

דורנו ואמונת ישראל

אמת, משמעות ושפה

כשקראתי, חקרתי ולימדתי פרקים שונים בפילוסופיה של הדת ויצירות המופת שלה, למדתי לדעת שיש שלשה שלבים בתולדותיה.

פילון האלכסנדרוני, מעיינה הנסתר של כל ההגות הדתית המאוחרת, יהודית, נוצרית ומוסלמית גם יחד, פתח, ושמא יצר, את השלב הראשון כאשר הניח את הנחת היסוד של הפילוסופיה הדתית, שדנה על היחסים בין אמונה לבין הדעת הפילוסופית. דרכה הידועה ביותר התבססה על האמונה שהקב"ה גילה לאדם את האמת בשני דרכים, בתורה ובתבונה האנושית גם יחד. כך נפתחה המסורת של ההגות שניסתה לחבר את חוצפתם של השכל והאוטונומיה האנושיים, עם ענוות השמיעה לקול ה', תוך יצירת משחק הרכבה שקבל במשך הזמן צורות שונות ומגוונות. משחק זה התפתח בתקופה העתיקה ובימי הביניים, עד תקופת ההשכלה והרציונליזם המודרניים שכמהפכנים הצרפתיים, שמה את האלה תבונה במקדש הדתי, ומוטטה לכאורה כליל את האמונה הזאת. בשביל דורנו המסתכל אחורה, מיוצגת המסורת הזאת, כדברי צבי וולפסון, באותה שרשרת הגותית שהתחילה בפילון ונסתיימה לכאורה בשפינוזה, כשבתווך בולטת דמותו יוצאת הדופן של הרמב"ם.

השלב השני, שייך לפילוסופיה של הדת. לא ההגות המתעניינת בתכניה של הדת, אלא בעצם התופעה הדתית. הדת קודמת כאן לא-לקים. פרק זה נכתב על ידי אנשים שגילו שהתופעה הדתית עצמה היא יותר גדולה ורחבה מאשר שיערו אלה שהפכו אותה להיפותזה "מדעית", ותו לא. היו אלה הוגים - שכוויליאם ג'יימס - הסתכלו על הדת בחיוב, אך גם כאלה שניסו להבין, למה הדת מסרבת למות למרות נבואותיהם של משכילי המאה הי"ח. אי אפשר להבין לא את מרקס, לא את דורקהיים ולא את פרויד, אלא לאור העובדה שהפרוגנוזה שקיצה של הדת הגיעה, לא התממשה. אם הדורות הקודמים שקלו את האמת הדתית, הרי שהמחשבה המודרנית הוקסמה ע"י התופעה הדתית עצמה, התופעה עצמה ולא תוכנה. בשביל המחייבים הייתה זו עדות בלתי אמצעית של הטרונסצנדנטיות. בשביל השוללים, הייתה התופעה הדתית מסך שהסתיר אמת אחרת עמוקה יותר, סוציולוגית או פסיכולוגית למשל.

המאה העשרים פתחה עידן שלישי. לא שהמסורות האחרות נעלמו. אולם לפנינו עידן בו הנקודה הארכימדית שלו איננה מצוייה בתיאוריה הדתית, ולא התופעה אלא השפה הדתית. נתחדשה בה הפילוסופיה של השפה הדתית. מכבשה של הפילוסופיה פעל כאן בעוצמה כבירה.

התמזגו כאן המסורת הביקורתית עם הפוזיטיביזם הלוגי. כך שומעים אנו שאי אפשר לדבר על "תורה מן השמים" כי המושג "שמים" וקל וחומר המושג "מן" אינם מובנים לו בהקשר התיאולוגי. כמו ב-1984 לג' אורוול, ניתנת כאן לבני אדם "שיחדש" שפה שמבחינה דקדוקית לא ניתן לנסח בה את המושגים המסוכנים. הדיבור על הדת - כמו על מהפכה בשפה החדשה של אורוול - היא פשוט שגיאה דקדוקית.

זה המקום בו מעוגנת הגותו של פרופ' י'. ליבוביץ' ז"ל. המוצא שלו היא ההלכה, הלכה גרידא, הלכה לשמה. " - "במקום "תורה מן השמים" - "תורה לשם שמים". - עמדות פילוסופיות שונות הגיעו תוך כדי כך לידי סינתזה, הספקנות הביקורתית הקאנטינית, הפוזיטיביזם הלוגי, וראה זה פלא אף ניתוח היסטוריציסטי של המחשבה היהודית.

הפילוסופיה הדתית נגמרה במאבק פילוסופי, הפילוסופיה של הדת במלחמה נגד רדוקציוניזם, הפילוסופיה של דורנו במאבק לא רק על האמת הדתית, אלא על עצם המשמעות של השפה הדתית. היו אלו שלשה עידנים ששאלו שאלות שונות:

(א) שאלת האמת שבמסר הדתי; (ב) שאלת המשמעות של התופעה הדתית; (ג) שאלת השפה של הדיבור הדתי.

