

# על האמונה

עיונים במושג האמונה  
ובתודותיו במסורת היהודית

עורכים:

משה הלברטל, דוד קורצווייל, אבי שגיא



הוצאת כתר, ירושלים תשס"ה

## על מאמינים ואמונה

משה הלברטל

[א]

שדה המערכה הפילוסופי-תאולוגי על-אודות האמונה התמקד בכעיה – כמה ראוי להאמין? בין היתר התעמתו תאולוגים ופילוסופים בשאלות: האם ניתן להאמין באל אישי בעל רצון המתגלה לאדם, ואם לא – מהי תפיסת האלוהות הראויה? כיצד אנו מבינים את מושג ההתגלות והנבואה? מהו התיאור ההולם את ימות המשיח שבהם אנו אמורים להאמין? ועוד. כמו כן, ויכוחים מרים וסבוכים נסבו לא רק על השאלה כמה ראוי להאמין, אלא מהו ההליך הראוי לאישוש ולקבלה של האמונה: האם הדעת המבוססת על המשא ומתן ועל הכיורו התבוני מספקת את המסד הבלעדי לאמונה? ולחלופין, האם המסורת, שעניינה בהעברה מהימנה של אירוע מכונן קדום מדור לדור – היא זאת המעניקה מהימנות לתוכני האמונה? ואולי ההתנסות האישית והבלתי-אמצעית היא המספקת את התשתית לקבלה או לדחייה של האמונה? ואולם, נדמה שיש להקדים לשאלות אלה כיורו ראשוני יותר על-אודות יחס האמונה עצמו. בטרם נברר את המושא הראוי של האמונה ואת דרך אישושה, נשאל שאלה אחרת: מהי אמונה? כיצד מאפיינים את סוג היחס הזה? האם ניתן לספק תיאור מלא למובנו של היחס הזה או של העמדה הזאת?

התבוננות מעמיקה בטיבו של יחס האמונה מעלה את התחושה שלא רק מושא האמונה הוא מסתורי ולעתים לא ניתן להבעה מלאה, אלא גם היחס שמתאר הפועל 'להאמין' הוא מסתורי לא פחות; נראה כאילו הלשון שלנו אינה עשירה דיה ללכוד את אופיו של היחס המורכב המגולם בפועל 'להאמין'. המסע שיפתח במאמר זה בניסיון לברר את יחס האמונה, לא יסתים כיעד אחד סופי של תיאור 'המאמין' ויחס האמונה; תולדות האמונה הציבו בפנינו סוגי אמונה ומאמינים שונים. לא זאת בלבד; ניווכח שהאמונה אינה הבסיס לאורח החיים הדתי, וכי אורחות חיים שונים והשקפות דתיות שונות יוצרים יחסי אמונה מגוונים ומאמינים שונים.

\* תודתי נתונה לדורו יען, יצחק בן בגי' ומנחם פיש על הערותיהם, ולאבישי מרגלית שרעיונות המובעים במאמר זה נתבררו כשיחוחיניו על הנושא.

במבט ראשון וכוללני ניתן לומר שהמבוכה הבסיסית באפיין האמונה נובעת מהשאלה, האם האמונה היא 'יחס-אל-טענה' או שהיא מבטאת יחס מסוג אחר. נבדיר ראשית מהו 'יחס-אל-טענה', המכונה באופן טכני 'יחס פרופוזיציונלי' (propositional attitude). ישנה קבוצה של פעלים כדוגמת 'יודע', 'משער', 'סובר', 'שולל', 'מחייב' ועוד, המתארים אופנים שונים ומגוונים ליחס של אדם מסוים אל טענה. נכנה טענה מסוימת בשם P. אדם מסוים יודע ש P, אדם אחר רק משער ש P וכדומה. המכלול של הפעלים האלה בשפה מאפשר לנו לתאר מרחב סבוך של יחסים שונים ומורכבים אל טענה, שהרי היודע שונה מהמשער והמשער שונה מהמסופק והשולל מנוגד למחייב. ניתן לומר שהפועל 'להאמין' מצוי גם הוא במרחב הפעלים המכוונים אל טענה. לדוגמה, יהודה מאמין ש P, כאשר P הוא טענה כדוגמת 'אלוהים קיים'; הוא התגלה בסני' ועוד. אם נניח שאכן יחס האמונה הוא יחס-אל-טענה, הרי שהחקירה על-אודות משמעות האמונה תתמקד בניסיון לאפיין יחס פרופוזיציונלי זה, מתוך השוואה והנגדה ליחסים אחרים אל טענה. כדוגמת: מהו ההבדל בין המאמין ליודע, בין המאמין למשער ומה מקומו של הספק ביחס האמונה.

ואולם, אפשר שכיוון חקירה זה, הממקם את האמונה במרחב היחסים אל טענה, מחטיא את מהותה של האמונה. לפי גישה זאת אל האמונה, מן הראוי להעמיד אותה בתוך הקשר אחר של יחס שאינו פרופוזיציונלי, כדוגמת הפעלים 'לאהוב', 'להתחייב', 'לפחד' ועוד. אהבה מתייחסת לאדם מסוים, היא אינה מופנית אל טענה, קביעה או תיאור. חינוך לגרסה שאמונה היא יחס לא-טיעוני נגוד בין היתר מכך שמקורו של הפועל 'להאמין' הוא במתן אמון ביחס של ביטחון. לא ייפלא אפוא שבשפת המקרא ובעברית ככללה, מצוי בשדה הסמנטי של האמונה 'ה'אומן' שיש לבטוח ביכולתו; ה'אומנת' שהתנינוק בוטח בטיפולה; וה'אימון' המקנה יכולת למתאמן.

את ההבחנה הזאת באשר לאופייה של האמונה ניתן לסמן באמצעות השוני בין 'להאמין' לבין 'להאמין ב'. הצירוף 'להאמין ב' מאפיין אמונה כיחס אל טענה. אדם המאמין ש P, מאשר את הנכונות של P בעיניו. הצירוף 'להאמין ב' קשור לסביבה הסמנטית של 'לדעת ב', 'לסבור ב' ועוד. לעומת זאת, הצירוף 'להאמין ב' משקף את האמונה כיחס לא-טיעוני אלא כמתן אמון, כביטחון. מרטין בכר פיתח את ההבחנה בין 'להאמין ב' לבין 'להאמין ב' כציר לתפיסת האמונה במקרא, וחוקרים הסבורים שיש בהבחנה זו ממש, רואים בה גם מפתח מרכזי לתיאור תולדות מושג האמונה במחשבה היהודית.<sup>1</sup> לפי גישה זו, האמונה בספרות היהודית המקראית והמדרשית היא 'להאמין ב', ואלו מימי הביניים ואילך, כשעה שהוגים יהודיים החלו לעסוק בתאולוגיה שיטתית, עבר המושג שינוי מהותי, ומכאן ואילך אמונה מציינת

'אמונה ב'. המעבר מ'להאמין ב' ל'להאמין ב' מהווה לדעתם של החוקרים מפנה דרמטי ועמוק בתולדות האמונה. בשימוש המקראי והמדרשי, האמונה אינה אישור של תמונת עולם מטאפיזית מסוימת, אלא עניינה מתן אמון, מבע של ביטחון. אברהם, שהאמין בהבטחתו של הקב"ה לזרע, מתואר כוה האופן: "והאמין בה" ויחשבה לו לצדקה". יחסו של אברהם אינו רק אמונה שהקב"ה קיים, אלא אמונה בקב"ה, המבטאת ביטחון בכך שלמות היותו עירי וכא בימים, סוף שיעמוד לו זרע שירבה ויפריה ככוכבי השמים לרוב. ההבחנה בין האמונה כיחס פרופוזיציונלי לבין האמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי, היא כאמור נקודת מוצא ראשונית לבירורה של תופעת האמונה. ואולם, היא נראית גורפת וכוללנית מדי ויש לעדן אותה. נניח שיהודה עומד לבצע עסקה מסוימת עם חברו שמעון, והוא אינו חותם עמו חוזה אלא מסתפק בהבנה שבעל-פה ביניהם. כשיהודה נשאל מדוע אין הוא מבטיח את האינטרסים שלו בחוזה משפטי מחייב, הוא מספק את התשובה: 'אני מאמין ב'שמעון'. ואולם, האם לא ניתן לנסח את האמונה ב' במונחה של האמונה ב' שמעון ימלא את התחייבותו; הוא מאמין שאין בכונת שמעון להונת אותו?

– בקצרה, לבטוח במישהו, לתת בו אמון, משמעותו לאמין מספר טענות עליו כסבירות או כאמיתות. יהודה אינו יכול לטעון: 'אני מאמין ב'שמעון, אבל אני מאמין ש'כונתו להונת אותי; או ש'בשעה שיופעל עליו לחץ קל הוא ישנה את עורו; או ש'בשעה שהאינטרסים שלו ישתנו הוא יבגוד ב'. את אותה שאלה ניתן להפנות כלפי הרכיב הראשון של ההבחנה. האם יהודה יכול לומר: 'אני מאמין שאין בכונתו של שמעון להונת אותי; אני מאמין ש'שמעון הוא אדם ישר; אני מאמין ש'שמעון יש עמוד שדרה ערכי של ממש; אולם איני בוטח ואיני מאמין בו. נראה שיהס כזה הוא חסר מובן. אם יהודה אינו בוטח בשמעון, אין הוא סבור שהוא אדם ישר וכו'. את שני צדדיה של ההבחנה ניתן לכאורה לחרום זו לזו בלא לאבד דבר במובנו של יחס האמונה.

מן הראוי להדגיש שהטענות 'אני מאמין ב'אלוהים' ו'אני מאמין ב'אלוהים קיים' אינן זהות. אי-זהות זו אינה נובעת מכך שמדובר בקטגוריות שונות של השימוש במושג האמונה, אלא מושם שאמונה בקב"ה כוללת בתוכה טענות נוספות (אמונות נוספות ב') על האמונה שהוא קיים. ניתן להאמין בקיומו של אלוהים בלא להאמין שניתן לבטוח בו. האמונה בקב"ה אינה רק אימוץ של טענה על-אודות קיומו או כול יכולתו; היא גם אמונה המאשרת את הטענה שהקב"ה טוב ומיטיב ודיין אמת. מצבו של אדם, המאמין בקיומו של האל אך אינו בוטח בו, קשה מנשוא, ואפשר אף לומר מחריד. ברגעיו הקשים ביותר והו מצבו של איוב. לאורך כל הספר, איוב אינו מטיל ספק בקיומו של האל, אולם הוא מטיל ספק בכונותיו הטובות. האל כביכול פגע בו, כיוון אליו את

חציו על לא עוול בכפו. מאמין כזה שואף לכך שהאל לא יבחין בו, משום שהוא חרד לעמוד בפני אותה עוצמה אינסופית שאין לבטוח בה. מאמין כזה מאמץ לעצמו הרגלים של אדם החי במשטר טוטליטרי, המודע לכך שהוא עומד בפני עוצמה שרירותית העולה למחוק אותו ואת היקר לו בכל רגע. "אל תתוודע לרשות", עבור את חיך בהסתרות מפני הכוח. ברגעיו הספקניים והניהיליסטים מעלה קהלת את האפשרות התאולוגית הזאת כאסטרטגיה שהוא ממליץ עליה בפני המאמין: מוטב לעבור את חיך ללא ציפיות; העולם אכזר הוא משום שאין לבטוח בריבונו. אין פלא שאיוב, בשעה שחָך-הנפש הזה משתלט עליו, שואל את נפשו למות. הדבר היחיד המשמר את רצון החיים שלו הוא שאיפתו להתריס את צדקתו ואת חפותו לפני שהוא הולך אל השאול הנורא שהוא חפץ בו. כיצד לעבור מהאמונה שאלוהים קיים, לאמונה העמוקה יותר והמלאה יותר שניתן לבטוח בו – זו היא מהשאלות הגדולות של המאמין.

נראה שהעובדה שהבחנה בין 'להאמין ב' ו'להאמין ש' אינה נהירה דיה, מקרה במרכיב עמוק יותר ביחס האמונה. ישנן לא מעט טענות שאין לנו ביחס אליהן ראיות ממשיות אלא השערות, ואפילו אם אנו מקבלים אותן כנכונות, איננו מתייחסים אליהן ביחס שראוי לכנותו 'אמונה'. אם מישוה שואל אותי, לדוגמה, כיצד להגיע למקום מסוים, ויש לי רק השערה לגבי הדרך שעליו לפנות בה, אינני אומר לו: 'אני מאמין שאתה צריך לפנות שמאלה'. במקרים כאלה, גם כשאין לנו ודאות, נשתמש בפעלים אחרים כמו: 'אני סבור', 'נראה לי', 'תנסה לפנות שמאלה' וכדומה. כשאנו מייחסים לטענה מסוימת את הפועל 'להאמין', אנו מביעים בכך שהעניין משמעותי עבורנו, שבמקרה שהחלופה נכונה יותר הרי שמשוה בחיינו עומד להשתנות. אנחנו, אפשר לומר, עומדים מאחרי אמונתנו, גם אם אין היא טובה בעבורנו. אמונה

ש, כמו אמונה ב', יוצרת עבורנו הקשר של משמעות. מדיין ראשוני בשאלה עולה, שאנו מחפשים אחרי תיאור של אמונה כמושהו העומד בין התפיסה של האמונה כיחס פרופוזיטיונלי, לבין התפיסה הרואה בה עמדה אל העולם שאינה מתמצית במכלול של טענות אודותיו. אמונה אינה רק אימוץ וקבלה של אוסף טענות על העולם – התוכן הפרופוזיטיונלי שלה שונה באופיו מהתוכן הפרופוזיטיונלי של השערה או ידיעה – ואלם, מאידך, אי אפשר לרוקן אותה כלל ועיקר מתוכן כזה, כפי שעולה בגרסאות מסוימות על-אודות האמונה. בהמשך ננסה לעיין ולאפיין את מצבו המיוחד והסבך של יחס האמונה, לעת עתה אסב את נקודת המבט למוקד אחר של אפיין האמונה, מוקד שבמרכזו עומדת השאלה: האם אפשר להאמין מרצון? לשאלה זאת היסטוריה סבוכה בתולדות הפילוסופיה, וניגע בה באותו הקשר שבירורה עשוי לסייע לאפיין של מצב האמונה.

