

# שיחות על אמונה ופילוסופיה

פרופ' אביעזר רביצקי

משוחח עם

פרופ' ישעיהו ליבוביץ

במסגרת שידורי האוניברסיטה המשודרת של גלי צה"ל  
ינואר 1992

כסלו תשס"ו – דצמבר 2005

הוצאה עצמית מיוחדת של הספר שמעולם לא יצא במסגרת ספריית  
"האוניברסיטה המשודרת" של גלי צה"ל (משרד הבטחון – ההוצאה  
לאור).

מהדורה 1.0

[www.leibowitz.co.il](http://www.leibowitz.co.il)

## התוכן

6.....	הקדמה
	<b>פרק א'</b>
8.....	מצוה ואמונה
	<b>פרק ב'</b>
16.....	בריאה ואמונה
	<b>פרק ג'</b>
24.....	היהדות ההיסטורית
	<b>פרק ד'</b>
31.....	מיהו הומניסטי?
	<b>פרק ה'</b>
41.....	ערך וערך עליון
	<b>פרק ו'</b>
49.....	דת מול מדינה
	<b>פרק ז'</b>
57.....	דת ומדינה
	<b>פרק ח'</b>
65.....	בגידת האינטלקטואלים
	<b>פרק ט'</b>
73.....	תפילה וכוונה

**פרק י'**

תורה ותורה שבעל-פה.....82

**פרק י"א**

החזון המשיחי.....91

**פרק י"ב**

רצון ואישיות.....100

**פרק י"ג**

'טעמי-המצוות'.....108

**הקדמה**

ספר זה שלפניכם הינו פרי עבודה משותפת של חברי האתר והפורום האינטרנטיים המוקדשים לישעיהו ליבוביץ והגותו. תחילתו של הפרויקט בתמלול השיחות כפי ששודרו בינואר 1992 בשידורי האוניברסיטה המשודרת של גלי צה"ל, קיבוצם למקום אחד, וסופו כאן לפניכם מובא כמקשה אחת, ערוך ומוגה למען ירוץ בו הקורא וייהנה כאילו הוא עד לשיחות בזמן התרחשותם. השתדלנו להיות נאמנים למקור, כפי שהדברים נאמרו בשעתו ולהימנע מתיקוני טעויות דקדוקיות ותחביריות שונות, וזאת משלוש סיבות: האחת, החשש שמא כוונת הדובר תשובש; השניה, כדי שלא לפגום באווירת השיחות וההתפלמסות; השלישית, אף אחד מאיתנו אינו עורך לשוני במקצועו...

במקומות מסוימים ראינו לנכון להדגיש מילים – בדרך כלל הן ניכרו באינטונציה של הדובר; להוסיף "וצוחקן" – כאשר ניתן להבין זאת לפחות מהשמיעה של ההקלטה; להוסיף הערות אינפורמטיביות המתייחסות לאישים שונים הנזכרים בשיחה, וכן הבאנו ציטוטים מדויקים ומראי מקום.

אומנם תחילה חשבנו שהתמלול ישמש רק אותנו, חברי הפורום המצומצם, אך ככל שהלכה ונשלמה המלאכה הבנו שמן הראוי לשתף את כל מי שרוצה לבוא, לקרוא וללמוד, בחומר זה. בכך אנו תורמים גם למפעל החשוב הזה של "האוניברסיטה המשודרת" שמשתדל להביא את ההשכלה והאקדמיה לעם, ובאופן השווה לכל נפש (וכיט). מכאן גם הניסיון לתת את התחושה כאילו הספר שלפניכם הוא אחד מספרי האוניברסיטה המשודרת, מבחינת העריכה והעיצוב.

תודה לכל מי שעמל, על כולם תבוא הברכה (הנה היא כבר כאן).

## פרק א'

### מצוה ואמונה

רביצקי: המטרה של סדרת השיחות שלנו היא לערוך דיון ביקורתי בהשקפותיו של ישעיהו ליבוביץ על אמונה ופילוסופיה. אנחנו נפתח בשאלות העקרוניות יותר והמופשטות יותר: אמונה והלכה, המשמעות של ערכים, בריאה, התגלות, "מיהו הומניסט?"; אבל נגיע גם לשאלות הקונקרטיות הדוחקות, הבוערות, כמו דת ומדינה ומעורבותו הפוליטית של האינטלקטואל, ובאמצע נעסוק בשאלות שהם בין המופשט לבין הקונקרטי כמו שאלת המשיחיות. אם כן, הכוונה היא להעמיד במוקד את השקפותיו של ליבוביץ, אבל לא לראיין אותו אלא להקשות, לתהות, לנסות לערער, לבדוק האם יש סתירות, כיצד דברים מתיישבים זה עם זה; לערוך דיון ביקורתי. אני אפתח בסוגיה הראשונה.

פרופ' ליבוביץ, אני מניח שאילו הזמנו לאולפן אחד משלומי אמוני ישראל והיינו שואלים אותו, מה תוקפה של מצוה? במה היא מצוה ולא מוסכמה חברתית? בהרבה מקרים – אני מניח שכמעט בכלם – היה עונה בפשטות, הקב"ה ברא את העולם – וגם אותי בתוך העולם – לפיכך הוא ריבוני, סוברני לתבוע ממני תביעות ולצוות עלי מצוות, לאחר מכן התגלה בסיני וצווה אותי מצוות, ואם כן תוקפן של המצוות הוא עקב הבריאה וההתגלות.

דומה שבתפיסתך תשובה כזו היא לכתחילה בלתי אפשרית. "כי ברא אותי" – אבל עובדות לא מחייבות שום מצוות, שום תביעות. ה'מצוי' – לא נובע ממנו 'ראוי'. הוא ברא ואני לא רוצה, לכאורה.

השאלה בצורה חדה: האם בתפיסתך מצוה קיים כמצוה ללא בני אדם אשר בוחרים לעובדו? האם לא עלול להתקבל הרושם שאנחנו מייסדים אותו? שאתה החלטת שצווה אותך, מכיוון שהתוקף הוא מתוך תודעת החובה וההכרה שלך ולא מתוך כביכול הקוטב האובייקטיבי המצוה.

**ליבוביץ:** אני מתייחס למציאות. המציאות היא שהיו דורות, וישנם גם בדור הזה, בני אדם הדבקים בה' ובתורתו. מדוע? משום שהם קיבלו עליהם את הדבר הזה.

**רביצקי:** אני אשאל את השאלה הפילוסופית. מה נותן תוקף לערכים? מה נותן תוקף למצוה? הכוונה שלי לשם שמיים או המצוה מחמת עצמה?

**ליבוביץ:** כאן יש משגה בניסוח. אתה אמרת, מה נותן תוקף לערכים? – מניין בכלל ערכים? הרי במציאות אין ערכים! **רביצקי:** בבקשה למחוק מהפרוטוקול. למצוה.

**ליבוביץ:** לפי תפיסה מטאפיזית, שיש לה משמעות לא פשוטה, התורה קיימת לפני בריאת העולם. אבל זה איננו מעניין אותנו. התורה כקיימת לפני בריאת העולם איננה מעניינת אותנו כלל. מה שמעניין אותנו שבעולם הזה שכולו למעשה הבל – מדוע הוא הבל, משום שהוא איננו אלוהים – בעולם הזה היו בני אדם ויש בני אדם שעובדים את ה' ומקבלים את המצוה. אני אינני שואל מה מקור המצוה – מקור המצוה הוא אולי מלפני בריאת העולם, נניח ככה – אבל השאלה מתייחסת לעובדה שיש בני אדם שמשתדלים לקיים את המצוות.

**רביצקי:** אם כן המצוה מובלע בתוך המצוה, המצוה מובלעת בתוך תודעת האדם אשר מחליט להתייחס אליה כמצוה ולקיים אותה לשם שמים, וקשה למצוא תפיסה יותר אנתרופוצנטרית אשר מעמידה בסופו של דבר את האדם במרכז. האדם הנמוך הזה, האפס, הוא אשר קיבל כזה גובה עכשיו כאשר הוא מכונן בעצם את אלוהיו ואת עצמו.

**ליבוביץ:** נו טוב, זה נאמר בסיום של יום הכיפורים וזה בודאי דוקומנט האומר משהו על האמונה ברמה של היהדות. ש"מותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", את זה אמנם המחזור לא המציא, הוא בחר פסוק בקהלת; אבל על זה הוא מוסיף: "ואתה הבדלת אנוש מראש ותכיריהו לעמוד לפניך". האדם איננו עומד מטבעו לפני ה' אלא הוא נקרא לעמוד לפני ה'. עכשיו זה תלוי בו

והלאה, גם ה'התגלות' – אם אדם מסתכל על ההתגלות כעובדה, ומעובדה אתה תאמר לא נובע שום דבר ואתה גם תוסיף קביעה שאתה רואה אותה כקביעה אמפירית – הראיה שההתגלות בסיני נכשלה ולאחר מכן עשו את העגל, לא שמעו לנביאים וכו'.

כלומר, עולה השאלה בתפיסתך מה הופך את המצוה למצוה דתית? במה היא נבדלת מאיזושהי מוסכמה חברתית או מנורמה חילונית? האם האל המצווה הופך את המצוה למצוה? או שמא האדם אשר מקבל על עצמו ורואה אותה כמחייבת, הוא אשר נותן לה תוקף? האם אני במידה רבה מחוקק את המצוה לעצמי או שאני נענה לקריאה שמעבר לי?

**ליבוביץ:** דומני שהתשובה גלומה בעצם הניסוח שאתה נתת לשאלה. אתה בעצמך הצבעת על העובדה שמציאותו של צו או אפילו אירוע של התגלות איננו סיבה לכך שאדם יישמע לצו או יתרשם מן ההתגלות. ואנחנו עומדים בפני היסטוריוסופיה דתית – אני מדבר עכשיו על היסטוריוסופיה, ז.א. תפיסת ההיסטוריה, הבנת ההיסטוריה – שאומרת לנו בצורה ברורה ומפורשת שבריאת העולם ובריאת האדם בצלם אלוהים לא מנעו שהאדם ילך בדרך הרעה עד כדי כך שחרב כל אותו העולם שברא אלוהים ונוצר מחדש, ושהתגלות אלוהית בהר סיני לא הביאה את העם לאמונה ולא מנעה את העגל ולא מנעה את בעל פעור ולא מנעה את המתאוננים ולא מנעה את המרגלים, ואחרי ארבעים שנים שכולם היו שנות התגלות אלוהית אומר משה רבנו: "הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם עם ה' ואף כי אחרי מותי" ז.א. אם בהיסטוריה – לא בהיסטוריוסופיה – עשרות דורות של ישראל קבלו עליהם את הדבקות בה' ובתורתו, הרי זו היתה הכרעתם הרצונית.

**רביצקי:** תרשה לי אם כן לחדד את השאלה. מצד אחד אתה רגיל ללמד אותנו שהאדם הוא הבל הבלים, אפס, עפר ואפר; מצד שני, בעמדה שאתה מציג בפנינו עכשיו וגם בכתביך עולה בעצם שהאדם מקבל מעמד בונה, מכונן, מייסד ביחס למצווה. כי מה הופך את המצווה למצווה? הכוונה שלי, תודעת החובה שלי, הבחירה והרצון שלי. אתה מצד אחד אומר שהדת היהודית היא במהותה תיאוצנטרית – האל עומד במרכז, אבל לפתע מתברר שמה שהופך את עבודת ה' לעבודת ה' או מה שנותן, אם לדבר בלשון מטאפורית, משמעות דתית לעניין, בעצם מה שנותן תוקף והופך את זה למצוה – להבדיל מנורמה חילונית – היא ההכרעה הפנימית. אני אשאל את

**רביצקי:** מה היחס בין מצוות אמונה למצוות מעשיות? אצל הרמב"ם יסודי התורה הם מצוות אמונה, גופי התורה – מצוות מעשיות.

**ליבוביץ:** בהלכות יסודי התורה יש פרק ה' ופרק ו'. פרק ה' מתחיל במילים "כל בית ישראל מצווים על קידוש השם הגדול".

**רביצקי:** אבל אתה יודע שאני מדבר על ארבעת הפרקים הראשונים. **ליבוביץ:** אז אתה פתאום אומר כשהרמב"ם אמר 'הלכות יסודי תורה' הוא התכוון רק לארבעת הפרקים הראשונים? אבל הוא התכוון לעשרת הפרקים האלה שקרא להם 'הלכות יסודי התורה'!

**רביצקי:** אני חוזר: מה מעמדם של ארבעת הפרקים הראשונים בתודעתך? שהרי הם הראשונים והם הבסיס והיסוד לפי תפיסתו של הרמב"ם, בזה אינך כופר.

**ליבוביץ:** בוודאי שיסוד היסודות הם עשרת הפרקים האלה שמתחילים במצוות האמונה – "ידיעת הדבר הזה היא מצוות עשה", משום שדבר שאיננו מצוה הוא חסר משמעות דתית. ולכן הרמב"ם, במקום אחר לגמרי ובהקשר אחר לגמרי אומר, שחסידי אומות העולם אלה הם שמקימים מצוות בני נח מתוך הכרה שהן מצוות אלוהיות. אבל אם הם בעצמם, משכלם, הגיעו לדבר הזה אז הם אינם בגדר חסידי אומות העולם אלא "מחכמיהם"<sup>1</sup>. ז.א. שדבר שאיננו מצוה, ז.א. שאדם איננו תופס אותו כמצוה, יש לו משמעות גדולה – "חכמי אומות העולם" זה איננו דבר קטן, אנחנו יודעים מה משמעות 'חכמה' אצל הרמב"ם – אבל אין לזה עדיין משמעות דתית. המשמעות הדתית נקבעת על-ידי זה שאדם עושה את זה כמצוה. וזה ברוח דברי חז"ל ש"גדול המצווה ועושה משאינו מצווה ועושה".

**רביצקי:** כאן זה גדול המצווה וחושב משאינו מצווה וחושב לא-נכון; כאן זה לא "עושה".

**ליבוביץ:** נכון מאוד, זו הערה באותו מובן. אתה יכול לומר שיש כאן מבחינה פורמאלית אנלוגיה לקאנט. קאנט בודאי היה אומר שאם

אם הוא מעמיד את עצמו לפני ה' או איננו מעמיד את עצמו לפני ה'. ומה זה לעמוד לפני ה'? לקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות. לקבל עליו העיקר בתורה הוא לא שהיא ניתנה אלא שישראל קיבל אותה.

**רביצקי:** אבל אתה מבין שאני טוען כמעט בצורה פרובוקטיבית ש"אתה הבדלת אנוש מראש", במקור במחזור התפילה "אתה" זה האל המצווה, וכמעט אומר שאצלך "אתה" זה אתה ישעיהו ליבוביץ, שהבדלת את עצמך ואת התורה ואת האל המצווה ונתת להם משמעות. אתה, האיש!

**ליבוביץ:** לא. אני מקבל ממש מה שנאמר שם ב'נעילה', וזה בודאי לא נאמר מתוך שיקולים פילוסופיים ותיאולוגיים אלא זה נתבשל מתוך כל אותם הדורות שחשבו על הדבר הזה ולבסוף ניתן הניסוח הזה שנקבע בהלכה כתפילת נעילה של יום הכיפורים. אני חושב שזה ממש הביטוי של האמונה.

**רביצקי:** אני חושש שיש מי שיתרשם שכאן בעצם אנחנו עומדים בהקבלה של תודעת חובה קנטיאנית אל מול תודעת חובה דתית, וכביכול האדם מעגל סגור שמחוקק לו את ערכיו או בעצם, למה הוא רוצה לתת משמעות כמצוה. אבל אני חושב שבעניין זה ההבדל הובן ואפשר לעבור הלאה.

הרמב"ם פותח את ספרו ההלכתי הגדול, את 'היד-החוקה', את 'משנה-תורה', ב'הלכות יסודי התורה'. והלכות יסודי התורה, להבדיל מגופי התורה, עוסקות כולן בשאלות של אמונות ודעות: קוסמולוגיה, מטאפיזיקה וכו', כמובן ענייני אמונות ודעות אלה הן מצוה. הרמב"ם אומר שאנחנו מצווים על אמונות אלה, כל זה מצוות-עשה. אבל יש כאן אבחנה בין 'יסודי תורה' ל'גופי תורה', כאשר דווקא שאלות של אמונות ודעות נתפסות כיסוד. לעומת זאת, מי שקורא את כתבין מקבל רושם אחר, דומני. היסוד, הבסיס, הוא קיום המצוות המעשיות – ואני מדגיש מצוות מעשיות להבדיל ממצוות אמונה – כאשר שאלת האמונה, אתה אומר, היא רק בניין-על שעומד על המצוות אך בוודאי אינו עומד ברשות עצמו. לעיתים אתה מתבטא שהאמונה מגולמת במעשה המצוות. האם בעניין זה אני אינני מבין נכון את הרמב"ם, אינני מבין נכון אותך, או שאולי אתה חלוק על הרמב"ם?

**ליבוביץ:** דומני שאתה אינך מבין את עצמך כאן, שהרי אתה בעצמך השתמשת כאן בביטוי 'מצוות האמונה'. אתה השתמשת בביטוי הזה.

<sup>1</sup> רמב"ם, הלכות מלכים, פרק ח', הלכה י"א: "כל המקבל שבע מצוות (בני נוח), ונוזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן, מפני שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה, והודיענו על ידי משה רבנו, שבני נוח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם".

את כל זה על הכרעה רצונית של האדם. אני מעמיד את האמונה על הכרעה רצונית של האדם.

**רביצקי:** אני כאן מבקש לשאול אותך שאלה שאינני יודע אם אתה תחלוק או תסכים לה. אין ספק שכל אותם דורות שאתה מדבר עליהם שלמרות ההתגלות ולמרות יציאת מצרים, לא דבקו ואז אתה בא ואומר יציאת מצרים נכשלה, מעמד הר סיני נכשל ולאחר מכן כמעט מאה דורות דבקו וקבלו למרות שלא יצאו ממצרים, אתה רגיל לומר ולא נושעו, אבל השאלה היא כזאת: אותם דורות שדבקו ללא נסים וללא התערבות אלוהית בתוך ההיסטוריה, הם דורות אשר האמינו שבעבר היתה התערבות כזאת והיתה ישועה כזאת והיו נושאים כאלה. במידה רבה לפעמים הזיכרון ההיסטורי, מישוהו אחר יאמר המיתוס, הוא הרבה יותר ריאלי והרבה יותר חזק מאשר המציאות והחוויה האישית. כלומר במובן זה האם יציאת מצרים נכשלה או שמא היא, מבחינת הזיכרון ההיסטורי והשפעתו אחר-כך, ההצלחה הגדולה ביותר בהיסטוריה? האם אמונתם בישועה בעבר וצפייתם לישועה לעתיד לא היתה רלוונטית כלל וכלל לשאלת הכרעתם האמונתית? אינני טוען שהאמונה התחיבה ממנה, כלומר שעבודת ה' התחיבה ממנה, אבל האם הזיכרון ההיסטורי הזה היה בכלל לא רלוונטי?

**ליבוביץ:** מבחינת ההיסטוריוסופיה הדתית התשובה היא ברורה: אלה אשר בעיניהם ראו את הנסים והנפלאות לא הושפעו...

**רביצקי:** כמו שאמרתי זיכרון הוא יותר חזק ממציאיות.

**ליבוביץ:** על זה אומר הרמב"ם משהו, דומני שבפרק נ' בחלק השלישי, שהוא פרק מאוד מעורפל ויכול להיות שהרמב"ם בכוונה מערפל את הדברים שם כדי שהמבין יבין ושאנינו מבין לא יבין, שאומר: "כל הנסים אינם אמיתיים אלא למי שראם ואחר-כך ישובו סיפור ויכזיבם השומע".

**רביצקי:** זה מה שאליהו אומר פעמיים "ענני". פעם "ענני", תיענה לבקשתי שתרד אש מהשמיים, ופעם שניה, אומרים חז"ל, שלא יאמרו מעשה כשפים הוא. כלומר הנס לא כופה עצמו על ההכרה.

**ליבוביץ:** ואני אומר שכאן הרמב"ם לא הרחיק לכת עד הסוף. מה הוא אמר: "כל הנסים אינם אמיתיים אלא למי שראם ואחר-כך ישובו סיפור ויכזיבם השומע"; הלא אלה שראו גם כן לא האמינו בהם – זאת הוא איננו אומר. אבל יכול להיות שבאותו פרק הוא רוצה לומר שכל עניין הנסים בכלל איננו היסוד.

אתה עוזר לאדם מפני שאתה אוהב אותו, מרחם עליו, זה ודאי מעשה טוב אבל זה עדיין לא מעשה מוסרי. מעשה מוסרי – אם אתה עושה אותו בגדר עשיית חובתך.

**רביצקי:** אני רק מבקש להעיר כאן, לא לשם ויכוח, שנראה בכל זאת את האלטרנטיבה האחרת בתולדות ישראל: רבי חסדאי קרשקש, שאני לפחות סבור, שבצדו של הרמב"ם שניהם יחד עומדים כשני גדולי הוגי הדעות שלנו.

**ליבוביץ:** בזה יש הסכמה מלאה בינינו.

**רביצקי:** הוא מערער, וכמובן אתה לא חייב לקבל את הערער הזה, אבל הוא מערער על עצם המושג של מצות אמונה. והוא מערער על זה משני כוונים שונים. האחד, הוא סבור שהאמונה אינה דבר שנתון לבחירה רצונית של האדם. כיצד אפשר לצוות עלי להאמין או לדבוק באיזושהי דעה כאשר אני אינני דבק בה? לדוגמא, אתה עכשיו תצווה עלי להאמין שיורד גשם בחוץ... לכן כל מושג 'מצוות אמונה' נראה לו כטעות קטגוריאלית. אבל יתר על כן, יש לו קושייה הייתי אומר כמעט לוגית: הוא אומר שעצם מושג המצוה כבר מניח שישנו מצוה, כלומר שיש מקור למצוה. אם אני מקבל עלי את מושג המצוה אני אם כן מניח מראש שישנו מצוה. כיצד אפשר לצוות עלי להאמין במציאותו של המצוה?

**ליבוביץ:** כן, זו טענה חזקה מאוד, אלא שקיימת העובדה שאדם יכול לדעת על המצוה ואיננו נשמע לו, ז.א. זאת איננה סיבה מספקת. חז"ל, אינני יודע אם זה חז"ל, יש רש"י שאומר את הדבר הזה ואני שאלתי את המומחים לרש"י, שאלתי את אחותי נחמה שבקיאה בדבר הזה יותר ממני וגם היא אמרה שאיננה יודעת מקור לדבר הזה, בקשר לנמרוד שהאדם "יודע קונו ומתמרד".<sup>2</sup> ז.א. ידיעת המצוה איננה מספיקה. אדם צריך לרצות לעשות את הדבר הזה – "יודע את קונו ומתמרד". ואנחנו, על כל פנים כך חשבתי, מתעסקים בנתון ההיסטורי שאנחנו קוראים לו יהדות, ז.א. מציאותם של עשרות דורות של בני אדם אשר בהמוניהם קיבלו עליהם את עבודת ה' עם כל חילוקי הדעות וההשקפות ביניהם ועם כל ההבדלים ברמות שבהם עבדו את ה' אבל קיבלו את הדבר הזה, ואני מעמיד

<sup>2</sup> רש"י, בראשית י' 9: "על כל אדם מרשיע בעזות פנים, יודע ריבונו ומתכוון למרוד בו, יאמר, זה כנמרוד גיבור ציד".

**רביצקי:** אבל מה אתה אומר על משמעותו של זיכרון, של המיתוס, של סיפור יציאת מצרים בהגדה של פסח – לא העובדה – כמשפיע על תודעתן של הבריות.

**ליבוביץ:** כאן אני יכול רק לענות בדבר אשר דומני שבהמשך שיחותנו אני אדבר עליו בפרוטרוט, שאני הסברתי פעם לבני אדם רציניים שאמרו שפסח הוא נכס משותף למאמינים וללא מאמינים, מדוע? מפני שגם ללא מאמינים בקרבנו הלא זה הסמל והביטוי לכך שאנחנו...

**רביצקי:** טוב, אני מדבר על אלה שכן קבלו את הסמל, לא על אלה שאינם מקבלים את הסמל. אלה שקבלו את הסמל, כמוך.

**ליבוביץ:** רגע, אני לא מקבל את זה כסמל, אני מקבל את זה כפרקטיקה של החיים בשבעת הימים האלה. זה כל ההבדל! יש כאלה שמקבלים את זה כסמל ולכן אינם מקיימים איסור חמץ בפסח. **רביצקי:** אסביר לך למה אני מתכוון, בזיכרון פרובוקטיבי מדבריך. אחרי 1967 אתה כתבת מאמר ב'הארץ' ואמרת, 'ייתכן שירושלים לא תישאר בידנו אבל כ"ח באייר, כלומר הזיכרון ההיסטורי, אותו כבר לא יוכלו ליטול מאתנו. לזה אני מתכוון. אני מתכוון לבכורה של הזיכרון ההיסטורי על פני החוויה הריאלית ועל פני המציאות הריאלית.

**ליבוביץ:** אני מעוניין בשאלה מה מחייב אותי במציאות הריאלית. **רביצקי:** תודה רבה.

## פרק ב'

### בריאה ואמונה

**רביצקי:** בשבוע שעבר אנחנו סיימנו כאשר פרופ' ליבוביץ טען שמשום עובדה בעולם ומשום מציאות לא מתחייב שאדם יהיה אדם הגון או יקבל עליו איזושהי מערכת ערכית. מדוע אדם הגון? התשובה היחידה – "אני רוצה להיות אדם הגון!" וזוהי נקודת המוצא. ואני הקשיתי קושייה ובה סיימנו, אני מבקש לחזור עליה עכשיו, כדי לפתוח את הדיון.

אני סבור שבני אדם אינם אומרים "אני אדם הגון כי אני רוצה להיות אדם הגון" באותו מובן שהם אומרים "מתחשק לי עכשיו ללכת לסרט" או "מתחשק לי לאכול משהו". מובלעת בטענה "אני רוצה להיות אדם הגון" ההנחה: "אני חייב להיות אדם הגון". כלומר, אני רואה את עצמי עומד בעולם כבר־חובה מטבע ברייתי. כמובן יש להבדיל בין אדם דתי לליברל חילוני. האדם הדתי יגיד: "אני בר־חובה מעצם מעמדי בעולם. לא מתוך שאני מתנגש במישהו אחר, בזכויות שלו, לכן אני בר־חובה, אלא אני נקרא בר־חובה מעצם מעמדי בעולם". ליברל חילוני יגיד: "כיוון שלשני יש זכויות טבעיות, בכל מקום שאני עושה משהו ששולל את זכויותיו, שאני מתנגש בהם, אני חייב לא לעשות כך, וזה נקרא להיות אדם הגון". אבל אם כן טענת: אדם רציני בדרך כלל לא יאמר, אני רוצה להיות אדם הגון, אלא, אני חייב להיות אדם הגון בין מצד מעמדי כבר־חובה, בין מצד זכויות הזולת.

**ליבוביץ:** אני אינני רואה בדבריך ערעור על מה שאני אמרתי, אלא



חייב. זה חוזר לשיחתנו הקודמת. אני סבור שהאדם אינו מכריע שהוא חייב אלא האדם חש את עצמו נענה לקריאה שהוא איננו רשאי להיות פטור ממנה – לא הוא מכריע – הוא מכריע לציית, אבל גם אם הוא לא היה מצייט, ואני סבור שגם אם הוא היה מכריע אחרת, הקריאה והחיוב באופן אובייקטיבי היו עומדים מולו וקוראים לו, למרות התנהגותו.

אבל מעבר לזה אני רוצה לטעון טענה יותר עקרונית לגבי המשך הדברים שלך – שמן הבריאה לא מתחייב שום דבר, לא מתחייב שום צו, שום נורמה. לעצם הטענה אני מסכים. אבל זה שאומרים שמאמנת הבריאה לא מתחייב צו, מכאן אי אפשר לעבור ולומר שאמנת הבריאה היא בכלל לא רלוונטית.

**ליבוביץ:** לא מתחייב צו שאני מכיר בו.

**רביצקי:** לא מתחייב, אני מסכים.

**ליבוביץ:** לא מתחייב מזה צו שאני מכיר בו!

**רביצקי:** אבל כאשר אתה עושה את המעבר, ודומני שעשית, ומציג את זה כאילו שאמנת הבריאה היא כלל לא רלוונטית למושג המצוה, כאן נראה לי שאינני מסכים ובעיקר שרוב מקורות ישראל לא יסכימו. למה אני מתכוון?

אמנת הבריאה היא לא רק אינפורמציה קוסמולוגית, כלומר ידע על מקורו של העולם. אמנת הבריאה מבטאת תפיסה לגבי מעמד האדם בפני בוראו. אילו לקחת את ראשון הפילוסופים היהודים בימי הביניים, את רב סעדיה גאון, היה אומר לך שאמנת הבריאה מבטאת את מעמד האדם כתלוי, כחייב, כמכיר תודה. מעשה בראשית לא מבטא את אפסות האדם אבל מבטא את התלות שלו. עכשיו נכון שהיותי תלוי והיותי נברא והיותי חייב ומכיר תודה לא מחייב שאציית, אבל זה קובע יחס מיוחד. תרשה לי רגע להסביר את זה.

אמנת הבריאה אומרת דבר מאוד נועז – הייתי אומר, המונותאיזם אומר כאן דבר מאוד נועז – שהבורא והמצנן אחד הם. מצד אחד, האל כמקור הבריאה, מצד שני, האל כמקור המצוות, כמקור הנורמות. כלומר המקור של היש, המקור של המציאות, הוא גם המקור של הערכים. ולפיכך כמובן, לא מתחייב שאני אציית לו, אבל יש זיקה מהותית בין ישות לבין ערכים מכיוון שמקורם האחד, הסוברני והריבוני הוא היוצר והוא המצווה. אני מסכם: לא מתחייב אבל רלוונטי.

שלא מדעת יישבת את מה שאני אמרתי. ההכרה הזאת שאני בריחובה היא הכרעה ערכית ממדרגה ראשונה שאיננה ניתנת לשום הנמקה, ולכן האדם הממוצע – אם יש בכלל דבר כזה, 'האדם הממוצע', זה קונסטרוקציה רעיונית – בכלל אינו רואה את עצמו כבריחובה, ולכן אתה טועה טעות נוראה! זוהי הכרעה ערכית ממדרגה ראשונה שאני רואה את זה כבריחובה!

עכשיו עניין ההבחנה שאתה עשית בין המאמין הדתי ובין האתיאיסט. ההבחנה הזו חשובה מאוד אבל דומני שיש לה משמעות אחרת. העמדה הדתית, ז.א. שאני מכיר את חובתי כלפי אלוהים, איננה נובעת מתוך זה שאני יודע שהוא ברא את העולם. משום שאם הוא ברא את העולם הרי זה אירלוונטי בשבילי. ואפילו אם תאמר שהוא מנהיג את העולם, מה פירוש הדבר הזה? שאני יודע או שאני חושב שאני יודע – ולמעשה מבחינה סובייקטיבית אין הבדל בכך אם אדם יודע או חושב שהוא יודע – שיושב זקן בשמים ומושך בחוטי העולם. זה מחייב אותי למשהו!

ובכן, הכרת חובתי כלפי אלוהים נובעת משלוש המילים האחרונות של יום הכיפורים: "ה' הוא האלוהים". ולא ה' הוא מי שמהווה פונקציה מסוימת, שהוא הקונסטרוקטור של העולם, כלומר הדמיורגוס של אפלטון, ולא במובן זה שהוא מושך בחוטי העולם, אלא משום שהוא האלוהים. אם זה הכרעה ערכית, אם הוא האלוהים – אז בכלל המשמעות הערכית שיש בקיום האלוהים הוא לעמוד בפני אלוהים.

עכשיו מה שנוגע לאתיאיסט או ההומניסט – הומניזם ואתיאיזם זה אותו דבר – זה שתי מילים לאותו דבר. ואני חולק על מה שאתה אמרת, שהעמדה ההומניסטית נובעת מתוך הכרה בזכויות האדם. גם היא נובעת מהכרה בחובות האדם, אלא במקרה זה, לא חובתו לאלוהים אלא חובתו לאדם. אני אינני מכיר בכלל במושג 'זכויות האדם'. מה זה 'זכויות', מדוע יש לו לאדם זכות? הוא אחד האלמנטים של המציאות הטבעית!

**רביצקי:** פרופ' ליבוביץ, אולי נדחה את השאלה הזו וקודם נמצה את השאלה הקודמת. כי אתה עכשיו פותח דיון אחר.

**ליבוביץ:** טוב, אבל אני רציתי לערער על מה שאתה אמרת בעניין זכויות האדם.

**רביצקי:** אני מבקש להקשות כאן שתי קושיות. קודם כל בהקשר לאדם הדתי, אתה אמרת שזאת הכרעה ערכית של האדם שהוא

הייחוד של היהדות מושתתת על כך שהאלים הם בעולם, הם חלק של העולם. והנצרות שקיבלה לכאורה מן היהדות את האל הטרנסצנדנטי – היא על כל פנים טוענת שהיא קיבלה את הדבר הזה, ואני אינני יכול להגיד שהוגה דעות נוצרי גדול כמו תומאס אקווינס<sup>2</sup> בימי הביניים או קרל בארט<sup>3</sup> במאה ה-20 שהם אינם מונותאיסטים, וזה איננו קשור באמונת השילוש, אבל בכל זאת אף-על-פי שהם קיבלו את האל הטרנסצנדנטי – הם הלבישו אותו בצורת אדם והכניסו אותו לתוך העולם. אותו קארל בארט אומר שהאדם מכיר את אלוהים משום שהוא מכיר את ישו, אלמלא ישו הוא לא מכיר את אלוהים, וישו היה אדם לפי התפיסה הנוצרית דווקא. ואתאיסט אומר שהעולם זהו היש, היש זהו העולם, ז.א. היש הוא האלוהים. אבל הפסוק הראשון בתורה אומר לנו שהעולם איננו אלוהים. זה שלילת הפוליתאיזם, זה שלילת הנצרות שבאה מאוחר יותר, והיא שלילת האתאיזם.

**רביצקי:** אז קודם כל, עכשיו אתה מודה שלסיפור הבריאה יש משמעות חשובה אמונתית, שזה לא רק אינפורמציה קוסמולוגית, אלא יש לה משמעות אמונתית על מעמדו של העולם ולכן, הייתי אומר, גם על מעמדו של האדם. אבל הייתי רוצה לחזור לדברך הקודמים. לגבי העניין של ספירת פסוקים – אני מתייחס לזה באותה רצינות שאתה מתייחס לזה... אני רוצה לגשת לעניין המהותי יותר, למה אני מתכוון כשאמרתי ראוי ומצוי במונותאיזם. תרשה לי רגע להסביר את זה לכל המאזינים, לא רק לך.

אחת הבעיות היסודיות בפילוסופיה של המוסר בכל התקופות וגם בתקופתנו היא כיצד בכלל לבסס איזשהו צו, איזושהי תביעה. אמא אומרת לילד: "תהיה ילד טוב", אז הוא שואל: "למה להיות ילד טוב?", הוא לא שואל: "תגיד לי מדוע המעשה הזה זה נקרא להיות ילד טוב?" אלא "למה בכלל להיות ילד טוב?". ויש ניתוק, יש כאילו שני קווים מקבילים: המצוי – שבו מתחשק לי להרוג ולגנוב ולנאוף ולזלול ולסבוא; ולעומת זאת, הראוי – שאומר, לא תרצח! לא תגנוב! וכו' וכו'. האם אלה שני קווים מקבילים שאין להם שום נקודת מפגש, ומה התוקף של האיסור, של הצו, של הנורמה, של

<sup>2</sup> Saint Thomas Aquinas (1225-1274), תיאולוג איטלקי, מחשובי התיאולוגים הקתוליים בימה"ב.

<sup>3</sup> Karl Barth (1886-1968), תיאולוג שוויצרי, מחשובי התיאולוגים הפרוטסטנטיים המודרניים.

