

When Wittgenstein Meets Maimonides: Analytical Philosophy and its Potential Contribution to the Study of Jewish Thought (and vice versa)

Noam Oren, Hebrew University of Jerusalem

Abstract

Jewish thought can be seen as a collection of encounters between Jewish texts, thought, rituals, and the external culture. The clearest and most well-known example of such an “encounter” is Jewish thought in the Middle Ages, with an emphasis on that of Maimonides and his successors, which was largely shaped by their encounters with Greek philosophy. Similarly, many modern thinkers, such as Herman Cohen, Franz Rosenzweig, and even Rabbi Kook and Rabbi Yosef Dov Soloveitchik, developed and shaped their philosophy following encounters with contemporary European philosophy – Neo-Kantian philosophy and German idealism.

In this article, I will adopt this perspective, viewing Jewish thought as a “sequence of encounters” and pointing out a new and fascinating encounter that is currently taking place: the encounter between Jewish thought and law and analytical philosophy. It will begin with a brief presentation and overview of analytical philosophy and will then turn to examine and discuss the implications of the encounter that has taken place in recent decades between analytical philosophy and modern Jewish thought for the worlds of research and philosophy.

תקציר

ניתן להסתכל על ההגות היהודית לדורותיה כאוסף של מפגשים בין הטקסטים, ההגות והריטואלים היהודיים לבין התרבות החיצונית. הדוגמה המובהקת והמפורסמת ביותר ל'מפגש' שכזה היא ההגות היהודית בימי הביניים, בדגש על זו של הרמב"ם וממשיכי דרכו, אשר התעצבה במידה רבה מתוך המפגש עם הפילוסופיה היוונית (בתיאורכה המוסלמי). באופן דומה, רבים מן ההוגים המודרניים, דוגמת הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ואף הרב אברהם יצחק הכהן קוק והרב יוסף דב סולובייצ'יק, פיתחו ועיצבו את הגותם בעקבות מפגש עם הפילוסופיה האירופית בת זמנם – הפילוסופיה הנאור-קאנטיאנית והאידיאליזם הגרמני. במאמר זה ברצוני לאמץ נקודת מבט זו, של ההגות היהודית כ'רצף' של מפגשים, ולהצביע על מפגש חדש ומרתק אשר מתרחש בימינו אנו – המפגש של עולם ההגות וההלכה היהודיים עם הפילוסופיה האנליטית. המאמר ייפתח בהצגה וסקירה קצרה של הפילוסופיה האנליטית ואז יפנה לבחון ולדון בהשלכות, ההגותיות והמחקריות, של המפגש המתרחש בעשורים האחרונים בין הפילוסופיה האנליטית לבין ההגות היהודית המודרנית.

כשויטגנשטיין פוגש את הרמב"ם: על הפילוסופיה האנליטית ותרומתה האפשרית לחקר ההגות היהודית (ולהפך)

נועם אורן

האוניברסיטה העברית בירושלים

את ההגות היהודית לדורותיה ניתן לראות כאוסף של מפגשים בין הטקסטים, ההגות והריטואלים היהודיים לבין התרבות החיצונית.¹ רבים מההוגים ומשיטות ההגות היהודיות התפתחו בהשפעה ובזיקה להגות חוץ יהודית. דוגמאות יש למכביר אך בכדי לסבר את האוזן אציין מספר דוגמאות. כבר במבט ראשוני בהגות היהודית בימי הביניים ניתן להבחין בעשרות הוגים אשר עיצבו את הגותם דרך מפגש עם הפילוסופיה היוונית. דוגמה בולטת ומובהקת להגות כזו היא כמובן הגותו של הרמב"ם. בדומה, רבים מן ההוגים המודרניים, דוגמת הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ואף הרב קוק והרב יוסף דב סולובייצ'יק, פיתחו ועיצבו את הגותם בעקבות מפגש עם הפילוסופיה האירופית בת זמנם – הפילוסופיה הנאראקאנטיאנית והאידיאליזם הגרמני.

במאמר זה ברצוני לאמץ נקודת מבט הגורסת כי ההגות היהודית התפתחה כ'רצף' של מפגשים, ולהצביע על מפגש חדש ומרתק אשר מתרחש בימינו אנו – המפגש של עולם ההגות וההלכה היהודיים עם הפילוסופיה האנליטית. לצורך כך, אציג בתחילת דבריי סקירה קצרה של הפילוסופיה האנליטית ולאחר מכן אפנה לבחון ולדון בהשלכות של המפגש המדובר על עולם המחקר של ההגות היהודית ואף על ההגות היהודית המודרנית עצמה.

מהי פילוסופיה אנליטית?

במפנה המאות התשע עשרה והעשרים צמחה תנועה פילוסופית חדשה, על רקע התפתחויות חדשות בתחום הלוגיקה.² עד אותה עת, הלוגיקה הייתה כלי מרכזי וחשוב אך מוגבל למדי בעולם הפילוסופיה, והשימוש בה היה חלקי ביותר. הלוגיקה שרווחה באותה העת הייתה הלוגיקה האריסטוטלית ופיתוחיה השונים, אשר אמנם

1 אביעזר רביצ'יקי נהג לאמץ את נקודת המבט הזו בבוחנו את ההגות היהודית לדורותיה. להרחבה ראו: א' רוזנק, הגיונות במחשבת ישראל, ירושלים תשע"ה, עמ' 15.

2 לסקירה רחבה בעברית של התפתחותה של הפילוסופיה האנליטית ראו: נ' יצחקי, אומל שקעה, תל אביב תשס"ט; י' אילון, שפה מחשבה עולם: סוגיות בפילוסופיה אנליטית. הוצאת למדא – האוניברסיטה הפתוחה 2021.

הציעה שיטה אסתטית ומרשימה אך לא מאוד יעילה ועשירה מבחינת היכולת שלה לנתח ולדון בטיעונים רבים מן השפה הטבעית.³

בסוף המאה התשע עשרה פיתחו כמה פילוסופים, ביניהם גוטלוב פרגה וברטרנד ראסל, לוגיקה חדשה שאפשרה טיפול מעמיק יותר במגוון רחב של טענות וטיעונים. בעקבותיהם צמח זרם פילוסופי חדש המכונה 'פילוסופיה אנליטית', אשר התבסס במידה רבה על המתודה הלוגית. כלומר מכיוון שהתפתחה לוגיקה עוצמתית יותר פילוסופים רבים סברו כי באמצעותה יהיה ניתן לעשות פילוסופיה בהירה וזהירה. שינוי זה במתודה הפילוסופית הביא עמו פריחה בעיסוק ובכתיבה מחודשת על נושאים ישנים וחדשים כאחד. כך למשל, הפילוסופיה האנליטית עוסקת מחדש בשאלות פילוסופיות עתיקות יומין כגון בעיית הגוף והנפש ובעיית הרצון החופשי. לצד זאת, כאמור, ישנו גם עיסוק בסוגיות פילוסופיות חדשות במיוחד בכל הנוגע לפילוסופיה של השפה, של המתמטיקה ושל הלוגיקה.

במרוצת השנים, הפילוסופיה האנליטית קנתה לה אחיזה ניכרת בעולם האקדמי האנגלו-רסקסי עד שבימינו ניתן לקבוע כי מדובר בזרם הפילוסופי המרכזי ביותר בתרבות המערב, לצד הזרם הקונטיננטלי במסורת הפילוסופית הצרפתית-גרמנית.⁴ באילו אופנים, אם כן, עיצבה המתודה הלוגית את הפילוסופיה האנליטית וייחודה אותה משאר הזרמים הפילוסופיים?

ראשית, כפי שאולי ניתן להבין מעצם הגדרתה, הפילוסופיה האנליטית מדגישה מתודה ולא תכנים.⁵ בכך שונה זרם פילוסופי זה מזרמים פילוסופיים מוכרים אחרים, אשר מוגדרים ומובחנים באמצעות התכנים שהם קידמו. הפילוסופים האנליטיים מתייחדים בשיטה ולא במסקנות, ועל כן, אין תחום פילוסופי שהוא 'מעבר' לטווח העיסוק שלהם. כמו כן, הפילוסופיה האנליטית איננה אוצרת בעמדות פילוסופיות מסוימות כך שניתן למצוא פילוסופים אנליטיים המצדדים בעמדות פילוסופיות מגוונות מאוד.

