

תוכן העניינים

5	השלום כמושג קוסמי אוטופי והיסטורי בהגות היהודית בימה"ב	אביעור רביעקי
23	תורת הנס והטבע אצל הרמב"ן וזיקתה לריה"ל	מיכאל זהוראי
33	טבע ומדע בהשקפתו של אהרן בן אליהו הקראי	דניאל י' לסקר
43	טבע והשגחה במשנת ר' אברהם ביכאגו	אברהם נוריאל
49	חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית של ימה"ב והרנסנס	אברהם מלמד
67	טבע כולל וטבע פרטי — על זיהוי אלוהים עם הטבע	אלכסנדר ברזל
81	הנס כממד נוסף בהגות המהר"ל מפראג	חמר רוס
97	דני סטטמן ואבי שגיא (שווייצר) עיונים בשאלת היחס בין דת ומוסר בהגותו של בוכר	דני סטטמן ואבי שגיא (שווייצר)
119	על אורתונוריה ובחירה חופשית — במחשבה הכללית היהודית	זאב לוי
139	ספרים שנחלקו במערכת	ספרים שנחלקו במערכת
V	תקצירים באנגלית	תקצירים באנגלית

הדפיס מתוך

"דעת"

כתבי-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

קיץ תשמ"ו

הוצאת אוניברסיטת בר אילן

עיונים בשאלת היחס בין דת ומוסר בהגותו של בוכר

מבוא

בפרובלמטיקה של היחס בין דת ומוסר התלבטו פילוסופים מאז ומעולם¹. ברם, עבור בוכר הבעייתיות אינה תיאורית בלבד, דהיינו, היחס שבין "התורות המוסריות לתורת הדתיות"², אלא בעיה אקסיסטנציאלית, בעייתו של האדם הדתי אשר "אם אדם דתי הוא, שוב אין קשר של ממש של בין חיי המוסריים מצד עצמו ובין חיי הדתיים מצד עצמו; אלה ואלה כפופים למערכות שונות ולחוקים שונים, ונמצא, חיי חסרים השלימות היסודית"³. במילים אחרות, חיי האדם הדתי נתונים במלכודת של שניות, ומכאן הדחייפות לפתור את בעיית היחס שבין הדת והמוסר. משמע, בקשת האחדות היא המוטיב היסודי המניע את עצם ההתמקדות בבעיה, אך כפי שגראה היא גם המוטיב היסודי המנחה את פתרונה.

האנליזה שלנו היא היסטורית ביסודה, ותעקוב אחר הבעייתיות תוך התייחסות לשלוש תקופות: התקופה המוקדמת – בה עדיין לא מופיע העקרון הדיאלוגי; התקופה הדיאלוגית – בה הדיון נקשר בעקרון הדיאלוגי; התקופה המאוחרת, המיוצגת בעיקר בחיבור "לקוי האור האלוהי". יחד עם זאת יש להסתייג ולומר, כי החלוקה הזאת היא חלוקה עקרונית סכמטית, וכפי שגראה, מוטיבים ורעיונות מתקופות שונות חודרים ומשתלבים זה בזה⁴.

1 ראה למשל 1981 Oxford, *Divine Commands and Morality*, P. Helm (ed.), ובביבליוגרפיה החלקית שצויינה שם, עמ' 182–184.

2 מ"מ בוכר, פני אדם, ירושלים תשכ"ו (להלן: פ"א), עמ' 298.

3 מ' בוכר, בפרס החסדות, ירושלים–תל-אביב תשכ"ג, עמ' קח.

4 דיון בשאלת היחס בין דת ומוסר בפילוסופיה של בוכר מצוי בעבודותיו של פרידמן. M. Friedman, *The Basis of Buber's Ethics*: "The Basis of Buber's Ethics" המופיע בקובץ: P. A. Schilpp & M. Friedman, *The Philosophy of Martin Buber*, London, 1967, pp. 171–200 (להלן: Schilpp & Friedman). וראה שם גם מאמרו של מ' פוקס: "Some Problems in Buber's Moral Philosophy", pp. 151–170. עבודתו שונה מעבודות אלו במתודה ההיסטורית אותה בוחרים אנו כנקודת מוצא. שינויים יסודיים רבים יש גם באנליזה השטחית של היחס בין דת ומוסר שחלקם נובעים מהמתודה השונה וחלקם קשורים באנליזה עצמה.

פרק 4 — התקופה הקדומה

הסקסט העיקרי, אם כי לא היחיד, שבו נתמקד יהיה הנאום "דחיות יהודית"⁵. על אף שהסקסט דן בדחיות היהודית ניתן להסיק ממנו על היחס שבין דת ומוסר. עובדה זו שניתן להסיק על המוסר מותר דיון בדחיות רומזת לנו במשחו על טיב הזיקה שביניהם.

1. הדחיות כהכרעה

בתפיסתו של בובר את "הדחיות היהודית", יש להבחין בין שני מרכיבים: האוניברסלי — דחיות, והפריטיקולרי — יהודית. דחיות היא "רגש ההתפלאות וההערצה שבאדם לכו, שמעבר לחילופיותו ותלותו קיים משהו מוחלט המתפרץ והולך מתוכו, משהו נפשו של האדם לבוא במגע חי עם אותו מוחלט וברצונו להגשימו במעשהו ולהכניס אותו לתוך עולם האדם"⁶. המייחד את הדחיות היהודית הוא "מעשה ההכרעה, בחינת הגשמת החירות והעצמאות האלוהית עלי אדמות"⁷. יוצא אפוא שהחיות יהודית פירושה הכרעה שמגמתה, בקצרת דמיות, לבוא במגע עם האל ולהגשימו בעולם. הדבר המתבקש עתה הוא ניתוח מפורט יותר של ההכרעה ומשמעותה.

ההכרעה איננה בחירה במעשה זה או אחר, כלומר הכרעה על אפשרות אחת כלשהי מבין האפשרויות הנחונות, אלא ההכרעה הריגית עצם האיחוד של כל כוחות הנפש, כשהניגוד של ההכרעה הוא השניות והרפיון המבטאים את העדר ההכרעה⁸. מושג הכרעה זה מחייב את בובר להעדיף את הפורמלי על פני המטריאלי, דהיינו, את ה"אידי" על פני ה"מה". לדבריו: "אמת זו איננה בחינת "מה" אלא בחינת "אידי". לא תוכן המעשה עושה אותו לאמת, אלא אם נעשה אותו מעשה דרך חלוח אנושית של בשר ודם או דרך חירות אלוהית"⁹.

הכרעה זו, מאחר שאיננה מתייחסת לחתום מטריאלי של מעשים, משמעותה בכך שהיא מעצבת את האדם על-ידי עצם פעולתה. "מי שנפל ביד החולשה, ונחלץ ממנה תוך ההכרעה האדירה ביותר, מי ששקע בתחום השניות ופילס לעצמו דרך אל האחדות, מי שנטל עצמו בידיו כדרך שנוטלים גוש עפר דומם נרפה ולש אותו ויצר אדם, הוא חביב על המקום יותר מכלם"¹⁰. כאורה, המאפיין את הדחיות היהודית בתפיסתו של בובר הוא ההכרעה עצמה. אולם בחינה עמוקה יותר מגלה שההכרעה מבטאת ערך יסודי יותר — האחדות, שכן בהכרעה מתגברים על השניות שבנפש, ואילו מי שאינו מכריע נשאר שקוע ב"תחום השניות".

5 ראה מ"מ בובר, תעודה ויעוד, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 70-79 (להלן: תעודה).
דיון בפרק זה ראה: פנחס תבון פלאי, "דחיות יהודית" נוסח בובר, בתוך: י' בילור, ח' גורדון ומ' דורמן (עורכים), מרטין בובר, מאה שנה להולדתו, אוניברסיטת בריגוריון בנגב, תשמ"ז, והאליהו שלגו שונה מזו של פלאי, ומצביעה על אספקטים שלא הובלטו בדבריו, בעיקר בכל הקשור לשאלת היחס בין דת ומוסר.
6 תעודה, עמ' 70.
7 שם, עמ' 71. ראה גם שם, עמ' 76 ויעוד.
8 ראה שם, עמ' 72.
9 שם, עמ' 74. השווה גם שם, עמ' 46-47.
10 שם, עמ' 72.

ההכרעה היא אפוא איחוד כל כוחות הנפש, ואחדות זו היא שמעיניקה להכרעה את משמעותה הדחית. "אלוהים הוא תכליתו של האדם... ועל האדם לשאוף לכו, שייעשה לצלמו... אלוהים הוא אחר; על כן חייב האדם לכבוש את הקרע שבו, את השניות, ולהיות אחד"¹¹. מוטיב האחדות, כפי שגראה, מהווה מוטיב יסודי וראשוני והולך ומתמיד בכל רבדי ההגות הנוכריאנית.

הדבר המפתיע הוא, שהאפיונים של הדחיות הם ביסודו של דבר אפיונים אחיים, הן בתפיסתו של בובר עצמו, והן במסורת הפילוסופית שמתוכה ינק.

א. בתפיסתו של בובר — ההכרעה עצמה זהה עם המושג המרכזי של המוסר — הטוב. כבר בסקסט שלגו, "ההערך ההכרעה נחשב כמקור כל רע"¹². הדברים מפותחים בהתחבה בסקסטים מאוחרים יותר, במה שבובר מכנה "הגדרה אנתרופולוגית של טוב ורע"¹³. בובר טוען שהרע איננו על-פי עצם טיבו מעשה, אלא רק "אופן התארוות הרע שמביאה אותו לידי גילוי... המעשה הרע נובע בראש וראשונה מתוך העדר הכרעה, כשאנו מניחים מראש שבמילה הכרעה, אין הכוונה להכרעה חלקית מדומה אלא להכרעה כל הנפש כולק"¹⁴.

ב. האליהו של הדחיות מבטאת אפיונים אחיים, היונקים בעיקר מהגותם של קנט וקירקגור, פילוסופים שהשפיעו תשפעה ניכרת על הגותו של בובר. יתר על כן, בובר אף משתמש במושגים הלוקחים מהגותם. נצביע על הנקודות העיקריות:

עד כדי כך שאי-ההכרעה היא מקור כל רע, מופיעה בצורה ברורה ביותר בהגותו של קירקגור¹⁵. קירקגור הוא זה שמבליט בצורה ברורה וחדה, כי בסופו של דבר הדבר הקובע הוא עצם אקט ההכרעה, לאמר: מידת הריציות, הפתוס והפנימיות המשותקים באקט ההכרעה. לכן טוען קירקגור: "that he had chosen the wrong, precisely by reason of the energy with which he chose never the less discover, even if a man were to choose the wrong, he will...".¹⁶ בסופו של דבר אל הטוב. באופן מקביל גם בובר טוען כי אי-אפשר לעשות את הרע במלוא האישיות; דהיינו, ההכרעה כאיחוד האישיות מוליכה אל הטוב¹⁷. קשר הדוק זה בין ההכרעה לבין הטוב בא לידי ביטוי בקביעתו של קירקגור, הסבור שאי-אפשר להגדיר כלל את הטוב כשעלצמו, שכן הטוב קשור לבלי הפרד בחופש, בהכרעה: "The difference between good and evil is only for freedom and in freedom"¹⁸.