**ליבוביץ:** אני מערער על כל מה שאמרת עכשיו. **רביצקי:** למרות שאני חושב שהייתי מציג אותנטי של רבים מהוגי הדעות היהודיים בימי הביניים. **ליבוביץ:** ודאי. עמדתם איננה מחייבת אותי כלל וכלל ובפרט שאני יכול שוב להדגים לך עמדות אחרות. **רביצקי:** כמובן.

**ליבוביץ:** אם כן, שוב מן המקורות: בריאת העולם, העולם כולו, השמים והארץ וכל צבאם, כולל כדור הארץ כמובן, השמש והירח, הכוכבים והמזלות, וכל מה שעל פני כדור הארץ, הימים והיבשות, ההרים והבקעות, הצומח והחי – והאדם (!) לכל זה התורה מקדישה שלושים ואחד פסוקים, ואם תוסיף לזה גם את השבת שהיא מעין השלמה של הבריאה אז שלושים וארבעה פסוקים.

למשכן שהוא צריך בעל עשרים עמודים עומדים לאורכו ושמונה עמודים עומדים לרוחבו ואין לו אפילו גג, אלא הוא מכוסה ביריעות ואפילו משפחת עולים לא תסכים לגור בו – לזה התורה מקדישה בין שלוש מאות לארבע מאות פסוקים. פי עשר מאשר עולם ומלואו. מדוע? משום שעולם ומלואו הוא אירלוונטי לגבי מעמד האדם לפני אלוהים; ואילו המשכן – זה הביטוי לעבודת אלוהים! **רביצקי:** אני חלק מעולם ומלואו, מעמד העולם כנברא מבטא גם את מעמדי כנברא, לכן זה רלוונטי לגבי כאדם.

**ליבוביץ:** ואני אומר לך, משום מה התורה מקדישה לזה את החלק העשירי ממה שהיא מקדישה למשכן? אם אתה מדבר על מקורות, אז תסתכל במקורות: שלושים ואחד פסוקים לעולם ומלואו כולל האדם, מול שלוש מאות, ארבע מאות פסוקים לצריך הזה. אבל הצריך הזה הוא ביטוי לעבודת אלוהים! ועולם ומלואו איננו מבטא שום דבר. הוא ישנו.

יתר על כן, אמרת המשמעות של המונותאיזם, זה נושא רחב מעבר לכל מה שאנחנו יכולים לדון בו גם בשלוש עשרה השיחות, זה אתה מבין כמוני. אבל מאחר שאנו שנינו נאלצים, ובזה אין הבדל ביני ובינך, לדבר על הדברים הגדולים ביותר כמעט בצורה אפוריסטית<sup>1</sup>, על כורחנו, הייתי אומר שהמשמעות הגדולה של הפסוק הראשון בתורה היא שהעולם איננו אלוהים. שהעולם איננו אלוהים וזהו חידוש עצום. שהרי כל האמונה באלים ובאלוהים שאיננה כאמונת

<sup>1</sup> אפוריזם: צורת דיבור קצרה, פתגמים.

שהאדם מוכרח לחשוב על אלוהים, לא בגלל שיש אלוהים אלא מאחר שיש מוסר והמוסר הזה הוא ודאי, אז מקור הוודאות הזאת זה אלוהים, ז.א. אידיאה של אלוהים. האידיאה של האלוהים זה המקור לוודאות של ההכרה המוסרית. לפי דעתי זו תפיסה אתאיסטית מובהקת.

**רביצקי:** אני מסכים.

**ליבוביץ:** ואין לזה שום קשר למונותאיזם, לאמונת הייחוד.

**רביצקי:** אבל הרי לא זה מה שאני אמרתי.

**ליבוביץ:** אתה רצית לומר שזוהי המשמעות העמוקה של תורת הייחוד, ותורת הייחוד איננה אומרת מאומה על האדם בכלל! וכל חשיבה אתית מתייחסת לאדם.

**רביצקי:** אם אני יצור נברא, שחי בתוך עולם נברא, שכפי שאמרת עולם זה איננו אלוהים.

**ליבוביץ:** ולכן העולם הוא הבל, זה כל העניין. מאחר שהעולם איננו אלוהים, העולם הוא למעשה הבל.

**רביצקי:** אני העדפתי להשתמש בביטוי העולם והאדם תלויים, לא שהם הבל. אבל כרגע נניח לזה כי זה לא עקרוני לענייננו. אם אני רואה את עצמי כנברא ותלוי שחי בתוך עולם שהוא תלוי, ואני משתמש במונח פילוסופי-קונטינגנטי<sup>4</sup>, ואני מאמין שיש לכל זה מקור שהוא איננו תלוי אלא הוא מוחלט, מחויב המציאות. ולאחר מכן יש מהלך שאני סבור שמקור הישות התלויה שלי הוא גם מקור של ציוויים ושל ערכים – אין חיוב, אני יכול להגיד "אני מצפצף". אבל יש הגיון פנימי שמתגבר על הפער התהומי בין שני הקווים המקבילים של המצוי והראוי וכביכול מפגיש אותם באינסוף האלוהי. אני כמובן מדבר באופן מטאפורי אבל אתה הרי רואה את הנקודה.

**ליבוביץ:** לא, לגמרי לא. כאן דווקא אנחנו נצביע על רמב"ם, לא משום שאני מקבל את עמדתו, אבל הוא משחרר את הכרת האלוהים מההכרח להאמין בבריאת העולם.

**רביצקי:** נכון.

**ליבוביץ:** נו, אתה רואה? נניח שהעולם קדמון, ודווקא מבחינה אמונית הרי זה מה שמתקבל על הדעת ביותר. מאחר שהעולם קיים משום שיש אלוהים ואלוהים הוא בוודאי קדמון, אז לכאורה מתחייב

התביעה, של הדרישה המוסרית או הדתית על המציאות? אני סבור שבאמונה מונותאיסטית אין כאן תשובה שמחייבת אבל יש כאן יתרון מסוים. כי מה אומרת האמונה המונותאיסטית? אם אני אגיד את זה בצורה סמלית, שני הקווים המקבילים האלה, המצוי והראוי, כביכול נפגשים באינסוף. מה המקור של המצוי? הבורא. מה המקור של הראוי? המצוה. והאמונה המונותאיסטית באה ומחדשת חידוש גדול: שהבורא והמצוה אחד הם! הרי לך אינני צריך לומר שזה בכלל לא מובן מאליו. אפלטון למשל, לא יסכים שהבורא, הדמיוגרס, והאידיאות כמקור של ערכים, אחד הם. לפיכך משעה שאני בא ואומר שהבורא והמצוה אחד הם, לא נוצר חיוב שכיוון שהוא ברא אני אציית, אבל נוצרת זיקה מהותית ונוצרת רלוונטיות בין אמונת הבריאה שמציירת אותו כריבון לבין האמונה של ההתייחסות אל ערכים, מצוות וחיובים שבאים מאותו מקור; היש והערכים ממקור אחד הם. ואני חושב שזאת משמעות עמוקה של האמונה המונותאיסטית. האם אינך מסכים?

**ליבוביץ:** לא, אינני מסכים. אינני מסכים כלל וכלל. מה שאמרת, בכלל, ביסוס עצם הקטגוריה של חשיבה מוסרית, ניסיונות לתת ביסוס כזה, זה כמעט ההיסטוריה של החשיבה האנושית ואני חושב ששניים מהניסיונות האלה הם כבדי משקל, האחד של אריסטו והשני של קאנט. לפי דעתי שניהם אינם מצליחים. ומה שאתה אמרת זה מעין ווריאציה מוזרה מאוד של קאנט. איך קאנט בכלל מגיע למושג האלוהות?

**רביצקי:** אני גיירתי את קאנט.

**ליבוביץ:** אתה גיירתי את קאנט ושלא בצדק. אתה עשית מה שעשה הרמן כהן, ש"גילה" שקאנט הוא למעשה יהודי...

**רביצקי:** לא, לא התכוונתי. גיירתי – הכוונה שהקונסטרוקציה שלי...

**ליבוביץ:** שהאנטישמי קאנט היה למעשה יהודי...

**רביצקי:** אני לא התכוונתי להיות פרשן של קאנט, אני עשיתי שימוש בכיוון אחר.

**ליבוביץ:** אני רוצה באמת לחשוב על הדבר הזה. דברת על קאנט, מה שוודאי בשבילו זה הצו המוסרי, זה בשבילו הוודאות. ולכן הוא מגיע לאידיאה של האלוהות כגארנט של המוסר.

**רביצקי:** כערובה.

**ליבוביץ:** ערב למוסר, ז.א. זה אלוהים אינסטרומנטלי. קאנט ודאי לא האמין באלוהים, אבל הוא האמין באידיאה של אלוהות:

<sup>4</sup> contingency: אפשרי, תלוי המציאות.

שהעולם גם כן קדמון. אין בכלל עניין של בריאה, ובכל זאת יש בני אדם שמקבלים עליהם את החיוב המוסרי שאיננו קשור בזה שהם רואים את עצמם כבריאה אלוהית, כי עצם העובדה שניתן להגיע למה שהרמב"ם קורא 'הכרת אלוהים' ושבסגנון הרגיל אנחנו קוראים לו 'אמונה דתית', בלי קשר לבעיית בריאת העולם זה דבר מאוד כבד משקל, והרמב"ם מוכיח שאפשר להגיע לדבר הזה. הוא עושה את זה בפירוש – אתה יודע את זה כמוני – ב־25 הפרקים הראשונים של החלק השני של 'מורה נבוכים', כיצד להגיע להכרת אלוהים ללא תלות בבעיית הקדמות והחידוש.

**רביצקי:** לסיכום, דומני שנשארו חילוקי דעות בשתי נקודות: הנקודה הראשונה היא שאני אומר שאתה עצמך, כאשר אתה קובע כמעט כדוגמה אמונית שאמונת הבריאה מבטאת שהעולם איננו אלוהים אתה מכניס משמעות דתית לעניין הבריאה. דבר שני שאני מסכים איתך שאמונת הבריאה אינה מחייבת שום דבר אבל אני טוען שהיא רלוונטית למושג המצוה.

## פרק ג'

### היהדות ההיסטורית

**רביצקי:** אתה רגיל להשתמש במונח 'היהדות היסטורית', ולאפיין את היהדות ההיסטורית כאותו רצף של יהודים בתולדות ישראל אשר מקבלים על עצמם את עולה של ההלכה ומנסים לשמור תורה ומצוות.

נראה לי שכאשר אתה אומר את זה אתה מתכוון למעט, להוציא שני דברים. ראשית, לומר הרצף של קיום ההלכה, ולא דווקא רצף לפי השקפה מסוימת, לפי אמונה מסוימת, לפי עמדה ודעה עיונית. שנית, אתה מתכוון גם להביע הסתייגות תקיפה מגילויים של הדורות האחרונים, ולשאול לגבי חלק גדול מהיהודים היום האם לא קטעו את הרצף הזה של היהדות ההיסטורית בכך שאינם שומרים הלכה. אני מבקש בשיחה היום להקשות ולשאול האם אתה לא יוצר כאן יהדות היסטורית, לא כפי שהיתה באופן עובדתי, אלא הרבה יותר לפי תפיסתך ודווקא לפי אמונותיך ודעותיך. אבל לפני שאקשה, אולי תרשה לי לבקש ממך להציג את העמדה בקצרה. מהי היהדות ההיסטורית?

**ליבוביץ:** התשובה גלומה במילים "היהדות ההיסטורית". אין אנחנו עוסקים כאן בהיסטוריוסופיה אלא אנחנו עוסקים בהיסטוריה. ואני שואל, מהו האלמנט שבו התגלמה הרציפות של היהדות, לפחות במשך 2500 שנה? – היא התגלמה במערכת התורה והמצוות אשר הפורמליזציה שלה היא עולם ההלכה. ולכן אני רוצה תחילה לתקן מילה אחת בשאלתך – שהיתה שאלה מובנת ונבונה מאוד – אתה

דברת על היהודים במשך כל הדורות ואני לא דברתי על היהודים במשך כל הדורות אלא על היש ההיסטורי הנקרא העם היהודי. משל למה הדבר דומה? חברה מודרנית אשר מאורגנת ארגון ממלכתי – ולמעשה אין אנחנו מכירים היום חברה מאורגנת שאיננה מאורגנת ארגון ממלכתי או סביב מנגנון שלטוני – ואנחנו רואים בה חברה המושתתת על החוק. הלא אין פירוש הדבר הזה שהיא מורכבת כולה מאנשים השומרים את החוק. יש עבריינים שעוברים על החוק בדיעבד ויש כאלה שמבחינה עקרונית אינם מכירים בחוק. אבל החברה כיש – אם בכלל מושג החברה מבטא יש – מושתתת על החוק. כיוצא בזה, היהדות ההיסטורית היתה מושתתת על קבלת עול תורה ומצוות, אף-על-פי שבכל דור ודור היו פורקי עול תורה ומצוות והיו גם חולקים על הדבר הזה.

**רביצקי:** כן, אבל כשאתה אומר את זה אתה הרי גם מתכוון למעט משהו. מה לגבי השאלה של אמונות ודעות בתוך הרצף?

**ליבוביץ:** בוודאי, אמונה ודעה שהתורה ומצוות מחייבות. האמונה והדעה הזאת היא היסוד המעמיד של היהדות ההיסטורית, ולכן השבר הגדול של היהדות וממילא גם של העם היהודי חל במאה ה-19. שהיום קיים – שוב, אינני מדבר על שום דבר נורמטיבי, אני מדבר על דבר אמפירי – גוף אנושי שאנחנו רואים בו את העם היהודי, והרוב המכריע של אלה ששייכים לגוף הזה גם כן רואים עצמם כיהודים, בכנות, והגוף הזה היום איננו מוגדר עוד כגוף באותו דבר שבו היה הגוף הזה מוגדר 2500 שנה.

**רביצקי:** בוא נתרכז ברגע זה, בתקופה שהוא כן היה מוגדר לפי תפיסתך.

**ליבוביץ:** אז במה שנוגע לאמונות ודעות, לא תוכל להצביע על שום דבר פרט לאמונה שתורה ומצוות מחייבות אותנו כיסוד אשר עליו בנוי הרצף ההיסטורי של היהדות. מה שחשבו המקובלים על המצוות, שונה לחלוטין ומנוגד למה שהרמב"ם חשב על המצוות. ואלה ואלה היו יהודים השייכים באותה מידה לנתון האמפירי "היהדות ההיסטורית".

**רביצקי:** האם לא כך הוא, שכפי שהיו מחלוקות בשאלות של אמונה והשקפה, היו גם מחלוקות לא פחות עמוקות בשאלות של הלכה? אבל אנחנו נאמר, שמכיוון ששני בעלי הפלוגתא בהלכה ראו את עצמם כמי שרוצים לקיים את הרצף, לכן נאמר שהן זה והן זה, והן פסק זה והן פסק זה הם חלק מהרצף ההיסטורי המכונן. מדוע שלא

נאמר שגם כאשר ישנה מחלוקת באמונות ודעות, אז לא רק המכנה המשותף של ההלכה שביניהם, אלא גם שתי ההשקפות החלוקות זו על זו, יחד כמכלול, מכיוון שהן נאמרו מתוך מגמה לקיים את הרצף, הן חלק מכל המהלך הזה הבונה את היהדות ההיסטורית האמפירית? **ליבוביץ:** כאן ממש לא הצלחתי להבין את שאלתך. בעלי ההשקפות והדעות והאמונות השונות והמנוגדות זו לזו, מבחינה אמפירית, מדוע הם משתייכים לרצף היהודי ההיסטורי? מפני שקיבלו עליהם עול תורה ומצוות!

**רביצקי:** אסביר את עצמי יותר טוב. אני שואל: האם גם יצירתם הפילוסופית, הקבלית, האגדית, היא חלק מהמהלך המכונן, האורגני והפנימי של היהדות ההיסטורית האמפירית?

**ליבוביץ:** מה זה שייך? תראה, אם אתה מדבר עכשיו על עובדות שכלולות בהיסטוריה של העם היהודי, המולך גם כן כלול בזה! אתה התחלת את שיחתנו היום בהצגת שאלה ברורה מאד: מהו היסוד של הרצף של היהדות ההיסטורית? אנו מדברים על היהדות ההיסטורית ועל הרצף שלה. ולא על זה שבמסגרת היהדות ההיסטורית היתה גם עבודת אלילים. שאחאב ואיזבל הם חלק מההיסטוריה של העם היהודי בדיוק כמו ישעיהו הנביא, וזוהי עובדה!

**רביצקי:** אתה מזהה כאן את הרצף עם המכנה המשותף?

**ליבוביץ:** נו כמובן. אלא מה?

**רביצקי:** על זה אני מבקש לערער, ותרשה לי רגע להסביר את עצמי. אתה יודע יותר טוב ממני שצורת הגדרה כזאת היא מאד מסוימת. אציע הגדרה אחרת ואשתמש במשל הבא: נתאר לעצמנו משפחה, ואני שואל: מה עושה את כולם למשפחה אחת?

האף שלהם? הוא איננו זהה. אין מכנה משותף באף. במנהגי האכילה אולי? גם בזה אינם זהים. בכל זאת במה אני רואה אותם כיחידה אורגנית שיש בה דמיון? מהו הדמיון המשפחתי? אני אומר, רינה דומה ליוסי ב-20% מהמראה הפיזי ובמנהגיה, ויוסי דומה למשה ב-30% ומשה ליצחק ב-30%, ואולי אפילו בין רינה ליצחק כבר אינני יכול למצוא שום נקודה של זהות, אבל הדמיון המשפחתי שמעמיד את המשפחה הוא המכלול, כאשר זה דומה לזה וזה דומה לזה וכל התופעות יחד קשורות ומוכללות בתוך המכלול הזה שנקרא משפחה.

ואני חוזר לנמשל. הנמשל הוא שכדי להבין את תופעת הרצף של

**ליבוביץ:** מדוע זה לא כרף אחאב לא היה מלך ישראל? וגם המתיוונים שבהם לחמו החשמונאים, הם חלק, פרשה בהיסטוריה של העם היהודי, אלא שהם לא צמחו ממה שקדם להם ביהדות, ולא היה להם המשך ביהדות. ז.א. – הם אינם שייכים לרצף ההיסטורי של היהדות.

**רביצקי:** הרי תמיד תהיה השאלה, היכן אתה שם את הקו האדום – כך בהלכה, וכך במחשבה. בהלכה, כאשר יש מחלוקת לגיטימית בין רבנים, אבל יכול להיות שיבוא פוסק הלכה ובצורה בוטה יתיר כל חילול שבת שהוא, ויתיר גם תפילה לשילוש, ועוד שורה של דברים, אז אנחנו יודעים שבאיזשהו מקום, הוא יפרוץ את הקו האדום והמערכת ההלכתית – למרות שהיא מכירה במחלוקת ומכירה אורגנית בפלורליזם – תקיא אותו. כך גם בשאלות של מחשבה והשקפת עולם. אם יבוא ויגיד שישראל צריכים לעבוד לבעל, המערכת ההשקפתית-אמונתית תקיא אותו אפילו אם ישמור שבת כסבוטניק<sup>1</sup>.

**ליבוביץ:** אבל הוא לא ישמור שבת, וזה כל העניין. קבלת עול תורה ומצוות איננה אפשרית אם האדם איננו רואה בזה את הערך המחייב אותו. אני חוזר ואומר, אני לא אמרתי שום דבר נורמטיבי על היהדות כשאמרתי שהיא מוגדרת בתורה ומצוות שהפורמליזציה שלה היא ההלכה. אלא אני קבעתי עובדה, שעל כל פנים מראשית תקופת בית שני כשפסקה עבודה זרה מישראל, משעובד הבעל והאשרה לא יכול היה יותר להיות נחשב כשייך לעדת ישראל – ז.א. לפחות 2500 שנה עד למאה ה-19 – האלמנט הקונסטטיטויטיבי היה עולמה של תורה ומצוות כלומר עולם ההלכה, וההלכה מכירה במחלוקת במסגרת ההלכה. זה כל העניין, המחלוקת היא לגיטימית במסגרת ההלכה, אבל לא מחלוקת על ההלכה!

**רביצקי:** לזה אני בוודאי מסכים, אולי אחדד את השאלה. אין ספק שבמערכת משפטית, או בנמשל שלנו מערכת הלכתית, כיוון שאין דבר כזה אמת אובייקטיבית, אלא האמת היא מה שמחוקקים בני

העם היהודי, או את היהדות ההיסטורית האמפירית, אני אינני צריך לחפש מכנה משותף אחד. אני הרי בוודאי לא אחלוק שההלכה וקבלת עול מלכות שמים הן חלק מהותי, בסיסי ובונה בתוך המסורת היהודית; אני רק טוען שלא רק הן. במידה רבה זהו מן יהודי ריק ועירום שמעולם לא היה. תמיד בצד ההלכה היתה לו או אגדה או פילוסופיה, ולאחר היתה מיסטיקה. לכל אחד היתה מעין מטא-הלכה, כלומר, ניסיון לתת משמעות רעיונית, מחשבתית או מיסטית-נפשית שהיא איננה הלכתית אלא שהיא נותנת משמעות להלכה. עכשיו אני טוען שלפי תפיסת ההגדרה או האפיון של המשפחה, כל זה יחד הוא חלק מהמהלך הבונה, הקונסטטיטויטיבי של היהדות ההיסטורית, ולא רק המכנה המשותף של האף הדומה.

**ליבוביץ:** טוב, העניין הזה של המשפחתיות, את זה לקחת כמובן מויטגנשטיין.

**רביצקי:** הוא ידע לחשוב...

**ליבוביץ:** הוא באמת היה יהודי בין משומדים שידע לחשוב, בזה אין ספק, ולא פסלתי כשאמרתי שהבאת את זה מויטגנשטיין, אלא שאני אומר, זה איננו דומה לדבר הזה. מדוע? מפני ששוב, מבחינה אמפירית, אלו שפרקו מעליהם עול תורה ומצוות לא היו שייכים יותר ליהדות. זוהי עובדה היסטורית של 2500 שנה, וזהו איננו המצב החל מהמאה ה-19.

**רביצקי:** אז מה? גם אדם שנטש כליל את משפחתו, ודאי שיצא מהמשפחה. אבל אין זה אומר שהזהות של המשפחה היא רק בהכרעה שלהם לשבת באותו בית סביב אותו שולחן.

**ליבוביץ:** ודאי שלא! אבל אתה בעצמך אמרת: אם הוא פרש מהמשפחה, הוא פרש מהמשפחה! מי שפרש מתורה ומצוות פרש באופן אוטומטי מהעם היהודי.

**רביצקי:** אני טוען שהיהודי שלך, האמפירי, מעולם לא היה קיים, כאשר זה היה רק עניין של קבלה פרקטית של ההלכה ושל עול תורה ומצוות, אלא תמיד הוא העניק לזה גם משמעות נוספת, מעבר לכך.

**ליבוביץ:** אבל יהודי אחר העניק לזה משמעות אחרת!

**רביצקי:** ולכן מכלול המשמעויות האלה הן הרצף היהודי או היהדות.

**ליבוביץ:** ודאי, וברצף הזה כלולים גם אחאב ואיזבל. זה ברור!

**רביצקי:** לא, זה לא כך.

<sup>1</sup> סבוטניקים [= שומרי השבת]: אחת מכתות "המתיידיים" ברוסיה, שהן כחות שונות של נוצרים אשר פעלו ברוסיה מן המאה ה-15 ועד המאה ה-19 ואשר חזרו אל "הברית הישנה", אימצו מהמנהגים והמצוות של היהדות בדרגות שונות, ובמאה ה-19 נרדפו והוגלו על-ידי השלטונות. הסבוטניקים פעלו במאה ה-18 וקבלו על עצמם אך ורק את "הברית הישנה".

**ליבוביץ:** שלא קיבלו את הדבר הזה. שום דבר שקבעו בעולם האגדה והמדרש לא היה נכס משותף. והרצף והלגיטימיות של היהדות לא היתה מותנית בכך אם אתה מקבל את זה או לא מקבל את זה.

**רביצקי:** הרצף של המשפחה הוא בזה שכולם אוכלים באותו סכין ובאותו מזלג?

**ליבוביץ:** לא, אבל אתה בעצמך נתת את הדוגמא של אדם שפורש מהמשפחה שלו. כל מי שפרש מעולם של תורה ומצוות עד למאה ה-19 היה בגדר מי שפרש מכלל היהדות ומהעם היהודי.

**רביצקי:** אני רואה שכאן נצטרך לעזוב את הנקודה הזו, ואני חושב שכאן חילוקי הדעות ברורים. לטעמי האישי, אתה נועל את עצמך על העניין של המכנה המשותף.

אבל אולי אני אשאל שאלה אחרת. מה עמדתך לגבי יהודי קונסרבטיבי בן זמננו – אני כרגע לא מדבר לא על חילוני ולא על רפורמי שמפקיע את עצמו במודע מן ההלכה – אשר בתודעתו ובהצהרתו ואני חושב שגם מתוך כנות, ודאי לגבי חלקם, רואה את עצמו כממשיך את רצף ההלכה וכנאמן לה, אבל הוא יטען שיש לו פרוצדורה הלכתית אחרת מאשר שיש ליהדות האורתודוקסית.

**ליבוביץ:** במידה שהוא מבסס את הדבר הזה על הכרתו בהלכה, אז הדבר הזה הוא לגיטימי. ולדעתי השאלה, באיזו מידה הוא מבסס את זה על הכרתו בהלכה. וזה מה שהרפורמים בפירוש אינם עושים. אלא הם עומדים מול ההלכה ובוחרים מקרבה את מה שמתאים להם ולא מתוך הכרה שמבחינת ההלכה יש לקבל את הדברים האלה, אלא מנימוקים אחרים. ואצל הקונסרבטיבים, אי אפשר למצוא להם מכנה משותף בעניין זה, בינם לבין עצמם. אם יש כאלה שמערערים על דברים שנקבעו בהלכה ומבססים את הערעור הזה על הבנתם בהלכה, אז זאת היא מחלוקת לגיטימית בעולמה של היהדות. ויש כאלה ביניהם. אבל יש אחרים שאמנם טוענים שהם רוצים בהמשכה של ההלכה, אבל הם כאילו לא נמצאים בהלכה אלא נמצאים מחוץ לה והם בוחנים את ההלכה כפי שהיא נראית להם מן החוץ. אולי זהו הניסוח: השאלה היא האם אני בוחן את ההלכה מתוך ההלכה עצמה, או שאני בוחן אותה מתוך איזשהו אספקט חיצוני.

**רביצקי:** אני מניח שכשאתה אומר "מתוך ההלכה עצמה" אתה מתכוון מתוך רצון – לפחות רצון טובייקטיבי, כן – לקיים את הרצף שלה.

האדם, אז המחלוקת היא מובנית מבפנים ומהותית לתופעה המשפטית וההלכתית, וזאת בניגוד לשאלות של אמונות ודעות, שם לפחות מצד הכרתו של האדם, אם אני מאמין א' אז כל שהוא לא א' הוא במהותו בלתי אפשרי ושקרי ואינו תופעה משפטית לגיטימית – זה כמובן משחק לכיוון בו אתה רוצה. אבל ראה דבר מעניין. חכמים, כאשר הנחילו לנו את הטקסטים אשר מכוננים את היהדות, כפי שהנחילו לנו את המחלוקות בשאלות של הלכה – ובמובן זה יצרו טקסט משפטי מפתיע ומדהים, אשר משמר ומנציח אף את המחלוקת ולא רק את הפסק, בניגוד לספרי משפט אחרים – את אותו דבר עצמו הם עשו גם לגבי שאלות של מחשבה, אגדה, מדרש ואמונות ודעות. בתוך הטקסט התלמודי, בתוך הספרות המדרשית, השאירו לנו מחלוקות בשאלות המכריעות. יכול אחד לבוא ולומר שכשדניאל מדבר על כסאות בשמים בלשון רבים אז אחד לקב"ה ואחד לדוד ויבוא השני ויגיד לו: "עקיבא, אתה עושה שכינה חול"<sup>2</sup>. זוהי מחלוקת בשורש תיאולוגי, ומשאירים את שתי הדעות האלה יחד בתלמוד, הטקסט המכונן את ספרות התורה שבעל-פה.

**ליבוביץ:** מפני שזה אירלוונטי לגבי קיום המצוות, וזהו העניין! אף אחד מבעלי שתי העמדות האלה – ר' עקיבא ובעל דברו – לא ראה את השני כפורש מעדת ישראל. מדוע? משום ששניהם קיבלו עליהם את המצוות. אף-על-פי שאחד אמר איזה דבר שאצל השני זה כמעט כפירה באמונת הייחוד.

**רביצקי:** יש לי איזו תחושה שאתה נועל את עצמך כל הזמן על ההגדרה כמכנה משותף ואני הרי לא טענתי שהמכנה המשותף הוא לא מהותי לעניין, ולכן אין טעם לשכנע אותי בזאת, אלא שאני טוען שלא רק הוא. אני שואל את השאלה, האם ספרות המדרש והאגדה והמחלוקות שבה – נעזוב עכשיו את הפילוסופיה והמיסטיקה של ימי הביניים – איננה חלק אורגני, מייסד, בונה, מכונן של היהדות ההיסטורית האמפירית על-פי תודעתם של חז"ל שקבעו את מסורת התורה שבעל-פה?

**ליבוביץ:** לא, ודאי שלא, היו כאלו שלא קיבלו את זה.

**רביצקי:** לא דעה מסוימת אלא מכלול הדעות.

**ליבוביץ:** כן, היו כאלה שלא קיבלו את זה.

**רביצקי:** מה לא קיבלו?

<sup>2</sup> סנהדרין, ל"ח ע"ב: "עקיבא! עד מתי אתה עושה שכינה חול?"

**ליבוביץ:** כן, אבל לא רק לקיים את "הרצף שלה", משום שהרצף שלה זהו נתון היסטורי, אלא לקיים את ההלכה.

**רביצקי:** אני חושב שמכיוון שאנחנו מיד צריכים לסיים, אולי כדאי לסיים את השיחה בדבר שנדמה לי שמוסכם על שנינו, וכדאי להבהיר אותו. אני מניח ששנינו מסכימים שההבדלים באורח החיים הדתי הקונקרטי של ישעיהו ליבוביץ ושל רבי עקיבא הם עצומים באופן אובייקטיבי.

**ליבוביץ:** כן.

**רביצקי:** מה שמשותף הוא התודעה הסובייקטיבית של ישעיהו ליבוביץ אשר רוצה באופן כן, לקיים תורה ומצוות כפי שהוא מאמין שרבי עקיבא רצה.

אני זוכר פעם שמורי המנוח חיים הלל בן-ששון אמר, שאם דוד המלך של המקרא ודוד המלך של חז"ל היו נפגשים יחד, אז שני האדונים הנכבדים הללו לא היו מכירים זה את זה.

**ליבוביץ:** אני הייתי אומר שדוד של ספר שמואל ב' ודוד המלך שמייחסים לו את תהילים, אינם אותו אדם, ואנחנו יודעים את זה.

**רביצקי:** אבל מבחינת המסורת או מבחינת התודעה של מי שרוצה להישאר ברצף ולקיים את התורה, משורר תהילים ודוד המלך שנאמר עליו בדברי הימים שדמים רבים שפך, הוא אותו אדם.

**ליבוביץ:** אם הוא מקבל עליו עול תורה ומצוות, הוא יכול להיות בדעה שאף פסוק מתהילים לא נכתב על-ידי דוד המלך ההיסטורי [צוחק], וזה איננו מוציא אותו מכלל היהדות האורתודוקסית – אם הוא שומר שבת וטהרת משפחה ומניח תפילין וכו'.

**רביצקי:** אני חושב שבשתי הדקות האחרונות זו הפעם הראשונה במשך שלוש השיחות שהסכמנו באופן מלא על משהו ולכן אולי זאת נקודה טובה לסיים בה את השיחה השלישית.

## פרק ד'

### מיהו הומניסט

**רביצקי:** פרופ' ליבוביץ, אתה רגיל לטעון שהומניסט, אם הוא באמת הומניסט שחושב עד הסוף מהי המשמעות של העמדה שלו, הרי הוא מניח וביה קוסמופוליט, אנרכיסט, פציפיסט ואתאיסט. אני מתנצל על כל חמש המילים הלועזיות, אבל מכל מקום אתה סבור שמתחייבות כאן, כמעט לוגית, ארבע עמדות. אני אבקש בשיחה היום לנסות לערער על כל אחת מארבע הטענות האלה, אני לפחות אתיימר לערער, ולשם כך אולי אני אבקש ממך קודם להציג אחת לאחת את התפיסות האלה.

**ליבוביץ:** אז קודם כל אני רוצה למנוע אי הבנה שהיא רווחת מאוד בכל הדיונים האלה. בני אדם מערבבים את המושג הגדול והקשה – הומניזם, במושגי ההומניות או הומניטאריות. הומניות זה צורת התנהגות מסוימת של האדם כלפי אדם אחר; הומניזם זה תפיסה מסוימת על האדם: ראיית האדם – וכאן הכוונה איננה למין האנושי אלא לאינדיבידואל האנושי – כערך עליון. לכן הביטוי העילאי של הומניזם ניתן על-ידי עמנואל קאנט. ואם אני רואה את האדם כערך עליון – אז בזה לא מתחייבים דברים מסוימים, כפי שאתה ניסחת את זה, אלא בזה כלולים כמה וכמה דברים.

**רביצקי:** מתחייבים לוגית.

**ליבוביץ:** הם כלולים בדבר הזה. וזה כמובן איננו כל התוכן של הומניזם אלא אני מדבר כאן על כך שפני ההומניזם מתגלה בבעיות **ציבוריות**, לא ביחס האישי בין אדם לאדם. על זה אני אומר, אם



לומר שגם הקשר הלאומי, אתני, שבטי, תרבותי, הוא קשר שהוא הרחבה של המשפחה כמעט באותה רמה טבעית?

**ליבוביץ:** לא, זה עניין אישי אינסטיטוציונלי. יכול להיות שאדם מקבל את זה בכל לבו בכל נפשו ובכל מאודו, אבל אז האינדיבידואל האנושי פסק מלהיות ערך עליון, ויש משהו שקובע את היחס לאינדיבידואל הזה. לזה אני מתכוון כשאמרתי שבהומניזם כלול קוסמופוליטיזם.

**רביצקי:** כן, אבל אני בכל זאת לא קיבלתי תשובה איפה עובר קו החלוקה החותך שמאפשר לי להיות איש משפחה; ואחר-כך אני אשאל אם מאפשר לי להיות איש חמולה; ואחר-כך אני אשאל אם מאפשר לי להיות איש שבט ואחר-כך אם מאפשר לי להיות איש עם. איפה עובר קו הגבול? מדוע לא ייתכן שבאמת האדם, כבודו, חירותו או חייו הוא עבורי הערך העליון? נניח שאני הומניסט, אבל עם זאת יש לי העדפות שמבטאות את הקרבה הקיומית האקזיסטנציאלית שלי לקבוצות שונות: קודם לילדיי, אחר-כך לילדך, אחר-כך לילד ברוסיה ואחר-כך לילד בעירך.

**ליבוביץ:** זה מה שמבוטא בפתגם שנמצא בספרות התלמודית, "עניי עירך קודמים". זה יחס אנושי טבעי.

**רביצקי:** שם זה נורמה, כאן אנחנו מדברים על משהו טבעי.

**ליבוביץ:** אבל אם אנחנו מדברים על קוסמופוליטיזם אנחנו מתכוונים ליחס למציאות שהיא אינסטיטוציונאלית.

**רביצקי:** כן, רק שאני ערערת על כך שזה אינסטיטוציונלי. אני רואה את זה כטבעי, כהרחבה של מושג המשפחה.

**ליבוביץ:** לא, זה לא טבעי זה דבר אינסטיטוציונלי – זה הרי הניגוד לטבעי.

**רביצקי:** טוב אולי נעבור על אנרכיסט.

**ליבוביץ:** כן, אנרכיסט. מה הניגוד לאנרכיזם? הניגוד לאנרכיזם זה שאדם מכיר במציאותו של שלטון. שהוא רואה את עצמו כפוף לא לביטויי אישיותו – כמובן כל אדם כפוף לאישיותו, זה הרי ברור – אבל נוסף לכך הוא רואה את עצמו כפוף לחיובים או איסורים שאינם נובעים מאישיותו. הוא מכיר בסמכות של איזה דבר שנקרא שלטון, שמחייב אותו – לא במובן זה שיש לשלטון אמצעים שהוא יכול להושיב אותו בבית סוהר או להרוג אותו – אלא שהוא מכיר שקיים חיוב כזה, ז.א. הוא מכיר במשהו שמעל לאינדיבידואל, ואנרכיסט איננו מכיר במשהו שהוא עומד מעל לאינדיבידואל ולכן

האדם הוא ערך עליון אז מן ההכרח שההומניסט הוא קוסמופוליט. **רביצקי:** מדוע?

