

אמונה ומצוות – "אין בתוכן אלא מה שמגולם בקליפה"

קליפה עתירת תוכן אצל ליבוביץ וויטגנשטיין

גלעד ברעלי

ישעיהו ליבוביץ עסק כידוע בכול; אך הוא עסק הרבה במדע ובפילוסופיה, וכמובן ביהדות ובמקורותיה. את דבריי אקדיש בעיקר לעניין האחרון, אך ברצוני לציין כאן, בקיצור נמרץ, קו מסוים בפילוסופיית המדע של ליבוביץ, שלא זכה לביורור הראוי לו. אציין אותו כי הוא קשור לתפיסת האמונה הדתית שלו שאדון בה בהמשך הדברים. קשר זה והרעיון העומד ביסודו, המובע באופן מטפורי בכותרת המאמר, יכול להיראות לא רק ימרני אלא גם מפתיע, שכן הוא עלול להיראות מנוגד לעיקרי מחשבתו של ליבוביץ, שהתאפיינה בדיכוטומיות חדות, והדיכוטומיה בין דת (שהיא בתחום הערכים והרצון) למדע (שהוא בתחום הידיעה והאמת) היא אחת החשובות שבהן. אומר מיד שבעיניי אין כל ניגוד בין הקו שאציין כאן ובין הדיכוטומיה החדה שבין דת למדע, אך בכל מקרה אין בכוונתי לצאת ידי חובת נאמנות כלפי כל מה שליבוביץ אמר בנושאים שאדון בהם כאן. עם זאת, נדמה לי כי מה שאומר מעוגן ומבוסס בדבריו ומהווה מסגרת פילוסופית ראויה והולמת להבנת עיקרם, אף אם יש בהם לא מעט המושך לכיוונים אחרים.

אמת מדעית כפויה על מי שמבין אותה

רבים מתארים את תפיסת המדע של ליבוביץ כ"פוזיטיביסטית". תיאור זה יכול להטעות, שכן ליבוביץ לא קיבל עמדות קונבנציונליסטיות ואינסטרומנטליסטיות של רבים מהפוזיטיביסטים. הוא גרס, בניגוד להן, שאמת מדעית, ובכלל זה אמתותה של תיאוריה מדעית, לא זו בלבד שהיא **נושאת תוכן אמפירי**, אלא היא אף **כפויה על מי שמבין אותה**, ואינה מותרת מרחב בחירה ממשי, אם כי כל מדען, בכל שלב בעבודתו, עלול כמובן לטעות: להסיק מסקנות שגויות או להימנע מלהסיק את המסקנות המתחייבות.

ברוח זו ליבוביץ טוען למשל: "במידה שידעיה והבנה הושגו במדע - הרי הן כפויות מבחינה פסיכולוגית על כל מי שמבין אותן, ואין הוא בן חורין להתעלם מהן; הן בשבילו, אפילו על-כורחו, בחזקת וודאות, אלא אם המשך השימוש במתודה המדעית עצמה מגלה טעות או משגה במסקנות קודמות".¹ יש לשים לב שליבוביץ אינו אומר כאן שאמת מדעית כפויה על מי שידוע אותה (שזה עיקרון פשוט וברור יחסית), אלא שהיא כפויה על מי שמבין אותה (שזה רחוק מלהיות פשוט וברור); וגם אין הוא חוזר כאן על עיקרון אמפיריסטי, יומיאני, שהכרה בעובדות נצפות, דוגמת עובדות תפיסתיות (פרצפטואליות), כפויה על הצופה. הוא מדבר כאן על "אמת מדעית" - מושג גורף הכולל כמובן הרבה יותר מעובדה נצפית - וטוען למעשה שדי בהבנתה כדי להכיר באמתותה. מה פשר הטענה הזאת שאמת מדעית כפויה על מי שמבין אותה? בדרך כלל נדון הרעיון הזה, שהכרה באמת מסוימת כפויה על המבין אותה או כרוכה בעצם הבנתה, בקשר לאמתות לוגיות, מתמטיות או "אנליטיות". לא ננסה לאפיין כאן את המושג אנליטיות, שעבר גלגולים שונים, ובשאלת אפיונו התחבטו רבים, ונסתפק בהדגמת עיקר הרעיון. אמתותה

¹ ישעיהו ליבוביץ, "אמונה דת ומדע", *יהדות*, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה, עמ' 340. ראו גם עמ' 346, 364, 365.

של טענה, דוגמת "הפרח שלפניי אדום", תלויה במשמעותה מזה ובעובדות בעולם מזה. הבנתה, או ידיעת משמעותה, אינה מספיקה להכרה באמתותה. אך יש טענות – טענות "אנליטיות" – שאמתותן נוגעת לכאורה רק למשמעותן ונובעת ממשמעות מרכיביהן בלבד. אי-אפשר להבין את הטענה ש- $2+2=4$ מבלי לקבל מיניה וביה את אמתותה, ואי-אפשר להבין את הטענה שרווק הוא גבר לא נשוי מבלי לקבל את אמתותה. הקושי באפיון זה נוגע כמובן לשאלה האם ועד כמה ניתן להפריד כך בין משמעותן של טענות ובין עובדות. האם עלינו לומר שאמתותה של הטענה "השלג קר" נסמכת על עובדות בעולם או רק על משמעות המונחים "שלג" ו"קר"? האם אפשר להבין את הטענה ולהכחיש את אמתותה, או שמא היותו קר כלול בעצם המשמעות של "שלג"? ואם צבעו של פרח או אף קרירותו של השלג נראים לנו בעליל עניין שבעובדה ולא של משמעות, מה בדבר הטענה שהתאוצה של גוף נע היא פרופורציונית לכוח הפועל עליו? ואכן היו שטענו שהכחשת אמתותה של טענה זו מעידה על אי-הבנתה (או על הבנה חלקית של המונחים המופיעים בה): מי שמבין "תאוצה" ו"כוח" לאשורם חייב לדעת שהטענה אמתית. היו שהרחיבו והחילו עיקרון זה, שהכרה באמת כרוכה בעצם הבנתה, גם על טענות (הידועות א-פריורית) שאינן אנליטיות, דוגמת זו שלכל אירוע יש סיבה. זו פרשה ידועה ומרכזית בפילוסופיה, ולא נאריך בה כאן. ליבוביץ, כאמור, הרחיב וטען זאת באופן גורף גם על אמת מדעית אמפירית! הכיצד?

