חיי המצווה

הרמן כהן וביקורת החוק של פאולוס

אלי שיינפלד

'דווקא מתוך פולמוס זה [עם פאולוס] ניתן להכיר את ערכו של החוק'

ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות

Certainly, or let me say probably, no Pharisee ever completely fulfilled all the 'mitzvoth' of the Torah; but I have never come across any Pharisee who was overwhelmed with despair on that account.

R.T. Herford, 'Pharisaism and Paul', in: *Pharisaism*

באיגרותיו השליח פאולוס עוסק בשאלה יסודית: שאלת העמידה מול הציווי האלוהי. מה משמעותו וערכו של יחס אל אלוהים הנאמר במונחים של חוק, של נומוס (*νομος*)? ניתן לקרוא את פאולוס כהתמודדות **יהודית** עם שאלת החוק האלוהי. או לפחות, כביטוי להתנסות אפשרית עם החוק האלוהי, הנחווה על ידי יהודי. פאולוס ייתפס אז כגילום **אפשרי** של הפרושיות, כגילום של **אפשרות פנימית** של היהודי התלמודי, של היהודי העומד ביחס אל אל מצווה. זוהי אמנם אפשרות קיצונית, אך עדיין פנימית. בעמודים הבאים אבקש לבודד נקודה זו, שהנה נקודת גבול. הגבוליות של הלוגוס הפאוליני – לפחות במה שנוגע לשאלת החוק היהודי (פאולוס נמצא על הגבול, הוא יהודי המבקש להתמודד עם החוק היהודי, ובעודו עושה כך הוא **חוצה את הגבול**, התמודדותו כרוכה בשלילת תוקף הציווי

האלוהי) – יש בה כדי לקרב אותנו, בעקיפין, למשמעות העמידה מול המִצווה. נקודת גבול זו, כך אנסה להראות, תאפשר לנסח את מה שאכנה פנומנולוגיה של האדם כיש מצווה, כישות־עבור־הציווי.

בעקיפין: שכן הפנומנולוגיה של האדם כיש מצווה תתבהר כאן מתוך **פולמוס** עם פאולוס. כדי להתקרב לנקודה זו, אבחן במאמר זה את תורת החטא של הרמן כהן כפי שזו עולה מספרו 'דת התבונה ממקורות היהדות'. זו תאפשר לנסח **באופן חיובי** צדדים של הפנומנולוגיה של האדם כ'היות מצווה'. פנומנולוגיה זו של העמידה נוכח ציווי אלוהי שאבקש לחלץ מתיאוריו של כהן תספק תשובה יסודית לביקורת הפאולינית על החוק היהודי. אולם היא תאפשר בעיקר לבחון מקרוב את הייחודיות שבעמידה היהודית מול הציווי האלוהי. האפשרות הקיצונית שפאולוס מגלם – האנטי־נומיזם של הטפותיו והתמודדותו של כהן עם אפשרות זו – היא כאן הזדמנות לעיין בעומק ההבחנה שבין שתי עמידות מול החוק, המשקפות שתי פנומנולוגיות שונות בתכלית, וכך, למעשה, שני טיפוסים שונים של דתיות: האחת, זו שפאולוס מגלם, הנה **אידיאליסטית**, ואינה מסוגלת להשלים עם הכרח ההפרה של הצו האלוהי; השני, זו שכהן מייצג, מבקשת לפענח את רזי הדיאלקטיקה של החוק והפרתו, ומציגה בכך **יחס קיומי אל החוק**, שבו היחס אל אל מצווה עובר דרך הפרת הציווי והכפרה עליו, והפרה זו – החטא – מתגלה כרגע הסינגולריזציה של האדם העומד ביחס אל אל חי.

א.

התמודדותו של הרמן כהן עם הביקורת של פאולוס סובבת סביב שאלת הקשר שבין החוק היהודי, החטא והמוות. כדי להבין את יחסו של כהן לפאולוס עלינו לעיין תחילה בקשר זה כפי שהוא עולה מתוך הטקסט הפאוליני.[1] באיגרת אל הרומיים ז 9–10 אנו מוצאים את המפתח להבנת קשר זה:

1 בדיון שלי כאן אתייחס בעיקר לשאלת החוק באיגרת אל הרומיים, הנחשבת להצגה הסיסטמטית ביותר של התאולוגיה הפאולינית (ראו בעניין זה ספרו הקלאסי של בולטמן, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1965). לדיון על שאלת החוק באיגרת אל הקורינתיים, ראו P. E. Tomson, 'Paul's Jewish Background in View of His Law Teaching in 1 Corynthians 7', J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen 1996, pp. 251–270. לסקירה כוללת של הספרות על פאולוס ושאלת החוק ראו ספרו של הנס הובנר, החוק במחשבת פאולוס, H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, (translated by J. C. G. Greig,) Edinburgh 1984, שבו ניתן למצוא סקירה ממצה וביקורתית של המחקר הפאוליני מאז שווייצר (אצל הובנר, שם, עמ' 9–19). העיון שלי בשאלת החוק אצל פאולוס ניזון מחלק ממחקר זה, ובפרט ממחקרו של הובנר (הנס), א"פ סנדרס (E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983), פטר טומסון (*Paul and the Jewish Law — Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Mineapolis 1990), ס' ווסטרהולם

ואני חי הייתי לפנים בלא תורה (*nomou*) וכבוא המצווה (*entoles*) קם החטא ויחי ואנכי נפלתי מת. והמצווה הזאת אשר חיים בה נמצאה לי כמות.

פאולוס יוצר כאן הבחנה (תאולוגית־היסטורית) בין הלפני והאחרי: לפני הופעת החוק לא ידעתי חטא מהו; אחרי הופעת החוק לא ידעתי צדקה מהי: ״יען במעשים אשר צוותה התורה לא יצדק כל בשר לפניו כי ממקור התורה יצאה דעת החטא״, כותב עוד פאולוס באיגרת אל הרומאים (ג 20). הלפני והאחרי מופרדים על ידי שבר, שהחוק הוא המציין אותו. העידן המשברי של האנושות מתחיל עם הופעת החוק היהודי, שכן ברגע הופעת החוק, הדרך לגאולה נסתמה. האמירה של פאולוס היא רדיקלית: עצם היות החוק, עובדתיות החוק, עצם היותו־כאן, גורר בהכרח לוגיקה של הפרה, של חוסר צדק, של חטא: ״אפס חטא לא ידעתי אם לא על פי התורה (*nomos*). כי לחמוד לא ידעתי לולא אמרה התורה לא תחמוד. והחטא מצא לו תאנה במצווה ויעורר בי כל תאווה, כי מבלעדי התורה החטא כמת הוא״.[2] הלוגיקה הפאולינית מייצרת **קשר הכרחי** בין החוק לחטא: אין חוק בלא חטא, כפי שאין חטא ללא חוק. התורה, החוק, הם אפוא עיקרון של אי־מוצדקות. וחיים שהנם בלתי מוצדקים שקולים למוות. מכאן מסקנתו של פאולוס: ״כי האות ימית והרוח יחיה״.[3] החוק הוא **עיקרון** של מוות.

כעת ברור שכאשר פאולוס עוסק בשאלת החיים והמוות, הוא עוסק בחייה ומותה של הנפש. מה שמעסיק את פאולוס אינם החיים והמוות הארציים – שכן אחרת לאפשרות החיים בחטא לא היה מובן (אם החטא משמע מוות) – אלא **חיי הנפש ומותם**. מה שניתן לכנות בשפה פילוסופית יותר נצחיות הנפש, החיים במובן של החיים שמעבר לחיים ולמוות, ובשפה תאולוגית יותר, החיים כתחייה. עניין זה קשור בקשר אמיץ לשאלה ראשונה במעלה במחשבתו של פאולוס: שאלת הצדקות. שאלת ההיות צדיק של האדם. כל הדוקטרינה הפאולינית – ועל כך מסכימים המפרשים – עוסקת בשאלה זו (בעיקר באיגרת אל הרומיים ובאיגרת אל הגלטיים).[4] למעשה, התמודדותו של פאולוס עם החוק היהודי נובעת בדיוק

(S. Westerholm, ‘Paul and the Law in Romans 9–11’, in:. Dunn [ed.], ibid., pp. 215–238). אולם גישתי במאמר זה לשאלת החוק אצל פאולוס, או אצל כהן, אינה היסטורית־פילולוגית (גישה המאפיינת את המחקר המובא לעיל), אלא פנומנולוגית. מהי חוויית היסוד המאפיינת את יחסו של פאולוס לחוק? ניסיוני הפנומנולוגי הוא לומר משהו על חוויית יסוד זו, לחלץ את ה־*erlebnis* הפאוליני של החוק, כפי שזה עולה מכתביו. הציטוטים מהברית החדשה לקוחים מהתרגום החדש של החברה לכתבי הקודש בישראל.

2 איגרת אל הרומיים ז 7–8.

3 אל הקורינתיים 2 ג 6.

4 ראו בעניין זה, בין היתר J. Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles*, translated by O.C. Dean

מאותה 'תשוקה לצדיקות'. חיים שאינם חיים של צדק, של צדיקות, הם חיים בלתי־מוצדקים, ולכן, אם נחזור לתימה שלנו, הם שקולים למוות. אולם מה שמייחד את עמדתו של פאולוס הוא שהתשוקה לצדיקות – כפי שנראה בהמשך – הנה אצלו תשוקה **לצדיקות מוחלטת**. הצדיקות הפאולינית – שאני מציע להבין כאן כשאלה הקיומית של הצדקת הקיום האנושי בכלל – אפשרית אך ורק אם תיתכן הצדקה מוחלטת של הקיום, קרי צדיקות **ביחס למוחלט**. לכן, מצד אחד, להיות צדיק במלוא מובן המילה משמע להיות צדיק בעיני המוחלט, בעיני האל. אולם, מצד שני, להיות צדיק במלוא מובן המילה משמע להניח את האפשרות להיות מסוגל להיות צדיק בעיני המוחלט, קרי להיות מסוגל למלא באופן מוחלט אחר רצון האל. התשוקה לצדיקות, במילים אחרות, שקולה אצל פאולוס **לתשוקה להיות באופן מוחלט**. ודבר זה, כפי שנראה בהמשך, אינו אפשרי כל עוד רצון האל מתבטא בציוויים, בחוק. מכאן ההבחנה העקבית והברורה בהטפות של פאולוס בין ההצדקה (הבלתי אפשרית) על דרך החוק, לבין ההצדקה על דרך האמונה.[5] אולם נדמה שפסענו צעד מהיר מדי. עלינו לחזור לרגע לשאלה ראשונית יותר, שבעזרתה דברים אלו יתבהרו.

השאלה הראשונית, שתאפשר לנו לחשוף את היסודות הפנומנולוגיים שההטפה הפאולינית נשענת עליהם הנה זו: מדוע עצם קיומו של החוק מייצר בהכרח חטא ומוות? פאולוס עונה על שאלה זו בהמשך דבריו בפרק ז של האיגרת אל הרומיים. התשובה כרוכה בהבנת היחס, אצל האדם, בין כוונה למעשה, בין הרצון לעשייה. לפי האנתרופולוגיה של פאולוס, קיים פער מובנה בין הרצון למעשה: מה שאני רוצה, אינני מקיים, ומה שאני מקיים אינני רוצה. האדם המבקש להתאים את מעשיו לכוונותיו חי לפיכך חיים חצויים. חיים חצויים שאינם אלא ביטוי לפער המהותי שבין הגוף לנפש. או, בשפתו של פאולוס, שבין האני הגופני לאני הפנימי:

> כי הדבר אשר אני עושה אראה ולא אבין כי לא כאשר רצתה נפשי עשיתי כי אם את אשר שנאתי זאת עשתה ידי [...] כי בקרבי ובשרי ידעתי לא ישכן טוב באשר החפץ לעשות טוב נמצא עמדי אך לבצע את חפצי לא תמצא ידי. כי אינני עושה את הדבר הטוב כאשר חפצתי אך את הרע אשר לא חפצתי ידי תבצענה [...] כי בתורת אלוהים חפצי כחפץ האדם הפנימי.[6]

Jr., Louisville, Kentuck, 1993, Chapter 11, pp. 271–288; T. R. Glover, *Paul of Tarsus*, Edinburgh 1925, Chapter 4, pp. 71–93; G. Boknkamm, *Paul*, translated by D. M. G. Stalker, London 1975, Part 2, Chapter 1, pp. 109–119

5 ראו למשל איגרת אל הגלטיים ב 15–16; איגרת אל הרומיים ג 28.

6 איגרת אל הרומיים ז 15–22.

אני רוצה לעשות את הטוב, לקיים את החוק, אך אינני מסוגל, הלכה למעשה, לעשות את הטוב, לקיים את התורה, את החוק. אפילו אם אשתדל, אפילו אם אטרח, הדבר לא יועיל. תמיד יישאר פער בין הכוונה למעשה. פער המייצר ניגוד מוחלט. שכן ביחס למוחלט, פער משמע ניגוד. האנתרופולוגיה של פאולוס מביעה עניין זה בדיוק רב: מנקודת המבט של המוחלט, פער בין כוונה למעשה, מייצר ניגוד בין כוונה למעשה: בין הרצון (הטוב) שלי (׳כי בתורת אלוהים חפצי׳) לבין המעשים שלי (׳את הרע אשר לא חפצתי ידי תבצענה׳). ניגוד בין חפצי למעשיי. וזאת **כיוון שחוק התובע את מימושו בעולם המעשים, חוק המכוון אל עולם העשייה הארצית, לא ניתן לקיימו במלואו**. זו האינטואיציה הבסיסית של פאולוס, ואותה יש להבין לעומק.