**ליבוביץ:** אם האדם הוא ערך עליון אז עובדת היות האדם הזה בן לחטיבה אנושית מסוימת, אשר בגלל זה הוא קרוב לאדם הזה יותר מאשר לאדם אחר...

**רביצקי:** למה אתה מתכוון, בן עם מסוים?

**ליבוביץ:** כן, בן עם אחר או מדינה אחרת, כי אני יודע שעם ומדינה אינם מושגים חופפים אבל מבחינה מהותית-אמפירית יש חפיפה, לפחות חלקית, בין שני הדברים האלה.

**רביצקי:** לפחות בתקופה החדשה, של מדינת הלאום.

**ליבוביץ:** גם לפני אינני חושב שרומאי היה מסוגל להבחין בין הרספובליקה<sup>1</sup> ובין הפופלוסרומנוס<sup>2</sup>. אינני יודע אם הוא ידע להבחין בין הדברים הללו. ובכן אני אומר, אם האדם הוא ערך עליון, אז העובדה שהאדם הזה שייך לחטיבה מסוימת היא אירלוונטית לגבי התייחסותו אליו.

**רביצקי:** תראה מה נובע מכך. נובע מכך שהומניסט גם לא יכול להיות איש משפחה. בהיות איש משפחה אין ספק שהוריי וילדיי ואישתי קרובים לליבי באופן לא רציונאלי. אם אני אשמע שיש עכשיו הפצצת גזים אני ארוץ קודם להציל אותם ולא את מי שקרוב אלי באמונות ודעות, ואם כן אני מעדיף חטיבה אנושית מסוימת של המשפחה על פני המכלול. האם הומניסט אינו יכול להיות איש משפחה?

**ליבוביץ:** זה איננו דומה לזה כלל וכלל. קשריי המשפחתיים הם חלק מאישיותי, הם אינם קונסטרוקציה לגבי יחסים עם בני אדם אחרים. זה חלק מאישיותי – אני קשור... "דבק באשתו"... זה לא עניין אינסטיטוציונלי.

**רביצקי:** אתה אינך מכיר אנשים שרואים את הקשר שלהם לבני עמם כקשר מהותי טבעי שמבטא את אישיותם? אפילו בתקופות קדומות, השבט, העם, כהרחבה של מושג המשפחה? באמת אתה יכול לקבוע קו חוצה ומחלק בין הקשר המשפחתי לקשר של החמולה של בית אב, לקשר של השבט, לקשר האקזיסטנציאלי של עם? האם לא יכולים גם הרבה אנשים פשוטים וגם הרבה פילוסופים

<sup>1</sup> מוסד המדינה הרומית (בתקופת המשטר הרפובליקני).

<sup>2</sup> העם הרומי.

מציג את אריסטו. יש לי אולי פירוש אחר לאריסטו אבל כרגע זה לא משנה. אני שואל האם אדם שכן רוצה את מימושו כיחיד, אבל מאמין שישעיהו ליבוביץ ואבי רביצקי, לשם מימושם כיחידים – חייבים להתחבר יחד במסגרת של שלטון מדיני מסוים. ובכן, המימוש של היחיד הוא התכלית.

**ליבוביץ:** וזה הבעת הדעה של דעתי אבל זה איננו הומניזם! ז.א. שמקור הערכים והחובים איננו באינדיבידואל אלא דווקא באינסטיטוציה הקולקטיבית הזאת.

**רביצקי:** אתה כאילו לא שומע מה שאני אומר...

**ליבוביץ:** אני שומע יפה מאוד ואני מסכים איתך, אלא אני אומר שזה איננו מתיישב עם הומניזם.

**רביצקי:** מדוע? התכלית היא היחיד. אם היחיד סבור שבחברה אנרכיסטית הוא יגיע למימושו כיחיד, לערך היחיד, פחות מאשר בחברה מדינית, אז הוא הומניסט אשר התלכד למדינה או לשלטון.

**ליבוביץ:** אז זה אומר שמקור הערכים איננו באינדיבידואל אלא בקיבוץ האנושי הזה. וזו גם דעתי! אני אינני אנרכיסט.

**רביצקי:** אני חושב שאנחנו לא מסכימים אבל נעבור הלאה. פציפיסט.

**ליבוביץ:** נו, פציפיסט זה מובן מאליו. אם האינדיבידואל האנושי הוא ערך עליון אז אין שום דבר, אין שום דבר אשר למענו מותר להקריב חיי אדם או לשלול וליטול חיי אדם. זה הפציפיזם העיקרי. אני אינני פציפיסט. אני אמנם אינני יכול לעשות קטלוג ולהגיד לך על דבר זה מותר להרוג ולהיהרג ועל אחת כמה וכמה שעל דבר זה יש חיוב להרוג ולהיהרג, אך מבחינה עקרונית אני מכיר בזה שיתכן שיש דברים שעליהם מותר להילחם, ז.א. להקריב חיים או ליטול חיים, ולפעמים אולי גם חובה לעשות את הדבר הזה. מכאן כמובן לא תהיה הסכמה בין בני אדם מהם הדברים האלה. מישהו יכול לומר, טוב למות בעד ארצנו – למען ארצנו מותר למות ובשבילה גם להרוג, צריך ללחום בעד ארצנו; ומישהו יאמר, על הארץ אינני מוכן ללחום, אני קוסמופוליט, אבל על הצדק אני מוכן להרוג ולהיהרג. פציפיסט יגיד שמלחמת אזרחים אמריקנית זה דבר איום ונורא, שבה נהרגו למעלה מחצי מליון אמריקנים בידי אמריקנים, אז מוטב היה להשאיר את העבדות ולא להרוג חצי מליון בני אדם. אז כאן באמת ייתכנו חילוקי דעות. יש היסטוריונים שאומרים שאילו לינקולן לא עשה מה שעשה, העבדות היתה מתבטלת תוך דור או

הוא שולל שלטון. וקרופוטקי<sup>3</sup> באמת חוזה בעיני רוחו חברה אנושית המושתתת על הסכמה בין בני האדם ולא על חוקים המחייבים אותם.

**רביצקי:** תראה איפה אני חושב שיש כאן נקודה קשה, כמעט הייתי אומר מופרכת. האם לא יכול להיות הומניסט שבאמת רואה את האינדיבידואל, חיי, כבודו וחירותו כערך עליון, אבל הוא עצמו סבור שלצורך מימושו ושלמותו של היחיד יש צורך בקבוצה, יש צורך בחברה ויש צורך בחברה מדינית, מה שאתה קראת כאן שלטון; בהנחה שהשלטון הזה הוא שלטון שמקובל עליו, הוא סבור שבלי התארגנות של כל היחידים בחברה מדינית, אדרבא, האינדיבידואל לא יגיע אל מימושו, אל חירותו? לא רק שהוא יהיה פרוץ לכל רשע הרוצה לפגוע בו, אלא גם במובן העמוק ביותר. ניקח לדוגמא את התפיסה של הרמב"ם אשר אומרת שתיוקן המדינה הוא אמצעי לשלמות הנפש של היחיד. לפי התפיסה שלך, מה ייצא? שהומניסט אינו רשאי, מניה וביה, לא ייתכן שהומניסט ינקוט בעמדה זאת, הוא חייב להיות אנרכיסט הוא חייב לסבור...

**ליבוביץ:** זה כלול!

**רביצקי:** בסדר זו שאלה סמנטית, לפי דעתך כלול במושג ההומניסט שהוא אנרכיסט, ואני מציג בפניך הומניסט מאוד רציני שניתח לעומק את מערכת המושגים שלו, והוא נקט בעמדה, שכרגע לא חשוב אם אתה מסכים עמה, אבל הוא נקט בעמדה עקיבה אשר אומרת שדווקא כדי לממש את ערכו כיחיד הוא חייב להתחבר עם האחרים בקבוצה מדינית ולהתנגד לאנרכיזם.

**ליבוביץ:** זה בדיוק מה שאמר אריסטו, שהאדם הוא זואון-פוליטיקון<sup>4</sup>. זה בדיוק מה שאמר אריסטו!

**רביצקי:** אז מה? זה גם מה שחשב הרמב"ם, אז מה? אני שואל שאלה.

**ליבוביץ:** ז.א. האדם הזה איננו הומניסט. הוא איננו רואה באינדיבידואל האנושי את הערך אלא דווקא באותו גוף מסוים שממנו האינדיבידואל בכלל שואב את מהותו.

**רביצקי:** פרופ' ליבוביץ, אם כך אתה מפרש את אריסטו, אז אני לא

<sup>3</sup> פיטר אלכסיביץ' קרופוטקי (1842–1921), מהתיאורטיקנים הראשיים של התנועה האנרכיסטית.

<sup>4</sup> zoon politicon: חיה פוליטית, במובן החברתי-מדיני.

גם מחוייב לעשות את הדבר הזה, זה העניין ש"הרודף אחרי חברו להורגו מותר להצילו בנפשו" אף-על-פי שקיים העיקרון ההומניסטי הגדול ש"אין דוחים נפש מפני נפש", שאתה אינך רשאי להציל אדם זה על חשבון חייו של אדם אחר. אבל אם הוא רודף אחרי להורגו, אז פסקה הסימטריה של היחס ביניהם, ואתה מציל את האדם הזה בנפשו של האדם האחר.

**רביצקי:** אז מותר להומניסט ללחום במצב הזה? לכן הוא לא פציפיסט!

**ליבוביץ:** חייב.

**רביצקי:** אז הוא פציפיסט?

**ליבוביץ:** זה איננו מערער על פציפיזם כלל וכלל. פציפיזם הוא שאין ללחום על שום דבר שהוא מעבר לקיום חיי האינדיבידואום. וכאן מדובר על קיום חיי האינדיבידואום. גם מלחמת העצמאות שלנו לא היתה מלחמה להציל חיי יהודים אלא מלחמה למען העצמאות הלאומית מדינית של העם היהודי, ושום פציפיסט לא יכיר בלגיטימיות של הדבר הזה.

**רביצקי:** אם כן אתה משתמש במונח פציפיסט באופן מאוד מיוחד, בן אדם אשר מוכן להילחם כאשר הוא סבור שמשקפת סכנה ריאלית לחייו, לחיי משפחתו, לחיי חבריו ולחיי עמו.

**ליבוביץ:** לא, 'עם' זה אינסטיטוציונלי אין 'עם' כישות.

**רביצקי:** חבריו.

**ליבוביץ:** לאדם, ז.א. להציל חיי אדם. ואל תגיד לעמו, כי הקוסמופוליט כלל אינו מכיר בעם אלא מכיר ב-5 מיליארד אינדיבידואומים אנושיים.

**רביצקי:** טוב, קיבלתי את השימוש הלשוני המיוחד שלך במונח פציפיסט, עכשיו מה לגבי השאלה השניה, כאשר הוא בא ואומר אני מוכן להילחם לא רק לחיי אדם אלא לערך העליון שנקרא אדם שהוא לא רק חיי הביולוגים אלא גם חירותו וכבודו.

**ליבוביץ:** ז.א. שהוא מכיר בערך שמעל לקיומו של האינדיבידואום, וזה גם דעתי.

**רביצקי:** הוא יגיד שקיומו של האינדיבידואום זה לא רק קיומו הביולוגי.

**ליבוביץ:** ודאי.

**רביצקי:** זה מה שיגיד ההומניסט שאני מדבר עליו.

**ליבוביץ:** ז.א. שהוא מכיר במשהו שהוא מעל להומניזם, וזה גם

שני דורות ממילא. אבל יש כאלה שהיו אומרים - האבוליציוניסטים<sup>5</sup>, הם נקראו אז - שלמען ביטול העבדות יש להרוג ולהיהרג. ובכן מי שאומר שיש דברים - ולא חשוב מה זה הדבר הזה, אם זה המולדת או החירות או זה עבודת ה' - שעל זה יש להרוג ולהיהרג, הוא איננו הומניסט; הוא איננו רואה באינדיבידואום האנושי ובקיום האינדיבידואום האנושי את הערך העליון.

**רביצקי:** אני רוצה להציג כאן שתי שאלות בשני משוורים. נניח שעומד הומניסט שרואה שברגע זה עומד משהו עם תת מקלע והולך להרוג מאה ילדים. אני אעשה את זה דרמטי, כמעט דמגוגי. אם הוא פציפיסט גמור, הוא לא יפגע באיש הזה שעומד עם תת מקלע מכיוון שפציפיסט בשום תנאי איננו מוכן להרוג ולנקוט באלמות.

**ליבוביץ:** לא, זה לא הניסוח שלי! אין זה נוגע לאלמות.

**רביצקי:** טוב בבקשה למחוק מהפרוטוקול, אני לא רוצה להיכנס עכשיו למילים. השאלה היא האם אדם אשר רואה את ערך האדם ואת ערך האינדיבידואום כערך מוחלט, לא יתכן שיהיה רשאי או יהיה מצווה, במצב זה, למרות שהוא הומניסט או אולי בגלל שהוא הומניסט, כדי להציל אנשים לירות ברוצח ולא לנהוג בעמדה פציפיסטית? כמובן שאפשר להרחיב את זה גם על יחסים בין קבוצות. עכשיו לשאלה השניה, שהיא קשורה בזה. יכול להיות שאני הומניסט שאומר באמת האדם הוא ערך עליון, אבל האדם לא רק מבחינת חייו הביולוגים, אלא האדם כבן חורין; האדם כיצור אשר מממש בתוכו את כבוד האדם. אני עכשיו לא מדבר על צדק ועל חירות כעל ערכים מופשטים שאני מוכן להרוג ולהיהרג עליהם אלא אני אומר, מה נקרא שאני הומניסט? - שאני רואה את האדם, חייו, כבודו וחירותו כערך עליון ואז אני מוכן בליט ברירה להילחם דווקא כהומניסט, כדי לממש את הערך העליון הזה. אם כן אני שואל שתי שאלות: א. להילחם כדי להציל חיים. ב. להילחם כדי לקיים את הערך המוחלט של האדם בשלמותו ולא רק כיצור ביולוגי; האדם הקונקרטי.

**ליבוביץ:** טוב, בשאלה הראשונה אתה מדבר על מלחמה לשם קיום חיי האדם. פלוני רוצה להרוג אדם ואני מונע את הדבר הזה. ואני

<sup>5</sup> abolitionism: התנועה לביטול העבדות בארה"ב במאה ה-18.

עמדתו.

**רביצקי:** הסכמנו לגבי אי ההסכמה. מה לגבי האתיאיסט?

**ליבוביץ:** כאן זה דבר שכמעט איננו צריך להיאמר, שהוא מכיר כערך עליון בדבר שאיננו נובע מהאינדיבידואל אלא ממעמדו לפני אלוהים וזה ממש המשמעות של אותה מימרה ב'נעילה' שאני "רוכב" עליה כל הזמן. גישה שאיננה הומניסטית אומרת, "מותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", וזה כמובן שלילת ההומניזם, אבל "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך" כי כשאדם מכיר במעמדו לפני האלוהים אז הוא איננו מכיר באדם כשלעצמו כערך עליון, ז.א. הוא איננו הומניסט.

**רביצקי:** אם כן אני רוצה לשאול שאלה אחרונה מכיוון שאנחנו עומדים לסיים, האם לא ייתכן הומניסט שמייחס ערך לחיי האדם אבל הערך הזה נגזר מהיות האדם צלם אלוהים, על-פי אמונתו ועל-פי הכרתו?

**ליבוביץ:** ז.א. אתה משתמש באותו מונח שבפרשת בראשית, שהוא מהמונחים הקשים ביותר – מספיק שאני מזכיר לך את פרק א' ב'מורה נבוכים'. אתה משתמש בפסוק ככינוי למהות האדם, ואתה קורא לזה 'צלם אלוהים' וזה לא משנה מאומה, ז.א. אתה מכיר באדם הזה כערך עליון, מדוע? כי אתה קורא למהותו האנושית 'צלם אלוהים'...

**רביצקי:** מכיוון שאני סבור שזה ערך נגזר ממקור כל הערכים. אני לא חייב להיות אתאיסט, אני יכול להיות הומניסט שחושב שיש מקור לערכים, והמקור הזה הוא אלוהי, והמקור הזה העניק משמעות ערכית לאדם. דומני שזה כמעט הפשט של החוקה האמריקאית.

**ליבוביץ:** "ויהי אחר הדברים האלה והאלוהים ניסה את אברהם... קח נא את בנך את יחידך" – ז.א. שאם אתה מכיר בסמכות שמעל לאדם אתה אינך הומניסט.

**רביצקי:** השאלה היא, אפשרי הומניסט כזה? לא אם כל אדם דתי הוא הומניסט כזה. החוקה האמריקאית, כשהיא אומרת שאסור לעשות לאדם כך וכך כי אף אחד לא יכול לגזול מהאדם את הזכויות שניתנו לו על-ידי הבורא בעצם אומרת את זה. היא חוקה הומניסטית, אבל היא טוענת שהערך האנושי נגזר ממה שמעבר לו ולכן איש לא יוכל ליטול את זה ממנו.

**ליבוביץ:** אבל זה פרזיאולוגיה<sup>6</sup>. אלה שניסחו את הדבר הזה יפה: "endowed by their Creator with certain unalienable rights" הם כולם היו אתאיסטים, כולם היו תלמידי וולטר ורוטו וכו', אלא המליצה היפה הזו "הבורא הקנה להם את הזכויות האלה" וכו'.

**רביצקי:** תראה, מה יוצא מכל השיחה הזאת? שאתה משתמש במונח פציפיסט לא כפי שרוב הבריות שאני מכיר משתמשים בו, אחר-כך אתה אומר לנוצרים – שהם אמרו שהם נוצרים מאמינים – שהם לא באמת היו נוצרים מאמינים... בעצם ההומניסט שלך, פרופ' ליבוביץ, זה קבוצה ריקה. אני לא מכיר איש שהוא גם פציפיסט, גם אנרכיסט, גם אתאיסט וגם קוסמופוליט.

**ליבוביץ:** אני חושב שלב טולסטוי היה כזה.

**רביצקי:** אז היה הומניסט אחד בתולדות האנושות...

**ליבוביץ:** לא לא לא, אני מדבר על אישיות מפורסמת מאוד מאוד...

**רביצקי:** אתה מבין מה אני רוצה לומר.

**ליבוביץ:** דמות מרכזית של סוף המאה ה-19 ראשית המאה ה-20.

**רביצקי:** אתה מפקיע את המונחים של השפה ובורא לך שפה חדשה, ואז המערכת שלך לגמרי סגורה כי אי אפשר להתווכח איתך. אם ככה החלטת שזה פציפיסט ואם ככה החלטת שזה אדם דתי – בניגוד לשימוש של הבריות – איך אני יכול לפרוץ את החומה הזאת?

**ליבוביץ:** כי אני אינני יודע למה אתה מתכוון במונח הומניסט, פשוט מאוד. בשבילי ברור שהמושג הומניסט פירושו ראיית האינדיבידואל האנושי כערך עליון, ז.א. העמדה של קאנט, והוא לא היה ריק ופוחז.

<sup>6</sup> פרזיאולוגיה: מטבעות-לשון, מליצה ריקה.

ערכים חייבים להיות בלעדיים, יחידים? כל ערך חייב להיות הערך העליון והבלעדי? האם לא ייתכן שאני אומר, האדם הוא עבורי ערך, אבל הוא איננו ערך עליון? כשהוא יבוא בהתנגשות עם ערך עליון יותר, כמו איסור עבודה זרה, באמת חיי אדם יתבטלו. ואני אסיים את השאלה בהדגמה. יהודי דתי מייחס משמעות ערכית לשמירת שבת, אבל אם שמירת שבת תבוא בהתנגשות עם חיים או אפילו עם ספק פיקוח נפש – שמירת שבת תידחה. עדיין זה לא אומר שהאדם הזה לא מייחס משמעות ערכית לשבת. באותה מידה אני אומר, הוא מייחס משמעות ערכית לחיים, אבל אם החיים יבואו בסתירה עם עבודה זרה – ייהרג ואל יעבור. האם הערך חייב להיות בלעדי, או יכול להיות ריבוי ערכים?

**ליבוביץ:** כאשר לדבר הראשון, דומני שאתה בעצמך הצגת את מה שאני אומר, שערך יכול לבוא לידי קונפליקט עם ערך אחר ואז מתברר מהו הערך. הערך זה אותו דבר אשר דברים אחרים נדחים מפניו והוא איננו נידחה מפני דבר אחר. מאחר וכל ערך יכול לבוא לידי קונפליקט עם ערך אחר – ואתה בעצמך הדגמת את הדבר הזה – אז ברור שבכל מקרה ומקרה כזה האדם מכריע מהו בשבילו הערך. השאלה השניה שלך מושתתת כולה כמעט על הטעיה מכוונת. העניין הזה שפיקוח נפש דוחה שבת – זה כלל של ההלכה! כאן אין עבודת ה' נדחית מפני ערכים אנושיים, אלא עבודת ה' כוללת בקרבה איסור שלושים ותשע מלאכות בשבת ויש כמה דינים לעניין דחיית השבת מפני דברים אחרים: חולה מסוכן, יולדת, תינוק, מי שנמצא מתחת למפולת וכו'. כל זה נובע לא מגישה הומניסטית, אלא דווקא מקבלת ההלכה שקובעת שזה וזה יש לעשות בשבת וזה וזה אסור לעשות בשבת.

**רביצקי:** אני סבור שכאן החקיקה ההלכתית מבטאת בתוכה דירוג של ערכים, סולם של ערכים, כאשר היא קובעת כשיש התנגשות מה עומד מעל מה. אבל אתה אמרת שערך במהותו הוא מה שדוחה מפניו דברים אחרים, בזה ודאי יש הסכמה מלאה. אבל אני אומר שערך הוא מה שדוחה מפניו את כל האינטרסים ואתה אומר – ואת זה אינני מבין ועל כך אני שואל – שערך הוא לא דבר שדוחה מפניו את כל האינטרסים אלא אשר דוחה מפניו את כל הערכים אחרים.

**ליבוביץ:** הלוא אתה בעצמך הדגמת את הדבר הזה! כיצד אותו דבר שמקובל כערך דוחה דברים אחרים אשר אילו לא התנגשו במה שאני מכיר כערך, הייתי מכיר בהם כערכים, אבל מאחר שזה מתנגש

פרק ה'

## ערך וערך עליון

**רביצקי:** פרופ' ליבוביץ, בשיחה שניהלנו שבוע שעבר, בסיומה של השיחה אתה טענת שהומניסט, מעצם זה שהוא הומניסט הרי הוא גם אתאיסט, או בלשון אחר, בעצם מושג ההומניזם כלול האתאיזם. הצבת את זה כניגוד בין שני ערכים: עבודת האל ועבודת האדם. מי שהוא הומניסט בוחר בעבודת האדם, לכן עבודת האל אינה הערך העליון בשבילו. בסיומה של אותה שיחה אני ניסיתי לטעון שאדם יכול להיות הומניסט דתי במובן זה שהוא אומנם מייחס משמעות ערכית נכבדת לחיי האדם, לקיומו, לכבודו, לחירותו, אבל הוא רואה את המשמעות הערכית הזאת כנגזרת ממה שמעבר לאדם או בלשון של המטאפורה, האדם הוא 'צלם אלוהים', לכן יש לו ערך; מקור הערכים הוא האל, האדם הוא צלם. או בלשון הפסוק של פרשת בראשית: "שופך דם האדם באדם דמו יישפך" ומדוע? "כי בצלם אלוהים ברא את האדם". כלומר המשמעות הערכית שמעניקים כאן לנרצח מוצגת, לפחות באופן מטפורי, שהרי הוא נברא בצלם אלוהים.

היום אני מבקש להקשות קושיה שניה שהיא יותר עקרונית. בעצם התפיסה שלך מונחת ההנחה שכאשר יש התנגשות בין שני ערכים הרי שאחד מהם איננו ערך. אם לדוגמה יש התנגשות בין עבודת האל לבין תפיסה הומניסטית ולמשל אני מוסר את חיי או אני תובע ממישהו למסור את חיי כדי לא לעבוד עבודה זרה, הרי שבזה ביטאתי וגיליתי שהערך העליון שלי הוא עבודת ה'. אבל האומנם

למעשה אינם מתיישבים יחד. אם אתה רוצה בשלום אז אתה צריך לוותר על אמת, אם אתה עומד על האמת – ייקוב הדין את ההר – אז לא יכול להיות שלום. הנה אתה רואה, יש כאן שני ערכים אשר לפעמים יכולים לחבור יחד אבל אני יכול להעלות סיטואציה שבה אתה צריך להחליט מהו הערך, האמת או השלום.

**רביצקי:** לכן יכול הומניזם, שרואה את האדם כערך, להיות בשלום ב-99% מהמקרים עם מי שרואה את עבודת ה' כערך עליון. יכולה להיות התנגשות ביניהם – בסיטואציה הזו תהיה העדפה – אבל זה לא הופך את האדם לאדם שאיננו הומניסט, כלומר לאדם שאיננו מייחס משמעות ערכית לחיי אדם, לכבודו ולחירותו. אני חושש – ומעניין מה תהיה עמדתך לגבי זה – שהזיהוי שלך, של ערך עם הערך, עם הערך העליון, שמא הוא בעצם נובע מבלי משים מן העמדה הדתית של הקדושה. למה אני מתכוון, הקדוש – הוא במהותו בלעדי, לא יכולים להיות בתפיסה דתית מונותאיסטית מקורות שונים של קדושה; כתבים שונים של קדושה. אם יש שתי קדושות אז אחת מהן היא עבודה זרה. כי הקדוש בטבעו אחד, עליון, מוחלט, טוטאלי, בלעדי, ואתה לפתע אומר על הערך בדיון פילוסופי או בדיון מושגי, את מה שאנחנו נגיד על הקדוש בתפיסה דתית – רק אחד עליון ובלעדי.

**ליבוביץ:** אני מציג בפניך סיטואציה שהנה האדם צריך להחליט בין שני דברים שיקרים לו מאוד ואז האחד נדחה מפני השני וזה מוכיח שבשביל האדם הזה השני הוא הערך, בזה נגמר הדיון!

**רביצקי:** ובוזה הוכח שהראשון לא יקר לו כלל?  
**ליבוביץ:** עוד הפעם... יקרים לי הרבה דברים. עוגה עם קצפת מתוקה יקרה לי מאוד, אבל ברגע שהדבר הזה ידרוש ממני לרצוח נפש בכדי להשיג את העוגה הזאת, אז מתברר שעוגה עם קצפת איננה ערך בסיטואציה שבה היא מחייבת לרצוח נפש.

**רביצקי:** זו התנגשות בין אינטרס של קצפת מתוקה לבין ערך.  
**ליבוביץ:** אינני יודע – עניין ההבחנה הזו בין אינטרס לערך – אני יש לי אינטרס לשלטון הצדק בעולם. נו, מה תאמר על הדבר הזה? אינטרס הוא ערך. יש לי אינטרס בעצמאות הלאומית המדינית של העם היהודי. [צוחק]

**רביצקי:** אם יש לך אינטרס אז כל הדיון הערכי חדל להיות רלוונטי.  
**ליבוביץ:** מדוע אתה אומר זאת?

**רביצקי:** אני מדבר במצב שאדם אומר, יכול מאוד להיות שהצדק

אני אינני מכיר בדבר שהוא כערך.

**רביצקי:** לא הצלחתי להבין מדוע אתה מכחיש את עצם האפשרות של תפיסה, שאני מנסה להציג אותה עכשיו, שיש ריבוי ערכים. ערך הוא לא במהותו בלעדי. הערך והערך העליון – אינני רואה אותם כמושגים זהים. יש לי ריבוי ערכים, בריבוי הזה יש סולם ויש היררכיה. כמובן שכשתהיה התנגשות אני אומר איזה ערך הוא עדיף או עליון בעיניי אבל זה לא אומר שזה שערך מסוים בסיטואציה מסוימת נדחה מפני ערך עליון ועדיף עליו, שהוא איבד את משמעותו הערכית. אם אינטרס ינצח ערך – הרי זו ראייה שזה בעיניי, איננו ערך, אלא אם כן זה קרה בגלל התגברות היצר. אבל אם אני אומר באופן עקרוני, אינטרס זה עדיף על ערך זה – אני מסכים שזה לא ערך, אבל מדוע ערכים לא יכולים לעמוד ולהתקיים בכפיפה אחת ובמתח ביניהם?

**ליבוביץ:** בוודאי הם יכולים. אני יכול לראות ערך בבטהובן ואני יכול לראות ערך בשלטון הצדק בעולם. אז כאן אין התנגשות, אבל במקרה של "ויהי אחר הדברים האלה והאלוהים ניסה את אברהם" וכו', הנה יש התנגשות ואז מתברר מהו ערך עליון, ז.א. מהו הערך?  
**רביצקי:** אתה מוכן להסביר את המעבר הזה?

**ליבוביץ:** דומני שזה מוסבר מעצמו, מה יש להוסיף על הדבר הזה? הרי זה כל מהות הניסיון; הניסיון מברר מהו הערך בשביל אברהם.  
**רביצקי:** לא, אני התכוונתי המעבר מערך לערך עליון. מדוע הערך וערך הם דברים זהים אצלך?

**ליבוביץ:** אני כבר אמרתי לך, יש לי ערך: המוסיקה של בטהובן; יש לי ערך: שלטון הצדק בעולם – שני אלה יכולים לדור בכפיפה אחת.  
**רביצקי:** אולי אני אדגים. "האמת והשלום אהבו" – אני יוצא מתוך הנחה שהאמת היא ערך עבורי והשלום הוא ערך עבורי וב-99% מהמקרים אני יכול לקיים את שניהם כערכים. ישנו מצב נדיר של התנגשות ישירה וסתירה ביניהם, ואז אצטרך להכריע. נניח שאני אכריע שמוותר לשקר מפני דרכי שלום. אם כן, האם בזה ביטאתי שהאמת בכלל איננה ערך בעיניי?

**ליבוביץ:** ז.א. שברגע זה הובהר שאני רואה את הערך בזה ולא בזה. אבל אינני עוסק כאן במושג מטאפיסי של ערך, אני עוסק באדם אשר מכיר במשהו כערך, והנה בסיטואציה הזו מתברר מהו הדבר שהוא רואה אותו כערך.

בעניין הזה של 'אמת' ו'שלום' כבר לימדו חז"ל ששני הדברים האלה

מול צרכיו, אל מול חשקיו, זה לא יעמוד בסתירה למולדת, אלא זה יעמוד מול אינטרסים, הוא יסייע לידיד ויהיה נאמן לידיד ולא יבגוד בו, ובכך הורה לנו שהוא משמש...

**ליבוביץ:** שום דבר אחר בוודאי, הרי זה כל העניין: "ויהי אחר הדברים האלה והאלוהים ניסה את אברהם" – הלא השאלה היא כיצד אדם עומד בניסיון, לא כיצד הוא משתעשע בהרבה דברים יפים שכולם יקרים לו ובעיניו הוא רואה בהם ערכים. אבל השאלה היא מה יהיה בשעת הניסיון.

**רביצקי:** בזה אין שום ויכוח, אני חושש שאני אחזור במעגל ולכן כדאי שנעבור הלאה.

אני אסכם, הויכוח הוא האם הערך הוא בלעדי, טוטאלי, הערך העליון, כמעט כמו הקדושה, או שערכים יכולים לחיות בצוותא, זה לצד זה, כשאחד מהם, בשעת התנגשות, עדיף על פני אחרים. עכשיו אולי אני אשאל את השאלה הבאה בהקשר לזה. אתה במקום מסוים, או אולי ביותר מאשר מקום אחד, התבטאת שיש שתי מערכות ערכים שהן מובנות לך או שהן לגיטימיות – אחת עבודת ה' ואחת הומניזם.

**ליבוביץ:** מותר לתקן אותך? אני אמרתי שאני מציג כדוגמה שתי מערכות ערכיות שהן מן החשובות ביותר, בזה לא אמרתי שאלו ודאי הלגיטימיות אלא הצגתי כדוגמה שתי אמות מידה לערכים שהן חשובות מאוד בתודעה האנושית, בזה לא נאמר שהם הערכים הבלעדיים.

**רביצקי:** הדברים שנכתבו שם באו בראש ובראשונה למעט את הפשיום.

**ליבוביץ:** אבל זו מערכת ערכית! כמוכן, שהמנגנון השלטוני של העם הוא הערך העליון זה מערכת ערכית מובהקת, אשר אני פוסל אותה.

**רביצקי:** אם-כן, אתה דיברת שם על שתי מערכות ערכים לגיטימיות לעומת מערכת אחת לא לגיטימית.

**ליבוביץ:** לא! ההומניזם בשבילי איננו לגיטימי, אני אינני מקבל את האדם כערך עליון.

**רביצקי:** אני מדבר על מה שכתבת שם.

**ליבוביץ:** גם שם בפירוש אמרתי שאני מציג כדוגמה שתי מערכות ערכיות.

**רביצקי:** אם-כן אני אסיים את השאלה. מצד שני אתה רגיל לומר

איננו אינטרס שלי – אם עכשיו יהיה כאן חוסר צדק אני אוכל לקחת את כל הכסף שמונח על השולחן. לעומת זאת, הערך של הצדק מורה לי לחלק כספי איתך, אז יש כאן סתירה בין אינטרס לבין ערך ואז כמוכן אם האינטרס עדיף, הערך מתבטל. אבל לא כך כאשר תהיה התנגשות בין אמת ושלוש, או בין ערך האדם לבין עבודת ה'.

**ליבוביץ:** יכול להיות קונפליקט כל יום בין אמת ובין שלום, בין עבודת האדם ובין עבודת ה'. כל יום יכול להיות קונפליקט כזה. אני רוצה להשיג לך דוגמה הלקוחה מן הספרות האנגלית. פורסטר<sup>1</sup>, סופר אנגלי חשוב בדור האחרון – הוא נפטר כבר לפני מעל 20 שנה – כשברומנים שלו יש עומס רעיוני רב מאוד. הוא היה הומניסט מובהק, אדם אשר קלט בקרבו את כל הנכסים של התרבות האנגלית הגדולה; ההישגים החברתיים והתרבותיים של אנגליה; הוא היה מסור בכל לבו לעם האנגלי ולאנגליה. ויש לו ניסוח כזה: אם אני חס־ושלום ('חס־ושלום' זו תוספת שלי, בניסוח האנגלי אין זה מופיע) אמצא בסיטואציה שבה אצטרך להכריע אם לבגוד במולדת או לבגוד בידיד אשר נתן בי אמון (וסיטואציה כזאת אפשר להעלות על הדעת) או אני מקווה שיהיה בי הכוח הנפשי (זה מאוד דורש כוח נפשי, להכריע כאן) לבגוד במולדת. מדוע? הוא הומניסט אמיתי. חובתו כלפי האדם אשר נתן בו אמון קודמת לחובתו למולדת. והמולדת יקרה לו מאוד-מאוד. ועכשיו אני מוסיף על זה: אני מעלה על דעתי איש אנגלי שהוא כמו פורסטר איש קיימברידג' אשר קלט גם הוא בקרבו את כל הנכסים של התרבות האנגלית וכל ההישגים הרוחניים שלה, והוא יאמר, אם אני חס־ושלום אמצא בסיטואציה שבה אצטרך להכריע אם לבגוד במולדת או לבגוד בידיד, אני מקווה שיהיה בי הכוח הנפשי העצום הדרוש לבגוד בידיד. אז הנה אתה רואה, בסיטואציה זו, בסיטואציה הקיצונית הזו מתברר שבשביל פורסטר האדם הוא הערך העליון, ובשביל חברו, שאותו בדיתי מליבי, המולדת היא הערך העליון.

