

בדרך ליבוביץ – כמה אי-הבנות רווחות גלעד ברעלי

הרלוונטיות ואף הפופולריות של ליבוביץ אינן דועכות. עם זאת רבות גם אי-הבנות של משנתו בעניינים שונים. אצטמצם כאן לארבעה נושאים שבלב הגותו הדתית-אמונית, שחזרו ועלו לאחרונה.¹ אתרכז רק בהבהרת עמדותיו ולא אכנס להערכת תוקפן וחשיבותן. לא אחזור כאן על ציטוטים והפניות לכתבי ליבוביץ בהם הרביתי במאמרי שבהערה 6 ואניח שהם ידועים.

ליבוביץ וקאנט

רבים רואים את עמדתו האמונית של ליבוביץ כעמדה קאנטיאנית. בערך עליו באנציקלופדיה העברית כתב א. כשר: "לשיטתו של ליבוביץ יסודות קנטיאניים מובהקים. דת המצוות האוטונומית שלו דומה במידה רבה למוסר האוטונומי של קאנט" (ע' 674). בפתח מאמרה 'תפיסת היהדות של ליבוביץ לעומת תפיסת המוסר של קאנט' כותבת נ. כשר: "תפיסת הדת של ליבוביץ והאתיקה של קאנט הן אנלוגיות – יש להן אותו מבנה ממש. המבנה המשותף מאפשר תרגום מערכת אחת לשנייה באמצעות המרת מושגים באלה המקבילים להם, ללא שינוי במבנה המערכת כולה" (21).

ספק אם יש לכך יסוד של ממש. ברור שלקאנט היתה השפעה כללית על מחשבתו של ליבוביץ, כפי שהיתה לו על כמעט כל מי שעסק בפילוסופיה בגרמניה באותה תקופה. אך בכך כמובן אין די. אמנם נכון, כפי שכותבת כשר, ששתי התפיסות הן "דאוניטיות" (ולא טלאולוגיות), אך זה כללי מדי ובסיס קלוש לטענה הנ"ל: לא כל מערכת דאוניטית היא קאנטית או 'אנלוגית' לאתיקה של קאנט. אמנם נכון שמושג **החובה** נראה לליבוביץ יסוד האתיקה הקאנטית (בניגוד לזו של שפינוזה למשל). ואמנם נכון שקבלת עול תורה ומצוות היא קבלת החובה לקיים מצוות, והיא בעיניו מהותית ליהדות, אך זה יסוד קלוש לתפיסה קאנטיאנית של משנתו האמונית. למעשה, שיתוף השם 'חובה' מטעה כאן, ו**תפיסת המצווה של ליבוביץ מנוגדת לעיקרי האתיקה של קאנט**.² כשר כמובן ערה להבדלים בין שתי התפיסות, אך לא נותנת להם את המשקל הראוי בהשוואה שהיא עורכת, ודבריה על "אותו מבנה" ו"דמיון צורני", לבד מזה שאינם ברורים לעצמם (היא לא מפרטת מהו המבנה המשותף), מטשטשים אותם. נציין כמה נקודות בולטות שיש בהן להטיל ספק הן ב"דומה במידה רבה" של אסא כשר והן בדברים המסויגים יותר של נעמי כשר.

1. פעולה מוסרית אצל קאנט היא במודע פעולה על פי עקרונות יסוד מוסריים ולא על פי חובה המוטלת מבחוץ. קיום מצווה אצל ליבוביץ אינה פעולה על פי עקרונות מוסריים והיא כן על פי חובה, שבתודעתו של המאמין מוטלת "מבחוץ" (למרות שהוא, כבעל רצון אוטונומי, זה שמחליט לקבלה).
2. יסוד האתיקה הקאנטית הוא במושג הרצון הרציונאלי שהוא עצמו פרי האוטונומיה של התבונה ושל הרצון. למושג 'רציונאלי' כאן היבטים רבים שלא נוכל להיכנס לפירוטם: הם כוללים אוניברסליות (כלליות מוחלטת ולא מותנית), הכרחיות, אפריוריות ועוד. זה למעשה כמעט ההיפך מתפיסת האמונה הדתית וקבלת עול תורה ומצוות אצל ליבוביץ שהיא לשיטתו פרי רצון פרטי שרירותי, לא הכרחי ולא רציונאלי. יש לפיכך גם שוני מהותי בין האוטונומיות של הרצון המוסרי אצל קאנט והאוטונומיות של ההכרעה הדתית ביהדות לפי ליבוביץ. גם כאן שיתוף השם מטעה.

¹ נעמי ואסא כשר, **דרך ליבוביץ**, כתר 2018. הציטוטים והדיון בעמדתם מתייחסים לפרקים מספר זה.

² ליבוביץ הרבה לחזור על מדרשו הנאה ש"לא תתורו אחרי לבבכם" הוא שלילת העיקרון הקאנטי להכוונת רצייתו של האדם על פי הכרתו את חובתו (ר' **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, שוקן, תשל"ה (להלן יע"מ) 27, 294, 239; 314; והשווה גם 233). יוטעם שהניגוד פה הוא מושגי ואין פירושו שהמקבל את האחת חייב בכל נקודה לדחות את האחרת (ור' להלן).

3. עקרונות מוסריים אצל קאנט הם אוניברסליים (זהו פועל יוצא של תפיסת האוטונומיה של הרצון הרציונאלי). ליבוביץ הדגיש אינספור פעמים שאין בעיניו ערכים ועקרונות אוניברסליים כאלה, ושהרצון האמוני-דתי המתבטא בקיום מצוות הוא אישי, שרירותי, לא רציונאלי ולא אוניברסלי.

