

המחלוקת בין הרמן כהן ומרטין בובר על הציונות

יוסי טרנר

מבוא

הרמן כהן (1842-1918) ומרטין בובר (1878-1965) היו מחשובי ההוגים היהודים במאה ה-20. יצירותיהם התפרסמו על פני תחומים רבים ובהם עיונים פילוסופיים כלליים, עיונים בפילוסופיה של הדת ובפילוסופיה של ההיסטוריה, פרשנות המקרא, והתמודדויות עם בעיות התרבות המערבית ועם בעיות הנוגעות לקיום היהודי בזמנם. בקיץ ובסתיו שנת 1916 היתה ביניהם מחלוקת על הלגיטימיות של הציונות מנקודת הראות של יהדות גרמניה.¹ מבחינה היסטורית, יש לראות את המחלוקת בין כהן ובובר על הציונות כביטוי של שתי גישות כלפי גורל האמנציפציה. סמוך להקמת הקיסרות הגרמנית המאוחדת בשנת 1870 הורחבה האמנציפציה וכללה את כל היהודים יושבי הקיסרות. דבר זה נתפס כמובן כבשורה טובה להמשך שילוב היהודים בחברה הגרמנית. לאורך כל המאה ה-19 היה גורל האמנציפציה קשור בגורל הליברליזם, נחלת תקופת ההשכלה. בבסיס הליברליזם עמדה תפיסת עולם קוסמופוליטית, ולפיה כל אדם נתפס כנציג של הכלל-אנושי. בעת איחוד גרמניה עדיין שלט הליברליזם בפוליטיקה הגרמנית, אך בהמשך הוא נתפס כניגוד ללאומיות החדשה שהלכה וטופחה בעקבות איחוד גרמניה והגיעה לשיא פריחתה בזמן מלחמת העולם הראשונה² – עת הפולמוס שהתנהל בין כהן לבובר. בעומקו של עניין,

1. מאמרו של כהן הפותח את הפולמוס על הציונות הופיע ב-*KC Blätter*, 11 (Mai-Juni 1916), pp. 643-646. בובר השיב בכרך הראשון של כתב עת שזה עתה החל לערוך: *Der Jude*, 1, pp. 281-289 (1916-1917), 5. לאחר מכן השיב כהן לבובר ב-*KC Blätter*, 12 (Juli-August 1916-1917), pp. 683-688 (1916), ובובר סיכם את הפולמוס במאמר שני ב-*Der Jude*, 1, 7 (1916-1917), pp. 425-433. הצד של כהן בפולמוס תורגם לעברית: הרמן כהן, עיונים ביהדות ובבעיות הדור (תרגום צבי וויסלבסקי), ירושלים תשל"ח, עמ' 87-91, 96-104. תרגום שני המאמרים שהם עמדת בובר בוויכוח: מרטין בובר, תעודה ויעוד, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' 147-162.
2. לתמורות שחלו בגורל האמנציפציה על רקע תולדות גרמניה בתקופת ה-*Kaiserreich* ראו: Michael Meyer (ed.), 'Integration in Dispute 1871-1918', *German-Jewish History in Modern Times*, 3, New York 1996-1998

המחלוקת בין השניים על הציונות מבטאת את הגישות הבסיסיות של כל אחד מההוגים האלה בדבר גורל האמנציפציה על רקע משבר הליברליזם, והשפעותיו על המשך הקיום היהודי ומטענו הערכי.

'השורה התחתונה' של המחלוקת ברורה למדי – כהן היה מתנגד חריף לציונות. כבן לדור האמנציפציה הוא ראה את עתיד היהדות כדת של קהילת מיעוט בארצות המערב ותבע נאמנות פוליטית ראשונה למולדת הגרמנית. בובר, לעומת זאת, הזדהה כציוני וראה בחברה היהודית ההולכת ונבנית בארץ-ישראל את דרך העתיד של העם היהודי. מבחינה זו יש לראות ככהן וכבובר נציגיהם של חוגים שונים בקרב יהדות גרמניה בכל הנוגע להערכת עתיד האמנציפציה. ובכל זאת, בדיון להלן אבקש להעמיק דווקא בשאלות הפילוסופיות שהעסיקו את בובר ואת כהן ברקע המחלוקת.³

הקשר בין הדיון הפילוסופי-השיטתי לבין הדיון ההיסטורי חייב להיות הדוק, שכן המחקר ההיסטורי הוא החושף גורמים, נסיבות, תהליכים ואף משמעויות בהקשר ההיסטורי הנתון. ואולם מתפקידו של המחקר הפילוסופי לשאול בנוגע לתקפות המחשבה המגיבה לבעיות שהזמן גרמן הן מבחינה עיונית-פנימית, הן מבחינת התאמתה להקשר ההיסטורי – הקרוב והרחוק. כשבוחנים את המחלוקת בין כהן לבובר בעניין הציונות בקיץ 1916 באופן הזה, מתברר כי העמדות העולות במסגרתה הן רק קצה הקרחון של עמדות מקיפות יותר בנוגע לטיבה של היהדות והיחס הרצוי לעבר היהודי, לתרבויות העולם ולמושגי החברה והמדינה.

3. אפשר להבחין בשתי גישות במחקר העוסק במחלוקת בין כהן לבובר על הציונות. אחת מופיעה במאמרו המוקדם והמקיף של עקיבא ארנסט סימון, 'מרטין בובר והיהדות הגרמנית', בתוך: אברהם תרשיש ויוחנן גינת (עורכים), פרקים ממורשתה של יהדות גרמניה, ירושלים תשל"ה, עמ' 15-69. גישה זו מניחה כי המציאות ההיסטורית, הכוללת את ההתמצאות האישית במרחב הגאו-פוליטי והשפעות אינטלקטואליות, מספקת את ההסברים לעמדות שנוקט כל הוגה. גישה אחרת אפשר למצוא אצל נתן רוטנשטרייך, שעמד על מרכזיותם של מושגים פילוסופיים שיטתיים בבעיית היחס בין דת ולאומיות וחשיבות המדינה על-פי עמדתו של כהן במחלוקת. ראו דבריו במבוא להרמן כהן, עיונים ביהדות ובבעיות הדור, עמ' יז-יט. קרוב יותר לזמננו עמד שלום רצבי על מקומו המיוחד של היסוד החווייתי-המיסטי בהגותו הציונית של בובר, ועל האופן שסוד זה מחולל רה-אורינטציה דתית בתפיסת המרכז הרוחני של אחד העם. Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism*, London, Boston and Köln 2002, pp. 343-358. במאמר הנוכחי אינני מתכוון להסתפק בביורר הזיקה הישירה שבין המציאות ההיסטורית לבין העמדות שנקטו ההוגים במחלוקתם, ואף לא בביורר אופי הרעיונות המאפיינים את המחלוקת כשהם לעצמם. רצוני לפרש את המחלוקת על בסיס השיטות המחשבתיות הכוללות שיצר כל הוגה כדי להתמודד עם המציאות הנתונה.

תמורות ביחסו של כהן אל בעיות הקיום היהודי במשנתו הכוללת

מבחינת סביבתו המוקדמת, הרמן כהן גדל במשפחה יהודית ליברלית שעל אף הזדהותה עם הרוח ההומניסטית של הבורגנות הגרמנית באמצע המאה ה-19 העריכה והוקירה עד מאוד גם את המסורת הדתית של היהדות. שאלת יחסו הבסיסי של כהן לאמנציפציה היא מרכזית לדיוננו ועל כן רצוי לשים לב לתמורות שחלו בכיטויים שנתן ליחס זה במהלך השנים. על אף הזדהותו הרבה עם האמנציפציה גילה כהן, כבר בגיל צעיר, פתיחות למאמצי אביו להנחיל לו את מורשת העבר. כהן קיבל חינוך מעמיק במקורות היהדות בגישה מסורתית מאביו ובגישה ביקורתית-היסטורית בבית-המדרש לרבנים של הרב זכריה פרנקל בכרסלאו. ואולם חשיבות עמדתו של כהן בפולמוס על הציונות משנת 1916 אינה נגזרת ממרכיבי זהותו היהודית בתקופה ההיא, כי אם מהיוקרה שממנה נהנה בתקופת פעלו באוניברסיטת מרבורג, בהיותו אחד הפילוסופים החשובים ביותר בגרמניה בזמן ההוא.⁴

כהן לימד פילוסופיה באוניברסיטת מרבורג משנת 1873 עד 1912. הוא החל את דרכו המקצועית כאחד הפרשנים החשובים של משנת קאנט, ולאחר מכן ייסד את האסכולה הנאו-קאנטיאנית המכונה על שם מקום פעלו – אסכולת מרבורג. במקרים מספר פעל כהן כנציגה של הקהילה היהודית לנוכח התקפות אנטישמיות ובכלל זה בחיבור הנקרא 'יודיו בשאלת היהודים', שכתב בעקבות התקפה של ההיסטוריון האנטישמי היינריך טרייטשקה שטען כי היהדות היא דת זרה שאין לה מה לתרום לחברה הגרמנית-הנוצרית. אך בתקופת עבודתו במרבורג נזהר כהן מלקשר בין עבודתו המקצועית לבין זהותו היהודית יתר על המידה, ובהתאם למידת הזדהותו עם מטרות האמנציפציה הבליט כמעט באופן בלעדי את המאפיינים הקוסמופוליטיים של שיטתו.

לדעת כהן, הפילוסופיה היא מדע שנועד לברוק את יסודות כל תחומי המציאות ואופן התארגנותם בהכרת אנוש על בסיס של מתודולוגיה מהימנה. הוא המשיך את דרכו של קאנט בראיית עולמו של האדם כפרי היצירה התבונית-האוניברסלית של האדם עצמו, ואת המוסר האנושי כמושתת על התבונה כעיקרון המגדיר את האדם ומחייב את תיקון החברה בהתאם לדמותו האידאלית בעתיד. ואולם במקום שקאנט ראה את המטלה המוסרית של תיקון החברה האנושית כעניין הפועל במסגרת מצפונו האישי של הפרט – ולו כנציג של האנושות הכללית – העניק כהן תפקיד מרכזי למדינה בקידום האנושות לקראת השלמות המוסרית.⁵ כהן לא ראה במדינה תוצאה של הסכם חברתי פונקציונלי ולא ביטוי של

4. סקירה של חיי כהן ראו: אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, ג, 1, תל-אביב תשס"ג, עמ' 115-117; שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה: שיטות שלאחר קאנט, ירושלים תשל"ט, עמ' 172-178.

