

## הבנה, פיקציה וחילוניות

### על תלמוד תורה שחולן (ב') – הערות הבהרה ותוספת<sup>1</sup>

גלעד ברעלי

הבנת לשון (הבנת מה שנאמר או נכתב), מרכיביה ותנאיה הם נושאים מרכזיים בזרמים שונים בפילוסופיה. הבנה כזו היא תופעה מורכבת ביותר וגורמים שונים חוברים בה. על פי תפיסה רווחת, גילויים מסוימים שלה נחשבים בסיסיים (ופשוטים) יותר מגילויים אחרים: כך למשל הבנת משפט פשוט כגון "השולחן שאני כותב עליו הוא חום" נחשבת בסיסית יותר מהבנת משפט בשיר אמנותי כגון "לא זכיתי באור מן ההפקר". לאור זה, עיקרי העקרונות החלים על מושג ההבנה מגובשים בדרך כלל לגבי התחום הבסיסי, המתבטא בדיבור הרגיל, היומיומי. וברמה הבסיסית הזו, על פי כמה מהחשובים שבזרמים הפילוסופיים הנדונים, הבנה היא בעיקרה *תפיסת תוכן* – התוכן המובע במשפט הנדון. הבהרת אפשרותה ותנאיה של הבנה כרוכים לפיכך בהבהרת התנאים לקיומו של תוכן. תנאים אלה, מסתבר, אינם פשוטים ומובנים מאליהם כלל ועיקר. מושג התוכן מתפקד בהקשרים שונים, כשהתוכן המובע במשפט חיווי (נתרכז באלה) נתפס בראש ובראשונה כמה שלגביו עולה שאלת האמת – מה שהוא אמיתי או שקרי – אך גם כמושא האמונה והידיעה, כמה ש"מועבר" מדובר לשומע בקומוניקציה מוצלחת וכיו"ב. לפיכך, קביעת מהותו והתנאים לקיומו אינם עניין לגחמה אינטואיטיבית, אלא היא נעשית במסגרת תיאוריות שונות בתחומים שונים בפילוסופיה. קביעה תיאורטית כזו נוגדת, לא אחת, הנחות רווחות כגון זו, שאדם אינו יכול לשגות בנוגע לכך שהוא חושב תוכן מסוים, או שדי בכך שאדם חושב שהוא תופס תוכן מסוים, כדי לומר שאכן יש תוכן שאותו הוא תופס; אדרבא, כשמקפידים בתנאי קיומו של תוכן, ייתכן גם ייתכן שאדם ישגה באשליה

<sup>1</sup> זהו מאמר המשך והבהרה למאמרי הקודם: "על תלמוד תורה שחולן", *אלפיים*, 17, 1999. ב"מאמר" להלן הכוונה למאמר זה. בדברים הבאים אני מבקש להרחיב ולהוסיף בכמה נושאים על מה שכתבתי שם. כל הדברים הללו היו עמי בעיקרם בעת כתיבת המאמר הקודם, אך החלטתי שלא לכללם בנוסח המקורי על מנת שלא להכביד ולהאריך. הנושאים הנדונים מורכבים ומסובכים ונוגעים בסוגיות מרכזיות שנדונו הרבה בפילוסופיה. ניסיתי להציג את עיקרי הדברים בצורה שניתנת להבנה, בקוים כלליים, גם על ידי קורא שאינו בקי בספרות זו, אך איני משלה את עצמי לגבי הקושי והמחיר. המאמר זכה לתגובות רבות. מובן שיש למחבר קורת רוח מכך שמאמרו נקרא ואף בחוגים רחבים. עם זאת לא אכחד שקורת הרוח אינה שלמה, משום שבחלק מהתגובות אני מתקשה לזהות את עצמי או את מאמרי: מייחסים לי דברים שלא אמרתי ועמדות שרחוקות ממני, ומתעלמים מעיקרי דברים שאמרתי. הגדילה לעשות בענין זה הגב' ר. קלדרון, שבתגובתה למאמרי (אלפיים, 18) לא רק שהתעלמה לחלוטין מעיקר דברי, אלא שאף לא אחת מהטענות שהיא מייחסת לי אינה מופיעה במאמר ואינה מבטאת את עמדותי. עבור הגב' קלדרון "הטקסט הוא חומר גלם ליצירה אישית, להבנת העצמי והעולם" (עמ' 163), וייתכן שהתייחסה כך גם למאמרי. היא מובנם של ביטויים אוראקוליים אלה מה שיהא, אני, לתומי, חושב שלפני כל אלה טקסט צריך לקרוא ולהבין. אפשר שיחס מסוג זה של הגב' קלדרון הוא גורלם של דברים שיוצאים לרשות הרבים, במיוחד בנושאים שהם גם קשים וגם טעונים ורגישים כמו זה שלפנינו. בנושאים אלה יש סכנה שהקורא יחליט, אחרי פסקה או שתיים, לאיזה "מחנה" שייך המחבר, ולאור זה יקרא את יתרת דבריו (או יחליט שמיותר כבר להמשיך לקרוא). איני מתכוון להכנס כאן לפולמוסים, תיקונים והעמדת דברים על מכוונם לגבי מה שכתבתי. כל המעוניין יכול לקרוא במאמר עצמו. אין לי אלא לבקש את הקורא המעורב והטעון להמנע ממכשלות הפיתוי ולנסות לקרוא את הדברים כפי שהם.

שהוא תופס תוכן מסוים, ומהעובדה שאדם חושב שהוא תופס תוכן מסוים לא נובע שאכן יש תוכן כזה – הוא יכול לחשוב כך בטעות.<sup>2</sup>

זו אחת הסיבות לכך שנושא זה - טיבו של התוכן ותנאיו - הפך לנושא מרכזי הן בתורות משמעות, אשר דנות בטיבו של ייחוס משמעות לביטויי השפה ובעקרונות השולטים בייחוס כזה, והן בסוגיות שונות בפילוסופיה של הרוח, כמו ניתוחם של מושגי החשיבה והתפיסה, הידיעה והאמונה, ו"עמדות פרופוזיציונליות" אחרות (רציה, פחד, תקווה וכיו"ב). הגישות לסוגיות אלה רבות ומגוונות (לרבות גישות השוללות פניה למושג התוכן). אך שוב, על פי כמה מחשובי ההוגים בתחומים אלה, מותנה קיומם של תכנים מסוגים מסוימים בתנאים ריאליים (בעולם). לדוגמא, קיומם של "תכנים יחידניים" (סינגולריים), אשר בהם מדובר על אודות אובייקטים מסוימים, מותנה בקיומם ובגישותם של האובייקטים. בהעדרם, אין שחר לתכנים הנסבים על אודותם והמותנים בהם, ואין ממש במושגים או במצבים המנטליים התלויים בהם. ההתניה הנדונה אינה מכריעה, כמובן, במחלוקות האונטולוגיות גופן, שכן, לגבי קיומם של התנאים הנדונים, יכולה להיות מחלוקת אף בין צדדים שמקבלים את עצם ההתניה. מחלוקות כאלה, על קיומם של ישוים מסוימים למשל, שכוחות בתולדות הפילוסופיה: על קיומם של קבוצות ומספרים, נשמות ומלאכים, זמן מוחלט ואלוהים, רבו המחלוקות אף בין אלה שהסכימו שתכנים מסוימים מותנים בקיומם. אולם, למרות שההתניה הנדונה אינה מכריעה במחלוקות אונטולוגיות כאלו, הרי שנובע ממנה שמי שמכחיש ודוחה את התנאים הנדונים אינו יכול לטעון לקיומם של התכנים המותנים בהם. אם תוכן מסוים מותנה בקיומם של מספרים, הרי שמי ששולל קיומם של מספרים אינו יכול לקבל את התוכן ואת מובנו של משפט שאמור לבטא אותו. גרסא מסוימת של מסקנה זו הצגתי במאמר לגבי עמדתו של "חילוני גמור" כהגדרתו שם (ועוד נחזור לכך).

על פי גישות אחרות, חשובות ומרכזיות גם הן, הבנה ותוכן אינם מותנים דווקא בקיומם של אובייקטים או ישוים מתאימים, אלא בתפיסה של אורחות חיים מסוימים ובשפות בהם – אורחות חיים שבהם מתגבש התוכן ומתכוננת ההבנה. הבנתו של מושג, ושל הביטוי הלשוני המציין אותו, תלויה, לפי גישות אלה בתפיסת תפקידו באורח חיים מסוים ובשימוש הנעשה בו במסגרת זו. כך, למשל, הבנת טענות מספריות אינה נתפסת, על פי גישה זו, כמותנית בקיומם של מספרים אלא בפרקטיקה של ספירה, פעולות חישוב ואופני ההסתמכות עליהם וכיו"ב; הבנת טענות על משחקים ונצחונות מותנית בהיכרות (ואף אם אלמנטרית) עם הפרקטיקה של משחק, השאיפה לנצחון וכיו"ב. וגם כאן קיימות גישות רבות, הן לגבי האפיון המדויק של אורח חיים ושל התפקיד שמושג מסוים ממלא בו, והן לגבי התנאים המבטיחים תפיסה נאותה שלהם. אך דומה, שאף בגישות המקילות בעניינים אלה, קשה ליחס הבנה כזו למי שזר לאורח החיים הנדון ומנוכר לו לחלוטין, כך שאורח החיים והמושג המתפקד במסגרתו אינם משולבים במעגל חייו בשום אופן ניכר.

