

בדרך ליבוביץ – כמה אי-הבנות רווחות

גלעד ברעלי

הרלוונטיות ואף הפופולריות של ליבוביץ אינן דועכות. עם זאת רבות גם האי-הבנות של משנתו בעניינים שונים. אצטמצם כאן לארבעה נושאים שבלב הגותו הדתית-אמונית, שחזרו ועלו לאחרונה.¹

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).

לדעתי אין לכך יסוד של ממש. 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 '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, ובשניהם מופיעה המילה 'חובה'; 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**. 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, מטשטשים אותם. נציין כמה נקודות בולטות:

1. פעולה על פי החובה אצל קאנט היא 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 מותנה באוטונומיה 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.
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 לקאנט. כשר כמובן מודעת להבדלים אלה, אך לדעתי לא נותנת להם ולא לה שאפשר להוסיף עליהם כהנה וכהנה את המשקל הראוי. לא ברור מהי ה"אנלוגיה בצורה הפורמלית של התיאוריה", לה מייחסת כשר חשיבות רבה, ולא מצאתי לה סמך בדברי ליבוביץ. הנקודות שמעלה כשר בעמ' 35-32 מתמצות בכך שהיהדות (ההלכתית), לפי ליבוביץ, היא מערכת דאוניטית אוטונומית (ולא אינסטרומנטאלית או טלאולוגית). כאמור, זה כשלעצמו נכון אך כללי מדי וקלוש בבסיס לטענה של כשר. את זה עוד ביטאו חז"ל בדבריהם על הניגוד בין קיום מצווה "לשמה" ו"שלא לשמה", שליבוביץ הרבה לצטט, ואת זה ביטא הרמב"ם (בישמונה פרקים, ובמו"נ, פרקים נא-נד לחלק ג), שליבוביץ הרבה לצטט, ורבים מגדולי ישראל. להציג תפיסה דאוניטית זו כ"מהפכה קופרניקאית בתחום תפיסת היהדות" (כשר, שם 31) נראה מוגזם (וגם זר לעמדת ליבוביץ עצמו, שהדגיש שתפיסתו ממשיכה זרם קיים בתפיסת היהדות הקלאסית). ולכן נראה לי שראיית תפיסת האמונה הדתית של ליבוביץ במסגרת האתיקה הקאנטית או באנלוגיה לה היא מוטעית ולא מבוננת ומועילה בהבהרת קשיי התפיסה הזו. יורשה לי להוסיף כאן שהשוואות ואנלוגיות בפילוסופיה ניתן לעשות ביד רחבה, ואף כשאין נעדרות סימוכין, לא תמיד ברור טעמן. מהטעמים דלעיל, ההשוואה של כשר לא נראית לי משכנעת,

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

אך גם מבלי להיכנס לכך ולפרטי ההשוואה שעורכת כשר, לא ברור בדבריה מהו הקושי בהבנת עמדת ליבוביץ שאותו ניסתה להתיר בהשוואה הזו, או מהי השאלה הפילוסופית שמצריכה לדעתה בירור, שהשוואה כזו לקאנט תורמת לו.

