

"שופר תבונה לפצוא טוב"

על השיקול הבוסרי-קיופי בהכרעות קוגניטיביות

א. מבוא

מסכים רבים מסתירים מאיתנו את טבעה האמיתי של המציאות. אנו מתאמצים להשיג השגה אמיתית ומדויקת את הדברים כפי שהם, אך מאמץ זה תמיד נשאר כבקשה שלא התקבלה במלואה. אנו רואים עצמים; אנו מתנסים בחמשת חושינו; אנו מנתחים את הנתונים המתקבלים לנו ניתוח אנליטי ומפתחים ממנו מסקנות רציונאליות; ובכל זאת העולם האופף אותנו נותר בערפול, ורב בו המסתורי והמשוער על הידוע.

למרות שמבחינות לוגיות טהורות יש בידנו להטיל ספק כמעט במלוא הרוחב של ניסיונו ושל הנחותינו, בחוויה הקיומית הפשוטה והיומיומית אנו פוגשים את חוסר הודאות הממשית רק בחלקים קטנים, יחסית, משטחי חיינו. אנו לא יודעים את עתידנו, הנתון בידי גורמים שבלתי אפשרי לצפותם. אנו לא יודעים את אשר בלבבות מכרינו, מה הזולת רוצה או חושב או מתכוון לעשות. אנו מתלבטים בשאלות פילוסופיות ומטאפיזיות, שעניינן לאמוד ולהגדיר את טבעם הפנימי של העולם ושל האדם. אנו לא יודעים להעריך את ההיבט הרוחני של המציאות, כמו ערכו של אדם בעיני א-להים או פענוח השגחתי למאורעות ההיסטוריים בעבר ובהווה. איך אנחנו מטפלים בשטחים עמומים אלה? כיצד אנו מתמודדים עם חוסר הידיעה, איך אנחנו משלימים את הנתונים החסרים?

מאמר זה יעסוק בתהליך ה'השלמה' של הידע. במקומות רבים, על אף שלכאורה, מבחינה רציונאלית, הדרכים לידיעה נכונה ומבוססת מעורערות, אנו 'משלימים' פערים בדרכים ובשיטות שערכם האפיסטימולוגי נמוך יותר משאר הידיעות בהן אנו מחזיקים בחיינו, ובכל זאת ההשערות או ה'ידיעות' שאנו מאמצים נעשות חלק חשוב ב"מערך הידע" שלנו – זה המוביל אותנו למחזות נפשיים ורגשיים מסוימים, ושאינו אנו ניגשים להחלטות שונות הקשורות לחיינו. לרוב לא מדובר בדרכים ובשיטות מוגדרות, מבוררות ומדעיות; אנו מבצעים 'השערה' מבלי להביא לתשומת לבנו מה הוביל אותנו להשערה זו ואם היינו מוכרחים להשלים את הידע באופן הזה. הדברים פשוט מתקבלים, באופן אוטומטי ובלתי-מודע, ונעשים חלק מהמחשבות שלנו על המציאות.

בדבריי אני מתכוון לנסח עיקרון לפיו, לדעתי, ראוי ונכון לבצע 'השלמה' מעין זו של הידע. אפתח את דבריי בעיון בסוגיית עין טובה ולימוד לקו זכות; לאחר מכן אעבור לדון במידת הביטחון, ומשם אנסה להגדיר את העיקרון הבסיסי העומד בבסיס הדברים, עיקרון שיכולה להיות לו השפעה רחבה ואף מרחיקת לכת על כל מהלך החשיבה שלנו וההתמודדות שלנו עם נושאים שונים בחיינו.

ב. בצדק תשפוט עמיתך¹

והוי דן את כל האדם לכף זכות – עניינו, שאם יהיה אדם שאינו ידוע לך, לא תדע האם צדיק הוא או רשע, ותראהו עושה מעשה או אומר דבר, שאם יפורש באופן מה הריהו טוב, ואם תפרשהו באופן אחר הרי הוא רע - פרשהו כטוב, ואל תחשוב בו רע. אבל אם היה איש ידוע שהוא צדיק, ומפורסם במעשי הטוב, ונראה לו מעשה שכל

1. לפי הברייתא המובאת בגמרא בשבועות, דף ל, ב, פסוק זה הוא המקור לחובה לדון לכף זכות. הרמב"ם אף מציין דרשה זו בספר המצוות, עשה קעז.

תכונותיו יורו על היותו מעשה רע, ואין להכריע בו שהוא מעשה טוב אלא בדוחק רב מאד ובאפשרות רחוקה - צריך לפרש אותו כטוב, הואיל ויש צד אפשרות להיותו טוב, ואין מותר לחושדו, ועל זה יאמרו: "כל החושד כשרים לוקה בגופו". וכן אם היה רשע ונתפרסמו מעשיו, ואחר כך ראינוהו עושה מעשה שראיותיו כולן מורות שהוא טוב, ובו צד אפשרות רחוקה מאד לרע - צריך להשמר ממנו, ולא להאמין בו טוב, הואיל ויש בו אפשרות לרע, אמר: "כי יחנן קולו אל תאמן בו, כי שבע תועבות בליבו" (משלי כו, כה). ואם היה בלתי ידוע, והמעשה נוטה אל אחד משני הקצוות - צריך בדרך המעלה שידון לכף זכות, איזה משני הקצוות שתהיה.

פירוש המשניות לרמב"ם, אבות א, ו

דברים אלה של הרמב"ם מנסחים את גדר החיוב של המצוה לדון לכף זכות. הרמב"ם מחלק את הדין לשלוש אפשרויות - באם העומד לפניך מוחזק לצדיק, באם הוא מוחזק לרשע, ובאם אין איזושהי 'מוחזקות' לגביו כי הוא אינו ידוע לך. מי שצדיק - אפילו מעשים הנוטים לפרשנות השלילית יש לדון אותו לכף זכות ו"להכריע בו שהוא מעשה טוב"; מי שלא ידוע, החובה להטותו לכף זכות קיימת רק במקרה ששתי הפרשנויות שקולות מבחינה רציונאלית; ומי שרשע, אין חובה להאמין לפרשנות החיובית אפילו כשהיא יותר סבירה מהפרשנות המפליה. בכך הרמב"ם קובע שמצוות הדינה לכף זכות אינה מהווה שיקול יחיד בהכרעה פרשנית לגבי טיב מעשה הזולת, אלא גורם שדוחף קלות לצד הטוב במסגרת השיקול הרציונאלי. אין כל מצב בו אנו נאלצים לכפות על שכלנו פרשנות בלתי-מסתברת; החובה לדון לכף זכות אף כשזה מנוגד לפרשנות הסבירה של המעשה קיימת רק לגבי צדיק, וזאת מכיוון שעובדת היותו צדיק היא עצמה סיבה רציונאלית לבחור בפרשנות החיובית. בקצרה, מצוות דינה לכף זכות אינה פועלת בחלל ריק אלא בתוך מסגרת של שיקולים רציונאליים של סבירות.