במאמרי הקודם סקרתי בחטף כמה מהעמדות הללו כנדבך יסודי<sup>3</sup> במסגרת נסיון להבהרת היבטים אחדים של בעיית הבנתו של השיח הדתי מנקודת מבט חילונית. לצורך זה הצגתי מושג קיצוני של "חילונית גמורה" ומושג חמור של לימוד תורה, וטענתי שבמובנים אלה יש קושי בהבנת האפשרות של חילונית גמור ללמוד תורה. לימוד תורה, במובנו החמור הנדון כאן, הוא מאמץ שיטתי לתפיסה ולהבנה של התכנים הנלמדים. התכנים הנדונים כוללים (ובחלקם הגדול נסמכים על)

<sup>2</sup> כמה דוגמאות, עליהם ניתן להוסיף כהנה וכהנה, והסברים נוספים ציינתי במאמר בסעיף "הבנה תוכן ותנאיהם" עמ' 11-17.

<sup>3</sup> בעיקר בסעיף "תוכן הבנה ותנאיהם", עמ' 11-17. ודוק – זהו נדבך יסודי בטיעון. מבחינה זו יש חשש שמי שמתעלם ממנו, כפי שכמדומני עשו כמה מהמגיבים על המאמר, מחמיץ את עיקרו של הטיעון ואת כיוון האתגר שהוא מתכוון להציג.

תכנים יחידניים על אודות אלוהים, אמונה בו, קיום מצוותיו וכיו"ב. עיקרו של הטיעון המוצג במאמר הוא שחילוני גמור – כהגדרתו הקיצונית במאמר – מכחיש תנאים שמתנים את עצם גיבושם של התכנים הנדונים ומתנגד להם: הוא מכחיש את קיומו של אלוהים, בכל מובן רלוונטי שלו, והוא גם זר ומנוכר לאורחות החיים שעשויים לתת בתכנים אלה ממש. לפיכך, מבחינתו אין כאן תוכן אלא צלילתו של תוכן, אין כאן הבנה אלא אשליה של הבנה ואין כאן לימוד אלא למראית עין.<sup>4</sup>

בניגוד אולי לרושם ראשוני, טענה זו היא טענה חלשה למדי, שכן היא מניחה תנאים חזקים במיוחד. דחיית כל אחד מתנאים אלה יכולה לפיכך לפתוח פתח לדחיית המסקנה, והאפשרויות רבות. אפשר, למשל, לפקפק בהנחה שתכנים על אודות אלוהים הם בחזקת תכנים יחידניים במובן החזק שדברתי בו; אפשר לערער על היבטים של אפיון "החילוני הגמור" שהצגתי, ועוד. אחת האפשרויות החשובות היא דחיית ההנחה שהבנה היא בעיקרה תפיסת תוכן; מכאן אפשר שנפתח פתח לטעון שאף אם נקבל את התנאים החמורים לקיומו של תוכן שצוינו במאמר, הרי שהם אינם חלים על הבנה. אעיר בהמשך על שתי גירסאות של עמדה זו: האחת מציעה להמיר הבנת תוכן בהבנת האומר ועמדתו. השנייה סובבת סביב אפשרות ההבנה של מה שאינו ניתן להאמר. אחד ממבואי הפיתוי להכחיש את מושגי ההבנה והתוכן החמורים שהוצגו במאמר הוא יכולתנו להבין פיקציות וסיפורים בדיוניים על אודות דמויות בדיוניות. שהרי, דומה שכאן יש הבנה ותוכן, אך אין מתקיימים התנאים החמורים שהנחנו. אעיר בהמשך כמה הערות הנוגעות ישירות לאפשרות לראות בתורה פיקציה מעין זו.

את המאמר הקודם סיימתי בהצבת שאלה בדבר טיבו של מושג החילוניות המתבקש מדחיית הדילמה המוצגת במאמר. אסיים לפיכך בכמה הערות על מושג החילוניות.

אולם לפני דברי על שלושת אלה ברצוני להעיר על המתודולוגיה של המאמר – עניין שגם הוא, לצערי, לא הובן כדבעי בחלק מהתגובות שקיבלתי. מושג החילוניות הוא רחב, עמום ובשימושים רבים בו - לא ברור. עם זאת, לדבים הוא נראה חשוב ביותר ומבטא מרכיב מהותי בהוויתם. חלק ממטרתו במאמר היתה להתוות דרך מסוימת ליתר דיוק והבהרה של מושג זה, באופן הבא: הצגתי מושג קיצוני ומחודד יחסית של "חילוניות גמורה" והתוויתי טיעון, שנשמך על השקפה פילוסופית מסוימת על מושגי ההבנה והתוכן, אשר מצביע על השתמעויות מסוימות של החילוניות הגמורה - השתמעויות שהן בלתי קבילות על חלק ניכר (אולי רובו המכריע) של ציבור הרואים עצמם חילוניים. הדוגמא הבולטת להשתמעויות אלה היא הטענה שחילוני גמור, כמשמעו במאמר, אינו יכול להבין "תכנים דתיים" או ללמוד תורה. טיעון זה אינו מראה, כמובן, שחילוני, שאינו "חילוני גמור", אינו יכול ללמוד תורה. אך הוא מציב אתגר לחילוני שאינו מוכן לקבל את מסקנתו, שיאבחן את עצמו מהחילוני הגמור ובכך יבהיר לעצמו היבטים חשובים של חילוניותו.<sup>5</sup> מבחינה זו אין רבותא בהתרתם של רבים כנגד דברי בטענה (הנרגשת והכנה, אני בטוח): "אבל אנחנו הרי חילונים שיכולים ואוהבים ללמוד תורה ואיננו חשים שהבנתה מנועה מאתנו". האמת, שהעלאת טענה זו כנגדי היא אפילו מקוממת, שהרי במקומות רבים במאמר (למשל בפסקה השנייה בעמ' 11 וביתר הדגשה בפסקה האחרונה, עמ' 23) הדגשתי טענה זו בעצמי והנחתי אותה כנקודת מוצא

<sup>4</sup> דברים אלה אינם באים כסיכום שיכול להחליף את הצגת הדברים במאמר הקודם, אלא נועדו רק להזכיר, למי שקרא והבין, את מה שנשען שם, על מנת שיובנו הדברים שלהלן. כמו במאמר הקודם אמעט בהפניות לספרות העצומה בנושאים הנדונים ואציין רק כמה מקורות המצויים בעברית.

<sup>5</sup> על מנת לפשט את הדיון ולחזק את האתגר, הוצג החילוני הגמור בכוונה כבעל שתי פנים, כנגד שני סוגי תורות המשמעות שהוזכרו לעיל: פן אחד הוא הכחשת תנאי הקיום הנדונים, והאחר הוא ההתנכרות המוחלטת לאורחות החיים הרלוונטיים. למעשה אלה הם שני פנים נפרדים הדורשים דיון נפרד. קורא המחזיק בתורת משמעות שונה, יכול לנסות להוסיף פן מתאים נוסף להגדרת החילוני הגמור ולבחון את התוצאה.

לדיון. האתגר המוצג בטיעון שבמאמר הוא להביא את אותם חילוניים לאבחן את עצמם מהחילוני הגמור, להבהיר את מרכיבי עמדתו שאינם מקובלים עליהם ולהבהיר לעצמם את מרכיבי חילוניותם שלהם כנגדו. זוהי, כמדומני, שיטה טובה לבירור מושגי בהקשרים רבים, והיא יעילה במיוחד כשהמושגים הנדונים הם רחבים ועמומים ומקיפים מגוון גדול של שימושים, כמו מושג החילוניות. לגבי מושגים כאלה אין, בדרך כלל, טעם בהצבת "הגדרות" ובריב עליהן – מי קולעת יותר (קולעת למה?) - אלא בחשיפת קשרים מושגיים המכוננים את עיקרי העמדות שבהם מושגים אלה משמשים. קשרים אלה מתבטאים במסקנות המשתמעות מעמדות אלה, ולכן, בחינה ביקורתית של השתמעויות אלה תורמת לבירור העמדות הנדונות.

הטיעון המוצג במאמר וההבהרה המושגית אליה הוא מכוון נסמכים על עמדה פילוסופית מסוימת (או ביתר דיוק, על קוים המשותפים לכמה עמדות) בדבר היחס בין הבנה, תוכן ותנאיהם. עניינים אלה נמצאים במרכז ההגות הפילוסופית המודרנית, ורבות בהם המחלוקות. אני מודע לחלקיות הקיצונית של הדיון שהצעתי, שבו התייחסתי, באופן טבעי, בעיקר לאותם זרמים שנראים לי חשובים ומרכזיים ושאותם אני חושב שאני במידת-מה מבין. לא ניסיתי במאמר, ולא אנסה גם כאן, לטעון לעמדה זו או להסבירה לפרטיה, שכן עניינים אלה חורגים הרבה ממה שניתן לעשות במסגרת זו ובאכסניה זו. הסתפקתי בסקירת חטף של כמה מחשובי הגישות בכיוון זה (יש כמובן רבות נוספות ויש עמדות שונות ומנוגדות, כדרכו של עולם בסוגיות פילוסופיות מרכזיות שכאלה). אני מודע לקושי שעניין זה מציב בפני מי שאינו מצוי בתחומים אלה; הכרה בכך היא אולי תועלת נוספת שיכול להפיק מהטיעון מי שהבהרת עמדתו החילונית מטרידה ומעניינת אותו. עד כאן לענין המתודולוגיה. אעבור כעת לשלושת הנושאים שהוזכרו לעיל, ותחילה, על האפשרות לגרוס את מושג ההבנה בצורה שאינה מניחה תפיסת תוכן.

### **הבנת הנאמר והבנת האומר**

לימוד תורה, כך הנחנו במאמר, הוא בעיקרו מאמץ שיטתי להבנה ותפיסה של תכנים מסוימים.<sup>6</sup> על יסוד סקירת חטף (פשטנית וסכמטית, מכורח הנסיבות) של כמה מחשובי הזרמים בפילוסופיה ("אנאליטית") מודרנית, טענתי שעמדה יסודית משותפת להם היא שהבנה ותוכן אינם נתונים לתחושתו או להכרעתו הסובייקטיבית של הדובר או ה"מבין" או ה"לומד", אלא הם מותנים אובייקטיבית בתנאים ריאליים מסוימים, במיוחד בתנאי קיום (של מה שעל אודותיו התוכן נסב), או בשותפות באורחות חיים (שבהם התוכן הנדון מתפקד). בהעדר תכנים אלה אין הבנה אלא אשליה של הבנה ואין לימוד אלא למראית עין.

