחילת פרק ל) קובע בפשטות שישנה מצוה לעשות תשובה. מצוה זו נלמדת מהפסוק (שם): "ושבת עד ה' אלוקיך". לעומתו, הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ז, ה"ה) כותב שהפסוק הזה הוא הבטחה של הקב"ה שסוף ישראל לעשות תשובה. כפי שכבר מעיר הרמב"ן עצמו (שם), לשיטת הרמב"ם אין כאן מצוות עשה אלא נבואה והבטחה. מחלוקת זו נדונה גם לעיל בהארה 31.

אך התבוננות במקורות אחרים בכתבי הרמב"ם מעלה סתירה לכאורה בנקודה זו. מחד, בספר **המצוות** (מצוה ע"ג) הוא כותב:

היא שציונו להתוודות על החטאים והעוונות שחטאנו לפני הא-ל יתעלה ולאמר אותם עם התשובה.

אין כאן ציווי לעשות תשובה. עניין הידוי מוזכר כאן כמצוה מותנית. אם אדם עושה תשובה, עליו לומר וידוי עם ביצוע התשובה. המצוה לעשות תשובה כלל לא נזכרת במניין המצוות לרמב"ם.

מכאן מסיק בעל **מנחת חינוך** (מצוה שס"ד), שאם אדם חוטא לא שב, אין לו עונש כלל על כך שהוא לא עשה תשובה (הוא נענש רק על העבירה שעבר). הוא מוסיף שגם אם עשה תשובה ולא התוודה, לא עבר כלל על מצוות עשה של וידוי, שכן זו אינה מצוה חיובית כלל (זוהי מצוה 'קיומית', שהעושה אותה יש לו שכר, אולם העובר עליה ולא עשאה לא ביטל מאומה).

לאור מה שעולה מדברי הרמב"ם המצוטטים למעלה הדבר נראה ברור ופשוט. לא סביר שמי שעשה תשובה ולא התוודה, יהיה גרוע יותר (שכן הוא ביטל עשה של וידוי) ממי שלא עשה תשובה כלל. אמנם, השיקול הזה מבוסס על הנחה שאין ספק כי עשיית תשובה, למרות שאינה כלולה במניין המצוות, היא בעלת ערך חיובי. להלן נחזור לנקודה זו.

לעומת כל זאת, במניין המצוות לפני הלכות תשובה כותב הרמב"ם כך:

מצות עשה אחת, והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה.

מכאן עולה לכאורה תמונה שונה. האדם שחטא מצווה לשוב ממעשיו הרעים, ובנוסף לכך הוא מצווה גם להתוודות. כאן התשובה מוצגת כמצות עשה חיובית (שמי שלא עשה אותה חטא בכך שביטל מצות עשה), ונראה לכאורה שהיא כלולה במניין המצוות. זאת בסתירה למה שראינו בדברי הרמב"ם בספר **המצוות**.

בביאור שיטת הרמב"ם נאמרו כיוונים שונים. אנו נציע כאן כיוון אחד, בהסתמך על העיקרון שנקבע בראש דברינו.

הרמב"ם סובר שעניין התשובה הוא מעלה גדולה, וברור שישנו חיוב גמור לעשות תשובה ממעשינו הרעים. אולם לדעתו, אין לחיוב כזה מקום במסגרת מניין המצוות. זהו חיוב חוץ הלכתי.

מסיבה זו, במסגרת **ספר המצוות**, שם הרמב"ם מונה את המצוות שנכללות במניין המצוות שבתורה, מצות התשובה אינה מופיעה כמצות עשה. הסיבה לכך היא שבמניין זה הרמב"ם מונה את כל מה שנצטוונו בו בתורה כמצוה, וכפי שראינו, לדעת הרמב"ם התשובה אינה

מופיעה בתורה כמצוה. אולם בספרו ההלכתי, **היד החזקה**, הרמב"ם מנסה לאסוף את כל מה שאדם מישראל מחויב לעשות (בין אם הוא מצווה על כך בתורה ובין אם מסיבה אחרת, כגון מצוות דרבנן, הנהגות הבריאות, השקפות נכונות, מידות וכדו'). לכן, שם מופיע החיוב לעשות תשובה.

אם כן, פתרון הסתירה הוא שאמנם גם לפי הרמב"ם ישנו חיוב לעשות תשובה, אולם הוא לא נחשב כמצוות עשה, ולכן הוא לא נמנה. מדוע באמת זו אינה מצוות עשה ממש? הסיבה לכך שהחיוב לעשות תשובה אינו כלול במניין המצוות היא, שהכללתו שם היתה משנה את אופיו הבסיסי. אינו דומה מי שעושה תשובה מכוח ציווי למי שעושה זאת ביוזמתו, מכוח ההבנה שלו כי עליו לשוב ממעשיו הרעים. כמובן, שאין בכך כדי לגרוע כהוא זה מעוצמת החיוב לשוב. להיפך, שיקול זה מורה שהחיוב לשוב הוא כל כך יסודי, שהכללתו במניין המצוות היתה גורעת מערכו, ומציבה אותו רק כאחד מתוך תרי"ג המצוות. אמנם חובה זו אינה נובעת מציות לציווי, שהרי אין על כך ציווי, אלא מן החובה לפעול על פי רצון ה'.³⁵

2. עבודת המידות

דיון דומה לזה שערכנו לגבי מצות תשובה, ניתן לעשות גם ביחס לחיוב לשפר את מידותינו. ישנם מוני מצוות אשר כוללים את החובה לשפר את מידותינו במסגרת מצות עשה של 'ההלכת בדרכיו'. הרמב"ם בספר **המצוות** (עשה ח) כותב כך:

והמצווה השמינית היא שציוונו להידמות בו יתעלה לפי יכולתנו. והוא אמרו (דברים כח): 'ההלכת בדרכיו'. וכבר כפל ציווי זה ואמר (דברים י ודברים יא): 'ללכת בכל דרכיו'. ובא בפירוש זה מה הקדוש ברוך הוא נקרא רחום, אף אתה היה רחום. מה הקב"ה נקרא חנון, אף אתה היה חנון. מה הקב"ה נקרא צדיק, אף אתה היה צדיק. מה הקב"ה נקרא חסיד, אף אתה היה חסיד. וזה לשון ספרי (סוף פרשת עקב).

וכבר נכפל הציווי הזה בלשון אחר, ואמר (דברים יג): 'אחרי ה' אלוקיכם תלכו'. ובא בפירוש גם כן (סוטה יד ע"א) שעניינו להידמות בפעולות הטובות והמידות החשובות שיתואר בהן הא-ל יתעלה על צד המשל, יתעלה על הכל עילוי רב.

מאידך, ישנם כאלו אשר אינם מוצאים מקור הלכתי ברור לחובה לשפר את המידות. לא ברור האם הדבר נובע ממחלוקת עם דברי הרמב"ם הללו, או מפני שהמצוה ללכת בדרכיו של הקב"ה אינה כוללת את מלוא המחויבות לשפר את מידותינו (מסיבות שונות, ואין כאן המקום). לדוגמא, ידוע שר' חיים ויטל (תלמידו המובהק של האר"י הקדוש) הקשה: מפני מה התורה לא ציוותה לשפר את מידותינו? הוא עונה על כך באומרו שהחובה לשפר את המידות היא תנאי להיותו של אדם כלשהו בר ציווי. אם צריך לצוות עליו לשפר את מידותיו, הציווי לא יועיל לו מאומה.

³⁵ ראה על כך במאמרי 'תרומה וחלה: בין מצוות לרצון ה', **צהר** כז. נעשית שם הבחנה בין חובות שיסודן בסברה לבין חובות שיסודן בידיעה עקיפה על כך שזהו רצון ה' (גם אם הסברה אינה נוטה לכך).

יש שניסחו זאת באופן שונה: שיפור המידות הוא חלק מצורת האדם הבסיסית ביותר. אם מישהו אינו בגדר אדם, אי אפשר לצוות אותו במצוות כלשהן. ברור שלא ניתן לצוות על מישהו להיות בר ציווי.

נביא דוגמא לדבר מאותו סיפור ידוע על תלמיד הישיבה שהגיע לפרקו, והחל לפגוש בתולות חסודות, למען קיום המצוה החשובה של 'פרו ורבו'. לאחר זמן הוא דחה את כולן, באומרו שלא מצא מישהי שתתאים לו. המשגיח באותה ישיבה קרא לאותו תלמיד ואמר לו שהוא צריך לעבוד של שיפור המידות שלו, שכן נראה שהוא 'בעל גאוה'. לא סביר שאף אחת מכל אותן נערות חמד לא נמצאה מתאימה להוד רוממותו.

לאחר שנה של עבודה מאומצת על המידות, חזר אותו תלמיד למשגיח ואמר לו שהוא מוכן להתחיל שוב את התהליך. אולם דומה כי מאומה לא השתנה אצלו. הוא שב ודחה את כל אותן נערות שפגש, בדיוק כמו בסבב הקודם. כשהמשגיח שאל אותו לפרש הדבר (איך זה מתיישב עם עבודת המידות האינטנסיבית שעשה לאורך השנה), ענה לו אותו תלמיד: "אם בשנה שעברה, כשהייתי גאוותן, לא התאימה לי אף אחת מאותן נערות, קל וחומר שכעת, לאחר שנה של עבודה מאומצת, כשאני כבר עניו מפורסם, אף אחת מהן לא תתאים לי".

כך בדיוק נראה מי שעובד על מידותיו בגלל שיש מצוה, או סעיף בהלכה, שמחייב לשפר את המידות. שיפור המידות צריך לבוא מתוך מודעות עצמית לחשיבות הדבר, ולא מתוך כניעה לציווי.

הרב קוק בכמה מאיגרותיו מנסח זאת בחריפות רבה יותר. הוא אומר שחז"ל מחדשים לנו חידוש מהפכני: 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' (ראה על כך בפרק הקודם). יהיה ההסבר אשר יהיה, אומר הרב קוק, ברור שישנם דברים שלגביהם עדיין נכונה האינטואיציה הבסיסית שלנו שגדול דווקא מי שאינו מצווה ועושה. לכן, הוא מסביר, התורה נמנעה מלצוות אותנו בנושאים הללו. בפרק זה אנו עוסקים בכמה דוגמאות לנושאים כאלו. שיפור המידות הוא אחד הבולטים שבהם.

לסיום, נציין שלגבי החובה לקיים שבועות, ראינו דבר דומה בהארה 27 לעיל. גם שם ראינו שהחובה הזו קיימת עוד לפני מתן תורה, והיא אינה נגזרת מן המחויבות להלכה (אלא מהווה בסיס אליה. כפי שראינו שם, השבועה היא עקרון הערך ההלכתי).

3. תלמוד תורה

מן המפורסמות הוא שתלמוד תורה הוא יסוד התורה כולה. חכמים לכל אורך הדורות האריכו והפליגו בחשיבות מצוה זו. וכך כותב הרמב"ם בספר המצוות, מצוה יא:

הוא שציוונו לתלמוד חכמת התורה וללמדה. זה הוא שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו

(פרשת שמע): 'ושיננתם לבניך'... ושם (בספרי) נאמר: 'ושיננתם, שיהו מחודדין בתוך פיך.

כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מייד. וכבר נכפל הציווי הזה פעמים

רבות... וכבר התפזר הזרז על מצוה זו ולשקוד בה תמיד במקומות הרבה מן התלמוד.

אחד הביטויים החזקים ביותר לחשיבותה של מצוות תלמוד תורה הוא המושג 'ביטול תורה'

(שמופיע כבר בש"ס, ורמוז גם בלשון הרמב"ם לעיל). כל אימת שאדם לא לומד תורה, לא רק שהוא לא מקבל שכר על המצוה, אלא הוא נענש על איסור ביטול תורה. דוגמא פיקנטית לעומק היסוד של ביטול תורה ניתן לראות בקושייה מפורסמת. ישנו מאמר חז"ל ידוע: 'מבטלים תלמוד תורה למקרא מגילה'. והקשו כבר רבים: מה ביטול תורה יש כאן? האם מקרא מגילה אינו נכלל בעצמו בגדר לימוד תורה? יש המשיבים על כך לאור קביעת החזון-איש, שישנו מושג של 'ביטול תורה באיכות'. ישנם סוגי לימוד תורה שנכללים בגדר מצות תלמוד תורה, אולם מכיון שהם מהווים סוג נחות, או ירוד יותר של המצוה, יש בהם בחינה של ביטול תורה. זהו ביטול תורה מבחינת איכות הלימוד. מקרא מגילה הוא מצוה חשובה מבחינת פרסום הנס, וכל אחד חייב בה בפורים. אולם עדיין מקרא מגילה נחשב כביטול תורה באיכות מול לימוד עיוני של הלכה. עומק העיון בתורה הוא אשר מגדיר את איכות הלימוד. והנה, דווקא על רקע כל האמור לעיל, אנו מוצאים הלכה מפתיעה. בגמרא (מנחות צט ע"ב) קובע ר' שמעון בר יוחאי (דווקא הוא! למרות שבסוגייה שם הוא מוצג כמי שמחמיר במצות תלמוד תורה, נגד דעת ר' ישמעאל)³⁶:

כל הקורא קרית שמע שחרית וערבית, הרי זה קיים מצוות 'לא ימוש' [ספר התורה הזה מפיר'].

מכאן עולה שמספיק לקרוא קריאת שמע בוקר וערב כדי לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה. אם כן, לא ברור איך בכלל ניתן להסביר את ההתייחסות לכל רגע שבו לא לומדים תורה כ'ביטול תורה'.

אמנם, לכאורה ניתן היה עדיין לומר ש'לא ימוש' זו רק אחת המצוות של תלמוד תורה (ברמב"ם לעיל ראינו שנכלל הציווי כמה פעמים), כאשר ישנן מצוות נוספות שמחייבות אותנו להגות בה תמיד.

אולם מסוגיית הגמרא בנדירים נראה בעליל שהדבר אינו נכון. הגמרא במסכת נדרים (ח ע"א) מביאה את ההלכה הבאה:

ואמר ר' גידל אמר רב: האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלוקי ישראל.

כלומר שבועה ללמוד פרק בתורה היא שבועה (ולא נדר) תקפה. על כך מקשה הגמ':

והלוא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה?

כלומר שבועה לעשות משהו שאדם כבר מושבע ועומד (מחויב הלכתית) לעשותו, אינה חלה. ומתרצת הגמ':

הא קמ"ל: כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה.

³⁶ אגב, שם בגמ' מסופר על דמא, בן אחותו של ר' ישמעאל, שגמר ללמוד את כל התורה כולה, ושאל את דודו האם כעת הוא רשאי ללמוד חכמה יוונית. ר' ישמעאל עונה לו על דרך החידוד שהוא יכול לעשות כן רק אם ימצא 'שעה שהיא לא מן היום ולא מן הלילה' (שכן כל היום וכל הלילה חייבים במצוות תלמוד תורה). וזוהי הגישה של ר' ישמעאל, ש'מקל' במצות תלמוד תורה.

הגמ' אומרת שיש לר' גידל חידוש בדיני תלמוד תורה. ר' גידל מלמד אותנו, בעקבות דברי רשב"י הנ"ל, שלמעשה אין חיוב ללמוד פרק או משנה כלשהי, ולכן שבועה זו היא שבועה לעשות דבר שהוא אינו מחויב לעשותו, וממילא היא שבועה תקפה. מכאן עולה שאין כל חיוב מן התורה, ללמוד תורה מעבר לחיוב לקרוא קריאת שמע בוקר וערב. יש לציין שהראשונים על אתר נחלקים בעניין זה. מפירוש הרא"ש שם נראה (וכן נראה מדברי המפרש, שנדפס שם במקום רש"י) שבאמת אין כלל חובה ללמוד תורה מעבר לקריאת שמע בוקר וערב. לעומת זאת, הר"ן על אתר חולק וסובר שיש חיוב ללמוד כל הזמן, אולם זהו חיוב שאינו ממש מדאורייתא (אלא חיוב שיוצא מדרשה)³⁷. בכל אופן, לדעת שניהם, יוצא שאין מצות עשה רגילה ללמוד כל הזמן, או ללמוד את כל התורה. כיצד זה מתיישב עם המושג של 'ביטול תורה'?

אנו פוגשים כאן שוב עניין תורני יסודי ביותר, תלמוד תורה, שמוסכם על דעת כל המפרשים וכל הפוסקים שאין ערוך לחשיבותו (מפורש בש"ס בכמה מקומות שביטול תורה הוא עוון חמור שנענשים עליו), ובכל זאת הוא אינו נכלל במלואו במסגרת ההלכתית הפורמלית (מניין המצוות). אמנם, במניין המצוות לרמב"ם הוא מופיע (ואף נאמר שם שיש חיוב ללמוד כל רגע), אולם מהגמרא והראשונים הנ"ל נראה שאין לו מעמד הלכתי כל כך מובהק. המצוה ללמוד מחייבת אותנו לקרוא קריאת שמע שחרית וערבית, ותו לא, כך שיוצא כי העניין העיקרי של הלימוד אינו המצוה ההלכתית הפורמלית, אלא מה שמעבר לה.³⁸

נציין כי הרמב"ם באמת אינו מתייחס בפירוט לחיוב תלמוד תורה בהלכות תשובה, קובץ המוקדש, כפי שיובהר לקמן, לתחומים הלכתיים בעלי חשיבות מערכתית ולא נקודתית. תחת זאת, עיקר הדיון שלו בתלמוד תורה הוא בקובץ הלכות נפרד הקרוי בשם זה. ייתכן שהדבר נובע מכך שלדעת הרמב"ם תלמוד תורה מהווה תחום הלכתי 'רגיל', ובניגוד למה שעולה משיטת הרא"ש והר"ן, אותה ראינו לעיל. ראה על כך עוד להלן בסעיף הדן במשמעותן של הלכות תשובה.

³⁷ על הדרשות ומעמדן, ראה בשני מאמריי שעוסקים במעמדן הלוגי וההלכתי של דרכי הדרש, בתוך צהר, יב ו-טו, וביתר פירוט בספר הרביעי.

³⁸ ובזה תתיישב קושייה ששאלו אותי תלמידיי. בגמ' במנחות צט ע"ב שואל בן דמה, בן אחותו של ר' ישמעאל, את דודו: "כגון אני, שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית?". ולכאורה קשה, שאם הוא שואל את ר' ישמעאל את ההלכה הזו, כנראה שהוא לא יודע את כל התורה כולה. אם כן, איך הוא מבסס על כך את הרצון לעסוק בחכמת יונית?

ולפי דברינו, הסוגייה נמצאת מבוארת היטב. אכן שאלה זו אינה כלולה בתורה (ולא רק בהלכה!). מבחינת החיוב הפורמלי של ההלכה, מספיק לקרוא ק"ש בוקר וערב כדי לצאת ידי חובת מצוות תלמוד תורה. בן דמה שידע את כל התורה כולה, עדיין לא יודע את התשובה לשאלה זו, שכן היא לא כלולה בתורה. הוא שואל את דודו שאלה חוץ ההלכתית, או 'דעת תורה': מה ראוי לעשות למי שלמד את כל התורה כולה. וזה נראה פירוש נכון.

4. אהבת ה'

מצוה אחרת, אשר מופיעה גם היא בתחילת מניין המצוות לרמב"ם, היא מצוות אהבת ה'. וכך הוא כותב במצוה ג:

והיא שציוונו לאהבו יתעלה. וזה שנתבונן ונשכיל מצוותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג. וזאת היא האהבה המחויבת. ולשון ספרי (פרשת שמע): לפי שנאמר 'ואהבת את ה' אלוקיך' איני יודע כיצד אוהב את המקום. תלמוד לומר: 'והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצווך היום על לבבך'. שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

הרמב"ם בהמשך מפרט שמוטלת עלינו החובה להאהיב את הקב"ה על הבריות: **ונדרוש ונקרא ונשיב את כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו, כמו שעשה אברהם אבינו.** פירוט ההלכות שנוגעות לאהבת ה', מופיע בפ"ב מהלכות יסודי התורה. שם הרמב"ם מפרט שהחיוב הבסיסי הוא:

להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול. מייד לאחר מכן הרמב"ם מתחיל לפרט, לאורך שלושה פרקים, את תפיסתו הקוסמולוגית (גלגלים, מלאכים וכדו'), כחלק מפירוט הדרך לאהבת ה':

ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה ריבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בעניין אהבה: 'שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם'.

כדאי לשים לב להבדל בין שני הניסוחים: בספר המצוות הרמב"ם קובע שיש להתבונן במצוותיו ופעולותיו כדי להתענג עליהם. וכאן הרמב"ם קובע שעלינו להתבונן במעשיו וברואיו, וכך גם עולה מהפירוט שמגיע מיד אחר כך.

בכל אופן, די ברור שההתבוננות אינה מצוה כשלעצמה, אלא, במונחים הלכתיים, 'מכשיר מצוה' (=אמצעי). אין מצוה בלימוד מדעי הטבע, אלא זהו מכשיר מצוה, שבאמצעותו מקיימים את מצוות אהבת השם.³⁹ הוא הדין לגבי 'התבוננות במצוותיו', בניסוח של **ספר המצוות**. גם כאן נראה שלימוד תורה מהווה מכשיר לקיום מצוות אהבת השם (מעבר למימד ה'לשמה', עליו עמדנו קודם לכן).

והנה, בסוף הלכות תשובה, הרמב"ם חוזר לטפל באהבת השם. כל פרק י מוקדש לחובה לעבוד את השם מאהבה ולא מיראה. זוהי, לפי הרמב"ם, עבודת השם 'לשמה'. בהלכה ב-ג שם, הרמב"ם כותב כך:

העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם. לא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבוא בגללה, והיא המעלה שציוונו הקב"ה על ידי משה רבינו, שנאמר: 'ואהבת את ה'

³⁹ ראה על כך את מאמרו של דרור פיקסלר, ואת תגובתי: 'תלמוד תורה: הדין בחפצא לעומת הדין בגברא', צהר ו, אביב תשס"א.

אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. ובזמן שיאהב את השם אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצוות מאהבה. וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאד... כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה... וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.

תמוה הוא שדווקא בהלכות תשובה הרמב"ם מפרט את גדר מצות אהבת השם. בהלכות יסודי התורה, שם נמצא עיקר העיסוק במצוה זו (כמפורש במניין המצוות בתחילת הלכות יסודי התורה), ישנה רק התייחסות לקונית, שעוסקת בעיקר בדרך להגיע אל האהבה ולא בגדר המצוה עצמה.

הרמב"ם מסיים את הלכות תשובה כך:

לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעין לו את קונו, כפי כוח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שביארנו בהלכות יסודי התורה.

כאן למעשה כלול כל מה שהרמב"ם כתב בהלכות יסודי התורה: החובה להשכיל את השם כדרך לאהבתו (ראה גם בדיונונו לעיל על האהבה, בשער השלישי).

דומה כי הפתרון לבעיה זו גם הוא נעוץ בעיקרון עליו אנו עומדים בפרק זה. מצות אהבת השם היא מצוה ככל אחת משאר המצוות. אולם העיקרון של אהבת השם כעקרון יסוד בעבודת השם הוא מאושיות התורה ועבודת השם בכלל. עיקרון זה אינו נכנס לסד ההלכתי, שכן הכנסתו לשם היתה ממעטת אותו.

הרף ההלכתי האלמנטרי, זה שמחייב כל אחד, הוא ללמוד על המציאות ועל המצוות כדי להגיע לאהבה. זה מה שמפורט בהלכות אהבת השם (שמופיעות במסגרת הלכות יסודי התורה). החיוב בפועל הוא רחב הרבה יותר. למעשה, על האדם לשגות באהבת השם תמיד. כפי שראינו למעלה, מוטל עליו גם לקיים את כל המצוות מתוך אהבת השם.

כמובן, שקיום מצוות מתוך אהבת השם, יהיה בו משום קיום מצות אהבת השם, אך זה לא נכלל בחיוב ההלכתי שמוטל על כל אחד. הסיבה לכך היא שאם הוא היה מוטל כחיוב זה היה מנטרל את עיקר ערכו (כפי שראינו לעיל לגבי המידות). בנוסף לכך, ניתן לטעון שהאהבה השלימה היא מעלה גדולה שקשה לדרוש אותה מכל אחד. ההלכה מעמידה כדרישה רק את הרף המינימלי שאותו ניתן לדרוש מכל אדם ואדם.

נדגיש, כי אין כאן ויתור או פיחות בערכה של החובה לאהוב את השם. הסיבה שהאהבה הזו אינה נכללת במלואה במסגרת ההלכתית ובמניין המצוות היא דווקא מפאת גודלה וחשיבותה ולא מפני מיעוט ערכה.

אולם, דומה שניתן להעלות טיעון מסוג שונה לכך שהרמב"ם לא כולל את מצות אהבת ה' באופן מלא כחלק ממניין המצוות שלו. הרמב"ם קובע בשורש הרביעי (השווה גם לדבריו בשורש התשיעי)⁴⁰, שאין למנות במניין המצוות את הציוויים הכוללים את התורה כולה. הדוגמאות

⁴⁰ השורשים הם 14 כללים שמביא הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות, שלפיהם הוא מייך ומנה את תרי"ג המצוות.

שלו הן: 'את חוקותי תשמורו', 'ושמרתם את משמרת', 'קדושים תהיו וכדו'. חלק מהציוויים הללו לא נמנים בגלל שאין בהם תוכן מעשי כלשהו, מעבר לחיובים שכלולים בשאר המצוות. בדרך כלל, מצוה כללית לא נמנית מפני שהיא חזרה גרידא, והיא חסרת תוכן הלכתי מצד עצמה. אולם בחלק מן המצוות הכלליות (כמו 'קדושים תהיו'; וראה בפירוש הרמב"ן בתחילת פרשת קדושים) נראה שטמון יסוד אחר: דבר בסיסי מדיי אינו יכול להיכלל במניין המצוות. ישנן יסודות של מערכת המצוות כולה, המלווים את קיומה של כל מצוה ומצוה, ולכן לא ייתכן מבחינה לוגית למנות אותם כאחת משאר המצוות הרגילות. מנייתו של יסוד מערכתי במסגרת מניין המצוות, היא כשל הדומה להכנסת עקרון ערך כאחד העקרונות בתוך המערכת שהוא עצמו מבסס (ראה לעיל שער רביעי, פרק א).

ייתכן שאהבת השם היא מצוה יסודית מסוג זה. מעבר לחשיבותה העצמית, יש לה משמעות מקיפה החופפת על מערכת המצוות כולה. כפי שראינו, יש לעשות את כל המצוות מתוך אהבה. אם כן, ישנה בעיה לוגית לכלול את החובה הזו עצמה במניין המצוות. שערנו לעצמכם: כיצד ניתן היה לקיים את מצות אהבת השם עצמה (אם היא עצמה היתה כלולה במניין המצוות) מתוך אהבה?

למרבה התמיהה, במניין המצוות נכללות אך ורק מצוות שניתן לקיים אותן גם שלא לשמה. את מצות אהבת השם במובנה הרחב, לא ניתן לקיים כך, ולכן היא אינה מופיע כחלק מן המניין.

5. בחירה

נושא הבחירה נדון בהלכות תשובה, בפרקים ה-ו. אמנם, יש מהמפרשים שלמדו שישנה חובה לבחור מהפסוק 'ובחרת בחיים', אך איני מכיר פוסק שהביא את החובה לבחור במסגרת מניין המצוות.⁴¹

לכאורה, זוהי החובה הבסיסית ביותר שמוטלת על כל אדם. מדוע דווקא אותה אנו לא כוללים במניין המצוות?

גם כאן התשובה היא פשוטה מאד. דווקא בגלל יסודיותה לא ניתן לכלול את החובה לבחור כמצוה רגילה במניין המצוות. בנוסח אחר ניתן לומר: אם אדם כלשהו לא בוחר, מה טעם לצוות עליו לבחור! וכי מצוה זו תעורר אותו לבחור יותר מאשר כל יתר המצוות? או, בנוסח שלישי: המצוה לבחור כלולה בכל אחת מתרי"ג המצוות, שכן החובה לקיים את אותה מצוה כוללת אלמנט יסודי של בחירה בקיום המצוה הזו. לדוגמא, המצוה לברך ברכת המזון כוללת, כמובן מאליו, גם חובה לבחור לברך.

יש לטענה אודות יסודיותה של הבחירה, גם השלכות שאינן כל כך טריביאליות, כפי שניתן היה לחשוב. האם עדיף לחנך ילד, או תלמיד, לחשיבה עצמאית והכרעה אוטונומית, גם במחיר שהוא יבחר לא כמו שאנחנו רוצים שיעשה? או שמא עדיף שיעשה מצוות, ואפילו כמצות אנשים מלומדה?

הגינוי של הנביאים ('ותהי יראתם אותי מצוות אנשים מלומדה') ושל חז"ל לעשיית מצוות

⁴¹ ראה דיון על החובה לבחור בהארה 10 לעיל.

מתוך הרגל, הוא ברור. אולם לא ניתן ללמוד ממנו בהכרח שעדיף לפתח עבודת ה' אוטונומית כשיש סיכון לאבד הכל, על פני עבודת ה' מתוך הרגל שהיא 'בטוחה' יותר. בשאלה זו חלוקים מחנכים וחכמים שונים. כמובן, התשובות אינן מתמצות רק ב'כן' או 'לא'. ישנם מינונים שונים של אוטונומיה, שתלויים גם בגילאי המתחנכים. אולם, נקודה אחת בכל זאת ניתן לחלץ מהדיון לעיל: ישנה חשיבות לאוטונומיה. זוהי חובה יסודית שמוטלת על כל אחד מאיתנו לבחור את דרכו. אם כן, התורה והקב"ה בהחלט מצפים מאיתנו לבחור בטוב, אולם ציווי על כך הוא מעין פרדוקס. זוהי הבעיה הלוגית שפגשנו ביחס לעבודת ה' (ומעט ביחס למידות), אולם כאן היא מופיעה בצורה קיצונית וחדה הרבה יותר.

משמעותן של הלכות תשובה

לאור כל האמור עד כאן, נוכל כעת לחזור ולשאול את עצמנו מהו תוכן של הלכות תשובה לרמב"ם. לכאורה, הלכות אלו מכילות אוסף מקרי של נושאים, ולא נראה שיש קשר כלשהו ביניהם. התשובה עצמה, תופסת כמובן מקום מרכזי (חמישה פרקים: פרקים א-ד, ופרק ז). נושא הבחירה תופס שני פרקים (פרק ה-ו). נושא השכר (עולם הבא וימות המשיח) שני פרקים (פרק ח-ט). והחובה לעבוד את ה' לשמה ומתוך אהבה תופס פרק אחד (פרק י). מה משותף לכל אלו? ראשית, כדאי לשים לב לכך ששלושה מתוך הנושאים שנדונו עד כאן כלולים בהלכות תשובה (אהבת ה', בחירה, תשובה). תלמוד תורה, כאמור (ראה בדברינו לעיל ביחס לתלמוד תורה), לא נידון שם, כנראה מחמת שיטתו של הרמב"ם שבאמת זוהי מצוה רגילה.⁴² המידות אמנם מוזכרות בפ"ז, ה"ג, אולם הן לא תופסות מקום מרכזי. עיקר הדיון במידות הוא בהלכות דעות.⁴³ ואכן, ראינו למעלה שלפי הרמב"ם גם המידות כלולות במניין המצוות, ולכן לשיטתו מעמדן הוא מקביל למעמדן של מצוות אחרות. אם כן, המסקנה המתבקשת היא שהלכות תשובה הן למעשה הלכות בחירה. כאן נכללות

⁴² יש להעיר שבפרק האחרון הרמב"ם דווקא נזקק לא מעט לתלמוד תורה, ולחובה ללמוד תורה לשמה. אולם, לא נראה שם שהוא מתייחס לתלמוד תורה כקטגוריה נפרדת מקיום מצוות ועבודת ה' בכלל. אמנם, המפרשים שם דנו בציטוט של הרמב"ם את מימרת חז"ל שיעבוד שלא לשמה ויבוא מתוך כך לעבודת ה' לשמה. יש שעמדו על כך שהרמב"ם מביא זאת ביחס ללימוד בלבד, בניגוד לנוסח הגמרא שמתייחס גם לקיום מצוות.

לאור הנאמר כאן, בהחלט ייתכן שהרמב"ם עוסק בהלכות תלמוד תורה בפרטי ההלכות, אולם בסוף הלכות תשובה הוא עוסק בחובה ללמוד לשמה. ואכן, חובה זו אינה כלולה בהלכה (שכן גם הלומד שלא לשמה, יוצא ידי חובת המצוה ההלכתית). במובן זה, יש כאן מצב מקביל למה שראינו ביחס למצוות אהבת ה', שגם היא מנויה כמצוה, אולם חלק מענייניה (החלק הלא פורמלי) נדונים דווקא בהלכות תשובה. יש לציין עוד, שביחס לתלמוד תורה הרמב"ם מדבר כאן על 'לשמה', בעוד שביחס לשאר מצוות הוא כותב שיש לעשותן מאהבה ('לשמו', ולא 'לשמה').

סוף דבר, שיטת הרמב"ם בעניין תלמוד תורה עדיין צריכה עיון. ברמב"ם, בעקבות חז"ל, 'דעות' אלו מידות ולא מושכלות והשקפות כבלשון ימינו.⁴³

ההלכות היסודיות שאינן מצויות במניין המצוות. אלו ההלכות שמפאת יסודיותן לא נמנו במניין המצוות, או שהופיעו בו רק ברובד אלמנטרי וחלקי, ולא במלוא הופעתן בעבודת השם. בנוסח אחר נאמר: הלכות תשובה הן הלכות עבודת ה'. אלו, מעצם טבען, לא יכולות להיות כלולות במלואן בהלכה הפורמלית, שכן הן מהוות תשתית אליה, שממילא חייבת להיות קודמת וחיצונית להלכה עצמה.

זוהי גם הסיבה לכך שהדיון בנושא הבחירה כלול דווקא בהלכות תשובה. כפי שראינו לעיל (וכן בהארה 31), כל מצוה כוללת בתוכה מימד של בחירה. אדם צריך לבחור לברך, להתפלל, לכבד הורים, שלא לאכול חזיר וכדו'. אולם בנושא התשובה, כמו בשאר הנושאים שבהם דנו עד כאן, הבחירה מופיעה בטהרתה. הנושא של הלכות תשובה הוא הבחירה עצמה, ולא תוכן כלשהו שלה. במונחי הארה 10 נאמר שהלכות תשובה עוסקות בקומה א (האם לבחור) ולא בקומה ב (במה לבחור). בזה הן שונות מהותית מכל שאר ההלכות האחרות. כפי שראינו, התשובה זוהי המצוה (שאינה מנויה) להיות בוחר.

גם בתלמוד תורה, גם באהבת ה', גם בתשובה, גם במידות, ובודאי בבחירה עצמה, השאלה הבסיסית: האם לקיים או לעבור, אינה כרוכה בהישמעות לציווי או עבירה עליו. שיפור המידות אינו ציווי (לחלק מהפוסקים), ולכן ההחלטה לעשות זאת היא אוטונומית. כך גם לגבי תלמוד תורה (מעבר לק"ש בוקר וערב). הוא הדין ביחס לאהבת השם (מעבר למינימום המפורט בהלכות יסודי התורה). וכך גם לגבי תשובה (לפי שיטת הרמב"ם עצמו, שאינו כולל במניין המצוות את מצות העשה לעשות תשובה). בכל המקרים הללו עלינו להחליט על דרכנו באופן אוטונומי לגמרי, ללא מימד של ציווי. לכן, דווקא ביחס למצוות אלו מופיע כוח הבחירה בטהרתו, מה שגרם לרמב"ם למקם לפחות חלק ממצוות אלו בהלכות תשובה.

נראה כי זוהי גם הסיבה לכך שבהלכות אלו הרמב"ם נוטה מדרכו הרגילה, ומנסה לשכנע אותנו לעשות תשובה. כך עושה גם ר' יונה, בספרו **שערי תשובה**, שכל כולו מוקדש לנושא התשובה. כך גם עושה ר' בחיי, בעל **חובות הלבבות**, בספרו, לגבי כל המידות. ספרי המוסר של רבותינו הראשונים הם נדירים; זהו ז'אנר שהוא בעיקרו מודרני. אולם ביחס לנושאים הקשורים בבחירה ובתשובה, כבר הראשונים מנסים לשכנע אותנו לעשות את המוטל עלינו. הסיבה לכך היא שאין עליהם ציווי, או שלכל הפחות הציווי אינו מכסה את כל מימדי העומק וההיקף שלהם. כל פרק ז' בהלכות תשובה לרמב"ם מוקדש לטיעוני שכנוע. לא מצאנו כיוצא בזה בשום מקום אחר בספרו **היד החזקה**. בפרק ז' שם כותב הרמב"ם:

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו, כמו שביארנו, ישתדל האדם לעשות תשובה ולנעור כפי מחטאיו, כדי שימות והוא בעל תשובה, כדי שיזכה לחייב העול סהבא.
אל ידמה בעל התשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות והחטאות שעשה. אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא, וכאילו לא חטא מעולם. ולא עוד אלא ששכרו הרבה... ואמרו חכמינו: במקום שבעלי תשובה עומדים... כל הנביאים כולם ציוו על התשובה...

גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה... התשובה מקרבת את הרחוקים: אמש היה

זה שנוי לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה. והיום הוא אהוב ונחמד, קרוב וידיד...
 כמה מעולה מעלת התשובה. אמש היה זה מובדל מה' אלוקי ישראל... צועק ואינו נענה...
 ועושה מצוות וטורפין אותן בפניו... והיום הוא מודבק בשכינה... צועק ונענה מייד...
 ועושה מצוות ומקבלין אותן בנחת ושמחה... ולא עוד אלא שמתאוים להם...

הסיבה לתופעה יחודית זו היא, שבשאר המצוות השכנוע יכול להתבסס על עצם החובה היסודית לקיים את ציווייו של הקב"ה בתורה. אולי ניתן להוסיף לכך גם את העונש שמוטל על מי שלא מקיים את חובותיו. אולם ביחס לתכנים הללו שמופיעים בהלכות תשובה, אין ציווי, ולכן גם העונש לא מפורש (אם כי, הוא קיים). לכן, דווקא בנושאים אלו חכמים מנסים לשכנע אותנו. הם מנסים להשפיע עלינו לבחור באופן אוטונומי בדרך הנכונה, גם ללא קיומו של ציווי מלא.

מצות האמונה

לאור כל האמור עד כאן, עולה ומתחדדת ביתר שאת שאלה קשה. המצוה הראשונה שמופיעה במניין המצוות, מה שמשקף בבירור את חשיבותה בעיני הרמב"ם, היא מצות האמונה. הרמב"ם כותב כך:

המצוה הראשונה היא הציווי אשר ציוונו להאמין האלהות. והוא שנאמין שיש שם עילה וסיבה, הוא פועל לכל הנמצאות. והוא אמרו יתעלה: 'אנוכי ה' אלוקיך'. ובסוף גמר מכות (כג ע"ב) אמרו: "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני. מאי קראה: 'תורה ציווה לנו משה'."

כלומר, מניין תור"ה (=611). והקשו על זה ואמרו: "תורה בגימטריא הכי הוא? שית מאה וחדסרי הואי (=611 הוא)". והיתה התשובה: "אנוכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום".
 הנה כבר התבאר לך כי 'אנוכי ה' מכלל שש מאות ושלוש עשרה מצוות, והוא ציווי באמונה, כמו שביארנו.

הבעיה שבהכללת מצות האמונה במסגרת מניין המצוות ברורה מאליה. ראשית, ישנה כאן מעגליות: אם אני לא מאמין במקור הציווי, אזי אין פשר לציווי הנובע מגורם שאינני מכיר בקיומו. מעבר לכך, עצם הציווי להאמין הוא פרדוקסלי. אם אינני מאמין כיצד יועיל ציווי על כך? אמונה במהותה היא עניין אוטונומי שמסור להכרעתו הפנימית של כל אדם. מי שלא מאמין, לא יכול לעשות כך רק מכוחו של ציווי, יהא מקורו אשר יהא.

במונחי הדיון שלנו לעיל (שער רביעי, פרק א), נאמר: האמונה היא עקרון הערך של התורה וההלכה, ועקרון ערך חייב מבחינה לוגית להופיע מחוץ למערכת שאותה הוא מבסס. למעשה, כל הסיבות שפגשנו עד כה לאי הכנסת ציוויים מסוימים למניין המצוות, קיימות, וביתר שאת, במצות האמונה. אלא שכאן ישנה בעיה נוספת מעבר לכל מה שנאמר עד כה: לכאורה, האמונה בכלל אינה יכולה להיות חובה. זו אינה רק בעיה פורמלית, האם להכניס אותה למניין המצוות או לא. בשאר העניינים שנדונו עד כה, טענתנו היתה שאלו הם חיובים גמורים, אלא שמפאת חשיבותם לא ניתן להכניס אותם מבחינה פורמלית למניין המצוות. אולם בהקשר של מצות האמונה מדובר בעניין שכלל אינו יכול להיחשב כחובה; אפילו לא חובה חוץ הלכתית, שמצויה מחוץ למערכת המצוות הפורמלית. האמונה היא תנאי חיצוני הקודם

למחויבות למערכת המצוות.⁴⁴ ממילא ברור שהיא לא יכולה להיכלל בה בשום רמה שהיא. ראשית, יש לציין שנראה שהרמב"ם עצמו מרגיש בקושי הזה, שכן הוא טורח להוכיח מהגמרא במכות שזו אכן אחת מתוך תרי"ג המצוות. הצורך שלו להביא ראיה לדבריו מצביע על כך שהרמב"ם עצמו הרגיש בקושי.

דומה, כי ההסבר היסודי לשאלה זו נעוץ באי הבנה יסודית שישנה לגבי האמונה. ישנה תחושה רווחת כיום שהאמונה היא עניין להכרעה אישית. לכן יש שמאמינים, ויש שאינם מאמינים. כמו כל ויכוח שעוסק בהשקפות וערכים, ייתכן גם ויכוח לגבי האמונה. יש שירחיקו לכת ויאמרו שאמונה היא משהו שמנוגד במהותו לחשיבה ולשימוש בשכל. הם יוסיפו ויאמרו שאם היתה כאן הוכחה שכלית, או אפילו שיקול שכלי אחר מסוג כלשהו, לא היינו זקוקים לאמונה.

זוהי טעות יסודית. הנחת התורה היא שבכל אדם מצויה אמונה. אם היא לא היתה שם, לא רק שלא ניתן היה לצוות עליה, כלל לא ניתן היה לצפות להיווצרותה. מושג האלוקים לא יכול להיווצר מתוך הכרעה אנושית. זהו מושג שאינו שאוב מעולמנו, ולכן או שהוא קיים בתוכנו מלכתחילה או שהוא כלל לא ניתן להבנה ולשיח. הטיעון האנתרופולוגי של דקארט (ראה בספר הראשון בשער האחד-עשר, סוף פרק ב ותחילת פרק ג) טוען שעצם הימצאותו של מושג כזה אצלנו מעידה על קיומו של אלוקים עצמו. השיח המקובל אודות האלוקים הסובייקטיבי של כל אחד (שכל אחד בורא לעצמו), הוא מוטעה ומטעה.