הגדרה זו של הרמב"ם מדגישה דווקא את הפן הרציונאלי שעומד בבסיס המצווה לדון לקו זכות. ביסודו של דבר, מדובר בסיטואציה של ספק, של ואקום תבונתי; ניתן לומר כך וניתן לומר כך, ואין ראייה חותכת לאף כיוון. קיים חלל במרחב הטענות שאנו רגילים להשתמש בהם כדי לקבוע את המציאות, ובתוך החלל הזה - שממוקד בשיפוט שלנו את הכוונה הנסתרת שהניעה את הזולת לעשות את מעשהו - אנו צריכים לנווט ולקבוע כיוון. מה הערך של ההוראה הזו, לדון לכף זכות? האם היא מלמדת אותנו שאם נדון לכף זכות סביר יותר שנקלע אל האמת הבלתי-ידועה-מבחינתנו, האמת האובייקטיבית כפי שהיא לעצמה? האם זו אמירה על המציאות, האם זו 'חזקת כשרות' כפי שיש חזקות מציאותיות?

מדובר פה כמובן במקרה קלאסי של מה שכיניתי למעלה 'השלמה', כלומר הכנסה של גורם לא-רציונאלי בתוך המערך הקוגניטיבי (הכרתי) של תפיסת המציאות. 'הוי דן את כל האדם לכף זכות' איננה אמירה שמספקת לנו תוכן אינפורמטיבי, אלא הוראה מוסרית הממוקדת בפסיכולוגיה שלנו עצמנו. לכאורה, אם הסיטואציה היא אכן של ספק ואפילו של ספק שקול - למה בכלל להכריע? למה לא לקבוע שלא לדון את חברנו כלל? הסיבה היא שחללים הכרתיים לא נותרים בריקנותם; אנחנו ממלאים אותם בעל כרחנו בתכנים כלשהם, ומתוך מילוי זה נוצרת תפיסת מציאות מסוימת שמניעה את המחשבות ואת הרגשות שלנו לאורה. אמירה כמו "אל תדון את חברך בכלל" יכולה אמנם להיאמר, וגם תהיה לה השפעה של הרחבת הספק בלבנו לגבי טיב התנהגות האחר; אבל בסופו של דבר בלבנו פנימה יתקבע איזה ציור ספציפי של האחר, ושל השיפוט שלנו אותו, וציר זה - גם אם נתכחש לו, וגם אם נבין באמת את מסופקותו - תהיה לו השלכה על יחסנו הרגשי אליו אותו אחר.

אשר על כן, אנו מתבקשים לצעוד צעד קוגניטיבי מודע ולדון לכף זכות. בשלב הראשון אנחנו לוקחים את הסיטואציה הנתונה ומבינים שבאמת מדובר כאן בספק - "האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב". מעשים של הזולת הם תמיד סתומים באופן מהותי; גם אם נראה לך שיש פרשנות חד משמעית, עצור רגע, השהה את הפרשנות שלך והפרד אותה מהמעשה עצמו, ועתה בחן שנית אם באמת זוהי הדרך היחידה לפרשן. המודעות לכך שאנחנו רגילים למלא את החלל ההכרתי בפרשנות, ושהפרשנות הזו מונעת פעמים רבות ממקומות

אמוציונאליים נמוכים יותר שלנו, היא בעצמה מרחיבה את החלל הזה ומשאירה אותו כחלל ריק. קודם כל, אני באמת לא יודע. בשלב השני אנו נכנסים אל תוך החלל ההכרתי, ובוחרים במה למלא אותו. כיוון שהנתונים האמפיריים לא מהווים ראיה חותכת לכאן או לכאן, הרי שבהכרח מוטל עלינו להכניס שיקול מסוג אחר, שיקול שהוא שרירותי ביחס לחישוב הלוגי-רציונאלי, ולהשלים באמצעותו את תפיסת המציאות. כיוון שכך, הרי שההוראה התורנית "לדון לכף זכות" מכריעה – אנו נשלים את ההכרה במה שיהיה טוב מבחינה מוסרית להאמין בו. עולם בו כל אדם משתדל לראות ולשפוט את חברו בעין חיובית – בגבולות הסבירות והזהירות הנדרשות – הוא עולם שטוב יותר לחיות בו.

הרעיון כאן מזכיר ביטוי הקיים בשפה השגורה – "תהנה מהספק". אנו מכירים מחיינו שיש מקומות בהם הצו התבוני לא כופה עלינו באופן מוכרח מסקנה מסוימת, ואנחנו 'מנצלים' את החירות הנוצרת מהריק האינפורמטיבי הזה כדי לנטות אל המסקנה המועדפת לנו, המסקנה שנגזרותה נוחות לנו יותר מהמסקנה החלופית. זוהי באמת אמירה דומה, אלא שיש כאן שני הבדלים חשובים. ההבדל הראשון נעוץ בכך שעבודת לימוד הזכות איננה עבודה שקיימת רק במקום בו אני נתקל באופן טבעי בספק גמור. לא מדובר רק בצורת התמודדות עם ספק שנקרה לדרכי ואני חווה אותו כספק; החובה לדון לקו זכות, כפי שראינו, גם דוחפת את עצמה כדי להשפיע על עצם ההכרעה אם מדובר בספק או לא. היא קוראת לנו לצעוד צעד אחורה בשיפוט שלנו, להרחיב מתוך בחירה את הריק הקיים בתפיסת המציאות, להטיל ספק בצירור הראשוני שלנו. זה אמנם נראה כך וכך, אבל רגע – אולי אתה משלים ידע באופן לא הגון ולא נכון? אולי אתה מוטה לשלילה ובעצם המציאות רחוקה יותר מהשגתך ממה שנדמה לך? האמנם הנתונים האמפיריים שברשותך מספיקים כדי לאמת לגמרי את גזר דינך? ההבדל השני הוא בהגדרה של קטגוריית ההעדפה, דהיינו לאיזה כוח מניע פנימי אנו נותנים את הרשות לדחות אל המסקנה המבוקשת לו. הרעיון שאני מציג פה בשם המצווה לדון לקו זכות מעניק את החירות הזו לא לרצון בעלמא, ובוודאי לא לנוחות, אלא דווקא לרצון המוסרי – אנו נכריע את תפיסת-המציאות (במציאויות המסופקות) לאור השאלה איזו תפיסת-מציאות תעשה אותנו לאנשים טובים יותר ואת העולם למקום טוב יותר.

ג. הכל לטובה

התפיסה האופטימית מופיעה בחז"ל בשתי מימרות מרכזיות. הראשונה עוסקת בנחום איש גמזו – "דכל (מילתא) דהוה סלקא ליה אמר גם זו לטובה" (סנהדרין קח, ב; תענית כא, א). המימרה השנייה, של ר' עקיבא, היא הוראה למעשה – "לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד" (ברכות ס, ב). אמנם ניתן לטעון כי יש הבדלי דגשים בין שתי המימרות, אך מפרשים שונים כבר קישרו בין השתיים וטענו שמסרם הרוחני אחד.² המסר הוא מעין עיקרון או הנחת יסוד פרשנית, לפיה יש לקרוא את המעשים המתארכים במציאות כטובים במהותם. איזו משמעות יש לקביעה זו? איך מאורעות שנראים לנו רעים יכולים לשנות את פניהם בעינינו ולהיחשב כ'טובים'?

