

דן אבנון, "מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר"

בתרגום דפנה בר־און

תל אביב: עם עובד, 2012

יהודע עמיר

מחשבת ישראל, היברו יוניון קולג', ירושלים

תולדות התקבלותו של מרטין בובר בְּאַרְץ נפתלות. כשעלה בשנת 1938 היה ידוע כבר כחוקר וכהוגה בשורה ארוכה של תחומים. הוא היה האדם שהביא את דבר החסידות ליהדות המערב ולציבור הכללי דובר הגרמנית; הוא היה דְּבָרָה הגדול של התחדשות יהודית מעמיקה ושל ציונות הומניסטית דתית שהציתה את דמיונם של צעירים רבים במרחב השפה הגרמנית; הוא היה מהוגיו הגדולים של סוציאליזם אוטופי, נבואי; הוא נודע כמתרגם המקרא וכפרשנו המעמיק; והוא הלך ופיתח את הגותו החינוכית רבת ההשראה. מעל לכול, הוא היה הדובר המוכר והמפורסם ביותר של ההגות הדיאלוגית, האיש שהביא לתודעת הרבים את הרעיון בדבר רובד המציאות של "אני-אתה", של זיקה בין אדם לאדם ובין אדם לאלוהים.

אולם בובר עלה ארצה באיחור רב, כמעט עשרים שנה לאחר שראשוני תלמידיו עלו, בעקבות קריאתו שלו, כדי להיאבק על דמותה הרוחנית והפוליטית של הארץ. קבלת הפנים שצפתה לו הייתה בעיקרה קרירה, מסויגת ואדישה. באוניברסיטה העברית, שהוא היה מראשוני ההוגים את

הקמתה ושעשר שנים קודם לכן הוצע לו להיות הרקטור הראשון שלה, לא נמצא לו מקום בין מורי המכון למדעי היהדות. הוא הוגלה אפוא אל משרה מלאכותית בחוג לסוציולוגיה. עמדותיו הרוחניות והפוליטיות גזרו עליו להימצא בשולי השוליים של ההתפתחויות, לשמש קול קורא בודד כמעט, שמעטים שומעים אותו ומעטים עוד יותר מקשיבים לו. גם המעטים שביקשו לקבל במהלך עשורי השנים הבאים תורה מפיו כדי לפלס דרך אל מעבר לנוף התרבותי והרוחני שהתגבש בארץ ביטאו לא אחת אכזבה מהמגע עמו.

ברבות השנים יצא מירושלים, ומחוגי מדעי היהדות בעולם, בעיקר המסר שהחשיבות הרבה שיוחסה לבובר בעמים בטעות מקורה, שבובר לא היה פילוסוף גדול (פילוסוף של "ליידס", כינה אותו בעקיבות ישעיהו ליבוביץ, אף שניסה לסייג את הנימה הסקסיסטית שבהגדרתו זו), שעמדתו היהודית הדתית מופרכת מיסודה (הוא שלל מכול וכול את עולמה של ההלכה), שעמדתו הפוליטית נאיבית וחסרת ממשות (הוא היה חסיד של דוֹקִיּוֹם יהודי-ערבי במדינה דוֹלאומית וחרד מהנזק הנורא שנגרם לציונות בשל הקמת המדינה בסערת מלחמה). המסר הזה סופו שנקלט במידה רבה. נושאו הצליחו לשכנע שעיסוק ממשי ורציני ביהדות ובהגות הצומחת ממנה דינו לפסוח על בובר או לייחס לו מקום שולי בלבד. הושגה השאיפה לעמעם את זוהרו של המאור הגדול הזה שזרח בעולמנו היהודי.

