

דת ושפה*

אסא כשר

אמרו בשם הרב הצדיק ר' שמחה בונם מפשיסחא, שאמר: רציתי לחבר ספר בגודל של רבע גליון נייר ולקרות את שמו "אדם" ויהא בו כל האדם. אבל נתיישבתי שלא לחברו. (על-פי "ספריהם של צדיקים" של ש"י עגנון).

א

ארבע המילים המעניינות ביותר בכתובים הראשונים באות בחתימת ספר קהלת: "כי זה כל האדם". עד עצם היום הזה אין אידיאולוגיה ראוייה לשמה ולא שיטה פילוסופית שלמה שתוכלנה לפטור את עצמן מן השאלה "מהו כל האדם?". "כדי שנוכל לקוות להצלחה במחקרינו הפילוסופיים", אומר לנו דויד יום, במבוא ל"מסכת טבע האדם", "עלינו לזנוח את השיטה העצלתנית החדגונית שנקטנו עד עתה, ובמקום לכבוש פה ושם טירה או כפר באזורי-ספר, לעלות הישר אל הבירה או המרכז של המדעים הללו, אל טבע האדם עצמו; משנהיה שליטים כאן, נהיה רשאים לקוות לנצחון בכל מקום אחר". ואכן הפרק "זה כל האדם" הוא צומת פילוסופי - מצד אחד הוא מוביל אל המחוזות המטאפיסיים, לשאלות בדבר טבעה של המציאות, מעמדה של ההיסטוריה, כוחה של התרבות; מצד שני הוא מוביל אל המחוזות הנורמאטיביים, לשאלות בדברים ערכיים אנושיים עליונים, כיצד קובעים אותם, איך הם מתממשים. אל הצד האחד קשורה בעיית טבעו של האדם, מפני שפתרונה נדרש להשתלב בתמונה הכללית של העולם, ההיסטוריה והתרבות, שהאדם פועל בתוכם. אל הצד השני קשורה בעיית טבעו של האדם, מפני שללא פתרונה לא יוכל האדם לבור לו דרך לשינוי העולם, ההיסטוריה והתרבות לאור האידיאלים הנתונים.

דרך אחת להבנת טבע האדם יוצאת מן הנסיון להבחין בין האדם לבין זולתו. שהרי, "אם אין הבחנה, אין הבנה". מתוך כל ההצעות שהעלה נסיון זה, שעסקו בו תיאולוגים, פילוסופים ואידיאולוגים למכביר, אעסוק כאן רק בשתיים: השפה והדת.

רבים מצאו את ההבדל העיקרי בין בני-האדם לבין זולתם ביכולת האנושית להשתמש בשפה הטבעית. החשוב שבהם היה רנה דיקארט, שכתב על עניין זה בספרו הגנון "על העולם" (1643), אותו תיאר בספרו "מאמר על המיתודה". "אילו היו מכוונות", הוא קובע, "שהיו דומות לגופנו ושהיו מחקות את מעשינו ככל שאפשר בתחום ההתנהגות, גם אז היו בידינו שני אמצעים בטוחים מאוד להכיר

שעלידי כך אינן נעשות כלל בני-אדם ממש. האמצעי הראשון הוא שמכונות כאלו לא היו יכולות לעולם להשתמש במילים או כסימנים אחרים ולחברם זה אל זה, כמו שאנו עושים כדי למסור לאחרים את מחשבותינו. כי אומנם אפשר לתאר מכונה הבנויה באופן כזה שהיא משמיעה מילים ואפילו... בקשר עם פעולות גופניות הגורמות שינוי-מה באבריה! כמו למשל אם נוגעים בה, במקום אחד, הריהי שואלת מה רוצים להגיד לה... אבל, אי-אפשר לתאר מכונה שתהא מצרפת את המילים באופנים שונים כדי להשיב על-פי המובן של כל מה שיאמרו לפניה, כמו שיודעים לעשות זאת המטוטמים בבני-האדם. והאמצעי השני הוא שאף אם היו המכונות הללו מיטיבות לעשות דברים, הרבה כמותנו, ואפשר אף היו עולות בהם על כל אחד מאתנו, בלא שום ספק היו נכשלות בכמה דברים אחרים... כי השכל הוא מכשיר כוללי העשוי לשמש בכל מיני מקרים, ואילו הכלים היו צריכים סידור מיוחד בשביל כל פעולה מיוחדת". (חלק ה', עמ' 67-69 במהדורה העברית).