אמונה בלי אלוהים

מאז מאמריו הראשונים של ליבוביץ בנושא (ובראשם "מצוות מעשיות", תשי"ט, ביהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן, תשל"ה) רבים טוענים שלמעשה – למרות שליבוביץ נמנע מלהודות בכך – תפיסתו מאיינת את האמונה באלוהים, ואין לה תוכן חיובי במסגרת העולם האמוני של קיום מצוות (א. כשר אומר זאת לפעמים כפירוש עמדתו של ליבוביץ ולפעמים כעמדתו שלו כנגד ליבוביץ). לאמונה בה' יש לכל היותר "תוכן שלילי" – שלילת עבודה זרה על כל גילוייה – אך אין לה תוכן חיובי. ולכן אין לדבר עליה. כך תארו רבים את ליבוביץ כ"אפיקורס", "כופר שומר מצוות", "דתי שלא מאמין באלוהים" וכו'. גם זו נראית לי טעות בהבנת עיקר התפיסה האמונית שלו, ולא בכדי התנגד לכך. אמנם נכון שליבוביץ – בשל יצרו הרטורי ותאוות הפרובוקציה שלו – דיבר לפעמים בצורה שבניתוק מיתר דבריו אפשר היה להבינה 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 האמונה בה', כשייכת לקטגוריה השניה בכל זוג. על שני המרכיבים הללו אפשר לחלוק, כמובן, אך זו היתה תפיסתו ובה אנו עוסקים. בתפיסה זו האמונה בה' אינה 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 להבין, קו"ח לקבלו. וכיוצא בו התפיסה של האמונה כעניין שאינו נגזר מטבע האדם ושהוא מחוץ למרחב הצרכים של האדם.² דברים אלה לא נשארים רק ברמה הכללית והמופשטת אלא מתפרטים ומתבטאים בעניינים רבים. לדוגמא, כשאנשים הקשו לליבוביץ שלעיתים קשה להם להתכוון למה שנוסח התפילה אומר, הוא ענה (כך מספרים) שנוסח התפילה לא חשוב ואפשר לדמות במקומה סדרות מספרים או ספר טלפון – מענה ליבוביץ פרובוקטיבי כהלכה! אך הרי ברור שלא התכוון לזה כפשוטו. איך ובכן להבין זאת? למה היתה כוונתו? כוונתו היתה להסביר:

(א) שתפילה היום (וכך לפחות מתקופת המשנה, בשונה ממשמעה במקרא) היא קיום מצווה.
(ב) שיסוד התוקף והערך האמוני של מצוות תפילה אינם שאובים מתוכן הטקסט של התפילה ואינם מיוסדים בו. כמובן, מצוות תפילה היא מה שהיא, והיא כרוכה בלשון התפילה. כיצד ולמה נקבע דווקא נוסח זה בלשון זו בקהילה זו היא שאלה היסטורית מעניינת ומפותלת והיא לבטח קשורה גם בתוכן הטקסט – ליבוביץ היה האחרון שצריך ללמדו זאת. אך תוקף מצוות התפילה המקובלת על היהודי המאמין, יסוד החובה להתפלל כך ולא אחרת, שאובים ונקבעים מהילכות תפילה כפי שהתגלגלו לידיו, שהיהודי הדתי מקבל על עצמו לקיים, ולא מתוכן התפילה שהוא מתפלל או מתוכן אחר שהיה רוצה להתפלל או מרחשי ליבו ומשאלותיו.

אין זאת אומרת שתפילה לא צריכה כוונה ואין זאת אומרת שתוכן התפילה אינו חשוב. היא צריכה כוונה – החל מהכוונה הכללית לקיים מצווה; דרך הכוונה לקיים מצוות תפילה מסוימת זו, וכלה לפעמים גם בכוונות ספציפיות יותר הקשורות במצווה זו. ומדובר בכוונות הדרושות לקיום המצווה, לא בכאלה שעשויות ואולי אף רצוי שתתלוונה לו (וכאלה רבות בספרות ישראל, במיוחד בקבלה ובחסידות). גם התוכן חשוב, שכן תפילה אינה פעולה פיסית גולמית של מלמולי שפתיים חסרי מובן, אלא היא מושג אינטנציונאלי עשיר ועתיר תכנים אמוניים דתיים. אי אפשר לנתק אותה מהם כי אז אינה מה שהיא. ושוב, באינטנציונאליות זו רבדים שונים, החל מהכוונה הכללית לקיים מצווה, דרך הכוונה לקיים מצוות תפילה, להתפלל תפילה זו ולא אחרת, ועד לכוונות ספציפיות הכרוכות בפסוק מסוים ובמעמד מסוים בתפילה. וכל אחת מאלה כרוכה ברשת ענפה של מושגים וכוונות שאינה רק נלווית כסרח מקרי לה אלא מכוננת אותה. בלעדיה הכוונה הנידונה, ואיתה קיום המצווה הכרוכה בה, מרוקנת מתוכנה ואינה קיימת.