על רקע זה יש להבין את גלי העיסוק האקדמי, הדתי והחברתי בבובר במהלך חמישים השנים שחלפו מאז הלך לעולמו בשנת 1965. מגוון רחב של אישים, תנועות ויוצרים עסקו באיש ובכתביו. כאלה היו למשל חוקרים־הוגים כתלמידיו של בובר, שמואל הוגו ברגמן ועקיבא ארנסט סימון, שביקשו להמשיך את הדוֹשיח המיוסר שניהלו אתו במהלך חייו; כזה הוא החוקר־הוגה אליעזר שביד, שאמנם לא חסך ממנו את שבט ביקורתו, אבל חש שללא בובר לא יוכל להקים את מפעלו ההגותי, שעיקרו חידוש החיים היהודיים, ואת מפעלו המחקרי, שעניינו העמדת התרבות היהודית המודרנית והגותה על מכונה. כך שביד וכך תלמידיו ורבים מבני שיחו; כאלה הם גם החוקרים פול מנדס־פלור ואברהם שפירא, שהביאו אל הקורא העברי והלועזי רבים מדברי בובר שהיו עלולים לשקוע בתהום השכחה וההשכחה; כאלה הם גם גרעיני ההתחדשות החברתית בישראל, תנועות נוער, קהילות וקבוצים עירוניים, שעוסקים חוזר ועסוק בכתביו ומבקשים בהם משען ועוגן; כזאת היא גם כתיבתם של כמה וכמה מהחוקרים הפעילים היום באוניברסיטאות ובמוסדות להשכלה גבוהה, המניבה שורה של ספרים המבקשים לשוב ולפרש את לוז משנתו של בובר, את המסר הדתי והחברתי הטמון בה ואת הרלוונטיות שלה לחיינו.

זהו ההקשר שבו צומח ספרו של דן אבנון, חוקר מדע המדינה מהאוניברסיטה העברית, בובר: הדיאלוג הנסתר. הספר ראה אור במקורו האנגלי בשנת 1998, והתפרסם בעברית בשנת 2012, בתרגומה המעולה של דפנה בר־און. ויש לומר: תרגומו של הספר לעברית עניינו האמתי הוא השבת אבדה, חזרה אל מקור המחשבה והיצירה שממנו נבע, דיבור אל הציבור שאליו נועד מלכתחילה. ואכן, אבנון מציע לנו לקרוא מחדש את מכלול יצירתו של בובר, לפתח רגישויות חדשות שינחו קריאה זו, לגלות עומקים חדשים הטמונים בה ולפענח את סודותיה שהיו נסתרים עד כה במידה רבה בפני חוקרים, קוראים וכאלה המבקשים ללמוד תורה מפיו. זו עוצמתו של ספר זה וכאן טמונות גם חולשותיו; זה גודל החידוש שבו וזו גם התשתית לראייה הזהירה והביקורתית שיש לפתח כלפי הנאמר בו. אסביר את שני צדי המתרחס האלה להלן, אולם ראוי לפתוח ולומר ששניהם כאחד עושים

את צאת הספר לאור בעברית לאירוע חשוב כל כך ואת הקריאה בו למסע מרתק ומאתגר הן ברמה האינטלקטואלית והפרשנית הן ברמה הרוחנית, הפוליטית והדתית.

בלב ספרו של אבנון עומדות שתי טענות משלימות המעצבות קריאה חדשה ורעננה בכתבי בובר. האחת היא ביוגרפית-פילוסופית במהותה; השנייה פרשנית-טקסטואלית. אבנון סובר שלא מפנה מכריע אחד חל בהגותו של בובר במהלך חייו אלא שניים. המפנה הראשון - בתקופה שבין סיום מלחמת העולם הראשונה לשנת 1923, השנה שבה ראה אור ספרו **אני ואתה** - מוכר היטב ואינו שנוי במחלוקת. בתקופה זו נטש בובר את העמדה שכינה "מיסטיית" ואימץ את העמדה הדיאלוגית, המזוהה כל כך עם משנתו וחולשת על כל כתביו מאז. העמדה הדיאלוגית מציבה זו מול זו את ספרת ההכרה, השימוש, ההחפצה, מזה; ואת ספרת הזיקה, השותפות, העמידה-נוכח, מזה. במונחי של בובר: עולם ה"לז" (כתרגום שהציע וויסלבסקי, מתרגמו הראשון של **אני ואתה**, למונח *Es/it* המשמש את בובר) והאובייקטים המרכיבים אותו, מזה; ועולם ה"אתה" (וה"את"), הזיקה, הנוכחות, מזה. הספרה הראשונה משתלטת על רוב רגעי חייו; השנייה - נדירה, מרפרפת, חמקמקה ככל שתהיה, היא העושה את חייו לחיי אמת ומעניקה להם משמעות. עמדה זו חולשת על כל תחומי הגותו של בובר, שכפי שאבנון מיטיב לתאר אינם אלא ממדיה של כוליות אחת, ביטוייה השונים של הוויה אחת. אלא שאבנון מזהה מפנה עתיר משמעות נוסף בהתפתחותו של בובר, שראשיתו בשנת 1938. הפעם לא מדובר בנטישת העמדה הקודמת אלא בהרכבת העמדה הדיאלוגית על גבי השאיפה ל"דממה קשובה". להבנתו, בתקופה זו "ניכר היסט קל, אך החלטי, של הדגש על עוצמת המשבר של האנושות בת זמננו [...] העמקה בנוגע לתפקיד הזיקות הבין-אישיות" המתרחשות בתקופה זו, הניבטת לבובר כתקופת "משברה של הרוח". "הדיאלוג נותר מרכזי", אבל לצדו עולה ומתברר "הרקע ה'דומם' והנצחי של ההוויה ושל הדיאלוג [...] המציאות שבה 'אני' נוצר כמענה לנמצא" (עמ' 52-53; ההדגשה במקור).

