

ניטשה ומוסר היהדות¹

שלום רוזנברג

המשוררים מאז ומעולם לא דיברו אלא בחיים ובנפשם שלהם; אבל לא הפילוסופים. והקדושים מאז ומעולם חיו את החיים וחיו אותם לנפשם שלהם; אבל שוב לא הפילוסופים. ואילו כאן בא אחד שידע את חייו ואת נפשו כדעת משורר, ונשמע לקולם כהישמע קדוש, ואף-על-פי-כן פילוסוף היה. היום כמעט אין עוד עניין במה שהעלה ניצשה בפילוסופיה שלו: הדיוניסי והאדם העליון, החיה הצהובה והגלגול הנצחי – מאן דכר שמן? אבל הוא עצמו, הוא שנתגלגל בעצמו עם גלגולי ציורי-מחשבותיו, הוא אשר נפשו לא נרתעה מכל מרום, אלא מטפסת הייתה בעקבות אותו טפסן-הרפתקן הקרוי רוח עד לפסגה התלולה של טירוף-הדעת, אשר אין ממנה והלאה, הוא עצמו – עליו שוב לא יוכל לפסוח איש מאלה שההתפלספות הכרח להם. מראה נורא ותובע זה של נפש הצמותה צמיתות ללא תנאי לרוח, שוב אין כוח בעולם שיוכל למחותו. אצל הוגי העבר הגדולים אפשר נודע לנפש תפקיד של אומנת, ולכל המרובה תפקיד של מחנכת לרוח; עד שביום מן הימים עמד החניך על פרקו ופרש לדרכו והתענג על חירותו ועל המראה ללא גבול שנגלה לפניו; ורק מתוך סלידה הוא נזכר בארבעת הכתלים הצרים אשר ביניהם גדל. כך התענג הרוח דווקא על השתחררותו מן העמימות הנפשנית, אשר רוח-לא-רוח מבלה בה את ימיו; הפילוסופיה הייתה לו לפילוסוף כאותו הר נשפה, אשר אליו הוא נמלט מהבילות של השפלה. ואילו לגבי ניטשה הפרדה זאת בין מרום לשפלה בתוך עצמיותו לא הייתה קיימת; תמים הלך בדרכו, נפש ורוח, אדם והוגה אחדות עד תום.²

בדברים אלה תיאר פרנץ רוזנצווייג את האופן שבו הקסים ניטשה את אנשי הרוח בדורות האחרונים. לא בתוכן שיטתו נעוץ סוד הקסם, אלא בפתוס ובסגנון הנבואיים שבה ובהעזה להביאה עד לקצה גבולותיה. מעצם הסוגיות שבוויכוח התעלם רוזנצווייג.³ לנו אין

1 פרק מתוך ספר על תולדות האתיקה היהודית. מספרי העמודים שבספרי ניטשה הם על פי המהדורה העברית, בתרגומי של ישראל אלדד. שמרתי במאמרי זה על האיות המצוי במקורות שאני מצטט, ומכאן אי-האחדות המצויה בטקסט.

2 פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, ירושלים תש"ל, עמ' 50-51.

3 השווה דבריו של מרדכי מרטין בובר: 'במערכי מחשבה אלה של ניטשה כל מה שיש בו משום תשובה כוזב הוא', בעיית האדם, פרק רביעי: 'פייארכאך וניצשה', פני אדם, ירושלים תשכ"ו, עמ' 45.

פריבילגיה מעין זאת. במאמר זה רוצה אני לדון במפגש ההגות היהודית לא עם ניטשה האיש אלא עם תורתו, לא עם אישיותו אלא דווקא עם גלגולי ציורי מחשבותיו. שני פנים אפשריים במפגש מעין זה, ובשניהם אנסה להשתמש, מבלי להפריד ביניהם. פן אחד נגלה, שייך להיסטוריונים של האידאות, והוא כולל את ההתייחסויות המפורשות, את תוצאות המפגשים האינטלקטואליים שהיו קיימים בפועל. הפן השני הוא הנסתר. בו מנסים אנו לשחזר, מעבר למרחק בחלל ובזמן, מפגשים ודיאלוגים שלא היו קיימים בפועל, בין אישים, שיטות ותהליכים מנוגדים. במתודה הראשונה מחיים אנו את מה שנעלם בבכי העבר. בדרך השנייה נותנים אנו חיים למה שלא נולד אך ראוי היה שיוולד.

בפתח הדיון עלינו להיות מודעים לסכנה האורבת לנו. אי-אפשר לדון בשיטתו של ניטשה מבלי להיכנס למבוך הפרשנויות השונות שניתנו למשנתו. נחזור מאוחר יותר לבעיה זאת. נעיר כאן רק, שאם צודקים פרשניו המודרניים הרי שלפנינו פרדוקס. עיון בהשפעתו של ניטשה במחשבה היהודית, ולדעתי בהגותם של כל העמים, ילמד אותנו אז שהשפעה זאת היא תוצאה של אי-הבנה מוחלטת של תורתו. על כל פנים, אפיקי הבנה רבים נפתחים לפנינו. הקסם שרוזנצווייג העיד עליו גרם לכך שבמשנתו נתלו רבים. האקלים הרוחני שבו נתפסת יצירתו של ניטשה השתנה באופן רדיקלי. תופעה זאת הגיעה בימינו לשיא. הדרש, הרמן, הסוד והאסמכתא על גוני גוניהם דחו את הפשט, והדרך שניטשה נתפס בה אינה רחוקה במהותה מהדרך שבה הכניסו הרציונליסטים היהודים את אריסטו לתוך הטקסט המקראי. ניטשה בן זמננו הפך לתרפאוט הומניסטי.⁴ משלל האפשרויות השונות נבחר כאן במה שניתן לכנות דרך הפשט, הלוקחת את דבריו במשמעותם המידית, באותה 'תמימות' שקראוהו הקוראים שלא זכו להיות מחונכים ברזי ההרמנויטיקה הניטשיאנית. אם תרצו, ננסה לעסוק כאן בתופעות ניטשה, תוך שאנו משאירים לכל קורא את הרשות לקבוע את דעותיו של ניטשה 'כשהוא לעצמו', אם כי לא נוכל להתעלם מפועלם של כמה ממפרשיו בני זמננו. כשנחזור אל הפרשה הרמנויטית, אל 'תופעת' ניטשה הראשונה, ניווכח לדעת, שחזרנו לחיות את הקונפליקטים הקמאיים והבסיסיים ביותר של האתיקה היהודית. בעקבות משנתו של קאנט התמקד הקונפליקט בין המוסר הדתי למוסר האוטונומי לא בתוכן הפעולה, אלא במאפייני הכוונה שבה היא נעשית; לא בפרקטיקה, אלא באינטנציונליות. פרקים רבים נכתבו באתיקה היהודית כשהמבט מופנה פנימה, אל תוך עולמו הנפשי של האדם. המפגש עם ניטשה שינה את הפרספקטיבה. ניטשה החזיר אותנו אל החוויה הראשונית, אל המאבק עם העולם האלילי הקלסי, אל האריה הטורף והבקר הנטרף, העבד והאדון, אל מאבק הנביאים במאבק. שוב זכינו לחיות את הדילמות הגדולות, את הפער שבין התורה והטבע, את מלחמת הרוח נגד שיניהן של החיות הטורפות, את נקודת מבטו של הזאב ושל הכבש המסרב להיטרף, ואת אוטופיית הגאולה: 'וגר זאב עם כבש'.

ניטשה השקיף אל האתיקה המקראית מבחוץ. הוא ראה במקרא את המקור למהפכה האתית המרכזית בחיי האנושות, בכך שהוא שינה את המילון המוסרי, את מושגי הטוב

4 דוגמה נאה לגישה זאת מצויה בספרו של נמרוד אלוני: *Nimrod Aloni, Beyond Nihilism: Nietzsche's Healing and Edifying Philosophy*, Lanham 1991

והרע. וכנגד מהפכה זאת העמיד ניטשה את שיטתו, תוך שהוא מגלה מחדש את כוחה של הכתיבה המקראית, וזכה להשראה ולפתוס נבואיים, מנבואתו של הסטרא אחרא, האלטרנטיבה האחרת.⁵

רבות הן הסוגיות בהן מתמקדת הגותו של ניטשה. מהן בחרנו כאן חמש, ונדון בהן להלן. פרקים אלה יהיו ניסיון לסרטט את קוויה הכלליים של מפת ההגות היהודית בסוגיה זאת.

בראשית

וירא אלהים כי טוב (בראשית א 12)

הקנאה באלוהים: בין ניטשה לראי"ה

שופנהאור ובעקבותיו ברגסון לימדו אותנו, שיש שלושה שלבים בגישתנו אל כל שיטה גדולה. יצירתו של פילוסוף מופיעה בהתגלותה אלינו במבט ראשון כיצירה מונומנטלית שכולה חידוש. לאחר מכן היא נתפסת במחקר כקולז' של אידאות המצויות במקורותיה, ביצירות אחרות שקדמו לה. רק בשלב השלישי מבינים אנו שקיימת אינטואיציה בסיסית ההופכת את הקולז' לכוליות אורגנית. גדלותו של פילוסוף מצויה באינטואיציה הזאת. משימתנו היא לגלותה.

לדעתי הנקודה הארכימדית שבמשנתו של ניטשה מצויה לא רק באינטואיציה הבסיסית עצמה, אלא בנכונות ובאומץ להסיק ממנה באופן עקיב את המסקנות האחרונות. יפה העיר עקיבא ארנסט סימון על החסד הטמון ב'איי-עקיבות הברוכה'. ב'חולשה' אנושית זאת, בעובדה זאת, אשר לפיה בני האדם אינם עקיבים בדעותיהם, מצויה ברכה. אילו חס ושלום היו בני אנוש עקיבים, היו מגיעים למסקנות איומות. פעמים רבות אנו חשים את התהום הפעורה לפנינו, ולפיכך אין אנו מוכנים להוציא את המסקנות האחרונות מהאמתיות שבהן אנו מחזיקים. דווקא באי-העקיבות אנו מצליחים לשמור על ניצוצות האור שנשארו בתוכנו. בני אנוש אי-עקיבים אלה הם האנשים שזרתוסטרא פוגש בירידתו מן ההר. ניטשה ביקר אותנו על חוסר העזה זו לחשוב עד לתכליתן של המסקנות. ניטשה ביקש להגיע אל המסקנה האחרונה הנובעת ממותו של אלוהים, מבלי להכניס אל פעולותינו הסתייגויות שיחפו על חוסר העקיבות. וכאן נשאלת השאלה הגדולה: אלוהים מת – הבדלה בין טוב לרע מניין?

'אלוהים מת' ו'אלוהים אינו קיים' אינם ביטויים נרדפים. שלילת קיומו של אלוהים היא תזה מטפיזית. 'אלוהים מת' היא תזה אנתרופולוגית.⁶ האומנם חיוב המוסר החדש הניטשיאני

5 מהתזות השונות המצויות בכתביו של ניטשה בתקופות השונות נתעכב כאן רק באלו הרלוונטיות באופן ישיר לדיוננו, אף שגם האחרות נוגעות בסוגיות אלו באופן עקיף.

6 יש רובד נוסף בהבחנה הסמנטית בין ה'אתאיזם' לתורת 'מותו של אלוהים'. בהתפתחותו של המושג 'מותו של אלוהים' ניתוספה עוד משמעות. מובלעת בו הטענה, כי האדם זקוק לאלוהים, וכי אבדנו הוא טרגדיה איומה לאדם. זהו ההבדל היסודי בין הגישה ההומניסטית, החושבת שמותו של אלוהים פירושו

הוא תוצאה של האתאיזם? או שמא, במהופך – האתאיזם הוא תוצאתו של המרד הניטשיאני? את התזה האנתרופולוגית ניתן לנסח בצורות רבות. אחת מהן היא רעיון הקנאה באלוהים. במילים אחרות, אפשר להעלות באופן קיצוני את התזה הזאת: 'אלוהים לא קיים; אילו היה קיים, הייתי "מת" מקנאה'. אין לפנינו מסקנה המבוססת על הפילוסופיה או על המדע המודרני. האתאיזם הוא תוצאה של אי-נכונותי להרכין את ראשי. כמובן, אין סתירה בין שתי ההסתכלויות.