4. ביסוד חלק מהנקודות הללו עומדת תפיסתו הקיצונית של ליבוביץ שתחום הערכים בכלל (לרבות באתיקה) אינו רציונלי (ור' להלן על המידור הערכי שלו). זה מנוגד קוטבית לשיטת קאנט. כשר כמובן מודעת להבדלים אלה, אך לדעתי לא נותנת להם ולא לה שאפשר להוסיף עליהם כהנה וכהנה את המשקל הראוי. לא ברור בדבריה מהו "המבנה שנשמר" ומהי ה"אנלוגיה בצורה הפורמלית של התיאוריה", לה מייחסת כשר חשיבות רבה, ולא מצאתי לה סמך בדברי ליבוביץ. הנקודות שמעלה כשר בעמ' 32-35 למשל מתמצות בכך שהיהדות (ההלכתית), לפי ליבוביץ, היא מערכת דאונטית אוטונומית (ולא אינסטרומנטאלית או טלאולוגית). כאמור, זה כשלעצמו נכון אך כללי מדי וקלוש כבסיס לטענה של כשר. את זה עוד ביטאו חז"ל בדבריהם על קיום מצווה "לשמה", שליבוביץ הרבה לצטט, ואת זה ביטא הרמב"ם (ב'שמונה פרקים', ובמו"נ, פרקים נא-נד לחלק ג), שליבוביץ הרבה לצטט, ורבים מגדולי ישראל. להציג תפיסה דאונטית זו כ"מהפכה קופרניקאית בתחום תפיסת היהדות" (כשר, שם 31) נראה מוגזם (וגם זר לעמדת ליבוביץ עצמו, שטען לא אחת שתפיסתו ממשיכה זרם קיים בתפיסת היהדות הקלאסית). לכן נראה לי שראיית תפיסת האמונה הדתית של ליבוביץ במסגרת האתיקה הקאנטית או באנלוגיה לה היא מוטעית, לא מבוננת ולא מועילה בהבהרת קשיי התפיסה הזו.

יורשה לי להוסיף כאן שהשוואות ואנלוגיות בפילוסופיה ניתן לעשות ביד רחבה, ואף כשאין נעדרות סימוכין, לא תמיד ברור טעמן ולשם מה נעשו. מהטעמים דלעיל, ההשוואה של כשר לא נראית לי משכנעת, אך גם מבלי להיכנס לכך ולפרטי ההשוואה שעורכת כשר, לא ברור בדבריה מהו הקושי בהבנת עמדת ליבוביץ שאותו ניסתה לברר או להתיר בהשוואה זו, או מהי השאלה הפילוסופית שצריכה לדעתה ברור, שהשוואה כזו לקאנט תורמת לו.

אמונה בלי אלוהים

מאז מאמריו הראשונים של ליבוביץ בנושא (ובראשם 'מצוות מעשיות', תשי"ט, נדפס שוב ביע"מ) רבים טוענים שלמעשה, למרות שליבוביץ נמנע מלהודות בכך, תפיסתו מאיינת את האמונה באלוהים, ואין לה תוכן חיובי בעולם האמוני של קיום מצוות (בדברי אסא כשר זה נראה לפעמים כפירוש לעמדת ליבוביץ ולפעמים כעמדתו שלו כנגד ליבוביץ). לאמונה באלוהים יש לכל היותר "תוכן שלילי" – שלילת מתן ערך מוחלט למשהו בעולם – אך אין לה תוכן חיובי, ומוטב שלא לדבר עליה. ברוח זו תארו רבים את ליבוביץ כ"אפיקורס", "כופר שומר מצוות", "דתי שלא מאמין באלוהים" וכו'. גם זו נראית לי טעות בהבנת עיקר תפיסתו האמונית, ולא בכדי התנגד לכך. אמנם נכון שיש אצל ליבוביץ ניסוחים – שלא פעם היו פרובוקטיביים במכוון – שבניתוק מיתר דבריו אפשר היה להבינם כך. היו לו, אגב, סיבות טובות לכך – לעורר אנשים לחשוב, להתווכח ואף לריב על הדברים שנראו לו חשובים ביותר. אך כשעוסקים באדם שדיבר כל כך הרבה, לקהלים כה שונים, אין להיתפס לרטוריקה הזו. צריך להבינה ככזו ולא לתלות בה את גופי תורתו. כמו כן יש להבין ביטויים רבים בהם נאחזים אנשים כדי לייחס לו עמדות כאלה לאור עיקרי משנתו, ובראשם **הבחנה קטגורית בין עובדות וערכים, וכן בין צרכים וערכים**, ותפיסת האמונה הדתית על כל היבטיה, לרבות עצם האמונה בה, כשייכת לקטגוריה השניה שבכל זוג. על שני המרכיבים הללו

אפשר לחלוק, כמובן, אך זו היתה תפיסתו ובה אנו עוסקים.³ בתפיסה זו האמונה בה' אינה בהכרח אמונה בקיומו של יש מסוים בעל תכונות מסוימות העושה פעולות מסוימות. שהרי כל אלה הן בחזקת "עובדות" והאמונה בה' היא במישור אחר – מישור הערכים שאדם מקבל על עצמו. זה עניין שרבים מתקשים בו, קו"ח בקבלתו. וכיוצא בו תפיסת ליבוביץ את האמונה כעניין שאינו נגזר מטבע האדם ושהוא מחוץ למרחב הצרכים של האדם.⁴