לשאלה זו הציעו תשובות שונות. המשותף לכולם הוא, שיש פער בין מה שהאדם יודע על מה שקורה, לבין המשמעות האמיתית של מה שקורה, שמתבארת לפי התוצאות – הגלויות והנסתרות – של אותו מקרה. בין אם זה פריעת העונש המתרחשת בשעת הייסורין, בין אם זה טוב תועלתי ממשי שיתגלה בעוד זמן קצר כמסובב ישיר של המקרה, ובין אם מדובר על סיבות עלומות אשר מקדמות את העולם אל גאולתו ורק הפרספקטיבה הא-להית יכולה להציע פשר לאירועים – ברור שמדובר על משהו שנמצא כרגע מחוץ לטווח הידיעה האנושי. אדם שנתקל במציאות רעה וקשה צריך להאמין כי הרע שבמציאות הוא רק רע מנקודת המבט המצומצמת בה האדם

2. ראה את דברי המהרש"א להלן.

מצוי כעת, ושכפרספקטיבה רחבה ואמיתית יותר למעשה מדובר במקרה טוב. אין, בעצם, רע אמיתי בעולם, אלא רק מנקודות מבט יחסיות, זמניות ומוגבלות.

על מה מתבססת אמירה זו? ניתן היה לומר, בפשטות, שההוראה לראות בכל מקרה שקורה מאורע חיובי וטוב במהותו נשענת על הנחות יסוד תיאולוגיות. "אין דבר רע יורד מלמעלה"³; מתוך תפיסתנו שה' הוא טוב במהותו, ושרצונו ההטבה המושלמת לזולתו, נגזר באופן די הכרחי שכל מעשיו לטובה במובן תכליתי כלשהו, גם אם הטוב הזה איננו נגיש לעיני בשר ודם כיום. ואכן, יש הוגים שהלכו בכיוון זה וטענו באופן קטגורי כי כל הרע המופיע בעולם הוא רק רע למראית עין, אך הוא טוב "באתכסיה"⁴. ברם, באופן די מפתיע, אנו מוצאים פרשנים שהלכו בכיוון שונה⁵:

וירגיל פיו לומר "גם זו לטובה", או "כל מה דעביד רחמנא לטב עביד", כי יש כמה רעות אשר סופן טובות... לכן ישמח האדם ביסורים ובשאר נזקים שיהיו לו, כי אינו יודע מה טובה עתידה להיות לו מהם.

אורחות צדיקים, שער השמחה

גם זו לטובה כו'. כה"ג אמרי' פרק הרואה דלעולם יהא אדם רגיל לומר כל מה דעבדין מן שמיא לטב הוא ומייתי ליה התם מקראי, ור"ל גם זה שנראה בעיני אדם לרעה הוא בא, אפשר דמן שמים עבדין ליה לטב, והתם מייתי עובדא דר' עקיבא בהכי. מהרש"א, חידושי אגדות, תענית כא, א

כמו שאומרים חכמים ברוב עניניהם כל מה דעביד משמיא לטב, וזה דבר מושכל אצל הנבונים אע"פ שלא הזהירה עליו תורה, לפי שהרבה דברים נחשבים לרע בתחלתם וסופם מביאים טובה גדולה, והרבה דברים נחשבים בראשיתם טוב ויהיה בסופם רע מאד ולכן אין ראוי לנבון להצטער בבוא צרה גדולה וגזירה הרת סכנה, לפי שאינו יודע התכלית.

פירוש המשניות לרמב"ם, ברכות ט, ה

אם הם היו מבינים את ההוראה כנשענת על וודאות דוגמטית בעיקרי אמונה, קשה להסביר מדוע אנו מוצאים בדבריהם לשון של אפשרות ושל ספק⁶. נראה אפוא שלשיטתם, האמירה שיש להתרגל לומר "גם זו לטובה" איננה מתבססת על מוצקות של הכרה, אלא דווקא על העדרה, דווקא על חוסר הידיעה. כפי שאנו למדים מהסיפור על רבי עקיבא⁷, לפעמים מאורע שנראה לנו רע וחסר-פשר מתברר כסיבה להצלחה או הטבה אחרת

3. בראשית רבה (וילנא) וירא, פר' נא, ג.

4. ראה את דברי קדושת לוי, תולדות, ד"ה 'ונבאר': "כי כל מה דעביד רחמנא לטב עביד (ברכות ס, ב), הגם שבעיני האדם דומה שדבר זה הוא רע לו, אמנם באמת אינו כן... נמצא כשהקב"ה נותן כח למדת הדין לענוש את האדם, כפי מה שאנו רואין בהתגלות הוא נותן כח להמקטרג לענוש, אמנם באמת באתכסיה הוא טובה, כי כל מה דעביד רחמנא לטב עביד".

5. ההדגשות – שלי.

6. ראה גם דבריו של המהרש"א בחידושי אגדות על ברכות ס, ב: "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא. בתרווייהו כתיב שם ה' שהוא רחמים דבמדת פורענות נמי שאדם חושב כן אפשר דעביד רחמנא לטב כדלקמן בעובדא דר' עקיבא דמייתי עליה...". ניתן להניח אפוא כי לשון הספק איננו מקרי, אלא עקבי ומכוון.

7. "רבי עקיבא היה מהלך בדרך. הגיע לאותה עיר, בקש מלון ולא נתנו לו. אמר: כל מה שעשה ה' לטובה. הלך ולן בשדה, והיו עמו תרנגול, חמור ונר. באה הרוח וכבתה את הנר; בא החתול ואכל את התרנגול; בא האריה ואכל את החמור. אמר: כל מה שעשה ה' לטובה. בו בלילה בא גייס ושבה את העיר. אמר להם: וכי לא אמרתי לכם כל מה שעושה הקב"ה הכל לטובה?" (ברכות ס, ב – בתרגום הרב שטיינזלץ)

כלשהי. אבל, יש לשים לב – לפעמים. אין הבטחה שבאמת נזכה לראות בטובה העתידה להיות מהיסורים, אלא אפשרות – אפשרות שחשוב לקחת לתשומת לבנו, אך עדיין אפשרות.⁸ רבי עקיבא לא בא ללמדנו על טבע המציאות, אלא להורותנו הוראה מוסרית-נורמטיבית – "לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד". אין כאן חידוש של נתונים ריאליים; כולנו יודעים, ביסודו של דבר, כי יש סבירות מסוימת שדבר שנראה רע יגרום לטוב באופן מפתיע ובלתי-ניתן-לצפייה. רבי עקיבא רוצה לומר לנו להשתמש בחוסר הודאות, אפילו הקלוש לכאורה, לגבי פרשנות טיב המציאות שאנו עומדים נכחה, ולהישען על האופציה האופטימית, לתת אמון בה, להרחיב את הממשות של אפשרותה.

ניתן לראות שהעיקרון העומד בבסיס הגישה האופטימית המוצגת בדברים אלו, זהה לעיקרון אותו זיהינו לעיל במצוה לדון לכף זכות.⁹ ישנו חלל-ריק הכרחי (המניעים הפנימיים של הזולת או התגלגלות המאורעות של העתיד); האדם נדרש 'לנצל' את החלל, את חוסר הודאות שבידיעה, בשביל להכניס אליו תכנים שתועלתם המוסרית-רוחנית גדולה יותר מתכנים אחרים העלולים למלא את אותו חלל. מובן שתכנים אלה אינם מתקבלים להיות מקשה אחת עם שאר סוגי הידיעות, אלא נשארים מעין "ידיעות מסדר שני" – ידיעות שההתייחסות אליהן היא רכה ובלתי מחייבת, כיוון שאין בהן את אותה רמת-וודאות של שאר הידיעות שלנו על העולם. אני לא יודע שמתוך הרע הזה יבוא בסוף טוב; אני משער, אני בוחר להאמין שזה ייתכן, אני הופך את האופציה הזו לממשית בעיניי, ממשית יותר משאר האופציות הבלתי-ודאיות. כך אנו מגלים שהמשקעות הנפשית בהשערה או בהאמנה כלשהי איננה חייבת להיות תואמת את השווי הסטטיסטי שלה; יש לנו טווח של חופש בחירה.