על כן, מהות המצוה שאותה מונה הרמב"ם במניין המצוות, איננה ציווי להאמין. זהו ציווי שלא להכחיש ולהדחיק את מה שכבר מצוי בנו. שכן, ניתן לקבוע כי גם מי שמצהיר על עצמו כאדם שאינו מאמין, הוא בדרך כלל מאמין, אלא שהוא מכחיש את האמונה הזו, מסיבות שונות (חלקן מוצדקות, וחלקן אולי פחות). הציווי הוא להמשיך ולהישמע לצו הפנימי הזה, ולא להתכחש לו.

ההוכחה שהרמב"ם מביא מהגמרא במכות היא בדיוק לעיקרון הזה עצמו: לכך שהאמונה מצויה בכל אחד מאיתנו, ולכן ישנה אפשרות לצוות עלינו לא להתכחש לה. העובדה שזוהי אחת מתרי"ג מצוות, היא גופא הראיה ליסוד זה.

ר' אלחנן וסרמן, בספרו **קובץ מאמרים**, שואל כיצד ניתן לבוא בטענות לאסקימוסי שלא שמע מעולם על מעמד הר סיני, וגם לא על אדם הראשון, או על נח, על כך שהוא לא קיים את שבע מצוות בני נוח שמוטלות עליו. תשובתו היא שבכל אדם מצויה האינטואיציה הראשונית שיש לעולם בורא, ולכן גם יש לנו תפקיד שהוא מטיל עלינו לבצע בעולמו. מי שלא מבין את התפקיד, מסיבה כלשהי, מצופה ממנו לצאת למסע חיפושים ובירור, על מנת לברר את תפקידו זה. התביעה שגלומה במצוות האמונה היא לצאת למסע הזה. בסוף המסע מגלים שהכל כבר מצוי אצלנו בפנים. ממש כמו הסיפור החסידי על האדם שיצא לחפש אוצר מתחת לגשר בפראג הרחוקה, והתברר לו שהוא מצוי מתחת לתנור אצלו בבית בכפר.⁴⁵

במינוח בו השתמשנו בטרילוגיה עד כה, האמונה היא הכוח הסינתטי. לכל אורך הדרך ראינו

⁴⁴ ראה על כך בהרחבה במאמרי 'בעניין הכשלת חלוני בעבירות', **צהר כג**.

⁴⁵ ספרו של פאולו קואלו, **האלכימאי**, הוא העתק מדויק ורחב של הסיפור הזה.

שאנשים מדחיקים את האמון בכוח זה, רק כדי לברוח מן ההשלכות המתחייבות מעצם קיומו. כל האנליטיות אינה אלא בריחה מקיום הציווי הראשון שמונה הרמב"ם במניין המצוות שלו. ר' ישראל מסלנט, מייסד תנועת המוסר, היה נוהג לומר כי המצוה הראשונה (ואולי היחידה) היא לא להיות טיפש.

ציווי ומהות בנושאים אלו

נחזור כעת לשאלת היחס בין ציווי ומהות. בכל הנושאים אותם פגשנו בפרק זה מצאנו רכיבים מסוימים של תחומים הלכתיים, ולפעמים אף תחומים שלמים, שאינם נכללים במסגרת ההלכה. למעלה ראינו שעיקר עבודת ה' היא במישור הקאנטיאני, כלומר עבודה מתוך תחושת חובה ('לשמה'). הציווי בהלכה מיועד ליצור את סוג העבודה הזו, שלגביו נאמר: 'גדול המצווה ועושה'. כפי שראינו, רק בתוך מסגרת הציווי שכפויה עלינו מבחוץ יכולה לבוא לידי ביטוי האוטונומיה של האדם, מידת החירות שלו.

אם כן, נושאים אלו מעלים שאלה קשה. כיצד ניתן היה בכמה מן הנושאים היסודיים ביותר בעבודת ה' לוותר על מימד הציווי? האם בנושאים אלו לא צריכה לבוא לידי ביטוי האוטונומיה שלנו? כיצד ייתכן שבנושאים כל כך יסודיים ישנו רק רכיב אחד מתוך השניים שמאפיינים כל מצוה: רק המהות, ללא מימד הציות.

בחלק מהנושאים שבהם עסקנו, ראינו כי הוצאתם מהמנין מושרשת בסיבות טכניות. למשל, ראינו ששיפור המידות (לפי הרב קוק), או החזרה בתשובה, ייפגמו אם יהיה ציווי הלכתי על עשייתם. בנושאים אלו גדול מי שאינו מצווה ועושה. אם כן, הדבר אינו נוגע לחשיבות, או אי חשיבות, שלהם, אלא לחוסר היכולת לבצע אותם בשלמות בתוך מסגרת של ציווי.

החובה לבחור, גם היא אינה יכולה להיכלל במסגרת המצוות, שהרי היא מהווה תנאי לקיום מצוות. לפי ר' חיים ויטל, הוא הדין גם לגבי שיפור המידות.

אולם, תלמוד תורה נראה כ'מוקש' בעייתי ביותר בהקשר זה. לכאורה כאן אין מניעה טכנית, או עקרונית, לכלול אותו במסגרת ההלכה. אם כן, לא ברור מדוע התורה בוחרת שלא לכלול את הנורמה היסודית הזו במסגרת הציווי ההלכתי?

למעלה ראינו שהדבר נובע מחשיבותו של תלמוד תורה. אולם, לאור האמור כאן, דווקא חשיבות הלימוד היא אשר צריכה לגרום להכללתו במערכת ההלכתית, בבחינת גדול המצווה ועושה.

מסתבר שגם לגבי לימוד תורה, כמו גם לגבי הבחירה והאמונה, אין מקום להכללתם במסגרת מניין המצוות. הסיבה לכך היא שתלמוד תורה הוא הידבקות בקב"ה עצמו. ראינו שישנה זהות בין הקב"ה לבין התורה (שהיא הפנומנה שלו, והוא 'התורה כשהיא לעצמה'). אם כן, החובה לתלמוד תורה נגזרת מעצם המחויבות לעבוד את ה'. כפי שראינו בפרק א, עבודה זו נעשית 'לשמה', ולא מתוך 'כוונה לצאת ידי חובה'. תלמוד תורה צריך, אם כן, להיעשות 'לשמה', ולא מתוך כוונה לצאת. זהו המוקד של ההבדל בין 'לשמה' לבין כוונה. 'לשמה' פירושו ללא כל נימוק חיצוני, ואפילו לא נימוק מהסוג של ציווי. במובן זה, תלמוד תורה מצוי ברובד עמוק הרבה יותר מאשר שאר המצוות.

מאותה סיבה כל המושג של 'עבודת ה', שכפי שהצענו למעלה הוא הנושא הנדון בהלכות תשובה, לא יכול להיכלל במסגרת ההלכה. אי אפשר לצוות על עבודת ה' או על הידבקות בו. הדבר צריך לבוא באופן וולונטרי, ולא מתוך ציווי.

המסקנה היא שבכל זאת ישנו רובד עמוק יותר מאשר עבודה מתוך ציווי, והוא 'עבודה לשמה'. אמנם, גם רובד זה אינו מבטא חופש אלא חירות. העובדה שאדם עובד את ה' באופן עצמאי, אינה משקפת חופש אלא מחויבות. אולם זוהי מחויבות לתוצאות התצפית שלו ב'אובייקט' האלוקי, ולא תוצאה של המערכת הקטגוריאליה שנוצרת מן התצפית הזו (=ציווי התורה).

מסיבה זו גם המחויבות לעקרונות המוסר, על אף שבאופן פשוט לא ניתן להתייחס אליהם כחלק מן ההלכה, אינה מבטאת חופש אלא חירות. ציווי המוסר וקביעת הטוב והרע, אינם מסורים בידו. ההכרעה האם לנהוג על פיהם היא ורק היא מסורה לנו. כלומר, תמיד ישנה מסגרת שבתוכה אנו פועלים, אולם היא מורכבת מכמה וכמה מעגלים. אלו מהם שפגשנו כאן הם: הציווי, הנורמות החוץ הלכתיות (=רצון ה'; ראה לעיל בשער הרביעי, פרק ג), ועצם קיומו של הקב"ה כאובייקט שמכונן את שורש המחויבות והמגמתיות הנורמטיבית כשלעצמן.

הוא הדין לכל שאר הנושאים שנסקרו בפרק זה. כל אלו אמנם אינם כלולים במלואם בהלכה, אולם המחויבות אליהם נגזרת מן המחויבות לרצון ה'. אם כן, כל אלו אינם מבטאים חופש, אלא חירות. כפי שראינו, המסגרת שמגדירה את החירות הזו, אינה הציווי אלא רצון ה'.

אם כן, המצוות מבטאות חירות ואוטונומיה בתוך המעגל ההדוק ביותר: הציווי ההלכתי. שאר הנושאים מבטאים חירות בתוך מסגרת רחבה יותר: רצון ה'. תלמוד תורה מבטא את החירות העמוקה ביותר, שכן המסגרת שמגדירה אותו היא עצם קיומו של הקב"ה. הצפייה ביש הזה כשלעצמה, מספיקה כדי להביא אותנו למחויבות לתלמוד תורה 'לשמה'.

אם כן, בתהליך הדיאלקטי של השער הזה בין הקטבים של ציות ומהות (קאנטיאניזם וטאוואיזם), או בין חופש וחירות, הצעד האחרון החזיר אותנו שוב מן החופש לכאורה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בנושאים החוץ-הלכתיים הקודמים, בחזרה אל הקוטב של המסגרת והמחויבות. כל הנושאים הללו אינם מבטאים חופש אלא חירות. ההבדל ביניהם הוא רק בשאלת אופי המסגרת שאופפת את הפעילות בהם.

כעת נעשה צעד אחד נוסף, אחרון בשער זה, באותו כיוון: מן החופש אל החירות.

מצות האמונה: סגירת המעגל הדיאלקטי בין ציווי וציות לבין מהות

בפרק זה ראינו כי יש חובות אשר מפאת יסודיותן לא כלולות במניין המצוות, או לכל הפחות כלולות בו בצורה חלקית בלבד. למעלה ראינו שגם הן מבטאות חירות ולא חופש, כלומר גם הן מוגדרות כפעולות שנעשות בתוך מסגרות חיצוניות שונות. לסיום נזכיר שראינו גם שהחובה היסודית מכולן, האמונה, אשר מהווה בסיס ושורש לכל המחויבויות האחרות, גם היא נכללת במניין המצוות. אם עד כאן יכולים היינו להגיע למסקנה שהמצוות הן רק חובות מדרגה שנייה, והחובות היסודיות ביותר הן אלו שלא נכללות בהן, באה מצות האמונה ומגלה לנו רובד עמוק יותר. יסוד הכל בכל זאת מצוי במצוות. גם מה שמחוץ למערכת המצוות, ולכאורה עמוק ויסודי יותר מהן, מתחיל בהן. נבהיר כעת את דברינו.

ראינו שהמחויבות למצוות אינה יכולה להתבסס אך ורק על כך שיש ציווי. העובדה שיש ציווי אינה אלא עובדה, ותו לא. אך מעובדות לא ניתן לגזור נורמות (=הכשל הנטורליסטי). אם כן, חייב להיות יסוד נורמטיבי למחויבות במצוות. אבל יסוד נורמטיבי כזה, אמור להתבסס גם הוא על עוגן אונטולוגי (על אובייקט מוסרי, או אובייקט דתי), אלא שזוהי אונטולוגיה מסוג שונה. היא אינה נייטרלית מבחינה נורמטיבית, וכל מי שצופה באובייקט הזה אמור להבין מתוך כך את מחויבותו אליו. האובייקט הזה הוא הקב"ה, והצפייה בו היא האמונה.⁴⁶ הכללת מצות האמונה במניין המצוות באה לרמז לנו שהאמונה כתצפית באובייקט כלשהו אינה חזות הכל. מתוכה עולה המחויבות הנורמטיבית, ועל כך אנחנו כבר מצויים. הקושי בשאלה כיצד ניתן לצוות על המחויבות אינו שונה מהותית מהשאלה כיצד ניתן לצוות על כל מצוה אחרת. כל השאלות הללו מקבלות מענה ועוגן מתוך העובדה שאנו צופים בעצם 'צבוע'. לכן מצוות האמונה גם היא אינה אלא שיקוף של העובדה שההתבוננות בעצם האלוקי גוררת בהכרח מחויבות עקרונית. מחויבות זו כבר מצויה בתוך כל אדם שצופה באובייקט האלוקי. אם כן, ההבחנה בין ציווי לבין קיום רצון ה' שאינו בא לידי ביטוי בציווי מיטשטשת מאד. גם המצוות אינן אלא עובדות כל עוד אין מחויבות לפעול על פיהן. לנקודה זו באמת לא ניתן להגיע מתוך ציווי, אלא רק מכוח העובדה שהקב"ה עצמו נוטע אותה בתוכנו, וממנה יוצאות כל שאר החובות. אלו שמצויות כאינטואיציות בתוכנו, וגם אלו שלא. אלו שכלולות בתוך מניין המצוות וגם אלו שלא.

מצוה זו ממוקמת ראשונה, שכן מכאן מתחיל גם מניין המצוות. המסגרת דרושה כדי שתוכל להופיע פעולה של חירות. על כן המסגרת אינה נוגדת את החירות אלא מאפשרת אותה. העובדה שיש ציווי על פעולת הבחירה הכי בסיסית אין בה כל קושי. משמעותה היא שגם היסוד הבסיסי ביותר בא לביטוי בתוך מסגרת חיצונית. גם בפעולת האמונה כרוך מימד של בחירה, שכן האמונה אינה רק מודעות לעובדה כלשהי, אלא גם קבלת עול ומחויבות למה שנגזר ממנה. בסופו של חשבון האמונה אינה משהו שהוא חיצוני לנו, אלא היא מצויה בנו כמו כל האינטואיציות היסודיות ביותר שאנו מקבלים אותן כאקסיומות. כפי שראינו לכל אורך הספר הראשון והשני, ההתאמה בין מחשבתנו לבין העולם עצמו נובעת מכך שהמבנים היסודיים טמונים בנו, והכוח להכיר בהתאמה זו ולגזור ממנה טענות על העולם הוא מה שקראנו 'אמונה' (ראה על כך בספר הראשון, בחטיבה הרביעית). המסגרת שבתוכה נעשית פעולת החירות, גם היא לא ממש חיצונית לנו, לא מתחת לגשר בפראג אלא מתחת לתנור בבית. אם הדבר לא היה כך, לא היתה לנו דרך להגיע אל האמונה, כמו גם לכל האמיתות היסודיות (הסינתטיות-אפריוריות).

"לא בשמים היא ולא מעבר לים... כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו".

⁴⁶ ראה בתגובה שלי לתגובה קודמת, שפורסמה בצהר כז, שם עמדתי על כך שהאמונה היהודית כרוכה בהכרח במחויבות נורמטיבית. מבחינת התורה וההלכה, אין כל משמעות דתית לאמונה באלוקים פילוסופי. זהו שיקוף על העובדה שהעצם בו אנו מתבוננים הוא עצם שונה: הוא 'צבוע' בצבעים נורמטיביים, והוא לא רק קיים כעובדה נייטרלית. התגובה ההיא מצביעה על השלכה הלכתית להבחנה הפילוסופית הזו.

סיכום הדיון בשער החמישי

בשער זה עסקנו במערכת-העל שבתוכה מתרחשות כל ההכרעות, וניתנות המשמעויות לכל הקטגוריות השונות, ובעיקר בשאלת עקרון הערך של מערכת זו. לא הופתענו לגלות כי השאלה אודות עקרון הערך של מערכת כזו היא כמעט חסרת מובן. במינוח ההלכתי עיקרון זה קרוי: 'לשמה'.

חשוב להעיר שלמעשה התיאור הזה הולם כל עמדה סינתטית, שבבסיסה צריכה לעמוד מערכת על-קטגוריאלית. אנו עסקנו כאן במערכת של היהדות: התורה. כפי שראינו, זוהי עצם הגדרתה של המערכת, ולא טענה סינתטית אודותיה. מערכת על-קטגוריאלית שכוללת את הכל, מעצם הגדרתה היא התורה שניתנה לנו בסיני. זו מבטאת את רצון ה' ואת דברו אלינו.

ראינו שהתורה מהווה הופעה של הקב"ה בעולם, כשורש כל הקטגוריות: הטוב, היפה, האמיתי ועוד. ראינו שעבודת השם מזוהה עם תלמוד תורה, מכיון שהתורה מזוהה עם הקב"ה עצמו. הזהות הזו שקולה לזיהוי בין העצם לצורה, או בין הפנומנה לנואומנה.

מכאן המשכנו לטעון שעקרון הערך שממנו ניתן לגזור מחויבות לתורה, כמערכת מכוונת, הוא יש, ולא נורמה: הקב"ה בעצמו. זהו יש מגמתי, שאינו נכלל בכשל היומיאני. מעצם קיומו ניתן לגזור נורמות.

אחת ההשלכות של התמונה הזו היא שבאמת לא ניתן להיות מחויב למערכת נורמטיבית נוספת במקביל לתורה. כך עולה גם מן האמור לעיל בשער הרביעי.

לאחר מכן עברנו לראות ביטויים הלכתיים שונים של התמונה הזו. התחלנו במושג 'לשמה', שאינו אלא ביטוי הלכתי לתביעה הקאנטיאנית לראות בחובה את שורש המוסר והערכים (במקרה שלנו: הערכים הדתיים). ראינו ש'לשמה' הוא עיקרון שאינו ניתן לתיאור בשום שפה. הוא תוצאה של תצפית על אובייקט 'צבוע', ותו לא. כל תיאור שיינתן לכך, חזקה עליו שאינו יכול להעביר לנו את העניין במלואו.

מכאן עברנו להבחנה בין ציווי למהות. ראינו שציווי הוא מסגרת הכרחית לכך שבתוכה ניתן יהיה לעבוד את ה' 'לשמה'. זהו ביטוי לערך של חירות, להבדיל מן החופש הטאואיסטי. ראינו כמה השלכות של העובדה שבכל מצוה ישנם שני רבדים: הציווי והמהות. לאחר מכן עברנו לדון בהבחנה בין תורה למצוות. ראינו שבתורה הבסיס למחויבות אליה היא התצפית בה כשלעצמה (=הקב"ה). מעבר אליה ישנן נורמות חוץ-הלכתיות (כמו המוסר, שיפור המידות ועוד), שהמחויבות אליהן היא מעצם התאמתן עם רצון ה'. ואילו במעגל החיצוני ביותר מצויות המצוות, שהכוונה המלווה אותן צריכה להיות כוונה 'לצאת ידי חובה'. כלומר, המעגל האופף אותן (עקרון הערך שבבסיסן) הוא החובה, או הציווי.

באינטרמצו שיבוא כעת נדון בביטוי קיצוני שיחדד כמה נקודות מחודשות בתיאור שהוצע עד כה.

אינטרמצו שלישי, והפעם ליטאי: מעשה בשען

האינטרמצו הזה מבוסס על פגישה שהיתה לי לפני שנים רבות עם אדם מבוגר שאינני מכיר אותו, וגם לא ראיתי אותו מאז. לקטע זה, בניגוד לקודמיו, לא נסמך התואר 'חסידי', זאת בגלל אופיו ה'מתנגדי' (ליטאי).

הדבר היה במהלך שנות השמונים, בסביבות רחוב אלנבי בתל-אביב. נכנסתי לחנות של שען לתקן את שעון היד שלי. עם כניסתי ראיתי מולי שען שהיה יהודי מבוגר וגלוי ראש. הוא פנה אליי ושאל אותי: נו, איפה אוחזים? בתחילה לא הבנתי למה כוונתו. הוא הבהיר: בגמרא, איזו סוגייה לומדים כעת? לאחר כמה שניות של עיכול ענייתי לו (דומני שאחזנו אז במסכת סנהדרין). זכורני שהוא שאל אותי איך הבנתי את דברי התוס' באותה סוגייה, ובתוך הדיון התברר לי לתדהמתי שהיהודי מונח היטב בסוגייה, ובהחלט לא נופל ממני בשליטה שלו בחומר. יש לזכור שזוהי הסוגייה שבה אחזנו בדיוק באותם ימים, בעוד שלגביו זו כנראה היתה סוגייה אחת מיני רבות.

לאחר שסיימנו מו"מ למדני קצר, שאלתי אותו מה הרקע שלו, והוא סיפר שלמד באחת משיבות ליטא (אינני זוכר איזו), ומאז ומתמיד אהב מאד ללמוד גמרא. כיום הוא אינו מאמין כלל (דומני כי זו תוצאה של השואה), אולם הדבר אינו נוגע ללימוד. הוא המשיך ללמוד באופן אינטנסיבי כל העת, תוך כדי השקפה אתיאיסטית מוצהרת.

התופעה הדהימה אותי, על אף ששמעתי על מקרים נוספים כאלו. ישיבות ליטא הצליחו (!?) ליצור אצל תלמידיהן קישור כל כך עמוק לתורה, שהמשך הלימוד לא היה מותנה באמונה. תופעה זו לא מוכרת כל כך בימינו. בימינו בדרך כלל הלימוד, ובודאי לימוד בעל אופי ישיבתי והלכתי, הוא פונקציה של האמונה. מי שנוטש את אמונתו, בדרך כלל נוטש גם את הלימוד, לפחות בצורתו הישיבתית-מסורתית (ההיפך אינו בהכרח נכון).

החוויה הזו מלווה אותי מאז, ולא פעם ולא פעמיים יצא לי לעסוק ולדון בה עם תלמידים וגם עם אחרים. בשיחות אלו יש הדורשים את ישיבות ליטא לגנאי ויש (ועמם נמנה גם אני) הדורשים אותן לשבח.

מחד, לכאורה זהו מקרה קלאסי של תלמוד תורה שנעשה שלא 'לשמה'. יש שיגדילו ויאמרו שגם כאשר אותו שען למד תורה בצעירותו בישיבה, גם אז לא עשה כן מתוך עבודת ה' אלא מתוך עבודת עצמו. אהבת תורה כזו אינה יכולה להוביל ללימוד בעל ערך דתי. אולם, לגבי הנקודה האחרונה, כבר ראינו כי המסקנה הזו אינה הכרחית (ראה גם בהארה 38). אם הלימוד נעשה מתוך מוטיבציה של עבודת ה' (כלומר שהאדם היה לומד גם אם הוא לא היה נהנה), אזי אין באהבת הלימוד משום עבודה שלא לשמה. להיפך, דווקא לגבי לימוד תורה ראינו בהקדמת **אגלי טל** שההנאה והשמחה הן חלק בלתי נפרד מהמצוה.

למול טענות אלו, ניתן להציב את דברי חז"ל: 'ולוואי אותי עזבו ותורת שמרו'.¹ אותו שען עזב

¹ ראה ירושלמי חגיגה א, ז, **ילקוט שמעוני** ירמיהו, רמז רפב ד"ה 'על מה אבדה', ומקבילות.

את הקב"ה, אולם הוא בהחלט שומר את תורתו (כמובן, רק מבחינת הלימוד, ולא מבחינת הקיום). מצב עבודת ה' של אותו שען כיום אינו יכול להיחשב, כמובן, כמצב אידיאלי (לימוד שלא על מנת לקיים, ולא מתוך אמונה בקב"ה). אולם הקשר הזה לתורה, אם נבחן את אופיו בנפרד, כשלעצמו, הוא דווקא קשר חיובי מאד.

יש בנותן טעם להוסיף כאן נקודה חשובה נוספת. כפי שראינו, התורה והקב"ה הם למעשה ישות אחת. אלו הפנומנה והנואומנה של אותה ישות אלוקית. אם כן, אותו שען למעשה מאמין בקב"ה, על אף הצהרותיו. אמונה בתורה היא עצמה מהווה אמונה בקב"ה.

אמנם, היה מקום לטעון שאותו שען אינו לומד מתוך אמונה, גם לא אמונה בתורה. הוא פשוט עוסק במה שהוא אוהב: ללמוד תורה. אולם כל מי שפגש אותו היה רואה, שאותו שען מאמין בכוח המחייה שבתורה. הוא קשור אליה בכל נימי נפשו, לא כמו שכל אדם אחר אוהב נושא מסוים ועוסק בו להנאתו.

מבעבר לכך, היה מקום להעלות נקודה חשובה נוספת. אותו שען אינו לומד תורה 'לשמה'. גם אם התיאור שנתתי למעלה נכון, הרי הוא לומד תורה מפני אהבת נפש שהוא אוהב אותה, ולא מתוך מחויבות אליה. כבר ראינו בתחילת השער את מה שעולה מדברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, שמוטיבציה של אהבה אינה בגדר 'לשמה'.

בנקודה זו עלינו לחזור לדיון שערכנו בדברי הרמב"ם לגבי אהבת ה'. כפי שראינו בפרק א ו-ג כאן, ובפרק ח של השער השלישי, האהבה היא מושג ייחודי. כאשר אדם אוהב מישהו היחס הזה אינו פונה למאפיינים, אלא אל לעצמות של הנאהב. אם כן, אהבת ה' או אהבה לתורה, אינה בהכרח מוטיבציה חיצונית. זהו ביטוי ליחס כלפי הדבר עצמו, שבהחלט יכול להתפרש גם במונחים של 'לשמה'.

בפרק א כאן ראינו שלפי כמה מהראשונים (הראב"ד, רש"י וסיעתם) לעבוד את ה' מתוך אהבה היא עבודה 'לשמה'. הם אינם מגדירים מישור עליון והיולי יותר מאשר אהבה ויראה. לאור דברי הרמב"ם בפרק י מהלכות תשובה העלינו אפשרות שגם הרמב"ם עצמו מבחין בין שני סוגי אהבה, שאחד מהם אכן ראוי לסיווג של 'לשמה'.

אם כן, אדם שאוהב את התורה, בהחלט יכול להיות מסווג כלומד 'לשמה'. הדקויות בנושאים אלו מחייבות עדינות, ולא ניכנס אליהן כאן. מטרתנו כאן היא רק להדגים כמה אספקטים של דברינו הקודמים, במקרה שבו הם מופיעים באופן ייחודי.

מדוע זהו אינטרמצו ליטאי, ולא חסידי? התפיסה של 'תורה לשמה' שהוצגה בשער הנוכחי היא מתנגדית מובהקת. מיצויה הוא בשער ד של המניפסט המתנגדי: **נפש החיים**. אמנם, ניתן למצוא גישה דומה מאד בספר **התניא**, שהוא אחד מספרי היסוד של החסידות. ההבדל בין שני אלו הוא עניין למחקרים מפורטים, ואין כאן מקומו.

מאידך, יש כאן סנגוריה חסידית לטהט על פושעי ישראל שמלאים מצוות ואמונה כרימון, וזו הרי אומנותם של החסידים. ואולי בתוך כל חסיד יש מתנגד קטן, או להיפך...

השער השישי

מבט חדש על האנליטי והסינתטי: חסד ודין

פרק א: 'חסד' ו'דין' - הגדרות ראשוניות

פרק ב: השלכות: מצבי ביניים בין חסד ודין

פרק ג: בחזרה לעימות האנליטי-סינתטי

מבוא

בשער זה ברצוני לדון בקצרה בצמד המושגים 'חסד' ו'דין'. אנו ננסה לראות את משמעותו המטאפיזית העמוקה יותר של המושג 'חסד', ולהבין מדוע ניגודו בקבלה הוא 'דין', ולא רשעות. לאור זאת ננסה להבין גם את מושג הדין ברובד עומק מקביל. הבנות אלו יציגו את הדילמה האנליטית-סינתטית בשפה מעט שונה, ויוכלו להאיר כמה זוויות שלה.

מושגים אלו קשורים לעולמה של הקבלה. דיון מפורט יותר בהם ידרוש כניסה עמוקה יותר לעולם זה, מה שאינו אפשרי במסגרת זו (וגם במסגרת הידע של המחבר). על כן אנו נעסוק כאן בנושאים אלו רק עד כמה שיהיה נחוץ לשם הבהרת הדיון שנערך בטרילוגיה עד כה.

ישנו כאן סוג של סיכום המהלך, אלא שהוא נעשה במינוח קבלי. המינוח הזה יראה קשרים שונים בין חלקים שונים של הדיון. בפרק שיבוא לאחר השער הנוכחי ייערך סיכום של המהלך כולו בשפה שאיננה קבלית, ובהחלט כדאי להשוות את מה שנאמר שם לדברים שיוצגו בשער זה.

פרק א 'חסד' ו'דין' - הגדרות ראשוניות

מבוא

'חסד' נתפס בדרך כלל כסוג של מעשה או פעילות אנושית. כאשר אדם נותן צדקה, או עוזר לחברו, אנו מכנים זאת מעשה חסד. אברהם אבינו נחשב כאבי מידת החסד, ובאמת בתורה ובמדרשים מתוארים מעשי חסד גדולים שהוא עשה. יצחק אבינו, לעומתו, נחשב אבי מידת ה'גבורה', ויעקב כאבי מידת ה'תפארת'.

המונחים 'חסד', 'גבורה' ו'תפארת', שאובים מן הקבלה. אלו הן שלוש מתוך עשר הספירות שמרכיבות כל יש, או עולם, בתיאור הקבלי. מעבר לתפקודן הספציפי של הספירות הללו, יש להן משמעויות מטאפיזיות, והן מהוות בניין אב למכלול שלם של תופעות. הספירה 'חסד' שייכת לצד הימני של המפה הקבלית (להלן נבהיר זאת יותר), ואילו הספירה 'גבורה' שייכת לצד השמאלי, כלומר לצד המכונה 'דין'.

ניתן להבין טוב יותר את המשמעות המטאפיזית של המושגים הללו, מתוך הכללה של משמעויותיהם היומיומיות.

בין חסד לדין: משמעות יומיומית, ומה שמעבר לה

כאמור, מעשי חסד הם מעשים של נתינה, כמו אלו שמתוארים ביחס לאברהם אבינו. מעשי חסד נוספים מתוארים במקרא ובספרות חז"ל גם בהקשרים אחרים. רבקה אמנו, כשהיתה בת שלוש שנים על פי המדרש, שאבה מים והשקתה את כל הגמלים של אליעזר וגם אותו עצמו. אליעזר היה איש מבוגר, וכנראה בעל כוח רב משלה, ובכל זאת היא התעקשה לעשות זאת בעצמה. לכאורה, זה נראה מעט חסר פרופורציה ואבסורדי.

אבסורדי לא פחות הוא מעשהו של אברהם אבינו כאשר מגיעים אליו שלושת המלאכים המחופשים לישמעאלים, והוא טורח בעצמו ועומד עליהם לשרתם. אברהם שוחט עבורם שלושה פרים כדי להגיש לכל אחד מהם לשון של פרה בחרדל, שהוא המעדן המובחר ביותר שהיה ביכולתו להגיש להם. מעשה כזה נראה כבר לגמרי חסר פרופורציות, ויש שהיו מגנים אותו כבזבוז לא הגיוני (יש לזכור כי מקררים לא היו שם באוהל, בכדי לשמר את הבשר הרב שנותר לאחר מכן). ניתן להביא לכך דוגמאות נוספות.

ישנו כאן מאפיין יסודי של מידת החסד, אשר מתחיל לרמוז לנו על המשמעויות המטאפיזיות שלה. פעילות של חסד מאופיינת בהיעדר פרופורציות, או היעדר מידה וגבול הגיוני. היא פורצת מאליה ללא מגבלות, וללא שיקול דעת. לפעמים אפילו בניגוד לכללי השכל הישר.

הדין, לעומת זאת, מייצג מערכת של חוק. הדין מחייב לפרוע חובות, לשלם נזקים וכדומה. פעולה על פי הדין היא פעולה לפי כללים, או חוקים.

כאן נוכל גם להבין את היחס ההופכי בין שתי המידות/ספירות הללו: יסודה של מידת החסד, כפי שהיא מובנת בדרך כלל, היא בנתינה של דבר כלשהו למישהו שאיך חייב לו דבר. זוהי

נתינה ללא כל חוק שמחייב אותה. הדוגמא הנגדית לאופן פעולה כזה היא פריעת חוב, שזוהי פעולה לפי כלל חוקי ומוסרי. אם מישהו הלווה לי, זה מחייב אותי לשלם לו. ניתן לראות את הניגוד הזה באופן כללי יותר. הדין הוא פעולה לפי חוק, וממילא פעולה שיש לה סיבה. אני פורע חוב למישהו בגלל שלוותי ממנו ואני חייב לו. ישנה סיבה לפעולה הזו. עקרון הסיבתיות הוא כעין בניין אב לפעולות שמאופיינות בחוקיות. לעומת זאת, החסד הוא פעולה ללא כללים, ובפרט ללא כלל הסיבתיות. אין סיבה לנתינת הממון או לעזרה שאני מגיש לזולת מחמת מידת החסד. זוהי פעולה ללא סיבה. בשפה אחרת ניתן לומר שחסד הוא פעולה של יש מאין, כלומר פעולה שנוצרת ללא סיבה (ענייננו כאן אינו במובן הפיסי של הסיבתיות, בו עסקנו בשער השני). דין זוהי פעולה של יש מיש, פעולה שנוצרת מתוך סיבה. בפעולה של דין מפעילים שיקול דעת כדי להסיק מה הדין מחייב. בעולמה של תורה 'דין' הוא מושג נרדף ל'הלכה'. זוהי מערכת החוקים שלפיה יש לפעול. לעומת זאת, בפעולות של חסד אמיתי וטהור (באופן תיאורטי; ראה להלן) אין שיקול דעת. הדוגמאות שראינו למעלה הן פעולות ללא כל פרופורציה ושיקול דעת. הן פורצות את גבולות החוקים. מי שמכיר את ההגדרות ההלכתיות, לא יתפלא לגלות שמידת החסד וחיוביה אינם מוגדרים היטב במישור ההלכתי (אפילו המושג 'חסד' אינו בעל משמעות אחידה בעולם ההלכה). חסד במהותו אינו שייך למישור זה. הוא מתאר את כל מה שמצוי מעבר למישור של החוקים וההלכות הפורמליים. כעת נוכל להבין מדוע דווקא הדין, ולא הרשעות או מידה אחרת כלשהי, הוא היפוכה של מידת החסד.

סימון וייל על הכובד והחסד

על רקע האמור לעיל, ראוי לציין כי בתורה מופיע המושג 'חסד' גם בהקשר שלילי (ויקרא כ, י"ז):

ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא ונכרתו לעיני בני עמם ערות אחותו גילה עונו ישא. הסיבה לכך שפעולה כזו קרויה 'חסד' תובן היטב לאור דברינו עד כה. זוהי פעולה ללא כללים, פעולה שחורגת מכל המסגרות. אמנם, פעולה זו היא שלילית בשעה שבדרך כלל החסד נקשר אצלנו לפעולות חיוביות, אך ההגדרה העמוקה יותר של חסד היא פעולה ללא חוקים וכללים, ולא דווקא לכיוון החיובי (ראה על כך עוד להלן בפרק ג'). בתחילת ספרה 'הכובד והחסד', כותבת סימון וייל כ²:

כל תנועות הנפש הטבעיות נשלטות על ידי חוקים מקבילים לחוקי כוח הכובד בחומר. יוצא מן הכלל היחיד הוא החסד. צריך לצפות תמיד שהדברים יקרו לפי חוק הכובד, אלא אם כן מתערב העל-טבעי...

² בתרגומו של עוזי בהר, כרמל ירושלים, המועצה הציבורית לתרבות ולאמנות, המפעל לתרגום ספרי מופת, ירושלים, 1994.

הבריאה עשויה תנועה כלפי מטה של הכובד, תנועה כלפי מעלה של החסד, ותנועה כלפי

מטה של החסד בחזקה השניה.³

וייל, שהיתה רחוקה מיהדות, ובעצם כל תפיסתה היתה בעלת אופי נוצרי (למרות שהיא הגדירה את עצמה קומוניסטית), תפסה שחסד היא פעולה יוצאת דופן מכל סוגי הפעילות האחרים. זוהי פעולה שלא על פי החוקים, ולפעמים אף נגד החוקים (=הכובד). 'הכובד', אצל וייל, הוא 'הגבורה', או 'הדין', במינוח הקבלי.

היחס בין הדין לבין החסד: תיאוריה ומציאות

עד כאן תיארנו את החסד והדין כשני מושגים הופכיים, שאין להם כל נגיעה זה עם זה. האחד נמצא בתוך מסגרת החוקים, והשני מחוצה להם. אך למעשה, בעולם שלנו כל חסד מוגבל על ידי דין. הדין הוא כעין גדר המקיפה את החסד, ומגבילה אותו כך שיופיע באופן הגיוני ומובן. בעולמנו, גם פעולות של חסד אינן מופיעות בצורה הפרועה ביותר. גם פעולות של חסד נשקלות במאזני ההיגיון, ולא פורצות את קני המידה של השכל הישר.

על פי ההלכה, החסד לא יכול לעבור את הדין, כלומר לפעול נגדו. הוא יכול להיעשות רק בתוכו. מידת החסד מהווה הוראה לפעול לפני משורת הדין, אך בשום אופן לא נגדו. הגמרא (בבלי כתובות דף נ), למשל, עוסקת ב'תקנת אושא', האומרת: "המבזבז (=הנותן לצדקה, ואולי גם לצרכי מצוה אחרים) אל יבזבז יותר מחומש (=חמישית מנכסיו)", כלומר, שיש להגביל באופן מלאכותי את פעולות החסד. חסד ללא גבול אינו יכול להתקיים בעולם במצבו הנוכחי.

המימד האונטולוגי: בריאת החומר, יצירת הצורה ועשייה

ראינו שהחסד הוא פעולה של יש מאין. לעומת זאת, הדין הוא פעולה של יש מיש. החסד היא פעולה ראשונית שיוצרת את הדבר, והדין הוא פעולה שממשיכה אותו לפי הכללים, ובכך נותנת לו צורה. מתן הלוואה לאדם היא פעולה של חסד, שכן הנותן אינו חייב ללווה מאומה. אולם, פריעת הלוואה היא דין, שהרי מתן הלוואה יצר חוב. החסד בורא משהו יש מאין, והדין ממשיך אותו, בבחינת יש מיש, ובכך גם צר לו צורה.

מסיבה זו, בקבלה משמשים המושגים הללו לא רק כתיאור של פעולות, מידות וסוגי אופי של בני אדם, אלא גם כהבחנה התקפה ביחס למישור האונטולוגי: החסד הוא הדבר באופן היולי, והדין הוא הצורה שמגבילה ומגדירה אותו. דין אינו אלא גבול, שמגדיר את הדבר באמצעות הגבלתו לתחומים מסוימים בלבד. הדין קובע מתי יש חובה לתת, מתי אסור לתת, ומתי מותר לתת. החסד פועל בתוך הגבולות וההגדרות הללו, ושם באה לידי ביטוי הפעולה חופשית. הגדרה תמיד נעשית על ידי גבול, ולכן הגדרה והגבלה הם שני מאפיינים של דין.

³ מעניין שגם פה מגלה וייל, כדרכה, אינטואיציה מיסטית עמוקה. בקבלה ישנו תהליך דומה למתואר כאן בעת שעולם גבוה יוצר עולם נמוך ממנו. תהליך זה כולל התפשטות ראשונה של האור של העולם הגבוה, הסתלקות, התפשטות שנייה, ולבסוף הסתלקות שנייה.

אם כן, חסד הוא המידה שיוצרת את הדברים יש מאין ומתחילה אותם. מן החסד מתחילה ההתפשטות הראשונית של הדבר, והדין מגביל את אותה התפשטות וצר לה צורה מוגדרת. לדבר לא מוגבל אין צורה. הצורה של הדבר היא התיחום שלו בגבולות מסוימים. ללא גבול וצורה גם לא ניתן לתפוס את הדבר. במובן היומיומי, 'צורה' של דבר היא מבנה השפה שלו. עצם משולש, או עגול, פירושו אובייקט שיש לו גבול משולש, או עגול. זהו הפן שפונה אל הצופה, ותוחם את העצם בתוכו. הסתכלות מבחוץ על עצם מניחה שהאובייקט מוגבל על ידי הגבול, ומסתיים בטווח סופי, וכך ניתן להתבונן בו.

עצם אינסופי, הוא עצם חסר גבולות. עצם כזה הוא חסר צורה והגדרה, ולכן לא ניתן להביט עליו. באופן אחר נאמר, כי הבטה היא תמיד התבוננות מבחוץ, אך לעצם אינסופי אין 'חוץ'. עצם חסר צורה איננו ניתן לתפיסה. חסד ללא דין, הוא דבר לא מוגבל ולכן הוא נראה בלתי נתפס, וחסר שיקול דעת ופרופורציות (כמו שראינו בדוגמאות הנ"ל).⁴ הדין הוא אשר נותן לנו תפיסה בחסד.

בקבלה מופיע לעיתים המונח 'גבורה' במקום 'דין', כמגביל את החסד. הוא מפעיל את החסד לפי כללים וחוקים כלשהם. הגבורה נצרכת כדי להגביל את החסד, ולהעמידו על מקום מוגבל ובעל צורה. לשם כך הדין כביכול מפעיל כוח, כדי להתגבר על החסד והעצם ההיולי. כוח זה נקרא בקבלה 'גבורה', או כוח הצמצום.

גם שלושת העולמות התחתונים בקבלה (העולמות ה'נפרדים', שאינם בבחינת אלוקות), עולם ה'בריאה', ה'יצירה' וה'עשיה', מסודרים באותו אופן. הבריאה היא העולם שבו נוצרים הדברים עצמם יש מאין, והם עדיין חסרי צורה. יצירת דבר יש מאין קרויה 'בריאה'.⁵ עולם זה מקביל לספירת החסד, שגם היא מתארת יצירת יש מאין. העולם שנמצא מתחת לעולם הבריאה, הוא 'עולם היצירה'. המילה 'יצירה' גזורה מן השורש 'צורה', ואכן בעולם זה, לפי הקבלה, ישנן צורות נפרדות (=מלאכים), כלומר צורות ללא ישות (כעין עולם האידיאות האפלטוני). זהו העולם המקביל לדין, והוא מכיל צורות שתפקידן הוא הגבלת העצמות ההיוליות.

עולמנו, שהוא השלישי בסדרת העולמות הנפרדים, נקרא בקבלה 'עולם העשייה'. בו קיימים, כפי שכבר הוזכר, רק חומר וצורה יחד. כאן הצורה עוטפת את החומר ויוצרת ממנו עצם שמופיע לעינינו וניתן להגדרה. ההגבלה היא אשר מאפשרת הגדרה. בעולם זה אין צורות בלי חומר וגם לא חומר בלי צורות. ההרכבה שלהם היא אשר יוצרת את המציאות המוכרת לנו.

אברהם אבינו: אונטולוגיה ומידות

מעניין לראות שאברהם אבינו, שהוא כאמור שורשה של מידת החסד, הוא עצמו, נוצר כביכול יש מאין. בתחילת פרשת לך לך מתחילה התורה באופן מפתיע בציווי האלוקי לאברהם ללכת

⁴ בקבלה, הגילוי הראשון של האלוקות נקרא עולם האינסוף. זהו עולם לא מוגבל, שאין לו צורה, ולכן לא ניתן לתפוס אותו.

⁵ לכן 'לברא' הוא פועל שמתאר את ההיפך: יצירת אין מיש. לברא יער פירושו הוא לאיין אותו. זוהי תכונה של פעלים רבים בלשון המקרא, שהניגודים מתוארים במילים דומות מאד.

