
אמונה ואורח חיים – בין ליבוביץ לויטגנשטיין

Author(s): גלעד ברעלי

Source: *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* / כרך מ"ב, רבעון פילוסופי, כרך מ"ב / אוקטובר 1993 pp. 493-507

Published by: [S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23350907>

Accessed: 12/01/2014 08:33

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / רבעון פילוסופי*

<http://www.jstor.org>

אמונה ואורח חיים – בין ליבוביץ לוויתגנשטיין

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 לומר שהגיגיו ועיוניו התיאורטיים על הנושא שלנו הם ענייני דתי, או ענייני לדתיותו. מצד שני, המושג של עבודת ה', של קבלת עול תורה ומצוות, כפי שהוא מציג אותו, מושתת על כוונה ותודעה מסוימת של האדם המקיים אותם. מבחינה זו מי שלא מקבל מרכיבים מהותיים בתפיסת קיום המצוות (עבודה לשמה) נראה לליבוביץ, או צריך להיראות 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 והחרिפים של ליבוביץ כלפי נסיונות שונים של מבקריו, חסידיו ומפרשיו 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 תיאוצנטרית, שהיא אנטי-הומניסטית ביסודה, ולכן כל ניסיון להבנת עמדתו הדתית במסגרת מערכת מושגים שאיננה מקבלת עמדה זו גידון מראש לסלף את משמעות דבריו וכוונותיו.¹

למרות דבריו החריפים בעניין זה לא חדלים נסיונותיהם של אנשים, שאינם מקבלים ואינם יכולים לקבל את עמדתו הדתית, להבין את עמדת ליבוביץ במסגרת עולמם שלהם. אני מניח שאני עלול להצטרף היום לשורת הקרבנות הללו, ומקבל בהכנעה את הסיכוי שאצא נזוף כמי שמסלף בידועין או מתוך אי-הבנה דברים כתובים ומפורשים. לא אכנס כאן להרצאה מפורטת של דעותי המצוטטות לעתים קרובות והידועות בוודאי לרוב הקוראים. מקורות עיקריים לענייננו הם המאמר

¹ ראה הפולמוסים החריפים ב'אמונה, היסטוריה וערכים', 28, 47 ועוד. אמנם, הדברים שם מכוונים לאנשים מסוימים ואולי אין מקום להכליל.

"מצוות מעשיות", שנתפרסם ב־1952 ונדפס מחדש בספרו 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל', והמאמרים המכונסים בחלק הראשון של ספרו 'אמונה, היסטוריה וערכים'; אין בכוונתי גם להיכנס כאן לדיון מפורט בהשקפתו של ליבוביץ ובמשתמע ממנה, או בביקורת ובהגנה עליה. עניינם של הדברים הבאים הוא להציג את השקפת ליבוביץ בהקשר פילוסופי רחב ואולי אף שיטתי יותר ולהצביע על כמה נקודות חשובות שבהן השקפתו קשורה ושלובה בסוגיות מרכזיות שמעסיקות את הפילוסופיה בת־זמננו (ולאו דווקא 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 שדתינותו ואמונתו הדתית של האדם כפי שהן נתפסות ביהדות נעוצות בתפיסה שהוא תופס את מעמדו כמצווה – כנדרש לעבוד את ה' למען שום תכלית וולת העבודה הזו עצמה. כל יתר המושגים הדתיים וכל תוכנה ומשמעותה של האמונה הדתית נגזרים מן העיקרון 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. ('יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל', 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 מן המאמין. ליבוביץ הוא הטרונומיסט קיצוני בתפיסת ההלכה שלו, לא מבחינת מקורה ואופן התהוותה של ההלכה – בזה דווקא 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", שם, 21) – אלא מבחינת משמעותה ומקור תוקפה ביחס לאדם המאמין. כאן הוא עומד ללא פשרות על היותה טרנסצנדנטית לכל מסגרת, אינטרס 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

ההטרונמיסטית של ליבוביץ: כיצד ניתן להבין שהאדם יוצר לו בתודעתו "ספירת קדושה" המופקעת ואף מנוגדת לכל מה שנגזר מן הפונקציות ומן הצרכים האנושיים, בין הפיסיים בין הנפשיים? הלא אותו אדם - על תודעתו - הוא יוצר פיסו "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 ה' הקושי השני נוגע לטיב הקשר בין אמונה לאורח חיים. נתחיל כאן בראשון.