הצגנו שלבים היסטוריים, אולם לא היו אלה בדיוק עידנים שבאו זה אחר זה. הוצבו בהם שאלות שחיות אתנו היום בעת ובעונה אחת. כל אחד מהעידנים נגמר עם סימן שאלה. השאלות הללו חיות בתוכנו. ואנו בני דור שבמידה זו או אחרת מנסה למצוא את דרכו מעבר לשאלות.

בהיכל התמורה

את הצגת עמדותי אני, בתוך מכלול זה של שאלות, רוצה אני להתחיל בקטע מאחד מסיפורי של ר' נחמן מברסלב, המעשה העשירי מסיפורי המעשיות שלו:

מעשה במלך אחד, שהיתה שפחה אחת בביתו שהיתה משמשת את המלכה... והגיע זמן לידתה של המלכה, וגם השפחה הנ"ל הגיע זמן לידתה באותו העת. והלכה המיילדת והחליפה הוולדות, למען תראה מה תצמח מזה ואיך יפול דבר. והחליפה הוולדות והניחה בן המלך אצל השפחה ובן השפחה אצל המלכה...

כך נוצרת הסיטואציה הטראגית. אין הגיבור שלנו, בן המלך, מכיר את זהותו האמיתית. הוא גדל כבן השפחה, אך כפי שלומדים אנו מהמשך הסיפור, מישוהו מגלה לו את הסוד הגדול, שהוא בעצם "בן מלך". הוא עצמו אינו משוכנע, אך, על כל פנים, החשד הזה, עצם האפשרות להיות 'בן מלך', גורמת לו צרות צרורות. בגינה הוא סובל, ובגללה הוא מגורש לנכר. כך מספר לנו מוהר"ן:

וחרה לו הדבר מאד לבן... על אשר נתגרש ממדינתו בחנם, כי הסתכל בעצמו למה ועל מה מגיע לי זאת להתגרש. אם אני בן המלך בוודאי אינו מגיע לי זאת. ואם איני בן המלך, ג"כ אינו מגיע לי זאת... כי מה חטאי? והרע לו מאוד. ומחמת זה לקח את עצמו אל השתיה, והלך לבית הזונות ורצה לבלות בזה את ימיו להשתרר ולילך בשרירות לבו, מחמת שנתגרש בחנם.

כל אדם ואדם הוא בבחינת "בן שפחה" שנתגלה לו שהוא "בן מלך". הסיפור מהווה תיאור האדם המתייסר בספקות, הקרוע במתח שבין שני התיאורים של מהותו. בין האמונה הדתית האומרת שהוא בן מלך, לבין אלה הטוענים שלית דין ולית דיין, והוא לא יותר מבן שפחה. אך כאן מתואר גם מצבו של בן המלך המשוכנע בזהותו האמיתית. הוא מאמין בעצמו, אך הוא צריך להוכיח זאת אל מול מציאות הטוענת שהוא בן שפחה.

סיפור זה מתאר נכונה את מצבו האכזיסטנציאלי של המאמין. המציאות יכולה להיות מתוארת בשתי צורות, מבחינתו של המאמין ומבחינתו של הממאן. אלא, ששני הילדים התחלפו ואין שום אפשרות אובייקטיבית להכריע ביניהם. הפילוסופיה והמדע האובייקטיביים חייבים לשתוק ולהמנע מלתת תשובה חד-משמעית. כאן מקומה של האמונה.

"כל העולם כולו גשר צר מאוד". נוסח זה, מעין עיבוד-פופ מאחד מאמרתיו של ר' נחמן מלמד את אותנו את הסוד. העולם, החיים כולם הם "גשר צר" כשבשני צדדיו פעורה תהום אימתנית. מי שלא חי את החוייה לא יבינה. אתה צריך לעבור את הגשר. האם תצליח? אתה חושש מזה. אולם, ברור לך שמבחינה אובייקטיבית, אתה מסוגל לעשות זאת. לעבור בנתיב כלשהו באדמה, נתיב שרוחבו כרוחב הגשר למעלה, לא היה עבורך בעייה כלל. מכאן ש"העיקר לא לפחד כלל". למדת כאן שהאויב הגדול שלך איננו מצוי בחוץ, אלא דווקא בפנים. הוא הפחד שלך!

הגשר - משל הוא לאמונה. אתה זקוק לאמונה כדי לעבור, אבל את האמונה לא תקבל בחוץ אלא בפנים. תרגיש לפעמים את עצמך בלילה, והלילה זה זמן שלטון השדים. והשדים האמיתיים - לימד אותנו ר' נחמן - הן הספקות. אבל בלילה - אומרים 'אמת ואמונה', כדברי הכתוב: "ואמונתך בלילות" - אם תרצה תתגבר עליהם. אם תרצה תאמין. אתה יכול לראות הנס, לקבל התגלות, למשש את ההשגחה, להרגיש את קרבת אלקים, אך בסופו של דבר, הכל יהיה תלוי בהכרעתך הסופית. רק אם תרצה, תאמין. האמונה היא הוודאות הסובייקטיבית במצב של אי-וודאות אובייקטיבית מוחלטת.

