

אריאל פורסטנברג, שפות השיח התלמודי – עיון פילוסופי בדרכי ההתהוות של ההלכה האמוראית. ירושלים, הוצאת מאגנס, 2017. עמ' 262.

מבוא

בספרו שפות השיח התלמודי נטל אריאל פורסטנברג על עצמו משימה חשובה ומאתגרת: להציע כלים מתודולוגיים ופילוסופיים לניתוח ולאפיון הדינמיקה שעל פיה מתפתחים ומתהווים בתלמוד הבבלי תפיסות ומושגים הלכתיים. לאתגר זה כיוון הפוך ומשלים – להציג את התרומה של אופני השיח התלמודי לשיח הפילוסופי העוסק בשפה ובדינמיקת שפה.

במהלך תשעת פרקי הספר מנותחות חליפות תיאוריות פילוסופיות וסוגיות תלמודיות, כשבמרכז עומדת השאיפה להבהרת הדינמיקה המושגית המתגלה בדוגמאות התלמודיות באמצעות שדה המושגים הפילוסופי. מן השדה הפילוסופי בורר לו פורסטנברג עיקרים מן הפילוסופיה של רוברט ברנדרום (Robert Brandom) ושל סטנלי קאוול (Stanley Cavell) – שני פילוסופים פוסט-ויטגנשטיינים – ומן התלמוד הבבלי את סוגיית 'שינוי בגזל', סוגיית 'צמצום' וסוגיית 'ברירה' המפוזרות בכמה מקומות בתלמוד. מבחינת הז'אנר חיבור זה שייך לתחום המכונה 'פילוסופיה של ההלכה', תחום מחקרי רב פנים שהעיסוק בו צובר תאוצה בשנים האחרונות.

הספר כתוב באופן קולח, הגם שאין קריאתו קלה. הקורא נדרש לריכוז מיוחד בפרקים שבהם מנותחות סוגיות תלמודיות ארוכות ומפותלות, כמו גם בפרקים שבהם פורסטנברג מרחיב בהצגת תיאוריה פילוסופית. יש לציין כי אחד מן ההיבטים הייחודיים של הספר הוא העומק הפילוסופי שאליו צולל המחבר. מעטים הם הכותבים שנטלו על עצמם את האתגר לקשור בין פרטי ודקרוקיו של שיח פילוסופי מודרני (במקרה זה אנליטי) לבין שיח שלפחות במבט ראשון שונה ממנו בתכלית – השיח התלמודי או ההלכתי. המפגש שפורסטנברג יוצר מתגלה כפורה ומעניין ומעלה שאלות מרתקות. המושגים שפותחו בשדה השיח הפילוסופי תורמים נקודת מבט מרעננת על הסוגיות המנותחות בו בפרט, ועל דינמיקת השיח התלמודי בכלל. נוסף על כך, בקיאותו הפילוסופית של פורסטנברג מאפשרת לו בכמה מקומות להאיר מזווית פילוסופית תכנים שונים העולים בסוגיות. כך, למשל, בסוגיית 'שינוי בגזל' פורסטנברג משלב דיון מטאפיזי קצר בנושא של זהות (עמ' 57),¹ בסוגיית 'צמצום' עיסוק קצר בשאלות של סימטריה ורצף מרחבי ומתמטי (עמ' 130), ובסוגיית 'ברירה' ייחוס ערכי אמת לאפשרויות עתידיות (עמ' 193).

¹ מספרי העמודים המופיעים בסוגריים, מכאן ולהבא, מפנות לעמודי הספר.

הפילוסופיה של המדע וסוגיית 'שינוי בגזל'

דוגמה לתרומה מאירת עיניים של הפילוסופיה לדיון התלמודי נמצא למשל בפרק השני של הספר. בראשית הפרק פורסטנברג מנתח סוגיה תלמודית העוסקת בקריטריונים להשבת חפץ גזול, וביתרת הפרק עורך מעין רפלקסיה על ממצאיו באמצעות פריזמה מושגית הלקוחה מן הפילוסופיה של המדע.

