

אוניברסיטת תל אביב
הפקולטה למדעי הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין
בית הספר לפילוסופיה

תאיזם, אתאיזם ומשמעות החיים

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת
אדוה שביב

העבודה הונחה בהדרכת
פרופ' רות ויינטראוב ופרופ' יעקב יהושע רוס

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל אביב
יוני 2009

אלפי תודות לפרופ' רותי ויינטראוב ולפרופ' יעקב יהושע רוס, מנח"י
בכתיבת העבודה, שבנוסף לתרומתם הייחודית לעבודה – מעצם
חריפות המחשבה ורוחב הידיעה, מהן תרמו לי בנדיבות – אפשרו לי
ועודדו אותי ללכת אחר לבי, ולהתוות את הכיוונים הרצויים לי במחקר
ובכתיבה. תודה לרותי, שליוותה בסבלנות את תהליך העבודה
מראשיתו, עזרה בארגון וחידוד המחשבות, חינכה לדקדקנות ולריסון כל
הבזק פזיזות, ובשעת הצורך שימשה גם כפסיכולוגית לעת צרה. תודה
ליעקב, שהצטרף בהמשך הדרך, סייע להוביל את העבודה לכיוונים
חדשים ומרתקים, ליווה בסבלנות את הלבטים והצטרף אליהם עד
לליבונם המלא.

תודה לניר, שסבל בשקט ותמך בקול רם; לאמא, שסייעה בכל דרך
אפשרית; ולדניאל, למאיה ולגיא, שנולדו במרוצת העבודה, ותרמו מבט
חדש על החיים ועל משמעותם.

לאבא, בגעגועים

תוכן עניינים

6	מבוא
11	פרק א': משמעות החיים
11	מבוא
15	א. הבהרת השאלה: מהי משמעות החיים?
16	1. באילו חיים מדובר?
20	2. מהי משמעות ה"משמעות" בביטוי "משמעות החיים"?
30	3. חשיבותה הפילוסופית של שאלת משמעות החיים
37	4. משמעות החיים וטובים אחרים
39	א. ערך
41	א. אושר
44	א. מימוש עצמי
46	א. חיים טובים
47	א. מוסריות
52	א. משמעות חיים: רמז למאפיינים
53	א. סיכום: שאלות משמעות החיים
59	ב. התקדמות לקראת תשובה: מאפייני התשובות האפשריות
60	1. סובייקטיביות/ אובייקטיביות ומשמעות החיים
64	א. דרישה סובייקטיבית: הכרת האדם במשמעות חייו ככזו
68	א. דרישה אובייקטיבית: הכרת הזולת במשמעות חייו של זולתו
72	א. אובייקטיביות המושאים האפשריים למשמעות החיים
80	2. בחירה אוטונומית של משמעות החיים
88	3. מבט לתנאים האובייקטיביים ממשמעות חיים
96	4. סיכום: מאפייני משמעויות חיים באשר הן
98	ג. מספר תשובות אפשריות לשאלות משמעות החיים
98	1. תשובות שוללות-משמעות
99	א. החיים אבסורדיים
111	א. המוות מעיב על החיים
117	א. עננות נוספות המעיבות על משמעות החיים
124	2. משמעויות חיים אפשריות
125	א. פעילות
128	א. הערכה
129	א. השפעה
130	3. סיכום: מאפיינים נפוצים של משמעויות חיים
131	סיכום

133	פרק ב': תאיזם, אתאיזם ואלוהים
133	מבוא
141	א. מיהו אתאיסט? – היחס להאמנה "אין אלוהים"
147	ב. תוכן ההאמנה "אין אלוהים"
150	1. תיאורים שוללים ומיסטיים של האל
156	2. תיאורים חיוביים של האל
162	א. ישות מושלמת
166	א. מקיים או מתערב
167	א. בורא
168	א. כל-יכול
170	א. כל-יודע
173	א. טוב
174	ג. סיכום
176	פרק ג': משמעות החיים האתאיסטית
176	תשובות תאיסטיות ואתאיסטיות לשאלות משמעות החיים
176	1. האם יש לחיים תכלית? אם כן, מה מקורה, ומהי?
184	2. אילו ערכים ראויים להנחות את החיים?
190	3. אילו מטרות או כוונות ראויות להוביל את החיים?
194	4. מהם החשיבות, המשקל או הערך של החיים?
198	סיכום ומסקנות: משמעות החיים האתאיסטית
201	רשימת מקורות

מבוא

מחקר זה מתמקד בשאלת משמעות החיים, המוצגת כאן כשאלה בסיסית ביותר עבור האדם החושב, ובוחן את האפשרות לקיום קשר רעיוני בין התשובה לשאלת קיום האל לבין התשובה לשאלת משמעות החיים¹.

תכופות מוצג האתאיזם כתפישה המתמצה בשלילת טענה יחידה – הטענה כי "אלוהים קיים". מלבד שלילת טענה זאת, לכאורה, אין בין כלל האתאיסטים קווים משותפים. ההשתייכות לקבוצת האתאיסטים אינה מצביעה בהכרח על השתייכות לקבוצה רעיונית אחרת כלשהי, אף אם ייתכן שניתן להצביע על דעות קדומות מסוימות, המתייחסות לאתאיסטים באשר הם². למעשה, גם כאשר בוחנים את קבוצת התאיסטים, ברור כי ההבדלים ביניהם עשויים לעלות בהרבה על המאחד אותם. הבדלים אלה נובעים בעיקר משימוש במילה "תאיסט" במובן רחב בהרבה מן המובן המילולי, המכיל את המילה "אל" ותו-לא; למעשה, תדיר משמשת המילה לתיאור אדם דתי, המשתייך לדת מסוימת, בעוד שהאתאיזם הבסיסי, כפי שאציגו בעבודה זו, הינו תפישה צנועה בהרבה, המתמצה בקבלה כאמיתית את הטענה "אלוהים קיים". קבלת טענה זו כאמיתית מלווה, לרוב (אם לא תמיד), בתפישה כוללת, כגון התפישה

¹ ענייני בעבודה זו בבחינת קשרים פילוסופיים בין תפישות שעניינן קיום האל לתפישות שעניינן משמעות החיים, כלומר – קשרים שקדמה להם חקירה ביקורתית ומנומקת, המונחת על-ידי החתירה לאמת (בניגוד לטעמים תועלתניים, למשל). קשרים אמפיריים, פסיכולוגיים או אחרים, עשויים בהחלט להתקיים בין תפישות אלה, אך אין הם מענייננו כאן. לפיכך, אף בהשתמשי במונח "אמונה" כוונתי – אלא אם יצוין אחרת – אך ורק לאמונה במובן קבלת הטענה כאמיתית, קבלה הנגזרת מתוך תפישה פילוסופית מודעת וקוהרנטית. צורך פסיכולוגי, אינטרס כלכלי או אחר (דוגמת "ההימור של פסקל", Pascal, 1972, pp. 111-117) או כל טעם אחר, שאינו עומד בקריטריונים הנזכרים, לא יבסס "אמונה" במובן זה, ואינו עניין לדיוננו. הבחירה במונח "אמונה" – על אף שהוא משמש לעתים באופן יומיומי גם במובן ההפוך, של קבלה נעדרת ביקורת – נועדה למנוע סרבול בניסוח.

² פול אדוארדס, למשל, סוקר השתלשלות היסטורית ארוכה של יחס שלילי וכוללני כלפי אתאיסטים: Edwards, 1972, pp. 174-175.

היהודית, הנוצרית או המוסלמית, או כל תפישה דתית, כיתתית או אחרת, המעמידה במרכזה או בבסיסה את הנחת קיום האל, קרי – את התאיזם הבסיסי כמתואר. כלל ההאמנות הנכללות בתפישה המורחבת עשויות לנבוע, לדעת התומכים בה, ישירות או בעקיפין מהנחת קיום האל, או שלא להיות קשורות אליה בהכרח; האמנות אלה משתנות בין התפישות השונות, במהות או בפרטים, ויוצרות את הבידול בין הדתות והאמונות התאיסטיות, קרי – אלה המעמידות את התאיזם במרכזן. המכנה המשותף לכולן הוא, כאמור, האמונה בקיום אל בעל מאפיינים מסוימים. מכנה משותף בסיסי זה יכונה בשם "תאיזם מזוקק", ואליו אכוון במהלך הדיון בהשתמשי במונח "תאיזם".

ראוי עוד להעיר כאן על בחירתי להתמקד בתאיזם במובן של אמונה בקיום אל יחיד, קרי – מונותאיזם, ובפרט – זה היהודי-נוצרי. יש הרבה עניין בחקר הקשר בין רעיונות שונים – דתיים ושאינם כאלה – לבין משמעות החיים. בחרתי להתמקד כאן ברעיון קיום האל היחיד משום היכרותי עמו, משום מרכזיותו למחשבת העולם המערבי, וכן משום שחלק מתכונותיו נתפשות, לעתים, כבעלות השתמעויות חשובות ומובהקות ביחס למשמעות החיים.

שאלת היחס בין תפישות משמעות החיים לבין טענות בדבר קיום או אי-קיום האל מסקרנת במיוחד לאור ההשלכות החשובות שעשויות להיות להנחת קיום האל, לפי טענות שונות, בהן הגישה למוסר ולמשמעות החיים; ומכאן – ההשלכות האפשריות של הנחת אי-קיום האל על נושאים אלה ואחרים. ג'יימס רייצ'לס האתאיסט, למשל, טוען כי ההאמנה התאיסטית הופכת לחלק מזהותו העצמית של המאמין, ומשפיעה על התנהגותו, ויתרה מכך – על דרך חשיבתו על העולם ועל מקומו בו, ואף על דימויו העצמי³. הדיון התאיסטי הנרחב הקיים בנושאים אלה תומך בטענה זו של רייצ'לס, ומעורר עניין רב בשאלה הנדונה הן מתוך הרצון לבדוק אם ניתן לראות גם באתאיזם, או בגרסה מסוימת שלו, השקפת עולם מקיפה, המתרחבת מעבר לשלילת הטענה התאיסטית; והן מתוך בחינת טענות תאיסטיות מסוימות להיות האל מקור בלעדי

³ Rachels, 1997.

למשמעות החיים. אם נכונות טענות תאיסטיות אלה, נשאלת השאלה אם אכן נידון האתאיסט לחיים נטולי משמעות, או שמא ייתכנו פירושים שונים ל"משמעות החיים", אשר חלקם בלבד מחייב קיום אל, ואחרים מחייבים, או למצער – מתיישבים, עם תפישה אתאיסטית.

עצם היווצרותן של תפישות רחבות ורבות-השפעה סביב ההאמנה התאיסטית המזוקקת מעוררת את התחושה, שיש בהאמנה בסיסית זו כדי למשוך להרחבתה לנושאים נוספים, ולבחינת השלכותיה בתחומים חשובים. בין אם תחושה זו מוצדקת או לא, נשאלת השאלה אם יש צדק בבחינת ההשלכות של ההאמנה ההפוכה לה – זו האתאיסטית. לכאורה, עשויה השאלה להיראות מיותרת, שהרי עצם המונח "א-תאיזם" מרמז על תפישה המתמצה בשלילת תפישה אחרת, ונטולת טענות נוספות משל עצמה. רוב-רובו של הדיון האתאיסטי הקיים מתמצה בבחינת טיעונים לקיום האל, במטרה להפריכם, או בנסיון לבנות טיעונים לאי-קיום האל (המכונים בפי אלווין פלנטינגה "אתאולוגיה" – atheology⁴). כפועל יוצא מכך, יוצאים רוב הדיונים בתוכן התפישה האתאיסטית (למשל, במוסר אתאיסטי או במשמעות חיים אתאיסטית) מן ההנחה שעל האתאיסט "להשלים" את שדחה בעת שדחה את האמונה באל, שהרי, לכאורה (על פי תפישה זו), קיומו של האתאיזם תלוי רעיונית בתאיזם. על-פי הנחה זו, נראה שהתפישה האתאיסטית חסרה בסיס משל עצמה, וכל מהותה בכפירה – בשלילה של תפישה מנוגדת; מכאן שאין לה תוכן מובחן משל עצמה, למעט הפכה של הטענה שהיא דוחה.

ניתן, אמנם, להניח כי האתאיסט, כל עוד הוא רפלקטיבי, יחזיק גם בהאמנות ותפישות נוספות, שירכיבו יחד השקפת עולם מגובשת ומקיפה. השאלה המעניינת כאן אינה אם מסוגל האתאיסט להשקפת עולם כזו, כיוון שאין ספק שהוא מסוגל לה; אלא האם הוא מסוגל להשקפה כזו, הבנויה סביב או מתוך תפישתו האתאיסטית. תפישת עולם כזו – בפרט, תפישה של משמעות החיים – תהא אתאיסטית במהותה, ותעיד על

⁴ למשל, Plantinga, 1967.

האפשרויות הרעיוניות הגלומות באתאיזם, שיהפכוהו לתפישה מורכבת ומעניינת בהרבה מכפי שיהיה בהיעדרן. השאלה המרכזית כאן אינה מתמצה בתהייה, אם תתכן ככלל משמעות חיים אתאיסטית; אלא היא שמה דגש על השאלה מה מאפיין באופן ייחודי משמעות חיים אתאיסטית, בשונה ממשמעות חיים שאינה כזו.

נראה כי לא ייתכן להתקיים כיישות רפלקטיבית בלא לתהות, במשמעות זו או אחרת ובגישה זו או אחרת, על מקומנו בעולם, או על "אותו דבר, אשר אם הוא קיים, מעניק לחיים, או עשוי להעניק לחיים (או לחיים מסוימים), ערך חיובי (למרות ההיבטים השליליים הרבים של החיים), ואשר לכן הופך את החיים (או חיים מסוימים) לראויים לחיותם"⁵, כהגדרתו של וויליאם גרבר את משמעות החיים. יחד עם זאת, בסקירה מקיפה של הדיון בשאלת משמעות החיים בעת האחרונה, מציין תדאוש מץ כי "בממוצע, רק כחמש עבודות המתפרסמות בשנה עוסקות בשאלה – מה עושה את החיים למשמעותיים"⁶. היקף הדיון הולך ומצטמצם כאשר שאלה זו נקשרת בשאלת קיום האל, ועוד יותר – כאשר היא עוסקת בתשובה הטוענת לאי-קיומו. למעשה, כלל הדיון האתאיסטי אף הוא מצומצם למדי, ומתוך כתבים מעטים אלה, מוקדש רובם המכריע לנסיונות ביסוס טענת אי-קיום האל (או הפרכת טיעונים לקיומו), ומיעוטם – לנסיונות הפרכה של טיעונים תאיסטיים לתלות המוסר או משמעות החיים באל. הנסיון להבין את התפישה האתאיסטית כעומדת בפני עצמה, בניגוד להבנתה כהיפוכה של תפישה שנחקרה היטב, טרם כבש לו מסלול ברור, וכתוצאה מכך ניתן להצביע על כתבים ספורים בלבד, בהם מייקל מרטין⁷ ופול קורץ⁸, המקדישים ממרצם לפיתוח התפישה האתאיסטית כעמדה שלמה ומגובשת. עם זאת, אף הוגים אלה מתרכזים בקישור, או אף בהצבעה על חפיפה חלקית, בין האתאיזם לבין תפישות כלליות אחרות, כגון רציונליזם או הומניזם. מורגש בספרות חסרונה של בחינה רעיונית של הקשר בין מהות הטענה האתאיסטית לבין מהות ומאפייני משמעות החיים. בחינה כזו

⁵ Gerber, 1994, p. 154.

⁶ Metz, 2002, p. 782.

⁷ Martin, 1990, 2002, 2007.

⁸ Kurtz, 1988, 1992, 2000, 2001, 2003.

נדרשת וחשובה, לתפישתי, הן משום החשיבות הגדולה של שתי השאלות, היוצרת עניין רב בבחינת הקשר האפשרי ביניהן, והן משום הצורך לאפיין טוב יותר את התפישה האתאיסטית בפני עצמה, בין היתר באמצעות בחינת התשובות שהיא עשויה לספק (ולא להתיישב עמן בלבד) לשאלות אנושיות מרכזיות, כשאלת משמעות החיים. שאלת הקשר בין תפישות אלה (האמונה או אי-האמונה בקיום האל ותפישת משמעות החיים) תבדק באמצעות בחינת מושגים מרכזיים לתפישות שונות של משמעות החיים, ומושגים מרכזיים, המגדירים את האמונה בקיום או באי-קיום האל. לאור זאת יבחן הקשר האפשרי בין מושגים ותפישות משתי קבוצות אלה, מתוך מטרה לזהות קשרים הכרחיים או מסתברים בין אמונה בקיום או באי-קיום האל לבין החזקה בתפישות מסוימות של משמעות החיים; או, לחילופין, להצביע על העדרם של קשרים כאלה. הדיון בפרק א' יבחן את שאלת משמעות החיים תוך פירוקה למרכיביה: באילו חיים מדובר? מהי משמעות ה"משמעות" המבוקשת? מהם מאפייני התשובה המבוקשת לשאלת משמעות החיים? בהסתמך על הבהרות המושגים וההנחות שבבסיס החיפוש אחר משמעות לחיים ינוסחו ארבע שאלות מקבילות, המהוות פנים שונים, או חלופות שונות, לשאלת משמעות החיים. בפרק ב' יובהרו וינוסחו המושגים המרכזיים להאמנות על קיום או אי-קיום האל (קרי – ההאמנות המרכזיות של התאיזם ושל האתאיזם בהתאמה), וכן טיב היחס להאמנות אלה, כלומר – ההבחנה בין תאיזם, אתאיזם וגישות נוספות לרעיון קיום האל. על בסיס זה יתאפשר, בפרק ג', להעמיד אלה מול אלה את המושגים והשאלות משני התחומים, ולחפש ביניהם קשרים רעיוניים, אשר יעידו על קיומם או על היעדרם של קשרים בין שאלות מסוימות של שאלות החיים, או תשובות מסוימות לשאלה או שאלות אלה, לבין תפישות אתאיסטיות או תאיסטיות.

פרק א' – משמעות החיים

מבוא

הביטוי בן שלוש המילים, הנחקר בעבודה זו, נושא בחובו מחלוקות ורב-משמעויות רבות מספור: "משמעות החיים האתאיסטית". תהיות מגוונות עולות מעצם העלאת מושג "משמעות החיים"; סימני-שאלה מקיפים גם את מושג ה"אתאיזם", וביחס לקשר האפשרי בין השניים, המבוטא בה"א הידיעה השנייה בביטוי – "משמעות החיים האתאיסטית" – עולות תכופות תמיהות הנוגעות לעצם קיומו. שאלה אחרונה זו, כמו גם הגדרת האתאיזם, יידונו בפרוטרוט בפרקים הבאים. להלן תבחן "השאלה היחידה החשובה באמת", כפי שתיארה אלבר קאמי: שאלת משמעות החיים. אך מה בדיוק אנו שואלים, כאשר אנו מציגים את "שאלת משמעות החיים?"

עצם המונח מעורר תהיות באשר למידת דיוקו: האם במשמעות יחידה מדובר? שמא ייתכנו מספר משמעויות לחיים? ועל אילו "חיים" מדובר – חיי האדם הפרטי? חיי כלל בני האדם? כלל החיים ביקום? האם מרמז הביטוי "משמעות החיים" כי לחיים (במובן כלשהו) משמעות מובנית מעצם קיומם, או בריאתם, ועלינו מוטל לגלותה; או שמא ניתן – אולי אף שומה עלינו – ליצוק לתוכם משמעות, ואם כן, כיצד? האם כל חיים הם בעלי משמעות, או שישנם גם חיים נעדרי משמעות? מי מוסמך לשפוט אם חיים מסוימים הם בעלי משמעות, אם לא? צופה מן הצד (מי)? או דווקא האדם החי את החיים?

שאלת המשמעות שיש, או עשויה להיות, לחיים, מכבידה עלינו כל-כך, עד שאנו מסתירים את מבוכתנו מאחורי בדיחות, אומר רוברט נוזיק¹: אדם יוצא למסע מתיש בהימלאיה כדי לפגוש חכם (sage) הודי, המקדיש את חייו למדיטציה במערה

¹ Nozick, 1981, p. 571.

מבודדת. נרגש כולו, מגיע האיש לפתח המערה, וחסר-נשימה הוא פונה אל החכם בשאלה – מהי משמעות החיים? לאחר שתיקה ארוכה, פוקח החכם את עיניו ומטעים, "החיים הם מזרקה". – "מה זאת אומרת, החיים הם מזרקה?" זועם האיש. "נדדתי אלפי קילומטרים כדי לשמוע את מילותיך, וזה כל מה שיש לך לומר לי? הרי זה מגוחך!" – לשמע הצעקות, מרים החכם את עיניו אל ההלך ושואל: "מה, הם לא?" בגרסה אחרת של הסיפור, מושך החכם בכתפיו ואומר: "טוב, אז לא"².

הסיפור, על-פי נוזיק, נוסך בטחון: ה"חכמים" אינם אלא מתחזים דוברי שטויות, שבהם לא טרחו מעולם לפקפק ("מה, הם לא?") או שכלל לא אכפת להם מאמיתותן ("טוב, אז לא"). הצורך בבטחון זה נובע מן העובדה, אליה מסב נוזיק את תשומת לבנו, שהבדיחה אינה מסתיימת לאחר המילים: "החיים הם מזרקה". יש צורך בהסבר, שידגיש את העובדה שתשובה זו מגוחכת. חוסר-הבטחון שלנו בהבנתנו את משמעות החיים הוא כה גדול, עד שאין לנו למעשה מושג איזו מין תשובה אנו מחפשים, ואם לא יובהר לנו מיד שתשובה מסוימת אינה אלא בדיחה, יש סכנה שלא נדע לזהותה ככזו. דיוויד שמידט מוסיף פרשנות משלו לסיפור: ההבדל בין החכם לבין מבקש-דבריו הוא בשלוותו של החכם. אין הוא שותף, אומר שמידט, לתחושת הדחיפות והחסר העמוק – שמידט משתמש כאן במילה angst – המניעה את ההלך אליו. ההלך, אומר שמידט, מבטא עמדה שניתן לקרוא לה "אקזיסטנציאליסטית", לפיה יש לנו צורך דחוף במשמעות לחיים. היעדרה תוביל לסטואיות או לייאוש. לעומתו, מבטא החכם ההודי עמדה "זנית", מלשון "זן" (שמידט מעיר כי הוא משתמש כאן בשני המונחים מתוך רמיזה בלבד למסורות החשיבה שמאחוריהן), לפיה משמעות חיים אינה דבר שיש לחפש אחריו. אם תמצא לנו משמעות מאליה, נקבל אותה, ואם לא, נקבל גם זאת.

² Nozick, 1981, p. 571.

³ משעשע להבחין כי בגרסה הישראלית (ושמא היהודית?) של הסיפור, החיים אינם מזרקה, על-פי החכם, כי אם רכבת – אולי בשל הצורך להעניק בכל זאת "נפח" כלשהו למשמעות; וכן, החכם אינו יושב במערתו, באלצו את החפץ לשמוע את פניו לשרך דרכו אליו במשך ימים ושבועות, אלא הוא בן-העיירה, היוצא למרחקים כדי "לחפש את עצמו", ושב אליה כדי להשמיע את תובנתו; אולי כיוון שבחיי העיירה, למי יש זמן לצאת לחיפושים אחר חכם תמהוני – אם יחפוץ זה להשמיע את מילותיו, יטרח ויגיע אל אנשי העיירה בעצמו...

אולי זהו הפירוש לטענתו של החכם, כי משמעות החיים היא מזרקה. ייתכן כי משום כך יש צורך להמשיך ולספר את הבדיחה, כדי שתובן כבדיחה. אך משהובנה ככזו, יש בה כדי להשליך על מגוון שלם של תשובות לשאלת משמעות החיים: תשובות הניתנות כנוסחה, בדומה ל"החיים הם מזרקה". "בנושאים פילוסופיים מסוימים", אומר שמידט, "אנו דנים במטרה להגיע למסקנה. בנושא זה [של משמעות החיים], המחשבה עצמה היא המטרה. אין כל מסקנה שתוכל להיחשב כמציינת את משמעות החיים. [...] מטרת התרגיל המחשבתי אינה לנסח טענה אלא להרהר על היחסים, הפעילויות והבחירות המרכיבות חיים. [...] בנושא זה, אם כך, הרהורינו לעולם אינם אלא עבודה בתהליך"⁴. שמידט צודק, לכל הפחות, במובן זה: מגוון השאלות העולות מעצם הצגת "שאלת משמעות החיים" אינו נופל ממגוון התשובות שניתנו לה. להלן אפתח בבחינה של עצם השאלה, ומתוך הדיון במהות השאלה יעלו ויבחנו גם תשובות אפשריות.

יש קושי להפריד באופן מוחלט בין הבהרת השאלה לבין מענה עליה, שכן עצם הערפול הרב שלה גורם לכך שמתן פרשנות מסוימת למשמעותה מכון לפחות לכיווני תשובה אפשריים, אם לא לתשובות מסוימות ממש. מושגים רבים משמשים – גם אם באופן שונה – הן להבהרה והן למענה על השאלה; כך, למשל, עולה בעת הבהרת הנשאל בשאלת משמעות החיים השאלה אם החיפוש אחר החיים המשמעותיים פירושו (בין היתר) חיפוש אחר חיים מאושרים, או אחר חיים מוסריים. להלן אטען שמושג האושר, למשל, אינו קשור בהכרח במושג משמעות החיים, ולפיכך אינו מהווה חלק משאלת משמעות החיים; עם זאת, אין בכך כדי לפסול את האושר כתשובה אפשרית לשאלת משמעות החיים, כלומר, ייתכנו חיים שמשמעותם נובעת מהיותם חיים מאושרים.

משום הקושי, מחד, להבחין באופן מוחלט בין הבהרת השאלה לבין התשובה לה, והרצון, מאידך, לקיים בכל זאת דיון בעל סדר הגיוני בשאלה ובתשובה, בחרתי להגביל את הדיון בסעיף א' של הפרק להלן לבירורים הנוגעים ישירות להבנת מושגי

⁴ Schmitz, 2001, p. 186.

השאלה. בירורים אלה יעלו כי לא מדובר, למעשה, בשאלה יחידה, אלא במספר שאלות נפרדות, התוהות כולן על "משמעות החיים", אך מפרשות מושג זה באופנים שונים.

בסעיף ב' להלן ייבחנו מאפיינים ממעגל רחב יותר של מושג "משמעות החיים", קרי – כאלה שאינם מגדירים או מבהירים ישירות את הנשאל בשאלה, אלא מאפיינים את כלל התשובות האפשריות. כאן תידון שאלת האובייקטיביות או הסובייקטיביות של משמעות החיים, ודיונים נוספים הקשורים למאפייני כלל התשובות האפשריות באשר הן לשאל(ו)ת משמעות החיים. דיון חשוב נוגע לסוגית האוטונומיה שבבחירת משמעות החיים, השואב את חשיבותו מעצם ההבדל האפשרי בין מידת האוטונומיה שבבחירות אתאיסטיות לעומת בחירות תאיסטיות, הכפופות, אולי, לסמכות אלוהית.

סעיף ג' להלן מציג תשובות אפשריות לשאלה, כפי שמובהרת בסעיף א'; תשובות אלה נדרשות (ככל תשובה אפשרית אחרת לשאלה) להתאים למאפיינים המתוארים בסעיף ב'. יידונו כאן תשובות שליליות לשאלה (טענות שאין כלל משמעות לחיים האנושיים באשר הם), וכן תשובות חיוביות (כגון הטענה שחיים משמעותיים מתבטאים בפעילות בעלת מאפיינים מסוימים); סעיף זה יסייע להבנה שלמה יותר של השאלות והתשובות האפשריות.

סוזן וולף טוענת כי החיפוש אחר משמעות החיים מתאפיין בעמימות, כיוון שאיננו יודעים בדיוק אחר מה אנו מחפשים עד שאנו מוצאים אותו⁵. משום כך, לדעתה, ראוי להשאיר את הגדרת השאלה פתוחה, כדי שלא לסגור מראש כיווני מחשבה וחיפוש אפשריים, העשויים להוביל דווקא לתשובה המבוקשת. אני סבורה שגישה כזו גורמת דווקא עוול לחיפוש, ההופך, בשל כך, לאקראי ומערפל מכדי לאפשר לו מענה ראוי. עם זאת, ניתן בו-בזמן הן לאפיין באופן ברור יותר את החיפוש והן לאפשר כיווני-חיפוש רבים באמצעות מתן מספר אפיונים מקבילים, שאינם בהכרח מוציאים זה את זה; למעשה, כפי שהזכרתי ויעלה מן הדיון, אני סבורה שאכן נחלקת שאלת משמעות

⁵ Wolf, 1998, section 1: "The meaning of 'the meaning of life'".

החיים למספר שאלות נפרדות, שכל אחת מהן לגיטימית, ואין הן בהכרח מוציאות זו את זו. להלן אנסח ואפיין כל אחת מן השאלות, תוך השארת כלל השאלות הלגיטימיות כאפשרויות פתוחות לקראת ההשוואה בין גישות התאיזם והאתאיזם אליהן בפרק הסיכום.

מטרתי בפרק זה לנסח באופן בהיר את שאלות משמעות החיים האפשריות, ולהבהיר במדויק ככל האפשר את המושגים שהן מציבות במרכזן. בחינת מאפייני התשובות האפשריות, וכן מספר תשובות פרטניות יותר, תתרום להבנה מלאה יותר של החיפוש שמבטאת השאלה. על בסיס זה יתאפשר בפרק ג' – לאחר ניסוח המושגים המרכזיים של מהות האל, ובעקבות זאת של התאיזם ושל האתאיזם, בפרק ב' – לחפש קשרים בין המושגים והשאלות משני התחומים, אשר יצביעו על קיומם או על היעדרם של קשרים בין שאלות מסוימות של שאלות החיים, או תשובות מסוימות, לתפישות אתאיסטיות או תאיסטיות. לפיכך, אמנע בפרק זה מפסילת תשובות או הגדרות, שאינן מתאימות לתפישותיי, אך הן לגיטימיות כתפישות פילוסופיות; וזאת כדי לאפשר דיון בהן בפרק ג' המסכם.

א. הבהרת השאלה: מהי משמעות החיים?

תדאוש מן טוען לנדירות יחסית של העיסוק הפילוסופי בשאלת משמעות החיים, ומייחס אותה, לפחות בין היתר, לקושי לענות על שאלה שאינה מנוסחת באופן ברור, ומושאה אינו מוגדר כהלכה. "אלוהים אדירים", הוא מצטט את ג'ון אפדייק, "מהי משמעות החיים? אתה שואל. מהי המשמעות של 'משמעות' בשאלה שלך? והחיים של מי? של תולעת?"⁶. ייתכן שהסיבה להמנעות הפילוסופית היחסית מדיון זה שונה (שכן פילוסופים רבים נלהבים דווקא לברור מושגי, אף נוקדני), אך אין ספק שהצדק עם מן בהצביעו על שאלות רבות, העולות מעצם השימוש במושג "משמעות החיים".

⁶ Metz, 2001, p. 137. מן מצטט את אפדייק מתוך – Moorhead, 1988, p. 200.

שאלות "מילוליות" אלה, הנוגעות להבהרת שאלת משמעות החיים, יידונו בסעיפים הראשונים להלן: באילו חיים מדובר? וכן, מהי משמעות ה"משמעות" בביטוי "משמעות החיים"? בהמשך תוצג בחינה "מהותית" יותר של השאלה, עדיין בשלב הבירור שלה, אשר מתייחסת לתוכנה של המהות החמקמקה המבוקשת: מה אנו מחפשים כאשר אנו מחפשים את משמעות החיים? חלוקת הדיון לשאלות בסעיפים אלה מעט מלאכותית, משום היות השאלות קשורות אלה באלה בקשר הדוק. עם זאת, סדר זה – מילולי ראשית, ואחריו תוכני – נועד להכניס הגיון ושיטה בבחינת והבנת השאלה.

1. באילו חיים מדובר?

שלוש שאלות מרכזיות, הקשורות ומעורבות זו בזו, עולות בהקשר זה:

ראשית, אילו חיים הם מושא השאלה? האם מתייחסת השאלה לחיי האדם הפרטי ("מהי משמעות חיי?"), לחיי כלל בני-האדם ("מהי משמעות החיים האנושיים?"), או לחיי קבוצת אנשים או תקופת זמן מסוימת ("מהי משמעות החיים בישראל של 2008")?

שנית, האם ניתן כלל לבדל בין התשובות לשאלות האפשריות השונות הללו? קרי: האם חיי, כאדוה שביב, הם בעלי משמעות מסוימת, השונה ממשמעות חיי כאדם יהודי, או ממשמעות חיי כאשה, או ממשמעות חיי כאדם, או שמא נדרשות התשובות לכלל השאלות הללו להצטבר לכדי תשובה כוללת יחידה?

שלישית, האם ישנן תשובות "פרטיות" (שמושאן הוא אדם פרטי זה או אחר) שונות, אישיות; או שמא ישנה תשובה יחידה, החלה על כל אדם פרטי באשר הוא? קרי: האם התשובה לשאלת משמעות חיי אדם מסוים היא יחידה (למשל, קיום חיים מוסריים, או הגשמה עצמית, או אמונה שלמה באל), או שמא תתכן תשובה שונה עבור כל אדם (משמעות חיי של פלוני היא קיום חיים מוסריים, אך זו של אלמוני מתבטאת באמונה שלמה באל)?

ביחס לשאלה הראשונה, הרי שהשאלה המנוסחת כ"מהי משמעות החיים?" זכתה לפרשנויות רבות בכל אחת מן האפשרויות הנזכרות. כל אחת משאלות הדוגמא הנזכרות היא בעלת מובן וחשיבות, וכך גם שאלות רבות נוספות, המתייחסות לקבוצות אוכלוסיה מסוימות. בשלב זה, לפיכך, ניתן לומר כי לשאלה מושאים אפשריים שונים, החל באדם הפרטי, עבור בקבוצות שונות בעלות מאפיינים משותפים, וכלה בכלל האנושות.⁷

האם, כנזכר בשאלה השנייה, ייתכנו מספר משמעויות חיים שונות, מקבילות ובו-זמניות, עבור כל אדם? הייתכן לחיות חיים בעלי משמעות X, הנובעת מהיותי האדם הפרטי שהנני; וכן משמעות Y, הנובעת מהשתייכותי הלאומית; משמעות שלישית, הנובעת מתפישתי האידיאולוגית; ומשמעות נוספת, הנובעת מעצם היותי אדם? מושג "משמעות החיים" מנוסח בלשון יחיד, אך האם עולה מכאן כי על המשמעות בהכרח להיות יחידה? מונח הרבים – "משמעויות החיים" – עשוי להיות מובן, באופן מילולי, במספר אופנים: ראשית, ניתן להבינו כמתאר משמעויות שונות לחיים שונים. לכל אדם, לפי תיאור זה, משמעות חיים שונה, ולפיכך, ריבוי המונח "משמעות חיים" הוא "משמעויות חיים", כשם שריבוי המונח "אהבת חיים" (הנתפשת כייחודית בחיי האדם) הוא "אהבות חיים", ואין הוא מתייחס לחיי אדם יחיד, כי אם לחיים מרובים. במקרה זה, משמעות חיו של כל אדם היא אחת.

אפשרות אחרת להבין את המונח "משמעויות חיים" היא כי במהלך חיי האדם (היחיד) אין משמעות חיו קבועה ויציבה, אלא משתנה ואולי מתפתחת במקביל לשינויים ולהתפתחויות שעובר האדם עצמו. לפיכך, גם במקרה זה אין מדובר במספר משמעויות נפרדות ומובחנות הקיימות זו לצד זו, כי אם במשמעות יחידה, העוברת שינויים והתאמות כחלוף הזמן. ייתכן, לחלופין, כי בתקופות שונות של חיו מאמץ האדם משמעויות חיים שונות, שלא ניתן לראותן כמשמעות יחידה (אף אם משתנה), המחליפות זו את זו ומהוות יחד סדרה (רצופה או לא) של משמעויות חיים, שונות

⁷ ניתן, אולי, לתהות גם על משמעותם האפשרית של כלל החיים על פני כדור-הארץ או ביקום, אך שאלה זו חסרת-עניין לדיוננו ולכן לא אתייחס אליה.

ומובחנות, אך לא מקבילות: בתמונה זו מחזיק האדם בכל עת במשמעות חיים אחת, אף כי היא משתנה מעת לעת. כמו-כן, ייתכן ריבוי היבטים של משמעות אחת (למשל: משמעות הנשאבת ממימוש עצמי של האדם, ומתבטאת בהיבט משפחתי, מקצועי, חברתי ועוד). במקרה זה, הביטוי "משמעויות חיים" אינו מדויק: מדובר במשמעות יחידה, אך רבת-פנים. אפשרויות אלה יידונו בסעיף ב.3. להלן.

התמונה של ריבוי משמעויות חיים, המתייחסות לחיי אדם יחיד, מתקיימות במקביל ואין ביניהן כל קשר, עשויה להתאים למקרה מיוחד של משמעות רבת-פנים; למשל, ייתכן לשאוב משמעות מהיות האדם פעיל חברתי וכן שחקן שחמט מוכשר, כאשר כל אחד מחלקים אלה חיוני למשמעות. השימוש בביטוי "משמעויות חיים" במקרה כזה שגוי, שכן לא מדובר במספר משמעויות חלופיות ומקבילות: אובדן היכולת לשחק שחמט, למשל, או איבוד העניין במשחק, ולחלופין – הפסקת הפעילות למען החברה, עשויה לפגום בכלל משמעויות חיו של אותו אדם. לפיכך, הנכון יהיה לומר כי משמעות חיו של אותו אדם שואבת הן מהיותו שחקן שחמט והן מהיותו פעיל חברתי, ולא כי לחיו שתי משמעויות. המשמעות אינה אלא הערך הכולל של משמעות המיוחסת לחיו.

עם זאת, סתירה או אי-התאמה בין היבטים (או חלקים) שונים של משמעות חיים תעיד על מערכת ערכים בלתי-לכידה (לא-קוהרנטית) של האדם. כך, למשל, אם ישאב אדם את משמעות חיו מתוך היותו, מחד, רופא המבצע ניסויים בבעלי-חיים, ומאידך פעיל באגודות למניעת ניסויים כאלה. אף ש"חיים כפולים", באופנים שונים, מתקיימים מסיבות שונות, ועשויים אף להתפשט כרציונליים (גם אם לא, או אולי לא תמיד, כמוסריים) – הרי ששאיבת משמעות חיים משני היבטים בלתי-מתיישבים של חיי האדם אינה קבילה. משמעות החיים מייצגת את מערכת ערכיו של האדם, והזדהות עם ערכים בלתי-מתיישבים אינה יכולה להיות רציונלית, אף אם מימוש של ערכים סותרים, תוך הזדהות עם אחד מהם בלבד (למשל, הפגנת הזדהות פומבית עם ערכים נאציים תחת המשטר הנאצי, במקביל לפעילות מחתרתית להצלת יהודים) עשוי להיות כזה.

משמעות חייו של כל אדם עשויה לנבוע מהיותו X, מהיותו גבר/ אשה/ טרנסג'נדר, מהיותו אזרח מדינה כזו או אחרת, או מכל מאפיין של זהותו ושל חייו, כמו גם מכמה מאפיינים אלה יחד. עם זאת, מורכבת ורבת-פנים ככל שתהיה, אין לחיי האדם אלא משמעות אחת (לכל היותר), שכן אין היא אלא צירוף ערכים של כלל הדברים המעניקים משמעות לחייו.

עולה מכאן הערה חשובה, הנוגעת להבחנה בין משמעות חיים פרטית לקבוצתית. ייתכן כי משמעות, או חלק ממשמעות חיים, תנבע מתוך השתייכות לקבוצה מסוימת (העם היהודי, הקהילה ההומוסקסואלית, קבוצת פעילים חברתיים או פוליטיים וכד'). משמעות זו עשויה לחול על כלל חברי הקבוצה, מעצם היותם חברים בה; למשל, כאשר מדובר במשמעות חיים דתית. במקרה אחרון זה, תתכן האמנה כי משמעות החיים היא, למשל, למלא את רצון האל, וככזו, היא חלה על כל המאמינים באותה דת. השאלות הכלליות, או הקבוצתיות, על משמעות החיים (כגון – "מהי משמעות החיים כיהודי?") מתייחסות למשמעות החיים של כל אחד מן הפרטים בקבוצה, ביחס להיותו חלק מן הקבוצה. לכל פרט בקבוצה עשויות, כמובן, להיות השתייכויות קבוצתיות נוספות, המשליכות אף הן על משמעות חייו, כמו גם היבטים נוספים – שאינם קבוצתיים – המרכיבים את משמעות חייו. אדם המאמין, למשל, כי משמעות החיים כיהודי לאחר השואה הינה לפעול לצמצום השנאה בין בני-אדם, טוען למעשה כי הוא מקבל משמעות זו כחלה (בין היתר) על חייו-הוא, אך לא דווקא כמשמעות המלאה של חייו. כאמור, ייתכנו היבטים נוספים במשמעות חייו, שאין להם דבר עם המשמעות הנובעת, לתפישתו, מעצם השתייכותו לקבוצת היהודים החיים לאחר התרחשות השואה.

פירוש הדבר הוא כי משמעות חיים, הנובעת מהשתייכות קבוצתית, מהווה (חלק מ)משמעות החיים האישית של כל חבר בקבוצה, המקבל את המשמעות הקבוצתית כתקפה לגביו. לפיכך, ולפחות לצורך הדיון הנוכחי, ניתן להתייחס למשמעות חיים, באופן כללי, כאל משמעות חיים של אדם מסוים, שהרי כל משמעות חיים חלה, אם לא רק, הרי שגם על בני-אדם כפרטים.

הדיון במשמעויות אפשריות שונות לעיל הניח, למעשה, תשובה חיובית לשאלה השלישית שהוצגה בראש סעיף זה – זו המעלה תהייה על האפשרות למספר תשובות לגיטימיות שונות לשאלת משמעות החיים. שאלה זו בסיסית ביותר, כיוון שתשובה שלילית לה תגביל את הדיון באופן משמעותי, בהוציאה מכלל אפשרות משמעות חיים אישית-אינדיבידואלית, כלומר, כזו העשויה להיבדל בין פרטים. כיוון שהבהרתי את כוונתי להותיר כאפשרות פתוחה כל אפשרות שאינה נפסלת מתוך נימוק עקרוני, אניח להלן כי משמעות חיים אינדיוידואליות הן בגדר האפשר.

בחינת מושא שאלת משמעות החיים – באילו חיים מדובר? – העלתה, אם כן, כי השאלה עשויה להתייחס הן לחיי האדם כפרט, הן לחייו כחלק מקבוצה, והן לחיי הקבוצה עצמה (או כלל בני-האדם). עם זאת, מאחר שכל משמעות כללית חלה גם על הפרט, הרי שניתן להתמקד מכאן ואילך בבחינת משמעות חיים כמשמעות אישית, החלה על כל אדם כפרט. כמו-כן, עלה מן הדיון כי לחייו של כל אדם משמעות יחידה, גם אם מורכבת או רבת-פנים, בכל עת. התשובה לשאלת "החיים של מי?", לפיכך, היא – חייו של כל אדם פרטי, כאשר שתי האפשרויות נותרות פתוחות: הן זו הגורסת כי לשאלת משמעות החיים, שזה מושאה, תשובה יחידה; והן זו הטוענת כי ישנן תשובות אפשריות שונות לשאלה, אולי כמספר בני-האדם המהווים מושא לה.

2. מהי משמעות ה"משמעות" בביטוי "משמעות החיים"?

לאחר שהובהר באילו חיים ניתן לחפש משמעות, יש להבין מהי המשמעות המבוקשת. הסעיף הנוכחי יבחן אפשרויות שונות לפירוש מילולי של המונח "משמעות", על-מנת לבחון את התאמתן האפשרית לפירוש המונח "משמעות החיים". מטרתו של הסעיף הבא להשוות בין פרשנויות מילוליות אלה לבין הציפיות, עליהן אמורה "משמעות החיים" לענות; ולבדוק אם ניתן למצוא התאמה ביניהן, שתסייע להגדיר טוב יותר את הדבר אחריו אנו תרים בחפשו משמעות לחיינו.

וולף מוצאת שהשאלה כבר כמעט ואינה נשאלת כיום, וכאשר היא מועלית "היא מעוררת מבוכה לא-נוחה"⁸. מה הבעיה בשאלה, שואלת וולף? תשובה אחת היא כי השאלה מעורפלת, אם לא בלתי-מובנת לחלוטין. דיונים ב"משמעות" בהקשרים אחרים אינם מסייעים להבנת הביטוי "משמעות החיים": אם אנו שואלים על משמעותה של מילה, למשל, הרי שכוונתנו לשאול על משמעותה הסמנטית: מה מייצגת המילה, או מהו אופן השימוש הנכון בה. אך החיים אינם מייצגים דבר, ואינם כלל חלק ממערכת סמלים כלשהי (ולפחות לא כזו שאנו מודעים לה). אם אנו שואלים על משמעותו של אובייקט, מוחשי או לא, כוונתנו לאופן שבו יש להבין אותו בתוך הקשר מסוים (שאלה החלה גם על משמעות סמנטית). לשאול "מהי משמעות החיים" בלי לציין הקשר לשאלה אינו מאפשר תשובה עליה, מסכמת וולף. תיאור זה של וולף מבלבל מעט, שכן הוא מערב מספר מובנים של "משמעות" יחד; יש בכך כדי להדגיש את התועלת שבבחינת משמעויות או מובנים שונים של המונח "משמעות", על-מנת להבין אילו מהם עשויים לשמש בביטוי "משמעות החיים".

לפחות שבע אפשרויות עיקריות עולות על הדעת כפרשנויות ל"משמעות"; לא כולן מתאימות לפירוש הביטוי "משמעות החיים":

1. *ייצוג או סמליות*: משמעות אחת של "משמעות" העולה מתוך דבריה של וולף לעיל היא – מובן, או ייצוג, בתוך מערכת סמלים. "+" מסמל "ועוד" או "פלוס", בתוך מערכת סמלים המשמשת באריתמטיקה; "א₀" מייצג קבוצה אינסופית בגודל קבוצת המספרים הטבעיים, במערכת הסמלים המשמשת בתורת הקבוצות.

האם ניתן לראות את משמעות החיים כמשמעות במובן ייצוג או סמליות? לשם כך יהיה עלינו להניח, כמובן, כי החיים עצמם, או חייו הפרטיים של אדם זה או אחר, הינם סמל בתוך מערכת סמלים כלשהי. לשם כך היו חייו (או החיים ככלל) נדרשים להתקיים בתוך מערכת סמלים מובנית ומובנת לכל, או לפחות

⁸ Wolf, 2004, p. 1.

לקבוצת אנשים מסוימת, ולהוות מעין "שפה", אך המציאות אינה כזו. לפיכך, מובן זה אינו מתאים למשמעות "משמעות החיים".

נוזיק נוטה דווקא חסד למובן זה של משמעות, ומנסה לשלבו בהגדרת משמעות החיים. קל ביותר, על-פי נוזיק, לייחס משמעות סמנטית לחייו, על-פי מובן זה של משמעות: כל שנדרש הוא, לדבריו, להחליט כי חייו, למשל, מצביעים על נצחון הצדק או הטוב ביקום. יצרנו משמעות סמנטית יש מאין, אלא שאין היא אלא אישית-פרטית (נעדרת שותפים לפירוש סמנטי של החיים באותו אופן), דבר ההופך אותה, כמובן, למגוחכת, מסכים נוזיק. בעקבות נלסון גודמן, מציע נוזיק להגדיר דבר כמדגים (exemplifies) תכונה (או איכות, או דפוס) אם הוא הן בעל התכונה הזו והן מורה (refer) עליה. קל להבין כיצד עשויים חיים להיות בעלי איכות כלשהי; אך כיצד יוכלו להורות עליה? נוזיק מציע להיעזר כאן במובן השביעי להלן של "משמעות" – המשמעות ככוונה או מטרה.

כוונות ביחס לחיים ניתן, אומר נוזיק, לתאר כ"תכנית חיים" – אוסף שיטתי ולכיד (קוהרנטי), אף אם לא מנוסח מפורשות בפועל, של מטרות וכוונות ביחס לחיים, המתייחסות לתחומי ההתמקדות של האדם בחייו (בכללם או בחלק הארי שלהם), מטרותיו העיקריות, תפישותיו העצמיות וכד'. חייו של אדם, אומר נוזיק, יורו על תכונה מסוימת אם יש לה משקל רב בתכנית החיים שלו. חייו ידגמו תכונה אם הם בעלי התכונה ומורים עליה גם יחד. משמעות חייו של גנב במובן זה, אומר נוזיק, עשויה להיות: "גנוב ככל יכולתך מבלי להתפס"⁹. אלא שדוגמא זו, המציגה חיים משמעותיים מעצם הכוונות או המטרות שהם מדגימים, אינה מסייעת להבין מדוע יש לראות חיים, שבהם – או בתכנית המלווה אותם – זוכה תכונה מסוימת למשקל מכובד, כמורים על תכונה זו. נדמה כי הגדרה זו אינה אלא שרירותית, ומשמעות החיים

⁹ Nozick, 1981, pp. 575-578.

המדוברים נובעת לא מהוראה על תכונה או מושא מסוים, כי אם מן הכוונות והמטרות שמאחוריהם, כמפורט במובן 7 להלן.

2. *סמליות במובן לקח, הצהרה או מסר*: נילסן מציין כי בדומה למילים, גם התנהגויות לא-מילוליות עשויות להעביר מסרים, אף אם יש צורך "לפענח" מסרים אלה¹⁰. נילסן מדגים באמצעות השאלה: "מהי משמעות המבט הזה?" ברור לשואל, מציין נילסן, כי יש משמעות מסוימת למושא השאלה (ברור לו שהמבט נועד לומר משהו; אולי אף ברור שהוא נועד לשדר מסר של אי-הסכמה או של כעס), אך לא ברור לו בדיוק מהי המשמעות (או לא ברורה לו בדיוק סיבת הכעס). נילסן גורס כי השאלה על המשמעות כאן נועדה להבין את המטרה או התכלית של הפעולה או ההתנהגות, ובמובן מסוים הצדק עמו, שכן שולח המבט (או מפגין ההתנהגות המשמעותית באשר היא) מתכוון להעביר מסר כלשהו, וזו תכלית התנהגותו; אך השאלה בניסוחה זה מרמזת דווקא על פרשנותה מצד הצופה (מקבל המסר), ומנקודת מבטו, מדובר במעין פענוח של צופן מורכב, שאולי אף אינו חד-ערכי.

האם ניתן לומר כי חיינו משדרים מסרים במובן כלשהו? שמידט טוען כי אכן כן, ומסביר זאת בדמיון שבין משמעות חיים לבין משמעות של מילים, הנובעת מתפקודן בפעולות תקשורתיות¹¹: ייתכן, אומר שמידט, שמשמעות החיים קשורה לאופן שבו מפרשים אחרים את חיינו. חיינו "מצהירים הצהרות", לטענת שמידט; הצהרות שהזולת קורא ומבין. ואולם, שמידט ממשיך וטוען כי ייתכן שחלק מ"הצהרות" אלה אינן מכוונות, וכך ייתכן שאנשים ייחסו לחיינו משמעות שאנו עצמנו איננו רואים בהם.

שמידט לוקה כאן שוב בייחוס משמעות מילולית לחיים, ייחוס המוביל להצגה תמוהה של משמעות החיים. שמידט אינו מדגים למה כוונתו ב"הצהרות" שמצהירים חיינו, ונותר רק לשער שכוונתו לכוונות או ערכים, עליהם אמורים

¹⁰ Nielsen, 2000, pp. 234-235.

¹¹ Schmitz, 2001.

חיינו להצביע מתוך האופן בו אנו מכוונים אותם (למשל, חיים לאור ערך העזרה לזולת, או מאבק חסר-פשרות לקידום אידיאולוגיה הומניסטית), או אולי ללקחים שניתן לגזור מחיינו, בין אם הם נובעים מן האופן בו אנו מנהלים את חיינו (למשל – ההתמדה משתלמת), או דווקא מחוסר-יכולתנו לשלוט בחיינו (לקח כזה עשוי להיות, למשל, חשיבותה של ענווה, או אולי הצורך בתכנון חלופות מראש).

אך כל משמעות שעשויים חיינו לשאת עבור הזולת אינה משמעות החיים, כי אם משמעות סמלית: השוואתה לתקשורת מילולית מורה כי שמידט סבור שניתן לפרש לקח, מובן או מסר מתוך חיים. לסמליות זו טוען שמידט בצדק; אך הצגתה כמשמעות חיים מחייבת אחד מהשניים: כל אדם עשוי לפרש את חייו של זולתו כראות עיניו, או לפחות – תתכן יותר מדרך אחת לפרש משמעות חיים של אדם, ואזי ייתכנו מספר משמעויות לחיי כל אדם. אפשרות זו נפסלה, כזכור, לעיל, בטענה שאף שייתכנו משמעויות חיים עוקבות בחיי אדם, או משמעויות רבות-פנים, הרי שבכל נקודת זמן נתונה אין לאדם אלא משמעות חיים יחידה. האפשרות האחרת, המתאימה יותר לרוח דבריו של שמידט, היא כי סמליות חייו של אדם היא אחת, וניתנת לקביעה אובייקטיבית. אלא שהנחה כגון זו מחייבת לראות את החיים – כל חיים – כחלק ממערכת סמלים מוסכמת (שאם-לא-כן, אין דרך לפרשם בנושאי מסר או הצהרה כלשהי); וכאמור, חיים אינם מהווים חלק מכל מערכת מוסכמת שכזו. נוזיק אף הוא מציע פרשנות של משמעות כלקח, או שיעור שיש ללמוד, ומציג את הדוגמאות הבאות¹²: "משמעותה של התקופה הנאצית היא כי אף האומה התרבותית ביותר עשויה לבצע זוועות נוראות", "משמעות הצלחתו של גנדי היא כי שיטות לא-אלימות עשויות לעתים לגבור על כוח". מובן זה עשוי להתייחס, כפי שמפרט נוזיק, ללקח הנלמד על-ידי אחרים מתוך חייו של אדם מסוים (גם מבלי שיתכוון לכך), או ללקח שמתכוון אדם מסוים ללמד את זולתו

¹² Nozick, 1981, pp. 578-579.

מעצם האיכויות שמדגימים חייו. אך המשמעות שנושאים עבורנו חייהם של בני-אדם אלה או אחרים אינה משמעות חייהם, כי אם, לכל היותר, מצבור ההשלכות, הרגשות והתגובות שיוצרות פעולותיהם או קיומם עלינו. מובן זה, של המשמעות כלקח, כהצהרה או כמסר, אינו מתאים, לפיכך, למשמעות החיים.

3. קשר סיבתי או לוגי – סיבתיות, היקשיות או גזירה: נוזיק מתאר מובן זה של

משמעות כתוצאה סיבתית ("משמעות הדבר – מלחמה"), תנאים (antecedents) סיבתיים או צמידות (concomitants) סיבתית המשמשים כבסיס להיקש (inference) ("משמעות הכתמים הללו היא מחלת החצבת"; "עשן – משמעו אש"; "שמיים אדומים בלילה משמעם מזג אוויר נאה")¹³. ניתן להוסיף לכאן גם היקשים או גזירות שאינם סיבתיים, בהם משמש הדבר בעל-המשמעות בסיס להיסק על קיומו או תכונותיו של דבר אחר (או שלו עצמו). למשל: "משמעות העובדה שהמשולש הזה הוא ישר זווית היא שסכום שתי זוויותיו החדות הוא 90 מעלות".

בהשלכת מובן זה על משמעות חיינו ניתן לומר, אומר נוזיק, כי משמעות חיינו היא שאמנו הרתה אותנו מאבינו (להוציא אפשרות השיבוט), שמשמעות קיומנו היא שליתר היצורים החיים יש פחות מקום על-פני כדור-הארץ, ורשימה ארוכה נוספת של תנאים והיקשים סיבתיים הקשורים בקיומנו. רשימה זו תאפשר, אומר נוזיק, משמעות מקיפה, ואולי אף חשובה, בהדגישה את מקומנו בשרשרת עצומה של סיבות ותוצאות, שלא היו באות לעולם בלעדינו; אך סיבות ותוצאות אלה, ממשיך נוזיק, אינן ניתנות לדירוג על-פי סדר חשיבות, שכן על-פי הגדרה זו, לכולן חשיבות זהה. למעשה, הבעיה בפרשנות זו של "משמעות" מהותית הרבה יותר מכפי שמציגה נוזיק, כיוון ששאלת משמעות החיים, ככל שהיא מהווה שאלת תכלית (כפי שהראתה רשימת המובנים, היא אינה בהכרח שאלת תכלית) אינה שאלת "מדוע" (המתייחסת לסיבות

¹³ Nozick, 1981, p. 574.

ותוצאות), כי אם שאלת "לשם מה" (המתייחסת לטעמים). גם מובן סיבתי זה, לפיכך, אינו מתאים לשאלת משמעות החיים.

4. *מובן או פשר בשיח הכללי*: קאי נילסן¹⁴ מציין את ההבדל בין השימוש במילה "משמעות" בשאלה – "מהי משמעות החיים?" לבין שימושים במילה זו בשאלות בעלות מבנה דומה, אך המתייחסות למילים מסוימות (למשל, "מהי המשמעות של 'שולחן'?"). בשאלות מן הסוג האחרון כוונתנו, אומר נילסן, לקבל מידע על מובנה או פשרה של המילה, או השימוש בה בשיח כללי (כלומר, בעיני כלל המשתמשים במילה). לעומת זאת, בשאלת משמעות החיים איננו תוהים על מובנה של המלה "חיים" או על אופן השימוש בה, והשאלה הנשאלת אינה "מהי משמעות [המילה] 'החיים'?", כי אם שאלה המתייחסת לחיים עצמם. ייתכן בהחלט שהשאלה עשויה, לפחות בחלק מן המקרים בהם היא נשאלת, להביע תהייה על מובנם או פשרם של החיים עצמם. כיצד ניתן לפרש את הצעתו של נילסן לראות בשאלת משמעות החיים שאלה בדבר "מובן" החיים, או פשר החיים?

וולף מתארת את משמעות החיים כנובעת מפעילות למען מטרה בעלת-ערך, שהאדם מזדהה עמה, כאשר פעילות זו מתאימה להשגת המטרה ומצליחה בה במידה מסוימת¹⁵. פעילות זו, מציינת וולף, נדרשת להקיף חלק משמעותי מחיי האדם, בהיותה רחבה דיה בהיקפה (כלומר, מתייחסת להיבטים חשובים או נרחבים בחיי האדם, ולא להיבט פעוט ויחיד בהם); או ארוכה דיה (כלומר, חלה על תקופה ארוכה מתוך חיי האדם). לחילופין, עשויה המשמעות להשאב מכמה פעילויות שונות, העומדות בתנאים שלעיל, ושבנוסף יש קו מקשר כלשהו ביניהן, המאחד אותן לכדי פעילות ענפה, או היבטים שונים של פעילות אחת, ומאפשר לחיי האדם לקבל משמעות. כאן, כפי שמעירה וולף, מתקרבת משמעות "משמעות החיים" ל"מובן", באופן שהפעילויות השונות מצטרפות יחד

¹⁴ Nielsen, 2000, pp. 234-235.

¹⁵ Wolf, 2004, p. 10.

לכדי מובן משותף, המאפשר לראות את החיים כמין נרטיב (נראה כי מושג ה"נרטיב" של וולף דומה למדי ל"תכנית החיים" אצל נוזיק).

אסא כשר משתמש אף הוא בביטוי "סיפור חיים", בדומה למושג ה"נרטיב" של וולף, בהתייחסו למשמעות החיים: "משמעות חיי מתבטאת בסיפור חיי. אני היוצר של סיפור חיי ואני 'הגיבור' של סיפור חיי, הדמות המובילה את הסיפור"¹⁶. אך הדגש אצל כשר אינו מושם על חיפוש אחר מובן מאחד לכלל החיים, כי אם על בחינת הקשרה של "התמונה העצמית" – דימויו העצמי של האדם וכלל תפישותיו ביחס לעצמו ולחיי – בתוך כלל תמונת העולם של האדם: "משמעות של כל דבר היא מקומו בתוך מערכת מתאימה. [...] לעסוק במשמעות החיים של אדם [...] פירושו לעסוק במקומה של התמונה העצמית של האדם בתוך תמונת עולמו"¹⁷, כאשר בכך מכונן כשר לקשר המתקיים בין תפישתו העצמית של האדם לבין כלל מערכת תפישותיו, ובפרט – הערכים החשובים בעיניו. שאלת משמעות החיים כשאלת מובנם עשויה להתפרש, אם כן, כשאלת ה"דבק" היוצר אחדות פנימית בחיים (ערכים, מטרות או כל "דבק" אחר), או כשאלת מקומם של חיי האדם בכלל תפישת עולמו.

5. *מובן או סמליות הנובעים מפרשנות אישית*: שמידט מציע אופן אחר לפרש את משמעות החיים כסמלית (ולמעשה, הוא מציע את ה"סמליות" כאחד מקבוצת מאפיינים אפשריים החלים על כל משמעות חיים באשר היא)¹⁸: שמידט מזכיר את התרשמותו המפורסמת של ריצ'רד טיילור מן התולעים הזוהרות¹⁹, הממלאות כתלי מערות בניו-זילנד. תולעים אלה אינן זזות במשך כל חייהן, וכל תפקידן להעמיד דור המשך, שתפקידו זהה. טיילור ראה בתולעים אלה התגלמות של חוסר-הטעם בחיים עלי אדמות. המשמעות שמצא טיילור בתולעים – היותן סמל לחוסר-הטעם שבקיום – לא נמצאה בתולעים עצמן,

¹⁶ כשר, 2002, עמ' 62.

¹⁷ שם, עמ' 61.

¹⁸ Schmitz, 2001.

¹⁹ Taylor, 2000a.

אומר שמידט, אלא בפרשנותו של טיילור אותן (יש להעיר כאן כי טיילור, כמובן, לא ראה משמעות זו, הנובעת מפרשנותו האישית, כמשמעות חייהן של התולעים).

פרשנות כזו למשמעות החיים אפשרית (למשל, אפשר לראות גם את החיים האנושיים בכללם, בדומה לאלה של התולעים, כסמל לחוסר-תוחלת), אף שהיא מצמצמת מאוד את האפשרויות, כיוון שהפרשנות נדרשת להתייחס להקשר רחב יותר מהחיים עצמם, ולפרש את החיים כסמל לדבר גדול מהם. נילסן מציע פרשנות קרובה למשמעות, לפיה מדובר בפרשנות אישית, או שימוש אישי בביטוי שמשמעותו אינה מוכרת או ברורה מאליה; למשל: "סופר זה כותב 'סיפורי ארנבות-שוקולד'²⁰. השאלה כאן כפולה, למעשה, מציין נילסן, ומתייחסת הן למובן של הביטוי "סיפורי ארנבות-שוקולד", שאין לו מובן מוסכם בשיח המקובל, והן למטרת או כוונת השימוש בו ("מה רצית לומר בכך שכינית את סיפוריו של סופר זה 'סיפורי ארנבות-שוקולד'"). שאלה שנייה זו אינה אלא שאלת תכלית (מובן 7 להלן), בפרשנות אחת, או שאלת מסר (מובן 2 לעיל), בפרשנות אחרת. השאלה הראשונה – מהו המובן של ביטוי מסוים עבורך, באופן אישי? – מעוררת השוואה מעניינת לשאלה: מהו המובן של החיים עבורך, באופן אישי? שאלה זו שונה מן השאלה שהוצגה במובן 4 לעיל, שכן שם דובר על המשמעות כעל מובן בשיח הכללי. אך השוני לא יתבטא במובנה או פרשנותה של השאלה עצמה, כי אם בתשובה הסובייקטיבית למול זו האובייקטיבית (למעשה, נדמה שהתשובה תערב היבטים מכאן ומכאן, כפי שיובהר בסעיף "סובייקטיביות/ אובייקטיביות ומשמעות החיים" להלן).

6. *חשיבות, משקל או ערך*: מובן זה של משמעות רווח ביותר וקל ביותר להבנה ביחס למשמעות החיים. נוזיק מבחין כאן בין שני תת-מובנים²¹: הסובייקטיבי ("אתה משמעותי מאוד עבורי", "ביטול החוק הזה משמעותי מאוד עבורם")

²⁰ Nielsen, 2000, pp. 234-235.

²¹ Nozick, 1981, pp. 574-579.

והאובייקטיבי, המתייחס לחשיבות, משקל או ערך אובייקטיביים. לא זו בלבד ששאלה זו אפשרית כשאלת משמעות החיים, אלא היא אף קרובה ביותר לאינטואיציות רווחות באשר למהותה של שאלת משמעות החיים, הן בניסוחה האובייקטיבי והן בניסוחה הסובייקטיבי. ניתן לפרש את שאלת משמעות החיים, במובן של "חשיבות", של "משקל" או של "ערך", במגוון דרכים, המביעות תהייה על החשיבות, המשקל או הערך של חיי הפרט או של החיים ככלל. למשל, משמעות חיים הנובעת מחשיבותו (הסובייקטיבית) של האדם לילדיו (או להוריו, או למטופליו); או משמעות חיים הנובעת מחשיבותו (האובייקטיבית) כממציא החשמל או החיסון נגד הדבר.

7. תכלית, כוונה או מטרה: נוזיק מפרש מובן זה כהתכוונות לפעולה ("מה משמעות ההתפרצות הזאת?" "האם התכוונת לעשות זאת?"), מטרה ("מחזה זה מכוון למצפנו של המלך") או התכוונות "גרייסיאנית" (ברוח Grice) להעביר או לציין דבר-מה באמצעות זיהוי הכוונה על-ידי אחר ("במחווה זו הוא התכוון להעליב אותנו")²².

א.ד. קלמקי מציג את שאלת משמעות החיים במספר אופנים שונים, אשר כולם מפרשים אותה כשאלת תכלית: השאלה "מהי משמעות החיים?", על-פי קלמקי, "עשויה להתפרש כ: (1) מדוע קיים היקום? מדוע קיימים כלל דברים בעולם? האם ישנה תכנית ליקום כולו? (2) מדוע קיימים בני-אדם? האם הם קיימים לשם תכלית (purpose) מסוימת? אם כן, מהי? (3) מדוע אני קיים? האם אני קיים לשם תכלית מסוימת? אם כן, כיצד אגלה מהי? אם לא, כיצד יוכלו החיים להיות בעלי משמעות או ערך כלשהם?"²³. שאלה 3 כאן עשויה גם היא, למעשה, להתחלק לשתי שאלות – האם יש לי תכלית קבועה מראש? אם לא, כיצד באפשרותי לקבוע או לבחור תכלית לחיי? גם פירוש זה למשמעות "משמעות החיים" אינו רק לגיטימי, כי אם רווח.

²² Nozick, 1981, p. 574.

²³ Klemke, 2000a, p. 2.

מהי, אם כן, משמעות ה"משמעות" בביטוי "משמעות החיים"? מתוך שבעת המובנים שהוצעו להלן לביטוי "משמעות" מאפשרים ארבעה מהם להבין ולנסח שאלות ביחס למשמעות החיים (מובן בשיח הכללי, או מובן הנובע מפרשנות אישית; חשיבות, משקל או ערך, ותכלית, כוונה או מטרה). חלק מן השאלות הללו כפולות, כנזכר, כיוון שהן עשויות להתייחס הן למשמעות אובייקטיבית והן למשמעות סובייקטיבית. בסעיף הבא אטען להיות שאלת משמעות החיים בעלת-חשיבות, הן כדי להשיב למקטרגים המזלזלים בה, ובעיקר – מתעלמים ממנה, והן כדי לבחון את המניע הפילוסופי העומד מאחוריה: מדוע עולה השאלה מאליה מתוך בחינה פילוסופית של חיי-אנוש, במובחן מבחינה פסיכולוגית או סוציולוגית שלהם? אראה להלן כי השאלה עולה במספר פרשנויות או מובנים אפשריים, אשר כולם רלוונטיים וחשובים, ומבססים, למעשה, מספר שאלות משמעות חיים שונות, כולן לגיטימיות. לאחר הבהרת סוגיה שלישית זו, המצטרפת לסוגיות "באילו חיים מדובר" ו"מהו מובן המשמעות", ניתן יהיה לנסח רשימת שאלות, המהוות חלופות שונות, או אולי פנים שונים, של שאלת משמעות החיים.

3. חשיבותה הפילוסופית של שאלת משמעות החיים

"שאלת היסוד של הפילוסופיה", על-פי קאמי, היא שאלת משמעות החיים. "כל השאר", טוען קאמי, "בא אחר-כך". יש, כמובן, החולקים על קאמי, בטענה שיש שאלות חשובות נוספות, או חשובות יותר. אין צורך להניח, כקאמי, כי השאלה בלעדית במרכזיותה וחשיבותה, כדי להסכים על עצם היותה חשובה ומרכזית. נראה כי לא ייתכן להתקיים כיישות רפלקטיבית בלא לתהות, במשמעות זו או אחרת ובגישה זו או אחרת, על מקומנו בעולם, או על "אותו דבר, אשר אם הוא קיים, מעניק לחיים, או עשוי להעניק לחיים (או לחיים מסוימים), ערך חיובי (למרות ההיבטים השליליים

הרבים של החיים), ואשר לכן הופך את החיים (או חיים מסוימים) לראויים לחיותם"²⁴, כהגדרתו של וויליאם גרבר את משמעות החיים. תשובה לשאלה אם החיים ראויים לחיותם או לא, לדברי קאמי, "שקולה לתשובה לשאלת היסוד של הפילוסופיה". קאמי מרחיק עוד לכת ומכריז בדרמטיות, כי לשאלה השלכות מעשיות הרות-גורל: "מעולם לא ראיתי מישהו מת למען הטיעון האונטולוגי [...] לעומת זאת, אני רואה אנשים רבים מתים, משום שלשיפוטם אין החיים ראויים לחיותם"²⁵.

גם בלי להצטרף להכרזות דרמטיות כאלה של קאמי, ברי כי שאלת משמעות החיים עולה מתוך צורך מסוים, החורג מעניין אינטלקטואלי גרידא; וכי צורך זה בוער בעצמותיהם של השואלים. עם זאת, לא מדובר בצורך פסיכולוגי בלבד, כי אם בתהייה העולה ישירות מתוך בחינת מצבנו האנושי. ריימונד אנג'לו בליוטי מנסח זאת כך: "המצב האנושי ייחודי ביכולתנו להעריך ולהעמיק את חיינו באמצעות התמודדות עם שאלות יסוד הנעדרות תשובות פשוטות"²⁶; לפיכך, ההתמודדות עם שאלת משמעות החיים היא ביטוי של הייחוד האנושי, או אולי אף מימוש של צורך אנושי ייחודי. ויחד עם זאת, בסקירה מקיפה של הדיון בשאלת משמעות החיים בעת האחרונה, מציין תדאוש מץ כי "בממוצע, רק כחמש עבודות המתפרסמות בשנה עוסקות בשאלה – מה עושה את החיים למשמעותיים"²⁷. שמידט סבור שמשמעות החיים היא "הנושא המרכזי של הפילוסופיה"²⁸, ועם זאת, מציין אף הוא את המספר המזערי של עבודות אקדמיות העוסקות בשאלה²⁹. וולף מתארת את השאלה כמעוררת "הן בוז והן כבוד" כלפי הפילוסופיה, אולי יותר מכל שאלה אחרת, וזאת משום שמחד, השאלה עמומה,

²⁴ Gerber, 1994, p. 154.

