
ליבוויץ וקאמי: בין אמונה לאבסורד

Author(s): (אבי שגיא (שווייצר

Source: *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* / כרך מ"ב, רבעון פילוסופי, עיון: רבעון פילוסופי, כרך מ"ב / אוקטובר 1993 pp. 469-492

Published by: [S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23350906>

Accessed: 12/01/2014 08:32

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / עיון: רבעון פילוסופי*

<http://www.jstor.org>

ליבוביץ וקאמי: בין אמונה לאבסורד

ניסיון לערוך השוואה בין הגותו של ליבוביץ לקאמי נראה על פניו כאבסורד. לכאורה השניים משקפים עולמות מרוחקים זה מזה שאין ביניהם כל מגע. הפילוסופיה של ליבוביץ היא דתית, לא רק במובן זה שהדת היא מרכז עיסוקו ההגותי, אלא שהגותו היא הגות של מאמין הרואה בצו האל ובחובת הציות לו את הערך העליון שמפניו נדחים מכלול הערכים האנושיים. לעומת זאת, במרכז הגותו של קאמי עומדת המציאות האנושית ולא האל!¹ יתרה מזאת, קאמי דוחה את האפשרות הדתית ורואה בה "התאבדות פילוסופית". עבור קאמי, גם אם האל קיים, אין הוא רלוונטי למציאות האנושית. הוא מהווה גורם מפריע ומכשיל להתמודדותו של האדם עם המציאות.² אם הפילוסופיה הדתית של ליבוביץ היא תיאוצנטרית,³ הרי שהגותו של קאמי היא אנתרופוצנטרית. למרות תהום זה יש כמה קווי דמיון בסיסיים המהווים פיתוי לעריכת השוואה ביניהם.

(א) המציאות הקונקרטית כמציאות הבלעדית, דהיינו ההכרה שהמציאות האמפירית היא המציאות היחידה הרלוונטית עבור האדם. לפי קאמי איש האבסורד מאופיין בדיק בכך שהוא מסרב למצוא מוצא לאבסורד על-ידי הפנייה

¹ השאלה האם ניתן להתייחס לקאמי כפילוסוף עומדת במרכז ההתיינות של חוקרים רבים. יש הסבורים כי קאמי "הוא בראש ובראשונה פילוסוף" (T.L. Thorson, "Albert Camus and the Right of Man", *Ethics* 74/4 [1964]: 285). היו אף שהרחיקו לכת וטענו שלא ניתן להבין את מכלול יצירתו הספרותית ללא הבנת הפילוסופיה שלו. תומאס האנה סבור שקאמי הוא אתיקון "השותף לניסיון האונטולוגי והאפיסטמולוגי של הוסרל, היידגר וסרטור"; הוא "אקסיסטנציאליסט ספרותי" (T. Hanna, *The Thought of Albert Camus*, Chicago, 1958, p. 214). דיון נרחב בסוגיה מצוי בספרו של הנרי P. Henry, *Voltaire and Camus: The Limits of Reason and the Awareness of Absurdity*, Oxford, 1975, esp. chap. 2. שאלה דומה ניתן כמובן להציג גם ביחס להגותו של ליבוביץ. שאלות אלו מעוררות מחדש את הבעיה מהי פילוסופיה, אך אין זה המקום לדון בכך.

² ראה 'הדבר', תרגום יי רטוש, תל-אביב, תשל"ו, עמ' 105. וכן ראה: Q. Lauer, "Albert Camus: The Revolt Against Absurdity", *Thought* 35 (1960): 40.

³ לדיון ביקורתי בעניין ראה יי רוס, "אנתרופוצנטריות ותיאוצנטריות", בתוך א' כשר וי' לוינגר (עורכים), 'ספר ישעיהו ליבוביץ', תל-אביב, תשל"ז, עמ' 56-65.

אל הטרנסצנדנטיות. הוא חי בתוך עולם שניטלה ממנו התקווה לגאולה טרנסצנדנטית והוא מאמץ את המציאות שבתוכה הוא חי כמציאות האנושית האחרונה. לפיכך אימוצה של עמדה דתית או עמדה רציונליסטית המעניקות עולם משמעות מוחלט מהווה בלשונו של קאמי "חמיקה".⁴ קאמי מכיר בכך שישנה באדם השתוקקות אל הטרנסצנדנטי. הוא מכיר בכך שישנם באדם "געגועים... לאחדות... תיאבון למוחלט" (עמ' 26). אבל ההכרה בקיומה של השתוקקות זאת אין פירושה חיוב של דרכי המימוש שהציגה ההגות האנושית בתולדותיה. האדם נידון לחיות עם השתוקקות זאת, אך מתוך הכרה שאין היא בת מימוש. על האדם לקבל עולם זה על המתח שבו, כמציאות האנושית האחרונה.⁵ בלשונו של קאמי, עליו להכיר ש"מחוצה לו אין כל גאולה".⁶

יש הסבורים כי עמדתו של קאמי משקפת עמדה אירציונלית.⁷ אולם העובדה שקאמי דוחה את אפשרות יישומו של דגם ההסבר הרציונליסטי, המניח עיקרון אחד כללי שממנו ניתן להסיק את מבנה המציאות, אין פירושו שהוא דוחה את המחשבה הרציונלית מכל וכל.⁸ אדרבה, הסירוב שלו לאמץ את תמונת העולם הרציונליסטית מקורו במחשבה הביקורתית עצמה. קאמי נותן לכך ביטוי באומרו:

איני רוצה לבסס שום דבר על הבלתי מובן. רצוני לדעת אם אוכל לחיות עם הידוע לי ועם זה בלבד. אומרים לי גם כי השכל חייב להקריב את גאוותו והתבונה לכופף את ראשה. אבל אם אני מכיר בגבולות התבונה עדיין אינני שולל אותה, שכן אני מכיר בכוחה היחסי. רצוני להשאר בדרך האמצעית שבה התבונה תוכל לשמור על צלילותה. (מיתוס, עמ' 46)

פסקה פרוגרמטית זו חושפת לפנינו את מלוא הרציונליות שבעמדת קאמי. לדעתו הרציונליזם הקלאסי הוא "בלתי מובן", כלומר להכרה אין יכולת להכיר את העיקרון או העקרונות של המציאות, ובאחת, אין ההכרה יכולה להכיר את המציאות עצמה. אבל דווקא המודעות לגבולות ההכרה היא פריה של מחשבה ביקורתית.

⁴ ראה 'המיתוס של סיופוס', תרגום צ' ארד, תל-אביב, תשל"ח, עמ' 39.

⁵ ראה שם, עמ' 59, 69 הערה.

⁶ 'כלולות/הקיץ', תרגום א' ברק, תל-אביב, תשמ"ח, עמ' 43. כדאי לציין כי המסה "המדבר" עמוסה במטאמורפוזות של השפה הדתית לשפה חילונית. מושגים דתיים כ'התגלות', 'נצחיות', 'גאולה', מקבלים משמעות חדשה. ההתגלות היא היחשפות המשמעות הנצחית של ההווה עצמו. הגאולה, בניגוד למשמעותה הדתית, היא גאולה מן התקווה. האמונה היא "הסכמה אוהבת זו בין האדמה לבין האדם" (עמ' 41). גם האונגליונים הם עתה "אונגליונים של אבן של רקיע ומים" המלמדים, בניגוד לאונגליונים המקוריים, "כי אין תחייה" (עמ' 42).

⁷ E.g., J. Cruickshank, *Albert Camus*, New York, 1960, p. 50; Henry, p. 58

⁸ במאמר מאלף הצביע הוכברג על כך שלאמיתו של דבר, קאמי רואה כדגם ההסבר האידיאלי של המציאות את הדגם הפלוטוני; ראה H. Hochberg, "Albert Camus and the Ethics of Absurdity", *Ethics* 75/2 (1965): 87-102

מבחינת זו עצם ההכרה באבסורד היא תוצאה של המחשבה הביקורתית עצמה (עמ' 29), המודעת לכך שהתשוקה לבהירות ולאחדות אינה יכולה להתממש בכליה של ההכרה האנושית ולפיכך האדם מתנסה באבסורד.

בהתאם למגמה הכללית של סילוק הטרנסצנדנטיות חסרת הביסוס מן העולם האנושי קובע קאמי את גבולותיה של ההכרה: "אין טעם בשלילה מוחלטת של התבונה. יש תחום שבו היא יעילה, והוא תחום הנסיון האנושי".⁹ יוצא אפוא שיש התאמה בין התפיסה האונטולוגית של קאמי - שלילת הרלוונטיות של העולם הטרנסצנדנטי - לבין גבולות ההכרה. במלים אחרות, המציאות היחידה המוכרת ובעלת המשמעות היא המציאות המוכרת בכלי ההכרה האנושיים.

באופן דומה טוען ליבוויץ כי הדת היהודית מציגה תפיסה "ריאליסטית" של המציאות האנושית: "היא תופסת את האדם מבחינת מציאותו האמיתית ומעמידה אותו בפני מציאות זו, בפני האכסיסטנציה הממשית שלו - ולא בפני 'חזון' של מציאות אחרת".¹⁰

אופיה האנושי אשלייתי, 'אנוטי חזוני' של עולם ההלכה מונע ממנה, אליבא דליבוויץ, 'עריקה' - היא ה'חמיקה' של קאמי - אל מציאות אחרת מושלמת וטובה (עמ' 22). להכרה זו במציאות האנושית כמציאות המוחלטת של המאמין יש השלכות ברורות על ארגון החיים הדתיים. הדת היהודית אינה 'דת מעניקה' המבטיחה לאדם גאולה ומרגוע. היא 'דת תובעת' המטילה על האדם חובות. גאולתו של האדם אינה מתממשת בעולם שמעבר ואין היא כרוכה באירוע אסכולוגי. גאולת האדם מצויה בעצם המאמץ ההירואי לממש את החובה הדתית בעולם הזה.¹¹

כקאמי סבור ליבוויץ שאין לייחס לשום אירוע או מצב עניינים של העולם משמעות דתית. הבנת העולם אינה נובעת מן "האינפורמציה של התורה" או מתוך מערכת דתית כלשהי: "הכלל הגדול - שהוא גם עיקר דתי גדול - 'עולם כמנהגו נוהג' כוחו יפה לגבי ההיסטוריה כשם שהוא יפה לגבי הטבע" ('יהדות', עמ' 91). יוצא אפוא, שליבוויץ מכיר רק ב"עולם נייטראלי", שאין לו משמעות דתית, ושהאורגנון היחיד להכרתו הוא ההכרה הרציונלית המדעית (עמ' 340). סיכומו של דבר, קאמי וליבוויץ כאחד אינם מקבלים את ההנחה האונטולוגית בדבר קיומה של מציאות אמיתית, שמעבר למציאות האמפירית שבה נתון האדם, מציאות הפתוחה להכרתו של האדם.

⁹ 'מיתוס', עמ' 42. ראה גם D. Vasill, *The Ethical Pragmatism of Albert Camus*, New York, 1985, chap. 2

¹⁰ 'יהדות', עם יהודי ומדינת ישראל, תל-אביב, תשל"ו, עמ' 20 (להלן: 'יהדות').

¹¹ ראה 'אמונה', היסטוריה וערכים, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 35; השווה עמ' 18 (להלן: 'אמונה').