חשוב לראות שכרוכות כאן שתי טענות נבדלות, כל אחת עם בעיותיה שלה. האחת היא התניית התוכן בקיומם של תנאים ריאליים, כגון קיומם של האובייקטים שעל אודותם נסב התוכן. האחרת היא, שהבנה היא תפיסת תוכן (וליימוד הוא מאמץ שיטתי להשגת הבנה כזו). שתי הטענות

<sup>6</sup> גם הנחה זו, מסתבר אינה מובנת מאליה. בתגובתה למאמרי (שם) הגב' ר. קלדרון כותבת שתלמוד תורה "מבוצע" בטקסט (כך!) כאשר "הטקסט הוא חומר גלם ליצירה אישית, להבנת העצמי והעולם" (עמ' 163). כמובן, לימוד (ותלמוד תורה בכלל זה) הוא פעילות מסועפת שיש או יכולות להיות לה תוצאות רבות, ואולי גם "הבנת העצמי והעולם" (יהא משמעם מה שיהא). אך אפילו נחשוב את אלה בכלל מה שנקרא תלמוד תורה, הרי שאלה הן *לוצאות* שביסודן עומדת הבנת הטקסט, תוכנו ומשמעותו. עם כל החופש המופלג המוכר בדרכי המדרש, יש לזכור שמדרש הוא כזה – מדרש, ותהא זו טעות לראות בו את חזות הכל, או לראות כל לימוד כפעילות "המבוצעת בטקסט" שהוא "חומר גלם" שהלומד יכול להתעלל בו כרצונו (תלמוד תורה, כותבת קלדרון, "סובל ומעודד כל הנחת יסוד", עמ' 165), אפילו מכוונת התעללות זו לשם "הבנת העצמי והעולם".

הן טענות פילוסופיות עמוסות, השרויות בלב הדיון בתורת משמעות ללשון ובפילוסופיה של הרוח, ומטבע העניין מרובות עליהן המחלוקות. כאמור, לא טענתי במאמר באופן מפורט, ולא אטען כאן, לאף אחת מהן. עם זאת ציינתי, לטובת הטענה הראשונה, שהיא מבטאת עמדה המשותפת לכמה מחשובי הזרמים בתחומים הנדונים. ראיית נקודת השיתוף הזו הוא עניין חשוב כשלעצמו, אך הוא נראה לי גם כבעל משקל לא מבוטל לטובת הטענה הנדונה (אף אם אין הוא מהווה טיעון מכריע עבורה – שהרי אפשר שכל הזרמים החשובים הללו טועים בנקודה זו). איני מתכוון להדרש כאן שוב לסוגיה זו.

בדברים שלהלן ברצוני להרחיב קצת בענין הטענה השניה, שהבנה היא תפיסת תוכן. זוהי הנחה סבירה ומקובלת לגבי לימוד והבנה בהקשרים רבים. גם כאן לא אוכל כמובן להדרש לפירוט הטעמים והטענות שהועלו לטובת הנחה זו. דברי שלהלן יכוונו לא לגופה של ההנחה הנדונה, אלא לעניינים שסביבה: אזכיר כמה גישות, שעל פיהן הבנה אינה תפיסת תוכן ואעיר על אפשרות יישומן להבנת התורה.

אחת הגישות שמהן ניתן אולי לתקוף את ההנחה שהבנה היא תפיסת תוכן, היא שבהקשרים רבים הבנה אינה כרוכה בתפיסת התוכן הנאמר או הנכתב, אלא ממוקדת בהבנת האדם האומר או הכותב: הבנה כזו היא מאמץ אמפטי להזדהות עם האומר ולהבין את מצוקותיו ולחציו; היא כרוכה בסיון לשחזר את הבעיות והקשיים אשר בפניהם הוא ניצב ושאינם הוא מנסה להתמודד. מבחינה זו, אף אם נסיונות אלה מסתכמים באמירות שמבחינת תוכן עלולות להראות כדברי הבל חסרי תוכן, הרי שבזאת לא נסתם הגולל על מאמץ ההבנה – נהפוך הוא, הוא עשוי להתעצם ולקבל משנה חשיבות וערך כנסיון להבנת האדם האומר הבלים אלה, הבנת עמדותיו ולחציו הנפשיים, עולמו הרוחני, מצוקותיו ושגיונותיו, אשר מביאים אותו לאומרים.

ישנן אף גרסאות קיצוניות יותר (ההולכות וקונות שביתה במחוזות "פוסט-מודרניסטיים") שעל פיהן אין להבדיל בין התוכן הנאמר לבין שחזור מצבו הנפשי והרוחני של האומר, על רקעו, בעיותיו, רצונותיו, לחציו ומאוויו. אין תכנים ומחשבות בעלמא. ישנם בני אדם שעושים מעשים ואומרים דברים, ובני אדם אלה הם בעלי אמונות ומאויים, חולשות וחלומות, בעיות ושאיפות. הבנה, לפי גרסא קיצונית זו, היא תמיד הבנה של בני האדם האלה; אמירותיהם (וכתביהם) אינם עומדים לעצמם; הם רק בבחינת קצה חוט להגיע עדי אומריהם. בנייתוק מהמלוא העשיר של האומרים וחייהם, אמירות אלו הן בבחינת צללי תעתועים, כמו העוויות ותנועות מנותקות מהקשרן. יש להבחין כמובן בין העמדה הקיצונית הנסקרת כאן לבין עמדה פרשנית (לגיטימית ומקובלת) הגורסת שלעתיים (אולי אף בדרך כלל) קשה לעמוד על תוכנו של הנאמר מלשון האמירה עצמה: האומר, אמונותיו והנחותיו, רצונותיו ונסיבות אמירותיו, הם גורמים רלוונטיים להבנת הנאמר ותוכנו. אין לי כאן דבר נגד עמדה פרשנית כזו והיא אינה מענייננו. ענייננו אינו בגורמים הרלוונטיים לפירוש הנאמר, להעשרת תוכנו והעמדתו על מכונו, אלא בעמדה שעל פיה הנאמר הוא הבל חסר שחר וחסר תוכן, אין מה לפרשו ואין להעמיד את תוכנו על אמיתו, אלא יש לראות בו *סימן* לשחזור והבנה של מצבו הנפשי-רוחני של אומרו.

למרות שמושג הבנה כזה משמש בהקשרים מסוימים, ולמרות שיש קשר שיטתי בין הבנת תוכנו של הנאמר לבין הבנת האומר, אני סבור שאין לקבל את הנסיון לדחות, בשמו, את הצורך בפניה למושג של תפיסת תוכן; להפך, המושג של תפיסת תוכן הוא מרכיב מהותי בהבנת האומר. ראשית, ישנה תחושת אי-נחת שיכולה להתלוות לצליל הפסיכולוגיסטי של העמדה המוצעת: הדגשה של האקסקלוסיביות של הבנת האומר עלולה להשמיענו כאילו אין לנו עניין בהבנת תכנים, מחשבות, מושגים ורעיונות, שאותם אנו מבטאים בדברינו בדרכים שונות, אלא דברים ודרכים אלה משמשים אותנו רק כסימנים ואינדיקציות ל"הבנת" אומריהם; בהקצנה, זה יכול

להיראות כמשהו מהסוג של המאמץ של פסיכולוג או אנאליטיקן ל"הבין" פצינט משוגע באמצעות אמירות ההבל שלו. לא את האמירות ותוכן הוא מנסה להבין, שהרי אלה נראים בעיניו הבלים גמורים, אלא את האדם (הלוקה בנפשו) שאומר אותם, את מצוקותיו, שגיונותיו, הנחותיו ומאוויו. שנית, ישנה גם תחושת אי-נחת מהצליל המתנשא שעלול להתלוות לעמדה כזו. שכן במהלכם הרגיל של דברים, אדם האומר או הכותב משהו מתכוון פשוט לכך - לומר משהו, להביע רעיון או מחשבה, שאותם הוא מעוניין שהשומע (או הקורא או הלומד) יתפוס. זו עיקר כוונתו. עמדה שמתעלמת מתוכן דבריו, או שרואה בהם דברים חסרי תוכן, עמדה הרואה בדבריו רק סימנים לשחזור משוגותיו, מתעלמת מעיקר כוונתו, מעקרת ומסכלת אותה. בגרסא קיצונית היא אף פוגמת באנושיותו - כוונתו לומר משהו נמצאת מסוכלת תמיד ובאופן עקרוני, ודבריו נתפסים תמיד כתוצרים סיבתיים של תנאים חיצוניים, לחצים, מאויים ומשוגות נפש, וכסימנים לסיבותיהם. שלישית, זהה אולי העיקר, הסבר שיטתי של ההיבטים המרכזיים של הבנת האומר, כדובר לשון בעל תודעה, מחייב פניה למושג התוכן וליכולתו של הדובר לבטא ולתפוס תכנים. מבחינה זו אשליה היא לחשוב שיש ניגוד בין הבנת האומר והבנת הנאמר; להפך, אין האחת אפשרית ללא האחרת: להבין את האדם האומר משהו פירושו לתפוס אותו כיצור חושב, והיותו כזה מתבטא בראש ובראשונה ביכולתו לתפוס ולבטא תכנים. יכולת זו היא מרכיב מהותי של אנושיותו, של אפשרות הקומוניקציה איתו ושל שיכותו לחברה שבה הוא חי. זוהי נקודה שיטתית שאינני יכול להדרש לביסוסה והנמקתה כאן, ואאלץ להסתפק בציונה בצורה כללית ודוגמטית זו.

