עבודה זו נכתבה בהנחייתו
של **פרופ׳ דני סטטמן**,
שהקדיש מזמנו לבדיקה
קפדנית ויעילה של העבודה.
הערותיו תרמו רבות לתוכנה
של העבודה, וסייעו מאוד
לניסוחה הסופי.

תוכן עניינים

תקציר 4

מבוא 9

פרק א: מאפיינים והגדרות 12

הקדמה 12
אובייקטיביות וסובייקטיביות 14
כמויות ואיכויות 22
סיבה תכלית 25
עבר עתיד 29
צורך וערך 32
סיכום 42

פרק ב: הכתבים ההגותיים 44

הקדמה 44
מוסר 45
הקדמה *45*
טיבם של ערכים מוסריים *46*
חינוך לערכים *53*
בין המצוי לראוי *55*
מדע 58
חברה, ציונות ומדינה 64
תפיסתו הדתית 72
הקדמה: *72*
אמונה: *73*
מושג האל: *79*
תורה מן השמים: *88*
ההלכה: *91*
בין מצוי לראוי: *101*
בחירה וידיעה: *105*
קדושה ועבודה זרה: *107*
דת ומדע: *108*

דת ומדינה: 111
דת ומוסר: 123

פרק ג: הכתבים המדעיים..... 129

הקדמה..... 129
האנטינומיה בחיים 130
הבעיה הפסיכופיזית..... 135

סכום 139

ביבליוגרפיה 141

כתבי ליבוביץ 141
כתבים אחרים 142
עברית: 142
לועזית: 147

summary 151

תקציר

ישעיהו ליבוביץ עסק בתחומים שונים ומגוונים: בתורת המוסר, בפילוסופיה של המדע, בתורת ההכרה, באסתטיקה, ביהדות, בפוליטיקה, בחברה, במדע ובעוד נושאים שונים שעלו חדשים לבקרים. למרות שממבט ראשון נראה שלא קיים קשר בין נושאים אלו, ליבוביץ מציג קו עקבי בעיסוקו בהם. מטרתה העיקרית של עבודה זו, הינה למצוא את אותו קו עקבי המנחה את ליבוביץ בהגותו.

דומה, שהקו המנחה את ליבוביץ הוא הדיכוטומיה הקיימת בין הקוגניטיבי לקונאטיבי. דוגמא מובהקת לדיכוטומיה זו מצויה בפתיחתו של ליבוביץ לספרו "מדע וערכים": במדינת איסלנד, הוחלט לבחון אפשרות של גידול תפוזים, לשם כך הוזמנו מומחים שיבחנו אפשרות זו מבחינה בוטאנית וכלכלית. בין המומחים שררה תמימות דעים באשר לממצאים. לאחר הגשת חוות דעתם, עמדו שתי אפשרויות בפני הממשלה האיסלנדית, האחת: ליהנות מהסיפוק הנפשי שנגרם מגידול תפוזים אף שלשם כך יהיה צורך בקיצוץ בתקציבי החינוך, הבריאות, הדיור והשיכון וכד', והשניה: לוותר על גידול התפוזים לטובת שמירה על רמת החיים הגבוהה. בהתלבטות זו לא הייתה אחידות-דעים. הסיבה שתמימות הדעים לא נמשכה לאורך כל הדרך היא שלגבי הדברים הראשונים, התשובה על השאלה שהוצגה הייתה תלויה במה שאנו **יודעים**, כלומר שאלה בתחום **הקוגניטיבי**, בעוד שהתשובה לשאלה השניה, אינה תלויה במה שאנו יודעים אלא במה שאנו **רוצים**, כלומר, בתחום **הקונאטיבי**.

לאורך כל חיבוריו, ליבוביץ משקיע מאמצים להגדיר את נושאי דיוניו ולמיינם לאחת משתי הקטגוריות הנ"ל. ניתן להראות, שלאחר המיון, דעתו על נושאי דיוניו נקבעת בהתאם לקטגוריה, שאליה משתייך הנושא הנדון – קוגניטיבי או קונאטיבי. ליבוביץ מפתח ומבהיר את ההבדל המהותי בין שתי הקטגוריות בספרו "מדע וערכים". ספר זה, ככל כתביו של ליבוביץ, לכאורה, שפתו ברורה ומובנת לכל נפש, אך למעשה מתגלה בו עומק רב.

"מדע וערכים" הם קטגוריות מקבילות לקוגניטיבי וקונאטיבי. ליבוביץ נמנע מלהגדיר במפורש מהו השיח המדעי ומהו השיח הערכני, ובמקומות מסוימים הוא אף רומז לכך שאין הגדרה ברורה התוחמת את הקטגוריה. עם זאת, הוא מצביע על מאפיינים שונים המייחדים כל אחת מהקטיגוריות הנ"ל.

בין השאר, אחד מן המאפיינים המרכזיים ביותר הוא **ערך** לעומת **צורך**. לטענת ליבוביץ,

דבר המהווה צורך של האדם אינו יכול לשמש כערך. ליבוביץ אמנם מבחין בין צרכים אובייקטיבים לצרכים סובייקטיביים ומתוך כך מודה שצרכים סובייקטיביים יכולים להיות קונאטיביים, אולם הוא פוסל אותם מלהיקרא "ערכים". ליבוביץ אינו מסתפק בדרישה כי הערך לא ינבע מתוך צורך אלא הוא מוסיף כי הערך חייב להיות **דורש** מהאדם לקיימו. מכאן ניתן להבין גם את שאר צמדי המאפיינים של שתי הקטגוריות: דרך/מטרה, סיבה/תכלית ו-עבר/עתיד. המשותף לכולם הוא שקיימת הנגדה בין עולם שהוא כבר **קיים** ובתור שכזה הוא גם **כפוי** על כל אדם, לבין עולם התלוי בהכרעות האישיות של כל אדם. כך, למשל, אדם בורר לו את המטרה בה בחר אך הדרך להגשימה אינה נתונה לבחירתו כי אם היא כפויה עליו (כפויה באופן זה שניתן לקיים דיון רציונאלי ממנו יעלה איזו דרך הטובה ביותר להגשמתה - באופן זה ניתן להבין את ההבחנה בין שאלת אנשי איסלנד האם הם רוצים **במטרה** לגדל תפוזים לבין שאלת **הדרך** לגדלם). כמו-כן, התכלית אותה האדם רואה לנגד עיניו היא זו שתקבע את העתיד עבורו ואילו העבר כבר נטוע במציאות ולא שייך כלל לרצות דבר לגביו. המשותף למאפיינים - תכלית, עתיד ומטרה - הוא, שבכולם האדם נדרש לפי הערך אותו בחר ואילו ערך זה היה כבר מושג במציאות, לא היה ניתן לדרוש מהאדם להשיגו. עקרון זה מלווה את כל כתביו הדתיים והחברתיים של ליבוביץ.

למשל, לגבי תחום המוסר, ליבוביץ מתנגד לתפיסות מוסר נטורליסטיות לפיהן תכונות מוסריות קיימות בטבע, שכן תפיסתו המוסרית הינה ערכית. "מוסר" הוא דבר אליו האדם שואף בניגוד לטבעו, ותוך שהוא כובש את טבעו. בכך שייך המוסר לקטגוריה הקונאטיבית. עובדה זו מסבירה גם את אי האפשרות להכריע בויכוחים מוסריים שכן המוסר אינו נבחן על פי תוכנו אלא על פי סטנדרטים צורניים שבמרכזם עומד התמרור **שערך מוסרי אינו יכול להוות צורך**, והדרישה כי הערך ידרוש מהאדם. **כל** ערך העונה על דרישות אלו יהווה ערך מוסרי ולפיכך לא ניתן לבכר ערך אחד על פני משנהו. את ביקורתו הרבה של ליבוביץ על דעות או תופעות חברתיות שאינן מוסריות לדידו, ניתן להסביר באחת משתי דרכים: אם כניסיון לבקר את הדעה בשל היותה לוקה בהבנת מושג המוסר, ואם כניסיון להילחם כנגד תופעה שלדידו אינה מוסרית. אמנם לא ניתן לשכנע את הזולת בויכוח בנושאים מוסריים, אך טבעו של האדם שהוא רוצה לחנך ולהשפיע על השקפותיהם של אחרים. הדרך לכך היא באמצעות מלחמה מילולית - המיתרגמת אצל ליבוביץ בצורך לבקר בפומבי וללא לאות כל תופעה חברתית לא מוסרית.

המדע, שלא כמו המוסר, שייך כל כולו לקטגוריה הקוגניטיבית. המדע מבוסס על תופעות הקיימות במציאות וניתנות לבחינתו של כל אדם. אך לא זו בלבד אלא שהמסקנות הנגזרות

מהתופעות הינן כפויות על האדם. בכך ליבוביץ נוקט בעמדה אינדוקטיביסטית צרה בפילוסופיה של המדע לפיה, תיאוריות מדעיות נגזרות באופן ישיר מהתופעות. כמובן שדעה זו היא בניגוד לקון (Kuhn) שבוחן את המדע בהיבט סוציולוגי - כתחרות בין פרדיגמות שונות: המדען קובע את אופי מחקרו בהתאם לפרדיגמה אליה משתייך. גם פופר (Popper), בר-פלוגתו של קון, אינו שותף לדעתו של ליבוביץ. לדידו של פופר תיאוריה מדעית אמנם מופרכת ומאוששת על ידי תופעות הטבע ללא כל זיקה לקהילייה המדעית אליה משתייך המדען, אולם באשר לגילוי תיאוריה מדעית, הרי זו תלויה במידה מסוימת גם באינטואיציות האישיות של המדען. זאת בניגוד לליבוביץ שטוען לדיכוטומיה מלאה בין קוגניטיבי לקונאטיבי, ואינו מותיר מקום להשפעת אישיותו של המדען על התיאוריה. התיאוריה המדעית לטענתו נתונה לדטרמיניזם מוחלט, כך שבהכרח זו תתגלה בעיתוי בו התגלתה.

המאפיינים הקוגניטיביים של המדע עמדו גם ביסוד האנטינומיות שראה ליבוביץ ביחס לתופעת החיים והתופעה הפסיכופיזית. לטענתו החיים מורכבים מתהליכים פיזיקו-כימיים מוגדרים, מדידים וניתנים לכימות, אך אלו אינם ממצים אותם. לתופעת החיים מתלוות סיבות תכליתיות המבדילות את החיים מהדומם. טענה זו אינה קוגניטיבית שכן אינה כפויה על ההכרה ואינה ניתנת לדיון רציונאלי המלווה בהוכחות וסתירות. בעוד שתחום חקירתה של הקטגוריה המדעית הוא הבנת התהליכים הפיזיקו-כימיים הפועלים בחיים, הרי שהחיים עצמם, קרי, הסיבות התכליתיות הפועלות בחיים - אינן ניתנות להכרה, או במינוח בו השתמשנו בעבודה, אינן שייכות לממד הקוגניטיבי. ליבוביץ טוען טענה דומה גם ביחס לאדם בפרט, אותה בד"כ מכנה הבעיה הפסיכופיזית. קיים הכרח פסיכולוגי לטענה שאדם שונה מהחי, שוני זה בא לידי ביטוי בכך שלאדם יש נפש. אולם נפש זו אינה ניתנת לבחינה קוגניטיבית, כיוון שלא חלות עליה כלל הקטגוריות החלות על התהליכים הנוירו-פסיכולוגיים: היכולת להעמידם לרשות החקירה של הרבים, והיותם ניתנים לכימות והשוואה. ניתן לסכם, כי קיימת הבחנה ברורה בין התהליכים הפיזיקו-כימיים בחיים והנוירו-פיזיולוגיים במוח - הניתנים לבחינה באמצעות ההכרה הקוגניטיבית, לבין הסיבות התכליתיות בחיים ונפש האדם - שאינם ניתנים לבחינה קוגניטיבית.

גם בנושאים החברתיים הגודשים את כתביו של ליבוביץ, ניתן למצוא את קריאתו להבחנה בין קוגניטיבי לקונאטיבי. כך, למשל, תפיסתו המדינית של ליבוביץ דומה לזו של הובס, ולכן אינו רואה כל ערך במדינה לכשעצמה אלא בתור **אמצעי** לקיומם המשותף של קבוצת אנשים. לעומת זאת, "עם" הוא **ערך**, זאת מכיוון שעם אינו ישות טבעית אלא תודעתית: עם קיים במידה

שקיימת קבוצת אנשים הרוצה להשתייך לעם. ברוב כתביו, ליבוביץ מציג את הציונות כתופעה חברתית ערכית שכן הציונות היא שאיפה למטרה מסוימת, שאינה הכרח המציאות אלא נובעת מבחירה. ליבוביץ אף דוחה כל הגדרה טלאולוגית של הציונות שכן הגדרה כזאת הופכת את הציונות מערך בפני עצמו לאמצעי להשגת ערך או צורך אחר. ליבוביץ דבק בהגדרה שהציונות הוא רצונם של אנשים להיות עצמאיים ("נמאס לנו משלטון הגויים"), הגדרה דאונטולוגית זו, עונה על התפיסה הערכית של הציונות. ליבוביץ רואה בשילוב בין מדינה לעם, שילוב של אמצעי ומטרה. המדינה לטענתו, צריכה להוות קרקע פורייה למאבק על ערכים. מסיבה זו התנגד ליבוביץ לאחדות לאומית שכן אחדות זו משיגה את היפך המטרה: האחדות משקיטה את המאבק על ערכים ומתוך כך עלולה להחליף את המדינה עצמה בערך. כך מסביר ליבוביץ את המעבר מהתקופה שטרום מלחמת ששת-הימים בה היה תקווה למאבק על אופיו של העם, לתקופה שבתר המלחמה בה כל הכוחות מופנים לכיבוש ולקולוניאליזם ובכך יש ניסיון לתת ערך למדינה עצמה.

ההתמודדות של ליבוביץ עם היהדות היא דוגמא טובה לדיכוטומיה בין מדע לערכים. ליבוביץ מעמיד תפיסה דתית המושתתת על יסודות קאנטיאנים המשולבים בעקרונות וויטגנשטיאנים שמעל כולם מרחפת לה תפיסה אקסיסטנציאליסטית. את כל אלו הוא מעצב באומנות רבה תחת הדיכוטומיה של הקוגניטיבי והקונאטיבי. מקאנט ליבוביץ לקח את ההבחנה הראשונית בין פיזיקה למטה-פיזיקה - הבחנה שאיפשרה לו לדחות את ביסוסה של התיאולוגיה על הוכחות למציאות האל. תחת זאת, ליבוביץ מעמיד את האדם במרכז ביחס להכרעותיו ביחס לאל. בשלב זה, וויטגנשטיין "נחלץ" לעזרתו על מנת להוציא את האדם מהמרכז ולהחליפו באל. כלומר, האדם הוא זה **שמכריע** לעבוד את האל, הכרעה זו פירושה הצטרפות ל"משחק שפה" בו האדם **נדרש** לעבוד את האל. מעבר עדין זה טומן בתוכו אקט חירותי בעל אופי אקסיסטנציאלי, אותו מעריך ליבוביץ מאוד, אם כי הוא נזהר שלא להיגרר לאקסיסטנציאליזם מלא שבו מוחלף ערך עבודת האל בערך החירות. תיאור קצר זה מאפשר להבחין בכל שלב בדיכוטומיה העדינה בין תכנים קוגניטיביים לערכים. בתחילה, מבקש ליבוביץ להבחין בין רצונו של האדם להכריע לגבי אורח חייו - הכרעה השייכת לקטגוריה הערכית - לבין צידוקים אובייקטיביים להכרעה זו - השייכים לתחום הקוגניטיבי. לטענתו, לא ניתן לגשר בין השניים ולכן הוא פוסל כל ניסיון אם של הצדקת האל או הצדקת קיומו. בשלב הוויטגנשטיאני הבתר הכרעתי, נגלית דיכוטומיה ממין אחר: האדם שהצטרף ל"משחק", נתון כעת למערכת חוקים קוגניטיבית ולא ערכית. כל ניסיון לפרוץ את המערכת הקוגניטיבית על ידי רצונות אישיים, ייתקל בדיכוטומיה עמוקה שאינה מאפשרת לדלג בין התחומים. לכל היותר, ניתן לצאת משלב זה ולחזור לשלב הקודם - שם ימצא

עצמו האדם שוב לפני ההכרעה הערכית בה עליו שוב להכריע באם לעבור לשלב הבא אם לאו.

בהתאם לגישה דתית ייחודית זו, ליבוביץ מסביר את כל ענייני ההשקפה ביהדות. כך למשל הוא מסביר את מושג ה"ההשגחה הפרטית". ההשגחה הפרטית אינה עוד כיצד האדם מושגח על ידי האל, אלא כיצד האדם נדרש להיות מושגח על ידי קיום מצוות. החובה מוטלת על האדם בלבד ואין מעניינו כיצד האל פועל. בכך, משהעביר ליבוביץ את ההשגחה מתחום סמכותו של האל לתחום אחריותו של האדם, השיג גם את מאפיין הדרישה הערכית וגם את חירות האדם. בדומה לכך משיח הוא מי שתמיד יבוא (בעתיד!) כיוון שמשיח שבא הוא מציאות ובכך פסק מהיות ערך, ואילו משיח שתמיד יבוא לעולם ישמש כערך המתגבר את אחריותו של האדם למעשיו ואת מאמצו להגיע לשלמות ולהביא את המשיח.

תפיסתו הדתית של ליבוביץ מסבירה את הדיכוטומיות השונות שרואה בין דת ומוסר, דת ומדע ודת ומדינה. הדיכוטומיה שבזוג הראשון הינה חיונית להוויה הדתית שכן היא מעמידה את האדם המאמין במבחן תמידי של ערכיו הדתיים. האדם נדרש להיות נאמן לאל ולו אף במחיר של ויתור על ערכיו המוסריים. האדם שמוכיח נאמנות זו, כדוגמת אברהם אבינו בעקידת בנו, מראה למעשה שהערך הדתי גובר על כל ערך אחר, אפילו אם זה טבעי יותר לאדם. בכך הוא עונה על העיקרון הערכי שהאדם נדרש להתאמץ לקיים את ערכיו. עיקרון זה בא לידי ביטוי גם בהבחנה בין דת למדינה. בעוד שהקוראים לאיחודה של הדת במדינה מעגנים את המצוות כחלק מחוקי המדינה ובכך משיגים ביתר קלות שמירה על מצוות אלו, ליבוביץ קורא להפריד בין שתי ישויות אלו שכן המאמץ לקיים מצוות ולהתמודד עם המציאות החדשה נפגם. הדיכוטומיה בין דת ומדע נובעת מהמגמות השונות של שני תחומים אלו: דת שייכת, כפי שהראינו, לתחום הערכי בו האדם הכריע לטובת ערך מסוים ואילו המדע אינו ערכי כלל כי אם שייך לתחום הקוגניטיבי. הדיכוטומיה העמוקה בין שני תחומים אלו, הקוגניטיבי והקונאטיבי, אינה מאפשרת כל גזירה או סתירה מתחום לתחום. באופן דומה, ידיעות מדעיות אינן אמורות כלל להשפיע על ערכים בכלל ועל ערך האמונה הדתית בפרט.

ניתן לסכם כי הדיכוטומיה בין קוגניטיבי לקונאטיבי עמדה נר לרגליו של ליבוביץ, והקפיד הקפדה יתרה על כך שתחומים אלו לא יתערבבו זה בזה, ובכל עת שדיכוטומיה זו הופרה, קרא ליבוביץ להפרדה מלאה בין התחומים בכל הנושאים בהם דן: בין דת למדינה, בין דת למוסר, בין מדינה לערך, בין דת תובעת לדת מעניקה ועוד כהנה וכהנה הפרדות הלובשות צורה ופושטות צורה על גבי הדיכוטומיה המרכזית בין הקוגניטיבי לקונאטיבי.

מבוא

בכל דור מתבלטת אישיות אמביוולנטית ושנויה במחלוקת, הטובעת חותמה לדורה ולדורות הבאים. דומה, כי לא נטעה אם נכתיר את ליבוביץ, שכונה לא מכבר – "נביא הזעם של החברה הישראלית" - בתואר זה. ליבוביץ ייזכר בציבור כדמות מרירה המתנבאת שחורות, אולם על זאת היה משיב: כי אין הנביא מתנבא אלא על מה שראוי להיות, תוך שהוא מאריך במילה "ראוי". לא בכדי היה מאריך ליבוביץ דווקא במילה זו, שכן ההבחנה בין "מצוי" ל"ראוי" הינה ההבחנה החשובה ביותר, העוברת כחוט השני בכל כתביו. לצד הדמות הפסימית והקרירה, מתגלה לנו דמותו השניה של ליבוביץ - בביתו. גם מבקריו החריפים ביותר, ברגעים של מידת הרחמים דואגים להזכיר את ליבוביץ נעים ההליכות, המארח בכבוד כל אדם ללא משוא פנים. והנה, עולה לה השאלה: האם הדמות הראשונה הציבורית בה מתגלה ליבוביץ כחמור סבר ומטיף ללא לאות, נובעת מאישיותו או שמא מן הפילוסופיה שלו.

דומה שדמות זו נטלה לפחות קורטוב אחד מהדיכוטומיות העמוקות המלוות את הפילוסופיה שלו. לאחר כעשר שיחות בין ליבוביץ ואגסי בנושא "הפילוסופיה של המדע" במסגרת האוניברסיטה המשודרת, הקדים אגסי בפגישה האחת-עשרה והכריז, ספק מתקיף ספק מתגונן: "פרופסור ליבוביץ רואה הבדל תהומי בין כמות ואיכות, בין הסובייקטיבי והאובייקטיבי, בין מדע וערכים ואני מנסה למצוא דרוג בכל מקום שהוא מוצא תהום"[1]. ואכן הדיכוטומיות של ליבוביץ מסבירות את דמותו הלוחמנית. למשל, הדיכוטומיה בין "אמצעי" ל"ערך" מסבירה את התקפותיו החוזרות ונשנות על הציבור הציוני-דתי הרואה במדינה **ערך** בעוד ליבוביץ תופס את המדינה **ככלי** למאבק על ערכים. בעוד שליבוביץ מחפש את המלחמה הערכית במדינה, הרי שהציונות הדתית מסתתרת, לדבריו, מאחורי האמונה כי הערך כבר הוגשם בעצם כינונה של המדינה. כלפי הדעה האחרונה משמיע ליבוביץ דברים קשים המסבירים מצד אחד את ההתנגדות הרבה לרעיונותיו ומאידך את עוצמת הדיכוטומיה בין אמצעי לערך: "מי שאין לו הרצון לראות דברים מרים כהווייתם ולהגיב תגובה של ממש על בעיות מעיקות ומטרידות, מחפש לו מקלט מאחורי אמונה מזויפת ומזייפת, שכל עצמה אינה אלא יצירה מלאכותית לשם התחמקות ממתן תשובה על השאלה"[2]. והרי דיכוטומיה זו היא ממין הדיכוטומיה בה פתחנו - בין מצוי לראוי. ליבוביץ אינו מוכן להחליף את הערך אליו נשואות פנינו בהגשמה במציאות הקיימת ועומדת לפנינו.

---

[1] הפילוסופיה של המדע תשנ"ז עמ' 80.
[2] יהדות תשל"ו עמ' 166-167.

דיכוטומיה נוספת מוצא ליבוביץ ביהדות בין ה"עובד לשמה" לבין ה"עובד שלא לשמה". בעיני העובד לשמה היהדות הינה דת **תובעת** הדורשת ממנו לוותר על הכל מפני המצוות, עד כדי כך מגיעה דרישה זו עד כי הוא נדרש לוותר אף על הנאתו מעצם קיום המצוות. לעומתו, בעיני העובד שלא לשמה היהדות הינה דת **מעניקה** הרואה בקיום המצוות אמצעי להגשמת האדם. האחרון, סופג מליבוביץ כינויי גנאי כאלו המעלים את השאלה – האם ייתכן כי שני אנשים כאלו אמנם נמנים על אותה דת? ותשובתו הנחרצת והמפתיעה של ליבוביץ היא "כן" מוחלט! ותירוצו באמתחתו: היהדות היא דת של מעשים ולא של השקפה. לא של השקפה? תהו מבקריו, ואף הוציאו קונטרס עב-כרס המוכיח, לכאורה, את טעותו של ליבוביץ[3]. ואילו - ליבוביץ בשלו, שומר בקנאות על ההבחנות בין "מצוות" ו"השקפה" ובין "לשמה" ו"שלא לשמה", תוך שהוא מתאים את הראשון לראשון והאחרון לאחרון. אמונה לשמה היא דת של מצוות אמונה שלא לשמה היא דת של השקפה. ואולם, למרות זאת ענייני ההשקפה על היהדות לא נפקדו מספריו של ליבוביץ, להם הוא נתן אינטרפרטציה מעניינת וחדשנית המעמידה בראש את אחריותו של האדם למעשיו, ובכך ביקש להראות כיצד ניתן ליישב אמונה לשמה עם השקפה. כך, למשל, ההשגחה הפרטית עברה מתחום סמכותו של האל לתחום אחריותו של האדם ובכך אין עוד ההשגחה מעניקה לאדם אלא תובעת ממנו. כמובן, התגובה לא אחרה לבוא ושוב נקהלו עליו מבקריו המבקשים להשיב את "טהרת" האמונה, אך ליבוביץ בשלו לא מש מדעתו בשומרו מכל משמר על עקרון הדיכוטומיה.

לא רק בענייני דת וחברה התריס ליבוביץ, בראש ובראשונה ליבוביץ היה מדען ורוב ימיו עסק בכימיה ובביולוגיה. למרבה הפלא, גם שם מצא לו זירה למאבק מחשבתי, הסובב אף הוא סביב עקרון דיכוטומי: בהבחנה בין התהליכים הפיזיקו-כימיים לבין תופעת החיים עצמם. הבחנה תודעתית זו נשענת על ההנחה כי קיימת דיכוטומיה בין הקוגניטיבי לקונאטיבי. גבולות הקוגניטיבי הם ברורים ומובחנים ובכך מתאפשר ברור חקירה וכימות התהליכים הפיזיקו-כימיים, אך לא ניתן לברר באמצעות מימד זה את **המניע** לתהליכים אלו.

דיכוטומיות אלו ואחרות עומסות למכביר את כל כתביו של ליבוביץ ודומה שהן אלו שעוררו את התלהבותו ולהיטותו. מכאן עולה השאלה האם קיים קשר בין הדיכוטומיות השונות? בעבודה זו ננסה להשיב תשובה חיובית על שאלה זו. את המשותף לכולן ננסה למצוא בדיכוטומיה בין קוגניטיבי וקונאטיבי. לשם כך נפתח בפרק הראשון בניסיון לאפיין את שתי הקטגוריות – הקוגניטיבית והקונאטיבית. עבודה זו אינה פשוטה כלל ועיקר, שכן ליבוביץ מעולם לא כתב את משנתו סדורה: כתביו מתאפיינים באקלקטיות של הרצאות בעל פה כתגובות לאירועים

[3] שלילה לשמה תשמ"ג.

אקטואליים או כתגובות לשאלות שנשאל בכתב ובעל-פה. לכן, נשוא מחקרנו לצורך פרק זה יהיה בעיקר ספרו "מדע וערכים"[4] המתבסס על לקט הרצאות שניתנו במסגרת ה"אוניברסיטה המשודרת". אפיון שתי הקטגוריות יעזור לנו לסווג - בפרק השני - את הדיכוטומיות השונות כפי שמתגלות בתחומים החברתיים והדתיים בהם הרבה ליבוביץ לעסוק. בכל תחום ננסה למצוא את הדיכוטומיה המרכזית ונסווגה בהתאם לשתי הקטגוריות הנ"ל. גם כאן נראה שאנו צפויים לקשיים אקלקטיים ולעיתים ניווכח כי קיימות סתירות שימשיכו לעמוד בסימן שאלה. אולם עובדה זו אינה צריכה לעמוד בעוכרינו, שכן ליבוביץ עצמו כבר הודה כי ניתן למצוא בכתביו אמרות שונות ורעיונות שונים שאינם מתיישבים אלו עם אלו, תוך שהוא מצדיק זאת בכך ששום איש אינו רשאי להתיימר להיות בעל השקפת עולם, אלא לכל היותר, בעל השקפה על דברים מסוימים בעולם[5]. בין השאר ניגע בפרק זה ביחסו למוסר ולמדע. בשל מרכזיותם של תחומים אלו בכתביו, נרחיב בהם במיוחד תוך הנגדת דעתו לפילוסופים שונים מהמאה ה20-. כמו-כן, נעסוק ביחסו למדינה, לציונות וליהדות. ליבוביץ, שהעיד על עצמו, כי בעיית העם היהודי היא תוכן חייו אמנם הקדיש לכך את רוב כתביו. על כן, מן הראוי הוא שגם אנו נתמקד בהשקפתו על תחומים שונים ביהדות, ונראה כיצד הדיכוטומיה הנ"ל השפיעה על הגותו בתחומים אלו. בתוך כך נתייחס לתחומים: נבואה, קדושה, היסטוריה, משיחיות, השגחה, מציאות האל, ארץ ישראל, עבודת אלילים, גאולה, תפילה וסובלנות. כמו כן, נדון בסוגיות דת ומדינה, דת ומדע ודת ומוסר, שהן חשובות מאוד ומרכזיות להבנת משנתו. נחתום את העבודה בפרק האחרון העוסק בכתביו המדעיים. גם בכתבים אלו נמצא, כאמור, שתי דיכוטומיות הראשונה – התהליכים הפיזיקו-כימיים לעומת תופעת החיים עצמה, והשניה - נוגעת לנושא החביב על ליבוביץ ה"בעיה הפסיכופיזית". נראה את המשותף לשתי דיכוטומיות אלו וכיצד הן מתקשרות לקטגוריות הקוגניטיבי והקונאטיבי.

[4] מדע וערכים תשמ"ו.
[5] רביצקי תשנ"ה עמ' 17.

פרק א: מאפיינים והגדרות

הקדמה

כפי שהקדמנו, מטרתה של עבודה זו להראות את הקו המנחה בהגותו של ליבוביץ – היחס בין הקוגניטיבי לקונאטיבי. בפרק זה ננסה להבין מה טיבן ומה תחומן של שתי קטגוריות אלו. ליבוביץ משתמש במונחים אלו בהקשרים רבים ושונים, בחלקם הוא משתמש בקטגוריות דומות בעלות שם שונה, כדוגמת "מדע וערכים"[6]. בשיחות הפופולריות על מדע וערכים מבקש ליבוביץ לאפיין את שתי הקטגוריות, במאפיינים העומדים זה לעומת זה:

קוגניטיבי	קונאטיבי
1. אמת ושקר	טוב ורע
	נאה ומגונה
	יפה ומכוער
2. יש	ראוי
3. הכרח	חיוב
4. הכרת עובדות והסקת מסקנות	קבלת הכרעות או החלטות
5. הסברה	הבנה
6. סיבה	טעם, נימוק, כוונה
7. אמצעים	תכלית[7]

ניסיונות אפיון אלה, פעמים שנקלעים לסתירות, הנובעות מהפער בין ההגדרות לדוגמאות, ופעמים שלא תיפולנה דוגמאות אחדות באף לא אחת מהקטגוריות, עובדה העומדת בסתירה לניסיונו לחבוק באופן טוטאלי את התופעות על ידי שתי הקטגוריות. שאלה נוספת העולה מתוך המאפיינים היא, האם ניתן למצוא הגדרות לשתי הקטגוריות או שנסתפק במאפיינים עצמם על מנת לסווג את התופעות לפי הקטגוריות[8].

המתודה בה נשתמש על מנת לבחון את השאלות הנ"ל, תהיה כדלהלן: ראשית, נאתר את

[6] למשל ראה מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 49.
[7] שם עמ' 15. לפרשנותו של כצמן לחלוקה זו ראה כצמן תשנ"ה, עמ' 301.
[8] ליבוביץ מבחין יפה בין הגדרות למאפיינים ראה הערה 545 בעמ' 131. וכפי שנראה, גם ביחס לקטגוריות אלו רוב דיוניו הם דווקא על המאפיינים, ולא על ההגדרות.

המאפיין ונסווגו לקטגוריה המתאימה (קוגניטיבית או קונאטיבית)[9]. אחר-כך, נבחן האם המאפיין הוא תנאי הכרחי לשיוך התופעה לקטגוריה, כלומר, שבהעדר המאפיין לא ניתן לשייך את התופעה לאותה קטגוריה, או שהמאפיין אינו תנאי הכרחי, אלא מכנה משותף לרוב התופעות בקטגוריה. במקביל, נבדוק האם העדר המאפיין, גורר את העברת שיוך התופעה לקטגוריה הנגדית. במסגרת ניתוח המאפיינים, נבחן גם "מאפיינים נגטיביים" - מאפיינים, שעצם הימצאותם בתחום התופעה, מהווה תנאי מספיק ל**אי** שיוכם לאחת מהקטגוריות[10]. הדיון כולו יעשה תוך שילוב של דוגמאות - אלו התופעות. לאחר ניתוח זה, נבחן האם שתי הקטגוריות הנ"ל, עונות על דרישת כל המאפיינים או שיש להוסיף קטגוריות ביניים נוספות[11].

[9] למרות שליבוביץ כבר חילק את המאפיינים לפי קטגוריות, אין אנו רואים עצמנו מחויבים בדיוק לסיווגיו, אלא נחלק זאת באופן מעט שונה - כפי שנראה להלן.

[10] מכיוון שרוב כתביו של ליבוביץ הם דברים שנשא בעל-פה, לא תמיד נוכל לקבוע בודאות את אופיים של המאפיינים, לכן לעתים נלמד זאת מרוח הדברים ולא נדייק מהכתוב עצמו.

[11] הדיון כולו ייסוב סביב כתביו של ליבוביץ עצמו ולא סביב הספרות הפילוסופית הענפה בתחום זה. הדיונים הפילוסופים, בייחוד בתחום הפילוסופיה של המדע ושל המוסר, יובאו בפרק הבא, תוך כדי דברי ביקורת על ליבוביץ. ליבוביץ עסק בכל כתביו בתחום הדיכוטומיה בין הקטגוריות, אולם ישנם כתבים ודיונים שהוקדשו למושגים וההגדרות בפרט, כדלהלן: מדע וערכים תשמ"ו, הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, גוף ונפש תשמ"ג, בין מדע תשמ"ז, עמ' 267-292, בן-נון תשנ"ז, עיון תשנ"ד. ספרות הביקורת על ליבוביץ הנוגעת ישירות לתחום זה: בן-מנחם תשמ"ו, פיטובסקי תשנ"ד, סטטמן תשנ"ה, וכצמן תשנ"ה. מלבד אלו, נכתבו עוד מאמרים רבים שעוסקים בין השאר בנושא זה, אולם קצרה היריעה מלהביא את כולם.

אובייקטיביות וסובייקטיביות

מדע וערכים הם שני מושגים המכונים לעיתים בהתאמה על ידי ליבוביץ, קוגניטיבי וקונאטיבי. החלק הקוגניטיבי מתייחס לתכני ההכרה השייכים לרשות הרבים, כלומר, אצל **כל** בן-אנוש קיימת אותה הכרה ביחס לתופעות מסוימות, למשל ביחס למשקלו, גודלו או הטמפרטורה של עצם. החלק הקונאטיבי מתייחס לרשות היחיד - לכל אדם יש עולם פרטי, המוכר לו בלבד, בו הוא חווה את רגשותיו, רצונותיו, ותחושותיו[12]. העולם הקוגניטיבי הוא עולם הכרת התופעות הפיזיות, הכוללות עצמים בעלי נפח, מסה, הרכב כימי ויחסים פיסיקו-כימיים עם עצמים דומים אחרים, עולם כזה בלבד יכול להיות משותף לכל האנשים. המאפיין את העולם הזה הוא ש:

"כל העובדות הללו ניתנות לתצפית ולקביעה לכל אדם, ומבחינת אפשרות ההכרה והקביעה של העובדות הללו כל בני-האדם שווים, ואין לשום אדם מעמד מיוחס בנידון זה" [13]

בדרך כלל, מכנה ליבוביץ מאפיין זה בשם "האובייקטיביות של המדע", או בקיצור אובייקטיביות. לעומת מאפיין זה, העולם הקונאטיבי, מכונה "סובייקטיבי". עולם זה, חסר את כל התכונות של קודמו, ובעיקר - אין כל יחס בין עולמו הקונאטיבי של הפרט עם עולמו הקונאטיבי של פרט אחר, עובדה, המטילה ספק בניסיון להגיע למסקנות המשותפות לכל החוקרים אודות עולמי הקונאטיבי.

יש להקדים ולומר כי החלוקה בין קוגניטיבי וקונאטיבי הינה חלוקה בנפש האדם עצמה. שכן ברור שהנפש כולה על שני חלקיה הינה נחלת הפרט ולא הכלל, קרי, גם המחשבות והידיעות מתרחשות באדם הפרטי למרות היותן משותפות לכלל בני האדם. ואמנם ליבוביץ מדגיש זאת בספרו "גוף ונפש", קוגניטיבי אפילו אדם החושב כי 2+2=4, אין חשיבתו ברשות הרבים, כיון שהיא חשיבה של אדם מסוים ולא ניתן לחקור את עולמו הנפשי של האדם[14]. אולם החלוקה שעומדת לנגד עיניו של ליבוביץ בנפש עצמה בין קוגניטיבי – המתייחס לתכנים שהם נחלת הכלל מבחינת אפשרות הידיעה של התוכן, ובין הקונאטיבי – המתייחס לתכנים שהם נחלת הפרט

---

[12] גוף ונפש תשמ"ג, עמ' 18. יש להבחין בין חושים לתחושות, החושים הם האמצעים להכרת העולם ע"י החלק הקוגניטיבי ההנחה היא שהכרת העולם באמצעות החושים זהה אצל על אדם, ואילו התחושות הן תהליכים פנימיים המתרחשים באדם ולכן אינן משותפות לכל אדם.

[13] שם, עמ' 14.

[14] בן-נון תשמ"ז, עמ' 50. לשאלתו של אגסי: שמבחינה מדעית, על אותו משקל שהמדען אינו יודע מה אני חושב, הוא אינו יודע גם כיצד מורכב האטום! מה אם כן ההבדל בין שתי אי הידיעות? עונה ליבוביץ ש"בזה אני שותף לכל הפיזיקאים, אבל מבחינת החשיבה שלך, אתה מודע שאתה חושב בעוד כחמישה וחצי מיליארד בני-אדם אינם מודעים לכך שאתה חושב". דוגמא יפה זו מבטאת את ההבדל בין רשות הרבים – כל הפיזיקאים חוקרים את האטום, ובין רשות היחיד – רק אני מודע לחשיבתי, או לחלופין לאופן תפיסתי את האטום.

ואינם משותפים לכל בני האדם (אנשים שותפים לידיעות אולם לא לרצונות או לפחדים).

האובייקטיביות אינה מושגת רק בזכות אופי התכונות של העצמים הפיזיים הניתנים לחקירה בידי כל אדם, אלא גם בזכות ההפרדה המוחלטת בין שתי הקטגוריות - הקוגניטיבית והקונאטיבית. לא תתכן השפעה בין הקטגוריה הקונאטיבית לקוגניטיבית, וכן לא השפעה הפוכה[15]. נבדוק כעת אילו סוגי קשרים בכל זאת ייתכנו. ראשית נבחן את הקשר בין הקוגניטיבי לקונאטיבי. עולם הידיעות - הכרות האדם הנסובות על העולם הפיזי, אינו משפיע על עולמו הקונאטיבי של האדם. השפעות ייתכנו רק בתוך העולם הקונאטיבי עצמו. אך יש לסייג מעט קביעה זו, ולצמצם את העולם הקונאטיבי, שכן לא מדובר על השפעות על הרגשות או על החוויות וכו'. לגבי אלו, אנו עדים בכל יום, כיצד הן מושפעות מהעולם הפיזי. למשל, הידיעה כי פלוני מת (ידיעה היא הכרה קוגניטיבית) משפיעה רגשית על האדם (אם כי כל אדם יושפע באופן שונה בהתאם לאישיותו). ההשפעות, אותן פוסל ליבוביץ, הן על **ההכרעות הערכיות**[16]: "שום עובדה אינה משמשת מקור לרצייה". דוגמא לכך נותן ליבוביץ בהמשך דבריו: נניח שמבחינה מדעית בדקנו ומצאנו שהתקרה עומדת ליפול בעוד חמש דקות, כולנו נברח אך לא בשל העובדה שהתקרה תיפול, אלא בשל הרצון לחיות, אם יש אדם שאינו רוצה לחיות, הוא יישאר בחדר. כלומר, למרות שהעובדות המדעיות ידועות לכל, בני האדם אינם מושפעים מהם בהכרעותיהם[17].

יש להעיר, כי למרות שהכרעות אינן **נגזרות** באופן הכרחי מעובדות, הן **מתייחסות** לעובדות. הערה זו באה להדגיש, שבניגוד לקטגוריה הקוגניטיבית - בה המסקנות מהעובדות **כפויות** על הכרת כל אדם ואין הוא יכול לבחור שלא להכירן, הרי שביחס לערכים - ההכרעות אינן כפויות אלא אוטונומיות: "מנקודת ראות מדעית לא נוכל לתרום שום תרומה לגבי בעיית הערכים...אינני רואה שום קריטריון אובייקטיבי להכריע בין הדרגות המוסריות"[18]. יחד עם זאת, ערכים אינם פרי הפנטזיה האישית של האדם תוך התעלמות מהמציאות העובדתית הסובבת אותו, אלא מתייחסים למציאות זו. קביעה זו מקבלת אישוש מדוגמתו של ליבוביץ על מדינת איסלנד[19]: ההתלבטות הערכית של מקבלי ההחלטות במדינה חלה על הממצאים העובדתיים. קרוב לודאי שההתלבטות הערכית הייתה שונה אילו הממצאים היו שונים, אך ודאי שלא נוכל לומר אילו ערכים היו נגזרים ממציאות אחרת. כך עולה גם מתשובתו של ליבוביץ לתלמידו שהביא דוגמא של אדם שבחר להיות צדיק. הבחירה נובעת **מרצונו**, ותוך כדי הוספת ידע בלימוד

[15] סוגיה זו ידועה בכינויה Is-Ought. להלן בעמ' 55, יוקדש פרק מיוחד לסוגיה זו.
[16] כאן ראינו לראשונה, שהקטגוריה הקונאטיבית אינה הומוגנית מבחינת מאפייניה. בהמשך, נראה דוגמאות נוספות.
[17] בין מדע תשמ"ז עמ' 276. דוגמא זו מופיעה גם במדע וערכים תשמ"ו עמ' 12.
[18] הניגוד בין תשכ"ה עמ' 11.
[19] ראה להלן עמ' 18.

המקורות (ידע שייך להכרה הקוגניטיבית!), החליט לשנות דרכו. מדוגמא זו עולה כי תתכן השפעה קוגניטיבית על ההכרעה! ליבוביץ השיב על כך:

"השאלה שאנו שואלים היא האם קיים איזה שהוא ידע הכולל בקרבו הכרת חיוב? ...זוהי השאלה וזהו ניסוחה המדייק, שאם האדם יודע את הידע הזה, האם אי אפשר שהוא לא יכיר חיוב מסוים?" [20]

מתשובה זו מובן, כי ייתכנו השפעות של הכרה קוגניטיבית על ההכרעות, אך השפעות כאלו אינן הכרחיות, כיוון שהן תלויות בעולמו האינדיבידואלי של המכריע[21].

סוג נוסף של קשר בין שתי הקטגוריות, הוא בהשפעות של הקונאטיבי על הקוגניטיבי. בהשפעות מסוג זה, ליבוביץ מתייחס לקטגוריה הקונאטיבית כמקשה אחת. לטענתו, לא תיתכנה שום השפעות מהעולם הקונאטיבי - הכולל רצונות, ערכים, רגשות, חוויות ועוד, על ההכרות של העולם הקוגניטיבי. לא רק שהשפעות לא תיתכנה, אלא קיימת הפרדה מוחלטת בין העולמות. טענה זו הינה גורפת הרבה יותר מהטענה ההפוכה, כיון שבעוד שליבוביץ מכיר בהשפעות של הידע על הרצון (אם כי תוך הסתייגות שהשפעות אלה אינן הכרחיות), הרי שהשפעות של רובדי הקונאטביות על הקוגניציה, לא תיתכנה כלל[22]. "התוצאות והמסקנות של העיסוק המדעי והמתודה המדעית אינן תלויות בטיב האדם המשתמש במתודה זו"[23], ליבוביץ נעזר בדוגמא הבאה:

"נניח שאם השמש מרוחקת מן הארץ 149 מיליון ק"מ, אני נידון לסבל וייסורים כל ימי חיי, אך אם השמש מרוחקת 148 מיליון ק"מ, מובטחים לי חיים של עושר וכבוד ואריכות ימים וכו'. אם כן, אין ספק בדבר שבכל נימי נפשי, בכל לבבי ובכל מאודי, ארצה שמרחק השמש מן הארץ יהיה 148 מיליון ק"מ. אבל יש מדע המכונה אסטרונומיה, ועל סמך המכשירים והכלים החשיבתיים שהאסטרונומיה מקנה לנו, ושכל אדם העוסק באסטרונומיה מקבל אותם, ואינו יכול שלא לקבל אותם, ידוע לי שהמרחק מהשמש הוא 149 מיליון ק"מ. הדבר מצער אותי מאוד, גורם לי עגמת נפש

[20] מסילת-ישרים, תשנ"ה, עמ' 392.

[21] עמדתי בהרחבה על הנקודה האחרונה בשל טענה של חלק ממבקריו של ליבוביץ, שאנו עדים להשפעות של הידע על הרצון. לדוגמא, ימימה בן-מנחם טוענת ש"ידיעותינו על בעלי החיים עשויות בהחלט להשפיע, ואף רצוי שישפיעו, על האמנותינו הערכיות בדבר התנהגות נאותה כלפיהם..." (בן-מנחם תשמ"ו, עמ' 249). טענתה כלפי ליבוביץ נובעת מהבנתה את דבריו, שידע מדעי אינו רלוונטי לשיקול המוסרי. לחיזוק דבריה היא מצטטת את דבריו הוא: "לא רק שהמדע אינו מבסס ערכים, אלא גם במובן זה שעולם הערכים והאידיאולוגיה אין לו שום מגע עם המדע", אולם כפי שהראיתי, הוא מוכן להכיר בהשפעות של הידיעות על הערכים, אם כי לא בהכרחיותן.

[22] טענה זו משקפת הן את המצב הרצוי והן את המציאות ההיסטורית של התפתחות המדע. כמובן שטענה זו עומדת בלב ליבו של הויכוח על אופן ההתפתחות של המדע, בהמשך נעמוד על כך בהרחבה (עמ' 58).

[23] בין מדע תשמ"ז, עמ' 277.

עצומה, אבל אין אני יכול להימנע מן ההכרה האומרת שהמרחק בין השמש וכדור הארץ הוא 149 מיליון ק"מ"[24]

לפי דוגמא זו לא תיתכן כל השפעה של רגשותיי ורצונותיי על הכרותיי את העובדות המדעיות, כיוון שההכרות (החלק הקוגניטיבי) **כפויות** עלי, ואילו רצונותיי (החלק הקונאטיבי) - אינם כפויים[25]. עיקרון זה נכון לא רק ביחס לעובדות קיימות, אלא גם ביחס לחקירת יחסים בין עצמים ותופעות, קרי, מציאת יחסים סיבתיים ביניהם. לטענת ליבוביץ, כל מדען, **בהכרח** יגיע לאותן מסקנות ביחס לסיבות של התופעות בעולם הפיזי. המסקנות כלל אינן יכולות להיות מושפעות מאישיותו. ליבוביץ נותן לכך דוגמא היסטורית מהכימאי וילשטטר:

"האם הישגיו של וילשטטר בכימיה אורגנית ובכימיה ביולוגית קשורים באותה אישיות המתוסבכת הזאת שהצגתי כאן?"[26]

כלומר, האובייקטיביות אינה רק מניחה שכל אדם יכול לחקור את העובדות, אלא גם שהעובדות והמסקנות הנובעות מהן כפויות עליו, ולכן לא תיתכן כל השפעה עליהן מעולמו הקונאטיבי[27].

למרות שלפי עיקרון האובייקטיביות הידיעה חובקת כל, ליבוביץ מדגיש, שלא נובעת מעיקרון זה כל ערובה לאמיתותה של הידיעה. אובייקטיביות הינה מאפיין הקובע שהתופעות בעולם הקוגניטיבי ניתנות לחקירה על ידי כל אדם, וכל אחד יגיע - **בהכרח** - לאותה מסקנה. בכך לא אמרנו שיגיעו למסקנה **נכונה**, כלומר, לאמת. ייתכן שכולם יטעו. ואכן, לאורך כל ההיסטוריה של המדע אנו יודעים ששנים רבות החזיקה כל הקהילייה המדעית בתיאוריות שגויות, אך השגיאה לא פגעה באובייקטיביות של התיאוריה:

"האובייקטיביות של המדע אינה מתבטאת בכך שיש לנו ערובה לאמת של הכרתנו,

---

[24] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 18.

[25] אחת מהביקורות של בן-מנחם כלפי ליבוביץ היא, ש"הכורח להאמין אינו ייחודי אך ורק לתחום ההכרה הקוגניטיבית". כתמיכה לטענתה השתמשה כפרפרזה בדוגמה של ליבוביץ על המרחק מהשמש (ראה לעיל עמ' 17): "אני רוצה בכל מאודי לחשוב שכל מעשי עד היום היו טובים ומוסריים. אך כשאני מתבוננת במעשיי אני נאלצת להודות שרבים מהם לא היו טובים ומוסריים כלל...לא ניתן לי לשנות את הערכתי השלילית כלפי רבים ממעשיי בכוח רצוני לחשוב אחרת" (בן-מנחם תשמ"ו, עמ' 244). אולם לדעת ליבוביץ ערכיי המוסריים עשויים להשתנות, וייתכן שביום מן הימים אחשוב שמעשיי היו טובים, מה שאין כן ביחס למרחק לשמש. מלבד זאת, ליבוביץ באפיונו את ההכרח בהכרה הקוגניטיבית, מדגיש את העובדה שכל אדם מוכרח לחשוב כך, מה שאין כאן היחס להערכה של מעשיי.

[26] הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, עמ' 59. במקומות אחרים ליבוביץ קיצוני אף יותר, וטוען שאפילו התגליות המדעיות הן כפויות, כלומר, תגלית מדעית הייתה מתגלית בכל אופן בזמן בו נתגלתה, גם אם לא על ידי המדען שגילה אותה. כך הוא אומר ביחס לפצצת האטום: "כשהחשיבה המדעית, המחקר המדעי והעיסוק המדעי בראשית שנות ה40- הגיעו לשלב שבו ידענו כיצד לבנות פצצה אטומית, אי אפשר היה למנוע שהיא תיבנה...לכך התכוונתי כשאמרתי שאין אדם מסוגל שלא לדעת את אשר הוא יודע. אם הוא יודע לעשות את הדבר הזה, הדבר ייעשה, ואם הוא לא יעשה את הדבר, יעשה זאת חברו" (בן-נון תשנ"ז, עמ' 62).

[27] בנקודה זו קיימת ביקורת רבה על ליבוביץ. למשל בן-מנחם תשמ"ו, אגסי בספר הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, בן-נון תשנ"ז, ופיטובסקי תשנ"ד. בפרק זה נגעתי אך מעט בשאלת ההשפעות בין החלק הקונאטיבי לחלק הקוגניטיבי. להלן, בפרק על הסיבה והתכלית עמ' 26, וכן בפרק על המוסר בעמ' 55 ארחיב על כך.

אלא בכך שבתנאים מסוימים של הידע המדעי ...כל המבין את המדע יודע אותם דברים ממש. יתכן שמחר יתברר, שדברים מסוימים לא היו ידועים לנו כלל, וברגע שנדע אותם גם הכרתנו תשתנה, אבל אין הדבר מערער את עובדת האובייקטיביות. גם הטעות וגם תיקונה משותפים לכולנו" [28]

במקום אחר מדגיש ליבוביץ, כי "המדען הוא זה **המחפש** את הקשר הסיבתי"[29], להבדיל מבר-שיחו, אגסי, שניסה לטעון שהמדען "הוא זה **היודע** להראות קשר סיבתי". ליבוביץ מבכר את הפועל ח.פ.ש. על הפועל י.ד.ע., בהדגישו שבעיסוק המדעי, המדען מחויב לעיקרון האובייקטיביות הדורש חיפוש קשר סיבתי בין התופעות הפיזיות. ההקשר ניתן לבחינה של כל אדם, אך אינו מחויב לוריפיקציה (אימות) של קשר זה.

לסיום נושא זה, נבחן האם עיקרון האובייקטיביות, הקובע כי התופעות ניתנות לבחינה של כל אדם ושהמסקנות מהתבוננות בהן כפויות על כל אדם, מחייב בפועל את הסכמתם של כל האנשים עם מסקנות אלו[30]. בפתח ספרו "שיחות על מדע וערכים", מדגים ליבוביץ את הפער בין שתי הקטגוריות, באמצעות סיפור דמיוני: במדינת איסלנד, הוחלט לבחון האפשרות לגידול תפוזים. לשם כך, הוזמנו מומחים שיבחנו אותה אפשרות מבחינה בוטאנית וכלכלית. בין המומחים שררה תמימות דעים באשר לממצאים. לאחר הגשת חוות דעתם, עמדו שתי אפשרויות בפני הממשלה האיסלנדית, האחת: ליהנות מהסיפוק הנפשי שנגרם מגידול תפוזים, אף שלשם כך יהיה צורך בקיצוץ בתקציבי החינוך, הבריאות, הדיור והשיכון וכד'. והשניה: לוותר על גידול התפוזים לטובת שמירה על רמת החיים הגבוהה. בהתלבטות זו לא הייתה אחידות-דעים[31]. מהסיפור עולה, שההבדל בין בחינת השאלות הראשונות, ובין בחינתה של השאלה האחרונה הוא בכך, שבראשונות קיימת תמימות דעים ובאחרונה - לא. עובדה זו הביאה את ליבוביץ לשייך את המסקנות הראשונות להכרה הקוגניטיבית ואילו את ההתלבטויות בשאלה השניה - לקונאטיבית. לפי דוגמא זו עולה, כי ליבוביץ רואה במאפיין אחידות הדעים, קרי, שכל האנשים מסכימים למסקנות - תנאי לשיוך המסקנה לקטגוריה הקוגניטיבית. רושם זה מקבל חיזוק מדיונו בהבדל בין מדעי הטבע למדעי האדם (Humanities)[32]. ליבוביץ מסווג את מדעי הטבע לקטגוריה הקוגניטיבית ואת מדעי האדם לקטגוריה הקונאטיבית. טענתו היא שבעוד שביחס למדעי הטבע:

---

[28] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 19, ראה גם בין מדע תשמ"ז, עמ' 296.
[29] הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, עמ' 23. (הדגש במקור).
[30] טעון דומה לזה ניסתה לייחס לליבוביץ ימימה בן מנחם (בן-מנחם תשמ"ו, עמ' 242-241),"חוסר האוניברסליות של האמנות הערכיות לעומת האוניברסליות של הכרות מדעיות".
[31] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 11.
[32] שם, עמ' 68. בפרק הבא נרחיב על הבדלים בין השניים.

*"בכל שלב של התפתחותם מוכרים חוקים מסוימים, הנראים תקפים **לכל** בעלי המקצוע באותה שעה, על רקע מה שידוע להם באותה שעה"*

הרי שבמדעי האדם המצב שונה:

"בכל שלב ושלב של ההיסטוריה של הפסיכולוגיה, של הסוציולוגיה וכיוצא בהן, לא נמצא הכרות או מסקנות שהיו מקובלות על כל בעלי-המקצוע באותו שלב של התפתחות המדעים ההם" [33]

מדברים אלו עולה שהשאלה אם כל בני האדם מסכימים או לא, הינה קריטית לאפיון הקטגוריה. הסכמת כולם תהווה תנאי לשיוך התופעה לקטגוריה הקוגניטיבית. אי-הסכמת כולם תהווה תנאי לשיוך התופעה לקטגוריה הקונאטיבית[34].

אולם, יש במסקנה זו כדי להתמיה, שכן למשל, הכאב שייך לתחום הקונאטיבי, כיון שהוא תחושה. אולם **כל אדם** שישבור את ידו יחוש בכאב, האם נאמר שעובדה זו יש בה כדי להוציא את הכאב מהקטגוריה הקונאטיבית? כמו-כן, המדע שייך לקטגוריה הקוגניטיבית, האם יש במחלוקות בין מדענים על המסקנות מממצאים, כדי להוציא את המדע מהקטגוריה הקוגניטיבית? בחינה מקיפה ומדוקדקת יותר, תביאנו למסקנה כי ההסכמה, לפי ליבוביץ, אינה מאפיין מגדיר של הקטגוריה, אלא מכנה משותף של תופעות הקטגוריה. כמובן שההבדל בין מכנה משותף למאפיין מגדיר הינו גדול, שכן מאפיין שהוא מגדיר מחייב את קיומו של המאפיין ובהיעדרו לא ניתן לשייך תופעה לקטגוריה, ואילו מכנה משותף **אינו מחייב**, ואף ייתכן במקרים מסוימים שלא יתקיים. ליבוביץ מדגים את ההבחנה בין גישה מדעית לגישה ערכית באמצעות צבעים[35]: כל הצופים בחדר תמימי-דעים שיש מחברת ירוקה על השולחן. אולם באותה מידה יכלה להיווצר מחלוקת ביניהם על צבעה, כיון שהאחד משקר, השני חולה-רוח, השלישי עיוור צבעים. למרות חילוקי הדעות ביניהם, עדיין היינו משייכים את הצבע לקטגוריה הקוגניטיבית, כיון שהוא עונה על עיקרון האובייקטיביות – הצבע ניתן לבחינתו של כל אדם על-ידי מכשיר האינטרפרומטר המודד את אורך הגל של האור המוחזר מן המחברת. כמו-כן, אורך גל זה כפוי עלינו ורצונותינו לא ישפיעו עליו. נמצאנו למדים, שתמימות הדעים אינה תנאי לקטגוריה הקוגניטיבית, אלא מאפיין נפוץ.

---

[33] **שם**, שם, (הדגשים שלי).

[34] ראה גם בן-נון תשנ"ז, עמ' 80: "מאחר שאין ערכים אנושיים אוניברסליים - אני על כל פנים אינני מכיר שום תוכן שאפשר לומר עליו ש**כל** בני-האדם רואים בו ערך - אין כאן אפשרות של גישה רציונאלית" (הדגשים במקור).

[35] שם, עמ' 36-37.

כעת נותר להסביר מה הייתה כוונתו של ליבוביץ בהדגישו מאפיין זה בשאר המקומות. אם נחזור ונבחן את הסיפור הדמיוני האיסלנדי, נמצא, שליבוביץ אינו רואה בתמימות-הדעים **סיבה** לחלוקת הקטגוריות, אלא, תוצר נלווה. הסיבה לחלוקת הקטגוריות היא, שבעוד שהממצאים העובדתיים תלויים במה שאנו **יודעים**, קרי, בהכרה **הקוגניטיבית**, ההתלבטות האם לגדל תפוזים, אינה תלויה במה שאנו יודעים אלא במה שאנו **רוצים**, קרי, ב**קונאטיבית**. מאפיין הידיעה הוא האובייקטיביות, ומאפיין הרצון הוא הסובייקטיביות. האובייקטיביות עשויה לגרור תמימות-דעים ולכן, ליבוביץ מציין זאת כמכנה המשותף של כל הנושאים ונותנים בשאלות הבוטאניות. וכן היחס לסובייקטיביות: זו תגרור בדרך כלל דעות שונות ולכן מקבלי ההחלטות באיסלנד התלבטו בשאלה המעשית. כך גם ביחס להבדל בין מדעי הטבע למדעי האדם, ליבוביץ מציין את המשותף לכל בעלי המקצוע, לא כמאפיין שהוא גם תנאי, אלא כמאפיין שהוא מכנה-משותף, הסיבה לחלוקה נובעת ממאפיינים אחרים המשמשים כתנאים כמו איכויות לעומת כמויות ותכליתיות לעומת סיבתיות, עליהם נעמוד בהמשך. למרות שאחידות-דעים אינה תנאי, אנו רואים כי היא תוצר נלווה לתנאים האחרים, כיוון שדרישת האובייקטיביות - בה כל-אדם יכול לבחון את התופעות הקוגניטיביות והמסקנות כפויות עליו - תגרור בדרך כלל אחידות-דעים, ולהיפך - הסובייקטיביות.