(ב) מחויבות נורמטיבית ללא טרנסצנדנטיות. ההנחה שהמציאות הקונקרטית היא המציאות האחרונה, שממנה אין האדם יכול לחרוג, מעוררת עבור קאמי וליבוויץ את בעיית המחויבות הנורמטיבית באין סמכות טרנסצנדנטית. עבור קאמי הבעיה היא אתיקה ללא בסיס טרנסצנדנטי, ואילו עבור ליבוויץ הבעיה היא דת ללא בסיס טרנסצנדנטי.

קאמי התמודד עם בעיה זו ביצירותיו השונות, 'הדבר', 'הנפילה', 'האדם המורד'. הוא שואל: "הדבר המהותי עבורנו לדעת האם האדם, ללא העזרה של האל או המחשבה הרציונליסטית יכול, ללא עזרה, ליצור את ערכיו".¹² לא פחות מכך הוטרד קאמי בבעיית טיבם של ערכים אלו: האם הם ממוקדים באדם היחיד או בחברה? אכן קאמי מציג יותר מתשובה אחת בדבר משמעותה של אתיקה זו. מצד אחד, ב'מיתוס של סזיפוס' מוצגת אתיקה סוליפיסיסטית, החותרת למימוש מרב ההתנסות (עמ' 67). לעומת זאת, ביצירות מאוחרות יותר ובפרט ב'אדם המורד' הוא דוחה אתיקה סוליפיסיסטית זו בטענה שבסופו של דבר היא מבטלת את ההבחנה בין מעשה רשע למעשה של צדק. ללא ערך בסיסי כלשהו "הכל אפשרי ודבר אין לו חשיבות".¹³ בניגוד לאתיקה הכמותית הוא מציע בחיבור זה אתיקה הנשענת על הסולידריות האנושית כנקודת המוצא המטאפיזית החדשה של הקיום האנושי. ככל שהבדלים אלה משמעותיים, דבר אחד משותף לשתי המגמות: הטרנסצנדנטיות שסולקה מן העולם המטאפיזי אינה יכולה להיכנס מחדש לעולם דרך הממד האתי, וזאת בניגוד לעמדה הקאנטיאנית.

באופן דומה גם עולמו הדתי-הערכי של ליבוויץ אינו נשען על תשתית טרנסצנדנטית. שהרי האל הוא התכלית של המעשה הדתי אך לא הבסיס של החובה עצמה. לפי ליבוויץ אפילו למעמד הר סיני, הנחשב במסורת היהודית כמעמד מכריע, אין כל תפקיד מכונן ביחס לחובה הדתית: "אף אם ישיג אדם עדות נוטאריאלית על ... התגלותו [של האל לפני עם ישראל] ... בהר סיני ועל מתן תורה מן השמים – עדיין ייתכן שהאדם יסרב לעבוד את האל" ('אמונה', עמ' 39). סירוב זה אינו ביטוי לחוסר הבנתו של האדם בנוגע לחובה שאירוע זה מטיל עליו; אדרבה, הוא מוצדק בהחלט. שהרי לשום עובדה בעולם אין משמעות דתית, ועובדת ההתגלות בכלל זה. בהתאם למגמה זו ליבוויץ מחולל היפוך ערכי בעולם היהודי. לא התורה שבכתב, המשקפת את ההתגלות, היא הבסיס של המערכת ההלכתית. בדיוק להיפך:

דת ישראל כעולמה של ההלכה, של תורה שבעל־פה, לא נוצרה עליידי כתיב הקודש, אלא כתיב

¹² A. Camus, *Resistance, Rebellion, and Death*, tr. J. O'Brien, New York, 1960, p. 58

¹³ 'האדם המורד', תרגום צ' ארד, תל־אביב, 1970, עמ' 8; וראה גם עמ' 9.

הקודש הם אחת האינסטיטוציות של דת ישראל. ההלכה של תורה שבעל-פה - שהיא יצירה אנושית - ... קובעת מהו תוכנה, מהו מובנה ומהי משמעותה של תורה שבכתב.¹⁴

לשון אחר, ההלכה כיצירה אנושית היא הגילום של המעשה הדתי. משמעותה נובעת לא בהיותה 'מן השמים' אלא בהיותה 'לשם שמים'. מהו הבסיס לחיובה של מערכת ערכים זו? אם אינה מעוגנת בעובדה דתית - בצו האל - בסיסה היחיד הוא האמונה, שהיא "הכרעה ערכית שהוא [האדם] מכריע, וככל תוכן ערכי שבתודעת האדם אין היא נובעת ממידע שסופק לו או שניתן לו אלא היא חיוב שהאדם מחייב בו את עצמו".¹⁵ כלומר, בסיס החובה של המערכת הנורמטיבית היא הכרעתו של האדם עצמו. המעמד המוקנה לחירות ולאוטונומיה האנושית הוא אפוא מכריע: הכרעת האדם, ולא הצו הטראנסצנדנטי, הוא בסיס החובה.

(ג) ההיסטוריה הפרקסיס. בעיית המחויבות הנורמטיבית מצביעה על קרבה משמעותית נוספת בין השניים - ההיסט מן התיאוריה אל הפרקסיס. כהוגים אקסיסטנציאליסטים רבים מאז קירקגור, שהסיט את מוקד הדיון הפילוסופי מן השאלה 'מה עלי לדעת' לשאלה 'מה עלי לעשות',¹⁶ גם קאמי וליבוביץ ממשיכים אותו מהלך. עבור קאמי ההכרה באבסורד אינה יכולה להיות סופו של התהליך, אלא ראשיתו בלבד. סופו של התהליך בפעולה הממשית. הוא עצמו ניסח זאת באומרו: "ההכרה שהחיים הם אבסורד אינה יכולה להיות אלא פתיחה בלבד ... לא גילוי זה עצמו הוא מה שמעניין אלא כללי הפעולה שניתן להסיק מכאן".¹⁷

¹⁴ 'יהדות', עמ' 21. בקטע שדילגתי הוסיף ליבוביץ וקבע כי התורה שבכתב היא מקור הסמכות של תורה שבעל-פה. בעוד ביצירותיו המוקדמות, שמקצתן פורסמו ביציון הגרמני, מאמץ ליבוביץ את נקודת המוצא המסורתית בדבר מרכזיות מעמד הר סיני, ביצירותיו המאוחרות יותר הוא משנה את דעתו. דומה שלפנינו שריד מהגותו המוקדמת שאין לו כל מובן בשלב החדש, שבו הוא מסלק כל ממד של טראנסצנדנטיות מן העולם הדתי. לדיון נוסף בתזה זו ראה א' כשר, "פאראדוקס, סימן שאלה", 'עיון' כו/ד (תשל"ו): 236-241. ראה גם מאמרי "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", 'דעת' 29 (תשנ"ב): 134-136; "בין פשט לדרש", 'תרביץ' סא/ג-ד (תשנ"ב): 589-591.

¹⁵ 'אמונה' עמ' 11; ראה 'יהדות', עמ' 345. לדיון נוסף בעניין זה ראה מאמרי "ישעיהו ליבוביץ: הגות יהודית לנוכח המודרנה", בתוך א' שגיא (עורך), "ישעיהו ליבוביץ האיש וההוגה", שיראה אור בהוצאת כתר.

¹⁶ ראה ספרי 'קירקגור: דת ואקסיסטנציה - המסע של האני', ירושלים, תשנ"ב, פרק א.

¹⁷ A. Camus, *Lyrical and Critical Essays*, tr. E. C. Kennedy, New York, 1968, pp. 201-202 (להלן: 'מסות'); השווה גם "החידה" בתוך הקובץ 'כלולות/הקיצ', עמ' 97; 'האדם המורד', עמ' 11, 13. מבט מעמיק יותר מגלה שגם אם קאמי נשאר נאמן לכל אורך הגותו להעדפת הפרקסיס על-פני התיאוריה, יש בכל זאת הבדל במשמעות של הפרקסיס עצמו. ב'מיתוס של סיויפוס' הוא מסיק מעין אתיקה כמותית המשמרת עדיין יסודות פגניים-ים-תיכוניים האופייניים ליצירתו המוקדמת. לעומת זאת, ביצירותיו המאוחרות המגיעות לשיא באדם המורד,

מיקוד זה בפרקסיס משקף את ההכרה שהמציאות האנושית כפי שהיא היא המציאות המוחלטת של האדם. אין הוא יכול להימלט ממנה על-ידי תקווה או אשליה תיאורטית כלשהי; על האדם לעצב באופן קונקרטי את העולם שהוא חי בו. ההדגשה של הממד הפרקטי באה לידי ביטוי גם באופן התמודדותו של קאמי עם בעיית הרע. הרע הוא נתון שיש להיאבק בו באמצעות הפעולה הממשית ולא באמצעות פתרון תיאורטי או מטאפיסי. הדבר הוא אויב קונקרטי המאיים על הקיום האנושי. המאבק בו אינו מיועד "לגאולת האדם"; יש מחלה, מוות וחולי שעל האדם להיאבק בהם, לפי רייה, גיבורו של 'הדבר' (עמ' 174-175). יתר-על-כן, הצעת פתרונות תיאולוגיים-מטאפיסיים עשויה לרפות ידיו של האדם מן המאבק ברע. מבחינה זו, טוען רייה, "אולי מוטב לו לאלהים שלא יאמינו בו ושיילחמו בכל הכוח במוות"¹⁸.

אצל ליבוביץ' ההיסט אל הפרקסיס מעוגן בעצם העובדה שבמרכז הגותו עומדת ההלכה ולא העיון הפילוסופי הספקולטיבי.¹⁹ שכן הפילוסופיה היהודית הקלאסית הוטרדה בשאלות אפיסטמולוגיות ואונטולוגיות. היא התמקדה בספקולציה המטאפיסית ובמושג האל. לעומת זאת, עבור ליבוביץ' ההלכה והחובה הדתית הן הציר המרכזי להבנת העולם הדתי. והיסט זה פירושו עדיפות ברורה לפרקסיס הממצה את משמעותה של היהדות: "מצוות מעשיות הן הנורמה לחיים אפורים אלה – שהם הם המציאות האמיתית והמתמידה של האדם" ('יהדות', עמ' 21).

קאמי לפניו רואה ליבוביץ' במציאות האנושית את המציאות היחידה של האדם. הכרה ריאליטית זו היא העומדת ביסודה של ההלכה "שהיא ריאליסטית" (שם). לפיכך, עם מציאות זו מתמודדים באמצעות המעשה, הוא הנורמה ההלכתית. בדומה לקאמי, ליבוביץ' טוען שלבעיית התיאודיציה אין פתרון תיאורטי: "לבריאה – באשר היא אלוהית – אין מובן כלל; כל התופעות והאירועים בה הם אבסורדיים" (עמ' 397). שאלת הרע הופכת להיות המבחן והניסיון לאמונתו של המאמין, לנכונותו להיענות לתביעה הדתית ולעבוד את האל, גם ללא פתרון מטאפיסי

הפרקסיס משמעו מרד באבסורד ופעילות המבוססת על הסולידריות האנושית. ראה גם הנרי (הע' 1 לעיל), עמ' 112-113.

¹⁸ עמ' 105. ראה גם 'התנגדות, מרד ומוות' (הע' 12 לעיל), עמ' 73. מעניין להשוות כאן בין עמדתו של קאמי לעמדתו של הרב סולובייצ'יק המציג גישה דומה להתמודדות עם בעיית הרע. גישה זו מוצגת באופן כללי במסה "קול דודי דופק", אבל מפותחת בצורה מלאה יותר, ותוך דמיון עמוק לעמדתו של קאמי בחיבור שלא פורסם ומצוי אצלי בהדפסת מכונה, הקרוי "Judaisms in the Perspective of Halakha". אני מנתח חיבור זה בהרחבה במאמרי "הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה", בתוך א' שגיא (עורך), 'אמונה בעידן של ספקות-הגות של הרב סולובייצ'יק', שיראה אור בקרוב.

