

פרדוקסים ואמונה במשנתו של ישעיהו לייבוביץ'

שלום רוזנברג

במאמרי זה רוצה אני לבחון את סוגיית הפרדוקסים בהגותו של ישעיהו לייבוביץ' ז"ל. סוגייה זאת נראית לי מרכזית ושי לה השלכות רבות אף בתחום הדתי, המוסרי והפוליטי. הזמן הכריע את לייבוביץ' האדם, ועתה הוא מרחיק אותו מאתנו יותר ויותר. אלא שהאותיות פורחות באויר, למרות שהגווילין נשרפו. הזמן לא יכול להגותו ולספריו שנשארו רעננים. אין לי ספק שאני מבטא את הרגשת כל שומעי לקחו, כשאומר שבכתבי שורות אלו עולה דמותו לפני, ומדי קראי אות וכתבי עליו, המו מעי לו ועלו געגועי אליו.

[א]

מאמרים רבים הוקדשו בשנים האחרונות למשנתו של ישעיהו לייבוביץ' והאירו צדדים שונים בשיטתו. רובם נכתבו מתוך כווד ראש על ידי מומחים בשטחם, והם מהווים תרומה חשובה לנושא עליהם הם דנים. אך דווקא משום כך, אי אפשר שלא להתרשם מן התופעה המעניינת שברובם הם מאמרי ביקורת, המתחילים בהצגת עמדותיו, אך מסתיימים בהעלאת נקודות התורפה שבהן, או על כל פנים בהצבת אלטרנטיבות לגיטימיות החסיונות בפני ביקורתו. יתכן וכך הוא גורלה של שיטה גדולה. היא מפרה את חסידיה ואולי אף יותר את מתנגדיה, הטורחים להרסה, ולא להשאיר בה אבן על אבן.

עבודות מועטות, יוצאות דופן, ניסו להמשיך ולפתח את השיטה, בכיוונים שניתן לכנותן נאו-לייבוביצי'אניים. אלא שביצירות הגדולות מתרחש פרדוקס. למרות שאין בכלל אלא מה שבפרט, יש מצבים בהם כל הפרטים הופרכו, אך הכלל שריר וקיים. יש חיוניות ופוריות לשיטה מעבר למעשי ההרס של מבקריה. בין ניסיונות אלו בולטת תרומתו של פרופ' אסא כשר, שנתן לטענותיו של לייבוביץ' הנהרה יצירתית וקוהרנטית, אלא שלדעתי הנהרה זאת מרחיקה לכת, ואיננה זהה עם השיטה המקורית. גישתו של אסא כשר ממוקדת ב"לא יהיה לך", במאבק בעבודה זרה. בשיטתו של לייבוביץ', כך נראה לי, יש מוקד נוסף ואף קודם לו, ה"אנכי ה' א-להיך". אכן, כיוונים מעין אלה הם פיתוח השיטה הלייבוביצי'אנית, אך לדעתי מהווים סטייה ממנה. האם ניתן לתרום תרומה כלשהי בהבנת השיטה, שתהא צמודה יותר למה שנראה לנו אינטואיטיבית כתפיסה המקורית של השיטה? אינני בטוח שאצליח במשימה, אך אנסה לעשות זאת, תוך תשלום מחיר. המחיר הוא שחרור הרסן השומר על שפתינו הפילוסופית. במילים אחרות נרשה לעצמנו לדבר בשפה מיטא-לייבוביצי'אנית. והדברים יהיו ברורים לקורא, כך אני מקווה, להלן.

[ב]

נקודת המוצא למאמרי זה מצויה במושג הפרדוקס, ובמקום הפרדוקס בשיטתו של לייבוביץ'. אלא שנדמה לי שלא אטעה אם אקבע שלייבוביץ' הרחיב את מושג הפרדוקס, וכלל בתוכו תופעות השייכות לסוג אחר של תופעות, הקרוב אך אינו זהה לפרדוקס. כדי להבין הרחבה זאת עלינו לפנות אל השאלות הקלאסיות שאנו שואלים על כל מערכת פורמלית, ובהרחבה על כל תיאוריה: האם היא קונסיסטנטית, והאם היא שלימה. כל המעיין בכתביו של לייבוביץ' יכול להתרשם על נקלה מקביעותיו שתיאוריות מדעיות שונות אינן מקיימות שני תנאים אלה. תיאוריות אחדות