## [ב]

במניין המצוות שלו קובע הרמב"ם את מצוות האמונה כמצווה הראשונה. הרמב"ם סומך את קביעתו על הפסוק: "אנוכי ה' אלוהיך" שאותו הוא קורא כפסוק ציווי: "המצווה הראשונה היא הציוי אשר צונו בהאמנת האלהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וספה הוא פועל לכל הנמצאים והוא אמרו אנכי ה' אלוהיך".<sup>2</sup> כנגד עמדה זאת של הרמב"ם על-אודות חובת האמונה, העלה חסדאי קרשקש שתי טענות: חובת האמונה, לדעת קרשקש, יוצרת בעיה מעגלית: קיומה של מצוות האמונה מניחה את קיומו של המצווה. יוצא אפוא, שהקביעה שיש מצווה מן התורה להאמין בקב"ה היא חסרת מובן, שהרי האמונה במצווה מונחת כבר בעצם רעיון המצווה. הטענה הזאת של קרשקש היא מרחיקת-לכת, שהרי יוצא ממנה שהמערכת הדתית אינה יכולה להגדיר את עצמה כמערכת נורמטיבית סגורה. בבסיסה היא תלויה בעובדה מסוימת, המצויה מחוץ למערכת הנורמטית שלה, עובדת קיומו של האל, ועובדה זאת, באופן אנליטי, אינה יכולה להתנסח כחובה הבאה מאת האל. ניתן להבין אפוא מדוע ינסו הוגים שונים להגדיר את האמונה כחובה, למורת האופי הפרדוקסלי שבניסוחה של חובה מעין זאת.

הטענה השנייה שהעלה קרשקש קשורה ליחס שבין אמונה לרצון. הטלת חובה על אדם מסוים מניחה שיש בכוח החלטתו לקיים את החובה הזאת, ושהיא תלויה ברצונו. לא ניתן להטיל על אדם חובה להיות גבוה מכפי שהוא, מפני ששאלת גובהו של אדם אינה תלויה ברצונו. חובה מניחה כאמור יכולת. קרשקש טען כנגד הרמב"ם שהיות והאמונה אינה תלויה ברצונו של אדם, לא ניתן גם לצוות עליה. אדם יכול להחליט אם הוא שומר שבת או לא; הוא לא יכול להחליט אם הוא מאמין בקב"ה או לא.<sup>3</sup>

בהמשך נדון בהרחבה בשאלה אם אמנם לא ניתן להאמין מרצון, אולם ככל מקרה, מעמדתו של חסדאי קרשקש הסבור שלא ניתן להאמין מרצון, וממילא אין מובן לצוות על האמונה – נובע שאין טעם להעניש את הכופרים אם ענישה מניחה אחריות. כמו כן, אלה הטוענים שהאמונה אינה תלויה בהחלטתו של אדם, מחויבים יהיו לטעון שאין לכפות על האמונה, שהרי ניתן לכפות אדם לבצע פעולה מסוימת תחת איום, אבל לא ניתן לכפות על אדם להאמין משום שעניין זה אינו תלוי בהחלטתו. אפשר לכפות על אדם להשתחוות לפסל משום שאדם שולט בתנועות גופו באמצעות רצונו, אולם אי אפשר לכפות עליו להאמין כאלוהותו של הפסל. היות ואין לכפות על אמונה, אפשר שגם נסיך מכך שכפיייה על מעשה דתי היא חסרת-פשר. מסקנה כזאת הסיק ג'ון לוק באיגרתו המפורסמת על הסובלנות הדתית. אם נניח, טוען לוק, שלמעשה הדתי יש משמעות רק אם הוא נעשה מתוך שכנוע ואמונה, ועל

האמונה לא ניתן לכפות – הרי שכפיה דתית היא חסרת מובן ופשר אם מה שמניע אותה הוא הרצון לגאול את החוטא מחטאו.  
 על יחס האמונה מתוך דיון בשאלה האם ניתן להאמין מרצון? נחזור להבחנה הבסיסית בין אמונה כיחס פרופוזיציונלי לאמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי. נראה שלהבחנה זאת ביחס למהות האמונה יש השלכות של ממש על שאלת הקשר בין רצון לאמונה. בהמשך אדון שוב כיחס שבין אמונה להחלטה במסגרת הראה באמונה יחס פרופוזיציונלי, אולם אם נניח שאמונה היא יחס לא-פרופוזיציונלי, הרי שניתן לומר שאפשר להחליט להאמין. אם אמונה, לדוגמה, היא מתן אמון, בהקשרים מסוימים ניתן להחליט לתת אמון באדם מסוים. לא זאת בלבד; ניתן לטעון שההחלטה לתת אמון באדם מסוים עתידה להשפיע עליו להיות אמין. מבחני כבוד הם דוגמה מעניינת להחלטה לתת אמון בבחננים, כאשר החלטה זאת הופכת אותם לאמינים.

ישעיהו ליבוביץ הוא דוגמה מובהקת להוגה התולה את כל שאלת האמונה בהכרעה רצונית. לאמונה, לשיטתו, אין כל ביסוס אחר אלא בהכרעה רצונית, משום שאין היא מבוססת על עובדה זאת או אחרת בעולם ואין היא מתיימרת לתאר את העולם. ההבדל התהומי בין תפיסה כמו זאת של ליבוביץ לעמדתו של חסדאי קרשקש, אינו נובע מעמדה שונה בשאלת היכולת להאמין מרצון, אלא מתפיסה שונה של אופי האמונה. קרשקש, בעקבות דברי הרמב"ם, רואה באמונה טענה מסוימת על-אודות העולם והיקום – "שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים"; ליבוביץ לעומת זאת מגדיר אמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי. אמונה, לשיטתו, היא התחייבות לעבוד את השם ללא תנאי והתחייבות ניתן לקבל רק מוכחה של החלטה:

איני רואה באמונה הדתית מסקנה שהאדם מסיק אלא הכרעה ערכית שהוא מכריע, וככל תוכן ערכי שבתודעת האדם אין היא נובעת ממידע שסופק לו או שניתן לו, אלא היא חיוב שהאדם מחייב בו את עצמו. לשון אחר: האמונה אינה שייכת לתכנים הקוגניטיביים של תודעת האדם אלא לתכניה הקונטאטיביים.<sup>4</sup>

תפיסת האמונה כיחס לא-פרופוזיציונלי מאפשרת, כאמור, את האמונה מוכחה של הכרעה, ומבהירה את חובת האמונה. ואולם, עמדה זאת התלויה בכך שלאמונה אין תכנים מטאפיזיים מסוימים, היא בעייתית כשלעצמה. המאמין המקבל על עצמו את עבודת האל, מבליע טענה מסוימת על העולם בהתחייבות זאת, משום שזאת התחייבות כלפי מושא מסוים – האל שההתחייבות לעבוד אותו מניחה את קיומו. אפשר שהמבע היחיד האפשרי לקיומו של האל הוא עבודתו, כפי שאכן סובר ליבוביץ, אולם עדיין התחייבות במקרה זה היא התחייבות כלפי דבר-מה.<sup>5</sup> נחזור אפוא למהלך הרואה באמונה

מרכיב פרופוזיציונלי – האם ראייה כזאת מאפשרת אמונה מרצון? חקירה זאת תוכל אותנו להבחנה חשובה ומהותית על-אודות האפיון של האמונה כיחס פרופוזיציונלי.

הטענה שלא ניתן להאמין מרצון נתמכה בתולדות הפילוסופיה על ידי שני מהלכים שונים. הראשון שבהם, שדיוויד יום הוא אחד ממיצגיו המרכזיים, גרס שחוסר היכולת להאמין מוכח הרצון הוא עובדה אמפירית כיחס למבנה הרצון והאמונות שלנו. אני יכול כעת להניע את הרגל מכות החלטתי, אולם איני יכול, מכות החלטתי, לאמץ את אמונת תחיתו והופעתו של המהדי השיעי, או להאמין שהסוכים של שתים ועוד שתים הוא חמש. האמונה היא מעין שריר לא רצוני, תופעה שאיננה נכנעת לרצוננו. אפשר שנאבד את אמונתנו ואפשר גם להיפך למאמינים, אולם זאת לא מוכחה של החלטה. לכל היותר אנו יכולים להיות מאמינים מסדר שני, דהיינו: אלה שהיו רוצים להיות מאמינים. אפשר גם אפשר להיכנס מוכחה של החלטה רצונית לפרודרה שתולק לאמונה מסוימת. לדוגמה, אדם מסוים יכול באמצעות היפנוזה לאמץ אמונות שונות ומגוונות על-אודות העולם, אולם אין הוא יכול לעשות זאת באופן ישיר, באמצעות הרצון, באותו מובן שאדם מגיע את ידיו כתוצאה מיידית של החלטתו להניע את ידיו. לדעת דיוויד יום, חוסר היכולת להאמין מוכחו של הרצון הוא עובדה אמפירית על-אודות הרצון, באותו מובן שאין ביכולתנו להאיץ את דופק הלב מוכחו של הרצון.

גרסה אחרת, חריפה יותר, השוללת את הקשר בין רצון לאמונה, נוסחה על ידי הפילוסוף ברנרד ויליאמס, הגורס שחוסר האפשרות להאמין מרצון אינו עובדה אמפירית, אלא מגבלה הקשורה לעצם מושג האמונה ומושג האמת.<sup>6</sup> לפי ויליאמס, המגבלה המושגית הזו נובעת מכך שאמונה מכוונת אל האמת, דהיינו: להאמין ש X משמעותו לסבור ש X אמיתית. היות ואמונה מכוונת אל האמת, אדם המגיע למסקנה ש X הוא שקרי, הרי שינח את אמונתו ב X. ואולם, עובדה בעולם היא אמיתית אם היא דבר-מה שאינו תלוי ברצוננו. המובן הראשוני והגולמי ביותר של המושג 'אמת' תלוי בכך שקיימת עובדה שאינה תלויה ברצוננו. אם לדוגמה חסרוננו של אדם מסוים הוא עובדה אמיתית, הרי שאמת זאת במלוא אכזריותה נכונה, אף שאנו רוצים בכל העוצמה שבידינו להיות בקרבתו של אותו אדם. היות ולהאמין ש X משמעו להאמין ש X הוא אמיתי, לו היינו יכולים לשלוט באמונות שלנו באמצעות הרצון, הרי שהיינו יכולים גם לשנות את עובדות העולם באמצעות רצונותינו. אם כך היו פני הדברים, הרי שמושג העובדה האמיתית שמחוץ לדמיון שלנו היה בטל. ממילא, טוען ברנרד ויליאמס, אין בידינו להאמין מרצון, שהרי אם היינו מאמינים מרצון היינו קובעים את מצב העניינים לפי רצוננו, ובכך היינו מבטלים את מושג האמת. אם ניתן היה

אפוא להאמין מרצון, לא היינו יכולים להאמין, שהרי להאמין בדבר-מה משמעותו להאמין שהוא אמיתי.

וויליאמס מעמיד אפוא גרסה עמוקה יותר לטענה שאין להאמין מרצון. לדבריו, אין פה מגבלה אמפירית אלא מגבלה מושגית הנוגעת לעצם היחס שבין אמונה לאמת. השאלה אם הטענות השונות על-אודות אי האפשרות להאמין מרצון נכונות מהבחינה הפסיכולוגית והפילוסופית, היא סבוכה ביותר. ניגח לדוגמה שהורים שבנם נעדר ממושיכים להאמין, כנגד ראיות מסוימות, שבנם עדיין בחיים. ניתן היה להסביר את המצב הזה כאמונה הנובעת מכך שהם היו רוצים שכך פני הדברים. לפי ברנרד וויליאמס, כדי שאמונה כזאת תצלח כידם הם צריכים להסתיר מעצמם את העובדה שמקורה של האמונה שלהם הוא בכך שהם רוצים שכך יהיו פני הדברים. אולם ניתן לתאר את המצב אחרת לגמרי: ההורים מחליטים להאמין כך בין היתר משום שאין הם מוכנים לוותר בקלות על היקר להם, ומשום שאמונה כזאת מאפשרת להם להתמיד ולהפש אחריו עד שיגיעו לידיהם ראיות מוחלטות שאכן בנם אינו בין החיים. ההכרעה הזאת להמשיך להאמין היא ערכית כמוהותה; היא משקפת את החסים הבלעדיים שבין ההורים לבנם. אפשר אף לומר שהם פועלים מתוך החובה להאמין; חובתם כהורים היא להמשיך ולהאמין משום שמגוונות מבטם, הם האחרונים שנשארו להמשיך להילחם ולחפש. בניגוד למה שוויליאמס מתאר, ההורים אינם סבורים שבנם בחיים בגלל שכן הם החליטו, אלא הם החליטו לאמץ את האמונה שבנם בחיים כעובדה שאינה הלוגיה בהחלטתם. לעתים אמונה כזאת מקורה ב"תחושת בטן", בקשר עמוק בין הורה לבנו שיוצר רמה מסוימת של ודאות. הורה יכול לומר: 'אני מרגיש את פעימות הלב של בני עמוק בתוך לבי'. ואולם, לעתים החלטה להאמין מעין זו אינה קשורה במידים מסתוריים של ידיעה, אלא היא נובעת מתוך תודעה של חובה. לא מעט מאמינים מצויים ביחס דומה של חובה בכל הנוגע למסורת שלהם. מוטל עליהם משא ההמשכיות, והפעם החובה היא כלפי ההורים ולא ההפך (מכאן גם מקורה של האשמה במצב של אוכך אמונה). אולם ניתן להעלות את השאלה הבאה ביחס לדוגמת ההורים – האם הורים אלה אכן מאמינים שבנם עדיין בחיים מכוח החלטתם, או שהם פועלים כאילו בנם היה עדיין בחיים כל עוד אין ראיה אחרת? הבחנה זאת מולכה אותנו לעמדה אחרת כלפי אמונה וכלפי היחס בין אמונה לרצון, והיא מקרבת את הדין לעמדתו של וויליאמס ג'יימס.

וויליאמס ג'יימס מציג עמדה שונה לחלוטין מזו של ברנרד וויליאמס במאמרו 'רצון להאמין'.<sup>7</sup> ג'יימס גורס שניתן, מכוחה של הכרעה, לאמץ אמונה, ולא זאת בלבד – הוא אף ממליץ על אימוץ כזה של אמונה. הוא מעיד על כך שאימוץ נקודת המבט של האמונה יוצרת את האפשרות לצפות

בראיות לאמונה זו. המאמין נפתח אל תופעות שמי שאינו מאמין, לא רק שנותן להן פירוש אחר, אלא אינו מזוהה אותן כלל וכלל. ישנו לפיכך יחס מעגלי בין אימוץ מרצון של נקודת המבט של המאמין, והיכולת לאשש את האמונה. העולם לידו של המאמין הופך ליער של אותות, למבנה מורכב של ייצוג נוכחות האל.