² ליבוביץ טען שקבלת עול מצוות היא החירות האמיתית, למעשה היחידה, של האדם, שכן רק בה הוא אינו משועבד לטבעו. רבים ראו בכך סתירה, שהרי החלטת הדתית, כמו יתר החלטות האדם, היא פרי טבעו. דנתי בכך במאמרי המוזכר בהערה 4 לאור הבחנה בין תפיסה פנימית ותפיסה חיצונית של טבע האדם, וטענתי שבראשונה אין סתירה בכך שאדם יראה החלטה ופעילות מסוימת שלו כמנוגדות לטבעו.

ההבחנות הללו קשות ובעייתיות. רבים למשל, מתקשים להחיל את ההבחנה הקטגורית בין עובדות לערכים על פסוקים המתארים באופן חיובי את האל – פסוקים שעל פניהם נראים כעובדתיים. אני מניח שלבוביץ היה עומד על כך שגם אותם יש להבין במישור הערכים. 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, שזה נראה מהלך משונה וחסר טעם, אלא רואה בממיר "תרגום" של הפסוק המקורי. סימנו המובהק של תרגום הוא שהוא משמר משמעות (לפחות 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?³

כשר כנראה אינו מתכוון להחיל את תרגומו על פסוקי מקרא כגון "וידבר ה' אל משה לאמר" (שיתורגם ל"שום דבר בעולם לא אמר למשה"... תרגום שנראה שחסר בו העיקר), אלא על "פסוקים תיאולוגיים", כגון אלה שב"ג העיקרים. המוטיבציה של כשר ברורה: פסוקים תיאולוגיים מסוג זה מציבים קשיים חמורים ומשמעותם בעייתית מבחינות רבות, והטענה היא שבתרגום 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 מותירה ביטוי בעל מובן, שניתן ללמידה ולהבנה? למשל, הפסוק התיאולוגי "אלוהים רחום" יתורגם בהצעת כשר "כל דבר בעולם אינו רחום". האם לאומר זאת יש ביאור מה משמעותו 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 בכיוון הנהרה של הפסוקים הנידונים והמשתמע מהם, וספק בעיני אם הנהרה ראויה תצליח, ככוונתו של כשר, להעלים את ההתייחסות לאלוהים.

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 (דווקא את ספרו הראשון 'מאמר לוגי-פילוסופי', המכונה "הטרקטטוס", הכיר והחשיב). 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.⁴ 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 בכלל כך גם לגבי ליבוביץ בעניין זה, טעות נפוצה היא **ברדוקציניזם התנהגותני** – בראיית הקשר (הקריטרילי) בין מושגים מנטאליים (כגון אמונה) לבין אופני התבטאותם בפעולות ונוהגים 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, תקווה) מתבטא

³ 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, העובדה שהיא מוספת עשויה להשמיע שהרמב"ם לא ראה אותה כשקולה לרישא, כתרגום.

⁴ "אמונה ואורח חיים – בין לייבוביץ וויטגנשטיין", 'עיון' מ"ב, תשנ"ד עמ' 493-507. "אין בתוכן אלא מה שבקליפה – לייבוביץ", 'ישעיהו לייבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות', א. רביצקי, עורך, ון ליר/הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2006, 167-179. שניהם מופיעים גם בספרי 'אמת ואמונה, חילונות ועבודה זרה', גרעין, תשע"ב.