**רביצקי:** זו דוגמה מצוינת כדי להבהיר את חילוקי הדעות בינינו, לא רק את מה שאתה רוצה לומר אלא גם את מה שאני רוצה לומר. אותו אדם אשר יבגוד בידיד למען המולדת הוא ללא ספק ביטא את העובדה שהמולדת היא הערך העליון. אבל בשבילי אם אותו אדם, כאשר תעמוד הידידות אל מול האינטרסים שלו, אל מול כספו, אל

<sup>1</sup> Edward Morgan Forster (1879-1970)

ליבוביץ, שבוחר בעבודת ה' כערך עליון, מדוע הוא לא רשאי לפי סולם הערכים הפנימי שלו לשפוט מישהו אחר. אני שואל כיצד אתה שופט בין שתי מערכות שבשתיהן אינך רוצה – אתה אומר: "את זה אני שונא יותר מאשר השני, לכן אני תולה אותו?"

**ליבוביץ:** תראה, העולם שורץ באנשים שאני שונא אותם ואינני מעלה על דעתי שאני חייב לתלות אותם, אבל יש אנשים ששנואים עלי עד כדי כך שאני אומר שמתוך תודעה עמוקה ביותר, את האנשים האלה צריך לחסל. מתוך עמדותי שלי. תבין, אין לי עמדה ערכית מעל לערכים.

**רביצקי:** זה ברור.

**ליבוביץ:** בזה עניתי למעשה על כל טענותיך, אתה מחפש איזו עמדה להכריע בין ערכים אבל ההכרעה בין הערכים עצמה היא הכרעה ערכית.

שאדם בוחר במערכת ערכית כי בה הוא רוצה והדבר לא ניתן להנמקה. אם כן אני שואל, באותו מקום שעליו אני מדבר, ודומני גם במקומות אחרים, ברור שאתה, מצדך, מעדיף הומניזם על פשיזם כעמדה לגיטימית יותר. עכשיו אני מבקש לשאול, כאדם שעומד מחוץ למערכת הן של ההומניסט והן של הפשיסט, כנותן משמעות ערכית רק לעבודת ה', איך אתה בכלל יכול להעדיף מערכת ב' על מערכת ג'? לקבוע שההומניסט יותר לגיטימי או עדיף על הפשיסט? הרי כל העניין כאן הוא מה רוצים – הרי הפשיסט יאמר: "זה מה שאני רוצה", ההומניסט יאמר: "זה מה שאני רוצה", אתה תאמר: "זה מה שאני רוצה". כיצד תוכל להעדיף, אם כן, את אמריקה על פני גרמניה במלחמת העולם השנייה, אם לפי תפיסתך ערכים זה מה שאדם רוצה בהם; אם אתה עומד מחוץ לויכוח בין אמריקה לגרמניה? כי אמריקה היא הומניסטית וגרמניה הנאצית היא פשיסטית ואתה אומר שערכים זה רק מה שאדם רוצה. כיצד אתה יכול להעדיף מערכת אחת שאינה שלך על פני מערכת שניה שאינה שלך?

**ליבוביץ:** תשובתי פשוטה מאוד: אני שונא את הפשיזם!

**רביצקי:** [צוחק]

**ליבוביץ:** כן, זאת היא תשובה ברורה וחד משמעית ורציונאלית לגמרי. אני שונא את הפשיזם. אדם אחר שיבוא מעולם אחר, מפלנטה אחרת, יראה שפה בעולם מתנגשת עמדה הומניסטית – מה שמקובל לקרוא הומניזם, ליברליזם, דמוקרטיה וכו' – ופשיזם, והוא בא מפלנטה אחרת, הרי בכלל לא תהיה לו עמדה לדבר הזה, יכול להיות. אבל אני נמצא בתוך הקלחת הזאת ואני שונא את הפשיזם.

**רביצקי:** אתה שונא את הפשיזם כמו שאתה שונא עוגה עם קצפת מלוחה? כי אם כך אז באיזו זכות בעצם אתה רשאי לתלות במשפטי נירנברג אנשים? זה שאתה שונא אותם זה עדיין לא נותן לאנשים פסק דין מוות, צריכה להיות כאן שלילה מהותית.

**ליבוביץ:** אני חושב שאת הפשיסטים צריך להרוג! מבחינת מערכת הערכים שלי.

**רביצקי:** שלפיה?

**ליבוביץ:** הנה אתה רואה עניין של קונפליקט בין ערכים, ופשיסט בוודאי בדעה שצריך להרוג אותי מפני שאני מערער על החוסן הלאומי, את הדבקות במדינה, את הפטריוטיות וכו'.

**רביצקי:** הרי אתה מבין את שאלתי. שאלתי היא לא מדוע ישעיהו



בפני העם היהודי אתגר דתי: איך יחיה חיי-ציבור. לכן יש לדבר משמעות דתית.

לעומת זאת בדברים שאנו שומעים ממך בשנים האחרונות, ודאי בעשרים השנה האחרונות, ומכיוון שיש אנשים שמכירים אותך רק על-פי דבריך אלה, הם אולי אפילו יהיו נדהמים מהציטטות שציטטתי, או אולי אוסיף עוד ציטטה מן העבר הרחוק: "היהודי הדתי שבשבילו התורה אינה חובת גברא", כלומר לא רק חובת יחיד אלא חובת כלל ישראל, "דבק במדינה לא משום 'לאומיות' או 'פטריוטיות' אלא כחובה דתית. קיומה, ביסוסה והגנתה של המדינה נעשים בשבילו פונקציות דתיות". לעומת זאת, בעשרים השנה האחרונות המדינה היא חסרת כל משמעות דתית, היא רע הכרחי. אנחנו משלימים איתו כצורך הקיום אבל הוא איננו מיועד לשום הגשמה ערכית; המדינה היא במקרה הטוב כלי עבודה, מעין מעדר – אולי אני רוצה בה, אבל אינני מייחס לה משמעות דתית.

**ליבוביץ:** אני דברתי על אותה מדינה שהיהדות הדתית תתייחס אליה כמסגרת להגשמת התורה. להגשמת התורה – שאינה אפשרית מחוץ למסגרת הזאת. פירוש הדבר הזה שבעולם יהודי שאיננו מוגדר על ידי התורה – או נאמר את זה ככה – שאיננו מוחזק להיות עם התורה, עמדת היהדות הדתית הפוליטית צריכה להיות אופוזיציה עקרונית למשטר הקיים במדינה הזאת. והאופוזיציה הזאת לא קמה. ולכן אין היום בכלל גישה דתית לגבי המדינה, לא קיימת בכלל אפילו מבחינה תיאורטית. וכל הדיבורים על "כיצד מבחינת ההלכה המדינה צריכה להתנהג..." – כל זה שקר. ואולי אדגים את הדבר הזה במשל שיהיה מובן לבריות אולי יותר מאשר הניתוח הרעיוני. קצב טריפה בא אל הרב או אל הדיין ומראה את הסכין ושואל שאלה על כשרות הסכין לשחיטת חזיר. כי יש דינים לכשרות הסכין בשחיטה, ביורה דעה שחיטה כשרה דורשת סכין שתהיה כך וכך, ולכן אפילו נהוג שאחת לשנה שוחטים מראים את הסכין לדיינים אם היא כשרה – אבל אם מדובר על שחיטת חזיר, אז הבעיה איננה קיימת. ובכן, אם מדובר על מדינה שאיננה מדינת התורה, אז בעיות ההלכה לגביה אינן קיימות.

**רביצקי:** אני מבקש לשאול על הדברים האלה משני הכיוונים. ראשית, אני חושב שבעבר אתה התבטאת אחרת, אני אולי אפילו אצטט. לגבי השאלה של החזיר אתה כתבת – שוב, לפני הרבה שנים, כשאני עוד לא ידעתי לקרוא: "יהיו ליקוייה ופגמיה מה

פרק ו'

## דת מול מדינה

**רביצקי:** פרופ' ליבוביץ, נדמה לי שבסוגיה של דת ומדינה חלה תמורה בדעותיך יותר מאשר בכל סוגיה אחרת שאני מכיר, ודומני גם שאתה לא כל כך מודע לתמורה זאת, לעתים אינך מודה בה. הייתי רוצה לעסוק בכך לא כדי להקניט אותך, אלא מאחר שלדעתי אתה באמת הצגת שני מודלים ששניהם מעניינים וראויים לדיון. האחד בשנות הארבעים והחמישים, כלומר, ערב קום המדינה ולאחריה; אחד בשנים האחרונות, ואני חושב שכל אחד מהדגמים האלה הוא מעניין וראוי לדיון. לפיכך אולי אציג תחילה את הבעייתיות שלהם כשהם עומדים זה בצד זה ואחר-כך ניכנס להבהרה יותר.

בעבר ייחסת למדינה היהודית שעתידה לקום ואשר קמה, משמעות דתית מובהקת. אתה דברת עליה כעל תנאי הכרחי להגשמת התורה, אני מצטט לדוגמא: "דווקא מבחינה דתית, מבחינת כוונת התורה, חובה קדושה היא להגשים תחילה את שחרורו הלאומי של עם ישראל כתנאי ראשון והכרחי לעצם האפשרות של קיומה הממשי של התורה כתורת חיים". המשמעות הדתית של המדינה כאן היא כתנאי לכך שהתורה תצא מן החממה של חיי היחיד, והיא תכוון חברה, קולקטיב יהודי; זה אפשרי רק כשהעם היהודי אדון לגורלו ויש לו סדר מדיני. באותה תקופה אתה דברת על קיום המדינה כ"פונקציה דתית", על ביסוסה כ"פונקציה דתית" – זו לשונך, דיברת על מצוות שבין אדם ומדינתו וראית את תקומת המדינה כמעמידה

את מלך ישראל. ולזה אני מתכוון "עם כל הפגמים ועם כל החסרונות". הלוא זו מדינת ישראל, ובקרבה יש ללחום נגד המשטר ולא להשתלב בו! הלוא זה כל העניין! היהדות הדתית הרשמית – נאמר ככה, "יהדות דתית" זה מושג מאוד מעורפל – היהדות הדתית הרשמית עוסקת בפרוסטיטוציה של דת ישראל למען אינטרס מדיני. **רביצקי:** אני חושב שכדאי מאוד כאן להבהיר דבר, לא לשם חילוקי דעות אלא כדי להבהיר, דומני שרבים בציבור אינם מבינים שכאשר אתה מדבר על הפרדת דת ומדינה, ושולמית אלוני מדברת על הפרדת דת ומדינה, לא רק שהדברים אינם זהים אלא שהם יוצאים מנקודות מבט לגמרי אחרות. היא רוצה שדת ישראל תהיה אינדיפרנטית, לא משנה, אינה אומרת דבר לגבי הכוונתה של המדינה; כאשר אתה אומר הפרדת דת ומדינה אתה אומר מתוך עמדה של תביעה, מתוך עמדה של מאבק, כאשר הדת הופכת להיות דיפרנטית ומשנה. אתה מדבר על אליהו, ודומני ששולמית אלוני והרבה מאוד ליברליים חילונים היו רוצים שפשוט אליהו ילך לבית הכנסת כמו שהגנרל הולך לקסרקטין וייתן לאחאב לעשות את רצונו. כאשר אתה מדבר על הפרדה אתה מדבר מתוך נקיטת עמדה של אפוזיציה.

**ליבוביץ:** זה ברור! כאן ניסחת את זה יפה מאוד ואני יכול להגיד לך שאפילו פרסמתי והארכתי בדבר הזה – מי שהבין את עמדתי יפה מאוד היה דוד בן גוריון. אומנם פרסמתי את הדבר הזה, אבל כדאי לחזור על זה לציבור הרחב. שיחה מעניינת מאוד שהיתה לנו בראשית שנות החמישים. מתי התפטר בן גוריון? אני חושב שזה ב-54' בערך, אולי 55'. ואז הוא היה ראש ממשלה, אם כן זה היה בראשית שנות החמישים. זאת היתה אולי השיחה המעניינת ביותר שהיתה לנו. במרוצת השנים כמה וכמה פעמים היו שיחות בינינו. לפעמים בעקבות בקשתי לשוחח אתו, ופעם או פעמיים גם על-פי הזמנה שהוא הזמין אותי לשיחה. השיחה הזאת באה בעקבות שורת מאמרים שאני פרסמתי באותם השנים – מהם כנראה אתה ציטטת משהו. מאמרים שפרסמתי חלקם ב'הארץ' וחלקם ב'בטרם' – לא כולם אבל רובם כונסו יחד בקובץ שלי "יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל", על הפרדת הדת והמדינה. שם הצגתי את הדבר הזה בצורה ברורה: הפרדת הדת והמדינה לשם מאבק נגד המשטר החילוני – לשחרר את דת ישראל מתלותה במשטר החילוני. על רקע שורת המאמרים האלה שבשעתם היה להם הד בציבור, הזמין אותי

שיהיו, של אותה מדינה, והתכוונת מבחינה דתית, "מדינת ישראל ממש", וכאן העניין לא רק מדינה – אלא מדינת ישראל ממש, "אין זיקתו והתחייבותו הדתית של היחיד מישראל כלפי עם זה בטלות מחמת חטאתו ורשעתו של העם, משמע שאדם מישראל מצווה לדאוג לשירותיה ולפיתוחה של מדינה זו", מדינה זו היתה עם אותם ליקויים ופגמים, עם החזיר, "והוא נושא באחריות דתית לקיומה ולשלומה".

כלומר, אני לא חושב שאתה היית אז איש תמים ונאיבי שהאמין שהמגמות, שהפרוגרמה או המושגים שהוא דבר אז על 'מדינת התורה' – זה דבר שבפועל עתיד להתרחש בזמן הנראה לעין ולכן אתה הודעת לאנשים "יהיו פגמיה וליקוייה אשר יהיו", בלשון שדברת היום – חזיר, אף-על-פי כן "יש אחריות דתית לקיומה ולשלומה". דומני שהיום אתה פוסל כל זיקה דתית. אני רוצה לשאול, כשאתה אומר "הציבור הדתי לא רצה"...

**ליבוביץ:** לא קיים! לא קיים ציבור דתי שיש לו איזושהי פרוגרמה דתית לגבי המדינה!

**רביצקי:** הבנתי, בזה אני מסכים.

**ליבוביץ:** וזהו! ולכן כל מה שאמרתי שם, בטל ומבוטל היום.

**רביצקי:** אני שואל משני הכיוונים. אחד שאלתי "ליקוייה ופגמיה", עכשיו אשאל מהכיוון השני. ממתי אתה כזה וותרן כאשר לא הולכים אחריו? אני אשאל את השאלה כך: אילו באתי לפני חמש שנים, אתה דורש סרבנות, נניח, והייתי אומר אין ציבור שנענה לך. האם ישעיהו ליבוביץ הוא האדם שכיוון שהמונים לא הולכים אחריו הוא נסוג ומציב אידיאה אחרת? מתפשר, משלים ונסוג אחרנית, או שממשיך להציב את האידיאה ואת התפיסה?!

ובכן אין ציבור דתי – ולהבדיל, אין סרבנים – מדוע אינך ממשיך להיאבק?

**ליבוביץ:** טענה לסתור את דבריך: הסרבנות הוא ביטוי לכך שאני נמצא באפוזיציה למשטר. כל פרוגרמה שאני דיברתי, כלומר, פרוגרמה דתית למען המדינה, הכוונה היא ליהדות דתית שתהיה אפוזיציה במדינה. מדינת ישראל היא מדינת ישראל גם אם היא מדינה פושעת, וזה דבר מובן מאליו. וכי – נו טוב, זו העזה גדולה מאוד להשתמש בזה, אבל לצורכי הויכוח, בלטה הויכוח – וכי אליהו הנביא לא הכיר באחאב כמלך ישראל! כמובן שהוא מלך ישראל! ולכן הוא לחם נגדו בכל האמצעים, משום שהוא ראה בו

כלומר על דבר שכל ההערכה שלו היא לפי הפונקציונאליות הטהורה שלו, לא לפי שיפוט ערכי – כיצד ולמה אתה אופוזיציה עקרונית? אתה יכול לבוא ולהגיד, תהיה יעיל בדרך אחרת. אבל זה לא אופוזיציה עקרונית, זו אופוזיציה רק במובן התועלתני המיידי התפקודי.

**ליבוביץ:** ניקח את המעדר: המעדר הוא כלי ומכשיר, ודרוש מאוד מאוד, אבל השאלה היא האם אתה בכלל רוצה לעדור. והיום אין אותו פועל אשר ישתמש במעדר הזה. "פועל" – ז.א. ציבור דתי שרוצה להיאבק למען הדת במסגרת אותה מדינה.

**רביצקי:** כשאתה דיברת על המעדר וכשאתה מביא עכשיו את הדוגמא של המעדר, מדובר לא בעבר אלא היום, על המדינה שלא נועדה אלא לסיפוק צרכים, כך אתה אומר.

**ליבוביץ:** מפני שאין ציבור דתי שרוצה להשתמש בדבר הזה!

**רביצקי:** אם כן, למה הם יהיו אופוזיציה עקרונית? לדבר שכל עניינו לספק צרכים ופונקציות? האם כל המושג של אופוזיציה עקרונית יש לו משמעות? אני יכול להתווכח אם לעדור במעדר זה או במגרפה...

**ליבוביץ:** כאן המדינה פוסקת להיות – לפי התפיסה שקיימת היום והמנטליות הכללית – המדינה פוסקת מלהיות כלי ומכשיר והופכת לתוכן ערכי, וזהו הפשיזם. מדינת ישראל צועדת לקראת פשיזם.

היא עדיין אינה פשיסטית, ודאי שלא, אף על-פי שאני נמצא בסיטואציה שלפעמים אני צריך להסביר לאורחים מחוץ לארץ שכוונתם טובה – אני מדבר על לא-יהודים – שמדינת ישראל איננה מדינה פשיסטית. כי הרושם המתקבל בעולם שהיא כבר מדינה פשיסטית.

**רביצקי:** רק כדי להבין: אתה אומר, אדם דתי חייב להיות אופוזיציה עקרונית למדינה כאשר היא הולכת להיות פשיסטית או כאשר היא מדינה?

**ליבוביץ:** הוא צריך להיות האופוזיציה למשטר החילוני במדינה.

**רביצקי:** אם כן אני חוזר, זה לא קשור לשאלת הפשיזם או לא פשיזם, זה קשור לעצם המשטר – למה להיות אופוזיציה למעדר?

**ליבוביץ:** למה להיות אופוזיציה כשהמדינה בכלל פסקה מלהיות איזה מנגנון בעל משמעות ערכית? מפני שיש ללחום נגד הפשיזם! נגד הסכנה של פשיסטיזציה, של העלאת מדינה, שלטון, מנגנון שלטוני לערך עליון – זה מה שמתרחש בקרבנו. טוב למות למען המולדת זה באמת 'הטוב', לא ההכרח. אבל אינני פציפיסט, אתה

בן-גוריון לשיחה שהתקיימה במה שהיום בנייני הסוכנות – עדיין לא היו בנייני הממשלה – שם משרד ראש הממשלה. בשיחה הזאת בן-גוריון – השיחה נמשכה שעתים – לבסוף הוא ניסה לסכם אותה ואמר לי: "אני מבין יפה מאוד את עמדתך" – כמובן איני יכול לומר לכם את המילים אבל תוכן דבריו היה ברור מאוד – "אני מבין מאוד את עמדתך" – הוא דווקא הבין את זה יפה מאוד – "אתה רוצה שדת ישראל תהיה גורם עצמאי אשר המשטר במדינה" – או השלטון או הממשלה או משהו מעין זה – "תמיד יצטרך להתמודד עמו כמו שזה היה בתקופה המקראית. כמו שזה היה בתקופת ממלכת החשמונאים" – הוא הבין יפה מאוד. בגלל זה בן-גוריון באמת ראה את היהדות במה שהתגלמה בהיסטוריה, כאסון ההיסטורי הלאומי של העם היהודי. זאת היתה עמדתו הברורה שהיהדות היתה אסון היסטורי גדול של העם היהודי, מפני שתמיד היתה פקטור עצמאי שלחם נגד אותו שלטון אשר ייצג את האינטרס המדיני הלאומי הממלכתי. הוא באמת הבין את זה יפה מאוד. עכשיו העיקר: "ולכן אני לעולם לא אסכים להפרדת הדת והמדינה. אני רוצה" – עכשיו המלים האלה שאני אומר, אני ערב לכם, מפני שאני מיד רשמתי לי את הדבר הזה – "אני רוצה שהמדינה תחזיק את הדת בידה!".

**רביצקי:** אני רוצה לחזור להבחנה ולברור של שני המודלים שהצגת שכפי שאתה אומר עכשיו הם תוצאה של השתנות המציאות.

**ליבוביץ:** השתנות המציאות – לגבי היהדות הדתית שאני חשבתי שהיא תוכל להיות תופעה היסטורית אחרת.

**רביצקי:** כן, על זה שאלתי קודם את השאלה, מדוע אינך ממשיך להיאבק ולנסות לעצב את הציבור הדתי על-פי תפיסתך אפילו כאשר נשאר נביא יחיד? אבל בוא נמשיך הלאה. אם כן, במודל הקדום המדינה היתה מכשיר ותנאי להגשמת ערכים. בעקבות מה שקרה היום, המדינה היהודית היא מכשיר להגשמת צרכים. כפי שהתבטאת פעם בצורה פופולארית: "יחס של אדם אל מדינתו, כולל מדינת ישראל, כיחס הפועל אל כלי עבודתו". ואז אני מבקש לשאול – כיצד אפשר להיות אופוזיציה עקרונית למעדר? כלומר אם התפקוד המדיני נשפט באופן ערכי ואני מייחס לו משמעות ערכית, אם המלך עושה הישר בעיני ה', כמלך, אני מייחס לזה משמעות ערכית, דתית, חיובית, אחרת – משמעות שלילית; אני מבין כיצד אפשר להיות לו אופוזיציה עקרונית. אבל אם מדובר על מעדר,

**רביצקי:** אני מדבר בסיטואציה הנוכחית. **ליבוביץ:** על כל המדינה. המנגנון המדיני כשלעצמו אין לו משמעות דתית. אבל אם יש מישהו שלמען הדת יכול להשתמש במנגנון הזה...

**רביצקי:** ...אז אופוזיציה עקרונית היא מהותו של הדבר. **ליבוביץ:** אם המדינה איננה מדינת תורה – ויכול להיות שמדינת תורה בכלל אינה ניתנת להגשמה אלא מטרה נצחית – אז זה עניין האופוזיציה העקרונית בתוך המדינה.

יודע את זה. אני יודע שיש סיטואציה שבה אדם צריך להקריב את חייו – מה זה צריך, לא צריך – אבל נדרש ממנו להקריב את חייו, נגיד למען המולדת, ייתכן מאוד.

**רביצקי:** כלומר, כאן אתה אופוזיציה למדינה כהומניסט, ולא דווקא כאדם דתי, אתה יכול לשתף פעולה עם ההומניסט.

**ליבוביץ:** אינני יודע אם כהומניסט. אולי כאנטי פשיסט, נגד העלאת המדינה לרמת ערך עליון.

**רביצקי:** יש לזה קשר לשאלת דת ומדינה?

**ליבוביץ:** בוודאי. כדי לשחרר את הדת מתלותה במדינה.

**רביצקי:** לא, אני דיברתי על מה שאתה קורא "למנוע פשיזם". דומני שזה לשון לגמרי אחרת.

**ליבוביץ:** בזה אני שותף עם הרבה אתאיסטים מיליטנטים. בהתנגדות לראיית המדינה כערך עליון, אני ללא כל ספק שותף גם עם הרבה אנשים דתיים. היהדות הדתית הלא רשמית – גם היא איננה מכירה במדינה כערך עליון, בזה אני קרוב לה. אבל באותה מידה ובאותה בחינה אני קרוב להרבה אתאיסטים מיליטנטים שגם הם אינם מכירים במדינה כערך עליון.

**רביצקי:** אז תרשה לי לסכם את הביוגרפיה הרוחנית שלך, היום למדתי שזה לא שני שלבים אלא שלושה שלבים. באמת למדתי דבר חשוב. התחלנו בכך שהמדינה היהודית היתה אמורה להיות כלי להגשמת ערכים דתיים.

**ליבוביץ:** בתנאי שיימצא ציבור ששואף לדבר הזה!

**רביצקי:** עברנו לכך שהיא היתה – בדברים שכתבת בעבר הלא רחוק מאוד, לפני עשרים שנה – כלי להגשמת צרכי קיום של אנשים בהקשר זה של עם. כלומר, עברה מכלי להגשמת ערכים לכלי להגשמת צרכים, ועכשיו היא כבר הופכת להיות סכנה לעצם המעמד הן המוסרי והן הקיומי של האנשים – הסכנה של מדינה פשיסטית. זה בעצם שלב שלישי בביוגרפיה.

**ליבוביץ:** זאת באמת הסיטואציה היום. זאת היא באמת הסכנה הגדולה הזאת.

**רביצקי:** אז זאת הפרדת הדת מהמדינה שלך? בכל זאת לך הדברים טריוויאליים, אך נדמה לי שלשומע הם כלל לא טריוויאליים. הפרדת דת ומדינה בהקשר הזה הוא של אותה מדינה שמאיימת על חירותם ושלומם וכבודם של בני אדם.

**ליבוביץ:** לא! על כל מדינה!

ספקות.

**ליבוביץ:** לא, אתה מאשר את דברי.

**רביצקי:** סליחה, היא מעוררת ספקות לטעמך, כלומר, זה שאין ציבור. אני יודע שבשאלות רבות אחרות שלא אמנה אותן כאן, אתה לאו דווקא מאוד פופולארי ולא דווקא ציבור ברבנותו נוהה אחריו ואתה ממשיך כמעט באופוזיציה של הנביא לתבוע ולדרוש. וכאן לפתע אתה אומר הציבור לא קיבל, אני משנה.

**ליבוביץ:** מסתבר שאין אופוזיציה, להיפך, אתה עכשיו מאשר בדיוק את מה שאני אמרתי, שאופוזיציה כזאת איננה קיימת.

**רביצקי:** על-פי העמדה הנפשית והציבורית והרוחנית שלך בשאלות אחרות היה צפוי שאתה לא תהיה כל-כך ותרן, אלא תנסה לתבוע את הקמת הציבור הזה, כל עוד נשמה באפך. אבל נעבור הלאה שהרי דיברנו על כך.

אם כן נסכם, פאזה ראשונה – מדינה ראוי שתהיה להגשמת ערכים; שניה – בעקבות אי רצונו של הציבור הדתי למדינה להגשמת ערכים, מדינה ככלי להגשמת ערכים; והשלב השלישי, בשנים האחרונות – יש לעמוד באופוזיציה למדינה, כשהמדינה היא כבר לא מכשיר אלא בעצם המדינה מצטיירת כסכנה שמא היא תידרדר לפשיזם, שתשלול את חירות היחיד ותעמיד את המדינה כערך עליון.

האם זה נכון להציג את תפיסותיך או את התקדמות השקפתך בעקבות הנסיבות על-פי שלשה שלבים אלה?

**ליבוביץ:** אני חושב שהצגת שלשת שלבים אלה, זה דבר מלאכותי. יש כאן עניין עקרוני מיסודו, זה קשור בכלל ביחס למדינה כשלעצמה. לא למדינה הזאת אלא בכלל למדינה, ז.א. למנגנון השלטוני בה; סמכות הכפייה וכוח הכפייה אשר העם יוצר לעצמו. מאחר שאני שולל לחלוטין את הרעיון האנרכיסטי ואני מכיר, מכיר במובן של הכרה מוסרית במדינה, ז.א. במנגנון בעל סמכות כפייה וכוח כפייה אשר העם מקים לעצמו ומקיים את עצמו בכדי שבמסגרתה של המדינה הזאת, יש מקום להגשים ערכים אנושיים, להעריך אנשים אנושיים, ולספק את הצרכים האנושיים – וזה גם כן ערך, לספק צרכים אנושיים – אבל המדינה היא מכשיר מסוכן ביותר דווקא מפני שהיא לא רק בעלת סמכות כפייה אלא גם בעלת כוח כפייה.

ולכן זה חשוב מאוד שבמסגרתה של כל מדינה תקינה – אני יודע,

**פרק ז'**

## דת ומדינה

**רביצקי:** בשיחה הקודמת עסקנו בשאלת דת ומדינה ובררנו, פרופ' ליבוביץ, את עמדתך אשר רואה את האדם הדתי כעומד בעמדה של אופוזיציה עקרונית למדינה. ונדמה לי שעלה מן השיחה שבעצם היו שלשה שלבים, שלוש פאזות של העמדה שלך בשאלה זו.

בשלב המוקדם ביותר, ערב קום המדינה ולאחריה, האופוזיציה העקרונית הזו ראתה את המדינה – את המדינה כפי שראוי שתהיה המדינה היהודית – כמכשיר ותנאי להגשמת ערכים. היא העניקה לה משמעות דתית באשר רק באמצעותה יכול להיות ציבור יהודי, קולקטיב יהודי עצמאי, אדון לגורלו.

**ליבוביץ:** בתנאי שיהיה ציבור שמתכוון להשתמש במדינה בהתאם. **רביצקי:** כמובן, זו היתה המטרה, זו היתה המגמה. אם כן, בשלב הראשון, הפאזה הראשונה – המדינה היהודית ראוי שתהיה מכשיר להגשמת ערכים.

בפאזה השנייה, דומני בעיקר בכתביך לפני עשרים שנה, ההדגש היה על המדינה, עדיין כמכשיר כמובן, אבל כמכשיר להגשמת ערכים. במשל הפופולארי שהזכרנו בשבוע שעבר, יחס האדם למדינתו כיחס הפועל אל כלי עבודתו, אל המעדר.

**ליבוביץ:** אולי בכל זאת תוסיף מה נשתנה בינתיים? שהתברר שאין ציבור שרוצה או מתכוון או אפילו מבין שיש להשתמש במדינה כמכשיר במגמה דתית.

**רביצקי:** כשלעצמי, כפי שכבר אמרתי לך, הטענה הזאת מעוררת

בכלל מופיעה כגורם פוליטי. הנביאים והמלכים, חכמי ישראל נגד המלכים החשמונאים: "אתה אלכסנדר ינאי, אתה אינך סמכות עליונה אף-על-פי שאתה מלך ישראל, אפילו כהן גדול, אבל אתה אינך הסמכות העליונה!" זה חשוב מאוד-מאוד, וזה מומנט ידוע בפשיטת הרגל המוסרית והאינטלקטואלית של היהדות הדתית והרשמית היום.

וזה בא לידי ביטוי בצורה שממש החרידה אותי, בדמותו של אותו אדם שנעשה דמות מקודשת בציבור מסוים. אני מתכוון למנוח – הרב קוק הבן, שהיה מעין דמות קריקטוריסטית של אביו. אשר באמת מעלה את העוצמה המדינית והצבא הישראלי לדרגה של קדושה! שאפילו אמר שמדי הצבא הם בגדי קודש... מדי הצבא הם בגדי קודש (!) הצבא צבא ישראל, מדי צבא ישראל הם בגדי קודש. ז.א. האדם הזה הוא עובד אלילים ממש, עובד אלילים פשיסטי.

**רביצקי:** דומני שבעמדה זו – שאני מסתייג ממנה עמוקות, מהעמדה של הרב צבי יהודה קוק – כאן מתפקד יותר לא רק העניין של המדינה אלא התפיסה המשיחית שלו. מכיוון שהוא לא יאמר על מדינה סתם שהיא ערך או ערך עליון ויעניק לה מימד של קדושה. הוא אומר את זה על אותה מדינה שהוא רואה אותה כהגשמה המשיחית הטוטאלית האחרונה. מה שקרה כאן הוא שהמשיח לפתע איננו עומד כאנטיתזה אל מול המציאות. המשיח איננו כבר מבקר ותובע אלא המשיח מגולם בתוך המציאות ואז מה קורה?

**ליבוביץ:** כן, אני שמח מאוד, יש כאן הבנה מלאה בינינו. אף-על-פי שגם אני וגם אתה אמרנו רק מילים מעטות, אנחנו מבינים איש את רעהו יפה מאוד ודומני שיש בעניין הסכמה בינינו.

**רביצקי:** לכן אני לא אומר עליו שהוא פשיסט, אני אומר עליו שלדעתי, ברגע שהוא רואה מציאות מסוימת כמציאות משיחית – אז מבחינתו אדם הגון יקום ויבקר, יעמיד לביקורת צבא משיחי, מדינה משיחית! כלומר הבעיה כאן היא לא שאלה של איזושהי תיאוריה פוליטית או תיאוריה דתית, דת ומדינה; השאלה היא משעה שהמשיח איננו עומד מולנו ודורש מאתנו להגשים משהו, אלא המשיח מגולם בתוכנו ויוצא מקרבנו וההגשמה היא כבר טוטאלית, אז משעה זאת המשיח מסוכך ומגונן עלינו וקשה להעמיד אותנו לביקורת מוסרית.

**ליבוביץ:** ואתה רואה שכל הרעיון המשיחי הופך כאן לרמת הקדושה שיש לעוצמה המדינית.

תקינה זה מושג ששנוי במחלוקת, אבל מה שאני ואולי גם אתה מתכוונים אליו כשאנחנו אומרים 'מדינה תקינה' – חשוב שתימצא בקרבה אופוזיציה, כוח הבולם את השלטון. ואני חושב שאם לדת בכלל יש פונקציה פוליטית – שהרי זה שנוי במחלוקת, יש בני אדם שאומרים דת זה בכלל עניין פרסונאלי של האדם, אבל אם אנחנו אומרים שלדת יש פונקציה פוליטית – אז אולי זאת היא הפונקציה שלה. להיות במדינה האופוזיציה העקרונית לשלטון משום שהוא שלטון. כלומר, השלטון – אתה אינך הסמכות העליונה!

**רביצקי:** תרשה לי רגע להתערב. מצד אחד אני רואה לפניי בעצם בתיאור שלך את הדמות של הנביא המקראי אשר עומד מול המלך כאופוזיציה מרסנת ובולמת. כאן אני מזדהה לגמרי, אני אפילו אעז להגיד שלפעמים העמדה, הפוזיציה, הפוזה שלך בחברה הישראלית, מעוררת לי אסוציאציות מעין אלה. אבל כאן יש שאלה אחת: האם הנביא הוא אופוזיציה עקרונית בכל מצב או שיש מלך שעליו הוא יאמר שהוא מלך צדיק – כמלך, לא כאיש יחיד – שעושה הישר בעיני ה'. כלומר, שהוא מגשים את המגמות הדתיות שהנביא מצפה ממנו להגשים. האומנם באשר הוא מלך הוא כלפיו אופוזיציה, או באשר הוא מלך שמרשיע?

**ליבוביץ:** נגיד ככה, גם מלך יכול להיות אדם הגון ויהודי כשר, אף-על-פי שהוא מלך.

**רביצקי:** הוא שופט אותו לא כאיש יחיד אלא כמלך; הוא שופט אותו כמלכות. כשאומרים על מלך מסוים שעשה את הישר בעיני ה', לא שואלים מה הוא עשה בחדרי חדרים, שואלים מה היה מעמדו, מה היתה עמדתו, השפעתו ועיצובו כלפי החברה.

**ליבוביץ:** כן, במקרה מלך יכול להיות מלך טוב. מלך טוב במקרה, אבל קודם כל הוא מלך, ולכן הוא מסוכן. וכאן אני רוצה לצטט, אני אקרא כעת שני ציטוטים. אחד, אני מצטט טרוריסט מובהק, את Saint Just, חברו של רובספייר, שיש ממנו ממרר מופלאה: "un peuple n'a qu'un ennemi dangereux: c'est son gouvernement" שתרגומה – "אין לעם אלא אויב מסוכן אחד וזהו ממשלתו!" לא ממשלה זרה, אלא ממשלה שהעם מקים לעצמו, זה הסכנה הגדולה ביותר. הוא מקים לעצמו מנגנון שמוסמך ומסוגל לכפות עליו משהו, ולכן צריך לרסן את המנגנון הזה. מאחר שאני אינני אנרכיסט, אינני חושב שצריך לבטל אותו. אני חושב שהוא הכרחי, אבל יש לרסן אותו. ולכן אני חושב שזה הפונקציה הפוליטית של דת, אם דת

הלא עם ישראל, כלומר אותה חטיבה אנושית של שנים-עשר מליון, ארבעה-עשר מליון בני אדם שהיא מוחזקת היום להיות העם היהודי, האם החטיבה הזאת מקדישה את כל מרצה ואת כל כוחה להקמת המדינה?

