
דת, מוסר ורגשות

Author(s): נעמי כשר

Source: *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* / כרך מ"ב, עיון: רבעון פילוסופי, כרך מ"ב / אוקטובר 1993 pp. 509-516

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23350908>

Accessed: 12/01/2014 08:33

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

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



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

<http://www.jstor.org>

דת, מוסר ורגשות

"הדת האמיתית, האחת והיחידה", אומר קאנט, "אינה מכילה דבר זולת חוקים, זאת אומרת, אותם עיקרים מעשיים שאנו יכולים להיות מודעים להכרחיותם... שבהם אנו מודים... באשר הם מתגלים לנו על-ידי התבונה הטהורה"¹.
ועוד ממשך קאנט ואומר, באותו מקום:

רק למען כנסיה, שייתכנו לה צורות מצורות שונות, שכולן טובות בשווה, אפשר שיהיו מצויים תקנונים, כלומר התקנים המוחזקים כאלוהיים, שלפי הערכתנו המוסרית הטהורה הם שרירותיים ומקריים. הנה, ראיית אמונה תקנונית זו (שהיא על כל פנים מוגבלת לעם אחד, ואינה יכולה להכיל את דת העולם הכללית), כמהותית לעבודת אלוהים בכלל, ועשייתה לתנאי עליון של מציאת חן בעיני אלוהים... הרי היא שיגיון-דת, שקיומו הוא עבודה תפלה, זאת אומרת הערצה מדומה של אלוהים, שמכוחה פועלים דווקא בניגוד לעבודה האמיתית הנדרשת מאתנו. (שם)

לתפיסת היהדות של ליבוביץ יש זיקה עמוקה להגותו של קאנט בדבר המוסר, אבל דברים אלה של קאנט מבליטים יותר מכל את גבולותיה של זיקה זו. לפני למעלה מחמש-עשרה שנים, בכינוס שנערך באוניברסיטת תל-אביב לכבוד פרופ' ליבוביץ, הצבעתי על הדמיון הצורני, הדמיון בין מבנה תורת המוסר של קאנט לבין מבנה תורת היהדות של ליבוביץ.² הדמיון הצורני בין שתי העמדות הללו אינו יוצר גם דמיון תוכני. לא תיתכן שותפות רעיונית בין "הדת האמיתית" של קאנט, שהיא הענף העליון של המוסר, "בגבולות התבונה בלבד", לבין "עבודת אלהים" של ליבוביץ, שהיא אכן "אמונה תקנונית", מחוץ לגבולות התבונה. בהמשך אותם דברים של קאנט, בפרק "על עבודת-אלוהים תפלה בדת תקנונית", הוא מדבר על "המאמץ המייגע והבלתי-פוסק לפעול על פנימיות רחשי הלב המוסריים שלנו" (עמ' 154), "רחשי לב" לא במובן הסובייקטיבי, הרגיל, של סנטימנטים ואמוציות, אלא במובן האובייקטיבי של עמדה נפשית, התכוונות רצונית,

¹ 'הדת בגבולות התבונה בלבד', בתרגום נתן רוטנשטרייך, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 153 [פרשה רביעית, חלק שני, פתיחה].

² 'תפיסת היהדות של ליבוביץ לעומת תפיסת המוסר של קאנט', 'עיון' 26 (1975): 242-255; הופיע גם ב'ספר ישעיהו ליבוביץ', בעריכת אסא כשר ויעקב לוינגר, תל-אביב, אגודת הסטודנטים - אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ז, עמ' 21-34.

מסוימת. את דבריי כאן אני מבקשת לייחד לכמה מרכיבים של רחשי הלב הדתיים, באותו מובן אובייקטיבי של עמדה נפשית, התכוונות רצונית, מסוימת, ברוח תפיסת היהדות של ליבוביץ. אני מבקשת לדבר על מרכיב האמונה בתפיסתו של ליבוביץ, אבל גם על מרכיבי האהבה והיראה, שליבוביץ לא הציג אותם, כל אחד בפני עצמו, על המיוחד אותו, אף כי הם יכלו להשתבץ באופן טבעי בתפיסתו. גם קאנט נותן לביטויים הללו, "אמונה", "אהבה" ו"יראה", משמעות בתורת הדת שלו, כפרק סיום של המוסר, ומעניין יהיה להשוות את המשמעויות של הביטויים הללו במערכות השונות.