¹⁹ במאמרי "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ' כתיאורטיקנים של ההלכה" (הע' 14 לעיל) כיניתי זאת "המפכה הקופרניקנית של ההגות היהודית".

לבעיית הרע. כקאמי לפניו, ליבוּיץ רואה ברע בכל היבטיו חלק מן הנתון הבסיסי של המציאות שאין לסלקו באמצעות פתרון מטאפיסי־תיאולוגי. קווי דמיון אלו משקפים את העובדה שהגותם של קאמי וליבוּיץ משקפת היענות דומה לאתגר של המודרניות. לא אוכל להיכנס כאן לדיון מפורט בהיבטים השונים של תופעת המודרניות.²⁰ ניתן לתמצת את השינוי הבסיסי שבין התודעה המודרנית לקלאסית מתוך תשומת לב לשינוי במעמד, במשמעות וביחס הדדי שבין שלושת המוקדים הקלאסיים שדרכם ביטאה התודעה המערבית את עצמה: האל בתודעה המודרנית הופך להיות בלתי־רלוונטי לקיום האנושי. שינוי משמעותי זה מבוטא בתזה הניטשיאנית בדבר 'מות האלהים', שהיא בראש ובראשונה קביעה אקסיסטנציאלית ולא היגד אונטולוגי. הן קאמי והן ליבוּיץ מאמצים גרסאות שונות של תזה זו. האל פוסק להיות רלוונטי לעולם ההכרה האנושית ואין הוא בסיס לחובות הנורמטיביות. האדם והכרותיו, האדם והכרעותיו הם המכוננים את העולם האנושי. העובדה שלאל אין תפקיד ממשי בהכרה ובעיצוב העולם מטילה על האדם תפקיד זה, ומכאן התפקיד המכריע, בתודעה המודרנית, שיש לאדם כיצור אוטונומי המכיר את העולם ומעצבו בלי שהוא כפוף על־ידי גורם זר כלשהו הפוגע באוטונומיה ההכרתית ובחירות. הן קאמי והן ליבוּיץ מאמצים עמדה זו המקנה מעמד כה חשוב לאוטונומיה האנושית.

ואולם מעבר לקווי דמיון אלו, ניתן לראות את שתי המשנות הנידונות כפילוסופיות המנהלות דיאלוג מרתק, מתוך קירבה ועימות, המגיע לשיאו במתח שבין האבסורד לבין האמונה. כדי לברר את הדברים ברצוני להתמקד עתה בהשוואה מפורטת של כמה מתזות היסוד של שני ההוגים האלה.

(ד) המציאות האנושית כקרע ומשבר. ליבוּיץ וקאמי מציעים סטרוקטורה דומה של המציאות האנושית. שניהם דוחים את האונטולוגיה ההרמונית ומאמצים אונטולוגיה של קרע ומשבר. אפתח בניתוח הגותו של ליבוּיץ, שמציע כמה תיאורים של המשבר והקרע.

(1) האדם כיש החורג מן המציאות הטבעית. הקרע שבין הינתנות וכפיפות לטבע לבין חריגה ממנו, מנוסח אצל ליבוּיץ כך:

האמונה היא ניגוד להרמוניה האנושית. מבחינת האמונה האדם איננו משלים ואיננו יכול להשלים עם המציאות הטבעית, אף על פי שהוא עצמו חלק ממנה ואיננו יכול לחרוג ממנה, בין אם הוא מאמין ובין אם הוא כופר... אבל האדם הדתי נבדל מן האדם שלא קיבל עליו עול מלכות שמים... בכך שאין הוא משלים עם העובדה שהוא חלק של המציאות הטבעית ושאיננו יכול לחרוג ממנה.

²⁰ אני מנתח דברים אלה בהרחבה במאמרי הנזכרים בהע' 15, 18. לניתוח נוסף של המודרניות ראה גם P. Berger, *The Heretical Imperative*, New York, 1979, chap. 1

האמונה המהווה את החוויה הנפשית שלו איננה תואמת את המציאות האובייקטיבית שבה הוא נתון, ולעולם לא תתאים לה. ('אמונה', עמ' 57)

לפי תיאור זה, מקורו של הקרע הוא בנתון האונטולוגי הבסיסי של המציאות האנושית: האדם הוא יש שמצד אחד הוא חלק מן הטבע וכפוף לחוקיותו, אך מצד אחר הוא יש המשתוקק לחרוג מן הטבע. חריגה זו, או מגמת הטרנסצנדנציה, מלמדת שהאדם אינו לחלוטין חלק מן הטבע, והיא מבוטאת אצל ליבוויץ, כמו אצל פסקל וקאמי,²¹ בתודעה וברצייה האנושית שאינה פועלת מכוח החוקיות הטבעית. לפיכך סבור ליבוויץ שההיסטוריה האנושית היא התחום הברור שבו מתגלמת החריגה האנושית:

בהיסטוריה פועלת התודעה האנושית, שאיננה פועלת במציאות הטבעית ואינה כפופה לחוקיותה. במציאות הטבעית אין תודעה, היא מתנהלת על-פי חוקיות האימננטית לה, ואילו את ההיסטוריה האנושית עושים בני אדם. ... במציאות הטבעית גם אין רצון, ואילו ההיסטוריה היא ביטוי לרציות אנושיות.²²

לו נשאר ליבוויץ ברמה התיאורית-הפנומנולוגית לא היה חידוש בדבריו. ואולם בקטע שציטטתי בראשית סעיף זה ליבוויץ מעלה טענה נוספת שאינה חלק מן הפנומנולוגיה האונטולוגית האנושית, ומקורה בעולם הערכי של האמונה. האדם שאינו מאמין, גם אם איננו משלים עם היותו חלק מן המציאות הטבעית, אין בידי האמצעים לממש את החריגה מן הטבע. לעומת זאת, עצם מהותה של האמונה, כמערכת של תורה ומצוות שאינה מותאמת כלל ועיקר לצרכיו של האדם כיצור טבעי, מממשת את החריגה מן הטבע. כך אפוא, רק האמונה נותנת ביטוי מלא לאונטולוגיה האנושית הבסיסית; רק באמונה האדם אכן חורג מן הטבע, אינו כפוף לחוקיותו ונעשה בן-חורין. ללא האמונה גם הרצון האנושי לא היה יותר מרצון טבעי.²³

ברם כנגד מגמה זו בעצם אפיונה של המציאות האנושית, מגמה היוצרת הירארכיה שמקורה ערכי-דתי, מצויה מגמה אחרת, מאוחרת יותר אצל ליבוויץ. היא משתקפת יפה בקטע השני שציטטתי מדבריו: אם אכן ההיסטוריה האנושית מממשת את התודעה ואת הרצון שאינם ניתנים להיגזר מן המציאות הטבעית והם ביטוי לחריגה ממנה, יוצא שאין הבדל בין המאמין לשאינו מאמין. שהרי החריגה ממומשת על-ידי

²¹ ראה פסקל, 'הגיגים', תרגום 'אור, ירושלים, תשל"ו, עמ' 77-78; 'מיתוס', עמ' 57-58 ולהלן.

²² 'עם, ארץ, מדינה', ירושלים, 1992, עמ' 28.

²³ 'יהדות', עמ' 29-30. ראיית האמונה כמימושה העליון של האונטולוגיה האנושית כבר מצויה אצל קירקגור, שאף קבע כי "הדת היא אנושיות אמיתית" (ראה ספרי 'קירקגור', עמ' 130. להבהרת עמדתו של קירקגור ראה שם, עמ' 127-137).

הנתון האנושי הבסיסי: רצון ותודעה. יתר-על-כן, ליבוביץ רואה בעצם הפעילות המדעית המאפשרת לאדם להשתלט על הטבע ולשעבד אותו לצרכיו ביטוי של החריגה מן הטבע ('אמונה', עמ' 23). מסתבר אפוא, שהגותו של ליבוביץ משקפת מתח בין ההיגד הפנומנולוגי לבין השיפוט הערכי, האופייני להוגים שעמדתם הפנומנולוגית מהווה חלק מעולמם הערכי הדתי.

(2) הניגוד שבין מעמד האדם בעולם למעמדו לפני האל.

ליבוביץ כותב:

משבר... הוא מהות האמונה הדתית, מהות יראת-אלוהים. היא שוללת את האמונה התפלה בהרמוניה של האכסיסטנציה האנושית. היא חושפת ניגוד בין מעמדו של האדם בטבע - טבע הפיסי והפסיכי - ובין מעמדו לפני האלוהים. ('אמונה', עמ' 58)

ניסוח זה של הקרע כשלעצמו הוא עמום, שכן אין הוא מבהיר מהו הניגוד שבין מעמדו של האדם בטבע לבין מעמדו לפני האל. ואולם אם מבינים מובאה זו מתוך הקשרה בפסקה שהיא אמורה לסכם, הניגוד הוא בין מכלול ערכיו של האדם כיצור אנושי לבין חובת הציות והווייתו שהמאמין נתבע לה. לאדם כיצור אנושי יש רגשות טבעיים, שאיפות וערכים המשקפים את עולמו כיצור אנושי. על מכלול ערכים אלו נתבע המאמין לוותר שכן "השם יתברך מופיע לפני האדם לא כאל למענו, אלא כאל התובע ממנו את הכל" (שם). ואולם מדוע מכלול הערכים האנושיים קשור ל"מעמדו של האדם בטבע", להווייתו כיצור פסיכופיסי? כאן שבים אנו אל ההיבט הראשון של הקרע. הנחת המוצא של ליבוביץ היא שמכלול תחושותיו וערכיו של האדם מקורם בהווייתו כיצור הכפוף לחוקיות הטבעית. לפיכך, התביעה לוותר על מכלול זה יוצרת את הניגוד שבין "טבע ואלוהים" ('הדות', עמ' 30). אם המשמעות הראשונה של הקרע התבססה בראש ובראשונה על נתון פנומנולוגי, הרי שעתה הקרע זהה עם האמונה עצמה. מי שאינו מאמין, מי שאינו נתבע לוותר, אינו מצוי בקרע.²⁴

(3) המשבר שב'מות האלים' - זרותו של העולם. למעלה ציינתי כי אחת המשמעויות של התודעה המודרנית היא אי-הרלוונטיות של האל לקיום האנושי. עבור ליבוביץ לאי-רלוונטיות זו משמעות מיוחדת. אין היא ביטוי לסילוקו של האל באופן מוחלט מחיי האדם, שהרי מכלול המעשה הדתי מהווה ביטוי לעבודת האל. אבל אי-הרלוונטיות של האל מהווה פן אחר של הטרנסצנדנטיות שלו. כיוון שהאל הוא יש נשגב ומרומם, אין לצפות לנוכחותו במציאות הטבעית עצמה.²⁵ ואולם האדם אינו יכול להשלים עם מציאות של עולם בלתי-מובן;

²⁴ זאת כמובן בניגוד למגמה האחרת שלפיה הניגוד אינו בין הטבע לאלהים אלא בין הרוח לטבע, גרסה שדחה ליבוביץ בהגותו המוקדמת.