ליבוביץ נדרש לא מעט לסוגיה זו, בעיקר בתגובות חריפות שהוא הגיב לחלק ממבקרו שהאשימו אותו באי־קונסיסטנטיות בשאלה זו. אני סבור שהטענה שעמדת ליבוביץ כאן לוקה באי־קונסיסטנטיות היא פשטנית ביותר, שכן מושגים ושאלות פילוסופיים נכבדים ועמוקים כרוכים בשאלה זו. אינני יכול להיכנס 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 לומר שהמושג של רצון ושל הכרעה רצונית שיש לנו מחייב שכל הכרעה רצונית תהא בגדר סיפוק של אינטרס או של צורך אנושי? כשלעצמי אינני רואה טעם מכריע לומר כך ולכן אינני חושב שהקושי שמוצב לעמדת ליבוביץ מכיוון זה הוא קושי של ממש. (האם נרצה לומר שהכרעות החופשית של אדם להרעיב עצמו למוות בהכרח נגזרת מסיפוק צורך או אינטרס אנושי?) אחת הבעיות העקרוניות העולות כאן היא זאת: נניח שיש לנו תיאור שלם של מערכת הצרכים והאינטרסים האנושיים. האם יהיה זה לא קונסיסטנטי לתאר אדם שיחליט לפעול בניגוד אליה, או בהתעלם ממנה? היבטים פילוסופיים רבים כרוכים בשאלה הזו. ברצוני לציין כאן אחד.

דומה, שתמונת האדם, הרצון האנושי ומערכת הצרכים והאינטרסים האנושיים העומדת לבגד 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 שממנה אנו תופסים אותה אינה בעלת מעמד מכונן לגבי המציאות הנתונה הזו שאנו תופסים. אחד הכיוונים החשובים של הפילוסופיה המודרנית הוא שספק רב אם תמונה זו היא קוהרנטית. כיוון זה, שביסודו אלמנטים קאנטיאניים, ניוון גם ממשנותיהם של ויתגנשטיין, קוויין, דאמט ופאטנם, אם לציין כמה מן הפילוסופים הבולטים ברוח זאת. טענות מסוג זה נטענו בדרגות חריפות שונות, החל מן הטענה שכעניין שבעובדה הרי שקיימות תפיסות מציאות שונות, התלויות גם בגורמים סובייקטיביים ופסיכוסוציולוגיים, ואין שום קריטריון לנכונות האחת לעומת 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, שמוכנית 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 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 מבטו של האדם עצמו, הוא יכול, עקרונית, "לפרוץ" אותה, לפעול בניגוד למתחייב ממנה – לכונן את מערכת ערכיו (במובן הליבוביצי). בניגוד לכך, המקשים על ליבוביץ' בנקודה זו מניחים תמונה שעל-פיה אפשר להסתכל על מערכת הצרכים והאינטרסים של האדם "מבחוץ", כאילו מסתכלים 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" חיצונית הסובלת מקשיים מקבילים לאלה של "הריאליזם המטאפיסי", ובדומה לו מגיעה לכדי חוסר קוהרנטיות. כדי להמחיש, ולו המחשה פשוטית במקצת בעיה 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 ה"חיצונית" הנידונה קשה לראות אפשרות מספקת להבין זאת, שכן, על-פי תפיסה זו, כל הכרעה של האדם – ובכלל זה ההכרעה לחרוג מן התכנית בשלב מסוים – היא פונקציה של התכנית. האלטרנטיבה ה"פנימית", שאני 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 מן האובייקטיביות של המערכת ולציין שהיא בסך הכל סובייקטיבית וכיו"ב. תפיסה "פנימית" כזו יכולה לתפוס את מערכת הערכים והצרכים האנושיים כאובייקטיבית בתכלית. אך היא תמיד תיתפס 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 שעל 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 אסימפטוטית" 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 מאד ושמימיני נראה עוד בהמשך.

אמונה ואורח חיים

הקושי השני שצינתי 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? אופייניים 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" ('אמונה, היסטוריה וערכים', 17). אין שום תיאור 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 התנהגותנית" של האמונה והתודעה הדתית. אך זו נראית לי טעות בוטה, שהרי ברור לגמרי מדבריו שאת ההתנהגות הנידונה - קיום המצוות - אין לתפוס ולתאר אלא במסגרת מושגי האמונה והתודעה הדתית. כך שרדוקציה התנהגותנית בוודאי אין כאן, אך האם אין לפנינו מעגליות מושגית? והאם אין המעגל הזה צר מדי כך שהוא מרוקן את העמדה התודעתית הנידונה 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 אובייקטואלית, "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 מן הקושי בקבלת הקשר ההדוק שבין אמונה לאורח חיים העולה מן התפיסה הליבוביצית הנידונה 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 היא האמונה – מהו תוכנה?

