

## אמונה ואורח חיים - בין ליבוביץ וויטגנשטיין\*

גלעד ברעלי

עניינם של הדברים שלהלן באחת הנקודות המרכזיות שבהגותו הדתית של ליבוביץ - שאלת הקשר בין האמונה הדתית לבין אורח החיים הדתי. אמרתי "הגותו הדתית"; ביטוי זה מציב מלכתחילה קושי ענייני וקושי מתודולוגי. הקושי הענייני הוא שמצד אחד, ספק רב אם ליבוביץ יסכים לאמר שהגיגיו ועיוניו התאורטיים על הנושא שלנו הם עניין דתי, או עניין לדתיותו. מצד שני, המושג של עבודת ה', של קבלת עול תורה ומצוות, כפי שהוא מציג אותו, מושגת על כוונה ותודעה מסוימת של האדם המקיים אותם. מבחינה זו מי שלא מקבל מרכיבים מהותיים בתפיסת קיום המצוות (עבודה לשמה) נראה לליבוביץ, או צריך להראות לו, פגום בדתיותו ולא רק בפילוסופיה שלו. עניין זה עוד יעסיקנו בהמשך.

הקושי המתודולוגי נעוץ בהכרה שכל מערכת המושגים שאנו דנים בה כאן היא - על פי ליבוביץ - חסרת כל מובן במסגרת השקפה לא דתית. דבריו הבוטים והחרפים של ליבוביץ כלפי נסיונות שונים של מבקרים, חסידי ומפרשי להבין את דבריו במסגרת מערכת מושגים חילונית, "הומניסטית", מעמידים בספק אפשרות של קומוניקציה משמעותית בעניינים אלה. למערכת המושגים החילונית יש טענת טוטאליות אופיינית, שכל מה שניתן להבנה בכלל ניתן להבנה במסגרתה. ליבוביץ, נדמה לי, יכחיש זאת ויטען שהבנת הקטגוריות הדתיות-אמוניות היסודיות מותנית בקבלת עמדה דתית תאוצנטרית, שהיא אנטי-הומניסטית ביסודה, ולכן כל נסיון להבנת עמדתו הדתית במסגרת מערכת מושגים שאיננה מקבלת עמדה זו נידון מראש לסלף את משמעות דבריו וכוונותיו. (ר' הפולמוסים החרפים ב-אה"ע 28, 47 ועוד. אמנם, הדברים שם מכוונים לאנשים מסוימים ואולי אין מקום להכליל).

למרות דבריו החרפים בעניין זה לא חדלים הנסיונות של אנשים, שאינם מקבלים ואינם יכולים לקבל את עמדתו הדתית, להבין את עמדתו במסגרת עולמם שלהם. אני מניח שאני עלול להצטרף היום לשורת הקורבנות הללו, ומקבל בהכנעה את הסיכוי שאצא נזוף כמי שמסלף ביודעין או מתוך אי הבנה דברים כתובים ומפורשים. לא אכנס כאן להרצאה מפורטת של דעותיו המצוטטות לעתים קרובות והידועות בוודאי לרוב הקוראים (מקורות עיקריים לענייננו הם המאמר "מצוות מעשיות", שנתפרסם ב-1952 ונדפס מחדש בספרו 'יהדות עם יהודי ומדינת ישראל' עמ' 37-13 והמאמרים המכונסים בחלק הראשון של ספרו אמונה היסטוריה וערכים); אין בכוונתי גם להכנס כאן לדיון מפורט בהשקפתו של ליבוביץ ובמשתמע ממנה, או בביקורת ובהגנה עליה. עניינם של הדברים הבאים הוא להציג את השקפת ליבוביץ בקונטקסט פילוסופי רחב ואולי אף שיטתי יותר ולהצביע על כמה נקודות חשובות בהן השקפתו קשורה ושלובה בסוגיות מרכזיות שמעסיקות את הפילוסופיה בת זמננו (ולאו דוקא את זו העוסקת במפורש בבעיית הדת). לצורך זה אסתפק בציון קצר של מה שנראה לי עיקרי השקפתו ביחס לנושא הנידון.

מיסודות השקפתו של ליבוביץ היא ההכרה שדתיותו ואמונתו הדתית של האדם (כפי שהן נתפסות ביהדות) נעוצות בתפיסה שהוא תופס את מעמדו כמצווה - כנדרש לעבוד את ה' למען שום תכלית זולת העבודה הזו עצמה. כל יתר המושגים הדתיים וכל תוכנה ומשמעותה של האמונה הדתית נגזרים מהעיקרון היסודי הזה: "מצוות מעשיות כאורח חיים, כצורה קבועה ופרמאננטית של קיום האדם, מונעות את הפיכת הדת לאמצעי להשגת מטרה: לרובן של מצוות אלו אין מובן אם לא נתפוס אותן כביטוי של עבודת ה'; רובן של מצוות אלו אינן יעילות ואינן מועילות לאדם משום בחינה הנובעת מצרכיו הוא. האדם לא יקבל על עצמו אורח חיים זה אלא אם יראה את עבודת ה' כתכלית עצמה, ולא כאמצעי להשגת כל תכלית אחרת. לפיכך ההלכה פונה אל חובתו של האדם ולא אל הגורמים הרגשיים שבנפשו..." (יע"מ 24). "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... הטעם של המצווה הוא עבודת ה'; עבודת ה' - ולא סיפוק צורך או אינטרס אנושי." (שם 26) תפיסת האדם המאמין את מעמדו כמצווה מתפרשת ביהדות בהכרעתו לקבל עול תורה ומצוות ובחיים על פי ההלכה, שהיא הגיבוש המתמיד של אורח החיים הנדרש מהמאמין. ליבוביץ הוא הטרונומיסט קיצוני בתפיסת ההלכה שלו - לא מבחינת מקורה ואופן היותה (בזה דוקא הוא בולט בנכונותו להודות שהיא מעשה ידי אדם - "ההלכה של תושבע"פ - שהיא יצירה אנושית - שואבת את סמכותה מדברי אלוהים חיים שבמקרא, אולם היא הקובעת מהו תוכנה, מהו מובנה ומהי

משמעותה של תושב"כ" (יע"מ, 21) - אלא מבחינת משמעותה ומקור תוקפה ביחס לאדם המאמין. כאן הוא עומד ללא פשרות על היותה טרנסצנדנטית לכל מסגרת ואינטרס וערך אנושיים.

### קדושה וטבע האדם

משפע הקושיות והשאלות המתעוררות מהשקפה זו אציין שתיים עיקריות שהתחבטו בהן לא מעט. הקושי האחד נוגע לקוהרנטיות הפנימית של התפיסה ההטרונומיסטית של ליבוביץ: כיצד ניתן להבין שהאדם יוצר לו בתודעתו "ספירת קדושה" המופקעת ואף מנוגדת לכל מה שנגזר מהפונקציות והצרכים האנושיים - בין הפיסיים בין הנפשיים? הלא אותו אדם - על תודעתו - הוא יוצר פיסי "טבעי" הכפוף לחוקיות הפסיכו-פיסיקלית המגדירה, בין היתר, גם את הפונקציות והאינטרסים שלו? כיצד זה שבצייתו לחלק מהם הוא "עובד את עצמו" ובצייתו לחלק אחר הוא עובד את השם? הקושי השני נוגע לטיב הקשר בין אמונה לאורח חיים. נתחיל כאן בראשון.