**רביצקי:** אלה שיושבים כאן.

**ליבוויץ:** גם אלה שיושבים כאן. בחודש האחרון אמרו שהגיעו שמונה-עשר אלף מברית המועצות, הם באו הנה למען מה שאתה אמרת? הם בעצם היו רוצים ללכת לאמריקה.

**רביצקי:** אבל לא, זאת השערה.

**ליבוויץ:** אבל הם לא יכלו לצאת משם אלא על ידי שבאו הנה. אם כן, יש בעם היהודי בשלושת, ארבעת הדורות האחרונים חלק אשר שאף לחידוש העצמאות הלאומית המדינית של העם היהודי.

**רביצקי:** ואתה נמנית עליהם.

**ליבוויץ:** אני נמנית עליהם ואני נמנה עליו.

**רביצקי:** אני הרי לא מתוכח איזה חלק מהעם היהודי הקדיש עצמו להקמת המדינה. אני מדבר עכשיו על השקפתך. אתה נמנית – אני שואל מי התיר לך להסתכן בלהרוג ולהיהרג? מי התיר לך להקדיש כל כך הרבה אנרגיה לדבר שאתה אומר: "אין לו משמעות ערכית, הוא לא מציל יהודים, רק מתחשק לי". אתה כאדם שרואה את עצמך כמחויב לקיים מערכת דתית, אולי יותר טוב שכולם ילמדו תורה?

**ליבוויץ:** ואני מתפלא שאתה מתעלם מדבר שבשבילי הוא מרכזי, ואתה יודע את זה יפה מאוד, שאני טוען שמבחינה הלכתית אין בכלל שום עמדה כלפי העם היהודי כפי שהוא היום. הוא לא קיים. העם היהודי כפי שהוא היום, כפי שאמרת, אותה חטיבה שהיום בערך שנים-עשר, ארבעה-עשר מליון בני אדם, המוחזקת היום להיות העם היהודי, וזה לא דבר ריק שהיא מוחזקת להיות העם היהודי. קודם כל, הרוב הגדול של אלו הנמנים על הקבוצה הזאת באמת רואים את עצמם כיהודים, בזה אין שום ספק. הרוב הגדול שיודעים בכל הפשטות "אני יהודי". שנית, הם מוחזקים להיות יהודים בעיני הגויים. ובכן יש איזה חטיבה אנושית שהיא היום העם היהודי וחטיבה זו איננה מוגדרת ביהדות. מיליונים של בני אדם – וכאן אין הבחנה בין הארץ לגולה – אשר אומרים בכנות אני יהודי ואין להם שום קשר עם היהדות ההיסטורית.

**רביצקי:** יש לי תחושה שאתה שוב מרחיק את עצמך.

**רביצקי:** נכון.

**ליבוויץ:** ולכן בא הביטוי הזה שיש בו יותר איזולת מאשר רשעות, שמדי צבא ישראל הם בגדי קודש. וכאן אני מעמיד מול אותו רב בישראל, ראש ישיבת מרכז הרב, אני מעמיד את אותו טרוריסט יעקוביני שאמר שאין לעם אויב מסוכן יותר מאשר ממשלתו שמגלמת את המדינה.

**רביצקי:** אני מבקש לשאול כאן שאלה שאותי מאוד מעניינת, והיא מעבירה אותנו הלאה. יש מי שיאמר שהמדינה היא ערך עליון, עליו איננו מדברים עכשיו; יש מי שיאמר שהמדינה היא כלי להגשמת ערכים, אמרנו שזאת היתה עמדתך בעבר, שהיום כלפי המדינה הקונקרטי והציבור הדתי הקונקרטי אינך נוקט בה.

**ליבוויץ:** זו ראייה של אפלטון.

**רביצקי:** יש עמדה שלישית, שאני אינני רואה את מדינת ישראל כמגשימה ערכים, אבל היא מקלט, היא הצלה, היא עוזרת ליהודים לברוח מאנטישמיות. גם זאת לא יכולה להיות עמדתך שהרי אתה רגיל להגיד לעיתים, שמדינת ישראל זה המקום המסוכן ביותר ליהודי באשר הוא יהודי.

וכאן אני מעלה שאלה שבעיניי היא חריפה מאוד. אם זה לא עניין ערכי וזה לא עניין של מקלט והצלה, אלא כל העניין הוא כמו שאתה אומר, כי אני כפטריוט רוצה בשחרור הלאומי המדיני – החשק. האם עכשיו מבחינה דתית, על-פי השקפתך, מוטב שכל עם ישראל לאורך כמעט שני דורות, רוב ישראל יקדיש את מירב האנרגיה שלו – הפיזית והרוחנית על חשבון הרבה מאוד דברים אחרים? כי כדי להשיג את הקיום הלאומי הזה ולקיים אותו אני אינני צריך לומר לך שאנו משלמים מחיר עצום. לדוגמא, אני אשאל, אולי יותר טוב שנלמד כולנו תורה כל הזמן? אם כל העניין הוא לא כדי להציל, לא כדי להגשים ערכים, אלא אך ורק לספק את הצרכים, לספק את החשק של ישעיהו ליבוויץ או של מישהו אחר, ואין כאן לא הצלה ולא משמעות ערכית?

אני אחריף את השאלה: אם זה העניין כיוון שאתה רוצה אז מותר להרוג? מותר להסתכן ולהיהרג? אני כמעט שואל את השאלה כשאלה הלכתית, אם זאת עמדתך מי מתיר לך להרוג ולהיהרג?

**ליבוויץ:** תראה, היטבת מאוד לשאול, כי זה ממש אותו עניין שאני דן וחוזר בו, דן וחוזר בו, שכבר יצא מאפס של אנשים רבים לשמוע את זה ממני.

**ליבוביץ:** לא, אני מתייחס ממש לשאלתך, העם היהודי הזה הוא יש שההלכה בכלל איננה מכירה במציאותו.

**רביצקי:** אינני מדבר רק על העם היהודי, אני מדבר על ישעיהו ליבוביץ.

**ליבוביץ:** אני לא הלכתי כיחיד לחדש את העצמאות הלאומית של מדינת ישראל, אלא אני משתייך לאותו זרם או לאותו חלק או לאותו כיוון של העם היהודי או לאותה תנועה בעם היהודי שמתכוונת לדבר הזה. והיא לא מתכוונת לזה למען התורה או לשם התורה או לסמכות התורה או על בסיס התורה. ז.א. התייחסותי לדברים האלה – לשאלה אם יש להישמע לצו שר הביטחון, השולח בחורים יהודים להרוג ולהיהרג, כיצד יש להתייחס לכך מבחינת ההלכה, זה בדיוק כשאלת קצב הטריפה בעניין כשרות הסכין בשחיטת חזיר.

**רביצקי:** הבנתי, אחרת את השאלה. כשאתה נוקט עמדה ותובע מבחורי ישיבות לא להסתגר רק בעולמה של ישיבה אלא לשרת בצבא ואתה בזה תובע...

**ליבוביץ:** לא, יש לי הבחנה גדולה מאוד בין נטורי קרתא ובין היהדות הדתית הרשמית. אין לי שום טענה נגד נטורי קרתא, הם אומרים לא לשרת בצבא, הם אינם רוצים פריבילגיה לעצמם. אבל אלה שהם פטריטיים גדולים, שרבותיהם מתקינים תפילה לשלום המדינה, ואלו דורשים שבניהם וחתניהם יהיו משוחררים משירות בצבא.

**רביצקי:** זה כמובן נכון, אבל אני מדבר על אותם החרדים שמתייחסים למדינה די בדומה ליחס שלך, המדינה היא משהו ניטרלי מבחינה דתית, לא חיובי כמו הציוניים הדתיים המשיחיים, לא שלילי כמו נטורי קרתא. המדינה ניטרלית מבחינה דתית, "אני לא נגד שרות בצבא, אבל יש ערכים יותר חשובים כלימוד תורה" ואתה זועק כנגדם מרה.

**ליבוביץ:** אבל רגע, הם רוצים ללמוד תורה על חשבון המדינה.

**רביצקי:** יש חלוקת תפקידים – אחד יילמד, אחד יילחם.

**ליבוביץ:** לא! הם מעוניינים מאוד בקיום המדינה! אם לא המדינה, אז כל המוסדות שלהם אינם קיימים. כל המוסדות שלהם אינם קיימים היום מכוח היהדות הדתית והציבור הדתי.

**רביצקי:** הם מעוניינים גם בקיום המדינה האמריקאית, ושם זה גלות כמו שכאן זה גלות בעיניהם, ושם הם לא משרתים בצבא, והם

לומדים תורה והם פטריטיים אמריקאיים במובן מסוים. **ליבוביץ:** רגע, זה עניין אחר לגמרי, זה דבר אחר לגמרי. שם הם בגלות, המלכות ההיא היא מלכות של חסד. אבל כאן זה לא ככה. זה מלכות של אוכלי חזירים ושפנים, אתה מבין, והגוי רשאי לאכול חזיר.

**רביצקי:** ואתה תובע ממנו לשרת בצבא וגם ללמוד.

**ליבוביץ:** אני תובע ממנו, בוודאי! אם אתה רוצה מאוד, בכל נימי נפשך, שהמדינה הזאת תתקיים בכדי שאתה תוכל לשבת ללמוד תורה, אז אתה אינך יכול לדרוש מאחרים שהם ילכו למלחמה בכדי שאתה תוכל בעולם הזה ללמוד תורה ובעולם הבא תזכה לחתיכת לויתן ושור הבר והם ייהרגו בעולם הזה ויגיעו לגיהנום בעולם הבא, מפני שהם אוכלים חזירים ושפנים. והרי הם משתתפים בכל לבבם ובכל נפשם ובכל מאודם בקיומה של המדינה הזאת. הם יושבים בממשלה! והם בעצמם מצביעים על מלחמה ועל שלום.

**רביצקי:** זה אחד הפרדוקסים שהם נקלעו אליהם.

**ליבוביץ:** זה לא פרדוקס, זהו השקר שבדבר הזה! זה השקר והצביעות שבדבר הזה!



משמע. כי מה זה 'איש הרוח'? האם נגיד מדינאי – ז.א. איננו מתכוון לאדם שמקבל שוחד בכדי שיצטרף למפלגה מסוימת, אף-על-פי שבגלל זה הוא מוחזק להיות פוליטיקאי, אלא למדינאי – הוא איננו איש רוח? איננו מתייחס בביטול למונח הזה, אבל הוא איננו מוגדר כל צורכו. על אחת כמה וכמה 'אינטלקטואלים'. בוודאי, זה דבר שאני איננו מתייחס אליו בביטול, ואני מוכן לומר שאני ואבי רביצקי אנחנו שנינו אינטלקטואלים. אנחנו מבינים למה אנחנו מתכוונים באומרנו את הדבר הזה ויחד עם זאת, אין אנחנו יכולים להגדיר את הדבר הזה. כשאנחנו אומרים שאנחנו שנינו אינטלקטואלים, משמע שישנם בני אדם שאינם אינטלקטואלים, אחרת לא היינו יכולים לומר על עצמנו שאנחנו אינטלקטואלים. מכאן אני איננו יודע מהו הגבול או מהי המחיצה; העניין הזה לא כל כך ברור לי, אולי באופן אינטואיטיבי.

**רביצקי:** אחרי ההבנה האינטואיטיבית – מה בין האיש הזה לבין מעורבות פוליטית?

**ליבוויץ:** אם כן, אולי אינטלקטואל הוא אדם שאין לו ידע בלבד – ידע יש לכל אדם, גם למוכר קישואים בשוק – אלא אדם שחושב על מה שהוא יודע. אולי נאמר שזהו מהותו של האינטלקטואל, שהוא חושב על מה שהוא יודע – או חושב שהוא יודע. איננו יודע אם יש לאינטלקטואל באמת איזה חובות מסוימות. הוא מוגדר כאינטלקטואל לא בגלל פונקציה שהוא ממלא, אלא בגלל תכונה מסוימת שיש בו – שהוא אדם שחושב על הדברים שגם בני אדם אחרים יודעים אותם, אבל הוא חושב עליהם. האם בגלל זה הוא חייב משהו שאחרים אינם חייבים בו?

**רביצקי:** אני אולי אשאל את השאלה כך.

"חייב" זאת מילה קיצונית. בדרך כלל אנחנו נוטים להניח שככל שיש בידך יותר עוצמה, יותר אפשרות, או שאתה מסוגל ליותר, כן רבה האחריות אשר מוטלת עליך. עכשיו, האיש הזה שאנחנו קראנו לו "אינטלקטואל", "איש רוח" או בכל שם אחר, אחד הדברים שאני חושב שיש בו, שהוא איננו משוקע מניה וביה אך ורק בתוך ההתנסות הרגילה היומיומית, בתוך המציאות הקונפורמית, האחידה והחוזרת על עצמה, אלא מכיוון שהוא עוסק בשאלות של רוח, והוא קורא וחושב והוגה ומודע, הוא רואה תמיד אופציות אחרות; הוא רואה אפשרויות, לפעמים אוטופיות, לפעמים לא אוטופיות; יכול להיות לו חזון שבא ואומר לאנשים – מה שאתם מתקיימים בו איננו

## פרק ח'

### בגידת האינטלקטואלים

**רביצקי:** בשנת 1927 ג'וליאן בנדה' טבע את המונח 'בגידת האינטלקטואלים'. כשהוא דיבר על בגידת האינטלקטואלים בשעתו, זה היה במונח הפוך מהשימוש המקובל בזמן הזה. לפי תפיסתו, תפקידו של האינטלקטואל הוא לחקור, לחפש אמת ללא כל מעורבות רגשית, ללא כל מעורבות פוליטית, ללא שום ניסיון להשיג תועלת לאומית ומדינית. האינטלקטואל או איש הרוח, עניינו לעסוק בכללי ובעקרונות, לא בפרטי ובקונקרטי. והוא בא אל אנשי הרוח והאינטלקטואלים הצרפתים של זמנו בטענה קשה כנגד מעורבותם בחיי היומיום הפוליטיים. דומני שאם נבוא היום אל אדם ונשאל אותו על המונח 'בגידת האינטלקטואלים' בעיקר כפי שהוא התפתח ערב מלחמת העולם השנייה ולאחריה, הכוונה תהיה הפוכה: כיצד זה שהאינטלקטואל איננו ממלא את חובתו ככלב שמירה של החברה, מסתגר במגדל השן וכו'.

פרופ' ליבוויץ, האם אחת מהתפיסות של בגידת האינטלקטואלים קרובה ללבך? אתה מסכים איתה? יש תפקיד פוליטי לאיש רוח או לאינטלקטואל? או אולי דווקא הוא חייב לסגור את עצמו כדי שיוכל למלא את ייעודו הרוחני אינטלקטואלי?

**ליבוויץ:** קשה מאוד לענות על השאלות האלה משום שכולן מורכבות ממונחים שבשבילי אף אחד מהם איננו מוגדר באופן חד

<sup>1</sup> Benda Julien (1867–1956)

זה שמימנה את הכל ועל חשבונם הובאו המוזמנים מחוץ לארץ. השתתפו בזה כמה מאות בני אדם מכמה עשרות מדינות, ביניהם היו גם כמה אנשים מישראל שהוזמנו, ואני זכיתי להיות אחד מהם. זה היה מפגש של אנשי מדע ופילוסופים. מובן שיחד עם הישיבות הפורמאליות, האסיפות והדיונים, היו שיחות אישיות עם פלוני ואלמוני. אני נזכר שבמקרה אחד, אני ועוד שניים או שלושה אנשים מעמיתינו, ישבנו יחד בקפיטריה, עם אחד מהאישים הדגולים שהשתתפו בכינוס הזה, איזידור רבי<sup>2</sup>, ששמו ודאי איננו ידוע לרוב הקהל, הוא אחד מגדולי הפיזיקאים בדורנו, בעל פרס נובל בפיזיקה, ואחד מהאישים המרכזיים בפיזיקה הגרעינית. הוא נפטר לפני כחמש שנים ושמו כמובן מעיד עליו שהוא יהודי. ואנחנו שוחחנו על העניין של אחריות אנשי מדע למציאות הפוליטית. כאן קודם כל יש לעורר את השאלה האם איש מדע, מומחה או אפילו גדול במקצועו, האם הוא אינטלקטואל באותו מובן שעליו דיברנו?

**רביצקי:** בעניין שדיברנו עליו, אדם שעוסק בדבר ספציפי, או באמת זה לא חשוב אם הוא מוכר קישואים בשוק או שהוא עוסק במבנה החומר. כאשר מדובר באדם שמנסה לראות ראייה כללית, אני דיברתי על אופציות אחרות וכו', אז לא אכפת לי בעניין זה אם הוא פיזיקאי או מקצועו פילוסופיה – הוא יכול להיות איש רוח או אינטלקטואל.

**ליבוביץ:** אני מקבל את עמדתך. זה איננו עושה אותו באופן אוטומטי לאינטלקטואל, אבל הוא יכול להיות אינטלקטואל. ועכשיו לעניין האחריות, כאן אני רוצה לספר את הדבר הזה. איזידור רבי – ואני מזכיר שהוא אחד מאותה קבוצת בני אדם אשר עשו את הפצצה האטומית, אשר כידוע לכם יותר ממחציתם היו יהודים; אני חושב שרובם הגדול היו יהודים – והוא סיפר לנו שאחרי המלחמה הוא היה אחד מהיועצים המדעיים של ממשלת ארצות הברית. כמובן, בעיית אנרגיה אטומית והשימוש באנרגיה אטומית ופיתוח אנרגיה אטומית, זו בעיה פוליטית ממדרגה ראשונה, בעיה של חיים ומוות ולכן היו יועצים מדעיים לדבר הזה. והוא היה לפי דבריו יוצא וניכנס בבית הלבן בשיחות עם הארי טרומן, הנשיא. זה אותו הנשיא שבנשיאותו הוטלה הפצצה האטומית, כפי שאתם יודעים. והנה באחת השיחות עם טרומן, אמר לו הנשיא: "פרופ' רבי, אני מבקש

כלל וכלל מובן מאליו, המציאות יכולה להיות לגמרי אחרת. ומוכר הקישואים בשוק – אינני אומר שהוא מנוע מכך – אבל הסיכוי שמוכר הקישואים בשוק יפתח חזון, אופציה, אוטופיה שמציגה בפני החברה חלופה לגמרי אחרת ממה שהיא חיה בה כרגע הוא נמוך יותר. מהרגע שיש לך אפשרויות של הראיה הזו, האם לא מתבקש שהעוצמה הרוחנית הזאת והאופציה הזאת תוצג בפני החברה, ולכן האחריות החברתית והפוליטית שמוטלת עליך היא יותר גבוהה מזו שמוטלת על מוכר הקישואים בשוק?

מזווית ראייה אחרת שמשלימה את זה: אינטלקטואל בדרך כלל מיומן בניתוח מהלכים של סיבה ומסובב וראיית תוצאות אפשריות של מהלכים. האם כאשר הוא רואה תוצאות אפשריות של מהלכים לא מוטלת עליו אחריות להציג אותם בפני החברה?

בניסוח שלישי שמשלים את זה: לפחות בחברה שלנו, החברה המערבית בכלל, האינטלקטואל הוא אדם יותר חופשי. הוא יותר חופשי במובן הזה שהוא לא תלוי לשם משרתו בכך שהוא יגיד אמיתות מסוימות. יש לו הרבה יותר אפשרות להיות בלתי קונפורמי, להתבטא באופן בלתי קונפורמי, לחשוב באופן בלתי קונפורמי. אילו היית פקיד בממשלה, העמדות שלך, ליבוביץ, לאורך חמישים השנה האחרונות, היו הרסניות למעמדך האישי, לקריירה שלך. לעומת זאת, כמורה באוניברסיטה – אני כמעט אהיה אכזרי ואומר – הן אפילו מוסיפות לך לווית'חן. הן כמובן אינן מקדמות אותך, אבל ודאי שאתה אדם יותר חופשי.

אם אני מצרף את כל הדברים האלה יחד, ראייה של אפשרויות אוטופיות, יכולת לנתח תוצאות ומסקנות ולהציג אותן, דרגת חופש שהחברה מעניקה לך – והיא כמעט מעניקה אותה כדי שתעק – האם העוצמה הזו יחד, איננה מטילה יותר אחריות על איש הרוח, על האינטלקטואל?

**ליבוביץ:** זו שאלה טובה מאוד מאוד, ואני אינני יודע לתת לה תשובה חד משמעית. נאמר, איש מדע מקצועי, מומחה למקצוע מדעי מסוים, האם הוא שייך לאותה קבוצה של אינטלקטואלים כמובן זה? וכאן אני רוצה שוב להציג דוגמא, ממקרה שאני במקרה הכרתי מקרוב. לפני 12 שנה, דומני ב'77 או '78, השתתפתי בקונגרס בינלאומי לפילוסופיה של המדע. הקונגרס הזה היה בניו-יורק ומומן על ידי אחד מן המוסדות המממנים את הדברים האלה, אינני זוכר אם זה קרן רוקרפלר או קרן פורד או משהו מעין

<sup>2</sup> Isidor Isaac Rabi (1898-1988)

להימנע מפיתוח הפצצה? או כאיש רוח להימנע מלהגיד דברים מסוימים לציבור ולעם? אני אדגים למה אני מתכוון. אני חושב שאילו שאלת את הרמב"ם על גורלו של סוקרטס באתונה, ייתכן שהרמב"ם היה אומר לך, שהאתונאים מבחינתם צדקו.

**ליבוביץ:** אני מעיר לך שיש עכשיו ספר חשוב מאוד של סטון<sup>4</sup>, שהוא סופר אמריקני, על סוקרטס. ספר מעניין מאוד, שבו הוא רוצה להסביר שהאתונאים צדקו.

**רביצקי:** אז אני עכשיו אחשוב את זה לא מזווית הראייה של סטון אלא מזווית הראייה של הרמב"ם, כפי שאני הייתי יכול לשחזר אותה. אם מסתובב איש בשוק, ושואל שאלות חריפות אשר מערערות אצל הנוער את כל עמדותיו המוסריות, את כל אמונתו במבנים הפוליטיים, אחד מתוך מאה יבוא אחר-כך לאקדמיה, נניח של אפלטון, כדי ללמוד וכדי לבנות לעצמו מערכת מוסרית יותר מעמיקה, יותר יציבה. אבל תשעים ותשעה יהפכו להיות מופקרים. לפיכך יגיד הרמב"ם: הפילוסוף צריך לדעת מתי הוא מדבר, יש לו אחריות גם כלפי השתיקה או לפעמים לכתוב באופן מסתיר כדי שיחיד סגולה יבינו ואחרים לא יבינו. כאן באמת עולה השאלה, הרי עליך אף אחד לא יוכל לתקוף שאתה אינטלקטואל שמסתגר ואיננו מעורב פוליטית. אבל אפשר לתקוף אותך דווקא מהכיוון האחר. האם הרמב"ם היה מופיע בטלוויזיה ואומר בירייה אחת את כל העמדות מרחיקות הלכת, הרדיקליות, החריפות, המערערות שלו, כשאינו לו הזדמנות לשבת עם החניך הזה חמש שנים ולפתח עמדה יותר מעמיקה? אני אם כן חושב שיש כאן שאלה משני הכיוונים: השתיקה של איש הרוח היא מסוכנת, לפעמים גם הדיבור שלו הוא מסוכן, דומני שלא היה איש בתולדותינו כמו הרמב"ם שהבין את זה.

**ליבוביץ:** גם אני מסכים איתך. ז.א. שאני – אני חושב גם אתה – שנינו איננו מסוגלים לתת תשובה חד משמעית לשאלה הזאת. האינטלקטואל צריך להתחשב בזה שמא מה שהוא יאמר – והוא הלא משוכנע שהוא אומר את האמת – שמא יגרום תקלה. אינני יודע, קשה לי לענות על הדבר הזה. ואולי זה כלול בשאלה הרבה יותר רחבה ועמוקה: האם האדם בכלל – אפילו במעשה, לא רק בדיבור או בכתב – חייב, או אפילו יכול להתחשב תמיד בכך שמא

אותך שתעשה לי טובה אישית. תדבר עם עמיתך רוברט אופנהיימר – ששמו אולי ידוע בציבור הרחב יותר מאשר רבי. הוא היה אחד מחשובי הפיזיקאים בדור האחרון, אשר במקרה היה ראש הקבוצה שעשתה את הפצצה האטומית, ורוברט אופנהיימר דווקא ידוע כאינטלקטואל באותו מובן שאנחנו דיברנו כאן, שבנוסף על היותו פיזיקאי ברמה גבוהה, הוא אדם שחשב הרבה מאוד על בעיות מוסריות ועל בעיות ערכיות, ועסק, לדוגמה, הרבה בהינדואיזם, רצה להבין את הוודה<sup>3</sup> וכו', והוא עסק הרבה מאוד בשאלה של אחריות אנשי המדע לפצצה האטומית אשר הוא עצמו השתתף בהכנתה. וטרומן אמר לרבי: "הנה עמיתך רוברט אופנהיימר, בכל פעם שהוא בא אלי הוא מנדנד לי על הנשמה בלי הרף עם ייסורי המצפון שיש לו בקשר לפצצה האטומית הזאת. השתדל נא להסביר לו, שהוא איננו אחראי לשום דבר! מה הוא עשה?! הוא עשה את הפצצה האטומית, ועל זה הוא לא גרם נזק אפילו לזובב, אפילו לפשפש הוא לא גרם בזה נזק!"

**רביצקי:** אבל כאן אתה מדבר על שאלה אחרת, השאלה שאתה מדבר עליה היא על אחריותו של אדם לתוצאות מעשיו שלו בתוך המבנה החברתי.

**ליבוביץ:** אבל זו אותה שאלה, "אחראי למעשיו" – וההגות שבאה לידי ביטוי בכתב או בעל פה איננה מעשה! בתור אינטלקטואל אשר הגותו באה לידי ביטוי בציבור, הוא עושה מעשה, כמו שרוברט אופנהיימר עשה את הפצצה האטומית. וזה מקנה לציבור רעיון מסוים, פרוגרמה מסוימת, תורה מסוימת, השקפה מסוימת. האם הוא אחראי? אז כאן אני נוטה לומר, שהמקרה הזה איננו דומה למקרה ההוא. אני אגיד לכם מיד מה שאמר טרומן לרבי: "תסביר לו שהוא איננו אחראי על שום דבר. הוא עשה את הפצצה האטומית ובוז הוא לא גרם נזק אפילו לפשפש. אני נתתי את ההוראה להטיל את הפצצה האטומית. כל האחריות היא עלי, הוא איננו אחראי לשום דבר."

**רביצקי:** תרשה לי כאן להתפרץ. אין ספק שכאשר המדינאי מטיל את הפצצה הוא נוטל אחריות. אנחנו כמובן שואלים את השאלה של המעורבות של איש הרוח ואני רוצה אם כן לתקוף את זה מהכיוון השני. האם הוא לא יכול לשתוק? או האם הוא לא יכול

<sup>3</sup> "מזמורי חכמה", כתבי הקודש של ההינדואיזם.

<sup>4</sup> Isador Feinstein Stone, The Trial of Socrates (1988).

להיות היודע והמשיג אשר הגיע אל הכרת אלוהים מושכלת, הוא יורד לחברה.

**ליבוביץ:** אולי יש שם איזו סתירה פנימית, אבל זה עניין באמת לעיון רב, ובזה לא נוכל לדון כאן. אבל השאלה כשלעצמה, שאתה הצגת, היא קיימת ועומדת ואני אינני יכול לנקוט כאן עמדה ברורה וחד משמעית. מצד אחד אפשר לומר, ויש בזה טעם רב, שהאמת צריכה להיאמר "ייקוב הדין את ההר" – Fiat Justitia Et Pereat – <sup>7</sup>Mundus מצד שני אפשר לומר שאסור לך לומר את האמת אם היא מזיקה. ויש פנים לכאן ולכאן.

מה שהוא עושה יגרום לתקלה, אם הוא חושב שהמעשה הזה הוא המעשה הנכון? אינני יודע. אינני יכול לענות על הדבר הזה. **רביצקי:** אולי נלך עוד צעד אחד. אני חושב שכשאתה בודק את תולדות הפילוסופיה היוונית מצד אחד, ואת תולדות המהלך – נביא מול מלך אצלנו, יש איזשהו מהלך מקביל אבל אחר-כך הוא נפרד. נדמה לי שתולדות הפילוסופיה היוונית זה נסיגה יותר ויותר מן המעורבות החברתית היומיומית והפוליטית של הפילוסוף. סוקרטס מתפלסף בשוק, אפלטון נסוג לאקדמיה אבל עדיין מטיל תפקיד פוליטי מובהק על הפילוסוף, אריסטו כבר כאדם הוא 'חיה-חברתית' אבל כפילוסוף הוא יחיד. ככל שאתה עובר הלאה אצל נאו-אפלטונים, אצל אפיקוראים – ודאי, אצל הציניקנים, הפילוסוף מסתגר, "מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי ואלכה מאתם"<sup>5</sup>.

**ליבוביץ:** אינני יודע אם זה חל על הסטואיקנים.

**רביצקי:** נכון, אני מדבר על מהלך כללי שבוודאי שיש לו חריגים. כשאתה בודק אותה תופעה, ממש ועת הנביאים אשר רוצים לברוח מן הצו ששולח אותם ממעורבות חברתית אל המדבר, אבל כאן המהלך הזה לא מתאפשר בגלל תודעת השליחות האלוהית. "ונלאתי כלכל ולא אוכל"<sup>6</sup>, שפע שופע שגואה על גדותיו בגלל הצו. ושוב, כשאני חוזר אל הרמב"ם, התפיסה שם היא שכאשר אתה מגיע לרמת ידע מסוימת, אז נכון שהידע הזה לא מעצב את רצונך ועושה אותך טוב, אבל הידע הזה נותן לך יכולת הנהגה – זה מעין התפיסה האפלטונית; אחרי שאתה מגיע ל"השכל וידוע אותי" אתה מחויב לרדת אל החברה, לרדת בסולם או לרדת אל תוך המערה, ולעשות חסד משפט וצדקה בארץ – לא מדובר בחיי היחיד, אלא מדובר בפעילות פוליטית במובן הנעלה של המילה.

**ליבוביץ:** כאן נפתח פתח לדיון מעניין מאוד או לעיון משותף שלנו, שלא נוכל לעשות זאת במסגרת זו. אני רואה שם ממש סתירה פנימית ברמב"ם. בפרקי הנבואה הוא מדבר כך שהנביא הוא האדם אשר מתייחס לבני אדם כמו שמתייחסים לחיות ולבהמות, אשר איננו מעוניין בהם.

**רביצקי:** זה במהלך התפתחותו הרוחנית. אבל כאשר הוא הופך

<sup>5</sup> ירמיה ט' 1.

<sup>6</sup> ירמיה כ' 9.

<sup>7</sup> תרגום: ייעשה הצדק, גם אם ייחרב העולם.

תורה שלא-לשמה, שהיא מותרת אבל היא ודאי לא טהורה ואידיאלית, אבל לעיתים אתה אפילו אומר, אז הוא עובד את עצמו ולא את הקב"ה. למרות שרוב סידור התפילה, מדבר על "רפאינו" ו"תן טל ומטר לברכה" וכדומה, האדם אמור להתפלל לא עקב רגשותיו, שרוצה גשם או רוצה רפואה, אלא עקב תודעת החובה. ולפעמים הדברים מגיעים אצלך עד כדי מה ששילר אמר על קאנט. כלומר, אתה במקום מסוים, אני אדגים, אתה אומר אדם קם בבוקר ואומר בפסוקי דזימרה, "ברוך שאמר והיה העולם", ואתה מעמיד בפנינו שני מצבים: אדם אחד באמת באותו יום אוהב את יומו, ומזדהה עם התוכן ורוצה לברך את קונו "ברוך שאמר והיה העולם"; ואדם אחר, אתה נתת את הדוגמא הדרמטית, אדם שאיבד את בנו ומקלל את יומו ובכל זאת אומר "ברוך שאמר והיה העולם", וזהו אצלך הדוגמא לקיום מצוות תפילה במובן הטהור כהלכתה עקב תודעת החובה. האם אתה מסכים להקבלה המבנית בעניין תודעת החובה בין לבין קאנט, למרות כמובן ההבדל של עבודת-ה' מצד אחד לבין התודעה של אדם שמקיים חובה שתודעתו מטילה על עצמו?

**ליבוביץ:** ובכן, לחינם הכנסת את קאנט לכל המערכת הזאת. עניין התפילה הוא לפי דעתי פשוט בתכלית הפשטות. יש אצלנו **מצוות** תפילה. הסידור שלנו איננו ביטוי להשתפכות נפש האדם. בניגוד מפורש לדעתו של אותו תנא מתלמידי של רבי יוחנן בן זכאי, אשר חי באותה תקופה שהתחילה להתגבש התפילה הקבועה אחרי ביטול העבודה במקדש, אחרי החורבן, שאמר "אל תעשה תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום"<sup>1</sup>, נקבע וקיים בעולמה של היהדות ההיסטורית זה קרוב לאלפיים שנה העניין של תפילת **קבע** ותפילת **חובה**. ולתפילת קבע ולתפילת חובה אין מובן אלא אם כן האדם מתפלל אותה מתוך הכוונה לקיים את מצוות עבודת-ה' שבאה במקום הקורבנות. אל תשכח את העובדה ההיסטורית שתפילת קבע שחרית ומנחה נקבעו במקום "את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים"<sup>2</sup>. במקרא אין בכלל מצוות תפילה, שם יש מקרים שבני האדם התפללו מתוך איזה דחף

<sup>1</sup> אבות ב, י"ג: "רבי שמעון אומר: הוי זהיר בקריאת שמע. וכשאתה מתפלל, אל תעש תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא, שנאמר (יואל ב) 'כי חזן ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה'. ואל תהי רשע בפני עצמך"  
<sup>2</sup> שמות כ"ט 39.

## פרק ט'

### תפילה וכוונה

**רביצקי:** פרופ' ליבוביץ, אני מבקש היום שננסה להתמודד עם מושג התפילה במשנתך, בתפיסתך. אבל כדי לפתוח תרשה לי דווקא להרחיק את עדותי ולהתחיל בעמנואל קאנט. קאנט, כאשר הוא מנסה לאפיין את המעשה המוסרי, מדבר על מעשה שאדם עושה עקב תודעת החובה ולא עקב רגשות או צרכים. אם אדם עוזר לרעהו עקב תחושת רחמים, זה איננו מעשה מוסרי, ודאי לא מעשה מוסרי מובהק, אלא רק כאשר אדם עושה זאת עקב תודעת החובה. ואם נחدد את קאנט, כפי שמישהו פעם ניסה להוביל אותו, עד חידוד או עד כדי קריקטורה, אנחנו נאמר שמתני הוא המעשה המוסרי הטהור – כאשר אני בעצם מתעב אותך ורוצה שתיפול לבור, אבל עקב תודעת החובה אני מציל אותך. לעומת זאת, אם אני מזדהה עם המעשה ורוצה להציל אותך, התמונה היא לגמרי אחרת. **ליבוביץ:** זהו חידוד של שילר.

**רביצקי:** חידוד או אולי קריקטורה.

**ליבוביץ:** קריקטורה, כן.

**רביצקי:** עכשיו נעבור אליך. נדמה לי שיש איזושהי מקבילה מבנית בין התפיסה שלך לגבי תודעת החובה הדתית לבין תודעת החובה של קאנט. ואני אחד את זה דווקא לעניין התפילה.

אתה אומר, כאשר אדם מתפלל ואומר "רפאינו ה' ונירפא" והוא אומנם מרגיש שהוא צריך רפואת בנו, כלומר הוא מזדהה באופן רגשי, אישי, אנושי, עם תוכן התפילה הזו, אז במקרה הכי טוב זו

התפילה, או שיש משמעות גם לתוכן ולטקסט? וכאן אני פונה אל חכמים שתיקנו תפילות ואשר טבעו את המטבע של התפילה, ולאורך כל התפילה הם חוזרים ומדגישים ומורים לי להתפלל תפילות שעלולות בעצם לפי תפיסתך להטעות אותי: אני צריך להתפלל על רפואתי, ואני צריך להתפלל שהשנה הזאת תהיה שנה ברוכה, ואני צריך להתפלל שירושלים תבנה; ואני חוזר ומתפלל את התפילות האלה – כך ציוו אותי. עכשיו, כאשר הם ציוו אותי להתפלל את הדברים האלה, זה לא היה עניין שרירותי-מקרי.

