

שלום רוזנברג

מאנקסימנדרוס ועד לוינס לתולדות מושג האינסוף

מושג האינסוף הוא רב־משמעי בצורה בולטת. ככל המושגים היסודיים בפילוסופיה, הרי הוא תלוי־הקשר־שיטתי. המונח עובר משיטה לשיטה, אולם משמעותו העמוקה משתנה כל פעם. גורל זה משותף לרוב המושגים הפילוסופיים, אולם "שפר" חלקו של ה'אינסוף' עשרת מונים. ניתן להבחין בו כיוונים שונים לחלוטין, המצביעים על קיומן של מספר אפשרויות בסיסיות המתרוצצות בקרבו מאז הורתו ולידתו. שונות זו מקשה אף על עריכת השוואות, עד כדי כך, שיותר מאשר לפני וריאציות במושג אחד, עומדים אנו לפעמים לפני מושגים שונים לחלוטין, המסתתרים מתחת למטריה הנומינלית של שם משותף בלבד¹. למרות ריבוי המשמעויות שבמושג, השיטות השונות ממשיכות להשתמש באותו מונח, דווקא בגין המסורת הפילוסופית שברקע ההסטורי. וכך עדים אנו לגישות שונות שהמשיכו לגלגל מושג שהפך בהן למקודש או למוחרם. אמנם, תיאוריות שונות ניסו לאחד את המושגים השונים, אך אין ספק שגישות אלו הן בעצם דרכים עצמאיות, שיכולות היו להתפתח בנפרד, וליצור השקפות שאינן מתאחות. אולם דיון היסטורי עניין הוא למקומו. מטנתי כאן לפתח את הטמון במושג כשלעצמו, ולשם כך אנסה להבהיר את המושגים השונים המסתתרים מאחורי השם המשותף תוך שימוש בטרמינולוגיה "אד־הוק", שמטרתה היא אך ורק תוספת בהירות והבחנה.

א. בראשית ה־apeiron

במספר מקומות במקרא אנו מוצאים ביטויים המתייחסים, לכאורה, לאינסופיות. יש שהתבל או ישויות בו מתוארים כאינסופיים: "שמים לרום וארץ לעומק" הם דברים "אין חקר" (משלי כה ג). אע"פ שכל הנחלים הולכים אל הים, הים איננו מלא (קהלת א ז), ומאידך

1 חלקים שונים של מאמר זה לקוחים מעבודת הגמר לתואר מ"א שהגשתי לפרופ' שלמה פינס ע"ה, וטרם ראתה אור: "הערות למושג ה'אינסופיות' בפילוסופיה היהודית ביה"ב ויחסו למסורת הפילוסופית הכללית", ירושלים תש"ל. לסוגיה בכללותה, ראה: Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendlaendischen Denken bis Kant*, Leipzig 1896.

גיסא, חול הים וכוכבי השמים הם סמל של הבלתי ניתן לספירה (בראשית טו ה). אולם לפנינו ביטוי לא דווקא לאינסופי "ממש", אלא למדה גדולה במיוחד (ברא' מא מט, שופ' ו ה, ז יב, ירמ' יט, מו כג, יואל א ו, תהלים מג, קד כה, קה לד, שה"ש ח, דהי"א כב ד, טז, דהי"ב יב ג).

תופעה כזו מצויה במסורת היוונית הקדם-פילוסופית. מקור האינסופיות אינו מצוי בבעיה עקרונית, אלא בבעיה שניתן לכנותה טכנית. כשהוא מגדיר את האינסוף, מתיחס אריסטו לבעיה מעין זו. בצורה מסוימת אנו קוראים אינסופי, ל"מה שניתן לעבור בקושי"². הדוגמאות הן אכן רבות, ואנו עומדים ותמהים מה הגבול שבין האינסופיות הזאת, אותה אכנה האינסוף הריטורי, לבין האינסופיות ממש.

אין בעיני ספק, שבמקרא מצוי שורש הרעיון. מבוטא שם השכנוע שאם כי הכוכבים אין להם מספר, ד' יודע את מספרם: "מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא", אולם "גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר" (תהילים קמז ד-ה), או "ואל מי תדמינוי ואשוה יאמר קדוש. שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם שמות יקרא מרוב אונים ואמין כח" (ישע' מ כה-כו), יודע הוא את גבול כל הדברים: "קץ שם לחשך ולכל תכלית הוא חוקר" (איוב כח ג). אינסופיות ה' מתבטאת כאן בכל-יכולת ובאי-דמיון מוחלט לברואים. בהמשך חוזר מושג זה בהדגשה: "ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו", תבונתו היא עצמה אינסופית ולמעלה מהשגתנו (שם, כח), לגדולתו אין חקר (תהלים קמה ג), וגם פעולותיו הן אינסופיות: "עשה גדולות ואין חקר, נפלאות עד אין מספר" (איוב ה ט; ט י).

אינסופיות זו גוררת איתה את אי-אפשרות השגת האלקים והבנת דרכיו: "החקר א' תמצא אם עד תכלית שדי תמצא" (איוב יא ז), "הן א' שגיא ולא נדע מספר שניו ולא חקר" (שם לו כו)³. ענין מיוחד יש, לפי דעתי, בקביעה שלא רק נפלאות הטבע הן אינסופיות, אלא גם תורת ה' והמצוות: "לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצוותך מאד" (תהי' קיט צו). כדי לגלות את ראשיתו הפילוסופית של מושג האינסוף נפנה אל הפרה-סוקראטים. ה"אפירון" נולד כמושג פילוסופי באסכולה המילטית, בין הנסיונות לגלות את ה"ארכי", את ה"התחלה" או ה"בראשית" של המציאות, את היסוד המסביר את התופעות הפיסיקליות בתבל, ומעל לכל, השינוי. הנחת ה"אפירון" יכלה לתרום להסבר זה, בתפקדו כמצע מתמיד לתהליכים, וכמקור להם. אכן נראה, שכבר שם ייתכנו עקרונית שתי אינטרפרטציות, שכנראה עמדו גם יחד לפני אנקסימנדרוס. ננסה להבהיר עתה את מקור דו-המשמעות. אנו זקוקים למקור אינסופי כדי שבכמותו יספיק לשינויים המתמידים בעולם

2 על המקורות היווניים של אינסופיות זו, ראה בספרו של החוקר האיטלקי-ארגנטינאי החשוב, רודולפו מונדולפו Rodolfo Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1952, p. 287 (להלן: מונדולפו). פרק ה', עמ' 39 ואי'. מונדולפו מנסה לראות במובאות אלו את הדוגמאות הראשונות למושג האינסופיות במחשבה היוונית. על כל פנים אנו נמצאים שם רק בפני בטיים להרגשת הגודל והענקיות מאשר לפני מושג האינסופיות. כך, למשל, השמוש ב"אליאדה" (יז 425, טז 297). כמו כן מדובר על "דמוס אפירון" (שם כד, 776). כלומר על "אנשים אינסוף", כשהכוונה לחיל ענקי.

3 אם כי יש גם שימוש מושאל למונח זה (משלי כה ג), במובן של הרבה מאוד. מן הראוי להדגיש גם את הביטוי 'אין קץ'. 'אין קצה' (ישע' ב ז, טו; נחום ב י; איוב כב ה; קהלת ד ח, טז; יב יב) וכן 'אין מספר' (איוב כא לג).