ד. אופטימיות כתפיסת עולם פילוסופית

בשלב זה אני מעוניין לקחת את העיקרון אותו מצאנו בעולמה המוסרי של היהדות ולהשליך אותו אל תוך עולם הפילוסופיה הכללית. בעולם הפילוסופי, מבין כל אותם עימותים גדולים בין גישות הפוכות-מתנגדות לפיהם ניתן לקטלג את השיטות הפילוסופיות, אנו מוצאים את המחלוקת בין תפיסת העולם האופטימית לזו הפסימית. האם העולם בכללותו הוא טוב? האם הוא הולך לקראת שיפור ותיקון? או שמא העולם בכללותו רע ומעוות? שמא הוא איננו צועד לשום כיוון, וכל היצורים שבו מיטלטלים בזמן קיומם מצד לצד בסבל חסר-פשר ונעדר-תכלית?

הכלים באמצעותם התווכחו בעלי התפיסות המנוגדות הללו היו בעיקר ניתוחים של המציאות: ניסיון לאסוף את כל העובדות בעולם ולראות לאן הן מובילות ומה העיקר בהן; ניסיון לגזור את טבע העולם מתוך טבע הבורא שמוכרח להיות לו; ניסיון להשחיר את החוויה הקיומית הבסיסית או ניסיון לצבוע את העובדות העולמיות בצבע ורוד ומתקתק; וכן הלאה. עם חלוף הזמן, הצטברות הטענות לכאן ולכאן גרמה לשחיקת כוחן של כל

8. האם מפרשים אלו לא יסכימו לעיקרון התיאולוגי שה' הוא טוב ועל כן בהכרח כל מה שהוא עושה זה לטובה? האם יש סיבה לא להאמין בכך? נראה לי שהתשובה לכך היא קודם כל בבעייתיות של הגדרת ה' כטוב. במובן ידוע, כל הגדרה של א-להים, כל הצמדה שלו לשם תואר בשפה האנושית, היא בהכרח הנמכה שלו ועל כן גם היא אמירה לא נכונה, משוללת. הפער בינינו לבין הקב"ה מכריח אותנו לומר שטובו של ה' אינו זהה למובן שאנו מיחסים לו (למרות שאף על פי כן עלינו לייחס לו את הטוב הזה). כך גם ביחס למעשיו של הקב"ה – אמנם ניתן לקרוא להם כ"טובים" בהכרח, אך לא בטוח שהפרספקטיבה האנושית אי פעם תגיע למיצוי המשמעות של אותו 'טוב' במושגי ה'טוב' שלה. במילים אחרות: לא בטוח שהאמירה "כל מעשי ה' הם לטובה" תהיה אי פעם נכונה במובן האנושי; ייתכן שמנקודת המבט המצומצמת שלנו הרע יישאר כרע לעולם, בלי שניתן יהיה לתרגם את משמעותו ל'טוב' במובן שאנו מיחסים ל'טוב'. אשר על כן, ייתכן שלדעת פרשנים אלה אין לומר משפט כזה ואין לבטא הבטחה כזו.

9. לשם הקיצור, מכאן ואילך נקרא לעיקרון זה "עקרון ההשלמה הרצויה".

הטענות באשר הן. התחושה היא שתהיה זו תמימות להאמין כי ניתן להכריע את השאלה האופטימית-פסימית מכח ראיות שונות הלקוחות מהעולם המציאותי ומההתרחשויות שקורות בו.¹⁰

תמיד כשעמדתי אל מול הדילמה החיונית הזו, אל מול ההכרעה היסודית כל כך לגבי איך לתפוש את העולם, הרגשתי כי הרצון שלי מושך אותי לכיוון מסוים. ברור מאלי שכולנו נעדיף לחיות בעולם שאנו רואים כטוב וכמתקדם, כבעל כיוון ותכלית. ברם, עצם העובדה שהרצון מושך אותי לאחד משני הכיוונים, לא היוותה עבורי כל פתרון לבעיה. מה עניין הרצון לשכל? אכן, היה טוב יותר אם העולם היה בכללותו הולך ומאיר, הולך וטוב, אבל מה עניין הטוב לאמיתי?

אמנם, יש הוגים שטענו שאין משמעות המושג 'אמת' אלא 'מה שטוב' להאמין בו.¹¹ אבל לצורך טיעוני כאן, אינני מרגיש צורך ללכת כל כך רחוק ולטעון לתורת 'אמת' מחודשת. אינני מחפש את ההכרעה הפילוסופית הניצחת, וגם אני לא מרגיש שיש בידי את הכלים כדי לתת אותה – לא עבור העולם, וגם לא עבור עצמי. תחושתי, במצבים רבים בהם אני ניצב מול ויכוח של ענקים, של אנשים חכמים ממני בהרבה, היא שאני לא מחויב להיכנס לעובי הקורה; לא כל אחד חייב להיות פילוסוף ברמה מקצועית וללמוד להכיר את כל הטיעונים ואת כל טיעוני הנגד. המחויבות שלי לחיפוש האמת – כמו המחויבות לכל ערך ספציפי – היא מידתית¹²; אני אשתדל להבין ולדון כמיטב שכלי, אך לא תמיד תיפול בי הכרעה ודאית, וגם הגיוני שכך יהיה. בדבריי כאן אני מתכוון לפנות אל ההדיוטות הפילוסופיים – כמותי – שצריכים בסופו של דבר להכריע איזו תפיסה מתפוסת העולם מחלחלת אל תוך עולמם הפנימי ומעצבתו.

לאור התבונה הבסיסית שהצעתי בפרקים הקודמים, במקומות בהם הידיעה הודאית היא בלתי-שלימה, יהיה זה לגיטימי ואף רצוי להכניס אלמנט משוער, מסופק, לתפיסת העולם, במטרה מוסרית של עשיית החיים לטובים יותר ותיקונו של העולם. נישען על ההנחה שגם האמפריציסטים-פסימיסטים וגם האופטימיסטים-רציונליסטים מצאו דרך טובה לארגן את סך הידע שלנו באופנים מוצלחים; נניח גם שלאף אחת משתי הקבוצות אין איזו דרך חד-משמעית לכפות את האמת בה היא מחזיקה על האחרת; באיזה מצב, אפוא, זה משאיר אותנו? נראה לי שיהיה לגיטימי להתחסס לשאלה זו, במובן מסוים, באותו אופן כמו אל סוגיית לדון לכף זכות. אני בוחר להביט בעולם בעין חיובית. ההסתכלות האופטימית מעוררת בנו כוחות של תקווה ושל רצון, של שלוה פנימית ושל מוטיבציה מוסרית. המשמעות המיידית והחשובה ביותר של תפיסה פסימית של המציאות, הרבה לפני והרבה מעבר לניתוח מסוים של העובדות המדעיות או פרשנות כזו או אחרת של מהלך ההיסטוריה, היא בזיקה הנפשית אל המציאות ובמעמד הנפשי שלנו כלפי העשייה המוסרית. ההסתכלות פסימית מדכאת אותנו, מחלישה את רצוננו להתאמץ ולעמול למען הכלל ולמען העתיד. היא מטביעה בנו את הרצונות הפרטיים, האנוכיים והגופניים, ומרופפת את אלה המכוונים לאיזה טובה עתידית קולקטיבית. מה, אם כן, יכולה להיות הסיבה לבחור להאמין בה?