ליבוביץ נדרש לא מעט לסוגיה זו, בעיקר בתגובות חריפות שהוא הגיב לחלק ממבקריו שהאשימו אותו באי-קונסיסטנטיות בשאלה זו. אני סבור שהטענה שעמדת ליבוביץ כאן לוקה באי-קונסיסטנטיות היא פשטנית ביותר, שכן מושגים ושאלות פילוסופיות נכבדים ועמוקים כרוכים בשאלה זו. אינני יכול להכנס לבירור מפורט כאן; אעיר רק הערה אחת שנראית לי מהותית לדיון הזה ושעוד תעסיקנו בהמשך. ברור שכדי להבין את עמדת ליבוביץ יש להכיר בכך שלא כל פעילות תודעתית של האדם, לא כל הכרעה ומעשה מכוונים שלו, נגזרים מסיפוק אינטרס אנושי. האם יש כאן סתירה? האם עלינו לאמר שהמושג של רצון ושל הכרעה רצונית שיש לנו מחייב שכל הכרעה רצונית תהא בגדר סיפוק של אינטרס או צורך אנושי? כשלעצמי אינני רואה טעם מכריע לאמר כך ולכן אינני חושב שהקושי שמוצב לעמדת ליבוביץ מכיוון זה הוא קושי של ממש. (האם נרצה לאמר שהכרעתו החופשית של אדם להרעב עצמו למוות בהכרח נגזרת מסיפוק צורך או אינטרס אנושי?) אחת הבעיות העקרוניות העולות כאן היא זאת: נניח שיש לנו תאור שלם של מערכת הצרכים והאינטרסים האנושיים. האם יהיה זה לא קונסיסטנטי לתאר אדם שיחליט לפעול בניגוד אליה, או בהתעלם ממנה? הבטים פילוסופיים רבים כרוכים בשאלה הזו. ברצוני לציין כאן אחד.

דומה, שתמונת האדם, הרצון האנושי ומערכת הצרכים והאינטרסים האנושיים העומדת לנגד עיני המקשים על ליבוביץ מכיוון זה דומה בנקודות מרכזיות למה שפילוסופים שונים קראו בהקשר אחר "ריאליזם מטאפיסי" - כאילו המציאות נתונה לנו באופן מוחלט כפי שהיא, ונקודת המבט ממנה אנו תופסים אותה אינה בעלת מעמד מכונן לגבי המציאות הנתונה הזו אותה אנו תופסים. אחד הכיוונים החשובים של הפילוסופיה המודרנית - כיוון, שביסודו אלמנטים קאנטיניים ושניזון גם ממשנותיהם של ויטגנשטיין, קוויין, דאמט ופאטנב, אם לציין כמה מהפילוסופים המשפיעים ברוח זאת - הוא שספק רב אם תמונה זו היא קוהרנטית. טענות מסוג זה נטענו בדרגות חריפות שונות, החל מהטענה שכעניין שבעובדה הרי שקיימות תפיסות מציאות שונות, התלויות גם בגורמים סובייקטיביים ופסיכו-סוציולוגיים, מבלי שיש קריטריון לנכונות האחת על פני האחרות, וכלה ברעיון שעצם מושג המציאות שלנו (לא במובן של התפיסה שיש לנו ברגע מסוים לגבי המצב העובדתי, אלא לגבי התפיסה של עצם מושג המציאות) הוא כזה, שמובנית לתוכו האפשרות של אלטרנטיבות שאין הכרעה ביניהן. במלים אחרות, אני חושב שהמקשים על ליבוביץ כאן מניחים תמונה דומה של ריאליזם מטאפיסי לגבי האדם - תמונה שעל פיה מערכת הצרכים והאינטרסים של האדם נתונים, עקרונית, באופן מוחלט - כאילו "מבחוץ", או מנקודת מבט מוחלטת - וכמו בסוגיה הכללית של הריאליזם המטאפיסי, ספק רב בעיני אם תפיסה זו היא קוהרנטית.

את האלטרנטיבה העומדת ביסוד דבריו של ליבוביץ על ההבחנה הקטגורית שלו בין צורך לערך, קשה לי לתאר כאן בפירוט. במשפט אחד הרעיון הוא שמערכת הצרכים והאינטרסים של האדם, כמו גם החוקיות השלטת בתודעתו החופשית אינם נתונים באופן מוחלט, אלא תמיד מנקודת מבט פנימית - נקודת מבט של האדם עצמו; וביחס לכל מערכת כזו, כפי שהיא נתונה מנקודת מבט של האדם עצמו, הוא יכול, עקרונית "לפרוץ" אותה, לפעול בניגוד למתחייב ממנה - לכוון את מערכת ערכיו (במובן הליבוביצי). בניגוד לכך, המקשים על ליבוביץ בנקודה זו מניחים תמונה שעל פיה אפשר להסתכל על מערכת הצרכים והאינטרסים של האדם מ"בחוץ", כאילו הסתכלת על תכנית של "מכונת טיורינג", ועל פי זה לקבוע שכל הכרעה של האדם היא בהכרח בהתאם לתכנית זו ואין לו אפשרות לפרוץ אותה, שכן לגבי כל הכרעה כזו היא תהיה ממילא בכלל מה שהתכנית "קובעת".

אולם זוהי, לטענתי, בדיוק תמונת "ערכים" היצונית הסובלת מקשיים מקבילים לאלה של ה"ריאליזם המטאפיסי", ובדומה לו מגיעה לכדי חוסר קוהרנטיות. כדי לתת המחשה פשטנית במקצת לבעיה הכרוכה בתפיסה זו, כדאי לחשוב על השאלה: מה, עקרונית, מונע מצב שבו תכנית טיורינג כזו תהא נתונה לאדם, שיחליט לחרוג ממנה בשלב זה או אחר? - במסגרת הראייה "היצונית" הנדונה קשה לראות אפשרות מספקת להבין זאת, שכן, על פי תפיסה זו כל הכרעה של האדם - ובכלל זה ההכרעה לחרוג מהתכנית בשלב מסוים - היא פונקציה של התכנית. האלטרנטיבה ה"פנימית", אותה אני מציע כאן כפירוש לעמדת ליבוביץ, היא שמערכת הערכים והאינטרסים האנושיים מכוננת על ידי האדם "מבפנים", כפונקציה של תודעתו הממשית, כך שבכל שלב הכרעתי הוא יכול להחליט לחרוג ממנה.

הביטוי "פנימי" או "מבפנים" כאן אינו בא לגרוע מהאובייקטיביות של המערכת ולציין שהיא בסך הכל סובייקטיבית וכיו"ב. תפיסה "פנימית" כזו יכולה לתפוס את מערכת הערכים והצרכים האנושיים כאובייקטיבית בתכלית. אך היא תמיד תתפס באופן מסוים ובמערכת מושגים מסוימת, שתשקף תפיסה פנימית שלנו על טבע האדם, צרכיו, ערכיו וכיו"ב. ולגבי כל תפיסה כזו - תהא בעלת תוקף אובייקטיבי ככל שתהא - יכול האדם להחליט לחרוג ממנה. במסגרת תפיסה כזו יהא בכוחנו לדחות את הטענה שבעל כורחנו תהא כל חריגה כזו בעצמה תוצאה של מערכת צרכים אנושית (רחבה יותר) ושלכן כל הכרעה אנושית היא פונקציה של מערכת הצרכים והערכים של האדם. שכן, טענה זו מניחה, על פי התפיסה הפנימית, "קפיצה אסימטרית" לא לגיטימית, על פיה אפשר לנו לדבר על המערכת הכוללת המוחלטת של הצרכים והאינטרסים הטבעיים של האדם.