²⁵ Camus, 2000, p. 94.

²⁶ Belliotti, 2001, p. 10.

²⁷ Metz, 2002, p. 782.

²⁸ Schmitz, 2001, p. 170.

²⁹ שמידט מציג את הנתון של 102 ערכים בלבד בנושא "משמעות החיים", המופיעים בגרסת ה-CD-ROM של ה-*Philosopher's Index* מספטמבר 1999; מספר זה כולל את כל העבודות שנכתבו בנושא, ומופיעות באינדקס, מאז שנת 1940 ועד פרסום ה-CD-ROM. מ-1999 ועד היום התווספו למאגר זה 40 פריטים בלבד.

ועוררה כתגובה עליה "שטויות יומרניות" רבות, לדברי וולף; ומאידך, הדחף להבין את טעם קיומנו, אומרת וולף, הוא עמוק וקשור למהותנו כבני-אדם³⁰.

כנגד תפישה זו, עולה לעתים ביקורת על עצם השאלה: האם עונה העיסוק במשמעות החיים על צרכים מהותיים, או שמא הוא מהווה מעין "מותרות אינטלקטואליים", שעשוע מחשבתי למי שזמנו בידו, וכל צרכיו האחרים מולאו זה כבר? האין זה מין "שעשוע של עשירים"?

ניתן, כמובן, לדון בשאלת משמעות החיים גם בלי להגן על חשיבותה, כפי שניתן לדון בכל עניין אזוטרי בלא להגן על חשיבותו. אני רואה, עם זאת, חשיבות בחילוף שאלת משמעות החיים מ"כלא" אזוטרי כזה או אחר, ובהעלאת קרנה כשאלה הראויה לעיון פילוסופי מקיף ומעמיק (ולאו דווקא כשאלה האמורה לעניין כל אדם בפועל). זאת הן מפני שהשאלה, כפי שאראה מיד, עולה מעצמה מתוך בחינה פילוסופית של המצב האנושי (ככלל, ושל חיי כל אדם בפרט), והן מתוך מרכזיותה למקומן של התפישה האתאיסטית או התאיסטית בכלל תפישת העולם של האדם, כפי שטענתי במבוא לעבודה.

אמנם, הצורך במשמעות, אף שהוא עמוק ודחוף כאשר הוא מופיע, אינו מופיע אצל כל אדם; אנשים רבים חיים טובים ונעימים מבלי לתהות על משמעות (אם כי קשה להניח שהרהורים מסוג זה, בניסוח זה או אחר, לא חלפו במוחם ולו פעם חמקמקה אחת במשך חייהם). עם זאת, כאמור, אין מדובר כאן בבחינה סוציולוגית או אנתרופוצנטרית של שאלת משמעות החיים: הצורך בה, שברצוני להדגיש כאן, נובע מתוך בחינה רפלקטיבית של חיינו, הן כפרטים והן כבני-אדם בכלל. מרגע שמתקיימת בחינה כזו, ועולה מתוכה הצורך במשמעות, הריהו חד ונוקב; ואין בכך כדי להצביע על הכרח בדיון בשאלה בפועל בחיי כל אדם. אף אם לא עולה הצורך לעולם בחייו של אדם מסוים, עדיין ניתן – ויש טעם – לשאול על משמעות חייו.

³⁰ Wolf, 1998, section 1: "The meaning of 'the meaning of life'".

מדוע זה כך? ההסבר לטעם העקרוני בשאלת השאלה בכל מצב טמון בתפישת שאלת משמעות החיים כשאלת הטעם הבסיסי, או שאלת ה"למה" הבסיסית. טעם זה לשאלה, שניתן לכנותו בשם *טעם התכלית לשאלת משמעות החיים*, הוא רב-עוצמה, ומספק בסיס למספר שאלות: למה לחיות (או להתקיים)? או: למה לחיות כך (ולא אחרת)? שאלות אחרות שעולות מתוך החיפוש אחר תכלית מתייחסות לאפשרות התכלית הנתונה מראש לחיים אנושיים, כתכלית שנקבעה על-ידי האל. לפי התפישה המונחת בבסיס שאלות אלה, עצם העיסוק בהן אינו מושפע מתנאי החיים של האדם או הקבוצה: גם בתנאים בהם נדמה כי אין בנמצא אפשרויות בחירה ממשיות, עדיין יש טעם עקרוני לתהות אם יש טעם לחיים אלה כפי שהם. בפועל, עשוי מצבו של האדם שלא לאפשר דיון פנימי שכזה, למשל, עקב המצאותו במצב קיצוני – רעב, סכנת חיים – שאינו מאפשר לו באופן מעשי להתפנות ל"מותרות אינטלקטואליים" אלה. ייתכן, עם זאת, שצופה מן הצד יוכל דווקא לקיים דיון (פילוסופי) בעל-טעם במשמעות חייו של אותו אדם אומלל, או אותה קבוצת אנשים.

עם זאת, החיפוש אחר תכלית לחיים אינו המובן האפשרי היחיד לשאלת משמעות החיים. ניתן, למשל, להניח כי החיים, כתופעה ביולוגית, נעדרו-תכלית, ועם זאת לחפש אחר גורם מקשר כלשהו, שיעניק תחושת לכידות לחיים. טעם או מניע זה עולה מתוך תפישת החיים כשרירותיים במידה מפחידה, רחוקים מדי משליטתנו, או מבטאים באופן אחר את קטנותנו וחוסר-חשיבותנו ביחס לקוסמוס. ראייה כזו עשויה להוביל לתחושת אבסורד, אם לא יימצא מובן מלכד לחיים; אכנה טעם שני זה לשאלת משמעות החיים בשם *טעם המובן לשאלת משמעות החיים*.

בוודיו המפורסם גילה טולסטוי, כי ההכרה הגוברת בסופיות החיים וכל אשר בהם גרמה לו לתחושת היעדר-משמעות, אף כי קודם לכן סבר שמשפחתו, אחוזתו ויצירתו ממלאים את חייו במשמעות³¹. טולסטוי חפש תכלית או הסבר לייחודיות חיי בני-האדם כבני-תרבות, המסוגלים לבחור ולעצב את חייהם באופנים שונים. שאלה זו מצביעה על

³¹ Tolstoy, 2000.

חיפוש אחר דבר מהותי, טרנסצנדנטי לקיום הבסיסי, הארצי, הכמו-חייתי; משהו הנמצא "מעבר": מעבר לקיום הבנאלי, מעבר למעגליות, מעבר לטבענו הביולוגי גרידא. תחושת הבנאליות של הקיום הביולוגי בפני עצמו נגרמת מקונפליקט בין היותנו בעלי אינטלקט והבנה רפלקטיבית של עצמנו ושל מצבנו בעולם, לבין התחושה כי הבנה זו אינה מסייעת לנו "לגבור" על הקיום הגשמי שלנו, לפחות לא במובן הרגיל: איננו חזקים יותר מיתר בעלי-החיים למול החדלון הגופני³². באחד מניסוחיה עשויה שאלה זו לשאול, תוך הסבת השלילה של קהלת לשאלה, "מותר האדם מן הבהמה – אין?". תחושה זו מהווה מקור לתחושת מעגליות חסרת-תוחלת של הקיום האנושי, משום הקושי להצביע על הבדל עקרוני בינו לבין קיום חייתי. מעגליות זו מתבטאת, למשל, בהשוואתו של טיילור בין חיים אנושיים לבין חיי תולעת, שכל קיומה נועד ליצירת דור המשך, לבין חיי אנוש, אשר המעגליות בהם מתבטאת באופן דומה (הורים מגדלים ילדים, שבתורם יגדלו ילדים משלהם). באופן רחב יותר, מתאר דיוויד וויגינס איכר, המגדל תירס כדי להאכיל חזירים, כדי לקנות עוד אדמות, כדי לגדל עוד תירס, כדי לגדל עוד חזירים, כדי לקנות עוד אדמות³³: מעגליות זו חורגת מן התחום הביולוגי של הולדה, ומציבה מטרות אנושיות מורכבות יותר כמועדות גם הן למעגליות.

תחושת המעגליות הזו הולידה תיאוריות של אבסורד (שידונו בהמשך), הנובעות מחוסר-האפשרות להצביע על תכלית שאינה מעגלית בחיים מעגליים. זה מקורו של החיפוש אחר דבר-מה הנמצא, כאמור, מעבר לחיים, וכך נמצא מחוץ למעגליות, ומהווה תכלית, או תחליף לתכלית. מץ מזכיר את הצעתו של נוזיק לראות במשמעות החיים, בדומה למשמעותה של מילה או משמעותו של אירוע, קשר בין האובייקט (שאת משמעותו אנו מחפשים) לבין מה שסובב אותו. וכך, כשם שמשמעות המילה היא יחסה למילים אחרות או למושאים בעולם, ומשמעות האירוע היא יחסו למושאים או אירועים אחרים בעולם, הרי שמשמעות החיים היא יחסם למה שמעבר להם. "מושג

³² למעשה, קיימת – לפחות לכאורה – בעיה בייחוס משמעות אף לחיים אלמותיים, בעיה שאציג ואשיב עליה בסעיף ג.1.1. להלן.

³³ Wiggins, 1976, p. 342.

המשמעות", על-פי מץ, "הוא הרעיון של חיבור לערכים בעלי ערך פנימי, המצויים מחוץ לאני החייתי של האדם"³⁴. ב"אני החייתי" כוונתו של מץ ל"יכולות שאנו חולקים עם בעלי-החיים (הנחותים), כלומר אלה נטולי התבונה"³⁵, והוא מבחין בינו לבין ה"אני הרציונלי". מאחר שהבסיס לתהייה זו הוא החיפוש אחר דברים הנמצאים מעבר לקיומנו הבסיסי, אפשר לכנות אותו בשם *טעם (או מניע) הטרנסצנדנטיות לשאלת משמעות החיים*. חשיבותו באפשרו לראות את החיים כבעלי-ערך או בעלי-חשיבות, אף אם אין להם מובן או תכלית. תשובה אפשרית לתהייה הנובעת ממניע זה עשויה, למשל, להימצא בחשיבות חיי-האדם כתורם לרווחת זולתו, אף שאין חשיבות זו בהכרח בגדר תכלית (אין האדם רואה עצמו כבעל-ייעוד לעזור לזולתו), ואף לא בגדר מובן (האדם עשוי עדיין לראות את חייו, מסיבות מטאפיזיות או אחרות, כחסרי-מובן ונעדרי-לכידות).

נקודה חשובה ראויה להתייחסות ביחס לכלל הטעמים, או המניעים, הדוחפים לחיפוש אחר משמעות חיים: חיפושנו כאן מתמקד במניעים פילוסופיים במהותם, ולא פסיכולוגיים או אחרים. יובל לוריא מדגיש את ההבחנה בין משמעות החיים לבין משמעות של דברים בחיים: "טולסטוי תוהה על משמעות החיים, ולא על משמעות – של דברים שונים – בחיים. הוא אינו סתם מישהו שנתקף בדכאון ופונה לפסיכולוג שיעזור להחזיר לו את טעם החיים על-ידי מציאת משהו משמעותי בחייו. הוא תוהה מה הופך חיים אנושיים ככלל לחיים בעלי משמעות. אין זה הבדל של מה בכך. זהו הבדל בין גישה יומיומית לחיים לבין גישה פילוסופית"³⁶. הבדל זה עשוי להתבטא באימוץ משמעות "יומיומית", שאינה עומדת בקני-מידה פילוסופיים אובייקטיביים (למשל, גלגול כדורי צמר, השגחה של ישויות דמיוניות או תחושת חשיבות עצמית נעדרת-בסיס); אך יש לו פן עקרוני יותר, המתייחס לגישה אל עצם החיפוש: הגישה "היומיומית", בלשונו של לוריא, מחפשת אחר דברים בחייו של האדם, להם יוכל לייחס

³⁴ Metz, 2001, p. 146.

³⁵ Ibid.

³⁶ לוריא, 1999, עמ' 55.

משמעות מיוחדת. לוריא אינו מפרט מכוח מה עשויים דברים אלה להפוך משמעותיים בעיני האדם. בהתאם לסעיף הקודם, שבחן משמעויות של משמעות, ניתן לנחש כי גורמים אפשריים עשויים להיות החשיבות שהאדם מייחס להם, המשקל שהם תופסים בחייו, או אולי ערכם הנשגב בעיניו. לעומת זאת, מחייבת הגישה הפילוסופית מענה לשאלה הפילוסופית – "מה הופך חיים אנושיים לחיים בעלי משמעות?" אין בכך כדי לומר כי קיים תנאי יחיד, או קבוצת תנאים יחידה, העשויים להפוך חיים למשמעותיים; ייתכנו מספר תשובות חלופיות מקבילות, נכונות כולן, לשאלה בדבר החיים המשמעותיים. תתכן בהחלט משמעות חיים המתבססת על דברים מסוימים בחיי האדם, אך לא מכוח היותם משמעותיים, כי אם מכוח עמידתם בתנאי משמעות החיים: ניתן להניח, למשל, כי הורים רבים סבורים שילדיהם הם הדבר המשמעותי ביותר בחייהם, מעצם היותם חשובים מעבר לכל דבר אחר בחיי ההורים, אהובים יותר מכל דבר אחר, משפיעים ביותר על חיי ההורים וכד'. אין להסיק מכאן בהכרח כי הילדים מעניקים גם משמעות לחיי הוריהם, אף שהדבר אפשרי – אך לא מכוח היותם הדבר המשמעותי ביותר בחיי הוריהם (אלא מכוח התאמתם לעקרון העונה על השאלה – מה הופך חיים אנושיים למשמעותיים? כגון, למשל, מכוח מימוש ערך של המשכיות, של מימוש ייעוד ביולוגי או אחר וכד', בהנחה שתשובות אלה עשויות להשיב על השאלה).

שלושה טעמים או מניעים מרכזיים העשויים לעורר את שאלת משמעות החיים במובנה הפילוסופי הם, אם כן, מניע התכלית, הנובע מחיפוש אחר תכלית לחיים או לאופן ניהולם, בין אם תכלית זו נובעת מסמכות חיצונית או מתוך האדם עצמו; מניע המובן, העולה מתוך שאיפה לאפשר לעצמנו הבנה או הסבר מושכל כלשהו של מקומנו בעולם; ומניע הטרנסצנדנטיות, הנוצר מתוך תחושה שהקיום היומיומי והמוכר אינו מייצג נאמנה את מלוא מהות קיומנו. שלושה מניעים אלה, או שלוש פרשנויות אלה לתוכן המבוקש כ"משמעות חיים", עולים, כאמור, מתוך בחינת מקומנו בעולם, כבני-אדם וכפרטים, ומצביעים על תחושת צורך דוחק לגלות אמת, ועל עוצמת החשש שמא אינה קיימת כלל, חשש העשוי להוביל לתחושת אבסורד.

המשמעות המבוקשת מתוארת תדיר כקשורה לתכונות רצויות מסוימות שניתן לייחס לחיים, כגון אושר, סיפוק, מוסריות ועוד. תכונות אלה מופיעות תדיר בדיונים על משמעות החיים, ולעתים אף מזהות איתה. להלן ייבחנו התכונות הנזכרות ואחרות, במטרה לבדוק מה טיב הקשר, אם קיים, בין לבין המשמעות המבוקשת בחיים.

4. משמעות החיים וטובים אחרים

על אף קיומן של תפישות שונות ומגוונות של משמעות החיים, ניתן להצביע בבירור על מאפיין אחד, המשותף לכולן: היותם של חיים משמעותיים היא, לפי ההנחה, דבר טוב. אף הטוענים לאי-אפשריותה של משמעות בחיים (מספר תפישות כאלה ייבחנו בסעיף ג.1. להלן) סבורים שמושא בלתי-אפשרי זה הינו חיובי, ונימת דבריהם מהולה תדיר בתחושות של צער – החל בייאוש וכלה בניחומים – על אי-האפשרות להשיגו.

זיהוי משמעות החיים כדבר רצוי, מחד, אך אמורפי ומעורפל מאידך, הביא תדיר לבלבול המשמעות עם טובים (goods) אחרים, אליהם חותרים בני-אדם, כגון האושר. ואולם, מושג המשמעות מובחן ושונה מטובים אלה, אף-על-פי שקשרים מסוגים שונים ייתכנו בהחלט בינו לבינם, בין אם קשרים הכרחיים (כגון היות תנאי הכרחי, מספיק, או

הכרחי ומספיק למשמעות) או מסתברים (כגון התאמה למרבית מקרי החיים המשמעותיים). מטרת סעיף זה להבחין בין המשמעות לבין טובים אחרים, ולנסות לאתר נקודות דמיון או קשר בינה לבינם, אשר יסייעו לאפיין טוב יותר את מושג המשמעות. תיאורי המניעים השונים לשאלת משמעות החיים, כפי שהועלו בסעיף הקודם, יסייעו להבחין בין החיפוש אחר משמעות לחיים לבין החיפוש אחר טובים אחרים, קרובים אולי למשמעות מבחינות מסוימות, אך מובחנים ממנה.

מושג משמעות החיים נקשר, כאמור, במספר לא-מבוטל של מושגים קרובים. לעתים נוצר אף זיהוי לא-מוצדק בין המושגים, שהוביל לזיהוי שגוי בין שאלות שונות. פול קורץ רואה את ההישג היצירתי (במובן הרחב ביותר, ולא דווקא במובן יצירה

אמנותית, למשל) כלב הפעילות האנושית: "המפתח לחיים האנושיים אינו אלא המקוריות וההמצאה. זוהי מהות התרבות האנושית [...] חווית היצירה של משהו חדש"³⁷. כל אדם וכל חברה יוצרים את גורלם, אומר קורץ. אין לחיים האנושיים כל משמעות בלתי-תלויה בהם; משמעות החיים היא מה שאנו בוחרים לתת להם, מצהיר קורץ: המשמעות צומחת מתוך תכליות אנושיות בלבד. לפיכך, החיים הטובים – חיים מלאים בפעילות יצירתית – הם בגדר הישג שעלינו להשיג. "תכנון פרויקט, הוראת כיתה, בניית כביש וביצוע סימפוזיה הם כולם צורות של פעילות יצירתית"³⁸, מסכם קורץ. קורץ מזכיר (מבלי לנמק) גם את הצורך ליהנות ממכלול הנאות החיים וכן מחיים חברתיים. תנאי חשוב נוסף לקיום משמעות לחיים, על-פי קורץ, הוא ההבנה כי הם עתידים להסתיים. ראיית החיים כמכלול שלם היא ראייתם כהווייתם: על מכלול ההישגים שהושגו בהם, ההנאות שנחוו בהם, המטרות שמומשו – ומולם, מתכוון כנראה קורץ להדגיש, אלה שלא הושגו, נחוו ומומשו; כלומר, סופיות החיים מאפשרת לראותם כשלמים, ולהעריך אותם לפי מה שכן נעשה ומה שלא נעשה בהם. "הנקודה היא שאיננו מחפשים רק קיום ביולוגי; [...] את מלאות החיים (the fullness of life) אנו רוצים. [...] בני-אדם אינם מחפשים חיים בכל מחיר, אלא את החיים הטובים, הכוללים חוויה משמעותית וסיפוק"³⁹. יצר הקיום אינו אלא ביולוגי, בעוד הרצון לחיים טובים הוא-הוא מהות האנושיות, על-פי קורץ.

תפישה זו של קורץ מפגינה בלבול, הקיים גם אצל כותבים נוספים, בין "משמעות החיים" לבין כמעט כל יתר המושגים הקרובים ל"משמעות החיים" (אושר, הגשמה עצמית, החיים הטובים ועוד, כפי שיפורט להלן), מכיוון שאינו מותח כל קו בין המושגים השונים, ומאחד את כולם במכלול יחיד שמייצג, למעשה, את כלל הטובים שבחיים. אך "משמעות החיים", כאמור (וכמפורט להלן), אינה אלא טוב אחד מכלל הטובים, וישנם טובים נוספים, שונים מן המשמעות. תפישתו של קורץ מושכת למעין

³⁷ Kurtz, 2000, p. 4.

³⁸ Ibid., p. 6.

³⁹ Ibid., p. 23.

גישה של "הכל או כלום": החיים טובים (בכל המובנים, כלומר מכילים טובים מכל הסוגים), או שאינם טובים (אין בהם אף טוב מכל סוג שהוא).

1. ערך

מץ מציין את קורט באייר כייחודי למדי בקרב החוקרים בהבחנתו המפורשת בין שאלת משמעות החיים לבין שאלות נורמטיביות אחרות, כגון שאלת החיים המאושרים, שאלת החיים המוסריים, שאלת החיים הטובים, שאלת החיים הראויים לחיותם ועוד. החיים המשמעותיים על-פי באייר, אומר מץ, הם חיים ראויים לציון (significant) או בעלי-ערך (valuable)⁴⁰. מה פירושה של הגדרה זו? הביטוי "ראויים לציון" סתום למדי (ראויים לציון מאיזו בחינה?), ולמעשה, גם היותם ראויים להערכה אינה תכונה בהירה (הערכה על-ידי מי? לפי אילו קני-מידה?). עם זאת, עצם אזכור הערכיות ביחס לחיים המשמעותיים ראוי לבחינה.

נוזיק מתייחס אף הוא לקשר בין משמעות לערך, ומבחין בין היות חיים משמעותיים לבין היותם בעלי-ערך (value). על-פי נוזיק, הערך והמשמעות מהווים שני חלקים של דבר אחד, אותו מכנה נוזיק בשם "שוויון" (worth). נראה כי בכל בחינה שהיא של מושג משמעות החיים נסכים כי המשמעות מוסיפה ערך לחיים, במובן זה שהיא נתפשת כדבר חיובי ורצוי. תיאור זה נכון בין אם אנו מונעים לחיפוש אחר משמעות מתוך צורך ורצון בתכלית, בתחושת לכידות (קוהרנטיות) בחיים, או בנגיעה טרנסצנדנטית בדברים שמעבר לגבולות הקיום הבסיסי שלנו. עם זאת, נראה כי נוזיק צודק באבחנתו כי דברים נוספים מעניקים לחיים ערך (למשל, ההנאה מהם, או מידת המוסריות או ההצלחה שבהם), בין אם יש להם או אין להם משמעות. כך, למשל, קשה להכחיש את הערך הרב שבחיי טולסטוי (שהוא עצמו היה מודע לו), אף שלעדונו נעדרה מהם משמעות. כמו-כן, חיים משמעותיים שאינם, בנוסף, מאושרים (אולי חייהם של ציידים נאצים, כביאטה קלארספלד או שמעון ויזנטל) וודאי היו מקבלים ערך נוסף אילו היה

⁴⁰ Metz, 2005, p. 252; מץ מתייחס במאמר זה ל- Baier, 1997.

נוסף להם גם אושר. ערך מתווסף לחיים ממקורות אפשריים שונים, ואחד מהם הוא משמעותם. לפיכך, נדמה כי הוספת מושג ה"שווי" מיותרת, וניתן להסתפק ב"ערך" החיים כמושג כולל, המתייחס לכלל הדברים המוסיפים ערך כלשהו לחיים, ובכללם משמעות החיים. כל חיים משמעותיים, לפיכך, הם חיים בעלי-ערך, מעצם תפישת המשמעות כדבר בעל-ערך; אך חיים בעלי-ערך עשויים להיות גם נטולי-משמעות, ולשאוב את ערכם מדברים אחרים, בעלי-ערך אף הם (אושר או מוסריות, למשל).

בליוטי, לעומת זאת, סבור שחיים בעלי-ערך הם תמיד משמעותיים, בעוד חיים משמעותיים אינם בהכרח בעלי-ערך⁴¹, בניגוד לטענתי לעיל. בליוטי מנמק את טענתו בכך שחיוו של היטלר, למשל, היו משמעותיים מעצם השפעתם הרבה על העולם, אך נטולי-ערך, או למעשה, כדבריו – בעלי ערך שלילי. תיאור זה של בליוטי נובע מראייתו את ערך החיים כשקלול השפעתם על העולם: חיים שהשפעתם על העולם חיובית הם חיים המעלים את ערכו של העולם, והנם בעלי-ערך; חיים שהשפעתם שלילית או זניחה מורידים את ערכו של העולם (או אינם משפיעים על ערכו), והינם נטולי-ערך. שתי בעיות עולות מתיאור זה: ראשית, לא ברור מהו "ערכו" של העולם, ואיזו נקודת מבט קובעת אילו חיים מעלים או מורידים את ערכו (האם גם חיי נמלה מעלים או מורידים את ערך העולם? האם מדובר על ערכו של היקום בכללותו, או רק על זה של העולם האנושי?). שנית, טענתי לעיל כי ההיפך הוא הנכון, כיוון שמשמעות נושאת תמיד ערך, אך לא ביחס לעולם, אלא ביחס לחיי האדם. אם-לא-כן, אנו ניצבים בפני פרדוקס לפיו ייתכן לומר, כניסוחו של ר. וו. הפבורן, כי "בלאק סבר שחיוו נטולי-משמעות, אך וייט, הביוגרף של בלאק, גילה את משמעות חיוו של בלאק לאחר מותו"⁴². אמנם, אין בפרדוקס זה סתירה במובן הרגיל: ניתן להגדיר את המשמעות כדבר שלא בהכרח ניתן לגילוי בחיי האדם המסוים, ואולי אף לא בחיים אנושיים ככלל (אולי, למשל, נדרשת פרספקטיבה שלאחר הכחדות המין האנושי כדי לקבוע חיוו של מי היו משמעותיים וחיוו של מי לא). אף-על-פי-כן, בעוד תפישה זו אינה סתירתית,

⁴¹ Belliotti, 2001, p. 87.

⁴² Hepburn, 2000, p. 267.

הרי שהיא עומדת בניגוד מוחלט לאינטואיציה ביחס למשמעות חיים כדבר הקשור גם בתחושתו האישית של האדם, וניתן לשיפוט במהלך חייו. אינטואיציה זו מורה כי אדם הסבור, לאחר בחינה רציונלית וביקורתית של חייו, כי הם נטולי-משמעות (כטולסטוי, למשל), צודק; וכן כי אף שאדם עשוי לטעות בהבנת משמעות חייו (למשל, לסבור בטעות שהצלחתו המקצועית היא מקור המשמעות, אך להבין לאחר אובדן אדם אהוב, כי דווקא הקשר עמו הוא שטען את חייו במשמעות) – הרי שטעותו תתוקן על-ידי בלבד (בדוגמא הנזכרת – באמצעות תובנה חדשה), וכל טענה של אדם ביחס למשמעות חייו של אחר אינה אלא בגדר סברה, כל עוד לא זכתה באישור מצד האדם המדובר עצמו.

טעותו של בליוטי נובעת מזיהוי שגוי בין היות בעל-ערך והיות ערכי: אף שחייו של היטלר לא היו ערכיים, במובן זה שלא ניתן להזדהות עם הערכים שהנחו אותם, הרי שהם בהחלט היו עשויים להיות בעלי-ערך – הן ביחס לעולם (למשל, היותם בגדר "לקח", אחד המובנים שהזכיר נוזיק למשמעות); והן ביחס לעצמו (למשל, מעצם הסיפוק שאולי שאב מהצלחתו בתכניותיו השטניות). עם זאת, היות חייו של היטלר בעלי-ערך אין בה לבדה כדי להעיד על משמעותם, כשם שאין בערך שבחייו של טולסטוי, להבדיל, כדי להעיד על היותם משמעותיים. הטעות של בליוטי מסבירה גם מדוע טען שייתכנו חיים משמעותיים שאינם ערכיים, קרי, אינם מתאימים לאמות-מידה מוסריות מסוימות. חיים משמעותיים שאינם ערכיים, קרי, אינם מתאימים לאמות-מידה מוסריות מסוימות.

II. אושר

כותבים מסוימים, כרוברט אודי⁴³ או ברוק אלן טריסל⁴⁴, סבורים כי השאלה המעניינת היחידה בדבר החיים שיש לחיות היא שאלת האושר שבחיים. קורץ, כזכור, עירב בין מושגים שונים בתארו את החיים המשמעותיים כחיים טובים; את החיים הטובים

⁴³ Audi, 2005.

⁴⁴ Trisel, 2007.

כ"אושר", ואת האושר כ"מלאות הקיום" (the fullness of being) – חיים שלהם איכויות של סיפוק ומצוינות. מידה מסוימת, לפחות, של הנאה נדרשת למימוש החיים המלאים על-פי קורץ⁴⁵: סבל כביר מכל סוג שהוא, במיוחד לאורך זמן, ימנע את האפשרות לחיות את החיים במלואם, ולפיכך, במונחיו של קורץ – סבל כזה ימנע את האפשרות לחיים משמעותיים. בניגוד לטענה זו של קורץ, ניתן למצוא לא מעט דוגמאות לאנשים שחוו סבל פיזי ונפשי קשה, ועם זאת קשה לומר שאין או לא היה להם "קיום מלא", או שלא הייתה משמעות לחייהם (דוגמאות ידועות הן סטיבן הוקינג או הלן קלר, כמו גם לא מעט דוגמאות מתקופת השואה). הקישור שמנסה קורץ ליצור בין משמעות החיים לבין האושר מאולץ. מחד, מייחס קורץ למשמעות החיים מובן הכולל דרישה למימוש מהות אנושית, כמו גם דרישה למאמץ ואף לאומץ, ככל שהדבר נוגע לעמידה על החזון האישי ועל החתירה למימוש; ומאידך, מנסה קורץ כמו "בכוח" לשלב גם הנאה ואושר. בעוד שניתן להבין את הקשר בין משמעות החיים לבין פעילות יצירתית משמעותית (אף שלא עולה מכאן כי פעילות כזו הכרחית לחיים משמעותיים), הרי שקשה להבין מדוע נדרשת כאן ההנאה – אף שללא ספק היא רצויה. נכון, אמנם, שתחושת משמעותיות בחיים עשויה לגרום לתחושה טובה או לתחושת הישג, ולהגביר את האושר מעצם כך; אך אין בכך, כמובן, כדי לרמוז על קשר הכרחי כלשהו בין המשמעות לבין האושר. בליוטי טוען אף הוא שכל חיים מאושרים הם משמעותיים, משום שלדבריו, "אנשים מאושרים מדווחים שחייהם מלאי משמעות. לשמוע מישהו רוגש, 'חיי חסרי-משמעות. האין זה אדיר? אני כל כך מאושר מכך!' יהיה מוזר מאוד"⁴⁶. אכן, כיוון שהמשמעות, כנזכר, נתפשת כדבר בעל ערך חיובי, מוזר לחשוב על היעדר-משמעות כעל גורם לאושר; אך, כמובן, אין מכאן כל דרך להסיק שאושר גורר בהכרח משמעות.

כשר מפריד בין משמעות החיים לבין האושר וטוען כי "התבהר לי ההבדל המושגי העמוק בין 'חיים של משמעות' לבין 'חיים של אושר'. ייתכן שאדם יעצב לעצמו חיים

⁴⁵ Kurtz, 2000, pp. 25-26.

⁴⁶ Belliotti, 2001, p. 129.

של משמעות שיהיו מלאים אושר, אבל ייתכן שאדם יעצב לעצמו חיים של משמעות שיהיו גדושים סבל, כשם שיייתכן שאדם יעצב לעצמו חיים של משמעות שיהיה בהם גם מן האושר וגם מן הסבל. אמות המידה של המשמעות אינן אמות המידה של האושר⁴⁷. נקל לחשוב על דוגמאות רבות, נוספות לאלו שנזכרו, לחיים משמעותיים, שאינם בהכרח מאושרים: כל רדיפה אחר אידיאל, המחייב וויתורים אישיים לשם הגשמתו, עשוי להבהיר את ההבדל בין משמעות לבין אושר, אך גם חתירה למטרות מסוגים אחרים אינה מחייבת אושר כל עיקר, כגון חיים המוקדשים לציד פושעים נאצים, חייהן של פלורנס נייטינגייל או האם תרזה, או חייהם של אמנים מיוסרים כואן-גוך או בטהובן. מיטיב לבטא תחושה זו שירה הידוע של אדית פיאף – "אינני מתחרטת על דבר" (Non, je ne regrette rien): על אף חייה האומללים, זכתה הזמרת לתחושת משמעות, המכפרת, כמשתמע משירה, ואולי אף עולה על ערכו של האושר שעשוי היה להיות לה אילו התנהלו חייה באופן שונה.

הצבת האושר כחלק הכרחי ממשמעות החיים – מניעת האפשרות למצוא טעם בחיים נטולי-אושר – נראית כתנאי בלתי-סביר, שיוציא מכלל ה"חיים המשמעותיים" חיים רבים מדי, הנראים מלאי משמעות, ואילולא תנאי זה היו נכללים בו. חיים משמעותיים, אם כן, אינם בהכרח חיים מאושרים; אך האם ההיפך נכון? האם די באושר כדי לכונן חיים משמעותיים? תשובה חיובית לטענה זו תחייב לזהות בין החיפוש אחר האושר לבין החיפוש אחר המשמעות (כפי שעושה, למעשה, קורץ). אך מבט חוזר במניעים האפשריים לחיפוש אחר משמעות יבהיר שאין כל דמיון הכרחי בין החיפושים השונים הללו, העשויים להניב תוצאות שונות לחלוטין: חיפוש אחר תכלית אינו קשור כלל ועיקר באושר, לא לחיוב ולא לשלילה; כך גם החיפוש אחר מובן; וכך גם בחיפוש אחר הטרנסצנדנטי. אושר לבדו אינו עונה על אף אחד מן החיפושים האפשריים הללו, ואף לא בהכרח נלווה להם; ועל כן אין כל קשר הכרחי בין החיים המאושרים לבין החיים המשמעותיים.

⁴⁷ כשר, 2002, עמ' 8.

III. מימוש עצמי

מושג נוסף, המוזכר לעתים בדיון על משמעות החיים, הוא המימוש העצמי. אדם מממש את עצמו, אומר אלן גווירט', באמצעות פיתוח היכולות הגבוהות ביותר שלו והוצאה לפועל של כישוריו הנעלים ביותר⁴⁸. לכאורה, אומר גווירט', יש בכך כדי להציב את המימוש העצמי בשורת הערכים העליונים של החיים הנעלים; ואולם תיאור זה מתבסס על קשר למטרות אובייקטיביות של מימוש יכולות, שהרי האדם אינו יכול לבחור את יכולותיו. נעדר מן התיאור, לפיכך, הקשר למניעים ולשאיפות האנושיים: אלה משתנים, כמובן, מאדם לאדם, ואינם בהכרח מתאימים ליכולות המסוימות של האדם. אדם יכול להיות בעל שאיפות אמנותיות, למשל, אך בה-בעת נטול כל כשרון אמנותי. עולה מכאן לפיכך השאלה – מדוע לפעול דווקא למימוש היכולות הגבוהות ביותר שלנו? תשובתו של גווירט' היא כי התשובה לשאלה זו היא-היא משמעות החיים: לתפישתו, עצם הנסיון לממש את יכולותינו במיטבן מעניק משמעות לחיים. מימוש עצמי נראה כתכונה חשובה בניתוח מושג משמעות החיים. בשונה מן האושר, למשל, אשר נקל למדי לראות כי אינו מלווה בהכרח כל חיים משמעותיים, נראה שהמימוש העצמי נלווה לחיים אלה ברוב המכריע של המקרים, ולו משום שהדרך בה בוחרים להעניק משמעות לחיים קשורה ליכולות שלנו. יהיה אשר יהיה המושא או הפעילות המעניקים משמעות לחיינו, עיסוקנו בהם יהיה כרוך בפעילות או בהתנהגות מסוימת, ואלה קשורות, לפחות בקשר כללי ורופף, ביכולות ובמימושן, גם אם אין מדובר בהכרח ביכולות הגבוהות ביותר (ייתכן דווקא להשקיע מאמץ בפיתוח תחום שבו יכולתנו לוקה בחסר, כנגד כל הסיכויים (בגבולות הרציונליות), ולשאוב משמעות מכך; למשל, ספורטאים או רקדנים נכים). עם זאת, לא עולה מכאן קשר הכרחי בין המימוש העצמי לבין משמעות החיים. נבחן שוב את אשר אנו מצפים למצוא או להשיג בעצם הענקת משמעות לחיינו: תכלית החיים עשויה בהחלט להתבטא במיצוי יכולות, או מימוש עצמי; למשל, יצירה אמנותית, פעילות חברתית או מחקר מדעי. במקרה זה,

⁴⁸ Gewirth, 1998, p. 183.

עשוי עצם המימוש העצמי להעניק משמעות לחיים, לדוגמא, כאשר עיסוק באמנות ברמה גבוהה, מעצם המימוש העצמי שבו, ממלא את חיי האדם במשמעות. עם זאת, עשויה התכלית להתבטא באופן אחר, שאינו קשור – ולפחות לא ישירות – למימוש עצמי; למשל, כאשר היא כרוכה בתחושת שליחות, שאינה בהכרח קשורה ליכולותינו האישיות. תרומה לחברה עשויה להתפש כתכלית החיים, במובן משמעותם, אך אין לכך כל קשר הכרחי ליכולותיו של האדם. ייתכן, למשל, שהתרומה תתבטא בתחום שאינו משקף את יכולותיו המרכזיות של האדם. במקרה זה, ייתכנו חיים משמעותיים ללא מימוש עצמי; וייתכן גם קיום מקביל של השניים, כאשר המימוש העצמי אינו משמש ישירות לתכלית המעניקה משמעות לחיים, אלא בעקיפין: למשל, כאשר בוחר האדם לרתום את כישוריו יוצאי-הדופן לפיתוח פעילות שהיא גם בעלת תרומה ציבורית חשובה, המעניקה משמעות לחייו מעצם התרומה הציבורית שבה, ולא מעצם פיתוח כישוריו. במקרה זה משמש המימוש העצמי אמצעי למימוש תכליתם, שבמקרה זה מהווה את משמעותם של החיים, וזאת בין אם נתפש המימוש העצמי כמטרה בפני עצמה בעיני האדם (המובחנת מחיפוש אחר משמעות), ובין אם אינו רואה אותה כמטרה.

פירוש המשמעות כמובן החיים עשוי גם הוא להוביל את האדם לזהות בין משמעות חייו לבין מימוש עצמי, כאשר המימוש העצמי מהווה עבורו גורם מאחד ומלכד לכלל היבטי חייו ופעילויותיו. עם זאת, עשוי המובן להמצא באופן אחר, שאינו קשור במימוש עצמי (למשל, בדת). ולבסוף, האדם עשוי לזהות את היסוד הטרינסצנדנטי המבוקש בחייו עם מימוש עצמי, כאשר, למשל, הוא מבקש לממש את יכולתו הרפלקטיבית לניסוח פילוסופיות קיומיות, או לטיעונים כנגד אבסורדיות הקיום. עם זאת, עשוי יסוד טרינסצנדנטי זה להתבטא באופן שאינו מנצל, ואולי אף מזניח, את יכולותיו הייחודיות של אותו אדם (למשל, מציאת משמעות בדת והתמסרות לה, תוך הזנחת כשרונות אמנותיים יוצאי-דופן).

בסיכום, אף אם בפועל השניים קשורים זה בזה תדיר, הרי שחיים משמעותיים אינם בהכרח חיים של מימוש עצמי. מן הצד האחר, נראה כי מימוש עצמי אינו מחייב משמעות. קל להבין זאת בעיקר מתוך מחשבה על המשמעות כטרנסצנדנטיות: וידויו של טולסטוי מדגים היטב תחושה של מימוש היכולות הגבוהות בתחומים מגוונים, שעם זאת נעדר ממנו יסוד טרנסצנדנטי מעניק-משמעות.

IV. חיים טובים

לעתים מתפרשת שאלת משמעות החיים כשאלת החיים הטובים: חיים משמעותיים מתפרשים כחיים טובים, או אולי כחיים טובים יותר מאשר חיים נטולי-משמעות. כשר, למשל, סבור כי "שאלת משמעות החיים של אדם היא השאלה כיצד יקיים אותו אדם חיים שהם טובים בעיניו. שאלת משמעות החיים של אדם היא שאלת החיים הטובים שלו. [...] החיים הטובים של האדם כרוכים בשגרה של כוונות טובות שהאדם מנסה להביא לידי ביטוי מעשי. דרכה של שגרה כזו שהיא נסמכת על עקרונות מעשיים. [...] לפיכך, שאלת משמעות החיים של אדם, שהיא שאלת החיים הטובים שלו, היא שאלת העקרונות המעשיים שהאדם יכול לפעול על-פיהם, כדי לקיים חיים שהם טובים בעיניו"⁴⁹. אך מה פירוש "החיים הטובים" של אדם? כבר הובהר לעיל כי החיים המשמעותיים, המכונים כאן "החיים הטובים", אינם החיים המאושרים. שתי אפשרויות נוספות עולות על הדעת כפרשנויות ל"חיים הטובים" במובן החיים המשמעותיים: החיים המוסריים, שהקשרם לחיים המשמעותיים נבחן בסעיף להלן, וכן – החיים הראויים לחיותם. אני מזכירה מושג אחרון זה אך ורק כיוון שהוא מופיע בספרות, ומקושר לעתים למושג החיים המשמעותיים, לעתים אף כפרשנות או הגדרה להם. עם זאת, אין הוא מוסיף להבנת מושג המשמעות, כיוון שהוא סתום לפחות כמותו, וניתן לפרשו במספר אופנים, ובעיקר: חיים מאושרים; חיים משמעותיים; חיים בעלי-ערך, ואולי באופנים נוספים, כיד הדמיון. כיוון ששלושה מובנים עיקריים אלה נדונים כאן

⁴⁹ כשר, 2002, עמ' 34.

בפני עצמם, אין טעם לבחון בנפרד מובנים אפשריים של "החיים הראויים לחיותם". לפיכך, היות החיים "טובים" אינו מאפיין הכרחי או מספיק לחיים משמעותיים, מעצם היות הדרישה בלתי-מובנת בפני עצמה, ובלתי-הכרחית או מספיקה בכל אחת מפרשנויותיה האפשריות (כעולה מן הדיונים המתאימים לעיל וכן להלן, בשאלת החיים המוסריים).

V. מוסריות

ג'ון קקס בוחן את מה שהוא מכנה "התשובה המוסרית לשאלת משמעות החיים", ועל-פיה משמעות החיים היא הרדיפה אחר פעילויות או עיסוקים (projects) טובים⁵⁰. בבסיס תשובה זו עומדת ההנחה שמשמעות החיים תמצא בעיסוק בפעילויות, ההופכות את חיינו לטובים יותר. תוכן אמירה זו תלוי, כמובן, בפרשנות שניתן למושג "טובים" במונח "חיים טובים", מעיר קקס; אפשרות אחת היא להבין זאת כחיים טובים יותר במובן המוסרי, כלומר – חיים המתאימים לנורמות מוסריות מסוימות. גווירת' רואה את החיים המשמעותיים והחיים המוסריים כבלתי-ניתנים להפרדה, וטוען שמשמעות החיים מתבססת על פעולה למימוש הערכים הראויים ביותר לדעת האדם, כאשר ערכים אלה עצמם נדרשים לעמוד בכמה קריטריונים אובייקטיביים, ובהם התאמה לאמות-מידה מוסריות אוניברסליות⁵¹. גווירת' מוציא מכלל אפשרות הענקת משמעות לחיים המבוססים על הנסיון לממש ערכים נאציים, למשל, בטענה שאין הם עומדים במבחן המוסריות. ג'ון קוטינגהם טוען אף הוא כנגד האפשרות לייחס משמעות לחיים בלתי-מוסריים, ומזכיר אף הוא את הפושעים הנאצים⁵². טיעון אחד של קוטינגהם מתייחס להיות חיים כאלה (כגון אלה של הנאצים) מונעים על-ידי רגשות כגון כעס, שנאה, או תחושת נחיתות; רגשות, על-פי קוטינגהם, שפעולה בהשפעתם

⁵⁰ Kekes, 2000.

⁵¹ Gewirth, 1998, pp. 186-188.

⁵² Cottingham, 2003.

אינה אוטונומית דיה למשמעותיות. שאלת האוטונומיה הנדרשת למשמעותיות תוזכר להלן, בסעיף ב.2; אך גם אם הצדק עם קוטינגהם בעניין זה, וודאי שלא ניתן לטעון כי כל אדם הפועל באופן לא-מוסרי, קיצוני או לא, פועל בהכרח מתוך רגשות כגון אלה, באופן לא-אוטונומי. קוטינגהם מסכים לטענה זו, ומציע טיעון נוסף: ללא המוסריות, הוא טוען, ניתן היה "לצמצם", כדבריו, את החיים המשמעותיים ל"מעט יותר מאשר" חיים שבהם מחויב האדם לעיסוק מתמשך ושיטתי בפעילויות החביבות עליו ושאותן הוא רואה כשלו, בלא קשר למעמדן המוסרי⁵³. ומה בכך? הבעיה, אליבא דקוטינגהם, טמונה בהיותנו אנושיים, החיים בחברה ובעולם, ולא בריק מנותק. חיינו כיצורים אנושיים מוגבלים מבחינות ביולוגיות (בצרכים כגון מזון, מחסה וכו'), חברתיות (הצורך בשיתוף פעולה, הדחף לתקשר), רגשיות (הצורך בהכרה ובחיבה), ורציונליות (היכולת, שקוטינגהם כנראה מניח שהיא מובילה לצורך, בבחינה ביקורתית של עצמנו ושל הסובב אותנו). משמעות המושגת על גבם של אחרים, תוך פגיעה בהם או ניצול שלהם, הופכים אדם ל"פחות אנושי", לטענת קוטינגהם, שכן הפעילויות נושאות-המשמעות שהוא מקיים מחייבות ניתוק מן הפנים הרציונליים והרגשיים של האדם, כפי שהוגדרו לעיל. אם לשוב לדוגמת החייל הנאצי (דוגמא החביבה על כותבים רבים, מן הסתם משום קיצוניותה והקונצנזוס סביבה) – לפחות מעבר לשעות העבודה, יזדקק אותו אדם לקשרים חברתיים, משפחתיים וכו', טוען קוטינגהם, ואלו יחייבו אותו לחום אנושי, יכולת תקשורת אמפתית וכד'. הניגוד בין צרכים ויכולות אלה, מחד, לבין אופי עבודתו הקטלנית מאידך, ייצרו בהכרח דיסוננס בנפשו, סבור קוטינגהם; דיסוננס שימנע ממנו את היכולת להזדהות, בו-זמנית, הן עם עבודתו והן עם חייו הפרטיים (הזדהות עם כל אחד מהם אפשרית, אך משום הסתירה ביניהם, טוען קוטינגהם שלא ניתן להזדהות עם שניהם בו-זמנית). קוטינגהם מכיר בעובדה שרבי-מרצחים רבים ניהלו (ואף מנהלים כיום, במקומות שונים בעולם) חיים עקובים מדם מחד, ופסטורליים ונינוחים – בקרב משפחתם וידידיהם – מאידך; אך אין בשילוב זה, לדעת קוטינגהם,

⁵³ Cottingham, 2003, p. 26.

כדי לאפשר חיים בעלי לכידות (קוהרנטיות) פנימית, שניתן יהיה לומר עליהם כי הם משמעותיים.

אף כי הצעתו זו של קוטינגהם מפתה, מעצם הצגת אפשרות מנומקת לכפור במשמעותיות חייהם של אנשים בלתי-מוסריים באופן קיצוני, נראה שהיא אינה תקפה ביחס לכל משמעות חיים באשר היא. אין כל הכרח ברור בלכידות, כלומר התאמה מלאה, בין כל חלקיהם השונים של חיים משמעותיים – החלקים מעניקי המשמעות והחלקים האחרים. כזכור, עשויה המשמעות לענות על מספר צרכים שונים. הצורך במובן או לכידות בחיים קשור, אמנם, לטענתו של קוטינגהם, אך לא ברור אם הדרישה ללכידות חייבת להקיף כל היבט אפשרי של החיים ולהתייחס לכל מאפייניהם. ככל שמדובר במשמעות כמענה לצורך בתכלית או בטרנסצנדנטיות, הולך ופוחת משקלה של דרישה זו. לדוגמא, חייו של אמן, שמשמעותם נובעת מעיסוקו האמנותי הממוקד ביופי, אינם קוהרנטיים פחות מעצם לבושו והופעתו הרשלניים, אי-טיפוח ביתו והתעלמותו הכללית מכל היבט אסתטי חוץ-אמנותי של חייו. גם אם הסתירה עשויה להפתיע, הרי שאין בעצם קיומה כדי לפגום במשמעותיות חייו, על-ידי פגיעה-לכאורה בלכידותם. סתירה הפוגמת במשמעות חייו תתרחש אך ורק אם היא נוגעת למוקד המשמעות עצמו: אילו הכריז אמן זה, כי משמעות חייו נובעת מן העיסוק ביופי באשר הוא, ועם זאת הוסיף להופיע בבגדים מוכתמים וקרועים (מתוך הזנחה, ושלא מתוך אמירה אמנותית או אחרת), הרי היה בכך טעם להטלת ספק במשמעותיות חייו. כך ניתן גם להעלות על הדעת פילוסוף של המוסר, המשקר, מרמה או חוטא באלימות בחייו הפרטיים: במידה בה נובעת משמעות חייו של אותו הוגה מעיסוקו בסוגיות מוסריות, הרי שקשה ביותר יהיה להכיר במשמעותיות חייו לאור הסתירה הבוטה ביחסו הכפול למוסר.

לעומת זאת, חייו של רופא העובד במחלקה אונקולוגית, חי עם מטופליו את סבלם, ובמקביל מנהל חיי משפחה מאושרים, אינם מעוררים אי-נוחות ביחס למשמעות חייו, על אף הסתירה בין הסבל, בו הוא נתקל באופן יומיומי בעבודתו, לבין האושר, שהוא מנת-חלקו מחוץ לשעות העבודה. ניתן להסביר זאת בכך שהרופא עצמו אינו גורם

לסבל (ואף להיפך – הוא משתדל להקל עליו), בעוד האדם הלא-מוסרי גורם לו ומבצע בעצמו עוולות מוסריות. אך קוטינגהם אינו מכוון את טענתו כאן כנגד גרימת הסבל עצמה, אלא כנגד הסתירה בינה לבין פנים אחרים של חייו של אותו אדם. נשאלת כאן השאלה, לפיכך, אם זהו אכן לב הקושי בתפישת חייו כמשמעותיים; אם אכן כך, אזי לא תהא כל בעיה להכיר בחייו כמשמעותיים אם הוא אינו מפגין כל פן מוסרי בחייו. כלומר: אם מנהל האדם חיים עקביים מבחינת אי-המוסריות, האלימות או הרשע שהוא מפגין בכלל תחומי חייו, ואלימות או רשע אלה הם המעניקים משמעות לחייו, אזי, כמשתמע, הוא אמור לזכות באות המשמעותיות, משום שהוסר עול הסתירה מחייו. קשה לקבל טענה כזו, וקשה גם להניח שלזה פלל קוטינגהם.

יש להבחין, אם כן, בין מקרים שבהם מתקיימת סתירה פנימית בתוך חיי האדם, אך סתירה זו אינה נוגעת לתחום או לערך המעניק משמעות לחייו; לבין מקרים שבהם קיימת סתירה "תוך-ערכית" ביחס לערך משרה-המשמעות – כלומר, משמעות חייו של האדם קשורה לנטייה ומימוש של ערך מסוים, אשר בהיבטים אחרים של חייו אינו מוערך ואינו ממומש. במקרה הראשון, עשויים חיי האדם להיות משמעותיים, אף שאינם (או אינם לגמרי) מוסריים. המקרה השני, לעומת זאת, יסודו בהכרח בטעות, שכן לא ניתן לייחס לחיי אדם משמעות, כאשר המקור שלה נגוע בסתירה פנימית. עצם הסתירה-לכאורה בין פניהם השונות של חיי החייל הנאצי של קוטינגהם, או של כל אדם בלתי-מוסרי בהיבטים מסוימים של חייו, אינה פוגעת במשמעותיותם. אם ניתן לראותם כמשמעותיים על אף אי-המוסריות הבוטה שבהם, אזי ניתן לראותם ככאלה בין אם קיימים בחיי אותו אדם גם היבטים מוסריים ובין אם לאו; ואם לא ניתן לראותם כמשמעותיים, אזי אין הם משמעותיים, שוב, בלא קשר לניגוד האפשרי בין חלקים שונים בחייו. סתירה כזו תהא רלוונטית אך ורק אם היא נוגעת לפן המרכזי ונושא המשמעות שבהם, כבמקרה האתיקן הלא-מוסרי.

שאלת משמעות חייהם של היטלר ושל הנאצים ככלל עולה, כאמור, תכופות בדיונים על משמעות החיים; אך יהיה זה מועיל לבחון מקרים קיצוניים פחות (ולפיכך נפוצים יותר), ולבדוק אם עומדת בהם המוסריות בדרכה של המשמעותיות. קוטינגהם מציע

לבחון את חייו של הצייר פול גוגן. האם היו חייו כצייר דגול, שנטש את משפחתו (ואף את מאהבותיו) לטובת אמנותו, משמעותיים? אף שטען כי היות כלל היבטי החיים מאוחדים (integrated) היא תנאי הכרחי להיותם משמעותיים, מכיר קוטינגהם בחייו של גוגן כמשמעותיים, משום שלדבריו, יש להכיר במידתיות או דרגתיות בדרישה. במילותיו של קוטינגהם, לא ייתכן שכלל בני-האדם יהיו צדיקים גמורים; חטא מוסרי זה או אחר אינו פוגע אוטומטית במשמעותיות החיים. את חטאו המוסרי של גוגן מוכן קוטינגהם לקבל (ואף עולה מדבריו כי אינו יכול להעלות על דעתו דרך לראות את חייו כלא-משמעותיים); לא כך ביחס לנאצים. הדרישה היא, כדברי קוטינגהם, למידה *מסוימת* של מוסריות, וככל שאלת מידה, עולים וצצים מקרי-הביניים כמקרי-מבחן: אילו היה גוגן מוכשר פחות, האם עדיין היו חייו משמעותיים? מן הסתם, פחות. גם בליוטי מעלה טענה דומה ביחס לאפשרות שגדולתו של אמן "תחפה" על היותו, בלשונו של בליוטי, "איש חסר מצפון"⁵⁴. אך מן הניתוח לעיל עולה כי שאלת האיזון אינה השאלה המרכזית כאן, כי אם שאלת הקשר בין ההיבט הלא-מוסרי לבין מושא משמעות החיים: חפיפה בין השניים, כלומר – היות מקור משמעות החיים בלתי-מוסרי בעצמו (למשל, שאיבת משמעות לחיים מעינוי בעלי-חיים) ימנע משמעותיות מהחיים. לעומת זאת, אין בהכרח סיבה להניח כי כאשר מושא המשמעות עצמו אינו לוקה באי-מוסריות (אף שחיי האדם ככלל לוקים בה), תפגם משמעותיות החיים. לפיכך, השאלה אם משקל אי-המוסריות בחיי האדם (למשל, נטישת משפחתו) גבוה או נמוך ממשקל כשרונו הדגול (כגון כשרון הציור שלו), אינה רלוונטית כאן כשאלה – מהו משקל אי-המוסריות בכל הקשור למקור המשמעות עצמו. כאשר אין קשר בין השניים, או שהקשר זניח, לא עולה מן האמור כל סיבה להניח כי משמעותיות החיים נפגמת בשל אי-מוסריותו הכללית (קרי, בתחומים או היבטים שאינם נוגעים ישירות למשמעות חייו) של האדם.

לסיכום, אי-מוסריות עשויה לאפיין את האדם והתנהלותו, אך מבלי להתבטא (ולפחות לא ישירות, או באופן מובהק) בתחומים המשליכים על משמעות חייו. במקרה זה ייתכן

⁵⁴ Belliotti, 2001, p. 88.

בהחלט שנראה את חיי האדם כמשמעותיים, ואי-המוסריות בפני עצמה לא תהווה שיקול בשיפוט החיים כמשמעותיים או לא. לעומת זאת, כאשר אי-המוסריות מאפיינת את התנהגות האדם בתחומים המשפיעים ישירות או מהותית על משמעות חייו, וביתר שאת כאשר ערכי המשמעות הם אי-מוסריים בפני עצמם, אזי לא ייתכן לראות משמעות זאת כקבילה באופן אובייקטיבי. משמעות חיים, כפי שינומק בסעיף ב.1. להלן, נדרשת לעמוד בקני-מידה אובייקטיביים (בנוסף לקני-מידה סובייקטיביים, היוצרים אצל האדם הזדהות עם מקור משמעות חייו); משום כך לא יוכלו חיי אדם שכזה להיחשב כמשמעותיים.

VI. משמעות חיים: רמז למאפיינים

חמשת המושגים שנסקרו לעיל – ערך, אושר, מימוש עצמי, חיים טובים (או חיים הראויים לחיותם) ומוסריות – נזכרים כולם תכופות בדיונים על משמעות החיים, ולא בכדי. כל אחד מהם קשור במושג המשמעות באופן חשוב, ובפרט, כל חיים משמעותיים הינם בעלי-ערך (אף שההיפך אינו נכון: ייתכנו חיים בעלי-ערך שאינם משמעותיים). כמו-כן, תדיר מתאפיינים חיים משמעותיים גם בהיותם מאושרים, מגשימים מימוש עצמי, טובים או מוסריים; עם זאת, אין לזהות בין מושג המשמעות לבין אף אחד מן המושגים לעיל, או לראות באחד מהם תנאי הכרחי או מספיק למשמעות (למעט התכונה "היות בעלי-ערך", אלא שאין היא מהווה תנאי לחיים משמעותיים, אלא תוצאה של היותם כאלה: המשמעות מעניקה ערך מוסף לחיים).

בשלב זה סוטה הדיון מעט מבירור "טהור" של השאלה לכיוון אפיון ראשוני של התשובות, שהרי המושגים הנזכרים לא נמצאו קשורים ברמה המושגית למושג משמעות החיים, ועם זאת, הם מאפיינים חיים משמעותיים רבים. אסתפק, משום כך, בהערה זו, הנובעת ישירות מן הדיון לעיל, ותיבחן ביתר פירוט במקומה המתאים – במהלך הדיון על מאפייני משמעות החיים: חיים משמעותיים הינם, בנוסף למשמעותיותם, גם בעלי-ערך, ותכופות הם גם מאושרים, או גם מגשימים מימוש

עצמי, או גם טובים, או גם מוסריים (או בעלי כמה מן התכונות הללו גם יחד); ופעמים אחרות אין הם מתאימים לרוב התיאורים הללו. עם זאת, לא עולה מכאן בהכרח כי חיים משמעותיים עשויים גם להיות, בו-בזמן, לא מאושרים, לא מגשימים מימוש עצמי, לא טובים ולא מוסריים. לכאורה, נשמע תיאור כזה כמוציא את הטעם והמשמעות מ"משמעות החיים", ומותיר את המושג ריק מתוכן, וזאת על אף שאף לא אחד ממאפיינים אלה, כאמור, הכרחי, או קשור מושגית, במושג משמעות החיים. ייתכן, אם כן, לומר כי נדרשת חלות של תכונה אחת לפחות מתוך הקבוצה. התמונה העולה מכאן מזכירה "רשת מסובכת של דומויות החופפות וחוצות זו את זו. דומויות בגדול ובקטן"⁵⁵, כתיאורו של ויטגנשטיין את קשר ה"דמיון המשפחתי". אושר, מימוש עצמי, חיים טובים, מוסריות – כל אלה קשורים באופן הדוק למשמעויות חיים מסוימות; קשורים באופן רופף למשמעויות אחרות, ואינם קשורים כלל למשמעויות חיים נוספות. לא כולם מאפיינים כל חיים משמעותיים, וודאי לא בהכרח; אך ייתכן כי אחד, שניים או יותר מהם יאפיינו בהכרח כל חיים משמעותיים. במילים אחרות: קבוצת מושגים אלה עשויה בהחלט להיתפש כקבוצת "מאפייני דמיון משפחתי" של משמעות החיים באשר היא.

5. סיכום: שאלות משמעות החיים

שלוש שאלות התבררו עד כה: האחת, על אילו חיים אנחנו מדברים כשאנחנו מדברים על משמעות החיים? השנייה, מהו מובנה של ה"משמעות" שאחריה אנו תרים? והשלישית, מדוע נודעת חשיבות פילוסופית לשאלה, קרי, מדוע יש לשאול אותה, ולאילו מין תשובות נצפה שתוביל?

התשובות לשאלות אלה מסייעות להבין ולנסח באופן בהיר יותר שאלות אפשריות, אליהן אנו עשויים להתכוון בשואלנו על משמעות החיים. תשובות אלה הראו כי

⁵⁵ ויטגנשטיין, 1994, §66.

השאלה על משמעות החיים עשויה להישאל ביחס למושאים בכל היקף אפשרי: החיים באשר הם; החיים האנושיים; קבוצה מסוימת של אנשים (בעלי מאפיינים משותפים כלשהם, כגון לאומיים, אידיאולוגיים או אחרים); או חיי הפרט. ייתכן שחלק משאלות משמעות החיים נשאלות על חלק ממושאים אלה בלבד; אך ברור, כך או כך, שכל שאלת משמעות חיים ניתנת לניסוח באופן שיתאים להישאל על חיי האדם כפרט, וזאת משום שכל משמעות רחבה יותר, החלה על מושא המכיל בתוכו את האדם, חלה בפרט גם על אותו אדם. משום כך, ומשום העניין המיוחד בשאלת משמעות חיי האדם כפרט, ניתן – בלא לחטוא למורכבות השאלה – להתייחס להלן לשאלות משמעות החיים באשר הן בניסוחן האישי, וכך אמנם אנסחן להלן.

ארבעה מובנים של המונח "משמעות" נמצאו מתאימים לשמש בשאלות על משמעות החיים:

◦ משמעות כמובן או פשר, המקובל בשיח כללי, כלומר, אינו נתון לפרשנות אישית;

◦ מובן או פשר הנובעים ממתן פרשנות אישית;

◦ משמעות כחשיבות, משקל או ערך;

◦ משמעות כתכלית, כוונה או מטרה.

מדוע עולה שאלת משמעות החיים? שלוש אפשרויות הוצעו כאן כמניעים לשאלה, או כניסוחים שונים של הדחף בבסיסה:

◦ החיפוש אחר תכלית לקיום או לחיים;

◦ השאיפה למצוא מובן או לכידות (קוהרנטיות) בקיום או בחיים;

◦ הצורך למצוא בחיים גורם, שכונה טרנסצנדנטי, בהיותו חורג מגבולות הקיום הבסיסי, הביולוגי או ה"חייתי".

כמו-כן, נבדק לעיל הקשר בין משמעות החיים לבין מושגים קרובים, המשמשים לעתים תכופות באפיון, או אף בהגדרה, של משמעות החיים. בסיכום הדיון נמצא כי אף

שמושגים אלה עשויים לחול על משמעויות חיים רבות, ואולי אף על כולן – כקבוצת מאפיינים הקשורה בקשרי דמיון משפחתי, הרי שאין כל קשר הכרחי בין כל אחד מן המושגים לבין מושג המשמעות, למעט מושג הערך. למעשה, הערך המוסף שמעניקה המשמעות לחיים אינו מעיד על דבר, למעט על היות המשמעות בעלת-ערך; דבר זה אינו מוסיף מידע חיוני להבנתנו את המשמעות, מעבר להיותה דבר רצוי (וכך בעל-ערך). משום כך, אין במושגים שנבחנו כדי לתרום לניסוח שאלת משמעות החיים.

להלן אנסח שאלות, המגלמות כל אחד מן הטעמים לשאלה, או המניעים, שהוצעו לעיל, ולאחר מכן אבדוק את התאמת השאלות לכל אחד ממובני המשמעות האפשריים שהוצגו.

המניע הראשון שתואר כמוביל לשאלות על משמעות החיים – החיפוש אחר תכלית חיים – מתבטא בתהייה על קיום, מהות או מקור אפשרי לתכלית לחיים. השאלה על קיום התכלית מבקשת לברר אם קיימת תכלית לחיים. שאלת מהות התכלית מיועדת לגלות מהי התכלית, ואילו שאלת מקור התכלית תוהה אם תכלית זו נתונה לאדם או נבחרת על-ידו.

המובן של "משמעות" המתאים ביותר לשאלת התכלית הוא, כמובן, מובן ה"תכלית", ולפיכך ינוסחו השאלות הרלוונטיות באמצעות מושג זה עצמו. שאלת משמעות החיים הראשונה, המבטאת את החיפוש אחר תכלית לקיום, תהא, אפוא, זו:

1. האם יש לחיים תכלית? אם כן, מה מקורה, ומהי?

המניע השני העשוי לדחוף לחיפוש אחר משמעות חיים הוא החיפוש אחר מובן או הסבר לחיים. כיצד ניתן לנסח שאלה בעלת-משמעות, שתבטא היטב צורך זה? פירוש ה"משמעות" המתאימים לעניין זה הם המשמעות כ"מובן", בין אם בשיח הכללי או כמובן הנתון לפרשנות אישית. השאלות המסתמנות כמתאימות הן: מהו מובן החיים? מה פשר החיים? וכן: מהו ההסבר לחיים?

הבעיה בשאלות אלה היא שהן מזכירות, יותר מכל, את ניסוחו המלעיג והקומי של דגלאס אדאמס את השאלה כשאלת "החיים, היקום והכל" (בפארודיית המדע הבדיוני

שכתב, "מדריך הטרמפיסט לגלקסיה"): מה פירוש "המובן (או הפשר) של החיים"? כיצד אפשר להבין ביטוי זה? נדמה, עם זאת, כי הטעם מאחורי החיפוש אחר "מובן" בחיים הוא אמיתי ודחוף. מה, אם כן, אנו מחפשים כאשר אנו מבקשים "מובן" בחיים או "הסבר" לחיים?

"הסבר לחיים" עשוי להתפרש באחד האופנים הבאים: הסבר סיבתי לעצם קיום החיים, או לאופן קיומם – פירוש זה אינו מתאים כשאלת משמעות חיים, שכן הסבר סיבתי אינו סוג ההסבר המתבקש כאן, ואין הוא מתאים למניע המתואר. ייתכן, במקום זאת, לפרש את ההסבר המבוקש כטעם או נימוק לקיום החיים, או לקיומם כפי שהם. שאלת הטעם לקיום החיים אינה אלא שאלת תכליתם ("מהי תכלית החיים?"), אך שאלת הטעם להיותם כפי שהינם ניתנת לפירוש כשאלת החיים הראויים ("מהם החיים הראויים?"). הביטוי "החיים הראויים" עשוי להתפרש באופנים שונים, שכן חיים עשויים להיות ראויים מבחינות שונות: שאלה אחת עשויה להתייחס למשמעות במובן "ערך", ולשאל – אילו ערכים מנחים את החיים הראויים, קרי, אילו ערכים ראויים להנחות את החיים המשמעותיים? שאלת אחרת עשויה להתמקד בפירוש המשמעות כ"תכלית, מטרה או כוונה", ולשאל – אילו מטרות או כוונות מובילות את החיים הראויים, או אילו מטרות או כוונות ראויות להוביל את החיים המשמעותיים? משום כך אמיר את הביטוי "החיים הראויים" בשתי השאלות הבאות:

2. אילו ערכים ראויים להנחות את החיים?

3. אילו מטרות או כוונות ראויות להוביל את החיים?

יש להעיר כאן על ההבדל בין שתי שאלות אחרונות אלה, הנוגעות לתפישות עולם שונות: אנשים שונים עשויים להעריך מושאים שונים כמקור למשמעות חיים. כך, למשל, אם אדם מוצא משמעות לחייו מעצם הובילו אותם בהתאם לערך ה"יושר", הרי שהוא עשוי להציב לעצמו מטרות שונות ומגוונות, שאין בהן לכשעצמן כדי לספק משמעות לחייו; זו תמצא לו אך בדרך היושר, המנחה אותו בנסיון לממש את מטרותיו. לעומת זאת, עשוי אדם להציב לעצמו מטרה מרכזית, ולמצוא בחתירה למימושה את

משמעות חייו. במקרה זה, אף שיש חשיבות לערכים שינחו אותו בחייו, הרי שאין הם מהווים חלק הכרחי במשמעות חייו (גם אם ההתנהלות לאורם הכרחית בעיניו מטעמים אחרים), והם עשויים להשתנות באופן בלתי-תלוי ביציבות או התחלפות המטרה המרכזית, המהווה את משמעות חייו של האדם.

כמו-כן, במקרים מסוימים עשויים מושאים מסוימים להיתפש הן כמטרות והן כערכים; למשל, "עזרה לזולת" או "מימוש עצמי". ההבחנה בין היותם ערך או מטרה תיערך לפי תפישת האדם אותם: אם, למשל, נתפש המימוש העצמי כערך, הרי שמטרותיו של האדם ייקבעו בהתאם לתפישת-עולמו, הגורסת שלקידום המימוש העצמי שלו חשיבות גבוהה בסדר העדיפויות. המטרות הנבחרות יתאימו לתפישת זו. מאידך, כאשר המימוש העצמי מוצב כמטרה, יתהפך הסדר, והערכים שמאמץ האדם יותאמו למטרה המובילה אותם.

שאלה 3 מאבדת ממרכזיותה במקרה שלחיינו נתונה תכלית מראש, שכן אזי הופכות המטרות והכוונות לנגזרות מתוך התכלית. לעומת זאת, ייתכן לחשוב כי אין ולא תתכן כל תכלית לחיינו, במובן של טעם או ייעוד, אליו מכוונים כלל חיינו; ועם זאת, ייתכנו מטרות מצומצמות, אולי קצרות-טווח, שיוכלו למלא את חיינו במשמעות. שאלה 3, לפיכך, תסויג כך:

3. (היה ואין כל תכלית לחיים), אילו מטרות או כוונות ראויות להוביל את החיים?

בנוסף, עשויה הדרישה ל"הסבר" או "מובן" לחיים להתפרש כחיפוש אחר גורם מאחד כלשהו לחיים, שימנע מהם התנהלות אקראית, ויציב מושא כלשהו במרכזם. מושא כזה עשוי להתממש בתכלית או בערך, אך פרשנויות אלה חופפות לשאלות 1 ו-2 לעיל, בהתאמה.

המניע השלישי והאחרון לשאלת משמעות החיים נובע מן הנסיון למצוא בהם היבט כלשהו, החורג מן המציאות הפיזית והביולוגית של חיינו, והופך את בני-האדם, בעלי היכולת הרפלקטיבית הייחודית, ליוצאי-דופן בקרב כלל היצורים החיים. כאמור, תפישת חיינו כמעגליים, כשל התולעים הזוהרות ויתר בעלי-החיים, עשויה להוביל

לתחושת אבסורד. האינטואיציה ביחס למשמעות חיים גורסת כי אך יצורים בעלי-תודעה עשויים ליהנות ממנה; אינטואיציה זו תתחזק בהמשך, כאשר יתברר (בסעיף ב.1.) כי הזדהות עם המשמעות נדרשת להיותה בגדר משמעות חיים. בהתעלם משאלות מובן או תכלית, שנשאלו כבר לעיל, מציב מניע זה פרשנות נוספת לשאלת משמעות החיים:

4. מהם החשיבות, המשקל או הערך של החיים?

