

אמת, חובה ומשחקי-כאילו : על ליבוביץ' ועל הדתי המודרני

השאלה המרכזית שאעסוק בה במאמר זה היא, מדוע אין זה בלתי-רציונלי לנהל אורח חיים יהודי-דתי-מסורתי, אורח חיים של שמירת מצוות. שאלה זו הייתה לדעתי השאלה שהטרידה את ישעיהו ליבוביץ' בהגותו היהודית יותר מכל שאלה אחרת, והיותה את המניע העיקרי לאופייה השמרני והרדיקלי של משנתו.

בראייה ראשונית קשה אמנם להבחין במרכזיות שאלה זו במשנת ליבוביץ', שכן ליבוביץ' לא הציג את עצמו כמאמין ספקן. הוא הציג את דעתו באופן ישיר ומחושך, כאילו הייתה זו אמת תצפיתית מובנת מאליה, שפלא בכלל שהוא נזקק להזכירה. עמדתו מעולם לא הוצגה כמענה לספק מסוים שניקר במוחו. רק לאחר עיון אפשר להיווכח שהמוטיבציה לטענתו על מהות אורח החיים היהודי אינה מבוססת על הזדהות עמוקה עם דיויד יום או עם החוג הווינאי, ולא על ברית דמים עם היסטוריונים פוזיטיביסטיים. ליבוביץ' ניסה לדעתי לבסס את עמדתו כמענה לקושי מסוים המאפיין את היהדות בת-זמננו. הוא ניסה להסביר כיצד אדם כמותו, ידען, מדען ופילוסוף, חי אורח חיים יהודי שמרני אדוק, מבלי לפקפק ולו לרגע במידת הרציונליות שבאימוץ אורח חיים כזה. בנקודה זו יותר מכל מתגלמת גם השניות שכה אפינה את ליבוביץ', הלא היא שמרנותו כנגד הרדיקליות שבעמדתו: ליבוביץ' התיימר להצדיק ולשמר אורח חיים יהודי מסורתי במחיר של הגות קיצונית ושנויה במחלוקת.

בהמשך המאמר אבאר את עיקרי תשובתו של ליבוביץ' לשאלת הרציונליות של קיום מצוות, ואנסה להראות מדוע דבריו בכל זאת אינם מספקים. אצביע על חולשה מסוימת בדבריו, חולשה המראה שגם אם נקבל את עיקר הנחותיו, תשובתו לא תהיה משכנעת. תשובתו תושלם כראוי רק אם נפרשה באופן חדשני, בדרך שספק אם ליבוביץ' עצמו היה מקבלה.

התשובה של ליבוביץ', שהיא כאמור גרעין הגותו היהודית, מתבססת על שתי תזות הכרוכות זו בזו: תזה פילוסופית ותזה היסטורית-דיסקריפטיבית. נפתח בתזה הפילוסופית. תזה זו מבוססת על עמדה יומיאנית-פוזיטיביסטית המבחינה באופן חד בין ערכים לעובדות, או בין הכרעות ערכיות למסקנות מדעיות. לפי הגרסה של ליבוביץ', אמת מדעית כפויה עלינו, בעוד אנו חופשיים לאמץ קביעות ערכיות כרצוננו. אדם יכול לבחור להתנהג ככל העולה על רוחו, ובפרט הוא חופשי להעניק משמעות ערכית לכל דבר. לעומת זאת, אדם אינו יכול להחליט מה אמיתי ומה שקרי מבחינה עובדתית או מדעית. מנקודת מבט אפיסטמית, ידיעותיו של אדם, כמו גם נטיותיו וצרכיו השונים, כפויים עליו ובלתי תלויים ברצונו. ידיעות ואילוצים טבעיים כוללים את פיסת המציאות המוכרת לאדם והנכפית עליו, כך שהוא אינו יכול להימלט מלקבלה. אך על בסיס אילוף כביר זה, הוא חופשי לפעול כרצונו; הוא חופשי לראות חלק מהדברים שבמציאות כערכים נעלים, וחלק אחר כבזוי או כסתמי מבחינה ערכית.

בלשון אחרת, בעוד הסבר מדעי מוביל בהכרח למסקנות, אין בכוחו של שום הסבר או שיקול להביא למסקנה שדבר מה הוא בעל ערך. ליבוביץ' מניח שיש קשר פנימי בין היכולת להסיק לבין מושג הרציונליות, וטוען שרק הסבר מדעי הוא רציונלי. אדם יכול להיעזר בנימוקים או להסביר מדוע דבר הוא בעל ערך בעיניו יותר מדברים אחרים, אך בניגוד להסבר מדעי, הסבר או הנמקה

כאלו אינם רציונליים. הנמקה בהקשר ערכי אינה בגדר הנמקה רציונלית, משום שהיא לא כופה על המבין אותה את האמונה הנורמטיבית המתאימה.¹

התזה הפילוסופית של ליבוביץ' תובעת דיון נרחב, אך אינני מתכוון לעסוק כאן בסוגית הפער שבין מדע לערכים.² המסקנה הרלבנטית לעניין הנדון ברורה. השאלה שעל הפרק היא מהו הבסיס הרציונלי לאימוץ אורח חיים של שמירת מצוות. התשובה של ליבוביץ' היא, שאין לבחירה זו הנמקה רציונלית, מכיוון שלשום בחירה בערך אין הנמקה רציונלית. הכרת עובדות אינה רלבנטית להכרעת הכרעות ערכיות. אדם דתי ואדם חילוני עשויים להכיר בדיוק אותן העובדות, וההבדל היחיד ביניהם יהיה ברצונם, או באמונותיהם הקונאטיביות-נורמטיביות: אדם אחד רוצה לשמור מצוות משום שהוא רואה בכך ערך, וחברו אינו רוצה בזה.³

הנדבך הראשון בתשובתו של ליבוביץ' נהיר אפוא: השוני בין ליבוביץ' לבין עמיתיו המדענים, המכירים את העולם בדיוק כמותו, הוא אך ורק בבחירתם הערכית; בחירה ערכית שונה אינה נגועה בהבדלי רציונליות. התפיסה המקובלת על משכילים רבים, תפיסה שלפיה שמירת מצוות היא אורח חיים מיושן ולא רלבנטי למציאות העכשווית, כוללת שגיאה פילוסופית, מכיוון ששום ערך אינו מוצדק על סמך פיסות מציאות או עובדות. כך, לפי ליבוביץ' היהדות תוסיף להתקיים אם, ורק אם, יהיו בני אדם שירצו או יכירו בחיוב של קיום המצוות.

אולם התזה הפילוסופית של ליבוביץ' אינה מהווה תשובה שלמה עבור הספקן. גם אם נקבל שאנו חופשיים לפעול כרצוננו, ונסכים עם כך שבחירותינו הערכיות חופשיות, ראוי לתהות האם האמונה היהודית היא בכלל עניין של הכרעה ערכית טהורה. הלא ייתכנו מצבים שבהם אמונות קוגניטיביות – בין אם אמונות נכונות ובין אם שגויות – מכתיבות התנהגות מסוימת, ולו רק משום שהאדם סבור שאין בידיו בחירה לפעול בדרכים אחרות. בפרט, ייתכן שאורח החיים הדתי-מסורתי אינו ביטוי של אמונה בערך. ייתכן שאורח חיים כזה הוא מתוות התנהגות שמתבקשת או

¹ עמדה זו על שלל היבטיה והשלכותיה מוצגת במפורט ב"ליבוביץ', שיחות על מדע וערכים (תל אביב, משרד הביטחון, התשמ"ו), ומאוזכרת כמעט בכל דיון באופי קבלת עול התורה והמצוות. ראה למשל גם על עולם ומלואו: שיחות עם מיכאל ששר (ירושלים, כתר, התשמ"ז), עמ' 143 ("לשום הכרעה ערכית אין הנמקה רציונלית"), ושם עמ' 191; "המשבר כמהותה של היהדות", בתוך: אמונה, היסטוריה וערכים (ירושלים, אקדמון, התשמ"ב), עמ' 56-64 (בפרט עמ' 62); ראה גם שם, "לשמה ושל-לשמה" (א' וב'), עמ' 25-50. גם במאמרים ובשכתובי שיחות מוקדמים מזכיר ליבוביץ' את הניגוד שבין היסק מדעי להכרעה ערכית. ראה למשל "על מדע ומוסר", בתוך: בין מדע לפילוסופיה (ירושלים, אקדמון, התשמ"ז), עמ' 267-271; ראה גם שם, "בין מדע לבין ערכים ואידאולוגיה", עמ' 281-276. במאמרים מוקדמים שבהם מתמקד ליבוביץ' בשלילת מעמדה של התורה כמקור אינפורמציה הוא גם לא מהסס להדגיש כי "ההכרה המדעית של הטבע או של ההיסטוריה כפוייה מבחינה פסיכולוגית על כל מי שמבין אותה, ואין הוא בן-חורין לקבלה או לדחותה. ההכרה הדתית, לעומתה, היא הכרעתו של האדם לקבל על עצמו עול מלכות-שמים ועול תורה ומצוות" ("אמונה, דת ומדע", בתוך: יהדות, עם-יהודי ומדינת ישראל (ירושלים ותל אביב, שוקן, התשל"ט), עמ' 345).