שהוא נצחי, שהרי חוק שינוי החומר לא קיים עדיין. בכל שינוי יתכן שחלק של החומר הולך לאיבוד. מכאן שיש צורך במחסן אינסופי, המקור לכל מה שבהמשך. מאידך גיסא, יסוד זה, שלמרות הפיתוי האנכרוניסטי שלנו אין לכנותו 'חומר', חייב היה להיות בעל איכויות השונות בעיקרן מאיכויות היסודות הפיסיקליים גם יחד, בהיותו מקור להם, ובהיותו מאפשר את קיום החומרים הפרטיקולריים כולם, ללא הבדל ואפליה.⁴

הרעיון שבבסיס גישתו של אנקסימנדרוס, נשתמר אצל אריסטו הטוען שקיומו של יסוד בכמות אינסופית היה מבטל את כל יתר היסודות בעלי איכויות מנוגדות. תשובתו של אנקסימנדרוס, המניח קיומו של יש בלתי מאויך, נתגלגלה, לדעתי, תוך שינויים יסודיים, בשיטתו של ר' חסדאי קרשקש המיישם דגם כזה לגבי החלל. ממש כרגע לידתו הפילוסופי, מוצגת לפנינו רב-המשמעות, שתחזור ותתגלה דור אחר דור. באינסופי יש גם מימד כמותי, גם מימד איכותי: האינסוף מחד גיסא, וה'בלתי-מוגדר' מאידך גיסא. אכן, "סוף" ו"תכלית", המונחים העבריים שהיו לחלק בבנין המונח עליו אנו דנים, אינם מראים מאליהם בצורה מיידית על תוכן כפול זה. אולם "גדר" ו"גבול", בשימושיהם ההיסטוריים ובהוראות השונות הכלולות בהם, מראים בבירור על אותה דר-משמעות ודו-כיוונית. הגדר והגבול קובעים תחום בכמות, בשיעור, אולם הם מהווים גם ביטוי לקביעות, דטרמינציות בלוגיקה ובמטפיזיקה, קביעת תחומים בין הוראות אפשריות או איכויות שונות. המונחים 'בלתי-מוגדר' ו'בלתי-מוגבל' מתייחסים גם לצד הכמותי, גם לצד האיכותי. כך נרתמה השפה, גם היא, לשרת, אף כי באופן חלקי, את דר-המשמעות היסודית שבמושג הפילוסופי. כך מגשרת השפה בין העולמות השונים, תפקיד שלא פעם תנסה למלא הפילוסופיה, בהמירה את האסוציאציות הלשוניות במערכת רעיונית.

ב. אינסופיות כמותית

1. אינסופיות ואל-סופיות

צורך האלטרנטיבות הראשון ניתן לפנינו, כשאנו מסתכלים על ה'סופיות' מהבחינה הכמותית לסוגיה: המספר, המדה וכו', ובאופן קונקרטי: האורך, הזמן, החלל וכו'. אפיון זה אינו מספיק. אף אם נסכים עקרונית על קביעת הסופיות בהגבלה כמותית, נמצא שטמונים בקרבו אפשרויות שונות. אריסטו, שמצא לפניו מסורת עשירה בסוגיה זו, יודע להבחין בין ארבע הוראות שונות של מושג האינסופיות הכמותית (פיסיקה ג, 5, 204א וא"י). מהן, חשובות במיוחד לדיוננו כאן, השתיים הראשונות. לפי ההגדרה הראשונה, אומר אריסטו, לא ניתן בכלל לעבור את האינסוף. לפי השנייה – ניתן לעבור בו בלי לגמור לעולם תהליך זה. אנו עומדים, אם כן, בפני שתי צורות שונות של שלילה, וכשם ששאולנו על משמעותו המדויקת של המונח "סוף", כן שואלים אנו עתה על ה"אין" או ה"לא" בהקשר זה.

בהבחנה זו מסתמך אריסטו על החלוקה הידועה שפיתח בספר המליצה (De Interpretatione). כך, למשל, כותב ר' משה נרבוני בפירושו למו"נ ח"א פנ"ח:

4 מונדולפו טען, שרעיון אחרון זה קשור במהותה של ה"פיסיס" באסכולה המילטית, שהנה ההתחלה להתהוות. הוא טען שבראשיתה של הפילוסופיה היוונית – עד אמפדוקלס ואנכסגורס – הפוטנציה אימננטית לחומר, ומכאן שפוטנציה אינסופית פירושה סובסטנציה אינסופית. לרעיון זה יהיו גלגולים מעניינים עד למאד בימיי הביניים. ראה מונדולפו, עמ' 287.

"כבר ידעת ממה שקראת ממלאכת ההגיון כי השלילה שני מינים, האחת מיוחדת כמו שנאמר 'בלעם איננו רואה' והוא השלילה האמיתית, והשני השלילה המשולחת והוא שישלול מן הנושא מה שאין דרכו שימצא בו כמו 'הכותל אינו רואה' והיא השלילה הכוללת"⁵. אלתברזיז, בפירושו לכ"ה הקדמות לרמב"ם, מבחין הבחנה זאת. אנו נביא להלן טקסט זה⁶ בתרגומו של יצחק בן נתן, למרות שהמינוח העברי בו אינו התיכוני המקובל:

ונאמר שאמרנו לדבר בשהוא 'אין תכלית לו', יאמר על שני פנים אחד מהם ע"ד השלילה והשני ע"ד ההסרה.

אולם האופן הראשון הוא שלא יהיה לדבר הענין אשר ישיגהו התכלית וזה הענין הוא הכמה. ונשלול ממנו התכלית אשר היא סגולת לחיוב שלילת הסגולה ממנה שישלול ממנו בעל הסגולה. כאשר יאמר הנקודה אין תכלית לה ועצמות הבורא או הנפש אין תכלית להם כי אלה הדברים אין כמה להם. והתכלית אמנם הוא חתוך כמות הדבר וכאשר אין כמה לו אין חתוך לו ואין תכלית לו. ואולם ההסרה הוא שיהיה לדבר כמה אבל יסולק ממנו התכלית⁷.

בספר המורה נקראת השלילה המיוחדת שלילת-ההעדר. במובן שלילת ההעדר ניתן אמנם לעבור את האינסוף, אולם לא ניתן לסיים מעבר זה. במובן השלילה הכוללת, אנו יוצאים לחלוטין מתחום הכמות. דבר הוא אינסופי באותו המובן שהקול "אינו נראה". אילו יותר לי להשתמש לשם הבחנה זו בניאולוגיזם, הייתי מעדיף לומר שבמקרה אחרון זה, נמצאים אנו לא בפני אינסופיות אלא בפני "אל-סופיות".

ה"אל-סופיות" מוציאה את הדבר הנדון לחלוטין מקטגוריית הכמות, בעת אשר האינסופיות כפופה אליה. היא מניחה את הסופיות ושוללת אותה, ועקב זה מניחה היא במידת מה, אף את אפשרות החלוקה, כלומר אפשרות המידה והשיעור. וריאציה חשובה מאד למושג ה"אל-סופיות" מוצאים אנו בהשוואת האינסוף לנקודה, שאם כי היא נעדרת כמות מכל וכל, נראית היא קרובה בצדק לקטגוריה זו⁸.

2. אינסופיות אקסטנסיונלית ואינטנסיונלית

עמדנו עד כה, לפי זה, על שני מושגים שונים, על האלסופיות, ועל האינסוף הכמותי. מושג אינסוף כמותי זה עומד בבסיס דיונים רבים וכלול בהרבה שיטות מבלי שההוגה יהיה מודע, לפעמים, בבעיות הגדרתו. כפי שנראה עתה, מושג האינסופיות הכמותית מכיל בתוכו שני תת-מושגים שונים.

אריסטו, ובעקבותיו גם האריסטוטליות ביה"ב, הניחו את אפשרות החלוקה כתנאי הכרחי לאינסופיות. שאלת החלוקה מביאה אותנו לאפיון המחייב אותנו להבחין בין שני מיני כמות: אקסטנסיונליות, כמידת האורך, ואינטנסיונליות כמידת ה-I.Q. אכן, ה'כמה' הוגדר על פי רוב באופן אקסטנסיונלי. כך, למשל, קוראים אנו בהגדרתו של הראב"ד: "שאפשר שישוער כולו בחלק ממנו". אפשר להגדיר ש-A גדול מ-B, אם אפשר

5 פירוש המורה, וינה 1832, ט ע"ב.

6 עפ"י דפוס ונציה של"ד. ההדגשות שלי.

7 שם, דף ד ע"א.

8 בלשון תרגום הפירוש הבינוני של ר' רושד: "ואם היה בלתי מקבל החלוקה, הנה לא יתואר בשהוא בב"ת אם לא כמו שיאמר בנקודה שהיא בב"ת ובמראה שהוא בלתי נשמע" (לפי כ"י בודלינה 1381).