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

אולם תפיסה זו מוקשה מאד. הקושי גלוי על פניו לגבי המושג האובייקטואלי של "אמונה ב'", שנראה כמבטא יחס בין המאמין לאובייקט מסוים; הרי קשה לראות כיצד אני יכול לייחס אמונה כזו למישהו בלי להתחייב בעצמי באופן כלשהו לקיומו ולזהותו 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 לייחס לו אותה. המאמין אמנם נמצא במצב מנטאלי מסוים, ואפשר אולי אף לתאר ייחוס אמונה כייחוס מצב מנטאלי מסוים, אך מצב מנטאלי זה אי-אפשר לתאר בלי 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 שאני נמצא בו. מצב מנטאלי זה אינו מצב סובייקטיבי "טהור" – שניתן לאפיון במונחים סוליפיציסטיים או במונחים של תהליכים פרטיים המתחוללים בי ושל מצבים סובייקטיביים שבהם אני מצוי, בלי להזדקק לתוכן הריאלי שלו – אלא הוא מצב "אינטנציונלי" שתיאורו ההולם מתייחס בהכרח לתוכנו על מרכיביו הריאליים (גשם, ירושלים).

יש להדגיש שההבחנה בין מצב סובייקטיבי (טהור) למצב אינטנציונלי היא קטגורית: המצב האינטנציונלי אינו סכום של מצב סובייקטיבי טהור ועוד משהו

(שירורד גשם?). התוכן הריאלי הוא מרכיב מהותי ובלתי-נפרד של המצב. המצב אינו ניתן לתיאור הולם אלא במונחי התוכן הזה.² ובכן, אמונה היא מצב אינטנציונלי ומצב אינטנציונלי מאופיין על-ידי תוכנו. אם אין תוכן - אין אמונה. לעת עתה השארנו את מושג התוכן סתמי. יש כמוכר סוגי תכנים שונים וגישות שונות כלפי אופני תפיסתם. אחת השאלות המרכזיות שעולות כאן: מהו הקשר ומהם יחסי התלות בין תוכן למרכיביו הריאליים? מהו, למשל, היחס בין התוכן שירורד גשם בירושלים לבין התופעה הריאלית של גשם העיר ירושלים? יש מי שסבורים שירושלים ותופעת הגשם (קיומן ותנאי זהותן) אינן מהותיות לתוכן האמור - תוכן זה קיים ואפשר לתפוסו בלי תלות בהן. כמוכן, נצטרך אז לומר (למשל, אם ירושלים אינה קיימת, או אם תנאי זהותה היו שונים שינוי קיצוני ממה שהם בפועל) שהתוכן שקרי. אך עדיין תוכן הוא וניתן לתפוסה. 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 בקיומן ובהותן של הוראות מרכיביו. אני סבור שתפיסה זו מוטעית וייחוסה לפרגה מסתמך על אי-הבנה של מושג המובן שלו, אך אלו שאלות קשות שבמחלוקת ודיון בהן יטה אורחנו מענייננו. אסתפק כאן באמירה דוגמאית צנועה: לפחות לגבי תכנים מסוימים - תכנים סינגולריים פשוטים - הרי שקיום התוכן, עצם מובנו (לא רק אמיתותו) מותנה בקיומן ובתנאי זהותן של הוראות מרכיביו. לולא היה גשם בעולמנו ולולא היתה ירושלים בעולמנו, לא היה שום תוכן שמובע על-ידי הפסוק "יורד גשם בירושלם". ממילא לא היתה שום אמונה שירורד גשם בירושלים. ודוק: לא רק שלא היתה אמיתות, אלא שלא היתה, ולא היה שום מובן לייחסה למישהו. המסקנות העולות מתפיסה זו קשות. שכן עולה ממנה שאיננו יכולים לייחס למישהו אמונה בתוכן שתנאי הקיום הקשורים בו אינם מתקיימים (לגבי דידנו). עולם האמונה הדתית משופע בדוגמאות לאמונות ולייחוסים אמונות על אודות אלהים. מן התפיסה שתוארה לעיל יוצא שמי שלא מקבל את קיומו של אלהים (יהא פירוש האמירה המשונה הזו מה שיהא) אינו יכול אף לייחס למאמין הדתי אמונות אלו (לא כל שכן שאינו יכול לשער פשר אמיתותן) שכן הן חסרות תוכן עבורו. (אני מניח שמדובר באמונות סינגולריות פשוטות. אך מסקנות דומות עולות, בשינויים מתאימים, לגבי טיפוסים אחרים). זוהי מסקנה קשה. חלק ניכר של עולם האמונה הדתי הופך להיות חסר פשר לגבי ה"חילוני" האדוק. ואם האמונות הללו חסרות פשר הרי שאין כל מובן לייחסן למאמין.