אכן כפי שכותב ר' נחמן אנו נמצאים במצב של סובייקטיביות מוחלטת. כך קוראים אנו אצל תלמידו ר' נתן בהסברו לסיפור (ליקוטי הלכות, אורח חיים, ברכת השחר ג' עמ' 211):

שכל אלו החילופים והבלבולים נמשכין מבחינת היכלי התמורות... כמו עכשיו בדור הזה, שנתקיים 'ותשלך אמת ארצה' והאמת נעדרת ונעשה עדרים עדרים של אמת עד שקשה מאד להבחין בין האמת והשקר כ"א כל חד כפום מה דמשער בלבי יכול להבחין מעט האמת לאמתו אם ירצה לבלי להטעות א"ע ולהסתכל על האמת באמת, כמו שאמר רבינו ז"ל שכל מה שמגלין איזה אמת יש כנגדו שקר כי גם הרחוקים מאמת אומרים ג"כ לשונות כאלו.

אכן אין אפשרות לצאת מהמאסר הסובייקטיבי "כי אי אפשר לברר ולהוכיח האמת ע"י ראיות בשום אופן, כי הכל יכולין לסתור מחמת נצחון". ה'נצחון' דהיינו הדיאלקטיקה יכולה להעמיד תמיד תיאוריה אלטרנטיבית, וכמובן כנגד הסיפור, המיתוס שהעלינו ניתן תמיד לספר 'כנגד זה מעשיות של שקר והוכחות של שקר לסתור ולהעלים האמת ח"ו'. אכן 'כנגד כל מעשה שמספרין מצדיקים יש כנגדו מעשה מרשעים שמספרין מהם ג"כ כן... עיקר ההבחנה הוא בלב לכל חד כפום מה דמשער בלביה".

ההימור האחרון

ג'ון וויסדום (John Wisdom) ביסס את מאמרו בשם "Gods" על דת ופילוסופיה אנליטית על הטענה שאכן רק משהו מעין הנס של אליהו בהר הכרמל יכול להוות הוכחה לקיומו של אלוקים או לאמיתותה של הדת. בעקבות אותו מאמר כתב אמיל פקנהיים מאמר על אליהו והאמפיריציסטים, כשהוא מנסה להעמיד אלטרנטיבה לתיזה של וויסדום. מה היה אומר אליהו - שואל פקנהיים - אילו חלילה לא היה נענה? כמובן, לא היה רואה בזה הוכחה מכרעת נגד אמונתו. הוא היה מרים עיניו השמימה ושואל: "רבש"ע למה עשית לי זאת?".

עד כאן צד אחד. הצד האחר הנולד מהאמור למעלה, מצוי במפורש בגמרא, במסכת ברכות בקטע המעמיד בדרך אחרת את עמדתו של המאמין אל מול הבנה אמפיריציסטית מעין זו של נס אליהו בהר הכרמל. אליהו מתפלל שהנס יתרחש תפילה קצרה לכל הדעות אך ארוכה מדי בשביל חכמי התלמוד. הגמרא שואלת למה נאמר בה פעמיים "ענני": "ענני ה' ענני" (מ"א יח, לז) (התשובה של הגמרא מפתיעה. ב"ענני" הראשון מתפלל אליהו שהנס יתרחש. ב"ענני" השני - מתפלל הוא שיזכו הרואים להרגיש בנס ולא יבטלו אותו בהסבריהם: "ענני שתירד אש מן השמים וענני שלא יאמרו מעשי כשפים הם") (ברכות ו ע"ב). אפילו אותו אימות אמפירי שיתכן והפילוסופיה של המדע היתה מקבלת, איננו יכול להספיק לפי הגמרא. אפילו אחרי הנס - צריכים אנו לאמונה.

איך נגדיר אם כן את האמונה?

רבות הן הגדרותיה של הדת, ומתוכן לא מועטות הן אשר שומרות בתוכן גרעין של אמת. אלא שכל אחת ואחת אינה נאוטרלית, בהיותה תלוייה בעצם בגישה כלשהי, תוך שהיא מחייבת נקיטת עמדה. ההגדרה שאני רוצה לעבוד אתה כאן היא מעין וריאציה, לנוסחתו הידועה של P. Tillick, לפיה הדת היא "ה-Ultimate Concern" של האדם, העניין האחרון, המחוייבות האחרונה שלו. בשבילי, האמונה איננה אלא ההימור האחרון והיסודי של האדם; העניין האחרון, שמא אומר האכפתיות האחרונה - זו הלכה. ה-"Ultimate Bet" ההימור האחרון - זו האמונה. זה הימור, שאני בן-מלך ולא בן שפחה.

