

אין להסיק מכאן שהיחס אני—לו יש בו משום אופי שלילי מלכתחילה. לעולם אין האדם יכול להימצא ברמת תחושה או קירבה כה אינטנסיבית ממין האני—אתה בלי שתבוא הרפיית המתח, הגיבוש והדיס-טאנס אשר ביחס אני—לו. "יצורים שחיים בהווה, עצמים שנגדו — בעבר" — אולם גורל כל עצם, בחיים, באמנות, ובפגישה אמיתית, הוא לעבור מעתה שבהווה הנחנה — לעבר של התעצמות בזכרון, בחומר ובמדע. לדוגמה: פעולת ציור-התמונה כבי-טוי של זיקה, ולעומתה — תמונה גמורה בתור אובייקט, לו, אתה' היא מלת-מפתח במשנת בובר. רק מתוך האתה האמיתי מכיר האני את עצמו, ואין המציאות נדלית לא באני הבודד ולא באתה כשלעצמו ולא בפגישה ביניהם; ומאלפים דבריו של בובר על האהבה כאחד הגילויים להיוצרות זיקה-של-אמת.

הכרך השני, "פני אדם", מכונה גם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית', וראשיתו בספר, בעיית האדם, עיונים בתולדותיה' (הספר הופיע כבר בשנת תש"ג, בעברית, בהוצאת "מחברות לספרות"), ובו נסיון לביסוס המש-נה המוצגת בכרך הראשון, והפעם מנקודת-ראותן של תולדות המחשבה ותורת-האדם הפילוסופית. השאלה האנתרופולוגית עיקרה בכך שהאדם חדל להרגיש את עצמו בעולם כבביתו. "השאלה האנתרופולוגית במשמעו-תה המדויקת, המתכוונת כלפי האדם על מעמדו הבעייתי המיוחד, קולה מהלך בעולם בתקופות שבהן מופר כביכול החוזה הקדמון שבין העולם ובין האדם, והאדם רואה את עצמו שרוי בעולם כזר וכבודד. עם עירעורה של דמות עולם אחת, היינו של בטוחות-ער-לם, מתעוררת מחדש שאלת האדם שניטל בטחונו ונחרב ביתו וחזר ונעשה בעיה לעצמו. אמנם עסוקים הבריות ביצירת דמות חדשה לעולם, אבל אין בונים עוד בית חדש בעולם" (ע' 22). ובדף הבא: "בוויכוח בינלאומי שהשתתפתי בו, ויכוח של חכמי-פיסיקה ופילוסופים על השפעת הקוסמופיסיקה והאטומוסיקה החדשה על הרוח ועל הדת, הסכמנו לכנות את הסיסמה של אותו דור בשם: Imago mundi

פני אדם

עם הופעת כרך שני לכתביו הפילוסופיים הושלמה הצגת משנתו הפילוסופית של בובר בעברית לאחר שהיתה ידועה ופועלת משך שנים רבות בעולם הרחב. בארץ הופיעו עד עתה רק חלקים ממנה, ולא במכונס. הכרך הראשון, "בסוד שיח", הופיע לפני כשלוש שנים ונושא הוא כותרת-משנה: "על האדם ועמידתו נוכח הוויה". הכרך מכיל את ספרו העיקרי של בובר, "אני ואתה", שיצא בגרמנית ב-1923, ונלווים אליו כת-בים העוסקים בבירור משנתו הדיאלוגית: דו-שיח, השאלה שהיחיד נשאל — היחיד והאתה שלו, היחיד והציבור, היחיד באחריו-תו, יסודותיו של הבינאנושי, וכן על המע-שה החינוכי. עיקרו של הכרך הוא בהסבר עמידתו הכפולה של האדם נוכח הוויה: "דורצופין הוא העולם לאדם כנגד דורפ-צופין של נוהגו", אומר בובר בראשית הספר "אני ואתה". דורצופין הוא היחס הכפול בו עומד האדם מול העולם: בחינת אני—אתה ובחינת אני—לו. המציאות עיקרה בפ-גישה בין אדם לעולם — פגישה שבין אדם לטבע, בין אדם לאדם, ובין אדם והמצואים הרוחניים. משמעותה של הפגישה נמדדת על-פי שני אבות-הדירות הקדומים, אני—אתה ואני—לו, שהם הקטיגוריות העיקריות במשנתו של בובר. האדם נתון בשני אופני-יחס לטובב אותו. האופן הראשון הוא הזי-קה הקיימת בין אני ואתה עד לכלל הרחבה דתית של תפיסת אלוהים בתור, איש מוחלט' מתוך תפיסת האתה. אופן שני הוא היחס אל עולם הלזים, עולם האובייקטים, בו ניתן לכלול לא רק את רכוש המדע והתרבות אלא גם את האדם הקרוב, אם אין באים עמו לידי פגישה אמיתית. במקום אחר רואה בובר את ההבדל בין שני אופני יחס אלה כהבדל הקיים בין הגשמה (ריאליזציה) ובין התמצאות (אורינטציה). סכנתה של תקופ-תנו היא בהתרבותו של עולם הלזים. האדם נדרש להתמצא, והעולם מוגש לו בצורה הדרושת יחס של התמצאות ולא זיקה של הגשמה. על כך באה משנת בובר לעורר את הדעת.