מארצו לארץ שהקב"ה יראה לו. התורה לא מתארת במה זכה אברהם לכך, ואף לא מספרת לנו על עברו עד אותו שלב.⁶ הרמב"ן בתחילת פרשת לך לך אומר שהפתאומיות הזו היא תופעה ללא תקדים במקרא. אברהם המקראי נוצר יש מאין, בפעולה של חסד צרוף. בחירתו לא נבעה מן הזכויות שצבר, אחרת היא היתה פעולה של דין כפריעת חוב. זוהי בחירה ללא סיבה, המהווה מודל מובהק של מעשה חסד.⁷

אברהם גם נולד מתוך בית שמנותק מהקב"ה ומתחיל יש מאין את המונותיאיזם, ואת העם העברי. הוא אדם שמורד במשפחתו, אדם ללא שרשים. הוא גם מצטווה לעזוב את ארצו, עירו, משפחתו וכל עברו, וללכת ולהתחיל חיים חדשים בארץ שהקב"ה יראה לו, שהוא אפילו לא יודע מהי. הכל מצביע על ניתוק מכל מה שקדם.

יצירתו של אברהם אבינו היא פעולה של חסד צרוף, של יש מאין, ולכן הוא עצמו מהווה שורש למידת החסד. כאמור, חסד איננו רק עזרה לזולת, אלא צורת פעולה או צורת הנהגה של הבריאה. זהו סוג של כוח, שאמנם בא לידי ביטוי גם במה שאנו מכנים פעולות של חסד, או פעולות הטבה, אבל מהותית זהו מושג בסיסי יותר. ההגדרה המהותית של חסד היא, כאמור, פעולה ללא סיבה וללא כללים, או במילים אחרות פעולה ללא צורה.

נדגיש כי בתפיסה הקבלית ישנו מימד אפלטוני של קיומן של אידיאות בפועל. אמנם, אצל אפלטון האידיאות קיימות בעולם האידיאות ולא כאן, ולכן הן נחשבות לפיקציה במשנה האריסטוטלית. לעומת זאת, בתפיסה הקבלית לכל אידיאה קיים שורש ממשי בעולם שלנו התחתון. אברהם הוא שורשה של מידת החסד, אף שהוא אדם ויש לו גוף ונשמה, וזו כמובן כללה את כל הספירות וחלקי הנפש. אך ההתייחסות אל אברהם היא כאל יש מטאפיזי, כעין אידיאה מהלכת. מעבר לכך שהוא היה אדם רגיל, בשר ודם, רוח ונפש, הוא גם היה עמוד החסד.

בספר השני, בשער השלישי (בעיקר בפרק ד), עסקנו בנושא קיומם בפועל של מיתוסים. שם עמדנו על התפיסה של אברהם כאידיאה מהלכת ופועלת בעולם. הוא אינו רק מסמל את החסד ומשפיע חסד על סביבותיו. הוא מאציל חסד בתהליך מטאפיזי גם על צאצאיו. זהו תהליך של גרימה, כלומר של סיבה ומסובב, ולא רק של חינוך והשפעה רוחנית. ליתר פירוט ראה שם.

המימד הלוגי: בחזרה ליחס בין חכמה לבינה

עד כאן ראינו שנים מן המימדים של הדיכוטומיה הקבלית בין ימין ושמאל: ראינו את הופעתה של הדיכוטומיה הזו מבחינת מידות הנפש ואופני הפעולה האנושיים (חסד מול דין). וראינו את הופעתה במישור האונטולוגי (חומר וצורה). כעת נסקור אותה במישור של החשיבה (חכמה ובינה).

בפרק ג של השער השני (ובעיקר בהארה 5) עסקנו ביחס הלוגי בין חכמה ובינה. גם שתי אלו הן

⁶ תיאורים על תקופה זו קיימים באופן מפורט מאד במדרשים השונים. הרמב"ם ב**מורה הנבוכים**, חלק ג פרק כ"ט, מעיד שהוא עצמו ראה ספרים של אומה קדמונית בשם הצאבה שבקרבם חי ופעל אברהם אבינו, ושם מצויים תיאורים מקבילים למופיע במדרשים. כל זה לא מופיע אפילו ברמז בתורה.

⁷ ראה בספר **נצח ישראל**, למהר"ל מפראג, פרק יא, שכותב דברים דומים.

ספירות קבליות, וגם הן משתייכות לאותם שני צדדים: החכמה לצד ימין (כמו חסד), והבינה לצד שמאל (כמו הגבורה והדין).

ראינו שם שהחכמה היא גוף הידע עצמו, והבינה היא הכללים של ההיגיון האומר כיצד לגשת לידע ולנתח אותו. נתאר כעת את ההקבלה בין היחס חכמה-בינה, לבין היחס חסד-גבורה. שני היחסים הללו מקבילים זה לזה. החכמה והבינה הם שני קטבים, שהשילוב ביניהם נקרא 'דעת'. חסד והגבורה הם שני קטבים שהשילוב ביניהם נקרא 'תפארת'.⁸ יעקב אבינו הוא השילוב המושלם בין אברהם ליצחק ('הבחיר שבאבות', בלשון חז"ל), כלומר בין חסד לגבורה, שנותן תפארת. תפארת היא הדבר השלם בעולם הזה.

במישור האונטולוגי, העצמים שקיימים בעולם הזה הם בעלי חומר וצורה. חומר או צורה לחוד, נחשבים פיקציות בלבד בעולמנו. אם כן, הקיום השלם הוא קיום של חומר וצורה. למעלה ראינו שגם חסד טהור אינו קיים בעולם. דין טהור, ללא כל מידה של חסד, גם הוא מחריב את העולם (ראה בבלי ב"מ ל, ע"ב). אם כן, אותה תופעה מתקיימת הן במישור האונטולוגי והן במישור המידותי.

הוא הדין ביחס למישור האינטלקטואלי-לוגי. ראינו בפרק ג של השער השני (ובהארה 5 שם) שבינה ללא חכמה היא בעצם תמציתו של הפוסטמודרניזם. חכמה ללא בינה היא נבואה (פשוט רואים את האמת, ללא היסקים לוגיים וללא כל צורך בחשיבה). בשער השני של הספר הראשון עמדנו על התהליך ההיסטורי של המעבר מחשיבה סינתטית-נבואית לחשיבה אנליטית-לוגית. ראינו שם שהמצב השלם הוא כאשר ישנה חכמה וממנה יוצאת בינה. בינה ללא חכמה היא כמו מערכת שערים ללא חדר שאליהם היא מובילה. חכמה ללא בינה נותרת תיאורטית, כאשר הידע שגלום בה הוא היולי ומופשט, וממילא לא ניתן להגדרה, ולכן גם לא לשימוש. ראינו בספר הראשון שהאקסיומות של הגיאומטריה הן בבחינת חכמה, וכל הידע הגיאומטרי גלום בהן. אולם הוא מצוי בהן רק באופן היולי וללא אפשרות להשתמש בו ולהבין אותו. כל ילד יודע ומבין את האקסיומות של הגיאומטריה של המישור, אך אף ילד אינו יודע שסכום הזוויות במשולש הוא 180, אלא אם הוא למד בכיתה כיצד לחלץ זאת מתוך האקסיומות. זהו תפקידה של הבינה.

לעומת זאת, מי שאינו מאמין שהאקסיומות מתארות אמת כלשהי (ראה דיון על האפלטוניזם בפילוסופיה של המתמטיקה, בספר השני, בפרק ה של השער השני), ורק משתמש בעקרונות הלוגיים (=הבינה) ומפעיל אותם על האקסיומות כדי לחלץ מהן תיאורמות כשעשוע גרידא, אינו יכול לרכוש כל ידע. מי שאינו חושב שהאקסיומות הן נכונות, לא יוכל לענות על השאלה מהו סכום הזוויות במשולש? לכל היותר, הוא יוכל לומר שתחת ההנחות השרירותיות של אוקלידס הסכום הוא 180, אך לגבי האמת הוא אינו יכול לענות.

⁸ משולש דומה הוא חסד דין ורחמים. גם שם הרחמים הם מתן ללא חיוב קודם אבל זה איננו חסד אלא חסד מעורב בדין. לרחמים ישנה סיבה קודמת אף אם איננה מחייבת. מישור מעורר את רחמי ולכן אני נותן לו. חסד זהו מתן ללא כל סיבה קודמת. לכן הרחמים הם חסד מעורב בדין. בהמשך נראה שגם הכרת טובה היא מבחינה זו כמו רחמים.

מסקנה: בעולמו יש קיום רק לצירוף

המסקנה היא שחכמה ללא בינה, או בינה ללא חכמה, לא יכולות להתקיים בעולמנו. זוהי אותה תופעה עצמה, כמו במישורים האונטולוגיים והמידותיים עליהם עמדנו לעיל. צד ימין וצד שמאל חייבים להופיע ביחד בעולם שלנו. אין ימין בלא שמאל, ולהיפך.⁹

בעל לשם שבו ואחלמה כותב בספר **הדע"ה**,¹⁰ שכאשר הדין נמצא לבדו ללא חסד, הוא הורס את עצמו. יש לו רק קיום טפילי, ולא קיום לעצמו. זוהי בדיוק התופעה של אי היציבות של עמדה אנליטית טהורה, או התרחיש הניטשיאני, שתיארנו בחטיבה השנייה של הספר הראשון. התיאור הפילוסופי של תהליך ההרס העצמי של הדין הוא בדיוק הטיעון המתאר שם את ההתפרקות הפוסטמודרנית (או המעבר מפוזיטיביזם לפוסטמודרניזם). הדין הוא הגישה המבקשת הוכחה לכל אמת, ואינה מכירה בוודאויות שאינן ניתנות להוכחה או לתצפית אמפירית. בספר הראשון הצגנו את הפירכא על טענה זו, לפיה האנליטיות עצמה אינה עומדת בדרישות אלו. במילים אחרות: ניסיון לבקש הוכחה או תצפית אמפירית לעיקרון האנליטי עצמו, הוא אשר הורס את העמדה האנליטית. כאן אנו רואים כיצד האנליטיות, כאשר היא לבדה בתמונה, הורסת את עצמה.

זהו תיאור פילוסופי להרס העצמי של גישת הדין לפי האינטרפרטציה שניתנה לה כאן. רק כאשר האנליטיות פועלת בשירות השכל הישר, כלומר מבהירה ומסדרת את ההכרה, ולא מנסה להיות תחליף שלה, אז ורק אז יש לה זכות קיום.¹¹ בשני הפרקים הבאים, נמשיך ונראה תהליכים מקבילים לאלו שתוארו כאן.

⁹ בהקשר ליחס בין ימין ושמאל, ראה הארה 17 בספר השני, ולהלן בסוף פרק ג.
¹⁰ **הדע"ה** (= דרושי עולם התווה), חלק א, דרוש א, סימן ב. כל הסימן שם מתאר את היחס בין חסד וגבורה בכלל, במקביל למה שהובא כאן.

¹¹ כבר עמדו על כך שהחשיבה הלוגית היא בעלת מאפיינים של הרס. הלוגיקה היא כלי לבחון טיעונים ולגלות בהם פגמים, ולא לבנות טיעונים נכונים. זהו פן נוסף של מה שראינו בשער החמישי, שתיאוריה מדעית לא ניתנת להוכחה אלא רק להפרכה. הדין (האנליטיות, הלוגיקה) הוא דבר שמטרתו הרס של אפשרויות לא נכונות. היצירה של האפשרויות ('הקשר הגילוי' של רייכנברג) מתרחשת בחסד. כאשר הדין קיים לעצמו ללא ליווי של חסד, הוא פשוט הורס את עצמו. זהו התיאור הקבלי של התמונה הניטשיאנית.

פרק ב השלכות: מצבי ביניים בין חסד ודין

מבוא

בפרק זה נעסוק בקצרה בכמה השלכות של התפיסה שהוצגה לעיל. אנו נראה התייחסות מטאפיזית לפעולות של חסד, ובין ביתר עומק את חשיבותן של פעולות אלה.

שתי דוגמאות למשמעות הלכתית-דתית של החסד

ראש השנה, כמו שכותב ר' יצחק הוטנר בספרו **פחד יצחק** לר"ה, מזוהה עם חסד, כיון שנאמר עליו: "זה היום תחילת מעשיך". תחילת שנה, ואולי גם תחילת הבריאה (קביעה זו שנויה במחלוקת תנאים), הם יצירה יש מאין, ולכן הם פעולות של חסד. כאן מתחיל להתקיים משהו. גם פורים, כמו שניתן לראות בכמה הקשרים, הוא יום של מידת החסד. בחג זה נשברות כל המסגרות, כולל גם חלק מן המסגרות ההלכתיות (כזכור, הלכה=דין). זהו יום של פעולות ללא כללים.¹²

הערך שבחסד ובחירה כהידבקות במידותיו של הקב"ה

בשער השני ראינו שהרצון האנושי הוא המתחיל את כל השרשראות הסיבתיות בעולם. מהתחלה זו, הכל נמשך בשרשרת דטרמיניסטית של סיבה ומסובב. הרצון הוא האלמנט היחידי בעולם שאיננו כפוף לחוקיות של יחסי סיבה ומסובב השולטת בעולם בשרשרת אינסופית. כאן ראינו שהחסד הוא המתחיל את שרשרת הפעילויות האנושיות. בחסד מתחילה השרשרת, שכן זוהי הפעולה היחידה שאין לה סיבה. ממנה והלאה הדברים ממשיכים להתגלגל ולהסתובב באופן של סיבה ומסובב.

ראינו שגם במישור האונטולוגי מתרחש תהליך דומה. החסד מתאר את בריאת עצמותו של היש. לאחר מכן ישנו מתן צורה, שהוא בבחינת יש מיש, הכפוף למסגרת של סיבה ומסובב. גם במישור הלוגי עמדנו על כך שהחכמה היא היווצרות יש מאין של החשיבה וההשכלה. לאחר מכן הבינה ממשיכה את השרשרת בבחינת יש מיש, או סיבה ומסובב.

אם כן, פעולת 'חסד' מוגדרת כסוג הפעולה שמתחילה את השרשראות הללו. בתחילת כל שרשרת ישנה פעולה ראשונה שלא קדמה לה סיבה. זוהי פעולת החסד שעומדת ביסודן של כל

¹² מופיעים בפוסקים כמה פסקי הלכה מוזרים בנוגע לפורים. יש שכתבו שנהגו ללבוש כלאיים דרבנן בפורים. השיכרות עצמה היא יציאה מחוץ למסגרת ההלכתית. בשולחן ערוך מופיע פטור על מי שהזיק לחברו בעת שמחת פורים. גם ההתחפשות בפורים מעוררת בעיות הלכתיות כמו לבישת כלי אישה על גבר ועוד. בעניין זה ראה **שולחן ערוך**, חלק אורח חיים, סימן תרצ"ו; חלק חושן משפט סימן ש"ח סעיף ה; **בית יוסף** אורח חיים סימן תרצ"ה; **מגן אברהם** סימן ש"ז סעיף כב; **טור** חושן משפט סימן תכ"ה סעיף ב, והמסתעף. המדרש אומר שפורים איננו בטל לעתיד לבוא, בשעה שהמועדים האחרים בטלים. הוא אינסופי בזמן כי אין לו גבולות. בפורים ישנה גם מצוה של משלוח מנות שהיא פעולה של חסד, והפסוק בנחמיה בפרק ה, מתאר את ראש השנה גם כן באופן דומה: 'ושלחו מנות לאין נכון לו'.

ההתרחשויות בעולם. כאשר התנא בפרק א מפרקי אבות אומר שהעולם עומד (בין היתר) על גמילות חסדים, דבריו מתפרשים לאור דברינו כפשוטם.¹³

בדרך כלל מימרא זו מתפרשת כך שבגלל החסד החיים נראים יפים יותר, כאשר המובן של המילה 'חסד', הוא מוסר ועזרה לזולת. לאור דברינו כאן, המשמעות היא עמוקה הרבה יותר, ונוגעת ממש לאונטולוגיה של הקיום בעולם: העולם עומד על חסד, כי כל שרשרת הוויה מתחילה בנקודה של חסד. העולם כולו עומד על מערכת הפעולות שבראה ושבוראת אותו. החסד הוא יצירת הדברים יש מאין, ולכן עליו קיימת ועומדת כל ההוויה.

בריאת העולם מתוארת לא אחת כמעשה חסד של הבורא. תיאור זה מעורר פעמים רבות תמימות מוסריות. לדוגמא, האם לברוא דבר ולהיטיב לו עדיף על האפשרות שהוא כלל לא ייברא? ועוד שאלות כיוצא בזה. שאלות אלו מתעוררות בגלל שתופסים את המונח 'חסד' במשמעותו המוסרית (=הטבה). אבל לפי דרכנו כאן המושג הזה אינו מתאר רק הטבה, אלא בריאה יש מאין. לפי משמעות זו, בריאת העולם היא חסד, לא רק במובן של הטבה, אלא בעיקר בגלל שהיא פעולה של הבורא, הקיימת ללא כל סיבה שקודמת לה.

ברור שלא היתה כל סיבה קודמת שגרמה לקב"ה לברוא את העולם. הוא איננו נפעל על ידי שום דבר שמחוצה לו. הוא גם לא היה כפוף לשום חוק במצב זה.¹⁴

לאור דברינו נוכל להבין את משמעותו של הערך העמוק של מידת החסד, אשר בא לידי ביטוי גם בערך המודרני של יצירה. זהו הערך שתפקידו להעמיד ולפתח את העולם, ואת הבריאה כולה. האדם שעושה חסד מידבק במידותיו של בוראו, שכן גם הוא יוצר עולמות יש מאין, על ידי פעולות של חסד. היכולת ליצור יש מאין, כמו היכולת האמנותית, יכולת ההטבה, יכולת ההשכלה והגילוי המדעי, כולן יונקות ממקור אלוקי. בהארה 31 לעיל ראינו, כי ללא השורש האלוקי שבאדם כל אלו לא היו אפשריות. אם כן, הערך הבסיסי בחסד אינו ההטבה לאחר אלא ההידבקות במידותיו של הקב"ה.¹⁵

הכרת הטוב: בין חסד לדין

בסעיף זה נעמוד על השלכה אחת, שתדגים לנו את היחס בין חסד כיצירה יש מאין, אשר פותחת שרשרת של פעולות שמבוססת עליו, לבין הדין. כאן נראה גם ערך כלשהו שקיים בדין, ונגדיר מושג ביניים בין חסד לבין דין.

¹³ שני הדברים האחרים עליהם עומד העולם הם התורה והעבודה. גם שני אלו הם פעילויות של חסד במובנו הרחב יותר, בדיוק כמו גמילות החסדים (=ההטבה). שלושת העמודים הללו עליהם עומד העולם, הם בעצם כולם עמודים של חסד במובנו הרחב המוצג כאן.

¹⁴ ראה בשער השנים-עשר של הספר הראשון, ובעיקר בהארה 28 (על ידיעה ובחירה), וכן לעיל בהארה 35, שם הבחנו בין כפיפותו של הקב"ה לחוקי הלוגיקה לבין כפיפותו לחוקי הפיסיקה. ביארנו שם שבכל מקרה האמירות הללו הן ביחס אלינו בלבד. כמו כן ראה בהערות השוליים על דילמת א'ותיפרון (לעיל בשער הרביעי בפרק ג).

¹⁵ עמדנו על כך כאשר עסקנו בערך שבחופש הבחירה (הארה 10), ובחירות לעומת חופש (ראה בשער השלישי, ועוד להלן).

החסד מצמיח בהכרח המשך, כמו נטיעה. כיון שחסד הוא העמדה של שרשראות מציאות חדשות, ברור שהוא בהכרח צריך ליצור המשכיות כדי שהשרשרת תמשיך ותתפתח. חסד שאין לו המשך, לא יצר מאומה. ההמשכיות היא שמעניקה לו את משמעותו. במובן זה, הדין לא רק ממשיך לפתח את החסד, או משתמש בחסד, אלא הוא אשר נותן לו את משמעותו. חיוב הכרת הטוב למי שגמל עמי חסד, הוא בעצם החיוב לאפשר לחסד להצמיח פירות, או לאפשר לשרשרת שנוצרה להימשך. כשמישהו גומל איתי חסד, הוא מתחיל שרשרת יש מאין, ועללי מוטל להמשיך אותה הלאה על ידי תגובה נאותה למעשה זה. זוהי החובה להכיר טובה. לעומת זאת, כפיות טובה היא קטיעת שרשרת שרצתה להיווצר. כשם שהעולם עומד על גמילות החסד כפעולת הבניין הבסיסית, כך ניתן להתייחס לכפיות טובה כהחרבתו של העולם, באשר היא גודעת את המשכיותה של פעולת החסד.

דומה כי זו היתה כוונתה של סימון ווייל, בקטע שהובא לעיל, אשר כותבת:

הבריאה עשויה תנועה כלפי מטה של הכובד, תנועה כלפי מעלה של החסד, ותנועה כלפי מטה של החסד בחזקה השניה.¹⁶

התיאור הזה מבטא את העובדה שפעולת החסד הראשונית מצויה בכל התוצאות שנובעות ממנה וממשיכות אותה.

המהר"ל בפירושו **גור אריה** (בראשית יח, ד'), מסביר שהקב"ה גמל לבניו של אברהם מידה כנגד מידה על כל פרט בהכנסת האורחים שגילה אברהם כלפי הישמעאלים (ראה בבלי, ב"מ פו, ע"ב), מחמת החובה להכיר טובה. פעולת חסד מצמיחה בהכרח פירות, והשרשרת ממשיכה להתקיים על ידי כך שמקבל החסד מכיר טובה וממשיך הלאה את השפעתה.¹⁷

הכרת טובה איננה חיוב הלכתי מפורש, אלא רק מידה טובה מומלצת. לא מופיע בספרי הלכה שיש חובה להכיר טובה. הסיבה לכך היא כנראה שהתורה רוצה להותיר בהכרת הטוב מימדים של חסד, ולא להעמיד אותה על דין (=חובה הלכתית) בלבד. נראה שדבר זה נובע מכך, שאם היתה הכרת הטוב מוגדרת כחובה הלכתית גרידא, אזי היא היתה פעולה של דין שאינה יכולה להצמיח בעצמה. אם כך היה, השרשרת שיצרה פעולת החסד הראשונית היתה נקטעת. לכן השאירו את חיוב הכרת הטובה כחיוב וולונטרי ("חסד בחזקה שניה", במונחיה של ווייל).

כאשר אדם נותן הלוואה, הוא עושה פעולה של חסד. המקבל מתחייב לו להשיב את הלוואה. נוצר כאן חוב, ולכן השבת הלוואה היא דין. אך לדין כזה אין כלל המשך, שהרי לאחר ההשבה התהליך מסתיים.

כאן נכנסת המידה של הכרת הטוב. האדם שקיבל את הלוואה מחוייב לנותן (מבחינה

¹⁶ מעניין שגם פה מגלה ווייל, כדרכה, אינטואיציה מיסטית עמוקה. בקבלה ישנו תהליך דומה למתואר כאן בעת שעולם גבוה יוצר עולם נמוך ממנו. תהליך זה כולל התפשטות ראשונה של האור של העולם הגבוה, הסתלקות, התפשטות שנייה, ולבסוף הסתלקות שנייה.

¹⁷ ישנו סיפור ידוע, שאף הוסרט, שנקרא 'תעביר את זה הלאה'. מתואר שם מהלך שבו כל אדם שמטיב לזולתו אומר לו להעביר זאת הלאה למישהו אחר (ולאו דווקא לנותן עצמו). זהו סוג של הכרת הטוב, אף שהיא אינה פונה ישירות לנותן. הכרת הטובה הזו משמעותה היא המשכת הפעולה הראשונית, וקיבוע הקיום שלה.

מוסרית) גם בהכרת הטוב, ולא רק את הכסף שהוא לווה ממנו. אמנם, זו אינה חובה גמורה, שכן אם היתה כאן חובה הלכתית, שוב ללא היה לה הכוח להצמיח פירות ולהתקיים הלאה. החובה הזו גם אינה קיימת רק כלפי הנותן, אלא נוצרת כאן מחויבות (חוץ הלכתית) להלוות ולגמול חסד עם כל מי שנוקק לכך.¹⁸

יש לשים לב שבהכרת הטוב ישנו פן של חסד, אך זה איננו חסד גמור. חיוב זה נוצר מסיבה קודמת (גמילות החסד הראשונית), ולכן אין הוא עונה להגדרה המלאה של חסד. להכרת הטוב יש דמיון מסוים לחוב ממוני, אף כי החוב הוא המשך הכרחי להלוואה (דין גמור), והכרת הטוב היא וולונטרית מבחינה הלכתית פורמלית. היא תוצאה של מעשה ההלוואה, ולא כמו החוב שהוא תוצאה של עצם הימצאות הכסף של המלווה בידי הלווה.

באופן שטחי, הכרת טובה על גמילות חסד מתפרשת כהתנהגות של 'שונא מתנות יחיה', כלומר מטרתה היא שהנתינה הראשונית לא תהיה מתנת חנם. לכאורה, זו מעין תמורה לנתינה הראשונית. אך רבי יצחק הוטנר בספרו **פחד יצחק** על ראש השנה (מאמר ג), מוכיח שהדבר אינו כך אלא זהו חיוב להמשיך את שרשרת החסד, וכאמור למעלה. נביא כעת את דבריו במלואם:

מי שזכה לשמש חכמים אמיתיים יודע כמה חמורה היתה הקפדתם בענין הכרת טובה. אדם שהרגישו בטבעו כפיות טובה כמעט שנעשה בעיניהם למופרך בכלל. כשאנו באים למצוא שרשים לענין זה של הכרת טובה, התפיסה הראשונה בזה היא שמידת הכרת טובה היא פרט של המידה הכללית של שונא מתנות. שונא מתנות יחיה, ועל ידי תשלומין של טובה תחת טובה נפחתה תכונת המתנה של הטובה הראשונה, והאדם הכפוי טובה מראה שנוח לו בנהמא דכיסופא [=לחם חסד].

אבל עדיין אין זה ממצא את תוכנה של מידת הכרת טובה. ויש לנו דוגמא המבליטה כי יש לה למידת הכרת טובה שרשים בתחום אחר נוסף על שרשיה בתחומה של שנאת מתנות. והנה היא הדוגמא: שני בני אדם מבקשים עזרה, ואין בידו של אדם שלישי לעזור לשניהם, לאחד מן הזקוקים יש דין קדימה על פי ההלכות דסוף הוריות [=מסכת הוריות בבבלי, שם מובאים דיני הקדימה], אלא שלגבי השני יש לו לאדם השלישי חובת הכרת טובה, מי מהם קודם?

אבידת אביו ואבידת רבו [=כששניהם איבדו משהו ובאפשרותו להחזיר רק אחת האבידות] אבידת רבו קודמת. ונפסק בשולחן ערוך: במה דברים אמורים בשאין האב נותן שכר לרב [תמורת זה שמלמד את בנו, שהוא מחזיר האבידות כרגע], אבל אם נותן שכר, אבידת האב קודמת. והרי פשוט דלענין הנוגע לכבוד גרידא, כבוד הרב גדול [מכבוד האב] גם באופן שהאב משלם שכר. ורק בנוגע לגמילות חסד של השבת אבידה אביו קודם כשהוא משלם את השכר. ומה תלוי זה בנתינת שכר.

¹⁸ ניתן לראות זאת באגדה התלמודית (בבלי, תענית כג ע"א) על אותו זקן שנטע חרוב למען בניו, אף שזמן צמיחתו הוא שבעים שנה. כששאלו אותו מדוע הוא עושה זאת אם הוא לא יזכה לראות פירות לאותו חרוב, הוא ענה שכך גם עשו הוריו עבורו. יש לשים לב שללא גישה כזו לא היו קיימים חרובים בעולם. אף אחד לא היה נוטע אותם. הרי לנו דוגמא של מידת החסד כבריאת עולם.

ומוכרח מזה דהך [=שזה] דרבו מביאו לחיי העולם הבא תרווייהו איתנייהו ביה [=שני הדברים ישנם בו]: חובת הכבוד לרב וחובת הכרת טובה לרב. ועל ידי תשלום של האב נסתלקה חובת הכרת הטובה כלפי הרב, אף על פי שאין זה תלוי בכבוד הרב כלל [כלומר חיוב הכבוד לרב נשאר בעינו]. ומכיון דחזינן [=שראינו] דמשום דהכרת טובה מגעת להאב אבידתו קודמת לאבידת רבו, הרי משמע מזה דחובת הכרת טובה דוחה דין קדימה בסדר המצוה דגמילות חסדים [השבת אבידה היא מצוה של גמילות חסדים כלפי המאבד]. ואין לזה שום ביאור מלבד דנימא [=שנאמר] דהכרת טובה היא ממש שעבוד של חסד, דהיינו שקבלת טובה משעבדת את מקבל הטובה לשלם במעשי חסד כנגדה. ורק מצד זה אפשר כי שעבוד של חסד הוא קודם למצוה של חסד. וברי שהמידה הכללית של שנאת מתנות אינה מספיקה להעלות את הכרת הטובה עד לידי חוזק של שעבוד של חסד ממש.

דברים אלו הם ממש כעין דברינו למעלה בביאור מידת הכרת הטוב. נוסיף כאן הערה אשר נוגעת לאיסור ריבית. כידוע, התורה אוסרת על מתן ולקחת ריבית. היה מי שהעיר¹⁹ כי במפרשים לא מובאת סיבה מוסרית לאיסור זה, שהרי לכאורה אדם עושה כאן עסק כמו כל עסק אחר. כמו שהוא יכול להשכיר את ביתו, או את כליו, מדוע שלא יוכל להשכיר גם את כספו?

ניתן אולי לשער כי הסיבה הבסיסית לכך שאנשים משלמים ריבית, כלומר סכום כלשהו מעבר לחוב עצמו, היא שהם חשים שמעבר להשבת הממון לבעליו חלה עליהם גם חובה לגמול לבעלים על כך שהוא נתן להם את ממונו. השבת ההלוואה היא נגזרת של העובדה שהממון של המלווה מצוי אצל הלווה. הריבית היא גמול על החסד שהוא עשה עמו בכך שהלווה לו את כספו. ייתכן שהאיסור אותו מטילה התורה על תשלום ריבית, נובע מכך שזה מסרס את היכולת של החסד להמשיך הלאה, ומנטרל את החובה להכיר טובה. זה פורט את החובה המוסרית הזו לפרוטות בעלות אופי 'דיני', ולכן שולל ממנה את כוח ההמשכה. זוהי הפיכת החסד לדין, שעלולה לאיין אותו ולנטרל את כל הכוח המקיים שבו.

בספר הראשון הערתי שהתפיסה הקומוניסטית ניסתה להעמיד את החסד על הדין, כלומר לחייב את האנשים לתת משלהם, ולהתחלק בשווה עם חבריהם. זוהי גישה שמחייבת על פי החוק (=הדין) לגמול חסד. היא אינה מותירה מקום לגמילות חסד וולונטרית, ולכן היא מנטרלת את משמעות החסד שבה. ומפני שהחסד הוא היסוד שעליו קיים העולם, גישה שמנטרלת אותו (גם אם מגמותיה חיוביות) אינה יכולה להתקיים. היא הופכת את העולם למכני מאד, ונטול פעולות של חסד.²⁰

¹⁹ ראה בהקדמת ספרו של פרופ' חיים סולובייצ'יק, **הלכה, כלכלה ודימוי עצמי**, מאגנס, ירושלים תשמ"ה.
²⁰ זכורני ששמעתי פעם דיון על משמעותו של חסד בקיבוץ. לכאורה זהו קומוניזם בזעיר אנפין, ולכן גם שם החסד מנטרל. אך דווקא מפני שהחברות בקיבוץ היא וולונטרית, ולא כפויה על האדם כמו במקרה של בריה"מ הקומוניסטית, אזי עצם ההחלטה להיות חבר בקולקטיב כזה היא פעולת החסד. אין ספק שיש בכך חסד במעלה גבוהה מאד, ואכ"מ.

הדיאלקטיקה הקבלית בשלושת המישורים

ראינו שהכרת הטוב היא מצב ביניים שבו מופיע שילוב של חסד ודין. ישנה כאן חובה שנגזרת מסיבה קודמת, אך הנביעה שלה מן הסיבה אינה הכרחית כבפעולה של דין. תופעה זו מקבילה למה שמכונה בקבלה 'רחמים'. הרחמים הם סוג של פעולה או תחושה שאינה דין, שהרי כשאני מרחם על מישהו ולכן אני מסייע לו, אינני עושה זאת מפני שיש סיבה שמחייבת אותי לכך. אך זה גם אינו חסד גמור, שהרי הפעולה נעשית מתוך סיבה כלשהי (תחושת הרחמים). האופי הלוגי של הפעולה הזו דומה מאד להכרת הטוב (אף שכמובן אלו פעולות ומידות שונות). הרחמים הם הסינתזה בין חסד לדין. אם נתבונן על חסד וגבורה, שהם מושגים מופשטים יותר, אותה סינתזה מכונה 'תפארת'. שם היא גם נראית לנו שלמה יותר מאשר כל אחד ממרכיביה. ראינו שבעולם שלנו השילוב הוא השלם יותר, הן השילוב של חכמה ובינה, הקרוי 'דעת', והן השילוב של חומר וצורה (בריאה ויצירה) שקרוי 'עולם העשייה'.

אם כן, העולם שלנו הוא עולם של סינתזות, ולכן הרכיבים שמהם מורכבות הסינתזות הללו נראים לנו מופשטים, וכחסרי יכולת קיום ממשית בעולם. הם שייכים לעולמות אחרים מזה שלנו, ושם הם קיימים באופן טהור (כמו עולם האידיאות, או הצורות, האפלטוני). תמונה זו מוליכה אותנו ישירות לפרק הבא. שם נראה שהעיונות האנליטי-סינתטי גם הוא ביטוי לאותה תופעה עצמה.

פרק ג בחזרה לעימות האנליטי-סינתטי

מבוא

פרק זה חוזר לשאלות של האנליטיות והסינתטיות, ומזהה את האנליטיות עם הצד השמאלי - גבורה, בינה ודין, ואת הסינתטיות עם הצד הימני - חסד וחכמה.

חכמה ובינה

נקודת המוצא היא למעשה היבט מוכר של הדיון. כאשר עסקנו ביחס בין חכמה ובינה כבר עמדנו על כך שעל פי חז"ל הבינה היא הכוח להבין דבר מתוך דבר. כלומר זהו הכוח של ההסקה הלוגית, שבאמצעותה גוזרים מסקנות מתוך הנחות נתונות. החכמה היא הכוח לדעת דברים ללא נימוק קודם, כלומר לדעת את הנחות עצמן. בספר הראשון (בעיקר בשער האחד-עשר) זיהינו את הכוח הזה עם החשיבה המכירה, או עם האמונה. גם בספר הנוכחי חזרנו וראינו שאין אפשרות להבין את הבסיס להנחות היסוד, הן בלוגיקה והן בתחומי שיפוט והערכה שונים (כמו אתיקה ואסתטיקה) ללא ויתור על ההבחנה בין חשיבה בין הכרה. אנו מכירים את הנחות היסוד שלנו ולא רק חושבים אותן.

העמדה הסינתטית מוכנה לקבל גם תיזות לא מוכחות כאמיתות, או כשקריות, ולא להתייחס לכל טענה שאינה מוכחת כשרירותית. הסינתטיות נותנת מקום גם לבחינה ושיפוט של אקסיומות, בעוד שהאנליטיות מוכנה לקבל כתקף רק היסק לוגי. רק גזירות לוגיות יישפטו בעולם האנליטי כתקפות או בלתי תקפות. טענות וטיעונים אחרים נראים שם כשרירותיים (ראה על כך עוד להלן בנספח).

אם כן, במונחים שהוצגו בשער הנוכחי, ניתן לומר כי האנליטיות מכירה רק בהליכים של בינה, וכופרת בחכמה ככלי להשגת אמיתות. ואילו הסינתטיות מקבלת הן את החכמה והן את הבינה (ראה על כך בשער הראשון של הספר הראשון).

עד כאן עסקנו במישור הלוגי. מה באשר למישור האונטולוגי והערכי? האם העימות האנליטי-סינתטי בא לידי ביטוי גם במישורים הללו?

המישור האונטולוגי

כבר בספר הראשון עמדנו על ההשלכות של העימות האנליטי-סינתטי במישור האפיסטמולוגי. בתמונה האנליטית היחס למושגים הוא קונוונציונליסטי. למושגים אין קיום מעבר למכלול התכונות שלהם. לעומת זאת, היחס של העולם הסינתטי הוא אסנציאליסטי. כלומר, לשיטתו יש למושגים קיום לעצמם. עצמותו של המושג היא הנושאת את תכונותיו ומאפייניו, אך היא בהחלט לא זהה עמם. בתמונה האנליטית, ההבחנה בין בריאה ליצירה, כלומר בין חומר לצורה, היא פיקציה. אין חומר בלא צורה ואין צורה בלא חומר. ההגדרות המופשטות של חומר (או עצמות) וצורה אינן אלא הפשטות ותו לא.

העולמות שמעל העולם שלנו (עולם העשייה) אינם אלא פיקציות. לכן, אריסטו דוחה את התמונה האפלטונית, כלומר את טענת קיומן של אידיאות. כך נדחית גם הגישה האפלטונית למתמטיקה, והגישה האינפורמטיביסטית (במונחיו של בכלר) בפילוסופיה של המדע. כפי שראינו בספר השני, היישים התיאורטיים אינם אלא פיקציה, והתיאוריה המדעית אינה מהווה טענה על המציאות אלא סידור יעיל ונוח של העובדות הפרטיות. אלו הן לכל היותר אידיאות, ותו לא.

המישור האנושי-נורמטיבי: רצון, בחירה ושיפוט

בשער השני עמדנו על כך שהבחירה היא פעולה שנעשית בבחינת יש מאין. אין לה סיבה קודמת שגורמת לה, אך היא אינה אינדטרמיניסטית. בדומה לכך, ראינו בשער השלישי והרביעי שפעולות השיפוט השונות, האתיות והאסתטיות, גם הן אינן נעשות באופן שרירותי ויחסי. יש להן גרעין אובייקטיבי, אך הגרעין הזה נבחר באופן חופשי. האדם מחליט על ערכיו האסתטיים באופן דומה מאד לבחירה בערכים האתיים.

התמונה הזו נשללת מכל וכל בעולם האנליטי. שם תופסים את מכלול האפשרויות להבין את הליך הבחירה כאחת משתים: או דטרמיניזם או אינדטרמיניזם. עקרון הסיבתיות נוגד את התפיסה האינדטרמיניסטית, ולכן נותרת רק הגישה הדטרמיניסטית. העולם האנליטי בדרך כלל דוגל בדטרמיניזם.

משמעותו של הדטרמיניזם בהקשר שלנו, הוא שלילת הבחירה כיש מאין. זוהי פעולת יש מיש, אשר נעשית כמו כל פעולה פיסיקלית אחרת בצורה של סיבה ומסובב. הוא הדין לשיפוט אסתטי, שהוא שרירותי, או שהוא נגרם על ידי נסיבות דטרמיניסטיות (ואינו כרוך בהכרעה). אם כן, התמונה במישור הנורמטיבי דומה מאד לתמונות שראינו במישורים הלוגיים והאונטולוגיים. גם כאן האנליטיות שוללת את החסד (הימין) ומקבלת אך ורק את הדין (השמאל).

פעולה על פי כללים

ראינו בספר הראשון (שער אחד-עשר פרק ב) את הבעייתיות של פעולה לפי כללים, כפי שהציג אותה ויטגנשטיין. ראינו שם כי גם כאשר אנחנו פועלים לפי כלל זוהי למעשה פעולה שלא לפי כללים. הכלל אינו אלא הצגה של תובנה 'חיה', תוך ניסיון להכניס אותה לסד פורמלי.

בתחילת השער השלישי שם, עמדנו על שתי צורות שונות ללימוד שפה, וגם שם ניתן לראות את אותה תופעה. ניתן ללמוד שפה כמו שתינוק לומד לדבר בבית הוריו, כשפת אם, וניתן ללמוד אותה באולפן דרך הכללים הפורמליים. ראינו שהכללים אינם אלא קירוב לשפה החיה, ולכן תמיד ישנם יוצאים מן הכלל (ראה בספר השני, בעיקר בפרק שלישי של השער הרביעי, בדיון על סמנטיקה וסינטקס). במינוח הנוכחי, התיאור של השפה באמצעות כללים הוא תיאור בעל אופי 'דיני' של יש בעל אופי של חסד (שאינו מציינת לכללים). הצורה מיועדת לתאר ולהגדיר את העצמות, אך היא אינה זהה עמה.

במינוח שלנו כאן ניתן לומר ששתי התופעות הללו מתארות מצב בו הדין צר צורה לחסד, אך הדבר האמיתי הוא החסד. הוא זה שנותן משמעות לדין. חסד זוהי פעולה שבאופן צרוף איננה מתנהלת לפי כללים. בעולם שלנו לא ניתן לפעול באופן כזה, ואפילו לא להבין תופעות באופן הזה, ולכן נוצרים כללים. אך גם הפעולה אך ורק על פי כללים אינה אלא אשליה. לעולם הדין אינו יכול לעמוד לעצמו, בלא החסד שמצוי בתוכו ו'מחיה' אותו.

האנליטיות מתייחסת לכל המציאות דרך מערכות של כללים פורמליים עם קשרים לוגיים ביניהם (גם את המדע היא תופסת באופן הזה, כפי שראינו בשער השני של הספר השני). לעומת זאת, הסינתטיות מוכנה לקבל גם טיעונים וקשרים לא דדוקטיביים כמתארים אמת כלשהי. אם כן, מכלול התופעות הללו מתארות את החסד והדין כשני היבטים של המציאות. החסד הוא המציאות עצמה, והדין הוא הצורה שהמציאות מקבלת בתודעתנו, כדי שנוכל להבין אותה ולפעול על פיה. בתמונה האנליטית אין מאומה מעבר לדין. המציאות כשהיא לעצמה כלל אינה קיימת. כפי שראינו בהרחבה בספר הראשון, העובדה שכל אחד מפרש את הכלל על פי דרכו ואורח מחשבתו, מובילה את האנליטיקאים לרלטיביזם. בתמונה הסינתטית, הצורות השונות הללו מצטרפות לתמונה כוללת של אמת אחת הרמונית. תמונה זו מתארת את המציאות כשהיא לעצמה, וכזו ישנה רק אחת.

חסד נוצרי וחסד יהודי

הפילוסוף האקזיסטנציאלי הדני, סרן קירקגור בספרו **חיל ורעה**,²¹ מתאר את עקידת יצחק כמעשה של עקידת הכללים המוסריים (ראה לעיל בהארה 22). זוהי עקידת ההיגיון האנושי על מזבח המשמעת הדתית. גם כאן אברהם אבינו שובר את כל הכללים ההגיוניים והמוסריים, ונוהג לכאורה ללא כללים. זוהי פעולה של חסד, שנעשית על ידי עמוד החסד (אברהם אבינו). קירקגור מחלק את שלבי ההוויה האנושית (כמו גם שלבי ההיסטוריה האישית שלו) לשלושה: האסתטי, האתי והדתי (ראה באפילוג של הספר הראשון). תמצית ההתנהגות בשלב הדתי היא עקידת ההיגיון האנושי הרגיל, והחיים בפרדוקס. בטרמינולוגיה הנוכחית ניתן לומר שאלו חיים ללא כללים, או חיים של חסד.

אך אלו הם חיים בחסד נוצרי. חסד נוצרי מיישם את מושג החסד בטהרתו בעולמנו אנו. אך כפי שראינו לעיל, לא ניתן לעשות זאת. חסד חייב להיות מעורב בדין. החסד עצמו מתואר בעולם שלנו במונחים של דין. כפי שראינו, גם הנהגות של חסד צריכות להיעשות בכפוף לכללי השכל הישר.