רבות התלבטו בשאלות הכרוכות בעמדה זו ואיני משלה את עצמי שדי בהערות קצרות אלו כדי להבהיר את העניין, אך אני רואה מקום לציין נקודה זו לא רק משום העניין העצמי שיש בה אלא גם משום שהיא קשורה לקו דמיון חשוב שאני מוצא בין מחשבתו של ליבוביץ לזו של ויטגנשטיין - קו שבו למחשבתו של ליבוביץ יש גוון מודרני מאוד ושמימני נראה עוד בהמשך.

### אמונה ואורח חיים

הקושי השני מהשניים שצוינו בתחילת דברי נוגע לשאלת משמעותו הדתית של מעשה המצוות. קיום המצוות, על פי ליבוביץ, איננו רק בגדר סתם פעולה שהאדם פועל; הוא כרוך בעמדה תודעתית מסוימת - עמדת המאמין הרואה את עצמו מצווה לעבוד את ה'. אך מה יכול להיות מובנה של עמדה זו כשכל תוכנה של האמונה המתבטאת בה מתמצה במעשה המצוות עצמו? אופיינים כאן (בין שפע הציטטות שאפשר להביא) דברי ליבוביץ על הפרשה הראשונה בקריאת שמע: "קבלת עול תורה ומצוות היא אהבת ה' והיא היא האמונה בה'. אמונת האדם בה' שאינו נתפס בתארים והאהבה שהוא אוהב את ה' שאין לו דמות אין משמעותן אלא נכונותו של אדם לעבוד את ה' בקיום תורתו ובשמירת מצוותיה" (אה"ע ע' 17). אין שום תאור של העמדה הדתית ושל האמונה המתבטאת בה שאינו תלוי בקיום המצוות, אך קיום המצוות כמצוות (בניגוד ל"סתם פעולות") מובחן ומוגדר על ידי עמדה תודעתית שכל תוכנה אינו מתבטא אלא בו. רבים טוענים כנגד ליבוביץ כאילו הוא גורס כאן "רדוקציה התנהגותית" של האמונה והתודעה הדתית. אך זו נראית לי טעות בוטה, שהרי ברור לגמרי מדבריו שאת ההתנהגות הנדונה (קיום המצוות) אין לתפוס ולתאר אלא במסגרת מושגי האמונה והתודעה הדתית. כך שרדוקציה התנהגותית בוודאי שאין כאן, אך האם אין לפנינו מעגליות מושגית? והאם אין המעגל הזה צר מדי כך שהוא מרוקן את העמדה התודעתית הנדונה מכל תוכן ממשי? שפע של בעיות כרוכות בעמדה זו ועל כמה מהן ברצוני להרחיב קצת את הדיבור.

### א. אמונה, תוכן ותנאי קיום

ידועה לכולנו ההבחנה בין שני שימושים של מושג האמונה: אמונה אובייקטיבית, "אמונה ב-", כמו האמונה בה', לעומת אמונה פרופוזיציונית, "אמונה ש-", כמו האמונה שה' מנהיג את עולמו בחסד. למרות שבציטט הקודם, כמו בהרבה אחרים, ליבוביץ מדבר על "אמונה בה", עלי להדגיש כאן שבכל דברי אני מתייחס רק למושג השני, של אמונה פרופוזיציונית - "אמונה ש-", ולא למושג המבוטא ב"אמונה ב-", מושג שהוא כמובן בעל חשיבות מרכזית דווקא בהקשר הדתי. חלק מהקושי בקבלת הקשר ההדוק שבין אמונה לאורח חיים העולה מהתפיסה הלייבוביצית הנדונה נעוץ בכך שאמונה נתפסת, בדרך כלל, כבעלת תוכן מושגי, או פרופוזיציוני - תוכן שבאופן טיפוסי הוא אמיתי או שקרי. דפוסי התנהגות ואורחות חיים יכולים להיות שאובים מתוכן כזה ומבוססים על אמונות כאלה, אך קשה לנו לראות כיצד אפשר לדבר על אמונה

שמגולמת ומתמצה באורח חיים כזה. כאילו אמרנו - הנה היא העמדה הנפשית של ה"מאמין" והנה הוא אורח החיים שהוא חי אך איה האמונה - מהו תוכנה?

ההדגשה על התוכן בדברים הקודמים באה להשיענו שאמונה אינה מתמצה באפיון המצב המנטאלי הסובייקטיבי של המאמין. יש נטיה נפוצה להקל ראש בהתחייבות שאנו מתחייבים כשאנו מיחסים אמונה למישהו. הרי כשאני מיחס אמונה למישהו אינני מתחייב שאמונתו אמיתית; אני בסך הכל מתחייב לכך שהוא מאמין בה וזו נראית התחייבות צנועה למדי. לפעמים נסמכת עמדה כזו על תפיסה שלפיה ליחס למישהו אמונה זה בסך הכל ליחס לו מצב סובייקטיבי מסוים. ואם כך, טועני המקלים, למה כבר ייחוס כזה יכול לחייב אותי?

אולם תפיסה זו מוקשה מאוד. הקושי גלוי על פניו לגבי המושג האובייקטיבי של "אמונה ב-", שנראה כמבטא יחס בין המאמין לאובייקט מסוים; הרי קשה לראות כיצד אני יכול ליחס אמונה כזו למישהו מבלי להתחייב בעצמי באופן כלשהו לקיומו וזהותו של מושא האמונה. אך התפיסה מוקשית גם ביחס לאמונה פרופוזיציונית. כשאדם מאמין הוא מאמין שכך וכך וכל עוד לא תפסת את ה"כך וכך", לא תפסת את אמונתו ואינך יכול ליחס לו אותה. המאמין אמנם נמצא במצב מנטאלי מסוים, ואפשר אולי אף לתאר יחס אמונה כיחוס מצב מנטאלי מסוים, אך מצב מנטאלי זה אי אפשר לתאר מבלי להזדקק ל"כך וכך" - לתוכן האמונה. כשאני מאמין שיורד כעת גשם בירושלים הרי שיש תוכן מסוים לאמונתי (שיורד כעת גשם בירושלים) והזדקקות לתוכן זה היא הכרחית כדי לתאר את המצב המנטאלי שבו אני נמצא. מצב מנטאלי זה אינו מצב סובייקטיבי "טהור" שניתן לאפיון במונחים סוליפיציסטיים או במונחי תהליכים פרטיים המתחוללים בי ומצבים סובייקטיביים שבהם אני מצוי, מבלי להזדקק לתוכן הריאלי שלו, אלא הוא מצב "אינטנציונאלי" שתאורו ההולם מתייחס בהכרח לתוכנו על מרכיביו הריאליים (גשם, ירושלים).