שמא תאמר באמצעות הלוגיקה, כלומר, באמצעות כללים לוגיים הקושרים ומחייבים תיאוריה מסוימת על יסוד עובדות תצפיתיות נתונות. ליבוביץ ידע כמובן שאמת (תיאוריה) מדעית, שהיא כוללת במהותה וחלה עקרונית על אינספור מקרים, אינה נובעת לוגית ממספר סופי של תצפיות (שהוא בדרך כלל די קטן). הוא גם ידע שאפשר לתאר מספר רב של תיאוריות מדעיות שיתאימו למספר סופי נתון של תצפיות אמפיריות ויסבירו אותן. והוא גם ידע שקביעות אלה שרירות וקיימות גם כשמצרפים למספר הסופי של התצפיות האמפיריות עוד כמה עקרונות מתודולוגיים המבטאים את "המתודה המדעית". גם אז נשאר עקרונית מרחב פתוח של היפותזות ושל אפשרויות פירוש. הניסיונות לפיתוח "לוגיקה אינדוקטיבית" ועקרונות לוגיים, שיחייבו קבלת תיאוריה מסוימת על יסוד "נתונים" אמפיריים, הם סיפור של כישלון מתמשך ומתסכל בפילוסופיה של המדע, שהיה ידוע לו היטב. במה אפוא ובאיזה מובן יכול היה ליבוביץ לטעון שהכרה באמת מדעית ובאמתותה של תיאוריה מדעית כפניה על מי שמבין אותה?

כאמור לא אכנס כאן לדיון פרטני בשאלה זו, אך אציין בקיצור כיוון אחד של תשובה, שאולי עמד ביסוד עמדתו של ליבוביץ, שכן יש בו קו חשוב שהוא חיוני להבנת היחס בין אמונה דתית ובין קיום המצוות בהגותו. עיקרו של כיוון זה נעוץ בכך שאת העובדות האמפיריות תופסים ומנסחים במונחים הרוויים במושגי תיאוריה מסוימת, ונתפסים מראש במסגרתה. התצפיות ותפיסת העובדות האמפיריות עצמן אינן "גולמיות" או ניטרליות מבחינה תיאורטית, אלא כוללות ומגלמות בעצמן תפיסות ועקרונות תיאורטיים. ומי שמבין את התצפיות ואת העובדות לאשורן, במכלול עשיר ובהקשר מתאים כמובן, אינו יכול שלא לתפוס את העקרונות התיאורטיים והמתודולוגיים המשוקעים בהן. זה חל על ההיפותזות התיאורטיות, אך גם על העקרונות המתודולוגיים הקושרים היפותזות אלה לתצפיות האמפיריות. אלה כמו אלה שותפים בהבנתם של המושגים שבמסגרתם אנו תופסים ומנסחים את העובדות התצפיתיות עצמן. מושגים ועקרונות תיאורטיים משוקעים בעצם מובנם של המונחים שבאמצעותם נתפסת העובדה כך שהכחשת אמתותה פירושה דחיית התיאוריה

שמכוננת את עצם מובנה של העובדה (או מובנו של הפסוק המתאר אותה). זוהי תפיסה שבה יש קשר אמיץ בין הבנת תיאוריה לקבלת אמתותה, וכתוצאה מכך גם בין הבנת אמת עובדתית לקבלתה. כך יכול היה ליבוביץ לחשוב כי מי שהבין אמת מדעית, הרי שהכרה באמתותה כפויה עליו. במילים אחרות, מי שמכחיש את אמתותה של אמת מדעית, לא הבין אותה הבנה מלאה. ואם אשתמש במטפורה המדריכה אותי כאן אפשר לומר: התיאוריות והעקרונות המתודולוגיים הם בבחינת תוכן עשיר המגולם בקליפתו - התצפיות והעובדות האמפיריות.²

רעיון זה, אני מציע, עומד בבסיסן של אמירות רבות של ליבוביץ על המדע, הנראות מתמיהות מאוד בלעדיו. למשל: "מתודה מדעית ו'אמת' הם טוטולוגיה: אינני יכול לעשות אינטגרציה של משוואה דיפרנציאלית אלא במתמטיקה נכונה; אינני יכול לחשב את מרחק השמש מהארץ בטריגונומטריה מזויפת. המתודה של המחקר המדעי היא האמת של המציאות, ואפילו על כורחו של החוקר".³ קשה מאוד להבין אמירות אלה ללא משהו מעין הרעיון שהצעתי לעיל. כאמור, לגבי הדוגמאות המתמטיות, תפיסה זו של הקשר בין הבנתן להכרה באמתותן מקובלת על רבים. אך ליבוביץ רואה בהן דוגמאות לקשר דומה גם לגבי אמתות מדעיות אמפיריות. כשליבוביץ טוען לזיהוי אמת אמפירית עם מתודה מדעית, כוונתו היא, נדמה לי, שאת האמת האמפירית - העובדה והחוק המדעי - אנחנו תופסים במושגים שהם מלכתחילה רוויי תיאוריה ומתודולוגיה מדעית, כך שתפיסתם ללא קבלת התשתית הזאת אינה אפשרית, כשם שתפיסת אינטגרציה של פונקציה מסוימת אינה אפשרית אלא במושגי התיאוריה של החשבון הדיפרנציאלי והאינטגרלי. ודוק - אין מדובר רק בהבנת התשתית אלא בקבלתה. אם תחשוב לתפוס אותה במסגרת אחרת, לא תתפוס אותה אלא דבר אחר. העובדה שליבוביץ טורח להדגיש שכך הדבר "אפילו על כורחו של החוקר" אומרת שאין מדובר פה באסוציאציה פסיכולוגית או בתיאור תהליך ההתפתחות של המדע אלא בקשר לוגי-מושגי.