השאלה התלמודית העומדת במוקד העיון היא איזה סוג של שינוי אמור לעבור על חפץ גזול כדי שנאמר שהחפץ עבר לרשותו המשפטית של הגזלן ('קנה' אותו בלשון חז"ל) וכבר לא יהיה חייב בהשבת החפץ עצמו, אלא רק בהשבת שוויו. פורסטנברג עוקב אחר גלגוליה ההיסטוריים של הסוגיה – החל מן המשנה, דרך התוספתא וכלה בתלמוד הבבלי – ומצביע על נתיב ההתפתחות המושגית, קרי, על השינויים והתמורות הרעיוניים שחלו בנוגע לשאלה האמורה. כבסוגיות רבות, גם בסוגיה זו העקרונות שפורסטנברג מחלץ מתוך הדיון התלמודי צצים ועולים במהלך הסוגיה, היינו במסגרת פרשנותם של האמוראים למקורות שעמדו לפניהם. אמוראי הסוגיה נקראים להתמודד דרך קבע עם סתירות בין מקורות, לספק ראיות לשיטתם ולהגן עליה מפני ראיות נגדיות, וכמהלכיהם הפרשניים מבוטאים, לעיתים במפורש ולעיתים במובלע, עקרונות ותפיסות.

בשלב הראשון מצביע פורסטנברג על עקרונות שונים ('קונצפציות' בלשונו) המוצעים במהלך הסוגיה כקריטריונים לאותו ה'שינוי': למשל, אם החפץ השתנה באופן בלתי הפיך (לדוגמה, פירות שהרקיבו), או אם החפץ שתוצאה משינוי שעבר איבד את שמו המקורי וקיבל שם אחר (לדוגמה, 'פיסת מתכת' שהפכה ל'מטבע'). שלב חילוץ העקרונות מתוך הסוגיה להגדרת טיבו של 'שינוי' משמש מצע לעיון פילוסופי המושרה מתחום הפילוסופיה של המדע הנוגע ליחס שבין העקרונות השונים שאותרו בסוגיה: האם בין העקרונות ישנו יחס של 'התקדמות'? האם העיקרון המאוחר תלוי (מושגית) בזה שקדם לו? האם הוא נובע ממנו, מכיל אותו, או שמא מציב 'סדר יום' חדש משלו שאינו קשור כלל למה שקדם לו והיחס בינו לבין קודמיו הוא יחס של 'דילוג' (עמ' 59-60)?

במאמר מוסגר יש לציין, כי העיונים בספר ממוקדים באפיון 'המכניזם הפנימי' של הסוגיות הנחקרות. הם כמעט שאינם עוסקים באיתור מוטיבציות (היסטוריות, סוציולוגיות, פסיכולוגיות וכדומה) שגרמו לשינויי התפיסה הללו או במשמעויות רחבות של שינויים אלה העשויים להשתקף בעולמם של חכמים, או בכלל. דוגמה לדבר הוא עיונו של פורסטנברג בסוגיית 'צמצום' הדנה בשאלה אם תיתכן מציאות של סימטריה מרחבית מושלמת או בו זמניות (בלשון המקורות, אם 'אפשר לכוון' או 'אפשר לצמצם'). בלי להיכנס כאן לפרטי הסוגיה, פורסטנברג עומד על הרעיון כי האמוראים תפסו את דעת חכמים שבמשנה כך שלפיה "כל מה שקורה במציאות

האקראית הלא-מכוונת של העולם ('בידי שמים') לא יכול להניב בו זמנית" (עמ' 135). חילוף הטענה וניסוחה הבהיר והמופשט מאיר עיניים, אולם פורסטנברג דן רק בקיצור רב בשאלה מה גרם לאמוראים לפרש דווקא כך את דעת חכמים (פרשנות שאינה טריוויאלית) ומה בעולמם הרחב של חכמים עשוי לשקף את הרעיון הזה (ראו עמ' 130). העיסוק המועט בשאלות מסוג זה בולט עוד יותר בהקשרים שבהם הפרשנות האמוראית רחוקה במובהק מפשטי המקורות, כך שהשאלה מדוע בחרו האמוראים לפרש כפי שפירשו מתבקשת ביתר שאת. עם זאת, למרות העניין ששאלות מן הסוג הזה עשויות לעורר, ההתעלמות מהן בספר נראית לי מובנת ומוצדקת, שכן המשימה החשובה שהגדיר לעצמו פורסטנברג קובעת מקום לעצמה.