**ליבוביץ:** ודאי שלא!

**רביצקי:** היו להם מגמות חינוכיות מובהקות. לדוגמא: אם הייתי צריך להתפלל לפי החשקים שלי, תפילתי כולה היתה בלשון יחיד. ואומרים לי, לא! אתה תתפלל בלשון רבים על רפואת הכלל ולא על רפואתך! וכו' וכו'.

**ליבוביץ:** לא, גם בלשון יחיד מי שחושב שטוב למות בעד ארצנו או הוא מתפלל רק למען הארץ, הוא בכלל לא מתפלל למען עצמו.

**רביצקי:** יפה, אם כן אני שואל, האם לפי זה לא יוצא שרוב נוסח התפילה שבסידור הוא מטעה ומזיק ועלול להסיח את דעתם של הבריות מתפיסת התפילה כפי שאתה מציג אותה? לבוא ולתת תוכן קונקרטי שאיתו הם עלולים חס ושלום להזדהות כי הם באמת רוצים להתרפא!

**ליבוביץ:** סוף דבריך, סלח לי, זה ממש איוולת. איך זה יכול להסיח את דעתו של האדם כשהוא הולך להתפלל משום שהוא חייב בבוקר להתפלל שחרית ואחר הצהריים להתפלל מנחה? שום דבר, שום תוכן של התפילה, לא יכול להסיח את דעתו מן העובדה, שהוא ממלא חיוב שמוטל עליו.

**רביצקי:** האם אתה לא קצת מיתמם עכשיו?

**ליבוביץ:** לא, אינני מיתמם!

**רביצקי:** כאשר עומד אדם פשוט, ואומרים לו אתה תגיד את זה ואת זה ואת זה, הרי אפשר היה לצוות אותו להתפלל את ספר הטלפונים. ותיאורטית, אילו ציווינו אותו להתפלל את ספר הטלפונים, אז כל אדם פשוט היה יודע בבידור שכל מה שהוא עושה עכשיו זה מקיים מצווה, ותו לא. לעומת זאת, כאשר מכניסים תכנים, כשמפנים את תודעתו אל הטקסט ואל צרכיו ואל משפחתו ואל חבריו ואל עמו, לפי תפיסתך בעצם, עלולים לגרום לו לתפילה ירודה, לכך קראתי "עלולים להסיח את דעתו".

נפשי. אבל זה לא התפילה שלי ושל אבי ושל סבי ושל בערך חמישים דורות של יהודים לפניי, שכולם הלכו לבית הכנסת לקיים מצוות תפילה. והניסוח היפה ביותר לדבר הזה ניתן – ואני מתבייש ברגע זה לומר שעכשיו אינני זוכר אם זה תשובה של הרשב"א או זה תוספות, מה שאין כאן סתירה הרשב"א הרי כידוע שייך לבעלי התוספות – שהם מבחינים (או התוספות או הרשב"א בתשובתו) בין שני מאמרים תלמודיים בעניין עיון תפילה – על הכוונה בתפילה. יש עיון תפילה שזה מפורסם מאוד, אותה משנה ב'פאה' שהוכנסה ל'שחרית', מ'הדברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא'<sup>3</sup> – ואחד מהדברים האלה זה עיון תפילה. מצד שני, עיון תפילה נזכר בין העבירות שאין אדם ניצול מהן בכל יום<sup>4</sup>. זוהי לכאורה סתירה, ושם התוספות או הרשב"א אומר "תרי מיני תפילה שאחד שמתכוון שהקב"ה יעשה את בקשתו, והשני שמתכוון להתפלל"<sup>5</sup>. ז.א. שמי שמתכוון שהקב"ה יעשה את בקשתו, בכלל איננו מתכוון להתפלל. זה בגדר פרק נפלא שבתהילים – דומני שזה פרק ק"ב או ק"ג – "תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו"<sup>6</sup>. את מי הוא משרת כאן? את עצמו. "תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו" – נותן פורקן לעצמו, וזה ודאי כשר. אז פרק בתהילים, וזה נקרא 'תפילה' – "תפילה לעני כי יעטוף". אבל אני עוסק באינסטיטוציה הקיימת ביהדות. אותה אינסטיטוציה שהיא המרכז בכלל של החיים הדתיים. למה מתכוון 'שולחן-ערוך' שהוא פותח ב'יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו'? הוא מתכוון ללכת לתפילה, וזה הסימן הראשון של דיני תפילה. ובכן, בתפילה הזאת אני עוסק.

**רביצקי:** בוא רגע נעסוק באמת בתפילה הזו, הרי בוודאי שאין ויכוח שהתפילה היא מצווה. אבל השאלה היא האם הדבר היחיד שמכריע, או מעלה או מוריד, הוא הדחף אשר מביא אותי אל

<sup>3</sup> שבת קכ"ז ע"א: "אמר רב יהודה בר שילא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: הכנסת אורחין וביקור חולים ועיון תפלה והשכמת בית המדרש והמגדל בניו לתלמוד תורה והדן את חברו לכף זכות".

<sup>4</sup> עיין תוספות שבת ק"ח ע"ב.

<sup>5</sup> תוספות ברכות ל"ב ע"ב: "תרי עיון תפלה יש: עיון תפלה דהכא – המצפה שתבא בקשתו, ועיון תפלה דהתם – שמכוין את לבו לתפלה".

<sup>6</sup> תהילים ק"ב ו.

האנושי הזה: אני בכל יום בבוקר נפגש באחד מבתי-הכנסת בירושלים עם עוד שלושים-ארבעים בני אדם שכולם גרים באותה הסביבה וכולם באים בכל יום בבוקר לבית הכנסת. הם באים לבית-הכנסת שלוש מאות שישים וחמש פעמים בשנה, במזג אוויר טוב, במזג אוויר רע, ז.א. אלה הם אותם בני אדם שאנחנו רגילים לקרוא להם 'דתיים' או בנוסח מסורתי – 'יראי אלוהים', 'יראי שמיים'. והנה אני שואל את האדם הזה – כמובן כל הצגת השאלה היא היפותטית – אמור נא לי למה אתה משכים בכל יום בבוקר לבית הכנסת כשאתה היית יכול לשון עוד חצי שעה ואחר-כך לקום ללכת לעבודה? הלא אתה יודע שאינך צריך למסור אינפורמציה להשם יתברך על צרכיך. אינפורמציה על צרכיך אתה צריך למסור למשרד הסעד: "הנה, אנו משפחה עם חמישה ילדים ואין לנו אלא דירה של שני חדרים, לכן אני מבקש שתינתן לי דירה עם שלושה חדרים"; למשרד הסעד אתה צריך למסור את האינפורמציה הזאת. אתה אינך צריך למסור אינפורמציה להשי"ת על צרכיך. אז הוא עונה מיד: "נכון, את זה אני מבין שאני לא צריך למסור אינפורמציה להשי"ת". ואז אני מוסיף ואומר: "אתה הלא גם מבין שאתה בשר ודם – אינך יכול לברך, להלל ולשבח את ה'". אז יתכן שהוא יחשוב רגע, ואחר-כך יאמר: "כן. גם את זה אני מבין, שאדם למעשה אינו מסוגל לברך, להלל ולשבח את ה'". עבשיו אני מרחיק לכת ואומר: "ואתה גם אינך חושב שאותה הליכה לתפילת שחרית בבוקר תשנה משהו או תועיל לך בחייך באותו יום". כאן יתכן, שהאדם הזה יאמר: "לא! זה אני דווקא כן חושב". אם כי יתכן שהוא יהודי כמוני, מבין את הדבר הזה או אינו מבין. אז אני אומר לו, אני אוכיח לך שאתה מטעה את עצמך. צא וראה: בבוקר אתה אומר בכנות – ואני מטעים את המילה בכנות בכוונה – את הברכה "רופא חולי עמו ישראל". אם אתה תחלה באותו יום, או יחלה אחד מילדך אתה תלך לקופת חולים ולרופא, בדיוק ככל אתאיסט שמימיו לא שמע ואיננו רוצה לשמוע על 'רופא חולי עמו ישראל'. ואם הרופא יכתוב לך שלוש גלולות, אז האתאיסט ייקח את שלוש הגלולות, ואתה לא תאמר: "מאחר שאני יודע על 'רופא חולי עמו ישראל', לכן אני אסתפק בשתי גלולות". משמע שהקב"ה בשבילך איננו שווה אפילו גלולה אחת!

אותו דבר אני אומר לגבי 'פוחת את ידך ומשביע לכל חי רצון' – אם אתה זקוק לפרנסה אתה הולך להרוויח את לחמך בדיוק ככל

ליבוביץ: תראה, כל העולם של האמונה יכול להיות כישלון לאדם, כל עולם האמונה בכלל. להרבה בני אדם האמונה בה' היא ביטוי לדאגתם לעצמם כשהם מלבישים את זה אפילו במעיל של צניעות בכוונה לשם שמים. ועל זה אומר הושע פסוק מזעזע כמעט, הפסוק האחרון, "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם"<sup>7</sup> – בדרכי ה'!

**רביצקי:** אני שואל, חז"ל שתיקנו את התפילה, את הטקסט, את הנוסח, יכלו לתקן נוסח אחר. אתה היית מתקן את הנוסח הזה? **ליבוביץ:** נעזו לחזור לתורה עצמה, במקום "הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים", אתה יכול לקבוע – שתי עיזים תעשה בבוקר ושור פר תעשה בין הערביים. [צוחק] **רביצקי:** כאן הנוסח אינו מטעה, לפי תפיסתך, לחשוב שאני עושה משהו לשם עצמי ולשם ילדיי. בעוד שנוסח התפילה שנימסר לנו, לפי תפיסתך, בהחלט – אני אנסח את זה באירוניה – אנחנו עלולים להסתכן ולחשוב על המילים האלה ולא רק על עמידתנו כמצווים. **ליבוביץ:** הלא אמרתי לך שאמונה יכולה להיות כישלון נורא לאדם. אמונה דתית יכולה להיות כישלון איום ונורא, ובזה הקדים אותי הושע באלפיים ושבע מאות שנה.

**רביצקי:** אבל אחריותם של חז"ל לא להכשיל אותי; של אלה שתיקנו את התפילות, אילו תפסו את התפילה כמורך. **ליבוביץ:** הם התאימו את תפילת החובה לפסיכולוגיה של בני האדם, כאשר רובם באמת אינם מסוגלים לעבודת-ה' לשמה. ואתה יודע כמה פעמים אני חוזר על דבר גדול שאמר הרמב"ם ש"התורה התירה להמון בני אדם לעבוד את ה' ולקיים את המצוות לתקוות שכר ולהימנע מן העברות מיראת העונש"<sup>8</sup>. והפסוק הזה אומר דבר נוקב עד תהום – "התורה התירה", ז.א. שזה בכלל לא המשמעות של התורה. אבל התורה היא "ליברלית" מאוד, היא התירה את זה לבני האדם, והרמב"ם מנמק את הדבר הזה משום שרוב בני האדם אינם מסוגלים בכלל לעבודת-ה' לשמה. הנה, קח באמת את העניין

<sup>7</sup> הושע י"ג 10.

<sup>8</sup> רמב"ם, פירוש המשנה, סנהדרין, הקדמה לפרק 'חלק': "זה דבר קשה עד מאוד, לפי שאין כל בני אדם משיגים האמת עד שיהיו כמו אברהם אבינו עליו השלום. ולכן התירו להמון, כדי שיתיישבו על אמונתם, לעשות המצוות לתקוות שכר, ולהינזר מן העבירות מיראת עונש."

חושב, הוא יגיד את אותה תשובה שאני נותן: "אני משכים בכל יום בבוקר לבית-הכנסת לקיים מצוות תפילה בציבור!"

**רביצקי:** הוא ייתן שתי תשובות. תשובה אחת: מצוה – מניע, סיבה, דחף; כשהוא ימשיך לחשוב הוא ייתן תשובה במישור השני של התוכן שמבטא גם הזדהות שלי. והוא יחשוב שאין ביניהם סתירה.

**ליבוביץ:** הוא יחשוב שהוא איננו מבטא את התוכן שלה! הרי זו הנקודה המכרעת! אתה בעצמך ציטטת אותי באחד ממאמרי שהצגתי את אותו אדם שמקלל את יומו וקם בבוקר ויודע שהוא חייב לומר "ברוך שאמר והיה העולם".

**רביצקי:** אתה רואה, כאן באמת תהיה השאלה המעניינת. ואתה מבין שתפקידי בשיחות האלה לעשות לך צרות... לא כל מה שאני אומר מייצג את עולמי.

**ליבוביץ:** אתה מאשר את כל מה שאני אומר.

**רביצקי:** לכבוד יחשב לי. אם כן, הדחף שלי הוא לעשות לך צרות, התוכן הוא שאני מאשר.

אז בוא נמשיך ונשאל: השאלה היא כאשר הוא לא מזדהה עם הטקסט, כשהוא אומר "ברוך שאמר והיה העולם" הוא מקלל את יומו – האם זה איכשהו פוגע באינטגרציה או בשלמות תפילתו אלא אין ברירה והוא מחויב?

**ליבוביץ:** הוא קיים והתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת ה'! אותו אדם שמקלל את יומו והוא מתפלל שחרית המתחילה ב"ברוך שאמר והיה העולם" קיים את הסימן הראשון של 'שולחן-ערוך'.

**רביצקי:** זה בדיוק, אני חושב שהיהודי הפשוט הזה שאתה מדבר עליו, הוא היהודי האמפירי, והוא – היהודי שלנו – לא יגיד כן! אלא הוא יגיד: "יש מצבים שהתפילה שלי לא שלמה, מה אני יכול לעשות?" כתוב בסידור שאני צריך להתפלל על חידוש הקורבנות, אני בעצם אינני מרגיש שאני רוצה את חידוש הקורבנות.

**ליבוביץ:** בדיוק, זה חל עלי למשל. אין לי שום אינטרס ושום שאיפה לחידוש הקורבנות. אבל אני יודע שיש מצווה להתפלל.

**רביצקי:** לא במקרה הבאתי את הדוגמא הזאת כי גם אני אומר את הקטעים של חידוש הקורבנות כמצווה ועושה. אבל השאלה היא, אותם קטעים בסידור התפילה, שאני כן מזדהה אתם נפשית, האם אז תפילתי ירודה יותר או מעולה יותר? ואני טוען שהיהודי הפשוט יגיד שאז היא מעולה יותר, ואני טוען שהוא היהודי האמפירי ולא זה שאתה בורא לך.

אתאיסט; ואם אתה דואג לשלומה וביטחונה של מדינת ישראל, אף-על-פי שאמרת את המילים הנשגבות "צור ישראל", אז אתה דואג לטנקים ולמפציצים ולכל הצעצועים האחרים בדיוק כמו כל

חייל או כל מצביא אחר שאיננו יודע כלל על "צור ישראל". ובכן תגיד, למה אתה בכל יום בבוקר משכים לבית הכנסת? אז אני חושב שהוא ייתן לי תשובה ניצחת: "אני משכים בכל יום בבוקר לבית הכנסת לקיים מצוות תפילה בציבור!"

**רביצקי:** יש הסכמה מלאה שזה מה הוא יענה לך. אבל כאן, השאלה היא אם זה כל מה שהוא יענה לך, לא לגבי הדחף שהביא אותו אלא לגבי התוכן. וכאן אני רוצה קצת לחדור יותר.

אני חושב שאם האיש הזה היה מצליח לנסח את עצמו עד הסוף אחרי מחשבה, הוא היה אומר שיש בעיניו שורש פיזיולוגי-ביולוגי למחלה, שכדי לרפא אותו הוא הולך לרופא, אבל הוא מאמין שיש גם איזה שורש יותר עמוק-אקזיסטנציאלי למחלה, שמבטא את המצב הנפול האנושי שלו.

**ליבוביץ:** ופיזיולוגיה זה לא אקזיסטנציאלי! אדם הוא בשר ודם.

**רביצקי:** הוא רואה את עצמו במצב נפול. יש איזה שורש קיומי עמוק למחלה שלצורך טיפול השורש הזה הוא פונה אל הקב"ה והוא יגיד שזה חלק מתוכן תפילתו. כלומר, הוא יחשוב שאין סתירה בין המישור של הפנייה לרופא לבין בקשתו מהקב"ה לרפואה.

**ליבוביץ:** הלא אני אומר שאין שום סתירה! הוא הולך ואומר את הברכה הזאת מפני שחובתו לומר את הברכה הזאת!

**רביצקי:** בעצם לאור זה, כל התפילות של אבות המקרא יוצאות בכלל מגדר של תפילה.

**ליבוביץ:** זה לא תפילת מצווה! ואני עוסק בתפילת מצווה!

**רביצקי:** אבל אני מדבר על תפילה כתופעה הרחבה ביותר שלה במשמעות הדתית היהודית. כשמשא אומר על אחותו "אל נא רפא נא לה"<sup>9</sup>, "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה הוא"<sup>10</sup>, חנה שעומדת ומתפללת על בן, כל זה איננו תפילה?

**ליבוביץ:** לא מעניין אותי בכלל!

**רביצקי:** אבל את היהודי שאתה מדבר עליו זה כן מעניין!

**ליבוביץ:** לא, הנה הסכמת איתי שבסופו של דבר אם הוא אדם

<sup>9</sup> במדבר י"ב 13.

<sup>10</sup> בראשית כ"ה 21.



**ליבוביץ:** אינני יודע. אתה מעביר את כל זה לתחום הפסיכולוגיה. אני אספר לכם אפיזודה שהיא כשלעצמה אומרת הרבה יותר מכל הדיונים האלה. בדידי הווה עובדא: בין הרבים, על-פי רוב צעירים, הבאים לשוחח איתי בבעיות אמונה, אירע לי לפני חודשים אחדים שבאו אלי שני בחורים מאחד הכוללים השחורים במאה שערים, שאפילו ביקשו לדבר איתי יידיש – זה קל להם יותר מאשר עברית. ובאו להגיד לי יישר-כוח על מאמרי 'על התפילה', שפתר להם הרבה בעיות שהעיקו עליהם, מה בעניין כוונה בתפילה כשאדם לא מסוגל להתכוון לדבר הזה? יש להם אותה חוויה שיש גם לי ולך שאין אנו מסוגלים להתכוון לדברים האלה. הם באו להגיד לי יישר-כוח שאני פתרתי להם את הדבר הזה, שהראיתי להם שהם קיימו מצוות תפילה בזה שהתכוונו לקיים את מצוות התפילה. ואלה הם יהודים אשר בוודאי מימיהם לא שמעו על פילוסופיה, אלא זאת היא אמונה, אלה יהודים מאמינים.

## פרק י'

### תורה ותורה שבעל-פה

**רביצקי:** אילו שאלנו יהודים רבים, מה היחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה על-פי תפיסתכם, אני מניח שמרביתם היו עונים: התורה שבכתב היא הבונה, היא המכוננת, היא יצאה מפיי-עליון, והיא אחר-כך מעניקה סמכות לתורה שבעל-פה – לחכמים, לפסיקתם, להכרעתם.

נדמה לי, ישעיהו ליבוביץ, שאצלך המערכת היא כמעט הפוכה. אפשר לומר שהתורה שבעל-פה, פסיקתם של חכמים, היא אשר מכוננת את קדושתה ואת סמכותה של התורה שבכתב. כלומר "כתבי הקודש", כתבת פעם, "הם מוסד; אינסטיטוציה של דת ישראל", ו"של דת ישראל" – התכוונת כאן ודאי לפסיקתם של חכמים. שהרי תורה שבעל-פה דווקא, היא שקובעת אלו ספרים ייכללו במקרא, ובמידה רבה היא גם קובעת אלו תכנים נמצאים במקרא.

אני מבקש אם כן לשאול אותך, האם אפשר להרחיק לכת ולומר שעל-פי תפיסתך, בכורתה של התורה שבכתב, או קדימותה, או קדושתה – קדושתם של כתבי הקודש – זו בעצם פיקציה משפטית. הקדושה היא לא מתוך התוכן של התורה שבכתב, אלא שאנחנו, חכמים, קבעו שהתורה שבכתב היא נקודת הראשית הפורמאלית, אבל תורה שבעל-פה היא שקובעת מה התוכן של נקודת הראשית הפורמאלית, ולכן זו בעצם פיקציה משפטית.

**ליבוביץ:** קודם כל אני רוצה לציין, שהנושא הזה, יחסה של תורה שבעל-פה לתורה שבכתב, מעמדה של תורה שבעל-פה בעולמה של

גישות שונות, ואני שמח מאוד שאני יכול להצביע על דבר שנפל לידי בשבוע שעבר – מאמר, מאחד הפילוסופים הצעירים שלנו מאוניברסיטת בר-אילן, אבי שגיא, אשר כתב מאמר מעניין מאוד על הנושא הזה יחסה של התורה שבעל-פה לתורה שבכתב, והוא מציג בצורה ברורה ובהירה מאוד, כיצד בכל המסורת ההגותית העוסקת בדבר הזה אפשר להבחין בין שני זרמים, ולכן אין להגיד בשום אופן שאחת היא לגיטימית והשניה לא לגיטימית; לשתייהן יש לגיטימציה בהיסטוריה של יהדות התורה והמצוות, היהדות התלמודית-רבנית:

הגישה האחת משתדלת להבין את התורה שבעל-פה כפרשנות של התורה שבכתב, והגישה האחרת שרואה את התורה שבעל-פה כגורם יוצר את ההלכה, על סמך סמכות שניתנת לנו ליצור את ההלכה, והיחס לתורה שבכתב אינו אלא חיפוש אסמכתות. **רביצקי:** תרשה לי לשאול אם אתה תקבל את המודל הבא, כדי להציג את תפיסתך:

היחס שבין תורה שבכתב לבין תורה שבעל-פה דומה ליחס שבין מלך אנגליה לבין הפרלמנט האנגלי. למה אני מתכוון? מצד אחד, רשמית, פורמאלית, מלך אנגליה הוא אשר סמכותו מחוקקת את החוקים, אבל מהו הציווי שמצווה מלך אנגליה באמת, מי קובע? הפרלמנט. אני בונה כאן על משהו שפעם מייק רוזנק אמר. כלומר, דומני שגם אצלך, תורה שבכתב מבחינה פורמאלית, היא נקודת המוצא, היא המלכות, אבל מה אומרת תורה שבכתב ומי היא תורה שבכתב, קובעת תורה שבעל-פה. האם אתה מקבל את האנלוגיה הזו?

**ליבוביץ:** יש אנלוגיה רבה מאוד בדברים האלה, *mutatis mutandis*<sup>1</sup>, אבל אני אינני שולל את האנלוגיה הזאת.

הגישה של תורה שבעל-פה כפרשנות של התורה שבכתב, על זה אין להרבות מילים, אף-על-פי שידידנו הצעיר, אבי שגיא, מצביע על מקורות שמבטאים את זה בצורה ברורה מאוד, אבל זה כמעט למותר. לעומת זאת, הגישה האחרת, גם היא מיוצגת כבר במקורות התלמודיים – יש לנו בהרבה מקרים, את העיקרון **שההלכה עוקרת**

תורה ואמונה, זה בעיניי הנושא העיקרי והמרכזי להבנת היהדות כתופעה היסטורית של 3000 שנה. כל הפנומן הזה איננו מובן אלא על רקע הבנת היחס שבין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. והנה, מה שאתה, דרך רמזו, אמרת על עמדתי, זה באמת נכון. אני אומר פשוט מבחינה אמפירית: על סמך מה אנחנו אומרים ש-24 הספרים האלה הם "כתבי הקודש"? משום שההלכה פסקה כך. אם אנחנו מדברים על בעיית קדמותם במובן כרונולוגי או קדמותם במובן לוגי, אז מבחינה לוגית כמובן שתורה שבעל-פה קודמת לתורה שבכתב.

**רביצקי:** אתה יודע שהמתנגד לך, אני עכשיו לא מייצג את עצמי, אבל המתנגד לך יגיד שחכמים לא פסקו שאלה הספרים שבתורה שבכתב, אלא שהם האמינו שהם קולעים למקור המטאפיזי ההיסטורי – שאמנם אלו הם הספרים שהם התורה שבכתב. כך יענה לך המתנגד.

**ליבוביץ:** כן אבל זו עובדה במקורות שמונחים לפנינו, שהיה דיון בכך אם ספר זה או אחר שייך לכתבי הקודש, או לא שייך לכתבי הקודש.

**רביצקי:** ומה אמת-המידה?

**ליבוביץ:** זה לא משנה מה אמת-המידה! אני קובע את העובדה האמפירית, שבעולמה של תורה שבעל-פה, ובשקלא וטריא של ההלכה, נקבע מהם כתבי הקודש. ומה שיודעים רבים, שהיו ספקות לגבי שיר השירים, וזה מובן – שיר השירים הוא ספר ששם שמים לא נזכר בו; גם היו ספקות לגבי קהלת, משום שחששו שמא דבריו נוטים למינות, והיו חששות אפילו לגבי אסתר – יש רמזים לכך.

**רביצקי:** לא כך לגבי החומש, בכל זאת תורה שבכתב זה החומש. **ליבוביץ:** חכה! אבל היו ספקות לגבי אחד מספרי הנביאים הגדולים – יחזקאל. מצד שני, אנחנו יודעים שכנראה היתה תקופה מסוימת, שבן-סירא נחשב לאחד מהכתובים. ובכן, מבחינה אמפירית, ההלכה קבעה שאלה הם כתבי הקודש.

עכשיו, בוא ונראה באמת את עולמה של ההלכה, איך היא נוצרה. קודם כל אנחנו רואים שהיא **הולכת ונוצרת**. אם דיברתי על 3000 שנה, אז נניח 2500 השנים האחרונות, נעזוב את 500 השנים הראשונות שבהן עם ישראל בדרך-כלל עבד עבודת אלילים, נתחיל מאותה תקופה שפסקה עבודת אלילים מישראל. אז ההיסטוריה של היהדות ב-2500 השנים האלה, עד סמוך לימינו, זוהי צמיחתה של עולמה של ההלכה. היא הולכת וצומחת לעינינו. ויש כאן שתי

<sup>1</sup> לטינית: "מה שיש לשנות שונה"; "לאחר שכבר שינינו מה שהיה צריך לשנות". דהיינו, אנו עושים אנלוגיה מסויגת המודעת להבדלים שבין שני הדברים.

שבעל-פה, משלנו היא!<sup>3</sup> רביצקי: תרשה לי לשאול שאלה שמן הסתם לא תאהב אותה, אולי אפילו תרגיז אותך, אבל אני חושב שהיא תסייע לנו להעמיק בעניין. האם לא עלול לקרות, שאתה בעצם מפנה את כתבי הקודש לנוצרים? למה אני מתכוון? אתה מצד אחד כתבת, אני מצטט: "תורה שבעל-פה שהיא עולם ההלכה, קודמת לתורה שבכתב שהיא עולם הערכים"<sup>4</sup>. מקרא – עולם ערכים; תורה שבעל-פה – הלכה. במקום אחר אתה הצגת במפורש את הנצרות כדת של ערכים, ואת היהדות כדת של מצוות.

האם לא עלול לצאת שבעצם המקרא = 'דת-ערכים' = נצרות? כלומר הנצרות היא מקרא אותנטי; היהדות 'דת-מצוות' – וזו תורה שבעל-פה, ואז האם לא עלול לקרות שאנחנו בעצם מאשרים את טענתם? כי הרי מה הם אומרים? שהם ההמשך האותנטי, האמיתי, של כתבי הקודש, והיהודי אחר-כך ברא לו פיקציה משפטית שנקראת תורה שבעל-פה או הלכה, וטען באופן בלתי מוצדק ושרירותי שהוא המשך של כתבי הקודש, ושבעצם דתו התחילה במקרא. האם לא יקרה כאן, שאנחנו בעצם מפנים את כתבי הקודש לנצרות ומאשרים את טענתם שאנחנו פיקציה שהתלבשה על כתבי הקודש והם ישראל?

ליבוביץ: אז להווי ידוע לך שקדם לך בזה מישהו ב-1600 שנה, שאמר: "צפה הקדוש ברוך הוא" – ושוב אני מצטער שאני מוכרח לצטט בעל-פה, אבל בערך זה ככה – "צפה הקדוש ברוך הוא שעתידה התורה שתיתרגם יוונית, ועתידים אומות העולם לומר: 'אנו ישראל' – מכאן אתה למד שזה נאמר במאה השלישית או במאה הרביעית, וזו הטענה הנוצרית, כפי שהצגת אותה. "צפה שהתורה", זה תורה שבכתב – "תתרגם יוונית, ואומרים אומות

<sup>3</sup> רבי אריה ליב הכהן, קצות החושן, הקדמה: "וכבר אמרו בגמרא: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל-פה שנאמר 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל', והוא כריתת ברית והאהבה הנפלאה שנתן לנו תורה שבעל-פה במתנה גמורה כפי הכרעת החכמים. ואמרו בש"ס תורה רובה בעל-פה ומיעוטה בכתב שנאמר 'אכתוב להם רובי תורתך כמו זר נחשבו' והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל – אנחנו כמו זר נחשבנו – כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה', אבל תורה שבעל פה משלנו הוא!"

<sup>4</sup> ישעיהו ליבוביץ, 'יהדות עם יהודי ומדינת ישראל', "מצוות מעשיות".

מקרא. והגאון – רק 200 שנה לפנינו, כמעט ימינו, אם נתחשב בהיסטוריה של 3000 שנה – עושה את זה לעיקרון גדול מאוד. בפרשנות על פרשת 'משפטים', אשר לפי הפשט הלא כל המצוות של פרשת משפטים, בנושאים שבין אדם לחברו, אינם תואמים כלל את דיני-ממונות כפי שהם מגובשים קודם במשנה ואחר-כך בגמרא, והוא איננו עושה שום ניסיון להוכיח שהכוונה של התורה היא כזאת, אלא "הלכה עוקרת מקרא", והוא מנסח את זה בצורה נפלאה: "זו מגדולת תורתנו שבעל-פה, שהיא מתהפכת כחומר חותם, והיא הלכה למשה מסיני"<sup>2</sup>. כי מה פירוש של הדבר, מה "הלכה למשה מסיני"? לא התוכן של התורה שבעל-פה, אלא עצם העובדה שיש תורה שבעל-פה שהיא מוסמכת מכוח עצמה לקבוע הלכות; זאת היא "הלכה למשה מסיני". והדבר השני, שאני חייב לצטט אותו בעניין זה, שגם-כן בא ממקור רבני מאוחר – ואני מעדיף את המקורות הרבניים המאוחרים לגבי דיונונו, משום שהמקורות האלה הלא מכירים כבר את כל מה שקדם, דהיינו הם מכירים גם את המשנה וגם את הגמרא, ואת כל הפוסקים – הקדמת 'קצות-החושן', שהוא פירוש על טור 'חושן-משפט' של 'שולחן-ערוך', ונוצר גם כן לפני 200 שנה בערך. והוא שואל בהקדמה זו את השאלה הגדולה הזאת, איך בכלל מורה הוראה בישראל יכול, גם היום, להרשות לעצמו לפסוק במקרה מסוים, אם הוא איננו יכול להצביע על מה שכתוב? אין הכוונה רק ל-24 הספרים, אלא גם מה שכתוב במשנה, מה שכתוב בתלמוד, מה שכתוב ב'שולחן-ערוך' וכו', אבל מורה הוראה צריך לפסוק פסק גם בדבר שלא כתוב, אז איך הוא מעז לעשות את הדבר הזה? והוא עונה שכל תורה שבעל-פה מלכתחילה מושתתת על כך שמורה הוראה מכריע לפי הבנתו. ומסיים במילים שהם, אפשר להגיד, כמעט מזעזעות. כמוכן, לא מזעזעות אותי, כי אני רואה בהן את הביטוי העילאי למה שאני מתכוון לו: "שאלו הכל היה בכתב מידי הבורא, מה לשכל האנושי להבין בתורת השם? אבל תורה

<sup>2</sup> הגר"א, אדרת אליהו על התורה, פרשת משפטים ד"ה "או אל המזוזה": "פשטא דקרא [פשט המקרא] גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא, וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות שבתורה; והן מגדולת תורתנו שבעל-פה שהיא הלכה למשה מסיני והיא מתהפכת כחומר חותם".

הנצרות את היהדות היא בזה שהיא קיבלה את התנ"ך ככתבי הקודש. אני מזדהה עם מרקין<sup>7</sup>, בן המאה השנייה.

**רביצקי:** דת השטן?

**ליבוביץ:** על כל פנים שהנצרות היא הניגוד ליהדות, ולכן התנ"ך פסול. בתקופה המודרנית, כמעט בימינו, אז אדולף הרנק<sup>8</sup> אמר אותו דבר: "זאת הטעות הגדולה של הנצרות, שהיא קיבלה את התנ"ך ככתבי הקודש. וזה היה מחדל גדול של לותר, שעשה רפורמציה של הנצרות, וסילק ממנה כל מיני דברים מוטים שהקתוליות הכניסה, אבל נמנע מלסלק את הברית הישנה מן הביבליה הנוצרית."

**רביצקי:** אולי נצער צעד אחד נוסף. אתה רגיל בהקשר הזה להציב את הסמל של העקידה כסמל המובהק שמבטא את הגישה היהודית אל מול הגישה הנוצרית.

**ליבוביץ:** כן.

**רביצקי:** בעקידה האדם נתבע להקריב את בנו עקב מצוה עליונה אלוהית, בעוד שבנצרות, האל מקריב את בנו למען האדם. דווקא אני רוצה לשאול שאלה כפולה, בדיוק בהקשר שלנו. קודם כל, הסמל הזה של עקידה, כדגם של המהות של היהדות...  
**ליבוביץ:** של האמונה.

**רביצקי:** של האמונה, כן, יש איתו כאן בעיה, כי אתה הרי בדרך-כלל מדבר על האמונה כמתבטאת בפרוגראמת חיים קונקרטיים-פרוזאית, ולא באיזה מעשה הרואי. כאן לפתע, לא על ידי אורח חיים יומיומי, אלא על-ידי איזה מעשה הרואי, חד פעמי, ביטוי של אמונה, מתבטא הסמל של היהדות. יתר על כן, קירקגור<sup>9</sup>, אותו נוצרי פרוטסטנטי, הפך את עקידת יצחק לסמל המובהק ביותר של האמונה הנוצרית. כי הרי לקירקגור אין מושג של עבודת השם הלכתית, לכן דווקא קל היה לו לעשות את זה לסמל אמונתו. האם זה לא מקשה איזושהי קושיה לגבי העניין של תפיסת העקידה כדבר יהודי ספציפי, למרות שאין בה פרוגראמת חיים? ואני מדגים, שגם קירקגור היה יכול לבחור בכך?

**ליבוביץ:** פרוגראמת חיים בשבילנו מתחילה עם מתן תורה. לאבות

<sup>7</sup> מרקין איש סינופ, 160-110 לספה"נ. תיאולוג חשוב של תנועת המינות הנוצרית במאה השנייה.

<sup>8</sup> Adolf von Harnack (1851-1930) תיאולוג וחוקר גרמני פרוטסטנטי.

<sup>9</sup> Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), תיאולוג ופילוסוף דני נוצרי, מאבות האקזיסטנציאליזם.

העולם, 'אנו ישראל', ועדיין, המאזניים מעויין" ז.א. צריך היה להכריע ולכן, "יש לנו תורה שבעל-פה, שהיא מעידה בידי מי האמת"<sup>5</sup>.

**רביצקי:** כן, זה יפה, אבל אתה מבין שזה לא עונה על הביקורת. **ליבוביץ:** זה עונה על הביקורת, ובצורה מכרעת: שאנחנו באמת, אין אנחנו אמונה ביבלית<sup>6</sup>, הנצרות היא אמונה ביבלית. אמונתנו היא אמונה בתורה שבעל-פה, שקבעה שהספרים האלה הם כתבי הקודש.

**רביצקי:** כלומר אין בידינו תשובה...

**ליבוביץ:** זוהי היהדות ההיסטורית! ואת זה ראה בעל מדרש - אינני זוכר אם זה מדרש אנונימי או שזה נאמר בשמו של מישהו - בערך לפני 1600 שנה.