דעת־אשמתו בחינת, לידה־מחדש'. לפי בובר אין לתת לאדם סיפור־יילדות של רגשי־אשם ומעשי־כשל, על־פי פיסומ־דעתה של האסכולה הפסיכואנליטית, שכן בעזרתם ניר תן לאדם להשליך מעליו באמצעים בלתי־רציוניים מצוקה בעלת ערך אמיתי רק משום שפך נעים להולה ונוח לרופא ובלי שיבוא הדברים לידי גיבוש ממשי באישיותו ובתור־דעתו של האדם.

נוהגים לכנות את משנתו של בובר בשם: פילוסופיה דתית. אכן, בנויה היא על זיקה דתית באותו מובן שזיקה אמיתית בין אני ואתה מביאה את האדם לזיקה אל האתה הנצחי, או, האיש המוחלט'. זיקה דתית — כן, דת במובן של פולחן ושכס שנתאבנו — אין כבובר מתנגד חריף ובקרתית לה. דת פירושה חיים וזיקה. פילוסופיה פירושה מדע ואובייקטיביזציה. הדת כוללת בתוכה את המוסר מאחר שקיום הזיקה בין אני ואתה אינו יכול להישאר בגבולות המוסר בלבד אלא מוכרח להביא לידי זיקה מוחלטת, דתית. ואולם דת שקפאה, שקנייניה הפכו עולם־לזים, סכנתה גדולה אף מזו של תורת־מוסר פורמלית או השקפת־עולם מדעית נעדרת־מוסר. כאן המקום ליחס הדיאלקטי והמפנה, מבחינה בקרתית, שבין הפילוסופיה לדת. „תפילתו של הפילוסוף... בצורת די־בור על האידיאה, לאֶל ששב ונסתתר, היא מסוגלת להפעים את האנשים הדתיים ול־עוררם לצאת בתוך־תוכה של הממשות נטו־לת־האלוהים לפגישה מהודשת. בדרכם מנת־צים הם תמונות, אשר גלוי לעין כי שוב אינן ראויות לשמו של אלוהים...“ (ע' 255)

עיקריה של משנת בובר אינם נעדרים קושי; איך ניתן לתרגם את זיקת האני והאתה לחיי היום־יום? בחרושת המודרנית נמצא דוגמה להתגברות: עולם־הלזים והיחס של אני־לז בין אדם ואדם. מה יהיה פירושה של זיקה במקומות אלה? אם נאמר, מבחינה פרגמטית, כי מירקם נאה יותר של יחסי־אנוש בחרושת עשוי להעלות את התפוקה — הרי אין הדבר מעלה או מוריד מבחינה פילוסופית. דבר אחר, אם נראה את היוצרות הזיקה כערך לעצמו, עולה השאלה אם הרחבת אופק־הראות בדרך קיום הזיקה בין

nova imago nulla — דמות העולם החדשה, אפס־דמות היא“.