5. התמקדותו של קאנט בהכרעה מצפונית של היחיד לנהוג בהתאם ל'טוב' נובעת מנסיונו להבטיח את חירות הרצון ואי-כפיפותו לחוקי הטבע הנתון. כהן הסכים עם קאנט בעניין הזה. ואולם הוא טען

מאפיינים טבעיים של קבוצה אתנית זו או אחרת, כי אם ישות תבונית מחנכת ומדריכה. הוא ראה בהתייחסות לכל יחיד כאזרח המדינה ביטוי לאותה חוקיות תבונית-מוסרית שעליה עומד מושג האדם. המדינה היא מנגנון שבנתה התבונה כדי לתווך בין המצב האמפירי של בני-אדם במעגל השתייכותם הראשונית לבין האידאל של אנושות כללית. בספרו על האתיקה, *Ethik des reinens Willens*, כהן כותב כי תפיסתו האידאלית בדבר אחדות אנושית לקוחה אמנם מהחזון המשיחי של נביאי ישראל, אך אין הוא דן כלל בהיבטים האמפיריים של הקיום היהודי, ובסיכומו של דבר העמיד את רעיון תעודת ישראל להפיץ את תורת המוסר האוניברסלי של הנביאים כסיבת קיומו הבלעדית של העם היהודי. 'רק הרעיון המשיחי של האנושות המאוחדת', לשיטתו, עומד ביסוד 'דת הנביאים, ועל זה מבוסס התמדר-הקיום של היהדות'.⁶ אין להבין מכאן כי תורת המדינה של כהן בנויה כולה על חזון המוסר המשיחי של הנביאים. אדרבה, את חזון המוסר האוניברסלי של הנביאים הוא מעמיד במסגרת חשיבה אפלטונית. המדינה אינה מוגדרת אצלו באמצעות אופי החברה הקיימת בפועל, כי אם על-ידי האידאל האנושי שלקראתו פועל המוסר. היהדות, לדידו, ממלאת את תפקידה בתיקון האנושות בכך שהיא קוראת לגשר על הפער בין המצוי לבין הרצוי. רק היא מסוגלת, לדעתו, למלא תפקיד זה משום שבהיותה דת של עם גולה שכל זהותו תלויה בעבודת אלוהים, רחוקה היהדות מכל שמץ של גאווה אתנית ראשונית וכוח מדיני.⁷

תפקיד היהדות, לדעת כהן, הוא להוות קול נבואי הקורא לחברה לתקן את דרכיה על-פי האידאל הכללי של האנושות, ולהוות תזכורת תמידית של החובה המוטלת על המדינה לכוון חברה אנושית המאוחדת על-ידי המוסר. ואולם לשם כך עליה להשתחרר מהחוקיות הטבעית הקובעת את צורות הקיום החברתי במעגלי ההשתייכות האתנית הראשונית וגם ממנגנוני הכוח של המדינה, משום שאלה, במצב ההיסטורי הנתון, עדיין מועדים לשימוש נגד המטרות האידאליות של הקיום המדיני.

מה טיבו של הקיבוץ היהודי, וכיצד עליו לנהוג כדי להגשים את ייעודו הדתי-המוסרי? בתקופה זו כהן לא לא נדרש לדין-וחשבון על עניינים אלה. אבל על רקע תחושת האחריות

כי ה'טוב' מתבטא גם בעולם הנתון באמצעות חוקיות תבונית המקבילה לחוקיות הלוגית של מדעי הטבע. החוקיות של ה'טוב' כשהיא כבר מגולמת בעולם הנתון זהה, לדעת כהן, עם חוקי המדינה. כך, לפי שיטתו, הפילוסוף המבקש לעמוד על חובתו המוסרית של האדם ינהג נכון אם יתבונן בתולדות המשפט, כפי שהפילוסוף של הטבע מעיין בנוסחאות המתמטיות של אנשי הפיסיקה כדי לנסח את אופיו של עולם הטבע. ראו: Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904/1907, pp. 243-248
Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann*, New York 1997, pp. 103-114

6. מובא בתרגום אצל ברנמן, *תולדות הפילוסופיה החדשה*, עמ' 182; Cohen, *Ethik des Reinen*; Willens, p. 499

7. Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim 1997, pp. 289-307

שחש כנציג הקהילה מול התקפות אנטישמיות, חינוכו היהודי המוקדם ועומק חשיבתו הפילוסופית, קשה להאמין שלא נתן את הרעת על השאלות האלה. אלא שבתקופה זו – שעה שהלך וגבר הקול הקורא להרחקת היהודים מעמדות מפתח בחברה הגרמנית משום שנתפסו כזרים – בחר כהן להצניע את הערכותיו בדבר ייחוד קיומם הקיבוצי של היהודים ולהגביר על חשבוננו את הדגשת הצדדים האנושיים-האוניברסליים של היהדות. בשנת 1912 פרש כהן מהקתדרה באוניברסיטת מרבורג והחל ללמד פילוסופיה יהודית בבית-הספר הגבוה ללימודי יהדות בברלין. בברלין התחיל הפרק האחרון בחיי היצירה שלו, ושלא כמו בפרק הקודם הבלוי עתה כהן את ההיבטים של חשיבתו הפילוסופית המחייבים דין-וחשבון נוקב על מאפייניה הפנימיים של יהדותו ביחסה עם התרבות הכללית. בתקופה זו החל כהן לדבר על הקיום היהודי כסוג מסוים של לאומיות (Nationalität) דתית. ייתכן שהמעבר ממרבורג לפעילותו כמורה בסמינר היהודי בברלין הוא שהביא לדיונים נוקבים יותר על הבעיות הפנימיות של הקיום היהודי בעבודתו המקצועית. יש להניח שגם גילו המתקדם של כהן בעת ההיא עשה את שלו. בכל מקרה, התגברות נוספת של האנטישמיות בגרמניה בתקופת מלחמת העולם הראשונה גרמה לכהן להבהיר ולחדד את חשיבתו בנוגע לטיב קיומו של העם היהודי, ייעודו הדתי-המוסרי וכיצד ראוי לו לנהוג כדי להגשים ייעוד זה.

בעקבות התגייסות מסיבית של הקהילה היהודית למאמץ המלחמתי נראָה בתחילת מלחמת העולם הראשונה כי האנטישמיות בגרמניה נחלשה. אך עד מהרה חזר והתגבר כוחה וגברו הקולות הלאומניים המאשימים את היהודים בכוגנות וקוראים להרחקתם מהחברה.⁸ כבר מימי משה מנדלסון, בסוף המאה ה-18, הושמעה הדרישה שהיהודים יוכיחו את כשירותם להיקלט בתרבות הסביבה בכך שיוותרו בפומבי על מורשת אבותיהם ואפילו ייטבלו לנצרות. כהן תפס את ההתקפות על היהודים בזמן המלחמה כחמורות במיוחד שכן מדובר בתקופה שהאמנציפציה היתה אמורה להיות עוברת מוגמרת. והנה דווקא בשעה שהקהילה היהודית מוכיחה את נאמנותה לגרמניה בהקזת דם בניה בשדות הקרב, הולך ומקצין הקול הקורא להרחקת היהודים מהחברה.

על רקע זה חיבר בשנת 1915 ספר קצר ושמו 'גרמניות ויהדות',⁹ שמטרתו להפריך את הטענות על זרותם של היהודים בחברה הגרמנית באמצעות עיון בתולדות היחסים בין הקהילה היהודית לבין החברה והתרבות הגרמנית ובהדגשת שיתוף-הפעולה ביניהן בעיצוב תרבותם המשותפת. בחיבור זה טען כהן כי התרבות הגרמנית עומדת על שלושה יסודות שונים אך משולבים זה בזה: המדע והפילוסופיה של יוון העתיקה, היהדות והנצרות.¹⁰ הוא חזר וטען כי האידאה של האדם המנחה את דרכה של אירופה המודרנית היא פרי המפגש בין התורה המשיחית של נביאי ישראל לבין מושג האדם בפילוסופיה המערבית. ואולם

8. Cohen, *German-Jewish History in Modern Times*, pp. 361-366, 370-378

9. Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*, Giessen 1923

10. *Ibid.*, p. 6

שלא כבתקופתו המוקדמת עולה עתה מתח מסוים בין המטען המוסרי האוניברסלי של היהדות לבין תודעתה הקהילתית הפרטיקולרית. לטענתו, מצד אחד, 'רעיון האלוהים של האנושות' מקורו 'במשיחיות של נביאי ישראל'. לדעתו האמונה המשיחית של העתיד היתה מראשיתה 'חובה בסיסית של היהדות' שהגו נביאי ישראל כדי 'לשפר מבחינה מוסרית [...] וולתקן את הפוליטיקה של עמם'. ואולם מן הצד האחר, בזכות פעולותיהם של אנשים כמו הרדר וקאנט היה 'רעיון האלוהים של האנושות' של נביאי ישראל גם לאבן יסוד של 'הפוליטיקה הלאומית' ו'הדתיות הלאומית' של גרמניה המודרנית.¹¹

כהן לא חזר בו מעמדתו הקודמת, ולפיה תרומת היהדות לתיקון האנושות מחייבת לנטוש את השאיפה לכינון מחדש של ממלכה יהודית בארץ-ישראל בכל זמן שהוא. עדיין חייבים היהודים והיהדות להתרחק מכל שמץ של כוח מדיני. אך הוא בהחלט מיתן את גישתו הקודמת שביססה את הקיום היהודי על האידאל המשיחי של הנביאים תוך כדי התעלמות מוחלטת מההיבטים הטבעיים והלאומיים של הקיום הזה. עתה מתחשב דיונו במתח הגדול הקיים בין האידאל המוסרי של הנביאים לבין צורות הקיום האמפיריות של העם היהודי בעבר ובהווה. וכך בבואו לדון בשאלת שילוב היהודים בחברת הסביבה לנוכח האנטישמיות והלאומנות ההולכות ומתגברות בזמן המלחמה, הוא עושה זאת מתוך התייחסות לאידאת האדם של האמונה המשיחית וביטוייה השונים בצורות נתונות של הקיום כמו המוזיקה היהודית, הפולחן היהודי וחוקי חברה וחינוך יהודיים.¹²

עוקצו של הטיעון לנוכחות היהודים בפרשות דרכים מרכזיות של התפתחות ההיסטוריה האירופית פוּן כלפי חוץ; בעקבותיו קובע כהן שכל ניסיון לדחוק את היהודים מחיי המדינה אינו מזיק ליהודים בלבד, אלא הוא בגידה בזוהר החברה הגרמנית והמדינה הגרמנית עצמן. לעומת זאת, הקפדתו על הגדרת הקיום היהודי, אף בתוך החברה האירופית, כצורה של קיום לאומי, מופנית כלפי פנים – היהודים חייבים בשימור חייהם הקהילתיים הייחודיים הן משום עושרם הדתי הפנימי של חיים אלה והן משום התרומה הטמונה בהם כלפי החברה והתרבות של הסביבה. זהו חידוש לעומת התקופה הקודמת. כהן אינו רואה בהוויית-עם יהודית ערך בפני עצמו, אבל הוא כן מגדיר, בתקופתו המאוחרת, את הקיום היהודי כצורה מסוימת של הקיום הלאומי הנדרש כתנאי קודם לתיקונה הדתי-המוסרי של החברה האנושית בכללותה.