הכלים והחשיבה הלוגית הסדורה העומדים בבסיס החשיבה האנליטית, מעמידים את מרכז הכובד שלה על ניסוח טיעונים, בחינה מדוקדקת של ההנחות והמסקנה וניתוח הדרך שבה המסקנה נובעת מן ההנחות. אם ניקח למשל את ההקשר הדתי, נוכל לראות כי על אף שהעיסוק ב'סוגית הרוע' קיים מקדמת דנא, בפילוסופיה האנליטית אחד הדגשים המרכזיים, בכל הנוגע לסוגיה זו, הוא בשאלה אם קיימת סתירה לוגית של ממש בין שתי הטענות הבאות: (א) יש אלוהים כל יכול ומושלם

3 רק לשם ההמחשה – הלוגיקה האריסטוטלית מתקשה לדון בצורה טובה בטיעונים פשוטים דוגמת: סוקרטס הוא יווני, כל יווני הוא בן תמותה ולכן סוקרטס הוא בן תמותה. לעומת זאת, הלוגיקה החדשה מבית מדרשו של פרגה עושה זאת בקלות.

4 בהקשר זה כדאי לציין כי הפילוסופיה האנליטית קנתה אחיזה בעיקר בעולם האקדמי והיא פחות מוכרת לציבור הרחב. זאת בשונה מהפילוסופיה הקונטיננטלית אשר מוכרת, במידה מסוימת, גם בקרב הציבור המשכיל הרחב ולא רק זה האקדמי.

5 למען הדיוק יש לציין כי בראשיתה של הפילוסופיה האנליטית היו עמדות פילוסופיות רווחות – פוזיטיביזם-לוגי, אטומיזם לוגי וכו'. עם זאת, כפי שצינתי, במרוצת השנים עמדות אלו נזנחו וכיום אין עמדה אשר מזוהה עם הפילוסופיה האנליטית וניתן למצוא פילוסופים אנליטיים האוחזים בקשת רחבה מאוד של עמדות בשלל רחב של נושאים.

מוסרית; (ב) יש רוע. הפילוסופים האנליטיים יתמקדו בין השאר בשאלה, האם שתי טענות אלה יכולות להתיישב מבחינה לוגית זו עם זו.⁶

לפילוסופיה האנליטית שלושה מאפיינים מרכזיים. הראשון, היותה נהירה וזהירה. היא 'נהירה' במובן זה שהיא נרתעת מז'רגון מסורבל ומניסוחים מעורפלים. הפילוסופים האנליטיים משתדלים, בהכללה גסה, לכתוב בצורה שלא תקשה על הקורא להבין בדיוק מה משמעות מילותיהם, מהי בדיוק טענתם, ומהי הדרך שבה הם מבססים אותה; זאת בשונה מזרמים פילוסופיים אחרים, ישנים וחדשים כאחד, אשר כתיבתם סבוכה עד כדי כך שכלל אין הסכמה, ולו חלקית ביותר, על המשמעות של הטקסטים השונים.

כמו כן, היא 'זהירה' במובן שהיא, בהכללה גסה, מתקדמת עקב בצד אגודל ואינה קופצת למסקנות מרחיקות לכת על בסיס לא איתן. היא בוחנת באופן מתמיד את השלבים בדרך לביסוס המסקנה ומשתדלת לנמק ולבסס אותה בצורה שיטתית ושקולה. אין זה אומר שפילוסופים אנליטיים אינם מגיעים למסקנות רדיקליות, חדשניות או מהפכניות, אך הדרך אליהן וזהירה ושקולה או לפחות מתיימרת להיות כזו. מאפיין שני של הפילוסופיה האנליטית הוא העיסוק בפתרון בעיות נקודתיות. הפילוסופים הגדולים של העבר נטו לשרטט תפיסות עולם רחבות היקף, שהציגו תמונת עולם שלמה, המספקת תשובות לשאלות מכל תחומי הפילוסופיה. כך למשל היא הגותם של הרמב"ם או של שפינוזה, אשר ביקשו להציג תפיסת עולם שתענה על כל סוגי השאלות הפילוסופיות; החל משאלות אתיות ופוליטיות וכלה בשאלות מטאפיזיות, תיאולוגיות ואפיסטמולוגיות. מנגד, פילוסופים אנליטיים נוטים להעדיף לפתור בעיה מוגדרת אחת בכל דיון. פילוסוף אנליטי שעוסק בשאלה אתית כגון 'האם יש חובה להיות טבעוני?', לא ידרש בהכרח לענות על שאלה מתחום הפילוסופיה של המדע, דוגמת 'מדוע עליי לבטוח במתודה המדעית?'. במובן זה יש צנעה מסוימת בעיסוק הפילוסופי האנליטי, שאינו מתיימר לפתור את כל השאלות הגדולות במחיי יד.⁷ מאפיין שלישי של הפילוסופיה האנליטית הוא היותה א'היסטורית (שוב, בהכללה גסה, כמובן). יחסו של הפילוסוף האנליטי לפילוסופים שקדמו לו, דומה ליחסו של המדען או המתמטיקאי לאלו שקדמו לו. הוא עשוי לעשות שימוש בדברי קודמיו אך אין כל הילה בעצם ההיתלות בדברי הקדמונים. במובן זה הוא מאמץ את הקביעה המפורסמת של הרמב"ם 'שמע האמת ממי שאמרה', בין אם הוא קדמון ובין אם הוא חי ופועל בעולמנו. זו אחת הסיבות לכך שפילוסופים אנליטיים לא מרבים להפנות לפילוסופים מן העבר, ובוודאי שלא להסתמך על דבריהם בלא לבחון אותם היטב.

מאפיין רביעי ואחרון של הפילוסופיה האנליטית אליו אתייחס במאמר זה הוא היותה של הפילוסופיה האנליטית 'מסורת פילוסופית'. כלומר במסורת האנליטית, כמו במסורות רבות אחרות, ישנם טקסטים ופילוסופים שהפכו להיות קנוניים. היבט נוסף של מאפיין זה הוא שניתן, במידה רבה, ליצור מעין 'עץ משפחה' שייצג את יחסי המורים-תלמידים של הפילוסופים האנליטיים המרכזיים כך שהעץ יתחיל באבות

6 לדוגמאות המרכזיות בתחום ראו: J. L. Mackie, 'Evil and Omnipotence', *Mind* 64, 254 (1955), pp. 200-212; A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, Michigan 1977.

7 עם זאת, ייתכן בהחלט כי במהלך החקירה הפילוסופית יתגלה שיש קשר עמוק ומעניין בין שתי שאלות אשר, לכאורה, נראות לא קשורות זו לזו.

הפילוסופיה האנליטית (פרגה, ראסל, ויטגנשטיין ומור) ויגיע עד לפילוסופים האנליטיים המרכזיים בימינו.

עד כה ביקשתי לעמוד בקצרה על מאפייניו המרכזיים של זרם הפילוסופיה האנליטית. כמובן כדי לעמוד על טיבו של זרם יש לצלול לסוגיות פילוסופיות ספציפיות ולחוות את ה'עשייה' של הפילוסופיה האנליטית ואת ההבדלים בינה לבין ה'עשייה' בזרמים הפילוסופיים האחרים. יתר על כן, בקרב הפילוסופיה האנליטית מצויים מספר תתיזרמים הנבדלים זה מזה ועל כן חלקם לא יענו לאפיון שזה עתה נתתי.⁸ עם זאת, מכיוון שמטרתי במאמר זה היא התמקדות במפגש בין עולם התוכן היהודי לפילוסופיה האנליטית די בסקירה תמציתית זו לענייננו.