²⁵ מבחינה זו ליבוביץ חוזר על המסלול שצעדה בו המסורת הפרוטסטנטית; ראה, P. Berger

ובייחוד אין הוא יכול לקבל סבל שאין לו פשר. בלשונו של ליבוביץ: "לא עוד סבלו של איוב הוא עיקר טענתו אלא אי יכולתו להבין את המשמעות של סבל זה, שהוא פרט אחד במסגרת העולם הבלתי מובן" ('אמונה', עמ' 22).

מה שמעיק על האדם הסובל - איוב - הוא זרותו של העולם שמקורה בעצם איי-יכולתו להבינו (השווה 'האדם המורד', עמ' 85). הסובל מוכן לקבל את הסבל ובלבד שיהיה שכך הוא מנהגו של העולם המונהג על-ידי האלהים. הוא מוכן להסתפק בוודאות שלסדר העולם יש מובן כלשהו, שהוא ניתן להסברה, גם אם אין הוא ניתן להצדקה במונחים של סבל החף מפשע ('אמונה', שם). ברם, זה בדיוק טיבה של האמונה באל טרנסצנדנטי שאינו מתערב בעולם: "איוב סבור היה שיש מובן כמוס לבריאה וביקש לדעתו, ואילו ה' מראה לו שלבריאה - באשר היא אלוהית - אין מובן כלל; כל התופעות והאירועים בה הם אבסורדיים" ('יהדות', עמ' 397).

האבסורד הוא עתה הניגוד שבין הציפיה למשמעות לבין העדר המימוש של ציפיה זו.²⁶ ואולם המינוח המזכיר את קאמי אסור שיטעה כאן, שהרי העדר המימוש אינו עניין שבעובדה, ואין מקורו בפגם אפיסטמולוגי כלשהו מצידו של האדם. העדר המימוש הוא ביטוי לטרנסצנדנטיות של האל. כך אפוא, האדם המאמין אינו מוצא את עצמו באבסורד, אלא בעצם אמונתו הוא מכריע לחיות באבסורד. האבסורד מעמיד בפני האדם את האתגר של ההכרעה "אם מקבל עליו להאמין בה' ולעבוד אותו בעולם כמות שהוא" ('אמונה', עמ' 24). עובדת האבסורד נעשית אפוא למבחנו של המאמין: "האם מוכן הוא להאמין באלהים לא מבחינת פונקציה שאלהים ממלא בבריאה - חכמתו או צדקתו - אלא מבחינת אלוהותו" ('יהדות', שם). לשון אחר, הניכור מן העולם אינו עוד בגדר עובדה; היכולת לחייב ניכור זה ולשאת את זרותו של העולם היא הניסיון שהמאמין עומד בו, ובכך ממשיך ליבוביץ את המסורת של קירקגור.²⁷

המשותף לשלושת ההיבטים המעצבים את המשבר שהם משקפים יחס בלתי-ניתן לאיזון בין שני גורמים: בין ההינתנות הטבעית לחריגה, בין הטבע לאלהים, ובין ציפיה למשמעות להעדרה. האונטולוגיה האנושית מתמצית בראיית האדם כיצור הנתון בתווך בין שני גורמים סותרים. לאור זאת, בצדק מדגיש ליבוביץ כי המשבר אינו "מאורע או מצב מיוחד" ('אמונה', עמ' 58), אלא הוא משקף דבר-מה מהותי, אם למציאות האנושית ואם לאמונה, בהתאם למגמות השונות המצויות בהגותו.

The Sacred Canopy, New York, 1990, pp. 111-112

Cf. T. Nagel, "The Absurd", in E. D. Klemke, *The Meaning of Life*, Oxford, 1981, p. 153

²⁷ ראה ספרי 'קירקגור' חלק ראשון, פרקים ה-ו; חלק שני, פרק ג.

יתרה מזאת, באמונה מגיע האדם לשקיפות תודעתית, לפחות ביחס להיבט הראשון של המשבר, שכן בה הוא מממש את הקיום האנושי הדיכוטומי במילואו. האבחון של השבר והקרע כסוג של יחס בין שני גורמים, כמו גם הזיהוי של אימוץ האבסורד כמצב של שקיפות תודעתית מצוי גם ביסוד התזה של קאמי שאנתחה עתה.

ב'מיתוס של סיויפוס' מבחין קאמי בין שתי רמות של האבסורד, הבחנה האופיינית למסורת הפנומולוגית האקסיסטנציאליסטית: האבסורד כנתון של ההתנסות האנושית והאבסורד כמושג, שבתהליך הקונצפטואליזציה שלו חוזר ומנהיר את ההתנסות האנושית. באמצעות הנהרה זו "רגש האבסורד מתבהר והוא מוגדר יותר" ('מיתוס', עמ' 30).

הנתונים הבסיסיים של תחושת האבסורד הם: (א) אבדן התחושה שלרצף האירועים היומיומיים יש משמעות כללית מאחדת ('מיתוס', עמ' 22); (ב) ההתנסות בזמן הריאלי כרצף אירועים המחולל את אבדן תחושת ההווה (עמ' 22-23); (ג) הנוכחות של המוות; (ד) הניכור שבין האדם לבין העולם. העולם נעשה זר ומאיים משום שאין אנו יכולים להבינו באמת. דווקא העובדה שההכרה היא "אנושית אנושית מדי" יוצרת את תחושת הניתוק שבין האדם לעולם. שכן אין האדם מכיר את העולם באמת אלא "את הדמויות והצורות שנטענו בו מלכתחילה" (עמ' 23).²⁸ מכלול תחושות אלו מאורגנות במושג של האבסורד המשקף את הסטרוקטורה המשותפת להן. קאמי מציע ב'מיתוס של סיויפוס' ניסוחים שונים של מושג זה. אצטט אחד מהם:

העולם הזה כשהוא לעצמו איננו הגיוני, וזה כל מה שאפשר לומר. אבל אבסורדי הוא העימות בין האירציונלי לבין השאיפה המטרופת של האדם לבהירות, שאיפה שקריאתה מהדהדת במעמקי נפשו של האדם. האבסורד תלוי באדם כפי שהוא תלוי בעולם. (עמ' 30)

האבסורד לפי קאמי, ובניגוד לסארטר, איננו מבוסס על תחושה מסוימת -

²⁸ אלו הם ביטויי האבסורד ב'מיתוס של סיויפוס', אבל ביצירות אחרות של קאמי יש ביטויים נוספים לניכור. כך למשל בסיפור 'הזר' הניכור הוא סוציולוגי. מרטו, גיבור הסיפור, חי בתחושה של זרות וניכור מבני-אדם, ובכך הוא משקף את הניכור האנושי. כדאי לשים לב שדווקא בסיפור זה, שקדם ל'מיתוס', המשמעות העיקרית של הניכור אינה בין האדם לבין העולם אלא בתוך היחסים הבינסובייקטיביים (ראה עוד הנרי, הע' 1 לעיל, עמ' 126). ממד נוסף שעליו הצביע סארטר הוא שגיבור היצירה גם מנוכר לעצמו: הוא מדווח על עצמו תוך זרות מוחלטת; האירועים קורים לו, אך הוא מצוי ביחס של פסיביות אליהם (ראה J. P. Sartre, "An Explication of the Stranger", in G. Bree (ed.), *A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N.J., 1965, pp. 108-121). מרכיב אחר של הניכור קשור בשפה האנושית. קאמי בעקבות המסורת ההיגליאנית יודע שאין בכוחה של השפה להעביר את ההתנסות החושית והוא מפתח עניין זה בהרחבה ב'מיתוס' (הע' 17 לעיל), עמ' 229-230. מבחינת הנושא הנדון בגוף הטקסט אין חשיבות להבדלים אלו שבין יצירותיו השונות של קאמי.

הקונטינגנטיות של הקיום.²⁹ האבסורד מבוסס על השוואה בין מה שיש לבין מה שמצפים לו (השווה 'מיתוס', עמ' 37). האדם נתקל בעולם בלתי-מובן ואילו האבסורד נוצר על-ידי ההשתוקקות לבהירות ולהבנה.

מבחינה זו הסטרוקטורה של הקרע אצל ליבוביץ וקאמי היא זהה – מקורה בחוסר התאמה או בסתירה שבין יסודות נוגדים. יתרה מזאת, המשמעות הראשונה והשלישית שליבוביץ מייחס לקרע דומות למשמעויות שיש לקרע אצל קאמי. עובדת חריגתו של האדם מן הטבע, היותו שונה מן העולם, היא הנתון הראשוני המחולל את האבסורד: "לו אני עץ בין העצים, חתול בין בעלי החיים כי אז היתה לחיים אלו משמעות, או מוטב לומר כי לבעיה לא היתה משמעות, מפני שאני הייתי אז חלק מן העולם הזה. הייתי מהווה עולם זה עצמו".³⁰ גם המשמעות השלישית של הקרע לפי ליבוביץ – זרותו של העולם לאדם – מהווה אצל קאמי את אחת מתחושות היסוד המצמיחות את האבסורד. ואולם מעבר לכך ישנם הבדלים יסודיים בין שתי הגישות, וברצוני להתעכב על שניים מהם.

ראשית, עד עתה תיארתי את קאמי ואת ליבוביץ כמצדדים בתיאוריה עקבית של קרע. ואולם יש הבדל ברור בין מעמד הקרע בהגותו של ליבוביץ למעמדו אצל קאמי. עבור ליבוביץ הקרע משקף באופן בלעדי את הקיום האנושי, או לפחות את קיומו של המאמין. לעומת זאת, אצל קאמי בצד העמדה של הקרע, הבולטת בעיקר ב'מיתוס של סזיפוס', ניתן למצוא שני דפוסים אחרים המציגים דגם של קיום אנושי הרמוני. בכמה ממסותיו היס-טיכוניות קאמי מתאר חוויה של אחדות עם הטבע. הדבר בולט ב"כלולות בטיפאזה" העמוס בתיאורים ובסמלים של התחברות עם העולם, ואף של התמכרות לעולם, המסומלת לא אחת בטבילה בים. במסה אחרת, "הרוח בג'מילה", כותב קאמי: "רחצה אמיצה זו בשמש וברוח דלתה ממני את כוחותי... עוד מעט קט, משתרע על ארבע קצות תבל, שוכח, שוכח מעצמי, אני הרוח וברוח... מעודי לא חשתי כה מנותק מעצמי וכה נוכח בעולם" ('כלולות', עמ' 18-19). לעתים קאמי משתמש אף בדגם הפלוטיני של אחדות ואומר: "אחדות זו, שפלוטינוס ייחל לה, האומנם מוזר שהיא נמצאת לנו על פני האדמה? היא מתבטאת כאן במונחים של שמש וים" (עמ' 31).

ואולם גם משהציג קאמי את הקרע שבין האדם לבין העולם, קרע המערער את אפשרות ההרמוניה עם העולם, הוא חוזר ומציג בחיבורים מאוחרים יותר, ובעיקר

²⁹ ראה ז"פ סארטר, 'הבחילה', תרגום ה' לור, תל-אביב, תשל"ח, עמ' 138-146.

³⁰ 'מיתוס', עמ' 57-58. חשוב להבחין כאן בין התודעה לבין המודעות המלאה לאבסורד. אכן תחושת האבסורד מבוססת על חריגותו של האדם מן העולם באמצעות תודעתו. ואולם המודעות למשמעות הרבר נחשפת רק בתהליך ההנהרה של תחושת האבסורד. ההנהרה אינה מייצרת את האבסורד; היא מתארת ומבהירה את הנתון הראשוני של הניגוד והקרע שבין האדם לעולם.