מעצם אזכור התפישות האבסורדיות (כגון אלה של תומס נייגל או של קאמי) ביחס למניע הטרנסצנדנטי עולה מעין "תת-מניע" בדמות התהייה הקיומית – "מדוע להמשיך לחיות?". עם זאת, לא מצאתי לנכון להבחין מניע זה ותהייה זו מן המניע הטרנסצנדנטי, שכן השאלה הקיומית בנוסחה זה אינה ניתנת, למעשה, למענה, ונדרשת לניסוח ממוקד יותר. שאלה 4 לעיל עשויה בהחלט לענות על הדרישה להשתחרר מן האבסורד באמצעות מציאת גורם המעניק לחיים חשיבות, משקל או ערך (וכך משמעות). מעצם הצגת החיים האנושיים כאבסורדיים, עולה כפירה באפשרות התכלית לחיים אלה; לפיכך, שאלה 1 לא תתאים לתת-המניע הקיומי; שאלות 2 ו-3, לעומת זאת, עשויות אולי להתאים אף הן לניסוח התהייה שהוא מבטא. מן הניתוח לעיל עלו ארבע שאלות משמעות חיים:

1. האם יש לחיים תכלית? אם כן, מה מקורה, ומהי?

2. אילו ערכים ראויים להנחות את החיים?

3. (היה ואין כל תכלית לחיים), אילו מטרות או כוונות ראויות להוביל את החיים?

4. מהם החשיבות, המשקל או הערך של החיים?

כפי שנרמז, תהיות ביחס למשמעות החיים מנוסחות לעתים גם במונחים אחרים, אך חלקם אינם מובנים דיים כדי לבסס שאלות העומדות בפני עצמן וניתנות למענה (כך למשל "החיים הראויים", "מובן החיים" או "מהות החיים"), ואילו אחרות מבלבלות בין משמעות החיים לבין תהיות אחרות (כגון "מהם הדברים המשמעותיים בחיים?", או

"מהם החיים הטובים?". נראה כי ארבע השאלות להלן מנסחות היטב את התהיות המרכזיות שניתן לכנות בשם "משמעות החיים", ומייצגות את ההבדלים בין התפישות. הבדלים אלה נובעים מהנחות שונות וממניעים שונים, ולפיכך עשויים להיענות באופנים שונים.

תתכן גם משמעות חיים "משולבת"; למשל, כזו הנובעת מן החתירה למטרה "לממש חיי פעילות יצירתית" לאור הערכים "יושר" ו"ענווה". החלוקה של שאלת משמעות החיים לארבע שאלות נפרדות אינה פוסלת אפשרות למשמעות חיים משולבת שכזו, אלא נועדה לפשט את הדיון ולהבהיר את הנשאל ב"שאלת משמעות החיים" לצורך העמדתה לבחינה למול הנחות האתאיזם והתאיזם. מסקנות ביחס לכל שאלה נפרדת יהיו תקפות גם ביחס למשמעות משולבת או מורכבת, המאגדת בתוכה יותר מתפישה אחת של השאלה.

שאלות אלה ינחו את הדיון מכאן ואילך, אך במקומות בהם ההתייחסות היא לכלל השאלות, ישמש אותי הביטוי "שאלת משמעות החיים" כמתייחס למכלול שאלות משמעות החיים, כדי למנוע סרבול בניסוח.

ב. התקדמות לקראת תשובה: מאפייני התשובות האפשריות

ארבע שאלות נוסחו לעיל כמתאימות להגדרה "שאלת משמעות החיים". הנחות וציפיות שונות עומדות מאחורי כל אחת מהן, וייתכן שמעצם כך נדרשות (לפחות) ארבע תשובות שונות ומובחנות; עם זאת, ייתכן שישנם קווים משותפים לכלל התשובות הללו. הסעיף "סובייקטיביות/ אובייקטיביות ומשמעות החיים" להלן יוקדש לבחינת מידת הסובייקטיביות של התכנים, העשויים ליצוק משמעות לחיים, ושל שיפוט חיים מסוימים כבעלי-משמעות. מתוך כך, תעלה גם סוגיית האוטונומיה שבאימוץ משמעות חיים; ולבסוף ייבחנו תנאים אובייקטיביים מרכזיים למשמעות חיים. מתוך דיונים אלה יעלו אפיונים כלליים, החלים על משמעויות חיים באשר הן, או על

משמעויות חיים אפשריות. סוגיות אלה חשובות לקראת בירור השאלה המרכזית במחקר זה – שאלת משמעות החיים האתאיסטית – שכן עולים מתוכן תנאים הכרחיים למשמעות חיים באשר היא. בהמשך ניתן יהיה לברר אם תפישת עולם אתאיסטית או אתאיסטית, בהתאם להגדרותיהן בפרק הבא, מסוגלות לספק משמעות חיים, העומדת בתנאים אלה.

1. סובייקטיביות/ אובייקטיביות ומשמעות החיים

הנסיון לתת תשובה לשאלת משמעות חיים מעלה מיידית מספר שאלות מקדימות ומהותיות:

ראשית, האם נדרשת התשובה לעמוד באמות-מידה מסוימות, או שמא כל תשובה קבילה?

שנית, וכעולה מן השאלה הראשונה, במידה בה נדרשות אמות-מידה, האם עליהן להיות סובייקטיביות, כלומר, להעיד על היות התשובה קבילה על-ידי האדם החי את החיים; שמא אובייקטיביות, כלומר, מעידות על קבילות התשובה במבט אובייקטיבי, או אולי סובייקטיביות ואובייקטיביות גם יחד?

בסעיפים הבאים אטען כי לא כל תשובה קבילה, וכי התשובות הקבילות נדרשות להיות כאלה הן סובייקטיבית והן אובייקטיבית. אפתח בבחינת הטענה, כי הזדהותו של האדם עם משמעות חייו, והכרתו בה ככזו (בפועל או בכוח, כפי שיובהר מיד), הכרחית להיותה, אכן, משמעות חייו. עולה מכאן כי לא כל תשובה קבילה, מבחינה סובייקטיבית, כמשמעות חיים: על המשמעות לעמוד באמות-מידה *סובייקטיביות* מסוימות כדי להיחשב כמשמעות חיים. ההערה המסייגת את ההכרה הסובייקטיבית במשמעות חיי X כמשמעות חייו ל"הכרה בפועל או בכוח" נועדה להציב את הדרישה כעקרונית, ולא מעשית: לא כל אדם מקדיש זמן ומאמץ להתמודדות עם שאלת משמעות חייו. הדרישה היא, אם כן, לאפשרות עקרונית להכרת X במשמעות חייו

ככזו, במידה בה יעסיק עצמו במחשבה זו. הדרישה להסכמה של האדם עצמו על משמעות מסוימת כמשמעות חייו אינה מחייבת כי אותו אדם יעסוק בשאלת משמעות חייו בפועל, ויסיק כי משמעות X היא משמעות חייו, אלא אך כי יסכים עם הקביעה כי X היא משמעות חייו, אם יישאל לדעתו ויהיה כשיר לענות על השאלה⁵⁶.

בהמשך ישיר לדיון זה תבחן השאלה המשלימה – ההכרח בהתאמת משמעות החיים לקני-מידה אובייקטיביים כדי שתיחשב, אכן, כמשמעות חייו. גם כאן יתברר כי לא כל תשובה קבילה, וכי על המשמעות לעמוד, בנוסף, באמות-מידה אובייקטיביות מסוימות כדי להיחשב כמשמעות חייו.

האם שאלת משמעות החיים, בהקשרה הפילוסופי, היא שאלה אישית-סובייקטיבית, שהתשובה לה שונה מאדם לאדם, או שאלה כללית-אובייקטיבית, שניתן לאפינה ולענות עליה ביחס לכלל בני-האדם? שאלת הסובייקטיביות והאובייקטיביות נחלקת להבחנה בין *תוכן* משמעות החיים, שכשלעצמו עשוי להיות סובייקטיבי (= נובע מערך שהאדם עצמו, לא בהכרח בצדק, מחשיב כראוי) או אובייקטיבי (= נובע מערך המקובל לפי קנה-מידה כללי כלשהו כראוי); ולהבחנה בין *תפישת האדם עצמו* את חייו כבעלי משמעות (או לא) לבין תפישה אובייקטיבית של חייו של אותו אדם כבעלי משמעות (או לא). מהבחנה זו עולות ארבע אפשרויות ביחס לכל משמעות חייו פוטנציאלית X, שיודגמו להלן תוך התייחסות לסיזיפוס, גיבור המיתוס העתיק. כזכור, על-פי המיתוס, נידון סיזיפוס על-ידי האלים לגלגל לנצח אותה אבן עצמה, שוב ושוב, במעלה ההר, כאשר האבן שבה ומתדרדרת ממנו לאחר כל הגעה לפסגה (להלן "גלגול האבן"). למעשיו של סיזיפוס אין כל תוחלת, ואין גם כל טעם בפעולה עצמה (אין הוא עושה אותה, למשל, על-מנת לשמור על כושרו הגופני). גלגולה החוזר ונשנה של האבן מוצג

⁵⁶ השאלה "מי כשיר להבחין במשמעות חייו, או לזהותה ככזו?" פותחת פתח לדיון נרחב, שטרם הוחל בו (ומתייחס, למשל, לפגועי מוח, לוקים במחלות נפש וכד'). עם זאת, אין כל סיבה להניח כי המאפיינים הנדרשים מאדם כזה שונים מהותית מאלה הנדרשים מאדם הכשיר לחשיבה או פעולה רציונלית או מוסרית; ובכל מקרה, שאלה זו נוטה לכיוונים פסיכולוגיים ורפואיים, הרבה יותר מאשר פילוסופיים. לצורך הדיון הנוכחי, די להניח כי אדם בוגר, המסוגל להתנהגות רציונלית, יהיה מסוגל גם לזהות את משמעות חייו ככזו.

אצל כותבים רבים, כגון קאמי וטיילור⁵⁷, כהתגלמות חוסר-המשמעות בחיים; לשם הדוגמה להלן נניח, אם כן, כי ישנה הסכמה אובייקטיבית כי גלגול האבן אינו עשוי לשמש כמשמעות חיים. עם זאת, ייתכן כי באופן סובייקטיבי עשוי סיזיפוס לראות את גלגול האבן כמשמעות חייו, בין אם משום הזרקת חומר קסום, בעטיו הוא משתוקק לגלגול אבנים (כהצעתו של טיילור), או מכל סיבה סובייקטיבית אחרת – כזו הנתפשת כשגויה או בלתי-קבילה בבחינה אובייקטיבית. לעומת "גלגול האבן", הציע טיילור תסריט בו מגלגל סיזיפוס בכל פעם אבן שונה, ומצרף את כלל האבנים, על ראש ההר, למקדש אדיר ורב-רושם (להלן "בניית מקדש"). הבה נניח כי בניית מקדש שכזה ראויה, באופן אובייקטיבי, לשמש כמשמעות חיים. ייתכנו, אם כן, ארבע אפשרויות של שיפוט משמעות כאובייקטיבית/ סובייקטיבית:

מקרה א. המשמעות היא גלגול האבן. תוכן המשמעות אינו קביל אובייקטיבית. גם סיזיפוס עצמו אינו מזדהה עם תוכן זה כמשמעות חייו.

מקרה ב. המשמעות היא גלגול האבן. תוכן המשמעות אינו קביל אובייקטיבית. לעומת זאת, סיזיפוס עצמו תופש תוכן זה כמשמעות חייו.

מקרה ג. המשמעות היא בניית מקדש. תוכן המשמעות קביל אובייקטיבית. לעומת זאת, סיזיפוס עצמו אינו מזדהה עם תוכן זה כמשמעות חייו.

מקרה ד. המשמעות היא בניית מקדש. תוכן המשמעות קביל אובייקטיבית. גם סיזיפוס עצמו תופש תוכן זה כמשמעות חייו.

בסעיפים להלן אטען כי מקרה ד' בלבד מאפשר ראיית התוכן הרלוונטי כמשמעות חייו של האדם; כלומר, נדרשת למשמעות עמידה בשני תנאים בשאלת הסובייקטיביות/ אובייקטיביות: היותה בעלת-תוכן קביל אובייקטיבית, והיותה קבילה סובייקטיבית בעיני האדם, החי את החיים, עצמו.

בלשונו של כשר: "[כל אדם] שואל אודות חיי עצמו, שאלות בדבר משמעות, חסרונות ותיקונים [...] [לפיקר] השאלות שלהם שונות זו מזו, אבל יש להן אותו דפוס של

⁵⁷ Camus, 1942, 1955; Taylor, 2000a.

שאלה⁵⁸. ב"דפוס" השאלה מכוון כשר למאפיינים האובייקטיביים של שאלת משמעות החיים, בעוד השוני בין השאלות של אנשים שונים מתייחס לתפקיד שממלאת משמעות החיים בחייו של המחזיק בה. אין הכוונה כאן לתפקיד הפסיכולוגי, שבלי ספק ממלאת משמעות החיים בחיי האדם, כי אם למעמדה והשלכותיה בכלל תפישת החיים של האדם מנקודת מבט פילוסופית. שאלת משמעות החיים, אומר לוריא, היא "שאלה בעלת משמעות אישית לגבי אלה השואלים אותה והתוהים דרכה על משמעות החיים, הגם שהיא מנוסחת באופן כללי"⁵⁹. ועם זאת, המשמעות האישית של השאלה והתשובה אינן מספיקות כדי להעניק משמעותיות לחיים. לוריא מזכיר את גילוייו של טולסטוי, כי ההכרה הגוברת בסופיות החיים וכל אשר בהם גרמה לו לתחושת היעדר-משמעות, אף כי קודם לכן סבר שמשפחתו, אחוזתו ויצירתו ממלאים את חייו במשמעות. לוריא ממשיל את טולסטוי בעניין זה "למי שברשותו אוסף בולים שהוא בעל ערך עבורו מכל מיני סיבות אישיות. הוא מברר מה שוויו בשוק, ומסתבר לו שבשוק ניתן לקבל תמורתו הרבה מאוד כסף. עכשיו הוא יודע שהבולים שברשותו הם לא רק דבר-מה שהוא בעל ערך רב עבורו, אלא גם דבר-מה שהוא בעל ערך רב לאחרים. אבל הוא לא מסתפק בזאת. הוא רוצה לדעת אם הם גם בעלי ערך כשלעצמם, ונחרד לגלות שאינם כן. לבד מן העובדה שהוא או אחרים רוצים בהם ומעריכים אותם, אין מה שמעניק להם את ערכם. המצוקה האישית הקשה שטולסטוי חווה ביחס למשמעות חייו", מסכם לוריא, "נובעת ממה שהוא תופס כמצב עניינים כללי: היעדר הצדקה אובייקטיבית, שתעניק תוקף מוחלט למשמעות הרבה שהוא מייחס לחייו"⁶⁰. ארחיב, ראשית, על הצורך בהזדהות סובייקטיבית של האדם עם משמעות חייו, ובסעיף הבא – על הצורך בתוקף אובייקטיבי למשמעות.

⁵⁸ כשר, 2002, עמ' 22-23.

⁵⁹ לוריא, 2002, עמ' 39.

⁶⁰ שם, עמ' 40-41. לוריא מתייחס כאן ל-Tolstoy, 2000.

1. דרישה סובייקטיבית: הכרת האדם במשמעות חייו ככזו

כשר מזכיר בספרו מספר "עננות" העשויות להעיב על האפשרות למשמעותיות החיים. כשר מתאר כך את עננת ההחמצה: "אדם יכול לתאר לעצמו חיים שהם טובים בעיניו, ואפילו למצוא את העקרונות המעשיים המקיימים חיים שכאלה, אלא שאין בו הכוח להשליט אותם על עצמו, מפני שהוא עייף מחיי עצמו, מפני שהוא חדור אכזבה מעברו, מפני שהוא מלא תחושה קשה של החמצה. [...] דומה שכלל לא ייתכנו חיים בעלי משמעות, שעה שהם עומדים בסימנה של החמצת החיים, בצילה של העייפות מן החיים, שהיא תחושה של חולשה, חוסר אונים להפוך את תל האכזבות לקרקע של משמעות"⁶¹. תשובתו של כשר, האמורה להפיג עננה זו, מתבססת על הטענה, שהחמצות העבר אינן משליכות בהכרח על המשך החיים, וכי ניתן להתנער מהן ולהמשיך הלאה, ב"עלילת חיים" חדשה, לתוכה ניצוק משמעות פרי בחירתנו. טענה זו נכונה, כמובן, אך ספק אם היא אכן עונה על הבעיה שהוצגה במלואה: כשלונות עבר, תחושת ריקנות או חיים נטולי-רפלקסיה אינם מונעים שינוי מהותי, שיוביל לחיים עתירי-משמעות; זאת משום שהעבר אינו משליך בהכרח על העתיד, ומי שחי חיים נעדרי-משמעות עשוי, גם בשלבים מאוחרים של החיים, למצוא תוכן שיעניק משמעות לשארית חייו. אך בנוגע ל"עייפות", ל"חולשה", לתחושת חוסר-האונים וחוסר-הכוח שהזכיר כשר, הרי שהמצב שונה לחלוטין: בהנתן התמריץ הראוי, יוכל לעתים אדם להדהים את עצמו ואת סביבתו ביכולותיו. אך בהיעדרו, יוכלו גם חיים, הנראים מבחוץ כבעלי תנאים מצוינים לפיתוח משמעות, להיות נטולי-משמעות, כיוון שבעליהם – האדם החי את החיים – חסר מוטיבציה לפתח את חייו בכיוון משמעותי. תחושה שהחיים הם עול, שאין בהם אלא כשלון והחמצה, אינה עולה בקנה אחד עם חיים משמעותיים, ויש להיפטר ממנה כדי לפתח משמעות לחיים. לכאורה, אין זו אלא בעיה פסיכולוגית, שהרי אין כאן כל מניעה תיאורטית לגבור על הייאוש ולהעניק משמעות רחבה לחיים. למעשה, עולה מכאן מאפיין חשוב של המשמעות, והוא הזדהות האדם

⁶¹ כשר, 2002, עמ" 46-48.

עם משמעות חייו. החיים המשמעותיים מחייבים הכרה של האדם עצמו במשמעותיות חייו.

"האם ייתכן שחיי אדם מסוים יהיו בעלי או חסרי משמעות, מבלי שידע שהייתה או לא הייתה להם משמעות?" שואל הפבורן. התשובה, הוא ממשיך, "תלויה בפירוש שניתן ל'משמעות החיים'. נוכל לענות בחיוב [...] אם נשווה בין 'היות בעל משמעות' לבין 'תרומה לפעילויות בעלות-ערך', 'השגת תוצאות שימושיות'. אך ייתכן [...] שמשונה מדי לומר, למשל, 'וויט עצמו לא מצא את משמעות חייו; אבל בלאק (הביוגרף של וויט, שכתב לאחר מותו של וויט) מצא אותה". במקרה של אנשים שלא עסקו בחיפוש אחר משמעות חייהם, ממשיך הפבורן, "יהיה זה טבעי ביותר לומר שהם לא מצאו ולא נכשלו במציאת משמעות חייהם"⁶². תיאור זה של הפבורן מתאר היטב אינטואיציה בסיסית ביחס למשמעות החיים: בכל דרך בה נגדיר אותה, הטענה שניתן לזהות משמעות חיים של אדם במבט מבחוץ בלבד, בניגוד לדעתו של האדם החי את החיים, מעוררת תחושת פרדוקסליות.

טענה דומה מעלה לוריא, באומרו כי "לא ברור כיצד דברים יכולים להיות באמת משמעותיים לנו, אם אינם מעוררים את רגשותינו העזים כלפיהם ומייצרים בנו עמדת התייחסות רצינית ומחויבת כלפיהם... הריחוק האינטלקטואלי מן הדברים הוא גם ריחוק ממה שהופכם למשמעותיים לנו באמת. [...] אם מדובר רק ב'תרגיל אינטלקטואלי', אין זה שונה מנסיון של אדם זר לפרש את חיינו, בלא שיש לדברי פרשנותו נגיעה של ממש במה שמשמעותי בהם עבורנו"⁶³. האם, אם כן, די בתחושה הסובייקטיבית של משמעותיות כדי לקבוע כי חיים מסוימים הם משמעותיים? כשר אכן סבור כי די בכך. הוא מבחין בין "שני מושגים של חיים. [...] מושג אחד של חיים הוא מושג טבעי. זהו מושג הרצף הגולמי של הקיום האישי. הרצף הגולמי של הקיום שלי עשוי מכל מה שקורה לי ומתרחש בי [...] הרצף הגולמי של מצבים ואירועים, תחושות ומחשבות, רגשות ומעשים, מהם מורכב הקיום שלי בתור אדם חי.

⁶² Hepburn, 2000, p. 267.

⁶³ לוריא, 2002, עמ' 246.

מושג אחר של חיים הוא מושג נוצר. מתוך הרצף הגולמי של הקיום שלי, נוצר מבחר של קטעים, קצרים או ארוכים, סמוכים או רחוקים, מלאים או ריקים. מבחר הקטעים הללו הוא התמונה העצמית שלי⁶⁴. "שאלת משמעות החיים של אדם", טוען כשר, "אינה שאלה בדבר משמעות הרצף הגולמי של קיומו [...] היא שאלה בדבר משמעות התמונה העצמית שלו"⁶⁵. לפי תפישתו של כשר, אין כל חשיבות לרצף הגולמי לעניין משמעות החיים; ההיראות החיצונית של משמעות חיי האדם איננה רלוונטית כלל לשאלת המשמעות. התמונה העצמית, אשר היא לבדה חשובה, לראיית כשר, לעניין זה, כלולה בתוך הרצף הגולמי – כלומר, כל תוכנה לקוח מתוך הרצף הגולמי, אף כי לא כל תוכן הרצף הגולמי כלול בתמונה העצמית. כאן מתחיל לבצבץ עקב אכילס של כל תפישה סובייקטיבית: למעשה, ובניגוד למשתמע מטענת כשר, עשויה התמונה העצמית לכלול גם דברים שלא התקיימו במציאות, כלומר, אינם כלולים ברצף הגולמי, אלא הם מהווים פרשנויות שגויות לדברים שהתקיימו ברצף הגולמי, וכך להביא, למשל, לתחושת אשמה שאינה בהכרח מוצדקת; לתחושת חשיבות עצמית או הצלחה שאינה בהכרח מוצדקת, וכן הלאה. האם כל פרשנות כזו קבילה בקביעת משמעות חיים?

תפישות סובייקטיביות לחלוטין של משמעות החיים, כזו שמתאר כשר, עשויות להוביל לכך ש"קיומו של אדם עשוי להיות משמעותי מעצם הישארותו בחיים, פגיעה באחרים, ניהול החיים סביב צבע מסוים, היות בעל 3,732 שערות ראש, איסוף מכסי בקבוקים, או אכילת גלידה"⁶⁶. אוסף זה של דוגמאות, המופיע אצל תדאוש מץ⁶⁷, מרמז כי

⁶⁴ כשר, 2002, עמ' 50-51.

⁶⁵ כשר, 2002, עמ' 53.

⁶⁶ ייתכנו אולי נסיבות יוצאות-דופן, בהן יוכלו גם עיסוקים כאלה המתוארים להיות משרי-משמעות. קוטינגהם מתייחס, למשל, לסידור כדורים מגזירי-עיתון בשורות ישירות כאל פעילות חסרת-משמעות, אך מצהיר כי נסיבות מיוחדות – למשל, היות פעילות זו מפלטו האחרון של חייל במחנה שבויים כאמצעי לשמירה על שפיותו – יוכלו לנסוך בפעילות זו משמעות (Cottingham, 2003, עמ' 21). בין אם הנסיבות המתוארות ישליכו משמעות על פעילות זו ובין אם לאו, ברור כי הכוונה כאן היא לשפוט פעילויות כגון אלה כחסרות-תוחלת בנסיבות שאינן יוצאות-דופן באופן מיוחד.

בתפישה סובייקטיבית מוחלטת, כל דבר שהוא – אף עצם הקיום – עשוי להיתפס כמספק משמעות לחיים, בעוד האינטואיציה ביחס למשמעותיות מורה כי אין זה כך. משמעויות כגון איסוף מכסי בקבוקים עשויות, אולי, לשרת מטרות רגשיות, פסיכולוגיות או אחרות בתנאים מסוימים, אך לא להוות תשובה לשאלה הפילוסופית על משמעות החיים, כפי שתוארה לעיל. אף שאיסוף מכסים עשוי בהחלט להוות מטרה, אין הוא עשוי להוות מטרה ראויה כמשמעות חיים.

אף שמקומו של הרגש עשוי להיות מרכזי ביחס למשמעות החיים האישית, הרי שאין הוא משמש כמושא הבחינה כאן, אלא, כפי שהוסבר לעיל, מקומה של תפישת משמעות החיים בתוך מכלול תפישותיו והאמנותיו של האדם, ולא מקומה בעולמו הרגשי. כמו-כן, מועדת הבחינה הסובייקטיבית לטעויות: כפי שמציין לוריא בצדק⁶⁸, פעמים איננו מודעים לעוצמתה האמיתית של המשמעות שיש לדברים מסוימים. עבורנו, ואנו מגלים אותה רק בעמידה במבחן מסוים; התמודדות עם אובדנם, למשל. טעות שכזו עומדת, לכאורה, בסתירה לדרישה להתאמה בין המשמעות בעיני האדם לבין המשמעות האובייקטיבית של חייו; אך החיים עשויים עדיין להיות משמעותיים כל עוד הטעות היא בת-תיקון על-ידי האדם עצמו. כלומר: אובדן מושא המשמעות האמיתי מטלטל את האדם לכדי הכרה בו ככזה. אין זאת אומרת שטלטול שכזה הכרחי להכרה במושא המשמעות האמיתי: ייתכן בהחלט שהאדם לא הקדיש תשומת לב מספקת לשאלת מושא המשמעות האמיתי של חייו, אך אילו הקדיש תשומת-לב שכזו לשאלה, היה עומד על האמת עוד בטרם משבר האבידה. הדרישה כאן, כפי שנזכר כבר, היא להכרה והזדהות בכוח, ולא דווקא בפועל, עם משמעות החיים האובייקטיבית. בנוסף, אנו עשויים לטעות בהבנת כוונותינו או מניעינו האמיתיים (משום הונאה עצמית, הדחקה, השפעות חיצוניות ועוד); מכאן עולה שאלת מקומה או נחיצותה של

⁶⁷ Metz, 2002, p. 795. דוגמאות אלה של מץ לקוחות מן המקורות הבאים, בהתאמה לסדר

הופעתן לעיל:

Kekes, 1986, p. 81; Dahl, 1987, p. 12; Morris, 1992, p. 58; Taylor, 1992, p. 36;

Singer, 1996, p. 113; Wolf, 1997b, p. 304.

⁶⁸ לוריא, 2002, עמ" 305-307.

האוטונומיה באימוץ משמעות חיים, שתוזכר להלן (לאחר הדיון בהיבט האובייקטיבי של משמעות החיים).

אין בכך כדי לומר כי אין חשיבות למשמעות חיים, הנתפשת על-ידי האדם ככזו, אף שאובייקטיבית לא ניתן להכיר בה ככזו; אך חשיבות זו אינה פילוסופית – היא עשויה לסייע לתחושתו הטובה של האדם כלפי עצמו וחיו, אך אין לה כל נגיעה לבחינה ביקורתית של חיו, או לאפשרות לקיים דיון כללי, מחוץ לגבולות העצמי, על משמעות החיים. התשובות האישיות לשאלת משמעות החיים עשויות להיות רבות כמספר העונים (אולי אף יותר, כמאמר הבדיחה, לפיה לכל שני יהודים שלוש דיעות). עם זאת, אין בכולן בהכרח כדי לענות על השאלה, כניסוחו של לוריא – מה הופך חיים אנושיים למשמעותיים? התשובה לשאלה זו מחייבת מבט החורג מגבולות הפרט, אף אם הוא עשוי, בה-בעת, להתאים לחיים פרטיים אלה או אחרים.

II. דרישה אובייקטיבית: הכרת הזולת במשמעות חיו של זולתו

האם נבחנת משמעות החיים באופן בלתי-תלוי בסביבתה, או שמא היא תלויה בהשוואה לחיים אחרים, ואילו? באייר, כזכור, טען כי חיים משמעותיים הם חיים ראויים לציון (significant) או ראויים להערכה (valuable) באופן שהוא מעל לממוצע, ביחס לחיים אחרים. במקורה נועדה הערה זו של באייר לענות על טענה נפוצה, שתידון להלן, הגורסת שסופיות חיינו מונעת מהם משמעות: המשמעות, משיב באייר, ניתנת בהשוואה לכלל החיים האנושיים, וכך אין חשיבות לשאלת אורך החיים. בתגובה מעיר מץ, כי קנה-מידה זה, של החיים האנושיים בכללם, הוא שרירותי, ומוביל לדילמה⁶⁹: אם קריטריון ההשוואה הוא "חיי בני-אדם על-פני כדור-הארץ", הוא עשוי להיות מצומצם מדי, שכן ייתכן שבעתיד יחיו בני-האדם חיים ארוכים בהרבה, שיתאפשרו באמצעות חיים בחלל, והדבר עשוי להשפיע על משמעות חייהם. מאידך, אם ירחיב באייר את הקריטריון שלו כדי לכלול אנשי-חלל עתידיים אלה, עשויים חיי כל

⁶⁹ Metz, 2005, p. 252.

בני-האדם החיים עד העת היא להיראות בהשוואה כחסרי-משמעות, דבר הנראה מופרז ולא-סביר, ואף עומד בסתירה לכוונת דבריו של באייר. ואולם תפישה זו של מץ שרירותית אף היא: מדוע להניח שקריטריון יחיד, או קנה-מידה יחיד להשוואה, אמורים להיות תקפים בכל מקום ובכל זמן? דבר זה אינו אפשרי, ראשית, משום שהיה מחייב "השהייה" של שיפוט משמעות החיים של כל בני האדם עד לאחר היכחדות המין האנושי, שאם לא כן, כיצד נוכל לדעת אם חיי בני-האדם אינם עתידיים להשתנות באופן כזה, שיעמיד את כלל החיים הקודמים באור חסר-משמעות? גם אם נתייחס לחיים אפשריים במקום לחיים ממשיים, אין אנו יודעים לאפיין את כלל האפשרויות הלוגיות לחיי אנוש, ולכן אפשרות השיפוט בפועל של חיים מסוימים כמשמעותיים הופכת לבלתי-אפשרית. מחד, ייתכן שאכן זוהי האמת, ואין באפשרותנו כלל לשיפוט חיים כמשמעותיים באופן אובייקטיבי. מאידך, טענה זו מעוררת אי-נוחות רבה, שכן אינטואיציה בסיסית וחזקה ביחס למשמעות החיים רואה אותה כניתנת לשיפוט אובייקטיבי במהלך החיים עצמם או מיד לאחר סיומם, ולפחות לגבי חייהם של אנשים מסוימים, כגון אלה חסרי-המשמעות של סזיפוס, או אלה מלאי-המשמעות של אלברט איינשטיין. האבסורד נובע מן הצורך-לכאורה – המנוגד, להבנתי, לתפישתו של באייר – להעמיד קו משווה יחיד וברור מעל לראשם של כלל בני-האדם. אולם כשם שחייהם של בני-האדם העתידיים עשויים להיות שונים משמעותית מאלה שלנו, הרי שגם משמעותה של משמעות חייהם עשויה להשתנות בהתאם. ישנם חוקרים המציבים את שאלת משמעות החיים כשאלה רלוונטית דווקא לימינו משום שינויים מהותיים שעברה התרבות האנושית בתקופה זו⁷⁰. גם מושגים קרובים אחרים – האושר, החיים הטובים, ואף החיים הראויים לחיותם – עברו שינויים מפליגים במהלך התקדמות התרבות האנושית, ואין ספק ש"החיים הטובים", למשל, בימינו-אנו אינם דומים ל"חיים הטובים" כפי שנתפשו בתקופות קודמות, פוריטניות וסגפניות יותר. ההנחה, לפיה ניתן לשיפוט את חיי כלל בני-האדם, בכל תקופה ובכל מקום (בין אם חיים ממשיים, שנחיו או עתידיים להתרחש בעתיד, ובין אם חיים אפשריים), בהשוואה לקנה-מידה אחיד וקבוע,

⁷⁰ למשל, לנדאו, 1999; אזכיר את הטענה בפרק הבא.

נדמית מוגזמת, בפרט משום שאין באפשרותנו לדעת כיצד עשויים להיראות חיים משמעותיים עתידיים או אפשריים; ונדמה גם שאינה משקפת נאמנה את תחושותיו של באייר (המניח, דווקא, כי ניתן לשפוט באופן מעשי חיים מסוימים כמשמעותיים או כלא-משמעותיים). שאלת אפשרות השיפוט של חיים כמשמעותיים נחלקת לשאלת יחסיות אמות-המידה, קרי, השונות האפשרית בין אמות-מידה החלות בתקופות או בתנאי-מחיה שונים (כגון חיים על כוכבים אחרים); ושאלת הצורך בשיפוט חיים בהתאם לאמות-המידה החלות בזמן ובתנאי הקיום של אותם חיים. ייתכן כי שיפוט חיים כמשמעותיים נדרש להיערך בהתאם לאמות-המידה המתאימות לאותם החיים, אך כך או כך, מתמקד חיבור זה באמות-המידה הקיימות כיום ובתנאי-הקיום האנושיים הידועים. ייתכן, כמובן, כי קיימת אפשרות של טעות בשיפוט קני-המידה או בשיפוט חיים מסוימים כמשמעותיים, אך שאלה אפיסטמולוגית זו חורגת מתחום הדיון הנוכחי.

מהו הצורך באמות-מידה שכאלה, ומה מקומן בשיפוט חיים כמשמעותיים, ביחס לאמות-המידה הסובייקטיביות-אישיות? טיילור, כזכור, הציע את חייו המיתיים של סיזיפוס כמקרה-מבחן למשמעות. כיצד ניתן יהיה להעניק משמעות לחייו חסרי-הטעם של סיזיפוס? טיילור עונה כי סיזיפוס יוכל לזכות לכך באמצעות הזרקת חומר קסום, הגורם לו להתאוות תמידית לגלגול אבנים כבדות. אמנם, מסכים טיילור, לצופה מן החוץ נראה כי דבר לא השתנה: סיזיפוס ממשיך לגלגל אותה אבן שוב ושוב, ללא כל מטרה ובלא תקווה לשינוי. אך מנקודת מבטו של סיזיפוס – חייו התמלאו במשמעות, שהרי הוא עסוק בלא הרף בבצוע הדבר אליו הוא משתוקק יותר מכל. חיי סיזיפוס התמלאו במשמעות פנימית, סובייקטיבית, אף שמבחינה אובייקטיבית, במבט מן החוץ, עדיין מהווה סיזיפוס דוגמא קיצונית לחיים נעדרי כל משמעות. "משמעות החיים", מפרט טיילור את הנמשל, "עולה מתוכנו, היא אינה נתונה לנו מבחוץ"⁷¹. אף אם עולה המשמעות מתוכנו באופן כלשהו, הרי שעצם קיום משמעות פנימית לחיי אדם אינו מאפשר הכרה בה כמשמעות חיוני, כל עוד נראים חייו במבט אובייקטיבי כנטולי משמעות.

⁷¹ Taylor, 2000a, p. 175.

עם זאת, גם גישה אובייקטיבית גרידא, כזו המוציאה מטווח ההתייחסות את היחס הסובייקטיבי למשמעות החיים, לא תצלח לתיאור מלא של משמעות החיים. כדוגמה לגישה אובייקטיבית לחלוטין למשמעות החיים מפרש מץ מקרה של רופאה, המגלה תרופה לסרטן לאחר שנים ארוכות של מחקר. הרופאה עצמה, כתיאורו של מץ, עסקה במחקר בלא התלהבות, ציפייה או הנאה. השגת המטרה החשובה לא גרמה לה שמץ של סיפוק ולא הפיגה כהוא-זה את שעמומה מעיסוקה. ובכל זאת, טוען מץ, סביר לומר שהגילוי החשוב יעניק משמעות מסוימת לחיי הרופאה⁷². ייתכן שב"משמעות מסוימת" מכוון מץ למשמעות האובייקטיבית לחייה, אך אם, אמנם, תיראה המשמעות ככזו אך ורק במבט אובייקטיבי (אם בכלל), בהתבסס, למשל, על חשיבותו החברתית של הישגה של הרופאה, כאשר הרופאה עצמה לא תכיר במשמעות זו כבמשמעות חייה, הרי שיש כאן היפוך של הבעייתיות הקודמת – זו המופיעה בייחוס משמעות לחיי אדם האוסף מכסי בקבוקים, למשל. במקרה זה סבור האדם עצמו שחיוו מלאי משמעות, בעוד שבמבט אובייקטיבי יקשה לקבל משמעות זו כקבילה. במקרה הנוכחי, ההפוך, עשוי מבט אובייקטיבי לראות בחיי הרופאה משמעות, הקשורה לגילוייה החשוב, בעוד הרופאה עצמה תסרב להכיר בכך כבמשמעות חייה. הרופאה בדוגמה עשויה להתאים לתיאורו של כשר, הנזכר לעיל, את האדם העייף מחייו, החש שחיוו לא היו אלא החמצה מתמשכת. הטענה, שתחושה כזו עשויה ללכת יד ביד עם משמעותיות, אינה אלא דבר והיפוכו.

כפי שהובהר בסעיף שלעיל, הן המקרה הראשון (X משוכנע ש-Y היא משמעות חייו, אך אובייקטיבית אין בסיס להכיר בכך), והן המקרה האחרון (אובייקטיבית ניתן לראות ב-Y את משמעות חייו של X, אך X עצמו אינו מכיר בכך), אינם מבססים, לראייתי, משמעות חיים במובן הפילוסופי (אף שהמקרה הראשון עשוי למלא צורך פסיכולוגי בתחושת משמעות חיים). איזו מין הסכמה נדרשת, אם כן, ביחס למשמעות חייו של אדם מסוים? עולה מן הדיון כי יש צורך בהתאמה בין התחושה הפנימית, הסובייקטיבית, של אדם ביחס למשמעות חייו, לבין הקבלה האובייקטיבית של

⁷² Metz, 2002, p. 797.

משמעות זו כמשמעות קבילה (כזו העשויה לשמש כמשמעות חיים), וכזו החלה בפועל על חייו של אותו אדם (ואינה פרי-דמיונו, למשל; כבמקרה של אדם בלתי-שפוי, הרואה את עצמו כנפוליאון ושואב מכך משמעות לחייו). התאמה כזו בין האובייקטיבי לסובייקטיבי ביחס למשמעות החיים מחייבת את המושאים או הערכים, העשויים לספק משמעות לחיים, להיות בעלי מעמד מיוחד, הנתפש ומוסכם אובייקטיבית וסובייקטיבית כאחד. האם התאמה כזו היא מן האפשר?

III. אובייקטיביות המושאים האפשריים למשמעות החיים

שאלת האובייקטיביות של ערכים מוזנחת בהקשר הדיון במשמעות החיים, ולא בצדק. אין עוררין על הקשר ההדוק בין משמעותיות לבין ערך, כפי שכבר התברר לעיל. עם זאת, רוב הכותבים בשאלת משמעות החיים אינם מתייחסים למעמדם של הערכים, העשויים לספק לחיים משמעות: האם הם אובייקטיביים או סובייקטיביים? באיזה אופן (אם בכלל) ניתן לנמקם ולשופטם? כתוצאה מכך, מתנהל הדיון במשמעות החיים מתוך הנחות מובלעות במקרה הטוב, או חוסר-בהירות במקרה האחר, באשר לטיבם של ערכים אלה. כפי שמוכיחים כתבים רבים בנושא משמעות החיים, ניתן בהחלט לנהל דיון מעניין וגם רציני במשמעות החיים, בלי לשאול כלל שאלות על מעמד הערכים שבליבה; אך דיון כזה חסר רובר שלם מבחינת התפישה הכוללת.

הדיון להלן נועד לבחון ולהבהיר את מעמדם וטיבם של הערכים, העשויים להוות משמעות לחיים, באופן שיאפשר להבין שאלות יסוד המתבססות על כך: האם ערכים אלה ניתנים לשיפוט, וכיצד? מהם קני-המידה, אם קיימים, בהם נדרשת משמעות חיים לעמוד? כיצד, אם בכלל, ניתן לנמק קביעה של משמעות חיים? שאלות אלה ואחרות תלויות באופן הדוק בתפישתנו את מידת האובייקטיביות של הערכים, המהווים בסיס למשמעות חיים. לפיכך, יש בהחלט טעם ועניין לדון בה כאן. עם זאת, שאלת האובייקטיביות של ערכים נידונה כבר, לפרטי-פרטיה, לרוב ובהרחבה בספרות. לא ארחיב את הדיון כאן מעבר להצגת קווים כלליים לדמות הערכים העשויים להוות

משמעות חיים, מתוך מטרה להבהיר נדבך חשוב בתפישה הכוללת של משמעות החיים, מאפייניה, שאלותיה והתשובות עליה, ולספק בסיס לרובד החסר האמור – מעמדם ואופן שיפוטם של ערכי משמעות החיים.

שאלת משמעות החיים, מעיר וויגינס, קשורה בקשר הדוק לשאלת האמיתות של שיפוטם ערכיים, והתשובות שיינתנו לה תלויות ביחסנו לשאלה אחרונה זו⁷³. ערכים המשמשים כמשמעות חיים נדרשים לעמוד בתנאי כפול: עליהם להתאים לקני-מידה אובייקטיביים של משמעות, ובזמן לעורר הזדהות סובייקטיבית באדם, שלחיו הם נותנים משמעות, ולהניע אותו לפעולה. שאלת האופן בו מעורר הערך לפעולה, או היחס המתקיים בין ההאמנה בנכונותו של הערך (או לכל הפחות, בהיותו ראוי), לבין התעוררות הרצון לפעול לאורו, מרתקת, אך אינה ייחודית לשאלת המשמעות, אלא קיימת ביחס לשיפוטם ערכיים ככלל. משום כך אניח, בדיון זה, לשאלה מורכבת זו; אך הדרישה להזדהות עם הערך מעניק-המשמעות, כמובן, בעינה עומדת. שילוב דרישה זו עם הדרישה לנכונות אובייקטיבית מעלה שאלה חשובה אחרת, הנסובה אודות טווח הערכים האפשריים, הנכונים או הראויים לשמש כמשמעות לחיים: האם ישנה תשובה אובייקטיבית יחידה לשאלת המשמעות? שמא, להיפך, מספר התשובות כמספר המשיבים?

יעקב רוס מזכיר את ההבדל שמוצא וויגינס בין ההבחנות "סובייקטיבי/ אובייקטיבי" ו"אנתרופוצנטרי/ אובייקטיבי", כאשר בהבחנה הראשונה מצטמצם טווח התחולה של המושג "אובייקטיבי" להכלת העולם האנושי בלבד, ולא לכל קיום מעבר לו⁷⁴. לאור הבדל זה ברור, אומר רוס, כי אדם עשוי להתייחס לערכיו לא רק כאל סובייקטיביים ואישיים, אלא גם כערכים המתאימים ביותר לשאר בני-האדם, וזאת מבלי לראותם כאובייקטיביים באופן מוחלט, כלומר – כלא-אנתרופוצנטריים. כך הם יאפשרו לו לשפוט את כלל בני האדם באמצעות קריטריונים זהים, אך לא אובייקטיביים מוחלטים, אלא מוגבלים לאובייקטיביות אנתרופוצנטרית.

⁷³ Wiggins, 1976.

⁷⁴ Ross, 1981; רוס מתייחס כאן ל- Wiggins, 1976.

התפישה המפשרת שמציע וויגינס, אותה הוא מכנה תת-היקבעות קוגניטיבית (cognitive underdetermination, להלן CU), טוענת כי מגבלות לא מעטות חלות על הערכים, מתוכם נוכל לבחור את אלה שנדבוק בהם; ועם זאת, מספרם גדול מספיק כדי לאפשר רלטיביזם וחופש בחירה בגילוי או בחירה של ערכים. ישנה קבוצה גדולה של ערכים קבילים, שאנו עשויים לאמץ, ומתוכם עלינו לבחור; אך אין "טוב" יחיד, וכך יש מקום לחילוקי דעות ולקונפליקטים ביחס להעדפות בתוך קבוצת הערכים הלגיטימיים. תפישה זו "מצילה" את משמעות החיים האוטונומית, הסובייקטיבית, באפשרה בחירה, ואולי אף המצאה של ערכים, מבלי להדרש לתוהו ובוהו רלטיביסטי מוחלט.

רוס צועד כאן צעד נוסף, ומציע גרסה מורכבת יותר של תפישת ה-CU, לפיה המגבלות, המצרות את תחום המושאים שאנו עשויים להתאוות להם, חלות בדרגות שונות על תחומים שונים. הרעיון של תחולת מגבלות על הערכים או המושאים שאנו עשויים להתאוות להם מאפשר, לדברי רוס, דרגות: ישנם תחומים שבהם הערכים האפשריים מוגבלים למדי (רוס משייך לכאן מה שהוא מכנה "חובות מוסריים בסיסיים"), תחומים אחרים שבהם המגבלות מינימליות, ותחומי ביניים, בהם המגבלות מורגשות בדרגות משתנות⁷⁵. לתחומים מן הסוג האחרון מתאימה ביותר תפישת ה-CU של וויגינס, על-פי רוס. כאן יש מקום לבחירה או אימוץ של ערכים מתוך טווח אובייקטיבי נתון מראש; אין כאן חופש מוחלט (מגבלות מסוימות בכל זאת חלות על הערכים שמתוכם אנו יכולים לבחור), אך די בו כדי לאפשר רלטיביזם בין חברות שונות, ובמידה מסוימת – גם בין פרטים שונים. מעבר לתחום זה נמצא תחום שלישי – תחום הערכים והאידיאלים הבסיסיים (ultimate), הכוללים, למשל, את ההתלבטות אם להקדיש את החיים באופן נעדר-אנוכיות לגמרי לשיפור החברה, כמו האם תרזה, או לפעול למען מטרות אישיות יותר. בתחום זה המגבלות הן כה מזעריות, עד שלמעשה הן בלתי-קיימות, אומר רוס, וכאן צודק הסובייקטיביסט באומר שאין כל ערכים הניתנים לגילוי, ועלינו ליצור את ערכינו בעצמנו. מסיבה זו אין כל אפשרות

⁷⁵ Ross, 1981, pp. 117-118.

להגיע להכרעה רציונלית בין דעות שונות בוויכוח כזה, שהרי אין הצדקה "נכונה" או "תקפה" יותר לאף אחת מן הדעות. מכאן הסיקו ויטגנשטיין וכן האקזיסטנציאליסטים, כי על כל אדם למצוא את משמעות חייו בעצמו.

האם עשויה תפישה זו לתאר נאמנה את מידת האובייקטיביות של ערכי משמעות החיים האפשריים? לפי תיאור זה, נמצא בתחום הערכים הבסיסיים טווח רחב של ערכים אפשריים, שאף אחד מהם, עם זאת, אינו נכון אובייקטיבית. אך אם נכונות אובייקטיבית אינה הכרחית, מדוע לפסול את הסובייקטיביזם המוחלט? מדוע לא לקבל, למשל, איסוף מכסי בקבוקים כמושא משמעות לחיים?

י. ס. לו טוען כי (במובן מסוים) האובייקטיבי אינו, למעשה, אלא הסובייקטיבי. לדבריו,

הערכים הראויים אינם אלא אלה שרוב בני-האדם רואים אותם ככאלה: "שאלות מוסריות על אילו דברים הם בעלי ערך פנימי (intrinsic) ובאיזו מידה, מועמדות (are reduced), בסופו-של-דבר, על שאלות אמפיריות בדבר יכולות, הרגלים, ונטיות פסיכולוגיים של בני-אדם, [שאלות] שאינן עשויות להיענות על-ידי פילוסופים א-פרוירית"⁷⁶. לו מנסח את הכלל ל"תיאוריות ערך כנטייה" (dispositional theories of value) כך: "X הוא בעל ערך (יחסי/אוניברסלי) אם ורק אם (חלק/ כל) הסובייקטים נוטים, תחת תנאים אידיאליים {C}, להגיב בהערכה מסוימת {R} כלפי X"⁷⁷; ההבדלים בתיאורי {C} ו- {R} יוצרים את ההבדלים בין תיאוריות שונות של ערך כנטייה. קבוצת התנאים האידיאליים {C} על-פי לו כוללת את הדרישה להיות מודע לכל הנסיבות והיחסים של האובייקט המוערך (תנאי המודעות לאובייקט); הדרישה להיות מודע לעובדות על הטבע האנושי, במובן של אימוץ נקודת מבט כללית, המתייחסת באופן שווה לכלל בני-האדם (תנאי המודעות לטבע האנושי); והדרישה לבחון את האינטרסים והיחסים האישיים באופן שבו היה צד שלישי בוחן אותם (תנאי אי-האגוצנטריות).

⁷⁶ Lo, 2006, p. 126.

⁷⁷ Ibid. לו מזכיר כאן, כדוגמאות לתיאוריות ערך כנטייה, את -
Firth, 1952; Brandt, 1959; Lewis, 1989; Johnston, 1989; Smith, 1994

מה שנדרש על-פי לו, לפיכך, אינו אלא סקר אמפירי בין כלל בני-האדם, העומדים בתנאים הנזכרים; תוצאות הסקר יכריעו אילו ערכים קבילים ואילו לא, וכן – האם ישנם ערכים אוניברסליים אם לאו. תוצאותיו של סקר זה יהיו אובייקטיביות, לדברי לו, שהרי הן מייצגות את הדעה הכלל-אנושית, או דעת הקבוצה הרלוונטית; ובו-בזמן הן יהיו סובייקטיביות, שהרי כל אדם עונה על הסקר באופן אישי ואותנטי. נכון, אמנם, שביצוע סקר שכזה עשוי שלא להיות אפשרי מעשית, אך שאלת המעשיות היא, כמובן, שאלה נפרדת, שאינה קשורה לשאלה אם דרך זו היא הנכונה לבירור הערכים הראויים. כמו-כן, מציין לו כי ייתכן שאיש אינו עומד בתנאים האידיאליים הנדרשים {C}, ולפיכך בפועל אין אדם העשוי לספק את התגובות המתאימות לערכים הנבחנו. לו מציע אפשרות להתחיל בקירובים (מענה חלקי בלבד על התנאים הנדרשים) ולשפר את התוצאות תוך מאמץ מתמיד להתקרב למילוי מלא של כל התנאים⁷⁸.

תפישה הטוענת לקביעה אמפירית של ערכים, כזו שמציע לו, מועדת, לכל הפחות, לעורר מחלוקת. עם זאת, נדמה כי שתי נקודות זכות נזקפות לטובתה: ראשית, היא מונעת על-ידי אינטואיציה, שבבסיסה אין לבטל אותה, לפיה ערכים הם עניין אנושי, ולפיכך תלוי בבני-אדם; שנית, ניתוח מעמיק יותר שלה יראה כי הצורך בבחינה אמפירית של ערכים אינו הכרחי לתפישה, ולמעשה ניתן לפרש אותה באופן מעניין יותר תוך וויתור על הפן האמפירי שלה, כפי שיובהר מיד.

אדם ד. מור מזכיר, בהקשר זה, הבחנה בין ערכים יחסיים (relational) ולא-יחסיים, כאשר, בהתאם להגדרה של אריק מאק, "מצב-עניינים הוא בעל-ערך ביחס למעריך (agent) אם ורק אם קיומו מהווה בסיס עבור המעריך לדרג את העולם בעת קיומו של מצב-העניינים כגבוה יותר מאשר קיומו ללא אותו מצב-עניינים"⁷⁹. לעומת זאת, מצב-עניינים אינו יחסי אם קיומו יהווה בסיס לדירוג כזה על-ידי כל מעריך שהוא. למעשה, אומר מור, כל ערך הוא יחסי, שהרי ערך אינו קיים אלא בעיני המעריך, המסוגל לחוות מצבים אפשריים שונים של העולם ולדרגם. אין ביחסיות זו של הערך כדי להעיד על

⁷⁸ Lo, 2006, p. 132.

⁷⁹ Moore, 2004, p. 83, לפי - Mack, 1989a, pp. 83-93.

הכרח במעריך יחיד; יחסיות עשויה להתקיים גם ביחס לקבוצה או מין שלם (כגון האנושות). האם תאפשר תפישה יחסית-אובייקטיבית של ערכים מענה על השאלה, מה הופך חיים אנושיים לבעלי-ערך? נראה כי ההערכה תידרש להיות יחסית לכל מעריך אפשרי, ובכך תמנע את האפשרות להעריך דברים, שערכם עבור בני-אדם נובע מטבעם הייחודי בלבד. כאן יהיה לעזר מושג ה"אובייקטיבי-אנתרופוצנטרי" של וויגינס: נראה כי אכן, תפישה הרואה ערכים כאובייקטיביים במובן רחב יותר מזה האנתרופוצנטרי היא חסרת-תוקף בכל הקשור למשמעותם של חיים אנושיים. ריימונד אנג'לו בליוטי, למשל, מחפש תפישה שתאפשר לו לראות עולם ריק, שאין בו דבר, כבעל ערך פחות מעולם שבו קיים אך ורק תינוק יחיד הצף בחלל. כלל לא ברור מדוע מניח בליוטי עליונות כזו, אלא מתוך נקודת מבט אנושית (ואף זאת לא בצדק, שהרי מנקודת מבט אנושית יהיה תינוק כזה אומלל ביותר ונדון לכליה מיידית). שאם-לא-כן, כלומר – מתוך נקודת מבט אובייקטיבית רחבה יותר מזו האנושית, הרי שהצדק עם נייגל שתינוק אנושי אינו, מנקודת מבט קוסמית, בעל ערך רב יותר מאשר עכביש, אבן או ריק. מור מנסח זאת היטב כאשר הוא מסכם ש"אבסורדי [...] להניח שאובייקט או מצב-עניינים מסוים הוא טוב בלא-תנאי, בלא תלות בחיים, מודעות, או חומר מלבדו".⁸⁰

אני נוטה לקבל את הטענה לפיה ערכים, ובפרט אלה הקשורים למשמעות חיים אנושיים, הם אנתרופוצנטריים במהותם, ואין כל טעם לדרוש מהם לחול על היקף נרחב יותר מזה האנושי. ואולם, אם ניזכר בדרישת לו לקיים סקר אמפירי לקביעת הערכים האנושיים הראויים, עולות כמובן, גם תוך התעלמות משאלת ההיתכנות בפועל של סקר אמפירי שכזה, שאלות קשות בדבר היכולת האנושית לזהות נכונה את הערכים הנכונים או הראויים. אמנם, מדובר בערכים שטווח-תחולתם אנושי; ועם זאת, גם בני-אדם עשויים בהחלט לטעות בזיהוי ערכים אלה. עם זאת, כאמור, ניתן להמיר את נקודת המבט האמפירית בנקודת מבט מושכלת מזו שמציע לו, אשר אינו מזכיר רפלקסיה וביקורתיות בפני עצמן (אלא כחלק מן התנאים למענה תקף על ה"סקר").

⁸⁰ Moore, 2004, p. 86.

במקום סקר אמפירי, כזה שמציע לו, יש מן העניין בהעלאת השערות שכלתניות על התשובות שהיינו מקבלים אילו היינו עורכים סקר כזה בקרב אנשים "אידיאליים" מבחינת התנאים הנדרשים, בדומה להצעתו של דיוויד לואיס ל"תרגילי דמיון, הנערכים, אולי, מכורסת הפילוסוף או הסופר"⁸¹.

התמונה המצטיירת מכאן מתארת גילוי או קביעה מושכלים של ערכים אובייקטיביים-אנתרופוצנטריים (להלן אשתמש במונח "אובייקטיבי" במשמעות "אובייקטיבי-אנתרופוצנטרי", אלא אם יצוין אחרת), מתוכם אמור כל אדם לבחור לעצמו, באופן סובייקטיבי, ערך (או מספר ערכים) שישמשו כמשמעות חיוו. כיצד מתרחשת קביעת הערכים האובייקטיביים? האם מאפשר טווח הערכים הנבחר בחירה אישית? שאלת קביעת הערכים האובייקטיביים מחייבת הצבת קני-מידה שינחו את החיפוש המושכל אחריהם. ראשית עולה הצורך בעקיבות ולכידות בתוך מערכת הערכים השלמה. עם זאת, ייתכן שניתן לנסח מספר מערכות ערכים עקיבות מקבילות; וכן, במקרה של סתירה בתוך מערכת ערכים, אין זה ברור איזה מן הערכים הסותרים הוא השגוי. עולה מכאן שאלת קביעת הערכים הבסיסיים, העשויה – אולי – לפתור את כלל שאלת בחירת הערכים, אם יתברר כי ניתן לגזור לוגית מתוך הערכים הבסיסיים את מערכת הערכים כולה. עם זאת, שאלת הערכים הבסיסיים אינה ייחודית לתפישה זו, ולכן לא אדון בה כאן.

מהן, אם כן, אמות-המידה לקביעת הערכים האובייקטיביים? לו, כאמור, הציע לדרוש מודעות לכלל הנסיבות והיחסים של האובייקט המוערך, אותה כינה תנאי המודעות לאובייקט; וכן מודעות לעובדות על הטבע האנושי, במובן של אימוץ נקודת מבט כללית, המתייחסת באופן שווה לכלל בני-האדם. שתי דרישות אלה מצטרפות לדרישה כוללת של היכרות עם העובדות הרלוונטיות – אחת מדרישות הרציונליות. ניתן להוסיף כאן דרישות משלימות לרציונליות, בהן דרישת העקיבות והלכידות שנזכרה לעיל. בנוסף, דרש לו בחינה של האינטרסים והיחסים האישיים הרלוונטיים באופן בו היה צד

⁸¹ Lewis, 2000, p. 69.

שלישי בוחן אותם, או בלשונו – תנאי אי-האגוצנטריות. תנאים אלה מצטרפים לביסוס נקודת מבט אובייקטיבית (אנתרופוצנטרית, כאמור), מתוכה נבנית באופן רפלקטיבי מערכת הערכים, המהווה טווח מירבי לבחירה סובייקטיבית.

ההזדהות הסובייקטיבית עם ערך אובייקטיבי, קרי – ההתאמה בין הערך לבין רצון סובייקטיבי, מחייבת עמידה של הרצון בבחינה ביקורתית, שתבטיח שהוא אותנטי ושאינו אי-רציונלי (כלומר, שהוא עקבי ביחס למערכת ההאמנות של האדם, ההנחות מאחוריו אמיתיות וכן הלאה). ייתכנו מספר ערכים שונים (למשל, אצל בני-אדם שונים) העונים על דרישות אלה, ובמובן זה מתאימה תפישת ה-CU לתיאור. במצב זה ייתכן פלורליזם ערכי, אף כי לא רלטיביזם. הביטוי "רלטיביזם", הנזכר בתפישת ה-CU ביחס לערכים הבסיסיים, נוטה להתפרש כבחירה יחסית לחברות שונות או לנסיבות שונות, בעוד שלמעשה מדובר בפלורליזם – בחירות לגיטימיות שונות, המתקיימות – או עשויות להתקיים – זו לצד זו באותה החברה ובאותן הנסיבות, בהתאם להעדפות שונות, בתוך מערכת עקיבה **אחת** (אשר בתוכה עשויות להיות לבני-אדם שונים העדפות סובייקטיביות שונות, כפי שיובהר בדוגמא הבאה). דוגמא למצב כזה עשוי להיות הצעיר המתלבט שפנה לעזרת סארטר, הנקרע בין הרצון לסייע לאמו החולה לבין הרצון להצטרף לנלחמים למען מולדתו: התלבטותו היא בין שני ערכים, הנתפשים כראויים וחשובים באופן "אובייקטיבי", כלומר, בעיני האדם הסביר. שתי הכרעותיו האפשריות של הצעיר – להשאר עם אמו ולטפל בה, או להצטרף לחבריו הנלחמים – הן בתחום הערכים הקבילים אובייקטיבית. שתיהן, כמו-כן, מעוררות אצלו הזדהות (מכאן התלבטותו), ולפיכך, שתיהן בגדר אפשרויות-בחירה קבילות עבורו. יש להדגיש כי "פלורליזם" שכזה אין פירושו שמעמדם של הערכים ה"מתחרים" זהה בהכרח, ולפיכך, כי הבחירה ביניהם דומה להכרעה שנדרש לה חמורו של בורידן, בין שתי אפשרויות דומות בכל פרטיהן הרלוונטיים לשיפוט. ייתכן, במקום זאת, כי ההבדלים בין האפשרויות ינבעו מייחוס חשיבות סובייקטיבית גבוהה יותר או פחות לערכים מסוימים, הנמצאים בטווח הקביל אובייקטיבית, ואשר *החשיבות* המיוחסת להם נמצאת בטווח החשיבויות הקבילות אובייקטיבית. ייחוס חשיבות סובייקטיבית גבוהה

או פחותה מדי לערך קביל-אובייקטיבית כשלעצמו עשויה שלא להיות קבילה אובייקטיבית (למשל, העמדת טובת האם בפני כל ערך אחר עשויה להתפש כהענקת חשיבות מופרזת לערך כיבוד האם; העמדת טובתה מתחת לכל ערך אחר עשויה להתפש כזלזול בלתי-קביל בערך זה).

התמונה שתוארה כאן רחוקה משלמות, ואמנם, כנגד טענות רבות בה ניתן להעלות התנגדויות או ספקות. עם זאת, כפי שצינתי בתחילת הסעיף, אין בכוונתי להעמיק בנושא מעבר למבט כללי, וכדי שלא לגלוש למחוזות זרים לעניין משמעות החיים ה(א)תאיסטית, אסתפק בתיאור הנתון; על אף חולשותיו, אני סבורה שהוא קרוב דיו למציאות, אף ששאלת האובייקטיביות של ערכים רחוקה, כנראה, עדיין ממענה חד-משמעי.

2. בחירה אוטונומית של משמעות החיים

שאלת מידת האוטונומיות הנדרשת, אם בכלל, בבחירת משמעות החיים מקבלת תכופות תשובות שונות בתפישות תאיסטיות ואתאיסטיות. חשיבות הדיון בסוגית האוטונומיה שבבחירת משמעות החיים, נובעת מעצם ההבדל האפשרי בין מידת האוטונומיה שבבחירות אתאיסטיות לעומת בחירות תאיסטיות, הכפופות, אולי, לסמכות אלוהית.

מטרתו של הפרק הנוכחי, כפי שכבר ציינתי, להבהיר את שאלות משמעות החיים ואת סוג או מבנה התשובות האפשריות להן, לקראת דיון בתשובות תאיסטיות ואתאיסטיות שונות בפרק ג'. לפיכך, אתמקד להלן בהבהרת מושג הבחירה האוטונומית של משמעות החיים, ואשאיר את השוואת התפישות השונות בעניין הצורך בבחירה כזו לפרק המסכם.

ג'רלד דוורקין מציג מספר שימושים שונים במונח "אוטונומיה"⁸², בהם "היות האדם אדון לעצמו בהחלטה במה להאמין ובשקילת טעמים מתחרים לפעולה"⁸³; "שילוב של חופש ואחריות"; [...] ציות לחוקים שהאדם קבע לעצמו. [...] האדם האוטונומי אינו כפוף לרצונו של אחר"⁸⁴; "היכולת לבחור אם לחשוב בצורה מסוימת, במידה בה חשיבה היא פעולה; החופש ממחויבות בתחומים מסוימים של החיים; והאינדיבידואליות המוסרית"⁸⁵; "אדם הוא 'אוטונומי' במידה בה מה שהוא חושב ועושה לא ניתן להסבר בלא התייחסות למתרחש בתודעתו (his own activity of mind)"⁸⁶; "אני, ואני בלבד, האחראי הבלעדי להחלטות שאני מקבל, ובמובן זה אני אוטונומי"⁸⁷. המושגים השונים הנזכרים בהקשר לאוטונומיה, מעיר דוורקין, מגוונים ורחבים, והעיקריים שבהם הם חירות, שליטה עצמית, ריבונות עצמית, חופש הרצון, אינדיבידואליות, עצמאות, אחריות, מודעות עצמית (self-knowledge), עמידה על זכויות (self-assertion), חשיבה ביקורתית, היעדר גורמים חיצוניים, הכרת האינטרסים האישיים; דוורקין מזכיר גם כבוד (dignity) ויושרה (integrity), שהקשרם לאוטונומיה אולי פחות ישיר. גם אנדרוס רית', בהצגת המושג "אוטונומיה", מעיר שישנן מספר גישות מקובלות לפירוש המונח⁸⁸: אוטונומיה כיכולת לשליטה עצמית (self-governance) או הכרעה עצמאית, כמצב הממשי של שליטה עצמית, כאידיאל אישי, וכזכות או ערך חברתי⁸⁹.

כמושאי האוטונומיה מציין דוורקין פעולות, האמנות, טעמים לפעולה, כללים, רצון של אנשים אחרים, מחשבות ועקרונות. שתי ההנחות היחידות, אותן ניתן לראות כמשתפות לכלל הכותבים על אוטונומיה, אומר דוורקין, הן כי אוטונומיה היא תכונה

⁸² Dworkin, 1988, pp. 5-6. מראי-המקום של חמשת הציטוטים הבאים, המובאים אצל דוורקין, מורים מניין לקח אותם דוורקין.

⁸³ Scanlon, 1972, p. 215.

⁸⁴ Wolff, 1970, p. 14.

⁸⁵ Downie, 1971, p. 301.

⁸⁶ Dearden, 1972, p. 453.

⁸⁷ Lucas, 1966, p. 101.

⁸⁸ Reath, 1998.

⁸⁹ רית' מזכיר כאן את Feinberg, 1986; Hill, 1991.

אנושית, וכי היא תכונה רצויה. רית' סבור כי אף שתפישות אלה מוגדרות ומתייחסות זו לזו באופנים שונים, הרי שניתן לראות ביכולת לשליטה עצמית את הבסיס לתפישות האחרות: אדם שמפגין יכולת זו הוא במצב של אוטונומיה. אך מה פירוש "שליטה עצמית" ביחס להחלטות ("החלטות" במובן רחב ביותר, הכולל גיבוש יחס להאמנות, כגון על ערכי משמעות החיים)?

דוורקין מציג שתי שאלות מרכזיות, עליהן נדרשת כל תפישה של מהות האוטונומיה להשיב:

1. באיזה סוג של החלטה מדובר: בחירה? המצאה? הסכמה?
2. באיזו רמה נדרשת האוטונומיה להתקיים – החלטה מסוימת, כלל, ערך, מניע⁹⁰?

ככלל, החלטה עשויה להיות אוטונומית בין אם התבססה על שיקולים או ערכים מקוריים (שמקורם באדם) או מאומצים (שמקורם בסביבה). זאת משום שדרישות האוטונומיה מתייחסות לתהליך הקוגניטיבי שעוברת ההאמנה בדרך לאימוצה (או דחייתה) על-ידי האדם, ולא בשלב מוקדם יותר; רצון, למשל, כפי שיובהר מיד, עשוי להיות אוטונומי או שלא להיות כזה. השאלה האחרת לעיל מהותית הרבה יותר, וביחס אליה נזכרת אצל דוורקין דוגמא יפה להבחנה בין חופש לבין אוטונומיה: אודיסאוס, בהתקרבו לאזור משכנן של הסירנות, בקש מאנשיו לקשור אותו לתורן הספינה ולסרב לכל בקשותיו לשחררו, עת תשמע שירתן המפתה של הסירנות. אודיסאוס, שצפה כי שירת הסירנות תמשוך אותו, שלא ברצונו ובשליטתו, אל מותו – ביקש להגביל באופן זמני את חירותו, כדי לשמור על חייו. הגבלת החירות נועדה, כפי שמציין דוורקין, כדי להילחם בהשפעה לא-רצויה (חיצונית במקרה זה, אך עשויה להיות גם פנימית; למשל, הדחף לעשן): הוראתו של אודיסאוס לאנשיו להתעלם מהוראות סותרות שיתן מאוחר יותר – לשחררו מכבליו – מגבילה אמנם את חירותו לנוע כרצונו, אך שומרת עליו מהשפעת רצונות שאינם עומדים – כאשר הוא משוחרר מהשפעות אלה – במבחן

⁹⁰ Dworkin, 1988, p. 13.

הביקורת שלו עצמו. הגבלת החירות הרצונית, לפיכך, באה כדי להגן על האוטונומיה שלו⁹¹. אודיסאוס בוחן באופן ביקורתי לא את פעולותיו בלבד, אלא גם את רצונותיו. דוורקין משווה לכך את הרצון שלא לרצות לעשן, או שלא להיות מונע על-ידי קנאה או כעס: בכל המקרים הללו מועמדים רצונותינו ומניעינו לבחינה ביקורתית.

מכאן עולה שאלה שלישית, סבוכה יותר, לעניין הגדרת האוטונומיה:

3. באיזו מידה נדרש האדם האוטונומי להיות מסוגל לשנות ערך (או רצון, או כל מושא אחר), שנתפש כשלילי לאחר הבחינה הביקורתית האוטונומית? דוורקין מציין, בצדק, כי אף-על-פי שהאדם נדרש להיות מסוגל לבחון באופן ביקורתי את רצונותיו ומניעיו על-מנת להיחשב כאוטונומי (אף כי לא מדובר בהכרח בבחינה מודעת ומפורשת), הרי שאין הוא נדרש בהכרח להזדהות עימם לאור הבחינה הביקורתית. כך, למשל, ייתכן שאדם מגלה שהוא מונע על-ידי קנאה, אף שאין הוא רואה בקנאה מניע רצוי, ולמעשה היה מעדיף שלא להיות מונע על-ידי הקנאה, ולכן אין הוא מזדהה עם קנאתו כמניע למעשיו. אם נראה בו אדם לא-אוטונומי, אומר דוורקין, פירוש הדבר הוא שעליו להיות מסוגל לעשות לפחות אחד משני דברים: האחד הוא לשנות את תפישתו השלילית ביחס לקנאה, דבר הנראה בלתי-מעשי בעליל (ואולי אף אינו רצוי, אם התפישה היא פרי חשיבה ביקורתית). האפשרות האחרת העומדת בפני האדם היא לשנות את מניעיו, כך שהקנאה לא תהיה חלק בהם, אך גם אפשרות זו נראית בלתי-אפשרית, לפחות בחלק גדול מן המקרים. יתרה מזאת: במקרים לא-מעטים ניתן לראות כאוטונומי אדם, הפועל על-סמך מניעים שאינו מזדהה עמם, אך הוא מודע להם ולהשפעתם עליו, ומשתדל להגביל את מקומם במכלול שיקוליו והתנהגותו⁹². שאלת המידה בה נדרש האדם האוטונומי לשנות ערך או רצון שנמצא, לאחר בחינה ביקורתית, כשלילי, היא שאלת המידה בה ייחשב אותו אדם לאוטונומי: ככל שיכולתו לשנות ערכים או רצונות כאלה גבוהה יותר, כך ייחשב לאוטונומי יותר. ייתכן בהחלט כי אוטונומיה מלאה אינה אפשרית בפועל; עם זאת, נראה כי קיים רף

⁹¹ Ibid., p. 15.

⁹² Dworkin, 1988, pp. 15-16.

מינימלי ליכולת זאת אצל האדם אוטונומי: מתחת לרף זה לא יוכל האדם להיחשב כאוטונומי.

רית' אף הוא סבור שהפועל האוטונומי אמור להיות מסוגל להעריך באופן ביקורתי את רצונותיו וערכיו הבסיסיים, ולהתאים או לשנות אותם במידת הצורך⁹³. מה היא "מידת הצורך"? רית' מדגים בתיאור של אשה, שחונכה לחשוב כי האשה, מעצם טבעה, נחותה מהגבר וכפופה לו. כאשר אשה זו בוחנת את חייה במבט ביקורתי, היא מסיקה שחייה מאושרים, כיוון שהם מתאימים לערכים שבהם היא מאמינה מאז נולדה. אלא שערכים אלה לא נבחרו על-ידה באופן חופשי, אומר רית', כיוון שלא העמידה אותם במבחן ביקורתי. רית' מעלה כאן שאלה נוספת ביחס לבחינה ההכרחית של ערכי האדם האוטונומי:

4. עד איזה גבול נדרשים הערכים הראשוניים שלנו להיבחן? האם גם ערכים

בסיסיים ביותר נדרשים לבחינה ביקורתית?