מעמידות אותנו בפני חלל ריק, תיאוריות אחרות מסתבכות בסתירות או ליתר דיוק, כפי שנראה, לפרדוקסים. רבי נחמן מברסלב דיבר, בלשון קבלת האר"י, על הקושיות הנולדות מהחלל הפנוי. הקושיות הן הפרדוקסים. אולם החלל הריק עצמו גם הוא פרדוקסלי. ולפעמים, שתי התופעות כרוכות זו בזו.

אנו מכלילים עתה את מושג הפרדוקס. לפנינו שני סוגי פרדוקסים. הפרדוקסים מהסוג הראשון פוגעים בקונסיסטנטיות. הם מביאים אותנו לסתירות שאין מהן מוצא. כמובן שלא כל סתירה היא פרדוקס. הסתירה היא אמצעי מתודולוגי חשוב המאפשר לנו להתקדם בחיפושנו אחר האמת. כך למשל, כשאנו נמצאים בפרשת דרכים אנו יכולים להשתמש בסתירה כדי להתקדם. אם אנו בודקים אחת מהדרכים האלטרנטיביות ואנו מוצאים בה סתירה, פירוש הדבר שעלינו ללכת בדרך האלטרנטיבית. הפרדוקס מתרחש כשכל הדרכים נעולות, אך מובילות אלו אל אלו. משל למה הדבר דומה? אנו מצויים באוטוסטרדה ואנו מסתבכים במחלף אליו נכנסנו. כל פעם שאנו מנסים לעלות צפונה אנו מוצאים את עצמנו נוסעים דרומה, וחוזר חלילה. במילים אחרות אנו נשארים במלכודת הלולאות של המחלף מבלי שנוכל לנסוע לכיוון כלשהו בכביש, אף לא בכיוון שלא היה נוח לנו מלכתחילה. הסתירה היא אמצעי במתודולוגיה האינטלקטואלית שלנו. אנו מטפלים בסתירה תוך סילוק האזור הנגוע מהתחום בו אנו דנים. לא כך הפרדוקס. אי אפשר להסתלק מהפרדוקס אלא בויתור התחום כולו. הפרדוקסים הקלאסיים דוגמת פרדוקס השקרן, שייכים לסוג הזה.

הפרדוקס מהסוג השני קשור אל עיקרון השלישי המוצא. אנו מכירים לכאורה את כל הנתונים של המערכת, אך אין אנו יכולים למצוא הסבר לאחת התופעות, לפעמים תופעה ברורה ביותר. וזאת למרות שלכאורה הגענו לרבדים הכוללים והעמוקים ביותר של הידע. משל למה הדבר דומה? לקיומו של יעד, שאין אנו יכולים להגיע אליו בשום דרך. או בדוגמה אחרת, לשני דרכים שכל כמה שאתאמץ אין אני יכול ליצור ביניהם קשר כלשהו. סוג זה של בעיות מיוצג, לדעתי בקיומן של משפטים שלא ניתנים להכרעה. לא רק מפני שהם לא פתירים מסיבות חישוביות, אלא מפני שמבחינה עקרונית ניתן להוכיח שלא ניתן להכריע בין האפשרויות השונות. בגרסה אחרת, מצביע הפרדוקס הזה על העובדה שיש בפנינו, למשל, תיאוריות שונות לשדות שונים של תחום מסוים מבלי שתהיה אפשרות ליצור תורה כוללת שתכלול את הכל בתיאוריה אחת.

אם להשתמש בדוגמה מהמוסר והמשפט, הסוג השני של בעיות בא לידי ביטוי במוסר ובמשפט בקיומה של "לקונה" משפטית, חלל ריק שאין גישה אליו. לעומת זאת המודל הראשון בא לידי ביטוי בעובדה שניתן להוכיח טענה, אך גם את שלילתה, במילים אחרות בקיומה של דילמה מוסרית בלתי פתירה. הדילמה איננה מתארת את הרגשתו הסובייקטיבית של האדם המכריע, אלא את מצבה של המערכת המוסרית או המשפטית שבסיטואציה הנתונה מחייבת אותנו לעשות דבר אך גם להימנע מלעשותו, או לעשות דווקא את ההפך הגמור בה בעת.