ההבחנות הללו קשות ובעייתיות. רבים מתקשים למשל, להחיל את ההבחנה הקטגורית בין עובדות לערכים על פסוקים המתארים באופן חיובי את האל ופעולותיו – פסוקים שעל פניהם נראים כעובדתיים. ליבוביץ עמד על כך שגם אותם יש להבין במישור הערכים, כמבטאים היבטים של תפיסת המאמין את מעמדו בפני ה' ואת הדרישות הנדרשות ממנו. ללא קשר להבחנה זו מציע אסא כשר במאמרו 'צללים תיאולוגיים' (שם, 62-73) "תרגום" לפסוקים תיאולוגיים, שהוא מכנה "שלילת המרכיבים": במקום הנושא (בד"כ 'אלוהים') יבוא ניגודו, (בד"כ 'כל דבר בעולם') ובמקום הנשוא (בד"כ תואר או פעולה) יבוא שלילתו. כך לדוגמה "אלוהים הוא מחויב המציאות" יתורגם "כל דבר בעולם אינו מחויב המציאות". כשר לא מציע סתם להמיר פסוק אחד באחר, אלא רואה בממיר "תרגום" של הפסוק המקורי. סימנו המובהק של תרגום שהוא משמר משמעות (במידה סבירה) וכשר אף מדגיש: "את כל מסקנותי בדבר התרגום אני מוכן ... לתלות בפסוק התיאולוגי המקורי" (65). יתרונו של תרגום שלילת המרכיבים הוא, לדברי כשר, שבניגוד לפסוק המקורי הוא בעל משמעות נתפסת המאפשרת לדון בו ברצינות, ואף לדחותו או לקבלו. זה כמובן לא מהלך חסר טעם. ברם, האם "התרגום" המוצע אכן משמר משמעות במידה סבירה?⁵

כשר כנראה אינו מתכוון להחיל את תרגומו על פסוקים כגון "וידבר ה' אל משה לאמר" (שיתורגם ל"שום דבר בעולם לא אמר למשה" ... תרגום שנראה שחסר בו העיקר), אלא על מה שהוא מכנה "פסוקים תיאולוגיים", כגון אלה שבי"ג העיקרים. המוטיבציה שלו ברורה: פסוקים תיאולוגיים מסוג זה מציבים קשיים חמורים ומשמעותם בעייתית מבחינות רבות, והטענה היא שבתרגומם המוצע נעלמת הבעיה העיקרית או מוקהה חודה. אך דומה כי בתרגום שלילת המרכיבים יש משום התעלמות מהבעיה באופן שמשנה רדיקאלית את משמעות הפסוק. ניקח לדוגמה פסוק תיאולוגי כגון "אלוהים אינו בעולם". תרגומו לפי כשר יהיה "כל דבר בעולם הוא בעולם". אכן נעלמה הבעיה, אך זו היא טאוטולוגיה טריוויאלית שרחוקה ממשמעותו של הפסוק המקורי. ועוד – האם שלילה גורפת של הפרדיקאט מותרת ביטוי בעל מובן, שניתן ללמידה ולהבנה? למשל, הפסוק התיאולוגי "אלוהים רחום" יתורגם בהצעת כשר "כל דבר בעולם אינו רחום". האם לאומר זאת יכול

³ "לערכים אין ביסוס במציאות" (ובמדע)... אין ערכים אלא החתירה לקראת מטרה או תכלית מסוימת" (יע"מ 365), ו"יש לו [למאמין היהודי] נקודת מוצא אמונית שאינה ניתנת להנמקה וביסוס אלא מתוך מעמדו של אבינו הראשון: "והאמין בה' " (מצוות מעשיות, יע"מ 15). "אין עיקרה של האמונה הדתית **ידיעה** שמשוהו הוא בגדר עובדה; עיקרה הוא ה**כרעה** שהאדם המאמין מכריע **והחלטה** שהוא מחליט" (שם 380). "תודעת מעמדו של האדם לפני האלוהים מנותקת מהכרתו את העולם הנתפס במדע" (שם 381).

⁴ ליבוביץ טען שקבלת עול מצוות היא החירות האמיתית, למעשה היחידה, של האדם, שכן רק בה הוא אינו מושעבד לטבעו. רבים ראו בכך סתירה, שהרי ההחלטה הדתית, כמו יתר החלטות האדם, היא פרי טבעו. דנתי בכך במאמרי המוזכר בהערה 6 לאור הבחנה בין תפיסה פנימית ותפיסה חיצונית של טבע האדם, וטענתי שבראשונה אין סתירה בכך שאדם יראה החלטה ופעילות מסוימת שלו כמנוגדות לטבעו.

⁵ כשר אינו מזכיר זאת, אך יש יסוד לשלילת המרכיבים בדברי הרמב"ם ב"שלושה עשר העיקרים" (או היסודות) בהקדמה לפרק חלק ב**פירוש המשנה**. היסוד הרביעי למשל – הקדמות – הוא: "זה האחד האמור הוא קדמון בהחלט", ומיד מוסיף "כל נמצא זולתו בלתי קדמון". הסיפא היא ממש תרגום כשר של הרישא. ברם, זה שהיא מוספת עשוי להשמיע שהרמב"ם לא ראה אותה כשקולה לרישא – כתרגום.

להיות ביאור למשמעותו של "רחום" וכיצד היא נלמדת? האם, בהנחה שזה משפט אמיתי ואין דבר רחום בעולם, ייתכן בכלל ביאור כזה?

איני טוען שבהצעת כשר אין טעם. אך דומני כי אין לראות בה תרגום אלא צעד חלקי בכיוון הנהרה של הפסוקים הנידונים והמשתמע מהם, וספק בעיני אם הנהרה ראויה תצליח, ככוונתו של כשר, להעלים את ההתייחסות לאלוהים (על בעיותיה).