הגם שביסודו של הרעיון מהדהדים מרכיבים קאנטיאניים, נדמה לי שברוח זו יש להבין גם אמירות "קונבנציונליסטיות" שונות, של אנשים כפואנקרה וויטגנשטיין. קונבנציונליזם מהסוג של "אפשר היה לעשות גם אחרת" (גם במתמטיקה ובמדע) אינו שולל את זה שמשעשינו כפי שעשינו (או הכרענו כפי שהכרענו), קשרים מסוימים הם הכרחיים וכפויים עלינו. אפשר היה אולי לעבוד גם במסגרת מתמטיקה אחרת. אך בתופסנו ובתארנו פעולה מסוימת כ"אינטגרציה של משוואה דיפרנציאלית", הכרענו לגבי המתמטיקה שבה מוקנה למושגים אלה מובנם, ומשכך הכרענו, קשרים ואמתות מסוימים הכרחיים. אצל פואנקרה למשל הקשר המושגי הפנימי בין עקרון האינדוקציה המתמטית ובין אינדוקציה רגילה המקובלת במדע, של הכללה מהפרט אל הכלל, אינו מרדד את ההכרח שיש במתמטיקה ובעקרון האינדוקציה המתמטית לכדי קונבנציה מפוקפקת, אלא ההפך - הוא מעניק ממד של הכרחיות בדיעבד גם להכללות המדעיות. יסודה של הכרחיות זו, כפי שהצעתי לעיל, הוא בכך שהמקרה הפרטי נתפס במושגי ההכללה הנסמכת עליו.

² אפשר לטעון שעניין זה שריר גם לגבי מי שתופס את הקשר בין עובדות תצפיתיות ובין אמת מדעית ותיאוריה מדעית במסגרת לוגיקה אינדוקטיבית. שכן, אם אכן לוגיקה היא, עקרונותיה מובלעים בעצם ההבנה של העובדות והאמתות הנדונות, ואז תפיסת התיאוריה או האמת המדעית (בהסתברות מסוימת) מובלעת בתפיסה מלאה של העובדות, בדומה לאופן שמסקנתו של היקש תקף מובלעת בתפיסה שלמה של הקדמותיו.

³ יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 382.

גם אצל ויטגנשטיין יש חשיבות גדולה לרעיון שמצבים שבדיעבד (לרבות מצבים חברתיים ומצבי עניינים בעולם), שיכלו להיות גם אחרת, קובעים קשרים הכרחיים (לוגיים ו"דקדוקיים") - מה שאפשר לכנות "הכרח בדיעבד" - קשרים המכוננים את התשתית המושגית שבה נתפס המקרה הפרטי. אפשר לתאר חברה שבה פעולות, אשר דומות מבחינות מסוימות לפעולות חישוב, היו מבוצעות באמצעות פונקציות אריתמטיות שונות מאלה של חיבור, כפל וכו'. אך בהינתן נוהגי החישוב שלנו כפי שהם, הקשר בין חישוב ובין פעולות חיבור וכפל הוא הכרחי. ואפשר לתאר עולם שבו חומר, הדומה מבחינות מסוימות לשלג, לא היה קר. אך בהינתן המצב כפי שהוא למעשה, הרי שבלשונו הקשר בין שלג לקור הוא הכרחי. קשרים אלה מהווים חלק מהתשתית המושגית שבה נתפסים מקרים פרטיים של חישוב, של זיהוי שלג וכו'. וגם כאן, אם להשתמש במטפורה המדריכה אותנו, אפשר לומר: העקרונות ומושגי התשתית שביסוד השימוש הלשוני שלנו הם בבחינת תוכן עשיר המגולם בקליפתו - השימוש במילים והנהגים הלשוניים שביסודו. מטפורה זו ועיקר משמעותה בתחום האמונה הדתית יהיו עיקר ענייני להלן.⁴

אמונה וקבלת עול מצוות

מוקד הגותו של ליבוביץ ועיקר ערכה הוא בתפיסת האמונה הדתית (היהודית) ויחסה למעשה המצוות. לתיאור היחס הזה השתמש ליבוביץ לעתים במטפורות שונות, וזו שבכותרת הרצאתי - שאין בתוכן אלא מה שמגולם בקליפה - היא אחת מהן. משמעותה של מטפורה זו היא שמעשה המצוות, שהוא הביטוי "החיצוני" של האמונה בה, אינו בבחינת קליפה שאפשר להשליך ולאחוז בתוכן, אלא הוא בבחינת גילוי חיצוני ממצה של התוכן. יש להעיר מלכתחילה שגם כאן, כמו בעניינים רבים אחרים, ליבוביץ לא נרתע מניסוחים בוטים ולעתים פרובוקטיביים במתכוון, שלא תמיד שיקפו נאמנה את עיקר מחשבתו ומיטבה. אך דומני שמי שמבקש עניין של ממש בהגותו צריך לנסות לבור את התבן מן הבר כדי להבין את העיקר. והעיקר הוא האופן שהוא תפס את היחס שבין מעשה המצוות וקבלת עול תורה ומצוות ובין מושגי האמונה והתודעה הדתית. אין לך נושא שליבוביץ עסק בו יותר מאשר בעניין זה - הן בהצגת השקפתו שלו, הן בתיאור מה שהוא ראה כליבתה של היהדות ההיסטורית, הן בפירושים של מקורותיה וביטוייה הספרותיים. בכל אלה תמיד הדגיש הדגשה יתרה, שהכרעתו של האדם (היהודי) לקבל עליו עול תורה ומצוות, ותודעת היותו מצווה ומחויב לעבודת ה' הן הביטוי המובהק של אמונתו הדתית ושל תוכנה; הן הביטוי הקריטריונלי של הקטגוריות האמוניות היסודיות של אמונה בה, אהבת ה' ויראתו, קדושה, וכיוצא בזה. "ביטוי קריטריונלי" כאן פירושו לא רק שהאחד מהווה סימן או עדות לשני, אלא שיש קשר מושגי, לוגי, בין מושגי האמונה ובין אופני התבטאותם במעשה המצוות ובמושגים של עבודת ה' וקבלת עול תורה ומצוות המכוננים אותו. זהו