לקבוע שקיימת תת-קבוצה A' הכלולה ב- B כך ש- $A=B$. דברים אלה מאפינים את הכמות, מה שאי אתה יכול לומר לגבי האיכות. למרות זאת, מושג הכמות האינטנסיבית לא היה זר למחשבתם של הוגי-הדעות ביה"ב. הוגים אלה הכירו באפשרות להשוות איכויות, ולסדרן בסדר גדול או קטן אעפ"י שאין אפשרות לדבר בהן על חלוקה באיכות כלשהי. דוגמה אחרת תיקח אותנו לפיסיקה, לדיונים על בעית קיומו של הריק. אחת השאלות ששוללי הריק היו חייבים לענות, היא בעית השינויים בחומרים הנגרמים עקב שינויי לחץ, למשל. האם אין התופעות מוכיחות את קיומם של חלקים ריקים בתוך החומרים? עמדה זאת, שהניחה את קיומו של הריק ("הריק המסובך", בלשונו של נרבוני), התנגשה עם שלילת הריק המקובלת על רוב הפיסיקאים והפילוסופים. אלו נתנו תשובה אלטרנטיבית, אשר הניחה שאכן מתקיימים בחומרים תהליכי דחיסה, הגורמים לשינויים אינטנסיביים בחומר. הבחנה זו קשורה, לדעתי, באחת ההוכחות הנפוצות ביותר בימיה"ב לפסילת האינסוף, תוך כדי הבאת מושג זה לידי אבסורד: "מופת ההדבקות". הוכחה זו, יש לה ואריאציות שונות, אך כולן מתבססות על פרדוקס ההתאמה, שניתן לערוך, בין החלק והכל [=השלם] בקבוצה אינסופית⁹. דבר זה מאפין את הכמות האקסטנסיביונלית. מעבר לזאת קיימת אפשרות נוספת. ניתן לדבר, למשל, על אינסוף תארי אלקים, אינסוף אקסטנסיביונלי, אולם גם על תואר אינסופי, חכמת אלקים שהיא אינסופית באיכותה. זהו אינסוף אינטנסיביונלי. העובדה שחכמי ימיה"ב לא ידעו לגזור לגבי תחום זה את מופת ההדבקות שנוצר לעיל, גרם לפתיחת אפשרות שבנגוד לראשונה, לא יכלה להפסל בקלות. רעיון זה עומד, לדעתי, ברקע ההוכחה האונטולוגית למציאות א', וטיעונים לאין-ספור הקשורים אליה¹⁰.

3. אינסופיות ומעגליות

על יד מושג האינסופיות עמד תמיד מושג הבלתי-מוגבלות. דוגמא קלאסית לבלתי-מוגבלות זו היא המעגליות, שלא פעם התחרתה באינסופיות בפתרון בעיות שונות. המעגליות היא בצלמה ובדמותה של האינסופיות, שהרי אף במעגל לא ימצאו התחלה וסוף. כך קוראים אנו בטקסט מימיה הביניים על האינסופיות של המעגל [=המקיף]¹¹: והוא גם כן על ב' פנים:

אחד מהם שיהיה מדרכו שיקרה לו תכלית אבל היא בלתי נמצאת בפועל כמו העגולה כי היא בעלת כמה ואין לה תכלית. ואין רצוני בו ששטח העגולה בלתי מוגבל בגבול הוא המקיף, אבל אמנם ארצה בו המקיף עצמו כי אין בו נקודה בפועל יגיע אצלה חוט העגול אשר הוא מקיף העגולה אבל הוא מתדבק אין הפרש בו ולא גבול...

9 התיחסות מודרנית להוכחה זו יוכל הקורא למצוא בפירושו של שלמה מימון למורה, גבעת המורה, מהדורת ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך, ירושלים תשכ"ו, עמ' 150 וא"י. א' פרנקל המנוח הוסיף למקום זה הערה ביקורתית, לאור התפתחותה של תורת הקבוצות בסוף המאה שעברה. ראה שם, עמ' 151 הע' 80.

10 כך, למשל, אחת ההוכחות למציאות הא', בהגות הסכולסטית, בנויה על האפשרות להשוות איכויות, ולקבוע מי מהם גדולה יותר, כלומר להשוות מידות אינטנסיביות. ראיית האינטנסיביות כגודל מופיעה לפעמים במפורש ביה"ב. דוגמא בולטת במיוחד, השייכת עוד למאה התשיעית, נחקרה על-ידי פרופ' ש' פינס, הרואה בה נסיון להחיל את הכמות אף על איכויות. ראה: Thabit B., Qurra's Conception of Number and Theory of the Mathematical Infinite, Actes du XIe Congres international l'histoire des sciences, pp. 160–166.

11 בפירושו של אלחברייז להקדמות הרמב"ם, דף ד ע"א.

והשני שיהיה דבר לו כמה ויהיה מדרך מינו וטבעו שיהיה לו תכלית אבל אין מדרכו בעינו שיהיה לו תכלית, כמו הקו הבב"ת¹². משני התחומים בהם הדיון על סופיות — אינסופיות הוא עקרוני, מופיעה המעגליות כאלטרנטיבה שלישית לדיון ושלילה: שורת הסיבות — בקוסמולוגיה, והתיאורמות — בלוגיקה. במקרים אלה אנו עומדים בפני אלטרנטיבה: שורה סופית תוך קבלת שלב ראשון במהותו שונה מיתר השלבים: המניעה הבלתי־מונעת או האקסיומה, או שורה אינסופיות ללא התחלה. האפשרות השלישית היא המעגליות, בה אנו נמנעים משתי התוצאות ה"בלתי נעימות" גם יחד: ההתחלה השונה והאינסופיות¹³.

4. אינסופיות ומקסימום

כיוון אחר בחיפוש הגדרת האינסופיות מביא אותנו להתקרב למושג אחר, מושג המקסימום. מושגים אלה קרובים במיוחד עד שלפעמים התחומים ביניהם מתערבבים¹⁴. בעברית של ימי־הביניים ערכוב תחומים זה קשה מבחינה לשונית, שהרי לעומת הבלתי־בעלת־תכלית, או ה"עד לאין תכלית" ניתן לומר "בתכלית ה...", מה שמשווה למקסימום תכונה של סופיות. אולם, זה רק מפנה אותנו לעובדת יחסיותו של המקסימום, בעוד אשר הבלתי־בעלת־תכלית קשור בחיפוש אחרי המקסימום האבסולוטי, אותו מנסים אנו עתה להגדיר בצורה ספציפית יותר¹⁵.

5. אינסופיות ו"הכל"

אפשרות נוספת מזהה את האינסוף והכל. האינסוף הוא מהות או גודל שאין מחוצה לו כלום. מושג זה קשור ביצירת קבוצה והבחנה בין אלמנטים שייכים ושאינם־שייכים אליה¹⁶.

12 על השוואה זו שבין המעגליות לבין האינסופיות, ראה גם נרבוני בדיון על העתה (פירוש מו"נ ח"א פרק עד, הוצ' גולדנטאל, כ ע"א). במשנתו של נרבוני, ההשוואה מושלמת כי הוא מקבל את ההנחה שכל מה שיש לו תחילה יש לו תכלה. האינסופי אין לו התחלה ואין לו סוף. דוגמת ה"עגולה" היא אכן רב־צדדית.

13 למעגליות תהינה השלכות חשובות בתורת הזמן, בהבנת מהותו. ובעיקר ברעיון המחזוריות לגווניה וסוגיה: בריאה מחזורית, גלגול נפשות וכו'. ראה על סוגיה זו במאמרי, השיבה לגן־העדן — הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37–86.

14 כך אפלטון קורא ל"טוב", המקסימום. (המדינה, ספר ו 505 א). במשנתו של ניקולאס קוסאנוס מוצאים אנו שוב את המושג הזה מיוחס לא', שהוא תחום המקסימום, לעומת העולם שהוא תחום ה"פחות או יותר". (אגב, גם מושג אחרון זה הוא אפלטוני, ומופיע בפילבוס). הבחנה זו יכולה לפעמים להיות מקבילה לזו המבחינה בין האינסופיות לבין הבלתי־מוגבלות. למשל אצל דיקרט. על סוגיה זו דן א' קסירר: Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Oxford, 1963, עמ' 20 וא', ובייחוד שם הערה 15.

15 בנידון זה יתכנו שתי הגדרות, ביניהן הבדל חשוב: (1) שאין גדול ממנו, (2) גדול מכל גודל נתון (כל גודל נתון סופי, מעצם נתינותו לפנינו). דיונים על ההבחנה בין האינסוף הקטגורמאטי והסינקטגורמאטי, קוראים אנו אצל גריגוריוס מרימיני. ההגדרה האחרת רווחת הרבה יותר בתקופה הקודמת, וודאי היא היתה הסיבה לפרדוקסים לא מעטים, לא רחוקים עקרונית מהפרדוקסים של תורת הקבוצות.