יתרה מזאת, בובר, המדגיש כי בהכרעה האדם יוצר ומעצב את עצמו, מצביע כאן שוב

11 שם, עמ' 73.
12 שם, עמ' 72.
13 ראה פ"א, עמ' 367.
14 שם, עמ' 366. ראה גם שם, עמ' 364-365. השווה תעודה, עמ' 184-185.
15 ראה למשל 172-171, pp. 171-172, 228. S. Kierkegaard, Either/or, Vol. II, Princeton 1974.
16 מוטיב זה מופיע רבות בכתביו של קירקגור, ולא ציינו כאן אלא דוגמאות בלבד.
17 שם, עמ' 171.
18 ראה 720, p. Schilpp & Friedman, Edited and Translated by R. Thomte & A. B. Anderson, Princeton 1980, p. 111.

על אחד המוטיבים היותר בהגותו של קירקגור, קירקגור, שהגיש כי האדם הוא התהוות ולא הווייה, היה זה שתסיק גם את המסקנה המתבקשת מכך — האדם נקבע ונעשה מה שהוא על ידי הכרעותיו. In his existing individual becomes concrete, "The existing individual has attained a decision in existence, the experience... as a consequence of having made a more specific determination of what he is".¹⁹ ההכרעה נעשית אפוא מהותית לחוכן של האישינות עצמה. באמצעות ההכרעה או אי-ההכרעה האישינות פורחת או קמלה.²⁰

בובר, המדגיש את עצם אקט ההכרעה, ומעדיפה על פני החוכן בתור מה שמאפיין את הדתיות היהודית, ממשיך בקו מחשבה המתחיל בקנט ומגיע לשיאו אצל קירקגור.²¹ המוסריות בתפיסתו של קנט עומדת בסימן העדפת האקט על פני החוכן, הכולנה על פני המעשה או התוצאה.²² וכשם שאצל קנט הערך המוסרי נקבע על ידי הכוונה — מתוך חובה, ולא על ידי עצם המעשה.²³ כן מתאפיינת הדתיות היהודית אצל בובר כקשורה "בקדושת הכוונה השרויה בו במעשה".²⁴ יחד עם זאת, הטרימינולוגיה שבובר משתמש בה כאו קשורה בצורה ברורה יותר לאנליזה של קירקגור את המוסריות. בובר קובע, כי "אמת זו איננה בחינת 'מה' אלא בחינת 'איך'".²⁵ אכן, ההדגש הסובייקטיבי הזה על ה"איך" על פני ה"מה" במינוח זה עצמו²⁶ הוא מההדגשים הבולטים ביותר בהגותו של קירקגור. יתר על כן, כשם שאצל קירקגור השיבוטה של הסובייקטיביות היא זו בתפיסתו האתית והן בתפיסתו הדתית, כך גם בהגותו של בובר.

זאת ועוד, אצל קנט, ואפילו אצל קירקגור, הדגשת ה"איך", הצורה, על פני ה"מה", החומר או התוכן, אין פירושה ביטול מוטאלי של ערך החוכן. קנט סבור שיש שני תנאים למעשה המוסרי: "התאמה אובייקטיבית עם החוק... ומבחינה סובייקטיבית רכישת כבוד כלפי החוק כאופן היחיד של קביעת הרצון על ידי החוק".²⁷ הדבר נובע מעצם העובדה שהאתיקה הקנטיאנית היא אתיקה רציונלית שאיננה זהה עם שרירותיות, והיא אובייקטיבית ואוניברסלית. קירקגור, על אף ההדגש הבולט על הסובייקטיביות, איננו טוען לביטולו של ה"מה", ואסור לערוב בין עמדתו של קירקגור לזו של סרטור. באחד מחיבוריו כתב קירקגור: "Only Law can give freedom, alas we often think that freedom exists and that it is Law which binds freedom. Yet it is just the opposite; without Law freedom does not exist at all, and it is Law which gives freedom".²⁸

19. S. Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, Princeton 1968, p. 437

20. ראה 167-168, 226-227, Vol. II, pp. 167-168.

21. וזאת אם לא לוקחים בחשבון את סארטר, שאיננו רלבנטי בתור מקור שממנו בובר שואב את האידאות של דתיות יהודית.

22. ראה, למשל, קנט, הנחת יסוד למתפיסותיקה של המדות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 18-19. שם מפתח קנט את מושג הרצון הטוב שערכו לא תלוי בתוצאותיו, קרי: במעשים, אלא "טוב הוא מבחי רציונלית בלבד, כשהוא לעצמו" (שם, עמ' 20).

23. ראה עמנואל קנט, ביקורת התבונה המעשית, ירושלים תשל"ג, עמ' 79.

24. תעודה, עמ' 74.

25. שם שם.

26. ראה למשל: p. 181. Concluding Unscientific Postscript.

27. ביקורת התבונה המעשית, עמ' 79.

28. S. Kierkegaard, Works of Love, N.Y. 1962, p. 53.

ה"פ"א, עמ' 345-346.

30. תעודה, עמ' 72.

31. בובר משתמש בפסוקים ובמדרשים אלו בטקסטים מאוחרים. ראה, למשל, תעודה, עמ' 185.

32. "פ"א, עמ' 345-346.

33. תעודה, עמ' 345-346.

34. שם, עמ' 346. ניתן היה לצפות שגישה כזאת תבסס עמדה חיובית יותר כלפי ההלכה מצידו של בובר. דא עקא, כאשר בובר משתמש במשגים "חוק", "תורה", כוונתו לחוק המוסרי, כפי שעולה מהמשך הדברים.

35. Schilpp & Friedman, p. 720.

36. ביקורת התבונה המעשית, עמ' 35. ניתוח מפורט של מובני החירות השונים אצל קנט, ראה

מה שקירקגור טוען הוא של"מה" יש ערך רק ביחס ל"איך", וכי הרות בלא חוכן היא ריקה וחסרת משמעות.²⁹

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

עיונים בשאלת היחס בין דת ומסר בהגותו של בובר

ב"דתיות יהודית" מדגיש בובר יומר את החירות השלילית, דהיינו: ההשתחררות מממלכת העצמים.³⁷ בטקסטים מאוחרים בובר מקבל מקנט גם ואריאציה של רעיון האוטונומיה.³⁸ על רקע ניתוח זה ברור מדוע בובר צריך להדגיש בצורה מפורשת: "כל הרוואה את מעשה התכרעה ביהדות מעשה של מוסר בלבד, הרינו מסלף את משמעותו, מעשה דתי הנהו".³⁹ סילוף זה עשוי לנבוע כתוצאה אימננטית של הניתוח הבובריאני את הדתיות כמוסריות, לכן חובה על בובר להדגיש מהו האספקט הדתי שברדתיות, דבר הנראה במבט ראשון אבסורדי.

2. הדתיות כאחדות עם בני אדם

עד עתה זיהתה הדתיות עם התכרעה של החזק, אך כסופו של הנאום, בובר מעלה נקודה חדשה המאפיינת את הדתיות היהודית. ברצוננו לנתחה, ולבחון את השאלה באיזה מידה קשורה היא למוטיב הראשון. בובר כותב, כי "דתיות של אמת עשירה היא"⁴⁰ ועשייה זו פירושה איחוד בין בני אדם: "הופקד בידנו כאן... שפע של דברים לעשותו לשם האחדות, לפנינו גוש ענקי בו בלי צורה ועליו טבוע בו דמותו של אלוהים. חברת אלוהים—מפעל הוא המצפה לנו... תהו ובהו שמצויים אנו להביא בו סדר... ולא נוכל לעשות זאת אלא עם שכל אחד מאתנו יעשה במקומו כדי אמות הטבעיות של החיים המשותפים לו ולולת את הטוב המתבר הצר צורה".⁴¹

ראיית הדתיות כאחדות עם בני אדם קשורה בהפיסת בובר את הדתיות בתור "הגשמת האל במעשים והכנסתו לתוך עולם האדם".⁴² יוצא אפוא, כי התחום המובהק שבו האל מוגשם הוא התחום המוסרי, במילים אחרות הגילום של הדתיות הוא כמוסריות; במערכת היחסים הבין-סובייקטיבית. בנאום "דרך הקודש" אומר בובר: "היסוד האלוהי יכול שיתעורר אף ביחיד... אבל הוא לא יזכה לשפע האמיתי שלו אלא... בשעה שהיצורים היחידים... יפתחו זה לזה, ישמיעו דברם זה לזה... שעה ומקום שייקשר קשר משריץ ובמשש בין העצמים והאדם ישתחרר... מקום ההגשמה האמיתי הוא חברה, וחבריה אמיתית היא החברה שבה מתגשם היסוד האלוהי בין בני אדם".⁴³ משמע, דתיות במלוא עומקה איננה מתמצית באקט התכרעה, כפי שנטען עד כה, אלא היא מחייבת גם את הפניה אל הזולת, או ליתר דיוק: יחס אתי בין בני אדם.

L. W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago 1960, chap. XI. מושג חשוב של תהיות שמצוי אצל קנט, הוא ה'Willkür', שמשמע בעיקר בחיבור "זהות בגבולות התבונה לבדה". ראה 'סילמן', 'הרצון הרע בתורת המוסר של קנט', 'עיון', כ"ד (תשל"ג), 3, עמ' 40-75. מושג זה אין לו שום תפקיד באתיקה של בובר, שהרי אצלו לא מדובר על בחירה בין אפשרויות אלא על עצם אקט התכרעה.

37 ראה תעודה, עמ' 74, ועוד.
 38 ראה פ"א, עמ' 299.
 39 תעודה, עמ' 73.
 40 שם, עמ' 79.
 41 שם, שם.
 42 שם, עמ' 70.
 43 שם, עמ' 90.