**רביצקי:** אבל יוצא שאין בידינו תשובה לטענה של הנוצרי, שהוא ההמשך של דת-הערכים המקראית, כלשונו של ישעיהו ליבוביץ, והיהודים הם פיקציה משפטית שהם המציאו בתקופה התלמודית והחליטו להתחבר אל דת ישראל של הכנסיה.

**ליבוביץ:** ודאי שלא.

**רביצקי:** מה לא?

**ליבוביץ:** שאנחנו מבינים את התורה שבכתב, בכוונה אחרת לגמרי משאתם מבינים אותה.

**רביצקי:** אתם הנוצרים.

**ליבוביץ:** אתם הנוצרים. אני רואה שהעלבון הגדול שהעליבה

<sup>5</sup> מדרש תנחומא, פרשת כי תשא, סימן ל"ד: "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה. זה שאמר הכתוב, אכתב לו רובי תורתך כמו זר נחשבו (הושע ח יב). אמר רבי יהודה בר שלום, כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה כתב לך, בקש משה שתהא המשנה בכתב. ולפי שצפה הקדוש ברוך הוא, שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונת, והם אומרים אנו ישראל, ועד עכשיו המאזנים מעויין, (ס"א מצויין) אמר להם הקדוש ברוך הוא לאומות, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמיסטורין שלי אצלו, הם בני. ואיזו היא. זו המשנה שנתנה על פה, והכל ממך לדרוש. אמר רבי יהודה בר שלום, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, מה את מבקש, שתהא המשנה בכתב. ומה בין ישראל לאומות. שנאמר, אכתב לו רובי תורתך. ואם כן, כמו זר נחשבו. אלא תן להם מקרא בכתב, ומשנה על פה. כתב לך את הדברים, הרי מקרא. כי על פי הדברים האלה, הרי משנה על פה."

<sup>6</sup> ביבלית - מקראית, תנכ"ית, המונח מתייחס בעיקר לתנ"ך הנוצרי (הכולל את הברית הישנה והחדשה גם יחד).

במסגרת הפרוגרמה הזאת, היו אינסטיטוציות שונות, מבחינת החיים הפרקטיים.

**רביצקי:** והעדה הזאת, הפרלמנט הזה, בעצם ייסדה לה מלך, שהיא מעניקה לו את הסמכות.

**ליבוביץ:** כאן האנלוגיה איננה מלאה, ואפילו אנלוגיה במונח אחר לגמרי, שכן באנגליה המלך קדם.

**רביצקי:** אני מדבר עקרונית-לוגית.

**ליבוביץ:** אפילו לוגית – באנגליה המלך קדם, אלא שהסמכות אחר-כך עברה הלאה. אני הלא אמרתי לך שאני אינני שולל את האנלוגיה עם אנגליה, אבל בכל זאת יש הבדלים עמוקים מאוד מאוד. כי מבחינה אמפירית, היהדות כפי שאנחנו מכירים אותה **כעובדה**, לגבי 60 דורות או 70 דורות, היתה פרוגרמת החיים של תורה ומצוות, שהיו לה אינסטיטוציות: לגבי החיים המעשיים, העיקרית היתה השבת, האינסטיטוציה המרכזית של הקיום; מבחינה רעיונית, אלה היו כתבי הקודש.

לא ניתנה התורה, הם עבדו את ה' כפי שהם נתבעו לעבוד את השם; אברהם אבינו נתבע "קח את בנך את יחידך!"

**רביצקי:** אז אם אנחנו לא דת ביבלית, אז כיצד הסמל הזה עומד במרכז? סמל משותף לך ולקירקגור.

**ליבוביץ:** אתה יודע שנאמר שאברהם אבינו קיים אפילו עירוב תבשילין.

**רביצקי:** כן, אבל אתה לא מאמין בזה. אני לא מאמין לך שאתה מאמין בזה.

**ליבוביץ:** אני יודע שהוא לא קיים עירוב תבשילין, אבל אני מצווה על עירוב תבשילין!

**רביצקי:** אבל סמל האמונה המשותף לך ולקירקגור – האם לא אומר שיש כאן בעיה?

**ליבוביץ:** לא! הרי הוא איננו מקבל עליו תורה ומצוות כעבודת השם. בשבילו עבודת ה' זה חיפוי על כאבי הבטן הנפשיים שהיו לו בגלל זה שהנערה שלו זנחה אותו, כפי שאתה יודע.

**רביצקי:** יש ויכוח אם הוא זנח אותה או היא זנחה אותו, אבל את זה נשאיר להיסטוריונים...

**ליבוביץ:** על כל פנים, מאחר שאירע קרע ביניהם, זה גרם לו איזה שבר נפשי, שהוא עטף אותו בעטיפה דתית-אמונית.

**רביצקי:** אבל היא הנותנת, שלמרות המרחק העצום בין דת המצוות לקירקגור, הוא יכול היה להציב את המעשה ההרואי של העקידה כסמל המובהק של אמונתו הנוצרית, וכיצד אתה שאומר שאיננו דת ביבלית, יכול לקחת את אותו מעשה הרואי...

**ליבוביץ:** אבל זהו הזיוף הנוצרי המנוול של התנ"ך – שהפרק של "מי האמין לשמועתנו"<sup>10</sup>, על עבד השם – זה נאמר על ישו. הלוא זו הדגמה בולטת ביותר, מה קרה לתנ"ך כשבאו אומות העולם ותירגמו אותו ליוונית ואמרו "אנו ישראל". אז יצא שישעיהו הנביא מתנבא על ישו. נו, זה העניין!

ובכן, מבחינה אמפירית עובדה היא, שמה שאנחנו מכירים כיהדות, לא כאיזה אידיאה אלא כמציאות שהיתה קיימת למעלה מ-2000 שנה, 2500 שנה, מראשית תקופת בית שני – זהו אורח החיים המושתת על מערכת של תורה ומצוות, והמערכת הזאת צמחה מתוך העדה היהודית שהתכוונה לעבוד את השם בתורה ובמצוות.

<sup>10</sup> ישעיהו נ"ג 1.

**רביצקי:** לפיכך אני מבקש לשאול. אתה שוודאי דוחק את העניין המשיחי לשוליים של היהדות – ולפעמים נדמה שהיית מעדיף שבכלל לא היה, אפילו בשוליים – כיצד אתה מתמודד עם העובדה שדווקא הרמב"ם, כמעט הייתי אומר הגיבור שלך, הוא זה שקבע את המשיח כעיקר, ואנשים שאתה לא כל כך מתייחס אליהם באותה הערצה כמו אל הרמב"ם, הם אשר דחקו את זה לשוליים.

**ליבוביץ:** ובכן, בעניין זה אני נוטל קודם כל זכות לעצמי להצביע על מאמר שאני הקדשתי לנושא הזה, על מקומו, על משמעותו של הרעיון-החזון המשיחי בעולמו של הרמב"ם<sup>2</sup>. ודבר טוב אחד וודאי עשיתי בו – שכינסתי, רשמתי את כל המקומות בכתביו של הרמב"ם שיש בהם איזושהי התייחסות לנושא המשיחי, ודומני שזו באמת רשימה מלאה כי יש בזה כמה וכמה היבטים: ההיבט האחד הוא שהרמב"ם לראשונה מראה את עניין חזון הגאולה המשיחית בחינת צורך השעה, גם באיגרת השמד וגם באיגרת תימן, בחינת "חזקו ידיים רפות וברכיים כושלות אמצו".

**רביצקי:** אבל זה גם סיומו המרומם של חיבורו ההלכתי הגדול, של 'משנה־תורה'.

**ליבוביץ:** העובדה היא שהרעיון המשיחי וחזון הגאולה המשיחית מופיעים אצלו בפירוש כדבר שדרוש לחזק ידיים רפות ולאמץ ברכיים כושלות. להציל שתי עדות מישראל שעמדו על סף הייאוש מן האמונה – זה בגדר פיקוח נפש. לא פיקוח נפש במובן פיזי אלא פיקוח נפש באמת במובן הנפשי.

אבל אחר־כך אנחנו מגיעים לחיבורים של רמב"ם שלא כתב אותם בשביל צורך השעה אלא לגופו של עניין. אז יש לציין שבהלכות יסודי התורה אין המשיח נזכר.

**רביצקי:** זה לא טיעון. שם הוא עוסק בפזיקה ומטאפיזיקה, לא באסכטולוגיה, לא באחרית הימים.

**ליבוביץ:** אבל הוא עוסק שם בנביאים. וב'מורה־נבוכים', לפי דעתי שם יש הפרק המכריע להבנת הרמב"ם בעניין זה, אשר להפתעתי הגדולה, רבים – וביניהם ללא כל ספק גדולים וטובים ממני – לא שמו אליו לב. זה פרק י"א בחלק השלישי אשר בדפוסים הוא בן 10

ובפרשת האזינו כמו שאמר רמב"ן שם והרבה מזה בדברי נביאים, אם כן מי שמפקפק על הגאולה הלז הרי כופר בעיקר האמנת התורה והנביאים.  
<sup>2</sup> "המשיח והגאולה במשנתו של הרמב"ם", 'אמונה היסטוריה וערכים', הוצאת אקדמון, 1982.

## פרק י"א

### החזון המשיחי

**רביצקי:** פרופ' ליבוביץ, אתה רגיל להציג בפנינו את דבריו של החת"ם סופר מהמאה ה־19 בעניין מקומו של הנושא המשיחי ביהדות, שהחת"ם סופר אומר שהמשיחיות איננה עיקר ביהדות. והאמת היא שלרעיון זה יש היסטוריה ארוכה כבר בימי הביניים, בעיקר בוויכוחים עם נוצרים. החל מהרמב"ן דרך רבי חסדאי קרשקש, רבי יוסף אלבו, התפיסה שאומרת שהמשיחיות איננה עיקר מעיקרה של היהדות – למרות שהם האמינו במשיח. והנה דווקא הרמב"ם, האיש שאתה תמיד – בצדק – מגדל ומרומם אותו הן כאיש הלכה והן כאיש מחשבה מכל אדם אחר בתולדות ישראל, לפחות אחרי תקופת חכמים, דווקא הרמב"ם כאשר הוא מנסח את שלושה־עשר עיקרי היהדות, מחוקק וקובע את האמונה המשיחית כעיקר.

**ליבוביץ:** אחד מן העיקרים!

**רביצקי:** אחד מן העיקרים – כלומר שמי שאיננו מאמין בו בכלל יוצא מכלל ישראל.

**ליבוביץ:** וזאת היא טענתו של החת"ם סופר – הוא מתפלא על הרמב"ם: ככה הנוסח: "אני מתפלא על רבנו שהכניס את זה כעיקר"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> שו"ת חת"ם סופר, חיו"ד, תשובה שנו: "אי אפשר לי בשום אופן להאמין שתהיה גאולתנו אחד מעיקרי הדת ושאם יפול היסוד תפול החומה חלילה... ואין זה עיקר ולא יסוד לבנות עליו שום בניין, אך כיוון שעיקר יסוד הכל להאמין בתורה ובנביאים ושם נאמר גאולתינו האחרונה בפרשת ניצבים

שהרמב"ם מזהה משיח עם ביעור טוטאלי של הרע מן העולם. המשיחיות אצלו מתרחשת בתוך ההיסטוריה, בתוך העולם הזה, בתוך מציאות שבה לאנשים עדיין יש יצרים. זו לא אחרית הימים של סוף התהליך. מלך משיח בא ואפילו כופה על ישראל את התורה; בשבילו בתקופה המשיחית ייתכנו מלחמות. **ליבוביץ:** אתה הקדמת אותי בעשר דקות, ועל זה אני רוצה להתייחס מיד. אני רק מצביע על הדבר הזה שב'מורה' נבוכים' זה הפרק היחיד שיש בו התייחסות לרעיון המשיחי. **רביצקי:** התייחסות אגב יש גם במקום אחר..

**ליבוביץ:** איפה?

**רביצקי:** בפרק אחר בחלק השלישי, אינני זוכר כרגע את מספרו, אראה לך אחרי השידור. אבל זה שולי. אני חלוק... **ליבוביץ:** אני חושב שהפרק הזה, שבו לא נזכרת המילה "משיח" אבל מובאות אותן הנבואות אשר לפי התפיסה של כל הדורות הן התיאור של הגאולה המשיחית. וזה לא מובא כדבר שבא בעקבות המשיח אלא שזוהי הגאולה המשיחית – "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ועכשיו אנחנו מגיעים למה שאתה אמרת – לפרקים המשיחיים המפורשים, שני הפרקים הגדולים האחרונים בהלכות מלכים, ששם תוארה ביאת המשיח ושם נמצאים כל הדברים שאתה הצבעת עליהם, שהמשיח איננו משנה את הטבע, וודאי שום דבר אינו משנה את הטבע אלא הוא מחסל את הרע בין בני אדם, וביטול הרע בין בני אדם פירושו גם גאולת ישראל מכל הרעות, מן הגלות והחזרת דברים לקדמותם, האידיאל של עם ישראל כעם התורה עם חידוש המקדש, חידוש העבודה וכו'. אבל אחר-כך – וזה הדבר שאני תמה עליו כבר הרבה שנים, ואינני יודע מה הרמב"ם התכוון בזה – כמעט הסימן האחרון ב'משנה' תורה' בכלל, אחרי כל התיאור הזה של הגאולה המשיחית כפי שהוא מבין אותה, שהיא איננה שינוי בטבע אלא זה תיקון חברתי, אפשר להגיד גם תיקון לאומי, אלא שהרמב"ם לא מבחין כאן – תיקון מצבו של עם ישראל בעולם קשור בזה שבכלל העולם האנושי ישתנה לטובה. ואחר-כך בא איזה דבר מעניין ביותר, ושוב, דומני שאני יכול להציג את זה בעל-פה: "ולעולם אל יעמיק אדם עצמו במדרשים ולא ירחיב בדברים אלה"

עד 15 שורות, שבו אין המילה משיח מופיעה כלל, אבל דומני שהוא מבטא מה הרמב"ם חשב על הדבר הזה. הוא מדבר שם על העיון והעיסוק והמחשבה של גדולים וטובים בכל התקופות ובכל הדורות, גם בישראל וגם באומות העולם, על הרע בעולם, הרע בטבע והרע בהיסטוריה וכו' וכו'. והוא קובע שהרע – זה בעצם רעיון סוקרטי – נובע מאי-ידיעה. שאין בכלל יצר הרע כגורם בעצמו, אלא האדם שאיננו יודע מהו הטוב. אם כן כל הרעות באות מהסכלות, אינגונרנציה<sup>3</sup> של בני אדם. סכלות במה? סכלות בהכרת אלוהים. ולכן, אם בני אדם יגיעו להכרת אלוהים אז הרע לא יהיה יותר בעולם.

**רביצקי:** רגע, זה לא מדויק, לא שלא יהיה רע – לא תהיה פגיעה רעה של איש לרעהו, יהיה רע במובן של האסון, של טוהר החומר. **ליבוביץ:** הלא הרמב"ם איננו מעלה על דעתו שהטבע ישתנה מביאת המשיח.

**רביצקי:** את זה היה צריך להבהיר.

**ליבוביץ:** אבל עכשיו המעניין, הראייה שהוא מביא לדבר הזה. הראייה היא מישעיהו פרק י"א – "ויצא חוטר מגזע ישי"<sup>4</sup> – זוהי הנבואה המשיחית המובהקת! הוא איננו מזכיר שם את המילה משיח אלא הוא מדבר על כך, התקופה שבה "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבוץ... לא ירעו ולא ישחיתו" וכו', ז.א. הלא זוהי הגאולה המשיחית והנביא אומר כיצד היא תבוא, ומדוע היא תבוא: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, ודעהו!"

מה הוא עושה כאן? הוא עושה כאן מהפיכה קופרניקנית ממש. הדעה הרווחת היא שיבוא המשיח – אז יגיע העולם להכרת אלוהים, המשיח יביא את העולם להכרת אלוהים. מה אומר הרמב"ם? כשהעולם יגיע להכרת אלוהים אז באופן אוטומטי יקום "וגר זאב עם כבש" ואז יהיה המשיח. ואני חושב שזוהי באמת כוונתו. עכשיו אנחנו מגיעים לעיקר – לשני הפרקים המשיחיים הגדולים ב'משנה' תורה'.

**רביצקי:** אולי תרשה לי להסתייג מהקריאה הזו של 'מורה' נבוכים' עצמו. מה שכתוב שם זה שהרע יבוער כליל מהעולם רק כאשר "תמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". אבל אינני חושב

<sup>3</sup> בערות.

<sup>4</sup> ישעיהו י"א 1.

התפיסה הפילוסופית שלו. כבר הדגשת את העניין של השגת המושכלות, אבל לדוגמא הוא יוצא נגד כל המסורת אשר מדברת על העניין המשיחי כשינוי טבע. הוא יוצא נגד חלק מהמסורות אשר מדברות על התגלות משיחית כמשנה את התורה – "מצוות בטלות לעתיד לבוא" וכו'. הוא ממתן, מרסן, מסייג את העניין המשיחי כדי שיתאים לציפיות ולנורמות שלו. יתר על כן, הוא הופך את העניין המשיחי לא כל-כך להבטחה כמו לנורמה: כאשר ישראל יתנהגו כך וכך, ויקרה כך וכך, את זה בעצם נגדיר כמשיח. ליבוביץ: אבל זה בדיוק מה שאני אמרתי, יש הסכמה מלאה והבנה מלאה בינינו.

**רביצקי:** יש הסכמה לגבי הרוויזיה שהוא עשה ברעיון המשיחי, אבל אני טוען שאחרי שהרמב"ם החיל את הרוויזיה הזאת על הרעיון המשיחי, עכשיו הרעיון המשיחי הוא חלק אינטגרלי ממשנתו. לשון אחר, אסכם את זה כך:

יש שתי גלויות שבהן אנחנו נמצאים. אחת, היא גלות ישראל מארצו, מריבונותו הפוליטית – ואצל הרמב"ם כשאתה לא בעצמאות פוליטית אתה גם מאבד עצמאות רוחנית – זה התוכן של המשיחיות הלאומית; ואחר-כך יש הגלות הסמלית, הגלות של אדם מגן עדן, כלומר מהשגת המושכלות, הגלות מן התבונה, הגלות מהמימוש התבוני. אם כן הוא בתחילה מתאר כיצד ישראל חוזרים מגלותם הלאומית ומממשים את התורה באופן פוליטי – מימושה הפוליטי של התורה זה כאילו שלב אחד. אחר-כך התהליך שאולי הוא באמת אינסופי – חזרתה של האנושות מן הגלות של גן-עדן באופן סמלי אל "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". אחרי שהוא חולל את המהפך הזה בתוך הרעיון המשיחי, אני חושב שהרעיון המשיחי איננו מבוטל על ידו ונדחה לשוליים.

ואסיים את השאלה בדוגמא אחרת, הרי הרמב"ם חולל רוויזיה מעניינת גם ברעיון של עולם הבא. עולם-הבא כהשגת המושכלות זה לא הפשט של מה שחשבו היהודים בני דורו. אבל אחרי שחולל את זה, האם עולם-הבא הוא דבר שהוא רוצה להיפטר ממנו והוא אומר אותו לצרכי ההמון? לא! כך גם משיחיות במובנו של הרמב"ם.

ולכן השאלה, למה אתה תמיד אומר: "בעצם המשיחיות היא מארה שנפלה על העם היהודי"? אולי תאמר, המשיחיות שנגדה יצא הרמב"ם. אבל הרמב"ם הציע לנו דגם משיחי אחר.

**ליבוביץ:** רגע, המשיחיות שדבקה בעם ישראל, זה לא המשיחיות

ולא יעשם עיקר שאינם מביאים לא לידי יראה ולא לידי אהבה<sup>5</sup>. וזה כמעט הסיום של 'משנה-תורה'!

**רביצקי:** כאן המשמעות איננה עיקר במובן של המונח הערבי של שלושה עשר העיקרים. כאן הכוונה לכל פרטי המדרשים והאגדות האמורים בשאלת המשיח; הרמב"ם רוצה להסיח את התודעה הדתית מכל הפרטים האלה, לפיכך הוא אומר אל תשים את כל הפרטים האלה עיקר.

**ליבוביץ:** אני יכול לספר לך שזו היתה גם הבנתי תחילה. אבל אני העמקתי מאוד לחשוב על הדבר הזה ומצאתי שאת הדבר הזה – שאתה אומר, שגם אני אומר – הוא אומר כבר בפירוש בפרק י"א<sup>6</sup>: שכל העניינים המסופרים האלה – השינוי בטבע, שעתידה ארץ-ישראל להצמיח גלוסקאות וכלי מילת<sup>7</sup> וכו' אין בזה מסורת וגם לא קבלה בידי חכמים – זה דברי אגדה. אז למה אחר-כך בסיום כל הפרשה המשיחית הוא מוסיף את המאמר הזה? האם בזה הוא רצה להשמיע לנו שבעצם כל הרעיון המשיחי הוא מיותר? ברוח הדברים שאמר אותם בתחילת דרכו – שלושים שנה לפני זה – שכתב את איגרת השמד ואיגרת תימן ששם הוא בפירוש אומר ש"אתם צריכים להאמין בביאת המשיח ובגאולת ישראל"; ולמה אני אומר את הדבר הזה – "חזקו ידיים רפות וברכיים כושלות אמצו". ב'משנה-תורה' הוא כבר מציג את זה כאחד מהעיקרים של האמונה אבל אחר-כך הוא מוסיף את האמרה הזו.

**רביצקי:** זהו פירוש בלתי אפשרי. אני אומר לך מדוע לדעתי הוא בלתי אפשרי. אני לא אצטט לך מדבריו באותו מקום ש"כל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מייחל לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבנו"<sup>8</sup> וזו ציטטה. מי שרוצה לעשות דבר שולי ובעצם אומר אותו כמי שכפאו שד לא צריך להדגיש כך. אבל הנימוק שלי הוא עקרוני, הוא לא רק שאני מביא ציטטה כנגדך. הרמב"ם כפי שכבר התחלת לומר, מחולל מהפך בכל התפיסה המשיחית. הוא מקרב את הרעיון המשיחי ואת התיאור המשיחי אל

<sup>5</sup> רמב"ם, הלכות מלכים, פרק י"ב, הלכה ה': "ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך בדברי מדרשות האמורים בעניינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר – שאינן מביאין לא לידי אהבה, ולא לידי יראה."

<sup>6</sup> עיין רמב"ם, הלכות מלכים, פרקים י"א, י"ב.

<sup>7</sup> שבת ל' ע"ב.

<sup>8</sup> רמב"ם, הלכות מלכים, פרק י"א, הלכה ב'.



אומר שם: אל תעסוק בפרטים, מתי יבוא, איך יבוא, על חמור לבן או על חמור שחור.

**ליבוביץ:** אבל על זה הלא כבר אמרתי, את זה הוא אמר פרק לפני זה, זה מה שהעלה את התמיהה הזו. גישתי הראשונה, לפני הרבה עשרות שנים, כשאני באמת קראתי, למדתי בהתחלה, היתה גם כן – מה הוא רוצה לבטל בזה? את כל הסיפורים המשניים – “עתידה ארץ ישראל להצמיח גלוסקאות וכלי מילת” וכו’. אבל עכשיו אני רואה, הלא כל זה הוא אומר כבר בפירוש בפרק אחד-עשר, אז למה בסוף פרק שנים-עשר, אחרי סיום כל התיאור של העולם – “ולעולם אל יעסוק אדם בדברי הגדות ולא ירחיב במדרשים ולא ישימם עיקר שאינם מביאים לא לידי יראה ולא לידי אהבה”<sup>10</sup>. אני שואל – אני שואל, אינני מוסמך לענות – האם הוא לא רצה לומר שבסופו של דבר כל העניין הזה מיותר?

**רביצקי:** אתה כבר נתת את התשובה. מכיוון שהוא חרד, לא מן העיקר המשיחי אלא מכיוון שהוא חרד ממשיח עכשיו. המשיחיות במהותה היא תקווה לטווח ארוך, אבל לטווח הקצר היא תביעה, היא דרישה. המשיח עומד מנגד לתקן את המציאות. כאשר יש משיח עכשיו, אז ההבטחה עכשיו עומדת בתוכנו, בתוך כותלנו, לא אחר כותלנו. מעכשיו המשיח במקום שידרוש, הוא מגונן, הוא מסוכך עלינו, הוא מצדיק את מעשנו – זו חרדתו. אני רק מתנגד למעבר שאתה עושה מזה ואומר שבעצם כנראה מכל העניין לא נחה דעתו.

**ליבוביץ:** לא אמרתי שאני בטוח שזה ככה, אני מהרהר בדבר הזה. עכשיו נסכם, אני אומר שמבחינת היהדות ההיסטורית קיימת האמונה במשיח **שיבוא** אבל לא במשיח שבא. מהותו של המשיח שהוא מציג דבר שהוא העתיד הנצחי.

**רביצקי:** אתה יודע שהתפיסה הזו שלך היא ממש כמעט זהה לתפיסה של הרמן כהן. אינני שולל אותה בגלל זה, אבל צריך להעמיד דברים על הווייתם.

**ליבוביץ:** ז.א. המשיח לעולם **יבוא**. מכאן, כדי לסיים, דבר שלא נאמר על העניין המשיחי אבל נוגע לזה מאוד, מה שתוספות אומרים כבדרך אגב בקשר לחזונו הנביאים לעתיד – “אין נביא מתנבא

של הרמב"ם שאנחנו שנינו מדברים עליה. אותה המשיחיות שדבקה בעם היהודי מבחינה אמפירית היתה אסון של היהדות ושל העם היהודי. ובכל פעם שהרעיון הזה באמת נעשה מרכזי (בדרך כלל הוא לא היה מרכזי כלל וכלל. במציאות הריאלית, הריאליה של החיים הדתיים, הרעיון המשיחי לא תפס שום מקום; הריאליה היתה יותר של בדיקת הריאה – בשחיטה... אבל מפעם לפעם הרעיון המשיחי פתאום נעשה עניין מרכזי בתודעה הדתית) זה תמיד גרם שואה לישראל: זה הצמיח בחלק של עם ישראל את הנצרות; זה הצמיח את האסון של בר-כוכבא; זה הצמיח את השבתאות וזה מצמיח גם את גוש אמונים.

**רביצקי:** אבל תראה, הרמב"ם דווקא נותן לגיטימציה לבר-כוכבא. זה מאוד מעניין, הוא יכול היה לבחור במקורות תלמודיים שאומרים שחכמי ישראל הרגו את בר-כוכבא והוא דווקא מביא את בר כוכבא ורבי עקיבא כדגם לגיטימי. הוא יכול היה לשלול את הלגיטימיות שלו.

**ליבוביץ:** אנחנו מכירים את הסלקטיביות של הרמב"ם... למשל בעניין הגדול הזה שאתה אמרת – והוא כמובן נכון – שהוא רוצה לעשות אלימינציה של כל המרכיבים הניסיים בחזון המשיחי, אז הוא אומר “כבר אמרו חכמים” – והוא חוזר על זה שלוש פעמים – “אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד”<sup>9</sup>. “אמרו חכמים” – אז אברבנאל אומר, מה זאת אמרת... זה דברי שמואל בדעת יחיד, ולעומת זה כל עולמם של חז"ל משופע תיאורים של השינויים בעולם ובמציאות ובטבע בעקבות ביאת המשיח. אז איך הרמב"ם אומר פשוט “אמרו חכמים”? הוא מסתמך על הדבר הזה! “אמרו חכמים שאין”, זה גישה סלקטיבית והיא גם בעניין זה שאנחנו הזכרנו.

**רביצקי:** אבל ישנה מגמה מוגדרת. המגמה היא לא לדחוק ולבטל את הרעיון המשיחי אלא להפוך אותו למומנט בונה וחיובי.

**ליבוביץ:** כן, אנחנו הגענו למעשה להבנה משותפת. לכן אני חוזר ושואל מה הוא רצה לומר באותה ממרה מוזרה מאוד ממש בסוף כל ‘משנה-תורה’: “לעולם אל יעסוק אדם...” ומתי הוא אומר את זה? אחרי גמר כל התיאור של הגאולה המשיחית!

**רביצקי:** קודם כל זה לפני הגמר, אבל שנית – אני חוזר – מה שהוא

<sup>10</sup> לעיל הערה 5.

<sup>9</sup> שם, פרק י"ב, הלכה ב'. רמב"ם, הלכות תשובה, פרק ט', הלכה י'.

אלא מה שראוי להיות"<sup>11</sup>.

## פרק י"ב רצון ואישיות

**רביצקי:** מספרים על אחד מהוגי הדעות החשובים בתולדות הנצרות, סיינט אנסלם<sup>1</sup> במאה ה-11 שגזר על עצמו צום, תענית ותפילה למשך חודשים ארוכים, כשבפיו היתה רק בקשה אחת מאלוהיו: אנא גלה לי הוכחה שכלית, תבונית למציאותך; סייע לי למצוא דרך להוכיח את קיומך.

הוגה הדעות הנוצרי הפרוטסטנטי בתקופה המודרנית, קירקגור, עשה את הדברים האלו ללעג ולקלס, מכיוון שהוא טען, אם אומנם יש לך בפני מי לעמוד בצום ובתפילה, לשם מה אתה צריך הוכחה תבונית למציאותו? ואם אומנם אתה אדם שיש לו ספק וזקוק להוכחה, ממני אתה מבקש? בפני מי אתה מתפלל?

אני מניח שאילו הזמנו את אנסלם מן המאה ה-11, לאולפן שלנו, והיינו מבקשים ממנו להשיב לטענה של קירקגור, הוא היה עונה בפשטות: הרצון שלי בהוכחה איננו מבטא ספק. מבחינה אישית, סובייקטיבית, חווייתית, אמונתית, אני חווה את האל או עומד לפניו בשכנוע מלא. אבל כלום ייתכן שהשכל, ההכרה המדעית, התבונית, הפילוסופית, הלוגית שלי תהיה מנוטרלת לגמרי וחסרת משמעות לעמידה הדתית שלי? אני רוצה לעמוד בפני אלוהיי הן בשכלי, הן בחווייתי, הן ברצוני – ואצל הנוצרי – אפילו בהכרה האסתטית שלי: המוזיקה הדתית, הציורים על הכנסיה וכו'.

<sup>1</sup> אנסלמוס הקדוש (1109-1033), אבי ההוכחה האונטולוגית למציאות האל.

<sup>11</sup> עיין תוספות יבמות נ' ע"א.

אמרת שאני מעמיד את האישיות הדתית על הרצון...

**רביצקי:** את האישיות הדתית ואת האישיות בכלל.

**ליבוביץ:** אה, זאת לא אמרת, זה מה שאני רציתי לומר – שאני מעמיד את האישיות בכלל על הרצון. במה האדם הוא אישיות ובעל-חיים איננו אישיות? מדוע מושג האישיות קשור באדם? תחושה יש גם לבעל-חיים, רצון לכאורה גם יש להם: אין כל ספק שהכלב הזה רוצה בנתח הבשר הזה. אבל כשאני מדבר על רצון אני מתכוון לרצון המודע לאדם, או אולי נהפוך את הניסוח הזה: שהאדם מודע לכך שהוא רוצה משהו. ודומני שזוהי המהות המיוחדת שיש לאדם. שהוא לא רק רוצה – היינו בהנחה שגם בעל-חיים רוצה, ואתה יודע שדקארט, והוא איננו מ"קטלי קניא"<sup>2</sup>, לא קיבל את זה בכלל שיש לבעל-חיים תודעה, אבל זה איננו מתקבל על דעתנו כיום – אכן אפילו נאמר שיש רצון, אבל המודעות לרצון או רצון המודע לאדם, זהו מה שעושה אותו כבר לאישיות, אשר כלפיה יש לנו יחס ערכי, לא רק יחס של ידע, שאני מכיר ויודע אותו, אלא יש לי יחס של משמעות וערך כלפי היצור הזה. ודומני שזה נובע אך ורק מתוך זה שהוא בעל רצון אשר הוא עצמו מודע לו. ואין כל ספק שההכרעה הרצונית הקשה והחמורה ביותר זו הכרעתו לקבל עליו עול מלכות שמיים ועול תורה ומצוות. ולכן אין פלא שהמילה הראשונה בטקסט של 'שולחן-ערוך' – ואני כמובן אינני מאותם תלמידים שאומרים שה'שולחן-ערוך' זה היהדות, אבל זה דוקומנט מעניין מאוד של היהדות – הוא פותח במילה 'יתגבר'. הוא איננו מתחיל במילה 'ידע', איננו מתחיל במילה 'יאמין', אלא פותח במילה 'יתגבר' – על הרצון.

**רביצקי:** הרי אין ויכוח על מקומו המרכזי של הרצון באישיות או בעמידה של אדם לפני ה'. השאלה, האם זה ממצה את העמידה הדתית, ואני אנסח את הדברים בצורה פרובוקטיבית: האם חשובה רק העובדה שאני מכניע את רצוני או שחשוב גם התוכן? אם היה כתוב במקום 'לא תרצח', 'לא תגנוב', 'לא תנאף', היה כתוב: 'רצח! גנוב! נאף!' ונגיח שאני אדם שמאוד קשה לו לרצוח, תאמין לי שמאוד קשה לי לתקוע סכין באדם חי, אפילו באדם מת, אבל זו היתה המצווה ואני הייתי מכניע את רצוני ואת תודעתי ואת כל הווייתי וממלא את המצווה הזו, האם אז המצוה היה הקב"ה, או

דומני שיש יסוד אחד כאן של הבחנה עקרונית בין הגות דתית קלאסית ימיי-ביניימית לבין חלק מן ההגות המודרנית שהוא משותף הן לנוצרים, הן ליהודים והן למוסלמים, וזה היסוד שהאיש הקלאסי ראה את האמונה הדתית כמוקד של כל האישיות, של כל הרבדים של האישיות: מהחוויה והדמיון, דרך הרצון ועד השכל, ולעיתים גם ההכרה האסתטית ולפעמים אפילו החוויה הרומנטית. הוא לא רצה לבודד את המחווה הדתית, את העמידה הדתית למימד אחד.

וכאן אני רוצה לשאול אותך, ישעיהו ליבוביץ. לעיתים כאשר קוראים את דבריך, ישנה תחושה כאילו אתה עושה רדוקציה, הורדה, הגבלה של כל האישיות בכלל ושל האישיות הדתית בפרט, של כל העמידה של האדם לפני אלוהיו – אל הרצון האנושי. כלומר לא שכל כמו הרמב"ם, לא חוויה וזיכרון היסטורי כמו רבי יהודה הלוי, לא ההכרה הסמלנית – של הסמל – כמו אצל המיסטיקאים, לא מושג הדבקות כפי שפיתח אותו קרשקש, אלא ההכרעה הרצונית של האדם להכניע את רצונו. כלומר, אפשר לטעון שיש כאן הורדה ורדוקציה של כל האישיות ושל האישיות הדתית לרצון, ויש גם רדוקציה של כל התכנים של היהדות ושל הדת היהודית אל ציות, אל הכנעת הרצון ולכן יש כאן איזשהו רידוד, הגבלה, צמצום. האומנם?

**ליבוביץ:** בעקבותיך גם אני מתייחס לימיי-הביניים. אנחנו יודעים שסיינט אנסלם כנראה זכה להשיג מאלוהיו את מה שביקש, שאלוהיו המציאו לו את המופת האונטולוגי. והמופת האונטולוגי הזה הוא כמובן דבר מעניין מאוד ונידון זה 900 שנה, ואישים כמו דקארט, לייבניץ ושפינוזה ראו אותו כשריר וקיים. קאנט ערער אותו, זה 200 שנה נמשך הויכוח – הוא דווקא אופנתי מאוד בשנים האחרונות – אם הצליח קאנט לערער את המופת האונטולוגי. אבל המעניין הוא שבעצם ימיי-הביניים, אותו האדם אשר מבחינה היסטורית הוא ודאי הדמות הגדולה ביותר בהגות הנוצרית של ימיי-הביניים, תומאס אקווינאס, בפירוש איננו מקבל את המופת האונטולוגי. הרמב"ם שקדם אותו בשני דורות איננו מזכיר אותו כלל. ז.א. העניין הזה של המופתים – והמופת האונטולוגי הוא כמובן המעניין ביותר מבין כל המופתים אשר המציאו במהלך ההגות התיאולוגית של הדורות – איננו הגורם הקובע, אפילו בימיי-הביניים הוא לא היה הגורם הקובע.