² עמדתו זו של ליבוביץ' מתוארת במפורט ומבוקרת כדבעי במאמרה של ימימה בן-מנחם, "מדע וערכים" עיון ל"ה (התשמ"ו-התשמ"ז), עמ' 240-251. גם אם התזה הפילוסופית של ליבוביץ' אינה מבוססת בחלקה, אקבלה כמות שהיא, משום שכדלקמן, ברצוני להצביע על ליקוי אחר שבה.

³ למעשה, כדי לנסח את התזה של ליבוביץ' די להניח שלשני בני אדם יש אותן האמונות הקוגניטיביות, ואין צורך להניח שהם מכירים אותן העובדות. הנקודה החשובה לליבוביץ' היא, שאין די במכלול האמונות הקוגניטיבי על מנת לקבוע את הקונאטיבי, ונקודה זו בלתי תלויה במידת האדוקוטיבות של הקוגניטיבי.

נגזרת לוגית מאמונות קוגניטיביות מסוימות. מבחינה היסטורית, ייתכן שהיהדות התבססה לא על רציות מסוימות, אלא על בליל של אמונות בעובדות.

ליבוביץ' בוודאי היה מודע לכך שפעולה עשויה להיות תלויה בדרכים שונות בדברים שבגדר עובדה: עצם הבחנתו בין צרכים לערכים משקפת זאת (שכן התנהגות הנובעת מצורך הריהי כפויה). בפרט, ליבוביץ' ידע שהפראקטיקה הדתית נסמכת במקרים רבים על עובדות. למשל, הוא לא התעלם מכך ששומרי מצוות רבים סבורים, גם אם בטעות, כי קיום המצוות כפוי עליהם, משום שלדעתם האלטרנטיבה לקיום מצוות מעוררת אימה. להווי ידוע שיש הסבורים שאורח חייהם הוא אמצעי להשגת רווח ולהימלטות מעונש; הם מאמינים שזהו לא עניין של הכרעה ערכית, אלא הכרח קיומי, או "צורך" בלשונו של ליבוביץ'. אם נדייק, הרי גם לפי ליבוביץ' המאמינים בשכר ועונש במובנם הפשוט חופשיים בבחירתם במידת-מה: הם חופשיים לדחות את אורח החיים היהודי ולהיענש כראוי, או לבחור באורח חיים כזה ולזכות לגמול רב (כל זאת בהתאם לאמונתם הקוגניטיבית).⁴ אך גם לפי תמונת עולם כזו, קשה לומר שהיהדות כוללת הכרעה ערכית כלשהי. היא תלויה לכאורה במערכת מסוימת של אמונות-בעובדות, שמי שמקבל אותן, אין לו ברירה אלא לקיים מצוות (כל עוד הוא "בוחר בחיים"), ומי שאינו מקבל אותן לא רואה שום טעם בקיום מצוות היהדות (למעשה, הוא גם לא יכול לראות טעם במצוות, שכן הכרח קיום המצוות נסמך על תמונת עולם מסוימת, כזו של שכר ועונש). אם כך, קשה לומר שהתזה הפילוסופית מסבירה מדוע זה רציונלי לקיים מצוות. אדם עשוי לנהל אורח חיים יהודי-דתי משום שהתנהגות כזו היא תוצאה לוגית של בחירתו בחיים; הוא מסיק שעליו לנהוג כך כל עוד הוא חפץ להימלט מעונש (למה הדבר דומה? לאדם הנתבע לבצע פעולה מסוימת כשאקדח טעון מוצמד לרקתו. במקרים כאלו קשה לומר שהוא חופשי לבחור אם לבצע פעולה אם לא; אנו נבכר לומר שאין לו ברירה אלא לבצע את הפעולה).

ליבוביץ' יצא כמובן באופן חריף נגד עמדות עממיות על שכר ועונש. יהודים המאמינים שאי שמירת מצוות גוררת ייסורי גיהנום והקפדה עליהן מזכה בחיי גן עדן אינם מקיימים מצוות לשמן. שמירת מצוות אכן אינה ערך בעיניהם, אלא אמצעי להשגת רווחים ולסיפוק צרכים, ובכך הם מבזים את האמונה היהודית.⁵

אך דברים אלו של ליבוביץ' אינם גינויים בעלמא. הם תוצאה ישירה של התזה השנייה שבה צידד, תזה המשלימה את גרעין הגותו היהודית ואת תשובתו לשאלה מדוע אין זה בלתי-רציונלי לקיים מצוות. דבריו אלו אינם רק ביטוי של סלידה מהאווליות שבעמדות העממיות, שהרי לא רק העמדות העממיות תולות את קיום המצוות בדברים שבגדר עובדה, כדוגמת שכר ועונש. הלא יש דרכים רבות להסביר התנהגות אנושית תוך הצבעה על היותה תלויה בעובדות. באופן כללי, התנהגות יכולה להיות מוסברת באופנים רבים, ובוודאי לא רק באופן הרואה בה תוצאה ישירה של בחירה בערך, כפי שליבוביץ' טוען. בענייננו, גם אם נתעלם מאמונות עממיות על שכר ועונש,

⁴ עמדתו הקיצונית של ליבוביץ' לגבי אפשרות הבחירה במצבים כאלו באה לידי ביטוי בדוגמא המפורסמת שלו, שגם אם אדם יודע שתקרת החדר שבו הוא נמצא עומדת להתמוטט, עדיין אין ההימלטות מהחדר כפויה עליו! ייתכן שהאדם יבחר להישאר בחדר למרות הנסיבות שהציב בפניו הטבע, משום שהוא מואס בחיים ומבכר למות (ראה שיחות על מדע וערכים, עמ' 12-13).

⁵ ליבוביץ', כידוע, הרבה להסתמך בנקודה זו על הרמב"ם (לפי פירושו), והתעלם מעמדות אחרות ביהדות. ראה בעיקר ספרו אמונתו של הרמב"ם (תל-אביב, משרד הביטחון, התשמ"ז).

הרי ייתכנו אמונות קוגניטיביות מרכזיות שבהן אמור לכאורה להחזיק היהודי הדתי, כדוגמת אמונה שהאל קיים, שהעולם נברא, שהתורה ניתנה במעמד הר סיני, וכדומה. לדעת הוגים יהודים רבים, החובה לקיים מצוות נסמכת על עובדות שונות ומגוונות, וככזו היא אינה חובה הנובעת מבחירה בערך, אלא אכן מהווה אמצעי להשגת רוח או לפחות תכלית אנושית כלשהי. גם תמונת עולם הממעיטה בחשיבותן של עמדות תועלתיות נאמנת על יהודים רבים: אפשר להניח שקיום המצוות אינו נתפס בכל רגע ובכל מקום כאמצעי להשגת רוח, אלא הריהו נגזרת של ערך אחר. קיום המצוות נובע למשל מחובת הכרת התודה לאל (למי שמייחס לאל תכונות מסוימות). בדומה, ייתכן שזהו ביטוי של רגש אהבה לאל או של מערכת יחסים מורכבת יותר בין אדם לאלוהיו, ועוד. ליבוביץ' שולל טענות אלו מכל וכל. "אמונה אינה מה שאני יודע על אלוהים, אלא מה שאני יודע על חובתי כלפי האלוהים. האמונה המושתתת על מה שאני חושב שאני יודע על אלוהים, היא-היא עבודת-אלילים".⁶ כך, התנגדותו הנחרצת של ליבוביץ' לקיום המצוות העממי הנסמך על אמונה בגהינום ובגן-עדן, והתנגדותו למשנות קבליות, למשנת הרב קוק ולכל משנה יהודית הנתלית בעובדות על האל, היא אותה ההתנגדות. בשני המקרים, המאמין היהודי מקיים מצוות לא מתוך בחירה בערך, אלא מתוך כך שהוא מאמין בעובדות מסוימות. אמונתו הצרופה של מקיים המצוות ביהדות, שהיא אמונה-לשמה, חייבת להיות מנותקת מתוכן; היא חייבת להיות אמונה קונאטיבית טהורה.

אך טענה זו של ליבוביץ' לא נאמרת רק בנימה מחנכת; אין זו טענה נורמטיבית-פרסקריפטיבית בלבד. טענה זו מגובה בתזה השנייה שלו, התזה ההיסטורית-דיסקריפטיבית. לדעת ליבוביץ', מי שמקיים מצוות בהתבסס על אמונות קוגניטיביות אינו רק מגונה, אלא אינו משתייך לגרעין מקיימי היהדות, פשוטו כמשמעו. מבחינה היסטורית, קיום מצוות היה מאז ומתמיד תוצאה של בחירה בערך של עבודת ה', שהוא קיום המצוות, כאשר ערך זה לא היה תלוי בשום אמונה קוגניטיבית מוקדמת. למעשה, הוא אפילו לא היה תלוי באמונה שהאל קיים. ההלכה היא מהות היהדות; רק המצוות המעשיות הן ההתגלמות בפועל של היהדות בכל עת, וכל עמדה שייחסה ליהדות תוכן קוגניטיבי הייתה אפיזודה חולפת. הטענה שאמונה בעובדה כלשהי, כמו למשל אמונה בקיום האל, היא מהותית ליהדות, הריהי שגויה: האמונה באל אינה אלא אמונה קונאטיבית, חסרת תוכן עובדתי; זו אינה אלא קבלת החיוב לעבוד את האל, קרי: ראית ערך בקיום מצוות. מבחינה היסטורית, מצוות מעשיות כאורח חיים, כצורה קבועה ופרמננטית של קיום האדם, מנעו את הפיכת הדת לאמצעי להשגת מטרה, משום שמצוות אלו אינן מועילות לאדם משום בחינה הנובעת מצרכיו. לפי ליבוביץ', אפילו מצוות תפילה פונה אל תחושת החובה של האדם, ולא תלויה בגורמים רגשיים או קוגניטיביים.⁷

גם תזה זו של ליבוביץ' זכתה לביקורת, במיוחד בשל אופייה האסנציאלי. ליבוביץ' מנצל את אי האפשרות להעמיד את מהות היהדות על רעיון או גישה מסוימים – כדי להצדיק את העמדתה על המשותף לכל הגישות, כלומר: על קיום המצוות. החולשה במהלך זה נדונה במאמרו המפורסם

⁶ על עולם ומלואו, עמ' 97.