ג'יימס, כמובן, אינו סבור שניתן לאמץ כל אמונה באקט שרירותי של הכרעה כמו שניתן להזיז את היד. האמונה צריכה להיות אופציה חיה עבור האדם, דהיינו: אופציה שיש לה קשר מסוים עם שאר אמונותיו.<sup>8</sup> לנוצרי פרוטסטנטי, האמונה בשובו של המהדי אינה אופציה חיה, מה שאין כן לגבי מוסלמי סוני.

נראה שמקורו של הוויכוח הפילוסופי על היחס שבין רצון לאמונה, הוא בהנחות שונות לגמרי על אופיו של יחס האמונה. לדעתו של וויליאמס ג'יימס, אמונה ש  $X$  משמעותה קבלה של  $X$  כהיפותזה לפעולה לא הפיכה, הנוגעת להחלטה גדולה, דהיינו: החלטה שהיא בעלת משמעות למכלול חייו. עדיפותו של המאמין על פני הספקן, לפי ג'יימס, היא בכך שהוא מוכן לקחת את הסיכון ולבחור פעולה במקום איי-פעולה. הרצון לחשוף ולהתנסות גובר אצלו על החשש לטעות. משום כך הוא דומה למדען המוכן להקדיש את חייו לבדיקה של השערה מדעית שאפשר שאין בה דבר. נטילת סיכון כוּן היא הדרך היחידה לוודא את נכונותה של ההנחה.<sup>9</sup> מי שאינו מוכן ליטול את הסיכון שבאמונה מרצון, הוא אדם שהחשש מטעות, והחרדה מלהתגלות כפתי, גדולה אצלו מן הרצון לאפשרות של גילוי וחשיפה. היות וניתן להאמין מרצון, השאלה לפי וויליאמס ג'יימס היא שאלה אתית הנוגעת ל'מהו אורח החיים הראוי?' ג'יימס מנסה להגן על המאמין בכך שאהבת הגילוי והסיכון שלו גוברת על חרדת הטעות הפסיכית. אחרי הכול, טוען ג'יימס, כל חקירה מקורה באמונה, משום שלעולם לא נוכל לדעת שהגענו אל האמת אבל אנו ממושיכים לחפש אותה ללא לאות. האמונה, לפי ג'יימס, היא אפוא הנכונות לקבל השערה כבסיס לפעולה גדולה ולא הפיכה, מתוך הכרעה שיש בה נטילת סיכון.

דייוויד יום וברנרד וויליאמס שגורס שאין ביכולתנו להאמין מרצון, מתארים לעומת זאת את האמונה על בסיס של יחס שונה, שבו להאמין ש  $X$  משמעותו להאמין ש  $X$  הוא אמיתי. הבנה שונה זו של יחס האמונה יוצרת הבדל משמעותי בכל הנוגע לאפשרות האמונה מרצון. ניתן בהחלט לאמץ אמונה מרצון כהיפותזה לפעולה, לעומת זאת, הקביעה מרצון שמשוה אמיתי באופן בלתי-הלוי ברצונו היא אכן בעייתית. חשוב לציין את הדבר הבא: גם ג'יימס וגם וויליאמס מניחים שניתים שהאמונה היא יחס פרופורציונלי. השאלה הקיימת באפיון האמונה ביניהם היא – איזה מין יחס פרופורציונלי

היא האמונה - האם היא דומה יותר להשערה המניעה פעולה, או שהיא אישור של עובדה מסוימת כוודאית. השאלה אם ניתן להאמין מרצון תלויה אפוא בשאלה בסיסית יותר: מהו יחס האמונה.

שאלת הקשר בין רצון לאמונה מוליכה אפוא להבחנה עמוקה יותר כאשר ליחס האמונה. ניתן לאפיין שני טיפוסים אמונה שונים לחלוטין. תיאורם של שני טיפוסים האמונה מתאפשר באמצעות האופן השונה שבו כל אחד מהם משלים את הפער שבין אמונה לדיעה. אמונה, להבדיל מידיעה, מתייחסת לטענה או למצב שאין ביחס אליו ראיות מהסוג הקונבנציונלי. לא זאת בלבד; מאמינים מסוגם של טרטריליאנוס גרסו שכל שגדל אופיה הפרדוקסלי של האמונה כך גדל ערכה.<sup>10</sup>

את הפער שבין האמונה לדיעה משלמים שני טיפוסים האמונה באופן שונה. המאמין הראשון, זה הדומה לטיפוס האמונה שמציע וויליאם ג'יימס, חי את חיי האמונה ללא כל ודאות בנוגע לטענה שהיא נושאת על-אודות היקום ועל-אודות עצמו; הוא נוטל סיכון אף שאין הוא בטוח בצדקת האמונה. בנקיטת אורח חיים של אמונה הוא משנה את חיי ואת חיי משפחתו באופן בלתי-הפוך על בסיס הנחה שהוא מודה בפה מלא שאין לו ודאות ביחס אליה. טיפוס האמונה השני, זה שמתאר ברנרד וויליאמס, רואה בתוכני האמונה טענות ודאיות, אף שאין לו ביחס אליהן את הצידוקים הרגילים. הוא מאשר את אמיתותה של אמונתו באופן ודאי, הוא רואה בה עובדה כאותה מידה שעובדות פשוטות הן נכונות בעבורו. מאמין זה אינו פתי - אם הוא היה כזה לא הייתה גדולה כלשהי באמונתו - להפך, לעתים האמונה שבה הוא דוגל כאמיתית קוראת לו להיות ביקורתית ביחס לאמונות ולמאמינים אחרים. כמו כן, בכל הנוגע לאמונות אחרות בחייו של אדם זה, הוא פועל באופן ביקורתי ובפרודיות הראיות המקובלות. הוא בוחר מקצוע, משקיע את כספו, ועוד כהנה מתוך בדיקה מחושבת של נתונים והסתברויות. לו אדם כזה היה מקבל כל דבר כנכון משום שהוא נעדר חוש ביקורת, הרי שלא היינו מתארים אותו כמאמין. גדולתו כמאמין נובעת מכך שהוא מקבל כוודאית טענה מסוימת על-אודות העולם, בלא שיש בידי את הראיות המקובלות עליו לאישיש של טענות בתחומים אחרים של חייו.

שני המאמינים ממקדים את "קפיצת האמונה" במקום שונה. המאמין הראשון בנוסח ג'יימס, ממקם את קפיצת האמונה בכוננות לפעול גם ללא ודאות על בסיס הנחת האמונה; המאמין השני ממקד את קפיצת האמונה בקבלת תוכני האמונה כאמיתיים ללא הפרודיות הרגילה של אישור טענות ותמונות העולם. יחסו של המאמין הראשון הג'יימסיאני לאמונותיהם של אחרים הוא שונה מיחסו של המאמין השני, היות ואמונתו אינה אלא מעין השערה לפעולה. הוא יכול בריזמנית לאשר את אפשרותן של השערות

אחרות; לעומת זאת, המאמין השני הגורס ש X הוא ודאי, אינו יכול לאשר בריזמנית את X ואת לא-X.

ניתן לספק דוגמה נוספת להבחנה בין שני המאמינים: אדם חולה במחלה אנושה והרופאים מודיעים לו שהסבירות שהוא ישרוד את המחלה היא נמוכה ביותר. כמו כן, הם מדווחים לו שקיים טיפול חדשני שסיכוייו נמוכים ועלותו כאובד וגדולה, ושכדי לנסותו הוא צריך להקדיש את שנותיו האחרונות לטיפול. אם הוא בעל אמונה המוכן להתמודד עם המחלה, הוא עשוי לנקוט שתי עמדות שונות: העמדה האחת הוזה למאמין הראשון בנוסח ג'יימס, תביא אותו לעשות ככל שניתן לרפא את המחלה, אף שהוא סובר שאכן ההסתברות להתלמחו היא קלושה; לחלופין, המאמין כפי שתואר אותו וויליאמס ינקוט עמדה שלפיה, למרות הראיות שכנגד, הוא מאמין שסיכויי ההחלמה שלו גדולים והוא יתרא מהמחלה. המאמין הראשון נוסח ג'יימס הוא צנוע יותר ביחס לוודאות תמונת העולם שלו, אולם דווקא משום כך הוא נוטל סיכון גדול יותר בחייו. "חולשתה של אמונתו" אם כך אפשר לקרוא לה, מבכירה את עוצמת הכרעה שלו. המאמין השני נוסח וויליאמס, זה המקבל את טענת האמונה כוודאית, מתייחס למאמין הראשון כביקורת הבאה: פירות האמונה שאותם מחפש המאמין הראשון אפשריים רק כאשר מתייחסים אל האמונה כוודאית ולא רק כאל הנחה לא-ודאית לפעולה. התפיסה האמונה כוודאית ולא רק כאל הנחה עדיפה משום שהיא נושאת פירות הפרוגמטיסטיים של ג'יימס, שהאמונה עדיפה משום שהיא נושאת פירות עשירים ועמוקים יותר כצידוק לאמונה, יכולה להיות בעייתית. שהרי אמונה השא פירות עשירים רק אם קבלתה לא תהיה תלויה בהנחות על תוצאותיה. לעומת זאת, המאמין הראשון בגרסתו של ג'יימס, הרואה כאמונה השערה בלבד להכרעה גדולה ובלתי-הפיכה, מתייחס אל אמונתו של השני כעניין שאין לו דרך להבין אותו. כיצד ניתן לאשר כוודאי מה שאינו ודאי? יש כאמונה מסוג זה קשיות-עורף, דוגמטיזם לא מובן, אפשר לומר - אטימות. כאמור, היכולת להאמין מרצון כפי שתואר אותה ג'יימס, תלויה בכך שהאמונה לגבי דידו היא קבלת השערה באופן לא-ודאי כבסיס להכרעה גדולה ולא-הפיכה. לעומת זאת, האמונה כפי שתואר אותה ברנרד וויליאמס, שבה להאמין ש X משמעותו להאמין ש X הוא אמיתי, אינה ניתנת לאימוץ כאמצעות הכרעה ישירה של הרצון. יאולם, ניתן לעדן יותר את מרכיב הרצון כאמונה מסוג זה שתואר וויליאמס. המאמין הודאי מאמץ אמונה מסוימת ש X אף שהיא לא עומדת בפרודיות הראיות הרגילה שהוא מפעיל ביחס לאמונות אחרות. אפשר לומר שאמונה לפי הגדרה זאת היא יצירה של 'חסינות אפיסטמית' בנוגע לטענות מסוימות. ישנן טענות על-אודות העולם שהמאמין אינו שואל ביחס אליהן את השאלות הרגילות - מניין לנו? איך אנו יודעים? ועוד. אל-לו למאמין לשאול 'מה למעלה ומה למטה, מה לפנים

ומה לאחר. היות ושלילת האמונה אינה טעות אלא חטא, הספק עצמו הפועל באופן רגיל לגבי כל טענה, הופך לאיסור. ניתן לומר אפוא את הדבר הבא: אדם אינו יכול לקבל מכוח הכרעתו ורצונו אמונה מסוימת כוודאית. דבר זה, כפי שהראה ווליאמס, אינו אפשרי באופן מושגי. אולם המאמין, לאחר שהוא מאמין ולא מכוח הכרעה, יכול מכוח רצונו והכרעתו לסוכם על אמונה זאת מפני ספקות שבאופן רגיל מופעלים על טענות אחרות על-אודות העולם. במוכן זה יוצרות אמונות אלה מרחב מקודש ומוגן, שאין להלך בו ברגל גסה של סברות והתחכמות. לרצון יש תפקיד מניעתי; הוא זה שמקנה לאמונה את מרחב החסינות שלה.

ניקח לשם הבהרה דוגמה אחרת לאמונה שאינה קשורה לתחום הדת ודוקא. נניח שהומניסטים דוחים את הטענה שהשתייכות גזעית של אדם קובעת באופן הסתברותי רחב את מנת המשכל שלו. בני אדם אמנם שונים במנת המשכל שלהם, אבל שוני זה אינו נקבע על בסיס של השתייכות אתנית או גזעית. להומניסטים יש רתיעה עמוקה כל כך מטענות גזעיות אמפיריות, שהם גם יישללו את הכריקה שלהן. אם יציע אדם מסוים הצעת מחקר שתכלול בדיקות סטטיסטיות מעין אלה, הצעתו תידחה כנושא לא רק מפני שההנחה נראית להומניסט כמופרכת, אלא שיש בעצם בדיקה דבר-מה פסול. אפשר לומר כי שוינגם של הגזעים הוא אמונה מוגנת, והיא מוגנת מסיבות נורמטיביות מובנות. בפילוסופיה נהוגה ההבחנה בין סיבות לימוקים. אדם שמאמין ב X בגלל היפנוזה, יש לו סיבה להאמין בדבר זה, אבל אין לו נימוק. באופן שונה מסיבה, נימוק הוא ראייה הקשורה באופן פנימי לתוכן האמונה שאותה היא מחזקת. בהתאם להבחנה בין סיבות לימוקים, ניתן לאפיין את היחס הפרופוזיציונלי של המאמין על פי תפיסתו של ברנרד ויליאמס בצורה הבאה: אמונה היא מצב שבו טענה מסוימת יש חסינות לא בגלל נימוקים מהסוג ההכרתי, אלא בגלל נימוקים מהסוג הנורמטיבי. נימוקים מעין אלה נמצאים במין מצב ביניים בין סיבות לימוקים. כמו במקרה של היפנוזה, אין הם תומכים ישירות בנוכחותה של האמונה, אולם מאידך, יש להם יחס נורמטיבי פנימי לטענות שעליהן הם מסוככים.

פעמים רבות, אוכזן של אמונה ראשיתו בערעור ההקשר המסוכך עליה. השאלה 'מהן טענות מקודשות?' היא תליית תרבות. אדם שלא אָמַן על התרבות הפסיכולוגית המודרנית, ירתע מן האופן שבו ילדים מתארים את הוריהם בהקשר של תרבות כוזבת. חלק מהמבנה של תרבות מסורתית נשען על כך שישנם דברים שלא אומרים על הורים ואפילו לא חושבים אותם. המאמין אינו מאבד את אמונתו באופן ישיר ומיידי. תחילה הוא מאבד את מרחב האיסורים המגן על האמונה מפני ספקות וחקירות, ומאחר שמעטפת זאת מתערערת – נחשפת האמונה עצמה לביקורת כמו כל טענה אחרת.