עד כאן דנו במאפיין האובייקטיביות. כעת, ננסה לבחון את מאפיין הסובייקטיביות. כשם שהאובייקטיביות דורשת, כתנאי הכרחי, שכל אדם באופן פוטנציאלי יוכל להכיר את התופעה באופן קוגניטיבי, והעובדות והמסקנות תהיינה כפויות עליו ללא תלות באישיותו, כך הסובייקטיביות דורשת ההיפך: אף אדם לא יוכל להכיר את המושא הקונאטיבי מלבד בעל הקונאטציה, וקל וחומר שהמושאים הקונאטיביים אינם כפויים עליו אלא נתונים להכרעותיו. נבאר מה טיבו של מאפיין אי-הכפייה של הפן הקונאטיבי. לשם כך נשתמש בשם הפועל המציין, לפי ליבוביץ, את חופש הבחירה: "**הכרעה**", או בתכני ההכרעה - **ערכים**. ליבוביץ מניח כי אלו מתבססים על שתי הנחות, בהתאמה: האחת – חופש הבחירה, והשניה – עיקרון שוויון בין ערכים. הנחות אלו מקבלות מובן יתר, לאור הניגוד למאפייני הקטגוריה הקוגניטיבית: האחד: התכנים הקוגניטיביים כפויים על האדם, בניגוד **לחופש הבחירה** הקיים ביחס לתכנים "הכרעתיים". דבר זה חל על תחום המוסר, המציאות החברתית והפוליטית, האמונה והאסתטיקה:

"אם מסופקות לאדם כל העובדות בתחומים אלו, עדיין הברירה בידו להתייחס אליהן, מבחינה רצונית, ביחס חיובי או שלילי. הברירה הזאת אינה קיימת לגבי ההכרה

המדעית"[36]

והשני: התכנים הקוגניטיביים ניתנים לרציונליזציה, קרי, לדיון המלווה בשיקולים רציונאליים, שנותנים נימוקים להעדפתם של תכנים מסוימים על פני אחרים. זאת, בניגוד לתכנים "הכרעתיים" שכולם שווים בפני המכריע ואין כל סיבה לבכר את האחד על פני האחר[37]. ליבוביץ מדגים זאת על ידי הדוגמא האהובה עליו מתחום המוסר:

> *"בעת מלחמת העולם השניה אמרה אלינור רוזנבלט, כי מטרת המלחמה הזאת היא לספק לחם, כוס חלב ובגד לכל אדם באשר הוא. לעומתה יצא הגנרל טוג'ו - הדיקטטור של יפן - בהכרזה, כי מטרת המלחמה הזאת היא ללחום למען הקיסר ולמות למען הכבוד. היש מובן לשאלה מי משניהם "צודק" יותר?"*[38]

למותר לציין כי שאלה זו היא רטורית, כיון שלא ניתן להעדיף ערך אחד על האחר. ליבוביץ אף כורך בין שני המאפיינים וטוען "שבמקום שאין ברירה אין מקום לקביעה ערכית", כלומר הבחירה וההכרעה, שייכות רק במקום שהתכנים – הערכים – שווים[39].

לסיכום המאפיינים אובייקטיביות וסובייקטיביות. ראינו כי האובייקטיביות מורכבת משני מאפיינים הכרחיים להכרות הקוגניטיביות: האחד - שההכרות משותפות לידיעה וחקירה של כל בני האדם. ושנית - שהן כפויות על כל בעלי ההכרה הקוגניטיבית. למרות זאת, לא קיימת בהכרח הסכמה בין כל בני האדם על התכנים הקוגניטיביים, הסכמה כזו תהיה רק בגדר מכנה משותף לרוב ההכרות. הסובייקטיביות מאידך, מורכבת משני מאפיינים הכרחיים של הפן הקונאטיבי: האחד - התכנים אינם משותפים לידיעה וחקירה של כל בני האדם, אלא הם רשות היחיד של הפרט. והשני - ביחס לרבדים ההכרעתיים של הקונאטציה - התכנים אינם כפויים על האדם אלא נתונים להכרעתו. עוד ראינו, כי לא קיימת כל השפעה בין הקטגוריה הקונאטיבית לקוגניטיבית, השפעה הפוכה תיתכן אולם היא כלל לא הכרחית.

---

[36] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 49.
[37] נרחיב את הדיון על כך בעמ' 25.
[38] בין מדע תשמ"ז, עמ' 270.
[39] נמנעתי כאן מלהגדיר את הרצון לפי ליבוביץ, מכיוון שישנם פרמטרים נוספים שהופכים את הרצון ללא כפוי, להלן בפרק העוסק במאפיין הצורך והערך בעמ' 37, ארחיב על כך.

כמויות ואיכויות

ליבוביץ מרבה להשתמש בצמד מאפיינים זה בהקשר להבחנתו בין מדעי הטבע המשויכים לקטגוריה הקוגניטיבית לבין מדעי האדם המשויכים לקטגוריה הקונאטיבית[40]. הקטגוריה הקוגניטיבית מהווה קטגוריה בה ניתן להכיר את היש שהוא העולם הפיזי, המוגדר על ידי **כימות** כגון: משקל, גובה, אורך גל, תדר וכו'. כמויות אלו מאפשרות גם השוואה בין עצמים פיזיים:

"ההסבר של ניוטון היה הסבר מדעי לא רק לשעתו אלא גם לדורות, שהרי הוא מסביר תופעה מסוימת הסבר המשתמש במשהו הניתן למדידה, למשקל ולמניין" [41]

לעומת זאת, בקטגוריה הקונאטיבית, תכניה אינם ניתנים לכימות, ומתוך כך, גם לא ניתן להשוות ביניהם. חוסר האפשרות לכימות מכונה בפי ליבוביץ "איכות":

"רוב הבעיות של המציאות החברתית של האדם אינן ניתנות להיתפס בכלים של הניתוח המתמטי: מדובר כאן באיכויות ולא בכמויות" [42]

לכן, המתודיקה של מדעי-האדם אינה דומה לזו של מדעי-הטבע. ליבוביץ אף מקצין עמדה זו וטוען: "כל ניסיון של רדוקציה של בעיית איכות לטיפול כמותי על ידי הכנסת "טיפול השוואתי", יש בו משום מערכת על הדרוש, מאחר שאין למצוא קנה-מידה להשוואה אלא על סמך הנחות מסוימות שמשמעותן איכותית, ואינה ניתנת לחישוב"[43]. כלומר, בהעדר כמויות "טבעיות", לא ניתן להכיל את הנושא הנחקר במדעי-הטבע, ובקטגוריה הקוגניטיבית, משמע, המאפיין הכמותי הינו הכרחי לקטגוריה זו, ולא ניתן לכלול מאפיין זה בקטגוריה הקונאטיבית[44]. מסיבה זו, ליבוביץ מפקפק בניסיונות הסוציולוגים והפסיכולוגים להשתמש בסטטיסטיקות הנותנות מדד כמותי, על מנת לחקור את המכניזם הפסיכי[45].

בדיוננו על מאפיין הסובייקטיביות, תארנו את עיקרון השוויון בין ערכים. לפי עיקרון זה, אין להעדיף ערך אחד על פני משנהו. ליבוביץ מוצא הסבר לעיקרון זה על ידי העדר מאפיין

---

[40] ראה מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 66, בין מדע תשמ"ז, עמ' 272, הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, עמ' 32 ו- 72, בן-נון תשנ"ז, עמ' 45.

[41] בין מדע תשמ"ז, עמ' 296.

[42] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 68.

[43] בין מדע תשמ"ז, עמ' 275.

[44] בפילוסופיה של המדע תשנ"ז, עמ' 77, מדגים ליבוביץ לגבי עולם הערכים, שחייבים להניח הנחה איכותית כדי לגשת לבירור כמותי: למי יש סקס-אפיל חזק יותר - לסופיה לורן או לאליזבט טיילור? פרופ' יהושע בר-הלל טען שניתן למדוד זאת על ידי המשכורת של כל אחת מהן. ליבוביץ ענה לו, שניתן אולי למדוד זאת על ידי מספר הגברים שאיתן שכבו, והוסיף שמכאן אנו רואים שחייבים הנחה איכותית מוקדמת לבירור הכמותי. לשאלתו של אגסי, שגם במדעי הטבע ניתן להשוות כוח חשמלי למגנטי באמצעות מתודות שונות(!) עונה ליבוביץ שלמרות המתודות השונות התוצאה המספרית תהיה זהה, מה שאין כן לגבי שאלת הסקס-אפיל.

[45] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 69.

הכמויות בקטגוריית הערכים:

"גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים, ויש חולק על כך - לא ניתן להכריע ביניהם הכרעה אובייקטיבית (הכרעה שתחייב את שניהם מבחינת הכרתם) על ידי מדידה שאפשר להעלותה על הדעת, וממילא גם לא על ידי חישוב" [46]

הדוגמא שליבוביץ נותן, "גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים", היא מהתחום הקונאטיבי, שאינו ניתן למדידה. בניגוד למדעי-הטבע, בהם החוקים נגזרים מן המציאות, בתחום הקונאטיבי בכלל ובמדעי-האדם בפרט, "האדם אינו יכול לסמוך על הטבע ואף לא על ההיסטוריה או על המציאות החברתית, בקביעת ערכיו, אלא הוא המקנה להם את הסמכות"[47] זוהי התכליתיות של האדם. ובלשונו היפה של ליבוביץ:

"לערכים יש משמעות מגמתית: ערכים אינם תפישה מסוימת של המציאות, אלא מגמה מסוימת לגבי המציאות" [48]

מסיבה זו, מדען בפקולטה למדעי האדם, אינו יכול לחקור מדעים אלו במתודה מדעית, כיוון שהוא עצמו בעל תכלית ו"אין הכרה של מציאות אנושית חברתית ללא התערבות של קטגוריות ערכיות בתודעתו של החוקר את המציאות הזאת"[49]. התערבות הקטגוריות הערכיות, מיוחדת דווקא להתעסקות במדעי האדם (התחום הקונאטיבי) שכן מדעי הטבע אינם מושפעים כלל מתודעתו של החוקר, אלא הם כפויים עליו. כמו-כן, גם נושא חקירתו מערב תכליות ולא כמויות "ואי אפשר לחשוב על כך שיהיה בזמן מן הזמנים עולם של ערכים המקובל ומוסכם על כל בני-האדם"[50]. מאפיין התכליתיות מסביר גם את שימושו הרחב של ליבוביץ בהבחנה של הפילוסוף של המדע מסוף המאה ה19- ויליהם דילתאי, בין הסברה להבנה[51]. **הסברה** היא הבנה רציונאלית, כלומר - שאינה משתמעת לשתי פנים כיוון שקיימת אפשרות **אחת** בלבד להבין את הדבר. הסברה מסוג זה מאפיינת את מדעי הטבע השייכים לקטגוריה הקוגניטיבית. למשל, הסברת השוני בתאוצת הנפילה של עצם על פני הירח לבין נפילתו על פני כדור-הארץ הינה רציונאלית ואינה ניתנת לדחייה. ואילו במדעי-האדם קיימת רק **הבנה** שאינה רציונאלית כיון שהיא מעורבת באינטרסים תכליתיים של החוקר, לכל היותר קיימת **אמפתיה** לתזה מחקרית מסוימת, אך

[46] בין מדע תשמ"ז, עמ' 273.
[47] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 69.
[48] שם עמ' 276.
[49] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 69.
[50] שם עמ' 70.
[51] שם עמ' 48, בן-נון תשנ"ז, עמ' 45, הפילוסופיה של המדע עמ' 97.

האמפתיה הינה כמובן אינדיבידואלית וקשורה בעולם התכליות שלי[52]. למשל, ניסיון הבנת פלישת הגרמנים לפולין זוכה למספר הסברים התלויים בחוקר, והמעיין במחקרים השונים יכול לפתח אמפתיה לתיאוריה זו או אחרת.

[52] ראה הערה 44 בעמ' 22, שם ראינו בדוגמתו היפה של ליבוביץ לגבי המתודות השונות להשוואת סקס-אפיל, כי ניסיון ההבנה תלוי בחוקר, והעדפת תיאוריה אחת של חוקר אחד על פני האחרות היא רק עניין של אמפתיה כלפי התיאוריה ותו לא.

סיבה תכלית

אריסטו מוצא ארבע סיבות לכל מרכיב במציאות, סיבה חומרית, סיבה פועלת, סיבה צורנית וסיבה תכלית. המדע שלאחר המאה ה17-, טוען ליבוביץ, אימץ את שתי הסיבות הראשונות בלבד: "אנו מסלקים מתחום דיוננו את הסיבה התכליתית משום שלפי הבנתנו אין היא אלא ההתייחסות של תודעתנו לדבר הנידון"[53]. ליבוביץ מתכוון להתייחסות הקונאטיבית האינדיבידואליסטית והקשורה לתכליותיו וערכיו של בעל התודעה. כפי שראינו, אין כל קשר בין עולמו הקונאטיבי של החוקר לבין תפיסתו הקוגניטיבית לגבי המציאות, התפיסה הראשונה - ערכית, ובאחרונה - הוא מנסה למצוא קשרים סיבתיים בטבע.

עד כאן שלל ליבוביץ שיקולים ערכיים בתחום הקוגניטיבי. אך האם ייתכנו מרכיבים סיבתיים בתחום הקונאטיבי? לשם כך, יש להבין את מושג "הסיבה", ליבוביץ מתאר זאת כך: "א' הוא סיבת ב' - פירושו, שבמסגרתם של התנאים הנתונים מציאותו של א' מחייבת את מציאותו של ב'"[54], לפי מובן זה, לא ניתן להכליל את מושג הסיבתיות בתחום הקונאטיבי כלל, שכן שום מציאות אינה מחייבת ערך. יחד עם זאת, ליבוביץ לא פוטר לגמרי את עולם הערכים מקשרים סיבתיים, כאשר המושגים המקבילים ל"סיבה", בעולם זה, הינם "טעם" או נימוק".

ליבוביץ אינו מסביר כלל מהו ה"נימוק", אך נוכל ללמוד זאת מיחסו להשפעות בין עובדות לערכים. כפי שראינו[55], ליבוביץ שולל כל השפעות של העולם הקונאטיבי על הקוגניטיבי, אולם עמדתו מתונה יותר ביחס להשפעות הפוכות. השפעות מהסוג האחרון תיתכנה למרות תקפם הבלתי מחייב. כלומר, הקשר בין התופעה לערך אינו הכרחי, אלא זהו קשר אינדבידואלי הקשור במרכיב הקונאטיבי של האישיות, ואין בו כדי ללמדנו על קשרים אובייקטיבים במציאות. מכאן אולי ניתן ללמוד גם על מושג ה"נימוק". הנימוק מורה על סוג של סיבה לבחירת ערך, ולהבדיל מהסיבה הפועלת בטבע, המורה על קשר הכרחי, הנימוק מורה על קשר בלתי הכרחי המבוסס על עולם הערכים האישי של בעל הנימוק. המושג האחרון, "נימוק", מקביל למושג "סברה" המכונה בפי היוונים "דוקסה": "סברות תלויות באמונות ובדעות שהן עצמן תלויות באישיותו של האדם המחזיק בהן"[56]. דבר זה מזכיר לנו גם את ההבחנה של דילתאי בין הסברה להבנה, עליה עמדנו

[53] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 27.
[54] שם, שם.
[55] ראה עמ' 16.
[56] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 28.

קודם[57]. הבנה שייכת לעולם הקונאטיבי בלבד, ובאמצעותה מנסים למצוא נימוקים לתופעות בעולם זה. הנימוק, מדגיש ליבוביץ, אינו מספק סיבה חד-משמעית, כיוון שייתכנו נימוקים שונים התלויים כולם באישיותו של המנמק. לטענת תלמידיו "אמרת כי לערך - אין הנמקה!" עונה ליבוביץ:

"אמרתי שממהותו של ערך שאין לו הנמקה, לא אמרתי שאינני יכול לנמק אותו, וזה ברור, משום שאם הייתה לו הנמקה היה הוא חסר ערך" [58]

מתשובה זו עולה, כי הנימוק אמנם אפשרי אך אין בו כדי להסביר את בחירת הערך, כיוון שזה - קשור לאישיותו של המנמק[59].

אם נחזור למושג הסיבתיות והתכליתיות נראה כי ליבוביץ מדגיש כי:

"מהותה של המתודה המדעית היא לחקור כל דבר מבחינת הסיבה הפועלת, משום שדומה שבכך אנו ניצבים על קרקע של הכרה אובייקטיבית"

ומוסיף על המדע המודרני:

*"אין הוא מתיימר לקבוע שאין במציאות אלא סיבות פועלות בלבד, ושאין הסיבות התכליתיות אלא יצירי התודעה והדמיון האנושיים, אלא הוא טוען שאין **עיסוקו** אלא בסיבות הפועלות בלבד"* [60]

קיימים שני מישורים, **ההכרתי**, **והמציאותי**. העיסוק המדעי הוא במישור ההכרתי. אמנם מושא המחקר הוא המציאות, אולם ההכרה המשותפת לכל בני האדם היא זו המאפשרת את המחקר המדעי. שכן אילו ההכרה הייתה שונה מאדם לאדם (הכרה שאינה אובייקטיבית), לא היינו יכולים להגיע לקביעות חד משמעיות במדעי-הטבע. בכך מושפע ליבוביץ מקאנט שקבע כי ההכרה מושתתת על עקרונות הכרה אפריוריים המאפשרים את הכרת המציאות[61]. מתודת החקירה מבוססת על ההכרה האנושית את המציאות, ולא על המציאות עצמה. כיוון שהמציאות רק משתקפת (באופן פאסיבי) דרך עיני המדע. באשר למישור **המציאות**, ממשיך ליבוביץ וטוען, ייתכן שקיימות סיבות תכליתיות הפועלות בה, אולם מכיוון שהמציאות ניתנת לבחינה באמצעות ההכרה האובייקטיבית בלבד, וזו אינה מכירה בסיבות התכליתיות, לא ניתן כלל להתחקות

---

[57] ראה עמ' 23.
[58] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 221.
[59] להלן בפרק על הצורך והערך בעמ' 37, נראה מדוע האשימו אותו תלמידיו באמירה זו, ומדוע רואה ליבוביץ בנימוק דבר שולי, עד כדי ביטולו.
[60] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 28.
[61] שם עמ' 63. קאנט תשי"ד עמ' 87-88.

אחריהן.

מכל מקום עולה השאלה, מדוע ליבוביץ מוכן להכיר באפשרות של מגמות תכליתיות בטבע? דומה שבכך הוא מבקש להדגיש שההכרה היא זו שמכתיבה את טווח חקירת הטבע, ולא המציאות. הטענה שההכרה האובייקטיבית מאפשרת את חקירת הטבע, ולא המציאות עצמה, חזקה יותר במציאות בה פועלות גם סיבות תכליתיות[62].

ננסה לעמוד על הקשר בין המאפיינים סיבה/תכלית, לבין מסקנה/הכרעה. המדע מתמחה במציאת סיבות פועלות, וכפי שראינו, סיבות אלו מעידות על קשר הכרחי בין שתי תופעות. המחקר המתחקה אחר הסיבות ומביא **למסקנות** לגבי **הסיבות** הפועלות בטבע. מכיוון שהסיבות הן הכרחיות, כך גם המסקנות כפויות על החוקר. מאידך, הסיבות התכליתיות התלויות, בין השאר, באישיות בעל הסיבה, אינן כלל מחייבות אלא נתונות **להכרעה** אישית[63]. כמובן שלא תיתכן מסקנה ערכית, כיוון שערכים אינם כפויים אלא נתונים להכרעה, וכן לא תיתכן הכרעה לגבי עובדות כיוון שהן כפויות עלי.

נחתום בחלוקתו של ליבוביץ בין חוק טבע לחוק מוסר:

> *"חוקי הטבע -בכל המובנים שבהם בא ביטוי זה לכלל שימוש*[64] *- הם דברים שאנו רוצים*[65] *להסיקם מן המציאות הנתונה, ואילו בעולם המשפט או בתחום המוסר, צו או חוק הוא ביטוי למגמה ליצור מציאות מסוימת הנובעת מעמנו"*[66]

חלוקה זו מזכירה לנו את החלוקה מסקנה/הכרעה ו סיבה/תכלית. מסקנה וסיבה **חלות** על היש - מציאות, ואילו הכרעה ותכלית **מעצבות** את המציאות. ליבוביץ אינו מסתפק בחלוקה זו: הוא מרחיב את תחום החוקים החלים על המציאות, לתחום החוקים המעצבים את המציאות הקיימת, וזאת - בניגוד לקטגוריית החוקים השניה שכלל אינה מעצבת את המציאות הקיימת, אלא יוצרת מציאות חדשה הנובעת **מעמנו**. לשם כך ניעזר בחלוקתו של סירל, בין "מערכת חוק מכוננת", ל"מערכת חוק מכוונת"[67]. המערכת האחרונה מתייחסת **למציאות הקיימת**, ומארגנת אותה באמצעות חוקים. דוגמתו של סירל - חוקי התנועה, ממחישה זאת: מציאות כלי רכב היא

---

[62] להלן בפרק על הערך והצורך בעמ' 37, נעמוד על סיבה נוספת לכך.

[63] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 48-49.

[64] ליבוביץ מתכוון למובנים של חוקי טבע שתיאר שם בעמודים הקודמים, של לוק - הטוען שהם הכרח הגלום בטבע עצמו, של יום - שמתארם כהתרשמות שלנו ממה שנתנסינו אנו בו במגעינו עם המציאות הטבעית, ושל קאנט - המאחד בין השניים ומעמיד את החוקים על ההכרח הנובע מכלי חשיבתו של האדם כשהוא חושב על מה שנתנסה בו במגעו עם הטבע.

[65] ניכר שהמינוח "רוצים" אינו תואם את ההקשר של חוקי-טבע, אך דומה שליבוביץ לא התכוון לרצון במובן של הכרעה (כך עולה מהקשר הדברים).

[66] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 64.

[67] סירל 1964 עמ' 55. הראשון שהציע חלוקה זו היה רולס במאמרו רולס 1955. ראה גם, כשר תשל"ז, 23-25, שגיא תשנ"ב, עמ' 137-139, שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 12, שגיא תשנ"ז, עמ' 141.

מציאות קיימת, וחוקי התנועה נועדו להסדיר מציאות זו. לעומת זאת, המערכת המכוננת, אינה חלה על המציאות כפי שהיא, אלא יוצרת **מציאות חדשה**, בה מוגדרים חוקים חדשים השייכים למציאות זו בלבד. מערכת חוקי הנימוס, היא דוגמא טובה לכך, המציאות עצמה אינה מחייבת נימוס, אלא האנשים כוננו חוקי נימוס.

ניתן לראות את הקשר בין שני סוגי מערכות החוקים, לבין שתי הקטגוריות - הקוגניטיבית והקונאטיבית. המערכת המכוונת, זו המסדירה את המציאות, אינה רואה בחוקים תכלית, אלא אמצעי למיון והסדרת המציאות. מערכת זו הינה רציונאלית ומתבססת על מסקנות מן המציאות, וייתכנו במערכת שנויים אם יתברר שאינה יעילה דיה. כל אלו הם מאפיינים קוגניטיביים, המאפשרים את סיווגה של מערכת חוקים מסוג זה, לקטגוריה הקוגניטיבית[68]. לעומת זאת, המערכת המכוננת, שאינה באה לענות על צרכים מציאותיים, יש לה תכלית פנימית - קיומה של המערכת. מערכת זו אינה מבוססת על מסקנות אלא על הכרעות. דומה, שמערכת כזו תמצא את מקומה בקטגוריה הקונאטיבית.

[68] אף כי לגבי מערכת מכוונת המציאות אינה כופה עלינו ל"סדר" אותה, מרגע שהחלטנו לבנות מערכת כזו, המסקנות כיצד לבנותה כפויים עלינו.

עבר עתיד

בפרק הקודם ראינו כי מסקנות משתייכות לקטגוריה הקוגניטיבית והכרעות או החלטות שייכות לקונאטיבית. ליבוביץ מוצא מאפיין נוסף הקשור לקודם: מסקנה נובעת מעובדות **העבר**, ואילו הכרעה קובעת את עובדות **העתיד**[69].

והוא מרחיב: היש - שייך לעבר, לכן, בהווה אני יודע על דברים שהם יש, למשל: אני יודע שהמרחק לשמש הוא 149 מיליון קמ'. לעומת זאת, מה שאינו - שייך לעתיד, ולכן, בהווה אני מחליט מה יהיה, או מה אני **רוצה** שיהיה, למשל, אני רוצה לצאת לטייל. מאידך, איני יכול להחליט שהמרחק מהשמש יהיה 149 מיליון קמ', וכן איני יכול להחליט שאני רוצה לצאת לטייל אתמול.

יש בקביעה זו כדי להתמיה. האם שיוכה של המציאות, היש, לעבר - נכונה? הרי ישנן דוגמאות רבות בהן היש הוא דווקא בעתיד, ולא יעלה על דעתו של ליבוביץ לשייכו לרצון. למשל, בשלישי במרץ שנת 2000, יהיה ליקוי-חמה, או בעוד 150 שנה תהיה התפרצות הר געש, דוגמאות אלו ואחרות מתחום האסטרונומיה, הגיאולוגיה וכו' מדגימות מציאות שתתרחש בעתיד! אם נדייק בלשונו של ליבוביץ, נראה כי הוא אינו אומר שהמציאות שייכת לעבר ומה שאינו - לעתיד, אלא ש"אם נציין כהווה את רגע קבלת ההחלטה, נמצאנו למדים שיש להבחין בין הווה הנקבע על ידי העבר והווה הנקבע על ידי העתיד"[70]. מבחינה זו, ידיעותיי האסטרונומיות והגיאולוגיות (אפילו אלו החוזות את העתיד) נקבעות ונובעות מידיעותיי המדעיות על העבר ולא על ידי העתיד. ואילו החלטותיי הערכיות והרצוניות בהווה נקבעות על פי הערכות של העתיד. לפי החלוקה לקטגוריות, נשייך את ההווה הנקבע על ידי העבר לקוגניטיבית ואת ההווה הנקבע על ידי העתיד לקונאטיבית.

ליבוביץ ממשיך בדיכוטומיה בין שתי הקטגוריות וטוען שאין במציאות השייכת לעבר כדי **להשפיע** על ההחלטות הנובעות מן העתיד, ואין בהכרעות הנובעות מן העתיד בכדי **לקבוע** את מסקנות המציאות השייכת לעבר. לכאורה אין במאפיין זה כדי להוסיף, אך מעניינות במיוחד הם הדוגמאות שמביא ליבוביץ בהקשר לכך[71].

הדוגמא הראשונה היא של משחק השחמט: שני שחקנים ביצעו עד עתה 25 מהלכים. עתה תורו של השחקן הלבן לבצע את המהלך ה26-, עומדות לפניו אפשרויות רבות, אך מה שיקבע את

[69] ראה שם עמ' 39.
[70] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 39.
[71] שם, עמ' 60.

צעדו הבא יהיו, המהלכים ה27- וה28- הבאים, כלומר **ההווה** - הצעד ה26- - נקבע על ידי הערכת **העתיד**. יתרה מזאת, 25 הצעדים השייכים לעבר, כלל אינם רלוונטיים **להחלטתו** על הצעד הבא, עובדה שאם יזדמן שחקן שלישי ויידרש לקבוע את המהלך ה26-, הוא אינו יזדקק כלל לעבר, אלא רק לשיקולי העתיד.

הדוגמא השניה היא הכרעת מפקד בקרב: במהלך הקרב, צריך המפקד **להכריע** על המהלך הבא בקרב. המפקד אינו עוסק בחקר העבר על מנת להכריע בהווה, אלא הכרעתו תיקבע מהערכתו את העתיד.

הדוגמא השלישית והאחרונה קשורה לתופעת הדיבור: אדם צריך **להחליט** על המילה הבאה היוצאת מפיו מבין אפשרויות רבות העומדות בפניו. המילה הנבחרת תיקבע על ידי העתיד, דהיינו, כיצד האדם רוצה שתובהר כוונתו לאחר הוצאת המילים מפיו. יש להדגיש שכוונה זו (הרעיון אותו רוצה להעביר) יבוא לידי ביטוי רק בתום השלמת המשפט, כך שבכל שלב בעת אמירת המשפט הרעיון עדיין חסר, ולכן ההווה – המילה הבאה – נקבעת על ידי העתיד – הרעיון שיבוא לידי ביטוי בתום המשפט[72].

בעקבות דוגמאות אלו מתעוררת שאלה:

אחד מן המאפיינים של הקטגוריה הקונאטיבית, הוא עיקרון שוויון הערכים. כלומר, בפני הכרעתי עומדות אפשרויות השוות מבחינת אפשרות בחירתן ורק רצוני הוא זה שיכתיב את הבחירה ולא כל שיקול אובייקטיבי. השחמטאי עומד בפני הכרעה **רציונאלית** שמטבעה הינה בעלת נימוק. ברור שישנם מהלכים שאינם הגיוניים (בהנחה, שהמטרה היא להשיג מאט), ונוכל להעמידו על טעותו במקרה שעשה מהלך כזה, או לשבחו על מהלך אחר, כל זה - תוך מתן נימוקים רציונאליים. כמו-כן, לגבי המפקד, ישנן פעולות לא הגיוניות לחלוטין, לעומת פעולות שמתקבלות על הדעת. המפקד יוכל לשקול תוך מתן נימוקים **רציונאליים**, אילו פעולות הינן כדאיות. מדוגמאות אלו עולה, שבעוד שבקטגוריה הקונאטיבית כל האפשרויות העומדות בפני המכריע - שקולות, בדוגמאות שהובאו, אפשרויות הבחירה אינן שקולות וניתן להגיע באופן רציונאלי לדרך הנכונה ביותר.

על מנת להתמודד עם הביקורת האחרונה נבחן צמד מאפיינים נוסף "מטרה" ו"דרך". המטרה שייכת לעולם המושגים הקונאטיבים, האדם בוחר לו מטרה או במילים אחרות תכלית, ואין זו כפויה עליו. כמו-כן המטרה אינה יכולה לנבוע מתוך סיבות אלא היא נתונה לבחירתו של האדם. אולם לאחר שבחר האדם במטרה הדרך להגיע אליה היא פרי החשיבה הקוגניטיבית. ניתן

[72] בכך נוקט ליבוביץ עמדה פילוסופית די קיצונית בפילוסופיה של הלשון, לפיה רעיון הוא רק זה שבה לידי ניסוח במילים.

לבחון באופן רציונאלי את הדרכים השונות המובילות להגשמת המטרה ואף להסיק איזו דרך היא הכדאית ביותר. ההיסק איזו דרך היא הטובה ביותר כפויה על הכרתי וכל אדם יגיע בהכרח למסקנה דומה.

בדוגמאות של ליבוביץ, העתיד הוא המטרה ובכך הוא קובע את המסגרת הקונאטיבית של הסיטואציה כולה. למשל, שחקן השחמט **רוצה** להשיג בעתיד מט זוהי מטרתו, ומטרה זו היא קונאטיבית, כמו-כן מטרתו של המפקד לנצח בעתיד בקרב עובדה הקובעת את המסגרת הקונאטיבית. בתוך מסגרת קונאטיבית זו קיימות מספר דרכים לממש את המטרה, דרכים אלו נבחנות באופן רציונאלי וניתן להגיע למסקנה איזו דרך היא הטובה ביותר. לכן המהלך של השחמטאי או המפקד נשקל בכלים קוגניטיביים.

לסיכום, ראינו כי היחס עבר/עתיד, דומה באופיו ליחס מסקנה/הכרעה, וכשם שמסקנה שייכת לתחום הקוגניטיבי בלבד, והכרעה או החלטה - לתחום הקונאטיבי, כך גם הווה הנקבע משיקולי העבר שייך לתחום הקוגניטיבי בלבד, והווה הנקבע משיקולי העתיד - לתחום הקונאטיבי.

צורך וערך

מאפיין אחרון זה מורכב מקודמיו, מכיוון שמשלב שלושה סוגים שונים של "צורך", הנוגעים הן למציאות והן להכרה. מורכבות זו דורשת מאתנו זהירות יתר בסימון תחומיה של כל קטגוריה.

הצורך הראשון, שנכנהו "**הצורך המציאותי**", הוא הנהיר מכולם ומזכיר במידת מה את המאפיין הראשון - האובייקטיביות. החלוקה של ליבוביץ היא בין "צריך" ל "נדרש". לטענתו, אנו נוטים להשתמש בשני המונחים להבעת רצון בלא הבחנה ביניהם. ליבוביץ מבקש לייחד את המינוח הראשון לקטגוריה הקוגניטיבית בלבד:

"אין המושג "צריך" תופס אלא לגבי המציאות הטבעית בלבד. אבן הנמצאת בשדה הגרוויטציה צריכה לנפול" [73]

ואת השני לקונאטיבית:

"אדם הנמצא באיזושהי סיטואציה בחיים, לעולם אינו צריך לעשות דבר מסוים...אנו מתכוונים לכך שאנחנו דורשים מהאדם שבסיטואציה זו ינהג כך" [74]

ליבוביץ אף מגדיר קריטריון להבחנה בין השניים: אם ניתן להשמיט את המילה "צריך" ולהפוך את המשפט להווה, ללא שייפגם מובנו, סימן שזהו צורך במובן המציאותי. למשל, המשפט האחרון שציטטתי: "אבן הנמצאת בשדה גרוויטציה צריכה לנפול" ניתן לתרגם ל "אבן הנמצאת בשדה גרוויטציה - נופלת". לעומת זאת, המשפט: "אדם הנמצא בסיטואציה כזאת צריך לעשות דבר זה" אינו ניתן לתרגם ל: "אדם הנמצא בסיטואציה כזאת עושה את הדבר הזה"[75]. מאפיין זה די דומה למאפיין הכפייה שראינו ביחס לאובייקטיביות[76]. טענתנו הייתה שהממצאים והמסקנות בקטגוריה הקוגניטיבית, הינם **כפויים** על הכרת האדם. כאן הטענה היא על המציאות עצמה, התופעות עצמן הינן הכרחיות **וצריכות** להתרחש כפי שהן קורות. לעומת זאת, בקטגוריה הקונאטיבית, לא קיימת כל כפייה על הרצון, הכרעות האדם תלויות ברצונו ואין כל הכרח או צורך, שאדם ינהג באופן מסוים. לכל היותר ניתן לומר שאנו דורשים מן האדם שינהג באופן מסוים, אך עדיין אופן ההתנהגות נתון להכרעתו. כפי שהצבענו ביחס לכפייה גם כאן, כל דבר

---

[73] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 31.

[74] שם, שם, הדגשות במקור.

[75] **שם**, שם. אמנם ישנם צרכים של האדם שכן נוכל לתרגמם ללא המילה צורך, למשל: "אדם שחש לחץ על פי הטבעת צריך להתפנות" ניתן לתרגם ל "אדם שחש לחץ על פי הטבעת - מתפנה", אולם, כפי שנראה בהמשך, גם פסוקים ממין זה מוגדרים כצרכים מציאותיים ונכללים בקטגוריה הקוגניטיבית.

[76] ראה עמ' 15.

שכרוך בצורך מציאותי שייך לקטגוריה הקוגניטיבית ואינו יכול להיות שייך לקונאטיבית.

הצורך השני - "**צורך פיזי**". צרכים ממין זה אינם במציאות עצמה, אלא תלויים באדם. ישנם צרכים של האדם, טוען ליבוביץ, הזהים לצרכים המציאותיים, למשל "אני צריך להשתין". אולם הצרכים שמעניינים את ליבוביץ הם דווקא צרכים לא-הכרחיים. פסוקים כגון "אדם צריך לאכול" "אדם צריך להיות הגון", מבטאים צרכים שאינם כפויים על האדם אלא הוא בוחר בהם. לכן ליבוביץ לא מקבל את השימוש של "צריך" ביחס אליהם אלא מעדיף את הפועל "רוצה". "להיות הגון" זהו **רצונו** של אדם. ליבוביץ לא מסתפק בכך שזהו ערך הנובע מהרצון והוא אינו הכרחי, אלא הוא מוסיף דרישה נוספת: שהערך לא ישמש לסיפוק צורך:

> *"לפנינו אדם שבשבילו ההגינות היא **ערך**. היא אינה מספקת צורך שניתן לבטא במונחים מוחשיים, כגון: כסף או כבוד או עמדה בציבור, וכיוצא בזה, אלא היא מספקת משהו הנובע מתוך הכרעתו הרצונית המודעת של האדם"* [77]

הערך נובע אך ורק מהכרעתו של האדם ולא בא למלא כל צורך אחר שלו, לכן למשל, אכילה מתוך צורך אינה יכולה לשמש כערך. עיון בדברים אלו מעלה שתי שאלות:

1. ערך הוא ערך, טוען ליבוביץ, בתנאי שלא בא לספק צורך, אולם לפעמים אנו מודעים לערכים הבאים לספק צרכים, למשל: "אני עולה לארץ ישראל, כיוון שאין בה אנטישמיות"[78] או פרפרזה על דוגמתו של ליבוביץ: "אני הגון כיוון שלטווח הארוך אתעשר מכך". יש לבחון האם ערכים הנובעים מצרכים אינם שייכים עוד לקטגוריה הקונאטיבית אלא לקטגוריה הקוגניטיבית.
2. ליבוביץ מדגיש דווקא ערכים המספקים צרכים שניתן לבטא במונחים **מוחשיים** ואף נותן דוגמאות לצרכים כאלו. מדוע מייחד דווקא צרכים אלו? ומה דינם של ערכים הנובעים מצרכים שאינם ניתנים לביטוי במינוחים מוחשיים אלא **נפשיים** או רוחניים? האם כשם שערכים הנובעים מצרכים מוחשיים אינם יכולים עוד להיקרא "ערכים", גם אלו לא יוכלו להיקרא ערכים?

על מנת לענות על השאלה הראשונה, נבחן מאפיין נוסף המקביל ל"צורך", והוא "אמצעי".

כפי שראינו, ליבוביץ מחלק בין "דרך" או "אמצעי" לבין "מטרה"[79]. **מטרה** היא תכלית השייכת לתחום הקונאטיבי. **אמצעי** הוא הדרך להגיע לאותה תכלית. **הדרך** שייכת לתחום

---

[77] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 33. ההדגשות במקור.
[78] טענה זו הייתה מרכזית מאוד בתולדות הציונות והעליות. להלן נראה כי ליבוביץ אכן לא קיבל אותה מבחינה עקרונית.
[79] לעיל עמ' 30.

הקוגניטיבי, עובדה ש"בירור (דיון) זה אפשר שיהיה מדעי, ובמקרים רבים אין הוא יכול להיות אלא מדעי (השווה פרשת תפוזי איסלנד)"[80]. לדוגמא: אם אדם החליט שהוא רוצה לחיות (זוהי מטרתו), אזי הדרך או האמצעי שמאפשר חיים הינו ברור ומוסכם ואינו ניתן לוויכוח: אדם זה חייב יהיה לאכול (ולא לשבות רעב) ולשתות וכו'. ליבוביץ מסביר זאת יפה ביחס לפוליטיקה:

"מושג הרציונאליות אינו חל על הכרעות פוליטיות אלא רק על האמצעים שיש להשתמש בהם כשהוכרע מה שאנו רוצים, אבל ההכרעה הזאת עצמה אינה רציונאלית" [81]

הדמיון בין צורך מהסוג האחרון ("צורך פיזי") ואמצעי הוא רב. בשני המקרים, הערך אינו עומד בפני עצמו אלא נבחר כאמצעי להגיע למטרה אחרת. ליבוביץ אף נותן לנו קריטריון המכונה בפיו "קריטריון היעילות", שלפיו ניתן לבחון איזו דרך או אמצעי טובים יותר להגיע למטרה הנכספת:

"התשובות על שאלת הדרכים והשיטות עומדות למבחן של קנה-מידה אובייקטיבי, מבחן היעילות, אם התשובה מקרבת למטרה, הריהי התשובה הנכונה בשביל כל מי שנכסף למטרה זו, אם אין היא מקרבת למטרה, הריהי ממילא מוכחשת הכחשה מציאותית" [82]

בדוגמאות הקודמות, העלייה לארץ-ישראל היא אמצעי להתרחק מאנטישמיות וההגינות היא אמצעי להתעשר בטווח הארוך. אם נמשיך את קו המחשבה של ליבוביץ בסיווג האמצעי בקטגוריה הקוגניטיבית, דומה שאין מנוס מלסווג גם ערכים הנובעים מצרכים פיזיים בקטגוריה זו.

נבחן האם ערכים מסוג זה עומדים במבחן המאפיינים הקוגניטיביים. כדוגמא, ניקח את הפסוק: "על מנת להתרחק מתופעת האנטישמיות יש צורך לעלות לארץ-ישראל". ראשית נבחן האם הפסוק עומד במבחן האובייקטיביות, התשובה לכך היא חיובית, שכן לכל אדם הרשות לבחון את היקף תופעת האנטישמיות בארץ, ביחס לתפוצות. כמו-כן, ממצאי בדיקה כזו כפויים

---

[80] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 54. פרשת תפוזי איסלנד מופיעה שם בעמ' 12, ואצלנו בעמ' 15.

[81] בן-נון תשנ"ז, עמ' 140. באותו עניין שם בעמ' 138, שואל אגסי את ליבוביץ "האם זה רציונאלי לכנס מחדש את האספה המכוננת?" עונה ליבוביץ "זה רציונאלי אם אתה רוצה לשנות משהו". בתשובה זו אנו מגלים את עומק הדיכוטומיה בין הקוגניטיבי לקונאטיבי. השאלה "**האם** לשנות?", זו שאלה קונאטיבית שהדיון הרציונאלי לא חל לגביה, אולם בהינתן תשובה כלשהי, **הדרך** או האמצעי לממש את הרצון שייכים לתחום הקוגניטיבי, בתחום זה, הדיון הרציונאלי מקובל.

[82] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 23. באותו מקום ליבוביץ מסביר כיצד פועל קריטריון היעילות גם ביחס למדע העיוני, שבו ההישגים אינם ניתנים להערכה מוחשית, אלא תוך הסתמכות על מגמת המדע: "הרחבת הידיעה והעמקת ההבנה". אם תיאוריה מדעית לא תקרב לתכלית זו, היא תיפסל מלהיות מדעית. ראה גם בן-נון תשנ"ז, עמ' 78, שם מסווג ליבוביץ את הפוליטיקה לתחום הקוגניטיבי וטעמו: "היא משא-ומתן על גובה הכספים הייחודיים הניתנים למפלגה מסוימת תמורת השתתפותה בממשלה. זה דיון פוליטי. בנוסף, דיון כזה הוא רציונאלי לחלוטין שכן דנים בו בצד התועלתי שבדבר. תועלת היא דבר הנקבע על פי שיקול דעת".

על הבודק, ומתוך-כך - גם המסקנות (אם, כמובן, ההנחה הבסיסית שרוצים להימנע מאנטישמיות)[83]. בדיקה כזו מתאפיינת אף בכך שהיא נמדדת בכמויות ולא באיכויות - ניתן למדוד את היקף תופעת האנטישמיות, על ידי מניית אירועים אנטישמיים ובאמצעות קריטריון היעילות לבחון האם אכן העלייה לארץ עונה על המגמה להימנע מתופעת האנטישמיות. משפט זה עומד גם במבחן העבר/עתיד, נתרגם משפט זה למשפט אישי: "אני מסיק שיש לעלות לארץ-ישראל כיוון שאני רוצה להימנע מאנטישמיות", העלייה לארץ היא מסקנה מעובדות בעבר (העובדות הן שבארץ ישראל אין אנטישמיות), ולפי זה אני קובע את ההווה (העלייה לארץ ישראל), כלומר, העלייה לארץ היא המסקנה מהעובדות. המבחן האחרון שנבחן יהיה מבחן הצורך: "אני צריך לעלות לארץ-ישראל על מנת להימנע מתופעת האנטישמיות", ננסה לתרגם פסוק זה תוך השמטת המילה צריך: "אני עולה לארץ-ישראל על מנת להימנע מתופעת האנטישמיות", משפט זה הוא לגיטימי ומבטא צורך הנתפס בקטגוריה הקוגניטיבית. עדות לכך שערכים הנובעים מצרכים המכונים בפי ליבוביץ מוחשיים, שייכים לקטגוריה הקוגניטיבית, הם דוגמאותיו: כסף, כבוד ומעמד חברתי, המשותף לכל אלו, שהם ניתנים לכימות ולקביעה עובדתית, אם הושגו או לא.

על מנת לענות על השאלה השניה ששאלנו לעיל[84] - מדוע שולל ליבוביץ דווקא ערכים הנובעים מצרכים מוחשיים? ומה דינם של ערכים הנובעים מצרכים נפשיים? - נידרש תחילה לדון בסוג השלישי של הצורך, שיכונה "**צורך רוחני**". ראינו, כי ליבוביץ שייך את הערכים הנובעים מצרכים פיזיים, לקטגוריה הקוגניטיבית. הערכים מהסוג השלישי, אמנם גם הם נובעים מצרכים, אך מצרכים נפשיים או רוחניים. נבחן, האם גם הם, כקודמיהם, משתייכים לקטגוריה הקוגניטיבית, או שהיותם רוחניים - משאירה אותם בקטגוריית הערכים - הקונאטיבית.

ליבוביץ אינו מתייחס באופן מיוחד לערכים הנובעים מצרכים רוחניים, אם כי כתביו מלווים בדוגמאות רבות כאלו. לכן, ננסה ללמוד מתוך לאו - הן: ביחס לערכים הנובעים מצרכים פיזיים או אובייקטיבים ראינו שליבוביץ אומר, במפורש, שאלה שייכים לתחום הקוגניטיבי. הוא אף מדגיש זאת בהתלבטותו ביחס למעמדם הערכי של תכנים שאין בהם צורך, ומסכם: "דברים שאין בהם צורך במובן **אובייקטיבי** הם ערכים"[85]. דומה, שלא לחינם ייחד ליבוביץ את הצרכים האובייקטיבים[86], שכן בעוד הוא מוכן "לוותר" על הקונאטיביות של ערכים הנובעים מצרכים אובייקטיביים, הוא אינו מוכן ליחס זאת לערכים הנובעים מצרכים סובייקטיביים. נבחן טענה זו

[83] ראה דוגמתו של ליבוביץ במדע וערכים תשמ"ו, עמ' 34.
[84] עמ' 33.
[85] בין מדע תשמ"ז, עמ' 277.
[86] כמו-כן ראה מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 35: "כל דבר שאדם צריך לו במובן אובייקטיבי, הנובע מן המציאות הטבעית, הוא חסר ערך".

באמצעות הפסוק הבא: "צריך להאמין באל על מנת להיות אדם הגון". אמונה היא ערך והגינות היא ערך, האם אמונה הנובעת מ**צורך** (על מנת) או אמצעי להגיע לערך אחר (הגינות), היא עדיין ערך או שמא הצורך פוסל את שיוכה לתחום הקונאטיבי ואולי אף משייכה לתחום הקוגניטיבי. נבחן האם פסוק זה עומד במאפייני הקוגניטיביות. דומה, שהוא לא עומד באף אחד מהמבחנים הנ"ל, שכן לא ניתן לומר באופן **אובייקטיבי**, שכל אדם יקבל את ההיגד שאמונה היא תנאי להגינות, כיוון שלא ניתן להוכיח זאת. כמו-כן, אמונה אינה נמדדת **בכמויות**. ולבסוף, היחס בין אמונה להגינות, אינו **מסקנה**, כי אם החלטה אישית. לכן, בניגוד לדוגמא שהבאנו לעיל[87] - של ערך (העלייה לארץ ישראל) הנובע מצורך אובייקטיבי (הימנעות מאנטישמיות) - כאן, ביחס לערך הנובע מצורך רוחני, לא ניתן לסווג את הערך לפי כל המאפיינים, לקטגוריה הקוגניטיבית. אם המסקנה האחרונה נכונה, נותר עדיין להבהיר מדוע ליבוביץ, במקומות אחרים, אינו מבחין בין צורך אובייקטיבי לצורך סובייקטיבי, ושולל **משניהם** את ה"זכות" להיקרא ערכים[88]; בדוגמאות אחדות של צרכים סובייקטיבים, הוא אף אומר במפורש **שצורך** אינו יכול להיחשב **ערך**[89](!), אם צרכים רוחניים אמנם אינם ערכים (אינם שייכים לתחום הקונאטיבי), ואינם צרכים (אינם שייכים לתחום הקוגניטיבי), לאיזו קטגוריה נסווגם?

ליבוביץ נזקק, לכן, להגדיר מאפיין נוסף של התחום הקונאטיבי, המשלים את קריטריון הצורך של התחום הקוגניטיבי - ה"דרישה" מן האדם:

> *"הערכים לא זו בלבד שהם דברים שאדם אינו צריך להם במובן האובייקטיבי, אלא הם דברים שלמענם האדם מוכן לשלם מחיר"* [90]

לטענת ליבוביץ, אפילו אם הערך אינו בא לספק צורך, הוא חייב להיות מלווה בהקרבה מצד האדם. ההקרבה באה לידי ביטוי בשני מישורים: האחד, ויתור על **צרכים** המתנגשים עם הערך, והשני, ויתור על **ערכים** אחרים המתנגשים עם הערך. מכל הרצונות, השייכים כמובן לממד הקונאטיבי, רק אלו שאינם נובעים מצורך והאדם מקריב למענם, ייחשבו כערכים. מכאן לא נובע שכל שאר הרצונות שייכים לעולם הקוגניטיבי, העובדה היא, שרצונות הנובעים מתוך סיפוק צרכים רוחניים, לא יכללו בקטגוריה הקוגניטיבית.

נחזור לשאלתנו ביחס לערכים הנובעים מסיפוק צרכים סובייקטיביים. כפי שאמרנו, לא

---

[87] עמ' 35.

[88] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 112: "ערך הוא דבר שהאדם איננו צריך לו...אם משהו נתפס כצורך הרי שהוא אינדיפרנטי מבחינה ערכית".

[89] למשל ביחס לתפיסת הדת כצורך.

[90] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 35. ראה גם מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 114.

ניתן לסווגם בקטגוריה הקוגניטיבית, אולם בהתייחס לעובדה שהם מספקים צורך נפשי, הם בודאי אינם דורשים מהאדם אלא להפך, האדם דורש מהם שיספקו את צרכיו הסובייקטיביים, ולכן אלה אינם יכולים להיקרא ערכים! דומה, שליבוביץ עצמו התחבט בשאלה זו[91] וכפי שכבר ראינו, ונראה בהמשך[92], הוא לא תמיד עקבי בכתביו ביחסו לערכים. הזכרנו לעיל עוד שתי סוגיות בהן ליבוביץ אינו תוחם באופן מוחלט את גבולות הערכים: סוגיית Is-Ought, וסוגיית ההנמקה[93]. בסוגייה הראשונה ניסינו להבין האם ייתכן להכריע הכרעות ערכיות תוך הסתמכות על העולם הקוגניטיבי, ראינו כי ליבוביץ שולל מסקנות **הכרחיות**, אולם מאפשר (בחצי פה) הסתמכות אינדיבידואלית. בסוגייה השניה, ראינו כי ליבוביץ מוכן לקבל כי האדם יכול לנמק את ערכיו, אך מוסיף, כי אין בנימוק זה כדי **לחייב** את קבלת הערך, כפי שנדרש בסיבה הקוגניטיבית.

מאפיין הדרישה אינו עולה בקנה אחד עם ההנמקה ועם אפשרות ההסתמכות על הקטגוריה הקוגניטיבית בהכרעות רצוניות[94]. ננסה לאחד את שלשת התחומים ולחלק את הקטגוריה הקונאטיבית עצמה - לשניים: החלק הרצוני וחלק הערכים. החלק הרצוני הוא התחום הרחב של הערכים וכולל בתוכו את כל הרצונות, כולל אלו שנובעים מערכים סובייקטיביים (אך לא אובייקטיביים, כיוון שכפי שראינו רצונות הנובעים מערכים אובייקטיביים, מסווגים בקטגוריה הקוגניטיבית). כמו-כן, החלק הרצוני מאפשר הנמקה של ערכים והסתמכות אינדיבידואלית על הממצאים הקוגניטיביים. החלק השני, הערכי, מצומצם הרבה יותר ונוגע אך ורק **לערכים שאינם נובעים משום צורך**. בנוסף לכך, ערכים אלו חייבים להיות מלווים בדרישה מן האדם. כמו-כן, ההנמקה לא חלה על ערכים אלו[95], ולא ניתן לבחור בהם תוך הסתמכות על מסקנות קוגניטיביות. כמובן שליבוביץ תופס את הערכים מהסוג השני באופן אידיאי, אם כי הוא מוכן לקבל, בדיעבד, גם ערכים מהסוג הראשון[96].

ננסה להבהיר מה טיבם של הערכים מהסוג השני. ליבוביץ מחלק בין "מאמץ" ו"הישג". "**הישג**" שייך לתחום הקוגניטיבי, שכן "ערכו של המחקר המדעי או מבצע מדעי נמדד במה שמושג בו"[97]. מאפיין זה מזכיר את קריטריון היעילות, שבאמצעותו נבחנה הדרך המדעית בה בחרנו,

---

[91] ראה למשל מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 114, לשאלה כיצד להבחין בין ערכים לשאינם ערכים הוא עונה: "אתם מבינים שאני כאן מגשש כמוכם...".

[92] ראה לעיל עמ' 42.

[93] הסוגייה הראשונה בעמ' 16 וסוגיית ההנמקה בעמ' 26.

[94] שכן אם קיימת הנמקה או הסתמכות, זה פוגם באופיו ה"דורש" של הערך. "ערכיותו" של הערך עולה ככל שהוא פחות טבעי ונוח לאדם.

[95] ליבוביץ עצמו קושר בין ההנמקה ובין הדרישה: "האדם מוכן לשלם מחיר בשביל דבר שאין הוא צריך לו מבחינה אובייקטיבית, ואין הוא יכול לספק נימוק להתנהגותו אלא באומרו שזוהי הכרעתו הערכית" (מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 35).

[96] להלן נראה, כי חלוקה זו מקבלת אף יישום בתחום היהדות בהבחנה בין "לשמה" ל"לא לשמה".

[97] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 57.

האם הצליחה **להשיג** את היעד המבוקש. ליבוביץ מדגים זאת על ידי ניסיונו הכושל של אינשטיין להבהיר נוסחה יסודית בהכרת הטבע, ולכן, ממשיך ליבוביץ, כל מאמציו חסרי ערך ולשווא[98]. לעומת זאת, ה"**מאמץ**" מאפיין ערכים מהתחום הקונאטיבי:

"ערכים אינם תלויים בוודאות, ואפילו לא באפשרות של הגשמתם. המאמץ להגשים את הערך, להגיע לתכלית, הוא עצמו נעשה הערך. הערך אינו מה שמושג אלא מה שהאדם עושה כדי להשיגו" [99]

ליבוביץ מעריך את המאמץ כתורם ל"ערכיותו" של הערך עצמו. ה"הישג" אינו אמור לעניין כלל את בעל הערך, כיון שכל מטרתו של בעל הערך היא לשאוף להגיע אליו, וברגע שיושג הערך הרי שכבר לא יהווה ערך, אלא עובדה[100], ועובדות, כידוע, אינן שייכות לתחום הערכים[101]. הסיבה שליבוביץ אינו מחשיב כלל את ההישג כמרכיב בבחירת הערך, נובעת ממאפיין הדרישה של הערך: הערך דורש מהאדם, אם האדם ידע שיוכל בודאות להשיג את הערך, יוקל לאדם בבחירתו ובמאמציו, ואילו לפי עיקרון הדרישה, ככל שהאדם מתקשה בבחירת הערך ובשמירה עליו, כן גדלה ערכיותו של הערך. ליבוביץ אף מקצין זאת באומרו שאילו אדם היה יודע את מהלך העתיד, ומהלך זה מוביל לתכלית מסוימת, עדיין הוא חופשי לבחור תכלית אחרת מתוך רצונו הוא, כלומר לאפשרות השגת הערך אין כל משמעות לשיקולי ההכרעה הערכית[102].

הסוגייה האחרונה שיש לברר במסגרת הערכים מהסוג השני היא, מהי אותה דרישה שהערך דורש מהאדם. לשם כך, נבהיר עיקרון נוסף: "עיקרון האקסקלוסיביות של הערכים". המקרה הקל של עיקרון זה הוא, שערך מתנגש עם צורך או ערך אחר. במקרה זה האדם **נדרש**, בשל בחירתו של הערך, לדבוק בערך על חשבון **הצורך**:

"אדם יודע שאם הוא נשאר כאן (בארץ - מ.ק.), ייתכן שלעולם לא יגיע לאותה רמת-חיים שיכול היה להגיע אליה (באוסטרליה - מ.ק.)... הוא גם מודע לכך שאם ישאר פה, הוא מקבל עליו את הסיכון...בהגנה על עצמאותנו...והוא נשאר פה. מדוע? משום שבשבילו הקשר לעמו ולארצו הוא ערך. הוא אינו דורש מן הערך...אלא הוא מודע לכך

---

[98] שם, עמ' 56.

[99] שם, עמ' 57.

[100] ליבוביץ אף אומר ש "ממהותם של ערכים שהם **אינם**, אלא אני אומר שהם **צריכים להיות**, ואני מוכן גם לוותר על הכל למען מימושם" (מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 391, הדגשים במקור).

[101] יש לציין, כי לא הדרך להשגת הערך הופכת להיות ערכית, שכן הדרך נקבעת במימד הקוגניטיבי, אלא השאיפה של הסובייקט להגיע לערך הוא זה התורם לערכיותו של הערך.

[102] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 57 וכן המדע תשכ"ה עמ' 26. ליבוביץ אומר את הדברים כנגד הגישה הנטורליסטית, המבקשת לזהות בין התכליות לטבע, ובכך גם להכפיף את רצונות האדם לתכליות אלו. ליבוביץ טוען שאף לפי גישה זו, אין כל מקום לכפות את רצון האדם לתכלית הטבע, שכן עדיין יוכל האדם לומר אני בוחר בתכלית אחרת.

שהערך הזה דורש ממנו משהו" [103]

או על חשבון **ערך** אחר:

"אם למשל לגבי פלוני ההגינות היא ערך, הרי שבגללה הוא יהיה מוכן לוותר על כבוד או על עשירות, והרי לפניך מחיר. מאחר שלגבי אדם זה ההגינות היא ערך, הופך הכסף בשבילו לחסר ערך, והעובדה הזאת היא תוצאה מכך, שההגינות בשבילו היא ערך" [104]

חידושו של ליבוביץ הוא דווקא במקרה בו הערך **תואם** את צרכי האדם[105], או אפילו תואם ערך אחר שלו. במקרה כזה, טוען ליבוביץ שלפי עיקרון האקסקלוסיביות, אנו נדרשים **לכוון** ולמלא אחר דרישות הערך, אך ורק מתוך נאמנות לערך תוך התעלמות מהצורך או הערך האחר הנלווים לו. ה"כוונה" מקבלת משמעות גדולה מאוד, שכן מעשה האדם יהיה זהה בין אם האדם יפעל מתוך הערך ובין אם יפעל מתוך הצורך או מתוך הערך האחר, אך הערך הנכסף לא יהיה שלם במידה והוא לא יהיה אקסקלוסיבי, קרי, אם האדם לא יפעל מתוך כוונת דבקות, בו בלבד[106]. למשל ביחס בין שני הערכים דת ומוסר:

"דת ומוסר אינם מתיישבים זה עם זה - משום שהכל הולך לפי הכוונה: הכרעתו של אדם היא דתית, אם כוונתו בהכרעה זו היא לשם שמים. היא מוסרית, אם כוונתו לשם אדם. מן ההכרח שאחת משתי כוונות אלו נדחית מפני חברתה" [107]

האקסקלוסיביות של הערכים מעמידה סולם ערכים בו ערך אחד אינו יכול להיות באותו מעמד כשל ערך אחר, האדם יהיה חייב לבחור איזה ערך עדיף:

"לגבי ערכים, האדם נידון למאבקים תמידיים עם בני אדם אחרים, ומה שעמוק עוד יותר - אולי אף עם עצמו. משום שיתכן שיהיו לאדם ערכים שאינם מתיישבים זה עם זה, ושעד לשעת ניסיון מסוים לא יחוש בסתירה שביניהם" [108]

בניסוחים אחרים של ליבוביץ, נמצא שלא קיים כלל סולם ערכים, ואין אדם יכול להחזיק בו זמנית בשני ערכים גם אם אינם מתנגשים, אלא הוא חייב לבחור בערך אחד וכל שאר הערכים

---

[103] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 34.

[104] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 114. ליבוביץ מציג כאן את העדפת ערך ההגינות על פני ערך הכסף או הכבוד, שלעומת ההגינות הופכים חסרי-ערך.

[105] הדגשנו שהוא דווקא תואם את הצורך, ולא נובע מצורך, שכן במקרה כזה הוא כלל לא נכלל בערכים אלא ברצונות.

[106] שגיא מראה כי תפיסתו המוסרית של ליבוביץ נשענת על שני יסודות קאנטיאנים שהראשון מביניהם הוא המרכיב האינטנציונלי, זה שהצבענו עליו כאן. יסוד זה מקבל משמעות יתר, בהתחשב באקסקלוסיביות של הערכים. ראה שגיא תשמ"ט, עמ' 128. להלן בפרק על המוסר עמ' 47, ארחיב בתיאור הכוונה בערך.

[107] יהדות תשל"ה, עמ' 294.

[108] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 70.