16 דוגמא ברורה של ההבחנה הזאת מוצאים אנו, למשל, בסכולסטיקה המאוחרת אצל אוקם, למשל, המיישם הבחנה זו לגבי ההוכחה האונטולוגית. אם אני מבין נכונה, קביעתו של אוקם בנידון זה מעניינת במיוחד, אם אנו מבינים את היש המושלם במובן השני, כלומר גדול מכל יש סופי, יש אכן אפשרות

הנחה זו משותפת גם להגדרתו של אריסטו, הטוען דווקא לאי-היכולת לכלול את האינסוף בקבוצה, שהרי תמיד יהיה משהו מחוצה לו. ההשגה שלפנינו, הרואה את האינסופיות ב"כל" קובעת דווקא להיפך, שאין שום דבר מחוצה לו: הסופיות נתפסת כאן כעצם הגבוליות, וקיומו של דבר מחוצה לאינסופיות, פירושו קביעת גבול. דוגמא אופינית להגדרה אימפליציטית כזאת מוצאים אנו ב"אינסוף" שבקבלה, כפי שהובן ע"י האר"י. (דוגמא שנייה, אם כי בהגבלות מסוימות, מוצאים אנו באינסוף השפינוזיסטי. עצם ההבחנה בין האינסופי בסוגו לאינסופי בהחלט בצורה שנוסחה ע"י שפינוזה, מצביעה על הגדרה דומה, אם כי יש שם הדים למסורות וכוונים אחרים). קיומו של עולם מחוצה לא' מצריך קודם צמצום, כלומר יצירת המקום הריק, מצע הקודם לעצם הבריאה¹⁷.

ג. אינסופיות – מהותית

המושג אינסוף הכיל בתוכו מלכתחילה – כפי שראינו – שתי אפשרויות. את הראשונה חקרנו על גווניה ושינוייה. השנייה – חשובה לא פחות, בעיקר עקב משמעותה

להוכיח את מציאותו, אולם אין אפשרות להוכיח את אחדותו. ולהיפך, אם מבינים אנו אותו במובן הראשון, של המקסימום האבסולוטי, יש אפשרות להוכיח את אחדותו, אבל לא את מציאותו. הבחנה זו מעניינת, ומקבילה אליה מוצאים אנו אצל רח"ק הטוען שאפשר להוכיח את קיומו של הא' אבל לא את אחדותו. אולם ההבדל בין הטענות הוא רב, בעיקר על כי אין אנו מוצאים אצל רח"ק, וכדומה לו ביצירה הפילוסופית היהודית בכלל, את ההוכחה האונטולוגית.

17 ה"צמצום" הינו אכן בוחן חשוב לאופן השגת האינסוף. בקבלה הקלאסית, ובייחוד במשנתו של ר"מ קורדוביור, וכמו כן ביצירות פילוסופיות שונות ביה"ב, פירושה פעולה סופית של הא' לעומת פעילותו האינסופית המהותית. עם שני הקונצפציה על ה"אינסוף", משתנה גם מקומו של הצמצום, ההופך ממודאליות של היצירה, ליצירה הראשונה היא עצמה, יצירת המצע לעולם, החלל הראשון הפנוי ממנו. נדמה לי שמספר טיעונים והוכחות השכיחים ביה"ב אינם אלא גלגולים שונים מרעיונות ושברי רעיונות הקשורים בהשקפה זו, שנשתרבו למסורות אחרות, כתוצאה מהרעיונות הרבים לכנוס את כל הטענות הקשורים בסוגיא זו. לדוגמא נביא את הטענה הקובע, כי לא יתכן יותר מבב"ת אחד, שהרי הוא היה צריך למלא את הכל. [בלשונו של ר' רושד: "ואם היו הבב"ת מהפשוטים = היסודות הפשוטים] יותר מאחד, חויב שיהיה אחד מהם הוא אשר ימלא המקום, ולא ישאר לנשארין מקום, לפי שהגשם למה שהיה הוא הנמשך אל כל הרחקים, ר"ל הפאות השש, חויב שיהיה הגשם הבב"ת אמנם הוא גשם בב"ת ככל הפאות. וזה יחויב בהנחת אחד מהם לכד בב"ת, שלא יהיה לנשאר מקום בין שיהיה בב"ת בין שיהיה בב"ת". (פיסיקה, הביאור האמצעי ג. ג. אני מצטט לפי וולפסון, קרשקש, עמ' 350, הערה 61).

ברור שאנו עומדים כאן בפני טיעון קודם, השייך לשיטה אחרת, ושן' רושד עצמו התקשה כבר בהבנתו, שהרי המעבר מהטענה, שלכל גוף שלשה רחקים, לטענה שכל בב"ת הוא בכל הרחקים, מוזרה היא. נרבוני בפירושו לן' רושד, מנסה לישב בדוחק: "לפי שאנו נראה שהגשם אשר יצמח, יצמח בכל קטרי ווא"כ שנאמר גודל בב"ת מחויב הוא שיהיה בב"ת בכל קטרי". פירושים דחוקים נותנים גם הרלב"ג ויצחק בן שם-טוב. (ראה וולפסון, קרשקש, 429, הערה 48, על הויכוח שאחרי ר' רושד). קרשקש עושה בפשיטות שהוא מניח את קיומו של בב"ת בצורה חלקית: "לא מתחייב זה. שאם היה הבב"ת עצמי לרחקים, היה מקום לחיוב ההוא. אבל אם הבב"ת משיג ממשיגיו ובלתי עצמי לו, לא יתחייב זה בכל הרחקים. וזה מבואר מאור" (וולפסון, קרשקש, 192–194).

התיאולוגית. גווני ההשקפה רבים, הצד השווה שבהם, שהאינסופיות נתפסת כאן לא במקרה אלא כעצם, ולא ככמות אלא כמהות. החריגה מהכמות היא כאן טוטאלית, והאינסופי הוא גם בלתי גשמי.

6. האינסוף שברפלקציה

הדוגמה הראשונה לאינסופיות המהותית תלקח מהמסורת הניאופלטונית. כך קובע פרוקלוס, שה"הנדות" הן אינסופיות. הוא מוכיח זאת, כשהוא מסתמך על נוסחה מענינת ביותר למופת "ההדבקות", המופת היוצר התאמה חד-חד ערכית בין החלק והכל. ברוב השיטות הקלאסיות, מצאנו שימוש במופת הזה בנסיון לשלול כמויות או תהליכים אינסופיים. כמו כן, מצאנו אצל פרוקלוס הוכחות דומות, וכן במידה רבה בהוכחה מהגרסיה האינסופית. ואמנם מניחים ההוגים הקלאסיים שההתאמה החד-חד ערכית בין השלם וחלק ממש ממנו הוא אבסורדי. אולם מצאנו אצל פרוקלוס את התיזה המענינת שקורספונדנציה כזאת קיימת בחלקים אחרים של המציאות¹⁸. ישים מסוימים חוזרים על עצמם או מתייחסים לעצמם, כמחשבה החושבת את עצמה, או אף כדבר המניע את עצמו. נוצרת על-ידי זה קורספונדנציה בין דבר לעצמו, וכאילו מכיל את עצמו כחלק. חלוקה זו בין הישים היא עקרונית, ואכן פרוקלוס קובע שכל ישות בה מתקיימת התייחסות עצמית זו, איננה בעלת חלקים ואיננה גשמית. מצאנו אם כן כאן את הרפלקציה, את אפשרות החזרה של הישות על עצמה, כגרעינה של האינסופיות.

7. "הבלתי-מסוים" (א): המושגים

אם בהוראה של "בלתי מוגדר", האינסוף הוא אבסולוטי, ואין אפשרות להוסיף לו כל הגדרה שהיא, מוצאים אנו שמוש נוסף, בו בלתי-קביעות זו היא רק חלקית. הדוגמה הבולטת להוראה זו, הוא בשמוש בתואר אינסופי למושגים הכוללים. ראובן ושמעון לפי זה הם ישים סופיים, בהיותם פרטיים ומסוימים. "אדם" לעומת זה, הוא יש אינסופי, בהיותו בלתי מסוים. ה"סוף" או ה"הגדרה" לא הובאו לידי סיום. דוגמאות לשמוש זה מצויות בניאופלטוניזם ובהגות ימה"ב שהושפעה על-ידו. בניאופלטוניזם מסתבכת סוגיה זו על-ידי הוראה נוספת של האינסופיות, בה משתזרת הוראה זו, שהרי הכוללים חלים על אינסוף ישים פרטיים (אינסוף בפועל או בכח), מה שבוטא, לפי דעתי — בשיטה זו, בהנחה שהם בעלי פוטנציה אינסופית. הוראה כפולה זו היתה פורייה מאד בתוצאותיה בהגות ימה"ב, והיתה קשורה בצורה חזקה לדוקטרינות המרכזיות שלה. דא עקא, שהיא באה לידי משבר ומפנה בפולמוס הריאליסטי-נומינליסטי. השקפה כזו על המושג האינסופי היתה עגונה בהשקפה הריאליסטית, שהרי הניחה בידועין או שלא בידועין את קיומו הנבדל של המושג. המחשבה הנומינליסטית פיתחה דווקא את האלמנט השני של אינסופיות, המושגת כמובן תוך שנויים רדיקליים. ה"מונח"

18 The Elements of Theology, ed. by E. R. Dodds, Oxford 1963 (להלן: פרוקלוס) משפטים טו, טז, יז.

או ה"מלה" עומדים במקום אינסוף ישים פרטיים, ואין משמעות לדבר אז על אינסופיות המושג ממש¹⁹.