² פילוסופים שונים, בהם פרגה וויטגנשטיין, הדגישו בהקשר זה שהמרכיב הסובייקטיבי הטהור, במידה שאפשר לדבר עליו בכלל, הוא אפיפנומנלי - הוא אינו מאפיין או מכונן את המצב המנטאלי של אמונה, למשל.

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

ב. אמונה ואמונה דתית

אלה וכיצא באלה הן שאלות נכבדות העומדות במרכז ההגות בפילוסופיה של הלשון ושל הרוח. דומה שאין מי שעסק בשאלות אלו ביתר עמקות והרחבה מוויטגנשטיין. עיסוקו המעמיק בהן ערער את עיקר כוחה ואחיותה של התמונה הפילוסופית שעומדת ביסוד התפיסה ששורטטה לעיל. כחלק מתפיסת המשמעות הכללית שלו וקשרה לתפקידים ולשימושים של הלשון ושל ביטויים לשוניים בחיינו, גרם ויטגנשטיין להיסט רדיקלי במערכת המושגים ובאופן שבו עלינו לענות לשאלות אלו. לא שאין יותר מקום לדבר על התוכן של האמונה ועל תלותו בתנאי קיום וכו', אלא שאין לטענות אלו המעמד הכללי האפריורי שנראה היה שיש להן בתפיסה הקודמת. "הדרך שבה אתה משתמש ב'אלהים' מראה לא למי אתה מתכוון אלא מה אתה מתכוון" ('הערות על הפסיכולוגיה', 475). אל תתחיל בשאלה האפריורית – מהם תנאי הקיום והזהות (של אובייקטים למשל) שבהם תוכן או אמונה מותנים – אומר ויטגנשטיין, אלא שאל את עצמך באילו נסיבות התוכן הזה מתפקד וכיצד הוא מתפקד בהן. אל תפסול פסילה גורפת תוכן שאינו עומד בתנאי אפריורי כלשהו, אלא שאל את עצמך מהו מעמדו במסגרת חיים מסוימת, מה אנשים עושים אתו. כך, למשל, בייחוס רגשות ותחושות לאנשים, אל תניח אפריורי שייחוס זה כרוך בתיאור מצב עניינים מסוים לגבי אובייקטים מטיפוס מסוים, שתפיסתם כרוכה בידיעה קודמת של תנאי קיום וזהות. אלא שאל לאופן ולתנאים שבהם ייחוסים אלו משמשים בפועל; שאל לתפקידם ולחשיבותם בחיים, ובתהליכי קומוניקציה. ובדומה לכך, בנסיוןך 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 אחיותה של הדרישה הכללית לביאורם של מושגי התוכן והאמונה על יסוד תפיסה קשה של תנאי אמת ותנאי קיום. מבחינה זו יש לה אפקט משחרר המאפשר לנו לשוב ולדבר על תכנים ועל ייחוסים אמונה בתחומים שאיננו יכולים לקבל את חיובי הקיום שלהם (חיובים מושגיים אחרים). כך יכול ה"חילוני" שוב לייחס ל"דתית" אמונות ותכנים ועם זאת לשמור על השונות הרדיקלית בעמדותיהם. אך יש לתפיסה זו גם היבט חיובי ובונה: הבנת תכנים ואמונות מתפרשת כעת כמשימה לתיאור אחראי מפורט, מבחין