הופכים להיות אמצעים לגביו. עובדה הנוטלת מהם את הזכות להיכנס לקטגוריית הערכים, ומשאירה אותם לכל היותר רצונות. לשאלת תלמידו "האם יעלה על הדעת לומר שלכל אדם יש ערך אחד ויחיד ואפס זולתו?" עונה ליבוביץ: "לא יכול להיות אחרת". דומה, שגם בסוגייה זו התחבט ליבוביץ, ולא הכריע[109]. מחד גיסא, בקיום ערך אקסקלוסיבי יחיד ללא סולם ערכים, נמנעת התנגשות כלשהי עם ערכים אחרים. אולם מאידך גיסא, דווקא "שיריון" כזה פוגם בערכיותו של הערך, מכיוון שאין אפשרות לערך להתנגש עם ערך אחר ובעל הערך לא יוכל להוכיח את הדבקות בערך הראשון. לכן ליבוביץ משאיר סוגייה זו פתוחה, ובוחר את האופי האקסקלוסיבי של הערכים, לפי העניין המקומי שמצריך הדגשה[110].

לסיכום מאפיין הצורך, ראינו כי הוא מורכב משלושה סוגים של צרכים: הראשון - צרכים שבמציאות, הנכללים בקטגוריה הקוגניטיבית, כגון: "מים צריכים לרתוח ב100- מעלות". הצורך השני - ערכים הנובעים מצרכים אובייקטיבים, שגם הם נכללים בקטגוריה הקוגניטיבית, כגון: "אני הגון על מנת לזכות בכבוד". והצורך השלישי - ערכים הנובעים מצרכים סובייקטיבים, לדוגמא: "אני הגון כיון שזה משרה עלי רוגע". הצרכים מהסוג השלישי, אינם נכללים בקטגוריה הקוגניטיבית, למרות היותם "צרכים", אולם שייכותם לקטגוריה הקונאטיבית אינה מקנה לאלה את התואר "ערכים". בתואר זה יכונו רק ערכים שאינם נובעים משום צורך או ערך אחר, וכן שהאדם מוכן להקריב עבורם. מאפיין זה שונה מקודמיו בכך, שבעוד שהמאפיינים הקודמים אפיינו את התופעות כפי שהן במציאות, ועל ידי כך הן שוייכו לקטגוריה הקונאטיבית או הקוגניטיבית, הרי שמאפיין זה אינו מסתפק בניתוח התופעה כפי שהיא, אלא כוונת האדם מהווה מרכיב חשוב מאוד בקיטלוג התופעה. נדגים זאת: מאפיין ה"אובייקטיביות" או ה"כמותי", יכולים לקבוע אם תופעה עונה על גדרי המאפיין אם לאו, למשל: כדור הנופל בהשפעת כוח המשיכה, עונה על שני גדרי המאפיינים. כך גם המאפיינים "מסקנה" ו"סיבה". אולם מאפיין ה"צורך", מחייב, כנתון, גם את כוונת האדם, שכן לעתים "כבוד" יהיה ערך הדורש מן האדם (אדם המוכן להקריב הכל, לרבות חייו, למען הכבוד), ולעתים "כבוד" ישתייך לקטגוריה

---

109 ליבוביץ מנסה בעיון כ"ו, עמ' 552, לטעון בו זמנית לשני הפרושים של הערך האקסקלוסיבי: "בדרך כלל אין ברצייתו המודעת של האדם מלכתחילה הכרעה לגבי ערך מסוים בלבד, אלא מטבעו של כל יחיד להבחין בכמה וכמה דברים שונים כערכים, ודבר זה עלול להביא אדם, וייתכן כל אדם, למצב של קונפליקטים פנימיים בין הערכים הללו. זו בעיית ההכרעה הגדולה בדבר הערך העליון שמפניו נדחים כל הערכים הללו". כלומר, הוא מודה שבשלב מוקדם קיימים ערכים אחדים, ועם הזמן האדם יעמוד בפני הצורך לבחור ערך יחיד שמפניו יידחו השאר. אין בכך, שלילה עקרונית של סולם הערכים כפי שראינו במסילת ישרים, אלא פרקטית.

110 אחת השאלות שמקשה סטטמן על ליבוביץ, נוגעת לערך האקסקלוסיבי: סטטמן טוען, שלאור עמדתו של ליבוביץ שחייבים להכריע בין ערכים ולא ניתן לאחוז - בו זמנית - בשני ערכים, מתחייב לומר, שליבוביץ אימץ את העיקרון האקסקלוסיבי המכיר בערך אחד בלבד. כלפי עמדה זו טוען סטטמן, כי קיימים ערכים רבים בהם ניתן להחזיק, בו זמנית, ללא התנגשות ביניהם (סטטמן תשנ"ה, עמ' 336). לאור דיוננו כאן, דומה, שליבוביץ בהחלט מאפשר להחזיק בעיקרון האקסקלוסיבי שמניח סולם ערכים. יחד עם זאת, גם בעמדה כזו, חייבים להכריע במקרה של התנגשות או חפיפה של ערכים או צרכים אחרים.

הקוגניטיבית - כאשר אדם רוצה בכבוד לצורך רווחה כלכלית. בפרק הבא נראה, כי מאפיין חריג זה, תופס מקום מרכזי מאוד במשנתו של ליבוביץ, בניסיונו להבדיל בין עולם הערכים ובין עולם ההכרה האובייקטיבית.

סיכום

בפרק זה עמדנו על המאפיינים של הקטגוריה הקוגניטיבית והקונאטיבית:

1. אובייקטיביות מורכבת משני מאפיינים, הראשון: ההכרות הקוגניטיביות משותפות לידיעת כל אדם. והשני: הכרות אלו כפויות על כל אדם ואינן מושפעות כלל מהתכנים הקונאטיביים. יחד עם זאת, אין הכרח כי תהיה הסכמה בין **כל** בני האדם על ההכרות הקוגניטיביות, אם כי הסכמה כזו מהווה מכנה משותף של רוב ההכרות.

הסובייקטיביות מורכבת אף היא משני מאפיינים, הראשון, בכך שתכני התודעה אינם מוכרים לכל אדם, אלא לבעל התודעה בלבד. והשני, התודעה היא אוטונומית ואינה מקבלת את תכניה באופן כפוי מבחוץ.

2. כימות הינו הכלי העיקרי להגדרת התכנים הקוגניטיביים ולהשוואתם. תכנים שאינם ניתנים לכימות באופן טבעי והגוררים הנחות איכותיות על מנת לכמתם (מה שמכונה בפי ליבוביץ "מערכת על הדרוש"[111]), לא ייכללו בקטגוריה הקוגניטיבית אלא בקונאטיבית. היעדר אפשרות הכימות בקטגוריה הקונאטיבית, מסבירה את עיקרון השוויון בין הערכים, עליו עמדנו בקטגוריה הקוגניטיבית, שכן אם לא ניתן לכמת את התכנים הקונאטיביים, אזי גם לא ניתן להשוות ביניהם, ולא להעדיף את האחד על משנהו.

3. החיפוש המדעי אחר סיבה, הינו המרכיב העיקרי במתודה המדעית. ההנחה היא, כי המדע, השייך לממד הקוגניטיבי אינו מתיימר לחקור את הסיבות התכליתיות - מכיוון שעל אלו לא תחול הסכמה, וכן החוקר עצמו עלול לערב תכליות אישיות שלו - אלא הוא מתיימר לחקור את הסיבות הפועלות. בניגוד לסיבה, התכלית מאפיינת את העולם הקונאטיבי - היא מורה על מגמה של המציאות ולא תפיסה בתוך המציאות. בעוד שהסיבה מורה על קשרים **הכרחיים** בין תופעות, הרי שהנימוק מורה על קשרים **אפשריים** בין תופעות העולם הקונאטיבי. צמד המושגים מסקנה-הכרעה מורה על אפיון דומה לצמד סיבה-תכלית. הממד הקוגניטיבי מחפש קשרים סיבתיים שהינם גם הכרחיים. כאשר הממד הקוגניטיבי מוצא קשרים כאלה - על פי ממצאים אמפיריים - המסקנה שקיים קשר כזה, כפויה על האדם. לעומת זאת, ההכרעה אינה נובעת מממצאים אמפיריים אלא קובעת מגמות ותכליות במציאות.

4. הווה הנקבע על פי העבר שייך לתחום הקוגניטיבי והווה הנקבע על פי העתיד שייך לתחום

[111] ראה לעיל עמ' 22.

הקונאטיבי. מאפיין זה דומה לקודמו, שכן העבר מתייחס ליש ולא למה שעתיד להיות, והעתיד מתייחס למה שהאדם מחליט שהוא רוצה שיהיה.

5. צורך, הוא תכונה של הממד הקוגניטיבי. ישנם שלושה סוגים: הראשון - צורך במציאות, השני - ערכים הנובעים מצרכים פיזיים או אובייקטיבים, והשלישי - ערכים הנובעים מצרכים סובייקטיביים. הערכים מהסוג השלישי אינם קוגניטיביים אלא קונאטיביים. ליבוביץ אף מחלק את הממד הקונאטיבי עצמו בטענו, שערכים הנובעים אפילו מצרכים סובייקטיביים, אמנם הם קונאטיביים, אולם אינם ערכים. ערכים הם אלו שאינם נובעים משום צורך, וכן שהאדם מוכן להקריב כל צורך או ערך אחר עבורם. ליבוביץ אף מוסיף את הכוונה כתנאי לערך, עובדה המכריחה את האדם להתכוון דווקא לשם הערך הנבחר, אפילו אם הערך עולה בקנה אחד עם צורכו או ערך אחר.

כפי שראינו עד כה, קשה מאוד למצוא הגדרה לכל אחד מן התחומים, ואין לנו אלא להסתפק במאפיינים אלו על מנת לנסות לסווג את התופעות בין הקטגוריות. בכך אנו נתמכים אף בדבריו של ליבוביץ עצמו: "אני יודע שלא הגדרתי ערכים, מפני שזה קשה מאוד ואולי לא ניתן לעשות זאת כלל"[112]. דומה, שהחסרון בהגדרה חותכת, מהוה סיבה לסתירות שנמצא בדיוניו של ליבוביץ על נושאים שונים בפרק הבא. יחד עם זאת, לאורך רוב דיוניו נמצא שלליבוביץ דעה די עקבית הנובעת מניסיון קיטלוג התופעות לקטגוריות, על פי המאפיינים הנ"ל.

[112] ליבוביץ תשכ"ה עמ' 10.

פרק ב: הכתבים ההגותיים

הקדמה

בפרק הקודם ראינו כי ליבוביץ מבחין בין שתי קטגוריות - קוגניטיבית וקונאטיבית. לכל קטגוריה מאפיינים שלפיהם ניתן לסווג תופעות לאחת מן הקטגוריות. בפרק זה נעסוק בתופעות ולא במאפיינים, וננסה, על פי המאפיינים, לבחון לאיזו קטגוריה שייכת התופעה. ניתן לכנות את הגותו של ליבוביץ כהוויתית, כיוון שבניגוד לרוב הפילוסופים שכתבו את הגותם באופן מובנה, ליבוביץ לא כתב את הגותו על הסדר. כל כתביו הם אוספים של מאמרים שלרוב נכתבו כתגובה לאירוע או מאמר אחר או הרצאות ושיחות שניתנו בעניינים ספציפיים. עובדה זו מקשה על החוקר את הגותו, למצוא חוט המקשר בין כתביו. עניינו של פרק זה להראות שהדיכוטומיה בין שתי הקטגוריות, היא זו המקשרת בין כתביו, ומשמשת עיקרון מנחה לכל נושא ונושא בו עסק ליבוביץ.

פרק זה עוסק בנושאים רבים כגון: מדע ומוסר, חברה ופוליטיקה, מדינת ישראל והרעיון הציוני. ליבוביץ הקדיש את מרבית כתביו להגות הדתית, לכן גם אנו נרחיב את היריעה בנושא זה, ונקדיש להגות זו פרק שלם שיעסוק, בין השאר, באמונה, באל, בהלכה ועוד. בכל נושא בו נעסוק, ננסה למצוא את מאפייני הקטגוריה אליה הוא משתייך, ונראה כי הנושא אינו יכול להשתייך לקטגוריה הנגדית. במקרה בו לא נמצא עקביות אצל ליבוביץ באיפיון הנושא, נצטרך להכריע לאיזו קטגוריה לשייכו, ולהסביר מדוע ליבוביץ לא היה עקבי.

מוסר

הקדמה

מניתוח המאפיינים שהוגדרו בפרק הקודם, עולה, כי המוסר שייך לקטגוריה הקונאטיבית, והמדע לקוגניטיבית. בפרק זה נתמקד בעקרונות המוסר לפי ליבוביץ, לאור מאפייני הקטגוריה הקונאטיבית, תוך בחינת שיטתו ביחס לגישות שונות בפילוסופיה של המוסר שהתפתחה במאה ה20-. עבור לגישתו ביחס לחינוך לערכים, ונחתום בגישתו בסוגיית היחס בין is ל ought.

המוסר קשור ברצונות לגבי הכרעות. עובדה זו ראויה להדגשה, שכן ראינו כי התייחסותו של ליבוביץ משתנה בהתאם לרבדים הקונאטיביים השונים, כאשר הרובד בעל הדרישות הגבוהות ביותר מהאדם הוא זה הקשור בהכרעות ערכיות. מעבר למאפיינים הקונאטיביים הבסיסיים, נדרש גם, שהמוסר לא ינבע מתוך צורך או ערך אחר, וכן שהאדם יהא מוכן להקריב עצמו למען הערך המוסרי[113]. קיימים שני טיפוסי אתיקות, אתיקה טלאולוגית, בה נתפס המוסר כמכשיר להשגת מטרות אנושיות המוגדרות כ"טובות" או כ"בעלות ערך עצמי" ואתיקה דאונטית, בה לא נועדה להתנהגות המוסרית פונקציה מסוג זה, קרי, לנורמות המוסריות ולהתנהגויות המוסריות אין ערך אינסטרומנטאלי אלא יש להן ערך עצמי. כשר מבקשת לטעון, שליבוביץ מציג את היהדות כדת דאונטית בהיותו מושפע מתפיסתו המוסרית של קאנט[114]. לדעתי, ליבוביץ מאמץ את תפיסתו הדאונטית של קאנט ביחס להכרעות ערכיות בכלל, וביחס להכרעות בתחום המוסר והיהדות בפרט. התפיסה הדאונטית ביחס למוסר, באה לידי ביטוי במיוחד בתפיסת החוקים המוסריים כמערכת מכוננת[115]. ראינו בפרק הקודם כי מערכת מכוננת הינה אוטונומית ואינה באה לשרת תכליות חיצוניות. המוסר עונה על דרישה זו:

> *"בעולם המשפט או בתחום המוסר, צו או חוק הוא ביטוי למגמה ליצור מציאות מסוימת הנובעת מעמנו"* [116]

למרות שמחד גיסא ליבוביץ קיבל את תפיסת המוסר הדאונטי של קאנט, מאידך גיסא שלא כקאנט שהרבה לכתוב על המוסר הנורמטיבי - ליבוביץ מיעט בכך. ולא בכדי, כיוון שראה

---

[113] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 33.
[114] כשר תשל"ז, עמ' 30.
[115] ראה לעיל עמ' 27 על ההבדל בין מערכת מכוננת למערכת מכוונת.
[116] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 64. ראה גם אמונה תשמ"ב, עמ' 246, שם ליבוביץ טוען כי חוק שאינו מושתת על בסיס רציונאלי הינו פוסטולט ולא ניתן לדון על תקפותו, מאפיין זה זהה למאפייני המערכת המכוננת. על מנת להבהיר זאת מוסיף ליבוביץ להדגים על ידי מערכת חוקי התנועה (דוגמתו של סירל - הפילוסוף שהבחין בין שתי מערכות החוקים) חוק במערכת מכוונת המבוסס באופן רציונאלי.

עצמו המשך למסורת הפילוסופית שהתפתחה במאה העשרים[117] שאינה רואה אפשרות (או טעם) לדבר על המוסר הנורמטיבי אלא על שאלות מטה-מוסריות: וורנוק, בספרו "הפילוסופיה המוסרית בת זמננו"[118], מחלק בין שני סוגי דיונים בהקשר לפילוסופיה של המוסר. האחד נסוב על תוכן המוסר והשני - הינו צורני[119]. מקובל לכנות דיונים אלו כשאלות מסדר ראשון (תוכן) ושאלות מסדר שני (צורה), או לחילופין, שאלות מוסריות ושאלות מטה-מוסריות, בהתאמה. בהקדמה למהדורה העברית של ספרו של וורנוק, מרחיב הד[120] כי עד תחילת המאה העשרים לא הייתה הבחנה בין אתיקה למטה-אתיקה, כלומר בין שאלות נורמטיביות ובין שאלות המטפלות באופן לוגי במשפטים מוסריים. בתחילת המאה העשרים, עם התפתחותה של הפילוסופיה של השפה, התחדדה ההבחנה בין שני דיונים אלו[121]. המעיין בכתביו של ליבוביץ מתרשם כי ליבוביץ הכיר הבחנה זו ואף אימץ לעצמו שיטה המפרידה לחלוטין בין שני הדיונים. ליבוביץ החזיק בשיטתו בדבקות, חרף העובדה שבמחצית השניה של המאה העשרים נתגלתה בקרב הפילוסופים של המוסר נסיגה מהדיונים המטה-אתיים וחזרה לדיונים הנורמטיביים. להלן נבחן את העקרונות המטה-אתיים המגדירים את הערכים, לפי ליבוביץ.

טיבם של ערכים מוסריים

כפי שראינו בפרק הקודם, ליבוביץ שולל ערך הנובע מצורך כלשהו לרבות ערך המשמש אמצעי לערך אחר[122]. כמו-כן ראינו, כי ליבוביץ שולל קיומם של ערכים שהם כבר בעלי ערך עצמי, שיש לכוון את שאר ערכינו לפיהם[123]. גם ביחס למוסר, ליבוביץ עקבי בשני עקרונות אלו: בהבחנתו בין חוקי הטבע לחוקי המוסר, טוען ליבוביץ לגבי האחרונים:

> *"לא מדובר במציאות נתונה שאנחנו משתדלים להבינה, אלא בהבנה או שמא נדייק יותר: בכוונה - שממנה נובעת דרישה או תביעה מכוונת אל המציאות, הווה אומר: במשהו המתחיל בנו ואנחנו רוצים להטילו על המציאות...צו או חוק הוא ביטוי למגמה ליצור מציאות מסוימת הנובעת מעמנו"* [124]

ליבוביץ מכוון כאן לשני יסודות: 1. לא קיימים במציאות ערכים מוסריים שהם בעלי ערך עצמי 2.

---

[117] המדע אינו תשכ"ה עמ' 27.
[118] וורנוק תשנ"ב.
[119] **שם**, עמ' 96.
[120] **שם**, עמ' 5-20.
[121] מקובל לראות בספרו של מור "Principia Ethica" (1903) את ראשית המעבר לדיון מטה-אתי, בעקבות טענתו כי לא ניתן להגדיר את הטוב, בלשונו: המושג טוב אינו "גדיר" (indefinable).
[122] עמ' 34.
[123] עמ' 45.
[124] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 64.

החוק המוסרי ניחן הן **בכוונת** האדם לחוקק את החוק והן **בדרישה** כלפי האדם לקיימו. דרישת הקיום אינה פשוטה כל עיקר, שכן היא כרוכה בביטולו של כל צורך או ערך אחר בפני הדרישה המוסרית. ננסה למצוא את הבסיס לדרישה זו אצל קאנט[125]. סטטמן מצביע על לפחות שני יסודות באתיקה של ליבוביץ הלקוחים מקאנט: 1. יסוד האוטונומיה 2. מרכזיותו של יסוד הכוונה[126]. ראשית נזכור, כי המקור לשני היסודות אצל ליבוביץ, הוא באופיו של הפן הקונאטיבי: כנגד מאפיין הכפייה הקיים בפן הקוגניטיבי, לפיו הידיעות הקוגניטיביות כפויות על האדם ואין הוא רשאי לבחור שלא להאמין בהם, קובע ליבוביץ כי האמונות הקונאטיביות אינן הכרחיות, אלא **אוטונומיות** לאדם. קרי, הוא רשאי לבחור את אמונותיו ללא כל השפעה חיצונית. המאפיין המשלים את האוטונומיה הוא הדרישה מהאדם. ליבוביץ שותף לדעתו של הייר[127] כי ערך אינו נבחן על פי תכנו אלא בהיותו גובר על כל ערך אחר. הוא אף מרחיב דרישה זו וטוען כי ככל שהערך יעמוד בניגוד לטבע האדם וצרכיו, כך האדם **יידרש** יותר לבטא את האוטונומיה שלו בבחירת הערך[128]. הערכים המוסריים עונים על דרישה זו, כך טוען ליבוביץ במאמרו "לאחר קיביה":

> *"ערכים אינם בעלי ערך ומשקל אלא במידה שהם קשים להשגה ונוחים לאיבוד. וזוהי המשמעות הדתית והמוסרית האמיתית של תקומתנו...קל לסבול למען ערכים סבל פיזי וחומרי, ואפילו להקריב את קרבן החיים: דבר זה אינו דורש אלא גבורה פיזית...קשה לסבול למען ערכים כשסבל זה משמעותו ויתור על דברים שגם הם נחשבים ערכים"* [129]

בחלקו הראשון של המאמר, המופנה הן לציבור הדתי המחזיק בדת כערך (המשמעות הדתית) והן לציבור החילוני המחזיק במוסר כערך (המשמעות המוסרית), טוען ליבוביץ שהערכים המוסריים נבחנים במידת הדרישה מהאדם. הוא אינו מסתפק בכך ומרחיב מהי אותה דרישה: ויתור על ערכים למען ערכים אחרים, היא דרישה גדולה יותר מאשר ויתור על צרכים למען ערכים[130].

---

[125] בהמשך נחזור לעיקרון הראשון, שלא קיימים במציאות ערכים בעלי ערך עצמי.

[126] סטטמן תשנ"ה, עמ' 329. אמנם סטטמן מצביע על יסודות נוספים, אך ללא ספק שני יסודות אלו הם המרכזיים שבהם. יסוד נוסף - ההבחנה בין המצוי לראוי - נראה בהרחבה בפרק העוסק בסוגיית המוסר בעמ' 55. חוקרים אחרים הצביעו על יסודות אלו בהקשר של תפיסת היהדות של ליבוביץ, ראה שגיא תשמ"ט, עמ' 128, שגיא תשנ"ד, עמ' 484, כשר תשל"ז עמ' 25 וסילמן תשל"ז עמ' 49.

[127] הייר 1964 פרק 9.

[128] מעניינים במיוחד דבריו של שגיא בהקשר למושג החרות: "לפי ליבוביץ אקט ההכרעה הדתי משקף את חריגתו המוחלטת של האדם מקיומו כיצור טבעי. החרות היא ביטוי להינתקות האדם ממכלול האובייקטים שבעולם. לפי האנתרופולוגיה הליבוביצית ישנו נתק מוחלט בין הממדים הקוגניטיביים לקונאטיביים. לפיכך החרות אינה נגזרת ובעיקרון אינה יכולה להיגזר מנתון כלשהו, היא נובעת מעצמה" (שגיא תשנ"ד, עמ' 484-485). בפרק הקודם ניסינו להראות, שבנוסף להינתקות מהטבע אותו הזכיר שגיא, קיימת גם הינתקות מערכים קודמים שאינם עולים או אף עולים בקנה אחד עם הערך הנבחר.

[129] יהדות תשל"ה, עמ' 230.

[130] סטטמן מבקר את ליבוביץ בכך, שאימץ את יסוד האוטונומיה רק ביהדות ושלל אותו ביחס למוסריות, ואף מביא ראיה לכך "את השחרור מכבלי השעבוד לטבע מבצעת רק דת המצוות, ואין ביכולתו של כיבוש היצר מתוך

היסוד השני הוא **הכוונה**. ראינו כי יסוד זה משמעותי מאוד בקביעת הערכים הקונאטיביים. במיוחד בא יסוד זה לידי ביטוי, כאשר שני ערכים - בו זמנית - עולים בקנה אחד, אך אין באפשרותי **להתכוון** לשניהם, במקרה זה אני חייב לבכר את האחד על פני השני. היחס לערכים מוסריים הוא דומה, מה שקובע את מוסריותו של הערך הוא **הכוונה**[131]:

"המוסר איננו תורת ההתנהגות הנכונה אלא תורת הכוונה הטהורה של האדם. אמנם, הכוונה איננה ערובה למעשה "הטוב": אדם עשוי לטעות, והתוצאה של כוונה "טובה" אפשר שתהיה רעה מאוד. אבל השיפוט המוסרי אינו מתייחס לתוצאה של המעשה אלא לכוונתה" [132]

ואכן ליבוביץ מביא דברים אלה לידי יישום ביחס לאייכמן:

"כאשר אחד השופטים שאל את אייכמן: האם אתה רואה את עצמך כאדם מוסרי? ואייכמן ענה: כן! הוא אמר שהוא רואה את עצמו כתלמידו של קאנט, הואיל ומלא את חובתו. סבורני שאין שום אפשרות לערער את עמדתו של אייכמן מבחינת ההכרה העיונית, אלא רק מבחינת פוסטולט מסוים, שאיננו קטגוריה מדעית. אם אייכמן לא פעל להנאתו ולסיפוק תאוותו אלא פעל למילוי חובתו, ניאלץ לכאורה להודות שהיה אדם מוסרי" [133]

לטענת ליבוביץ, לפחות מבחינת מושג הכוונה, **אייכמן הוא אדם מוסרי** בשל נאמנותו לערך מוסרי שעונה על כל דרישות המושג "ערך". אייכמן **התכוון** למלא את **חובתו** המוסרית, ולא התכוון לספק את צרכיו ובשל כך ייקרא אדם מוסרי. נמצאנו למדים, כי יסוד הכוונה מרכזי מאוד בערכים המוסריים[134].

גורמים רעיוניים או מוסריים חילוניים לעשות כדבר הזה" (יהדות תשל"ה, עמ' 30). אולם ראוי לבחון דברים אלו מתוך הקונטקסט בשלמותו. בהמשך דבריו טוען ליבוביץ כלפי השימוש המוסרי שעושים בעקידה: "יש טעות בשימוש זה: האבות והאמהות שכבשו רחמיהם ואהבתם האנושית דחו ערכים אנושיים מפני ערך אנושי...אין זה דומה כלל לעקידה, שבה נדחו, ללא כל אפשרות של תמורה ותגמול, כל ערכי האדם הניתנים להיתפס בקטגוריות של הבנה וההרגשה האנושית - נדחו מפני "הדר גאונו" של ה'" (שם, שם). מדברים אלו עולה כי מבחינה עובדתית ערך היהדות דורש יותר מערכים מוסריים, כיון שערכים מוסריים מובנים יותר ותואמים את צרכיו או ערכיו של האדם יותר מערכים לא אנושיים ובכך הם דורשים פחות מהאדם. לפיכך, כפי שהראיתי, ליבוביץ מאמץ את יסוד האוטונומיה גם ביחס לערכים מוסריים, אולם הוא מכיר בכך שיסוד זה תקף יותר ביחס ליהדות.

131 ראה על כך סטטמן תשנ"ה, עמ' 333, שגיא תשמ"ט, עמ' 128.

132 אמונה תשמ"ב, עמ' 126-127.

133 ליבוביץ תשכ"ה, עמ' 27. מעניין, כי במקום אחר בו מובא ציטוט דומה, ליבוביץ מנסה ללמוד על חובתו של אייכמן לחוק דווקא בניגוד למוסר: "מה טען אדולף אייכמן במשפטו בירושלים? במה התגונן? הוא נשאל ע"י השופט: מר אייכמן, הרואה אתה את עצמך אדם מוסרי? הוא ענה, כן הרי עשיתי את חובתי, חובתו העליונה של קצין - המשמעת הצבאית... למה תלינו את אייכמן? משום שלדעתנו חייב אדם, כיצור תבוני שאינו כלב מאולף, לדעת ולהבחין מהו גבול חובת הציות" (חוק ומוסר תש"ן, עמ' 14) . מדברים אלו עולה כי ליבוביץ רואה בתבונה מקור להבחנה בין טוב לרע, כלומר הנחתו היא כי קיים מוסר תוכני - זאת בניגוד לדברינו כאן. בפרק הבא ננסה לעמוד על סתירה כגון זו ואחרות.

134 סטטמן מעלה מספר טענות כנגד ליבוביץ על רקע יסוד זה בכלל ועל הדוגמא של אייכמן - בפרט (סטטמן תשנ"ה,

הדוגמא האחרונה מובילה אותנו בחזרה לעיקרון הראשון, דהיינו - שאין ערך שהוא כבר בעל "ערך עצמי". עיקרון זה קשור במאפיין של תכני הממד הקונאטיבי - "עיקרון השוויון בין ערכים" וכן בשאלת הרציונאליות של הערכים[135].

השיח הרציונאלי שייך לתחום הקוגניטיבי. עובדה זו פשוטה למדי שכן טיעונים בעד ונגד אימוצה של תיאוריה מדעית, יש בהם כדי להוביל באופן חד משמעי **למסקנה**, שתהיה מקובלת על כולם. המצב אינו דומה ביחס לתחום הקונאטיבי. ליבוביץ שולל את מושג ה"מסקנה" בתחום זה ובמקומו מאמץ את מושג ה"**הכרעה**". שאלת "הרציונאליות" תלויה בשאלה האם קיימים "נימוקים" להכרעה, ומה טיבם של אלו[136]. ראינו בפרק הקודם, כי ליבוביץ מקבל את קיומם של נימוקים, אולם הוא נוטל מהם כל משמעות של הכרח המוביל למסקנה כלשהי בתחום הערכים. תפקידו של הנימוק הוא, לכל היותר, ליצור אמפתיה כלפי הערך המנומק[137]. היחס השלילי לנימוק רציונאלי (סיבה) עולה בקנה אחד עם תפיסתו האינטואיטיבית של מור לפיה לא ניתן לנמק מדוע ערך כלשהו הוא מוסרי, לכל היותר ניתן לתפוס את מוסריותו של הערך באופן אינטואיטיבי – בלתי אמצעי[138]. ליבוביץ אמנם לא מקבל תפיסה אינטואיטיבית של המוסר, כיוון שזו מניחה כי המוסר הוא תכונה[139], אולם בהחלט הוא מקבל את ההשלכה של תפיסה זו כי לא ניתן לנמק באופן רציונאלי ערך מוסרי[140].למרות שליבוביץ מוכן לקבל הנמקה אמפתית ביחס לערכים, "מלכתחילה" הוא מעדיף לשוללה לחלוטין במסגרת הערכים[141]. הסיבה לכך טמונה במאפיין האוטונומיה עליו עמדנו לעיל: נימוק פירושו, נתינת טעם לבחירת ערך, ומנגד, מידת האוטונומיה

עמ' 334-335). לא ניתן במסגרת עבודה זו להתמודד עם כל הטענות, אך אעשה זאת ביחס לטענתו השניה. שבה סטטמן מאשים את ליבוביץ שהוא עצמו מחרף ומגדף את המתנחלים למרות, שאלו אינם עושים זאת להנאתם אלא מתוך חובה מוסרית! ניתן להשיב כלפי טענה זו שדווקא בשל העובדה שליבוביץ מכיר בכך שמעשיהם נעשים מתוך כוונה מוסרית - כמו מעשהו של אייכמן - הוא מחרף ומגדף אותם, כיוון שאליבא דליבוביץ, מוסריותו של מעשה נקבעת על פי הכוונה ולא על פי התוכן. סטטמן עצמו שם לב לעובדה, בה ניגע בהמשך, שליבוביץ לא שופט את המעשה המוסרי על פי תוכנו. מעשה מוסרי צריך לענות על מספר קריטריונים אותם העלינו. לפיכך ליבוביץ מתנגד **לתוכן** של המוסר הנאצי **ולתוכן** של המוסר של המתנחלים. הסיבה שהובילה את סטטמן לביקורתו כלפי ליבוביץ, היא הנחת היסוד כי ליבוביץ אימץ גם את עיקרון האוניברסליות של המוסר של קאנט (שם, עמ' 330), כלומר מוסר מחייב לא רק את האדם המחזיק בערך המוסרי, אלא **כל** אדם. עיקרון זה לא הוזכר בעבודה זו, כיון שלדעתנו הוא אינו עולה בקנה אחד עם תורתו המוסרית של ליבוביץ. להפך, ליבוביץ טוען שיכולים להיות ערכים מוסריים הנוגדים זה את זה. יחד עם זאת, ייתכן כי יקבל את עקרון האוניברסליזם של הייר שאינו מתייחס לתוכנו של המוסר אלא לכך שאדם הרואה לנגד עיניו עיקרון מוסרי בהכרח הוא גם כפוף לו (הייר 1964 פרק 6). שכן אם לא נטען כך, נהיה חייבים לטעון שאדם זה פועל ממניעים אינטרסנטיים וזה נוגד את הגדרת הערך. עובדה אחרונה זו יכולה גם לשמש מענה לביקורתו החמישית של סטטמן כלפי ליבוביץ.

[135] ראה לעיל עמ' 34.

[136] ראה למשל בן-נון תשנ"ז, עמ' 121.

[137] ראה לעיל עמ' 26.

[138] מור 1993 עמ' 22-27. הגישה האינטואיציוניסטית קנתה לה חוג רחב של הוגים וסופרים. בין השאר ניתן לראות את גישתו של רוס לפיה – מידה טובה הינה מובנת מאליו כפי שאקסיומה מתמטית ברורה מאליה ומוסיף כי הסדר המוסרי הוא חלק מן הטבע הבסיסי. באותו עניין ראה גם מאמרו של פריצ'רד (פריצ'רד 1949 בייחוד עמ' 9) וכן את ביקורתו של פלק על פריצ'רד (פלק 1986 עמ' 21-41) .

[139] מור 1993 עמ' 159.

[140] מעניין להשוות בין דבריו של ליבוביץ בסימפוזיון על מדע וערכים "עולם הערכים אינו אלא עולם של אקסיומות. כל היגד מוסרי הוא אקסיומטי. אי אפשר לבססו ברגע שיש לו ביסוס הוא פוסק להיות היגד מוסרי" (העולם תשכ"ה עמ' 28) ובין דבריו של רוס שהבאנו בהערה 138.

[141] ראה לעיל עמ' 37.

Field Code Changed

גדלה, דווקא בהעדר כל מרכיב, לרבות טעם, שיכול להקל על בחירת הערך. לכן, ליבוביץ העמיד את הערכים שאינם מנומקים כלל, בדרגה גבוהה מבחינה ערכית. ואכן, בדרך כלל ליבוביץ עקבי, בשללו את מושג הרציונאליות מערכים מוסריים:

"עקרונות ערכיים יסודיים, עצם מושגי הטוב והרע, החיוב והאיסור אינם מעוגנים במציאות כלל ואינם ניתנים לביסוס רציונאלי" [142]

ולעתים, ליבוביץ מוכן להודות בקיום הרציונאליות בערכים. כך, למשל, ביחס ל"קיביה":

"אפשר ואפשר לנמק ולבסס, להסביר ולהצדיק את מעשה שכם-קיביה מבחינת כל עקרונות המוסר הניתנים לשיקול ולחישוב רציונאלי" [143]

כפי שהסברנו, יש להבין את השימוש האחרון במושג זה, **כנימוק** לערך ולא כ**סיבה** המורה על הכרח לבחור בו[144]. למרות שלילתו את הדיון הרציונאלי בשיח הערכי, לא נסחף ליבוביץ לטעון הפוזיטיבי של חברים בחוג הוינאי, כגון אייר, לפיו השיח הערכי הוא חסר משמעות[145]. להיפך, ליבוביץ חוזר ומדגיש כי העובדה שערכים אינם נמדדים בכלים מדעיים אינה הופכת אותם לחסרי משמעות[146], מכיוון שקיימות שתי קטגוריות שונות לחלוטין: קטגוריה מדעית אובייקטיבית וקטגוריה ערכית אינטרסנטית[147]. האופי השונה של שני סוגי השיחים – השיח העובדתי והשיח המוסרי – מזכיר את עמדתו של סטיוונסון, לפיה קיימים שני סוגי טענות: האחד עמדות (attitudes) והשני סברות (beliefs), בעוד שהסברות מתבססות על עובדות הרי שהעמדות אמנם מתייחסות אליהן אך הן מבטאות את ההשקפה של הסובייקט. טיבו של השיח המוסרי הוא להשפיע על **העמדות** של המאזין, ולא על סברותיו. אמנם שינוי בסברות עשוי לשנות גם עמדות אולם אין בכך כל הכרח וייתכן ששני ברי-פלוגתא בעמדות יחזיקו באותן סברות. לכן הטיעונים המועלים בוויכוח מוסרי אינם טיעונים רציונאליים, אלא טיעונים שתפקידם להשפיע השפעה

---

[142] אמונה תשמ"ב, עמ' 246.

[143] יהדות תשל"ה, עמ' 232. דוגמא לכך שליבוביץ מקבל קיומם של נימוקים, אך אינו מייחס להם חשיבות יתר, נוכל לראות מתגובתו לשאלה שנשאל האם קיימת הנמקה למעבר אדם מערך אחד לערך אחר? תשובתו: "יכול להיות שהוא יחזיק באיזה שהם נימוקים ודימויים, אולם אף לא אחד מהם יעמוד בפני הביקורת" (מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 224).

[144] סטטמן מבקר את גישתו של ליבוביץ וטוען ש"גם אם נכון הדבר שהכרעותינו הערכיות הבסיסיות אינן ניתנות להנמקה רציונאלית, לא נובע מכך שאין כל מקום לדיון רציונאלי בשאלות מוסריות. דיון זה מסייע לנו להבהיר לעצמנו מהו בדיוק העיקרון שהכרענו לאמצו, והוא מסייע לראות מה בדיוק נובע מעיקרון זה לגבי ערכים ועקרונות אחרים" (סטטמן תשנ"ה, עמ' 338).

[145] נקודת המוצא של הפוזיטיביזם הלוגי, מיסודם של החוג הוינאי בשנות העשרים והשלושים, הייתה כי קיימים שני מיני פסוקים משמעותיים: האחד - פסוקים אנליטיים שאמיתותם הינה לוגית ואינם מכילים אינפורמציה על העולם, והשני - פסוקים סינתטיים הניתנים לאימות אמפירי. משפטי המוסר לא עונים על אף אחת משתי הקטגוריות: מחד הם אינם משפטים אנליטיים כיוון שהם מתייחסים למציאות ולא נשארים רק בלוגיקה של השפה ומאידך למרות היותם סינתטיים בכל זאת אינם ניתנים לאימות אמפירי. ראה למשל אייר 1962 עמ' 5-6, 103, 106.

[146] למשל ראה ב"הניגוד בין" תשכ"ה עמ' 11.

[147] אינטרסנטית, במובן שמשקפת את ערכיו ורצונו של האדם.

פסיכולוגית על עמדות בר-השיח[148]. דומה שליבוביץ יאמץ את ההבחנה של סטיוונסון בין עמדות לבין סברות ואמנם ניכר הדמיון בין דוגמתו של ליבוביץ על גידול התפוזים באיסלנד[149] לבין דוגמתו של סטיוונסון. יחד עם זאת, לא בטוח כלל כי ליבוביץ יקבל את התפקיד שנתן סטיוונסון לשיח המוסרי - להשפיע באופן פסיכולוגי על עמדות המאזין - נבחן זאת בהמשך.

דיון זה מוביל לעיקרון שליבוביץ מרבה להזכיר - שוויון בין ערכים. לפי עיקרון זה, אין עדיפות לשום ערך על פני האחר, במילים אחרות, אין ערך שתכנו הערכי גבוה משל ערך אחר. עיקרון זה מובן על רקע ההנחה שלא קיימים נימוקים אימננטיים לערך עצמו, או אף לא קיימים כלל נימוקים לערכים. סטטמן טוען, ובצדק, שליבוביץ מאמץ גישה בה הערך לא נבחן על פי תכנו[150], אלא על פי קריטריונים אחרים אותם מנינו לעיל. נראה כיצד עיקרון זה בא לידי ביטוי בתשובתו של ליבוביץ על השאלה "האם אפשר לדבר על עדיפות ההומאניזם על הפאשיזם?":

"מבחינת גישתו של ההומאניסט - בוודאי - אבל הוא לא יוכל לנמק את הדבר הזה, ולגביו אין זה דורש כלל הנמקה, משום שברור לו שההומאניזם הוא הטוב והפאשיזם הוא הרע" [151]

וכשנשאל עוד: "ואם יוסיפו לשאול אותו - למה זה טוב, האם יוכל לומר משהו?" השיב:

"נסה בעצמך להיכנס לעורו של אחד כזה, האם תוכל להשיב משהו? הוא אולי יוכל לגבב מילים, אולם כל מה שיאמר לא יוכל לעמוד בפני הביקורת" [152]

דהיינו, לא ניתן להצביע על שום יתרון של ערך אחד על פני משנהו. אפילו יימצאו יתרונות כאלו, או נימוקים להעדפת ערך אחד על פני משנהו, אלה לא יעמדו בפני הביקורת. הכרעה לטובת אחד הערכים היא הקובעת את הערך הנבחר[153]. אפילו את ערכיהם של הנאצים, לא יכל ליבוביץ לפסול מבחינה מוסרית:

---

148 **סטיוונסון** 1963 עמ' 1-2, וכן בדוגמתו על העלאת השכר במפעל עמ' 4-5. ניתן לבקר את תיאור השיח המוסרי האמוטיבי של סטיוונסון בשני אופנים: האחד להראות כי קיים שיח אמוטיבי שאינו מוסרי והשני כי קיים שיח מוסרי שאינו אמוטיבי. וורנוק מבקר את סטיוונסון בשתי החזיתות. ראשית הוא טוען כי פרסומות הן סוג של ניסיון להשפיע באופן אמוציונאלי וכמובן שלא נגדירן כשיח מוסרי (וורנוק תשנ"ב עמ' 54), ומאידך קיים שיח מוסרי שאינו אמוציונאלי, למשל שיח מוסרי בין שני אנשים בעלי עמדות דומות (**שם**, עמ' 55) או דיווח דסקריפטיבי תוך הבעת ביקורת מוסרית ללא שימוש במילים אמוציונאליות (**שם**, עמ' 56).

149 מדע וערכים תשל"ז עמ' 11. כמו-כן ראה לעיל עמ' 15 דיון על דוגמא זו.

150 סטטמן תשנ"ה, עמ' 326.

151 מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 224.

152 **שם**, שם. ראה גם חוק ומוסר תש"ן, עמ' 15: "אין ערכים אוניברסליים וזהו מן העובדות החמורות ביותר במציאות האנושית: שמעולם לא הייתה ואף היום איננה ומסתבר שלעולם לא תהיה הסכמה כללית על הערך העליון ועל מה שמתחייב ממנו במוסר, בפוליטיקה, בחברה ובכלכלה".

153 ביטוי יפה לכך שאין ערך עצמי לשום ערך, ניתן לראות בדבריו על ערך חיי אדם. ערך זה אינו רציונאלי וחסר הנמקה, אולם בכל זאת יש בו משהו המאחד את כלל האנושות. ליבוביץ טובע את מושג ה"פוסטולט" על מנת לתאר ערך זה.

"...ערכים הם אקסקלוסיביים. וכי מי יאמר שלאנשי האס.אס. הנאצים לא היו ערכים, צריך להיות שוטה בכדי לומר את הדבר הזה!...יש לתלות את האנשים האלה ולהוציאם להורג דווקא משום שיש להם ערכים כאלה, ואילו הם כמובן יגידו אותו דבר, שצריך להשמיד אותי, משום שאני ואנחנו יש לנו ערכים יהודיים" [154]

הטענה שאימץ ליבוביץ כי אין המוסר נקבע על פי תכנו, הביאה לגל ביקורתי מצד הפילוסופים ששאפו להחזיר את הדיון המוסרי הנורמטיבי[155]. ספרו של וורנוק "הפילוסופיה של המוסר בת זמננו"[156] מוקדש כולו לביקורת על הפילוסופיה האנליטית והצדקת הנטורליזם. לטענתו, "למוסר יש תוכן מסוים שלפחות באופן גס ניתן להגדרה"[157]. וורנוק מודה אמנם כי לא ניתן לקבוע אמות מידה מוסריות מוחלטות, כפי שביקש לטעון הנטורליזם הקלאסי, אולם הוא בהחלט מצדד בכך שקיימים גבולות למה יכול להיחשב כטוב או רע (למרות שאינו מגדיר את הגבולות)[158]. הנחה זו הביאה את וורנוק לטעון כי השיח המוסרי מתאפיין בניסיון להביא את בר-השיח, תוך כדי שכנוע, להכרה בגבולות המוסר[159], ואכן העובדות מראות, המשיך וורנוק לטעון, כי השיח המוסרי נושא פרי (כל זאת, כמובן, בניגוד להייר ששם דגש על הבחירה המוסרית וחוסר ההנמקה[160]). פוט כוורנוק טוענת כי המוסר אינו שרירותי ואינו תלוי בבחירת האדם, אלא קיימות אמות מידה מוסריות. כך, למשל, לפיתת כפות ידיים שלוש פעמים מדי שעה לא תיחשב מעשה טוב אף שהוא נובע מבחירת האדם. זאת מכיוון שמעשה טוב מזוהה עם מושא מסוים כגון: מידות טובות או מילוי חובה מוסרית. אם לא נזהה את לפיתת כפות הידיים עם מושא מוסרי כלשהו כגון: הטבה עם הזולת, אזי לא נוכל לומר שמעשה זה לכשעצמו הינו טוב. ההנחה שעומדת בבסיס הטענה היא, שקיימות חובות מוסריות ואמות מידה מוסריות לפיהן ייבחן טובו של כל מעשה[161].

דומה שליבוביץ - שהתנגד לנטורליזם - לא יקבל את טענתה של פוט. מוסריותו של מעשה אינו נקבע על פי תוכנו אלא על פי הכרעתו של האדם ומידת הקרבתו למען הערך. אדם הלופת כפיו שלוש פעמים בשעה, אם הוא רואה בכך ערך ואף מוכן להקריב לשם כך צרכים וערכים אחרים, אזי זהו ערך[162]. מעניין כי הדוגמא שבחרה פוט על מנת להראות את האבסורדיות בגישה

---

[154] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 206. דברים אלו נכרים גם מהדוגמא על אייכמן שהבאנו לעיל.
[155] ראה בהרחבה ויילר תשל"ז וראוך תשל"ז.
[156] וורנוק תשנ"ב.
[157] **שם**, עמ' 97-98. בעמוד 103 הוא נותן גם דוגמאות לתוכן זה.
[158] **שם**, עמ' 110-114.
[159] **שם**, עמ' 116-117.
[160] **שם**, עמ' 121.
[161] פוט 1969 עמ' 203-205.
[162] לצורך העניין ליבוביץ אינו מבחין בין ערכים מוסריים לערכים דתיים או אסתטיים, כולם ייקבעו על פי מידת

התופסת את המוסר על פי צורתו ולא על פי תכנו, אינה אבסורדית כלל בעיניו של ליבוביץ. הראיה לכך היא שכפי שנראה בהמשך, ערך הדת (שבאופן עקרוני אינו שונה באפיונו הערכי מערך מוסרי) אינו נבחן על פי תכנו, ודווקא העובדה שהמקבל ערך זה מקיים כל מיני מצוות מוזרות (הנחת תפילין אינה שונה מלפיתת כפיים שלש פעמים ביום) בשם הערך, היא זו המעלה את הערך לדרגה ערכית גבוהה. תפיסתו הערכית של ליבוביץ הינה כללית וחלה הן על ערך הדת והן על ערכים מוסריים, לכן סביר להניח כי ליבוביץ היה טוען דברים דומים גם ביחס למוסר, אף שלא נקט בדוגמא דומה במפורש.

לעתים, ליבוביץ סוטה מהעיקרון האמור ומציג עמדה לפיה קיימת עדיפות לערכים מוסריים מסוימים או מאידך, מודה בקיומם של ערכים שתוכנם פסול – עמדה המניחה תפיסה נטורליסטית של המוסר. כך, למשל, האשים את אופנהיימר, ממציא פצצת האטום, בצביעות, ותוך כדי כך רמז למוסריות **הלוקה** של סטאלין: "אילו לא לקתה רגישותו המוסרית (של אופנהיימר - מ.ק.) במידה רבה של צביעות, לא היה נמשך באותה תקופה אחרי הקומוניזם, בעיצומן של הזוועות הסטאליניות"[163]. ביקורת דומה הושמעה כלפיו על ידי מבקרים אחרים כגון סטטמן[164], שגיא[165] ואנגלרד[166]. בפרק הבא ננסה להתמודד עם ביקורת זו.

חינוך לערכים

בפרק זה ננסה להתחקות אחר תפיסתו של ליבוביץ בנושא חינוך לערכים. בפרק הקודם הצגנו את תפיסתו המוסרית של ליבוביץ כתפיסה נוקשה, לפיה לא ניתן לנהל כל שיח תוכני מוסרי אלא צורני בלבד. ואכן, רוב כתביו מוקדשים להבחנה בין ערכים למדע, או במינוחים הכלליים יותר - בין קוגניטיבי לקונאיטיבי[167]. יחד עם זאת, ראינו כי לעיתים ליבוביץ חורג מתפיסתו הנוקשה בנוקטו עמדות נורמטיביות מוסריות. בפרק זה נטען כי החריגה נובעת מתפיסתו של ליבוביץ לחינוך לערכים.

ליבוביץ מייחד את המונח "חינוך" ל"חינוך לערכים"[168], דהיינו הקניית ערכים לאחר, וזאת בניגוד להכשרה, אימון או אילוף שאינם כרוכים בעיצוב דמותו הרוחנית והנפשית של

דרישתם מהאדם. אולם ליבוביץ מעריך יותר את הערך הדתי מכיוון שבשל היותו על-אנושי מידת דרישתו מהאדם גדולה יותר מאשר ערכים מוסריים אנושיים.

[163] בין מדע תשמ"ז, עמ' 267.

[164] סטטמן תשנ"ה, עמ' 334.

[165] **שגיא תשנ"ה**, עמ' 12.

[166] שלילה לשמה תשמ"ג, עמ' 431.

[167] ראה מסילת ישרים תשנ"ה עמ' 393-394.

[168] **שם**, עמ ' 113.

האדם[169]. הקניית הערכים אינה ערובה להצלחה חינוכית[170], מכיוון שהחינוך, בניגוד למדע, שייך לתחום הקונאטיבי והסיבתיות אינה חלה עליו[171]. לכן, מסכם ליבוביץ, "כל חינוך הריהו - ניסיון לחנך"[172]. הנקודה החשובה ביותר עליה מצביע ליבוביץ כמאפיין חינוכי הינה היות החינוך מנוגד לטבע האדם. תפקידו של החינוך להקנות לאדם ערכים בניגוד לנטיותיו הטבעיות ול"יצר הרע" שלו[173].

מדברים אלה עולה, כי קיים מתח גדול בין המישור המטה-חינוכי, קרי, תפקידו של החינוך, ובין המישור הנורמטיבי - כיצד לחנך ולאלו ערכים. גישתו המטה-חינוכית באה לידי ביטוי בהסתייגותו מגישתו של ס. יזהר לחינוך, לפיה לא ניתן לדבר על חינוך לערכים[174]. כלפי גישה זו טוען ליבוביץ ש"אם אתה רואה במשהו ערך, ברור ומובן מאליו שהיית רוצה כי ערך זה יהיה נחלתם של בני אדם אחרים שיקבלו אותו"[175]. לעומת זאת, במישור הנורמטיבי ליבוביץ סקפטי מאוד באשר לאפשרות לחנך ("כל חינוך הריהו - ניסיון לחנך"). הוא מעלה שתי סיבות לכך, הכרוכות זו בזו: אחת, החינוך שייך לתחום הקונאטיבי - עובדה שלא ניתן להתחקות אחר סיסטמה חינוכית מוצלחת: "גורמים חינוכיים הם דברים שאינם ניתנים להנמקה, וכל דבר שאינו ניתן להנמקה אינו יכול להיות גורם חינוכי"[176]. והסיבה השניה, לא ניתן לקיים דיון רציונאלי על ערכים ולא ניתן לנמק מדוע לבכר ערך אחד על פני האחר[177].

ליבוביץ מודה כי אנשים מושפעים ממחנכים אולם השפעה זו אינה רציונאלית כלל ולא נובעת מכל הנמקה:

> *"מסיבות פסיכולוגיות ולא רציונאליות יכול להיות שאדם נתפס לאיזה שהוא דבר ערכי, כמו ההיגד של אלינור רוזנוולט ומלחמתה למען הטוב האנושי העליון, וייתכן שבני אדם מסוימים יקבלו את הדבר הזה"* [178]

למרות הסקפטיות הרבה של ליבוביץ בדבר היכולת לחנך שהביאה אותו להצהיר שהוא אפילו לא

---

[169] יהדות תשל"ו עמ' 68.
[170] מסילת ישרים תשנ"ה עמ' 109.
[171] יהדות תשל"ו עמ' 71.
[172] מסילת ישרים תנ"ה עמ' 109.
[173] **שם**, עמ' 109, יהדות תשל"ו עמ' 69. למותר לציין כי נקודה זו מהותית לחינוך כיוון שחינוך הוא חינוך לערכים, וערכים נמדדים במידת היותם דורשים מהאדם ולא מתאימים לטבעו.
[174] ראה למשל: סמילנסקי, יזהר. *למחוק את החינוך*, שדמות קיח-קיט תשנ"א, עמ' 75-80. וכן מאמרו *על חינוך ועל לא חינוך*, מולד ד' תש"ל, עמ' 53-61.
[175] מסילת ישרים תנ"ה עמ' 148, כמו-כן ראה **שם**, עמ' 206.
[176] **שם**, עמ' 113.
[177] **שם**, עמ' 394.
[178] **שם**, שם.

מנסה לחנך "מפני שאינני מבין איך בכלל אפשר להשפיע"[179], ולמרות הצהרתו המפורשת שהוא איננו כותב משהו שמשמעותו הינה נורמטיבית[180], דומה שליבוביץ "חטא" לעיתים באמירות נורמטיביות. למשל שכשנשאל האם הוא משוכנע שאין כל פסיקה נורמטיבית במה שכותב, הודה ליבוביץ שעשה הרבה שגיאות, אבל מבחינה מגמתית אין בכתיבתו פסיקה נורמטיבית[181]. דומה, כי האינטרפרטציה השלילית שמייחס ליבוביץ לפסיקה הנורמטיבית (ה"שגיאה"), יש בה כדי להשקיט לחלוטין את הפן המטה-חינוכי לפיו מטרת החינוך היא להביא את הזולת לקבל את ערכיי. לדעתי ניתן להסביר את האמירות הנורמטיביות של ליבוביץ דווקא במתח שבין המישור המטה-חינוכי למישור הנורמטיבי. למרות שלא קיים מתכון כיצד לחנך, יש לאדם את הרצון לחנך. לכן, אמנם לא ניתן לקיים דיון רציונאלי על ערכים ולשכנע את הזולת לקבל את ערכיי, אולם ניתן ל"עמוד בשער העיר" כנביא, ולהטיף לערכים - מטפורה שקל מאוד לצייר בה את ליבוביץ. דומה שלכך התכוון ליבוביץ באומרו כי לא ניתן להתווכח על ערכים אלא להילחם עליהם[182]. עמדה המזכירה משהו את המשמעות האמוטיבית שהעניק סטיוונסון לשיח המוסרי. כליבוביץ גם סטיוונסון אינו רואה מקום לשיח רציונאלי על ערכים מוסריים שכן ערכים מוסריים נתונים להכרעתו האישית של כל אדם ולא ניתן להראות יתרונות בערך אחד על פני משנהו. יחד עם זאת, ממשיך סטיוונסון, השיח המוסרי ניחן בהיותו אמוטיבי, קרי, הדובר מנסה להשפיע על רגשותיו של המאזין[183].

בין המצוי לראוי

בחלקה הראשון של העבודה נוכחנו כי ליבוביץ מבחין באופן דיכוטומי בין הקוגניטיבי לקונאטיבי. עולם הידיעות - הכרות האדם הנסובות על העולם הפיזי, אינו יכול להשפיע על ההכרעות הערכיות:

> *"מנקודת ראות מדעית לא נוכל לתרום שום תרומה לגבי בעיית הערכים...אינני רואה שום קריטריון אובייקטיבי להכריע בין הדרגות המוסריות"*[184].

---

[179] **שם**, שם. ליבוביץ היה כה סקפטי באשר לאפשרות לחנך עד שכשנשאל כיצד הוא יסביר שאנשים מושפעים ממנו, השיב כי מלכלתחילה הם חושבים מה שהוא חושב אלא שלא ידעו לבטא זאת והוא שימש להם לפה (**שם**, עמ' 395).

[180] **שם**, עמ' 393.

[181] **שם**, עמ' 395.

[182] רביצקי תשנ"ה עמ' 18.

[183] סטיוונסון 1959 עמ' 279. לדעת סטיוונסון למילים המוסריות משמעות כפולה: דסקריפטיבית - שתפקידה לתאר את דעתו של הדובר (המשמעות הדסקריפטיבית אצל סטיוונסון שונה מהמשמעות הדסקריפטיבית אצל מור), ודינמית - המנסה להשפיע על בר-שיחו (**שם**, עמ' 271-272).

[184] הניגוד בין תשכ"ה עמ' 11.

ובמקום אחר הוא מפרט:

"שום עובדה או הכרת עובדה אינה משמשת מקור לרציה או למגמה...ערכים הם מאותם דברים שאין להם ביסוס במציאות, שהרי דבר המבוסס במציאות הוא בעל תוקף של כפיה" [185]

הראשון שהבחין בין מצוי (is) לראוי (ought) ופסל באופן לוגי הסקת מסקנות ערכיות מהקדמות עובדתיות - היה יום, בכשל שכונה "הכשל הנטורליסטי"[186]. אולם ליבוביץ, כסטיוונסון[187], הרחיק לכת מיום, בכך שלא השאיר את הכשל ככשל לוגי בלבד, אלא הרחיב אותו בהישענו על הדיכוטומיה בין שני התחומים. כמובן שגישה זו ספגה ביקורת נוקבת מצד נטורליסטים כגון וורנוק ופוט שאינם רואים כל כשל, כיוון שההבחנה הראשונית בין מציאות לבין ערכים אינה נכונה שכן גם הערכים קיימים במציאות. אדם המעריך מעשה מסוים כמגונה אינו קובע רק קביעה נורמטיבית אלא גם דסקרפטיבית[188]. דוגמא לכך נותנת פוט במאמרה " Moral Arguments": התנהגות מעליבה (עובדה) קשורה באופן הדוק עם ההערכה כי זו התנהגות גסה[189]. ליבוביץ שלא מקבל כלל את הגישה הנטורליסטית, כמובן מבחין הבחנה ברורה בין עובדות לערכים ולכן לא יכול יכול לקבל את ביקורתם של אלו.

אחד הניסיונות המעניינים ביותר לגזור ערכים מעובדות נעשה על ידי סירל. שלא כוורנוק ופוט שראו את הקשר בין עובדות לערכים כנובע מהנטורליזם, סירל אינו מתייחס כלל לנטורליזם אלא נותן אינטרפרטציה חדשה למושג "עובדות": יש הבדל בין עובדות מוסדיות (institutional facts) לעובדות גולמיות (brute facts). האחרונות הן עובדות שאינן תלויות במערכת מוסדית קודמת כלשהי, למשל: "לסמית צבע שיער חום". לעומתן, עובדות מוסדיות תלויות בכינונו של מוסד, דהיינו מערכת כללים מכוננת[190]. למשל: "בראון הבקיע שער" תלוי בכינונו של משחק הבייסבול, או "סמית הבטיח" תלוי בכינונו של מוסד ההבטחות. אכן, מודה סירל, לא ניתן לגזור ערכים מעובדות גולמיות, אולם באשר לעובדות מוסדיות – בעצם כינונה של העובדה טמונה גם כינונה של ההערכה. למשל: הבטחה אינה עובדה גולמית, אלא בכינונו של מוסד ההבטחה נקבע כי

185 יהדות תשל"ה עמ' 365.
186 יום תשמ"ב עמ' 138-139.
187 ראה לעיל הערה 148.
188 וורנוק תשנ"ב עמ' 105-110.
189 פוט 1958 עמ' 507-509. וייט כפוט גם ניסה להציג גישה נטורליסטית המאפשרת לגזור הערכות מעובדות אותה מכנה קורפורטיזם, אולם גישתו מורכבת וקצרה היריעה מלהרחיב בה, ראה וייט 1981.
190 להבחנה בין מערכת כללים מכוננת למערכת כללים מכוונת ראה לעיל עמ' 27.

Field Code Changed

הבטחה מורכבת הן מהתחייבות שאדם לוקח על עצמו והן מההערכה שראוי כי ימלא את התחייבותו[191].

ליבוביץ, בהבחנתו בין עובדות לערכים, אכן משתמש בד"כ בדוגמאות המשלבות עובדות גולמיות, כגון: העובדה שהתקרה עומדת לקרוס אינה גוררת את בריחתם מהחדר אלא רצונם לחיות הוא זה הגורם לכך[192]. אולם באשר לעובדות מוסדיות, בהן נכללות מערכות מוסריות ודתיות, ספק אם ליבוביץ יסכים עם סירל. מצד אחד הוא יסכים כי קבלת המוסד החוקי מחייבת אותי להישמע גם להוראותיו, ולכן העובדה שעברתי על החוק גוררת הנחיה כיצד מן הראוי שאנהג על מנת לתקן זאת. אולם עצם קבלת החוק המוסדי לכשעצמו היא הכרעה שאינה נובעת מכל עובדה. כלומר, על מנת להסכים עם סירל יש להניח מראש שההכרעה הערכית (מוסרית או דתית) נעשתה בעצם קבלת המוסד, ולכן החובה אינה נובעת מהעובדה אלא מההכרעה הערכית הראשונית[193].