8. הבלתי מסוים (ב): החומר

ראינו בסעיף הקודם את המושג כמודל האינסופיות. המושג הכללי נחשב כאינסופי בהיותו "בלתי מסוים". דווקא אינסופיות זו קשורה לכח אינסופי, שהרי כל כמה שמושג הוא כללי יותר, הוא חל על מספר רב יותר של פרטים, רעיון שטמון בעץ פורפיריוס הנודע. כאשר הקשר הלוגי הופך לאונטולוגי, היחס הלוגי הופך לשפע ואצילות, לכח אינסופי. אכן, בניאופלטוניות, ישויות שונות נחשבות לאינסופיות, במובנים שונים. רב-המשמעות של המושג אינה מכשול. היא משמשת, לדעתי, כלי מתאים לאפיין רבדים שונים של המציאות. האינסופיות האמיתית קשורה אך ורק לשכל. אך, באופן מפתיע, גם החומר הוא אינסופי בהיותו מסוגל לקבל את הצורות עד בלי גבול. זאת אינסופיות בכח במובן האריסטוטלי, בעוד אשר השכל האינסופי הוא בפועל. כשם שמצאנו שימוש נפוץ של הבלתי-מסוים לגבי המושגים, גלגולן של האידיאות האפלטוניות ושל הצורות האריסטוטליות, כך מוצאים אנו שמושג האינסופיות חל על החומר, עקב היותו בלתי-מסוים. וזאת בלתי-מסוימות מקסימלית, בהיותו יכול להיות כל דבר, ונוסף לכך הוא בעל פוטנציה אינסופית. אכן, לא רק האינסופיות, גם המושג פוטנציה מופיע בקשר לצורות ובקשר לחומר גם יחד. הכוונה היא, כפי שראינו, לשני סוגי הכח והפוטנציה. הפוטנציה של החומר היא פסיבית, של המושג – אקטיבית, ופירושה האפשרות לפעול. כפי שיבטא זאת רח"ק, בצורה פרדוקסלית: כאלקים כן החומר הוא כל יכול, אלא שבצורה פסיבית ושליטית.

9. האינסופי וה"בלתי מוגדר"

כפי שראינו, ניתן להבין את ה"סוף" לא מבחינה כמותית אלא מהותית, כמתחייס להקבעות של מושג, שעד עכשיו דיברנו על ההקבעות שמעבירה אותנו מהכללי לפרטי. עתה יכולים אנו להגדיל את דרישתנו ולדבר לא על ההקבעות הפרטיות, אלא על הקבעות כלשהי. או אז נגיע למושג ה"אינסופי", כמה שאינו ניתן להגדרה כלל, כמה שהוא למעלה מכל השגה. להוראה זו היו השלכות תיאולוגיות רבות, ומכאן השימוש הרב שנעשה בו בין הוגי הדעות היהודיים ביה"ב. כך, למשל, אפשר להבחין בין שני מיני כיוונים של שוללי התארים. הרמב"ם, למשל, רואה בקיומם של התארים פגימה באחדות הפשוטה של האל. אולם הוגים אחרים רואים בהנחת קיומם של תארים חיוביים אבסורד, הסותר את אינסופיות האל, שהרי לחייב תארים פירושו "להגדיר" את האל, עליו אי-אפשר לומר דבר.

19 דברים אלה משתלבים עם השימוש הניאופלטוני במונח 'אינסוף'. קיומו במובנו הכמותי נשלל, אך מתקבלים מובנים אחרים של "אל-סופיות" (ראה במיוחד משפט פו, פד-פה, פט-צו) ו"בלתי מסוימות". גוון מיוחד מתווסף לניאופלטוניזם, ביחוד אצל פרוקלוס, ע"י מיזוג מושג זה עם מושג האינסופיות בכח (משפט פו). במשנתו של פרוקלוס מצאנו את מושג הכח האינסופי. מדובר כאן על כח לא במובנו האריסטוטלי הפסיבי, אלא הכח האקטיבי, האפשרות לפעול. במובן זה אפשר לדבר על כוחו האינסופי של האחד, שאיננו מוגבל על-ידי שום דבר אחר. ראה הערתו של דודס, פרוקלוס, עמ' 245 הע' 3.

דוגמא בולטת לשימוש זה בתחום הפילוסופיה היהודית, מוצאים אנו אצל ר' יוסף ׳ן צדיק. במאמר השלישי של עולם קטן הוא מקדיש פרק להוכיח ״שאיין ראוי לומר בו ישת׳ בתכלית ולא בלא-תכלית״²⁰. הוא מתחיל את דיונו בטענה, שתארים אלה הם אופנים של הכמות: ״דע שאין תכלית וקצה אלא בדברים שהם בעלי כמות בשום מין ממיני הכמות כמו הקו הזה, שתכלית הקו הם החלקים [=הנקודות] ותכלית השטח הקוים... ותכלית הגשם השטחים, וכן הזמן... ויאמר בו תכלית וקצה. ומי שהוא יוצא מדין זמן ומדין מקום ומדין מידות כל הנבראים, אין נופל בו תכלית ולא לא-תכלית, הואיל ואינו מקבל אחת משתי מידות אלו״.

ההוראה האמיתית של האינסופיות, אותה מיחסים ה״חכמים״ לה׳, היא אי-האפשרות להגדיר ולהשיג אותו: ״אבל מה שאמרו החכמים בשבילו ״אינו-בעל-תכלית״, לפי שהשכל אינו מקיף על ידיעתו אבל קצרה הדעת עד מאוד, וע״כ אמרו שהוא אין-לר-תכלית, לפי שכל מקיף כולי, וכל מוקף פרטי, אבל הוא נעלה מכל מידה ומעולה מכל תושבחה יתעלה עליו גדול אמין״²¹. האינסופיות מתקשרת כאן עם מוגבלות השכל. שימוש כזה מצאנו כבר אצל ׳ן סינא: ״ואמר בן סינא והראשון אין סוף לו ולא פרק, ואם כן אין גדר לו ולא מופת עליו וכן אין עלה לו ע״כ״²².

דוגמא נוספת בהגות היהודית, גם היא בניאופלטוניות, נמצאת בהגותו של ר׳ משה ׳ן עזרא: ״אמר הפילוסוף נשגבה ממנו דעת הישות הראשונה שהיא למעלה מכל דבר ולא יאות לה השכל ואינה ממינו... כי פירוש שם המדע הוא להיות שכל יודע שולט ומקיף על הכל הידוע ואי אפשר לשכל להקיף ולשלוט אל מה שאין לו תכלית. אמר הרמס והוא חנוך, מה מאוד קשה לעמוד על סוד הבורא כי אי אפשר לגוף אשר לו תכלית להיות מגיד ומספר דבר שאין לו תכלית, ואי אפשר למי שאינו שלם להשיג סוד השלם״²³. וכמו כן: ״אמר סוקרט, מה שאין לו תכלית אין לו גוף מיוחד ומי שאין לו גוף מיוחד אין לו צורה מושגת ומה שאין לו צורה מושגת, אין לו תכלית וזה השכל ... ואעפ״י שהשכל רוחני לא ישיג הבורא מפני שהוא עליון על כל הכחות השכליות ואין לו תכלית וכל מה שאין לו תכלית אין לו חלוק ולא רבוי ולא קצת ולא כל״²⁴.