⁴ ליבוביץ הציג את עמדתו בדרך כלל במסגרת הבחנות חדות ופשטניות למדי בין קטגוריות "קונטיביביות" לקטגוריות "קונטיביביות", בין עובדות לערכים, בין ידיעה לבחירה. רבים ביקרו אותו על כך, ולעתים קרובות בצדק. ברם, הקו שאני מתרכז בו כאן הוא שונה ובעל עניין אף מעבר להבחנות אלה, ובוודאי מעבר לאופן שהציג ליבוביץ. עם זאת, אין בו כשלעצמו מאומה הנוגד הבחנות אלו ואת התפיסה שביסודן: קבלת עול תורה היא הכרעה ערכית המבטאת ביטוי קריטריונלי את התכנים האמוניים שביסודה; הכרה באמת מדעית, שהיא בתחום הידיעה והעובדות, כפוייה על המבין אותה. קו הדומות שציינתי בין שני אלה אינו נוגד את ההבדל הקטגורי ביניהם.

הנושא הראשי של מאמרו הקלאסי "מצוות מעשיות" ושל מאמרים רבים אחרים. אין לך כמעט מאמר או רשימה של ליבוביץ על ענייני אמונה ויהדות שנושא זה אינו מרכזי בהם. זהו גם אחד הנושאים המרכזיים בפרשנותו למשנת הרמב"ם, וזהו הנושא החביב עליו בקריאתו את המקורות המקראיים והתלמודיים.⁵

רבים מחסידיו ובעיקר ממבקריו של ליבוביץ ראו בעמדה זו ביטוי של רדוקציוניזם פוזיטיביסטי והתנהגותני (ביהיוריסטי) והעתקתו לתחום האמונה הדתית, והאמונה הדתית היהודית בפרט: "ליבוביץ הוא אתאיסט דתי, שמקיים מצוות בלי להאמין באלוהים", הוטח כלפיו; "תפיסת האמונה הדתית של ליבוביץ היא רידוד אבסורדי של האמונה, המסתכם במלמולי שפתיים ובתנועות ידיים", התריסו כנגדו. השמצות אלה, בנוסף פחות או יותר קיצוני, רווחות מאוד ומבטאות לדעתי אי-הבנה קיצונית של עמדתו. האי-הבנה בולטת בניסוחים בוטים וגסים מהסוג דלעיל, אך גם קיימת בתפיסות ובניסוחים מעודנים ומתוחכמים יותר, ואף באלה הנאמרים מתוך הערכה והסכמה לעמדה הנדונה. רדוקציוניזם כזה, המעמיד את תוכנה ומשמעותה של האמונה הדתית ביהדות על מעשה המצוות וההתנהגות הדתית, נחשב בעיני המשבחים והמסכמים כמה שמעניק תוכן ומשמעות אובייקטיביים וגלויים לעין לעמדה תודעתית ולתכנים נסתרים ומסתוריים, שבלעדיו הם היו משוללי כל תוכן ולא ניתנים לתפיסה; ובעיני המגנים והמבקרים הוא נתפס כרידוד של מושגי האמונה וריקונם מתוכן. אך אלה ואלה טועים, שכן הקשר הקריטריאלי שבין אמונה לביטוייה בהנהגת המאמין בפועל **אינו רדוקטיבי**: אין כאן העמדה של האחד על האחר, אלא קישורם בקשר מטיפוס אחר.

להשקפה זו על האמונה ועל התודעה הדתית, ולהתבטאותה ה"אובייקטיבית" של האמונה במעשה המצוות יש שורשים עמוקים (משום מה ליבוביץ עצמו לא נתן להם ביטוי מפורש) בתפיסות פילוסופיות של תורות משמעות מודרניות ובעמדות מרכזיות בפילוסופיה של הרוח, שהדגישו את חשיבות היחס הקריטריאלי שבין מצבים ועמדות מנטליים - נפשיים ותודעתיים - ובין התבטאותם בפועל בהתנהגות ובאורחות חיים. יש גילויים וגרסאות שונים לעמדה כוללת זו בפילוסופיה המודרנית: החל מרדוקציוניזם התנהגותני פשטני (סקינר), דרך תורות אימות (ורייפיקציוניזם פוזיטיביסטי) ותורות היטענות (אסטרטביליזם) העומדות על דרישת הגילוי הפומבי (דאמט), וגמור בעמדות נסמכות (supervenience) דייוודסוניאניות וב"תורות שימוש" ותפיסות המבוססות על דרישת ההתבטאות הקריטריאלית של ויטגנשטיין. בוננות יסוד של ויטגנשטיין למשל היא שמושגים מנטליים (ומושגים בכלל) מתבטאים קריטריאלית בהתנהגות, באורח חיים ובשימוש מסוים בשפה. התבטאות זו, על גילוייה השונים והמגוונים, היא קריטריון להחלתם ולהבנתם של המושגים הנדונים. ושוב, קריטריון כאן אין פירושו רק שהאחד מהווה סימן או עדות לשני, אלא שהקשר ביניהם הוא קשר לוגי ומושגי. לעמדה זו של ויטגנשטיין השפעה עצומה בפילוסופיה, ונראה לי שהיא גם המסגרת המתאימה והפורייה ביותר להבנת עמדתו של ליבוביץ.⁶

ברם, כאן ברצוני להדגיש צד אחר, משלים, של הקשר הוויטגנשטייני בין מושגים ובין התבטאותם בשימוש בשפה בפועל, צד שחשוב גם להבנת עמדתו של ליבוביץ. דהיינו שהשימוש, ההתנהגות ואורח

⁵ אין לך כמעט עמוד בספר שיחותיו על פרשיות השבוע שאין דן בעניין זה ומסביר אותו: האמונה בה' מתבטאת במעשה המצוות; קדושה מיוחסת לדבר מכוח המצוות התלויות בו, והמצווה "והתקדשתם והייתם קדושים" היא בבחינת משימה נצחית המושגת, אם בכלל, תמיד באופן חלקי, במעשה המצוות, וכו' וכו'.