לדידי, די באלה על מנת לפסול את העמדה המנסה לעקוף את מושג התוכן על ידי הצבת הבנת האומר במקום הבנת הנאמר. אך לגבי המקרה המעסיק אותנו - לימוד תורה - ספק רב אם עמדה כזו היא בכלל רלוונטית, שכן התורה הנלמדת היא בחלקה הגדול אנונימית ונסיבות כתיבתה אינן ברורות. אף במקרים שנאמרים דברים בשם אומרים, הרי שלגבי רב הלומדים השמות הללו אומרים מעט ואינם בבחינת זיהוי של ממש. אך אפילו במקרים הבודדים והחריגים שעמדה זו ניתנת ליישום, נראה שאם בה מוצא את מפלטו החילוני הגמור הבא להבין וללמוד תורה, הרי זה מפלט בעייתי, מתנשא ומאוד לא סימפטי.

### הבנת האומר והבנת עמדת הנאמר

אפשר אולי לרכך ולעדן את העמדה הנסקרת, ולהמנע ממכשולותיה הפסיכולוגיסטיות, בכך שלא נעסוק באומר עצמו, משוגותיו, מצוקותיו ומאוויו האישיים, אלא בעמדה הרוחנית הכללית שמתוכה נאמרים הדברים. על פי ריכוך זה, אף אם הדברים עצמם הם הבלים חסרי שחר, אנו עשויים לנסות "להבינם", לא כסימנים למשוגותיו של האומר, אלא כנסיון להתחקות אחר שורשי העמדה הרוחנית שממנה הם נאמרים: הבעיות והתהיות, המצוקות וגבולות ההשגה, תמונות העולם וקדם ההנחות, מערכת המושגים ומערך האמונות, כל אלה יכולים להוות שורשי עמדה כזו. ומהם נמשכות, באופן שהוא אולי לא מחויב לוגית, אם כי לעתים קרובות טבעי, אמירות ההבל הנדונות. גם כאן אפשר להבחין גרסאות ודקויות לרב ולא נוכל לסקור את כולן. אבחין בין שתיים שנראות לי חשובות לענייננו.

הגרסא הראשונה היא מעין הכללה של העמדה הפסיכולוגיסטית שנדונה לעיל. ההכללה היא בכך שכאן אין אנו דנים באדם ספציפי על משוגותיו, אופיו ותכונותיו המיוחדים לו, אלא בעמדה כללית, משותפת (בפועל או בכוח) לאנשים רבים ואולי אף לציבור גדול, שבט, חברה וכדומה. החשוב לענייננו הוא שגם בגרסא זו הבנת האמירה אינה תפיסת תוכן מסוים, שאותו הביע האומר, אלא עמידה על מרכיבים של העמדה הכללית שמתוכה נאמר מה שנאמר. גם כאן יכולה האמירה עצמה להתפס, מבחינת תוכנה, כהבל גמור, אך בכך, לפי גרסא זו, לא תחסם האפשרות

לנסות להבין את העמדה שממנה נאמרה. על מנת לחדד את ההבדל בין גרסא זו לבין זו שאפרט בעקבותיה, אדגיש שבגרסא זו, כמו בגרסא הפסיכולוגיסטית שהיא הכללתה, האמירה עצמה נתפסת כחסרת תוכן וכסימן או אינדיקציה חיצונית לעמדה הכללית שהביאה להפקתה. סימן כזה מתאפיין בכך שאין קשר פנימי (מושגי, לוגי) בינו לבין העמדה המסומנת על ידיו. אפשר לתפוס את העמדה הזו ולהבינה לאשורה גם בלי הסימן הנדון ובלי לדעת שהיא סימן לה. כאשר אמירה, ובכלל זה אמירה חסרת שחר, נתפסת כך כסימן חיצוני לעמדה המביאה לאמירתה, הרי שאת מה שניתן להבין בעמדה זו ניתן להבין בלי תלות באמירה הנדונה ובלי קשר אליה.

זוהי אחת הנקודות המרכזיות בהן נבדלת גרסא זו מהגרסא השניה שברצוני לציין. גם בגרסא השניה נחשבת האמירה עצמה להבל ולאמירה חסרת תוכן. וגם כאן הנסיון להבינה למרות זאת, נתפס כנסיון להתחקות אחר שורשי העמדה שממנה היא נאמרת, או שמביאה לאמירתה. אולם, בהבדל מהגרסא הראשונה, התחקות כזו, ועמידה על שורשי העמדה הכללית שמתוכה נאמרת אמירת ההבל, אינם אפשריים אלא באמצעות אמירת ההבל עצמה, תוך התעמקות בה וחקירת מה שמביא לאמירתה מחד, ומה שעושה אותה להבל מאידך. זהו האופן שבו תפס הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין, *בטרקטטוס*<sup>7</sup>, את הפילוסופיה והלוגיקה. אשתמש בעמדתו (שוב על דרך סקירת חטף) להדגמת נקודה זו. רב האמירות הפילוסופיות (כולל משפטי הטרקטטוס עצמו), כגון "העולם הוא כל מה שקורה", או "אובייקטים הם פשוטים", או "כל פסוק הוא אמיתי או שקרי" הם, לפי ויטגנשטיין, הבלים חסרי שחר. אך הם הבלים חשובים, שהנסיון להבינם ולעמוד על הבלותם מביא לראיית העמדה הרוחנית-פילוסופית הכללית שמתוכה, באופן טבעי, הם נאמרים. אולם אמירות-הבל אלה אינן מהוות סימנים חיצוניים לעמדה הנדונה, שניתן לתופסה גם בלעדיהם, אלא הן קשורות אליה בקשרים פנימיים שהופכים אותן לאמצעים הכרחיים כדי לעמוד על עיקריה של עמדה זו. עמידה על הבלותן של אמירות אלה היא, אפשר לומר, מרכיב מהותי של העמדה הנדונה. אמירות ההבל (הפילוסופיות) נתפסו, בלשונו של הטרקטטוס, כסולם, שהמגיע לראשו מגיע לעמדה שבה הוא רואה שהוא יכול (או אף צריך) להשליכו כדבר-הבל חסר שחר. אך אי אפשר להגיע לעמדה זו שבראש הסולם אלא באמצעותו, ורק ממנה אפשר לעמוד על הבלותו של הסולם לאמיתה. היו מבין פרשני הטרקטטוס, שהדגישו שמה שויטגנשטיין ראה כהבל הוא כזה כפשוטו – אין בו איזה תוכן עמוק שנעלם מעינינו ואינו ניתן להבעה, אלא הוא פשוט הבל חסר מובן (כאלה הם רב משפטי הפילוסופיה והנסיונות לתאר את הלוגיקה והדקדוק של השפה!). מכאן הסיקו שהעמדה ממנה נאמרים דברים אלה אינה עמדה של איזו חזות עמוקה שתכנה טמיר ונעלם, אלא פשוט עמדה אילחיונית שבה הצופה משלה את עצמו שהוא רואה משהו בעוד שלמעשה אינו רואה כלום, שכן אין מה לראות. ברוח זו הדגישו, למשל, שאת הפסוק שבסוף הטרקטטוס: "משפטי מבהירים משהו בכך שמי שמבין אותי מכיר בסופו של דבר בכך שהם חסרי מובן" (6.54), צריך להבין לאור הבחנה זו בין הבנת האמירה עצמה לבין הבנת אומרה. שהרי "מי שמבין אותי" ויטגנשטיין כותב, ולא "מי שמבין אותם [את משפטי]", שכן אותם אין להבין – הם חסרי מובן.

אין כאן המקום, כמובן, להדרש לפרשה זו בפירוט, אך ברוח הדברים הקודמים אציין כי קשה לי לקבל עמדה זו, אף כפרשנות לטרקטטוס<sup>8</sup>: מעלות הסולם אינם הבל חסר שחר, שניתן להשליכו מבחוף ככלי אין חפץ בו. ראיית הבלותם היא "פנימית", היא מושגת רק מתוכם ומתוך התעמקות בהם; אנו זקוקים לסולם באופן הכרחי על מנת שנוכל להגיע לעמדה שממנה ניתן

7. ל. ויטגנשטיין, מאמר לוגי פילוסופי, תרגום עברי, ע. צמח, עם עובד 1994.

8. על כמה היבטים של סוגיה זו דנתי במאמרי: "חוסר מובן, האני והרצון ב'מאמר לוגי פילוסופי'

להשליכו, ולא בכדי מופיע המשפט הזה בסוף הספר; זו איננה עמדה שאפשר להגיע אליה באופן אחר (וספק, דרך אגב, אם ניתן להגיע אליה בכלל).

הקשר של דברים אלה לסוגיות שהועלו במאמר לא נעלם, אני מקוה, מעיני הקורא. לימוד תורה (כמו גילויים רבים אחרים של לימוד) הוצג במאמר כמאמץ שיטתי לתפיסת תכנים מסוימים. דברים אלה אפשר להבין בשני אופנים: לפי האחד, הסגור, ישנו תוכן מסוים, והלימוד הוא מאמץ שיטתי לתפוס אותו. לפי המובן האחר, הפתוח, מדובר במאמץ שיטתי להגיע לעמדה של תפיסת תוכן מסוים. ההבדל המכריע הוא, שבעמדה הפתוחה אין מניחים מראש קיומו של תוכן מסוים ומוגדר, שאותו הולמד מתאמץ לתפוס, אלא שאלת קיומו של התוכן, מהותו וגבולותיו הם חלק ממה שהמאמץ הנדון מנסה לגבש. הוא יכול, למשל, להתגבש בהכרה שאין תוכן כזה, או שטיבו שונה לחלוטין ממה ששוער בתחילה, או שמדובר במאמץ מתמשך שמטרתו מתגבשות ומשתנות תוך כדי מהלכו וכיו"ב. כדי לעמוד על ההבחנה כדאי לקרוא לחשוב, למשל, על ההבדל בין טיבו של המאמץ האינטלקטואלי שבהוכחת משפט מתמטי, או פתרון בעיה מוגדרת בשחמט,<sup>9</sup> לבין זה שכרוך בכתיבת שיר. במקרה הראשון ישנו תוכן מוגדר שהולמד מתאמץ לתפוס; במקרה השני, אפשר שמאמץ הכותב הוא להגיע למצב שיהיה תוכן כזה; שאלת קיומו וטיבו של התכן הן שאלות שמלכתחילה הן "פתוחות" עבורו.

