# הגר המקראי כמושג 'ראשית' ב'דת התבונה'

הרמן יחזקאל כהן (1918-1842)[[1]](#footnote-1) גילה בשנות חייו האחרונות את מקומה של הדת בתוך השיטה הפילוסופית האידיאליסטית שלו. בספרו המאוחר "Religion of Reason out of the Sources of Judaism"[[2]](#footnote-2) ביקר כהן את האתיקה האידיאליסטית שבה אחז בצעירותו ואותה פיתח בספרו 'האתיקה של הרצון הטהור'.[[3]](#footnote-3) הוא לא זנח את האתיקה האידיאליסטית,[[4]](#footnote-4) אך הוא הצביע על מגבלותיה. מגבלות, שלפי דעתו, 'דת התבונה' אינה לוקה בהן. בעוד שהאתיקה הפילוסופית מאופיינת בכלליותה ובתביעתה המוחלטת המוצבת בפני כל אדם באופן זהה, הדת גילתה את קלסתר פניו של היחיד. במאמר זה ברצוני להצביע על כך שכהן ראה במושג ה'גר' שפיתחה 'דת התבונה' מושג ביניים העומד בין הפרטיקולארי לאוניברסאלי ומשקף נכוחה את טיבה הייחודי. 'הגר' המקראי, לדעתו של כהן, הוא הביטוי הראשוני לגילויו של מושג הרֵע (*Mitmensch*) ב'דת התבונה' המתייחד מן הזולת סתם (*Nebenmensch*) של האתיקה.

אפשר ללקט מתוך דבריו של כהן שתי נקודות שבהן הוא מבקר את האתיקה האידיאליסטית.

1. האתיקה האידיאליסטית לא מצליחה לייסד הבחנות רלוונטיות מבחינה מוסרית בין אדם לאדם באופן מושגי.
2. האתיקה האידיאליסטית אדישה לשאלת מימושו של המוסר במציאות ולסבלם של בני אדם.

למעשה, האתיקה האידיאליסטית **מכשילה** את יישומה של הפעולה המוסרית במציאות. הכשלה זו לא נובעת מתופעות לוואי שוליות שלה, אלא ממאפייניה המהותיים;

1. מן **הכלליות**, המאפיינת המהותית של כל פעולה מוסרית, לפי קאנט.
2. מהתמקדותה של האתיקה **בכוונה** ומחוסר התייחסותה אל התועלת.
3. מן **המתודה** המדעית של האתיקה, שאותה שכלל כהן על גבי שיטתו של קאנט.

### הכלליות

על פי הצו הקטגורי של קאנט בניסוחו הראשון, פעולה יכולה להיחשב פעולה מוסרית, רק אם היא ניתנת להכללה מוחלטת ללא יוצא מן הכלל. על פי הנוסח הראשון של הצו הקטגורי, רק מעשה שניתן להכללה מוחלטת מבלי שתיווצר בכך סתירה פנימית ברצונו של העושה, יוכל להיחשב פעולה מוסרית.[[5]](#footnote-5) למשל: אם אדם רוצה להפר הבטחה, עליו לבחון האם הוא יכול לרצות בה בעת, שכל בני האדם יפרו את הבטחותיהם. הוא אינו יכול לרצות זאת, כיוון שבמקרה כזה אף אדם לא יאמין להבטחתו של רעהו, וגם הוא לא יוכל להפר את הבטחתו. יוצא אם כן, שהכללתה של הפרת הבטחה לכדי חוק מובילה לסתירה פנימית ברצון, לכן היא לא יכולה להיות פעולה מוסרית.[[6]](#footnote-6)

התביעה המוחלטת לכלליות, אינה מתירה פעולה חריגה. אין היא מתירה לאדם להתייחס אל עצמו כיוצא מן הכלל ואין היא מתירה לו להתייחס לאחרים כיוצאים מן הכלל. היא תובעת מכולם לנהוג באופן זהה הן ביחסם לעצמם הן ביחסם לזולתם. השוויון המוחלט בין בני האדם הוא יסודה של הפעולה המוסרית.

מכאן נובע, שתביעתה המוחלטת של האתיקה לפעול מתוך הכלליות אוסרת פעולה חלקית הנושאת פנים לאדם כלשהו בגלל ייחודיותו. מכאן מסיק כהן, שהפעולה המוסרית תובעת להפשיט את האדם מכל מאפייניו הייחודיים, כדי שאפשר יהיה להתייחס אליו כשווה לכל אדם אחר. דא עקא, מחיקת ההבדלים בין בני האדם מביאה לכך, שהאתיקה לא יכולה להכיר אף בסבלו הייחודי של אדם כלשהו ואינה מתירה התייחסות מיוחדת אליו. ובלשונו של כהן:

What significance would this claim in general [as Thou and not as He] have for ethics, which has no regard for persons, for which each person represents the same symbol of humanity? (Religion of Reason, p. 15)

יש להתייחס לכל אדם בשוויון מוחלט המתעלם מכל ההבחנות הפרטיות בין בני האדם. שוויון מוחלט זה מוביל לשוויון נפש לסבלו של האדם הנוכח, לסבלו של ה'אתה'. כל אדם הוא בבחינת 'הוא' מופשט והדרך היחידה להתייחס אליו מתווכת דרך החוק הכללי.

### הכוונה

מאפיין נוסף של הפעולה המוסרית לפי קאנט נוגע לכוונה המלווה את הפעולה. כדי שפעולה תהיה מוסרית עליה להיעשות אך ורק **מתוך** הכרת כבוד לחוק הכללי של התבונה.[[7]](#footnote-7) דהיינו, מתוך כוונה להגשים את הכלל התבוני עצמו בלבד ולא בגלל מטרות חיצוניות כלשהן. אסור לאדם לפעול בגלל נטיות לב, רגשות, או רצון להגשים תכליות חיצוניות לכלל עצמו. בעשותו כך הוא מציב את התבונה בשירותם של תכליות חיצוניות לה. הוא פועל על פי ציווי מותנה ולא על פי הצו הקטגורי המוחלט.

אדם יכול לא להפר הבטחה כיוון שבכך גדל כבודו בעיני הזולת. במקרה זה, אף שפעולתו תואמת את הכלל המוסרי אין היא מוסרית, כיוון שהיא נובעת מכוונות זרות לתבונה ולשם תועלת חיצונית. אדם חייב לקיים את הבטחתו אך ורק מתוך הבנתו את הכלל המחייב את כולם בשווה ומתוך רצונו להגשים כלל זה בפעולתו, מבלי להתייחס לתוצאות פעולתו.

כדי שפעולה תהיה מוסרית, עליה להיות 'טהורה', דהיינו להיעשות מתוך החוק הכללי האפריורי. אסור לה לנבוע מן המציאות הפוסטריורית על כל גחמותיה והטיותיה, עליה לנבוע מן החובה המוסרית בלבד ולא משום אינטרס מציאותי. בכך מגשים האדם את האוטונומיה שלו ופועל מתוך חירות, דהיינו מתוך תבונתו המכוננת את הכלל המוסרי בלבד.

האתיקה המתמקדת בכוונה הטהורה של האדם למימושו של החוק הכללי, לא מתעניינת בתוצאות פעולתו המוסרית ובהשלכותיה. אין היא מתעניינת בשאלה האם פעולה זו תועיל לתיקונה של המציאות העובדתית. על כך אומר כהן בביקורת:

It must not be a matter of indifference whether my morality and all men`s morality remains dutiful striving only, sufficient I itself; rather, I have to take an interest in the question of whether the *ideal* has life and actuality. (p. 20-21)

לא די לו לאדם להיות נאמן לחוק המוסרי, עליו לפעול כך שפעולתו תיטיב עם העולם ותתקן את המצב הקיים.[[8]](#footnote-8)

### המתודה

בספרו 'האתיקה של הרצון הטהור', כהן קיבל עקרונית את מאפייניה של האתיקה הקאנטיאנית, אך הוא ביקר את קאנט על כך שב'ביקורת התבונה המעשית' לא עמדה לו קפדנותו המתודית.[[9]](#footnote-9) ב'ביקורת התבונה הטהורה' השתמש קאנט במיתודיקה של 'הגזירה הטרנסצנדנטלית'. הוא ניתח את 'הניסיון' האנושי וחשף לאחור את הקטגוריות של ההכרה העומדות בבסיסו. כהן הצביע על כך שהקטגוריות של קאנט נגזרו מתוך המדע של ניוטון, דהיינו ממוסד תרבותי נתון, ולא מתוך הניסיון החושני הבלתי אמצעי.

פרשנות זו סייעה בידיו לבסס את תפיסתו האידיאליסטית הרואה בתבונה הספונטאנית בלבד את יסודה של ה'מציאות'. ה'עובדות' אינן 'נתונים' המוגשים למדע מחוץ לתבונה, אלא הן אחוזות ומותנות בתיאוריה המדעית המכוננת אותן.[[10]](#footnote-10) הפילוסופיה אינה מבררת את מבנה ההכרה באופן בלתי אמצעי, אלא בתיווכו של מוסד תרבותי היסטורי שעוצב כבר על ידי התבונה באופן לא רפלקטיבי. הדרך המיתודית הראויה היא לחשוף, בדיעבד, את מבנה ההכרה על ידי בירור לאחור של הנחות היסוד העומדות בבסיס מוסדות התרבות.