מפגש חדש – פילוסופיה יהודית אנליטית

בימינו אנו מתרחשת 'פגישה' חדשה ומרתקת, בין עולם הרוח היהודי לפילוסופיה האנליטית. החל מסוף המאה הקודמת, וביתר שאת בשנים האחרונות, לא מעט פילוסופים וחוקרים יהודים שולחים את ידם בפילוסופיה האנליטית במסגרת כתיבתם ההגותית-יהודית.⁹ בעוד שלפני כמה עשורים המפגש בין שני העולמות היה נחלתם של יחידים, כיום נראה כי מדובר במגמה של ממש ועל כן נראה שיש חשיבות רבה לתת עליה את הדעת.¹⁰

בחלק זה של המאמר אסקור את המישורים השונים בהם הפילוסופיה האנליטית משפיעה ותורמת לעולם הרוח והמחקר של התרבות היהודית. ניתן לתאר את השפעתה ותרומה של הפילוסופיה האנליטית על עולם התוכן היהודי בשלושה

- 8 דוגמה מובהקת לכך היא הזרם הפילוסופי המכונה 'פילוסופיה של שפת יום-יום' (ordinary language philosophy). זרם זה הוא ללא ספק חלק מן המסורת האנליטית אך הוא נבדל, במידה רבה, מהמסורת האנליטית המרכזית והרווחת. בנוסף, לזרם זה בהחלט יש השפעה על ההגות היהודית המודרנית (במיוחד על הגוים שהושפעו מההגות המאוחרת של ויטגנשטיין דוגמת הרב שג"ר, פרופ' תמר רוס, פרופ' מאיר בוזגלו ועוד). אך במסגרת מאמר זה לא אוכל להיכנס להשפעות אלו ואפנה את מרכז הדיון לתיאור ההשפעה הרחבה של הפילוסופיה האנליטית בכללותה על ההגות היהודית המודרנית.
- 9 במסגרת מאמר זה לא אוכל להתייחס ולהפנות לכל העוסקים במלאכה. עם זאת ראוי לציין כי שלושה מהם – אהרון-דוד סיגל (גילוי נאות – המנחה שלי בדוקטורט), סם לבנס ודני רבינוביץ' – הקימו את האיגוד לפילוסופיה של היהדות (APJ – Association for the Philosophy of Judaism), שנועד, בין השאר, לקדם פילוסופיה אנליטית יהודית בארץ ובעולם. כחלק מעבודתם הם אף הוציאו ספר המאגד מאמרים העוסקים בממשקים השונים שיש בים הפילוסופיה האנליטית לעולם הרוח היהודי: S. Lebens, D. Rabinowitz, and A. Segal, (eds.) *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, Oxford 2019.
- 10 למאמר ראשוני ביותר עם מטרה דומה ראו: S. Goltzberg, 'Three Moments in Jewish Philosophy', *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En], 22 (2011), URL: <http://journals.openedition.org/bcrfj/6615>. לסקירה נוספת של התחום ושל התפתחותו ראו את הריאיון שערכה חווה תירוש-סמואלסון עם דוד שץ אשר התפרסם בספר: H. Tirosh-Samuelson and A. W. Hughes (eds.), *David Shatz: Torah, Philosophy and Culture*, Leiden 2016, pp. 171-251 D. Frank and A. Segal, *Jewish Philosophy Past and Present: Contemporary Responses to Classical Sources*, London 2016, pp. 1-5

מישורים – מחקרי, יצירתי והלכתי. במהלך סקירת המישורים השונים אנסה לתאר את טיב התרומה ואף להציג, בקליפת אגוז, דוגמה הממחישה אותה.

תרומה מחקרית-היסטורית

הפילוסופיה האנליטית תורמת במישור ההיסטורי-מחקרי, משום שהיא, כאמור, מספקת דרך חשיבה וכלים חדשים לבחינה של סוגיות פילוסופיות. בכך ביכולתה לתרום לחקר סוגיות שונות ולהאיר בהן פנים חדשות. פילוסופים אנליטיים עוסקים, בין השאר, בניתוח מגוון סוגי הגות לאורך ההיסטוריה בעזרת כלים אנליטיים. למעשה, הם 'מתרגמים' הגויות עבר לשפה ומתודה אנליטית ובכך משלבים אותם בתוך השיח האנליטי. בדרך זו נחשפים ממדים ותובנות בהגותם של אותן הגויות שלא היו מוכרים עד כה. ואכן, בימינו ניתן לראות עיסוק ער בניתוחים פילוסופיים-אנליטיים של פילוסופים גדולים מן העבר – מאפלטון דרך תומס אקווינס ועד שפינוזה וקירקגור. התרומה של פעולה שכזו היא כפולה. מן העבר האחד – מחקר ההגות הנידונה נתרם מכך שהמתודה האנליטית עוזרת בחשיפה והנהרה של אלמנטים שונים המצויים בהגות זו. מן העבר השני – הפילוסופיה האנליטית עצמה נתרמת מכך שכן היא מעשירה את עולמה בכך שהיא מכניסה עוד ועוד הוגים וזרמים אל תוך השיח האנליטי.¹¹

בדומה, ניתן לחשוף בכלים אנליטיים תובנות חדשות גם מתוך טקסטים קנוניים בהגות היהודית. כלומר, הפילוסופיה האנליטית מאפשרת לנו להבין את הטקסטים הקדומים בצורה חדשה ולחלץ מהם תובנות ותגליות שהכלים המחקריים המקובלים בלבד לא מאפשרים.

ישנן דוגמאות רבות הממחישות את תרומתה של הפילוסופיה האנליטית למחקר ההגות היהודית.¹² הדוגמה הקרובה אליי ביותר היא בחינה באמצעות כלים ומושגים מהפילוסופיה האנליטית, את משמעותה ומהותה של האמונה הדתית בהגות היהודית לאורך הדורות.¹³

כהקדמה, אבאר מספר מונחים לצורך המחשת הדוגמה. אחד מכלי היסוד של הפילוסופיה האנליטית כבר מראשיתה הוא ההבחנה בין היגדים קוגניטיביים-

11 למאמר שלי המדגים את התרומה ההדדית הזו ראו: N. Oren, 'A Philosophical Account of Repentance', *Religious Studies* (2022), pp. 1-11.

12 למספר דוגמאות ראו: E. Stump, 'Saadia Gaon on the Problem of Evil' *Faith and Philosophy* 14.4 (1997), pp. 523-549; M. Steiner, 'Rabbi Israel Salanter as a Jewish Philosopher', *The Torah u-Madda Journal* 9 (2000), pp. 42-57; S. Lebens, 'God and his Imaginary Friends: A Hassidic Metaphysics', *Religious Studies* (2015), pp. 183-204; D. Shatz, 'Freedom, Repentance and Hardening of the Hearts: Albo vs. Maimonides', *Faith and Philosophy* 14.4 (1997), pp. 478-509.

13 חלק זה של המאמר יתבסס, במידה רבה, על פרק מעבודת התזה שלי אשר מעובדת, בימים אלה, למאמר. להרחבה ראו: 'נ' אורן, 'נון-קוגניטיביזם דת', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, 2020, עמ' 125-156.

פרופוזיציונליים לבין היגדים שאינם כאלו.¹⁴ היגדים קוגניטיביים-פרופוזיציונליים מבטאים טענות וככאלה הם בעלי ערך אמת כלשהו (שקר או אמת). כך למשל ההיגד 'היום יום חמישי' הוא היגד קוגניטיבי-פרופוזיציונלי שכן הוא מבטא טענה אשר מטבעה היא אמיתית או שקרית. לעומת זאת, ההיגד 'צא מהחדר' איננו היגד קוגניטיבי-פרופוזיציונלי אלא ציווי ובתור שכזה אין הוא אמיתי או שקרי. יתר על כן, הפילוסופים האנליטיים הבחינו כי לעתים קרובות ישנם היגדים המתחזים להיגדים קוגניטיביים-פרופוזיציונליים אך בפועל הם אינם כאלו, או לא אך ורק כאלו. ההיגד 'אתה דורך לי על הרגל' הוא דוגמה מובהקת לכך. מחד, נראה שהוא מביע טענה ותו לא. אך לכל דובר של השפה מובן כי היגד זה טומן בחובו ציווי.