עמדת הטרקטטוס שנסקרה לעיל מראה שחלק ניכר של העיונים הפילוסופיים (בטיבם של השפה, הלוגיקה, העולם, החיים וכיו"ב) נתפס על ידי ויטגנשטיין כקרוב יותר למובן השני, הפתוח של הלימוד וההבנה, ושההנחה שקיומו של תוכן מוגדר הוא תנאי מוקדם לאפשרות הלימוד וההבנה בתחומים אלה היא תמימה ואולי אף מופרכת. באופן דומה אפשר אולי לטעון גם על לימוד תורה, דהיינו, שמדובר בלימוד והבנה מהסוג השני, הפתוח, כשאינ מניחים מראש קיומו של תוכן מוגדר, אלא תופסים אותם כמכוונים לגיבושו של תוכן כזה, או לגיבושם של הבטים מסוימים של התנאים לקיומו, או אף להשתכללותה של ההכרה בדבר אי-קיומו.

ישנה כאן גירסא מסוימת של דיאלקטיקה מוכרת בפילוסופיה: הוגים רבים עצבו שיטות שבהן תחום ההכרה הנגלה וה"כשר" מעוצב על ידי עקרונות שפוסלים סוגים של טענות ויזמות הכרה מסוימות כחסרי שחר. עם זאת לא רק שצריך את התחום הפסול כמעין רקע נגטיבי על מנת לעמוד על קוי המתאר של ה"כשר", אלא שהעקרונות המעצבים את התחום הכשר מושכים ורומזים מיניה וביה לתחום הפסול. זהו, למשל, מעמדם של המטפיסיקה ושל קטגוריות מטפיסיות בשיטתו של קאנט. יש להבחין בין עמדה זו לבין עמדה שונה הטוענת שישנם תחומי הכרה נסתרים, שהמבוא אליהם מותנה בחוויות או יכולות שאינן נחלתם הרגילה של כל בני האדם, אלא של יחידי סגולה ברגעים נדירים בחייהם. במאמר אחר, שבו ניסיתי להתחקות אחר העמדה הדיאלקטית הנסקרת בשירתו ובהגותו של ביאליק, הבחנתי בין שתי העמדות הללו במונחי ההבדל שבין "רמיזה", בה התחום הגלוי והכשר רומז, מכוח הגיונו ועקרונותיו הפנימיים, על התחום הנסתר או הפסול (כך למשל יחסו של האובייקטיבי לדבר כשלעצמו אצל קנט) לבין "הצצה", שהיא החוויה השמורה ליחידי סגולה.<sup>10</sup> לפעמים ההבחנה בין שתי תפיסות אלה אינה חדה וברורה. הקורא יכול להתלבט ולהתחבט ביניהן בקוראו למשל, את דבריו של רודולף אוטו על המרכיב המיוחד והאירודוציבילי של

<sup>9</sup> ניסוח זה בדבר אופיו "הסגור" של התכן בדוגמא המתמטית בא כאן לצורך הדוגמא והבהרת ההבחנה

שבטקסט; הנושא עצמו גם הוא שנוי במחלוקת בפילוסופיה של המתמטיקה, ויש הסוברים (בעקבות ויטגנשטיין למשל) שגילויים רבים של פעילות מתמטית (כמו ביצירת הוכחות) נושאים אופי פתוח וקרוב יותר לזה של יצירת שיר ממה שעלול להיראות על פני השטח.

<sup>10</sup> ראה-נא מאמרי "גילוי וכיסוי בלשון ובאהבה", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כרך טו' תשנ"ה,



הקדוש או הנומינזי.<sup>11</sup> התלבטות דומה יכולה לעלות למשל גם למקרא דבריו המפורסמים של הרמב"ם בפתיחה למוצה הנבוכים:

ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו, לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחר כן יעלימוהו הטבעיים עד שנשוב בליל חשון קרוב למה שהיינו תחילה ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא בליל חזק החשך. והנה יש ממנו מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאלו הוא באור תדיר לא יסור וישוב הלילה אצלו כיום, וזאת היא מדרגת גדול הנביאים אשר נאמר לו ואתה פה עמוד עמדי [...] ויש שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב [...] אמנם אשר לא דאו אור כלל אפילו יום אחד אבל הם בלילה יגששו [...] הם המון העם (מו"נ, פתיחה, תרגום י' תבון).

הרמב"ם ממשיך כאן את הכרת האמת (האמת המטאפיזית) לחוויה או נסיון מיוחד (ראיית אור), שהוא נחלת מעטים, ושהמון העם משולל אותו. משל האור יכול אף להציע (בטעות) שהאדם די פסיבי בנסיון הזה – האור, האמת, "יוצץ לו". מצד אחר, המכיר את שיטתו של הרמב"ם יודע שהאמת תושג במאמץ חשיבתי מדעי שיטתי – מאמץ שמבטא למעשה את תמצית האקטיביות האנושית. האם אמת זו היא מה שמכוון אליו משל האור, או שמא לשון ההצצה והחוויה בה נוקט הרמב"ם כאן מכוונת לאמת אחרת? ואם כן – מהו היחס בין שני סוגי האמיתות? אלה הן שאלות נכבדות שלא נדרש אליהן כאן. אעיר רק שתי הערות לטובת עמדה שמטשטשת את חדות ההבחנה בין הצצה לרמיזה אצל הרמב"ם. האחת היא שהרמב"ם מעמיד על מרכיב שלישי בדיכוטומיה שבין רמיזה להצצה: על פי המשל, הבנה מלאה אינה פונקציה דווקא של חוויה מבודדת מיוחדת, אלא של תדירות ורציפות חוויית ההכרה באמת, ובכך הוא מעמיד על חשיבות שילובה של ההכרה באמת במהלך חייו של האדם. הרציפות והשילוב המשתמע ממנה במהלך החיים היוו את מעלתו היתירה של משה.

השניה, קושרת את עמדתו של הרמב"ם לדיאלקטיקה ההבנה שהוצגה לעיל ביחס לטרקטטוס של ויטגנשטיין באופן אמיץ אף יותר. יש דומות חשובה בין העמדה שהצגתי כאן בשם ויטגנשטיין לבין האופן שבו יש להבין את "תורת התארים השלייליים"<sup>12</sup>, שהיא מיסודי שיטתו של הרמב"ם בספר מורה הנבוכים: כמו שאת הבלותם של משפטי הפילוסופיה אי אפשר לתפוס, לפי ויטגנשטיין, אלא מתוכם הם (רק משהגעת, לאחר מאמץ אינטלקטואלי עצום, לראש הסולם, אתה יכול לעמוד על הבלותו ולהשליכו), כך גם בתורת התארים השלייליים (שהרמב"ם גרס נוסחה קיצונית במיוחד שלה) הכרת האמת (הדתית) עומדת על הכרת הבלותם של ייחוסים תארים חיוביים לאל, והכרה זו מושגת, ולו ברמז, על ידי מאמץ אינטלקטואלי ופילוסופי עליון שבו ייחוסים אלה עצמם הם שלבים הכרחיים.

מכל מקום, האם אפשר לתאר ברוח העמדה הויטגנשטיינית שנסקרה לעיל את עמדתו של לומד התורה החילונית? האם אפשר לתאר את עמדתו כעמדת מי שרואה בתורה ובמשפטיה הבלים,

<sup>11</sup> ראה-נא ד. אוטו, הקדושה, תרגום עברי מריס רון, כרמל, 1999). לצד הדגשת הייחוד

והאירודוציביליות של הנומינזי, אוטו ראה את יכולת ההכרה בנומינזי כניזונה ממקורות ההכרה האחרים והתפלמס עם הוגים אחרים, כשלייאדמאכר מצד אחד וג'יימס מצד אחר, שהתנו זאת בחוויות אמפיריות מסוג מיוחד; ר' לדוגמא שם עמ' 15.

<sup>12</sup> ראה בעיקר מו"נ, ח"א פרקים נ"ט. בעיקרה אומרת התורה הזו שלא ניתן ליחס לאלוהים שום תכונה

או תואר חיובי – גם לא את התואר "קים" או "אחד". גם על מעמדה של תורה זו בשיטת הרמב"ם רבו המחלוקות. יש הרואים בה יסוד עיקרי בתורת האלוהות שלו, ויש הרואים בה הד להשפעות ניאו-פלטוניות שאינו מתישב בקלות עם עיקרי שיטתו האריסטוטלית.