כך נהג קאנט ב'ביקורת התבונה הטהורה', אך ב'ביקורת התבונה המעשית' הוא גזר את הצו הקטגורי באופן בלתי אמצעי. לדעתו של כהן, "Ethics can set up its own logic only by analogy to science" (p. 67). לכן, היה על קאנט להגיע אל הצו המוסרי של הרצון הטהור בגזירה טרנסצנדנטלית המבררת לאחור את האידיאות המונחות בבסיס מוסדות התרבות של האתיקה. לדעת כהן, תורת המשפט; חוקי המדינה וברית המדינות הם המוסדות התרבותיים של האתיקה ועל הפילוסופיה של האתיקה לברר לאחור את הנחות היסוד שלהם.

כהן תיקן ליקוי זה בספרו 'האתיקה של הרצון הטהור', ובגזירה לאחור של הנחות היסוד העומדות בבסיס מוסדות אלו, התברר לו שהאידיאה העומדת בבסיס האתיקה, אינה החוקיות הכללית (כפי שסבר קאנט), אלא האנושות כסובייקט. האנושות היא מושג ה'ראשית' של האתיקה. משמעות קביעה זו היא שחוקי המוסר המתפתחים בתודעת האדם ומתבטאים במדינה ובחוקיה, אינם נובעים מתוך המציאות החומרית ונסיבותיה, אלא מן האידיאה של האנושות המצויה אפריורית בתבונה.

### Originative Principle

כהן השתמש ב'עקרון הראשית' שאותו פיתח בלוגיקה שלו, כדי לגזור לאחור את האידיאה העומדת בבסיס האתיקה.[[11]](#footnote-11) על פי עקרון זה, התבונה תרה אחר ראשיתו של כל מושג ומחפשת את מקורו במושג אחר, יסודי יותר. ראשית זו לא יכולה להיות במציאות החושנית הבלתי מושגית, לפי האידיאליזם של כהן, שהרי התבונה בלבד מכוננת מציאות זו.

ראשיתו של כל מושג נמצאת בניגודו, שהרי אין היא יכולה להיות בתוכו. ראשית זו אי אפשר לה שתימצא בניגודו המוחלט של המושג, אלא בניגודו היחסי, בניגודו המאפשר רציפות. 'עקרון הראשית' מאפשר להתגבר על הניגוד בין השלילה לבין החיוב באמצעות ה'הֵעדר' "Privation". במקום לתפוס את הניגוד כשלילתו של המושג הנתון, יש להשתמש בעמימותם של המושגים באופן קונסטרוקטיבי, לרופף ניגוד זה ולראות את המושג המנוגד כהעדרו של המושג הנתון. המעבר משלילה להעדר ממיר משפט שלילי, שבו הנשוא נשלל מן הנושא, ב'משפט אינסופי', השולל את הנשוא ומחייב אותו כאחד.[[12]](#footnote-12)

למשל, במקום לראות את המנוחה כשלילתה של התנועה (כפי שחשב זינון), יש לראות אותה כהעדר תנועה (כפי שחשב גליליי). המנוחה אינה ניגוד מוחלט לתנועה, אלא היא תנועה קטנה לאינסוף, לכן המנוחה היא הדיפרנציאל של התנועה. המנוחה היא 'ראשית' התנועה והיא מבטאת באופן טהור את עיקרון התנועה ללא מימושה בפועל. כך נוצרת רציפות בין המנוחה לתנועה, והיא מכילה אותה בתוכה באופן פוטנציאלי.[[13]](#footnote-13) ראשיתו של כל מושג מצויה בהעדר המתאים לו.

תהליך זה אינו מסתיים לעולם, כיוון שכל ראשית תובעת ראשית לראשיתה, וכל ראשית חדשה מכוננת 'עובדות' חדשות, שהם למעשה מושגים חדשים. כך מתרחבת התבונה לאחור, ליסודות ראשוניים יותר, וקדימה לעובדות חדשות האחוזות ברשת מושגיה. 'עקרון הראשית' מבטא את רציפותה של התבונה באמצעות רציפותם של מושגיה.

אפשר לתאר בקצרה את הליך 'הגזירה הטרנסצנדנטלית' של האתיקה באופן הזה. האתיקה מתחילה מן האזרח, 'האני' במובנו המשפטי המכוּנן על ידי המדינה. כעת יש לתור אחר ראשיתו של אני זה. ראשיתו של 'אני' זה ב'היעדר אני' המתאים לו, שאינו שולל את האני (כמו עצם דומם או חיה העומדים בניגוד מוחלט לאני האנושי), אלא מכיל אותו בטהרתו בלבד. האני קיים כאזרח רק ביחסו לאזרח אחר, הוא הזולת. ה'אתה' הוא ראשית ה'אני' והוא הדיפרנציאל המכיל בקרבו את האני כאזרח.[[14]](#footnote-14) עתה יש לחשוף את ראשיתו של הזולת, המנוגד לו מחד והמכיל בקרבו את יחסיו אל האני מאידך. ראשיתו של הזולת היא בקבוצה, בתודעה העצמית של הסובייקט המוסרי, 'שהוא אני רק במידה שהוא אנחנו'.[[15]](#footnote-15) מכאן מגיע כהן אל המדינה המאגדת בתוכה את האזרחים ביחסים חוזיים.

כיוון שיסודו של חוק המדינה בחוזה המאגד את האזרחים ביחסים תכליתיים זה לזה, כל פרט מוגדר כדיפרנציאל של אנושיות טהורה המופשטת ממוחשיותה, המצוי ביחסים תכליתיים אל הדיפרנציאלים האחרים. סובייקטים אזרחיים אלו הופשטו מכל מאפייניהם הפרטיים, והועמדו כביכול מאחורי 'מסך בערות' ללא התייחסות לייחודם הפרטי. בכך נעה התבונה ממושג 'היחיד' אל מושג 'הריבוי', מן היחיד המופשט אל הקבוצה המאוגדת תחת אמנה חברתית. אך גם המדינות האידיאליות מאוגדות ביחסי ברית ביניהן, יחסים שאפשר לתפסם כאחדות אחת. בכך התבונה עוברת מן 'הריבוי' היחסי של המדינה אל 'הכוליות' השלמה של האנושות. הכוליות היא האנושות המבטאת את האחדות האינסופית של כל היחידים. יש לדמות, אפוא, את האנושות המופשטת לסובייקט מושלם, שבתוכו מתבחנים פרטים מופשטים המצויים ביחסים תכליתיים זה לזה.[[16]](#footnote-16)

כיוון שהאידיאה של האתיקה היא האנושות ככוליות, הרצון הטהור של האתיקה הוא הרצון המתכוון אל האנושות כאל תכליתו. על כל אדם לפעול כחלק מממלכת התכליות הרואה באנושיותו ובאנושיות כל אדם תכלית. בכך הצליח כהן לחבר בין שני הניסוחים העיקריים של הצו הקטגורי של קאנט; הניסוח של הכלליות והניסוח של האדם כתכלית. על האדם הפרטי לפעול מתוך הזדהות עם האנושות ככוליות. ובניסוחו של כהן, "In ethics the I of man becomes the I of humanity" (p. 13) ולפעול כלפי כל אדם באשר הוא, וכלפי עצמו בכלל זה, באופן זהה. הצו המוסרי תובע לראות כל אדם כתכלית ולפעול כלפי כל אדם ללא אפליה וללא משוא פנים.[[17]](#footnote-17)

השינוי המיתודי של כהן יצר אמנם מובחנות מסוימת בתוך הכלליות המופשטת של קאנט. כיוון שהמדינה, לפי טיבה, הינה מערכת יחסים משפטיים בין בני אדם, היא כוללת בתוכה את האדם לא כיחיד סגור, אלא כאזרח העומד לצד זולתו ומצוי בזיקה חוקית אליו. אך אפילו בכך מכירה האתיקה רק בעמית the next man (*Nebenmensch*) לאחר שהופשט ממאפייניו הקונקרטיים, ואין היא מכירה את הרֵע the fellwman (*Mitmensch*) הנוכח מולי בייחודיותו. כל אדם במדינה הוא אזרח בבחינת 'הוא' הזהה לחברו.[[18]](#footnote-18) האתיקה לא מכירה באדם הייחודי ולכן אין היא מכירה בסבלו הייחודי, אלא רק באזרח המופשט של ממלכת התכליות הניצב בצומת של חוקי המדינה. מדעיותה של האתיקה לא מאפשרת לה להגיע אל האדם הממשי על חולשותיו וחסרונותיו.[[19]](#footnote-19)

### Religion of Reason out of the Sources of Judaism

בשנותיו האחרונות, הפעיל כהן את המתודה של 'הגזירה הטרנסצנדנטלית' גם ביחס ל'מקורות היהדות' שנתפסו אצלו כמוסד של 'דת התבונה'.[[20]](#footnote-20) בחשיפתו לאחור את מושגי היסוד של 'דת התבונה' המונחים בבסיס מקורות אלו צעד כהן צעד נוסף. במקום סובייקטים זהים העומדים ביחסים תכליתיים זה לעומת זה בבחינת 'הוא' לעומת 'הוא', גילה כהן בדת התבונה סוגים שונים של סובייקטים המובחנים זה מזה 'אני' 'אתה' ו'הוא'. ובסדר פיתוחם הנכון לפי כהן; 'הוא', 'אתה' ו'אני'; 'הוא' המשמש כיסודה של האתיקה, 'אתה' המתגלה ברֵע של דת התבונה הנוטלת חלק באתיקה ו'אני' הייחודי לדת התבונה בלבד.[[21]](#footnote-21) דת התבונה הצליחה לייסד מוסר הבנוי על מושגיות המבחינה בין 'הוא' ל'אתה' בניגוד לאתיקה שמחקה את ייחודו של ה'אתה'.