הראי"ה קוק מתייחס לקנאה זאת באורות הקודש:

יש יצר הרע נסתר מאד במעמקי הנפש, קנאה מרקבת עצמות, המביאה רפיון ומחשכים לכל רעיון של אורה. הקנאה היא מוזה, רבים לא יכירוה, מפני שישנם כמה גורמים שמונעים את השפה מלהביעה, אבל היא ישנה, נרדמה היא במחבואי הנפש האנושית, והיא יוצאת לפעמים בצורות שונות, חוץ מצורתה האמתית, כדרך של כל התוצאות של הקנאה שאינן מתלבשות כי אם במלבוש נכרי ונושאות עליהן תמיד שם זר. הקנאה המוזה הזאת היא הקנאה באלוהים. האדם מקנא הוא באלוהים על אשרו האין סופי, על שלמותו המוחלטת. הקנאה הזאת גורמת עקמימות הדעת וחשכת המחשבה, טמטום השכל ורוגז הרוח, וכשכל האמצעים אינם מספיקים להכיל את זעמה היא מסיימת בכפירה מוחלטת, כדי להסיר מהנפש הכואבת, אכולת הרקב את העוקץ של הקנאה, הדוקר נורא. אין מרפא למחלה זו, כי אם הארה עליונה של דעת אלוהים בבירור ובעומק הגיון.⁷

שחרור האדם, לבין הגישה האקזיסטנציאליסטית, החושבת שזאת הטרגדיה הגדולה ביותר שלו. מדוע? בובר עמד על משמעותו של ביטוי זה בביקורתו על סרט. סרט הוסיף לדבריו של ניטשה כמה מילים: 'הוא דיבר אלינו, ועתה הוא שותק, אין אנו נוגעים עוד אלא בגווייתו'. בובר מביע במאמר זה את סלידתו מ'הסיפא התפלה עד להחריד' הזאת. אך הוא מסביר את המושג כפי שרמזנו זה עתה, וכפי שלימדני בשיחה עמנואל לוינס. מותו של אלוהים פירושו 'שתיקתו של הטרנסצנדנטי, יחד עם התמד הצורך הדתי'. סרט קורא למהפכה. האדם חייב, בסיכומו של בובר, 'להתאזר עוז [...] לשכוח את אלוהים' ('ליקוי האור האלוהי', פני אדם, עמ' 270). יש ב'מותו של אלוהים', לדעתי, משמעות נוספת. פירושו שהאדם ממשיך לנהל דיאלוג עם האלוהים אף כשאין הוא מאמין עוד בקיומו. אכן רבים הם האתאיסטים הממשיכים לשוחח עם האלוהים, ומבטאים על ידי שיחה זאת את כעסם ושנאתם למי שעבורם, לכאורה או ממש, אינו קיים. מהותו של דיאלוג פנימי זה חשובה מאוד בעיניי. בדיאלוג הפנימי שכנו אנו מרבים לשוחח לפעמים עם דמויות אחרות. סופרים משוחחים ביצירתם עם קוראיהם. השאלה אכן איננה אם האדם מאמין באלוהים, אלא אם הוא ממשיך לשוחח אתו. בובר חשב שניטשה הוא אבטיפוס של אדם המשוחח עם עצמו, כדמות הפילוסוף לפי קירקגור. אני מסופק בדבר. נדמה לי שב'הנה האיש' הוא משוחח עם האדם בעתיד, האדם שעוד יכיר בו. קירקגור מנתק את היחס אל האחרים, ונשאר כאדם המשוחח עם עצמו ועם אלוהים. ואלה שני סוגי כתיבה פילוסופית: הפילוסופיה שבמרכזה הראי"ה העצמית והפילוסופיה שבמרכזה אלוהים.

אורות הקודש, ח"ב, עמ' שצז-שצח. על עמדותיו של הראי"ה ויחסו אל שופנהאור וניטשה ראה מאמרי 'הראי"ה והתנין העיוור', חיים י' חמיאל (עורך), באורו: עיונים במשנתו של הראי"ה זצ"ל ובדרכי הוראתה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 317-352; וכן מכוא להגותו של הראי"ה, בספר יובל אורות, בעריכת בנימין איש שלום ושלום רוזנברג, ירושלים תשמ"ח, עמ' 27-105.

אין ספק בעיניי שבהערה זאת, הקשורה אל הקנאה, מתייחס הראי"ה לניטשה. כפי שהוא מנתח זאת, יש מאחורי מילה זאת יחס כפול. הקנאה היא הסירוב להכיר בקיומה של הישות המושלמת והמאושרת, אך מתבטא כאן גם הסירוב להיכנע.

ראיית הדת כעימות בין שני רצונות אינה בלעדית לניטשה. היא מופיעה במחשבה הפרוטסטנטית. בייחוד בולט הדבר במשנתו של סרן קירקגור. האקט הדתי בה"א הידיעה הוא הכניעה. האדם מכניע את עצמו, אך גם את הרציונליות שלו. המעשה עצמו משני הוא; האדם נמדד בעצם הכניעה. יש במשנתו של ניטשה מרידה נגד כניעה זאת. שתי תגובות אפשריות היו לאתגר זה. הלל צייטלין קיבל את האתגר. אמנם כן, מפני 'שלא רצה [ניטשה] להיכנע לפני יוצר נשמתו – המציא את "האדם העליון" שלו'.⁸ הניתוח הקיומי של ניטשה נכון, אך אין הוא צודק: 'מהו האדם? במה נחשב הוא? [...] רק אז יש ערך לרוח הנשגב ההוא, אם מכיר הוא את אפסותו ובטל הוא באלוהים'. חווייתו זו של צייטלין הביאה אותו לעמדה אקזיסטנציאליסטית. הוא מודה בעובדות, בתיאור החוויה הדתית העמוקה, אך אין הוא מודה באשמה שבבסיס ביקורתו של ניטשה. את התשובה לאשמה זו הוא מוצא בכתביו של לב שסטוב, ובמשנתם של ר' נחמן מברסלב ור' נתן תלמידו וסופרו הגדול.

כיוון זה מגיע לשיאו במשנתו של ר' יוסף דב סולובייצ'יק, ובקביעתו שההתגלות צריכה להתרחש דווקא בעקבות המשבר: 'האלוהים מתגלה לאדם בישימון [...] הוא מפתיע את האדם שאינו מצפה לישועה [...] ולא ציפה לגילוי שכינה [...] כשנחשול של יאוש עומד לכבות כל משאת נפש דוויה ומתגעגעת, כשאין נכאי וידוי בוקעים ועולים מנשמת הסובל [...] קיום נעלה בוקע ועולה מתוך שלילה אונטולוגית, נטיעה באה בעקבות התלישה, החורבן – פתח לגאולה'.⁹

שונה היא שיטתו של הראי"ה קוק. ההבדל שבין גישתו של הלל צייטלין לבין גישתו של הראי"ה מאפיין את העימות בין שתי גישות שונות בפילוסופיה ובהגות הדתית המודרניות. הגישה האחת מובילה אל האקזיסטנציאליזם הדתי, השנייה אל פילוסופיית החיים ולשורשי המיסטיקה. על השאלות הקודמות עונה הראי"ה קוק בתשובה הפוכה. הוא מודה באשמה שיש בכניעה, אך אינו מודה בעובדות. הביקורת נכונה לגבי עמדות דתיות מסוימות. זאת לא העמדה הדתית שהראי"ה מאמין בה. ביקורתו של ניטשה מתייחסת לעמדה דתית שבה האדם מנוכר מן האלוהים, שבה קיים פער אינסופי בין השניים. זאת עמדה תאיסטית שגויה. כאשר האדם רואה את עצמו חלק מן האלוהות אין לקנאה משמעות, מאחר שאין הוא עומד כנגד ישות הנמצאת מבחוץ, עומד הוא בפני הכוליות:

הנתיבות המיוחדות ביחוד להסרת הנגע של קנאה זאת, שבהסרתו נפטר גם כן מכל התולדות הרעות של הלבושים השונים שהיא מתלבשת בהם עד מחלת הכפירה

8 'אדם עליון או אל עליון', הנ"ל על גבול שני עולמות, תל-אביב 1965, עמ' 49. הלל צייטלין כתב מאמר זה בתרע"ט, שנים אחדות אחרי המפגש עם כתביו של ניטשה. בשלב זה מזדהה הוא עם 'העבודה השלילית'; אותה הוא רואה כמאפיינת את התקופה השלישית שבהתפתחותו הפילוסופית של ניטשה.

9 הרי"ד סולובייצ'יק, 'ובקשתם משם', איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשמ"ט, עמ' 143. אין ספק בעיניי, שמאחורי דברים אלה מסתתרת גם חוויית השואה.

המשועממת, המתפשטת בדורנו בתור מחלת הזמן, הנתיבות הללו שנים הנן, האחת היא נתיבה מדעית טהורה, והשניה מדעית מוסרית.

הנתיבה המדעית מבררת, שההבדל שבין האלוהים והעולם תלוי הוא רק בדעה והשגה וארחות החיים. כל מה שהדעה מתעלה, מתקרב האדם והעולם לגודל האלוהי, וברוממותו העליונה של האדם והכרתו הגמורה מוצא הוא שהכל הוא כלול באלוהים, והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההווה איננו כי אם התגלות אלוהות זורחת בגוונים שונים לפנינו, ולפי זה כל האושר האלוהי הוא אושר של הכל. והאושר הוא הולך ומתגדל, כל מה שהידעה האלוהית היא הולכת ומתבררת. וזהו סוד העונג הנעלה של ההשגה האלוהית, שהוא הולך וחש את אשורו העליון, את שלמותו הנצחית המלאה חדוה ועז, ואין כאן מקום לשום קנאה (שם, עמ' שצז).

הטקסט שלפנינו מאלף בפרדוקסליות שלו. שתי הביקורות הגדולות כנגד האמונה הדתית ממוקדות במשנותיהם של שפינוזה וניטשה. אך הביקורות מאזנות זו את זו. אירוניה רבה יש בעובדה, שהפנתאיזם מהווה תשובה למרד הניטשיאני. וזאת למרות העובדה, שעלינו לתקן את העמדה הפנתאיסטית מסיגיה ולעבד את האינטואיציות הבסיסיות של החסידות בתחום זה, בייחוד בחסידות חב"ד. וכך כותב הראי"ה:

טבע הדבר הוא, שבההשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות האלוהית הבאה מהדעה המונוטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבבת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בציורו, שהוא בתור נמצא מסובב מוגבל וחלש רחוק הוא מההשלמה האלוהית, המאירה באור תפארת גבורתה. ביחוד החולשה מתעוררת על ידי ההבלטה שהחסרונות המוסריים מתבלטים בנפש על ידי ההקבלה במעמד האדם לעומת השלמות האלוהית, ביחש אל הצדק והמוסר [...] ¹⁰ פחות מההשקפה הזאת מיגעת את האדם ההשקפה המונוטאיסטית, הנוטה להסברה הפנטאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלוהות.

האדם מוצא את עצמו, שאם אך לא יתפס בתוכיותו מקום בפני עצמו, שאז בהקרעו בדמיונו מהשלמות של אין תכלית האלוהית, הוא ודאי חדל ורפוי, ואיננו כלום, ואיננו כלום עוד יותר מהאין כלום של הביטול הערכי שבא על ידי ההצטירות הראשונה, מפני שאז הוא נחשב שאמנם יש איזה מציאות לו בפני עצמו בגבולו ותחום חפצו והכרתו, רגשותיו ונטיותיו, אלא שעולמו הוא קטן באין שעור עד כדי חולשה ואפסיות לעומת הגודל האין תכליתי האלוהי, אבל אין זאת אפסיות גמורה ומוחלטת בעצם. לא כן הוא בהשקפה השניה, המסכרת שאין דבר חוץ מהאלוהות המוחלטת, אם

10 בהמשך כותב הראי"ה על הסתייגות מ'חולשה' זאת: 'אמנם עלולה חולשה זו להיות מתמעטת באותה המדה שאדם מוצא את עצמו איתן במעמדו המוסרי, המעשי והמדתי. אבל מכל מקום אין החולשה נפקעת לגמרי, מפני ההשערה הזורמת של הצעירות החדלה לגבי הגודל האלהי, המבהיל בתעצומות אין סוף את הרעיון היותר רחב'. מאחורי דברים אלה מצויה תורת ההידמות לאלוהים. עלייתו של האדם הופכת אותו לבעל תכונות אלוהיות. ההידמות לאל גם היא תשובה לקנאה באלוהים.

כן השיקוע בנטיותיו הפרטיות של האדם, הנשענות על השקפת החיים שיש איזה מציאות פרטית הוה לעצמה, אפילו בצורה שבקטנות, הוא רק הבל ושוא נתעה, וראוי היה לפי זה להשקפת עולם זו להיות מחלישה את רוח האדם במעמקי ההתכוננות שלה עוד יותר מהראשונה, מכל מקום אין הדבר כן. אלא שזו האחרונה משיבה לאדם מיד את עז נצחו, היא רק מעודדת אותו, שאין לו לשכח את אמתת היותו, ושעליו להתרחק מכל ארחות החיים הנובעים מהמחשבה הטעותית של הישות של עצמו הפרטי, הקרוע ברוחניותו מהאין סוף האלוהי, אבל כיון שהוא צועד על דרך זה, אין לו עוד לכבוש דבר של מציאות כי אם דבר של דמיון כוזב, וכבר הוא מאושר באין סוף...