⁷ התזה ההיסטורית-דיסקריפטיבית מוצגת במפורט במאמר המרכזי של ליבוביץ', "מצוות מעשיות" (בתוך:

יהדות, עם-יהודי ומדינת ישראל, עמ' 13-36). עמדתו על התפילה, שמהווה נגזרת רבת-חשיבות של התזה ההיסטורית-דיסקריפטיבית, מוצגת ב"על התפילה" (שם, עמ' 385-390).

של מאיר בוזגלו, ולא אתעכב עליה כאן.⁸ לצורך ההמשך, לא אפקפק גם בתזה השנייה של ליבוביץ', לפחות לא מהטעמים המוכרים. כדי להציג בעיה אחרת, אניח כעת לבעיות הפנימיות בקביעה שאורח החיים היהודי הוא מאז ומתמיד תולדה של הכרעה ערכית בקיום המצוות, ואקבלה כמות שהיא. קיום המצוות ההיסטורי הריהו עניין של בחירה בערך, בדיוק כפי שאורח חייו של הומניסט, פאשיסט או יפני המאמין שהערך העליון הוא למות למען הקיסר – הוא עניין של בחירה בערך. הביקורת שאדון בה בהמשך תיסוב אמנם גם על תזה זו, אך תתמקד בחולשה שונה לגמרי.

כעת, כשלוקחים בחשבון את שתי התזות של ליבוביץ', תשובתו לשאלה שהצגתי בפתח המאמר הושלמה. אין זה בלתי רציונלי לנהל אורח חיים מסורתי אדוק, משום ש-(1) אורח החיים היהודי במהותו הוא תוצאה ישירה של הכרעה ערכית (בפרט, הוא לא נגזר משום אמונה אחרת, קוגניטיבית או קונאטיבית); ו-(2) לשום הכרעה ערכית אין הנמקה רציונלית. בהנחה שהצגתי נכונה את עמדתו של ליבוביץ', אפנה כעת לדון בקושי, שלדעתי הוא המרכזי שבה. אם נעבה את תיאור היהדות לפי ליבוביץ', הרי יהודי דתי אמור להאמין בכמה וכמה אמונות נורמטיביות שאדם חילוני אינו מאמין בהן. יהודי דתי מאמין שחובה להתפלל שלוש תפילות ביום, שאסור לאכול חמץ בפסח, שחובה להניח תפילין, שאסור לחלל שבת וכו'. למעשה, כל האמונות המגלמות את מהות היהדות לפי ליבוביץ' נסבות על חובות ואיסורים. בנקודה זו אין שום דבר מפתיע: גם אורח חייו של הומניסט מתגלם בחובות ובאיסורים מסוימים, הנגזרים מאמונתו באדם כערך עליון, גם אורח חייו של פאשיסט וכו'.

אך אמונה בערך כלשהו לא רק גוררת מכלול אמונות-משנה נורמטיביות ("אסור ל..."; "חובה ל..."), אלא גם מכלול מסוים של דפוסי התנהגות. ישנן תבניות התנהגות מסוימות שהכרחיות בכל מקרה של בחירה בערך, ללא תלות בתוכן הבחירה. אסביר זאת. נניח שאדם מאמין בערך כלשהו, וכך מקבל על עצמו חובות ואיסורים מסוימים. אדם כזה יאמין, בהכרח, שמי שמחויב בחובות הללו ולא מבצע אותן ראוי לעונש פרופורציונלי. אדם זה יתרחק בדרך כלל מאדם שאינו ממלא חובות ומאדם שמבצע איסורים, הוא יחנך את ילדיו להאמין בערכיו, יפתח סלידה פסיכולוגית או רתיעה מאובייקטים הקשורים לעבירות חמורות, יתבייש להתגלות כעובר עבירה, יחוש אשמה כשיבצע עבירה חמורה דיה וינסה להרגיע את מצפונו בעקבות זאת, ועוד ועוד. גם אם דפוסי התנהגות אלו אינם חלים באופן גורף, אפשר לקבוע שהסבירות לקיומן גבוהה. אפשר אף להכליל ולומר, שבכל מקרה שבו משהו לא מתנהג על פי דפוסים כאלו – חייב להיות הסבר מספיק להתנהגותו. למשל, נניח שראובן מצהיר באוזנו ששמעון הוא עבריין מועד, ושלדעתו שמעון רשען בכל הקשור למילוי חובותיו הערכיות. אך למרבה הפלא, אנו עדים לכך שראובן נוהג קרבה יתירה בשמעון, ומתייחס כלפיו כאילו היה התגלמות הטוהר הערכי. התנהגות זו תעורר אצלנו ספקות לגבי אמינות הצהרתו של ראובן. במידה שאנו בטוחים שראובן דובר אמת, ושהוא אכן סבור ששמעון עבריין, נסיק שלהתנהגותו יש הסבר מסוים: למשל, ייתכן שהוא פוחד משמעון, ייתכן שהוא זקוק משמעון לדבר מה, וכדומה. גם הסבר זה אמור לעמוד במבחן ההתנהגות של ראובן: אם נגלה שהוא לא זקוק לדבר משמעון, שמשפחותיהם מיוחדות ומבלות יחד, ניאלץ להסיק שראובן לא ממש מאמין ששמעון הוא אדם מגונה מבחינה ערכית, ואם הוא

⁸ ראה מאיר בוזגלו, "פילוסופיה ואמונה: כשל המרק", עיון מ"ה (התשנ"ז), עמ' 413-418.

יצהיר זאת בשנית ניאלץ לפרש זאת כהצהרה שקרית, ננסה למצוא הסבר להיותו משקר, וכך הלאה. לעתים נוכל אף להרחיק לכת ולהסיק שראובן לא באמת מאמין בערכים שייחסנו לו, ושאין הסיבה ששמעון אינו באמת מגונה בעיניו. אם מרבית ידידיו של ראובן אמורים להיות מגונים לדידו מבחינה ערכית, אך ראובן אינו מתנהג בהתאם לכך, ניאלץ להסיק במקרים מסוימים שראובן אינו מאמין בערך הנדון, למרות שהוא מצהיר שהוא מאמין בו.

כאמור, דפוסי ההתנהגות הנגזרים מאמונה בערך כלשהו אינם מסתכמים בהתנהגות בין-אישית, אלא מתגלמים בטיפוסי פעולה שונים ומגוונים. הסיבה להתמקדותי בדפוסי ההתנהגות במישור הבין-אישית היא לא רק משום שקל לתארם ולהביןם, אלא בפרט משום שהם רלבנטיים לענייננו. לדעתי, קל להבחין כי ההתנהגות הרווחת אצל יהודים דתיים בני-זמננו כלפי חבריהם החילוניים חורגת מהצפוי. לדעתי, התנהגותם של דתיים רבים מעידה על כך כי אמונתם הדתית אינה תוצאה של בחירה בערך כפי שטוען ליבוביץ'. ברצוני לטעון, שמכיוון שתבניות ההתנהגות המתבקשות אֵינן מתקיימות אצל יהודים דתיים מודרניים, הרי קביעתו של ליבוביץ', שבחירה באורח חיים יהודי היא בחירה בערך – היא קביעה לא נכונה (היא לא נכונה למצער לגבי יהודים מאמינים בני-זמננו, ולגבי כל יהודי שאינו עונה על דפוסי ההתנהגות המתבקשים במקרה של אמונה בערך).⁹

נבחן אפוא אם דפוסי התנהגות ביחסים בין-אישיים מתקיימים אצל יהודי דתי בן-זמננו, שעבורו נוסחו למעשה שתי התזות של ליבוביץ'. אכן, אין ספק שאדם זה נוהג לפי כמה דפוסים סבירים: הוא בדרך כלל מחנך את ילדיו לאמונה בדרכו, הוא עשוי לפתח סלידה לדברים כמו חזיר או חמץ בפסח, וכו'. אולם בכל מה שקשור ליחסים שבין אדם לחברו התנהגותו תמוהה למדי. נניח שיש לאדם דתי כזה חבר קרוב, אולי אף בת או בן-זוג, שהוא יהודי חילוני לכל דבר. יהודי חילוני זה אינו מקפיד על רוב הדברים ששומרי מצוות מקפידים עליהם: הוא לא שומר שבת, לא שומר כשרות, לא צם ביום כפור וכו'. אם היהודי המאמין עקבי, עליו להאמין שקרובו הוא עבריין מועד. הוא עובר ללא כל היסוס על חלק משמעותי ממה שהיהדות אוסרת, ואף שב ועושה זאת פעמים רבות. העבירות שהחילוני מבצע במתכוון אינן עבירות קלות, ולו רק משום שהן נושאות עונשים כבדים מאד. אולם הדתי המאמין אינו חושש כלל מלהתקרב אליו, דבר שלא היה מעז לעשות אילו היה באמת מדובר במישהו שעובר על ערכים המקודשים בעיניו.