מדוע הצליחה 'דת התבונה' לכונן את הרֵע במקום שבו האתיקה נכשלה? מדוע הצליחה 'דת התבונה' לכונן דיפרנציאציה בין סוגים שונים של סובייקטים? מהי נקודת המבט האתית הייחודית לדת אשר איפשרה לה לזהות את מה שנתעלם מעיניה של האתיקה? כהן אינו מעוניין באדם המתגלה לעיני החושים ובאמצעותם. אדם זה לא יכול להיות מושא לאתיקה תבונית. השאלה הגדולה היא, כיצד דת התבונה הצליחה לגלות את ייחודיותו של האדם, למרות שעשתה זאת באמצעות התבונה.

אפשר לחלץ מדבריו של כהן תשובות שונות הפזורות בספרו אודות ההבדלים בין האתיקה לדת, אך נראה לי שהטיעון היסודי שלו נשען על ההבדל **המבני** שבין האתיקה לדת הנגזר ממושגי הראשית שלהן. מושגי ראשית אלו יוצרים שונות מבנית בין האתיקה לדת; מושג האנושות המצוי בבסיסה של האתיקה יוצר **מבנה מוניסטי** ואילו מושג האל של דת התבונה יוצר **מבנה דואלי**. אסביר תחילה, את המשותף לאתיקה ולדת התבונה, לאחר מכן אבהיר כיצד מושגי הראשית של הדת והאתיקה יוצרים מבני דעת שונים ולבסוף אראה כיצד מבנים אלו מכוננים באופן שונה את זהותם של הסובייקטים בכל אחד מהתחומים.

כאמור, מושג 'הראשית' של האתיקה האידאליסטית היא האנושות ככוליות (totality), או האנושות כסובייקט מוחלט. לעומת זאת, מושג 'הראשית' של 'דת התבונה' הוא ייחודו של האל. ייחוד זה המתבטא באחדותו של האל הנבדלת מן המציאות החושנית מרובת הפנים, מתפרש גם הוא לפי כהן כאידיאה של סובייקט מוחלט. שני מושגים אלו (מושג האנושות של האתיקה וייחוד האל של דת התבונה) אנאלוגיים כיוון ששניהם מבטאים את נבדלותה של האידיאה מן המציאות המוחשית ושניהם מייצגים את התביעה מן האדם לפעול מתוך הזדהות עם נבדלות זו. דהיינו, לפעול מתוך העיקרון האפריורי הקודם למציאות. בשניהם עיקרון זה מתבטא בתביעה לפעולה הנגזרת מן הכלליות. האתיקה תובעת מן האדם לאמץ את ה'אני של האנושות' בפעולתו כלפי זולתו ואילו דת התבונה תובעת מן האדם להידמות לאל וללכת בדרכיו.

כהן מוצא מאפיין זה של האל (כסובייקט נבדל) כבר בסיפור התגלותו במעמד הסנה. בסיפור זה ה' מתגלה למשה בשם 'אהיה אשר אהיה' (שמות ג, יד). כהן רואה בו סיפור מכונן של 'דת התבונה' המעיד על יסודותיה התבוניים. לדבריו "among all the wonders of style in the books of Moses, the greatest is perhaps the account of the *first* origin of monotheism" (p. 42) .

על פי ניתוחו של כהן שם זה מבטא שלוש תכונות של האל:

* האל הוא הוויה הזהה לעצמה ('אהיה' שהוא 'אהיה') ומנוגדת למציאות החושנית האחרת ממנה. בכך יש הקבלה בין האל המקראי לבין האידיאה, הטרנסצנדנטלית למציאות.
* האל המקראי הוא אוניברסאלי למרות התייחסותו לישראל. הווייתו של האל בלתי משתנה בהווה ובעתיד. שמו 'אהיה' הנאמר בזמן עתיד הוא 'לעולם וזכרו לדור ודור' (שמות ג, טו), לכן אף שהוא אלוהי ישראל בהווה, הוא אלוהי האנושות (p. 43).
* האל מתגלה כאלוהי המוסר ולא כאלוהי הטבע. הוא הוויה של 'אנוכי' ולא של עצם being of an I, and not of a substance (p. 46), בכך הוא אנאלוגי לסובייקט של האתיקה ולא לאובייקט של המדע.[[22]](#footnote-22)

כהן מציין, שלמרות שהווית האל מנוגדת למציאות, דהיינו להתהוות, הוא 'הראשית' של ההתהוות. במובן זה האל נקרא 'בורא' ב'דת התבונה'. אך כהוויה של סובייקט הוא 'הראשית' של הפעולה האנושית, ובכך הוא מובן כמצווה. אבהיר שתי טענות אלו. ראשית יש לשלול את ההבנה הפנתיאיסטית המערבת את האל בעולם. בטענתנו שהאל 'בורא', אין הכוונה לכך שהאל מעורב באופן ממשי בהתהוות העולם, ובקביעה שהוא מצווה אין הכוונה לכך שהוא מעורב בפעולת האדם.[[23]](#footnote-23) הבנה זו חותרת נגד נבדלותו של אלוהים ופוסעת לעבר הפנתיאיזם המנוגד לאידיאליזם. לפי האידיאליזם, שכהן אוחז בו, האידיאות קודמות מבחינה הגיונית למציאות החושנית ומאפשרות אותה. הן נבדלות מן המציאות החושית ואינן נוטלות חלק בה. בכך הן 'טהורות' במובן הביקורתי של הפילוסופיה הקאנטיאנית. לכן, יש להבין שני תארים אלו של האל באופן שונה. האל הבורא משמעו, שהאל כהוויה הוא **תנאי** **הגיוני** לאפשרותה של ההתהוות הסיבתית, דהיינו לקיומו של עולם האובייקטים, והאל המצווה משמעו, שהאל כ'אנוכי' הוא **תנאי** **הגיוני** לאפשרותה של ההתהוות התכליתית, דהיינו לאפשרותו של המעשה האנושי התכליתי במובנו המדויק, הוא המעשה המוסרי.

מאפייניו של האל המצווה מתגלמים, לדעתו של כהן, בקביעה של התורה 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם' (ויקרא יט, ב). קדושתו של האל מציינת את נבדלותו מן העולם. הוא מקביל לאידיאה של האתיקה בכך שבקדושתו הוא תובע מן האדם להתקדש. כהן מפרש תביעה זו כתביעה מן האדם להידמות לנבדלותו של האל.[[24]](#footnote-24) לא לפעול מתוך העולם האפוסטריורי של הנטיות והתועלת הקשורים בעולם החומר, אלא לפעול מתוך היסוד האפריורי הטהור של האתיקה. הטרנסצנדנטיות של אלוהים כסובייקט, מטילה על האדם את המטלה להידמות לו ובכך להינתק מן הטבע החומרי שלו ולהזדהות עם האידיאה המכוונת אל הראוי. דהיינו עם הכלליות הזהה עם האנושות כסובייקט.

בכך לכאורה שוות הדרישות של האתיקה ושל הדת. מה בכל זאת מבדיל ביניהם? כיצד, למרות הדמיון בין האתיקה לדת התבונה, מצליחה האחרונה להתייחס בכלים אתיים אל ה'אתה'?

כאמור, ההבדל העמוק ביניהן משתקף במושגי היסוד ובמבנה העומק שלהן. בעוד האתיקה תובעת מן האדם **להזדהות** עם הכלליות ולפעול מתוכה באופן מוחלט, הדת אינה תובעת הזדהות אם האל אלא רק **התקרבות** אליו בלבד. התביעה של האתיקה להזדהות עם האידיאה של האנושות יוצרת מבנה מוניסטי שבו האדם הפרטי צריך להיבלע בתוך הכלליות ואילו התביעה של הדת **להתקרב** אל האל, ללא שום יומרה להזדהות איתו, יוצרת מבנה דואלי-קורלטיבי השומר על ההבחנה בין האדם לאל ומונעת את טמיעתו בתוכו.

כיוון שהאידיאה של האתיקה היא האנושות והאדם אנושי הוא, עליו לפעול מתוך התביעה המוחלטת להזדהות עם אנושיותו באופן מלא. על האני שלו להיות האני של האנושות. לכן, כאמור אין הוא רשאי לפעול פעולה חלקית הנושאת פנים לייחודיותו של אדם כלשהו. עליו לפעול כלפי כל בני האדם באופן שווה לחלוטין. התייחסות חמורה אל תביעה מוחלטת זו של האתיקה מכשילה, כאמור, את אפשרותה של פעולה אנושית חלקית כלפי אדם מסוים.

בניגוד לכך, כיוון שהאידיאה של 'דת התבונה' היא אלוהים והאדם אנושי הוא ולא אלוהי, לכן עליו לפעול רק מתוך התביעה להתקרב אל קדושתו של אלוהים ואין הוא נתבע, כי אין הוא יכול, להזדהות עם קדושה זו. רק אלוהים **קדוש** ואילו האדם מצווה **להתקדש** בלבד, דהיינו לפעול מתוך המאמץ להידמות לקדושתו של האל. רק האל יכול לייצג את התביעה הכללית בשלמותה, האדם אינו יכול אלא **להתקרב** לתביעה זו אך לא להגשימה במלואה. לכן מותר לאדם, לפי דת התבונה, לפעול פעולה חלקית המתייחסת לסבלו הייחודי של הזולת. האל המוחלט, המתייחס לכל האנושות באופן זהה, מאפשר **בטובו** לאדם המוגבל לפעול פעולה המתייחסת לאדם מסוים בלבד. בלשונו של כהן: "The latter [action], however, can never be completed; it can only persist in the elevating of the task" (p. 111).[[25]](#footnote-25)

כהן מוצא גישה זו בביטוי 'רוח הקודש' המיוחס על פי תהילים פרק נא לאדם ולא לאל (בניגוד לתפיסה הנוצרית המייחסת את רוח הקודש לאל ובכך היא קרובה לתפיסה הפנתיאיסטית). רוח הקודש, היא רוחו של האדם כאשר היא מתכוונת אל הקדושה של האל. זוהי 'התבונה המעשית' של הדת המנוגדת ל'רצון הטהור' של האתיקה. בניגוד לרצון הטהור שאינו מוכן להתפשר על פעולה חלקית ולכן מעקר כל פעולה אנושית חלקית, רוח הקודש מתירה את הפעולה החלקית, **בתנאי שהיא מתכוונת כלפי הקדושה המוחלטת**. תנאי הכרחי זה, שומר על הפעולה האנושית החלקית מלהידרדר לכדי פעולה שרירותית ומפלה. כדי להבין תנאי זה, יש להבהיר תחילה את היחס בין האל לעולם לפי פרשנותו של כהן.