אמנם באמת אין עבודה זו קלה כל כך כמו שמצייר אותה הדמיון לכאורה, היציאה לחופש ממסגר הדמיון היא עבודה לא פחות קשה מהיציאה לחופש מאיזה מסגר מציאותי [...]¹¹

עד כאן התגובה הקיומית. מכאן יכולים אנו לעבור להשלכות המעשיות:

הנתיבה השניה היא מדעית-מוסרית, שהשלמות וחיוב המציאות האלהית היא תלויה במדת הצדק החפשית, וכל מי שיעלה את חפשיות רצונו באותה המדה של הצדק המלא, שהאלהים הוא נעלה בחפצו השלם בצדק החפשי והמוחלט, הרי הוא משתאב בגופא דמלכא, וקונה לו את השלמות האלהית, מצד בטולו אל האור האלהי בעונג פנימי. ואין שום מעצור לשום נמצא לרומם את חפצו חפשי לזרם הצדק האלהי, וכפי אותה המדה שהאדם מתקרב אל מדת הצדק האלהית, הרי הוא מתעלה, ונעשה איש אלהי. ונמצא השלמות האלהית מחויבת להאלהים מצד הצדק החפשי שלו, זכות השווה לכל, שאין מקום לקנאה.¹²

מההערות התאולוגיות הללו נובעות מסקנות אנתרופולוגיות. כפי שקרה בחסידות, יש לפנתאיזם ייצוג בנפש האדם. גם מאווייו, רצונותיו, חלומותיו קדושים המה. הגאולה היא אותו שלב שבו הציווי האלוהי, והמוסרי בכלל זה, ייהפך מנורמה חיצונית והטרנומית לרצונו האותנטי של האדם.¹³ למרות קיומם של מוטיבים מנוגדים שאיפה זאת יונקת מההגות החסידית. נולדת היא מדחף דתי עמוק. האדם נשפט לא רק לפי מעשיו, אלא גם לפי עולמו הפנימי. משל למה הדבר דומה? לאדם הרוצה לבגוד בבת זוגו אך אינו עושה זאת משום דרך ארץ אל החוק. בעומק המחשבה יש כאן פסול וטרגדיה. הרע המקנן בתוכו רע הוא אף אם הוא מנוצח, אפילו אם היצר נכבש. דחף דתי זה מקבל עתה במשנתו של הראי"ה את השלמתו האנתרופולוגית. הפסול אינו דתי בלבד; כיבוש היצר הוא גם פגיעה באדם. את הביטוי לשאלה זאת נמצא בכתביו של ר' נחמן מברסלב:

11 אורות הקודש, ח"ב, עמ' שצט.

12 שם, עמ' שצח.

13 ראה מאמרי 'לב וסגולה: רעיון הבחירה במשנתו של ריה"ל ובפילוסופיה היהודית החדשה', משנתו ההגותית של ר' יהודה הלוי, ירושלים תשל"ח, עמ' 109-118.

שהתענו וסגפו את עצמם, ובזה הם צדיקים; אבל האמת אינו כן, כי כל התעניתים שהתענו, אין זה אלא כמו שק שיש בו חורים הרבה, וכשמריקים את השק, אף על פי כן נשארו בו החורים. והגוף נקרא שק, אבל אלו הבעלי גאווה מעכבים תאותו של השם יתברך [...] כי חושבים כמאמר התנא: שיננא, שרי שקך (שבת קנב ע"א). ואם התבוננו בעצמן היו רואים, אחר כל התעניתים עדין נשארו אצלם כל תאותם קשורים בשקם, היינו בגופם [...] ויהי הם מריקים שקיהם והנה איש צרור כספו בשקו (בראשית מב). אחר כל התעניתים, שהוא הרקת השק, בחינת הגוף, עדין והנה איש צרור כספו שקשור וצרור כספו ותאותו בשקו וגופו.¹⁴

זהו דימוי נועז ומופלא. ההתנהגות הייתה לכאורה למופת. השקים רוקנו לחלוטין מהתאוות, ולמרות הכול השק שהיה אמור להיות ריק נשאר מלא, מלא חורים. הגאולה פירושה ההתגברות לא רק על החטא אלא גם על עצם התאוה. אלא שפתרון הבעיה מצוי לפי הראי"ה בגאולה, מעבר למציאות הנוכחית.

הפתרון לדילמות הקיומיות האלו מצוי בעידן המשיחי. בעולמנו אנו צריכים לשאוף לפתרון באותנטיות. 'לכבישה' המוסרית יש פגמים קיומיים קשים. אולם הפתרון אינו בפריצת כל הגבולות. הסבר ציורי יוכל להינתן לשאלה זאת באחד האפוריזמים שבו מתייחס הראי"ה לשאלת הקנאה.¹⁵ הראי"ה מסביר שם, שקנאה ואותנטיות סותרות זו את זו. האותנטיות היא השאיפה לפתח את מה שיש במעמקי נפשי, אך לפעמים אינני מודע לו. לפיכך אינני יכול לקנא בשני. אותו ליצן אמר: הבעיה שלי היא שאינני מישוהו אחר. ואכן לקנא באחר פירושו ללכת נגד העצמיות שבי. בפיתוח עצמיות זאת נמצא הפתרון לשאלות המוסריות הגדולות של האדם. ה'בשר' קשור ב'בושר'. תרגיש את הבוסר כאשר תאכל את פריו של חברך.

האותנטיות סותרת את הקנאה. דיברנו לכאורה על הקנאה שבין אדם לרעהו. ארשה לעצמי להרחיב אמרתו זו של הראי"ה גם על הקנאה באלוהים. במידה מסוימת ניתן לומר, שגם כאן יש משהו באדם שאין באלוהים. האוטונומיה האנושית מניחה את חוסר השלמות, ופירושה האפשרות לחטוא. אולם דווקא מצב זה מעניק לאדם משהו שמשלים את הקיום האלוהי, את אפשרות ההשתלמות. זאת היא אליבא דהראי"ה משמעות הבריאה.

בובר וניטשה: אלוהי האתיקה עננו

חשיבותו של המהפך הניטשיאני היא אכן בהסקת המסקנות האחרונות הנובעות מ'מותו של אלוהים'. השלילה התאולוגית מביאה אתה שינוי ערכים. בהשקפה הקלסית שלילה זאת גררה אתה ניהיליזם. עבור ניטשה הניהיליזם אינו אלא ספק מתודי שצריך לסלול את הדרך למערכת ערכים חדשה אשר בה יבוטא הרצון לעצמה ואשר דרכה ייוולד האדם העליון. השמים נחרבו והתרוקנו, והגיהנום יכול היה למצוא לו מקום חלופי עלי אדמות.

14 ליקוטי מוהר"ן, סימן י, אות ד.

15 ערפלי טהר, יפו תרע"ד, עמ' מא.

נדמה לי שבתחום זה הניגוד הדיאלקטי לעמדתו של ניטשה מצוי בשיטתו של בובר. אין ספק בעיניי, שתורת 'ליקוי האור האלוהי' שלו היא האלטרנטיבה שבובר העמיד לתורת ניטשה על מותו של אלוהים. משהו מסתיר מאתנו את האור האלוהי. ליקוי מאורות זה, 'הסתר הפנים' המקראי, הוא תופעה רברסיבילית. האלוהים שותק, אך ייתכן שהאדם אחראי לכך.

ולמרות זאת הנחת היסוד של ניטשה צודקת, מותו של אלוהים פירושו שהמוסר בטל ומבוטל, 'רק מתוך הזיקה האישית אל המוחלט בוקע ועולה ההחלט של המערכת המוסרית, שבלעדיה אין דעת עצמו של האדם שלמה'.¹⁶ אלא שכיוון ההוכחה מתהפך. מטיעון זה ניתן להסיק דווקא את האמונה באלוהים.

נדמה לי שנוכל להבין את מלוא משמעות הדברים, אם נבחין בין שני ממדים של הבעיה. נוכל להבין זאת מהתייחסותו של בובר לסרט. 'אלוהים שותק' – טוען סרט – משמע שלא נאמר לו לאדם שום דבר שהוא ללא תנאי ומחייב ללא תנאי. אין המאמין חייב לקבל תזה זאת. יש להבדיל בין מוחלטות לבין נוקשות. התשובה – אמירת הן או לאו – משתנית על פי תנאי השאלה הקונקרטי. אולם היא נשארת מוחלטת. זאת ועוד, יש להבדיל גם בין ה'מה' וה'למה'. האדם אינו שואב מן הדת את ה'מה', את תוכן המוסר. 'מה' זה יכול להיות אוטונומי. אולם המוחלטות של המוסר, ה'למה', נולדת במפגש האדם עם האלוהי. זהו פשרה של ההתגלות, המפגש עם אלוהים חיים. לפי בובר לפגישה מעין זאת אנו נזקקים אף אם חיים אנו במסגרתה של מסורת דתית. מטרתנו אינה לקבל מוסר כאילו יש בו גושפנקה של מוחלטות, אלא לחוות את המוחלטות באופן קונקרטי. אך גם אם אין אנו יכולים לעמוד בדרישה מקסימליסטית זאת, ההגות הדתית סוברת שתולדתה של ההתגלות, מפגשנו עם אלוהים, היא גילוי ההבדל שבין טוב לרע. זוהי תורת המוסר כולה, אף על פי שאין זה נכון בפשטות שניתן להוסיף לטענה כוללנית זאת את התוספת 'ואידך פירושה הוא, זיל גמור' (שבת לא ע"א). הבנת ההשלכות המוסריות המעשיות הנובעות מהעיקרון הדתי אינה על פי רוב פשוטה כלל ועיקר. פעמים רבות נהיה נתונים בתוך המלכודת של הספק. ולמרות זאת עלינו להבדיל עקרונית בין שתי סיטואציות שונות. בין זו שבה אין מוחלט כלל ועיקר לבין זו שבה יודע אני שקיים מוחלט, הבדל בין טוב לרע, אף על פי שעדיין אינני יודע מהו, ואני מתלבט לגביו. אם להשתמש בלשון החסידות, הרי שעלינו להבחין בין ההסתרה לבין הסתרת ההסתרה. כשההסתרה מוסתרת, אין משמעות לחיפוש. ההתגלות מורידה מאתנו הסתרה שנייה זאת, אף שהיא עלולה להשאיר אותנו בהסתרה הראשונה. המסווה הראשון הוסר, אנו יודעים שמישהו מסתתר בעולם, אף שאין אנו מבינים אותו. אף אם לא נוכל לדעת מהו טוב כאן ועכשיו, בטוחים אנו שהוא קיים.

ובובר ממשיך לצטט את סרט: 'אם סילקתי את האל-האב [...] מן ההכרח שיהיה כאן מישהו שימציא את הערכים'. ההומניזם מאמין שהאדם יכול להיות יורשו זה של האלוהים. אין בובר מתנחם ביומרה סרטריאנית זאת. יומרה זאת אינה אלא מיתוס שייכשל. עצם השימוש במונח 'להמציא' מסגיר את האבסורד שבמשימה. מיתוס פועל רק אם האדם אינו

מודע לכך שלפניו מיתוס.¹⁷ בנייתם של הערכים היא משימה בלתי אפשרית לאדם. יכולה היא להיות רק תוצאה של המפגש עם האלוהים.

שמות: גאולה וגנאלוגיה

מבית עבדים (שמות כ 2)

ראשית ואחרית

העיון בבראשית מביא אותנו לאחד המוקדים המרכזיים בהגותו של ניטשה: הגנאלוגיה. יש בסוגיה זאת שני שלבים. השלב הראשון קשור בעצם הקמתו של הסדר הפוליטי, בראשית, והשלב השני בהופעתו של המוסר: ואלה שמות.¹⁸

העולם הדמוקרטי בנוי, תוך שינויי נוסח, על רעיון האמנה וההסכמה החברתית, על מעין חוזה. ניטשה ביטא את דחייתה של הגישה הזאת עם ביקורתו על תורת החובה כחוב. כנגד גישה זאת מעמיד ניטשה את רעיון המדינה הבנויה על סמכותו של המצווה: 'מי שיודע לצוות, מי שמטבעו הוא "אדון", מי שכולו אומר אלימות בכל – בכל תנועה בכל מעש – מה לו ול"הסכמות"? אנשים מסוג זה אין אתה יכול לחשב את בואם, הם יורדים כגורל, ללא טעם, ללא תבונה, ללא רחם, ללא אמתלה, הנה הם כבר, וזהו איום מדי, פתאומי מדי, משכנע מדי, 'שונה' מדי, אף מכדי להיות שנוא, מפעלם יציקה אינסטינקטיבית של צורות, הם האמנים הכפויים ביותר, הבלתי מודעים ביותר מכל המצוי. באשר יופיעו כהרף עין, נמצא דבר מה חדש, מבנה "אדנות" אשר חי' (שם, עמ' 291).

נקודת הראשית של המדינה מצויה, כפי שראינו לעיל, בכיבוש ובכוח. אלא שזאת לא רק נקודת ראשית בעבר, אלא גם נקודת אחרית בעתיד. כפי שנראה יש לתורת הגנאלוגיה משמעות כפולה, היסטורית ופסיכולוגית. השלב הראשון של הגנאלוגיה מקשר אותנו אל מעבר לגבולות הגותו של ניטשה. אם ניצמד ל'פשט' של הטקסט נוכל להיווכח בקלות, שרעיון האדם העליון מחזיר אותנו אל התורה ועל כל פנים אל השפה הדרוויניסטית. האדם אינו אלא שלב אפשרי בתהליך ההתפתחות של הטבע. התפתחות זאת נעשית מתוך עקרון המאבק, שאינו יודע גבולות. הקשר עם הדרוויניזם ברור ומגולה, אלא שניטשה מסתייג מדרוויניזם. לדעתי הסתייגות זאת נעוצה בזיהוי המניע למאבק. לפי דרווין יש בטבע מאבק למינימום, להישרדות; לפי ניטשה זהו מאבק למקסימום, לעצמה.

תורת האדם העליון התנסחה על רקע המודלים הביולוגיים שהשפיעו על העולם האינטלקטואלי של התקופה. שלושה כיוונים עיקריים התחדשו ונפרסו בפנינו אז: למרק, דרווין ומנדל. תורתו של דרווין הלהיבה את קרל מרקס. אין ספק שקרל מרקס התלהב מדרוויניזם מפני שהוא קרא אותו קריאה למרקיאנית. אנגלס ניסה לתקן את מניעי התפתחותו

17 שם, עמ' 273.