התפתחותו של המדע לא פתר פרדוקסים, ואף הוסיף חדשים על אלו שהיו ידועים לנו מאז. דוגמה קלאסית לפרדוקסים מצויה ללא ספק בפיסיקה הקוואנטית. דוגמה לחלל הריק היא הפרדוקסליות שלייבוביץ' רואה בסוגיית התורשה וההתפתחות בביולוגיה, ואולי בחיים בכלל. הדוגמה הבולטת לפרדוקסים מהסוג השני היא הבעיה הפסיכופיסית. בעצם ניתן לטעון ששני סוגי הפרדוקסים נכרכים יחד בבעיה הפסיכופיסית. הקשרים בין עולמנו הנפשי, רשות היחיד של תודעתו, והעולם הפיסיקלי הציבורי הם בלתי אפשריים, ולמרות הכל וודאות קיומם אינה יכולה להיות מוטלת בספק. פרדוקסים אלה לא נפתרו עד היום, ואליבא דלייבוביץ' אינם פתירים כלל, לא בגין נסיבות מקריות, אלא בגין סיבות עקרוניות. התשובות שדבריו של לייבוביץ' זכו בסוגיות אלו, מראות עד כמה הם מבטאות את התקווה לפתרון בעתיד ותו לא. לא נרחיב כאן את הדיון על

פרדוקסים אלה. נצביע על דוגמה אחרת, עליה התייחסו בצדק מבקרי לייבוויץ, מבלי לחוש שאנו עומדים בפני פרדוקס נוסף. התייחסות זאת תהווה עבורנו הזדמנות נאותה לעמוד על משמעות הפרדוקס בשיטתו.

[ג]

מושג ה'ערך' מעמיד אותנו בפני דוגמה נוספת מסוג 'החלל הריק'. אין ספק שעלינו לנסות ולהבהיר קודם כל, את התוכן הסמנטי של הביטוי 'כפי שלייבוויץ' משתמש בו. המונח 'ערך' הוא ללא ספק שם משותף. המונח 'ערך' הוא דסקריפטיבי, הוא מתאר את בחירתו והעדפתו של האדם בתחום הרציתי או הקונטיבי אם לבחור מונח שלייבוויץ' השתמש בו רבות. במשמעות זאת מדבר לייבוויץ' על ערכיה של אלינור רוזוולט (כוס חלב לכל ילד כל יום) ושל גנרל טוג'ו היפני המוכן להקריב את חייו למען הקיסר (מוות למען הקיסר ולמען הכבוד) אל מול דבריו של בעל התהלים (עג, כח): "ואני קרבת אלקים לי טוב". אולם במשמעות השנייה המונח 'ערך' הוא נורמטיבי, הוא מציין את בחירתנו אנו. עבורינו הוא נורמטיבי.

דסקריפטיביות ונורמטיביות משמשים ב'ערך' בערכוביה, ולייבוויץ' משתמש במונח זה בשני המובנים גם יחד. הצד השווה שבמשמעויות הללו הוא ש'ערך' הוא בן זוגה של ה'עובדה': ערך איננו עובדה. אני מרשה לעצמי לטעון שהדיכוטומיה ערך – עובדה מתאימה יותר להגותו של לייבוויץ' באופן נאמן יותר מאשר הדיכוטומיה ערך – צורך, בה לייבוויץ' עצמו משתמש. הדיכוטומיה הראשונה ערך – עובדה, היא מוחלטת, למרות שהיא כרוכה בבעיות עליהן נעמוד במקום אחר. כפי שלייבוויץ' מנסח זאת "שום עובדה או הכרת עובדה אינה משמשת מקור לרצייה או למגמה".¹ זאת טענה עובדתית, והיא מניחה התייחסות מובלעת להבחנה בין האימפרטיב ההיפותטי לבין האימפרטיב הקטגורי. אין ספק שמאחורי השימוש במונח 'ערך' מצויה התיזה לפיה אין שום אפשרות להוכיח "אמיתות" ערך כלשהו. אין כאן כישלון ארצי אלא אי-אפשרות עקרונית ששורשיה לוגיים. לוגיקת האמת ולוגיקת החובה הן שונות, אין דרך המובילה מן המצוי לראוי.