---

191 **שם**, עמ' 53-57.

192 ראה לעיל עמ' 15, כך גם ביחס לדוגמתו על מדינת איסלנד במדע וערכים תשמ"ז עמ' 11.

193 ביקורת ברוח זו נכתבה על ידי הייר כתגובה למאמרו של סירל (הייר 1969). ראוי להזכיר כאן עוד שתי ביקורות מעניינות: הראשונה נכתבה על ידי פלו, לפיה ניתן לתאר את מוסד ההבטחות באופן דסקריפטיבי בלבד בלי להביע הערכה נורמטיבית האם ראוי לממשה או לא (פלו 1969 בייחוד עמ' 139-142). בדומה לפלו גם מקללן וקומיסר מבקרים את סירל וטוענים כי התשובה לשאלה האם מן הראוי לקיים הבטחות אינה ודאית ואינה נובעת באופן ישיר ממוסד ההבטחה, כיון שייתכנו מצבים בהם נפטור פלוני מקיום הבטחותיו בעקבות שיקול דעת מוסרי. למרות שסירל ניסה להציג את השאלה "האם ראוי לקיים הבטחה" כטאוטולוגיה, העובדה היא שתשובה על שאלה זו אינה חד-משמעית אלא תלויה בנסיבות ובתנאים (מקללן 1969 עמ' 59-62). ביקורת דומה נכתבה על ידי תומסון (תומסון 1969).

מדע

בעמודים הבאים ננסה לבחון את גישתו של ליבוביץ בפילוסופיה של המדע לאור גישות שונות שהתהוו במאה העשרים. משימה זו אינה פשוטה כלל ועיקר שכן כתיבתו החופשית של ליבוביץ (המתבססת בעיקר על הרצאות ופולמוסים) לרוב אינה מתייחסת ישירות לדעות הפילוסופיות הרווחות אלא רק בעקיפין. קצרה היריעה מלהכיל התייחסות לשאלות הרבות הכלולות בנושא זה, לכן בחרנו להצטמצם בשאלה הנוגעת למידת ההשפעה של הפן הקונאטיבי על תיאוריות מדעיות. שאלה זו חשובה במיוחד שכן גישתו הקיצונית של ליבוביץ בנושא זה היוותה נקודת מוצא לביקורת, מצד מבקרים רבים[194]. לשאלה זו שני פנים: נורמטיבי - הקשור לפילוסופיה של המדע, בפן זה נבחן האם השפעה כזו רצויה. ודסקריפטיבי - הקשור להיסטוריה של המדעים, בפן זה נבחן האם בפועל המדע הושפע מאישיות המדען.

דויד יום, הביא את הגישה האמפיריציסטית לשיאה. יום הטיל ספק בכל הנוגע למושגי המחשבה אודות עולם המציאות. לטענתו, העובדות קודמות למחשבה ולכן כל מחשבה המנסה לקשור קשרים סיבתיים בין עובדות, הינה סובייקטיבית ואינה משקפת את מצב בדברים בעולם. כל שאנו יכולים לומר על העולם הוא שא' קדם לב'. הסיבה שבכל זאת אנו מנסים למצוא קשרים סיבתיים הינה פסיכולוגית[195].

הספקנות של יום הותירה את הפילוסופים ללא מענה עד שקאנט עורר את "המהפכה הקופרניקאית". בהקדמה למהדורה השניה של ספרו המהפכני "ביקורת התבונה הטהורה" מטעים קאנט "שהתבונה אינה מבינה אלא את שהיא גופה יוצרת לפי תכניתה היא" ולכן "חייבת אף הפיסיקה להחזיק טובה על שום המהפכה רבת התועלת באופן החשיבה שלה לרעיון לבקש בטבע (לא לטפול עליו), במתאים למה שהתבונה עצמה מכניסה לתוך הטבע את שהיא צריכה ללמוד ממנו ואת שאין בידה לדעת מתוכה היא"[196]. כלומר, לתבונה יש תבניות מחשבה מסודרות לפיהן נבחן את הטבע. כבר כאן ראוי להדגיש, שקאנט מדבר על תבניות חשיבה אובייקטיביות ולא סובייקטיביות, ולכן, בהכרח, שכל אדם באשר הוא יצור תבוני, יחשוב בתבניות מחשבה אלו. בהמשך סיפרו הוא מרחיב: "הסתכלות ומושגים הם אפוא היסודות של כל הכרתנו, כך שאי

[194] בן-מנחם תשמ"ו עמ' 242-243 ו 247-249, פיטובסקי תשנ"ד עמ' 541, הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, בן-נון תשנ"ז. בהמשך נעמוד באופן ספציפי על חלק מהביקורת.
[195] יום תשל"ג עמ' 23-28. ראה גם ברגמן תרפ"ז עמ' 11-14, וברגמן תשל"ד עמ' 364-373.
[196] קאנט תשי"ד עמ' 15.

אפשר שמושגים בלי הסתכלות המתאימה להם, או הסתכלות בלי מושגים, ייתנו הכרה"[197], לא עוד עובדות הקודמות למחשבה - כמו אצל יום, ולא עוד מחשבה הקודמת לעובדות - כמו אצל הרציונאליסטים, אלא שניהם באים בד בבד: העובדות נתפסות בדפוסים הקבועים של התבונה. מסיבה זו הסיבתיות כפויה עלינו מכוח "מבנה" התבונה[198].

ליבוביץ מקבל את תפיסתו של קאנט ולכן הוא מבחין בדיוניו בפילוסופיה של המדע בין המישור האונטולוגי ובין המישור האפיסטמולוגי. לטענתו, בדיון במישור האונטולוגי איננו יכולים להכיר את העולם מחוץ להכרתנו. לעומת זאת, אנו יכולים לומר בוודאות טענות אפיסטמולוגיות אודות המציאות הנתפסת בהכרה:

*"אני יודע שדבר זה הוא אמת משום ש**אני** יודע שהוא אמת. אני איננו יודע שדבר זה הוא אמת משום שהוא אמת, אלא משום ש**אני** יודע שהוא אמת. ואין אדם מסוגל שלא לדעת את אשר הוא יודע"* [199]

גישה זו מביאה את ליבוביץ לטעון כי המסקנות הנובעות מהעובדות הינן כפויות על ההכרה שכן ההכרה עצמה קבועה בדפוסים קבועים. נעמוד על טענה זו בהרחבה בהמשך.

החל מחידושיו של ניוטון במדע בסוף המאה ה17-, ועד סוף המאה ה19- המדע לא ידע תהפוכות. להיפך, שלטה המחשבה הרומנטית כאילו אנו עומדים לקראת סוף התגליות אודות העולם. בראשית המאה ה20-, המציאות היא זו שטפחה על פני מחשבה זו, עם גילוי "תורת היחסות" החדשה של איינשטיין שהחליפה את הפיסיקה של ניוטון ולאחר מכן בגילוייה של פיסיקת הקוואנטים. מהפכות אלו עוררו גם את הפילוסופים של המדע למצוא שיטות חדשות שיענו על התמורות במדע ואי וודאותו. ליבוביץ, כרוב הפילוסופים של המדע במאה ה20-[200], שותף להערכה שייחודו של המדע אינו בכך שטענותיו אמת, בלשונו: "מה שמציין את המדע – איננה מידת האמת המוכחת אשר בו"[201]. את ייחודו של המדע הוא מוצא במאפיינים הקוגניטיביים.כשם שתכנים קוגניטיביים אינם יכולים להשפיע על הכרעות מוסריות, כך גם ערכים מוסריים אינם יכולים להשפיע על מסקנות בתחום הקוגניטיבי בכלל, ובמדע בפרט. ליבוביץ קובע ש"ההכרה

---

197 **שם**, עמ' 62.

198 עוד על נושא זה ראה בהרחבה בהקדמה של ברגמן ורוטנשטרייך לקאנט תשי"ד, וברגמן תרפ"ז עמ' 16-106.

199 הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, עמ' 33. הדגשות במקור. ראה גם פיטובסקי תשנ"ד עמ' 544-545.

200 ראה למשל המפל תשל"ט עמ' 9-10. לטענה זו לא שותפים כל אנשי החוג הוינאי, שכן הקיצוניים שבהם כגון רייכנבך, מדברים עח "קריטריון ההינתנות לאימות". הגישה המרוככת של המפל, ההינתנות לאישוש, היא תוצאה של הביקורת הרבה שספג קריטריון זה במיוחד ביקורתו של פופר.

201 בין מדע תשמ"ז, עמ' 296, ראה גם מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 19.

המדעית כפויה עלינו", קרי, "אינני יכול שלא לחשוב שדבר זה הוא סיבת דבר זה"[202], ובמילים אחרות, ההכרות המדעיות אינן תלויות כלל באישיותו של המתבונן אלא בתבונה עצמה. טענה זו אינה תקפה באשר למדעי האדם שם התיאוריות עוסקות באינטרסים אנושיים בעוד שבטבע אין אינטרסים[203]. הפרדה זו, שבין מדע ומוסר, מביאה את ליבוביץ למסקנה כי אין זה תפקידו של המדען לשפוט אם תגליותיו תואמות את גישתו המוסרית, שכן אין הוא יכול **לבחור** את מסקנותיו המדעיות. בטענה זו הוא "פוטר" את אופנהימר, ממציא פצצת המימן, מיסורי המצפון על תגליתו המדעית, כיון ש"עובדה יסודית היא שאין אדם מסוגל שלא לדעת את אשר הוא יודע"[204].

עמדה זו היא קיצונית במיוחד ביחס לעמדות פילוסופיות אחרות. רוב הפילוסופים שותפים לדעה כי בשלב הקשר גילוי התיאוריה המדעית, התיאוריה אינה כפויה על המדען, אלא למדען יש שיקול דעת אישי בבחירת התיאוריה. למשל קון מציע לבחון את התיאוריות המדעיות בהקשר היסטורי-סוציולוגי. לשם כך טבע קון את המונח "פרדיגמה", שמשמעו שיטה מדעית המבוססת על מדע תקני ומקובלת על הקהילייה המדעית[205]. "מדע תקני" מורכב משני יסודות: האחד הכרתי – הישגים מדעיים המבוססים על ניסויים אמפיריים, והשני סוציולוגי – קבלתם של הישגים אלה בקהילייה המדעית[206]. הנחת היסוד של קון היא כי:

> *"תצפית וניסיון יכולים וחייבים להגביל במידה ניכרת מאוד את טווח האמונות המדעיות הקבילות, שאם לא כן לא יהיה מדע. אך הם לבדם אינם יכולים להכריע...גורם שרירותי לכאורה המורכב ממקריות אישית והיסטורית, משמש תמיד כמרכיב בעיצובן של האמונות שאותן מאמצת לעצמה בזמן ידוע קהילייה מדעית ידועה"* [207]

אך לא רק קון, שסטה לחלוטין מהמסורת של הפילוסופיה של המדע, אלא גם בר-פלוגתו, פופר,

---

[202] הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, עמ' 37. כמו-כן ראה **שם**, עמ' 53-54.

[203] הפילוסופיה של המדע תשנ"ז עמ' 11-12, 32, 86.

[204] בן-נון תשנ"ז, עמ' 62.

[205] בהקשר למושג הפרדיגמה, מאסטרמן ניסתה להראות שקון כלל אינו עקבי במונח זה וניתן למצוא 21 משמעויות שונות עליהן מדבר קון (מאסטרמן 61-65) קון הגיב לטענה זו בפרק "אחרית דבר" של המהדורה השניה של ספרו (זו שתורגמה לעברית, קון תשל"ו) וכן בקון 1965.

[206] קון תשל"ו עמ' 20-21. ראה גם שפלר תשנ"ו עמ' 9-14.

[207] קון תשל"ו עמ' 15. בהקשר לפרדיגמות השונות ראוי לציין כי "המחזיקים בפרדיגמות שונות מתחרות עוסקים במקצועותיהם בעולמות שונים...דווקא משום שהמדובר הוא במעבר שבין חסרי מכנה-משותף, לא יכול המעבר בין שתי פרדיגמות להיעשות צעד אחר צעד, כשהוא נדחף על-ידי ההיגיון והניסיון הנייטראלי. כמו שינוי התבנית, עליו להתרחש בבת אחת (אם כי לאו דווקא בהרף עין), או כלל לא" (שם עמ' 120-121). שפלר טוען כלפי התחרות בין הפרדיגמות, שאם אין להן כל בסיס משותף "באיזה מובן ניתן לומר עליהן כי הן מתחרות?...חייבים להניח כי קיימים שיקולים השוואתיים והערכתיים שניתן להחיל אותם על כל אחת מהן...חייבים להניח שקיים בסיס להשוואה מושכלת" (שפלר תשנ"ו עמ' 18). על כך השיב קון כי יכולות להיות סיבות טובות להעדיף פרדיגמה על פני חברתה כגון: דיוק, טווח החלות של הפרדיגמה, פשטות, פוריות ועוד. יחד עם זאת אין בסיבות אלו כדי לכפות על המדען פרדיגמה כלשהי כיוון שסיבות אלו הן יותר בגדר של ערכים מאשר כללים (קון 1965 עמ' 161-162). ועל כך הסכים עימו שפלר (שפלר 1972 עמ' 369-370).

נתן משקל לאינטואיציות של המדען בשלב הגילוי. המדען בוחר לעצמו את המסגרת התצפיתית לפי האינטרסים התאורטיים שלו. אולם מסגרת זו ניזונה גם מתצפיות קודמות וכן הלאה באופן רגרסיבי, כאשר נקודת ההתחלה היא ציפיות בלתי מודעות וטבועות מלידה[208], אגסי מכנה מימד זה "אינטואיציה"[209]. אפילו המפל הפוזיטיביסט מתנגד במפורש לעמדה הדומה לזו של ליבוביץ, המכונה בפיו "גישה אינדוקטיביסטית צרה". לטענתו, "מהם אותם סוגים מסוימים של נתונים אשר סביר לאוספם, לא נקבע על ידי הבעיה הנחקרת, אלא על ידי תשובה טנטטיבית עליה, אשר בה החוקר מחזיק כהערה או כהיפותזה"[210]. המפל ממשיך בסכמו ש"היפותזות ותיאוריות אינן נגזרות מעובדות נצפות, אלא הן מומצאות כדי להסביר את אלו"[211]. דומה, שהמחלוקת של המפל עם הגישה האינדוקטיביסטית הצרה אינה מתמצית במחלוקת מתודולוגית אלא יש בה גם נופך מהשאלה - האם התיאוריה המדעית נגזרת ישירות מהעובדות או שמא למדען יש שיקול דעת בבחירת התיאוריה. ליבוביץ יעדיף כמובן את הדעה הראשונה.

בשלב צידוק התיאוריה לליבוביץ חברה רחבה יותר, המונה בין השאר את פופר והמפל שמייחסים לחשיבה הלוגית והניסויית משקל רב. לפי המפל אמנם לא ניתן להכריע באופן וודאי בין תיאוריות אך ניתן לאשש את אחת מהתיאוריות על ידי ניסוי המחזק אותה או מפריך את האחרת[212]. פופר אמנם אינו מקבל את הגישה האינדוקטיביבסטית של המפל ולכן לדעתו לא ניתן לאשש תיאוריה על ידי ניסוי[213], אולם כן ניתן להפריכה. לכן, תפקידו של המדען לנסות להפריך תיאוריה, וכל תיאוריה היא נכונה כל עוד אינה מופרכת[214]. בין אם נאמר כי ליבוביץ אינדוקטיביסט ובין אם נאמר כי הוא פופריאניסט, דומה שעם קון הוא ודאי לא יסכים, אפילו בשלב צידוק התיאוריה. כיוון שלפי קון המדען מושפע מנטיות פסיכולוגיות והקשרים סוציולוגיים. ואכן ההיסטוריה של הפרדיגמות מוכיחה, כך טוען קון, כי מדענים החזיקו בפרדיגמה חרף העובדה שהיא אינה מסבירה את כל העובדות ואף ישנן עובדות שעומדות בסתירה לפרדיגמה[215].

ליבוביץ אף מקצין את עמדתו וטוען שלא זו בלבד שהתגליות כפויות על האדם, ללא קשר

---

[208] פופר השערות 1989 עמ' 46-47.
[209] בן-נון תשנ"ז עמ' 64.
[210] **המפל תשל"ט** עמ' 14.
[211] **שם**, עמ '17.
[212] **שם**, עמ' 32-33. כמו כן ראה בהמשך את קריטריוני האישוש: 1. ריבוי ניסויים (עמ' 39) 2. מידת ההתאמה לתיאוריות חיצוניות המאוששות היטב (עמ' 44-46).
[213] פופר 1959 עמ' 27-30, פופר השערות 1989 עמ' 42-46.
[214] קריטריון ההפרכה של פופר פותח הן על רקע האינדוקטיביזם הפוזיטיבי לוגי והן על רקע השאלה הבסיסית אותה מעמיד במרכז מאמרו בפופר השערות 1989: מהו התיחום של המדע (**שם**, עמ' 36, 39). ראה גם פיש תשמ"ט עמ' 205.
[215] **קון תשל"ו** עמ' 27-28, 29-37.

לאישיותו, אלא שהן עצמן הכרחיות:

"אילו לא נולד האדם אייזיק ניוטון ולא נולד האדם לייבניץ, אתה חושב שהחשבון האינפיניסטמלי לא היה מומצא בדור שאחרי דקארט? זה הכרחי. אתה מבין? אחרי שדקארט ביסס את הגיאומטריה האנליטית, כיום תלמיד בבי"ס תיכון שמבין מעט במתמטיקה, מבחין שממנה מתחייב החשבון האינפיניטסימלי. אילו לא נולד האדם אלברט איינשטיין, אתה חושב שתורת היחסות לא הייתה קמה בראשית המאה העשרים? אז היא לא הייתה באה מאיינשטיין אלא מפואנקרה או מלורנץ" [216]

הדטרמיניזם חל הן על הטבע והן על התגליות המדעיות, כך שבהכרח התגלית תתגלה, בנקודת הזמן בו נתגלתה ברצף ההיסטורי[217]. פופר משתעשע בבניית מכונת אינדוקציה שתוכל לנסח חוקים החלים בעולם (עובדה העומדת בסתירה להתנגדותו לעיקרון האינדוקציה). אולם הוא דוחה אפשרות זו בטענה שבניית מכונה כזו מצריכה לתכננה ולקבוע עבורה אלו דברים רלוונטים בעולם וכך - למכונה זו יהיו עקרונות טבועים "מלידה"[218]. אילו היינו שואלים את ליבוביץ אודות מכונה כזו, סביר להניח שהיה מאמצה בשתי ידיים, שכן בלאו הכי למדען אין כל תפקיד משמעותי בתגלית המדעית מלבד היותו כלי תבוני.

גישתו של ליבוביץ ספגה ביקורת מבן מנחם ואגסי. בן-מנחם עומדת על כך שההנחה שההכרות המדעיות כפויות על המדען מובילה לכך שהמדען צריך לספק מתודה בה ההנחיות הינן חד משמעיות ולא מותירות מקום ליותר מאפשרות אחת. אולם שום ניסיון למצוא מתודה כזאת לא הצליח[219]. ביקורת זו אינה מתמודדת עם הניסיון שליבוביץ מעמיד ולכן קשה להתמודד עמה. ביקורתה השניה, לה שותף אגסי, מכוונת כלפי ההשלכות הדסקריפטיביות של הנחתו של ליבוביץ: בכל אחד מהתחומים המדעיים תמיד הוצעו מספר אלטרנטיבות בו זמנית[220]. באופן דומה טוען אגסי כלפי ליבוביץ: """בביטוי 'הכרה מדעית' הוא (קאנט – מ.ק.) הבין הכרה המוסכמת על כל החוקרים, ואילו אנו יודעים שחוקרים חלוקים ביניהם כל הדורות"[221]. על כך משיב ליבוביץ: "אבל זה היה כל זמן שלא ידענו את העובדות. לגבי עובדות שאנחנו מכירים לא

---

[216] הפילוסופיה של המדע תשנ"ז, עמ' 61. הוא חוזר על דברים אלו בשיחה אחרת עם אגסי ושם הוא מרחיב טענתו אף ביחס לתגלית הפצצה האטומית (בן-נון תשנ"ז, עמ' 62).

[217] על הנקודה האחרונה נשמעה ביקורת רבה אותה אביא במסגרת הדיון בפרק הביקורת. לא ראיתי מקום להרחיב על תפיסת המדע לפי ליבוביץ, מכיוון שהעיסוק בקטגוריה הקוגניטיבית בפרק הקודם, מיצה נושא זה.

[218] פופר 1989 עמ' 48.

[219] בן-מנחם עמ' 247-249.

[220] **שם**, עמ'242-243, הפילוסופיה של המדע עמ' 37, 40.

[221] **שם**, עמ' 37.

ייתכנו חילוקי דעות"[222]. אם בתחילה הדגשנו את עמדתו הנורמטיבית של ליבוביץ בעקבות קאנט, מתשובה זו עולה כי גישתו בפילוסופיה של המדע הינה נורמטיבית ודסקריפטיבית כאחת[223]. כלומר, לא זו בלבד שבאופן אידיאלי המדען צריך להשתדל להיות אובייקטיבי הן בשלב גילוי התיאוריה והן בצידוקה, אלא שאף בפועל ניתן לראות באופן היסטורי כי כך המדע התקדם. דומה שבכך חורג ליבוביץ אף מגישת האידוקטיביזם הצרה, שפסלה שיקולים אישיים של המדען בגילוי התיאוריה במישור הנורמטיבי בלבד. ייתכן שהרצון העז של ליבוביץ לשמור על טוהר האובייקטיביות של המדע הביאו לטעון את טענתו הן במישור הנורמטיבי והן במישור הדסקרפטיבי, אף שאילו היה עומד על דעתו במישור הנורמטיבי בלבד לא הייתה נפגמת האובייקטיביות של המדע, וטענתו הייתה משקפת נכונה יותר את המציאות ההיסטורית של המדעים.

לסיכום, ראינו כי גישתו של ליבוביץ בפילוסופיה של המדע היא ייחודית. הוא שותף לתפיסה של פופר והמפל כי תאוריה מדעית ניתנת לצידוק (או הפרכה) באופן אובייקטיבי, אולם חולק עליהם במישור גילוי התיאוריה. לדידו, המדען אינו בוחר בתיאוריה אלא זו כפויה עליו. לעומת זאת, גישתו של קון אינה מקובלת עליו כיוון שקון מערב היבטים פסיכולוגיים וסוציולוגיים הן בשלב הגילוי והן בצידוק[224]. עובדה זו עומדת בניגוד גמור לדרישה של ליבוביץ ולתיאורו את המדע כנטול כל אינטרסים (מדע כפוי). אינטרסים - מקומם במדעי האדם.

---

[222] **שם**, עמ' 38.

[223] ראה גם **שם**, עמ' 40, מקסוול הציע תורה חדשה אלטרנטיבית לזו של ניוטון כיוון שהוא ידע עובדה שניוטון לא ידע אותה שיש מידה מסוימת למהירות האור. מכאן ומהדטרמיניזם של התגליות המדעיות עולה שהתגלית כלל לא תלויה במדען אלא היא נגזרת ישירה של העובדות.

[224] ליבוביץ מביע את התנגדותו לקון במפורש (בן-נון תשנ"ז עמ' 63).

חברה, ציונות ומדינה

בפרק זה ננסה לבחון את גישתו של ליבוביץ לעם ישראל והקשר שלו לארצו ולמדינתו, תוך ניתוח משמעותם של מושגים אלו. בירור זה יהיה לאור הדיכוטומיה בין קוגניטיבי לקונאטיבי, אותה הצענו בפרק הקודם[225].

כזכור, ליבוביץ מבחין בין ערך לאמצעי: ראשית, האדם מגדיר לעצמו מטרה ערכית הנובעת **מהכרעתו** בלבד, ואח"כ ניתן לדון דיון אובייקטיבי ורציונאלי **באמצעים** להגשים את הערך[226]. גם כאן, הדיון הראשיתי עוסק בהגדרת המושג הערכי "עם". "עם" הינו פרדיקט קונאטיבי התלוי בתודעה של קבוצת אנשים שרואה עצמה כ"עם":

*"עם אינו יש **טבעי** אלא יש **תודעתי**: עם קיים במידה שקיימת התודעה שהוא קיים - תודעה של בני אדם מסוימים שלקיומם המשותף יש מסגרת שהיא ה"עם" והוא **עמם**"* [227]

המושג "עם" אינו עונה על המאפיינים הקוגניטיביים: הוא אינו עובדה טבעית, ה"צורך" אינו חל לגביו[228] ומאפייניו אינם ניתנים לבחינה אובייקטיבית. על מנת להוכיח את הטיעון האחרון, ליבוביץ מעלה מספר אפשרויות להגדרה אובייקטיבית ל"עם": ביולוגית, טריטוריאלית, מדינית ולשונית, ופוסל את כולם ומסכם:

"לא ניתן להצביע על שום נתון אובייקטיבי במציאות האנושית המסוגל לשמש הסבר לדיפרנציאציה זו, הסבר התקף לגבי כל החטיבות האנושיות המוכרות כעמים" [229]

מכאן, שניתן לשייך את המושג "עם" למימד הקונאטיבי בלבד ואכן הוא מקיים את מאפייניו: "עם איננו יש אובייקטיבי אלא תודעתי סובייקטיבי: עם קיים במידה שיש קבוצה של בני אדם המודעים לכך שהם יחד בני עם מסוים...התודעה הלאומית אינה תוצאה של מציאותו של עם אלא היא הסיבה והתנאי למציאות זו ולקיומה", כלומר עם מוגדר על ידי שיתוף תודעתי של קבוצת אנשים[230].

---

[225] בפרק זה נעמוד על מושגים אלו בהקשרים לאומיים וחברתיים בלבד. בפרקים הבאים, נדון בנפרד במשמעויות הדתיות של המושגים.
[226] ראה עמ' 34.
[227] אמונה תשמ"ב, עמ' 113. (הדגשים במקור).
[228] **שם**, עמ' 44.
[229] עם תשנ"א, עמ' 17. במושג "דיפרנציאציה", הוא מתכוון להיבדלות של קבוצת אנשים מכלל האוכלוסייה, והתאחדותם תחת המושג "עם".
[230] **שם**, עמ' 18.

ה"ציונות", לפי ליבוביץ, מובנת על רקע הסברו למושג "עם" - העם היהודי הינו יש תודעתי, והציונות הינה הביטוי המעשי ליש זה. ליבוביץ אינו עקבי בהתייחסותו לציונות. ברוב כתביו הוא תופס אותה מבחינה ערכית ומזהה אותה עם התודעה של העם:

"אין אנחנו צריכים כלל. השאלה היא: מה אנחנו רוצים להיות או לעשות. יש יהודים הרוצים בעצמאות הלאומית-מדינית של העם היהודי ואני אחד מהם" [231]

בספרו "מדע וערכים", ליבוביץ פוסל את השימוש במונח "צורך" בהקשר של **דבקות** בעם ובארץ. דבקות, שמשמעותה ציונות, באה לידי ביטוי על ידי הרצון: אדם רוצה להישאר בארץ, חרף העובדה, שבגלות - ביטחונו ורמת חייו יעלו, ומדוע? "משום שבשבילו הקשר לעמו ולארצו הוא ערך... הוא אינו דורש מן הערך משהו, אלא הוא מודע לכך שהערך הזה דורש ממנו משהו"[232]. למען הסר ספק, ליבוביץ מבהיר כי למרות שקיים כאן רצון משותף לכלל התושבים בארץ, הוא אינו ערובה לשיוך הציונות לממד הקוגניטיבי[233]:

"יכול להיות שאפילו קיים קונצנזוס בינינו על מה שאנו רוצים ועל מה שהתכוונו כאשר הקימונו את המדינה הזאת, ועל מה שאנו מתכוונים לעשות במאמצינו לקיים אותה. גם אם קיים קונצנזוס כזה, הרי הוא דבר אי-רציונאלי. הרצון לקיים מסגרת של עצמאות לאומית-מדינית אינו מסקנה מחויבת מן ההגיון אלא הוא ביטוי לרצייה" [234]

ליבוביץ ממשיך לעגן את הציונות כערך, בכך שבחר בהגדרה למשמעותה של הציונות, שאין בה כדי לתת סיבה או אף נימוק[235] לבחירת הערך: "נמאס לנו משלטון הגויים על העם היהודי"[236], במילים אחרות, הסיבה שאנחנו רוצים בעצמאות, היא ש"נמאס" לנו שאיננו עצמאיים. הגדרות אחרות נדחו על ידי ליבוביץ באופן רציונאלי - למרות שלא ניתן לקיים דיון רציונאלי על ערכים - כיוון שהן התבססו על נימוקים רציונליים. ליבוביץ, בהיותו ער להבחנה בין הקטגוריה הקוגניטיבית וערכים - שהביטוי העמוק שלהם שהם נטולים כל הנמקה, ביטא בהגדרתו הלא מנומקת, את ההבדל בינו ובין אחרים.

---

[231] שם, שם.

[232] מדע וערכים תשמ"ב, עמ' 33-34. ראה גם יהדות תשל"ה, עמ' 252: "ייתכן שהסיכון הפיזי לקיומו של יהודי במדינת ישראל רב יותר מאשר לקיומו של יהודי בברוקלין שבניו-יורק, אך אני רוצה להיות יהודי בישראל ולא בברוקלין בקרב האומה האמריקאית, לכן הבעיה של עדיפות בטחון הקיום אינה קיימת בשבילי ואינה משמשת לי קריטריון".

[233] ראה עמ' 19, שם הסברנו כי קונצנזוס הינו מכנה משותף לתכנים קוגניטיביים אך אינו מאפיין הכרחי.

[234] בן-נון תשנ"ז, עמ' 121. ניתן לראות גם כיצד ליבוביץ שולל את קיטלוגה של הציונות בקטגוריה הקוגניטיבית בשל העובדה שהיא אינה **מסקנה** אלא רצייה.

[235] להבחנה בין סיבה לנימוק ראה עמ' 25.

[236] ששר תשמ"ח, עמ' 28. ראה גם יהדות תשל"ה עמ' 298, ואמונה תשמ"ב, עמ' 128-129.

במקומות אחרים, ליבוביץ חורג מגישתו ואינו רואה בציונות ערך כי אם אמצעי לקיומו של העם. באופן זה, הציונות זהה עם המדינה ולא עם העם. כאשר נשאל על ידי בן שיחו, אגסי, האם עצמאות היא ערך? ענה באופן נחרץ: "עצמאות אינה אלא **העובדה** שאין אני כפוף לשלטון זר"[237], וכפי שכבר הראינו, עובדות - לפי חלוקתו של ליבוביץ אינן יכולות להיות ערכים, כיוון שערך הוא זה שאינו ואני רוצה בו[238]. באופן דומה מגדיר ליבוביץ גם את הציונות:

"הציונות אינה אידיאולוגיה אלא רצון ומעש, רצונם של יהודים שהעם היהודי לא יוסיף להיות נשלט ע"י הגויים, המעש הציוני ההיסטורי הוא מכלול הפעולות שנעשו להחזרת העצמאות לעם-ישראל בארצו, ולמעש הציוני היום אין משמעות אחרת מאשר הידוק הקשר בין העם היהודי הנפוץ בין הגויים ובין גרעינו העצמאי בארץ ישראל...מתפיסה זו של הציונות נובע שהציונות החזירה לעם היהודי את עצמאותו ומקיימת ומטפחת עצמאות זו, אולם אין היא משמשת פתרון לבעיית העם היהודי" [239]

מדברים אלו עולה, שהציונות היא האמצעי לקיומו של העם ואינה נותנת מענה לערך האמיתי שהוא ערכו של העם היהודי, ערך שליבוביץ מעיד על עצמו שהקדיש את מלוא מרצו לבעיית הזהות של העם.

כיצד ניתן ליישב את התפיסה הדומיננטית של ליבוביץ שהציונות היא ערך, יחד עם התפיסה המשנית שהציונות היא אמצעי? דומה, שלא ניתן לגשר בין שתי התפיסות המנוגדות, ויש לייחס את גישתו השנייה למאמציו המתמידים להסיר כל ערך מהישות שנקראת "מדינה" ובתוך כך, להתרות מפני זיהוי "המנגנון השלטוני של העם עם העם עצמו"[240], כפי שנראה להלן.

בניגוד ל"עם" הניתן להצגה סובייקטיבית בלבד, "מדינה" ניתנת להצגה אובייקטיבית. אמנם האובייקטיביות שלה אינה מקנה לה דרגת ישות מוחשית אלא תודעתית[241], בשל הגורם האנושי בהם היא תלויה, אך למרות זאת ה"מדינה" ניתנת לתיאור אובייקטיבי, קרי, כל אדם יכול לבחון אותה, ולתאר את הפונקציות שלה באופן זהה. בכך דומה המדינה למושג "ארץ": "שניהם ניתנים להצגה כעובדות, הצגה מבחינה אובייקטיבית"[242]. המאפיין הקוגניטיבי העיקרי שליבוביץ מזהה במדינה הוא ה"צורך", –בכך נשלל ממנו להיקרא "ערך". האדם **צריך** את המדינה, ואין המדינה - כערכים, דורשת מן האדם. על כן, המדינה משמשת כאמצעי ולא כערך,

---

[237] בן-נון תשנ"ז, עמ' 127. הדגש אינו במקור.
[238] ראה עמ' .
[239] יהדות תשל"ה, עמ' 247-248.
[240] בן-נון תשנ"ז, עמ' 129.
[241] עם תשנ"א, עמ' 40.
[242] **שם**, עמ' 14.

"וכל דבר שאדם צריך לו - כפוי עליו, אין לגביו הכרעה, החלטה או ברירה"[243]:

*"מדינה איננה **ערך**. מדינה היא סיפוק של צורך בשני מישורים: האחד הוא הצורך הקיומי של הפרט...אין בני אדם יכולים להתקיים אלא אם כן כופים עליהם, או הם עצמם כופים על עצמם, מנגנון של שלטון ומשטר. המישור השני הוא כמובן הבטחת קיומו של עם"* [244]

בציטוט זה, ליבוביץ מצביע על שימוש במנגנון המדינה לצורך הסדרת יחסים בין בני אדם, תפיסה המזכירה מאוד את גישתו המדינית של הובס[245]. השימוש השני שמוצא ליבוביץ במדינה, הוא שימוש שכבר הזכרנו בהקשר לתפיסתו המשנית של הציונות - מסגרת לעם. ליבוביץ מודע לעובדה שאין במושג "מדינה" בלבד, בכדי להצביע על שלילתה כערך, כמו שאנו מוצאים למשל בתכנים מדעיים - בהם עצם התוכן משייך אותו לעולם הקוגניטיבי. זו הסיבה, שהוא כה מתאמץ להראות שאין לתפוס מושג זה מבחינה ערכית. ליבוביץ אינו תוקף את הרואים במדינה ערך בטעון המוכר שהמדינה אינה **יכולה** לשמש כערך, אלא בכך - שערך זה הוא פשיסטי: "ראיית המדינה כערך היא מהות הרעיון הפשיסטי"[246]. הבעיה הגדולה בתפיסת המדינה כערך היא, שלפי עיקרון הערך האקסקלוסיבי[247], לא ניתן לקיים ערכים אחרים לצד ערך זה, כיוון שהם עשויים להתנגש עם הערך, ובכך יישלל כל מאבק על ערכים בתוך המדינה.

ליבוביץ עקבי בתפיסתו את המדינה כאמצעי, גם ביחסו למדינת ישראל, שלדעתו משמשת אינסטרומנט למימוש ערכי העם היהודי:

"העם היהודי הוא דוגמא מובהקת ...לדגם האינסטרומנטאלי, שבו לא המדינה יוצרת את העם אלא העם יוצר לעצמו מסגרת מדינית, שמשמעותה היא אינסטרומנטאלית, שימושית, ואילו המדינה כשלעצמה איננה ערך" [248]

כשם שהמדינה עצמה אינה אלא אמצעי, כך גם חוקיה. החוקים אינם משקפים בהכרח את המוסר החברתי, אלא נועדו לשמור על הסדרי החברה[249]. בהתחשב ביסוד הכוונה בערכים

---

[243] אמונה תשמ"ב, עמ' 137.
[244] **שם**, שם. הדגשים במקור.
[245] ליבוביץ עצמו מעיד כי מסתמך על הובס. ראה הובס תשכ"ב פרק יג' עמ' 113-119 ופרק יז' עמ' 161-167, וכן הלינגר תשנ"ה, עמ' 203.
[246] אמונה תשמ"ב, עמ' 138. ראה גם גבול הציות תשמ"ו, עמ' 170.
[247] ראה לעיל, עמ' 39.
[248] עם תשנ"א, עמ' 43.
[249] ראה הניגוד בין תשכ"ה עמ' 11: "הכרעה חוקית ומשפטית נובעת מהסכמה. הסכמה אינה ערך". ההנחה שעומדת בבסיס טענה זו היא שהמוסר אינו משקף תוכן שבמהותו הוא טוב, אלא הכרעה התובעת מהאדם (ראה לעיל עמ' 55).

המוסריים[250], גם אם מעשה מסוים תואם את החוק, על מנת שהוא ייחשב מוסרי, המניע למעשה חייב להיות **כוונה** מוסרית, ולא חוקית.

קיים מתח גדול בין מוסר וחוק, כאשר המוסר האינדיבידואלי אינו עולה בקנה אחד עם החוק. מצד אחד, הנאמנות לערך גוברת על כל צורך אחר, ואם הנחתנו – שרוב החוקים נובעים מצרכים – אמנם נכונה, אזי מוטלת על האדם החובה להיות נאמן למוסר, כיוון שהמוסר הוא ערך ובתור שכזה הוא גובר על כל צורך אחר: "אין האינסטיטוציה "מדינה" ערך...חובתי לציית לחוקיה מגעת עד לגבול האפשרות לתאמם לחובתי לאלוהים (אם אני אדם דתי) או לתאמם לחובתי לאדם (אם אני הומניסט). אם חוק המדינה עובר את הגבול הזה - חובתי לציית לו נדחית מפני חובתי למה שמוחזק אצלי כערך עליון, ואני "האדם הטוב" - דתי או הומניסט - מפר את החוק"[251]. מצד שני, ביטול חוקים בהתאם לנטיות המוסר של כל אדם, יביא לאנרכיה אותה שולל ליבוביץ מכל וכל[252], מכיוון שקיומה של המדינה הוא צורך הכרחי להגן על האזרחים והעם: "האזרח שאינו פשיסט מכיר גם הוא...בחובת הציות להוראותיה של הרשות החוקית, גם בהרבה מקרים שבהם הן אינן לרוחו, אבל הוא אינו רואה בה אלא את המסגרת ההכרחית לקיום תקין של העם בקרבה"[253]. זיו, במאמרו על הסירוב האזרחי לפי ליבוביץ, ניסה לחלק בין החובה לסירוב לחוקים על מנת לשמור על הדמוקרטיה, לבין האיסור לסרב לחוקים בכלל[254]. אולם, דומה, שהדומיננטיות של התפיסה הראשונה של ליבוביץ, בה הערך גובר על החוק, תואמת יותר את דעתו בשאר הסוגיות של התנגשות בין ערכים לצרכים. מסקנה זו מקבלת חיזוק מדוגמתו על אייכמן שכל מה שעשה "נעשה על פי הצו וההוראה של השלטון החוקי" ואילו לדעתנו: "חייב אדם כיצור תבוני שאינו כלב מאולף, לדעת להבחין מהו גבול חובת הציות ואימתי אין למלא פקודה גם אם היא חוקית, ואימתי יש להפר אותה"[255].

ניהול החברה במדינה מורכב מאלמנטים קוגניטיביים וקונאטיביים גם יחד. למשל, הדיון על אופי המשטר הוא קונאטיבי, כיוון שהוא אינו נתון להכרעה רציונאלית אלא רצונית בלבד. לא ניתן להעדיף שום שיטת משטר על פני אחרת, כיון שזו נתונה להכרעה ולא למסקנה:

"שום פרוגרמה פוליטית - תהא זו אנרכיסטית או פוריטנית, קפיטליסטית או

---

250 ראה לעיל, עמ' 47.

251 חוק ומוסר תש"ן, עמ' 16. גם לגבי חוקים שנחקקו ממניעים מוסריים, ואינם נובעים מצורך, מרגע שנחקקו תקפם נובע מעצם זה שהם חוקים. אדם המקיים את החוק מתוקף היותו חוק אינו יכול לקיימו מתוקף היותו מוסרי (האקסקלוסיביות של הערכים).

252 ששר תשמ"ח, עמ' 147.

253 חוק ומוסר תש"ן, עמ' 13.

254 זיו תשנ"ה, עמ' 234-237.

255 חוק ומוסר תש"ן, עמ' 14.

סוציאליסטית - אינה מסקנה שבעלי פרוגרמה הזו מסיקים מן המציאות, אלא ביטוי להכרעתם מה ראוי להיות" [256]

שלילתו של הדיון הרציונאלי בשאלה זו חל אף על ההכרעה בין משטר דמוקרטי לפשיסטי[257]. למרות דברים נחרצים אלו, לעתים ליבוביץ מוכן להודות שניתן לתת נימוקים רציונאליים, למשל, כאשר נשאל על ידי בן שיחו, אגסי, האם יש עלייה בדרגת הרציונאליות במשטר הרוסי, לאחר נפילת הקומוניזם, הוא לא דחה זאת בהינף יד, אלא ענה "איני יודע"[258]. אולם, כפי שכבר הסברנו בפרק הקודם, אין בהנמקה כדי לשלול את אופיו הערכי של דיון[259].

לעומת השיח הערכי על מהות המשטר, השיח הפוליטי עצמו ברובו סובב סביב צרכים ותועלתיות ולא סביב ערכים:

"פוליטיקה...יכולה לחול על מה שמתרחש במסגרת משטר מסוים שהוא עצמו אינו נושא לוויכוח אלא הוא המציאות הנתונה והמקובלת...בנוסף דיון כזה הוא ***רציונאלי לחלוטין*** *שכן דנים בו בצד התועלתי שבדבר"* [260]

ליבוביץ מוצא שני מאפיינים שפוסלים את השיח הפוליטי מלהיות ערכי: ראשית, הדיון הוא על המציאות ולא על מה שראוי להיות[261], שנית, הדיון הוא תועלתי. למרות הבחינה הקוגניטיבית הזו של הפוליטיקה, ליבוביץ מכיר בכך שקיימת בחינה נוספת לפוליטיקה שהיא ערכית, ו"אינה חלה על מה שיש אלא על מה שאני רוצה שיהיה"[262], קרי, אופיו של העם במדינה, על כך נרחיב להלן:

זיו הראה יפה, שלמרות שהבחירה באופי השלטון הינה ערכית ולא מסקנה הנובעת מעובדות, המשטר הדמוקרטי שונה ממשטרים אחרים בכך - שבעוד שמשטרים אחרים מציעים אורח חיים אחיד ואינם מאפשרים קיום אידיאולוגיות אחרות, הרי שהדמוקרטיה "היא מסגרת רחבה מאוד, מסגרת על, המכילה בתוכה אידיאולוגיות וערכים רבים ואפילו מנוגדים"[263]. הבחנה זו חשובה מאוד, שכן ליבוביץ רואה במדינה אמצעי לקיומו הערכי של העם, וערך זה נתון למאבק תמידי. הדמוקרטיה מאפשרת קיומו של מאבק על ערכים בהיותה "פלורליסטית סובלנית וניטראלית במהותה, וקובעת גבולות ועקרונות הוגנים לתחרות בין השקפות, ערכים

---

[256] בן-נון תשנ"ז, עמ' 80.
[257] **שם**, עמ' 121.
[258] בן-נון תשנ"ה, עמ' 141.
[259] ראה לעיל, עמ' 26.
[260] בן-נון תשנ"ה, עמ' 79. הדגשים במקור.
[261] ראינו לעיל בעמ' 29 כי ליבוביץ פסל את שיוך קביעת ההווה על ידי העבר - המציאות - לקטגוריה הקונאטיבית.
[262] בן-נון תשנ"ה, עמ' 79.
[263] זיו תשנ"ה, עמ' 229. ראה על כך גם הלינגר תשנ"ה עמ' 197-199.

ואידיאולוגיות"[264] ובלשונו של ליבוביץ:

"המדינה הדמוקרטית היא הזירה של מאבקים בין בני אדם הדוגלים בערכים שונים והחותרים לקראת ערכיהם. היתרון של המדינה הדמוקרטית הוא, שהיא מאפשרת לבני אדם להיאבק על ערכיהם המנוגדים זה לזה, וזהו מה שאין המדינה הטוטליטרית מאפשרת" [265]

מסיבה זו, ליבוביץ מתנגד לאחדות לאומית כערך, בראותו בה ערך פשיסטי, כיוון שהוא מונע מאבק על ערכים, לדעתו, "כל דבר בעל ערך לא הושג אלא ע"י פילוגים ומאבקים פנימיים עד כדי מלחמות-אזרחים עקובות מדם"[266].

אופייה של מדינת ישראל נגזר מאופייה של המדינה בכלל, לשמש זירת מאבקים על ערכים. ובאופן פרטני יותר, ערכים של האומה היהודית, הכוללים הגדרת זהותה וערכיה[267]. במאמרו "לאחר קיביה", מבחין ליבוביץ בין ערכי העם בגלות לבין ערכיו בארץ: "מבחינת התפקיד המוסרי, כמבחינת ההגשמה הדתית, היה במציאות הגלותית משום השתמטות מן המבחן המכריע". בגלות לא נבחנו בערכינו, ואילו בארץ: "אנו נבחנים אם אנו מסוגלים לא רק **לסבול** למען ערכים שדגלנו בהם, אלא אף **לפעול** על פיהם"[268]. משפט אחרון זה ששימש עבור ליבוביץ יותר מאשר סיסמה, הביא רבים לפקפק בציוניותו[269]. בניגוד לחשדות אלה, ברצוני לטעון שדווקא על רקע תפיסתו של ליבוביץ את הציונות והעם כערכים, דומה, שהיה ציוני והוכיח זאת בכל עת שהאשים וביקר את הציונות בנטייה לפשיזם, המתגלם באחדות ולא במאבק ערכי. כך, למשל, בהרצאה שנשא על תפקידה של ישראל בתפוצות, הוא השמיע ביקורת על העם היהודי בארץ בכך ש"למען שלום-בית ויתרנו על המאבק", ו"מעולם לא הושג ערך בדרך של שלום בית"[270].

בהמשך למגמתו האחרונה, מחלק ליבוביץ בין שתי תקופות בהיסטוריה של המדינה: התקופה שעד מלחמת ששת-הימים, שהתאפיינה בתקווה שאכן יתממש במדינה מאבק על ערכים, והתקופה שלאחר המלחמה בה המדינה צועדת לקראת תפיסת המדינה עצמה כערך, עובדה המונעת, לפי עיקרון הערך האקסקלוסיבי, מאבק על ערכים:

"איני עושה שום אידיאליזציה של 19 השנים הראשונות של מדינת ישראל, אבל אז היו

---

[264] **שם**, שם. ראה גם כצמן תשנ"ה, עמ' 308.
[265] אמונה תשמ"ב, עמ' 200-201.
[266] יהדות תשל"ה, עמ' 188. ראה עוד עיון תשנ"ד, עמ' 553.
[267] להלן בפרק שעוסק בדת ומדינה עמ' 112, נעמוד על זהות העם כערך הנתון למאבק במדינה.
[268] יהדות תשל"ה, עמ' 229-230. הדגשים במקור.
[269] ראה למשל, בן-ירוחם תשמ"ג, עמ' 278, ועוד מאמרי שיטנה כאלו ואחרים הגודשים ספר זה.
[270] יהדות תשנ"ה, עמ' 260.

אפשרויות וסיכויים, הייתה בה הפוטנציה להיות מדינת העם היהודי. אז אפשר היה להניח שהמדינה תהיה הזירה אשר בה יתנהלו המאבקים היהודיים המשמעותיים, ואילו החל מ 67' הוכרע שמדינת ישראל תהיה מסגרת של אלימות" [271]

ליבוביץ מזהה בין השלטון על העם הפלסטיני ובין המגמה שמכנה אותה קולוניאליזם על שטחי הגדה. מגמה זו יש בה כדי לתפוס את המדינה עצמה כערך, ולשכוח שהינה בעצם מכשיר ואמצעי בלבד למאבק על הערכים האמיתיים. ואכן, ליבוביץ מטיף לנסיגה מהשטחים מתוך דאגתו בעיקר לעם היהודי[272], שכן, הכיבוש מונע ממנו את המאבק על ערכים ואת מימושם.

נסכם במאמרו של אוחנה[273] שהחיל את חלוקתו של ברלין בין "חירות חיובית" ו"חירות שלילית"[274], על שני שלבים בציונות של ליבוביץ. ה"חירות השלילית", מקבילה להגדרת הציונות "נמאס לנו משלטון הגויים", ואילו ה"חירות החיובית", מקבילה לתוכן שאנו אמורים למלא את עצמאותנו. אם נשאיל מושגים אלו לדיון על השטחים, נוכל לומר שה"חירות השלילית" התמלאה כבר ברובה, אולם ה"חירות החיובית" נמצאת היא בנסיגה עמוקה כל עוד ממשיכים אנו להחזיק בשטחים.

---

[271] ששר תשל"ח, עמ' 20.
[272] אמונה תשמ"ב, עמ' 226. אמנם הוא מזכיר גם את הדאגה לעם הפלסטיני, אולם יותר מכך את העם היהודי.
[273] אוחנה תשנ"ה, עמ' 165-166.
[274] ברלין תשל"א, מאמרו "שני מושגים על החירות", עמ' 170-220.

תפיסתו הדתית

הקדמה:

בבואנו לדון בתפיסתו הדתית של ליבוביץ, אין בכוונתנו לדון במקומה של הדת בסולם הערכים[275], אלא לדון בתפיסתו את ענייני האמונה וההלכה ביהדות, לאור היחס בין הממד הקונאטיבי והקוגניטיבי. ליבוביץ רואה בכל נושאי האמונה בכלל ובאמונה באל בפרט, חלק מעולם הערכים. ליבוביץ, שהקדיש את רוב כתביו לנושא זה, הדגיש יותר מכל מקום אחר, מחד גיסא את המאפיינים הקונאטיביים החמורים של ענייני השקפה, וההשלכות הנובעות מהם. ומאידך גיסא, ההלכה עונה דווקא על המאפיינים הקוגניטיביים, עובדה הדורשת מליבוביץ לענות על מספר שאלות שעולות על רקע היחס בין אמונה והלכה, או לחלופין, בין קונאטיבי לקוגניטיבי.

לאורך רוב מחקריו, מנסה שגיא להראות שהגותו של ליבוביץ היא פרק בהתמודדות עם ערכי המודרנה[276]. בהשתמשו במונח "מודרנה", מתכוון שגיא בעיקר לשלושה עקרונות אותם מונה במאמרו המרכזי "ליבוביץ: הגות יהודית לנוכח המודרנה": **אלוהים** - "האי-רלוונטיות שלו להבנת הקיום והחיים האנושיים"[277], **עולם** - "אין הוא עוד עולם נברא או עולם תכליתי שתכליתיותו נקבעה על ידי האל. הוא ישנו כפי שהוא ואין הוא מבוסס על מציאות האל"[278], **אדם** - השלכת האדם אל עצמו, "שוב אין הוא יכול להיסמך על העולם או על מוסדות דתיים כלשהם שיבטיחו לו את גאולתו. אפילו דבר האל נתון לאדם עצמו"[279]. בכל אחד מתחומים אלו מראה שגיא כיצד ליבוביץ אימץ את תפיסת העולם המודרנית (לעתים תוך שינויה): האל נתפס כטרנסצדנטי לחלוטין - עובדה המסלקת את כל המטפיזיקה מהיהדות[280], העולם המרוקן מאלוהות משפיע על מתן משמעויות לתופעות בטבע[281], ולבסוף, האדם מחפש את האל בתוך עולמו הסובייקטיבי[282].

בבואנו לדון בהגות הדתית של ליבוביץ, אנו מניחים כי הגותו אמנם תואמת ברובה את יסודות ההגות המודרנית.

---

275 לדיון זה יוקדש מקום בפרק העוסק בדת ומוסר, להלן עמ' 123.

276 ראה: שגיא תשנ"ב, עמ' 129-136, שגיא תשנ"ד, שגיא תשנ"ה, שגיא מחשבות תשנ"ה, שגיא תשנ"ז, עמ' 31. כמו שגיא גם סטטמן, בלי להזכיר את המונח מודרנה, מוצא בהגותו של ליבוביץ חלק מן היסודות של ההגות המודרנית (סטטמן תשנ"ח, עמ' 39).

277 שגיא תשנ"ה, עמ' 162.

278 **שם**, עמ' 163.

279 **שם**, **שם**.

280 **שם**, עמ' 164.

281 **שם**, עמ' 165-168.

282 **שם**, עמ' 168-170. שגיא מייחד את חיפוש האל בסובייקט לאקט ההכרעה בלבד (עמ' 169).

יחד עם זאת, אנו לא ניתן כל דגש להתאמה זו, כיוון שברצוננו להראות כי היסודות להגותו מצויים בדיכוטומיה בין הקוגניטיבי לקונאטיבי[283].

ראשית, ננתח את תפיסת האמונה ומקומו של האל, נעבור למאפייני ההלכה, ונסיים באינטרפרטציה שנותן ליבוביץ לעיקרי ההשקפה השונים. היחס בין אמונה והלכה יידון לפרקים - לפי העניין בו נעסוק.

אמונה:

ליבוביץ חותם את ספרו החשוב "מדע וערכים" בפרק על האמונה. בפרק זה הוא מסווג את האמונה כתופעה ערכית, דהיינו, אמונה היא הכרעה ערכית ולא מסקנה:

> *"האמונה הדתית מושתתת על כך שהאדם רואה במעמדו לפני האלוהים ערך, ואת הדבר הזה אין הוא יכול להשתית אלא על הכרעתו-הוא"* [284]

אמונה אינה יכולה לנבוע ממסקנה, כיוון שמסקנה מתאפיינת בכך שהיא **מתחייבת** מנתונים של המציאות, ואילו אמונה היא חיוב שהאדם מחייב בו את עצמו. מסיבה זו לא ניתן להגיע לאמונה או לחלופין לבססה, על ידי המדע[285]. שגיא, בהשוותו את ליבוביץ לקאמי, מכנה יפה את ההכרעה הדתית כ"קפיצה" - אמונה אינה יכולה לנבוע מנתון כלשהו, "היא נובעת מעצמה"[286].

כפי שהקדמתי, ליבוביץ - בהגותו הדתית, תופס את המאפיינים הערכיים במלוא חומרתם, לכן הוא שולל **כל** הנמקה לאמונה ומותיר את **ההכרעה** כמניע הבלעדי לאמונה. במאמרו "המשבר כמהותה של היהדות", משווה ליבוביץ את האדם שמכריע להאמין לזה שאינו מאמין כלל וכן לאדם שרואה את השלטון והכבוד כתכלית ואפילו לזה שתכלית חייו היא הנאה מינית. המשותף לכולם - **שבחרו** בתכלית. אין בתוכן התכלית בכדי ללמד על רמת ערכיותה. עצם הכרעת האדם לטובת תכלית מסוימת, היא זו שמקנה לתכלית ערך, ולא נימוקים המראים יתרון לתכלית. ליבוביץ מסכם זאת בכך ש"הכרעה ערכית אינה נובעת מנתונים אובייקטיבים, ולפיכך אינה ניתנת להנמקה"[287].

במקום אחר, ליבוביץ מרכך מעט את עמדתו ואומר ש"ממהותו של ערך שאין לו

---

[283] להלן, בפרקים הנוגעים להגות הדתית, ובפרט לתפיסת האל, נראה כיצד שתי הגישות באות לידי ביטוי, ואת חשיבותה של נקודת המוצא בכל אחת מהן.

[284] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 78. ראה עוד אמונה תשמ"ב, במאמר "קריאת שמע" עמ' 11-19, ובעיקר עמ' 11 שם ליבוביץ אומר במפורש כי "האמונה אינה שייכת לתכנים הקוגניטיביים של תודעת האדם אלא לתכניה הקונאטיביים".

[285] נקודה זו תידון בהרחבה בפרק העוסק בדת ומדע, להלן עמ' 108.

[286] שגיא תשנ"ד, עמ' 485. כמו-כן ראה את הסברו היפה של גולדמן למשמעות ההכרעה לאור החלוקה בין קוגניטיבי לקונאטיבי, בגולדמן תשנ"ז עמ' 256-261.

[287] אמונה תשמ"ב, עמ' 62. ראה מאמרו של גולדמן בגולדמן תשנ"ז, עמ' 258, שם גולדמן מסביר מדוע לא ניתן לבסס את האמונה על נימוקים מהמסורת וההתגלות.

הנמקה...אבל לא שאינני יכול לנמק אותו"[288], ואף נותן לכך ביטוי ביחס לאמונה: הוא נשאל על ידי תלמידו, על אדם שבחר להיות צדיק ותוך כדי לימוד שינה את עמדתו, כלומר, יש בתוספת ידיעה כדי להשפיע על האמונה! או במילים אחרות: לאדם זה יש נימוקים המסבירים את שינוי אמונתו! על כך השיב ליבוביץ כי התנגדותו היא לקשר **הכרחי** בין ידע מסוים לבין הכרה בחיוב, אולם קשר כזה ייתכן[289]. אם נחזור לדיון על ההנמקה, תשובה זו וקודמתה רומזות כי ייתכנו נימוקים אך אין בהם כדי להביא את האדם בהכרח לאמונה[290]. מכל מקום, ברוב כתביו משתדל ליבוביץ להמעיט בחשיבותה של ההנמקה לאמונה, אם כי כפי שראינו, הוא משאיר פתח לאלו הרוצים להשתמש בנימוקים למרות שאין הוא רואה את דרגתם הדתית-ערכית שווה לקודמיהם. נדרש לכך בהמשך.

במקומות רבים ובמיוחד בכתביו החינוכיים, קושר ליבוביץ את מאפיין ההכרעה לאוטונומיה של האדם ביחס לערכים. בחלק מכתביו הוא טוען שאין האמונה מתגלמת אלא בקיום מצוות[291]. קיום המצוות, כידוע, אינו כפוי על האדם כיוון שהוא חופשי להכריע לגביו. לעומת זאת לגבי המציאות, אין לאדם חופש הכרעה - הוא משועבד לחוקיות המציאות הפיזיולוגית והפסיכולוגית. בניגוד לשיעבוד זה, ניתן להיווכח **בחירות** האדם שבאה לידי ביטוי באפשרות הכרעתו - להאמין[292]. בהכרעתו, מבטא האדם את האוטונומיה שלו בבחירת ערכים, וכפועל יוצא מכך, את החריגה שלו מן השעבוד לטבע[293]. אילו הייתה האמונה כפויה על האדם, הכרחית, או טבעית, היא לא הייתה עוד ביטוי ערכי. שגיא העיר יפה כי "האדם המאמין אינו מאמץ את החיים הדתיים כדי להתגבר על ולחרוג מן המציאות הטבעית...או כדי להשיג חירות, אבל החירות וההשתחררות מן הטבע הם לב ליבם של החיים הדתיים עצמם"[294]. כלומר, אין להפוך את החירות וההשתחררות מן השעבוד למטרה ואת הדת לאמצעי, כיוון שבכך

---

[288] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 221.

[289] **שם**, עמ' 392.

[290] שגיא, במאמרו "דת ללא מטאפיזיקה" שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 16, וכן במאמרו "ליבוביץ וקאמי בין אמונה לאבסורד" שגיא תשנ"ד, עמ' 485 הערה 37, מנסה לטעון שלמרות שלא ניתן לבסס את האמונה מהמציאות, בכל זאת ייתכנו נימוקים שיצביעו על הערך העצמי של האמונה עצמה. אולם שגיא אינו מבסס עמדה זו במאמר, ואף הדוגמא שהביא מליבוביץ עצמו על מנת להראות כי התקרב לרעיון זה, אינה מעידה על כך: שגיא הביא את הציטוט הבא "האמונה במציאות זו של האל ובמלכותו שאינה מותנית בעולם עשוייה להביא את האדם להכרת חובתו לעבוד את האל ללא תנאי" על מנת להראות צידוק פנימי לעבודת האל. אולם, עיון בציטוט זה מתוך ההקשר בו נכתב, יביאנו למסקנה כי ליבוביץ רצה להדגיש בדברים אלו דווקא את הרישא של דבריו של שגיא - את אי תלותה של האמונה במציאות, ואי אפשרות הנמקתה כלל - זאת באמצעות הצגת האל שאינו תלוי בעולם. אמונה בצלו של אל כזה, היא עבודה **ללא תנאי** (הדגש במקור). אולם מכאן לא נובע שאדם מכיר בחובה בכלל לעבוד את האל.

[291] יהדות תשל"ו, עמ' 21.

[292] ראה כצמן תשנ"ה, עמ' 305.

[293] **שם**, עמ' 29.

[294] שגיא תשנ"ה, עמ' 170. ראה גם שגיא תשנ"ד, עמ' 484-485.