הבחנה זו היא אחד מעיקריה של הבלשנות הראויה להיקרא על-שם דיקארט, החל בספר "דקדוק של פורט רויאל", שהופיע ב-1660 והושפע ישירות מדיקארט, וגמור בספר "בלשנות קארטזיאנית" של חומסקי (1966) ויתר עבודותיו, שהן ברוח אותה פילוסופיה בדבר טבע האדם. כיוון שספריו של חומסקי נמצאים בהישג ידו של כל אחד, מה שאין כן הדקדוק של פורט רויאל, אביא כמה מילים מן האחרון. החלק השני של הספר נקרא "העקרונות והנימוקים עליהם מבוססות הצורות השונות של משמעות המילים", והפרק הראשון שלו נקרא כך: "שהידיעה של מה שמתרחש בשכלנו הכרחית להבנת יסודות הדקדוק ושזבה תלויה רבגונית המילים מהן מורכב הדיבור". ההבחנה בין בני-אדם לבין זולתם באמצעות הלשון לא מאחרת לבוא: "אחד היתרונות הגדולים ביותר שיש לאדם על-פני בעלי-החיים האחרים... הוא השימוש שאנו עושים בשפה לציון מחשבותינו, וההמצאה המופלאה של צירוף ביטויים רבים מספור מתוך עשרים וחמישה או שלושים צלילים, ביטויים המגלים לזולת את סודות שכלנו ונותנים לו להבין... כל מה שאנו חושבים ותנועות רוחנו" (באחרונות הכוונה למישאלות, ציוויים, שאלות וכדומה).

אולי כדאי להזכיר שבהקשר פילוסופי אחר מופיעה ההבחנה הלשונית בין האדם לזולתו, בפירושי-התורה בימי הביניים, ועוד קודם-לכן. רבים ניתלו בתרגום אונקלוס לבראשית (ב, 7): "ויהי האדם לנפש חיה" - "והות באדם לרוח ממלא". "כמה גדולה חכמת אונקלוס", אומר, למשל, ר' אברהם בן הרמב"ם, "שהרי הדיבור החיצוני של האדם... בא אחר הדיבור הפנימי שהוא ההשגה השכלית ע"י הצורה המשכלת, ולפיכך היה הדיבור מסגולות האדם..." (בספרו של אבי, שמעון ז"ל, "פשוטו של מקרא", כרך א', עמ' צ"ט-ק"א, באות דוגמאות נוספות, ביניהן מ"שה ארם" - "פירוש חיה כמו חוה בתמורת אהו", וחזת מן יחזה דעת - תהילים י"ט, ג').

ועוד אזכיר אתך מבני דורותינו. "בעולם האדם מוצאים אנו תכונה חדשה", אומר ארנסט קסירר ב"מסה על האדם" (עמ' 40 במהדורה העברית), "הנראית כסימן-היכר מיוחד לחיי האדם... בין מערכת הקליטה למערכת הביצוע, המצויות אצל כל בעלי החיים למינם, מוצאים אנו באדם... מערכת-הסמלים. קניין חדש זה משנה מעיקרם את פני כל החיים האנושיים..."; במקום לראות באדם בעל-חיים רציונלי מציע קסירר להגדירו כבעל-חיים סימבולי.