האם בחירתו של לייבוויץ' בערך מסוים היא שרירותית? האם הוא יכול להגן על בחירתו? בעולמנו אנו, אין משמעות לבדוק ערכים לא במסגרת הידע האמפירי דוגמת הפיסיקה, הרפואה והפסיכולוגיה, ולא במסגרת הידע האנליטי, דוגמת המתמטיקה הטהורה על ענפיה השונים. אין אנו יכולים לתקוף את בחירת הערכים בנשק הרציונלי והאמפירי, נשק שהמדע והידע האנושי העניקו לנו. אך אם ככה הם פני הדברים, למה לא נטען שערכים נאציים שווה-משקל הם לערכים הומניסטיים? אין תשובה לשאלה זאת. לייבוויץ' שותק, ומשאיר אותנו כאן בפני 'חלל פנוי'. אלא שנדמה לי שאנו יכולים להבין את משמעות השתיקה ומתוך כך לנסח את התזה המרכזית המסבירה את הפרדוקסים. אם ארשה לעצמי "להתעלל" במינוח הקאנטיאני אומר שאכן בעולם התופעות אין פתרון לרלטיביזם בשאלת הערכים, אך אין מכאן ראיה כלשהי שזהו המצב הנואומנלי. על הדבר כשהוא לעצמו אנו חייבים לשתוק, עליו 'לבא לפומא לא גליא'.

לייבוויץ' שמר בקפדנות על שתיקה זאת המצביעה על גבולותיה של השפה האנושית. שתיקתו, שתיקה של מאמין גדול – להבדיל משתיקות אחרות – היתה כל כך מוצלחת, שהיא כלל לא נשמעה. הסברי, המתייחס ל'דבר כשהוא לעצמו', חוטא כמובן נגד חובת השתיקה זאת. מתיר אני לעצמי חטא זה של פריקת עול, כדי שנבין את עולמו הקיומי של ר' ישעיהו לייבוויץ'. אנו יכולים עתה לנסח טענת יסוד מובלעת בשיטה: המציאות הנואומנלית אינה משתקפת בעולם

¹ אמונה, היסטוריה וערכים, הוצאת אקדמון, ירושלים תשמ"ב עמ' 365.

הפנומנלי ולמרות זאת היא באה לידי ביטוי בה בקיומן של האנטינומיות והפרלוגיזמים. אמונתו של לייבוויץ' לא פרצה את חומות השתיקה, אך בצורה אילמת היא ביטאה את עצמה בפרדוקסים עליהם הוא הצביע ואף באנטינומיות שבשיטתו. הממשק הנעלם בין העולמות הופך לפרדוקס בעולמנו אנו.² אין לנו דרך לטרנסצנדנטי אך הפרדוקסים מוכיחים שהאימננטיות אינה מספקת.

האם זאת פרשנות מאולצת, שאנו קוראים בתוך הטקסטים? נראה לי שלא. נראה לי שלייבוויץ' היה מודע לעובדה שהפרדוקסים שבשיטתו אינם אלא המשך לפרדוקסים המצויים בתורת הקואנטים, בביוֹלוגיה ובתחומי אחרים במדע. אך באלה ראה ללא ספק, המשך לאנטינומיות הקאנטיאניות.