בשלב זה, האמונה עדיין לא איבדה את אמיתותה, אבל היא כן איבדה את קודשתה. לפיכך, כפי שנראה בהמשך, אוכזן אמונה ראשיתו פעמים רבות בשינוי של הרגישות הנורמטיבית ולא בערעור של הנחות יסוד עובדתיות. כאמור, המאמין באופן רצוני יכול לחסן את אמונתו. הוא יכול, לדוגמה, לאסור על קריאת ספרות שתערער את אמונתו, הוא יכול לדחות ספקות כביטוי ליצר הרע ועוד. עובדה זאת גורמת לעתים לבני האדם לכלכל בין החסינות המוענקת לאמונה ובין האמונה עצמה. ניתן באופן רצוני להגן על האמונה – אבל לא ניתן להשיג אותה מכוחה של החלטה. על האמונה בתורה מן השמים ניתן להגן באמצעות איסור על קריאת ספרות ביקורת המקרא, ואולם איסור על קריאה כזאת עדיין אינו אלא אמונה בתורה מן השמים. לא זאת בלבד, לעתים, מאמינים המשקיעים בהכרעות רצוניות על הגנת סביבת האמונה, עושים זאת כפיצוי על כך שאמונתם כשלעצמה אינה חיה ומיידיית. בעלי האמונה היודעים שאלוהיהם אמיתי אינם צריכים לבנות סביבו חומה ומגדל.

ההבחנה בין שני טיפוסים האמונה מביאה לכך שכחם פרופוזיציונלי, אמונה מבטאת מגוון רחב מאוד של אינטנסיביות באישור הטענה. מאמין יכול להיות אחד שמאמין כל עוד אין ראייה אחרת; או שהוא מאמין לעת עתה; או שהוא מאמין יחד עם מידה לא מבוטלת של ספקנות ואירוניה. עוצמתה של האינטנסיביות משתנה, כאמור, והיא יכולה להיות חריפה יותר, וכאשר בקצה הדרך מצוי המאמין שאין ראייה שבעולם שתניא אותו מאמונתו. מאמין כזה מגדיל את האמונה שלו ככל שמצב אי-האמונה סביבו מתרופף. אמונתו, אפשר לומר, תלויה בספק המכוסס, באלטרנטיבה השנייה שהוא עומד מולה. הוא אינו מפרש את אפשרות היעדר האמונה כראיה להפרכתה אלא כניסיון דתי שיש להתגבר עליו.

בתוך המגוון הרחב הזה של אפיין האמונה כיחס פרופוזיציונלי, מצויה תופעה מעניינת שיש לתת עליה את הדעת משום שהיא מאפיינת מצב אמונה של מאמינים לא מעטים, ומוסיפה מורכבות לא מבוטלת ליחס האמונה: ישנם מאמינים – ובבתי הכנסת שהתפללתי בהם היו לא מעט כאלה – המאמצים אמונות מסוימות בהיותם מתפללי בית הכנסת ויהודים; הם מחזיקים באמונות מסוימות כיהודים. לאמירה כזאת המשתמשת בקשר 'כ', יש שתי משמעויות שונות: המשמעות האחת תוחמת את האמונה המובעת להקשרו של תפקיד מסוים, בהתאם למקומה של נקודת מבט אחת שאותה הדובר מאמין. כאשר אדם כזה מקדים לאמונתו את הקשר 'כ' – הוא מבליע בכך שיש נקודת מבט אחרת שהוא יאמין בהקשרים אחרים או בתפקידים אחרים בחייו. שופט לדוגמה, יכול להטיל קנס חמור על עני מרוד ולומר 'לנאשם או לעצמו: 'פשוט אני מטיל קנס חמור על הנאשם גם אם הקנס ירושש אותו לחלוטין, וייקוב הדין את ההו; אולם פֶּאָדָם או פֶּבֶן הקהילה של אותו עני, אתן לו



לאחר המשפט צדקה שתעמיד אותו על רגליו'. דובר האומר 'פיהודי אני מאמין בכך ובכך', מרגיש נקודת מבט מסוימת שאינה מתייחסת לאותה אמונה מנקודות מבט אחרות שלו, למשל היותו מדען וכי'. אחד מגדולי חוקרי הסרטן שבודונו נוגד לומר בשבת 'מי שביקר' לכל חולה וחולה המטופל אצלו. תפילה זאת הוא אומר פיהודי שומר מצוות; ואילו פְּמדען ופרופא הוא נוקט פעולות שונות לחלוטין. מילית היחס 'כ' מביעה את העובדה שאיננו מחברים את כל אמונותינו לכלל מסכת עקבית אחת. אנו מאמצים נקודות מבט שונות בהקשרים שונים של חיינו. <sup>11</sup> הקידומת 'כ' פועלת כחסם; היא מעמידה את ההקשר שממנו מאומצת האמונה המסוימת, ומבודדת אותה מהקשרים אחרים.

המשמעות השנייה והעמוקה יותר של מילית היחס 'כ' אינה באימוץ נקודת המבט מסוימת, המניחה הנחה מובלעת שבהקשרים אחרים אנו מאמצים נקודת מבט אחרת; לעתים אמירה זאת מצביעה על זהות בסיסית המשותפת לדובר, אשר מכוננת את אופן השיפוט שלו על-אודות טענות שונות. לדוגמה, אם מסוים מביא בפני חברו ההומניסט סטטיסטיקות גזעניות. חברו ההומניסט משיב לו: 'ההומניסט אני דוחה את הטענות והאמונות הללו, אני מאמין בשוויון שבין בני האדם'. במקרה כזה, ההומניסט מצביע על זהותו הבסיסית. הוא אומר בכך: 'אינני מתכוון לדון עמך על פרט זה או אחר או לטעון טענות נגד; אפשר שאפילו אינני יודע כיצד להשיב לך – אולם הֶהומניסט אני דוחה ומאש את העמדות הללו'. במקרה זה, הקידומת 'כ' מצביעה על זהות בסיסית של הדובר ולא על נקודת מבט אחת מנירבות. היות והעניין נוגע לתחום המגדיר והמנחה את חייו ולא למאפיין שולי בהם – הוא מאמץ או דוחה טענות מתוך הצבעה על מה שנגזר מזהות זו. המשותף לשתי המשמעויות של השימוש במילית היחס 'כ' הוא, שבשתייהן הדובר חוסם כל דיון ומגביל את תחום הטענות האפשריות. במקרה הראשון החסימה והתיחום מתבצעים בכידוד נקודת מבט מסוימת מהקשרים אחרים בחייו; במקרה השני חסימת הטענות מתקיימת בהצבעה על זהותו הבסיסית שאין הוא מעוניין להתכחש לה.

## [ג]

בתוך המגוון הרחב של האמונה כיחס פרופוזיציונלי, מצויים מאמינים שתודעת אמונתם היא כזאת, שהם מערערים על עצם מושג האמונה. אדם מסוים הרואה מול עיניו את חברו לא יאמר לו 'אני מאמין שאתה עומד מולי'. חברו פשוט עומד מולו ואין צורך להאמין בכך. נוכחותו של האל כחייהם של

מאמינים אלה היא כזאת, שהקטגוריה של האמונה חסודה בעיניהם. האמונה לגבי דידם אינה הישג, ובודאי שאין הם נוקטים לקפיצה של אמונה'. המאמין הרואה באמונתו הישג, תוצר של ניסיון, נראה בעיניהם פגום, הוא מאמין שאיבד את התום הבסיסי הפשוט והישיר של האמונה. לרבים מאתנו יש זיכרון של מפגש עם מאמינים מיני אלה בימי חייהם (אני רואה בעיני רוחי את סבתי עליה השלום); זאת אמונה של יהודים יקרים ופשוטים, שבודאי מושג קפיצת האמונה' זר להם, לא רק מפני שהוא קשור בשפה טכנית פילוסופית מסוימת, אלא משום שהוא זר להתנסות הבסיסית שלהם כמאמינים.

ניתן לנסח מצב זה בצורה הבאה: אמונה כחייהם של מאמינים אלה, היא לא יחס-אל-טענה משום שלא נוצר המרחק בין המאמין לבין מושא האמונה שאמור להיות מתוך על ידי ניסוח של איזושהי טענה. אדם העומד מול חברו ורואה אותו, אינו מנסח טענה 'הנה חברי'. הוא פשוט עומד מולו ורואה אותו, ואינו נוקט להיסק. לעומת זאת, הוא יכול לנסח טענות שונות על אופיו של חברו, הנגזרות מהתבוננות בהתנהגותו. יחס האמונה של המאמין האגטיבי מאמין הזה אינו פרופוזיציונלי, משום שהישרות והנוכחות של מושא האמונה אינן נזקקות לבניית טענה, אף שלמאמין יש תמונת עולם וראית ובוררה. המאמין הזה אינו מסיק את קיומו של האל מקיומו של העולם, או מאירוע יוצא דופן כלשהו בעולם; הוא רואה את האל בעולם מולו כנוכח. יש להבחין בין מצב זה של מאמינים, לאלה המבססים את אמונתם על חוויה דתית יוצאת-דופן. ביסוס האמונה על התנסות חווייתית אישית ישירה גם היא היסק, משום שמדובר על פי רוב באירוע או באירועים נפשיים חד-פעמיים. נוצר פה סוג מסוים של היסק שאופיו הוא: היות ונוכחתי ישירות בקיומו של האל בחוויה מסוימת, אני מניח שהוא קיים תמיד וכדומה. המאמינים שבהם אנו עוסקים אינם מתנסים בחוויה דתית יוצאת-דופן; נוכחותו של האל היא מתמדת וחובקת-כול כחייהם והיא אינה מכוננת אירוע יחיד רבי-רושם. בעיני מאמינים אנט-מאמינים אלה, מי שאינו מאמין הוא קשה-עורף המסרב לקבל על עצמו את מה שעומד מולו או שהם מתייחסים אליו כמו שמתיתחם מי שרואה צבעים לעיור צבעים.

בשמו של אחד מגדולי המאמינים, 'חפץ חיים', הובא המשל הבא

(בתרגום מהמקור ביידיש):

ושמעתי ממנו פעם אחת שאמר כזה הלשון: אבא מחזיק את ילדו על זרועו, מנשקו, מחבקו, מאכיל אותו. ישאל מאן-שהוא את הילד: מי מחזיק אותך על הידיים? יענה לו הילד: אבי. יגיד לו מישוהו: לא זהו אבך? (תוך כדי שמצביע על אדם אחר), הילד יראה באצבע על אביו ויאמר הרי זהו אבי! הוא אינו צריך ראיות, הוא רק מראה באצבע: זהו אבי! במצב כזה יכולה להיות לו לילד אהבה

אמיתית לאביו, אך מה אם הילד אינו מכיר את אביו וצריכים להוכיח לו בראיות שזוהו אביו? או כבר לא יכולה להיות אהבה אמיתית.<sup>12</sup>

האמונה, כפי שהיא מתוארת כאן, היא למעשה פעולה של הצבעה. היא דומה להתנסות ראיתית מיידית וישירה ואין היא צריכה להיסק ואפילו לא לטענה. מאמינים רבים חותרים למצב זה של אמונה, בבחינת ניסיון להשיג את מה שהרומנטיקים תיארו כ'תמימות שנייה'. אפשר גם שההלכה, כעמדה נורמטיבית חובקת כול המנכיחה את הקב"ה כנוכחות מצווה, חותרת להגיע למצב כזה של אמונה. ואכן, אדם המקפיד בקלה כבחמורה, שכל צעד וצעד שלו מובנה על ידי מערכת החובות והאיסורים של ההלכה – אינו נוקט לקפיצת האמונה, שהרי היא מובעת ונוכחת בכל פעולה שלו. המציאות הנורמטיבית של ההלכה מתווכת את היחס אל העולם באופן מקיף כל כך, עד שהיא סוגרת כביכול את הפער האפשרי בין מושא האמונה למאמין.

האופן הזה של אמונה, הוא כאמור דרך לאפיין אמונה כיחס לא־פרופוזיציונלי, בלא לטעון שהאמונה היא מבע של עמדות כלפי העולם הנטולות תוכן ומידע עליו. בתודעתו של המאמין האנטי־מאמין מצויה תמונת עולם מסוימת מאוד, אולם מחמת ישירותה אין הוא מנסח אותה כטענה. ישנו מובן אחר קרוב אל סוג כזה של אמונה, שגם היא אינה יחס פרוֹפוזיציונלי, וברצוני לעמוד עליו. כאמור, הגדרנו לעיל 'יחס פרוֹפוזיציונלי' כמצב שבו האני עומד בפני טענה: הוא מכחיש אותה; מאשר אותה; יודע אותה; סובר שהיא נכונה וכדומה. כדי שייוצר יחס מעין זה עומד האני מול הטענה שאותה הוא כאמור מאמין/ דוחה/ מאשר ועוד, ואולם, פעמים רבות לא קיים מרחק כזה בין האני ואמונתו. האמונה היא אמנם טענה, אך האני לא מצוי ביחס אליה אלא הוא מכונן על ידה; הוזהות שלו מוגדרת באמצעותה. אפשר לומר שהאמונה מוטמעת בו, ובאמצעותה הוא בוחן את שאר הטענות על־אודות העולם. אמונה אינה יחס פרוֹפוזיציונלי לא משום שהיא אינה פרוֹפוזיציה, אלא רק עמדה או יחס – אלא משום שלא קיים מרחק המגדיר את מעמדו של האני אל מול הטענה כיחס.

כדי לחדד את המצב הזה מן הראוי לנתח תופעה הנפוצה בין לא מעט אנשים. ישנם כאלה שכאשר הם נשאלים על אמונתם, הם מגיבים את עצמם כלא־מאמינים או כספקנים. לעומת זאת, התגובות הרגישיות שלהם מעידות על כיוון שונה לחלוטין. אנשים כאלה בשעת מצוקה מתפללים לאל, מפחדים ממנו, אשמים כלפיו, חשים באהבתו, מודים לו ומבקשים את סליחתו.