יש להדגיש שהבחנה בין מצב סובייקטיבי (טהור) למצב אינטנציונאלי היא קאטגורית: המצב האינטנציונאלי אינו סכום של מצב סובייקטיבי טהור ועוד משהו (שיורד גשם?). התוכן הריאלי הוא מרכיב מהותי ובלתי נפרד של המצב. המצב לא ניתן לתיאור הולם אלא במונחי התוכן הזה. (פילוסופים שונים, בהם פרגה וויטגנשטיין הדגישו בהקשר זה שהמרכיב הסובייקטיבי הטהור, במידה שאפשר לדבר עליו בכלל, הוא אפינומנאלי - הוא אינו מאפיין או מכונן את המצב המנטאלי של אמונה, למשל.)

אמונה, ובכך, היא מצב אינטנציונאלי ומצב אינטנציונאלי מאופיין על ידי תוכנו. אם אין תוכן - אין אמונה. לעת עתה השארנו את מושג התוכן סתמי. יש כמובן סוגי תכנים שונים וגישות שונות כלפי אופני תפיסתם. אחת השאלות המרכזיות כאן היא: מהו הקשר ומהם יחסי התלות בין תוכן למרכיביו הריאליים? מהו, למשל, היחס בין התוכן שיורד גשם בירושלים לבין התופעה הריאלית של גשם והעיר ירושלים? יש אנשים שסבורים שירושלים ותופעת הגשם (קיומם ותנאי זהותם) אינם מהותיים לתוכן האמור - תוכן זה קיים ואפשר לתופסו בלי תלות בהם. כמובן, נצטרך אז לאמר (למשל, אם ירושלים אינה קיימת, או אם תנאי זהותה היו שונים רדיקאלית ממה שהם בפועל) שהתוכן שקרי. אך עדיין תוכן הוא וניתן לתפיסה. יש אף אנשים שמייחסים עמדה זו לפרגה ותולים אותה בהבחנתו המפורסמת בין מובן להוראה. על פי זה תפיסת התוכן היא תפיסת מובן מסוים, ומובן זה אינו תלוי בקיומם וזהותם של הוראות מרכיביו. אני סבור שתפיסה זו מוטעית וייחוסה לפרגה מסתמך על אי הבנה של מושג המובן שלו, אך אלו שאלות קשות שבמחלוקת ודיון בהם יטה אותנו מענייננו. אסתפק כאן באמירה דוגמאטית צנועה: לפחות לגבי תכנים מסוימים - תכנים סינגולריים (פשוטים) - הרי שקיום התוכן, עצם מובנו (לא רק אמיתותו) מותנים בקיומם ותנאי זהותם של הוראות מרכיביו. לולא היה גשם בעולמנו ולולא היתה ירושלים בעולמנו, לא היה שום תוכן שמובע על ידי הפסוק "יורד גשם בירושלים". ממילא לא היתה שום אמונה שיורד גשם בירושלים. ודוק - לא רק שלא היתה אמיתית, אלא שלא היתה, ולא היה שום מובן ליחסה למישהו.

המסקנות העולות מתפיסה זו קשות. שכן עולה ממנה שאיננו יכולים ליחס למישהו אמונה בתוכן שתנאי הקיום הקשורים בו אינם מתקיימים (לגבי דידנו). עולם האמונה הדתית משופע בדוגמאות לאמונות וליחוסים אמונות שהן (באופן גס) על אודות אלוהים. מהתפיסה שתוארה לעיל יוצא שמי שלא מקבל את קיומו של אלוהים (יהא פרוש האמירה המשונה הזו מה שיהא) אינו יכול אף ליחס למאמין הדתי אמונות אלו (לא כל שכן שאינו יכול לשער פשר אמיתותם) שכן הן חסרות תוכן עבורו. (אני מניח שמדובר באמונות סינגולריות פשוטות. אך מסקנות דומות עולות, בשינויים מתאימים, לגבי טיפוסים אמונה אחרים). זוהי מסקנה קשה. חלק ניכר של עולם האמונה הדתי הופך להיות חסר פשר לגבי ה"חילונית" האדוק. ואם האמונות הללו חסרות פשר הרי שאין כל מובן ליחסם למאמין.

ברם, מהם בדיוק תנאי הקיום והזהות של אובייקטים שאנו מדברים בהם כאן? מהו בכלל מושג האובייקט המשמש אותנו כאן? מניין ההנחה הכללית והגורפת שתנאי הקיום ומושג האמת בו הם כרוכים הם מרכיבים מהותיים של מושג התוכן שלנו? האם אי אפשר לתפוס תוכן במושגים אחרים שאינם כרוכים באמת ובקיום?

## ב. אמונה ואמונה דתית

אלה וכיצד באלה הן שאלות נכבדות העומדות במרכז ההגות בפילוסופיה של הלשון ושל הרוח. דומה שאין מי שעסק בשאלות אלו ביתר עמקות והרחבה מלודביג ויטגנשטיין. עיסוקו המעמיק בהן עירער את עיקר כוחה ואחיזתה של התמונה הפילוסופית שעומדת ביסוד התפיסה ששורטטה לעיל. כחלק מתפיסת המשמעות הכללית שלו וקישרה לתפקידים ולשימושים של הלשון ושל ביטויים לשוניים בחיינו, גרם ויטגנשטיין להיסט רדיקאלי במערכת המושגים ובאופן שבו עלינו לענות לשאלות אלו. לא שאין יותר מקום לדבר על התוכן של אמונה ועל תלותו בתנאי קיום וכו', אלא שאין לטענות אלו המעמד הכללי האפריורי שנראה היה שיש להם בתפיסה הקודמת. "הדרך בה אתה משתמש ב"אלוהים" מראה לא למי אתה מתכוון אלא מה אתה מתכוון" (475 הערות על הפסיכולוגיה). אל תתחיל בשאלה האפריורית - מהם תנאי הקיום והזהות (של אובייקטים למשל) בהם תוכן או אמונה מותנים, אומר ויטגנשטיין, אלא שאל את עצמך באילו נסיבות התוכן הזה מתפקד וכיצד הוא מתפקד מהן. אל תפסול באופן גורף תוכן שאינו עומד באיזה תנאי אפריורי, אלא שאל את עצמך מהו מעמדו במסגרת חיים מסוימת, מה אנשים עושים איתו. כך, למשל, ביחסך רגשות ותחושות לאנשים, אל תניח, אפריורי, שיחוס זה כרוך בתאור מצב עיניינים מסוים לגבי אובייקטים מטיפוס מסוים, שתפיסתם כרוכה בידיעה קודמת של תנאי קיום וזהות. אלא שאל לאופן ולתנאים שבהם יחוסים אלו משמשים בפועל; שאל לתפקידם ולחשיבותם ב"חיים, ובתהליכי קומוניקציה. ובדומה לכך, בנסיגה להשיג הבנה פילוסופית של המתמטיקה אל תתחיל בשאלות אפריוריות על אובייקטים ומספרים ותנאי הקיום והזהות שלהם, אלא שאל את עצמך איך משמשים מספרים וטענות מתמטיות במסגרות חיים שונות.