היחס בין האל לעולם המקנה לו את התואר בורא משמש בנין אב גם להבנת היחס בין האל לאדם. אין זה המקום לנתח את פרשנותו של כהן למושג הבריאה המקראי, בכל זאת אצביע על מספר נקודות. כאמור, כהן שולל את התפיסה הפנתיאיסטית היוצרת רציפות ממשית בין האל לעולם. תפיסה זו גולשת לראייה מיתולוגית של האל ואינה מזהה את נבדלותו. כהן מזהה את העולם עם ההתהוות המנוגדת להוויה השלמה של האל. העולם כהתהוות מכיל בתוכו העדר,[[26]](#footnote-26) שהרי אין הוא הוויה שלמה. לכן העולם כהתהוות, חייב למצוא את 'ראשיתו' בניגודו, דהיינו, בהוויתו השלמה של האל. כך על פי עקרון הראשית של כהן, ההוויה היא 'ראשיתה' של ההתהוות ויש למצוא את הדרך לגשר על ניגוד זה. לשם כך כהן משתמש בחידושו בנוגע ל'משפט האינסופי', השולל על פי צורתו ומחייב על פי תוכנו. האל כהוויה משמש 'ראשית' להתהוות על ידי השלילה האינסופית של ההעדר. רוצה לומר, הווייתו של האל משמשת 'ראשית' להתהוות המתמדת של העולם על ידי שלילה מתמדת של ההעדר.

המשמעות העמוקה של טענה זו היא שהאידיאה של האל (ההוויה) משמשת יסוד הגיוני להתקדמותו של המדע (התהוות). האידיאה של האובייקט עומדת בבסיסו של התהליך המדעי. המדע חותר להבנת העולם כאובייקט מושלם המכיל את כל מרכיביו כאחדות של יחסים סיבתיים. המדע הוא העולם האמתי, כיוון שהוא משקף את העולם שנוטל חלק בתבונה ומוצא בכך את האישור לקיומו. בניגוד לעולם המוחשי הקדם מדעי, שקיומו מעורפל בגלל היותו בלתי תבוני.[[27]](#footnote-27) כך מפרש כהן את הקביעת, שהאל **'מחדש** בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'. הווייתו השלמה של האל מאשרת את דרגות ההתהוות החלקיות המתחדשות תדיר בבריאה. לאישור זה של דרגות הביניים של ההתהוות קוראים בשפה הדתית בשם 'השגחה'. השגחתו של האל היא הערבה להתפתחותו של העולם.

הבנתו הנכונה של היחס בין הווייתו השלמה של האל להתהוות המתמדת של העולם, משמשת בניין אב לכל סוגי היחס בין האל לבין המוסדות האחרים של התבונה. לכן גם הוויתו המוחלטת של האל מאשרת בטובה את התקדשותו החלקית של האדם לנוכח קדושתו של אלוהים. האל נענה כביכול לבקשת האדם 'לב טהור ברא לי אלוהים ורוח נכון **חדש** בקרבי' [תהל' נא, יב] (דת התבונה, עמ' 139), והוא מאשר את רוחו המתחדש של האדם למרות חלקיותו בתנאי שהוא מתכוון אל הקדושה המוחלטת. גם כאן יש להבין את הווייתו של האל כתנאי הגיוני להתחדשותו של האדם המוסרי ולהתפתחותם של מוסדותיו כגון המשפט והמדינה. האידיאה של אלוהים כסובייקט משמשת יסוד להתקדמות מוסרית זו, ובד בבד היא מאשרת את השלבים החלקיים שלה. דהיינו, היא מתירה את פעולתו המוסרית החלקית של האדם.

כדי למנוע את נפילתה של הפעולה החלקית אל השרירותיות וההפליה העיוורת, על רוח האדם לפעול מתוך קורלציה אל הכלליות של הקדושה. 'דת התבונה' מכירה בחלקיות הפעולה האנושית ומאשרת אותה, בתנאי שהיא מתחדשת תדיר ואינה מקדשת את החלקיות. הפעולה כלפי הרֵע לא נעשית כניגוד אל האנושות הכללית, אלא כהטרמה שלה. כיוון שאין האדם יכול לפעול כלפי סבלה של האנושות כולה, הוא רשאי למקד את מאמציו המוסריים בסבלו של היחיד והקבוצה העומדים מולו. אך אסור לו לראות בו יחיד המנוגד לשאר האנושות, אלא יחיד המטרים אותה ומבטא אותה, כיוון שאלוהים הוא אלוהי האנושות. מיקוד הפעולה האנושית כלפי הזולת המובחן מאפשר את העמקתה, ויוצר אפקטיביות מוסרית בדרך לתיקונה של האנושות כולה.

תארי הפעולה של האל מבטאים את המתח בין החלקיות לכלליות. רק את הקדושה אפשר לייחס לאל כתואר חיובי, באשר היא מבטאת את נבדלותו, אך תארי הפעולה של האל אינם תארים עצמיים שלו, "but rather conceptually determined models for the action of man" (p. 95). תארים אלו מתפרשים על ידי כהן כנורמות מעשיות **שהאדם** גוזר **בתבונתו שלו**, מתוך קדושתו של האל; כללים מעשיים לפעולה הנגזרים על ידי התבונה האוטונומית לאור קדושתו של אלוהים. קדושתו של אלוהים היא אידיאה שאינה ניתנת לחיקוי, אך מבחינת המעשה האנושי היא משמשת כאידיאל (p. 162). לכן, יש מוסר אחד בלבד, אך קיימות מידות טובות רבות (p.400). י"ג מידות רחמים הנגזרות מקדושתו של אלוהים, הן דוגמאות מופת להתנהגות האנושית והן מחולקות לשתי קבוצות מרכזיות; צדק וחסד. הצדק משקף את הדרישה המוחלטת של האתיקה השוויונית ואילו החסד משקף את התביעה מסדר שני המכירה בחלקיותה של הפעולה האנושית.

ביטוי מובהק לרעיון זה מוצא כהן בחזון המשיחי של הנביאים שהרחיקו מבטם אל **העתיד** של האנושות ככוליות ובבד בבד הכירו בבחירת ישראל **בהווה**. שלמותה האידיאלית של הפעולה האנושית תתקיים בעתיד המשיחי שבו האנושות תהייה לאחת, אך במהלך ההיסטורי הממשי יש להכיר בהבחנות חלקיות של בני אדם המחולקים לקבוצות שונות. בחירת ישאל לא עומדת בניגוד לאנושות, אלא מטרימה את היחס אל כל האנושות על ידי מימושה בישראל. דת התבונה מתירה אמנם פעולה חלקית, בתנאי שהיא מרימה את מבטה מעבר להווה ומתכוונת אל העתיד המשיחי של הכלליות האנושית. על הפעולה החלקית להיות בקורלציה את הכלליות, אף שאין היא נדרשת להזדהות עִמה.

התשתית העיונית של 'דת התבונה' כפי שהוצגה לעיל, במפגשה עם המציאות על שלל בעיותיה, היא זו שכוננה את מושג הגר כמושג ביניים ומיצתה את מלוא משמעויותיו במהלך התפתחותה ההיסטורית. כהן, כאמור, מכנה את הגר 'מושג ביניים', אך לדעתי אפשר לראות בו מושג 'ראשית', הן בכך שהוא אוצר בתוכו את ההתפתחות העתידית של המושגים, הן בכך שהוא נועד לגשר על הניגודים בין המושגים ישראל וגוי ולשמור את רציפותם. בפסקאות הבאות אראה כיצד הבנה זו מאירה את דבריו של כהן בדייקנות רבה יותר.

### Unifying Concepts

האתיקה לפי טיבה היא אוניברסלית, אך 'דת התבונה' היא תפיסה אתית המצויה בין הפרטיקולרי לאוניברסלי. לכן הגר המקראי, העומד בין הפרטיקולרי לאוניברסלי, משקף באופן עמוק את טיבה.

The literature of the Jews, as primary in its origin as it is, is a national literature. This characteristic of a primary origin has been and remains the common feature of Jewish literature; to the extent to which primary origin is preserved. Its primary origin, however, consists in, and is rooted in, the idea of the unique God. The words "Hear, O Israel" and "the Eternal is Unique" complement each other. The spirit of Israel is determined by the idea of the unique God. Everything that comes forth from the spirit of Israel comes forth just as much from the unique God as it does from national spirit in its primary origin ant peculi**arity (p. 24).**

הפער בין האופי הלאומי של היהדות לבין תוכנה האוניברסאלי הבנוי על רעיון האל היחיד מחייב פתרון. לכן במהלך השתכללותה של התודעה המונותיאיסטית מתהווים **מושגי ביניים** unifying concepts שנועדו לגשר על הפער הקיים בין חלוקת האנושות ללאומים בהווה ההיסטורי לבין האנושות הכללית האידיאלית והעתידית. מושגי ביניים אלו מבטאים את ההשלמה עם המציאות החלקית מחד גיסא, ואת הדחף אל התפיסה האחדותית המרחיבה חלקיות זו מאידך גיסא (p. 115). כאמור, הווייתו השלמה של האל מאשרת דרגות ביניים של התהוות אצל האדם. עם זאת היא תובעת מן האדם לא להסתפק בדרגה שהושגה אלא לחתור בהתמדה לשיפורה.