נפגמתערכיותה של האמונה. אלא שהחרות - באה לידי ביטוי בקבלת קיום המצוות[295]. ליבוביץ מבטא יפה את המתח בין השעבוד הטבעי לחרות הנוגדת את הטבע: "אין שחרור מכבלי הטבע אלא על ידי קבלת עול תורה ומצוות, עול שאינו נובע מן הטבע" לכן, ממשיך ליבוביץ: "אין שום צורך לקרב את המצוות המעשיות לעולם המושגים או לעולם האינטרסים של האדם"[296], כיוון שבכך, קיום המצוות נעשה יותר טבעי לאדם, וכפי שכבר הראנו בפרק הקודם, ככל שהערך הינו טבעי יותר ודורש פחות הקרבה מן האדם, כך נפגמת ערכיותו.

טענה זו נשמעת בפי ליבוביץ לא רק ביחס לקיום המצוות, אלא גם ביחס לאמונות:

"דת של ערכים ואמונות (ערכים ואמונות שמהם מתחייבים גם מעשים-מ.ק.) היא דת מעניקה - היא אמצעי עזר לאדם לסיפוק צרכיו הרוחניים ולשיכוך לבטיו הנפשיים"

לעומת זאת:

"דת של מצוות (מצוות ומעשים שעל קיומם מושתתים גם ערכים ותכנים תודעתיים-מ.ק.) היא דת תובעת - היא מטילה על האדם חובות ותפקידים ועושה אותו כלי-שרת להגשמת תכלית שאיננה מתגלמת באדם" [297]

המאמץ הכרוך בקבלת האמונה, קיום מצוות, הינו חיוני למהותו של הערך בכלל ושל ערך האמונה בפרט. מסיבה זו, ליבוביץ חוזר ומדגיש את המאמץ הכרוך באמונה ובקיום המצוות.

בהמשך דבריו לציטוט האחרון, ליבוביץ מתאר את האמונה במאפיין קונאטיבי: קיום המצוות, בדומה לערכים ולהבדיל מתיאוריה מדעית, אינו נמדד במידת **ההשגה**, אלא זו דרך נצחית לקראת מטרה שאינה ניתנת להשגה[298]. המשמעות היחידה שיש לקיום המצוות היא "**המאמץ** שאדם עושה להשיג את המטרה הדתית"[299].

המאפיין המשלים של המאמץ והדרישה, הינו מאפיין שלילי, כלומר הימצאותו פוגמת בסיווג האמונה לממד הקונאטיבי, מאפיין זה הוא "**הצורך**". אמונה הנובעת מצורך כלשהו, פיזי או רוחני, הינה אמצעי ולא ערך:

"דת המספקת צורך, בכל אחד מהמובנים של צורך - בין צורך הקיבה ובין צורך

---

[295] ראה סטטמן תשנ"ח, עמ' 39, והתייחסותי לכך לעיל הערה 130 בעמ' 47. במקום אחר ליבוביץ אף אומר שהחירות היא תופעת לוואי של קבלת עול תורה ומצוות (אמונה תשמ"ב עמ' 49).

[296] יהדות תשל"ו, עמ' 30.

[297] **שם**, עמ' 23.

[298] ראה לעיל עמ' 34 על הבחנה בין קוגניטיבי לקונאטיבי ביחס להישג וקריטריון היעילות.

[299] יהדות תשל"ו, עמ' 24. ראה עוד על כך **שם**, עמ' 35. ליבוביץ אף טוען שהמאמץ עצמו הוא הערך ולא עצם העבודה: "מה שהאדם מסוגל ויכול לעשות הוא, להתאמץ לעבוד את-השם, ואילו לעבוד את אלוהיו יכול אך ורק עובד אלילים" (תורת הנבואה תשנ"ז, עמ' 30).

בפרק הקודם ראינו, כי ליבוביץ חילק בין ערך המספק צורך **סובייקטיבי** – השייך אמנם לתחום הקונאטיבי, אולם **הצורך** פוגם ב״ערכיותו״ ולכן הוא אינו ערך - לבין ערך המספק צורך **אובייקטיבי** - היוצא מכלל תחום הקטוגריה הקונאטיבית ונכנס אל תחום הקטגוריה הקוגניטיבית[301]. ביחס לאמונה, ליבוביץ כולל את השניים תחת כפיפה אחת, ופוסל אותם מלהשתייך לתחום הערכים.

ניתן להבין את חלוקתו בין אמונה הנובעת מצורך ובין אמונה תובעת, על רקע הבחנתו בין ״אמונה לשמה״ ל״אמונה שאינה לשמה״[302]. בפרק הקודם ראינו, כי ניתן להבחין במסגרת עולם הערכים, בדרגות ערכיותו של הערך, ככל שהערך חף יותר מנימוקים וצרכים, ודורש יותר מהאדם, כך עולה ערכיותו. ליבוביץ אינו מוצא בהבחנה המסורתית בין ״לשמה״ ו״שלא לשמה״, ביטוי לדרגות ערכיותו של ערך, אלא לדירוג מסוג אחר. לשמה - קיום הערך מתוך ראיית הערך כתכלית, וביחס לאמונה - קיום מצוות מתוך תפיסת קיום המצוות כתכלית לעצמו. תפיסה כזו תשלול כל צורך חיצוני, וכל נימוק המצדד בחשיבותו של הערך. ליבוביץ מותיר מקום במסגרת האמונה, אם כי בדרגה נמוכה יותר, גם למחזיקים בה מתוך שלא לשמה - אמונה הנובעת מצרכים חיצוניים. חרף העובדה שהוא מכיל את מושג האמונה גם על אמונה ״שלא לשמה״, הרי שאינו מכיר כלל בערכיותה, כיוון שה״צורך״ מונע ממנה להשתייך לעולם הערכים. יחד עם זאת, ליבוביץ רואה עצמו מחויב לעולם המושגים ההלכתי, שבו יש מקום לקיום מצוות שלא לשמה, עובדה המחייבת אותו להכשיר, לפחות בדיעבד, קיום מצוות מסוג זה ״כהכנה והכשרה לאדם להגיע לעבודת-ה׳ האמיתית״[303], נמצאנו למדים אפוא, שאמונה הנובעת מצורך כשרה רק כאמצעי לאמונה תובעת - ״מתוך שלא לשמה בא לשמה״.

בפרק על המוסר, עמדנו על אחד משני יסודות המוסר החשובים - ״הכוונה המוסרית״, שליבוביץ אימץ מתורתו המוסרית של קאנט. גם ביחס לאמונה ניתן להבחין בחשיבותה של הכוונה: אינה דומה אמונתו של המקיים לשמה ומתוך כוונה, לאמונתו של המקיים שלא לשמה[304]. בכדי להביע את אי שביעות רצונו מאמונה לא-ערכית, אמונה שלא לשמה, פעמים מכנה אותה ״עבודה זרה״:

---

[300] **שם**, עמ׳ 339.
[301] ראה לעיל עמ׳ 36.
[302] פרקי אבות תשל״ט, עמ׳ 70-89, יהדות תשל״ו, עמ׳ 311-314, אמונה תשמ״ב, עמ׳ 25-50.
[303] פרקי אבות תשל״ט, עמ׳ 71.
[304] ראה כשר תשל״ז, עמ׳ 31.

"מתחושת-חיים והשקפת עולם דתית-תיאוצנטרית מתחייב שכל מעשי האדם הנובעים ממנו ומרצייתו, מצרכיו ומדחפיו הגשמיים, הנפשיים והרוחניים - חולין הם ואין לעשותם קודש...כי אין עבודה זרה אלא עשיית דברי חולין לדברים שבקדושה" [305]

כל המצוי בעולם המושגים היהודי יודע, כי מונח זה חמור הרבה יותר מ"שלא לשמה", כיוון שאינו מותירו כלל במסגרת האמונה. דומה, שבכך רצה ליבוביץ להביע מחאה רבה, כנגד אלו שפוגמים בערכיותו של ערך האמונה.

כשר ושגיא זיהו את מערכת היהדות הליבוביציאנית כמערכת חוק מכוננת[306]. ואמנם, ניתן להבחין כי תפיסת האמונה של ליבוביץ, העונה על מאפייני הקטגוריה הקונאטיבית, אכן תואמת מערכת זו. כאשר ליבוביץ מבחין בין דת תובעת לדת מעניקה[307], הוא מתכוון להבחנה בין מערכת מכוננת שאינה באה לענות על תכליות חיצוניות, לבין מערכת מכוונת שבאה לענות על צרכים, בהתאמה[308]. ליבוביץ מרבה לזהות בין האמונה לבין קיום המצוות, כיוון שבכך הוא רוצה לבטא את התכלית הפנימית של המערכת המכוננת, דהיינו - המצוות. אין כל תכלית חיצונית למצוות, לא פיזית ולא רוחנית. תכלית המצוות, הינה המצוות עצמן. מבחינה זו, קיימת זהות בין הדת היהודית, האמונה וקיום המצוות:

"לגבי היהדות אני טוען שאמונתה היא-היא מערכת מצוותיה, שבהן הייתה מתגלמת, לשון אחר: קבלת עול מלכות שמים אינה אלא קבלת עול תורה ומצוות. האמונה אינה אלא דת המצוות, ומחוץ לדת זו אין האמונה היהודית מתקיימת" [309]

למרות שהיהדות היא מערכת חוקים מכוננת, היא חלה על המציאות הקיימת, ולא על מציאות אוטופית או מומצאת. בכך רואה ליבוביץ את גדולתה של היהדות המאפשרת לאדם ליצור מגמה בתוך החיים האפורים עצמם. לא על מנת למלא את סיפוק רגשות נפשו, שהרי סיפוק מעין זה הוא אמונה שלא לשמה, אלא בדיוק להפך: בניסיון התמידי לחיות את החיים האפורים, תוך דחיקת המחשבה שבכך אני צועד לקראת הישג חיצוני, למצוות עצמם:

"דת ההלכה...תופסת את האדם מבחינת מציאותו האמיתית ומעמידה אותו בפני מציאות זו, בפני האכסיסטנציה הממשית שלו - ולא בפני "חזון" של מציאות אחרת...המשימה שהיא מטילה על האדם היא פרמאננטית ואין סופית, ושום הישג

---

[305] יהדות תשל"ו, עמ' 33. ראה גם **שם**, עמ' 30, אמונה תשמ"ב, עמ' 18.
[306] כשר תשל"ז, 23-25, שגיא תשנ"ב, עמ' 137-139, שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 12, שגיא תשנ"ז, עמ' 141.
[307] יהדות תשל"ו, עמ' 23.
[308] ראה לעיל עמ' 27 על ההבחנה בין שתי מערכות החוקים.
[309] אמונה תשמ"ב, עמ' 12.

דתי אינו בגדר השגת מטרה שלאחר השגתה ניתן לראות את המשימה כמושלמת"[310]

לטענת גולדמן, ליבוביץ דוחה את **ביסוס** האמונה על החוויה האישית הסובייקטיבית, בשתי טענות: האחת, שישנם אנשים שאינם חווים חוויה מעין זו, והשניה, שאין החוויה ניתנת להעברה[311]. מסיבה זו, ממשיך גולדמן, "האמונה היא ביסודו של דבר האמונה בתורה כמצוות ה' ומתבטאת בנכונות לכוון את חיינו לאורה...בקיום ההלכה כמצוות ה' מתבטאת אמונתו של האדם מישראל"[312]. יחד עם זאת, כפי שראינו, קיום מצוות ה' המלווה בסיפוק רגשי, מטה את האדם מקיום המצוות האפרורי, לעבר סיפוק צרכים של הרגשות הנפשיים, דבר הפוגם בערכיותה של האמונה: "מצוות מעשיות מכוונות למילוי חובה מתוך הכרת חובה ומתוך משמעת, ולא להתפעלות או לדביקות או להתרגשות או להתלהבות - שבהן אדם **מקשט** את חייו, אך אינו **חי** בהן...רק דת של השגרה האפורה של מעשי יום-יום וחיי יום-יום, היא דת של ממש[313]".

ניטיב להבין את מערכת החוקים המכוננת, אם נסבירה כחלק מ"משחק שפה", מונח שטבע ויטגנשטיין[314]. "משחק שפה", משמש להגדרת מערכת, שבה המושגים מוגדרים מתוך המערכת עצמה בלבד, ולא נגזרים ממערכת חיצונית וכן אינם ניתנים לתרגום למערכות אחרות. ויטגנשטיין מרכך מעט את סגירותה של המערכת, וקובע שלמרות שמושגי השפה אינם ניתנים לרדוקציה, הם ניתנים להבנה גם מחוץ למערכת. אמונה, לפי ויטגנשטיין, היא משחק שפה. ליבוביץ מאמץ את הקביעה האחרונה של ויטגנשטיין, אולם כפי שהצביע כבר ברעלי, הוא אינו מקבל את גישתו המרוככת - ליבוביץ יטען שלא ניתן אף להבין את המשחק שפה של האמונה, מחוץ לאמונה[315]. בצדק כינה שגיא מהלך זה "**המהפכה הקופרניקאית**" על משקל מהפכתו של קאנט[316], שכן כשם שקאנט, העמיד את הטבע על מערכת מושגים השייכת להכרת האדם, ומחוץ להם הטבע אינו ניתן לתפיסה, כך ליבוביץ העמיד את הדת היהודית על מערכת מושגית, ומחוץ לה, אין כל משמעות למושגי הדת היהודית.

מושגי השפה של הדת היהודית, מורכבים ממושגי ההלכה. בכך אין כל חידוש, שכן ראינו כבר שליבוביץ תופס את המערכת ההלכתית כמערכת חוק מכוננת, בה אין משמעות לחוקים מחוץ

---

[310] יהדות תשל"ו, עמ' 21-24. ראה עוד שגיא תשנ"ד, 489-492, וכן סטטמן תשנ"ח, עמ' 39-40, שם סטטמן משוה בין ליבוביץ לגולדמן בנושא הנידון.
[311] גולדמן תשנ"ז, עמ' 257.
[312] **שם**, עמ' 260-261.
[313] יהדות תשל"ו, עמ' 22. הדגשים במקור.
[314] ספרו "חקירות פילוסופיות" מוקדש לכך. ראה במיוחד ויטגנשטיין תשנ"ה עמ' 37-48.
[315] ברעלי תשנ"ד, עמ' 505-506. זאת אע"פ שליבוביץ עצמו מודע להבחנה של דילתאי בין "הבנה" הקונאטיבית ל"הסברה" הקוגניטיבית, הנותנת מקום להבנה גם בתחום הקונאטיבי.
[316] שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 11.

למערכת. חידושו של ליבוביץ הוא שהדת כוללת - בנוסף - גם מושגי השקפה על הדת[317]. כלומר, ההשקפה אינה משמשת כחבל המקשר בין האדם למערכת ההלכה, אין האדם צריך לעבור דרך ההשקפה על מנת להצטרף לחוג המשתתפים במשחק השפה ההלכתי. אלא, ההשקפה עצמה היא חלק מהמשחק. מבחינה זו, קולע תאור ההכרעה הדתית כ"קפיצה"[318]. אדם שמצטרף למשחק היהדות, רואה עצמו מחויב לשפת המשחק המורכבת מחוקי המשחק, דהיינו ההלכה, ולמושגים הקשורים להשקפת על הדת. לפיכך, ליבוביץ, עם כל זיהויו בין האמונה להלכה, אינו מתעלם משפת המשחק, אלא מתייחס בדרכו הוא, למושגי ההשקפה השייכים לשפה. ליבוביץ מבחין בין ענייני ההשקפה לענייני הלכה. בעוד ההלכה **מחייבת** את כל המשתתפים במשחק, פרשנות מושגי ההשקפה, אינם מחייבים:

> *"אין צריך לומר כי איוולת גמורה היא לדבר על "השקפות של היהדות". יש השקפות ביהדות, ורבות מהן אפילו סותרות ומנוגדות זו לזו, וכולן כשרות הן, כל זמן שאינן אלא תפיסות שונות או גישות פרשניות שונות לגבי הדבר האחד המחייב את כל מי שמקבל עליו עול מלכות שמיים בצורת תורה ומצוות, זאת אומרת: עצם קיום המצוות"* [319]

דומה, שהבחנה זו נובעת מהדיכוטומיה המנחה את ליבוביץ לאורך כל הגותו, בין הקוגניטיבי לקונאטיבי. ההלכה, הינה מערכת חוקים, ובתור שכזו היא מושא קוגניטיבי, ומחייבת את כל מאמיניה – המשתתפים במשחק[320]. ענייני ההשקפה, כפי שניסינו להראות לאורך הפרק האחרון, הם מושאים קונאטיבים ולכן מסורים ללבו של כל אדם ואינם כפויים עליו. בפרקים הבאים נדון בהלכה ובענייני ההשפקה השונים, ונראה כיצד כל אחת מהקטגוריות, באה לידי ביטוי בתכנים השייכים לה.

מושג האל:

עד כה דנו במושג האמונה, מבלי לתת כלל את הדעת על מקומו של האל באמונה. לפי תפיסת האמונה של ליבוביץ, כמעט נדמה שניתן לוותר על מושג האל, שכן אם האמונה, קרי, קיום מצוות, היא הכרעתו הקונאטיבית של האדם בלבד, ללא כל קשר לתכנים הקוגניטיביים, לא נותר לאל תפקיד אקטיבי במערך זה. ואכן, ליבוביץ נטל מן האל כל תפקיד אקטיבי שהמסורת היהודית

---

[317] מושגי ההשקפה בטרמינולוגיה של ליבוביץ, מקבילים למינוח הרווח "ענייני אמונה". אולם ליבוביץ מייחד את המילה אמונה, דווקא לקיום המצוות.
[318] שגיא תשנ"ד, עמ' 485.
[319] פרקי אבות תשל"ט, עמ' 61-62.
[320] להלן בפרק על ההלכה עמ' 91 נעמוד על משמעותה הקוגניטיבית של ההלכה.

ייחדה לו. יחד עם זאת, הוא שמר מכל משמר על תפקידו הפסיבי של האל. נראה כיצד הנחה זו נובעת מהגותו של ליבוביץ.

בסוף הדיון הקודם העלינו טענה לפיה, ענייני השקפה, במסגרת משחק השפה של היהדות, נתפסים על ידי ליבוביץ בקטגוריה הקונאטיבית, ואילו ההלכה - בקטגוריה הקוגניטיבית. האמונה באל הוא אחד מענייני ההשקפה, ולכן יש לתופסו בקטגוריה הקונאטיבית, ולהעניק להשקפה זו מעמד ערכי. ליבוביץ מחלק טענה זו לשניים: בחלקה הראשון מנסה להראות שהאל אינו יכול להיתפס בהכרה קוגניטיבית, ובחלקה השני מתוארת תפיסה ערכית של האל.

בראיון עם זיו, שולל ליבוביץ את תפיסת האל בהכרה (קוגניטיבי), בטענה שתפיסה כזו מחייבת לראות באל עצם נתפס, ככל העצמים הנתפסים על ידי ההכרה, עובדה שאינה עולה בקנה אחד עם אל "שהוא אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף ואין לו שום דמיון כלל"[321]. אילו היה ניתן להכרה, היו חלים עליו כל המאפיינים הקוגניטיביים שמנינו בפרק הקודם, כגון: ניתן להכרתו של כל אדם, מציאותו כפויה על ההכרה, ניתן לכימות וכו', בכל אלו, יש משום הגשמה המאפיינת עבודת אלילים. אולם יותר מכל, היו חלים עליו המאפיינים של מסקנה הנובעת מידע, ותפיסת האל כצורך האדם, וכפי שנראה להלן, מאפיינים אלו הפריעו לליבוביץ במיוחד.

תפיסה הכרתית של האל אינה מחייבת כלל להאמין ולקיים מצוות. רעיון זה נובע מעיקרון ההפרדה בין הקוגניטיבי לקונאטיבי, או במינוח המקובל Is-Ought. הכרה, ידע, מציאות, אינם מחייבים שום חיוב את האדם. לכן אדם אנו מקיים מצוות מתוך הכרת המציאות:

"מעולם לא הגיע אדם לאמונה באלוהים על ידי מופתים (הוכחות), נהפוך הוא, האדם המאמין מציג שאלות, והמופתים משתדלים לענות עליהם ללא הצלחה" [322]

ואף לא מתוך הכרת האל עצמו, כך עולה מתשובת ליבוביץ לשאלתו של זיו: "הלא אם היית מגיע למסקנה כי הוא אינו קיים, לא היית עובד אותו!":

"ואם מכירים במציאותו, זה מחייב לעבוד אותו!" [323]

במיוחד אהובה על ליבוביץ הדוגמא של עם ישראל היוצא ממצרים, שעל אף נוכח כל נפלאות האל, הוא עובד את העגל. ומאידך, אנוסי הגזרות, שבתוך מציאות של הסתר פנים, עבדו את האל בדבקות[324]. ליבוביץ כה דבק בעמדתו, עד כי ספק אם הוא **מכיר** אף בתואר "מחויב המציאות"

---

[321] זיו תשנ"ג, עמ' 20-21.
[322] **שם**, **שם**.
[323] **שם**, עמ' 21.
[324] "ההיסטוריוסופיה המקראית מלמדת אותנו שאין במאורעות שבהם נראית-בעליל "אצבע אלוהים" משום הבאת

כלפי האל, חרף העובדה שרעיון זה עמד נר לרגלי ההוגים האריסטוטלים בהגות היהודית בימי הביניים, ובראשם הרמב"ם. הכרה כזו, כך טוען ליבוביץ, אין בה כדי להביא את האדם לקיים מצוות.

שלילת תפיסת האל בהכרה, מביאה את ליבוביץ לתפיסת האל במישור הקונאטיבי. תפיסה כזאת, מעבירה את הזירה מהאל לאדם - אין האל נתפס עוד לא במציאותו ולא במעשיו כלפי האדם, אלא האדם הוא זה שמציב את עצמו נוכח האל:

"אין עיקרה של האמונה מה שהאדם יודע (או חושב שהוא יודע) על האלוהים ועל יחסו של אלוהים אליו, אלא יחסו הוא לאלוהים" [325]

ליבוביץ מתכוון ב"יחסו הוא לאלוהים" לשני דברים: ראשית, האדם הוא זה **שמכריע** להאמין באל, ומטיבן של הכרעות, שהן אינן נובעות מכל עובדה מציאותית, אלא מרצון האדם עצמו. שנית, טיבה של האמונה באל היא קיום המצוות, ולא שלב מקדים המחייב את האדם או אף מאפשר לאדם, לקיים מצוות:

"הכרת אלוהים למאמין איננה אלא קבלת עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות" [326]

על מנת להבין נקודה זו יש להבחין בין שני סוגי אמונה, אותם נכנה: אמונה **קוגניטיבית** ואמונה **קונאטיבית**. העיקרון העומד בבסיס הבחנה זו הוא, הדיכוטומיה בין קוגניטיבי לקונאטיבי, שבאה לידי ביטוי ביחס ל"מציאות". ה"יש", קרי, ה"מציאות", שייכת לתחום ההכרה הקוגניטיבית ואינה שייכת כלל לתחום הקונאטיבי (מאפיין שולל), התחום הקונאטיבי כולל ערכים שאינם קיימים באופן פיזי, אלא **ראויים** להיות, וברגע שיושגו, לא יהיו אלה יותר ערכים, אלא תכנים קוגניטיביים[327]. האמונה באל היא ערך, ולכן מושאה - האל - אינו יכול להיות מושג וקיים במציאות, אלא אך ורק ראוי להיות. נפנה עתה להסברת שני סוגי האמונה.

מה ההבדל בין הפסוק "אני מאמין שירד מחר גשם", לבין הפסוק "אני מאמין בגלגול נשמות"? שני הפסוקים אמנם משתמשים במושג אמונה, אולם הראשון מתכוון לאמונה מסוג "think" ואילו השני מתכוון לאמונה מסוג "believe". הראשון כרוך, כפי שמסביר ברעלי את

האדם לאמונה באלוהים ולעבודתו. הדור שראה נסים ונפלאות במצרים ועל הים, שנתגלתה לו שכינה - לא האמין...אולם היו הרבה דורות בישראל שבהם דבקו המונים - גברים ונשים - בה' ובתורתו ומסרו נפשם עליהם, ואלו היו דורות שמעולם לא נתגלתה להם שכינה" (אמונה תשמ"ב, עמ' 39-40).

325 זיו תשנ"ג, עמ' 22.

326 **שם, שם**.

327 ליבוביץ אומר ש "ממהותם של ערכים שהם **אינם**, אלא אני אומר שהם **צריכים להיות**, ואני מוכן גם לוותר על הכל למען מימושם" (מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 391, הדגשים במקור, ראה גם תורת הנבואה תשנ"ז, עמ' 31). ראה בהרחבה דיון על נושא לעיל עמ' 38.

ויטגנשטיין, "בהצדקה ובביסוס, באימות והפרכה"[328], והשני בהכרעות וערכים. חלוקה זו מזכירה את הגדרתו של פופר לתיאוריות מדעיות: תיאוריה מדעית תיחשב כעיסוק מדעי אם היא ניתנת באופן עקרוני להפרכה[329]. ניכר המיתאם בין סיווגי שני סוגי האמונות לבין שתי הקטגוריות - קוגניטיבי וקונאטיבי. בעוד אמונה מן הסוג הראשון ניתנת לאישוש, סתירה ורציונליזציה, אמונה מן הסוג השני אינה דיסקורסיבית כלל, לא ניתנת לסתירה ולא לביסוס, לעולם היא ודאית ואינה מוטלת בספק[330]. **אמונה באל**[331] אינה תואמת את סוג האמונה הראשון, כיוון שאמונה מהסוג הראשון מתבססת על ההכרה, וכפי שראינו, האל אינו יכול להיתפס בהכרה. אמונה בה' זהה לאמונה מן הסוג השני, הקשור להכרעות וערכים. באמונה מסוג זה המאמין אינו טוען דבר על קיומו האונטולוגי של מושא האמונה, אלא הוא מביע את ערכיותו של מושא האמונה, בעיניו. למשל, בדוגמא שנקטנו קודם, גלגול נשמות הוא ערך בעיני, אך איני טוען טענה עובדתית, בדבר קיומו של גלגול נשמות, כיוון שאילו הייתי טוען לקיומו, הוא היה מושא להכרה ולא מושא ערכי אליו יש לשאוף. כך גם ביחס לאמונה בה', האמונה באל היא ערך בעיני, אך אין באמונה זו כדי לטעון טענה על קיומו של ה'. האמונה אינה מדווחת על מצבו של מושא האמונה, אלא על השקפתו של המאמין ביחס למושא האמונה, קרי, האל. "אין עיקרה של האמונה מה שהאדם יודע (או חושב שהוא יודע) על האלוהים ועל יחסו של אלוהים אליו, אלא יחסו הוא לאלוהים"[332]. כשנשאל ליבוביץ על ידי זיו: "אבל לגבי כל מאמין ודאי שיש אלוהים", ליבוביץ לא ענה בחיוב גמור, כיון שכפי שאמרנו אין האמונה מורה על קיום האל, מהי בכל זאת האמונה? על כך ענה ליבוביץ: "הכרת אלוהים למאמין איננה אלא קבלת עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות"[333], כלומר, האמונה המורה למאמין על יחסו לאל, באה לידי ביטוי רק בקיום מצוות[334].

נחיל עתה את המאפיין הקונאטיבי - ערך הוא זה הראוי להיות ולא זה הנמצא - על ערך האמונה באל. דומה, שערך זה נבחן במידת ויתור המאמין למען מימוש האמונה באל. האמונה באל זהה עם קיום מצוות, ומכך נובע, שעצם הויתור על הצרכים הטבעיים והערכים האחרים

---

[328] ברעלי תשנ"ד, עמ' 501.

[329] ראה למשל פופר השערות 1989.

[330] ברעלי תשנ"ד, עמ' 501-502.

[331] נקטנו בלשון זו כדי לרבות את האמונה האובייקטואלית (אמונה ב...) - בה', ולא רק את האמונה הפרופוזיציונלית (אמונה ש...) - שה' פועל באופן מסוים בעולם. ברעלי במאמרו הנ"ל לא הכליל את האמונה מהסוג הראשון (אמונה ב...), במסגרת האמונה שכינינו קונאטיבית, כיון שלטענתו, קשה לדבר על אמונה מבלי להניח את קיום מושאה, קרי, האל. אנו נטען להלן, שליבוביץ בהחלט מוכן לדבר על אמונה ללא התחייבות לקיומו של האל.

[332] זיו תשנ"ג, עמ' 22. דברים אלו מזכירים את דבריו של ויטגנשטיין: "הדרך שבה אתה משתמש באלוהים מראה למי אתה מתכוון אלא מה אתה מתכוון" (Witgenstein. L, "Remarks on the Philosophy of psychology", vol I, Oxford 1980, p. 91, remark 475).

[333] זיו תשנ"ג, עמ' 22.

[334] ליבוביץ אף מאמץ עיקרון אמונה מהסוג השני, בו האמונה היא ודאית ואינה נתונה למושגי אמת ושקר.

למען הערך האקסקלוסיבי של הדבקות בקיום מצוות, הוא הוא האמונה באל. בכך הצליח ליבוביץ להסביר את האמונה באל תוך נאמנות למאפיינים הקונאטיביים בכלל, ולמאפיינים הנוקשים של ערכים בפרט, מבלי להיזקק להעמיד את האמונה באל על מציאותו הממשית, דבר שהיה פוגע בערכיותה של אמונה זו.

גישתו של גולדמן קרובה מאוד לזו של ליבוביץ: שניהם נמנעים מלייחס לאל הנהגה ממשית, ומעמידים את האמונה על יחסו של המאמין כלפי האל. יחד עם זאת, בעוד ליבוביץ כורך את האמונה באל עם שאר ההשקפות ביהדות, ומסרב למצוא להם קיום ממשי, גולדמן רואה **במציאות** האל חלק מהחוויה הדתית:

> *"אנו מגיעים לאמונה ב"מציאות" הבורא מתוך יחס של שלילה למציאות הטבעית והאנושית. מתוך אי-סיפוק במותנה אנו מגיעים להרגשת האפשרות של מציאות מחויבת בלתי מותנית - ה"מציאות" האלוהית"* [335]

גולדמן אמנם מסייג את דבריו על מציאות האל, בכך שסימן את המונח "מציאות" במירכאות כפולות, אולם ליבוביץ לא היה מסכים גם עם ניסוח זה, כיון שכל מציאות של המושא הערכי פוגמת בעיקרון השאיפה התמידית לדבוק בערך. השאיפה לדבוק באל באה לידי ביטוי בקיום המצוות.

סטטמן[336], שגיא[337] ונעמי כשר[338], מבקשים למצוא בהגותו של ליבוביץ אל מסוג אחר - אל שיש לו קיום ממשי, ומציאותו היא הבסיס לכל המשמעות הדתית. כשר מציגה בהרחבה מספר דוגמאות מתוך הגותו של ליבוביץ עצמו, להראות זאת. מקוצר היריעה לא ניגע בכולן, אך חשיבות הטענה, עקב היותה נוגדת באופן עקרוני את טענתנו, דורשת מאתנו לפחות התמודדות חלקית עמה. אצטט, אפוא, חלק מהמובאות שהזכירה כשר:

1. "לאתיאיסט (או הפנתיאיסט) גתה, השלמות, שהיא השלווה וההרמוניה, היא בטבע או בקוסמוס, שהוא לגתה האלוהים, באשר הוא הכל ואין דבר מעבר לו. ואילו ריה"ל יודע **שהשלמות וההרמוניה הכוללת היא בצל ידי אל חי, שהוא מעבר לטבע ומעבר לעולם**"[339]
2. אדם כוולטר יכול לומר, שאת האלוהים צריך להמציא מפני שבלעדיו איני יכול להתקיים. אלוהים כזה, שאינו אלא אמצעי עזר לי, צריך להיות מותאם לצרכיי ולדרישותיי וחייב לתת

[335] גולדמן תשנ"ז, עמ' 311-312.
[336] סטטמן תשנ"ח, עמ' 37.
[337] שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 10.
[338] כשר תשנ"ה, עמ' 93-95.
[339] אמונה תשמ"ב, עמ' 88. (ההדגשים במקור זה ובמקורות הבאים של כשר).

לי סיפוק מה. אבל אותו **אלוהים שאינני ממציא אותו אלא הוא מצוי**, ואין מצוי אלא הוא - הוא איננו חייב לי כלום"[340]

3. "הדבר שבו אין הוא מטיל ספק ואף איננו מעלה על דעתו שייתכן להטיל בו ספק - הוא העובדה **שקיומו הוא קיום לפני השם**. התודעה שהוא קיים לפני השם היא הדבר שעובר כחוט-שני בכל פרקי הספר הזה: התודעה של השגחת השם. **... המעמד לפני האלוהים איננו משתקף במציאות האובייקטיבית, הוא מעל למציאות האובייקטיבית ומעבר לה.** אין יחס הרמוני בין המעמד הדתי של האדם ובין מעמדו הטבעי, והכרת הדבר הזה היא היא האמונה"[341]

מעיון במובאות אלו עולה, שרובם נאמרו בהקשר של ביקורת על אלו המנסים לתפוס את מציאות האל כטבעית, לדוגמא, גתה - המזהה את האל עם הטבע ומחפש בו את השלמות[342], וולטר - שרואה באל, צורך טבעי לאדם[343], כנגד אלו ליבוביץ טוען שאין לתפוס את האל כטבעי לאדם, כיון שיש בכך פגיעה בערכו, ערך נבחן במידת אי טבעיותו לאדם. בכך, הערך דורש יותר מהאדם ו"ערכיותו" עולה. מכיוון שתפיסת האל באופן טבעי פגומה, יש לתפוס אותו מעבר לטבע, דבר שידרוש מהאדם מאמץ יתר בהכרעה להאמין. לכן, למרות שליבוביץ משתמש במונחים "הוא מצוי, ואין מצוי אלא הוא" לא מתחייבת מכך, תפיסה עקרונית של האל כמחויב המציאות.

מעניין לציין שנימוק דומה לזה, שימש אותנו קודם על מנת להסביר מדוע ייתכן שליבוביץ אינו מקבל את תפיסת האל כמחויב המציאות: תפיסת האל כמחויב המציאות, לעומת המציאות הקונטינגנטית של העולם - עלולה להעמיד את קיום האל באור חיובי ובכך להקל על הכרעת האדם להאמין באל[344]. ואכן, ראינו שגולדמן תלה את החוויה הדתית באל מ"סוג זה". אמונה שאינה טבעית לא לצרכיו הפיזיים של האדם ולא לצרכיו הנפשיים, רק היא תהיה ערכית. רעיון זה ניכר מתוך מאמרו של ליבוביץ "המשבר כמהותה של היהדות" בתארו את העמידה בניסיון העקידה כמשבר דתי:

"היא שוללת את האמונה התפלה בהרמוניה של האכסיסטנציה האנושית. היא חושפת ניגוד בין מעמדו של האדם בטבע - טבעו הפיזי והפסיכי - ובין מעמדו לפני

---

[340] בין מדע תשמ"ז, עמ' 299.
[341] אמונה תשמ"ב, עמ' 59.
[342] **שם**, עמ' 88.
[343] בין מדע תשמ"ז, עמ' 299.
[344] טענה זו עומדת בניגוד לטענה אחרת של ליבוביץ שאין במציאותו של דבר כלשהו להביא את האדם לאמונה או ערך (is לא גורר ought). אולם יש לזכור כי ליבוביץ מעבר להיותו הוגה דעות, היה גם מחנך, ודומה, שחשש יותר מכל לתפיסת האל כצורך. לכן הרחיק את האל לחלוטין עד כדי כך שלא הסכים לראות בו מחויב המציאות. אפילו שתפיסת האל כמחויב המציאות אין בה כדי להביא את האדם לאמונה מבחינה פילוסופית, אולם יש בה כדי להקל על הכרעת האמונה מבחינה פסיכולוגית.

האלוהים" [345]

למותר לציין, שמעבר לתפיסת האל כמושא ערכי, ליבוביץ שלל מהאל כל פעילות אקטיבית בעולם, שכן פעילות כזו עלולה להתפרש כתועלת לאדם על ידי האל, דבר הנוגד את העיקרון של הערכים - לפיו האדם נדרש להתאמץ לקיים את הערך ואין הערך משרת את האדם. שלילה זו הביאה את ליבוביץ להתנגד לתפיסה המסורתית של השגחת האל, ראשית, כיון שאמונת ההשגחה היא ערכית ואינה יכולה להיתפס על ידי ההכרה, ליבוביץ נעזר בציטוט מהרמב"ם:

"אין עניין השגחתו כעניין השגחתנו, ולא עניין הנהגתו לברואיו כעניין הנהגתנו למה שנהיג...ואין בניהם שיתוף כי אם שיתוף השם לבד" [346]

ושנית כיון שהאמונה אינה באה לספק צורך של האדם אלא לדרוש ממנו:

"לאדם יש תפקיד - לעבוד את האל, אבל לאל אין תפקיד לגבי האדם, זאת היא האמונה!" [347]

להלן נראה, כי למרות שלילתו את התפיסה המסורתית של ההשגחה, ליבוביץ נשאר נאמן ל"שפה" היהודית, ונתן אינטרפרטציה חדשה למושג זה, תוך שימוש במאפיינים הקונאטיביים של ערך.

ליבוביץ מודע לעובדה שבקבלה בניגוד לתפיסתו – קיים ניסיון לתפוס את האל בהכרה. ואמנם ליבוביץ לא נמנע מלחרוץ לשונו בויכוח הרחוק עמם, ומכנה אותם "עובדי אלילים" ולעת מרגוע, הוא עושה להם "הנחה", ונוקט בלשון "עובדי ה' מתוך שלא לשמה". דומה, שלא לחינם נקט ליבוביץ בלשון קשה זו, שכן כפי שראינו בפרק הקודם, לכינויים אלו זוכים מאמינים שרואים באמונה צורך ולא ערך. ואכן, לפי ליבוביץ, העוסקים בקבלה רואים באל צורך לסיפוק תאוותם הנפשית. הקירבה שמבקשים להתקרב לאל על ידי ההכרה, היא סיפוק צורכיהם הנפשיים, ולא מילוי חובתם הערכית:

"המאמין...מפנה את תודעתו הדתית כלפי עצמו מבחינת הכרת חובתו לאלוהיו - וזו דרכם של אנשי הלכה. ואילו עובד אלילים וגם עובד ה' מתוך אמונה שלא לשמה, מפנים את תודעתם להכרה מדומה של אלוהיהם ולהבנת תכונותיו ופעולותיו - וזוהי

---

[345] אמונה תשמ"ב, עמ' 58.
[346] ששר תשמ"ח, עמ' 146.
[347] **שם, שם**.

עד כה ראינו, כי ליבוביץ אכן שולל כל פעילות אקטיבית מן האל, ואולי אף אינו מאמץ את הגישה המסורתית בה האל הינו מחויב המציאות. האם נותר מקום כלשהו לאל בתפיסה כזו? כמובן שהתשובה היא חיובית, והראייה, שהאל מוזכר פעמים רבות בהגותו, ולא בכדי, שכן ליבוביץ שהצטרף ל"משחק שפה" שנקרא יהדות, אינו יכול לוותר על מושג השקפתי כה מרכזי ששייך לשפה. ואולם, ליבוביץ מייחד לאל מקום פסיבי ביהדות. הפסיביות אינה מורה על ערכו השלילי, להפך, דווקא הפסיביות, היא זו המקנה לאל ערך מרכזי מאוד ביהדות, כפי שנראה להלן.

אסא כשר, במאמרו "צללים תיאולוגיים"[349], מציע לשכלל את "תורת התארים השליליים" של הרמב"ם, בכך שבמקום להחליף את התואר החיובי בתואר שלילת ההעדר, יש לנקוט בשני שלבים: ראשית, לשלול את התואר ושנית, להחליף את נושא התואר, קרי האל, בכל אחד מן הדברים בעולם. למשל, "האל מנהיג את העולם" יוחלף ב"שום דבר בעולם אינו מנהיג את העולם". בחוקי הדת הוא רואה ביטוי להכרת חובה לחוקים שאינם של מישהו בתוך העולם[350]. בכך, כשר חותר להעמיד את היהדות על המלחמה בעבודה זרה. עבודה זרה מתפרשת בהתחייבות לעצם כלשהו בעולם, למשל, הפשיזם מקדש את המדינה, לכן אידיאולוגיה זו היא עבודה זרה. יהדות המצוות, היא המלחמה בעבודה זרה, כיון שאינה מקדשת שום דבר בעולם.

כשר מתייחס לשלש תכונות של האל: קיומו, הנהגתו והקשר בינו ובין המצוות. ביחס לקיומו טוען כשר שהוא אינו מחויב המציאות אך גם אינו אפשרי המציאות, כל שאנו יכולים לומר הוא שכל דבר בעולם אינו מחויב המציאות. כמו-כן, האל אינו מנהיג את העולם באופן אקטיבי, אך כל דבר אחר בעולם אינו מנהיג. הדמיון בין המסקנות של ליבוביץ ושל כשר הוא רב. הנקודה המעניינת ביותר היא, היחס בין האל שאינו משחק עד עתה כל תפקיד בהגות של שניהם, ובין המצוות ששניהם רואים בהם חובה דתית. לטענת שגיא, ליבוביץ וכשר חלוקים בנקודה הראשונה והשלישית[351]. בהגותו של ליבוביץ, טוען שגיא, "האמונה היא פעילות התכוונותית של המאמין, יש לה "אובייקט" שכלפיו היא מוסבת - האל"[352]. בכך כמובן מתכוון שגיא למצוות שמכוונות כלפי האל. לעומת זאת, אצל כשר, ממשיך שגיא וסטטמן מצטרף אליו[353] - האל אינו אובייקט ואין המצוות מופנות כלפיו אלא כנגד עבודה זרה. לטענתנו, ליבוביץ שותף לדעתו של

[348] אמונה תשמ"ב, עמ' 40. ראה עוד ששר תשמ"ח, עמ' 94.
[349] אסא כשר תשל"ז.
[350] **שם**, עמ' 70.
[351] שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 10-11.
[352] **שם**, עמ' 11., לטענת שגיא האל של ליבוביץ הוא יש הכרחי אונטולוגי.
[353] סטטמן תשמ"ח, עמ' 37.

כשר בנקודה הראשונה - שהאל אינו אובייקט, אולם הוא חולק עליו ביחס לכוונת המצוות. שגיא צדק בניתוחו את הפעילות האינטנציונאלית בקיום המצוות, אולם בכך לא מתחייב קיומו של אובייקט מחוייב המציאות, כפי שהקדים שגיא לטעון[354].

מה אם כן המשמעות שנותן ליבוביץ לקיום מצוות ללא מציאותו של האל? על כך יש להשיב שקיומו של האל אינו אונטולוגי, אלא קיום תודעתי שנועד אך ורק לשם מה שמכנה שגיא "פעילות אינטנציונאלית" כלפי האל. קיום מסוג זה מקנה משמעות גדולה יותר **לערך** האמונה, מבחינת מאפייניו הערכיים. ננסה להבין זאת על דרך השלילה. ראינו, כי האמונה זהה עם קיום המצוות. נניח, כי מערכת המצוות היא אנושית ולא חוץ טבעית. אדם שהיה מכריע להצטרף לכת מקיימי המצוות, היה פועל באופן ערכי במידה ולא עושה זאת לסיפוק צרכיו. אולם, ערכיותו של ערך נמדדת במידת **הדרישה** מהאדם, ככל שהערך פחות טבעי לאדם כך הוא דורש מהאדם חריגה גדולה יותר מטבעו, על מנת להיות נאמן לערך. מכאן גם מובן מדוע ליבוביץ מעדיף לראות באמונה או במילים אחרות, בקיום המצוות, חובה כלפי אל שאינו טבעי ואף אינו ישותי, ולא חובה כלפי ישות טבעית, שכן ערך האמונה עולה כאשר החובה היא כלפי דבר החורג מן הטבע. ליבוביץ היטיב לבטא זאת בהשוותו בין מערכת מוסרית טבעית ובין מערכת המצוות שאינה טבעית, בשל חשיבות העניין נביא את דבריו בשלמותם:

*"אורח החיים של עולם ההלכה הוא **אחר**, הוא זר לשגרת החיים. אין הוא נובע מן הצרכים הטבעיים, הנקבעים על ידי חוקיות הטבע...בהתלבשה בחוקים ומשפטים ומצוות פוסקת הדת מלהופיע כאמצעי עזר לאדם...- זוהי מהותה של עבודה זרה - והופכת למרד במציאות הטבעית של החיים. הטבע וההלכה - אלו הן אנטיתיזות...המקבל עליו עול תורה ומצוות אינו מקבל את העולם כנתון, אם כי מקבל על עצמו יצירת עולם - וזהו תפקיד מהפכני...זה כוחה וזו גדולתה של הדת כהלכה, המוציאה את האדם מעולם ההכרח הטבעי לעולם של בחירה, כוונה ומגמה...את מקומה של התורה בנדון זה לא תוכל להחליף שום פרוגרמת חיים אנושית על חוקיה וחיוביה, כי כל אידיאל אנושי - מוסרי, חברתי וכו' - על כל חיוביו נגזר סוף-סוף מנטיותיו ומאווייו של בעליו. נמצא שאינו משחרר את האדם מתלותו **בטבעו**, רק הצו האלוהי, שאינו מותנה בטבע-האדם ואינו מותאם לסיפוק צרכיו החומריים ויצריו*

[354] שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 10.

*הנפשיים, יש בו משום כוח השחרור הזה, ובקיומו - משום ביטוי **לחירות**"*[355]

גלמן מעמיד במרכז מאמרו "פרופסור ליבוביץ והחוויה הדתית"[356] שתי חלופות שמציע ליבוביץ למשמעות המצוות: האחת, "אמצעי עזר המשמש לקידום מטרות אנושיות", והשניה, "מטרה לעצמה, בלא כל מטרה שמעבר לה". את הראשונה יפסול ליבוביץ מכיוון שזו לא עבודת ה' אלא עבודת האדם, ולכן מוכרחים להכיר בחלופה השנייה, שהיא היא עבודת ה'[357]. גלמן תוהה מדוע ליבוביץ לא מכיר בחלופה השלישית לפיה "להאמין בה' משמעו להיות במצב הכרתי-אמוני מסוים ביחס לישות מסוימת - ה', לאהוב את ה' משמעו להיות במצב נפשי מסוים של אהבה ביחס לאותה ישות , ולבסוף לעבוד את ה' משמעו לפעול ולחוש באופנים מסוימים כלפי אותה ישות"[358].

שאלה זו דומה לשאלה בה פתחנו. גלמן, כשגיא וסטטמן, משיב לשאלה זו ברוח המודרנה. כלומר, האל אינו יכול להיתפס באמצעות החושים ולכן הוא אינו ניתן להכרה. האל נשאר טרנסצנדנטי וחסר רלוונטיות להבנת הקיום והחיים האנושיים[359]. אנו ניסינו להראות, כי מאחורי טעון זה, עומד טעון בסיסי יותר הנובע מהדיכוטומיה בין הקוגניטיבי והקונאטיבי. מעבר לכך שהאל אינו אובייקט להכרה ומכאן גם אין כל קשר בינו ובין העולם הפיזי, האל הוא מושא ערכי על כל המאפיינים הערכיים המשתמעים מכך. שהמרכזי שבהם הוא, שהאל אינו אובייקט הממלא צרכים אלא דורש מהאדם. זו הסיבה המרכזית שליבוביץ שולל את החלופה השלישית של גלמן: ראשית, מצב הכרתי כלפי ישות מצווה, מקל במידה מסוימת את הדרישה מהאדם. שנית, מצב נפשי מסוים של אהבה, גובל בסיפוק צורך נפשי, ושלישית, לפעול ולחוש כלפי אותה ישות, עלול להוות עבודה מתוך שלא לשמה.

ניתן לסכם כי קיים יחס הפוך בין המישור האלוהי והאנושי, ככל ש"נרחיק" את האל מן העולם עד כדי קיום פסיבי בלבד, כך יגבר חוסר הטבעיות והניכור של עבודת האל, ובכך תעלה ערכיות האמונה. ומאידך, ככל שהאל קרוב יותר לאדם, טבעי יותר ומציאותי יותר, כך עבודת האל תיעשה קלה וטבעית לאדם, עובדה המפחיתה מערכיות האמונה.

תורה מן השמים:

ראינו כי ליבוביץ נטל מן האל כל תפקיד אקטיבי והותיר לו תפקיד פסיבי בלבד. כיצד מתמודד ליבוביץ עם האמונה בהתגלות ונתינת התורה מן השמים, לאור אל שאינו יכול כלל להתגלות?

---

[355] יהדות תשל"ו, עמ' 60-61. הדגשים במקור. בהמשך נראה כיצד ליבוביץ מסביר את ענייני האמונה השונים לאור גישה של אל פסיבי.
[356] גלמן תשנ"ה.
[357] **שם**, עמ' 31.
[358] **שם, שם.**
[359] ראה גם שגיא תשנ"ה 162-164, וסטטמן תשנ"ח, 32-35.

ראשית, יש לציין כי ליבוביץ נאמן לשפת המשחק שבחר - היהדות, ולכן רואה עצמו מחויב להתייחס לאמונת ההתגלות, העומדת בבסיסה של היהדות. אולם, כיוון שעניין זה הוא השקפתי ולא הלכתי, אין הוא מחויב לפרשנות המסורתית, ולכן נותן לעיקר זה אינטרפרטציה ברוח הגותו, שבמרכזה עומדת ההבחנה בין ערכים לצרכים. כמנהגו, ליבוביץ נוקט במהלך דו-שלבי, ראשית הוא שולל את תפיסת אמונת ההתגלות במישור הקוגניטיבי, ושנית מסבירה במישור הערכי. השלב הראשון מנומק על ידו בשלושה נימוקים, המאפיין את שלושתם הוא, שהם **אינם** מבוססים על ההנחה הפשוטה שעומדת בבסיס הגותו של ליבוביץ, לפיה לא ניתן להכיר במציאות האל ולכן האל אינו מתגלה, אלא הם מבוססים על המגרעות הקיימות באפיון **תכנים** קונאטיביים באמצעות מאפיינים קוגניטיביים. הנימוק הראשון מתייחס לכך שעובדה קוגניטיבית ניתנת, לדיון רציונאלי, קרי, לאימות והפרכה. על בסיס זה שולל ליבוביץ את תפיסתו של ריה"ל, שההתגלות ההיסטורית מבססת את האמונה:

"מצחיק הדבר לבסס את האמונה על איזושהי מציאות היסטורית, ראשית משום שאני יכול להטיל ספק באותה מציאות היסטורית"

מלבד זאת, ממשיך ליבוביץ בנימוק השני:

"אפילו אם אותה מציאות היסטורית מוכחת...וזה הגיע אלינו כעובדה, אך כאן יכול שוב השואל לשאול - וכי מה אם זו עובדה...ולמה זה בכלל צריך לחייב אותי למשהו?..." [360]

הנימוק האחרון, מבוסס על הדיכוטומיה בין קוגניטיבי וקונאטיבי, או מה שמכונה בפילוסופיה Is-Ought. לפי הדיכוטומיה, מציאות עובדתית אינה יכולה לחייב את האדם חיוב ערכי. לכן, תפיסה מציאותית של ההתגלות, **אינה** יכולה **לחייב** את האדם בקיום מצוות. עמדה זו מוצאת ביטוי ברבים מכתביו של ליבוביץ, בייחוד בהשוותו בין דור יוצאי מצרים שזכה להתגלות, ובין דורות שסבלו מ"הסתר פנים":

*"מן התורה ומן הנביאים אנו למדים שמה שמוצג במקורות אלה בפירוש כהתגלות האל בעולם **לא** ביסס את האמונה בישראל. הדור שראה ביציאת מצרים, בקריעת ים סוף ובגילוי השכינה בהר-סיני - לא האמין בה'...לעומת זה, לאחר שעם ישראל קיבל עליו את התורה ודבק בה בתקופת בית שני, לא ערער החורבן את אמונתו כלל*

[360] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 229.

וכלל...״ [361]

הנימוק השלישי מובא באופן מרומז בלבד, אם כי הוא מרכזי מאוד בהגות של ליבוביץ. כזכור, תפיסת האמונה של ליבוביץ היא ערכית, וערך אינו בא למלא את סיפוק האדם אלא לדרוש ממנו. תפיסה קוגניטיבית של ההתגלות, עשויה להקל את הבחירה באמונה, כיון שבכך האמונה הופכת טבעית יותר, ובמקרים מסוימים, ההתגלות אף עלולה להוות צורך לאדם. ליבוביץ משתמש בטיעון זה כנגד ביטויי התגלות שונים במציאות, כגון כנגד תפיסת ההשגחה, בה האל מספק את צרכיו של האדם[362]. אולם, ניתן להבין זאת על דרך השלילה גם ביחס להתגלות ההיסטורית:

״יתכן אפילו שהאדם יהא משוכנע שהתורה היא אלוהית אף על פי שלא הייתה שום התגלות, ואתם מכירים את הגישה לפיה אמונת עם ישראל היא עבודת אלוהים האמיתית גם ללא מעמד הר סיני״ [363]

דומה, שליבוביץ ייחד את התואר ״אמיתי״, דווקא ביחס לאמונה ללא התגלות, כיוון שאמונה הנסמכת על התגלות, אינה אמיתית שכן היא דורשת פחות מהאדם, ולפעמים אף באה למלא את צרכיו. יש לראות בטעון השלישי השלמה לטעון השני. אם בטעון השני ניסה ליבוביץ לומר כי התגלות אינה מובילה לאמונה, בטעון השלישי הוא מוסיף, כי התגלות המביאה לידי אמונה, היא אינה אמיתית. גולדמן היטיב לנסח את הדיכוטומיה של ליבוביץ בין התגלות לאמונה: ״אופיו ההתגלותי של אירוע תלוי באמונה, אין האמונה יכולה להתבסס מעיקרה על ההתגלות״[364].

נבחן כיצד ליבוביץ הבין את ההתגלות במישור הערכי. באופן פרדוקסאלי שולל ליבוביץ מהאל כל תפקיד בהתגלות:

״התגלות במובן זה שאותה תורה שבידינו בה עסקו ״בית הילל״ ו״בית שמאי״, וכמה מאות שנים אחריהם עסקו בה אביי ורבא והם שעיצבו את אותה תורה אלוהית ללא כל אינטרווניציה אלוהית, זאת היא ההתגלות״ [365]

ההתגלות אינה מתפרשת, כאופן המקובל, כאירוע היסטורי של התערבות האל, אלא של התהוות התורה שבע״פ. ליבוביץ אף מבאר את הרלוונטיות של המושג לגבינו, ומבקש לראות בהתגלות מושג הזהה לאמונה בה׳ ולקבלת המצוות: ״החיוב שהאדם מקבל על עצמו לעבוד את ה׳״[366].

---

[361] אמונה תשמ״ב, עמ׳ 144. ראה בהרחבה שגיא תשנ״ב, עמ׳ 135-136, שגיא תשנ״ז, עמ׳ 135.
[362] פרקי אבות תשל״ט, עמ׳ 70.
[363] מסילת ישרים תשנ״ה, עמ׳ 226.
[364] גולדמן תשנ״ז, עמ׳ 258.
[365] מסילת ישרים תשנ״ה, עמ׳ 232.
[366] **שם**, שם.

ההתגלות עברה מהמישור ההכרתי למישור הערכי-הכרעתי של האדם. בהקשר לדיון זה, ליבוביץ גם נדרש למשמעות של "תורה מן השמים". לדידו, המושג "תורה מן השמים" מתייחס לתורה שבעל-פה בלבד - זוהי ההלכה, בעוד שתורה שבכתב, נדחקת לקרן זווית כיון שאין בה שום משמעות הוראתית: "תורה שבכתב היא למעשה סעיף של התורה שבעל פה"[367]. את כוונת חכמים בפסוק "האומר - אין תורה מן השמים אין לו חלק לעולם הבא", מפרש ליבוביץ באופן הבא:

"אם אני לא מודה בזה שהתורה היא עבודת ה' אלא אני אומר, שזוהי סתם המצאה של בני אדם ולכן היא מחייבת אותי..." [368]

המשמעות של "תורה מן השמים", דומה לזו של ההתגלות, האמונה בה' וקבלת המצוות - תורה שהיא עבודת ה'. השאלה המתבקשת לפי הדברים עד כה היא, במה התורה "אלוהית" ולא אנושית? שהרי אם ההתגלות הינה הכרעה אנושית והתורה שבעל פה גם היא אנושית, - היכן מקומה של האלוהות? על כך משיב ליבוביץ, ש "אותה תורה שהיא כולה בטיפולם של בני-אדם, יש לה הסמכות האלוהית"[369]. ליבוביץ לא מרחיב מה טיבה של אותה סמכות אלוהית, אך נוכל להבין זאת, באופן אינטואיטיבי, לאור תפיסת האל הפסיבי, עליה עמדנו בפרק הקודם: תפיסת האל כיש תודעתי ולא הכרתי, מציגה את האל כמושא ערכי. בדומה לכך, הסמכות האלוהית מקנה לתורה שבעל פה מימד טרנסצנדנטי (לא טבעי), המקנה לה ערך רב יותר מאשר אילו הייתה אנושית (טבעית). בפרק הבא, נעמוד על כך בהרחבה.

ההלכה:

ראינו כי ליבוביץ רואה ביהדות "משחק שפה", המורכב משני חלקים, החלק ההשקפתי - בו המשתתף מחויב לטרמינולוגיה בלבד אך לא לתוכן ההשקפה, והחלק ההלכתי - המחייב את המאמין, כשם שכללי המשחק מחייבים את המשתתפים. הוספנו ולמדנו, כי החלק ההשקפתי הוא מושא ערכי, והחלק ההלכתי הוא מושא קוגניטיבי. להלן נראה כיצד ההלכה מתאפיינת במאפיינים קוגניטיביים, ומה היחס בין ההלכה לבין ההשקפה.

בניתוח מאפייני שתי הקטגוריות ראינו, כי מערכות חוק בתחום הקונאטיבי תואמות באופיין למערכת חוק מכוננת, ומערכות חוק קוגניטיביות, תואמות למערכת חוק מכוונת[370]. ואכן, בדיוננו במערכת החוק המוסרית, שהיא קונאטיבית במהותה, ראינו כי היא מתאפיינת בהיותה

---

[367] **שם**, עמ' 227.
[368] **שם**, עמ' 228.
[369] **שם, שם.**
[370] ראה לעיל עמ' 27.

מערכת חוק מכוננת[371]. ננסה לסווג את ההלכה לאחת משתי המערכות. לשם כך יש לחזור למושג של וויטגנשטיין "משחק שפה". היהדות כמשחק שפה, הינה מערכת שבה המושגים מוגדרים מתוך המערכת בלבד, ולא נגזרים ממערכת חיצונית וכן לא ניתנים לתרגום למערכות אחרות. כך גם ההלכה: מערכת אוטונומית של חוקים שאינם נגזרים ממערכת חיצונית (כגון המציאות העובדתית), ואינם ניתנים לרדוקציה למערכת חיצונית. זו מערכת שכל תכליתה היא החוקים עצמם[372]. לפי תאור זה, יש לסווג את ההלכה כמערכת חוק מכוננת. ואכן, ליבוביץ שולל ניסיון הבנת המצוות מחוץ למערכת ההלכתית:

> *"דיני ממונות עפ"י התורה אינם חטיבה בפני עצמה: אין לחטיבה זו קיום בלי קשר למשמעותה הדתית ולשילובה במערכת הכללית של דיני התורה המסדירים את שאר הסקטורים של החיים, לשון אחר - אין לחטיבה זו קיום בלי קבלת סולם-הערכים הדתי"* [373]

דיני ממונות הם חטיבה בתוך ההלכה, ובתור שכזו אין לה קיום מחוץ להלכה. למרות זאת, המערכת ההלכתית עצמה עונה על המאפיינים הקוגניטיביים. נסביר זאת בהשוואה למערכת המוסרית: בעוד שהמערכת המוסרית, שגם היא מערכת מכוננת, היא בעלת מאפיינים קונאטיביים, המערכת ההלכתית, אמנם הינה מכוננת, אולם התנהגותה של המערכת היא על פי המאפיינים הקוגניטיביים. **הקוגניטיביות** של המערכת באה לידי ביטוי בכך, שהחוקים ניתנים לדיון רציונאלי תוך מתן נימוקים לאימות והפרכה. הדיון מלווה במסקנות הכפויות על האדם שקיבל על עצמו את המערכת ועוד מאפיינים עליהם נעמוד בהמשך. כל זאת, בניגוד לאופייה **הקונאטיבי** של המערכת המוסרית, בה לא ניתן לקיים כל דיון רציונאלי. על מנת לאפיין את המערכת ההלכתית כמערכת מכוננת וגם מערכת קוגניטיבית, זקוק ליבוביץ למערכת נוספת **מטה-הלכתית**, המעגנת את המאפיינים הקוגניטיביים של המערכת ההלכתית[374]. יש לראות ביהדות "משחק-שפה", המורכב מהמרכיבים הבאים: אמונה - מערכת קונאטיבית של מושגים, מטה-הלכה - כללים לשמירת הקוגניטיביות של ההלכה, והלכה - מערכת חוק מכוננת. אדם המצטרף למשחק היהדות, מקבל על עצמו את שלושת המרכיבים גם יחד[375], בניגוד למערכת המוסרית המונה מרכיב אחד בלבד והוא המערכת המכוננת, עובדה המקנה למוסר מאפיינים

---

[371] ראה לעיל עמ' 45.
[372] ראה כשר תשל"ז עמ' 23-25, שגיא תשנ"ב עמ' 137-139, שגיא מחשבות תשנ"ה עמ' 12, שגיא תשנ"ז עמ' 141.
[373] יהדות תשל"ו, עמ' 195.
[374] השתמשתי במושג מטה-הלכתי במובן רחב יותר מזה שליבוביץ עצמו נותן לו.
[375] יש להניח, כי לכך התכוונן ברעלי, בזהותו את האמונה עם אורח חיים (ברעלי תשנ"ד).