[ד]

נסה עתה לעמוד על פרדוקס נוסף בשיטתו של לייבוויץ'. היא תחזיר אותנו לשאלת הערכים המוסריים והדתיים. המטרה הדתית האחרונה היא הדבקות בה, כלומר הבחירה בדרך החיים של תורה ומצוות. מה האימפליקציות המוסריות של בחירה זאת? התשובה הסטנדרטית שאנו מקבלים מצביעה על אי-הרלבנטיות המוסרית של הציוויים הדתיים. אולם כיצד ניתן לטעון טענה זאת לנוכח ה-'obvious'-העובדה שהתורה מצווה ציוויים מוסריים. פעמים אינספור נשאל לייבוויץ' האם אין הוא מתעלם מהכלל הגדול שבתורה: 'ואהבת לרעך כמוך', על כך הוא היה רגיל לענות שהשואל מתעלם מסופו של הפסוק הצווח: "אני ה'". וכך אמנם כותב לייבוויץ':³

אין לדלות "מן היהדות" שום פרוגרמה חברתית, פוליטית או כלכלית מסויימת. הבעיה החברתית כשלעצמה - ככל בעיות האדם - אינה מעסיקה את "היהדות" כלל (אעפ"י שיהודים התלבטו בה, כמוכן, ככל בני-האדם). וזאת משום שהאדם כשלעצמו אינו ערך - הוא אינו אלא אחד מן הנתונים הטבעיים שבבריאה. בדומה להר הזה. לעץ הזה. לבע"ח זה: אין ערך באדם עצמו, אלא רק במעמדו לפני האל. היהדות אינה הומניזם! זהו הסיכום והסיום של יום-הכיפורים: "כי מותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", אולם "אתה הבדלת אנוש מראש ותכיריהו לעמוד לפניך", לפיכך כל בעיות האדם, האישיות והקולקטיביות כאחת, וכל הפתרונות שהאדם מחפש ומוצא לגביהן - אינדיפרנטיים הם מבחינה דתית, אלא אם כן תופס האדם את הבעיות כמשימות של עבודת-ה' ומשתדל לפתורן בגדר קיום מצוות, החוקה הסוציאלית של התורה אינה סוציאלית ואינה פילנתרופית: היא אינה נובעת מן הקונצפציה של זכויות האדם אלא מזו של חובות האדם -- היא מצווה, בדומה למצוות תפילין, שבת, כשרות, טהרת-משפחה וכו', יש מצוות בין אדם לחברו, שהאדם חייב בהן - לא משום שהאדם חייב משהו לחברו אלא משום שהוא חייב לקיים את המצוה. מבחינה זו אין הבדל בין ואהבת לרעך כמוך" ובין "מחה תמחה את זכר עמלק". אשר ל"ואהבת לרעך כמוך" אין הצגתה כביטוי של 'מוסר היהדות' אלא

² כמובן שאינני כולל בתוך פרדוקסים אלה את השינויים שחלו במשך השנים, בעמדותיו של לייבוויץ'. על ההתפתחות שבהן, נוכל ללמוד מפרט מעניין. ביי"ח בטבת תשי"ב (1952) כתב הריא"ה הרצוג: "הצרה היא שאבדה האמונה בתורה מן השמים, ושאינשים מהאידיאולוגיה של המתקף עושים מהמדינה ומהצבא אלקות". שמו של המתקף הוא ד"ר ישעיהו ליבוביץ'. ראה הערות הרב הראשי הריא"ה הרצוג, הופיעו בדו-שבועון 'בטרים' ואח"כ בחוברת מיוחדת "קונטרס הויכוח", ירושלים תשי"ב, והודפסו מחדש בקובץ "המדינה בהגות היהודית" בעריכת אריה סטריקובסקי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 126. המתקף הזה דיבר סך הכל על הצורך להתייחס ברצינות לבעיות שמירת השבת במדינה המתחדשת. הציטטה הזאת מלמדת אותנו - לא יותר אך גם לא פחות מזה - שמסוכן מאוד לחלק ציונים ולדבר בשמות תואר לא לגופו של עניין, בין אם ישעיהו ליבוביץ' הוא המתקף או המותקף.

³ יהדות עמ' 310-311.

זיוף אפיקורסי של התורה. אין פסוק כזה במציאות בתורה ! "ואהבת לרעך כמוך" ככלל 'מוסרי', כבסיס לתורת-המידות - זהו הכלל הגדול של האתיאיסט קאנט, שלשיטתו האדם הוא ערך עליון. ואילן הפסוק בתורה (שאליו נתכוון 'עקיבא') הוא : "ואהבת לרעך כמוך אני ה'". בלי הסיפא ניטל ממצוה זו הבסיס וניטלת משמעותה. אין ל"רעי" כל זכות לתבוע את "אהבתי". כשם שאין זכות כזאת לבע"ח, לצומח או לדומם. כי המשותף לכולנו - גם לי וגם לרעי, וגם לדומם, לצומח ולחי - היותנו עצמים בבריאה. אינדיפרנטיים מבחינה ערכית...