בדומה, ההבחנה בין היגדים קוגניטיביים-פרופוזיציונליים לבין היגדים שאינם כאלו, יכולה לשמש לניתוח מעמיק יותר של תפיסות האמונה בכלל וגם של תפיסות האמונה השונות המצויות בהגות היהודית.¹⁵ באופן אינטואיטיבי נראה כי 'אמונה' היא, כמילותיו של הרמב"ם, 'העניין המצטייר בנפש כאשר מקבלים כאמת שהוא כך כפי שהצטייר'.¹⁶ כלומר האמונה היא סברה לפיה טענה מסוימת כלפי מצב העניינים בעולם היא נכונה שכן היא מתארת אותו נכונה; או, כפי שימשיגו זאת פילוסופים אנליטיים, האמונה היא יחס קוגניטיבי-פרופוזיציונלי. עם זאת, בעולם ההגות היהודית המודרנית (כמו גם בעולם ההגות הלא יהודי) ישנם הוגים דתיים רבים הדוחים תפיסה זו ומציגים תפיסות שונות ומורכבות יותר אודות האמונה הדתית. כך למשל הרש"ר הירש ומרטין בובר סוברים כי אמנם יש באמונה הדתית מרכיב קוגניטיבי-פרופוזיציונלי אך מרכיב זה אינו בלעדי ואף אינו המשמעותי ביותר בהגדרת האמונה הדתית.¹⁷ זאת ועוד, הוגים אחרים, דוגמת ישעיהו ליבוביץ', הרב שג"ר ותמר רוס, מרחיקים לכת אף יותר וסוברים כי האמונה הדתית כלל לא מכילה מרכיב קוגניטיבי-פרופוזיציונלי אלא מדובר בסוג כזה או אחר של מבע.¹⁸

אם כן נראה כי באמצעות הפילוסופיה האנליטית והכלים וההבחנות שהיא מציעה בהחלט ניתן לערוך קטלוג מחודש ומעניין של ההגות היהודית לדורותיה בכל הנוגע לסוגיית האמונה. קטלוג זה איננו קטלוג שרירותי כזה או אחר אלא הוא תופס

14 לסקירה אודות הבחנה זו ראו: M. van Roojen, 'Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism', Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism>>

15 למאמר מאלף אודות נושא זה, המהווה אף הוא דוגמה ליישום של מתודות ותכנים מן הפילוסופיה האנליטית כדי לחקור תכנים מעולם ההגות היהודית, ראו: מ' הלברטל, 'על מאמינים ואמונה', מ' הלברטל, ד' קורצוויל וא' שגיא (עורכים), על האמונה, ירושלים תשס"ה, עמ' 11-38. כמו כן, בעבודת התזה של התואר השני שלי ניסיתי לערוך סקירה מקיפה של העמדות בתחום, הן בהקשר הפילוסופי הכללי והן בהקשר היהודי (ראו לעיל הערה 13). דוגמה נוספת ניתן למצוא בספרו של הילרי פטנאם פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים (2002, תרגום: דבי אילון) ובהקדמה אותה כתבה ימימה בן-מנחם. פטנאם הוא מקרה מעניין בהקשר של מאמר זה שכן הוא נתפס כאחד מהדמויות המרכזיות ביותר בעולם הפילוסופיה האנליטית הכללית אך בשנותיו האחרונות הוא החל להתעניין ולעסוק בפילוסופיה יהודית.

16 מורה נבוכים (תרגום מ' שורץ), חלק א, פרק נ.

17 ראו הערה 13, עמ' 125-150.

18 שם.

משהו עמוק בכל הנוגע לתפיסת האמונה. הפילוסופים האנליטיים, בדגש על הפילוסופים המשייכים לתת־זרם הממשיך את הגותו המאוחרת של לודוויג ויטגנשטיין, סיפקו מתודות שונות לזיהוי ולאפיון של שיח מסוים המאפשר לקטלוג על פי קטגוריות המאפיינות סוגי שיח שונים. כפועל יוצא, באמצעות הקטלוג ניתן יהיה לעמוד ביתר דיוק וביתר פירוט על המניעים וההשלכות ההיסטוריות והפילוסופיות של אימוץ עמדה כזו או אחרת. דוגמה זו היא, כאמור, רק דוגמה אחת מני רבות לדרכים בהן ניתן לעשות שימוש במתודה ובתכנים של הפילוסופיה האנליטית כדי לחקור את ההגות היהודית לדורותיה.

תרומה הגותית־יצירתית

תרומה נוספת היא במישור ההגותי. כפי שהרמב"ם יצר פילוסופיה יהודית־יוונית־ערבית, הרב סולובייצ'יק יצר הגות יהודית־קאנטיאנית והרב קוק יצר הגות יהודית־גליאנית – כך גם הפילוסוף האנליטי היהודי יוצר פילוסופיה אנליטית־יהודית חדשה.¹⁹ אולם, בניגוד לאלו, הוא אינו נוטה לפתח פילוסופיות חובקות־כול. חלופתו היא הצגת פתרונות לבעיות מרכזיות אך ממוקדות בעולם הרוח היהודי מבלי להתיימר לפתח שיטה פילוסופית כוללת הנוגעת בכל 'השאלות הגדולות'. בשנים האחרונות נעשו לא מעט ניסיונות להציג פתרונות ברוח האנליטית לאתגרים ושאלות כבדות משקל בהגות היהודית, כמו שאלת סמכותם של חכמים, סוגיית הרוע והשואה, ואף תפקידה ומקומה של התנועה הפמיניסטית ביהדות.

אבקש להמחיש את העשייה הפילוסופית הזו בדוגמה פרדיגמטית כדי 'להוריד לקרקע' את האמור לעיל ולהמחיש על קצה המזלג את העשייה הפילוסופית־אנליטית. כך יוכל הקורא לחוש את העשייה הפילוסופית בתחום חדשני זה.

בשנות החמישים של המאה הקודמת פרסם ליבוביץ' מאמר בשם 'מצוות מעשיות', ובו טען כי 'ההלכה אינה הקליפה של הדת או של האמונה היהודית, אלא היא הצורה ההולמת היחידה של התגלמותה בפועל, והיא הגילוי הקולקטיבי של היהדות'.²⁰ במילים אחרות, לפי ליבוביץ', 'היהדות [...] אינה אלא ההלכה'.²¹ המתודה שבה ליבוביץ' השתמש כדי לבסס את טענתו, היא מתודה פילוסופית

19 בהקשר זה ברצוני להעיר הערה מתודולוגית קצרה. על אף שהרב קוק הושפע באופן עמוק מההגות ההגליאנית, אין זה אומר שהוא היה הוגה גליאני. במילים אחרות, כלל לא בטוח שההוגים ההגליאנים הקלאסיים יראו ברב קוק שחקן במגרש שלהם. באותו האופן, על אף שההוגים שאציין (בדגש על ליבוביץ' או הרב מיכאל אברהם) הושפעו במידה רבה מן הפילוסופיה האנליטית אין משמעות הדבר שהם 'פילוסופים אנליטיים' במובן זה שיתכן ואף סביר שפילוסופים אנליטיים לא יראו בהם בני שיח. אך מכיוון שעניין מאמר זה הוא מחקר של המפגש ושל ההשפעה של הפילוסופיה האנליטית על ההגות היהודית המודרנית כל מה שחשוב הוא מידת ההשפעה של הפילוסופיה האנליטית על ההוגה או ההגות הנידונה, בלי כל קשר לשאלה 'כיצד ההוגה המדובר ייתפס, בקרב קהילת הפילוסופים האנליטיים?'.

20 י' ליבוביץ', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, תל אביב וירושלים תשס"ה, עמ' 16.
21 שם, עמ' 15.

מקובלת לבחינת מהותם של דברים: אם ברצונך לבדוק מהות של דבר, כל שעליך לעשות הוא לבדוק איזה חלק מאותו דבר הוא חיוני לו ולא ניתן להשילו. אם נשיל מאדם את איברי גופו השונים, הוא יישאר אותו אדם; אך אם נחליף את מוחו, הוא כבר יהיה בעינינו אדם אחר. מסקנה: מהותו של אדם מצויה במוחו.