לעומת תקופת מרבורג, שבה ראה את החזון המשיחי של האנושות המוסרית כבסיס בלעדי ל'התמד-קיומה' של היהדות, הוא טוען עתה כי אף 'הלאום' (Nationalität) מן ההכרח ייסוד נחוץ בשביל התמד-קיומה של הדת היהודית'. הוא מבהיר שכוונתו במונח 'לאומיות' אינה לחברה הקשורה למנגנוני המדינה – שאותה הוא מכנה 'אומה' (Nation) – אלא דווקא לאתנוס היהודי ששרד לאחר חורבן המדינה היהודית לפני כ-2000 שנה: 'המשך קיומו של המונותאיזם היה קשור בלאום לאחר שנתחסלה האומה

Ibid., pp. 32-33 .11

Ibid., pp. 20-24, 29-30, 38-39 .12

מבחינתה של המדינה'. ואולם כדי להבליט את הניגוד שבין תפיסת הלאומיות שלו לבין הגישות הרווחות של הלאומיות האירופית, מצד אחד, ובין הציונות מהצד האחר, הוא מטעים כי 'המעמקים בהוגי היהדות בכל הדורות ראו את הלאום (Nationalität) לא בבחינת מטרה לעצמה, אלא בבחינת אמצעי שאי-אפשר בלעדיו לקיומה של הדת'.¹³

יש נטייה בספרות המחקר לראות בכהן דובר טיפוסי של היהדות הליברלית. ואולם עיון בעמדותיו מראה שהוא שייך דווקא לזרם בהגות היהודית לדורותיה הדוגל בשילוב מתוחכם של אוניברסליזם ופרטיקולריזם. כמו במסגרות פוליטיות אחרות שבהן חיו היהודים בעבר, נאלץ כהן לשקול גם במציאות ההיסטורית של זמנו את היחס הראוי בין ערך בידודה של היהדות מתרבויות העולם כדי לשמר את תוכנה הדתי הייחודי, לבין חשיבות קיומה של זיקה פתוחה עם תרבויות העולם למען העמקתה, העשרתה ואולי אף הגשמתה של היהדות בהיסטוריה העולמית. ברוח זו שואל כהן בספרו דת התבונה ממקורות היהדות: 'איך מתיישבים הבידוד [הלאומי, י"ט] והתעודה המשיחית [האוניברסלית, י"ט]? האומנם נכון הדבר, ששתי המטרות האלו מוציאות זו את זו אהדדי?'. הוא משיב שלא, כי הרי 'במקום האומה (Nation) בא הלאום (Nationalität) בו עצמו אין האידאליות שרויה' אף כי 'הוא מתעלה אליה כל שהוא משמש אמצעי להקמתה ולהמשך קיומה של הדת'. הווי אומר, כהן נזהר מ'לקדש' את הלאומיות היהודית. הדת היא סיבת קיומה של ישראל. אך הוא בהחלט רואה עתה את הקיבוץ היהודי – בבחינת קיבוץ אתני-לאומי – כתנאי קודם להגשמה דתית של החברה האנושית. לדבריו, 'המטלה ההיסטורית [של הדת היהודית, י"ט] לקיים את האידאה הדתית על ייחוד-טיבה בחיים ובפעולה ההיסטורית'.¹⁴

שלא כמו בתקופתו הקודמת, כהן גם מסביר עתה כיצד דבר זה אמור לקרות. הוא מפרט את הכלים הטמונים בקהילה היהודית של הגולה העשויים להביא את ייעודה הדתי-מוסרי האוניברסלי של היהדות לכדי הגשמה. מעמדה של הקהילה היהודית כחטיבה מיוחדת של ההיסטוריה העולמית מאפשר, לדעת כהן, מילוי תעודתה ההיסטורית הן כתוצאה של ההשפעה הרעיונית של תורת ישראל על תרבות הסביבה, והן כתוצאה של ההשלכות המוסריות הכבדות הנובעות מהאנומליה הקיומית של היהודים כאזרחי המדינה. חוסר השוויון החברתי-הכלכלי ושאר הפגיעות בכבודו של האדם הנעשות במסגרת חיי המדינה הם מסימני ההיכר של הכישלון המוסרי של האנושות. היהודים מצטרפים אל העניים כקורבן הנצחי של חברת הרוב המנצלת את מנגנוני הכוח של המדינה לטובתה שלה. בלשון סמלית, היהודים האמורים להיות אזרחי המדינה לכל דבר, מתייצבים לפני החברה כ'גר' 'יתום' ו'אלמנה' וממחישים על בשרם את כשלון החברה לנוכח תוכחת הנביאים. הבידוד החלקי של היהודים בחברה המערבית גורם סבל ליהודים. אך הוא גם תנאי לקידום המוסרי של החברה, כי בהקפדה על שמירת מסורתם הדתית, ולו

13. הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב, עמ' 387-388.

14. שם, עמ' 368, 384, 387.

בצורה מצומצמת, היהודים ממלאים תפקיד כפול של אזכור חובת האדם לפני האלוהים ותוכחת כשלון החברה בתחום העשייה החברתית-הכלכלית. כך היהודים משמשים 'עבר ה' ו'שליח-נציג' של האנושות המשיחית.¹⁵ משמע שהם מייצגים כלפי החברה הכללית את האידאה של העתיד לא רק בהעברת חזון האנושות המוסרית של נביאי ישראל במגע התרבותי המשותף, אלא גם בנשיאת הכישלון המוסרי של האנושות על גבם. בנכונותם לקיים את התורה, על אף התנכלות הרוב הלא-יהודי, מקדשים היהודים את שם שמים באופן שיש בו להפוך את המטען הדתי-המוסרי של תורת הנביאים לנחלת האנושות כולה. ולשם כך, מסתבר, חייבים הם להתמיד בנאמנות למורשתם הדתית-הלאומית דווקא בישיבתם בארצות הגולה.

דת וציונות: עמדת הפתיחה של הרמן כהן בפולמוס של 1916

כיצד מתבטאת הגותו של כהן בנוגע לאופי הקיום היהודי, מושג הלאומיות היהודית וחיוב המשך קיום הקהילה בתפוצות במחלוקת שלו עם מרטין בוכר בשנת 1916?
הצר של הרמן כהן במחלוקת נפתח במאמר שחיבר לכתב העת של אגודת הסטודנטים היהודים הלא ציונים, *KC Blätter*,¹⁶ ובו הוא נענה לבקשת האגודה להבהיר את טיבה של הציונות על-פי הבנתו. מטרתו היתה לחזק את עמדת חברי האגודה נגד העמדה הציונית ההולכת ומתחזקת לנוכח התגברות האנטישמיות. המאמר עצמו אינו מוסיף הרבה על עמדותיו, שגובשו בחיבוריו האחרים, אך הוא מארגן מחדש רעיונות הנמצאים בחיבורים אלה בשפה פולמוסית המתאימה לזמן שהדברים נכתבו.

הוא קרא למאמר 'דת וציונות' וביקש להראות כי הציונות נוגדת את טיבה הפנימי של היהדות ובייחוד את ייעודה המשיחיה-המוסרי. כהן מחייב את היהדות כצורה של קיום לאומי הרוכש את חיוניותו מייעודו הדתי-המשיחי. ואולם הוא טוען כי הציונות מניחה מושג של עם המציב את עצמו במקום הדת, ובכך היא מועלת בייעודו ההיסטורי של הקיום היהודי. הוא טוען כי הציונות מתאפיינת ב'השקפת-עולם פאנתאיסטית נעלה מדת של אלוה טראנסצנדנטי', ושהיא מניחה כי 'חותם הקדושה טבוע' בחיי היהודים בבחינת 'גזע'.

הציונות, לדבריו, דוחה את 'רעיון-האלוהות המשיחי'.¹⁷ משפטים אלה מרמזים על הניגוד שכהן מציב בפילוסופיה המאוחרת שלו בין מעמדו הטראנסצנדנטי של האל בתפיסת הדת של המונותאיזם האתי, ובראש ובראשונה ביהדות, לבין הפנתאיזם. לפי הפנתאיזם האל זהה עם העולם או עם הסברו האימננטי. המונותאיזם,

15. שם, עמ' 301-303.

16. הפרטים לעיל בהערה 1.

17. כהן, עיונים ביהדות ובעציות הדור, עמ' 88, 90.

לעומת זאת, מניח את ייחודו של האלוהים מול העולם.¹⁸ אחרי שהמונותאיזם מציב את האלוהים מול העולם כאל מצווה, מובנת התכלית המוסרית של העולם כדרישה אלוהית לשנות את העולם הנתון. אך באותה מידה, העמדת דרישה שכזאת מחייבת בעצמה את הצבתו של האל מחוץ לקיומם הנתון של העולם והאדם. הקשר בין תפיסתו של כהן את היהדות כ'לאום' דתי בהקשר של פולמוסו האנטי-ציוני לבין ניסוח ייעודה המוסרי-האוניברסלי בספרו דת התבונה ממקורות היהדות מתפרש במקום שהוא מעמיד את ייחוד היהדות על אותם חוקים וסדרי חיים פולחניים שזיהה קודם לכן עם הלאומיות היהודית בפועל. בזכות ייעודה המוסרי האוניברסלי של הלאומיות היהודית הוא כותב: 'מסתיימת פרשת-מלכויות שבתפילת הימים הנוראים בקריאת "שמע ישראל" וסמוך אליה ה'הכרזה על מלכות אלוהים [...] "על כל יושבי תבל ארצך"'. לדברי כהן, 'מלכות עולם היא סדר-העולם המוסרי [...] [ו]כאן' אפוא 'מיוסד ההבדל שבין מונותאיזם ובין פנתאיזם. סדר-העולם המוסרי של מלכות-אלוהים [...] תובעת את משפט העולם'.¹⁹

העובדה שכהן ממחיש את רעיון העתיד של המונותאיזם האתי כאבן יסוד של היהדות אגב הזדקקות למחזור החגים ולסידור התפילה היהודי משמעותית מבחינת הביקורת שלו על הציונות. אך ורק בגילום המושג 'מלכות אלוהים' בסדרי החיים הממשיים של הקהילה היהודית, כפי שאלה באים לידי ביטוי במחזור החגים ובסידור התפילה, עשויה היהדות לתרום את מטענה הדתי-מוסרי למען הגשמתו בעתיד אנושי משותף. ואולם הציונות, להבנתו, כבר אינה מקדשת יחס זה עם הטראנסצנדנטיות האלוהית, אלא היא מקדשת את עצמות הקיום היהודי בתור תופעה טבעית בלבד.²⁰ כהן הבין כי גדל מספר היהודים המזדהים עם הציונות עקב התגברות האנטישמיות, וזה על אף הניגוד שראה בינה לבין תפיסתו את היהדות כלאומיות דתית-מוסרית, והסביר ששוב 'מהלך בקרבנו קולה של דאגת האנטישמיות' המעוררת 'הרגשה סתומה ותקיפה, שממנה יונקת הציונות את חיוניותה'.²¹ אבל השאלה הראויה לדעתו להישאל היא: מה התגובה המתבקשת למשבר הפוקד את האמנציפציה והליברליזם באותו הזמן? לדעתו, התגובה הראויה אינה זו של הציונות כי אם חיוק אופי הקהילה היהודית בגולה. אין הוא מוכן לסמוך את ידו לא על השאיפה להקמת מדינה עצמאית ליהודים ולא על הניסיון לעצב ליהודים זהות לאומית כלשהי זולת זו השואבת את סיבת קיומה מתפקידה המוסרי-המשיחי של היהדות בתפוצות.

חרף ביקורתו על קידוש הלאום בידי הציונות, כהן מבהיר שגם לדעתו אין הדת נטולת זיקה ללאומיות היהודית, אלא שאין לטעון משום כך ש'שניהם דבר אחד הם', אלא

18. כבר סימון, 'מרטין בובר והיהדות הגרמנית' (לעיל הערה 3), עמ' 50, ציין שהציונות נתפסת אצל כהן כגרסה עכשווית של הפנתאיזם השפינוזיסטי בתחום הלאומיות.

19. כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, עמ' 420.

20. כהן, עיונים ביהדות ובבעיות הדור, עמ' 90.