18 ראה מאמרי 'אדיפוס וקין: מדרש בראשית', אפיריון 14 (1989), עמ' 19-22.

של האדם ולבטא את התזה שהאדם מעצב את עצמו על ידי העבודה. תורת ליסנקו היא המקבילה הביולוגית למרקסיזם. היא עומדת בניגוד מוחלט לגילוייו של מנדל על קביעתן היחסית של התכונות. תורות אלו משמשות מודלים לקצה השמאלי של הקשת. לעומת זאת השיטה הדרוויניאנית הובנה כמחייבת את המאבק ומעבירה אותו מעולם הטבע אל עולם האדם. בשלהי המאה התשע עשרה אנו עדים להתפתחותו של הדרוויניזם החברתי. המאבק החברתי התקדש. התחרות הכלכלית ותורת היד הנעלמה בהיסטוריה הזדהו עם המלחמה ללא רחמים המתקיימת בטבע. זאת לא הייתה האופציה היחידה לתפוס את הטבע. כנגד תורת המאבק פיתחו ההוגים האנרכיסטים את שיטתם כי יש בטבע לא רק מלחמה אלא גם קואופרציה. אף שתורתם זאת הביאה אותם למעשי טרור, היה בהם ניסיון למצוא את המוסר בטבע עצמו. השימוש במודלים הביולוגיים על ה'ראשית' הסווה שתי תורות שונות על ה'אחרית'. תורה שקידשה את המאבק שבהווה, ותורת גאולה שהאמינה באפשרות יישומו של העולם בחברה האנושית.

בין מודלים ביולוגיים שונים אלה קרוב ניטשה למודל הדרוויניאני, למרות כל ההבדלים. המאבק שניטשה קורא אותנו אליו הוא ודאי שונה. לא אבוא לאפיין אותו, שהרי אפיון זה שנוי במחלוקת. על כל פנים הוא מעמיד בפנינו אופציה שהיא ניגוד מוחלט לחזון ישעיהו על החיים ההרמוניים האפשריים בין הזאב והכבש ועל העידן אשר בו 'לא ישא גוי אל גוי חרב'. המהפכנים התמימים, בייחוד האנרכיסטים, האמינו שהמשיח כבר הגיע, או על כל פנים עקבותיו כבר נשמעים. ניטשה ביטא את הסתייגותו מרעיון הגאולה באמצעות תורת החזרה התמידית. העולם המחזורי מבטא את הניגוד לתורת הגאולה הרואה בהיסטוריה תהליך קווי. החזרה המתמדת שוללת את הגאולה, כתהליך אפשרי מבחינה צורנית. תורת האדם העליון מבטאת את הניגוד לתוכנו של עידן הגאולה. הדרוויניזם החברתי כבר טען שאילו נשמע הטבע לחזונו של ישעיהו, לא הייתה מתקיימת בו לא התפתחות ולא התקדמות. אילו קיבלו החיות את תורת משה והיו נשמעות למצוותה 'ואהבת לרעך כמוך', היו מחלקות ביניהן את השלל תוך שהן חסות על החלש. מצוות אהבה זאת מנוגדת למצוות הטבע, המצווה להיאבק ולהילחם ללא חמלה וללא רחמים.

למרות הקרבה הפורמלית יש בתורתו של ניטשה ניתוח מוסר מבחינה שונה, מהבחינה הפסיכולוגית. זוהי מהותו העמוקה ביותר של הגנאלוגיה. זוהי אינטואיציה שנמצאת בעימות עם מוקדו של ספר שמות, לידתו של המוסר בבית העבדים. הניתוח הגנאלוגי מלמד אותנו שהמוסר היהודי, הבנוי על חמלה, אינו אלא ביטוי למוסר העבדים, לערכיהם, צורכיהם ותסביכיהם של העבדים. יתרה מזאת: מוסר זה, שהשתלט על העולם, מבטא את הטינה של העבדים ואת הדרך שבה הם מנסים לשלוט. יש בתורת העבדים המסומלת בספר שמות מהפך טרגי נגד הבראשית. זהו מהפך טוטלי, ולו השלכות בכל ממדי הקיום. נזכיר רק אחד מביטוייו הפסיכולוגיים החשובים, רגש האשמה. עלינו לתקן טרגדיה היסטורית זאת, אשר בעקבותיה התהפכו היוצרות. זהו ייעודו של האדם העליון. את הטרגדיה הזאת יש להפוך שוב על פיה.

מן המהפכה הזאת ניזונה הנצרות. על פיה עוצבה דמותו של ישו. אולם המהפכה הזאת התרחשה במסגרתה של היהדות. כאן התקיים המהפך ששינה את פני המוסר ממוסר האדונים

למוסר העבדים. היא מבתרת את ההיסטוריה היהודית לשתיים, בין עידן יהושע לבין עידן ישעיהו:

תולדות ישראל אין ערוך להן כתולדות למופת לכל עיקור טבעיותם של ערכים טבעיים [...]

בראש וראשונה, בימי המלוכה היה גם יחסו של עם ישראל לכל העניינים יחס נכון, משמע יחס טבעי. ה' שלו היה ביטוי לתודעת העוצמה, לשמחה ששמח על עצמו, לתקווה שקיווה מעצמו: בו ציפו לניצחון ולישע, בבטחם בו בטחו בטבע שימלא כל צרכי העם – בראש וראשונה גשמים בעתם. ה' הוא אלוהי ישראל, אלוהי הצדק; זה הגיונו של כל עם שהעוצמה בידו ואין כליותיו מייסרות אותו על כך.¹⁹

מעבר לדיון ולמחלוקת מצויה הטענה הגנאלוגית, שאליה לא נכנסנו. כאן עלינו לשים לב להיבט מרכזי שלדעתי לא הושם אליו לב, והוא נוגע לקשר שבין המוסר והעבדות.

ניטשה הרגיש נכונה, כי המהפכה המוסרית היא מהפכת עבדים. אולם הקורא את ספר שמות עומד בפני עובדה שונה באופן יסודי. תודעת המקרא היא שזאת מהפכה של עבדים משתחררים. מעמדו של העבד הודגש כבר בידי היגל, שראה בו, ביחסו לאדון, את המפתח ללידתה של התודעה העצמית. תודעה עצמית זו, הסגולה האנושית ביותר, קודמת אצל העבד. אם נמזג את גישתו של ניטשה ברעיונותיו של היגל, נגיע ללא ספק למוקד הזכר ליציאת מצרים' כפי שהוא נתפס במקרא. ספר שמות הוא העדות החשובה למהפכה זאת. חז"ל לימדו אותנו שבסדר הפסח פותח האדם בגנות, ורק לאחר מכן מגיע הוא לשבח. כדי להגיע לשבח של החופש חייבים אנו להתחיל בגנות: 'עבדים היינו'. אם נמשיך את הכיוון שבובר פתח לפנינו, נוכל לומר שאין המקרא בוחר בעם קיים. אלוהים יוצר יש מאין, עם שלא היה בדור הפלגה, במגדל בבל. העם נשלח במחשבה תחילה לשעבוד, כדי שיהא מודע לעצמו ולמצבו של העבד. המוסר נולד עם היציאה מבית עבדים.

זהו סודו של ספר שמות. העבדות הייתה, אליבא דהיגל, המפתח ללידתה של התודעה העצמית, במקרה זה לתודעה של עם. העבדות הייתה הכרחית. העבדות הייתה מקור התודעה, וגם – זאת למדנו מניטשה – מקור המוסר. העם חייב להיוולד בעבדות על מנת שיגלה את עצמו וייצור מוסר. אולם משמעותו של המוסר מתגלה דווקא עם השחרור. אף שקיימות פרספקטיבות שונות, הפרספקטיבה של העבד עדיפה על זו של האדון.²⁰

לשאלות שלפנינו יש מקבילה דיאלקטית בעימות עם המחשבה הסוציאליסטית. גם שם יש הפיכה של הגנות והשבח. קרל מרקס קבע שאמונתם ודתם של היהודים משקפות את עולמם הראלי, החברתי והכלכלי של היהודים בגולה, בעולם המודרני. הערך המרכזי בעולם כלכלי, קדם-קפיטליסטי הוא הכסף. הדת היהודית משקפת מצב זה. כנגד תפיסה זאת, שאינה

19 אנטוכריסט, עמ' 273–274. ראה על כך מאמרי 'מלחמה ושלום: יהושע וישעיהו', יוסף צבי רימון (עורך), מוסר מלחמה ושלום, אלון שבות תשנ"ד, עמ' 41–52.

20 לטענה מקבילה המבססת את העמדה הפמיניסטית העדיפה ראה S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, N.Y. 1986; idem, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, N.Y. 1991.

מוסיפה כבוד למרקס, קם משה הס, מבשר הסוציאליזם היהודי, ולימד שהתורה היא ביטוי אידאולוגי לא לעם של סוחרים אלא למהפכה של עבדים משתחררים. היהדות אינה מבטאת לפי משה הס את המבנה הכלכלי של יהדות הגטו, אלא שומרת על השראתה הראשונית. היהדות ראשיתה במרד עבדים, יציאת מצרים, מרד שבא לידי ביטוי באמונותיה, בחוקיה ובהתפתחותה המאוחרת. הגנאלוגיה יכולה להביא אותנו למסקנות הפוכות. המרד החברתי והאידאי הופך לפרק בחזון גאולה.

פילוגנטיקה ואונטוגנטיקה

לביקורת הגנאלוגית יש שתי משמעויות שונות. בעקבות המתודה ניתן לנתח את התפתחות המוסר במישור החברתי, הפילוגנטי, אך גם במישור האינדיבידואלי, האונטוגנטי. כיצד הופיע המוסר, כיצד נבנות עמדותיו המוסריות של האדם הפרטי? הקשרים בין עמדתו של ניטשה והעמדות הפסיכולוגיות שלאחריו בולטים לעין. עמדתו נתפסה אכן כעמדה הפסיכולוגית היחידה.

רכות נכתב על הבעיה הכללית, האונטוגנטית. בוכר הקדיש לנושא זה את עיקר דיונו ב'פני אדם'.²¹ ממכלול הסוגיות הקשורות בנושא זה אזכיר רק אחת, סוגיית האשמה. האשמה היא תגובתו של אדם הנמצא בחברה ואינו יכול להוציא את האלימות החוצה. או אז מפנים הוא אותה ומכוונה כנגד עצמו. אוטו-אלימות זו היא האשמה. המסקנה היא החובה להיאבק לשחרור, אך שחרור מן האשמה פירושו שחרור שד האלימות מבקבוק ההדחקה. התזה הפסיכולוגיסטית של ניטשה על הופעת האשמה קרובה בעצם לתזות הפרוידיאניות, וללא ספק השפיעה עליהן.²² זהו שחרור ללא שריד של רגש אשמה.²³

וכך אומר לנו ניטשה: 'מה טוב? – כל מה שמרומם באדם את רגש העוצמה, את הרצון לעוצמה. ורע מהו? – כל אשר מוצאו מן החולשה. מהו אושר? – ההרגשה שהעוצמה צומחת,

21 ירושלים תשכ"ו, עמ' 43 ואילך.

22 על סוגיה זאת ראה ספרו של יעקב גולומב, הפיתוי לעוצמה: בין ניטשה לפרויד², ירושלים תשנ"ט, בייחוד עמ' 207 ואילך. ארשה לעצמי להעיר שיש להבחין בסוגיה זאת בשתי התקופות שבמשנתו של פרויד. כדי לעמוד על ההבדל ביניהן אשתמש בלשונם של החסידים. אלו חילקו בין שני היצרים: הפסולת של מידת החסד: התאוה, והפסולת של מידת הגבורה: הכעס והאלימות; פרויד האמין בתקופתו הראשונה ששחרור מבוקר של הליבידו יתבטא בריסון האלימות. בעקבות מלחמת העולם הראשונה גילה פרויד את קיומה של אלימות לשמה, את שחרורו של יצר המוות, את התנטוס. השאלה המרכזית היא אכן, האומנם יכול האדם לשחרר אחד משני הכוחות מבלי לשחרר את השני? על כל פנים נראה לי, שכמשנתו של ניטשה אין הבדל בין הכוחות. השחרור, אם כי אינו וולגרי, הוא טוטלי.

23 תאודור רייק מדגיש את השפעתו החשובה של ידידו היהודי פול ריי. הדוגמה המשמשת מוצא לדיון מצויה בספרו של דרווין. דרווין הדגים את לידתו של המוסר בדוגמת הסנונית העוזבת את הקן ואת האפרוחים בשעה שהנדידה מתקיימת. או אז נולדת לפי דרווין האשמה. ריי לא הסכים עם ניתוח זה. ייתכן שתופעה זאת מסבירה את הצער, אך לא את האשמה. האשמה זקוקה לאיסור. ראה Theodor Reik, *Myth and Guilt*, New York 1957, pp. 18ff. רייק מפנה אותנו אל Paul Rée, *Philosophie: Die Entstehung des Gewissens*, Berlin 1903, p. 49. ניטשה עצמו חשב במבוא לגנאלוגיה שלו, שתורתו מנוגדת לזו של ריי. כל היקש והיקש שבספרו עורר את התנגדותו של ניטשה. ראה לגנאלוגיה של המוסר, עמ' 224.