ש"ה ברגמן במאמרו: "Martin Buber and Mysticism" מעלה את השאלה הבאה: "But the establishment of community is an ethical, indeed the ethical task. Now what is the significance of the fact that this ethical obligation is now conceived as a religious one? In various places Buber endeavors to clarify this problem but, as I believe, without success. In those years the social factor swallowed up the religious one".⁴⁴

ברם, כינוי החברה וקשירת הקשרים בין בני אדם, לפי תפיסתו של בובר, איננו רעיון העומד במובדד, אלא הוא עצמו ביטוי של אידאת האחדות שאותה רואה בובר כבר ב-1910 כלב ליבה של היחודות. "נפש נפשה של היחודות יודעת שכל התכנים כאין וכאפס הם אם אינם מתלכדים לכלל אחדות ושעיקר כל חיי האדם הוא שתהיה מוחזקת כאחדות".⁴⁵ תביעה זו לאחדות במישוריה השונים, כאה ליד סיוכם וניסוח המציעתיים בתור תביעה "לאחדות באדם היחיד, לאחדות בחלקי העם, לאחדות המין האנושי וכל היקום, לאחדות אלהים ועולם".⁴⁶ האחדות, לדעת בובר, היא המוטיב היסודי של היחודות, אשר מחוכה יצרה את רעיון אחדות האל מצד אחד, ומצד שני את רעיון הצדק והאהבה.⁴⁷ לשון אחר, המוסרי והדתי אינם אלא גילום של אותה אידאת יסוד—האחדות. אכן, בובר ביצירותיו המוקדמות חוזר ומעלה את רעיון האחדות כרעיון היסוד של היחודות.⁴⁸ המבדיל בינה לבין הנצרות.⁴⁹

אולם בכך נטען שהאחדות היא אידאה יסודית הקודמת אפילו לדת, והדת המוסר אינם אלא גילומים שלה, המבטאים בצורה שווה את אידאת האחדות; הנורמות המוסריות צדק ואהבה מבטאות את האחדות בדיוק כפי שאחדות האל מבטאת זאת. נימה זו מנוגדת למה שבובר טוען ב"דתיות יהודית". בטקסט זה טוען בובר כי האחדות מבטאת את הזדמנות לאל: "הוא אלהים הוא תכליתו של האדם... ועל האדם לשאוף שיעשה לצלמו... אלהים הוא אחד ועל כן חייב האדם לכבוש את הקרע שבו, את השניות ולהיות אחד".⁵⁰ יתר על כן, הנורמות האתיות, צדק ואהבה, הן עצמן ביטוי של הגשמת האל בעולם, שכן באמצעותן נוצרת האחדות.⁵¹ משמע, הזדמנות לאל, קרי: הדתיות, היא הבסיס של האתי הן בתור אקט הכרעה והן מבחינת אידאת האחדות.

היתוח זה מצביע על דיאלקטיקה מענינת, אולם קשה להניח שבובר רוצה לומר שאחדות האל איננה אלא פרוייקציה או המצאה של היהודי, שכן בכך הוא היה מטמיע לחלוטין את הדת בתוך תחומה של הפסיכולוגיה או ההיסטוריה, ושוטט את הבסיס הדתי של הגותו. מסתבר שבובר רוצה לומר, שהאחדות כאידאת יסוד אפשרה ליהודי לתפוס את

44 בתוך: Schülpp & Friedman, p. 302.
 45 תעודה, עמ' 37.
 46 שם, עמ' 33.
 47 ראה שם, עמ' 34.
 48 ראה, למשל, שם, עמ' 60-61.
 49 ראה, למשל, שם, עמ' 100-101.
 50 שם, עמ' 73. השווה שם, עמ' 33, 60, 100.
 51 ראה שם, עמ' 79.

פרק ב — התקופה הדיאלוגית

בפרק זה ברצוננו לעקוב אחר היחס שבין דת ומוסר בתקופה הדיאלוגית. עיקר דינונו יהיה קשור לחיבור "אני-אתה", אולם נעסוק גם בחיבורים אחרים בהם העקרון הדיאלוגי מוצג בצורה דומה לזו שהוא מוצג בחיבור זה. נחתור להראות, כי אותם היסודות עליהם הצבענו בפרק הראשון, ובראשם אידאות האחרות, הם המנחים את בובר הז' באנליזה של זיקת אני-אתה, והן באפיון היחס שבין דת ומוסר.

1. הוֹיִקָה וְהַחִירוֹת
 המוטיב הראשון של האחרות ב"דתיות יהודית" היה ההכרעה כאיחוד כל כוחות הנפש. הכרעה או חירות זו תופסת מקום מרכזי באפיונה של זיקת אני-אתה. לחירות זו יש משמעות כפולה ביחס לויקה: 1. החירות היא הנאי לויקה; 2. החירות היא ביטוייה של

הויקה⁵⁶.

1. הדבר המאפיין את עולם הלז הוא שלטון הסיבתיות⁵⁷. האדם החי בעולם הלז נקבע על-ידי כוחות שונים שאין הוא בן חורין ביחס אליהם. הדבר המאפיין את הסיבתיות הקובעת היא האגוצנטריות⁵⁸, כלומר האדם נקבע על ידי מערכת יצריו ושרירותיו. שעבודו של האדם הוא כה גדול עד שבובר שואל: "היאך יכול יצור המורדף ללא חשק במעגל ריקן על ידי תאות האניות המנותקת לאסוף נדחיו? היאך יזכה בחירות מי שחי בשרירות? "⁵⁹ תשובת בובר היא כי רק אם האדם יהיה נכון לקרבו, ליתור על רצונו הקטן שאינו חופשי⁶⁰, יזכה לחירות⁶¹, שכן כניסה לויקה פירושה ביטול הסיבתיות האגוצנטרית ופתיחות ביחס לזולת. לשם כך על האדם "לאסוף נדחיו", כלומר לאחד את כל כוחותיו ולפעול במלאו הישות. בובר מכנה מצב זה מצב של שלמות, והאדם המכריע כך הריחו "האדם השלם החתום בשלמות והשרוי בשלמות, בשעה שפעשה שלמות פועלת"⁶². שלמות זו היא בדיק ההכרעה כאיחוד הכוחות, ריעון שפוחת ב"דתיות יהודית" — שם כמכוונת ביחס להגשמת האל, וכאן כמכוונת ביחס לויקה, הכוללת בתוכה, כפי שראוה, את מוטיב ההתמות. הויקה מותנית אפוא בפעולה של הכרעה וחירות. אולם החירות הזאת היא הנאי הכרחי אך לא מספיק, שכן הויקה מותנית גם בחוסר

בזיונה זיקה הדדית בה האתה אינו מותנה באני⁶³.
 יש לשים לב, שבצעד שבתקופה המוקדמת בובר העמיד את החירות וההכרעה כעיקר הגדול שהכל נשען עליו, עתה עם כניסת הרעיון הדיאלוגי מתוסף גם מוטיב החוסר⁶⁴, מתוסף אך לא מקפח את חלקו של החירות.

56 השווה אני שגיא (שוייצר), 'תפתחות הקטגוריה של ה"אחר" בכתבי בובר', 'דעת', מס' 13, קיץ תשמ"ד (חלק בקיצור: 'דעת' 13), עמ' 102.

57 ראה מ"מ בובר, בסד שיח, 'ירושלים תשל"ג', עמ' 59 ואילן.

58 ראה שם, עמ' 46.

59 שם, עמ' 45.

60 שם, עמ' 46.

61 ראה שם, שם.

62 שם, עמ' 58—59.

63 ראה שם, עמ' 58, וצ"ע 'דעת' 13, עמ' 101—102.

64 ב"דרך הקודש" (תעודה, עמ' 100—101) מבקר בובר את הנצרות על טענתה "שקיימת שניות

האל כמות שהוא, כאחרות, ולפיכך אין הדיאלקטיקה מציינת אלא את אופי האקספליקציה של אחרות האל.

יוצא אפוא שתמיהתו וביקורתו של ברנמן מוצאות פתרון מניח את הדעת במסגרת הגותו של בובר, אשר לפיה הדתיות מתרגמת בהכרח למוסריות. יתר על כן, האספקט של האחרות עם בני אדם איננו תפנית או שינוי מהותי בתוך מכלול האידאות של "דתיות יהודית"⁶², שכן שני האספקטים של הדתיות הם כאחד ביטוי של האחרות ובעלי אפיון אחי מובהק. הדתיות היהודית היא אפוא בעלת אופי אחי במובן כפול; הן מבחינת האקט המחולל אותה — אקט ההכרעה, והן מבחינת תוכנה הנורמטיבי. הקישור שבין השניים הוא מוטיב האחרות, כך שהמוסריות אינה אלא גילומה של הדתיות.

3. בִּין דַּת וּמוֹסֵר

ניתוחנו מצביע על כך שאין בדתיות תוכן עורף על פני המוסריות, ומכאן שלא ניתן לבודד את התחום הדתי מהתחום המוסרי. המעשה המוסרי הן במישור של היחיד עצמו והן ביחס לזולת מבטא את הדתיות, ומאידך גיסא, המעשה הדתי הוא המעשה המוסרי. "מכאן שייחודה של היהדות אינו לא בדת ולא במוסר אלא באחרותם של שני יסודות אלה גם יחד. באחרותם ולא בקישורם; הרי שניהם אינם אלא שני פנים של זיקת יסוד אחת... ביהדות של אמת אינם קיימים לא מוסר ולא אמונה בדינת רשויות מובדלות ומופרשות; האידאל שלה, הקדושה, הוא חברות אמת עם אלוהים וחברות אמת עם העצמים כאחד"⁶³. משמע, האחרות או הזוהות שבין הדת והמוסר אינה נובעת רק מתוך האנליזה הפנומנולוגית של הדת והמוסר בפני עצמן, אלא מתחייבת מעצם האידאה של האחרות. לשון אחר: האחרות שבין הדת והמוסר נדרשת מתוך נקודת המוצא הדתית-יהודית. ובכל זאת השאלה עדיין נשאלת, אם אכן הדת והמוסר הם שני פנים של אותו הדבר, במה בכל זאת הם "שני פנים"? מבחינת הנורמות, הרי בדתיות ובמוסריות מוצאים אנו אותן גורמות — "תכני הענינים וחוקי המוסר משותפים לביטול הנביאים ולחירת עמים אחרים כאחד"⁶⁴ — ומבחינת עצם אקט ההכרעה, הריהו אקט אחי מובהק. מהו אפוא היחס בין השניים? תשובת בובר היא, כי הדתיות היא משמעותה של המוסריות, כלומר משמעותן של ההכרעה והנורמות המוסריות. "כל הרואה את מעשה ההכרעה ביהדות מעשה של מוסר בלבד הריהו מסוף את משמעותו, מעשה דתי הנהו וביתר דיוק המעשה הדתי שכן הוא הגשמת אלוהים על ידי האדם"⁶⁵. משמעותה של המוסריות מצויה בעבר לה, פוגשמת אלוהים עלי אדמות, ליתר דיוק פדחמת לאלוהים. היחס שבין הדתי והמוסרי זהו אפוא ליחס שבין תחום למשמעותו של התחום. מבחינה זו ברור שאין לדת פונקציה של ביטוס המוסר, משום שמדובר לא בתחומים שונים המותנים זה בזה אלא בתחום אחד, אשר בתוכו לדת יש פונקציה של הענקת משמעות לפעילות המוסרית העצמאית.