בחנית הדת, המדינה והחברה לעולם אינן "ערכים" אלא צרכים הכרחיים בלבד, הן כתנאי לעצם הקיום האנושי והן כמסגרת קיומית למאמץ להגשים את התורה.

האם הדגש זה על הסיפא של הפסוק: 'אני ה' הוא חידוד גרידא? אין ספק שליבוביץ' לא הבהיר את עצמו מספיק בסוגייה זאת. אך נדמה לי שניתן לענות על קושיה זאת. מעשים מוסריים מסוימים הפכו לדתיים בהלכה, אך בהפיכה זאת הם קיבלו מובן חדש, ותוך כדי כך איבדו את משמעותם המוסרית הקודמת. יש כאן תיזה שהיא אנטי-קאנטיאנית ואנטי-ניאו-קאנטיאנית במובהק. ניתן בקלות לעמת אותה עם עמדותיו של יחזקאל הרמן כהן ולראות את הקונטרסט הבולט שביניהן. מה שקובע במוסריות הוא כמובן הכוונה. והכוונה במעשה ההלכתי איננה מוסרית אלא דתית.

מפתיעה כאן האירוניה ההיסטורית. הקאנטיאנים האשימו את היהדות בכך שהיא ליגליות, כלומר שהיא פועלה בהתאם לחוק, ולא מוסריות, המדריכה אותנו לפעול מתוך דרך ארץ לחוק. את ההאשמה הזאת ירש קאנט משפינוזה, וכנראה מנדלסון היה הצינור לכך. מאמצים רבים הוקדשו לערעור התיזה הזאת. מה לייבוביץ' כי נלין עליו, שהוא משתמש דווקא בתזה הזאת כדי להבטיח את עצמאותה של ההלכה. דווקא המניפולציה הפילוסופית שהפכה את היהדות לייצוגה של העמדה המוסרית אותה יש לדחות, הפכה כאן לדגם מהופך. אין אני טוען שאמת כאן, אירוניה מרה של ההיסטוריה יש כאן.

[ה]

מהי משמעותה של פעילות הלכתית זאת? כבסוגיית הערכים, כך גם בתחום זה, עומדים אנו כאמור, בפני ה"ממשק" בין העולמות, בין האימננטי לטרנסצנדנטי, ממשק המתבטא בעולמנו אנו בפרדוקסים. הא-לקים נשאר תמיד טרנסצנדנטי,⁴ ולמרות הכל אין אנו יכולים להסתפק

⁴ בסוגייה זאת רוצה אני להתייחס בקיצור לביקורתו של פרופ' יהודה גלמן, פרופ' ליבוביץ' והחווייה הדתית, בקובץ ישעיהו ליבוביץ', עולמו והגותו, בעריכת אבי שגיא, ירושלים 1995, עמ' 29-38. אין ספק בעיני, באותנטיות של החוויה הדתית, והחווייה המיסטית בכלל זה. נניח לשם הדיון, את ההנחה הפרובלמטית יותר, לפיה אותה ישות שאנו פוגשים היא בעלת התכונות שהדת מיחסת לקב"ה. מה נובע מכך? דוגמה הולמת שתסביר את הבעייתיות הכרוכה בסוגייה זאת נמצאת בהגות היהודית בימי הביניים. זרמים מסוימים בהגות זאת, כמשה נרבוני למשל, קיבלו את אפשרותה של הדבקות, ואף של הדבקות בחיים. מצב זה היה עבורם השיא של החיים הדתיים שהיה כרוך אף בשינויים בתודעה ובהכרת העולם. אולם, דא עקא, היתה זאת דבקות בשכל הפועל, כלומר באחד מאפשרי המציאות, בישות שאיננה הישות העליונה, שלה לבד ראוי לעבוד. האם האינסופי שאנו זוכים לקשר אתו בחוויה המיסטית הוא האינסוף האחרון, או אולי רק אחד, ושמה דווקא הנמוך בכולם, בשורה ארוכה של אינסופיים? אולי מי שעובד לאותו אינסוף אינו אלא מקצץ בנטיעות. יתכן והחווייה המיסטית מאפשרת קשר אל העולם הנואומלי, אך האם זה, באופן הכרחי, קשר אל הא-להים?