טענתו היסודית השנייה של אבנון, המשלימה את הטענה הביוגרפית-פילוסופית, נוגעת למקום המיוחד של פרשנות המקרא בכתביו בתקופה זו ולראייתה כעוגן לפרשנות שיטתו כולה. בובר הגיע אל עיסוקו במקרא בשלב מאוחר יחסית בחייו, הרבה לאחר שנכבש על ידי קסמה של החסידות, לאחר שגיבש את השקפותיו החברתיות היסודיות והחל לפתח את עמדתו הדיאלוגית. הוא ניגש אל תרגום המקרא במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה הקודמת, עם ידידו ובן בריתו הפילוסופי פרנץ רוזנצוויג. ממעשה זה החלה להנץ בו הרפלקסיה על דרכי קריאת המקרא, על מקומו ועל מעמדו המכונן בתרבות היהודית ובדתיות היהודית. רוב ספריו ומאמריו על המקרא נתחברו בתקופה שאבנון מזהה כשלישית בחייו ובהגותו. בשנים אלה הלכה ונתחדדה אצל בובר ההבנה שהדריכה אותו ואת רוזנצוויג בתרגומם ש"יש להאמין לא במקרא אלא דרך המקרא ועל ידיו" (מצוטט בעמ' 74), היינו שהטקסט המקראי עשוי לדבר אל הקורא היכול לשומעו, המעפיל לרמת קריאה שבה הוא מקיים דיאלוג עם טקסט קדום זה.

אבנון יוצא למסע החשיפה של העמדה הבובריאנית הצומחת מתובנה זו מתוך עקרון "המילה המנחה", המוכר היטב לכל קוראי פרשנות המקרא של בובר. לפי עיקרון זה, הופעתם של מילה או של שורש לא שגורים בשני מקומות מקראיים שונים עשויה ללמד על קשר עמוק בין השניים אף אם הם מרוחקים זה מזה במיקומם בין ספרי המקרא, בתוכנם או בסוגה שאליה הם שייכים. יתרה מזו, מילה משמעותית השבה ומופיעה פעם אחר פעם באותה יחידה ספרותית היא לא אחת

המפתח להבנת משמעויות העומק של אותה יחידה. כאמור, עיקרון זה של בובר, המעוגן בראייתו את המקרא כטקסט "אחד" מעבר לריבוי המסורות שהצמיחו אותו, מוכר היטב ונדון לא אחת. אלא שאבנון צועד צעד מכריע נוסף בשני כיוונים הרי משמעות.

ראשית, הוא שואל מהו היסוד ההגותי העומד מאחורי עיקרון פרשני זה. מדוע לשיטתו של בובר צריך שהמקרא ידבר לא רק בלשון הגלויה שמעל לפני השטח אלא גם בלשון תת־קרקעית שערוציה מתגלים רק לחדי העין העומדים על נסתרי המילה המנחה? לשיטתו של אבנון, צורך זה כרוך בתפקיד המורכב של הלשון עצמה. המילים מבטאות מציאות ומחשבה, אולם המציאות קודמת ללשון ולהבעה שהיא מעניקה לה. הלשון הגלויה, המנוסחת, לא רק חושפת רובדי מציאות אלא גם חוסמת את המבט אל המציאות הקדם־לשונית. התגברות חלקית על מחסום זה אפשרית רק מכוחה של רגישות סגנונית המאפשרת עמידה על הנאמר ועל הנרמז, על זרמי המבע המפורשים ועל הזרמים התת־קרקעיים שתחתם. אשר על כן, "פני השטח הגלויים של הטקסט מסבירים את טעותנו בהתייחסות להוויה; המילה המנחה מפנה את תשומת הלב לחלופות שלדעת בובר נוכחות, אך נסתרות מעיניה של התפיסה הרגילה" (עמ' 80). שנית, אבנון מניח שאת הרגישות למילה המנחה, למילות המפתח ולפסוקי המפתח יש להחיל על מכלול כתיבתו של בובר ממש כשם שבובר החיל אותה על המקרא. מכלול זה הוא אחדות הוליסטית שכל איבר בה כרוך בכל יתר האיברים באופן אורגני. ממש כמו המקרא מבקשת גם משנתו של הפילוסוף ופרשן המקרא לגלות עצמה ברבדים שונים, גלויים כנסתרים, מפורשים כרמוזים. גם היא מביעה מציאות הקודמת למילה, מציאות שרק רגישות פרשנית וסגנונית עשויה לבטא.