52 בניגוד למה שטוען פלאי במאמרו הנזכר בהערה 5. הוא אף מדבר על כך ש"סוף דבריו של בובר סותרים את תחילתם" (שם, עמ' 379). לאור ניתוחנו את היחס בין ה"מה" וה"איך" מחד

גיסא, ומאידך גיסא את מוטיב האחרות כמוטיב דתי יסודי, קשה להסכים לדבריו.

53 תעודה, עמ' 91.

54 שם, עמ' 76.

55 שם, עמ' 73.

2. החירות אינה רק תנאי, אלא אפיון מהותי של עולם הזיקה. אם עולם הלו הוא עולם של סבתיות, הרי שעולם הזיקה יש לאפיינו כעולם של חירות: "אבל אין עולם האחה סגור על מסגרי, מי שיוצא אליו בכל ישותו בכוח זקה שנתעורר לתחיה וזכה לחירות"⁶⁵, "כאן ערובה לחירותו של אדם וחירות מהותו, רק מי שיוודע זיקה מהי ויודע נכחותו של אהה מוחזק בהכרעה"⁶⁶.

אין סתירה בכך שהחירות מופיעה גם כתנאי וגם כמימוש הזיקה. החירות כתנאי פירושה פעילות של השתחררות מהסבתיות האונטנצטרית, ואינה אלא איחוד הכוחות כולן לקראת הזיקה. החירות, אפוא, אינה נתונה לאדם אלא נרכשת במאבק ובמאמץ⁶⁷. החירות כמימוש הזיקה הריהי מציאות אונטולוגית שאין בה סבתיות. "כאן עומדים זה מול זה עמידה של חירות האני והאחה, עומדים בפעולת גומלין שאינה כנוסה בשום סבתיות, ואין נימה של זו ניכרת בה"⁶⁸.

האפיון של עולם הלו כעולם של סבתיות, ועולם הזיקה כעולם של חירות, מוכרי את החלוקה של קנט בין האני הפנומנלי הנקבע על-ידי דטרמיניזם חמור לאני הנומנלי שבו יש "הסבה מתוך חירות"⁶⁹. עבור קנט עולם החירות הוא התחום המוסרי, ובדומה לכך בנגותו של בובר, עולם החירות הוא עולם הזיקה אשר המוסריות כלולה בתוכו.

2. הזיקה כאחדות עם העולם — "האהבה"
 המוטיב השני אותו מצאנו ב"דתיות יהודית" — האחדות עם העולם, אף הוא נשתמר כמאפיין מהותי של זיקת אני-אתה. היחס אני-לו מכונה על ידי בובר: "אב הדיבר של הפירוד"⁷⁰. הפירוד מבוטא בדיוק במרחק ובניכור שבין האני לעולם העצמי, המופיע לפני האני כעולם "הזר לך זרות עולם"⁷¹. האני של אב הדיבר אני-לו, "מפריש בין עצמו לבין אחרים ונמצא מתרחק מן הזוה"ם"⁷². בניגוד לכך, יחס הזיקה אני-אתה מבוטא בכך שמי שמצוי ביחס זה "נוטל חלק בהויה ומתקשר עם שאר היצורים"⁷³. זה אפוא טבעו של יחס הזיקה, שהוא מבוטס על הקשר היסודי שבין האדם לבין העולם.

שרשית ללא גשר בנייהם בין רצון האדם מכאן ובין חסד אלהים מכאן. התבדל בין אימץ רעיון החסד כאן ורחייתו ב"דרך הקודש", הוא כוה שבנצרת השניות היא ללא גשר, ואילו ברעיון הדיאלוגי הגשר אפשרי, והחסד מבטא לא פעולה עצמית בלתי-מוחנית של האל, אלא את עצם חוסר ההתנייה של הוולת על ידי. בובר עצמו מדיגיש את עצם הבטחון בהתחששות החסד, למי שאכן יוצא ומכריע על הזיקה: "מאמין הוא, שמע מזה הוא פוגש" (בסוד שית, עמ' 46). האספקט המשותף בין החסד הנצרי לחסד שבובר מדבר עליו הוא ששניהם מגלמים פעילות בלתי-מוחנית.

65 בסוד שית, עמ' 44-45.

66 שם, עמ' 39.

67 הבעיה המתעוררת היא, כיצד יתכן המעבר מעולם הלו לעולם הזיקה מבלי להניח אני שאינו נטון בממדי היחס. ראה "דעת" 13, עמ' 102.

68 בסוד שית, עמ' 39.

69 ראה סטיבן כץ, 'סקירה ביקורתית על תורת-ההפרה של 'אני-אתה', בתוך: מרטין בובר, מאה שנה לחולדתו, עמ' 95-122. וראה עמ' 118, הע' 1.

70 בסוד שית, עמ' 33.

71 שם, עמ' 75.

72 שם, עמ' 49.

73 שם, עמ' 48-49.

קשר אחדותי זה מכונה ע"י בובר "האחדות שמבארישית"⁷⁴, וכשהוא מתאר את צמיחתה של זיקת אני-אתה הוא אומר: "ממשותו של אב הדיבר אני-אתה עולה מתוך הצמידות הטבעית, ואב הדיבר אני-לו עולה מתוך ההתבדלות הטבעית"⁷⁵. אמנם הזיקה צומחת מ"צמידות טבעית", אבל היא כשלעצמה "צמידות רחבת"⁷⁶.

לפיכך, אחדות זו כשהיא מתייחסת לבני אדם הייתה מתרגמת ליחס שבובר מכנה אותו "אהבה"⁷⁷. אהבה זו, בהיותה נטילת חלק בהויה והתקשרות עם המציאות, בהכרח מחללת מעשים של התקשרות: של דאגה לזולת, ובאחת הריהי עומדת ביסודה של הפעילות האתית. "מי ששרוי ועומד באהבה... בפניו מתפרדים בני אדם וניתקים מעל תרבותם בעסקי העולם: צדיקים ורשעים, חכמים וכסילים... נעשים והולכים למציאות של ממש ולאחה הקיים והוה... וכך יש בידו לפעול, בידו לעזור, לרפא, להנג, להעלות, לגאול. האהבה היא אחיזתו של אני על אתה"⁷⁸. משמע, היחס האתי הריהו נובע מתוך עצם טבעה ומשמעותה של הזיקה; או אם תרצה, הזיקה עצמה אינה אלא יחס אתי. האחדות עם בני אדם מכוננת אפוא ע"י הזיקה עצמה.

סיכומו של דבר, האספקטים של האחדות שהגו את בובר בהגותו המקדמת, אינם נעלמים עם חידושה של החשיבה הדיאלוגית, אלא נעשים לב לבו של הרעיון הדיאלוגי. וכדרך שבתקופה המקדמת משמעות האחדות על שני ממדיה הייתה אתית, כך גם בתקופה הדיאלוגית: האחדות, קרי הזיקה, משמעותה אתית מובהקת. לשון אחר, אי אפשר בעת ובעונה אחת לפעול פעילות לא אתית ולהיות שרוי בזיקה, כל שכן שאני אפשר לו לאדם לצפות להתרחשות הזיקה כל עוד לא נעשה אדם מוסרי. משמע, המוסריות היא הן תנאי והן מימושה של הזיקה.

3. בין דת ומוסר
 ב"אני-אתה" ניתן להצביע על שתי רמות של המוסר: המוסר כשאינו מבוטא בזיקה, והמוסר הכלל המבוטא בזיקה. בובר מתאר את המוסר כשאינו מבוטא בזיקה כאמצעות מושגים שאובים מהתפיסה הקנטיאנית. זהו מוסר של חובה⁷⁹, והאדם "מוכרע הוא על ידי המתחזות שבין המצוי ובין הראוי"⁸⁰.

לעומתו מצוי המוסר המבוטא בעצם יחסי הזיקה. מי שנתחזה בזיקה משתחרר מ"החובה" המוסרית, לא במובן זה שהוא הסתלק מחובתו, אלא "שהעלה את עצמו מעל חובתו"⁸¹, וזאת מאחר ש"חייבים וחבים לגבי הור בלבד. לרע נמשכים ומלאים אתה"⁸². עצם מושג החובה עומד בניגוד ליחס הזיקה אני-אתה. החובה כלפי מישהו הופכת אותו מינה וביה ללו, בעוד שיוחס האהבה על האימפליקציות האתיות הכלולות בו מהווה ביטוי של יחס

74 שם, עמ' 15.

75 שם, עמ' 20.

76 שם, עמ' 21.

77 ראה שם, עמ' 12-13.

78 שם, עמ' 12.

79 ראה שם, עמ' 83.

80 שם, עמ' 80.

81 שם, עמ' 81.

82 שם, עמ' 82.

מעל רשות הדת. כן לא תוכל להפריד את רשות הדת מעל רשות המוסר... המוסר שבו אינו עולה... בחינת 'שלב' שממנו 'פניצה' אך אל הדת, קפיצה שעל ידיה מגיעים לתחום חדש, שונה בכל כולו; המוסר שוכן כאן בפנימיותה של הדת; שוכן בתוך האמונה והעבודתה".⁹⁰ במקומות אחרים בובר אינו מדבר על הדת ככלל, אלא מחיל אותה קביעה על היהדות, "וישוב אנו חוזרים ורואים שאין ביהדות מוסר לעצמו. בחינה 'מוסרית' עליונה, כולה נכלעה בחיים הדיאלוגיים שאלוהים הי עם אדם".⁹¹

ושוב מתברר כי האחדות היא המוטיב שעומד מאחורי היחס שבנובר קובע בין הדת והמוסר, לאמור: האחדות היא היסוד הקושר בין שתי הויקות לאתה הסופי ולאמת הנצחי עד לבלי הפרד. בובר יכול היה, כפי שראינו, לקבל עמדה שאפשרית מוסרית גם ללא דתיות משום שאפשרית מוסרית ללא זיקה, אך בובר לא קיבל, ואף לא יכול היה לקבל, את החיזה שיכולה להיות דתית המנוגדת למוסריות. קבלת עמדה כזו משמעה ערעור הויתוי שבין הדתיות לזיקה הדיאלוגית שהיא היא משמעותה של הדת. לפיתוחה של נקודה זו מקדיש בובר את עיקר הדיון בפרק "היחיד והאתה שלי"⁹², וטוען נגד רעיון הויתור של קירקגור כמה טענות הנובעות מהתפיסה הדיאלוגית.