הפילוסופיה של ברנדום ודינמיקת המורשת

בפרקים השלישי, הרביעי והחמישי פורסטנברג מציג קווי יסוד בפילוסופיה של רוברט ברנדום, ומנתח באמצעותם סוגיות תלמודיות שונות. אקדים בהצגת כמה מעיקרי הדיון.

ברנדום בונה את הפילוסופיה שלו מתוך עקרונות התקשורת המשמשים בין דוברים שונים. 'מושג', לטענת ברנדום, יונק את תוכנו מן הטענות שבהן הוא מתפקד. לשלוט במושג פירושו לשלוט ברשת ההיסקית הענפה הקשורה בו (למשל, לדעת מהו אדום פירושו, בין היתר, לדעת שאדום הוא צבע). ובלשון פורסטנברג: "לפי ברנדום], שליטה במושג היא בקיאות מעשית בהיסקים הנובעים ממנו, בטענות המנביעות אותו ובאמירות שאינן עולות עמו בקנה אחד" (עמ' 69). יתרה מזו – וכאן אחד מעוקציה של השיטה – המערך ההיסקי הוא המכונן את זהות התוכן המושגי, ולא התוכן המושגי קובע את טיב היחס ההיסקי בין מושג למשנהו (עמ' 69-70). מכאן עולה, כי כדי להכיר מושג כלשהו יש להכיר את המערך ההיסקי, מערך המחויבויות, הקשור לאותו מושג, מערך שעשוי להיות שונה בין דובר אחד לרעהו. זוהי, לדעת ברנדום, תמצית הפעילות המתרחשת בין בני שיח המקיימים מתן ובקשה של נימוקים, וכך המערכים ההיסקיים שלהם נעשים מפורשים (עמ' 91). המשותף לכל דוברי השפה הוא היכולת לעקוב אחר נקודות מבט שונות, לנווט ביניהן ולחלץ מהן תכנים שונים. השפה, מראה ברנדום, מספקת אמצעים משוכללים לעקוב ולנווט בין מערכי המחויבויות של הדוברים.

הדינמיקה של הסוגיות התלמודיות, טוען פורסטנברג, נענית היטב להבחנותיו של ברנדום (עמ' 86). את מהלכי הסוגיות מלווה תביעה לקוהרנטיות פנימית של מערכי המחויבויות של דובריה שנעשים מפורשים כך שאפשר לעקוב אחר המחויבויות השונות של הדוברים, ולעתים אף לנווט ולהבחין בין מערך המחויבויות של הדובר לבין בני השיח שלו. הבחנותיו של ברנדום, לטענת פורסטנברג, הולמות גם 'דילוג'

שכיח בתלמוד – היינו, כאשר אמורא מאוחר מבטא עיקרון חדש שאינו קשור כלל לעיקרון שפיתח אמורא שקדם לו (שם).

לסוגיה התלמודית יש היבט מיוחד הדורש דיון מיוחד – הסוגיה מעוצבת כשיח רב דורי שבו לזיקה לעבר יש משקל חשוב ביותר. במקרים רבים הסוגיה אינה מציגה דיאלוג ישיר בין האמוראים, אלא פניות של אמורא למקורות ולעקרונות הכלולים במסורת העבר שלו – לדברי תנאים או לדברי אמוראים שקדמו לו. באופן כללי המקורות הקדומים מהווים עבור האמורא מקור סמכות, אולם ישנן רמות שונות של מחויבות למקורות אלה וכן אסטרטגיות פרשניות מגוונות להתמודדות איתם, לרבות (אם כי לעתים רחוקות יחסית) שינוי ומחיקת גרסה. אין ספק כי ניתוח הדינמיקה החזלית באמצעות ההבחנות של ברנדום מספק המשגה עשירה ומרעננת למנגנונים המתפקדים בדינמיקה זו.

ברנדום עצמו מציג חמישה מודלים של תקשורת של דובר עם מקורות עבר (עמ' 92-94), אולם פורסטנברג טוען שדינמיקת שיח מרכזית שמתאפיינת בה התלמוד, אותה הוא מכנה 'דינמיקת מורשת', אינה כלולה בין מודלים אלה, הגם שהיא ניתנת לתיאור באמצעות ההבחנות שברנדום מספק (עמ' 101). ההבחנה שעורך ברנדום בין מבנה ניסוחי דה־דיקטו (על האמירה, dictum) ולבין מבנה ניסוחי דה־רה (על הדבר, res) היא צעד ראשון לאפיון דינמיקה זו: בעוד ניסוח טענה דה דיקטו מציג את מחויבותיו של הזולת מנקודת מבטו של הזולת, ניסוח דה־רה הוא ניסוח של מחויבותיו של הזולת מתוך ובתוך מחויבותיו של הדובר עצמו (עמ' 94). בנקודה זו, ובהסתמך על ברנדום עצמו, מגדיר פורסטנברג מכניזם לשוני המכונה 'דה־רה דואלי' (עמ' 100 ואילך), המשמש לדבריו ביסודה של דינמיקת המורשת.