עכשיו השאלה האחרת שאתה שאלת היא שאלה גדולה מאוד. אתה

<sup>2</sup> מארמית: קוצץ קנים ומלקט עצים. אדם פשוט, חסר חשיבות.

**ליבוּבִיץ:** זה איננו מובן לי כלל וכלל. האדם הזה מכריע לכוון את פעילותו ואת כוחו ואת מאמציו להשלת הצדק בעולם. או אדם מחליט להקדיש את כוחו ומרצו לגייס גם את כל הכוחות למען שלטון הגזע הגרמני בעולם – כך למשל אדם כאדולף היטלר. ופלוני אלמוני ירצה להקדיש את כל כוחו ומרצו, להקריב אפילו את חייו, למען יצירה אומנותית. בכל המקרים האלו זו הכרעה רצונית, שום דבר אחר מאשר הכרעתו הרצונית של האדם איננה יכולה להביא אותו לאחת מהגישות האלה. בזה הוא נבדל מבעל-חיים.

**רביצקי:** אתה יודע, יש כאן דמיון מובהק; עולות לי שתי אסוציאציות, אחת מימי הביניים ואחת מהעת-החדשה שהן מאוד דומות לכך, אבל בשני המקרים אני חושב שייזוּצַר מרחק עצום בין עולמך לבין עולמו של הרמב"ם, שאתה רגיל לראות את עצמך כמפתח שלו, כמעריך שלו.

**ליבוּבִיץ:** כלומד ממנו.

**רביצקי:** כלומד ממנו, ניסוח ודאי יותר טוב משלי. ואני אתן שתי דוגמאות.

בהגות הנוצרית דונס סקוטוס<sup>4</sup> בימי-הביניים הוא זה שדיבר הרבה על בכורתו של הרצון. הוא אמר שהשכל הוא פוטנציה נטורליס, כלומר הוא כוח טבעי ומה שאני יודע ואפילו מה שאני מאמין הוא כפוי על הכרתי, לכן הוא בעצם לא נתן לו משמעות דתית. משמעות דתית הוא נתן דווקא להכרעה הרצונית של האדם אשר מכוונת אותו, אפילו מכוונת את החיפוש השכלי, מה לחקור, היכן לבקש והיכן לחפש. זו דוגמא אחת.

דוגמא שניה, היא הדוגמא של שופנהאואר<sup>5</sup>. שופנהאואר אומר שהרצון האנושי הוא האישיות, האופי האנושי הוא פרי רצייה מטאפיסית חופשית. הוא משתמש בהבחנה של קאנט בין הדבר כשלעצמו, לבין עולם התופעות, והוא אומר, מהו הדבר כשלעצמו, הדבר שלא נקבע על-ידי שום סיבה, שהוא חופשי, אפילו כל יכול? זה הרצון האנושי. לכן האני הפנימי באמת הוא הרצון האנושי.

אני הייתי מקטלג את התפיסה שלך בתוך העולם הזה. אבל לעומת זאת איש כמו הרמב"ם מציג אלטרנטיבה. בפרק האחרון של 'מורה-נבוכים' הרמב"ם מדרג את השלמויות של האדם, או אם אתה

שוא הייתי אומר, תורה כזו שזה מה שנאמר בה כתב אותה השטן? כלומר האם רק הרצון וההכנעה שאני מכניע את עצמי היא בעלת משמעות, או גם התוכן? וכאשר מדובר על שאלה של תוכן אז גם רבדים אחרים מעבר לרצון האנושי הופכים להיות משמעותיים ומרכזיים במחווה הדתי.

**ליבוּבִיץ:** הטרימינולוגיה שלך קשה בעיניי מאוד-מאוד, מה זאת אומרת? "מכניע את רצוני"? ז.א. אני רוצה ככה! מה פירוש מכניע את רצוני?

**רביצקי:** אני מתכוון להכניע את רצוני בפני הצו, בין אם זו נורמה שאני מחוקק בין אם זה צו שהאל מחוקק. במובן של המאמר "בטל רצונך מפני רצונו" או כפי הסעיף ב'שולחן-ערוך' שציטטת "יתגבר כארי לעבודת הבורא". כלומר אני מכניע את הרצון הטבעי, המיידני, את הדחף האינסטינקטיבי שלי מפני תודעת החובה.

**ליבוּבִיץ:** קודם כל, אינסטינקט איננו רצון. נוסף על כך אני מטיל ספק אם מושג אינסטינקט חל בכלל על האדם, דומני שזה מושג באתולוגיה<sup>3</sup> ולא בפסיכולוגיה אנושית. אבל גם אינני מבין את האבחנה בין "רצון טבעי" לבין... אינני יודע מה... איזה רצון איננו טבעי? אולי אתה מתכוון למה שאני פתחתי בו, האבחנה בין רצון שהאדם מודע לו לבין רצון שהאדם איננו מודע לו. אבל אני אמרתי, רצון שאדם איננו מודע לו, זה בכלל איננו תופעה אנושית ספציפית, זה אולי קיים בכל בעל-חיים. אנחנו מדברים על הרצון המודע של האדם, והוא יכול להחליט לבטל את רצונו. במקרה זה רצון מבטל באמת, מה שנקרא בטעות "אינסטינקטים" או "יצרים" או "דחפים פיסיוולוגיים" מפני רצונו. ז.א., הוא מחליט מרצונו לבטל אותו.

**רביצקי:** אני רוצה להתעקש על מוקד השאלה. כאשר אתה מדבר על הרצון אתה מדבר על וקטור, על חץ, על מגמה, על אינסטנציה ואין ויכוח שהדבר הזה מכריע מרכזי. השאלה היא גם הדבר הזה שאליו החץ מכוון – המטרה, התוכן, ואל התוכן הזה אני מתייחס לא רק על-ידי הכרעה רצונית אלא על-ידי מימדים אחרים של האישיות שלי, בין אם זה שכל, בין אם זה חוויה. האם כל המימדים האלה באישיות הדתית או באישיות בכלל אינם הופכים אצלך לשוליים וחסרי משמעות כמעט, והאדם הופך להיות יצור חד-מימדי – הרצון?

<sup>4</sup> John Duns Scotus (1266-1308), תיאולוג נוצרי פרנציסקני.

<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer (1788-1860).

<sup>3</sup> אתולוגיה: מדע העוסק בחקר התנהגות בעלי חיים.

הרמב"ם מאריך ב־25 הפרקים, שידועים לך כמו שידועים לי ולכל מי שעוסק ברמב"ם, ב'טעמי־המצוות', שעושה שם ממש קטלוג של 613 המצוות ומנמק כל אחת מהן, אבל אחר־כך: "ודע כי אין תכלית כל העבודות האלה אלא שתלמד לקיים את המצוות משום שבוז אתה עוסק בשי"ת!"

**רביצקי:** אני חלוק על דרך הקריאה הזו ברמב"ם. לא ארחיב בכך מכיוון שזהו הנושא של השיחה הבאה שלנו, שבה אנו רוצים לדון ב'טעמי־המצוות'.

אני רוצה בכל זאת בדקות האחרונות לשאול שאלה אחרונה. אתה כותב במאמר הקלאסי שלך 'מצוות מעשיות' שנכנס גם לספר החשוב 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל': "אין שחרור מכבלי הטבע אלא על־ידי קבלת עול תורה ומצוות", ואתה ממשיך ואומר, "את השחרור מכבלי השעבוד לטבע מבצעת רק דת המצוות, ואין ביכולתו של כיבוש היצר מתוך גורמים רעיוניים או מוסריים חילוניים לעשות כדבר הזה". אני מבקש לשאול שאלה: האם באמת אינך מכיר שום עמדה, שום שיטה בתולדות התרבות, שיטה חילונית שמשתדלת ומצליחה או לפחות שמה את כל מעיינה בשחרור האדם מכבלי הטבע? ואתן רק דוגמא אחת מפאת הזמן: הציניקנים, דיוגנס<sup>8</sup>, אותו אדם המנסה לשחרר עצמו מהשעבוד לחברה, למוסכמות, מהשעבוד לכל צורך, אם יש לו שלושה דברים – מקל כדי ללכת אתו, מקום כדי לגור בו, כד גדול, והיה לו גם ספל לשתות, והיה האדם שותה בידי – המיתוס היווני אומר שהוא שובר את הספל כדי להיות תלוי עוד פחות במשהו טבעי. האם אתה חלוק בכך שהיו גם ניסיונות אחרים בתולדות התרבות, וחלקם מוצלחים, לפחות במיתוס של התרבות האנושית?

**ליבוביץ:** במיתוס אולי כן, דיוגנס איננו דוגמא טובה, הוא לא בנה איוו שיטה רעיונית, אלא הוא אמר בזה האדם משתחרר מכל הצרות ומכל הדאגות וכמובן הוא יכול להתקיים רק הודות לזה שבאותה חברה יש מישהו שדואג לכל הצרכים.

**רביצקי:** הוא לא ניסח שיטה רעיונית אבל מהסיפורים שסיפרו עליו – מהם עולה שיטה.

**ליבוביץ:** לא, אין בהם שום שיטה. אתה היית יכול לכאורה להצביע על שפינוזה שהוא אמר שחירות האדם היא בזה שהוא פועל לפי

רוצה, מדרג את ההישגים של האישיות. ואז אחרי שהוא מדבר על שלמות המידות, על השלמות המוסרית, ואומר ש"רוב המצוות אינם אלא רק להגיע אל זה המין מן השלמות"<sup>6</sup> והוא מדבר עכשיו על המצוות המעשיות. אם נדבר בלשונו זה התחום של ההכרעה הרצונית. הוא אומר מעל זה יש שלמות יותר גבוהה: "והמין הרביעי הוא השלמות האנושי האמיתי, כשיגיעו לאדם המעלות השכליות, כלומר "ציר המושכלות ללמוד מהם דעות" – אני מדגיש דעות לא מעשים – "דעות אמיתיות באלוהיות (כלומר במטאפיסיקה) וזאת היא התכלית האחרונה", ועכשיו פרופ' ליבוביץ: "ובה האדם אדם". כמובן זכותך לחלוק על הרמב"ם, אבל האם לא נוצרת איוושהי תמונה שליבוביץ בעקבות דונס סקוטוס ושופנהאואר, והרמב"ם עומד כאלטרנטיבה הרוחנית הנגדית.

**ליבוביץ:** לא, לא, לא! הסיום הזה, פרק נ"ד, הוא פופולריזציה מאוד ידועה של מה שהוא אומר באריכות למה שקדם לדבר הזה, מה שקדם לכל הפרקים האחרונים: שהאדם איננו שכל נפרד אלא הוא נידון להיות בשר־ודם ולכן נשאלת השאלה המעשית, איך יחיה האדם? שהרי לכל דבר מעבר להכרת האלוהים אין שום טעם, אבל האדם הלא קיים באותו עולם ההבל, ולכן הוא אומר וכמדומני שאני יכול לצטט את זה בעל־פה, אני מצטער מאוד שאין הספר בידי, "ודע כי כל מעשה העבודות האלו" – הכוונה היא למצוות מעשיות, והוא מפרש – "כקריאת התורה והתפילה ועשיית כל שאר המצוות אין תכלית כוונתן אלא", ולפני שאני ממשיך אני מצביע על כך שכאן כאילו מדובר שכל המצוות אינן אלא אמצעי – "אין תכלית כוונתן אלא", ועכשיו בא הדבר הזה, "אין תכלית כוונתן אלא להתלמד ולהתאמן לעשיית מצוות ה' ולהתפנות מענייני עולם כאילו אתה עסקת בו יתברך ובטלת כל דבר זולתו והבן דבר זה מאוד"<sup>7</sup>. ז.א. במציאות הריאלית של האדם שהוא בשר ודם, העיסוק בשי"ת, שבה האדם נעשה אדם, מתבטא בזה שהוא מקיים את המצוות. זוהי דיאלקטיקה נפלאה! המצוות מוצגות כאמצעי, ועל זה

<sup>6</sup> מו"נ, ח"ג, פנ"ד.

<sup>7</sup> מו"נ, ח"ג, פנ"א: "ודע שמעשי העבודות האלו כולם, כקריאת התורה, והתפילה, ועשות שאר המצוות, אין תכלית כוונתם – רק להתלמד להתעסק במצוות האלו יתברך ולהיפנות מעסקי העולם, וכאילו אתה התעסקת בו יתברך ובטלת מכל דבר זולתו."

<sup>8</sup> Diogenes of Sinope (412-323 BC)

ההכרח של טבעו.

**רביצקי:** זה עניין אחר.

**ליבוביץ:** אבל זו באמת אותה הנקודה שעליה כדאי להתווכח. האם זוהי באמת חירות? זהו דבר שכמובן קאנט לא קיבל אותו, לכן קאנט בכלל מתייחס בביטול גמור לשפינוזה, אבל זה דבר רציני.

**רביצקי:** דיוגנס איננו מייצג חתירה אותנטית לחירות?

**ליבוביץ:** לא, לגמרי לא, הוא בוחר להיות פרוזיט, זה מה שיש כאן. הוא איננו בונה שום שיטה, איננו נותן שום פרוגרמה. הוא עצמו מתקיים מפירורים שנופלים משולחנם של אחרים. אבל שפינוזה בונה עולם גדול מאוד. חירות האדם, חופש האדם מתבטא בזה שהוא פועל לפי ההכרח של טבעו, ולא לפי ההכרח שבא אליו מן החוץ, על זה יש מקום להתווכח מאוד-מאוד.

## פרק י"ג

### 'טעמי-המצוות'

**רביצקי:** הרמב"ם הקדיש ב'מורה-נבוכים' מקום מרכזי לעניין טעמי-המצוות. למעלה מעשרים פרקים בחלק השלישי בספרו הפילוסופי 'מורה-נבוכים' מוקדשים כולם לעניין זה. אתה, ישעיהו ליבוביץ, רגיל לומר שזה עוסק בתורה "שלא-לשמה", להבדיל מתורה "לשמה". ואתה כך מפרש גם את הרמב"ם עצמו, לא רק מצד עמדתך האישית. אינני צריך לומר לך שזו עמדה שמפתיעה אנשים רבים ואולי גם נשמעת מוזרה. כדי לנסות לברר אותה, ואולי גם להקשות עליה, אני קודם כל אבקש ממך להציג בקצרה את העמדה. **ליבוביץ:** בניגוד למה שאתה אומר שהדבר הזה תמוה, נדמה לי שהדבר הזה כמעט אמור במפורש. לפני שהוא מתחיל עם הקטלוג הזה של טעמי-המצוות, הוא מקדיש שני פרקים – כ"ז וכ"ח, על תיקון הגוף ותיקון הנפש – ואומר שתיקון הגוף קודם מבחינת הזמן לתיקון הנפש, ורוב מצוות התורה עוסקות בדבר הזה. מה זה תיקון הגוף? זה דאגה לתועלת האדם, כדי להכשיר אותו להיות מסוגל **מרצונו**, אחר-כך, לעבוד את ה'. כי לתיקון הגוף אין שום קשר להיגיינה או לרפואה כמובן, אלא הכוונה היא לאתיקה ופוליטיקה – זה תיקון הגוף, ורוב המצוות עוסקות בדבר הזה.

אם כן הוא אומר בפרוש שכל זה אינו אלא **הכנה** לעבודת ה', ואחר-כך בפרק נ"א, אחרי אותם עשרים וחמשה פרקים של טעמי-המצוות, הוא אומר את מה שציטטתי דומני בדיוק בשבוע שעבר: "ודע, כי כל מעשי העבודות האלה (שעליהם דובר בעשרים

האנטייתזה הזאת בין "לשמה" ו"שלא-לשמה". בעשרים וחמשה הפרקים האלה באמת כמעט לא מדובר, על תודעת האדם המקיים את המצוות.

**רביצקי:** אלא כביכול על טעם המצוה. כביכול, על טעם התורה. **ליבוביץ:** שם מדובר, למה כל זה דרוש. ואני חוזר, הוא אומר בפרושו: בראש ובראשונה, זה דרוש כדי לעקור עבודה זרה. כי כולנו יודעים שזה בשביל הרמב"ם דבר מרכזי, עד כדי כך שלנו, שאנחנו משלים את עצמנו שמושג עבודה זרה כבר לא קיים בקרבנו, קשה לנו להבין כעת את האובססיה שיש לרמב"ם בהרחקת עבודה זרה. **רביצקי:** אתה יודע, רק בסוגריים, שלמשל ר' משה נרבוני, שאני רואה אותו כפרשן מעמיק של 'מורה נבוכים', טוען שכל עוד יש אדם בעולם, יש עבודה זרה בעולם.

גם ב'משנה-תורה', כאשר הרמב"ם מצטט את מאמר חז"ל: "כל הכופר בעבודה זרה כמודה בכל התורה כולה", וההיפך, הרמב"ם שם מוסיף: "כמודה בכל התורה – מאדם, ועד סוף העולם"<sup>2</sup>. כלומר, העניין של כפירה או הודאה בעבודה זרה היא מאדם הראשון בעבר האינסופי עד סוף העולם.

**ליבוביץ:** כן, כאן יש לנו הבנה משותפת בדבר הזה לגמרי. ובכן, המצוות הן אמצעי. אבל הרמב"ם הלא מקבל דבר ששוני במחלוקת חז"ל – המשמעות של עבודת ה' "שלא-לשמה". יש דעה שהיא רווחת – היא מצויה גם בבבלי, גם בירושלמי, מופיעה גם במדרשים – "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן, שמתוך שלא לשמה בא לשמה"<sup>3</sup>. הרמב"ם מקבל את הדבר הזה ואיננו מתייחס כלל לדעה ש"כל העוסק בתורה לשמה נעשית לו סם החיים, עוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המוות"<sup>4</sup>. לזה הוא בכלל איננו מתייחס, איננו מזכיר את הדבר הזה.

ולכן, אם האדם מקבל עליו את קיום תרי"ג המצוות מתוך כל הטעמים האלה, שזה "לא לשמה", אז אחרי זה הוא יגיע לדעת – אותה פסקה של פרק נ"א שאני תמיד חוזר עליה מתחילה ב"דע";

וחמשה הפרקים הקודמים) אין תכלית כוונתם – אמנם, המצווה הזאת נועדה לעקור עבודה זרה, המצווה הזאת נועדה לתקן מידות האדם, המצווה הזאת נועדה לתקן את היחסים בין בני האדם וכך הלאה – "אבל תכלית כוונתם הוא שאתה תעסוק במצוות ה' משום שבוז כאילו אתה עסקת בו יתברך"<sup>1</sup>.

אתה, בשבוע שעבר כשמתחת ביקורת על הפירוש שלי על המימרה הזו בפרק נ"א, מבחינה פסיכולוגית דילגת על המלים "כאילו עסקת בו יתברך" והתייחסת רק למה שנאמר "להיפנות מעסקי עולם". ואני מטעים מאד את העניין הזה, שאם אתה מקיים את המצוות אתה "כאילו התעסקת בו יתברך". כשאתה שומר שבת – נכון כי טעמים ניתנים לשבת – אבל למעשה כשאתה מקיים שבת בזה אתה עוסק בה; כשאתה מניח תפילין אתה עוסק בה'.

**רביצקי:** אולי תרשה לי לפני כן עוד לחזור לשאלת היסוד. אולי לפרקים של טעמי-המצוות. תרשה לי להציג את הדרך שבה אני מבין את הדברים.

הרמב"ם אומר שתורה אלוהית – להבדיל מתורה אנושית – היא, כפי שאתה כבר אמרת, תורה אשר מתקנת לא רק את ענייני הגוף אלא גם את ענייני הנפש; לא רק את המעשים אלא גם את ענייני האמונות והדעות. הפרקים של טעמי-המצוות, על-פי הבנתי, אינם עוסקים בשאלה של תודעת האדם שמקיים את המצווה כאשר הוא מקיים את המצווה, אלא הם באו להסביר או להראות שהתורה היא אלוהית; לשון אחר, שהיא מגשימה את המגמות אשר נדרשות מתורה אלוהית, כלומר שהיא עוסקת בתיקון הגוף ובתיקון הנפש. רק בפרקים המאוחרים, שמעבר לטעמי-המצוות, הרמב"ם עוסק במצב התודעה של האדם העובד. כאן הוא בכלל מדבר על התורה, ובאופן מטאפורי על המחוקק האלוהי של התורה. אין כאן שום עניין "לשמה" ו"שלא-לשמה". אלא יש רצון לשכנע את הקורא בתכליתיות הפנימית אשר מגולמת בתורה או בחוק התורני, כפי שבמקומות אחרים הרמב"ם ינסה לשכנע את הקורא בתכליתיות הפנימית אשר מגולמת בתוך הטבע עקב התפיסה הטליאולוגית התכליתית שלו. לכן, כל השאלה של תורה "לשמה" ו"שלא-לשמה" נראה לי שאיננה רלוונטית כלל לשאלת טעמי-המצוות.

**ליבוביץ:** אבל אתה בעצמך הצגת כאן את הדיכוטומיה הזאת,

<sup>2</sup> רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ב', הלכה ד': "כל המודה בעבודה זרה כפר בכל התורה כולה, ובכל הנביאים, ובכל מה שנצטוו הנביאים, מאדם עד סוף העולם: שנאמר 'מן היום אשר ציווה ה' והלאה לדורותיכם' (במדבר טו, כג). וכל הכופר בעבודה זרה, מודה בכל התורה כולה".

<sup>3</sup> פסחים נ' ע"ב.

<sup>4</sup> תענית ז' ע"א.

<sup>1</sup> ראה פרק 12 הערה 7.

טעמים ולמען תכליות ומגמות. "וה' לא יעשה כן, אבל יצוונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו". האם לא קורה כאן בעצם, שלפי תפיסת הרמב"ם, אדם אשר יש לו עניין של טעמי מצוות, הוא מבין את התכלית, ובעצם לפי הרמב"ם כאשר אני מראה שיש תכלית של תיקון הגוף ותיקון הנפש אז התורה היא אלוהית. כלומר, ללא טעמי מצוות התורה היתה ירודה יותר ואתה הופך אותה לעליונה יותר. **ליבוביץ:** הלא דווקא מה שהוא אומר כאן, לזה אני מתכוון. אני מתכוון ממש לדברי הרמב"ם.

**רביצקי:** זה קשה להבין.

**ליבוביץ:** "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה מגיע לשמה".

**רביצקי:** אבל אם "שלא לשמה" זה טעמי-המצוות, אז מדוע רק חלושי הנפש אינם רוצים את טעמי-המצוות?

**ליבוביץ:** משום שהם אינם רואים ...

**רביצקי:** לא, הם סבורים שבלי טעמי-המצוות זה יהיה עליון! לכאורה, כמוך.

**ליבוביץ:** שזה כמובן טיפשות גמורה. טעמי-המצוות יש להן משמעות גדולה מאד! שזה לפי דעת הרמב"ם הדרך שמאפשרת לאדם להגיע לעבודת השם "לשמה". אם אתה אינך רואה בזה שום טעם, אז לעולם לא תגיע.

**רביצקי:** קודם אמרת: "התורה התירה", עכשיו אתה אומר "מאפשרת".

**ליבוביץ:** "התורה התירה", זה הרמב"ם לוקח מהמקורות, זה הדרך שאדם צריך ללכת בה. האדם מטבעו הלא איננו מבין את הדברים האלה. וזה הוא אומר בפירוש שם בפירוש המשנה. "האדם מטבעו" – אני מצטער שהטקסט איננו לידי אבל בערך ככה – "מטבעו אינו עושה מעשה אלא אם הוא חושב שיש בזה תועלת או שזה מרחיק ממנו פסידא. ואיך תאמר לאדם, קיים את המצוות האלה ולא בגלל גמול שיש לדבר הזה, להימנע מעבירות ולא בגלל פחד מהעונש? זה דבר קשה מאוד ולכן התירה תורה לבני אדם" וכו'.

דומני שהדברים הללו ברורים לחלוטין. זה מה שאני קורא, ואני חוזר בפעם השלישית על הדבר הזה מפני שנדמה לי שזה חשוב, זו דיאלקטיקה נפלאה. שאותו דבר שמוצג – ומוצג ביסודיות ובמאמץ אינטלקטואלי גדול – כאמצעי, מתגלה כתכלית לבסוף, אחרי שאדם

אחרי כל הדברים האלה אתה **תבין** שכל התועלות האלה, וכל הצרכים שהמצוות האלה ממלאות, כל זה איננו העיקר. אלא העיקר שאתה תתלמד לעסוק במצוות השי"ת משום שאז אתה כאילו עוסק בו יתברך. כאן ההבחנה בין "לשמה" ו"שלא לשמה" היא ברורה ביותר, נמרצת ביותר.

כל עשרים וחמשה הפרקים האלה עוסקים בעבודת השם "שלא לשמה", שהיא לפי דעת הרמב"ם לא רק מותרת – אנחנו מכירים מפירוש המשנה שהתורה התירה לבני אדם לעבוד את השם ולקיים המצוות מתקוות שכר ולהימנע מעבירות מיראת העונש – אלא הרמב"ם אומר אפילו שזה הכרחי, אדם צריך להתחיל בכל הדברים האלה ואז הוא עשוי להגיע להכרה שתכלית כוונתם של כל הדברים האלה היא בכלל לא תיקון האדם, אלא שהאדם יעסוק בהשי"ת – קיום המצוות זה העיסוק בהשי"ת. שהרי תראה, כל טעמי-המצוות, הלא הם אותם ענייני העולם, אשר באותה פסקה הוא אומר להיפנות מענייני העולם. אני חוזר ואומר, זה לא פרדוקס, אלא זו דיאלקטיקה נפלאה. הלא כל הדברים האלה שלמענם מכוונות תרי"ג המצוות האלה – לא כולן, אבל רובן לפי הרמב"ם – הלא הן דווקא ענייני העולם. רק בסוף אתה מגיע להכרה שכל זה בכלל לא העיקר.

**רביצקי:** תרשה לי להקשות משני כיוונים. ראשית, אם אתה אומר שכל הפרקים של טעמי-המצוות מייצגים תורה "שלא לשמה", אני מבקש לראות מה הרמב"ם אומר על שאלה זו. מה הוא אומר? אני אקריא<sup>5</sup>: "יש מבני האדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סיבה למצוה מן המצוות, והטוב אצלם הוא שלא יושכל (מלשון שכל) למצווה ולאזהרה עניין כלל". כלומר, אנשים סבורים שהמצווה היא עדיפה כאשר אין לה טעם. "ואשר יביאם אל זה", פרופ' ליבוביץ, "הוא חולי שימצאוהו בנפשם... שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוונו בהם". הוא אומר שיש אנשים שיש להם איזה חולי בנפשם שהם סבורים שאם אנחנו אומרים שהתורות מועילות בתוך המציאות האנושית, הרי הדבר הזה כאילו מוריד אותם. "כאילו כאלה חלושי הדעת. היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית". כלומר, האדם עושה מעשים ומצווה ומורה עקב

<sup>5</sup> מו"נ, חלק ג', פרק ל"א.



לשאלת תורה "לשמה" ו"לא לשמה" כי זה מדובר על "כוונת המחוקק".

**ליבוביץ:** את סוף דבריך לא הבינתי.

**רביצקי:** תתייחס לתחילת דברי, לשמונים אחוז הראשונים.

**ליבוביץ:** מה ההבדל אם מדובר בתיקון האינדיבידואל או תיקון החברה אשר האינדיבידואל שייך לה, ובלי תיקונה גם הוא לא יכול להיות שלם?

**רביצקי:** מה פירוש "התירה התורה"? "התירה" – ההנחה היא שיש לי איזו נטייה מיידית-טבעית לדבר. אתה אומר ש"התירה התורה" לעשות "שלא-לשמה" ואומר שטעמי-המצוות זה "לא לשמה". עכשיו, מה זה טעמי-המצוות? למחות עבודה זרה, לחנך נכון את הדעות, לחנך חינוך מוסרי, לתקן את החברה. כלומר, התירה לי התורה לעשות דברים כאלה, וזה לא "שלא-לשמה". כאילו יש לי משיכה עצומה למחות עבודה זרה!

**ליבוביץ:** להיפך! בגלל זה התורה מבטיחה לך גמול! תשמע... ממש ניטל הדיבור מפי... משום שהוא אומר בפירוש: "התירה התורה לבני האדם לעבוד את ה' ולקיים המצוות לתקוות שכן ולהימנע מעבירות מיראת העונש!"

**רביצקי:** וזה טעמי-המצוות?

**ליבוביץ:** זה טעמי-המצוות "שלא-לשמה" בצורה ברורה ומפורשת, בכדי שהאדם יתגבר על יצר עבודה זרה.

**רביצקי:** אז טעמי-המצוות זה כדי להתגבר על עבודה זרה. ואתה אומר שזה "שלא-לשמה"?

**ליבוביץ:** כמובן שזה "לא לשמה".

**רביצקי:** כלומר, להלחם בעבודה זרה כביכול זה "שלא-לשמה".

**ליבוביץ:** בוודאי, זה תיקון האדם. ו"לשמה" זה לא תיקון האדם, אלא ההתעסקות בשי"ת, שהאדם לא יכול להגיע אליה אלא אחרי שעבר את הדרך החינוכית הזו.

מה שאתה קורא פרדוקס אני קורא דיאלקטיקה. זה לגמרי לא פרדוקס, אלא זה הגיוני מאד. אלא שזה דורש העמקה גדולה מאד כיצד האדם מגיע לכך, להכיר שאותם האמצעים שהוא משתמש בהם, הם-הם התכלית עצמה. ורוב בני האדם לעולם לא יכירו את הדבר הזה, אלא הם יחשבו, באמת יש תועלת בדבר הזה: אני מקבל

תופס את הדבר הזה. שכל אותה פרוגראמת החיים על-פי תורה ומצוות, שהיא לכאורה מכוונת לתכלית מסוימת, כשהאדם מבין את הדבר הזה הוא מגלה שהיא-היא התכלית עצמה. משום שבוזה הוא עוסק באלוהים.

**רביצקי:** אני רוצה עוד להתעקש על העניין הזה של "התירה התורה לקיים תורה שלא-לשמה" והזיהוי של זה עם טעמי-המצוות. כי יש לי תחושה שאתה כאן מטשטש את ההבדל בין קיום מצוות, או אפילו קיום של צו מוסרי חילוני, לשם התועלת האישית, לשם פורקן היצרים, וזה ודאי המובן של "לא לשמה" – אני לומד תורה כדי לקבל סוכרייה...

**ליבוביץ:** או לשם תיקון החברה האנושית.

**רביצקי:** לא! בדיוק זה מה שאני רוצה לומר. אתה מטשטש את ההבדל בין זה, לבין – לא קיום מצוות, אלא מתן מצוות – לשם בנינו של עולם, תיקונה של החברה. למה אני מתכוון?

בכל עניין טעמי-המצוות, הרמב"ם נותן טעמים חינוכיים, טעמים פוליטיים – אבל פוליטיים במובן הנעלה של המילה – קיומה של חברה, טעמים של חינוך אמונתי ופילוסופי, כלשונו: "שכל מצווה מאלו התרי"ג מצוות היא אם לנתינת דעת אמיתי... או לנתינת סדר ישר (הכוונה: מבנה חברתי), או להסיר עוול או להתלמד במידות טובות..."<sup>6</sup> עכשיו אתה אומר, כאילו התירה התורה, כאילו לי יש יצר לעשות דברים למטרות חינוכיות, למטרת בנינו של עולם ותיקונו של עולם, לי יש יצר לעשות מעשים כדי לפתח דעות טובות. ובשיא, הרי בעניין טעמי-המצוות הוא מדגיש את מחיית עבודה זרה, כאילו לאדם יש יצר להתנגד לעבודה זרה.

**ליבוביץ:** להתנגד לעבודה זרה?!

**רביצקי:** אם טעמי-המצוות זה תורה "שלא-לשמה", וכיוון שהעניין של מלחמה בעבודה זרה הוא יסוד מוסד בטעמי-המצוות, אז יוצא כאן פרדוקס לשיטתך: שכביכול לי יש איזה מין תאוה עליונה למחות עבודה זרה, ליצור מבנים חינוכיים, להתחנך. ואז אתה בא ואתה אומר, זה נקרא תורה "שלא-לשמה", כי הרי זה טעמי-המצוות, ומעבר לזה יש תורה "לשמה". אני טוען, תורה "שלא-לשמה" זה כאשר מדובר על יצרים, על תועלות אישיות. השאלה של מבנים חברתיים ונתינת דעות, זה בכלל לא שייך

<sup>6</sup> מו"נ, חלק ג', פרק ל"א.

<sup>7</sup> ראה הערה 8 בפרק 9.

לאורך שלוש עשרה שיחות ניסיתי, פרופ' ליבוביץ, לעשות מה שבמקרים רבים מראיינים אינם עושים אתך. כלומר, לא שאלתי אותך שאלות ועברתי לשאלות אחרות אלא ניסיתי להציב אלטרנטיבה רעיונית. להקשות, להפריך. אני מניח שבחלק קטן הצלחתי, בחלק גדול לא הצלחתי. אתה לאורך כל הדרך הצלחת להבהיר את עצמך בצורה ברורה וחריפה. תודה לך.

שכר בעד זה, אני נמנע מעונש בדבר הזה, ויותר מזה לא יכירו. ולכן זה "דע כי בסוף, התכלית היא אחרת לגמרי". אבל לזה אתה בעצמך צריך להגיע. התורה נותנת לך את הדרך אשר בה אתה יכול ללכת, אבל אתה בעצמך צריך ללכת בה.

**רביצקי:** אם כן, פרופ' ליבוביץ, אני חושש שגם בסוגיה זו חילוקי הדעות בינינו יעמדו בעינם, כפי שהדבר קרה גם בכמה סוגיות אחרות.

אנו עומדים עכשיו לקראת סיום סדרה של שלוש עשרה שיחות ונדמה לי שכאן אפשר לתפור את הקצוות ולהראות כיצד באמת חילוקי הדעות חותכים שאלות שונות. ואני אדגים.

אם אתה זוכר, כשהקדשנו שיחה לשאלה של צרכים וערכים, אתה הצבת דיכוטומיה, "או-או". ישנם דברים שהם צרכים, ישנו הערך העליון שמפניו נדחים כל הצרכים וכל הערכים, שום דבר שהוא ביניים. אני טענתי שישנם צרכים, ישנו אולי ערך עליון, אבל ישנם גם 'ערכים' בלשון רבים. מהם ערכים? כל דבר שאני מוכן לדחות את צרכי מפניו, למשל למען החירות, הוא ערך. יכול להיות שיש לי ערך חירות, וערך של כבוד האדם, וערך חיי אדם ועוד כמה ערכים. הם ערך במובן זה שהם דוחים צורך. אבל הם לא הערך העליון, כי יכול להיות שאני אבטל אותם מפני ערך עליון שבעיניי הוא הנשגב והנעלה ביותר. כלומר, אני חושב שיש מצב ביניים בין צורך לבין ערך עליון.

אותו דבר עצמו התרחש בינינו היום לגבי פרשנות הרמב"ם. אתה מכיר רק דיכוטומיה, "או-או". תורה "שלא-לשמה", שזה כולל כאשר האדם עושה את זה למען היצר, או למען להרוויח כסף או כאשר הוא עושה את זה למען קיום הציווי של תיקון החברה ותיקון היחיד. ומצד שני תורה "לשמה" טהורה. אני מפרש את הרמב"ם שיש שלב שהוא שלב ביניים. ישנה באמת תורה "שלא-לשמה", הדבר הירוד שאותו האדם עושה כדי להרוויח כסף, כדי לזכות בכבוד לעצמו; מן הקצה השני יש תורה "לשמה" במובן הנעלה. אבל טעמי-המצוות אינם כאן ואינם כאן. אלא הם מסבירים כיצד התורה יש בה תכלית פנימית שהיא מתקנת את היחיד ואת החברה וזה איננו "שלא-לשמה". אלא זה מן מצב ביניים, או הייתי אומר קטגוריה אחרת, בין "לשמה" לבין "שלא-לשמה".