שעמידה על הבלותם היא תכלית העמדה המביאה לאמירתם? איני חושב שיש טעם בתשובה נחרצת לשאלות אלה ובוודאי שאין בידי להשיבה כאן. בין הפילוסופים רבו המחלוקות על משמעות עמדתו של ויטגנשטיין בטרקטטוס; מעטים טוענים שהם מבינים אותה לאשורה ורבים סבורים שבסוגיה הנדונה אין כאן מה להבין, שכן לא מוצגת בספר עמדה קוהרנטית. תהא זו יומרה מגוחכת לקוות שגורלה של הגירסא שהבאתי כאן כפירוש לעמדתו של ויטגנשטיין בטרקטטוס, ישפר על גורלו של נוסח הספר עצמו. גם קשה לראות איך ניתן ליישם רעיונות אלו למשפטי אמונה דתית, ולא בכדי נמנע ויטגנשטיין עצמו מלעשות כן. דומה, שלמרות קוי הדומות (הספקולטיביים לעצמם) בין עמדת הרמב"ם לעמדת ויטגנשטיין שצוינו לעיל, עמדה זו רחוקה מתלמוד תורה כפשוטו, וספק אם ההוגה כך בתורה, כלומד תורה ייחשב.<sup>13</sup> אף אם יש ממש באנאלוגיה שהצענו בין עמדות הרמב"ם וויטגנשטיין, ברור שהיא אינה שלמה – תכלית ההכרה וההבנה בשני המקרים שונה לחלוטין ואף מנוגדת. מכל מקום, נראה שאף אם נפתחת פה אפשרות הבנה מסוימת, הרי שהיא אינה זמינה עבור החילוני הגמור, שהרי ההכחשה וההתכחשות הנמרצות שלו לתנאי התוכן הנדונים הופכת את אפשרות השתקעותו בדיאלקטיקה של מאמץ ההבנה הנסקר כאן לבלתי סבירה באורח קיצוני.<sup>14</sup> דחיית גירסת ההבנה שנסקרו לעיל, לפחות ביישומן להבנת דברי תורה, אינה מוכיחה, כמובן, את גרסת ההבנה, על תנאיה החמורים, שהוצגה במאמר; אך היא נותנת לה חיזוק-מה ומראה, אני מקוה, שמציאת אלטרנטיבה אינה משימה קלה.

### **התורה כפיקציה ואלוהים כדמות בדיונית**

פעמים אחדות הדגשתי במאמר הקודם שאפשר לקרוא בתורה (במובנה הרחב הכולל משנה וגמרא, מדרש ופוסקים וראשונים ואחרונים) בדרכים שונות ומאינטרסים שונים, שאינם דתיים: אפשר לקרוא בתנ"ך כמקור היסטורי, ואפשר להתמכר לכישוף עצמת לשונו, אפשר להתבסס מיופיו הלשוני והספרותי של המדרש התלמודי, ואפשר לעיין בהלכה כשיטת משפט וכו' וכו'. בכל אלה אפשר לנטרל את המימד הדתי, "לשים את אלוהים בסוגריים", ולהתרכז בלשון, במבנה הספרותי, באינפורמציה ההיסטורית, בשיטת המשפט וכיו"ב. אין בכל אלה רע, אך ברור, נדמה לי, שהם אינם לימוד תורה כפשוטו ויש בהם סכנה של עיוות של הטקסט ומשמעותו הדתית הגלויה. גם העובדה שישנם בתנ"ך ובתלמוד קטעים ארוכים ששם שמים אינו מופיע בהם והם בבחינת סיפורי מעשים, פלפולי משפט, סיפורים ובדותות, משלים ואמירות-חכמה וכיו"ב אינה מעלה ואינה מורידה לטענתני. שכן, כשמפרידים ומנתקים אותם מהקשרם התורני הכולל דברי אינם חלים עליהם, וכשהם נתפסים במסגרת הקשרם התורני הכולל, דהיינו, כמפרשים דברי תורה, כמְשָׁלִים לתודעות ולתובנות דתיות, כנסמכים על קטגוריות כמו עבודת השם, מצוה, תפילה וכיו"ב, הרי הם בגדר דברי תורה, ספרות דתית הכתובה ונתפסת במסגרת מערכת מושגים ופרסומפציות דתיות. והרי אפשרות הבנתם של אלה היא מושא עיוננו.

אחת האפשרויות שמרבים להעלות בהקשר זה היא האפשרות לקרוא את התורה כפיקציה, ולראות באלוהים "דמות בדיונית" (ויש שיטרחו להוסיף בהדגשה, תוך אימוץ הקול ומחוות ידיים,

<sup>13</sup> בלשון הספק בה נקטתי אני מתכוון לאשר אמרתי – יש כאן קושי וספק, אך אין בכוונתי לטעון

בנחרצות שאפשרות כזו אינה קיימת.

<sup>14</sup> התואם הפילוסופי של החילוני הגמור בהקשר של הפילוסופיה של הטרקטטוס, הוא איזה סופר-פוזיטיביסט, שאינו מוכן לדבר אלא על מה שענינו ראות וידי ממשות וכל מה שאינו בגדר אלו הוא חסר שחר עבורו. אך ספק אם פוזיטיביסט שכזה יכול אף להתחיל לקרוא בטרקטטוס. ויטגנשטיין, כידוע, דחה עמדה כזו ולמרות שפוזיטיביסטים נתלו בעמדתו, הוא אף נמנע מלדון על ספרו עם מי שחשד בו בעמדה כזו.

שזו דמות "מרתקת, רבת פנים, ובעלת עצמה", או כיו"ב.<sup>15</sup> כבר הערתי במאמר הקודם שקריאה כזו, למרות שהיא אולי "אפשרית", רחוקה מלימוד תורה כמשמעו, והיא בגדר עיוות ברור של הטקסטים הנדונים. כאן ברצוני להעיר שיתכן ויש בה גם משום אי-הבנה של מהותו של השיח הבדיוני. ישנה כמובן ספרות בדיונית מסוגים שונים, ובכללה גם ספרות בדיונית על אודות דמויות ריאליות. הערותי שלהלן לא נוגעות באלה אלא רק בספרות בדיונית על אודות דמויות בדיוניות, שהרי דומה שזהו המקרה הרלוונטי לענייננו. כשמישהו טוען שהוא יכול להבין תוכן על אודות אלוהים כפי שהוא יכול להבין תוכן על אודות שרלוק הולמס או פינקו או המלט, הוא מתכוון לסוג זה של ספרות בדיונית – בְּדִיוֹן על אודות דמויות בדיוניות.

טיבן של דמויות בדיוניות כאלה הוא חידה פילוסופית לא פשוטה, אך לענייננו יש לשים לב לשתי תכונות אופייניות לדמויות בדיוניות: האחת היא שבדרך כלל דמות בדיונית היא דמות מסוג כלשהו (מוכר). כך יכול סופר מסוים לכתוב על אדם בדיוני, או על חתול בדיוני, וכיו"ב. מבחינה זו מוקשה העמדה המתימרת לראות באלוהים דמות בדיונית, שכן קשה לראות איך אפשר לראות את אלוהים כדמות מסוג ידוע ומוכר. לפעמים הסוג שאליו שיכת דמות בדיונית הוא בעצמו בדיוני (שד, מפלצת), ומתעוררות אז שאלות קשות נוספות, שלא אוכל להדרש אליהן כאן, אך אין הן מקילות על הקושי העקרוני. הנקודה השניה חשובה אולי אף יותר לענייננו: דמות בדיונית היא במהותה דמות לא ריאלי, לא קיימת. זהו מרכיב חשוב של המובן של השם המציין דמות כזו. מי שמבין סיפור בדיוני שנסב על אודות דמות בדיונית יודע, כחלק מהבנתו, שזו דמות לא ריאלי, שאין במציאות דמות כזו, ושעניין זה היה חלק מכוונן של כוונת המחבר ומשמעות הטקסט.<sup>16</sup> יש להבחין בין שאלת מהותן של דמויות בדיוניות לבין השאלה האפיסטמית האם דמות זו או אחרת היא אכן דמות בדיונית. השאלה, האם טקסט נתון הוא על אודות דמות בדיונית, או שמא הוא בבחינת בדיון על אודות דמות ריאלי, או שמא בכלל אינו בדיון אלא תיאור (מוטעה) של דמות ריאלי, לפעמים אינה פשוטה כלל; לעתים קרובות איננו יודעים את התשובה, איננו יודעים

<sup>15</sup> זה אולי המקום לשוב ולהעיר, כפי שעשיתי במאמר, שאני מניח בדברי ש"אלוהים", כמו שמות וכינויים אחרים, הוא, בפסוקים הנדונים או לפחות במרביתם, "שם פרטי", או "מונח סינגולרי פשוט", כמשמעם הרווחת של ביטויים אלה בלוגיקה ובפילוסופיה של הלשון. ברב מופעיו של שם זה בתורה קשה לראות אותו כקיצור של תאור מסוים, וכל החלטה בכיוון זה נראית מלאכותית ושרירותית. בפסוק הראשון בתורה, למשל, מציין השם "אלוהים" את בורא השמים והארץ (יהא מה שיהא משמעו של ביטוי זה), אך זו טעות לראות אותו כקיצור של "בורא השמים והארץ" או כשוא-מובן לו. התורה לא באה לאמר שבורא השמים והארץ ברא את השמים והארץ, אלא שאלוהים ברא את השמים והארץ. וכך ביתר שימושיו ומופעיו של שם זה ואחרים. ואף אם בהקשר מסוים נראית החלטה ש"אלוהים" הוא קיצור לתאור מסוים סבירה, הרי שהיא אינה מתאימה בהקשר אחר, לעתים סמוך, כך שהמרה כללית כזו נראית לא סבירה ואף לא קוהרנטית.

<sup>16</sup> ניסוחים אלה מעוררים קושי שבגיננו דרושות כאן הבהרות והסתייגויות שלא אוכל להדרש אליהן. עיקר הקושי בכך שיתכן שניתוח לוגי-סמנטי של השיח היומיומי על אודות פיקציות ודמויות בדיוניות מעלה שיש צורך במה שהלוגיקנים קוראים "כימות על" דמויות כאלה, ושלפיכך הן קימות בעולם (תהא מה שתהא משמעות הדבר). על פי זה, פינקו, המלט ושרלוק הולמס קיימים בעולם. הם כמובן אינם בני אדם ריאליים, בשך ודם, ואי אפשר לפגוש אותם ברחוב (אלא פגישה דמיונית ברחוב דמיוני); הם דמויות פיקטיביות, אך ככאלה הם קיימים וקיומם הוא תוצר של השיח והספרות עליהם. (זו, למשל, גישתו של סול קריפקי). כאמור ייתכן שהדבר מצריך שינוי נוסח והסתייגויות מסוימות; עם זאת, נדמה לי שבעיקרו של דבר כוונת הדברים בגוף הטקסט ברורה ונכונה. למצויים בתחום אוסיף שיש גם לזכור שבעייתנו כאן אינה כיצד לערוך או להציג את המסגרת האונטולוגית המתחייבת מההנחה ששיח מסוים הוא בעל מובן, אלא לבדוק את עצם ההנחה הזו לגבי השיח הדתי מנקודת ראותו של החילוני הגמור. מבחינה זו מידת הרלוונטיות של התובנה הסמנטית האמורה מסופקת בעיני.