1. ויתור על המוסריות לטובת הויקה לאל הופך את האל ללז. "אין אלוהים דבר בין דברים ולפיכך אי אתה משיג אותו בדרך הויתור על הדברים"⁹³; 2. מבחינת טיבו של היחס הדיאלוגי אי-אפשר שאדם יאמר 'אתה' לאל מבלי שיאמר 'אתה' לבני אדם.⁹⁴ כלומר, לא יתכן שהאדם יבחר בין האלוהים לאדם. יש לשים לב, כי בעוד שבנובר מכיר באפשרות הויקה בין בני אדם ללא הויקה לאל, הריהו דוחה לחלוטין זיקה לאל ללא זיקה בין בני אדם. "מי שרוצה לדבר עם בני האדם בלי לדבר עם אלוהים אין דיבורו מגיע לכלל שלמותו; אבל מי שרוצה לדבר עם אלוהים בלי לדבר עם בני אדם, דברו תועה דרך".⁹⁵ הסיבה לשלילה זו היא משום שהבחירה באל תוך ויתור על הויקה משמעה חיוב "זיקה אקוסמית, חוץ עולמית לאלהים".⁹⁶ בצורה חדה יותר, בחירה זו הריהי

90 בסוד שית, עמ' 175.

91 העודה, עמ' 187.

92 בסוד שית, עמ' 168-178.

93 שם, עמ' 178.

94 ראה שם, עמ' 173.

95 שם, עמ' 124; וראה "דעת", 7, עמ' 152.

96 בסוד שית, עמ' 171. בובר, המבין את ביקורתו כנגד קירקגור, נעלמו ממנו דבריו הברורים של קירקגור בחיבורו: Works of Love, pp. 157-159. זדווח את תאפשרות של התנהגות לאל על השבון האומה לבני אדם, שכן בכך יש משום פגיעה באל עצמו. מבנהו דאמיתי של האהבה לאל הוא האהבה לבני אדם. לפי התפיסה התפוכה, "God is changed to an unreal something a fancy. Such a thing can occur only to a deceiver in order to find an escape, or to one who misrepresents God, as if God were grasping for his own interest and his being loved, rather than that the holy God is gracious and therefore always points away from himself, saying, as it were, 'if you wish to love me, love the men you see' (p. 158) גור נגדית, כביכול, עומדת באי-התאמה עם המצוי ב"חילי ורעהו". אכן, יש מקום לדון ביחס שבניניהם (סוגיה זו נבדורה מטופלת בדיסרטציה של אבי שניא, דת ואכטיסטיציזם בהגותו של קירקגור, אשר עדיין בכתבים. וע' א' שניא, 'הפרובלמטיקה של חיוב העולם ושלילתו בהפיסת קירקגור', אשר יופיע במקום אחר). מכל מקום אי-אפשר לזווח את תפיסתו של

הויקה. יתר על כן, קנט כבר לימד⁸³ כי מושג החובה רלבנטי רק במידה שיש נטיה לפעול בניגוד לחובה. מי שעושה את המעשה הטוב מאהבה, מושג החובה איננו רלבנטי לגביה. אך קנט טען יותר מזה: "מצבר המוסרי שבו יכול הוא להיות ככל שעה הוא מידה טובה, כלומר רחשי לב מוסריים מתוך מאבק, ולא קדושה תוך החזקה מדומה של טוהר שלם בדחשי הלב של הרצון, הרי אין זו אלא הזיה מוסרית".⁸⁴ כלומר, האדם, בתפיסתו של קנט, מצוי במאבק פרמננטי עם נטיותיו, ולפיכך לעולם שרוי תחת החובה ולא ב"קדושה". בובר, בניגוד לכך, סבור שהאדם אכן יכול "להעלות את עצמו מעל חובתו", ובלשונו של קנט "להיות שרוי בקדושה".

מניתוח זה ניתן להסיק כי בובר ב"אני-אתה" מכיר במוסריות שאינה כלולה בויקה, בחובה וב"אחריות סופית". ברם, הויקה ממירה את החובה וה"אחריות הסופית" באהבה וב"אחריות אין סופית".⁸⁵ השאלה היא: מהו הסטטוס והחוק של מוסריות זו? האם יש למוסריות זו חוקף כלשהו, או שאין היא אלא אשליית או בבואה בלבד? מתוך הסקט עצמו מסתבר שאין בובר מבקש לדחות על הסף את המוסריות הזו אלא שטענתו היא שאיננה מושלמת מאחר שהיא מבטאת יחס של ניכור ופירוד בין האני והאתה. האתה מופיע לפניך כור, דהיינו כחלק מעולם הלז.⁸⁶

יוצא אפוא שההבדל בין יחס אני-לז לז-ליחס הויקה אינו בזה שבראשון אין כלל מוסריות המצויה רק ביחס הויקה, אלא ההבדל נעוץ בטיבה ואפיונה של המוסריות עצמה, השונה בשני היחסים. מה שברור הוא שביחס הויקה מבוטאת המוסריות באידיאליות שלה.

עתה יש מקום לשאול, מהו טיב הקשר שבין המוסריות הדיאלוגית לבין הדת. ניתן להציג את השאלה גם באופן הבא, האם הדת היא נדבך נוסף על הויקה או מבוטאת בעצם הויקה. שאלה זו מחזירה אותנו לשאלה היסודית בדבר היחס שבין זיקת אני-אתה סופי לאני-אתה נצחי.⁸⁷ מעבר לחילוקי הדעות בין פרשני בובר בשאלה זו, דבר אחד ברור: הויקה לאתה הנצחי איננה לעולם נדבך שמעבר לזיקה עם העולם. "אין כאן אלא הורימה האחת מן האני אל האמת, המוסיפה לילך באין סופיות, היא הורימה ללא גבול של החיים המלשיים".⁸⁸ אין האדם מתנסה ביחס הויקה לאל אלא בתוך אותה הפניה היסודית אל האתה.⁸⁹ יחס הויקה לאתה הנצחי אינו אלא מימוש המלא של זיקת אני-אתה.

כפי שראינו, הויקה עצמה מתמצית ביחס האתי. יוצא אפוא שאין הדת, או ליתר דיוק: היחס הדתי, מוסיפה מאומה על המוסר, דהיינו, על היחס המוסרי. אין גדרשת מהזדום הדתי דיספונצייה או פעילות אחרת העומדת בניגוד או באי-התאמה למוסריות. הדת כותנתם בדיאלוג היא בתור שכזו מוסרית. "כשם שלא תוכל להפריד את רשות המוסר

83 ראה, למשל, תנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, עמ' 25-26.

84 ביקורת התבונה המעשית, עמ' 83.

85 ראה בסוד שית, עמ' 83.

86 ראה שם, עמ' 25, 33.

87 ראה אבי שניא (שוייצר), 'זיחס בין זיקת אני-אתה סופי לאני-אתה נצחי בהפיסתו של מ' בובר', "דעת", 7, תשמ"א (להלן בקיצור: "דעת"), 7.

88 בסוד שית, עמ' 82.

89 ראה: p. 694, Schilpp & Friedman, "דעת", 7, עמ' 153.

קביעה מסוימת על אודות טיבו של האלוהים כמנותק מהעולם. בלשונו של בובר, בבחירה זו יש הבטחה של רעיון האל כ"גואל", וניסול רעיון האל "כבורא"⁹⁷.
בובר מצביע על כך כי פער זה בין המוסרי והדתית מקורו בצורתו⁹⁸. היחוד המדגישה את מוטיב הבריאה הסיקה ממנו את המסקנה, כי מי שמנתק את הדת מהמוסרי "נמצא מדמה בנפשו שלא ברא אלוהים את עולמו אלא לשם מראה בלבד, ולא ברא את האדם אלא לשם שקיפה"⁹⁹. האל כבורא זעירא אל המעורה בעולם "החובק את בריאתו"¹⁰⁰.

הבחירה בין אלוהים לאדם היא אפוא בחירה אסורה.
על אף הפרובלמטיות הצומחות מהאפיון של האל כבורא ויחסה לאפיון של האל כ"אחה נצחי", הרי אין ספק בכך שהיותו של האל בורא, משמעותה עבור בובר זיקה של האל לעולם כחור "אחה נצחי": "היחיד תואם לאלוהים בזמן שהוא חובק אנשית את החלק של העולם המצוי לו, כשם שהבורא חובק אלוהית את בריאתו כולה"¹⁰¹. הבריאה משמעה, אפוא, אמירת 'אחה' לעולם מצידו של האל, עד כדי כך שאמירת ה"אחה" מצידו של האדם יש בה משום עזרה לאלוהים. "המוסר על אמיתו... משמעו: לעזור לאלהים על ידי שאותבים את הבריאה שלו בברואיו"¹⁰².

עתה המקום להציג מחדש את השאלה שהצגנו גם בפרק הראשון. מה בכל זאת טיב היחס בין הדת והמוסר, שהרי בסופו של דבר אנו משתמשים בשני מושגים שונים "דת" ו"מוסר". ראשית, ברור שמבחינת התוכן אין הבדל בין שתי המערכות. "אם הובר היחיד שבו מתחבר האלהים לאדם מוסר הוא, שוב אסור עלי שאחיה מדבר דיבור שבישות רק עם אלהים או עם עצמי בלבד"¹⁰³. שנית, מבחינת האקס סובייקטיבי של ההכרעה, זו אותה פעולה עצמה של פתיחות שבה מוצאים אנו את עצמנו במוסרי, הרינו, בויקת אני—אחה סופי, ודדתי—היינו בויקת "אני—אחה נצחי": "the direct: a Thou and both signify the direct... turning to a Thou and both find their fulfillment in actual reciprocity"¹⁰⁴.
ברור אפוא שהיחס בין דת ומוסר אינו יכול להיות יחס של ביסוס או מתן חוקף של הדת למוסר. זאת ועוד, בובר מכיר במפורש במוסריות שאינה נשענת כלל על היחס הדיאלוגי. יתירה מזאת, אילו היחס לאחה הנצחי, קרי: הדתיות, היה מתנה את הויקה, האל היה נהפך מיניה וביה ללו¹⁰⁵. מסקנות אלו הולמות את המסקנות אותן קיבלנו בנינוח היחס בין דת ומוסר בתקופה המוקדמת.