21. שם, עמ' 87-88.

שהלאום משמש 'יסוד אנתרופולוגי להמשך קיומה וגידולה של הדת'.²² לדברי כהן, הקיום היהודי מעוגן בהווי המשפחתי הנתון, אף שלשיטתו הווי זה אינו משמש כסיבת קיומם של היהודים והיהדות. סיבת קיומם היא שוב האידאה הדתית-המוסרית של האנושות. לדידו הקהילה היהודית של הגולה היא התפתחות טבעית של מערכת משפחתית מורחבת המגובשת על בסיס של מורשת נתונה. 'המשפחה היא ערש הדת' כי 'אין הדת מייסדת אגודה של בני דעה אחת, אלא מכה היא שורשיה בתוך המשפחה ומן המשפחה היא משלחת את יונקותיה'.²³ באמצעות המסגרת המשפחתית-הקהילתית רוכשת הדת היהודית את יכולת פעולתה ההיסטורית, שכן במסגרת החיים המשפחתיים-הקהילתיים לומדים היהודים על אודות המורשת הדתית של אבותיהם ומשמרים אותה.

התייחסות זו אל ה'לאומיות' היהודית כ'תנאי טבעי ויסוד להמשך קיומה של הדת' בלבד עומדת, כפי שנראה בהמשך, במרכז המחלוקת בין כהן לבובר. בהיבט זה של הדיון עומדים ביניהם חילוקי דעות של ממש ברבר מהות הקיום היהודי והאופן שבו מתגשם דבר האלוהים בקרבו, והערכותיהם שונות בנוגע למגמה העתידית של ההיסטוריה, היחס לסביבה הלא יהודית וחשיבות המדינה.

דת ולאומיות בהגותו המוקדמת של מרטין בובר

כמו כהן, אף בובר התחנך בגיל צעיר בבית יהודי מסורתי. אלא שאצל בובר מדובר בחוויית ילדות שרק מאוחר יותר משתלבת במעורבות עמוקה במפעלי התרבות הכללית. הוא נולד להורים משכילים בווינה, אך לאחר גירושי הוריו נשלח לגור עם סבו בסביבת לבוב. שם טעם מחיי החסידות והיהדות המסורתית. בובר מזכיר מפעם לפעם את השפעת מגעו המוקדם עם היהדות בבית סבו על חשיבתו הדתית המאוחרת. אך הוא גם מספר כיצד אחרי שחזר לחיות עם אביו בווינה והחל ללמוד בגימנסיה חש מנוכר לסביבתו בכל הקשור לדת אף שהשתלב בענייניה האחרים.²⁴

אפשר לדעתי להבין לעומק את צדו של בובר במחלוקת עם כהן אם נשים לב שעיקרון אפיסטמולוגי, המעוגן בחוויית חייהם המוקדמת, מבדיל ביניהם. הרמן כהן היה יכול להניח את טיב קיומו של העם היהודי כקהילת מיעוט המשתתפת באופן מלא במהלכי הציביליזציה העולמית ולהגדיר את הקיום היהודי כחטיבה פנימית של החברה והתרבות האירופיות, כי זוהי תמצית חייו כיהודי, בשנותיו המוקדמות לפחות. בובר, לעומת זאת,

22. שם.

23. שם.

24. על סביבתו המוקדמת של בובר ראו: מרדכי מרטין בובר, פגישות, ירושלים תשכ"ה, עמ' ה-י, יד-טו; הנ"ל, 'דרכי אל החסידות', תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 101-113.

מניח כבר בשלב מוקדם בהתפתחות מחשבתו, שלא צלח הניסיון למזג את היהודים והיהדות בתרבות הכללית. בהיותו צעיר מכהן ב-36 שנים, הוא היה שותף לצעירים רבים שהגיעו לבגרות אינטלקטואלית סמוך למפנה המאה ה-20, קראו תיגר על הערכים הבורגניים של הוריהם משום אכזבות ההומניזם, ופנו עקב כך לצורות חשיבה וחוויה חדשות.²⁵ על רקע דברים אלה התפתחה אצל בובר תפיסת עולם הרואה ביהודים וביהדות ממשות אוֹבֵיִקְטִיבִית המהווה את סיבת הקיום של עצמה.

בובר החל את לימודיו האוניברסיטאיים בווינה ולאחר מכן למד בציריך, בלייפציג ובברלין. בשנים האלה התגבשה אצלו תפיסת עולם דתית-מיסטית שבתחילה נראתה מנותקת מגישתו הציונית, אך אחר-כך התמזגה עמה. בברלין למד בובר אצל וילהלם דילתיי (Dilthey), המוכר במחשבה המודרנית כמי שהעמיד את תחום הלימוד במדעי הרוח על יסוד מתודולוגי שונה מזה של מדעי הטבע. דילתיי הציג את החוויה הפנימית של האדם, המיוצגת במילה הגרמנית Erlebnis, כמוקד ללימוד המבנים ההיסטוריים המשותפים לבני-אדם. לשיטתו, מטרת המחקר בתחום מדעי הרוח היא לנסח את המבנים הבסיסיים של החיים ההיסטוריים, כפי שאלה ניתנים בחוויה הפנימית. אלא שהדגש המתודולוגי ששם דילתיי בחוויית האדם משתלב אצל בובר באוריינטציה הדתית שמצא אצל מיסטיקנים נוצרים קלאסיים, כמו מייסטר אקהרט (Eckhart) ויעקב ביהמה (Boehme). הדגשת החוויה הפנימית כמוקד של ההכרה בתחום מדעי הרוח אצל דילתיי משתלבת אצל בובר בראייה מיסטית של המציאות המושפעת ממושג ה-Urgrund שמצא אצל ההוגים האלה.²⁶ מבחינתו, חוויית האדם אינה נושאת בתוכה רק את עקבותיה של התבונה האנושית – לפי הניסוח הקאנטיאני של גבולות הניסיון וההכרה, או אף את מבני היסוד של הקיום התרבותי-ההיסטורי – כמו אצל דילתיי, אלא גם את עקבותיה של מציאות מוחלטת החורגת מגבולות כל אלה, מציאות שלפי תפיסתו חובה להביא לידי מימוש בתוך עולמו של האדם.

בסיכומו של דבר, בובר לא היה פילוסוף שיטתי כפי שהיה כהן. הוא ספג מעיסוקיו במיסטיקה הנוצרית ואחר-כך בחסידות הנחה בסיסית של המציאות כממשות חיה, שיש בה רובד של קיום מוחלט שממנו נגזרת כל חיוניות החיים. לשיטתו, כל שבר ביחסו של האדם עם המוחלט נחשב למחלה שיש לרפאה. חוגי הצעירים בזמנו ביקרו את התרבות

25. חוקרים רבים עמדו על הקשר בין רעיונותיו של בובר בנאומיו על היהדות, שבהם פיתח לראשונה את משנתו הציונית (להלן הערה 27), לבין המחשבה המרדנית של חוגי צעירים במרכז אירופה במפנה המאות – Fin de siècle. הרחבה בסוגיה זו ראו: Eleonore Lappin, *Der Jude 1916-1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen 2000, pp. 134-135; Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, MI 1989, pp. 16, 25

26. להשפעה של דילתיי על מחשבתו של בובר ראו: Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, pp. 14-19, 31-37

הבורגנית של המאה ה-19 בטענה שמרוב הדגשת התבונה והמאפיינים הבולטים של התרבות הגבוהה נותקה החברה ממקורות החיים והיצירה הבסיסיים ביותר. בובר העביר ביקורת זו לבורגנות היהודית וקרא תיגר על אמונתה באמנציפציה, בליברליזם ובנטיות ההתבוללות הנגזרות מהם. הוא לא יכול להסכים עם ראייתו של כהן את הלאומיות היהודית כ'תנאי טבעי ויסוד להמשך קיומה של הדת' בלבד, כי היהדות מבחינתו היא ממשות חיה ששלמותה נדרשת כדי לאחד בתוכה את הגורמים השונים המרכיבים את הווייתו הפנימית של היהודי בתור אדם. הגשמת ייעודה הדתי-המוסרי, לשיטתו, תלויה אפוא בקיום יהודי רחב יותר ממה שכהן היה מוכן לו.

תחילה חיפש בובר בתנועה הציונית פתרון לתחושת הניכור שחש למורשתו היהודית כל אימת שהעמיקה מעורבותו בתרבות הכללית. הוא היה ציר לקונגרס הציוני השלישי בשנת 1898 ושוב ב-1899. תקופה קצרה ערך את עיתון התנועה *Die Welt*. אבל בובר מעולם לא קיבל את עמדתו של הרצל כי יעדה העיקרי של הציונות הוא הקמת מדינה ליהודים או שהציונות יכולה להחליף את הדת כמוקד של הזהות היהודית. הוא היה חבר באופוזיציה בתוך התנועה שקיבלה את הנהגתו הרוחנית של אחד העם. כמו אצל אחד העם, גם הוא ראה בציונות מוקד לשיקום חיי הרוח של היהודים. ואולם כפי שעולה מכמה נאומים שנשא בובר בשנים 1909-1918,²⁷ תפיסת עולמו הציונית-הרוחנית היתה שונה בהרבה אף מזו של אחד העם משום שבבסיסה עמדה דרישה להתחדשות יהודית מהבחינה הדתית דווקא.²⁸

לדיו, ה'אני' של כל אדם מורכב מצד אחד מהזהות אישית עם העולם האובייקטיבי של סביבתו בהווה, ומהצד האחר עם דורות העבר של בני עמו. קיבוץ אנושי בריא מוצא כי עוגן קיומו באחת משתי ספרות הקיום האלה נותן ביטוי גם באחרת. ואולם בשביל היהודי, הוא טוען, 'מחיצה חוצצת בין עולם יסודות הקבע' שאותו בובר מזהה עם ההוי של הסביבה, 'לבין עולם העצמות'. בעיית הקיום היהודי בגולה נעוצה בכך ש'עצמותו' של היהודי 'אינה נפרשת לפניו בעולם המקיף אותו, אלא כלואה היא בנבכי הבדידות'.²⁹ בדברים אלה בובר מעמיד את בעיית הקיום היהודי בגולה כבעיה של ניכור עצמי הנובע מניתוק 'מעמד החוץ' של חיי ההווה בסביבה הלא יהודית מ'מעמד הפנים' של היהודי כיחיד בעל זיכרון היסטורי ייחודי. בתוך החוויה הפנימית של האדם היהודי קיים קרע

27. מדובר בנאומים על היהדות שנאם מרטין בובר לפני צעירים יהודים במקומות שונים במרכז אירופה, ובייחוד לפני הצעירים, חברי תנועת 'בר כוכבא' בפראג. מראי המקום יהיו לתרגום העברי של הנאומים: מרטין בובר, תעודה ויעוד, א (תש"ד), ב (תשכ"א).

28. שלום רצבי, 'ציונות כתאופוליטיקה ואי-טבעיותה של הלאומיות היהודית: הערות להגותו הלאומית של מרדכי בובר ומקורותיה', עיונים בתקומת ישראל, 14 (תשס"ד), עמ' 97-130. אני מקבל באופן כללי את הבנתו של רצבי בעניין ההרחבה הדתית של הלאומיות היהודית במשנת בובר, אך מסתייג מראייתו את הלאומיות הזאת כתופעה 'לא טבעית'.