האינסופיות פירושה לפי השקפה זו, אי-דמיון אבסולוטי לסופי. לאחר הדיון על האינסופיות, עובר ׳ן צדיק לדון על תארי ה׳, וקובע ״שאיין ראוי לשאול בשבילו כמה הוא ולא איך הוא ולא למה הוא ולא איזה דבר הוא ולא אנה הוא ולא מתי הוא״²⁵. הסיבה לזה היא, ״שכל השואל מה הוא שואל גבול [=הגדרה] הדבר, והגבול לקוח ממינים ופרקים [=הבדל] וכל דבר שיש לו גבול הוא מחדש הואיל והמין והפרקים קדמוהו ותקנו טבעו״. בסיום חזון ׳ן צדיק לקביעה: ״סיפיק כל ביאור זה ישתבח שמו הגדול שאין לתבונתו ואין השגה לחכמתו״. ישותו היא אינסופיות. אנו עדים איפוא לנסיון להוכיח שאינסופיות היא – ל-משתמעת מאחדותו הפשוטה. כל הגדרה פירושה הרכבה לוגית. מכאן שאם הא-ל פשוט,

20 עולם קטן, ברסלאו 1903, דף 54.

21 שם, דף 54 שו׳ 27.

22 מובא ע״ן פלקירה בפירושו למו״נ ח״ב, א׳, הוצאת ביסליכיס, עמ׳ 76.

23 מצוטט לפי התרגום החלקי לעברית של ספרו אלמקאלה בלהדיקה. נדפס בשם ערוגת הבושם בציון שבעריכת יאסטר וקרייצנאך, פרנקפורט ע״נ מיין תר״ב, כרך ב׳ עמ׳ 123 וא״.

24 שם, עמ׳ 136.

25 עולם קטן, עמ׳ 57.

ואמנם הוא פשוט, הרי הוא אינסופי. כאן הושלם הטיעון הקודם. ראינו כי האינסופיות גוררת את הפשטות הטוטאלית ואי-קיומם של התארים. כאן הוכחה הטענה ההפוכה: הפשטות גוררת את האינסופיות. את האינסופיות ניתן להוכיח לפי זה מאי-הדמיון: "שהבורא ית' אינו דומה לאחד מבראיו... והתחייב... ואם הם בעלי תכלית שיהיה הוא ית' מאין תכלית"²⁶.

10. האינסוף כאידיאה

אפשרות נוספת שלא תעסיק אותנו כאן היא לתפוס את האינסופי כאידיאה, במובן האפלטוני של המושג. האינסופיות היא כאן ישות, שמהותה היא האינסופיות. יש להשקפה הזאת שרשים קלאסיים, אך היא מגיעה לשיאה בשיטתו של דיקרט. במידה מסוימת ניתן לראות את מקור התפיסה הזאת בפיתגוראיות, אשר טענה שהמציאות מורכבת משתי התחלות: הסופיות והאינסופיות²⁷.

ג. האינסופיות במשנתו של לוינס

מה משמעות האינסוף בשיטתו של לוינס?

אין ספק שלוינס משתמש באסוציאציות ההסטוריות הרבות המלוות את מושג האינסופיות לאורך ההסטוריה. הדבר נכון בייחוד לגבי שימושו של דיקרט במושג זה. אולם, לדעתי, נטעה, אם נוזה בפשטות את הגישות. ישנו יסוד המאפין את המושג במשנתו של לוינס, אותו אנסה להבחיר להלן. בשורתו של מושג זה, כך נראה לי, מצויה במשנתו של פראנץ רוזנצווייג.

אנסה להסביר את האינטואיציה הבסיסית שברעיון האינסופיות על-ידי משל שנדמה לי כי יוכל להאיר את עניינו. נתאר לעצמנו משחק הרכבה העשוי חלקים חלקים. המשחק שאנו משחקים בו שונה מהמשחק המקובל שאנו נותנים לילדים, לכל הפחות בשתי תכונות יסודיות. המשחק המקובל הוא משחק "מכור מראש", היות שבתוך הקופסה מצויה תמונה של הפתרון הנדרש. גם אם אנו חייבים להרכיב תמונה, הפתרון נתון. מצד שני, בכל חלק וחלק מודפס חלק של התמונה. על פי רוב, בכל חלק וחלק מודפסת תמונה שונה. לעומת זאת, המשחק שאנו נותנים בתוכו, הוא ללא תמונות כלל. החלקים מוגדרים לא על-פי התמונה המודבקת עליהם, אלא על-פי גבולותיהם עם חלקים אחרים. כלומר, האינדיבידואליות של החלק הפרטי, איננה נמצאת בו, אלא הוא מוגדר על-פי שכניו, על פי המקום שבו ניתן להרכיב אותם. משחק ההרכבה עם תמונה הוא ייצוג הולם, לדעתי, של תורת הקורספונדנציה. העמדה ההכרתית המגדירה את האמת כהתאמה למציאות. אולם, בפאזל שלנו, הפתרון הוא של קוהרנציה – אני פתרתי נכונה את הפאזל, אם כל החלקים מתאימים אחד לשני, ויוצרים כוליות.

אם נניח לרגע שחלקי הפאזל מייצגים גם אותנו, בני האדם, הרי שהאינדיבידואליות של הדברים, אינה מובנת מתוכם עצמם, אלא בקיומו של מכלול. כאן נערך סודה של הקביעה

26 שם, עמ' 51.

27 אילו יכולנו לבודד באינסוף חלקים, הרי שאליבא דהשקפה זאת, היו כולם אינסופיים. דוגמאות לטיעון מעין זה, מצויות בדיונים ביה"ב. אך אין כאן מקום להאריך בכך.

"כל היקבעות, היא שלילה", או בלשון הקבלה: "צמצום". זהותנו היא זהות ה־dasein, ומענין לפי זה לקבוע שזהות זאת מתקבלת דווקא על-ידי מלחמה. השורש הפילוסופי של המלחמה מצוי בצמצום זה, שלילתי את שאר הישים. אני מגדיר את עצמי אך ורק בזאת שאני שולל את השני. הישות פארמינידית, נקודת הראשית, נשברת כך לחלקים, שאינם מקבלים היקבעות אלא מתוך שלילתו של הזולת. האלימות, וביטוייה המדיני – המיליטריזם, אינם אלא התרגום הפוליטי של תורת צמצום מעין זו.

עד כאן תיאור סכימטי של גישתו של היגל. אולם, מן הראוי להדגיש שעד כאן פן אחד של הבעיה. הבעיה האמיתית אינה נמצאת בצמצום, שורש ההגדרה הפרטית, אלא בעצם האפשרות ליצור כוליות מהחלקים, השורש המיטאפיסי של הטוטליטריזם. אל מול הטוטליות מופיעה האינסופיות. דבר זה מאפשר לנו להגדיר את גווניו המיוחדים של מושג האינסופיות כפי שעמנואל לוינס משתמש בו, ונוכל להבין זאת בקונטרסט למושג האינדיבידואל.

כמקובל, מבינים אנו את האינדיבידואל כאותה ישות שאינה ניתנת לחלוקה. הדגם הקלאסי שעמד פעם אחר פעם בפני הפילוסופים היה האטום. הפליא לעשות בכיוון זה לייבניץ, שקיבל השראה ממקורות האטומיזם הביניימי. אין דבר וישות הנכללים בתוך האינדיבידואל. והנה האינסופיות חייבת להיות נתפסת באופן סימטרי הפוך. ישות אינסופית היא אותה ישות שאינה יכולה להיות נכללת בישות אחרת גדולה או מקיפה ממנה, ולא יכולה להיות חלק ממנה. מה שמאפיין את האדם אינו האינדיבידואליות, אלא דווקא האינסופיות.

אכן, על-ידי כך חוזרים אנו לרעיונות הבסיסיים של ראיית האינסופיות כמה שאינו ניתן להגדרה. ההכרה האנושית הרי היא "מקיפה" את המוכר והידוע. החידוש הגדול שלפנינו הוא שגבול ההכרה הזאת, גבול האינסופיות, אינו מאפיין את הקב"ה אלא את הזולת. אנו מכירים את הקוסמוס, אנו יוצרים מכלול מחלקיו, אולם, אין אנו יכולים להכניס את הזולת לתוכו. הכרתנו עומדת כאן בפני גבול אבסולוטי. הטוטליות היא הביטוי הפוליטי של ההשקפה האונטולוגית על המכלול. לעומת זאת, האתיקה נולדת מההשקפה המנוגדת, הרואה באדם את האינסופי.