למעשה, החלוקה שבין הרצון למעשה מייצרת אצל פאולוס חלוקה פנימית בתוך מושג החוק: בין החוק המתייחס למעשה (*nomos entole*), לחוק האמונה (*nomos pisteos*); בין חוק המעשים, לחוק הכוונה (מה שבסופו של דבר יוביל לחלוקה מהותית בין החוק עצמו לבין כוונת החוק[7]). הפער בין שלמות הרצון לחוסר שלמות הגוף, בין הכוונה שלי למעשים שלי, שקול לפער שבין שני מיני החוקים, חוק הלב וחוק הבשר: ׳אך תורה אחרת אני מוצא בקרב מעי הנלחמת בתורת שכלי ונפשי בשבי הלכה לפני תורת החטא אשר בקרב מעי׳.[8] החוק, אם לדבר בשפה אריסטוטלית, נאמר באופנים רבים. החוק המופנה למעשים **נועד לכישלון**, שכן הוא פונה לגוף, הסופי במהותו, ושאינו מסוגל בשל כך, **בהכרח**, לקיים **במלואו** את החוק. כאן מקור ההכרח של הכישלון. כאן מקור ההכרח שביחס שבין חוק לחטא. לא שהאדם אינו רוצה לקיים את החוק, אלא שחוק הנאמר ברובד המעשה **אינו יכול להיות מקוים בשלמותו**. הדבר משול לניסיון לבצע צעד מושלם, תנועה מושלמת או ריקוד מושלם. ביחס לאידאלי, הגופני תמיד מפגר. יהא זה פיגור מזערי, אין זה משנה כאן. מה שחשוב הוא שלא ניתן לבצע את הצעד בשלמותו, שלא ניתן לקיים את החוק המופנה למעשים **בשלמותו**. משום שותפותו עם החומר, השלמת התנועה האידאלית איננה מן האפשר. תמיד ניתן להתקרב

7 הנס הובנר מבחין בעניין זה בין דברי פאולוס באיגרת לגלטיים על ה׳חוק כולו׳ (ה 3; *olon ton nomon poiesai*), לבין דיבורו על ׳כל החוק׳ (ה 14; *pas nomos*). בעוד ׳החוק כולו׳ מציין את החוק מבחינה כמותית — את 613 מצוות תורת משה – שלא ניתן לקיימן במלואן, הדיבור של פאולוס על ׳כל החוק׳ מציין בדיוק את החוק בחינת כוליות, ולמעשה את ׳תכלית החוק׳, כוונת החוק; שאותו ניתן לקיים, על ידי האמונה. כך כותב הובנר: ‘It is well enough known that Paul was a master of Greek language. Thus the whole Law of Moses is not identical with the Law “as a whole” which holds good for Christians’ (ראו הובנר [לעיל, הערה 1], עמ׳ 4–36; וראו גם, באותו עניין, סנדרס [לעיל, הערה 1], עמ׳ 96–99).

8 איגרת אל הרומיים ז 14–15.

עוד, כמו עקומה אסימפטוטית שמתקרבת עוד ועוד אך לעולם אינה מתלכדת עם הקו שאליו היא נוטה. מרחק מזערי זה, כישלון מזערי זה, כיוון שהוא מתייחס למוחלט (צו האל), הוא מניה וביה **כישלון מוחלט**. אין כאן מימוש של האידאל, ובמסגרת הלוגיקה של המוחלט, חוסר מימוש זה שקול לכישלון, להפרה, לחטא. לעומת זאת, הלב, הכוונה, הרצון, הנם שלמים במהותם. לא ניתן לרצות באופן חלקי. לעומת זאת, ניתן לאהוב מכל הלב, להאמין באופן מוחלט. יתר על כן, רק אהבה שהנה מכל הלב, הנה אהבה. רק אמונה ללא סייג הנה אמונה. דיכוטומיה בסיסית זו, המושתתת על פנומנולוגיה של ההבדל בין מעשה לאמונה, בין עשייה לרצון, מארגנת את ההיגיון הפאוליני כולו.[9]

פאולוס יודע את נפש האדם. הוא יודע שחוק הגוף לעולם יכריע את הכוונה הטובה. שלא ניתן לשלב את הגוף בקיום החוק. שיש להפריד, באופן רדיקלי, בין חוק המעשה לבין חוק הלב. בין המעשה לכוונה. רק במחיר זה – צליבת הבשר – תושג הגאולה. מכאן הפתרון של פאולוס: להעביר את כל כובד המשקל לחוק האמונה, לחוק הלב. ולבטל – או להשהות (*katargein*) – את חוק הבשר, את חוק המעשים.

עלינו לנסות לפענח, מתוך תיאורים אלו, את טיב היחס של פאולוס לחוק. את ה־*erlebnis* הבסיסי של פאולוס בעמדו מול החוק, אם לדבר את שפת הפנומנולוגיה. את האופניות המדויקת של חוויית הציווי האלוהי. בשלב זה ניתן להציע את ההיפותזה הבאה: **ביסוד החוויה הפאולינית נמצאת התשוקה למוחלט**. פאולוס אינו אינדיפרנטי לחוק, אלא להפך, הוא מבקש לקיימו **במלואו**. מה שמטריד אותו, מה שאינו נותן לו מנוח, הוא אפשרות המימוש השלם, הממצה, של החוק. התשוקה למוחלט באה לביטוי לראשונה בחלוקה הדיכוטומית בין חוק הלב לחוק הבשר, בחלוקה בין תחום הכוונות לתחום המעשה. ההבדל בין שני מיני חוקים אלו נעוץ בכך שלעומת חוק הלב, שניתן לקיימו במלואו, הרי חוק הבשר איננו ניתן, באופן מהותי, להיות מקוים באופן מלא, ומשום כך הוא מייצר בהכרח את החטא ואת המוות. האווירה הכללית של ההטפה הפאולינית נגזרת מחוויית יסוד זו: חוסר המוכנות להתפשר על פחות מאשר מילוי מושלם של רצון האל. וההבנה שכל עוד רצון זה מבוטא במונחים של חוק, הרי הדבר ייוותר לעד חלקי,

9 החלוקה בין 'חוק המעשים' ו'חוק האמונה' באיגרת אל הרומיים נדונה באופן מקיף במאמרו של וסטרהולם S. Westerholm, 'Paul and the Law in Romans 9–11', in: J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen 1996, pp. 215–238; וראו גם תגובתו של היקה ראיסאנן למאמרו של וסטרהולם H. Raisanen, 'Faith, Works, and Election in Romans 9", in: Dunn ([ed.] ibid., pp. 239–246).

ולכן ייצר חטא. מכאן המשבר הקיומי של פאולוס: ׳אוי לגבר אמלל כמוני מי יצילני מגוף המוות הלזה׳.[10]

הנה אפוא יסוד תשוקתו של פאולוס: מיצוי דבר האל, ׳קיום התורה כולה׳.[11] את ההטפה הפאולינית ואת הביקורת שלו של החוק היהודי ניתן להבין רק אם מעלים את התשוקה של פאולוס לרמתה המקסימלית: התשוקה למלאות, התשוקה למיצוי, הטביעה למוחלטות. רק ביחס לתשוקה זו למוחלטות, חוק המעשים מוביל לכישלון ודאי. וזוהי אכן תמצית ביקורתו של פאולוס: ביסוד חוק המעשים טמון כישלונו של החוק.

זו חוויית היסוד העומדת בתשתית ביקורת החוק של פאולוס. ניטשה, באפוריזם 68 של ׳דמדומי שחר׳, מסכם חוויית יסוד פאולינית זו. ניטשה מציע דיוקן של פאולוס, שבו הוא מפענח את העומקים הקיומיים המסתתרים מאחורי יחסו של פאולוס לחוק היהודי. וכך הוא כותב:

> שספינת הנצרות הטילה חלק ניכר ממטענה היהודי הימה, שהיא באה אל בין האליליים ויכלה לבוא אליהם – כל זה אחוז בה, בתולדתו של אותו האיש האחד, איש מעונה מאוד, וראוי לרחמים רבים, נטול חן עד מאוד, נטול חן אף בעיני עצמו. הוא נתייסר בדיבוק של אידיאה או ליתר דיוק: בדיבוק של

10 איגרת אל הרומיים ז 24.

11 איגרת אל הרומיים יג 10; התרגום עשוי להטעות כאן. יש לשים את הדגש על התשוקה לכוליות בפסוק זה. שכן לקיים, כאן, משמעו לקיים במלואו, למצות, לקיים את החוק **בשלמותו**. המונח שפאולוס משתמש בו הוא **פלרומה** (πλήρωμα, *Pleroma*), שכוונתו ׳מלאות׳ (מ־πλήρης, מלא, או πληρόω, אני ממלא). כך, באיגרת אל הקולוסים (ב 9–10), פאולוס כותב: ׳הן במשיח, בגופו, שוכן כל מלוא (πλήρωμα) האלוהות. ואתם נמלאתם (πεπληρωμένοι) בו [...]׳. בתרגום השבעים, הפסוק ׳כי לה׳ הארץ ומלואה׳ מתורגם ל־τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ **πλήρωμα** αὐτῆς (באיגרת הראשונה אל הקורינתיים [י 26], פאולוס מצטט פסוק זה מתהלים מתרגום השבעים). באשר לתרגום של ׳פלרומה׳ לשפות אחרות: בוולגטה, פלרומה מתורגם ל־*plenitudo* (*dilectio proximo malum non operatur plenitudo ergo legis est dilectio*). בתרגום של קינג ג׳יימס, מושג זה מתורגם ל־*fulfilling* (*Love is the fulfilling of the law*), ובתרגומו של לותר, ל־*Erfüllung* (*So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung*). קריאה פילולוגית זו הנה חשובה, שכן בלעדיה קשה להבין את משמעות הטרדה של פאולוס, המאפיינת את יחסו אל החוק. המושג פלרומה מסכם טרדה זו. הוא מציין את אידאל השלמת החוק, ומאפיין את התשוקה למוחלט של פאולוס. לניתוח טקסטואלי מקיף של עקרון המיצוי, ה־*Fullfillment*, ולתפקידו באיגרות של פאולוס, ראו פרק ג בספרו של M. Cranford, ‘The law should be fulfilled’ (לעיל, הערה 1): עמ׳ 93–100; וכן ראו סנדרס ‘The possibility of Perfect Obedience: Paul and an implied Premise in Galatians 3:10 and 5:3’, *Novum Testamentum*, 36 (1994), pp. 242–258

שאלה הנוכחת תמיד, ולעולם אינה באה אל המנוחה: מה עניין זה של מצוות התורה היהודית? דהיינו, **של קיום המצוות ההן**?[12]

אפוריזם זה חושף את היסוד החווייתי העומד בתשתית יחסו של פאולוס לחוק, וכך, לפחות לדידו של ניטשה, את יחסה של הנצרות בכלל לציווי האלוהי. פאולוס טרוד בשאלת אפשרות **קיום** החוק, מציין ניטשה. מאפשרות ה־'Erfüllung dieses Gesetzes'. ברמיזה ברורה לתרגום של לותר **לפלרומה**,[13] ניטשה שם את האצבע בדיוק במקום הנכון: במשפט אחד הוא מבליט את התשוקה למוחלטות של פאולוס כמאפיינת את יחסו הבסיסי לחוק היהודי. זהו יחס 'כפייתי' המאפיין את ה'מחלה' של פאולוס, כדברי ניטשה. ניטשה מסכם כך, בסגנון האופייני לו, את התשתית הקיומית העומדת מאחורי ההטפה הפאולינית כולה: התשוקה למוחלטות, לקיום השלם, המלא, של החוק האלוהי. שלא ניתן, בדיוק מסיבה זו, להשביע. המובילה, בהכרח, לחטא: 'האמנם ה"בשר" הוא העושה אותו שוב ושוב לעובר עבירה?', ממשיך ניטשה, 'או שמא רב מזה חלקה של התורה עצמה החבוייה מאחורי זה, כפי שירחש לבו לאחר מכן, באשר נמנעות הגשמתה מוכחת בלי הרף **ובהכרח**, ובקסמים שאין לעמוד בהם היא מושכת אל העבירה?'[14]

ב.

ב'דת התבונה ממקורות היהדות', בפרק הדן בחוק, כותב כהן: 'דווקא מתוך פולמוס זה [עם פאולוס] ניתן להכיר את ערכו של החוק'.[15] הגיע אפוא הרגע להיכנס לפולמוס זה. כדי להתקרב, ולו במעט, להבנת משמעות עמידתו של היהודי מול הציווי אלוהי.

ההתייחסויות לפאולוס בטקסט של כהן הן מעטות, אולם הן מכריעות לשם הבנת הפנומנולוגיה של החוק היהודי אצלו. אתמקד כאן בהתייחסות המשמעותית ביותר והמפורטת ביותר של כהן לפאולוס, הנמצאת בתחילת הפרק על החוק ב'דת

12 פ' ניטשה, דמדומי שחר, תרגום: י' אלדד, תל אביב 1978, עמ' 150 (ההדגשות במקור); במקור: 'welche Bewandnis es mit dem jüdischen Gesetze habe, und zwar mit der *Erfüllung dieses Gesetzes*'

13 בעניין התרגום הלותרני ל'פלרומה' ראו לעיל, הערה 11. בהמשך האפוריזם ניטשה מקשר באופן מפורש בין החוויה הפאולינית (ביחס לחוק היהודי) לבין זו של לותר (ביחס ל'אידאל הכנסייתי' שממנו נפרד): 'אולי בדומה לכך הרגיש לותר כאשר ביקש להיעשות בין כתלי מנזרו אותו אדם מושלם שהוא האידיאל הכנסייתי: ובדומה ללותר, שבאחד הימים החל לשנוא את האידיאל הכנסייתי ואת האפיפיור ואת הקדושים ואת הכמורה כולה, וככל אשר נאסר להודות בה, כן גברה שנאת שאול זו – מעין זה ארע גם לו, לפאולוס' (שם, עמ' 151).