ומדויק של אורחות החיים, המנהגים והעמדות שבמסגרתם תכנים ואמונות אלו משמשים. תיאור כזה, יש להדגיש, אינו יכול להינתן אלא "מבפנים", במערכת המושגים הנתונה למתאר. מבחינה זו אין המתאר פטור מחיובים ומהתחייבויות מושגיות מכל וכל. כך, למשל, כפי שציינתי קודם, אין לתאר את "ההתנהגות הדתית" - קיום המצוות ואורח החיים שעל-פי התורה - אלא במערכת מושגים של האמונה והתודעה הדתית. לגבי מגורים שונים של ייחוס אמונות (כמו אמונות אמפיריות, אמונות מתמטיות, אמונות על העתיד או העבר, אמונות בגוף ראשון וכיו"ב) ועל אופנים שונים של הבנתם חלים חיובים, התחייבויות והבחנות שונות; לפעמים, כאמור, גם ביחס לתנאי זהותם ולקיומם של מרכיבי הריאליים של התוכן המיוחס. הוא הדין גם באמונה הדתית. בלי להיכנס 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 שכרוך באימות ובביסוס במובנם הרגיל; הוא קשור במושג הוודאות ובאופני התנהגות, באורחות חיים ובהרגלים מושרשים, בהכרעות ובערכים.

(2) הנקודה השנייה היא שלמרות ששני מושגי האמונה האלה שונים, יש קשר ביניהם: המערכת האפיסטמית שלנו בנויה ברובה - בנדבכיה העליונים - ממושג האמונה הראשון וממערכת המושגים הקשורים בו והמכוננים את משחק השפה הרלוונטי. אולם בנדבכיה התחתונים, בבסיסה, כוללת המערכת האפיסטמית שלנו אמונות וודאיות מן הטיפוס השני. אמונות ודעות אלו אינן ממין מה שניתן לביסוס או להצדקה במסגרת משחק השפה הנתון; הם מהווים חלק מן המערך המושגי-ההתנהגותי 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 מן האופן שבו שייכות לה אמונות הקבוצה הראשונה. נרחיב מעט בשתי נקודות אלה ונסיים בקישורן לבעיה הליבוביצית שממנה יצאנו.

את ההבדל בין שני מושגי האמונה הנדונים מציג ויטגנשטיין באופן זה: נניח שבא אדם ואומר לך שהוא מאמין בתחיית המתים ונניח שלשאלתו אם גם אתה מאמין בתחיית המתים אתה עונה בשלילה. ויטגנשטיין טוען שיהיה זה חסר שחר לומר שסתרת אותו, או שקיימת סתירה בין עמדותיכם. הוא גם עומד על כך שבהקשרים "דתיים" מסוג זה לעולם אינך עונה "אולי, ייתכן" וכיו"ב. על כל

אמונה רגילה אחרת יש תמיד מקום לומר "אולי": אם מישהו אומר לך "אני מאמין שתפרוץ מלחמה בשנה הבאה" אתה יכול לענות "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 אומר שלא השתכנעת לחלוטין מן העדות שהובאה לאמונה או שאתה עדיין מחפש 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 העניין" ('הרצאות על אמונה דתית', 54). אמונה דתית מסוג זה היא מה שוויטגנשטיין קורא "אמונה בלתי-מערערת" (unshakeable belief). היא מתבטאת ומתגלמת באורה חיים: "היא אינה מתבטאת בחשיבה היסקית, או בדרכי ביסוס רגילות של אמונה, אלא בהכוונת כל מהלך חייו" (שם, 56).

מצד שני סבר ויטגנשטיין, שוב בניסוחים המזכירים ממש דברים של ליבוביץ, שאמונה במונח הרגיל, הראשון שהזכרנו לעיל, אינה מהייבת את האופן שבו 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 מן העובדה שוויכוחים דתיים לעולם לא מקבלים את הצורה שהמאמין אומר ש-P והמתנגד אומר "ייתכן ש-P". את עיקר ההבדל ויטגנשטיין מציין בשני עניינים: (א) אמונה דתית אינה אמונה עובדתית - היא אופן התייחסות לחיים (הוא מדמה זאת לאדם המפרש כל מה שקורה לו כעונש: למה דווקא לי). (ב) אמונה רגילה, עובדתית, היפותזה וכד' אינה נושאת אופי גורמטיבי: אין היא מחייבת את האופן שבו אני חי.

ג. אמונה וודאות שאינה בת ערעור

"אמונה יציבה (כמו בבשורה) - האם היא פחות ודאית מן השכנוע באמת מתמטית - (ברם, זה יעשה את משחקי השפה לדומים יותר)" ('הערות על הפסיכולוגיה' ב, 711).