בדרך זו בוחן ליבוביץ' את מהות היהדות וטוען כי 'היהדות כתופעה היסטורית ספציפית ובעלת זהות ורציפות של שלושת אלפים שנה לא התגלמה אלא בדבר אחד – במצוות מעשיות'. לשיטתו, כל מרכיב אחר, דוגמת 'הקבלה' היהודית או 'מוסר הנביאים', איננו מהותי ליהדות שכן התקיימו זרמים יהודיים שהמרכיבים הללו נעדרו מהם. אך כל זרם שניסה להשיל את ההלכה יצא מחיק היהדות.

ניתן לתמצת את הטיעון של ליבוביץ' באופן הבא:

הנחה א: אם אובייקט X יכול להתקיים ללא תכונה Y אזי Y איננו מהותי עבור X .

הנחה ב: הדבר היחיד המשותף לכל הזרמים היהודיים ההיסטוריים הוא ההלכה.

כלומר – בעבור כל תכונה שאיננה 'שמירת הלכה' ישנה קהילה

או זרם יהודיים שאינם מאופיינים בתכונה זו.

מסקנה א: לכן, רק ההלכה יכולה להיות מהותית ליהדות.

מסקנה ב: לכן, כל המרכיבים האחרים (קבלה, אמונה, תפיסה מוסרית וכו') אינם מהותיים ליהדות.

מסקנה ג: לכן, ההלכה היא מהותה של היהדות (או במילים אחרות: היהדות אינה אלא ההלכה).²²

למעשה, מאמרו של ליבוביץ' מניח את הנחה א כמובנת מאליה ועל כן מטרת מאמרו היא לנסות ולבסס את הנחה ב לפיה הדבר היחיד המשותף לכל הזרמים היהודיים שהתקיימו לאורך ההיסטוריה הוא ההלכה. ליבוביץ' עושה זאת דרך שימת לב לכל אחד מן המרכיבים השונים אשר נתפסים לא פעם כמהותיים ליהדות ולאורך המאמר הוא מבקש להראות כי קיימות קהילות וזרמים יהודיים אשר אינם מכילים מרכיבים אלו ואף על פי כן אין כל ספק ביהדותם. כך, הוא שולל את העמדה הבין-גוריונית, כפי שהוא תופס אותה, לפיה הדבקות ב'מוסר הנביאים' היא זו שמגדירה ומכוננת את העם היהודי וכך גם הוא שולל את עמדתו של גרשם שלום, לפחות כפי שליבוביץ' מבין אותה, לפיה המיסטיקה היהודית ניצבת בשורש היהדות.

אם כן, במאמרו של ליבוביץ' הציג טיעון סדור וברור לטובת עמדתו ודאג לבסס את ההנחות בצורה מעמיקה. מאיר בוזגלו, אשר הושפע עמוקות הן מהגותו של ליבוביץ' והן מעולם הפילוסופיה האנליטית, פרסם מאמר תגובה שחשף את הכשל הטמון לדעתו במתודה בה ליבוביץ' עשה שימוש.²³ לדבריו של בוזגלו, לשיטת ליבוביץ' אפשר להסיק כי 'מרק אינו אלא מים', משום שהמרכיב המשותף וההכרחי

22 מסקנה זו לא נובעת, באופן דווקטיבי, מן הטענות הקודמות לה אם כי נראה שהיא כן מתחזקת על ידיהן. בכדי שתישמר נביעה לוגית-דווקטיבית צריך להוסיף הנחה נוספת פה והיא ש'לכל דבר יש מהות'. אך מכיוון שאין זה נושא המאמר לא אכנס לסוגיה זו במסגרת מאמר זה.

23 מ' בוזגלו, 'פילוסופיה ואמונה: כשל המרק', עיון מ"ה (אוקטובר 1996), עמ' 413-418.

לכל מרק הוא המים. ואולם, אף כי מים הם מרכיב הכרחי במרק, הם אינם הופכים אותו לכזה. לטענת בוזגלו, ההלכה היא אכן מרכיב הכרחי ביהדות אך אין להסיק מכך ש'יהדות היא הלכה'. אם נפנה שוב לצורת הטיעון של ליבוביץ' נקל לראות כי אם מקבלים את צורת הטיעון ניתן להוכיח כי 'מרק אינו אלא מים':

הנחה א: אם אובייקט X יכול להתקיים ללא תכונה Y אזי Y איננו מהותי X .

הנחה ב: הדבר היחיד המשותף לכל המרקים הוא מים.

כלומר – בעבור כל מרכיב שאינו מים (בצל, מלח, וכו') ישנו מרק שאינו בעל מרכיב זה.

מסקנה א: לכן, רק מים יכולים להיות מהותו של המרק.

מסקנה ב: לכן, כל המרכיבים האחרים (בצל, מלח וכו') אינם מהותיים למרק.

מסקנה ג: לכן, מים הם הם מהותו של המרק (או במילים אחרות: מרק אינו אלא מים).

מסקנה זו היא כמובן אבסורדית. בכך, בוזגלו חשף שהמתודה והמסקנה של ליבוביץ', אשר נסמכה על הנחה א, שגויה. כפי שראינו, טיעון המרק של בוזגלו זהה במבנהו לטיעונו של ליבוביץ' אך מוביל למסקנה בלתי מתקבלת על הדעת. לכן, כשם שטיעונו האירוני של בוזגלו נראה בעייתי כך נראה שגם טיעונו המקורי של ליבוביץ' שגוי או בלתי מדויק. עם זאת, חשוב לשים לב לכך שבוזגלו איננו דוחה את הטענה של ליבוביץ' אלא מעדן אותה. גם לדידו של בוזגלו מים הם אכן מרכיב הכרחי במרק אך מים בלבד אינם מרק. בדומה, קיום מצוות הוא אכן תנאי הכרחי לקיומה של יהדות אך לא תנאי מספיק. כלומר, קיום מצוות בלבד אינו הופך אדם או קהילה ליהודים בהכרח, אך מנגד, ללא קיום מצוות לא יהיה ניתן לזהותם כיהודים.

אם כן, לפנינו דוגמה נפלאה לאופן שבו פילוסופיה אנליטית פועלת. שני הפילוסופים דלעיל חלקו על סוגיה בוערת ומשמעותית. האחד הציג טיעון ברור וסדור שנועד להוכיח את עמדתו והאחר חשף פגם לוגי בעצם המתודה ובמבנה הלוגי של הטיעון של הראשון ובכך החליש את נחוצות המסקנה ואת יומרנותה.

כיום, לא מקובל לראות בפיתוח הגות יהודית חדשה חלק מן העיסוק האקדמי, במיוחד לא בעולם המחקר של ההגות היהודית. עם זאת, גם אם מקבלים את הגישה הזו, אין הדבר אומר שלקיומה של תופעת ה'פילוסופיה היהודית האנליטית' אין מה לתרום לחקר ההגות היהודית. הרי כשם שיש מקום לחוקרים של פילוסופיה יהודית יוונית או יהודית-קאנטיאנית כך יש מקום לחוקרים של 'פילוסופיה יהודית אנליטית'. בהקשר זה ראוי לציין כי קיים מחקר ענף אודות ההשפעה של זרמים מן הפילוסופיה המתחרה בזו האנליטית בעולם המערבי בימינו – הלוא היא הפילוסופיה הקונטיננטלית – על הפילוסופיה היהודית בת ימינו. כך למשל ידועה ההשפעה של הפנומנולוגיה, מבית מדרשו של הוסרל והיידגר, על משנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס או ההשפעה של האקזיסטנציאליזם על הגותו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק. לעומת זאת, כמעט ולא קיים מחקר אודות ההשפעה של פילוסופים וזרמים פילוסופיים אנליטיים על הפילוסופיה היהודית. ייתכן בהחלט כי דבר זה נובע מכך שלפילוסופיה האנליטית היקף השפעה מצומצם לעומת השפעתה של

הפילוסופיה הקונטיננטלית אך גם אם זה אכן המצב אין זה אומר שאין מקום למחקר של השפעה זו. יתרה מזו, אין כל ספק שיש לפילוסופיה האנליטית ולהוגיה השפעה לא זניחה על הוגים יהודיים מודרניים – מישעיהו ליבוביץ' ויוסף שכטר, דרך אליעזר גולדמן ויוסק'ה אחיטוב, ועד להוגים אשר פועלים בימינו אנו דוגמת יונתן (יעקב) זקס, מיכאל אברהם, תמר רוס, יהודה גלמן, מאיר בזגלו, יוסף שטרן, אהרון סיגל, סם לבנס, דוד שץ ומשה הלברטל. רשימה מכובדת זו של הוגים וחוקרים יהודים מודרניים אשר הושפעו, ללא כל צל של ספק, מן הפילוסופיה האנליטית מבהירה כי היעדר המחקר אודות השפעה זו הוא פער מחקרי משמעותי שיש להשלימו.