14 שם.

15 ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום: צ' וויסלבסקי, ירושלים תשל"ב, עמ' 370.

התבונה ממקורות היהדות'. התמודדותו של כהן עם הביקורת הפאולינית מבוססת על הבחנה בין 'חוק המוסר' לבין 'חוק חיים דתי'. השאלה שכהן מפנה לפאולוס היא זו: מהו היחס בין חוק המוסר לבין חוק החיים הדתי? או אם לפשט, בין המוסר לדת? הבחנה זו בין חוק מוסר לחוק חיים דתי אינה קיימת באופן מפורש אצל פאולוס. אולם כיוון שהבחנה זו היא מהותית לשם הבנת משמעות החוק היהודי לפי כהן, מטרתו היא להוציא לאור את הלא־נאמר בהטפה הפאולינית, ביחס לנקודה זו. להפוך את המובלע למפורש. כך כותב כהן:

> אי האמון בערכם של החוקים הועלה העלאה עקרונית על ידי פאולוס, וביקורתו ודברי הפולמוס שלו הם שמקיימים אותו בחיים. בינתיים מורה ביקורת זו דווקה מה מפוקפקת היא ההשקפה שכנגד. שהרי ראשית, פאולוס מגלה בדוגמתו שלו מה קשה הדבר לשמור על שלמותו של החוק בבחינת חוק המוסר, כשנלחמים בו בבחינת חוק חיים דתי. אין זו רק תמיהה אישית בלבד שמגלה פאולוס בכך, שהוא מעמיד את החוק כניגוד לניקיון מחטא, הווי אומר, גם כניגוד לחוק־המוסר; כאילו אי אפשר היה בלי החוק לפגוע בניקיון־מחטא. שהרי לפי זה האיסור הראשון בגן־עדן הוא דווקא שהביא לידי מהותו החטאה של האדם. וכל חוקת מוסר כולה היא אפוא מיותרת, או יתרה מזו – מזיקה.[16]

החוק, לפי כהן, עומד אצל פאולוס בניגוד לניקיון־מחטא. ראינו זאת: עבור פאולוס, החוק מייצר באופן הכרחי את החטא. אולם כיוון שאין אצל פאולוס הבחנה בין הדת למוסר, בין המטפיזי לאתי, הרי לחטוא משמעו לחטוא הן מבחינה מטפיזית (ביחס לחוק האל), הן מוסרית (ביחס לזולת). מכאן עולים דבריו של כהן: החוק עומד, אצל פאולוס, לא רק בניגוד ל'דת' (רצון האל, או מה שמכונה אצל כהן, חוק־חיים־דתי) אלא גם בניגוד למוסר ('חוק המוסר', כדברי כהן). מה שנדמה כאבסורד בעיני כהן: 'כאילו אי אפשר היה בלי החוק לפגוע בניקיון מחטא'. חוסר ההבחנה, אצל פאולוס, בין המוסרי לדתי – באשר לשאלת ההצדקה, קרי באשר לשאלת החטא והניקיון מחטא – מוביל אותו, לדידו של כהן, לכך שרק החוק (הדתי במהותו, התורה, ה־נומוס), הוא המקור לחטא ולניקיון מחטא. אולם – וזו טענתו העקרונית של כהן – החטא והניקיון מחטא, לפני שהם נקשרים לחוק (האלוהי), הם שייכים לתחום המוסריות באשר היא. לשון אחר, ניתן לחטוא (חטא 'מוסרי'), גם ללא חוק דתי. תחום המוסריות קודם ורחב מתחום החוק, ולכן ניתן להיות לא מוסרי גם ללא חוק. לכן, אצל כהן, לא החוק הוא שמייצר את החטא,

16 שם, עמ' 369.

אלא החטא – במובן הרחב של המילה, קרי ההפרה המוסרית – מתקיים באדם באשר הוא יצור סופי העשוי להפר את המוסריות. ישנם ׳חטאים׳ מוסריים שאינם כלולים בלוגיקה של החוק (היהודי, מצוות האל שבתורה) והפרתו האינהרנטית.

כהן מכריח את פאולוס להשיב על שאלת היחס בין החוק למוסר, אף שזו אינה נדונה בהטפה הפאולינית, משום שזו בדיוק הבעיה של ההטפה הפאולינית לפי כהן: היא מנתקת את הקשר המהותי שבין הציווי האלוהי למוסריות. יתר על כן, היא מנגידה את החוק למוסריות, בכפוף ללוגיקת הפרת החוק ההכרחית העומדת בתשתית התאולוגית שלה. זו גם הביקורת של כהן על פאולוס במאמרו מ־1916, ׳הזיקה שבין הפילוסופיה של קאנט לבין היהדות׳.[17] בפרק על ׳הרעיון של המשיח והאנושות׳ ב׳דת התבונה ממקורות היהדות׳, אנו מוצאים שוב ביקורת זו: ׳מדוע אלוהים נותן לאדם צווים ומצוות ומעיר אותו על ידי כך מתוך התנומה של תמימותו? אילולא היה חוק, היה האדם נקי מעוון. כך הפריז גם פאולוס בביקורת שביקר את החוק, בזה שהרחיב אותה גם על חוק המוסר׳.[18] נקודת הפתיחה של כהן בביקורת שלו על פאולוס היא אפוא זו: פאולוס אינו רגיש להיקף הרחב שאליו מתייחס החוק (היהודי), היינו המוסריות. ביחס למוסריות, מציאות החוק או אי־מציאות החוק אינם המדד הבלעדי לחטא ולניקיון מחטא. החוק אינו מגדיר את גבולות המוסריות, אלא, כפי שנראה בהמשך דברינו, הוא מתייחס לתחום המוסריות באופן מקורי. בזיהוי בין חוק לחטא, פאולוס מצמצם לדידו של כהן – באופן לא לגיטימי – את חוק המוסר לחוק החיים הדתיים.

אולם ההתבוננות של כהן אינה נעצרת כאן. בפסקה הבאה בפרק על החוק ב׳דת התבונה ממקורות היהדות׳, כהן מעמיק אותה, בכוונה לחשוף את התשתית המטפיזית העומדת ביסוד ההטפה הפאולינית. תשתית שכל ניסיונו של כהן יהיה לערערה מן היסוד. בהמשך יהיה עלינו להראות כיצד, הודות לפנומנולוגיה של החוק שלו, כהן דוחה תשתית זו. אולם נבין תחילה את הניתוח עצמו. כך ממשיך כהן, בפרק האמור:

> פאולוס רוצה גם לפחת בערכו של החוק בבחינת חוק־מוסר, משום שהוא רוצה להורות על האמונה בגאולה על ידי כריסטוס כעל הטעם היחיד של

17 כך הוא כותב שם: ‘[…] ritual legislation, far from conflicting with ethics, is understood as serving as its vehicle. This is where Paulinism, today as always, becomes subjective and therefore unjust, no matter how correct its judgment about the value of all particularistic religious practices might be in principle’ (H. Cohen, ‘Affinities between the philosophy of Kant and Judaism’, in: *Reason and Hope — selections from the Jewish Writings of* (*Hermann Cohen*, New York 1993, p. 79

18 כהן (לעיל, הערה 15), עמ׳ 283.

המוסריות האנושית בערכה היחיד לחיי העולם הבא. החוק אינו נתפס אפוא כאן בבחינת חוק מוסר בניגוד לחוק הפולחן, אלא אדרבה, גם בבחינת חוק מוסר בניגוד לאמונתה במותו ובתחייתו של כריסטוס בבחינת גאולה לאדם מן החטא ומעונשו, המוות. דווקא מתוך פולמוס זה אפשר להכיר את ערכו של החוק. החוק הוא חוק מוסר, או מעשה סיוע לחוק המוסר. אין לו טעם אחר אלא זה של חינוך וקידוש האדם. כנגד זה, אילו היה לו הטעם שמציב לעומתו פאולוס באמונה, הרי היה מועבר מאופקו של האדם אל אופקו של האלוהים.[19]

המחלוקת בין כהן לפאולוס ברורה כעת: היא סובבת סביב שאלת **טעם** החוק. שאלה זו קרובה, אך לא זהה לשאלת טעמי המצוות הקלסית. מדובר כאן בשאלה יסודית יותר – זו המתחקה אחרי משמעות העמידה עצמה מול הציווי אלוהי;[20] זו המתחקה אחרי עצם היות האדם יש־מצווה. נבחן אפוא פסקה זו מקרוב. כהן מפנה את תשומת לבנו לדוקטרינה הפאולינית של החוק כמכונן בהכרח חטא ומוות, ומעיר: פאולוס מחטיא את התכלית המקורית של החוק היהודי, את ה־*telos* האמיתי של המצווה. באופן שגוי הוא מבין את סוגיית החוק כחלק מהדיאלקטיקה של חיים ומוות, שלא ניתן להיחלץ ממנה אלא במחיר **התגברות** על החוק עצמו, **השהיה** של החוק – *katargein* בלשונו של פאולוס. שכן החוק הוא מוות. קיום החוק במלואו, **שהנו תכלית החוק**, אינו מן האפשר, כל עוד החוק הוא חוק המעשים. כדי שנוכל למלא את דבר האל החוק חייב לשנות צורה: מחוק המעשים לחוק האמונה; מה־*ergon nomos* ל־*nomos pisteos*. האמונה בצליבתו ובתחייתו של ישו – המהווה תשובה תאולוגית מדויקת לדיאלקטיקה של החיים והמוות; שהנה הבטחה לחיים אמיתיים (תחייה) מעבר לחיים ולמוות הארציים, חיוב חוק הרוח (האמונה) תוך ביטול חוק (הבשר) – אמונה זו היא התכלית האפשרית היחידה של החוק: 'כי תכלית (*telos*) התורה (*nomou*) הוא המשיח (*kristos*) לצדקה לכל המאמין (*pisteouonti*) בו', כותב פאולוס באיגרת אל הרומיים.[21] פסקה זו מספקת את המטריצה הבסיסית של ההצדקה והגאולה: האמונה בתחייתו של ישו מאפשרת לנפש, שעד כה הייתה כבולה בחוק הבשר־הממית, חיים, תוך המרת המצווה, החוק, באמונה (*pistis*). זו אמונה אשר ניתן לקיימה במלואה, שלא

19 שם, עמ' 369–370.

20 לכן, בפרק זה, סוגיה זו קודמת לדיון בטעמי המצוות, שלו כהן מקדיש חלק מן הפרק, בהתייחס למקורות המסורתיים ביותר הדנים בכך (בעיקר אצל הרמב"ם, אולם גם אצל רס"ג, אבן דאוד, אבן פקודה, יהודה הלוי, אלבו, ועד מנדלסון). ראו שם, עמ' 377–382.

21 איגרת אל הרומיים י 4.

ניתן אלא לקיימה במלואה (האמונה, מטבעה, הנה **מוחלטת** – אם יש בה מקום לספקות, היא כבר איננה אמונה במלוא מובן המילה).

אולם כהן מתערב בדיוק בנקודה זו: תכלית החוק היהודי אינו החיים הנצחיים, האלמוות, אלא המוסריות: 'החוק הוא חוק מוסר, או מעשה סיוע לחוק המוסר. אין לו טעם אחר אלא זה של חינוך וקידוש האדם'. משקלה של המצווה, של הציווי, נמדד בזירת המוסריות, ולא בזירה המטפיזית (שאלת נצחיות הנפש). ההבחנה בין חוק לאמונה, שכל הדוקטרינה הפאולינית נשענת עליה, אפשרית רק במחיר התעלמות מהתכלית המוסרית של החוק היהודי. כהן כותב: 'החוק אינו נתפס אפוא כאן בבחינת חוק מוסר בניגוד לחוק הפולחן, אלא אדרבה, גם בבחינת חוק מוסר בניגוד לאמונתה במותו ובתחייתו של כריסטוס בבחינת גאולה לאדם מן החטא ומעונשו, המוות'. עבור כהן, הפתרון הפאוליני לשאלה התאולוגית של החוק האלוהי (האמונה בישו ובתחייתו) אפשרי רק לאחר שמשמעותו האותנטית של החוק האלוהי, שטעמו המקורי, היינו המוסריות, הודחק; רק אם מייחסים לממד הציווי, לחוק האלוהי, **יותר** ממה שהוא עצמו מכיל (הקניית אלמוות). 'יותר' שהנו 'יותר מדי', שכן מתוך 'יותר מדי' זה נוצר ה'פחות', כיוון שהחוק אינו מסוגל להקנות אלמוות – חיים – פאולוס מפנה לו עורף. הוא מבטל אותו **כליל**.

ניתוחו של כהן נשען על ההפרדה שבין שאלת החיים והמוות מצד אחד, וסוגיית החוק מצד שני. הניסוח הרדיקלי והעקבי ביותר של הפרדה זו חותם את הפסקה שלנו. כך כותב כהן:

> עצמותו של אלוהים קיימת בשביל החוק היהודי רק בדיוקן־הראשית למען מוסרו של האדם, אבל לא למען אושרו הנצחי. האלמוות אינו שייך לתחום החוק (Die unsterblichkeit gehört nicht in das Gebiet des Gesetzes).

שאלת החיים והמוות, שאלת החוק כמייצרת בהכרח חטא ולכן מוות, או בקצרה שאלת האלמוות, אינה חלק משאלת החוק היהודי. אינטואיציה זו, המסכמת את התמודדותו של כהן עם ביקורת החוק של פאולוס, מפריכה את הלוגיקה הפאולינית הפרכה פונדמנטלית.

ג.