כיצד ניתן להסביר התנהגות תמוהה כזו? אילו קיום מצוות היה אכן תוצאה של אמונה בערך, דפוסי ההתנהגות של מרבית הנוהגים כיום בפראקטיקה הדתית היו שונים כליל, לפחות דפוסי ההתנהגות של מאמינים-דתיים כלפי חבריהם החילוניים. ההתנהגות המקובלת כיום, שנראית כפרי של סובלנות קיצונית, מעלה את השאלה הנוקבת, האם יהודי דתי (לפחות זה שעונה על התיאור דלעיל) אכן מאמין שאסור לחלל שבת, שחובה לצום ביום הכיפורים וכו'. האם אדם דתי מאמין שחברו החילוני, שבוודאי מחויב בעול המצוות, הוא פושע, מבלי להסתייג אפילו במעט מהנימה החמורה במונח זה? זכורות לי היטב הפעמים שבהן ליבוביץ' היה מרעים בקולו, שיהודי שאינו מקיים מצוות הוא פשוט רשע, אך בה בעת היה מתנהג בחיבה יתירה ל"רשעים" רבים כאלו.

⁹ ראה גם א' חסיד, "הדיסוננס המוסרי של היהודי הדתי המודרני", בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת (תל-אביב, מכון שלום הרטמן והוצאת הקיבוץ המאוחד, התשס"א), עמ' 633-634.

מה שעומד על הפרק הוא התיישבות הטענה של ליבוביץ' על יהדות כבחירה בערך עם פנומנולוגיה של התנהגות דתית כיום. טענה זו, כך נראה, אינה עולה בקנה אחד עם מה שנחשף בהתבוננות קרובה יותר בהתנהגות הדתית. מושג ההכרעה הערכית נראה על פניו כבעל משקל כבד מדי לצורך ניתוח התנהגותו של דתי בן-זמננו. התייחסות לקיום מצוות כתכלית ערכית הייתה אמורה לגרור דפוסי התנהגות שונים בעליל מההתנהגות המקובלת. נשים לב, שלפי הדעות הפסולות על ליבוביץ', התנהגות זו מוסברת היטב: החילוני אינו עבריין; הוא בסך הכל לא שומר על עצמו מפני סכנות, או לא חש אהבה והכרת-תודה לאל, או לא למד די הצורך על מנת לדעת את היתרונות שבקיום המצוות, וכו'. לפי דעות אלו, השאלה אינה עולה, לפחות לא במידת החומרה שהיא עולה כנגד הטענה של ליבוביץ', שקיום מצוות הוא פרי הכרעה ערכית טהורה. בפרט, מכיוון שמושגים כדוגמת "תינוק שנשבה" מסבירים את התופעה הנדונה תוך ייחוס אי-ידיעה לנושאם, הרי ההסבר המסתמך עליהם עשוי להיות מוצלח לכל היותר לפי הדעות הפסולות על ליבוביץ', המבססות את קיום המצוות היהודי על ידע. לפי ליבוביץ', הסבר הנתלה במושג "תינוק שנשבה" הריהו עקר, שהרי כל אדם היודע מהן המצוות מסוגל להכריע לקיימן או לחדול מלקיימן, ללא תלות בידיעות מנמקות.

אך אפשר שיש הסבר להתנהגות התמוהה של המאמין הדתי, הסבר המשמר את הטענה של ליבוביץ'. ייתכן שהתנהגות הדתי המודרני מבוססת בכל זאת על ראיית ערך בעבודת האל, אם נייחס לו לא רק אמונה בערך זה, אלא גם אמונה בערך של סובלנות. ייתכן שהתופעה תובהר אם נניח כי הדתי סבור שיש להתנהג באיפוק כלפי החילוני, למרות שהוא עובר עבירות. ליבוביץ' לא נקט עמדה משלו לגבי ערך הסובלנות, אולם הוא מציין כמה עמדות של "גדולי תורה [...]. שמשדלים – שלא כרמב"ם – לצמצם את תקפותן של הוראות וגזרות" (קרי: אותן הוראות וגזרות המכוונות נגד מינים ואפיקורסים). ליבוביץ' מוסיף כי "השתדלות זו מעידה על גישה של סובלנות אמיתית, שמקורה ברצון למצוא פתח-היתר בהלכה ליחס של קירבה גם ליהודים שאינם שומרי תורה ומקיימי מצוות"¹⁰. אכן, למרות שהרמב"ם, מקור השראתו של ליבוביץ', לא מועיל להסביר את ההתנהגות הנדונה, ייתכן שהיא מבוססת בכל זאת על אמונה בערך הסובלנות. ככלות הכל, יש להתנהגות זו גיבוי בהגות היהודית (למעשה, גם אם לא היה לכך גיבוי הגותי, ההסבר היה אפשרי: סביר שיהודי בן-זמננו מקבל על עצמו ערך של סובלנות, ופועל בהתאם. לדעתי, אין זה מקרי שליבוביץ' פונה להוגים יהודים על מנת לגבות התנהגות מאופקת כלפי יהודים שאינם שומרי מצוות. במאמרו זה ניכר לא רק החשש השגרתי של ליבוביץ' מדעיכתה של היהדות, אלא גם, ובעיקר, דאגתו ההסברית: הוא מנסה לאתר הסברים והצדקות להתנהגותם של יהודים שומרי מצוות כלפי חבריהם החילוניים).

מכיוון שבפנומנולוגיה של התנהגות עסקינן, נותר לבחון האם היהודי הדתי אכן נוהג באיפוק ובסובלנות כלפי רעו החילוני. ראוי לציין בתחילה, שהקוהרנטיות של מושג הסובלנות מוטלת בספק: יש פילוסופים הטוענים שלא תיתכן שום התנהגות שמקורה באמונה בערך של סובלנות, פשוט משום שאין ערך כזה.¹¹ התנהגות סובלנית היא תמיד נגזרת של ערך אחר כדוגמת ערך

¹⁰ "ליבוביץ', "שתי תפיסות של סובלנות ביהדות", בתוך: אמונה היסטוריה וערכים, עמ' 185.

¹¹ ראה למשל: D. Heyd, "Introduction", in: D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton, Princeton University Press, 1996), pp. 10-17; B. Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?" *ibid.*,

האוטונומיה, או של טעמים פרגמטיים-פוליטיים מסוימים. אם אדם מתאפק כלפי מעשה רע משום שהוא סבור שתגובתו לא תועיל, או משום שאין הוא יכול לעשות דבר על מנת למנוע את המעשה, או משום שהוא נוקט גישה פטרנליסטית וסבור שמושא האיפוק יפיק לקח או ילמד דבר-מה שיועיל לו בעתיד לפעול כראוי – אין איפוקו נגזר מאמונה בערך, אלא מהטעמים הפרגמטיים הללו. בכל זאת, בנדון דידן, שאלת קיומו של ערך הסובלנות אינה רלבנטית, וספק אם הערעור על הקוהרנטיות של מושג הסובלנות רלבנטי. מה שעומד על הפרק הוא אפיון ההתנהגות והדיספוזיציות של הדתי, ובחינת התיישבותן עם אמונה בערך מוחלט של קיום מצוות. התנהגות סובלנית מורכבת משני טיפויי אמונות: אמונה מקבלת ואמונה דוחה. הסובלן אמור להאמין לא רק כי עליו להימנע מלהתערב במעשי חברו, אלא גם שמעשי חברו רעים (אם הוא לא מאמין שמעשיו של חברו רעים, אי התערבותו אינה פרי של סובלנות, שכן אין הוא מתאפק: אין לו בסיס למנוע מעשה כל עוד הוא אינדיפרנטי בעיניו). אנו אמורים להתחקות אפוא אחר התנהגות הדתי ולשאול, האם יחסו לחילוני הוא אכן יחס מאופק, "סובל", יחס הכולל מחד גיסא אמונה שמעשיו של החילוני רעים, ומאידך גיסא אמונה שראוי, או לפחות שאין ברירה אלא, להתאפק כנגדם.

לדעתי התשובה שלילית. יחסו של אדם דתי כיום כלפי חברו החילוני, במרבית המקרים, אינו יחס של איפוק כלפי רוע וזדון. לרוב דתי מודרני מתייחס בביטול ובשללות נפש כלפי מעשי חברו החילוני, ואף אינו סבור שעליו לחנכו בסובלנות וברמיזות, או לפחות ליחל ליום שבו ישוב מדרכו הרעה ויחדל מלבצע עבירות. לרוב, דתי מאמין בן-זמננו איננו סובל ומתאפק כלפי דרכי החילוני: הוא הרי לא נמנע מלקשור קשרי ידידות עם חילוניים, בעוד סובלנות תובעת בהכרח גם עמדה מנכרת כלפי העברייין (אחרת אין בסיס לאיפוק הכלול במושג הסובלנות). כמו כן, התנהגות סובלנית ומאופקת היא דבר מקובל, אך לא במקרה של עבירות כה חמורות מבחינה ערכית: לכל הדעות, גם להתנהגות סובלנית "יש גבול". וכי דתי-מאמין היה נוקט אותה הפזיזות אילו היה מדובר בפושע "רגיל", המבצע דרך שגרה עבירות קשות? האם היה מעז להתקרב למשל לעברייין מועד כדוגמת מועל בכספים, גנב או רוצח? לפי ליבוביץ', עבירות אלו אינן פחותות בחומרתן מהעבירות שאותן מבצע החילוני, שהרי שני סוגי הפשעים נגזרים מאמונה בערך. על האדם הדתי להאמין, בין השאר, לא רק שאסור לחלל שבת, אלא גם שחברו החילוני חייב מיתה או כרת על חילול השבת. ובמידה שחומרת העונש מעידה על חומרת העבירה, מעשי החילוני חמורים אף יותר ממעשיו של גנב ממוצע. במקרה כזה בוודאי לא ראוי להתנהג בסובלנות, ולמעשה, גם אם ראוי היה להתנהג בסובלנות, הרי התנהגות אדישה בוודאי אינה עומדת על הפרק. ומכיוון שדתי בדרך כלל מתנהג באדישות, עלינו להסיק שאין הוא סבור שמעשי החילוני נפשעים; זאת ועוד: ייתכן שאמונותיו של האדם הדתי על איסורים חובות אינן נגזרות של אמונה בערך. ייתכן כי ההסבר של ליבוביץ' על האמונה היהודית אינו חל על מאמינים-דתיים מסוג זה.