10. אכן, היו שרצו להעמיד את הויכוח על האופטימיזם והפסימיזם על נקודת המוצא ההכרתית, קרי – על השאלה האפיסטמולוגית. במישור זה נחלק העולם לאמפריציסטים ולרציונאליסטים: האמפריציסטים טוענים כי המקור הלגיטימי היחיד לידע האנושי הוא הניסיון העובדתי, האמפירי, זה המתקבל מהחושים. לעומתם הרציונאליסטים מנסים לבסס את בניין הידע האנושי על יסודות מופשטים, תבוניים, שלא ניתן להסתפק בהם, ומתוכם לארגן את הניסיון האמפירי בתבניות הגיוניות. נטענה טענה כי אופטימיסטים הם לרוב רציונאליסטים, ואילו פסימיסטים נוטים להיות אמפריציסטים.

11. בניגוד לתפיסה הטוענת שטענה 'אמיתית' היא שיקוף או תעתיק מילולי של המציאות כפי שהיא. ראה ויליאם ג'יימס, פרגמטיזם, הרצאה שניה, בעיקר עמ' 84-83. חובה לציין כי ההגדרה הזו מוגבלת אצלו, שכן כל אמת ש"טוב להאמין בה" (או: "מן הראוי להאמין בה") מחויבת גם להסתדר באופן המניח את הדעת עם שאר האמיתות ש"טוב להאמין בהם", כמו הניסיון האמפירי והדרכים המדעיות היעילות ביותר לארגן את נתוניו. עייין שם.

12. נקודה זו תחזור ותורחב בהמשך המאמר.

יש לשים לב לפסיעה הנוספת שצעדנו. בשלב הראשון, בעיסוק ב"בצדק תשפוט עמיתך" וב"כל דעביד רחמנא לטב עביד", ביקשתי לטעון כי במקום בו יש ספק מציאותי, בו יש חלל ריק בהכרה שלנו את המצב, ניתן ורצוי להכניס תוכן ידיעתי מסוים, שעל אף שהוא מסופק יש לו השלכות קיומיות ומוסריות חיוביות ולכן כדאי לנטות כלפי האמון בו, גם אם לא ברמה מלאה של וודאות. כמובן שלא נאחז בהאמנה הזו באופן 'קשה' ודוגמטי. אם נדון מישור לכף זכות, ולאחר מכן המציאות תלמד שוב ושוב שמעשיו לרעה וכוונותיו לרעה, לא נמשיך להאמין באותה אמונה בה החזקנו קודם לגבי אותו אדם. השיפוט שלנו לטובה נותר מותנה; המציאות יכולה לגרום לעמדתנו לשינוי. כך שבעצם מדובר בהאמנה זמנית – כיוון שהידע המציאותי חסר לעת עתה, נשלים אותו מכח המישור המוסרי של "מה שיהיה טוב להאמין בו", וממילא נציב את הידע שהשלמנו במעמד נחות מבחינה קוגניטיבית. אך בסוגיית האופטימיות כתפישת עולם כללית, השפעתו של המישור המוסרי מכה שורשים, והיא נעשית חלק קריטי ממערך האמונות והדעות שלנו, שכן אף עובדה חדשה ואף ניסיון אמפירי נוסף לא אמורים ולא עתידים להזיז, ככל הנראה, את עמדתנו הפילוסופית לגבי טיב המציאות. אם בחרנו להיות אופטימיסטים, כנראה נישאר כך, בלי שאיזשהו ידע אמפירי יוכל לבוא בהמשך ולאשש או להפריך את עמדתנו. במילים אחרות, ברגע שאנו מחילים את "עקרון ההשלמה הרצויה" – דהיינו, השלמת הידע באמצעות ההאמנה הרצויה לנו מבחינה מוסרית-קיומית – על השטח המטאפיזי, הוא נעשה עיקרון רדיקלי הרבה יותר.

ה. ודאות, ספקנות, ומה שביניהן

דאָה גופטָה חיה כל חייה בכפר ליד ג'ייסלִמֶר במדבר רג'סטאן. יום אחד ב-1822, כשבישלה ארוחת ערב, הבחינה פתאום בתנועה. היא נשאה את מבטה וגילתה שכן דודה, מְהוּוּיר, חזר מהנסיעה שאליה יצא שנתיים לפני כן. נראה שבראותו טובה ובארוחת ערב הוא סיפר להם על הרפתקאותיו. הוא סיפר על שודדים, על חיות פרא, על הרים אדירים ועל מראות והרפתקאות נפלאים אחרים. אבל מה שהדהים את דארה באמת היה טענתו שהוא ראה משהו שמכונה "קרח".

"הגעתי לאזורים שבהם היה קר עד כדי כך, שהמים חדלו לזרום ויצרו גוש מוצק ושקוף", סיפר מהוויר. "מה שמדהים עוד יותר הוא, שאין שלב ביניים שבו הנוזל מתעבה. המים שזורמים בחופשיות חמים רק במעט מאלה שכבר התקשו".

דארה לא רצתה להלבין את פניו של בן דודה ברבים, אבל היא לא האמינה לו. מה שאמר סתר את ניסיונה. היא לא האמינה לנוסעים שסיפרו לה על דרקונים יורקי אש, וגם לא היתה מוכנה להאמין לשטויות האלה על הקרח. היא חשבה בצדק, שהיא נבונה מדי מכדי להאמין לזה.

[על-פי: פרק 10, "על הניסים", מתוך מסה על ההבנה האנושית מאת דייוויד יום.]

הבנק טעה לטובתך,¹³ עמ' 19

האם דאָה קולעת לאמת? מובן שלא – אנו הרי מכירים מניסיונו האישי את קיומו של הקרח כדבר ממשי מאין כמוהו. ברם, האם דארה צודקת? כלומר, האם היא התנהגה באופן נכון וצודק כאשר היא סירבה להאמין לסיפוריו של בן דודה על הקרח? למיטב ניסיון החיים שלה, שאף הוא לא מועט, תופעה זו של הפיכת מים

13. ג'וליאן בגיני, הבנק טעה לטובתך – ועוד תשעים ותשעה ניסויי חשיבה, הוצאת דביר, אור יהודה 2009.

למוצק שקוף, או תופעה דומה לה, מעולם לא התרחשה, ולכן גם רמת הסבירות של הטענה הינה כבלתי מתקבלת על הדעת. האם בשל סיפור בודד של אדם שהלך לטיול במקומות רחוקים – מציאות עליה ניסיון החיים מורה שנולדים ממנה כל מיני סיפורי הבלים ומיתוסים דימיוניים – היתה צריכה דארה להטיל ספק במערכת האמונות המדעית שלה?