מן הראוי להדגיש: רגשות משקפים טענות, מובלעים בהם תכנים שונים ומורכבים; לא כן תחושות שאינן משקפות טענות. כאב הוא תחושה גולמית שגם יצורים חסרי לשון מסוגלים לחוש אותה; רגשות, לעומת זאת, מהווים

תגובה מורכבת פרוֹפוזיציונלית וערכית לעולם. ניקח לדוגמה את רגש הפחד. האדם המפחד מביע אמונה מסוימת על מצב העניינים בעולם, הוא סבור שאירוע מסוים עתיד להתרחש ולהזיק לו. כמו כן, הפחד משקף גם זיקה מסוימת אל דברים בעולם, משום שללא זיקה זאת אף שדבר־מה עשוי להתרחש – הוא לא יתפרש כנוק. נניח לדוגמה אדם החוכך את כפות ידיו זו בזו והוא מפחד מכך שהוא מאבד תאי עור. תגובתו אליו תהיה: 'אתה צודק בתיאור מצב העניינים בעולם – אתה אכן מאבד תאי עור – אולם מדוע אתה מקיים זיקה דווקא לתאי העור הללו, הרי יבואו תאים חדשים במקומם?' רגש, אם כן, עלול להיות לא־רציונלי בשני מובנים: האחד באמונה שהוא מקפל בתוכו (לדוגמה: אני מפחד שהשארתי את הגו פתוח בבית וחוזר שוב ושוב הביתה כדי לבדוק ולגלות שהגו סגור); והאחר משום שהזיקה המתבטאת בו היא לא־רציונלית. ברגשות מצוי אפוא מטען פרוֹפוזיציונלי משמעותי. לא זאת בלבד, מטען זה אינו רק נלווה לרגש, הוא גם מכונן אותו כרגש מסוים. כיצד לדוגמה אנו מצליחים להבחין בכך שהרגש שאותו אנו מרגישים הוא רגש של פחד ולא רגש של אשמה? יש שיגידו שטעמם התחושתי של רגשות אלה שונה זה מזה, באותו מובן שאנו יכולים להבחין בין מיץ תפוחים ללימונדה. אולם יש שיטענו שאנו יודעים להבחין בין רגשות כגלל המטען הפרופוזיציונלי שלהם.<sup>13</sup> בהרגישי פחד, אני מאמין שיקרה לי משהו רע, ובהרגישי אשמה אני מאמין שעשיתי משהו רע.

רגשות של המאמין אינם אפוא תחושות סתומות. הם מביעים אמונות מורכבות. באשמה כלפי האל מובלעת טענה 'חטאתי כלפי האל'; בפחד מפני מובלעת טענה ואמונה שאלוהים שופט כל הארץ; ובתפילה אליו מובלעת האמונה שהוא רב־חסד ושומע תפילה. אגנוסטיים, ספקנים, ואפילו אתאיסטים מוצהרים מגלים ברגעים מסוימים שהאמונות המובעות בתגובות הרגשיות שלהם שונות לחלוטין ממה שהם מצהירים בכנות. התופעה המתוארת כאן אינה בבחינת סנטימנטליזם שטחי של בני אדם שלרוע נסוגים למצב מלאכותי ומזויף שהוא למעשה סימולציה של מצב אמונה. רגשות כאלה חושפים לעתים את רובדי העומק של האישיות שהאמונה מוטמעת בהם. ומה על בני אדם המרגישים אשמים כלפי האל על כך שהם מתכחשים לקיומו? אפשר שיש פרדוקס לוגי של ממש במצב הזה, אבל המבנה הנפשי שלנו לא נכנע לפרדוקסים הללו. המצווה להאמין, כפי שכבר טען רבי חסדאי קרשקש, היא חסרת מובן לוגי, משום שהיא מניחה מניה וביה את קיומו של האל המצווה, אבל כעמדה קיומית יש לה עומק רב והיא מצב התודעה של לא מעט מאמינים.

יורג מור טען שאדם אינו יכול לומר ברזומנית 'X אבל איני מאמין ש X'.<sup>14</sup> דומה שהמצב שבו אנו מתמקדים הוא מעין זה, והוא חותר תחת ההנחה של

מור. אדם הכופר במציאות האל אבל מתפלל אליו בעת מצוקה, הוא בבחינת זה היודע אבל אינו מאמין במה שהוא יודע. כיצד ניתן לתאר מצב זה לאשורו? התגובות הרגשיות שלנו מבטאות אמונות. כאמור, יש מרכיב פרוֹפּוּזיציוֹנָלי לפה, לאשמה או להכרת תודה. רגשות אינם תחושות עיוורות כמו כאב והנאה; כדי להרגיש רגשות כמו בוש, אשמה ודאגה, צריך מערך מורכב של ציפיות ואמונות. אולם אין בין המאמין והטענה המובלעת בתגובה הרגשית יחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי, האמונות הללו מוטמעות בו; הן מגדירות אותו רגש. לפי העתים שכיחות מוטמעת הטענה המעורפלת למדי שהאמונה היא רגש. לפי ההבחנה המוצעת, יש לטענה זו שני מובנים שונים: אם האמונה היא יחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי, המאמין אומר: 'אין לי דרך רגילה לאשש את הטענה הזו. אבל אני מרגיש שהיא אמיתית ורדאית'. האמונה היא עדיין יחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי – הרגש הוא זה שמגשר על פער הרגישות שבין האמונה והידיעה. אולם יש מובן אחר ועמוק יותר לטענה שהאמונה היא רגש. בדוגמאות שתוארו לעיל האמונה היא רגש לא משום שהרגשות הם גורם לאישוש של הטענה, אלא משום שהרגשות הם אופן המכע שלה.

בני אדם היודעים אבל לא מאמינים במה שהם יודעים, יכולים לנסות לשנות את התגובות הרגשיות שלהם. הם יכולים להשוות את מצבם לאדם הדואג לאהובו וממשיך לדאוג אף שאהובו הופיע בריא ושלם. במקרה זה, התגובה הרגשית אחרת להפנים את מה שהוא יודע. אם כך הוא המצב, עליהם לנסות להשתלט על הרגשות שלהם ולפטור אותם מכביעים שעדיין לא הפנימו את מה שפשוט וברור. לעומת זאת, לא מעט מאמינים מעניקים לתגובות הללו משקל רב יותר ומשמעותי. הם יודעים שלמרות הספקות, התהיות, הטענות והטיעונים – עמוק בתוכם האמונה מוטמעת בהם. האמונה במצב הזה הופכת לביטוי של זהות המאמין. היא אינה יחסו של המאמין לפרופוזיציה, אלא האופן שבו האני מזהה את עצמו על ידי הבעתה של הפרופוזיציה. כאשר האמונה היא מבע של זהות ניתן כמובן לוותר עליה, אולם ויתור כזה משמעותו קונברסיה, אובדן של זהות למען זהות אחרת.

ההבחנה שאני מציע כאן אינה בין האמונה כיחס לא־פרופוזיציונלי לבין האמונה כיחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי, אלא בין האמונה כמבע של זהות לאמונה כיחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי. דהיינו: בין האמונה כטענה שדרכה מביע האני את זהותו, לבין האמונה כטענה שלעומתה עומד האני ביחס של אימוץ, קבלה או דחייה. ניתן לנסח את ההבחנה בלשון הזאת: האם האמונה היא זיקה "פנימית" המכוננת את האני, או שהיא יחס "חיצוני" בין האני לטענה? המאמין בתורה מן השמים יכול לטעון שתי טענות: כזיקה פנימית הוא יטען: 'איני יכול לדמות את עולמי או את זהותי ללא אמונה זאת. אם אשלוּל אותה חיי יתרוקנו מאופיים וממשמעותם כרבים האינטימיים והבסיסיים ביותר שלהם'; כיחס

חיצוני הוא יכול לומר: 'אני מצוי ביחס של אימוץ או דחייה כלפי הטענה הזו, ואני בוחר לאמץ אותה'.

## [ד]

מהלך הדברים עד כה בחן את האמונה כיחס־אל־טענה. הדיון בקשר שבין אמונה לרצון העלה שני אופנים שונים של אמונה כיחס־אל־טענה. האופן האחד נוגע למאמין כפי שויליאם ג'יימס תיאר אותו – מאמין זה מתייחס אל הטענה שבאמונה כהיפתוח להכרעה גדולה ולא הפיכה; המאמין השני, כפי שברנרד וויליאמס מתאר, מתייחס אל הטענה שבאמונה כטענה שאותה הוא מאשר בוודאות, ואשר היא מוגנת מספקות ומפרצודורות ראייה רגילות שאותן הוא מפעיל כלפי טענות אחרות. בהקשר זה של הדיון באמונה כיחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי, נידונו שתי תופעות אמונה שהבהרתן מערערת על תפיסת האמונה כיחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי מכיוונים דומים, אם כי דיון בתופעות אלה עדיין לא שולל מרכיב של טענה המצוי ביחס האמונה. התופעה הראשונה של המאמין האנטי־מאמין, או ה'מאמין הפשוט', נגעה למקרה שבו האמונה דומה להתנסות בראייה ישירה ועל כן אין מרחק בין המאמין למושא האמונה כדי לפתח את האמונה כטענה שהמאמין מתייחס אליה; התופעה השנייה נגעה למצב שבו לא קיים מרחק בין המאמין וטענת האמונה, כאשר טענה זו מוטמעת בתגובות הרגשיות הבסיסיות שלו אל העולם. שתי תופעות אלה אינן מערערות על כך שיש באמונה מבע של מידע על העולם, ואולם תיאורו כיחס בין הסובייקט לבין טענה הוא פשוטי מדי.

חלופה אחרת חריפה יותר לאמונה כיחס פרוֹפּוּזיציוֹנָלי, מצויה במגוון עשיר ומורכב לא פחות הקיים בתפיסות המתמחיתות לאמונה כיחס לא־פרופוזיציונלי, והמנסות לרוקן את האמונה מכל טענה על־אודות העולם. האמונה, לפי תפיסת אלה, היא עמדה של המאמין כלפי העולם, אבל לא טענה שהוא מתייחס אליה. האמונה כעמדה מתוארת לעתים כרגישות, כסוג של קשב, שבו העולם הופך ממרחב סיבתי קר ומנוכר למסתורי ומפלא. יש המתארים את האמונה כסוג של תום, כעמדה המשתחררת מביקורתיות ומספקנות; כמו כן היא מתוארת כהתמסרות, כניסיון של האדם להסיר מעצמו את ההיכרים של האחריות. לעתים האמונה מתוארת במגמה הפוכה להתמסרות: כאור־רוח, כתקווה, כמקור מתמיד לפעולה. המאפיין מהלכים אלה הוא שהם עוסקים יותר ויותר באיש האמונה, כניטיותו, באופיו, בעמדה הבסיסית שלו כיחס לקיום וליקום; אין הם עוסקים במה מאמינים ובמה אין מאמינים, אלא מיהו המאמין וכיצד מאפיינים אותו.

המשותף לכל תיאורי אמונה אלו הוא הגרסה שלאמונה אין תכנים פרופוזיציונליים מסוימים, ועל כן היא יחס לא-פרופוזיציונלי. הבהרה של חלק מן הגישות הללו מחייבת לערער במידה מסוימת על ההבחנה המולכיה אותנו לאורך כל המאמר בין השאלה 'כמה ראוי להאמין' לשאלה 'מדי אמונה'. תפיסות מסוימות לא-פרופוזיציונליות על אמונה נתמכות בעמדה הבאה: היות ומושאה של האמונה הוא האל הנשגב השונה במהותו מכל מה שמצוי, אין באפשרותנו לטעון על-אודותיו כל טענה. כפי שהראה הרמב"ם בתורת התארים השליליים, משמעותו של תיאור האל בשפה היא הכפפתו לרצף של קטגוריות משותפות בינו לבין דברים ביקום, ובכך יש פגיעה באחרותו המוחלטת של האל. לפי תפיסה זאת, שמנחיה המודרניים היהודים הם ליברליזם וגולדמן, האמונה מעצם מושאה לא יכולה להיות אפוא יחס פרופוזיציונלי, משום שאת מושאה לא ניתן לתאר באופן של טענות בשפה.<sup>15</sup> הערעור על המרכיבים הלשוניים החיוביים של האמונה אינו מחליש אותה בתפיסה זאת. היות והאמונה אינה מתארת דבר בעולם, המאמין אינו מעגן אותה בציפיות עובדתיות מסוימות או בראיות פסכודמדעיות; היא כולה תוצר של יחס בלתי-מוחלת, שבו המאמין הניצב מול העולם הקר והריק מאשר את מחויבותו אל האל באופן בלתי-תלוי בעובדה כלשהי.

מקורם של לא מעט מההיתארים האלה של האמונה, הוא בניסיון להיפטר מהטענות המסוימות של האמונה, ניסיון הקשור במבוכה מהתמונות המטאפיזיות המסוימות של המאמינים. ואולם, כיצד ניתן לתרגם יחס פרופוזיציונלי מעין 'אמונה בתורה מן השמים', ליחס לא-פרופוזיציונלי? הויתור על האופי הפרופוזיציונלי של האמונה אינו מספק, ובוודאי הוא לא יוצר הגנה מספקת למבנה האמונה המסורתית המכיל סדרה של טענות על-אודות העולם. נראה שהזרם הזה נוטל עמדות שהן תנאי ליחס פרופוזיציונלי של אמונה, והופך אותן לאמונה עצמה. אפשר שיש צורך בעמדה כמו תוס, קשב, מסירות, ענווה ומחויבות כדי להאמין, אולם העמדות האלו עצמן אינן אמונה; הן יכולות, באופן עקרוני, להכיל כל אמונה.

קיימות גרסאות אחרות לתפיסת האמונה ליחס לא-פרופוזיציונלי, והן צומחות כפירוש והרחבה של הפילוסופיה המאוחרת של לודוויג ויטגנשטיין. בהערותיו הרבות על השפה הדתית, ניסה ויטגנשטיין כדרכו לבחון האם מבני האמונה הנראים כטוענים דבר-מה על-אודות העולם הם אמנם שווי-ערך לטענות המתמירות לתאר את העולם. לדעתו, בחינה מדויקת של הקשרי השימוש של מבני האמונה מגלה, שעל אף שעל פני השטח הם נדמים כטענות – הם אינם טענות. הניסיון לברר את עמדתו הוא מרכזי אפוא לשאלה אם האמונה היא אמנם יחס-אל-טענה, ואם לא – מהי? מבין פרשני ויטגנשטיין יש שטענו שמבני אמונה אינם מוסרים כל אינפורמציה על-אודות

העולם, אלא הם מבטאים את יחסו של המאמין אל חייו ואל העולם. לדוגמה, מבע אמוני כנון: 'העולם נברא, אינו תיאור עובדתי של מקור היקום, אלא ביטוי ליחס אל החיים והיקום כאל מתנה. מבע אמונה אחר כדוגמת 'יהיה יום הדין', אינו תחזית עובדתית למה שעתידי להתרחש, אלא ביטוי ליחסו של המאמין אל חייו כרצף שאותו הוא חי מתוך תודעה מתמדת של שיפוט והערכה. לפי גישה זאת, ויטגנשטיין מתרגם מבני אמונה דתיים הנראים כיחס פרופוזיציונלי המספק אינפורמציה על היקום, ליחס אקספריסיבי המתאר את עמדותיו של המאמין.