מהו אם כן טיב היחס בין השניים? אם זיהינו את המוסריות עם זיקת אני—אחה ואת

קירקגור עם המצוי בחיבור אחר, גם אם הוא מהיותר מפורסמים, ולהתעלם מהמצוי בחיבור

אחר. גם המצוי בנקודה 1 יש לו מקבילה בטקסט הנוכח של קירקגור. ראה שם, עמ' 159.

97 ראה שם, עמ' 171. חשיבות גדולה יש לרעיון האל כבורא באנתרופולוגיה המאחרת של בובר.

ראה, למשל, פ"א, עמ' 373.

98 השוואה פ"א, עמ' 306—307.

99 בסוד שיח, עמ' 83.

100 שם, עמ' 176.

101 שם, שם.

102 שם, עמ' 177.

103 שם, עמ' 176.

104 Schilpp & Friedman, p. 690.

105 ראה "דעת", 7, עמ' 146—147.

הדתיות עם זיקת אני—אחה נצחי, הרי ברור שטיב היחס בין מוסריות ודתיות שקול ליחס שבין שתי הויקות. כפי שהדגשנו, הדתיות אינה אלא מיצוי של זיקת אני—אחה, והיינו מצוי של התנגעה המחוללת את המוסריות. הדתיות היא אפוא ההתנסות ביחס אני—אחה בשלימותו כאשר ההתנסות הזו נעוצה כבר בעצם יחס הויקה, לאמור, כאשר אדם מתחווה באני—אחה סופי, הרינו "מצייץ בשוליו של האחה הנצחי"¹⁰⁶.
אולם בובר רומז למוטיב נוסף של משמעות שהדתיות "מעניקה" למוסריות, והוא, שוב, מוטיב ההדדיות. וכך כותב הוא: "היחיד תואם לאלוהים בזמן שהוא חובק אנשית את החלק של העולם המצוי לו, כשם שהבורא חובק אלוהית את בריאתו כולה, ומקיים את צלם אלוהים בזמן שהוא אומר בכל ישותו ליצורים החיים סביבו 'אחה', אומר עד כמה שכוונו מגיע לאמר אישית"¹⁰⁷.

ההדמות לאל באה לידי ביטוי בעצם יחס הויקה המחולל את המוסריות, בה במידה שהאדם נבנס לויקה הוא מדמה לאל. כאן בובר קושר בין רעיון ההדמות שהופיע בתקופה המוקדמת ללא קשר לרעיון הדיאלוגי ובטא את רעיון האחדות, לבין התפיסה הדיאלוגית, שאף היא מבטאת אחדות.

דא עקא, עצם רעיון ההדמות ויחסו לעקרון הדיאלוגי הוא פרובלמטי, שכן ההדמות לאל מבטאת יחס של הייררכיה בין האדם המדמה לבין האל המהווה עבורו אויביקט להדמות, ובכך נעשה האל ללו שניתן לאפיינו באפיונים מוגדרים המשמשים בסיס למוסריות. בעיה זו מחריפה שבעתים במאמר "ההדמות לאלהים" משנת 1926¹⁰⁸, בו דן בובר בהדמות לאל מוקדמת המבט שפותחה על ידי חו"ל, היינו, ההדמות לאל כדיבוק ברכיני המוסריות של האל¹⁰⁹. בובר מכנה את מידותיו המוסריות של האל "תארוני, דרכי פעולתו שנועדו לבני אדם"¹¹⁰. רעיון ההדמות כמובן הנורמטיבי-מוסרי מופיע בטקסט זה כביסוס המוסר ללא כל קשר לעקרון הדיאלוגי, ומבהיגה זו מהווה המישד לרעיון ההדמות שהופיע בתקופה המוקדמת באופן עצמאי ובלתי תלוי.

אמנם, לאור הקטע אותו ציטטנו מ"בסוד שיח"¹¹¹ ניתן לומר, שהמידות המוסריות אינן אלא ביטוי לאהבתו של האל את העולם וליציאתו לקראת העולם, וכפי שהאל יוצא לקראת האדם במוסריות כך גם על האדם לצאת לקראת האל במוסריות. פירושו של דבר, האל איננו אויביקט לחיקוי המנחה את פעילותו הנורמטיבית של האדם, אלא ההדמות הריקת העצמות של האדם לאל. האל פונה אליו באהבה וחסד, וההדדיות שבזיקה מוזיבת שגם האדם יפנה כך אל האל. אהבת האדם את האל אין לה ביטוי אחר אלא אהבת אדם, "הוא האהב הגדול ששם את האדם בעולם כדי שיוכל לאהבו ואין אהבה שלימה בלי הדדיות, והוא, האל הקדמון, מבקש שהאדם יאהבנו, הכל נובע מזה, כל תורה, כל מצוה, כל 'מוסר'. אין לאהוב את אלוהים באמת בלי לאהוב את העולם שבו השקיע את כוחו ובו השרה שכינותו"¹¹².

106 בסוד שיח, עמ' 6. וראה "דעת", 7, עמ' 153—154.

107 בסוד שיח, עמ' 176.

108 תעודה, עמ' 203—210.

109 ראה סוטה ד' ע"א; בובר, שם, עמ' 209—210.

110 בובר, שם, עמ' 210.

111 שם, עמ' 176.

112 בפרס חסידיה, עמ' קי.

בה במידה שהמוסריות מותנית בגילוי העצמיות, הריהי כרוכה כבר בפלקטיקה, שכן העצמיות בתורת הישוף מה שאני ומה שנועדת להיות הייתי בתור שכזאת פעילות רפלקטיבית, הקשורה בתודעה עצמית. טענת בובר היא שתודעה עצמית זו מותנית בויקה¹²¹, ואם כך אף המוסריות מותנית בויקה אך אינה זהה עמה.

אנליזה זו מעלה בהכרח את השאלה: האין בהתניה זו משום הפיכת האהה ל"ל", שכן האהה נעשה אמצעי לגילוי העצמיות? פרידמן חש בבעיה זו והוא מציג אותה כך: "But it is precisely here that the problem of authentic existence in the meeting with the Thou over against me, I cannot make that meeting a means to the end of attaining authentic existence, without reducing my partner to be an It"¹²².

ניתן כמובן לומר, כי בובר איננו מבקש לטעון שהויקה היא תנאי לעצמיות, אלא שבייקה, ובה בלבד, העצמיות מתגלית, כלומר שהעצמיות אינה טרנסצנדנטית לויקה¹²³. ברם, במידה שהעצמיות כרוכה בפעילות רפלקטיבית הריהי בהכרח חורגת מהויקה, שבה האדם שרוי כולו בתוך ממדי הויקה עצמה¹²⁴. יתר על כן, מאחר שהמוסריות בתור שכזו מציבה לפני האדם הנחיה נורמטיבית, ברור שבובר איננו רק קובע קביעות דיסקריפטיביות על הויקה ומה שנחשף בה, אלא מציב את הדרך להגשמת המוסריות. במילים אחרות, הויקה מתפקדת כאמצעי, ובכך היא "האהה" נעשה ל"ל". דומה שפרידמן לא העניק תשומת-לב מספיקה לשיקולים אלה, כנראה מתוך מגמה לשמור על אחדות התפיסתו הדיאלוגית של בובר, אחדות שנעשית בתקופה זו פרובלמטית.

אם ניתוח זה נכון, הריהו מבלית את עלייתו של היסוד הסובייקטיבי על-פני היסוד הדיאלוגי. מה שעומד עתה במרכז הוא גילוי העצמיות של היחיד בתור יחיד, ומבחינה זו הויקה מאבדת ממרכזיותה. ההדגש על הסובייקט מוצא את ביטויו בתחום האתי גם בסטטוס של ההכרעה הטובה. ההכרעה, כמו בתקופה המקדמת, נתפסת כאיחוד האישיות כולה¹²⁵, כשהואלמנט הנוסף עתה הוא שהכרעה זו מכוננת לקראת הישוף "המהות שהיא מכוננת בו בלבד... ואשר להשלימה ולהעשות אותה הוא נתבע ומסוגל"¹²⁶. ההכרעה נעשית "בכל הנפש כולה"¹²⁷, ודווקא בנפשו הקונקרטי של היחיד, לשון אחר מתוך מהותו היחידה והחד-פעמית הנחשפת בהכרעה זו.

הטוב, אף הוא, קשור בהכרעתו של היחיד, "הטוב מוכר במקום שהוא מתגלה לפני היחיד המכריע בכל מהותו להעשות למה שהיה מכיון להיות"¹²⁸. אמנם בטקסט זה אומר בובר, שהופעת הטוב כרוכה ב"ויקת המהות של האישיות האנושית אל אשר 'מוקדק' מעל

121 יש לשים לב לכך, שלויקה תפקיד כפול: אפיסטמולוגי ואונטולוגי. בויקת מתגלית העצמיות ליחיד, אולם מבחינה אונטולוגית עם הויקה העצמית גדלה (ראה, למשל, פ"א, עמ' 130).

122 האדם נעשה מבחינה אונטולוגית אדם שלם (שם, עמ' 113).

Schilpp & Friedman, p. 189 123

124 ראה פרידמן, שם.

125 לאנליזה של בעיה זו ראה "ידעת", 13, בעיקר פרקים ה-ו.

126 ראה, למשל, פ"א, עמ' 366.

127 שם, עמ' 367.

128 שם, עמ' 127.

129 שם, עמ' 303.

יוצא אפוא שהמוסר הוא ההענות לאל. כך שבפעילות המוסרית עצמה נחשפת המשמעות הדתית.

סיכומו של דבר, גם בתקופה זו נשמרים היסודות שהנחו את בובר בהגותו המקדמת, אלא שנתרגמו לתוך תפיסתו הדיאלוגית.

פרק ג – התקופה המאוחרת

בתקופה זו, כפי שניזכרה, חל שינוי בתפיסתו של בובר את היחס שבין דת ומוסר. ננסה לעמוד על טיבו של השינוי ועל סיבותיו.

1. הגדרת המוסריות ומשמעותה

בובר מגדיר את המוסריות כך: "במלה מוסר במשמעות מדוקדקת זו, מבנים אנו אמירת הן ואמירת לאו של האדם להנהיגות ולמעשים הנחונים לבחירתו, היינו, אותה הבדלה יסודית בין הללו שביסודיותה היא מהיבית ושוללת אותם לא לפי התועלת או הנזק שבהם ליחידים ולחברות אלא לפי הערך או חוסר הערך הטבוע בהם פנימה"¹¹³.