בפעולות ואופני התנהגות, אך הפעולות ואופני ההתנהגות האלה נתפסים ואחוזים במושגים שאותם הם מבטאים, ואין להם מובן 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 מפותחים במשנתו של ויטגנשטיין והם ביסוד אחת המהפכות החשובות שחולל בפילוסופיה – מהפכה שהיא אנטי-קרטזיאנית בעיקרה – שהשלכותיה נוקבות לגבי בעיית גוף-נפש, הבנת ביטויים מנטאליים, ידיעת רוחות אחרים, מושג הפרטיות ועוד (לא אוכל כמובן להיכנס לכך כאן). ליבוביץ נשאר מבחינה זו קרטזיאן (חסיד דיקרט) אדוק: לדידו, העולם המנטאלי של כל אחד הוא פרטי ופנימי, והוא קיים ומוכר לו בוודאות מוחלטת ובאופן בלתי תלוי בעולם הפיסי (החיצוני), לרבות בדרכי תיאורו הלשוניים. זו עמדה שמאז ויטגנשטיין רבים דוחים. בעיית גוף-נפש העסיקה מאוד את ליבוביץ, אך הוא עסק בה תוך דבקות בתפיסה הקרטזיאנית, ותוך התעלמות (אולי מחמת חוסר הערכה) למהפכה הויטגנשטיינית הנ"ל. ברם, למרות שאולי לא ראה או לא ביטא זאת בחדות מספקת, הדברים שבפיסקה הקודמת הם בעיני מפתח גם להבנת עמדת ליבוביץ וקשייה לגבי המצוות ומעמדן באמונה, והם ביסוד אינספור אי-הבנות של משנתו – של רבים מחסידיו ומתנגדיו כאחת. ליבוביץ טען שקבלת עול תורה ומצוות היא גורם מהותי ומכונן (קונסטטיטטיבי) 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 (הקדמה לפרק חלק ב'פירוש המשנה') למשל אומר הרמב"ם: "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות [העיקרים] הללו ואמונתו בהם אמיתית, הרי הוא נכלל בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחווה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו ועליו הוא אומר "הלוא משנאיך ה' אשנא" (תהלים קלט, כ"א)."

בדברים אלה נראה לכאורה (בניגוד קוטבי לתפיסת ליבוביץ) שקבלת עיקרי האמונה, לא קיום המצוות, היא העיקר והיא תנאי מספיק והכרחי להיות יהודי ("יש לו חלק בעולם הבא").⁵ אולם עולה השאלה מה פירוש "לקבל" את העיקרים (בלשון הרמב"ם "ואמונתו בהם אמיתית")? ניתן לומר למשל שלקבל את זה שנבואת משה היא אמת ושהתורה היא מן השמיים (שהם שניים מהעיקרים), פירושו לקיים אותה או לקבל את החובה לקיימה. או-אז מיטשטשת ההבחנה בין קבלת עיקר האמונה לקבלת עול מצוות.

ליבוביץ טען שאמונה בה' מתבטאת בקבלת עול תורה ומצוות, שמתבטאת מצידה בפעולות, ובאורח חיים מסוים. 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 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 הוא האופן שבו אמונה בה' מתבטאת בקבלת עול תורה ומצוות. לא ניתן להבין את מערך המושגים הזה בלי המושג של אמונה בה': הוא לא מחוץ לתמונה – הוא בליבתה. אין זה אומר שאמונה בה' חייבת להתפרש 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.

במאמרה "כי האלוהים בשמים ואתה על הארץ": ליבוביץ במחשבה שניה" (שם עמ' 186-222)⁶ מציגה נ. כשר ומנתחת מגמות נוגדות במחשבתו של ליבוביץ על המצוות והתכלית הדתית, שעיקרן

⁵ מ. קלנר למשל טוען זאת (במאמר על יג העיקרים באתר 'שלם'). את השאלה שבטקסט הוא לא שואל.
⁶ מאמר זה, שהוא בין המעניינים בספר ופורסם כ-10 שנים לאחר פטירת ליבוביץ, היה ראוי לעריכה פחות רשלנית: ציטוטים רבים וארוכים מודפסים ברצף הטקסט, וצריך לחפש כדי לדעת אם אלה