אמונה ואורח חיים – ליבוביץ וויטגנשטיין

למיטב ידיעתי, ליבוביץ לא עסק בשאלות הפילוסופיות של תורת המשמעות בהיקף ובעומק הנדרש. למרות ידענותו הרחבה בפילוסופיה, בשיחות שזכיתי לקיים איתו הוברר לי שהוא לא החשיב את הגותו המאוחרת של ויטגנשטיין למשל. למרות זאת, המסגרת הפילוסופית הנאותה להבנת משנתו האמונית-דתית של ליבוביץ היא, לדעתי, תורת המשמעות המאוחרת של ויטגנשטיין ומה שהתפתח ברוחה בשלהי המאה הקודמת וקרוי "תורת משמעות צנועה". כתבתי על כך לפני שנים רבות ולא אפרט שוב.⁶ נקודה אחת ברצוני לחזור ולהדגיש בכל זאת, והיא נוגעת לעיקר הגותו הדתית ולאופן שבו, לשיטתו, אמונה (דתית) מתבטאת (ביהדות) באורח חיים ובקבלת עול תורה ומצוות. כמו לגבי ויטגנשטיין כך גם לגבי ליבוביץ בעניין זה, טעות נפוצה היא **ברדוקציוניזם התנהגותני** – בראיית הקשר (הקריטרילי) בין מושגים מנטאליים (כגון אמונה) לבין אופני התבטאותם בפעולות ונהגים כקשר רדוקטיבי – כאילו ניתן להעמיד את המושגים המנטאליים על אופני ההתבטאות שלהם ולהגדירם בכך. כאשר הרדוקציה נתפסת כחד-כיוונית, כאילו הצד המעמיד (הפעולות וההתנהגות הפיסית) מובן כשלעצמו ללא קשר וללא תלות בצד המועמד (המושגים המנטאליים), זו טעות. הקשר ביניהם הוא דו-כיווני: מושג מנטאלי (צער, כאב, שמחה, אמונה, כוונה, תקווה וכו') מתבטא בפעולות ואופני התנהגות, אך **הפעולות ואופני ההתנהגות האלה נתפסים ואחוזים במושגים שאותם הם מבטאים**, ואין להם מובן, תיאור וזיהוי בלעדיהם. כאב למשל מתבטא בהתנהגות-כאב (על גילוייה השונים והמגוונים). זו אמנם התנהגות, אך היא התנהגות-**כאב**: אין היא נתפסת אלא בזיקה למושג הכאב. אין לה מובן ואין לה תיאור וזיהוי בלעדיו.

דברים אלה נידונים ומפותחים בהרחבה אצל ויטגנשטיין והם ביסוד אחת המהפכות החשובות שחולל בפילוסופיה – מהפכה שהיא אנטי-קרטזיאנית בעיקרה – שהשלכותיה נוקבות לגבי נושאי יסוד בפילוסופיה כגון בעיית גוף-נפש, הבנת ביטויים מנטאליים, ידיעת רוחות אחרים (other minds), מושג הפרטיות ועוד (לא אוכל כמובן להיכנס לכך כאן). ליבוביץ נשאר מבחינה זו קרטזיאן (חסיד דיקרט): לדידו, העולם המנטאלי של כל אחד הוא פרטי ופנימי, והוא קיים וידוע לו בוודאות ובאופן בלתי תלוי בעולם הפיסי (החיצוני), לרבות בדרכי תיאוריו הלשוניים. זו עמדה שמאז ויטגנשטיין רבים דוחים – לא רק בכך שאינה מתחייבת, אלא שאינה לכידה (קוהרנטית). בעיית גוף-נפש למשל העסיקה מאוד את ליבוביץ, אך הוא עסק בה תוך דבקות בתפיסה הקרטזיאנית, ותוך התעלמות (אולי בשל חוסר הערכה) מהמהפכה הויטגנשטיינית הנ"ל. ברם, למרות שאולי לא ראה או לא ביטא זאת בחדות מספקת, הדברים שבפסקה הקודמת (ובעיקר ההתנגדות לרדוקציוניזם חד-כיווני) הם בעיני מפתח גם להבנת עמדת ליבוביץ לגבי המצוות ומעמדן באמונה, והם ביסוד הרבה אי-הבנות שלה – אצל רבים מחסידיו ומתנגדיו כאחת.

⁶ 'אמונה ואורח חיים – בין לייבוביץ וויטגנשטיין', עיון מ"ב, תשנ"ד עמ' 507-493. אין בתוכן אלא מה שבקליפה – ליבוביץ, ישעיהו ליבוביץ: **בין שמרנות לרדיקליות**, א. רביצקי, עורך, ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2006, 179-167. שניהם מופיעים גם בספרי **אמת ואמונה, חילונות ועבודה זרה**, גרעין, תשע"ב.