אולם עלינו להתבונן ולהעמיק עוד בהתמודדות של כהן עם הדוקטרינה הפאולינית. היחס בין חוק המוסר לחוק החיים הדתי, להבנתו של כהן, אינו זה שמצייר פאולוס. המוסר אינו נפגע בעקבות הופעת החוק, אלא להפך: יחסו של החוק היהודי למוסריות חיובי, אך מורכב. המשימה של כהן כעת ברורה: לתאר את המורכבות של היחס בין חוק למוסר, בין הציווי האלוהי למוסריות, כך שהציווי

לא יהווה באופן אינהרנטי הפרה וחטא. כלומר, לנסח מחדש הן את משמעות החוק הדתי, הן את משמעות המוסריות. אפשר לקרוא את הפנומנולוגיה של הציווי האלוהי ב'דת התבונה ממקורות היהדות' כניסיון לספק תיאור כזה.

למעשה, הפסקאות שבהן כהן מתווכח עם פאולוס אינן אלא קצה הקרחון, ההשתמעות האחרונה של תורת הציווי הדתי שלו. עלינו לחשוף כעת מה מסתתר מאחורי ההערות הביקורתיות של כהן, כדי להבין יותר לעומק את תורת הציווי האלוהי שלו. כדי להתקדם לכיוון זה, אשאל שאלה, הנוגעת למשפט הדיסוציאטיבי של כהן ('האלמוות אינו שייך לתחום החוק'): בהפרידו באופן רדיקלי בין מושג החוק לבין מושג האלמוות, האם כהן אינו סותר את המגמה העיקרית שלו ב'דת התבונה ממקורות היהדות'? שאלה זו תנחה אותי בניסיוני לרדת לעומקה של ההתמודדות של כהן עם הביקורת הפאולינית. כדי להבין שאלה זו יש להזכיר כמה נקודות הנוגעות לפרויקט של כהן בספרו על היהדות. במבוא ל'דת התבונה ממקורות היהדות' כהן ממקם את הפרויקט שלו ביחס לפילוסופיה המעשית של קאנט. השאלה העיקרית של כהן קשורה לנושא שנותר בלתי פתור בשיטת המוסר הקאנטיאני, ובפרט, ליחס שבין החוק המוסרי (שהנו אוניברסלי בטבעו, כפי שהדבר בא לביטוי באופן המובהק ביותר בניסוח הראשון של הצו הקטגורי ב'ביקורת התבונה המעשית'), לבין הסובייקטיביות כסינגולריות שאינה נכללת בלוגיקה כוללנית כלשהי. האתיקה הקאנטיאנית, אף שהיא חושפת את יסודות המוסריות, מעוניינת אך ורק במושג הכללי של האדם, בהגדרה האוניברסלית של האדם, שלה מתאים, פורמלית, הצו הקטגורי. אתיקה זו היא אפריורית ולא חושנית: היא מסרבת להתייחס למה שמתרחש לסובייקט היחידני ולאופן שבו מה שמתרחש **מדבר אליו** – או בשפה קאנטיאנית, היא מבקשת לסלק כל שיקול 'חומרי', כדי לבודד את הצד הפורמלי ולבחון אותו לאור העיקרון המוסרי האוניברסלי. 'ביקורת התבונה המעשית' נפתחת בנקודה זו: בתאורמה הראשונה של הספר הראשון בספרו, קאנט מבודד את הצורני מן החומרי, את ה'תבוני' מן ה'תשוקתי', ומחייב, באשר למוסריות, את התבוני תוך שלילת התשוקתי. או כפי שניסח זאת כבר ב'הנחות יסוד למטאפיזיקה של המידות', השיקול המוסרי חייב להיות חף מכל נטייה, מכל הכוונה שבאה מן הרגשיות, מן הגופניות שלנו. צעד זה – עקירת הצד החושני מכל משקל בשדה המוסרי – שקול לביטולו של הממד האישי, הפרטי, שבפועל המוסרי.

בניגוד לקאנט ותוך שינוי פרספקטיבה מהותית, כהן רואה בביטולו של הסינגולרי בשדה המוסרי בעיה עקרונית ההופכת את הפילוסופיה המעשית ללא שלמה. דחיית ההרגשה החושנית משמעה הקרבת השם הפרטי (האני) על מזבח השם הכללי (האנושות) – קורבן אשר, בשדה המוסרי, פוגם בשיטה גופא.

> האתיקה מגיעה ובאה מתוך ניגודה השיטתי לכל יסוד חושני ולכל יסוד ניסיוני באדם לידי המסקנה הכבירה, שהיא מפקיעה תחילה את האני מן האינדיבידואליות בכלל על מנת להחזירה לו מעל נקודה מרוממת לא רק בצורה נעלה יותר אלא גם בצורה צרופה ומצורפת יותר. **האני של האדם יהיה בה לאני של האנושות** [...] אין אתיקה יכולה כל עיקר להכיר את האדם ולהכיר בו אלא בחינת אנושות.[22]

האדם המוסרי של קאנט הוא 'כל אחד'. הוא אלמוני. הוא אני בחינת הוא, הוא האני בגוף שלישי. יתר על כן, אם לוקחים את קאנט ברצינות, הרי עלינו להיות רגישים לצד האימפרטיבי שבמוסר שלו: עליי להתייחס אל עצמי בגוף שלישי כדי להיות מוסרי. זוהי חובתי. המוסר הצומח מכך הנו מבוסס אולי, אולם הוא חסר את האני הסינגולרי. האתיקה האוניברסליסטית נותרת אילמת ביחס לאני זה. הדבר בא לביטוי באדישותה לסבל כסבל, לרגשה שהסבל מעורר בי בראותי מישהו אחר סובל או כאשר אני עצמי מתייסר, ובלשונו של כהן, האתיקה האוניברסליסטית מסרבת להתייחס לייסורים במלוא חומריותם, להתנסות המידית בסבל – הן שלי הן של זולתי. אולם כהן **קובע** באופן חד־משמעי: הסבל הפיזי הנו בעיה מוסרית **עבורי**: 'אף לגבי האני אין הייסורים כלל וכלל בחינת אינו מעלה ואינו מוריד. אפשר שהתודעה העצמית אינה רשאית, גם מחמת תביעתה המוסרית של עצמה, לנהוג אדישות בייסורי הגוף'.[23] הסבל הפרטי הוא בעיה מוסרית. כל עוד האתיקה נשארת אילמת ביחס לסבל הפרטי, לסבל המוחשי ביותר שלי ושל האחר, היא תיוותר חלקית. וזאת, ביחס לעניין הדורש ממנה, יותר מכול, מענה.[24]

באופן דיאלקטי יותר, כהן מתאר זאת כך:

> כלום אין ה'הוא' אלא דוגמה אחרת של האני, שעם נתינתו של האני במחשבה כבר ניתן ה'הוא'? והרי הלשון גופא משמשת תריס בפני טעות זו: היא מקדימה 'אתה' ל'הוא'. כלום אף ה'אתה' אינו אלא דוגמה אחרת של אני, וכלום אין ה'אתה' טעון גילוי מיוחד, ואפילו כבר נודעתי ה'אני' שלי? ושמא חילופם של דברים: אך ה'אתה', גילויו של ה'אתה' יביא אותי גם לידי תודעת האני שלי, לידי הכרה מוסרית של האני שלי'.[25]

22 כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 48 (ההדגשות במקור).

23 שם, עמ' 52.

24 עוד בעניין יחסו של כהן לאתיקה הקאנטיאנית ולשאלת הסבל והייסורים כמקור למחשבה אתית מייחדת ראו W. Klubach, *The Legacy of Hermann Cohen* (Brown Judaic Studies, 167), Atlanta, Georgia 1989, esp. chap. 4: 'The conflict with Myth and Evil', pp. 57–72

25 כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 50.

האני נאמר באופן שונה בין אם הוא מוטה ביחס ל׳הוא׳, בין אם הוא מוטה ביחס ל׳אתה׳. שכן אין לדבר על **יחס** בין האני להוא. האני הנו **חלק** מההוא, מהאנושות בחינת אוניברסליות. מושג ההוא כלול בו, במושג שלו, כותב כהן, עם נתינת האני. מה שאין כן באשר ל׳אתה׳: הופעת ה׳אתה׳ **מותנית** בהופעת האדם האחר. הוא טעון גילוי מיוחד, כותב כהן, גילוי שיאפשר לי לגלות את עצמי לא כאני־הוא (אני אוניברסלי), אלא כאני יחידאי, כאני הנמצא **ביחס** לזולת, קרי כאינדיווידואל מוסרי. ושוב הסבל מספק לכך המחשה: שכן הסבל הוא בדיוק המקום שבו ה׳הוא׳ הופך ל׳אתה׳, שבו אתה נדרש – מוסרית – להתייחס לפרטי ולסינגולרי; לא לאחר בחינת חלק מהאנושות – אלא לאחר בחינת חריג, בחינת סובל. כהן מעלה זאת במבוא על דרך השאלה:׳ושוב אתה שואל: **שמא בנתינת־דעת זו דווקא לייסורי הזולת מתגלגל אותו זולת מ״הוא״ ונעשה ״אתה״**. אם נשיב תשובה חיובית על שאלה זו, מגעת שעתה של הסגוליות של הדת, על אף שייכותה למתודה האתית׳.[26] בשאלה זו כהן מטרים את כל המהלך שלו: למקם את סגוליותה של הדת באותו מקום שבו האתיקה האוניברסלית אינה מסוגלת להגיע, במקום של הסינגולריות של הסובייקט המוסרי. הפרויקט של כהן הוא לנסח אתיקה כזו, לחשוב מעבר לאתיקה הקאנטיאנית האוניברסליסטית, לנסח אתיקה מייחדת, אתיקה המתייחסת אל האדם בייחודיותו.

כדי לעשות זאת יש לבצע צעד מעבר למחשבה המופשטת, הקטגורית. כדי לגולל אותה אתיקה מייחדת בשלמותה, התבונה חייבת לפנות לזירה שאינה מושגית במובהק, לזירת הדת, ועבור כהן, לזו היהודית. זו מטרתו של כהן: לנסח, מתוך מקורות היהדות, אתיקה מייחדת, חוק מייחד. להבין את הדת היהודית כמוסריות בחינת סינגולריזציה של הסובייקט.[27]

כדי להבין את הפרובלמטיקה שלנו – הניגוד בין המשפט הדיסוציאטיבי לפרויקט הראשוני של כהן בספרו – יש להוסיף נקודה נוספת. הסינגולריות, האני היחידאי, מכונה במחשבת כהן: נפש. נפש הנה סינגולריות: ׳הנפש זה כינוי לאיש, ליחיד׳.[28] אולם הנפש הנה בת־אלמוות. או מוטב: בהגותו של כהן, הנפש

26 שם, עמ׳ 52; סוף הפרק השמיני כולו של ׳דת התבונה ממקורות היהדות׳ מוקדש לסוגיית הסבל. ראו שם, עמ׳ 171–181.

27 לסיכום נרחב של המגמה של מחשבת כהן ראו י״י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי״א, עמ׳ 316–329. באשר לסוגיית יחסו של כהן לקאנט, שהנה סוגיה סבוכה, ראו W. Kluback, *H. Cohen: The Challenge of a Religion of Reason* (Brown Judaic Studies, 53), Chico, California 1984, chaps. 1–2; M. Bienenstock, ‘Autonomie et autodétermination: Hermann Cohen et Kant’, in: *Cohen face a Rosenzweig: Debat sur la pensée Allemande* (chap. 5), Paris 2009, pp. 125–147

28 כהן (לעיל, הערה 15), עמ׳ 227.

עסוקה באלמוות. האלמוות הוא מעניינה של הנפש, שכן מלאכת ההיטהרות של הנפש הנה אינסופית: 'ברם הקדושה הריהי מטלה **אינסופית**. ואם נעשתה זו מטלה לרוח האדם, הרי נעשה הרוח בכך בלתי כלה לעולם. כל דו־משמעות, שעדיין דבקה הייתה בנפש, כל שהייתה גם נפש־נשימה ונפש־עשן, ניטלה ממנה על ידי הרוח. אמור מעתה: על ידי הרוח נעשה האדם בן אלמוות במטלה האינסופית, הבלתי כלה לעולם, של הקדושה שלו'.[29] מבלי להיכנס בינתיים לדיון של כהן על הנפש והאלמוות – נושא שכהן מקדיש לו פרק שלם בספרו (פרק 15: 'אלמוות ותחיית־המתים'), ושאדרש אליו בהמשך הדברים – אנו למדים, כבר מקטע קצר זה, שהנפש **עניינה** באלמוות; שהאלמוות הוא קטגוריה של הנפש. כעת, ניתן לחזור לשאלה הראשונית שלנו, ולנסחה באופן מפורש יותר. מצד אחד, כהן מבקש לפתח, דרך מושג הדת – ובפרט באמצעות היהדות – מה שכיניתי 'אתיקה מייחדת': המוסריות כסינגולריזציה של האדם. הדת **אמורה לספק** חוק מייחד כזה. בספֵרה של הדתי, האני הסינגולרי, הנפש – המעוניינת באלמוות – מקבלת ביטוי (זו לפחות ההיפותזה של כהן). אולם מצד שני, הוויכוח בין כהן לפאולוס נשען על **עקרון ההפרדה בין החוק, הציווי, לבין האלמוות**. הדיאלקטיקה הפאולינית חוק־מוות/אמונה־חיים זרה להבנה היהודית של החוק, לחוויית המצווה היהודית: 'האלמוות אינו שייך לתחום החוק', כפי שמורה המשפט הדיסוציאטיבי. מצד אחד, אם כן, הפרדה בין מושג החוק לבין סוגיית האלמוות, מצד שני, ניסיון לקשור אותם, לשלב ביניהם, דרך התמטיקה של הנפש, תוך ניסיון לנסח אתיקה מייחדת, שבה מופיע האני כסינגולריות.