נפתח במושג ה"אמונה".

אחת הדרכים המקובלות לניתוח מושג ה"אמונה" מציגה את זו כעמדה קוגניטיבית שהאדם נמצא בה בדרגה הכרתית מסוימת, הנמוכה מדרגת הידיעה. כך מציג קאנט, למשל, ב'ביקורת התבונה הטהורה' (ב 850) את שלוש הדרגות של האמונה – סברה, אמונה וידיעה:

סברה היא האמנה מתוך תודעה לא־מספקת, הן מבחינה סובייקטיבית והן מבחינה אובייקטיבית. אם ההאמנה מספקת מבחינה סובייקטיבית בלבד ואם היא מוחזקת לא־מספקת מבחינה אובייקטיבית – הרי היא קרויה 'אמונה'. ולסוף, האמנה, המספקת הן מבחינה סובייקטיבית והן מבחינה אובייקטיבית, קרויה 'ידיעה'.

כמובן, ההבחנה בין שלוש הדרגות ההכרתיות הללו נמצאת גם בדיונים התיאולוגיים בדבר קיומו של האל. יתר־על־כן, היא נמצאת לא רק ברקע דיונים בדבר "אמונה שקיים אל כזה וכזה", אלא גם ברקע דיונים בדבר "אמונה באל", במובן של יחס פסיכולוגי של אמון וביטחון, שלא על סמך ידיעה היוצרת תחושה של ודאות. דרך אחרת לניתוח מושג ה"אמונה", שמצאה ביטויים שונים אצל פסקל, גיימס ואחרים, קושרת את האמונה לשיקולי תועלת. לפי ניתוח כזה, המאמין יכול להצטיר, למשל, כמהמר נבון, שהשליך את יהבו על האמונה באל, כדי לשפר את סיכויו להשיג חיי נצח, אם יש כאלה, בלי שהוא מסכן בכך מאומה, אם אמונתו מוטעית.

בתפיסת היהדות של ליבוביץ מנותח מושג ה"אמונה" בדרך שונה לחלוטין. אין המדובר בעמדה קוגניטיבית אלא בהכרעה, בקבלת חובה מוחלטת לקיים את המצוות. ואין המדובר בעמדה מתוך שיקולי תועלת, כיוון שההכרעה הבסיסית של אדם לקבל על עצמו את המצוות כחיוב מוחלט אינה מיועדת לשרת שום מטרה זרה. ה"אמונה", בתפיסת היהדות של ליבוביץ, זהה לקבלת עול המצוות כחיוב מוחלט. היא אינה מסקנה משום רקע קוגניטיבי והיא אינה אמצעי לשום רקע אינטרסנטי. היא החלטה מתוך בחירה חופשית. לכן אומר ליבוביץ ש"אין דרכים לאמונה", שהרי "האמונה היא הביטוי העליון ואולי היחיד לבחירה החופשית של

האדם.³ אדם יכול לקבל על עצמו עול מלכות שמים, שהוא עול התורה והמצוות, ואמר ליבוביץ, כשם שהוא יכול לסרב לקבל אותם. אין מתודה שתוכל לכוון את הכרעתו לקבל את העול או לא לקבל אותו. לכן יש לאמונה משמעות ערכית. אילו ניתן היה לדלות את האמונה מן המציאות הטבעית או מן ההיסטוריה האנושית, "היתה האמונה חסרת משמעות ערכית. היא היתה כפויה על האדם בדומה להכרה המדעית, שגם לגביה אין לאדם ברירה, הכרעה והחלטה, אלא היא כפויה עליו, אם הוא מבין אותה" (עמ' 11-12).