הקשר שבו ויטגנשטיין נשמע קרוב לפרשנות זאת מצוי בהערותיו על ג'יימס פרייזר.<sup>16</sup> פרייזר, בעבודתו הגדולה, מפרש ריטואלים מאגיים קדומים כניסיונות לחולל דבר-מה על בסיסה של תאוריה סיבתית על העולם, תאוריה מופרכת בעליל. ויטגנשטיין מבקר את פרייזר על תפיסה סיבתית של ריטואלים. לדעתו, ריטואלים הם מחוות של הכעה אנושית בסיסית העושה עלינו רושם, והם אינם פועל יוצא של תאוריה סיבתית. אדם הרוקע בכעס על האדמה אינו סבור שהוא פועל באופן סיבתי כדי ליצור תוצאה רצויה; הוא למעשה מביע זעם. אם ישנו ריטואל מאגי של יצירת דמות של האויב ונעיצה של סיכות בדמות זאת, אין צורך להניח שבפנינו תאוריה סיבתית הבנויה על הרעיון שפעולה על הסמל משפיעה באופן סיבתי על מעמדו של המסומל. אם כך היו הדברים, שואל ויטגנשטיין, מדוע מושחים אנשים אלה את חציהם ברעל בזמן הקרב? לכאורה הם כבר סיימו את המלאכה בנעיצת הסיכות בדמות האויב. נראה בעליל שללחצים אלה יש תמונה סיבתית שהיא מאוד סבירה על כיצד פועלים בעולם. מבחינתם, פגיעה בצלמו של האויב אינה אלא מבע של שנאה כלפיו, מבע של עוינות וכעס, ולא פעולה סיבתית הבנויה על תאוריה שגויה.

גישה אקספריסיבית למבני אמונה נראית בעייתית משום שגם יחס אקספריסיבי מניח טענות מסוימות על-אודות העולם. המבע 'כואב לי', כפי שוויטגנשטיין טוען, הוא לא דיווח ותיאור של מצב מנטלי, אלא הוא למעשה ביטוי אקספריסיבי של הכאב עצמו. ואולם, מבע כזה, גם אם הוא לא מביע עובדה, הוא נשען עליה ומבליע אותה. לולא עובדת הכאב לא הייתה סיבה לזעוק אותה. כיצד אפשר לדוגמה להתייחס לעולם כאל מתנה בלא להניח שהוא אכן מתנה? גם אם ניתן להעמיד יחס כזה כחף מכל טיעון, עדיין התפיסה האקספריסיבית היא צרה ורידוקטיבית מדי כתיאור הולם את חיי המאמינים. אפשר שיש בתפיסה המרוקנת את האמונה מטיעונים מוצא מסוים למשבר הדת המודרני, אולם ודאי שאין בה ביטוי הולם לניתוח מצב האמונה כתופעה רחנית והיסטורית. מלבד זאת, נראה שכפירוש של ויטגנשטיין עצמו, בפנינו הצעה פשטנית מדי.

גרסאות מתחכמות ומעניינות יותר של פרשני ויטגנשטיין עלו מתוך הניסיון להשוות את מבעי האמונה למשפטים שאותם כינה ויטגנשטיין בספרו על הוודאות 'משפטי מסגרת'. דוגמה למשפט מסגרת הוא המשפט: 'העולם היה קיים לפני שנולדתי'. משפט כזה אינו טענה במונח הרגיל שלה; טענות מתאפיינות בכך ששלילתן מובנת לנו ולכן בין היתר אנו טורחים לטעון אותן. לעומת זאת, שלילה של משפט מסגרת אינה מובנת לנו. ניתן למשל לטעון שקיימים כוכבי לכת נוספים, משום שהשלילה של טענה זאת מובנת לנו, אבל טענה כללית ומקיפה כמו 'עצמים פיזיקליים קיימים' היא משפט מסגרת. משפטי מסגרת מעין אלה מובלעים בכל הפעילות שלנו, הם לא הבסיס לפעילות הזאת אולם בלעדיהם לא ברור כיצד ניתן לטעון איזושהי טענה. האמונה בשפה הדתית כדוגמת 'אלוהים קיים' אינה טענה רגילה, היא מעין משפט מסגרת דתי. המאמין אינו טורח להצהיר על אמונה זאת כבסיס לאורח-חיוו הדתי; היא מובעת על ידי הדיבור על האל ואל האל, היא משתמעת מן הפרקסיס הדתי כולו. במקרה שהאמינים מצהירים על אמונותיהם, גם הצהרה זאת היא חלק מפעולה ריטואלית כלפי האל ובתוך אורח-החיים שלהם. התפקיד של משפטי מסגרת הוא לאפשר להבחין בין אמת ושקר, במונח זה משפטים מעין אלה אינם נתונים לשיפוט אם הם אמיתיים או שקריים, הם מאפשרים לנו להבחין את ההבחנות הללו בהקשר החיים שבו הם משמעותיים.<sup>17</sup> לפיכך, דחייה של משפט מסגרת אין משמעותה טענת, אלא זוהי היתקנות מאפשרויות האמת או הטעות בתחום השיפוטים שמשפט המסגרת מובלע בו ומאפשר אותו. באותו מובן, להפסיק להתפלל ולנתק את עצמך מהאל אין משמעותו טענת, אלא נטישה של מערך אמונות ואורח-חיים שלם שמתלווה לשיח מעין זה.

לפי גישה זאת, מן הראוי להשוות את השאלה על-אודות מציאות האל לא לשאלה על-אודות מציאות אובייקטים אחרים בעולם, כמו השאלה האם קיימים חיים מחוץ לכדור הארץ; השוואה מועילה יותר לשאלת קיומו של האל היא השאלה האם קיימים אובייקטים פיזיקליים. אין מובן רציני שבו נוכל להשיב על שאלה מעין זו, משום שההנחה המובלעת על-אודות קיומם של אובייקטים פיזיקליים מאפשרת לרדן על קיומו או על אי קיומו של אובייקט זה או אחר. לפיכך, את משפטי המסגרת מעין אלה לא רק שאין אנו מנסחים כטענות, שהרי הן מובלעות בכל הפרקסיס שלנו, אלא שאין אנו מחפשים להם צידוק, משום שהם הקריטריון שיש בידינו לאיזושהי צידוק. האמונה באלוהים מתפקדת באותו אופן באורח-החיים הדתי.

האנלוגיה המוצעת בין משפטי מסגרת לאמונות היא עשירה ועמוקה, וכפי שאראה בהמשך היא מתארת נכונה בהרבה מובנים את מקומה של האמונה בפרקסיס הכולל של המאמין. ואלם, נראה שיהיה זה מרחיק-לכת לטעון

שהמאמין אינו מבין את שלילת האמונה באותו מובן שאיננו מבינים שלילה של משפטי מסגרת. לא זאת בלבד. המאמין נאבק לעתים בספקותיו שלו, ואפשרות השלילה של האמונה עומדת לפתחו של המאמין פעמים רבות בחייו.<sup>18</sup> הטענות המובעות כאמונה מתפקדות אמנם באופן שונה מטענות אחרות על-אודות העולם, ומשום כך מצב האמונה הוא ייחודי. אולם בעקבות ויטגנשטיין יש לנסות לאפיין בצורה שונה את אופן התפקוד השונה של טענות האמונה, וממילא את יחס האמונה.

בהערות השונות שלו על אמונה דתית מברר ויטגנשטיין את השאלה האם הצהרת אמונה כדוגמת 'יהיה יום הדין' היא טענה בעלת אופי חייווי כדוגמת הטענה 'כדור הארץ עומד להתחמם והחיים האורגניים ייעלמו ממנו'. לפי תפיסתו של ויטגנשטיין, משמעותם של מבעים מתבררת מהקשרי השימוש שלהם. לפיכך, שאלה זאת אמורה להיבדק לא מתוך המבנה הסמנטי של המבע עצמו, אלא מהאופן שבו הוא מתפקד בחייו. למבעים המכילים טענות על-אודות העולם יש משחק שפה מסוים: אנו שוללים אותם, בודקים אותם, אנתנו מייחסים להם סבירות, אנו מביאים להם ראיות ועוד כהנה וכהנה. בדיקה של מבעי אמונה מראה שאין הם מתנהגים בתוך משחק השפה של טענות רגילות על-אודות העולם.

מתוך ההערות השונות של ויטגנשטיין ניתן לחלץ חמישה הקשרים מהותיים שבהם ניתן לראות שאמונות בעלות אופי דתי מתפקדות באופן שונה מטענות חייווי רגילות: (א) כחלק ממשחק השפה של טענות חייווי ניתן למשל לומר: 'סיכוי סביר שכדור הארץ יתחמם אבל אין פה ודאות מוחלטת'. המרחק בין הרואה בטענה זו ודאות לבין המייחס לה סבירות גבוהה אינו גדול. ואלם, כאשר אנו ניגשים לתחום האמונות הדתיות הקשר השימוש הוא שונה לחלוטין. קיים מרחק עצום בין מי שאומר 'יהיה יום הדין' לבין מי שאומר 'ככל הנראה יהיה יום הדין';<sup>19</sup> (ב) הברל נוסף בין טענות חייווי רגילות למשפטי אמונה נגלה ביחס שבין אלה האוחזים בהן לאלה השוללים אותן. שלילה של חייווי רגיל נחשבת בעיני המאמין בו טעות, אפשר לומר אפילו טעות גדולה; לעומת זאת, שלילה של האמונה 'יהיה יום הדין' אינה נחשבת בעיני המאמין טעות בחייו, היא נחשבת כפירה וחסא;<sup>20</sup> (ג) מרכיב נוסף של השוני בין חייוויים ואמונות הוא שמבטן האמונה נמדד באופן שבו היא מחוללת שינוי בחייו. אדם יכול לקבוע תחזית סבירה שעישון סיגריות מקצר את חייו, אולם הוא ממשיך לעשן ללא קשר לתחזית שלו. אדם המאמין ביום הדין אינו יכול להגיד 'אני מאמין ביום הדין אבל אין זה נוגע לחיי'. אימת יום הדין היא פנימית לאמונת יום הדין;<sup>21</sup> (ד) מרכיב נוסף של ההבדל בין טענות רגילות ואמונות הוא שהיחס של אדם שאינו מאמין לאמונות הוא לעתים לא רק חוסר הסכמה אלא אי-הכנה. אדם שאומר 'עישון מסכן חיים' סותר את

האדם שאומר 'עישון אינו מסכן חיים'. לעומת זאת, מי שאומר כתגובה למאמין ביום הדין 'איני מאמין ביום הדין' – לא ברור שהוא סותר אותו.<sup>22</sup> אפשר לומר שהוא טוען שהאמונה הזאת אינה אומרת לו דבר ואינה משתקת שום תפקיד בחייו, או שאין הוא מבין אותה באופן מלא, אולם בכל מקרה, שלילתה של האמונה הזאת אינה סתירה ישירה; (ה) הכדל אחרון בין האופן שבו מתנהגות טענות חיזוי רגילות כשפה לבין אמונות כדוגמת האמונה ביום הדין, הוא בחיפוש הראיות ופרוצדורות הציידוק. אנו מצדיקים טענות שונות על ידי ראיות. האמונה לעתים נראית לנו כנפגמת על ידי הראיות או כזו שהראיות אינן מוסיפות לה דבר.<sup>23</sup> נניח, שואל ויטגנשטיין, שיש בפנינו אדם שבאופן קבוע החיזויים שלו מתממשים. אדם זה בא ואומר לנו 'יהיה יום דין'. אפשר שנקבל עובדה זאת כחיזוי נכון אבל אין זה הופך אותנו למאמינים ביום הדין. אישור של האינפורמציה על-אודות העולם שמכילה האמונה עדיין אינו ממצה את יחס האמונה.

הבנה מעמיקה של ההבדלים האלה בין טענות אמונה לטענות אחרות מצויה בהקשר אחר מאשר ההשוואה בינן לבין משפטי מסגרת. לצורך ההבחנה ביניהן יש להקדים הבחנה מקובלת בפילוסופיה של הלשון ובאתיקה בין משפטים מתארים לבין משפטים מעריכים ושיפוטיים. המשפט 'אסור לגנוב' אינו מתאר דבר-מה כעולם; הוא הנחייה לפעולה, לפיכך הוא משפט מעריך נורמטיבי. משפטים אלה אינם מוסרים מידע כלשהו על-אודות מצב העניינים ביקום, הם מביעים את הנורמות שאנו מטילים על עצמנו כמונחי התנהגות. לעומת זאת, לפי גישה זאת המבחינה בצורה חדה בין עובדות לערכים, תיאורים של עובדות בעולם אינם מכילים מרכיבים של הראוי אלא של המצוי. ואולם, יש משפטים שקשה להבחין בהם בין הנורמטיבי והתיאורי. לדוגמה, אם אדם קובל כלפי חברו 'הבטחת לי', יש בטענה זאת צירוף של מידע על אירוע בעבר, יחד עם תביעה נורמטיבית. בהינתן הסכמה על כך שהבטחה הייתה מרצון ושאינו סיבה מהותית אחרת לדחות את קיומה – אדם אינו יכול לומר 'אכן הבטחתי אבל איני חייב לך דבר'. לא ניתן להפריד בין האירוע לחובה המשתמעת ממנו, מפני שמושג ההבטחה כשלעצמו כמתאר פעולה מניח נורמה. מבעי האמונה נבדלים מטענות פרופוזיציונליות רגילות, משום שהם מביעים דומים שבהם לא ניתן להבחין בין התיאורי והנורמטיבי.