לעיל נזכרה טענתו של קוטינגהם, לפיה פעולה בהשפעתם של רגשות מסוימים, כגון כעס, שנאה, או תחושת נחיתות, אינה אוטונומית דיה למשמעותיות. נדמה שטענתו זו של קוטינגהם מרחיקת-לכת מדי. וודאי שעוצמה מסוימת של רגשות, ואולי הדבר נכון במיוחד ביחס לרגשות מסוימים, עלולה לפגום – או אף פוגמת בוודאות – ביכולת האדם לפעול באופן מושכל. פגיעה כזו תהא, אכן, פגיעה באוטונומיה שלו, שכן בהתאם ליכולת החשיבה והתכנון שלו, ואילולא היה נתון להשפעת אותם רגשות אימתניים, היה פועל באופן שונה, שהיה משרת טוב יותר – בראייה כוללת – את הרצונות והמניעים שלו עצמו (אם נניח לרגע לשאלת האוטונומיות של אותם רצונות ומניעים בסיסיים יותר). ועם זאת, בני-אדם נתונים באופן קבוע להשפעה כזו או אחרת של רגשות ורצונות, הגורמים להם לנטות, ולפעמים אף לסטות קלות, מן הנתיב הרצוי להם, אותו בחרו באופן אוטונומי, שקול ומודע לעצמו. סטייה רצינית שכזו תפגע בהחלט באוטונומיה של אותו אדם; אך מה באשר לסטיות קלות יותר? נראה כי,

⁹³ Reath, 1998.

בדומה לדרישת השינוי של ערכים ורצונות שלא עמדו בבחינה ביקורתית, גם כאן מתקיים יחס ישר בין יכולתו של האדם להמנע מסטיות בלתי-רצויות שכאלה לבין מידת האוטונומיה שלו.

שאלה נוספת היא אם ישנם רגשות אשר מראש פסולים מלשמש כמניעים של ישות אוטונומית. להערכתי, הערתו של קוטינגהם נוגעת דווקא לשאלה שנייה זו, כיוון שהוא פוסל אותו חייל נאצי מהיות בעל חיים משמעותיים (משום טענת אי-האוטונומיה) מעצם היותו מונע, לכאורה, על-ידי רגשות מסוימים – במקרה זה כעס, שנאה או תחושת נחיתות. אם היה אותו חייל נתון כל חייו, באופן רציף ומתמשך, לתחושות אלה, האם עלינו לומר כי מעצם טיבו אדם זה אינו אוטונומי? ואילו, במקום זאת, היה מוצף כל חייו ברגש כביר של אהבה ורצון לסייע לזולת, האם במקרה זה היינו רואים אותו כאוטונומי? האם ניתן לומר כי בנוסף, עשויים רגשות כעס או שנאה להיות, בשונה מן המקרה הנזכר, מוצדקים (למשל, אצל קורבנות הנאצים, אך גם במקרים פחות קיצוניים)?

קוטינגהם משווה את חייה של יצאנית, שהתגלגלה לרחוב לאחר חיים קשים ומלאי מהמורות, לחייו של בריון, שסבל מהתעללות כילד, ובבגרותו משתף פעולה עם הנאצים. לטענתו, שניהם אינם אוטונומיים, אלא מהווים תוצר של סביבתם, ולפיכך חיי שניהם אינם משמעותיים – אף אם הבריון שואב הנאה מעינוי אחרים, שכן הנאה זו נובעת מהשפעות לא-אותנטיות שחוזה בעת גידולו. אני סבורה שיש בגישה כזו פתח להנמכת-יתר של הסף המינימלי הנדרש לאוטונומיה, שכן כולנו איננו אלא תוצרי הסביבה בה גדלנו, בשילוב הגנים שירשנו – ודבר מאלה אינו מקורי משלנו, ואף לא נתון לשליטתנו. נכון, אמנם, שיש באפשרותנו לבחון ולהגיב על קורותינו ועל יחס הסביבה אלינו. עם זאת, ההנחה לפיה כל יצאנית, כל בריון, כל חייל נאצי, ואולי, ככלל, כל אדם שאינו מכפיף עצמו לנורמות חברתיות מסוימות, אינם אוטונומיים – גורפת, ומעלה תמיהה אם אכן יש צורך בתעצומות-נפש ברמה גבוהה במיוחד כדי להפגין אוטונומיה (שהרי ללא כוחות נפשיים אדירים, קשה עד מאוד להשתחרר מהשפעות סביבתיות, שאלמלא כן עשויות לדרדר לזנות או לפשע). יתרה מכך, גם

תעצמות הנפש עצמן אינן פרי בחירה אוטונומית של האדם, אלא תוצר של סביבתו, ולפחות במובן מבנהו הגנטי. משיכת התפישה לקיצוניות שכזו גוררת אותה לדין בשאלת הדטרמיניזם וחופש הרצון, דיון נרחב ומקיף בהרבה מזה הנדרש כאן. סביר בהרבה להניח כי אוטונומיה אפשרית עבור בני-אדם, לפחות במידת-מה; ומידתה נקבעת בהתאם לאופן התנהלותם בתוך המסגרות המוצבות להם (בהן מסגרת הדטרמיניזם הקיים, חלקי או מלא).

ביחס למאפייני אופי או סביבה, החלים על האדם כבר מיום לידתו, אני סבורה, משום האמור, ששליטתם באדם, במידה מסוימת, לגיטימית אף במסגרת היותו אוטונומי. שאלת המידה קריטית כאן, כמובן: כאשר מדובר בתחושות זמניות או במניעים זמניים, שאינם עולים בקנה אחד עם אישיותו ודפוסי ההתנהגות והחשיבה המתמשכים של האדם לאורך חייו עד אז, התמונה משתנה. אדם שלקה בדכאון, ומחלתו משנה את דפוסי חשיבתו ופעולתו, עשוי שלא להיחשב כאוטונומי, ולפחות לא באופן מלא. גם המקרה ההפוך דומה: עדויות של חולים בדכאון, שנטלו תרופות נוגדות-דיכאון מסוימות, מתארות פעמים רבות תחושה של "שינוי אישיות". אותם חולים נרפאו מדכאונם, אך חשים שלא חזרו לעצמם והם אינם, במובן חווייתם העצמית, הם-עצמם; הם חשים שמהותם השתנתה, ושמתת-החיים שמציפה אותם אינה אותנטית ואינה מתאימה לאישיותם, כפי שהכירו וחוו אותה עד אז. חלקם אינם מרוצים מן השינוי; אך גם מטופלים המרוצים מהשינוי אינם יכולים להיחשב אוטונומיים לחלוטין, אם שינוי זה באישיותם משפיע באופן מהותי על התנהלותם וחשיבתם. השינוי, בכל כיוון, פוגם באוטונומיה, מכיוון שהוא גורם לאדם להיות נתון להשפעות חיצוניות, המשנות את נטיותיו וחשיבתו.

רית' מציין כי עמדות אחרות ביחס להגדרת האוטונומיה מציבות במרכזן, במקום תהליך ביקורתי הנדרש לחול על ערכי האדם האוטונומי, מגבלות החלות על הערכים עצמם. להלן אבחין בין דרישת האוטונומיה, המתייחסת לאופן הקבלה של הערכים, לבין דרישות ביחס לתוכן הערכים עצמם. בהקשר המגבלות החלות על תוכן הערכים, המספקים משמעות לחיי האדם האוטונומי, עולה השאלה:

5. האם כל תוכן, שנבחר באופן אוטונומי, הוא לגיטימי לצורך מתן משמעות?

האם כל ערך (או מושא כלשהו) קביל, בתנאי שנבחר באופן אוטונומי? בפרט, האם ישנם ערכים אובייקטיביים, לאורם על ערכי האדם האוטונומי להבחן?

מן הסעיף הקודם, הדן בשאלת אובייקטיביות וסובייקטיביות ערכי משמעות החיים, ברור כי התשובה לשאלה זו שלילית: לא כל ערך שנבחר באופן אוטונומי עשוי לשמש כמשמעות חיים (אף שכל ערך עשוי לתת לאדם תחושה של משמעותיות, ולענות כך על צורך פסיכולוגי). זאת משום שכל ערך המשמש כמשמעות חיים, נדרש להבחן גם בהתאם לקני-מידה אובייקטיביים.

התמונה העולה מחמש השאלות שהוצגו לעיל מורה כי האוטונומיה של אדם עשויה להתבטא בכל סוג של האמנה בה הוא מחזיק, בין אם התבססה על שיקולים או ערכים מקוריים (שמקורם באדם) או מאומצים (שמקורם בסביבה). האוטונומיה תתבטא בביקורת עצמית, שמפנה אדם כלפי כלל מושאי ההאמנה שלו: ערכים, מטרות, ואף שאיפות ורצונות בסיסיים. ככל שתופנה הביקורת כלפי מושאים רבים יותר, כך תגדל מידת האוטונומיה של האדם; אדם שאינו מעמיד כלל את האמנותיו לביקורת לא ייחשב לאוטונומי כלל. ביחס למשמעות חיים, הנבחרת באופן אוטונומי, הרי שהיא עשויה, כפי שהובהר, להיות במהותה ערך, מטרה, או שילוב ביניהם. הערכים והמטרות המהווים משמעות חיים אוטונומית אמורים, לפיכך, להיות נתונים לבחינה ביקורתית של האדם החי את החיים, ואינם עשויים להיות מקריים, או להתקבל אצלו מתוקף סמכות חיצונית כלשהי. הערה כללית זו תבחן ביתר פירוט בפרק ג', על-מנת להבהיר את השאלה אם משמעות חיים המתבססת על סמכות אלוהית עשויה להיות, עם זאת, אוטונומית במובן כלשהו; אם לא כן, תצטייר האוטונומיה שבבחירת משמעות החיים כקו מבחין אפשרי בין התאיסטים לבין האתאיסטים, הנעדרים סמכות חיצונית מקבילה לאל.

היה ולא עמדו ערכיו, מניעיו או רצונותיו של האדם (ובכלל זה, כמובן, אלה המרכיבים את משמעות חייו) בבחינה ביקורתית, האם עליו בהכרח לשנותם, כדי לעמוד בדרישות האוטונומיות? גם כאן תלך ותגדל מידת האוטונומיה שלו ככל שייטה יותר לשנותם. אדם שאינו מסוגל בשום מקרה לשנות מושא, שלא עמד בבחינה ביקורתית – לא יוכל להיחשב כאוטונומי כלל.

לבסוף, ברור כי האוטונומיה של האמנה בתוכן כלשהו אינה מספיקה כדי להפוך אותו למשמעות חייו של אדם, ועליו עוד לעמוד באמות-מידה אובייקטיביות. לאור הבהרת מאפייני האוטונומיה, עולה, כמובן, השאלה המהותית ביותר לענייננו:

6. האם נדרשת משמעות חיים להבחר באופן אוטונומי?

תכופות נמצא שהתשובות התאיסטיות לשאלה שליליות, בעוד התשובות האתאיסטיות חיוביות. השאלה איזה מתאם – אם בכלל – מתקיים בהכרח בין דרישת האוטונומיה לבין תפישה אתאיסטית או תאיסטית תידון בפרק ג'.

3. מבט לתנאים האובייקטיביים ממשמעות חיים

משמעות חיים, כפי שהובהר, נדרשת לעורר הזדהות סובייקטיבית אצל האדם, וכן לעמוד בדרישות אובייקטיביות. להלן ייבחנו מספר תנאים, המפרטים קני-מידה אובייקטיביים מרכזיים למשמעותיות חיים.

ישנם חיים משמעותיים יותר מאחרים, אך גם החיים המשמעותיים ביותר, טוען דייוויד שמידט, מוגבלים במשמעותם⁹⁴. בכך מכוון שמידט לעובדה, שעל כל משמעות חיים באשר היא חלות מגבלות מסוימות, ואף-על-פי-כן אין במגבלות אלה כדי לפגום או להפחית ממשמעותיות החיים. שמידט מציין ארבע מגבלות, החלות על משמעויות החיים באשר הן:

⁹⁴ Schmitz, 2001, p. 174.

ראשית, טוען שמידט, משמעויות אינן נדרשות להימשך לעד. ניסוחו של שמידט כאן מטעה מעט; נראה כאילו מדובר בהקלה בדרישות מן המשמעות, במקום במגבלה. כוונתו, כנראה, לומר, כי משמעויות חיים לרוב, בפועל, אינן נמשכות, ואינן עשויות להימשך, לעד. חיים, או חלק מחיים, עשויים להיות בעלי משמעות שיש לה חשיבות, ועם זאת, חשיבותה אינה נמשכת לעד. ייתכן שלחיים הייתה משמעות בשלב מוקדם יחסית שלהם, ומשמעות זו התפוגגה. האם יש להתייחס לחיים אלה כאל חסרי-משמעות, או כבעלי משמעות מועטה בלבד? אני סבורה שהמענה לבעיה זו טמון גם במגבלה הבאה שמציין שמידט:

משמעויות משתנות. גם משמעות שנמשכת לאורך החיים כולם עוברת תהפוכות, אומר שמידט. אני נוטה להאמין שהצדק עם שמידט, באופן עקרוני, וכי משמעויות החיים שלנו אינן יכולות להשאר בלא שינוי ככל שאנו מתבגרים וחיינו משתנים. אמנם, ייתכן שהשינוי אינו הכרחי; אך אין ספק כי הוא אפשרי. הווה אומר, תפישה שלמה של משמעות החיים נדרשת לתת מקום לשינוי או התפתחות של המשמעות במהלך החיים. עם זאת, אין בכך כדי לפגום במשמעותיות: ייתכן דווקא לראות את השינוי כמעצים את המשמעות, אשר יש בה כדי להתמודד ולהכיל את השינויים החלים בחיים. תכונה זו של משמעות החיים מעידה על הקשר בינה לבין הבנתנו, המתפתחת ומשתנה עם הגיל, את עצמנו, את העולם הסובב אותנו, ואת הקשר בין השניים. נכון, אמנם, שייתכן בהחלט לעבור חיים שלמים מבלי לנסח לעצמנו את משמעות חיינו, וודאי מבלי להבין מבחינה קוגניטיבית את דקויות ההבחנות ביחס לשאלה. אך במידה בה יש משמעות לחיינו, הרי שאם תוצב מולנו מראה, ובה תשתקף משמעות חיינו – עלינו לזהותה ככזו. משמעות החיים שלנו היא דבר שאנו תופשים כשלנו, מזדהים איתו, וככזה, נראה סביר ביותר לצפות שהוא ישתנה עם השתנותנו שלנו לאורך השנים. ייתכן בהחלט שבמהלך החיים, ובמעבר בין גילאים, תקופות ומצבים שונים, נתפוש דברים שונים כמעניקים משמעות לחיינו.

האם, מאידך, כל שינוי במשמעות הוא לגיטימי? וודאי שלא כל שינוי במשמעות תורם להעצמתה או מבטא התפתחות. שינוי עשוי, למשל, להתרחש ממשמעות בלתי-קבילה

אחת (למשל, איסוף פקקי בקבוקים) למשמעות בלתי-קבילה אחרת (תלישת שערות ראש), או לפגום במשמעות משום שהשינוי תכוף או מוקדם מדי (כאשר, למשל, האדם מפסיק כל עיסוק משמעותי לאחר תקופה קצרה ועובר לעיסוק משמעותי אחר, מבלי להשלים, או לחרוג מעיסוק שטחי, באף אחד מן העיסוקים). עצם העובדה שמשמעות חיים ניתנת לשינוי במהלך החיים אינה בהכרח שלילית, ולעתים היא אף חיובית, כאמור לעיל. עם זאת, על השינוי, על-מנת שלא לפגום במשמעות, לעמוד בקני-המידה המחייבים של משמעות, כדרישת ההזדהות הסובייקטיבית, ההתאמה האובייקטיבית, או המרכזיות, כפי שיתברר להלן.

מגבלה שלישית, החלה לדברי שמידט על משמעות החיים, היא כי *משמעויות אינן נדרשות להיות עמוקות*. גם כאן, כבמגבלה הראשונה לעיל, מעורר הניסוח תהייה, אם אכן מדובר במגבלה, או בהקלה; וגם כאן יש להניח כי כוונתו של שמידט לכך, שרוב משמעויות החיים *אינן*, בפועל, עמוקות במובן שהוא מתאר. שמידט מסביר כי משמעות חיים אינה נדרשת "לענות על כל השאלות, לממש את כל החלומות"⁹⁵. במובן זה הצדק עם שמידט, כמובן, אך לא ברור השימוש במילה "עומק" במובן זה; כוונתו, למעשה, לומר שמשמעות חיים אינה נדרשת להיות חובקת-כל, ולחול באופן מלא על כלל תחומי החיים, התקופות, המעשים, היחסים הבין-אישיים ויתר היבטי החיים. עם זאת, פרשנות מקילה יותר של הדרישה ל"עומק" מהווה בהחלט דרישה בסיסית ממשמעות חיים. אין צורך בהיות המשמעות חובקת-כל, מאחדת את כלל היבטי החיים לכלל מובן יחיד, או טוטלית ביחס לחיים בכל מובן אחר שהוא. עם זאת, משמעות הנובעת אך ורק מהיות האדם פעיל – אחד מני רבים – באגודת הסטודנטים בתקופת לימודיו, בשעה שהוא רחוק עשרות שנים מתקופה זו, נראית מצומצמת בכל מובן מכדי להיחשב כמשמעות חיים. היא מיוחסת לתקופה קצרה יחסית בחיי האדם, אינה מקיפה אלא תחום פעוט בחייו, ואינה בעלת חשיבות רבה. חשיבות זו עשויה להתפרש בכל אחד מן המובנים הרגילים של חשיבות, בהם ערך, טעם, מרכזיות, או אי-

⁹⁵ Schmitz, 2001, p. 174.

טריוויאליות. פעולה טריוויאלית, לצורך זה, מתאימה להגדרתו של וו. ד. ג'וסקי כ"פעולה, שאף שיש לה טעם, הרי שמטרתה נעדרת ערך מספיק כדי להצדיק את ביצועה"⁹⁶. קוטינגהם מציע לאפיין פעילות משמעותית כעונה על הדרישות לעומק (profundity) או רצינות (seriousness), אך לא במובן של היות חמור-סבר (solemn); וכן, פעילות או עיסוק (pursuit) משמעותיים אינם עשויים להיות שטחיים, טריוויאליים או טפשיים, לדברי קוטינגהם⁹⁷. כלל המאפיינים הללו ניתנים להכללה במושג ה"עומק". עם זאת, בשל רב-המשמעות ואי-הבהירות של מושג זה, מוטב להמירו בדרישה למרכזיות המושא מעניק-המשמעות בחיי האדם.

כל אחד ממאפיינים אלה בפני עצמו – התפרשות על-פני יריעת-זמן קצרה, הקפת תחום מצומצם בחיים או היות בעל חשיבות פעוטה – אינו פוגם בהכרח במשמעות החיים: ניתן, למשל, לדמיין אדם העוסק, שעות מועטות בשבוע, בפעילות התנדבותית, כאשר עיקר זמנו ומרצו מוקדשים לפעילויות אחרות. ייתכן שפעילות ההתנדבות מעניקה משמעות לחייו, אף שאינה מקיפה אלא חלק מצומצם מזמנו, בעוד עיקר תשומת-לבו מוקדש לעניינים אחרים. כך ניתן גם לתאר אסטרונואוט, אשר פרש מעבודתו לפני שנים רבות, ובכל זאת מחשיב את חוויותיו בחלל כמעניקות משמעות לחייו, על אף שהתרחשו בתקופה קצרה (יחסית) בחייו בלבד. משמעות עשויה לחול על חיים גם מעצם העיסוק בתחביב כלשהו, כגון גילוף דמויות בעץ. אין בעיסוק זה חשיבות מיוחדת, לא במבט אובייקטיבי-אנתרופוצנטרי, ואף לא בהכרח מנקודת מבטו של האדם המדובר עצמו; אך הוא עשוי למצוא בעיסוק זה עניין, הנאה, אתגר וסיפוק, המעניקים משמעות לחייו.

המשמעות, לפיכך, אינה חייבת, בו-בזמן, להוות פעילות מרכזית בחיים, להקיף תקופה ארוכה בחיים ולהתייחס לדבר בעל חשיבות רבה. עם זאת, קשה לדמיין משמעות שאינה עונה על אף אחד מן הקריטריונים הללו. משמעות חיים נדרשת להיות

⁹⁶ Joske, 2000, p. 287.

⁹⁷ Cottingham, 2003, pp. 21-22.

מרכזית במובן זה, שהיא עונה לפחות על אחת מן הדרישות הללו למבט רחב, או
ל"משמעותיות": רחב-יריעה או חשיבות.

ייתכן כי שמידט מכון בכל זאת למובן זה של מרכזיות, או, בלשונו, של "עומק", כאשר
הוא ממשיך ומציין את המגבלה הרביעית החלה, לדעתו, על משמעות החיים:
משמעות מוגבלת לאורכם של החיים. מחד, הארכת החיים עד לאינסוף אינה פותרת
את בעיית משמעותם, אומר שמידט, בהזכירו את סיזיפוס של טיילור. כמו-כן, חיים
נטולי-משמעות לא יהפכו, לדבריו, למשמעותיים יותר מעצם הארכתם. אך מאידך,
שמידט סבור בכל זאת ש"ייתכן" שחיים ארוכים יהיו בעלי משמעות רבה יותר. עולה
מכאן, כי בעוד *קיום* המשמעות אינו תלוי באורך החיים, ייתכן קשר בין *רמת* או *דרגת*
המשמעות לבין אורכם. אני סבורה שקשר שכזה, אם וכאשר הוא מתקיים, הוא מקרי
ותלוי בנסיבות אחרות, ולא בעצם היות החיים ארוכים יותר. העובדה שחיים ארוכים
יותר כוללים (או עשויים לכלול) יותר מאותו הדבר, המעניק להם משמעות, אין בה כדי
להפוך אותם למשמעותיים יותר. פטירתו של מוצרט בגיל צעיר אין בה כדי לפגום או
להמעיט ממשמעותיות חייו, כפי שלו חי חיים ארוכים יותר, לא היו חייו הופכים,
בהכרח, למשמעותיים יותר, רק מעצם העובדה שכתב יצירות רבות יותר. יש חשיבות
לקשר בין אורך החיים לבין היקף הפעילות משרת-המשמעות ואיכותה. אף אם
"חלוקה" של המשמעות בשנות החיים היא מושג מוזר, וכמובן בלתי-ישיים, קיים בכל
זאת הבדל בין מי שהספיק לכתוב עשר יצירות-מופת במהלך חיים שנמשכו ארבעים
שנה, ומי שכתב אותו מספר של יצירות, המוערכות באופן דומה, במהלך חיים שנמשכו
תשעים שנה. עם זאת, אין כמובן הכרח בכך שמשמעות חייו של הראשון תהיה דומה
ברמתה לזו של אדם שנפטר בגיל תשעים ולאחר שהשלים 22 או 23 יצירות-מופת –
יחס מספרי זהה; "אריתמטיקה" כזו של משמעות החיים מופרכת לחלוטין, שכן
המשמעות מחייבת אמות-מידה שמעבר לכמות. מידת המשמעותיות של חיים תימדד
בהתאם לפעילות שנעשתה במהלכם והתאמתה לאמות-המידה של משמעות, כאשר
הכמותיות עשויה להיות אחת מהם, אך לאו דווקא החשובה ביותר בכל מצב. בבחינת
משמעות חיי עצמי או חייו של אדם אחר לא עולה כלל השאלה, אם אני עצמי, או אותו

אדם, נאריך ימים או לא. שיפוט המשמעות נערך בכל רגע ביחס לחיים עד אותו רגע, ולאחר המוות – ביחס לחיים ככללם, ולא לחיים שעשויים היו להיות לאותו אדם אילו הוסיף עוד לחיות.

מכאן עולה הפרשנות האפשרית של שמידט למושג ה"עומק", שאינו נדרש, כדבריו לעיל, למשמעות: ייתכן כי שמידט מפרש את המושג "משמעות החיים" באופן "שטחי", לפיו אין מדובר במהות עמוקה, כי אם באוסף תכונות קצרות-טווח והשפעה. לפי פירוש זה, משמעות שתי המגבלות הראשונות שהוצגו לעיל שונה, ואף היא "שטחית", כאשר כלל המגבלות מצטרפות לתפישה הבאה: משמעות החיים אינה בהכרח עמוקה. היא עשויה להיות חולפת, קצרת-טווח, משתנה תדיר ותלויה באופן מיידי בנסיבות חיינו. לאור זאת, ברור מדוע סבור שמידט כי משמעות החיים עשויה להתעצם ככל שמתארכים החיים: אין כוונתו למשמעות אחת, כי אם לאוסף של מצבים נושאי-משמעות; ככל שהחיים ארוכים יותר, כך יש סיכוי למצבים משמעותיים רבים יותר. שמידט מציין כדוגמא למשמעות חולפת השגה של הציון הגבוה ביותר בבחינה בבית-הספר. "מדוע לא יהיה בזה די? מתי לא יהיה בזה די?" שואל שמידט.

עצם השאלה מורה כי שמידט, למעשה, מאפשר חיפוש אחר חוויות משמעותיות, במקום אחר חיים משמעותיים; וסבור כי אוסף גדול של חוויות משמעותיות יתרום לחיים משמעותיים יותר. אולם וויתור שכזה על דרישה לעומק, או למרכזיות של משמעות החיים מאפשרת למשמעות לנבוע מאוסף מקרי של חוויות, שאין ביניהן כל חוט מקשר או כוונה מאחדת. אף שיייתכן להפיק משמעות ממספר מושאים שונים גם יחד, הרי שהדרישה למרכזיות מכילה דגש נוסף, מעבר לחשיבות או רוחב-היקף: הצורך בלכידות, תכלית או פרשנות מאחדת, או כל אופן אחר שיספק מהות יחידה – גם אם רבת-פנים, כפי שיובהר בהמשך – למשמעות.

חיפוש המשמעות, כפי שנאמר לעיל, נובע ממניע או דחף המתאים (לפחות) לאחד משלושת התיאורים הבאים: חיפוש אחר תכלית לחיים; בקשת מובן או לכידות בחיים; או חיפוש אחר טרנסצנדנטיות, במובן פריצת גבולות הקיום היומיומי או הביולוגי

באמצעות התייחסות למושא בעל ערך פנימי, המצוי מעבר להם (למשל, תפישת האדם כנעלה מעצם היותו ברוא-אל; או פעילות למען שימור הסביבה מתוך ראיית האדם כפרט במכלול הקיום). האדם המחפש תכלית לחייו אינו עשוי למצוא אותה באוסף מקרי של חוויות משמעותיות, אלא אם ישליך עליהן פרשנות משלו, המקשרת אותן לכלל תכלית (או מספר תכליות). וודאי שהמחפש אחר מובן ולכידות בחיים לא יוכל להסתפק באוסף חוויות, אלא אם יפרש אותן באופן מאחד ומקשר. קשר טרנסצנדנטי וודאי שנדרש להתבסס על ראייה כוללת של עצמנו ומצבנו, ומתוך כך – של מה שמעבר לכך; וביטוי אינו עשוי להתמצות באוסף חוויות מקרי, אלא, שוב, בפרשנות להן. בכל אחד מהמקרים נדרשת לפחות פרשנות רפלקטיבית לחוויות מבססות-המשמעות, כדי שיוכלו אכן להצטבר לכלל משמעות לחיים. יש להזכיר שוב כי רפלקסיה זו אינה נדרשת להתקיים בפועל ובמודע, אלא, כביחס לכל משמעות חיים אפשרית, נדרש האדם לפחות להסכים להיותה משמעות חיים, אם יידרש לשאלה. פיטר זינגר מעיר כי לא די שנתרום למטרה מסוימת כדי שהיא (או המאמצים למימושה) יוכלו להיחשב כמשמעות חיים; עלינו עוד להתכוון לכך, כלומר הצלחתנו בקידום המטרה נדרשת להיות פרי מאמצינו המכוונים, ולא יד המקרה⁹⁸. הערה זו נכונה גם באופן רחב יותר: אוסף חוויות משמעותיות, רחב ומגוון ככל שיהיה, יוכל לבסס משמעות חיים אך ורק אם יש מאחוריו תכנון ומטרה, או לכל הפחות – פרשנות שלאחר-מעשה. הצלחה, גם מלאה, בבחינה יחידה בבית-ספר אינה עשויה, לבדה, לבסס משמעות חיים. מתי לא יהיה בזה די, שואל שמידט? – לא יהיה בזה די כאשר הפעילות אינה מרכזית בחיים, אינה מקיפה תקופה ארוכה בחיים או אינה מתייחסת לדבר בעל חשיבות אובייקטיבית רבה (כאמור, לפחות אחד משלושת התנאים הללו נדרש להתקיים על-מנת לבסס משמעות חיים). כמו-כן, לא יהיה בזה די כאשר הפעילות עונה על התנאים הללו, אך אין היא אלא מקרית מבחינת האדם. הצלחה מקרית, גם אם היא מתמשכת, אינה שונה במהותה מהצלחת אותו קוף החי ומקליד משך זמן אינסופי, ומוציא תחת ידיו, בסופו של דבר, את "המלט": הצגת הצלחה זו

⁹⁸ Singer, 1995, pp. 213-216.

כמשמעות חייו של הקוף אינה אלא הגחכת המושג כולו. המשמעות, לעומת זאת, גם אם אינה מבוססת בהכרח על מימוש מטרות, וכפי שהתבהר הן מבחינת המניעים לשאלה, הן מן המשמעויות האפשריות של "משמעות" והן מניסוח שאלות משמעות החיים – מחייבת *התכוונות* מצד האדם. התכוונות זו מצטרפת לחשיבות, רחב-היריעה או האחדות או הלכידות של המשמעות בדרישה למרכזיותה.

מושגי ה"נרטיב" המתוכנן-מראש של וולף, "סיפור החיים" של כשר או "תכנית החיים" של נוזיק מסייעים אף הם להבין מדוע משמעות חיים אינה עשויה להישאב באופן בלעדי מתוך אוסף משמעויות פרטניות של חוויות פרטניות. אמנם, ייתכן ויהיה באוסף כזה של משמעויות כדי להעניק *תחושת משמעות* – במובן הפסיכולוגי – לאדם, אך לא משמעות רפלקטיבית, כזו שתוכל לעמוד גם במבחן האובייקטיביות. משמעות החיים אינה משמעות בתוך החיים, כגון – משמעות חיי-הנישואין עבור האדם (שמשמעות חייו אינה נובעת מנישואיו), אלא משמעות הנובעת מתפישת החיים כמכלול. "סיפור חיים" עשוי לכלול עלילות-משנה רבות, להסתעף לכיוונים רבים ומפתיעים, ולהתפתל הרחק מן הכיוון המתוכנן, אך הוא יוכל להמשיך ולשמש כמשמעות חייו של אדם רק כל עוד ניתן יהיה להצביע על כיוון מאחד כללי (או מספר כיוונים כאלה), וכל עוד יוסיף האדם וישמור על רמה מסוימת של שליטה והכוונה בו. אם, למשל, היה בכוונת האדם להפוך לאמן דגול, ומשמעות חייו נסובה סביב תכניתו זו, אך בסופו-של-דבר הובילוהו נסיבות חייו להיות פועל פשוט – אין בכך כדי לומר בהכרח כי אין ולא תהיה עוד כל משמעות לחייו, אך משמעות אפשרית תהיה להם אך ורק אם ימצא אותו אדם דרך *ליצוק* אותה לחייו. לשון אחר: *יהא עליו לכוון* את חייו מכאן ואילך (למשל, על-ידי מיקוד תשומת-לבו במשפחתו, שתהפוך למוקד משמעות חייו), או להעניק לקורות אותו *פרשנות אישית* משלו (למשל, לראות ביכולתו לעמוד במבחן הזמנים הקשים, מבלי שרוחו תשבר, את משמעות חייו).

דרישה אובייקטיבית מהותית ממשמעות חיים היא, לפיכך, עמידה בתנאי המרכזיות, במובן התאמת המשמעות לפחות לאחת משלוש הדרישות, הכוללות – היות פעילות מרכזית בחיים, הקפת תקופה ארוכה בחיים, או היות נסובה סביב דבר בעל חשיבות

רבה. פן נוסף של הדרישה למרכזיות ממשמעות החיים, מכון ליכולת לכוון את החיים לאור ערכים או מטרות מסוימים, או להעמיד אותם באורה של פרשנות אישית מסוימת. בנוסף, נדרש תכנון של האדם לחייו, ברמה זו או אחרת, כך שמשמעותם לא תהא מנוגדת לתכנונו או מקרית (אלא אם מצא, בדיעבד, אופן לפרש את ההתפתחויות כך שיהוו משמעות קבילה לחייו). בחרתי לכנות כלל דרישות אלה בשם הכולל "מרכזיות" משום שניתן לפרש כינוי זה כמכוון לכל אחת מהן בנפרד, והן מהוות פנים משלימות של הדרישה הכללית למרכזיות משמעות החיים בחיים עצמם.

דרישה זו אינה פוגעת באפשרות הקיום של משמעות רבת-פנים, מורכבת ממספר היבטים, או משמעות משתנה, כאמור לעיל. ייתכן שלחיי אדם יהיו מספר משמעויות – משמעות שונה בתקופות חיים שונות, או משמעות רבת-פנים, קרי, משמעות המורכבת מחלקים שונים, אשר אין ביניהם קשר הכרחי (למשל, הקמת וטיפוח משפחה, ובמקביל קידום פעילות יצירתית מסוג כלשהו, כאשר אין בין השניים קשר לא באופן מעשי ולא בתפישתו של האדם, אך כל אחד מן השניים הכרחי למשמעותיות חייו). עם זאת, השינוי במשמעות, או ריבוי-הפנים שבמשמעות, נדרשים כמובן לעמוד בקני-המידה המחייבים של משמעות, כדרישת ההזדהות הסובייקטיבית והעמידה בתנאים האובייקטיביים, בהם תנאי המרכזיות על היבטיו השונים, כמובהר לעיל.

4. סיכום: מאפייני משמעויות חיים באשר הן

מטרתו של סעיף זה הייתה לתאר מאפיינים כלליים, החלים על כל משמעות חיים באשר היא (כפי שהוגדרה בסעיף א' לעיל), אשר לאורם ניתן יהיה לנסח תשובות פרטניות לשאלת (או לאחת משאלות) משמעות החיים. אף שלעיל נוסחו ארבע שאלות שונות, אשר כל אחת מהן מתאימה לכותרת "שאלת משמעות החיים", הרי שהמאפיינים שתוארו להלן כלליים מספיק כדי לחול על כלל התשובות האפשריות לכולן.

בחינת שאלת האובייקטיביות או הסובייקטיביות של משמעות החיים העלתה, כי משמעות החיים נדרשת לעורר הן הזדהות סובייקטיבית מצד האדם שאלה הם חיו, והן להתאים לקני-מידה אובייקטיביים (במובן אובייקטיביים-אנתרופוצנטריים, כפי שהובהר). על משמעות החיים להבחר מתוך טווח של ערכים אובייקטיביים, הרחב דיו כדי לאפשר בחירה אישית מגוונת של ערכים בהתאם להזדהות אישית; מכאן האפשרות לפלורליזם ערכי בכל הקשור למשמעות החיים.

הדרישה לסובייקטיביות ערכי משמעות החיים קשורה בשאלת מידת האוטונומיה של בחירת משמעות החיים. בחינת מאפייניה של בחירה אוטונומית של משמעות חיים העלתה כי עליה לכלול מידה מסוימת של ביקורת עצמית כלפי ערכים, מטרות, ואף שאיפות ורצונות בסיסיים. ברי, כמו-כן, כי בחירה אוטונומית של משמעות חיים אין בה כדי לפטור את המשמעות מן הצורך לעמוד, בנוסף, בקני-מידה אובייקטיביים, בהם נדרשת כל משמעות חיים לעמוד. שאלת ההכרח שבבחירה אוטונומית של משמעות החיים נותרה פתוחה לבחינה בפרק ג', בשל הקשריה לשאלת היחס לטענת קיום האל.

בין התנאים האובייקטיביים, בהם נדרשת משמעות חיים לעמוד, נמנה תנאי המרכזיות, המחייב את המשמעות לחשיבות או רוחב-יריעה ביחס לחיי האדם, וכן לאחדות או ללכידות של כלל היבטי המשמעות. כן נדרשת התכוונות מצד האדם, כך שהמשמעות לא תהווה אוסף מקרי של חוויות בחיו, או השתלשלות מקרית של אירועים, שהאדם אינו מנסה לכוונם ואף אינו משליך עליהם פרשנות אישית כלשהי. כל עוד היא עומדת בכלל הדרישות שנזכרו, אין המשמעות מחויבת לקביעות או יחידות, והיא עשויה להיות מרובת פנים, חלקים או היבטים, או להיות דינמית ולהשתנות במהלך החיים.

הסעיף הבא יציג מספר נסיונות לתת תשובות ממשיות לשאלת משמעות החיים, מתוך מטרה להציב כמה אפשרויות מעניינות ובנות-תוקף לבחינה. אפשרויות אלה יסייעו,

במהלך הפרק המסכם, לבחון את ההבדלים האפשריים בין תפישות תאיסטיות ואתאיסטיות אפשריות את שאלות משמעות החיים והתשובות להן.

ג. מספר תשובות אפשריות לשאלות משמעות החיים

לאחר הבהרה וניסוח של שאלות משמעות החיים, המניעים העומדים מאחוריהן, ומאפיינים כלליים החלים על התשובות האפשריות להן, ראוי לבחון מספר תשובות מעניינות שניתנו לשאלות משמעות חיים שונות. חלק מן התשובות שליליות או ספקניות, וטוענות שמשמעות חיים אינה מן האפשר, או שהיא מהווה מעין "פשרה"; אחרות אופטימיות יותר, וטוענות לתשובות פרטניות לשאלה, בניסוח כזה או אחר.

1. תשובות שוללות-משמעות

בין התשובות הטוענות להיעדר משמעות לחיים בולטות בעיקר שתיים: זו הטוענת לאבסורדיות הקיום האנושי, קרי, להיותו מאופיין בסתירה מובנית, והיותו מעצם כך נטול-משמעות; וזו הטוענת להיות המוות מכשול להענקת משמעות לחיים (טענות אלה, כפי שיוברר בדיון להלן, משיקות לעתים זו לזו). טענות אלה עולות לרוב (אם כי לא באופן מובהק) בתפישות אתאיסטיות, הרואות את העולם כנעדר-מתכנן ואת קיומנו כמקרי, ולפיכך מעלות ספקות ביחס לאפשרות לייחס משמעות לחיינו מתוך האבסורדיות שבהם או מתוך סופיותם. חשוב, לפיכך, לבחון כבר בשלב זה אם יש טעם בטענות אלה, אשר אם הן נכונות, עשויות לאשש טענות בדבר אי-האפשריות של משמעות חיים אתאיסטית.

אציג שתי תפישות אלה, בסדר הנזכר, להלן, מתוך כוונה לסתור אותן ולהצביע על האופן בו ניתן, על אף טענות אלה, לייחס משמעות לחיים. לבסוף, אציג מספר טענות

נוספות לאי-משמעות עקרונית של החיים, ואטען כי גם הן אינן מונעות משמעות מן החיים.

א. החיים אבסורדיים

טענה אחת, המושמעת כנגד האפשרות לייחס משמעות לחיים, היא בדבר היותם אבסורדיים מעצם טבעם, כלומר, כוללים היבטים הכרחיים אך סותרים. עם זאת, כפי שמודים גם חלק מהטוענים לאבסורדיות החיים, אין זאת אומרת כי לא ניתן לייחס משמעות כלשהי לחיים, אלא כי תוקפה הכללי (האובייקטיבי) של משמעות זאת מועמד בסימן שאלה. בכוונתי לטעון כנגד אבסורדיות החיים ונגד הטלת הספק בתוקף משמעות החיים.

קאמי מציין ביחס לסיזיפוס כי האלים "חשבו, בצדק מסוים, כי אין עונש נורא יותר מיגיעה חסרת-תועלת ונעדרת-תקווה"⁹⁹. סיזיפוס מייצג גם לתפישתו של טיילור, כנזכר לעיל, גורל אנושי חסר-תוחלת, או במילותיו – "תמונה מושלמת של חוסר-משמעות"¹⁰⁰. מה בין סיזיפוס האומלל לבין חיינו שלנו? טיילור רואה דמיון בין חייו של סיזיפוס לבין אלה של התולעים הזוהרות הניו-זילנדיות, שאינן חיות אלא כדי להעמיד דור-המשך, שיחיה אך ורק כדי להעמיד דור-המשך, וכן הלאה וכן הלאה. במובן מסוים, משווה טיילור בין חייהן של התולעים הללו, אשר מבטאים חוסר-תוחלת באופן מובהק ביותר, לבין חיי בני-האדם ככלל: החיים האנושיים, אומר טיילור, אינם מובילים, לכאורה, לדבר. יום אחר יום פועל האדם באופן דומה לזה שבו פעל יום קודם, ולאחר יותר או פחות שנות חיים, הוא הולך לעולמו ומותיר אחריו צאצאים, שיפעלו באותו האופן עצמו¹⁰¹. במילותיו של שמידט, בהקשר דומה – "הבאת ילדים לעולם היא חסרת-טעם ככל דבר אחר, אם כל מה שנשיג בכך הוא העברת אותו מאבק

⁹⁹ Camus, 1942, p. 163.

¹⁰⁰ Taylor, 2000a, p. 167.

¹⁰¹ Taylor, 1999.

אפור – אותו סלע של סיזיפוס – מטה במורד הדורות"¹⁰². גם וויגינס, כזכור, מתאר איכר המנהל חיים מעגליים, בגדלו תירס לשם האכלת חזירים, לשם קניית אדמות לשם גידול תירס¹⁰³.

היציאה ממעגל זה, על-פי טיילור, אפשרית, אך רק באופן סובייקטיבי; משמעות בעלת תוקף אובייקטיבי אינה, לדבריו, מן האפשר, אך תחושה סובייקטיבית של משמעותיות ניתנת להשגה בעזרת יצירתיות: חיים יצירתיים, והם בלבד, לדברי טיילור, יאפשרו לנסוך תחושת משמעות במעגל הקיום, חסר-התוחלת לכשעצמו. יצירתיות זו, על-פי טיילור, כוללת מקוריות וכוונה: היא נדרשת להיות ייחודית לאדם (טיילור מדגים בטענה ש"רבים כתבו סונטות, אך רק בטהובן יכול היה ליצור את הסונטות שכתב. לולא יצר אותן, הן לא היו קיימות")¹⁰⁴; וכן, אותנטיות במובן היותה נובעת מרצונו של האדם עצמו.

תפישה זו של טיילור בעייתית הן מבחינת תיאור האבסורד והן מבחינת הפיתרון שהיא מציעה. ראשית, לא ברור מדוע יש לתפוש את החיים האנושיים כמעגליים מעצם מהותם. גם בחיים נטולי כל משמעות קיימים התקדמות ושינוי, החורגים בהרבה מאלה הקיימים בעולם החי – גם המפותח ביותר: רכישת השכלה, הקמת משפחה וטיפוחה, קידום מקצועי – כל אלה אינם קיימים בעולם החי, ומבטלים את תיאור השגרה היומיומית של טיילור, לפיה יום אחר יום אחר יום אנו פועלים באופן דומה. המעבר בין שלבי החיים האנושיים עצמו די בו כדי לבטל תיאור זה של שגרה מתמשכת. גם תיאור המעגליות של חיים אנושיים באשר הם תמוה, שכן הבאת צאצאים לעולם אינה, לרוב, הפעילות היחידה בחיים אנושיים, וגם כאשר היא המרכזית בהם – הרי היא נעשית גם לשם עצמה, ומהווה מקור להנאה ולאתגר, במקביל להיותה מממשת תכלית ביולוגית. שאלת התוחלת שבחיים מצטמצמת, לפיכך, לבעיית *סופיות* החיים – למה לטרוח, כאשר בסופו של דבר נהפוך לעפר, וכל

¹⁰² Schmidt, 2001, p. 175.

¹⁰³ Wiggins, 1976, p. 342.

¹⁰⁴ Taylor, 1999, p. 14.

פועלנו יימחה מעל פני האדמה? שאלה זו אכן חשובה, אף שאין בה כדי למנוע משמעות מן החיים, והיא תידון בסעיף הבא.

בעייתיות הפתרון שמציע טיילור לאבסורד המדומה נובעת מהיותו צר מדי: הדגש המושם בו על תוצרים ועל ייחודיות ימנע מרוב בני האדם לעמוד בקני-המידה המחמירים הללו למשמעותיות, בעוד הפתרון המבוקש (והאפשרי, כפי שיעלה מן הדיון) אמור לאפשר משמעות לחיי רוב בני-האדם. הצעתו של טיילור מוציאה מכלל בעלי החיים המשמעותיים, באופן אוטומטי ולא-מוצדק, אנשים שמשמעות חייהם אינה נובעת מתוצר, אלא ממימוש של ערכים ראויים, למשל; או שאינם מקוריים במיוחד, אך תורמים באופן משמעותי לקידום תוצר משותף. כך, למשל, פלורנס נייטינגייל, שלא יצרה דבר מקורי משלה, ופעילותה לא הניבה תוצרים, לא תוכל להכנס למסגרת החיים המשמעותיים, אף שקשה להבין כיצד יש לראות את חייה כמעגליים או כלא-משמעותיים.

קאמי, כאמור, הוטרד אף הוא מן האבסורד המוטמע, לכאורה, בחיים האנושיים. אבסורד זה נובע, לטענת קאמי, מן הפער הבלתי-ניתן לגישור בין המבט האנושי, המופנה אל היקום בחיפוש מתמיד אחר מובן, משמעות וערך, לבין היקום עצמו, האדיש לקיום האנושי, וחסר כל משמעות או ערך פנימי. האם, לפיכך, אין כל אפשרות לייחס משמעות לחיים? טימותי מאדיגן מזכיר את דברי קאמי שלמרות הכל, "עלינו להניח שסיזיפוס מאושר", וזאת משום שתוך כדי מימוש גורלו, הוא נזכר בחדווה במהלך חייו, שבהם, בין היתר, התגרה באלים עד שקיבל מידיהם את עונשו. "הוא הרוויח את הסלע שלו, והוא דוחף אותו בגאווה"¹⁰⁵. גם ברנרדינו בוננזאה מצטט את קאמי כמוצא נחמה במצבו של סיזיפוס: "הצלילות (lucidity), שיצרה את העיבוי שלו, בה-בעת הכתירה אותו כמנצח"¹⁰⁶ – בכווננו כנראה לכך שעצם הבנת מצבו – האבסורד, שהוא למעשה המצב האנושי בכללותו, היא הפרס שקיבל מבלי-משים מן האלים, שכן בני האדם העסוקים במטלותיהם היומיומיות אינם מסוגלים להרים את

¹⁰⁵ Madigan, 1998.

¹⁰⁶ Bonansea, 1979, p. 51. בוננזאה מצטט כאן מתוך: Camus, 1955, p. 90.

ראשם ולראות בבהירות כזו את המציאות שבה הם חיים. על-פי קאמי, לפיכך, נידונו בני-האדם לחיים חסרי-משמעות מעצם טבעם וטבעו של העולם, אלא שמפלט מסוים יוכלו למצוא בהכרה בכך, וכך בשחרור מאשליית המשמעות.

תיאור זה של קאמי את המצב האנושי עומד בסתירה לתפישות תאיסטיות, המניחות כי היקום אינו אדיש לגורלה של האנושות ככלל, או לזה של כל אדם כפרט. מכאן התשובה התאיסטית הנפוצה לטענת האבסורד: הנחת קיומו של אל בורא (אולי בתוספת הנחות שידגישו תכנון ומטרה במעשה הבריאה) משנה את התמונה מקצה לקצה, ועשויה בקלות לבסס תפישה, לפיה לאדם תפקיד ברור בעולם, או ערך נתון. לכן, לרוב, נתפשת טענת האבסורד כבעיה אתאיסטית, בעוד שאין היא בהכרח כזו. נייגל, לעומת קאמי, טוען לאבסורדיות החיים מסיבות דומות, אך בהבדל מהותי: הפער אינו מתקיים, לדברי נייגל, בין ציפיות האדם מן העולם לבין תגובתו (הנעדרת) של העולם, אלא בתוך תפישתו של האדם עצמו. מחד, אומר נייגל, אנו נוטים לייחס לחיינו חשיבות עצומה, שהרי הם חיינו-שלנו; מאידך, אנו מסוגלים לתפוש גם את נקודת-המבט האובייקטיבית המוחלטת, הלא-אנתרופוצנטרית, לפיה איננו אלא יצורים זעירים וחסרי-חשיבות בכלל היקום. ממקורו של האבסורד בהתנגשות בין תפישות שונות שלנו-עצמנו עולה, לדברי נייגל, כי אין קשר בין האבסורד לבין תאיזם או אתאיזם, שהרי מקור האבסורד באדם עצמו וביכולתו הקוגניטיבית.

האבסורד, טוען נייגל, נובע מקיומן של שתי נקודות-מבט הכרחיות, ובו-בזמן בלתי-מתיישבות זו עם זו, המתייחסות שתיהן לחיינו: זו הפנימית, הסובייקטיבית, המתארת את יחסנו כלפי חיינו; ולעומתה נקודת המבט החיצונית, האובייקטיבית, לפיה חיינו אינם אלא גרגר אבק קוסמי. "כדי להגיע להבנה אובייקטיבית יותר של החיים או העולם", אומר נייגל, "אנו מתרחקים מנקודת המבט התחילית שלנו ויוצרים תפישה חדשה, שהמושא שלה הוא נקודת המבט התחילית ויחסה לעולם"¹⁰⁷. אך הסכנה בגישה אובייקטיבית לערכים, אומר נייגל, היא באיבוד הערך ככזה: הרחקת נקודת

¹⁰⁷ Nagel, 1986, p. 3.

הצפייה, כלומר ההתרחקות מן הסובייקטיביות באמצעות הרחבת נקודת המבט לחריגה מגבולות הסובייקט, עלולה להיות רבה כל-כך, עד שמבטנו בחיים האנושיים ככלל יהיה חיצוני ומנותק. כל מה שנראה חשוב כל-כך במבט מבפנים הופך, במבט אובייקטיבי – "מבחוץ", לפעוט, חסר-חשיבות, או אף בלתי-נראה. הרצונות, השאיפות, המאמצים, ואף הערכים האנושיים ייתפשו במבט מרוחק כזה כזעירים עד ביטול. נקודת מבט זו, על-פי נייגל, אינה מתיישבת עם נקודת המבט הפנימית, הסובייקטיבית, המייחסת חשיבות עילאית לחלומותינו, ערכינו וכמובן, עצם חיינו ומותנו. נייגל, כך נראה, מניח כאן נקודת מבט רחבה ביותר, כזו הרואה את היקום בכללותו, על כל היבטיו, ואולי אינה ממשית, כי אם תיאורטית (שכן אלוהים אינו עשוי להיות בעל נקודת המבט הזו, משום ההנחה שהוא – אולי – מתעניין באופן מיוחד בחיים האנושיים). לאור בחינה רחבה כזו, אין לידתו או מותו של כל אדם ספציפי, וודאי לא אירועים ספציפיים בחייו, חשובים או מעניינים יותר מאשר מסלול תנועתו של כל גרגר אבק בחלל. האקראיות הזו, טוען נייגל, אינה מתיישבת עם ייחוס חשיבות לחיינו, ולעומת זאת, אין אנו מסוגלים שלא לייחס להם חשיבות. ואולם, אין לנו אפשרות להמלט ממלכוד זה (כפי שיובהר להלן), ועל-כן יחסנו כלפי עצם קיומנו – חיינו, מותנו, וכל אשר ביניהם – נידון לאבסורד.

למעשה, כפי שמציין נייגל עצמו, מדובר באינספור נקודות מבט: הפנימית ביותר, שנייגל מכנה "הסובייקטיבית"; החיצונית ביותר, שנייגל מזהה עם "האובייקטיבית"; וביניהן מעגלים אינספור של נקודות מבט, ההולכות ומתרחבות. בליוטי מציע כאן דימוי של "החיים כטלסקופ", שניתן לצמצם ולהרחיב את מידת ההגדלה של עדשתו ולכוון את המיקוד שלה¹⁰⁸. שתי נקודות המבט שמציג נייגל, יתרה מזאת, הן קיצוניות בתיאורו יותר משהן במציאות. סטיבן דארוול טוען כי המציאות כוללת היבטים, שהם סובייקטיביים מעצם מהותם, כמו גם היבטים אובייקטיביים, ולא ניתן לתפוש את המציאות בכללותה מנקודת מבט אחת בלבד¹⁰⁹. למעשה, זוהי גם תפישתו של נייגל,

¹⁰⁸ Belliotti, 2001, p. 82.

¹⁰⁹ Darwall, 1987, p. 138.

ומכאן טענתו כי שתי נקודות המבט הכרחיות; אך למעשה, אין זה אפשרי עבורנו להסתכל על העולם בעיניים חיצוניות, מבט טרנסצנדנטי אמיתי. איננו מסוגלים "לצאת מעצמנו": ככל שננסה לנטרל את עצמיותנו, ואת המקום שהיא תופסת בראיית העולם שלנו, עדיין תהיה זו התבוננות שלנו בעולם, ולכן התבוננות סובייקטיבית במידת-מה. ולעומת זאת, גם התפישה הצרה, הפנימית-סובייקטיבית, אינה מונעת מאיתנו לראות, גם מתוך ההקשר המצומצם של חיינו, את עובדת היותו הקשר מצומצם, פעוט לפעמים, ביחס לנקודת מבט אובייקטיבית יותר; ובו-בזמן, אין הכרה זו מבטלת את מקומו ואת חשיבותו – היחסית, אך הקיימת.

כריסטופר פיקוק מצביע על קפיצה בלתי-מנומקת בטיעונו של נייגל: המעבר בין נקודות-מבט שונות הוא מעבר בין אופני-תפישה שונים של המציאות, אך אין בכך כלל כדי להעיד על הבדלים במציאות עצמה. הבדלים בתפישות המציאות שלנו אינם מעידים על הבדלים במציאות¹¹⁰. ייתכן שכשל זה, עליו מצביע פיקוק, הוא מקור הבלבול בתפישתו של נייגל; בלבול המתבטא היטב באמירה הבאה, המתארת, לכאורה, מבט חיצוני על חיי עצמו: "[אילולא התקיימתי], לא הייתי חסר! ייתכן שישנם מספר אנשים, כגון מוצרט ואיינשטיין, שאי-קיומם היה אבידה גדולה" – אמירה כגון זו אינה עשויה לנבוע אלא מתוך מבט פנימי. מנקודת מבט רחבה ביותר, אי-קיומם של איינשטיין ומוצרט הוא חסר-משמעות בדיוק כמו קיומו של נייגל או של כל אדם אחר, או של כלל האנושות (אלא אם תמצא סיבה להניח כי לאנושות השפעה רבה או חשובה על כלל היקום). עצם ההשוואה בין "חסר" של אדם דגול במיוחד לחסר של אדם "פשוט" מעיד על נקודת מבט שאינה מרחיקה מעבר למבט אנושי, שכן מגולם בהשוואה סולם ערכים אנושי¹¹¹.

¹¹⁰ Peacocke, 1989, p. 68.

¹¹¹ מעבר לכך, ניתן לטעון טענה כזו – על ה"חסר" שהיה נוצר אילולא התקיים בעולם אדם זה או אחר – אך ורק מפני שאותו אדם כן התקיים. ברי וודאי כי אילולא התקיימו איינשטיין ומוצרט, הם לא היו חסרים, כפי שלא חסרים לנו כעת בעולמנו גאונים מסוימים אחרים, או מנהיגים מסוימים, או כל אדם מסוים שהוא, כיוון שחסר מתייחס לדבר ידוע, במובן זה שניתן לאפיינו במפורש. ניתן לומר, למשל, ש"חסר מלחין בעל יכולות יוצאות דופן", שהוא תיאור של דבר

משונה בהקשר זה גם טענתו הרחבה יותר של נייגל, לפיה "[יש] להניח כי העולם היה מקום מעניין פחות ובעל ערך פחות אילולא היו בו אנשים". לא ברור מדוע הנחה כזו נכונה, כיוון שבראייה "אובייקטיבית" – כזו המנסה להביט מעבר לתפישת עיניים אנושיות, אילו היה זה מן האפשר (אין זה מן האפשר, ומכאן המרכאות) – לא ברור אם הקיום האנושי מוסיף ליקום ערך. הסתירה המדומה עליה מצביע נייגל, בין נקודת המבט הסובייקטיבית לאובייקטיבית, נובעת בדיוק מבלבול זה: המציאות היא כזו, שבה אין (ככל הנראה) חשיבות אובייקטיבית-קוסמית (בניגוד לאובייקטיבית-אנתרופוצנטרית) לקיום בני-האדם ככלל, וודאי שלקיום כל אחד מהם בפרט. עם זאת, באותה מציאות עצמה נודע ערך רב לקיום בני-האדם בעיניהם עצמם, ובפרט – ערך רב לקיומו של כל אדם בעיני עצמו. העובדה שאנו יכולים לתפוש, אולי רק באופן חלקי, גם נקודת מבט אובייקטיבית, אין פירושה, כדברי פיקוק, כי הסתירה קיימת במציאות עצמה. במקום זאת, היא מתקיימת בין נקודות-מבט שונות, כשם שקיימת אי-התאמה בין מבט בעולם דרך פילטרים בצבעים שונים – אי-התאמה שאינה מעידה על סתירה או על קונפליקט.

נייגל טוען לבעייתיות בדרישה לקיום בו-זמני של נקודת המבט הפנימית, לפיה חיינו משמעותיים מאוד ומאמצינו הם בעלי חשיבות עליונה, ונקודת המבט החיצונית, לפיה אין אנו אלא – לכל היותר – חרקים זעירים וחסרי-משמעות, שמאמצינו נראים מעוררי-רחמים, במקרה הטוב, או נטולי כל עניין, במקרה הרע. נייגל משווה בעייתיות זו ליחסיות מסוג אחר: למשל, היותו של עכבר גדול, בה-בעת, חיה קטנה; או צורה הנראית עגולה מזווית אחת, ואליפטית מזווית אחרת. על-פי נייגל, יחסיות כזו אינה דומה למקרה שבפנינו, משום ש"שתי הגישות חייבות להתקיים יחדיו באדם יחיד, שמנהל את החיים, כלפיהם עליו להיות בו-זמנית קשור ומנותק. אדם זה אינו מאייש

עמדה שלישית, ממנה יוכל להביע שני שיפוטים יחסיים ביחס לחייו. [...] למעשה הוא מאייש את שתי נקודות המבט הסותרות, וגישותיו [לחייו] נובעות משתייהן"¹¹².

אך למעשה אין כאן כל דרישה להחזיק בו-זמנית בשתי נקודות מבט סותרות. איננו יכולים גם לראות בו-בזמן את העצם כעגול וכאליפטי, אלא אנו רואים אותו רק מזווית אחת בכל פעם. ביחס לעכבר הגדול, הרי שהמצב שונה, כיוון שמדובר בקטיגוריות שונות (בדומה לטענה שהוא עכבר גדול בצבע לבן). המקבילה המתאימה תהיה הטענה שהוא גדול ביחס לנמלה, וקטן ביחס לפיל; אך גם אז, אם אנו רואים אותו בין שתי החיות הנוספות, הרי שייראה לנו בינוני – לא גדול ולא קטן. ההתבוננות תהא תמיד מנקודת מבט אחת בלבד, והטענה שאיננו מאיישים עמדה שלישית אינה נכונה: אנחנו יכולים לאייש, אם כי, כמובן, לא בו-זמנית, כל אחת מעמדות הביניים. אם נתבונן בחיינו, הרי שמכל עמדה הם ייראו לנו שונים, אך לא ייתכן קיום בו-זמני של מספר עמדות, ואין בכך כדי לפגום בתקפותה או בחשיבותה של כל אחת מהן. אפשר להחליף ביניהן במהירות, אפילו באותו חוט-מחשבה עצמו, בדיוק כפי שאפשר לבחון כל מצב-עניינים מכמה נקודות מבט לסירוגין (ולהחליף ביניהן במהירות), אך לא לנקוט כמה נקודות-מבט בו-זמנית. ההקבלה המתאימה ביותר, אולי, תהא של בחינת מצב-עניינים, הנוגע לנו ישירות, כאדם פרטי או כקבוצה, מתוך נקודת המבט הפנימית שלנו ומתוך נקודת מבט רחבה יותר. למשל: ביחסי עבודה, ההסתכלות הרחבה יותר, מתוך "עיני" הארגון השלם, תהפוך את שאיפותינו וצרכינו האישיים לזניחים, ותאפשר לנו להבין טוב יותר את צרכי הארגון. בחינה כזו תדרוש מאתנו ניתוק מסוים מעצמנו, ועם זאת וודאי שאינה הופכת אותנו לחסרי-משמעות (גם אם בראייה ארגונית אנו אכן קרובים להיות כאלה).

כעת, כך נראה, עולה המקור האמיתי לקונפליקט המטריד את נייגל. בחינת השאלה – האם יש משמעות לחיים? תעלה שמנקודת מבט קוסמית, אין להם חשיבות ואין להם משמעות, ומנקודת מבט אישית, יש להם חשיבות עצומה, ועשויה להיות להם גם

¹¹² Nagel, 1986, p. 216.

משמעות עמוקה. נייגל (וגם קאמי) ראו בכך אבסורד, ומכאן – ביטול האפשרות למשמעות לחיים, ולפחות במובן מסוים של משמעות. אלא שמובן זה, שבו נפסלת אפשרות המשמעות, רחב באופן בלתי-מוצדק. נוצר הרושם שהקושי שנייגל מתאר הוא פסיכולוגי, ולא פילוסופי: "קיימת שאיפה אנושית לראות את קיומנו כמשמעותי בכל ראייה שהיא, קוסמית ככל שתהיה"¹¹³. השאיפה הזו וודאי אינה אוניברסלית (אני, למשל, איני שותפה לה), אך בעוד ניתן להבין אותה כשאיפה פסיכולוגית של אנשים מסוימים, קשה להבין את המקור הפילוסופי לה. מדוע להניח כי משמעות חייבת להיראות מכל בחינה ומכל נקודת מבט כדי להיחשב ככזו? אף דרישה לערכיות, מכל סוג שהוא, אינה מחייבת ראייה רחבה יותר מזו האובייקטיבית-אנתרופוצנטרית. גם אם ישנם יצורים או ישויות, אשר מאמינים ברצח כערך, אין בכך – וודאי לא בהכרח – כדי להשפיע על מערכת הערכים האנושית. מדוע להניח שדווקא המשמעות, אותו ערך אנושי כל-כך, שיש אף המגדירים אותו כייחוד האנושי, נזקקת לאישור רחב יותר? אם, אכן, מכוון נייגל לטענה, לפיה משמעות לא תהא כזו אלא אם תיראה ותוכר מכל מקום ובכל מצב, הרי שהמסקנה היא אחת: אין ולא תתכן כל משמעות לחיים באשר הם. עם זאת, אינני רואה כל סיבה להרחיב את הדרישה עד לאובייקטיביות מוחלטת או "קוסמית", בניגוד לאובייקטיביות "אנתרופוצנטרית": כפי שעלה מן הדיון לעיל, שנועד להבהיר את מהותה ומובנה של משמעות החיים המבוקשת, הדרישה היא להזדהות אישית, סובייקטיבית, וכן להכרה אובייקטיבית-אנתרופוצנטרית, אשר מאפשרת בהחלט להכיר במשמעויות חיים אנושיות. עצם יכולתנו להתבונן בעולם מנקודת מבט אובייקטיבית-קוסמית, מעבר לעובדה שאינה יוצרת סתירה בין נקודות המבט השונות, גם אינה עומדת כלל בדרכה של משמעות החיים האנושית, האובייקטיבית-אנתרופוצנטרית.

הדרישה למשמעות אובייקטיבית בכל מובן שהוא, רחב ככל שיהיה, מתוארת אצל כשר כתחושת אפסותו של האדם, לפיה חיי האדם משולים ל"זיע בלתי-מורגש בתוך היקום.

¹¹³ Nagel, 1986, p. 214.

[...] הם זערוריים במידתם [...] עפעוף זעיר בתוך הנצח"¹¹⁴. קורץ מזכיר טענה דומה בדבר הקושי של האדם לפעול ולשנות את העולם, או את עולמו שלו, לנוכח יכולותיו המוגבלות, וריבוי הגורמים שאינם בשליטתו. הן כשר והן קורץ כופרים בטענת אי-המשמעותיות של החיים בשל אפסות האדם לנוכח היקום. כדברי קורץ, אף שדברים מסוימים אינם בכוחנו, והיבטים מסוימים של חיינו כלל אינם נתונים לשליטתנו, הרי שהיבטים אחרים ניתנים להשפעה מהותית על-ידינו, ודברים רבים ניתנים לתכנון ועיצוב על-ידינו¹¹⁵. ההפניה, לפיכך, היא להקשר הראוי, במובן התאמת הציפייה למשמעותיות להיקף מצומצם יותר, עליו תוכל לחול.

האם שאלת משמעות החיים, וכמובן התשובה לה, היא, אם כן, יחסית, או תלוית-פרספקטיבה? השאלה עצמה נשאלת בהכרח מתוך נקודת מבט מסוימת, ואינה עשויה להשאל מנקודת מבט שונה מהותית. לפיכך, תלותה של השאלה בנקודת-המבט האנושית אינה הופכת אותה ליחסית; הנסיון להשיב עליה מתוך נקודת מבט שהיא, לכאורה, אובייקטיבית מוחלטת נדון לכשלון מתוך אי-הבנת השאלה, ולא מתוך יחסיותה. המשמעות, במובן התכלית, החשיבות, המטרות או הערכים של החיים האנושיים (או של חיים אנושיים מסוימים), נותרת אותה המשמעות עצמה גם במבט רחב בהרבה. עצם הצגת השאלה ביחס לחיים אנושיים מחייבת קבלת תשובה המתייחסת לחיים אנושיים, ולא לכל מבט אחר. הקושי, או אי-האפשרות, להבחין בחשיבותם או בערכם של חיים אנושיים מנקודת מבט קוסמית אינה משליכה על משמעותם, מכיוון שאין קיום לשאלה מתוך ביטול נקודת המבט האנושית: ניסוח השאלה מתוך נקודת מבט זו עצמה מונע אפשרות להשיב עליה מתוך נקודת מבט אחרת. השאלה – "האם יש משמעות קוסמית לחיי אנוש?" היא שאלה שונה לחלוטין, העשויה להתבסס על מניעים שונים מאלה שתוארו לעיל, להניח הנחות שונות מאלה שתוארו ביחס למשמעות ובוודאי ביחס לחיים, ובוודאי להגדיר באופן שונה את טווח האובייקטיביות הנדרש לתשובה. השאלה, למשל, "מהי חשיבות החיים האנושיים?"

¹¹⁴ כשר, 2002, עמ' 45.

¹¹⁵ Kurtz, 2000, pp. 13-14; 1988, pp. 242, 244-245.

נשאלת מתוך נקודת מבט אנושית, המסתמכת על תפישת-חיים אנושית, על הנחות והאמנות אנושיות ביחס לחיים האנושיים ומתוך תקוות אנושיות. קני-המידה לחשיבות עשויים להיות שונים לחלוטין מנקודת מבט אנושית ומנקודת מבט קוסמית, ואין כל דרך לדעת מהם קני-המידה הללו בנקודת מבט רחבה מן האנושית. לפיכך, אין גם אפשרות להשיב על השאלה – "האם קיומו של איינשטיין מוסיף לערכו הכולל של העולם?" – אלא בהתאם לקני-מידה אנושיים ל"ערך". תחושת אבסורד עולה בדיוק מתוך התחושה, כי קני-המידה האנושיים אינם חזות הכל, ואינם משקפים את קני-המידה "המוחלטים". ואולם, קני-מידה מוחלטים, אם הם קיימים, אכן מצויים הרחק מטווח ידיעתנו, ולכן אין אנו מסוגלים לשאול ולהשיב על משמעות חיים אנושית בהתאם להם; בפרט, אין זה ברור כלל מה מובנה ומה משמעותה של משמעות חיים אנושית לפי קני-מידה, שאינם אנושיים.

ייתכן גם כי האבסורד והתסכול נובעים מתחושת חוסר-ההשפעה או הקטנות שלנו ביחס לקוסמוס בכללותו. על תחושת הקטנות אעיר עוד להלן. על חוסר ההשפעה ניתן לומר כי קיומם של רוב האנשים, כמי שהם, אינו משמעותי גם בראייה צרה בהרבה: רוב האנשים משמעותיים לעצמם ולמספר מצומצם של אנשים נוספים בקרבתם. מעטים משמעותיים לקבוצה נרחבת של אנשים, ומתי-מעט משמעותיים עבור חלקים נרחבים של העולם האנושי. שוב מתברר, כי היעדר-המשמעות של אדם פרטי זה או אחר, כשמדובר ברובם המכריע של בני-האדם, אינו מופיע רק בראייה "קוסמית", אלא אף בראייה אנושית (אובייקטיבית-אנתרופוצנטרית): עבור רוב-רובו של העולם האנושי, קיומו של פלוני אלמוני מתל אביב אינו משמעותי כלל, היעדרו לא יגרום להם לתחושת חסר, ואף מותו לא יהא משמעותי עבורם. אין מדובר כאן רק בחוסר-ידיעה על קיומו: גם אם יופיע ברשתות הטלוויזיה העולמיות כולן, ויתראין ביחס לעניין כלשהו, שהשלכותיו והקשריו עם חיי הצופים זניחים – הרי שאף הידיעה על מותו לא תעורר בהם, לרוב, צער אמיתי. אין לחייו או למותו כל השפעה עליהם, אין להם כל יחס חיובי או שלילי לחייו ולמותו, ומבחינתם, כל המתרחש בחייו יכול היה גם שלא להתרחש, או להתרחש באופן שונה לחלוטין, וכך או כך, אין לחייו כל משמעות עבורם.

אם מקור חוסר המשמעות של חיינו ביחס לקוסמוס, לפי תיאורו של נייגל, הוא עובדת זניחותם המוחלטת ביחס לקוסמוס – הרי שמאפיינים אלה, כפי שברור מן הדוגמא שלעיל, חלים גם על נקודת מבט מצומצמת בהרבה, אובייקטיבית-אנתרופוצנטרית או מצומצמת עוד בהרבה.

טענות לאבסורדיות החיים, ומכאן לאי-משמעותם, עשויות לנבוע, אם כן, ממספר טענות אפשריות. ראשית, נטען כי החיים האנושיים מעגליים, ומעגליות זו מביאה לחוסר-תוחלת. אך טענת המעגליות מתייחסת למצב, בו אין האדם מאמץ לעצמו כל מטרות בחייו, או אינו עוסק בכל פעילות יזומה. מצב כזה נדיר למדי, ובכל מקרה אינו פוסל את החיים האנושיים בכללם ובאשר הם מהיות משמעותיים.