נראה כי גם התשובה לשאלה זו שלילית. ברור לכל כי כל טענה חדשה שמועלית כנגדנו, כל מסקנה מחודשת הנדחפת מכח ניסיון חדש, אם אינה עולה בקנה אחד עם האמיתות והדעות בהן אנו מחזיקים בהווה, צריכה להיבחן באופן קפדני ומיושב לפני אימוצה, גם אם היא כשלעצמה משכנעת. האמיתות שלנו חייבות להתאים זו לזו. הן מסודרות כולן במערכת אחת צפופה, בה קשה לסבול סתירות ולוגיות ודיסהרמוניה. כל תהליך הכרתי בו הנדבק או הידע החדש שאני מוסיף איננו זורם בהרמוניה מספקת עם המערכת האדירה של דעותיי וידיעותיי בהווה, הוא תהליך בו מתבצע שיקול דעת. אני מעמיד את ערך הסבירות והמאומתות¹⁴ של אמיתותיי עד להווה מול ערך הסבירות והמאומתות של האמת החדשה שנוספה, ואז פונה לרכך, לפרש ולהגמיש את אחד משני הצדדים או את שניהם על מנת שיתאימו באופן המניח את הדעת – הצד בעל הערך המועט והחלש יותר יותאם אל זה בעל הערך הרב והחזק.

כאשר תוצאות ההשוואה הזו הינן חד-משמעיות ומוחצות, שיקול הדעת מתבצע באופן אוטומטי, כלומר ללא מחשבה רפלקסיבית אודותיה וללא יכולת תמרון והכרעה בחירתית. אם משהו ברחוב יצעק שארה"ב לא קיימת, אנו נפרש את האינפורמציה הזו בכך שהאדם הזה משוגע, ולא נטיל ספק אמיתי בקיומה של ארצות הברית; אם נאכל יוגורט ויהיה לו טעם מוזר וחרגי, אנו נבין כי היוגורט מקולקל (ולא נסיק, למשל, כי החליטו לייצר יוגורט בטעם חדש ולא התריעו על כך); אם נראה קוסם שגורם לחפץ כלשהו לרחף באויר, אנו נסיק כי יש כאן אחיזת עיניים או 'טריק' כלשהו (אף אם אין לנו כל כיוון באשר לשאלה איך עובד ה'טריק') ולא נטיל ספק בקיומו של כח כבידה. בקצרה, אנו ניטה אל השמרנות המחשבתית, אנו נעדיף באופן אוטומטי לשמור על היסודות ועל הכללים של מחשבתנו כמה שיותר ללא שינוי ו'להתאים' אליהם את ההתנסות החריגה הספציפית (או אפילו להדחיקה).

ברם, לעיתים מתעוררת מחשבה חדשה או קבוצת מחשבות שעוד לא מצאה את מקומה ואת יישובה בסך הכול של מצבור האמונות והדעות, וקמה כנגד קבוצת-מחשבות אחרת, ישנה ומושרשת, המתנגדת וסותרת אותה, כאשר לשתי הצדדים יש 'משקל' בסדר גודל דומה. במקרה כזה הספק שמתעורר בלב האדם הוא משמעותי מספיק כדי ליטול את תשומת לבו, ולפתח בו מודעות לכך שיש לו ספק. מתוך כך הוא מחפש דרכים באמצעותם הוא יתגבר על ספק זה. הוא מניע את האדם לחשוב, לברר ולחקור, כדי להשיג עוד מידע ועוד מחשבות-מאומתות בעזרתם יכריע את הכף. אם האדם בר-מזל, הוא מרגיש בשלב כלשהו שהוא הגיע להכרעה תבונית המניחה את דעתו, ומכאן ואילך הוא עוזב – פחות או יותר – את העיסוק המחשבתי בנושא, לפחות לזמן כלשהו. אבל מה אם המסקנה השכלית הנחרצת מתמהמהת מלבוא? מה אם נקודת הספק מסרבת לחלוף, וככל הנראה גם אינה בת חלוף?

בפרק הקודם עסקתי במקומות נפשיים בהם הדילמה המטאפיזית-פילוסופית נותרת – לפחות בתוך העולם המחשבתי האישי שלנו – ללא הכרעה שכלית, ואילו החיים דורשים נקיטת עמדה. הצעתי כי ניתן להוסיף כשיקול – מבלי לבטל את חשיבות השיקולים הרציונאליים האחרים – עיקרון של 'השלמה רצויה', על פיו אני בוחן מה יהיה הרווח המוסרי והרוחני של כל אחת מהאפשרויות ומעניק עדיפות לבעלת הערך הגבוהה.

בפרק זה אני מעוניין להתייחס למקרה שונה במקצת: מציאות בה ישנה סוגיה פילוסופית שהכרעתי בה זה מכבר – באמצעים שכליים כאלה ואחרים – ואילו המחשבות החדשות שלי קוראות ומציעות לי לפתוח את ההכרעה שלי, את האמונה שלי, לבחינה מחודשת. במילים אחרות, אני מעוניין לבחון את "עקרון ההשלמה הרצויה"

14. במושג "מאומתות" אני מתכוון לשאלה עד כמה אימתתי ואישתי את האמיתות המדוברות, כלומר עד כמה הוכחתי אותם או העמדתי אותם במבחן המציאות בהצלחה.

במישור הדילמה האם להטיל ספק. לא נוחות החיים וזרימתם גורמים לי להתלבט בשאלה, אלא השכל שלי, שדוחק בי להכיר בכך שקיימת אפשרות אחרת לתפוס את הדברים, אפשרות שיכולה להתברר כאמיתית יותר. אני חי באופן מסודר, בריא, יעיל ושבע-רצון עם תפיסותי הקיימות, ועם זאת המחשבה שלי מציפה אותי בהתחבטות ובספקנות – אולי אין הדבר כך, אולי אני טועה, אולי תפיסת עולם אחרת הינה מדויקת ונכונה יותר מזו הנוכחית? יש להדגיש שהדילמה הקיומית בה אני עוסק אינה השאלה "האם התפיסה הזו צודקת או שמא זו צודקת", אלא השאלה האם להכניס את עצמי לפוזיציה הנפשית שבה אני בכלל שואל את השאלה; האם לפתוח את עצמי באופן ממשי לאפשרות מחשבתית אחרת, האם להטיל ספק בחלק ממערך האמונות שלי ולהיות מוכן לארגון-מחדש של המערך, להחלפה של חלק משמעותי ממנו ולשינוי מקיף שלו. לתחושת, בהרבה מהמצבים האלה אנו חשים באופן ממשי איך ההגה בידיים שלנו, איך המחשבה שלנו מחכה להכרעת הרצון שלנו, והיא תיסוב לכאן או לכאן (שמרנות ואמונה מחד וספקנות ותסיסה מאידך) אך ורק על פי הכרעה רצונית-בחירתית זו – ועל כן הדילמה קיימת.

האם בכל זאת היה מן הראוי שדאך תצא מהדוגמות שלה ותיפתח לאופציה מדעית אחרת?