29. בובר, תעודה ויעוד, א, עמ' 25.

הזקוק לאיחוי. הוא מראה בהמשך שהשניות המפלגת את תודעת ה'אני' היא בעיה הפוקדת את האנושות בכללותה, שכן אצל כל אדם קיים פער בין חוויית ה'אני' לבין צורתיו של הקיום הסביבתי האובייקטיבי. ואולם בעיה זו מתגלה בצורה קיצונית יותר אצל היהודים והיא תוצאה הן של יחסם כעם גולה עם תרבויות הסביבה בהווה, והן של האוריינטציה הדתית המונחלת ליהודים במשך הדורות. בתקופתו המוקדמת הוא ראה את עיקר תרומתה של היהדות לעולם בכך שמדובר בסוג של דתיות המקדשת את אחדות העולם, ושואפת לאיחוי הקרע שבין העולם ובין המוחלט. מושג החוויה (Erlebnis) הוא מרכזי כאן. לדבריו, 'כל טעמה של היהדות ליהודים אינו אלא באשר היא להם מציאות פנימית'. ואולם מה שמייחד מציאות פנימית זו הוא 'זיקה מיוחדת למוחלט'.³⁰ ועל כן, הוא כותב: 'יפתח אדם את תעודת קדומים הגדולה של ישראל כאשר יפתח; יקרא אדם בספרי התולדות את המסופר על הפשיעה בה', יקרא בספרי הנביאים את הקול הקורא להסיר עוול, יאזין במזמורי תהלים לזעקה החוזרת ונשנית [...] בכל מקום תגלה את הרגשת השניות ואת ההתנסות בה – ובכל מקום תעצב אף את השאיפה לאחדות'.³¹

כמו בדיאגנוזה הציונית-הרוחנית של אחד העם, כך בעיית הקיום היהודי בגולה, לדעת בובר, אינה בעיית האנטישמיות בעיקר אלא עצם הניסיון להתבולל בחברת הסביבה. הבעיה שאֵתה הוא מתמודד היא הניכור העצמי של רוח היצירה היהודית, וניכור זה נוצר משעה שנכנסת לתוך היצירה רוח התרבות של הסביבה הלא יהודית וגורמת לפיצול פנימי.³² אלא שתפיסה זו אצל בובר מתנסחת מחדש על יסוד דתי-אקזיסטנציאלי. הקרע המאפיין את החוויה הפנימית של האדם אינו מהווה בעיה בהקשר המיוחד של הקיום האישי או אף הלאומי בלבד, אלא הוא נחשב לבעיה קוסמית. מיקוד התודעה היהודית ביסוד האלוהי של הקיום גורם לכך שככל שהיהודי יהיה נאמן יותר לייחודו כך יהיה רגיש יותר לשניות המאפיינת את הקיום הנתון, וכך ישאף יותר להתעלות אל מעבר למציאות המפולגת כדי לאחות את הקרע. באופן זה השאיפה לאחדות בדתיות היהודית מחליפה אצל בובר את מושג 'חפץ הקיום' של אחד העם כיסוד היצירה הרוחנית של היהודים במרוצת הדורות: 'השאיפה לאחדות היא שפיתחה ביהודי את כושר היצירה. עם שאיפתו ששאף לבוא מהשניות שבאני אל האחדות, יצר את רעיון האל האחד'; מתוך 'שאיפתו ששאף לצאת מקרעי השניות שבחברה האנושית אל האחדות, יצר את רעיון הצדק';

30. שם, עמ' 22.

31. שם, עמ' 33.

32. גם כאן אי-אפשר שלא להשוות לדברי אחד העם במאמרו 'מדינת היהודים וצרת יהודים', בתוך: כתבי אחד העם, תל-אביב תשכ"ב, עמ' קלז. אך יש לעמוד גם על הברל חשוב בין אחד העם לבובר בעניין הזה. אצל אחד העם הפיצול נמחק במסגרת ההתבוללות (דבר שהוא כמוכּן מתנגד לו משום דאגתו לבעיית היהדות), ואילו אצל בובר הפיצול נשאר בעינו אלא אם כן ייאחה על-ידי הציונות. אבל מעבר לכך, אצל שניהם בעיית קיומם הרוחני של היהודים לנוכח עוצמתה של תרבות הסביבה היא בעיית יסוד.

ומ'שאיפתו ששאף לצאת משניות של כל חי' ו'משניותו של עולם' יצר את 'רעיון האהבה' ואת 'האידיאל המשיחי'.³³

לפי נקודת ראות זו, יסוד היצירה היהודית מעוגן במציאות אלוהית מוחלטת. הוא משקף 'רגש ההתפלאות וההערצה שבאדם' לכך ש'מעבר לחילופיותו ותלותו קיים משהו מוחלט המתפרץ והולך מתוכה'. המשהו הזה הוא 'משא נפשו של האדם, לבוא במגע חי עם אותו מוחלט [...] ולהכניס אותו לתוך עולם האדם'.³⁴ בובר כותב כי 'מעשה האדם הוא בעל ערך מוחלט' משום ש'אל תוך מעשה מן המעשים של אחד האדם האין סוף משתפך וממנו הוא זורם'.³⁵ האלוהים בהקשר הזה, כפי שמתברר, אינו אידאה מופשטת, אלא הוא ממשות הקיימת כפוטנציאל בתוך המציאות הנתונה והמתגשמת במעשה האדם. הקיום הממשי של היהודים כעם, כמו הקיום הממשי של העמים כולם, תלוי באיחוי הקרע המפריד בין הקיום ההיסטורי העכשווי לבין קיומו המוחלט של האלוהים.³⁶ חובה מוטלת על האדם 'לצור צורה למוחלט בחומר העולם' כדי להוציא אל הפועל את הכוח האלוהי הטמון מכבר בקיום הנתון. אחרי ש'פני האלהים צפונים בגוש העולם, והם בלתי נראים לעין; יש להעלותם משם ולפסלם'.³⁷

הבוזן מקרוב את נאומיו של בובר הצעיר על היהדות נוכח לדעת שהוא מבחין למעשה בשני היבטים של בעיית הקיום הרוחני של היהודים במצב הנוכחי. השניות התודעתית היא בעיית ההתבוללות שכבר אחד העם התמודד עמה וכנגדה הציע את חזון המרכז הרוחני בארץ-ישראל. אך בצרפו את בעיית ההתבוללות של היהודים לבעיית רידוד הרוח של האדם המודרני הפך בובר את בעיית ההתבוללות לבעיה דתית עמוקה: הקשר העמוק עם האלוהים נשכח בגלות כי כל תודעתה של היהדות מוקדשת בה לשימור אמצעי הקיום בלבד. זו תקופה של רוחניות עקרה 'שנתרחקה מרחק רב מן החיים ומשאיפה חיה לאחדות'. בגלות רוח היצירה של היהודים 'הזינה עצמה כולה מאותיות שבכתב, מפירושים ומפירושי פירושים' המצטמצמים 'בד' אמות של הפשטות ריקות מרעיון חי'. לדעתו, לפני היציאה לגלות 'אחדותה הטבעית של הארץ ושל חברה המעורה בקרקע המולדת [...] שימשה תריס בפני השניות הפנימית', ורק אחרי שהפך העם לעם גולה 'התחילה המלחמה

33. בובר, תעודה ויעוד, א, עמ' 34.

34. שם, עמ' 70.

35. שם, עמ' 74.

36. אברהם שפירא הציג את רעיון ה'מימוש' או ה'הגשמה' שלקח בובר מדילתי כציר התפתחות מחשבתו והעמיד על כך את הקשר העמוק שבובר מצא בין רעיון ההגשמה המיסטי לבין ערך ההגשמה שקירשה החברה החלוצית בארץ-ישראל. לענייננו חשובה העובדה שבכל שלבי ההתפתחות הזאת מצרף השימוש ברעיון ההגשמה את השאיפה להגשמת קיומו של האדם עם מימושה ההיסטורי של מציאות אלוהית. אברהם שפירא, הרוח במציאות: מגמות העיצוב בהגות בובר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 22, 131-139, 162.

37. בובר, תעודה ויעוד, א, עמ' 79.

ההכרחית [...] נגד השפעתו של העולם'; 'מלחמה' שהיא 'על שמירת הגזע' וש'פנתה יותר ויותר נגד הכוחות היוצרים'.³⁸

זו תופעה היסטורית המקשרת בין הביקורת של בובר על יהדות האמנציפציה והביקורת הנפוצה על הבורגנות המרכז-אירופית, לבין כשלונות ההומניזם שהעסיקו גם את הרמן כהן. בהקשרם של היהודים הצעירים שבאזניהם נאם את נאומיו על היהדות, והמזדהים עם כיווני מחשבה רומנטיים וביולוגיסטיים של תחילת המאה ה-20, המרד נגד דפוסי החיים של החברה הבורגנית מיתרגם בהכרח למרידה במגמת ההתבוללות של היהדות הליברלית. נטיית ההתבוללות של יהדות זו נתפסה בעיניהם כניסיון של הקהילה היהודית המבוססת להסתגל אל דרכי החיים של החברה האירופית הבורגנית במחיר של ויתור על חיים יהודיים עצמיים, ויתור שיש בו, לדעת בובר, כדי להחליש את המקור האלוהי של הקיום היהודי.

חיי ארץ-ישראל נועדו לתקן מצב זה שנוצר בגלות. כך, בנאום משנת 1912 הוא אומר: 'יצירה גדולה המלכדת את כולם תוך מעשה [...] עשויה לקום רק כשתתחדש רציפותם של חיי ארץ-ישראל', ומוסיף ש'אין היהודי יכול לקיים באמונה את ייעודו בתוך העמים, אלא כשיגשג מחדש [...] להגשים אותו דבר שלימדהו כוח-האמונה שלו בימי קדם, והוא: השרשה באדמת המולדת'.³⁹ בשנת 1918 הוא אומר באופן דומה, כי 'זקוקים אנו לבית בני חורין, שבו נוכל ליצור לפי רוחנו אנו ובכוחנו אנו, מבלי שנהייה תלויים בזרים'.⁴⁰ יש לשים לב לכך שמושג הגלות – המשמש בעיקר את ניתוח בעיית הקיום היהודי באירופה – אינו מוצג כאן כחלק מתפיסת עולם ציונית שנוסחה מראש, אלא הוא ביטוי להתמודדות ראשונית עם הקרע המאפיין את הקיום היהודי בזמנו, ורק באופן זה הוא מהווה סיבה לקריאה מפורשת להעביר את מוקד החיים היהודיים לארץ-ישראל. בכל אופן, כשבובר מסיק את המסקנה הנדרשת מניתוחו את בעיית הקיום היהודי בגולה ומתבטא בתפיסת עולם ציונית מגובשת, הוא נעזר נוסף על הנימוק היהודי הפרטיקולרי המכוון לריפוי הקרע שהשאירה הגלות כנפש העם גם בנימוק מוסרי-אוניברסלי המהווה תשובה יהודית דתית לכשלונות החברה האירופית. יעדה האחרון של ה'השרשה באדמת המולדת' הוא 'קיום חיי אמת במיצר, [ו]עיצוב חברת-אדם למופת על פני רצועת ארץ כנען הצרה'.⁴¹ ושוב בשנת 1918: 'המדינה'⁴² שתקום אין דין שתהיה מדינה של יהודים, כי אם מדינה יהודית באמת. ואין לך מדינה יהודית באמת אלא אותה מדינה, שבה יקוימו חוקי תורת משה בדבר השוואת ההון, [ו]בה יתגשם הצדק החברתי לו הטיפו הנביאים בדרך הכוללת את תנאי

38. שם, עמ' 35.