'הגר' המקראי, 'בן נח' (son of Noah) של חז"ל ו'חסיד אומות העולם' (the pious of the peoples of the world) של הרמב"ם הם מושגי ביניים שנוצרו לשם כך במרוצת ההיסטוריה הספרותית של המקורות היהודיים. כהן מזהה התפתחות במושגים אלו; ה'גר' הוא מושג **מדיני**, 'בן נוח' הוא מושג **מוסרי** ו'חסיד אומות העולם' הוא "the **religious** expression of morality" (p. 123). התפתחות זו נבעה מתוך מושג הגר שאצר בתוכו את הדחף לכך.

הגר המקראי הוא מושג מדיני, כיוון שהוא קובע את היחס הראוי אל נוכרי היושב ב'מדינה', דהיינו בקרב ישראל ובארצו. המושג השני שהתפתח מתוך מושג הגר בספרות חז"ל הוא 'בן נוח'. מושג זה הוא מושג מוסרי, כי הוא מגדיר את מעמדו של כל אדם על ידי התביעה לקיים את 'שבע מצוות בני נוח'. מצוות אלו הן גילוי ראשון של הרעיון של 'חוק הטבע' "natural law" כאתיקה אוניברסאלית.[[28]](#footnote-28) המושג בן נוח מושתת על ההנחה שההתגלות לא התחילה בסיני, אלא כבר בברית עם נוח אבי האנושות, אך ברית זו התחילה כאתיקה אוניברסאלית המתגלמת במשפט בלבד. אתיקה משפטית-אוניברסאלית זו קדמה לדת התבונה הפרטיקולארית המתגלה כאהבה. כהן מדגיש שהמצווה הראשונה בין שבע מצוות אלו לפי מנייתם של חז"ל היא 'דינים' ("juridical institutes"; "*Gerichtsverfassung*"), דהיינו יצירת מערכת משפטית-מוסרית. בכך מתבטאת ההכרה בקדימותה ההיסטורית של האתיקה לדת. שבע מצוות בני נוח שניתנו בחינת משפט לכל האנושות, הפכו במתן תורה לתרי"ג מצוות בחינת אהבה אצל עם ישראל (p, 328). כהן רומז ללא ספק לקדימותה של האתיקה האידיאליסטית בעלת התביעות המוחלטות (משפט) לדת התבונה המסתפקת בהתקרבות אליהן (אהבה).

המושג הבא, שהתפתח בספרות ההלכתית היהודית מתוך המושג 'בן נוח' והגיע למיצויו בכתבי הרמב"ם, הוא 'חסיד אומות העולם'. כאמור כהן מאפיין מושג זה כ"the **religious** expression of morality". הסיבה לכך טמונה בייחוס 'חסידות' לנוכרי שאינו מישראל. החסד שונה מקיומו של החוק המשפטי של האתיקה והוא נובע מן העמידה הדתית לפני אלוהים (p. 329). קביעת הרמב"ם במשנה תורה 'וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא' (הל' תשובה ג, ה) סיכמה את עמדת חז"ל. כהן מפרש קביעה זו בהתאם לשיטתו, המציבה את היסוד האידיאליסטי כראשיתה. האלמוות של נפש האדם היא שמעניקה לחסיד אומות העולם שוויון זכויות דתי-מוסרי. קביעת הרמב"ם יונקת, לדעתו של כהן, מן האמור במשנה: 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' (סנהדרין י, א). רוצה לומר, הכרתה של התבונה בשוויון הבסיסי של נפש האדם כבת אלמוות, היא שהציבה את חסידי אומות העולם כאזרחים שווים לישראל בעולם הבא. אך העולם הבא אינו אלא אידיאליזציה של העולם הזה. "By the means of immortality the concept of the soul has elevated the concept of man above the differences of peoples and even of religions" (p. 330).

גם אצל אפלטון, "The soul is not assumed for the sake of immortality, but immortality only for the sake of the soul" (p. 333). על ידי האלמוות מתכוון אפלטון "to bring out the concept of the soul as sum total of consciousness" (p. 335). באופן דומה, בדת התבונה, כיוון שהנפש אינה הרוח המדעית אלא הרוח המוסרית, דהיינו רוח הקודש, האלמוות נועד לבטא את שוויון היחס שבין כל בני האדם לאלוהים (p. 335). התפתחות מושגית זו נובעת מן התבונה המעשית-הדתית-הטהורה, מרוח הקודש, המאגדת בתוכה את המדינה, המוסר והדת על ידי הבנתה את מושג האדם. רק מושג האדם המתרומם מעבר להבחנות הלאומיות מסוגל ליצור מתוך מושג ה'גר' את 'בן נוח' וממנו את 'חסיד אומות העולם'.

### הגר כמושג 'ראשית'

הפסוק 'משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה, **כי אני ה' אלהיכם**' (ויקרא כד, כב), מנמק, לדעתו של כהן, את הסיבה לשוויון בין הגר לאזרח. "This reasoning is quite instructive: it deduces the law pertaining to the stranger from monotheism" (p. 125). רוצה לומר, אחדות האל העומדת בבסיס דת התבונה היא זו החותרת לשוויונם של בני האדם והיא זו המכוננת שוויון משפטי בין גר לבין אזרח. האל האחד, בורא העולם ואלוהי האנושות כולה, מחייב יחס שווה בין הגר לאזרח. אך הגר המקראי אינו חלק מעם ישראל. כאמור, כהן מפרש ביטוי זה, לפי פשוטו של מקרא, כמורה על נוכרי הגר בקרב ישראל, ולא על נוכרי הבא להתייהד.

מבחינה מושגית, אפשר לראות ב'גר' מושג מנוגד למושג 'ישראל' ולכלול אותו עם שאר האומות. לפי הבנה זו, המשפט: 'הגר הוא לא ישראל' הוא משפט שולל; משפט שבו שולל הנשוא את הנושא ומצביע על הניגוד ביניהם. אך הציווי המקראי להתייחס אל הגר כשווה מצביע על כך שבתשתיתו קיימת הבנה שונה של היחס בין ישראל לגר. אין מדובר בשלילה מוחלטת, אלא ביחס שולל ומחייב כאחד. אם כן, לפי עקרון הראשית של כהן, יש לרכך את הניגוד ולהבין את היחס בין ישראל לגר כמשפט העדר, או משפט אינסופי; 'הגר הוא **העדר** ישראל'. הגר אינו ישראל בפועל, אך הוא הדיפרנציאל של הישראליות. הוא מבטא את הישראליות עוד לפני מימושה בפועל.

באיזה מובן אפשר לראות בגר הנוכרי, ישראל? יש אפוא לחפש את ההעדר המתאים אשר בתשתיתו מונחת הרציפות בין המושגים 'גר' ו'ישראל'. עמימותו של המושג גר יכולה להיות קונסטרוקטיבית ולאפשר הבלטה של הצד השווה בינו לבין ישראל. עמימות זו מנוצלת במקרא כדי לשייך אותו לקבוצות השוליים הכלכליים והוא נמנה פעמים רבות עם הלוי, היתום והאלמנה הישראליים, חסרי הרכוש (p. 147). אם כן, מבחינת מעמדו הכלכלי הגר מצטרף לעניים מקרב בני ישראל והעוני מאחד בינו לבינם. יוצא, שהמצב הכלכלי של העוני הוא ההיבט האנושי המשותף בין הגר לבין ישראל והוא היוצר רציפות בין המושגים.

לכאורה אפשר לטעון כנגד רציפות זו דווקא בשם הדת. אפשר היה לבדל בין הגר לבין העניים מקרב בני ישראל, שהרי הגר אינו מקיים את מצוות האל היהודיות. נביאיה של דת התבונה יכלו לתלות את עוניו של הגר בחטאיו ולהסביר קבל עם ועולם שלא דומה עוניוֹ של הגר לעוניָם של עניי ישראל. עוניו של הגר נגרם בשל ההשגחה האלוהית הנותנת לאדם כפרי מעלליו והיא עונש על חטאיו ואילו עניי ישראל סובלים מסיבות אחרות. אך הנבואה נמנעה מלתלות את סבלו של הגר בחטאיו. תביעתה של דת התבונה להתייחס לעוניו של הגר ולהושיט לו סיוע, מצביעים על כך שאין היא רואה בייסוריו ביטוי לצדק האלוהי. בדו-משמעות זו של הגר, בנוגע לשאלה האם לראות בו חוטא או עני, ביכרה דת התבונה להגדירו כעני. בכך ניתקה 'דת התבונה' בין סבלו של הגר לבין חטאיו, הותירה בעינה את הרציפות בינו לבין עניי ישראל ותבעה את הסברו באופן שונה.