החסד היהודי אינו עקידה של כללי המוסר, ובודאי לא של כללי הלוגיקה. להיפך, הכללים הללו מהווים ביטוי (חלקי אמנם) של החסד. ראינו בשער השנים-עשר של הספר הראשון שהזרם המרכזי בהגות היהודית גם אינו מוכן לקבל אמונה בסתירות לוגיות. הלוגיקה היא מסגרת שאין לפרוץ אותה, על אף שהיא אינה חזות הכל (כפי שחושב האנליטיקן). הנצרות מציבה

²¹ בתרגומו של אייל לוי, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשנ"ג.

אלטרנטיבה של חסד 'טהור', שאינו שייך לעולמנו. לכן היא מוכנה לקבל את אי כפיפותה לחוקי הלוגיקה (כמו 'אחדות הניגודים' של ניקולאוס קוואנוס), או לכללי המוסר. אברהם אבינו מתווכח עם הקב"ה על החלטתו להחריב את סדום, וסוחר עמו כמו בשוק על מנת לבטל את רוע הגזירה. גם בעקידה, המסר העיקרי בסופו של דבר אינו המוכנות להקריב (אף כי הוא מסר חשוב), אלא המסר של "אל תשלח ידך אל הנער", כלומר הזהות בין הכללים האנושיים לבין העבודה הדתית (ראה לעיל בהארה 22).

המעין בכתביה של סימון וייל (שציטוט ממנה הובא למעלה), יראה שתיאורי החסד שם מתקרבים מאד למודל הנוצרי, ולא לזה היהודי. המודל הנוצרי, דווקא בגלל שהוא לא ישים, עלול להוביל לקריסה כללית, וכבר היו דברים מעולם. דווקא היהדות, שהיא לכאורה יותר 'פראגמטית', מצליחה לנווט את הכללים המופשטים באופן שיופיעו בצורה מוסרית נכונה יותר בעולם הריאלי.

חזותיות ושמעיות

בספר הראשון (בעיקר בשער האחד-עשר) עמדנו על הבחנתו של הרב הנזיר בין ההיגיון היווני, שהוא חזותי ביסודו (נוטה אחר המראה החיצוני) לבין ההיגיון העברי שהוא שמעי במהותו. גם הבחנה זו קשורה ליחס בין אנליטיות לסינתטיות, או בין חסד לדין. הדין הוא הצורה שעוטפת את החסד. האנליטיות מתייחסת בעיקר לצורה, ומתעלמת מהעצמות שטמונה בתוכה. לכן, היא מתרכזת בעיקר בראייה, שדרכה מבחינים באותה צורה. התרבות ההלניסטית העמידה במוקד עיסוקה את האמנות הפלסטית, ותרבות הגוף, בעוד התרבות העברית מתרחקת משני אלו. עניינה הוא בשמיעה של מה שמעבר לצורה. בהאזנה לעצמות כשלעצמה.

גם ביחס לאידיאות עצמן קיימת אותה הבחנה. האנליטיות רואה את האידיאות כהפשטה. עבורה מושג ה'אודם' אינו קיים, ואין בנמצא אלא צבעם האדום של עצמים קונקרטיים. לעומת זאת, הסינתטיות מאמינה בקיומו של האודם עצמו. הדרך להבחין בכך היא באמצעות שימוש במה שהוסרל כינה 'ראיה אידיית' (=צפייה באידיאות).

האם ה'דין' הטהור קיים באמת?

הגבורה, או הדין, אינם דבר ממשי. הדין אינו ישות אלא סוג של כוח, שבכוחו רק להגביל את העצמות (החסד), או לגרום להיעדר חסד. ראיית הדין כדבר ממשי אינה אלא אשליה אנליטית. ראינו זאת לעיל בהארה 5 וסביבה, לגבי האשליה בדבר אפשרותה של בינה בלא חכמה. גם בספר הראשון תוארה אשליה מקבילה, כאילו יש אלטרנטיבות ערכיות אנליטיות (דמוקרטיה, שוויון וכו') לעמדה הסינתטית. אך למעשה אלו הם 'ערכים', ותו לא.

למעלה ראינו שדין הוא פעולה לפי כלל, כאשר וויטגנשטיין כבר הורה שזוהי פיקציה ואשליה בלבד. אין באמת משמעות לפעולה רק על פי כלל. למעשה, אנו פועלים תמיד באופן של חסד, כאשר הדין והאנליטיות הטהורים הם אשליות. יש להם קיום רק כאשר הם צמודים לחסד. באותו אופן בדיוק, לצורה יש משמעות רק כאשר היא מגבילה את החומר. בעולמנו אין לה

קיום לעצמה, שכן לא ניתן לדבר על צורה ללא חומר. ראיית העטיפה כקיימת לעצמה ללא הגרעין היא תופעה אנליטית מובהקת. השיפוט האתי והאסתטי, גם הם נעשים בלי כל גרעין לבצל. הגלדים קיימים ללא גרעין בשורשם. בכל המקרים הללו הסיבה היא חוסר ההבחנה בין חשיבה להכרה. בלי בסיס הכרתי לא ניתן להגיע לאמת מוצקה שתיתן משמעות לכל המבנה שנשמך עליה. בהארה 5 ראינו שהתורה מכנה 'טומאה', או 'רוע', כל תופעה של ניתוק משורש. ראיית המבנה במנותק משורשו היא גופא רוע. תפיסת הדין בלא החסד שבבסיסו, בכל אחד מן המישורים שנדונו למעלה, היא 'טומאה', במובן זה. אם כן, הדין הטהור כלל אינו קיים. הדין הוא הצורה של החסד, אך אין לו קיום עצמאי. תפיסה של דין בלא להכיר במימד החסד שבשורשו, אינה אלא 'טומאה'. בדתות ותורות מיסטיות רבות מדברים על שני כוחות הופכיים, שפועלים ביחד ונמצאים בשיווי משקל כלשהו, ומכוחם מתנהל העולם. מן הדוגמאות המוכרות ניתן לציין את היין והיאנג במיסטיקה של המזרח הרחוק, או הזכר והנקבה בהרבה תורות אחרות (כולל בקבלה ובחיים עצמם), טוב רוע (אצל זרתוסטרא למשל), ימין ושמאל, מזרח ומערב, ודוגמאות רבות נוספות. כאן הצענו תפיסה מונותיאיסטית שמכירה אמנם בשני כוחות, אבל באונטולוגיה ישנו רק סוג אחד של יש, ואילו השני אינו קיים באופן ממשי, והוא מהווה רק הגבלה של היש האחר (ראה בסוגיית השעיר לעזאזל לעיל בהארה 5, שם גם הסברנו מדוע זוהי התפיסה ההכרחית בגישה מונותיאיסטית).²²

ימין ושמאל²³

בספר הראשון זיהינו השקפת עולם שמאלית עם אנליטיות, והשקפת עולם ימנית עם סינתטיות. עמדנו על כך שהזיהוי הזה מסביר גם את הקשר בין 'ימין' ו'שמאל' במשמעויותיהם הישראליות, לבין המשמעויות הכלל עולמיות שלהם, שהן לכאורה לגמרי שונות. הסברנו בכך גם כמה וכמה קורלציות שונות שאנו פוגשים בעולם שלנו, שהן לכאורה לא הכרחיות כלל ועיקר. ראינו שאנליטיות מביאה לחילוניות, לפלורליזם, לדמוקרטיה, להשקפה כלכלית-חברתית קומוניסטית, לשאיפה לשלום כמעט בכל מחיר, להבנת היריב (ואף האויב, מלבד האויב הסינתטי). ואילו הסינתטיות מובילה להיפוכיהם של כל אלו. כפי שהזכרנו, בתמונה הקבלית, חסד נמצא בימין וגבורה בשמאל. כמו שחכמה מצויה בימין וגבורה בשמאל. באינטרפרטציה שלנו, חסד הוא סינתטיות שאכן מאפיינת את הימין, והאנליטיות את השמאל. נציין עוד כי ישנן עדויות שונות בחקר המוח לכך שהפעילות

²² ראה בערך 'דואליזם' באנציקלופדיה העברית, פרטים רלוונטיים רבים על התורות המיסטיות הללו. מעניין לציין שניתן למצוא שם את ההבחנה בין דואליזם יחסי ומוחלט, כלומר דואליזם שניתן להעמדה על יסוד אחד לעומת דואליזם אמיתי. הבחנה זו מקבילה בדיק להבחנתנו כאן בין דואליזם מונותיאיסטי לאלילי.

²³ ראה על כך גם בתחילת השער הרביעי בספר הראשון.

הסינתטית נעשית בעיקר באונה הימנית של המוח, ואילו הפעילויות האנליטיות נעשות בעיקר בחלקו השמאלי.²⁴

הקבלה מזהה את הצדדים השונים הללו עם הצדדים בגוף האדם, ואולי גם בעולם (ראה בהארה 17 בספר השני על משמעותם האובייקטיבית של ימין ושמאל, בהקשר של פרדוקס הראי). האם יש לקשר את הזיהוי הזה עם השמות להשקפות הפוליטיות-חברתיות-כלכליות, כפי שהצענו כאן? אני סבור שהתשובה לכך היא חיובית.²⁵

ושוב: חירות וחופש

בשער השלישי הגדרנו את המושגים 'חירות' ו'חופש', כשני הפכים. החירות היא הכוח לפעול באופן אוטונומי בתוך מגבלות שכפויות עלינו, בעוד שחופש הוא היעדר מגבלות. בתפיסה הסינתטית קיימת מציאות אובייקטיבית, והצורות השונות להתבונן בה הן דרגות החופש שלנו. כפי שראינו, הדבר נכון הן ביחס לאתיקה והן ביחס לאסתטיקה (ראה לעיל בשער השלישי), ואפילו ביחס להכרה המדעית (ראה בספר השני, בעיקר בשער השני). לעומת זאת, בתמונה האנליטית אין מציאות אובייקטיבית (ברמות שונות); יש המקבלים את המציאות של העצמים, ויש שאינם מקבלים אף את זו). הנובע מתמונה זו, היא שאת ההבדלים בין תפיסות העולם ניתן לייחס לאחת משתי אפשרויות: חופש מוחלט (בניגוד לחירות), הנובע מכך שניתן לעצב את השקפת עולמנו באופן שרירותי וחופשי לחלוטין (וזה מה שמוביל לפלורליזם. ראה גם להלן בנספח). או לחילופין, שעבוד מוחלט, לפיו כל תפיסות האדם ושיפוטי נגזרים מן המציאות בה הוא נתון, באופן שאינו תלוי בהחלטתו האישית. הפוסטמודרניות מוצאת את עצמה מתנדנדת בין שני הקטבים הללו, ולפעמים ללא הבחנה ברורה ביניהם. לעומת האנליטיות שמתנדנדת בין שעבוד לחופש, הסינתטיות אינה דוגלת באף אחד משני אלו, אלא בחירות. ההבדל הערכי מתלכד כאן שוב עם ההבדל האונטולוגי והאפיסטמולוגי.

²⁴ ראה בספר **גוף ונפש**, קייט קמפבל, בתוספת השנייה של ישעיהו לייבוביץ' בסוף הספר. כמו כן ראה בסוף מאמרו של הר' זייני, 'לוגיקה ומטפיסיקה בדרשות חז"ל', **ספר הגיון**, משה קופל ועלי מרצבך (עורכים), מכון 'צמת', גוש עציון תשנ"ה.

²⁵ אמנם, מקור הכינויים 'ימין' ו'שמאל' הוא במיקום המושבים של הסיעות הללו בפרלמנט הצרפתי לאחר המהפכה. ישנה כאן סינכרוניות מעניינת, ולא ברור האם צדדי הישיבה בפרלמנט עצמו הושפעו מהשקפות העולם של הסיעות השונות (מה שמריח כספקולציה חשודה), או שמא האימוץ של הביטויים הללו כמשקפים את השקפות העולם הללו, הוא אשר נסתייע בקונוטציות הקבליות, אולי אף באופן לא מודע (זה נשמע סביר הרבה יותר).

סיכום הדיון בשער השישי

בשער זה עסקנו בהצגת העימות האנליטי-סינתטי, כפי שהוא תואר בשלושת הספרים (ראה גם בפרק הסיכום שיבוא מייד), באמצעות מינוח קבלי, ומזווית ראייה 'מיסטית' מופשטת. ראינו שהאנליטיות קשורה לצד שמאל הקבלי, והסינתטיות קשורה לצד ימין הקבלי. צד שמאל בקבלה מכיל את הספירות: בינה וגבורה (ובשם כללי 'דין'), והצד הימני מכיל את הספירות חכמה וחסד. כל אחד משני הצמדים הללו מורכב בקבלה לסינתזה שהיא מזיגה של שני הרכיבים הללו:

חכמה+בינה=דעת ; חסד+גבורה=תפארת.

עמדנו על שלושה מישורים בהם ניתן ליישם את הזיהוי הזה: אונטולוגי, לוגי ונורמטיבי. במישור האונטולוגי, ראינו שהאנליטיות אינה מקבלת קיום אובייקטיבי של בצל ערכי, או אפילו מדעי. היא רואה את גלדי הבצל כקיימים לעצמם. הוא הדין לגבי מימד עצמותי של מושגים. לעומתה, הסינתטיות מקבלת את הרובד הבסיסי כסוג כלשהו של יש, וזה אשר מאפשר לה לראות בכל המבנה שבנוי על היסוד הזה ביטוי לאמת כלשהי (ולא רק לזווית יחסית, חסרת משמעות אובייקטיבית).

במישור הלוגי, האנליטיות אינה מקבלת את קיומה של החכמה, והיא יוצרת אשליה של בינה ללא חכמה, או תיזות ללא אקסיומות. הסינתטיות, לעומתה, מקבלת את החכמה כבסיס שנותן משמעות לכל המבנה אותו יוצרת הבינה מתוך החכמה (הסקת מסקנות מן האקסיומות). במישור הנורמטיבי, האנליטיות אינה מקבלת את קיומה של בחירה חופשית. היא רואה בפעולות האדם תוצאה מכנית של נסיבות (שיעבוד דטרמיניסטי, כעין הבחירות בסוריה), או תוצר חופשי לגמרי (אינדטרמיניסטי). מכיון שאין קיום ליש אובייקטיבי שמגדיר ערכים נכונים ומחייבים, הדבר נתפס כאקט שרירותי (כעין הבחירות בשווייץ).

המסקנה מן האמור בשער הזה היא, ש'ימין' ו'שמאל' אינם אלא המינוח הקבלי שמקביל ל'סינתטיות' ו'אנליטיות'. מן השורש הימני-סינתטי נגזרות כל האידיאות המשניות של הסינתטיות (ה'קרונות' של הרכבת הסינתטית, במינוח של ההקדמה לספר הראשון), ומן השורש השמאלי-אנליטי נגזרות כל האידיאות המשניות של האנליטיות.

פרק מסכם: מן האדם אל האדם דרך המדע, הפילוסופיה, הדת והמיתוס (מבט כולל על מהלך הטרילוגיה עד כה)

מבוא

שלושת הספרים הראשונים תוכננו להיות טרילוגיה, שמטרתה לתאר את העימות האנליטי-סינתטי מזוויות שונות. הספר הראשון עסק בהצגת האידיאות המופשטות, האנליטי והסינתטי, ובהצבעה על חשיבותן בביאור תופעות תרבותיות ואידיאיות שונות. באותו ספר גם העלינו טיעונים לטובת הסינתטיות ונגד האנליטיות. הספר השני עסק בהשלכות של התיאור על הפילוסופיה של המדע ועל הקונפליקטים בין מדע למיתוס. הספר הנוכחי השלים את המהלך בתיאור ההשלכות על הבנת נפש האדם, ועל הפונקציות השונות שבתוכה. הספר הבא, הרביעי, אשר מסיים את הקוורטט, עוסק בשאלות מטא-הלכתיות ומטא-משפטיות. הספר מראה את ההשלכות של הגישה הסינתטית בפתרון של כמה בעיות יסודיות בתחומים אלו. זוהי תוספת שמהווה כעין נספח לטרילוגיה הראשונה. המהלך העקרוני מוצג בשלושת הספרים הראשונים, ומטרתו של הפרק הזה היא להבהיר את עיקריו. אנו נעשה זאת דרך הצבעה על המעגליות של הטיעון המוצג בטרילוגיה, ונוסיף הסבר המראה את הכרחיותה. אנו נסקור את המהלך של הטרילוגיה כולה בפרספקטיבה רחבה, ונראה כי בנקודת הסיום אנו מוצאים את עצמנו בחזרה בנקודת המוצא, כלומר בתחילת הספר הראשון. המעגל הזה ישמש אותנו גם בכדי להציג את עיקרי הטיעונים והתובנות אותם צברנו לאורך הדרך.

על המעגליות: 'פילוסופיה' ו'תיאולוגיה'

פעמים רבות המבנה המעגלי נתפס כמבנה בעייתי. מהלך לוגי שזנבו בתוך פיו הוא בדרך כלל חסר תועלת לוגית. לא ניתן לבסס את הנחה א על הנחה ב, ולחזור ולבסס את ב על א. אולם כאן עלינו לשים לב לכמה נקודות מתודולוגיות חשובות:¹

1. עיסוק בנפש האדם, ובפרט בשכל האדם, נדון להיות מעגלי מעצם הגדרתו. האדם משתמש בשכל שלו כדי להבין את אופן פעולת השכל שלו בעצמו. אין לנו כלי אחר, ואין מתודה אחרת לעשות זאת.
2. מעגליות אינה תמיד בעייתית. גם במתמטיקה משתמשים לפעמים בטכניקה שנראית מעגלית. למשל, בתחום של משוואות לא ליניאריות, פעמים רבות מניחים פתרון מסוים, מציבים אותו במשוואה, או במערכת המשוואות, ובודקים האם הפתרון הוא עקבי. כלומר, אם הנחת המבוקש מוכיחה את עצמה, אנו מאמצים את הטענה המובעת בה.²

¹ שאלה זו נדונה בקצרה בספר הראשון (בסוף פרק א של שער אחד-עשר).

² בתחומים מסוימים של המתמטיקה קיימת הוכחה לכך שאם ישנו פתרון עקבי אזי זהו הפתרון הנכון.

במקרה שלנו אנו מציגים מבנה שלם, שאמור להיות עקבי, ומסוגל לחזור על עצמו באופן חלק ורציף (כלומר, לסגור את המעגל של הטיעון באופן הרמטי). האלטרנטיבה היא מבנה שאינו עקבי, לא חלק ולא רציף. כפי שראינו לכל אורך הדרך, המבנה האנליטי אינו מצליח לעשות את המסלול המעגלי במלואו. הוא מציג מבנה רופף ובעייתי. במצב כזה ניתן להראות, ולו על דרך השלילה, שהצבעה על קוהרנטיות של המבנה מספיקה כדי להוכיח שהוא המבנה הנכון.

כמובן שכל זה אינו אלא משל לענייננו. אנו לא עוסקים כאן בבעיה מתמטית, ולכן משפטי קיום ויחידות של פתרון אינם קיימים ואינם רלוונטיים. אולם ההיגיון הבסיסי עדיין נכון גם בסכימה כזו.

3. בספר הראשון הצגנו שתי דרכי טיעון (ראה שם בהערות 21 ו-25): הדרך ה'פילוסופית' והדרך ה'תיאולוגית'. הדרך ה'פילוסופית' יוצאת מהנחות יסוד ומסיקה מהן מסקנות. הדרך השנייה, ה'תיאולוגית', יוצאת דווקא מן המסקנות, ו'מסיקה' מהן הנחות. כלומר, מתוך האמונות האינטואיטיביות שלנו אנו מחלצים את הנחות שמובלעות בתשתיתן. כך אנו חושפים את המבנים הפנימיים ביותר שלנו, מלמעלה למטה (מן המודע אל הלא-מודע).

הטיעון הבסיסי של הטרילוגיה בנוי בסכימה 'תיאולוגית'. אנו מניחים את מהימנותן של האינטואיציות שלנו, ובוחנים מהן הנחות שמנחות בתשתיתן, והאם יש צורך לזנוח את האינטואיציות הללו, ואולי אף את עצם תקפותה של האינטואיציה ככלי (כך נוטים לומר בעלי השקפות אנליטיות). בתחילת התהליך הזה אנו מבחינים בקיומן של הנחות אינטואיטיביות שלנו, כגון ההנחה שניתן לצבור מידע מדעי ולהכיר את העולם, או שניתן לנהל ויכוח על אידיאות, או שיש משמעות אובייקטיבית כלשהי לשיפוט אסתטי. מן הנחות הללו אנחנו מנסים לחפש מהי המסגרת והתשתית הפילוסופית שמאפשרת לאמץ הנחות כאלה (ההנחה היא שאם ישנה אפשרות סבירה לעשות זאת, אז עלינו להיותר עם האינטואיציות שלנו, ולא לזנוח אותן). המסקנה אותה אנו מגלים היא שהדרך היחידה לבסס את האינטואיציות הללו היא הנחת קיומם של יישים מופשטים, שהצפייה בהם מהווה בסיס לכל מערכת נורמטיבית או מדעית (במינוח שלנו כאן: 'מערכת קטגוריאליטית'). אם נרצה לאמץ את האינטואיציות שלנו, אין לנו מנוס מכך.

בדרך זו מתברר לנו כי מאז ומעולם הנחנו הנחות מסוימות, אלא שעד כה היה זה בדרך מובלעת. בשלב הבא אנו מעלים את הנחות הללו למודעות, ומשלבים אותן בהשקפת העולם שלנו. מכאן והלאה אנחנו משתמשים בהן באופן מפורש, ולא רק מניחים אותן במובלע. כך אנו מגיעים לאימוץ הטענות שעלו במהלך הטרילוגיה, לפיהן ישנם יישים אתיים ואסתטיים, וישנו כוח חשיבה שפועל באופנים הכרתיים (ויתור על ההבחנה בין החשיבה וההכרה). בסופו של התהליך אנו מגיעים לאלוקים שעומד בבסיס הכל. הוא אשר מאפשר את האמון בתקפותן של האינטואיציות שלנו, וממילא גם בתקפותן של הנחות שבבסיסן.

דרך 'פילוסופית' של טיעון צריכה היתה ללכת במהלך הפוך: מתוך הנחות שישנו חלק מכיר בשכל, ושישנם אובייקטים אתיים ואסתטיים, היינו מסיקים שישנה משמעות לשיפוט אסתטי

ואתי, ושניתן להכיר את העולם בדרך מדעית. אולם כאן צעדנו בכיוון ההפוך, ה'תיאולוגי': מן המסקנות אל ההנחות.

התיאור המוצג כאן, מציב את המהלך שעשינו בתוך סכימה 'תיאולוגית'. אם כן, לא פלא שהוא יהיה בנוי בצורה מעגלית. הלוגיקה שפועלת בצורה 'פילוסופית', מן ההנחות למסקנות, היא קווית. אך כפי שראינו, בניגוד לאשליה האנליטית, היא לעולם לא מספקת. תמיד תעמוד ברקע הדברים שאלת תקפותן של הנחות היסוד. לחילופין, טיעון לוגי דדוקטיבי תקף מכיל תמיד אלמנט של הנחת המבוקש,³ ולכן גם הוא מעגלי במהותו. אמנם, פעמים רבות המעגליות היא סמויה.

אז כיצד בוחנים אמינות של טיעון תיאולוגי? האם די לנו בכך שהאינטואיציות שלנו יכולות להיות על כנף? זהו שיקול חשוב, אך לא בלבד. כאמור, הטיעון ה'תיאולוגי' הוא מעגלי במהותו, שכן אנו יוצאים מן המסקנות, מנסים לחלץ תשתית של הנחות תיאורטיות שמהן ניתן לחזור ולהוציא את המסקנות הללו. כאשר נצליח במהלך המעגלי הזה, ונמצא שאכן חזרנו על עקבותינו, נאושש בכך את המהלך ה'תיאולוגי' כולו.

אם כן, המעגליות של מהלך הטיעון אינה מבוססת רק על העובדה שאנו עוסקים בעצמנו, כמו שראינו למעלה, אלא גם על צורת הטיעון שנקטנו בה כאן. היא משקפת את החלפה של המתודה הפילוסופית במתודה התיאולוגית. היא מכתיבה גם את המדד לאיכות הטיעון. טיעון מעגלי נמדד בעקביות, ולא דווקא בהוכחות על סמך הנחות, כמו הטיעון ה'פילוסופי' (שאינו אלא אשליה, כנזכר לעיל).

שחזור של המהלך

ננסה לפרט את המהלך המעגלי של הטרילוגיה עד כה. נקודת המוצא היתה האדם וחשיבתו. התחלנו בהצגת שתי האלטרנטיבות הבסיסיות בתפיסות הלוגיות שלנו: האנליטית והסינתטית. ראינו שבמקביל לשתי העמדות הללו, שמאפיינות את חשיבתו ורצונו של האדם, ואשר מופיעות במישור הלוגי, עולות גם שתי אלטרנטיבות ביחס למישור האפיסטמולוגי: האסנציאליזם והקונוונציאליזם. אלו מתארות את יחסו של האדם לאפיסטמולוגיה ולחשיבה. מתוך הצגת העימות הפילוסופי הזה ראינו שצומחות מחלוקות אידיאיות רבות שמנסרות בעולמו: ימין ושמאל, דת וחילוניות, מודרניות ופוסטמודרניזם, ועוד.

אם כן, נקודת המוצא היתה פילוסופית-לוגית, אך זו אינה אלא השקפה ודרך חשיבה של בני אדם. אנשים שונים בוחרים בדרכי חשיבה אנליטיות או סינתטיות, ולכן למעשה נקודת המוצא האמיתית של הדיון היא האדם.

לאחר שהבחנו בהשלכות האקטואליות חזרנו לדיון הפילוסופי, ושם הבאנו כמה טיעונים (רובם בעלי אופי תיאולוגי) לטובת העמדה הסינתטית-אסנציאליסטית, ונגד ה'רציונליות' לכאורה של האנליטיות הקונוונציאליסטית.

³ ראה על כך במאמרי 'אברהם אבינו וכובעו: בשבח הנחת המבוקש', צהר יז, חורף תשס"ד.

בסוף הספר הראשון ניסינו להציג באופן פוזיטיבי (עד כמה שניתן) את האלטרנטיבה הסינתטית, שבדרך כלל סובלת מעמימות מהותית. ראינו שם שהאפשרות היחידה להמשיך ולאחוז באינטואיציות שלנו היא הויתור על ההבחנה בין החשיבה להכרה, כלומר זיהוי חלקי של שני מישורי הדיון בהם פתחנו (הלוגי והאפיסטמולוגי). זוהי הדרך היחידה לקבל את אפשרותם הממשית של משפטים סינתטיים-אפריורי, בניגוד להצעותיו, האנליטיות במובלע, של קאנט, אשר רק מנציחות ומחביאות את הבעיות שהעלה דוד יום.

ראינו כי משמעותו של הויתור הזה היא יצירת אפשרותה של התאמה בין השכל לבין המבנה של העולם. התאמה זו נוצרה על ידי ישות ששולטת על שני צדי המשוואה: אלוקים. ראינו שללא אלוקים, אין הכרה, אין מדע, ולמעשה - אין אמת. את זה כבר הראה ניטשה כאשר חזה את השבר הפוסטמודרני (עידן 'מות האלוהים').

בספר השני ראינו ששתי הגישות היסודיות הללו עומדות גם בתשתיתן של שתי גישות למדע ולפילוסופיה שלו. לפי הגישה האנליטית ('אקטואליסטית', במונחיו של בכלר) המדע אינו מוסיף לנו מידע על העולם אלא רק עוזר לנו לאכסן ולרכז את המידע הקיים, ולהציג אותו בצורה יעילה ושימושית. כפי שראינו, זוהי עמדה מופרכת לחלוטין. אדגיש, לא מדובר בהשקפת עולם אפשרית ולא הכרחית. זוהי עמדה שלא עומדת במבחנים אמפיריים בסיסיים ביותר. בספר השני (בשער השני) הוצג טיעון שמוכיח במובהק את מופרכותה. ראינו שכל האינטואיציות והתוצאות המדעיות מתנגדות לה חזיתית.

לעומתה, הצגנו את המסגרת הסינתטית, שמתבססת על היכולת הסינתטית כחשיבה-הכרה, ואשר מהווה בסיס יחיד לאפשרות ההתקדמות המדעית. אם כן, עד כאן עברנו מן האדם דרך אלוקים אל המדע והפילוסופיה שלו.

מתוך כך ראינו בהמשך הספר השני שניתן לאמץ מישורי הסבר מקבילים לאותן התרחשויות עצמן, ולסבור שכולם נכונים בו-זמנית. הדגמנו זאת על אימוץ סימולטני של הסברים במישור המיתי, או הדתי, תוך הצבעה על העובדה שאימוץ כזה אינו נוגע למישור המדעי. שניהם יכולים להיות נכונים בו-זמנית. זו היתה חזרה כלשהי לאלוקים, לדת ולמיתוס, כמישורי הסבר מקבילים למישורים המדעיים והאחרים. חזרה זו עיגנה את השילוב של אלוקים, בין האדם לבין המדע והפילוסופיה שלו.

לאחר כל ההכנה הזו, הקרקע היתה בשלה לחזרה לדיון על האדם, שהיה בעצם נקודת המוצא לדיון כולו. הדיון בספר הנוכחי עוסק באדם, אך הפעם לא במובלע, אלא במפורש. האדם אינו מופיע כאן רק כמסגרת שבתוכה מתנהל הדיון, כמו בשני הספרים הראשונים. כאן האדם ומבנה הנפש והכישורים הקוגניטיביים שלו, הם נושא הדיון עצמו. כאן משמשים אותנו הכלים שפותחו בספרים הקודמים ובניהם היחס בין חשיבה והכרה, האמון באינטואיציות והערובה של אלוקים לכל אלו, כדי לחזור ולהתבונן על מקורן של כל האידיאות הללו: אנו עצמנו.

הדיון בספר הנוכחי החל בשאלת היחס בין גוף ונפש (שאלת המטריאליזם). כאן אנחנו עדיין לא עוסקים באדם, אלא בפריפריה כלשהי שלו (הגוף). לאחר מכן הדיון התמקד במבנה הנפש. גם שם היה עלינו לקלף כמה קליפות עד שהגענו לאדם עצמו, כלומר ל'אני'. זהו המשך למה

שראינו בשער השני של הספר הראשון, שלכל יש או מושג, קיימת עצמות ומסביבו קיימת מעטפת של תכונות ומאפיינים (=צורה). מתוך הסתכלות כזו צלחנו את הפסיכולוגיה והיצרים שלנו, וראינו שהמכלול הזה אינו זהה לאדם עצמו. ה'אני' איננו מצוי בתוך המפה הפסיכולוגית שלנו. ה'אני' הוא היש הנושא את המפה הזו, או המטייל בתוכה. הוא בעליה של המפה הזו. הפסיכולוגיה והיצריות גם הם אינם אלא פריפריה, אמנם פנימית יותר, של האדם.

שתי פוקנציות עילאיות עומדות במקום הקרוב ביותר לאדם כשהוא לעצמו (ביטוי זה עצמו, שלקוח ממשנתו של שופנהאואר, מהווה יישום מעגלי של המתודה הקאנטיאנית, המוסב על האדם עצמו)⁴: החשיבה והרצון. מצאנו שם שבבסיסם של שני אלו (בגרעין הבצל שלהם) מצוי כושר צפייה באובייקטים מופשטים (כאמור, ברקע הדברים ניצבת המסקנה האפלטונית שהובאה בספר הראשון, לפיה עצמויות של מושגים אכן קיימות). אובייקטים אלו מחולקים לכמה סוגים, כאשר כל אחד מהם מכונן קטגוריה שונה: ישנם אובייקטים אתיים, אסתטיים, מדעיים-עובדתיים ועוד.

ראינו שבכדי לקבל את אפשרות קיומו של מימד אובייקטיבי בכל אחד משלושת השיפוטיות הללו, עלינו להניח שכל מושג מופשט כזה יוצר מערכת קטגוריאלית, אשר מתארת בתוך ההכרה שלנו את מערכת העקרונות ששולטים על פעילותנו הקוגניטיבית בקטגוריה זו. אפשרותן של מערכות קטגוריאליות כאלו להתארגן במבנה קוהרנטי בעל משמעות (שמתוכו אנו מאמצים אותן, משנים חלקים מהן, מנהלים שיח ותקשורת אודותיהן, או מדרגים ביניהן), הובילה אותנו לקיומה של מערכת-על, שמהווה מסגרת לכלום. בעולם היהודי, מערכת על-קטגוריאלית זו היא התורה, שהיא 'נציגתו' של האלוקים כשלה הקטגוריאלית של העולם.

אם כן, לאחר שסיימנו את הדיון באדם ובחשיבתו, ואוששנו את המסגרת הסינתטית שמכוחה הגענו לאלוקים, אנו מוצאים את עצמנו בחזרה באותה נקודה (ההתאמה בין האדם לעולם מוליכה לאלוקים).

ראינו שאלוקים מהווה את הבסיס לאפשרותה של סינתטיות (הוא שערב להתאמה בין ההכרה והשיפוט לבין העולם), והוא גם תוצאה של התצפית הסינתטית על העולם הקונקרטי והמופשט שהוא ערב לו. זוהי תמצית המעגל הסינתטי שהוצג למעלה. לאחר שהצגנו את התמונה הסינתטית של רוח האדם, אנו מגיעים לאלוקים; בעוד שבספר הראשון, אלוקים היה הבסיס שאיפשר לנו את הטיעון הסינתטי, שכן הוא זה שיוצר את הסינתטיות וערב לאמינותה, אזי בסופו של דבר היא זו שמראה לנו את עצם קיומו.

הדרך מהמדע לאלוקים היא 'תיאולוגית', אולם מן האלוקים למדע הדרך היא 'פילוסופית'. זוהי פשוט צעידה באותה דרך הלך ושוב. כפי שהסברנו למעלה, הצעדה הזו אינה 'הוכחה',

⁴ אחד הטיעונים החזקים נגד המשנה הקאנטיאנית, שהובא בספר הנוכחי, התבסס על יישום ההבחנה בין פנומנה לנואומנה, על ההבחנה הזו עצמה. צייטלין שואל מנין לקוחה הבחנה זו עצמה? האם היא קיימת אצלנו בהכרה ובחשיבה פנימה (בפנומנה), או שמא היא הבחנה ששייכת לעולם האובייקטיבי (הנואומנה)? גם כאן אנו פוגשים יישום מעגלי של ההבחנה הקאנטיאנית, וזוהי תוצאה הכרחית של עיסוק בכלי החשיבה וההכרה שלנו.

במובן המקובל, אלא הצבת מסגרת (היחידה האפשרית) שמאפשרת לחשוב על העולם, להכיר אותו, ולהיות רציונלי (בניגוד להזיותה של הרציונליות האנליטית). אם כן, גם אם אין כאן הוכחה קווית רגילה, ישנה כאן בהחלט הוכחה על דרך השלילה. האלטרנטיבה של אנליטיות נטולת אלוקים אינה עקבית עם המתודה המדעית ועם הצלחותיה, וגם לא עם התחושה שישנו מימד אובייקטיבי בהכרה ובשיפוטים שלנו.

נציין כי במהלך הדברים נוצרו עוד מעגלים רבים בעלי 'קוטר' קטן יותר, ואין כאן המקום לחזור ולפרט את כולם. לסיכום, המעגל הרחב שנוצר כאן הוא המעגל הבא: מהפילוסופיה (חשיבה-הכרה), אל האדם (בדרך 'תיאולוגית'), ממנו לאלוקים (בדרך 'תיאולוגית'), וממנו בחזרה (בדרך 'פילוסופית') אל הפילוסופיה. כדרכם של מעגלים ניתן להתחיל לפסוע לאורכם מכל נקודה שמצויה עליהם, אך המדד להצלחה היא חזרה עקבית לאותה נקודה.

בחזרה לקאנט, וממנו אלינו

לסיום, פטור בלא קאנט אי אפשר. למעשה, הדרך בה הלכנו כאן היא בדיוק הדרך הקאנטיאנית. הבעיה שאותה רצה קאנט לפתור היא בעיית הסינתטי-אפריורי, וכך גם אנחנו. ניתן לומר שכל המהלך בטרילוגיה אינו אלא הצעת בסיס סביר לסינתטי-אפריורי אמיתי (לא כמו זה הקאנטיאני, שאינו אלא אנליטיות מובלעת). מה שקאנט הציע כאבן היסוד לפתרון שלו הוא מה שכונה על ידו 'שיקול טראנסצנדנטלי'. את השיקול הזה עצמו, שנועד אצלנו לפתור את אותה בעיה עצמה (הסינתטי-אפריורי), אמנם מזוויית אחרת, אנחנו מכנים 'הוכחה תיאולוגית'. ההבדל היסודי הוא שקאנט נותר בעמדה אנליטית, שכן הוא לא באמת הציע את קיומם של משפטים סינתטיים-אפריורי. הוא אינו מראה דרך שבה אנו יכולים לטעון טענות אפריורי על העולם עצמו. הוא פשוט מגדיר מחדש את 'העולם' שבו עוסקת הכרתנו, כמשהו סובייקטיבי שקיים רק בתודעתנו. אם כן, המשפטים שלו הם אולי אפריוריים (וגם בכך פקפקנו בספר הראשון), אך ממש לא סינתטיים.

לעומתו, מה שהצענו כאן היה אמנם מהלך קאנטיאני, אולם הוא אובייקטיבי באמת. הוא מותיר את היכולת שלנו לנסח ולאמץ טענות סינתטיות-אפריורי על מכונה. טענות אלו עוסקות בעולם עצמו, ואנו באמת יודעים אותן 'אפריורי'. אמנם, גם כאן ישנו מחיר (הסינתטי-אפריורי המלא והטהור לא קיים באופן מלא): אצלנו, המושג 'אפריורי' הוא שעובר מטמורפוזה מסוימת. פירושו של 'אפריורי' אצלנו הוא 'לא באמצעות חמשת החושים'. אך במובן מסוים הוא במהותו בכל זאת אפוסטריורי. כפי שכבר הזכרנו פעמים רבות, מדובר בהליך שהוא כעין הכרה, ולא חשיבה צרופה. זוהי התבוננות במושגים, או באידיאות, הקיימות אי שם מחוץ להכרתנו. זהו פירוש המושג 'סינתטי-אפריורי' בשפה שהצענו.

מכאן ברור שזכויות רבות במהלך הזה שמורות לעמנואל קשישא, אשר הציב רבות מאבני המיל על המסלול הזה. הוא חידד את השאלות, ואף הצביע על הכיוון לפתרון. כמוהו (אם כי במינון נמוך יותר) גם פילוסופים רבים אחרים. אולם חשוב מאד להביט על המאמץ הפילוסופי רב השנים הזה במבט מקיף, וזה בסך הכל מה שניסינו לעשות כאן: המצב כיום הוא שהאנליטיות

אינה מציעה ביסוס למאומה. כל תחומי העיון והחשיבה מתרוקנים לחלוטין מכל משמעות וצידוק, והעובדה שהחיים, המדע, השיפוטים השונים, ועוד כהנה וכהנה פעילויות אנושיות, ממשיכים וזוכים לאמון, זאת על אף היעדר מוחלט של צידוק, ואף מופרכות לכאורה, צריכה להיחשב בגדר 'נס' (כך אכן מתבטא הוגו ברגמן, בפרק ט של **מבוא לתורת ההכרה** שלו, כסיכום למצבה העגום של תורת ההכרה והפילוסופיה של המדע).

על ה'קיסר' האנליטי שבפתיחת הספר

במבט רחב וכולל עולה תמונה בעייתית מאד: התרבות האנליטית מצויה כיום במצב שבו אין שום פתרון לשום שאלה בסיסית בשום תחום עיוני (כולל הפילוסופיה של התחומים המדעיים). אך על אף שאין שום אפשרות להציע ביסוס לשאלה כלשהי, למשל בפילוסופיה של המדע, בכל זאת הכל עובד. לא רק שהכל עובד, אנחנו מלאים אמון בתהליכים המופרכים ('ה'ניסים') הללו.

האלטרנטיבה היחידה שניסתה להציע ביסוס כלשהו היא זו של קאנט. כיום, רבים יודעים שהיא לא הצליחה לעשות זאת, אולם ללא מבט מקיף קל מאד לא לשים לב לכך שנתרנו עם שוקת שבורה. בכל מרחבי הפילוסופיה לא קיימת תשובה של ממש לתהיות הבסיסיות הללו, והויתור על קאנט אמור להוביל אותנו לבחינה מחודשת של השאלות אותן הוא העלה וחיידד. דבר זה לא נעשה כלל ועיקר.

לפעמים מוצעת 'תרופה' אנליטית מוזרה למחלה זו: הפיכת הספק והעלאת השאלות לאידיאל עליון. בעולם אנליטי בו אין תשובה לאף שאלה מהותית, הספקנות הופכת לערך, ויחסיות פרדוקסלית ואבסורדית, שכמה מהיבטיה ההזויים ביותר עלו במהלך הדיון בספר זה, תופסת את מקום הרציונליות.

חשוב מאד להבחין בין הערך של ביקורתיות ובחינה אמיצה של כל רעיון, שהיא אכן מאפיין חשוב והכרחי למתודה שיכולה להגיע לאמת כלשהי, לבין מתן ערך לעצם ההימצאות במצב של ספק. בהסתכלות שפויה, הערך של הספקנות צריך להתייחס למתודה ולא למצב בו אנו מצויים. אך האנליטיות מאז ומעולם לא באמת הציגה תמונה שפויה. אדרת הרציונליזם שהיא עוטה, אינה אלא בגדי המלך החדשים. כפי שראינו, תנאי הכרחי לרציונליזם אמיתי הוא דווקא אימוץ של עמדה סינתטית.

בציטוט בתחילת הספר הנוכחי הבאנו קטע שמדבר על האושר שבהתעלמות, ועל החשיבה כמקור לבעיות. האנליטיות ניזונה מן האשליות של הרציונליזם וההילה המדעית. אם מישהו יתחיל באמת לשאול שאלות קשות, היא מתפוגגת מאליה. אך 'הקיסר' האנליטי, בטובו, דואג לנו תמיד, באמצעות שעשועים ובילויים שונים, שלא נסבול מן המחלה הכואבת הזו.

'אין לנו שיור רק התורה הזאת'

הנקודה שבה ראוי לסיים את הדיון היא התורה. כפי שראינו, התורה היא מסגרת-העל הקטגוריאלית. בתוכה מקבלת כל קטגוריה את מקומה ומשמעותה, ובתוכה היא נבחנת

ומובנת. בהארה 37 לעיל ראינו תיאור מפורט יותר של טענה זו. על כן, שאלות כמו: מדוע ללמוד תורה? או: מהו הערך בלימוד תורה? הן חסרות מובן. שאלה כזו, מעצם טבעה, מצפה לתשובה שתסתמך על עיקרון בסיסי יותר, כלומר מובן מאליו עוד יותר, שהוא עצמו אינו דורש צידוק: "עלינו ללמוד תורה כי ___". אולם, אין עיקרון בסיסי יותר מאשר המחויבות ללמוד תורה. העיקרון הזה הוא אשר נותן משמעות לכל שאר הערכים והמחויבויות. התורה היא המסגרת הכללית, הבין-קטגוריאלית, שרק בתוכה ניתן בכלל לתת משמעויות.

זה מה שכינינו בשער החמישי 'לימוד תורה לשמה'. המושג 'לשמה' הוא העיקרון ההכרתי שמבסס כל מערכת קטגוריאלית. כל מערכת כזו מסתיימת בנימוק שנראה כמו 'ככה', אבל אין הכוונה ל'ככה' שרירותי, אלא ל'ככה' במשמעות של 'מובן מאליו'.