בתמונת העולם הנטורליסטית או המטריאליסטית, שהרי האימננטיות אינה מספיקה כשהיא לעצמה.

ממשק מעין זה היא האמונה בתורה מן השמים, או המתח הפרדוקסלי הקיים בין ה'היות מצווה' לבין בחירתנו במצוות. במשך שנים רבות הייתי משוכנע שאכן ניתן לומר לייבוביץ' המיר את תורה מן השמים ב'תורה לשם שמים'. זה נכון מבחינה אופרטיבית, אולם לייבוביץ' לא ויתר על חווית ה'להיות מצווה', כלומר על החוויה הפסיכולוגית של מפגש עם "משהו" המגיע מ"בחוץ", למרות שהמושג "מן השמים" הוא חסר משמעות בשיטתו.

אנסה להסביר את גישתו תוך הקבלתה לתחום אחר. ההקבלה הפורמלית בין היחס להלכה אצל לייבוביץ', לבין היחס למוסר במשנתו של קאנט, ברורה מעצמה, וזכתה לפיתוח נאות ומספק. אך הקבלה נכונה יותר מצויה בין גישתו של לייבוביץ' לגישתו של עמנואל לוינאס ביחס לאחר. שאלה פילוסופית מרכזית עדיין מצפה לתשובה בלתי אפשרית. האם תתכן הוכחה שעולמו הפנימי של האדם קיים? אולי האדם שלפני איננו אלא רובוט משוכלל, או שמא הוא רק דמות רפאים בעולמי הסוליפסיסטי? . גם אם נתעלם מהשאלות הפילוסופיות הקיצוניות הנראות כה מוזרות לשכל הישר, השאלה הקריטית ביותר עדיין חייבת להישאל, האם תתכן גישה כלשהי אל עולמו הפנימי של הזולת? מרטין בובר חשב שחוויה כזאת, חווית המפגש בין ה'אני' וה'אתה', אפשרית. במאמר ביקורת חשוב, כפר עמנואל לוינאס באפשרות הזאת. אין אנו יכולים לפרוץ מעולמנו הפנימי אנו. ה'אתה' שאנו פוגשים נמצא בתוכנו, ואיננו ה'אתה' שנשאר תמיד טרנסצנדנטי, אינסופי עבורי. הדרך היחידה שנשארה פתוחה לפנינו, היא לא דרך המפגש המסתורי, אלא דרך המעשים, דרכה של האתיקה.

האנלוגיה לדעתי מעניינת. אילו היינו נוקטים בדרכו של הרמב"ם היא היתה מושלמת. אנו מכירים את תוארי הפעולה של הזולת. לפי הרמב"ם, אנו מכירים גם את תוארי הפעולה של הקב"ה. לא כך בשיטתו של לייבוביץ'. חוקי העולם אינם תוארי הפעולה, הם אינדיפרנטיים מבחינה דתית ואינם יכולים להיות פתח לפריצה אל מה שמעבר לעולם. לוינאס לימד אותנו שאנו עומדים בפני הטרנסצנדנטי, עולמו של ה'אתה' שלפנינו נעול. קל וחומר, בפני עולמו של ה'אתה' המוחלט. כלפי ה'אתה' האנושי, אפשרות ההתייחסות היחידה שלנו מצויה לא בספקולציה המטפיסית אלא במעשה. הדרך היחידה שנשארה פתוחה לפנינו, כלפי ה'אתה' המוחלט, היא לא דרך המפגש המסתורי, אלא דרך המעשים, דרכה של ההלכה.⁵

אני 'פונה' אל הטרנסצנדנטי דרך המעשה ההלכתי. כדי שדרך ההלכה תהיה משמעותית, עלינו לשמור על המעשה ההלכתי בטוהרתו, ומכאן דרישת ה'לשמה'. לפנינו תופעה מופלאה. הדרך אל

על סוגיית הדבקות בהגות היהודית הקלאסית, ראה מאמרי הפרשנות הפילוסופית לשיר השירים - הערות מבוא, תרביץ נט (תש"ן) עמ' 133-151.