בשורש העניין מצויה הנחת היסוד, כי קיימת חובה מוסרית לחפש את האמת. אם תפיסת עולמי כיום היא שגויה, מוטלת עליי חובה תכופה להתפכח ממנה, למצוא את האמת ולדבוק בה. הנחת היסוד הזו כל כך מוצקה ומוכרחת מבחינתנו, שרובנו לא הקדשנו לה עיון מרובה – זו אקסיומה ברורה מאליה, בסיס ראשוני של מחשבותינו, נקודת מוצא ערכית. כפי שכותב הרמב"ם: "עושה האמת מפני שהוא אמת"¹⁵. האמת היא ערך שאין להסתפק בו ואין לשאול עליו, היא אבן יסוד שאין לה תחליף, וברור לנו שהיא התכלית והמבוקש של כל מאמצינו והתחבטויותינו המחשבתיות, האמוניים המדעיים והפילוסופיים. בכל שטחי הדעת ללא יוצא דופן אנו מחויבים להשיג את האמת, וזוהי חובה הקיימת מעצמה, אובייקטיבית, בלתי-מתפשרת ובלתי-תלויה.

אם נתבונן בעניין, וננסה 'לפרק' או להסביר את האינסטינקט המוסרי הזה שמציב בפנינו חובה לחפש ולהשיג את האמת לאמיתה, נראה כי המניעים הערכיים שלנו לחיפוש האמת מורכבים ממגוון של נימוקים, אשר משחקים תפקיד שונה ברמתו בכל מישור של דעת. במישור המדעי, החיפוש אחר האמת (כלומר אחר תיאוריה מדעית שתסביר, תארגן ותתאם את כל הממצאים האמפיריים הקיימים באופן הטוב ביותר) נובע בעיקר מהיעילות הטכנולוגית – הכרת סדרי הטבע באופן המדויק ביותר יביא למירב התוצאות הטכנולוגיות; במישור של ידיעות היומיום, המטרה היא ביצוע תקין של משימות כדי לאפשר התנהלות אישית ומשפחתית טובה ויעילה; במישור של חברה ופוליטיקה, ידיעת האמת אודות המציאות תאפשר קבלת החלטות נכונה, ונקיטת פעולות שיביאו להטבה למירב אנשי המדינה; במישור של אמונות פילוסופיות, התוצאה הישירה של החזקה בדעות בלתי-נכונות תהיה התנהגות שאינה הולמת את טבע העולם או את טבע האדם, אשר בדרך כלל יש לה תוצאות קשות בחיים הממשיים שלי ושל האנשים הבאים איתי במגע ישיר או עקיף; וכיו"ב. לדוגמה, אם האמת היא שיש א-להים ושהוא יביא בדין את מי שלא ירא ועבד אותו בחייו, אזי מי שלא השיג את האמת הזו יסבול מזעמו של הא-ל כתוצאה מאי-ידיעה זו. ולהיפך: אם האמת היא שאין אלהים ושהדת היא המצאה אנושית, הרי שמי שלא השיג את האמת הזו, ושהינו לכוד באמונה הדתית שלו, סובל במהלך חייו מהגבלות ואיסורים שאין בהם שום צורך. אם נכליל את מסקנתנו, נגיע אפוא לניסוח הבא: אנו מרגישים חובה להגיע אל האמת בגלל השלכות מעשיות ומוסריות. ידיעת האמת – הכוללת הן את החוקים הסיבתיים-טכניים של המציאות והן התווים היותר דקים ומדויקים של טבע הנפש, נטיותיה ותכונותיה, צרכיה וכמיהותיה – היא הישג חיוני לא רק על מנת שנוכל להתנהל באופן תקין, אלא גם על מנת שנוכל להועיל, לעזור ולהיטיב ולא לפגוע ולהרוס.¹⁶

15. הלכות תשובה י, ב.

16. יש להדגיש שבהעמיד את האמת על השלכות מעשיות ומוסריות, לכאורה, אני לא מתייחס למהותה של האמת (כמו בתורת הפרגמטיזם האמריקאי) אלא לשאלת החובה האתית, או בכלל המוטיבציה האנושית, לחפש אחריה.

לאדם מן השורה אין להט המוביל אותו להכריע בין תיאוריות פסיקליות; לסתם אדם החי בישראל, השאלה הפוליטית בה נחלקים הקולות בפרלמנט ביפן אינה רלוונטית והיא לא מעוררת אצלו גירוי אינטלקטואלי. יותר מכך, ודאי שלכל אחד מאתנו כיחידים אין צורך מוסרי לברר כל מיני עובדות ופרשנויות כאלו ואחרות על חיים של מישור שאנחנו לא מכירים. על אף שכל השאלות הללו, וכל השאלות בכלל, הן שאלות שבירורן הוא "בירור האמת", ברור לנו כי אין בעובדות האלו משהו שמשמעותי עבור החיים הממשיים שלנו, עבור המעשים וההחלטות שלנו, ולכן אין בנו כל הרגשת-חובה כלפי בירורן. ברור אפוא כי חובת ידיעת האמת אינה איזושהי חובה 'מטאפיזית', מוחלטת, החיה מכח עצמה, השורה עלינו מתוקף האובייקטיביות והאבסולוטיות של האמת המוחלטת. זוהי חובה בשל השלכותיה על הטוב והרע, על הבחירה הנכונה מול הבחירה השגויה והמזיקה.

נראה לי כי המסקנה הזו, כשהיא מתחדדת ומובנת בתבונה פנימית, יכולה להשליך (בין השאר) על הדילמה הקיומית אותה הצגתי לעיל. במקומות בהם האדם מתלבט – סביב נושאים הנוגעים באופן עמוק לחייו – אם לפתוח את עצמו לספק ולחשיבה מחודשת, או שמא להישאר "בקופסה", אני מאמין כי השאלה צריכה להתרגם לשאלה מוסרית. מה יהיה יותר טוב? מה יהיה מועיל ונכון יותר לחיי שלי, לחיי החברה והעולם, לחיי הסובבים אותי? במבט ראשון נראה שהתרגום הזה לא מועיל כלל, שכן השאלה המוסרית תלויה, כאמור, בשאלת האמת, ועל כן מחייבת את פתירת זו האחרונה לפני שתוכל להגיע לידי יישוב. ברם, בעיקר בשלב הנפשי בו האדם עוד מתלבט אם בכלל להתלבט, בו האדם שוקל את האופציה להיפתח לספק כאופציה שהיא לא הכרחית, כשהספק עוד לא התעורר וקנה שביתה בלבו, והוא יכול לבחור אם להותיר אותו מחוץ לדלת או להכניס את אל הסלון – התרגום לדילמה מוסרית הוא חשוב מאין כמותו, כיוון שהוא חושף את טבעה האמיתי של ההתלבטות. שכן בניגוד לדימיון הראשוני המקובל, האמת אינה מונחתת עליך כחובת-על, והיא אינה מחויבות בלתי-מותנית. היא עומדת בשורה אחת יחד עם הערכים האחרים, שהם סך הכוחות שאמורים להניע אותנו לקראת הכרעותינו, ומהמשא-ומתן והשקלול של כל הערכים יחד אנו אמורים להגיע להחלטותינו. הלכך, בהקשר של הדילמה הספקנית, אני צריך לתרגם את הכל ל"תועלות מוסריות": מה אני 'מפסיד' מבחינה מוסרית אם אני דבק בדרכי באם היא איננה נכונה? במה אני פוגע אם אני מכריע להטיל ספק? מה גודל הרווחים המוסריים שעלולה להניב ההכרעה להטיל ספק ולמצוא את האמת באם אמונתי-בהווה כוזבת, ומה הסיכויים שבאמת אמצא אמת כזו?