הבאתי דוגמאות אחדות לטענה שהשפה הטבעית היא מקום ההבחנה בין האדם לכל השאר. אביא עתה דוגמה אחת לטענה שהדת, בצורה מסויימת שהיא לבשה במערב (ולפי עדותו של חברי ד"ר שלמה בידרמן, גם במזרח) - היא מקום ההבחנה. משל כאנשי המלך מביא לנו הרמב"ם, בפרק נ"א של "מורה נבוכים": "המלך הוא בהיכלו ואנשיו כולם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה. ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו, ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד בפניו אלא שעד היום לא ראו פני חומת הבית כלל. מן הרוצים לבוא אל הבית, מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו מבקש למצוא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא מהלך בפרוזדור...". וממשיך הרמב"ם בפרטי הנמשל: "אשר הם חוץ למדינה, הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה... ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים ואינם אצלי במדרגת בני אדם, ומדרגתם כנמצאות למטה ממדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף... ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך, הם בעלי אמונה ועיון אלא שעלו בידם דעות בלתי אמיתיות... כל אשר ילכו יוסיפו רוחק מבית המלך... והרוצים לבוא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל, הם המון אנשי התורה, רוצה לומר - עמי הארץ העוסקים במצוות, והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמודיים... לומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שרשי התורה... ואשר הכניסו עצמם לעיון בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור...".

הדרגה האנושית הנמוכה ביותר היא זו של עובדי העבודה הזרה, שיש להם "אמונה ועיון", אך בשל הדעות "הבלתי אמיתיות" הריהם הולכים ומתרחקים "מבית המלך" ככל שהם שוקעים בענייני אליהם. הדרגה האנושית הגבוהה ביותר אינה מענייננו כאן; מכל מקום, ברגע שאנו נתקלים כאן בבני-אדם הראויים לשמם, אנו נתקלים גם בדת מוסדית.

ב

אני מבקש לטעון כאן שגם דיקארט וגם הרמב"ם נעצרו בחצי-הדרך, אך כדי לא להידרש לדין מפורט בדבריהם, אטען באופן כללי: גם היכולת להשתלט על שפה טבעית ולהשתמש בה כראוי וגם היכולת להשתלב בדת מוסדית (מן הטיפוס של היהדות) ולפעול בה כהלכה מותנות בקיומה של יכולת אנושית אחרת, היא הכשירות להקים ולקיים מוסדות קונסטיטוטביים ומערכות שלהם. מוסד קונסטיטוטבי מוצג על-ידי מערכת חוקים, המגדירה תחום של פעילות. הדוגמה הקלאסית של מערכת חוקים כזו היא חוקי-השחמט, המגדירים את המישחק ושבלעדיהם המישחק אינו קיים כלל.

באומרנו על מערכת חוקים שהיא מגדירה תחום של פעילות, או מכוננת אותו, כוונתנו לכך שכל המרכיבים העיקריים של התחום מוגדרים על-ידי החוקים הללו, דהיינו: המטרות, האמצעים, התפקידים והתוצרים. אומר דברים אחרים על כל אחד מן המרכיבים הללו של המוסד הקונסטיטוטבי.

המוסד הקונסטיטוטבי מגדיר לעצמו את מטרות הפעילות הנעשית במיסגרתו, ואלו אינן נתונות לו מבחוץ, באופן עצמאי. המטרה של פעולות השחקן היא

הנצחון, אך מהו נצחון? אנו יודעים אך ורק תודות לחוקי המישחק המגדירים מהו מצב נצחון. מטרתן של כל הפעולות במיסגרת מפלגה ידועה לדאוג לכיסם, כוסם וכעסם של חברי המפלגה, אך מיהם חברי המפלגה, זאת קובעת חוקת המפלגה המגדירה אותה.

המוסד הקונסטיטוטיובי מגדיר לעצמו גם את האמצעים העומדים לרשות הפועלים במיסגרתו להשגת מטרותיו. האמצעים שרשאי להשתמש בהם המשתתף בדוֹקרב פורמאלי כוללים רק מכשירים, עמדות ותנועות, שחוקת הדוֹקרב מתירה אותם. בדומה לזה, לא כל אמצעי בא כחשבון לצורך הנפה פורמאלית של הדגל, לפי כללי הטקס היומי.