נחזור לפערים שוויטגנשטיין מצביע עליהם בין טענות חיזוי לאמונות. הפערים הללו נגרמים מכך שמעבר למידע שמוסר המאמין על העולם, קיים בטענתו שיפוט נורמטיבי שאין להפריד אותו מהתיאור. כפי שראינו, ויטגנשטיין הצביע על כך שבין האומר 'תהיה מלחמה' לבין האומר 'סכרי שתהיה מלחמה', לא קיים פער עמוק כל כך. לעומת זאת, בין האומר 'יהיה

יום הדין' לבין האומר 'סכרי שיהיה יום הדין' יש פער עמוק מהותי. עניין זה נובע מהאופי הנורמטיבי של יום הדין כאירוע בעיני המאמין. במובן דומה קיים פער עמוק בין הטוען 'אסור לשקר' לבין מי ששייב לו 'כנראה אסור לשקר'. במקרה זה, המשיב לא הבין את המשקל המוחלט של המושג 'אסור' בשימושים המוסריים שלו. המרכיב הנורמטיבי המובלע באופן שאינו ניתן להפרדה ממשפטי אמונה, מסביר גם את העובדה שלא ניתן להפריד בין המבע של משפטי אמונה להשתקפותם בפועל בחיי המאמין. אנו נוכל אדם האומר 'אני סבור שהעישון מקצר את חיי אולם זה לא מגע ממני אי פעם מלעשן' – הקביעה 'העישון מקצר את החיים' מתפקדת כמשפט תיאורי מובהק. לעומת זאת, לאדם האומר 'אני מאמין שאסור לשקר', אולם מעולם לא היססתי לשקר או לא הרגשתי אשמה על ששיקרתי', קשה לייחס את האמונה הכנה באיסור לשקר, או שאפשר שאין הוא מבין את משמעות המשפט. כמו כן, השלילה של משפטי אמונה היא עצמה נתפסת כחטא או ככפירה בעיני המאמין מפני שקיים בה המרכיב הנורמטיבי. שלילה של מבע נורמטיבי אינו סתירה; הוא לעתים מבע לכך שהערך אינו אומר לי דבר, שאין לו משקל בחיי.

השילוב הבלתי-ניתן-להתרה בין ערך לעובדה כאמונה דתית, הוא גם הסיבה לכך שפעמים רבות מי שאינו מאמין אינו שולל את האמונה – הוא לא מבין אותה. הוא אמנם מצליח לזהות את הטענה כמשוה המוסר אינפורמציה על העולם, אולם הערך העוסף אותה לא ברור לו.<sup>24</sup> נתאר לעצמנו אדם שמעולם לא היה בבית הכנסת ולא יודע דבר על נוהגי התפילה. מתוך מכלול הפעולות שהמתפללים מבצעים, אין הוא יודע לזהות אילו פעולות הן בעלות אופי מיוחד, מחויב וריטואלי, ואילו פעולות הן אינסטרומנטליות. הוא מניח לדוגמה שתלית המעילים ביום חורף. אבל האם אינסטרומנטלית – צריך פשוט לתלות את המעילים ביום חורף. אבל האם לדוגמה פתיחת ארון הקודש להוצאת ספר התורה היא כזאת? נניח שהוא סבור שפתיחת הארון נעשית רק משום שצריך להוציא משם את ספר התורה – אדם זה נמצא כמצב שאין הוא מבין את משמעות האירוע אף שהוא יכול לתאר אותו. הרושם שמוחזר האירוע על המתפללים הוא כזה שהם חורים את פתיחת ארון הקודש כמעין התגלות. הצופה עשוי שלא לזהות את העובדה הזאת. פערי ההבנה ביחס לאמונותיהם הדתיות של האחרים, נובעים לעתים מכך שאינו מצליחים לזהות את הקשר המשמעות הערכי שנלווה למידע המועבר בפסוקי האמונה.

הכדל החמישי שהעמיד הדין של ויטגנשטיין בין אמונה דתית לטענה רגילה על-אודות העולם, קשור לפרוצדורות הראיות והאישוש שאנו מפעילים ביחס לאמונה לעומת הטענה הרגילה. מהימנותם של האירועים ההיסטוריים

שעליהם מושתתת האמונה, אינה נבחנת כביכול בקריטריונים רגילים של היסטוריה. אפשר לומר שבדיקתם של האירועים ההיסטוריים של המקרא באותם אופנים של בדיקת אירועים אחרים על ידי ממצאים ארכיאולוגיים, תעודות משוות או הסתברויות סטטיסטיות, איננה היטבה לאובדן אפשרי של אמונה, אלא היא עצמה כבר סימפטום של אובדן אמונה. אירועים אלה נושאי ערך ביחס למאמינים, והם מאמצים אותם כאמיתיים לא בגלל שאלות הסתברותיות רגילות, אלא משום שהם חלק מעולם שלם של משמעות ביחס לחייהם.<sup>25</sup>

נשוב לשאלה האם אמונה היא יחס פרופוזיציונלי או לא. לפי הניתוח הזה, האמונה אינה יחס-אל-טענה במובן הרגיל של המילה, משום שהטענה שבאמונה היא לא-פרופוזיציה מהסוג הרגיל, כזו המוסרת מידע נכון או לא נכון על העולם. אמונה מכילה אמנם מידע על העולם, ואין לעשות לה דרוקציה לעמדות או לנורמות הבאות מן הסובייקט החוצה, אבל יש בה שני מרכיבים מרכזיים המבחינים אותה מטענה רגילה ואפילו גדולה על-אודות הקיום: המרכיב הראשון הוא הקשר הקרוב, אם כי הלא-מלא, בינה לבין משפט מסוגת. אמונה, כמו משפט מסוגת, היא לרוב מובלעת בפרקטיקה שלנו כולה, והיא נתמכת על ידי ותומכת בה ברזמית. כחיי היום יום של המאמינים הם אינם רואים שום הקשר שיש להצדיר על אמונתם מעבר לפעילות עצמה; המרכיב השני הוא חוסר היכולת להבחין במבטי אמונה בין עובדה לערך שכן הם מעורים זה בזה. האמונה 'אלוהים קיים' היא גם טענה נורמטיבית על העולם, היא מעניקה לו ערך מסוים, תכלית ואפילו צידוק. יחס האמונה הוא אפוא יחס לא-פרופוזיציונלי, אולם לא ניתן למצות אותו כביטוי של יחס נורמטיבי או סובייקטיבי של האדם.

## [ה]

בניסיון שנעשה בסעיף הקודם להבהרת שאלת יחס האמונה, יש כרי לתורם להבנת שאלה מרכזית אחרת והיא: כיצד אנו מתארים תהליך של אובדן אמונה. התפיסה הפרופוזיציונלית של אמונה מניחה תמונה מסוימת של אובדן אמונה ושל תהליכי חילון, ויש לעמת אותה עם התפיסה המרכזית יותר. הבהרה מלאה של העניין מחייבת הקדמה מסוימת ביחס לפרקטיקה התאולוגי ולמעבר שבין המקרא לימי הביניים, או מה שראוי לכנותו – המעבר בין דת לתאולוגיה. הפרקטיקה התאולוגי בנוי על ההנחה הבאה: ישנן כמה הנחות יסוד מטאפיזיות שניתן לחלץ מתוך הפרקטיקה והנרכיב הדתי, כך לדוגמה סיפור יציאת מצרים, המניח הנחות מטאפיזיות על קיומו של האל ועל יכולתו.

התפקיד של התאולוגיה הוא לחלץ אמונות יסוד אלה מהסיפור שאינו מצהיר עליהן, אלא כמובלע, לזקק אותן ולהגן עליהן או לפרש אותן מחדש בהתאם לאמות מידה רציונליות משותפות. התמונה הבסיסית של המבנה הדתי שמספק הפרקטיקה התאולוגי הוא כזה, שהאמונות העומדות בצורת טענות בניוית לתלפיות הן הבסיס של המערכת כולה, וביכולת להגן עליהן תלוי גם עתידה של המערכת כולה. התאולוגיה, לפי גישה זו, מנסה לפשט ולזקק מתוך פרקטיקת שלם של תורה ומצוות את הנחות היסוד המטאפיזיות שלו, לברר אותן ולשייף אותן, ולהגדיר עד כמה הן תקפות. התאולוגיה היא למעשה הפיכה של הזיקה הפנימית ליחס חיצוני. כפעולה של רפלקסיה, היא מחצינה את המרכיבים הפרופוזיציונליים של האמונה, מעמידה את האני מולם שבוחרן אותם בין היתר בהקשר שיטתי אל מול תובנות אחרות שיש לו. המקרא וספרות חז"ל אינם מנסחים באופן שיטתי את התכנים הפרופוזיציונליים המוטמעים בהם; המקרא אינו מספר לנו שיש אלוהים כהנחת יסוד; הוא מוסר לנו סיפור בריאה שבו ללא אלוהים אין לסיפור משמעות. המעבר מן המקרא וחז"ל לפילוסופיה היהודית כימי הביניים אינו לפיכך מ'אמונה ב' אמונה ש', אלא מאמונה כזיקה פנימית המהווה מבע של זרות, לאמונה כיחס פרופוזיציונלי.

התפיסה הפרופוזיציונלית התאולוגית של האמונה הכתיבה לחוקרים אחרים תמונה חלקית ואפשר אף מוטעית על משבר האמונה שהיהודי המודרני ניצב בפניו. לפי תפיסה זאת, ערעור של אמונות היסוד הללו, ובעיקר אמונת ההתגלות, משמעותה השמטת הנדבך הבסיסי שעליו נשענת התורה והמצוות, ועל כן המשבר של היהודי המודרני הוא טוטלי. התפיסה הזו של השבר המודרני היא נחלתם של ליאו שטראוס, יוליוס גוטמן, גרשם שלום והתמונה הוויטגנשטיינית של האמונה מציבה חלופה להבנת תהליכי החילון והאמונה. היכרות אינטימית עם הסוציאליזציה של הדת חושפת את העובדה שהכניסה אל הדת אינה מחזילה בקבלה מפורשת ומנוסחת של אמונות היסוד שכביכול משמשות בסיס יציב והכרחי לשאר המבנה. האדם הדתי, ניתן לומר, למד להתפלל לפני שהוא לומד שיש אלוהים. קיים מערך שלם של פרקטיקה המבליע את האמונות האלה, אבל בעצם האמונות האלה אף פעם לא פנימיות לא נלמדות ולא מבוררות. במובן הזה, כל הנחות היסוד הן כולן פנימיות לפרקטיקה עצמו. חשוב להדגיש שלא רק הכניסה אל הדת, אלא גם היציאה מן הדת אינה מתגלמת באותו רגע שבו המתפקד אומר לעצמו שאולי ההתגלות לא התרחשה ואולי אין אלוהים, וממילא עולמו הקודם מתפורר לו; היציאה מן המערכת כמו הכניסה אליה, היא תהליך מורכב הרבה יותר מהשאלה האם אתה מאשר או דוחה את אמונות היסוד האלה, שבלעדיהן אין למערכת קיום.

ההתנסות של הכניסה אל הדת שוללת את ההנחה של מה שמכונה בלעז foundationalism – אותה תפיסה המניחה מין מבנה קרטזיאני שבו המאמין מתחיל בקבלת אמונת היסוד, וממנה הוא צועד הלאה למעלה ולמעלה, כאשר הפרקסיס בנוי על האמונה הזאת. לפי אותה תפיסה, אם עורערה אמונת היסוד, כל הבניין הזה קורס, והמאמין שואל מה אני עושה עכשיו? האם אני יכול לחזק את האמונה?

תמונת היחס בין האמונות והפרקסיס אינה תמונה של מבנה שבו אמונות מתפקדות כנדבכי יסוד, אלא היא דומה יותר לגשרים שבהם כל רכיב נשען ומחזק את הרכיב האחר. כלומר, הפרקסיס ברוֹמנית נותן מבע ומוכן לאמונה וגם מעגן את האמונה וחוֹר הלילה. ראשיתו של משבר אמונה אינו בערעור אמונות היסוד, אלא בהתרוקנותן ממשמעות ואובדן של זהות שבה המערכת כפי שהיא, החיים הדתיים במלואם, אינם מובנים יותר ואינם מספקים תוכן. אם נחזור לאמירה שטענות האמונה הן שילוב בלתי־ניתן־להתרה של מבע נורמטיבי ותיאורי כאחד, נגלה כי משבר האמונה נובע לעתים מאובדן הכוח הנורמטיבי של הטענה. זוהי יותר התרוקנות של תודעת־ערך ופחות מבע של ספקנות על טענות מטאפיזיות או היסטוריות שהזדהו טוענת. ניתן לומר שהתרוקנות הערך של האמונות הדתיות עלולה לחשוף אותן לפורצוֹרות הרגילות של בדיקת טענות על־אודות העולם, פרוצדורות הנקטות במדע ובוהיסטוריה כפי שהם בידינו. אובדן האמונה ממוקד לא־דווקא בערעור ערך האמת של הטענות המובלעות כה, אלא בהתייחסות ביקורתית אל טענות אלה לאחר שהמטען הערכי המלווה אותן קנה והושל מהן. האמונה כמכוננת זהות היא אפוא פרופוזיציונלית, אולם היא אינה יחס פרופוזיציונלי, משום שכאמור, היא מבטאת זיקה פנימית ולא יחס חיצוני. אמוצה של האמונה אינו נגזר מבחינה נפרדת שלה כטענה עצמאית, אלא ממכלול שלם של משמעויות חיוני של אדם שאותן הוא מאמץ כחיוני.

## האמונה כפיתוי

### אבי שגיא

"כי האהבה צריך למנועל שלא יתפשט רק למקום הצורך".<sup>1</sup>

"זכבל שיתלהב אין הלהט צריך לצאת מן הכלי, אלא יש לעשות כל מעשה כשורה".<sup>2</sup>

"אדם המקדיש את חיו לעפיפונים, אי אפשר שאין בו גרעין של טירוף. אלא שהכל עניין של פירוש. יש המכנים זאת 'גרעין של טירוף', ואחרים מגדירים זאת כ'ניצוץ של קדושה', לעתים קשה להבחין בין השניים.

אך אם אהוב אתה מישהו או משהו באמת ובתמים, הקדיש לו את כל אשר לך ואת כל אשר בך, ולכל השאר הנח".<sup>3</sup>

### א. מבוא

המסורות הדתיות השונות מציבות את האמונה והפיתוי כשני הפכים. המאמין הוא מי שמתגבר על הפיתויים השונים המובילים אותו אל מחוץ לדרכה של האמונה; המפונה הוא מי שכשל וכחר בחטא. המקום המרכזי בשית הדתי המיוחד המוקדש לפיתויי היצר השונים, מצביע על החשש הגדול מפניו, ואילו האמונה נתפסת כתורפה הולמת ליצר; היא זו שתגן על האדם מפניו והיא שתוביל אותו בדרך מבטחים לגאולה ולישועה. תפיסה זו מנוסחת בצורה כהירה בספרות התלמודית:

כך אמר להם הקב"ה בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו שנאמר 'הלא אם תטיב שאת' (בראשית ד, ז), ואם אין אתם עוסקים בתורה אתם נמסרים בידו שנאמר 'לפתח חטאת רובין', ולא עוד אלא שכל משאו ומתנו בך שנאמר 'ואליך תשוקתו', ואם אתה רוצה אתה מושל בו שנאמר 'אתה תמשול בו'.<sup>4</sup>

\* תודתי נתונה לחברי יוסקה אחיטוב, יוני גארב, משה הלברטל, דוד זוהר, צבי מרק, אריאל פיקאר, מנחם פיש, דוד קורצווייל ודב שוורץ, שקראו גרסאות שונות של מאמר זה והעירו הערות רבות וחשובות. עוזרי יצחק גילה סייע לי רבות באיתור המקורות ששימשו אותי לכתובת מאמר זה. ציון שמם הוא מעט מהכרת התודה שאני חש כלפיהם.