לפתור מתח זה בטקסט של כהן – כך אבקש להראות בחלק האחרון של דבריי – משמע לחשוף את הדוקטרינה של הציווי האלוהי של כהן בכל מורכבותה, דוקטרינה הנשענת על פנומנולוגיה ייחודית. פנומנולוגיה שתאפשר לנו להבין הן את היחס הייחודי לציווי האלוהי אליבא דכהן, והן את שמסתתר מאחורי הביקורת של כהן על פאולוס.

ד.

כדי להשיב על שאלתנו עלינו להעלות את אחת הסוגיות המרכזיות בפילוסופיה של הדת של כהן, היינו סוגיית היחס שבין הנפש לבין החטא.

חלק ניכר מ'דת התבונה ממקורות היהדות' מוקדש לגנאלוגיה של הסובייקט היחידאי. שאלתו של כהן היא זו: מה הוא רגע לידתו של הסובייקט? מתי מופיע האדם בחינת אני, בחינת יחיד, בחינת נפש? כדי להשיב על שאלה זו כהן מחלק את תולדות האנושות לשתיים: הרגע שלפני הופעת האני והרגע שאחרי. מה

29 שם, עמ' 333.

שמפריד בין הלפני לאחרי הנו אופן ההתנסות של הסובייקט בחטא. עלינו לעיין אפוא בקשר שבין החטא לבין רגע הופעת האדם בחינת סינגולריות.

בגנאלוגיה של הסובייקט של כהן, העת העתיקה, הארכאית, חסרה את מושג האני היחידאי. היחס לחטא המתקיים שם מבטא זאת באופן מובהק: הן העולם היווני הן העולם היהודי, לדידו של כהן, מחזיקים בתורת חטא בלתי־אישית. הגיבור הטרגי אינו נושא את חטאיו, אלא את חטאי אבותיו: הרוע, הסבל, בעולמה של הטרגדיה, נובעים מ**קללה** הרובצת על הגיבור **בשל חטאי אבותיו**. קללת הלבדיצידים אצל סופוקלס, או קללת האטרידים אצל איריפידס, היא זו שמכתיבה את השתלשלות העלילה ומכריעה מראש את גורלם של אדיפוס, אנטיגונה, אורסטס, איסמנה וכו׳. בעולמה של הטרגדיה האשמה אינה **של** הגיבור, ולמרות זאת הוא סובל. הגיבור סובל, משלם על פשע שאינו שלו. יתר על כן, הגיבור הטרגי, כאשר הוא מגיע – באופן בלתי נמנע – לידי פשע, מבצע את פשעו **ללא יודעין**, הוא מולך שולל על ידי *Ate*, אלת הטעות הגורלית, המסנוורת את מי שהיא פוגשת בדרכה, ולה מיוחסים השיגעון, הדיבוק, האוחז הן באלים הן בגיבור.[30] ה־*Moira*, גזירת הגורל, שהאלים עצמם כפופים לה, היא הקובעת את שיארע לבני האדם. ברוח זו כהן כותב: ׳אחד המקורות העמוקים ביותר של המיתוס נתון במושג האשמה. האשמה היא הגורל, הפאטום שאף האלים משועבדים לו ומתוך *Ate* זה, מתוך סמיות עיניים זו לגבי החטא, צמחה הטרגדיה [...]׳.[31] האשמה היא הרִגשה הראשונית שהולידה את הטרגדיה. אולם זו אשמה מסוג מיוחד: בצורה שלובשת האשמה בעולם הטרגי, האשמה הנה, לאמתו של דבר, של אף אחד. שכן הגיבור אמנם ביצע פשע, אך דבר זה היה בלתי נמנע. לכן, למעשה, מצבו של הגיבור הטרגי הוא כזה שהאשמה דבקה בו בטרם פשע. הגיבור אמנם מתנסה באשמה (אדיפוס לאחר שגילה את פשעו למשל), אולם מדובר כאן באשמה שאיננה שלו: הוא חווה אשמה מבלי שיהא אשם באמת. **הוא לא המקור האמיתי של פשעו**. מעשיו אינם מעשיו שלו. ואשמתו איננה אשמתו שלו. היא, וכן מעשיו הגורליים, נגזרו עליו מכוח גזירת הגורל. זוהי אשמה טרגית, בדיוק במובן הזה. ומכאן גם מסקנתו של כהן: ׳באשמה המיתולוגית אין האדם יחיד, אלא אדרבה הוא של אבותיו׳.[32] באופק המיתולוגי האדם **יורש** את קללת אבותיו, את חטאיהם, ואין לו דרך להימלט מגורלו; הוא אינו ׳של עצמו׳, אלא ׳של אבותיו׳. הוא נידון בטרם עשה כל מעשה. הבן נאנק תחת כובד המשקל של אביו, כמו איניס הנושא את

30 אשר לאלה זו ולתפקידה באפוס ההומרי ובטרגדיה היוונית בכלל ראו M. Conche, ‘Ate, l’aveuglante’, in: *Essais sur Homère*, Paris 2002, pp. 163–171

31 כהן (לעיל, הערה 15), עמ׳ 206 (שינינו מהתרגום הקיים).

32 שם.

הנכיסיס על כתפיו בבורחו מטרויה הבוערת. זהו משקל שאינו מאפשר לבן כל מפלט, שאינו מאפשר לבן להיות. זהו נטל שהבן קורס תחתיו – האני בחינת סינגולריות אינה אפשרית במרחב זה.[33]

ההשקפה הטרגית של העולם אינה בלעדית לעולם היווני. היא נמצאת גם במקרא: 'אף המקרא נאבק במיתוס־מורשה זה: אלוהים פוקד עוון אבות על בנים',[34] כותב כהן. הפסוקים בספר שמות כ, ד–ה מוכרים היטב:

> לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עוון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי.
>
> ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי.

המקרא מכיר בממד של החטא הלא־אישי: 'פוקד עוון אבות על בנים'. אמנם אחרי השוואה זו כהן ממהר לסייג את דבריו וממתן אותם, שכן בניגוד למיתוס, במקרא הפסוק מבדיל בין 'שונאיו' של אלוהים, הנושאים את עוונות אבותיהם עד דור שלישי ורביעי, לבין 'אוהביו', שלהם שמור 'חסד לאלפים', קרי עד עולם. אולם על אף הסתייגות זו, עקרון העברת האשמה מדור לדור, ונשיאת חטאי האבות, מתקיים גם הוא במקרא: 'עם כל זה הרי הדור השלישי והרביעי, אמנם אף מתוך חלקם הם באשמה, עדיין שורה עליהם החטא לפי ההשקפה העתיקה'. וכהן מסכם: 'נמצא כל עוד האדם משועבד עדיין להשקפה עתיקה זו, לא בא היחיד עדיין לידי

33 באשר לעולם היווני הקדם פילוסופי – שלפי כהן לא הכיר את רעיון הגמול האישי – הדברים מורכבים יותר. כך למשל, כבר אצל הסיודוס, 'נביא הצדק', אנו מוצאים את הרעיון שסבלם הפיזי של בני אדם הוא תוצאה של רשעותם, ואצל תיאוגניס ב'תיאוגנידיאה' אנו מוצאים התנגדות מפורשת לאמונה שבנים חפים מפשע משלמים על פשעי אבותיהם האשמים. כפי שמראה פוסטיז'ייר, כל הטרגדיה של אייסכילוס מתמודדת עם בעיית הרע האישי, ואינה משלימה עם רעיון הגורל העיוור (הסבל מובן שם בסופו של דבר כסבל מוצדק במובן שהוא מאפשר **להבין, ללמוד**: 'לסבול כדי ללמוד', כדברי הטרגיקון, ושלפי פוסטיז'ייר הנו העיקרון העמוק של תפיסת הרע של הטרגדיה בכללותה). לגבי כל אלו ראו A. J. Fustigière, 'Réflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon', in: *Etudes de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 8–37). ואולם למרות המגמתיות והבעייתיות שבתיאור החד־משמעי שנותן כהן לעולם היווני העתיק, הרי בהקשר שבו הדברים מובאים כאן, וביחס לעניין עצמו המעניין אותי (היינו: **מחשבת כהן**), אין לכך חשיבות כלל וכלל. המחשבה, בניגוד להיסטוריה ולפילולוגיה, רשאית לחדש, ליצור, וזו אף חובתה. את הגניאולוגיה של כהן יש להבין לכן כיצירה, או כפרשנות, קרי, כאמצעי וככלי לביטוי מחשבותיו. מחשבת החטא והכפרה, והפנומנולוגיה של המצווה המגבה אותה, כפי שנראה בהמשך, הם העומדים במוקד הדיון. וערכו של הפתרון התאולוגי שכהן מציע אינו תלוי מותנה בדיוק הפילולוגי של ניתוחיו.

34 שם.

היווצרותו החופשית, יתר על כן עדיין לא בא לעולם, וקל וחומר שעדיין לא קנה משמעות של אני'.[35]

הלוגיקה הטרגית היא א־מוסרית: לא כיוון שהיא מענישה את החפים מפשע. אילו זאת הייתה הסיבה, אזי הטרגדיה הייתה לא־מוסרית, להבדיל מא־מוסרית. בטרגדיה סבלו של החף מפשע אינו אלא הצד **הנראה** של הא־המוסריות הטרגית. זו נובעת מכך שאין בה מקום ליחיד, שהיא שוללת את עצם האפשרות שיתקיים בה סובייקט יחידאי. רעיון ה־*moira* מכיל זאת: אי אפשר לנוס מן הגורל, משמע לא ניתן לעשות פעולה עצמאית, אישית, שתשבור את הסיבתיות הטרגית שנגזרה על הגיבור. למרות ממדי הענק של גיבוריה, הטרגדיה אינה מגוללת את עלילתם של יחידים. עוצמתם של גיבורי הטרגדיה נובעת מכך שהם אינם מדברים את עצמם, אלא את עברם ואת עתידם, הנושאים את חותם היוחסין שלהם. קולותיהם של גיבורי הטרגדיה מהדהדים בחלל על־זמני: העל־זמניות של הגורל, שהמקהלה מרמזת לה כבר בתחילת המחזה. הסוף תמיד ידוע מראש. כדברי המקהלה בסטסימון השני של 'אנטיגונה': 'וכך לעיני בבית לבדקוס; את יסורי העבר הרחוק מעבירים המתים לאלה החיים; אין דור משחרר דור, אל כלשהו מכה, ואין פתרון'.[36] מה שנותר לקהל הוא לעקוב אחר אובדנו הבלתי נמנע של הגיבור, וכפי שמתאר זאת ז'אן בולק בספרו 'מותה של אנטיגונה – הטרגדיה של קריאון': 'אנטיגונה כבר אבודה לפני תחילת המחזה [...] הסיפור נגמר זמן רב לפני שהמחזה החל'.[37]

האני היחידאי מופיע **על רקע זה**: ברגע שהלוגיקה הטרגית נשברת, כאשר עקרון נשיאת עוון האבות בטל. אירוע זה מתרחש, לפי כהן, אצל יחזקאל הנביא: 'התקדמות זו מבצע יחזקאל בדיבורו: הנפש החוטאת. הנפש זה כינוי לאיש, ליחיד',[38] והוא מפנה ליחזקאל יח, ב-ד:

35 שם.

36 סופוקלס, אנטיגונה, תרגום: א' שבתאי, תל אביב 1990, עמ' 592-598, עמ' 56.

37 J. Bollack, *La mort d`Antigone: La tragédie de Créon*, Paris 1999, p. 51

38 כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 227; אציין עוד שמלבד יחזקאל, כהן שומר מקום מיוחד לסוקרטס בהקשר זה: הן יחזקאל הן סוקרטס – הן הפילוסופיה הן הנבואה – מתגברים על הלוגיקה הטרגית של נשיאת חטא האבות, ומבשרים את מחשבת האדם היחידאי: 'ואם אמרת שיסודה העמוק ביותר של הדת היא בהכרתו העצמית של האדם, הרי עומד יחזקאל במישרין לצד סוקרטס. כשם שסוקרטס הניח בבחינה עיונית את יסודו של האדם ויחד עם זה את יסודה של האתיקה בהכרה העצמית של האדם, כך הניח יחזקאל את יסודה של הדת בהכרה העצמית של האדם בחטאו. גילוי זה של האדם על ידי החטא הוא מקורה של כל ההתפתחות של הדת' (שם, עמ' 55). בדיוק כמו יחזקאל, הלוגוס הסוקרטי פותח עידן חדש, ומסמן את רגע בקיעתו של האדם כיחיד, בתוך המרחב היווני. כל ההבדל, לפי כהן, הוא שאצל יחזקאל, בניגוד לסוקרטס, ההכרה העצמית – וחשיפת הנפש – מצריכה התמודדות **חיובית** עם הסופיות, עם הגופניות, ולא ביטולו. ובשפתו של כהן, ההכרה העצמית עוברת דרך הדיאלקטיקה של החטא והכפרה:

מה לכם אתם מושלים את המשל הזה על אדמת ישראל לאמר: אבות יאכלו בוסר ושני הבנים תקהינה.
חי אני נאם ה׳ אלוקים אם יהיה לכם עוד משול המשל הזה בישראל.
הן כל הנפשות לי הנה כנפש האב, וכנפש הבן לי הנה, הנפש החוטאת היא תמות.