מתוך המחלוקות שליוו את הרדיקליזם הציוני הידועה ביותר הייתה זו שפרצה בין ברדיצ'בסקי לבין אחד העם. גם סוגיה זאת ידועה, אולם העיון בה מחייב אותנו להגדיר ביתר דיוק את שורשיו ההגותיים של אחד העם. מוקד שיטתו של אחד העם הוא ראייה הוליסטית של העם כמעין אורגניזם חי. השפעתם של ספנסר ושל ההגות הביולוגיסטית של התקופה על אחד העם היא מן המפורסמות שאינם צריכים ראייה. ובכל זאת נדמה לי שנטעה אם לא נדגיש, שלמרות הבדלים משמעותיים הזדהה אחד העם עם ההוגים שניסו לתאר את מוסר היהדות דרך משקפיים קאנטיאניים והומניסטיים. בכתבו על המוסר הלאומי מזכיר אחד העם את מ' לאצארוס: "ד"ר לאצארוס הוא, כמדומה לי, הראשון אשר נסה (בספרו החדש 'עטהיק דעס יודענטומס', שיצא זה עתה) לבנות את המוסר הלאומי בנין שלם לעצמו, מבלי לשעבדו אל הדת ולהעמידו על יסודותיה, כמו שעשו הקודמים לו".³⁰ אחד העם מעלה על נס גם את פעולתו של פליקס אדלר ו'האגודות המוסריות' שייסד כדי לפתח את המוסר ללא קשר אל הדת.

בהתקפתו על ברדיצ'בסקי מנסה אחד העם להעמיד אפשרות חלופית לקבל את ניטשה במסגרתה של היהדות. שינוי הערכין נתפס על ידי הרדיקלים כהרס הבניין הישן וניסיון לבנות 'את הבנין החדש מתחילתו על יסוד "ערכין חדתין", אשר ירימו מעלת הגשמיות על הרוחניות, יסירו את הכבלים מעל הנפש החפצה חיים ויעוררו בה חבה יתירה לתגבורת כוחה ורצונה, להשיג מאוייה בזרוע, בחירות כלתי מוגבלת'.³¹ הניטשיאנים היהודים צועקים: 'שנוי הערכין! ערכין חדתין! תחת ה"ספר" יבוא ה"סייף", ותחת הנביאים – "החיה הצהובה"'.³² הרדיקלים הצעירים מאמינים 'כי "תגבורת הכוח המוסרי" מתנגדת להתחיה הלאומית, וכי על כן חסד עושים "הצעירים" עם ישראל, בדרשם בשבח "החיה הצהובה" כדי להגביר את הכוחות הגשמיים הדרושים לתחית העם'.³³

הדרך שאחד העם מציע היא להבחין בשני יסודות במשנתו של ניטשה. היסוד האחד הוא האנושי הכללי, והשני אינו אלא צורתו ה'אשכנזית או אריית, שדבקה בחברתה רק מפני ששתייהן נזדמנו במקרה לתוך רוחו של אדם אחד'. או אז נכניס 'לספרותינו מחשבות חדשות, אך לא זרות'.³⁴ אף אם העיקרון הכללי ברור לכאורה, יישומו אינו פשוט כלל ועיקר. מהו הבוחן שיאפשר לנו להבחין בין הראוי לבין הדחוי? מהו ארי ומהו יהודי? כפי שנשוב ונראה להלן, האריסטוקרטיה ושאירת העליונות נראו לאחד העם כשירות. תורת 'האדם העליון' קרובה לתורת הבחירה.³⁵ המוסר המקובל שהעלה את אינטרס ההמונים לראש הסולם הערכי

30 במאמרו ('המוסר הלאומי', כל כתבי אחד העם, ירושלים 1947, עמ' קסג) אחד העם מבקר את לאצארוס בשתי טענות: (א) הוא לא נכנס לתרגום קונקרטי של התאוריה המוסרית הכללית, 'פרטי שאלות החיים המעשיים'; (ב) אפולוגטיקה דרשנית: 'הפליג לפעמים בדרשות רחוקות בשביל להראות רוממותו של המוסר היהודי'.

31 שינוי ערכין, שם, עמ' קנד.

32 שם, עמ' קנז.

33 שם, עמ' קנת, בהוספה.

34 שם, עמ' קנה. השווה גם את מאמרו הקודם 'עצה טובה', שם, עמ' קלג.

35 אחד העם קרא באור זה גם את תורת המוסר של הרמב"ם. ראה מאמרו 'שלטון השכל', עמ' שנט ואילר. בשתי התורות הרוב אינו אלא 'כלי תשמישו של המועט שבו מתגשם הטופס העליון'. אין ספק בעיניי

מנוגד לרעיון האריסטוקרטי היהודי והניטשיאני. תוכנה של הבחירה שנוי במחלוקת. ההסתייגות השנייה של אחד העם קשורה עם הפיכת 'האדם העליון' ל'עם עליון'.

בכתבי אחד העם מובאת תוספת למאמר שפורסמה בעקבות מאמר ביקורת ב'השלח'.³⁶ הקורא בכתבי אחד העם אינו יכול להתרשם נכונה ממהות הביקורת. מחברה מיכאל רבינוביץ', מנתח את הסינתזה שאחד העם הציע. אחד העם קיבל את הרעיון ש'לא התרוממות המין האנושי בכללו, לא רבוי הטוב לרוב בני האדם במדה האפשרית הוא תכלית ה"טוב" המוסרי, כי אם התרוממות הטיפוס האישי בבחירי מין האדם (האדם העליון) למעלה מן המדרגה המצויה'. האדם אינו אלא 'העובר של האדם העתיד לבוא'. לפי אחד העם 'ניטשיאניסמוס יהודי כזה אינו צריך כלל להבראות עתה, מפני שכבר קים ועומד הוא מימי קדם'. דבר זה מחזיר אותנו לתורת הצדיק הקלסית. נגד עמדה אריסטוקרטית זאת טוען רבינוביץ', שבדיבור על אדם עליון, שמטרתו היא 'תגברת הכח המוסרי, כבישת היצר הבהמי, בקשת האמת והצדק במחשבה ובמעשה, ומלחמת עולם נגד השקר והרשע', יש סתירה מניה וביה. אם נקבל אותו 'נצטרך לתת יתרון להממשלה האריסטוקרטית על הממשלה הדימוקרטית, ללמד זכות על המיליטריסמוס ולהצדיק גם את המלחמות'.³⁷ אחד העם סובר שיש לשמור על תורת האדם העליון, ולמחוק את הנקודה האריית. המבקר מציע לבטל את תורת האדם העליון, ודווקא להכניס את הנקודה הנקראת 'אריית'. עלינו להחזיר ליהדות את היופי החיצוני, את הכוח הגופני ואת האושר החומרי.

מבקרו של אחד העם היה פה לכיוון חשוב מאוד שהבליט את הקרבה בין רוחה של היהדות לתורתו של ניטשה. כוונתי לחזרה אל הגוף והגשמיות ולמאבק נגד האסקטיות, הסיגופים, הבריחה מן ההנאות, ובכלל נגד הגישה ששללה את העולם הזה וברחה ממנו. שלא כבסוגיות האחרות בסוגיה זאת יכלה ההגות היהודית המודרנית, במפורש או במובלע, להזדהות עם גישותיו של ניטשה. גישותיו אלו שימשו קטליזטור לכיוונים שהתפתחו מאז שלהי המאה השמונה עשרה במעין מהפכה אנטי-נוצרית. היהדות סבלה במשך הדורות מהביקורת הנוצרית שהיא דת גשמית, דת של העולם הזה. דבר זה בא לידי ביטוי בעבודה שבגשמיות המאפיינת את ההלכה היהודית, אך גם במקום המשני הניתן לעולם הבא בהגות היהודית בכלל. האשמות אלו היו חזקות ביותר דווקא כאשר הגלות היהודית פירושה היה ניתוק מהעולם, בעוד שהמאשימים כרתו ברית עם העולם הסקולרי. העולם המודרני נתן להגות היהודית את ההזדמנות לחסל חשבונות תאולוגיים, והיא עשתה זאת. אלא שכדי להבין את משמעותה של הקרבה הזאת עלינו לצייר את הסוגיה בקווים עדינים יותר, שתאפשרנה הבחנות דקות ומדויקות יותר. מתחת לכותרות ומונחים אחידים מסתתרים מושגים שונים.

שתיאור זה של הרמב"ם אמנם מתאים לדברים שכתב בפירוש המשנה, אך אין הוא מתאים להגות הבוגרת.

36 מיכאל רבינוביץ', 'היהדות והאדם העליון', השלח ט, ד (ניסן תרס"ב), עמ' 376-382.

37 אחד העם מנסה להגן על עמדתו כשהוא מסתמך על דברי קאנט, בטענו שאת המעשה הצודק והנכון יש לעשות אף על פי שבגלל זה יגיע 'הפסד להרכים' (כל כתבי אחד העם, עמ' קנט).

או אז נבין איך ההגות היהודית לדורותיה התמודדה עם הסוגיות הללו, ואיך ההגות המודרנית הגיבה עליהן.

החיים נלחמו עם האסקטיזם, אך בתופעה זאת נכללים לפחות ארבעה כיוונים שונים. בכיוון הראשון היה האסקטיזם קשור בכרית רבת שנים עם גישות דואליסטיות, בייחוד עם אלו שינקו מהמסורת האפלטונית. מסורות אלו חילקו את המציאות, אך גם קבעו כי ברכדים אלה מצוי המקור להבדלים המוסריים, בעולם השקוע בחומר – המקור לרע, בעולם האידאות, העולם הרוחני שכולו צורה – המקור לטוב. החיים האנושיים פותחים בפנינו דילמה קיומית: אנו יכולים לכוון את נפשנו על פי התכונה העליונה, אך אנו יכולים גם לחיות חיים בהמיים. האסקטיזם והמלחמה כנגד התאוה הם, לפי זה, חלק מן המאבק נגד הרע. על פי השקפה זו, המגיעה לשיאה בהשפעת הנאו־אפלטוניות, ובייחוד ההגות הגנוסטית, הנפש האנושית היא אסירה בעולם, בבתי החומר, והשחרור מתאפשר רק על ידי עזיבתן של הנאות הבשר. האסקטיזם הוא מאבק נגד החיים.

לא אכנס כאן לבירור ההתייחסויות המקראיות הקשורות לגישה זאת. אין ספק שעולמם של המקרא ושל חז"ל רחוק מגישות אלו, ולמרות זאת הדואליזם האסקטי התלבש על ההבחנה המקראית שבין בשר ורוח, שלא הייתה זהה עמו כלל.

האלטרנטיבה להגות האפלטוניסטית לזרמיה מצויה הייתה בהגותו של הרמב"ם. שיטה זאת, שינקה רבות מהמסורת האריסטוטלית, הדגישה את האינטגרליות של האדם, ובייחוד כפרה בקיום הנפש לפני הלידה, כלומר בפרה־אקזיסטנציה שלה. הנפש לא יכולה להיות לפי זה אסירה בעולם. אדרבה, החיים בעולם הזה הם ההזדמנות היחידה שבה אנו יכולים ליצור את הישות שהיא בת אלמוות. הגם שיש במשנתו של הרמב"ם מוטיב מסוים של סגפנות, השקפתו שונה לגמרי. הרמב"ם, כאמור, ראה את האדם על גופו ונפשו כיחידה אינטגרלית אחת. האדם הוא ישות החייבת לעבור תהליך, מעין תהליך צמיחה. החיים הגשמיים הם שלב הכרחי שעליו לעבור כדי להגיע לעולם שכולו טוב. אם המסורת הדואליסטית הסתכלה על הנאות האדם ומאווייו כמשחקי ילדים, הגותו של הרמב"ם מלמדת אותנו שבלי משחקי ילדות אלו לא ניתן להתקדם. הטרגדיה האנושית היא תוצאה של העובדה, שהאדם ממשיך לשחק במשחקי הילדות גם לאחר שעבר שלב זה. הרמב"ם לימד אותנו את תורת הפרישות; אולם פרישות אינה הסתגפות, היא מלמדת רק את ההינזרות מהמותרות, ממה שאיננו הכרחי.

גישה שלישית היא גישת האסקטיזם המיסטי, השונה באופן עקרוני מהאסקטיזם הנאו־אפלטוני. עמדה זו בנויה על הרעיון, כי הגאולה היא פונקציה של ההתנזרות. אלא שזאת גאולה אפיסטמולוגית. לפי גישה זאת אנו תופסים את העולם כפי שהוא, כלומר מעוות, בגלל התאוה וההנאה. אם נשתמש במונח הקאנטיאני כבפיגום, נוכל לומר כי אנו תופסים את העולם האשלייתי של התופעות, ולא את העולם האמיתי של הדבר כשהוא לעצמו, וזאת משום שאנו מושרשים בביצה ששמה תאוה. כדי לצאת ממנה עליי לאחוז בשערות ראשי ולמשוך את עצמי משם. אילו יכולתי להתגבר על התאוה, על כל תאוה – לא רק האסורה, אלא גם המותרת – הייתי מתרומם מן העולם ותופס אותו אחרת, תפיסה אמיתית. את צרכיי אני חי ואני חייב למלא, אולם בגלל ההנאה המלווה את מילואם אני שוקע בעולם האשליה;

בגלל הליכתי שולל אחרי הטעם והריח, הקול והמראה, אני נופל בעולם התופעות, עולם שאינני יכול להשתחרר ממנו. כך נראה לי שיש להבין את הפרישות בעולם ההגות החסידית, למשל בעולמו של ר' נחמן מברסלב הצעיר. ההתגברות על ההנאה מתמזגת עם השאיפה 'לכבות' את הרצון כדי להפוך את האדם לכלי לרצון העליון.