הבהרה לסיום

מהתבוננות על המבנה הכללי כפי שהוא מוצג כאן, עלול לעלות הרושם שהתורה כמבנה על-קטגוריאלית היא אפריורית. תצפית של כל אדם סביר על ה'אובייקט' הזה, תניב מיידית את מכלול התובנות האפריוריות (ובעיקר הסינתטיות-אפריוריות) שלנו בכל התחומים (מדע, אתיקה, אסתטיקה, מיתוסים וכדו'). יתר על כן, התמונה העולה מדברינו היא שכל הפרטים המרכיבים את התורה שבידינו הם אפריוריים והכרחיים (=תוצר של 'תצפית' שכלית גרידא), ושנחנו נולדים עם היכולת לצפות עליהם ולחלץ מן התצפית הזו את מכלול התובנות הנ"ל ואת כל הפרטים שמרכיבים את המושג 'תורה' במובנו היהודי.

אולם דברים אלו הם מופרזים, ולא לתמונה כזו היתה כוונתנו כאן. בהארות 21 ו-25 של הספר הראשון עמדנו על הראיה התיאולוגית לקיומו של אלוקים, והבחנו בין האלוקים ככוח טרנסצנדנטלי (=מקור היכולת הסינתטית שלנו), שהוא מושג אוניברסלי, לבין אלוקים הפרטיקולרי של היהדות והתורה. אותה הבחנה עצמה עלינו לעשות ביחס לתורה כבבואתו הנורמטיבית של האלוקים. האובייקט הנורמטיבי ששמו 'תורה' אכן מסייע לנו לכונן את התובנות הסינתטיות-אפריוריות שלנו בכל התחומים. אך עיקר תרומתו היא בעצם המוכנות להעניק תוקף לתובנות כאלו, ולא דווקא ביחס לתכניהן. דומה כי קשה מאד (ואולי אף לא אפשרי) להוציא מן התורה מהו 'יפה', ואפילו מהו 'טוב', ובודאי לא מה 'נכון' מדעית. הכוונה כאן היתה שניתן להוציא מן התורה אמון ביכולת שלנו להכיר את כל אלו, ולתת בסיס פילוסופי ליכולת זו. לשון אחר: למנוע את הצורך שרבים חשים לשלול את האמון הזה על הסף. התמונה המתוארת כאן היא השלמה וביסוס אופטימי של כל היכולות האנושיות ולא החלפה פסימית שלהן במיסטיקה סוג ב.⁵

עצם התצפית בתורה אינה פעולה אפריורית, כמו ראייה רגילה. אינני מכיר דרך לצפות במצוות תפילין, או איסור אכילת חזיר, או לצפות במשהו שניב את המצוות הללו אפריורית. התצפיות

⁵ הסתכלות כזו קשורה למה שכינינו בספר השני 'הרהביליטציה הפוסטמודרנית' של הדת והמיתוס.

הקונקרטיות יותר הללו ניזונות ממסורת, מבתי מדרש, מלימוד של חומר שמועבר אלינו באמצעים שונים, ומאמון בצורת הראייה שמתפתחת מתוך העיסוק בחומר הזה (ראה על כך ביתר פירוט בשער השלושה-עשר של הספר הראשון). 'בית המדרש' הוא המקום בו מתפתחת היכולת הסינתטית הזו, כמו גם האמון שלנו בה, ובו אנו 'צופים' באובייקט הזה. אם כן, ה'אובייקט' העל-קטגוריאלי הזה אינו רק בסיס לכל התובנות שהזכרנו, אלא גם ניזון מהן. הוא בונה אותן ונבנה על ידן. לימוד של סוגיית תפילין וחזיר בונה את האינטואיציות שמלוות אותנו בתחומים נוספים. היכולת הסינתטית נבנית בבית המדרש ומשם היא יכולה לצאת ולכוון תחומי דעת נוספים. זו אינה אלא בבואה דבבואה של המעגל הכללי יותר אותו תיארנו בפרק זה.

על כך כבר אמרו חז"ל: "אם פגע בך מנוול זה [=יצר הרע], משכהו לבית המדרש".

אפילוג

אכילס: ידידי הצב, נראה שאנחנו מצויים בנקודת המוצא.

צב: למה כוונתך?

אכילס: בספר הראשון הסברת לי שהאמונה היא התשתית ההכרחית ליכולת שלנו לתפוס אמיתות יסודיות. הוספת שבלעדיה אין אפשרות לבסס את תקפותם של משפטים סינתטיים-אפריורי. ולבסוף אתה אומר לי פתאום שהיא דווקא המסקנה של השימוש באותה יכולת. אז תחליט: האם האמונה היא הנחה או מסקנה?

צב: בספר הראשון כבר הבחנו בין טעינה פילוסופית (שגוזרת מסקנות מהנחות) לבין טעינה תיאולוגית (שגוזרת הנחות ממסקנות). במבט 'פילוסופי', היכולת להכיר אמיתות לא מנומקות היא התשתית לאמונה. אך במבט 'תיאולוגי', דווקא האמונה היא התשתית ליכולת.

אכילס: אז האמונה היא הנחה או מסקנה?

צב: גם וגם.

אכילס: קשה להימנע מן התחושה שהסופיזמים הללו מחביאים מאחוריהם ואקום לוגי. אתה תולה את א' ב- ב' ואחר כך תולה בחזרה את ב' ב- א'.

צב: תגיד, הפייסטוס באמת היה קיים?

אכילס: ודאי, הרי הוא אשר יצר את חליפת המגן המפורסמת שלי.

צב: כלומר המגן הוא ההנחה וקיומו של הפייסטוס הוא המסקנה.

אכילס: נכון.

צב: ומניין נוצר המגן הזה?

אכילס (חסר סבלנות): בידיו האמונות של הפייסטוס. כבר אמרתי לך, לא?

צב: אז הפייסטוס הוא המקור לקיומו של המגן, או שהמגן הוא דווקא המקור לקיומו של הפייסטוס?

אכילס: מה השטויות הללו? ברור שהפייסטוס יצר את המגן, וקיומו של המגן מעיד על קיומו של הפייסטוס. מה הבעיה כאן, ווטסון יקירי (תוך שאיפת עשן ממקטרת דמיונית)?

צב: אם כך, גם ביחס לאמונה המצב הוא דומה מאד. האמונה היא הכלי שמסייע לנו להכיר באמיתות היסודיות (הסינתטיות-אפריורי), אך קיומן של אלו מעיד על תקפותה של האמונה. במה זה שונה מהדוגמא של הפייסטוס והמגן?

אכילס: זה מזכיר לי את מה שראינו בספר השני ביחס למדע. העובדות הפרטיות מהוות בסיס שממנו אנו מסיקים על קיומו של החוק הכללי, אבל החוק הכללי הוא הסיבה להתרחשותן של העובדות הפרטיות.

צב: בראבו! אתה מתחיל להשתפר.

אכילס: אתה זוכר שיצאנו לדרך במגמה למצוא האם בני האדם גם הם קיימים, או רק האלים, וכן כדי לנסות ולבחון מה טיבם של בני אדם אלו.

צב: אכן.

אכילס: אם כך, המסקנה מהסיור האחרון הזה היא דומה מאד למסקנתו של הסיור אותו ערכנו בספר הקודם. שם הוכחנו לבני האדם שהמיתוסים קיימים, וכאן הוכחנו למיתוסים שבני האדם קיימים.

צב: וגם לבני האדם, שהרי כזכור לך האנליטיקנים שביניהם מפקפקים בעצם קיומם.

אכילס: כלומר, התיזה שלהם היא: אני חושב משמע איני קיים.

צב: נכון.

אכילס: המסקנה היא שכנראה ישנם שלושה סוגי יישים: רוחניים, חומריים, ודואליים (חומריים-רוחניים).

צב: אכן.

אכילס: אז מה עם נימפות? האם גם הן קיימות? הרי עצם קיומי הוא ראיה לכך שתטיס גם היא היתה קיימת. ומייד הוא מוסיף בעיניים נוצצות: ומה עם הצבים? אולי בכלל ניצחתי במרוץ המיתולוגי בינינו?

צב: את כל זה נשאיר לאחד הסיורים הבאים...

נספח

על שרירותיות הרצון אצל ישעיהו לייבוביץ'

בין פוזיטיביזם לפלורליזם

אבי שגיא, במאמרו: 'לייבוביץ': האיש נגד הגותו'⁶, מבקר את ישעיהו לייבוביץ בקובעו נחרצות כי הוא היה בלתי עקבי ביחס לאימוץ המסקנות האמורות לעלות מהגותו. דומני כי ביקורת זו, המייצגת גם ביקורות דומות נוספות על הגותו של לייבוביץ, מבוססת על כשל בסיסי בהבנתה של משנתו. מעבר לכך, לדעתי ישנו כשל טיפוסי בניתוחן של עמדות פוזיטיביסטיות בכלל, שעליו בעיקר ברצוני לעמוד בנספח זה.

לכשל שיתואר כאן, ישנם שורשים עמוקים בהתפתחות התרבותית-פילוסופית של המאה הנוכחית, שמתחילה כעת לתת את אותותיה גם על ההגות היהודית בת זמננו, ועל כך אנסה לעמוד בקצרה בפרק השלישי והאחרון של הנספח.

א. ביקורתו של שגיא

שגיא במאמרו הנ"ל מצביע, ובצדק, על המהפכניות שבקביעתו של לייבוביץ כי היהדות היא מערכת ערכית-נורמטיבית, ולא מערכת של טענות אמת על העולם.⁷ לייבוביץ, כתוצר של עולם חשיבה פוזיטיביסטי, סירב לבסס את אמונתו ועבודת האלוקים שלו על מערכת טענות אמת על העולם, שכן אלו כוללות בהכרח טענות שאינן ניתנות לביסוס הכרתי אמפירי חמור כדרישתו של הפוזיטיביזם.⁸

מסיבה זו אצל לייבוביץ מערכת עבודת האלוקים מבוססת על הכרעה ערכית של האדם, שמחליט לקבל על עצמו עול מצוות. זו אינה תוצאה של אמונה בהתגלות, או אירוע פיזי-היסטורי כלשהו, אלא, כפי שלייבוביץ מדגיש חזור והדגש, החלטה רצונית 'שרירותית'. ההנמקה לעמדתו זו, כפי שמתאר שגיא, מתבססת על שני מסלולים מקבילים שניתן לתאר אותם באופן סכמטי כדלקמן:

מסלול הטיעון הראשון מבוסס על האינקומנסורביליות של הערכים, כלומר על היעדר היכולת להכריע באורח רציונלי בקונפליקט בין שני ערכים בסיסיים (=בלתי נגזרים) שונים, זאת עקב היעדר מידה (ערכית) משותפת. ממצב זה מסיק לייבוביץ (במובלע) כי בהיעדר דרך הכרעה רציונלית על האדם להכריע באופן 'שרירותי' בין הערכים הללו.

⁶ דעת, חוברת 38, חורף תשנ"ז.

⁷ לניתוח של גישה זו באופן כללי, ראה מאמרו של משה הלברטל, 'על מאמינים ואמונה', בתוך **על האמונה**, משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה. במאמר זה, שעוסק בעיקר ברובד המושגי-לוגי של אופן האמונה הזה, חסרה מאוד בחינה הלכתית (לדוגמא: כיצד ייתכן שהורגים אדם על פולחן לפי אמונה שגויה, אם גם האמונה הנכונה כלל אינה מכילה תוכן עובדתי). בהקשר זה כדאי לראות גם את שאר המאמרים בשער הראשון שם (אחד מהם עוסק ישירות בלייבוביץ).

⁸ מאידך, הפוזיטיביזם הלייבוביצי'אני בא לידי ביטוי הפוך דוקא בכך שבחינותיו את היהדות הן אמפיריות בעיקרן. הוא בחן את היהדות כתופעה חיה, ולא נהג להסתמך באופן בסיסי על ציטוטים מן הטקסטים הקאנוניים, אלא כאילוטרציות לדבריו.

הטיעון השני מבוסס על הכשל הנטורליסטי של יום, לפיו אין לגזור את הראוי מן המצוי, או לחילופין אין אפשרות לבסס ערכים על עובדות בלבד. תמיד יש להוסיף לטיעון הביסוס הנחה נוספת שקושרת את מישור העובדות עם מישור הערכים. בהקשר של עבודת ה' וקיום מצוות, נטען כי עצם ההתגלות בהר סיני אינה יכולה להוות ביסוס למחויבות, שהיא ערכית במהותה, לקבל את עולן של המצוות שנצטוונו בהן שם. למישור העובדתי, העוסק למשל בהתגלות, יש להוסיף החלטה אוטונומית של האדם לקבל על עצמו את עולן של המצוות שניתנו בהתגלות שבהר סיני. זוהי התוספת שקושרת את המישור העובדתי למישור הערכי-נורמטיבי. שוב ישנה כאן החלטה 'שרירותית', מכיון שהיא איננה נסמכת על עובדות, או על הנמקה רציונלית. משני הטיעונים הללו עולה כי על האדם העומד בצומת ערכית, להכריע באורח 'בלתי רציונלי' (במונחים פוזיטיביסטיים), או 'שרירותי' בטרמינולוגיה של לייבוויץ, באיזה כיוון ערכי הוא בוחר.

בהמשך דבריו, שגיאה מצביע על כך שלייבוויץ הסיק מן המצב של קונפליקט בין ערכים שאדם לא יכול לשכנע את זולתו לנהוג 'נכון'. ממילא, אם רוצה אדם לשנות את אמונותיו ודרך התנהגותו של זולתו, עליו לצאת למאבק (ואפילו מאבק אליים, בהקשרים ובמובנים מסוימים), בכדי להשליט את ערכיו הוא.

שגיאה טוען כי מתוך עמדתו הבסיסית של לייבוויץ בהכרח צריכה היתה לעלות עמדה פלורליסטית (לפחות במובן החלש, ראה הסבר והפניות שם). הוא ממשיך וטוען כי לייבוויץ, בהיותו דוגל, כאמור, במאבק ערכי-תרבותי, לא צעד עם הכיוון המתבקש ממשנתו הוא. שגיאה טוען כי לייבוויץ טעה בנקודה זו, וחטא בחוסר עקביות. אם אכן מניח לייבוויץ כי אין הצדקה לערכיו של אדם, ובחירתו בהם היא שרירותית, אין הוא יכול לקרוא למאבק ערכי-תרבותי המניח עדיפות של מערכת הערכים שלו על מערכות אלטרנטיביות. בהמשך דבריו מעיר שגיאה כי לייבוויץ טעה גם בכך שהוא טען כי להכרעה ערכית לא יכול להיות צידוק כלשהו, שכן צידוק איננו חייב להיות אוניברסלי. תיתכן הכרעה ערכית לא אוניברסלית, אולם גם לא שרירותית. יהיו לה הצדקות אישיות-סובייקטיביות. שגיאה מסכם ואומר:

המסקנה היא, שתפיסתו של לייבוויץ מאפשרת ואולי אף מחייבת השקפת עולם פלורליסטית, למצער מה שכינית פלורליזם חלש. לייבוויץ סירב להכיר בדברים גם משהועמדו בפניו. דוקא האדם שהצליח ליישם לתחום היהודי את הרעיון שמחויבות ערכית-דתית אינה נשענת על טענות אמת ביחס לעולם, נרתע מיישום רעיון זה לפולמוס בעולם היהודי עצמו. בכך בעקיפין חזר לטענה כי היהדות באינטרפרטציה האורתודוסית מבוססת על טענות אמת.

בהמשך דבריו טוען שגיאה כי סתירה זו עולה מחדש בניתוח תפיסתו של לייבוויץ בדבר ההיסט של שאלת טעם העולם הדתי, מן ההקשר הסיבתי אל שאלת המשמעות. לא אאריך כאן בתיאור טיעונו זה של שגיאה, מכיון שלדעתי אין בו יותר מאשר ניסוח של קודמו מזווית שונה. עיקר טענתו היא שלייבוויץ קבע כי העולם היהודי-הלכתי ניתן להבנה רק

במונחי משמעות, ולא במונחי ביסוס רציונלי-סיבתי. עולם תרבותי ניתן להבנה רק מתוך עצמו ובמונחיו, ולא באמצעות שום מערכת אובייקטיבית, או אחרת, שהיא חיצונית לו. היסט זה חוזר ומאשר, לטענתו של שגיא, את העמדה הפלורליסטית המצויה, לפחות במובלע, בתשתיתה של ההגות הלייבוויצ'יאנית, ונימוקו:

שהרי אם משמעותה של פעילות היא פנימית, אין מקום להשוואה ולהצבת אמת מידה משותפת לבחינת ערכן של מערכות אתיות אחרות... איני רואה כיצד לייבוביץ יכול לשלול עמדה זו העומדת ביסוד תשתית תפיסתו הערכית.

בסיכום מאמרו, כותב שגיא את הדברים הבאים:

דחיית העמדה הפלורליסטית מבוססת לעיתים קרובות על ההנחה כי אינך מאמין באמת ובתמים בעולמך הערכי, אינך מחויב לערכיך אם אינך שולל את עולמו של הזולת. עמדה זו אינה הכרחית כלל ועיקר. נאמנות אדם לערכיו אינה נמדדת במידת השלילה של עולמו של האחר, אלא במידת נכונותו לחיות באופן עקבי את ערכיו ולהיות מחויב להם בסיטואציות קשות כמו בסיטואציות קלות. נאמנות ערכית קשורה לדיספוזיציה של אדם לערכיו, ולא בהכרח לעדיפותם הקוגניטיבית על פני עמדות אחרות. לקח ברור זה עולה ממשנתו של לייבוויץ גם אם לא הודה בכך במפורש.

עד כאן ביקורתו של שגיא.

אם שגיא היה טוען כי ברמה העקרונית ניתן לבסס עמדה של פלורליזם יהודי על בסיס משנתו של לייבוויץ, החרשתי, על אף שאינני מסכים גם לכך. אולם טענתו של שגיא חריפה הרבה יותר: הוא טוען כי לייבוויץ שגה בכך שלא הסיק את המסקנות הפלורליסטיות העולות בהכרח מהנחותיה של משנתו. דומני שבטענתו זו, בדבר נביעה הכרחית של עמדה פלורליסטית מן ההנחות הלייבוויצ'יאניות, שגיא עצמו שוגה בעליל, כפי שאנסה להראות בפרק הבא. כאמור בפתחה, כשל זה הוא בעל משמעות רחבה, הרבה יותר מאשר תיקון כזה או אחר להבנת משנתו של לייבוויץ, ועל כך אעמוד בהמשך דברי.

ב. פוזיטיביזם ופלורליזם

בטיעון של לייבוויץ' (לפי הרקונסטרוקציה של שגיא, שנראית סבירה ברמה העקרונית) ישנן שתי רמות דיון: ראשית, הוא מניח בחירה שרירותית בערכים. שנית, הוא מניח כי יכולים להיות מצבים בהם יהיה מאן דהו מעוניין להשליט את ערכיו השרירותיים על הזולת. מכאן, מכיון שדרך השכנוע איננה פתוחה בפניו, אליבא דלייבוויץ' הדוגל בשרירותיותה של הבחירה הערכית, הוא מוצא עצמו נאלץ לבחור במאבק (לפעמים אלים).

שגיא מערער על מסקנותיו הבלתי סובלניות של לייבוויץ', אולם דומני שהיכוח אינו במישור של דרכי המאבק וההתייחסות שבין מערכות הערכים, אלא במישור הבסיסי יותר. היכוח הוא ברמת הדיון היסודית בה קובע לייבוויץ' כי למרות השרירותיות ייתכן מצב שאדם ירצה להשליט את ערכיו על זולתו. בפרט, מערער שגיא על ההנחה שמונחת ביסוד רצון כזה, כלומר

על ההנחה שאדם הדוגל במערכת ערכית אלטרנטיבית, הסותרת לזו שלי, טועה בדרכו. כפי שמובא בציטוט שבסוף הפרק הקודם, שגיא קובע כי נאמנות אדם לערכיו איננה נגזרת בהכרח משלילתן של מערכות ערכים אלטרנטיביות.

בבחינה מעמיקה יותר של עמדותיו של לייבוביץ', הלוקחת בחשבון את האוריינטציה הפוזיטיביסטית המובהקת שלהן, נראה בעליל שהוא האמין ברצינות במערכת הערכית שבחר בה, ואף העניק לה ערך של אמת.⁹ לכן, ברור שאם יבחר מאן דהו לאמץ מערכת ערכית סותרת, הוא לא אמור לקבל מפוזיטיביסט כלייבוביץ' יחס פלורליסטי, אלא אולי, ולכל היותר, יחס סובלני.¹⁰

נראה כי אי ההבנה מצויה ביסודה ביחס לרציונליות של ערכים, וביחס לרציונליות הפוזיטיביסטית בכלל. נכון יותר יהיה לומר כי מוקדו של הדיון הוא בשאלת משמעותה של 'שרירותיות הרצון' במינוח הלייבוביץ'יאני.

טענתי העיקרית היא שכאשר לייבוביץ' טוען שאין לקבל כל ביסוס עובדתי לערכים, מה שקרוי בשפתו בחירה 'שרירותית', אין בכך כדי לומר שאין לו כל אמון בהם, או שאין להם ערך של אמת. בכוונתו רק לומר כי הם אינם ניתנים להצדקה אובייקטיבית, שכלית או אמפירית, ושלא ניתן להתווכח אודותם ולשכנע באמצעותם.

מן האינטרפרטציה של שגיא למשנתו של לייבוביץ' עולה כי פעולת בחירה ערכית של אדם איננה אלא אינדטרמיניזם שרירותי. אדם בוחר בערכו סתם כך, בדיוק כמו שקוביה 'בוחרת' ליפול על אחת מפאותיה.

ההבחנה בין פעולה שרירותית לפעולה של בחירה תוארה בהרחבה במהלך דברינו בספר זה, ואינני רואה צורך לחזור ולהבהירה כאן.¹¹ בחירה היא פעולה של הכרעה, שאמנם אין לה סיבה שכלית, או אחרת, במובנים המקובלים של המושג 'סיבה', כלומר היא איננה דטרמיניסטית, אולם מאידך ברור שהיא גם לא שרירותית (אינדטרמיניסטית). תוצאתה של הכרעה זו היא אמונה, במלוא מובן המילה, במערכת הערכית אותה בחר האדם לאמץ. אמנם, אין לבחירה זו הנמקה רציונלית, ודאי לא במונחים פוזיטיביסטיים, אולם אין זה אומר כי היא איננה אמת. אחריותו של אדם לתוצאות ולמשמעות של בחירתו המוסרית, שלייבוביץ' עצמו מרבה להדגישה, מניחה בבירור כי היא איננה שרירותית.

ברור לגמרי שכאשר לייבוביץ' מדבר על בחירה 'שרירותית' בערכים, הוא בא לשלול העמדה שלהם על בסיס עובדתי-אמפירי, או על הכרעה שכלית-רציונלית בין ערכים סותרים (אינקומנסורביליים), כלומר שלילה של אפשרות לצידוק פוזיטיביסטי. אולם אין בכך כדי לומר שאין להם כשלעצמם משמעות של אמת. עמדתו גורסת כי אין טעם ואפשרות להתווכח

⁹ 'ערך של אמת' לקביעה מסוימת פירושו בהקשר שלנו שהקביעה כפופה לחוק הסתירה. אם היא אמיתית שלילתה שקרית. אין בכוונתי לטעון שצריכה להיות התאמה בינה לבין מצב עניינים כלשהו בעולם.

¹⁰ על מושגים אלו, ראה בשער הרביעי של הספר הראשון.

¹¹ לתיאור בהיר ופשוט ראה גם בפרק החמישי בספרו של ריצ'רד טיילור, **מיטאפיזיקה**, אוניברסיטה חפשית, אדם, ירושלים, 1983.

על ערכים, אולם אין זאת אומרת שכולם גם יחד צודקים. כאמור לעיל, ערכים כפופים גם הם, אליבא דלייבוויץ', לחוק הסתירה.

ישנה הבחנה רווחת בין קונפליקטים של האמונות (BELIEFS), קונפליקטים קוגניטיביים, לאלו של רציות (DESIREs), קונפליקטים קונאטיביים.¹² כאשר אדם מגבש עמדה ביחס לקונפליקט קוגניטיבי, הוא שולל ממילא את כל מה שעומד בסתירה אליה. משמעות הדבר היא שבאופן פשוט אין אפשרות לקונפליקט קוגניטיבי אמיתי. בקונפליקטים קונאטיביים, לעומת זאת, ניתן לרצות בשני דברים סותרים גם יחד. ויליאמס כבר הצביע על כך שקונפליקט נורמטיבי, כלומר קונפליקט בין חובות, איננו דומה לקונפליקט קונאטיבי אלא דוקא לקונפליקט קוגניטיבי.¹³ הכרתי בחובה מסוימת כתקפה לגבי, שוללת את הלגיטימיות של החובות המנוגדות.¹⁴ אמנם, הדברים בעיקרם אמורים לגבי העקביות בעמדתו של האדם עצמו, כלומר שאם הוא מקבל על עצמו כחובה לעשות X, הוא שולל את אי עשייתו (או את עשיית לא-X). ברצוני לטעון שאצל לייבוויץ' הדבר אמור לא רק כלפי האדם עצמו פנימה, אלא גם כלפי אחרים שמחזיקים בחובות כאלו. אדם שמאמץ מערכת ערכית מסוימת, לפי לייבוויץ', בהכרח שולל את האחר האוחז במערכת סותרת. זו כוונתי למעלה כשאמרתי שלייבוויץ' מעניק ערך אמת לבחירותיו הערכיות (ה'שרירותיות') של האדם.

בספרו של לייבוויץ': 'אמונה היסטורית וערכים'¹⁵, מובאת הרצאה על הסובלנות (משנת 1979), שם דן לייבוויץ' בעמדותיהם של הרדב"ז והרמב"ם בסוגיה זו. עיקרם של הדברים הוא שלדעת רדב"ז לא ניתן להעניש אדם אם הוא פועל על סמך מיטב שיפוטו, גם אם הוא כופר בעיקר (לדעתו של ר' צדוק הכהן מלובלין, המובאת שם, אחד כזה הוא בגדר אנוס), ולדעת הרמב"ם דוקא אדם כזה יש להעניש בחומרה. אולם לכולי עלמא ברור, כולל ללייבוויץ' עצמו, כי אדם כזה ודאי טועה. הויכוח מתנהל רק על מידת הסובלנות שיש לנקוט כלפיו. לייבוויץ', כדרכו, נוטה גם בסוגיה זו לעמדתו של הרמב"ם.

על פי ההלכה, מוטלות סנקציות ברורות וקשות על עובדי עבודה זרה, ועל עבריינים בכלל, ואינני רואה כיצד ניתן להציע פרשנות פלורליסטית מהותית, אפילו במובן החלש, למערכת היהודית-הלכתית. בכל מקרה, ברור שלייבוויץ' עצמו ודאי לא עשה כך, והוא אף אומר זאת במפורש במקומות מספר (ראה למשל בציטוט הארוך שיובא בסוף הנספח).

לייבוויץ' טוען שמכיון שלא ניתן לשכנע אדם בדיון רציונלי לשנות את ערכיו, לא נותר לו אלא להיאבק בו על מנת להשליט עליו את מערכת הערכים 'הנכונה', קרי: זו של לייבוויץ' עצמו. עמדה תמוהה לכאורה זו, נובעת בדיוק מן העובדה שלייבוויץ' אכן מאמין לגמרי באותם ערכים

¹² ראה לדוגמה, **דילמות מוסריות**, דניאל סטטמן, מאגנס, ירושלים, תשנ"א, עמ' 36.

¹³ B. Williams, 'Ethical Consistency' in 'Practical Reasoning', Raz (ED.) Oxford University Press, 1978.

¹⁴ דומני כי הנחה זו עומדת ביסודן של הלוגיקות הדאוניטיות המקובלות. ראה ספרו הנ"ל של סטטמן, ומאמרו של אברהם מידן 'לוגיקות דאוניטיות ועולמות אפשריים', בתוך **הצודק והבלתי צודק**, בעריכת מרסלו דסקל, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1977.

¹⁵ אקדמון, ירושלים, תשמ"ב. ראה שם בעמוד 181.

שבחר בהם, והם אינם שרירותיים בעיניו. ממילא גם ברור שמערכות אלטרנטיביות הסותרות אותם נחשבות בעיניו שגויות. נכון הוא שאליבא דלייבוויץ' לא ניתן לשכנע את הזולת בטעותו, אולם אין בכך כדי לומר שהוא איננו טועה.

ראינו למעלה את הקשר שקיים בין חובות (ערכים ונורמות) לקוגניציה (בניגוד לרצייה). גם בעולם הקוגניטיבי ישנם משפטים שאין להם כל צידוק 'רציונלי' (בהשקפה הפוזיטיביסטית), ובכל זאת הם נחשבים כנכונים בעיני המאמין בהם, וממילא היפוכם נחשב בעיניו שגוי. משל למה הדבר דומה, לפוזיטיביסט שיגלה לפתע שמושג כלשהו שמוגדר בעיניו היטב, ומובן לכל בר דעת, איננו מצליח להיתפס אצל בן שיחו. במקרה כזה לא תהיה לו כל ברירה אלא להילחם באותו פלוני שוטה, עד אשר יבין הלה את מה שכל בר דעת צריך להבין. במשמעותם של מונחי יסוד ברורים מאליהם לא ניתן לשכנע רציונלית, ולכן אין ברירה אלא להיאבק במי שאיננו מקבל אותם. חוסר יכולת לשכנע, ובודאי אצל פוזיטיביסט כלייבוויץ', אינו מעיד בהכרח על מצב של אמת, או צדק, יחסיים.

ניסוחיו העקשניים של לייבוויץ' בדבר 'השרירותיות של ההכרעה הערכית' הם הגורמים לבלבול בהבנת דבריו (והדברים בולטים מאד בדאילוג א' עם טוני לביא שיוזכר לקמן). ברור שליבוויץ' איננו מתכוין להכרעה שרירותית במובן האינדטרמיניסטי, שאם לא כן לא היה כל טעם בהשמעת דעותיו ובהטפה ותוכחה בלתי פוסקת לאלו שאינם מסכימים להן. גם הבחירה בערכי מוסר וצדק היא 'שרירותית' בעיניו באותה מידה בדיוק כמו הבחירה בערכי הדת, וממילא גם כלפיהם לא היה כל טעם לשכנע, או להטיף לקיומם.

טענתי העיקרית היא כי לייבוויץ' מתעקש על 'שרירותיות' אך ורק כדי להוציא מן העמדה הסוברת שהכרעה זו היא תוצאה של שיקול תבוני, אמפירי, או של פעולת השכל. מטרתו להדגיש שזו פעולתו החופשית של הרצון, והיא איננה תלויה כלל ועיקר בשכל, בהכרה, או בחשיבה. ברור שאליבא דלייבוויץ' המערכת הערכית בה בוחר האדם באמצעות פעולת רצונו היא מוחלטת, וכל המערכות שאינן קומנסורביליות עמה, הן שגויות (לא צודקות/מוסריות/ראויות).

במהלך דברינו בספר זה עמדנו על כך שהבסיס לכל מערכת נורמטיבית הוא יישות כלשהי, שקיומה אינו רק עובדה נייטרלית. היישות הזו 'צבועה' באופן כזה, שכל מי שצופה בה מוצא עצמו מחויב לנורמות העולות ממנה. העמדנו את הדברים הן בהקשר האסתטי והן בהקשר האתי והדתי. בסופו של דבר הסקנו כי יישות-העל אשר מהווה מקור בסיסי לכל סוגי הנורמות לגווניהן היא הקב"ה.

ההתבוננות ביישות הזו היא ה'הנמקה' היחידה האפשרית למחויבות למערכת הנורמטיבית. לכן, לייבוויץ' טוען שאין הנמקה רציונלית (כלומר בצורה של טיעונים) לכך. אמנם הערנו שהרטוריקה (ולא הלוגיקה) היא הכלי שיעודו להביא את העמית להתבונן על היישות המופשטת הזו מן הזווית שלי, ובכך לשכנע אותו. אם כן, כפי שנפרט בהמשך דברינו, לייבוויץ' איננו צודק במסקנתו שלא ניתן להתווכח על ערכים, ושהדרך היחידה להשלטתם היא האלימות. אנסה כעת להרחיב מעט בנוגע לאי הבנה של העמדה הפוזיטיביסטית, מכיון שלדעתי יש לה

חשיבות רחבה, החורגת מעבר לדין הנוכחי. לצורך הדין אגדיר פוזיטיביזם נוקשה, בקווים גסים, כעמדה הטוענת שאין כל טעם לעסוק במשפטים ומושגים שאינם ניתנים להגדרה ולהוכחה מדויקת. לפי עמדה זו כל מושג בו משתמשים צריך להיות ברור ומוגדר היטב, וכל טענה שטוענים אמורה להיות ניתנת להוכחה (או להפרכה).

ברור שגישה כזו מניחה את קיומה של מערכת של מושגי יסוד אטומיים, אותם לא ניתן להגדיר, ושבאמצעותם יוגדרו כל המושגים האחרים. כמו כן, אמורים להימצא בבסיסה של כל חשיבה פוזיטיביסטית שכזו כמה משפטי יסוד, אקסיומות, שאותם לא ניתן להוכיח, ובאמצעותם יוכחו כל הטענות הנגזרות.

מכיון שהפוזיטיביסט דורש הגדרה חמורה ובהירה לכל מושג, והוכחה לכל טענה, ניתן לשאול אותו מהו הביסוס שהוא מציע למשפטי היסוד שלו עצמו, ומהי הגדרתו שלו למושגיו היסודיים. מכיון שלא ניתן להציע ביסוס או הגדרה (במובן הפוזיטיביסטי הנ"ל) למושגים ולטענות ברמה האטומית, ניתן היה לחשוב שהם שרירותיים.

כפי שראינו בחטיבה השנייה של הספר הראשון, המעבר החד שנעשה במאה העשרים מן הפוזיטיביזם, ששלט במחציתה הראשונה, לפוסטמודרניזם, שבא אחריו, מבוסס על טיעון מטיפוס זה. מכיון שטענה היא אמיתית רק במידה שיש לה הוכחה חמורה, אזי האקסיומות, אותן כמובן לא ניתן להוכיח, הן שרירותיות. ממילא, כל אדם או קבוצה יכולים לאמץ אקסיומות כרצונם, והדרישה היחידה שהם חייבים לעמוד בה היא עקביות עם הנחותיהם. בתהליך כזה אנחנו מגיעים, כבמטה קסם, מן הפוזיטיביזם, המחמיר לכאורה בדרישותיו כלפי מושג האמת, ישירות אל הספקנות הפוסטמודרנית הניהליסטית, לפיה אין כלל אמת. התוצאה היא שכל קבוצה והנראטיב (ובמונחינו, מערכת הנחות וההגדרות היסודית) שלה.

כאן מתבקשת השאלה (בה לא עסקנו שם) מה חשב אותו פוזיטיביסט של תחילת-אמצע המאה העשרים? האם הוא לא היה מודע ליחסיות של הנחות היסוד שלו? איך עמדו אותן הנחות יסוד בדרישותיו המחמירות להצדקה ולהוכחה? ברור שהפוזיטיביסט תפס שישנן טענות ומושגים שהם מובנים מאליהם. הם אינם שרירותיים, ואינם כאלו שאין להם כל ביסוס. ברור היה לו שאלו משפטים, או מושגים, שכלל אינם צריכים ביסוס, מכיון שהם מובנים לכל בר דעת. במילים אחרות: הם שרירותיים (=לא ניתנים להצדקה), אולם אמיתיים (=היפוכם אינו מתיישב עימם, ולכן שגוי).

ננסה לחשוב כעת מה יקרה כאשר אותו פוזיטיביסט נוקשה שהוגדר לעיל, יפגוש פוזיטיביסט אחר, לא פחות נוקשה ממנו עצמו, שאימץ מערכת הנחות יסוד שונה מזו שלו, וסותרת לה. בקריטריונים המחמירים, המקובלים על שניהם, לפיהם דרושה הוכחה לכל טענה, ברור שאף אחד מהם לא יוכל לשכנע את חברו בכך שהוא טועה. מאידך, כאמור למעלה, כל אחד מהם מאמין שהוא הצודק בהכרח והשני כמובן טועה (ולא כפי שטוען שגיא, שכל אחד מהם הוא רלטיביסט). ברור שבמצב כזה לא תהיה לכל אחד מהם ברירה אלא לצאת למאבק כנגד חברו. יש לשים לב לכך שאותו פוזיטיביסט מאמין במערכת הנחות היסודית שלו באמונה שלימה, ובכל זאת הוא מודע לכך שהן מקובלות רק עליו ועל בני קבוצתו ולא על בני הקבוצה היריבה,

והוא גם מודע לכך שאין לו כל דרך לשכנע אותם במערכת שלו. האם הוא מחויב להסיק מכאן שלכל אחת ממערכות הנחות היסוד הללו ישנו אותו ערך אמת, או לחילופין: האם הוא בהכרח צריך להגיע לפלורליזם? אולי כן, ואז נגיע לעמדתו של שגיא; אולם אין כל הכרח להגיע למסקנה כזו. בהחלט ייתכן שפוזיטיביסט כזה ימשיך לאחוז בעמדתו, וממילא להאמין שחברו טועה טעות גמורה, זאת על אף שיהיה ברור לו שהוא איננו יכול לשכנע את חברו באופן רציונלי בנכונותה.

למעשה, ניתן לומר כי הפוזיטיביזם והפוסטמודרניזם שותפים להנחה כי טענה היא אמיתית רק אם ניתן להוכיח אותה, ועמדותיהם נחלקות בשאלה האם אכן ניתן לספק הוכחות כאלו. הפוזיטיביסט חשב שכן,¹⁶ והפוסטמודרניסט חושב שלא. מכאן, שהאחד דוגל בעמדתו הרציונליסטית באופן נחרץ, והשני מוותר לגמרי על מושגי האמת במובנם הקלאסי, המוחלט. אנחנו הצענו, החל מהספר הראשון ועד עתה, אלטרנטיבה סינתטית לשתי הגישות הללו, לפיה ישנה דרך לשכנע ולהתווכח גם על ערכים וגם על הנחות יסוד. ולמעשה, רובם המוחלט של הויכוחים הממשיים בעולם האידיאות והערכים, לא מתנהלים דווקא במישור הלוגי. מעט מאד מהם מסתיימים בנוק-אאוט לוגי (=הפרכה של עמדת היריב).

עד כאן ראינו את מצבו של הפוזיטיביסט מבחינת עולמו הקוגניטיבי. הנחותיו ומושגי היסוד שלו הם בבחינת דברים מובנים מאליהם שאינם זקוקים לצידוק 'רציונלי', ולכן היפוכם יחשב כמוזן כשגוי, על אף שאין לכך כל צידוק שניתן לניסוח לוגי.

מצבו של לייבוביץ, הפוזיטיביסט, בעולם הערכים, מקביל (מבחינת ערך האמת שניתן לייחס למשפטיו) למצבו מבחינה קוגניטיבית. הערכים הם הפוסטולאטים של הרצון, שמעמדם אצל לייבוביץ מקביל לגמרי למעמדם של הפוסטולאטים של השכל וההכרה.¹⁷ כמי שחי כבר בעידן הפוסטמודרני, הוא מודע היטב ליחסיות של ערכים, ולהבדלים באמונותיהם של קבוצות שונות של בני אדם. אולם, הוא עדיין פוזיטיביסט, וככזה הוא מאמין אמונה שלימה במערכת הערכית שאותה הוא אימץ. אין לו דרך לשכנע את חבריו-יריביו בנכונותה, מכיון שכפי שכתב שגיא היא איננה נסמכת על מצב עניינים כלשהו בעולם, וגם לא על הוכחה רציונלית כזו או אחרת. הוא אינו מקבל את התיזה הסינתטית שרואה מקור למערכות נורמטיביות בתצפית על עצם 'צבוע', ומתוך כך גם מאמינה באפשרות לשכנע את הזולת באמצעים רטוריים (=שמביאים אותו לצפות באותו אובייקט). אך על אף כל זאת, ברור לו שהם טועים. נכון הוא שאין אצל יריביו האידיאולוגיים טעות בקריאת המציאות, אולם בכל זאת טעותם נובעת מחוקי הלוגיקה,

¹⁶ דבר זה מביא את הפוזיטיביסט להתעלם מקיומן של הנחות יסוד לא מבוססות במשנתו. הוא נוטה להציג את כל טענותיו כאנליטיות, ולכן הוא מתייחס לכל הנחותיו ככפיות עליו (עלינו). הכחשה והדחקה זו היא אשר מוליכה מן הפוזיטיביזם לפוסטמודרניות (ראה על כך בשער החמישי-שישי של הספר הראשון). פוזיטיביסט שמודע לטבען של הנחותיו וליסודן הסינתטי הוא בעל עמדה סינתטית בעליל. אך לאור הנחתו שאין לקבל טענות לא מוכחות הוא בדרך כלל אינו מוכן להודות בכך. נקודה פרדוקסלית זו עומדת בבסיס הבלבול בפרשנות לעמדות פוזיטיביסטיות, שהוא נושאו של הנספח הזה.

¹⁷ ראה לדוגמה התייחסותו של לייבוביץ' במאמר האחרון בספרו 'אמונה היסטוריה וערכים', שם הוא מנסה להבהיר את מעמדם של הערכים כפוסטולאטים של הרצון.

ובפרט חוק הסתירה. לדוגמא, אם אכן אני מאמין שאדם מישראל מחויב להכריע בעד קבלת עול מלכות שמים של אלוקי ישראל, אינני יכול לקבל את מעמדן השווה של מערכות ערכיות אלטרנטיביות שאינן בוחרות בכך.

מסיבה זו קובע לייבוביץ' שאין דרך להוכיח (וכפוזיטיביסט, פירושו של דבר שגם אין דרך לשכנע) את הזולת בנכונותה של המערכת אותה אימצתי, ובמינוחיו: היא 'שרירותית'. אולם אין בכך כדי לומר שהזולת איננו טועה. אליבא דלייבוביץ' - הוא בהחלט טועה. ממילא ברור כי הדרך היחידה להחזירו למוטב היא להילחם בו.¹⁸

הרי לנו עמדה שמכריעה בעד עולם ערכי או דתי מסוים, לא מבססת אותו על מציאות עובדתית-אמפירית, ובכל זאת איננה פלורליסטית כלפי עמדות אחרות. בניגוד לקביעתו של שגיא, אין כאן כל שגיאה פילוסופית. זוהי בדיוק עמדתו, העקבית לחלוטין, של ישעיהו לייבוביץ'.

שגיא מבקש לקחת את משנתו של לייבוביץ' באותה דרך בה לוקח הפוסטמודרניסט את אביו הרוחני (!), הפוזיטיביסט. הפוסטמודרניסט טוען שאם אכן טענת אמת היא אך ורק טענה שיש לה הוכחה, כפי שטוען הפוזיטיביסט, אזי מכיון שבבסיסה של כל הוכחה עומדות הנחות יסוד, אותן כמובן לא ניתן להוכיח, הרי כל מערכות ההנחות תקפות במידה שווה, כטענת הפוסטמודרניסט.