דת התבונה מצווה עלינו, אפוא, להתייחס לסבלו של הגר מתוך התעלמות משאלת אשמתו. מדוע? כהן נותן לכך שני הסברים. ראשית, אשמתו של אדם לעולם שרויה בערפל ואינה ידועה למתבונן מן החוץ, ולכן אינה יכולה לשמש אמת מידה מוסרית. האשמה שייכת ליחסו של האדם לעצמו והיא משמשת אצל כהן בסיס לגזירה המושגית של ה'אני', שכאמור לא אדון בה כעת (p. 129).[[29]](#footnote-29) שנית, קישור מידי בין ייסורים לחטא מבטל את ההבחנה המוסרית בין טוב לרע; במקום לבחון את המעשה גופו, נשפטים בני אדם על פי הצלחתם וכישלונם. "The distinction between good and bad comes to nothing if it coincides with the distinction of well-being and ill" (p. 133). סילוק האשמה מן הסובל מעמיק את שיפוטו המוסרי של האדם בנוגע להבחנה בין טוב לרע ומאפשר לו ליצור יחס נכון אל הסבל. סילוק האשמה מן הסובל מאפשר לחמלה pity (Mitleid) להציף את התודעה ומאפשר התייחסות מעשית אל הסבל עצמו.

כאמור סבלו של הגר, על פי דת התבונה, ממוקד בעוני. כהן מתעכב על כך שדווקא העוני נבחר כייצוג לסבל האנושי ומנתח את משמעותו. ראשית, העוני ניתן להמשגה תבונית ולהתמודדות מעשית, בניגוד לסבל המיטאפיסי (כגון המוות והפערים המולדים בין בני האדם) שאינו בר הגדרה ואי אפשר להתייחס אליו בכלים תבוניים (p. 134).[[30]](#footnote-30) בכך באה לידי ביטוי תבוניותה של דת התבונה, התוחמת את פעולותיה המוסריות למרחבים בני תיקון וממשיגה אותם, ואינה פונה אל פגמים שאין בכוח האדם לתקנם. התבונה המעשית תובעת מוסריות אפקטיבית (p. 131).

שנית, בקביעת העוני כייצוג לסבל, תובעת דת התבונה להבין את הסבל הכלכלי כסבל אמתי ולא כסבל מדומה. בניגוד לסטואה שראתה בייסורים אשליה (p. 132), הנבואה ראתה בעוני סבל אמתי. כהן תולה זאת בכך שתודעתה הדתית הייתה קשורה בשאלה המדינית והמוסרית. קישורה של התודעה הנבואית עם בעיות המדינה, מנעה ממנה לראות את ההבחנות בין טוב לרע כהבחנות סובייקטיביות הנוגעות ליחיד. "But when well-being and ill are actualized objectively in the social differences of poor and rich, the indifference toward them becomes insincerity, frivolity, cruelty" (p. 132).

מכאן קצרה הדרך להבין את ההסבר הנכון לסבלו של הגר. כאמור, אין לראות סבל זה כעונש על חטאיו. כהן מוצא את הדגם הנכון להסבר סבלו של הגר ברעיון הנבואי על 'עבד ה' ' (ישעיהו נג) הסובל בגלל חטאי כולם. העני והגר בכללו סובלים בגלל חטאי הציבור כולו. העוני הוא "the symptomatic sign of the sickness of the state" (p. 23) והוא נובע מפגמיה של החברה וסדריה הכלכליים. הגר לא אשם בעוניו שלו, אלא הוא קורבן לעיוותי הכלכלה שלא באו לידי תיקון (p. 265).

רובו של המין האנושי חווה את הסבל של העוני בכל דור ודור. מוקדו של סבל זה לא מצוי בכאב הפיסי המתלווה אליו, אלא במצוקה החברתית העולה לכדי סבל רוחני. יש לראות סבל זה ולהבינו "as a prevailing reality of consciousness; it fills the entire human consciousness" (p. 135). לכן הסבל הכלכלי הוא ממאפייניה העמוקים ביותר של האנושיות, שהאדם על כל רבדיו נוטל בו חלק. "I cannot be indifferent to poverty, because it is sign of the distress of culture" (p, 136). התעלמות מסבלו של העני, כמוה כהתעלמות מן האנושיות. "Thus the poor man typifies man in general" (p. 136). כאשר האדם משתתף בהרגשת סבל זו, כאשר רגש ההשתתפות בסבלו של הזולת ממלא גם את תודעתו שלו, הוא מתוודע להיבט יסודי זה של האנושיות.

השעיית שאלת אשמתו של הגר מאפשרת לאדם מישראל להיפתח להתבוננות בסבלו ומאפשרת לרגש-ההשתתפות-בסבל להציף את תודעתו. העני הוא הפשטה כלכלית גרידא, והפשטה זו לא יכולה לעורר רגש השתתפות בסבל. הגר הוא הנציג המוחשי של העוני (p. 147), והוא יכול לעורר את 'רגש-הראשית' "primeval feeling" של החמלה (p. 143). מאידך גיסא, אילו החמלה הייתה פותחת ביחסה לעניי ישראל, אפשר היה לחשוד בה שאין היא אלא אהבה עצמית שהתרחבה לקרובים בלבד, רפלקס חושני שאינו שונה מן הלהיטויות העצביות הנמוכות.[[31]](#footnote-31) לכן, כוונה החמלה בדת התבונה בתחילה כלפי סבלו של הגר **המוחשי והזר**, בכך נגעה במוחשי והתרחבה מעליו. רק לאחר מכן התגלגלה החמלה באהבה ומכאן התרחבה לאהבת הרע.

כהן מנסה לתאר את שלבי הולדת האהבה ככוח מוסרי בדת התבונה באופן ספקולטיבי מתוך עיון במקורות היהדות וניגודם למקומה של האהבה במיתוס. לדעתו, האהבה הפכה לכוח מוסרי כיוון שהיא צמחה מתוך רגש החמלה כלפי הסבל ולא התפתחה מן החושניות המינית, כפי שקרה במיתוס. צמיחתה של האהבה בדת התבונה מתוך החמלה עקרה אותה מן השדה הסמנטי של האסתטיקה ונטעה אותה בתחומה של האתיקה. המיתולוגיה פתחה באהבת המינים החושנית ולכן התרחבה לאהבת הגיבורים והיפים. דת התבונה העבירה את האהבה מן השדה הסמנטי של אהבת המינים החושנית ואהבת הגיבורים האסתטית של המיתוס אל השדה הסמנטי של האהבה המוסרית אל הרֵע כיוון שפתחה בחמלה המתייחסת לסבלו של הגר (p. 144).

הוא מבסס את טענתו על כך שהתורה מצווה על **אהבת** הגר: 'וַאֲהַבְתֶּם אֶת הַגֵּר כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם' (דברים י, יט). בנוהג שבעולם (שהמיתולוגיה מייצגת אותו) אהבה שייכת לתחום המיני. כיצד אפוא אפשר להבין את הצירוף של 'אהבת הגר'? אי אפשר להבין את יסודה של אהבה זו, המנוגדת לאהבת היופי של המיתוס, אלא כהתייחסות רגשית אל סבלו של הגר ועוניו. לא את היפה יש לאהוב, אלא את הסובל. כיוון שהרגש היסודי הפונה לסבל (Leiden), הוא רגש החמלה, המשתתפת בסבל (Mitleid), יסודה של אהבת הגר מצוי בחמלה, וחמלה זו נתגלגלה באהבה. התורה מביעה אמפתיה רגשית זו באומרה: 'וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם' (שמות כג, ט). "This is an appeal to one`s own heart, for one knows the mood of the stranger. This, however, is recourse to pity (p. 145-146) יתר על כן, הנימוק התובע לאהוב את הגר בגלל הגרות במצרים, מוכיח שהתורה מצליחה לבודד את הכרת הטובה על הגרות במצרים מן הסבל שנגרם לעם ישראל על ידי העבדות שם. באופן דומה היא מבודדת את הסבל הנגרם לגר משאלת אשמתו.

הציווי 'קדֺשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם' פותח את ויקרא פרק יט. בפרק זה גופו מופיעים הציוויים על אהבת הרע ועל אהבת הגר. כזכור ציווי זה הוא יסוד האתיקה הדתית לפי כהן.

Verses 17 and 18 in chapter 19 of Leviticus, which reveal the so-called love for the neighbor, are elucidated by verses 33 and 34 of the same chapter, which are as follows: "and if a stranger sojourn whith thee in your land, ye shallnot do him wrong. The stranger that sojourneth with you shall be unto you as the homeborn among you, and thou shalt love him as thyself; for ye were strangers in the land of Egypt; I am the Eternal your God" (Exod. 22:20) (p. 127).

לכן המצווה 'ואהבת לרעך כמוך' לא מתייחסת רק לאדם מישראל, אלא אל העני וכוללת בתוכה גם את הגר הנוכרי. יתר על כן, לטענתו של כהן מצוות אהבת הגר במקרא **קדמה** למצוות אהבת הרֵע. הפסוק 'וְאָהַבְתָּ **לוֹ** כָּמוֹךָ' (ויקרא יט, לד) שנאמר ביחס לגר, הוא ביטוי ראשוני ומוקדם לפסוק 'וְאָהַבְתָּ **לְרֵעֲךָ** כָּמוֹךָ' (שם יט, יח) הכללי יותר והמאוחר. רק לאחר שקיבלה האהבה בדת התבונה את אופייה המוסרי בעקבות צמיחתה מתוך החמלה, אפשר היה להרחיב אהבה זו ולהחילה גם על הרע.

כהן מפרש את המחלוקת בין בן עזאי לר' עקיבה בשאלה מהו הכלל הגדול בתורה בהתאם לשיטתו המתודולוגית.

'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], רבי עקיבה אומר זהו כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר 'זה ספר תולדות אדם' [בראשית ה, א], זה כלל גדול מזה (ירושלמי נדרים ט, ד).