אמנם כן, אני מנסה להגן כאן על תיאולוגיה של מהמר. זו מזכירה אולי אצל כל משכיל את דבריו של פאסקאל (הגיונות, 233) שללא ספק ראויים הם ליוצר הרולטה. השוביניזם היהודי שלי מכריח אותי אולם להזכיר חסיד אחר של משחקי המזל, קלפן, ר' יהודה אריה ממודינא שמת חמש שנים לפני שפאסקאל חזר בתשובה. אצטט ממתוך 'קול סכל' הבעייתי בלשונו:

כי מעתה אם אטעה בעיוני הטעות, הם יזיק מעט ואם עמדתי על האמת יועיל הרבה בלי ערך. כי אם יהי כדברי אלו, העולם קדמון ומתנהג בטבעו הקדום, והנפש כלה ונפסדת בהפסד גופה ואין דין ודיין ועולם אחר, גם אני כאחד מהם אשוב לאין ובהיותי אפס לא ארגיש לא צער ולא עונג ומה לי לשעבר... ומה הפסדתי בכך אם מה שלא רדפתי תענוגי תבל... אך אם לו יהי כדברי נשאר החלק הטוב ממני אחרי מות רעהו וישאלוני לתת דין על מפעלי לשלם לי יסורין או עדון נצחי, אז מה רב טובי אם אמצא אז עצמי שם ניצול מרעה אין רעה ממנה וזוכה לטובה אין טובה כמוה נמשכת סלה ועד. זאת אשיב אל לבי יתד תקוע וראוי שאין טענה ותואנה תוכל להמישני

אם כי מגן אני על תורת ההימור, אין ההימור שאני מדבר עליו, דומה כלל להימור של ר' יהודה אריה ממודינא ופאסקאל שדיברו על רווח ממשי. אין אני מדבר על הימור פרגמאטי אלא על הימור אכזיסטנציאלי. אני מחפש בהימור דבר אחר, משמעות. הדת מהמרת על משמעותו של העולם.

יתכן והגישה שאני מגן עליה כאן לא תובן כפי שהייתי רוצה שתובן. היא וודאי תזכה ללעג הממאנים ולבוז המאמינים, בהם בגדתי לכאורה. למרות הכל רוצה אני לחזור ולהדגיש שוב את שני מוקדי טענתי. האידיליה הדתי בא לידי ביטוי בוודאות סובייקטיבית, ובחוסר ודאות והימור אובייקטיביים. מבחינה אובייקטיבית האמונה היא הימור בעולם שלאי-וודאות. וכבר הראה פרנץ רוזנצווייג בדרכו הוא שיתכן וזהו התנאי המאפשר את החופש:

אמנם כן. חז"ל מספרים שנהר יש בירכתי עולם ושמו סמבטיון, שמרוב יראת שמים הוא פוסק ללזרום בשבתות. אילו במקום נהר מיין היה זורם נהר זה בפרנקפורט - אין ספק שיהודי קהלה-קדושה זו היו כולם מקפידים על שמירת השבת.

כפי מה שניסיתי לטעון למעלה, יתכן ואף אות כזה לא היה עוזר. אולם אליבא דרוזנצווייג אין הסמבטיון זורם בפרנקפורט, כי זה מהות הנסיון האמיתי. אילו היה זורם יהיו "הנכנעים והנפחדים... ביותר... החסידים ביותר. והנראה שאין אלוקים מבקש שידבקו בו אלא בני חורין".

מן הראוי להוסיף שבהמשך מפריך רוזנצווייג, מהבחינה התיאולוגית, את תיזת ההימור הפראגמטית של מודינא-פאסקאל:

וכדי שיוכל להבחין בין בני-חורין לבין נפשות-עבדים, מן הסתם לא די שיסתיר מהם את פועלו בעולם, שכן החששנים חששנים הם למדי עד שיאחזו, 'על כל צרה שלא תבוא', באותו צד שבכל אופן לא יזיק ושמה - ושיעור ההסתברות הוא חמישים אחוז - אפילו יועיל. רוצה איפוא אלוקים לבור התבן מן הבר, צריך שלא זו בלבד שלא יועיל אלא גם יזיק ממש. ואין מנוס מכך: צריך הוא לנסות את הבריות. לא די שיעלים את דרכיו מן האדם, הוא צריך אף להטעות אותו. הוא צריך להקשות על האדם, אף למנוע ממנו אפשרות לראות את פועלו למען יהיה סיפק ביד האדם להאמין בו ולבטוח בו באמת, היינו מתוך חירות.

הבנת תיזת ההימור לא תתאפשר אלא אם נתייחס למה שהייתי צריך לקרוא תחום ההימור. דת פירושה - שלושה הימורים גם יחד: הימור קונגיטיבי-הגותי, אמונה, הימור מעשי-פרגמטי: הלכה ומוסר, והימור אמוציונלי-רגשי: תקווה, התקווה לגאולה.