ב'אדם המורד', את הרמוניה שבין בני-האדם: הסולידריות האנושית, התחושה של שותפות אנושית בסיסית אפילו בין הקרבן לתליין ('מסות', עמ' 346). תחושת סולידריות זו אמנם אינה מוצאת את האחדות שההכרה משתוקקת אליה, ולפיכך אין זו הרמוניה מטאפיסית. אבל תחושה זו מניחה בסיס חדש לחיים אנושיים של שותפות במאבק על עיצוב דמותה של החברה האנושית. אין במודל זה נסיגה מהישגי האבסורד, אבל יש בו תנועה חדשה – מרד במינוח של קאמי – ומאבק על עולם צודק יותר ולפיכך הרמוני מבחינה אתית.³¹

העובדה שאצל קאמי יש מתח בין קרע להרמוניה ואילו אצל ליבוויץ אין מתח כזה מקורה, להערכתו, בהבדל השני שבין שני ההוגים. עבור ליבוויץ הקרע הוא בראש ובראשונה אפיון של ההכרעה הדתית. אמנם גם בהגותו של ליבוויץ יש, כפי שראינו, מרכיב פנומנולוגי-תיאורי בהכרת הקרע, אבל המגמה העיקרית של הגותו היא שהקרע מכונן על-ידי האמונה עצמה. כלומר עצם ההכרעה הדתית היא המעצבת את הקרע כמצב מתמיד. ברור אפוא שאין מקום לנסיגה ממודל הקרע, שהרי נסיגה מן הקרע פירושה, מניה וביה, נסיגה מן האמונה. לשון אחר, העובדה שאפיון המציאות האנושית משקף את מה שבעיניו של ליבוויץ מהותה של האמונה אינה מניחה מקום לתיאור אחר של המציאות האנושית.

לעומת זאת, בהגותו של קאמי ההכרה בקרע היא בראש ובראשונה הנהרה של המציאות האנושית. הנתון הבסיסי של הקיום האנושי הוא תחושת האבסורד המגיע לניסוח בהיר באקספליקציה תיאורית שלו. תחושה זו, כמו גם הנהרתה, אינה עניין להכרעה רצונית. אם להשתמש במינוח של היידגר, היא חלק מן המושלכות של האקסיסטנציה האנושית. מאחר שהבסיס אינו ערכי אלא פנומנולוגי, יש מקום לאפיונים אחרים של המציאות האנושית. ניתן לסתור את מודל הקרע על-ידי הצגת התנסות אחרת של אחדות עם העולם. אך ניתן גם להציג מודל המשקף התמודדות עם הנתון של הקרע והאבסורד, וזהו המודל המפותח ב'אדם המורד'.³² דברים אחרונים אלה מקרבים אותנו אל מוקד נוסף של השוואה בין השניים והוא היחס שבין האמונה לקבלת האבסורד.

(ה) בין אמונה לקבלת האבסורד. הדו־שיח המרוחק מגיע לשיאו בהקבלה ובדמיון שבין האמונה וחיי האמונה בהגותו של ליבוויץ לבין האבסורד וקבלת

Cf. G. G. Hardy, "Happiness beyond Absurd: The Existentialist Quest of 'Camus'", *Philosophy Today* 23 (1979): 368–369

³² מבחינה זאת קאמי דווקא קרוב להגותו של קירקגור, המציג הן את המודל של הקרע והן את המודל של הרמוניה, מנקודת מבט דתית ואקסיסטנציאליסטית כאחת (ראה 'קירקגור', הע' 27 לעיל).

האבסורד אצל קאמי. אצל שני ההוגים האמונה וקבלת האבסורד מבטאת שקיפות תודעתית ואישור עצמי והיא מבוססת על אקט של הכרעה. אפתח בניתוח עמדתו של ליבוביץ.

מן הניתוח שבוצע עד עתה עולה בבירור המסקנה כי האדם המאמין, בהכרעת האמונה, משקף בצורה ברורה את חריגתו מן הקיום הטבעי, המשקפת את עצם הווייתו כיצור אנושי. כפי שראינו, לפחות בהתאם לאחת המגמות בהגותו של ליבוביץ, רק המאמין מממש טרנסצנדנציה זו, כלומר רק בהווייתו מתגלמת השקיפות התודעתית. ואולם גם לפי המגמה השנייה שלפיה החריגה מתגלמת בתודעה וברצון, האמונה היא בוודאי אחד הביטויים המובהקים לה.

שקיפות תודעתית זאת יש בה גם אישור עצמי של האדם כיצור בן-חורין בכמה מובנים. ראשית, המאמין מממש את החירות השלילית, 'חופש מ-', בלשונו של ניטשה.³⁵ המאמין משוחרר או למצער נאבק על שחרורו מכבלי הטבע. מבחינתו של ליבוביץ, עצם קבלת עול תורה ומצוות היא ההתגלמות הבלעדית של האמונה, שהרי האמונה היא הכרעה בדבר קבלת עול תורה ומצוות. תוכנה של התורה לפי ליבוביץ אינו מותאם ואינו יכול להיות מותאם לצרכים ולאינטרסים של האדם כיצור טבעי. שכן אם התאמה כזאת הייתה יעד של מערכת הנורמות היא לא היתה מבטאת עבודת אל אלא עבודת האדם; הדת היהודית היא 'דת תובעת', המטילה על האדם עול ואינה מעניקה לו סיפוק צרכים. ברור אפוא, ש"יש בקיום המצוות משום כיבוש הטבע ושחרור האדם משעבודו לו ('אין לך בן חורין אלא העוסק בתורה')" ('אמונה', עמ' 38).

שנית, באקט ההכרעה הדתית האדם מפעיל את רצונו האוטונומי שאינו נובע לפי ליבוביץ משום מקור חיצוני; הרצון הוא יסוד ראשוני ועצמאי שבהפעלתו מממש האדם את קיומו כיצור אנושי. לפיכך, באמונה מתגלמת גם החירות החיובית - 'חופש ל-', במינוח של ניטשה (שם), דהיינו, החופש שבמימוש האוטונומיה. למרות העובדה שבאקט ההכרעה הדתית האדם מאשר את קיומו כיצור בן-חורין, הרי שהחירות אינה תכליתה של ההכרעה הדתית אלא מוצרה. בלשונו של ליבוביץ:

להכרעה הדתית אין תכלית אחרת מאשר היא עצמה, ודת הנתפסת כאמצעי לתכלית אחרת והמנומקת בתכלית זו אינה דת כלל. ההכרעה הדתית אינה מתקיימת אלא מכוח עצמה, אולם יש לה לגבי האדם המאמין השלכות לא רק על אורח-חייו אלא אף על קיומו הרוחני והנפשי, ואחת מהן היא חירותו. החירות היא תופעת לוואי של קבלת עול תורה ומצוות אך איננה טעמה או תכליתה. ('אמונה', עמ' 49)

גם עבור קאמי אימוץ האבסורד משקף שקיפות תודעתית. המונחים שקאמי משתמש בהם הם "צלילות דעת" ('מיתוס', עמ' 30, 129), "בהירות" (עמ' 26), "שקיפות"

³⁵ ראה פ' ניטשה, 'כה אמר זרתוסטרא', תרגום י' אלדר, תל-אביב, תשל"ג, עמ' 61.

(עמ' 60) וכיוצא באלה. הסירוב לאבסורד והבחירה בהתאבדות או בהתאבדות הפילוסופית – היא הדת – יש בה משום ויתור על הבהירות ההכרתית של עצם משמעות הקיום האנושי כקיום אבסורדי. לשון אחר, בויתור על האבסורד יש משום ויתור על התודעה האנושית, שלפי קאמי היא מקור הקרע והיא המחוללת את תחושת האבסורד (עמ' 57–58).

ההכרעה הנתבעת מן האדם לנוכח האבסורד היא מה שקאמי מכנה 'המרד המטאפיסי'. מושג זה שקאמי משתמש בו בעיקר ב'אדם המורד' מופיע גם ב'מיתוס של סזיפוס' אך במשמעות שונה. ב'אדם המורד' המרד המטאפיסי הוא ביטוי של האדם המסרב לתנאי חייו, ובלשונו של קאמי:

המרד המטאפיסי הוא ההתעוררות שבאמצעותה קם אדם על תנאי חייו. הוא מטאפיסי לפי שיצא לחלוק על תכלית האדם והבריאה... המורד המטאפיסי מוחה על התנאים שניתנו לו כאדם... המורד המטאפיסי מצהיר כי הבריאה איכזבה אותו. (עמ' 23)

המרד המטאפיסי משקף בראש ובראשונה סירוב ואי־השלמה עם המציאות. אמנם קאמי מציין כי סירוב זה מקורו בערך חיובי אחר שהמורד מציב: הוא טובע 'אחדות' שאיננה, צדק שאיננו קיים (שם), אבל ביטוי הראשוני הוא בשלילה ובסירוב. לעומת זאת, המרד המטאפיסי ב'מיתוס של סזיפוס' משמעותו התקוממות וסירוב כנגד אי־הבהירות התודעתית המאיימת להשתלט על האדם. על האדם להיאבק על שקיפות תודעתית:

אחת העמדות הפילוסופיות העקיבות הבודדות היא איפוא המרד. זהו עימות מתמיד בין האדם לבין אי הבהירות שלו. זוהי תביעה לשקיפות בלתי אפשרית.³⁴

מבחינה זו האמונה אצל ליבוניץ משקפת גם היא סוג של מרד מטאפיסי, שכן האדם כיצור טבעי מפותה להמיר את משמעותה של האמונה ולהתאימה לקיומו. האמונה 'לשמה', דהיינו האמונה במובן האמיתי לפי ליבוניץ, יש בה משום סירוב לאי־בהירות זאת וסירוב זה משקף את האדם כטרנסצנדנציה עצמית. ואולם היא מבטאת בראש ובראשונה, כפי שאראה בהמשך, את המרד במובן של 'האדם המורד'.

אצל קאמי כאצל ליבוניץ תהליך ההכרעה משקף גם אישור וחיוב עצמי שביטוי הוא האושר: "עלינו לתאר לעצמנו את סזיפוס מאושר" ('מיתוס', עמ' 131). האושר איננו התכלית של קבלת האבסורד, אלא, במינוח של ליבוניץ ביחס לחירות, הוא "תופעת לוואי" שלו. כפי שעבור ליבוניץ החירות כמוצרה של

³⁴ 'מיתוס', עמ' 60. יש כמובן כמה קווי דמיון בין שני טיפוסים המרד. ראשית, שניהם משקפים התנגדות וסירוב. שנית, שניהם משקפים את המתח שבין שלילה לחיוב אידיאלי שאינו בר־מימוש. למרות זאת ההבדל הוא ברור דיו כדי לאפיינם כשני טיפוסים מרד שונים. ב'אדם המורד' המרד הוא כנגד תנאי הקיום, ולפיכך הוא קשור גם במרד ההיסטורי, ואילו ב'מיתוס של סזיפוס' המרד הוא תודעתי.

ההכרעה הדתית מאשרת את קיומו של האדם כיש חורג, כך האושר מהווה אישור עצמי של האדם האבסורדי.