סובלנות, אם כן, אינה נחלתו של המאמין הדתי המודרני, פשוט משום שהוא איננו "סובל". הוא לא חש בשום פסול בדרכיו של החילוני, פסול המרתיע אותו מלהתקרב אליו ולחבבו; הוא מתנהג כלפיו כאילו מעשיו "מנוטרלים" מבחינה ערכית. למצער, זו התנהגות של דתיים רבים כיום. כמובן, אינני מכחיש שבמגזרים מסוימים (כדוגמת המגזר החרדי) ההתנהגות כלפי החילוני אכן סובלנית (שכן הדתי מתאפק לנגד רוע), ולעתים אף בלתי-סובלנית ולא מתחשבת (כפי שראוי

pp. 18-27 א' שגיא, "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם", עיון מ"ד (התשנ"ה), עמ' 175-200; א' חסיד,

"פשרה מוסרית: שתי הצדקות", עיון נ' (התשס"א), עמ' 107-130.

לנהוג כלפי מעשים שליליים וקשים בחומרתם מבחינה ערכית). ייתכן שבאוכלוסיות מסוימות של שומרי מצוות קיום המצוות נגזר מאמונה בערך כדעת ליבוביץ', ובמידה שקיים יחס מרוחק מחד גיסא ומאופק מאידך גיסא כלפי חילוניים, הרי יחס זה הוא תוצר של פראקטיקה סובלנית. ברם, אין זו ההתנהגות הרווחת אצל דתיים. שלווה הנפש של דתי כלפי מכריו החילוניים מעידה על כך שאין הוא סבור שהם עבריינים כבדים, ושספק אם הוא מאמין שאסור לחלל שבת או שחובה להניח תפילין (במובן הפשוט של "אסור" ו"חובה").

מטעמים דומים, הטענה שהחילוני הוא "תינוק שנשבה", ושמסיבה זו הדתי מתנהג כלפיו בשלווה, גם אינה רלבנטית. ראשית, כפי שהזכרתי לעיל, לפי ליבוביץ' הכרעה ערכית אינה תלויה בידע (מלבד הידע על קיומה של אפשרות הבחירה: מי שאינו מכיר את האפשרות לקיים מצוות לא יוכל לבחור בה). מכיוון שאין שום פיסת אינפורמציה שעל החילוני המודרני לרכוש על מנת שיבחר לקיים מצוות, אין טעם להתייחס אליו באופן פטרנליסטי, כאילו הוא אינו מבין דבר מה, שלכשיבינו מיד ישוב בתשובה.

שנית, גם אם ניתוחו של ליבוביץ' את אופי ההכרעה הערכית אינו קביל על הדתי המודרני, שסבור שבחירה תלויה בידע החסר לחברו החילוני, הרי לדעתי אין בסיס לטענה שהדתי סבור שחברו החילוני הוא תינוק שנשבה. גם כאן, מה שקובע הוא השתקפות אמונה זו בהתנהגות הדתי כלפי החילוני, ולא קיומן של חזקות הלכתיות. שכן העובדה שחזקת תינוק שנשבה מועילה ליישב דיסוננס הלכתי בחברה המודרנית אינה אומרת דבר וחצי דבר על אמונותיו של אינדיבידואל דתי כלפי סביבתו. השאלה הרלבנטית כאן היא מה התנהגותו מבטאת: האם הוא אכן סבור שחבריו החילוניים טועים בדרכם, שהוא יודע את האמת הערכית הצרופה, ושעליו רק לחכות לשעת כושר על מנת להעבירם מדרכם הרעה? שוב, יש בוודאי מאמינים דתיים הסבורים כך, אך עמדה זו אינה רווחת. בפרט, קשה להתייחס אל פורקי-העול הרבים בחברה, שלעתים בקיאים במכמני היהדות אף יותר ממאמין דתי ממוצע, כאילו הם תינוקות שנשבו. בפועל, המאמין הדתי אינו מתייחס בהתנשאות לכל חילוני שבקרבתו, אלא משלים בקלות יתירה עם כך שהחילוני אינו מקבל על עצמו אורח חיים של קיום מצוות, ואינו רואה בזה שום פסול. מהתנהגות הדתי נראה שהוא סבור, באופן מוזר, שגם אם לפי כל אמת מידה הלכתית מחויב החילוני לקיים מצוות, הרי די בכך שהוא בוחר שלא לקבל על עצמו עול מצוות – כדי שיהיה פטור מהן! כמעט מיותר לומר שעמדה זו, על פניה, אינה קוהרנטית לפי הסברו של ליבוביץ'. שכן אם מדובר בהכרעה ערכית, האם די בכך שמישהו לא בוחר בערכי על מנת שיהיה פטור מחיובים? האם די בכך שרוצח אינו בוחר בערך האדם – על מנת שייפטר מאיסור ההרג? או שמא די לפאשיסט בכך שאין אנו בוחרים בערך הלאום – על מנת שנהיה פטורים בעינינו מהחיובים השונים הנגזרים מבחירה בערך זה?

כך, אם ליבוביץ' צודק בכך שהוא מייחס לדתי-מודרני אמונה אותנטית בערך, התנהגות הדתי תובעת הסבר. אם הדתי סבור שחילול שבת הוא פשע חמור, אדישותו כלפי החילוני אינה מובנת. אפשרות אחרונה להסביר התנהגות אדישה זו תוך שימור טענתו של ליבוביץ' ניתן לדלות מדבריו בנושא אחר. ליבוביץ' מזכיר לעתים את הבעיה המטא-הלכתית הגדולה. לדעתו, יהודים שאינם מקבלים על עצמם עול תורה ומצוות אינם מוגדרים כיום בהלכה היהודית. הבעיה אינה בכך שיהדותם של חילוניים אינה מוגדרת בהלכה, אלא בכך שההלכה, לדעת ליבוביץ', אינה קובעת כיצד יש להתנהג כלפי רוב העם היהודי, שכיום אינו בחזקת עם שומר מצוות. העובדה שהעם

היהודי ברובו אינו רוצה עוד ביהדות היא חלק ממציאות חדשה, שההלכה אינה מציינת שום כלל התנהגות כלפיו; העם היהודי פשוט אינו העם שההלכה עוסקת בו.¹²

בעיית אי-המוגדרות הפנים-הלכתית של המצב הפוליטי הנוכחי, מצב בו מרבית העם היהודי אינו שומר מצוות, מועילה לליבוביץ' בעיקר כדי לטעון לטובת הפרדת הדת מהמדינה. מדינת ישראל אינה יכולה להיות מדינת הלכה, משום שמרבית אזרחיה עבריינים, ומצב זה לא מוגדר בהלכה: "...צא ולמד מכל מדינה מתוקנת שחזקה עליה שהחברה בה מושתתת על החוק... גם בה יש המון עבריינים וקיים עולם-תחתון וכו', ובכל זאת החברה כחברה מושתתת על החוק. כיוצא בו בכל דור ודור היו בעם היהודי פורקי עול תורה ומצוות, אבל קיים ועומד היה מושג חזקת העם היהודי שהוא עם התורה. היום חזקה זו שוב אינה קיימת. העם היהודי כיום, אינו מוגדר ביהדות."¹³