באותו מסלול בדיוק טוען שגיא, שאם אכן לייבוביץ' איננו יכול להוכיח את עמדותיו הערכיות, עליו לקבל את מעמדן השווה של כל המערכות הערכיות המקבילות להן, כלומר לדגול בפלורליזם (ולכל הפחות פלורליזם חלש). טעותו של שגיא היא בכך שלא תפס שלייבוביץ' בוחן גם את העמדות האלטרנטיביות מנקודת מבטו שלו, והוא איננו רואה בכך כל פסול. אם הוא מאמין בעמדה ערכית כלשהי, ברור לו שחלים עליה חוקי הלוגיקה, ולכן הוא מחויב גם לשלול את היפוכה, וגם את כל מי שאוחז בהיפוכה.

מושג האינקומנסורביליות של הערכים במשנתו של לייבוביץ', צריך גם הוא לעבור טרנספורמציה מקבילה. אליבא דלייבוביץ', אינקומנסורביליות של ערכים פירושה שאין כל דרך 'רציונלית' (במובן הפוזיטיביסטי; כלומר: דרך של הוכחה או תצפית אמפירית), להכריע בין ערכים. אולם, אין פירושו של דבר שכל דילמה ערכית היא אינקומנסורבילית במובן המהותי, כלומר שלא ניתן להיות משוכנע בכך שצד אחד צודק והשני טועה. למרות שלא ניתן לשכנע מישהו אחר שחולק עלי לאמץ את עמדתו, אני בכל זאת יכול בהחלט להאמין שהוא טועה, ובאותה צורה אני יכול גם להכריע בדילמה ערכית שלפני. כפי שנתבאר למעלה, ההכרעה הערכית איננה שרירותית (לפחות בעיניו של המכריע עצמו), אלא רק לא ניתנת להצדקה אובייקטיבית ולשכנוע.

טענתי הבסיסית היא שמודעותו של אדם לכך שהוא פועל בתוך מערכת הערכים והנחות היסוד שבה בחר, אין בה כדי לסתור את אפשרותו להאמין בכך שמערכות מקבילות הן שגויות. מתוך המערכת הערכית היהודית-הלכתית אותה אימץ לייבוביץ' באופן שהוא מכנה 'שרירותי', קובע

¹⁸ ראה לדוגמא, אחת מיני רבות, בספרו של טוני לביא, *מה שלמעלה ומה שלמטה*, ספרית מעריב, אור יהודה, 1997, עמ' 88.

לייבוביץ' שכל האמונות האחרות הן בבחינת עבודה זרה, וממילא שגויות ופסולות. אין כאן חוסר עקביות משום סוג שהוא. טענתו של שגיא כי אמונה במערכת ערכית אין פירושה בהכרח שלילתן של מערכות אלטרנטיביות הסותרות לה, מבוססת אך ורק על עמדתו האישית. הזיהוי שהוא עושה בין קביעתו של לייבוביץ' בדבר היעדר ביסוס אמפירי-רציונלי למערכת הערכית, לבין היעדר ערך אמת לאותה מערכת, או אי כפיפותה לחוק הסתירה, הוא שגוי. בדיוק כפי שיהיה שגוי לטעון שמשעה שמערכת אקסיומות קוגניטיבית כלשהי לא ניתנת בעיני הפוזיטיביסט לביסוס רציונלי, הרי שהיא מכירה בתקפותן של מערכות אלטרנטיביות. שגיא עצמו כנראה דוגל בעמדה לפיה אימוץ מערכת ערכית היא פעולת בחירה שרירותית שתוצאתה איננה כפופה לחוק הסתירה (לפחות כלפי חוץ, כלומר כלפי האחר). זוהי אולי עמדה אפשרית (לא סבירה בעיניי, כפי שראינו לכל אורך הדיון בשלושת הספרים), אולם ברור שבעיניו של לייבוביץ' זהו אינו המצב. גם אם אין ביסוס רציונלי-אמפירי לבחירה ערכית, תוצאתה של בחירה כזו כפופה בהחלט לחוק הסתירה. לעניות דעתי, אם לא יכפה שגיא את אמונותיו שלו על משנתו על לייבוביץ', הוא ימצא כי משנתו לא מכילה כל סתירה. נסיים את דיוננו בהערה כי טעויותיו של טוני לביא בשיחותיו עם לייבוביץ' (ראה בתחילת השער השלישי) מקבילות לגמרי לטעויות עליהם הצבענו כאן. ומקור ברור לדברינו מצוי בקטע מעמ' 35 (אותו הבאנו שם):

לייבוביץ': ובכן, אני טוען שההכרעה הרצונית אינה תלויה בידע.

לביא: אמש עיינתי בספרך **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל**,¹⁹ ובמקרה מצאתי שם בעמ' 313 שאתה אומר דבר מעין זה: ההכרעה של אדם שיש לו אינטרס דתי ואשר נמצא בסיטואציה מסוימת, נתונה לשיקול דעתו ולשיפוט הבנתו. הניסוח הזה סותר את השקפתך שאין להבנה השפעה על הרצון.

לייבוביץ': אני מתכוין לומר שהכרעה רצונית של אדם היא ביטוי לחשיבתו הרציונלית, כן, אבל לא לידע שלו, על כך אנו חלוקים.

דומה כי קשה לומר את הדברים באופן חד ובהיר יותר.

ג. מסקנות

מעבר להגנה על משנתו של לייבוביץ', ברצוני להצביע כאן על השלכה רחבה יותר של הטיעון שהוצג בפרק הקודם. דומני שבאותו מסלול בו הלכתי בפרשנותי למשנתו של לייבוביץ', וכאלטרנטיבה לפרשנותו של שגיא, ניתן לצעוד גם בפרשנות למשבר הפוזיטיביסטי-פוסטמודרני בכלל.

¹⁹ **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל**, ישעיהו לייבוביץ', שוקן, ישראל תשל"ט.

כאמור למעלה, המעבר שהתרחש מן העמדה הפוזיטיביסטית ששלטה במחצית הראשונה של המאה העשרים, לפוסטמודרניזם שבמחציתה השנייה, קרה עקב הסקת מסקנות בדבר מעמדן של הנחות יסוד. כפי שניסיתי לטעון לעיל, הסקה זו אינה הכרחית. אכן, כל הוכחה מבוססת על הנחות יסוד, ולאילו עצמן אין כמובן כל הוכחה. אולם הזיהוי שעושה הפוזיטיביזם בין אמיתיות ליכוחות הוא אשר צריך היה להישבר. הפוזיטיביסט שהאמין בהנחות היסוד שלו גם ללא הוכחה, ופגש בפוזיטיביסט אחר שהאמין במערכת אחרת של הנחות יסוד, לא היה צריך להסיק ששניהם בעלי מעמד שווה. עליו להסיק, כמו שאכן פוזיטיביסט אמיתי היה עושה, שהנחות היסוד שלו נכונות גם ללא הצדקה אוניברסלית. עליו להכיר בכך שגם במשנתו ישנן טענות אמת שאינן נסמכות על הוכחה חמורה. בטרמינולוגיה שהשתמשנו בה קודם נאמר, שעליו לוותר על הפוזיטיביזם הנוקשה (שהוגדר לעיל), ולהכיר בקיומן של טענות יסוד שאינן זקוקות להוכחה.²⁰

למעשה ניתן לומר יותר מכך. ניסיון היומיום מלמד אותנו שניתן גם לשכנע את אלו החושבים אחרת מאיתנו באמצעות טענות שונות, ובדרך כלל הדבר נעשה גם ללא הוכחה. פירושו של דבר שלא רק האמיתיות אינה כרוכה בהכרח בהוכחה, כמו במקרה של הנחות יסוד, אלא אפילו היכולת לשכנע איננה בהכרח כרוכה בכך.

אנו רואים אנשים שמשנים מערכות של ערכים ואמונות בעקבות מפגש עם מערכות אלטרנטיביות, וזה מצביע על אפשרות לשכנע גם בדיון אודות ערכים ואמונות. הדבר בדרך כלל איננו נעשה באמצעות הוכחות, מכיון שישנן דרכי שכנוע אלטרנטיביות, שגם הן רציונליות ולגיטימיות. הוכחה היא תנאי מספיק לאמיתיות, אולם לא תנאי הכרחי. אמנם יש שיכנו שניוניים כאלו בשמות כמו 'שטיפת מוח', אולם אין הדבר בהכרח כך. ניתן לשנות עמדה באופן 'רציונלי', או לפחות 'סביר', גם ללא הסתמכות על הוכחה במובן החמור. כפי שראינו בספר הנוכחי, זהו בדיוק תפקידה של הרטוריקה.²¹

אדם בן זמננו שמודע לכך שהוא מניח מערכת אקסיומות מסוימת, איננו צריך להניח כי היא שרירותית גם אם אין הוא יכול לספק לה הוכחה בקריטריונים פוזיטיביסטיים. אני יכול לקבוע כי חברי טועה גם אם אני נסמך על הנחותיי שלי. המודעות לכך איננה מובילה בהכרח לפלורליזם, ובודאי שלא לפוסטמודרניזם. בנקודה זו דומני כי לייבוביץ' עצמו איננו צודק, אולם בכיוון הפוך מזה של שגיא. אי היכולת להביא הוכחה אין פירושה בהכרח יציאה למאבק אלים, שכן ניתן לנסות לשכנע גם בדרכים פחות מחמירות. לייבוביץ', כתוצר פוזיטיביסטי גאה של מחציתה הראשונה של המאה העשרים, לא היה מוכן לשמוע על רעיונות כאלו, שכן מבחינתו שכנוע 'רציונלי' נעשה רק באמצעות הבאת ראיות.

²⁰ כיום, בעקבות משפטי אי השלמות של גדל, ברורה הרבה יותר ההבחנה בין יכוחות (במובנה המתמטי החמור) לאמיתיות. ראה על כך בשער התשיעי של הספר הראשון.

²¹ להצגה מפורטת של עמדה כזו ראה ספרו של חיים פרלמן, **ממלכת הרטוריקה**, מאנגס, ירושלים, תשמ"ד, בעיקר בהקדמה, ולאחר מכן לכל אורך הספר. גם ספריו האחרים של פרלמן עוסקים בצורות שונות בסוגיה זו.

בצורה אחרת ניתן לומר כי ההנחה המשותפת לפוזיטיביזם ולפוסטמודרניזם, האומרת שטענה אמיתית היא רק טענה מוכחת, ושניתן לשכנע אך ורק באמצעות הבאת הוכחות, היא שגויה. הפוסטמודרניסט צודק בביקורתו על הפוזיטיביסט הנאיבי, המאמין שניתן להביא הוכחות בלתי מותנות, אובייקטיביות, לכל טענותיו. אולם מסקנתו הניהליסטית, ואפילו בת דודתה הפלורליסטית, המתונה יותר, איננה מתחייבת מכך. ניתן פשוט לוותר על ההנחה שאמיתיות זהה עם יכחות. אם לא מניחים הנחה כזו, ניתן לאמץ את ביקורתו של הפוסטמודרניסט מבלי לוותר על מושגי האמת. ערכים בהם אני בוחר, כמו גם הנחות היסוד הקוגניטיביות שלי, נכונים, על אף שלא ניתן להביא להם כל הוכחה. מעבר לכך (וזאת בניגוד לעמדתו של לייבוביץ'), ניתן גם לנהל דו-שיח ולשכנע האחד את חברו בטענות אלו.

בשנים האחרונות מתחילים להישמע קולות הטוענים ללגיטימיות של יהדות דתית אורתודוקסית, ובו בזמן פלורליסטית, ולפעמים אפילו פוסטמודרנית. דומני כי בבסיסן של עמדות אלו מונחת אותה אי הבנה בדבר הניתוק שבין הדרך בה אדם מאמץ את הנחותיו לבין תוכן המהותי. מקובל כיום שאדם מכריע לעבוד את ה' באופן שאינו נסמך על מצב עניינים מציאותי, או על הוכחות במובן החמור. כפי שראינו, אדם כזה עדיין יכול להישאר נאמן לציווי ההלכתי של גינוי האלטרנטיבות הערכיות, ואף להענשת הנוהים אחריהן (במקרים בהם הדבר מתחייב). מתוך נקודת המבט שלי, על אף היותי מודע לכך שאין לי כל יכולת אובייקטיבית לשכנע את הזולת, יכול אני להאמין כי אני צודק, וממילא גם לקבוע שזולתי טועה.

מעניין לציין שלפי התרשמותי חלק משמעותי מבין הסוברים כך, נוטים - בדיוק כמו שגיא - להסתמך על משנתו של לייבוביץ', שלכאורה מציגה גישה הפוכה לחלוטין. לדעתי הם נופלים באותה מלכודת עליה הצבעתי קודם לכן. הם מזהים חוסר יכולת להביא ראיות 'רציונליות', עם היעדר ערך אמת.

מעבר לכך, כפי שהערתי בקצרה למעלה, לעניות דעתי לא ניתן לעגן במסגרת האורתודוקסית-הלכתית עמדה כזו, זאת ללא קשר לאינטרפרטציה לייבוביציאנית כזו או אחרת, אולם זהו דיון הזוקק מקום לעצמו ואין כאן המקום לכך.

שגיא טען שלייבוביץ' פתח בפנינו לכאורה את הדרך לפלורליזם יהודי-הלכתי. למרבה האירוניה דומני כי הוא זה שדווקא איפשר גם לאלו מאיתנו שמודעים לסובייקטיביות של פעילותם ושל הנראטיב בתוכו הם פועלים, להישאר נאמנים להלכה על מימדיה הלא-פלורליסטיים. לסיום, אביא כאן כמה קטעים מייצגים ומאלפים ממאמרו של לייבוביץ' 'יהודים בקרב עמם, בארצם ובקרב האומות'²².

אשר לערכים - יש להבחין בבעיית המהות היהודית בדורנו בין מערכות שונות של ערכים, המתנגשות זו בזו בהגות ובמעש של האדם. מערכת דתית תיאוצנטרית היא מהותית ליהדות התורה והמצוות, המציגה את עבודת ה' כתכלית... ביטול הערכים האנושיים - הן האישיים כרחמי אב על בנו, הן הכלליים כיעודים לעם ולאנושות כולה שבברית בין

²² מתוך ספרו יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן, הדפסה חמישית, תשל"ט, עמוד 291 והלאה.

הבתרים - מפני עבודת ה'. במערכת ההומאניסטית האנתרופוצנטרית הכל סובב על ציר האדם כערך עליון, בחינת האלהת האדם, כבמשנתו של קאנט... יש גם הומאניזם מזויף, אתיאזם במסווה דתי - שהוא הנצרות. גם כאן האדם עצמו הוא המרכז, וגאולתו היא הנושא המרכזי של הכוונה, ואילו האל אינו אלא כלי ואמצעי ומכשיר למימושה של הגאולה...

אולם קיימת גם מערכת-ערכים, שהיא לא רק ירודה ופסולה אלא אף מתועבת: התפיסה האתנוצנטרית, המציגה כתכלית לא את האל ולא את האדם, אלא קולקטיב אנושי - עם, גזע, מדינה וכד'... זוהי התפיסה שהיא מקור של הרבה מן הרע והרשע שבמציאות האנושית, ומסקנתה ההגיונית הסופית היא הפאשיזם...

[אם] אין היהודי מקיים את חיובו - הרי הוא יהודי עברייני, ואילו היה תוקף ריאלי לתורה היה נענש עפ"י בית-דין, ואפילו עונש מיתה, ואין הוא פוסק משום כך להיות יהודי... אולם מאחורי מסך ההצהרות והרגשות המשותפים, קיים קרע עמוק מבחינת אורח-החיים, שאינו מאפשר שיתוף חיים בפועל, וסופו של השוני במציאות שיגבר על השיתוף שבתודעה. יהודי (או יהודיה) דתי, ויהודיה (או יהודי) חפשי, כשכל אחד מהם עומד על שלו, אינם יכולים להתחתן - משום דיני נידה וטהרת-משפחה... ויהודי שומר שבת ויהודי שאינו שומר שבת אינם יכולים לקיים יחד מפעל חקלאי או תעשייתי, או חנות, או משרד, או אפילו מחקר מדעי ניסויי משותף... ויהודי שומר כשרות ויהודי שאינו שומר כשרות אינם יכולים לסעוד יחד על שולחן אחד. לא אישות, לא פעילות כלכלית וטכנית משותפת, לא לגימה המקרבת את הלבבות - הייתכן שאחדות האומה תוסיף להתקיים לאורך ימים בתנאים אלה? ואין בכך משום חידוש: בכל תולדות ישראל היו התורה והמצוות הגורם המפלג את העם...

הדבר הנדרש לנו לשם הבראתנו הרוחנית הוא דווקא הדבר שהתמימים (או המיתממים) בקרבנו נרתעים מפניו - מה שמכונה בז'ארגון המדיני האירופי "מלחמת-תרבות".

בקטעים אלו, כמו גם ברבים אחרים, לייבוביץ' טורח להבחין היטב, ואף לדרג, בין ערכים נכונים (תיאוצנטריים), לבין ערכים ירודים ופסולים (אנתרופוצנטריים), ואף מתועבים (אתנוצנטריים). לאחר מכן הוא מסביר שדינו של העברייני ההלכתי הוא למיתה (כשישנו בית דין בעל סמכות ריאלית לכך). הוא מוסיף ואומר שעלינו להתפלג אחד מן השני עקב רצונותינו וערכינו השונים, ולבסוף הוא מקנח בצורך הדחוף והחינוי בניהול מלחמת תרבות. וזאת ישפוט הקורא: האם אכן ניצבת לפנינו מהפיכה הגותית שכל מי שאינו מסיק ממנה מסקנות בדבר סובלנות ופלורליזם יהודי-הלכתי (כולל לייבוביץ' עצמו) אינו אלא טועה?

למי שמקשיב למנגינה שעולה ממשנתו של לייבוביץ' (לאו דוקא מהתנהגותו בפועל)²³, זהו בדיוק המסר העיקרי שהוא רצה להעביר. הכרעה של בחירה במערכת ערכית אכן איננה

²³ ראה לעניין זה את מאמרה של חנה כשר, דעת, גליון 40, הטוענת כלפי לייבוביץ' שמי שמתנהג כסובלן ונראה כסובלן, הוא כנראה סובלן, גם אם הוא עצמו איננו מוכן להודות בכך.

דטרמיניסטית, כלומר שבניגוד להכרה המדעית היא איננה כפויה עלינו על ידי המציאות או השכל, כמו שחושבים אחדים, אולם היא גם איננה שרירותית. היא תוצאת פעולתו של הרצון, ולא של השכל,²⁴ אולם היא מחייבת לא פחות מתוצאה של הכרעה שכלית. היא כפופה לחוקי הלוגיקה, ובפרט לחוק הסתירה, ולכן היא גם שוללת בהכרח את מערכות הערכים ההפוכות לה.

לעניות דעתי מתוך הדברים עולות באופן ברור שתי מסקנות: א. אין בין משנתו של לייבוביץ' לבין פלורליזם ולא כלום. ב. חלק זה של משנתו של לייבוביץ', למיטב הבנתי, חף מסתירה. מעבר למסקנות הנוגעות למשנתו של לייבוביץ', ניסיתי להצביע על מה שכבר ראינו בספר הראשון, שהפוסטמודרניזם איננו תוצאה הכרחית של הפוזיטיביזם, כפי שאולי ניתן היה להסיק מתולדותיה של המאה העשרים. בדברי למעלה גם רמזתי לכך שהאפשרויות לגישה של פלורליזם יהודי-אורתודוקסי שמתהוות בשנים האחרונות, כמו גם האוונגרד הפוסטמודרני של גישות אלו, לוקות בכשל דומה. דיון מפורט בנושא זה הוא מעבר לתחומי של נספח זה.

²⁴ ראה דיון על כך באורך ובפירוט רב בספרו של טוני לביא הנ"ל, בעיקר בדיאלוגים א'.

ביבליוגרפיה

כללית

עברית

- אבינר הרב שלמה, האם לימוד מדעי הטבע מביא לאהבת ה' בתוך **צהר** א, סתיו תש"ס, ובתגובות אליו בגיליון ב, חורף תש"ס. 347
- אברהם מיכאל, 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', **צהר** יב, תשרי תשס"ג. 528
- אברהם מיכאל, 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', **צהר** טו, קיץ תשס"ג. 528
- אברהם מיכאל, 'תלמוד תורה: הדין בחפצא לעומת הדין בגברא', **צהר** ו, אביב תשס"א. 347,529
- אברהם מיכאל, 'האם ההלכה היא פלורליסטית', **המעין**, כסלו תשס"ז. 458
- אברהם מיכאל, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** א, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשס"ב. 262,459,461,467
- אברהם מיכאל, 'המחייב בממון המזיק: למהותן של החקירות העיוניות', **מישרים** ג, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשס"ד. 462
- אברהם מיכאל, 'הכשלת חילוני בעבירה', **צהר** כג, תשס"ו. 515,521,535
- אברהם מיכאל, חוברת הלימוד היומית של **גרעין** ב של מדרשת 'באר' לבנות בירוחם, תשס"ד. 519
- אברהם מיכאל, תגובה לתגובה, **צהר** כז. 521,538
- אברהם מיכאל, 'מצוה, סברא ורצון ה', **צהר** ל, אלול תשס"ז. 525
- אברהם מיכאל, סקירה על הספר **מסע אל ההלכה, דעות**, תשס"ד. 430,458
- אברהם מיכאל, בתוך **החזית שבעורף**, ירוחם תשס"ז. 436
- אברהם מיכאל, תגובה למאמרו של ד"ר משה מאיר, 'על חילוניות, דתיות ותורת הקוונטים', **אקדמות** יג, ניסן תשס"ג. 434
- אברהם מיכאל, תגובה, **הארץ-ספרים** 15.8.01. 388
- אברהם מיכאל, 'בין מחקר לעיון - הרמנויטיקה של טקסטים קנוניים', **אקדמות** ט, תמוז תש"ס. 281,332-3
- אברהם מיכאל, 'חיצו של זינון והפיזיקה המודרנית', **עיון** מו, תשרי תשנ"ח. 136,298-9
- אברהם מיכאל, 'כל היכא דאמרינן 'בו ביום' הוא יומא הוה - יום מכריע אחד בהשתלשלותה של תורה שבעל פה', **ממדבר מתנה**, גיליון 99, פרשת דברים, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם, מנחם-אב תשנ"ט. 286
- אברהם מיכאל, 'בין ענווה לצניעות', **כתנות אור**, אופיר שוורצבוים ועמיחי סדן (עורכים), ירושלים תש"ס. 278,34
- אברהם מיכאל, **נקודה**, אדר תשס"ד. 259
- אברהם מיכאל, 'שני סוגי מה הצד: הבנייה מושגית', **מישרים** ב, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשס"ג. 247,249
- אברהם מיכאל, 'האם ההלכה היא משפט עברי', **אקדמות** טו, תשס"ד. 217,324,412,446,463,513,519
- אברהם מיכאל, תגובה, **אקדמות** יד, טבת תשס"ד. 214

- 174-5 אברהם מיכאל, **ספר רביעי**, טרם פורסם.
- 173 אברהם מיכאל, תגובה, **צהר** יח, תל-אביב תשס"ד.
- 136 אברהם מיכאל, תגובה, **אקדמות** יג, ירושלים ניסן תשס"ג.
- 113,226,316 אברהם מיכאל, 'מומחיותו של פוסק ההלכה כמעריך מציאות', **צהר** ז, קיץ תשס"א.
- פתח אברהם מיכאל, 'בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק', **משפטי ישראל**, ר' שלמה גרינץ (עורך), 73,344 תקווה טבת תשס"ג.
- 34,48,464,470 אברהם מיכאל, 'אברהם אבינו וכובעו, בשבח הנחת המבוקש' **צהר** יז, חורף תשס"ד.
- 14,38,39,44,53,6 אברהם מיכאל, **את אשר ישנו ואשר איננו**, הוצאת תם, כפר חסידים תשס"ו.
- 6,67,68,69,79,80,82,86,92,95,99,100-1,105-6,118,122,127,156,161,170,175,201-2,209,211-2,214,240,243,257,262,280-1,286,293,331,341,345,369,375,381,385,391,395,397,405-8,424,441,452-4,457-8,460-1,467,469,509,549-50
- אברהם מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח - על יהדות ופוסטמודרניזם**, ספריית בית אל, ירושלים תשס"ב. 62,65,69,71,78-9,85,87,90,97-,14,23,24,27-29,32,33,36,38,43,45,49,58,60, 8,118,120-3,133-4,140,142,147,150-3,156,158-63,167-8,170-1,183-5,194,198,202, 209,211,213-4,217,220,224,226,231,233-7,239,244-5,247-8,250-1,258-60,265,271-3,276,278,286-9,293,298,305,307-8,315,318,320-5,330,335-6,338,341,344,350,356,366-7,369,376,382,394,397,402-4,408,410-15,423-5,427,451,453-7,464-5,468,472-4,482-3,485,493,495-6,538,550-1,553,584-5,588
- 354 אוטו רודולף, **הקדושה**, תרגמה: מרים רון, כרמל, ירושלים 1999.
- 235 אייר א.ג., 'ביקורת האתיקה', **פילוסופיה**, ליאו ראוך (עורך), יחדיו, תל אביב 1983.
- 67,93 אליצור אבשלום, **זמן ותודעה**, האוניברסיטה המשודרת, תל-אביב 1994.
- 198,361,138,230 אנסקומב ג.א.מ., 'כוונה', **פילוסופיה**, ליאו ראוך (עורך), יחדיו, תל אביב 1983.
- בובר מרטין, **אור הגנוז**, המדור לתרבות המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תש"ל.
- 385 בורחס לואיס, **בדיונות**, תרגם: יורם ברונובסקי, הספרייה החדשה, תל אביב 1998.
- 344 בכלר זאב, **שלוש מהפיכות קופרניקניות**, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, תל-אביב.
- 1999.25,34,36,60,441
- 426 בן שלמה יוסף, 'שלמות והשתלמות בתורת האלוקות של הרב קוק', **עיון** לג, תשמ"ה.
- 70 בראון אברהם צבי, **סוגיית היש**, מאגנס, ירושלים תשל"ז.
- 320 ברגמן שמואל הוגו, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט**, מאגנס, ירושלים תש"מ.
- ברהולץ עמיחי (עורך), **דרך ארץ, דת ומדינה**, מחלקת הפרסומים-משרד החינוך, ירושלים תשס"ב.
- 392
- 430 ברהולץ עמיחי (עורך), **מסע אל ההלכה**, בית מורשה וידיעות ספרים, ירושלים תשס"ג.
- 371,373,433 גנז חיים, **ציות וסירוב**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996.
- 477 גראדה חיים, **צמח אטלס**, תרגם: א"ד שפיר, עם עובד, תל אביב תשכ"ח.
- 477 גראדה חיים, **מלחמת היצר**, תרגם: א"ד שפיר, עם עובד, תל אביב תש"ל.
- 383 דה סינטא אכזיפרי אנטואן, **הנסיך הקטן**, תרגמה: אילנה המרמן, עם עובד, תל אביב 1995.
- 342 דון יהודה אברבנאל, **שיחות על האהבה**, תרגם: מנחם דורמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ג.
- 42,113-4 דיוויס קווין, **פיצוח הגנום**, עם עובד.
- דמאסיו אנטוניו, **השגיאה של דקארט** (רגשות, הגיון והמוח האנושי), תרגמה: דפנה בנאי, כנרת, ישראל

1998. 42,51,104-5,107-9,122,370
 דנט דניאל, **נפש, תבונה, מחשבה**, תרגמה: תמר עמית, מדע, הד ארצי, ישראל תש"ס. 42,52,58,71
 דסקל מרסלו (עורך), **הצודק והבלתי צודק**, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, ישראל. 226,229-30,242,582
- 105 דרור יובל, **הארץ**, 23.8.2004.
 הלברטל משה, 'על מאמינים ואמונה', בתוך **על האמונה**, משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), כתר, ירושלים תשס"ה. 578
 הלברטל משה, **בין תורה לחכמה**, מאגנס, ירושלים 2000. 392
 הראל דוד, **המחשב אינו כל יכול**, תרגמה: תמר אלמוג, ספרי חמד וידעויות אחרונות, תל-אביב 2004. 105-6
 וונגוט קורט, **עריסת חתול**, תרגם: אמציה פורת, עם-עובד, תל-אביב תשל"ח. 17
 ויטגנשטיין לודוויג, **מאמר לוגי פילוסופי**, תרגם: עדי צמח, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב. 223,24
 ויטגנשטיין לודוויג, **חקירות פילוסופיות**, תרגמה: עדנה אולמן-מרגלית, מאגנס, ירושלים תשנ"ה 385
 וייל סימון, **הכונד והחסד**, תרגם: עוזי בהר, המועצה הציבורית לתרבות ולאמנות המפעל לתרגום ספרי מופת, כרמל, ירושלים 1994. 546
 חוסה אורטגה אי גאסט, **מסות על אהבה**, תרגם: יורם ברונובסקי, כתר, ירושלים 1985. 342
 טאוב גדי, **המרד השפוף**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1997. 36,60,161
 טיילור ריצ'רד, **מטאפיזיקה**, תרגמה: יעל כהן, אוניברסיטה חופשית, ספרייה עיונית, אדם, ירושלים 1983. 41,71,84,85,88-9,95,136,581
 יום דוד, **מסכת טבע האדם**, מהדורת יוסף אור, מאגנס, ירושלים תשל"ג. 124,226
 ינאי צבי, **האינסופי** (שיחות עם מדענים), ספריית אפקים, עם עובד, תל-אביב 2000 (הדפסה שלישית). 42,68,112
 כ"ץ יעקב, 'סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה', בתוך ספרו: **הלכה וקבלה**. 389
 כהן אשר, 'הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה', **אקדמות** טו, חשון תשס"ה. 520
 כשר חנה, **דעת** 40. 590
 לביא טוני וישעיהו ליבוביץ, **מה שלמעלה ומה שלמטה**, הד ארצי, ישראל תשנ"ז. 124,222,224-5,242,586-7,591
- לוי זאב, **הרמנויטיקה**, תל-אביב תשמ"ו. 332
 לייבוביץ איליה, **הארץ-ספרים** 15.8.01. 388
 לייבוביץ ישעיהו, 'אמונה היסטוריה וערכים', **אקדמון**, ירושלים תשמ"ב. 582,585
 לייבוביץ ישעיהו, **יסודות הבעיה הפסיכופיסית**, 1974. 41
 לייבוביץ ישעיהו, **גוף ונפש-הבעיה הפסיכו-פיסית**, סדרת 'אוניברסיטה משודרת', גלי צה"ל. 41
 לייבוביץ ישעיהו, **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל**, שוקן, ישראל תשל"ט. 243,503,512,587,589
 לייבוביץ גוטפריד וילהם, **השיטה החדשה והמונאדולוגיה**, תרגם: יוסף אור, מאגנס, ירושלים תש"ן. 86
- לנצ'ט דורון, ראיון במוסף **הארץ**, 9.1.98. 42,112
 מור ג'ורג', **פרינציפיה אתיקה**. 226,236,239
 נבון חיים, 'הלימוד הישיבתי ומחקר התלמוד האקדמי', **אקדמות** ח, כסלו תש"ס. 281,333
 סוזוקי ד.ט, 'הרצאות על זן בודהיזם', בתוך **זן בודהיזם ופסיכואנליזה**, תרגמו: יהודה רגבים ואליעזר

- 295 כרמי, הוצאת א' רובינשטיין, ירושלים 1975.
- 437,445 סטטמן דניאל ואבי שגיא, **דת ומוסר**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ג.
- 129-30,251,254,256-7,259,582 סטטמן דניאל, **דילמות מוסריות**, מאגנס, ירושלים תשנ"א.
- 294,296 סמוליאן ריימונד, **שתיקת הטאו**, תרגום: עופר שור, מודן, תל-אביב 1997.
- סרל ג'ון, **נפש, מוח מדע**, תרגום: עדי אופיר, ספריית אפקים, עם עובד, תל-אביב 1989. (הדפסה שנייה)
- 41,54,55,64,71,84,88-9 עגנון ש"י, **סמוך ונראה**, שוקן, תשכ"ב.
- 276 עוז עמוס, **כל התקוות - מחשבות על זהות ישראלית**, כתר, 1998.
- 272,334,336,412 עמיטל הרב יהודה, 'בין מחויבות להתחברות', ספר **דף קשר** ח, אלון-שבות תשס"א.
- 508 עפרת גדעון, **הגדרת האמנות**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ה.
- 323 פאולו קואלו, **האלכימאי**.
- 535 פופר, **קרל החברה הפתוחה ואויביה**, תרגום: אהרן אמיר, שלם, ירושלים תשס"ג.
- 409 פיקסלר דרור, **צהר ו**, תשס"א.
- 347,529 פרוידנטל גד, **פילוסופיה של המדע**, האוניברסיטה הפתוחה, המרכז לטכנולוגיה חינוכית, תל-אביב תשל"ז (מהדורה ניסיונית).
- 332,409 פרלמן חיים, **ממלכת הרטוריקה**, תרגום: יוסף אור, מאגנס, ירושלים תשמ"ד.
- 227,485,588 צמח עדי, **מבוא לאסתטיקה**, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל אביב.
- 1976325,327 קאנט עמנואל, **ביקורת התבונה הטהורה**, מהדורת ברגמן ורוטנשטרייך, מוסד ביאליק, ירושלים 1982.
- 320 קולקה תומס, 'מה רע בקיטש', **עיון מ**, ניסן תשנ"א.
- 328 קורצווייל ריי, **עידן המכונות החושבות**, תרגום: בת שבע מנס, כנרת, ישראל 2001.
- 42,101 קירקגור סרן, **חיל ורעדה**, תרגום: איל לוי, מאגנס, ירושלים תשנ"ג.
- 218,315 קלך מאיר, **ישעיהו לייבוביץ-בין קוגניטיבי לקונאטיבי**. עבודת מאסטר, אוניברסיטת בר-אילן, בהנחיית דניאל סטטמן.
- 222 קמפבל קיית, **גוף ונפש**, תרגום: יורם נבון (עם הוספות ופתח דבר מישעיהו לייבוביץ), מאגנס, ירושלים (לא מצויינת שנת הוצאה).
- 41,44,51,84,88,91,96 קסטלר ארתור, **האמנם צירוף מקרים?-הפאראפסיכולוגיה לאור הפסיקה החדשה**, תרגום: נורית גורן, ספריית אפקים, עם עובד, תל-אביב.
- 87 קפושניסקי רישרד, **הקיסר**, תרגום: יורם ברנובסקי, זמורה-ביתן, תל-אביב 1989.
- 5 קרוי משה, **הוכחות לוגיות בדבר קיומה של הנשמה**, מציאות, תל-אביב 1981.
- 41 קרוי משה **מעבר ליש ולאין**, רשפים, תל-אביב תש"מ.
- 41 קרנר ס, 'שינוי קאטיגוריאלי וטיעון פילוסופי', **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, כרך ד חוברת 8, תשל"ל.
- 409 ראון ליאו (עורך), **פילוסופיה**, יחדיו, תל-אביב 1983.
- 124,226-7,229-30,239 רבינוביץ אהרן, **בד"ד 6**, אוניברסיטת בר-אילן.
- 132 רוזנברג שלום, 'הראי"ה והתנין העיור', **באורו**, ח. חמיאל (עורך), ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשמ"ו.
- 71,124 רוזנברג הרב שמעון גרשון, **כלים שבורים**, ישיבת שיח יצחק תשס"ד.
- 259 רוס יעקב יהושע, **בין דת למוסר**, אבי שגיא ודניאל סטטמן (עורכים), אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ד.
- 373,377

- שגיא אבי, **לייבוניץ: האישי נגד הגותו**.
 457-9,461 שגיא אבי, **אלו ואלו**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1999 (הדפסה שנייה).
 68,441 שטייניץ יובל, **טיל לוגי מדעי לאלוקים ובחזרה**, זמורה-ביתן, תל-אביב, 1998, סדרת אפקים, עם עובד, תל-אביב תש"ס.
 42 שטייניץ יובל, **הזמנה לפילוסופיה**, זמורה-ביתן, תל-אביב, 1996.
 436 שטרן ידידיה, 'נגישות הלכתית לסוגיות מדיניות', **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, זאב ספראי
 36,60 ואבי שגיא (עורכים) הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תל-אביב, 1997.
 430,438 שטרנהל זאב, 'בחזרה אל המודרניות', **פוליטיקה** 48, מוסד ביאליק, ירושלים.
 276 שי ע' ווזנר, 'על משמעותה של הנאמנות להלכה', **אקדמות** יא, תשרי תשס"ב.
 361 שלום גרשום, **דברים בגו**, עם עובד, תל-אביב.
 480 שליט דניאל, **שיחות פנים**, תואי, ישראל תשנ"ה.
 316,381,398 שפינוזה ברוך, **האתיקה**.
 474 שרלו הרב יובל, 'רפורמה והתחדשות דתית', **אקדמות** ו.
 2.7.04 תמר רותם, 'מהמחמירים והפתוחים שברבני החברה החרדית', **הארץ** 2.7.04.

לועזית

- 'Ethical Consistency', in **Practical Reasoning** Oxford University Press, Oxford 12, 1978, J. Raz (E Ed.). 130
- The Language of Morals**, Oxford 1952, R.M Hare. 227
- 'Modern Moral Philosophy', **Philosophy** 1958, G. E. M. Anscombe. 228
- 'The Name of Moral Philosophy' **Philosophical Studies** Does Moral Philosophy מור 235
- 'Rest on a Mistake?' in **Moral Obligation**, Oxford O Clarendon, 1949, H.A. Prichard. 240
- 'The Impossibility of Transcendental Deductions', **Monist** LI 1967, סטיפן קרנר. 405
- 'Transcendental Tendencies Recent Philosophy', **Journal of Philosophy**, LXIII 1966, סטיפן קרנר. 405
- 'A simpler solution to the paradox of Omnipotence' **Mind** 9 1960, G.B Keene. 471
- 'Evil and Omnipotence', **Mind**, xiv, No. 254, April 1955, Macky. 471
- 'Ethical Consistency' in **Practical Reasoning**, Raz (E ED.) Oxford University Press, 1978, B. Williams. 582

ספרי קודש

162-4	אבן עזרא על התורה.
504-5,541	אגלי טל, לרבי אברהם מסוכוטשוב, מהדורת שלמה יעקובזון, תשנ"ה.
340,389	אגרות ראי "ה, מוסד הרב קוק.
515	אור החיים על התורה, ר' חיים בן עטר.
300	אור זרוע.
379	אור שמח (על הרמב"ם), ר' מאיר שמחה הכהן, ירושלים (לא מצוינת שנת ההוצאה).
124,494-5	אורות הקודש, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, בעריכת הרב דוד כהן. מוסד הרב קוק.
340,347,351	איש ההלכה גלוי ונסתר, ובקשתם משם, הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים (מהדורה שלישית) תשמ"ט.
249	אלפי מנשה, ר' מנשה מאיליה.
389,444,446	אנציקלופדיה תלמודית, מכון האנציקלופדיה התלמודית, ירושלים.
443	אסתר רבה.
552	ארבעה טורים.
72	אתוון דאורייתא, ר' יוסף ענגיל ווראשא תרנ"ג.
248	באור הלכה, משנ"ב.
154	באור תניא, הרב עדין שטיינזלץ.
457	באר הגולה, מהר"ל מפראג, ירושלים תשל"א.
396,552	בית יוסף.
72	בית ישי, הרב שלמה פישר.
262	בראשית רבה.
74	ברכת אברהם, הרב אברהם ארלנגר, ירושלים תשס"ח.
188	בתורתו של ר' גדליה (נדל), הרב יצחק שילת, הוצאת שילת, מעלה אדומים, תשס"ד.
164	גבורת ארי.
554	גור אריה, מהר"ל ישראל תשל"ב.
164	דבר אברהם.
154-5,551	דרושי עולם התווה, (הדע"ה) הרב עליאשוב.
295,514	דרך ה', רמח"ל.
457	דרך חיים (על פרקי אבות), ירושלים תשל"א.
459,461	דרשות הר"ן, ר' ניסים מגירונדי מהדורת פרלמן, מכון שלם, ירושלים תשל"ז.
298	הגהות הגר"א, הגאון ר' אליהו מוילנא, נדפס במהדורות המקובלות של השולחן ערוך.
313	הגהות היעב"ץ על שמונה פרקים.
315	הדור, הראי"ה קוק ספריית בית-אל תשנ"א.
313,315	הכתב והקבלה.
528	המפרש על מסכת נדרים.
528	הר"ן על מסכת נדרים.
74,499	השגות הראב"ד, ר' אברהם בן דוד, מהדורת פרנקל. ירושלים-בני ברק.
174,303	השגות הרמב"ן על ספר המצוות, ר' משה בן נחמן, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק תשנ"ה.

480	זהר.
154	זוהר חדש.
165,187,389	חובות הלבבות, עם פירוש 'לב טוב', לר' בחיי הדיין הספרדי, מהדורת פנחס יהודה ליברמן, ירושלים תשל"א.
104	חזון איש.
165,187,389	חידושי המאירי, רבינו מנחם המאירי, המרכז לחינוך תורני זכרון יעקב תשל"ז.
73	חידושי הריטב"א, רבינו יום טוב אלשבילי, מוסד הרב קוק.
149-51	חידושי הרמב"ן, ר' משה בן נחמן, אור עולם, ירושלים תשל"ה.
103-5	חידושי הרשב"א, ר' שלמה בן אדרת מוסד הרב קוק ירושלים.
165	חידושי מרן הרי"ז הלוי, ר' יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק ירושלים תשנ"ח.
165	חידושי ר' אריה ליב, (מאלין) ישיבת בית התלמוד בני ברק תשמ"ב.
164	חידושי ר' חיים על הש"ס (סטנסיל).
300	חיי אדם.
379	חלקת יואב.
379	חתם סופר, שו"ת.
73,87,159,187,298-9,	יד החזקה, ר' משה בן מימון (הרמב"ם), מהדורת שבתי פרנקל, בני ברק.
301,303,343,347,350,362,378-9,415,423,443-4,446,448-9,476,499,501-2,511,515,521,523-75,529-33	
541	ילקוט שמעוני, ירמיהו.
448	כבוד מלכים.
309,515	כלי חמדה, ר' מאיר דן פלאצקי.
461	כללי הגמרא, ר' יוסף קארו בתוך: הליכות עולם, ר' ישועה הלוי מתלמיסאן, תל-אביב תשל"ל.
500	לולי תורתך, אשר ברגמן ארץ-ישראל תשס"ב.
134,154,190,426	לשם שבו ואחלמה, ר' שלמה עליאשאו.
298,313,417	לתשובת השנה, ר' ישראל יוסף הכהן רפפורט, ישיבת אהל יוסף, בני-ברק תשמ"ו.
165,187,389	מאהלי תורה, הרב יעקב אריאל, מאמרי הגות ומחשבה, מהדורה שניה, מכון התורה והארץ, כפר דרום תשנ"ח.
274	
417	מגן אבות, פרוש התשב"ץ למסכת אבות.
298,466,552	מגן אברהם, אר"ח.
448	מדרש משנת ר' אליעזר.
167	מדרש רבה-שמות.
301	מדרש רבה-ויקרא.
300	מדרש שובה.
196	מדרש תנחומא.
31,166,	מורה הנבוכים, ר' משה בן מימון, מהדורת הרב קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז.
196,347,382,446,492,549	
165,187,389	מידה טובה, גבריאל חזות ומיכאל אברהם הוצאת עמותת 'מידה טובה', כפר חסידים תשס"ה-ז.
-186,247,477,507,520	
165	מים חיים, פרי חדש.
396	מנוחת אהבה, הרב משה לוי.