מהו אושר זה? האם הוא מתקן את האימה או הייאוש שהחיים נושאים בתוכם? האם הוא מסלק את האבסורדיות? אכן יש מי שהציע לפרש כך את מושג האושר, כביטוי לאותם רגעים המעניקים לאדם אשליה של אחדות עם הטבע.³⁵ ואולם דברים אלה הם חסרי ביסוס ואין להם אחיזה כלשהי בטקסט של ה'מיתוס'. אדרבה, קאמי קובע במפורש: "האושר והאבסורד הם שני בנים של אדמה אחת" ('מיתוס', עמ' 130). האושר אינו ממיר את האבסורד אלא משקף סוג של אישור האבסורד בהווייתו הפנימית של האדם. בניסוחו היפה של קריקשנק: "האושר הוא הרמוניה פשוטה של היחיד עם קיומו. מה יכול להיות בסיס ודאי יותר לאושר מן ההכרה של היחיד בפרדוקס שמכונן את קיומו בעולם? האושר ינבע מן היחס שבו יקבל היחיד את האנטגוניזם הנצחי בין רצונו לחיים ובין המוות הבלתי-נמנע".³⁶ הרמוניה זו של האדם עם קיומו האבסורדי משקפת את השתחררותו מאשליות ומתקוות שווא. האדם נעשה מודע למשמעות המלאה של קיומו כיצור אנושי ומודעות זו ממלאת את ליבו באושר.

ואולם אושר זה קשור לבלי הפרד בחירות במובנה הכפול, השלילי והחיובי. האדם המאמץ את האבסורד מתנתק ומשתחרר מאשליות, והוא מבטא "שיבה אל התודעה, חמיקה מהתגומה היומיומית" ('מיתוס', עמ' 64). שחרור זה נראה לכאורה מוגבל לתחום התודעתי, אבל יש בו כוח לחולל התייחסות חדשה של האדם לקיומו. האדם משתחרר מן העתיד לטובת ההתנסות בהווה, ובאחת, לטובת מימוש קיומו כיצור אנושי. לשון אחר, ההשתחררות מן האשליות מאפשרת את החופש במובנו החיובי. האושר כאישור עצמי מבטא אפוא את שני מובני החירות הללו.

עתה יכולים אנו גם לראות את מלוא התהום הפרושה בין קאמי לליבוויץ. אם תכליתה של האמונה היא עבודת האל, הרי שתכליתה של ההכרה באבסורד היא אכן שקיפות תודעתית של האדם לקיומו כיצור אנושי. עניין זה עצמו קשור גם לשאלה ראשונית יותר: משמעותו של אקט ההכרעה.

לפי ליבוויץ אקט ההכרעה הדתי משקף את חריגתו המוחלטת של האדם מקיומו כיצור טבעי; החירות היא ביטוי להינתקות האדם ממכלול האובייקטים שבעולם. לפי האנתרופולוגיה הליבוויצית ישנו נתק מוחלט בין הממדים הקוגניטיביים

³⁵ S. Doubrovsky, "The Ethics of Albert Camus", in Bree, p. 83

³⁶ קריקשנק (הע' 7 לעיל), עמ' 38-39. השווה גם J. D. Newell, "Camus on the Will to Happiness", *Philosophy Today* 23 (1979): 380-385; R. S. Tate, "The Concept of Equilibrium in the Early Essays of Albert Camus", *South Atlantic Quarterly* 70 (1971): 377-385

לקונאטיביים.³⁷ לפיכך, החירות אינה נגזרת ובעיקרון אינה יכולה להיגזר מנתון כלשהו; היא נובעת מעצמה. לשון אחר, ההכרעה הדתית היא 'קפיצה'. לעומת זאת, אצל קאמי ההכרעה לאמץ את האבסורד אינה הכרעה מן הסוג הזה, וקאמי אינו מאמץ דיכוטומיה בין הרמה הקוגניטיבית לקונאטיבית. כדי להבהיר את טיבה של הכרעה זו ברצוני להתמודד בקצרה עם אחת החידות שחוקרי קאמי התלבטו בה. כבר קריקשנק ציין שבקריאת ה'מיתוס של סיוז'פוס' מתעוררת אי-נחת עקב "תפנית פתאומית בטיעון [ש] שינתה את האבסורד והפכה אותו לפתרון, ליעוד בחיים, לסוג של גאולה" (הע' 7 לעיל, עמ' 63). השאלה כיצד הפך האבסורד מבעיה לפתרון נוסחה בחריפות על-ידי הוכברג: "קאמי קופץ מן ההנחה העובדתית, שלפיה עמידת האדם מול היקום היא אבסורד, למסקנה הערכית שלפיה מצב זה צריך להישמר... למעבר זה אין שום צידוק, ובלא צידוק זה, קאמי לא הוכיח מאומה. הוא בפשטות חוזר אל השאלה" (הע' 8 לעיל, עמ' 92).

בעיות אלו מקורן בהנחה, שאכן הגותו של קאמי מתקדמת מהנחות עובדתיות למסקנות ערכיות. ואולם השאלה היא כלום זהו כיוונה של הגות זאת? האם יש להבינה במסגרת אתיקה של חובה או שמא היא קרובה ברוחה יותר למסורת האריסטוטלית הרואה באתיקה סוג של מימוש עצמי, מחד גיסא, ולמסורת הפנומנולוגית המציבה את המסלול של האקספליקציה, מאידך גיסא. להערכתני ניתן להראות שהאפשרות השנייה שהעליתי היא שקאמי מצדד בה. ראשית, צריך לזכור שנקודת המוצא של ה'מיתוס של סיוז'פוס' היא המעבר מן הנתונים העובדתיים של תחושת האבסורד לקונצפטואליזציה שלהם. מעבר זה משקף לדעת קאמי את התשוקה האימננטית של הרוח לבהירות ולתודעה עצמית. הרצון עצמו נתפס כ"סוכן בלבד: הוא מבקש לקיים את התודעה".³⁸ כלומר מצבה הראשוני של התודעה הוא אי-בהירות; אין היא מודעת למבנה המציאות ולמשמעותה. התודעה השקועה בתדרמתה מתעוררת על-ידי תחושת האבסורד: "היא מפעילה את התודעה. היא מעירה אותה וגורמת את המשך".³⁹

³⁷ מעיון בכתבי ליבוביץ ומהתרשמות מדבריו שבעל-פה ניתן להעריך שדיכוטומיה זו מבוססת בראש ובראשונה על הפנומנולוגיה - המזורה - שהוא מציע לסיטואציה של הדילמה המוסרית. לפי דעתו ההכרעה בסיטואציה זו אינה נובעת מבחינה אמפירית ואינה יכולה לנבוע מבחינה לוגית מנתונים עובדתיים או מידיעות כלשהן. מכאן ראייה לדעתו לניתוק המוחלט שבין שתי הרמות. אין הוא מבחין באפשרויות המלמדות על קשר בין שתי הרמות, כמו המעמד של ההכרות המוסריות בעיצוב המוטיבציה והרצון, או העובדה שהרציונה האנושית היא רציונה מודעת.

³⁸ 'מיתוס', עמ' 68; ראה גם עמ' 26, 30, 121, וכן 'התנגדות, מרד ומוות' (הע' 12 לעיל), עמ' 60.

³⁹ 'מיתוס', עמ' 22; והשווה עמ' 50. כדאי לשים לב שתחושת האבסורד מתפקדת באופן דומה למצפון אצל היידגר ב'הוויה וזמן'. כדרך שהמצפון מעורר ומפנה את ה-Dasein אל אפשרות קיומו האוטנטי, כך גם ההתנסות באבסורד. כדרך שהמצפון נתפס ככופה את האדם מבחוץ, כך גם

התעוררות זו של הרוח היא מסעה לתוך עצמה. לפנינו תהליך של הנהרה עצמית המונעת על-ידי תביעה אימננטית של הרוח עצמה. קאמי מכנה במפורשות תהליך זה "הרוח החוקרת את עצמה" ('מיתוס', עמ' 26) ומשתמש במונחים הוסטרליאניים מובהקים: "עד עתה תיארונו את האבסורד מבחוץ. אבל כעת נוכל לשאול את עצמנו מה ברור במושג זה ולנסות לגלות על-ידי ניתוח ישיר את משמעותו מחד גיסא ואת המסקנות שהוא מחייב מאידך גיסא" (עמ' 36-37). כמו באקספליקציה הוסטרליאנית, כך גם בתהליך הכרת האבסורד, החדירה פנימה אל הניסיון האנושי אינה גורעת ממנו; אדרבה, היא מחוללת "התעשרות עמוקה של הניסיון האנושי ולידתו מחדש של העולם בכל שפעתו" (עמ' 49).

סופו של התהליך הוא צלילות דעת והכרה בהירה של המציאות האנושית כמציאות שסועה, הקרועה בין ההשתוקקות לבהירות המוחלטת לבין סופיות. לנוכח סיומה של אקספליקציה זו מועמד האדם מול השאלה: האם הוא מסרב למציאות זו או מאמצה. ההכרעה על האימוץ לפי קאמי אינה נובעת, כפי שמנסה נייגל לטעון, מתוך עמדה רומנטית כלשהי (ראה נייגל, הע' 26 לעיל, עמ' 161), אלא בנכונותו של האדם לאמץ ולקבל את הקיום האנושי כמות שהוא. כלומר ההכרעה אמנם אינה פועל יוצא של עצם ההנהרה, אבל היא נעשית לנוכח הנהרה זו ובעקבותיה, בלשונו של קאמי: "לחיות נסיון חיים כלשהו, גורל מסוים, פירושו לקבלם במלואם. אבל איש לא יחיה את הגורל הזה בידיעה שהוא אבסורדי, אלא אם כן יעשה כל שביכולתו לשוות תמיד לנגד עיניו אבסורד זה שחשפה תודעתו" ('מיתוס', עמ' 59). מבחינה זו ההכרעה שקאמי מדבר עליה פירושה הוא אחד - נכונות להכיר באופיו של הקיום האנושי שחשפה האקספליקציה.⁴⁰

ניתן היה למפות את ההבדל שבין ליבוביץ לקאמי כמשקף את ההבדל בין שני מסלולים במסורת האקסיסטנציאליסטית: המסלול הקירקגוריאני והמסלול ההיידגריאני. ליבוביץ, לפי פרשנות זאת, ממשיך את המסורת הקירקגוריאנית של ה'קפיצה' שאינה נובעת ואינה קשורה לשום גורם אחר והיא משקפת, בלשונו של פוג'מן, "וולונטריום ישיר".⁴¹ בניגוד לכך, קאמי ממשיך את המסורת האקסיסטנ-

תחושת האבסורד לוכדת את האדם. המצפון, כמו גם תחושת האבסורד, הוא תופעת ביניים, בין קיום לא-אונטנטי שאין בו שקיפות למשמעות הקיום לבין קיום אונטנטי של שקיפות עצמית. (לעמדת היידגר ראה 'הוויה וזמן', סעי' 54-60). ההצבעה על הקרבה בין השניים משמעותית להערכת מקורות היניקה של קאמי. אם היידגר מהווה עבורו השראה, קשה לראות כיצד בעיית המעבר מעובדות לערכים רלוונטית עבורו.

⁴⁰ לפחות מבחינה זו יש אפוא דמיון רב בין התשובה שמציע נייגל לאימוץ האבסורד (ראה במיוחד עמ' 161) לבין תשובתו של קאמי.