עימות בין שתי תפיסות: (א) מעשה המצוות הוא אורח חיים מתמיד שלעולם אינו מגיע למיצויו 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 תמונות שונות ונוגדות של היהדות ש"תהום רבוצה ביניהם" (220), אך ליבוביץ, לטענתה, לא הבחין ובלבל ביניהן ויצר בכך מקסם שווא בלב תפיסתו האמונית-דתית. את (א) כשר רואה כעניין "אובייקטיבי חיצוני" 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 משל "משחק השליחים" שלה (197). ברם, בניגוד לטענתה, הדברים אמנם נכונים במשל אך לא בנמשל: במשחק השליחים הם באמת מפרשים פירוש "סובייקטיבי" את פעילותם (העברת כדורים במעגל באופן בלתי פוסק) כניסיון לרבע את המעגל, והוא באמת מנותק ולא קשור בפעילות המשחק ובכללים המכוננים אותה. לא כך בנמשל – כאן אין מדובר בפירוש (וודאי לא סובייקטיבי) אלא בעצם מובנו של המעשה. לכן זה פשוט משל לא מוצלח.

כשר מצביעה יפה, עם ציטוטים רבים, על שתי המגמות (תמונות כלשונה) והמתח ביניהן. אך לדעתי, השנייה היא לכל היותר פרי כמה ניסוחים לא מוצלחים של ליבוביץ ואינה מבטאת את עיקר מחשבתו שמבוטאת ב(א). אך גם את (א) צריך להבין כראוי, והעיקר הוא שכשר טועה לדעתי במושג האובייקטיביות שהיא מייחסת למעשה המצוות שב(א), כאילו הוא מעשה פיסית גולמי המנותק וזרות ממושגי האמונה, שאותם היא רואה רק כפירוש סובייקטיבי לו: "המאמינים מפרשים את הכללים (המצוות) ונותנים להם משמעות" (198).⁷ זו 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. היא מדברת שוב ושוב על כך ש(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 היא מערכת מצוותיה, שבהן היא מתגלמת; לשון אחר: **קבלת עול מלכות שמים אינה אלא קבלת עול תורה ומצוות**" (מצוות מעשיות 12, מצוטט על ידי כשר 208). ליבוביץ לא מדבר על "פירוש" של נתון בעל מובן, אלא שעצם מובנו של מעשה המצוות כרוך במושג של עבודת ה'. כשר לעומת זאת מציגה את עמדתו כאילו "אין זו אלא פרשנות מסוימת או משמעות מסוימת שהמאמינים הדתיים מעניקים במשותף להלכה או לאורח החיים הדתי" (199). אולם זו טעות: מעשה המצוות אינו מעשה פיסית גולמי שעצם המושג "מצווה" ו"קיום מצווה" הוא פרשנות 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 שכשר משרטטת 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, שנותנים 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 כמו ויטגנשטיין מי שהצביע על הטעות העמוקה כאן: פעולה אינה ארוע פיסית 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 מקובלת וכו' אלא לא לכידה (קוהרנטית). זהו עיקר הלקח של "פרדוקס הכללים" (או כפי שאני מעדיף לכנותו "פרדוקס הפרשנות") המפורסם שלו. ויטגנשטיין לא רק הציג עמדה זו אלא טען לה בטיעון נוקב, ומי

דברי הכתבת או ציטוט. אך לא תמיד כך – לפעמים ציטוטים הם בהזחה פנימה. כך צריך, אך זה מגביר את הליקוי הנ"ל. כותרים של סעיפים מופיעים לעיתים גלמודים בתחתית העמ' (195) ועוד. יש להבחין בין אובייקטיביות במובן שבו מדובר על תפיסה של היהדות כתופעה הסטורית אמפירית, לבין המובן שבו עבודת ה' וקיום מצוות הם ערך אובייקטיבי. כשר טועה כשלא מבחינה ביניהם.