אפינוה של המוסריות כקשורה לא בתוצאות, "בתועלת או בנזק", אלא "בערך הטבוע בהם פנימה", מוכירה לנו שוב את קנט. אולם הנדבך החדש שמוסיף בובר נוגע ל"מוסרי בטהרות"¹¹⁴, כשיש לשים לב לכך, שההבדל בין "מוסרי בטהרות" נעוץ במקור ההכרעה המוסרית. "במוסרי בטהרות" מקור ההכרעה והשיפוט המוסריים "בוקע ועולה ממעמקים", היינו מתוך "ידיעתו של היחיד מה הוא 'בעצם', כיצד נועד להיות, מה היה המכוון בהבראותו החד-פעמית והיחידית"¹¹⁵.

אצל בובר, כמו אצל קנט, הקריטריון המוסרי נעוץ באני, אך בעוד שאצל קנט האני בתורת מקור המוסר הוא האני התבוני¹¹⁶, הרי שהאני שבובר מדבר על אודותיו הוא האני הקונקרטי האינדיבידואלי, "לא דמות אידיאלית", והוא מה שבובר מכנה "אישיות"¹¹⁷. אישיות זו אינה נתונה לאדם, אלא עליו לגלותה ולהשפעה בנקודה זו של גילוי העצמיות טווה בובר את הקשר שבין המוסריות, כפי שהוגדרה לעיל, לבין רעיון הויקה. טענתו היא, שאין אדם יודע את עצמו ידיעה עמוקה ואמיתית ללא הויקה: "העצמיות הממשית מגיעה לידי גילוי רק כשהיא נכנסת בויקה עם האחר. ובמקום שמוותרים על ויקה זו שם העצמיות גורעת"¹¹⁸. בתפיסתו של בובר, העצמיות כשהיא מנותקת מהויקה איננה אלא "הפשטה אדירה"¹¹⁹, ובלשון אחר – "רק אדם עם אדם הוא אדם דמות אדם שלמה"¹²⁰.

113 פ"א, עמ' 296.

114 שם, עמ' 297.

115 שם, עמ' 297.

116 ראה למשל הנחת-יסוד, עמ' 99–100.

117 פ"א, עמ' 297. יש לשים לב לכך, שבועד אצל קנט מושג האישיות קשור בתבונה (ראה, למשל, ביקורת התבונה המעשית, עמ' 75, 85, 153), והרי אצל בובר המושג אישיות קשור ביסוד

האינדיבידואלי הפרטי ביותר.

118 שם, עמ' 298.

119 שם, עמ' 110.

120 שם, עמ' 113.

החוויה", אך גם כאן ברור שהטוב אינו זהה עם זיקת-מחוז, וזו אינו אלא אותה "הכרעה להעשות למה שהיה מכון להיות". זאת בניגוד לחיזה שמציע פרידמן, שלפיה — "The good for Buber is... a type of relationship — the dialogue between man and God"¹³⁰.

בסקטסים אותם נחתנו ברור שהטוב איננו עצם הדיאלוג, על אף שהוא בודאי קשור לדיאלוג, כשם שהעצמיות קשורה בדיאלוג אך אינה זהה אתה. החייה של פרידמן באה להתמודד עם שאלת מיקום הדיאלוג בתקופה שאנו דנים בה, שבה נראה הדיאלוג כמאבד את מרכזיותו לטובת עקרון העצמיות. דא עקא, ספק רב אם ניתן לבצע תרמוניציט של יצירותיו השונות של בובר, כשניתן להצביע בצורה ברורה על כך שבתקופה זו החייה ומרכזיותה נעשים פרובלמטיים¹³¹. התפיסה הבובריאנית מתוחה אפוא בין הרצון לשמור על החייה כעובדת-היסוד של הקיום האנושי, לבין היסוד האנתרופולוגי: התודעה העצמית ורעיון האישיור¹³². סכומו של דבר, בעוד שבתקופה הדיאלוגית המוסרית הייתה בלועה בתוך הדיאלוג, הרי שעתה היא ממוקדת בסובייקט, ועל רקע זה צומחת המתחוחה בין דת ומוסר, כפי שנראה. אנליזה זו תואמת את החייה, שבתקופה המאוחרת החייה נעשית פרובלמטית עד כדי כך שהיא מקבלת משמעות חדשה, שהיא תוצאה של הדגשת המעמד העצמאי של היחיד¹³³. מבחינה זו, החייה על אודות ראשוניות האני חוזרת ומתאשרת בניחות המוסריות.

הדגש חדש זה על הסובייקטיביות כבסיסו של המוסר, מסביר את צמיחתה של בעיה, שלא הייה לה מקום עד כאן, והיא בעיית התוקף המוחלט של הערכים. בובר דן בבעיה זו הן בבקורתו על סארטר¹³⁴, והן בתיאור היחס בין דת ומוסר¹³⁵. בפתרונה של הבעיה נדון בהמשך. מה שחשוב להדגיש כאן הוא, שבעיית תוקף הערכים קשורה בעליית הסובייקטיביות, שכן אם הקריטריון העליון של המוסריות הוא היחיד, ואם "אין קריטריון זה עשוי על-פי טיבו לחרוג לעולם מעבר לחזומו של היחיד"¹³⁶, מתבקשת מאליה שאלת התוקף האובייקטיבי של הערכים.

2. דת ומוסר; היחס בין דת ומוסר
מה שבלט בכל הניתוח של המוסריות עד כה הוא שהדת לא נזכרה כלל, החייה שבובר דבר עליה היא "חוקה עם האחר"¹³⁷, ולא דווקא חוקה עם האל. נשאלת אפוא השאלה: מהו הסטטוס של הדת ביחס למוסר?

בובר מגדיר את הדת כ"חוקה של האישייות האנושית אל המוחלט בשעה ובמדיה שהאישייות במלוא שלימותה נבנסת ושווה כחך זיקה זו"¹³⁸. הדבר המייחד את הדת

Schilpp & Friedman, p. 180 129.
 130 על פרובלמטיות זו ראה "דעת" 13, פרק 1.
 131 ראה בפרט שם, שם.
 132 וזו החייה העיקרית שפותחה שם.
 133 פ"א, עמ' 273.
 134 שם, עמ' 299.
 135 שם, עמ' 367.
 136 שם, עמ' 298.
 137 שם, עמ' 297.

אינו עצם החייה כחך שבו, ואף לא העובדה שחוקה זו נעשית ע"י האישייות במלוא שלימותה, אלא שחוקה זו פונה אל המוחלט¹³⁹. מהו אפוא טיב היחס בין הדת במשמעות זו לבין המוסר? בובר פונה לעסוק בשאלה זו לאחר הגדרת המוסר והדת, והוא אומר: "דתיות הייה מבקשת להעלות מוסריות הייה. משהו שונה בתכלית מתגלה לעינינו כאשר אנו מבקשים לבחון את היחס שבין שתי הספירות מצד המוסר: האדם, השואף להבדלה והכרעה בתוך נפשו שלו, אינו יכול לשאוב מתוכה, מתוך נפשו, את החלטת השביל שורת הערכים שלו; רק מתוך החייה החייתית אל המוחלט בוקע ועולה החלטת של המערכת המוסרית, שבלעדיה אין דעת-עצמו של אדם שלמה. גם כשהיחיד קונה לעצמו קנה-מידה של החלטת שהונחל לו במסורת דתית ורואהו כשלו, מן ההכרח שזה יחזור ויחושל ביקוד האמת של זיקתו המוחלטת האישיית אל המוחלט, כדי שיוכה לתוקף אמיתי. מכל מקום, תמיד הנתינה היא מצדו של הדתי והקבלה מצדו של המוסרי"¹⁴⁰.

בובר מבחין כאן בין בחינת היחס מנקודת המבט של הדתיות לבין בחינת היחס מנקודת מבטה של המוסריות. מנקודת מבטה של הדתיות בובר מקבל את המסקנות שאליהן הגיע בתקופת הקודמות, לפיהן המוסריות מצויה בפנימיותה של הדת. אולם מנקודת מבטה של המוסריות בובר מדבר על יחס של התניה המוסריות בדתיות; הדתיות מעניקה תוקף מוחלט למוסריות. יש לשים לב, כי ביסוס המוסר ע"י הדת האמור כאן, אין פירושו שהדת מבססת את הנורמות המוסריות ונותנת להן תוקף אובייקטיבי — ע"י התגלות או בדרך אחרת. מה שהחוקה אל המוחלט מעניקה הוא "תודעה עצמית שלמה"¹⁴¹, "ההתגלות העצמית מגלה לך את עצמך"¹⁴², ומבחינה זו, המוסריות — הקשורה כפי שראינו בגילוי העצמיות — מותנית בדת, שבלעדיה "אין דעת-עצמו של אדם שלמה". לאור זאת, הביסוס שהדת מעניקה איננו ביסוס הנורמות המוסריות האובייקטיביות, על אף שבובר אינו מכחיש¹⁴³, אלא ביסוס אותה מהות יחידית של הסובייקט, שהיא עצמה אינה ענין שרירותי או יחסי, במלים אחרות, היחיד אינו בוחר או יוצר את דרכו אלא מוצא אותה, ומציאה זו היא-היא מציאת עצמיותו¹⁴⁴. ורק מאחר שהאדם מוצא את "מה" שהוא מכון להיות" ואינו מנציא זאת, טוען בובר כנגד סארטר, הוא "יכול להאמין בו, לקבל אותו, לקבוע כאור מבחה מעל חייו... עשוי להיות לטעם פותר חייה, לערך נותן כיוון"¹⁴⁵.

לאור ניתוח זה, ברור שגם באנליזה של הדת נשמרים היסוד הסובייקטיבי — גלוי 138 לבעיית היחס בין החייה לאתה מופי לבין החייה לאתה נצח, ראה "דעת" 7, אגב יש לשים לב כי בובר מדבר כאן על 'דת' במקום שצריך היות, לפי 'דתיות יחידית', לדבר על 'דתיות'.

139 עמ' 299.
 140 הניסוח של בובר במשפט המרכזי בקטע המצוטט לעיל — "רק מתוך החייה האישיית אל המוחלט בוקע ועולה החלטת של המערכת המוסרית, שבלעדיה אין דעת עצמו של אדם שלמה" — אינו בוהר מספיק. התודעה העצמית השלמה מותנית בויקה אל המוחלט כמובן, ולא ב"החלטת של המערכת המוסרית", שהיא עצמה תלויה בויקה. מוטב היה לנסח את המשפט כך — "רק מתוך החייה... שבלעדיה אין דעת-עצמו של אדם שלמה, בוקע ועולה...".
 141 פ"א, שם.
 142 ראה לעיל בין הערות 34—35.
 143 ראה פ"א, עמ' 367.
 144 פ"א, עמ' 273.