אני חושב שיש לגזור גזרה שווה בין האמונות מן הסוג השני שדיברתי עליו כאן בקשר להרצאותיו של ויטגנשטיין על האמונה הדתית משנות השלושים לבין האמונות והוודאיות של הטקסט האחרון שכתב - 'על הוודאות'. מן המפורסמות הוא שבכתביו העיקריים (שאחרי הטקסטוס) קשר ויטגנשטיין את מושג המשמעות - המשמעות של פסוק והמשמעות של מלה - באופני השימוש בשפה או בחלקיה

הרלוונטיים. מערכת של אופני שימוש בקבוצת מלים ופסוקים מהווה מה שוויטגנשטיין קרא "משחק שפה" - שהוא מערכת פעילויות הקשורות במלים הנידונות ושרק במסגרתה אפשר לדבר על מובנן ומשמעותן של המלים הללו. בספרו העיקרי 'חקירות פילוסופיות' ויטגנשטיין טוען שקומוניקציה לשונית בין בני-אדם, ולכן גם מובן ומשמעות, אפשריים רק אם קיימים הסכמה ושיתוף בין חבריה של קהיליית הדוברים לא רק ביחס להגדרות ולהסברים של מושגים אלא גם בשיפוטים ובאמונות: אלה הם שיפוטים המהווים חלק מן המסגרת של משחק שפה (Sprachspiel; language game), חלק של אורח החיים (Lebensform; form of life) של חברי הקהילייה.

והנה המושגים הללו של משחק שפה ואורח חיים חיוניים לא רק להבנת עמדתו של ויטגנשטיין ביחס לשאלת המשמעות אלא גם ביחס לשאלת הידיעה והאמונה (הקשר בין השניים הדוק כמובן). אמונה רגילה (מן הסוג 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 בהן ספק ואין מובן להטיל בהן ספק במסגרת משחק השפה הזה. קיומו של העולם החיצון; הימשכות הזמן מעבר לחמש דקות; קיומו כבני-אדם; קיומו של רצון אנושי וכו' וכו' כל אלה שייכים למסגרת הזאת. אמונות וודאויות אלה אינן מוצדקות ואינן מועמדות להצדקה במובן הרגיל. כל מובנן ומקורן תוקפן הוא במעמדן במסגרת משחק השפה או במסגרת אורח החיים המבטא אותן:

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 ברירותו הפנימית או בשל היותו משכנע; הוא עומד איתן בשל מה שסביבו. ('על הודאות', 144; וראה גם 80, 83)

ד. אמונה, ודאות ומסורת

האם יש לאמונות אלה מובן מחוץ למסגרת אורח החיים שבו הן משוקעות ומחוץ למשחק השפה המסוים שבו הן מתפקדות? התשובה היא כן ולא. אפשר עקרונית לתאר מצבים שבהם כל אחת מאמונות אלה מנותקת מאורח החיים וממשחק השפה האמור ומשולבת במשחק אחר; ברגיל איננו שואלים אם הזמן נמשך יותר מחמש דקות ובמסגרת פרוצדורות הבדיקה הרגילות אין לנו דרך להתייחס לשאלה כזו ברצינות. אך אפשר אולי לתאר משחק שפה אחר שבו השאלה תישאל ברצינות. אלא שאז, טוען ויטגנשטיין, היא משנה את משמעותה: אין היא שוב אותה השאלה.

ולפחות יש לומר, ששאלה זו עצמה – אם היא אותה השאלה – היא שאלה רצינית. שאלת שימור המשמעות במעבר ממשחק שפה אחד לאחר היא שאלה נכבדה ולא אדון בה כאן. ברצוני רק להעיר ששאלת שימור המשמעות קשורה לאופיין הקוגניטיבי של אמונות התשתית של משחק שפה מצד אחד ולאפשרות המעבר ההדרגתי ממשחק אחד לאחר מצד שני. ב'על הוודאות' ויטגנשטיין מדגיש שהעובדה שאמונה היא אמונת תשתית של משחק השפה שלנו אמנם מקנה לה מעמד של "וודאות" אך אין היא מבטיחה במובן מטאפיסי כלשהו את אמיתותה (ס' 4, 25). איך עלינו להבין דבר זה? אם אמונת תשתית כזו אינה בת בדיקה ואינה מועמדת בספק במסגרת משחק השפה שהיא מכוונת – 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, מצד אחד, על חפיפה חלקית מספקת לצורך שימור המשמעות, אך המאפשר, מצד שני, לראות את תוכנה של האמונה שלא במעמד של התשתית המכוונת את המשחק. כך יכולה שאלת האמת של התוכן לעלות וכך אפשר לומר שאמיתותו אינה מובטחת "מטאפיסית".