משלל מילות המפתח הללו שאבנון מצביע עליהן חשובות במיוחד המילים "תורה" ו"תעודה" מזה, והמילה "לימוד" מזה. שלושן מופיעות באחד הפסוקים המשמשים את בובר בבואו להוכיח את הקשר הסגנוני, הרעיוני והדתי העמוק בין ישעיהו בן אמוץ לבין נביא שיבת ציון המתבטא בפרקי ספר ישעיהו מפרק מ ואילך: "צור תעודה, חתום תורה בלְמִדָּי" (ישעיהו ח, טז). התעודה והתורה - היינו העדות וההוראה - מופיעות במשפט הפותח את תורת הנביאים של בובר, הספר שבו הוא דן בשיטתיות בנבואת נביא ספר ישעיהו; ואילו ה"לימוד" מופיע ארבע פעמים בחלקיו השונים של ספר ישעיהו ועוד פעמיים בספר ירמיהו. עניינו, כשם שבובר מפרשו, שהעדות הפכה לתורה נסתרת, גנוזה לחוג נאמנים בלבד. מכאן ואילך, מישיעיהו הראשון ועד לישיעיהו השני - ולשיטת אבנון, מנביאי המקרא עד לבובר עצמו - נעשים ה"לימודים" לרובד התת־קרקעי, הרמוז, המצפה לגילוי של ההוראה הדתית והרוחנית.

ההכרח בקיומו של רובד נסתר כזה, בשביל נביאי המקרא כמו בשביל בובר עצמו, נעוץ בטבעה הכפול של ההיסטוריה האנושית. על פני השטח ניכרת ההיסטוריה הרגילה, המתרחשת דרך התהליכים הפוליטיים, הצבאיים, הכלכליים והתרבותיים. זו היסטוריה "מהירה" ששולטים בה הקונפליקטים, התחרות וההתנצחות. מתחת לפני השטח מתרחשת גם היסטוריה אחרת, ממשית, זו של התהליך הרוחני המוביל לגאולה. זו היסטוריה "אטית", המודרכת על ידי הכמיהה לשותפות, לדיאלוג, למימוש רוחו של האדם. היא מובילה להקמת חברת אדם ראויה ולאנושות השוזרה ממשפחת חברות אדם כאלה, ומודרכת על ידי מורי הוראה סמויים מן העין. כזה ביקש להיות ישוע וכשלי; כזה היה הבעש"ט; כזה היה אהרן דוד גורדון. דרכה של היסטוריה זו, ההוראה וההכוונה אליה, הסתרתה וגילוייה הם לבה של תורתו של בובר ושל שליחותו החינוכית והרעיונית כפי שאבנון מפרשה. אלה גם הכוחות

הפועלים בפרשנות שהוא נותן ל"רעיון ציון", שאינו זהה בעיניו בשום אופן עם לאומיות מודרנית גרידא, וכן לשאיפה הסוציאליסטית, הרחוקה עד מאוד מהמכניזם המרקסיסטי.