בובר מתווכח עם שתי גישות, אולי מנוגד־דות כשלעצמן, הנראות באופן מכליל ומיי־צג כדוגמה לסכנה שבמעמדו של האדם בימינו. מצד אחד ישנה בריחה או הסתגר־רות באינדיבידואליזם, ולדרך זו מתנגד בובר גם כשהיא באה מתוך מניעים נעלים, דוגמת פרישותו של קירקגור ונסיונו להגיע לאלוהים בדרך הקטיגוריה של היחיד, או דוגמת עצמיות האדם הנמצאת במערכת סגורה במשנתו של היידגר. בשתיהן אין האתה, האחר, זוכה ליחס רציוני בתורת דרך לגאולה. מצד שני קיימת סכנת הקולקטי־ביזם, כשהאדם נבלע במשטר, במדינה ובה מן ומאבד את זהותו העצמית. אומר בובר: „אם האינדיבידואליזם אינו תופס אלא חלק מן האדם בלבד, הרי הקולקטיביזם אינו תופס את האדם אלא בתורת חלק בלבד: לא זה ולא זה אינם חודרים ומגיעים לכלל־ד תו של האדם, לאדם בתורת כללות“ (ע' 107). שעתו של האינדיבידואליזם, לדעת בובר, עברה, ואילו הקולקטיביזם, בימינו, נמצא במרום התפתחותו, ולכן רק בזיקה החיונית ניתן לעמוד עמידה בלתי־אמצעית על המהותי, המיוחד באדם. „גם הגורילה הוא אינדיבידואל, וגם קו־טרמיטים הוא קולקטיב ואולם אני ואתה הייום רק בעולמנו, כי הווה בו האדם. והאני עולה מתוך יחס אל האתה. מדע־האדם הפילוסופי, הכולל אנהרופולוגיה וסוציולוגיה כאחת, מן ההכרח שייצא מן העיון בענין הזה של אדם עב האדם“ (ע' 113).

המסות הבאות בפרך השני עוסקות ביחס לדת ולמוסר, וכן בשאלה כיצד מתכוונת משנה זו לפעול בתחומן של חברה ומדינה. ענין מיוחד יש במאמר על, אשמה ורגשות אשמה, הבא להבדיל בין רגש־אשמה הניתן לטיפול תיראפויטי לבין אשמה במובן אק־סיסטנציאלי, שעיקרה להביא את האדם לתו־

* מרדכי מרטין בובר: פני אדם; בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית; מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ב; 433 עמ'.

שיבוטלו עמו שלום המדינה ויראת־שמיים עצמה".

ארבע שנים אחר הוצאתו נאסר הספר רשמית בהפצה עלי־ידי שלטונות הולנד, גם הוכנס לרשימת הספרים האסורים מטעם הפנסייה. שפינוזה ודאי שקרוב היה לחשש זה בעת כתיבת הספר, שכן מלכתחילה יצקו בסגנון הנתון לעתים לדור־שמעות, אף לחוסר־בהירות, ואילו מבחינה חיצונית חזר והדגיש עד כמה אין בספר דבר העשוי להיראות כפגיעה בחוקי המדינה ובריאת־שמיים. אך ביטוח־מלים אלה לא הסתירו את בקרתו החריפה על קבלת סמכותה של הדת כבלתי־מעוררת ואת ניתוח מעלותיו וחסרונותיו של השלטון המדיני.