עמדה רביעית, שניתן לכנותה אקזיסטנציאליסטית, קרובה אל הקודמות אך אינה זהה עמן. היא רואה בהיגררות אחרי התאוה עימות עם הדרישה הגדולה ביותר המוטלת על האדם, אהבת האלוהים ללא גבול. זאת היא מעין עמדה קירקגוריאנית, הרואה בהנאה ובתאוה בגידה באלוהים. משל למה הדבר דומה, לאדם החושב שאשתו בוגדת בו לא רק בבגידה הסטנדרטית אלא גם כשהיא נהנית מהאוכל. אהבת אישה היא לפי זה בגידה באלוהים, האחת צוררת את השנייה. זאת הייתה אחת מתופעות הלוואי של האקזיסטנציאליזם, שהפך את היחיד למוקד השיטה. העמדה הדתית הקיצונית נולדה במעין תפיסה מונוגמית מוזרה, המקשרת בין האלוהים לאדם ותובעת מן האדם לעזוב עבור האלוהים כל יחס אחר אל העולם. הקנאה מופיעה שוב, אלא שהפעם אין זאת הקנאה לאלוהים, אלא קנאת אלוהים לאדם.

הגישה המיסטית תיקנה את עצמה בצורות שונות. כך, למשל, בתורת החסידות, הרואה בחוויות האדם ובהנאותיו מעין סולם עלייה. התאוה, וכל יחס גשמי, אינם אלא שלבים בסולם שיש לעבור כדי להבין ולתפוס מה שישנו למעלה.

חשובה לנו כאן הבעיה האקזיסטנציאלית. נראה לי שכדי להבין סוגיה זו עלינו לפנות למשנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק. כנגד עמדתו של סרן קירקגור תופס הר"ד את האלוהים כשלישי ביחס הבין-אישי. האלוהים משתתף כביכול בקשר האהבה שבין שניים. הוא השלישי המלווה את היחס שבין האני והאתה על כל גווניו. לכאורה המסקנה העקיבה מגישה זאת היא, שיחס האדם לאלוהים שונה לחלוטין מיחס האדם לאדם. היחס לאלוהים אנכי, לא אופקי; הוא אינו מקשר אותי אליו, אלא את היחס הבין-אישי אליו. בדרך זאת הלך עמנואל לוינס. זהו יחס שחל על יחס. היחס מקשר את הקב"ה לאדם אלא ליחס אני-אתה. בובר לא הלך בדרך זאת. הוא מקבל את קיומו של יחס אני-אתה של האדם אל הקב"ה. הר"ד סולובייצ'יק מקבל את קיומו של יחס זה, הבא לידי ביטוי בנבואה ובתפילה. אלא שהוא מוסיף שביחס זה קיים גם שלישי, הזולת.

תשובות רבות לסיטואציה זאת מצויות בהגות היהודית. יכולים היינו להדגים אותן בדוגמאות רבות שאין בהן חידוש. אע"פ רק על שיטתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק ועל תרומתו החשובה בנושא. ב'איש ההלכה' ביטא הר"ד, שההלכה מתייחסת לעולם הזה, ולא למוות.

בהגותו של הראי"ה קוק החזרה לעולם הזה היא מוקד חשוב. הגאולה פירושה חזרה לגופניות ולגשמיות, ולטבע בכללותו. הניתוק מהעולם הזה הוא אופייה הבולט של הגלות. ההתנערות מהגלות פירושה גם התנערות מהאידאולוגיות שקידשו מציאות זאת. הגאולה פירושה הבראת העם. אלא שהאופציות החלופיות המוצעות מסוכנות גם הן. אף במקום זה שיש בו לכאורה קרבה עם העמדה הניטשיאנית יש מקום להסתייג. הגשמיות יכולה להזדהם, והיא אכן עשתה זאת. זאת היא מהותו של חטא אדם הראשון.

במדבר

מה טבו אהליך יעקב (במדבר כד 5)

ברכתו של בלעם

במקום אחר העליתי את הסברה, שהתייחסותו של הראי"ה קוק לבלעם מתארת את יחסו לניטשה. דבר זה מתבסס על דברי חז"ל על תלמידיו של בלעם. התייחסות זאת מעניינת מבחינה אחרת. בלעם בא לקלל ונמצא מברך, ואף משבח. דו־משמעות זאת שבין הברכה והקללה, השבח והגנאי, מאפיינת את גישתו של ניטשה.

יחסו האוהד של ניטשה ליהודים ידוע ומפורסם הוא. ניטשה כותב על העמים השונים של אירופה כפי שהוא רואה אותם בסוף המאה שעברה, וביניהם על היהודים. בעקבות כך הוא שופך בוז על האנטישמיות הגרמנית המודרנית, שהתחילה אז להתפתח בכיוונה המדעי: 'טרם פגשתי גרמני שיהיה נוטה חיבה ליהודים ותהא תקיפה כאשר היא דחיית הלהג האנטישמי האמיתי על ידי האנשים הזהירים הפוליטיים, הן גם זהירות זו ופוליטיקה זו אינן מכוונות נגד סוג הרגש ההוא בכלל כי אם נגד פריצותו המסוכנת, ביחוד נגד בטוייו חסר הטעם והמחפיר של רגש פרוץ זה'.³⁸ ניטשה רואה ביהודים מעין גזע עליון:

והנה היהודים הם ללא ספק הגזע החזק ביותר והיציב ביותר הטהור ביותר מכל הגזעים באירופה. הם יודעים איך לקיים ולהבקיע עצמם אף בתנאים הגרועים ביותר (אף ביתר הצלחה מאשר בתנאים טובים) וזאת בכוח מידות טובות מסוימות שכיום רוצים כל כך להכתימן כמידות רעות – ובראש בראשונה בכוחה של אמונה תקיפה שאין לה מה להתבייש בפני 'האידיאות המודרניות'.³⁹

אכן ניטשה העריך את היהודים, אולם מעניין לנתח מה פשרה של הגנה זו. וכך כותב הוא:

העם היהודי אין כיוצא בו לכוח החיות המוצק בו, עם בהיקלעו לנסיבות מופרכות ביותר, הוא מתייצב מרצונו החופשי ומתוך עורמתו העמוקה ביותר של הקיום העצמי – לצד יצרי הדיקאדנס; אך לא על מנת שאלה ישלטו בו, כי אם מתוך נחוש עצמתם, שבעזרתה הוא יוכל לעמוד נגד 'העולם'. היהודים הם ניגודם של כל הדיקאדנטים: הם נאלצו לשחק את הדיקאדנטים, עד כדי אשלייה; בגאון שחקנות שאין למעלה ממנו הם הצליחו להתייצב בראש כל תנועות הדיקאדנס (כדמות נצרותו של פאולוס) כדי ליצור מהן משהו שיהא חזק מכל תנועות אומרייהן לחיים. בשביל סוג האדם בנצרות וביהדות השואף לעוצמה, בשביל סוג האדם הכוהני, הדיקאדנס הוא אמצעי בלבד: סוג אדם זה מעוניין בכל מאודו להחלות את האנושות ולהעניק

38 מעבר לטוב ולרוע, סעיף 251 עמ' 171.

39 שם, סעיף 171.

למושגים 'טוב' ו'רע' ו'אמת' ו'כזב' משמעות מהופכת, שיש בה סיכון החיים ופסילת העולם.⁴⁰

אלא שבדברים אלה מסורטטת תכנית מקיאבלית. אירופה סובלת מדקדנס, אך מאחורי זאת מסתתר עם שאינו נגוע בו, ומשתמש בדקדנס בתור מכשיר כדי לקדם את העצמה שלו. הפסוק 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים' מקבל עכשיו משמעות איומה. בטקטיקה הכוהנית של שליטה משתמש עתה לא יחיד אלא עם, העם היהודי. כך מגלים אנו בכתבי ניטשה פרדוקס מופלא. נדגים אותו באחד הקטעים הקלסיים:

היהודים – עם שנולד לעבדות כדבר טקיטוס בעולם העתיק, עם סגולה מכל העמים כדברו של עם זה עצמו – יהודים אלה ביצעו את שינוי הערכים המופלא ההוא שבזכותו קיבלו החיים על פני האדמה במשך אלפי שנים איזה חן חדש ומסוכן. נביאיהם התיכו לאחד את המושגים 'עשיר', 'רשע', 'חסר אלוהים', 'עריץ', 'חושני'. הם שהטביעו לראשונה את חותם הגנאי על המילה 'תבל'. בהפיכת ערכים זו (עליה נמנה גם שימוש במונח 'עני' כזהה עם המונחים 'עניו', 'ריע') חשיבותו של העם היהודי: בו מתחיל במוסר מרד העבדים.⁴¹

האם קטע זה מגנה או משבח? כמעין בלעם מודרני, כשהוא בא לגנות את ישראל נמצא משבחו, כשהוא בא לשבח נמצא מגנה.

הערה מתחייבת בסוגיית ה'דקדנטיות': הדקדנטיות קשורה עם אחד היסודות החשובים שבהם הגותו של הראי"ה מזדהה עם הגותו של ניטשה. יסוד זה הוא אהבת החיים וקבלתם ושלילת הקסם שבחיוורון המוות והנוסטלגיה ל'אין' אשר אפיינו כיוונים רבים בהגות האירופית בתקופה זאת. אינני יכול למצוא ניגוד גדול יותר לרוחה של הגותו של הראי"ה, ושל ניטשה בתחום זה, מאשר חווייתו של פרנץ רוזנצווייג כליל כל נדרי. המתפללים לבשו את הקיטלים הלבנים, הדומים כל כך לתכריכים, ורוזנצווייג ראה לפניו מתים. בצורה פרדוקסלית ניתן לומר, שהנצח מתקבל דווקא על ידי המוות. הכמיהה למוות חודרת תרבויות ודתות, ויש בה ביטוי ליצר התנטוס, התר למנוחה. הראי"ה ראה את היצר הזה כמחלתה של החברה היהודית בימיו. נגדה הוא נלחם בכל כוחותיו.

גם בהגותו של בובר המאבק נגד הדקדנטיות – הדקדנטיות של התרבות – הוא אחד המוקדים העיקריים. ניטשה ראה לפניו את התרבויות הזקנות והפריכות שבשעת דעיכתם של חיים אחרונים. דיאגנוזה זאת, שניסרה בחיי הרוח במעבר בין המאה התשע עשרה למאה העשרים, מוצבת מאחורי דבריו של בובר בשיחותיו על היהדות. זאת הייתה עבורו המשמעות האמתית של הציונות. מהתמונה שצייר ניטשה מזדקרת לעינינו ההרגשה כי הרוח והאמנות, התאטרון והמוזיקה, צומחים בזמן דעיכתן של התרבויות, בעוד שהתרבות הצעירה עוסקת בכיבוש.

40 אנטיכריסט, סעיף 24 עמ' 273.

41 מעבר לטוב ולרוע, סעיף 195 עמ' 102.

מדוע תרבות נהרסת? זאת שאלה יסודית בהגותו של בובר. בובר הציע אלטרנטיבה לא ניטשיאנית לשאלה הזאת. אין אלה העצמה והרצון להילחם הנחלשים, אלא ממד אחר של הקיום האנושי. למרות האנלוגיות שהיו חביבות על הוגים רבים, ובמרכזם הרברט ספנסר, החברה אינה ישות ביולוגית, אלא היא נוצרת מחיבורן של ישויות אוטונומיות. הדקדנטיות של החברה היא תוצאה של ההרס של אותו דבק העושה מן היחידים אחדות גדולה יותר. האחדות האורגנית הזאת הופכת למדינה, כלומר למסגרת של בודדים. אמנם שחרורו המוחלט של האינדיבידואל מהווה קרקע גידול ליצירות תרבותיות מפוארות, אך בובר מדגיש שמאחורי התהליך מסתתרת השקיעה, דבר שכבר ניטשה ביטא בחריפות: 'שבשעת דעיכתן מהבהבים בהן כוחות אחרונים בזיקוקי די־נור מרהיבים של רוח וניווט'.⁴² אין ספק בעיניי שדבר זה התגשם, אליבא דבובר ברפובליקה של ויימר. את ההכרח להביא לידי תחייה ניצל הנאציזם. אך על האמת שבהבנה מעידים גם פילוסופים ואינטלקטואלים רבים, שקיוו לתחייה שתגאל את העם מהתפוררות זאת, ולפיכך הלכו שולל אחרי האשליה של הנאציזם החייתי, שאותו הם ראו דרך משקפי כמיהתם ללידתם מחדש על הכוחות הפנימיים הנסתרים שיביאו תחייה זאת.