שלא מקבל את עמדתו חייב להתמודד עם הטיעון.⁸ וברוח זו, כשליבוניץ אומר שקבלת עול מצוות הוא ביטוי לעבודת ה' הוא לא מציע את השני כפירוש לראשון, אלא כעצם מובנו.⁹

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

דת מוסר ופוליטיקה

שאלת היחס בין דת ומוסר מטרידה רבים. גם באחדים 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 ליבוניץ שוני ואף ניגוד עקרוני בין שתי המערכות, שאותו ביטא כניגוד שבין מערכת אנתרופוצנטרית, שבה האדם במרכז והוא יסוד התוקף של החובה המוסרית, לבין מערכת תיאוצנטרית, שבה אלוהים הוא המרכז והוא יסוד התוקף של הציווי הדתי. אך **מכך בלבד לא נובע כמובן שאין אדם יכול להיות דתי ומוסרי באחת.**¹⁰ הוא יכול לקבל מערכות שונות שיסוד התוקף שלהן שונה (מוסר ואסתטיקה למשל). ומה כאשר בנסיבות מסוימות הם מתנגשים ועולה ניגוד בין הצווי הדתי והחייב המוסרי במצב מסוים? כיצד ינהג אז ולמי יציית המאמין המוסרי? כאן, כפי שהרחבתי שם, מדובר בניגוד מהסוג שיכול להתגלע בין כל שתי 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. הרי גם בתוך התחום הדתי או המוסרי או המשפטי וכיו"ב מתגלעים קשיים במצבים מסוימים מהתנגשויות בין ערכים ונורמות שונים. רבים הויכוחים המשפטיים על התנגשות נורמות בתוך התחום המשפטי למשל, ורבות ההתלבטויות המוסריות העולות מהתנגשויות ערכים בתוך תחום המוסר; כמובן כך גם בין התחומים השונים, ואין זה מיוחד ליחס בין דת ומוסר.

עמדת ליבוניץ בשאלות אלה מאופיינת בנטיה ל"מידור" (דפרטמנטליזציה) קיצוני הרואה בכל תחום קטגוריה לעצמה. לדוגמה, ליבוניץ הכחיש בתוקף חזור והכחש שישנו ניגוד בין התחום המוסרי לפוליטי, ואף את הרלוונטיות של האחד לשני – אלה שני תחומים נפרדים, הוא טען. מבלי להיכנס לשאלה העניינית לגופה, אם בניסיון להבין את ליבוניץ עסקין כדאי ליחס משקל ראוי להודאת בעל הדבר (אותה ביטא פעמים רבות) שעמדותיו והטפותיו הפוליטיות אינן בתחום המוסר. רבים התקשו להבין, שלא לומר לקבל, עמדה זו. ויסוד העניין נראה לי בכך שלשיטתו תחום הערכים רחב מתחום המוסר: לא כל ערך הוא ערך מוסרי ואדם יכול לטעון בשם ערכים (דתיים, פוליטיים, אסתטיים וכו') שהוא מקבל, והטיעון יהיה ערכי, אך לא מוסרי. לא כל עמדה ערכית היא עמדה מוסרית. אפילו השימוש במושג רע אינו חייב להיות מוסרי. אדם יכול לטעון שמעשה או דרך פעולה הם רעים, למרות שאין זה מעוגן בטיעון מוסרי. זה רע אחר (כגון אוכל רע, סיפור 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 שככזה (כקיום הוראה חוקית) הוא אינו מעשה רע. אם ההוראה אינה מוסרית זו טענה כלפי המדינה או הצבא, נותני ההוראה, אך הם לפי ליבוניץ אינם סוכנים מוסריים (moral agents), ולכן זה עבורו אינו עניין למוסר.

⁸ ר' מאמרי "אובייקטיביות, כללים ופירוש", פרק 5 בספרי 'אבות הפילוסופיה האנליטית, כרך ג – ויטגנשטיין', גרעין, תשס"ט.

⁹ כפי שכתבתי לעיל, ליבוניץ לא העמיק, או לא החשיב במיוחד, את הגותו המאוחרת של ויטגנשטיין. חבל. הוא החמיץ בכך את אחת המסגרות הפילוסופיות העמוקות והפוריות להבנת תפיסתו את משמעות קבלת עול תורה ומצוות כביטוי הקריטרילי לאמונה בה' ולעבודת ה'.

¹⁰ גם בכך, כמדומני, טועה נ. כשר כשהיא קובעת: "קייטוב זה [בין הדת לפי ליבוניץ 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. איני רואה איך מסקנתה מתחייבת מכאן ואיני חושב שהיא נכונה לעצמה.