קונאטביים בלבד[376].

ראשית, נפתח במאפיינים המטה-הלכתיים. בניגוד להוגים אחרים כגון: סולוביצ'יק, בובר, נהר, שהדגישו את הממד החוויתי בדת, ליבוביץ שולל את החוויה המספקת צורך נפשי מכל וכל. בפרק על האמונה נימקנו זאת תוך הסתמכות על תפיסתו **הערכית** של האמונה, בה חוויה עלולה להתפרש כצורך, בניגוד לאמונה המפנה דרישות אל האדם[377]. בהקשר להלכה, מנמק ליבוביץ את שלילת החוויה הסובייקטיבית תוך הסתמכות על הממד **הקוגניטיבי** המטה-הלכתי, בטענה שחוויה הינה מושג סובייקטיבי, ואילו ההלכה היא אובייקטיבית:

"היהדות היא מציאות קולקטיבית...קולקטיביות לא תיתכן בתחום ההכרה, התחושה והערכים, שהם כולם - אפילו בעל כרחו של כל אדם - מאחר שבתחום זה אין אפשרות של קומוניקציה...אפשרות הקולקטיביות מצומצמת בתחום העשייה...במעשה הדתי המשותף - בהלכה" [378]

ההלכה היא זו המאפשרת את השיתוף של כל הקהילייה היהודית המשתתפת ב"משחק שפה" היהודי. למותר לציין, כי אובייקטיבית זו אינה זהה לאובייקטיביות של המדע, שכן האובייקטיביות של המדע משתפת את כל הקהילייה האנושית בהכרה המציאותית, ואילו ההלכה משתפת את המצטרפים למשחק היהדות בלבד, ומחוץ למסגרת זו היא חסרת משמעות לחלוטין. מלבד זאת, כל המאפיינים הקיימים בהכרה הקוגניטיבית המדעית, קיימים גם ב"הכרה" המטה-הלכתית. למשל:

"ההנמקה וההסברה של הכרעותיו של דין-תורה, למרות היותו מערך לוגי בעל חוקיות אימננטית, מותנות בהכרת הסמכות העליונה של התורה ושל נותנה" [379]

קיימת חוקיות אימננטית המחייבת את בעלי-ההלכה, חוקיות זו מאפשרת את הדיון הרציונאלי הנוגע לפסיקת ההלכה[380]. כמו-כן ניתן לראות דמיון בין המאפיין הקוגניטיבי של טבע הכפוי על האדם, ובין ההלכה הכפויה על מאמיניה - המצטרפים למשחק (בניגוד לפלורליזם בענייני ההשקפה).

מאפיין קוגניטיבי נוסף המוצא את מקומו במערכת המטה-הלכתית הוא ה"**צורך**", אך גם

---

[376] אמנם קיים גם מושג של מטא-אתיקה, אולם מובנו שונה לגמרי ממטה-הלכה. מטא-אתיקה מתיימרת להגדיר את תחום המוסר, אך לא קובעת דבר לגבי אופיו הקוגניטיבי של המוסר.

[377] ראה לעיל עמ' 78.

[378] יהדות תשל"ו, עמ' 19.

[379] **שם**, עמ' 195.

[380] אך שוב תוך שמירת העיקרון כי זוהי מערכת שאינה נובעת מן המציאות, אלא משחק-שפה היוצרת מציאות חדשה.

כאן תוך הגבלת הצורך לקיום המערכת בלבד. קיום הלכה, או שינויה מתוך צורך נפשי או פיזי, ייחשבו לפסולים במערכת זו, שכן אלה לא נועדו לשרת את המערכת אלא צרכים אנושיים שמחוץ למערכת. החסרון הגדול בצורך מסוג זה, שהוא נשען למעשה על מציאות שמחוץ למשחק-שפה של היהדות-הלכה, ובכך פוגע במשחק עצמו, שלפי הגדרתו, אין הוא נגזר ממציאות שמחוץ למשחק. כך למשל שולל ליבוביץ את התפילה כצורך נפשי[381]:

"המתפלל לשם סיפוק צרכיו עושה את עצמו תכלית ואת ה' יתברך, כביכול, אמצעי לעצמו. כלכל מצוה, אף לתפילה - ולתפילה במיוחד - אין מובן דתי אלא אם האדם מבצע אותה בתורת מצוה, ואין לאותו ביצוע עצמו ערך דתי אם האדם עושה אותו על דעת עצמו" [382]

כמו כן ליבוביץ שולל את הפסיקה הרפורמית כיוון שזו באה מתוך צרכים נפשיים או חברתיים. צרכים אלו, כאמור, זרים להלכה, שהרי ההלכה מכירה בצרכים של הדת עצמה בלבד[383].

כשם שלא ניתן לגזור את ההלכה מתוך המציאות, כך לא ניתן להחיל מושגים הלכתיים על המציאות החוץ-הלכתית[384]. בכך ניתן להסביר את מלחמתו המתמדת של ליבוביץ עם הציבור שמנסה להחיל "**קדושה**" שאינה הלכתית, על עצמים במציאות החוץ הלכתית כגון: ארץ, עם, אדם ועוד:

"אין בעולם קדושה אלא קידוש במצוות בלבד...הארץ היא נייטראלית כפי שכל דבר בעולם הוא נייטראלי...קדוש הוא רק אחד...אלא שייתכן לקדש דברים על ידי עבודת ה'" [385]

עד עתה, תארנו את המאפיינים המטה-הלכתיים. עתה נדון ביחס שבין ההלכה לאמונה. ראינו, כי האמונה הינה השלב הערכי, בו האדם מקבל על עצמו, באופן הכרעתי, את משחק היהדות, בעוד שההלכה מהווה את השלב הקוגניטיבי, בו האדם כפוף לחוקי המשחק, הבאים לידי ביטוי בהלכה. יש לשים לב, כי מרגע שבו האדם עבר את שלב האמונה, הריהו כפוף למשחק הקוגניטיבי, ובכך מקבלת גם המצווה משמעות חדשה. אם עד לפני הצטרפותו לקהל המאמינים, קבלת

---

[381] ראה בהרחבה ניתוח וביקורת על תפיסת התפילה של ליבוביץ בהרטמן תשנ"ג.

[382] יהדות תשל"ו, עמ' 386. ראה עוד את יחסו הדומה של ליבוביץ לתלמוד תורה שלא לשמה, פרקי אבות תשל"ט, עמ' 33.

[383] בהמשך נרחיב על טיבם של צרכי הדת. כמו-כן ראה להלן את הביקורת בהערה 397.

[384] ברור כי ההלכה נמצאת באינטרקציה מתמדת עם המציאות (ואכן ליבוביץ קיבל הנחה זו, כפי שנראה בהמשך), אולם ההלכה אינה מחילה את המושג ההלכתי על המציאות האיממנטית, אלא על המציאות ההלכתית. למשל ביחס לקדושה, הקדושה אינה אימננטית לארץ-ישראל, אלא היא מוחלת על ארץ-ישראל בהקשר ההלכתי. ראה בהרחבה עמ' 107.

[385] אמונה תשמ"ב, עמ' 118. ראה גם עמ' 132.

Field Code Changed

Field Code Changed

המצוות היו עבורו מושא להכרעה ערכית, הרי שעתה - לאחר הצטרפותו - פרטי המצוות הופכים למושא קוגניטיבי. לשאלה שנשאל על ערכיותה של מצות "מחיית שבעת העממים", עונה ליבוביץ:

"לא שהמצוה הזאת כשלעצמה היא ערך, אלא הערך הוא - בקיום המצוות. במילים אחרות: לא תוכנה של המצוה הוא ערך, אלא עצם העובדה שזוהי מצווה" [386]

המצוה כשלעצמה, **לאחר** שלב קבלת המצוות, הופכת להיות מושא לדיון רציונאלי-הלכתי תוך הפעלת שיקול דעת הלכתי. ההבחנה בין שלב האמונה לשלב ההלכה, באה לידי ביטוי ביחסו של ליבוביץ לאפיקורוס[387]. האמונה, שייכת לשלב הערכי - בו נותרת בידי האדם אפשרות ההכרעה בלבד, ללא כל שיקול רציונאלי. מכיוון שכך, אין כל משמעות להטלת חובה על האדם להכריע, או מתן עונש על ההכרעה שלא להאמין. מאידך, שלב ההלכה הוא קוגניטיבי, ולא ניתן לבחירתו של האדם לכן יש משמעות לטעות או מרי בהלכה, והטלת עונשים וסנקציות כלפי המורים והטועים. אפיקורוס וזקן ממרה חייבים מיתה. ליבוביץ בוחר להעמיד את שניהם במקרה של מרי בשלב ההלכה ולא בשלב האמונה, שכן כפי שאמרנו, אין כל משמעות למרי ועונש בשלב האמונה. אדם שהחליט שלא לקבל על עצמו את "משחק היהדות", אין עמו בסיס משותף לדיון הלכתי ואינו מצוי במסגרת של הטלת עונשים הלכתיים. אך אדם שקיבל על עצמו להצטרף ל"משחק", ואז הימרה את כלליו, נוכל **במסגרת** כללי המשחק, לנקוט כנגדו בסנקציות:

"כל האמור במקורות על אפיקורוס ומין וכופר אמור על אנשים שאינם פועלים לפי האמת של הכרתם המוטעית, אלא פועלים נגד הכרתם, אנשים המתמרדים בזדון במה שהם עצמם מכירים כאמת...אין דין זקן ממרה קיים אלא על רקעה של מחלוקת במסגרתה של תושב"ע, שסמכותה מוכרת על ידי שני הצדדים" [388]

כמו-כן נוסיף, אע"פ שליבוביץ אומר זאת רק במרומז, שאף אדם שהשתייך למאמינים באל ומקיימי מצוותיו, שקיבל על עצמו שלא להאמין עוד, דהיינו, יצא מן ה"משחק", לא נוכל לנקוט כנגדו בעונשים, שכן עונשים מוכרים במסגרת המשחק בלבד, ולא מחוצה לו[389].

כשם שעיגנו ברובד המטה-הלכתי את כללי הפסיקה ההלכתית ובכך את אופייה הקוגניטיבי של ההלכה, כך גם נעזר במטה-הלכה על מנת לעגן את אפשרות חידוש ההלכה באופן

---

[386] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 206. כמו-כן ראה הניגוד בין תשכ"ה עמ' 11 "אותו רב שהוא בר סמכא כפוסק, איננו פועל בעולם הערכים כלל וכלל אלא הוא פועל במסגרת המשפט".

[387] אמונה תשנ"ב, עמ' 181-186.

[388] **שם**, עמ' 184-186. דומה, שלא לחינם נקט ליבוביץ בלשון "הכרה", שנוהג לייחדה להכרה קוגניטיבית, ובמקרה שלנו ההכרה ההלכתית.

[389] עוד על נושא הסובלנות של ליבוביץ ראה שגיא תשנ"ז.

קוגניטיבי. הדגשנו את המילה קוגניטיבי על מנת להבהיר ששינוי כזה אינו פרי הרצון החופשי של הפוסק, אלא חלק מהותי מאופייה של ההלכה. שגיא הבחין יפה בין הגותו של סולוביצ'יק לזו של ליבוביץ ביחס לדינמיות של ההלכה[390]. בעוד שסולוביצ'יק, טוען שגיא, מציג מערכת דדוקטיבית סגורה, בה מסלול הדינמיות ידוע מראש, ליבוביץ מוסיף מרכיב נוסף המחספס את המסלול החלק שהציג קודמו - המציאות. המציאות אינה גורם פסיבי בלבד, המעלה אתגרים לפוסק, אלא היא עצמה גורם שאמור להוות משקל בפסיקה עצמה. על מנת להבהיר זאת, נדגים שני דגמים למערכת חוק מכוננת. שניהם, הן סולוביצ'יק והן ליבוביץ, רואים בהלכה מערכת חוק מכוננת, ההבדל ביניהם הוא שבעוד סולוביצ'יק מחזיק בדגם הדומה למשחק שחמט, בו כל החוקים אימננטים למשחק ללא כל אינטרקציה עם המציאות[391], ליבוביץ מחזיק בדגם הדומה לחוקי הנימוס, שאמנם הם בעלי אופי אוטונומי, אך המציאות היא מרכיב חשוב בקביעת החוקים.

ליבוביץ קובע כי אפשרות השינוי יכולה להיות בשני מישורים: המישור האחד שנכנה ה"נמוך", שינוי שנגזר מכללי הדדוקציה:

> *"אדמויי מילתא למילתא: לפנינו מקרה חדש, שהוא עצמו לא נידון בהלכה, אבל יש לו צד שוה עם דברים שנדונו בה, וניתן להקיש מזה על זה"* [392]

במישור זה, הוא מסכים עם סולוביצ'יק. והשני - המישור ה"גבוה", שינוי שנגזר מן המציאות:

> *"יש שמשתנים היסודות הקיומיים של המציאות האנושית, ובמקרה זה אי-אפשר לאדמויי מלתא חדשה למלתא מן העבר, משום שלמלתא החדשה אין שורש בעבר ואין בה דמיון למה שהיה מקודם"* [393]

במישור הגבוה מציע ליבוביץ לפוסקים לחוקק הלכה חדשה, שתשקף את המציאות החדשה והמשתנית. בחקיקה חדשה זו אין משום פגיעה בכללי המשחק, מכיוון שהחקיקה עצמה היא "שם המשחק". היא מעוגנת בכללים המטה-הלכתיים המאפשרים ואף **מכריחים**, חקיקה כזו.

מאחר וליבוביץ מאפשר שינוי בהלכה מעבר לשינוי המתוחם על פי כללי הדדוקציה, עולה השאלה מהם גבולות התיחום של השינוי הנובע מהמציאות? לשאלה זו ליבוביץ אינו עונה במפורש, אולי מכיוון שלדעתו לא קיים תיחום מדויק, אולם הוא נותן לנו את הכלים - על פיהם ניתן לערוך מבחן ראשוני לצידוק השינוי ההלכתי. מבחן זה מסתמך על הנחת היסוד בדבר

---

[390] שגיא תשנ"ב, עמ' 137-140.
[391] אע"פ שהדגם של סולוביצ'יק מרוכך במעט, כיון שהוא מודה שהמציאות מעלה שאלות, אך היא אינה מהוה שיקול פסיקתי. **שם**, עמ' 137.
[392] יהדות תשל"ו, עמ' 371.
[393] **שם**, שם.

תפקידה של המערכת המטה-הלכתית - לשמור על הקוגניטיביות של ההלכה. ולכן גם חקיקה חדשה צריכה לענות על מאפייני הקוגניטיביות, ואינה יכולה להיעשות מתוך צרכים ודחפים אנושיים. בטענה זו, הוא דוחה את החקיקה הרפורמית שנובעת מתוך "שיקולים ודחפים שמקורם איננו בהבנת ההלכה עצמה"[394]. מעבר לעובדה, ששיקולים ממין זה הם בבחינת "צורך" ולא "ערך", שיקולים כאלו עלולים למוטט את ההלכה כיון שדחפים אנושיים הם **אינדיבידואלים**, ופוגעים בקולקטיביות של ההלכה. ליבוביץ שואף שחקיקה חדשה תיעשה באופן **אובייקטיבי**, אותו הוא מנסה להשיג על ידי הצבעה על מטרה משותפת לחקיקה, המבטלת את הנדבכים האינדיבידואלים של הפוסק:

> *"**הכוונה** היא היא המבדילה בין עיצובה של ההלכה בידי מורי-הוראה בתושבע"פ ובין שינויה בידי אנשי הרפורמה: הראשונים פוסקים מתוך שיקולים הנראים להם כמתחייבים מן ההלכה, או מתוך צרכים הכרחיים לעצם קיומה של ההלכה, ואילו האחרונים - מתוך שיקולים ודחפים שמקורם איננו בהבנת ההלכה עצמה"* [395]

ואמנם, ליבוביץ עיקבי ביחס לחשיבות היסוד הקולקטיבי בחקיקה: "התפקיד של חקיקה הלכתית חדשה, של קביעת הלכה לחברה מאורגנת אירגון ממלכתי בזמן הזה, מוטל על הציבור הדתי כולו"[396].

ליבוביץ אינו מבהיר דיו מה טיבם של הצרכים ההכרחיים לקיומה של ההלכה, אך די בקביעה האחרונה בכדי לאפשר את המשך אופייה הקוגניטיבי של ההלכה. כיון שבעוד הויכוח על הגדרתו של "צורך הלכתי" הוא לגיטימי כיון שמלווה בדיון רציונאלי עם אפשרות הכרעה על פי אמות מידה אובייקטיביות של ההלכה, הרי שויכוח על דחף נפשי אינו לגיטימי בשל חוסר האפשרות לקבוע מהו דחף לגיטימי[397].

ניתן ללמוד מעט מן הדוגמאות של ליבוביץ על מקומה של החקיקה החדשה. ליבוביץ רואה מקום לחקיקה הלכתית חדשה בשני תחומים: מדעי, וחברתי. במישור **המדעי**: ליבוביץ אינו מוצא סימוכין ממקורות הלכתיים לרפואה המודרנית ולעוד תחומים מדעיים: "יש

---

[394] **שם**, עמ' 14.

[395] **שם**, שם. הדגשים במקור. הלינגר מנסה לטעון שיש לראות את ההלכה בממד הקונאטיבי, את דבריו הוא מנסה להוכיח מהלגיטימיות שנותן ליבוביץ להכרעה הרצונית של הפוסק, אולם כפי שניסינו להראות, ליבוביץ טוען בדיוק להפך, שההלכה היא חלק מן המערך הקוגניטיבי, והכרעתו הרצונית של הפוסק, גם היא מעוגנת בכללים.

[396] יהדות תשל"ו, עמ' 55.

[397] למרות הניסיון של ליבוביץ לדחות חידושים הלכתיים של הרפורמים בטענה שהם נובעים מתוך צרכים אנושיים ולא הלכתיים, דומה, שאילו ליבוביץ היה עקבי בגישה זו היינו מצפים שיתנגד לכל חידוש הלכתי אנושי, אולם בהמשך נראה כי לא כן, אלא הוא צידד ברפורמה די רחבה בנושאים חברתיים וטכנולוגיים. אמנם ליבוביץ רואה ברפורמה שהוא מעוניין לחולל צורך הלכתי, אולם אין כל סבירות שהרפורמה שרוצים לחולל הרפורמים אינה עונה גם היא על הצורך ההלכתי. ראה דיונו הנרחב של זהר על הנושא (זהר תשנ"ה).

דברים...שבהם נשתנו אשיות הקיום האנושי בעקבות פלישת המדע אל המציאות החברתית עד כדי כך, שאי אפשר ללמוד גזרה שווה ממה שהיה בעבר על הבעיות של היום: אין הלכתא לגבי דברים אלה...אם יש בדעתנו להמשיך את השרשרת של קיום התורה ומצוותיה"[398]. במישור **החברתי**, ליבוביץ מרבה להטיף בדבר חיוניותה של חקיקה חדשה לאור בעיות הכרוכות במדינה יהודית מודרנית ריבונית: "התפקיד של חקיקה הלכתית חדשה, של קביעת הלכה לחברה מאורגנת אירגון ממלכתי בזמן הזה, מוטל על הציבור הדתי כולו...תנועת ההתחדשות ההלכתית תעצב את הדת בהתאם לצרכים של הדת"[399]. ליבוביץ רואה בהתמודדות הדתית היום-יומית את עוצמתה של ההלכה, כך לגבי האינדיבידואל: "אין היהדות קיימת אלא באשר היא מטילה על האדם משטר ואורח-חיים מסוים בענייני יום-יום"[400] וכך לגבי הקולקטיב:

> *"להיות יהודי דתי הוא תפקיד שאינו מצטמצם בעיצוב אופי אישי מסוים ובהסדר החיים הפרטיים, כי אם חיוב להכשרה לקראת התפקיד של המאבק הממושך - ואולי המתמיד - לעיצוב חברה דתית"* [401]

החקיקה הדתית החדשה מאפשרת את ההתמודדות של ההלכה עם המציאות.

במאמר שכותרתו "מעמדה של האשה - הלכה ומטה-הלכה"[402], מסביר ליבוביץ את הרובד המטה-הלכתי עליו עמדנו. הוא פותח את המאמר בהצהרה: "ההימנעות מטיפול רציני בו (בנושא "האישה ביהדות" -מ.ק.) מסכנת את עצם המשך קיומה של יהדות התורה והמצוות **בעולמנו**"[403]. בהמשך המאמר ליבוביץ מנמק את חומרת העניין בטענה שקיימת אי התאמה בין המציאות החברתית המודרנית ובין ההלכה, בנושאים של מעמד האישה, חברה מעורבת, צניעות ועוד. פער גדול זה אינו בריא, שכן אינו מאפשר את קיומה של ההלכה בחברה מודרנית בחיי היום-יום. ליבוביץ אינו מבקש לשנות את חיוביה ההלכתיים של האישה, ולהטיל עליה חיובים כשל גבר. להפך, הוא מבטל דרישה כזו מכל וכל, בטענה שמעשה שאין מצווים עליו הריהו חסר משמעות דתית. אולם הוא דורש שינוי ביחס לשיתוף האישה בחיים הרוחניים הדתיים, הבאים לידי ביטוי ב"תלמוד תורה". מהלך זה עולה בקנה אחד עם הדרישה המטה-הלכתית שהציג ליבוביץ עד כה. ליבוביץ מבקש לצמצם את הפער בין המציאות החברתית לדתית[404]. המציאות החברתית הוכיחה

---

398 **שם**, עמ' 371.
399 **שם**, עמ' 55.
400 **שם**, עמ' 14.
401 **שם**, עמ' 49.
402 אמונה תשמ"ב, עמ' 71-74.
403 **שם**, עמ' 71. הדגשים במקור.
404 יש להדגיש שוב כי צימצום פער זה, היא דרישה הלכתית כיוון שהימנעות מטיפול בבעיה זו "מסכנת את עצם המשך קיומה של יהדות התורה והמצוות **בעולמנו**" (**שם**, עמ' 71).

כי נשים שוות לגברים מבחינה אינטלקטואלית, עובדה שבעבר מנעה מהן את האפשרות להשתוות לגברים (כיון שנחשבו לנחותות מבחינה אינטלקטואלית). לכן, יש לאפשר להן כיום ללמוד תורה כשוות בין שווים:

"לפיכך נעשית הרחקת האשה מתלמוד-תורה היום דבר המוציא את היהדות מכלל המציאות הרוחנית המשותפת ליהודים וליהודיות, ודבר זה עשוי להחריב את החברה היהודית הדתית שלנו" [405]

לא כן, ביחס לשאר המצוות שנשים אינן מחויבות בהן, שכן הן לא חויבו בהן, לא בשל היותן נחותות מבחינה אינטלקטואליות, אלא בשל היותן נשים, בבחינת "גזרת המקום". לכן אין במציאות החדשה כדי לשנות מאום בחיובים ישנים על נשים, כגון: ציצית או תפילין, כשם שאין במציאות המודרנית כדי לחייב ישראל בחיובים של כהן[406].

שגיא וגולדמן טוענים כלפי ליבוביץ, כי החקיקה האנושית "נגועה" באינטרסים אנושיים, עובדה העומדת בסתירה לנאמנות המוחלטת לתביעת האל[407]! אולם לפי ניתוחנו את הרובד המטה הלכתי שהציג ליבוביץ, סתירה זו מדומה, שכן החקיקה האנושית היא עצמה הביטוי לתביעת האל. נבאר זאת: הכלי המטה-הלכתי, שבא לידי ביטוי בחקיקה, הוא זה המאפשר את המשך קיומה של ההלכה במציאות המשתנה:

*"מה שמציין את היהדות כדת המצוות אינה העובדה שיש לה מערך של מצוות ודינים שהוא מסוים **מלכתחילה**, אלא שהיא מכירה במערך של מצוות ודינים, אף אם פרטיהם אינם נקבעים לפעמים אלא **בדיעבד**. ולא זו בלבד שיש לה מערך של מצוות ודינים, אלא היהדות מתגלמת במערך זה. אין היהדות קיימת אלא באשר היא מטילה על האדם משטר ואורח-חיים מסוים בענייני יום-יום, גם אם הגילויים המוחשיים של אורח-חיים זה מעוצבים ע"י תורה שבעל-פה שהיא מבטאה את הבנתם והכרתם של*

---

405 **שם**, עמ' 72.

406 **שם**. שם. רוס במאמרה "מעמדה של האישה ביהדות" (רוס תשנ"ה), מבקרת את חלוקתו של ליבוביץ בין מצות תלמוד תורה ובין מצוות "שמעיות" כגון: ציצית, תפילין ועוד. טענתה היא כי "כל היסטוריון או אנתרופולוג של הדת לא יתקשה לטעון, שגם המגבלות (מצוות-מ.ק.) מן הסוג האחרון נושאות את סיממני הנהגים המקובלים של תקופת נתינתן" (עמ' 152), עובדה המסבירה מדוע שני סוגי המצוות - תלמוד תורה ותפילין - לא חלו על נשים בשל המציאות המקפחת. ולכן, ממשיכה רוס, מנגנון ההתאמה של ליבוביץ בין ההלכה למציאות, צריך לחול גם על מצוות מן הסוג השני (מצוות שמעיות)! ייתכנו שתי תשובות לביקורת זו, האחת - פחות סבירה, שליבוביץ לא היה מודע לתהליך ההיסטורי של המצוות מהסוג השני, והשניה, שליבוביץ לא ראה בחיוב חדש של נשים בהלכות שבעבר לא התחייבו בהם, התאמה למציאות המודרנית (כלומר הוא לא ראה בכך שנשים פטורות ממצוות טפיחה כנגד המציאות המודרנית).

407 מאמרו של שגיא בשגיא תשמ"ב, עמ' 140. ומאמרו של גולדמן בגולדמן תשנ"ז, עמ' 236-237.

*בני-אדם **המתכוונים להגשים את משטר התורה**, ולפיכך היא רחוקה מקשיחות"* [408]

במשפטים קצרים אלו גלומה כל המערכת המטה-הלכתית של ליבוביץ. המונחים "מלכתחילה" ו"בדיעבד", אינם באים לדרג מבחינה **הלכתית** את ההלכות ה"מקוריות" וההלכות המתחדשות[409], אלא קובעות כי לפעמים קיים הכרך בחקיקה הלכתית. ולא זו בלבד, שחקיקה זו אינה סוג ב', אלא שהינה **הכרחית** כיון ש"היהדות מתגלמת בה". כמו-כן, אין לחשוש מפני אינטרסים אנושיים בחקיקה, כיון שהמחוקקים נאמנים למטרה המשותפת לכולם: "להגשים את משטר התורה". בכך מתיימר ליבוביץ לנטרל את האינטרסים האישיים, בתקווה שהאינטרס העליון, קרי, הגשמת התורה, יאפיל על אלו[410]. ואכן, כ40- שנה לאחר שגולדמן הקשה על ליבוביץ את הסתירה הזו, הוא חזר בו מתוך הבנת הצורך המטה-הלכתי בחקיקה האנושית[411].

לסיכום, נותר לברר מהיכן - בתזה המטה-הלכתית של ליבוביץ, המאפשרת התערבות אנושית בחקיקת ההלכה - יש למחוקקים **סמכות** כזו? על מנת לענות על שאלה זו, ליבוביץ משתמש באמונה המסורתית של תורה מסיני, אך כדרכו, הוא מפרש אותה באופן לא ריאלי אלא אידיאלי: סיני אינו אירוע היסטורי, אלא הטלת סמכות הוראתית על חכמים. עובדה השומרת מצד אחד על הקוגניטיביות של ההלכה בכך שההלכה לא ניתנת למניפולציה ביד **כל** אדם:

"ומהי תורה שבע"פ? הוי אומר, זהו כמובן עניין סמכות ההוראה, שהיא לא נמצאת בידי כל אדם, ואין היא כרוכה ועומדת ומונחת לה לכל הרוצה שיבוא ללמוד, אלא סמכות זו, משה קיבל אותה מסיני ומסרה ליהושע וכו', ומאנשי הכנסת הגדולה היא עברה אל התנאים ואל האמוראים ואל מורי ההוראה ופוסקי ההלכה" [412]

ומצד שני - סמכות חכמים, שומרת על קיומה של ההלכה, באמצעות התאמת ההלכה למציאות, כפי שראינו לעיל בהרחבה[413]. התפקיד של "סיני" הוא לתת את הגושפנקה **האלוהית** לחכמים:

"מה פירוש הדבר הזה שהיא מסיני? הוי אומר, אותה תורה שהיא כולה בטיפולם של

---

[408] יהדות תשל"ו, עמ' 13-14. הדגשים במקור.

[409] ראה מאמרה של רוס על ההבחנה בין לכתחילה ובדיעבד אצל ליבוביץ (רוס תשנ"ה, עמ' 150-151). דומה, שביקורתה של רוס כלפי ליבוביץ כאילו האינטרפרטציה ההלכתית למושגים אלו אינה תואמת את זו של ליבוביץ (עמ' 151), אינה במקומה, כיון שליבוביץ כלל לא התיימר לפרש את המושגים ברוח ההלכה, אלא השתמש בהם ברוח האינטרפרטציה המטה-הלכתית שלו.

[410] בפרק על "דת ומוסר" עמ' **Error! Bookmark not defined.**, נראה אם אכן ליבוביץ נטרל לחלוטין את השיקולים האנושיים.

[411] גולדמן תשנ"ה עמ' 182-183.

[412] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 228.

[413] וראה עוד על כך בששר תשמ"ח, עמ' 99-103.

*בני אדם, יש לה **הסמכות האלוהית**"*[414]

אם נחזור למושג האמונה של ליבוביץ, נגלה שליבוביץ עקבי בגישתו. האמונה הליבוביציאנית, הינה "הכרעה" **אנושית** לקבל את המצוות. כך, גם "סיני" אינו אירוע היסטורי הנותן תוקף לאמונה, אלא האמונה היא זו הנותנת משמעות לסיני. ומהי המשמעות שהאמונה נותנת לסיני? נתינת **תוקף** אלוהי לתורה שבע"פ שכולה **אנושית**. על אותו משקל, תוקפה של תורה שבכתב אינו בא לה מאירוע היסטורי ריאלי, כיוון שלמציאות אין כל משמעות ערכית, אלא **תוקפה** נקנה על ידי הקביעה **האנושית** ההלכתית[415]. דומה, שליבוביץ משתדל להרחיק את ביסוס האמונה על המציאות, גישה הנובעת מההבחנה בין תכנים קוגניטיביים לערכיים: ראשית, כיון שלא ניתן לבסס ערכים על עובדות, ושנית, כיוון שביסוס כזה יביא לאמונה שאינה לשמה - דהיינו, אמונה מעניקה ולא אמונה תובעת.

נסיים בלשונו התמציתית של גולדמן: "אופיו ההתגלותי של אירוע תלוי באמונה, אין האמונה יכולה להתבסס מעיקרה על ההתגלות"[416].

בין מצוי לראוי:

במסגרת "משחק-שפה" של היהדות, ליבוביץ נזקק לפרש את עקרי ההשקפה הבסיסיים של היהדות, השייכים לשפה. המאפיין את כל עיקרי ההשקפה הוא, שהם אינם עובדות אלא ערכים, ובכך מתאפיינים במאפיינים הערכיים, שהבולט שבהם הוא - היות האמונה **תובעת** מהאדם, ולא **מעניקה** לו.

בספרו "מדע וערכים" מבחין ליבוביץ בין ערכים למדע, בכך שבעוד שהמדע נמדד במידת **ההישגיות** אליה הגיע המדען (עיקרון היעילות), הרי שביחס לערכים - ההישג הוא אינדיפרנטי, ומה שקובע את מידת "ערכיותו" של הערך, הוא **המאמץ** המושקע בהשגתו[417]. אמונה תובעת היא זו שהמאמין משקיע מאמץ להשיגה. ליבוביץ אף מקצין עמדה זו, בטענה שערך אינו יכול להיות מציאות אלא מושא שמפניו יש לוותר על הכל: "ממהותם של ערכים שהם **אינם**, אלא אני אומר שהם **צריכים להיות**, ואני מוכן גם לוותר על הכל למען מימושם"[418]. על דרך השלילה ניתן להבין

---

[414] **שם**, שם. ראה עוד על כך שגיא תשנ"ב, עמ' 139.

[415] אמנם ליבוביץ טוען שזהו פרדוכס לוגי ולא דתי (אמונה תשמ"ב, עמ' 20), אך כשר הוכיח שאף אינו פרדוכס לוגי (כשר תשל"ו) וליבוביץ במאמר תגובה, הסכים עמו (תגובות תשל"ו). וראה עוד על כך, שגיא מחשבות תשנ"ה, עמ' 9-10.

[416] גולדמן תשנ"ז, עמ' 258.

[417] מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 56-59.

[418] מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 391. הדגשים במקור. ראה גם תורת הנבואה תשנ"ז, עמ' 31: "ערכים הם מאותם דברים שאינם קיימים במציאות, וגם לא ניתנים להגשמה במציאות, אלא הם אותה פרוגרמה גדולה, שהאדם משתדל לבצעה ולקיימה, ללא כל ביטחון שהדבר יושג בפועל".

שערך שהושג, קרי, הפך למציאות, פסק מהיות ערך, כיוון שאין עוד צורך בהשקעת מאמץ בהשגתו. על אותו משקל ניתן לומר שמושא של השקפה, משהושג, אינו מהווה עוד מושא לשאיפה אלא מציאות[419].

באופן דומה, מתייחס ליבוביץ לנבואה: הנביאים אינם מתנבאים על העתיד, כיוון שהעתיד מתייחס למציאות שאמורה להתרחש. העתיד "חסר משמעות דתית, שהרי אין הוא מחייב לכלום, ואף מבטל את המשמעות של המאמץ לקיום התורה והמצוות"[420]. ליבוביץ מציע פירוש אחר לדברי הנביאים אודות העתיד, פירוש שמטה את הדברים מהמציאות הקוגניטיבית לאידיאה ערכית. יש להבין את "חזון הנביאים כתביעה המוצגת לאדם - כקביעת תכלית שאליה יש לשאוף ולקראתה יש לחתור כמשימה נצחית, ברוח דברי התוספות (יבמות נ.) "אין הנביא מתנבא אלא על מה **שראוי להיות**"[421].

כשם שהנבואה אינה חלה על המציאות כך גם המשיחיות והגאולה אינן חלות על המציאות, אלא הן אידיאות[422]. ליבוביץ משמיע טענה זו הן לגבי המציאות בעבר והן לגבי מציאות ההווה. הגאולה מעבדות מצרים - הגאולה המרכזית ביותר בהיסטוריה היהודית - אינה נבחנת במידת ישועתו של ה', כיוון שזו עובדה, ולכן הינה אינדיפרנטית מבחינה דתית-ערכית. הגאולה האמיתית היא גאולת האדם. גאולת האדם נבחנת במידת המאמץ שהוא משקיע לשם שמים, שבאה לידי ביטוי, בראש ובראשונה, בכוונה הטהורה לשם שמים (דת תובעת), ולא לשם האדם (דת מעניקה):

> *"אין מעשה התשועה הופך לגאולה אלא אם הנושע משתתף במעשה **לשם שמים**, ואין בתשועה משום גאולה אם אין חלקו של הנושע בה אלא הנאתו. לא ביציאת מצרים נגאל העם אשר ראה בעגל את אלוהיו אשר הוציאו ממצרים. רק דורות מרובים לאחר מכן, משקיבל עליו עם ישראל את חיוב שמירת התורה, הייתה לו יציאת מצרים לגאולה"* [423]

דברים אלו מזכירים את גישתו של ליבוביץ לחירות. החיוב של שמירת המצוות הוא הוא הגאולה והחירות של האדם מהשעבוד לטבע[424].

הגאולה לעתיד לבוא היא הגאולה המשיחית. כשם שגאולת העבר אינה נמדדת במציאות

---

419 בהמשך פרק זה ניראה דוגמאות המבארות טעון זה.
420 אמונה תשמ"ב, עמ' 64.
421 **שם**, שם. הדגשים במקור.
422 ראה כצמן תשנ"ה, עמ' 303.
423 יהדות תשל"ו, עמ' 416. הדגשים במקור.
424 ראה לעיל עמ' 74, ובמאמרים המובאים שם בהערות 294, 295.

הניסית, כך גאולת המשיח אינה נבחנת על ידי המציאות העובדתית - בואו של המשיח. לא רק שהמציאות העובדתית אינה תורמת למשמעות הדתית של הגאולה, אלא היא אף פוגמת בערכיותה של האמונה, כיוון שבכך נפגם **המאמץ** המוחלט לעבודת האל:

*"המשמעות הדתית העמוקה של הרעיון המשיחי היא בהצגת מטרה ותכלית אשר לקראתן יש לחתור לנצח. המשיח הוא בגדר מי שלעולם **יבוא**, הוא העתיד הנצחי, המשיח **שבא**, המשיח בהווה - הוא משיח שקר"* [425]

דברים אלו עולים בקנה אחד עם המאפיין הערכי, לפיו - עובדה אינה יכולה להיות ערך. ליבוביץ, שמבקש להעמיד את האמונה המשיחית על ערכיותה, אינו "מאפשר" לה להיות מציאותית אלא תכליתית. הרוי מכנה מגמה זו "תפיסה אנטי-יוונית"[426], השוללת את הפרפקטיביליזם (שלמות) וההרמוניה שמציעה היוונות, ומחליפה אותה בהשתלמות אין-סופית ובמאבק תמידי בין מציאות האדם למהותו[427]. בעוד שהרוי מוצא מגמה כזו בהגותו האמונית של ליבוביץ, הרי שאנו מנסים להראות כי מגמה זו נובעת מהמאפיין הקונאטיבי של האמונה.

כמו ביחס לנבואה ולמשיחיות, כך גם ביחס להשגחה. ליבוביץ שואל את המושג "השגחה", שנתפס במסורת היהודית כהכוונת **המציאות** על ידי האל, להכוונה **אידיאית** של האדם לעבודת האל. האסטרטגיה שנוקט ליבוביץ היא דו-שלבית: בשלב הראשון, ליבוביץ מסביר מדוע אין לתפוס את ההשגחה ביחס למציאות, וזאת, כיוון שהמציאות הינה אינדיפרנטית לאמונה, ולא זו בלבד - אלא שהיא אף במתח מתמיד עם האמונה:

"קהלת קובע שהשגחה זו איננה מתבטאת במציאות האובייקטיבית, בגורלו של האדם בעולמו. ...אין דבר במציאות האובייקטיבית המעיד על כוונה או הכוונה - עולם כמנהגו נוהג...המעמד לפני האלהים איננו משתקף במציאות האובייקטיבית...אין יחס הרמוני בין המעמד הדתי של האדם ובין מעמדו הטבעי" [428]

דברים אלו עולים בקנה אחד עם הדיכוטומיה שבין הקוגניטיבי לקונאטיבי - כפי שלא תתכן כל השפעה של המציאות על האמונה הערכית, כך גם לא ייתכן לנתח את ההשגחה השייכת לתחום ההשקפה, בכלים קוגניטיביים. ליבוביץ משתמש בטעון נוסף הפוסל את תפיסת האמונה ביחס למציאות. טעון זה כקודמו, גם הוא נסמך על הדיכוטומיה שבין שתי הקטגוריות: תפיסה

[425] אמונה תשמ"ב, עמ' 37. הדגשים במקור.
[426] הרוי תשנ"ד.
[427] ראה עוד גולדמן תשנ"ה, עמ' 173-174.
[428] אמונה תשמ"ב, עמ' 59.

מציאותית של ההשגחה מביאה לתפיסת האמונה כ"צורך" (מאפיין קוגניטיבי) ולא כערך (מאפיין קונאטיבי). כך עולה מדבריו של ליבוביץ: "השם יתברך איננו פונקציונר של החברה האנושית, הוא איננו שוטר התנועה של ההיסטוריה"[429].

השלב השני שנוקט ליבוביץ הינו הסברת האמונה באופן אידיאי: ההשגחה עוברת מתחום סמכות האל לתחום אחריות האדם. האדם **ראוי** להיות מושגח, קרי, האדם בנאמנותו לעבודת האל, "מקיים" את ההשגחה. ומהי ההשגחה? עבודת ה' מתוך דרישה ולא כסיפוק צורכי. ליבוביץ מפרש את חלוקת הרמב"ם בין השגחה כללית להשגחה פרטית[430]: השגחה כללית, הינה המציאות הטבעית (קוגניטיבי), ואילו השגחה פרטית באה לידי ביטוי בהכרעות הערכיות שמקבל על עצמו האדם (קונאטיבי). לדידו של ליבוביץ, ההכרעה הערכית החשובה, היא ההכרעה לעבוד את ה'. בהכרעה זו "הפרט שמקבלה מפקיע עצמו מעולמה של ההשגחה הכללית, שהיא המציאות הטבעית האינדיפרנטית מבחינה ערכית, ומעמיד את עצמו לפני ה'"[431]. ההשגחה הפרטית מוטלת על האדם, ובאה לידי מימוש בקיום המצוות החורג מטבעו של האדם (השגחה כללית), "וקיומו הופך מנתון טבעי אינדיפרנטי לעובדה משמעותית"[432]. מדברים אלו עולה, כי ההשגחה הפרטית אינה באה לידי מימוש באמצעות המצוות בלבד, אלא יכולה לחול לחלופין על כל הכרעה ערכית של האדם. ואכן ליבוביץ אומר זאת במפורש:

> *"החשובה בהכרעות אלו - ההכרעה שהיא לבדה משמעותית - היא בין הכוונת תודעתו של האדם להכרת ה' ולעבודתו ובין הכוונתה לכל תכלית אחרת. ההכרעה להתעסק בו יתברך ולא בעסקי העולם, איננה עובדה אנושית אוניברסלית, וכל אדם כפרט מקבל אותה או דוחה אותה"* [433]

דברים אלא עולים בקנה אחד עם "עיקרון השוויון בין ערכים", לפיו ערך אינו נמדד לפי תוכנו, אלא לפי מאפייניו הערכיים. יחד עם זאת, ליבוביץ מעדיף את ערך היהדות[434] בשל מאפייניו הערכיים - היהדות דורשת מהאדם, לחרוג מטבעו, יותר מאשר כל ערך אנושי אחר[435]. כליבוביץ, גם סולוביצ'יק, רואה בהשגחה הפרטית, חובה המוטלת על האדם ולא על האל: "יסוד ההשגחה נהפך למצוה ממשית, לחובת האדם...כשאדם יוצר את עצמו בתור איש האלוהים ומפסיק את

---

[429] **שם**, עמ' 61. ראה עוד שגיא תשנ"ד, עמ' 471, לטענת שגיא "כקאמי סבור ליבוביץ שאין לייחס לשום ארוע או מצב עניינים של העולם משמעות דתית".
[430] פרקי אבות תשל"ט, עמ' 119-122.
[431] **שם**, עמ' 121.
[432] **שם**, עמ' 122.
[433] **שם**, עמ' 121.
[434] "את השחרור מכבלי השעבוד לטבע מבצעת רק דת המצוות, ואין ביכלתו של כיבוש היצר מתוך גורמים רעיוניים או מוסריים חילוניים לעשות כדבר הזה" (יהדות תשל"ו, עמ' 30).
[435] ראה בהרחבה לעיל עמ' 75.

קיומו בתור איש המין, הרי הוא מקיים את המצוה הצפונה בעיקר בהשגחה"[436]. "איש המין" הוא זה הנתון למציאות הטבעית, ואילו "איש האלוהים" הוא זה החורג ממנה. סולוביצ'יק האכסיסטנציאליסט, נאמן לזרם הפילוסופי אליו הוא שייך, ומדגיש את החשיבות של החריגה מן הטבע. ההבדל בין שני ההוגים הוא, שבעוד שלפי סולוביצ'יק החריגה מן הטבע היא היא **התכלית**, ובאה לידי ביטוי בכל האופנים בהם האדם מממש את ייחודו, כגון יצירתיות, עשייה, בחירה ועוד, הרי שלפי ליבוביץ החריגה היא אך ורק ביטוי לאופיו **הקונאטיבי הדורש** של ערך, ולכך **שאינו** מתאפיין במאפיין **הקוגניטיבי** של **הצורך**.

בשלושת ענייני ההשקפה שניתחנו בפרק זה: נבואה, גאולה והשגחה, ראינו כי ליבוביץ דוחה את התפיסה המציאותית מפני התפיסה האידיאית. מדוע אין ליבוביץ יכול למצוא מקום לשתי התפיסות זו לצד זו? למשל, הנביאים מנבאים את העתיד אך יש בדבריהם כדי לקרב לעבודת ה', או שהאל משגיח באופן פיזי על ברואיו, אך יש לראות בהשגחה גם אמונה המטילה על האדם אחריות למעשיו הדתיים! ניתן להשיב על שאלה זו, באמצעות העיקרון המנחה את ליבוביץ ביחס לערכים "עיקרון הערך האקסקלוסיבי"[437]. לפי עיקרון זה, אדם שבחר בערך, ערך זה הוא מוחלט לגביו, ואינו מאפשר קיומם של ערכים אחרים לצידו, קל וחומר שאינו מאפשר לראות בערך גם צורך. לפיכך, האמונה הערכית, כגון: השגחה, גאולה או נבואה, יכולה להתפרש **כערך** בלבד, או כצורך בלבד, ולא ניתן לכפוף את השניים תחת אותו מושג.

בחירה וידיעה:

ליבוביץ בוחר לדון בשאלת היחס בין ידיעת ה' לבחירת האדם - "הכל צפוי והרשות נתונה"[438], בשתי אסטרטגיות שונות. הראשונה מניחה את הבחירה כפשוטה, ומפרשת את הידיעה. והשניה מניחה את הידיעה ומפרשת את הבחירה. שתי האסטרטגיות נאמנות למאפייניה הערכיים של האמונה.

האסטרטגיה הראשונה נאמנה לשיטתו של ליבוביץ עד כה, ומבחינה בין המאפיין הקוגניטיבי של הידיעה ובין ערכיותה של הבחירה. דברים אלו באים לידי ביטוי בפירושו למאמר חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים":

"הכל - האמור כאן הוא מציאותו האובייקטיבית של האדם: המקצוע שבו בחר לעסוק,...בחירתו בכל אלה כבר נקבעה מראש בידיעתו של ה', שידיעתו זהה עם

[436] סולוביצ'יק תשל"ט, עמ' 105.
[437] ראה בהרחבה לעיל עמ' 39.
[438] אבות פרק ג' משנה ט"ו.

הוודאות של המציאות. יוצאת מכלל זה הכרעתו של האדם לקבל או לא לקבל עליו עול מלכות שמים ולנהוג בהתאם להכרעה זו - שאותה השאיר ה' בידי האדם" [439]

תפיסה זו דומה מאוד לתפיסתו את ההשגחה. ההשגחה הכללית וידיעת ה' חלים על **המציאות הטבעית**, ואילו ההשגחה הפרטית ויראת שמים חלים על הכרעת האדם. בניסוח אחר, ליבוביץ אף מעביר את ה"ידיעה" מתחום אחריות האל לתחומו של האדם: "הידיעה שהאדם יודע את ה' היא-היא הידיעה שה' יודע אותו"[440] כלומר, לא קיימת ידיעה אודות **מציאות** האל, אלא הידיעה מוטלת על האדם ומשמעותה - קיום מצוות.

באסטרטגיה השניה ליבוביץ אינו עוסק כלל בשיוך הידיעה לה', אלא מניח לצורך העניין כי הכל צפוי מראש. "הכל" - בה לרבות הן את המציאות הטבעית הדטרמיניסטית, והן את הבחירה (!) של האדם - כל הכרעות האדם צפויות מראש. יש לתהות על הקביעה האחרונה, שכן אם אין האדם מכריע באמת, כל הפילוסופיה של ליבוביץ שעומדת על בסיס הכרעה זו, עלולה לרדת לטמיון. עובדה זו לא נעלמה מעיני ליבוביץ, ולכן הוא מבחין בין מציאות לתודעה:

"ייתכן שאין האדם חפשי במובן של יכולת להכריע את עצמו לבחור בין הטוב ובין הרע, אבל הוא חפשי להתאמץ לשאוף ולחתור אל הכרעה זו - ולפום צערא אגרא: השכר לפי המאמץ, לא לפי מה שמושג במאמץ" [441]

המציאות קבועה ואינה ניתנת לשינוי, מתוך כך גם הכרעתו של האדם ידועה. ההישג, קרי המציאות, אינדיפרנטית מבחינת **תודעתו** של האדם כיצור חפשי לבחור: "נמצא שאין החופש אלא תודעת החופש, חוויתו של האדם להיות חופשי"[442]. לפי הסבר זה, ליבוביץ אף יעדיף לתפוס את המציאות של הכרעות האדם כדטרמיניסטית, כיוון **שערכיותה של ההכרעה בתודעה** עולה כאשר היא באה בניגוד לבחירה הטבעית. בטיעון זה מנסה ליבוביץ להעמיד את גישתו לערכים אפילו לאור פילוסופיה נטורליסטית שמבקשת למצוא חוקיות גם בעולם הרוחני. דברים אלו תואמים את דבריו ביחס לניגוד בין המאפיין הקוגניטיבי "הישג" למאפיין הערכי "מאמץ". שם מעלה ליבוביץ את השאלה האם ערכיי חייבים לתאום את המציאות? לדוגמא, אני רואה ערך במבנה חברתי מסוים ואילו המציאות החברתית עתידה להיות שונה ואף מוצלחת בדרכה, "האם יגרום לי דבר זה לזנוח את הערכים האלה?" תשובתו של ליבוביץ ברורה: "ערכים אינם תלויים בוודאות

---

[439] **שם**, עמ' 118.
[440] פרקי אבות תשל"ט, עמ' 122.
[441] **שם**, עמ' 107.
[442] **שם**, עמ' 110.

ואפילו לא באפשרות של הגשמתם. המאמץ להגשים את הערך, להגיע לתכלית הוא עצמו נעשה ערך. הערך אינו מה שמושג, אלא מה שהאדם עושה כדי להשיגו"[443].

קדושה ועבודה זרה:

ליבוביץ משתמש בצמד המושגים "קדושה" ו"עבודה זרה", בשני עניינים שונים, האחד בהקשר של מערכת ההלכה כמערכת מכוננת, והשני בהקשר שראינו עד כה - ערך התלוי במאמץ ולא בהישג.

בהקשר הראשון רואה ליבוביץ בקדושה, מושג השייך לשפת ההלכה. מערכת חוק מכוננת מגדירה מערכת חוקים שאינם מושפעים מהמציאות שמחוץ לחוק ואין הם ניתנים לרדוקציה למציאות אחרת[444]. ליבוביץ רואה בהלכה מערכת חוק מכוננת, ומושג הקדושה מקבל מובן אך ורק במערכת זו. מחוץ למערכת זו אין למושג הקדושה משמעות דתית-הלכתית כלל, משמעות כזו תהיה לו בכללי המערכת בלבד:

> *"המושג קדושה הוא מושג ספציפי של סולם ערכים מסוים, ואינך יכול ואינך רשאי לעשות גנרליזיה של המושג הזה"* [445]

לא קיימת בעולם קדושה אימננטית בחפצים, הקדושה היא החלת המושג ההלכתי "קדוש" על חפצים באמצעות מצוות. לדוגמא: "זאת היא קדושת ארץ-ישראל: אין מביאים את העומר והביכורים ושתי הלחם מארץ-ישראל מפני שהיא קדושה, אלא היא **מקודשת** במצוות הבאת העומר והביכורים ושתי הלחם"[446]. תפיסת הקדושה באופן אימננטי בחפצים, מפקיעה מושג זה מד' אמות ההלכה - שם היה שמור, ומחילה אותו על המציאות. תפיסה כזו מכונה בפי ליבוביץ: עבודה זרה: "העלאת הארץ כשלעצמה לדרגת קדושה - זוהי עבודת אלילים מובהקת"[447].

ההקשר השני בו ליבוביץ מבאר את המושג "קדושה", קשור **למאמץ** שיש להשקיע על מנת לקדש דברים. הקדושה, שנתפסת בזרמים שונים של ההגות היהודית כקדושה אימננטית במציאות, עוברת בהגות של ליבוביץ מנתונה במציאות (קוגניטיבית) לראויה להיות (ערכית). "במציאות האנושית" טוען ליבוביץ "אין אלא קדושה פונקציונאלית"[448], קדושה המעניקה לאדם ואינה תובעת ממנו דבר. המאפיינים "אמצעי" ו"צורך" שייכים, כזכור, לעולם הקוגניטיבי ואינם

---

443 מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 57. ראה בהרחבה לעיל עמ' 27.
444 ראה בהרחבה לעיל עמ' 27, ועמ' 77.
445 מסילת ישרים תשנ"ה, עמ' 380.
446 אמונה תשמ"ב, עמ' 118.
447 **שם**, עמ' 117.
448 **שם**, עמ' 18.

יכולים להימצא בתיאור ערכים בכלל ואמונה בפרט. ליבוביץ, במלחמתו כנגד תפיסתו של הראי"ה את "עם ישראל" טוען: "הטיעון שבאדם היהודי טבועה סגולה שאינה באדם הלא-יהודי יש בו משום פיחות של משמעותה של היהדות: שהרי אם יש ביהודי מטבעו משהו מיוחד המבדיל בינו לבין הלא יהודי, נמצא שאין היהדות **משימה ותפקיד אלא נתון** של המציאות, וכל דבר שהוא **נתון** הוא חסר ערך - אינדיפרנטי מבחינה ערכית"[449]. הקדושה נתפסת בהגות של ליבוביץ כערך שיש להתאמץ לקיימו. המאמץ בא לידי ביטוי במצוות כיוון שיש למושג זה משמעות אך ורק בהקשר ההלכתי. לפיכך ליבוביץ תופס את "קדושת עם ישראל" כתביעה מאיתנו - עם ישראל - לחתור לקדושה זו: "הייחוד של עם ישראל הוא מגמה ומטרה...עם ישראל אינו העם הנבחר אלא מצווה להיות העם הנבחר. ומהי בחירתו? "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". אין לעם ישראל ייחוד של מהות, אלא ייחודו בתביעה המוצגת לו"[450].

דת ומדע:

ישוב הסתירה בין דת ומדע, הוא נושא שהעסיק את רוב ההוגים בכלל והיהודיים בפרט, בייחוד בעת החדשה - בה המדע התפתח במיוחד. רוזנברג מעלה בספרו "תורה ומדע בהגות היהודית החדשה"[451] מספר גישות לפתרון הסתירה. אחדים הגבילו את המדע, אחרים העדיפו לפרש את התורה בעקבות המדע, גישתו של ליבוביץ מעניינת במיוחד כיוון שהוא מפקפק בעצם הסתירה. לטענתו, "קדושת המקרא אינה קטגוריה היסטורית או מדעית אלא קטגוריה דתית"[452]. לאור הדיכוטומיה הקטגורית שהעלינו בעבודה זו, דומה שליבוביץ מתכוון לכך שקדושת המקרא שייכת לקטגוריה הקונאטיבית, להבדיל מהמדע ששייך לקטגוריה הקוגניטיבית[453]. חלוקה קטגורית זו מהווה הסבר להתנגדותו של ליבוביץ לעצם הסתירה, שכן אין כל קשר בין שתי הקטגוריות, לא קשר המהווה תמיכה ולא קשר המהווה סתירה. ליבוביץ עומד על מספר מאפיינים השייכים לתחום האמונה ושונים באופן מהותי מתחום המדע, עובדה המונעת כל אפשרות של סתירה בין השניים.

ראשית, מבחינת המתודה המחקרית, המדע משתמש במתודה שבבסיסה עומדת החתירה לאישוש והפרכה, וכל **מסקנה** הנובעת מהממצאים במציאות, תהיה כפויה, ואילו בבסיס הערכים בכלל והאמונה בפרט, עומדת ההכרעה בלבד. "לא ייתכן כלל מבחינה פסיכולוגית להעמיד מול

---

449 **שם**, עמ' 113.
450 **שם**, עמ' 117. הדגשים במקור.
451 רוזנברג תשמ"ח.
452 יהדות תשל"ו, עמ' 350.
453 ראה כצמן תשנ"ה, עמ' 305.

מדע זה תכנים הכרתיים אחרים ואין כאן שום אפשרות לניהול התמודדות, מדע אינו בגדר החלטה, הכרעה או ברירה"[454].

שנית, תחום עיסוקו של המדע הוא המציאות, ואילו האל אינו מתגלה לא בטבע ולא בהיסטוריה. "המציאות הטבעית כולה היא אירלוונטית מבחינה דתית"[455], וכן "כל מאורע היסטורי סתם הוא אינדיפרנטי מבחינה דתית"[456]. טעון זה דומה לקו המנחה את ליבוביץ בגישתו לכל ענייני האמונה - טרנספורמציית האמונה מהמציאות הנתונה (קוגניטיבי) להכרעת האדם (קונאטיבי). שגיא הדגיש יפה, שאף בהקשר להתגלות **הטרנסצדנטית** (ולא טבעית) ההיסטורית, ליבוביץ אינו מוכן לבסס עליה את האמונה[457].

הטעון השלישי של ליבוביץ ושהוא המרכזי ביותר בכל הגותו הדתית, מבוסס על ההבחנה בין דת תובעת לדת מעניקה[458]. עצם מתן משמעות כלשהי לכתבי הקודש, בין מדעית, בין היסטורית ובין ספרותית - פוגם ב"ערכיותה" של האמונה. הסיבה לכך נובעת מההבחנה בין המאפיין הקוגניטיבי "צורך", והערכי "דרישה". מתן משמעות שונה מהמשמעות הדתית, מתפרשת על ידי ליבוביץ כסיפוק **צורך** של האדם הפוגם בהתמסרות הטוטאלית **לערך** האמונה. במילים אחרות, תפיסת התורה **גם** כצורך לסיפוק מידע, מפחיתה את ערכיותה בעיני האדם, שכן אין המאמין רואה באמונה בתורה דרישה טוטאלית ללא תנאי, אלא רואה בה גם צורך:

> *"אם זוהי התפיסה שאנו תופסים את הבחינה היהודית - הדת כעבודת ה' - (דת תובעת ולא דת מספקת - מ.ק.) הרי מלכתחילה אין להעלות על הדעת, שהדת תשמש מקור לאינפורמציה לאדם על העולם, או על הטבע או על עצמו...כל העוסק בעימות הזה (דת ומדע - מ.ק.) מעיד על עצמו, שהוא מתייחס לתורה **הקדושה** כשם שהוא מתייחס לספר לימוד בפיזיקה...הוא דן בה מבחינת הערכתה **כמקור של אינפורמציה** לאדם"* [459]

מסיבה זו אין לחתור ולמצוא טעמים למצוות, שכן "שכינה לא ירדה על הר סיני...בכדי למלא את הפונקציה של רופא של קופת-חולים"[460]. בבסיס החיפוש אחר טעמים למצוות, עומדת ההנחה שהאל מתאים את המצוות למציאות הטבעית, ואילו ליבוביץ טוען שאין כל קשר בין המצוות ובין המציאות הטבעית ולכן: "ההחלטה שאני מחליט לקבל על עצמי עול תורה ומצוות כקבלת עול

---

[454] יהדות תשל"ו, עמ' 347.
[455] **שם**, עמ' 358.
[456] אמונה תשמ"ב, עמ' 61.
[457] שגיא תשנ"ז, עמ' 135.
[458] ראה בהרחבה לעיל עמ' 75.
[459] יהדות תשל"ו, עמ' 339. הדגשים במקור.
[460] **שם**, עמ' 342.

מלכות שמים, איננה מותנית כלל לא בטיבו של העולם ולא בהתהוותו של העולם"[461]. תפיסה זו, שוללת כל ניסיון למצוא בתורה בכלל ובמצוות בפרט, התאמה למציאות, כיוון שניסיון כזה מפחית את מידת התביעה מהאדם, וגורם לתפיסת התורה כצורך של האדם[462].