כל מוסד קונסטיטוטיובי מעניק תפקידים מיוחדים לכל מי שעומד בדרישות חוקתיות מסוימות. כך מגדירים חוקים מסוימים של מישחק הכדורגל את תפקידו המיוחד של השוער. במוסד קונסטיטוטיובי מסובך יותר, זה של האמנות הפלאסטית, נודע תפקיד מוסדי מיוחד לכל אוצר של מוזיאון, היוצר הקשרים פורמאליים של הצגת יצירות ואבזורים אמנותיים.

לבסוף, חוקים אחדים של כל מוסד קונסטיטוטיובי מגדירים את תוצריו. התוצר האופייני של מישחק הוא מצב נצחון או תיקו. התוצר הפורמאלי של הסכם קונסטיטוטיובי הוא זכאות או חבות. התוצר המוסדי של ביצוע חוקי הטקס של החלפת המשמרות, הניצבים בשערי ארמון שלעולם לא יהיה בו מלך, אינו אלא הביצוע התקין של החלפת המשמרות.

כל לשון טבעית היא מערכת של מוסדות קונסטיטוטיוביים. נחשוב, לדוגמה, על המוסד הלשוני של השאילה. התוצר הסטנדרטי של פעילות תקינה במסגרת המוסד היא שאילה, כשם שהתוצר המקביל של פעילות ללא פגם במסגרת מוסד החיווי הוא טענה. כדי שאדם יוכל לפעול במסגרת מוסד כזה עליו להיות בעל התפקיד המתאים, עליו לעמוד בדרישות המוצגות בפני השואל, על-ידי מוסד השאילה: המצב המנטאלי שלו צריך להיות כזה שהוא מעדיף, למשל, מצב אחד שבו בן-שיחתו מגיב על-ידי מתן תשובה מתאימה על-פני מצב שני שבו בן-שיחתו אינו מגיב כלל, כשכל שאר התנאים שווים. אם אינו יודע את התשובה, הוא מעדיף מצב בו הוא יודע את התשובה על-פני מצב בו אינו יודע את התשובה, כאשר כל שאר התנאים שווים. האמצעים העומדים בפני מי שפועל במסגרת מוסד השאילה הם פסוקים מסוימים של השפה, המתאימים להקשר ההבעה בו נמצא השואל. פסוק מן הצורה של "האם אתה מפתח מוירג'יניה וולף?" משמש בדרך-כלל להפקת שאילה, אבל בהקשרים רבים אפשר לשאול גם אחרת ("יורם?" בתגובה על נקישת בדלת) ובהקשרים רבים אי-אפשר לשאול כך ("מה שלומך?", בהקשר של הצגה פורמלית של זרים זה בפני זה, בעברית חדשה בעיקבות האנגלית). ולבסוף, מטרת הפעילות במיסגרת מוסד השאילה הן יצוג התפקיד המוסדי באמצעים המוסדיים, כלומר – יצוג המצב המנטאלי של העדפות והאמנות המאפיינות את תפקיד השואל, באמצעות פסוקים בעלי מיבנים וחלקים מתאימים, האופייניים להפקת שאילות.¹ גם הדת היהודית היא מערכת של מוסדות קונסטיטוטיוביים. חשבו על מוסד השבת. מטרת כל הפעולות במסגרת מוסד זה אינה אלא העבודה הדתית בתחומי מוסד השבת; אין כאן מעגליות בהגדרה, בדיוק כשם שאין פגם בהגדרת המטרה של מיסוד חשאי במונחים של רוחתם של חברי המיסוד החשאי. האמצעים

העומדים לרשותו של כל מי שבא לפעול במסגרת מוסד השבת, להשגת מטרותו, הם כל המיגבלות המוטלות על פעולות הפרט והכלל מכוונות השבת ועד צאתה. התפקיד הסטנדרטי המוענק על-ידי מוסד השבת הוא זה של יהודי רגיל ביום השביעי, אבל פה ושם מוענקים על-ידי המוסד תפקידים לא-סטנדרטיים – יולדת בשבת, חייל בשבת. התוצר המקובל של ביצוע תקין של חוקי מוסד השבת אינו אלא שמירת שבת כהלכה: גם פה אין מעגליות, בדיוק כשם שאין בעייה לוגית בהגדרת התוצר הפורמאלי של טקס הנערך לשם עצמו.