165,440,524	מנחת חינוך, מכון ירושלים, נתניה, תשמ"ח.
421	מסילת ישרים, רמח"ל. מקדש דוד.
507	משך חכמה, ר' מאיר שמחה הכהן, מהדורת הרב זאב מצגר, מכון מירב, ירושלים תשנ"ד.
248	משנה ברורה.
310,378	משנה למלך, ר' יהודה רזאניס מהדורת פרנקל ירושלים-בני ברק.
350	משנת ר' אהרן, מאמרים ושיחות מוסר, ר' אהרן קוטלר, חלק א', ישיבת לייקווד ומכון ירושלים, ירושלים תשמ"ו.
155,196,350,462,480-2,492,497,512	נפש החיים, ר' חיים מוולוז'ין.
549	נצח ישראל, ר' אריה ליווא בן בצלאל מפראג (מהר"ל), 'יהדות', בני ברק תש"מ.
515	נתיבות המשפט.
418,459	נתיבות עולם, ר' אריה ליווא בן בצלאל מפראג (מהר"ל), 'יהדות', בני ברק תש"מ.
359	ספורי מעשיות, ר' נחמן מברסלב.
187,364,440	ספר החינוך, מכון ירושלים, נתניה תשמ"ח.
165,299	ספר הישר, רבנו תם.
340	ספר הישר, לר' זרחיה היווני.
מהדורת	ספר המפתח על הרמב"ם.
303,447-8	פרנקל, ירושלים בני ברק.
174,303,347,349,	ספר המצוות, ר' משה בן מימון, מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק תשנ"ה.
379,515,524-5,526,528-30,534	
302	ספר מצוות קטן.
433	ספרי דברים.
315	עולת ואיה ח"ב, מוסד הרב קוק.
447	עונג יו"ט, שו"ת.
168	עין איה, הרב אברהם יצחק הכן קוק הוצאת מכון הרב צבי יהודה זצ"ל.
301	עיניים למשפט.
50,74,86	על גבול שני עולמות, ר' הלל ציטלין, יבנה, תל-אביב תשנ"ז (הדפסה שלישית).
417	עמק ברכה, ר' אריה פומרנצ'יק.
192,194,196,205	עץ חיים.
392	עשה לך רב.
462	פחד יצחק על חנוכה, ר' יצחק הוטנר גור אריה, ניו-יורק.
421	פחד יצחק על יו"כ, ר' יצחק הוטנר גור אריה, ניו-יורק.
167-8,423	פחד יצחק על פורים, ר' יצחק הוטנר גור אריה, ניו-יורק.
349	פחד יצחק על פסח, ר' יצחק הוטנר גור אריה, ניו-יורק.
421,552	פחד יצחק על ר"ה, ר' יצחק הוטנר גור אריה, ניו-יורק.
190	פיסקי הרי"ף, ר' יצחק אלפסי, נדפס ברוב מהדורות הבבלי.
165	פירוש הר"ש לתורת כהנים, ר' שמשון מקינון.
299	פירוש ר' יונה למסכת אבות.
300	פסיקתא דרב כהנא.
74,190,498,528	פסקי הרא"ש, ר' אשר בן יחיאל, נדפס ברוב מהדורות הבבלי.

155,157-8	פרוש הגר"א למשלי.
391,436,444,449	פרוש המשניות לרמב"ם.
300	פרוש רבינו יונה על ספר משלי.
164-5,169,189,498	פרוש רש"י לתלמוד.
159,168,173,193,196,314,500,515	פרוש רש"י על התורה.
157,162-4,166,1	פרושי הרמב"ן לחומש, ר' משה בן נחמן מהדורת הרב שעוועל מוסד הרב קוק.
69,297,299,505,514-5,524,531,549	
73	צפנת פענח, ר' יוסף רוזין.
475	קובץ אגרות - חזון - איש, עורך: הרב ש. גריינמן, בני-ברק תש"ן, ח"ג.
	קובץ מאמרים, ר' אלחנן וסרמן, בהוצאת בנו ר' אליעזר שמחה וסרמן, תל-אביב תשמ"ד
175,190,421,514,516,535	
103-4	קונטרסי שיעורים, ר' ישראל זאב גוסטמן זצ"ל, ירושלים תשנ"ז.
192-3	קל"ח פתחי חכמה, מהדורת ר' חיים פרידלנדר, בני-ברק תשנ"ב.
248	שולחן ערוך אורח חיים, רמ"א.
457	רסיסי לילה, ר' צדוק הכהן מלובלין בני-ברק תשכ"ז.
104	רש"ש.
104	שאגת אריה.
506	שדה חמד.
378	שו"ת אבני נזר, יו"ד.
447	שואל ומשיב, שו"ת תניינא ותליתאי.
20,552	שולחן ערוך, ר' יוסף קארו.
164	שיטה מקובצת, על הש"ס, ר' בצלאל אשכנזי, שילה (לא מצוינים פרטי ההוצאה).
431	שיטה מקובצת על חולין.
497	שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, זבחים, שיבת הר-עציון, אלון-שבות תשנ"ט.
301,313,476	שמונה פרקים, הקדמת הרמב"ם לפרקי אבות.
468	שערי יושר, ר' שמעון יהודה שקופ.
192	שערי רמח"ל, מהדורת ר' חיים פרידלנדר, בני-ברק תשמ"ו.
299,301	שערי תשובה, רבינו יונה.
104	שפת אמת.
417	שפתי חיים, ר' חיים פרידלנדר, על ימים נוראים.
104,164,468	תוספות.
461	תוספות יום טוב.
164	תוספות רא"ש.
72,73,164	תוספות רי"ד.
313	תורת כהנים.
391	תחומין ט, הרב ח"ד הלוי.
441	תחומין כב, דרור פיקסלר וגיל נדל, תשס"ב.
441	תחומין כב, הרב יעקב אריאל-תגובה, תשס"ב.
154,196,203,205-6,339-40,347,480	תניא, מהדורת הרב עדין שטיינזלץ.
467	תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם, פתיחה לכרך א של הספר עין יעקב, על אגדות הש"ס.

527-8	מנחות
302,304	בבא בתרא
248	בבא קמא
81,103,189-90,298,313,349	ברכות
149,458,460	גיטין
497	זבחים
286,368	חגיגה
431	חולין
163-5,251-4,299,301	יומא
190	מועד קטן
74,535	מכות
154,166,497,527	נדרים
378,515	נזיר
312-3,445	סוכה
74,187,253,309,343-4,498	סנהדרין
420,433	עבודה זרה
458,460-1,466	ערובין
401,421,444,465,467,497	פסחים
72,175,190,282,312,420-1,516	קדושין
154,418	ראש השנה
73,168-9,248,433	שבת

	תורה	
167,195-7,316,341,500		בראשית
173,282-4		שמות
162,253,283-4,546		ויקרא
167,196		במדבר
167,174,211,299,524,538		דברים
	נביאים	
197		מלכים
	כתובים	
350		איוב
167,300		משלי
286		קהלת
336		איכה
552		נחמיה
	משנה	
313,348,350,553		אבות
444		סנהדרין
	תלמוד ירושלמי	
541		חגיגה
188		ברכות
248		שבת
	תלמוד בבלי	
547		כתובות

מפתח עניינים ושמות¹

346-7	אהבת איש ואישה		
339-40,346-50,520,529-31,542	אהבת ה'	אבולוציה	60,65,67-8,76,97,110-1,246
346-7	אהבת הורים לילדיהם	אבות המייסדים של הפוסטמודרניות	333
340	אהבת חסד	אבות ותולדות	247-9
341-2	אהבת עצמו	אבי אבות הטומאה	157
541	אהבת תורה	אבידן דוד	323
379	אובייקט צבוע	אביון מהודר	305
332-3	אובייקט אסתטי	אביזריהו דאמונה בשיתוף	445
329,334	אובייקט האסתטי	אביזריהו דעבודה זרה	443-4
379	אובייקט נורמטיבי	אבינו מלכינו	425
30,295-6,453	אובייקט/סובייקט	אבירי השולחן העגול	229
24,25,32,85	אובייקטיבי/אובייקטיביות	אבן -עזרא, ר' אברהם	169
120,123,130-1,159,161,171-2,198-		אבסורד	17,36,74,77-8,89,95-
200,217,228-30,232-3,235-7,239,241-			6,105,133,231,336,355-6
2,258,266,276,330,354,401,405-		אבסורדים פוסטמודרניים	288
6,453,455,570		אברהם אבינו	5,154,218,279,313,337413,
259	אובייקטיביות של ערכים		442,545,548-9,560-1
130-1,211,325-	אובייקטיביזם	אגואיזם	376,186
6,333,355,360,451		אד"ם הכהן	413
334	אובייקטיביזם אסתטי	אדם	101-3,105,109,133,570
152,338,455	אווידנציה	אדם הראשון	192-3,195-6,199,213
220	אווידנציה טבעית	אדם וחווה	195-6
18,194,266,268-	אוטונומיה	אדם וחשיבתו	567
9,280,290-3,297,305-6,311-2,317-		אדם לכשעצמו	133-5,368
8,372,393,459,532-3,536		אדם מאמין	19,374,377,414,414,490,513
266	אוטופיה	אדמו"ר הזקן (הרש"ז מלאדי,בעל התניא)	
27	אוידנציה (ראה ברירות)		205,210-13,218,338,340,509
12	אולימפוס	אהבה	90,120-1,214,220,341-2,346-
107	אונה הפריפרונטלית		8,503
124,202	אונה ימנית	אהבה התלויה ושאינה תלויה בדבר	
124,202	אונה שמאלית		341,348-50,511
15,18,32,42,49,50,87,236,258	אונטולוגיה	אהבה בין שני חברים	346
312,325,411,480,483,538,553,558,562		אהבה ויראה	18,129,205,337,339-
99,131	אוניברסליות		41,352,501,502,504-5,507
128,303,516	אונס (בהלכה)	אהבת המעלה	349

¹ האינדקס של המקורות והמחברים מופיע בתוך הביבליוגרפיה (ליד כל מקור מסומנים מקומות הופעתו בספר). המחברים לא מופיעים בנפרד באינדקס זה אלא אם כן ישנה התייחסות אל האישים עצמם.

אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה
306,512
אין סוף 89,135
אינדוקציה 23,28,29,470,472
אינדטרמיניזם 136,138-
45,148,171,223,244,581
אינטואיציה אובייקטיביסטית 238
אינטואיציה 12,13,15,31,33-
5,37,39,43,44,46,47,49,58,70
,71,76-8,80,82-5,87-90,97-
9,115,118,121-3,125,127-8,140-4,147,176-7,178-
80,182-5,192,199-200,202,211-2230-1,233,235-6,240-
2,255-7,316,319-20,323,337-8,356,362,455-6,566
אינטואיציה מוסרית 220,259,320,338
אינטואיציה סינתטית 319,324
אינטואיציוניזם 238-9
אינטליגנציה 118,210
אינטליגנציות מרובות 214
אינטראקציוניזם (ראה גם
דואליזם אינטראקציוניסטי)
44,46,59,66,202
אינטרס 27,97,243,360
אינסטינקטים 125,135,207,210,218,2
43,269,305,307,346,348,351,354
אינסטרומנטליזם 305
אינפורמטיביזם 559
אינפורמטיביזם 34,35,36
אינקומנסורביליות של ערכים 160,250-
1,255-9,367,387,412,478-9,490,578,586
איסור דתי ואיסור שכלי – מוסרי . 313
איסור שנאת הרע 349
אירציונליות 217
איש עתי 164
אישה/נשים 72,149-51,389
אישיות 179-81
אכילס והצב 12,13
אכילת יתר 177
אכסהיביציוניזם 278
אכספרסיביט 334
אלו ואלו דברי אלוקים חיים
279,452,456,458,460

אופטיקה גיאומטרית 63
אופי 100,109,111-2,128-9,135,268,307
אופיום להמונים 147,293,319
אופיום למורליסטים 293,319
אוקלידי 27
אוקלידס 550
אורגניזמים 42
אורוליאני 17
אורטופד 5,218,337
אורתודוכסים רפורמים קונסרבטיבים
וחילונים 384
אורתודוקסיה 399-400,436-7,439,519
אורתודוקסיה המודרנית 398-9,439,520
אושר 255
אזכרה 510
אזרח 291
אחדות הניגודים 217,457
אחדות הניגודים של ניקולאוס קוזאנוס 561
אחרי המעשים נמשכים הלבבות 364
אחריות 142
אחריות למעשים 147
אחריות מוסרית 142,200
אטום 89-90
אי הבנה מושגית 290
אי ידיעה 17
אידאה/אידיאות 14,17,25,32,39,159,
200,221,236-7,258-9,263,322-3,328-
30,334,465,549,559
אידיאולוגיה הלכתית 509
אידיאולוגיה 14,15,24,27,36,112,14
7,161,183,197,215-7,384
אידיאות ריאליות 357
אידיאליזם 43,49,50,57,70,85,91,137
איבשיץ ר' יהונתן 263
אינשטיין אלברט 105
אייר א.ג. 238
אין אדם חוטא ולא לו 342
אין אדם משים עצמו רשע 74
אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך
252
אין הקב "ה בא בטרוניא עם בריותיו 190

6,150,155-8,167,171,192,213,257,2
 63,271,337,361-2,451,455,464,473-
 4,484,486,551,581,584
 200,216,220,234,473 אמת אובייקטיבית
 560 אמת אחת הרמונית
 463,484 אמת אלוקית
 321 אמת אסתטית
 459-61 אמת הלכתית
 159,228,244,260,262,3 אמת ושקר
 21,356
 456,463,477,484 אמת כוללת
 396,410-11,451 אמת מוחלטת
 200 אמת מוסרית
 278 אנדרסטייטמנט
 93-4 אנטרופיה
 118,127,132-5,209,213,305,312 אני
 ,344,368,426-7
 82 אנכסימנדרוס
 23,157,470,472 אנלוגיה
 323 אנליזה
 34,50,142 אנליטי-קונוונציונליסטי
 13,15,16,17,18,20,22- אנליטיות
 37,45,46,47,49,50,56,57,58,69,71
 ,79,85-7,89,90,92,97-8,102,105-
 6,115,121-2,124,131,133,135,140-
 1,143-4,152-3,155-9,161-3,167-
 ,9,171,180,183-5,200,205,211-4
 216-7,220,224,231,233,240,256-
 7,289,304,308,318-9,336,338,354-6,360-
 ,2,395-6,403,409,411,475,495,517,536
 558,560
 353 אנליטיות מערבית
 271,276,287- אנליטיות פוסטמודרנית
 8,306,361,365,414,463
 297,312,317 אנליטית-טאואיסטית
 320 אנליטית-פרגמטיסטית
 230,235,241 אנסקומב
 81- אנרגיה פסית/רוחנית/קינטית
 2,92,126-7,147-8
 413 אנרכיה
 277 אנרכיה

312 אלוהים הטאואיסטי של סמוליאן
 400 אלוהים הנוצרי
 400 אלוהים הקאנטיאני
 400 אלוהים חילוני
 16,24,45,76,112,158,1 אלוקים כתי
 69,196,198,294,318,320,379,400,473,479
 -80,484-6,502,535,570,572
 400 אלוקים היהודי
 186 אלטרואיזם
 443-4 אליל אונטולוגי
 442,444 אליל וירטואלי
 169 אלילות
 12 אלים
 110,125-8,182-3 אלימות
 109 אלימות חברתית
 545 אליעזר עבד אברהם
 79-81 אלקטרוניס
 121,184-5,188 אמן
 572 אמן ביכולת ההכרה
 24,31,167-8,178,182,280,363,4 אמונה
 49,495-6,534-5,537-8,558,574,578
 578-9 אמונה בהתגלות
 542 אמונה בתורה
 63,285 אמונה טפלה
 445-6 אמונה כוזבת
 169,440,480 אמונת הייחוד
 150 אמורא
 107 אמיגדלה
 37,214,217,271,275-6,278,321-
 5,327,332,335,354
 475 אמנות חברתיות
 328 אמנות חסרת ערך
 274,279,324 אמנות יהודית
 278 אמנות סינתטית
 475 אמנת כינרת
 13,14,26,69,71,79,82,86-
 7,95,102,107,109,113,122,127,171-
 2,209,211,243
 30,44,47,50,51,53,54,233-4 אמפיריציזם
 14,31,36,44,56,57,61,98,1 אמת
 02,112,115,121-2,131,135,139,145-

550	אקסיומות של הגיאומטריה	233	אנרכיזם מוסרי
454	אקסיומות של הגיאומטריות הסותרות	96,100,113,406-7	אנשי מדע
12,63,163,169,286,304,336,559	אריסטו	162	אנשים טובים
549	אריסטוטליות	31,39,65	אנתרופולוגיה
154	ארמון	292	אנתרופוצנטריות
214,339	אשת כהן שנאנסה	144	אסאד
18,210,221,227,237,250,266,27	אתיקה	113	אסכטולוגיות
2,292,321,331,356,361,494		25,26,43,58,71,133,38	אסנציאליזם
17	אתר	2,414,485-6,558	
	ב	227,483	אסקימוסים
295	באשו		אסתטי, אתי ודתי (במשנתו של קירקגור)
279	בודהיזם	218,324,338,354,560	
86	בוהר נילס	322	אסתטיות אובייקטיביות
17,60,62,168,271,293,355	בוקונוניזם	13,14,18,146,160,221,	אסתטיקה
14,18,64,66,	בחירה/בחירה חופשית	227,233,272,288,292,321,323,326,328,33	
67,96,109,124-32,135,136-9,141-8,170-		1-2,354,360-1,404	
2,176-7,179-83,190-3,196-8,201-3,213,		330	אסתטיקה סינתטית
223,225,228,244,260,268,289-90,292,29		363	אפולוגטיקה
7,305,337,346,356,377,416,426-7,531-3		22,27-8,30-1,83	אפוסטוריו
191-2,194,197,260,427	בחירה ברע		אפיסטמולוגיה(ראה גם הכרה)
144-5,268,292,297,307	בחירות (קלפי)	25,30,88,245,261-3,320,405-	
123	בחירת בן זוג	6,452,480,483,485,492,558	
243	בטחון	70-1,87,91,108-9,112	אפינומנליזם
74	בטלה מקצתה בטלה כולה	393	אפיקורס
336	ביאליק	327-8,330,549	אפלטון
243	ביאת המשיח	25,328,330,549,559	אפלטוניות
42-3,59,62,64,110,208	ביולוגיה	550	אפלטוניזם
306,308,360	ביורוקרטיה	161	אפליה
519	ביטול המצוות המעשיות	12,13,22,26-31,37,82-	אפריורי
526-8	ביטול תורה	3,105,109,176,181-3,227,241,570	
527	ביטול תורה באיכות	281-2,458	אקדמיה
252	ביטולה זהו קיומה	52	אקוסטיקה
434	ביטחון והשתדלות	25,34-	אקטואליזם
410	ביטחון עצמי שהאמת אצלו	6,39,57,211,221,441	
42,101,103	בינה מלאכותית	44	אקלס ג'ון
416,418	בינוני	22,26-	אקסיומה
418	בינוני של בעל התניא	7,56,79,97,121,123,152-4,156-	
245	ביקורת התבונה הטהורה	7,159,169-72,202,220,246,257,260-	
245	ביקורת התבונה המעשית	1,356,362,485,493	
74	בית דין		אקסיומות דתיות מול אקסיומות מדעיות
459	בית הדין הגדול שטעה	367	

411	ברגמן הוגו
157,293,424	ברון מינכהאוזן
130,178,243	בריאות
57,76,94,135,146-	בריאת העולם
8,196,314,332,552-3	
556	בריה "מ הקומוניסטית
149-51	ברירה (בהלכה)
27	ברירות
72	ברכות
505	ברכות התורה
288,531	ברכת המזון
113	ברנר סידני
359	ברסלב
	בשמים ראש המיוחס לרא"ש (ראה זיוף
468	ספרים)
296	בתפיסה המערבית הקאנטיאנית
	ג
185	גאווה
121	גאון
124	גאוניות
547	גבולות
545,548	גבורה
72	גברא
	גברים (ראה נשים/גברים)
516-7,536	גדול המצווה ועושה
310-1	גואל הדם
349,389-91,447	גוי
43,49,60,70,72-,	גוף האדם
3,78,80,90,92,134-5,147,344	
	גוף ונפש (ראה גם בעיה פסיכופיזית)
14,18,41,43,44,45,48,54,68,71,72	
,77-8,80-2,84,91,96,99,101,105-	
10,112,114,115,118,202	
336	גורדון
146,163	גורל
191	גזירה שהציבור איננו יכול לעמוד בה
14,245,264-5	גזירה/גזירה מתמטית
184,186-8,343	גזירת הכתוב
415	גזענות
149-51,339,363-4,497	גט
27,121,152-3,156,200	גיאומטריה

104	בית הכיסא
16	בית המקדש
104	בית המרחץ
255	בית המשפט העליון בישראל של ימינו
281,286-7,431,573	בית מדרש
281,284	בית מדרש אקדמי
282,285	בית מדרש מסורתי
281,283,285,333	בית מדרש פלורליסט
477	בית שמאי ובית הלל
477	בכוח ובפועל
411	בכלר זאב
446	בל תוסיף
267	בלשון המקרא
375	במשחק כדור – סל
267	בן אלמוות
24	בן גוריון
267,269,297,305-6,317,512	בן-חורין
158	בן חכם/רשע
267	בן מוות
447-8	בן נח
187	בן סורר ומורה
267	בן תורה
214,474	בני – ברק
154-7	בני ישראל/עם ישראל
228,230,233,244-5	בעיה יומיאנית
31	בעיה יומיאנית
216	בעיה פלסטניאית
18,43	בעיה פסיכופיזית (ראה גם גוף ונפש)
,44,45,47,66,69,70,77-9,81-8,90-2,95,99,	
100,108,111,115,118	
122,128,182	בעיות בינאריות
184	בעיות ללא פתרון
285,413	בעיות תיאולוגיות
343	בעל אישתו
74	בעל דבר
298-301,313	בעל תשובה וצדיק גמור
344	בעלות
43,60,68,110,136,351	בעלי חיים
276	בפרשנות סובייקטיבית
274-5	בצלאל ואהליאב

190	דטרמנזים בהלכה	152-3	גיאומטריה לא אוקלידית
295	דיאלוג עם אלוקים	415	גיור כהלכה
101,103,194,436	דיבור	391	גילוי עריות
458	דיכטומיה .	167	גימטריה
251,256	דילמות מוסריות	149,214-5	גירושין
437	דילמת א' ותיפרון	78,81,91	גלים אלקטרו-מגנטיים/אקוסטיים
104	דימוי חזותי/שמייעתי	553	גמילות חסדים
19,544-7	דין	192	גן העדן
546-7,552	דין ויש מיש	294	גן העדן האבוד
551	דין ללא חסד	42,46,59,60,61,100,109,111-	גנטיקה
309-11	דין רודף	4,126-7,129	
262	דיני הראיות של המדע	447-8,521	גר תושב
261-3	דיני ראיות	350	גרות
132,173-4	דיסקריפטיביסטיות	276	גרשום שלום
86	דירק פול	329	גשטאלט
206-8	דם	151	גשם
19,76,197,463,465,469-70	דמגוגיה		ד
89,144,153,158-	דמוקרטיה	74,528	דאורייתא
9,263,305-8		479-80	דבקות
306	דמוקרטיה ליברלית	154-5	דבר מתוך דבר
95	דמיון	23,153,469	דדוקציה
196,550,557	דעת (חיבור)	144	דה-פקטו
316,528	דעת תורה	440	דואליזם תיאולוגי
454	דפקטים טופולוגיים	16,18,43,45,47,49-,	דואליזם
27,31,65,70,152	דקארט רנה	51,57,59,60,61,63-4,66,69-71,76-7,84-	
173	דקדוק	5,88-9,91-2,95-6,101-3,115,136,202	
276,282,333-4	דקונסטרוקציה	18,44,47,48,,	דואליזם-אינטראקציוניסטי
216	דרוויש מחמוד	70,72,78,83,91-2,95-6,99-100,118	
333	דרידה	86	דואליזם סינתטי
476-7	דרך האמצע	57,61-64,136-7,142-3	דומם
465	דרכי היסק רטוריות	323	דושאן מרסל
215,367,432,434,437,443,520-1	דת ומוסר 1	128,183	דחף לאו בר כיבוש
217	דת ורגש	305	דחפים פסיכולוגיים
17,19,27,38,39,48,97,1	דת/דתיות		דטרמיניזם (ראה גם בחירה חופשית)
25,147,162,167,177,179-80,197,214,217,			14,18,39,48,62,63,64,94,100,111,130-
275,277,292-3,324,354,396,519-20			1,135,136-48,171,180,223,244,338,552
294	דתות מערביות	,581	
324	דתיות וימניות	137	דטרמיניזם דואליסטי
520,522	דתיות יהודית	140,150	דטרמיניזם לוגי
306,316-7	דתיות-סינתטית	125,128	דטרמיניזם פסיכולוגי

216	הטיות רגשית
31,361	היגיון
310	היגיון ביורוקרטי
310	היגיון פורמלי
15,31,37,123,152,170,	היגיון שמעי
202,211-2,234,259,278,561	
191-5,201	היגררות
307	היד הנעלמה הקפיטליסטית
553	הידבקות במידותיו של הקב"ה
	היחס בין אהבה ותאוה, ובין פחד ויראה
351-2	
5,16	היילה סלאסי
14,15,24,35,36,38,43,79,146,15	היסטוריה
6,163,184,196,286,380,384,550	
389	היסטוריה של ההלכה
22,23,28,153-	היסק
7,170,172,254,558	
495	היעדר אמונה
166	היעדר טוב
209	היפותזה
87,268	היפנוזה
264	היררכיה ערכית
	היררכיה בין מערכות קטגוריאליות מכוונות
478,487,490	
253	היררכיה כמותית
264,373	היררכיה לוגית
456	הכהן, ר' צדוק מלובלין
190	הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים
18,24,28,37,83,100,109,216,226	הכללה
285,	
14,15,18,25,30,31,33,34,35,37,3	הכרה
9,78,86,118,122-3,132,135,153,170,172,1	
77,180,192,200,202,220,233-4,239,261,2	
65,407,456,465,479	
152,408	הכרה לא חושית
171,240-	הכרה ערכית/מוסרית
1,245,260,266,338,356,401,403	
347	הכרה שכלית
171,362,455,469	הכרה שמעית
30,40,46,64,95,101,131-	הכרעה
2,170,172,174,176-7,182-	

	ה
293,295	האם אלוקים טאוואיסט
373,380	האמנה החברתית
194-5,525	האר"י הקדוש
90	הארי פוטר
216	הארץ (עיתון)
135	הבחנה
	הבחנה בין רפורמה לבין התחדשות דתית
398-9	
90,97	הבנה
247,249-50	הבניה מושגית
158	הגדה של פסח
335	הגדרה מעגלית
149,164-5,169	הגרלה
	הדבר כשהוא לעצמו (ראה גם פנומנה)
25,479	
376	הדוניזם
96,179,364	הדחקה
293	הובס
96-7,110	הוגי דעות
95-6	הודאת בעל דין
27,58,95,98,100,121,123,152-	הוכחה
4,157,168,584-9	
24,27	הוכחה לוגית
570	הוכחה על דרך השלילה
570	הוכחה קווית
570	הוכחה תיאולוגית
16,163,168	הוכחות שכליות
292,319	הומניזם
336	הומרוס
15,31,78,123,152,240,	הוסרל אדמונד
334,371,408,561	
38	הופשטטר
230	הוצאה להורג
173	הוראה
508	הזדהות עם התורה והמצוות
211,216	הזדהות רגשית
359,362	החכם וההינדיק
382	החלפת פרדיגמה (ראה שנוי פרדיגמה)
477	החמרה

2-3,144,152-5,157,215,366,407,463- 4,472,566,584,588	3,192,194,198,200,206-7,209-10,212,22 3,225,346,351,377,591
281 הנחות יסוד מתודולוגיות	הכרעה כמותית/היררכיה כמותית
318 הנחות פילוסופיות	251,253,256-7
56,102- הנחת המבוקש	הכרעה ערכית ,216,223,226,229,232,238,
3,110,112,245,323-4,470,472,567	243,257,259,266,354,503,578-9
465 הנמקה הגיונית	215-6,265 הכרעה שכלית-נורמטיבית
336 הנמקה לוגית	578-9,581 הכרעה שרירותית
159 הנמקה מוסרית	373-4,554-7 הכרת טובה
325 הנמקה מטאפיזית-אונטולוגית	262,556 הלוואה
383,394 הנסיך הקטן ומדליק הפנסים	470 הליכי היסק לא דדוקטיביים
280,282 הנשקה דוד	15,19,72,73,87,103- הלכה
37,99 הסבר	4,128,149,157,162-4,166-8,174-
452 הסבר סיבתי לעומת הסבר טלאולוגי	5,179,184,186-91,194,214-6,246-9,251-
390 הסברים סוציולוגיים	2,263,273,277,282-3,2
390 הסברים פסיכולוגיים	86,289-90,292,298,303,309,333,339
304 הערכה הלכתית-קאנטיאנית	,343,349,363,373,375,378,384,398-
328-9,360 הערכה אמנותית	9,430,467,513,518-9,582
321-2,325,328-30,333 הערכה אסתטית	הלכה הרמוניסטיות, פלורליסטיות או
298 הערכה מוסרית-הלכתית	459-61 מוניסטיות
318,350 הערכה של הערכים	546 הלכה ודין
221,297,317 הערכה/הערכה מוסרית	509 הלכה ורגש
307 הפרדת רשויות	462 הלכה- כליה האפריוריים
35,226,285 הפשטה	532-3,537 הלכות תשובה לרמב"ם
214 הצגה	86 הלצה פילוסופית
247-9 הצד השווה	93,97,224,584,588 המאה העשרים
165 הקדש	93 המאה התשעה עשרה
288 הקרבת קרבנות	326 המטאפיזי-אונטולוגי
243,408,551 הקשר הגילוי	327-8 המלט
243,408,469 הקשר הצידוק	443 המן הרשע
הרב הנזיר (ראה כהן ר' דוד)	331 המפשייר
500 הרגל	165 הנאה (בקודשים)
103-4 הרהור	190,195-6 הנהגת נורא עלילה
230 'הריגה	,320,354,404 הנחה אונטולוגית
197 הריון	456 הנחה אונטולוגית-תיאולוגית
313,477 הרמוניה	354 הנחה אסנציאליסטית
281-3,458 הרמוניזציה בין מקורות	153,182 הנחה סמויה
281,328,332-4 הרמוניטיקה	492 הנחה תיאולוגית
328 הרמוניטיקה הסינתטית	15,26,27,31,33,34, הנחות יסוד
282 הרמוניטיקה הפלורליסטית	37,45,57,69,78,79,84,88,92,97,102,13
551 הרס עצמי	

	ז
161	זהות
468	זיוף ספרים
101,118	זכרון
326	זיף פול
60	זכויות האדם
59	זכויות יוצרים
162	זכויות פרט ואזרח
311	זכות לחטוא
285	זלדה
93,151,176	זמן
294	זמן מיתולוגי-אוטופי
309-11	זמרי
165	זר (שחיטה)
562	זרתוסטרא
	ח
43,205	חב"ד (חסידות)
306,360,373	חברה
154,156-9,161,166,169,360	חדר
54,103,360	חדר סיני, המשל של ג'ון סרל
439	חדשנות דתית
275,383-8,392-5,398-	חדשנות ושמרנות
400,404,412	
379	חובה דתית
533	חובות הלבבות לרבינו בחיי
49,354	חוייה
519-20	חוייה דתית
278	חוייה רוחנית
166	חולין
18,160,172,176-	חולשת הרצון
84,188,194-5,199-202,232,260,422,433	
189-92	חולשת הרצון בהלכה
32	חומסקי נעם
42,89	חומר החיים
25,71,133,550,557	חומר וצורה
	חומר ורוח (ראה גם רוח)
12,13,16,18,43-45,47,49,50,51,54,59,61	
,62,69,70,71,76,77-8,80,82-8,91-3,95-	
7,101,107,115,118,137,147,192,196	
317	חומרות

126	השפעות חברתיות
541	השקפה אתיאיסטית מוצהרת
26,45,62,101,183-	השקפת עולם
4,384,403	
289	השקפת עולם דתית
299	השתלמות
234	התאמה בין השכל לבין העולם
38	התאמה לוקלית/גלובלית
456	התבוננות באידיאות
368	התבוננות מבפנים החוצה
188,218	התגלות
381	התחדשות (ראה גם חדשנות ושמרנות)
122	התנהגויות חברתיות
297	התנהגות טבעית
297,377	התנהגות מוסרית
125-8,182	התעללות בילדות
551	התפרקות פוסטמודרנית
	ו
157,161,166-7	ואקום
362,574	ואקום לוגי
362	ואקום ערכי
161	ואקום ערכי
14,17,157,159,163,166,168,261,	וודאות
396,455	
162	וודאות סינתטית
164-5,524	וידוי
194,525	ויטאל, ר' חיים
323,386-	ויטגנשטיין לודוויג
7,432,559,561	
42,43	ויטליזם
547,561	וייל סיימון
245	ויילר
184-6,237-8,369,380,455,463-	ויכוח
4,466,469-70,473,585	
464	ויכוח בין מערכות קטגוריאליות
236-7,239,255,259-60	ויכוח ערכי
44	ויליאם מאוקאם
267	ולשון חכמים
113	ונטר קרייג
314	ועשית הישר והטוב

24,396,474,477	חזון איש	99	חוסר רלוונטיות
416,425	חזרה בתשובה	18,48,145,220,266-9,271,274,2	חופש
176-7,179-82,188-9,191-6,199-	חטא	75,279,280,285,289-90,292,295,297,305,	
202,296,299-300,309-11,419,422-3		312,317,361	
294,296	חטא קדמון	18,271,273,275,286,288	חופש היצירה
448-9	חידוש דת	18,96,223,225-6,348	חופש הרצון
281	חידושים (תורניים)	292	חופש ליברלי
134,426	חיה (בקבלה)	129,291,374,433	חוק אזרחי
378-9	חיוב נורמטיבי קדם-הלכתי	129	חוק דתי
251-4	חילול שבת	152	חוק הזהות
306	חילוני-אנליטי	152,587,591	חוק הסתירה
24,25,97,113,125,161,	חילוניות/חילוני	146	חוק הראשון של ניוטון
277,292,398,400,413		140-1,152	חוק השלישי הנמנע
297,300,348	חינוך	67,93	חוק השני של התרמודינמיקה
531	חינוך לבחירה או מצות אנשים מלומדה	35,79,80,82,87,424	חוק השני של ניוטון
18,60-145,161-2,220,255,266-	חירות	412	חוק יסודות המשפט
9,271,274-5,279,280,285,289-91,293,29		28,29,31,37	חוק כללי
5,317,319,361,517		291	חוק צבאי
271,280,288	חירות יצירה	81,92	חוק שימור האנרגיה
207-9	חכמה	438	חוקי ההישרדות
550-1,557-8	חכמה ובינה	18,28,29,35,45,63,67,80-	חוקי הטבע
494-6	חכמות	1,83,87,93,135-7,147,233,441	
313	חכמי אומות העולם	63,79,89	חוקי הכבידה
494-5	חכמת הקודש	371-3	חוקי המדינה
150	חלות	92	חוקי המכניקה של ניוטון
447	חלק לעוה"ב	438	חוקי הרפואה
19,263,544-7,549,552-7	חסד	375-6	חוקי השחמט .
553	חסד הבורא	375-6	חוקי התעבורה
550,557	חסד ו גבורה	63	חוקי סנל
545-8,556-7,559-62	חסד ודין	291,381	חוקים
552-3,546	חסד ויש מאין	30	חוקים כלליים
549	חסד כהנהגה של הבריאה	126-7	חוקים פסיכולוגיים
560	חסד נוצרי	463	חוקרי ההלכה
313	חסיד/מושל בנפשו	86,157	חורים שחורים
519-20	חסידות	123,212,234	חוש חושב
447,521	חסידי אומות העולם	212,239,242	חוש מוסרי
542	חסידים ומתנגדים	212	חוש של צדק
421	חפץ חיים	239-40	חוש שמעי
72	חפצא	12,25,31,33,53,57,97,122-3,163,	חושים
104	חצי דיבור	210,239,242,278,354,570	
14	חקיקה		

473	טיעון אנלוגי	חקר המוח (ראה גם מוח)	42,44,46,55,91,106-11,114,562
	טיעון אנתרופולוגי (ראה גם ראה	חרדיות	398
49,50,65,143,147	אנתרופולוגית)	חרטה ומחילה	352-3,419
28,405,570	טיעונים טראנסצנדנטיים	חרטה על מעשים טובים	421-2
227	טיעונים נטורליסטיים	חשוב לעומת בסיסי	507
472	טיעונים סינתטיים	חשיבה (ראה גם מחשבה)	14,15,17,1
32,33,34,39,48,53,56,5	טיעונים פילוסופיים	8,24,28,30,31,33-35,37,38,49,51,52,54-	
9,60,66,69,140,320,566		56,64,68,69,99-100,101,104-	
32,33,34,39,48,49,53,5	טיעונים תיאולוגיים	6,118,120,122-4,131-2,135,152-4,157,161,169-	
,6,57,59,60,61,66,69,140,147,320,464		,72,202,220,226,231-4,239-40,244,247,249	
566-7,572		„260-1,265,356,479	
208-9	טיפשות	חשיבה אנליטית-לוגית	550
158	טיפשות	חשיבה והכרה	240-1,411,456,495
59,158	טכנולוגיה	חשיבה לא מותנית	154,159
35,61-66,80,84,88-9,147	טלאולוגיה	חשיבה מכירה	15,31,234,462,558
80,88	טלפון	חשיבה מלולית	104
295	טניסון	חשיבה סינתטית נבואית	550
175,349	טעם וגדר	חשמל	52,79
175,187	טעמא דקרא	חתול במגפיים	472
173-4,186-8,513	טעמי מצוות	חתול של שרדינגר	93
226	טענה ערכית/נורמטיבית/שיפוטית	חתם סופר	468
578	טענות אמת על העולם		
	טענות נורמטיביות, קוגניטיביות	ט	
129	וקונאטיביות	טאואיזם	294-7,304,307,312,316,338,
56	טפילות	376,517	
	טרנספורמטור (ראה מתמר)	טאוב גדי	411
30,86,244,320,405,408	טרנסצנדנטליות	טאוב גדי	272
	י	טאוטולוגיה	227,327,485,503
247	י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן	טבע האדם	293-6,315
418,421	י"ג מידות הרחמים	טוב	,132,139,145,159,166,172
17,213	יאוש	178,181,194,197-200,209,228,230,234-	
217	יאוש מהשכל	8,240,245,258-9,265-6,304,338,354,361	
505	ידיעה ושמחה בלימוד תורה	טוב ורע	,154,159,195,198
14,324	יהדות	206-7,213,292,305,321,356	
	יהדות אורתודוקסית פלורליסטית/	טוהר המידות	308
589	פוסטמודרנית	טוטאליטריות	16,17,36
273,458	יהדות ההלכה	טומאה	157-8,162,166-7
287	יהדות הומניסטית-ליברלית	טומאת יולדת	157
520	יהדות המקראית של בית ראשון .	טיורינג אלן	101-2
521	יהדות ואנושיות	טיילור ריצ'רד	33,95
19,405,414-5	יהודי		

545	יצחק אבינו	279	יהודי שומר מצוות
305	יצחק, הרב אמנון	335	יהודים
271	יצירה אמנותית	283-4	יובל
287	יצירה חילונית	284	יובל אפקעתא דמלכא
329	יצירה שקופה	163,167	יוון
287	יצירה תורנית	28,29,86,171,226-9,233-4,239	יום דוד
124,145,266,273,279,	יצירה/יצירתיות	162,166,299-300	יום הכיפורים
280,285,288		298	יונה מגירונדי, רבינו
286	יצירתיות במדע	146,160,356,361	יופי
271,287	יצירתיות סינתטית	276	יוצר ופרשן
273,274	יצירתיות של יהדות הלכתית	288	יושבי בית המדרש
293	יצר לב האדם רע מנעוריו	314-6	יושר הפנימי
344	יצר האכילה	134,426	יחידה (בקבלה)
344	יצר הכבוד	389-90	יחס ההלכה לנצרות
343-4	יצר המין	388	יחס ההלכה לנשים
345-6	יצר הממון	345	יחסי אישות
160,179,185,192,195-6,206,502	יצר הרע	159,161,220,235,585	יחסיות
342	יצר ועצמיות	240	יחסיות העובדות המדעיות
194,196,206	יצר טוב	452	יחסיות מסוימת
297	יצר לב האדם טוב מנעוריו	562	יין ויאנג
74,124-6,128-30,131	יצרים	329	ייצוג של המציאות (באמנות)
,133,135,160,175,179-83,186,188,192-		14-5,90,172,176-7,181-3,191,2	יישום
6,202,206-9,218,232,269,295,305-6,312,		02,226,241,289,397,400	
338,342,346,348,351-2,363,512		460,462	יישום מעשי בהלכה
350-2	יראה		יישים (חומריים/רוחניים/תאורטיים)
350	יראה וחכמה	12,34,54,66,67,77-8,80-2,84,	
347	יראה רגשית- יצרית	87-8,92,94,99,100,103,110,137,	
339	יראת ה'	172,199,237-8,258,326,341,	
340,351-2	יראת הרוממות	345-6,354,367,371,382,395-	
273	ירידת הדורות	6,452,485,491-2,494,559,575	
302,516	ירמיהו הנביא	69,98,102,115	יכיחות
238	יש אובייקטיבי	588	יכיחות ואמיתיות
80-1,84,147-9,151,167,171,198	יש מאין	297	ימות המשיח
„371,546,552-3		162,216-	ימין (פוליטי/חברתי)
404	יש קטגוריאלי	7,291,562,563	
5,218	ישו (אותו האיש)	549,551,558,562	ימין ושמאל בקבלה
465	ישות קטגוריאלית	440	יסודי האמונה היהודית
281-2	ישיבה	341,347,434,545	יעקב אבינו
541	ישיבות ליטא	321-2,325,330,334	יפה ומכוער
312-6	ישר וכובש	94	יצור תבוני
144,268	ישראל (מדינה)		

9,231,235,242-4,370,503-5,507,578-91
 86-7,133,411,485-6 לייבניץ
 167-9 ליצנות
 385,412 לכוביץ, ר' מרדכי ור' נח
 281 למדנות
 101,103 למידה
 136 לפלס
 104 לשון הקודש
 194 לשון הרע
 164 לשון זהרית
 19,145,149-50,401-3,422,481- לשמה
 2,497-9,501,503,508,509,513-4,517,536
מ
 389-91 מאירי, רבינו מנחם
 520-2 מאפיין ייחודי של היהדות
 89 מאקרו
 67 מאקרוסקופיה
 101-3 מבחן טיורינג
 237 מבנה אטומי
 483 מבנה מוניסטי
 39 מבני משמעות אפריריים
 39 מבנים טרנסצנדנטליים
 266-9,279,288,290,292,317 מגבלות
 491 מגמתיות נורמטיבית
 493 מגמתיות מחייבת
 97,173-4 מגמתיות/מגמה
 164 מדבר
 373,377 מדוע לשמור מצוות
 89,153,161 מדינה
 291 מדינה דמוקרטית
 161 מדינת כל אזרחיה
 14,15,17,18,26,27,28,29,34,35, מדע
 63,76,,,36,37,38,39,42,44,46,52,53,57,60
 78,79,81-3,86-7,91-2,95-6,99-100,102-
 3,105-6,109,111-5,118,121,127,130-
 1,147-8,209,211,217,261,362,405-6,408
 210 מדע אמפירי
 105 מדעי החברה
 529 מדעי הטבע
 מדעי המוח (ראה חקר המוח)
 299,301 מדרגה רוחנית