הטעון הרביעי מתבסס על תפיסת היהדות כ"משחק-שפה"[463]. לפי תפיסה זו, מושגי השפה של היהדות, דהיינו ענייני האמונה וההלכה, ניתנים להבנה אך ורק במסגרת היהדות: לא ניתן לגזור אותם ממערכת אחרת ואינם ניתנים לרדוקציה למערכת אחרת[464]. ליבוביץ מחיל טיעון זה אף על משמעות תוכן התורה: התורה משתמשת אמנם בשפה דומה לזו המשמשת את שפת היום-יום העברית, אולם המכנה המשותף שקיים בין שפת התורה לשפת היום-יום, הוא פונטי בלבד. ואילו המשמעות הסמנטית שונה לחלוטין, שכן אלו שתי "שפות משחק" שונות, והתוכן ניתן להבנה אך ורק בתוך השפה עצמה, ולא ניתן לגזור משמעויות של מינוחים משפת היום-יום לשפת התורה, ולהיפך. ליבוביץ מדגים זאת על עניין הבריאה:

*"**אי-אפשר** לייחס לפסוק הראשון שבתורה שום מובן מחוץ להודעה הגדולה על מעמדו של העולם לפני ה', מאחר שאי-אפשר להבין פסוק זה מחוץ להקשר הדתי"* [465]

מתוך ארבעת הנימוקים הנזכרים, המתבססים על ההבחנה בין הקטגוריה הקוגניטיבית לקונאטיבית, מסתברת אי הרלוונטיות של שאלת הסתירה בין המדע לאמונה. אולם, ליבוביץ אינו מסתפק בנימוקים אלה, וממשיך לנמק מדוע לא קיימת סתירה אף בין ביקורת המקרא לבין התורה והאמונה. שאלה זו נידונה בנפרד, שכן אינה דומה הסתירה בין תכני התורה לתכני המדע, לשאלת האותנטיות של התורה. ביקורת המקרא אינה שוללת את תוכן המקרא, אלא את עצם האותנטיות של המסמך עצמו (התורה).

ליבוביץ מתמודד עם שאלה זו בדרך דומה לזו שהתמודד עם ענייני ההשקפה השונים, בהבחינו בין מציאות לערך. התורה משמעותית לעם היהודי לא בשל היותה מסמך נכון ואותנטי, משום שהמושגים אמת/שקר, אותנטי/לא אותנטי, אינם חלים כלל על התורה, אלא על **מציאות** עובדתית. התורה משמעותית לעם היהודי, בשל היותה **ערך**, שכזכור, ערך אינו נמדד במידת התאמתו למציאות, אלא במידת ההכרעה שהאדם קיבל. המקבל על עצמו את ערך היהדות, קיבל עמו גם את המערכת ההלכתית המקדשת את התורה, ו"קדושה" הינה, כאמור, קטגוריה הלכתית

---

[461] שם, שם.
[462] ראה עוד שגיא בד"ד תשנ"ה, עמ' 54-59.
[463] ראה בהרחבה לעיל עמ' 78.
[464] ראה שם, שלמרות שוויטגנשטיין טען שניתן להבין את מושגי השפה מחוץ למערכת, ליבוביץ לא קיבל זאת.
[465] יהדות תשל"ו, עמ' 340. הדגשים במקור. ראה עוד שגיא בד"ד תשנ"ה, עמ' 54-59.

א-מציאותית:

*"משמעותו של התנ"ך אינה באה לו מצד היותו "**כתבי קודש**", אולם מניין לי שעשרים וארבעה ספרים אלה "כתבי הקודש" הם אם לא מפי ההלכה שפסקה כך?...מכאן, שאין קדושת המקרא אלא הקדושה שיוותה לו ההלכה, ואין קדושה זו נופקת מתכנם של כתבי הקודש ולא מהערכת תוכן זה"* [466]

הקדושה אינה אימננטית בכתבי הקודש ולכן לא ניתנת לסתירה מן המציאות. הקדושה הינה קטגוריה בעלת מובן ביהדות בלבד, וכל פקפוק באותנטיות של כתבי הקודש, יהיה במסגרת ההלכה בלבד, ולא ניתן ללמוד מהתשובה ההלכתית על האותנטית ב**מציאות**. ואכן, ההלכה מתייחסת לשינויים בין נוסחים שונים של המקרא, וקובעת שהנוסח המקודש ייקבע על פי רוב נוסחים[467].

במכתב ששלח אברהם רון לליבוביץ, מעלה הכותב שאלה: "גם אם נקבל את ההנחה, כי התורה לא התכוונה לתת כל אינפורמציה מדעית, עדיין לא נובעת מכך המסקנה, שהדברים הנראים בתורה כאינפורמציה, אינם אינפורמציה"[468]. דומה, שארבעת הטיעונים שהבאנו, יש בהם כדי להשיב על שאלה זו. אולם, יותר מכל יש להדגיש את הטיעון השלישי: תפיסת התורה כצורך, לא רק שאינה רלוונטית לאמונה אלא היא אף פוגמת בה. טיעון זה מתבסס על עיקרון הערך האקסקלוסיבי, לפיו ערך אינו יכול לשרת שום ערך אחר וקל וחומר שאינו יכול לשרת צורך (אף שהצורך אינו סותר את הערך). לפי עיקרון זה, ל"**כוונה**" יש תפקיד חשוב מאוד, שכן גם אם הערך תואם ערך או צורך אחרים, הכוונה הינה אקסקלוסיבית ומאפשרת קיום רק לערך אחד (או לחלופין לצורך). עיקרון זה תקף גם ביחס לערכיותה של התורה, לאמור, כוונה מאפשרת תפיסה ערכית של התורה, או תפיסה צורכית, ואין השתיים יכולות להתקיים זו לצד זו.

דת ומדינה:

בפרק זה נעסוק בשני דיונים מקבילים מבחינה מתודולוגית. בחלק הראשון נציג דיון טיפולוגי ביחסי דת ומדינה, לאור היחס בין קוגניטיבי לקונאטיבי. ובחלק השני נציג דיון היסטורי בכתביו של ליבוביץ, תוך התייחסות לשאלה, מה יחסו ליחסי דת ומדינה החל מראשית דרכו בגרמניה בשנות ה30-, ועד אחרית ימיו. לא ניתן לענות על השאלה השניה ללא הבנת משמעותה של הציונות

[466] יהדות תשל"ו, עמ' 349. הדגשים במקור.
[467] יש לציין כי ההסבר האחרון של ליבוביץ, מורכב משני טעונים: הראשון, מציאות לעומת ערך, והשני "משחק השפה" של היהדות לעומת השפה המדעית.
[468] יהדות תשל"ו, עמ' 350. שאלה זו מופיעה גם בבן-ירוחם תשמ"ג, עמ' 197.

הדתית עבור ליבוביץ. לכן נתייחס לסוגיית הציונות הדתית, במסגרת דיוננו ביחסי דת ומדינה.

דיון טיפולוגי:

הדיכוטומיה בין הקוגניטיבי לקונאטיבי הביאה את ליבוביץ למסקנה כי יש להפריד את הדת והמדינה. הראינו כי המדינה משמשת כמנגנון ואמצעי לקיום חברה, עובדה המשייכת אותה לתחום השיח הקוגניטיבי[469]. לעומת זאת, "דת" בכלל והדת היהודית בפרט הינה ערך עליו חלים המאפיינים הערכיים. העובדה ששני המושגים נכללים בתחומים שונים, מונעת כל אפשרות של תלות האחד בשני, כפי שנראה להלן.

העיקרון המנחה את ליבוביץ ביחס לערכים הוא "עיקרון השוויון בין ערכים". ערך אינו נבחן על פי תוכנו, ולכן כל ערך העונה על המאפיינים הערכיים, שווה בערכו לערך אחר. עובדה זו שוללת וויכוח רציונאלי על ערכים, ומותירה רק מאבק עליהם[470]. מאבק כזה הינו הכרחי כיוון שלא ניתן להכריע, בדרך רציונאלית מי מהערכים עדיף. ליבוביץ רואה במנגנון המדינה זירה למאבק כזה, ומתנגד להשקטת המאבק:

> *"לא במציאות ההיסטורית של עם-ישראל ולא בהיסטוריה של אומות-העולם לא הושג שום דבר בעל-ערך, בכל מובן שאפשר להשתמש לגביו במושג "ערך" - מעולם לא הושג ערך בדרך של שלום בית, אלא בדרך של מאבק קשה, עד כדי מלחמות-אזרחים עקובות מדם"* [471]

ליבוביץ, שראה במדינה זירה למאבק בין ערכים, התנגד מאוד לכל הזדהות של המדינה עם אחד מן הערכים כיוון שחיבור מעין זה מונע את תפקיד המדינה - לשמש זירה למאבק על הערכים. ליבוביץ אף מתנגד להגשמת ערכים בכלל ודת בפרט, על ידי הממסד המדינתי: "מעולם לא עלה על דעתי לתלות במדינה – ובזה אני מתכוון לכל מדינה, כולל מדינת ישראל – הגשמת דברים ערכיים במשמעות של חינוך, תרבות, מוסר, ועל אחת כמה וכמה – דת, זאת אומרת תורה ומצוות"[472].

יתר על כן, כפי שהראינו לעיל, אפילו תפיסת המדינה כערך ולא כאמצעי (עמדה שליבוביץ מתנגד לה), גם היא מחייבת הפרדת הדת מהמדינה[473]. שכן, לפי העיקרון האקסקלוסיבי של הערכים, שני ערכים אינם יכולים לדור בכפיפה אחת בכוונתו של האדם, ולכן האדם חייב לבכר ערך אחד על פני משנהו, אפילו אם אלו עולים בקנה אחד. מכאן נובע, שתפיסת המדינה כערך

---

[469] ראה לעיל עמ' 66.
[470] בן-נון תשנ"ז, עמ' 80.
[471] יהדות תשל"ו, עמ' 260. ראה עוד אמונה תשמ"ב, עמ' 191.
[472] אמונה תשמ"ב עמ' 134.
[473] עמ' 67.

שוללת ערך אחר, כלומר, שוללת אפשרות של קיום ערך הדת. ליבוביץ, מעדיף כמובן את ערך הדת, ולכן הוא שולל את האפשרות לראות במדינה ערך. בתפיסתו האקסלוסיבית של הערכים הוא טוען כי:

"לאומי ופטריוט אינו מוסרי ואינו הומניסט. באשר הוא משעבד את האדם – את האדם המוחשי – לסמכות מופשטת ומבטל את זכויותיו בפני רצונה של סמכות זו. בזב הוא דומה לאדם המשעבד את האדם לדת, אלא שהדתי ומגביל ומצמצם את חירותו ואת זכויותיו של האדם ע"י הכרת חובתו כלפי התורה, ואילו הפטריוט – ע"י הערכים הפשיסטיים של ריבונות ושלטון" [474]

מדברים אלו משמע כי אדם דתי אינו יכול לייחס למדינה ערך. המציאות המדינית היא אירלבנטית מבחינה ערכית לאדם הדתי. ואכן ליבוביץ במקומות רבים, מכנה את הציבור הדתי שמייחס למדינה ערך, בתואר פאשיסטיים. ניתן לטעון להגנתם, שהם רואים במדינה ערך **דתי**, ואם כך הוא, תפיסתם הערכית של המדינה בעצם נובעת מתפיסתם הדתית, ולא כערך המתחרה לדת. אולם ספק רב אם ליבוביץ יקבל סנגוריה זו, שכן הוא כופר בתפיסת המדינה כערך דתי, בטענה שאין במציאות דבר שיכול להיות בעל משמעות דתית, אלא אם כן הוא נעשה לשם הדת, וכבר חזר ליבוביץ רבות על הטענה ש"אינני יכול ליחס משמעות דתית לעובדה, שהצלחנו להחזיר לעצמנו את העצמאות המדינית"[475].

ליבוביץ משתמש גם במאפיין המרכזי בקטגוריית הערכים - ה**מאמץ** - על מנת לנמק מדוע לא ניתן לזהות את המדינה עם ערך הדת: "ערכים אינם ניתנים להגשמה על ידי מנגנון שלטוני. הם ניתנים להגשמה רק על ידי מאמצים ומאבקים של בני אדם כאישים. משמעותה של המדינה לגבי ערכים אינה בזה שהמדינה מכשיר להגשמת ערכים, אלא בזה שהיא מאפשרת לבני-אדם להיאבק על ערכים"[476]. חיבור בין מנגנון המדינה לדת, יפחית מהמאמץ הנדרש לשם המאבק על הדת, בשל המנגנון המדיני - שאינו ערכי - המקיימו. חיבור זה פוגם **בערכיותו** של הערך, שכן, לפי תפיסתו הערכית של ליבוביץ, ערך נבחן לפי מידת המאמץ שהוא דורש מהאדם[477]. ניתן לדמות זאת ליחס בין ערכים לטבע האדם: ליבוביץ רואה בערכים ביטוי למאבק בטבע האדם, ערכיותו של הערך אף נמדדת במידת המאמץ שהוא דורש מהאדם, קרי, מידת הניכור בין הערך לבין טבע האדם. גם

[474] אמונה תשמ"ב עמ' 190.

[475] שם, עמ' 138.
[476] אמונה תשמ"ב, עמ' 201. ראה עוד יהדות תשל"ו, עמ' 166.
[477] ראה על כך בהרחבה לעיל עמ' 37.

כאן, ליבוביץ דורש שקיום הדת במדינה יהיה ערך, ועל כן, בתור שכזה, מתחייב יחס של ניכור בין הדת (ערך) לבין המדינה (טבע). הקשיים בהם נתקלת הדת בעקבות המנגנון המדיני, הינם **הכרחיים** לשם שמירה על ערכיותה של הדת.

טיעון נוסף המשתמש במאפיינים "צורך" ו"דרישה", נסמך על העובדה שדיון פוליטי "הוא רציונאלי לחלוטין שכן דנים בו בצד התועלתי שבדבר תועלת היא דבר הנקבע על פי שיקול הדעת"[478]. השיקולים המנחים בדיונים פוליטיים הנוגעים למנגנון המדיני, מתבססים על שיקולים צורכיים, הזרים לעולם הערכים בכלל והדת בפרט. הדת אינה יכולה לשמש כאמצעי כיוון שהיא היא המטרה. לכן, לא ניתן לערב את הדת הערכית במנגנון שמתבסס על שיקולים צורכיים:

*"הדרישה להפרדת הדת **מהמדינה החילונית הקיימת** נובעת מן הצורך הדתי החיוני של מניעת הפיכת הדת לאמצעי עזר לסיפוק צרכים פוליטיים חברתיים"* [479]

הטיעון האחרון משמש את ליבוביץ גם בקריאתו כנגד חקיקת חוקים דתיים. חקיקה כזו נובעת **מצרכי** המנגנון השלטוני ולא מתוך נאמנות לדת. התנגדות זו נובעת אף מהדיכוטומיה בין מערכות חוק שונות. ההלכה, בהיותה מערכת חוק מכוננת, חסרת משמעות מחוץ למערכת החוק שלה, ולכן, כל חוק "הלכתי" שנחקק במערכת המדינית אינו רלוונטי מבחינה דתית[480]. דברים אלו אמורים אף לגבי חוק מיהו יהודי: "אני אינני יהודי לפי מובנו של מונח זה בחוק של מדינת ישראל...המשמעות המהותית של השם הזה ידועה לי ולכל השותפים אתי להשקפה ולדעה, והיא איננה מושפעת מחוקיה או תקנותיה של המדינה"[481].

הטעון האחרון שמעלה ליבוביץ לצידוק ההפרדה בין דת ומדינה, שמבחינה כרונולוגית הוא הטעון הראשון, נובע מתוך שיקולים טקטיים. לפי טיעון זה ,חקיקת חוקים "דתיים", מקבעת את ההלכה כפי שהיא, ואינה מאפשרת את חידושה במציאות של מדינה. לכן, טוב להימנע ממחטפים פוליטיים של חוקים, ה"צובעים" את המדינה בדת, שכן אלו מסיטים מהדיון האמיתי,

---

478 בן-נון תשנ"ז, עמ' 79.

479 יהדות תשל"ו, עמ' 157. הדגשים במקור. ראה גם הלינגר תשנ"ה, עמ' 197. במאמרו "הדת הרשמית בישראל" (אמונה תשמ"ב עמ' 179) ,יוצא ליבוביץ כנגד הרבנות הראשית תוך שהוא משתמש בטעון זה: "מצד אחד מדינה אתאיסטית-קלריקלית, שהיא חילונית בכל מהותה ואנטי-דתית בכל גילוייה, והיא מדביקה לעצמה שלט של הכרה במוסדות דתיים כמוסדות ממלכתיים, מחזיקה אותם בכספה ומטילה על הבריות שירותים דתיים מסויימים לפי מבחר שרירותי באמצעים אדמניסטרטיביים", דברים אלו נאמרים לאחר שרק 10 שנים קודם לכן ליבוביץ ראה חזון ברבנות הראשית, כיוון שבתפיסתו דאז, לא ראה את הרבנות כמוסד מטעם, אלא כשליחות של הציבור הדתי.

480 גם אם ננסה לטעון שהוא רלוונטי בשל העובדה שהוא עשוי לעודד או לחזק קיום מצוות, עדיין יש לבחון מה המניע לקיום "החוק ההלכתי", אם המניע הוא החוק אזי קיום זה הוא חסר ערך דתי, ואם המניע הוא ההלכה אזי אין כל טעם בחוק.

481 יהדות תשל"ו, עמ' 272-273. דברים אלו נכונים בכל ניסיון של רדוקציה ממערכת חוק אחת לשניה, אולם הם נכונים שבעתיים, בניסיון החקיקה הדתית, כיוון שנעשית בכך רדוקציה ממערכת חוק **מכוננת** - הלכה, למערכת חוק **מכוונת** - חוקי המדינה.

שהוא טיפולה של ההלכה במציאות החדשה:

"טעותן הגורלי של היהדות הדתית הרשמית ונציגותה הציבורית היא הדעה, שמשבר זה (דת ומדינה – מ.ק.) אינו אלא ביטוי ליחסי-כוחות מסויימים בציבוריות ושהוא ניתן לפתרון בדרך טקטיקה פוליטית מחוכמת, שתביא את המדינה ואת חוקתה וחוקיה לעמדה הרצויה כלפי הדת. יש בכך משום התעלמות גמורה מן העובדה, שהמשבר אינו ביחסים שבין הדת והמדינה אלא בדת עצמה" [482]

העיקרון המנחה את רוב הטיעונים שהעלינו (למעט זה האחרון), הינו עיקרון הערך האקסקלוסיבי. לפי עיקרון זה, יש לכוונה חשיבות רבה בקביעה האם ההכרעה הערכית נטולה כל צורך או ערך אחר. ליבוביץ כמובן אינו מאפשר קיומם של ערכים וצרכים לצד הערך הנבחר, ומכיוון ש"מדינת ישראל היא מדינת חוק ולא מדינת הלכה"[483], לא ניתן לקיים הלכות מתוך חוקי המדינה, אלא אך ורק מתוך חוקי התורה.

דיון היסטורי:

<u>משמעותה של הציונות הדתית:</u>

ליבוביץ לא שותף לבסיס התיאולוגי המקובל של הציונות הדתית[484], שכן מושג האמונה של ליבוביץ נטול כל משמעות מטאפיזית. למשל: תפיסת הקמת המדינה ומלחמות ישראל כאירועים נסיים, מקובל מאוד בקרב הוגי הציונות הדתית[485]. לעומת זאת, לפי ליבוביץ, הנס - כמאורע מציאותי - הוא אינדיפרנטי מבחינה דתית (וערכית). כבר בצעירותו התגבשה אצלו העמדה שהמציאות איננה יכולה להיות ערכית, נכיוון שערכים הם נטילת אחריות של האדם. עוד בהיותו בגרמניה ב 1930, הוא כפר במושגים כגון "עם סגולה" כמושגים אימננטים של העם היהודי "העם היהודי אינו עם סגולה אלא **הוא מצווה** להיות כזה"[486]. תחת זאת, הוא רואה במושגים אלו ייעוד של העם היהודי בכלל, ובפרט בתקופה זו, של הציונות הדתית. בבואו לדון במשמעותה של הציונות הדתית, ליבוביץ מקשה:

"מה מועילים החוקים היפיפיים הטמונים בתורה אם באופן מעשי בתנאים הקיימים הם אינם יכולים להתבצע, ואם שמירת השבת והחגים בדרך המסורתית והעיסוק בתורה בזמן הפנוי, אין בכוחם למנוע שהיהודי שחי בעולם גשמי ורוחני לא יהודי,

---

[482] שם, עמ' 125.
[483] אמונה תשמ"ב, עמ' 186. ראה גם גולדמן תשנ"ז, עמ' 251.
[484] שוורץ תשנ"ו, עמ' 255.
[485] **שם**, עמ' 261.
[486] ניסיון להבהרה תר"צ, עמ' 146. ההדגשים במקור.

ושאין לו תמיכה בקהילה יהודית הסגורה בתוך עצמה, ייהפך לאירופאי בעל דת יהודית!" [487]

בעקבות שאלה רטורית זו הוא מטיל על הציונות הדתית תפקיד נרחב של חידושה של ההלכה לאור היסוד הקולקטיבי של עם ישראל במדינתו, תוך התמודדות עם הבעיות העולות בעקבות שינוי זה. יסוד זה עמד לנגד עיניו, בייחוד בתקופה של טרום המדינה, וב 15 שנים הראשונות לאחר תקומתה. למשל בתגובתו למאמרו של אריך רוזנבליט, בכתב העת "ציון" 1930:

"אנו רואים בציונות ובבניין ארץ ישראל, את הדרך למימוש התפקיד המכריע הזה של העמדת החיים על בסיס של תורה" [488]

וביתר פירוט, מעט מאוחר יותר:

*"ברגע שעם ישראל נקרע מהחיים המדיניים, החברתיים, הלאומיים, והכלכליים העצמאיים, פסקה לא רק הגשמת התורה במלואה, כי אם גם המלחמה להגשמתה במסגרת החברה...כאן המשמעות האמיתית של המושג הרווח בקרבנו, אשר רק מעטים תופסים אותו בכל עמקו: התנועה הדתית לאומית, או התנועה הציונית דתית, אין משמעותה צירוף של שני דברים נפרדים דת ולאומיות, כי אם ראייה חדשה ישנה, של הדת עצמה מתוך אספקלריה של עם ישראל, ולא מתוך אספקלריה של אדם מישראל...**הסדר החיים הציבוריים על פי התורה** - הוא הרקע אשר עליו ייתכן חינוך דתי, יהא תכנו מה שיהיה. אנו צריכים להבין שישנם כיום תפקידים ובעיות, אשר את פתרונם לא נמצא ערוכים ומסודרים במסורת...על כרחנו נצטרך לחפש פתרונים ולחדשם"* [489]

לעומת זאת, החל מ 1967, ליבוביץ כבר אינו מכיר בתפקיד של הציונות הדתית בכינון חיים הלכתיים במדינה, אלא מדגיש את היסוד האישי של ההלכה (ולא של הקולקטיב):

"כשם שבהיסטוריה הגלותית של עם ישראל הובלט היסוד הקולקטיבי שבדתיות הישראלית, כך מחובתינו היום להבליט את היסוד האישי שבה, ובו יש לרכז את

---

[487] שם, עמ' 143.

[488] ציונות נאמנה תר"צ, עמ' 64.

[489] תורה ומצוות תשי"ד, עמ' 59-62. הדגשים במקור. עוד על תפיסה זו ראה מאמרו של פישמן תשנ"ה, וכן פישמן תש"ן עמ' 82-90. מקורות נוספים, אצל ליבוביץ, המצדדים בגישה זו לציונות הדתית: ניסיון להבהרה תר"צ עמ' 145, מכתבים תש"ס עמ' 330, 337, 339, יהדות תשל"ו עמ' 43, 86, 96, 104, 109-110, 125, 139, 164,206.

החינוך ואת המאבק" [490]

מעבר להצהרה זו, הוא אף מדגיש מאוחר יותר, כי אין הבדל ביחס לתכני היהדות, בין התקופה הטרום ציונית ובין התקופה שלאחריה:

"כל התכנים הערכיים הגלומים ביהדות, כל המשימות המוטלות על עם ישראל ועל האדם היהודי מבחינת יהדותם וכל הבעיות הנובעות מכך – אינם עניינה של הציונות...תכנים אלה ומה שמתחייב מהם קיימים ועומדים כמשימות ובעיות נצחיות של העם היהודי והאדם היהודי – בגולה ובארץ, לפני התקומה המדינית ולאחריה" [491]

אמנם, ראוי לציין שניתן לראות "שאריות" של תפיסתו המוקדמת גם בתקופה השנייה, אולם רק במרומז, וודאי שלא באותו פתוס שבו דיבר בתקופה הראשונה[492]. להלן, במסגרת הדיון ביחסי דת ומדינה, נעמוד על שינוי זה[493].

<u>הפרדת הדת והמדינה:</u>

מספר חוקרים שעקבו אחר הגותו הציונית של ליבוביץ, עומדים על שתי תקופות בהגותו[494]: התקופה הראשונה החל משנות ה20- בגרמניה וכלה בשנותיה הראשונות של המדינה, והשנייה - כל השנים שלאחר מכן עד פטירתו. לדעתם, המאפיין של הגותו בתקופה הראשונה היא תפיסה הכורכת **כאחת** את הדת עם המדינה, ושואפת להחיל את הדת על המדינה במובן הרחב של המילה, קרי, הקמתה של מדינת הלכה, בה יש לשאוף לעגן את ההלכה כחלק מחוקת המדינה. בתקופה השנייה, ליבוביץ נסוג מעמדה זו ומבקש **להפריד** את הדת מהמדינה. ליאונוב, מבקשת להעמיד את השינוי הרדיקלי אצל ליבוביץ על המציאות שטפחה על פניו[495]. בעוד שבתקופה הראשונה ליבוביץ ראה בהקמת משטר תורה במדינה - חזון, הרי שבתקופה השנייה, לאחר שהתאכזב מאפשרות הגשמת החזון על ידי הציונות הדתית, נסוג מעמדתו ועבר להטיף להפרדת הדת מהמדינה וצימצום תחום החלתה. לעומת זאת, הלינגר מנסה לפרש את השינוי בהגותו של ליבוביץ עם השפעת הוגים שונים בתקופות שונות כגון: רמב"ם ומנדלסון[496]. נבחן את הטעון בכללותו להלן.

---

[490] יהדות תשל"ו עמ' 321.
[491] אמונה תשל"ו עמ' 194. כמו-כן ראה יהדות תשל"ו עמ' 45, (הערה), מכתבים תש"ס עמ' 374.
[492] יהדות תשל"ו עמ' 184, 187, אמונה תשל"ו עמ' 139.
[493] עוד על השינוי בתפיסת משמעותה של הציונות הדתית בהגותו של ליבוביץ, ראה גולדמן תשנ"ז, עמ' 246-249.
[494] גולדמן (גולדמן תשנ"ז, עמ' 241-255), הלינגר (הלינגר תשנ"ה), ליאונוב (ליאונוב תשנ"ג), שגיא מרמז לכך בהקדמה לקובץ המחקרים על ליבוביץ, שגיא תשנ"ה עמ' 13.
[495] גולדמן תשנ"ז, עמ' 246-249. ליאונוב תשנ"ג, עמ' 35-36.
[496] הלינגר תשנ"ה, עמ' 199-205.

ליבוביץ היה עקבי מאז ומתמיד, מחד - בהטלת האחריות על הציבור הציוני דתי בעיצובה של ההלכה, לרבות הלכה בעידן ציבורי (מדינה). ומאידך - בשלילת האפשרות של עיצובה על ידי הממסד המדיני. כך עולה גם מכתביו לפני קום המדינה וגם מכתביו לאחריה. במאמר שכתב בעלון של ההסתדרות ב 1947, ליבוביץ מתריס כי:

"אין סתירה משוועת יותר, הן מבחינה הגיונית והן מבחינה מוסרית, מאשר צירוף של העדר פרוגרמה מחייבת למשטר חברתי עפ"י התורה עם הופעה מאורגנת בעולם הפוליטי לשם מאבק על "דרישות דתיות" על מדינה "עפ"י תורה". התוצאה אינה מאבק דתי כי אם ***פוליטיקה קלריקלית***"[497]

כמו-כן, בישיבת הועד הפועל של ההסתדרות ב 1946, שלל כל תביעה דתית כלפי ההסתדרות: "אנחנו מופיעים בתביעה המכוונת כלפינו, ולא כלפי ההסתדרות – להקים את הפרוגרמה הזאת (משטר ציבורי על פי התורה – מ.ק.) ולהשליטה על עם ישראל"[498]. יחד עם זאת, הוא כן רואה חובה דתית להיאבק למען הקמת משטר התורה, המונח על יסודות הפוליטיקה הישראלית. הקמת משטר זה הוא כורך בהכנת פרוגרמה הלכתית לכינון מדינה, עמדה העולה בקנה אחד עם גישתו בתקופה הראשונה:

"רק הכרעה לצד הגישה השנייה (חידושה של ההלכה לאור כינונה של המדינה –מ.ק.) מאפשרת ומצדיקה קיום של תנועה-פוליטית דתית, העמדת "דרישות דתיות" למדינה ומאבק למען "משטר התורה" במדינה" [499]

דומה, שמה שעמד כנגד עיניו של ליבוביץ הוא שמירה על צורכה של ההלכה – להוות "תורת חיים" וגורם המעצב את חיי הקהילה במדינה. בהקשר זה משתמש ליבוביץ בנימוק, אותו כינינו לעיל[500], נימוק טקטי. לפי נימוק זה, הסתמכות על הממסד החילוני מרחיק שאיפה זו, שכן אולי הוא משיג "הישגים" חוקיים מסוימים, אולם אלו לוקים בחסר, כיוון שלא תורמים להתמודדותה של ההלכה במדינה, אלא להיפך, הם מקפיאים אותה. ולכן הוא חוזר ומדגיש, כי רק הכרעה לחידושה של ההלכה, אכן מצדיק היאבקות פוליטית על דמותה של המדינה. כך עולה מהרצאה שנשא ב 1953:

---

497 יהדות תשל"ו עמ' 104 (הדגשים במקור).
498 מכתבים תש"ס עמ' 341. כמו-כן ראה שם עמ' 337 (1946), וכן יהדות תשל"ו עמ' 104 (1947).
499 יהדות תשל"ו עמ' 86. כמו-כן ראה גם שם, עמ' 139, ועמ' 125.
500 ראה עמ' 115.

*"לכשתהיה בידי היהדות הדתית תכנית ממשית של אורח חיים דתי במסגרת ממלכתית יהודית ריאלית, אז- ורק אז – תוכל להציע הצעות על הנהגת דין תורה כמשפט המדינה...אולם אף אם **הכרח** אין כאן (הכרח להקמת מערכת של משפט אזרחי למדינה מודרנית מתוך מכלול של דיני ממונות שבהלכה) – **ערך דתי** יש כאן. העמדת הסקטור החילוני של יחסי רכוש על דין תורה יש בה משום הגברה והאדרה עצומה של היסוד הדתי בחיים, ומשום כך צריך היהודי הדתי להיות מעוניין בה"* [501]

החל משנת 1954, ליבוביץ החל להשתמש במונח "הפרדת הדת והמדינה" באופן מפורש, כאשר באמתחתו נימוקים הדומים לאלו שעלו בשנים שלפני כן. אולם, הוא מעלה נימוק נוסף המבסס אידיאל של הפרדה בין דת ומדינה, מתוך העיקרון הנובע מעצם ההערכה השונה של הדת והמדינה. הדת היא ערך (קונאטיבי), ומתוך כך אינה יכולה להתבסס על ממסד מדיני שמהווה צורך (קוגניטיבי). אולם אין בטיעון זה כדי למוטט את השאיפה והרצון המקוריים להשתית חיי תורה במדינה, אדרבה, שאיפה ערכית זו אינה תלויה במימושה, שכן ערך אינו נשפט על פי תוצאותיו. לכן, מחד אנו רואים את מאבקו של ליבוביץ להפרדת הדת מהמדינה, ומאידך את החשיבות שמקנה למאמץ לחידושה של ההלכה במדינה:

*"אין ערובה שפרוגרמה זו (חוקה למדינה ואורח חיים לחברה – מ.ק.) תוגשם היום או בזמן מן הזמנים. אדרבה, מבחינת עומק המחשבה הדתית מסתבר שהרעיון של "מדינה על פי התורה" שמעולם לא מומש בישראל, אף אינו ניתן למימוש כלל, משום שהתורה היא אלוהית ואילו המדינה – כל מדינה! – היא מוסד של סיפוק צרכים ואינטרסים אנושיים...אלא המטרה והתכלית שלקראתה חייב הציבור של שומרי התורה לחתור ועליה הוא חייב להיאבק, מאבק שהוא נצחי...פרוגרמה של הלכה – אף הלכה מחודשת ומורחבת – למדינה ע"פ התורה, לא תתקבל על ידי העם והמדינה, אלא תהיה מאבק לדורות...אך לשם כך יש צורך בהתמודדות בין שני העולמות, ומכאן **הביסוס הדתי לדרישת הפרדת הדת והמדינה**: שלא תוסיף היהדות לשמש אמצעי עזר לסיפוק צרכים פוליטיים של המדינה"* [502]

ייתכן שניתן להסביר את השינוי התפיסתי של ליבוביץ, לאור התוועדותו לפוליטיקה הישראלית.

---

[501] יהדות תשל"ו עמ' 206.
[502] יהדות תשל"ו עמ' 154. הערות במקור. כמו-כן ראה גם שם עמ' 199, וכן עמ' 96.

אם לפני קום המדינה ומעט לאחריה, הוא האמין כי ניתן להיאבק במסגרת הממסד והחוקה לכינונה של הלכה המתמודדת עם צרכי המדינה, הרי שהמציאות הפוליטית טפחה על פניו, והוא הבין כי לא ניתן לערב כלל מסגרות ממסדיות. הציונות הדתית, לפי ליבוביץ, נכשלה ביעוד שיעד לה (החל מראשית דרכה), אולם לא די בכך שנחלה כשלון, אלא היא אף הוסיפה חטא על פשע בכך שנתנה ידה לחוקק חוקים דתיים במשטר חילוני, ובכך חסמה את מימוש **הצורך ההלכתי** לחוקק חוקים הלכתיים על מנת לכונן הלכה במדינה היהודית. במקום להתאים את ההלכה לחיים המודרניים, מנסה הציונות הדתית להתאים את המדינה להלכה. לכן, הוא העלה את הטיעון העקרוני כי לא ניתן לממש את הדת במדינה[503].

למרות שתפיסת המאמץ - הכרוך בכינונה של ההלכה במדינה - כערך, שימש אצל ליבוביץ טיעון מרכזי החל מ 1954, טעון זה מופיע גם בשנים שלפני כן. עוד בכתביו המוקדמים בגרמניה הוא העלה טעון זה:

"אני מכיר בציונות לשמה. באופן בלתי תלוי בשאלה באיזו מידה מובטחת לנו ההצלחה, הרי כבר מעצם המאבק למען הישג זה צומח לנו עושר עצום של כוחות ודחפים רוחניים, מוסריים, דתיים ולאומיים, שעליהם איננו רוצים לוותר בשום אופן" [504]

ההבדל בין שתי התקופות הוא, שבעוד שבשנים הראשונות, לצד המאמץ, הוא ראה בחזונו גם את הצלחת כינונה של ההלכה במדינה, הרי שבשנים שאחרי 1954, עצם המאמץ הופך לערך, ואילו החזון עצמו כבר אינו בר הגשמה, שכן **באופן עקרוני** לא ייתכן לבסס דת ערכית על מדינה אינסטרומנטאלית. שימוש במנגנוני המדינה המבוססים על דיונים צורכיים, אינו יכול להוות בסיס לדיונים ערכיים הנוגעים לדת. ולכן מכאן ואילך, הוא מדבר על היהדות הדתית כאופוזיציה **עקרונית** לממסד החילוני ולא אופוזיציה פוליטית:

"הפרדת הדת והמדינה פירושה ראשית העימות הגדול בין היהדות ובין החילוניות בעם היהודי ובמדינתו וראשית המאבק ביניהן על כיבוש העם ...הדת העומדת ברשות עצמה תהיה האופוזיציה (בה"א הידיעה) העקרונית למשטר המדינה החילונית, אופוזיציה המחייבת אלטרנטיבה, ברורה ומפורשת – בכל שיטחי החיים במדינה ובחברה"

---

[503] אני מניח, אף שאיני יכול לבסס זאת, שאילו היה מצליח בידו החזון של חידושה של ההלכה במדינה, הוא היה שבע רצון ולא טוען טעון עקרוני זה.

[504] ניסיון להבהרה תר"צ עמ' 148. כמו-כן ב 1943: "אמנם, מעולם לא הצליח מאמץ זה במלואו, ברם, עצם הניסיון והמאמץ יכולים לשמש תוכן רוחני ונפשי, הממלא את חיי האדם ומעצב את דמותו באופן מכריע, כלומר – לשמש גורם מחנך" (יהדות תשל"ו עמ' 42).

(1959)[505]

היהדות הדתית צריכה להיאבק במסגרת המדינה, מאבק שבו היא מציגה פרוגרמה אלטרנטיבית לעיצובה של המדינה לאור ההלכה, אולם אין מאבק זה צריך לבוא לידי ביטוי בחקיקה ובממסד.

מסוף שנות ה60- ואילך, ליבוביץ זונח כמעט לחלוטין את הטעון הראשון שלו של הפרדת הדת והמדינה, לפיו, חקיקת חוקים דתיים על ידי הסכמים קואליציונים מנציח את קיפאונה ההלכה. ומתרכז בטעון העקרוני, שערך אינו יכול להיות מושג על ידי מנגנון שלטוני צורכי, ולכן צפוי מאבק תמידי ביניהם:

"כל החלטה או הוראה או צו או איסור, הנראים כמכוונים להבטיח את שמירת השבת והמופקים מרשות או ממוסד שאינם מכירים בחיוב של שמירת תורה ומצוות – פסולים מבחינה דתית, שהרי אין זה למעשה לשם שמים אלא לשם אינטרס מוסדי, שלטוני, לאומי או מדיני" (1969)[506]

ייתכן שניתן לכרוך שינוי זה בשינוי שחל בכתביו, באותה עת, אודות משמעותה של הציונות הדתית. ביחס למשמעות זו ראינו כי הוא זנח את הרעיון הראשוני של הקולקטיב, לטובת הרעיון המאוחר של האינדיבידואל. ייתכן שניתן להסביר שינוי זה, בכך שלא ראה טעם להטיף יותר לרעיון הראשוני, או יותר נכון, להתריע על ההרחקה מרעיון זה, לא משום שחזון זה אינו חשוב, אלא בשל העובדה שלא ניתן לדבר על המאבק למען התורה במסגרת המדינה, כל עוד עומד לפנינו קשר עמוק שנרקם בין הדת למדינה עד כדי העלאתה לקדושה דתית, בייחוד בעקבות מלחמת ששת-הימים. קשר זה שנרקם על ידי הציונות הדתית בעצמה, עומד כחומה בפני חזון הגשמת ההלכה במדינה. יש להתיר תחילה את הקשר על ידי שלילה עקרונית של החיבור בין דת למדינה, דהיינו, לא ניתן להחיל על המדינה שום ערך ערכי, לרבות ערך דתי[507]. מסיבה זו, מחד, הטיעון האחרון תפס מקום נרחב בהגותו, לאחר מלחמת ששת הימים, ומאידך, ליבוביץ הפסיק להשמיע קולו בדבר חשיבותה של ההלכה לקולקטיב, והחל להדגיש את חשיבות ההלכה לאינדיבידואל. חשובה לעניין זה הערתו של ליבוביץ שנתווספה ב 1975 למאמרו "חינוך לתורה בחברה מודרנית" שנכתב במקור ב 1943:

"דברים אלה (הכשרת האדם לקראת חברה מסוימת המקבלת על עצמה תפקידים

---

[505] יהדות תשל"ו עמ' 164, כמו-כן ראה גם שם עמ' 172, 177, 179, 187, מכתבים תש"ס עמ' 339.

[506] מכתבים תש"ס עמ' 354. כמו-כן: לא רק שהמדינה אינה ערך, אלא היא אפילו אינה המכשיר להגשמת ערכים. ערכים אינם ניתנים להגשמה על ידי מנגנון שלטוני, הם ניתנים להגשמה רק על ידי מאמצים ומאבקים של בני-אדם כאישים" (1975) (אמונה תשל"ו עמ' 201).

[507] עוד על הקשר בין דת ומדינה לבין הגותו הפוליטית ראה אוחנה תשנ"ה.

ציבוריים מסוימים – מ.ק.)...מעידים על הלך-הרוח ודרך המחשבה בשנים שקדמו להשגת העצמאות הלאומית מדינית. מבחינה עקרונית, יפה כוחם של דברים אלה גם לאחר הקמת המדינה, העשויה לשמש מסגרת לעיצוב מציאות חברתית יהודית. אולם היום (1975) יש להטעים יותר את המשמעות העצמית של עיצוב חיי הפרט במסגרת הקולקטיבית"[508].

סיכום:

לסיכום, אמנם חל שינוי בעמדתו של ליבוביץ, הן ביחס לתפקידה של הציונות הדתית והן ביחס ליחסי דת ומדינה. אולם שינוי זה אינו נובע משינוי עקרוני בתפיסתו הפילוסופית, ולכן אין להעמיד באופן רדיקלי את ישעיהו א' לעומת ישעיהו ב', כפי שמבקשת לטעון ליאונוב. אלא השינוי נובע מתוך מבט עוקב אחר המציאות המשתנה והמוכיחה את הפער שבין הראוי למצוי. ליבוביץ חתר בתקופה שלפני קום המדינה ומעט לאחריה, לממש את הערך שראה בציונות הדתית – חידושה של ההלכה במדינה. כבר מראשית דרכו הוא שלל חקיקה הלכתית פוליטית כל עוד לא קיימת פרוגרמה שלמה לכינון הלכה כאלטרנטיבה לצורת חיים במדינה. חקיקה כזו, מרחיקה את המטרה בכך שהיא מנציחה את ההלכה הקיימת, כחוק מדינה. לאחר שהתייאש מה"כוח" שאמור לממש ערך זה - הציונות הדתית - בשל ניסיונה להתאים את **המדינה להלכה**, החל להטיף להפרדת הדת מהמדינה כטעון עקרוני, לפיו אין ההלכה הערכית יכולה להתממש במדינה אינסטרומנטלית. את האכזבה השנייה ספג לאחר מלחמת ששת-הימים ויום-הכיפורים. בתקופה זו, הוזנח - לדעתו - באופן מוחלט המאבק על ערכים, בשל הבדייה כאילו הושג כבר הערך - עם ישראל הקדוש מימש עצמו בארץ הקדושה על פי תורת ישראל הקדושה. תפיסתו של ליבוביץ, לפיה ערך אינו זה שהושג אלא זה שיש **להתאמץ** להשיגו, אינה עולה בקנה אחד עם הערך של הציונות הדתית **שכבר הושג**. לפיכך, החל ליבוביץ במתקפת נגד כלפי הערך הציוני דתי, תוך שימוש בנימוק שערך הוא זה **הראוי להיות**. לאור מתקפה זו, ליבוביץ לא ראה כל טעם להמשיך להטיף לערך שהוא רואה בציונות הדתית - לעצב הלכה במדינה מודרנית, ועבר לדבר על משמעותו הדתית של האינדיבידואל בחברה.

למרות השינוי הטקטי שניתן לראות בעמדותיו של ליבוביץ, ניכר לאורך כל כתביו בנושא זה, כי מה שהנחה אותו הוא מחד גיסא, החתירה למצוא ערך לציונות הדתית בכינון הלכה

[508] יהדות תשל"ו עמ' 45. כמו-כן במכתב מ 1979 ליבוביץ מתייחס למהפכה עליה כתב במאמרו משנת 1943 "חינוך לתורה בחברה מודרנית" במאמר זה הוא דיבר על המהפכה החינוכית דתית השואפת לעיצוב ההלכה במדינה. על כך הוא מגיב "אני שואף **שיהודים** יהיו "יהודים" באורח חייהם, ושעל כך יאבקו במדינה. למאבק הזה התכוונתי בדברי על האפשרויות הנובעות מ"רצונה של קבוצה קטנה". (מכתבים תש"ס עמ' 374).

במדינה מודרנית, ומאידך גיסא - ההסתייגות מפני תפיסת המדינה כערך והדת כאמצעי. דומה, שלכך התכוון ליבוביץ בתגובתו לביקורתה של ליאונוב:

"אין בין דיוני "בשנות החמישים הראשונות" בבעיות היהדות והעם היהודי קשרן למדינת ישראל ובין דיוני בבעיות אלו "בשנות ה60- וה70-" אלא מה שבין הדיון באפשרויות הגלומות במציאות מסוימת ובין דיון במימושן, ואין בכך שינוי בעמדה ההכרתית" [509]

דת ומוסר:

העיקרון האקסקלוסיבי של הערכים בא לידי ביטוי יותר מכל בסוגיית היחס בין דת ומוסר שהעסיקה את ליבוביץ רבות. בסוגייה זו, קיים מתח בין שני ערכים - המוסר והדת. מתח זה בא לידי ביטוי בשני אופנים: בניגוד בין הערכים - בו האדם נדרש לבכר ערך אחד על פני משנהו. כאשר הסמל המרכזי ביותר ביהדות לניגוד זה, טוען ליבוביץ, הוא "עקדת יצחק":

"השם יתי מופיע לפני האדם לא כאל למענו, אלא כאל התובע ממנו את הכל...כאל התובע מן האדם את עבודת השם גם כשהיא כרוכה בוויתור על כל הערכים האנושיים. הנסיון שבו מועמד אברהם אבינו אינו הוויתור על רגשות אנושיים טבעיים בלבד אלא גם על ערכים אנושיים קולקטיביים: לא רק יחסי האב ובן זקוניו, בנו יחידו, אלא גם היעודים של ברית בין הבתרים הקשורה ביצחק" [510]

האופן השני למתח בין דת ומוסר, הוא דווקא במקרה בו הם עולים בקנה אחד והאדם נדרש **להתכוון** לאחד מן הערכים בלבד. ההנחה שעומדת בבסיס טיעון זה הוא - שהכוונה הערכית היא אקסקלוסיבית ואינה יכולה לשמש לשני ערכים בו זמנית. ליבוביץ הדגיש את חשיבות הכוונה הן ביחס למוסר והן ביחס להלכה[511], לפיכך, כאשר שתיהן באות כאחת, חייב האדם להכריע לאיזו מהן הוא מתכוון במעשהו:

*"במקורות היהדות **אין** פסוק "ואהבת לרעך כמוך" - שהוא "הכלל הגדול" של האתיאיסט קאנט. "הכלל הגדול" שאליו נתכוון ר' עקיבא הוא הפסוק בתורה: "ואהבת לרעך כמוך **אני** ה'" - ושתי מילים אלו משנות את משמעותו של הפסוק מן*

[509] הערות תשל"ג, עמ' 39.
[510] אמונה תשמ"ב, עמ' 58. ראה גם שגיא תשמ"ט, סטטמן תשנ"ג, עמ' 177-181, וגולדמן תשנ"ז, עמ' 235.
[511] ראה עמ' 48, 76.

כשם שקאנט מכיר בחובה להתנהג בכבוד לזולת כך גם היהודי הדתי. אולם בעוד שהראשון פועל מתוך מניע מוסרי, הרי שיש חובה על האחרון לפעול ממניע דתי - הכוונה היא זו הקובעת את ערכו של המעשה. הלברטל אף ניסה לטעון כי ליבוביץ מחיל על היהודי המקיים מעשה מתוך מניע מוסרי, את התואר "עובד עבודה זרה"[513]. ואמנם, טעון זה עולה בקנה אחד עם המשמעות המודרנית שטבע ליבוביץ במונח "עבודה זרה" - חילון מושגים השייכים לשפה הדתית[514]. תפיסה מוסרית-חילונית של המצוות, עונה על ההגדרה האחרונה.

בניתוח תפיסתו של ליבוביץ על יחסי דת ומדע, ראינו כי ליבוביץ סבור כי לא קיים כל מגע או עימות בין השניים, כיוון שהראשון מהווה מושא ערכי ואילו השני מושא קוגניטיבי. ביחסי דת ומוסר, אין ליבוביץ טוען זאת כיוון ששני התחומים שייכים לקטגוריה ערכית. עובדה זו, מביאה לעימות תמידי בין שני התחומים. ליבוביץ מוסיף שעימות זה הינו **מהותי להוויה הדתית:**

> *"השניות שעליה מדובר - הרי באדם הדתי (לא רק "היהודי בן דורנו") בהכרח קיימת שניות של התודעה הדתית (תודעת מעמדו לפני האל) ומה שמתחייב ממנה - מזה, ושל כל האלמנטים האחרים של תודעת האדם (תודעת מעמדו במציאות הטבעית ובקרב בני אדם אחרים) ומה שמתחייב מהם - מזה. שניות זו לא בלבד שהיא שניות, אלא היא אף ניגוד, והקיום מתוך ניגוד זה הוא מהותי להוויה הדתית"* [515]

בפרקים בהם ניתחנו את תפיסת האמונה של ליבוביץ, ראינו כי ה"מאמץ" הכרוך באמונה מהותי לערך האמונה. יש להבין את "מהות השניות" של דת ומוסר, על רקע מאפיין זה: **המאמץ** הכרוך בוויתור על הערך המוסרי לטובת הערך הדתי[516], מעלה את ערכיותו של הערך הדתי[517], מסיבה זו מכנה ליבוביץ את אברהם אבינו - "המאמין הגדול"[518].סטטמן מעלה ביקורת מצוינת על

---

[512] יהדות תשל"ו, עמ' 306. הדגשים במקור. ראה עוד **שם**, עמ' *99*, 239.

[513] הלברטל תשנ"ה, עמ' 223-224.

[514] ראה בהרחבה לעיל עמ' 93.

[515] יהדות תשל"ו, עמ' 308.

[516] המאמץ ההפוך, של ויתור על הערך הדתי מפני הערך המוסרי, פוגע כמובן בערך הדתי. אולם ספק אם בכלל ליבוביץ היה מכנה זאת מאמץ כיון שלטענתו ערכים מוסריים הם ערכים אנושיים ולכן הם טבעיים יותר מערכים דתיים אלהיים (מצוות). עובדה זו מסבירה מדוע הויתור על הערך הדתי מפני הערך המוסרי הוא טבעי יותר ודורש פחות מאמץ, אם בכלל. מכך נובע כמובן שערכיותו של הויתור על הערך המוסרי-הטבעי, גדולה מערכיותו של הויתור על הערך הדתי.

[517] ראה עוד שגיא תשמ"ט, עמ' 132.

[518] חמישה ספרי אמונה תשנ"ה, עמ' 23. מלצר (מלצר תשל"ו, עמ' 258) מעלה שאלה: האם ייתכן, לפי ליבוביץ, להיות בו זמנית גם הומאניסט וגם דתי, כל עוד אין מפגש בין השניים. זיו (זיו תשנ"ה, עמ' 84) עונה על שאלה זו בחיוב מוחלט, וטוען שליבוביץ עצמו הוא גם הומאניסט וגם דתי. לדעתי, ליבוביץ אינו עיקבי במענה לשאלה זו, פעמים שהוא נוטה לחבוק את היהדות בכל תחום, עובדה המונעת כל גישה מוסרית, ופעמים שהוא מצמצם את תחום חלותה של היהדות ומשאיר מקום לגישה מוסרית. דומה שליבוביץ מתחבט בשאלה זו כהמשך ישיר להתלבטותו בסוגיית האקסקלוסיביות של הערכים, עליה עמדנו בעמ' 39. יחד עם זאת, הטיעון האחרון של זיו כאילו ליבוביץ

גישתו של ליבוביץ. בדיון על המוסר[519] נוכחנו כי ליבוביץ אוחז בגישה הדומה לזו של הייר לפיה השאלה האם ערך הוא מוסרי אינה נבחנת על פי תוכנו של הערך, כפי שניסו הנטורליסטים לטעון, אלא על פי הגדרה צורנית של הערך. הייר מגדיר כי ערך מוסרי נבחן במידת היותו גובר על כל ערך אחר. לפי דברים אלו לא ייתכן קונפליקט בין דת ומוסר כיוון שאדם שהכריע כי ערך הדת גובר על כל ערך אחר, הפך בכך את ערך הדת לערך מוסרי. ואכן במקום אחר, סטטמן ושגיא מראים כיצד בראון המתבסס על גישתו של הייר מחזיק, בניגוד לליבוביץ, בגישה נוקשה לפיה המוסר הוא צו האל[520]. אולם כפי שהראינו כאן הקונפליקט בין דת למוסר הינו חיוני בתורתו של ליבוביץ וודאי שהוא אינו עולה בקנה אחד עם תפיסתו הצורנית של הערך[521]! סטטמן מנסה ליישב סתירה זו על ידי דחיית התפיסה הצורנית של המוסר בתורתו של ליבוביץ. כלומר ליבוביץ אינו טוען כי ערך מוסרי נקבע אך ורק על ידי מידת היותו גובר על כל ערך אחר, אלא קיימות אמות מידה מוסריות - גישה המזכירה יותר את הגישה הנטורליסטית. בכך השגנו, ממשיך סטטמן, שאין לוותר על ההבחנה הדיכוטומית של ליבוביץ בין עובדות לערכים (בין is ל ought). לסיכום, ליבוביץ מודה שקיימות אמות מידה מוסריות אולם אין בכך כדי להכריח את עדיפותם של ערכים מסוימים על פני אחרים בשל תכנם. באופן זה נישמר הקונפליקט בין שני הערכים דת ומוסר ועדיין נתונה הבחירה ביניהם לאדם.

למרות האסתטיקה שבפתרון זה, דומה שהוא אינו עומד במבחן המקורות. שכן כפי שכבר הראינו בפרק על המוסר[522] התפיסה הצורנית של הערכים הינה אבן יסוד בתורתו של ליבוביץ עד כי לא ניתן לוותר עליה ולו במחיר יישוב הסתירה. כך למשל טוען ליבוביץ בסימפוזיון על מדע וערכים: "גם המושג מוסר וגם המושג יופי אינם ניתנים להגדרה אלא כמושגים פורמליים, ואי אפשר להגדיר את תכנם"[523]. ייתכן שניתן ליישב את הסתירה אם נבחין בהדגשים השונים להגדרת הערך של הייר וליבוביץ. הייר טוען כי ערך מוסרי נמדד במידת היותו גובר על כל ערך אחר. לפי טעון זה אכן אם אדם בוחר בערך מסוים ערך זה הופך להיות ערכו המוסרי, לפיכך בקונפליקט בין דת למוסר, בחירת הדת הופכת את הדת לערך המוסרי (בהא הידיעה). ליבוביץ מדגיש בהגדרתו נקודה שונה מעט, לטענתו ערך נבחן במידה והאדם אינו צריך לו וכן היות הערך דורש ממנו. ייתכן כי אדם יחזיק בשני ערכים בו-זמנית, אם שניהם מהווים דרישה, כל עוד הם אינם מתנגשים.

עצמו הוא הומניסט, יידחה בהמשך.

519 ראה לעיל עמ' 55.

520 סטטמן תשנ"ג עמ' 42-45.

521 סטטמן תשנ"ה עמ' 326-328.

522 עמ' 55.

523 המדע אינו תשכ"ה עמ' 27. כמו-כן הוא טוען בהמשך ביחס לדת: "הערך שלה הוא מעבר למציאות. המציאות ריקה מערכים" (**שם**, עמ' 28).

כשיידרש להכריע ביניהם, הערך הנבחר יהווה ערך אקסקלוסיבי. דומה שלכך התכוון ליבוביץ באומרו שהקונפליקט חיוני, שכן גם המוסר וגם הדת מהווים ערכים בשל היותם דורשים מהאדם, אולם כאשר הם נפגשים האדם צריך לבחור באחד מהם. בעצם הויתור על אחד מן הערכים באה לידי ביטוי הדרישה מהאדם (כיוון שהויתור על הערך אינו טבעי אלא דורש).

עד כה דנו במתח ההכרחי הקיים בין דת ומוסר, והתמודדותו של המאמין עם מתח זה. שונה היא התמודדותו של הפוסק, שכן הפוסק נדרש לפסוק הלכה או לחוקקה, על פי שיקולים הלכתיים גרידא. אולם בפועל, הפוסק אינו יכול להתעלם מהפן האנושי שבו - השוקל גם שיקולים מוסריים[524]. מלצר, טוען בצדק, שליבוביץ אינו יכול לקבל "תורת הכרה תאולוגית נאיבית", לפיה הכוונה "לשם שמים" מתפרש כ"טלפון מתוחכם כביכול לשאול את השמים לרצונם"[525], ולכן עולה השאלה מה הכוונה ב"לשם שמים"?

ליבוביץ מודה שלא פיתח בכתביו תפיסה העונה על בעיה זו, ושעליו מוטל להשלים מלאכה זו[526]. אך מכיוון שליבוביץ לא הספיק לסיים את המלאכה, אעיז ליטול על עצמי להשלימה. דומה, שליבוביץ מבחין בין ה**שיקולים** לפסיקה, ובין ה**כוונה**. ליבוביץ מודה שהפוסק אכן שוקל שיקולים מוסריים, או שנכון יותר להגדירם "חוץ הלכתיים", אולם אין כל משמעות דתית לשיקולים אלו כל עוד לא צורפה להם הכוונה הדתית. הכוונה אינה מיוחדת דווקא למאמין המקיים מצווה מתוך כוונה דתית. בראש ובראשונה, המצווה חייבת להיות מוגדרת כהלכתית, באמצעות מנגנון "הכוונה" של המחוקק. המחוקק קיבל סמכות אלוהית לפרש הלכות ולחוקק חדשות, אולם סמכות זו מותנית בכוונה הלכתית. ליבוביץ אינו מקבל את הפסיקה הרפורמית, למרות שאינו מפקפק ביהדותם, מכיוון שאין כוונתם הלכתית:

> *"אולם הכוונה היא-היא המבדילה בין עיצובה של ההלכה בידי מורי הוראה בתושב"ע ובין שינויה בידי אנשי הרפורמה: הראשונים פוסקים מתוך שיקולים הנראים להם כמתחייבים מן ההלכה או מתוך צרכים הכרחיים לעצם קיומה של ההלכה ואילו האחרונים - מתוך שיקולים ודחפים שמקורם איננו בהבנת ההלכה עצמה"* [527]

ליבוביץ מסכים עם הרפורמים שיש להתמודד עם המציאות המודרנית, עובדה המחייבת התמודדות עם שיקולים מוסריים. אולם הוא חולק עליהם **בכוונה** המלווה לשיקולים אלו.

---

[524] שאלה זו עולה בכל חריפותה במאמרו של מלצר (מלצר תשל"ו), ולאחר מכן במאמרו של זהר תשנ"ה. בדיוננו על תפיסת ההלכה של ליבוביץ, דנו בצידוק התיאולוגי לחקיקה אנושית (ראה לעיל עמ' 100), אך לא דנו בשאלת הצידוק לשיקולים המוסריים.

[525] מלצר תשל"ו, עמ' 259.

[526] תגובות תשל"ו, עמ' 280.

[527] יהדות תשל"ו, עמ' 14.

הרפורמים מכוונים לצורך האדם, וההלכה האורתודוכסית לשם שמים[528].

נבהיר טעון זה באמצעות "משחק שפה"[529]. בדיון על האמונה הראינו כי היהדות היא "משחק שפה", הכוללת, בין השאר, מערכת הלכתית המגדירה את חוקי השפה, ומערכת מטה-הלכתית המאפשרת את החקיקה במערכת ההלכתית. באופן אלגורי ניתן לדמות, את הפוסק כיושב בשער ה"משחק", ובוחן שיקולים ומושגים חוץ הלכתיים באם ניתן לצרפם למשחק. במידה והתשובה חיובית, הוא "מדביק" למושגים אלה תווית "כוונה הלכתית", ובכך הם מקבלים משמעות חדשה. עתה, לאחר שהודבקה להם התווית החדשה, המושג שהיה מוכר במערכת החוץ הלכתית, אינו דומה למושג ההלכתי, כיוון שלמושג החדש קיימת משמעות אך ורק מתוך המערכת ההלכתית.

דומה, שליבוביץ רומז על כך במאמרו "הרפואה וערכי החיים". ליבוביץ שולל כל אפשרות של המתות חסד, בנימוק שרציונליזציה של שאלת החיים עלולה להוביל לקריסת כל הגבולות, ואף לצידוק הריגת חולי-הרוח על ידי היטלר[530]. אולם נימוק ערכי זה, אינו עולה בקנה אחד עם ההלכה שפסק הרמ"א, לפיה - ניתן לנתק חולה ממכשירי הנשמה. ליבוביץ מבחין בכך אך אינו מבכר את הפסיקה ההלכתית על פני הטעון הערכי, אלא "מתרגם" את הטעון הערכי לשפה ההלכתית ("תרגום" זה מביע את הכוונה ההלכתית של ליבוביץ), על ידי שימוש במושג ההלכתי "הלכה ואין מורין כן". כעת לאחר שנעשה ה"תרגום", אם ישאל ליבוביץ האם מותר לנתק חולה ממכשירים? הוא ישיב באופן מוחלט תשובה שלילית, תוך מתן נימוק **הלכתי** - "הלכה ואין מורין כן":

> *"צדק הפוסק ההיפותטי, הפוסק לפי ההלכה, שלא התיר לעשות כן ולנתק מן המכשירים - מ.ק.), משום שזהו אחד מן המקרים שעליהם חל בעולם החשיבה המשפטית של התורה הכלל של "הלכה ואין מורין כן"* [531]

כמו-כן, ליבוביץ מוצא **בהלכה** התייחסות אף למקרה בו רופא ניתק חולה מן המכשירים על דעת עצמו. לא ניתן להטיל על רופא כזה אחריות פלילית, ולכן יהיה פטור מדיני אדם, אך יהיה חייב בדיני שמיים[532]. טיעון זה, ממשיך ליבוביץ, תקף אף בנושא ההפלות. ליבוביץ מתנגד להפלות מתוך נימוקים מוסריים, אך נימוקים אלו אינם תקפים בעולם ההלכתי כל עוד הם חסרי כוונה

---

528 ראה לעיל את הביקורת בהערה 397.
529 לעיון במושג זה בהרחבה, ראה עמ' 78.
530 אמונה תשמ"ב, עמ' 248.
531 **שם**, עמ' 249.
532 **שם**, עמ' 251.