האמונה, לפי ניתוח זה, צומחת כמו "יש מאין". אין דרך לגזור אותה וגם אין דרך לעורר אותה מתוך מצבים אנושיים כלשהם. היא בלתי-אומנתית בנתונים על אודות הטבע, האדם או ההיסטוריה. היא גם אינה נובעת מערכים אנושיים אחרים. כל דת הנגזרת מערכים אנושיים המשקפים את מגמותיו של האדם או חזונו כאלה הינה בגדר של עבודה זרה. לשיטתו של ליבוביץ, ההכרעה בדבר קבלת עול המצוות, שהיא האמונה, אינה נעוצה בטעמים פילוסופיים, פסיכולוגיים או חברתיים ואינה מתחייבת לא משכלו של האדם, לא מרגשותיו ולא מדחפיו. אדרבה, האמונה משחררת את האדם מכל שעבוד, גם זה שמקורו נעוץ בטבעו של האדם וגם זה שיש לו מקור אחר בעולמו. האמונה ניצבת במקום כל שעבוד כזה, כהכרעה חופשית לקבל את עול המצוות, לא כתוצאה של חוויה או תחושה, אלא כביטוי של מעמד האדם מול האל. האמונה אינה "תוכן רעיוני-נפשי של התודעה הדתית", הניתן להפרדה מן המערכת המוסדית של המצוות, שהרי האמונה היא ההכרעה לקבל את העול של מערכת המצוות ולכן לא ייתכן להפריד ביניהן.

"התעודה הראשונה של האמונה בישראל", מוכיר לנו ליבוביץ, היא קריאת-שמע (עמ' 12). לתעודה זו מקדיש ליבוביץ מאמר שלם, חשוב ומעניין, תחת הכותרת "קריאת-שמע", ועל נקודות אחדות במאמר זה אני מבקשת עכשיו להתעכב.

בדבריו על הפרשה הראשונה של קריאת-שמע ואמר ליבוביץ: "התוכן של הפרשה הראשונה הוא הפסוק השני מבין ששת פסוקיה: 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, בכל נפשך ובכל מאודך'. האהבה האמורה כאן היא האמונה" (עמ' 13). ואכן, על אהבת האל, במובן של הפרשה הראשונה של קריאת-שמע, ואמר ליבוביץ בדיוק מה שאמר בהודמנויות אחרות על האמונה. לדוגמה, "מצוות אהבת ה' מוצגת בפרשה זו כתביעה מוחלטת המוצגת לאדם, כצו קטיגורי. הצו איננו מנומק ואיננו מוצג כמה שמתחייב מנתונים מסוימים... אין מלה וחצי-מלה על טובה שתצמח מקיום המצווה הזאת, ואין התראה על עונשים שיבואו בעקבות הפרתה. הצו קיים מכוח עצמו" (שם). האהבה של קריאת-שמע היא האמונה של קריאת-שמע.

³ ישעיהו ליבוביץ, "קריאת-שמע", בתוך 'אמונה, היסטוריה וערכים', ירושלים, אקדמון, תשמ"ב, עמ' 11.

בהמשך המאמר, ליבוביץ מזכיר את דבריו של הרמב"ם: "על הסברת מהותה ומשמעותה של האמונה, שהיא האהבה, חוזר הרמב"ם בכל המקורות שהזכרנו" (עמ' 14), כלומר בפירוש המשנה, ב"משנה תורה" וב"מורה נבוכים". ליבוביץ מצטט איפוא מן הרמב"ם, לדוגמה: "השלמות האנושית - שייראו את השם... כי תכלית מעשה המצוות כולן - השגת ההיפעלות הזאת, רוצה לומר יראתו יתעלה ורוממות מצותו", וכן "כי המטרה בכל דברי התורה תכלית אחת, והיא ליראה את השם הנכבד והנורא", ולבסוף - "וזה הוא מה שדורש ית' ממנו שתהא זאת מטרתנו, שנאמר ואהבת את ה' אלהיך וגו'".