אלה הם שלושת ההימורים היסודיים של האדם, ואין אנחנו יכולים להמנע מלהמר. אנו מהמרים באמונה על שיש משמעות בעולם, מעבר לעובדות שהמדע מלמד אותנו. אנו מתפעלים מאותו איש המדע שמחפש את המטבע מתחת לפנס האקספרמינטאלי מפני שיש שם אור מתודולוגי. אבל אנו איבדנו את המטבע שלנו במקום אחר. אנו מתפעלים מזה שהנורה שבפנס גודלת, אולם אנו מתעקשים לחשוב שהמטבע נמצא דווקא בפינה שתמצא תמיד אפילה.

אנו מהמרים במצוות, ובמוסר, שיש מערכת ערכים מחייבת, שיש טוב ורע, אסור ומותר, שאינם אך ורק תוצאה של החלטותינו האישיות. לא שאנו זקוקים לשוטר שמימי, אלא שאנו מאמינים שאכן יש שם ספר ובו כתוב "אש שחורה על גבי אש לבנה", שאהבה לזולת היא מצווה, והנאציזם - תועבה. והנורמה המוסרית המחייבת אינה, לא קפריזה שרירותית, לא מוסכמה חברתית, ולא נאורוזה פטולוגית, אלא תורה מן השמים. אנו מהמרים במושג "תקווה", על זה שיש אפשרות לשנות את המציאות לאור המערכת של טוב ורע, ושאוּלִי, אף, יש משמעות לסבל האנושי.

בין אורתודוקסיה לפונדמנטליזם

מעבר להימורים אלה מאחדת את כל הקטגוריות הללו האמונה לפיה אנו מתייחסים לקב"ה, הנסתר מעבר לנו, הטרנסצנדנטי לנו, על ידי ההלכה, כשאנו מנסים לבטא דרכה את אהבת ה' שאנו מרגישים. אין ספק שכאן נעוץ הגרעין האיתן שכל אחד ואחד מאתנו מעריך ביצירתו של לייבוויץ'.

כשאני מביא מטאטא מתנה לאשתי קשה לי לשכנע אותה שזו בטוי של אהבה (ודאי לא חוט ומחט כשהם מלווים בג'קט ללא כפתור...). זר פרחים שאינו משרת שום מטרה אוטיליטרית אולי 'יעיל' יותר. לייבוויץ' קם בבוקר ומציע לקב"ה בתפילתו "תפילה לשמה" - לא מטאטא אלא זר פרחים, כמיטב המסורת של אהבת ה' בחסידות החדשה ובהגות כל הדורות. אין אולי חוייה גדולה יותר. אהבה זו היא לב לבה של היהדות. יש בה גירסאות שונות. ישנה אהבה רומנטית, "דון קישוטית" אצל האקזיסטנציאליסטים, וישנה האהבה הארוטית של המיסטיקנים. עד כאן הגרעין שאי אפשר להתכחש לו. אולם, האמונה היהודית היתה פירושה בשבילנו - בכל הדורות - הרבה יותר: איך לגדל ילדים, איך לבנות בית לאור הברית שבין האוהבים, שבין הקב"ה וכנסת ישראל. אהבת ההלכה היא אהבה דרמטית וטראגית, אולם היא מכילה גם מרכיב נוסף, והיא נוגעת לתקווה. היא מעוניינת לדעת איך אנו נראים בעיני אהובינו, איך היינו רוצים להראות, ואף היא מרשה לעצמה לחלום על צדדים אחרים בנליים יותר שפרופ' לייבוויץ' מתנגד אליהם בחריפות. יתכן והמחאה הגדולה ביותר נגד הקוהרנטיות, הלכידות של השיטתו בוטאה על ידי אותה אשה מיוסרת, שהתפללה בהאי לשנא: "רבש"ע אל תשמע לתפילתו של לייבוויץ' שאומר שאתה אינך קופת חולים".

אין בעיני ספק שבאותו רגע ממש שאנו רוצים לבנות אמונה אנו חוטאים בשפתנו הדתית. האם יש משמעות במה שאני אומר כשאני רוצה לבנות תיאולוגיה? על זה קרא ר' נחמן את הפסוק (ישעיהו, כ"ט): "בשפתיו כבדוני - ולבו רחק ממני" שהרי "לפי השגתו שמשגי עכשיו, בודאי השגתו הראשונה הוא בבחינת גשמיות" (לקוטי מוהר"ן ו, ג). אותו רעיון מצוי גם במשנותיהם של הראי"ה קוק ושל מרטין בובר. כשאתה מנסח אמונה הרי אתה חוטא כמעט בעבודה זרה, ודאי בגשמיות, אבל זאת היא המשימה המתמדת, המלאכה שלא נוכל לגמור ושלמרות הכל אין אנו רשאים להפטר ממנה, כמו שכותב ר' נחמן "נמצא בעוה"ב כשיזכו להשגה יתירה באלקותו, בודאי יתחרטו ויעשו תשובה על השגת עוה"ז". אבל זו היא משמעות תפילתנו, ב"אנעים זמירות" המופלא: "תיקר שירת רש בעיניך". אנו מנעמים זמירות תיאולוגיות, אבל אנו יודעים שהם תפילתו של אדם "רש", עני בשפה הדתית, המהמר אל מעבר לפילוסופיה ולמדע, והחייב לתקן את נוסח הימורו כל פעם, והממשיך - למרות הכל - ללכת. התשובה שאנו חייבים בה כמצווה מתמדת היא המחייבת אולי ניסוח, שמחובתנו לצעוק היום: זו היא עמדה אורתודוקסית

אך לא פונדמנטליסטית - כאן אנו נמצאים במעין מדרש מתמיד. אל תקרי 'מורשה' אלא מאורשה'. אין מורשת היהדות, יש אירושין מתמידים המתחדשים דור ודור.