מה היו נסיבות כתיבת הטקסט ומה היו כוונות יוצרו. ייתכן כמובן שלאחר חקירה ודרישה יתברר לנו שטקסט שנחשב בעינינו כנסב על אודות דמות בדיונית הוא למעשה בדיון על אודות דמות ריאלית (או ההפך). אך זו היא שאלה אפיסטמית הנוגעת ליכולתנו לדעת האם דמות מסוימת בטקסט מסוים היא דמות בדיונית או לא. לגבי שאלה זו אנו יכולים כמובן לטעות. דברי שלעיל אינם מכוונים לשאלה אפיסטמית זו, אלא לשאלה אחרת בדבר טיבה ומהותה של דמות בדיונית ושל שיח בדיוני: אנו יודעים מראש וכחלק מהבנת הטקסט, שאם המלט הוא אכן דמות בדיונית, אז זו דמות לא ריאלית – אין המלט בעולם ואין שחר לחיפוש אחריו. אני מדגיש שוב שאנו יכולים לטעות לגבי הרישא: ייתכן שהמלט אינה דמות בדיונית, ושהמחזה נכתב על אודות דמות ריאלית. אך אם המחזה אמנם נכתב כבדיון על אודות דמות בדיונית, זו "שטות סמנטית", המעידה על חוסר הבנה, להודיע למשל למחברו (ולנו) שמצאנו מי זה המלט. וייתכן שנגלה ש"שרלוק הולמס" הוא שם בדוי של אחד ממיוצריו של קונן דויל. אך אם שרלוק הולמס נוצר על ידי קונן דויל כדמות בדיונית, זו שטות סמנטית לנסות לחפש אותו. דברים אלה מקשים מאוד על אפשרות קריאת התנ"ך כפיקציה, שהרי בקריאה פשוטה וישרה של התנ"ך ברור בעליל, שבטקסט "כפשוטו" ובאופן שבו הוא נתפס במסגרת לימוד תורה, אלוהים אינו דמות שבמהותה היא לא ריאלית. וקביעה זו שרירה וקיימת לגבי כל מי שקורא, קריאה ישרה והגונה, את התנ"ך כפי שהוא – אף אם בעצמו יש לו פקפוקים ומבוכות לגבי עצם המובן ואפשרות ההבנה של האמונה בקיומו של אלוהים, מהותו וטיבו. בכל קריאה ישרה כזו, אין הוא יכול לפטור עצמו מן הקושי באמידה הפשוטה שהוא רואה באלוהים דמות בדיונית.

אפשר שיטען נגדי שאני מתעלם מהבחנה חשובה בין האופן שבו טקסט נכתב (קדם-ההנחות, האמונות וההשקפות של המחבר או המחברים), לבין האופן שבו הוא נקרא: אפשר שאדם יאמין (בטעות) בקיומו של דבר-מה ויכתוב עליו סיפור; והקורא, שיודע על הטעות ושולל את קיום הדבר, יקרא את הסיפור כפיקציה על אחד הגילויים של תענועי דמיונו של הכותב. זוהי גישה שעל פיה משולבת כאן קריאת הטקסט כפיקציה עם הכרה בכך שמבחינת הכותב זו אינה פיקציה, אלא ביטוי לאמונה תמימה. שילוב זה הוא שמבחינת גישה זו מראיית הטקסט כפיקציה כפשוטה, שבה ההנחה היא שהסיפור נכתב כפיקציה.<sup>17</sup> בגישה משולבת זו, אפשר לסבור, מוקהה עוקצם של דברי הקודמים שקריאת התנ"ך כפיקציה היא בגדר עיוות ברור של הטקסט ומשמעותו, שכן כאן מכיר הקורא בכך שיוצרי הטקסט לא התכוונו לכתוב פיקציה: הם החזיקו בתמימות באמונות מסוימות, והקורא, מצידו, רואה בהם אמונות שוא ותענועי דמיון. רבים רואים בכך, אני מניח, תיאור הולם של האופן שבו הם עצמם קוראים מיתוסים שונים ובכללם אולי את התנ"ך.

אינני חושב שיש בגישה משולבת זו כדי לפתור את הבעיות שהעליתי לגבי קריאת התנ"ך כפיקציה; להיפך, היא אף מוסיפה עליהם. ראשית, מהי בדיוק, על פי הגישה המשולבת, האמונה (המוטעית) שהקורא מייחס לכותב? איך נתאר אנו את האמונה הזו? נזכור שאנו מניחים (כאן, כפי שהנחנו במאמר) שהתכנים הנדונים הם תכנים יחידניים (מהסוג X הוא כזה וכזה, או X עשה כך וכך) שאינם ניתנים לפרפרזה כללית (מהסוג "יש דבר בעל תכונות כאלה וכאלה שהוא כזה וכזה" או "שעשה כך וכך"). והרי לפי הנחותיו של הקורא X איננו קיים ולכן, על פי טיעוננו במאמר, אין כאן תוכן (יחידני) שהוא יכול לתפוס, שכן תוכן כזה תלוי בקיומו של X, שעל אודותיו הוא נסב ולכן

<sup>17</sup> רבים רואים את *הכוונה* לכתוב פיקציה כענין מהותי לפיקציה, ואף אני נוטה לעמדה זו. על פי זה סיפור, יהא רחוק מהמציאות ככל שיהא, אינו בבחינת פיקציה אלא אם כן המספר התכוון לכך מלכתחילה – הוא לא התכוון לספר מה שהיה אלא התכוון ביודעין להעמיד פנים כאילו הוא מספר מה שהיה. מבחינה זו הגישה המשולבת פגומה בעיקרה, וזאת אף מעבר לדברי נגדה בפסקה הבאה.

הקורא גם אינו יכול לייחס לכותב אמונה בתוכן כזה. יתר על כן, דמות בדיונית, כפי שהדגשנו לעיל, היא במהותה לא ריאלי. ומי שבקריאת התנ"ך, למשל, רואה באלוהים דמות בדיונית, רואה בו דמות לא ריאלי במהותה. ההדגשה "במהותה" באה לאמר כאן שאי-הריאלייות של הדמות היא חלק מעצם המובן של השם המציין אותה ושל המשפטים הכוללים אותו. מי שקורא פסוק על אודות אלוהים כפיקציה מודה מלכתחילה שאין כאן תוכן שהוא אמיתי (או שקרי), אלא משחק והעמדת פנים של "מעין תוכן", ואם הבנה היא תפיסת תוכן, אין כאן הבנה כפשוטה אלא "מעין הבנה". ואף אם נחליש את מושגי ההבנה והמובן כך שהבנה אינה מחייבת תפיסת תוכן, עולה, שמי שכך קורא את התנ"ך, כפיקציה, תופס בו בודיעין מובן שונה מהמובן שבו נכתב על ידי יוצריו, שלא ראו בו פיקציה. הם חלוקים לפיכך, לא רק באמונותיהם והשקפותיהם לגבי מה נכון ומה אמת, כשהכותב חושב שתוכן מסוים אמיתי והקורא מכחיש זאת, אלא תופסים מובנים שונים בטקסט. העיוות שדיברתי בו נשאר לפיכך בעינו.

### חילונית ופתיחות ביקורתית<sup>18</sup>

טיעוננו במאמר הסתמך על מושג קיצוני של חילוניות, שכינינו "חילונית גמורה". היא גמורה בין היתר בכך שהיא נוקטת עמדה שלילית נחרצת בנוגע לשאלת קיומו של אלוהים (במובן זה או אחר שלה), ובהתנכרות נחרצת לאורחות חיים דתיים. קשה מאוד לאפייין עמדה חילונית שכזו באורח חיובי ולא פלא הוא שמעטים הנסיונות לאפיון כזה. יש גם קושי לא מבוטל בהבנת שתי הנקודות שצוינו לעיל כקוי ההיכר של החילונית הגמורה. מהי העמדה הנחרצת בשאלת קיומו של אלוהים? האם יכול החילוני הגמור לומר באופן משמעי שאלוהים אינו קיים? האם משפט זה לא צריך להחשב בעיניו לחסר מובן כמו שלילתו – שאלוהים קיים?<sup>19</sup> ומהו שעומד ביסוד ההתנכרות הנחרצת שהוא נוקט כלפי אורחות חיים שנודף מהם ריח דתיות? ובמה היא מתבטאת? לעתים נראה שהחילוני הגמור. ואולי אף החילוני בכלל, מגדיר את עצמו באופן שהופך את היחס לדת לאבן פינה בהגדרת החילונית עצמה. הוא אינו מגדיר את תחומו באורח חיובי, מתוכו, אלא מאבחן תחילה את התחום הדתי (הן במישור התכנים והאמונות והן באורחות החיים) ומגדיר אז את חילוניתו ביחס אליו: ככל שישתנה תחום זה, כך תשתנה הגדרת חילוניתו. כך, בהרבה מילונים ואנציקלופדיות נמצא שחילונית היא "השתחררות משלטון הדת"; "דחיית ההגמוניה הדתית בתחומים שונים" וכיו"ב. לעתים קרובות אנו שומעים "דוברים" שונים של החילונית שטוענים בלהט שחילוניותם ערכית לא פחות מדתיותם של הדתיים, "גם לנו יש ערכים" "גם בשבילנו יש ייחוד ובל יעבור" וכד'. אך אף מבלי להכנס לבירור טיבם של ערכים אלה, אין בהכרזות כאלה משום תשובה לבעיית האפיון החיובי של החילונית: לא מדובר כאן בשאלה אם גם לחילוני יש

<sup>18</sup> הדברים שבסעיף זה אינם שייכים לגופו של הטיעון במאמר. הם באים במענה לתלונתם של כמה קוראים, שטענו (בצדק) שהמאמר מעלה אולי הרהורים קשים לגבי מושג החילונית הגמורה שהציג, אך אינו מציע חלופה ראויה, ואינו עונה על סימן השאלה המוצב בסופו. אני מסכים; לא היתה במאמר יומרה לכך ותכליתו היתה להגיע לשאלה הזו, לא לענות עליה. אין בידי תשובה סדורה במענה לשאלה שמועלית במאמר. הדברים הבאים הם רק בבחינת הרהורים ומחשבות, בדרגות גיבוש שונות, בכיוון זה.