כהן מפרש: ׳שוב אין נפש האב פועלת עכשיו בנפש הבן, שתהא נפש הבן לא נפשו הוא כלל, אלא אלוהים הוא בעל נפש האדם ומקניין זה של אלוהים של נפש האדם, מקבלים הן הבן והן האב כל אחד את נפשו שלו׳.[39] הכול דחוס בשתי מילים: ׳הנפש החוטאת׳. הנפש מופיעה ברגע שהחטא נחווה כחטא **שלי**. מקור ה׳שלי־ות׳ הוא בחטא, ובפרט בנשיאת החטא כחטא שלי. כנפש שנידונה לתת דין וחשבון על מעשיה, כנפש נתבעת, האני הוא אני סינגולרי. נשיאת החטא הנה אפוא עקרון של אחריות: החטא איננו ניתן לי בתורשה, אלא אני, במעשי, חוטא. הסינגולריות של האני כאן **משמע** אחריות, משמע האפשרות לעמוד מול העולם **כנתבע באופן אישי**. האני הסינגולרי הוא זה המשיב לתביעה זו. האני המשיב, שהנו גם האני השב: הנפש החוטאת מתגלית לעצמה בד בבד כחוטאת וכמסוגלת לשוב מדרכה הרעה. כהן מצטט שוב מיחזקאל: ׳והרשע כי ישוב מכל חטאותיו אשר עשה [...] חיה יחיה, לא ימות [...] החפוץ אחפוץ מות רשע? – נאום ה׳ אלהים, הלא בשובו

׳אבל הקדושה היא זו שיצרה את היחיד. ההכרה העצמית של החטא נעשתה ההכרה העצמית של היחיד׳ (שם, עמ׳ 331).

39 שם, עמ׳ 228; י׳ קויפמן, שהיה מבין תלמידיו של כהן, חולק בעבודתו המונומנטלית ׳תולדות האמונה הישראלית׳ על התזה של כהן על תפקידו של הנביא יחזקאל – תזה שהייתה שכיחה בסביבתו של כהן ושהושפעה ממחקרו של וולהאוזן ומפרשנותו על ספר יחזקאל ב׳אקדמות לדברי ימי ישראל׳, תרגום: י׳ ברכיהו, תל אביב 1938. כך כותב קויפמן שם: ׳דעה רווחת היא שתורת־הגמול האישית היא מאוחרת בישראל ונתחדשה על ידי יחזקאל [...] אבל אין כל זה אלא סבך עבה של טעויות׳, והוא מנמק את דבריו בהמשך הפרק, בהראותו כיצד למעשה אין לתפוס את ההיגיון של ׳פוקד עוון אבות׳ כתורת העברת חטא בלתי־אישית, אלא יש להבין את תחומו של האישי באופן נרחב יותר (ראו י׳ קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, חלק ה, פרק יט, עמ׳ 595–604); בחלק ז של החיבור, קויפמן חוזר לנושא זה בדיון שלו על הגיונותיו המוסריים ועל רעיון התשובה אצל יחזקאל (שם, חלק ז, עמ׳ 553–555). לגבי סוגיית מעמדו של יחזקאל ותורת הגמול שלו, ראו עוד פרק 7 בספרו של י׳ קנוהל (I. Knohl, *The Divine Symphony: the Bible's Many Voices*, Philadelphia 2003, chap. 7: 'New conceptions of Evil and Suffering during the Period of Exile and Return', pp. 101–122), המראה כיצד בצד תורת הגמול האישי שנמצא בפרק יח ביחזקאל, אנו מוצאים, בפרק כ של אותו ספר, תורת גמול ועונש בין־דוריים, המספקת הסבר לחורבן בית המקדש ומייחסת אותו לחטאי ישראל במצרים ובדור המדבר. באותו עניין ראו עוד ד׳ רום־שילוני, אלוהים בעידן של חורבן וגלויות: תיאולוגיה תנכית, ירושלים 2009, עמ׳ 286–313.

מדרכו וחיה׳ (יחזקאל יח, כא־כג). והוא מפרש: ״יסוד חדש בא ונכנס אל מהלך החטא ועונשו: התשובה מדרך החטא. על ידי כך בטל ההבדל שבין טוב לרע [...] ואף ההקבלה בין חטא לעונש נפרצה עתה. במקומה באה ההקבלה בין חטא ותשובה׳.[40] עקרון התשובה משלים את עקרון הסינגולריות שבלוגיקה של החטא: החטא אינו סוף פסוק. הוא אינו מוליד בהכרח מוות. הוא מזמין, מעורר, שיבה.[41]

אולם בל נעבור מרגע החטא לרגע התשובה מהר מדי, שכן אנו עלולים להתרחק מהתובנה הראשונית של כהן יתר על המידה. כהן אינו מציע כאן לוגיקה פשוטה של תשובה, אלא דיא־לוגיקה של חטא וכפרה, שכל עניינו שיג ושיח שהאדם מנהל עם עצמו (עם היותו סופי, גוף) **נוכח** אלוהים, **נוכח** האינסוף. הסופיות – שהחטא הוא אחד מביטוייו האינהרנטיים – הוא **המקום** שבו השיח עם האל מתקיים הלכה למעשה. או בלשונו של כהן, זהו מקום ההצטרפות של אדם ואלוהים.[42] מה

40 כהן (לעיל, הערה 15), עמ׳ 229.

41 ראו עוד, בעניין זה, דבריו היפים של רוטנשטרייך בספרו (*Jewish Philosophy in Modern Times — From Mendelssohn to Rosenzweig,* New York 1968, pp. 69–78). בניתוח שלו רוטנשטרייך נוגע בהבחנה נוספת המבחינה בין התפיסה של כהן לבין התפיסה הנוצרית ביחס לחטא: בעוד הסינגולריזציה – קרי ההתמודדות עם החטא – נעשית בנצרות בעזרת התערבות מלמעלה (ורוטנשטרייך מאמץ כאן בעיקר את הקריאות הפרוטסטנטיות של פאולוס), הרי כהן מבין את ההתמודדות עם החטא – ואת מלאכת הסינגולריזציה המתלווה לה – כהתמודדות של האדם, כתהליך של שינוי שהאדם אמון עליו, **ללא כל התערבות מלמעלה**. כך כותב רוטנשטרייך: ״The inner transformation of man leads from the anonymous individual to the repentant “I”. This conception of the independent power of man achieved through repentance is for Cohen the essence of Judaism and the point in which it differs radically from Christianity. The inner transformation of man is effected in Judaism by man himself without divine intervention, whereas in Christianity God participate in the ethical act that leads to the true “I”״ (עמ׳ 71); כאן אני מבקש לחדור עוד יותר לעומק ההבחנה, על ידי ניסיון לבודד, ברמת הנחווה הפנומנולוגי, את ההבדל בין פאולוס לכהן.

42 בניגוד לברקוביץ, המבקר את כהן בחריפות על כך שמחשבתו הנה תאורטית ומנוכרת לחיים היהודיים הדתיים – ״what is the value of pouring principles of logical thinking into containers marked with religious labels? This God, this creation, this revelation, this correlation, this messianic future, are they anything else but methodological requirements of logical thinking?״ (E. Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York 1974, pp. 29–30), אני מבקש להאיר כאן את הצדדים ה׳קיומיים׳ שבמחשבת כהן, ובפרט כפי שאלו באים לידי ביטוי – אם כי באופן אימפליציטי – בדיון שלו על החוק האלוהי. חסרונו של ברקוביץ הוא שבניסיונו לצמצם את מחשבת כהן למחשבה אתית פורמליסטית הלובשת לבוש דתי (ולבקר אותה בשל כך), הוא מאבד את היכולת להתמודד עם הפרקים שבהם עולות סוגיות שבפירוש לא ניתן להבינן באופן פורמליסטי, כגון האהבה או התפילה. אף אם נכון הוא ששפתו של כהן הנה השפה הקאנטיאנית, ניתן להרגיש, בכתיבתו, את הזרעים שהפרו יותר מאוחר הוגים כגון פרנץ רוזנצווייג, תלמידו של כהן, המפתח מחשבה דתית קיומית מובהקת. בעניין יחסו של כהן לרוזנצווייג ראו עוד M. Bienenstock, *Cohen*

שמייחד אינה החזרה בתשובה בפני עצמה, וכן לא החטא בפני עצמו, אלא עובדת הסופיות כמקום שבו מתקיימים – בכל רגע נתון – הן החטא הן הכפרה. לשון אחר, **היחידאיות נאמרת כאן במונחים של גוף**. האדם החוטא – האדם הסופי, האדם כגוף – הוא האדם היחידאי. כהן מסכם כך את 'מחשבת השיבה' שלו:

> כך נולד האדם החדש, בדרך זו יהיה היחיד לאני. אין החטא מתווה את דרך החיים. יש מקום לתשובה מדרך החטא. האדם יכול להיות אדם חדש. **יכולת זו של השתנות עצמית עושה את היחיד לאני**. על ידי החטא עצמו נעשה האדם ראשונה ליחיד. אולם על ידי יכולת התשובה מן החטא יהיה היחיד החוטא לאני בן חורין. ורק עם אדם זה שנולד מחדש עשויה ההצטרפות עם אלוהים להיעשות הצטרפות־אמת.[43]

הרגע הראשון של הסינגולריזציה הוא בחטא עצמו: 'על ידי החטא עצמו נעשה האדם ראשונה ליחיד'. כמובן שהחטא כשלעצמו אינו רצוי. אולם הוא חלק מבני מהדיאלוגיקה שהנפש מנהלת עם אלוהים, ושעיקר מאמצה הנו ההשתנות העצמית, העבודה האתית, התשובה.

אנו מוכנים לחזור כעת לביקורת החוק של פאולוס ולהתמודדות של כהן עם ביקורת זו. למעשה, אפשרות השיבה, הדיאלקטיקה של החטא והכפרה, מנטרלת לחלוטין ביקורת זו. הדיאלקטיקה של השיבה מפרה את הקשר ההכרחי בין חוק לבין מוות: 'אין אלוהים רוצה ברשע ובמותו, אלא רוצה הוא בשוב האדם מדרכו ובמתאים לכך בחייו, בחייו החדשים'.[44] אף על פי שהפסוקים ביחזקאל קושרים את החטא והמוות – 'הנפש החוטאת היא תמות' – **קשר זה אינו הכרחי**, להפך: תמיד נותרת האפשרות לשוב, וזו האפשרות שבה האל חושק. כך מורים הפסוקים: '**ולא יהיה לכם למכשול עון**', וכהן מפרש: 'אין העוון צריך לשמש מכשול בדרך ההשתחררות ממנו. שערי תשובה לא ננעלו'.[45] אמנם פאולוס אינו מצוטט כאן, אולם בנקל ניתן לראות כיצד ההיגיון של כהן מהווה היפוך מושלם של הדוקטרינה הפאולינית. אכן, כל אדם חוטא נוכח החוק האלוהי – דבר זה הנו בלתי נמנע מעצם סופיותו של האדם (כמאמר קהלת: 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב, ולא יחטא' [קהלת ז, כ]). הן פאולוס הן כהן יודעים זאת. אולם בניגוד לפאולוס, החטא אצל כהן, החטא המובן 'ממקורות היהדות', אינו ממית, אלא להפך: הוא מעורר

face à Rosenzweig: Débat sur la pensée Allemande, Paris 2009

43 כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 230 (ההדגשה במקור).

44 שם.

45 שם.

את הסובייקטיביות, את יחידאיותו האדם. מה שמשנה מן הקצה אל הקצה את היחס לחוק, את העמידה מול הציווי האלוהי. היחס למצווה עשוי אמנם מן הרצון שלא לחטוא ומהידיעה שלא ניתן שלא לחטוא, אולם ידיעה זו איננה מדכאת, היא איננה פוגעת ביחס עם האל, אלא מזינה אותו. חוסר האפשרות לקיים את החוק באופן מושלם ובלתי־נמנעות ה'חיים־בחטא' אינם מקור לייאוש, הם אינם 'מכשול בדרך ההשתחררות ממנו',[46] כדברי כהן, אלא להפך: החוק והפרתו, החטא והכפרה, הם המקום עצמו שבו מתרחש היחס של האדם לאל, שבו האדם מגלה את עצמו כנפש.

אנו מבינים כעת מדוע כהן מתנגד ללוגיקה של פאולוס ולביקורת שזו מנביעה, שכן שאלת העמידה מול האל אינה נמדדת בכלים של היכולת לא לחטוא נוכח חוק האל, אלא במונחים של סינגולריזציה של האני. לכן, עצם הרעיון של חוק המקוים ללא רבב הוא זר לחלוטין למחשבת כהן. אם נדחק היגיון זה עד לקצה, נוכל לומר שחוק שאינו מותיר פתח לחטא, חוק שניתן לקיימו במלואו, או שיש לקיימו עד תום, **אינו חוק מייחד**. בקיום חוק מסוג זה, כולם זהים. הריבוי, היות העולם מלא בבני אדם יחידים, יכול לבוא לביטוי רק נוכח חוק שבעצמו פותח מרחב המזמין את הפרתו. מילוי מושלם של החוק – אם דבר כזה הנו מן האפשר בכלל – היה יוצר אנושות אחידה, טוטליטרית, ולא אנושות של יחידים. שכן בדיוק כמו במשפט הפתיחה ל'אנה קרנינה' של טולסטוי – 'כל המשפחות המאושרות – מאושרות באותה הדרך. כל משפחה אומללה – אומללה בדרכה שלה' – בחיסרון, בסטייה, בנקודת השיגעון, באה לביטוי אנושיותו של היחיד.

באופן פרדוקסלי, בחטא – באי־קיום החוק, **למרות עצמך** – האדם מגלה את עצמו כנפש, קרי, כיחיד. הפנומנולוגיה כאן היא עדינה: החטא אינו רצוי, אולם הוא אינו ממית. אין **רצון** לחטוא, ועם זאת החטא אינו מועך את היחיד תחת כובד משקלו.[47] פנומנולוגיה זו אינה אנטינומיסטית ואינה דוגמטית.

46 שם.