אלא שיהדות איננה דתו של היחיד בלבד. מהותה של האמונה היהודית מתבטאת גם בזה שהיא רוצה ליצור קהילה של מאמינים, הרואה את מהותו של הקולקטיב, של הציבור היחודי באמונה זו. אנו כאן נכנסים לצד אחר של הבעייה, לאמונה ומעמדה בהוייתנו הלאומית, המדינית. אלו הם מימדים שונים של אמונתו של היחיד המאמין, שאינו מוכן לקבל שיהפכו את הדת לכלי שרת למטרות אחרות, ואף למטרותיה של החברה היהודית. אולם הדבר הזה מובילנו אל מחוץ לתחומי עבודתי זו.

פרותיאוס, פרומיתיאוס ואדם הראשון

העמדת קודם את המאמין מול הפילוסוף. אנו יכולים לדבר על פילוסופיה נכונה על מערכת הרוצה להבנות באופן חמור, על הרקונסטרוקציה הנעשית ע"י הבונים החופרים יסודות שיעמדו בפני כל רעידת אדמה. מנקודת השקפה זו, הקונסטרוקציות האחרות אינן אלא בניני קלפים. הפילוסופיה מצטמצמת אך היא בעלת יסודות איתנים. האמונה נוצרת על ידי האדם המוכן להכניס עצמו לתוך הסכנה, של האדם הרוצה להמר ולבנות שיטה, שבמקום שרשים - משתמש הוא בכנפיים, אם כי הוא מודע יפה לאזהרתו הקלאסית של קאנט, שבסטרטוספרה, ללא אור, לא תהיה התנגדות למשק כנפיך אך גם לא תוכל לעוף. השיטה נוצרת כאקט של הימור, כפיתוח של ניצוץ של אמונה, כעובדה של אינטואיציה בסיסית, אם תרצו כאקט של יצירתיות שרירותית, שהאדם מוכן להמר עליו. הנאמנות הכפולה הזאת, הוא האידיאל האמוני, נאמנות כפולה אל השכל האנושי המוגבל ואל האמונה שמעבר לו, עם כל המתח שיש ביניהם, עם כל הבעיות, ועם כל הקונפליקטים שמחייבים אותנו לעשות ללא הפסק תשובה על השגותינו הקודמות.

איש אמונה כזה הוא בבחינת janus, הוא אדם הראשון בעל דו-פרצופין המסתכל על שתי הויות שונות ומנסה לאחדן בקירבו. אני מגן על דמותו הדו-פרצופית של אדם, איש האמונה ואיש הדעת גם יחד. לדורות הקודמים שנלחמו נגד הדת היתה דמות אדיאלית אחרת. המרקסיזם הזדהה עם דמותו של גיבור, של פרומיתיאוס הטיטאן, הגונב מהאלים את האש ומוסר אותם לבני-אדם. כל אידיאולוגיה הביאה איתה את הפרומיתיאוס שלה שרצה לרשת את מקומו של האלקים. זה אולי היה נכון בדור הנפילים. הדור השני כבר לא היה כזה. דמותו לא היתה זו של פרומיתיאוס אלא זו של proteus, אותה דמות יונית המחליפה כל פעם צורה. פרותיאוס זה, מעין זליג במיתולוגיה של וודי אלן, הוא האדם המחליף מסכות כל הזמן, המקבל כל רגע פרצופים חדשים, שאיננו צריך להתחייב אלא להתנסות, כי אין חיוב לאף אחת מהמחויבויות שלו. הפרצוף המשתנה של פרותיאוס מציין אולי את דמות האדם בעולם הספקנות, בה"א