⁶ על היבטים שונים של קשר זה הרחבתי במאמרי "אמונה ואורח חיים: בין ליבוביץ וויטגנשטיין", עיון מב (1993), עמ' 493-507.

החיים שמדובר בהם אינם נתפסים בגולמיותם, בצורה שהיא "ניטרלית" מבחינה מושגית, אלא באותם מושגים אשר מתבטאים בהם: כאב, למשל, אכן מתבטא בהתנהגות מסוימת – **התנהגות כאב**; אך זו נתפסת כהתנהגות **כאב** (ולא למשל כהתנהגות שהיא דמוית התנהגות כאב). תפיסתו והבנתו של מושג זה חיונית לתפיסה הולמת של אופני התבטאותו לא פחות מכך שכל תוכנו מתבטא באופני התבטאותו.⁷ רבים חושבים כי כשאמר ליבוביץ שביהדות האמונה הדתית עומדת על קיום מצוות ו"אין בתוכן אלא מה שמגולם בקליפה" הוא **זיהה** את התוכן ואת האמונה הדתית עם פעילות התנהגותית גולמית (ביהביריזם). זוהי דעה רווחת על תפיסת האמונה אצל ליבוביץ, כמו גם על תפיסת המושגים המנטליים אצל ויטגנשטיין, אך לגבי שניהם יסודה בטעות. קיום מצוות אצל ליבוביץ אינו התנהגות גולמית, אלא אורח חיים מסוים **המגלם עמדה תודעתית** מסוימת: עמדתו של מי שמקבל עליו עול תורה ומצוות ומנהיג את חייו מתוך **תודעת היותו מצווה** לעבודת ה'. ועניין זה מבטא מערכת מושגית ותודעתית עשירה ומסועפת. אין לך נושא שהיה חשוב לליבוביץ ושהוא עמד עליו ללא לאות כמו זה שבמעשה המצוות האדם מקבל על עצמו לעבוד את ה', שבו מתבטאת האמונה בה', אהבתו ויראתו; שהתקדשות האדם במעשה המצוות תלויה לחלוטין בקדושת ה' ("והייתם קדושים כי קדוש אני"), או כמו ההבחנה בין המקיים "לשמה" ל"שלא לשמה". כל אלה הן קטגוריות והבחנות תודעתיות. והן משוקעות במערכת מושגית עשירה, שאין לתפוס את מעשה המצוות בניתוק ממנה. כך גם עמדתו ששיקולים מעשיים, מוסריים, תקנת הציבור וכו' אמנם עשויים להדריך את מעצבי ההלכה, אך אין הם עיקר משמעותה ומקור תוקפה, שהרי תודעת קיום מצווה כוללת הכרה בתכלית קיום המצווה ובמקור התוקף של ההלכה, הכרוכים ביסוד טרנסצנדנטי שהוא מעבר לשיקולים אלה - מה שליבוביץ כינה תודעת התאוצנטריות שבעבודת ה'. זהו מארג מושגי ותודעתי עשיר ביותר, וקבלת עול תורה ומצוות רוויה בו וחסרת מובן בלעדיו. קטגוריות אלה, כמו גם כל הדיונים של ליבוביץ על תודעת מעמדו של האדם בפני אלוהיו ותודעת היותו מצווה נהפכים לחסרי שחר לפי תיאור רדוקציוניסטי שבו האמונה והתודעה הדתית מועמדות על התנהגות "גולמית". אי-אפשר לרדד מושגים אלה של קיום מצוות ושל קבלת עול מצוות ולהעמידם על "התנהגות גולמית".⁸

האמירה המטפורית על התוכן והקליפה, כמו כל אמירה מסוגה, עלולה להתפרש שלא כהלכה מכמה בחינות. אך גם במשמעה המטפורי אמירה זו מותירה את האפשרות החשובה, הנעלמת משום מה מעיני רבים, ש"הקליפה" שמדובר בה, דהיינו מעשה המצוות, אינה בחזקת התנהגות גולמית הניתנת לתיאור במונחים פיזיקליים או התנהגותניים, למשל, אלא זהו מושג עשיר **הכולל את התוכן המגולם בו**, ויכול להיות נתפס רק במושגי התוכן הזה. ומושגי התוכן הזה הם מושגי התודעה הדתית והמושגים האמוניים היסודיים של אהבת ה' ויראתו, עבודת ה', קיום מצווה, קדושה וכו'. כשאדם אומר שאין בתוכן אלא מה שמגולם בקליפה, אפשר להבין זאת כאילו הוא מרדד ומאפס את התוכן ל"קליפה בלבד", דהיינו לקליפה הנתפסת במושגים זרים וכרותים ממושגי התוכן הזה. זו לדעתי ראייה שטחית ומפרכת הן לגבי ויטגנשטיין הן לגבי ליבוביץ. ואין ראייה זו מתחייבת ממשמעותה של המטפורה, שכן אפשר לראות במטפורה בדיוק את ההפך - **העשרה של מושג ה"קליפה"**, **כך שאין לתופסה אלא במושגי התוכן הגלום בה**. קבלת עול

⁷ על כך הרחבתי במאמרי "ויטגנשטיין על אובייקטיביות וכללים", עיון נב (2003), עמ' 369--398.
⁸ וראו עוד להלן, וגם על כך הרחבתי שם.

תורה ומעשה המצוות לא נתפסו על ידי ליבוביץ כהתנהגויות גולמיות הניתנות לתיאור ולתפיסה במושגים פיזיקליים או התנהגותיים ואף לא במושגי פעולות-סתם. הם ניתנים לתפיסה אך ורק בקטגוריות הדתיות-אמוניות של קבלת עול תורה, עבודת ה', קיום מצוות וכיוצא בזה. אלה הם כולם מושגים עתירי תוכן, שאינם מנותקים ואין לתופסם ככרותים מאופקי משמעותם הדתית. זוהי "קליפה" עשירה ביותר - עשירה לפחות כתוכן שהיא מגלמת.