בן עזאי מציע את נקודת המבט של האתיקה המציבה את ה'כוליות' האנושית כיסוד ואילו ר' עקיבה מציע את נקודת המבט של דת התבונה המציבה את הרֵע של ה'ריבוי' כיסוד. אך ברור, לדעתו של כהן, שגם עמדתו של ר' עקיבה יונקת ביסודה מן התפיסה האוניברסאלית של האתיקה. דרישת השוויון המובעת במילה 'כמוך' מוכיחה, שלפני הצמצום 'לרעך' עומדת התפיסה הרואה בו קודם כל אדם (p. 119-120).

פתיחתה של דת התבונה באהבת הגר מוכיחה שאהבת הרע לא נתחמת בתוך המעגל הלאומי. פתיחתה של דת התבונה בחמלה על הגר מוכיחה, ש'ראשיתה' האמתית אינה ברגשות החושניים-האגואיסטיים של האישיות, אלא ביחסה המוסרי האוניברסאלי אל האדם. הגר הוא מושג ראשית של ישראל, כיוון שהוא מבטא את הסבל האנושי שבו נוטלת חלק האנושות כולה. הכרה בסבלו של אדם המצוי מעבר לחוג הלאומי ומעבר לתחושות הקרבה הבלתי אמצעיות, מטהרת רגש זה ממוחשיותו. לכן נעשה הגר בדת התבונה לנציג של טיפוס האדם.

היחס הייחודי אל הגר מבטא את עמידתה של דת התבונה על נקודת הגבול שבין הפרטיקולארי לאוניברסאלי. הן בכך שהגר שייך לקבוצה חלקית ומתוחמת מחד גיסא, שהרי אין מדובר בדרישה לאהבת כל האנושות, הן בכך שאהבה זו מבטאת את פריצתה של החלקיות המתכוונת אל הכלליות מאידך גיסא, שהרי היא פורצת מעבר לגבולות האהבה הלאומית.

יתר על כן, הדרישה לאהוב את הגר מנומקת לא פעם בכך שעם ישראל עצמו היה עם של גרים בהיותו במצרים. כהן מצרף לגר את העבד ומציב את מצרים כיסוד הזיכרון הלאומי, כיוון שבה ישראל היו גם עבדים וגם גרים (p. 125). הוא טוען שדווקא מצבו הירוד של עם ישראל, הוא זה שכונן את רעיון בחירת ישראל. ה' בחר בישראל בגלל סבלו המייצג את המצב האנושי. "If God loves the poor, he must also love Israel, who is exposed to all kinds and gradations of suffering, while the worshipers of idols lead their proud existence" (p. 148). בחירת ישראל היא בחירתה של האנושות, ולייתר דיוק, בחירתה של האנושות באשר היא סובלת את חוסר שלמותה.

רק אלוהים יכול לאהוב את כולם באופן שווה. "Of course, all men are poor in God`s view" (p. 148). לכן אהבת אלוהים לגר, לעני ולעם ישראל הן רק נקודות-מוצא היסטוריות שבסיומן "He [God] will love men as a *totality*" (p. 148). אדם אינו יכול לאהוב אלא קבוצה חלקית של אנשים, אבל אסור לו להיעצר בחלקיות זו. 'אהבת הגר' היא אהבה חלקית המכוונת כלפי הרחבתה המתמדת ובכך היא הופכת להיות סימן היכר לדת התבונה.

אהבת הרֵע היא סימן ההיכר של 'דת התבונה' בניגוד לרצון הטהור של האתיקה. האהבה לפי טיבה היא רגש מעדיף, הנושא פנים לאיש על פני רעהו, אך 'דת התבונה' טיהרה את האהבה מחושניותה השרירותית על ידי מיזוגה עם הרחמים והצמדתה אל הרֵע. בכך היא הכירה באהבה ככוח מוסרי העומד בקורלציה אל הרצון הטהור למרות חלקיותה.[[32]](#footnote-32)

בניגוד לאתיקה הרואה באהבה, בחסד וברחמים נטיות שאינן יכולות לבסס את הפעולה המוסרית, כיוון שהן נגזרות מן ההיבטים הסובייקטיביים של האדם והן אינן כלליות. כהן סבור, שאלו הן נטיות פעולה המכוונות על ידי הצדק, דהיינו על ידי הדרישה המוחלטת לכבוד אנושי. הרחמים והאהבה יכולים להיטהר מן הסובייקטיביות האנושית על ידי המאמץ לאחדות התודעה; על ידי מיזוגם של הרגש והתבונה לאחדות אחת עם הרצון הטהור. כוחות אלו שומרים אמנם על ייחודם בתוך התודעה האנושית, אך הם מצויים בקורלציה זה לזה. האדם של דת התבונה ניכר בשאיפתו לאחד בקרבו תבונה, רצון ורגש. אין הוא תבונה טהורה בלבד כמו באתיקה, ואין הוא נטייה חושנית מתפעלת כמו במיתוס. דת התבונה המכירה בחלקיות האנושית מייצרת מושג חדש של אדם הממזג את התבונה והרגש באחדות תודעתית אחת. בכך הוא מטעין את התבונה בכוחות הפעולה של הרגשות האנושיים העזים ומטהר רגשות אלו על ידי התבונה. מיזוג זה של תבונה ורגש מבטא את החלקיות המתכוונת אל הכלליות.