הידיעה. זה פרוטיאוס הנווד מהחברה המדעית אל הרי ההימלאיה, מאוצרות הטכנולוגיה אל קהילות הפרחים הפרימיטיביים, ומההתמודדות עם ההסטוריה אל הגן-העדן-הכימי-המלאכותי בו מצא את להט החרב המתהפכת המסנוורת במקום את עץ החיים. ההתנסות והחוייה האישית רק הן נשארו בהריסות שהספקנות גרמה. דמותו של פרוטיאוס איננה מכוערת. פרוטיאוס מסתכל אל פרומיטיאוס ורואה מקוימת בו הקללה של מי שלא הצליח להגשים את חלומו, אך גם במי שמסתיר לפעמים פרצוף אחר. לכל אידיאולוגיה של העבר ישנו פרצוף אחר, תמונת דורייאן גריי משלו. פרצופו הצעיר מסתיר פרצוף אחר שהסתאב והגיע לידי כיעור רדיקאלי. פרוטיאוס חשב שזהו סוף וקץ לעידן האידיאולוגיות. אך אנו במדה רבה לא רק אחרי פרומיטיאוס אלא גם אחרי פרוטיאוס. ורואה אני בקרבי ובתוך עמי את פרוטיאוס שהפך לבעל תשובה, שמצא חוף מבטחים, ורואה כלעג לרש את הדיבור על הגבורה שבמאבק. אלא, שאני בוכה על זה ששכח, שלא ראה את פרצופו השני של אדם הראשון, והוא גם הפרצוף המסתכל אל הזולת, כאדם, כמי שניתן ללמוד ממנו.

אינני יודע אם ניתן לקחת משהו מהעולם הפילוסופי אל עולם החברה והפרקסיס, אך אם בכלל, ברצוני לקחת אתי, את שני פרצופיו של אדם הראשון, המלווים כל מורה אחראי במפגשיו עם תלמידיו. אותו אדם-דו-פרצופי רואה את חובת הקפיצה הסוביקטיבית שלו, אבל מסתכל בכבוד גם אל האחרים שעל ידו. באותה תורה שהזכרתי קודם אומר ר' נחמן שחייבים "לעשות תשובה על התשובה הראשונה" במשלי קוראים אנו (משלי כ, ט): "טהרתי מחטאתי". לכאורה פסוק בתכלית הפשטות, אך ר' נחמן דורש את הפסוק 'טהרתי מחטאתי', אף על זה שהתוודיתי אתמול 'חטאתי גם על זה אני צריך לחזור בתשובה, כי גם זה מהלך ראשון בדרך שיש בה עוד הרבה שלבים. דרישה זו פירושה אם כן חזרה ל"ג עיקרים. הם מחייבים אותנו אף כי אנחנו שונים מאלו שקראו בהם בדורות עברו. אולם אנו חייבים לקרוא אותן מחדש, ולדרוש אותם מחדש. אינני יכול להתעכב כאן על מכלול בעיות אלו, אך למרות זאת רוצה אני בקיצור לרמוז על משמעותו של אותו מדרש חדש, כשהוא מתייחס לעיקר השני, אחדותו של הקב"ה.

כבר הורה הרמב"ם שכאשר אנו מיחסים לקב"ה אחדות, אין זו בדיוק אחדות מספרית. ובמקום אחר השתמש הוא בתוארי השלילה כדי ללמד אותנו מהי אותה אחדות. יש מקבילה מעניינת בלוגיקה. אתה רוצה להגדיר את האחד מבלי להשתמש במספרים. כיצד יכול אני לעשות זאת? התשובה פשוטה. כשאני אומר שבידי חפץ אחד, טוען אני בעצם [א] היד שלי אינה ריקה, [ב] יש בה חפצים אבל כולם זהים ביניהם, אחד פירושו אין אפס, אין רבים. אחד פירושו מאבק ברבים בפוליתאיזם. כבר צבי גרץ ראה ביהדות מחאה נגד העבודה-זרה. אבל הוא גם מחאה נגד האתאיזם. לפעמים אנו חייבים להדגיש את המחאה הראשונה, ולפעמים את השנייה. יתכן והיום הפגניות היסודית ביותר שהאמונה חייבת להלחם בה, היא הגנוסטיציזם. אותה עמדה החושבת שהחלוקה בין טוב ורע מקורה בעליונים, במאבק בין אלים או בין אלקים לבין השטן,

ושכאן בתחתונים, האנושות מתחלקת בין בעלי בריתו של אלקים לבין בעלי בריתו של השטן. מונותאיזם פירושו הפרדוקס שהשטן היחידי הוא זה שעושה אידיאולוגיה מן השטן ומחלק את האנשים לנושעים ולאובדים. העיקרון הזה הוא אם כן שלילה של עבודה זרה, אבל לא רק זה, הוא גם עקרון חיובי, והוא מלמד אותנו על הכלל.

היהדות היא קודם כל הלכה. ובזה אני מקבל את דברי מורי ורבי, הסמן השמאלי של ההגות הדתית, פרופ' ישעיהו ליבוביץ'. אבל לדעתי ההלכה מניחה רובד בעל משמעות אוניברסלית. והוא רובד האמונה הדתית. הוא רובד אוניברסלי, לא מפני שיש קוצנזוס של עמים המקבלים אותו, אלא מפני שהויכוח סביבו שייך לאדם באשר הוא אדם, ולא דווקא ליהודי, אף כי אצל יהודי יקבל הוא גוונים מיוחדים במינם. אבל אמונה דתית פירושה שבתמימות נחשוב שהיא אמונה דתית. זכותו הגדולה של פרופ' ליבוביץ' - ואינני יודע אם זכות זו הודגש מספיק - היא במלחמה נגד פסיכולוגיזציה או סוציולוגיזציה של הדת, נגד הפיכת הדת למכשיר בידי הלכידות החברתית, נגד התיאוריה שאחד העם או אחרים פיתחו, לגנאי או לשבח. הגישה הזאת היא גישה המאמינה אכן בדיוק בהפך. שהיהדות היא קודם כל קהילה של מאמינים, שרוצים לתת ביטוי קולקטיבי לאמונתם הדתית.