אבל מה טיבו המדויק של מכניזם זה, ובמה בדיוק מובחנת דינמיקת המורשת מדינמיקות אחרות?
פורסטנברג כותב:

בדיון התלמודי הדובר האמוראי מחויב לעתים קרובות לדוגמאות פסוקות מהעבר – או משום שכך החליט או משום שזוהי נורמה רווחת. בכל אופן, הוא עומד דרך שגרה מול מקורות קדומים ונדרש להתמודד עמם. טענתי היא שאחת ההתמודדויות המרכזיות של הדוברים התלמודיים נעשית תוך שימוש במבנה דה־רה הדואלי, אשר בו ממלא המקור הקדום תפקיד באמירות הדובר המאוחר, האמוראי. (עמ' 103)

התפקיד שממלא המקור הקדום בדברי האמורא מוסבר בפסקאות הבאות:

כיצד מוגדרת פעילותו של אמורא המנסה לבצע עקיבה מתוך אילוץ לאמץ את נקודת המבט של דוגמאות פסוקות מהעבר (בין שברמת הניסוח או ברמת התוכן)? אמורא זה אינו חופשי לנסח את מחויבותיו מנקודת מבטו בלבד, אלא עליו לנסח תוך התחשבות בדוגמאות הפסוקות תוך טשטוש הגבולות בינו לבין דוברי העבר ובלי לנווט בין נקודות המבט. (עמ' 105, ההדגשות שלי)

דינמיקת מורשת היא דינמיקת שינוי המחלחלת מתוך השפה עצמה, לאור האינטראקציה עם העבר, ומאלצת את הדובר לאמץ מערך מחויבויות והיסקים מחודש. היא אינה נובעת מאימוץ של מחויבות מוגדרת היטב, אלא מאימוץ של 'משהו' ממורשת העבר שמתבטא בשימוש בהווה בחלקים משפת העבר. (עמ' 106)

כוונת הדברים איננה נהירה לגמרי: באיזה מובן האמורא 'מתחשב' במקור הקדום? כיצד משמש המקור הקדום כוח מניע בהתהוות התפיסה המאוחרת? מה פשר הדבר שדינמיקת השינוי מחלחלת מתוך השפה עצמה, ומהו אותו 'משהו' שהדובר המאוחר מאמץ מן העבר?

אנסה לרדת לסוף דעתו של פורסטנברג. פורסטנברג מציין כי דינמיקת המורשת מתאפיינת בכך שהאמורא מושפע מן הדוגמאות הפסוקות (ההלכות) שהוא בא איתן במגע (עמ' 107), אולם מתברר שאף לדעת פורסטנברג עצמו אין להבין השפעה זו במובן של אימוץ תוכנן על ידי האמורא. האמוראים, בסוגיות רבות, מפרשים מקורות קדומים בדרך של העמדה (בארמית, 'אוקימתא') דחוקה, ובמקרים רבים מאוד, גלוי לכל עין ביקורתית כי האמורא בפרשנותו יצק למקור הקדום תוכן חדש השונה בתכלית מן התוכן המקורי. כך למשל, כשפורסטנברג מנתח את שיטת רבא בסוגיית שינוי בגזל, הוא מוצא במהלכו הפרשניים של רבא ביטוי לדינמיקת המורשת (עמ' 114), אולם הוא גם טוען ובצדק, כי רבא "אינו שואב דבר ממשי ממקורות העבר" (שם).