כאמור, כבר כיום קיים מחקר מועט העוסק בקשרים אלו, דוגמת מחקרו של אבי שגיא אודות ההשפעה והדמיון בין הגותו של ליבוביץ' להגותו, המוקדמת והמאוחרת, של ויטגנשטיין²⁴ או המחקרים על יוסף שכטר וחברותו בחוג הווינאי.²⁵ עם זאת, אני סמוך ובטוח כי העמקת המחקר אודות ההשפעות, הקשרים והדמיון בין הזרמים וההוגים השונים של הפילוסופיה האנליטית לזו היהודית עתידה להניב פירות רבים.

תרומה במישור ההלכתי

התרומה השלישית היא במישור ההלכתי. השיח האנליטי משוחח בשפה דומה לזו של השיח התלמודי וההלכתי משום ששניהם נוטים לעשות שימוש נרחב בכלים לוגיים ולפתור שאלות נקודתיות בלא התחייבות או התייחסות לתפיסת עולם רחבה יותר. על כן החיבור בין עולם ההלכה לפילוסופיה האנליטית הוא טבעי ומפרה לשני הצדדים. כמו במישור ההגותי דלעיל, גם במישור ההלכתי החיבור בין העולמות מתבצע הן בהקשר ההיסטורי והן בהקשר המעשי. בהקשר היסטורי, הפילוסופיה האנליטית יכולה לסייע לנו להבין ולחשוף את דרכי החשיבה התלמודית וההלכתית ואת ההנחות האתיות, האפיסטמיות, המטאפיזיות וכדומה, המובלעות בתפיסה של פוסק זה או אחר. מחקרו של אלי הירש ממחיש זאת בצורה נפלאה.²⁶ הירש, חוקר ומרצה באוניברסיטת ברנדייס, לימד במשך שנים קורסים במטאפיזיקה אשר עסקו בשאלה 'אילו שינויים נדרשים כדי שאובייקט יפסיק להיות אותו אובייקט?'. לדבריו, הוא חש כי התלמידים כלל אינם מתעניינים בשאלות כאלה משום שהן אינן רלוונטיות לחייהם. לא אכפת להם אם המחשב שלהם הוא באמת אותו מחשב שהיה להם אתמול, העיקר שהוא ממשיך לשרת אותם. אך אז הירש שם לב שדווקא בעולם התלמוד יש מקום לשאלות היפותטיות אלו משום שלפתע התבהרה חשיבות השאלה מתי חפץ מפסיק להיות אותו חפץ, למשל בדיני טהרה או דיני גזל. דוגמה זו ממחישה היטב את השפה המשותפת של החשיבה ההלכתית והחשיבה האנליטית, ואת הפוטנציאל והחידוש הגלומים בחיבור ביניהן. במחקרו של הירש הוא מנסה להבין

24 א' שגיא, 'דת ללא מטאפיזיקה?', מחשבות 67 (1995), עמ' 4-10.
 25 י' תדמור, התכוונות לאלוהי שבאדם, תל אביב תשנ"ד, בדגש על עמ' 43-11; א' שכטר, 'ממדע לאמונה: הגותו הארץ-ישראלית המוקדמת של יוסף שכטר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ט. בימים אלו אני עובד על מאמר נוסף בתחום.
 26 E. Hirsch, 'Identity in the Talmud', *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1999), pp. 166-180

ולחשוף בצורה מדוקדקת את תפיסת ה'זהות' של חכמי ומפרשי התלמוד השונים ולשם כך הוא נעזר בכלים ובתובנות שהפילוסופיה האנליטית מספקת.

בדומה, ג'ד (ידידיה) לוינסון, במאמר העוסק במושג ה'כוונה' בעולם ההלכה,²⁷ מנתח באמצעות כלים ובתובנות מעולם הפילוסופיה האנליטית עמדות הלכתיות שונות ובכך חושף באופן בהיר את הנחות היסוד שלהן. הסוגיה בה הוא עוסק היא הקשר שבין כוונה לפעולה. ליתר דיוק, הוא עוסק בשאלה 'האם ואיזו כוונה נדרשת כדי שפעולה כלשהי תיחשב פעולה של סוכן מסוים?'.²⁸

בהלכה קיימת חלוקה בין הקטגוריות הבאות: מזיד, שוגג ומתעסק. מזיד נתפס כפעולה בכוונה לעבור עבירה, שוגג נתפס כפעולה בכוונה אך בלא ידע רלוונטי, ומתעסק נתפס כפעולה ללא כוונה כלל. כך למשל אם אדם מסוים תולש דשא בשבת – אם הוא יודע שהפעולה אסורה וגם שהיום יום שבת ואף על פי כן הוא בוחר לעשות זאת אזי פעולתו נחשבת לפעולה 'במזיד' ופעולתו היא אסורה. אם הוא תולש את הדשא בכוונה אך הוא לא יודע שאסור לתלוש דשא או שהוא לא יודע שהיום יום שבת אזי פעולתו תיחשב כ'שוגג'. לעומת זאת, אם הוא כלל לא התכוון לתלוש דשא אלא להרים ממנו חפץ אך ההרמה עצמה, אגב אורחא, גרמה לדשא להיתלש אזי פעולתו תיחשב 'מתעסק'. לחלוקה משולשת זו יש השלכות הלכתיות משמעותיות בכל הנוגע לחומרת המעשה וחומרת העונש המוטל על עושה המעשה.

מרגע שמאמצים את החלוקה המשולשת דלעיל, על הגדרותיה ומאפייניה, צצות שאלות הלכתיות. דוגמה לשאלה כזו מצויה בברייתא, המופיעה בסוגיה תלמודית במסכת כריתות (בבלי, ע"ב) העוסקת באיסור הדלקה וכיבוי אש בשבת: "היו לפניו שתי נרות דולקות (ארוכות) ונתכוין [...] להדליק ולכבות וכיבה והדליק בנשימה אחת חייב"

בקצרה, הברייתא מתארת מצב בו מול אדם ניצבים שני נרות – אחד כבוי ואחד דלוק – ובכוונתו להשתמש בנשיפה אחת כדי להדליק את הכבוי ואז לכבות את הדלוק. כלומר הוא רוצה שבעקבות נשיפתו האש תעבור מנר א לנר ב ואז שהאש בנר א תיכבה. בנשיפתו הוא אכן מצליח להדליק את הנר הראשון ולכבות את הנר השני אך בסדר ההפוך מזה שהוא התכוון אליו. בנשיפה אחת הוא הצליח להעביר את האש מנר א לנר ב אך לפני שנר ב נדלק נר א נכבה. הברייתא פוסקת שבמקרה זה, על אף שהמעשה בפועל היה שונה מהכוונה הראשונית, האדם חייב בגין חילול שבת.

פסיקה זו של הברייתא עשויה להתמיה לאור החלוקה המשולשת שהזכרנו קודם לכן. אותו אדם הרי לא התכוון לכבות ואז להדליק אלא להדליק ואז לכבות. אם כך, יש מקום לסבור שאותו אדם היה בכלל בגדר 'מתעסק' שכן הפעולה שבוצעה כלל לא הייתה הפעולה שהייתה בכוונתו לבצע. הגמרא מבטלת את קו המחשבה הזה בטענה: 'נהי דאקדמי (נמי) לא מקדים אחורי נמי לא מאחר' (שם), ובתרגום מילולי: אמנם הוא לא הקדים [את ההדלקה לכיבוי] אך הוא גם לא איחר. קביעה זו של הגמרא נראית בלתי מתקבלת על הדעת שכן חלק מתיאור המקרה הוא שאותו אדם אכן איחר את ההדלקה לכיבוי. אם כך, מה פירוש הקביעה כי הוא לא הקדים ולא איחר?