רווח והפסד, סיכוי וסיכון – כמו שיקול הדעת בכל צומת בחיים, בין בצומת מעשי לחלוטין ובין בצומת מוסרי עדין ומורכב. כשניגשים כך אל הדילמה, זה אמנם לא עוזר לפתור אותה באופן חד-משמעי ומלא-בטחון, ובטח שזה לא נותן לנו נוסחת-קסם לוגית-מתמטית ליישוב מוחלט שלה, אבל זה כן מעניק לאינטואיציה שלנו כלים רבי-משמעות להתמודד ולשקול את הצדדים באופן מיושב וראוי.¹⁷

1. סוף דבר

על אף שניתן היה להמשיך ולהפליג עם העיקרון שהוצג לשטחים נוספים, רחבים ומרחיקי לכת יותר, אני בוחר לעצור את המאמר בנקודה זו. בדבריי עד כה אני מקווה שהצלחתי להבהיר את מהותו של "עקרון ההשלמה הרצויה", להמחיש את סגולתו ואת יתרונותיו, ולהדגים את המקום שיכול להיות לו בכמה מישורי חשיבה ודיון.

17. בעצם מדובר בהפיכה של דילמת חיפוש-האמת וההיפתחות-לספק לדילמה ככל הדילמות הערכיות-מוסריות. לדילמות אלו האחרונות אנו רגילים בכל מרחבי חיינו הבוגרים, והכלים שלנו להכריע בהן אינם יותר מאשר האינטואיציה המחודדת והשכל הישר שלנו. ברגע שתופסים גם את חיפוש האמת כערך לצד כל הערכים, הדילמה 'משנה-צורה' ונעשית דילמה ערכית-מוסרית רגילה, בה שוקלים ערכים סיכויים וסיכונים אלו מול אלו ופשוט מחליטים.

מכאן ואילך נותר הדבר כגירוי מחשבתי להרהורי של כל אחד ואחד, ואני מקווה שכל אחד יבחן בעצמו איזה מקום הוא חושב שראוי לתת לעיקרון זה, ומה גבולותיו.

אסכם אפוא את מהלך המאמר. ביסודו של מאמר זה עומדת ההנחה שבהרכבה סוגיות ומישורי דעת, דרכי הידיעה הרציונאליים הרגילים אינם 'חותמים' וסוגרים לגמרי את טווח אפשרויות ההאמנה. נותרים רווחים, פערים הכרתיים מסוימים – שבמישור האנליטי הטהור מוגדרים כ'ספקות' – אותם אנו משלימים מכח שיקולים שהם מעבר לשדה הלוגי-אמפירי בלבד. בהקשר של מקומות אלו הצענו סוג-שיקול שקראנו לו "עקרון ההשלמה הרצויה". לפי סוג-שיקול זה, אנו עומדים באופן שקוף ומודע מול האפשרויות הקוגניטיביות השונות הקיימות אל מולנו (או: בנו), ובוחנים את אלה בחינה תוצאתית: איזה האמנה או 'השלמה' הכרתית תפיק – במישור החיים הקיומיים-רוחניים – תוצאות נעלות יותר, טובות יותר מבחינה מוסרית. איננו מעניקים לסוג-שיקול זה משקל בלעדי מול סוגי-שיקולים אחרים (כמו: השערות, סבירות, אינטואיציות, וכד'), אבל אנו כן מתחשבים בו בתהליך המורכב והעלום בו אנו נוקטים עמדה מבחינה מחשבתי-נפשית-עקרונית.

בתחילה הדגמתי עיקרון זה בשתי סוגיות דתיות-אמוניות: החובה לדון לכף זכות ("בצדק תשפוט עמיתך"), וההדרכה לפיה "לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד"; בלשון אחרת: מידת עין טובה ומידת הבטחון.¹⁸ בשתייהן, כך נראה, אנו מוצאים הדרכה שפונה אל הפער ההכרתי, אל טווח ה'בלתי-ידוע' שבידיעת המציאות, ומורה למלא את החור בתכנים מסוימים, המביאים אותנו להיות טובים יותר, חיוביים יותר. הפערים הללו, בשתי מקרים אלו, הם דברים שבהגדרה נמצאים מחוץ ליכולת הידיעה האנושית – מניעו ועולמו הפנימי של האחר, או המאורעות התוצאתיות העתידות.

לאחר מכן הצעתי ליישם את עקרון ההשלמה הרצויה גם בסוגיות פילוסופיות-מטאפיזיות כלליות, כאשר יש תחושה שבדיון זה ההכרעה הפילוסופית אינה מבוססת על ניתוח המציאות, אלא להיפך – קריאת המציאות מבוססת על ההכרעה הפילוסופית, כאשר אין איזה גורם רציונאלי חזק הדוחף אותך לאחד הכיוונים. הדגמתי את העניין דרך סוגיית האופטימיזם. בסוף השלכתי את העיקרון גם אל תחומה של דילמה קיומית עמוקה – השאלה האם כדאי לפתוח את מחשבתי לספק מרחף כלשהו או להשאיר את הדלת סגורה בפניו ולהדחיקו. בדיון זה טענתי כי אף שאלת חיפוש האמת בכללותה היא שאלה מוסרית, ועל כן היא עומדת בשורה אחת עם שיקולים מוסריים שונים ממנה.

בעידן בו אנו נמצאים, הספק הוא ניצב קבוע בכל תמונה וצעד של חיינו. כמו במכלול רחב של תחומים, המודעות שלנו התחדדה, והחורים המאפיינים את העולם המחשבתי שלנו צפים ממקום היחבאם ועולים אל סף ההכרה שלנו. תוצאתו הישירה והבלתי-נמנעת של תהליך כזה היא תחושת היחלשות כללית, כאילו קיצצו את כנפי הוודאות שלנו, אשר בעזרתם יכולים היינו לנסוק לשחקים, לרתום בחוזקה את כח הרצון שלנו, ולהעפיל אל מרומי השגה והארה. אנו זקוקים לאוויר ודאות כדי לבחור את נתיבנו, ללכת בבטחה, לצעוד קדימה. חיים שהספק אופף אותם מכל עבר הינם חיים שפופים יותר, נוגים יותר, לאים יותר. אבל גם כאשר אנו מבינים שזה כך, הדבר לא נותן מזור לנפשנו, כיוון שהסיבות להטיל ספק נשארות חזקות ונכונות – ישנה אכן חוסר-ודאות יסודית שמקיפה וחודרת בכל השטחים, בכל הטיעונים, בכל המרחב השכלי; ישנם אכן פערים גדולים ביכולתנו להשיג במהימנות מוחלטת את האמת.

המאמר לא בא לתת את הפתרון לבעיה. ביקשתי לתת כלי עזר, אמצעי מסוים בו ניתן להשתמש – יחד עם כלים אחרים, חשובים יותר – על מנת להקהות את חריפות הבעיה ובעיקר להקל משהו מן המטען המכביד שהיא מניחה על החיים. בחיים שמהותם ותכליתם העיקרית הן עשיית הטוב, נראה לי שכלי זה הוא גם אמיתי וגם מועיל.

18. מובן שאני מתייחס כאן לגיון או לפרשנות מאד מסוימים של מה שמקובל לקרוא לו "מידת הבטחון".