נראה לי שדברים אלה עומדים כבר בפני רוזנצווייג כאשר הוא מדבר על סגוליות האדם: "סגוליות זו של האדם נבדלת אפוא מן האינדיבידואליות, שאותה הוא לובש בתורת תופעה יחידית בתוך העולם ... אין היא חלק. והרי האינדיבידואל, דווקא מתוך שהוא מתגאה באי-היותו ב־חלוקה מעיד הוא על עצמו שכל עיקרו חלק הוא"²⁸. כל פרט אחר בעולם, למרות שהוא אטומי, דהיינו שאין בו חלקים, הוא חלק. לא כך האדם. מכאן עקרון האינסופיות: "אין היא [הסגוליות] אמנם אינסופית בעצמה, אבל שרויה היא ב'אינסופי'; פרט היא ועם זה הכול היא ... סופית ועם זה ללא-גבול". למרות סופיותו של האדם, האדם אינסופי הוא. דברים אלה באים לידי ביטוי, לדעתי, בכל יצירתו של לוינס. לוינס מחבר את השקפתו על האינסוף עם האינטואיציה הבסיסית של דיקרט על עובדת הימצאותה של אידיאת האינסוף בתוכנו. נראה לי שניתן להבין ביתר ברור את גישתו, אם נתבונן בהשלכות העמדה הפינומנולוגית. העמדה הפינומנולוגית עומדת אל מול הריאליזם התמים-כזה של אריסטו, הרואה לפניו עולם ובו כסא ושולחן, כלומר חפצים ואובייקטים יומיומיים, ואל מול הריאליזם המדעי אשר בלבשו משקפיים מדעיים, מדבר על ישויות שהמדע גילה: אטומים,

שדות כח, גלים. הפינאנומולוגיה, לעומת זאת, לוקחת ברצינות את ההתנסות האנושית אשר ממנה אנו בונים את עולמנו. התופעות הן המציאות הבסיסית, ואנו בונים מהן – באמצעות השפה – את העולם. בהשקפה זו, הנראית למרות ההבדלים, כמעט-אידיאליסטית, ניתן להשתמש במודל שמצאנו קודם, מודל הידיעה שהיא הקפה. המציאות היא אימננטית. והנה מופיעה האידיאה של האינסוף. היא מתייחסת לנעלם הגדול שאינו יכול להיות מוקף על-ידי ידיעתנו. אינסוף פירושו טרנסצנדנציה. גילוי הזר. ואמנם כן, זהו בדיוק, גילוי האחר.

קיומו של הזולת מהווה אבן נגף לכל הגישות הפילוסופיות. הגישות הפוזיטיביסטיות הנאמנות לעקרונותיהן, מתייסרות בחיפוש בוחן בו נהיה מסוגלים להבחין בין אדם לבין רובוט, כלומר "לגלות" את האתה' שמאחורי המפגש שלנו עם אדם. אולם, גם הגישות האידיאליסטיות אינן יכולות להסביר את מקומו של הזולת בעולמן. הדוגמה הברורה ביותר, כדי להבין בעיתיות זאת, נמצאת בעיני בסוליפיסטים. נניח שכל העולם נמצא בתודעתו. למאי נפקא מינה? מה ישתנה אם נניח הנחה זאת? לא כלום. פרט לדבר אחד. הכל יהיה תופעה שלי, בעולמי. אמשך להזהר מהמכשולים אשר בדרך. אמשך ליהנות ו/או לסבול, הכל לפי מעשי. שום שאלה לא תתעורר בעולמי, פרט לאחת. ומה עם הזולת? המוסר הוא קרבן אונטולוגי, היחיד שהוקרב על מזבח הסוליפיסטים.

האם ניתן להציל את המוסר, ולו רק טלאי על גבי טלאי? לא נכנס כאן לחיפוש אלטרנטיבה אחרת. לוינס מלמד אותנו, שהאינסוף מייצג את הכרת החרیגה מסוליפיסטים זה. האינסוף עובר על גדות המחשבה החושבת אותו. זהו בדיוק מעמדו של האחר. יש בתוכנו תופעות מהן אנו בונים את האחר, אבל יש משהו שחורג מהן. ואת זאת אנו מבטאים באמצעות מושג ה'פנים'. באינסופיות של הזולת מצוי מקורו של המוסר. אנו מרגישים חשק לכל מיני תופעות, החשק לאינסוף הוא הטוב.

נספח: הערות לתולדות המונח אינסוף

במקרא מוצאים אנו ביטויים שונים המשמשים בערכוביה כדי להביע את רעיון האינסופיות בהוראותיו השונות: אין מספר, אין חקר, לא חקר, אין קץ, אין קצה. צירופים עם המילה 'סוף' מצויים בספרות התנאים. כך מוצאים אנו את הביטוי הידוע "מים שאין להם סוף" (משנה יבמות טז ד; תוספתא, יבמות יד ח), וכן צירופים אחרים דומים, למשל "התהום...אין לה סוף" (בראשית רבה ב ה), אם כי הביטויים האחרים מופיעים גם הם: "שלום לכם עד אין חקר", (אסתר רבה ז יז). במיוחד ראוי להדגיש צירוף שיש לו משמעות לוגית: "אין לדבר סוף" (משנה פסחים א א; יומא א א ועוד). במיוחד חשוב הנוסח שבכרייתא (נדה נח ע"א): "אמר רשב"ג, לדברי אין קץ, לדברי חברי אין סוף", ובשינוי מסוים בתוספתא נידה ז ג ('אין סוף' במקום 'אין קץ').

אין ספק שמינוח חז"ל זה השפיע רבות על התפתחות המושג. התרגום הארמי הנרפס, מתרגם על-פי רוב אין חקר ואין קץ ב'לית סוף', ודאי בהשפעת השימוש הנזכר הקודם. 'אין מספר' מתורגם: 'לית מנין' או 'לית סכום'. דבר זה מתאים לטרמינולוגיה של ספר יצירה: "מדתן עשר שאין להם סוף" (א ה), אם כי בספר זה מופיע גם "אין להם קץ" (א ו), וגם ביטוי ציורי אחר: "מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע" (ד יב)²⁹.

29 והשווה היכלות רבתי, פרק ג, "מדות עד אין קץ".

ניתן להיווכח על נקלה, שבשליה הראשונים, הטרימינולוגיה הפילוסופית של יה"ב סבלה מאותו חוסר קביעות. כך בפרפרזה האנונימית לספר האמונות והדעות, שטרם ראתה אור, המהווה שלב קדום בהתפתחות המינוח הפילוסופי היהודי, מוצאים אנו שימוש בכל המונחים הנזכרים גם יחד: "שמא אולי אין לארץ תכלית...ועוד אמרתי אולי אין תכלית וחקר לשמים...וכשם שנתודע לנו השמים והארץ מוגבלים ומצודדים בעצמם שיעור וקצב ותכלית...ראוי להיות לעקדם ראש וסוף...כדי להאמין בדבר שאין לו סוף ואין לו תכלית" (מהתחלת המאמר הראשון). עליהם יש להוסיף מטבעות לשון דוגמת "אין שיעור לחכמתו", "אין גבול יכול להגבילו".

אם כי מקובל לחשוב שהמונח 'אינסוף' שייך לספרות הקבלית, והמונח 'בלתי בעל תכלית' שייך לספרות הפילוסופית, הרי שגם במינוח הפילוסופי לא היתה קיימת קביעות. היו הבדלים מסוימים שנבעו מקיומו של רקע לשוני ותרבותי שונה. אכן, התיכונים, וכל אלה שהושפעו מהם, השתמשו במונח 'בלתי בעל תכלית'. אולם תמיד היו מצויים מונחים חילופיים. על-יד המונח התיכוני, היה קיים מונח עתיק יותר שהשתמר עד לתקופה מאוחרת יותר. נדגים כפילות זאת תוך השוואת שני התרגומים של העגולות הרעיוניות, האחד של משה ׳ תיכון והשני של אבן מוטוט³⁰:

׳ תיכון	׳ מוטוט
הוא יחס השברים כאמרך	
חצי, שליש, רביע, חמישי	
והדומה לו ... כמו שהשניים	
ראשון מדרגות	
הכפל והרבוז והוא ילך	...ועל הדרכים האלה
אל כל אחד משני הצדדים	
אל לא תכלית...	ילך החילוק לאין חקר ³¹ .