לתפיסה זו היבט שלילי, ביקורתי, המערער את אחיזתה של הדרישה הכללית לכאור מושגי התוכן והאמונה על יסוד תפיסה קשוחה של תנאי אמת ותנאי קיום. מבחינה זו יש לה אפקט משחרר המאפשר לנו לשוב ולדבר על תכנים ויחסי אמונה בתחומים שאיננו יכולים לקבל את חיובי הקיום (וחיובים מושגיים אחרים) שלהם. כך יכול ה"חילוני" שוב לייחס ל"דתי" אמונות ותכנים תוך שמירת השונות הרדיקאלית בעמדותיהם. אך יש לה גם היבט חיובי ובונה: הבנת תכנים ואמונות מתפרשת כעת כמשימה לתאור אחראי מפורט מבחין ומדויק של אורחות החיים, המנהגים והעמדות שבמסגרתם תכנים ואמונות אלו משמשים. תאור כזה, יש להדגיש, אינו יכול להעשות אלא "מבפנים", במערכת המושגים הנתונה למתאר. מבחינה זו אין המתאר פטור מחיובים ומהתחייבויות מושגיות מכל וכל. כך, למשל, כפי שצינו קודם, אין לתאר את ה"התנהגות הדתית" - מעשה המצוות ואורח החיים שעל פי התורה - אלא במערכת מושגים של האמונה והתודעה הדתית. לגבי מיגזרים שונים של ייחוס אמונות (כמו אמונות אמפיריות, אמונות מתמטיות, אמונות על העתיד או העבר, אמונות גוף ראשון וכיו"ב) ואופנים שונים של הבנתם חלים חיובים, התחייבויות והבחנות שונות; לפעמים, כפי שצינו קודם, גם ביחס לתנאי זהותם ולקיומם של מרכיבי הריאליים של התוכן המיוחס. הוא הדין גם באמונה הדתית. מבלי להכנס כאן להבחנות ולדקויות ביחס למושג האמונה בכלל ולהשתמעויותיו בהקשרים שונים, אפשר, נדמה לי, לאפיין את עמדת ויטגנשטיין בשאלת האמונה הדתית המעסיקה אותנו בשתי נקודות מרכזיות:

1. הנקודה הראשונה קשורה בהבחנה בין שני מושגי אמונה שונים: האחד כרוך בהצדקה ובביסוס, באימות ובהפרכה. הוא שייך ל"משחק-שפה" שמגדיר גם את מושגי הידיעה והספק, העדות והטעות. מושג האמונה השני אינו מושג שרוך באימות ובביסוס במובנם הרגיל; הוא קשור במושג הוודאות ובאופני התנהגות, באורחות חיים ובהרגלים מושרשים, בהכרעות ובערכים.

2. הנקודה השניה היא שלמרות ששני מושגי האמונה הנ"ל שונים, יש קשר ביניהם: המערכת האפיסטמית שלנו בנויה ברובה - בנדבכיה העליונים - ממושג האמונה הראשון וממערכת המושגים הקשורים בו והמכוננים את משחק השפה הרלוואנטי. אולם בנדבכיה התחתונים, בבסיסה, כוללת המערכת האפיסטמית שלנו אמונות וודאויות מהטיפוס השני. אמונות ודעות אלו אינם ממין מה שניתן לביסוס או להצדקה במסגרת משחק השפה הנתון; הם מהוים חלק מהמערך המושגי-התנהגותי הכולל, שמכונן את משחק השפה הזה ואת

מערכת המושגים המשוקעת בו. ובכל זאת - וזו נקודה חשובה במיוחד לענייננו - אין לראות באמונות מטיפוס זה דברים שאינם שייכים למערכת האפיסטמית שלנו מכל וכל: הם שייכים לה ונמצאים בבסיסה, אך הם שייכים לה באופן מיוחד ונבדל מהאופן בו שייכות לה אמונות הקבוצה הראשונה. נרחיב מעט בשתי נקודות אלה ונסיים בקישורן לבעיה הליבוביצית ממנה יצאנו.

את ההבדל בין שני מושגי האמונה הנידונים מציג ויטגנשטיין באופן הבא. נניח שבאדם ואומר לך שהוא מאמין בתחיית המתים ונניח שלשאלתו אם גם אתה מאמין בתחיית המתים אתה עונה בשלילה. ויטגנשטיין עומד על כך שיהיה זה אבסורדי לאמר שסותרת אותו, או שקיימת סתירה בין עמדותיכם. הוא גם עומד על כך שבהקשרים "דתיים" מסוג זה, לעולם אינך עונה ב- "אולי, יתכן" וכיו"ב. על כל אמונה רגילה אחרת יש תמיד מקום לאמר "אולי": אם משהוא אומר לך "אני מאמין שתפרוץ מלחמה בשנה הבאה" אתה יכול לענות ב- "אולי, אינני בטוח", אך למי שאומר לך שהוא מאמין בתחיית המתים אינך יכול לענות כך; ליתר דיוק, אם אכן תענה כך תוכיח בזאת שלא הבנת את דבריו לאשורם: לא הבנת שהם מבטאים אמונה דתית. כשאתה אומר "אולי" אתה מוכיח שלא השתכנעת לחלוטין מהעדות שהובאה לאמונה או שאתה עדיין מחפס עדות, או שיש מקום לספק. אך כל אלה הם חסרי שחר כשהאמונה נתפסת כאמונה דתית. בלשונו של ויטגנשטיין: "אילו היתה כאן עדות, זה היה הורס למעשה את כל העסק." (הרצאות על אמונה דתית, עמ' 54) אמונה דתית מסוג זה היא מה שויטגנשטיין קורא אמונה בלתי מעורערת (UNSHAKEABLE BELIEF). היא מתבטאת ומתגלמת באורח חיים: "היא אינה מתבטאת בחשיבה הסקית, או בדרכי ביסוס רגילות של אמונה, אלא בהכוננת כל מהלך חייו" (שם, ע' 56)

מצד שני סבר ויטגנשטיין, שוב בניסוחים המזכירים ממש דברים של ליבוביץ, שאמונה במובנה הרגיל, הראשון שהזכרנו לעיל, אינה מחייבת את האופן בו אני חי, אף אם תהיה מאוששת וחזקה ככל שתהיה. בביקורת קצרה אך נוקבת על ביסוסים היסטוריים לכאורה של הנצרות ושל התגלות ישו (שדוגמתם יש לנו, ביחס ליהדות ולמעמד הר-סיני, בקטעים מסוימים של ספר הכוזרי של ריה"ל) ויטגנשטיין מעיר: "חוסר ספק אין בו די כדי לגרום לי לשנות את מהלך חיי". (שם)

ויטגנשטיין התרשם מהעובדה שויכוחים דתיים אף פעם לא מקבלים את הצורה שהמאמין אומר P והמתנגד אומר "יתכן שP". את עיקר ההבדל ויטגנשטיין מציין בשני עינינים: א. אמונה דתית אינה אמונה עובדתית - היא אופן התייחסות לחיים (הוא מדמה זאת לאדם המפרש כל מה שקורה לו כעונש: למה דוקא לי... ב. אמונה רגילה, עובדתית, היפותזה וכד' אינה נושאת אופי נורמטיבי: היא אינה מחייבת את האופן שבו אני חי.