"אהבה זו", מוסיף ליבוביץ, "היתה מעלתו של אברהם אבינו, ועליה נאמר עליו 'והאמין בה', ואותה הוכיח בעקדה, שהיא קבלת עול עבודת ה', כששום 'תועלת' - במשמעות של סיפוק צורך או קבלת כל שכר שאפשר להעלותו על הדעת - אינה יכולה להיות כרוכה בה, וכל עונש על הפרתה הוא חסר משמעות" (שם). זו העקדה, שאחריה אומר מלאך ה' לאברהם: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה". האמונה של קריאת-שמע היא איפוא האהבה, היא היראה.

על הזיהוי המעניין הזה של האמונה והאהבה והיראה, אני מבקשת לתהות: שלושה ביטויים, שהם לכאורה שונים זה מזה, כיצד הם נתפסים כביטויים נרדפים, בעלי אותה משמעות בדיוק? כיצד נוצרת זהות כזאת בין ביטויים שאין לנו שום קושי לגלות בכל אחד מהם מה שאין במשנהו?

התשובה שאני מציעה מבוססת על הבחנה בין מישור ההתנהגות לבין מישור ההתכוונות. במישור ההתנהגות של שומר תורה ומצוות אכן אין הבדל בין האמונה, האהבה והיראה, אבל במישור ההתכוונות יש הבדל כזה וכל אחת מהן מציינת פן מיוחד משלה של המעמד הדתי של האדם מול האל. נתבונן איפוא בכל אחת מן השלוש, בנפרד. ראשית, באהבה.

"אהבה", אומר ליבוביץ בהמשך אותו מאמר על אודות המובן הכללי של המלה,

היא מרכיב של התודעה והמגמה הטבעית של האדם ופנים רבות לה, כפי ריבוי מושאיה - שכולם מוחשי, מושגיו או דימויו של האדם. האדם אוהב את עצמו; הוא אוהב אשה; הוא אוהב כבוד או כסף; הוא אוהב את המולדת; הוא אוהב עוגה עם קצפת מתוקה - כל מה שאדם חש, משיג או מדמה - מובנת לנו כתופעה אנושית [גם] אהבת עובד-אלילים לאלוהיו או לאחד מהם, שאותם הוא מסוגל לדמות לו; וכן אהבת הנוצרי לאלוהיו, שהוא דמות אנושית. (עמ' 16-17)

כמובן, בתפיסתו של ליבוביץ מתעוררת כאן השאלה הנוקבת, שאלה שהוא עצמו ממנה להציג: "האם ניתן להחיל את הקטיגוריה האנושית 'אהבה' על התייחסותו של אדם למי שאינו בגדר תחושה או תפיסה או דימוי?" ובמיוחד, "כיצד 'אוהב' אדם את השם יתברך, שאינו נתפס בתארים ואין לו שום דמיון כללי? מה מובנה של הדרישה החמורה המוצגת ב'שמע' ליהודי המאמין? היש לה מובן בקטיגוריות אנושיות?" (שם)

את עיקר תשובתו של ליבוויץ כבר שמענו. בלשון אותו מאמר:

דיברה תורה בלשון בני-אדם... את הפסוק הסתום "ואהבת את ה' אלהיך..." היא מפרשת על-ידי המשכו: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך". קבלת עול תורה ומצוות היא אהבת ה', והיא-היא האמונה בה! אמונת האדם בה' שאינו נתפס בתארים והאהבה שהוא אוהב את ה' שאין לו דמות – אין משמעותן אלא נכונותו של האדם לעבוד את ה' בקיום תורתו ובשמירת מצוותיה. (עמ' 17)

ועם כל זאת, למרות שהביטוי המעשי של אהבת ה' הוא בדיוק הביטוי המעשי של הנכונות לקיים את התורה ולשמור את מצוותיה, בכל זאת ניתן למצוא טעם מיוחד בביטוי "אהבה", לא במישור ההתנהגות, אלא במישור ההתכוונות. קצה-חוט ניתן למצוא בדברי ליבוויץ עצמו, באותה פסקה: "מאחר שאין למצוות משמעות תועלתית מבחינת סיפוק צורכי האדם – נמצא קיומן בידי האדם מעשה של אהבה". מהו הנימוק? למה "מאחר שאין למצוות משמעות תועלתית" הרי קיומן הוא "מעשה של אהבה"?