העובדה שניתן לתפוס (ולתאר) אורח חיים "מבחוץ" – בלי להיות שותף לו בפועל – והעובדה שמסגרות ואורחות חיים שונים פתוחים ומפולשים זה לזה, ושיש מעבר הדרגתי (משמר משמעות) מאחד לאחר, נראות לי מהותיות להבנת מושג ההבנה של ויטגנשטיין. בהקשר של האמונה ואורח החיים הדתי מבטא את העניין הזה המושג של מסורת. מסורת, במובן הרגיל, והלא-כל-כך מחייב שלה איננה אורח חיים במובן הקשח של המושג. היא יותר עניין של מנהגים ושברי מנהגים, דעות ואמונות, סיפורים ואופני ביטוי שקשורים 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 וזווית ראייה אחרת. מבחינה זו היא מקשרת את אורח החיים הקשח עם מסגרת רחבה שמחוצה לו ומאפשרת להתייחס אליו ולהבין אותו בלי להיות חלק ממנו. אני חושב כאן על המושג הקשח של קבלת עול תורה ומצוות וחיים על-פי התורה לעומת המושג הקורלטיבי של מסורת דתית. אך למעשה הנקודה היא כללית. המושג של אורח חיים ושל משחק שפה הוא ביסודו מושג קשח וממוסטר. וכל אורח חיים כזה חייב להיות אפוף ועטוף במעין הילה של מסורת הקושרת אותו באופן עמום עם מסגרות חיים שבצדו ומהווה מעין גשר המאפשר את תפיסתו "מבחוץ". מה שוויטגנשטיין קרא "שימוש" או "פרקטיקה" הוא מעין שובל כזה שבקצהו גרעין קשח המתפרס ונפתח כלפי מה שסביבו על-ידי מנהגים והתנהגויות, דעות ואופני ביטוי שמהווים מה שהוא דמוי-מסורת. הייתי מדמה זאת למערכת פורמלית קשחה המגדירה, למשל, את מושג ההוכחה שלה, ולמסורת העמומה האופפת אותה, שכוללת נהגי

הוכחה ושכנוע (עמומים, לא מדויקים ומוטעים לעתים) ורעיונות כלליים ולא לגמרי ברורים על הקשר שבין הוכחות כאלה לבין קבלת טענות ואמיתותן. אין ביכולתי להידרש לפרשה קשה זו בפרטות כאן. אני מקווה שבהערות אלו הואר במקצת הקשר שבין אורח חיים לבין אמונות שכל מובנן ותוקפן מוקנה להן בגין מעמדן המיוחד בתשתית אורח החיים הזה. הדיו הליבוביציים של המוטיב הזה ניכרים, אני מקווה. ליבוביץ טען וחזר וטען שתוכני האמונה היסודיים אינם ממין האמונות הרגילות שמועמדות לבדיקה ולהצדקה, לאימות ולהפרכה. אלה הם ענייני של ההיפותוזות המדעיות ושל כמה מאמונות היומיום שלנו. לעומת זאת, תוכני האמונה הדתית נמצאים בתשתיתו של אורח חיים מסוים ואדם מקבל אותן כשהוא מקבל על עצמו אורח חיים זה. ליבוביץ גם טען, ממש כמו ויטגנשטיין, שכל תרגום או העתקה של תוכני אמונה אלה מחוץ למסגרת של עול תורה ומצוות ומה שנגזר ממנו מרוקנים אותם מתוכנם המקורי ומעוותים את משמעותם (אין זה אומר, כפי שניסיתי להסביר לעיל, שלהבין אותם יכול רק מי שמקבל בפועל אורח חיים זה במלואו, אם כי אינני בטוח שליבוביץ יסכים לכך, וראה להלן). אולם במסגרת משחק השפה ואורח החיים הרלוונטי, אלה הם תכנים בעלי מובן מוגדר ומוחלט. אם כן, זהו שוב המשך הקו של הריאליזם הפנימי שצד אחר שלו התוויתי קודם. אין מובן קוהרנטי שבו אפשר לדבר על תוכני האמונה באופן מוחלט, היינו באופן שהוא אחיד וקבוע מנקודת מבט כלשהי; 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 ליבוביץ מזו של ויטגנשטיין מן הבחינה שדנו בה, ומאלצים אותי לסייג את האנלוגיה. האחד קשור לשאלת שימור המשמעות שהוכרנו. המושגים של משחק שפה ואורח חיים אצל ויטגנשטיין הם גם בעלי דרגת הדיקות משתנה וגם בעלי היקף ולוקליות 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. אלה גם אלה הם בעלי "דרגת הדיקות" משתנה: הם "סובלים" שינויים שונים בלי שהם עצמם ישתנו או יתבטלו. כל זה קשור לא רק לשאלת שימור המשמעות שצוינה לעיל, אלא גם לשאלה המרכזית שהועמדה כאן לדיון: איך עלינו להבין את הטענה הליבוביצית שהאמונה הדתית מתמצית באורח החיים המתאים. "מתמצית" פירושו שהוא מתחייב ממנה והיא ממנו ואין לאמונה תיאור והשגה אלא במסגרתו. לעומת זאת, תוכני התשתית אצל ויטגנשטיין 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 בתוך 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 קשה, מוגדר היטב ובעל היקף רחב ביותר. קשה לדבר כאן על חפיפה חלקית (אלא בין גונים שונים של יהדות התורה) ולכן טבעי לחשוב שהתוכן המשותף שלו יכול להיות נתפס רק במסגרתו. לפיכך יכול ליבוביץ' לטעון שתוכני 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 ליבוביץ' את הקשר בין האמונה לחיים על-פי התורה לבין תפיסתו הכללית של ויטגנשטיין אינו עקרוני אלא נובע מטיבו של אורח החיים התורני עצמו.