טענה שנייה גורסת כי הפער בין נקודת המבט האישית, לפיה חיינו עתירי-משמעות, עומדת בסתירה לנקודת המבט הקוסמית, לפיה אין לחיינו כל משמעות או חשיבות. עצם קיום התפישות הסותרות, שאין אפשרות לבטל אף אחת מהן, מביאה, לכאורה, לאבסורד, ומכאן – מבטלת את האפשרות למשמעותיות חיינו. טענה זו נסמכת על ההנחה כי נקודות המבט השונות מבטאות עובדות שונות, ולפיכך מבטאת הסתירה ביניהן פרדוקס הקיים במציאות. למעשה, הבעיה בטענת האבסורד כפולה: ראשית, היא עולה מתוך ציפייה שמשמעות תהא כזו בכל קנה-מידה, בעוד שניסוח שאלת המשמעות עצמה מתבסס על קני-מידה אנושיים בלבד. שנית, וחשוב יותר, התשובה הקוסמית לשאלת משמעות החיים אינה שלילית: אין היא עשויה להנתן אלא בהסתמך על קני-מידה אנושיים. במובן אחר, כלומר – שלא בהסתמך על קני-מידה אלה, אין לשאלה הקוסמית משמעות, שכן אין בידינו להגדיר קני-מידה אחרים למשמעות, ולפחות נכון הדבר ביחס לשאלות משמעות החיים שנוסחו להלן.

II. המוות מעיב על החיים

אחת מטענות האבסורד, המונע משמעות מן החיים, כנגדן טענתי לעיל התייחסה לחוסר-התוחלת שבחיים, אשר יימחקו כליל ביום מן הימים בשל המוות, על הישגיהם, מאמצייהם, הערכים שמימשו, מערכות היחסים שנבנו בהם, וכן הלאה. דבר בעולם אינו קבוע; הכל חולף ומתכלה, וודאי חיינו. מה הטעם בהשקעת מאמץ במה שיחלוף מן העולם במוקדם או במאוחר, ולרוב – מוקדם למדי? המוות מופיע כמין צל שחור, המעיב על השאלה והתשובה כאחת, גם מבלי לטעון לאבסורדיות הקיום: כיצד משפיע סיומם הצפוי של החיים על האפשרות לתת להם משמעות? האם מוצדק להניח שתהא לו השפעה כלשהי?

כשר מזכיר את המוות כאחת ה"עננות", העלולות להעיב, לכאורה, על עצם האפשרות למתן משמעות לחיים: "[לכאורה,] המוות מעיב על החיים, מטיל צל על עצם האפשרות של אדם לקיים חיים שיהיו טובים בעיניו. המוות הבלתי-נמנע של האדם נוטל ממנו, בחייו, כל דרך לקיים חיים בעלי משמעות"¹¹⁶. תודעת המוות עשויה, לעתים, להשפיע על האופן בו יעצב אדם את חייו. כשר מדמה השפעה אפשרית זו ל"בעלים של חבית יין ישן, יקר וטוב להפליא, שליבו דאב על כל טיפה הניגרת מן החבית לשווא", או ל"שחיין [...] מבוהל, הנאחז בכל קש"¹¹⁷. אך זאת, כאמור, רק לכאורה, כיוון שאין בתודעת המוות כדי למנוע מן החיים עצמם להיות משמעותיים, אומר כשר: בהתייחסו לתפישת המשמעות כ"סיפור חיים", הרי שסוף הסיפור אינו מונע משמעות מן הסיפור כולו. דימוי זה אינו חסר-עניין, אך ההבדל המהותי בין סיפור לבין חיים הוא באי-התלות של הראשון בתהליך יצירתו: היצירה הספרותית מוסיפה להתקיים, גם לאחר שאדם זה או אחר סיים לקרוא אותה; בעוד "סיפור החיים" האנושי מתקיים אך ורק במהלך "כתיבתו", קרי, מהלך חיי האדם, ונפסק ברגע המוות.

¹¹⁶ כשר, 2002, עמ' 38.

¹¹⁷ שם, עמ' 74-75.

שאלת האפשרות לשפוט חיים כמשמעותיים, לאור קטיעתם העתידית, נחלקת לשתיים: ראשית, ניתן לשאול אם לאור זאת, ניתן לשפוט חיים כמשמעותיים לאחר מות האדם, כאשר לא ידוע כיצד היה בדעתו לסיים את סיפור חייו. שנית, ניתן לתהות על האפשרות לשפוט חיים כמשמעותיים במהלך החיים עצמם, שהרי בכל שלב של התנהלותם עדיין לא ידוע כיצד יסתיים ה"סיפור", ותכניותיו של האדם מתייחסות, לרוב, גם לעתיד (ולפיכך, בדרך-כלל, טרם הושלמו).

מתוך פירוק השאלה לשתיים ברור, כי הראשונה מאבדת מתוקפה: אם ניתן לתת תשובה חיובית לשאלה השנייה, בדבר ייחוס משמעות לחיי אדם בכל שלב במהלכם, אזי ניתן גם לתת תשובה חיובית לשאלת מתן המשמעות לחיים אחר סופם. ההבדל בין השתיים אינו מתבטא אלא בהיות המוות הנקודה האחרונה ברצף חיי האדם. ראוי כאן להזכיר, כי ייתכן גם רצף של משמעויות חיים שונות ומובחנות בתקופות חיים שונות, המחליפות זו את זו ומהוות יחד סדרה (רצופה או לא) של משמעויות חיים. במקרה של משמעויות מתחלפות, שאין ביניהן קשר והן אינן מהוות פנים שונים של אותה משמעות עצמה, או תהליך טבעי של התפתחות משמעות יחידה – הרי שאין טעם להניח "הצטברות" של המשמעויות השונות לכדי משמעות יחידה. במקרה זה, ייתכן כי בכל נקודה בחייו, כולל לאחר מותו, תניב בחינת חיי האדם משמעות אחרת. ייתכן, משום כך, כי חיי האדם ייתפשו כמשמעותיים אם נבחנו בצעירותו, אז שאב משמעות רבה מפעילות מסוימת, בה עסק. לאחר שחדל ממנה, לא שב למצוא מושא שיעניק משמעות לחייו. במקרה כזה, עשויה הבחינה לאחר מותו להוביל למסקנה, כי אין די בפעילות, שהעניקה משמעות לחייו בצעירותו, כדי להעניק משמעות לחייו בכללותם. ייתכן גם שסך-כל המשמעויות, ששרו על חייו בתקופות שונות בהם, אינן מצטברות, כאמור, לכדי "משמעות חיים" יחידה. אך שאלות אלה הן פרטניות, ואינן נוגעות לשאלה המהותית של אפשרות שיפוט החיים כמשמעותיים לאחר מותם. חיפוש משמעות בחיים בכל נקודת-זמן אחרת בהם דומה, מכל בחינה אחרת, לחיפוש אחר המשמעות בנקודת-הציון המהווה את סיומם (גם אם התשובה המתקבלת עשויה

להשתנות בכל נקודת-זמן). השאלה היא, אם כן: האם ניתן לייחס משמעות לחיים בכל רגע שהוא, מעצם היותו שלב בתהליך שלא הושלם, והמשכו אינו ידוע?

אם להמשיך בדימוי שהציע כשר, הרי שכמו יצירה ספרותית טובה, כך גם סיפור חיינו אינו מורכב אך ורק מעלילה. כשר מדגיש בצדק, כי חיינו מתאפיינים ב"חתירה, או דבקות או מאמץ"¹¹⁸ – אופנים שונים של דגש על הדרך והאופן, ולא על תוצאות בלבד. משמעותם של חיים אינה נובעת בהכרח ממטרות שמומשו בהם, ויתרה מזו, לא כל המטרות ניתנות למימוש מלא. כך, למשל, אדם השם לעצמו כמטרה לממש אידיאלים מסוימים אינו חותר ליעד כלשהו, אלא מתמקד בדרך החיים. הצמדות לדרך תאפשר לשאול, בכל שלב מחייו, אם הוא מממש את המטרה המהווה עבורו מקור למשמעות. גם כאשר מדובר במטרה מדידה ושימה, הניתנת למימוש מלא, ניתן לשאול בכל רגע אם האדם חותר למימושה באמצעים מתאימים, העשויים בסבירות גבוהה להביאו לכדי מימוש מטרתו (הראויה). המימוש עצמו עשוי שלא לצלוח מסיבות שאינן תלויות באדם (ובהן מותו בתוך התהליך), אך אין בכך בהכרח כדי לפסול את משמעות חייו, שכן מתן משמעות לחיים אנושיים נדרש להתחשב במגבלות האנושיות (על הקשר בין מימוש מטרות לבין משמעות בחיים ארחיב להלן, בסעיף המתאר תשובות חיוביות לשאלת המשמעות).

לא זו בלבד שמימוש המטרה אינו אמת-המידה היחידה – ואף אינה הכרחית – בשיפוט חיים משמעותיים, היא אף לא מספיקה לשיפוט כזה. נדמיין, למשל, אדם המציב לעצמו כמטרה להציל חיי אנשים רבים, שחייהם תלויים בהשתלת איברים חיוניים. לשם מימוש מטרתו, רוצח האדם אנשים בריאים, ומעביר את איבריהם להשתלות אצל אותם אנשים חולים, שבכוונתו להציל. היה והציל את חייהם של כלל החולים, האם ניתן לומר שחייו של אדם זה משמעותיים מכוח מימוש המטרה? אין ספק שהדרך בה בחר אדם זה לממש את מטרתו לא תעמוד בשיפוט אובייקטיבי, ולפיכך חייו לא יזכו להכרה כמשמעותיים. גם מקרים מינוריים בהרבה, ולמעשה כל

¹¹⁸ כשר, 2002, עמ' 76.

מקרה, ייבחן לא בהתאם למימוש המטרה בלבד, כי אם תוך לקיחת האמצעים בחשבון, כלומר – בחינת הדרך בה בחר האדם להעניק משמעות לחייו. הדרך, אם כן, היא מרכיב חשוב לא פחות מן המטרה; ובכל מקרה, ניתן לשפוט את התהליך – כלומר, את חיי האדם בהתהוותם – כמשמעותיים או לא, בכל נקודת-זמן שהיא, ונקודת המוות בכלל זה.

למול הטענה שהמוות פוסל את החיים מהיות משמעותיים, עולות גם טענות הפוכות, לפיהן המוות הוא המאפשר משמעות לחיים. שמידט, כזכור, סבור כי משמעות החיים מורכבת מאוסף החוויות נושאות-המשמעות שעברנו, וככל שאורך חיינו גדול יותר, כך נוכל לצבור חוויות משמעותיות רבות יותר, וכך – משמעות רבה יותר. אך עם זאת, ככל שעשוי מותנו הצפוי להמעיט ממשמעות חיינו (שכן הוא מגביל את מספר החוויות המשמעותיות שנוכל לצבור), הרי שהוא עשוי גם להוסיף לה, טוען שמידט: עצם הידיעה על המוות האורב, העשוי להופיע בכל רגע, מאדירה את משמעותו של כל רגע של חיים¹¹⁹. התייחסותו של שמידט כאן היא למשמעות החיים במובן של חשיבות, או הערכה, שאנו מייחסים להם; מרכיבים אלה אכן קשורים למשמעות החיים, כפי שתואר לעיל, אך לא במובן הפרטני ששמידט מציג כאן: אין מדובר בערך שאנו מייחסים לכל רגע או יום של חיים, כי אם לחיים ככלל. לעיל כבר טענתי כי הטענה שלחיים קצרים – באשר הם – ערך נמוך יותר מאשר לחיים ארוכים יותר, מופרכת. אין ספק שייתכנו חיים קצרים ומשמעותיים (כאלה של מוצרט), כשם שייתכנו חיים ארוכים ונטולי משמעות (כאלה של סזיפוס).

עם זאת, יש מן העניין בעצם הרעיון כי המוות, במקום ליטול את המשמעות מן החיים, מדגיש אותה דווקא. ברנרד וויליאמס, למשל, טען כי חיי אלמוות הם חסרי משמעות בשל שעמום הכרחי הכרוך בהם¹²⁰. נוזיק מזכיר את תפישתו של ויקטור פרנקל, הטוען ש"המוות עצמו הוא ההופך את החיים למשמעותיים"¹²¹. תפישה "מבעיתה" זו, כדברי

¹¹⁹ Schmidt, 2001, p. 176.

¹²⁰ Williams, 1993.

¹²¹ Nozick, 1981, p. 579; נוזיק אינו מציין מקור לציטוט.

נוזיק, מנומקת על-ידי פרנקל בטענה שאילו היינו בני-אלמוות, ולא עמד בפנינו זמן קצוב, ובפרט, קצוב לאורך לא-ידוע – הרי שיכולנו לדחות כל פעולה או עיסוק לעד, ודבר לא היה מעורר בנו את תחושת הדחיפות לבצע ולממש תכניות. דווקא הגבול המושם לפנינו, בדמות אורכם הקצוב של החיים, מחייב אותנו לנצלם במידה הרבה ביותר האפשרית. פרנקל, אומר נוזיק, מניח כאן כי שאיפתנו היחידה היא להביא דברים מסוימים לידי מימוש. אך ייתכן כי, בהיותנו בני-אלמוות, נשאף לעשות דברים, אף שלא נשאף בהכרח להביאם לידי סיום. נוזיק צודק בכך, אך ייתכן גם שנביא דברים לידי סיום אף בחיים אינסופיים, שהרי אין מניעה הכרחית לכך, למעט הקושי הפסיכולוגי האפשרי שהזכיר פרנקל. פירוש הדבר הוא כי חיים אינסופיים עשויים, דווקא, להיות משמעותיים, ולפחות, נראה כי היותם לא-סופיים לכשעצמה אינה מונעת מהם משמעות.

עם זאת, נוזיק אינו פוסל את תרומתן האפשרית של מגבלות על החיים לעצם משמעותם. מגבלות, אומר נוזיק, חלות על החיים באופנים שונים, לאו דווקא באורכם; ומאידך, אורכם הסופי אינו בהכרח המגבלה המשמעותית ביותר שכופה עליהם עצם המוות. האם הקוצר היחסי של הזמן הוא הגורם לנו לחרדת מוות, שואל נוזיק, או שמא יש כאן בעיה אחרת? ככל שאנו מתבגרים ומתקרבים לקצנו, הולכות ומתמעטות האפשרויות הפתוחות בפנינו. אך אילו, שואל נוזיק, היו חיינו ארוכים מספיק כדי לאפשר לנו לחוות כל חוויה אפשרית, או כל חוויה רצויה אפשרית, האם היינו מגיעים להשלמה נטולת-צער עם ידיעת מותנו הצפוי? נוזיק סבור שלא, משום שהרצון שלנו באלמותיות אינו נובע, לדבריו, מן הצער על אובדן חוויות אפשריות, כמו מרצוננו שלא להיעלם.

האם ניתן להניח כי הצער על אובדן חוויות אפשריות אכן זניח ביחסנו אל המוות? ג'פרי סקאר מזכיר את טענת אפיקורוס, לפיה המוות אינו רע לחיים, שכן הם עדיין חיים, ואף לא למתים, שכן הם כבר מתים¹²². עבור מי, אם כן, מהווה המוות דבר רע?

¹²² Scarre, 1997, p. 269.

נייגל מציע להסיט את השאלה מציר הזמן: פרשנות כזו של אפיקורוס מניחה שהמוות רע לאדם בנקודת זמן כלשהי¹²³. למעשה, טוען נייגל, "טוב" ו"רע" מתייחסים בדרך-כלל לסובייקט, עליו הם חלים, כאל מכלול של חוויות, חלקן נחוו בפועל וחלקן אפשריות, כאשר כמובן, חלקן לא ייחווה לעולם. נייגל משווה את מצבו של אדם שמת למצבו של אדם אינטליגנטי, שעקב פגיעה מוחית חמורה התדרדר למצבו של תינוק בן שלושה חודשים. הבה נניח, אומר נייגל, כי אותו אדם מטופל היטב, כך שמבחינתו, הוא מאושר כל העת: הוא אינו רעב לעולם, וחיתוליו נקיים תמיד. אין לו כל מושג או יכולת להבין שהאיש שהיה בעבר היה תופש את מצבו הנוכחי כאסון נורא. מדוע עלינו לראות את מצבו של אדם זה כטרגדיה, שואל נייגל, הרי האדם עצמו אינו מבין את מצבו, ואינו רואה בו כל רע? התשובה, לדברי נייגל, נעוצה בניגוד שבין המציאות לבין החלופות האפשריות לה. הטראגיות במצב המתואר עולה מתוך הידיעה, כי לולא הפציעה, היו חייו של אותו אדם מתנהלים באופן שונה לחלוטין, וטוב בהרבה מזה הנוכחי. הפציעה מנעה ממנו חלופה אפשרית עדיפה, כפי שמונע המוות מן הנפטר. המסקנה המתבקשת היא כי המוות הוא רע מעצם מונעו מאתנו אפשרויות, שלולא המוות היו פתוחות בפנינו. אני נוטה להסכים עם טענה זו של נייגל, ועם זאת, אין בה כדי להשליך על משמעות החיים. העובדה שאנו נאלצים לפעול במסגרת זמן מוקצב לאורך בלתי-ידוע, אינה אלא חלק מן המגבלות האנושיות, ואין בכך כדי להעיד על פגיעה במשמעות. ייתכן אף לראות את המגבלות האנושיות (בהן היותנו בני-תמותה, אך גם יכולתנו הפיזית והשכלית המוגבלת, היותנו נתונים לדחפים שאינם תמיד בשליטתנו, ועוד) כמעצמות את תחושת ההישג שבהענקת משמעות לחיים, על אף המגבלות.

נוזיק, כאמור, אינו סבור שאובדן חלופות אפשריות הוא הנזק העיקרי שבמוות. הוא טוען, במקום זאת, כי שאלת המשמעות לאור המוות עולה מתוך החרדה שמא ניעלם ולא נותר כל זכר. משמעות החיים, לדבריו, קשורה בקשר בל-יינתק בעקבות שנשאיר

¹²³ Nagel, 1970.

אחרינו, בין אם באמצעות יצירה, השפעה או כל דרך אחרת; המשמעות, מסכם נוזיק, נדרשת להמשיך ולהתקיים אחרינו. למעשה, נוזיק טוען כאן את הטענה ההפוכה לאמרתו האירונית של וודי אלן, שטען שאינו רוצה להשיג אלמותיות באמצעות עבודתו, אלא על-ידי כך שלא ימות. טענה זו של נוזיק דומה לתשובתו של קורץ לעניין קוצר חיינו, וכן קוצר ידנו להשפיע על העולם: אף שזמן הקיום של פירות מאמצינו מוגבל, אומר קורץ, הרי בזמן זה הם עשויים לתרום רבות לעצמנו ולסובבים אותנו, ולעתים אף לדורות הבאים, לעתים אף מבלי שיכולנו לצפות זאת¹²⁴. שאלת העקבות, הקשורה הדוקות בשאלות אחרות על מאפייני החיים המשמעותיים (כגון השפעתם על סביבתם, תוצריהם או מידת היצרנות או היצירתיות שבהם ועוד), תידון בסעיף המאפיין תשובות **חיוביות לשאלת משמעות החיים**.

עצם תפישת החיים כדבר חיובי בבסיסו מובילה באופן טבעי לבחינת המוות כ"רע הבסיסי". אך עצם תפישת המוות כדבר שלילי מיסודו, אף אם היא מוצדקת, אינה מספיקה כדי להראות כי יש בו כדי להעיב על משמעותם האפשרית של החיים.

III. עננות נוספות המעיבות על משמעות החיים

מלבד המוות, נקשרה שאלת משמעות החיים בספקות נוספים ביחס לעצם האפשרות להעניק או למצוא משמעות בחיים. כשר מזכיר בספרו "עננות" נוספות, העשויות להעיב, לכאורה, על האפשרות לתת משמעות לחיים. אחת מהן היא הרוע, וכאן הכוונה היא הן לרוע אנושי זדוני והן להשלכות רעות של הטבע: "האדם יכול לתאר לעצמו חיים שיהיו טובים בעיניו, אבל דומה שחיים כאלה אינם יכולים לצאת מכלל חלום ולהתממש, מפני שהרוע ממלא את העולם, עד כדי כך שאי-אפשר לקיים חיים שהרוע לא מעכיר אותם, עד כדי כך שבפועל אי-אפשר לקיים חיים שיהיו טובים. [...]. האם חיינו של אדם יכולים להיות גם רוויי רוע וגם בעלי משמעות? האם יכול האדם

¹²⁴ Kurtz, 2000, p. 15; 1988, pp. 242-243, 246.

לברור לעצמו ולקיים בפועל חיים שיהיו טובים בעיניו, אם גלוי וידוע שיהיה בהם מן הרוע, מלוא חופניו של הזמן?"¹²⁵.

פול קורץ מתייחס אף הוא לטענת הרוע, ברשימת התשובות שיש לתת, לדבריו, ל"פסימיסט", הטוען שאין אפשרות להעניק לחיים משמעות. תשובתו של קורץ מתבססת על הטוב שבחיים: למול הרוע ניתן להעמיד את הטוב; למול הסבל, את ההנאות, ולמול הצער – את האושר¹²⁶. למעשה, לאור ההבחנה בין משמעות החיים לבין האושר או חיים של הנאה, כפי שפורט בפרק זה, נראה כי אין כל סיבה להניח קשר בין רוע לבין משמעות. יתרה מזו, ייתכן להניח כי אפשר ליצוק לחיים משמעות שניזונה בדיוק מן הנסיון להלחם ברוע או להקטין את השפעתו על האדם הפרטי, קבוצת אנשים או אף כלל האנושות. בלשונו של כשר, "הרוע שאדם מוצא בתוך חיינו יכול להיות אתגר"¹²⁷. ההנחה, כי חיים רעים (בכל מובן) אינם עשויים להיות חיים משמעותיים יונקת מן ההנחה, שחיים משמעותיים נדרשים להיות טובים (במובן כלשהו), בעוד שבחינת העניין לעיל הראתה שהנחה זו אינה מוצדקת כלל ועיקר.

החיפוש אחר תכלית לחיים, אחר מובן או לכידות בחיים, או אחר קשר לערך טרנסצנדנטי כזה או אחר, אינם מחייבים כלל תשובה "חיובית" או "טובה". גם בעולם שכולו רע עשויה להיות תכלית לחיים; התכלית הראשונה העולה על הדעת היא ניסיון להביא לשיפור העולם או חלקים בו, אך גם תכליות "נייטרליות" לעניין הרוע שבעולם עשויות להתקיים, כגון תכליות שמרכזן יצירתי (אמנות, למשל, עשויה להתקיים בכל עולם, בלא תלות במידת הטוב או הרוע שבו). המובן האמור לאחד את החיים בעיני האדם לכלל מבנה לכיד אינו נדרש כלל להיות "טוב", או חיובי במובן כלשהו: ייתכן, למשל, שמובנם של החיים נובע מהיות בני-האדם רעים בבסיסם, והולכים לקראת גורל של כליה, שתיגזר עליהם עקב אכזריותם. עצם הרוע שבמובן זה אין בו, מעצם הרוע שבו, כדי למנוע ממנו מלהפוך את החיים למשמעותיים, מכוח תובנה (דמיונית?)

¹²⁵ כשר, 2002, עמ' 40-41.

¹²⁶ Kurtz, 2000, p. 13; 1988, pp. 242, 244.

¹²⁷ כשר, 2002, עמ' 80.

זו. גם הערך הטרונסצנדנטי, האמור להשליך משמעות על החיים, אינו נדרש בהכרח להיות "טוב". ההתעלות מעבר לקיום הביולוגי, או אף מעבר לשגרה היומיומית של הקיום האנושי, עשויה אף היא להתממש באמצעות ערך "נייטרלי", כגון יצירתיות. חיים של סבל, חיים רעים מוסרית, חיים של לוחמה ברוע מכל סוג עשויים כולם להיות משמעותיים; ואילו עצם הכרת הרוע אין בה כדי לשלול משמעות מן החיים. ואולם הרוע אינו המאפיין היחיד של החיים, העשוי להעיב על אפשרות היותם משמעותיים. כשר מתאר את החיים המשמעותיים כמתפתחים בארבעה שלבים, אשר כל אחד מהם עשוי להשתבש, וכתוצאה מכך להוביל לחיי תפלות נעדרי-משמעות. השלבים הם – הצבת מטרה; חתירה למטרה; מימוש המטרה, ותחושת סיפוק. אף שאינני מסכימה עם התפישה, לפיה משמעות החיים פירושה תמיד, ובהכרח, הצבת מטרה מסוימת, ולפחות ככל שמדובר במטרה בת-מימוש מלא – הרי שתיאור זה של כשר מתגמש, כפי שיובהר מיד, ומאפשר פתח למשמעויות מסוג אחר, בדיוק כדי לפזר עננות אפשריות.

השלב הראשון בתיאור החיים המשמעותיים לעיל, שלב הצבת המטרה, מחייב איתור מטרה טובה, מושכת דיה בעיני האדם וראויה באופן אובייקטיבי, שתגרום לו להתאמץ למען מימושה. ייתכן, אומר כשר, שהאדם ייכשל במציאת מטרה כזו. כאן עונה כשר, כי חיים עשויים להיות משמעותיים גם באופן אחר, כגון "דבקות במערכת ערכים מסוימת או מאמץ לעצב את האופי ולנהוג על פי מידות טובות מסוימות"¹²⁸. מכאן, שפרשנות המונח "מטרה" בהקשר זה רחבה ביותר, ואינה מכוונת בהכרח ליעד מסוים שיש לכבוש, או מטרה שניתנת למימוש במלואה, אלא עשויה לכלול גם דרכי חיים נבחרות. ההתאמה בפועל של החיים לדרך הרצויה תיחשב, במקרה זה, כעין מימוש מטרה, אם כי שאר שלבי המודל לא יתאימו במדויק לחיים אלה.

אם בכל זאת הוצבה לחיים מטרה במובן יעד, האמורה לספק להם משמעות, אך אין האדם יודע כיצד לממשה, הרי שלא יצליח לחתור למימושה, וכך להשלים בהצלחה את

¹²⁸ כשר, 2002, עמ' 80-81.

השלב השני בחיים המשמעותיים. אם יחתור למימוש מטרתו, אך בכיוון שאינו מתאים, ייכשל בהגעה אל השלב השלישי – מימוש המטרה. כשר טוען כאן שההצלחה אינה תנאי הכרחי למשמעות, ולא זו בלבד, אלא אף הליכה בדרך מתאימה למטרה אינה הכרחית: "אם המעשה לא הוביל את האדם אל המטרה הנכספת, הרי המעשה לא היה מוצלח, מפני שלא הוביל אל אותה מטרה, אבל הוא היה בעל משמעות, וזו לא ניטלה ממנו על ידי אי-ההצלחה"¹²⁹. האמנם ניתן להכיר בחיים שהוקדשו למען מטרה מסוימת ונכשלו במימושה – אולי אף לא התקרבו אליה, כפי שמעיר כשר – כחיים משמעותיים? אני סבורה שהוצאת ההצלחה מכלל תפישת המשמעות, באופן גורף, היא מופרזת. ייתכן, אמנם, להעלות על הדעת חיים משמעותיים, שעם זאת לא הוגשמה בהם המטרה המרכזית. מדען, שהקדיש את חייו למציאת תרופה למחלה אנושה, ועד פרישתו מן המחקר לא גילה תרופה יעילה, עשוי עדיין לחוש שחייו מלאו במשמעות מעצם החיפוש. אך כדי שיקרה כך, עליו לפחות להיווכח כי מאמציו לא היו לשווא. כך, למשל, אם עבודתו אמנם לא הובילה אותו למציאת התרופה, אך התוותה כיווני מחקר חדשים, שעשויים להוביל חוקרים בני הדור הבא למציאת התרופה. כך גם אם במקום להשיג את מטרתו המקורית, גילה במפתיע גילוי אחר, שאינו קשור כלל ועיקר לתחום מחקרו המקורי, אך יש לו חשיבות גדולה משל עצמו. ואולם, אם מחקרו רב-השנים הסתכם בלא-כלום, ייתכן מאוד שיקשה לראות את חייו כמשמעותיים. אם החיים המשמעותיים אינם מחייבים בהכרח חתירה למטרה, הרי שמרגע שהוצבה מטרה כבסיס למשמעות, לא ניתן להתעלם משאלת מימושה; ואף אם מימושה, או מימושה המלא, אינו תמיד הכרחי למילוי החיים במשמעות, הרי שהוא חשוב ביותר. באופן דומה, ברור כי משמעות המבוססת על חיים בהתאם לערכים מסוימים מחייבת התנהלות בהתאמה גבוהה לאותם ערכים, שאם לא כן, תתרוקן המשמעות מתוכנה, בדומה למשמעות מבוססת-מטרה, אם המטרה לא הושגה. משום חשיבות השאלה, ארחיב עליה בסעיף ג.2. להלן.

¹²⁹ כשר, 2002, עמ' 82.

בשלב הרביעי והאחרון בחיים המשמעותיים, על-פי תיאורו של כשר, מתמלא האדם תחושת סיפוק, הנובע ממימושה המוצלח של המטרה שאליה חתר. גם שלב זה עלול להשתבש, כאשר עצם מימוש המטרה מביא לריקנות. ייתכן שהחתימה למטרה הייתה, למעשה, טעם החיים, ומרגע שאין עוד חתימה למטרה, אין טעם לחיים, והם מתרוקנים באחת מתוכן. גם כאן, מגלה כשר סובלנות-יתר בטענה שמשמעות שהייתה – דבר לא יפגע בה; אם סיפקה המטרה שמומשה את משמעות החיים של האדם, הרי מרגע שהושגה המטרה אין המשמעות מאבדת מתוקפה, אף אם האדם חש תחושת ריקנות ותפלות¹³⁰. נכון, אמנם, שמשמעותם של ההישג ושל החוויות שנחוו בדרך אליו נותרת בעינה גם שנים לאחר ההישג. אך אין זאת אומרת כי כל הישג, ואפילו כביר, עשוי לשמש כמשמעות חיים, גם אם בעת המאמצים להשגתו הוא נתפש על-ידי האדם כדבר החשוב או המשמעותי ביותר בחייו. ייתכן, אמנם, שהישג מסוים, מטרה שמומשה, יזכו בצדק למעמד של משמעות חיים, על אף שהמימוש הושג כבר. זאת כאשר תחושת ההתעלות ממשיכה ללוות את האדם גם לאחר שמימש את הישגו, או שהוא ממשיך לשפר את הישגו, או לפחות לשמר אותו (למשל, כאשר ההישג נוגע ליכולת טכנית כלשהי, עליה ממשיך האדם לשמור באמצעות אימונים מתמשכים). אך לא כך כאשר, כפי שמזכיר כשר בפירושו, משתלטת על האדם תחושת ריקנות לאחר השגת מטרתו. הייתכן לתאר אדם, שתחושתו ביחס לחייו היא של ריקנות ותפלות, ואין כל דבר חשוב בעיניו המעסיק אותו, כאדם שחייו משמעותיים? אין זו אלא סתירה, שכן המשמעות המשוערת, גם במידה והיא עשויה להתפשט במבט מבחוץ – כלומר, באופן אובייקטיבי – כמשמעות חיים, נכשלת ביצירת הזדהות אצל האדם, ומשום כך נפסלת כמשמעות. משמעות חיים שנבעה מחתימה למטרה מסוימת, ומטרה זו הושגה, וגרמה בכך לאדם לחוש תפלות בחייו – משמעות כזו אינה עוד בגדר משמעות, אף כי אין בכך כדי לפגום בהיותה בעבר משמעות חיים של האדם.

פירוש הדבר הוא כי משמעות החיים עשויה להשתנות או להתפתח במהלך חייו של האדם, כפי שהאדם עצמו משתנה ומתפתח ככל שמתקדמים חייו. מטרה שהוצבה

¹³⁰ כשר, 2002, עמ" 82-83.

כמשמעות חיים בשלב חיים מסוים עשויה שלא להיתפש עוד ככזו בגיל אחר, תקופה אחרת או מצב אחר, אף שהיא עשויה גם להמשיך ולהיתפש כמשמעות החיים, בהתאמות מתבקשות. ייתכן בהחלט שהמשמעות תשנה כיוון ותתמלא תוכן חדש, ושוב יהיו חיי האדם מלאים במשמעות, גם אם שונה מן הקודמת. אך מצב שבו חש האדם שחיו מרוקנים מתוכן, ועם זאת משמעותיים מכוח תוכן שהיה בהם בעבר, אינו אפשרי. "האם רגש הריקנות, האופף אדם לאחר שהשיג את מבוקשו, הופך את ההישג, בדיעבד, לחסר תוכן, חסר ערך, חסר משמעות?" שואל כשר, ועונה "בוודאי שלא"¹³¹. אמנם, הישג או חוויה, שמלאו בעבר את חיו במשמעות, כבודם במקומו מונח, ואין חשיבותם ומשמעותם עבור האדם מתעמעמים; אך, בניגוד לטענת כשר, אין בהם עוד כדי ליצוק משמעות לתוך חיו ככלל, שהרי אין בהם עוד עניין עבורו, והוא עצמו אינו רואה בהם את משמעות חיו.

אם הריקנות מונעת משמעותיות מן החיים, ייתכן כי תחושת סיפוק תוכל למלא אותם בה. אך האם הסיפוק אפשרי? קורץ מזכיר בהקשר זה את "דילמת שופנהאואר" (Schopenhauer's dilemma): חיינו אינם אלא רצף מעברים בין אי-שקט לשעמום. תאוותינו דוחפות אותנו להשיג את יעדינו ולממש את מטרותינו, ובמהלך מאמצינו אנו חסרי-מנוחה; אך מרגע שהשגנו את מבוקשנו, משתלט עלינו השעמום, ושוב אין לנו סיפוק. עדו לנדאו רואה בדילמה, אותה הוא מכנה "פרדוקס המטרה", מקור לתפישות אקזיסטנציאליסטיות בדבר חוסר-משמעות ואבסורדיות הקיום¹³².

טיילור מזכיר פרדוקס נגזר, אשר גם בבסיסו מונחת ההנחה, כי ראיית מטרה מסוימת כמשמעות החיים תהפוך את החיים לנטולי-משמעות ברגע מימוש המטרה¹³³. מכאן נוצר פרדוקס, לפיו אנו שואפים להצליח במימוש המטרה שהצבנו לעצמנו, בעוד שאנו מודעים לכך שהצלחה במימושה תהווה כשלון ביציקת משמעות לחיינו. ניל לוי מזכיר פרדוקס זה וטוען מנגד, כי הרעיון שחיינו מלאי משמעות רק כל עוד לא ממשנו את

¹³¹ כשר, 2002, עמ' 82.

¹³² Landau, 1995.

¹³³ Taylor, 2000a.

מטרותינו החשובות ביותר נראה כרעיון עיוועים¹³⁴: הן בשל היותו פרדוקסלי, והן משום שהמטרות – שאנו שואפים בו-בעת לממש ולא לממש – עשויות להיות ראויות ובעלות ערך רב, כמטרה למגר את הרעב העולמי, למשל. האם יהיה זה הגיוני לצפות שהשאיפה להציב לעצמנו מטרה כזו, ועם זאת לא לממש אותה לעולם (יש להזכיר כי מדובר כאן על השאיפה עצמה, ולא על הסיכוי הממשי לממשה) תהווה את משמעות חיינו?

לוי מציג מעין פרדוקס של משמעות, או של היעדר-משמעות: בנסותנו לבחור מטרה שתעניק משמעות לחיינו, אנו מסתכנים בכך שמטרה זו תהא מעגלית, במובן זה שאין לה טעם או ערך מחוץ לעצמה, אך היא נעדרת גם ערך פנימי. לסוג זה משתייכות מטרות כגון זו של איכרו של וויגינס (גידול תירס לצורך האכלת חזירים לצורך קניית עוד אדמות לצורך גידול עוד תירס). מטרות כגון אלה, אומר לוי, לא תוכלנה להעניק משמעות לחיינו. אם, לעומת זאת, ניתן לקשר את המטרה לתכלית חיצונית (מעבר לעצמה), ותכלית זו היא בת-השגה, הרי שהצלחה בהשגתה תרוקן שוב את חיינו ממשמעות (ואילו כשלון אף הוא ימנע מאתנו משמעות). מובן מאליו שאם תכלית זו אינה בת-השגה, הרי שוב אין בכוחה למלא את חיינו במשמעות.

האם יש מוצא מן הפרדוקס? לוי מסכם את הדרישות מן הפעילות האמורה לשמש כמקור המשמעות המבוקשת: נאסר עליה להיות מעגלית, במובן שנזכר. בנוסף, אף שחייבת להיות אפשרות ממשית להתקדם במימוש המטרה המגולמת בה, חייב להתקיים אחד משני התנאים: מימוש המטרה אינו מכלה את המשמעות, או – אף שניתן תמיד להמשיך ולהתקדם לקראת מימוש המטרה, הרי שמימוש מלא שלה אינו אפשרי.

עולה כאן אפשרות שלישית, שנדמה כי לוי הזניח: מציאת מטרה חדשה ברגע מימושה של המטרה הקודמת. קורץ מציג למול דילמת שופנהאואר תיאור שונה לחלוטין של אותו התהליך עצמו: רדיפת המטרות, אומר קורץ, מלווה בריגושים וחוויות הנובעים

¹³⁴ Levy, 2005.

מעצם החיפוש והשאיפה למטרה. השגתו, בתורה, לא זו בלבד שהיא מספקת לזמן-מה, אלא היא מעוררת רצון להמשיך ולהתקדם הלאה, ולהציב לעצמנו מטרות חדשות. כך הופך אותו תהליך, ששופנאואר תיאר כחוסר-סיפוק תמידי, לתהליך מרגש ועתיר-סיפוק, שקורץ מכנה "ציפייה ומימוש"¹³⁵. תיאור זה של קורץ עשוי בהחלט לחול על חיים הישגיים, המתנהלים כשרשרת מהלכים נחושים ונלהבים בין שיאים של השגת מטרות. יתרה מזאת, תיאור זה עשוי להבהיר כיצד נמנע חוסר הסיפוק שבהשגת המטרה, כאשר השגתה מעוררת, במקום תסכול או שעמום, רצון חדש ועמו מטרה מלהיבה חדשה (כמובן שתהליך זה אינו הכרחי; ייתכן גם לחוש סיפוק מתמשך לאורך שנים מכוח מטרה שהושגה בעבר, מבלי לחוש צורך לממש מטרה חדשה).

הריקנות או התפלות, אם כן, אכן מאיימת על משמעות החיים, אך היא אינה תוצאה הכרחית של מימוש מטרה, כפי שסבר שופנהאואר, וניתן לגבור עליה, כפי שטוען כשר, אם כי לא בכל מצב. שוב בניגוד להנחתו של שופנהאואר, הסיפוק אינו בלתי-אפשרי, וניתן ליהנות מתחושת סיפוק מבלי להגרר למעגל-קסמים חסר-מוצא. ואילו הרוע, אף-על-פי שהוא עשוי להעיב על האושר, ואף על משמעויות חיים מסוימות, הרי שאין בכוחו למנוע, מעצם קיומו, כל אפשרות למשמעות חיים באשר היא.

2. משמעויות חיים אפשריות

הפרק הנוכחי עסק בהבהרת שאלת משמעות החיים, על מרכיביה (החיים של מי? משמעות באיזה מובן?), מניעה (מדוע היא נשאלת?), הקשריה ויחסיה עם שאלות קרובות אחרות (מוסריות, אושר ועוד), וכן במאפייני התשובות האפשריות לה: הדרישה להזדהות סובייקטיבית, להתאמה לקני-מידה אובייקטיביים-אנתרופוצנטריים, למרכזיות, במובן מרכזיות/ חשיבות מושא-המשמעות בחיי האדם, ולהיות מושא-הפעילות פרי כוונותיו של האדם, או תוצאת פרשנותו למאורעות חייו, ולא תוצאה

¹³⁵ Kurtz, 2000, p.14; 1988, pp. 242, 245-246.

מקרית בלבד של התנהלותו. הועלו גם מספר טענות כנגד האפשרות לייחס משמעות לחיים, ובהן אבסורדיות החיים האנושיים, העבת המוות על החיים, הרוע הקיים באדם ובעולם, הריקנות או התפלות העשויות לשלוט בחיים, או אי-התקנות תחושת הסיפוק. טענות אלה הוצגו כבלתי-פוגעות באפשרות קיומה העקרונית של משמעות חיים. להלן אסקור בקצרה מספר נסיונות מעניינים לאפיין את כלל משמעויות החיים האפשריות בתכונות נוספות, אשר, בעוד אינם מצליחים לאפיין כל משמעות חיים אפשרית באשר היא, תורמים להבנה שלמה יותר של תשובות אפשריות לשאלת משמעות החיים. ראוי להיזכר כאן בארבע שאלות משמעות החיים, להן, או לאחת מהן לכל הפחות, אמורה כל תשובה לספק מענה:

1. האם יש לחיים תכלית? אם כן, מה מקורה, ומהי?
2. אילו ערכים ראויים להנחות את החיים?
3. (היה ואין כל תכלית לחיים), אילו מטרות או כוונות ראויות להוביל את החיים?
4. מהם החשיבות, המשקל או הערך של החיים?

כל תשובה אפשרית לשאלת משמעות חיים כלשהי אמורה, לפיכך, לספק תכלית, מטרות או כוונות, או ערך או מספר ערכים, או שילוב של כמה מאלה; אשר ינחו את החיים, כולם או חלקם. האם ניתן לאפיין את כלל המושאים האפשריים הללו באופן גורף? הנסיונות להלן יראו כי קשה, או לא ניתן, לאפיין את כלל משמעויות החיים האפשריות בעזרת תכונה יחידה. עם זאת, יסתמן כי שילוב של מספר תכונות עשוי לאפיין כל משמעות חיים אפשרית, בקשר של דמיון משפחתי, כאשר כל משמעות חיים מתאפיינת באחת או יותר מן התכונות הללו.

1. פעילות

נסיון אחד, העשוי לחול על ערכים, תכליות, מטרות וכוונות כאחד, מאפיין כל מימוש של משמעות חיים כפעילות, כאשר הפעילות הנדרשת מאופיינת בתכונות חיוניות,

שהרי לא כל פעילות באשר היא – למשל, כסיסת צפורניים – עשויה לבסס משמעות חיים. האמנם ניתן לומר כי כל משמעות חיים באשר היא מתבטאת בהכרח בפעילות מסוג כלשהו?

כאשר מדובר בחיים שמשמעותם נובעת מתכלית או ממטרות, יש טעם להניח כי נדרשת פעילות מסוג כלשהו לשם מימוש התכלית או המטרות. כמו-כן, קשה להבין כיצד עשויים ערכים מנחים להתממש שלא באמצעות פעילות כלשהי; ואף שאלת החשיבות או הערך של חיים נעדרי כל פעילות נדמית תמוהה. אין בכל אלה כדי לומר, כי פעילות הכרחית באופן מובהק למשמעותיות, ואכן, אין בכוונתי לטעון זאת; עם זאת, נראה כי פעילות מאפיינת, לפחות, את רוב-רובם של החיים המשמעותיים. אף אם נניח, לצורך הדיון, כי פעילות הכרחית לכל משמעות חיים באשר היא, וודאי שאין די בתיאור משמעות החיים כ"פעילות", שהרי פעילויות רבות מספור אינן מעניקות משמעות לחיים. דרישה אחת מן הפעילות היא, כמובן, התאמתה לדרישות הכלליות ממשמעויות חיים. כך, למשל, ניתן לומר שפעילות המתמצה בנטילת-ידיים כפייתית אינה עשויה לספק משמעות לחיים, משום שבראיה אובייקטיבית היא חסרת-ערך או טעם, וכן אינה עונה על דרישת המרכזיות, משום חוסר-החשיבות שבה. כמו-כן, פעילות הנעשית מתוך כורח, ואין האדם מזדהה עמה, תכשל אף היא במתן משמעות לחייו.

הטעם הנדרש כאן מפעילות משמעותית אינו נדרש להתבטא בהכרח בקיום מטרה, במובן דבר הניתן להשגה מלאה, אלא עשוי להתבטא גם במימוש של ערך או ערכים מסוימים, או ביעד שניתן לכנות "יעד מתפתח" – יעד, שאינו ניתן למימוש מלא, והוא ממשיך ומתפתח בהתאם להתקדמות בחתירה אליו. יעד כזה עשוי להיות, למשל, שיפור הרמה המוסרית, טיפוח צאצאים, או השתלבות יצרנית בחברה. אף שהגדרת היעדים האפשריים רחבה, הרי שגם עליהם לעמוד בקריטריונים מחייבים: היעד נדרש להיות ניתן להשגה, באופן עקרוני (אין הוא עשוי להיות, למשל, הרצון לעוף); וכן, על הפעילות להתאים ליעדה, כך שתהיה אפשרות מעשית לממש את היעד באמצעות

הפעילות. ביחס למימוש היעד בפועל, כפי שכבר נכתב לעיל, הרי שהדרישה אינה חד-משמעית. ייתכן, למשל, להשקיע מאמץ רב בבניית בניין רב-רושם, המהווה פנינה אדריכלית או משמש מטרה חשובה. גם כאשר המאמצים כנים ומכוונים כיאות לסיום מוצלח של הבנייה, עשוי אסון-טבע לגרום להריסת הבניין מן היסוד, סמוך מאוד לסיום השלמתו. במקרה זה, אין בכשלון כדי להוציא את הטעם מן הפעילות. הדרישה היא, אם כן, למאמץ התואם ליעד מכל הבחינות (אסטרטגית, כמותית, רציונלית), ולסיכוי סביר מראש להצלחה. עם זאת, יש לזכור שכשלון עשוי בכל זאת להשליך על הנסיון כולו, או על החיים כולם, תחושת היעדר-משמעות; ומאידך, הצלחה אינה מביאה בהכרח לתחושת המשמעות המיוחלת (למשל, בשל ציפיות גבוהות מדי, אשר מימוש היעד נכשל בסיפוקן).

על פעילות הממלאת את החיים במשמעות להיות מכוונת ליעד, העונה על תנאי המרכזיות גם בראייה אובייקטיבית; המעורר הזדהות באדם עצמו; והניתן למימוש באופן עקרוני ובעל סיכוי סביר למימוש בפועל, כאשר מהלך הפעילות מתאים ליעד מכל הבחינות. עם זאת, לא כל פעילות העונה על תנאים אלה תצלח כמקור משמעות לחיים; כאמור, כשלון – מלא או חלקי – במימוש היעד, אף אם אין לזקוף אותו לחובת האדם, עשוי למנוע ממנו תחושת משמעות (ולכן משמעותיות לכשעצמה); ואף הצלחה אינה מחייבת תחושת משמעות. תנאים אלה אמנם אינם מספיקים, אך הם הכרחיים למתן משמעות לחיים, כל עוד מתבססת המשמעות על פעילות. אין זה ברור, עם זאת, כי משמעות החיים נדרשת בהכרח להתבטא בפעילות כלשהי. באופן עקרוני, בהתאם לתנאים שתוארו עד כה, ייתכנו, למשל, חיים השואבים את משמעותם מתובנות (למשל, על מובנו של העולם ושל מקומנו בו), או אולי מהתגלות (דתית למשל). משמעות מסוגים אלה לא תענה על שאלה המתייחסת ל"תכלית", ל"מטרות" או ל"כוונות", וכן קשה להניח שתוכל לספק מענה לשאלת "הערכים הראויים" (שכן ערכים מתממשים בפעילות). עם זאת, היא תוכל לענות על שאלות "משקל", "חשיבות" או "ערך" החיים, למשל, אם משמעות החיים טמונה בהיותם מתנת האל (בלא הנחיות

נגזרות לפעילות), או בהיותנו יצורים תבוניים יחידים בעולם הידוע (גם כאן, בלא השתמעויות מעשיות).

אף שמשמעויות כגון האחרונות עונות על כלל התנאים שתוארו לעיל, ואף שניתן להעלות אותן על הדעת, הן אינן סבירות במיוחד: נראה, כי רוב בני-האדם, אם הם מאמצים משמעויות חיים, נוטים למשמעויות הכוללות השלכות מעשיות. הנחה זו, עם זאת, אינה אלא אמפירית, ואינה עומדת בניגוד עקרוני לאפשרות למשמעות חיים שאינה קשורה לפעילות כלשהי. הצגת מאפיין הפעילות כהכרחי למשמעות החיים עשויה לקסום, מאחר שנדמה כי קיים קשר חשוב בין חיים משמעוטיים לבין פעילות; אך קשר זה, כאמור, אינו הכרחי, באשר אין סתירה ברעיון החיים המשמעוטיים שלא מכוח פעילות מסוימת.

II. הערכה

אחד הפנים של קבילות אובייקטיבית של משמעות חיים הוא זכיית חיים אלה בהערכה (esteem). מץ מציין כי לא מדובר כאן בהערכה עצמית, המחייבת, בנוסף לתחושת הערך, גם תחושה של בטחון ביכולת; אלא בהיות החיים מעוררי הערכה אובייקטיבית, כלומר, להיות ההערכה אחד מקני-המידה לשיפוט אובייקטיבי של חיים כמשמעוטיים¹³⁶. בדומה לכך, מבהיר מץ כי אין הכוונה לחיים המעוררים גאווה, כי אם לחיים, המצדיקים גאווה: ייתכן להיות גאה בחיים, שלמעשה אינם ראויים להערכה, כפי שייתכן לנהל חיים ראויים להערכה, ועם זאת לא לחוש גאווה. הגאווה אינה חלק ממושג משמעות החיים, ואינה רלוונטית להגדרתו. מאותה סיבה, סבור מץ, אין חשיבות בהקשר זה לשאלה, אם חיי האדם אכן זוכים להערכה מסביבתו. התנאי הנדרש אינו הערכה בפועל, כי אם היות החיים ראויים אובייקטיבית להערכה. יש מן העניין והצדק בטענה זו של מץ, ועם זאת, המשמעות אינה בהכרח בגדר הישג, ואף אינה בהכרח קשורה בערכים נעלים. משמעות חיים עשויה לנבוע מעצם קיומו של

¹³⁶ Metz, 2001, p. 148.

קשר אמיץ בין האדם לבין דמות אהובה עליו. משמעות כזו עשויה להיות "מינורית", ולפחות במבט אובייקטיבי, אף-על-פי שמנקודת מבטו של האדם עצמו, היא ממלאת את כל עולמו. אין במשמעות כזו כדי לעורר הערכה אובייקטיבית מיוחדת, אך אין בכך כדי לפגום בה. הערכה, לפיכך, אף שהיא מתלווה לחיים משמעותיים רבים (למשל, יצרניים במיוחד, יצירתיים במיוחד או נעלים במיוחד), הרי שאין היא בגדר מאפיין הכרחי של החיים המשמעותיים.

III. השפעה

אחת מטענות אי-משמעותיות החיים קוננה, כזכור, על קטנותו ואי-יכולתו של האדם להשפיע באופן מהותי על היקום האדיר העוטף אותו. שמידט עונה על כך כי השאלה החשובה אינה על מה אין לאדם כל השפעה (כגון היקום בכללותו); אלא על מה יש לו השפעה (כגון משפחתו). שמידט סבור כי כלל החיים המשמעותיים הינם, באופן כזה או אחר, בעלי השפעה מסוג כזה או אחר¹³⁷. מקרה מיוחד של השפעה, במובן רחב ביותר, מהווים ה"עקבות" שמציע נוזיק להשאיר לאחר המוות, כדי לאפשר משמעות לחיים: כזכור, נוזיק סבור כי שאלת המשמעות מאויימת על-ידי המוות משום החרדה, כי ניעלם בלא להותיר כל זכר אחרינו. מכאן ייחוסו חשיבות מרובה להשאר עקבות שלאחר-המוות בשאלת משמעות החיים, כאשר עקבות אלה עשויים להתבטא ביצירה, בהשפעה, או בכל דרך אחרת, השורדת את מותנו. לאור הדיון שפסל את מניעת המשמעות בחיים משום המוות, ניתן לראות בעקבות אלה מקרה פרטי של השפעה. הצדק עם שמידט בהניחו כי חיים משמעותיים עשויים להיות בעלי-השפעה, וכי ההשפעה המבוקשת מצומצמת מזו שהטרידה את הוגי עגנת הקטנות. אך, ראשית, בעוד שיייתכנו סוגים שונים של השפעה מְשֵׁרֶת-משמעות (השפעה על תנאי גדילתם של ילדיי, השפעה על גורלה של אומה, השפעה על גורלם של חתולי-רחוב), הרי שבוודאי לא כל סוג של השפעה קביל, ויייתכנו בהחלט גם סוגי השפעה שאינם כאלה

¹³⁷ Schmitz, 2001.

(הטרדת השכנים ברעש בלתי-נסבל יום ולילה). שנית, בעוד משמעויות חיים רבות אכן משפיעות, באופן ובמידה כאלה או אחרים, גם על סביבתו של בעל-המשמעות, ניתן בהחלט להעלות על הדעת משמעות חיים שאין לה כל השפעה הכרחית על דבר מעבר לאדם עצמו. לשם דוגמא, משמעות הכרוכה במימוש עצמי או בהתפתחות אישית מסוג כלשהו עשויה שלא להשפיע על סביבת האדם באופן הנובע ישירות, או בעקיפין, מן המשמעות עצמה (אף שלחיי כל אדם נודעות תמיד השפעות רבות על סביבתו, מעצם קיומו, הרי שהשפעות אלה אינן בהכרח קשורות לעיסוקים, מטרות, האמנות או מושאים אחרים, הנובעים מן הדבר המעניק משמעות לחייו). כך, למשל, עשוי מימוש עצמי להתבטא באופן המשפיע על הזולת, כאשר הוא דוחף את האדם לפתח את יכולתו האינטלקטואלית ולהפוך לאיש-רוח פעיל ומשפיע חברתית; אך אותה משמעות עצמה עשויה להתווסף לחיי האדם גם אם יעסוק במחקר אינטלקטואלי באופן אישי ועצמאי, שאין לו כל השפעה חברתית ואף לא אקדמית, והוא עשוי אף שלא להיות תחום עיסוקו המרכזי של האדם (לפרנסתו יעסוק בתחום אחר, שיגזול חלק גדול יותר מזמנו ומרצו, אף שיהיה פחות משמעותי עבורו). במקרה זה, תהיה המשמעות נטולת השפעה, או בעלת השפעה מזערית על סביבתו של האדם. היות בעלי-השפעה – מסוגים מסוימים בלבד, שיכוננו "מְשָׁרֵי-משמעות" – הוא אכן מאפיין של חיים משמעותיים מסוימים, כגון חיי מנהיגים חברתיים, מחנכים או סופרים; אך הוא אינו מאפיין הכרחי של חיים משמעותיים באשר הם.

3. סיכום: מאפיינים נפוצים של משמעויות חיים

הן פעילות (מאופיינת כמתואר), הן הערכה והן השפעה (מסוג משרה-משמעות) מאפיינות חיים משמעותיים רבים, אך אף אחת משלוש תכונות אלה אינה מאפיינת בהכרח כל משמעות חיים באשר היא. עם זאת, מדובר בתכונות חשובות, הקשורות בקשר הדוק למושג משמעות החיים, ולפיכך מצאתי לנכון לבחון אותן כאן. כיצד ניתן

לתאר את הקשר בין חיים משמעותיים לבין חיים המאופיינים בפעילות כאמור, בהיותם ראויים להערכה או בהיותם בעלי-השפעה?

נראה כי, בדומה למושגים הקרובים למשמעות חיים, אשר נבחנו לעיל – ערך, אושר, מימוש עצמי, חיים טובים (או חיים הראויים לחיותם) ומוסריות – מצטרפות גם שלוש התכונות האחרונות: פעילות מסוג מתאים, הערכה והשפעה – לקבוצת מאפייני המשמעות, החלים עליה בקשר של דמיון משפחתי. כינתי שלוש תכונות אחרונות אלה כ"מאפיינים נפוצים של משמעויות חיים" כיוון שהן חלות, כפי הנראה, על חיים משמעותיים רבים. כעת מתברר הדמיון בין לבין המושגים מתארי-החיים שתוארו לעיל, חבריהם לקבוצת הדמיון המשפחתי: האחרונים – אושר, מוסריות, מימוש עצמי, היות בעלי-ערך, ראויים-לחיותם או טובים – נתפשים לעתים, שלא בצדק, כתיאורים נרדפים לחיים משמעותיים. לעומת זאת, התכונות שנבחנו זה-עתה אינן נוטות להתפשט כמונחים נרדפים למושג החיים המשמעותיים, כי אם כמאפיינות אותו באופן חלקי בלבד. כעת מתברר כי כלל התכונות הנזכרות דומות מבחינה זו, בהיותן – כל אחת בנפרד – חלות על חיים משמעותיים מסוימים, אך לא על אחרים. קיבוצן לאוסף תכונות, המאפיינות משמעות חיים ביחס של דמיון משפחתי, מסייע לצייר קווים ברורים יותר לדמותה של משמעות החיים, מבלי להתייחס לאף אחת מן התכונות כהכרחית.

סיכום

פרק זה נועד להבהיר את שאלת משמעות החיים מתוך נקודת מבט פילוסופית. אין פירוש הדבר כי שאלת משמעות החיים אינה גם שאלה פסיכולוגית, או כי ההיבטים הפסיכולוגיים של השאלה אינם חשובים. במקום זאת, פירוש הדבר הוא, כפי שהבהרתי, כי מדובר בשתי שאלות נפרדות, המחייבות תשובות שונות: השאלה הפילוסופית תוהה מה הופך חיים אנושיים למשמעותיים, בעוד מקבילתה הפסיכולוגית

שואלת מה מוסיף משמעות לחיי. טענות כגון אלה של וולף, הקוראות להשאיר את השאלה "פתוחה" – כלומר, להמנע מהגדרות ברורות וחד-משמעיות שלה – על-מנת לאפשר תשובות מסוגים וכיוונים מגוונים יותר, מתייחסות, למעשה, לשאלה הפסיכולוגית. אכן, מכיוון זה – הפסיכולוגי – ראוי אולי לאפשר לכל אדם פתח לתשובה אישית, העונה על צרכיו הייחודיים, ומאפשרת לו תחושת משמעותיות בחייו, לפי הגדרתו האישית את המשמעותיות ויחסו האישי אליה¹³⁸. מבחינה פילוסופית, לעומת זאת, שאלה שאינה מוגדרת היא חסרת-משמעות, וודאי שאינה מאפשרת דיון בהקשריה של השאלה לשאלות אחרות, כגון שאלת קיום האל.

עם זאת, בחרתי להשאיר ארבע שאלות פתוחות כפרשנויות מקבילות אפשריות לשאלת משמעות החיים. זאת משום שכל השאלות הללו עונות על אמות-המידה של דיון פילוסופי, ואף שכל אחת מהן מגדירה את השאלה באופן אחר, הרי שאופנים אלה כולם ברורים וניתנים לבחינה לעומת שאלות אחרות. הניסוח הברור של ארבע השאלות סייע להבהיר לאילו תשובות אפשריות אנו מצפים בהצבת כל אחת משאלות משמעות החיים. בכך הוכן הבסיס לבדיקת הבדלים אפשריים בין תשובות תאיסטיות ואתאיסטיות לשאלות אלה או לחלקן, או להיפך – לגילוי כי אין שוני מהותי בין התשובות השונות לאור ההאמנות השונות בעניין קיום האל.

השאלות כפי שנוסחו לעיל, וכן המאפיינים והמגבלות על התשובות כפי שתוארו לעיל, חלים באופן שווה על כלל השואלים, בלא קשר ליחסם לשאלת קיום האל. הפרק הבא יבחן את מהות התפישה האתאיסטית (ועמה גם התאיסטית), כדי לאפשר בפרק המסכם בחינת היחס בין השאלה והתשובה בדבר משמעות החיים לבין השאלה והתשובה בדבר קיום האל.

¹³⁸ עולה מכאן סוגיה מעניינת, אף שאינה קשורה ישירות לנושא הדיון, בדבר היחס בין שתי השאלות – הפילוסופית והפסיכולוגית: במקרים בהם התשובה ה"אישית", העונה על צרכים פסיכולוגיים, אינה עומדת בקני-מידה פילוסופיים (במונחים שנדונו – היא מעוררת הזדהות סובייקטיבית, אך אינה מתאימה לקני-מידה אובייקטיביים) – הרי שאין היא אלא בגדר רמייה עצמית, ואינה שאלה של טעם או העדפה אישית גרידא; ועל הלגיטימיות (הפסיכולוגית) שלה להקבע בהתאם לכך.

פרק ב' – תאיזם, אתאיזם ואלוהים

מבוא

מדוע עולה שאלת הקשר בין משמעות החיים לבין תפישה אתאיסטית? טענה נפוצה גורסת כי גורם מרכזי להופעת שאלת משמעות החיים במאות השנים האחרונות הוא ירידת כוחה של הדת. הרעיונות הדתיים בדבר תכלית אלוהית שניתנה לעולם ולמרכיביו, ובפרט התפקיד המרכזי של האנושות, לפי תפישה אנדרוצנטרית זו, בשליטה ועיצוב העולם על הדומם, הצומח והחי שבו, העניקו תחושה של השגחה אלוהית ושל תכלית אנושית ברורה. עדו לנדאו מציין, בדומה לחוקרים רבים אחרים¹, כי "הפיכתה של הדת לשלולית בתודעה המערבית פגעה במסגרת התייחסות שהעניקה לעולם הן חשיבות והן מובן. עולם שיש בו אלוהים הוא עולם בו קיימת יישות בעלת חשיבות מוחלטת. [...] הדת הופכת את העולם גם למובן יותר בכך שהיא נוטה להבחין באופן חד בין קטיגוריות, ועל ידי כך מעניקה זהויות ספציפיות"². ג'וליאן יאנג כותב כי "ניטשה העיר פעם שכאשר אנשים מדברים הרבה על 'ערכים' פירוש הדבר שהערכים בצרות. אותו הדבר נכון ביחס למשמעות החיים"³. יאנג מציין כי דיבורים כאלה, התוהים על משמעות החיים, אינם נפוצים אלא בתקופה האחרונה, וזאת משום שמשמעות החיים שלנו נמצאת, אכן, בצרות בתקופה זו: עד לאחרונה, טוען יאנג, לא עלתה שאלת משמעות החיים משום שהיינו משוכנעים שהתשובה לה נמצאת בידינו. היינו משוכנעים בזאת מפני שהיינו משוכנעים בקיומו של "עולם שניטשה כינה (מעט באירוניה) 'העולם האמיתי', או, בביטוי אחר, 'אלוהים'"⁴.

¹ למשל, Billington, 2002 ; Runzo and Martin, 2001.

² לנדאו, 1999, עמ' 70.

³ Young, 2003, p. 1.

⁴ Ibid.

בניגוד לטענה זו, טוען לוק פרי⁵ כי שאלת משמעות החיים דווקא גוססת בימינו, עד שעצם העלאתה נחשבת לארכאית, בניגוד לאלפי השנים הקודמות, בהן ניסו הפילוסופים להפנות אותנו ל"חוכמה" (wisdom) זו או אחרת. תפישת העולם המדעית-אתאיסטית, טוען פרי, הפנתה את הזרקורים לתיאור העולם כפי שהוא, תוך התעלמות מהשאלה הלא-מדעית – כיצד ראוי שיהיה העולם, וכך נדחקה הצדה גם שאלת משמעות החיים. אך גם טענתו זו של פרי מורה על הקשר שבין היחלשות כוחה של תפישת העולם הדתית, ולפיכך – העלייה בתפוצת התפישה האתאיסטית, לבין שאלת משמעות החיים.

המניעים האפשריים להעלאת השאלה, הנזכרים כאן, עולים מתוך בחינה היסטורית של התפתחות המחשבה בנושאי דת, אלוהים ומשמעות החיים. הקשרם ההיסטורי-תרבותי של הגישות והרעיונות הנזכרים "פולש" באורח מהותי לעבודה זו בקביעת ההגדרות לתאיזם, ולמעשה – למונותאיזם המערבי, ולפיכך לאתאיזם. עם זאת, עיקר העניין שלי הוא בבחינת הרעיונות כשלעצמם, כאשר ההקשר ההיסטורי לעלייתם נתפש כמייצר דחף פסיכולוגי לעיסוק בשאלת משמעות החיים, בעוד השאלה עצמה – כמו גם התשובה לה – נדרשת לניסוח מדויק ובהיר, כדי שניתן יהיה לגזור ממנה השלכות לוגיות.

שאלת קיומה של השקפת עולם אתאיסטית או תאיסטית במהותה, הנוגעת למשמעות החיים, מחייבת בירור מקדים של זהות גיבוריה – תשובה לשאלה מיהו "תאיסט" ומיהו "אתאיסט". התאיסט, כפי שמרמז כינויו (הנגזר מ-"theos" – אל – היוונית), מאמין בקיום האל; האם די לומר כי האתאיסט, החולק על התאיסט, אינו מאמין בקיום האל? אף שטענה זו נכונה, הרי שהיא רחבה מכדי לשמש כהגדרה, ומעלה לפחות שתי תהיות: ראשית, מה משמעה של הדחייה האתאיסטית את הטענה "האל קיים"? האם פירושה כי האל אינו קיים? כי אין באפשרותנו לדעת אם האל קיים או לא? כי אין משמעות לשאלה, או לעצם מושג האל? בסעיף א. להלן אצר את טענת אי-האמונה

⁵ Ferry, 2002, p. 10.

בקיום האל, על-מנת להבחין בין האתאיזם לבין תפישות אחרות, כאגנוסטיות או איגתאיזם (igtheism) (המונח שטבע פול קורץ לציון נון-קוגניטיביזם ביחס לשפה הדתית, ובפרט ביחס לטענות על האל⁶; להלן אאמץ מונח זה⁷). תהייה שניה עולה ביחס למהות האל בו מאמין התאיסט, ולא מאמין האתאיסט: באיזה אל מדובר? מה מאפיין אותו, ומכאן, אילו השלכות אפשריות עשויות להיות לו על תפישות אפשריות של משמעות החיים? מהות האל ומאפייניו יידונו בסעיף ב. להלן. התשובות לשאלות אלה יאפשרו הצבעה על כיוונים אפשריים להשפעה של האמונה או אי-האמונה בקיום האל על תפישות של משמעות החיים; השפעות שייבחנו בפרק הבא והמסכם.

ראוי להדגיש כאן שוב, כמובהר במבוא, כי במונח "אמונה" כוונתי – אלא אם יצוין אחרת – אך ורק לאמונה במובן קבלת הטענה כאמיתית, קבלה הנגזרת מתוך תפישה פילוסופית מודעת וקוהרנטית. אמונה במובן התיאולוגי של המילה (שאינו מחייב כל בחינה ביקורתית), כמו גם צורך פסיכולוגי, אינטרס כלכלי או אחר (דוגמת "ההימור של פסקל"⁸, וטיעונים תועלתיים מודרניים יותר⁹) או כל טעם אחר, שאינו עומד בקריטריונים הנזכרים, לא יבסס "אמונה" במובן זה, ואינו עניין לדיוננו. אמנם, אין בכוונתי כאן לדון באמיתות התאיזם או האתאיזם, ואף לא במידת הרציונליות שבהאמונות אלה. עם זאת, מאחר שמטרת העבודה לאתר קשרים לוגיים אפשריים בין הרעיון ה(א)תאיסטי לרעיונות בדבר משמעות החיים, הרי שהבחינה תתמקד אך ורק ברעיונות הנתפשים כאמיתיים (בניגוד לרעיונות תועלתניים, למשל), וכן ניתנים לבחינה לוגית (בניגוד לרגשות או תחושת חובה דתית, למשל).

⁶ Kurtz, 1992.

⁷ אמנם, המונח "איגתאיזם" הוא חדש יחסית, ואינו רווח כמושג ה"נון-קוגניטיביזם", אך חינו של החידוש של קורץ טמון הן בקיצורו; הן בהתאמתו לצלילי המונחים הרלוונטיים האחרים, הבנויים סביב המילה "תאוס"; והן בהתייחסותו באופן ישיר לנון-קוגניטיביזם ביחס לשפה הדתית, ובפרט למושג האל, בניגוד לתפישה נון-קוגניטיביסטית כוללת.

⁸ Pascal, 1972, pp. 111-117.

⁹ למשל, טיעונו של בירן גרינדה (Grinde, 2005), הטוען – מנקודת מבט אתאיסטית – ליתרונות חברתיים לקיומה של דת, ומכאן לתועלת שבשמירה על הדת במחיר ויותר חלקי על האמת המדעית.

הבחירה במונח "אמונה" – על אף שהוא משמש לעתים באופן יומיומי גם במובן ההפוך, של קבלה נעדרת ביקורת – נועדה למנוע סרבול בניסוח. האמונה בקיום או באי-קיום האל תהיה, במסגרת התייחסות זו, תפישה לכידה ועקיבה, שהמאמין בה מייחס לה בסיס רציונלי. אמנם, במקרים רבים נובעת אמונה – דתית או לא – או אי-אמונה, שלא במובן שצינתי, מתוך מקריות, שיקולי כדאיות פוליטית או כלכלית, בורות או כל מניע אחר, שאינו מתבסס על חקירה שיטתית ומנומקת של אמיתות ההאמנות הקשורות בנושא. ייתכן בהחלט כי בפועל שזורות זו בזו השאלה הפילוסופית על משמעות החיים והשאלה הפסיכולוגית על משמעות החיים; אך כדי להבין את השתמעויותיה הלוגיות האפשריות של השאלה (והתשובה), יש צורך להפריד בין השתיים. השאלה המוצגת כאן אינה אנתרופולוגית או פסיכולוגית, כי אם פילוסופית, ולפיכך היא מתמקדת בקשרים הלוגיים המתקיימים (או לא) בין האתאיזם כתפישה פילוסופית לבין תפישות פילוסופיות של משמעות החיים. אמנם, קשרים לוגיים אפשריים אלה קיימים (אם אמנם הם קיימים) בלי תלות בשאלת הרציונליות והאמיתות של ההאמונה ב(אי-)קיום האל: ייתכן, למשל, כי תפישה תאיסטית (או אתאיסטית) מביאה למסקנות תקפות בדבר משמעות החיים, אך התפישה עצמה שקרית, ולכן גם המסקנות כאלה. עם זאת, עצם הבחינה של קשרים לוגיים שכאלה מניחה, כי הרעיונות הנבחנים עצמם קוהרנטיים דיים כדי לגזור מהם השתמעויות לוגיות. הנחה זו אינה מעידה כלל על אמיתותם של הרעיונות: אם יתברר כי ניתן לגזור מסקנות תקפות ביחס למשמעות החיים מתוך האתאיזם (או התאיזם), הרי שיהיה עדיין צורך לבסס את האתאיזם (או התאיזם) כדי לקבוע כי מסקנות אלה אמיתיות. מאידך, תפישה שאינה קוהרנטית אינה מאפשרת כלל גזירת השתמעויות לגיטימיות, וככזאת, היא נטולת עניין פילוסופי.