העצמיות, והיסוד הדיאלוגי, שאפיינו גם את המוסריות, אלא שהעליונות של הדת ה"נותנת" על פני המוסריות ה"מקבלת" היא בכך. שרק בדתיות מגיעה העצמיות לכלל שלמות. יוצא אפוא, שבעוד שבתקופות הקודמות בובר לא הכליט את המתח האפשרי בין הדת והמוסר, הרי עתה מתח זה מובלט בכירור ע"י עצם קביעת היחס ההיררכי ביניהם.¹⁴⁵ תיאור זה של היחס בין הדת והמוסר מציב מספר בעיות, שהלקן משקף, כפי שנראה בהמשך, מתיחות פנימית בהגותו של בובר.

א. בעוד שלפי דברי בובר ב"פני אדם" עמ' 299 יוצא שהגילוי העצמי מותנה דווקא בזיקה אל האל, ניתן להצביע על סקסטים אחרים שבהם גילוי העצמיות מותנה בזיקה— אך לא דווקא בזיקה לאל.

בפרק "דת ומוסר" עצמו כותב בובר ש"העצמיות הממשית מגיעה לידי גילוי רק כשהיא נכנסת בזיקה עם האחר"¹⁴⁶, וברור שאין מדובר כאן על זיקה עם האל דווקא, שהרי מדובר כאן על המוסריות ולא על הדת, ורק זו האחרונה מוגדרת כזיקה עם האל. יתרה מזאת; המוטיב של גילוי העצמיות קשור במושג האישור אותו מפתח בובר במקביל¹⁴⁷ וביחס אליו אומר הוא "האדם... מוקף הוא מלידה בתווך ובוהו, והציוו צופה... ליהו" של היתר ההווה שאינו יכול לבוא אלא מנפש אדם לנפש אדם; בני אדם מגישים זה לזה את דגן השמים¹⁴⁸ של היות עצמם"¹⁴⁹.

ככלל ניתן לומר, כי באנתרופולוגיה של בובר דמות האדם השלמה או העצמיות מושגת בזיקה עם בני אדם, וכך כותב הוא במפורש— "רק אדם עם אדם הוא הדמות אדם שלמה"¹⁵⁰, וכן— "הפגישה של האדם עם עצמו היא אפשרית והכרחית רק כפגישה של האדם היחיד עם חברו האדם"¹⁵¹.

לאור טכסטים אלה יוצא שהמוסריות אינה מותנית בדתיות, ואכן בפולמוס עם סארטר אודות תוקפם של הערכים¹⁵² בובר מדבר על "הפגישה עם ההווה" כדרך בה מתגלים הערכים, ולא על הפגישה עם האל¹⁵³, כלומר, ההחלט של הערכים אינו מותנה בדת.

פוקס טוען: *the movement as the movement may either be understood as the direction becoming that which I am uniquely intended to be or also it is understood as the direction toward God*¹⁵⁴.

בהתאם לתיוח זו, נשמרת הסטרקטורה של "אני—אתה", שלפיה התנועה כלפי האל וזהו התנועה כלפי האנושי.

דא עקא, לפי זה אי אפשר לדבר על כך שהדת נותנת תוקף למוסר, שכן תנועה אחת בפנינו, והדתיות והמוסריות מגלמות אותו הדבר. יתרה מזאת; בובר עצמו דחה את

145 מסקנות אלה מנוגדות למה שפרידמן חותר אליו. ראה: Schilpp & Friedman, pp. 171, 179.

146 עמ' פ"א, 298.

147 ראה "דעת" 13, פרק ו'.

148 ביטוי פורש זה משמעו, שהעצמיות נותנה לאדם במתנה כדגן השמים ואין האדם ממציא.

149 עמ' פ"א, 131. הדגשות לא מקור.

150 שם, עמ' 113.

151 שם, עמ' 109. דעל עצמאותה של האנתרופולוגיה הבוריאנית, ראה "דעת" 7.

152 שם, עמ' 273.

153 האל מכוונה ע"י בובר "יסוד הנוויה" או "ההווה השלמה בתכלית" (ראה פ"א, עמ' 302—303).

154 M. Fox, 'Problems in Buber's Moral Philosophy', in: Schilpp & Friedman, p. 167.

האינטרפרטציה של פוקס¹⁵⁵, וטען שהיא מתעלמת מדברים מפורשים שילו בפרק הסיום של ההיבור "בעית האדם".

מכל האמור מתברר, שהתמונה החד-משמעית של היחס ההיררכי בין דת ומוסר אינה כה פשוטה, ואנו עדים לשתי מגמות סותרות בהגותו של בובר. האחת מתנה את המוסריות בדת, ואילו האחרת מסתפקת בהתנייתה בזיקה עם בני-אדם בלבד. נוכל לומר כי מתיחות זו משקפת את הפרובלמטיקה שבסטוס של האל בתפיסה האנתרופולוגית והדיאלוגית. מעניין, שבמקביל לפרובלמטיקה זו שהציבה סימן שאלה על התפקיד של הדת ביחס למוסר, מוצאים אנו באופן עצמאי את מוטיב ההיזמות, כמוטיב שגוזר מתוכו את המוס-

ריות— כפי שראינו בתקופות הקודמות¹⁵⁶. מוטיב זה מציב את המוסריות כתלויה לחלוטין בדתיות: "כל תביעה מוסרית מושמעת כאן כתביעה הצריכה לנשא את האדם... אל אותה רשות, שבה המוסר נבלע ובסל בדת, ומוטב לומר, שבה ההבדל שבין המוסר לדיתי בטל בהבל פיו של האלוהי. וכך גם נאמר... במתן הטעם למטרה שהוצבה: קדושים הוו כי קדוש אני ה' אלהיכם, הידמות האדם לאלוהים... עשויה להתבמש רק באותם התארים האלוהיים המכוונים לאתום האנושי, כעדק ובהאבה... הציווי המוחלט ניתן כדי לחתור את הדרך המוליכה אל המוחלט"¹⁵⁷.

ברם, ההיזמות לאל במונח של אימוץ הנורמות המוסריות כדרך לאל אינו מתישב עם הדגש על הסובייקטיביות והיחידיות עליה עמדנו לעיל. בובר עצמו מתמודד עם בעיה זו, והוא ממשך וקובע מיד לאחר הקטע הנ"ל, כי ההיזמות כגורת את המוסריות מותנית באותה הכרעה של העצמיות— "הנחת יסוד לקשר זה שבין המוסר הידתי היא... שהאדם, בהיבדאו בידי אלוהים, הועמד על דינו בתוך עצמאות שלא נפגמה מאז... בזו שיח שבין השניים... האדם נוטל חלק במלאו החירות והמקוריות... בכך מבוססת הממשות הנצחית של ההבדלה וההכרעה שהאדם מבצע בנפשו פנימה"¹⁵⁸.

אך לא ברור מדוע הנחת-יסוד זו הכרחית היא, כלומר מדוע ההיזמות לאל, במונח של התהוות בהתאם לנורמות המוסריות, מותנית ב"הכרעה שהאדם מבצע בנפשו פנימה". לפיכך, ספק אם בובר הצליח לקשור באופן מניח את הדעת את המוטיב הדתי של ההיזמות עם תפיסתו את המוסריות, כפי שנוחזה לעיל.

ב. בעיה נוספת שבה כבר נגענו לעיל¹⁵⁹ היא, שבה במידה שהאל מופיע כמבסס ערכים, או ליתר דיוק: הזיקה האישית לאל מבססת את תוקפם של הערכים, הרי האל נעשה לו. שהרי המוסריות זקוקה לאל, וכך הזיקה היא האמצעי שדרכה המוסריות מקבלת את ההחלט.

בחירה זו של היחס בין דת ומוסר, על הפרובלמטיקה שיש בה, נוגעת למה שבובר קורא "המוסריות כטהרת"¹⁶⁰. אפשר שניתן ללמוד מבין השיטין שקיים גם תחום של המוסר שלא כטהרתו, שיש לו זכות קיום את-על-פי שאינו מבטא את המוסריות האידיאלית. מוסר כזה אינו מותנה לא בזיקה ולא בדת, מאחר שאינו קשור לגילוי העצמיות. אם ניתוח

155 ראה 721 Schilpp & Friedman, p.

156 ראה בין הערות 49—52, וכן בין הערות 106—112.

157 עמ' פ"א, 304—305.

158 שם, עמ' 305.

159 ראה לעיל בין הערות 121—124.

160 עמ' פ"א, 296.

זה נכון, הדברים תואמים את מה שכתבנו לעיל.¹⁶¹ על אודות המוסר שאינו מותנה בדיאלוג, ואת דברי בובר שהבאנו, בהם טען שמעולם לא הכחיש קיומן של גורמות מוסריות אובייקטיביות.

יתכן אפוא שניתן לדבר על שני גלויים של מוסריות: גלוי של מוסריות "בטרתה" שמאופיינת בכך שהמעשה המוסרי בוקע ועולה ממעמקי הגפש היחידית, ומוסריות שנוכל לכוונתה מוסריות בלתי-אוטנטית שמבטאת ניכור וחיצוניות.

בבואנו להעריך את היחס שבין עמדת בובר בתקופה זו לעמדותיו בתקופות הקודמות, הרי שעל אף ההתפתחות וההשתנות של תפיסתו, ניתן להצביע על התמדת מוטיבים יסודיים, והם מוטיב ההכרעה ומוטיב האחדות והקשר ההדדי ביניהם.

כלל של דבר, בתקופה זו בובר אינו דוחה מוטיבים שהופיעו בתקופות מוקדמות, אך עלייתם של מוטיבים חדשים יצרה מתיחות מסיימת, שבובר מנסה להפיגה במידה זו או אחרת של הצלחה.

לסיכום, שאלת היחס שבין דת ומוסר העסיקה את בובר בכל שלב משלבי יצירתו משום שבתחומים אלה, פועל האדם ומתגלה באנושיותו.¹⁶² ובובר בשאיפתו הכללית לאחדות חותר לאחד ביניהם ככל שלב משלבי יצירתו, לפי היסודות הדומיננטיים באותה תקופה.

161 ראה בין הערות 80–87.

162 ראה פ"א, עמ' 298.