חשיפתה של תפיסה זו והעמידה על כוחה הגדול בהבנת המציאות האנושית, וכן קוצר היד שאבנו מוצא בה בבוא בובר לפרש דרכה את הציונות ולהתמודד עם אימי השואה, הם לב הספר שלפנינו. זהו כוחו הגדול של הספר וסוד קסמו. אבנון שוזר את כל ענפיה המרובים של כתיבתו של בובר לכלל אחדות אחת שכולה "לימודים" המכוונים אל התורה ואל התעודה. הוא מתגבר בעזרת גישה זו על הנטייה האקדמית השלטת לא פעם לבחון ענף זה או אחר - הגישה הפוליטית וביקורת הציונות, הסוציאליזם, המשנה החינוכית ועוד - כאילו אפשר להבינם שלא כאיברי אחדות אורגנית גדולה אחת. אבנון אף מבאר באורח עקיב ושיטתי מדוע היה בובר צריך, להבנתו, לדבר בלשון הנסתר והרמוזה, הזוקקת פרשן כמותו; לשון שהטעתה והתעתה את כל פרשני בובר וקוראי שלפניו. אבנון פותח לקוראי משנה זו, הניגשים אליה בפתיחות לב, אשנב לשמוע את הקול הבוקע ממנה ולהיענות לו בחייהם. ל"למודים, באשר הנכם" מוקדש הספר. אליהם הוא פונה ובמפעלם הוא מבקש ליטול חלק.

כאן מתעוררות גם הקושיות שמעלה התמודדות ביקורתית עם מאמץ פרשני זה. הטענה שמשנת בובר היא אחדות אורגנית אשר בה כל רובד מפרש את משנהו ומתפרש על ידי משנהו משכנעת ואף נראית מובנת מאליה לכל הקורא את כתביו מתוך אמפתיה אמיתית. אולם מכאן אין נובעת בהכרח ההנחה שאחדות זו ניתנת לפירוש מקיף וכולל על ידי עיקרון רעיוני אחד, מתוך רובד אחד של פרשנות טקסטואלית. פוריותו של רעיון ה"לימודים" רבה ללא ספק, ותרומתו של אבנון לעניין זה עצומה. אולם להבנתי אין בו לבדו כדי לשמש תשתית להבנת פרשנות המקרא של בובר, ולכן גם להבנת משנתו הכוללת. כך, למשל, חיוני לפחות באותה מידה הוא רעיון ה"אהיה אשר אהיה" שביסוד סיפור מעמד הסנה. רעיון זה אינו מוזכר כלל בספר אף שבשביל בובר הוא הוא תשתית התביעה המונותיאליסטית, שנביאי ספר ישעיהו אינם אלא שניים מנציגיה הרבים.

גם הטענה בדבר האופן שבו המילים מכסות ומסתירות את המציאות הראשונית נכונה להבנתי רק בנוגע למילות רובד ה"לז", למונחים ולמושגים המתיימרים להעניק דעת. יש בכוחה של אמירת ה"אתה" הראשונית, שבובר חתר לשומעה במקרא ולבטאה ברבים מכתביו, לבטא במישרין מציאות זו. אבנון עומד בהקשר זה ארוכות על הסתייגותו הנחרצת של בובר מהשימוש במילה "אלוהים", אולם הוא מתעלם מן העובדה שבה בעת בובר אומר, בתחילת החלק השלישי של ספרו המכונה אני ואתה (בתרגומו של אבי, יהושע עמיר, שאי אפשר לעת עתה להוציא לאור), את הדברים האלה:

יש הרוצים לאסור את השימוש הכשר בשם אלוהים, משום שרבים כל כך משתמשים במילה זו שלא כהלכה. ואמנם כן, זוהי העמוסה ביותר בכל מילות אנוש. אבל דווקא היא הנותנת שהיא הבלתי־חֲדָלָה והבלתי־נמנעת שבכולן. ומהו משקלו של כל דיבור שוא על מהות האלוהים ועל מפעליו (אף על פי שלא היה מעולם - ואף לא יוכל להיות - דיבור על כך שאינו דיבור שוא) לעומת האמת האחת שכל בני האדם, שדיברו אליו, מתכוונים היו אליו עצמו? שכן מי שאומר את המילה אלוהים ודעתו באמת לאתה, אפילו אם נלכד ברשתותיו של דימוי־שוא, מדבר אל האתה האמיתית של חיו, אל זה שאי אפשר הוא שיהיה מתוחם על ידי מישהו אחר; אליו הוא עומד בזיקה המקיפה את כל שאר הזיקות.

אלוהים כמושג, כדוגמה של מערכים דתיים כאלה ואחרים, הוא מחסום בפני המבט השואף אליו; הדיבור עליו הוא תמיד "דיבור שווא". אבל הדיבור אליו והבירור המעמיק של משמעות דיבור זה אליו הם תמצית חיי אנוש. הם גם תמצית המסר המקראי, כשם שבובר מסביר במאמרו משנת 1951, מלב התקופה השלישית על פי פרשנותו של אבנון, "הדוֹשיח בין אלוהים לאדם במקרא". הם תמצית משנתו של בובר במקום שבו הוא מדבר בגלוי ובמישרין על "האתה הנצחי" כבמקום שבו הוא מצניע דיבור זה מטעמים שונים ומשונים.