⁴¹ L. Pojman, *Religious Belief and the Will*, London, 1968, pp. 143-148. פרשנות זאת לליבוביץ מצויה אצל סיגד; ראה רן סיגד, "ליבוביץ וקירקגור", בתוך 'ספר

ציאליסטית ההיידגריאנית, שלפיה הכרעת האדם מצויה בתהליך של מעבר רציף מרמת ההנהרה לרמת ההכרעה. ברם איני מקבל הבחנה זו. כפי שהראיתי בספרי 'קירקגור: דת ואקסיסטנציה', קירקגור אינו מנתק את ההכרעה מן ההקשר הקוגניטיבי המשמש לה רקע.⁴² עמדת ליבוביץ משקפת אפוא דיכוטומיה שקשה למצוא כמותה, ובנקודה זו רב המרחק בינו לבין קאמי.

(ו) האדם המאמין והאדם האבסורדי. עד עתה דנתי באמונה למול האבסורד, עתה ברצוני להתמקד יותר בעולמם של שני האישים: האדם המאמין והאדם האבסורדי. השוואה זו תמוקד בשלוש נקודות: (א) היחס לטרנסצנדנטי, (ב) משמעות המרד, (ג) אינסופיותה של המשימה.

היחס לטרנסצנדנטי. כפי שראינו, בהגותו של קאמי אין לאל מקום כלל. המציאות האימננטית היא המציאות המוחלטת של האדם ואין הוא יכול לשוב ולפנות מחדש אל הטרנסצנדנטי בלי לעמעם את תודעתו כיצור אנושי. כפי שהעיר בצדק לאור, קאמי אינו אתיאיסט, הוא בראש ובראשונה אנטי-תיאיסט (הע' 2 לעיל, עמ' 40). אין הוא מונע על-ידי התפיסה המטאפיזית הטוענת כי האל אינו קיים. קאמי עצמו מדגיש בצורה מפורשת כי "אין לערוב את תולדות המרד המטאפיזי עם תולדות האתיאיזם".⁴³ סירובו לטרנסצנדנטי משקף בראש ובראשונה את העובדה שהאמונה, יותר מעצם קיומו של יש זה ששמו האל, מאפשרת לבני-אדם להימלט מן החירות ומן האחריות המוחלטת המוטלות עליהם.⁴⁴

ההנחה בדבר קיומו של אל המנהיג את העולם, המתגמל בני-אדם ומבטיח להם תקווה פירושה ויתור על ההווה: "אם אני דוחה בכל תוקף את האחר כך" של העולם אין זאת כי איני מוכן לוותר על עושרי בהווה" ('כלולות', עמ' 19). האדם האבסורדי חי אפוא בעולם של "העדר מוחלט של תקווה" ('מיתוס', עמ' 38), ודווקא העדר זה ממצה את מלוא הווייתו של אדם כיצור שמציאותו היא גם המציאות היחידה שישנה עבורו.

עמדתו של ליבוביץ מהווה מעין מענה לאתגר שהציב קאמי. כפי שראינו, ליבוביץ מקבל את העמדה שלפיה מציאות זו היא המציאות המוחלטת של האדם

⁴² ישעיהו ליבוביץ' (הע' 3 לעיל), עמ' 42-46.

⁴³ אסור שהמונחים 'אבסורד' או 'קפיצה' יטעו בהקשר זה. שכן קירקגור מאמץ עמדה הדומה לעמדה ההיידגריאנית, שלפיה ההכרעה היא צעד נוסף אחר הפעילות הרפלקטיבית, היא מעבר מתיאוריה לפרקסיס. אך אין הוא מאמץ את הדיכוטומיה שכה רבות מיוחסת לו. ראה ספרי 'קירקגור' עמ' 63-68; 100-138, במיוחד עמ' 116-118, עמ' 217, הע' 21.

⁴⁴ 'האדם המורד', עמ' 24. כדאי גם לציין שעקבות של תחושה דתית נוכחים בצורה ברורה ביצירותיו השונות, ולא רק בכתביו היסטיכוניים; ראה למשל, 'מסות' (הע' 17 לעיל), עמ' 364.

⁴⁵ ראה, למשל, 'הנפילה', תרגום צ' ארד, תל-אביב, 1976, עמ' 62; 'הדבר', עמ' 104-105.

שאינ מננה מוצא. ואולם להערכתו אימוץ עמדה זו איננו אמור לשלול את אפשרותם של החיים הדתיים; אדרבה, כפי שראינו, האמונה וההלכה משקפות בדיוק ריאליזם זה. המציאות האנושית כפי שהיא מהווה את המקום היחיד למימוש העולם הדתי. בעולם זה המאמין חי לא מתוך תקווה לגאולה בעולם אחר, אלא מתוך הכרה בחובתו לממש בעולם זה את התורה. ערכה של מציאות זאת קובע גם את ההעדפה הברורה של ההווה על-פני עתיד אחר בעולם הבא. גאולת האדם, לפי ליבוביץ, אינה מתחוללת, כפי שקאמי סבור, בעולם שמעבר לעולם הזה אלא בעולם הזה, והיא עס עצם ההשתחררות מכבלי הטבע: "הדת כתורה ומצוות גואלת את האדם מכבלי הטבע. אין זאת גאולה במובן הנצרות - אשר בה האדם נגאל בזכות תודעתו שהוא נגאל - כי אם גאולה ממש, שחרור מכבלי הסיבתיות הטבעית מחוסרת המשמעות" ('יהדות', עמ' 60). שינוי רדיקלי זה של מושג הגאולה והעברתו לתחום ההווה האקסיסטנציאלית מהווה תפנית קיצונית במסורת היהודית,⁴⁵ והוא משקף את ההיסט 'תוך-עולמי' שבהגותו של ליבוביץ.

מהו אפוא המקום שנותר לאל בעולם זה? שאלה זו מוחרפת לאור העובדה שמנקודת מבט דתית ליבוביץ מצדד בטרנסצנדנטיות מוחלטת של האל. התשובה מצויה במה שניתן לכנות 'ההיסט הסובייקטיבי'. ההווה הדתית מעוצבת לא באמצעות הזיקה שבין האל הטרנסצנדנטי לאדם, אלא באמצעות ההכרעה הסובייקטיבית של האדם המקבל על עצמו את מערכת התורה והמצוות. בלשונו של ליבוביץ: "המאמין... מפנה את תודעתו הדתית כלפי עצמו מבחינת הכרת חובתו לאלהיו".⁴⁶

ב'דבר' טוען טארו כי מעייניו נתונים בשאלה: "כיצד נעשים קדוש... האם אפשר להיות קדוש בלא אלהים" (עמ' 202). שאלה זו היא גרסה מסוימת של השאלה שאתה מתמודד גם ליבוביץ. אם האל הוא אכן טרנסצנדנטי, ואם לשום עובדה או אירוע שבעולם אין קדושה, האם ניתן להיעשות לקדוש? האם קטגוריה זו נידונה להיות מסולקת מן העולם? תשובת ליבוביץ היא כי התואר קדוש כתיאור אינו יכול לחול על שום דבר בעולם, שכן יש בכך "אלילות מובהקת" ('אמונה', עמ' 142). רק האל הוא קדוש, בני-אדם אינם קדושים, הם "נתבעים לקדושה" (עמ' 117). המשמעות של קדושה זו היא בדיוק מימוש הטרנסצנדנציה העצמית, השחרור מכבלי הטבע, המתחולל כאן ועתה בעולם הזה. טועה קאמי - כך יאמר ליבוביץ - אם הוא מניח שחיי אמונה מסלפים את משמעותה של המציאות האנושית, והוא טועה אם הוא

⁴⁵ ההוגה היחיד המבטא אינטואיציה דומה הוא הרב סלובייצ'יק. לניתוח נרחב של סוגיה זו בהגותו ראה מאמרי הנזכר בהערה 18 לעיל.

⁴⁶ 'אמונה', עמ' 40. מובן שיש כאן סימפטום נוסף של המודרניות, שכן בתפיסת עולם מודרנית הדתיות נעשית, בלשונו של ברגר, לעניינו הפרטי של האדם; ראה P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*, New York, 1974, p. 80; Cf. K. Jaspers, *Man in Modern Ages*, New York, 1978, p. 168

סבור שהאוריינטציה של חיים אלו היא חוץ-עולמית. העולם הזה הוא המקום של חיי אמונה והאדם מממש את יחסו לאל בטרנסצנדנציה זו. במלים אחרות, האל הטרנסצנדנטי אינו בסיס הערכים ואף לא בסיס התקווה, אלא מי שמכלול ההכרעה הדתית מכוונת כלפיו. האל מהווה את הקוטב הנואמטי של ההכרעה הדתית, ואין שום מקום אחר שבו הוא נוכח בחיים הדתיים.

משמעות המרד. כפי שראינו, קאמי מציג שני מודלים של מרד מטאפיסי: האחד מרד כנגד אי-הבהירות והשני מרד כנגד נתוני המציאות. מאחר שעניינו של ליבוּבִיץ אינו בתודעה העצמית אלא בפרקסיס הדתי, לא ייפלא שהוא מאמץ את דגם המרד המטאפיסי השני. לדעתו, ההלכה היא ביטוי מובהק של מרד כנגד המציאות הטבעית, שכן אין היא נובעת ממציאות זאת ואין היא מותאמת אליה; בלשונו של ליבוּבִיץ, עולם ההלכה "הוא התקוממות האדם נגד שלטון גורמי הטבע העוורים בגופו ובנפשו. בהתלבשות בחוקים ומשפטים ומצוות, פוסקת הדת מלהופיע כאמצעי עזר לשם סידורו בחיים ומציאת אשורו בהם - וזוהי מהותה של עבודה זרה והופכת למרד במציאות הטבעית של החיים" ("יהדות", עמ' 60).

אם קאמי ראה במרד המטאפיסי ביטוי של "התגרות באל" אם לא שלילתו ('האדם המורד', עמ' 24), ליבוּבִיץ רואה במרד זה את משמעותה של הדתיות. בעיניו, כבעיני קירקגור, דתיות פירושה התגברות הרוח על הטבע ועל הבשר.⁴⁷ זאת ועוד, עבור קאמי המרד המטאפיסי משקף מודעות לכך שמן ההיסטוריה ניטלו הקדושה והחסד האלוהי (ראה 'האדם המורד', עמ' 21-22). משנעשתה ההיסטוריה לאנושית, התודעה המורדת מתגלמת מחדש ב"שותפות נדיבה" (עמ' 21) עם "קהילה טבעית" (עמ' 17). עתה חותר האדם לעצב מחדש את העולם ולהעניק לו סדר וצדק שאבדו ממנו (עמ' 87). לעומת זאת, אצל ליבוּבִיץ המרד אינו מפנה את האדם אל קהילה טבעית כלשהי. אין הוא משקף גם חתירה אחר צדק או אחר אחדות שנעלמה. המרד הוא התמודדות עם הנתונים הטבעיים ללא כל אוטופיה חלופית.

דווקא קאמי שסילק את הטרנסצנדנטי מן העולם האנושי מגלה כי המרד המטאפיסי הוא חיפוש מתמיד אחר טרנסצנדנטיות זו. במקום הטרנסצנדנטיות המסורתית - האלוהות - האדם חותר אחר עולם שיגלם את מה שגילמה טרנסצנדנטיות זו. לעומת זאת, בהגותו של ליבוּבִיץ המרד אינו מניח ערך פוזיטיבי אחר, אין הוא השתקקות לאוטופיה אלא ביטוי מובהק להיותו של האדם יש חורג שחריגתו מתממשת בקבלת החובה הדתית.