## על מאמינים ואמונה / משה הלברטל

- 1 Martin Buber, *Two Types of Faith*, London 1951
- 2 רמב"ם, *ספר המצוות*, מצוות עשה א.
- 3 ראו הסדאי קרשקש, *אור השם ג ע"א-ע"ב*.
- 4 ישעיהו ליבוביץ, *אמונה, היסטוריה וערכים*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 11.
- 5 על שאלות אלה ראו אבי שניא, *אמונה השקפה אל המסורת*, ירושלים תשס"ג, עמ' 403-405.
- 6 Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1973, pp. 136-151
- 7 William James, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge 1979, pp.1-31
- 8 מן הראוי לציין שגיימס אינו מבהיר את המושג 'אופציה חיה', אף שהוא מושג מרכזי לטיעון שלו, שהרי אחרי הכול – מה שחי או לא חי אינו ניתן להכרעה רצונית.
- 9 בר הפלוגתא הגדול של גיימס הוא ויליאם קליפורד, שבמאמרו *The Ethics of Belief* טען שכל עוד לאדם אין ראיות לדבריו, עליו לנקוט גישה ספקנית בלא להתפתות אל אמונה שאינה מבוססת (נדפס לאחרונה ב *Essays*, Prometheus Books 1999
- 10 W. K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other*. לעונת זאת, גיימס ראה בגישה זאת כמעקרת וכשמרנית. מעניין לציין שבתולדות הביקורת על האמונה כדוגמת זאת של ניטשה, פורדך ומרקס, ננקטת לרוב עמדה הפוכה, שבה המאמין מתואר כאדם פסיבי המסיר מעל עצמו אחריות.
- 11 לעתים הגורם המבחין בין אמונה לידעיה אינו בראיית שבפנינו אלא באופיו של מושא האמונה. הדברים אמורים בשעה שמושא האמונה עצמו הוא מסתורי לא ניתן לידיעה, ועל כן 'הקפיצה' שבאמונה נעשית בנוגע לקבלתו של מושא נעלם ולא רק ביחס לדרך אליו.
- 12 ניתוח מתוחכם של תופעה זאת בהקשר אחר לחלוטין ראו *Did the Greeks Believe in their Myths*, Chicago 1988
- 13 *Believe it their Myths*, Chicago 1988
- 14 *לל כהני החפץ חיים דשלים*, ירושלים תש"ן חלק ג, עמ' 1. וראו מאמרו של בני בראון בספר זה.
- 15 תפיסה מעין זאת של רגשות והתפקיד המכונן של המטען הפרופוזיציונלי של הרגש, עלתה בין היתר בספרה של מרתה נוסבאום: *The Therapy of Desire*, Princeton 1994
- 16 G. E. Moore, *Selected Writings*, (P. Baldwin ed.), London 1993, pp. 207-212
- 17 תיאור מקיף וחודר של עמדות אלה ראו שניא, (לעיל, הערה 5), עמ' 407-386.
- 18 L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Humanities Press 1987
- 19 ראו פרשני ויטגנשטיין והכותבים בהשראתו מן הראוי לציין את ספריו של רוני פיליפס שפיתחו את ההשוואה בין אמונה למשפט מסוגת. על כך ראו *Philosophy Without Religion* D.Z. Phillips, London 1988
- 20 *Explanation After Foundationalism*, London 1982; *Faith After Foundationalism*, London 1988
- 21 ותיך משהו את אמונות הבסיס הדתיות לקריטריון. דוגמה לקריטריון הוא המשפט 'המטור קיים'. משפט זה אינו מתאר עובדה בעולם, משום שקיומו של המטור מאפשר לנו את המדידה עצמה. על כך ראו *Trying to Believe* in *Representation* P. Winch, 'Wittgenstein: Picture and Representation' in *Trying to Believe* Oxford 1987
- 22 *Make Sense*, Oxford 1987
- 23 ביקורת מעין זאת על עמדתו של פיליפס ודיון מעמיק בעקבות ויטגנשטיין על יחס האמונה ראו N. Vorbin, *Religious Belief and Aspect Perception*, Ph.d Cambridge University 2001, pp.33-35
- 24 ראו דברי ויטגנשטיין: "נניח שמאמין אמר 'אני מאמין ביום הדין' ואני אומר: 'אני לא בטוח, ייתכן' – היית אומר שקיים בינינו פער עצום. לעומת זאת, אם הוא היה אומר: 'יש מטוס גרמני

מעל ראשנו ואני הייתי אומר: "יתכן, אני לא בטוח" – היית אומר שאנחנו קרובים למדי אחד לשני". מתוך *Aesthetics and Conversations on Aesthetics*, (ed. C. Barrett), Berkeley 1992, p. 53

20 "אם שאלה עולה לגבי קיומו של אלוהים, היא ממלאת תפקיד שונה לחלוטין מאשר השאלה אודות קיומו של אדם או אוניקוּט מסוים ששמעתי אודותיו. אדם מסוים האומר שהוא מאמין בקיומו של האל, טוען גם שאם אדם אינו מאמין הדבר נחשב כחטא. לגבי טענות רוגליות – אם אינך מאמין בקיומו של דבר-מה, אך אחד לא יחשוב שיש משהו אסור בכך" (ריסוננטיין, שם, עמ' 59).

21 "אם יש אדם אמונה בלתי ניתנת לערעור, היא תבוא לידי ביטוי לא על ידי סברות או פנייה לביטוס מקובל של האמונה, אלא על ידי הכוונת כל חייו לאורה" (שם, עמ' 54).

22 "קח שני אנשים, האחד מדבר על התנהגות ועל מה שקורה לו במונחים של שבר ועונש, והאחר לא. שני האנשים הללו חושבים באופן שונה לחלוטין. למרות זאת, אינך יכול לומר שהם מאמינים בדברים שונים. נניח שמיושרו חולה והוא אומר: 'זה עונש', ואני אומר: 'כשאני חולה, אינני חושב כלל על עונש'. אם אתה אומר: 'הוא אתה מאמין בהפך?' אתה יכול אומנם לקרוא לכך 'להאמין ההפך', אבל מצב זה שונה לחלוטין ממה שאנו מתארים באופן רגיל 'להאמין ההפך'. ניתן לנסח ניגוד זה באופן הבא: אני חושב אחרת, אני חושב באופן שונה. אני אומר דברים אחרים לעצמי. יש לי תמונת אחרת" (שם, עמ' 55).

23 "אומרים שהנצרות נשענת על בסיס של אירועים היסטוריים. אנשים אינטליגנטיים חוזר על כך אלפי פעמים שוראות היסטוריות בעינין זה אינה מספיקה. אפילו שהיו לך ראיות באותה מידה שהיו ראיות לקיומו של נפוליון. הסיבה לכך היא שחוסר ספק לא היה מספיק כדי לגרום לי לשנות את כל חיי [...] בני אדם מאמינים אינם מפעילים ספקות רגילים באותו שבו הם מפעילים ספקות לגבי כל הסענות ההיסטוריות. במיוחד בנוגע לסענות המהימנות אל העבר ההחוק" (שם, עמ' 57).

24 ראו הערתו של ויטגנשטיין על האמונה בפרה-דיסטינציה, כשנו מאבדת את המובן הערכי שלה והיא הופכת לחיזוי גרידא: 81, p. 1980, *Culture and Value*, Wittgenstein, L.

25 "מורו ככל שיישמע: התיאורים ההיסטוריים של הבערות יכולים במובן ההיסטורי להיות מוכחים כשגויים בעליל, ועדיין האמונה לא תינזק במאומה על ידי כך. זאת, לא משום שענינה של האמונה 'באמיתות אוניברסליות של התבונה'! אלא משום שראייה היסטורית (משוק) הוכחה היסטורית) אינה שייכת לאמונה. בני אדם אווזים במסר של כתבי הבערות באמונה (דהיינו: באהבה) – זאת הודאות שאמאית את האופן המיוחד הזה של קבלה כאמת ולא דבר-מה אחר" (שם, עמ' 32).

### האמונה כפיתוי / אבי שגיא

- 1 הרב יהודה אריה ליב מגור, *שפת אמת, חלק ראשון*, ירושלים תשל"א, עמ' 72.
- 2 רבי ברוך פמוטוב, בתוך מרטין בובר, *אור הגנוז*, ירושלים 1968, עמ' 102.
- 3 רומן גארי, *עפיפונים*, תל אביב 2002, עמ' 14.
- 4 קירושין ל, ע"ב. לדין נוסף ביחס שבין יצר הרע והתורה בספרות חז"ל ראו אפרים אלמלך אורבך, *חז"ל: פרקי אמונות ודעות*, ירושלים תש"ח, עמ' 415-427.
- 5 ראו עקב ליכט, *הניסיון: במקרא ומדינות של המופת הרב השני*, ירושלים תשל"ג, עמ' 91-92.
- 6 ליכט טוען כי זהו הניסיון עם פיתוי לחטא הוא הידוע של חז"ל (ראו שם, עמ' 87-88). כידוע, תפיסה זו של הניסיון רווחת בספרות הכרית החדשה. ראו למשל מתי' ו, 13; שם, כו, 41;

אגרת עקב א, 13-14. במקום אחר בספרו (עמ' 14 הערה 3), מעלה ליכט השערה לטעם התפנית שחוללה הנצרות בתפיסת הניסיון – מהתפיסה המקראית הוואה בניסיון סוג של התרחשות קשה ומעיקה, לתפיסה המזוהה אותו עם הפיתוי. מובן שהסבר זה אינו מסביר מדוע מחוללת תפנית דומה גם בספרות חז"ל.

7 אברהם יהושע השל, *אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות*, ירושלים תשס"ג, עמ' 8. ראו גם: 129, p. 1995, *A Passion for Truth*, Woodstock, Abraham Joshua Heschel.

8 ביטוי טיפוסי לתפיסה מצוי אצל המורה"ל, ראו דרך חיים, ירושלים תשל"א, חלק ג, א, עמ' קט-ק.

9 ראו אלבר קאמי, *חמתום של סיזיפוס*, תל אביב 1978, עמ' 39. לדין מקין בשאלת תגמלה של האמונה והזהר בהגותו של קאמי ראו ספרי: *אלבר קאמי והפילוסופיה של האכסרד*, תל אביב 2000.

10 לניין זה ראו למשל עמנואל קאנט, 'תשובה לשאלה: נאורות מהי?', בתוך עומי בשארה, *הנאורות – פרויקט שלא נשלם?*, תל אביב 1997, עמ' 46-47.

11 זיגמונד פרויד, 'לסוגיית השקפת עולם', בתוך הנ"ל, *התגלות והדת*, תל אביב 2000, עמ' 10. ראו גם הנ"ל, 'עתידיה של אשליה', שם, בפרט בעמ' 52-53. ראו עוד שם, המסה 'תרבות בלא נחת', בפרט בעמ' 75-94.

12 שם, עמ' 13; ראו גם שם, עמ' 83-94.

13 קאמי (לעיל, הערה 9), עמ' 144-145.

14 אני מודגש עניין זה שכן מנקודת מבט פסיכולוגית, העיצוב והתיי הדדית המורע.

15 לניתוח והשוואה בין עמדותיהם ראו מאמרי ניסיון העקרה – עיון משווה בהגותם של קירקור וליבוטין, *לעת 23* (תשמ"ט), עמ' 121-134.

16 קליפורד גריין, *פרשנויות של תוכנות*, ירושלים 1990, עמ' 195.

17 פ"ם דוסטויבסקי, *שדים*, ירושלים 2003, עמ' 201. משפט זה שמטח ניקולאי וסולודוביץ' כנגד קירילוב, מוטח מחדש על ידי קירילוב כנגד ניקולאי וסולודוביץ': "אם הוא מאמין, אז אינו מאמין שהוא מאמין. ואם אינו מאמין, אז אינו מאמין שאינו מאמין" (עמ' 499). קירילוב טוען שאין שניקולאי הוא בטרודו של דבר אדם שנמסר ונכבש על ידי רעיון שבו הוא מאמין, ורעיון זה גורם לו לאיבוד הרפלקסיה, כך שכאשר הוא מאמין ברעיון כלשהו אין הוא מצוי בעמדה ביקורתית – מאמין שהוא מאמין. קירילוב עצמו חותר לכך שהאמונה, או אי האמונה, תהיה מחוזה רצוני רפלקטיבי, בניגוד להאשמה שהוטחה בו: "אני הייב להאמין שאני מאמין" (שם, עמ' 501). חזה זו חוזרת ונשנית על ידי השד, הוא האלטר-אגו של אינון קרמונוב: "אינון אמונה תבוא מפנייה? זאת ועוד באמונה לא יעילו שום תוכחות, ובעיקר גשמיות. תומא האמין לא מפני שראתה את כריסטוס שקם לחייה אלא מפני שעוד קודם לכן רצה להאמין" (האמין *קדמוני*, תל אביב 1993, עמ' 605). תפיסה זו של האמונה מניחה אפוא שני מושגי אמונה: אמונה באל ואמונה באמונה. משמע, האמונה היא רצויה רפלקטיבית באמונה באל; היינו רצויה בכך שהאמונה באל תנחה את האדם. ניתוח זה מצביע על הקרבה שבין תפיסת ווסטויבסקי את הרצויה לתפיסתו של פרנקפורט, ראו: Harry G. Frankfurt, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', *The Journal of Philosophy* 68:1 (1971), pp. 5-20.

18 הרמן הסה, *ניקס וגולדמונד*, ירושלים תשל"ד, עמ' 31.

19 *צוואת המייב"ש*, ברוקלין 5735, עמ' יב, סעיף עז; ראו גם עמ' כא, סעיף ק"ז.

20 השוואה זו, ישראל ליפקין (מסלנט), *אור ישראל*, חולא תת"ס, עמ' 39-40 המצביע על תופעת ההנאה התודעתית: "החלואי הנפש, ההנאה והטעות כמה בעוכרתי. ההנאה ברעות והנטייה דולקת, לטורח את השרץ אשר טמא טמא יקרא [...] לזאת כל עומת שיעמל האדם להשיג האמת