1. ביוגרפיה אינטלקטואלית של הרמן כהן כתב לראשונה פרנץ רוזנצוויג, נהרים – מבחר כתבים, ירושלים תשל"ח, עמ' 153-109. גישה אחרת לביוגרפיה של כהן, ראו משה מאיר. 'תולדות חייו של הרמן כהן – ביוגרפיה אינטלקטואלית'. הגות בחינוך היהודי ה-ו (תשס"ג–תשס"ד), עמ' 51-25. [↑](#footnote-ref-1)
2. Hermann Cohen, "Religion of Reason out of the Sources of Judaism" (Traslated by: Simon Kaplan), New York 1972, ובמקור הגרמני Hermann, Cohen. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Auflage Wiesbaden 1995. הספר פורסם לראשונה לאחר מותו ב1918. [↑](#footnote-ref-2)
3. H. Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1902. [↑](#footnote-ref-3)
4. בשאלה, האם פרץ כהן את שיטתו האידיאליסטית בספרו האחרון או המשיך אותה, נחלקו פרשניו. לדעת רוזנצווייג, נהרים (לעיל הע' 1), עמ' 132-131, 134, ובמיוחד עמ' 141-137, כהן אכן חרג משיטתו האידיאליסטית ונתן לכך ביטוי במשמעות החדשה של ה'קורלציה'. שמואל הוגו, ברגמן. "הרמן כהן". תולדות הפילוסופיה החדשה - שיטות בפילוסופיה שלאחר קאנט, ירושלים תשל"ט, עמ' 187-185, המשיך בקו זה. בעמדת ביניים נמצאים סיני אוקו ויוליוס גוטמן. ראו סיני אוקו. 'הרמן כהן ומשנתו הדתית', דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב, עמ' 12 ויצחק יוליוס, גוטמן, 'הרמן כהן', הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 323, 328. דומה שבמחקר מתגבשת יותר ויותר הדעה, שכהן לא פרץ את שיטתו האידיאליסטית אלא העמיק אותה. ראו אליעזר שבייד, 'יסודות הפילוסופיה הדתית של הרמן כהן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ב (טבת תשמ"ג), עמ' 261-259; William, Kluback. "H. Cohen & Kant: A Philosophy of History from Jewish Sources". Idealistic Studies, 17,2 (1987) pp. 161-176; Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen* (translated by John Denton), State University of New York 1997, pp. 158-168; משה מאיר, 'הרמן כהן – בין אידיאליזם לאקסיסטנציאליזם', דעת 52-50 (תשס"ג), עמ' 389-371. במאמר זה אני מצטרף לתפיסה המוצאת רציפות בשיטתו של כהן ונסמך על מסקנותי בספרי, אהבת הרֵע בשיטתו של הרמן כהן: עיון בספר דת התבונה ממקורות היהדות, אלון שבות תשע"א. [↑](#footnote-ref-4)
5. עמנואל, קאנט. הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות (תרגם מ' שפי), ירושלים תשמ"א, עמ' 78. [↑](#footnote-ref-5)
6. קאנט, שם, 82-80. [↑](#footnote-ref-6)
7. קאנט, שם, עמ' 28, 33. [↑](#footnote-ref-7)
8. נדמה שבכך צועד כהן בעקבות היגל. היגל טוען, שהאדם המוסרי של קאנט הוא 'יפה נפש'. הוא אינו מוכן לרדת אל המציאות הממשית מתוך חשש שבכך ייפול פגם במוסריותו. הדרישה לכלליות אינה מאפשרת לאדם לפעול ביחס למקרה פרטי כלשהו, כיוון שיש בכך הפלייה שרירותית. לכן, הוא אינו מסוגל לפעול ועליו להישאר רק בתחום הכללי של הכוונות. ראו G.W.F Hegel, Hegel`s philosophy of right (translated with notes by T. M. Knox), Oxford 1949, pp. 21-24; 35. ראו גם יעקב, פליישמן. 'תורת הרצון של היגל', עיון ז, א (תשט"ז), עמ' 12. ביקורת דומה מופיעה גם אצל פרנץ רוזנצווייג: 'אין אתה יכול לרצות "משהו" ובכל זאת לרצות רק "בכלל"; והתביעה האוטונומית תובעת שיהא אדם רוצה רק בסתם, רק "בכלל" '. (פראנץ רוזנצווייג. כוכב הגאולה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 245-244). [↑](#footnote-ref-8)
9. בנוגע לביקורת זו ראו פומה (לעיל הע' 4), עמ' 110-109. [↑](#footnote-ref-9)
10. ראו עמוס פונקשטיין. 'תורת המדע הקאנטית והניאוקאנטית', עיון ל"א (תשמ"ב), 252-251. [↑](#footnote-ref-10)
11. להבהרת מושג זה ראו שמואל הוגו, ברגמן. 'עיקר הראשית בפילוסופיה של הרמן כהן', הוגים ומאמינים, תל אביב תשי"ט, עמ' 159-139. הסבר מפורט על עיקרון זה בלוגיקה של כהן ראו פומה, (לעיל הע' 4), עמ' 85-102. פונקשטיין (לעיל הע' 13), עמ' 253-256, חלק על ברגמן בכך שלדעתו עקרון ה'ראשית' אינו חוזר למושג ההעדר האריסטוטלי, הקשור בטבע מסוים, אלא הוא כלי מתודי לגשר בין ניגודים. [↑](#footnote-ref-11)
12. בחידושיו בתחום הלוגיקה, פיתח כהן את ההבחנה בין המשפט השלילי לבין המשפט האינסופי וראה באחרון ביטוי יסודי ל'עקרון הראשית'. 'המשפט האינסופי' הוא משפט סינתטי ואנליטי כאחד ובכך הוא מתקדם מעבר לשיטתו של קאנט המבוססת על ההבחנה בין משפטים אנליטיים למשפטים סינטטיים. ראו ברגמן, שם, עמ' 149-143; פונקשטיין, שם, עמ' 254; פומה (לעיל הע' 4), עמ' 100. הבנה זו של תהליך ההכרה הולידה את מושג ה'קורלציה' של כהן. ראו שבייד (לעיל הע' 4), עמ' 271-270; פונקשטיין שם, עמ' 252-251; פומה, שם, עמ' 82; רייניר, מונק, 'לדעת את המקום, הרב סולוביצ'יק והרמן כהן על מחשבה וטרנסצנדנציה', דעת 42 (תשנ"ט), עמ' 99. [↑](#footnote-ref-12)
13. ראו ברגמן, שם, עמ' 147-146; פונקשטיין, שם, עמ' 255-254. על הקשר בין 'עקרון הראשית' של כהן לבין הדיפרנציאל של שלמה מימון עיינו שמואל הוגו, ברגמן. 'שלמה מימון והרמן כהן', הפילוסופיה של שלמה מימון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 198-187. [↑](#footnote-ref-13)
14. כהן שימש, ללא ספק, יסוד לתפיסות הדיאלוגיות של רוזנצוויג ובובר. ראו אליעזר שביד, 'הרמן כהן כמפרש המקרא', דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 94, הע' 3. [↑](#footnote-ref-14)
15. ראו ברגמן (לעיל הע' 15), עמ' 150; Reinier Munk, “The Self and the Other in Cohen's Ethics and Works on Religion”, Hermman Cohen`s Philosophy of Religion, Hildesheim, Zurich, New York, 1997, p. 173. [↑](#footnote-ref-15)
16. כהן פיתח קודם לכן את האידיאה של המדע ומצא ש'ראשיתו' באידיאה של האובייקט ככוליות. אידיאה המכילה את כל האובייקטים כמערכת של יחסים סיבתיים. באנלוגיה לכך, האידיאה של האתיקה היא אידאה של כוליות המכילה את כל הסובייקטים כמערכת של יחסים תכליתיים. [↑](#footnote-ref-16)
17. יעקב קלצקין. הרמן כהן, ברלין-לונדון תרפ"ג, עמ' 44-42; נתן רוטנשטרייך, 'מן האידיאה המוסרית אל הישות האמיתית', המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב תש"ה-תש"י, עמ' 56-55; שבייד (לעיל הע' 4), עמ' 281-277; פומה (לעיל הע' 4), עמ' 122-117. [↑](#footnote-ref-17)
18. מונק (לעיל הע' 16), עמ' 167, 179, סבור שהאתיקה של כהן מצליחה לכונן את ה'אתה' בגלל המובחנות שהיא יוצרת בתוך הכולות. לדעתו, כהן אינו מבקר את האתיקה שלו אלא את האתיקה של קאנט בלבד, אך כאמור אין מובחנות זו יוצרת הבדל מושגי בין 'אתה' לבין 'הוא'. [↑](#footnote-ref-18)
19. ב'אתיקה של הרצון הטהור' כהן סבר שהדת היא פרטיקולרית ולכן עליה להיטמע בתוך האתיקה. את היומרה של הנצרות לאוניברסליות ראה כהן כזיוף. ראו יהוידע עמיר, "'לפיכך נברא אדם יחידי': פרטיקולריזם ואוניברסליזם בפילוסופיית הדת של הרמן כהן". דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שבייד ב (עורך: י' עמיר), ירושלים תשס"ה, עמ' 653-650. [↑](#footnote-ref-19)
20. ראו שביד (לעיל הע' 14), עמ' 98-95. [↑](#footnote-ref-20)
21. בהקשר זה אדון רק באופן כינונו של ה'אתה', ללא התייחסות לאופן כינונו של ה'אני'. בנוגע לכינונו של האני בשיטתו של כהן ראו יהוידע עמיר (לעיל הע' 19), עמ' 666-664. [↑](#footnote-ref-21)
22. ראו הערה 16 לעיל. [↑](#footnote-ref-22)
23. כהן שולל את התפיסה שההתגלות פירושה דיבורו של האל לאדם ואף את התפיסה שיש מעבר של תכנים כלשהם מן האל אל האדם. לדעתו, האדם מכונן בדעתו את מצוות האל מתוך הבנת המשמעות המוסרית של נבדלותו. [↑](#footnote-ref-23)
24. כהן מפרש בעקבות קנט את הקדושה כטהרה מוסרית שאינה מערבת נטיות ואינטרסים ברצון הטהור. ראו עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית, תרגום שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים תשל"ג, עמ' 125-122 והנחת יסוד (לעיל הע' 5), עמ' 63, אך בהתאם לדקדקנותו המתודית, הוא עוקב אחרי הביטוי במקורות ההיסטוריים של הדת ומצביע על כך ש'הוראת-ראשית' "original meaning" ('ihrer ursprünglicen Bedeutung' – מקור [לעיל הע' 3], עמ' 112) של הקדושה הייתה הפרשה והבדלה והיא נותרה בעינה גם לאחר שהתווספה לה משמעות מוסרית (p. 96). קאנט לעומת זאת מפרש אפריורית את הקדושה כמוסר (הנחת יסוד, עמ' 51). ראו גם רבקה, הורביץ, 'על הקדושה במחשבה היהודית החדשה', מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה (עורכים: מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג), ירושלים תשנ"ד, עמ' 145-142. [↑](#footnote-ref-24)
25. ראו רבקה הורביץ, 'האתיקה והמחשבה האקסיסטנציאליסטית', יהוידע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שבייד ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 681. [↑](#footnote-ref-25)
26. ההעדר הוא חלק מן העולם ולא קודם לו לפי כהן. ראו 'דת התבונה' (p.55-56). על חששו של כהן מפני האין שבתוך העולם, ראו Gabriel Motzkin, “Hermman Cohen's integration of science and religion”, Archives de Sciences Sociales des Religions 60 1 (1985), pp 47-50. [↑](#footnote-ref-26)
27. המרכיב המוחשי הבלתי תבוני, הוא ה'שארית' הלא רציונאלית שממתינה להמשגתה על ידי התבונה ובכך לקביעתה כמציאות אמתית. [↑](#footnote-ref-27)
28. לדעתו של כהן יש להבחין, בתוך שבע מצוות בני נוח, בין עיקרן של מצוות אלו הנושאות אופי מוסרי התואם את הרעיון של 'חוק הטבע', לבין איסור עבודה זרה הנספח להן, שנועד למנוע את הכשלת היהודים תושבי הארץ בעבודה זרה (p. 122-123). יוצא אם כן, שיש להבחין לפי דבריו בין 'בן נוח' לבין 'גר תושב' בדברי חז"ל. [↑](#footnote-ref-28)
29. כהן סבור שגם מערכת המשפט לא מטילה את האשמה על האדם, אלא מטילה עליו עונש ורק האדם עצמו יכול להכיר באשמתו שלו (p. 167). [↑](#footnote-ref-29)
30. לכן הנבואה לא עסקה בשאלת החיים שלאחר המוות. [↑](#footnote-ref-30)
31. ראו דת התבונה, (p. 138-143). שם כהן מבקר את הסטואה, שפינוזה ושופנהאור בנוגע להבנתם את החמלה. באופן דומה הוא מבקר את הבנת האהבה במיתולוגיה (p. 144-145). על החמלה אצל כהן, ראו אבי שגיא, 'בין אתיקה של חמלה לאתיקה של צדק', ידידיה צ' שטרן (עורך), צדק שלי צדק שלך: צדק בין תרבויות, ירושלים: מרכז זלמן שזר והמכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע, עמ' 185-175. למרות ששגיא מבחין בין חמלה לרחמים, אין הוא מתייחס להבחנה זו אצל כהן, המייחס את החמלה (Mitleid) לאדם ואת הרחמים (Erbarmen) לאל. ראו חדד, שם, עמ' 106-99. [↑](#footnote-ref-31)
32. על האהבה ככוח יסודי של דת התבונה, ראו חדד (לעיל הערה 4), עמ' 116-107. כהן רואה בתפילה את האמצעי המרכזי של דת התבונה לטהר את הרגש על ידי אחדות התודעה. ראו שביד (לעיל הע' 18), עמ' 121-120. [↑](#footnote-ref-32)