הבעיה המטא-הלכתית הגדולה בוודאי מועילה בהקשר פוליטי זה. אך כיצד היא אמורה להסביר את התנהגותם התמוהה של יהודים מאמינים כיום? כיצד העובדה שההלכה אינה עוסקת במפורש בטיב העם היהודי כיום מפחיתה מחומרתן של החובות והאיסורים שבהלכה? האם קיום הבעיה המטא-הלכתית הגדולה פותר את שאלת יחסו של הדתי כלפי החילוני? האם העובדה שרוב העם היהודי אינו מקבל על עצמו את ההלכה מחייבת התנהגות אינדיפרנטית כלפי חלק זה מצידו של הדתי? התשובה בוודאי שלילית. תהא דרגת המורכבות של הבעיה המטא-הלכתית אשר תהא, אין בכוחה להצדיק אדישות כלפי רוע. כדי להמחיש מדוע היא אינה מסבירה דבר בנדון דידן, נחשוב על מקרה מקביל במערכת ערכים אחרת, למשל מערכת הומניסטית. האם העובדה שמרבית בני האדם אינם מקבלים על עצמם ערכים הומניסטיים אמורה להפחית מחומרתן של החובות הכלולות במערכת זו? בוודאי לא. חיי אדם למשל הם ערך בעיניו של הומניסט גם אם הכל סבורים אחרת. כמו כן, הומניסט בוודאי לא יהיה שָׁלוֹ למראה מעשים אנטי-הומניסטיים, אלא יירתע מהם בשאט נפש. גם אם נצטמצם לאנלוגיה במישור הפוליטי, כבתיאור של ליבוביץ', התנהגות האינדיבידואל הדתי אינה מובנת: הרי העובדה שמרבית אזרחי מדינה מסוימת אינם מקבלים על עצמם ערכים הומניסטיים יכולה להביא לכל היותר לידי כך שבמדינה זו לא יחוקקו חוקים הומניסטיים (באופן מקביל לטענת ליבוביץ', שמדינת ישראל לא יכולה להיות מדינת הלכה). אולם האם יש לעובדה זו השלכה כלשהי לגבי התנהגותו של הפרט המאמין בהומניזם כלפי חבריו הלא-הומניסטיים? בוודאי לא! בין אם מרבית האזרחים לא מקבלים על עצמם את ערכיו ובין אם הם מקבלים אותם כמותו, הוא לבטח יירתע מכל מעשה לא מוסרי, יתעב את שכניו העבריינים וירחק מהם, ואולי אף ינסה להגר למדינה אחרת, ולו רק בשביל לא להיות קרוב לפשעי מכריו.

באופן דומה, אם אדם דתי אכן מאמין בערך עבודת האל, וסבור, באופן ליטראלי, שלחברו החילוני אסור באיסור חמור לחלל שבת, הוא אמור להתנהג כלפיו בדיוק כפי שמתנהגים כלפי פושע נאלח, ולהיות מיצר על כך שמרבית העם היהודי אינו מקבל על עצמו עול מצוות. אם היהדות אינה אלא מערכת ערכים כטענת ליבוביץ', הרי התנהגותם של יהודים מאמינים כיום כלפי יהודים חילוניים אמורה ליפול תחת הדפוסים המתבקשים, והעובדה שמרבית העם היהודי אינו מקבל על עצמו עול מצוות אינה אמורה לעדן אפילו לא במעט את יחסו אליהם. יותר מכך: לנוכח חומרת המצב, היה על היהודי הדתי להכיר בכך שמדינת ישראל לא יכולה להיות מדינת

¹² ראה על עולם ומלואו, עמ' 88 ואילך.

¹³ שם עמ' 89.

הלכה, ולפיכך הריהי מדינת פשע ועליו להגר ממנה (כפי שאכן מקובל על זרמים מסוימים ביהדות). הלא כך היה נוטה לנהוג גם הומניסט כלפי מי שפוגע באופן חמור בערך חיי אדם. כך, לא זו בלבד שהבעיה המטא-הלכתית הגדולה לא מסבירה את דרכיו התמוהות של הדתי המודרני; היא אף מחייבת דפוסי התנהגות מסוימים, שהם עצמם אינם מתיישבים עם דרכים אלו.

התנהגותו של הדתי המודרני אינה מתיישבת אפוא עם טענת ליבוביץ', שקיום מצוות הוא פרי הכרעה ערכית. המסקנה שאני מסיק מהפנומנולוגיה שהצגתי היא, שאימוץ אורח חיים יהודי אינו עניין של אמונה בערך כפי שטען ליבוביץ'; זהו לא עניין של אמונה בערך לפחות לאלו הנוהגים לפי הדפוסים שתיארתי. מכיוון שאינני עוסק בהיסטוריה, אין בידי הזכות או היכולת לטעון טענה זו באופן גורף לגבי דורות קודמים, אלא רק לגבי הפראקסיס היהודי-דתי המוכר לנו כיום, וכאמור – רק בחוגים מסוימים. הטענה המוכללת נגד ליבוביץ' ברורה: אורח חיים אדוק של שמירת מצוות רחוק מלאשש את הטענה, שהיהדות היא עניין של אמונה ערכית; אמונה בערך גוררת בהכרח דיספוזיציות מסוימות ודפוסי התנהגות מתאימים; כל עוד אלו אינם קיימים, לא מדובר באמונה ערכית.

נשאלת כעת השאלה מה ניתן לשמר מעמדתו של ליבוביץ'. אם אורח חיים יהודי אדוק איננו תוצאה של אמונה רגילה בערך, מה בכל זאת יכול להיות הבסיס הרציונלי לאורח חיים כזה? האם מאמציו של ליבוביץ' להסביר מדוע אין זה בלתי רציונלי לשמור כיום מצוות היו לשווא? האם מן ההכרח לוותר כליל על עמדתו הקונאטיבית של ליבוביץ', ולשוב לעמדות הקוגניטיביסטיות, המייחסות ליהדות אמונה בקיום האל, במעמד הר-סיני וכו', או אולי אף לשוב לעמדות המתרצות קיום מצוות בהשתוקקות לחיי גן עדן ובפחד מייסורי גיהנום?

לדעתי לא. קיימת דרך לשמר את המוטיבציה של ליבוביץ', להחזיק במרכיב הקונאטיבי, ולשרש מהאמונה היהודית מרכיבים קוגניטיביים. הפתרון טמון לדעתי בתיאוריה פילוסופית חדשה יחסית, תיאורית משחקי-הכאילו של קנדל וולטון. על פי תיאוריה זו ניתן להסביר לפחות את אמונותיהם של חלק מהמנהלים כיום אורח חיים יהודי. טענתי הקונסטרוקטיבית היא, ששומר מצוות שאינו נוהג על פי דפוסי ההתנהגות המתבקשים דלעיל, אינו מאמין באופן ליטראלי שאסור לחלל שבת או שחובה לנענע לולב בסוכות. אדם זה פשוט מעתיק את האמונות הנורמטיביות הכלולות ביהדות לרובד של אמונות במסגרת משחק-כאילו. אכן, על מנת לשמר חלק מעיקרי משנת היהדות של ליבוביץ', אפשר להוסיף ולהחזיק בהיבט השמרני שבה, הרואה בקיום המצוות המסורתי עיקר. אולם יהיה זה במחיר עמדתו הרדיקאלית לגבי בסיס הפראקטיקה הדתית. מכיוון שקשה לומר שהיא מתבססת על בחירה בערך (כלומר, שהריהי כמו בחירה בערך האדם, הלאום וכו'), עלינו לומר שהיא מתבססת על בחירה להשתתף במשחק-כאילו מסוג מסוים.

אסביר זאת. קנדל וולטון טוען, שיש טענות בדיוניות, שאמיתותן נגזרת מכללים במשחק-כאילו. משחק-כאילו מורכב מכמה סוגי כללים.¹⁴ נחשוב למשל על דוגמא הדיוטית של משחק ילדים בעוגות בוץ. במשחק כזה יש כללי בסיס כמו: "כל גוש בוץ בעל צורה מעוגלת הוא עוגה";

¹⁴ משנתו של וולטון מוצגת באופן חלקי במאמרו המוקדם: Kendall L. Walton, "Pictures and Make-Believe", *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 283-319. ובהרחבה יתירה בספרו: *Mimesis as Make-Believe* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1990). יישום התיאוריה של וולטון על המרחב הערכי-מוסרי באופן ספציפי אינו נדון על ידו, אולם כדלקמן, אין מגבלה עקרונית ליישם כך את דבריו.

"כל אבן חצץ היא צימוק"; "הקרטון שבפינה הוא תנור חם"; וכו'. מכללים אלו ומכללים נוספים אפשר לגזור אמיתות-כאילו כמו "דני הכין עוגה עם שלושה צימוקים"; "דינה גזלה מדני את העוגה שלו"; "העוגה של דני נשרפה משום ששהתה בתנור למעלה משעה"; וכו'. נשים לב, שהמיוחד באמיתות אלו הוא, שהן מכוננות מכוח עובדות בעולם, ואינן תלויות רק בדמיון. הנחת יסוד בתיאוריה של וולטון היא, שאנו לא רק מסוגלים לדמיין דברים בעלמא, אלא גם באופן התלוי בעובדות: אנו מסוגלים לדמיין אובייקט א' בתוך אובייקט ב'. כך, מרגע שמישהו משתתף במשחק, הוא חייב לציית למנגנון הגנרטיבי האובייקטיבי של כללי המשחק; אחרת, הוא לא נחשב משתתף של ממש במשחק, אך כמובן, תוצאות כללי המשחק עשויות לחול עליו ללא תלות באי-השתתפותו.

כך, המנגנון האובייקטיבי, תלוי-העובדות, של משחק-הכאילו מאפשר גם טעויות במסגרת המשחק. דני סבור שהעוגה שלו נרמסה על ידי המכוננית של השכן, ומגלה שטעה: שום עוגה לא נרמסה; המכוננית לא פגעה בשום עוגת בוך. נשים לב, שהטענה ששום עוגה לא נרמסה לא רק אמיתית במסגרת המשחק, אלא גם אמיתית באופן ליטרלי, שהרי אין עוגות של ממש בחצר המשחקים וממילא שום עוגה לא נרמסה. אכן, טענות-כאילו, כלומר טענות בעולם המשחק, עשויות להיות לא רק אמיתיות במסגרתו אלא אמיתיות גם באופן ליטרלי (דוגמא נוספת: הטענה "דינה מחזיקה כוס מים" אמיתית במסגרת המשחק, אך בה בעת זו גם אמת ליטרלית, שכן היא אינה מותנית בכללי המשחק).