39. שם, עמ' 68.

40. שם, ב, עמ' 219.

41. שם, א, עמ' 68.

42. התרגום העברי אינו מדויק. בובר אינו מדבר כאן על מדינה. המובן הקרוב ביותר למילה Gemeinwesen הוא 'חֻבְר' כמו במילה 'חבר העמים', או באנגלית – Commonwealth.

הכלכלה של ימינו ומשתלט עליהם. ראשית מפעלנו על אדמה בת-חורין צריכה להיות, שנגשים הגשמה של אמת את אידיאל החברה הטבוע בעם ישראל מאז ומקדם.⁴³ לפי חזון חברת המופת של בובר, רוח היצירה של העם היהודי זקוקה היא עצמה להתמודדות עם תנאי הקיום הארציים בתחום החברה והכלכלה, הן למען הגשמתה העצמית והן למען העלאת תרומתה לתיקון האנושות הכללית. לא במציאות של הגולה, אלא כחברה אוטונומית באדמת המולדת בלבד מוכרחת(!) רוחו של העם לבוא לידי ביטוי גשמי לנוכח אתגרים חברתיים וכלכליים מוסריים. שכן במציאות הגולה, אלה תחומי האחריות של תרבות הסביבה ולא של החברה היהודית. בובר חייב את שיבת העם היהודי לארצו כדי לתקן את העם באופן שיוכל ליצור בכוחות עצמו חברת מופת המתאפיינת במוסר ובצדק חברתי. תיקון האנושות דורש מבחינתו את תיקונם העצמי של היהודים והיהדות כי 'מקולו של עם זה נשמע קול האמת של האנושות', ובו מאוחדים 'שלושת היסודות שבצו האמת, הלאומי [nationale], החברתי והדתי'.⁴⁴ הווי אומר, אפשר להעמיד חברת מופת מול כשלונות המערב בזמנו רק בשילובם של ההתמודדות הארצית עם בעיות חברה וכלכלה והערך המוחלט המיוחס לדבר ה' במקורות היהדות. הקרע הפוקד את נפשו של היהודי משקף באופן סובייקטיבי את הקרע הקוסמי שהוליד את פגמי הקיום האנושי בתקופת המלחמה. תיקון האנושות מחייב אפוא תיקון יהודי עצמי שאינו בגדר האפשר כי אם בקרקע המולדת.

מושגים ומציאות: תשובת בובר לכהן

המאמר הראשון שבו השיב בובר לעמדתו האנטי-ציונית של כהן נקרא 'מושגים ומציאות', ובו טען כי הבנתו של כהן את היהדות נגזרת יותר מדי מהנחות יסוד של שיטתו הפילוסופית, ופחות מדי מהתבוננות במציאות היהודית בפועל.⁴⁵ כהן אמנם לא כיוון את ביקורתו על הציונות נגד תפיסתו הציונית של בובר באופן מיוחד, כי אם נגד הציונות בכלל; ובכל זאת בחר בובר להגיב להתקפתו של כהן על הציונות מתוך הפרספקטיבה המיוחדת שלו, שבה ראה כעלבון וכסילוף את טענתו של כהן כי הציונות בוגדת במורשת הדתית של היהדות וביעדה המוסרי-המשיחי. לו היה בוחן את המציאות עצמה במקום לכפות עליה את עיקרי שיטתו הפילוסופית, היה רואה, לדברי בובר, שאין כל יסוד לטענה כי הציונות נלחמת 'באידיאה המשיחית' של היהדות, אלא שהיא רק נלחמת 'בסילופה ובעיקומה' של אידיאה זו ב'ספרות הליבראלית האנטיציונית [...] סילוף ועיקום המסתמך על המשיחיות כביכול'.⁴⁶

43. בובר, תעודה ויעוד, ב, עמ' 220.

44. שם.

45. שם, עמ' 150-152.

46. שם, עמ' 153.

בובר חשב כי הייעוד המשיחי של היהדות יכול להתגשם רק במסגרת חברה יהודית אוטונומית, כפי ששיער לעצמו את הקיום היהודי טרם הגלות, ועל כן ראה לנכון להדגיש את פשט חזונות הנביאים כמכוון לגאולת העתיד בארץ־ישראל דווקא. לשיטתו, הכוונת החזון הנבואי להגשמה בארץ־ישראל מחויבת המציאות כדי להעמיד את החיים היהודיים שוב כהוויית־עם רחבה. מעמד ארץ־ישראל בחזון אחרית הימים של הנביאים מצטרף לנימוק פילוסופי זה כבסיס לטענתו של בובר, שדווקא תפיסתו של כהן את המשיחיות היהודית המתגשמת במציאות הגולה סותרת את הרעיון המשיחי של הנביאים. כהן נכשל, לדעתו, בכך ש'בא [...] לידי שבחם של פיזורו של עם ישראל', וטען כי הוא רואה את 'השפלתו וגלותו' של העם 'בחינת דבר בעל ערך מוחלט'.⁴⁷

מבחינת המתודולוגיה הפילוסופית של כהן, היהדות היתה נכס תרבותי־דתי של הציביליזציה העולמית. בשביל בובר היא סובייקט היסטורי עצמאי. כהן, כזכור, תיאר את היהדות כ'יסוד אנתרופולוגי להמשך קיומה של הדת'. מבחינתו, האידאה הדתית של היהדות היא אוטונומית. אף שהיא זקוקה לקיום הנתון של היהודים למען הופעתה על במת ההיסטוריה, לאחר הופעתה יש לה חיים משלה בתרבות האדם. ואילו בשביל בובר, סיבת קיומה של היהדות היא תמיד היבט פנימי של הקיום היהודי. 'הדתיות הישראלית', כלשונו, 'היא אחת הפונקציות' ואולי אף 'העליונה שבפונקציות של הלאומיות [Volkstum] היהודית'. ובכל זאת היא פונקציה ש'לא יהיה לה קיום בלי נושאה'. הווי אומר, הדתיות היהודית אינה קיימת כי אם בתור תכונה פנימית של חיי העם בבחינת סובייקט היסטורי ממשי; סובייקט ש'חיים לה בדמו, כוחות לה בכוחותיו, [ו]פועלת היא ברצונו'.⁴⁸

בעקבות הדגש שהוא שם בדינמיקת החיים של העם, בובר דוחה את ההבחנה החדה בין טבע לרוח, או בין טבע להיסטוריה, המשתמעת, לדעתו, מדבריו של כהן. במאמר שבו פתח את הפולמוס הזכיר כהן את ההבחנה שהבחין כבר ב'גרמניות ויהדות' (*Deutschtum und Judentum*), ואחר־כך בדת התבונה ממקורות היהדות, בין 'אומה' (Nation) לבין 'לאום' (Nationalität). היהודים שוב מוגדרים 'לאום', ורק החברה הכללית המתארגנת מסביב למוסדות המדינה הקוסמופוליטית מוכרת כ'אומה'.⁴⁹ בהיות הלאומיות היהודית פונקציה של מערכת משפחתית־קהילתית, כהן ראה אותה כתופעה טבעית ולא אידאלית. אחר־כך הוא אמנם הסביר שלא התכוון להבחנה חד־משמעית בין טבע להיסטוריה ושרק הבחין הבחנה גסה כדי לסבר את האוזן.⁵⁰ בכל אופן, בובר הבין שכאשר כהן מדבר על הלאומיות היהודית כתופעה טבע, כוונתו לומר שאינה בעלת משמעות היסטורית כלל, וכי רק האומה נמצאת כישות הפעילה בהיסטוריה. עניין זה קשור בקשר הדוק עם חילוקי

47. שם.

48. שם, עמ' 150.

49. כהן, עיונים ביהדות ובבעיות הדור, עמ' 89.

50. שם, עמ' 96-97.

הדעות בין כהן לבובר בדבר היחס בין עצמותו של הציבור היהודי לבין האידאה הדתית שלו. בעיני בובר העם היהודי הוא ישות היסטורית משום שהוא מעורב בסבך הבעיות הפוקדות את הרוח האנושית במהלך עיצוב ההיסטוריה. לדבריו, לא 'תגלה' [...] מהותה הגמורה של הלאומיות היהודית כי אם 'מתוך מלחמת הרוח שבאנושיות'.⁵¹ כוונתו בזה אינה למקד את מעורבות רוחו של העם היהודי ביצירה התרבותית של העמים אלא להראות שהתפתחות רוחו מהווה מוקד של התמודדות עם בעיות הקיום הפוקדות את ההיסטוריה האנושית בכללותה.

לדעת בובר הקיום היהודי הוא צורת קיום טבעית והיסטורית. הוא היסטורי משום שהוא מתמודד עם בעיות הקיום ההיסטורי, ומשום שלהתמודדות זו יש השלכות על מהלך ההיסטוריה. ייתכן שלדעת בובר יש ל'מלחמת הרוח' שבתוך הקיום היהודי שיג ושיח עם היצירה הרוחנית של העמים – הדבר אינו ברור עד הסוף. ככל אופן, מדובר בתפיסה של הקיום היהודי המניחה את התגשמות האידאה הכוללת שלו בתוך עצמו, ואינה מסתפקת בתרומת האידאה של הקיום היהודי למציאות שמעבר לו. היהדות, בלשונו של בובר, היא 'מציאות של רוח ושל מוסר' /משרתת את האידאה שלה [...]. בחינת גוף לאידיאה'. רוח היצירה היהודית, הוא טוען, 'תחזיק לעולם באידיאה מחדש' [...] תלביש אותה אלף צורות, ועם כל שינוי צורה תשמור על טהרתה'. ואם הרוח היהודית 'תאבד אותה [אידאה] ותאבד עמה אלף מונים', היא 'שוב תמצא אותה ותמצא את עצמה'. זו, לדעת בובר, 'משמעותה האחת של הלאומיות [Nationalität]. והאחרת: [ש]כל זה נטוע בחיינו האישיים, בחיי כל אחד מאתנו'.⁵²

מתפיסה זו של רוח היצירה היהודית נובעת עמדתו של בובר השוללת זיקה הכרחית של העם היהודי עם מדינה כלשהי כדי לקדם את האנושות מבחינה מוסרית. בשבילו ההגשמה הרוחנית המיוחלת היא הגשמה עצמית המתאפשרת גם בלי מדינה. מה שהכרחי הוא רק עיסוק היהודים בשאר מהלכי החיים הכרוכים בבניית מולדת, ובכלל זה עיצוב רוח הדת והתרבות שיתקיימו בה. מכאן דבריו כי 'הלאום בחינת דבר שבטבע בלבד אינו אלא בדיה, כשם שהאנושיות בחינת דבר שבטבע בלבד היא בדיה'. הלאום הספציפי והאנושות הכללית מהווים שניהם ישויות טבעיות השואפות להגשמה עצמית במציאות ההיסטורית מתוקף היותם ביטוי של רוחות יצירה אמיתיים. ו'אם אין הלאום [Nationalität] דבר שבטבע' בלבד, אלא גם 'מציאות רוחנית בהיסטוריה', אזי 'מן הדין שההבדל שבינה [הלאומיות (Nationalität)], י"ט' והאומה [Nation] יהא רק הבדל בדרגה – הבדל בגודל היצירה התרבותית העצמאית [...] בגודל החיים ההיסטוריים, [ו]בגודל הרצון האחד [...] ולא הבדל בסוג'.⁵³

בדברים האלה בובר מפרק את ההבחנה של כהן בין לאום ואומה שמטרתה היתה להעמיד את המשך הקיום הלאומי של היהודים בארצות הגולה כתנאי הכרחי של גאולת

51. בובר, תעודה ויעוד, ב, עמ' 149.