אינסופיותה של השימה - המאבק הסיזיפי. רעיון המאבק האינסופי

⁴⁷ ואולם בעוד אצל קירקגור מצויות גם מגמות אחרות, אצל ליבוּבִיץ זו המגמה היחידה. על עמדת קירקגור ראה ספרי, בעיקר עמ' 227-254.

של האדם מהווה את אחד הצירים הבסיסיים בהגותו של קאמי בכל שלביה. ברם, ההבדלים השונים בעמדתו משתקפים במשמעות השונה שהוא מייחס למאבק סזיפי זה. ב'מיתוס של סזיפוס' המאבק האינסופי הוא מאבק על "צלילות הדעת" (עמ' 129). מאבק זה הוא אינסופי, שכן תמיד אורבת לאדם הסכנה להילכד במלכודת של התקווה להיחלצות מן הגורל האנושי. סזיפוס הוא הגיבור האנושי, שכן לנוכח המציאות האנושית הטרגית עמוסת הייאוש והכאב, אין הוא נכנע לתקווה; אדרבה, עצם ההכרה בטרגיות היא ביטוי של התודעה הצלולה: "המיתוס הוא טראגי מפני שגיבורו מודע. מה ערך היה לעינוי אילו תמכה בו על כל צעד התקווה להצליח?... סזיפוס... מכיר את כל ההיקף של מצבו העלוב... צלילות הדעת, שנועדה להיות עינוי, משלימה בעת ובעונה אחת את נצחוננו" (שם). אינסופיותה של המשימה משקפת אפוא את עצמת הפיתוי המתמיד המחייבת את האדם להיאבק על צלילות הדעת.

בניגוד לעמדה זו, המבטאת השקפה סוליפסיסטית שבה האני ותודעתו הם מוקד המאבק, ביצירתו המאוחרת יותר של קאמי אופי המאבק ואינסופיותו קשור בטיבם של התנאים הקונקרטיים שהאדם חי בתוכם. טארו ורייה, הנוטלים חלק במאבק בדבר, משיחים זה עם זה: טארו טוען כלפי הרופא רייה, "אבל הנצחונות שלך תמיד יהיו ארעיים", ורייה משיב: "אני יודע זאת. אך אין זה טעם לחדול מלהלחם" ('הדבר', עמ' 105). שני גיבורי הסיפור שותפים להכרה כי "ישנו הדבר ועלינו להתגונן" (עמ' 110). מאבק זה הוא אינסופי, שכן אין בכוח האדם לנחול את "הנצחון האחרון", תמיד יהיה עליו להיאבק "נגד האימה וזרועה הנטויה" (עמ' 242). כלומר המורד מכיר במציאות עמוסת האימה כעובדה קיימת אך הוא מסרב לאמצה כמציאות המוחלטת. סירוב זה מתבטא במאבק המטאפיסי וההיסטורי האינסופי של האדם כנגד מציאות זאת. כפי שאומר קאמי:

המורד, הרחוק מלראות בהיסטוריה את המוחלט, דוחה אותה וחולק עליה בשם רעיון הנובע מטבעו שלו. הוא דוחה את מנת חלקו, ומנת חלקו בעיקרה היסטורית היא. אי הצדק, הארעיות של הקיום, המוות מתגלים בהיסטוריה. עם דחייתם דוחה האדם גם אותה. ('האדם המורד', עמ' 241-242)

הסירוב למציאות אינו רק עמידה שלילית בתוך המציאות, פירושו הראשוני הוא דווקא חיובי. האדם נאבק לעצב את המציאות מחדש: "הוא עומד לפניו כפי שעומד האמן לפני המציאות. הוא דוחה אותה בלי לחמוק מתוכה" (שם). קאמי, כניטשה לפניו, מכיר בכך שעצמתה העמוקה של החירות אינה נעוצה במשמעותה השלילית, "חופשי ממה"⁴⁶, אלא דווקא במשמעותה החיובית, "חופשי למה". "החירות" – כך מסכם קאמי – "חופפת את הגבורה" ('האדם המורד', עמ' 62).

⁴⁶ ראה 'כה אמר זרתוסטרא', עמ' 61.

גם ליבוּבִיץ מכיר בכך שהמאבק והמשימה אינסופיים. אין הוא מאמץ את הגרסה של 'המיתוס של סיויפוס' למשמעות אינסופיות זו, שכן מוקדה של הגותו אינו בהשגת צלילוח הדעת, אלא בהבהרת המשמעות של החובה הדתית. היסט זה אל הפרקסיס מקרבו קרבה יתרה למודל של 'הדבר' ו'האדם המורד'. לדעת ליבוּבִיץ מקורה של אינסופיות זו הוא כפול: אקסיסטנציאלי ודתי. מבחינה אקסיסטנציאלית האדם הקונקרטי חי תמיד במציאות טבעית ממשית. אין הוא חי במציאות של גאולה במוֹבֵן הנוצרי, שכן אין היהדות מאמינה ב"חילוץ האדם ממציותו" ('יהדות', עמ' 23). כיוון שכך, המאמץ נאבק במציאות וחורג ממנה על־ידי מימוש המצוות. אבל כיוון שחריגה זו אין פירושה התנתקות מן המציאות הטבעית, יוצא ש"המשימה שהיא מטילה על האדם היא פרמאננטית ואין סופית, ושום הישג דתי אינו בגדר השגח מטרָה, שלאחר השגתה ניתן לראות אח המשימה כמושלמת" (עמ' 23–24).

המאבק האינסופי משקף אפוא את הדיכוטומיה המתמדת שבתוך הטבע האנושי בין הינתנות עובדתית לחריגה ממנה, בין סיבתיות לחירות. כיוון שהאדם הוא יש דיכוטומי, המאבק הוא אינסופי. במלים אחרות, נצחיות המשימה אינה קשורה דווקא בממד הדתי שבה אלא בדיכוטומיה שבין עולם החירות והרוח למציאות. אכן ליבוּבִיץ עצמו ביטא את הדברים בצורה בהירה באומרו: "כל מהותה של גישה ערכית לבעיות האדם... אינה אלא שהוא מועמד בפני מטרָה שאינה מעוגנת במציאות, אלא שהוא נדרש לחתור אליה מן המציאות אל מעבר למציאות, ואפילו אם חתירה זו היא נצחית ולעולם אינה מגיעה להשלמה".⁴⁹

ברם, תמונה זו אינה שלמה, שכן לאמיתו של דבר הדיכוטומיה אינה בין טבע לרוח, בין מכלול העולם האנושי לבין התביעה האלוהית (ראה 'יהדות', עמ' 30). אינסופיותה של המשימה נובעת מן המרחק האינסופי בין האלוהי לאנושי; בלשונו של ליבוּבִיץ: "קיום מצוות מעשיות היא דרך נצחית ומטרתה אינה מושגת ואינה ניתנת להשגה. חייב אדם לדעת שדרך זו אין לה סוף; הוא הולך בה, ותמיד הוא נמצא באותה נקודה... אין האדם יכול להשיג את המטרָה של קרבת אלוהים, המרוחקת ממנו מרחק אין־סופי: 'כי אלהים בשמים ואתה על הארץ'".⁵⁰ אם הממד האקסיסטנציאלי הדגיש את הפער שבתוך האדם עצמו, עתה הפער הוא בין האדם לאל. התורה נתפסת לאור זאת כנצחית, לא מפני שמכלול הוראותיה אינן בנות־שינוי, אלא "מפני שהיא אלוהית, לא אנושית".⁵¹

ההנחה שהמשימה היא אינסופית הופכת את עצם המאמץ למשמעותו של המעשה

⁴⁹ 'שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם', תל־אביב, שוקן, 1979, עמ' 106.

⁵⁰ 'יהדות', עמ' 24; השווה 'שיחות על פרקי אבות', עמ' 106.

⁵¹ שם, עמ' 35. ראה עוד "הרב סולוביצ'יק ופרופ' ליבוּבִיץ כתיאורטיקנים של ההלכה" (הע' 14 לעיל), עמ' 141.

הדתי, ובמקומות רבים ביצירתו מדגיש ליבוביץ עניין זה.⁵² במקום אחד הוא אף מרחיק לכת ומשרטט תמונת עולם פסימית של המציאות האנושית, המדגישה שבעתים את ערך המאמץ:

ייתכן שאין האדם חופשי במובן של יכולת להכריע את עצמו לבחור בין הטוב ובין הרע, אבל הוא חופשי להתאמץ לשאוף ולחתור אל הכרעה זו... שמא אין היכולת לעבודת ה' בגדר טבעו של האדם - ואין משמעותו של "טבע" אלא מה שלא ניתן לחרוג ממנו? אבל אף-על-פי-כן מוטל על האדם "להתגבר כארי" - לעשות מאמץ עליון כדי לעשות את מה שלא ניתן לעשות... שמא כל עומק האמונה הדתית מתגלית דווקא בהכרת האדם שמוטלת עליו המשימה להגיע למטרה - עבודת ה' - אשר לקראתה הוא חייב לחתור חתירה נצחית. (שיחות על פרקי אבות, 'עמ' 107)

בקטע זה הגבורה הנתבעת מן המאמין גדולה לאין שיעור; לא רק שהוא נתבע להיאבק על מימוש גורמות, עליו אף להיאבק מאבק נואש כנגד טבעו. שכן דווקא חוסר הסיכוי מבליט את עצמת האמונה. העמדת האמונה כקוטב הנגדי של האפשרי והרציונלי מקרבת את ליבוביץ לניסוחים המצויים דווקא במסורת הנוצרית החל מטרטוליאן ועד לקירקגור, המבטאים, איש איש בדרכו, את רעיון הזהות שבין האמונה לבין ההכרעה חסרת המובן הרציונלי - תפיסתו של טרטוליאן, או ההכרעה חסרת הסיכוי - בתפיסתו של קירקגור. המאמין הוא עתה גיבור סיופי החי "חיי גבורה" ("יהדות, 'עמ' 61), ואולם גבורתו אינה ביטוי לסולידריות האנושית אלא מחווה של אמונה.

לסיכום, משקרים אנו לסופה של השוואה זו, שומה עלינו לחזור לשאלה: מהי מלמדת? האם כל מה שניתן להסיק ממנה הוא השפעתו של קאמי על ליבוביץ? גם אם ליבוביץ מעריך הערכה רבה את קאמי,⁵³ ספק אם הושפע ממנו. מקורה של הערכה זו, מעבר לממד האישי, קשור מן הסתם לקרבה שבין שתי ההגויות. כך אפוא, שני עולמות, הנראים כמקבילים שאינם יכולים להיפגש, מצויים בזיקה עמוקה ובקרבה רעיונית ביחס לשאלת משמעותו של הקיום האנושי ותפקיד האדם בו. כפי שטענתי, אחד הגורמים הברורים המבססים קרבה זו הוא ההיענות הדומה של שניהם למשמעויות ולאתגרים שהציב העולם המודרני ובעיקר לשאלת מעמדה של האימננטיות. ולמרות זאת, האחד סילק את האל ואילו האחר מיקד את הווייתו האימננטית של האדם ביחס המחויבות כלפי האל.

אוניברסיטת בר-אילן

⁵² ראה למשל 'יהדות', עמ' 24; 'שיחות על פרקי אבות', עמ' 142-152.

⁵³ בראיון שנתן לדוד אוחנה אמר ליבוביץ: "קאמי הוא דמות גדולה... אני מעריך את קאמי מאוד מאוד" ('מעריב', ספרות ואמנות, 22.1.93, עמ' 26).