אסתפק כרגע בשתי דוגמאות אלו של מוסד קונסטיטוטיובי לשוני ומוסד קונסטיטוטיובי דתי. העיסוק בדוגמאות אחרות יסבך את התמונה בפרטים רבים, אך הטענה המרכזית תעמוד – אין שפה טבעית ללא מוסדות קונסטיטוטיוביים, ואין דת בנוסח היהודי ללא מוסדות קונסטיטוטיוביים. היכולת להקים ולקיים מוסדות כאלה עומדת, איפוא, ביסודן של ההבחנות בין האדם לבין זולתו, בין אם בנוסח של דיקארט ובין אם בנוסח של הרמב"ם.²

לא אנסה להביא כאן את ההגנה על טענה זו, אך אציין את ההבדל בינה לבין הטענה של מרכס, ש"הטבע הממשי של האדם הוא מכלול היחסים החברתיים". על רגל אחת אומר שהמוסדות החברתיים אינם כולם קונסטיטוטיוביים. אדרבה, מערכות-חוקים כלכליות ופוליטיות באות להשיג מטרת נתונות באמצעים נתונים, כדי להעניק לבעלי מעמד נתון תוצרים נתונים. הן אינן מכוונות, בדרך-כלל, את תחומי הפעילות שלהן, אלא מכוונות אותן בהתאם לנתונים חיצוניים עצמאיים.

ג

העובדה שהשפות הטבעיות הן מערכות של מוסדות קונסטיטוטיוביים והעובדה שהיהדות מוגדרת על-ידי מערכת של מוסדות כאלה, מסבירות כמה נקודות דמיון פורמאליות בין השפה לבין הדת. אזכיר רק שלוש נקודות כאלו, שאינן טריוויאליות.

א) החוקה של מוסד קונסטיטוטיובי מסוגלת להיות מנוסחת במונחים השואבים ממנה את משמעותם. חוקי השחמט מגדירים מהו "מט" כשם שחוקת כנסיה מסוימת מגדירה את משמעות הביטוי "מועצת הכנסיה". כאשר המונחים הללו הם בעלי משמעות עצמאית מקובלת, עלולה להתעורר אי-הבנה של המשמעות המוסדית של המונח, הנוטה להתחלף בדעתם של הבריות, שלא כדון, במשמעות החיצונית שלו. הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא משמעות המונח הספורטיבי "נצחון", המתחלפת לעיתים בזו של המונח המלחמתי של "נצחון".

תופעה זו, של אי האפשרות לחלץ מונח מרכזי מתוך מערכת מוסדית המגדירה אותו ומשמשת בו, מצוייה באופן מכריע בתחומי הלשון והדת.

רבים ניסו להעמיד את כל הפעילות הלשונית על רעיון הקומוניקציה. כשאני אומר לך, רצינות ובאופן מילולי, "גם חרבונה זכור לטוב", כוונתי למסור לך משהו בכבר חרבונה; ללא כוונות קומוניקציה כאלה אין משמעויות לפסוקי השפה (החשוב בין הדוגלים בעמדה פילוסופית זו הוא סטראוסון, למשל במאמרו "משמעות ואמת" בספרו "מאמרים לוגיקו-בלשניים", 1971). אולם ניתוח כזה מבוסס על אשליית העצמאות של מושג הקומוניקציה. לאמיתו של דבר הוא עצמו

מוגדר במונחים של פעילות במיסגרת מוסדות לשוניים מסויימים, בהם ממלא מי שהדובר פונה אליו - "השומע" - תפקיד מוסדי מהותי: כך הדבר במוסד הציווי, למשל, אם כי לאו דווקא בכל פעולה במוסד החיווי (המתנגד המושבע של חסידי הניתוח הקומוניקטיבי הוא חומסקי, למשל בספרו "רפלקסיות על לשון" (1975). מי שמכיר את עבודותיו יבין מה רב חובי לו).