52. שם, עמ' 150.

53. שם, עמ' 150-151.

האדם. במקומה הוא שם את פיתוחה של חברה יהודית אוטונומית, המורה דרך לעמי העולם באמצעות ההגשמה האלוהית הכרוכה בעיצובה העצמי. ביסוד תפיסה זו עומדת הבנה של הלאומיות היהודית הדומה להבנתם של היינריך (צבי) גרץ ומשה הס; היינו, של הוויית-עם רחבה, כפי שנאמר לעיל. אך העובדה שראה בדת רק פונקציה אחת – חשובה ככל שתהיה – בצד פונקציות אחרות של הלאומיות היהודית, מאפשרת לו גם להשיב על האשמת כהן כאילו הציונות שווה פנתאיזם: 'מעולם לא זיהתה הציונות דת ולאומיות (Nationalität), כפי שאתה טוען; אבל גם לא תתן לעולם שימעטו את דמותה של הלאומיות עד היותה אמצעי אנתרופולוגי בלבד לפרִיִתָה ורבִיִתָה של הדת'.⁵⁴

בהקשר הזה תקף בובר בחריפות את מגמת ההתכוללות של היהדות הליברלית, וכתב: 'אף אנו רואים בחינת מטרה את "גאולת רוח האדם וישועת עולם" [...] אך לא יתקבל על דעתנו, שעל עמ-ישראל להיטמע באנושות של היום, בכדי שיקום דור המשיח'. מטרת הציונות היא לאפשר את המשך הקיום היהודי 'בתוך האנושות של היום, אך לא כדבר-שבטבע המשיר איברים איברים, ויחד עמו – דת המתגלגלת והולכת לקונפסיה בלבד, כי אם [לפעול] בתורת עם המגשים תוך חירות ובאין מפריע את האידאל שלו למען אנושות זו ולעיניה'.⁵⁵ הוא כמובן שם לב לכך שכהן עצמו דיבר על לאומיות יהודית ולו בצורה מצומצמת. אך הוא תקף את מה שראה כיוהרה לא מוצדקת בנסינונו של כהן להציג את גרסתו על הלאומיות היהודית הדתית כעמדה המייצגת את כלל היהדות הליברלית. "אנו הלא-ציונים!" כלום אתה סבור באמת, שהרשות בידך להצהיר דיבור זה בשם הלא-ציונים? או אפילו בשם היהודים הליברליים [...] זה שלושה דורות ויותר, שהיהודים הליברליים [...] מדגישים בכל הלשונות וככל דרכי הבעה וביטוי כי לאום (Nationalität) יהודי אינו קיים כלל'.⁵⁶

בובר הסכים עם כהן שיעדה העליון של היהדות מגולם בחזון המשיח-המוסרי של נביאי ישראל, אך חלק עליו מן היסוד במה שקשור לקביעת המרדים של הלאומיות היהודית האמורה לשאת חזון זה. בובר חייב את הציונות כדי לשמר את הלאומיות היהודית כהוויית-עם רחבה; הוא כתב ש'יש להכות שרשים באדמת המולדת', 'לקיים' שם 'חיי אמת' ו'לעצב חברה אנושית למופת' כדי לממש את העצמיות היהודית כחיי אנוש רחבים. היעד הסופי הוא גאולתה הדתית-המוסרית של האנושות כולה. ואולם הגשמת עצמיותו של העם היהודי כחברת מופת היא תנאי לגאולה כלל-אנושית. לשיטתו, כל עוד היהודים בגולה יש לראות בהקמת בית לעם היהודי יעד לאומי נדרש. 'השאיפה ל"בית" שאיפה לאומית (nationales) היא', אולם 'שאיפתו של הישוב העברי בארץ-ישראל מן הדין שתהיה על-לאומית' כי 'אין אנו רוצים את ארץ-ישראל "למען היהודים"' בלבד אלא 'רוצים אנו אותה למען האנושות'.⁵⁷

54. שם, עמ' 150.

55. שם, עמ' 153.

56. שם, עמ' 148-149.

57. שם, עמ' 153-154.

סיכום: השלבים האחרונים של הפולמוס – השלכות, קשיים ואתגרים

ראינו כי ההבנה שיעוד היהדות הוא תיקון עולם דתי-מוסרי אוניברסלי משותפת לכהן ולבובר, והמחלוקת ביניהם היא על הבסיס הפילוסופי של קביעה זו, ועל הכלים הנדרשים להתמודדות עם המציאות הנתונה כדי להביא את הייעוד לידי הגשמה. דעותיהם חלוקות על מקום הימצאותם של הכלים האלה – אם בקהילה היהודית של התפוצות ואם בחברה היהודית אוטונומית ההולכת ונבנית בארץ-ישראל – כתוצאה של הראייה המיוחדת כל אחד מהם בדבר אופי הקיום היהודי ויחסו עם האנושות, וכן נחלקו דעותיהם בפירוש המציאות ההיסטורית.

הן גישתו של בובר, הרואה את עתיד הקיום היהודי בארץ-ישראל, והן גישתו של כהן, המדגישה את המשך קיום היהודים כקהילת מיעוט באירופה, מניחות שאין חזרה לצורת הקיום של האוטונומיה היהודית הקהילתית הקדם-מודרנית. שניהם הבינו כי צורת הקיום של המדינה האזרחית המודרנית בתחילת המאה ה-20 מחייבת מצד אחד את עיצובו מחדש של היחס לעבר היהודי, ומצד אחר להווה ולעתיד של המדינה הלא יהודית. במסגרת זו, אצל שניהם נעשה הייחוד הדתי של הקיום היהודי לבעיה מיוחדת, שכן אצל שניהם הדת היהודית קשורה בקשר הדוק עם צורה של קיום יהודי לאומי שאינה מוצאת ביטוי הולם במבנה המדינה המודרנית או בתפיסות הלאום שרווחו בתקופה היא. ואולם במקום שכהן דרש עובדה זו לשבח דרש אותה בובר לגנאי.

כהן, שעדיין מזדהה עם קריאת ההיסטוריה של דור האמנציפציה, כחן את שאלת הקיום היהודי מתוך הנחה שעיקר היהדות נמצא ביישום האידאה הדתית-אוניברסלית של חזון נביאי ישראל בחברה ובתרבות האירופית המודרנית. בחירת האידאה הדתית-המוסרית של תורת הנביאים היא תוצאה של שיטתו הפילוסופית הנאו-קאנטיאנית, והיא הולמת את חווייתו האישית כיהודי ליברלי שאופיו האינטלקטואלי התגבש במחצית השנייה של המאה ה-19. כך גם בנוגע לבחירתו את דגם הקיום של הקהילה היהודית בגולה כדגם רצוי להמשך הקיום היהודי בעתיד.

במאמרו השני והאחרון במסגרת הפולמוס עם בובר (והיחיד שבו השיב במישורין לטיעונים של בובר עצמו) השווה כהן את יחסה של היהדות הליברלית כלפי המדינה הגרמנית בתקופתו למעורבות העמוקה של האינטליגנציה היהודית בתרבות הערבית של ספרד בעת 'תור הזהב'. 'תמה אני', הוא כתב, 'אם מחשבתם של יהודי ספרד הערבית מוגבלת היתה כל כך שעה שהוציאו את פירות התרבות שלהם מתוך סביבתם. והרי בינתיים עמדנו יפה על הברכה המרובה, שהביאה לנו המדינה החדשה בכל צורותיה ותמורותיה של הרוח'.⁵⁸ מובלעת באמירה זו התחושה שמעורבות שוטפת של היהודים בתרבות הלא יהודית של הסביבה אינה נדרשת אך ורק למען התכלית האחרונה של תיקון

58. כהן, עינים ביהדות ובבעיות הדור, עמ' 100.

האנושות אלא גם למען הקיום ההיסטורי של היהדות עצמה. ומכאן יש לשאול אם החזרת העם היהודי לארץ־ישראל, כפי שבובר מציע, לא תגרום אמנם לאובדן הזיקה הפורה שקיימה היהדות עם תרבויות הרוח הגדולות של ההיסטוריה העולמית בעבר? מצד אחר יש להודות: השוואת יהדות אירופה בזמן מלחמת העולם הראשונה למעמד האינטליגנציה היהודית ב'תור הזהב' של ספרד בימי הביניים מצביעה על כך שכהן לא ראה באנטישמיות וברוחות האנטי־ליברליות של זמנו תופעה מהותית לציביליזציה המערבית או אף תופעה היסטורית ארוכת טווח. הוא הניח כי בסופו של דבר תיעלם האנטישמיות עם ההתקדמות המוסרית של האנושות.

בובר, הצעיר מכהן בשנות דור, והנושא בתוכו רובד של הזדהות יהודית מזרח־אירופית, כבר התאכזב מיומרת האוניברסליות של הבורגנות המערב־אירופית, והעמיד כאמור את הגשמתו העתידית של חזון היהדות הנבואית על בסיס דינמיקת החיים של העם היהודי בבחינת ממשות היסטורית הקיימת בזכות עצמה. הוא דיבר רבות על הצורך בהעמקתם הדתית של מליאות החיים היהודיים במסגרת הציונות. לכן בעוד כהן, למשל, ראה בשפה העברית 'לשון קודש: ולא שפת יום־יום', או שפת 'ההשכלה הדתית [...] של אמונתנו',⁵⁹ בשביל בובר היא עולם ומלואו. העברית בשבילו היא 'לשון שבה התגבשה הרוח הישראלית הקדומה', והיא באה עתה 'למסור לנו ערכי־יסוד נעלמים' באופן 'שמחיה בלבנו את צורות המחשבה הישראלית הקדומה'.⁶⁰ בעבור כהן 'מרכז־הכובד של כל תרבות האדם הוא [...] המדינה',⁶¹ ואילו בעבור בובר 'העמים' (Völker) הם 'היסוד היוצר' ואילו 'המדינות' הן רק 'היסוד המסדר'.⁶² לפיכך בדברו על העמקת רוח היצירה היהודית בובר מתכוון לשאיבה של העצמות היהודית מתוך עצמה, ואין הוא בהכרח נותן את דעתו לחשיבות זיקת הגומלין עם תרבויות העולם בפיתוח החיים האלה.