J. Lewinsohn, 'Philosophy in Halakhah: The Case of Intentional Action', *The Torah u-Madda Journal* 14 (2006), pp. 97-136. 27

בנקודה זו בדיוק עושה לוינסון שימוש בפילוסופיה אנליטית בת זמננו בשביל להסביר את דברי הגמרא. בפילוסופיה של הפעולה ישנן שלוש עמדות בכל הנוגע לדרך בה נכון למנות פעולות ולהבדילן זו מזו. לצורך המאמר אתאר אותם באופן תמציתי וחלקי אך כזה שיספיק למטרותנו.

ניטול מקרה בו אדם לוחץ על מתג כדי להדליק את האור. ניתן לתאר את הפעולה שלו בשלל דרכים - 'הוא הדליק את האור', 'הוא הרים את ידו', 'הוא הרים את ידו והדליק את האור', 'הוא לחץ על המתג', 'הוא העיר את חברו שישן בחדר החשוך' וכו'. התיאוריה הפילוסופית המקסימליסטית טוענת כי כל תיאור שכזה מכונן פעולה אחת. כלומר כמספר התיאורים האפשריים כך מספר הפעולות שהאדם ביצע. לעומת זאת התיאוריה המינימליסטית גורסת כי תיאורים שונים אינם מכוננים פעולות שונות אלא אך ורק תנועות של גופים ועל כן כל התיאורים האלו הם של אותה פעולה בודדת. כמובן בין שתי העמדות הללו מצויה קשת של עמדות ביניים הסוברות כי תיאורים מסוג מסוים מכוננים פעולות ותיאורים אחרים לא. התיאוריה הרווחת בתווך עמדות הביניים הללו גורסת כי רק תיאור שמוסיף השלכות מכונן פעולה נוספת. כך למשל במקרה שלנו הדלקת האור מהווה פעולה נפרדת מהערת החבר.

לוינסון טוען כי הגמרא המצויה לפנינו מתחייבת לעמדה המינימליסטית. זאת משום שאימוץ עמדה זו הוא הדרך היחידה להסביר את הקביעה של הגמרא ואת הפסיקה שלה. הרי ניתן לתאר את הפעולה הנידונה בכמה דרכים - 'כיבוי נר א', 'הדלקת נר ב', 'כיבוי נר א והדלקת נר ב' וכו', כאשר כל חלק מן התיאורים מוסיף השלכות לפעולה. כאשר מאמצים גישה אחרת מזו המינימליסטית נראה ברור שפעולת כיבוי נר ב' והדלקת נר א הן פעולות שונות ובוודאי שפעולת הכיבוי קדמה לפעולה ההדלקה. אך אם מאמצים את העמדה המינימליסטית נראה כי לפנינו אך ורק פעולה אחת - פעולת הנשיפה - וכל שאר התיאורים הם בעצם תיאור של הפעולה הזו. אם מאמצים פירוש מינימליסטי זה ניתן להבין בנקל את קביעת הגמרא שאותו אדם לא הקדים ולא איחר את כיבוי הנר שכן הוא אך ורק נשף, התוצאות של פעולתו אינן משנות את הגדרת הפעולה ואת הזמן בו הפעולה בוצעה. זו גם הסיבה שהגמרא רואה את אותו אדם כמזיד ולא כמתעסק - שכן הוא לא עשה שתי פעולות שלכל אחת מהן הוא לא התכוון אלא פעולה אחת שאליה הוא כן התכוון.

לוינסון טוען כי לא רק שבמקרה זה נראה שהגמרא מאמצת את העמדה המינימליסטית אלא בכל המקומות (בהם הוא נתקל) בהם יש נפקא מינה בין העמדות הפילוסופיות השונות נראה כי הגמרא עקבית באוחזה בעמדה המינימליסטית. יתר על כן, לוינסון מראה כי חלק מן הפוסקים המאוחרים אימצו את ההנחה המובלעת הזו וחלק דחו אותה. דבר אשר לדידו יכול להוות שיקול פרשני והלכתי לדחיית עמדתם של אלו שדחו את ההנחה המובלעת בגמרא.

דוגמה מאלפת זו, אשר הצגתי בקצרה ובפשטות (שלא לומר בפשטנות), ממחישה היטב שניתוח העושה שימוש בספרות ובמתודה האנליטית יכול לחשוף בפנינו תובנות עמוקות ומשכנעות אודות החשיבה ההלכתית והתלמודית ועל הנחות

היסוד שחשיבה זו נשענת עליה. לולא השימוש במתודה זו ספק אם היה בידינו להגיע לתובנות אלו.²⁸

בנוסף לפן ההיסטורי-מחקרי תיתכן, כאמור, גם תרומה משמעותית של הפילוסופיה האנליטית לפן המעשי של עולם ההלכה שכן היא יכולה לספק לפוסק ההלכה בימינו כלים חדשים לניתוח וניסוח גישתו ההלכתית ובכך לסייע לו לפסוק במקרים חדשים העומדים לפתחו. דוגמה מובהקת לכך בימינו נמצאת בכתביו של הרב מיכאל אברהם, מחלוצי השימוש במתודה האנליטית בתחום ההלכה, אשר ניסח בספרו החדש, 'מהלכים בין העומדים',²⁹ גישה הלכתית (או יותר נכון מטא-הלכתית) המאפשרת, בין היתר, להגדיר את המושגים החמקמקים של 'שמרנות' מול 'חדשנות' ולהגדיר מודלים של שינויים בהלכה בדרך שנאמנה למסורת האבות מחד אך מאפשרת חדשנות מאידך. במסגרת מאמר זה לא אוכל להיכנס לעובי הקורה של תפיסתו אך אציג את אחת מטענותיו המרכזיות בקצרה רק כדי להבהיר ולהדגים כיצד הפילוסופיה האנליטית 'פועלת' במרחב ההלכתי.

כאמור, אברהם מנסה להתמודד עם השאלה 'האם ומתי מוצדק לחולל שינוי בהלכה?'. כחלק מכך, אברהם מנתח את המושג 'שינוי' ועוסק בשאלה 'מתי פסיקה מסוימת אכן מהווה שינוי וחידוש ומתי היא ממשיכה ומשמרת את המסורת הפסיקתית?'. לאחר מכן הוא מנסה לטעון כי גם אם פסיקה מסוימת היא אכן 'חידוש' ישנם מצבים בהם 'חדש מותר מן התורה'. טענותיו אלו נסמכות בעיקר על ספרות ההלכה הקלאסית אך הניתוח שמוביל אותו למסקנותיו מושפע, ללא כל צל של ספק, מהמתודה האנליטית ומתוכניה. כך למשל אברהם טוען כי חידוש, מסוג מסוים, יכול להיות מוצדק ואף נדרש, בין השאר, במקרה המתואר בטיעון הבא:

הנחה א: דברי חז"ל נאמרו בזמן שבו המציאות הייתה X.

הנחה ב: ההלכה הנדונה תלויה בפרמטר X.

הנחה ג: המציאות בימינו שונה (Y). כלומר X לא קיים).