ליבוביץ לא נלאה מלהדגיש עניין זה, אם כי לא בדיוק בניסוחים אלה ולא תמיד בניסוחים מוצלחים במיוחד. אך זהו קו מרכזי, אולי הקו המרכזי, בהגותו הדתית של ליבוביץ, כמו גם בפילוסופיה של ויטגנשטיין, שבה כאמור אני רואה את המסגרת הפילוסופית הפורייה וההולמת להבנת עמדתו של ליבוביץ: הערעור הוויטגנשטייני על המשמעות המקובלת של ההבחנה בין ה"פנים" ל"חוץ" (המנטלי והפיזיקלי וכו') אינו בבחינת איפוס וביטול של ה"פנים" והסתפקות באיזה "חוץ" - התנהגות ופעולה אנושיים - שהוא גולמי, התנהגותני, מרודד ומנותק ממושגי התודעה של ה"פנים", אלא העשרה של ה"חוץ" הנתפס במושגי התודעה של ה"פנים", יחד עם העשרה מקבילה של ה"פנים" הנתפס במושגי מה שנותן תוקף אובייקטיבי ל"חוץ". שני מסלולי העשרה אלה מהווים את משמעותה של קריסת ההבחנה בין "פנים" ל"חוץ" כפשוטה במשנתו של ויטגנשטיין.

ובדומה לכך, נדמה לי, אצל ליבוביץ: המעגליות הטיפוסית, שבה קטגוריות האמונה והתודעה הדתית (התוכן) נתפסות בגיליון ה"חיצוני", דהיינו, באורח החיים הדתי ובקיום מצוות (הקליפה), מבטאת קשר מושגי חשוב ומרכזי שבו כל צד מכונן ומגדיר את האחר ולא ניתן לתפיסה בלעדיו: אי-אפשר לתפוס מה הם קיום מצוות וקבלת עול תורה בלי הקטגוריות התודעיות והתוכניות של מצווה, קדושה, אמונה בה', אהבתו ויראתו וכיוצא בזה; ואי-אפשר להבין קטגוריות תודעיות אלה בלי לתפוס את התבטאותן הקריטרילית באורח החיים המושחת על מעשה המצוות וקבלת עול התורה.

כמה אי-הבנות רווחות

בנקודה זו רבים רואים את משנת ליבוביץ כנגועה בסתירה עמוקה ובפרדוקסליות: מצד אחד, היהודי הדתי מקיים מצוות **כמצוות ה'** ומקבל עליו עול תורה **כדבר ה'**. מצד אחר, הוא יודע שהמצוות והדבר הנדונים הם **מעשי ידי אדם**, שנקבעו במקום מסוים ובזמן מסוים. האין זו סתירה? הרי נראה לכאורה שהעניין הוא או דבר ה' או דבר האנשים הקובעים אותו. איך אפשר להחזיק בשניהם? איך אפשר, שואלים המקשים, שמצווה הנתפסת כטרנסצנדנטית, שמקורה בה' ומכוונת לשם שמים, ידועה כמה שנקבע בפועל על ידי אנשים בשר ודם, ולפעמים מתוך שיקולים שונים ומשונים?

מבלי שאוכל להיכנס כאן בעובי הקורה, אומר בקיצור כי בעיניי **אין כאן כל סתירה וכל פרדוקס**, וכשרואים את הדברים לאשורם קשה להבין היכן רואים המבקרים אף שמץ סתירה. מובן שמבחינות שונות יש קושי בהבנת המושגים של מצוות ה', רצון ה', דבר ה' וכו', וריבוי הגרסאות והפירושים לביטויים אלה הוא כמעט כריבוי העוסקים בעניין. אך בשום גרסה הידועה לי, לרבות באלה החוטאות באנתרופומורפיזם, שהוא על גבול קריקטורה מכאן או עבודה זרה מכאן, איני רואה סתירה ופרדוקס מהסוג האמור. אפילו מי שחושב שתיאורו של דבר מסוים כדבר ה' פירושו שאלוהים פתח את פיו, כחכך בגרונו והוציא קולות

מסוימים או דברים מסוימים, אינו סותר את עצמו אם הוא גם חושב שחכמים מסוימים, בזמן מסוים ובמקום מסוים הם אלה שקבעו מהו הדבר הזה. ודאי שאין סתירה כזאת בתפיסת ליבוביץ, שבעיניו התיאור הקריקטוריסטי הזה היה בבחינת עבודה זרה. במשנת ליבוביץ, "דבר ה'" אין משמעו דבר שאמר ה' במובן שמיחסיים אמירה מסוימת לפלוני ואחרת לאלמוני, ואפשר לשאול למשל מתי הוא אמר זאת, היכן, באיזו שפה, וכיצא בזה. "דבר ה'", "דבר התורה" וכיצא באלה אינם ציוני עובדות, אירועים או התרחשויות מסוימות בעולם, אלא הם ציון של קטגוריה תודעתית מסוימת של המאמין: ראיית עניין מסוים כדבר ה' פירושה שיש לעניין זה מעמד מיוחד, משמעות מיוחדת וערך מיוחד בתודעתו של המאמין, ביחסו ובעמדותיו לעולם ולאדם (בגילוייהם השונים) ולעיצוב חייו. אין כל סתירה בין תפיסה זו שתופס המאמין את דבר ה' ובין הידיעה שהוא יודע, כדבר שבעובדה, שעניין זה נקבע על ידי אנשים בשר ודם (ואולי אף כאלה המוכרים לו) בזמן ובמקום מסוימים, בנסיבות מסוימות ומתוך שיקולים והשפעות מסוימים – אנשים שלא נגלתה להם שכינה, לא במראה ולא בחלום, לא במחזה ולא בשיגעון. "דבר ה'" אינו תיאור עובדתי של אירוע או תהליך בעולם, ובכלל זה אין תיאור של המהלך של קביעת הדיבור הזה או הפקתו, ואף אין הוא תיאור של תוכנו. הוא כאמור ציון מעמדו ומשמעותו בתודעתו של המאמין ובחייו. דבר זה אינו סותר ואינו יכול לסתור את העובדות הידועות לגבי מהלך הקביעה והניסוח של העניין הנדון ונסיבותיו, שכן מדובר פה ברמות שונות שאינן נפגשות: האחת – רמה של תיאור עובדתי של מהלך הקביעה או ההפקה של אמירה או ציוני מסוים; והשנייה – ציון משמעותה, ערכה ומעמדה בתודעתו של המאמין ובחייו.