30 לפי מהדורתו של דוד קאופמן, Die Spuren Al-Batlayusi's in der Jüdischen Religions Philosophie, בודפשט 1880, עמ' 28–29.

31 השווה מאמר הייחוד המיוחס לרמב"ם, בתרגומו של ר' יצחק בר נתן החסיד, כנראה מאמצע המאה הי"ד (עפ"י הוצאת שטיינשניידר, ברלין תר"ז, לפי כ"י וטיקן 170): "ויעדך בנעימות לא יכלה והצלחה אין לה קץ ותכלית" (עמ' 3), "לעולם שכולו טוב וארוך מתדבק אין לו קץ ותכלית" (עמ' 35). הרמב"ם בכתביו העבריים משתמש אף הוא במונחים מגוונים: "והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית...ואילו היה גוף...היה לו קץ ותכלית...וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף" (הל' יסודי התורה א ה), "חכמתו שאין לה ערך ולא קץ" (שם, ב ב). מן הראוי להדגיש פרט הנראה לי חשוב. קיימת בעברית דר'משמעות של המילה 'תכלית'. דר'משמעות זו לא קיימת ביוונית, אך היא קיימת בלטינית (*causa finalis, infinitum*). אצל מתרגמים מסוימים מוצאים אנו את המונחים 'סבה קצונית' ו'סבה תמימית' (ראה במילוננו של קלצקין, כרך ד, עמ' 84–85. השווה פירוש מלים זרות לשמואל ׳ תיכון: כל, תכלית. בערבית שוב מוצאים אנו מונחים שונים, וראה במילונה של Goichon ללשונו של ׳ סינא, 1938, Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938, מס' 448/2 עמ' 238. וראה שם מס' 719–721, עמ' 404–405. בערבית המצב שונה: 'עלה גאיה' היא סיבה תכליתית, בעוד ששני מונחים אחרים: 'עיר מתנאה', ו'לא נהאיה' מייצגים את הבלתי בעל תכלית והאינסוף. יתכן שעמדה מאחורי לשונו של נרבוני אסוציאציה מהלטינית בשימוש במונח 'כב'ת' כחסר סבה תכליתית (פירוש למו"נ, נא ע"א), שמוש המצוי גם בכתבי דונס סקוטוס. נרבוני הכניס את המונח

אולם, רבי אברהם בר חייא משתמש לרוב, ביחוד בספריו המתמטיים, בבנין "אין ל...סוף", או "עד אין סוף", בעת אשר רבי אברהם אבן עזרא משתמש עדיין הרבה ב"אין קץ". שימוש של ראב"ח מענין במיוחד, היות שהוא השפיע רבות על יהדות אירופה הנוצרית שלא ידעה ערבית, במיוחד על יהודי פרוכנס. שימוש זה ניכר גם בספרותה של יהדות אשכנז.

שלב חשוב ביצירת המונח 'אינסוף' מצוי בשירה הדתית והפילוסופית בספרד. ביטויים הבנויים על המונח "סוף" מצויים גם אצל ר' שלמה ן' גבירול, במיוחד בשיר "שוכן עד מאז", שהוא מעין פרפרזה על ספר יצירה:

לעצת אמון נכסף נכסף
לקחת עשר ספירות יזם לחשוף
לבלר כנגדם עשרה באין סוף
וחמש בחמש מהסכמים³².

במאה ה"ג אנו עדים לפיצול המינוח. בעת אשר הקבלה השתמשה ב'אין סוף', הספרות הפילוסופית השתמשה במונח "בלתי בעל תכלית". משמעות פיצול זה איננה טרמינולוגית בלבד. לפי גרשם שלום, המונח הקבלי נולד מתוך קריאה "בלתי נכונה" של הטקסטים, מעין אִי־הבנה יוצרת שהפכה תואר הפועל לשם עצם, משמעות אדברביאלית של "לאין סוף", למשמעות סובסטנטיבית: "לאין סוף"³³.

עובדה זו משקפת בנאמנות את ההתפתחות הדקדוקית והתחבירית של מונח זה. אולם נראה לי, שמבחינה תכנית אין גבול ברור בין השימוש כתואר הפועל, לבין השימוש כשם עצם. יתכן, לדעתי הצנועה, שמי שדחה תכונה 'לאין סוף', רמז גם לתכונה אותה יש לייחס לא': האינסופיות. דו־משמעות זאת נראית לי כמתאימה אף למספר מקומות במקרא בהם הושמטה ל' השמוש, כימים אין מספר (ירמ' ב לב), כבירים לא חקר (איוב ט י), וספרים הרבה אין קץ (קהלת יב יב).

התיזה של גרשם שלום מבוססת, בין היתר, על בנינו המוזר של מונח זה, בנין שאינו מתאים לשמוש הנפרץ. כך, למשל, הוא טוען, דבר שאינו ניתן להשגה אינו ה"אין השגה" אלא ה"בלתי מושג", וכן דינו של דבר שאין לו סוף ותכלית. אולם רצוני להעיר, שיש חריגים מענינים וחשובים, הבנויים לפי הבנין המוזר. כך בחיבור קטן המיוחס לראב"ע, ערוגות החכמה ופרדס המזימה שפורסם בכרם חמד על־ידי ר' נחמן קרוכמל, קוראים אנו:

הלא תדע כי הוא קדמון
כי לו היה מחודש היה לו מחדש
ולמחדש שני ולשני שלישי עד אין יש³⁴.

הקבלי 'אינסוף' לתוך הדיונים הפילוסופיים. מונח נוסף מצוי אצל ר"מ נרבוני: "בלתי מכולה" (מאמר בעצם הגלגל ל' רשד, ג). ביטוי נדיר זה, חוזר בספרו של ר' אברהם שלום: "זוה כולו מחוייב מהיות צורתם פועלת פועל בלתי מכולה" (נוה שלום, ז א, 3. ונציה 1575, דף 100 ע"ב).

32 שירי שלמה ן' גבירול, מהד' ביאליק ורבניצקי, ת"א תרפ"ח, ספר שלישי עמ' 56 = מהד' דב ירדן, כרך ראשון, עמ' 9.

33 שינוי זה התרחש לפי שלום בעקבות כתביו של ר' יצחק סגי נהור. ראה על זה בספרו: Ursprung und Anfäng der Kabbala, Berlin 1962, 230 ff. ובתרגום האנגלי עמ' 266–267. שלום מעיר גם שחוליה חשובה בשנוי זה מצויה בכתביו של אלעזר מוורמס.

34 כרם חמד, כרך ד, דף 4.

שמוש זה, בין שם העצם לתואר הפועל, מופיע גם בשיריו:

ידו באין יש הכינתני

להכירו פה הביאתני³⁵.

נדמה לי כי הדבר נובע משימוש המיוחד של הראב"ע במילה 'אין', המשמשת אצלו כ'בלי'. השמוש הזה היה נפוץ מאוד בשיריו. נביא להלן דוגמאות מספר:

אל באין ראשית ואחרית אמירה³⁶.

אור כבוד אחד

ראש גדולותיו

זיו תהלותיו

בו פעולותיו

אין לגדלו חקר...

אין לפניו אישון

כי באין קץ ראשון

אם ידבר לשון³⁷.

מדבר באין לשון...

וחושב באין רעיון...

מהלך באין רגל...

יצופה בלי עין...³⁸.

הכי נמצא בזמן ומקום

והוא מאין זמנים ומשכנות, מציאות מזימותיו³⁹.

35 ראב"ע, דיוואן, ברלין תרמ"ו, שיר מספר 102, דף 35 = שירי הקודש של ראב"ע, מהד' ישראל לויין, ירושלים תש"מ, כרך ראשון, עמ' 143.

36 שם מס' 94, עמ' 31 = מהד' לויין, כרך שני, עמ' 391.

37 מס' 97, עמ' 33.

38 שרידי ראב"ע, בהוצאת כהנא, עמ' 200.

39 שם, עמ' 192. דוגמה משטח אחר לשימוש זה ב"אין" כנרדף ל"בלי" נמצא בקטע: "תדלי באין

דלי...עושות באין כלי" (דיוואן, מס' 188 עמ' 88). כפי שהדבר בולט בפירושו למקרא (למשל, בפירושו

לתהלים קיט צו), מדגיש הראב"ע את אינסופיות האל – ל במוכן אינסופיות תארו ויצוריו (והשווה

בדיוואן, [שם הע' 35] מס' 78 עמ' 26, מס' 88 עמ' 29, ושם עמ' 191, 192.