משחקי-כאילו פשוטים כדוגמת משחק עוגות הבוץ רווחים אצל ילדים. במסגרת התפתחותית רגילה, לילדים יש היכולת להמציא משחקים מסוג זה ללא כל קושי, לשחק בהם תוך הבנה מלאה של הכללים, ולעתים תוך יצירה ספונטאנית של מערכות כללים נוספות הנסמכות על עובדות ומעשירות את עולם המשחק (כך, עולם המשחק "מקביל" בעצם לעולם הממשי). נשאלת כעת השאלה, האם משחקי-כאילו הם נחלתם של ילדים בלבד; האם יכולת זו נעלמת או מדוכאת כאשר בני אדם גדלים? יהיה זה פלא אם יכולת זו נמוגה או לא מבוטאת בשום אספקט בעולמם של בוגרים. ואכן, כצפוי, וולטון טוען שהיכולת לייצר משחקי-כאילו ולשחק בהם מוסיפה להתקיים אצל בוגרים, אפילו באופן מפותח יותר מאשר אצל ילדים.¹⁵ משחקי-כאילו רווחים ומשוחקים תדיר, וחלקם אף מושרשים היטב בתרבות נתונה, עד כדי כך שאנו לא מודעים לעובדה שאנו משחקים במשחק-כאילו. למשל, לפי וולטון משחקי-כאילו מבססים את התנסותנו בכל הקשור לַבְדִּיּוֹן (ספרים, הצגות סרטים וכו'). יצירת בדיון היא ייצוג, וייצוג, לדעת וולטון, הוא אביזר במשחק-כאילו מסוג מסוים. שחקן המייצג את המלט בהצגה הוא אביזר במשחק-כאילו ויזואלי, ואנו, כמתבוננים בהצגה, מתנסים בו כאילו היה נסיך דנמרק, על פי כללי משחק שמושרש בתרבותנו (אפשר לכנותו "משחק הצפייה בהצגה"). התנסותנו כצופים בהצגה אינה שונה באופן עקרוני מהשתתפותם של ילדים במשחק עוגות הבוץ, למרות שאנו בוודאי מייחסים דרגות חשיבות שונות למשחקים אלו.

אכן, מן הראוי להפריד בין היכולת העקרונית שלנו לייצר משחקי-כאילו ולשחק בהם, לבין הרצינות והחומרה שאנו מייחסים למשחק. יש משחקי-כאילו שניתן להתייחס אליהם בביטול, וייתכנו משחקי-כאילו שערכם עבורנו לא יסולא בפז. באופן עקרוני משחקי-כאילו עשויים להוות

¹⁵ ראה וולטון, *Mimesis*, עמ' 12 ואילך.

לעתים נדבך קיומי עבור קבוצת בני-אדם מסוימת. כדי להמחיש את כוחו של מושג משחק-הכאילו ואת אפשרות מושרשותו בתרבות, אציין משחק-כאילו נוסף, שייתכן שהוא מושרש לא רק בתרבות המערבית אלא בכל תרבות מוכרת. כוונתי למשחק ההתבוננות בתמונות פיגורטיביות (רישומים, ציורים, צילומים וכיוצא בהם). כאשר אנו מתבוננים בתמונה של סוס, אנו רואים סימני-צבע על בד או על נייר. אולם אנו אומרים שאנו גם רואים סוס, סוס ממש, ולא רק תמונה של סוס. כיצד ייתכן הדבר? האם בהתבוננות בתמונה אנו רואים גם את מושא התמונה, ולא רק את התמונה גופא, שבוודאי שונה כליל ממושא? במילים אחרות, כיצד אפשרי לראות בו-זמנית, באותו חלק של שדה הראייה, גם דיו או צבע שמן על משטח דו-ממדי, וגם נופים ואנשים?

לפי וולטון הכפילות הזו מוסברת בנקל.¹⁶ תמונה פיגורטיבית היא אביזר במשחק-כאילו ויזואלי, משחק שכלל הבסיס בו הוא שראיית הסימנים שעל התמונה היא ראיית מושא התמונה. ראיית נופים ואנשים בתמונה אינה ראייה של ממש, שכן לא ייתכן שאנו רואים ממש יצורים מיתולוגיים ושאר דברים לא קיימים. למרות שראייה בתמונה נתפסת אצלנו לרוב כראייה רגילה, זו רק ראייה במסגרת משחק-כאילו: זו אינה אלא ראיית סימנים על בד הנחשבת עבורנו, במסגרת משחק מושרש בתרבותנו, כראיית מושא התמונה. אם נזכר במשחקי הילדים, הרי ראייה בתמונה היא "ראייה" בדיוק כפי שאפיית העוגות של הילדים היא "אפייה". למרות שחשיבות משחק-הכאילו בתמונות עולה לאין ערוך על חשיבותו של משחק ילדים סתמי, שכן חיינו לבטח היו שונים לגמרי אילו התנסותנו בתמונות לא הייתה קיימת, הרי שני המשחקים מבוססים על אותו מנגנון. הם מבוססים על היכולת שלנו להתנסות בדרך מסוימת בסדרת עובדות לא-ממשיות, סדרה המבוססת על עובדות ממשיות ותלויה בהן.

הדוגמאות למשחקי-כאילו "רציניים", משחקים שאינם משחקי-ילדים ושספק אם ראוי בכלל לכנותם "משחקים", רבות ומגוונות, אך נשוב כעת לשאלת אימוץ ערכי היהדות. ברצוני לטעון, שהחובות והאיסורים שאדם דתי מאמץ כיום במסגרת יהדותו אינם מגולמים אצלו באמונות ערכיות רגילות, אלא באמונות-כאילו. לדעתי, יהודי דתי בן-זמננו כמו ליבוביץ' לא מאמין באופן ליטראלי שאסור לחלל שבת, שחובה לנענע לולב בסוכות וכו', כי אז התנהגותו כלפי חברו החילוני, העבריין המועד חייב המיתות והכרתות, אינה מובנת, בלשון המעטה. התנהגותו של הדתי תובן רק אם נניח, שמעמדן האפיסטמי של אמונותיו הנורמטיביות-היהודיות שונה; רק אם נניח שערכי היהדות אינם ערכים רגילים בעיניו, אלא הם תוספת ערכית במסגרת משחק-כאילו. אמנם, חלק מהציוויים הם גם ציוויים של ממש: הטענה שאסור לגנוב למשל לא רק מקובלת על המאמין הדתי במסגרת משחק-הכאילו שבו הוא משתתף, אלא גם כאמת של ממש, שאינה-מותנית בכללי המשחק. כללי ההלכה, שהם למעשה כללי משחק-הכאילו עבור המאמין הדתי מהסוג הנדון, אינם כוללים רק אמיתות נורמטיביות שאינן שייכות למרחב המוסרי הרגיל, אלא גם חלק (אולי אף חלק ניכר) מהאמיתות הנורמטיביות המקובלות על החילוני.

ראוי להדגיש שוב, שעבור מאמינים דתיים מסוימים אין ספק שכללי ההלכה הם כללים נורמטיביים באופן ליטראלי, ולא כללים במסגרת משחק-כאילו: מאמינים אלו עשויים אף לראות באופן שלילי את הניסיון להחיל את מושג משחק-הכאילו על הפראקטיקה היהודית-דתית. אולם כאמור, דתיים אלו גם לא יתנהגו כלפי החילוני בשלוות נפש ולא יקשרו עם עבריין כמוהו קשרי ידידות. מנגנון ההיווצרות של משחקי-כאילו והמשחק בהם רלבנטי רק לדתי שמחד גיסא מקפיד

¹⁶ שם עמ' 293 ואילך.

להניח תפילין, לא לאכול חמץ בפסח ולא לחלל שבת, ומאידך גיסא אינו רואה שום בעיה בכך שחברו החילוני, שמחויב כמותו, אינו נוהג כך. דתי מסוג זה מאמין שאמיתות ההלכה אינן אמיתות נורמטיביות רגילות, אלא אמיתות במסגרת משחק-כאילו מסוים המקובל עליו – אך לא על חברו החילוני. כעת ברור מדוע אין הוא מתייחס לחילוני כאל עבריין של ממש, למרות שהוא מאמין במובן מסוים שהחילוני עבריין: חברו החילוני עבריין רק במסגרת משחק-כאילו. כמובן, ייתכן שהאדם הדתי סבור שהחילוני שוגה בכך שהוא בוחר שלא להשתתף במשחק, משחק שכה מושרש בתרבותנו. אך מכיוון שזה איננו פשע כה חמור, אין בסיס להתייחס אליו כאל פושע של ממש. גם אם מההלכה היהודית, כלומר, ממערכת כללי המשחק, נובע שהחילוני עבריין כבד, בעיני הדתי המאמין הנדון אין למערכת נורמטיבית זו תוקף כמו לכל מערכת ערכים; אחרת, כאמור, התנהגותו היא בגדר חידה.