זו עמדה קשה ואפשר כמובן לחלוק עליה והסוגיה אינה פשוטה, אך אם רוצים להבין את ליבוביץ, צריך לראות דברים אלה כהוויתם ולהתמודד עם המידור הקטגורי הזה שבו נקט. לא די 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 תואם את עמדתו העקרונית של ליבוביץ עליה דובר לעיל, שתחום הערכים אינו רציונלי. קבלת ערכים אינה מסקנה (רציונלית) של טיעונים, אלא היא הכרעה רצונית שרירותית – כך לשיטתו במוסר, כך בפוליטיקה, כך באסתטיקה וכך בדת.

ולאחר שאמרנו זאת על עמדתו של ליבוביץ, האם, לגופו של עניין, זו עמדה קבילה? האם ניתן כך להפריד ערכים לקבוצות (קטגוריות) שונות כשמלכות אחת אינה נוגעת בחברתה? ומה הוא יסוד ההפרדה ויסוד ההקבצה – האם הן נעשות כרצונו השרירותי של כל אחד? איני יכול לדון כאן בשאלות אלה לגופן. לבחינת הסוגיה הכללית שברקע עמדתו של ליבוביץ דומה שכדאי לאבחן כאן שלוש עמדות עיקריות: א. כוליות (טוטליות) רציונלית, על פיה כל התחום הערכי נשלט על ידי עקרונות רציונליים ולא ניתן להפריד בו קטגוריות שונות שאינן רלוונטיות אחת לרעותה. ב. מידור קיצוני מסוג זה שייחסנו לליבוביץ העונה בחיוב לשאלות דלעיל. ג. מידור רציונלי, שלפיו יש אמנם להבחין קטגוריות ערכים שונות, אך זה לא עניין רצוני שרירותי – יש יסוד ענייני להבחנה ויש לה טעמים רציונליים. ממדר רציונלי יכול לטעון שערכים אסתטיים וערכים מוסריים הם אמנם קטגוריות שונות כשמלכות אינה נוגעת בחברתה, אך לא כך ערכים פוליטיים ומוסריים: כאן אפילו נפריד לצרכים מסוימים את אלה מאלה אי אפשר לטעון שאין ביניהם קשר וששיקולים מוסריים אינם רלוונטיים להערכת מעשה פוליטי וערך פוליטי, כי היא מיוסדת עליהם. כמו כן אי אפשר להתעלם משיקולים מוסריים בהערכת קיום מצווה. אך מה למשל על הערך האסתטי של יצירת אומנות? או אף על הערך הקולינרי של אוכל? הכוליותן הרציונלי עשוי לטעון שכשמדברים על אוכל טוב אי אפשר להתעלם מהמטען המוסרי שהמילה "טוב" נושאת ומהעובדה שהאוכל עשוי מבשר בעלי חיים שפוטמו והומתו לצורך הכנתו, ולכן שיקולים מוסריים רלוונטיים להערכתו כ"טוב" (ולא רק להערכת פעולות הפיטום וההמתה עצמן). ממדר קיצוני יטען מנגד שהכוליותן חוטא בכשל הרב-משמעות: הוא מבלבל משמעויות שונות של המילה "טוב". שימושה בפוליטיקה ובקולינריה מציינים אמנם קטגוריות ערכיות אך לא עניין מוסרי. איפה אם כן עובר הגבול – האם גם ערכיו ודמותו המוסרית של צייר רלוונטיים לערך האסתטי של יצירתו? האם דמותו המוסרית של גיבור ספרותי רלוונטית להערכת ספר העוסק בה? טוטליטר רציונלי ישיב לכל אלה בחיוב. ממדר קיצוני – בשלילה. וממדר רציונלי ישאל ליסוד הרציונלי של ההבחנה ולתוקפו, ויבחן את התשובה לפיו.

גלעד ברעלי, יט אב תשע"ט, ירושלים

דוא"ל: barelli@mail.huji.ac.il