עד תקופתו של שפינוזה שלט בפרשנות־המקרא, היהודית והנוצרית כאחת, קו שניסה לטעת רעיונות מסוימים בתוך הכתוב ולא להסתפק בפשטו. כך ניסה הרמב"ם לראות בנביאים פילוסופים ולהביא לידי השלמה בין גילגולי הפילוסופיה האריסטוטלית והניאור־אפלטונית לבין הדת המקראית בדרך האר־מוניסטיה, שחטאה בהכרח לפשוטו של מקרא. שפינוזה עומד בחריף על הפרדת הפילוסופיה מן הדת, ועיקר המיתודה שלו בבקורת־המקרא הוא שעלינו להבין בראש־וראשונה את פשט הכתוב, את הלשון, את התקופה ההיסטורית ואת הקהל שאליו נאמרו הדברים. בדרך זו ניוכח לראות כי עיקר האמת המקראית הוא במוסר, ולצורך הסב־רתה נזקקו הנביאים לשימוש בדימויים שר־נים ובדרכי־לשון שונות, לעתים אף פשוטות מאד, ואין למצוא בדבריהם כוונות נסתרות שלא בוסאו במפורש.

גישה זו מערערת על הסמכות העליונה של כתיב־הקודש באשר היא מבקשת למצוא בהם רק מה שהשכל מאַשר בבחינתו הבק־תית. הראציונליזם של שפינוזה אינו מסכים לקבל באמת גישה דתית המטילה ציוויים ואיומים ומפיחה בלב האדם תקוות ואימה כדי שייקל עליה להנהיגו כפי רוחה. הפי־לוסוף יודע מהו צדק, על־פי התבונה, ואילו המאמין מגיע לכך בדרך הציות. על כן חייבת הדת לכלול בתוכה כמה יסודות כלליים של צדק, אהבת־הזולת ומעשי־חסד,

אני ואתה כראית על חשבון הפגיעה בדיס־טאנס של יחסי־עבודה קבועים ומוגדרים מראש, אשר עם כל שלילתם אין לבטל את ערכם האירגוני והתיפקודי, כאשר גם לא־דם עצמו נוח יותר כשהוא יודע את מקומו בסביבתו. נוח — לא במובן של בריחה אלא מנימוק של זכות ומקום בעולם. ואין הפרט רוצה שיכנסו יותר מדי לחייו, ולע־תים המסיכה יאָה יותר מן החישוף. האם כדאי, אפוא, לתרגם את הזיקה בין אני ואתה לתחום של יחסי־עבודה?

על כך, אומר בובר, יש בפיו סיפור. במפעל־חרושת התיקים רישום מדויק של התפוקה ל־בחינת הכמות וגם מבחינת האיכות. יום אחד, במחלקה מן המחלקות, עברה לפתע חתולה, סתם נקלעה ועוררה התעניינות רבה עד שגירשוה, אולם היא חזרה והופיעה עוד יום או יומיים. והנה, בסוף החודש נתברר כי דווקא באותם ימים בהם נמצאה החתולה עלתה התפוקה. הגיע הדבר לאזני האחראי על המחלקה ולאזני ההנהלה והוחלט לקנות חתולים. ואמנם הביאו חתולים ופזרום במח־לקות, ואילו התפוקה בחודש הבא לא עלתה עוד. ומכאן הבינו — אומר בובר בדאגה כי נמשלו יובן — שאני אינני בא להציע חתולים למכירה... יש להותיר תמיד פתח לאפשרות ולהפתעה. טול מאתנו את ההפ־ת־עות, ונטלת את העיקר שבקיום האדם.

מאמר תיאולוגי-מדיני

מהו השלטון הטוב, ומשום מה עלינו לגשת אל המקרא גישה בקרתית, אלו הן שתי השאלות העיקריות המונחות ביסוד ה"מאמר תיאולוגי-מדיני" אותו הוציא לאור ברוך שפינוזה בשנת 1670 בהאמבורג בצורה אנר־גימית, אף תחת שם בדוי של מדפיסו, ובי צירוף המודעה הבאה, כפי שיראה הקורא בבירור מתרגום השער הראשון (המצולם) הבא בראש ההוצאה העברית: "מאמר תי־אולוגי-מדיני ובו קצת מחקרים המראים כי חופש העיון הפילוסופי לא זו בלבד שאפשר להעניקו בלא שיתנוקו יראת־שמיים ושלום המדינה, אלא, אדרבא, אי־אפשר לבטלו בלא