אני מדגיש עניין זה, מאחר שהוא נראה לי עיקר יסודי במשנת ליבוביץ, הן מבחינה עניינית הן מבחינה מוטיבציונית, ומה שעומד ביסוד כמה מההבחנות היסודיות שהוא גרס: ההבחנה בין ידיעה לרצון, בין עובדות לערכים, בין הקוגניטיבי לקונטיבי, וכו'. הייתי כמעט אומר שליבוביץ היה צריך להחזיק בדיכטומיות האלה כדי לפנות מקום לאפשרות המכרעת מבחינתו, דהיינו, שהתורה נתפסת כדבר ה' (שהיא תפיסה במישור הערכים והמשמעויות) ואין ולא יכולה להיות בכך כל סתירה או ניגוד להכרה שהיא מעשה ידי בשר ודם, שנוצר בנסיבות מסוימות, בזמן מסוים, וכו' (שהיא קביעה במישור העובדות והידע).

אין אפוא כל סתירה או ניגוד בין תפיסת התורה כדבר ה' ובין ראייתה כמעשה ידי אדם, על הקביעות העובדתיות (הזמן, המקום והנסיבות) הכרוכות בכך. ובדומה לכך אין כל ניגוד בין תפיסת המצוות כמצוות ה' ובין הכרה בנסיבות העובדתיות של התהוות ההלכה ועיצובה. כאמור, בעיני ליבוביץ לא היה כל קושי בהכרה שהתהוותה של ההלכה ועיצובה היו כרוכים בהשפעות שונות ובשיקולים שונים, ובכללם שיקולים מוסריים. גם כאן מצאו רבים סתירה כביכול בעמדתו של ליבוביץ: מצד אחד, הוא גרס ניגוד בין המוסר, שהוא הומניסטי ואנתרופוצנטרי במהותו, ובין הדת, שהיא תאוצנטרית במהותה, מכל מקום הדת היהודית; מצד אחר, הוא עצמו היה אדם דתי ומוסרי ללא פשרות, ודרש במפגיע מוסריות מהזולת, בהתנהגות המדינה, בזרועותיה וכו'. והיו אף שהפליגו ותלו ב"סתירה" זו ובענף הראשון שלה את ההיתר שהתירו לעצמם כביכול אנשים וחוגים דתיים מסוימים לנהוג באופן לא מוסרי.

גם האשמות אלה נראות לי מבולבלות וחסרות כל בסיס. אין כל סתירה בין טענת הניגוד העקרוני שבין דת למוסר, כפי שגרס ליבוביץ, ובין הדרישה מכל אדם להיות מוסרי, והגיגיו של התנהגות לא

מוסרית. טענת הניגוד בין דת למוסר במשנת ליבוביץ נוגעת אך ורק לשתי נקודות ברמה הכללית והעקרונית שלהם: הניגוד הוא מבחינת התכלית של הציווי המוסרי לעומת זו של הציווי הדתי, ומבחינת תפיסת מקור התוקף של הציוויים הללו. באלה הדת (היהודית) והמוסר (במובן של "אתיקה" בפילוסופיה המערבית) באמת מנוגדים. אך מכאן לא נובע בשום אופן שאדם דתי לא צריך או אף לא יכול להיות מוסרי, וקשה לראות על סמך מה מייחסים עמדה כזאת לליבוביץ, שהדגיש ממש את ההפך. ליבוביץ חשב, אם לומר את המובן מאליו, שכל אדם צריך להיות מוסרי: זו הגדרת המוסר. הוא גם ידע כמובן, לא פחות ממקטרגיו, ששיקולים מוסריים (כמו גם שיקולים אידאולוגיים, טכניים-מעשיים, חברתיים, אסתטיים וכו') מעורבים בעיצוב ההלכה. טענת הניגוד הנדונה אומרת רק שאין שיקולים אלה תכליתה ומקור תקפה של ההלכה – כאן תורף ההבדל. אין כאן כל סתירה מהסוג הנטען, ובשום פנים לא נובעת מהניגוד הזה המסקנה האבסורדית המעניקה היתר לאנשים דתיים להיות לא מוסריים.

עם זאת, הקושי שאנשים חשים בעניין זה הוא ממשי, שכן יכול כמובן שיתגלע ניגוד בין ערכים דתיים לערכים מוסריים בנקודה מסוימת ובמצב מסוים. אך אין בכך כדי לבסס את טענת הסתירה או את המסקנה האבסורדית הנ"ל: התנגשות בין ערכים שונים ולעתים מנוגדים, בנקודה מסוימת יכולה להתגלע בתחומים רבים; גם בתוך תחום המוסר עצמו, גם בינו לבין תחום המשפט, גם בתוך תחום המשפט, וגם בין כל אחד מאלה לתחומים נורמטיביים אחרים (נורמות שבטיות, משפחתיות, אסתטיות וכיוצא בזה). ניגודים והתנגשויות כאלה הם מטיב מורכבותן של המערכות הנורמטיביות שלנו. אלה החיים. ובכל מקרה כזה צריך האדם להתיר את הקושי, לעקוף אותו, לפרש את מהות תחולתם של ערכים שונים בנסיבות הנדונות, או להכריע בין ערכים שונים. אין זה מיוחד לאופן שגרס ליבוביץ את הניגוד העקרוני בין דת למוסר, ואין בין זה ל"סתירה" הנדונה ולא כלום.