כדי להסביר יותר את טיב יחסו של הדתי המודרני אל החילוני, נשווה את התנסותו בכללי ההלכה להתנסותו בתמונות פיגורטיביות. נחשוב על אדם שהוא עיוור-תמונות, כלומר אדם שאינו מסוגל לראות דברים בתמונות. במקום שאנו רואים נופים ואנשים בסימנים על משטח, אדם זה רואה רק את הסימנים שעל המשטח. מכיוון שהוא לא מתנסה בתמונות כמונו ולא משתתף במשחק-הכאילו המושרש בתרבותנו, הוא עלול לעורר תמיהה או אף להכעיס אותנו אם יקשקש על תמונות של יקירינו, ינקר-כאילו את עיניהם וכו'. אך גם אם נראה זאת כהתנהגות רצינית, בוודאי לא ננהג כלפיו כאילו הוא מכערס או מנקר את עיניהם ממש, משום שפעולות אלו שליליות מבחינה ערכית רק בהתבסס על משחק-הכאילו בתמונות. כשנבין שאותו אדם איננו מכיר את כללי המשחק הזה, או פשוט בוחר שלא לשחק במשחק, לא נטיל בו שום דופי, למרות תוצאות מעשיו.

הדתי המודרני מתנהג כלפי חברו החילוני באופן דומה. אילו היה מדובר עבורו בערכים של ממש, כמו ערכי ההומניזם, הפאשיזם וכו', לא היה מקום ליחסו הטבעי כלפי החילוני. אולם מכיוון שמדובר רק על ערכים במסגרת משחק-כאילו, הדתי מבין שהחילוני לא משחק במשחק הזה, ולפיכך יש מקום להתנהגותו הטבעית כלפיו, שהרי החילוני איננו פושע של ממש. גם אם הוא עבריין במסגרת המשחק, כל עוד עבירותיו אינן עבירות של ממש, כלומר: כל עוד הן תולדות של התניות במסגרת משחק-הכאילו ואינן חופפות איסורים של ממש כדוגמת גזל וגרימת נזק, אין מקום להתייחס אל החילוני בשאט נפש, ואין כל בעיה בהשלמה עם התנהגותו, בהתייחסות עמו ועוד.

מבחינה פנומנולוגית, התמונה כעת ברורה: אימוץ ערכי היהדות וציות מסור וקפדני להם, אך אימוץ שבד בבד לא כולל את תבניות ההתנהגות המתבקשות במקרים של בחירה רגילה בערך, פשוט איננו אימוץ ערכים של ממש, אלא רק אימוץ ערך במסגרת משחק-כאילו. בחירה ערכית כזו, בפרט, יוצרת הבחנה חדה בין משתתפי המשחק לאלו שלא מעוניינים להשתתף בו; רק כך מוסברות הדיספוזיציות של משתתפי המשחק כלפי אלו שאינם משתתפים: למרות שכל יהודי מחויב במסגרת המשחק לצום ביום כיפור, יש יהודים שבחרים לא להשתתף במשחק; הם לפיכך רשעים-כאילו, ובאשר למעמדם הערכי הממשי, הוא בוודאי אינו תובע יחס כמו בדפוס ההתנהגות במקרים של הכרעה ערכית ממשית, שהרי הם בסך הכל זונחים משחק שמושרש עמוקות בתרבותנו, ולא עוברים עבירות חמורות באופן ליטרלי.

נשוב כעת לעמדת ליבוביץ'. אין ספק שהעמדת ההתנהגות הדתית על בחירה במשחק-כאילו ולא על בחירה ערכית רגילה לא הייתה מקובלת על ליבוביץ' כפתרון לשאלה מדוע אין זה בלתי

רציונלי לשמור מצוות. ליבוביץ' מעוניין היה להתייחס אל היהדות לא כאל מערכת ערכים-כאילו המתווספת לאמונות ערכיות אחרות, אלא כאל מערכת ערכים של ממש. הוא היה מעדיף לראות את היהדות כאשכול ערכים השקול במהותו לכל אשכול ערכים אחר, הומניסטי, פאשיסטי וכו'. אך בגלל התעלמותו של ליבוביץ' מפנומנולוגיה התנהגותית המתחייבת מאימוץ ערכים ממשי, הוא חייב לדעתי להודות שלפחות חלק משומרי המצוות אינם מאמינים כי נורמות ההתנהגות ההלכתיות הן עניין ערכי טהור. והרי הם בכל זאת שומרי מצוות: הם לרוב מקפידים על הפראקטיקה המקובלת. לכן אין לנו אלא להסביר את התנהגותם כדלעיל. זאת ועוד: מכיוון שמספרם של יהודים מאמינים כאלו אינו מבוטל, קשה להכחיש שתופעה זו מהותית ליהדות, למצער ליהדות בת-זמננו. ובמידה שדפוסי התנהגות אלו היו קיימים מאז ומתמיד, ייתכן אף שמושג משחק-הכאילו חל גם על הפראקסיס הדתי באופן גורף, ולא רק בעת הנוכחית.

כמובן, אינני מכחיש שייתכנו גם הסברים אחרים להתנהגותו השמרנית מחד והאדישה מאידך של היהודי הדתי, וייתכן גם שהסברים אלו מאוששים על ידי קבוצות מסוימות של שומרי-מצוות. אולם לדעתי, הפתרון שהצגתי עדיף על פתרונות אחרים במיוחד בנדון דידן לא רק בגלל טיבו הכוללני, אלא גם משום שהוא משמר את אופייה הרדיקאלי והשמרני של משנת ליבוביץ'.

פתרון מסוג אחד עשוי לוותר על ההיבט הרדיקאלי אצל ליבוביץ' לטובת הצדדים השמרניים. אפשר לכאורה לטעון שהיהדות מבוססת על אמונות קוגניטיביות ועל צדדים אמוציונליים הנגזרים מאמונה בקיומו של אל דינאמי. אפשר גם לטעון שחייבת להיות הצדקה לכל אמונה בערך, ושליפכך אורח חיים יהודי כיום הוא פרי של שמרנות עיוורת והצדקה רופסת, ומכאן שהתנהגותם של שומרי מצוות כיום פשוט מגוחכת. פתרון מסוג שני עשוי לקבל את ההיבט הרדיקאלי שבמשנת ליבוביץ', אך להתפשר על ההיבט השמרני. לפי פתרון זה, קיום מצוות כיום הוא עניין של טעם אסתטי, מעין מגמה אופנתית. ככזו, שמירת מצוות אינה עניין של ציות לכללי ההלכה באופן מלא; שמירת מצוות כפופה לגחמותיו של הפרט, שיכול לוותר על חלקים נכבדים מההלכה, ולקיים את החלק המעניין והפורה בעיניו. שמרנותו ההלכתית של ליבוביץ', לפי זה, מאבדת מתוקפה לטובת בליל גחמני של מנהגים.

ליבוביץ' לדעתי היה נמנע ככל האפשר מלוותר על ההיבט הרדיקאלי במשנתו, המבחין באופן חד בין אמונות קוגניטיביות לקונאטיביות, והיה מתעקש ליישם הבחנה זו על היהדות. ליבוביץ' היה גם נמנע מלוותר על הטענה שקיום מצוות אדוק הוא ליבת היהדות: בחירה של פרטים בהלכה לפי גחמותיו של הפרט לא יכולה להסביר את אופייה ההיסטורי של היהדות (ליבוביץ' בוודאי לא היה מודה ששמרנותו זו לגבי ההלכה תפלה, ושאדם רציונלי פשוט בורר מתוכה את מה שנאה לו לקיים). לעומת שני סוגי פתרונות פשרניים אלו, הפתרון שהצגתי מתרץ את הקושי ההסברי בדפוסי ההתנהגות תוך שימור שני ההיבטים, הרדיקאלי והשמרני. אדם יכול לקבל על עצמו אורח חיים יהודי אדוק ולציית להלכה במלואה; הוא מכריע לטובת אורח חיים של קיום מצוות, שהם הביטוי הבלעדי של עבודת ה'. אולם ההכרעה היא להשתתף במשחק-כאילו המושרש בתרבותנו, ולא להאמין באופן ליטראלי בחובות ההלכה ובאיסוריה. המחיר העיקרי שעל ליבוביץ' לשלם לפי הסבר זה הוא ההודאה הטריטוריאלי, שהמאמין אינו חייב לראות ביהודי שאינו שומר מצוות פושע של ממש, והוא יכול להתנהג כלפיו בהשלמה מלאה, כפי שאכן התנהג ליבוביץ' כלפי עמיתיו החילוניים. ניהול אורח חיים יהודי יהיה אז תולדה של הכרעה, אולם לא תהיה זו הכרעה ערכית, שכן אין זו בחירה בערך, למצער לא במובן שליבוביץ' מייחס למושג הערך.

אמנם, שאלה גדולה אחרת קיימת ועומדת : מדוע אדם אחד בוחר להשתתף במשחק-הכאילו ולשמור מצוות, ואף עושה זאת בדבקות ובמסירות אין קץ, בעוד חברו אינו רואה בכך שום ערך, ומתייחס באדישות לפעולות ולאובייקטים הקשורים במשחק? או שמא נשאל : כיצד בני אדם בעלי אותן ידיעות ואמונות קוגניטיביות רואים את העולם באופנים שונים, ובפרט מסוגלים להכריע הכרעות מעשיות שונות? חידה זו, שהעסיקה את לודוויג ויטגנשטיין ואת ליבוביץ' כאחד, היא עניין למאמר אחר. ליבוביץ' היה בוודאי פותר חידה זו, או שמא פוטר, בקריאתו הנחרצת שהדהדה בסביבתו עד ימיו האחרונים : אדם זה מקיים מצוות וחברו לא, משום שכך הם רוצים.

ד"ר אלון חסיד
החוג לפילוסופיה
האוניברסיטה העברית בירושלים