רבים עוד יותר ניסו לחלץ מתוך ההגדרה המוסדית של היהדות מושגים מרכזיים, כגון מושג הקדושה. כל הנסיונות להצביע על סגולות לשוניות מיוחדות של לשון-הקודש, סגולות מדעיות או היסטוריות מיוחדות של כתבי-הקודש, סגולות טבעיות מיוחדות של ארץ הקודש, כולם ממיין זה. כולם מוטעים, כיוון שכל הקדושות הללו מוגדרות על-ידי מערכת החוקים המכוננת את המוסדות הנוגעים בדבר - הקובעת את המצוות הנוגעות לארץ, לכתבים, לשפה. גם נסיונות לחלץ ביטויים מרכזיים יותר נראים לי מיותרים, אך לא אוכל להאריך בזה, וד"ל. (ב) כל מערכת מורכבת של מוסדות אינה צרור סתמי של חוקים, אלא מגלה עקרונות שונים של שיתוף-פעולה בין-מוסדי. אזכיר כאן עיקרון אחד, המופיע גם במערכת הלשונית וגם במערכת הדתית, הוא עקרון חלוקת העבודה. הפעילות במיסגרת מוסד אחד עשויה להתבסס באופן מהותי על הפעילות שנעשתה במיסגרת מוסד אחר.

בלשון אנו נתקלים בתופעה זו בכל מקרה שאנו משתמשים בשם פרטי ("אוריאל", "אוגנדה"). בזיהוי האוביקט המכונה בשם הפרטי שלפנינו, אנו סומכים על המוסד של מתן שם לאוביקט. כיוצא בזה, בכל מקרה שאנו משתמשים בשם עצם כללי מסוג טבעי ("קווארינה", "זהב") אנו סומכים על המוסד של "המומחה הנוגע בדבר", האמור לדעת את סימני הזיהוי הבדוקים של הדברים עליהם אנו מדברים.

אינני צריך להזכיר לכם את המוסד הדתי של הרב, שעליו אנו סומכים בשאלות מוסדיות-טכניות כאשר אנו פועלים במסגרת המוסדות של היהדות (הרעיון של רב כרועה רוחני הוא המצאה שאין לי בה עניין).

ג) כשם שאי-אפשר להצדיק כל פרט בטקס סגנוני, כך נודף גם מן המוסדות הקונסטטיטוטיביים של הלשון ושל הדת ריח של שרירות - "מדוע נקרא הזאב דווקא בשם 'זאב'?", "מדוע נשחטת הבהמה כהלכה, דווקא כך ולא אחרת?". בשני המיקרים גוררות שאלות כאלה את התשובה שהמדובר בהסכמים שרירותיים, בקונווציות, אבל בשני המיקרים אין זו תשובה נכונה.

קונווציה היא לעולם פתרון של בעיית תיאום (אני סומך כאן על ספרו של דויד לואיס "קונבנציה", 1969). החלוקה של הכביש למסלולים היא קונוונציונאלית; היא נועדה לפתור את בעיית תיאום התנועה בכביש בכיוונים שונים; היא נראית מעט שרירותית ("למה מימין ולא משמאל?"), מפני שיש עוד פתרונות מוצלחים כמוה לאותה בעייה. הבעייה העומדת לפתרון נתונה באופן עצמאי ומטרת החוקים היא לפתרה. מכאן שהחוקים הללו אינם מוסד קונסטטיטוטיבי. נמצא שהמוסדות הלשוניים והמוסדות הדתיים אינם קונוונציונאליים, אם כי ההחלטה להשתמש בהם בהקליה מסויימת יכולה להתקבל כפתרון בעיית תיאום.

ד

לאחר-שמנתי נקודות אחדות של דמיון בין הלשון והדת, הנובעות מהאופי של השתיים, אזכיר שלוש נקודות חשובות של הבדל ביניהן, הנובעות מתוכנן השונה של מערכות המוסדות הקונסטטיטוטיביים הללו.