ההכרעה לקבל עול תורה ומצוות היא הכרעה לקבל מערכת נורמטיבית מסוימת. כאמור, בהכרעה זו עצמה אין משום ניגוד או "שחרור" מהכפיפות למערכות נורמטיביות אחרות, למרות מתחים וניגודים היכולים להתגלע בין כפיפיות אלה במקרים מסוימים - ניגודים היכולים להתגלע גם בכל אחת מהן בפני עצמה. לאפשרות המתחים והניגודים הללו יש משמעות חשובה גם להדגשת היבט של הנקודה המרכזית שהועלתה לעיל, דהיינו, שפעולה (אנושית) אינה נתפסת ב"גולמיותה", אלא במרחב מושגי עשיר שאין לנתקה ממנו - מרחב שיכולים להיות מעורבים בו מושגים ממסגרות נורמטיביות שונות. עושר זה הוא המאפשר, ולעתים אף מחייב, לראות באותה פעולה עצמה גאולת הארץ מכאן ודיכוי עם אחר מכאן, או הקרבת קורבן מכאן והרג אכזרי מכאן. אלמלא היתה פעולה נתפסת במלוא עושרה המושגי לא היו עולים ניגודים אלה והבעיות הכרוכות בהם.

ברעיון זה יש לדעתי גם משום פתח להסברת אחד הקשיים במשנתו של ליבוביץ - קושי שגם בנינו האשימו אותו רבים באי-עקיבות. האמונה בה' וקבלת עול תורה ומצוות הן, לפי ליבוביץ, בבחינת הכרעה ערכית של האדם, אשר כמו כל הכרעה ערכית אינה ניתנת, ביסודה, להצדקה רציונלית. אולם אין הכרעה זו שרירותית, ובמובן מה גם אין היא חופשית לגמרי, שכן במהותה היא מבטאת תודעה של היות מצווה ושל היות כפוי ("כפה עליהם הר כגיגית"). לכן, אף על פי שההכרעה הדתית, הבחירה בתורה, היא הכרעתו של היהודי המאמין, אין הוא בן חורין לבחור לו תורה כרצונו, לשנותה כרצונו וכיוצא בזה.

אך גם כאן הקשו המקשים: אם יסוד העניין הוא בבחירה ובהכרעה חופשית של האדם, מהו היסוד של היותו מצווה או כפוי? הרי גם בקיימו מצווה, פועל האדם על פי רצונו והכרעתו, ודינם של אלה כדין כל הכרעותיו של האדם: או שהם כפופים למערכת פסיכו-פיזית השולטת בו, או שהם מוצדקים רציונלית, או שהם שרירותיים; בכל מקרה אין בהם שום ייחוד עקרוני ביחס להכרעות אחרות של האדם. הדברים דלעיל פותחים פתח להתרת הקושי הזה: אין לנתק הכרעה של האדם מהעושר המושגי שבמסגרתו היא נתפסת או מתוארת. כשאדם מחליט לקפוץ עשר פעמים, הרי שהחלטתו היא כפשוטה - לקפוץ עשר פעמים. אם התעייף והפסיק אחרי שש קפיצות, הוא לא קיים את החלטתו, ואין הוא יכול "לתרץ" זאת ולומר שמאחר שעצם ההחלטה היתה החלטה חופשית שלו, הרי שהוא גם חופשי "להחליט" שהוא מקיימה בכך שהוא סופר בשיטת ספירה אחרת, או שעושר פירושו שש... וכו'. ובדומה לכך (עם כל ההבדלים) גם לענייננו: ההכרעה לקבל עול תורה ומצוות היא מיניה וביה הכרעה הכרוכה בכל העושר (התודעתי) של הפנומנולוגיה של מצוות ושל היות מצווה, לרבות יסוד ההיכפות והציווי הטרינסצנדנטי, שמקור תוקפו הוא מחוץ למסגרת הקטגוריות האנושיות. אם ביטלת יסוד זה, שינית את טיבה של ההכרעה.⁹

פתחתי באמירות ספקולטיביות למדי על קו אחד בפילוסופיית המדע של ליבוביץ, שבהן הצעתי, בעזרת מטפורת הקליפה והתוכן, הסבר אפשרי לעמדתו המוקשה למדי, שהכרה באמת מדעית, לרבות תיאורטית, כפוויה על מי שמבין אותה. המשכתי בפירוש המרכז והעיקר שבהגותו הדתית בדבר הקשר בין קטגוריות האמונה והתודעה הדתית הנתפסות כתוכן ובין מעשה המצוות הנתפס כקליפה. וסיימתי בהבהרת כמה אי-הבנות וטענות ביקורתיות מוטעות בקשר לכך. האמירה שאין בתוכן אלא מה שמגולם בקליפה אומרת כמובן משהו על התוכן - שאין בו איזו יותרת נסתרת ומסתורית שלעולם אינה מתגלית במעשיו, בהכרעותיו ובאורח חייו של האדם. אך לא פחות מכך היא אומרת משהו על הקליפה: פעולות, מעשים, הכרעות ואורח חיים הם בבחינת קליפה עשירה ורוויית תוכן - קליפה שאין לתופסה אלא במושגי התוכן המתבטא בה.

האוניברסיטה העברית בירושלים

⁹ במאמרי "ויטגנשטיין על אובייקטיביות וכללים" הערתי על הקשר בין תפיסה פנימית זו של העושר המושגי הכרוך בהכרעה הנדונה ובין תפיסת משמעות, הקרויה בספרות הפילוסופית לפעמים "תפיסה צנועה", השוללת את האפשרות לצאת כביכול מהמסגרת המושגית שלנו ולראותה כביכול "מבחוץ", מאיזו נקודת-על מטאפיסית שממנה נצפות לה חלופות.

ביבליוגרפיה

- ליבוביץ, ישעיהו, *תורה ומצוות בזמן הזה*, מסדה, תל-אביב, תשי"ד.
- ליבוביץ, ישעיהו, *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל*, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה.
- ברעלי, גלעד, "אמונה ואורח חיים: בין ליבוביץ וויטגנשטיין", *עיון מב* (1993), עמ' 493-507.
- ברעלי, גלעד, "ויטגנשטיין על אובייקטיביות וכללים", *עיון נב* (2003), עמ' 369-398.