דינמיקת המורשת קשורה בתפיסה הפרשנית של פורסטנברג, המנוגדת לזו של כמה חוקרים אחרים, דוגמת מנחם פיש. פיש טוען כי הדובר האמוראי מפרש מקורות שהם מחויב להם, כדוגמת המשנה, בעודו מצויד בתפיסה מגובשת משלו, ומשימתו היא 'ליישר' את המקורות שלפניו כדי שיתאימו לשיטתו. לשון אחר, המקור הקדום לשיטת פיש מהווה אילוץ חיצוני שיש לתאמו עם התפיסה החדשה ולשרשרו כחלק מהנרטיב שלה (עמ' 106-107). אולם לדעתו של פורסטנברג, תיאור כזה, התואם למודל הרציונליות ההיסטורית (או המודל הרקונסטרוקציוני של ברנדוס (עמ' 92)), אינו הולם חלקים נרחבים של השיח התלמודי שבהם ניכר, לטענתו, שהמקור הקדום משמש כוח מעצב ממשי להתהוות תפיסת הדובר האמוראי, ואיננו רק 'נתון חיצוני' המונח לפתחו. אולם באיזה מובן המקור הקדום תורם לעיצוב ממשי של תפיסת האמורא? הרעיון שמדגיש פורסטנברג בדבר 'שטוש גבולות', או 'היעדר יכולת ניווט' בין דברי האמורא לבין המקור שהוא מפרש, מסתמנים כמפתח חשוב לדיון, אולם הם עצמם צריכים מיקוד. אכן לעתים קרובות ישנו שטוש גבולות במובן זה: אף שבמקרים רבים קורא ביקורתי עשוי בקלות לזהות הבדל ברור בין תפיסת האמורא לבין תוכן המקור שפירש, דברי האמורא מוצגים טקסטואלית כפרשנות למקור הקדום – כמתיימרים לקלוע לתוכנו. 'הסינרגיה' בין דברי האמורא למקור שהוא מפרש באה לידי ביטוי חזק אף יותר כאשר תפיסתו של האמורא אינה מוצגת כאמירה העומדת בפני עצמה, אלא מובנת רק מתוך האופן שפירש את המקור.

כנראה שעל סמך אותו טשטוש קובע פורסטנברג כי "כשמטים אוזן לדיון התלמודי כמות שהוא, מגלים שהמדתיניים נמצאים לא אחת בשלבי גיבוש דעתם" (עמ' 21). בנקודה זו מונח כנראה מובנו העמוק של הרעיון שפורסטנברג מנסה לקדם, והחלופה שהוא מציע לדברי פיש: אף שהאמורא לא בהכרח שאב תוכן ממשי ממקורות העבר, במקרים רבים האמורא פיתח ועיצב את עמדתו "תוך כדי תנועה" (עמ' 115) – תוך כדי 'היתקלות אותנטית' עם המקורות שלפניו. נראה כי לדעת פורסטנברג טשטוש הגבולות הזה בין דברי האמורא לבין המקור הקדום מעיד על כך שהמפגש ביניהם הוא מפגש שהייתה לו השפעה ממשית על דעתו של המחבר האמורא, ואינו בבחינת ניסיון 'ליישר' את המקור לאור תפיסה שגובשה זה מכבר.

אמנם, עדיין ניתן לתהות אם טשטוש גבולות זה איננו שייך למישור הרטורי בלבד. אכן, בפרק הראשון של הספר (עמ' 17-22), פורסטנברג דן ברעיון שלפיו התלמוד מתאפיין ברטוריקה מסורתנית המכסה על הרדיקליות הפרשנית שלו. לדעתו של פיש המצוטטת בפרק, "חלקים גדולים של הטקסט התלמודי חייבים להתפרש כפעילות אנטי מסורתנית בשל התוצר הסופי, שהוא רביזיה של המקורות התנאיים. יחד עם זאת, פעילות זו נעשית במסווה של פירוש של מסורת העבר" (עמ' 18). פורסטנברג מבקר את עמדתו של פיש וטוען כי "הקושי במודל הביקורתי של פיש טמון בכך שהדיון התלמודי אינו מנוסח כביקורת מפורשת על המערכת המושגית הקדומה" (עמ' 21). כמדומני שפורסטנברג צודק בכך שאכן טבעי ונוח יותר לראות את הסוגיה התלמודית כמשקפת דיון אותנטי המתהווה 'תוך כדי תנועה'. אולם כנגד אינטואיציה זו ניצבת העובדה שהזכרה לעיל, כי במקרים רבים ביותר קיימים פערים גדולים בין תפיסת האמורא לבין תוכן המקור שהוא מפרש. רדיקליות פרשנית זו, הנעשית כמעט דרך קבע בסוגיות הגמרא, מציבה סימן שאלה כלפי אותנטיות הדיון ודומה שתומכת בעמדתו של פיש. מעיוני בספר לא השתכנעתי שפורסטנברג מציב לעמדה זו חלופה משכנעת דיה.²