בהקשר זה ראוי לבחון גם את ביקורתו על האופן שבו יישם בובר את עמדות היסוד שלו בכמה משאלות השעה. אבנון משכנע בהחלט בהצביעו על הפער בין האורח שבו פירש בובר את דמות "החלוץ" לבין המציאות התודעתית, החברתית והתרבותית של החברות החלוציות. נראה שפעלה כאן אצל בובר תקווה רומנטית יותר משפעלה הכרה פקוחת עין במתרחש. ואילו ביקורתו של אבנון על פרשנות הציונות ועל ההתמודדות עם השואה נראית כנשלטת יתר על המידה על ידי התבנית שעיצב בדבר ה"לימודים" ובדבר היחס בין היסטוריה "רגילה" להיסטוריה "ממשית". משלב מוקדם מאוד ידע בובר היטב שהוא אינו "מפרש" את הציונות כפי שהיא אלא כפי שראוי שתהיה. עמידתו האופוזיציונית מאז החל ללכת בעקבות אחד העם ונגד הרצל הייתה עקיבה, מודעת ומוצהרת. במובן זה הוא לא חטא באשליה כאילו הציונות מממשת את תביעת ההיסטוריה הממשית וצועדת בנתיב גאולת האנושות כדרך שאבנון קורא אותו, אלא התריע בשער בת רבים שאם לא תעשה זאת תחטא חטא בל יכופר למה שהבין כשליחותה.

כך גם באשר לביקורתו של אבנון על דרכו של בובר אל מול אימי הנאצים. מפעל חינוך המבוגרים שבראשו עמד קודם עלייתו ארצה לא בא להתמודד עם עמידת הורים נוכח רצח ילדיהם כדרך שאבנון מקשה (עמ' 254). המציאות שאליה נקלעו יהודי גרמניה בשנים ראשונות אלה של המשטר הנאצי הייתה שונה לגמרי. האפשרות שסופם להירצח בשיטתיות לא עלתה עוד על הדעת. מפעלו של בובר נועד להעניק כוח התנגדות רוחני ליהודים שהודרו, שאיבדו את מעמדם ואת כבודם, שעובדת יהדותם נעשתה מכשול נורא בחייהם. ואילו תגובתו לשואה במהלכה ולאחר שהתבררו ממדיה נוגעת בעיקרה לא לשאלת ההתנגדות, ההצלה והמניעה אלא לשאלה "כלום יש עוד מקום לחיים יהודיים אחרי מעשה אושוויץ? [...] כלום יש עוד מקום לחיים עם האלוהים בזמן שאירע בו מעשה אושוויץ?" (מצוטט בעמ' 260). לשאלה זו נתן בובר מענה הולם ומשכנע, אף ששום מענה אינו יכול לספק עד תום.

להבנת, דווקא בחינה ביקורתית של אחדים מהיבטי הספר יש בה כדי להצביע על חשיבותו הרבה. אבנון מצביע לקוראיו בבהירות על רובד עומק רבי־משמעות במשנה זו, שאינו מונהר אלא מכוח דרכו הפרשנית הייחודית. רובד זה הוא תוספת חיונית לכל המבקשים ללמוד את משנתו של בובר, ועוד יותר מכך לכל המבקשים ללמוד מבובר על התורה ועל התעודה של חיינו כיהודים וכבני אדם. פרשנותו של אבנון, לצד המגוון הרחב של פרשנויות שניתנו למשנת חיים זו ושיינתנו לה בעתיד, היא תרומה רבת ערך למאבק על התחדשות היהדות, על התחדשות החברה בישראל ועל התחדשות האנושות. אבנון מלמד בכל אחד מדפי ספרו עד כמה הייתה הגותו של בובר חשובה, עד כמה פרשנותו חיונית, עד כמה היה בו כוח נבואי וחינוכי. העיון המעמיק בספרו של אבנון, החזרה לאורו אל כתביו השונים של בובר וההתמודדות האינטלקטואלית והרוחנית עמם, יש ויש בכוחם להשתית "לימוד" רב ערך למען חיינו.