האם יש עתיד לאמונה? האם יש עתיד לאמונה היהודית?

האתאיזם המודרני פתח את מאבקו בעידן המודרני בתרועה של שחרור. זהו שחרור פרומיתאי של גבור, של טיטאן, שהרגיש שנלחם נגד אלקים ויוכל לו. של מי שהשתחרר מכבלי הדיכוי - נוסח המשכילי המאה הי"ח - או ממקור הניכור נוסח פואירבך - או מנאורוזה נוסח הפסיכואנליזה.

כאשר ניטצ'ה ניסח את מהותו של האדם המורד באמצעות דברי זרתוסטרא "אלקים מת", הרי שאצל האדם המודרני - על כל פנים ברובו, התלווה אנחה של "אשרי, טוב לי, יתום אני". נדמה לי שהיום הרגיש האדם המודרני את הצד השני, את הכאב והבדידות של היתמות. מעל היתמות מכריז המאמין "עוד אבינו חי".

אולי יותר מאשר כל אדם אחר, הרגיש פרנץ קפקא את הניכור את הבדידות ואת היתמות. אישיות כפולה קננה בקפקא, ושני מדרשים יש ליצירתו. הדמות 'ק' גבור ספריו הוא האדם המחפש את בעל הטירה, אך הוא גם ג'ורג' סמסה היהודי העובר את הגלגול האיום של חוקי נירנברג. אלא הם שני הצדדים של הויתנו, שצריכים להגיע לידי גאולה. אלו הם שני פנים של הויתנו, שההשגחה קשרה ביניהם באופן מסתורי, כשאנו צריכים לחיות עם הסוד הזה.

ברצוני לסיים את דברי אלה תוך הדגשת שני פנים נוספים של ההימור. הראשון מתייחס להיבט האנתרופולוגי, ובעצם לאותו חלק בשיטה בה במקום להמשיך בעקבות ר' נחמן בוחר אני באינטואיציה הבסיסית של הראי"ה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק. ביסודו - אמונה בפיתוח הכולל והאינטגרלי של האדם ובביטחון שיש הרמוניה בין פיתוח זה לבין האידיאלים המוסריים והדתיים. זו אמונה בפיתוח ובפתיחות, בפתרון הבעיות ובגישור על פני הסתירות המאיימות על האדם המודרני.

אסביר את עצמי בצורה שונה במקצת. גרעינה של ההשקפה ההלכתית של י' לייבוויץ הוא בעשייה 'לשם שמים', המובן על ידו כמתייחס לכוונתו של האדם בשעת עשיית המעשים. אולם אין זו הסיסמא הדתית היחידה. על ידה מצאנו אידיאל שונה 'בכל דרכיך דעהו'. האידיאולוגיה הלייבוויציאנית מתקבלת רק הודות לעובדה שלהלכה מוקדש בשיטתו, חלק מאוד מוגדר בחיים האנושיים, בו יכול האדם להגיע לממש התכוונות זו. ההלכה נוכחת בכל תחומי החיים, אבל זו נוכחות חלקית בלבד. דוגמא בולטת אחת מצויה במוסר המהווה בעצם תחום חוץ-הלכתי. אם נקבל את האינטרפרטציה הזו לאידיאל של 'לשם שמים', אין אפשרות לגשר בין שני האידיאלים, בחינת 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'. אכן היו כאלה - הם השתייכו לתנועת המוסר - שניסו ליצור סינתזה בין המטרות, והשיגו אותה במחיר כבד מאוד, צמצום קשה בחיים האנושיים. כש'מעשיך', החיים, מצטמצמים למה שכרגיל מכנים אנו התחום הדתי, אזי קל להגיע למימוש הסיסמא ש'כל מעשיך יהיו לשם שמים'. סבור אני שהפתרון מצוי בשינוי ההבנה של המטרה הראשונה. לא כך הבין הרמב"ם את ה'לשם שמים'. בשבילו פירושה, הפעילות המודרכת לא בהתכוונות, אלא לשם התכלית האחרונה.

הפן השני מתייחס למה שניתן לכנות האימות האסכטולוגי. שלוש מלות המפתח של היהדות הן עבורי: אמונה, מצווה ותקווה. תקווה לשינוי פני המציאות, תקווה לגאולה. ארשה לעצמי לסיים תוך שימוש ברעיונותיו של פ' רוזנצווייג ולהוסיף: אם החיים הם ניסיון שהקב"ה מנסה אותנו, הרי שבתקווה לגאולה אנו מנסים את הקב"ה.