כפי שהובהר, מטרתי כאן לבחון קשרים לוגיים אפשריים בין הרעיונות עצמם, ולא קשרים אמפיריים, המתקיימים, אולי, בין המחזיקים בפועל באמונה דתית כזו או אחרת (או בתפישה אתאיסטית) לבין תפישה זו או אחרת של משמעות החיים. לרוב, אמנם, משתייך התאיסט לדת מסוימת, כיהדות, הנצרות, או האסלאם לזרמיהן. אך

התאיזם על זרמיו נבחן כאן למול העמדה האתאיסטית, שהרי ענייני כאן בבחינת התכונות של תפישת משמעות חיים אתאיסטית במהותה. כיוון שהאתאיזם אינו מנוגד דווקא ליהדות, למשל, או לנצרות, אלא לכל אמונה באל, הרי שהוא שולל אמונה מזוקקת – "אלוהים קיים". אף שאמונה זו מופיעה בשלוש הדתות המונותאיסטיות הגדולות – היהדות, הנצרות והאסלאם – הרי שאין לזהות בינה, כפשוטה, לבין האמונות הממוסדות הנזכרות, או אחרות. "תאיסט", לפיכך, יהיה אדם המקבל את נכונות ההאמנה "יש אלוהים" במובן שיוברר, כשם ש"אתאיסט" יהיה זה, שאינו מקבלה (טיב דחייתו טענה זו יתברר, כאמור, להלן). ראוי להדגיש מפורשות את העובדה כי שימושי במונח "תאיזם" נועד לתאר כל עמדה המנוגדת לאתאיזם. זאת משום שהמילה אתאיזם נוצרה אטימולוגית כהיפוכה של המילה תאיזם, ומשמעותה התקבעה כאי-אמונה בקיומו של כל אל שהוא, לאו דווקא האל הנוצרי, היהודי, המוסלמי או אחר. טד פיטרס¹⁰, למשל, משתמש במונח "תאיזם" כדי לתאר תאיזם נוצרי קלאסי בלבד, בניגוד, למשל, לדאיזם¹¹, פנתאיזם¹² או פנתאיזם¹³. לענייננו, תתאים יותר ראיית כלל התפישות הללו כגישות שונות לרעיון התאיסטי הכללי של קיום אל, אשר כל גישה רואה אותו כבעל מאפיינים שונים. מסיבה דומה לא אדון כאן באגנוסטיים, שהרי עצם המנעותם מהכרעה בשאלת קיום האל מחייבת את יתר השקפותיהם להתיישב הן עם קיום אל והן עם אי-קיומו, בעוד השאלה המעניינת אותי היא האפשרות להצביע על קשר בין תפישה מסוימת של משמעות החיים לבין תשובה מסוימת על שאלת קיום האל.

ברי כי כל תאיסט עשוי להחזיק בהאמנות שונות נוספות, מעבר למה שיכונה כאן "ההאמנה התאיסטית הטהורה" (קרי, ההאמנה כי קיים אל); אך כל עוד האמנות אלה

¹⁰ Peters, 2007.

¹¹ הטוען להיות האל בורא-עולם בלבד (ואינו מתערב במהלך העולם, או אינו מתגלה לבני-אדם).

¹² הטוען לזהות בין האל והעולם, בניגוד לתפישת האל כבורא טרנסצנדנטי לעולם.

¹³ וממשיכתו המודרנית – התיאולוגיה התהליכית (process theology), הרואה את האל והעולם כמצויים בתהליך תמידי, בו האל משפיע על העולם כתהליך משותף עם יתר הכוחות (הטבעיים) הפועלים בעולם.

אינן מתחייבות מתוך ההאמנה בקיום האל, הרי שאינן מחייבות בהכרח את האתאיסט לכל עמדה כלפיהן, ולכן אינן חיוניות בשאלת גיבוש יחס אתאיסטי מובהק לשאלת משמעות החיים. יש להעיר, כמו-כן, כי מושג האל שיעלה מתוך הפרק אינו בהכרח דומה למושג בו מחזיקים בפועל כלל המאמינים או אף רובם, שכן יש בהם כאלה שאינם בהכרח בוחנים את האמנותיהם בעיניים ביקורתיות, ואף אינם בהכרח מודעים לדקויותיהן. זאת משום שהמושגים הרלוונטיים, כאמור, נבחנים כאן מתוך נקודת מבט פילוסופית-ביקורתית, בעוד שחלק מן המאמינים בקיום האל אינם, כאמור, עוסקים בבחינה כזו של האמנותיהם. הדיון בשאלת משמעות החיים, בפרק הקודם, חייב הבחנה ברורה בין השאלה הפילוסופית לבין השאלה הפסיכולוגית בעניין משמעות החיים. הדיון הנוכחי, ביחס לשאלת קיום האל, מחייב הפרדה של השאלה הפילוסופית הן מן השאלה הפסיכולוגית, הקיימת גם ביחס לאל ומתייחסת, למשל, לתפקיד או מהות האל בעיני האדם; והן מן השאלה התיאולוגית, או מכלול השאלות התיאולוגיות, המבקשות להנהיר את המושג – או דווקא לטעון לאי אפשרות הנהרתו – בכלים שאינם פילוסופיים, ולעתים אף טוענות כנגד עצם התאמתם של כלים פילוסופיים לדיון באל. השאלות הפסיכולוגיות והתיאולוגיות, מרתקות ככל שיהיו, אינן מענייננו כאן. לא זו בלבד שאין הן (או אינן בהכרח) מנתחות את מושג האל באופן שיאפשר להבין את הקשריו למושגים אחרים (ובפרט מושג משמעות החיים); הן גם אינן בהכרח מבוססות על חשיבה רציונלית, אובייקטיבית, הנכונה לעמוד לביקורת מושכלת. בסעיף ב.1. להלן אתייחס לטענה תיאולוגית, לפיה התאיזם כלל אינו ניתן לניתוח בכלים פילוסופיים, ואבחן את השלכותיה האפשריות על הקשר האפשרי של האמנה בקיום האל לתפישות משמעות החיים.

אף שייטכנו משמעויות רבות ושונות למושג "אל", הרי ההבחנה בין התאיזם לאתאיזם, כפי שתוצג להלן, מתבססת על פירוש מינימלי הכרחי למושג, המתייחס למאפייניו המרכזיים של האל המונותאיסטי, ובפרט היהודי-נוצרי. ענייני בהתמקדות בלעדית במובן זה של המושג "אל" נובע הן מהיכרות עמו, והן ממרכזיותו למחשבת העולם המערבי. תפישות מזרחיות, אליליות, וכל תפישה אחרת שאינה אתאיסטית או

תאיסטית במוצהר או במובהק, תוכל להתאים לסיווג הדיכוטומי תאיזם/ אתאיזם לפי יחסה לקיום הבלעדי של אל במובן שיוצג. מאידך, במסגרת מצומצמת זו, בכוונתי להותיר מקום נרחב ככל האפשר לפרשנויות שונות של האל ומהותו. מקום נרחב זה יאפשר בחינה רחבה יותר, בפרק הבא, של השתמעויות אפשריות ביחס למשמעות החיים מתוך רעיונות ותפישות שונים של האל. הרחבה כזו תאפשר להציג רעיונות מובחנים אלה כנגד אלה, ולבדוק קשרים אפשריים ביניהם באופן ישיר, בנפרד ממרכיבים תיאולוגיים או אחרים הנכללים תדיר בתפישות תאיסטיות שלמות.

בסעיף ב.2. להלן, הדן בתוכן ההאמנה "אין אלוהים" (באמצעות בחינת תוכן ההאמנה "יש אלוהים"), אבחן את המובן של מושג האל מתוך בחינת מאפיינים, המיוחסים תדיר לאל, ובעיקר היותו ישות מושלמת, בורא, מקיים, כל-יכול, כל-יודע וטוב. אתעכב על מאפיינים אלה אך ורק במידה בה נראה כי ייתכן קשר בינם לבין משמעות חיים באחד מן המובנים שתוארו בפרק הקודם. אין כל הכרח להציע כאן הגדרה של האל, אלא לתאר תכונות או מאפיינים אפשריים (אך לא הכרחיים, ולא בהכרח מספיקים) של האל, וביתר דיוק – האמנות תאיסטיות או אתאיסטיות מסוימות, המשליכות, או עשויות להשליך, על תפישות רלוונטיות של משמעות החיים. גישה זו תסייע למפות קשרים אפשריים בין רעיונות מובחנים על האל ועל משמעות החיים, במקום קשרים כלליים בין תפישות מגובשות (כגון תאיזם כפי שמנוסח אצל זרם דתי מסוים), הכוללות האמנות שאינן מקיימות כל קשר לוגי הכרחי עם מושג האל (אלא מהוות בסיס תיאולוגי, פסיכולוגי או אחר לתפישה השלמה).

לאור ההצעה לדון בכל תכונה של האל בנפרד, ולהציע בחינה פרטנית של תכונות אלה למול תפישות שונות של משמעות החיים, עולה השאלה אם ניתן כלל לפרק את מושג האל למרכיבים, ואיזו משמעות יש למושג המפורק? למעשה, נחלקת שאלה זו לשתיים: הראשונה שואלת שאלה עקרונית בדבר האפשרות לפרק את מושג האל למרכיביו. האחרת תוהה אם ימצאו מאמינים או כופרים בקיומו של אל מן האלים האפשריים המוצגים, כלומר – אל שהוא בעל תכונה אחת או יותר מן הרשימה (למשל, כל-יודע), אך לא אחרות (למשל, כל-יכול).

התשובה לשאלה השנייה תלויה בזו שניתן לשאלה הראשונה: אם לא ניתן כלל לפרק את המושג, אזי אין כל חשיבות לשאלה אם יש המאמינים בממשותו של מושג האל העשוי להוצר מפירוק זה, שהרי מושג כזה אינו לגיטימי, במקרה זה. אם, לעומת זאת, ניתן לפרק את המושג, יש טעם גם בשאלה השנייה.

אני סבורה כי יש טעם ולגיטימיות לפירוק המושג, ככל שמדובר במושג פילוסופי (ולא תיאולוגי גרידא) של האל. המושג הפילוסופי של האל מורכב מרעיונות מובחנים, ולכן ניתן ויש טעם לבודד את הרעיונות הללו ולבחון אותם בנפרד למול מושגי משמעות החיים. כך, למשל, עשויה להתקבל מסקנה אחת ביחס למשמעות החיים במובן חשיבותם כאשר נניח כי האל הוא בורא העולם, אך אינו מוסיף ומשמרו, ואינו טוב; ומסקנה אחרת כאשר נניח כי גם תכונות אחרונות אלה חלות על האל. בכל אחד משני מקרים אלה יתקבל מושג שונה של האל. אילו מושגים אפשריים של האל עשויים לעניין לשאלת משמעות החיים? יהיו אלה מושגים הכוללים רעיונות, העשויים להיות קשורים לוגית ברעיונות על משמעות החיים. אם יתברר, למשל, שההאמנה בהיות האל כל-יכול משפיעה על האמנות ביחס למשמעות החיים, והאמנה זו בלבד – מכלל ההאמנות הרלוונטיות ביחס לאל – היא העשויה להשפיע על תפישות של משמעות החיים, הרי שאין פירושו של דבר כי ישנם בפועל אנשים המחזיקים ברעיון האל כבעל תכונת כל-היכולות לבדה (ונעדר כל תכונה אחרת). פירוש הדבר, במקום זאת, הוא כי כל מושג של אל, הכולל את רעיון הכל-יכולות, עשוי להיות בעל ההשפעה שזוהתה על תפישת משמעות החיים, בעוד שמושגים אחרים של האל, שאינם כוללים רעיון זה, אינם בעלי השפעה על תפישות משמעות החיים. פירוק מושג האל לרכיבים רעיוניים לא נועד, אם כן, כדי להרכיבם מחדש באופנים שונים וחדשים, כי אם כדי להבין כל מרכיב לאשורו, ולבחון את השפעתו האפשרית על תפישת משמעות החיים. מכאן, שאין גם חשיבות לשאלה השנייה, שנזכרה לעיל, בדבר קיומם הממשי של מאמינים בכל אל אפשרי מתוך קבוצת המאפיינים הנבחנת: חשיבות נודעת אך ורק לשאלת קיומם של מאמינים באל בעל מאפיינים, שיש להם השפעה על תפישת משמעות

החיים. מאחר שכל התכונות המועמדות כאן לבחינה מאפיינות האמנות בעלות תפוצה רחבה, הרי ששאלת קיומם של מאמינים בהן אינה עולה כלל.

א. מיהו אתאיסט? – היחס להאמנה "אין אלוהים"

מוצאה של המילה "אתאיזם" הוא מן הצירוף היווני "a-theos", "שלילת האל", הגדרה המציבה אותו כהפכו של התאיזם – האמונה ב-"theos", קרי באל. שתי פרשנויות עיקריות מוצעות לתחילית השלילה "a", או ביתר דיוק – למקומה בהגדרת האתאיזם: לפי הפרשנות הרחבה, "א-תאיזם" פירושו "היעדר אמונה באל", או "אי-אמונה בקיום אל"; לפי הצרה, פירושו "שלילת האמונה באל", או "אמונה באי-קיום אל".

צ'רלס ברדלאו, מן האתאיסטים הבולטים במאה התשע-עשרה, מציג את האתאיסט "לא כמי שאומר 'אין אלוהים', אלא הוא אומר: 'אינני יודע למה אתה מתכוון במילה אלוהים; אני נעדר מושג של אל; המילה 'אלוהים' בעיניי היא צליל שאין לו כל ביטוי (affirmation) מובחן או ברור. [...] אם, לעומת זאת, 'אלוהים' מוגדר כקיום שונה מזה שאני מייצג [the existence of which I am a mode], אזי אני מכחיש את קיום 'אלוהים'", אומר ברדלאו, כיוון שאין הוא מכיר באפשרות של קיום שונה מזה שלו, קיום "שונה ונפרד ממה שמכונה היקום החומרי"¹⁴. האתאיסט על-פי ברדלאו מתאים, אם כן, להגדרה הרחבה שלעיל – מי שאינו משתייך לקבוצת המאמינים בקיום אל, אך גם לאו דווקא לקבוצת המאמינים באי-קיומו, שכן אם איננו מבינים את משמעות המושג "אל", הרי שגם הטענה "אין אלוהים" חסרת-משמעות, ולכן האתאיסט של ברדלאו אינו עשוי לגבש יחס של האמנה או אי-האמנה כלפיה.

יותר ממאה מאוחר יותר הציג אנטוני פלו¹⁵ הגדרה דומה לאתאיזם, אותה הוא מכנה

¹⁴ Bradlaugh, 1933.

¹⁵ Flew, 1984. מאמר זה של פלו הוא אחד מעמודי התווך של כתיבתו בפרט, ושל הכתיבה האתאיסטית ככלל, בטרם כפר באתאיזם לפני שנים מעטות.

"הגדרה שלילית", או הגדרה שוללת: במקום להניח, כפי שקורה, לדבריו, בשפה המדוברת, כי אתאיסט הוא מי שמחזיק בהשקפה "אין אלוהים", מתאים יותר מבחינה מילולית יהיה לומר כי אתאיסט הוא מי שאינו מחזיק בהשקפה "יש אלוהים". פלו מפרש מחדש את התחילית היוונית "a", ומציע לקרוא אותה כפי שהיא נקראת במלים האנגליות "amoral", "atypical" ו-"asymmetrical": "אתאיסט", לפי פירוש זה, יהיה לא-תאיסט, ולא דווקא מי שטוען לאי-קיום האל. את האחרונים, הדוגלים במפורש בטענה "אין אלוהים", מכנה פלו "אתאיסטים מחייבים" (positive atheists), משום הטענה הממשית שהם מחזיקים בה; את האחרים – כל מי שאינו תאיסט, אך גם אינו מייחס אמיתות לטענה "אין אלוהים" – הוא מכנה "אתאיסטים שוללים" (negative atheists)¹⁶, על שום שלילתם את התאיזם כאמיתי (בין אם מתוך ראייתו כשקרי או כבלתי-ניתן להבנה), שאינה מלווה בתמיכה בטענה אחרת כלשהי. הצמדת התארים "שולל" ו"מחייב" לאתאיזם במובנים הנזכרים עשויה להטעות¹⁷, ולפיכך אחליפם להלן, בהתאמה, בביטויים "אתאיסטים במובן הצר" ו"אתאיסטים במובן הרחב". מייקל מרטין הולך בעקבות פלו, ומגדיר אף הוא אתאיזם כ"היעדר אמונה באל"¹⁸. מרטין, בדומה לפלו, מבסס את תפישתו על המקור היווני של המילה, ומציע לכלול בה – בהגדרתה הרחבה – כל אדם שאינו מאמין באל, בין אם הוא מאמין שהאל אינו קיים, סבור שלא ניתן להכריע בשאלה, אינו מכיר במשמעות המושג, או פשוט חסר כל השקפה בנושא.

¹⁶ למעשה, נראה כי התרגום המדויק יותר למונחים הוא "אתאיזם שלילי", או "אתאיסטים שליליים", ו"אתאיזם חיובי" (או "אתאיסטים חיוביים"). עם זאת, בחרתי להמירם בביטויים "אתאיזם שולל" ("אתאיסטים שוללים") ו"אתאיזם מחייב" (או "אתאיסטים מחייבים"), בהתאמה, המדויקים יותר ונעדרים השתמעויות שיפוטיות ביחס לאתאיסטים אלה או אחרים.

¹⁷ מייקל מרטין מצייין (Martin, 1990) כי השימוש במונחים "מחייב" ו"שולל" ("חיובי" ו"שלילי" בלשוננו של מרטין) מתייחס, כפי שציין פלו, לקיומה או לאי-קיומה של טענה אתאיסטית נגדית (התפישה השוללת אינה מקבלת את הטענה "אלוהים קיים" כאמיתית (או אף כבעלת-משמעות), אך אינה מקבלת בהכרח כל טענה אחרת כאמיתית; חיוביותה של התפישה האחרת מתבטאת בקבלתה טענה מסוימת – "אלוהים אינו קיים" – כאמיתית). מרטין מצייין כאן בצדק כי, במובן אחר, האתאיזם ה"מחייב" למעשה שולל יותר במהותו מן האתאיזם ה"שולל", שכן האתאיזם המחייב דוחה קיומו של אל, בעוד האתאיזם השולל אינו דוחה בהכרח כל טענה.

¹⁸ Martin, 1990.

גם מרטין, כפלו, מבחין בין פרשנות זו לבין שימוש רווח במונח – האתאיזם במובן הצר – לפיו אתאיסט הוא מי שמכחיש קיומו של אל.

חשיבותה של הגדרה זו של האתאיזם במובן הרחב, שהוא המעניין את פלו ואף את מרטין, בהשלכותיה על הדיון בשאלת קיום האל. הגדרה רחבה זו מעבירה את "חובת ההוכחה" אל התאיסטים, ומחייבת אותם, לדברי פלו, להוכחה בסיסית הרבה יותר: לא זו בלבד שכעת על התאיסטים להצדיק את אמונתם בקיום האל, אלא עליהם עוד להראות, תחילה, כי עצם המושג "אל" הוא בעל-משמעות. הגדרתו של פלו את האתאיזם, לפיכך, אינה אלא שלב ראשון בטיעון לזכותו: הראו לי, פונה פלו לתאיסטים, כי אתם טוענים למושג בעל-משמעות, ואזי אוכל להתייחס אליו; עד אז אין לאתאיסט כל צורך לנמק את עמדתו, לדברי פלו, כפי שאין צורך לנמק אי-האמנה בקיומו של כל מושא בלתי-מוגדר.

שאלת "חובת ההוכחה", או השאלה הרחבה יותר – האם יש מן הצדק בטענה האתאיסטית או התאיסטית, אינה מענייני כאן, שהרי אין לה קשר לשאלת ההשלכות של קבלת האמנות אלה כאמיתיות או כשקריות. נראה, כאמור, כי האיגתאיסט (הטוען לאי-משמעותיות מושג האל) יוכל לאחוז באותן האמנות ביחס למשמעות החיים, העולות מתוך, או מתיישבות עם, האתאיזם; אך אין בכך כדי ליצור עניין מיוחד בבחינת העמדה האיגתאיסטית ביחס למושג האל. ההבדל המהותי בין התאיסט לבין האתאיסט, סביבו עשויה, אולי, להתפתח תפישה – ייחודית לכל צד – של משמעות החיים, הוא, כאמור, היחס לאמיתות הטענה "האל קיים".

הגדרתו של פול אדווארדס את האתאיזם צרה מעט מהגדרת האתאיזם במובן הרחב של פלו ושל מרטין, אך רחבה מהגדרת האתאיזם במובן הצר. "לפי ההגדרה הנפוצה ביותר", אומר אדווארדס, "אתאיסט" הוא מי שטוען כי אין אלוהים, כלומר, שהמשפט 'אלוהים קיים' מבטא טענה שקרית. [...] לפי הגדרתנו, 'אתאיסט' הוא אדם הדוחה אמונה באל, בלי קשר לשאלה אם טעמו לדחייה היא הטענה ש'אלוהים קיים' מבטא טענה שקרית" (ואזי הוא מכיר בהיותה בעלת-מובן, אך דוחה אותה כשקרית), או

שהוא סבור שאין לה מובן כל-עיקר. הטעמים לדחייה יכולים להיות מגוונים, אומר אדווארדס, ולכלול את הטענה שלמילה "אלוהים" אין משמעות, או שהתיאוריה התאיסטית בכללותה אינה משכנעת, כמו גם טעמים נוספים¹⁹. אדווארדס, במילותיו של ג'ורג' ה. סמית, מציע הגדרה ה"נופלת באמצע בין ההגדרה השוללת [...] וההגדרה המחייבת" של אתאיזם²⁰: אין הוא כולל בה את חסרי-הדעה ביחס לאל, אך הוא מזהה כאתאיסטים את הטוענים להיעדר-משמעות למושג האל.

הצעה אחרת מעלה קורץ²¹, היוצר אף הוא הבחנה ראשונית בין מאמינים לבין לא-מאמינים באל, ומחלק את האחרונים לשלוש קבוצות: איגתאיסטים, אתאיסטים ואגנוסטים. כך מופיעים אצלו האיגתאיסטים, הטוענים שהשפה הדתית, ובתוכה המונח "אלוהים", חסרת משמעות, כתת-קבוצה באותה קבוצה הכוללת את האתאיסטים, הטוענים שההנחה "האל קיים" שקרית או לא סבירה, ואת האגנוסטים, המשעים הכרעתם. למעשה, ההבדל בין האגנוסטים לבין האתאיסטים, על-פי קורץ, אינו רב; בכל אחת משתי קבוצות אלה הוא מציין מספר תתי-קבוצות, שחלק מהן – אתאיסטיות ואגנוסטיות – דומות זו לזו דמיון רב. חלוקה זו של קורץ מתיישבת עם תיאורם של פלו ומרטין את האתאיזם במובן הרחב, הכולל בתוכו כל אדם שאינו תאיסט, בין אם הוא כזה משום שדחה את האתאיזם כשגוי, טען להיעדר-משמעות שלו, או נמנע מהכרעה בסוגיה. סמית אף הוא שואף לכלול איגתאיזם באתאיזם, מטעמים דומים לאלה של פלו, המבקש לחזק את ביסוס האתאיזם – "הנון-קוגניטיביזם" (קרי, איגתאיזם), טוען סמית, "היווה תמיד נשק חשוב במאגר התחמושת האתאיסטי"²².

א.ג'. אייר, לעומת התפישות הרחבות שנזכרו עד כה, מזהיר בצדק מפני בלבול בין האיגתאיסטים (אותם כינה, כמובן, נון-קוגניטיביסטים), הטוענים לאי-המשמעות של המושג "אלוהים", לבין אתאיסטים. האיגתאיסט, טוען אייר, אינו אתאיסט, אינו תאיסט

¹⁹ Edwards, 1972, p. 175.

²⁰ Smith, 1991.

²¹ Kurtz, 1992.

²² Smith, 1991, p. 54.

ואינו אגנוסטי: שלוש קבוצות אחרונות אלה מסכימות, כי לטענה "יש אלוהים" ערך-אמת מסוים, גם אם אינו ידוע, ולכן גם משמעות; בעוד האיגתאיסט מתנגד לעצם התפישה המייחסת משמעות, ומכאן – אפשרות למתן ערך-אמת, לטענת קיום האל²³. ברוח זו מציע תיאודור דרנג²⁴ להבחין בין הטוענים לאי-קיום האל לבין הטוענים לאי-משמעות מושג האל באמצעות הצגת שתי שאלות נפרדות, שהתשובות להן מסווגות, לראייתו, את מקומו של האדם בסוגיית יחסו לקיום האל. ראשית, אומר דרנג, יש לשאול –

(1) "האם המשפט 'אלוהים קיים' מביע טענה [proposition]?"

את העונים בשלילה על שאלה (1) מסווג דרנג' כנון-קוגניטיביסטים בנוגע למושג האל (noncognitivists with regard to God-talk) [להלן "איגתאיסטים"]; את העונים עליה בחיוב - כקוגניטיביסטים בנוגע למושג האל²⁵. את האחרונים, בתורם, מחלק דרנג' לשלוש קבוצות, בהתאם לתשובתם לשאלה (2):

(2) "האם הטענה 'אלוהים קיים' היא אמיתית או שקרית?"

התאיסטים, על-פי דרנג', עונים כי טענה זו "אמיתית, או קרוב לוודאי אמיתית"; האתאיסטים עונים כי היא "שקרית, או קרוב לוודאי שקרית", ואילו האגנוסטים טוענים כי אין עדות מספקת להכרעה בשאלת אמיתותה או שקריותה של הטענה, ולכן מסרבים לנקוט עמדה תאיסטית או אתאיסטית²⁶.

²³ Ayer, 1946, pp. 115-6.

²⁴ Drange, 1998a.

²⁵ דרנג' מבחין כאן בין "God-talk" לבין השפה הדתית ככלל (religious language) משום שהטענה "האל קיים" עשויה להופיע, לדבריו, בהקשרים שונים, לאו דווקא דתיים (הדוגמא הבולטת שהוא מביא לכך היא המטאפיזיקה, בה נדונה שאלת קיום האל גם בלא קשר לדת). אף שבהקשר הנוכחי מושם הדגש בשאלת קיום האל על ההקשר הדתי, אני נוטה לראות הבחנה זו של דרנג' כחיונית, כיוון שהקוגניטיביזם או האיגתאיזם הנזכר מתייחס בהכרח למושג האל, אך לא בהכרח לשפה הדתית ככלל: ייתכן להכיר במשמעות המושגים "דת", "פולחן" או "אמונה", למשל, הלקוחים מן השפה הדתית, וכך להיות קוגניטיביסט ביחס לשפה הדתית, אך לא להכיר במשמעות המושג "אל", ולכן להיות – בו-בזמן – איגתאיסט ביחס למושג האל.

²⁶ Drange, 1998a.

חלוקה זו של דרנג' מוציאה מכלל האתאיסטים את הטוענים לאי-משמעות מושג האל, ומכאן – אי-משמעות הטענה "האל (אינו) קיים", מן הטעם עליו הצביע אייר, ומסווגת אותם כאיגתאיסטים. כן מוצאים מכלל קטיגוריית האתאיסטים מי שדוחים את אמיתות הטענה "האל קיים", ובה-בעת את אמיתות הטענה "האל אינו קיים"; אלה מסווגים כאן כאגנוסטיים.

לעיל הוצגו ארבע תשובות אפשריות לשאלת קיום האל: תאיזם; אתאיזם; אגנוסטיזם; איגתאיזם. הסכמה כללית שוררת בעניין הגדרת התאיזם כאמונה בקיום אל, אף אם האל המדובר עצמו מוגדר בהקשרים שונים באופנים שונים, כפי שיפורט בהמשך הפרק להלן. הסכמה דומה קיימת באשר לתיאור הסבורים כי "אלוהים אינו קיים" (באותה הסתייגות, שתידון, כאמור, להלן), הם אתאיסטים. בשאלת האגנוסטיים הערתי כבר לעיל, כי מאחר שאינם מאמינים בקיום האל, ואף לא באי-קיומו, הרי שמשמעות חייהם, אם היא קיימת, וכל האמנותיהם ביחס אליה, נדרשים להתיישב הן עם אתאיזם והן עם תאיזם. לפיכך, ברי כי לצרכי דיון זה יש לראותם כמשתייכים לקטיגוריה מובחנת, שכאמור, אינה בעלת-עניין לדיוננו.

נותרנו, איפוא, עם מעמדם הלא-ברור של האיגתאיסטים. היש לראותם, לצורך דיון זה, כאתאיסטים? מחד, אין הם שונים מן האגנוסטיים ומחסרי-הדעה במבחן התוצאה – אין הם מאמינים שיש אלוהים, ואף לא שאין אלוהים. מאידך, הם קרובים יותר לאתאיזם בשוללם את התאיזם, שהרי, אף שהם שוללים גם את האתאיזם (במובן האמונה באי-קיום אל), אין זה אלא פועל יוצא של שלילת התאיזם שלהם. למעשה, הם מנהלים את חייהם תוך התעלמות (רפלקטיבית) מכל האמנה ביחס לאל, ולא מתוך ספק, כאגנוסטיים (או מתוך חוסר-ידיעה או חוסר-רפלקטיביות, כחסרי-הדעה). לפיכך, לענייננו, וודאי שאין לראות את האיגתאיסטים כאתאיסטים, שהרי אינם נוקטים כל עמדה ביחס לקיום האל, וכך מנועים מקבלת השלכותיה של עמדה זו או אחרת על משמעות החיים. יחד עם זאת, נראה כי היחס המתאים לנקוט לגבי האיגתאיסטים בשאלה הנדונה הוא של "אגנוסטיזם זמנית" – השעיית השיפוט בעניינם עד אשר יובררו השלכותיו האפשריות של האתאיזם על משמעות החיים. לאור המסקנות

שיוצגו, ניתן יהיה לבחון את התאמת האיגתאיזם לתבנית זו, ולבדוק אם משמעות החיים האתאיסטית, אם היא קיימת, עשויה להתאים גם לאיגתאיסט. לאור הגדרת האתאיסט כטוען לאי-קיום האל (או לסבירות גבוהה של טענה זו), כלומר, לאמיתות הטענה "אלוהים אינו קיים", מתעורר הצורך, כאמור, להבהיר מהו תוכנה המדויק של טענה זו, כמו גם של הפכה – "אלוהים קיים".

ב. תוכן ההאמנה "אין אלוהים"

כשהאתאיסט אומר "אלוהים לא קיים", למה הוא מתכוון? ברור, כי הוא שולל את טענתו של התאיסט, לפיה "אלוהים קיים". אך "מאחר שלמילה 'אלוהים' משמעויות שונות רבות, מביע המשפט 'אלוהים קיים' טענות שונות רבות"²⁷, כדברי דרנג', וכך עשוי אותו אדם עצמו להיות אתאיסט ותאיסט בו-זמנית, ואף להחזיק בעמדות שונות נוספות ביחס לקיום האל, כאשר בכל מקרה מתייחסת האמונה לאל אחר. דרנג' מדגים זאת היטב בהציעו ארבע תשובות אפשריות שונות לשאלת הגדרת האל:

"אל₁ = היקום עצמו (כל הקיים) [או, לחילופין, אל₁ = אהבה].

"אל₂ = הישות בעלת העוצמה שבראה את היקום.

"אל₃ = הבורא הכל-יכול של היקום, שמטרתו העליונה ביחס לבני-האדם היא

להביא לאמונתם בכך שבנו מת למענם, כדי שיוכלו להוושע.

"אל₄ = ? (הגדרה אינה אפשרית; המילה לא ניתנת להגדרה).

"כעת נניח כי פילוסוף מסוים בחן את ארבע התשובות הללו. כאשר יישאל 'האם

אלוהים קיים?' הוא עשוי בהחלט לענות כך:

"במקרה של אל₁, כן, אלוהים בהחלט קיים, כיוון שברור כי היקום [או אהבה]

קיימים. במקרה של אל₂, אני מבין את השאלה אך אין לי כל תשובה לה, כיוון

שהעדויות אינן מספיקות. במקרה של אל₃, קיימת עדות טובה לכך שישות כזו

אינה קיימת, כיוון שרוב בני האדם אינם מאמינים בבנו כמתואר, בעוד שלו

²⁷ Drange, 1998a.

התקיימה ישות כזו, סביר להניח שהייתה פועלת להחדיר בהם אמונה זו. ובמקרה של אל⁴, אינני מבין את השאלה. כיוון שלא ניתנה כל הגדרה של 'אל⁴', הרי שהמשפט 'אל⁴ קיים' אינו מביע כל טענה. "בהינתן תשובה כזו, עלינו לומר על פילוסוף כזה כי הוא תאיסט ביחס לאל¹, אגנוסטי ביחס לאל², אתאיסט ביחס לאל³, ונון-קוגניטיביסט [איגתאיסט] ביחס לאל⁴"²⁸.

מתן הגדרה מדויקת של האל היא משימה קשה, לא רק משום שתאיסטים שונים מאמינים באל שונה, בעל מאפיינים שונים, וייתכן שאתאיסטים שונים דוחים אלים בעלי מאפיינים שונים, אלא משום שאף המסכימים על מאפיינים מסוימים עשויים להגדירם באופנים שונים. כיוון שאין ענייננו כאן באורתודוקסיה של האמנות, הרי שאין מבחינתנו עדיפות לאמונה אחת על חברתה; עם זאת, אין טעם ועניין להתייחס לכל תפישה אזוטריה אפשרית של האל, כי אם לתפישות דומיננטיות בלבד, שלהן עשויה להיות השפעה כזו או אחרת על תפישת משמעות החיים של מספר משמעותי של בני-אדם.

בהגדרתו את האתאיזם מזכיר מרטין הבחנה בין "אתאיזם שולל במובן הרחב", הנעדר-אמונה לא רק ביחס לאל מסוים, אלא ביחס לכל אל או אלים, לבין "אתאיזם שולל במובן הצר", המתייחס רק לאל כפי שהוא מוגדר במסורת היהודית-נוצרית (הבחנה זו בין אתאיזם במובן הצר והרחב תקפה, באופן דומה, גם לאתאיזם מחייב, השולל כל אל או אלים באשר הם – במובנו הרחב, או את קיום האל הנוצרי-יהודי בלבד – במובנו הצר)²⁹. הבחנה זו, כפי שמציין מרטין, שאולה מוויליאם רואו: אתאיסט במובן הצר, אומר רואו, הוא זה השולל קיומו של אל "כל-יכול, כל-יודע, נצחי, טוב באופן עליון, שברא את העולם" (ובהתאמה, תאיסט במובן הצר הוא זה המקבל קיומו של אל זה). אתאיסט במובן הרחב, על-פי רואו, הוא מי ששולל קיום של "סוג כלשהו של ישות אלוהית או מציאות אלוהית" (ובהתאמה, תאיסט במובן הרחב מאמין בסוג

²⁸ Drange, 1998a.

²⁹ Martin, 1990, pp. 464-465.

כלשהו של קיום כאמור)³⁰. מרטין ממשיך ומציין, כי אף שהבחנה זו עשויה להועיל לצרכים מסוימים, הריהי עושה עוול למגוון הרחב של תפישות אתאיסטיות ותאיסטיות, שאינן מיוצגות בה. בהקשר לשאלת משמעות החיים, הצדק עם מרטין: הבחירה בהגדרה יחידה של האל תוביל (אם בכלל) למסקנות צרות למדי ביחס למשמעות החיים, בעוד שפרשנות רחבה יותר תניב דיון מעניין בהרבה. לפיכך בחרתי, כנזכר במבוא לפרק זה, שלא להגדיר להלן את מושג האל, כי אם להציע מאפיינים מרכזיים, המופיעים תדיר בהגדרות שונות של האל, בתפישות תאיסטיות ואתאיסטיות כאחד. אין ברשימת מאפיינים זו כדי להוות הגדרה של האל, משני טעמים: ראשית, כל אחד ממאפיינים אלה זכה לפרשנויות רבות, שההבדלים ביניהן מהותיים, ואינם ניתנים להכללה בהגדרה יחידה. שנית, ניתן להחזיק בתפישה של האל כבעל חלק ממאפיינים אלה (למשל, כל-יכול וכל-יודע), אך לא אחרים (למשל, טוב), ולבסס על תפישה זו תאיזם או אתאיזם. בפרט נכון הדבר ביחס לאתאיזם: רבים האתאיסטים הטוענים לאי-קיומו של כל אל שהוא, ולא דווקא אל שהוא בעל איחוד התכונות הנזכרות או אחרות. ייתכן לטעון לאי-קיומו של אל כל-יכול, כל-יודע, טוב ובורא העולם, אך להיות אגנוסטי, או אף תאיסט, ביחס לקיומו של אל בורא-עולם (הנעדר התכונות הנוספות); אך ייתכן גם להיות אתאיסט ביחס לכל אל באשר הוא, במובן ישות בעלת אחת או יותר מן התכונות המצוינות. לפיכך, קבלת הגדרה צרה כבסיס לדיון תצר מאוד את טווח המסקנות האפשרי, ותפחית משמעותית את העניין בשאלה; מכאן המנעותי מהגדרה יחידה של האל.

השאלות הכרוכות בהגדרת האל ותכונותיו הן סבוכות ומסועפות, ומתנהל בהן דיון נרחב וענף ביותר מזה אלפי שנים. רובו המכריע של דיון זה, עם זאת, אינו רלוונטי כלל לעניין משמעות החיים הא/תאיסטית. כל הנדרש כאן הוא תיאור רחב (המותיר אפשרויות רבות פתוחות כאמור) ולכיד (שאינו כולל סתירות או חוסר-עקביות) של המאפיינים או הפרשנויות המרכזיים למושג האל, שהרי אין כל צורך לדון כאן בכל

³⁰ Rowe, 1979, p. 335.

תפישה אזוטרת של האל. בדיקה כזו תאפשר לבסס מושג או קבוצת מושגים אפשריים המתארים את האל, בקיומו מאמינים רוב התאיסטים וכופרים רוב האתאיסטים העונים על הדרישות שהוצבו לעיל (רציונליות, ביקורתיות וחתירה לאמת).

1. תיאורים שוללים ומיסטיים של האל

כנגד כלל התפישות, המתארות את האל במונחים חיוביים, ומציגות מאפיינים ותכונות של האל כנכונות באופן מילולי (להלן: תפישות חיוביות), נטען לעתים כי מילוליות זו היא בעוכריהן: מחד, נטען לעתים כי אופי האל מופשט יותר, ואינו מתאים לתיאור בעזרת אותם תכונות ותארים, המשמשים לתיאורם של בני-אדם. מאידך, מועלות טענות כי הבנה מילולית של תכונות האל מובילה בהכרח לסתירות; אתאיסטים מסוימים אף טענו כי סתירות שכאלה הן בלתי-נמנעות, ומורות כי מושג לכיד של האל אינו בגדר האפשר. טענות אלה אינן חסרות-עניין, אך אף אם לא ניתן לספק תיאור מילולי לכיד של האל, אין בכך כדי להעיד בהכרח על היות רעיון האל שגוי מבסיסו. בנוסף, נטען לעתים כי אין באפשרותנו כלל להבין את מהות האל באופן שלם, שכן מהות זו נעלה מבינתנו.

הגישות השונות לתיאור האל נמצאות לאורכו של רצף, המתייחס ליכולתנו להבין ולתאר את מהות האל. בקצהו האחד תפישות אנתרופולוגיות-אישיות-מילוליות, הרואות את האל כמין אדם (זכר) ענק, ובקצהו האחר טענות לאי-אפשרות לתאר את האל, משום שונותו הקיצונית מכל דבר אחר, המוכר לבני-האדם. בין שני הקצוות נמצאות תפישות שוללות, הטוענות לאפשרות התיאור השלילי בלבד לאל. לפי התפישה ה"שוללת", אף התיאור החיובי הערטילאי ביותר של האל, המשתמש בתיאורים כבמטאפורה ורומז למשמעות ייחודית של התיאור בחלותו על האל, אינו מתאר נאמנה את האל, שאינו דומה לכל דבר אחר שאנו מכירים. האופן היחיד, לפי תפישה זו, בו ניתן לתאר את האל הוא באמצעות מתן תיאור השולל חלות תכונות

מסוימות על האל: למשל, ניתן לתאר את האל כלא-גשמי (אך לא, למשל, כ"רוחני"), לא-מוגבל (אך לא "אינסופי"), וכד'.

בנצרות וביהדות נמצא את הגישה השוללת החל בתומס אקווינס וברמב"ם, בהתאמה. געפר שייח אידריס מתאר תפישה מקבילה באסלאם, לפיה כל תכונה הניתנת לביטוי בשפה מתארת גוף, ולכן אינה עשויה לחול על האל, שאינו פיזי כלל. לפיכך, לא זו בלבד שאין להבין תיאורים אלה כפשוטם, אלא שיייתכן שאין לנו כל דרך להבינם כלל, כלומר, אין לנו דרך להבין את מהות האל ולהכיר את תכונותיו כלל וכלל³¹.

דיוויד גרייבס טוען כנגד "תורת התארים השליליים", כפי שכינה אותה הרמב"ם, או "דרך השלילה" (*via negativa*) – במונחיו של אקווינס – מחד, משום שאין בה אלא שלילה, ולפיכך אין היא מסייעת להבין את האל; וכנגד "דרך החיוב" (*via positiva*) מאידך, משום שלדבריו, היא מגבילה את האל באופן שאינו נכון (כיוון שהטענה, למשל, ש"אלוהים טוב" מגבילה אותו לטוב כפי שאנו מכירים אותו, בעוד הטוב האלוהי רחב מכך). גרייבס מציע לפיכך דרך שלישית, "ויה פרדוקסה", בה משמשים החיוב והשלילה גם יחד. "אלוהים הוא בעת ובעונה אחת טוב, כפי שאנחנו מבינים את משמעות המושג 'טוב', ויחד עם זה הוא גם לא טוב. הוא שניהם גם יחד. האם זה דבר מופרך כל-כך? לאו דווקא". גרייבס טוען שאנו מדברים באופן כזה על "דברים מאוד אמיתיים ומשמעותיים בחיינו. [...] למשל אהבה. אנחנו נוהגים לדבר על 'הכאב המתוק'³². ואולם, על אף שדוגמא זו של גרייבס אכן משמשת בשיח והיא בעלת משמעות ומובן, הרי שניתן להסביר במפורש למה כוונתנו ב"כאב" ולמה כוונתנו ב"מתוק", ואין כאן סתירה, כי אם שני היבטים שונים של אותו הדבר, אשר כל אחד מהם ניתן להגדרה או הסבר ממשי, ולא כדימוי או מטאפורה בלבד. אהבה היא מתוקה וכואבת בו-זמנית, אך באופנים שונים או מבחינות שונות, או מתבטאת באופנים שונים. תכונות, המתארות דבר והיפוכו בו-בזמן, אינן יוצרות בהכרח סתירה, אך משתמע מהן

³¹ Idris, 1982, p. 285.

³² הס ושטורם, 1998, עמ' 111.

בהכרח כי כל אחת מן התכונות הנזכרות אינה מושלמת. כך, למשל, אפשר לתפוש את האל כמיטיב ומעניש בו-בזמן, כל עוד אין תופשים אותו כמיטיב מושלם, שאין לו יכולת או רצון להעניש לעולם. ה"דרך הפרדוקסלית", לפיכך, אכן מובילה לסתירה, אם היא מתפרשת במובן מחמיר (הטוען לחלות מלאה ובו-זמנית של התכונות הסותרות); לחלופין, בפרשנות "רכה" יותר, אין היא מהווה מוצא מסתירה, כי אם הדגשה של תכונה מהותית להפיכת הדרך החיובית למובנת וקוהרנטית: מיתונה והורדתה מדרגת ה"שלמות", ה"מוחלטות" או ה"אינסופיות" של התכונות החיוביות החלות על האל. לעומת התפישות החיוביות והשוללות כאחד, המניחות, כל אחת מהן, כי ניתן להבין ולתאר את מהות האל באופן ברור יותר או פחות, הרי שהתפישות ה"מיסטיות" (ineffable³³) מניחות כי לא ניתן כלל לתאר את האל בכל אופן שהוא. סידני הוק כותב כי "אנשים רבים מתווכחים בלהט בשאלה אם האל קיים – מבלי לדאוג כלל לעובדה שהם מקיפים תפישות הטרוגניות ביותר בשימוש שלהם במילה 'אל'. לאחר דיונים כאלה, אפשר להתפתות לומר, "רק אלוהים יודע מה זה 'אלוהים'"³⁴. משפט זה תקף מבחינה תיאולוגית, אומר הוק, כיוון שקיים טיעון תיאולוגי, לפיו אין אפשרות לספק הגדרה של האל, כיוון שמדובר בקיום ייחודי, ולמעשה – ייחודי בייחודיותו, שאינו ניתן לתיאור במושגים המשמשים לתיאור דברים רגילים בעולם. סופיות התפישה האנושית מונעת ממנה להבין במדויק את מהות האל. הוק טוען בתגובה כי "אם למונח 'אל' יש משמעות, חייבת להיות אפשרות לומר מהי"³⁵. קית' ווארד שותף לדעה זו, וטוען כי לא ייתכן לומר שהאל אינו ניתן לידיעה בכל אופן שהוא, שכן, אף אם איננו יכולים לדעת את טבעו, הרי שאנו יודעים שמה שאיננו יכולים לדעת הוא טבעו של האל. אנו יודעים, לפיכך, לפחות מהו הדבר שאיננו יודעים"³⁶.

טענות אלה של הוק, ווארד ואחרים מניחות, למעשה, שיש לנו אפשרות מסוימת

³³ לחלופין, הציע ג'ון היק את הביטוי "טרנס-קטיגוריאליות (של האל)"; Hick, 2000.

³⁴ Hook, 1976, p. 23.

³⁵ Ibid, p. 24.

³⁶ Ward, 1993, pp. 211-212.

לתפוש את האל, אף אם תפישה זו אינה ניתנת לביטוי. ייתכן, עם זאת, שכוונת הטענה התיאולוגית הנזכרת היא שאין לנו אפשרות אף לתפוש את האל באופן משביע-רצון או קרוב למציאות, ומכאן אי-יכולתנו לתאר את אשר איננו יכולים לתפוש. חיזוק לטענה זו ניתן למצוא בטענת הרוחניות, כפי שמבטא אותה, למשל, משה אידל, המציין כי "האל אצל הרמב"ם הוא אל סופי, והקושי לתפוש אותו נובע מהרוחניות הצרופה ולא מהאינסופיות"³⁷. פירוש הדבר הוא כי המניעה העקרונית לתפוש את האל נובעת מהיותו שונה מאתנו באופן קיצוני, מעצם היותו נטול-גוף, ולא משום היותו אינסופי, שכן הוא אינו כזה. תפישה זו מציגה את האל כבעל קיום ומהות שונים באופן קיצוני מכל דבר מוכר לנו, ולפיכך, לא-ניתן לתפישה על-ידינו.

לעיל תוארו מספר תפישות שונות של האל: לפי האפשרות הראשונה, האל דומה במידה מסוימת לבני-האדם, ולפחות בהיותו בעל תכונות, שניתן לנסחן ולהבין באותו אופן שניתן לנסחן ביחס לבני-אדם, ולעתים באופן שלילי בלבד. ההבדל טמון במידת החלות של התכונות על האל לעומת בני-האדם (למשל, הידע האלוהי נתפש לרוב כעצום בהרבה מזה האנושי), באופן חלותן (למשל, האל נתפש לעתים לא כמי שרוצה לעשות את הטוב בלבד, אלא כמי שאף אינו מסוגל לעשות או לרצות את הרע), או במשמעותן (למשל, כאשר טוענים כי התכונה "טוב" היא בעלת משמעות שונה בהתייחסותה לאל ולבני-האדם). לגישה כללית זו משתייכות הן התפישות החיוביות, המתארות את האל באמצעות תארים חיוביים, והן התפישות השוללות, המתארות אותו אך ורק באמצעות תארים שליליים, שכן תיאור שלילי הוא עדיין בגדר תיאור. בשונה מרצף הגישות הללו, לפיהן אנו עשויים לתפוש ולתאר את האל באופן מדויק יותר או פחות, טוענת קבוצת הגישות השנייה כי אין באפשרותנו לתאר (באופן מילולי או אחר) את תכונות האל, והשלישית – כי אין באפשרותנו אף להבין אותן, ומכאן, ודאי שלא לתארן. התפישות המיסטיות נחלקות בין שתי קבוצות אלה. בעד וכנגד תפישות

³⁷ הס ושטרם, 1998, עמ" 135-136.

מיסטיות משתי הקבוצות הועלו טיעונים מעניינים³⁸, אך חשיבותו המכרעת של דיון זה לנושאנו נובעת מן הרצון להעמידו לבחינה למול טענות ותפישות על משמעות החיים. האם וכיצד ניתן לגזור מהאמנות ביחס לקיומו או לאי-קיומו של האל האמנות ביחס למשמעות החיים? – אין זאת אלא שהאמנות נגזרות אלה נדרשות להתבסס על תכונותיו המשוערות של האל המדובר. כאשר קיימת אי-הסכמה ביחס לטבעם המדויק של תכונותיו ומאפייניו, ניתן להתייחס לכל תכונה אפשרית בנפרד, ולהסיק מסקנות שונות, התלויות כל אחת בתפישה שונה של מהות האל. אם, למשל, נקבל את היות האל בורא העולם וכל אשר בו, אך נניח כי אין הוא מתערב במהלך החיים על פני האדמה, עשויות להיות להאמנות אלה השלכות מסוימות על תפישות משמעות החיים; אם נניח, לעומת זאת, כי האל גם מתערב במהלך העולם, עשויות להגזר מהנחות אלה השלכות שונות. לעומת זאת, הטלת ספק בעצם האפשרות לתאר את האל מכל וכל מעלה, למעשה, את השאלה – האם יש הכרח לדבר על האל בשפה פילוסופית? אולי ניתן לקבל גם שפה תיאולוגית, פסיכולוגית או שפה לא-רציונלית, הכוללת טענות בלתי מבוססות ואף סתירות פנימיות? שאלה זו נוכחת באופן בולט ברוב הדיונים על האל, בפרט התאיסטיים, אך כפי שהבהרתי כבר לעיל, אין לעבודה זו עניין בתפישות שאינן פילוסופיות. הפסילה של שפות לא-פילוסופיות לצורך עיונו נובעת, בראש ובראשונה, מהיות עיון זה פילוסופי במהותו; אך היא מעידה על דבר חשוב יותר: מושג לא-רציונלי של אל עשוי להתיישב עם כל דבר, או שלא להתיישב עם דבר, בהתאם ל"חוקי המשחק" שבהם בוחר הדובר, אולי באופן שרירותי.

התיישבות או אי-התיישבות שרירותית זו ניתן להדגים בעזרת דבריה של אנני בזנט, מן האתאיסטים הבולטים במאה התשע-עשרה. בזנט כתבה כי "ההכחשה האתאיסטית של האלים מתחילה רק לאחר שאלים אלה הוגדרו או תוארו". היא משווה זאת לשאלה: האם את מאמינה בקיומו של משולש בחלל, בצדו האחר של כוכב שבתאי? התשובה לשאלה זו, אומרת בזנט, היא – אינני יודעת; אינני מאמינה בקיומו

³⁸ למשל, על-ידי – Rowe, 1999; Hick, 2000; Cottingham, 2003; Brümmer, 1992; ואחרים.

ואף לא מכחישה את קיומו. אך אם, ממשיכה בזנט, השאלה היא: "האם את מאמינה בקיומו של משולש חסר-גבולות, או משולש ריבועי במקום זה?" – אזי תשובתי היא – 'אני מכחישה את אפשרות קיומם של משולשים כאלה'³⁹. טענתה של בזנט כאן היא כי תיאור של האל, העומד בניגוד להיגיון המוכר לנו, אינו עשוי להיות אמיתי. זוהי טענה כנגד ההצעה להיות עולמנו מובלעת רציונלית ביקום, רעיון המתואר למשל אצל שלום רוזנברג⁴⁰. בזנט מתייחסת לתחילתו הרעיונית של האתאיזם, אך אותו דבר עצמו ניתן לומר על תחילתה הרעיונית של תפישת הקשר בין האמנות ביחס לאל לבין האמנות ביחס למשמעות החיים. תפישה רציונלית של משמעות החיים, אם יש לה קשר הגיוני לתפישה של האל, הריהי קשורה אך ורק לתפישה רציונלית של האל, וככזו – חייבת להיות אפשרות לנסחה בבהירות ובלכידות.

אם אכן קיים אלוהים, אך איננו יכולים לתפוש את מהותו בשל מוגבלות מוחנו, או בשל היותנו לכודים במובלעת רציונלית, שאינה משקפת את תנאי קיומו של האל – הרי שאין לנו כל אפשרות לגזור השלכות (כגון משמעות לחיים) מעצם קיומו או ממהותו המנוחשת. לכן שומה על כל דיון בקשר בין האל לבין משמעות החיים להניח כי ביכולתנו להבין, באופן כללי לכל הפחות, על מה אנו מדברים כשאנו מדברים על אלוהים, ולשם כך עלינו להניח כי לפחות בכל הקשור לחיינו-אנו, עצם קיומו ומאפייניו של האל כפופים לאותם חוקים, להם כפוף העולם הידוע לנו. לחלופין, קבלת התפישה המיסטית תחייב אותנו להסיק כי אין באפשרותנו לגזור מסקנות לגבי משמעות החיים.

³⁹ Besant, 1887.

⁴⁰ רוזנברג מציג תיאור של העולם, לפיו החוקים הלוגיים המוכרים לנו אינם תקפים אלא ב"מובלעת" בתוך כלל הקיום, אשר שאר חלקיו פועלים לפי חוקים אחרים. הוא מתאר עולם זה כך: "יש חושבים שבעולם יש שתי עליסות – עליסה בארץ הפלאות, שבה משחקים קלפים, ועליסה בארץ המראה, שבה משחקים שחמט. אנחנו פיונים או קלף באחד משני המשחקים; וזאת בדיוק השאלה – האם איננו חלקים ממשחק, שנראה מלמעלה אבסורדי? כלומר, האם הרציונליות היא חלק קטן, מין מפרץ בתוך אוקיינוס – או לא, היא מאפיינת את כל האוקיינוס?" (הס ושטרם, 1998, עמ' 70). הטענה שמזכיר כאן רוזנברג היא כי ייתכן שחוקי הלוגיקה המוכרים לנו חלים אך ורק בעולם הנתפש בתפישה אנושית. פירוש הדבר הוא כי חלקים אחרים של העולם עשויים לפעול בהתאם לחוקים שונים, ואולי שלא בהתאם לכל חוקים שהם, אלא, למשל, לפי רצונו של האל בכל רגע נתון.

בנוסף, אני מוצאת לנכון לקבל את הנחת האפשרות לתאר את האל באופן כלשהו (גם אם לא-מדויק או בלתי-שלם), משום שרוב-רובם של התאיסטים תופש את האל באופן מוגדר כלשהו, גם אם עמום. פירוש הדבר הוא, שרובם המכריע של התאיסטים סבורים כי ניתן לתאר את האל, בקיומו הם מאמינים, ולהניח הנחות מסוימות לגביו. עובדה זו עולה הן מתוך הדיון התאיסטי הבסיסי (הפילוסופי, כמובן), שרובו המכריע מייחס לאל מאפיינים כלשהם, מעורפלים ככל שיהיו; והן מתוך המשך הדיון, הדן בהשתמעויות הרלוונטיות לאנושות של קיום האל. אותו הדבר נכון לגבי רוב, ואולי כלל, האתאיסטים. כנגד הטענה התאיסטית לאי-האפשרות להגדיר את האל, מתוך אי-יכולתנו להבינו – עלו לעתים טענות אתאיסטיות, לפיהן תעלומה זו אינה מעידה אלא על היות האל בגדר בדיה, שאינה ניתנת להסבר או לתיאור מלא פשוט משום שאינה קיימת ואינה עשויה להתקיים. בהקשר הנוכחי אין כוונתי לטעון בעד או נגד קיום האל, ואף לא בעד או נגד סבירותה או לכידותה של התפישה התאיסטית. מסגרת ההתייחסות שלי, כפי שהובהר כבר, אינה הנכונות או מידת הדיוק של האמנות ביחס לאל, כי אם הקשרן ההגיוני האפשרי להאמנות בעניין משמעות החיים. אתייחס, לפיכך, אל מושג האל כאל מושג לגיטימי וקוהרנטי, הניתן להבנה לפחות במידה בה ניתן – או לא – לגזור ממנו השלכות לעניין משמעות החיים.

2. תיאורים חיוביים של האל

הנחת הבסיס של התפישות התומכות במתן תיאור חיובי לאל היא כי ניתן לספק תיאור בהיר, המשקף נאמנה את מהות תכונות האל. העמדה הקיצונית ביותר ביחס לחיוביות התכונות היא עמדה אנתרופומורפית מוחלטת, שמוצאה בתפישות אליליות, ולפיכך היא רואה את האל כבעל גוף גשמי ותכונות כמו-אנושיות, החלות עליו באותו האופן בדיוק כעל בני-האדם. יש להניח כי תפישה שכזו לא תמצא כיום בקלות, לא בקרב תאיסטים ולא בקרב אתאיסטים.

אדווארדס מבחין בין שתי עמדות אנתרופומורפיות⁴¹. הראשונה, אותה הוא מכנה "כופרת במידת-מה" (ולהלן אכנה אותה "מגבילה"), דומה לזו שתוארה לעיל (אף שייתכן שהיא קיצונית פחות, ואינה מייחסת לאל קיום פיזי ממשי), ולפיה תכונות האל חלות עליו באותו האופן המוגבל בו הן חלות על בני-אדם, והן מוגבלות גם בחלותן על האל; למשל, אף שהאל טוב יותר מכפי שיכול כל אדם להיות, הרי שטובו בכל זאת סופי. העמדה האנתרופומורפית השנייה שמציג אדווארדס מכונה "מסורתית", ולפיה תכונות האל חלות עליו באופן מילולי, אך בדרגת תחולה גבוהה יותר לעומת תחולתן האנושית: טובו של האל, למשל, אף שהוא זהה במובנו למובן הטוב האנושי, הרי שהוא מגיע אצל האל לדרגה אינסופית, בעוד שאצל האדם הוא מוגבל לדרגה סופית. תפישה מסורתית זו, שאינה רואה באל יצור גשמי, אך מייחסת לו תכונות אנתרופומורפיות (גם אם אינסופיות), מתאימה להאמנות רווחות אצל תאיסטים ואתאיסטים רבים.

לעומת העמדות האנתרופומורפיות לדרגותיהן, מציג אדווארדס תפישה מטאפיזית של תכונות האל כמטאפוריות או סמליות: לא ניתן, על-פי תפישה זו, להציב את תכונות האל ותכונות האדם על רצף יחיד. תכונות האל שונות מהותית מאלה של האדם, אף אם הן קרויות, בשימוש מטאפורי, בשם זהה. לפיכך, משמעות טובו של האל שונה מזו של טובו של האדם, ולא ניתן להשוות בין השניים אלא באופן מטאפורי. תיאור דומה מכונה אצל יעקב יהושע רוס בשם *המושג הפילוסופי של האל*⁴². תפישה זו, מעיר רוס, שהרמב"ם שותף לה, מתנערת מתפישת האל כאנתרופומורפי, ומציגה את האנתרופומורפיזם התנכ"י כנסיון לפשט רעיון פילוסופי מורכב עבור המאמין הפשוט. יישובה של תפישה זו, של האל כמושג פילוסופי, עם התפישה התנ"כית, של האל כמושג אישי, מחייבת מזעור יסודות אנתרופומורפיים כגון חוכמה, רצון, ידע וכד' במושג האל.

⁴¹ Edwards, 1972, p. 176.

⁴² Ross, 1999, p. 183.

אופן ודרגת התחולה של תכונות האל נתון, אם כן, במחלוקת גם בין הדוגלים בתפישות חיוביות, לפיהן ניתן לספק תיאור חיובי של האל. על התיאור המילולי-אנתרופומורפי אבד הכלח; עם זאת, לא ברור באיזו מידה ובאיזה מובן ניתן לטעון להיות תיאורי האל מטאפוריים, או להיות התכונות האלוהיות והאנושיות דומות במהותן, אך שונות בדרגתן. ביחס לענייננו, נחלקות התכונות לשתי קבוצות: תכונות ייחודיות, החלות על האל ועליו בלבד, ולפיכך מבטלות את עצם שאלת הדמיון בין לבין תכונות אנושיות מקבילות – כך ביחס להיות האל בורא ומקיים (או מתערב במהלך העולם). ביחס לתכונות הקבוצה השנייה – יכולת, ידיעה ואולי אף טוב – נשאלת השאלה מהי משמעות ייחוסן לאל: האם כוונתנו לכך שהאל טוב (למשל), באותו המובן בו אנו מייחסים תכונת טוב לבני-אדם, אך בדרגה גבוהה יותר, או שמא הכוונה היא לטוב מסוג אחר? המקרה האחרון מעורר אי-נוחות משום קרבתו לתפישות המיסטיות, אליהן, כפי שהערתי, לא ניתן להתייחס במסגרת המבקשת לאתר קשרים רעיוניים הגיוניים. הקרבה לתפישות המיסטיות נובעת מאי-הבהירות ביחס לשימוש בתיאור: מה משמעות הטוב, אם היא שונה ממשמעותו של הטוב המתקיים ביחס לבני-אדם, אך אינה מתוארת בכל אופן אחר, מדויק או בהיר יותר? אילו ניתן היה לתאר את תכונת הטוב האלוהי באופן אחר, האמור להיות מדויק יותר לפי תפישה זו, אזי חזקה עלינו שהיינו עושים זאת. השימוש במונח המתאר בני-אנוש, במקום במונח ייחודי לאל, מצביע על אפיון מיסטי של מהות התכונה בחלוקתה על האל. יש בכך כדי להעיד על אי-אפשרות להבין את מהות התכונה האלוהית, או לכל הפחות – אי-אפשרות לתאר אותה במילים. בדומה לגישה המיסטית בכללותה, גם היבט כמו-מיסטי זה של תכונות האל החיוביות אינו עשוי למצוא את מקומו בדיון שמטרתו לבאר, לפרש ולהצביע על קשרים רעיוניים לוגיים. לפיכך אתייחס לתכונות אלוהיות אלה כבעלות משמעות, הדומה למשמעות התכונות האנושיות המקבילות, אף שהיא עשויה בהחלט להיות שונה בדרגה: הבדל של דרגה ניתן לתפישה ותיאור מילולי, למשל, במילים "(טוב) מוחלט/ כביר/ עצום/ אינסופי".

במסורת היהודית-נוצרית, כמו גם במסורת המוסלמית, וכן בחלק נרחב מן הדיון

הפילוסופי במהות האל, מוצג האל תדיר כבעל אחת או יותר מן התכונות הללו: היותו יחיד; אישי; ישות מושלמת; בורא עולם; מקיים עולם, או מתערב במהלכו; כל-יכול; כל-יודע; טוב (אולי באופן מושלם); נצחי (ואולי אף על-זמני); קבוע (בלתי-משתנה); פשוט

(לא מורכב); חופשי; חסר-גוף. אין זו בהכרח רשימה ממצה של תכונות האל

האפשריות, אך היא כוללת את התכונות המופיעות ברוב התיאורים הפילוסופיים

והתיאולוגיים כאחד של האל, הדוגלים במתן תיאור חיובי לאל.

להלן אתייחס לחלק קטן מתכונות אלה בלבד, העונות על שני תנאים: הן משותפות לתפישות חיוביות רבות של האל, ונראה כי עשויות להיות להאמנה בקיומן השלכות ביחס לתפישות של משמעות החיים. הדרישה האחרונה ברורה מאליה: ההאמנות על תכונות האל מעניינות כאן אך ורק בהקשרן להשפעה אפשרית על הנחות הנוגעות למשמעות החיים האנושית, ולפיכך, האמנה בקיומה של תכונה שאינה עשויה להשפיע על היחס למשמעות החיים אינה רלוונטית לענייננו. בעניין הדרישה הראשונה – היות התכונות הנבחנות משותפות לתפישות חיוביות רבות של האל – ראוי להדגיש שוב כי אין בכוונתי כאן לספק הגדרה של האל, או תיאור ממצה שלו, כי אם אוסף של תכונות, אשר ההאמנה בקיומן – כל אחת מהן בנפרד, או חלקן או כולן יחד – עשויה להשפיע על תפישות משמעות החיים. התכונות הנבחנות נדרשות, מחד, להיות מקובלות על מאמינים לא-מעטים בקיום האל, שהרי אין עניין רב בבדיקת ההשלכות האפשריות של תפישות אזוטריות במיוחד של האל. אין בכך כדי לטעון שתפישות אזוטריות, או לא-מרכזיות, אינן ראויות או אינן חשובות; ההתמקדות במרכזי באה אך ורק כדי לאפשר צמצום של הטווח האינסופי-כמעט של הגדרות האל. המטרה היא לזהות קיום או אי-קיום של השתמעויות רלוונטיות ביחס לציבור רחב, ומכאן ההתמקדות בתפישות הזכות לאהדה רבה. מאידך, אוכלוסיית התאיסטים והאתאיסטים רחבה ומגוונת, ואינני סבורה כי ניתן להכלילה תחת הגדרה יחידה של האל, אף במסגרת ההתייחסות החיובית להגדרת האל. לפיכך, יצירת רשימה של תכונות אלוהיות אפשריות, היוצרות יחד – בצירופים, ובעיקר בפירושים שונים – מגוון של תפישות תאיסטיות ואתאיסטיות של האל, תהיה יעילה יותר, באפשרה טווח מסקנות נרחב יותר.

התכונות העונות על התנאים הנדרשים, בהיותן הן מרכזיות והן בעלות השפעה אפשרית על תפישות משמעות החיים, הן, בראש ובראשונה, היות האל בורא העולם, כל-יכול, כל-יודע וטוב. הנחה נוספת, הזוכה לתמיכה רחבה, היא היות האל מקיים, כלומר מתערב במהלך החיים והעולם. אמנם, קמו גם מתנגדים לטענה זו, אך היא מעוררת עניין רב לענייננו, לאור הקשר האפשרי שלה למשמעות החיים. תפישת האל כישות מושלמת נתונה במחלוקת, משום הקושי – או אי-האפשרות – להגדיר מונח כזה באופן שאינו כולל סתירות. אפתח להלן בבחינת תכונה זו, אשר ניתן לראותה, למעשה, ככוללת את רוב התכונות בתוכה (בפרט כל-יכולות, ידיעת-כל וטוב), ומצביעה הן על אידיאל רצוי (בעיני חלק מן החוקרים את מהות האל), והן על הבעייתיות הגלומה בו.

תכונת היחידות של האל היא, למעשה, הנחת הבסיס של המונותאיזם. ג'ורג' מוורודס מציין שלושה אופנים שונים להבנת המונח "מונותאיזם"⁴³: ההאמנה כי קיים אל אחד בדיוק (לא יותר ולא פחות); הסגידה לאל אחד בדיוק; או ההאמנה כי ראוי לסגוד לאל אחד בדיוק. הפירושים הרלוונטיים כאן הם הפירוש הראשון, האונטולוגי, לפיו קיים אל יחיד, וכן הפירוש השלישי, המתייחס ישירות לחיים הראויים. מהיות הנחה זו (בכל אחד מפירושיה) בסיסית ומשותפת לכלל התאיסטים והאתאיסטים, אין טעם להתייחס אליה בנפרד; היא ניצבת ברקע בחינת כל תכונה או מאפיין אחר. כך, למשל, בבחינת השאלה אם משפיעה ההאמנה בטענה כי האל הוא בורא העולם על משמעות החיים, נלקחת כמובנת מאליה ההנחה כי האל המדובר הוא יחיד, ולכן לא עולה שאלת זהות הבורא, או אפשרות הבריאה המשותפת, ומכאן – השפעה מסוג שונה על משמעות החיים.

הנחת היות האל חופשי מונחת אף היא ביסוד הדיונים במהות האל, שהרי אין משמעות לדיון באל שהינו כל-יכול, בורא או מקיים, למשל, אם אין האל חופשי לעשות, לברוא או לקיים את אשר ברצונו ובהתאם לרצונו. שאלת היות האל אישי, כלומר –

⁴³ Mavrodes, 1998.

בעל אישיות או תודעה, כמעט ואינה מופרדת משאלת היותו ניתן לתיאור באופן חיובי. שאלה זו היא נושא לדיון מורכב ומסועף, אשר מידת ההשלכה שלו על משמעות החיים מוטלת בספק. נראה כי ההבחנה בין היות האל אישי לבין היותו יחיד, במסגרת תפישת האל כבעלת תכונות חיוביות מובחנות, מעורפלת, ואינה בעלת עניין לשאלת משמעות החיים.

ארבע ההאמנות האחרות, בדבר היות האל נצחי ועל-זמני, קבוע, פשוט וחסר-גוף, אינן עונות על צירוף הדרישות שהוצבו לעיל: היות התכונות נוכחות ברוב התפישות החיוביות של האל, והיותן בעלות השלכות אפשריות על תפישות של משמעות החיים. ישנן תפישות מרכזיות הרואות את האל כניתן לשינוי וכמורכב, במקום כקבוע וכפשוט. כמו-כן, בעוד כל תפישה מרכזית של האל מניחה כי האל אינו עשוי לחדול מהיות (ולרוב מניחה גם שהוא לא נוצר מעולם), הרי שהיותו על-זמני (במובן של התקיימות מחוץ לגבולות הזמן) מציבה בעיות קשות, בפרט בהתייחסות עם התכונות המרכזיות יותר של ידיעת-כל וכל-יכולות (כפי שיתברר בדיונים הרלוונטיים בתכונות עצמן, להלן). אני רואה בכך טעם להוציא את העל-זמניות מרשימת התכונות החיוניות לתפישת האל. נצחיותו והיותו לא-גשמי, לעומת זאת, אף שהן מקובלות כתכונות האל ברוב המכריע של התפישות החיוביות, אינן נראות כבעלות השפעה מעניינת אפשרית על תפישות משמעות החיים בפני עצמן, אלא כפועל יוצא של שילובן עם תכונות אחרות (למשל, כל-היכולות, אשר בשילוב עם תכונות אלה נתפשת כמאפשרת פעולות מעבר לגבולות המקום והזמן).

נותרו, אם כן, שש האמנות העומדות בתנאים שציינתי, בהיותן זוכות לתמיכה רחבה יחסית, ובעלות השפעה אפשרית על תפישות של משמעות החיים: היות האל ישות מושלמת, בורא העולם, מקיים את העולם או מתערב במהלכו, כל-יכול, כל-יודע וטוב. כל אחת מן התכונות הללו, בהיותה מרכזית לתפישות מרכזיות של האל, זכתה לשפע רב של פרשנויות, דקדוקים ומחלוקות. לא ניתן לטעון לפירוש רווח יחיד לכל אחת מן התכונות, אף אם ישנם פירושים רווחים, ולעתים סבירים, יותר מאחרים. להלן אציג את התכונות, שיעומתו בפרק הבא עם תפישות שונות של משמעות החיים לבחינת

קשרים אפשריים ביניהן. אפתח בהצגת הבעייתיות שבתפישת האל כישות מושלמת, ואראה כי על אף חשיבותה של תכונה זו בדיון התאיסטי, והשפעתו האפשרית של היחס אליה על תפישת משמעות החיים, ניתן להסתפק בדיון בתכונות הרלוונטיות הכלולות בתיאור הישות המושלמת (כל-יכולות, ידיעת-כל וטוב). ביחס להיות האל מתערב במהלך העולם, משמרו או מקיימו (לאחר סיום הבריאה), הרי שאף כי שאלה זו חשובה ומהותית ביותר ביחס למשמעות החיים, ניתן להניח, כפי שאבהיר להלן, כי התערבות אלוהית מסוג כלשהו קיימת בעולם, ונותר לברר מהו אופי ההתערבות. אופי זה נקבע, במידה רבה, בהתאם לשלוש תכונות האל הנותרות ברשימתנו: היותו כל-יכול, כל-יודע וטוב. זאת משום שתכונות אלה מגדירות את יכולתו של האל להתערב בעולם, מידת וטיב הידע שלו על העולם, ומהות כוונותיו, ועשויות להשפיע מהותית על תפישת משמעות החיים. תכונות אלה, לפיכך, בנוסף להיות האל בורא העולם, ישמשו כציר המרכזי להשוואת תפישות משמעות החיים התאיסטיות והאתאיסטיות. להלן אציג תכונות אלה בקצרה, במטרה להבהיר את האופן בו אני מפרשת אותן. בפרק ג' יונחה הדיון בכל אחת מן התכונות על-ידי סדר הדיון בשאלות משמעות החיים השונות, ובהתאם למידת השפעתן האפשרית על התשובות לשאלות אלה.