47 אוסיף כי לאור ניתוח זה, אנו מבינים כיצד בטיפולוגיה של כהן, הפאוליניות אינה משתחררת עדיין מההשקפה הטרגית של העולם: החוק, בעולמו של פאולוס, הופך את החטא ואת המוות לבלתי נמנעים. החטא ללא האופק של הכפרה אינו מאפשר לאני להיות, כפי שהקללה בעולם הטרגי ממית את גיבוריו מבלי שיוכלו לעשות דבר. לכן, למעשה, הפתרון של כהן לפאוליניות דומה לפתרונו למצוקה הטרגית – ולאובדן הסינגולריות שם. אף שאין אצל כהן הגבלה מפורשת בין הנצרות לבין ההשקפה הטרגית של העולם, קלצקין, בספרו על כהן, מבין בצדק את הלוגיקה של החטא הקדמון במקביל ללוגיקה הטרגית. כך הוא כותב שם: 'זוהמת הנחש הולכת ונמשכת בכל הדורות וארס הסרחון מפעפע בכל גלויי החיים; חטאת אבות רובצת על האדם ואינו בן חורין להתרומם ולעלות, אין לו אלא לבקש רחמי שמים ולצפות לגאולה. לא בו מקור הטהרה וכח הגאולה, תלוי הוא בחסדו של אלהים. הרי שמקור־חוץ וכח־חוץ למוסר הנצרות ומוסר החרות לקה קשה על ידה' (י' קלצקין, הרמן כהן – שיטתו במוסר ומשנתו

למעשה, האנטינומיזם והדוגמטיזם הם שתי פנים של אותו מטבע פאוליני, כאשר האנטינומיזם אינו אלא צדו השני של האובסיה נוכח החוק, הצד השני של חוסר האפשרות לקיים את החוק הנחווה כאובסיה. במובן מסוים פאולוס מגלם את שניהם גם יחד: הדוגמטיזם שלו ביחס לחוק הוא־הוא המאפשר ומזמן את האנטינומיזם שלו. לזאת כהן מציע אלטרנטיבה עקרונית: הציווי אינו ממית אלא מחייה. הוא הופך אותי לאני, ליחיד. הוא מעצב חיים סינגולריים המתקיימים בין החיים למוות, בין החטא לכפרה, בין הסופיות לאינסופיות.

בטרם אחתום סעיף זה, ברצוני להוסיף ולהתבונן בפנומנולוגיה של החטא של כהן, שכן כהן מבקש לחשוב את משמעות החטא עד תומו, ומחשבה זו תקרב אותנו להבנת הרכיב האתי שבפנומנולוגיה של המצווה שלו. מהו החטא עבור כהן? לכך כהן משיב תשובה חדה ועמוקה להפליא: החטא מסמן את החיים החצויים של האדם. החטא משמע היות האדם שניים, שלושה, ואף יותר, באחד. היות האדם **מרובה**, רבים; **לא אחד**. ריבוי זה שבאדם, התפזרות העצמי, היא המשמעות הראשונית של החטא; ובניגוד לכך, הכפרה, העבודה האתית, הנה קודם כול עבודה של איחוד האני, 'איסוף הנפש', כדברי אפלטון ב'פיידון'. הפיכת האני לאחד. תכלית הגאולה, כותב כהן, היא 'פיוסו של האדם עם הסתירות, החוסמות בפני היחיד שלו את הדרך לאחדות האני'.[48] בפרק על התפילה כהן מדגיש:

> יחד לבבינו: אחדותה של התודעה היא הבעיה הגדולה ביותר של הפילוסופיה השיטתית. הדת סיגלה אותה לעצמה על פי דרכה, עם שהתפילה מבקשת אחדות בשביל כל המאבקים והסתירות של הלב ומשיגה אותה בתחינתה כחסד עליון. הרי החטא אינו אלא ביטוי דתי לשיסוע זה של הלב, ולפיכך הכיפורים הם ביטוי דתי לאיחוד זה שהלב זוכה לו שוב בתוך עצמו.[49]

האני אינו 'אחד' – הוא מתפלל כדי להיות אחד: 'יחד לבבינו'. קיימת עבודה של איחוד האני, ועבודה זו הנה עבודה מוסרית – להיפתר מהסתירות, מהדואליות המכוננת באדם. בדיוק כפי שאצל סוקרטס ואפלטון ישנה דואליות יסודית – זו הנאמרת במושגים של גוף ומחשבה[50] – שכל עבודת הפילוסוף היא להתגבר עליה, כך גם בפנומנולוגיה של המצווה של כהן. אלא שכאן העבודה המוסרית מתאפשרת הודות לגופניות של הסובייקט ודרך גופניותו: האדם נתבע לתקן את

ביהדות, ירושלים תשל"א, עמ' 33).

48 כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 226.

49 שם, עמ' 404.

50 ראו אפלטון, פיידון (תרגום: י"ג ליבס), תל אביב 1979, 65b–69c.

גופו. מקום תיקון הנפש עובר דרך הגוף. הגוף הוא המקום עצמו שבו מתרחש הדיאלוג בין האדם לאל, ובו אמור להתרחש התיקון. וכאן מקומו החיובי של הציווי האלוהי, של המצווה: המצווה מאפשרת לגוף להשתתף במלאכת התיקון; או ביתר דיוק: יש בו כדי לעצב את האדם לא רק מבחינת מחשבתו, אלא גם ביחס לממשות שלו, או בלשונו של כהן, ביחס **לרגשות** שלו. כך כותב כהן: 'טבוע בו בחוק, ברבים לאין שיעור מצורותיו וממנהגיו, כוח חיובי המעורר וממריץ ומאשש ומעמיק הגיגים דתיים ומערכי לב דתיים. ואפשר להטיל ספק ולשאול, אם אותן הצורות של החוקים אינן כאחת צורות היצירה של הרגשות הדתיים. הרי זו השאלה הישנה בדבר היחס שבין האידיאה ובין הממשות, שעניין לנו בה גם כאן'.[51] כמו מנדלסון לפניו, כהן מבין את מעשה המצווה כחיבור בין השמימי לארצי, בין האידאלי למעשה.[52] הציווי, המופנה למעשים, מעצב את הרגשות הדתיים (שהנם בראש ובראשונה רגשות מוסריים). הוא המימוש של האידאה, האופן המוחשי שבאמצעותו ניתנת וממומשת האידאה. רעיון זה נראה סתירתי, לפי היגיון פילוסופי צרוף: הדרך היחידה להשגת האידאות, עבור הפילוסוף, היא דרך ההתבוננות הטהורה. לא כאן: החוק האלוהי מספק את הדרך לאיחוד האני שאינו רק איחוד שבהתבוננות, אלא איחוד שבגוף. איחוד שב**חיים**.

עבודת איחוד האני היא עבודה מוסרית, כפי שאמרנו לעיל, אך היא גם עבודה שבלב: תפילה. לסיום, נעיר הערה אחרונה על התפילה, ובפרט על אותה התפילה שכהן מזכיר בדברו על החטא כביטוי לשניות ועל אידאל האיחוד המנחה את העבודה המוסרית של האדם: 'יחד לבבינו'. עבודת איחוד האני, כפי שראינו, איננה אפשרית עד תום. זאת בדיוק מהסיבה שציינו: החוק, באופן אינהרנטי, אינו ניתן להיות מקוים ללא רבב. כיצורים סופיים, נוכח הציווי האלוהי, יש בנו תמיד מן החטא. חטא מייחד, כפי שכהן מבקש להראות, אך עדיין חטא. קרי, דבר מה שעלינו לכפר עליו, שניות שנידרש מאתנו להיפטר ממנה, כדי למצוא את האחד. הביטוי המובהק של דרישה זו לאיחוד הנה בתפילה, באקט התפילה עצמו. ודוק: השאיפה העליונה, שלא ניתן לממשה עד תום בעולם המעשים – איחוד האני – הופכת לתפילה: 'יחד לבבינו'. מקום התפילה הוא המקום הייחודי שבו חוסר היכולת מקבל צורה: צורה של תחינה. התפילה היא הביטוי לבלתי־אפשרי שבאדם. המקום שבו אנו פונים בתחינה אל החוץ. אל האינסופי עצמו, שבהיותו אינסופי, יכול בדיוק במקום שבו אנו איננו יכולים עוד. אנו מבקשים מהאל שייחד את לבבנו, קרי, שישלים את מעשה ההאחדה. ואולם באופן שיכול להיראות פרדוקסלי למתבונן מן הצד – אך שיהיה נהיר למי שהתנסה בדבר –

51 כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 392.

52 ראו מ' מנדלסון, ירושלים – כתבים על היהדות, תרגום: ש' הרברג, רמת גן 1977, עמ' 122.

מעשה התפילה, כבקשה לאיחוד הלב הנו גם, בד בבד, מעשה איחוד הלב עצמו. **בקשת איחוד הלב היא־היא מעשה איחוד הלב העליון.**

לגלות את חוסר היכולת למלא באופן מושלם את החוק האלוהי – אינטואיציה פאולינית במקורה – אין משמע לחרוג מהחוק, לבטלו, אלא לחיות בו, **לקוות**, למרות הכישלון שמונח בעצם מושג החוק האלוהי. כהן אינו עסוק בשאלת קיומו השלם של החוק, וכן לא באפשרות ביטולו, אלא ב'חיים עם' המצווה, שהנם חיים במובן של הצטרפות שבין אדם לאלוהים כפי שזו מתעצבת דרך הציווי. קיימים חיים עם החוק, שהנם 'חיים עם החוק למרות החטא', ואין זו לוגיקה של ויתור או של פשרה, אלא מחשבה אותנטית של סינגולריזציה. אולם לתפוס לוגיקה זו עד תומה משמע לחיות עם המצווה, להיות ביחס עם אלוהים מצווה. התיאור החיצוני, התאורטי, לעולם לא יספק כאן. דרושה ההתנסות עצמה, החוויה הדתית עצמה, שהנה בראש ובראשונה חוויית החיים תחת המצווה: 'כאן יש תוקף לדיבור על החוויה לגבי הדת. מי שלא נתנסה בעצמו בחוויה תחת עול זה של החוקים, אינו יכול להשיג לעולם, כי עול זה נישא כסולם המגיע השמימה'.[53] את הנחווה הדתי, את תוכן ההליכה במצווה, אין לתאר **עד תום**; אוצרותיו גנוזות ושמורות לאלו המתהלכים בה.

הערה בצד הדברים: מקורות תפיסתו של כהן את שאלת הגמול הנם מקראיים, וב'דת התבונה ממקורות היהדות' הוא מתעלם מספרות חז"ל בעניין זה. סוגיית 'פוקד עוון אבות על בנים' נידונה במנותק מהדיון התלמודי בה, כלומר במנותק מהאופן שבו יהודים, במשך דורות, הבינו ולמדו פסוקים אלו. ואולם, אם נכון הוא שחלק מן הדברים של כהן מסכימים עם הפרשנות החז"לית, הרי בחלקם הם רחוקים מפרשנות זו. כך למשל, אנו מוצאים בסוף מסכת מכות (כד ע"א) את סוגיית ביטול ארבע הגזרות של משה על ידי הנביאים, שבהן גזרת פוקד עון אבות וביטולו על ידי יחזקאל: 'אמר ר' יוסי בר חנינא: ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלום [...] משה אמר: פוקד עון אבות על בנים, בא יחזקאל וביטלה: הנפש החוטאת היא תמות'. אמנם כהן אינו מביא גמרא זו ב'דת התבונה ממקורות היהדות', ומסתפק בפסוקי המקרא בלבד לשם ביסוס רעיונותיו, אולם במאמרו משנת 1988, 'Die Nachstenliebe im Talmud', הוא מפנה אל סוגיית ביטול גזרת משה על ידי יחזקאל במסכת מכות מפורשות.[54] עובדה זו מעמידה את יחסו של כהן לתלמוד באור מעניין: הפילוסופיה היהודית שלו אמנם מתבססת רובה ככולה על פרשנות המקרא, אך זאת לא מסיבות של בורות (שכן בצד ההתבססות על המקרא, כהן מפנה לסוגיות תלמודיות כל הזמן, כאשר הדבר נראה לו הכרחי, הן ב'דת התבונה' הן ב'כתבים היהודיים' שלו), אלא מסיבות של טעם: בשל

53 כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 392.