א) השפה הטבעית היא מערכת מופנמת של מוסדות. איננו זוכרים את חוקי-השפה שלנו, אלא פועלים על-פיהם כשם שמכונת-חישוב פועלת לפי חוקי החשבון. הפנמה זו מאפשרת לנו להיות בעלי אינטואיציות לשוניות בדבר תקינותם של פסוקים והתאמתם להקשרי-הבעתם, למרות שדובר השפה שאינו בלשן לא יוכל להסביר את האינטואיציות הללו.

מערכת המוסדות הדתיים אינה מופנמת. אנו זוכרים תקנות או מורגלים לפעול באופן ההולם אותן, כשם שאנו מודעים לחלק מחוקי-המדינה או רגילים שלא לפגוע בהם. בדרך-כלל אין לנו אינטואיציות דתיות ובסיטואציות חדשות לא נוכל לפעול כראוי ללא הסבר, בין משלנו ובין משל מומחה לדבר. ההתנהגות לפי חוקי הדת דומה יותר להתנהגות המכונה המדברת אצל דיקארט (לעיל), מאשר להתנהגות האדם המדבר.

ב) אני מקבל את הטענה שלאדם יש מושג טבוע מלידה של השפה הטבעית. הוא נולד כשברשותו סכימה של מערכת מוסדות לשוניים, עם מושגים מיוחדים של מיבנה, משמעות ושימוש. כלומדו את שפת אמו הוא "ממלא" את הסכימה בתוכן ספציפי, לפי השפה הנהוגה בסביבה הלשונית שלו.

אין לנו מושג טבוע מלידה של מוסד דתי. אומנם דיקארט היה סבור שמושג האל טבוע בנו מלידה, אבל הראיה שלו לדבר מתבססת על ההנחה שנמנע ממי שאינו שלם ליצור לעצמו מושג של מי ששלם ממנו, הנחה שאינני רואה מקום לקבל אותה. מכל מקום, מערכת המוסדות הקונסטטיטוטיביים של היהדות איננה סוכבת סביב מושג עצמאי של אל, בעל כל השלמויות (גם בנקודה זו יוכל הקורא לעמוד על מה שאני חייב בשאלות היהדות לישעיה ליבוביץ').

יש מקום להניח שיש לנו מושג טבוע מלידה של מוסד קונסטטיטוטיבי, אך מושגי העבודה, המלחמה, האלילות (ומושג המלחמה בעבודת האלילות לא כל שכן), נראים לי מושגים הניתנים להירכש בתהליכים רגילים של למידה, כך שהקו האופייני של האמונה שהיהדות שוללת אינו טבוע מלידה אלא נלמד, וכמוהו שלילה מוסדית זו עצמה.

צריך להבין שגם אם המושג של מערכת חוקים קונסטטיטוטיבית הוא טבוע מלידה, עדיין צריכה כל מערכת כזו להילמד, על פרטיה ודקדוקיה, בין אם היא לשונית ובין אם היא דתית.

ג) כיוון שמערכת החוקים של הדת היהודית אינה מופנמת, אין לה קושי לקיים מוסדות-חקיקה גלויים. מוסד קונסטטיטוטיבי יכול לשנות את חוקתו, על-ידי תוספות, השמטות ופירושים, בלי שיאבד את זהותו, אם יש לו חוקי-פיתוח כאלה. כל מי שיקרא ספרי שאלות ותשובות או ספרי היסטוריה הלכתית, לא יוכל שלא להתרשם מן השימוש הרב שעשו חכמי הדורות בסמכויות הפיתוח שלהם. השפה הטבעית, כיוון שחוקיה מופנמים בכל דובר ודובר, אינה יכולה להישמע למוסדות חקיקה כאלה על-נקלה; מכאן ברור כוח המועטי-יחסית של האקדמיות

ללשון בתהליך המפוקפק בחלקו של תיקון הלשון, שהרי אין לשום מועצת חכמי-לשון כל כוח שבעולם להפנים בנו את החלטותיה.

*

ההבדלים בין השפה והדת נראים לי חשובים ועמוקים לא פחות מן הדמיון ביניהן. עמדתי כאן על מקור הדמיון, אך את הסבר ההבדלים אצטרך לדחות לפעם אחרת.