אין ניטשה נלחם ביהודים אלא ביהדות, ובייחוד באותה תורה שהתנוונה בנצרות, תורה שהוסיפה למוסר את ההינזרות מהחיים. כתגובה הוא עורק מעין תרגיל פילוסופי, תרגיל שהוא חסר לחלוטין כל ערך מעשי, תרגיל שמטרתו שינוי ערכים. והנה, בפרספקטיבה שלנו התרגיל שהגה הפך למציאות. אכן לימדה אותנו החסידות שעל הצדיקים הגדולים להיזהר מאוד מאוד בהרהוריהם, שהרי הרהורי עברה של הצדיקים גורמים לחטאותיו של ההמון. למרות האפולוגטיות וכתבי ההגנה כותב ניטשה בקטע על החיות הבלונדיות את עיקריה של אידאולוגיה שהנאציזם הגשים. ייתכן שהנאצים לא היו נאמנים לדבריו ולרעיונותיו של ניטשה. ייתכן שהם קראו אותו קריאה חופשית. אולם הדברים כתובים. קטעים מסוימים אצל ניטשה מתייחסים למחנות השמדה ממש. ניטשה חושב שהיסוד היהודי יכול לתרום לאירופה ולגרמניה. אך דבר זה אין בו כדי להכחיש את העובדה, שיש בשיטתו של ניטשה יסודות שאפשר לראות בהם שורשים לתורה הנאצית. על פי חזונו של ניטשה אנו, היהודים, נמצאים בצד הנכון והמצליח, אולם הטקסטים מכילים חזון בלהות שיש בו שואה. הוא לא חשב שהקרבות יהיו יהודים. אך האפשרות לראות את המוות כאופציה מוסרית כתובה במשנתו במפורש. וכך כתב ניטשה בתארו את אגדת ייסוד המדינות:

חיות טרף בלונדיות, גזע כובשים ואדונים, מאורגנים כלוחמים וניחנים בכוח ארגוני, שם ללא רחם את כפות רגליו האיומות על אוכלוסייה שאולי עולה עליו בכמותה העצומה לא־ן־שיעור אך עדיין אינה אלא המון נוודים משוטטים חסרי צורה, הרי זאת ראשית המדינה עלי אדמות [...]

מי שיודע לצוות, מי שמטבעו הוא 'אדון', מי שכולו אומר אלימות בכל – בכל תנועה בכל מעש – מה לו ול'הסכמות'? אנשים מסוג זה, אין אתה יכול לחשב את בואם, הם יורדים כגורל, ללא טעם, ללא תבונה, ללא רחם, ללא אמתלה, הנה הם ברק, וזה איום

מדי, פתאומי מדי, משכנע מדי, 'שונה' מדי, אף מכדי להיות שנוא [...] מארגנים המה מבטן ומלידה ואינם יודעים אשמה מהי, אחריות והתחשבות מה הן.⁴³

המדינה הקדומה נבנתה על ידי החיה הבלונדית 'כעריצות איומה, כמכונה מרסקת חסרת-רחמים, עד אשר חומר גולמי זה של המון-עם וחיות-למחצה, לא זו בלבד שנלוש עד היותו לעיסה רכה, כי אם גם קיבל צורה'.⁴⁴ האם חושב ניטשה שהמדינה הקדומה יכולה לקום מחדש שוב? על כל פנים כך קראה את הטקסטים החיה הבלונדית שהתגשמה בצל צלב הקרס. אלא שעלינו להדגיש שוב שאצל ניטשה לא היה קיים מרכיב אנטישמי כלל. לדברים אלה יש להוסיף לדעתי שני קטעים נוספים מתוך 'הרצון לעוצמה':

מכאן ואילך יתהוו תנאים מוקדמים נוחים למבנים שלטוניים מקיפים יותר [...] להוליד ולגדל גזע אדונים, את אדוני הארץ שלעתיד; אצולה חדשה, אדירה, המבוססת על תחיקה עצמית חמורה ביותר, שתשמש ערובה לקיום בר אלפי שנים, לרצונם של תקיפים-פילוסופיים ושל אמנים-עריצים – סוג נעלה יותר של בני-אדם, אשר מכוח משקל היתר של רצייה, ידיעה, עושר והשפעה, ישתמשו באירופה הדמוקרטית כמכשיר גמיש ונייד ביותר כדי שבעזרתו יוכלו להחזיר בידיהם את כל המהלכים הגורליים של כדור הארץ.⁴⁵

המין זקוק לאבדן הפגומים, החלשים, המנוונים.⁴⁶

דברים

וכתבת על האכנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב (דברים כז 8)

פרשנות ניטשה היא ללא ספק אחת התופעות המופלאות ביותר בעולם הרוח בימינו. נדמה לי שלא אטעה אם אצביע על הגנאלוגיה של ההתפתחות הזאת. עד מלחמת העולם השנייה פותחו כל האפיקים הגדולים שבמשנתו של ניטשה. אחרי המלחמה ובעקבות הטראומה הגדולה של הפרשנות הנאצית, פנו פרשני ניטשה לצדי הדרכים ומצאו בהם רעיונות חדשים הקשורים אל ההרמנויטיקה ואל הפרספקטיביזם. פרשנות השמאל ירשה את מקומה של פרשנות הימין. כאילו במטה קסם נעלמה דמותו הקלאסית של ניטשה ואת מקומה ירשה דמות חדשה, פוסט-מודרניסטית ולפעמים אף הומניסטית. דוגמה כוללת בהתפתחות זו מצויה בעבודותיהם של ריצ'רד רורטי ואחרים, הרואים בניטשה את נביאם ומבשרם.

תורת ניטשה קיבלה עתה פשר חדש. מבלי להיכנס לסבך הסתירות ופידוקן נאמר, שהטענה העיקרית היא שאין לפנינו אמת, אלא פרספקטיבות שונות שלה. ואולי תמילה

43 לגנאלוגיה של המוסר, עמ' 291.

44 שם, עמ' 290.

45 הרצון לעוצמה, ב, סעיף 960 עמ' 261.

46 שם, א, סעיף 246 עמ' 148.

פרספקטיבה מטעה, שהרי הן נסגרות למכלול, כפי שהאסכולה הפנומנולוגית אהבה להדגיש. לפנינו פרספקטיבות שאינן נסגרות ואינן יוצרות תמונה קוהרנטית גלובלית. שערי הדרש לא ננעלו, וניתן לקרוא את הטקסט הניטשיאני לפי המפתח הזה. האירוניה הגדולה ביותר היא, שהמאבק נגד הסגפנות נהפך עתה למאבק נגד סגפנותם של המדע והפילוסופיה ודרישותיהם החמורות והמכאיבות ובעד השחרור הדיוניסי של הכתיבה והספקולציה הבלתי מבוקרות.

זאת היא השאלה האפיסטמולוגית. אני רוצה להסב תשומת לב לממד אחר, למה שאקרא כאן פרספקטיביזם הרמנויטי. מותו של האלוהים מציין עתה את מותו של הפשט. הפרשנויות השונות אינן אלא תופעות, אולם אין 'דבר כשהוא לעצמו' בטקסט. הרצון לעצמה הפך להיות המניע של כל פרשנות – הפרשנות אינה אלא אחד מכלי השליטה. עיון בתפיסות השונות שבהן תורתו של ניטשה נתפסת מלמד אותנו לדעתי הקבלה מופלאה בין הפרספקטיביזם ההרמנויטי לבין פרשנות ניטשה, כאילו תורת הפרשנות מודגמת בפרשנות התורה, בפרשנות תורתו של ניטשה.

אסקטיזם אפיסטמולוגי

עמדנו לעיל על המאבק באסקטיזם ועל הקרבה שבין הגותו של ניטשה להגות היהודית המודרנית. עד כאן ניטשה על פי הפשט. בסוגיה זאת מבצע הפוסט־מודרניזם אחד מלהטוטי הפרשנות המבריקים ביותר. הפוסט־מודרניזם הופך את האסקטיזם לאסקטיזם אפיסטמולוגי. ננסה אכן לתת לארבעת הרבדים שעמדנו עליהם לעיל את הפרשנות האפיסטמולוגית.

א. הדעת האסקטית היא אותה דעת המקבלת דואליזם, או, בשפה סטרוקטורליסטית, ניגודים בינריים. ההבחנה בין הראוי למצוי היא ללא ספק אחד הניגודים הבסיסיים של האנושות, ועליה מושתת המוסר. בתחום זה נעוצה הקרבה בין ניטשה לשפינוזה.

ב. עלינו לעזוב את האשליה של ההסתכלות האובייקטיבית. הסתכלות זאת מחייבת אותנו ל'פרישות', ליצור הייררכייה בין ההיגדים של יצירתנו. הדוגמה הקלסית היא העימות שבין ה'גנאלוגיה' שניטשה משתמש בה לבין האשליה שבאיסור 'הכשל הגנטי'.

ג. לא תיתכן דרך להגיע לעמדה הנקייה מאינטרסים. אדרבה, עליי לפתח את הפרספקטיבה שלי מנקודת המבט האינטרסנטית שלי.

ד. הדעת האסקטית היא הדעת הדורשת מהאדם את הדרך הקשה ה'אסקטית' של המתודולוגיה המדעית, של דרך ארץ בפני האמת. אין נקודת העדפה.

ההגות היהודית המודרנית לכל גווניה התבססה על קיומם של אותם ניגודים, ולכל הפחות כמה מהם. כאן מודגש שוב ההבדל התהומי והמאבק התמידי הקיים בין המונותאיזם לבין המוניזם. הדואליזם במשנתו של הראי"ה קוק מתקבל מתוך הפרספקטיבה ההכרתית. אין אנו מכירים את העולם כפי שהוא. מבחינתו בעולמנו אנו הדואליזם נשמר. בנדון זה קאנט, עם הדואליזם שבין המצוי והראוי, קרוב יותר להגות היהודית מאשר שפינוזה, המוחק את ההפרדה והעימות שבין טבע למוסר. כאן באה שוב לידי ביטוי הברית הדיאלקטית, הכואבת אך גם הפורייה והברוכה, אשר חייבת להתקיים לפי הרי"ד סולובייצ'יק בין ההגות היהודית

לבין הרציונליזם המודרני. נגד קריסת החלומות ה'מודרניים' חייבת ההגות היהודית להילחם.

הנוכחות, הפשט והיסוד

אין ספק בעיניי, שבתחום זה התרחשה בתולדות האידאות אחת המהפכות האירוניות ביותר. הניטשיאנים היהודים נלחמו את מלחמתם של החיים כנגד הספר, קל וחומר כנגד הספר המפרש ספר. ניטשה ותלמידיו שרדו לא בגלל הפטיש שלקחו אתם כאשר עסקו בתרבות, אלא משום שהם עצמם זכו והפכו לספר. הדורות העוקבים של הניטשיאנים הפכו לספר המפרש ספר, כפי ששגשוגה של הפרשנות הניטשיאנית כיום, מאה שנים מאוחר יותר מעידה. מהפכים אירוניים גדולים מתרחשים לעינינו. ניטשה נהפך לנביאו של השמאל הפילוסופי, והמציאות נהפכה לטקסט. הקב"ה זיכנו ואנו חיים בעולם שכולו ספר, ותורתו של ניטשה מלמדת אותנו שהמציאות איננה אלא פרספקטיבה של פירושים.

מתירנות פרשנית זאת היא מוחלטת. איש בפרשנותו יחיה, והרבה פרשנויות אפשריות. ולמרות זאת שומעים אנו שכל הפרשנויות מותרות חוץ מהפרשנות הנאצית,⁴⁷ או שכל הפרשנויות כשרות אך 'ניטשה לא הובן כראוי על ידי ברדיצ'בסקי',⁴⁸ או שהוא נהפך למיתוס ברשות הרבים, כלומר 'סיפור פונקציונלי המשרת את מספרו לצרכיו ולדורו'.⁴⁹ מובן שנוסחים אלה מניחים קיומה של פרשנות נכונה. ההישג הגדול של הכשרתו של ניטשה על ידי הפיכת פרשנותו על פיה הוא הישג מרשים. שני סמלים מרכזיים ברטוריקה הניטשיאנית הוכשרו גם הם. הפטיש שאתו רצה ניטשה להידיין עם הפילוסופים הפך – בפירושו של היידגר – למכשיר תמים כדי לבדוק אם האידאות חלולות. טרם מצאתי את הפירוש הנכון לשוט בפרשנות הפמיניסטית על ניטשה. הן היטיבו לסלוח או לשכוח זאת. על כל פנים יש כאן ללא ספק נקמה אירונית, אירוניה נוספת, שההנדסה הגנטית ההרמנויטית הפכה את ניטשה לנביאו של השמאל הפילוסופי. עונשי הגיהנום לא יכלו להיות עבורו קשים יותר. הביקורת הגרמנית שאחרי מלחמת העולם השנייה לא יכלה לקבל עמדות פוסט-מודרניות אלה. לא כך בצרפת. הפרספקטיביזם נראה כצעד הנכון בקריאה החדשה של ניטשה. ואכן הוגים רבים חשבו שפרספקטיביזם זה מקשר אותנו אל המסורת הפרשנית היהודית התלמודית והקבלית, שלא שמרה על הקנונים המקובלים היום עבורנו כמאפיינים את פרשנות הפשט. שוב עדים אנו לברית בין היהדות לתורת ניטשה. למרות הפיתוי הזה נראה לי שצודק הר"ד סולובייצ'יק בדרישתו שנכיר, שלמרות הקונפליקטים והבעיות בעל הברית האמתי של הדת מצוי ברציונליות, ואם ליישם זאת לסוגיה שלנו – בחיפוש הפשט. השאלות שהפוסט-מודרניזם העלה הן קשות, אך אין הן מחייבות את המסקנות המקובלות עליו. הפילוסופיה לדורותיה ולשיטותיה חיפשה את האמת. אך היא לא הסתפקה בסברה;

47 אלוני (לעיל הערה 4), עמ' 21.

48 דוד אוחנה, 'זרטוסטרא בירושלים', דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון, ירושלים

1996, עמ' 274.