54 ראו H. Cohen, *Jüdische Schriften 1*, edited by B. Strauss, Berlin 1924, pp. 145–174

התמודדותו עם הביקורות הפרוטסטנטית על היהדות, נכון יותר מבחינתו להצמיח את הדברים מתוך הטקסט המשותף לנוצרים וליהודים, קרי מתוך התנ"ך. כהן אינו עושה זאת במחיר של התעלמות מהראייה הפרושית של העולם (קרי מהקריאה התלמודית של התנ"ך), אלא להפך, תוך הפנמה עמוקה של המסורת הפרשנית היהודית. הדוגמה הבולטת לכך היא הסוגיה שבה אנו עוסקים כאן, דהיינו סוגיית פוקד עוון אבות: באופן מודע – שכן כהן מכיר את הסוגיה במסכת מכות כפי שהראיתי זה עתה – כהן מפרש את הכתובים באופן המתאים בדיוק לדברי הגמרא במסכת מכות, מבלי לצטטה. אמנם הוא אינו מביא את כל הדיון התלמודי בנושא, אך ניתן לקרוא את הגותו כפי שזו נפרסת ב'דת התבונה' ובפרט הפרשנות שלו לפרק יח בספר יחזקאל כמבטאים אפשרות הרמנויטית פנים־פרושית (בדיוק זו שבמסכת מכות), ומבליטים – בתנאי שיודעים לקרוא את כהן קריאה זהירה – את הזיקה העמוקה שבין מחשבת כהן לבין הראייה הפרושית של העולם. באשר לדיון התלמודי עצמו בסוגיית פוקד עוון אבות על בנים, יש לציין שהתלמוד עוסק בשאלה עקרונית, העולה מן הפסוקים עצמם, ובפרט מן המתח שבין הפסוקים בספר שמות כ, 4 ושמות לד, 7 ('פוקד עוון אבות על בנים'), לבין הפסוק בדברים כד, טז ('לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו'). במסכת סנהדרין (כז ע"א) המתח בין הפסוקים מתורץ באופן המבטל את רעיון העברת העוון בפשטות מן האב לבן: הפסוקים בשמות, לפי גמרא זו, חלים רק כאשר הבנים ממשיכים את מעשי אבותם, כאשר הבנים, כמו אבותם, חוטאים (התיבה 'לשונאי' מצדיקה פרשנות זו). לעומת זאת, הפסוק בדברים חל על בנים שעזבו את מעשיהם הרעים של האבות: 'כדתניא: ואף בעונות אבותם אתם ימקו' (ויקרא כו, לט) – כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אתה אומר כשאוחזין, או אינו אלא כשאין אוחזין? כשהוא אומר איש בחטאו יומתו – הרי כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן' (כך גם מתרץ זאת רש"י בשמות כ, ה). הסוגיה בסנהדרין ממתנת אם כן את רעיון העברת החטא מהאב לבן, מבלי להידרש לפסוקים ביחזקאל. מדרש תנאים (על דברים כד, טז) פותר את המתח בין הפסוקים בשמות לפסוק בדברים בכך שלפסוק בשמות הוא מייחס ערך משפטי־ארצי, בניגוד לפסוקים בשמות, המתארים את הסיבתיות המטפיזית בין חטא וגמול: 'לא יומתו [אבות] על בנים למה נאמ' לפי שהוא אומ' (שמות כ, ד) פקד עון אבת על בנים שומע אני אף מחוייבי מיתת בית דין כן ת"ל לא יומתו אב' על בנים'. ושוב, יחזקאל איננו מוזכר בהקשר זה, והגיון העברת העוון מוצדק מבחינת הסיבתיות המטפיזית. לסיום, ההתנגדות להגיון העברת החטא נמצאת בשני מדרשים רדיקליים ובוטים. שני המדרשים מתארים את משה רבנו משכנע את הקב"ה באי־המוסריות של הגיון העברת החטא (שוב, הדברים נאמרים מחוץ לקונטקסט של הנבואה של יחזקאל, ומתרחשים, מבחינה 'דרמטית', הרבה לפני פרשת ביטול הפתגם אצל הנביא). בתנחומה (ורשה), בפירוש לפרשת שופטים יט, המדרש אומר:

> א"ר לוי שלשה דברים עשה משה והסכים הקב"ה על ידו ואלו הן כתיב (שמות לד) פוקד עון אבות על בנים ומשה אמר לא ימותו אבות על בנים (דברים כד) ומניין שהסכים הקב"ה על ידו שנאמר (מלכים ב יד) ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר

תורת משה לא יומתו אבות על בנים וגו׳, והשניה כששבר הלוחות, ואחת בימי סיחון ועוג א״ל הקב״ה לך הלחם עמו סכור אמת המים שלו ומשה לא עשה כן שנאמר (דברים ב) ואשלח מלאכים, א״ל הקב״ה חייך עשית כראוי שאני מסכים על ידך לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום׳.

בבמדבר רבה (וילנה), פרשה יט, אנו מוצאים כתוב:

ד״א אז ישיר ישראל זה אחד מג׳ דברים שאמר משה לפני הקב״ה וא״ל למדתני, אמר לפניו רבש״ע מנין ישראל יודעין מה עשו לא במצרים נתגדלו וכל מצרים עובדי עבודת כוכבים הם וכשנתת את התורה לא נתת אותה להם ואף לא היו עומדין שם שנאמר (שמות כ) ויעמד העם מרחוק ולא נתת אותה אלא לי שנאמר (שמות, כד) ואל משה אמר עלה אל ה׳ וכשנתת את הדברות לא נתת להם לא אמרת אני ה׳ אלהיכם אלא (שמות, כ) אנכי ה׳ אלהיך לי אמרת שמא חטאתי אמר לו הקב״ה חייך יפה אמרת למדתני, מכאן ואילך אני אומר בלשון אני ה׳ אלהיכם, השניה כשאמר לו הקב״ה פוקד עון אבות על בנים אמר משה רבש״ע כמה רשעים הולידו צדיקים יהיו נוטלין מעונות אביהם תרח עובד צלמים ואברהם בנו צדיק וכן חזקיה צדיק ואחז אביו רשע וכן יאשיה צדיק ואמון אביו רשע וכן נאה שיהו הצדיקים לוקין בעון אביהם אמר לו הקב״ה למדתני, חייך שאני מבטל דברי ומקיים דבריך שנאמר (דברים כד) לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, וחייך שאני כותבן לשמך שנאמר (מלכים ב יד) ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה׳ וגו׳, השלישית כשאמר לו הקב״ה עשה מלחמה עם סיחון אפי׳ הוא אינו מבקש לעשות עמך את תתגר בו מלחמה שנאמר (דברים ב) קומו סעו ועברו את נחל ארנון ומשה לא עשה כן אלא מה כתיב למעלה ואשלח מלאכים א״ל הקב״ה חייך שאני מבטל דברי ומקיים דבריך שנא׳ (דברים כ) כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום׳.[55]

כאמור, סוגיות תלמודיות אלו אינן מעסיקות את כהן. את הפסוק בדברים הוא מזכיר בהזדמנות אחת, בפרק על הצדק (שער 19) ומבלי לצטטו, ומפרשו כ׳ביטול של ההרחבה של חובת העונש על המשפחה, שנהגה במשפט העתיק׳.[56] באשר לעניין המעסיק אותי כאן, התעלמותו של כהן מן הספרות התלמודית אינה מכריעה, שכן, כפי שהערתי בתחילת הערה זו, ניתן לקרוא את כהן – וכך אני מציע לקרוא אותו בהקשר הנוכחי – כניסוח פילוסופי מקורי של אפשרות

55 עוד בעניין שאלת הגמול בספרות חז״ל ראו א״א אורבך, חז״ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים 2002, פרק חמש עשרה: ׳חשבונו של אדם וחשבונו של מקום׳; D. Kraemer, *Responses to suffering in classical Rabbinic Literature*, Oxford 1995

56 כהן (לעיל, הערה 15), עמ׳ 452.

הרמנויטית פנים־פרושית (דבריו של ר׳ יוסי בר חנינה במכות כד ע״א), המבליטים דווקא את הזיקה העמוקה שבין מחשבת כהן לבין הראייה הפרושית של העולם.

ה.

לסיום נחזור לשאלתנו המקורית, זו שאפשרה לנו את ההתבוננות בעומקי הפנומנולוגיה של המצווה של כהן. ראינו כיצד בוויכוח עם פאולוס, כהן מנסח את עקרון הדיסוציאציה בין שאלת החוק ושאלת נצחיות הנפש (או האלמוות). בעקבות העיון שלנו בפנומנולוגיה של החוק כציווי מייחד, ניתן כעת להבין טוב יותר את המשפט הדיסוציאטיבי, מבלי שזה יתנגד לפרויקט של כהן כפי שזה מתנסח במבוא ל׳דת התבונה ממקורות היהדות׳. היחס בין החוק לאלמוות אכן אינו יחס ישיר, כפי שראינו: שאלת המצווה קשורה לשאלת הכפרה, ולא לשאלת האלמוות. מכאן הלגיטימיות של המשפט הדיסוציאטיבי. אולם קיים יחס לא ישיר, אך לא פחות יסודי, בין הרכיב הציוויי לאלמוות. חיי החוק, החיים תחת המצוות, הם חיי תיקון: הפיכת השניים לאחד, הפיכת האדם המרובה לאדם כנפש, כסינגולריות. בתשוקה הזו לאחד, מתגלה האתיות העמוקה של האדם. באמצעות החוק, המצווה – דרך הדיא־לוגיקה של החטא והכפרה – **העצמי מתכנס לכדי נפש, הנפש נחשפת**. מלאכת גילוי זה, מלאכת האחדה זו, הן החיים המוסריים. וכפי שראינו, הגוף הוא המקום שבו מלאכת גילוי זה נעשית. אולם משום כך, ההתמודדות עם הריבוי שאנחנו (גוף), נעשית דווקא **בעולם הזה**. לשון אחר, **חיי העולם הבא** – הנפש ושאלת האלמוות שלה – **אינן עומדות כאן על הפרק**. האלמוות של הנפש אינה תכונה שהנפש עלולה לזכות בה או להפסיד אותה. בזירה המוסרית, שאלה זו אינה נשאלת, היא לא השאלה העיקרית. למרות זאת, עבור כהן, **חיי הנפש** – קרי האלמוות – שייכים לנפש מטבע היותה נפש. **הנפש היא בת אלמוות מתוקף היותה נפש**. כך כותב כהן:

> זו המשמעות העמוקה ביותר של מושג הנפש־האנושי ברעיון־האלמוות היהודי. אלוהים כרת בריתו עם האדם. בברית זו שבין אלוהים לאדם כלול האלמוות של נפש האדם [...] אין האלמוות קשור בתנאי.[57]

הדיא־לוגיקה של החטא והכפרה, המתארגנת סביב החוק האלוהי, סביב המצווה, היא דיא־לוגיקה של גילוי העצמי. אולם עצמי זה, וכאן החידוש של כהן, הנו אלמותי מטבעו: הנפש היא בת אלמוות. וכך, החוק אכן אינו קשור לדיאלקטיקה של החיים והמוות במישרין (הוא קשור לדיאלקטיקה של החטא והכפרה), אם כי

57 שם, עמ׳ 363.

בעקיפין, הוא הדרך המובילה **להכרת הנפש כאלמותית**, קרי כאחת (כך מגלה הכפרה). כהן מסכם זאת בסופו של דבר בפירוש שהוא מציע למשנה 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא':

> לשם החלק הזה אין צורך בראיה מיוחדת ליראת שמיים למעשה. בפני מושג האלמוות נעלם החטא מתוך מושג האדם, מתוך נפש האדם. האדם הוא בן־אלמוות, יש לו חלק שווה עם כל בני־האדם לעולם הבא – מאמר זה מוחה את יסוד החטא ממושג נפש האדם. ואין הנפש באה על ידי כך, כביכול, לידי אדישות לגבי טוב ורע, אלא שניטלת ממנה רק אי־מחיית החטא. הרעיון העושה את החטא חלק במהותו של אדם נידון על ידי כך ללא אמת. החטא אורב לאדם רק כל זמן שהוא חי. אבל חטאו הריהו רק שגגה לפני אלוהים.[58]

המטפיזיקה של האלמוות שכהן מצייר כאן מתנגדת ניגוד גמור לרעיון החטא הקדמון: האדם, ביסודו, נקי מחטא. כל הווייתו בעולם הזה היא ניסיון להתמודד, שוב ושוב, עם **חטאיו**, עם עובדת היותו גוף. אולם התמודדות זו אינה פוגמת בעצם עובדת היותו נפש בת־אלמוות. חלקו לעולם הבא מובטח לו מעצם ההצטרפות, הברית, בין האל לאדם. זה הוא אפוא הקשר שבין הנפש, החטא והאלמוות: הנפש **מתגלה** אמנם בעקבות החטא והכפרה, אולם כנפש, היא מתגלה באלמותיותה. מצד אחד, חיי המצווה אינם חורצים את גורלה של הנפש (לנצח או לאבדון); מצד שני, חיי המצווה מגלים את הנפש כיחידה, וככזו, כאלמותית. אמירה זו מנטרלת את העוקץ מן ההטפה הפאולינית: האדם אינו 'זוכה' באלמוות, **הוא** בן־אלמוות; עליו להתגלות ככזה, להיות קרוב לעצמו כבן־אלמוות, אולם האימפרטיב אינו בשום פנים ואופן התניה. בסגנונו המדויק והחסכני כהן מסכם את התמה של החטא והכפרה במילה אחת – שגגה: 'אבל חטאו הריהו רק שגגה לפני האלוהים'. וכאן אנו חוזרים לנקודת המוצא שלנו בפנומנולוגיה של הציווי: ישנו פער בין הכוונה שלי לבין המעשים שלי, בין הרצון למעשה. אנתרופולוגיה זו משותפת לפאולוס ולכהן. אולם כהן מצביע, בעניין זה, על הקטגוריה המקראית־תלמודית המתארת אנתרופולוגיה זו: השגגה. הוא מקצין את רעיון השגגה *ad absurdum*: החטא לעולם נעשה בשגגה,[59] ולכן הוא תמיד בר־כפרה. ההבחנה בין המזיד והשגגה ואפשרות הכפרה הן תמות זרות ללוגיקה של פאולוס. בעבורו, בין אם במזיד,

58 שם, עמ' 364.

59 למעשה, כהן חוזר כאן – אם ביודעין אם בלא יודעין – על הבחנה הנעשית בתלמוד בין חטא לעוון. כך למשל במסכת יומא (לו ע"ב), הגמרא מבחינה בין חטאים לבין עוונות, בדיוק בעזרת ההבחנה שבין שגגה ומזיד: בניגוד לעוון, הנעשה במזיד, הרי החטא הוא עברה הנעשית בשוגג.

בין אם בשגגה, העבירה על צו האל, החטא, משמעו מוות, בשל כך, ההשקפה הפאולינית סותמת כל אפשרות לחיות **עם** המצווה, קרי לחיות **עם** החטא.

כהן מציע **אופניות אחרת** לעמידה נוכח החוק האלוהי, הוא מבין אחרת את ה'היות מצווה' של האדם: העמידה מול הציווי הנה עמידה נוכח הסופיות של עצמנו, והניסיון להתמודד, למרות הכישלון המובנה, עם צו שבמהותו לא ניתן להשלימו. זאת משום שהשכר באי־השלמתו גדול מבהשלמתו: גילוי הנפש, איחוד האני, שאינו אפשרי אלא באמצעות העבודה האתית שציווי שהנו באמת אלוהי עשוי לעורר.