ליבוביץ טען שאמונה בה' אינה אלא קבלת עול תורה ומצוות, וקבלה זו היא גורם מהותי ומכונן (קונסטטיטויטיבי) ביהדות ובהיות יהודי, ומבחינה זו היא קודמת לקבלת אמונות תיאולוגיות כלשהן. עמדה זו הותקפה בחריפות. טענו כנגדה שהיא סותרת הן את השכל הישר והאמונה התמימה, והן דברי גדולים כרמב"ם למשל, עליו הרבה להיסמך. בסוף יג העיקרים (בהקדמה לפרק חלק ב'פירוש המשנה', הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"א) למשל אומר הרמב"ם (בתרגום שמואל אבן תיבון):

"וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתבררה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל [...] ואפילו עשה מה שיכול מן העברות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו אבל יש לו חלק לעולם הבא והוא ממושעי ישראל. וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא "מין" ו"אפיקורס" ו"קוצץ בנטיעות" ומצווה לשנאו ולאבדו. ועליו נאמר "הלוא משנאיך ה' אשנא" (תהלים קלט, 21)

בדברים אלה נראה לכאורה (בניגוד לתפיסת ליבוביץ) שהאמונה ביסודות ("שנתבררה אמונתו בהם"), לא קיום המצוות, היא העיקר והיא תנאי מספיק והכרחי להיות יהודי ("שנכנס בכלל ישראל" ו"יש לו חלק לעולם הבא").⁷ אולם מה פירוש "להאמין ביסודות" ("ושנתבררה אמונתו בהם") ומהו הבחון לכך? האם די באמירת קבלתם כראיה לכך? האם האמונה בהם היא עניין אינטלקטואלי גרידא? גם במסגרת פרשנות הרמב"ם אפשר לפקפק בכך ולגרוס למשל שלהאמין שנבואת משה היא אמת ושהתורה היא מן השמיים (שהם שניים מהיסודות), פירושו, אצל הרמב"ם, גם לקיים אותה או לקבל את החובה לקיימה, ושזהו הקריטריון לקבלתם ולאמונה בהם. או-אז מיטשטשת ההבחנה בין קבלת יסוד האמונה לקבלת עול מצוות ומוקחה חודה של הביקורת כלפי ליבוביץ בעניין.

ליבוביץ טען שאמונה בה' מתבטאת בקבלת עול תורה ומצוות, שמתבטאת מצידה בפעולות, ובאורח חיים מסוים: "מהותו של התוכן האמוני של היהדות הוא שאין הוא מתבטא אלא במעריך השיטתי של מצוות מעשיות – בהלכה" ("מצוות מעשיות" יע"מ 17). אך, בניגוד להבנה שטחית של עמדתו, פעולות אלה לא נתפסות כאירועים גולמיים, כאירועים פיסיים גרידא. **הן לא ניתנות לתפיסה אלא במסגרת המושגים שאותם הן מבטאות.** אין מובן וזיהוי לפעולות (משונות ומגוונות) אלה אלא בתפיסתן כקבלת עול תורה ומצוות. התבטאויות רבות של ליבוביץ מכוונות לכך, למשל:

"אין לחובה הדתית הגדולה של 'תפלה בכוונה' מובן ואין בה ממש אלא אם נבין אותה שיתכוון האדם לעבודת ה' כשהוא מתפלל ומשתמש בנוסחאות הקבועות של התפלה" (על התפלה, יע"מ 387).

הוא הדין, בשינויים המתבקשים, לגבי כל מצווה. אין כאן רדוקציה (חד-כיוונית) ממושגי האמונה לפעולות גולמיות: הפעולות ואורח החיים הנידונים הם עתירי תוכן ואינם נתפסים אלא במושגי האמונה הכרוכים בהם. קיום מצוות תפילין למשל מתבטא בפעולות מסוימות. אך אין זו רדוקציה התנהגותנית, כאילו הפעולות הללו נתפסות במושגים פיסיים גרידא. לא. הקשר קיים רק כשהפעולות הנידונות נתפסות במושגי קיום המצווה הזו, על כל הכרוך בכך. ואחד הדברים הכרוכים בכך, אליבא דליבוביץ, הוא האופן שבו אמונה בה' מתבטאת בקבלת עול תורה ומצוות. לא ניתן להבין את מערך המושגים הזה בלי המושג של אמונה בה': הוא לא מחוצה לו – הוא בליבתו. אין זה אומר שאמונה בה' חייבת להיתפס כאמונה בקיומו של יש מסוים, שהוא בתוך העולם או מחוץ לעולם, שהוא רב-כוח, פועל ומדבר, כועס ואוהב, מצווה וסולח. היא יכולה להתבאר גם אחרת, ותפיסת ליבוביץ על האופן שבו היא מתבארת בקבלת עול תורה ומצוות היא דוגמא מובהקת לכך. כאמור, יש להבין זאת, לשיטתו, כעניין השייך למישור הערכים ולא העובדות. אך אין זה אומר שהיא תפיסה שבה האמונה בה' מתאינת – ההיפך הגמור.

⁷ מנחם קלנר למשל טוען זאת (במאמר על יג העיקרים באתר 'שלם'). את השאלה שבטקסט אינו שואל.