### ג. אמונה ודאות שאינה בת ערעור

"אמונה יציבה (כמו בבשורה) - האם היא פחות ודאית מהשכנוע באמת מתמטית? - (ברם, זה יעשה את משחקי השפה לדומים יותר) (הרצאות על הפסיכולוגיה II 711).

אני חושב שיש לגזור גזרה שווה בין האמונות מהסוג השני שדברתי עליו כאן בקשר להרצאות של ויטגנשטיין על האמונה הדתית משנות השלושים לבין האמונות והוודאיות של הטכסט האחרון שכתב - על הוודאות. מן המפורסמות הוא שבכתביו העקריים (שאחרי הטרקטט) קשר ויטגנשטיין את מושג המשמעות - המשמעות של פסוק והמשמעות של מילה - באופני השימוש בשפה או בחלקיה הרלוואנטיים. מערכת של אופני שימוש בקבוצת מילים ופסוקים מהווה מה שויטגנשטיין קרא "משחק שפה" - שהוא מערכת פעילויות הקשורות במלים הנידונות ושרק במסגרתה אפשר לדבר על מובנם ומשמעותם של המילים הללו. בספרו העיקרי מחקרים פילוסופיים טוען ויטגנשטיין שקומוניקציה לשונית בין בני אדם (ולכן גם מובן ומשמעות) אפשריים רק אם קיימים הסכמה ושיתוף בין חברי קהיליית הדוברים לא רק ביחס להגדרות ולהסברים של מושגים אלא גם בשיפוטים ובאמונות: אלה הם שיפוטים המהווים חלק מהמסגרת של משחק-שפה (FORM OF LIFE; ) (SPRACHSPIEL; LANGUAGE GAME) חלק של אורח החיים (LEBENSFORM של חברי הקהילה).

והנה המושגים הללו של משחק שפה ואורח חיים חיוניים לא רק להבנת עמדתו ביחס לשאלת המשמעות אלא גם ביחס לשאלת הידיעה והאמונה (הקשר בין השניים הדוק כמובן). אמונה רגילה (מהסוג הראשון שצוין לעיל) שייכת למשחקי שפה ומקבלת את מובנה במסגרת משחקי שפה שהמושגים המכוננים שלהם קשורים בפעילויות של ביסוס ועדות, אישוש והפרכה, בדיקה והצדקה. מערכת הפעילויות

והפרוצדורות הללו - המהווה מעין תשתית הכרחית לעצם המובן של מושגי האמונה והידיעה - משקפת, או מניחה מראש, מערכת מושגים אפיסטמיים אחרים כמו ודאויות שאין מטילים בהם ספק ואין מובן להטיל בהם ספק במסגרת משחק הלשון הזה. קיומו של העולם החיצון; המשכות הזמן מעבר לחמש דקות; קיומו כבני אדם; קיומו של רצון אנושי וכו' וכו' כל אלה שייכים למסגרת הזאת. אמונות וודאויות אלה לא מוצדקות ואינן מועמדות להצדקה במובן הרגיל: כל מובנם ומקורם הוא במעמד במסגרת משחק השפה או במסגרת אורח החיים המבטא אותם: "הילד לומד להאמין דברים רבים, ז.א. הוא לומד לפעול בהתאם לאמונות אלו. לאט לאט מתגבשת מערכת של מה שהוא מאמין, ובמערכת זו כמה דברים עומדים איתן ללא ערעור וכמה מועדים יותר לשינוי. מה שעומד איתן עומד כך לא בשל ברירות הפנימית או בשל היותו משכנע; הוא עומד איתן בשל מה שסביבו" (על הוודאות 144; וראה גם 80,83).

#### 7. אמונה, וודאות ומסורת

האם יש לאמונות אלה מובן מחוץ למסגרת אורח החיים בו הם משוקעות ומחוץ למשחק השפה המסוים בו הם מתפקדות? התשובה לזה היא כן ולא. אפשר עקרונית לתאר מצבים בהם כל אחת מאמונות אלה מנותקת מאורח החיים וממשחק השפה האמור ומשולבת במשחק אחר; באופן נורמלי אנו לא שואלים אם הזמן נמשך יותר מחמש דקות ובמסגרת פרוצדורות הבדיקה הנורמליות אין לנו דרך לקחת שאלה כזו ברצינות. אך אפשר אולי לתאר נסיבות ומשחק שפה אחר בו השאלה תשאל ברצינות. אלא שאז, טוען ויטגנשטיין היא משנה את משמעותה היא לא נשארת אותה שאלה - או לפחות יש לאמר שהשאלה אם זו אותה שאלה היא עצמה שאלה רצינית. שאלת שימור המשמעות במעבר ממשחק שפה אחד לאחר היא שאלה נכבדה ולא אדון בה כאן. ברצוני רק להעיר ששאלת שימור המשמעות קשורה לאופי הקוגניטיבי של אמונות התשתית של משחק שפה מצד אחד ולאפשרות המעבר ההדרגתי ממשחק אחד למשנהו מצד שני. ב-על הוודאות ויטגנשטיין מדגיש שהעובדה שאמונה היא אמונת תשתית של משחק השפה שלנו אמנם מקנה לה מעמד של "ודאות" אך לא מבטיחה באיזה מובן מטאפיסי את אמיתותה (ר' ס' 4, 25). איך עלינו להבין דבר זה? אם אמונת תשתית כזו אינה ברת בדיקה ואינה מועמדת לספק במסגרת משחק השפה אותו היא מכוננת - מה פירוש ההנחה שהיא יכולה להיות שקרית? הווה אומר - מנקודת המבט של משחק אחר. אך במשחק אחר היא תהיה בעלת מובן אחר - היא לא תהיה אותה אמונה? הווה אומר - אפשרי שינוי הדרגתי בין משחקי שפה ואורחות חיים - שינוי השומר של חפיפה חלקית מספקת לצורך שימור המשמעות, אך המאפשר יחד עם זאת לראות את תוכנה של האמונה שלא במעמד של התשתית המכוננת של המשחק. כך יכולה שאלת האמת של התוכן לעלות וכך אפשר לדבר על כך שאמיתותו לא מובטחת "מטאפיסית".