<sup>19</sup> מבחינה פילוסופית יש כאן בעיות קשות הכרוכות באפשרות לראות קיום כתכונה, ובהחלת הפרדיקט "קיים" על שמות פרטיים. אך דומה שכבר הגישות לנושא זה נשמרת הסימטריה שבין הפסוק החיובי לשלילי.

ערכים – בוודאי שיש לו – אלא בשאלה אם חילוניותו מיוסדת באורח חיובי על מערכת ערכים, או שמא היא מגדירה את תחומה רק ביחס להגדרה נתונה של התחום הדתי – על ידי דחייתו. המעמד המיוחד שיש לדת וליחס אליה בהגדרתה העצמית של החילוניות נראה לרבים בעיה, או נקודת תורפה של התפיסה החילונית. הרצון הוא להעמיד את החילוניות כשוות מעמד לדת, והנה מסתבר שאין זה כך: הדת מתכוננת כביכול מתוך עצמה על יסוד מערכת ערכים פנימיים משלה, ואילו החילוניות מגדירה את עצמה רק ביחס לדת, באופן שהוא, כביכול טפילי עליה. ולא רק תחושה נאיבית של פחיתות כבוד יש כאן, אלא, כפי שנטען במאמר, בעיה מושגית של ממש. שכן הגדרת החילוניות באופן שהוא מהותית טפילי לדת מניחה תפיסה של הדת ויכולת הבנתה, אך כפי שראינו, אפשרות השגתם של אלה מוטלת בספק עבור החילוני, אם חילוני גמור הוא. הסיפא הזו מכרעת. החילוני הגמור, כפי שראינו, הוא מי שיש לו עמדות נחרצות ומוחלטות בשאלות שהן ביסוד העמדה הדתית. עמדות אלה הופכות את היחס לדת ואת יכולת הבנתה לבעיה של ממש עבורו, ועמדתו נמצאת כמעט פרדוקסלית: הגדרת מהותו החילונית, באופן שהוא טפילי לתחום שמבחינתו הוא בחזקת הבל חסר שחר, מעמידה בספק גדול גם את משמעות החילוניות ואפשרות הבנתה עבורו. אולם, נדגיש שוב, כל זה נאמר לגבי החילוני הגמור, הקיצוני והדוקטרינרי.

דווקא ממקום תורפה זה יכולה אולי לצמוח תפיסה גמישה ורחבה יותר של חילוניות, שרואה את העובדה, שהיא מגדירה עצמה באופן טפילי לדת, גילוי של יסוד חיובי רב-עצמה ולא מקום תורפה. חילוני מסוג זה, שקווים לדמותו אני מבקש לשרטט כאן, אינו מתנאה במערכת ערכים שהוא מגדיר את עצמו בתוכה כנגד הדת וכאלטרנטיבה לה. אין הוא מגדיר את עצמו ואת חילוניותו על יסוד מערכת ערכים נתונה כלל. עמדתו החילונית מתבטאת בסוג של תהיה, סקרנות, פתיחות ובחינה ביקורתית ביחס למערכות ערכים ודוקטרינות, כולל זו הדתית כמובן. מבחינה זו אין פלא בכך שהחילוני החופשי תופס את חילוניותו ביחס אל הדת, והטפילות, כביכול, הכרוכה בכך אינה מטרידה אותו – להפך, היא מסימני ההיכר המובהקים של דרכו החילונית הפתוחה, המתבוננת, השואלת והביקורתית - כלפי הדת, כמו כלפי מערכות ערכים ודוקטרינות-על בכלל. בשאלות הדת, ובשאלות ערכיות אחרות, החילוני החופשי אינו בא מצויד בעמדות נחרצות ומוחלטות, כשל החילוני הגמור, אשר מונעות ממנו את אפשרות הפתיחות ונסיון ההבנה של אותם דברים, דוגמת הדת, שמותנים במה שעמדות נחרצות אלו שוללות. הוא בא "פתוח" – ללמוד, להבין ולבקר. פתיחות אינה ריקנות. הפחד החילוני מהצבת "העגלה הריקה" של החילוניות כנגד "העגלה המלאה" של הדת (כמאמר המפורסם המיוחס לחזון איש בפגישתו עם בן-גוריון) הוא פחד-שווא, שנשען על הנחות מוקשות (או בטלות), שצריך להשתחרר מהן. עגלתו של החילוני יכולה להיות חזקה נאה ומכובדת, אף אם היא קלה וריקה מ"מערכות ערכים" ודוגמות למיניהן, כשהיא מונעת בכוחות הסקרנות, התהיה, הפתיחות והביקורתיות המתמדת, שמאפשרות לנוסעיה נסיון ללמוד, להבין ולבחון באופן פתוח וביקורתי את מטעניהן הארוזים והסגורים של העגלות הבאות כנגדה. התגובה החילונית ההולמת להתרסה על העגלה החילונית הריקה אינה בהטענה חפחה של העגלה החילונית במערכות ערכים, וב"מטען" שיאפשר לעמוד ולצווח: "גם לנו יש". העמדה החילונית יכולה להתבטא, כנגד זה, בסירוב שקול ומבוקר לראות במטען כזה, שמעכב את העגלה וסוגר את נוסעיה בדלת אמות מצומצמות, מקור כח וגאווה. להפך, יטען החילוני החופשי, מקור הכח והגאווה הם בפתיחות וביכולת הלימוד, בסקרנות ובבחינה הביקורתית של הנלמד. אלה הם חישוקי עגלתו ואתם רצה היא בדרכים.

פתיחות, סקרנות, ביקורתיות, אלה הן מילים יפות; אך בטעינתן בתוכן של ממש הן מבטאות ערכים – חלק ממטען ערכיו של החילוני. עגלתו של החילוני החופשי שתיארתי עמוסה באלה, ועמדת החילוני החופשי, כך ניתן לטעון כלפי, נמצאת דומה לעמדת הצוחים "גם לנו יש". לא

אדקדק כאן בשימוש במילה "ערך" ואין לי ריב עם מי שרוצה לראות גם באלה ערכים. החשוב אינו למה נקרא ערך, אלא שנשים לב להבדלים בין ערכים שונים, ומסוגים שונים. לא הרי פתיחות כהרי קבלה לא מבוקרת מהסוג של "הכל הולך", ולא הרי ספקנות ואי-ידיעה כהרי שלילה נחרצת של עמדות ואמונות ערכיות והתנכרות בוטה לאורחות חיים מחייבים. לא הרי סקרנות, מסויגת וזהירה, כהרי הגררות אחר אופנות "קידמה" או "מודרניות", ולא הרי ביקורתיות, אף אם נוקבת ולא מתפשרת, כהרי התגנדרות מתנשאת ב"מדעיות" ו"רציונליות" או כשלילה גורפת של כל מה שאינו מתיישב עם מקהלת-היחד של חופש שוויון ואחווה.

סימנו המובהק של החילוני הגמור היא הגמירות שבעמדתו. העמדה הבוטה, "הממשית" בדבר קיומו או אי-קיומו של אלוהים, ההתנכרות הנחרצת והמוחלטת לאפשרות שילובו של מעגל חייו בגילויים של אורח חיים דתי, אלה מבטאים או נשענים על "ערכים תוכניים" ואלה הם המונעים ממנו, למשל, אפשרות של לימוד תורה כפשוטו. ערכיו אינם רק פרוגרמות, סממני עמדות והתוויות כיוון, אלא ערכים "של ממש", המבטאים מטען ערכי "בעל תוכן חיובי ומחייב". הביטויים שבמרכאות הם מה שמרתיע את החילוני החופשי. הפתיחות והביקורתיות המאפיינות את גישתו אינם תוצרים או מסקנות של מערכת ערכים "בעלי תוכן". עמדתו אינה ערוכה על בסיס מערכת ערכים, חסינים מביקורת, שקבלתם היא תנאי בל יעבור מבחינתו. אין זה אומר, כמובן, שבכל גילוי ספציפי של עמדתו אין לו ערכים "בעלי תוכן" שעליהם הוא נסמך, אך מסימני עמדתו, שהוא נמנע מלקבל מערכת ערכים כזו כבסיס לה. ואת אלה שעליהם הוא נסמך במצב מסוים או בגילוי מסוים של עמדתו הוא לא יהסס מלבקר ולבדוק במצבים ובגילויים אחרים. הפתיחות שלו, אין פירושה שבכל מצב הוא ככלי ריק, חסר עמדה וכיוון משלו ופתוח "לכל מה שיבוא". לא ולא. יש לו במצבים שונים, עמדות ועקרונות שהוא אף מוכן להאבק ולהלחם עליהם, אך הם אינם מונעים ממנו בחינה ביקורתית שלהם, ואינם חוסמים בפניו פתיחות לאלטרנטיבות ולבחינה שלהן.

גלעד ברעלי, האוניברסיטה העברית בירושלים