במאמרה ' כי האלוהים בשמים ואתה על הארץ': ליבוביץ במחשבה שניה' (שם עמ' 186-222)⁸ מציגה נ. כשר ומנתחת מגמות נוגדות במחשבתו של ליבוביץ על המצוות והתכלית הדתית, שעיקרן בשתי תפיסות: (א) מעשה המצוות הוא משימה מתמדת שלעולם אינה מגיעה למיצויה בחיי האדם. (ב) מעשה המצוות הוא אמצעי להשגת התכלית הדתית – קרבת אלוהים – אך היא עקרונית לא ניתנת להשגה כלל, ועצם הניסיון להשיגה הוא מראש ניסיון שווא כמו הניסיון לרבע מעגל. לדעתה, אלה שתי תפיסות שונות ונוגדות של היהדות ש"תהום רבוצה ביניהן" (220), אך ליבוביץ, לטענתה, לא הבחין ובלבל ביניהן ויצר בכך מקסם שווא בלב תפיסתו האמונית-דתית. את (א) כשר רואה כעניין "אובייקטיבי חיזוני" במובן זה שאינו קשור בהשקפה ואמונה דתית. (ב) לעומתו הוא סובייקטיבי ועניין של השקפה ופרשנות (ע' 8-196), והשניים "יכולים להיות מנותקים ובלתי קשורים זה בזה", כפי שהיא אומרת על "משחק השליחים" שלה (197) המובא כמשל לניגוד הנדון. ברם, בניגוד לטענתה, הדברים אמנם נכונים במשל אך לא בנמשל: במשחק השליחים, השחקנים אכן מפרשים פירוש "סובייקטיבי" את פעילותם (העברת כדורים במעגל באופן בלתי פוסק) כניסיון לרבע את המעגל, והוא אכן לא קשור בפעילות המשחק ובכללים המכוננים אותה. לא כך בנמשל – עבודת ה'; כאן אין מדובר בפירוש (וודאי לא סובייקטיבי), אלא בעצם מובנו של המעשה. מבחינה זו המשל לא מוצלח.

כשר מצביעה, עם ציטוטים נאים, על שתי המגמות (תמונות כלשונה) ומתארת מתח ביניהן. אך דבריה על ה"בלבול" שמבלבל ליבוביץ ביניהן מעוררים תמיהה. לא רק שהם אינם נכונים לגופם אלא מוכחשים מפורשות עשרות פעמים בכתביו, לדוגמה כשהוא מדבר על "המשמעות האובייקטיבית של קבלת עול מלכות שמים וזיהויה עם עול תורה ומצוות" ("דת ומדע במחשבת הדור", יע"מ 362; שם 386 ועוד הרבה). על זיהוי מפורש זה יכולה כשר לחלוק (היא אינה מנמקת זאת), אך הוא בוודאי לא "בלבול". ברם, העיקר לענייננו הוא שהיא טועה לדעתי בהבנת מושג האובייקטיביות שהיא מייחסת למעשה המצוות שב(א), כאילו הוא מעשה פיסי גולמי המנותק וכרות ממושגי האמונה, שאותם היא רואה רק כפירוש סובייקטיבי לו: "המאמינים מפרשים את הכללים (המצוות) ונותנים להם משמעות" (198).⁹ זו טעות; וטעות זו היא פרי אותה שגיאה של רדוקציה חד-כיוונית שדיברתי עליה לעיל. מושגי האמונה עבודת ה' וקרבת אלוהים (לא "התקרבות לאלוהים"...) הם חלק בלתי נפרד של (א), ורק בהם מעשה המצוות נתפס והוא בעל מובן. כשר צודקת באבחון שתי המגמות הללו במחשבתו של ליבוביץ, אך טועה בכך ששילובם ביחד הוא בלבול ומעשה קוסם מטעה. אדרבא, שילובם מהותי להבנת שניהם. היא מדברת שוב ושוב על כך שב(ב) הוא "פירוש" מעשה המצוות שב(א), אך הציטוט מליבוביץ שהיא מביאה שם לא אומר זאת, אלא כמעט ההיפך: "לרובן של מצוות אלה אין מובן אם לא נתפוס אותן כביטוי של עבודת ה' (ע' 24 ב'מצוות מעשיות'). וכן: "לגבי היהדות אני טוען שאמונתה היא מערכת מצוותיה, שבהן היא מתגלמת; לשון אחר: קבלת עול מלכות שמים אינה אלא קבלת עול תורה ומצוות" ('מצוות מעשיות בזמן הזה', 12, מצוטט על ידי כשר ב208). ליבוביץ לא מדבר על עבודת ה' כ"פירוש" למעשה מצוות הנתפס כנתון בעל מובן בלתי תלוי, אלא **שעצם מובנו של מעשה המצוות כרוך במושג של עבודת ה'.** כשר לעומת זאת מציגה את עמדתו

⁸ מאמר זה, שהוא בין המעניינים בספר ופורסם כ10 שנים לאחר פטירת ליבוביץ, היה ראוי לעריכה פחות רשלנית: ציטוטים רבים וארוכים מודפסים ברצף הטקסט, וצריך לחפש כדי לדעת אם אלה דברי הכותבת או ציטוט. אך לא תמיד כך – לפעמים ציטוטים מודגשים כמקובל בהזחה פנימה. אך זה מגביר את הליקוי הנ"ל. כותרים של סעיפים מופיעים לעיתים גלמודים בתחתית העמ' (195) ועוד.

⁹ יש להבחין בין אובייקטיביות במובן שבו מדובר על תפיסה של היהדות כתופעה היסטורית אמפירית, לבין המובן שבו עבודת ה' וקיום מצוות הם ערך אובייקטיבי. כשר טועה כשלא מבחינה ביניהם.

כאילו "אין זו אלא פרשנות מסוימת או משמעות מסוימת שהמאמינים הדתיים מעניקים במשותף להלכה או לאורח החיים הדתי" (199). אולם, לפחות לשיטתו, זו טעות: מעשה המצוות אינו מעשה פסי גולמי שהמושגים "מצווה" ו"קיום מצווה" הם פרשנות מסוימת המוענקת לו. לא – הוא אינו מנותק וזרות מהם אלא נתפס מהותית במסגרתם.