ההבדל השני חמור יותר. ליבוביץ' נוהג להציג את עמדתו בענייננו במסגרת דיכוטומיה חדה בין מה שהוא קורא מרכיבים קונאטיביים למרכיבים קוגניטיביים שבתודעת האדם. במסגרת זו הוא מדגיש שהאמונה בה' היא עניין להכרעתו הרצונית 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 מידי, נראית לי עניין מוקשה מהרבה בחינות, אך ודאי שאין היא מתיישבת 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, אינה יכולה להיות חדה וחותכת כפי שהיא מוצגת על-ידי ליבוביץ'. זו היא משמעותה של הנקודה השנייה שהצגתי בסכמי את עיקרי עמדתו של ויטגנשטיין בדבר אופיין הקוגניטיבי של אמונות התשתית. בזאת אין לפסול את ההבחנה בין מה שהוא קוגניטיבי למה שהוא קונאטיבי ואת משמעותה של ההבחנה, אך יש בזה כדי להטיל ספק בטענה ש"מלכות אינה נוגעת בחברתה אף כמלוא נימה" ('אמונה, היסטוריה וערכים', 50).

בדברים קצרים אלה ניסיתי לציין כמה קשרים והשוואות בין עיקרים מסוימים במשנת ליבוביץ' ובין מוטיבים ויטגנשטייניים אופייניים. על היבטים שונים במשנת ליבוביץ' רגילים לחשוב במסגרת מושגים קאנטיאניים בעיקר. ההיסט הוויטגנשטייני של "מערכת הייחוס" שאני מציע כאן בא לא רק לגוון אלא להזין את הדיון במשנתו של ליבוביץ' במערכת מושגים שנראית לי חיה ופורייה ותואמת את העניין.

האוניברסיטה העברית בירושלים

דברים אלה מבוססים על שתי הרצאות שנשאתי בימי עיון שנערכו לכבוד ישעיהו ליבוביץ' באוניברסיטה העברית - האחת ב-1985 והשנייה ב-1993.

ביבליוגרפיה

ישעיהו ליבוביץ:

"מצוות מעשיות" (1952), נדפס מחדש בתוך 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל', עמ' 13-36.
תל-אביב, שוקן, תשל"ה.
'אמונה, היסטוריה וערכים'. ירושלים, אקדמון, תשמ"ב.

לודוויג ויטגנשטיין:

Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, ed. C. Barrett. Oxford, Blackwell, 1978
'הרצאות'
Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations, tr. E. Anscombe. Oxford, Blackwell, 1958
'חקירות פילוסופיות'
Über Gewissheit / On Certainty, tr. D. Paul and E. Anscombe. Oxford, Blackwell, 1979
'על הוודאות'
Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology, tr. E. Anscombe. Oxford, Blackwell, 1980
'הערות על הפסיכולוגיה'