49 שם, עמ' 285.

היא חיפשה את הידיעה, כלומר להגיע אל האמת אך גם אל ביסוסה. ביטוי מופלא לתפיסה זאת מצוי במשנתו של הרלב"ג, הסובר שהנביא מקבל בחזונו את האמת, אולם כדי שזאת תהיה ידיעה ולא סברה עלינו להניח שהוא קיבל את האמתות עם הוכחותיהן.⁵⁰ זאת היא הדרך הרציונליסטית בביטוי העקיב ביותר. היא משולה בעיני לאדריכל המבקש לבנות בניין, סומך אותו על עמודים ומחפש את הקרקע המוצקה שעליה יכול הוא לסמוך את בסיסי העמודים. זהו חיפוש היסוד.

הפוסט־מודרניזם התייאש מחיפוש היסוד. הוא גם כפר במציאותו. את פעולותינו עלינו לבנות בצורה שונה. זהו קיצוץ הנטיעות שבין המלכות והיסוד. ועל קיצוץ נטיעות זה רוצה אני להשקיף שוב מנקודת מוצא חסידית.⁵¹

בכל מיני ניסוחים וצורות בא לידי ביטוי הרעיון היסודי כי ייעודו של האדם הוא לחזור ולגלות את הקב"ה המסתתר בעולם. למשימה דתית זאת יש השלכה הכרתית. על האדם לגלות את האמת שבמציאות, המסתתרת מאחורי התופעה והאשליה. את משמעותה של החובה הזאת ננסה להבין מתוך עיון בקטעים שונים מכתביו של ר' נתן, תלמידו וסופרו של מוהר"ן, רבי נחמן מברסלב. מקטעים אלה נלמד גם איך רעיון שתחום התקפות שלו הוא הקוסמוס מתורגם לתחומים אחרים, תחום החברה והיחיד.

הקב"ה הוא 'עצם האמת כביכול' [...] ועיקר הבריאה היתה בשביל טובתנו כדי שיתגלה האמת גם בזה העולם [...] שבזה העולם נתלבש ונתחפה ונצטמצם האמת בכמה לבושין. ועיקר שעשועיו כשמכירין האמת גם בזה העולם השפל.⁵² העיקרון המלמד אותנו שאנו חייבים להכיר את הקב"ה בתוך לבושי העולם הזה מקבל עכשיו פירוש נוסף. אנו חייבים להגיע להכרת האמת המתלבשת בלבושים של טעות ואשליה גם בעולם הזה: 'עיקר שלימות האמת הוא כשמבררין האמת מזה העולם'. נוכחותו של אלוהים בעולם באה לידי ביטוי באמת. גילוי הקב"ה המסתתר מתבטא גם בזה העולם השפל.

החובה לחשוף את השקר ולהגיע לאמת באה לידי ביטוי ברכדים השונים של המציאות. עד עתה דיברנו על מה שניתן לכנות הרובד האונטולוגי, ואולי הקוסמולוגי. מהי האמת המסתתרת בעולם כולו. אולם החובה הזאת קיימת גם בכל הנוגע לעולם הקטן, לאדם. הערפול במישור הפסיכולוגי פירושו רמאות עצמית. ר' נתן מדגים אותה בדוגמה הלכתית קלסית, זו של האדם הנופל במלכודת הרציונליזציה, המורה היתר לעצמו, כמקרהו של המודה במקצת 'שאנו אומרים אשתמוטי הוא דקא משתמט, סבר עד דהוי ליה זוזי ופרענא לי' [...] שאין אנו חושדין אותו בשקר גמור רק שמורה היתר לעצמו ומחפה השקר באמת.⁵³ הכרת האמת האישית פירושה התגברות על הרציונליזציות שבהן האדם מכסה את נגעי עצמו מעיני

50 על נושאים אלה ראה מאמרי 'מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו', משה חלמיש (עורך), ספר השנה של אוניברסיטת בר־אילן, מדעי היהדות ומדעי הרוח, כב-כג (ספר משה שוורץ), רמת־גן תשמ"ח, עמ' 351-389.

51 הרחבת הדברים יכול הקורא למצוא במאמרי 'פוסט־מודרניזם: פרספקטיבה יהודית', תוך וקליפה בתרבות המערבית, אלון שבות תשנ"ו.

52 לקוטי הלכות, חר"מ, הלכות דיינים ג.

53 שם ג, יג.

מצפוננו. כאן המקור לסכסוכים החברתיים. בעקבותיהם נהרסים האמת והשלום: 'כי ע"י השקר והמחלוקת שנעשה בין בעלי דינים ע"ז נפגם המלכות'.⁵⁴ המשימה אולי ניתנת להגדרה, אך לא קל להגיע לאמת. לעולם עלינו להיות מודעים לעובדה הבסיסית, שאין יציאה אובייקטיבית מהספק. האמת מופיעה בפנינו בערפול, ערפול שהוא מתמיד, שהוא מקיף את רמות המציאות השונות. כשהוא מפתח את רעיונותיו של מוהר"ן מצביע ר' נתן על הספק הקיים לא רק במה שניתן לכנות התחום המדעי הקוגניטיבי, אלא גם בתחום המשפטי ובתחום האישי, הפסיכולוגי.⁵⁵ אלה הם 'כללי המשחק' של המציאות. האדם יועמד בפני אלטרנטיבות שונות, שכולן יתלכשו באצטלה של אמת:

כי אין קץ לדברי רוח שיוכל לומר על כל דבר להפכו מן האמת וא"א לבאר ולסתור כל הטעותים וכל הסברות ההפוכות, רק האמת עד לעצמו, ומי שיש לו לב ישראל ומבטל עצמו בבחי' מ"ה וחפץ באמת לאמתו ואינו רוצה להטעות את עצמו יכול לידע ולהבין האמת היטב.⁵⁶

תכונה תאורטית זו, אשר לפיה אין בתאוריות כלל ודאי המוציא מתוך הספק, מתבטאת גם ביתר תחומי החיים. זהו המובן האקזיסטנציאלי של הכלל הקבלי 'זה לעומת זה עשה האלוהים': 'כנגד כל מעשה של צדיק יש כנגדו רע, דהיינו שיש מעשיות של רשעים שגם להם אירע כיוצא בזה, כגון שמצינו בפנחס עשה דבר גדול [...] וכנגד זה יש מעשה של רשע [...] בלעם [...] וכן כיוצא בזה כי הרע לעומת הטוב'.⁵⁷ כדי להבין ולהכיר את ההבדל שבין הסיפורים השונים צריך האדם להיות במדרגה גבוהה, 'שעיקר ההפרש יודע רק זה שידוע להבדיל בין אור לחושך היינו בין רע לטוב'.⁵⁸

פילוסופיות מנוגדות נאבקות ביניהן וטוענות למונופולין על האמת. המציאות היא כזאת שאין שום אפשרות לא להוכיח את אמתותה של שיטה כלשהי, ואף לא להפריכה. לא קיימת הוכחה אובייקטיבית כלשהי. המוצא מן הסבך נמצא באווידנציה סובייקטיבית: 'האמת עד לעצמו'. אך האדם צריך שיהיה מסוגל לתפוס אווידנציה זו ולשמוע את האמת. לאווידנציה זו יכול להגיע האדם ש'מבטל עצמו' ועם זה 'אינו רוצה להטעות את עצמו'.

השכנוע שאין שום אפשרות להוכיח את אמתותה של שיטה כלשהי הוא התנסות יסודית שכל אדם צריך להיות מודע לה. רעיון זה חוזר בנוסחים שונים במשנתו של מוהר"ן.⁵⁹ האוטונומיה האמתית אינה באה לידי ביטוי בימות המשיח. המבחן האמתי הוא מבחנו של אדם הנתון בעולם שבו שולט הספק, הנובע ממבנהו האונטולוגי של העולם. אין הידיעה יכולה להוציא אותנו מידי הספק. רק באמונה המפתח נמצא.⁶⁰

54 הלכות עדות א.

55 הלכות דיינים ג.

56 הלכות עדות ה, ב.

57 לקוטי אמרים רלד.

58 שם.

59 השווה שם, רכח, על קבלת גרים.

60 ראה על סוגיה זאת מאמרי 'דורנו ואמונת ישראל', שדמות קז (תשמ"ט), עמ' 55-63.

הפוסט-מודרניזם מבטא את הייאוש מחיפוש היסוד. נקביל זאת לאחת האינטואיציות הבסיסיות של אחד מגדולי חסידות פולין, ר' צדוק הכהן מלובלין, בן זמנו של ניטשה. כשהוא משתמש בסימבוליקה של האותיות הוא מראה שמצבנו הקיומי מתואר באות למ"ד, שהוא מגדל הפורח באוויר.⁶¹ ר' צדוק לימד אותנו ש'האוויר הוא מקום הספק, דדבר המבורר הוא כאלו יש לו מצב חזק ומה שהוא ספק נקרא תלוי ברפיון דהיינו באויר'. על הספק פורחת האות למ"ד.

חיפושנו האינטלקטואלי בעולם הפוסט-מודרניסטי אינו אלא בניין הלמ"ד, מגדל הפורח באוויר, שיכול להביא אותנו לאמת, אף אם דרך התבונה חסומה מפנינו. כפי שהזכיר לנו ר' צדוק, בתיקוני זוהר למדנו שבת המלך מצויה במגדל הפורח באוויר.⁶² אין סלע מוצק מתחת לרגליים, אולם האמת נתונה למי שיעז להיכנס למגדל עז, למגדל הפורח באוויר. ניתן לבנות את מגורינו על קרקע בלתי יציבה זאת. בחירת האמת היא ההימור היסודי ביותר של האדם. ברצוני לסיים את דבריי בסוגיה זאת בהצבעה על יחסים סמויים הקיימים בין דיונונו לאחד הרעיונות המסובכים והקשים ביותר במשנתו של יהודה פרנץ רוזנצווייג. אחד היסודות החשובים בחלק הראשון של כוכב הגאולה, המתמקד בשלושת הקדקודים במשולש אלוהים-עולם-אדם. שלושה קדקודים אלה נלמדים בעזרת מושג ה'מטה'. אלוהים מביא אותנו אל המטה-פיזיקה, העולם אל המטה-לוגיקה והאדם אל המטה-אתיקה. מושגים אלה, לדעתי, לא הובנו כראוי. הם מצביעים בעיקר על אי-האפשרות להבין קדקודים אלה בממד אחד. הסוקר את התאולוגיה מוצא לפניו מאבק בין שתי אופציות עקרוניות. האופציה הראשונה רואה את האלוהים בתאוריו, במהותו, בפיסיס שלו, כרחום, חנון וכדו'. מעבר לזה משתרעת לפנינו המטה-פיזיקה, המביאה אותנו לאופציה השנייה, שבה אלוהים מופיע לפנינו כרצון האינסופי, הכול יכול והבלתי מוגבל על ידי מהות כלשהי. הרציונליזם והוולונטריזם מתנגשים כאן.

העולם מופיע לפנינו בלוגוס שלו, בחוקיות הכול כוללת, המוצאת את ביטויה במדע, בסדר הכללי המושל על כל המאורעות הפרטיים. אולם אנו עומדים בפני המטה-לוגיקה, העובדה שכל מאורע אינדיבידואלי יש בו פריצה חופשית של חידוש מתמיד שקורא תיגר על כל חוק. מתעמתים כאן האמון התמים בדטרמיניזם המוחלט של המאה התשע עשרה, והתפיסות שקראו תיגר על הקונצפציה הזאת במאה העשרים. לפלס וברגסון, מהות וחופש, מתנגשים ביניהם. על הדילמה השלישית, הקשורה במטה-אתיקה, נעמוד מיד. נעיר כאן בהערת ביניים, שניתן לקרוא את ההיסטוריה של הדעות כניסיון לפתור את שלוש הדילמות הללו. אם נתעמק בתאולוגיה של הדתות השונות, נוכל להיווכח בקלות איך בנויה קונצפציה על אחת משתי האופציות הללו. באמצעות הסכמה הזאת נוכל להבין את טיבן של תרבויות המזרח הרחוק. תרבותנו בנויה על תשתית אחרת, החיה עם הפרדוקסים. שלושת הרבדים של הפרדוקס באים לידי ביטוי בעולם האליילי הקלסי, כיוון ובמזרח הקרוב. זאת הסיבה, אגב, שהמונותאיזם יכול

61 רסיסי לילה, לובלין תרס"ג, לט. השווה בבלי, סנהדרין קו ע"ב.

62 'על מגדל דפרח באוירא ומכרוזין כל מאן דקטל לחויה יהבין ליה לאנתו' (תיקון כא, דף נב ע"ב).

היה להתגלות על רקע האלילות המערבית דווקא. שלושת הפרדוקסים שהצבענו עליהם לעיל באו לידי ביטוי בשלשה היסודית: המיתוס, העולם הפלסטי והאדם הטרגי. עתה מגיעים אנו לקדקוד השלישי. האדם מתמודד בין שני קטבים. הקוטב האחד הוא היוצא מעמידתו המוסרית. זאת האתיקה החייבת לעצב אותו. אך מעבר לה מצויה המטה-אתיקה, מצוי האדם בחופש שלו, המאפשר לו למרוד. המאבק שבתוכו אינו מאבק בין החובה ובין התאוה, כפי שהאמינו הקדמונים. זהו מאבק בין שתי דמויות המצויות בו. זהו המאבק בין לוינס לבין ניטשה.