באופן פרדוקסלי, יש לציין, נכונים דברי ביקורתו של בובר על כהן, שאינו רשאי לדבר בשם היהדות הליברלית בכל מה שקשור לתפיסה לאומית של הקיום היהודי, גם לגבי בובר עצמו. עקרונות היסוד של שיטתו הפילוסופית של כהן, המעמידים מחד גיסא את המדינה כביטוי המרכזי של הקדמה המוסרית, ומאידך גיסא מחייבים את היהדות להתרחק ממוקדי הכוח של חיי המדינה, הביאו אותו לדגול בהישארות העם היהודי בגולה ועשו אותו אנטי־ציוני. עקרונות היסוד של גישתו הפילוסופית של בובר – המדגישים, לעומת זאת, את האופי האורגני של הקיום הלאומי – הביאו אותו לידי הדגשת החיים העצמיים של הקיבוץ היהודי הקודם למסגרת המדינית, ולכך שלא ראה את הציונות ככלל כתנועה השואפת לייסוד מדינה ליהודים, אלא לעיצוב חיי חברה דתיים המשוחררים מההשפעה המזיקה של הגלות בלבד. אך בכך היתה תפיסתו חריגה בין תפיסות העולם הציוניות,

59. שם, עמ' 90-91.

60. בובר, תעודה ויעוד, ב, עמ' 156.

61. כהן, עיונים ביהדות ובבעיות הדור, עמ' 98.

62. בובר, תעודה ויעוד, ב, עמ' 158.

ממש כפי שתפיסת הלאומיות היהודית בגולה של כהן עשתה אותו לחריג בקרב היהדות הליברלית.⁶³

יש להדגיש: בובר היה בעל תפיסת עולם ציונית ואילו כהן נקט גישה אנטי-ציונית מובהקת. ואולם באופן פרדוקסלי, גישת בובר המעלה על נס את האופי האורגני של הלאומיות היהודית הביאה לידי כך שהתנגד לרעיון השולט בתנועה הציונית כי מטרת התנועה היא ייסוד מסגרת יהודית מדינית ריבונית, ועקב כך מצא את עצמו בסכסוך עקרוני ואידאולוגי מתמיד עם אותה התנועה שבה נטל חלק. כהן, לעומת זאת, ראה בקיום המדיני ערך חברתי ותרבותי רב, ורק בשל עליונות שיקול תפקיד היהדות לשמש גורם המאזן ומרסן את מגמת הכוחניות של המדינה הריבונית שלל כל זיקה בין הקיום המדיני לבין הדתיות הלאומית היהודית, וחייב את הישארות היהודים כמיעוט דתי במסגרת המדינות הלא יהודיות של הגולה.

במבט רטרופקטיבי נראה שיש מקום לאשר את ההשגות שכל אחד מההוגים האלה השיג על האחר במפורש או במובלע, בייחוד בהקשר של הערכת ההיסטוריה. זאת לנוכח התמורות ההיסטוריות שחלו בשלושת המרכזים העיקריים של החיים היהודיים במהלך המאה ה-20. מלחמת העולם השנייה ושואת יהודי אירופה הפריכו את התייחסותו של הרמן כהן אל המדינה המודרנית כהשתקפות חלקית של ברית אנושית-מוסרית בין כל מדינות העולם ואזרחיהן. לעומת זאת, במחצית השנייה של המאה ה-20, בייחוד בארצות-הברית, נוצרה חברה אזרחית הנותנת כבוד ומעניקה מידה גדולה של חירות לקהילה היהודית בתור קהילת מיעוט. החל במחצית השנייה של המאה ה-20 יש לא מעט מקומות בעולם שבהם יכלה הקהילה היהודית להשפיע על חברת הסביבה מתוך שאיבה מכוונת ממקורותיה, אם רק תבחר בכך. אלא שכאן הופרכה ציפייתו של כהן בדבר יכולתה של הקהילה היהודית לשמור על חיוניותה הדתית בד בבד עם מעורבות פעילה בקרב התרבות והחברה של הסביבה הלא יהודית. בתפוצה האמריקנית, כמו בקהילות היהודיות של מערב אירופה שזכו לפריחה מחדש במחצית השנייה של המאה ה-20, העברית אינה מתפקדת אפילו כלשון הקודש העשויה להגן באופן מינימלי על יהדותה של הקהילה מפני כוחות ההתבוללות. מציאות הגלובליזציה מקשה על אפשרות שימורה של תודעה יהודית ייחודית אף יותר מהמפגש עם התרבות האירופית במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. על רקע זה אוששה במהלך המאה ה-20 טענת בובר בדבר אי-הנמנעות של ההתבוללות עד כדי אובדן שימור הייחוד הדתי-הלאומי של הקהילה היהודית בתפוצות, ונשמט הבסיס הפילוסופי לעמדתו הפרוט-פוצתית של כהן. אם הקהילה היהודית אינה מסוגלת לשמור על ייחודה הדתי-הלאומי בד בבד עם גידול מידת מעורבותה בתרבות הסביבה, נשמט לפי דברי כהן, היכולת לתפקד גם כגורם היסטורי במהלך תיקון האנושות.

63. מתאימים דבריו של סימון, 'מרטין בובר והיהדות הגרמנית' (לעיל הערה 3), עמ' 51: 'כשם שבובר לא היה ציוני כדרך הרבים, כן לא היה כהן מתבולל כדרך הרבים'.

מן הצד האחר, על רקע התפתחותם ההיסטורית של יהודי ארץ-ישראל במאה השנים האחרונות נראית מוצדקת ביקורתו של כהן על הציונות כתנועה השואפת לבטל את אופיה הדתי של הלאומיות היהודית ועל משנתו הציונית של בובר בפרט, כמוכילה להצרת אופקי החיים היהודיים מבחינת זיקתם עם תרבויות העולם. על רקע התפוררות החיים היהודיים – קודם במזרח אירופה ואחר-כך במערבה – התודעה הציונית של יהודי ארץ-ישראל הדגישה יותר את הצורך בבניית תשתית חיים חומרית והבטחת עובדת הקיום ופחות את צורת הקיום האידאלית ואת שאלות התרבות והרוח. לקראת אמצע המאה, הצורך לקלוט מספר גדול של מהגרים העולה על גודל האוכלוסייה היהודית הנמצאת זה כבר בארץ-ישראל דחק כמעט לגמרי את האוריינטציה החלוצית שעמה זיהה בובר את התשתית הקיומית שהחברה היהודית האידאלית של העתיד היתה אמורה לקום עליה. נוסף על כך, מתברר כי גבר כוחו המבולל של תהליך הגלובליזציה גם בקרב יהודי ארץ-ישראל. בארץ-ישראל התגברו תהליכי ההתבוללות התרבותית ברובדי השטח של הקיום הקולקטיבי, בלי מידה מספקת של הזנה חוזרת מצד תרבויות העולם ברובדי העומק שלהן. דבר זה, אפשר לטעון, גרם לא רק לרידוד חיי הדת היהודיים אלא גם לרידוד חיי התרבות של היהודים בארץ-ישראל והקשה מאוד לגבש הסכמות ציבוריות בשאלות קיום חשובות ביותר. מצב עניינים זה הביא לידי כך שהציבור היהודי בארץ-ישראל מתקיים בתנאים של מלחמה מתמדת עם מדינות ערב והעם הפלסטיני בלא חזון דתי-מוסרי שיכול להנחות את צעדיו בעיצוב התרבות והחברה במציאות הנתונה.

חולשת הראייה ההיסטורית של שני ההוגים האלה בולטת לעין בשעה שאנו חוזרים ושואלים על תפקיד המדינה בחיי האנושות בכלל ובחיי היהודים בפרט: האם תפקיד המדינה בקידום המוסרי של החברה האנושית הוא חיובי בעיקר או שלילי? הייתכן קיום יהודי מדיני שלא ייכשל עקב מעורבות במנגנוני הכוח של המדינה? מוסדותיה של מדינת היהודים ופעולתה השוטפת חזקים, משפיעים ומעצבים את התודעה יותר ממה שבובר ציפה, ולכן הציונות שלו נראית במבט רטרוספקטיבי אוטופית לגמרי. אך בקשר לנקודת הראות של כהן, חובה להודות שגם התפתחות המדינה המערבית המודרנית במחצית הראשונה של המאה ה-20 לא היתה ביטוי של אנושות קוסמופוליטית, אלא היתה לביטוי עמוק של ייחודים לאומיים ואינטרסים ייחודיים הרי אסון ליהודים. אף במחצית השנייה של המאה, המסגרות הפוליטיות של מדינות המערב משקפות הזדהויות ואינטרסים לאומיים פרטיקולריים הרבה יותר מכפי שהיה אפשר לחשוב על בסיס הצהרותיהן.

אין אמנם להאשים הוגה דעות באי-ראיית הנולד, אלא אם כן תהליכים שיאפיינו את ההיסטוריה של העתיד החלו להתגבש בכיוון ברור כבר בעת שניסח את דעותיו; דבר שאכן קרה בקשר להתגברות האנטישמיות שמולה עמד כהן ולא העריך כראוי. ועם זאת, נראה שלמחלוקת בין כהן לבובר בעניין הציונות יש משמעות בימינו בגלל האתגרים החשובים שהיא מעמידה למרכזי הקיום של העם היהודי כיום. אתגר אחד שייך לתחום שיקומה של התרבות היהודית לנוכח עוצמת הגלובליזציה; במסגרת זו יש לתת את הדעת למעמד חזונם המוסרי-המשיחי של נביאי ישראל בהיסטוריה ובפוליטיקה העכשווית. האם רצוי

והאם אפשר לנצל את עובדת הריבונות היהודית בארץ־ישראל כדי לעיין מחדש במקורות העבר, לנסח על בסיסם חזון של חברה צודקת ולפעול למען הגשמתו בקרקע המציאות, כפי שמציעה משנתו הציונית של בובר? אתגר אחר נוגע לעניין היחסים בין ישראל לעמים. האם אפשר להגביר את זיקת הגומלין בין יהודי ישראל לבין מישורי העומק של תרבויות העולם כדי למנוע את הפיכת היהדות לתרבות רדודה וצרת אופקים, שמפניה הזהיר כהן? האפשר לנצל את מידת החופש והכבוד הניתנים לקהילה היהודית במערב ובייחוד בתפוצה האמריקנית העכשווית כדי לפתח מחדש היכרות בסיסית עם מקורותיה הדתיים־ההיסטוריים ולהעמיד על גבם משימה אנושית כלל־חברתית שתצדיק את המשך קיומם של היהודים כבעלי זהות עצמית בקרב חברת המדינה, כפי שמבקשת משנת כהן, ותוך כדי כך להפוך על פניהן את מגמות ההתבוללות שלעומתן כתב בובר?

באשר לשני המרכזים הגדולים של היהדות בזמננו, אפשר לומר שעיצוב החיים היהודיים עדיין דורש התייחסות לאופי המדינה המודרנית ולמקומם של הקיום הדתי והקיום הלאומי הספציפי בתוכה, וגם התחשבות באופי ההיסטורי המיוחד של יהדות העבר. נראה כי העיון במחלוקת בין כהן ובובר על הציונות תורם לחשיבת זמננו בעיקר את ההבנה שהתמודדות עם בעיות הקיום היהודי חייבת להביא בחשבון את אופיו ההיסטורי של העם היהודי כעם הרואה את עצמו חלק מן ההווה העולמית, בה בשעה שבהיבטים חשובים הוא נמצא מחוצה לה, מבקר אותה וזו מבקרת אותו. הווי אומר, רק גישה המתבוננת במורכבות הקיום היהודי בתור כזה המקיים מערכת של זיקות גומלין עם העולם הרחב, אף שלא בטלה לגמרי האנומליה המאפיינת את היחסים האלה, יכולה להוות בסיס רציני להתמודדות כזאת.