⁵ מן הראוי להדגיש בהקשר זה את התהום הפעורה בין הגותו של לייבוביץ' לבין גישתו של משה מנדלסון, סוגייה עליה חזר בזמן האחרון זאב הרווי במאמרו 'מקורותיו היהודיים של ליבוביץ' . לכאורה קרבתם ברורה לעין, שהרי שניהם רואים בהלכה את מוקדה של התורה. אולם יש הבדל עקרוני בין השניים. ארשה לעצמי להשתמש בדימוי גרפי כדי להסביר את ההבדל בין השיטות השונות. אליבא דמנדלסון היהדות היא מעין ספינה שכולה הלכה, הצפה במים אקסטרה-טריטוריאליים שכולם מחשבה. היהדות מעוגנת אכן ברובד קודם לה, רובד דיאיסטי בו יש מקום לאמונה באלקים ובהשארות הנפש. היהדות היא כולה הלכה אך היא בנויה על ההתגלות והנס. אליבא דלייבוביץ' הספינה צפה על בלימה. אין מסד של אמונה בבסיס ההלכה. מכל שכן, שאין "בלימה" זאת אוניברסלית. תורת הרבדים השונים מצויה כבר במשנתו של הרמב"ם.

הטרנסצנדנטי עובר דרך המעשה שיש בו גם מן הטרנסצנדנטיות, דהיינו מן הפעולה השואפת לחרוג באופן מוחלט מכל אינטרס אנושי. הפעולה ההלכתית שואפת להיות 'מעבר' לאינטרס בשתי בחינות: גם בהיבט האובייקטיבי של טעמי המצוות וגם בהיבט הסובייקטיבי של המוטיבציה האישית לקיים את המצוות. זה כל מה שיכול אני לעשות. המעשה מלווה את השתיקה התיאולוגית. אך שתיקה זאת יכולה לבטא חוויה קיומית פנימית שאין אני חייב, רוצה ויכול לבטא במילים.⁶

הפרדוקסים מצביעים אכן על עובדה שהיתה ברורה במשנתו של פראנץ רונצווייג. בשלושת הקדקודים של המשולש הפילוסופי: אלקים, עולם, אדם מצויים אנו בפני גרעין נעלם. באדם הוא בא לידי ביטוי בעולמו הפנימי והנעלם. אנו מכירים את האחר רק מתוך מעשיו. מעובדה זאת נולדה הפסיכולוגיה הביהייביוריסטית. קיומו של עולם פנימי זה וודאי לכולנו, למרות התעקשותן של שיטות פילוסופיות רבות שנלחמות כנגד וודאות זאת. מבחינה פילוסופית הוא היה וישאר נעלם. דבר זה נכון גם לגבי העולם. אנו מכירים את התופעות וחוקרים אותם. אף אם לא נקבל את גישתו של קאנט, הרי שהפרדוקסים מלמדים אותנו, כנראה, שגרעין עמוק ביותר בעולם נעול לפנינו. תופעה מעין זאת מניחים אנו גם לגבי אלקים. הרמב"ם ביטא זאת בדיכוטומיה בין התוארים העצמיים הנעלמים לבין תוארי הפעולה. בהגותו של לייבוויץ', גרעין נעלם זה גדל, וכבש את המרחב התיאולוגי כולו. התייחסותנו אל האלקים אינה יכולה לפי זה לחרוג מד' אמות של האתיקה ביחס לאדם, של המדע האינסטרומנטלי ביחס לעולם, ושל ההלכה ביחס לאלקים. אין אנו יכולים לחדור לאותו גרעין נעלם, אך הוא חודר אלינו ומתבטא בפרדוקסים.

⁶ גישתי זאת נראית לי דומה ואולי אף זהה לגישתה של נעמי כשר במאמרה 'אלקים בתפיסת היהדות של לייבוויץ' בקובץ הנ"ל עמ' 92-107.