הקשר בין העדר משמעות תועלתית לבין האהבה נובע, כמובן, מטבעה של האהבה. יחס האהבה של אדם אחד לאדם אחר הוא יחס מיוחד של קרבה. יש ביחס אהבה כזה, בדרך כלל, מגמה מתמדת לשמח את האהוב, לרצות אותו, רצון אופייני להיטיב את הרגשותו, להקל על מכאוביו, נכונות ניכרת למלא את משאלותיו גם בשעה שהן מנוגדות למשאלותיו של האדם עצמו, נכונות מובהקת לוותר על המטרות או על האינטרסים של האדם עצמו, למען המטרות או האינטרסים של מושא אהבתו, נכונות בולטת להקרבה עצמית. וככל שהאהבה עזה יותר, אמורה הנכונות לקרבה כזאת להיות גדולה יותר. הקרבה עצמית על מזבח הזולת האהוב עלולה להיות חדי-צדדית, אבל בדרך כלל היא מלווה בציפייה להדדיות, לתמורה, לקבלה רגשית שתלווה את הנתינה הרגשית.

קיום המצוות מבטא יחס של אהבה, במובן זה שהוא מבטא נכונות מובהקת להקרבה עצמית, לויתור על משאלות הלב העצמיות, ללא תמורה, ללא ציפייה לתמורה ואפילו ללא עניין בתמורה. האדם המקבל על עצמו עול מצוות מוותר על משאלותיו, מרסן את צרכיו ומגלה בכך סממן של אהבה טהורה. זו אהבה הראויה להיקרא "טהורה", מפני שאין זו אהבה הכרוכה בתמורה, לא כתכליתה של ההקרבה העצמית ולא כתוצאה רצויה שלה. ומכיוון שזו אהבה שאינה תלויה בדבר, גם אין לה נטייה מתמדת להשתנות והתוקף שלה אינו ארעי. האהבה המתגלמת בהתנהגות הדתית הראויה אמורה להיות בלתי-מותנית, כרוכה במה שקאנט תיאר, בהקשר המוסרי, בתור "המאמץ המייגע והבלתי-פוסק", מאמץ להוציא אל הפועל מעשים של הקרבה עצמית, ללא חפץ תמורה.

"מאחר שאין למצוות משמעות תועלתית", טוען ליבוויץ, כזכור, הרי "נמצא קיומן בידי האדם מעשה של אהבה". לשון אחרת, כיוון שאין למצוות משמעות

חיובית כלשהי, מנקודת המבט של משאלות האדם וצרכיו, הרי נמצא שכוונתו של האדם לקיימן היא עדות להקרבת המשאלות והצרכים, הווה אומר, היא עדות לאהבה.

מן האהבה נעבור, עתה, אל היראה.

במאמר על "יראת אלהים בספר בראשית ובספר איוב" אומר ליבוביץ:

היראה שהביאה את אברהם אבינו למעשהו - להשכים בבוקר, לחבוש את חמורו, לקחת בידו את האש ואת המאכלת, לקחת אתו את יצחק בנו, לשים עליו את עצי העולה וללכת אל המקום אשר אמר לו האלהים - אינה באה מציפיה לטובה הצפונה במעשה זה או מחשש לרעה הנגרמת ע"י הימנעות ממנו - אם "טובה" ו"רעה" מוגדרות בקטיגוריות של הנאת האדם וסבלו. שום רעה העשויה לפגוע באברהם לא תשווה למה שנגרם לו ע"י מילוי הצו של "קח נא...", ושום טובה לא תצמח לו ממנו. אדרבא: במקרה זה אין יראת־ה' מתבטאת אלא ביכולתו של אברהם לבטל את כל הערכים האנושיים - החל בסיפוק המאוויים וההרגשים הטבעיים וכלה בייעודים אוניוורסאליים... הוא שאמר אברבנאל: "וחבוש את חמורו - כבש את החומריות שבו".⁴