² טענתו של פורסטנברג שלפיה רבא מגבש את דעתו "תוך כדי תנועה" אפשר שמתבססת על היבט נוסף בסוגיית 'שינוי בגול' שפורסטנברג עומד עליו במהלך ניתוחו. פורסטנברג טוען כי עמדתו של רבא מוצגת בסוגיה בשני שלבים שונים, כאשר רק בשלב הפרשני השני נתן רבא ביטוי לעמדתו הבשלה והמוגמרת. ייתכן שלדעת פורסטנברג הצגת פרשנותו של רבא באופן כזה מעידה על כך שעמדתו עוצבה תוך כדי המפגש עם המקורות. אם לכך כיוון פורסטנברג, זו טענה מעניינת מאוד, אולם היא דורשת תוספת בירור. למשל: גם אם אכן נכון לראות שני שלבים בהצגת דברי רבא, נשאלת השאלה האם הצגת עמדתו של רבא באופן 'מודולרי' אינה בעצמה מהלך רטורי שנועד לעמעם את ההיבט הרדיקלי של פרשנותו וחזרנו לעמדתו של פיש? האם יש ללמוד מהמקרה של רבא על מקומות אחרים שבהם לא ניתן לזהות שלבים שונים בהתהוות תפיסת האמורא? דוגמה נוספת לתפקודו של מנגנון הדירה דואלי מאתר פורסטנברג בסוגיית 'צמצום' שבה עוסק פורסטנברג בפרק השישי של ספרו (ראו למשל עמ' 143). טיפולו של פורסטנברג בסוגיה התלמודית זהיר ויסודי, אולם גם שם האופן שבו מתפקד המנגנון הדירה הדואלי בבסיס דינמיקת מורשת אינו מוסבר כל צורכו.

הטלות וסוגיית 'ברירה'

בפרק השביעי פורסטנברג בורר עיקרים מהפילוסופיה של סטנלי קאוול (כשהוא נסמך בפרשנותו על סטיבן מולהול)³ ומשווה בינם לבין הפילוסופיה של ברנדום. בפרק השמיני הוא מקדיש דיון רחב לבירור זיקתה של פילוסופיה זו (גם בהשוואה לזו של ברנדום) לדינמיקת השיח התלמודי, ובפרק התשיעי מסכם את מסקנותיו. פורסטנברג רואה את הפילוסופיה של ברנדום כ"חובקת כל, יסודית ודומיננטית" אך גם ככזו ש"אינה יכולה לבדה לתת מענה לכל מהלכי ההתפתחות ונורמות השיח המתגלות בו" (עמ' 3). הפילוסופיה של קאוול משלימה את המלאכה בכך שהיא נענית לדינמיקה מקבילה הרוחשת בשיח התלמודי; בעוד הפילוסופיה של ברנדום מתעכבת על הדרישה לעקביות הטענות שדובר מחזיק בהן, הפילוסופיה של קאוול מדגישה את ההיבט הדינמי והמשתנה של השפה – את העובדה שבמהלך שימושו בשפה אנו מטילים (project) מושגים להקשרי שימוש חדשים הטוענים מושגים אלה במשמעות חדשה.

הסוגיה התלמודית המרכזית שפורסטנברג מנתח בפרקים הללו היא סוגיית 'ברירה', הדנה בשאלה אם ניתן ליצור או לקבוע תחולה משפטית/הלכתית על סמך בירור של ספק שייעשה בעתיד (עמ' 179).⁴ במישור אחד, טוען פורסטנברג, הדינמיקה הגלויה הרוחשת בסוגיית 'ברירה' ניתנת לאפיון באמצעות מושגיו של ברנדום. חלק עיקרי מתוך הסוגיה עוסק בשאלה מה הייתה עמדתם של תנאים שונים בשאלת ה'ברירה' – האם לדעת תנא פלוני יש ברירה או אין ברירה'. הסוגיה מעלה דוגמאות פסוקות שונות, ומתוכן מנסה להסיק מה סבר התנא. במונחיו של ברנדום מתוארת הדינמיקה התלמודית בסוגיה זו כך:

המאמץ (של הסוגיה התלמודית) מוקדש ברובו למתן מפורשות ולבניית רשת היסקית עקבית לדוברים השונים, בעיקר אלה מן העבר. היישום (של מושג הברירה) על דוגמאות פסוקות תנאיות מגוונות יוצר לעתים קרובות סתירה פנימית ברשת של דובר מסוים: על פי דוגמה אחת סבור התנא שאין ברירה, ועל פי דוגמה אחרת הוא סבור בדיוק ההיפך. (עמ' 217)

אך לצד הדינמיקה התלמודית הנענית להבחנותיו של ברנדום (עקיבה, מיפוי, חשיפת סתירות וכדומה) פועלת במקביל דינמיקה אחרת, סמויה, שאותה מפענח פורסטנברג באמצעות מושג ההטלה של קאוול. הדוגמאות הפסוקות העולות בסוגיה ממצבות את מושג ה'ברירה' בהקשרים שונים, לעתים בהקשרים חדשים ומפתיעים המרחיבים את חלותו של המושג.

S. Mulhall, "Stanley Cavell's Vision of the Normativity of Language: Grammar, Criteria, and ³ Rules," Richard Eldridge (ed.), *Stanley Cavell*, Cambridge University Press, 2003, pp.79–106

⁴ ההגדרה מצוטטת בספר מתוך א' גילת, "תוקפו של המושג ברירה במשנת התנאים", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן, תשס"א.

פורסטנברג עומד ביסודיות רבה על גלגוליו של המושג 'ברירה' בסוגיות השונות. אוצר המילים שהוא נוטל מהתיאוריות הפילוסופיות מסייעות בידו להציג בבהירות את פיתולי המהלך הפרשני של הסוגיה ולעמוד על אסטרטגיות פרשניות מגוונות הננקטות בהן. כמו כן, הדיון הפילוסופי בדברי קאוול וביחסם לתיאוריה של ברנדום מפורט ומקיף. עם זאת כמה מהנחותיו של פורסטנברג, במיוחד אלו הקשורות להיבט הפילוסופי העמוק של הדיון דורשות, לדעתי, הבהרה ומחשבה נוספת. ארחיב על כך מעט.

(א) פורסטנברג בוחן דמיון ופערים בין הפילוסופיה של קאוול לזו של ברנדום (עמ' 223-228), אולם מתעורר הרושם שהוא מניח לעיתים הבחנות קשיחות ומלאכותיות בנוגע ליחס שבין שתי השיטות הפילוסופיות. אביא דוגמה קונקרטית לקושי שנתקלתי בו בדיון. האופן שבו מטפלת סוגיית 'ברירה' בסתירה בין מקורות, שמתגלה באחד מחלקיה של הסוגיה, משמש צוהר שבו, לדברי פורסטנברג, נחשפת כוחה של דינמיקת ההטלה. הסוגיה בחרה להתערב באחד המקורות ולהפוך את תוכנו כדי שיתיישב עם המקור השני. כאן, טוען פורסטנברג, הסוגיה הייתה יכולה לבחור באסטרטגיה אחרת לפתרון הסתירה והיא דחיית ההטלה שיצרה מלכתחילה את הסתירה; כלומר, הסוגיה הייתה יכולה להעלות את הטענה שהמקור הסותר אינו מבטא את מושג הברירה, קרי שהוא אינו רלוונטי לדיון, אלא מבטא מושג אחר. בפועל, הסוגיה בחרה לאשר את ההטלה – לא להפקיע את כוחה אלא לפתור את הסתירה באמצעי 'אליס' כשינוי גרסה. את האסטרטגיה שמציעה הסוגיה ליישוב המקורות הסותרים רואה פורסטנברג כביטוי להעדפת דינמיקת ההטלה בנוסח קאוול על פני הדינמיקה בנוסח ברנדום: "התפיסה הברנדומית לא יכולה להצדיק פעילות כזאת, וההטלה הקוולית במקרים כאלה גוברת על הדינמיקה הברנדומית" (עמ' 218, וראו גם עמ' 234).