העובדה שניתן לתפוס (ולתאר) אורח חיים "מבחוץ" - מבלי להיות שותף לו בפועל - והעובדה שמסגרות ואורחות חיים שונים שגורים ומפולשים זה לזה, ושיש מעבר הדרגתי (משמר משמעות) מאחד לשני, נראות לי מהותיות להבנת מושג ההבנה של ויטגנשטיין. בהקשר של האמונה ואורח החיים הדתי מבטא את העניין הזה המושג של מסורת. מסורת, במובן הרגיל, הנזיל והלא-כל-כך מחייב שלה איננה אורח חיים במובן הקשוח של המושג. היא יותר עניין של מינהגים ושברי מינהגים, דעות ואמונות, סיפורים ואופני ביטוי שמקושרים לאורחות חיים מסוימים ונתפסים במסגרתם; אך מטבע העניין המסורת בנויה על פרספקטיבה שהיא מחוץ לאורח חיים מסוים, שכן היא כוללת חלקים ממנו מתוך נקודת מוצא וזוית ראייה אחרת. מבחינה זו היא מקשרת את אורח החיים הקשוח עם מסגרת רחבה שמחוצה לו ומאפשרת להתייחס אליו ולהבין אותו מבלי להיות חלק ממנו. אני חושב כאן על המושג הקשוח של קבלת עול תורה ומצוות וחיים על פי התורה ועל המושג הקורלטיבי של מסורת דתית. אך למעשה הנקודה היא כללית. המושג של אורח חיים ושל משחק שפה הוא ביסודו מושג "קשוח" וממושטר. וכל אורח חיים כזה חייב להיות אפוף ועטוף במעין הילה של מסורת המקשרת אותו באופן עמום ונזיל למסגרות חיים שבצידיה ומהווה מעין גשר המאפשר את הנתון "מבחוץ". מה שויטגנשטיין קרא "שימוש" או "פרקטיקה" הוא מעין שובל כזה שבקצהו גרעין קשוח המתפרס ונפתח כלפי מה שסביבו על ידי מנהגים והתנהגויות, דעות ואופני ביטוי שמהווים מה שהוא דמוי מסורת. הייתי מדמה זאת למערכת פורמלית קשוחה המגדירה, למשל, את מושג ההוכחה שלה ולמסורת העמומה האופפת אותה, שכוללת נוהגי הוכחה ושכנוע (עמומים ולא מודיקים ומוטעים לעתים) ורעיונות כלליים ולא לגמרי ברורים על קשריהם לקבלת טענות ולאמיתותן.

אין ביכולתי להידרש לפרשה קשה זו בפרטות כאן; אני מקווה שבהערות אלו הואר במקצת הקשר שבין אורח חיים לבין אמונות שכל מובנן ותקפן מוקנה להם בגין מעמדם המיוחד בתשתית אורח החיים הזה.

הדיו הליבוניציים של המוטיב הזה ניכרים, אני מקוה. ליבוניץ טען וחזר וטען שתכני האמונה היסודיים אינם ממין האמונות הרגילות שמועמדות לבדיקה ולהצדקה, לאימות ולהפרכה. אלה הם עניינין של ההיפותוזות המדעיות ושל כמה מאמונות היום יום שלנו. תכני האמונה הדתית נמצאים, לעומת זאת, בתשתיתו של אורח חיים מסוים ואדם מקבל אותן כשהוא מקבל על עצמו אורח חיים זה. ליבוניץ גם טען, ממש כמו ויטגנשטיין, שכל תרגום או העתקה של תכני אמונה אלה מחוץ למסגרת עול תורה ומצוות ומה שנגזר ממנו מרוקנת אותם מתוכנם המקורי ומעוותת את משמעותם (זה לא אומר, כפי שניסיתי להסביר לעיל שלהבין אותם יכול רק מי שמקבל בפועל אורח חיים זה במלואו, אם כי אינני בטוח שליבוניץ יסכים לכך, וראה להלן). אולם במסגרת משחק השפה ואורח החיים הרלוואנטי אלה הם תכנים בעלי מובן מוגדר ומוחלט. זהו אם כן שוב המשך הקו של הריאליזם הפנימי שצד אחר שלו התוית קודם. אין מובן קוהרנטי בו אפשר לדבר על תכני האמונה באופן מוחלט - היינו באופן שהוא אחיד וקבוע מנקודת מבט כלשהיא; אולם במסגרת אורח החיים של תורה ומצוות ומנקודת המבט של מי שמקבל עליו עול תורה ומצוות אלה הם תכנים בעלי מובן ותוקף מוחלט.

שני הבדלים חשובים מבחינים את עמדת ליבוניץ מזו של ויטגנשטיין מהבחינה שדנו בה, ומאלצים אותי לסייג את האנאלוגיה. האחד קשור לשאלת שימור המשמעות שהזכרנו. המושגים של משחק שפה ואורח חיים אצל ויטגנשטיין הם מושגים שהם גם בעלי דרגת הדיקות משתנה וגם בעלי היקף ולוקאליות משתנים. משחק שפה יכול להיות דבר קטן מאוד; מערכת של כמה סוגי פעולות מוגבלות. משחקי שפה כאלה יכולים אולי לחפוף חפיפה חלקית - והוא הדין באורחות חיים. ואלה גם אלה הם בעלי "דרגת הדיקות" משתנה: הם "סובלים" שינויים שונים מבלי שהם עצמם ישתנו או יתבטלו. כל זה קשור לשאלת שימור המשמעות שצוינה לעיל וזה גם קשור לשאלה המרכזית שהועמדה כאן לדיון: איך עלינו להבין את הטענה הליבוניצית שהאמונה הדתית מתמצית באורח החיים המתאים. "מתמצית" פרושו שהוא מתחייב ממנה והיא ממנו ואין לה תאור והשגה אלא במסגרתו. תכני התשתית הויטגנשטיינים, לעומת זאת, ניתנים לתפיסה ולהשגה גם מחוץ לאורח החיים הקשור במשחק השפה שלהם. אני יכול לראות אותם גם מנקודת מבט אחרת; אולי צריך שלא תהא רחוקה מדי מנקודת מבטם. ואני יכול לשמר אותם תוך מעבר הדרגתי למשחק שפה אחר.

אני מציע לראות את ההבדל הזה כנובע מאופיו המיוחד של אורח החיים שנקרא חיים על פי התורה. אורח חיים זה הוא קשוח, מוגדר היטב ובעל היקף כמעט טוטאלי. קשה לדבר כאן על חפיפה חלקית (אלא בין ניואנסים שונים של יהדות התורה) ולכן טבעי לחשוב שאין התוכן המשתית שלו יכול להיות נתפס אלא במסגרתו. לפיכך יכול ליבוניץ לטעון שתכני האמונה העומדים ביסודו ובתשתיתו של אורח החיים הדתי יכולים להתפס לאשורם רק במסגרת אורח חיים זה ומה שמתחייב ממנו. ולמרות שקשה, אולי, לקבל גישה הדוקה ואדוקה כל כך, הרי שמבחינה זו ההבדל בין האופן שבו תופס ליבוניץ את הקשר בין האמונה וחיים על פי התורה לבין תפיסתו הכללית של ויטגנשטיין אינו עקרוני אלא נובע מטיבו של אורח החיים התורני עצמו.

ההבדל השני חמור יותר. ליבוניץ נוהג להציג את עמדתו בעניינינו במסגרת דיכוטומיה חדה בין מה שהוא קורא מרכיבים קונאטיביים ומרכיבים קוגניטיביים שבתודעת האדם. במסגרת זו הוא מדגיש את עובדת היות האמונה בה' עמייך להכרעה רצונית של האדם. ראשית, אציין שוב שבדברי כאן איני מתייחס במפורש למושג זה של "אמונה ב-" אלא למושג של אמונה פרופוזיציונית - "אמונה ש-" ולתכניה. אך מעבר לכך, דיכוטומיה זו, בצורה החדה שהיא מקבלת מידיו, נראית לי עניין מוקשה מהרבה בחינות, אך ודאי שאין היא מתישבת עם כמה מעיקרי התורה של ויטגנשטיין כפי שהוצגה לעיל. שכן, ההבחנה בין מה שהוא בחזקת החלטה והכרעה רצונית, מה שהוא הרגל, מה שהוא פעילות במסגרת אורח החיים המקובל ומה שהוא אמונת תשתית וודאות העומדת ביסוד כל המערכת האפיסטמית שלנו אינו יכול להיות חד וחותר כפי שהוא מוצג על ידי ליבוניץ. זו היא משמעותה של הנקודה השניה שהצגתי בסכמי את עיקרי עמדתו של ויטגנשטיין בדבר האופי הקוגניטיבי של אמונות התשתית. בזאת אין לפסול את ההבחנה בין מה שהוא קוגניטיבי למה שהוא קונאטיבי ואת משמעותה, אך יש בזה כדי להטיל ספק בטענה ש"מלכות אינה נוגעת בחברתה אף כמלוא נימה" (אה"ע ע' 50).