א. ישות מושלמת

"שלוש הדתות המערביות המרכזיות – הנצרות, היהדות והאסלאם – טענו כולן כי אלוהים הוא המציאות העליונה (supreme reality)", מציין טד הונדריך. "פילוסופים רבים (בהשפעת אנסלם) ראו [...] את כלל התכונות אותן ייחסו לאל] כנובעות מתכונת היותו הישות האדירה ביותר שניתן לתפוש"⁴⁴. הונדריך ממשיך ומציין כאן כי חילוקי דעות ביחס למהות האל התגלעו גם בין אותם פילוסופים שהסכימו כי האל הוא ישות מושלמת, וכי שאר תכונותיו נובעות מתכונתו זו. למעשה, הנחה אחרונה זו שתיאר הונדריך, לפיה האל הוא בראש ובראשונה ישות מושלמת, וכל תכונותיו האחרות

⁴⁴ Honderich, 1995, p. 314.

נובעות מתפישה זו, עשויה להוות שיטה תיאולוגית בפני עצמה, המכונה "תיאולוגיית הישות המושלמת" (perfect being theology). כך הופכת ה"ישות המושלמת" מתכונה לשיטה העומדת בבסיס חקירת תכונות האל האחרות, והיא עשויה להוביל למסקנות שונות ואף סותרות, כפי שיודגם להלן.

מה בדיוק כוללת תכונת ה"ישות המושלמת"? תומס מוריס מפרש כך את הטענה כי האל הוא ישות מושלמת: "האל הוא ישות בעלת הקשת הרחבה ביותר של תכונות מאדירות המתיישבות זו עם זו"⁴⁵. "תכונה מאדירה", על-פי מוריס, היא תכונה, אפיון, איכות או סגולה הטובה בפני עצמה (intrinsically good), כלומר – ערכה החיובי אינו תלוי בנסיבות חיצוניות כלשהן⁴⁶. האל, אם כן, הוא בעל המספר המירבי של תכונות חיוביות לכשעצמן, המתיישבות זו עם זו. מכאן ברורה השאלה הבאה שמציג מוריס – מהי אותה מערכת תכונות, החיוביות לכשעצמן ומתיישבות זו עם זו? למעשה, נחלקת השאלה לשתיים: ראשית, יש להבהיר אילו תכונות הן חיוביות בפני עצמן; שנית, יש לבדוק אם תכונות אלה מתיישבות זו עם זו, ואם אינן מתיישבות – האם עולה מכאן שהגדרה זו שגויה, שהאל אינו מושלם, או שהשלמות אינה מורכבת מכלל התכונות שצוינו, אלא מחלקן בלבד. הגדרתו של מוריס מותירה אפשרות אחרונה זו פתוחה, שהרי "מכלול התכונות המאדירות המתיישבות זו עם זו" עשוי שלא לכלול תכונה מאדירה מסוימת, מבלי לפגוע בשלמות האל, אם אינה מתיישבת עם שאר התכונות המאדירות. עם זאת, במקרה זה עשויה ההגדרה שלא להיות חד-משמעית, אם יתברר שקיימות מספר קבוצות של תכונות מאדירות המתיישבות זו עם זו, ובכולן אותו מספר תכונות מאדירות. במקרה אחרון זה, אין בהגדרה של מוריס כדי לקבוע לאיזו קבוצה

⁴⁵ Morris, 1991, p. 35.

⁴⁶ מוריס מתייחס כאן לטענה, לפיה לא ייתכן דבר טוב בפני עצמו, שטובו אינו תלוי כלל בכל נסיבות חיצוניות. מוריס שולל טענה זו בטענה, כי היא מביאה למעגליות או לנסיגה אינסופית: אם כל טוב תלוי בדבר אחר, חיצוני לו, אזי חייבת להתקיים שרשרת אינסופית של תלויות, או תלות מעגלית של דברים טובים, אלה באלה. בהיעדר סתירה מובנית בדברי מוריס, או טיעון מכריע כנגד האפשרות לקיום דברים טובים לכשעצמם, אשאר דיון רחב זה פתוח ואניח, לצורך העניין, כי הגדרתו של מוריס לישות עליונה אפשרית.

עדיפות.

בהשראת אנסלם, מציע מוריס לפרש את תוכן "מכלול התכונות המאדירות המתיישבות זו עם זו" כך: "פועל מודע, טוב באופן מוחלט, בעל ידע ועוצמה בלתי-מוגבלים, אשר קיים בהכרח, עצמאי אונטולוגית ומהווה את היסוד הבורא של כל שאר הקיים"⁴⁷. את המהלך שהוביל אותו לניסוח הגדרה זו מסביר מוריס בהתבסס על ההנחות הבאות, הנובעות כולן מתפישה מסוימת של משמעות היות "ישות מושלמת": יצור בעל תודעה, טוען מוריס, הוא בעל ערך פנימי גדול יותר מזה של עצם חסר-תודעה; וערכו הפנימי גדל כאשר הוא מסוגל לפעול בהתאם לערכיו וכוונותיו, ועוד יותר כאשר כוונות אלה טובות מוסרית. ידע ועוצמה מעלים אף הם את ערכו הפנימי של פועל זה, וביותר כאשר אינם מוגבלים. ישות המהווה מקור או סיבה לכל שאר הדברים ודאי נעלה יותר מישות שאינה אלא אחת מני ישויות עצמאיות רבות, ולסיום, נראה שהערך הגבוה ביותר ייוחס לישות הקיימת בהכרח.

האם מחייבת תיאולוגיית הישות המושלמת מסקנות אלה דווקא? לא זו בלבד שהתשובה לכך שלילית, אלא יש אף הטוענים לאי-הקבילות של עצם השיטה. טענה אחת גורסת לאפשרות להסיק מסקנות שונות וסותרות בהסתמך על אותה הנחה בסיסית עצמה – הנחת שלמות האל. דוגמא לזאת פנימי בתיאולוגיית הישות המושלמת, הנובע מהסקת מסקנות הפוכות בהתבסס על הנחת השלמות, מביא מוריס עצמו, בעניין היחס בין הזמן לבין האל. מחד, טוענים הגורסים להיות האל על-זמני כי אלוהים אינו חי בזמן, אלא מעבר לו. תפישה זו ניתנת לעיגון בהנחת הישות המושלמת בעזרת הטענה, כי יצור שאינו מוגבל על-ידי הזמן נעלה יותר מיצור הנתון למגבלות הזמן. מאידך, משיבים חלק מן התומכים בהיות האל כפוף לזמן, כי תפישה זו של הזמן כמגביל היא שגויה, או – כדברי אחרים – כי אכן הזמן מגביל, אלא שאין זה אפשרי להתקיים מחוץ לזמן, ומאחר שהישות המושלמת אפשרית ואינה עשויה

⁴⁷ Morris, 1991, p. 40.

לכלול סתירות, הרי שהאל מתקיים בתוך הזמן⁴⁸. ושוב מנגד, יש הסבורים כי האל אינו כפוף למגבלות הלוגיקה (הנחה שאטען כנגדה בדיון על יכולתו של האל להלן).

טענות אחרות, הפוסלות את עצם הלגיטימיות של גישה זו כבסיס להגדרת האל, מצביעות על סתירות פנימיות בתוך תכונות, האמורות לאפיין ישות מושלמת, או בין תכונות כאלה לבין עצמן. מוריס מזכיר את דיוויד בלומנפלד, ה"טוען שישות מושלמת חייבת להיות הן כל-יודעת והן כל-יכולה, אך ישות כל-יכולה אינה עשויה להיות כל-יודעת, כיוון שישות כל-יכולה אינה פגיעה לסוגי החוויות הנדרשים להבנה מלאה של מושגים כפחד, תסכול ויאוש"⁴⁹. ניתן להעלות גם טענה אנלוגית, לפיה לאל אין חושים, ולכן, בהתאם לאותו קו מחשבה, אין הוא עשוי להבין מושגים חושיים, כגון צבעים. טיעונים דומים רבים אחרים מטילים ספק באפשרות ההתיישבות של תכונות שונות – בעיקר כל-יכולות, ידיעת-כל וטוב מוחלט, אך גם תכונות אחרות – זו עם זו, וכן בעצם הלכידות של הגדרת כל תכונה מאלה בפני עצמה. טענות כגון אלה הועלו בעיקר על-ידי אתאיסטים שונים, במטרה לטעון לסתירה פנימית במושג ה"ישות המושלמת", וכך לאי-אפשרות לוגית של קיום האל. הבעייתיות הגלומה במושג הישות המושלמת, שהובילה תאיסטים רבים לדחותו, ניתנת לעקיפה באמצעות בחינה פרטנית של כל אחת מן התכונות המרכזיות האמורות להיות מאוגדות בה. גישה זו עומדת בהתאמה להעדפה שציינתי לבחינה נפרדת של תכונות אפשריות שונות של האל, על-פני בחירה בהגדרה שלמה יחידה, או מספר הגדרות בודדות. לאור העדפתי זו, ולאור הבעייתיות בתפישת האל כישות מושלמת (בין כתכונה מאפיינת או כגישה תיאולוגית/פילוסופית), אמנע מהתייחסות לתפישה זו בהמשך, ואתמקד, כאמור, בתכונות המרכיבות אותה, ובפרט – היות האל כל-יכול, כל-יודע וטוב.

⁴⁸ Morris, 1987, p. 7.

⁴⁹ Ibid., p. 16.

מוריס מתייחס כאן למאמרו של בלומנפלד המופיע בקובץ זה בעמ' 201-215: "On the Compossibility of the Divine Attributes".

II. מקיים או מתערב

שאלת התערבותו של האל במהלך החיים ביקום לאחר בריאתו מרכזית לשאלת ההשלכות האפשריות של ההאמנה בקיומו על תפישת משמעות החיים. ההנחה כי האל הסתפק בבריאת העולם, ואינו מתערב במהלכו, עשויה להשפיע על תפישת משמעות החיים באופנים מסוימים, השונים מן ההשפעה האפשרית של ההנחה כי האל מוסיף ומתערב (interferes) בהתנהלות היקום, או משמר (preserves) את קיומו באופן הרצוי לו. כך, למשל, ייתכן כי לחיים האנושיים נקבעת תכלית אלוהית, המהווה את משמעותם של חיים אלה⁵⁰. אם תכלית זו נקבעה ברגע הבריאה, ואנו מניחים שהאל אינו מתערב במהלך החיים על פני האדמה מרגע שבראם, הרי שאין עוד לשנות את התכלית האמורה במהלך חיי האדם, ולמעשה במהלך כלל החיים על-פני כדור הארץ. תכלית החיים ניתנת, אולי, לגילוי, אך לא לשינוי. התמונה משתנה אם נניח כי האל מוסיף ומתערב בחיי בני-האדם גם לאחר בריאתם; במקרה כזה, ייתכן כי התכלית ניתנת לשינוי והתאמה לנסיבות משתנות.

התשובות החיוביות לשאלת המשך התערבות האל בעולם, לאחר סיום בריאתו, נחלקות לטענת היות הבריאה פעולה מתמשכת, הממשיכה להתהוות, בין אם היא בעלת סיום צפוי או לא; ולטענת היות האל פעיל באופן עקבי בעולם, אף שהבריאה נסתיימה זה מכבר. תשובות חיוביות אלה לשאלת התערבות האל בעולם נפוצות בהרבה מן התשובה השלילית, לפיה אין האל מתערב עוד בעולם, בין על-מנת לשנותו או לשמרו. בפרט, מהווה האמנה זו – בדבר היות האל פעיל בעולמנו – האמנה בסיסית בדתות המונותאיסטיות הגדולות, המבססות עליה את התקווה באמצעות האפשרות לתפילה (שהרי ללא הנחת מעורבות האל, אין טעם בתפילה), את ההנעה לפעול בהתאם לרצונו המשוער של האל (מתוך הנחת קיומם של שכר ועונש), והנחות דתיות נפוצות אחרות. משום כך, על אף שתפישת האל כבלתי-מתערב, בורא-עולם

⁵⁰ איני מתייחסת כאן לשאלה, שאינה קשורה ישירות לשאלתנו, בדבר האופן בו אמור המאמין להבין מהי התכלית שנועדה לו על-ידי האל.

שהסתפק בכך, אינה בהכרח פחות מובנת או סבירה מתפישת האל כמתערב – הרי שאין בה עניין רב לשאלה הנדונה כאן, משום נדירותה היחסית. להלן נניח, אם כן, כי האל פועל בעולם ומתערב במהלכו, בין אם לשם שימור תכניתו המקורית, או לשם ביצוע שינויים והתאמות להתפתחות הטבעית של העולם.

III. בורא

בשיחה בין אנטוני פלו, בעת שהיה עדיין אתאיסט, לבין התאיסט הנוצרי ד.מ. מקינון, מתאר האחרון את תפישת הבריאה כך: אלוהים הוא יוצר העולם וכל אשר בו, הן דברים שאנו תופשים והן כאלה שאיננו תופשים, כך שלא קיים כל דבר מחוץ לאל, שאינו ברואו. לתיאור זה השלכה חשובה, על-פי מקינון, לפיה לא ייתכן להשוות בין הבריאה האלוהית לבין יצירתו של פסל, למשל, המעניק לחומר קיים צורה כרצונו: לרשות האל לא עמד כל חומר או בסיס, ממנו יצר את העולם, שהרי כל הקיים – מקורו באל. האל יצר, לפיכך, את העולם כולו יש מאין. ניתן לתאר מצב זה במילותיו של הארכיבישוף טמפל (Temple), אומר מקינון, כ"אלוהים פחות העולם שווה אלוהים; אך העולם פחות אלוהים שווה לא-כלום"⁵¹.

פלו, בסיכומו את התיאור שנתן מקינון, מציע ארבע נקודות עיקריות כבסיס לתיאור הבריאה האלוהית: תלות קיומית מוחלטת של העולם וכל אשר בו באל; אי-האפשרות של דואליזם ממשי (קיום שונה מזה של האל, שאינו נובע ממנו); הכרחיותה של גישה לעולם, המכירה בכבודם של החיים הברואים, כמו גם של המשאבים בעולם, הברואים אף הם; וההנחה כי לעולם הייתה התחלה⁵². ההנחה השלישית, בדבר הצורך לכבד את בריאת האל, מעוררת – לצד סימני שאלה בדבר הכרחיותה (שהרי יש עוד להוסיף כאן הנחות משלימות, מהן ינבע ערך הכרחי לתוצרי הבריאה האלוהית) – גם הקשרים

⁵¹ Flew & MacKinnon, 1972, pp. 172-3.

⁵² Ibid., p. 173.

חשובים אפשריים לשאלת משמעות החיים, בפרט בפירושה כשאלת חשיבותם או ערכם של החיים. כמו-כן, התפישה לפיה נושאים תוצרי הבריאה ערך מעצם היותם ברואי האל עשויה להשפיע על תפישת שאלת משמעות החיים כשאלת הערכים הראויים להנחות את החיים. כן תתכן השפעה חשובה על תפישת משמעות החיים כתכליתם, אם נניח שהאל ברא את בני-האדם לתכלית מסוימת, או שסיפק תכלית לחיי כל אדם.

IV. כל-יכול

רובם המכריע של התאיסטים סבורים כי האל הוא כל-יכול, במובן זה או אחר. זוהי גם הנחתם של רוב האתאיסטים ביחס לאל, את קיומו הם דוחים. איזה מובנים מיוחסים לכל-היכולות של האל? ההנחה הקיצונית ביותר רואה את האל כבעל כל יכולת שהיא, שניתן להעלותה על הדעת, ואולי גם כאלה שלא ניתן להעלות על הדעת. מספר בעיות כבדות-משקל עולות מתוך תיאור זה של האל, כמי שמסוגל לכל דבר שהוא. שאלה אחת נוגעת לאפשרות האל לפעול בניגוד לחוקי הלוגיקה. פרדוקס האבן, הנזכר, למשל, אצל פטריק גרים⁵³, מדגים את משמעותה של שאלה זו: האם מסוגל האל לברוא אבן כה כבדה, עד שלא יוכל להרימה? אם יוכל, הרי שאינו כל-יכול, כיוון שלא יוכל להרים את האבן; אם לא יוכל, הרי שאינו כל-יכול, שהרי אינו יכול לברוא אבן כזו. גרים ממשיך ומפרש כי אם נפרש את התכונה "כל-יכול" כאפשרות לבצע כל דבר, הרי שאין צורך בפרדוקס האבן, וניתן להסתפק בדוגמאות פשוטות יותר, כגון חוסר-היכולת ליצור משולש מרובע, או מספר שלם זוגי גדול משתיים וקטן מארבע. בעיה נוספת בנסיון להגדיר את האל ככל-יכול באופן מוחלט עולה מאי-היכולת של האל לגרום לכך שיצור אחר כלשהו יעשה דבר שהוא *מרצונו החופשי*. דוגמאות אלה, המובאות אצל גרים (שאינו, למעשה, אלא דוגמאות וותיקות למדי) אינן מעידות על היעדר-יכולת

⁵³ Grim, 2007, p. 200.

במובן הרגיל, כי אם על היעדר-אפשרות, שלא משום פגמים או אי-שלמות של בעל-היכולת, כי אם מפני חוקי הלוגיקה. כלומר: עולה מכאן אפשרות לתפישת האל ככל-יכול, אף שאינו מסוגל לבצע דברים מסוימים, שכן דברים אלה נתפשים כבלתי-אפשריים, המצויים מחוץ לטווח היכולות האפשריות. בדומה לכך, אפשר להזכיר את שאלת יכולתו של האל להשפיע סיבתית על העבר על-ידי פעולות בהווה, וכך להפוך אמת (בהווה) לשקר (בעבר), או להיפך (זאת בהנחה שהאל כפוף לזמן; הנחת היותו על-זמני נגועה בסתירות משל עצמה).

האמנם נמצאת הסתירה הלוגית, ואולי פעולות נוספות, מחוץ לטווח הפעולות האפשריות, גם עבור האל הכל-יכול? ההצעה שנזכרה לעיל מפי רוזנברג – לפיה משתייך עולמנו למובלעת רציונלית, בעוד יתר העולם אינו כפוף ללוגיקה – עשויה, לכאורה, להותיר את הגדרת האל ככל-יכול (באופן מוחלט) על כנה, מבלי לפגוע בכלליות היכולת. ועם זאת, עומדת בעינה השאלה – מהי יכולתו של האל לפעול בתוך העולם הידוע לנו? נראה, אם כן, כי שאלת כללי הלוגיקה תקפה אף אם העולם המוכר לאנושות אינו דומה לשאר העולם. היכולת האלוהית המעניינת אותנו היא יכולתו לפעול במסגרת העולם המצומצם הידוע לנו, שכן עולם אחר ויכולת אחרת, אף אם הם קיימים, אינם שייכים לתחום תפישתנו, ולפיכך, גם לא לתחום תפישתנו את משמעות חיינו. "עליסה הכפולה" אין בה, לפיכך, כדי לענות על בעיית חוקי הלוגיקה והגבלתם האפשרית את יכולת האל.

האפשרות לראות את האל כבעל יכולת כבירה, ועם זאת לא נעדרת-מגבלות, עשויה להתפשט כויתור; עם זאת, יש בה כדי להוות פתח-מילוט אפשרי מראיית האל כמסוגל לכל, כולל סתירות לוגיות. חוסר הסבירות שבייחוס כל-יכולות נעדרת כל מגבלות לאל מתבהר עוד כאשר נבחנות בעיות נוספות המעיבות על אפשרות קיומה של כל-יכולות רחבה שכזו.

מושג אחר המנסה להגדיר כל-יכולות הוא עוצמה או יכולת מקסימלית (maximal power). פירוש הדבר הוא העברת הדגש מהיקף היכולת אל ייחודיותה: היצור הכל-

יכול הוא, לפי פירוש זה, בעל היכולת הגבוהה ביותר האפשרית, כלומר, היכולת לבצע כל דבר שאינו כרוך בסתירות. כמו-כן, הישות הכל-יכולה אינה מסוגלת בהכרח לבצע כל דבר מסוים, המצוי ביכולתה של כל ישות אחרת (למשל, למות, או לחוש תחושה פיזית), אך יכולתה הכוללת של הישות הכל-יכולה עולה על היכולת הכוללת של כל ישות אחרת. המעבר למושג היכולת המקסימלית עונה גם על פרדוקס האבן, ולמעשה נותן אפשרות למענה על כל בעיה במושג הכל-יכולות, כל עוד הוויתור (למשל, על היכולת לפעול בניגוד לחוקי הלוגיקה או לשנות את העבר) אינו מקטין את היכולת מתחת לגבול היכולת השנייה הגבוהה ביותר (אולי היכולת האנושית, למשל). עולה מכאן, כמובן, השאלה: האם ניתן לראות אל בעל יכולת מקסימלית כאל התאיסטי, כלומר, האל בו מאמינים תאיסטים, וכופרים אתאיסטים?

התשובה לכך עשויה להיות שלילית, ככל שמדובר בסקר אמפירי: סביר להניח שתאיסטים רבים (אולי אף רובם המכריע) יכפור במוגבלות כוחו של האל בכל אופן שהוא. ואולם, אין מדובר כאן בסקר אמפירי, ואף לא בדיון תיאולוגי, כי אם בדיון פילוסופי ובבחינה של רעיונות לכידים וניתנים להבנה: מושג סתירתי של אל לא יאפשר גזירת כל מסקנות ביחס למשמעות החיים (או ביחס לכל עניין אחר). להלן אניח, לפיכך, כי האל כל-יכול במובן היותו בעל יכולת מקסימלית, שאינה כוללת את האפשרות לפעול בניגוד לחוקי הלוגיקה, ובפרט להפוך אמת לשקר, לשלוט ברצונם החופשי של אחרים, וככלל לבצע כל דבר הכולל סתירה, או להביא לידי סתירה. זאת משום שמושג הכל-יכולות המוחלט כולל בתוכו סתירות קשות ורבות, המונעות אפשרות לקיים דיון מעניין ופורה במשמעות החיים לאורו.

V. כל-יודע

בדומה לשאלת כל-היכולות של האל, גם הגדרתו ככל-יודע מעלה תהיות ביחס לאפשרות לדעת כל דבר באשר הוא. חלק מבעיות אלה נוגעות לאפשרות הידיעה ככלל, ואחרות מתייחסות במפורש לתכונות אחרות המיוחסות לאל. לסוג שני זה של

תהיות משתייכת, למשל, השאלה כיצד יוכל האל לדעת אמיתות א-פוסטריוריות, המחייבות בחינה אמפירית, בעוד הוא עצמו אינו גשמי (שאלה זו נזכרת למשל אצל אנתוני קני⁵⁴). שאלה זו ניתנת למענה פשוט יחסית, שכן אם ברא האל את העולם, סביר להניח שהוא בעל ידיעה מלאה של כלל האמיתות האמפיריות, אף שלא בחן אותן באופן מעשי, כי אם יצר אותן כפי שהן. שאלה מורכבת יותר, הנוגעת גם היא לשילוב בין היות האל כל-יודע לבין היותו לא-גשמי, היא השאלה בדבר "ידיעת האיר": גרים טוען כי מעצם היותו לא-פיזי, אין האל מסוגל לדעת אמיתות מסוג זה, כגון – איך לרכב על אופניים, שהרי אין האל מסוגל לעשות זאת, ולכן גם אינו מסוגל לדעת כיצד לעשות זאת⁵⁵. ייתכן שהצדק עם גרים כאן, אך נדמה שלעניין משמעות החיים אין חשיבות רבה בשאלה אם יודע האל כיצד לרכב על אופניים, או כיצד לבצע כל משימה פיזית שהיא.

בעיה נוספת, הנזכרת במספר ווריאציות אצל גרים⁵⁶ ואצל הוגים אחרים⁵⁷, היא בעיית האינדקסיקליות (indexicality): אם, למשל, ידוע לי ש"מישהו מלכלך את הרצפה" (למשל, בשביל של סוכר הנשפך על רצפת המרכול, אחריו אני עוקבת), אך רק לאחר בחינת העדויות מתגלה לי ש"אני מלכלכת את הרצפה" (לתדהמתי, אני מגלה חור בשקית הסוכר שבעגלתי) – הרי שמדובר בשתי ידיעות שונות, שאין ביניהן זהות. אף אם אין בעיה להניח כי האל יודע ש"מישהו מלכלך את הרצפה", כיצד יוכל לדעת ש"אני מלכלכת את הרצפה", בגוף ראשון? ידיעה כזו אפשרית לאדם אחד בלבד, זה אשר עונה לתיאור "אני" בהקשר אותה ידיעה. יוג'ין נגאסאוה עונה כאן כי ייתכן שהאל יודע כל טענה הניתנת לידיעה על-ידי ישות מסוימת, כלומר, ידיעות שידיעתן אינה תלויה בזהות היודע⁵⁸. האם ידיעות מסוג זה נחוצות לאל, כדי להשפיע על משמעות חיי אדם? במילים אחרות: האם נדרש האל להכיר ידיעות אלה, כדי שתוכל ההאמנה

⁵⁴ Kenny, 1979, pp. 28-29.

⁵⁵ Grim. 2007, p. 205.

⁵⁶ Ibid, pp. 206-207.

⁵⁷ למשל, Boër & Lycan, 1980; Prior, 1959, 1962; Perry, 1979.

⁵⁸ Nagasawa, 2003.

בקיומו להשפיע על תפישת משמעות החיים על-ידי האדם? נראה שהידיעה הנדרשת אינה הידיעה האינדקסיקלית לכשעצמה, כי אם תוכנה. גם אם אני עצמי אינני יודעת שהמלכלך הוא אני עצמי, אחת האינטואיציות המקובלות ביחס לאל היא כי הוא דווקא יודע זאת. כאשר מדובר בקביעת משמעות חיים, נראה כי אכן קובע המשמעות, אם הוא אכן האל, נדרש לדעת כל פרט שניתן לדעתו – ולפחות פרטים רבים ומגוונים – על חיי האדם וסביבתו. הידיעה הנדרשת ניתנת לכינוי, כבספרות, ידיעת "המספר הכל-יודע": ידיעת-הכל במקרה זה מבוססת על ידיעת כלל העובדות לאשורן, מבלי לערב ידע אינדקסיקלי.

בעיות אחרות הנוגעות לשאלת היקף הידיעה של האל סבוכות ביותר, נתונות בוויכוח תוך-תאיסטי חריף ונוגעות לשאלות כבודות-משקל אחרות. כך, למשל, שאלת חופש הרצון האנושי לאור ידיעתו האפשרית של האל את כל אמיתות העתיד, או שאלת חופש הרצון האלוהי לאור אותה ידיעה עצמה. מאחר שמטרתי כאן לאפשר דיון במשמעות החיים לאור תפישות ביחס לאל, הרי שהצורך העומד בפנינו אינו חורג מעבר למתן הגדרת-עבודה, המהווה בסיס רעיוני נטול-סתירות, המייצג חלק גדול מן התפישות התאיסטיות והאתאיסטיות הרווחות. לאור זאת, ומאחר שנראה כי לא ניתן לספק תיאור קוהרנטי של ידיעה אלוהית בלתי-מוגבלת, הרי שסביר יותר להניח כי ידיעת האל מוגבלת, לפחות באופן המונע סתירות לוגיות. ניתן, למשל, להניח כי האל יודע את כל האמיתות אשר ניתנות לידיעה מבחינה לוגית. טענה אחרת היא כי האל יודע מראש כיצד יכריע כל אדם בכל מצב אפשרי, מבלי שתהיה לו השפעה על הכרעות אלה, וכך – מבלי לפגוע בחופש הרצון והבחירה של בני-האדם.

מה, אם כן, יודע האל הכל-יודע? ייתכן שאין הוא בעל ידיעת "איך" ביחס לדברים פיזיים, אך נראה כי אין לדבר חשיבות ביחס להשפעה על משמעות החיים. בנוסף, חסר האל ידע אינדקסיקלי, למעט לגבי עצמו, אך הוא מצויד בכלל הידיעות האמיתיות, הנוגעות להווה ולעבר, על כלל בני-האדם (לפחות). ידיעת העתיד של האל מעוררת אף היא מחלוקת, שיש טעם לדון בה אך ורק אם תמצא חיונית לשאלת משמעות החיים. בדומה למונח "היכולת המקסימלית", המתאר את יכולתו הרבה של האל, שעם

זאת כוללת מגבלות – ניתן אולי לתאר בשלב זה את ידיעותיו של האל כ"ידיעה מקסימלית", הכוללת את כלל הידיעות האמיתיות, שאינן מביאות לידי אי-התיישבות לוגית.

VI. טוב

תכופות נתפש האל כטוב, או אף כטוב עליון, טוב מוחלט, או טוב באופן מושלם. הגדרה זו מותקפת בשתי חזיתות: האחת, עצם האפשרות לראות את האל כטוב, לנוכח הרוע הנפרץ בעולם שברא; האחרת, מידת הטוב שיש לייחס לאל, אם ניתן לייחס לו טוב. הטענה החריפה ביותר הנוגעת לטוב המיוחס לאל היא, כנזכר, בעיית הרוע. די בה כדי לגרום לאתאיסטים מסוימים לטעון לאי-קיומו של אל טוב, ולתאיסטים מסוימים להרהר בכובד-ראש במהות אמונתם.

מהי החשיבות, לצורך ההשלכות של היחס לקיום האל ולטבעו על תפישת משמעות החיים, של היות העולם (גם) רע, של היות האל טוב, ושל הקשר בין השניים? נדמה שלמידת הרוע הקיים בעולם, כמו גם למהותו, אין כל השלכה הכרחית על עצם קיום משמעות החיים, אף-על-פי שעשויה להיות לה השלכה על תוכן המשמעות. זאת משלושה טעמים לפחות: לחיים עשויה להיות משמעות מבלי תלות בהיותם טובים או רעים; החיים עשויים להיות טובים או רעים מבלי קשר לטוב או לרוע בעולם הסובב אותם; וכן, המשמעות עשויה לנבוע דווקא מתוך היות החיים רעים, או היות העולם, הסובב אותם, רע (מכאן, למשל, משמעות חייהם של לוחמים למען הצדק, פעילים לזכויות אדם וכד'). לפיכך, כבמקרה התכונות הקודמות, יידונו מהות ועצם טובו של האל אך ורק ככל שיעלה בכך הצורך במהלך הפרק הבא.

ג. סיכום

פרק זה נועד ליצור תמונה ברורה של זהות האתאיסט והתאיסט, ולהציג תמונה בהירה ככל האפשר של תוכן האמנתם התאיסטית או האתאיסטית, כדי לאפשר הצבה של תוכן זה למול תפישות משמעות החיים, במטרה לאתר קשרים אפשריים ביניהם.

האתאיסט הוגדר בפרק כמי שטוען לאמיתות הטענה "אלוהים אינו קיים", בעוד התאיסט הוא הטוען לאמיתות הפכה, "אלוהים קיים". כל היתר – אגנוסטים, איגתאיסטים וחסרי-דעה שלא מתוך הכרעה מושכלת – נותרו מחוץ לדיון, איש מסיבותיו: האחרונים, משום שלא גיבשו כלל עמדה ביחס להאמנה בקיום או באי-קיום האל; האגנוסטים, משום שבהמנעותם מהכרעה, מתחייבות יתר תפישותיהם (ובכלל זאת, תפישתם את משמעות החיים) להתיישב הן עם אתאיזם והן עם תאיזם; והאיגתאיסטים, בשוללם את אפשרות הדיון בנושא. עם זאת, כפי שהערתי, קרובים האיגתאיסטים לאתאיזם יותר מאשר לתאיזם, מעצם הניחם, אמנם במשתמע, כי ישות אלוהית אינה כלל בנמצא, כשם שכל מושג חסר-משמעות אינו עשוי לתאר דבר-מה קיים.

ישנם גם תאיסטים ואתאיסטים שלא נכללו בדיון הנוכחי, וזאת משום שתפישותיהם את האל שונות במידה משמעותית מן התפישה, או אוסף התפישות, שהוצגו כאן. כפי שהוסבר, בחרתי להתמקד בתפישות מרכזיות, הנהנות מקבוצת תומכים רחבה, וזאת מתוך חוסר-עניין בתפישות אזוטטריות נדירות. עם זאת, הצגת תפישת האל כאוסף של רעיונות מאפשרת לכלול בתוכה קבוצות נרחבות של אתאיסטים ושל תאיסטים, אשר תפישותיהם את האל נבדלות בעיקר בפרשנותן את התכונות המרכזיות, המיוחסות תדיר לאל. תוצאת הדיון בפרק זה אינה הגדרה יחידה ושלמה של האל, כי אם רשימת מאפיינים, הנתפשים תדיר כחלים עליו, באופנים שונים או בדרגות שונות. בנוסף, הוצגה האפשרות להניח כי לא ניתן כלל לתאר את האל, אף לא באופן מטאפורי או באמצעות תארים שליליים.

במסגרת הדיון בתיאור חיובי של האל נבחרו לדיון, מתוך רשימה ארוכה של תכונות,

המיוחסות תדיר לאל, אלה העונות על שני תנאים: הן משותפות לתפישות חיוביות רבות של האל, ונראה כי עשויות להיות להאמנה בקיומן השלכות ביחס לתפישות של משמעות החיים. ארבע התכונות שנבחרו הן היות האל בורא-העולם, כל-יכול (או בעל יכולת מקסימלית), כל-יודע (או בעל ידיעה מקסימלית), וטוב. כעת, לאחר בירור שאלות משמעות החיים ומהות התפישה האתאיסטית, נותר לעמת בירורים אלה זה מול זה, ולבדוק אם וכיצד ניתן לחלץ מתוכם משמעות חיים אתאיסטית. פרק ג' מוקדש לעימות זה ולמסקנותיו.

פרק ג' – משמעות החיים האתאיסטית

תשובות תאיסטיות ואתאיסטיות לשאלות משמעות החיים

השאלה שהועמדה בבסיס העבודה היא – האם קיימת משמעות חיים אתאיסטית במהותה, ואם כן, כיצד ניתן לאפיין אותה? לצורך מענה על שאלה זו הוקדשו הפרקים הקודמים לבירורים מעמיקים של שאלות משמעות החיים ומהות התפישה האתאיסטית.

הסעיפים הבאים, המסכמים, יוקדשו להעמדה אלה מול אלה של ארבע שאלות משמעות החיים, כפי שנוסחו בפרק א', ושל ארבעת מאפייני האל הרלוונטיים, כפי שתוארו בפרק ב': היותו בורא העולם, כל-יכול, כל-יודע וטוב. בחינת הפרשנות האפשרית של כל שאלה משאלות משמעות החיים לאור תפישה אתאיסטית ולאור תפישה תאיסטית תעלה קשרים אפשריים בין ההנחות התאיסטיות או האתאיסטיות לבין התשובה המתאימה לשאלת משמעות החיים. ארבע שאלות משמעות החיים, לפיכך, ינחו את סדר הדיון להלן.

1. האם יש לחיים תכלית? אם כן, מה מקורה, ומהי?

איזה קשר אפשרי מתקיים בין תפישת משמעות החיים כתכליתם לבין היחס לטענת קיום האל?

הניסוח שבכותרת הסעיף לעיל אמור לייצג את שאלתו של האדם, התוהה על משמעות חיוו בפרשו את המשמעות כתכלית חיוו. ניסוח זה מכיל שלוש שאלות, שסדר הצגתן כאן אינו בהכרח סדרן בפועל: האחת תוהה על קיום תכלית, ואילו האחרות ממשיכות

ושאלות, בהנחה שהתשובה לשאלה הראשונה חיובית, מהיכן נובעת התכלית, ומה תוכנה¹. למעשה, בבחינת הקשרים האפשריים בין שאלה משולשת זו לבין האמונה בקיום או באי-קיום האל מתנסחת שאלת התכלית באופן שונה מעט, כאשר הדגש מושם על מקור התכלית. השאלות שיש לשאול כאן הן: האם קיימת/ תתכן תכלית אלוהית לחיים אנושיים? האם קיימת/ תתכן תכלית לא-אלוהית לחיים אנושיים? לשם מענה על שאלות אלה, עלינו לאפיין תכלית חיים אפשרית, קרי – לפרט באילו תנאים נדרשת תכלית לעמוד, כדי שתוכל לשמש כמשמעות חיים. בשלב השני תעלה השאלה, אם תכלית, העומדת בכל התנאים הנדרשים, עשויה להתיישב עם תפישה תאיסטית ו/או עם תפישה אתאיסטית; או, לחלופין, אם ייתכנו תכליות שונות, אשר חלקן מתאימות לתאיסטים בלבד, ואחרות – לאתאיסטים בלבד.

תנאי ראשון לקבלת תכלית כמשמעות חיים עולה מדוגמא שמציג מרטין. מרטין טוען כי תכלית אינה מעידה בהכרח על משמעות: ייתכנו חיים שיש להם תכלית, ובכל זאת אין בה כדי להעניק להם משמעות. כדוגמא מזכיר מרטין השחלת חרוזים צבעוניים, תכלית אשר, לטענתו, אין בה די כדי לשמש כמשמעות חיים². דוגמא זו מעידה על בלבול בין תכלית חיים לבין תכליות או מטרות בחיים, ולפיכך מספקת הבהרה לאופן בו יש להבין את תכלית החיים: מטרה, כעין זו שמציג מרטין, אינה עשויה להוות תכלית לחיים עצמם. תפישת משמעות החיים כתכליתם מתייחסת לתכלית כאל ייעוד או תפקיד, אותו נדרש האדם למלא מעצם קיומו. הפירוש הקיצוני ביותר מתייחס לתכלית, לשמה נוצרו החיים עצמם (למשל: אלוהים, לפי המסופר במקרא, עִבְרַת את אמו העקרה של שמשון במטרה ליצור "נזיר אלהים" [...]) מן הבטן [...] ש[יחל להושיע את-ישראל מיד פלשתים"³], וזאת בניגוד לכל תכלית – מקיפה ככל שתהיה – שהוצבה "בתוך" החיים, קרי – לאחר הווצרותם. פירוש זה, כפי שאראה מיד, עשוי להתיישב אך ורק עם

¹ ייתכן שבפועל כלל לא תשאל שאלת קיום התכלית, אלא שמתוך הנחת קיומה יתקיים החיפוש אחר התכלית (ומתוך כך – אחר המשמעות); או שמתוך כשלון במציאת תכלית יסתמן כי התשובה לשאלת קיום התכלית שלילית.

² Martin, 2002, p. 187.

³ שופטים י"ג, ה.

תפישה תאיסטית. ניתן להציג גם פירוש קיצוני פחות, הרואה בתכלית ייעוד, שנקבע גם במהלך חיי האדם; למשל, ייתכן שלאחר חיים ארוכים, שנוהלו ללא ייעוד (קרי, ללא תכלית), מגיע האדם לכדי מסקנה כי נועד להוביל את עמו למדינה עצמאית. אין פירוש הדבר כי האדם נולד או נוצר לתכלית זו; ההיפך הוא הנכון: לאור קורותיו ומבנה אופיו, מסיק האדם כי הוא-הוא יחיד-הסגולה שבכוחו לבצע את המשימה, ואילו התנהלו חייו באופן אחר, ייתכן מאוד שלא היה מגיע לכדי ייעוד זה. אך פרשנות שכזו אינה שונה באופן מהותי מפרשנות התכלית כמטרה, המוצבת במהלך החיים. לפיכך, אתייחס לכל ייעוד, תכלית, מטרה או יעד המוצבים במהלך החיים עצמם כאל "מטרות או כוונות, המנחות את החיים", כניסוח שאלת משמעות החיים השלישית, שתידון להלן. "תכלית חיים" תובן, לפיכך, אך ורק בפרשנותה הקיצונית הנזכרת, כייעוד או תפקיד שיוחס לאדם עוד בטרם לידתו.

הבעיה בדוגמא שהציג מרטין אינה נובעת, לפיכך, מהיות התכלית בלתי-ראויה לשמש כמשמעות חיים (אף שהיא אכן כזאת), אלא מעצם היותה מטרה בתוך החיים, ולא תכלית לחיים עצמם: המטרה לתרום לפתרון בעיית העוני בעולם, העשויה בהחלט להיחשב ראויה כמשמעות חיים, אף היא אינה תכלית חיים, אם הוצבה במהלך החיים. אילו תכליות עשויות לעמוד בתנאי המחייב היות תכלית לחיים עצמם? תכלית אלוהית עשויה להתאים כאן, שכן היא מרמזת על בריאת האדם (המין כולו, או אדם מסוים) לשם תכלית מסוימת, וכך מציבה אותה כתכלית החיים עצמם. למעשה, תפישת משמעות החיים כתכליתם, ותכלית אלוהית כתכלית האפשרית היחידה לחיי אדם באשר הם, היא אחת התפישות הנפוצות בין הטוענים לאי-אפשרותה של משמעות חיים אתאיסטית. כאמור, עם זאת, מדובר כאן אך ורק בתפישת משמעות החיים כתכליתם, ומכאן שראיית החיים כנטולי תכלית אינה מעידה בהכרח על היותם גם נטולי משמעות. ייתכן בהחלט לחשוב כי תכליות חיים שכאלה אינן כלל מן האפשר; אך אין בכך כדי לומר כי משמעות חיים אינה מן האפשר, אלא אך כי משמעות חיים במובן תכלית החיים אינה מן האפשר, ומשמעות במובן אחר עשויה בהחלט להיות אפשרית. ייתכן גם להניח כי משמעות חיינו נובעת מתכליות או מטרות בתוך החיים, אך זאת,

כאמור, ובהתאם לניסוח שאלות החיים בפרק א', אינה משמעות במובן תכלית, כי אם משמעות במובן אחר, הנובעת מתוך המטרות והכוונות המנחות את החיים.

מרטין, כאתאיסט, מחפש דווקא תכליות העומדות בתנאי הנדרש (היות תכלית לחיים עצמם), אך מקורן אינו באל. הוא בוחן את סוגיית העבדות כתכלית שכזו: במקומות בהם נהגה (ונהוגה עדיין) עבדות, נולדים תינוקות לשפחות, שתכליתם להיות עבדים. הבעיה בתפישה זו, לטענת מרטין, היא שתפישת האדונים את זכותם על העבדים שרירותית, ואין כל הצדקה לראותה כתקפה. הצדק, כמובן, עם מרטין בדחיית תכלית כזו כקבילה, אך מה מקור תפישתנו אותה כבלתי-מוצדקת? האם זוהי אמנם השרירותיות שביחסי האדנות, המתקיימת בין בני-אדם שנוצרו כולם באופן דומה (בין אם על-ידי בריאה אלוהית או התפתחות טבעית), ואין ביניהם כל יחס שיצדיק אדנות? יחס שכזה קיים, במידה מסוימת, בין הורים לילדיהם, כאשר הראשונים הם המביאים את האחרונים לעולם. לעתים אף נולדים ילדים שתכלית הבאתם לעולם על-ידי הוריהם היא הצלת חיים של אח או אחות גדולים מהם, באמצעות תרומת איבר או דם מסוג נדיר; או, כהצעתו של ג'וליאן באגיני – לאפשר להורי היילוד קבלת קצבה נוספת.⁴ אך אף שהוריהם של ילדים אלה החליטו על הבאתם לעולם, ולפחות במקרה הראשון (הולדה לצורך הצלת חיי אח בוגר) – לעתים בררו אותם מתוך עוברים אחדים, לשם תכלית מסוימת, הרי שלא ניתן לראות את חייהם ככלל כבעלי אותה תכלית, שכן – להבדיל מנוגשי העבדים, אך מאותה סיבה – אין בסמכות ההורים לקבוע תכלית לחיי ילדיהם: היות ההורים יוצרי הילדים, ומכאן – זכותם על הילדים, במידה מסוימת, מבחינה חוקית ומוסרית (למשל, בבחירת אופן חינוכם) – אין בה די ליצירת סמכות נרחבת שכזו. אדם אינו עשוי להיות בעל-הזכויות בחיי אדם אחר, אף אם הביאו לעולם, ולפיכך אין כלל אפשרות לקבוע תכלית לחיי אדם אחר. תכלית העשויה לשמש כמשמעות חיים של אדם אינה עשויה, אם כן, להקבע על-ידי אדם אחר (וודאי יצור אחר, להוציא, כאמור, האל); ודאי לא על-ידי האדם עצמו, שאינו עשוי לקבוע תכלית לחייו עוד בטרם נולד.

⁴ Baggini, 2003, p. 61.

מה עשוי, אם כן, להיות מקורה הלגיטימי של תכלית החיים בתפישה אתאיסטית, אם מקור שכזה אפשרי כלל? תפישה כזו אינה עשויה, כמובן, לראות באל מקור לתכלית החיים, שהרי היא פוסלת את קיום האל. הצעה אפשרית עשויה להיות תפישת תכליתנו הביולוגית – להוסיף ולקיים את המין האנושי – כתכליתנו לעניין משמעות החיים. וויליאם גרבר מציע לאתאיסט אפשרות לראות את משמעות החיים, במובן תכלית החיים, בעצם היותו חלק מתהליך התפתחות היקום ככלל, או האבולוציה על-פני כדור-הארץ בפרט. תהליכים אלה, אומר גרבר, פועלים על-פי חוקים סדירים, או שהם נתפשים כמובילים להתפתחויות חיוביות, כשיווי-משקל מאוזן קוסמי, אף כי אין מאחוריהם תכנון; הדבר עשוי להוביל את האתאיסט לראות בהם את המקור למשמעות החיים ככלל⁵. האמנם עשויה תכלית כזו לעמוד בתנאים המכוננים משמעות חיים, ובכך להוות תכלית חיים אתאיסטית? גרבר מציע כאן, למעשה, לראות את הדחף הביולוגי כמקבילה האתאיסטית לתכלית האלוהית. האם ניתן להקביל בין השניים? שני הבדלים בולטים עולים מתוך ההקבלה בין שתי תכליות אפשריות אלה: ראשית, התכלית הביולוגית לחיי האדם שרירותית בוודאות, בעוד שהתכלית האלוהית עשויה שלא להיות כזו, מעצם כוונת המתכנן שבבסיסה. שנית, התאיסט עשוי, או אף נדרש, לראות את התכלית האלוהית לחייו כמחייבת, כזו שאין לברוח ממנה, וזאת מעצם הסמכות האלוהית; בעוד שנראה כי אין בסיס הכרחי לראות את התכלית הביולוגית ככזו. האם נודעת להבדלים אלה חשיבות לשאלת המשמעות? אבחון, ראשית, את שאלת השרירותיות של התכלית. האם נדרשת תכלית החיים שלא להיות שרירותית? אם כן, מה פירוש "תכלית לא-שרירותית"? מה עשוי להיות מקורה של תכלית לא-שרירותית לחיים?

טרי איגלטון מציין כי האמונה באל בורא מביאה לראיית העולם כתוצר, פרי-בריאה, מקביל בדיוק לכורסא, למשל, וככזה – בעל תכלית ומשמעות מוטמעים (built-in). המשמעות אליה מכוון כאן איגלטון אינה אלא תכליתו של התוצר, המטרה לשמה נברא. כורסא, למשל, נוצרה למטרת ישיבה, וזו משמעותה, לדברי איגלטון. אין זאת

⁵ Gerber, 1994, p. 157.

אומרת שאדם זה או אחר אינו עשוי לראות בה משמעות אחרת (איגלטון אינו מדגים את כוונתו; אפשר לפרש זאת כמשמעות מסוג מטרה, למשל – מטרת הכורסא לשמש כבסיס להנחת הררי עיתונים או כביסה, או כמשמעות מסוג אחר, למשל – הכורסא כמזכרת אחרונה מסבתא אהובה שנפטרה). עם זאת, מציין איגלטון בצדק כי קיימת הסכמה כלל-אנושית (יש אולי לסייג זאת בהגבלה לתרבויות מסוימות) על מטרתה של הכורסא כמקום ישיבה. משמעות זו של הכורסא היא פנימית, לדברי איגלטון, מעצם יצירת הכורסא למימוש מטרה זו.⁶ איגלטון מעיר בצדק כי הטענה לאובייקטיביות אינה מחייבת יכולת להבחין באמת בהכרח, כלומר, ייתכן שבפועל נשגה בהערכתנו את תכלית הכורסא, אך בלא קשר ליכולתנו לזהות את האמת, תכליתה כרהיט לישיבה היא חלק בלתי-נפרד ממנה וממשמעותה, גם אם אנו שוגים בהערכתנו אותה.

כעת עולה ביתר-שאת שאלת התכנון המכוון, או התכלית הלא-שרירותית, שבבריאה האלוהית. מוריס מתאר את הבריאה האלוהית כחופשית, רציונלית וטובה.⁷ לענייננו רלוונטיים שני התיאורים הראשונים: הבריאה כחופשית וכרציונלית. טענת חופשיותה של הבריאה האלוהית כוללת, על-פי מוריס, את ההנחה, כי האל היה חופשי שלא לברוא כל עולם, או לברוא עולם אחר תחת זה שנברא. מכאן עולה עצם הנחת ה**בחירה** של האל לברוא את העולם שברא. היות פעולת הבריאה רציונלית פירושו, על-פי מוריס, בראש ובראשונה כי היא מכוונת: אלוהים ברא את העולם בכוונה ברורה ליצור אותו באופן בו יצר אותו בפועל. שנית, פעולת הבריאה מכוונת למטרה כלשהי, ומטרה זו היא בעלת-ערך. אך, ממשיך מוריס, היות פעולה מכוונת למטרה בעלת-ערך אינו תנאי מספיק להיותה רציונלית: עליה עוד להיות, כדבריו, יעילה טלאולוגית, קרי – מכוונת ביעילות למימוש המטרה המתוכננת. לבסוף, פעולה רציונלית אינה עשויה להיות שרירותית, אומר מוריס: נדרשת התאמה מסוימת בין אופי מטרת הפעולה לאופי מבצע הפעולה. כך, למשל, אם מטרת האל בבריאה היא לחלוק את הערך וההנאות שבקיום, ומטיבו האל הוא ישות מושלמת, הרי שלא תתכן בריאה רציונלית

⁶ Eagleton, 2007, pp. 119-120.

⁷ Morris, 1991, pp. 139-158.

של יקום של אומללות.

התנאים בהם, לדברי מוריס, עומדת הבריאה האלוהית מצטיירים כסבירים למדי: אין צורך להניח, כמוריס, כי האל הוא ישות מושלמת, ואין אף חובה להניח כי הוא טוב, כדי להניח כי בריאה אלוהית היא חופשית ורציונלית, כמתואר לעיל. תפישה אחרת של הבריאה האלוהית תעלה דמות אלוהית שרירותית, סתמית ונעדרת-הוד, שאינה עולה בקנה אחד עם דימויים רווחים, תאיסטיים ואתאיסטיים כאחד. נניח, אם כן, כי הבריאה האלוהית, על כל חלקיה (בהם, כמובן, בני-האדם), נועדה לתכלית מסוימת. אך האם ניתן להסיק, מעצם היות ברואי-האל בעלי תכלית מעצם בריאתם, כי תכלית זו אינה שרירותית? אם, למשל, נבראו לתכלית הפגת שעמום הקיום האלמותי, האם עשויה תכלית כגון זו להיחשב כ"בלתי-שרירותית"? רוברט נוזיק סבר כי אף אם נניח שהאל ברא אותנו לתכלית מסוימת, אין די בה בהכרח כדי לספק משמעות לחיינו.⁸ נניח, כותב נוזיק, כי נבראנו למטרת סיפוק פחמן דו-חמצני לצמחים. האם די בהיותנו מרכיב זעיר וזניח בתכניתו העצומה של האל כדי לספק משמעות לחיינו? נוזיק סבור כי נדרשת חשיבות, או אף מרכזיות, לתכליתנו בתוך התכנית האלוהית, כדי שתוכל לספק משמעות לחיינו, וכן כי התכנית האלוהית עצמה נדרשת להיות חשובה. אמנם, מן הדיון בפרק א' עלה הצורך בחשיבות או מרכזיות המשמעות בחיינו-אנו. עצם פליטתנו פחמן דו-חמצני אינה מהווה חלק מרכזי, מבחינת חשיבותו, בחיינו, על אף היותה תנאי הכרחי להמשך קיומנו, ולפיכך – אין היא מתאימה לשמש כמשמעות חיינו, כפי שהוגדרה, אף אם היא מהווה תכלית אלוהית לחיינו. אולם, ייתכן כי דבר המהווה חלק מרכזי בחיינו אינו אלא פרט זעיר ושולי – ועם זאת הכרחי – בתכנית האלוהית, ואין בכך בהכרח כדי לפגוע בהתאמתו לשמש כמשמעות חיינו. מקור הבעיה בדוגמא של נוזיק שונה: היא נובעת מן השרירותיות האפשרית של תכלית קיומנו. מרטין מציע דוגמא אחרת להדגשת בעיית השרירותיות האפשרית בתכלית אלוהית: הבה נניח, מציע מרטין, כי ישות אלוהית מצווה לחיי בני-אדם תכלית להנצל מאש

⁸ Nozick, 1981, pp. 586-594.

גיהינום באמצעות כתיבת שירה, ואינה מספקת הסבר לדרישה זו.⁹ אף אם תכלית זו חשובה וראויה דיה, בת-ביצוע, וגורמת לתחושת סיפוק, טוען מרטין, הרי שאין בה כדי להעניק משמעות לחיים, משום שאין מאחוריה רציונל, או הסבר הגיוני, ולפיכך היא נדמית שרירותית.

מדוע יידרש הסבר הגיוני לתכלית החיים? והלא משמעות חיים ככלל אינה מחייבת הסבר הגיוני: אדם שמאמץ כתיבת שירה כמקור למשמעות חייו אינו מספק הסבר או רציונל לבחירתו זו, ואין בכך כדי לפגום בהיות הכתיבה משמעות חייו. נראה כי התכלית שמציע מרטין עשויה דווקא לספק משמעות חיים סבירה לחלוטין בפני עצמה. עם זאת, הצדק עם מרטין בתחושתו כי משמעות מסוג תכלית שונה ממשמעות חיים מסוג אחר, ולפחות משום שהיעדר-השרירותיות נדרש בה באופן כפול: ראשית, נדרשת התכלית החיצונית (האלוהית) שלא להיות שרירותית, וכן עליה להתפשט על-ידי האדם עצמו כלא-שרירותית, שהרי עליו אף להזדהות עמה כדי שתוכל לשמש כמשמעות חייו.

ההבדל השני שהוזכר לעיל בין התכלית האלוהית לבין התכלית הביולוגית נוגע להיעדרו של בסיס הכרחי לראיית התכלית הביולוגית כמחייבת, לעומת התפישה התאיסטית הנרחבת בדבר קיומו של בסיס כזה בכל הנוגע לתכלית האלוהית. התכלית הביולוגית נפסלה כבר לעיל כתכלית חיים אפשרית משום שרירותיותה, אך גם מצד שאלת היותה בגדר סמכות מחייבת ברורה, כי לא ניתן לראותה ככזו: לא ניתן לגזור מחויבות מעצם היותנו בעלי טבע ביולוגי כזה או אחר. לעומת זאת, התאיסט עשוי, וכנראה אף נדרש (שאלת ההכרח כאן היא תאיסטית טהורה, ולכן אינה ממין העניין כאן), לראות את התכלית האלוהית לחייו כמחייבת. מחויבותו לאל כסמכות המסוגלת, מעצם היותה בוראו, לספק תכלית לחייו, שאינה – או לפחות עשויה שלא להיות – שרירותית (מעצם היות האל מודע למעשיו ובעל יכולת וידע עצומים) מאפשרת לו

⁹ Martin, 2002, p. 187.

לראות את התכלית האלוהית לחייו כמשמעות חייו, אף אם שאלת זיהויה של תכלית זו, כאמור, טרם נענתה.

האתאיסט, לעומתו, מנוע מתפישה דומה, מעצם האמנתו באי-קיום האל. כמו-כן, אין הוא עשוי לראות את תכלית חייו כנובעת מסמכות אחרת כלשהי, בין אם טבעו הביולוגי, הוריו או הוא עצמו. בהיעדר מקור לגיטימי לסמכות חיצונית בתפישה האתאיסטית, לאור פסילת סמכות שמקורה באל, בישות אחרת, או בטבעו הביולוגי, ובשל אי-האפשרות לקביעה עצמית של תכלית חיים, עולה המסקנה כי משמעות החיים כתכלית אינה שעשוי האתאיסט להציב לעצמו, ולפחות, אינו יכול להשיב עליה. תפישת המשמעות כתכלית מתיישבת עם תפישה תאיסטית בלבד, הרואה את האל כבורא העולם, ומסתייעת בהנחת היותו בעל ידע ויכולת מסוימים. עם זאת, כמובן, אין בכך כלל כדי לסתום את הגולל על שאלת משמעות החיים האתאיסטית, אלא אך כדי להורות כי תשובות לה יש לחפש באחת או יותר משלוש הפרשנויות הנוספות של שאלת משמעות החיים, הרואות את המשמעות כערכים מנחים לחיים, כמטרות או כוונות מנחות, או כחשיבות, משקל או ערך החיים.

2. אילו ערכים ראויים להנחות את החיים?

פרשנות שנייה לשאלת משמעות החיים תולה את המשמעות בערכים, הראויים להנחות את החיים. פירוש הדבר הוא, למשל, מציאת משמעות בחיים מעצם ניהולם לאור ערך היושר, העזרה לאחר, או דווקא המימוש העצמי, כאשר הוא נתפש כערך מוביל. כאמור בפרק א', ערכים מסוימים – בהם מימוש עצמי – עשויים להיתפש גם כמטרות, וההבחנה בין היותם ערכים או מטרות תיערך בהתאם לתפישת האדם אותם כמטרה או כערך. כיצד נקבעים ערכים ראויים אלה? האם מושפעת דרך קביעתם מהאמנות ביחס לקיום האל? השאלה הרלוונטית כאן מתייחסת למקור הערכים: האם מקורם בהכרח באל, או שמא ייתכן מקור אחר, שאינו תלוי באל? התשובה תלויה

בתפישתנו את מקור הערכים ככלל (ובהם ערכי משמעות החיים), ובפרט – בתנאים בהם נדרשים לעמוד ערכי משמעות החיים.

כפי שהובהר בהרחבה בפרק א', נדרש כל מושא המהווה משמעות חיים לעמוד בקני-מידה אובייקטיביים-אנתרופוצנטריים (להלן: אובייקטיביים)¹⁰, מחד, ולעורר הזדהות בסובייקט, מאידך. לפיכך, חלה דרישה כפולה זו גם על הערכים, המהווים משמעות חיים. כמו-כן, עליהם להיות מרכזיים או בעלי חשיבות מיוחדת (אובייקטיבית וסובייקטיבית כאחד), ולהשפיע על צירים מרכזיים בחיי-האדם או על תקופות מרכזיות בחייו. ערך הנתפש כחשוב באופן אובייקטיבי, אך אינו מנחה את האדם אלא בהיבטים שוליים של חייו, אינו עשוי להוות את משמעות חייו של האדם. לעומת זאת, ערך הנקיון, למשל, אינו עשוי כלל להוות משמעות לחיים, אף אם הוא משליך על כלל תחומי חייו והתייחסותו של האדם; כיוון שהוא ערך בעל חשיבות פחותה (במבט אובייקטיבי). לבסוף, נדרשים הערכים המובילים בחיי האדם, המעניקים להם את משמעותם, לנבוע מתוך התכוונות של האדם, ולא ממקריות. כלומר, אף אם היושר, למשל, הנהנה ממעמד אובייקטיבי של ערך מרכזי, מאפיין את האדם בכלל היבטי חייו, אך הסיבה לכך אינה רצונו לשמור על כנות כי אם תמימותו, הרי שלא ניתן יהיה לראות ביושר ערך מוביל ומְשָׁרָה-משמעות בחייו. האם מתקיים קשר כלשהו בין ערכים, העומדים בתנאים אלה, לבין האמנות ביחס לאל?

השאלה הראשונה שהועלתה לעיל מתייחסת למקור הערכים ככלל (ולאו דווקא ערכים המהווים משמעות חיים). שתי תפישות כלליות אפשריות ביחס לתשובה: לפי האחת, האל הוא קובע הערכים, כלומר, הערכים הם תלויי-אל; לפי האחרת, אין האל קובע את הערכים, ותלות כזו אינה מתקיימת. תשובות אתאיסטיות ייכנסו, כמובן, לקטיגוריה שנייה זו. בהיעדר תלות הערכים באל, אין כל קשר הכרחי בין ערכי משמעות החיים לבין האמנות ביחס לאל. נבחן, אם כן, את ההנחה האחרת, התאיסטית (אם כי אינה הכרחית לתאיזם), לפיה האל הוא שקבע ערכים נכונים חד-משמעית. הנחה זו מחייבת

¹⁰ פירוש הדבר הוא, כפי שהובהר בפרק א', כי במובן זה של המושג "אובייקטיבי" מצמצם טווח התחולה שלו להכלת העולם האנושי בלבד, ולא לכל קיום מעבר לו.

הנחת ידיעה מושלמת של האל ביחס לערכים, אף שלא מתחייבת מכאן ידיעה אלוהית מקיפה מזו. האם עולה מכאן בהכרח כי בבחורו ערכים שינחו את חייו, על התאיסט לפנות לסמכות אלוהית? התשובה שלילית: שאלת עצם זיהוי הערכים הנכונים (או הראויים) ככאלה אינה תלויה כלל בהיותם קבועי-אל אם לאו. ביחס לבחירה בהם, הרי שייתכן כי מתוך כלל הערכים הנכונים, יתאימו מספר ערכים אפשריים להוות משמעות חיים, ולפיכך יכול התאיסט לבחור באופן אוטונומי ערכים, אף שמקורם באל. למשל, ייתכן שהאל קבע יושר, עזרה לזולת וענווה כערכים נכונים, הראויים לשבח, ועשויים להוות משמעות חיים, ועל התאיסט לבחור מתוכם את הערך המתאים לו ביותר כמשמעות חייו. שאלת היות האל קובע הערכים ככלל, אם כן, אינה בעלת-השפעה על שאלת משמעות החיים כערכים המנחים אותם.

השאלה הבאה מתייחסת לערכי משמעות החיים: האם נמצא הבדל בין אופן אימוצם על-ידי האתאיסט ועל-ידי התאיסט? אף אם נניח כי האל, לפי התפישה התאיסטית, קובע ערכים מובילים ראויים לכל חיים אנושיים בפרט, ייתכן שהתאיסט אינו מחויב לקבל את ערכי האל (בהנחה שיידע לזהותם ככאלה), והוא עשוי עדיין לאמץ ערכים באופן אוטונומי, מתוך כלל הערכים האפשריים שקבע האל, ולא דווקא אותם ערכים מסוימים שבחר האל עבורו. האם ניתן כלל לאמץ ערכים אוטונומיים מִשְׁרֵי-משמעות, שאינם תלויי-אל? כזכור, ביחס לתכלית טענתי כי אין אפשרות לתכלית חיים, המספקת משמעות לחיים, שמקורה אינו באל. האם מתקיים מצב דומה ביחס לערכים? השאלה ההפוכה פתוחה עדיין אף היא: האם ייתכן לאמץ ערכים פרי סמכות חיצונית כבסיס למשמעות חיים, או שמא יש הכרח לבחור באופן עצמאי את הערכים המדוברים, כדי שיוכלו להיחשב כמשמעות חיים?

בדיון התאיסטי-אתאיסטי המתנהל בשאלת הערכים נשמעו טענות לשני צדדים מנוגדים: מחד, טוענים אתאיסטים מסוימים כי ערכים, ובהם ערכי משמעות חיים, נדרשים להבחר באופן אוטונומי על-ידי האדם, ואם-לא-כן – אינם קבילים. מנגד, טוענים תאיסטים מסוימים כי לא ייתכן כל מקור שאינו אלוהי לכל ערך באשר הוא. ואולם, אין זה ברור כלל כי טענה זו עשויה לעלות מתוך תכונות האל שהוצגו כאן, וכך

להיות הכרחית לתאיזם באשר הוא. אבחן להלן את הקשר בין היות האל כל-יודע, בורא העולם וכל-יכול, לבין שאלת היותו מקור הערכים בהכרח.

בפרק ב' תואר האל ככל-יודע, לפחות במובן של היות בעל כל הידיעות שאינן מובילות לסתירות. סביר, לפיכך, להניח כי האל יודע גם מהם הערכים הנכונים, אם ישנם כאלה, או מהם הערכים הראויים להוביל חיים אלה או אחרים. כאמור, הבעיה האפיסטמולוגית של זיהוי הערכים האלוהיים היא בעיה תאיסטית, שלא אדון בה כאן, אלא אניח אפשרות לפתור אותה. אך כנזכר, הערכים, העשויים לשמש כמשמעות חיים, נדרשים לעמוד בשתי דרישות שונות: מחד, עליהם להיות אובייקטיביים; מאידך, עליהם להיות סובייקטיביים, וביתר דיוק, עליהם לעורר הזדהות ומחויבות סובייקטיביות. אילו היינו מניחים כי התנאי האחרון (ההזדהות הסובייקטיבית) די בו לבסס משמעות חיים, אזי לא היה מקום לערכים אלוהיים בתמונה, וניתן היה לומר כי אין כל הבדל בין התאיסט לאתאיסט מבחינת בחירת ערכים המספקים משמעות לחיים. מאידך, גם הדרישה השנייה – לאובייקטיביות הערכים – אינה מעידה לבדה על הבדל מהותי בין האתאיסטים לתאיסטים: ניתן להניח כי קיימים ערכים אובייקטיביים, והאל, מעצם היותו יודע-כל (בסייג האמור, המונע סתירות לוגיות), יודע ערכים אלה. תאיסטים ואתאיסטים כאחד עשויים לפעול לגילוי הערכים האובייקטיביים, איש בדרכו, ולקוות להצלחה.

המורכבות הקיימת עולה מתוך הדרישה הכפולה להיות הערכים אובייקטיביים ומקובלים סובייקטיבית בו-בזמן, דרישה שהביאה, בפרק א', לתיאור ערכי משמעות החיים כנבחרים סובייקטיבית מתוך מבחר אובייקטיבי. משום הצורך של הבחירה הסובייקטיבית לעורר הזדהות (צורך המונע אפשרות של בחירה שרירותית), תוארה הבחירה הנדרשת כאוטונומית. תיאור זה מעלה תהיות הן ביחס לתאיסטים והן ביחס לאתאיסטים. הבחירה האוטונומית בערכים שמקורם בסמכות אלוהית מציבה בפני התאיסט סוגיה סבוכה, משום הסתירה האפשרית בין עצם הבחירה האישית לבין סמכותו הבלתי-ניתנת לערעור של האל: קבלת ערכים אלוהיים לאחר סינון ביקורתי אוטונומי מעלה, לפחות לכאורה, אפשרות לראות בכך כפירה בסמכות האל. עצם

הבחינה הביקורתית פירושה, כי אף אם יחליט התאיסט בסופו של דבר לאמץ את הערכים האלוהיים, הרי שהסיבה לאימוצם אינה קבלתו האוטומטית את סמכות האל, אלא החלטתו האוטונומית, שהייתה, באופן עקרוני, עשויה גם להיות שונה. אייר, למשל, סבור כי במקרה של בחירה אוטונומית בערכים אלוהיים "תלויה התנהגותנו בסופו-של-דבר בשיפוטי הערך שלנו עצמנו", דבר המייתר מבחינה לוגית את התוקף האלוהי לערכים¹¹. עם זאת, בעיה זו היא תאיסטית בלבד, ואינה נוגעת לאתאיסט. ישנן טענות תאיסטיות להיות בחירה אוטונומית לקבל את סמכות האל אפשרית ומתיישבת, ולפיכך אקבל כאן טענות אלה כפשוטן.

כיוון שכך, הרי שבחירה אוטונומית (לפחות במידה מסוימת) אפשרית גם עבור תאיסטים. ומה ביחס לאתאיסטים? האם, כלשון השאלה לעיל, ישנם בנמצא ערכים מְשֻׁרְי-משמעות, שאינם תלויי-אל (ונבחרים באופן אוטונומי)? התשובה האתאיסטית, כמובן, חיובית, ומניחה שמקור הערכים בעולם, במקרה אחד, או באדם, במקרה אחר. גם תשובה תאיסטית שאינה מחמירה מתיישבת עם תשובה חיובית זו, בהניחה שהאל אמנם יודע את כלל האמיתות ביחס לערכים, אך אינו קובע את הערכים.

גם יתר תכונות האל האפשריות, כפי שתוארו בפרק הקודם, אין בהן כדי להעיד על היותו מקור הערכים אם לאו. עצם היותו בורא-עולם אינה מצביעה על תשובה כלשהי, שהרי אין הכרח שהערכים נבראו; ייתכן, למשל, שמעמדם דומה לזה של חוקי הלוגיקה, אשר – אולי – חלים גם על האל, שבריאת עולמו נכפפה להם והוגבלה על-ידם. ייתכן אף, במקרה כזה, שהאל ברא דווקא עולם שאינו מתאים לערכים הנכונים, כלומר, עולם רע. הנחת הבריאה לבדה אין בה כדי להעיד על היות האל טוב או היות הבריאה טובה, במובן היותה מתאימה לערכים התקפים אם אינם תלויי-אל, ולמעשה – אף אם הם אכן תלויי-אל (שהרי ייתכן שהאל קבע ערכים מסוימים כנכונים, ואזי פעל באופן בלתי-ערכי). כדי לשלול טענות אלה יש להניח הנחות נוספות ביחס לאל. הנחה הכרחית כזו תהיה הנחת טובו של האל, המציגה אותו כמעוניין לפעול באופן ערכי

¹¹ Ayer, 1963.

העולה בקנה אחד עם הערכים הנכונים. כמו-כן, יש להניח יכולת של האל לפעול באופן שכזה.

הנחת היות האל כל-יכול עשויה להעלות את השאלה, אם יכול האל לקבוע ערכים שונים מאלה ה"נכונים", קרי – אלה שהיו אמורים להיות נכונים אילולא התערב האל בקביעתם. שאלה זו, למעשה, דומה בדיוק לשאלה ביחס לחוקי הלוגיקה: האם עשוי האל לפעול בניגוד להם? בפרק הקודם קבלתי את ההנחה שאין האל יכול לעשות זאת, שאם-לא-כן, עולה מכאן סתירה שאינה מאפשרת דיון לכיד בסוגיה. באותו אופן ומאותו טעם ראוי להניח, כי אם קיימים ערכים נכונים אובייקטיבית (גם באופן מוחלט, ולא מבחינה אובייקטיבית-אנתרופוצנטרית בלבד), הרי שאין האל מסוגל לקבוע ערכים סותרים להם, כלומר, האל – לפחות במידה מסוימת – כפוף לערכים נכונים אלה. אין כל אפשרות, לפיכך, להסיק גם מכל-היכולות של האל דבר ביחס להיותו בורא הערכים. הנחת היותו יודע-כל, אמנם, מחייבת אותו להכיר את כלל האמיתות (שאינן כוללות סתירה) ביחס לערכים; אך אין באפיון האל כפי שניתן כאן כדי להשיב על השאלה אם האל הוא מקור הערכים, אם לאו. לפיכך, עלינו לקבל את שתי ההנחות כאפשריות: ייתכן שהאל הוא מקור הערכים, וייתכן שאינו מקורם. לפיכך, עצם האפשרות לבחור ערכים כמשמעות חיים פתוחה הן בפני התאיסט והן בפני האתאיסט, בניגוד, למשל, לבחירת תכלית כמשמעות חיים – אפשרות שאינה פתוחה בפני האתאיסט.