הערות

* המחקר שקדם למאמר זה נעשה בתמיכת הורע למחקר בסיסי, של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

¹ דיון מלא יותר בעניין זה, ראה במאמרי, *J. of Pragmatics* 1, pp. 105-120.

² הטענה שיכולת זו היא המבדילה בין בני-אדם וזולתם, באה בעבודתה של נעמי כשר, "מהי נקודת המבט המוסרית? עמדה רולסיאנית" (תל-אביב, 1976), לה אני חייב חלק הגון של דברי לעיל.

גישה הרמנויטית למעמד השפה כמיתוס, בספרות וברת

זאב לוי

המונחים פשט ודרש, המוכרים מפרשנות המקרא המסורתית והמחשבה היהודית של ימה"ב, ידועים בלועזית כ"אקסגזה" ו"הרמנויטיקה", אף כי אין חפיפה גמורה בין משמעות המונחים העבריים והלועזיים הללו. פשט או אקסגזה היא פרשנות פילולוגית ודוקטרינארית של טקסט סמכותי, בעיקר בעל סמכות דתית. "דרש" או "הרמנויטיקה", לעומת זה, הינו פרוש של טקסטים דתיים או פילוסופיים, ולפרקים גם ספרותיים, הבא להדגיש בעיקר את היסודות הסימבוליים שבהם. ההרמנויטיקה היתה המתודה המובהקת של מדע הלשון הקלאסי בהסברת משמעותן של יצירות ספרותיות עתיקות. באופן כזה מייצגים שני המונחים הללו שתי מתודות. הראשונה מנסה לברר את זהות המחבר, את מניעי מחשבתו, השפעות הרקע של התקופה, וכן הלאה. עומדים לרשותה כיום הרבה מדעי-עזר – פילולוגיה, ארכיאולוגיה, הסטוריה משווה של הדת וכדומה, שבעזרתם ניתן לבחון את הכתוב. בקצרה, הכרה נאותה של הקונטקסט נחשבת לאחד התנאים החשובים להבנה הולמת של הטקסט. כנגד זה ריכזה ההרמנויטיקה את מאמציה בטקסט בלבד, על מנת להתחקות בו אחר המשמעויות הסימבוליות של יסודותיו – מילים, פסוקים, פסוקות, סיפורים, פרקים או אף ספרים שלמים. היא עוסקת ב"דרש". המתודה הזאת שימשה נר לרגלי התיאולוגיה הנוצרית, אשר שאפה להבליט את המשמעויות הסימבוליות של פסוקים וקטעים בתנ"ך, המרמזים, כביכול, על המסופר בברית החדשה. (משהו דומה עשו כבר חז"ל, כאשר דרשו את התורה שבע"פ מהתורה שבכתב.) ההרמנויטיקה נועדה להביא אל המאמין (הנוצרי) את הפשר ה"אלגורי" או האנאגוגי; ע"י הירידה לעומק הכתוב להגיע אל הבשורה הנשגבת, אל הקריגמה, המסר האמתי.

משלהי הרניסאנס ואילך השתחררה ההרמנויטיקה מהכפפות לדת, ואח"כ אף מן הזיקה אליה, והתכוננה בתור דיסציפלינה מדעית שראתה את תפקידה בהתווית השיטות לחשיפת משמעותם הסמויה של טקסטים קדומים, כדי לסייע להבנתם ההולמת. כך דיבר שליירמאכר על ההרמנויטיקה בתור *Kunstlehre des Verstehens*, ביטוי המרמז בדיעבד כבר על אחת מנקודות התורפה העקרויות של המתודה הזאת, היינו שלא רק אמנות ומלאכת-מחשבת יש כאן, אלא גם שמץ מלאכותיות ואילוץ. עיקר כוונתו, מבחינה מתודית, היתה למנוע, כי דברים שהם כבר זרים לנו בגלל ריחוקם בזמן וחילופי-העתים, יובנו שלא-כהלכה: לפיכך, ההרמנויטיקה יותר משהיא אמנות של הבנה, היא אומנות למניעת אי-הבנות – אין היא באה לסלק רק העדר הבנה – *Unverst ändlichkeit* – של טקסטים