גם כאן יש לנו קצה־חוט להבנת הטעם המיוחד לשימוש בביטוי "יראה". "מרבנים להתפעל ממעמדו של אברהם אבינו בוויכוח על סדום ועל צדיקיה", אומר ליבוביץ באותו מאמר וממשיך, "אולם לא בעקבות מעמד זה ולא בגללו נאמר לאברהם 'עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה'" (עמ' 392). בוויכוח על סדום ועמורה פונה אברהם אל "שופט כל הארץ" ומתייצב כנגד הכוונה שלו לעשות בהן כלה. במעמד של עקדת יצחק לא פונה אברהם אל האלהים ולא מתייצב כנגד כוונתו. בפיו רק מלה אחת, של יראה: "הנני". זהו ביטוי של יראה, מפני שהוא מבטא נכונות גמורה להיכנע, לצייט, לבטל את כל הערכים שלו, לא על יסוד נימוקים, לא על רקע ציפיות, אלא בהכנעה גמורה של אדם בפני מה שלמעלה ממנו.

במישור ההתכוונות יש הבדל בין האהבה לבין היראה. מעשה הנעשה מתוך התכוונות של אהבה אינו משקף בהכרח הכנעה, קטנות או בטלות. לכן, מעשה הנעשה מתוך התכוונות של אהבה אינו בהכרח מעשה הנעשה מתוך התכוונות של יראה. וכך גם בכיוון ההפוך: מה שנעשה מתוך התכוונות של יראה, דהיינו מתוך הכנעה, חולשה או אפסות, אינו בהכרח מה שנעשה מתוך היחס החיובי של ההקרבה העצמית המאפיין את האהבה.

במישור ההתנהגות, ביטוי האמונה הוא גם ביטוי האהבה וגם ביטוי היראה. אבל במישור ההתכוונות, האהבה והיראה הן פנים שונות של האמונה. קבלת עול התורה והמצוות, שהיא האמונה, היא גם מתוך ההקרבה העצמית של האהבה וגם מתוך ההכנעה של היראה.

⁴ הופיע לראשונה בעיתון 'דעות' כ, תשכ"ב; נדפס מחדש בתוך המאמר "אברהם ואיוב", בספרו של ישעיהו ליבוביץ, 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל', תל-אביב, הוצאת שוקן, תשל"ה, עמ' 391-392.

בנקודה זו יש טעם להיזכר בקטע מעניין בספרו של קאנט 'הדת בגבולות התבונה בלבד', בדבר מה שנקרא בתרגום העברי "לימוד מבורכות-אל", מה שלפי דבריו של קאנט "אולי מבטא על הצד הטוב ביותר את משמעות המלה religio (כפי שהיא מובנת עתה) באורח אובייקטיבי":

מבורכות-אל [Gottseligkeit] מכילה שתי קביעות של רחשי-הלב המוסריים ביחס לאלוהים: יראת אלוהים היא רחשי-הלב בקיום מצוותיו מתוך חובת משמעת (חובת נתין), זאת אומרת מתוך רחישת-כבוד כלפי החוק; ואילו אהבת אלוהים היא מתוך בחירה חופשית עצמית ומתוך חיבת-החוק (מתוך חובת-ילד). (עמ' 167)