מסקנה: בימינו יש לשנות את ההתייחסות ההלכתית.³⁰

אברהם מראה כי טיעון מן הסוג הזה נפוץ בקרב פוסקים שונים לאורך הדורות אך עד כה הוא טרם נוסח בצורה סדורה וברורה. ניסוח סדור זה מאפשר להבחין כי הנחות א' וג' הן הנחות אמפיריות ועל כן אין לפוסקי ההלכה שום סמכות מיוחדת בעניינם. כלומר אם ברצונו של פוסק לבחון האם הנחה א' וג' מתקיימות בכל הנוגע

28 לדוגמאות נוספת למאמרים העושה שימוש בכלים מן הפילוסופיה האנליטית כדי לחשוף את ההנחות של החשיבה ההלכתית ראו: מ' בוזגלו, 'פילוסופיה של המדע והלשון: המדען, הפוסק והוראת שמו', א' רוזנק (עורך), הלכה מטא-הלכה ופילוסופיה, ירושלים תשע"א, עמ' 302-312; א' סיגל, מגבלה הלכתית על חקירה פילוסופית: האם תיתכן?, עיון סט (2021), עמ' 119-129; Segal, 'Metaphysics out of the Sources of the Halakha'; or a Halakhic Metaphysic?', in: Lebens, Rabinowitz and Segal (eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, pp. 34-59; וכן מאמרו של ישראל י. כהן, 'מהו חוק הלכת? עיון פילוסופי-אנליטי', אשר עתיד להתפרסם בדיני ישראל לו (תשפ"ג).

29 מ' אברהם, מהלכים בין העומדים, ישראל תשע"ט.
30 שם, עמ' 273.

להלכה מסוימת עליו לפנות לתחום האמפירי הרלוונטי (פיזיקה, רפואה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, היסטוריה וכיוצ"ב) ולבדוק זאת ואל לו לפנות לספרות ההלכתית. אחד מחידושי המרכזיים של אברהם נוגע דווקא להנחה ב לפיה 'ההלכה הנדונה תלויה בפרמטר X'. את ההנחה הזו אברהם מכנה 'עיקרון הגשר' שכן הוא מאפשר לפוסק ההלכה מעבר בין קביעות אמפיריות לקביעות נורמטיביות-הלכתיות. ההלכות השונות, כפי שאלו מופיעות בספרי הפסיקה המרכזיים (משנה תורה, שולחן ערוך וכו'), מופיעות כהוראת ספציפיות כגון 'אבירת הגוי מותרת [...] והמחזירה - הרי זה עובר עבירה'³¹ או 'נשים פסולות לעדות'³². לדידו של אברהם, ופה טמון חידושו, המילים 'גוי' ו'אישה' בהלכה כלל אינן מציינות גויים ונשים אלא את התכונות הרלוונטיות לפסיקה אשר חלו בעולמו של הפוסק על גויים ונשים. כלומר המילה 'גוי', בהקשר שלנו, מציינת את כל מי ש'אינו גדור בנימוסי האומות'³³ והמילה 'אישה', בהקשר שלנו, מציינת 'כל מי שאינו משכיל' (או משהו קרוב). קביעה שכזו יכולה להישמע כברורה מאליה או כמקובלת על פוסקים רבים אך כדי להבין את עומק חידושו של אברהם אצטט מדבריו. במובאה להלן הוא מסביר מדוע יש לראות בעמדתו (אותה הוא מכנה 'שמרנות מדרשית') עמדה שמרנית ולגיטימית בתוך השיח ההלכתי:

רק עיקרון הגשר (הנחה ב) שיש בו ממד נורמטיבי הוא תורה. השמרן טוען שההנחה שנשים אינן משכילות היא לא הנחה מחייבת, שוב מפני שמדובר בעובדה. מבחינתו רק עיקרון הגשר שמקשר את העובדות עם הנורמות, כלומר העיקרון שלפיו חוסר השכלה פוסל אדם לעדות, הוא האלמנט היחיד שראוי לשם "תורה", והוא אכן מחייב ונצחי. השמרנות המדרשית היא שמרנות לכל דבר, מפני שהדבר היחידה שנחשב "תורה" (=עיקרון הגשר) משתמר גם במסגרתה. ההתחשבות בעובדות לא סותרת את עקרון נצחיות התורה, אלא להפך (מבטאת אותו). במובן הזה ניתן לומר באופן עקרוני שרבי יוסף קארו היה צריך לכתוב שולחן ערוך של עקרונות גשר ולא של הלכות מעשיות. היישומים המעשיים אינם באמת "הלכות" במובן העמוק והמהותי של המילה.³⁴

תפיסה זו של אברהם איננה תפיסה פילוסופית מנותקת אלא היא מהווה מתודה בה הפוסק יכול וצריך להשתמש בעת פסיקתו. מסיבה זו ממש, לדידו של אברהם, פסיקת הלכה המתירה להשיב אבדה לגוי או המתירה לאישה לשמש כעדה, תוכל לחול מהסיבה הפשוטה שגויים או נשים בימינו אינם עונים על הקטגוריה של 'גוי' ו'אישה'. לפי עמדה זו, פסיקה שכזו לא תהיה בכלל בגדר חידוש או שינוי אלא יישום של ההלכה הנדונה בימינו. על כן, בשונה מ'חידושי פסיקה' כאלו או אחרים, כדי לפסוק הלכה בשיטה זו אליבא דאברהם – אין כל צורך בסנהדרין או אף בבית דין מסוג כזה או אחר אלא אך ורק בשכל ישר.

31 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה, פרק יא הלכה ד.

32 שם, הלכות עדות, פרק ט, הלכה ב.

33 אברהם, מהלכים בין העומדים (לעיל הערה 29), עמ' 294.

34 שם, עמ' 280-281.

זוהי דוגמה מאלפת ומפעימה לאופן בו שימוש בשיח ובמתודה האנליטית מסייע לפוסק ההלכה לנסח, בצורה מדויקת וזהירה, עקרונות פסיקה העשויות לשמש אותו בעת פסיקתו ואף להוביל לשינויים רדיקליים בתוכני הפסיקה עצמם.³⁵ אמנם, אברהם לא עושה שימוש בהוגה או ברעיון ספציפי שנוסח בפילוסופיה האנליטית אך אין כל ספק כי אופן הכתיבה שלו והמתודה הלוגית-מושגית בה הוא משתמש הושפעה, באופן ניכר למדי, מהפילוסופיה האנליטית.³⁶ ניתן גם להיווכח בהשפעת הפילוסופיה האנליטית על אברהם על ידי הצבעה על העובדה כי בספרות ההלכתית כתיבה מסוג זה כמעט ולא קיימת.

סיכום

במאמר זה ניסיתי להצביע על 'מפגש' חדש ומרתק שמתקיים בעשורים האחרונים וביתר שאת בזמננו אנו בין הפילוסופיה האנליטית מחד ובין עולם הרוח והמחשבה היהודיים מאידך. הצבעתי על המישורים השונים בהם מפגש זה כבר מתרחש ועל המישורים הנוספים שמפגש זה עוד עשוי להשפיע. כחלק מכך, וכהתייחסות לנושא הגיליון הנוכחי, שמת דגש מיוחד על המישורים בהם יש למפגש הנידון השפעה ותרומה לחוקר של ההגות היהודית, הן העכשווית והן הקדומה.

בפן האישי אציין שלאור האמור לעיל אני מאמין ומקווה שהמפגש החדש בין העולם היהודי לפילוסופיה האנליטית יצית עניין מחודש ופורה בהגות היהודית ואף יצמיח כיווני מחקר וחשיבה חדשים לשאלות בוערות בעולם הרוח היהודי ובכך יעשיר את עולמנו האינטלקטואלי ואף הרוחני.

תודתי נתונה לפרופ' משה הלברטל, פרופ' מאיר בוגזלו, ד"ר אהרון דוד סיגל, הרב ד"ר מיכאל אברהם, רחל רוזנבאום, יניב מלמד, אלי בנימין ישראל, ובמיוחד להדס אחיטוב על עזרתם בכתיבת מאמר זה.

35 דוגמה נוספת ניתן למצוא במאמר הבא של הרב זקס: J. Sacks, 'Creativity and Innovation in Halakha', in: M. Sokol (ed.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, New York 1992, pp. 123-168 (especially 144-149). במאמר זה הרב זקס עושה שימוש, בין השאר, בהגותו ומושגיו של רונלד דבורקין, פילוסוף אנליטי אשר עסק בפילוסופיה של המשפט, כדי לתאר ולהסביר תופעות מעולם ההלכה. בהקשר זה יש לציין כי הרב זקס הוא דוגמה מובהקת להוגה יהודי אשר הושפע באופן עמוק ואף היה בן-בית בעולם הפילוסופיה האנליטית.

36 כפי שהוא העיד בפניי לא פעם.