האם היהודי הדתי "מקיים מצוות" או שהוא "עובד את ה'?" שאלה זו היא ביסוד השניות בתפיסת ליבוביץ' לה כשר טוענת שוב ושוב בהיבטים שונים. ברם, השאלה מניחה שקיום מצוות ועבודת ה' הם שני מושגים נבדלים שניתן לתופסם ללא זיקה מהותית ביניהם. וזו טעות. לפי עיקר מחשבתו של ליבוביץ' קיום מצוות הוא עבודת ה' (ר' הציטוט הקודם). **אין לו מובן אחר**. זה לא עניין בעל מובן "אובייקטיבי" שעבודת ה' היא רק אחד הפירושים האפשריים שלו. (כשר לשיטתה מיטיבה להביא כמה ניסוחים לא מוצלחים של ליבוביץ' בעניין זה, שבמנותק נותנים מקום לאי הבנה של העניין, אך בהקשרם ובהקשר מחשבתו הכוללת כוונתו לדעתי היא כאמור לעיל). כשר הרי יכלה להציג את טענתה ביחס למושג המצווה עצמו (בלי קשר ל"פירושה" כעבודת ה'): לשיטתה יוצא שגם "קיום מצווה" הוא רק אחת הפרשנויות האפשריות למעשה "אובייקטיבי" מסוים (ליפוף רצועת עור שחורה על יד שמאל וכו'). זו טעות, ואין, אגב, כמו ויטגנשטיין מי שהעמיד על הטעות העמוקה כאן: פעולה אינה אירוע פסי גולמי, אלא היא בעלת מובן. ומובן אינו פירוש. עמדתו של מי שקראתי במקום אחר "הפרשן הכרוני", הרואה כל משמעות כפירוש וכל הבנה כפרשנות, היא לא רק מוטעית, לא תואמת את המקובל וכו', אלא לא לכידה (קוהרנטית). זהו עיקר הלקח של מה שידוע כ"פרדוקס הכללים" (שאני מעדיף לכנות "פרדוקס הפרשנות") המפורסם שלו (**חקירות פילוסופיות** סעיף 201 וסביבו).¹⁰ ויטגנשטיין לא רק הציג עמדה זו אלא טען לה בטיעון נוקב, ועל מי שלא מקבל את עמדתו להתמודד עם הטיעון. ברוח זו, כשליבוביץ' אומר שקבלת עול מצוות היא הביטוי לעבודת ה' הוא לא מציע את השני כפירוש לראשון, אלא כעצם מובנו.¹¹

לקראת סיום מאמרה מקצינה כשר את ניסוחיה ואת הדיכוטומיה בין שתי התמונות. בהערותיה על דברי ליבוביץ' על עקדת יצחק למשל היא מאשימה אותו לא רק בדיכוטומיות שטחיות ובעיוורון (כך!) לבעייתיות שבהן (216), אלא גם שהוא אינו רואה שלפי תפיסתו אברהם בעקדה "נותן הכל ונכשל במימוש כוונת פעולתו הדתית, כלומר כמי שאין כל קשר בין מעשיו לכוונותיו, בין פעולותיו לבין משמעותן" (218). ברם, את פעולתו של אברהם, כמוסבר לעיל לגבי המצוות, אין לתפוס כאירוע גולמי בניתוק מכוונתו ותודעתו על מילוי דבר ה'. מלאך ה' לא "טעה" כשאמר לו "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה". כשר יכולה לחשוב שאין (לפי ליבוביץ') קשר בין השניים רק אם היא טועה בתפיסה "גולמית" של פעולתו של אברהם – כאילו היא אירוע פסי גרידא, הכרות ממימדיה התודעתיים.

דת מוסר ופוליטיקה

שאלת היחס בין דת ומוסר מטרידה רבים. גם בכמה מקשייה דנתי במאמרי הנ"ל בהם הדגשתי שכשמדברים על ניגוד בין דת למוסר יש להבחין בין **יסוד התוקף** של הציווי הדתי מול זה של החובה המוסרית לבין אפשרות **ההתנגשות** בין שתי מערכות נורמטיביות (דת ומוסר) במקרים מסוימים. לגבי שאלת יסוד התוקף אכן יש לפי ליבוביץ' שוני ואף ניגוד עקרוני בין שתי המערכות, שאותו ביטא

¹⁰ ר' מאמרי 'אובייקטיביות, כללים ופירוש', פרק 5 בספרי **אבות הפילוסופיה האנליטית, כרך ג – ויטגנשטיין, גרעין, תשס"ט**.

¹¹ כאמור, ליבוביץ' לא החשיב במיוחד את הגותו המאוחרת של ויטגנשטיין, או לא העמיק בה. חבל. הוא החמיץ בכך את אחת המסגרות הפילוסופיות העמוקות והפוריות להבנת תפיסתו את קבלת עול תורה ומצוות כביטוי הקריטריונלי לאמונה בה' ולעבודת ה' ולהבנת הזיקה הפנימית ביניהן.

כניגוד שבין מערכת אנתרופוצנטרית, הרואה את האדם במרכז וכיסוד התוקף של החובה המוסרית, לבין מערכת תיאוצנטרית, הרואה את אלוהים במרכז והוא יסוד התוקף של הציווי הדתי. אך **מכך בלבד לא נובע כמובן שאין אדם יכול להיות דתי ומוסרי באחת.**¹² הוא יכול לקבל מערכות שונות שיסוד התוקף שלהן שונה (מוסר ואסתטיקה למשל). אמנם, במקומות רבים ליבוביץ מדבר על ניגוד וסתירה בין המוסר ההומניסטי-אנתרופוצנטרי במהותו ובין הדת התיאוצנטרית, אך בכל המקומות הללו אני סבור כי מדובר בניגוד ביסוד התוקף כאמור לעיל.