בדברים קצרים אלה ניסיתי לציין כמה קשרים והשוואות בין עיקרים מסוימים במשנת ליבוניץ ובין מוטיבים ויטגנשטייניים אופייניים. על הבטים שונים במשנת ליבוניץ רגילים לחשוב במסגרת מושגים



--  
קאנטיניזם בעיקר. ההסט הויטגנשטייני של "מערכת היחוס" אותו אני מציע כאן בא לא רק לגוון אלא להזין את הדיון במשנתו של ליבוביץ במערכת מושגים שנראית לי חיה ופוריה ותואמת את העניין.

גלעד ברעלי  
האוניברסיטה העברית בירושלים

\* דברים אלה מבוססים על שתי הרצאות שנשאתי בימי עיון שנערכו לכבוד ישעיהו ליבוביץ באוניברסיטה העברית - האחת ב-1987 והשניה ב-1992.

#### מקורות

י. ליבוביץ:

1. "מצוות מעשיות" (יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן תשל"ה, בקיצור יע"מ, עמ' 13-36)

2. אמונה היסטוריה וערכים, אקדמון, תשמ"ב; בקיצור, אה"ע: ראה במיוחד עמ' 9-51.

ל. ויטגנשטיין (L. Wittgenstein):

3. הרצאות - LECTURES ON ETHICS AESTHETICS AND RELIGIOUS BELIEF

4. מחקרים פילוסופיים - (PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN) -

ראה לדוגמא סעיפים 43, 19, 241, עמ' 174

5. על הוודאות - (UBER GEWISSHEIT) -

ראה לדוגמא סעיפים 5, 4, 358

6. הערות על הפסיכולוגיה - BEMERKUNGEN UBER DIE PHILOSOPHIE DER

PSYCHOLOGIE

## הערות

1. על פי ויטגנשטיין יש הבדל קטגורי בין אמונה עובדתית רגילה לבין אמונה "דתית". "אני מאמין ביום הדין" אינו סותר את "אינני מאמין ביום הדין".  
כשאדם א' אומר "אני מאמין שתפרוץ מלחמה בין סוריה לישראל בשנה הבאה" וחברו ב' - אומר "אינני כל כך בטוח, אולי" יש ביניהם כמובן הבדל, אך לא כל כך גדול - זהו הבדל קטן בדרגת האמונה. שונה המצב כשאדם א' אומר "אני מאמין בתחיית המתים" וחברו ב' אומר "אינני כל כך בטוח, אולי": כאן יש ביניהם הבדל רדיקלי - הם משתמשים ב"מאמין" במובן אחר לגמרי.
2. למאמין הדתי ישנה אמונה בלתי מעורערת unshakeable belief:  
It will show not by reasoning or by appeal to ordinary grounds for belief, but rather by regulating for in all his life. p. 54  
אין לאמונה דתית עדות, במובן הרגיל של המילה: If there were evidence this would in fact destroy the whole buisness (ע' 56)
3. ויטגנשטיין התרשם מהעובדה שויכוחים דתיים אף פעם לא מקבלים את הצורה שהמאמין אומר P והמתנגד אומר "יתכן שP". את עיקר ההבדל ויטגנשטיין מציין בשני עינינים: א. אמונה דתית אינה אמונה עובדתית - היא אופן התייחסות לחיים (הוא מדמה זאת לאדם המפרש כל מה שקורה לו כעונש: למה דוקא לי...), ב. אמונה רגילה, עובדתית, היפותזה וכד' אינה נושאת אופי נורמטיבי: היא אינה מחייבת את האופן שבו אני חי.
4. אומרים על דת מסוימת - הנצרות - שהיא מבוססת על עדות היסטורית. ריה"ל חשב כך לגבי היהדות. על זאת אומר ויטגנשטיין: Indubitability wouldn't be enough to make me chabge my whole life  
On the notion "form of life" see: PI # 19, 23, 241, and pp.74, 226,; and OC # 358
5. קומוניקליה אפשרית, אומר ויטגנשטיין, אם קימת הסכמה (שיתוף) בין בני האדם לא רק בהגדרות אלא גם בשיפוטם. אלה הם שיפוטם המהווים חלק מהמסגרת של משחק השפה - חלק של אורח החיים - אם אין בהם שיתוף אין שום בסיס ופרוצדורה לשיפוט כלשהוא (השו' PI, ס' 242)
7. "בעל הודאות" ויטגנשטיין מדגיש שיתכן שודאיות ואמונות שבתשתית אורח החיים שלנו (אמונות בסיס) יימצאו לא נכונות (השו' ס' 25, 4)  
איך זה יתכן אם משמעותם נקבעת במסגרת משחק השפה ואורח החיים הנתון?  
הבעיה כרוכה בבעית השימור ואפשרות השינוי ההדרגתי של אורח החיים. אילו היה כל שינוי שינוי דרסטי-היתה משמעות האמירות הללו משתנה באופן דרסטי ולא היה מה לדבר על כך שאותה אמירה (אמונה ודאות וכיו"ב) יכולה להיות שקרית. וזה פרושו של הפסוק הסתום בתחילת הספר (5): הדטרמינינטות (BESTIBUNGEN) כאן הם הפרמטרים הקובעים את דרגת הדרסטיות של שינוי ארח החיים הרלוואנטי.
8. ליבוביץ, אה"ע: "הטוענים שאמונה לחוד ודת (=המעריך המוסדי של תורה ומצוות) לחוד... ושיתכן גם אמונה בה' שאין עימה שמירת מצוות - להם ייאמר: מי הוא האל שאתם "מאמינים בו"?... אין תוכן אחר לאמונה בה' ולאהבת ה' מאשר קבלת עול מלכותו, שהוא עול תורה ומצוות" (אה"ע 17).  
"האם טחו עיניו של שלו מראות או טח לבו מהבין... שקבלת אורח חיים של קיום מצוות התורה היא אקט המנוגד לקבלת אורח חיים שמחמת נטיות או דחפים הנובעים מן האדם והנועד לתת סיפוק להם...? קבלת עול(!) תורה ומצוות היא קבלת עול מלכות שמיים, לא עול טבע האדם; לפיכך יש בקיום מצוות משום כיבוש הטבע ושיחרור האדם משיעבודו לו" (שם 38)  
"אמונה דתית טהורה ועמוקה תיתכן בלא שידקק המאמין לחשיבה תיאולוגית" (שם 40)