כ
 465 כשל אד-פופולום
 כשל הנטורליסטי של יום
 226,228,230-1,235,241,376,38
 9,491,493-5,508,579
 כשל טיפוסים בנייתוחן של עמדות
 578 פוזיטיביסטיות
 411 כשל פוזיטיביסטי
 391 כשל של המחקר מודרני
 510 כתובה
 195 כתנות עור
ל
 515 לא תסור
 446 לא תתורו אחרי לבבכם
 לב 123,207-8,210-11,213,215-
 6,218,337,340,351
 135 לבושים (בקבלה)
 223,226,229,240,244,587 לביא טוני
 164 לה' חטאת
 278 להקת המחול 'בת שבע'
 356 לוגיזם
 14,19,25,26,27,44,50,52,56 לוגיקה
 ,69,71,82-3,108,123,140-2,146,150-
 5,160,170-1,176-7,179-81,183-
 4,200,217-8,221,227,229,232-3,242,248-9
 ,254,261,321,335,372,407,413,424,455,4
 65,469-70,472-4,550-1,558,560-1,591
 394 לוגיקה בינארית
 398 לוגיקה וסוציולוגיה
 26,394 לוגיקה רציפה
 94 לוגריתם
 32 לוח ריק
 216 לוי גדעון
 135 לוריא, ר' יצחק (האר"י)
 413 ליבה אנרכית
 18 ליברטריאניזם
 161 ליברליות-הומניסטית
 124,215,254 ליברליזם
 580-1,591 לייבוניץ ופלורליזם
 20,91,110,141,221- לייבוניץ ישעיהו

7,191,193,200-1,209-12,214-6,221,228,	280	מדרש
230,233,258,289-90,292,294,297-8,304-	480	מהות אונטולוגית עצמאית
5,318,337,353,400,519	202	מהות האדם
287	19,25,26,57,360	מהות/מהותנית
מוסר אוניברסלי	438	מהותה של ההלכה
289,308,318,319	405-6,409-11	מהפיכה מדעית
מוסר אנליטי	389-91	מהפכה הלכתית
338	456	מהר"ל מפראג
מוסר אסתטי	229	מוג לב
319	38,118	מודל
מוסר הומניסטי חילוני	478-9	מודל בצל-על
18,289,311,353,360,376	152-5,159,169-	מודל גלדי הבצל
מוסר טאואיסטי	70,172,176-9,181-3,191,198-	
173,210,294,312,314-6,396	203,213,220-1,226,234,246-	
מוסר טבעי	7,258,265,317,356,366-7,372-5	
מוסר יהודי-קאנטיאני-סינתטי	452	מודל ותיאוריה
297-8,353,377	379-80	מודל משפט
213	452-3	מודל נוח
מוסר יחסי		מודעות/מודעות עצמית (ראה גם תודעה)
294	62,125,132,134-5,176-	
מוסר כובש	8,180,182,191,193-4,199-201	
305	24,36,38,39,162,281,326,335	מודרניזם
מוסר כתכלית לעצמו .	159,162,272	מודרניזם מזויף
294	16,157,196,227,256,310	מוות
מוסר מערבי מול מוסר מזרחי	158,323,335	מוזיאון
312	44,51,52,53,5	מוח (ראה גם חקר המוח)
מוסר מערבי פוסטמודרנית	4,56,60,64,66,78,80,85,97,124,129,202,20	
199	7,210,213,218,340,351	
מוסר עקום	189,191	מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין
289,292	504	מוטיבציה לתלמוד תורה
מוסר פוסטמודרני	502,504	מוטיבציות דתיות
מוסר-קאנטיאני	62,66,89-90,93-4	מולקולות
18,301,306-8,311,320,376	250	מונאדה
295	86	מונאדולוגיה
מוסר של אוטונומיה	483	מונו-נורמטיביות
320	169,483,549,562	מונותיאזים
מוסר של חירות ואוטונומיה	483	מונותיאזים קטגוריאלי
306,361	52	מוסיקה
מוסר של כוונות ותהליכים	13,14,15,36,37,59,60,62,110,	מוסר
295,298,306-	129-32,145-6,161-2,177,179-80,186-	
מוסר של מצבים ומטרות		
7,311,360-1		
297-8		
מוסר של פעולות		
317		
מוסר תועלתני		
235-9,322,330		
מור ג'ורג'		
413-4		
מורד בה'		
184-6,188-		
מורה ותלמיד-רב ותלמיד		
90		
294-5,297-8,304		
מורלזים		
382		
מושג כשהוא לעצמו		
485		
מושג עליון		
26,32,103-4,122,133,139,141-		
מושגים		
3,152,221,228,230,235-7,245,259-		
מושגים אטומיים		
17,36		
מות האלוהים (ניטשה)		
189-90		
מזיד		

297	מילת הלב	166	מזיקים
138,325	מימד אובייקטיבי	148	מזל
317	מימסד הרבני	174,493-5,500-1,513,519	מחויבות
,19,47,50,65,71,81,85,89,96	מיסטיקה	508-9,511	מחויבות מול התחברות
123-4,140,160,217,244,258,276,323,344		502,517,523	מחויבות דתית
-7,356,361,408,562,564		519,538	מחויבות להלכה
562	מיסטיקה של המזרח הרחוק	171,372,517	מחויבות ערכית/מוסרית
176	מיסים		מחלוקת חכמי ישראל וחכמי אומות העולם
89	מיקרו	467	
67	מיקרוסקופיה	73	מחמר
,37,38,39,55	מישורי הסבר מקבילים	197	מחנך
63,67,109,201,345,385,391,457,461,509		283-285	מחקר אקדמי
12,13,14,27,38,39,44,296	מיתוס	263	מחקר לוגי
113	מכונית	38,42,51,52,56,60,69,100-	מחשב
306-7,311	מכניזם ביורוקרטי	103,105,114	
176	מכס	101-2	מחשב משוחח
93	מכסוול	87,103	מחשבה (ראה גם חשיבה)
529	מכשירי מצווה	255,259	מטא-אתיקה
213	מל"ך/למ"ך	16,26,437-40,462-3	מטא-הלכתי
192-3,195	מלאך	99	מטא-מדעי
249	מלאכות שבת	156,158	מטאפורה
192	מלאכים כבני אדם	,44,74,76,90-1,96	מטאפיזיקה
249	מלאכת הוצאה	115,146,243,242,320,342,344-	
274	מלאכת המשכן	6,485,544-5,549,552	
248-9	מלאכת זורה (שבת)	71	מטאפיזיקה ספקולטיבית
74	מלוה/לוה	301	מטרה הלכתית-מוסרית
226	מלחמה	15,16,18,39,42-	מטריאליזם
12,13	מלחמת טרויה	48,49-68,70,71,74,76,77-8,82,84-5,87-	
590	מלחמת תרבות	90,97,99-102,108-10,112,115,129,136-	
174-5	מלך	7,144,345	
73-4,267,344	ממון	15,427	מטריאליזם דטרמיניסטי
330	ממשות אונטולוגית	18,185,298,303,337,33	מידות הנפש
364	מנגנון הלכתי	9,352,549	
174,299,349,523-	מניין המצוות	82,186	מידות טובות
5,531,533-4,538		340	מידות עוצרות
35,80-2,100	מסה	340	מידות פורצות
295	מסורת דתית	303	מידת האמונה
384,393,412,414,492	מסורת יהודית	303	מידת החסד
466	מסחטה רגשית	415	מיהו יהודי
34,227,566	מסקנות	26	מיהו יהודי
277	מסר פוסטמודרני		

9,484,490,492-3,495,502,508,571		מעגל הרמנוויטי	328,332-4,386
78,91	מערכת עצבים	מעגל לוגי	360
582,590	מערכת ערכים נכונה	מעגל סינתטי	569
423	מערכת ערכית מעוותת	מעגל קסמים	157
578	מערכת ערכית-נורמטיבית	מעגליות	565
374	מערכת ערכית שרירותית	מעגליות וקוויות	567
395	מערכת שכלית	מעמד הר סיני	535
215	מערכת תרבותית-חשיבתית	מערב ומוזרח	293
484	מערך קטגוריאלית מכוונת	מערביות	292,26
132-4	מפה פסיכואנליטית	מערכות מדעיות	395
111,118-20,125-	מפה פסיכולוגית	מערכות מופשטות	442
8,135,179-80,182,193,195,202,220,356		מערכות משמעות אפירוריות	331
67,146	מפץ הגדול	מערכות נורמטיביות חלקיות	434-5
214	מצבי נפש	מערכות נורמטיביות שלמות	434-5
531	מצוה כללית	מערכות ערכים	,19,159,171-2,200,405
19,72,165,173-5,190,193,252-	מצוות		6
5,289,298,300,304,311,346,348,353,363,		מערכות פלורליסטיות	251
378-9,401-2,418,481-2,503,513,530,537		מערכות קטגוריאליות	18,19,264,357,366-
349-50	מצוות אהבת הגר		9,370-2,374,376-7,379,382,387,395-7,40
349-50	מצוות אהבת הרע		4,440,449,465,483,485
	מצוות אוניברסליות, מוסריות, או שכליות	מערכת אקסיומות קוגניטיבית	587
313		מערכת אקסיומטית	152-4,376,381,403
349-50	מצוות האהבה	מערכת אתית-ערכית	331,357,376-7,396
173,302-4,446,506-7	מצוות לא תעשה	מערכת דתית	480,483
173,303-4,506-7	מצוות עשה	מערכת היררכית של עקרונות	366
510	מצוות פורמליות	מערכת חוקים	139,375-6,381-4,396-7
497	מצוות צריכות כוונה	מערכת טראנסצנדנטלית סובייקטיבית	
313,521	מצוות שכליות/מוסריות		405,453
313	מצוות שמעיות	מערכת ייחוס	410-11
514,522	מצוות, המטרות הרוחניות שלהם	מערכת מוניסטית	253
522	מצוות-שלשה משורים שונים	מערכת מטא-פרדיגמטית	406
139-147,355	מצוי ורצוי	מערכת מכוונת	374-7,380-1,434,478
157	מצורע	מערכת מכוונת	374-7,380-1,396,404,
500	מצות אנשים מלומדה		434,449,478,485,491-2
379	מצות האמונה	מערכת משפטית	139,174-5,255,261-
198	מציאות הרע בעולם		2,290-1
210,212,214-5,220,295,337-	מצפון	מערכת נורמטיבית	131,172,371,376-
9,341,352-3,356			8,380,387,392,394,396,399,429,431-
354	מצפון אסתטי		2,434,450
154-8	מצרים (יציאת מצרים)	מערכת על קטגוריאלית	478-
308	מק' ארתזים		

מתוך שלא לשמה בא לשמה 401
 מתירנות 277
 מתמטיקה 16,24,25,38,52,58,92,9
 4,100-1,121,142,155-7,159,454,565
 מתמר (טרנספורמטור) 92
 מתן תורה 218,314,517
נ
 נ' שערי בינה 154-8,166,360
 נ' שערי טומאה 154-8,166-7
 נאדל, הרב גדליה 474
 נאמן 74
 נאצים 191,199,291,318,372
 נבואה 154,550
 נהמא דכיטופא 295
 נואומנה - 19,25,86,134-5,341,452-
 3,456,479
 נוחיות 243
 נוירו-כימיה 109
 נורמה משפטית 262
 נורמות 131-2,159-61,170-1,173,176,2
 02,210,220,226-7,230,235,245,263,277,3
 71,376,494
 נורמות תורניות 173
 נזיקין 73,248-9
 נחש (ספור גן עדן) 195-6
 נטורליזם 171,226,238,330,493
 נטורליזם הלכתי 462
 נטייה טבעית 312,315
 ניהיליזם 271,589
 ניטרליות בהלכה 436
 ניטשה 159
 נייטרליות 171,174
 ניסוי 101-2,105,112
 ניסוי פסיכולוגי 126-9
 ניצחון פירוס 84
 ניקיון של החטא 299-300
 ניירולוגיה 107
 נישואין 123
 נכון 146,172,179
 נפש - 43,45,49,51,72,73,88,96,99-
 100,107-14,118-9,124,127,130,132-

מקור המחויבות לתורה 493
 מקור השראה 281,283,333,431
 מקור סמכות 281,333,431
 מקרא מגילה 527
 מרד בקב"ה 279
 מרטין לותר קינג 412
 מרי אזרחי 291
 מרכבה 211
 מרכס קארל 147,293
 משה רבנו 5,218,431,447
 משוואה המתמטית 38
 משוואות לא ליניאריות 565
 משולש סכום הזוויות 180 156
 משחק אינטלקטואלי 156
 משכא דחיוויא 195-6
 משל מתמטי 286
 משמעות 147,293,319,360
 משנה כלכלית-חברתית 226
 משפחה 343
 משפטי גדל 69,588
 משפטי חיווי 132,516
 משפטי נירנברג 372
 משפטי עובדה 227-9,438
 משפטי ערך 228-9
 משפטי ציווי 132,516-7
 משפטים דיסקריפטיביים 227,229,491
 משפטים נייטרליים 132,227
 משפטים סינתטיים-אפריורי 241,244
 משפטים פרסקריפטיביים
 227,230,233,241,491,493
 משפטים של האמנה 132
 מת 157
 מתודה האקדמית 458,461
 מתודה פילוסופית 567
 מתודה תיאולוגית 567
 מתודולוגיה - 12,28,32,90,99
 100,105-6,115,122,143,153,184,209,248,
 320,361,368,463
 מתודולוגיה של המדע 263
 מתודולוגיה של היחסים בין מערכות
 קטגוריאליות 430-2,441

261 סופרים חדשים (על משקל היסטוריונים
 286 (חדשים)
 124-5,154 סוציאליזם/סוציאליסט
 37,62,109,398-9,406 סוציולוגיה
 406 סוציולוגיה ואפיסטמולוגיה
 144 סוריה
 93,127-8,138,146 סטטיסטיקה
 281 סטרוקטורליסטית
 37,85,87,92,140-2,147,149 סיבה
 28,29,38,61,63-66,77-80,82- סיבתיות
 4,92,125,137-8,142-3,146,234,239,244,3
 45,546,552
 87 סימן או סיבה
 87 סימני בגרות
 38,54,68,135,360 סינטקס
 55 סינית
 285,557 סינתזה/הרכבה
 12,14,28- סינתטי-אפריורי
 31,37,122,234,242,570
 ,15,16,18,19,22-39, סינתטיות
 43,45,47,54,56,57,58,68,69,71,92,97-
 8,106,118,121-5,131,133,135,141-3,152-
 4,156,158-9,161,163,170,171,180,184
 -5,200,205,211-3,216-8,220,224,233-
 4,240,256,289,305,308,319,324,331
 ,338-9,350,354,356,376,395-7,403-
 ,4,411,464,475,558,560
 359,385 סיפור חסידי
 314 סיפורי האבות
 290-1,372-3 סירוב מצפוני
 372 סירוב פקודה
 סמוליאן ריימונד
 221,2945,297,305,316,335
 164-5 סמיכה (בקרוב)
 251 סמיכות (מידה שהתורה נדרשת בה)
 277 סמים
 467-8 סמכות הלכתית
 55,56 סמלים
 38,49,54,55,68,135,143,234,360 סמנטיקה
 154,156,159- ספירת הבינה

,4,154,202,206-8,218,337,351,565
 205,207-9,211-2,216- נפש אלוקית
 7,218,269,338-9,346,351,509
 185,205,207-8,210- נפש בהמית
 13,216,218,269,338-9,346,351
 542 נפש החיים
 211,213,216 נפש חיונית
 267 נצח
 ,113,216,263,315,324,346,354 נצרות
 384,389-91,519-20,522,547,561
 142 נקודה
 38 נרטיב
 354 נשגב ונומינוזי
 510 נשואין, טקס
 124 נשים/גברים
 43,44,49,50,56,68,71,81-2,90,94 נשמה
 ,106,112,134,213,344,351,426
ס
 186-8,252-3,379,525 סברא
 17,218,337 סדן דב
 230 סדר חברתי
 24,120-1,131,171,200, סובייקטיבי
 212,217,220,228,230,233,236,326,331,35
 6,405-6,453,455-6,570,589
 326 סובייקטיביות אסתטית
 130-1 סובייקטיביסטים
 158,169,183,264- סובלנות
 5,305,324,362,590
 473,487 סובלנות אנליטית
 487 סובלנות סינתטית
 ,474 סובלנות פלורליסטית
 50,77-8,88,99 סובסטנציה
 162-3,169 סוד
 112 סוד החיים
 511 סוכות
 18,160,179,181- סולם ערכים
 2,197,215,235,246-7,250-1,253-4,255-
 60,264-5,367,372-4,396,404
 318 סולם ערכים אובייקטיבי
 סולמות ערכיים, שיפוטיים או נורמטיביים

110	עבריינות
162	עגלה ריקה
74,261-2,388,468	עדות
343	עדות של אדם על אשתו
500	עובד ה' אמיתי
313	עובד ה' המעולה
12-3,15,28-30,35,37,40,57,6	עובדות
9,118,152,171-3,210,220,225-30,238-40,243,245,256,376,452-3,491,494	עובדות ערכיות
2 3 4 - 5 , 2 3 7 , 2 3 9 -	עוז עמוס
41,423,491,579	עוז עמוס - 80,285
221,271-5,277,279-80,285	עולה
8,292,334-6,361,412-4	עולם אינסוף
165	עולם הבא
548	עולם הישיבות
112,302	עולם העשייה
197	עולם העתיק
557	עולם מערבי, ליברלי
442-3	עולם שקיים רק בתודעתנו
305	עולמות ב"ע
570	עושר
548	עזאזל
370	עימות בין ערכים דתיים לבין ערכים מוסריים
162-6,169	-אוניברסליים
367	עיני השכל
123,152,234,371	עיקרון כללי
241	עיר מקלט
310	עיתונות
306	עליסה בארץ הפלאות
165	עלמא דחירות
267	עם הארץ
413	עמלק
167,169	ענוה
259,340	ענישה/עונש
110,196,290,302,304,3	עפרת גדעון
79,582	עץ הדעת טוב ורע
221,323-4,335	עצב
196	עצבנות
87,109	
112	

60,170,172,202	ספירת הדעת
154-5	ספירת החכמה
154-7,159-60,170,202	ספק/ספקנות
17,31,167-9,263,271,3	ספקולציות המטאפיזיות-אונטולוגיות
22,355,396,476,571,584	ספר
327	ספר הישר
214	ספר המדע לרמב"ם
314	ספר התניא
523	ספרד
542	ספרות
256	ספרות לוגיקה ומתמטיקה
36,287,466,469	ספרות עברית חדשה
465	ספרי המוסר של רבותינו הראשונים
273,335,412-3	ספרי חסידות
533	סקנדינביה
301	סרבנות
277	סרט
290	סרל ג'ון
256	סתירה לוגית
71	סתירות בין הלכה ובין מחויבות מערכות
184	נורמטיביות נוספות
430-2,440,450	
	ע
512	עבדי הזמן
146,282-4	עבדים
164-5	עבודה (קרבנות)
197,390-1,440,441-	עבודה זרה
2,444-6,448,498-9	
145	עבודת אלוקים
19,213,243,275,304,354,359,3	עבודת ד' 3,62,374,401,403,422,447,450,477,498-9
532,501,503-4,512,530,536-7	
498-9,507-	עבודת ה' לשמה
8,513,529,532,537	
189-90,251,299,311,363,418,515	עבירה
515	עבירה דאורייתא
515	עבירות דרבנן
313	עבירות שבין אדם למקום
313	עבירות שבין אדם לחבירו

305,307	ערכים מכשיריים	25	עצם
305	ערכים פסיביים	323	עקביות
506-7	עשה דוחה לא-תעשה	314-6,560	עקדת יצחק
304	עשייה מוסרית-הלכתית	227,230,241	עקרון גשר
198	עשיית הטוב	24,25	עקרון אי הוודאות הלוגי-פילוסופי
545	עשר ספירות	461,463	עקרון ההתקבלות
300,417,425	עשרת ימי תשובה	387,396	עקרון החסד
149-51	עתיד	379	עקרון הערך הדתי
	פ	534	עקרון הערך של התורה וההלכה
426,480	פאנאתיאזם	133,485	עקרון זהות הבלתי נבדלים
426,480	פאנאתיאזם רך	370-1,376,377-8,380,	עקרון ערך
480	פאנתיאזם	394,395,401,433,435-6,484,491	
86	פארודיה	491	עקרון ערך אונטולוגי
510	פדיון הבן	491	עקרון ערך אפיסטמולוגי
288	פדיון פטר חמור	433-5,437	עקרון ערך גורף
584,588	פוזיטיביזם נוקשה	433-5,437	עקרון ערך פרטני
45,47,49,51,97,102,223-4	פוזיטיביזם	152	עקרונות
,242,335,411,578,583,584-5,587	פוזיטיביזם אצל לייבוויץ	291	עקרונות היסוד של המוסר
243,244,504,578,581-3,585,588		581-2,587	ערך אמת
175	פוזיטיביזם בתורת המשפט	251,252-3	ערך החיים
175	פוזיטיביזם הלכתי	484	ערך כשלעצמו
5 5 1 , 5 8 4 -	פוזיטיביזם ופוסטמודרניזם	17,36,295,311,317	ערך עליון
6,588-9,591		122,128,130,132	ערכי אמת ושקר
44,97	פוזיטיביזם לוגי	321	ערכי היסוד האסתטיים
230,235,241	פוט פיליפה	161,246,249,253,265,356,361,3	ערכי יסוד
444	פולחן וירטואלי	71,427	
144,216	פוליטיקה	1 3 , 6 1 , 1 1 0 , 1 2 4 , 1 3 0 -	ערכים
161	פוליטיקלי קורקט	32,135,145,159-61,166,169-72,176-	
369,431-2,435-8,440-	פולינורמטיביות	9,182,183,191,193,198,201,207,211	
1,445-6,449-50,483		-2,215,220-1,226,228-30,232,239,243,24	
436-9,445,450	פולינורמטיביות הלכתית	7,262,265-6,268,271-2,292,295,304,317-	
432	פוליקטגוריאליות	8,342,361-2,367,371-2,376,483-5	
437,445,450,483	פוליתיאזם	161	ערכים אנליטיים
282	פונדמנטליזם	221,228,271,354	ערכים אסתטיים
161	פוסט-ציונות		ערכים אתנוצנטריים
257	פוסט-קאנטיאני	590	ותיאוצנטריים
585	פוסטולאטים של הרצון	401	ערכים הלכתיים
585	פוסטולאטים של שכל והכרה	243	ערכים וצרכים
12,14,15,17,24,26	פוסטמודרניות	412	ערכים ליברליים
,31,36,38-9,90,158-9,167,171,213,2		162,228-9,285,297,400	ערכים מוסריים

פיסיקה - 46,60,62,66,67,80,82,89,92-
 4,136-7,279
 93 פיסיקה מיקרוסקופית
 250-1,254 פיקוח נפש
 180 פיתוי
 343-4 פלגינן דיבורא
 74 פלגינן דיבורא
 463 פלורליזם אנליטי
 19,200,279,281,285,288,362,45 פלורליזם
 1,455,458,461-2,464,473,579,586,589-
 260 פלורליזם אתי
 פלורליזם יהודי/הלכתי
 456,458,460,462-3,580,589-91
 3 3 1 - 2 , 4 0 5 , 4 5 1 - פלורליזם סינתטי
 4,460,463,477,484,486
 26 פמיניזם
 291 פנוי ישובים
 8 6 , 1 9 , 2 5 , 8 6 , 1 3 4 - , פנומנה
 5,258,263,341,452-3,456,477,479
 31,38,55,64,408 פנומנולוגיה
 309-11 פנחס
 388-9 פסול נשים לעדות
 173-5 פסוקי חיווי
 132 פסוקי נורמה
 173-5 פסוקי ציווי
 511 פסח
 3 7 , 4 2 , 4 6 , 6 2 , 9 7 , 1 0 פסיכולוגיה
 0,111,114,119-120,124-33,135,137
 ,140,175,179,182,188,193,195,201-
 ,2,213,338,342,345-6,352,390
 פעולה צנטריפטלית/צנטריפוגלית
 342,350-2
 290-1,372-3 פקודה בלתי חוקית בעליל
 15,60,61,97,231,319,355 פרגמטיזם
 27 פרגמטיזם פילוסופי
 3 6 , 5 2 , 5 9 , 6 2 , 9 0 - 1 , 9 3 - פרדוקס
 4,118,123,178,180-3,185,200,217-8,246,
 261,315,324,368,471
 471 פרדוקס הכל יכולת
 90-1 פרדוקס הספר המסביליה
 26 פרדוקס הערימה

17,220,224,230,233,269,271-2,275-
 6,287,293,305,322-4,335,337,356,362,41
 1,550,585,588
 214-5,248,399-400,462 פוסקי הלכה
 72 פועל ונפעל
 44,100,409-11,454 פופר קרל
 423,552 פורים
 85,90,97,141,143-4,153,183,229 פורמליזם
 510,511,528,533 פורמליסטיקה בהלכה
 277 פורנוגרפיה
 129,351-2 פחד
 158,166 פטה מורגנה
 148 פטליסטית
 382,412,413-4 פטנם
 43,46,51,85,107,110,114,129, פיזיולוגיה
 131,138,140
 460 פילגש בגבעה
 103 פילוסופי-אפריורי
 14,15,27,34,36,37, פילוסופיה
 39,42,43,44,46,62,64,70,71,82,85,91-
 2,95,97,100,102,110-11,113-4,118-
 20,122-4,133,141,162,167,179,195,201,2
 13,217,221,226,228-30,238,313,319-20,
 331,333,342,357,429,487,494,566,570-1
 18,124,129,172,174, פילוסופיה אנליטית
 177,179,183,200,227,229,374,381,407
 406-9 פילוסופיה אנליטית של המדע
 385 פילוסופיה ופסיכולוגיה
 323,326-7 פילוסופיה של האסתטיקה
 174 פילוסופיה של ההלכה
 371 פילוסופיה של המדינה
 14,19,28,29,3 פילוסופיה של המדע
 4,35,123,243,406,408,441,452,559,571
 14,15,16,26,174,371 פילוסופיה של המשפט
 550 פילוסופיה של המתמטיקה
 124 פילוסופיה של הפעולה
 37 פילוסופיה תיאסטית
 132,209,240, פילוסופים של המוסר
 242,250,256,494
 132 פילוסופים של השפה
 212,493 פילוסופיה אנליטית של המוסר

235,241,245,313,319-20,337,353
 244 צוואתו של ויטגנשטיין
 22 צורות חשיבה
 214,278,475,508,510 ציבור דתי
 216,475 ציבור חילוני
 257 צידוק
 513-6,522-3,536-7 ציווי ומהות
 19,175,187-8,230,517,533- ציווי
 4,538
 315-6 ציווי אלוקי
 316,535 ציווי פנימי-טבעי
 161,384 ציונות
 329 ציור
 371-4 ציות לחוק
 71 צייטליך, ר' הלל
 497 ציצית
 321 ציר אנליטי-סינתטי
 147,194,198,202,443 צלם אלוקים
 443 צלם אנוש (לעומת צלם אלוקים)
 221,331-2,334,335,361 צמח עדי
 479 צמצום
 198 צמתי בחירה
 278 צניעות
 277 צניעות ואמנות
ק
 519 קאנט והיהדות
 קאנט עמנואל
 14,22,27,28,29,30,34,39,86,172,218,233
 ,234,244-5,293-4,316,319,400,405,44
 קאנטיאניות של ההלכה
 2,570,571,298,
 516-7
 16,19,81,134,151,154,156,166,,
 173,188,195-6,198,263,280,304,311,314,
 316,348,352,413,427,440,446,456,481,49
 2,494,517,537,583
 91 קבוצה ריקה
 510 קבורה
 19,43,134,154,169,195,209,213, קבלה
 295,520,544,547-8,562-4
 501-2 קבלה באלוה
 107-8,123 קבלת החלטות

424 פרדוקס של עצם שמשנה את עצמו
 184 פרדוקסים אנליטיים
 19 פרדיגמה
 159 פרדיקציה ניטשיאנית
 277 פרובוקציה אמנותית .
 5,218,277 פרויד זיגמונד
 307 פרידמן מילטון
 17,31,46,101,338,361 פרימיטיביות
 פריפריה פסיכולוגית של האדם
 73,109,112,134-5,179,195-
 6,202,206,312,345,427
 240 פריצ'ארד א. ה
 86,88,91,112 פרלזים
 63,64 פרמא, עקרונות המנימום של
 132,173-5 פרסקריפטיביות
 493,495,508 פרסקריפציה אונטולוגית
 429 פרקטיקה של המשפט
 333 פרשנויות שונות למקרא
 14,282-3,285-6,332-4,356,386-
 ,7,396,399-400,432,439
 333 פרשנות אובייקטיבית
 197,283 פשט
 374 פשיזם דתי
 125,161,372,374 פשיזם
 73 פשיעה
 476 פשרנות
 19,158,288,324,332,464,473-4 פתיחות
 474,477 פתיחות וקיצוניות
 316 פתרון דיאלקטי
 156-7 פתרון מעגלי
 156 פתרון קווי
צ
 353 צביעות
 416-8,420 צדיק
 480 צדיק גמור וצדיק שאינו גמור
 158,263 צדק
 176,226,250,298,301-4,317,516 צדקה
 210,432 צו
 245 צו הקטגורי
 209,215,228, צו מוסרי (או מחויבות למוסר),

195-6,208	קליפת נגה	578-9	קבלת עול מצוות
340	קנאה	59,164-6,484	קדושה
474	קנאות	72,420,511	קדושין
309-10	קנאות	166	קדושת הגוף לא פוקעת בכדי
322,325	קני המידה אמנותיים	142	קו
279,292,321,326,330,334,338	קני מידה	70,77,134	קוגיטו
337	קני מידה אובייקטיביים	101,103,105,122,351,354	קוגניטיבי
284	קניין	238	קוגניטיביזם
283-4	קניין הגוף	53,214,368,583	קוגניציה
283-4	קניין עולם	166	קודש הקודשים
283	קניין פירות	492,542	קודשא בריך הוא ואורייתא חד הם
5	קפושניסקי רישרד	97	קוהרנטיות
125,307	קפיטליזם	17,176,307,384,547,556	קומוניזם
402	קפיטליסט רוחני	19,369,381,395,405-9	קון תומס
519	קראות	131	קונאטיבי
162-6,497-8	קרבן	25,26,43,58,71,133,25	קונוונציונליזם
74	קרוב	7,318,485,558	
103,528	קריאת שמע	289	קונוונציונליזם מושגי
415	קריטריון חילוני ליהדות	398,437	קונסרבטיביות
57	קריטריון לאמת	251,255,261,367,373-4	קונפליקט
	ך	262	קונפליקט אפיסטמולוגי
536	ר' ישראל מסלנט	479	קונפליקט פולינורמטיבי
499	ר' לוי יצחק מברדיטשוב		קונפליקטים נורמטיביים, קוגניטיביים
341	ראיה אונטולוגית	130,178-9,246,260,435,582	וקונאטיביים
15,31,123,152,234,240	ראיה אידיתית	366	קונפליקטים ערכיים
,334,371,407-8,561		214	קונצרט
261	ראיה נסיבתית	346	קופידון
	ראיה פילוסופית (ראה טיעון פילוסופי)	3 1 2 , 3 1 5 -	קוק, הרב אברהם יצחק
	ראיה תיאולוגית (ראה טיעון תיאולוגי)	6,426,434	
228	ראיות אמפיריות	378-9	קטן
31,32,34,66,6	ראיות אנתרופולוגיות	556	קיבוץ
9,84,502,535		51	קיברנטיקה
78,85	ראסל	314	קידוש החודש
144	ראש הממשלה	46	קידמה
417,552	ראש השנה	447	קיום מצוה מפני הכרע דעת
420,425	רבי אלעזר בן דורדיא	328-9	קיטש אומנותי
252-4	רבי שמעון בן מנסיא	474-7	קיצוניות
197,545	רבקה אמנו	265	קל וחומר
14,17,27,31,39,49,52,53,68,90,	רגש	113	קלינטון ביל
97,100,106-8,111,118,120-1,123-4,129-		195,208	קליפת
30,133,135-6,147,193,195,202,205,20			

23,24,35,162,463,496	ריקנות האנליטי	7-16,218,228,235-6,259,269,278,337-	
495	ריקנותה של העגלה האנליטית-חילונית	,40,351-4,356,511	
33	רכבת לסקוטלנד		רגש ושכל (ראה שכל ורגש)
99,103	רלוונטיות/אי רלוונטיות	210-1,217	רגש טבעי
130-1,153,217,236,333,397,	רלטיביזם	295	רגש מוסרי
410-11,560,584		131	רגש רצון
321-2,325,330-1	רלטיביזם אסתטי	129	רגשות גבוהים
407,409	רלטיביזם מדעי	256	רדוקציה
161,171,228,230,233,	רלטיביזם מוסרי	26,27,31,63,152,154	רדוקציה
235,237,240,259,318		469	רדוקציו אד-אבסורדום
404	רלטיביזם קטגוריאלי	62,137	רדוקציוניזם
519,522	רליגיוזיות		רהביליטציה הפוסטמודרנית'של הדת
199,201,423	רמאות עצמית	572	והמיתוס
14,123,152,160,191,298	רמב"ם	263	רוב (הליכה אחר הרב)
195-6,208	רע מעורב בטוב	168	רוב בעילות אחר הבעל
1 5 8 , 1 6 2 , 1 6 6 -	רע/רשעות	109	רוגז
7 , 1 6 9 , 1 9 1 , 1 9 3 - 5 , 1 9 8 , 2 0 8 -		43,44,45,49,,	רוח (ראה גם חומר ורוח)
9,215,227,260,417,427		50,51,56,57,65-8,72,78,84,97,99,101,111,	
113	רפואה	119-20,123,134-5,137,148,181,213,351	
19,381,392-5,398-400,437,439	רפורמה	478-9	רוח האדם
14,18,20,48,49,60,62,64,66,80-	רצון	118,123	רוח האדם
1,85,87,90,92,94,96,109-11,118,120,124-		326	רוח הרפאים של האסתטיקה
5,129-31,134-5,136,142,145-9,151-		89	רוח חיים
,2,154,159-61,166,169-79,181-3		12	רוחניות
1 8 9 , 1 9 2 , 1 9 8 , 2 0 0 , 2 0 2 , 2 0 7 , 2 1 1 ,		212,376	רולס
2 1 3 , 2 2 0 , 2 2 5 - 8 , 2 3 4 , 2 4 0 - 1 , 2 4 7 -		373,380	רוסו
9,260,262,317,356,552		191,309	רוצח
173,198,314-6,363,378,440,442	רצון ה'	87	רזון
,445,447-8,525		154	רחוב
240,243	רצון והכרה	341,347	רחל אימנו
246,370-1	רצון וחשיבה	109,557	רחמים
230,353	רצח	14,19,26,34,360,414,463-	רטוריקה
	רציונליות/רציונליזם	6,468-70,472-3	
14,17,29,31,46,47,57,67,71,87,90-		162	ריאליה
1,93,96-7,108,113,115,123,216-		161	ריאליזם
7,234,318,324,345,355-6,361,583		130	ריאליזם המוסרי
571	רציונליזם אמיתי	174-5	ריבוי נשים למלך
409	רציונליזם אנליטי	74,556	ריבית
382	רציפות בזהות	162	ריק מוסרי
333	רקונסטרוקציה	162	ריק פילוסופי
416-7,420	רשע		

288	שימוש
399	שינוי מודע בהלכה
424	שינוי עצמי
369,381,406-8,411	שינוי פרדיגמה
388,398	שינויים בהלכה
369,381,401,403-	שינויים קטגוריאליים
7,409,412,416,422-3,427,451,469	
129,139-40,146-7,171,177-8,	שיפוט
180,182,227,230,232,234,239-40,243,24	
5,261,277,401,558	
	שיפוט אסתטי/אמנותי
146,160,171,221,227-8,233,271,321-	
3,326-7,330,334-5,354	
1 7 1 , 2 2 1 , 2 2 7 -	שיפוט אתי
8,233,297	
226	שיפוט לוגי
139-	שיפוט ערכי
40,221,227,229,234	
353,371	שיקול דעת מוסרי
125,139-	שיקול דעת
40,142,147,171,231-2,239,244,256,337,	
346,351,377	
440-1,445,448-9	שיתוף (ע"ז)
14,17,18,31,54,55,60,78,82,90,9	שכל
4,97,101,107,111,118,120-4,129-31,134-	
6,145-6,159,160,170-2,174,176,181,192,	
202,207-9,211-2,218,225,229,278,565	
188	שכל אנושי (לעומת התגלות)
18,120,122,205-8,211,220,	שכל ורגש
324,337,340,352,356,509	
129-130,134,145-6,170,	שכל ורצון
172-4,185,202,205,209,211,213,220,222	
-3,233,353-4	
18,31,44,67,82-	שכל ישר
3,85,87,90,98,99,140,143-4,168,184,356,	
361,393,551	
	שכל כפוף לרגש/כפוף לשכל
213,216-7,339	
123	שכל מכיר
479	שכל של העולם
466,473,585-6,588-9	שכנוע

	ש
327-8	שאלת החיקוי
378-80,511,527-8	שבועה
378-9,433	שבועת סיני
248	שביעית
73	שביתת בהמה
447-8,521	שבע מצוות בני נוח
246,248-54,265,476,506	שבת
459,461-3,579,586-7,589	שגיאת אבי
93	שדון של מכסוול
241	שדות אלקטרומגנטיים
163,169	שדים
412-3	שואה
189-90,310,515	שוגג
131,158-9,161-2,176,305-7	שויון
144,145,268,286	שוויץ
500	שולחן ערוך
336	שולחן ערוך
71,134	שופנהאואר
73	שור
340,352	שורשי המידות
164	שחוטי חוץ
263	שחיטה
162-5	שחיטה
411	שטייניץ יובל
35	שטייניץ יובל
6,17,61,71,191,346,35	שטיפת מוח
6,361,463,465,470	
166	שטן
149,262	שטר
411	שטרנהל זאב
59,111	שיבוט
19,65,70,220	שיח
453-5,463,486	שיח בין-קטגוריאלי
456	שיח ההלכתי
395	שיטת בריסק בפסיקת הלכה
	שיטת ה'בחינות' מיסודו של הרב ברויאר
284	
327	שייקספיר
552	שיכרות

244,377,485,580-1,583		469-70	שכנוע אנליטי
493,503,580,583,586,	שרירותית	469-70	שכנוע סינתטי
314	שתי כליותיו נעשו לו כשני רבנים	465	שכנוע רטורי
169	שתי רשויות	463	שכנוע שאינו לוגי.
	ת	243	שכר בעולם הבא
342	תאוה מינית	348,532	שכר ועונש
124,129-31,135,183,208,213,34	תאוות	263-4	שלום
2,346,348,350			שלושה מישורים היררכיים ביחס למידות
74	תאוות בצע	340,351	האהבה והיראה (הרב סולבייצ'ק)
35,80,83,92	תאוצה	308	שלטון החוק
294	תבונה	298	שליח ציבור
172	תבונה טהורה	72,73,164,192	שליחות
172	תבונה מעשית	350	שלילת התארים
549	תהליך של גרימה	456-7	שלמות אלוקית אחת
299	תהליך של ההתקדמות	215	שלמות הבית
361	תהליכי 'ריפוי' מלאכותיים	24,216,291	שמאל (פוליטי/חברתי)
362	תודעה מודחקת	324	שמאלי-חילוני-פוסטמודרני
	תודעה (ראה גם מודעות עצמית)	505	שמחה
49,52,53,68,78,86,90,103,133,135		109	שמחה
186,254,295,297-	תועלתנות	73	שמירה
8,304,376		388-9,392,394,398,400,439	שמרן מכוון
298,301	תועלתנות רוחנית	388,392,394,396,398,400	שמרן מכוון
148	תופעה לשונית	19,271,283,381,396	שמרנות
16,19,162,167,172-3,188,196,480-	תורה		שני גדלים השווים לגודל שלישי שווים
3,485,490-2,494,496,519,571-2		153	ביניהם
481-2	תורה לעומת מצוות	509	שני דינים
173	תורה שבכתב	154,156-7,159,161	שער
173	תורה שבעל-פה	154	שערי כסילות
22,24,93-4,151,	תורת האינפורמציה	533	שערי תשובה
327	תורת האכספרסיה	32,38,43,50,51,56,97,103-	שפה
29	תורת ההכרה	5,118,120,559	
454	תורת היחסות	391	שפיכות דמים
306	תורת המשחקים	519	שפינוזה
	תורת המשפט (ראה פילוסופיה של המשפט)	330	שפיסל
136	תורת הקוונטים	185	שקר
327	תורת הרפרזנטציה	466-7	שקר קונסטרוקטיבי
296	תחושה טבעית	163	שרי השימוון והחורב
34,277,320,332,513	תיאולוגיה	91	שרינגטון צ'רלס
38,99,118,453	תיאור	222,244,356,371,	שרירותיות הרצון
38,90,452	תיאוריה	578,581	
463	תיאוריה הלכתית		שרירותיות של הערכים

1,209,220,228,230,241
 567 תקפותן של הנחות היסוד
 104,214 תקשורת
 14,15,36,37,109- תרבות
 10,228,230,233,288,294
 571 תרבות האנליטית
 561 תרבות ההלניסטית
 294 תרבות המזרח
 60,269,294-5,304,306 תרבות המערב
 295 תרבות המערב החילוני
 335,415 תרבות יהודית
 561 תרבות עברית
 72 תרומה
 164 תרומות הלשכה
 551 תרחיש ניטשיאני
 133,176,189,199,213,298- תשובה
 301,416-23,425-6,482,524-5,532
 179 תשוקה

395,407,551 תיאוריה מדעית
 251 תיאוריות מוניסטיות
 90,111 תיאוריית האספקט הכפול
 132,154,156,200 תיאורמות
 278 תיאטרון
 24 תיאזם פילוסופי
 154-5,157,159-60,170 תיזה
 413 תינוק שנשבה
 311 תיקון האדם
 133,264,298,302,306,525-6 תיקון המידות
 306 תיקון העולם
 65 תכלית
 תכליתיות (ראה טלאולוגיה)
 תלמוד הירושלמי על סדר קדשים (ראה זיוף ספרים)
 468
 281,286,333,335,402,4 תלמוד תורה
 ,31,481,497-8,503,526,528
 481-2,497- תלמוד תורה לשמה
 8,505,507,508
 541 תלמוד תורה שלא 'לשמה
 541 תלמוד תורה שלא מותנה באמונה
 333 תנ"ך בגובה העיניים
 154 תנאי שפה
 149-50 תנאים
 150-1,175 תנאים (תקופת המשנה)
 79,146 תנועה
 191,199 תעמולה
 179 תענוג
 44,47,54,56,57,70,77,9 תערו של אוקאם
 0,99,143
 214 תערוכה
 545,550,557 תפארת
 189,499-504,509 תפילה
 72,514 תפילין
 14 תפיסת עולם
 79,133,172,199-200,245, תצפית
 260,263,266,331,366-7,371,374,379-
 80,396,405,407,456,478-9,485,491
 191 תקנה שלא פשטה בכלל ישראל
 13,30,40,88,161,170- תקפות