נותרה, אם כן, שאלת מידת האוטונומיה של הבחירה האתאיסטית והתאיסטית בערכים המשמשים כמשמעות חיים. כנזכר בפרק א', בדיון באוטונומיה, נדרש האדם האוטונומי להיות נכון להעמיד לביקורת את כלל האמנותיו וערכיו. לפיכך, אף אם הוא סבור שהאל הוא מקור הערכים בלא עוררין, הרי שיש בכך פגיעה מסוימת באוטונומיה שלו, מעצם סירובו להעמיד לבחירה ביקורתית את סמכות האל עצמו בעניין הערכים. מאידך, כפי שכבר נזכר, עשוי התאיסט גם להניח שהאל אינו קובע את הערכים הנכונים או הראויים (אף שהוא יודע מהם ואולי גם פועל לפיהם). במקרה זה, דומה

מצבו של התאיסט בדיוק לזה של האתאיסט: זה כמו זה מאמצים את מוחם בניסיון לגלות מהם ערכים אלה, מתוכם יוכלו לבחור ערך או ערכים שיעניקו משמעות לחייהם. מאחר שבפני האתאיסט לא עומדת אפשרות ההאמנה בסמכות חיצונית קובעת-ערכים, הרי שמידת האוטונומיה שלו בקביעת ערכיו גדולה למדי, באופן עקרוני. מאידך, נראה כי אף התאיסט אינו מחויב להניח כי האל הוא יוצר הערכים. לפיכך, אין כל הבחנה עקרונית מתחייבת בין התאיסט לבין האתאיסט ביחס לשאלת משמעות החיים כשאלת הערכים הראויים להנחותם. אמנם, ישנה הבחנה בין האוטונומיה הרבה יותר בבחירת ערכים של האתאיסט באשר הוא, המניח בהכרח כי אין כל סמכות קובעת-ערכים, הן באופן כללי והן עבורו באופן אישי; לעומת התאיסט האפשרי, המאמין כי האל, בהיותו בורא-העולם, טוב, כל-יכול וכל-יודע, ברא אף את הערכים, ואת העולם כולו – בהתאם לערכים אלה. הנחות אלה מובילות להאמנה, כי לאל סמכות בלעדית ביחס לערכים הנכונים, ולפיכך, אם ניתן עקרונית לגלות אילו ערכים ראויים בעיני האל, אין עוד צורך, ואולי יש אף טעם לפגם, בבחינה ביקורתית שלהם. גישה זו מעידה על אוטונומיה פחותה מזו האתאיסטית. נמנעתי, עם זאת, מלהציגה כתפישה התאיסטית הבלעדית או המתחייבת, כיוון שהיא מחייבת תפישה נפוצה מאוד – אולי הנפוצה ביותר – אך מסוימת למדי, של האל כבעל כל ארבע התכונות המצוינות, בעוד שייטכנו תפישות תאיסטיות אחרות, שאינן רואות את האל כטוב, למשל. כמו-כן, כמובן, קיימות גם תפישות אתאיסטיות אשר אינן טוענות לאי-קיומו של אל מסוים כל-כך בלבד, אלא לאי-קיומו של כל אל אפשרי שהוא. התייחסות לתפישה התאיסטית המסוימת בלבד הייתה מוציאה מן הכלל, שלא בצדק, התייחסות לאתאיסטים אלה.

3. אילו מטרות או כוונות ראויות להוביל את החיים?

ניסוח שאלות משמעות החיים בפרק א' הקדים לשאלת המשמעות כמטרות או כוונות את הסייג, כי שאלה זו נשאלת בהנחה שאין תכלית לחיים. ההסבר שניתן הוא, כזכור,

כי קיום תכלית לחיים מחייב גזירה של מטרות וכוונות מתוך התכלית עצמה, שאם-לא-כן, אין המטרות והכוונות מיועדות לקידום מימוש התכלית, ולא ניתן לראות חיים אלה כמשמעותיים. אין בכך כדי לומר, כמובן, כי כל מטרותיו וכוונותיו, בכל נושא ובכל שלב בחייו, של האדם שמשמעות חייו נובעת מתכלית מסוימת, נדרשות לנבוע מתוך תכלית זו. במקום זאת, מטעים הסייג כי קיומה של תכלית חיים המשמשת כמשמעות חיים מעיד על כך שהכוונות והמטרות, הקשורות באופן ישיר למימוש משמעות החיים, נובעות מתוך תכלית החיים.

כאמור בדיון בתכלית החיים לעיל, אין אפשרות הבחירה בתכלית חיים כמשמעותם פתוחה בפני האתאיסט. עם זאת, עשוי בהחלט האתאיסט למצוא משמעות לחייו במטרות וכוונות, שאינן נובעות מתכלית חיים. מה מאפיין מטרות העשויות להוות משמעות לחיים? ככל מושא אפשרי המעניק משמעות לחיים, כך גם מטרות אלה נדרשות להיות קבילות מבחינה אובייקטיבית וסובייקטיבית כאחת, בכמה מובנים: ראשית, עליהן להיות רציונליות. מטרה כגון "להפוך לציפור" אינה עומדת בתנאי זה, ולא תוכל לשמש משמעות לחיים. בנוסף, עליהן להיתפש כמרכזיות.

האם עשוי התאיסט למצוא משמעות שכזו בחייו, או שמא אפשרות זו היא אתאיסטית בלעדית? משמעות חיים מבוססת-מטרות מצביעה, כאמור, על היעדר תכלית חיים המשמשת כמשמעותם. אפשר לפרש זאת בשני אופנים: האחד, אין לחיי אותו אדם תכלית; האחר, יש תכלית לחייו, אך משמעותם אינה נובעת ממנה, כי אם (במקרה זה) ממטרות וכוונות מסוימות של האדם ביחס לחייו. ביחס לאפשרות הראשונה, ייתכן כי לא ניתן ליישמה על חיים תאיסטיים: כאמור, תפישת האל כבורא-עולם, כל-יכול, כל-יודע וטוב עשויה להצביע (אם כי לא בהכרח) על תכלית אלוהית לחיי בני-אדם. עם זאת, ייתכן כי, כפי שהציעה האפשרות השנייה כאן, התכלית האלוהית אינה משמשת בהכרח כמשמעות חייו של התאיסט. כך, למשל, ייתכן שבריאת בני-האדם נועדה לתכלית שעשוע האל, ואין בכך כדי לנסוך משמעות בחיי מאמיניו. אך אף אם התכלית מתאימה להענקת משמעות לחיים, למשל – היות נושא בשורת-שלום לאנושות כולה (אולי תכלית חייו של גנדי, למשל), עדיין עשוי האדם, מסיבות שונות, שלא להזדהות

איתה, ולכן שלא לראותה כמשמעות חיי. נראה כי מקרה מסוג זה – תכלית חיים שאינה מהווה משמעות חיים, ובמקביל לה – מטרות, הנוסכות בחיים משמעות, אפשרי, ולפחות אינו כולל סתירה הכרחית; אניח, לפיכך, כי אף התאיסט, כמוהו כאתאיסט, עשוי באופן עקרוני למצוא משמעות לחייו במטרות וכוונות שאינן תלויות-תכלית. יש, אם כך, לתקן את הסייג לשאלת משמעות החיים כשאלת המטרות והכוונות המנחות את החיים, כך ששאלה זו נשאלת בהנחה שאין לחיים תכלית המשמשת כמשמעותם (בעוד שייתכן שיש להם תכלית, שעם זאת אין בה כדי להעניק להם משמעות). בנוסח זה, פתוחה השאלה הן בפני אתאיסטים והן בפני תאיסטים.

אילו מין תשובות עשויים התאיסטים והאתאיסטים להעניק לשאלה זו? האם משפיעות תכונות האל השונות על התשובות? הנחה תאיסטית רווחת היא כי אף בהתעלם משאלת התכלית האלוהית האפשרית לחיים האנושיים, עוקב האל אחר ההתנהלות האנושית בעולם, ומשיב לה בגמול של שכר ועונש, בעולם הזה או בעולם הבא. אמנם, תפישת האל כגומל בשכר ובעונש כוללת הנחות רבות, ואינה נגזרת ישירות מאף אחת מתכונות האל הנדונות כאן. עצם היות האל בורא-עולם, ואף משמרו, אין בה כדי לרמוז בהכרח על כוונותיו לגמול לבני-אדם על מעשיהם בשכר ובעונש. כך גם היותו כל-יכול, כל-יודע, או טוב; ואף צירוף התכונות הזה כולו, כאמור, מחייב הנחות נוספות שיאפשרו גזירת מסקנה זו. עם זאת, הנחה זו קיימת אצל תאיסטים רבים, המסיקים מכאן כי התנהלותם בחיים אלה נדרשת להתאים לדרישות אלוהיות מסוימות. משום-כך עשוי התאיסט להכפיף את מטרותיו לדרישות האל המשוערות, כדי להגדיל את סיכוייו ליהנות משכר ולהמנע מעונש. אלא שהתנהלות שכזו אין לה דבר וחצי-דבר עם חיים משמעותיים, אלא אם כן מוצא התאיסט משמעות בהגדלת סיכוייו אלה עצמה.

בכל מקרה אחר, אין בהכרח בהעצמת השכר (או ההנאה) ובמזעור העונש (או הסבל) כדי להעניק משמעות לחיים, כפי שכבר הובהר בפרק א'. לפיכך, אין בהנחות כגון אלה כדי להשפיע על בחירת המטרות, שישמשו את התאיסט כמשמעות חיי.

קבלת ההנחה שהאל יודע-כל עשויה, אולי, לרמוז שבידו הידע אילו מטרות מתאימות לכל אדם לשמש כמשמעות חיי. ידע שכזה עשוי להביא את התאיסט להניח כי עליו

להסתמך על עצה אלוהית (בהנחה כי זו אפשרית), או לעשות כמיטב יכולתו כדי לגלות את הידע האלוהי המתאים, בעת קביעת מטרותיו המנחות בחיים, שכן כל מטרה אחרת תהא שגויה. ייתכן, יתרה מכך, להניח כי האל אף קובע (ואינו יודע בלבד) מהן המטרות המתאימות לכל אדם. מכאן עשויה לעלות המסקנה כי מקור מטרותיו מעניקות-המשמעות של התאיסט הוא האל. אמנם, מן התנאים החלים על מטרות מעניקות-משמעות נראה, כי הן עשויות להיות אוטונומיות במידה רבה (בניגוד, למשל, לתכלית חיים). זאת משום שמטרות אינן חלות על החיים בכללם, אלא נקבעות במהלך החיים עצמם, ועשויות (ולעתים אף נדרשות, כדי להמשיך ולהיחשב כרציונליות) להשתנות או לעבור התאמות למציאות משתנה. אך, כמובן, התאמות אלה עשויות להיערך בידי האל עצמו. ואולם, האם די בהנחת הידע הנרחב של האל, וכמובן יכולתו הרציונלית, כדי להסיק, כי האל יקבע עבור כל אדם מטרות מתאימות ביותר למילוי חייו במשמעות? נחוצה כאן תוספת הנחת טובו של האל, המעוניין לספק לאדם אפשרות לחיים משמעותיים. הבה נניח, לפיכך, כי האל יודע-כל וטוב; האם די בכך כדי להציב את מטרות חייו של התאיסט כנגזרות מן האל, בניגוד למטרות חייו של האתאיסט?

ההנחה, כי עשויות להיות מטרות "נכונות" בלעדיות עבור אדם זה או אחר, בדומה, אולי, לערכים, נדמית מרחיקת-לכת מדי. זאת משום שמספר המטרות הראויות, הרציונליות והחשובות האפשריות לכל אדם רב מכדי לטעון לאפשרות ה"נכונות" הבלעדית של חלקן. יש טעם, כמובן, לדרג מטרות כמתאימות יותר ופחות, אלא שהמטרות המתאימות עצמן רבות ומגוונות. בניגוד לערכים, נדרשות המטרות להישפט בהתאם לנסיבות המסוימות הקיימות בחייו של האדם, ליכולותיו ואף לרצונותיו ולשאיפותיו. לפיכך לא ניתן לקבוע סולם מטרות ראויות באופן מוחלט: מטרה המתאימה בהחלט לאדם אחד (לנהל מחקר שיביא למציאת תרופה למחלה קשה) עשויה שלא להתאים כלל לאדם אחר, שאין לו, למשל, היכולת הקוגניטיבית לנהל מחקר כזה, או אפשרות לגייס משאבים נדרשים, ולפיכך נדונה פעילותו מראש לכשלון. המטרות המתאימות הן, אם כן, יחסיות. האם ניתן, במסגרת יחסיות זו,

להצביע על מטרה אחת נכונה ביחס לכל אדם בכל מצב? אני סבורה ש"נכונות" שכזו אינה בגדר האפשר, שכן החלופות האפשריות רבות ומגוונות מדי. ייתכן, אמנם, שבפני כל אדם עומד בכל מצב אך ורק מספר מצומצם יחסית של מטרות מתאימות, מתוכן עליו לבחור, ומטרות אלה ידועות היטב אך ורק לאל, מעצם ידיעתו המקיפה. עם זאת, עדיין נדרש התאיסט לבחור באופן אוטונומי מתוך מטרות אלה. הנחת היחידות של המטרה הנכונה, אף אם נצמצם אותה לתקופות זמן ונסיבות מצומצמים מאוד, נדמית בלתי-סבירה. ייתכן, כמובן, שהאל בוחר מטרה יחידה המתאימה לכל אדם בכל זמן, אך לאור הגיוון, שנראה כי קיים בכל מצב עבור כל אדם, נראה כי החלטה זו של האל אינה עשויה להיות אלא שרירותית, ולא תלויה בנכונות או בכל קריטריון קביל למשמעותיות. אם אכן כך, הרי שההבדל בין התאיסט לבין האתאיסט הופך לכמותי, לכל היותר: בעוד האתאיסט בוחר באופן אוטונומי ללא כל סמכות חיצונית, עשויה בחירתו האוטונומית של התאיסט להיות מוגבלת יותר, וכפופה לסמכות האל.

4. מהם החשיבות, המשקל או הערך של החיים?

פרשנות רביעית ואחרונה זו לשאלת משמעות החיים עשויה לקבל פרשנויות רבות ושונות משל עצמה. סוזן וולף מזכירה – אך ורק כדי לדחותה – פרשנות לפיה נדרשים החיים המשמעותיים להיות משמעותיים למישהו נוסף על האדם החי את החיים, ולא זו בלבד, אלא שישות נוספת זו נדרשת להיות בעלת ערך גבוה יותר מאשר האדם עצמו¹². פרשנות זו מורה, אמנם, באופן חד-משמעי לכיוון תשובה תאיסטית, אך אין היא אלא מניחה את המבוקש. האם ניתן למצוא קשר שאינו בגדר הנחת המבוקש בין היחס לשאלת קיום האל לבין תפישת משמעות החיים כחשיבותם, משקלם או ערכם?

¹² Wolf, 2004.

פרשנות אחרת, הנזכרת אצל אריק ג' ווילנברג, מזהה את החיים המשמעותיים עם חיים המביאים טוב לעולם¹³. לפי פרשנות זו, אומר ווילנברג, חיים הם משמעותיים אם היקום טוב יותר כאשר הם קיימים מאשר כפי שהיה אילולא היו מתקיימים. פרשנות זו מתאימה, אמנם, לתפישת משמעות החיים כחשיבותם, אך היא קיצונית מאוד מבחינה זו, ומוציאה מכלל החיים המשמעותיים את רוב-רובם של החיים על פני כדור-הארץ. גם אם נצמצם את ההשפעה המתבקשת מהשפעה על היקום ככלל להשפעה על החיים על-פני כדור-הארץ, הרי שביחס לרוב החיים האנושיים ניתן לומר, כי אין כל השפעה לעצם קיומם על מידת טובו של העולם בכללותו. חיים מעטים ביותר, אם בכלל, יוכלו לעמוד בתנאי זה. בנוסף, וחשוב יותר, פירושה של הטענה בדבר "שיפור העולם", או התרומה לערכו של העולם עמום. מאחר שחיים משמעותיים עשויים להיות גם מאושרים, מוסריים, יצירתיים ועוד, אך הם עשויים גם (כמובהר בפרק א') שלא להיות כאלה, הרי שהתרומה המתבקשת נדרשת להיות גמישה באופן שמעמיד בספק את תקפותה. למשל, האם יש לראות אמן דגול, שהתעלל בבני-משפחתו, כמוסיף לערכו של העולם? אם התשובה היא – כן, בה-במידה שנראה את חייו כמשמעותיים, הרי שאין כאן אלא, שוב, הנחת המבוקש: החיים משמעותיים מעצם הביאם טוב לעולם, והביאם טוב לעולם עולה מעצם היותם משמעותיים. אם הקריטריונים שונים, אזי כלל לא ברור כיצד אמורה להווצר התאמה תמידית בין התנאים לחיים משמעותיים לבין התנאים לחיים המיטיבים עם (או המשפרים את) העולם.

ראוי להזכר כאן בטענת אפסותו של האדם למול הקוסמוס, טענה המסייעת להבין את המניע, או השאלה, עליה אמורה הדת לספק תשובה: מעצם הבנת קטנותנו ביחס לקוסמוס מתבקש פתרון, שיעניק חשיבות ומרכזיות לחיינו. התפישה התאיסטית עונה על צורך זה בהציגה את חיינו כתוצאת בריאת האל, המתעניין בכל אדם ובכל היבטי חיינו. תפישה כזו של האל, כבורא הממשיך להתערב בחיי העולם, ורואה את החיים האנושיים כפסגת בריאתו, אכן עשויה להוביל לראיית החיים האנושיים כבעלי חשיבות עילאית, אובייקטיבית מוחלטת, שהרי אין מוחלט ממבטו של האל. למעשה, אין זו אלא

¹³ Wielenberg, 2005, pp. 14-15.

גרסה של התפישה שהזכירה וולף, לפיה משמעות חיינו נובעת אך ורק מהיותם משמעותיים לגורם בעל ערך גבוה מזה שלנו; בעולם הידוע לנו, יש להניח כי גורם כזה עשוי להיות אך ורק האל.

תפישות כגון אלה לא ניתן להצדיק אלא בהנחת המבוקש: מן ההנחה שחיינו משמעותיים לאל, או מיטיבים את מצב היקום לעומת אי-התקיימותנו בו, עולות הנחות מקדימות מתחייבות בדבר קיום אל בורא, מתערב בעולם, ובעל יכולת ורצון ליצור בריאה טובה; אך גם מסך הנחות אלה לא עולות המסקנות המבוקשות על חשיבותם המוחלטת של החיים האנושיים. מסקנה זו תעלה אך ורק מתוך ההנחה, המניחה את המבוקש, כי הבריאה הטובה של בני-האדם משמעותית ליקום כולו. על כך יש להוסיף כי כלל ההנחות הנזכרות אינו הכרחי כלל לתאיזם: ניתן, בפרשנות רחבה יותר של התאיזם, להניח כי האל ברא עולם שאינו טוב בהכרח, ולפיכך ייתכן שקיומנו אינו משפר את מצב היקום, ואולי אף פוגע בו (למשל, ייתכן שהרענו את מצב כדור-הארץ עד כדי פגיעה אנושה בו). ייתכן גם להניח כי האל אולי טוב, ויצר בריאה טובה ככל האפשר, אך אין הוא מתערב עוד במהלך החיים שיצר. במקרה כזה, ייתכן שאין עוד חשיבות רבה בעיני האל לחיינו אנו. ההנחות המחייבות חשיבות רבה בעיני האל לחיים האנושיים, או ערך רב יותר ליקום שבו קיימים חיים אנושיים, אינן הכרחיות לתאיזם, אף שהן נוכחות ברבות מן התפישות התאיסטיות. ניתן, איפוא, לומר כי תפישת החיים האנושיים כבעלי חשיבות או ערך בכל ראייה שהיא, אף הרחבה ביותר (תפישה המבטלת את תחושת הקטנות האנושית), אינה מתחייבת מן התאיזם, אף שהיא מתיישבת עם רבות מגרסאותיו, ובעיקר – היא בלתי-מתיישבת עם האתאיזם. האתאיזם, לעומת זאת, אנוס להכיר בקטנותם היחסית של החיים האנושיים ביחס לקיום בכללותו, ולכן אינו עשוי לראות בחיים האנושיים חשיבות, משקל רב או ערך (חיובי או שלילי) מנקודת מבט אובייקטיבית מוחלטת, אלא מנקודת מבט מצומצמת בהרבה: זו של האדם הפרטי, של סביבתו הקרובה, או, במקרים יוצאי-דופן (למשל, פוליטיקאים, מדענים או אנשי-רוח בולטים בעולם כולו) – של רוב בני-האדם. לרוב, חיים של אדם מסוים כלשהו אינם בעלי-חשיבות אלא לקבוצה מצומצמת של בני-אדם.

אך אין בכך כדי לומר שאין האתאיסט עשוי למצוא משמעות לחייו מפאת החשיבות, המשקל או הערך שלהם; במקום זאת, יש להבין את החשיבות, המשקל או הערך באופן אחר, שאינו תלוי בזולת כלשהו. אמנם, האתאיסט (או התאיסט, או כל אדם אחר) עשוי למצוא משמעות רבה בחייו מעצם מרכזיות או חיוביות חייו לקרוביו או ילדיו, לזרים שלהם הוא עוזר, או לקהל הנהנה מיצירתו האמנותית. אולם חשיבות שכזו לכודה אף היא במעגל הדרישה להכרה חיצונית בחשיבות החיים, הכרה שנדונה לכשלון: הזולת, המייחס חשיבות לחיי האדם, אינו מסוגל לספק חשיבות מוחלטת לחיי האדם (אלא כאשר מדובר באל), שכן אף חיי זולת זה עצמם אינם חשובים באופן מוחלט.

על חשיבותם, ערכם או משקלם של החיים המשמעותיים לנבוע, לפיכך, ממקור בלתי-תלוי בזולת כלשהו (ולפחות ככל שמדובר באתאיסטים, שאינם עשויים לתלות את חשיבות חייהם באל). מקור זה משלב הן תחושה סובייקטיבית של האדם כי לחייו חשיבות, משקל או ערך, והן הצדקה אובייקטיבית לחשיבות זו. ההצדקה האובייקטיבית, עם זאת, אינה מוחלטת (כי אם אנתרופוצנטרית), וחשוב מכך – אין היא נובעת מהיות החיים חשובים לזולת כלשהו, אלא מהיותם בעלי חשיבות בלתי-תלויה בזולת: עצם הפעילות היצירתית שבהם, למשל, עשויה להעניק להם ערך או חשיבות, משום שאובייקטיבית (אנתרופוצנטרית), חיים כאלה הם בעלי חשיבות או ערך (בדומה לשיפוט אובייקטיבי של חיים כמוסריים).

האם תפישה זו אתאיסטית בהכרח? כלל וכלל לא. בעוד תפישת חשיבות החיים מעצם חשיבותם בעיני האל היא תאיסטית באופן בלעדי, הרי שתפישת החשיבות האובייקטיבית-אנתרופוצנטרית של חיי האדם, שאינה תלויה בזולת מעניק-חשיבות, פתוחה בהחלט גם בפני תאיסטים. רעיון זה מתיישב עם תפישות תאיסטיות, שהרי לא מתחייב מהן, כאמור (אלא על-ידי הנחת המבוקש), כי חיי בני-אדם חשובים באופן מכריע בעיני האל. יתרה מזו, אף כאשר סבור התאיסט כי חשיבות עליונה נודעת בעיני האל לחיי אנוש, הוא עשוי עדיין למצוא משמעות דווקא בחשיבותם בפני עצמם, מבלי לפגוע בעוצמת אמונתו באל.

ההבדל המהותי כאן בין התאיסט לאתאיסט הוא, אם כן, באפשרותו של הראשון למצוא משמעות בחייו הן מתוך חשיבותם הפנימית, הן – בכפוף להנחה המתבקשת – מתוך חשיבותם בעיני האל. בפני האתאיסט, כאמור, פתוחה אך ורק האפשרות הראשונה. פירוש הדבר הוא כי שאלת משמעות החיים כשאלת חשיבותם, משקלם או ערכם מוגדרת, בראייה האתאיסטית, כשאלת החשיבות, המשקל או הערך של החיים בפני עצמם, מנקודת מבט אובייקטיבית-אנתרופוצנטרית. סייג זה אינו הכרחי בשאלה התאיסטית.

סיכום ומסקנות: משמעות החיים האתאיסטית

הבחינה הובילה למסקנות בעיקר ביחס לשאלת משמעות החיים כתכליתם, וכן ביחס לפרשנות שאלת משמעות החיים כחשיבותם, משקלם או ערכם. ביחס לשאלת התכלית, התברר כי שאלה זו אינה פתוחה כלל בפני האתאיסט. תכלית חיים עשויה להוות משמעות חיים אך ורק עבור התאיסט, משום שאין תכלית חיים ניתנת לקביעה אלא על-ידי האל. בשאלת משמעות החיים כשאלת ערכם, חשיבותם או משקלם נדרשת תוספת ההבהרה, כי החשיבות המתבקשת מאפיינת את החיים עצמם, ואינה תלויה בערך המיוחס לחיים על-ידי זולת כלשהו; הבהרה שאינה הכרחית לשאלה התאיסטית המקבילה. בשתי שאלות משמעות החיים הנותרות – שאלת המשמעות כערכים מובילים, או כמטרות או כוונות מנחות לחיים – לא עולה הבדל מהותי בין התאיסט לאתאיסט, אף שייתכן שהראשון יענה עליהן באופן פחות אוטונומי, בעוד האתאיסט נדרש בכל מקרה לתשובה אוטונומית, מהיעדר סמכות לגיטימית למענה. להוציא שאלת התכלית, יש להדגיש כי ההבדלים שעלו אינם מצביעים על אפשרויות בחירה מרובות יותר, לטובת התאיסט, בתוכן האפשרי ליציקת משמעות לחיים, אלא באפשרויות בחירה עקרוניות רבות יותר: למשל, ככל שמדובר בערכים, ייתכן שאותם ערכים עצמם עומדים לבחירת האתאיסטים והתאיסטים כאחד כתכנים מתאימים

למילוי החיים במשמעות, אלא שבפני התאיסט עומדות (אולי) שתי דרכי בחירה באותם ערכים עצמם – אוטונומית ולא-אוטונומית, בעוד שבפני האתאיסט עומדת אך ורק הדרך האוטונומית. התשובה לשאלת האוטונומיה של הבחירה התאיסטית היא נושא לדיון תאיסטי, ולכן לא דנתי בה כאן. ייתכן כי התאיסט עשוי לבחור במשמעות חיים הן באופן אוטונומי והן תוך פנייה לסמכות, כשם שייתכן שהוא מחויב, מעצם האמנותיו התאיסטיות, להסתמך על קביעת האל. כן נמנעתי מדיון בשאלה כיצד יוכל התאיסט לממש בפועל את אפשרות הפנייה לסמכות, כלומר, כיצד יגלה מה קבע האל בעבורו, מפני שאף זו בעיה תאיסטית מובהקת.

מן המסקנות עולה בבירור כי כל טענה בדבר אי-האפשרות של משמעות חיים אתאיסטית היא מופרכת, אלא אם נתפשת המשמעות כתכלית חיים בלבד; אך אין כל סיבה מוצדקת להגביל כך את הפרשנות. משמעות חיים אתאיסטית עשויה להתממש בערכים מנחים, במטרות או בכוונות מנחות, או בתחושת חשיבות, משקל או ערך לחיים. כך או כך, המשמעות האתאיסטית תבחר בהכרח בהליך אוטונומי.

מסקנות אלה תקפות ביחס לכל אדם הטוען לאי-קיומו של כל אל שהוא, ואינן מוגבלות לדוחים קיום של אל שהוא, למשל, הן בורא-עולם, הן כל-יכול, הן כל-יודע והן טוב. מה ניתן לגזור מהן ביחס לאיגתאיסטים ולאגנוסטים? הבחינה הסתמכה באופן בלעדי על דחיית הנחות תאיסטיות ביחס לאל, ולא הציבה כל הנחות אתאיסטיות אחרות. לפיכך, אין כל מניעה לאיגתאיסט לאמץ אותן כלשונן: אף שאין הוא דוחה הנחות תאיסטיות כלשהן, הרי שהוא מנהל את חייו תוך התעלמות מהן, והתוצאה של התנהלות זו בפועל דומה למדי לתוצאת התנהלות האתאיסט, הרואה אותן כשקריות. בהתעלם מהנחות קיום האל ומהות תכונותיו, יגיע, כך נראה, האיגתאיסט לאותן מסקנות עצמן ביחס למשמעות החיים כאלה שתוארו לעיל ביחס לאתאיסט. ביחס לאגנוסטים, לעומת זאת, הרי שיידרשו להגביל את תפישת משמעות החיים שלהם כדי להמנע מהכרעה תאיסטית או אתאיסטית. ראשית, יהיה עליהם לוותר על האפשרות לראות את משמעות חייהם כתכליתם, שהרי ייתכן שהצדק עם האתאיסטים, ולפיכך לא תתכן תכלית חיים. כמו-כן, יידרשו לתאר חשיבות או ערך לחיים במונחים אובייקטיביים-

אנתרופוצנטריים בלבד, ובלי תלות בזולת מעניק-חשיבות, ולהמנע מפרשנות רחבה יותר, שהרי ייתכן, שוב, שהצדק עם האתאיסטים, וחשיבות במונחים מוחלטים ותוך תלות בזולת אינה קיימת ביחס לחיים האנושיים. ביחס לשלוש השאלות גם יחד – שאלות המשמעות כערכים, כמטרות או כחשיבות – עומדת בפני האגנוסטי שאלה מורכבת יותר, שהרי ייתכן, כאמור, שאין התאיסט עשוי לבחור במשמעות חיים באופן אוטונומי, אלא הוא מחויב לפחות למידה מסוימת של קבלת סמכות אלוהית. לעומת זאת, מחויב האתאיסט לבחירה אוטונומית, מהיעדר סמכות לגיטימית. ההכרעה האגנוסטית תוותר כאן לאגנוסטים עצמם.

האם, אם כן, ניתן לנסח מתוך המסקנות טענות אתאיסטיות מובהקות ביחס למשמעות החיים? כנזכר במבוא, מתואר האתאיזם לרוב כתפישה המתמצה בשלילת הטענה התאיסטית, ונטולת הנחות נוספות משל עצמה. לעומת זאת, מן המסקנות שהוצגו לעיל עולה תפישת משמעות החיים האתאיסטית: שאלת משמעות החיים, לפי התפישה האתאיסטית, ניתנת לשלוש פרשנויות שונות: משמעות החיים כמורכבת מן הערכים המנחים את החיים, מן המטרות או הכוונות המנחות אותם, או מן החשיבות, המשקל או הערך של החיים בפני עצמם, שלא מתוך חשיבותם עבור זולת כלשהו. התשובה לשאלה, בכל אחת מפרשנויותיה האפשריות, תמצא בהליך חיפוש אוטונומי, ללא פנייה לסמכות, וזאת משום הדרישה להיות המשמעות מקור להזדהות מצד האדם עצמו, וכן לעמידתה בביקורת אובייקטיבית-אנתרופוצנטרית, ולדרישת המרכזיות וההתכוונות מצד האדם בממשו את משמעות חייו. שילוב דרישות אלה מונע אפשרות למשמעות חיים מקרית, שרירותית, או הנבחרת ללא ביקורת רציונלית, אף שכאמור, ביקורת שכזו אינה בהכרח מתבצעת בפועל, אך כל משמעות חיים לגיטימית נדרשת לעמוד בה אם וכאשר תתבצע ביקורת כזו.

רשימת מקורות

גולומב, יעקב, 1999, "משמעות המוות היא משמעות החיים", בתוך כשר, 1999, עמ" 108-121.

הס, יזהר ואלעזר שטורם (עורכים), 1998, *שאלות על אלוהים: דיאלוגים*, אור יהודה: הד ארצי הוצאה לאור.

ויטגנשטיין, לודוויג, 1994, *חקירות פילוסופיות*, עדנה אולמן-מרגלית (ת.ר.), ירושלים: מאגנס.

כשר, אסא (עורך), 1999, *משמעות החיים*, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ועמותת יהורז.

-----, 2002, *ספר קטן על משמעות החיים*, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ועמותת יהורז.

לוריא, יובל, 1999, "על עצם השאלה", בתוך כשר, 1999, עמ" 50-69.

-----, 2002, *בעקבות משמעות החיים: מסע פילוסופי*, חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה/ ספרית מעריב.

לנדאו, עדו, 1999, "מדוע עלתה שאלת משמעות החיים במאתיים וחמישים השנים האחרונות?", בתוך כשר, 1999, עמ" 69-77.

פריבך-חפץ, דנה, 1999, "העולם הוא קָטל – על תפישת המוות בזן בודהיזם", בתוך כשר, 1999, עמ" 125-142.

Adams, Robert Merrihew, 1987, "Must God Create the Best?", in Thomas V. Morris (ed.), *The Concept of God*, Oxford: Oxford University Press, pp. 91-106.

Adams, E.M., 2000, "In Defense of a Common Ideal for a Human Life", in Peter French & Howard Wettstein (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Midwest Studies in Philosophy, v. 24, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, pp. 35-45.

Alston, William P., 1956, "Ineffability", *The Philosophical Review*, v. 65, n. 4, pp. 506-522.

Audi, Robert, 2005, "Intrinsic Value and Meaningful Life", *Philosophical Papers*, v. 34, n. 3, pp. 331-355.

- Ayer, A.J., 1946, *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications, pp. 115-6.
- , 1963, "The Claims of Philosophy", in M. Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: A Reader*, Random House.
- , 1990, *The Meaning of Life*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Baggini, Julian, 2003, *Atheism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Baier, Kurt, 1997, *Problems of Life and Death: A Humanist Perspective*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- , 2000, "The Meaning of Life", in Klemke, 2000a, pp. 101-132.
- Barbour, Ian G., 1966, *Issues in Science and Religion*, New Jersey: Prentice Hall Inc.
- Bass, Robert, 2007, "Omniscience and the Identification Problem", *Florida Philosophical Review*, v. 7, n. 1, pp. 78-91.
- Bayne, Tim & Yujin Nagasawa, 2006, "The Grounds of Worship", *Religious Studies*, v. 42, pp. 299-313.
- Belliotti, Raymond Angelo, 2001, *What is the Meaning of Human Life?*, Amsterdam: Rodopi.
- Benatar, David, 2006, "What's God Got to do with it? Atheism and Religious Practice", *Ratio (new series)*, v. 19, n. 4, pp. 383-400.
- Besant, Annie, 1887, "Why I Do Not Believe In God", London. Available at <http://www.americanatheist.org/smr97/T3/besant.html>.
- Billington, Ray, 2002, *Religion without God*, New York: Routledge.
- Blackburn, Simon, 1984, *Spreading the Word*, Oxford: Clarendon Press.
- , (ed.), 1993, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- Boër, Steven & William Lycan, 1980, "Who, Me?", *Philosophical Review*, no. 88, pp. 427-466.

- Bonansea, Bernardino, 1979, *God and Atheism: A Philosophical Approach to the Problem of God*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Bond, E.J., 1983, *Reason and Value*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Borowitz, Eugene B., 1965, *A Layman's Introduction to Religious Existentialism*, Philadelphia: Westminster Press.
- Bradlaugh, Charles, 1933, "A Plea for Atheism," in Charles Bradlaugh: *Champion of Liberty*, London. Also at http://www.infidels.org/library/historical/charles_bradlaugh/plea_for_atheism.html
- Bradley, Ben, 2004, "When Is Death Bad for the One Who Dies?", *Noûs*, v. 38, n. 1, pp. 1-28.
- Brandt, R.B., 1959, *Ethical Theory*, N.J.: Prentice Hall .
- Bransen, Jan, 2002, "On the Incompleteness of McDowell's Moral Realism", *Topoi*, v. 21, n. 1, pp. 187-198.
- Brink, David O., 2007, "The Autonomy of Ethics", in Martin, 2007, pp.149-165.
- Brown, Campbell & Yujin Nagasawa, 2005, "Anything You Can Do God Can Do Better", *American Philosophical Quarterly*, v. 42, n. 3, pp. 221-227.
- , 2005, "I Can't Make You Worship Me", *Ratio (new series)*, v. 18, n. 2, pp. 138-144.
- Brümmer, Vincent, 1992, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Camus, Albert, 1942, *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard.
- , 1955, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Justin O'Brien (tr.), New York: Random House "Vintage Books".
- , 2000, "The Absurdity of Human Existence", in Klemke, 2000a, pp. 94-100.

Clarke, Bowman L. & Eugene T. Long, 1984, *God and Temporality*, New York: Paragon House Publishers.

Conway, David A., 1988, "The Philosophical Problem of Evil", *Philosophy of Religion*, v. 24, pp. 35-66.

Cottingham, John, 2003, *On the Meaning of Life*, London: Routledge.

-----, 2006, "What Difference does It Make? The Nature and Significance of Theistic Belief", *Ratio (new series)*, v. 19, n. 4, pp. 401-420.

Craig, William, 2000, "The Absurdity of Life Without God", in Klemke, 2000a, pp. 40-56.

-----, 2004, "The Absurdity of Life Without God", video/ audio lecture accessible at <http://www.hisdefense.org/OnlineLectures/tabid/136/Default.aspx>.

Craig, William Lane & Walter Sinnott-Armstrong, 2004, *God? A Debate Between a Christian and an Atheist*, Oxford: Oxford University Press.

Crossley, John P. Jr., 2006, "The Religious Ethics Implicit in Schleiermacher's Doctrine of Creation", *Journal of Religious Ethics*, v. 34, n. 4, pp. 585–608.

Dahl, Norman, 1987, "Morality and the Meaning of Life: Some First Thoughts", *Canadian Journal of Philosophy*, v. 17, pp. 1-22.

Darwall, Stephen L., 1987, "How Nowhere Can You Get (and do Ethics?)", *Ethics*, v. 98, n. 1, pp. 137-157.

Dearden, 1972, "Autonomy and Education", in R.F. Dearden (ed.), *Education and the Development of Reason*, London: Routledge and Kegan Paul.

Downie, R.S. & Elizabeth Telfer, 1971, "Autonomy", *Philosophy*, v. 46, n. 178, pp. 293-301.

Drange, Theodore M., 1998a, "Atheism, Agnosticism, Noncognitivism", at http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/definition.html

- , 1998b, "Incompatible-Properties Arguments: A Survey", *Philo*, v. 2, pp. 49-60. Also at http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/incompatible.html#7#7.
- Draper, Paul, 1996, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", in Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 12-29.
- Dworkin, Gerald, 1988, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald, 2000, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, chap. 6.
- Eagleton, Terry, 2007, *The Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, Paul, 1972, "Atheism", in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, v. 1, pp. 174-189.
- , 2000, "The Meaning and Value of Life", in Klemke, 2000a, pp. 133-152.
- Eshelman, Andrew S., 2005, "Can an Atheist Believe in God?", *Religious Studies*, v. 41, n. 2, pp. 183-199.
- Farmer, H.H., 1935, *The World and God: A Study of Prayer, Providence and Miracle in Christian Experience*, London: Nisbet.
- Feinberg, J., 1986, *Harm to Self*, Oxford and New York: Oxford University Press, chap. 18: "Autonomy".
- Ferry, Luc, 2002, *Man Made God: The Meaning of Life*, David Pellauer (tr.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Findlay, John N., 1982, "The Impersonality of God", in Sontag & Bryant , 1982, pp. 181-196.
- Firth, R., 1952, "Ethical absolutism and the ideal observer theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 12 , pp. 317-345.

- Flew, Antony & Alasdair MacIntyre (eds.), 1972, *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press.
- Flew, Antony & D.M. MacKinnon, 1972, "Creation", in Flew & MacIntyre, 1972.
- Flew, Antony, 1984, "The Presumption of Atheism", in Antony Flew, *God, Freedom and Immortality: A Critical Analysis*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Flint, Thomas P. & Alfred J. Freddoso, 1983, "Maximal Power", in A. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Flint, Thomas P., 1998, *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press.
- Forrest, Peter, 1981, "The Problem of Evil: Two Neglected Defenses", *Sophia*, v. 20, pp. 49-54.
- Frankfurt, Harry G., 1988, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, chap. 7: "The Importance of What We Care About", pp. 80-94.
- Gale, Richard M., 1991, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- Geach, Peter, 1977, *Providence and Evil*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerber, William, 1994, *The Meaning of Life: Insights of the World's Great Thinkers*, Value Inquiry Book Series, Amsterdam: Rodopi.
- Gewirth, Alan, 1998, *Self-Fulfillment*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gibbard, Allan, 1990, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Goodman, L.E., 1996, *God of Abraham*, Oxford: Oxford University Press.
- Grim, Patrick, 2000, "The Being that Knew Too Much", *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 47, pp. 141-154.
- , 2007, "Impossibility Arguments", in Martin, 2007, pp. 199-214.
- Grinde, Bjørn, 2005, "How Can Science Help Religion toward Optimal Benefit for Society?", *Zygon*, v. 40, n. 2, pp. 277-288.
- Haffen, Marc, 1990, *L'Athéisme*, Paris: J. Grancher.
- Hanfling, Oswald, 1987, *The Quest for Meaning*, Oxford: Blackwell.
- Harrison, Jonathan, 1999, *God, Freedom, and Immortality*, Aldershot: Ashgate.
- Hartshorne, Charles, 1996, "The Meaning of Life", *Process Studies*, v. 25, pp. 10-18.
- Hasker, William, 1988, "Suffering, Soul-Making, and Salvation", *International Philosophical Quarterly*, v. 28, pp. 3-19.
- , 1989, *God, Time and Knowledge*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Helm, Paul (ed.), 1981, *Divine Commands and Morality*, Oxford Readings in Philosophy Series, Oxford: Oxford University Press.
- , 1988, *Eternal God*, York: Oxford University Press.
- Hepburn, R.W., 2000, "Questions about the Meaning of Life", in Klemke, 2000a, pp. 261-276.
- Hick, John, 1978, *Evil and the God of Love*, San Francisco, CA: Harper & Row.
- , 1982, "Is God Personal?", in Sontag & Bryant, 1982, pp. 169-180.
- , 2000, "Ineffability", *Religious Studies*, v. 36, n. 1, pp. 35-46.
- Hill, T.E. Jr., 1991, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Ho, Chien-hsing, 2006, "Saying the Unsayable", *Philosophy East & West*, v. 56, n. 3, pp. 409–427.
- Hoffman, Joshua & Gary S. Rosenkrantz, 2002, *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell.
- Honderich, Ted (ed.), 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Hook, Sidney, 1976, "Modern Knowledge and the Concept of God", in Peter Angeles (ed.), *Critiques of God*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Howard-Snyder, Daniel, 1996, "The Argument from Inscrutable Evil", in D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidentialist Argument from Evil*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, pp. 286-310.
- Hume, David, 1978, *A Treatise on Human Nature*, P.H. Nidditch (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Idris, Gaafar Sheikh, 1982, "The Attributes of God: An Islamic Point of View", in Sontag & Bryant , 1982, pp. 279-293.
- Insole, Christopher J., 2000, "Why John Hick Cannot, and Should Not, Stay Out of the Jam Pot", *Religious Studies*, v. 36, pp. 25–33.
- , 2001, "Anthropomorphism and the Apophatic God", *Modern Theology*, v. 17, n. 4, pp. 475-483.
- Johnston, M., 1989, "Dispositional theories of value", *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 63, pp. 139-174.
- Joske, W.D., 2000, "Philosophy and the Meaning of Life", in Klemke, 2000a, pp. 283-294.
- Kane, G. Stanley, 1975, "The Failure of Soul-Making Theodicy", *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 6, pp. 1-22.
- Kaufman, Gordon, 1972, *God the Problem*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1993, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Kaufmann, Walter, 1975, *Existentialism – from Dostoevsky to Sartre*, New York: New American Library.
- Kekes, John, 1986, "The Informed Will and the Meaning of Life", *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 47, pp. 75-90.
- , 2000, "The Meaning of Life", in Peter French & Howard Wettstein (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Midwest Studies in Philosophy, v. 24, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, pp. 17-34.
- Kelly, Joseph F., 2002, *The Problem of Evil in the Western Tradition: From the Book of Job to Modern Genetics*, Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Kenny, Anthony, 1979, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- , 2006, "Worshipping an Unknown God", *Ratio (new series)*, v. 19, n. 4, pp. 441-453.
- Kirchin, Simon, 2000, "Quasi-Realism, Sensibility Theory, and Ethical Relativism", *Inquiry*, v. 43, pp. 413-428.
- Klemke, E.D. (ed.), 2000a, *The Meaning of Life*, 2nd ed., New York: Oxford University Press.
- , 2000b, "Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life", in Klemke, 2000a, pp. 186-197.
- Kretzmann, Norman & Eleonore Stump, 1981, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, v. 78, n. 4, pp. 429- 458.
- Küng, Hans, 1976, *On Being a Christian*, NY: Doubleday.
- Kurtz, Paul, 1988, *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- , 1992, *The New Skepticism: Inquiry and Reliable Knowledge*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- , 2000, *Embracing the Power of Humanism*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

- , 2001, *Skepticism and Humanism: The New Paradigm*, New Brunswick (U.S.A.): Transaction Publishers.
- , 2003, with the assistance of Barry Karr & Ranjit Sandhu (eds.), *Science and Religion: Are They Compatible?* Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Landau, Iddo, 1995, "The Paradox of the End", *Philosophy*, v. 70, n. 274, pp. 555-565.
- Leftow, Brian, 1991, *Time and Eternity*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Levine, Michael P., 1987, "What Does Death Have to Do with the Meaning Of Life?", *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, v. 23, pp. 457-465.
- Levy, Neil, 2005, "Downshifting and Meaning in Life", *Ratio (new series)*, v. 18, n. 2, pp. 176-189.
- Lewis, C.S., 1957, *The Problem of Pain*, London: Fontana Books.
- Lewis, David, 1989, "Dispositional theories of value", *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 63, pp. 113-137.
- , 2000, "Dispositional theories of value", in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. (Reprint of Lewis, 1989.)
- Lo, Y.S., 2006, "Making and Finding Values in Nature: From a Humean Point of View", *Inquiry*, v. 49, n. 2, pp. 123-147.
- Lodzinski, Don, 1998, "The Eternal Act", *Religious Studies*, v. 34, pp. 325-352.
- Lombardi, Joseph, 1988, "Worship and Moral Autonomy", *Religious Studies*, v. 24, n. 2, pp. 101-119.
- Lucas, J.L., 1966, *Principles of Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Luper-Foy, Steven, 1992, "The Absurdity of Life", *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 52, n. 1, pp. 85-101.
- MacIntyre, Alasdair, 1985, *After Virtue*, 2nd ed., London: Duckworth.

- Mack, Eric, 1989a, "Moral Individualism: Agent-Relativity and Deontic Restraints", *Social Philosophy and Policy*, v. 7, pp. 81-111.
- , 1989b, "Against Agent-Neutral Value", *Reason Papers*, n. 14, pp. 76-85.
- Mackie, J.L., 1955, "Evil and Omnipotence," *Mind*, v. 64, pp. 200-212.
- , 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin Books.
- MacMurray, John, 1956, *Interpreting the Universe*, London: Faber & Faber.
- Madigan, Timothy J., 1998, "Godless Happiness: What's Faith Got To Do With It?", *Free Inquiry Magazine*, v. 18, n. 3. Also at http://www.secularhumanism.org/library/fi/madigan_18_3.html.
- Mann, William E., 1975, "The Divine Attributes", *American Philosophical Quarterly*, v. 12, pp. 151-159.
- Margolis, Joseph, 1990, "Moral Realism and the Meaning of Life", *The Philosophical Forum*, v. XXII, n. 1, pp. 19-48.
- Martin, Michael, 1988, "Reichenbach on Natural Evil", *Religious Studies*, v. 24, pp. 91-99.
- , 1990, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press.
- , 2002, *Atheism, Morality and Meaning*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- , 2007, *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Raymond, 1993, "A Fast Car and a Good Woman", in Daniel Kolak & Raymond Martin (eds.), *The Experience of Philosophy*, 2nd ed. Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., chap. 67.
- Mavrodes, George I., 1998, "Monotheism", in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, at <http://www.rep.routledge.com/article/K049>.

- McCann, Hugh J., 2006, "Divine Providence", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, updated Sep 14, 2006, at <http://plato.stanford.edu/entries/providence-divine/#GodKnoFut>.
- McKim, Robert, 1984, "Worlds Without Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 15, pp. 161-170.
- Metcalf, Thomas, 2004, "Omniscience and Maximal Power", *Religious Studies*, v. 40, pp. 289–306.
- Metz, Thaddeus, 2000, "Could God's Purpose Be the Source of Life's Meaning?", *Religious Studies*, vol. 36, pp. 293-313.
- , 2001, "The Concept of a Meaningful Life", *American Philosophical Quarterly*, v. 38, pp. 137-153.
- , 2002, "Recent Work on the Meaning of Life", *Ethics*, v. 112, n. 4, pp. 781-814.
- , 2003, "The Immortality Requirement for Life's Meaning", *Ratio*, v. 16, n. 2, pp. 161-177.
- , 2005, "Critical Notice: Baier and Cottingham on the Meaning of Life", *Disputatio*, v. I, no. 19.
- , 2007, "New Developments in the Meaning of Life", *Philosophy Compass*, v. 2, n. 2, pp. 196–217.
- Mill, John Stuart, 1971, *Autobiography*, London: OUP.
- Moore, Adam D., 2004, "Values, Objectivity, and Relationism", *The Journal of Value Inquiry*, v. 38, pp. 75-90.
- Moorhead, Hugh S. (ed.), 1988, *The Meaning of Life*, Chicago Review Press.
- Morley, Brian, 2006, "Western Concepts of God", in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, at <http://www.iep.utm.edu/g/god-west.htm>.
- Morris, Thomas V. (ed.), 1987, *The Concept of God*, Oxford: Oxford University Press.
- , 1991, *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- , 1992, *Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Mourant, John A., 1961, "The Limitations of Religious Existentialism", *International Philosophical Quarterly*, v. 1, n. 1, pp. 437-452.
- Nagasawa, Yujin, 2003, "Divine Omniscience and Knowledge *de se*", *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 53, pp. 73-82.
- Nagel, Ernest, 1976, "A Defense of Atheism", in Peter Angeles (ed.), *Critiques of God*, Buffalo, New York: Prometheus Books, pp. 3-18.
- Nagel, Thomas, 1970, "Death", *Noûs*, v. 4, n. 1, pp. 73-80 (reprinted in Thomas Nagel, 1979, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press).
- , 1986, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- , 2000, "The Absurd", in Klemke, 2000a, pp. 176-185.
- Neville, Robert Cummings, 1978, *Soldier, Sage, Saint*, New York: Fordham University Press.
- , 1992, *God the Creator*, New York: State University of New York Press.
- , (ed.), 2001, *Ultimate Realities*, New York: State University of New York Press.
- Nielsen, Kai, 1990, *Ethics without God*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- , 2000, "Linguistic Philosophy and 'The Meaning of Life'", in Klemke, 2000a, pp. 233-256.
- , 2001, *Naturalism and Religion*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- Nietzsche, Friedrich, 1974, *The Gay Science*, Walter Kaufmann (tr.), New York: Vintage Books.
- Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- , 1981, *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press.

- , 1989, *The Examined Life*, New York: Touchstone (Simon and Schuster).
- O'Connor David, 1983, "Swinburne on Natural Evil", *Religious Studies*, v. 19, pp. 65-73.
- Pascal, Blaise, 1972, *Pensées*, Paris: Le Livre de Poche.
- Peacocke, Christopher, 1989, "No Resting Place: A Critical Notice of the View from Nowhere", *Philosophical Review*, v. 98, n. 1, pp. 65-82.
- Perkins, R.M., 1983, "An Atheistic Argument from the Improvability of the Universe", *Noûs*, v. 17, pp. 239-250.
- Perry, John, 1979, "The Problem of the Essential Indexical", *Nous*, v. 13, pp. 3-21.
- Peters, Ted, 2007, "Models of God", *Philosophia*, v. 35, pp. 273–288.
- Peterson, Daniel J., 2005, "Speaking of God after the Death of God", *Dialog: A Journal of Theology*, v. 44, n. 3, pp. 207-226.
- Pike, Nelson, 1965, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, v. 74, pp. 27- 46.
- , 1969, "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly*, v. 6, n. 3, pp. 208-216.
- Pinnock, Clark H., 2005, "Open Theism: An Answer to My Critics", *Dialog: A Journal of Theology*, v. 44, n. 3, pp. 237-245.
- Plantinga, Alvin, 1967, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1975, *God, Freedom and Evil*, London: George and Allen Unwin.
- , 1979, "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies*, v. 35, pp. 1-53.
- , 1991, "Reason and Belief in God", in Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

- Popper, Karl, 1977, "How I See Philosophy", in A. Mercier & M. Silvar (eds.), *Philosophers on Their Own Work*, v. III, Berne and Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Prior, A.N., 1959, "Thank Goodness That's Over", *Philosophy*, v. 34, pp. 12-17.
- , 1962, "The Formalities of Omniscience", *Philosophy*, v. 37, pp. 114-29.
- Putnam, Hilary, 1992, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quinn, Philip L., 1981, "Religious Obedience and Moral Autonomy", in Helm, 1981, pp. 49-66.
- Quinn, W. 1995, "Putting Rationality in its Place", in W. Quinn, 1995, *Morality and Action*, Cambridge University Press; also in R. Hursthouse, G. Lawrence & W. Quinn (eds.), 1995, *Virtues and Reasons*, Oxford: Clarendon Press.
- Rachels, James, 1981, "God and Human Attitudes", in Helm, 1981, pp. 34-48.
- , 1997, "God and Moral Autonomy", in James Rachels (ed.), *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 109-123. Also at http://www.infidels.org/library/modern/james_rachels/autonomy.html.
- Raz, Joseph, 2001, *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge: Cambridge University Press, chap. 1.
- Reath, Andrews, 1998, "Autonomy, ethical", in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, at <http://www.rep.routledge.com/article/L007>.
- Reid, Jasper, 2007, "The Evolution of Henry More's Theory of Divine Absolute Space", *Journal of the History of Philosophy*, v. 45, n. 1, pp. 79-102.
- Rhoda, Alan, 2007, "The Philosophical Case for Open Theism", *Philosophia*, v. 35, pp. 301-311.
- Robinson, Richard, 1975, *An Atheist's Values*, Oxford: Blackwell.

- Rogers, Katherin, 1996, "The Traditional Doctrine of Divine Simplicity", *Religious Studies*, v. 32, pp. 165-186.
- Rosenkrantz, G.S. & J. Hoffman, 1980, "The Omnipotence Paradox, Modality, and Time", *Southern Journal of Philosophy*, v. 18, pp. 473-479.
- Ross, Jacob Joshua, 1981, "Cognitive Underdetermination and the Adoption of an Ethic", *Ethics – Foundations, Problems and Applications, Proceedings of the 5th international Wittgenstein Symposium*, Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, pp. 115-118.
- , 1992, "The Divine Command Theory in Jewish Thought – A Modern Phenomenon", in S. Biderman & B. Scharfstein (eds.), *Interpretation in Religion*, Leiden: E.J. Brill, pp. 181-206.
- , 1999, "The Primacy of the Personalist Concept of God in Jewish Thought", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, v. 8, pp. 171-199.
- , 2002, "The Hiddenness of God – A Puzzle or a Real Problem?", in Daniel Howard-Snyder & Paul K. Moser (eds.), *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, James F., 1969, *Philosophical Theology*, New York: Bobbs-Merrill.
- , 1983, "Creation II", in Alfred J. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 115-141.
- Rowe, William L., 1979, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 4, pp. 335-341.
- , 1993, "The Problem of Divine Perfection and Freedom", in Eleonore Stump (ed.), *Reasoned Faith*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 223-233.
- , 1998, "Reply to Plantinga", *Noûs*, v. 34, n. 4, pp. 545-551.
- , 1999, "Religious Pluralism", *Religious Studies*, v. 35, pp. 139-150.
- Runzo, Joseph & Nancy Martin (eds.), 2001, *The Meaning of Life in the World Religions*, Oxford: Oneworld Publications.

- Runzo, Joseph, 2001, "Eros and Meaning in Life and Religion", in Runzo & Martin (eds.), 2001, chap. 10.
- Saeedimehr, Mohammad, 2007, "Divine Simplicity", *Topoi*, v. 26, pp. 191–199.
- Sayre-McCord, Geoffrey (ed.), 1988, *Essays on Moral Realism*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Scanlon, Thomas, 1972, "A Theory of Freedom of Expression", *Philosophy & Public Affairs*, v. 1, n. 2, pp. 204-226.
- Scarre, Jeffrey, 1997, "Should We Fear Death?", *European Journal of Philosophy*, v. 5, n. 3, pp. 269-282.
- Schellenberg, 1993, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schlesinger, George, 1964, "The Problem of Evil and the Problem of Suffering", *American Philosophical Quarterly*, v. 1, pp. 244-247.
- Schmidtz, David, 2001, "The Meanings of Life", in Leroy Rouner (ed.), *If I Should Die: Life, Death, and Immortality*, Boston University Studies in Philosophy and Religion, v. 22, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, pp. 170-188.
- Schweiker, William, 2005, "The Varieties and Revisions of Atheism", *Zygon*, v. 40, n. 2, pp. 267-276.
- Shafer-Landau, Russ, 2003, *Moral Realism*, Oxford: Clarendon Press.
- Sheehy, Paul, 2006, "Theism and modal realism", *Religious Studies*, v. 42, pp. 315-328.
- Singer, Irving, 1996, *Meaning in Life*, v. 1, *The Creation of Value*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Singer, Peter, 1995, *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- Smart, J.J.C. & J.J. Haldane, 1996, *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwell.
- Smart, J.J.C., 1999, "Meaning and Purpose", *Philosophy Now*, v. 24.

- Smith, George H., 1991, "Defining Atheism", in George H. Smith, *Atheism, Ayn Rand, and Other Heresies*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Smith, Huston, 2001, "The Meaning of Life in the World's Religions", in Runzo & Martin (eds.), 2001, chap. 14.
- Smith, M., 1994, *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
- Sontag, Frederick & M. Darrol Bryant (eds.), 1982, *God: The Contemporary Discussion*, New York: The Rose of Sharon Press.
- Stein, Gordon, 1980, "The Meaning of Atheism and Agnosticism", in Gordon Stein (ed.), *An Anthology of Atheism and Rationalism*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Stephen T., Davis, 1983, *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Co.
- Swinburne, Richard, 1977, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- Szubka, Tadeusz, 2000, "The Last Refutation of Subjectivism?", *International Journal of Philosophical Studies*, v. 8, n. 2, pp. 231-237.
- Taylor, Charles, 1992, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Richard, 1999, "The Meaning of Life", *Philosophy Now*, v. 24, pp. 13-14.
- , 2000a, "The Meaning of Life", in Klemke, 2000a, pp. 167-175.
- , 2000b, *Good and Evil*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- Teichman, Jenny, 1993, "Humanism and the Meaning of Life", *Ratio (New Series)*, v. 6, n. 2, pp. 155-164.
- Tersman, Folke, 2006, *Moral Disagreement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Laurence, 2005, "Morality and a Meaningful Life", *Philosophical Papers*, v. 34, pp. 405-427.
- Tillich, Paul, 1959, *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press.

- Tolstoy, Leo, 2000, "My Confession", in Klemke, 2000a, pp. 11-20.
- Trisel, Brooke Alan, 2007, "Judging Life and Its Value", *Sorites: An International Electronic Magazine of Analytical Philosophy*, v. 18, pp. 60-75.
- Urmson, J.O., 1960, "Saints and Heroes", in Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford.
- Van Inwagen, Peter, 1991, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Science", in Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*, pp. 135-165.
- Wallace, R. Jay, 1998, "Moral Motivation", in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/L055>.
- Ward, Keith, 1993, "Divine Ineffability", in Arvind Sharma (ed.), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, London: St. Martin's Press.
- , 2001, "Religion and the Question of Meaning", in Runzo & Martin (eds.), 2001, pp. 11-30.
- Weisberger, Andrea M., 2007, "The Argument from Evil", in Martin, 2007, pp. 166-181.
- Wielenberg, Erik J., 2000, "Omnipotence Again", *Faith and Philosophy*, v. 17, pp. 26-47.
- , 2005, *Value and Virtue in a Godless Universe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wierenga, E., 1989, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wiggins, David, 1976, "Truth, Invention, and the Meaning of Life", *annual philosophical lecture, Henriette Hertz Trust, from the Proceedings of the British Academy*, v. LXII (1976), Oxford: Oxford University Press, pp. 331-378.
- Williams, Bernard, 1993, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality", in J.M. Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford: Stanford University Press.

- Wittgenstein, Ludwig, 1961, *Tractatus Logic-Philosophicus*, D.F. Pears & B.F. McGuinness (trans.), London: Routledge.
- , 1966, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Oxford: Blackwell.
- Wolf, Susan, 1997a, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life", *Social Philosophy and Policy*, v. 14, pp. 207-225.
- , 1997b, "Meaning and Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 97, pp. 299-315.
- , 1998, "Life, Meaning of", in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/L044>.
- , 2004, "The Meanings of Lives", at www.law.nyu.edu/clppt/program2003/readings/wolf.pdf.
- Wolff, Robert Paul, 1970, *In Defence of Anarchism*, New York: Harper & Row.
- Wolterstorff, Nicholas, 1991, "Divine Simplicity", *Philosophical Perspectives*, v. 5, pp. 531-552.
- Young, Julian, 2003, *The Death of God and the Meaning of Life*, New York: Routledge.
- Zagzebski, Linda Trinkaus, 2002, "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will", in Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press.

Abstract

The focus of this dissertation is the question of the meaning of life, presented here as a fundamental question for the reflective person, and possible conceptual relations between the answer to this question and the answer to the question of God's existence.

Atheism is often presented as consisting only of a denial of the proposition "God exists". The motive for exploring the question I raise here is twofold: on the one hand, I wish to consider whether atheism – or some version of it – has any interesting implications. Secondly, and more specifically, I am interested in the possible implications of atheism on the meaning-of-life question (and answer). This is because some theistic arguments present God as the sole origin for life's meaning. According to these claims, atheism implies meaninglessness in life. I wish to consider whether this is true, or maybe different understandings are available for the concept of "the meaning of life", some of which are dependent on the existence of God, others depending on – or at least being consistent with – an atheistic worldview.

Most of the existing atheistic writings focus on arguments for the existence of God, trying to refute them; or on what Alvin Plantinga

terms "atheology"¹ – constructing arguments for the non-existence of God. As a result, discussions of the atheistic worldview tend to suppose that the atheist, having denounced God, is left with a void to fill, rather than taking the atheistic belief – "there is no God" – as a basis for developing a complete worldview. It is plausible to suppose that the reflective atheist holds other beliefs, which form together a comprehensive worldview. However, the interesting question is whether such a comprehensive worldview can be *built around* or *stem from* the atheistic belief itself. One important aspect of this worldview is the question of the meaning of life and the answer to it. The literature lacks a thorough investigation of the conceptual relations between the atheistic claim and the nature of the meaning of life. Such an investigation is crucial, in my view, both because the two questions involved are especially important and interesting, thus making the possible connections between them especially interesting; and because of the need to offer a better characterization of the atheistic worldview itself. One way of doing this is by exploring interesting implications of the atheistic belief, for instance, regarding the question of the meaning of life.

The expression explored in this dissertation – "the atheistic meaning of life" – engenders numerous controversies and ambiguities. The very notion of a "meaning of life" raises various difficulties, different interpretations may be given to the concept of atheism, and many doubt that a possible connection between the two issues exists.

¹ For instance, in Plantinga, 1967.

What exactly are we asking when we raise "the question of the meaning of life"? Chapter One focuses on the components of this question and clarifies them systematically: what life are we talking about? What is the meaning of the "meaning of life"? What sort of answer is acceptable? After clarifying the concepts and presuppositions underlying the quest for the meaning of life, I present four questions, representing different facets or alternative interpretations of the meaning of life question:

1. *Does life have a **purpose**? If so, what is the purpose, and who or what authorizes it?*
2. *What **values** ought to guide life?*
3. *(If there is no purpose to life), what **ends or intentions** ought to guide life?*
4. *What is the **significance, importance** or **value** of life?*

Queries about the meaning of life are sometimes differently formulated, but some of them are not intelligible enough to form clear-cut and answerable questions, while others confuse the meaning of life with other issues (for instance, happiness or the moral life). It seems that the four questions mentioned above capture the main enquiries that fall under the label of "the meaning of life", and express the differences between them. These differences result from the existence of different assumptions and motivations behind the meaning of life question, that may call for

different answers. I hereafter refer by "the meaning of life question" to all of these questions together.

While I do not look into specific answers to the question of the meaning of life, I do generally characterize the possible answers to it, to the extent needed to clarify the question itself. One such characteristic is conforming to anthropocentric-objective² standards, as well as agreeing with subjective preferences. The question of the objectivity of values is unjustifiably neglected in relation to the values constituting a meaningful life. I consider the question and show that the meaning of life is chosen out of a range of objective values, wide enough to allow for a subjectively varied choice.

Having formulated the four questions of the meaning of life and characterized the possible answers for them, I consider some arguments for the impossibility of the meaningfulness of life, due to life's absurdity, to death and to other obstacles. I show that none of them undermines the possible meaningfulness of life.

In chapter Two I attempt to clarify and elucidate the central concepts and ideas about the nature of God, as well as the possible positions held concerning his existence: atheism, theism and other positions. I define an atheist as someone who believes the proposition "God does not exist" is true, and a theist as someone who claims that the

² This term limits the sense of "objectivity" to contain the human world alone, and not any existence beyond it; the term is mentioned at Wiggins, 1976.

opposite – "God exists" – is true. Agnostics, *igtheists*³, and anyone else not falling under any of these two definitions, is left out of the scope of this discussion.

I focus on logical connections between the ideas themselves – that of God and that of the meaning of life – rather than on connections that may be found – as a matter of fact – in people's actual ideas about God and about the meaning of life. It should also be noted that I use the word *theism* to describe any contra-atheistic position. This is because atheism negates the belief in the existence of any God, not necessarily the Christian, Judaic or Muslim one, for instance.

Giving an accurate definition of God is a difficult task, as the beliefs of different theists and atheists about the nature of the one God vary considerably. Since I have no interest here in an orthodoxy of beliefs, I take no belief to be superior to the rest. However, there is no point in considering any esoteric God-conception, either.

Therefore, I only take into account dominant conceptions: those that may affect the meaning of life conceptions of a considerable number of people.

Choosing a single definition of God would lead (if at all) to rather restricted conclusions about the meaning of life, while allowing for a wider interpretation creates a much more interesting discussion. For this reason I avoid giving a definition of God, and offer, instead, a consideration of several central characteristics that often appear in

³ Paul Kurtz' term for non-cognitivists in relation for God-talk (Kurtz, 1992), which I adopt in this paper.

different definitions of God, both theistic and atheistic. This list of characteristics does not form a definition for two reasons: one, I include in this account different ways of understanding these characteristics, and refrain from deciding in favor of just one of them. Secondly, some legitimate conceptions of God hold that certain characteristics (for instance, omnipotence and omniscience) apply to God, while others (e.g., benevolence) do not. This is especially true regarding atheists, who often claim for the non-existence of any possible God, not necessarily that characterized by a fixed set of traits.

Out of a long list of commonly accepted divine attributes, I choose to discuss those conforming to two demands: they are shared by many conceptions of God, and their inclusion in the idea of God may have implications for the notion of the meaning of life. I discuss four attributes that satisfy these requirements: God as creator; omnipotent; omniscient, and benevolent.

Some views (which I call mystical) question or deny the possibility of describing God at all. However, such views imply that no conclusion can be drawn from beliefs about God, whether regarding the meaning of life or any other matter. I therefore assume that the idea of God is a legitimate and coherent one, and can be explicitly characterized and investigated for possible implications.

These preliminary clarifications and distinctions allow me to search, at the end of this chapter, for possible logical connections between

specific meaning-of-life questions, or specific answers to any of these questions, and theistic or atheistic beliefs. I pose the four questions of the meaning of life, formulated in chapter One, in light of the conceptions of God, emerging from chapter Two. The conclusions relate mainly to the question of life's meaning as its purpose, as well as to that of life's meaning as its significance, importance or value.

An answer to the first question of the four – the meaning of life as its purpose – appears to be unavailable to the atheist. A purpose can only be set by God, and thus – can only apply to a theist's life. As for the question of life's meaning as its significance, importance or value, it needs to be qualified – as far as the atheist is concerned – so that the requested significance (or importance, or value) be assigned to life in itself, and not be dependent on the judgment of some other being. This qualification is unnecessary for the theist posing this same question, since God might serve as the judging other in this case. The two other questions – of life's meaning as its guiding values or as its guiding ends or intentions – do not seem to be differently interpreted or answered by theists and atheists.

However, theists may give less autonomous answers to any of the questions, while atheists are required in all cases to answer autonomously, lacking a legitimate authority to provide an answer.

The differences I point out do not necessarily suggest that theists have a wider range of choices than atheists do, but rather that they may have two ways of choosing: autonomously or non-autonomously

(possibly, because a non-autonomous choice, relying on the divine authority, might be obligatory for theists). For instance, the same values may be available for choice as the meaning of life for theists and atheists alike, but the theist may (perhaps) be able to choose them either way, while the atheist is only capable of an autonomous choice.

These conclusions clearly show that any claim for the impossibility of an atheistic meaning of life is groundless, unless we interpret meaning solely in terms of purpose – but there is no convincing reason for doing that. An atheistic meaning of life might consist of guiding values, guiding ends or intentions, or a sense of significance, importance or value to life. Either way, the atheist necessarily chooses the meaning autonomously. These conclusions are valid to atheists committed to the non-existence of any God whatsoever, and are not limited to those denying the existence of, for instance, an omnipotent, omniscient and benevolent God who is the world's creator. Theists can adopt these conclusions as well, since, while not denying any theistic claims, they lead their lives ignoring them, the outcome being a practical life of an atheist, who sees these claims as false. Agnostics, on the other hand, face a more complex question, since in practice they do not necessarily resemble either atheists or theists.

Are there any purely atheistic claims emerging from these conclusions? As stated, atheism is often regarded as consisting of the negation of a single claim – the theistic claim, "God exists". As

opposed to that, the conclusions presented here unfold a consolidated view of the atheistic meaning of life. The question of the meaning of life, according to the atheistic worldview, can be understood in one of three different ways: the meaning of life as composed of the values guiding life; of the ends or intentions guiding it; or of the importance, significance or value of life itself, independently of any other person (or God) evaluating the life. The answer to the question, in any of its interpretations, requires an autonomous quest, and – when eventually found – arouses subjective identification, while conforming to anthropological-objective standards.

Tel Aviv University
The Lester & Sally Entin Faculty of the Humanities
School of Philosophy

Theism, Atheism, and the Meaning of Life

Thesis Submitted for the Degree "Doctor of Philosophy"

By
Adva Shaviv

Written under the supervision of
Prof. Ruth Weintraub & Prof. Jacob Joshua Ross

Submitted to the Senate of Tel Aviv University
June 2009