Field Code Changed

הלכתית. ליבוביץ מוצא בכלל ההלכתי "פטור בדיני אדם אך חייב בדיני שמיים", ביטוי לאחריות המוטלת על האם. יחד עם זאת, ברור לליבוביץ כי במקרה בו קיימת סכנה לאם, יש להצילה אפילו במחיר חיי התינוק, ואף שיקול מוסרי זה מנומק באמצעות השפה ההלכתית "אין דוחים נפש מפני נפש"[533].

ניכרת ההשפעה של קאנט על ליבוביץ במושג "כוונה"[534]. קאנט סובר שרק לשאלה "האם הרצון הוא טוב" יש חשיבות להערכת המעשה ("הרצון הטוב"). כלומר, הכוונה של המעשה היא זו הקובעת את טיבו[535]. לכן, סובר ליבוביץ, בניגוד למלצר, כי השיקול החוץ-הלכתי הינו לגיטימי, כל עוד נלקח מתוך כוונה לשם שמיים. המעשה עצמו, ובמקרה שלנו, השיקול החוץ הלכתי, אין בו כל משמעות לכשעצמו, אלא כל משמעותו נקבעת על פי הכוונה[536].

---

[533] **שם**, עמ' 254.

[534] ליבוביץ עצמו מודה בכך: תגובות תשל"ו, עמ' 281.

[535] קאנט תשמ"ח פרק א'. ראה למשל עמ' 20 "הרצון הטוב אינו טוב על ידי מה שהוא גורם או מצליח לעשות...כי אם טוב הוא מכוח רצייתו בלבד כלומר כשהוא לעצמו".

[536] ליבוביץ מייחס טענה זו גם לרמב"ם: "דע כי כל מעשה העובדות הללו, כקריאת התורה, והתפילה ועשיית שאר המצוות, אין תכלית כוונתן אלא להתלמד להתעסק במצוות השי"ת ולהפנות מעיסקי העולם, כאילו התעסקת בו יתי' ובטלת מכל דבר זולתו (מו"נ ח"ג פנ"א)", תגובות תשל"ו, עמ' 281.

פרק ג: הכתבים המדעיים

הקדמה

בפרקים הקודמים עמדנו על הדיכוטומיה בין קוגניטיבי לקונאטיבי וביטויה בכתביו הפילוסופיים והדתיים. בפרק זה, ננסה להתחקות כיצד היא באה לידי ביטוי בכתביו המדעיים - אלו העוסקים בביולוגיה ובנוירו-פיזיולוגיה. מתברר, כי ליבוביץ הפילוסוף אינו יכול להפריד את המדע מהפילוסופיה, ולכן ניתן למצוא עניינים פילוסופיים משוקעים בכתביו המדעיים. בביולוגיה, הוא מגדיר שני מרכיבי חיים: פיזי ותכליתי ובנוירו-פיזיולוגיה, הוא מגדיר קיום של גוף פיזי לצד "נפש" רוחנית. בשני התחומים ליבוביץ מדגיש את הדיכוטומיה שבין שני המרכיבים, והמתודות המדעיות השונות של השניים.

בכתביו הפילוסופיים שראינו עד כה, הדיכוטומיה בין הקוגניטיבי לקונאטיבי באה לידי ביטוי בשתי תפיסות שונות של האדם. האחת - קוגניטיבית, המתחקה אחר הסיבתיות בעולם הפיזי (הכרה זו משותפת לכלל), והשניה – קונאטיבית בה באים לידי ביטוי רצונותיו, שאיפותיו ומאוויו של האדם (תודעת הפרט). הצד השווה של כל המושאים הקונאטיביים הוא שבעוד שתכני החקירה הקוגניטיבית ניתנים להכרה, אלו אינם ניתנים להכרה. בדיוניו על החיים והמערך הפסיכופיזי של האדם, ניראה כי ליבוביץ טוען שלמרות שיוכם למציאות הם אינם ניתנים למיצוי באמצעות ההכרה הקוגניטיבית, כיוון שבנוסף למציאותם הפיזית יש להם פן – רצוני, שמחוץ לגבולות ההכרה.

האנטינומיה בחיים

ליבוביץ פותח את הערך "חיים" באנציקלופדיה העברית בקביעה הבאה:

*"חלוקת המציאות הגשמית, שאותה תופס האדם בחושיו, לשני חלקים גדולים: עולם העצמים הדוממים ועולם **העצמים החיים** - שהאדם עצמו אחד מהם - , היא לאדם הכרח פסיכולוגי והגותי כאחד. עובדת החלוקה הזאת קודמת לכל ניתוח וניסוח מדעי של מהותה: היא כפויה על האדם בתוקף הרשמים המיוחדים, שהוא מתרשם מטיבו ומהתנהגותו של גוש-חומר המהווה אורגאניזם חי בהשוואה לגוש-חומר נטול תופעת חיים"* [537]

למרות שליבוביץ משתמש במילים "הכרח" ו"כפויה" ביחס לחלוקה בין דומם לחי - מונחים המעידים בדרך-כלל בהגותו על קיום ביסוס מדעי - בהמשך דבריו הוא מונה שמונה תופעות האופייניות לאורגניזמים, אך "אין בהן כדי הגדרת חיים" באופן מדעי, וזאת - כיוון שבמקרים מסוימים אפיון זה אינו מיוחד **דווקא** לעולם החי. למשל, ישנם חוקרים שביקשו להעמיד את ההבדל על קיום התנועה: לחיים יש תנועה ולדומם אין, אולם את ההבחנה הזאת דוחה ליבוביץ בטענה ש"מבחינה זו גם מכונית ומטוס ראויים היו להיקרא חיים". אחרים ביקשו להעמיד את ההבדל על הספונטאניות של החיים, אולם גם את זה דוחה ליבוביץ באומרו שלא ניתן להוכיח שהספונטאניות נובעת מהחי עצמו, אולי נובעת היא מתגובה הכרחית פיזיקאלית כמו "התנהגות" מכשיר מכני[538]. ליבוביץ מסכם ואומר שהתשובה לשאלת הגדרת החיים, אינה יכולה להיות מושתתת על קטגוריה מדעית[539]. אך אם כך, באיזו קטגוריה כן ניתן לטפל בתופעת החיים? [540]

יש לשים לב בדבריו המצוטטים לעיל, שהמילה "הכרח" נסמכת למילה "פסיכולוגי" ובמילה "כפויה" הוא משתמש בצמוד ל"רשמים המיוחדים" של האדם. אליבא דליבוביץ, התשובה לשאלת הגדרת החיים, אינה ניתנת בקטגוריה מדעית, אלא בקטגוריה **הפסיכולוגית** המיוחדת לאדם[541]: האדם **מתרשם** שאורגניזמים הם "חיים"[542]. מה טיבה של אותה הבחנה תכליתית? לפני שנידרש לשאלה זו, נבהיר תחילה את ההבדל בין הגישה הוויטאליסטית לבין

---

[537] בין מדע תשמ"ז, עמ' 11. הדגשים במקור.
[538] דוגמאות נוספות ראה שם 16-17.
[539] ראה כצמן תשנ"ה, עמ' 310-311.
[540] אין מעניינה של עבודה זו לבקר את שיטתו של ליבוביץ, אלא לבחון את מניעיה. ביקורת על שיטתו המדעית נמצא במאמריהם של: נוימן תשנ"ה, אטלן תשל"ו, פומרנץ תשל"ו, רבל תשל"ו.
[541] אמנם הוא אומר שהיא "הכרח פסיכולוגי והגותי כאחד" אולם גם הכרח הגותי אינו מדעי.
[542] על המעגליות המרומזת בטעון זה, נעמוד בהמשך.

הגישה הנטורליסטית למהות החיים, כפי שליבוביץ רואה זאת.

כל הגישות המנסות להבין את החיים, מכירות בתהליכים הפיסיקו-כימיים המתרחשים באורגניזמים. הויכוח הוא על מהות החיים. לטענת **הנטורליסטים**, התהליכים המכניים, הם הם מהות החיים ואין כל מהות מעבר לה ובלשונו של ז'אק מונו: "החיים אינם אלא המיכניזמים הפיזיקו-כימיים, הפועלים בחיים"[543]. כנגדם טוענים הוויטאליסטים, שקיים גורם מעבר למיכניזמים והוא המקנה לאורגניזמים את השוני מן הדומם. ליבוביץ רואה עצמו שייך לאסכולה הוויטאליסטית. בתגובתו למאמרו של אנרי אטלן[544], מדגים ליבוביץ את המשמעות של הוויטאליזם, באמצעות חייזר המגיע לכדור-הארץ, ומבקש הסבר לתופעת התחבורה בין ירושלים לתל-אביב. הוא מקבל הסבר "מכניסטי" הכולל את המבנה המכני של האוטובוס. אולם הסבר מבנה האוטובוס אינו עונה על שאלת התחבורה, ואינו מסביר מדוע האוטובוס מסיע נוסעים מירושלים לתל-אביב, שזו שאלה חברתית ולא מכנית. ליבוביץ רואה בדוגמא זו אנלוגיה לביולוגיה: כשם שההסבר המכני של האוטובוס אינו עונה על התופעה החברתית של ההסעה, כך ההסבר הפיזיקו-כימי של התהליכים הביולוגיים אינו עונה על השאלה: במה המכניזמים הפיזיקו-כימיים מהווים חיים. ליבוביץ אף דוחה את הגדרתו של מונו את החיים כמכלול התהליכים המכניים העיקריים: "עיקרון היציבות" ו"עיקרון השכלול", בטענה ש"אין ממש בהגדרה אם אין היא אלא הצבעה על אחת או אחדות מתכונותיו או על אחד או אחדים מסימניו של הדבר המוגדר, המוכר כבר בלאו הכי"[545].

לאחר שסיכם כי ההסבר המכני לא ממצה את הגדרת מושג החיים, מנסה ליבוביץ למצוא הסבר אחר. הסבר זה הוא מוצא מחוץ לקטגוריה הקוגניטיבית. ההסבר הוא תכליתי: תכליתם של החיים להתהוות כפי שהם מתהווים, תכלית זו אינה ניתנת כמובן להסבר מכני. מכאן נובע, שלחיים יש יסודות מכניים הניתנים לחקירה באמצעות כלים מדעיים, ולצידם - גם יסודות שאינם מכניים - תכליתיים, ושאינם ניתנים לבחינה בקטגוריה של המדע.

השימוש של שתי הקטגוריות זו לצד זו ביחס לחיים, יש בו כדי להפתיע, שכן ליבוביץ מבחין ביחס למתודה המדעית בין המדע שעד המאה ה17- ובין המדע שלאחריה[546]: עד המאה ה17- המתודה המדעית האריסטוטלית הניעה את המדען לחקור הן את הסיבה הפועלת והן את הסיבה התכליתית הפועלים בו זמנית בטבע. כלומר, העיסוק המדעי כלל הן מתודות השייכות

[543] כך ליבוביץ מצטטו בבין מדע תשמ"ז עמ' 49.
[544] אטלן תשל"ו, התגובה נמצאת בתגובות תשל"ו.
[545] תגובות תשל"ז, עמ' 270.
[546] אין מקום כאן להרחיב בהבדל בין שתי המתודות, על כך ראה להלן עמ' 25.

להכרה הקוגניטיבית כגון חיפוש אחר הסיבה הפועלת והן כאלו שאינן שייכות לקטגוריה זו כגון מציאת הסיבה התכליתית. לעומת זאת, החל מראשית המאה ה17-, העיסוק המדעי אינו כולל עוד התחקות אחר הסיבה התכליתית, אלא אחר הסיבה הפועלת בלבד, ובכך נותר המדע בתחום הקטגוריה הקוגניטיבית בלבד[547]. יש להבחין בעובדה שליבוביץ אינו טוען שלא **קיימות** עוד סיבות תכליתיות בטבע, אלא שהעיסוק המדעי אינו **דן** בהן. אולם שלא כמו בטבע הדומם, ביחס לחיים, טוען ליבוביץ, שההכרה כי קיימות סיבות תכליתיות לצד סיבות פועלות זהו הכרח פסיכולוגי. יחד עם זאת, העיסוק המדעי לא שינה את אופיו ביחס לחיים, שכן המתודה המדעית חוקרת את הסיבות הפועלות בלבד ואילו הסיבות התכליתיות אינן ניתנות להיבחן על פי המתודה המדעית.

ליבוביץ נסמך בדבריו בדבר התכליתיות בחיים על קאנט "שהעביר את הבעיה מן התחום האונטולוגי אל התחום האפיסטמולוגי", על בירקה: "הטלאולוגיה היא גברת אשר אין הביולוג יכול לחיות בלעדיה, אלא שהוא מתבייש להיראות בחברתה בציבור", על קלוד ברנאר, המכונה על ידו "הארי שבחבורה": "החיים ניתנים לאפיון בקטגוריות פיזיקו-כימיות, אך אינם ניתנים להגדרה בקטגוריות אלו"[548], ועל שפמאן שמרחיב ומשווה את התפתחות החיים לקטגוריות פסיכיות (!):

> *"האורגניזם מארגן את עצמו"... התיאור האובייקטיבי של התופעות שאותן חושף מחקר ההתפתחות נאלץ להשתמש ב"ניסוחים שאינם בעלי משמעות של אנאלוגיות פיסיקליות, אלא בעלי משמעות של אנאלוגיות פסיכולוגיות... אם חלק-שבנבט, שבו גלומות אפשרויות-פעולה מרובות ושונות, מגיב בהתאם למיקומו במסגרת "השדה" העוברי ומתנהג בהתאם ל"סיטואציה" המסוימת - יש בכך יותר מריאקציות כימיות רגילות, בין פשוטות בין מורכבות... בין אם אפשר יהיה בזמן מן הזמנים לפרק את תהליכי ההתפתחות, ואת כל תהליכי החיים כמותם, למכלול של תהליכים פיסיקאליים וכימיים, בין שאי-אפשר יהיה לעשות דבר זה (שפמאן כתב דברים אלה כ20- שנה לפני הבהרת מבנה ה-RNA ופענוח הצופן הגנטי!) - הרי מבחינת השתלבותם ההדדית של תהליכים אלה, אין בכל המוכר לנו דבר, שהם דומים לו יותר, מתהליכי-החיים הקרובים לתודעתנו קירבה אינטימית ביותר - התהליכים הפסיכיים"*[549].

ניתן למצוא דמיון בין הדימוי של שפמאן (בין התהליכים התכליתיים בחיים ובין

---

[547] ראה מדע וערכים תשמ"ו, עמ' 25-29.

[548] מכאן ניתן להבין את התנגדותו להגדרתו של מונו את החיים בקטגוריות מכניסטיות.

[549] ציטוט זה מלווה בהערותיו של ליבוביץ כפי שמופיעים בבין מדע תשמ"ז, עמ' 60, הציטוטים הקודמים מופיעים באותו מקור עמ' 61.

התהליכים הפסיכיים באדם) ובין יחסו של ליבוביץ לבעיה הפסיכו-פיזית. ליבוביץ נוהג להצביע על הדמיון בין האנטינומיה שבביולוגיה ובין האנטינומיה בנוירו-פיזיולוגיה: כשם שלא ניתן להבין את המכניזם הביולוגי ללא הסבר תכליתי, כך לא ניתן להבין את התהליכים הנוירו-פיזיולוגיים ללא המציאות הפסיכית[550].

מהדברים עד כה עולות שתי טענות:

1. התשתית לטענה כי קיימות בחיים הן סיבות פועלות והן סיבות תכליתיות, היא פסיכולוגית, או לפי המינוח שאימצנו בעבודה זו, טענה השייכת לממד הקונאטיבי, זאת כיון שאינה כפויה על ההכרה ואינה ניתנת לדיון רציונאלי המלווה בהוכחות וסתירות: "ייתכן שאין היא ניתנת כלל לפתרון רציונאלי, אלא תישאר לעולם לעיון המטאפיזי"[551].
2. תחום חקירתה של הקטגוריה המדעית, הוא הבנת התהליכים הפיזיקו-כימיים הפועלים בחיים. אולם החיים עצמם, קרי, הסיבות התכליתיות הפועלות בחיים אינן ניתנות להכרה, או במינוח בו השתמשנו בעבודה, אינן שייכות לממד הקוגניטיבי.

במקום אחר, בדיונו על ערכי החיים, ליבוביץ אף רומז כי ניתן להשתמש באנטינומיה של החיים לפתירת בעיה אתית. במאמרו "הרפואה וערכי החיים"[552], ליבוביץ עוסק בבעיה הערכית של ניתוק מכשירי חיים מחולה שהמערכות הפיזיולוגיות שלה פעלו באופן מלאכותי בלבד. הוא פותח את הדיון בהערה "מתחילה אפשר לדון בנושא כולו מבחינה ביולוגית", זאת, לאור ההבחנה עליה עמדנו בין המכניזמים הפועלים בחי לבין החיים עצמם. מכאן הוא מפרט את ההשלכות של הבחנה זו: "יש להבחין בין האדם כאורגניזם חי במשמעות הביולוגית ובין האדם כיצור אנושי במשמעות של אישיות"[553]. מדברים אלו עולה, כי ליבוביץ מבקש לשלול את ניתוק הנערה ממכשירים, בטענה שהעובדה כי המערכות הפיזיולוגיות (אלו הניתנות להכרה קוגניטיבית) אינן פועלות אינה גוררת כי החי אינו בין החיים, כיוון שהחיים אינם מתמצים על ידי המערכות הפיזיולוגיות אלא נוסף להם גם פן תכליתי שאינו ניתן להכרה קוגניטיבית.

בהמשך המאמר[554], ליבוביץ מטפל בבעיית החולה הסופנית ללא קשר לבחינה המדעית-ביולוגית, אלא לבחינה הערכית: הוא בוחן תחילה את מעמדם הערכי של החיים וקובע שהזכות לחיות אינה נובעת מאינסטוטיציה, כיון שאז מתבקשת השאלה "מי או מה מקנה לאדם את

---

550 בין מדע תשמ"ז עמ' 14, הפילוסופיה של המדע תשנ"ז עמ' 102. בפרק הבא ארחיב על הקשר בין הבעיה הפסיכו-פיזית ובין האנטינומיה בביולוגיה.

551 בין מדע תשמ"ז עמ' 14.

552 אמונה תשמ"ב, עמ' 243-255.

553 **שם**, עמ' 245. יש לציין כי בהמשך המאמר בוחר ליבוביץ לדון בבעיה במישור הערכי ולא במישור המדעי.

554 ראה המאמר בהערה 552, עמ' 245-246.

הזכות לחיות?", כמו כן זו אינה קביעה רציונאלית, אולם בכל אופן אנו עדים לזכות לחיות הנהוגה בכל האנושות! מכאן מגיע ליבוביץ למסקנה שזכות זו היא פוסטולט: "אסור ליטול חייו של אדם משום שאנחנו מכירים שאסור ליטול חייו של אדם"[555]. פוסטולט הוא הנחת יסוד המקובלת על הכל. אין כל דרך לבסס את **זכות** החיים באופן קוגניטיבי, אך קביעה ערכית זו מקובלת על הכל. אמנם הניתוח האחרון של ליבוביץ מושתת על בסיס ערכי, ואילו טיפולו בהגדרת החיים מבחינה ביולוגית היא על בסיס מדעי (כך טענתו), אך קשה שלא לשים לב לדמיון הרב בין השניים.

לסיכום, המהלך הלוגי של ליבוביץ הוא כזה: תחילה הוא קובע פוסטולט המקנה לחיים פן תכליתי מעבר לדומם, אח"כ הוא מתבסס על פן חיותי זה על מנת להבדיל את **האדם** משאר החיים, ולהקנות לו זכות לחיות. במהלך זה חסר שלב, כיון שעצם ביסוס החיים אין בו די כדי להקנות **לאדם בלבד** "משמעות של אישיות שיש לה זכויות ולגביה קיימים חובות של בני אדם אחרים ואיסורים על בני אדם אחרים"[556], שאם לא כן הרי לכאורה, הקניית פן תכליתי לחיים היה צריך, לפי מהלך זה, להוביל למסקנה דומה עבור כל בעלי החיים! במה, אם כן, "מותר האדם מן הבהמה"?

[555] **שם**, עמ' 246.
[556] **שם**, עמ' 145.

הבעיה הפסיכופיזית

ליבוביץ עונה על שאלה זו בפסוק קצר "כי זה כל האדם", תוך שהוא מסביר את כוונתו:

"עובדת ההצמדה של המציאות הפסיכית למציאות פיסית מסוימת - שהיא המוח - היא נתון אמפירי ראשוני, "כי זה כל האדם" - אולם אין היא נתון רציונאלי. עובדת המהות הפסיכופיזית האחידה של האדם היא עובדה מטאפיזית ולא רציונאלית" [557]

גם כאן, כמו ביחס להגדרת החיים, קובע ליבוביץ שהיחס בין גופנו הפיזי והמכני, ובין ייחודנו - מציאות פסיכית, היא נתון בלתי עובדתי כי אם מטאפיזי - עובדה שאינה ניתנת להוכחה אך הכל מניחים אותה, במילים אחרות - "פוסטולט". לפני שנפרט מהי אותה מציאות פסיכית, וכיצד היא מקנה לאדם יתרון על שאר החיים, נסביר את הבעיה שמכונה על ידי ליבוביץ ה"בעיה הפסיכופיזית", כפי שהוא רואה אותה[558].

בספרו "גוף ונפש", מתאר ליבוביץ שני עולמות המתקיימים במקביל[559]: עולם העצמים שתכונותיהם מיקום בחלל, הרכב כימי, בעלי מסה ומתקיימים לגבם יחסים פיזיקו-כימיים עם עצמים אחרים. העולם הזה כולל את כל העצמים הפיזיים שאנו מכירים, לרבות גופנו. העולם המקביל הוא עולם האירועים הפסיכיים, שכל תכונותיו הן היפך תכונות העולם הקודם: חסרי מיקום בחלל, אינם בעלי הרכב כימי, הם אינם ניתנים למדידה. קיימים אמנם יחסים עם אירועים אחרים אך לא יחסים פיזיקו-כימיים אלא יחסים מסוג אחר. העולם הראשון הוא עולם פיזי, והשני הוא עולם פסיכי - הנמצא רק בתודעתו של האדם. **כל** אדם הוא בעל עולם כזה פרטי, היחסים בעולם זה המצויים בתוך עולמו של הפרט אינם פיזיים. ליבוביץ ממשיך להדגים הבחנה זו באמצעות המוח עצמו. במאמרו המצוין "מוח ותודעה"[560], הוא מבחין בין המחקר הנאורופיזיולוגי ובין הנאורופסיכולוגיה, בהגדירו את הנאורופיזיולוגיה כמקצוע לעומת הנאורופסיכולוגיה כ"מונח המביע הנחה דרישה או תכנית" ובניסוח אחר: "פוסטולט או פרוגרמה"[561]. המחקר הנאורופיזיולוגי המתחקה אחר התהליכים הפיזיקו-כימיים במוח, אינו יכול לחקור את האירועים הפסיכיים העוברים בתודעת הנחקר. אפילו האדם עצמו יכול אמנם

---

557 בין מדע תשמ"ז, עמ' 189.

558 גם כאן אין עניינה של העבודה לבקר את ליבוביץ, על כך ראה מאמריהם של: הורוביץ תשנ"ה, כהנמן תשל"ו, פיטובסקי תשנ"ד, ובר-הלל תשכ"ז.

559 גוף ונפש תשמ"ג, עמ' 14-17.

560 בין מדע תשמ"ז, עמ' 186-197.

561 בין מדע תשמ"ז, עמ' 198. הבאתי ניסוח נוסף זה על מנת להראות, שגם ביחס לבעיה זו משתמש ליבוביץ בפוסטולט. להלן ארחיב על כך.

להסתכל על התהליכים העוברים במוחו באמצעות מכשיר אוטוצרברוסקופ, אך אין בהם כדי ללמדו מהם התהליכים הנפשיים אותם עובר. ליבוביץ ממחיש זאת במאמר תגובה לכהנמן, בהתייחסו לראיה:

*"מחוללת הקרינה האלקטרומאגנטית שמן האובייקט שינוי סטריאוכימי במולקולה שברשתית העין, ותהליך זה מתגלגל בתהליך אלקטרוכימי במסלול הראייה העצבי, עם תהליכים כימיים בסינאפסות, עד לתחנה הסופית שבקליפת המוח - ועובדה זו ממצה את יחסי-הגומלין בין האובייקט לבין כל המנגנון שמן הרשתית עד לקליפת המוח, ועדבכלל. גם מנגנון זה - בדומה ללוח-הצילום - אינו "רואה", **אבל בעל המנגנון הזה רואה!** - עובדה שלא ניתן לבטאה כלל במונחים המתייחסים לטיב ולפונקציות של אותו מנגנון"* [562]

מדוגמא זו עולה, שלמרות שניתן לתאר במפורט את כל תהליכי הראיה, אין בכך כדי לתאר את חווית הראיה אותה יכול לחוות רק בעל הראיה. וממשיך לסכם ליבוביץ: "הנה לפנינו כל אימתה של הבעיה הפסיכופיסית: המוח (= הגוף) מול בעל המוח (= "הנפש")". ליבוביץ מבחין בשני הבדלים קטגוריאליים בין העולם הפיזי לעולם הנפשי:

1. העולם הפיזי שייך לרשות הרבים, הוא נתון לבחינה לכל אדם. להבדיל מהעולם הנפשי שחשוף לבעל העולם הנפשי בלבד. כל אדם יכול לשמוע דיבורים היוצאים מפי, עובדה זו נתונה לרשות הרבים, אולם רק אני אוכל לדעת למה התכוונתי באמת בדברי ומהם הרגשות המתלוות לדברים אלו.
2. הקטגוריות של העולם הפיזי הן כמותיות. כל יש פיזי ניתן לתיאור והשוואה כמותיים, כגון: טמפרטורה, משקל, גובה וכדומה. העצמים בעולם זה, הם ברי השוואה, וניתן לקבוע בוודאות, מי יותר גדול, חזק, כבד וכו'. לעומת זאת, בעולם הנפש, אין מקום לכמויות כלל, אלא לאיכויות. האיכויות אינן ניתנות למדידה, ונתונות להכרעתו האישית של בעל העולם הנפשי. למשל, "אהבה" אינה ניתנת לכימות ולהכרעה איזו אהבה גדולה יותר[563].

ליבוביץ קובע שאפילו המצאת המחשב בעזרת הקיברנטיקה, לא יקדמו את מחקר החלק הנפשי שבאדם. הקיברנטיקה אמנם תורמת הרבה להבנת התהליכים הפיזיולוגיים במוח, ואף בונה

---

[562] תגובות תשל"ו, עמ' 276. הדגשים במקור.

[563] פרופ' יהושע בר-הלל בראיון עמו (בר-הלל תשכ"ז), אינו מסכים בנקודה זו עם ליבוביץ. לטענתו, גם איכויות ניתנות לכימות, אמנם מורכב יותר לכמתן, אולם באמצעות מחשב יהיה ניתן לעשות זאת. לשאלת המראיין: כיצד ניתן לתרגם למחשב מושגים כמו טוב ורע? ענה בר-הלל בפשטות: "אם משהו טוב ניתן לו את המספר אחד ואם משהו רע ניתן לו את המספר אפס". דומה, שלכך בדיוק התכוון ליבוביץ באומרו שלא ניתן לכמת איכויות, כיוון שלא ניתן לקבוע בבירור מהו טוב ומהו רע, וכן לא ניתן לכמת את הטוב והרע.

מכונות הפועלות בדומה לתהליכים אלו, אך מכונות אלו **אינן חושבות** בניגוד לאדם שהוא כן חושב.

לסיכום, הבעיה הפסיכו-פיזית היא אנטינומיה, ובתור שכזו, אינה ברת פתרון, כיון שאין במתודות המדעיות כדי להביא להבנת המציאות הפסיכית. הקשר בין העולם הפסיכי לעולם הפיזי, יישאר **תמיד** בגדר תעלומה[564].

ליבוביץ נסמך בסוגיה זו במיוחד על שפינוזה: "נפש וגוף דבר אחד הוא, אלא לפעמים הוא מושג בחינת תואר-מחשבה ולפעמים בחינת תואר-התפשטות", על ויטגנשטיין: "ההרגשה שלא ניתן לגשר את התהום שבין התודעה ובין האירוע המוחי" ועל קארל פופר: "הפילוסופיות השונות של העולם המערבי, רובן אינן אלא צורות שונות של דיון בנושא השניות של גוף ונפש. הסטיות מנושא זה ברובן היו ניסיונות לבסס מוניזם. סבורני שניסיונות אלו נכשלו. כפעם בפעם נמצא, שמאחורי מסך הדיבורים המוניסטים התקיפים מתחבא הדואליזם של גוף ונפש"[565].

עד כאן ניסינו לתאר בתמציתיות את הבעיה הפסיכופיזית בעיני ליבוביץ, עתה ננסה להבין את הקשר בין בעיה זו ובין האנטינומיה של החיים, עליה עמדנו בפרק הקודם. ליבוביץ, בתארו את מדע הנאורופיזיולוגיה, מקדים ואומר כי יש לראותו כחלק ממדע הפיזיולוגיה "שלפחות מימי קלוד ברנאר...כראיית תהליכי החיים שניתן לחקרם ולתארם בקטגוריות של מדעי-הטבע"[566]. לא לחינם טורח ומזכיר ליבוביץ את ברנאר, שכן בחיבוריו על האנטינומיה בביולוגיה הוא מכנה אותו "הארי שבחבורה" בתור זה שהניח את היסודות להבחנה בין החיים המכניסטיים של האורגניזם לבין התכליתיות שבחיים[567]. בכך רומז לנו ליבוביץ, שגם ביחס לאדם (כפרט מתוך האורגניזמים שבטבע), קיימים שני מרכיבים בחיים: האחד מכני, והשני - תכליתי. אולם מעבר למרכיב התכליתי, הקיים בכל האורגניזמים, קיים באדם גם פן נוסף - נפשי, אותו החוקרים הנאורופיזיולוגים אינם מסוגלים לחקור.

קיים דימיון בין שתי האנטינומיות - האנטינומיה של החיים והאנטינומיה של גוף-נפש. ביחס לאנטינומיה של החיים ראינו כי שפמאן משווה את התהליכים התכליתיים בחיים לפן הפסיכי של האדם, שניהם פועלים לצד מערכות פיזיות: התהליכים התכליתיים בחיים פועלים לצד המערכות הפיזיקו-כימיות ונפש האדם פועלת לצד התהליכים הנאורופיזיולוגיים המתרחשים במוח. אולם אין לזהות בין התהליכים התכליתיים בחיים ובין הנפש, כיוון שבעוד

---

564 גם בנקודה זו חולק בר-הלל על ליבוביץ (בין-מדע תשמ"ז, עמ' 230). לטענתו, נכון יותר לומר כי ליבוביץ לא מבין את האנטינומיה, אם כי ייתכן שבעתיד - יהיה לה מובן.

565 הציטוטים לקוחים מתוך תרגומיו של ליבוביץ בבין מדע תשמ"ז, עמ' 232-235.

566 בין מדע תשמ"ז, עמ' 198.

567 **שם**, עמ' 61.

שהתהליכים התכליתיים משותפים לכל האורגניזמים, הנפש ייחודית לאדם. הדמיון בין השניים נובע משתי הנקודות שציינו בפרק הקודם[568]:

1. התשתית לטענה כי קיימות בחיים סיבות תכליתיות וכן לאדם ממד נפשי, היא פסיכולוגית, או לפי המינוח שאימצנו בעבודה זו, טענה השייכת לממד הקונאטיבי.
2. תחום חקירתה של הקטגוריה המדעית, הוא הבנת התהליכים הפיזיקו-כימיים הפועלים בחיים, וכן הבנת התהליכים הנאורופיזיולוגיים המתרחשים במוח. אולם החיים עצמם, קרי, הסיבות התכליתיות הפועלות בחיים וכן נפש האדם אינן ניתנות להכרה, או במינוח בו השתמשנו בעבודה, אינן שייכות לממד הקוגניטיבי.

כעת נוכל להתמודד עם השאלה החותמת את הפרק הקודם: היות נפש לאדם, מעבר למרכיבים המכניים והתכליתיים של החיים, היא המייחדת את האדם משאר האורגניזמים, ומסבירה את זכותו "הפוסטולטית" לחיות. מציאותו של העולם הנפשי לצד תופעות פיזיות, הוא עצמו פוסטולט, כך עולה מדבריו של ליבוביץ: "נתון אמפירי ראשוני" וכן "בעל כורחו האדם מכיר ומבחין שני עולמות"[569]. כאמור, לא ניתן להוכיח באופן רציונאלי את קיומם של שני העולמות ואת הקשר ביניהם, אלא זהו נתון עליו יש הסכמה כוללת.

[568] עמ' 133.
[569] גוף ונפש תשמ"ב, עמ' 14.

Field Code Changed

סכום

בפרק הראשון נוכחנו כי בהגותו של ליבוביץ קיימת דיכוטומיה מושגית בין קוגניטיבי לקונאטיבי. הבחנה זו מורכבת מהמאפיינים השונים של כל קטגוריה. תכנים קוגניטיביים ניתנים לאובייקטיביזציה ובכך הם משותפים וכפויים על כולם. כמו-כן, כל תוכן הנכלל בקטגוריה הקוגניטיבית, ניתן לכימות באמצעות כלים אובייקטיביים. מאפיינים אלו שימשו את ליבוביץ בייחוד בכתביו המדעיים ובתפיסתו את הפילוסופיה של המדע. בנושאים אלו ביקש ליבוביץ להבחין באופן דיכוטומי בין תכנים מדעיים הניתנים לבחינה על-ידי כל אדם - תוך שהמסקנות מהממצאים כפויות על כל אדם באופן זהה, לבין תכנים סובייקטיביים שניתנים לאינטרפרטציה שונה מאדם לאדם. לעיתים מדגים ליבוביץ את ההבחנה בין קטגוריות אלו באמצעות ההבחנה בין מדעי הטבע למדעי האדם. יש להבחין בעובדה המעניינת כי ככל שמדובר בנושאים אלו, ליבוביץ מגדיר באופן פוזיטיבי את המאפיינים הקוגניטיביים ואילו המאפיינים הקונאטיביים נלמדים אך ורק מתוך שלילת הראשונים. מאפיינים פוזיטיביים של הקטגוריה הקונאטיבית נוכל למצוא ביחס לתכנים הנוגעים לנושאי חברה ודת.

בדיון על המאפיינים הקונאטיביים נוכחנו כי המאפיין המשמעותי ביותר בעיני ליבוביץ בנושאי דת וחברה, הוא היותו של הערך דורש מן האדם. מנגד, תכנים המהווים צרכים של האדם לא יוכלו להיחשב ערכים. כאן ההבחנה אינה דיכוטומית שכן, ליבוביץ מחלק בין סוגים שונים של צרכים. חלקם לא יחשבו ערכים אולם כן יענו על מאפייני הקטגוריה הקונאטיבית ומאידך צרכים אחרים לא יענו אף על מאפייני הקטגוריה הקונאטיבית. מסיבה זו ליבוביץ אינו חד משמעי (אע"פ שהוא מתיימר להישמע כך) באשר לתכנים קונאטיביים שונים. כך, למשל, הוא אינו החלטי ביחס לערך מנומק, שכן מחד גיסא הוא אינו צורך אלא ערך ומאידך גיסא היותו מנומק פוגם בדרישה מהאדם. באופן דומה, ליבוביץ מסופק בדינו של ערך הנובע מצרכים סובייקטיביים. אולי לכך התכוון ליבוביץ כשאמר שניתן למצוא בכתביו אמרות שונות ורעיונות שונים שאינם מתיישבים אלו עם אלו.

ההתמודדות של ליבוביץ עם היהדות היא דוגמא טובה לשילוב של תפיסתו הפילוסופית עם תפיסתו הדתית. ליבוביץ מציג תפיסה דתית המושתתת על יסודות קאנטיאניים המשולבים בעקרונות וויטגנשטיאניים שמעל כולם מרחפת לה תפיסה אקסיסטנציאליסטית. את כל אלו הוא מעצב באומנות רבה תחת הדיכוטומיה בין הקוגניטיבי והקונאטיבי. מקאנט, ליבוביץ לקח את

ההבחנה הראשונית בין פיזיקה למטה-פיזיקה - הבחנה שאיפשרה לו לדחות את ביסוסה של התיאולוגיה על הוכחות למציאות האל. תחת זאת, ליבוביץ מעמיד את האדם במרכז ביחס להכרעותיו ביחס לאל. בשלב זה, וויטגנשטיין "נחלץ" לעזרתו על מנת להוציא את האדם מהמרכז ולהחליפו באל. כלומר, האדם הוא זה **שמכריע** לעבוד את האל, הכרעה זו פירושה הצטרפות ל"משחק שפה" בו האדם **נדרש** לעבוד את האל. מעבר עדין זה טומן בתוכו אקט חירותי בעל אופי אקסיסטנציאלי, אותו מעריך ליבוביץ מאוד, אם כי הוא נזהר שלא להיגרר לאקסיסטנציאליזם מלא שבו מוחלף ערך עבודת האל בערך החירות. תיאור קצר זה מאפשר להבחין בכל שלב בדיכוטומיה העדינה בין תכנים קוגניטיביים לערכים. בתחילה, מבקש ליבוביץ להבחין בין רצונו של האדם להכריע לגבי אורח חייו - הכרעה השייכת לקטגוריה הערכית - לבין צידוקים אובייקטיביים להכרעה זו - השייכים לתחום הקוגניטיבי. לטענתו, לא ניתן לגשר בין השניים ולכן הוא פוסל כל ניסיון אם של הצדקת האל או הצדקת קיומו. בשלב הוויטגנשטיאני הבתר הכרעתי, נגלית דיכוטומיה ממין אחר: האדם שהצטרף ל"משחק", נתון כעת למערכת חוקים קוגניטיבית ולא ערכית. כל ניסיון לפרוץ את המערכת הקוגניטיבית על ידי רצונות אישיים, ייתקל בדיכוטומיה עמוקה שאינה מאפשרת לדלג בין התחומים. לכל היותר, ניתן לצאת משלב זה ולחזור לשלב הקודם - שם ימצא עצמו האדם שוב לפני ההכרעה הערכית בה עליו שוב להכריע באם לעבור לשלב הבא אם לאו.

בפתיחה לעבודה, עמדנו על דמותו רבת האנפין של ליבוביץ: בציבור, מתגלה ליבוביץ כאדם חמור סבר המגיב בכעס וחימה עד חורמה על כל עוולה מוסרית ואינו מוכן להתפשר על שום עקרון ערכי. ואילו בביתו פנימה, הוא מתגלה כאדם בעל סבר פנים יפות, נוח וקשוב. תהינו האם דמותו הציבורית קשורה לפילוסופיה שלו. דומה, שבתום עבודה זו, ניתן להשיב על קשר כזה בתשובה חיובית. ליבוביץ, שחרט על דיגלו כי לא ניתן להתווכח על ערכים אלא להילחם עליהם, לוחם את מלחמתו הציבורית למען ערכיו תוך שהוא מודע לחוסר היעילות של השיכנוע. דומה שנדייק יותר אם נאמר, כי ליבוביץ לא לחם על ערכיו אלא לחם על "טהרת" ערכיו. כלומר, ליבוביץ שהדיכוטומיה בין קוגניטיבי לקונאטיבי עמדה נר לרגליו, שמר על כך שתחומים אלו לא יתערבבו זה בזה, ובכל עת שדיכוטומיה זו הופרה, קרא ליבוביץ להפרדה המלאה בכל הנושאים בהם דן: בין דת למדינה, בין דת למוסר, בין מדינה לערך, בין דת תובעת לדת מעניקה ועוד כהנה וכהנה הפרדות הלובשות צורה ופושטות צורה על גבי הדיכוטומיה המרכזית שבין הקוגניטיבי לקונאטיבי.

ביבליוגרפיה

כתבי ליבוביץ

1. אמונה תשמ״ב - ליבוביץ, ישעיהו. אמונה, הסטוריה וערכים, ירושלים תשמ״ב.
2. בין מדע תשמ״ז - ליבוביץ, ישעיהו. בין מדע לפילוסופיה, ירושלים תשמ״ז.
3. המדע תשכ״ה – ליבוביץ, ישעיהו. ״המדע אינו מותנה בערכים״, בתוך: מדע, ערכים ואידיאולוגיה (עורך: מנור, אלכסנדר), ת״א תשכ״ה, עמ׳ 26-29.
4. הניגוד בין תשכ״ה - ליבוביץ, ישעיהו. ״הניגוד בין עולם הערכים והאידיאולוגיה ובין המדע״, בתוך: מדע, ערכים ואידיאולוגיה (עורך: מנור, אלכסנדר), ת״א תשכ״ה, עמ׳ 9-12.
5. הערות תשנ״ג - ליבוביץ, ישעיהו. ״הערות למאמרה של פנינה ליאונוב״, זהות ג׳ תשנ״ג, עמ׳ 38-40.
6. הפילוסופיה של המדע תשנ״ו - ליבוביץ, ישעיהו ואגסי, יוסף. שיחות על הפילוסופיה של המדע, ת״א תשנ״ו.
7. חוק ומוסר תש״ן - ליבוביץ, ישעיהו. חוק ומוסר, ת״א תש״ן.
8. חמישה תשנ״ה - ליבוביץ, ישעיהו. חמישה ספרי אמונה, ירושלים תשנ״ה.
9. יהדות תשל״ה - ליבוביץ, ישעיהו. יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ת״א תשל״ה.
10. לשאלת התרבות תרצ״ב - ליבוביץ, ישעיהו. לשאלת התרבות (Zur Tarbuth-Frage), (תרגמו: גרטה ליבוביץ ומירה עופרן) בח״ד חוזר 1, עמ׳ 1-4, תרצ״ב.
11. מדע וערכים תשמ״ו - ליבוביץ, ישעיהו. שיחות על מדע וערכים, ת״א תשמ״ו.
12. מכתבים תש״ס – רציתי לשאול אותך ישעיהו ליבוביץ..., ירושלים תש״ס.
13. מסילת ישרים תשנ״ה - ליבוביץ, ישעיהו. שיחות על ״מסילת ישרים״ לרמח״ל, ירושלים תשנ״ה.
14. ניסיון להבהרה תר״צ - ליבוביץ, ישעיהו. נסיון להבהרה (Ein Versuch zur Klaerung), (תרגמו: גרטה ליבוביץ ומירה עופרן) ציון 10\11, עמ׳ 142-149, תר״צ.
15. עיון תשנ״ד - ליבוביץ, ישעיהו. ״מדע וערכים״, עיון מב, תשנ״ד, עמ׳ 551-556.
16. עם תשנ״א - ליבוביץ, ישעיהו. עם, ארץ, מדינה, ירושלים תשנ״א.

Formatted: Bullets and Numbering

Formatted: Bullets and Numbering

Formatted: Bullets and Numbering

17.פרקי אבות תשל״ט - ליבוביץ, ישעיהו. שיחות על פרקי אבות ועל הרמב״ם, ירושלים תשל״ט.

18.ציונות נאמנה תר״צ – ליבוביץ, ישעיהו. ציונות נאמנה לתורה (Thoratreuer Zionismus), (תרגמו: גרטה ליבוביץ ומירה עופרן), ציון 5, עמ׳ 62-65, תר״צ.

19.תגובות תשל״ו - ליבוביץ, ישעיהו. ״תגובות״, עיון כ״ו, תשל״ו, עמ׳ 265-281.

20.תורה ומצוות תשי״ד - ליבוביץ, ישעיהו. תורה ומצוות בזמן הזה, ת״א תשי״ד.

21.תורת הנבואה תשנ״ז - ליבוביץ, ישעיהו. שיחות על תורת הנבואה, ירושלים תשנ״ז.

Formatted: Bullets and Numbering

כתבים אחרים

עברית:

1. אוחנה תשנ״ה - אוחנה, דוד. ״ציוניותו של ליבוביץ״, כיוונים 8, תשנ״ה, 161-172.

2. אטלן תשל״ו - אטלן, אנרי. ״החיים הפיזיקו-כימיה והארגון״, עיון כ״ו, תשל״ו, עמ׳ 217-207.

3. בוזגלו תשנ״ז - בוזגלו, מאיר. ״פילוסופיה ואמונה-כשל המרק״, עיון מ״ה, תשנ״ז, עמ׳ 413-418.

4. בכלר תשמ״ז - בכלר, זאב. פילוסופיה של המדע, ת״א תשמ״ז.

5. בן-ירוחם תשמ״ג - בן-ירוחם, ח׳ וח״ע קוליץ (עורכים). שלילה לשמה כלפי ישעיהו ליבוביץ, ירושלים תשמ״ג.

6. בן-מנחם תשמ״ו - בן-מנחם, ימימה. ״מדע וערכים״, עיון ל״ה, תשמ״ו, 240-251.

7. בן-נון תשנ״ז - בן-נון, חמי (עורך). מגבלות השכל, על מחשבה, אמונה ומדע, ישעיהו ליבוביץ ויוסף אגסי משוחחים, ירושלים תשנ״ז.

8. בר-הלל תשכ״ז - בר-הלל, יהושע. ״מבט חדש על מותר האדם מן המחשב״, מחשבות 21 תשכ״ז, 11-14.

9. ברגמן תרפ״ז - ברגמן, הוגו. הפילוסופיה של עמנואל קאנט, ירושלים תרפ״ז.

10.ברגמן תשל״ד - ברגמן, הוגו. תולדות הפילוסופיה החדשה מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים תשל״ד.

11.ברעלי תשנ״ד - ברעלי גלעד, ״אמונה ואורח חיים-בין ליבוביץ לוויטגנשטיין״, עיון מב,

תשנ״ד, עמ׳ 393-407.

12.ברלין תשל״א - ברלין, ישעיהו. ארבע מסות על חירות, (תרגם: י׳ שרת), ת״א תשל״א.

13.גולדמן תשנ״ה - גולדמן, אליעזר. ״הציונות כאתגר דתי בהגותו של ישעיהו ליבוביץ״, בתוך: ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך :שגיא ,אבי), ירושלים תשנ"ה ,עמ' 179-186.

14.גולדמן תשנ״ז - סטטמן דני ושגיא אבי (עורכים), אליעזר גולדמן מחקרים ועיונים, ירושלים תשנ״ז.

15.גלמן תשנ״ה - גלמן, יהודה. ״פרופסור ליבוביץ והחוויה הדתית״, בתוך: ״ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 29-38.

16.הובס תשכ״ב - הובס, תומס. לויתן (תרגם: אור יוסף), ירושלים תשכ״ב.

17.הורוביץ תשנ״ה - הורוביץ, אמיר. ״גוף ונפש בהגותו של ישעיהו ליבוביץ״, בתוך: ״ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 287-299.

18.הלברטל תשנ״ה - הלברטל, משה. ״ישעיהו ליבוביץ: בין הגות דתית לביקורת חברתית״, בתוך: ״ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 221-227.

19.הלינגר תשנ״ה - הלינגר, משה. ״ישעיהו ליבוביץ כהוגה דתי מדיני״, בתוך: ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך :שגיא ,אבי), ירושלים תשנ"ה ,עמ' 187-208.

20.המפל תשל״ט - המפל, קארל. פילוסופיה של מדע הטבע (תרגם: פרוידנטל גד), ת״א תשל״ט.

21.הרטמן תשנ״ג - הרטמן, דוד. מסיני לציון, ת״א תשנ״ג.

22.וורנוק תשנ״ב - וורנוק, ג׳פרי. הפילוסופיה בת זמננו, (תרגם: חנני שאול), ירושלים תשנ״ב.

23.ויטגנשטיין תשנ״ה - ויטגנשטיין, לודוויג. חקירות פילוסופיות, (תרגמה: אולמן-מרגלית, עדנה), ירושלים תשנ״ה.

24.ויילר תשל״ח - ויילר, גרשון. ״המבוכה המתודולוגית בתורת המוסר״, בתוך: ״הצודק והבלתי צודק״ (עורך: דסקל, מרסלו) ת״א תשל״ח.

25.זהר תשנ״ה - זהר, נעם. ״על ההתעלמות מטעמי ההלכה הממשית – עיון בדבריו של ליבוביץ על ניתוחי מתים״, בתוך: ״ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך :שגיא ,אבי), ירושלים תשנ"ה ,עמ '61-73.

26.זיו תשנ״א - זיו, יוסי. ״ליבוביץ: דת, הומניזם והומניות״, תחילה 4, תשנ״א, עמ׳ 82-91.

27.זיו תשנ"ג - זיו, יוסי. "שיחה עם ישעיהו ליבוביץ", מחשבות 65, תשנ"ג, עמ' 6-23.

28.זיו תשנ"ה - זיו, יוסי. "ליבוביץ והסירוב האזרחי", בתוך: "ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו" (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ"ה, עמ' 228-238.

29.יום תשל"ג - יום, דוד. מסכת טבע האדם, (תרגם: יוסף אור), ירושלים תשל"ג.

30.יום תשמ"ב – יום, דוד. עקרוני המוסר, (תרגם: יוסף אור), ירושלים תשמ"ב.

31.כהנמן תשל"ו - כהנמן, דניאל. "הפסיכולוגיה של בעיית הגוף והנפש", עיון כ"ו, תשל"ו, עמ' 226-235.

32.כצמן תשנ"ה - כצמן, אבי. "בין קדש לחול – מבוא לעיון במשנתו של ישעיהו ליבוביץ", בתוך: "ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו" (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ"ה, עמ' 300-313.

33.כשר תשל"ז - כשר, אסא. "צללים תאולוגיים", בתוך: "ספר ישעיהו ליבוביץ" (עורכים: כשר, אסא ולוינגר, יעקב), ת"א, תשל"ז, עמ' 66-78.

34.כשר תשל"ו - כשר, אסא. "פאראדוכס, סימן שאלה", עיון כ"ו, תשל"ו, עמ' 236-241.

35.כשר תשנ"ח - כשר, חנה. "חביב אדם שנברא בצלם - הומניזם מותנה (על-פי רמב"ם) לעומת הומניזם שלא מדעת (על-פי ליבוביץ)", דעת 41, תשנ"ח, עמ' 19-30.

36.כשר תשל"ז - כשר, נעמי. "תפיסת הדת של ליבוביץ לעומת תפיסת המוסר של קאנט", בתוך: "ספר ישעיהו ליבוביץ" (עורכים: כשר, אסא ולוינגר, יעקב), ת"א, תשל"ז, עמ' 34-21.

37.כשר תשנ"ה - כשר, נעמי. "אלהים בתפיסת היהדות של ליבוביץ" בתוך: "ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו" (עורך :שגיא ,אבי), ירושלים תשנ"ה, עמ' 92-108.

38.כשר תשנ"ד - כשר, נעמי. "דת, מוסר ורגשות", עיון מב, תשנ"ד, עמ' 509-516.

39.לוי תשל"ח - לוי זאב, מדע וערכים, ר"ג תשל"ח.

40.ליאונוב תשנ"ג - ליאונוב, פנינה. "על "ישעיהו א' / ישעיהו ב' (ליבוביץ)" ואלדד", זהות ג' תשנ"ג, עמ' 24-36.

41.מלצר תשל"ח - מלצר, יהודה. "עוד על המוסר ועל ההלכה", עיון כ"ו, תשל"ו, עמ' 256-264.

42.נוימן תשנ"ה - נוימן, יוסף. "המהפכה הקופרניקאית בביולוגיה וייחודו של האדם", בתוך: "ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו" (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ"ה, עמ' 314-325.

43.סטטמן תשנ"ג - סטטמן, דני ושגיא, אבי. דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.

44.סטטמן תשנ״ה - סטטמן, דני. ״תורתו המוסרית של ליבוביץ״, בתוך: ״ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 325-344.

45.סטטמן תשנ״ח - סטטמן, דני. ״קיום מצוות בעולם שנתרוקן ממשמעות דתית״, דעת 41, תשנ״ח, עמ׳ 31-46.

46.סילמן תשל״ז - סילמן, יוחנן. ״מוטיביים קאנטייאנים בהגותו של ליבוביץ״, בתוך: ״ספר ישעיהו ליבוביץ״ (עורכים: כשר, אסא ולוינגר, יעקב), ת״א, תשל״ז, עמ׳ 47-55.

47.פומרנץ תשל״ו - פומרנץ, יצחק. ״הסברים מיכניסטיים והסברים תכליתיים אצל ליבוביץ״, עיון כ״ו, תשל״ו, עמ׳ 218-225.

48.פיטובסקי תשנ״ד - פיטובסקי, איתמר. ״פילוסופיה של המדע ומקור הערכים אצל ליבוביץ״, עיון מב, תשנ״ד, עמ׳ 541-550.

49.פיש תשנ״ד - פיש, מנחם. לדעת חכמה, ת״א תשנ״ד.

50.פיש תשמ״ט - פיש, מנחם. ״ההיסטוריה הבעייתית של ביאור המדע״, אלפיים 1, תשמ״ט, עמ׳ 194-208.

51.פישמן תש״ן - פישמן, אריה. בין דת לאידיאולוגיה – יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי, ירושלים תש״ן.

52.פישמן תשנ״ה - פישמן, אריה. ״החתירה לאחדות הווייתית-דתית, מאמרי השחרות של ישעיהו ליבוביץ״, בתוך: ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו״ (עורך :שגיא ,אבי), ירושלים תשנ"ה, עמ' 121-129.

53.פלשנר תשנ״א - פלשנר, יהודה. ההתקדמות המדעית: תפיסותיהם של תומס קון וקארל פופר, ר״ג תשנ״א.

54.קאנט תשי״ד - קאנט, עמנואל. ביקורת התבונה הטהורה, (תרגמו: ברגמן, הוגו. רוטנשטרייך, נתן) ירושלים תשי״ד.

55.קאנט תשמ״ח – קאנט, עמנואל. הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות (תרגם: שפי, מ׳), ירושלים תשמ״ח.

56.קון תשל״ז - קון, תומס. המבנה של מהפכות מדעיות (תרגם: מלצר יהודה), ת״א תשל״ז.

57.ראוך תשל״ח - ראוך, ליאו. ״טעונים מוסריים״, בתוך: ״הצודק והבלתי צודק״ (עורך: דסקל, מרסלו) ת״א תשל״ח.

Formatted: Bullets and Numbering

58.רביצקי תשנ״ה - רביצקי, אביעזר. ״ערכים ורשמים: על ישעיהו ליבוביץ״, בתוך: ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו (עורך :שגיא ,אבי), ירושלים תשנ"ה ,עמ' 16-25.

59.רבל תשל״ב - רבל, מישל. ״על התהוות החיים״, מחשבות 33 תשל״ב, עמ׳ 3-12.

60.רוזנברג תשל״ח - רוזנברג, שלום. תורה ומדע בהגות היהודית החדשה, ירושלים תשמ״ח.

61.רוס תשנ״ה - רוס, תמר. ״מעמדה של האישה ביהדות – כמה השגות על תפיסתו של ליבוביץ לגבי מנגנון התיאום בין הלכה ומציאות״, בתוך: ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו (עורך :שגיא ,אבי), ירושלים תשנ"ה ,עמ' 148-161.

62.שגיא תשמ״ט - שגיא, אבי. ״נסיון העקדה-עיון במשנתם של קירקגור וליבוביץ״, דעת 23, תשמ״ט, עמ׳ 121-134.

63.שגיא תשנ״ב - שגיא, אבי. ״הרב סולוביצ׳יק ופרופ׳ ליבוביץ כתיאורתיקנים של ההלכה״, דעת 29, תשנ״ב, עמ׳ 131-148.

64.שגיא תשנ״ד - שגיא, אבי. ״ליבוביץ וקאמי-בין אמונה לאבסורד״, עיון מ״ב, תשנ״ד, עמ׳ 469-492.

65.שגיא מחשבות תשנ״ה - שגיא, אבי. ״דת ללא מטאפיסיקה!?״, מחשבות 67, ניסן תשנ״ה, עמ׳ 4-17.

66.שגיא תשנ״ה - שגיא, אבי. ״ליבוביץ: הגות יהודית לנוכח המודרנה״, בתוך: ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו, (עורך: שגיא, אבי), ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 162-176.

67.שגיא תשנ״ז - שגיא, אבי. ״ליבוביץ-האיש נגד הגותו-הגות פילוסופית ואפשרויותיה״, דעת 28, תשנ״ז, עמ׳ 131-143.

68.שגיא תשנ״ה - שגיא, אבי. ״כתבי הקדש ומשמעותם בהגות של ליבוביץ וסולוביצ׳יק-פרק בדרכי התמודדות עם המודרנה״, בדד 1, תשנ״ה, עמ׳ 49-62.

69.שוורץ תשנ״ו - שוורץ, דב. אמונה על פרשת דרכים, ת״א תשנ״ו.

70.שפלר תש״מ - שפלר, ישראל. תנאי הידיעה, ירושלים תש״מ.

71.שפלר תשנ״ד - שפלר, ישראל. על שינוי ואובייקטיביות במדע-הרהורים על השקפתו של קון, ירושלים תשנ״ד.

72.ששר תשמ״ז – ששר, מיכאל. על עולם ומלאו, ירושלים תשמ״ז.

לועזית:

1. אייר 1962 - Ayer, A.J. Language Truth & Logic, London 1962.

2. אייר 1963 - Ayer, A.J. "On the Analysis of Moral Judgements", *Philosophical Essays*, London 1963.

3. הייר 1963- Hare, R. M. *Freedom and Reason*, Oxford 1963.

4. הייר 1964 - Hare, R. M. *The Language of Morals*, Oxford 1964.

5. הייר 1969 - - Hare, R.M. "The Promising Game", in: Hudson, D (ed). *The Is - Ought Question*, London 1969, pp. 144-157.

6. ווטקינס 1965 - Watkins, J.W.N. "Against 'Normal Scince'", in: Lakatos, I & Musgrave, A., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1965, pp. 25-38.

7. וייט 1981 - White, M. What is and What Ought to Be Done, Oxford 1981.

8. מור 1993 - Moore, G. E. *Principia Ethica*, Cambridge 1993.

9. מסטרמן 1965 - Masterman, M. "The Nature of the Paradigm", in: Lakatos, I & Musgrave, A., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1965, pp. 59-90.

10. מקינטייר 1957 - MacIntyre, A. "What Morality Is Not", *Philosophy* 32, 1957 pp. 325-335.

11. מקללן 1969 - McClellan, J.E. and Komisar, B.P. "On Deriving 'Ought' from 'Is'" in: Hudson, D (ed). *The Is -Ought Question*, London 1969, pp. 157-162.

12. סירל 1964 - Searle, J. "How to Derive ought From Is", *Philosophical Review* 73, 1964, pp.43-58.

13. סטיוונסון 1959 - Stevenson C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms", in: Ayer A. J. (ed.), *Logical Positivism*, New-York 1959.

14.סטיוונסון 1963 - Stevenson, C. L. “The Nature of Ethical Disagreement”, in: *Facts and Values*, New Haven and London 1963 pp. 1-9.

15.פוט 1958 - Foot, P. “Moral Arguments”, *Mind* 67, 1958, pp. 502-513.

16.פוט 1969 - Foot, P. “Moral Beliefs”, in: Hudson, D (ed.). *The Is -Ought Question*, London 1969, pp. 169-213.

17.פופר 1989 - Popper, K. P. “Towards a Rational Theory of Tradition”, in: *Conjectures and Refutations*, Harper and Row (ed.), New-York and London 1989, pp. 120-135.

18.פופר השערות 1989 - Popper, K. P. “Science: Conjectures and Refutations”, in: *Conjectures and Refutations*, Harper and Row (ed.), New-York and London 1989, pp. 33-65.

19.פופר 1965 - Popper, K.P. “Normal Science and its Dangers” , in: Lakatos, I & Musgrave, A., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1965, pp. 51-58.

20.פופר 1959 - Popper, K.P *Logic of Scientific Discovery*, N.Y. 1959.

21.פלו 1969 - Flew, A. “On not Deriving ‘Ought’ from ‘Is’”, in: Hudson, D (ed.). *The Is -Ought Question*, London 1969, pp. 135-143.

22.פלק 1986 - Falk, W.D. *Ought, Reason and Morality*, London 1986.

23.פריצ׳רד 1949 - Prichard, H. A. “Does moral Philosophy Rest on a Mistake?”, in: *Moral Obligation* 1949, pp. 1-17.

24.קון 1965 - Kuhn, T.S. “Reflections on my Critics”, in: Lakatos, I & Musgrave, A., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1965, pp. 231-278.

25.רולס 1955 - Rawls, J. “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review* 64, 1955, pp. 3-32.

Ross, M.A. *The Right and the Good*, Oxford 1930. – 1930 רוס.26

Scheffler, I. *Science and subjectivity*, Indianapolis 1967. - 1967 שפלר.27

Scheffler, I. “Vision and Revolution: A Postcript on Kuhn”, - 1972 שפלר.28

Philosophy of Science 39, 1972, pp. 366-374

Thomson, J. “How not to Derive ‘Ought’ from ‘Is’” in: Hudson, D (ed.). *The Is-Ought Question*, London 1969, pp. 163-167. - 1969 תומסון.29

summary

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.