הדמיון בין האהבה ליראה במסגרת "רחשי-הלב המוסריים ביחס לאלוהים", לשיטתו של קאנט, לבין מרכיבי האהבה והיראה של האמונה, שתיארנו על רקע תפיסתו של ליבוביץ, ניכר כבר במטאפורות של קאנט: יראת אלוהים משולה לחובת נתין, ואילו אהבת אלוהים משולה לחובת ילד. יראת אלוהים היא מתוך חובת משמעת, ואילו אהבת אלוהים היא מתוך חיבת החוק. חובת הנתין, שהיא חובת משמעת, דומה לחובה לציית מתוך הכנעה, להתבטל בפני מה שלמעלה מן הנתין. חובת הילד, שהיא מתוך הכרעה חופשית ומתוך חיבה, דומה להכרעה של הקרבה עצמית מתוך יחס חיובי. חובת הנתין, שהיא יראת אלוהים אצל קאנט, דומה ליראת אלוהים בתור אחד ממרכיבי האמונה שתיארנו על רקע תפיסתו של ליבוביץ. חובת הילד, שהיא אהבת אלוהים אצל קאנט, דומה לאהבת אלוהים בתור אחד ממרכיבי האמונה שתיארנו על רקע תפיסתו של ליבוביץ.

הדמיון בין מושגי האהבה והיראה של שתי השיטות אינו צריך להטעות אותנו. אצל קאנט מדובר ב"רחשי-הלב המוסריים", מדובר בדת שהיא ענף סופי של המוסר, "דת בגבולות התבונה", ואילו אצל ליבוביץ מדובר באמונה אוטונומית, "דת מחוץ לגבולות התבונה". הניתוק המכריע של הדת מן התבונה מתרחש אצל ליבוביץ ברגע שהוא מציג את האמונה כהכרעה חופשית. מושג האמונה של ליבוביץ הוא נורמטיבי, ועל כן, לשיטתו, הוא מחוץ לגבולות התבונה.

אבל לא רק מן התבונה מנתק ליבוביץ את האמונה בתפיסת היהדות שלו. זיהוי אהבת האל בתור מרכיב של האמונה, במישור ההתכוונותי של ההקרבה העצמית, מגלה את הניתוק הבסיסי של האמונה מעולמות הערכים והצרכים האנושיים. זיהוי יראת האל בתור מרכיב של האמונה, במישור ההתכוונותי של ההכנעה, מגלה את הניתוק הבסיסי של האמונה מעולם הרגשות האגוצנטריים של האדם. הבחירה החופשית מתבטאת בכל הוויתורים וההתרסנויות שבאהבה ובראה, הווה אומר, באמונה עצמה.

באמונה זו מבטא האדם את מעמדו מול אלהיו. ב"עולמה של הדת היהודית", אומר ליבוביץ במאמרו "מצוות מעשות", האדם "אינו אלא 'צלם-אלהים', זאת אומרת משולל כל מהותיות ועצמותיות מצד עצמו, משהו פיקטיבי ומדומה, שאינו

מגיע לידי ממשות ולידי ערך אלא במידה שהוא משקף את אלהים, שלא התגלה אלא בתורה.⁵ וביהדות, רק בקבלת עול מצוות, דהיינו רק באמונה, דהיינו רק באהבה וביראה, משקף האדם את האל, ביוצאו מעולם ההכרח הטבעי אל עולם הבחירה, הכוונה והמגמה, ולא אל עולם של תוכני התודעה, החוויה או הרגש, אלא אל עולם המעשים המבטאים את ההתכוונות שבאמונה, באהבה וביראה. במסגרת הדת היהודית בוחר איפוא האדם לנהוג באופן המרסן את כל מרכיבי טבעו האנושי, דהיינו את תבונתו, את רגשותיו ואת תשוקותיו. בכך הוא משליט על כל אלה את הנורמות של התורה והמצוות. בקבלו על עצמו את עולן של נורמות אלה, הריהו כאומר: אינני רואה את עצמי ראוי להיות סומך על תבונתי, אינני רואה את עצמי ראוי להיות סומך על כוחי ועל עוצם ידי, אינני רואה את עצמי ראוי להיות סומך על נטיות ליבי. רק אדם כארי יצלח לגבורה כזאת.

⁵ בספרו של ישעיהו ליבוביץ, "תורה ומצוות בזמן הזה", תל-אביב, הוצאת מסדה, תשי"ד, עמ' 12.