ומה כאשר במקרה מסוים ובנסיבות מסוימות הן מתנגשות ועולה ניגוד בין הציווי הדתי והחיוב המוסרי? כיצד ינהג אז ולמי יציית המאמין המוסרי? כאן, כפי שהרחבתי שם, מדובר בניגוד מהסוג שיכול להתגלע בין הרבה מערכות נורמטיביות (כגון מוסר ומשפט) ואף בתוך אותה מערכת. הוא אכן מציב בעיה, אך מטפלים בה כפי שמטפלים באין ספור מקרים של ניגודים כאלה – מפרשים, מסייגים, עוקפים, מתעלמים, ולפעמים אין ברירה ומעדיפים אחד על השני. הרי גם בתוך התחום הדתי או המוסרי או המשפטי וכיו"ב מתגלעים קשיים במצבים מסוימים מהתנגשויות בין ערכים ונורמות שונים. עולם התלמוד וההלכה עצמו מלא בכאלה. גם בתחום המשפט הכללי רבים הוויכוחים והמחלוקות על התנגשות נורמות – הן כללית והן בחלוקתן במקרה מסוים. הוא הדין, ואולי אף ביתר שאת, בתחום המוסר. כמובן שכך לא רק בהתנגשויות בתוך תחום מסוים, אלא גם ביחס בין התחומים השונים, ואין זה מיוחד ליחס בין דת ומוסר.

עמדת ליבוביץ בשאלות אלה מאופיינת בנטייה ל"מידור" (דפרטמנטליזציה) קיצוני הרואה בכל תחום קטגוריה לעצמה. לדוגמא, הוא הכחיש בתוקף חזור והכחש שישנו ניגוד בין התחום המוסרי לפוליטי, או שהראשון הוא יסוד לשני – אלה שני תחומים נפרדים, הוא טען.

מבלי להיכנס לשאלה העניינית לגופה, אם בניסיון להבין את ליבוביץ עסקינו, כדאי לייחס משקל ראוי להודאת בעל הדבר (אותה ביטא פעמים רבות) שעמדותיו והטפותיו הפוליטיות למשל אינן בתחום המוסר.¹³ רבים התקשו להבין, שלא לומר לקבל, עמדה זו. יסוד העניין נראה לי בכך שלשיטתו לא כל ערך הוא ערך מוסרי ולא כל עמדה ערכית היא עמדה מוסרית. אדם יכול לטעון בשם ערכים (דתיים, פוליטיים, אסתטיים וכו') שהוא מקבל, והטעון יהיה ערכי, אך לא מוסרי. אפילו השימוש במושג רע אינו חייב להיות מוסרי. אדם יכול לחשוב שמעשה (צבאי למשל) או דרך פעולה (פוליטית למשל) הם רעים, למרות שאין זה מעוגן בטיעון מוסרי. זה רע אחר (לצד אוכל רע, מאמר רע, יצירה רעה, מזל רע, וכו'). זאת ועוד. כשמדובר בפעולה מסוימת של אדם מסוים יש לדקדק בטיבה ובאופן תיאורה: כשבפעולה מסוימת חיל ממלא הוראה (חוקית), למשל, הרי שכזו (כקיום הוראה חוקית) אפשר והוא אינו מעשה רע. אם ההוראה אינה מוסרית, זו לשיטתו טענה כלפי המדינה או הצבא נותני ההוראה, אך ספק, לפי ליבוביץ, אם אלה הם סוכנים מוסריים (moral agents) ולכן ספק לדידו אם זה עניין למוסר.

זו עמדה קיצונית וקשה, אפשר כמובן לחלוק עליה והסוגיה אינה פשוטה, אך אם רוצים להבין את ליבוביץ, צריך לראות דברים אלה כהווייתם ולהתמודד עם המידור הקטגורי הזה שבו נקט. לא

¹² גם בכך, כמדומני, טועה נ. כשר כשהיא קובעת: "קייטוב זה [בין הדת לפי ליבוביץ והמוסר לפי קאנט] אינו מאפשר דו קיום ביניהן ומחייב את האדם המקבל על עצמו מערכת אחת לפסול את המערכת האחרת" (שם 22). הטעם לכך לפי כשר הוא "הדמיון הצורני וההבדל התוכני" בין המערכות. כאמור לעיל לא ברור מהו הדמיון הצורני שהיא מדברת בו, אך אפילו היה ברור איני רואה איך מסקנתה מתחייבת מכאן ואיני חושב שהיא נכונה לעצמה. אפילו כשהדמיון הצורני מוגדר לגמרי (כמו במודלים שונים של אותה מערכת פורמלית) אפשר לקבל (להחזיק באמיתות) מערכות התוכן השונות.

¹³ ראיות רבות לכך יש בראיונות ודיונים מוקלטים איתו באתר ליבוביץ ביוטיוב.

די למתנגד לו להצביע על כך שטיעונים ערכיים מופיעים גם בפוליטיקה או בדת או במשפט, שכן זה בלבד אינו שולל את הטענה שהם אינם בתחום המוסר. מידור קיצוני זה עולה בקנה אחד עם עמדתו העקרונית של ליבוביץ עליה דובר לעיל, שתחום הערכים אינו רציונלי. קבלת ערכים לשיטתו אינה מסקנה (רציונלית) של טיעונים, אלא הכרעה רצונית שרירותית – כך במוסר, כך בפוליטיקה, כך באסתטיקה וכך בדת. וכאמור בראש דברי, לא התייחסתי כאן לשאלת נכונותה ותוקפה של העמדה.

גלעד ברעלי, יט אב תשע"ט, ירושלים (דוא"ל: barelli@mail.huji.ac.il)