אבל הטענה שלפיה גישת ברנדום אינה יכולה להסכין עם האסטרטגיה שנקטה הסוגיה לפתרון הסתירה – שינוי גרסה – אינה מובנת. אדרבה, ברנדום מדגיש את הדרישה לקוהרנטיות, ושינוי הגרסה הוא אסטרטגיה לפתרון סתירות, קרי, אסטרטגיה לשמירה על קוהרנטיות (היות האסטרטגיה 'אלימה' איננה בעיה עבור ברנדום יותר משהיא בעיה עבור כל אחד אחר). כמו כן, השיג והשיח שמתאר ברנדום – אותה דינמיקה ברנדומית – כוללת באופן אינהרנטי מנגנון של הטלות; הרי בכל שיג ושיח בין דוברים מוטלים מושגים להקשרים חדשים; זהו חלק בלתי נפרד מטיבו של כל שיח. כאשר מיישבים סתירה באמצעות הבחנה מושגית (פרקטיקה 'ברנדומית' כשרה), הרי שמיניה וביה ממצבים מחדש מושגים באופן שניתן לאשרו או לדחותו. דינמיקה של הטלה ודינמיקה של עקיבה ומתן מפורשות היסקית אינן דינמיקות מתחרות, אלא פנים שונות של דבר אחד – דינמיקת השיח האנושי.

(ב) באופן יסודי יותר, דומני שפורסטנברג אינו מבחין בחדות מספקת בין עצם קיומן של פרקטיקות השיח הלשוניות המתוארות והנדונות אצל ברנדום וקאוול לבין

הרובד הפילוסופי שמפתחים שני פילוסופים אלה. לא ברור מדוע פרקטיקות כמו עקיבה, מיפוי, ניווט הן יותר 'ברנדומיות' מ'קאווליות', ומדוע פרקטיקות של הטלה הן יותר 'קאווליות' מ'ברנדומיות'. למעשה, עצם הדיון בשאלה איזו פילוסופיית שפה – של ברנדום או של קאוול – תואמת את הדינמיקה התלמודית (ראו למשל את הצגת הדברים בתחילת סעיף ג, עמ' 228), צריך חידוד. אפשר למצוא בתלמוד את הפרקטיקות שברנדום מתאר, כמו גם את הפרקטיקות שקאוול מתאר (כפי שציינתי לעיל, אלה שני פנים של דינמיקה אחת). על עצם קיומן של התופעות הלשוניות הללו – הטבעיות לכל שיח אנושי – דומה שאין חולק. עמדותיהם הפילוסופיות של ברנדום וקאוול אינן מתבטאות בתיאור הפרקטיקות הלשוניות כשלעצמן, אלא בדיון וחשובן שהם נותנים על שאלות כמו מהו מושג ומהיכן הוא יונק את תוכנו, מהי משמעות ומה הקשר בינה לבין השימוש במילים, מה מקומם של אמת וריאליזם במסגרת עמדה שרואה בקוהרנטיות פנימית של עמדות את הדרישה הנורמטיבית היחידה, וכן הלאה. ממילא לא ברור כיצד העמדות הפילוסופיות שסוקר פורסטנברג עשויות לקבל אישור או הפרכה מעצם קיומה של דינמיקת תקשורת שהתלמוד – או כל שיח אחר – מתאפיין בה. ניתן לומר כי יחסו של הטקסט התלמודי לפילוסופיות אלה הוא כאל נתון (datum), וככזה, לא ברור כיצד הוא יכול לתמוך בעמדה פילוסופית מסוימת.⁵

בן-ציון עובדיה

אוניברסיטת תל-אביב

⁵ אין זה אומר, כמובן, שיש מניעה עקרונית לחלץ עמדות פילוסופיות מתוך הטקסט התלמודי, ובכלל זה, גם לאתר אולי תימוכין פילוסופיים בתוך התלמוד לאחת משתי השיטות הפילוסופיות הנדונות בספר. לעתים (רחוקות) אמוראים מנסחים טענות פילוסופיות באופן מפורש, ולעתים (פחות רחוקות) מובלעות באמירותיהם עמדות או אינטואיציות פילוסופיות. למשל, מחלוקת תלמודית בשאלה מתי אנו אומרים שעצם שינה את טיבו והפך למשהו אחר עשויה לבטא, גם אם באופן גולמי בלבד, אינטואיציות פילוסופיות הנוגעות לשאלות מטאפיזיות בנושא של זהות.