

האם יש אופי מיוחד לאקסיסטנציאליזם היהודי?

אפרים מאיר, פילוסופים קיומיים יהודים כרב-שיח,
יהודים כרב-שיח*

ספרו של אפרים מאיר, פילוסופים קיומיים יהודים כרב-שיח, מבקש להביא את הקורא להבנה של "אופיו המיוחד של האקסיסטנציאליזם היהודי" ותרומתו האפשרית למחשבה האקסיסטנציאליסטית בכללה (עמ' 1). הספר מחולק לשלושה חלקים. החלק הראשון מתאר את קווי ההיכר העיקריים של האקסיסטנציאליזם בכללו (עמ' 5-14) וסוקר בקצרה את חייהם, יצירותיהם ועיקרי תורתם של גדולי האקסיסטנציאליסטים (עמ' 14-33). החלק השני, שהוא חלקו העיקרי של הספר, סוקר את חייהם, יצירותיהם ועיקרי תורתם של הוגים וסופרים אקסיסטנציאליסטים יהודים: ר' נחמן מברסלב (עמ' 37-54), הרב יוסף דב סולובייצ'יק (עמ' 55-67), מרדכי מרטין בובר (עמ' 68-83), פרנץ רוזנצווייג (עמ' 84-102), ופרנץ קפקא (עמ' 129-145). מאיר אף מקדיש פרק לעמנואל לוינס (עמ' 103-128) – דווקא הפרק הארוך ביותר בספר – בגלל התמודדותו הביקורתית של לוינס עם הוסרל והיידגר: זאת למרות העובדה, שמאיר מכיר בה בפירוש, שלוינס אינו בדיוק אקסיסטנציאליסט. בחלק השלישי והאחרון (עמ' 149-162) מזהה מאיר, בעקבות הניתוחים שהובאו בשני החלקים הראשונים, את "אופיו המיוחד של האקסיסטנציאליזם היהודי", ורואה כתרומתו האפשרית למחשבת האקסיסטנציאליזם הכללי את הדגש שהוא שם על הדיאלוג והבין-סובייקטיביות.

* תרגום ועריכה: מרים מאיר. הוצאת ספרים ע"ש י. ל. מגנס, ירושלים תשס"ד, 2004.

הייתי מצפה לספר טוב מזה. הגיעה השעה לספר כספרו של מאיר. אם כי שורשי האקסיסטנציאליזם מצויים כבר בכתביהם המבריקים אך חסרי השיטה של קירקגור וניטשה, הרי היום ברור במבט לאחור שהאקסיסטנציאליזם כתנועה פילוסופית של ממש ראשיתו במפנה שפנתה הפנומנולוגיה בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים לכיוון בעית הקיום, כפי שניתן לראות מיצירות כגון *ההוויה והזמן* למרטין היידגר, *הפסיכולוגיה של השקפות עולם* לקרל יספרס, ואני *ואתה* למרטין בובר. מבחינה זאת, ניתן לראות ב*הישות והאין* ל'אן-פול סרטור (1944) ובפנומנולוגיה של התפיסה למוריס מרלר-פונטי (1945) את היצירות האקסיסטנציאליסטיות הגדולות האחרונות. אם כי *הישות והאין* פורסם לקראת סוף מלחמת העולם השנייה, *ופנומנולוגיה של התפיסה* זמן קצר אחריה – ואילו יתר היצירות שהזכרתי נכתבו עוד לפני המלחמה – הפך האקסיסטנציאליזם לתופעה תרבותית מובהקת רק בתקופה שאחרי המלחמה, והגיע לשיא עצמתו בשנות החמשים והששים של המאה העשרים. בתקופה זאת ראו אור כמה ספרים פופולריים המציגים את האקסיסטנציאליזם לקהל הרחב: *האדם האירציונלי: עיונים בפילוסופיה האקסיסטנציאלית* לויליאם בארט,⁵⁷ *ששה הוגים אקסיסטנציאליסטים* לה. ג'. בלקהם,⁵⁸ ו*אקסיסטנציאליזם* למרי וורנוק.⁵⁹ ספרים אלה היו עדות לעניין הרחב שעוררה אז תנועה פילוסופית זאת, אך בעת ובעונה אחת אף תרמו את תרומתם להתפשטות עניין זה בציבור. אמנם בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים חדלה תנועה זאת להיות באופנה: אדרבא, היו אז גם שטענו כי מעולם לא היתה זאת כלל תנועה פילוסופית עקבית ושיטתית, וודאי שלא היתה תנועה שיש לה חשיבות פילוסופית. אך בתחילת שנות התשעים החל העניין באקסיסטנציאליזם לשוב ולהתעורר. הסיבות לתחיה זאת שונות ומשונות, ועדיין אין הן ברורות

⁵⁷ William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Garden City, N. Y.: Doubleday and Company Inc., 1958.

⁵⁸ H. J. Blackham, *Six Existential Thinkers*, London: Routledge, 1961.

⁵⁹ Mary Warnock, *Existentialism*, Oxford: Oxford University Press, 1970.

דיין. בחלקה, נבעה תחיה זאת מפרסום ספרו של דיויד קופר משנת 1990, *אקסיסטנציאליזם: שחזור* – ספר הנחשב בדרך כלל לדיון הפילוסופי הטוב והמתוחכם ביותר בסוגיה זאת;⁶⁰ בחלקה היא באה בעקבות פרסומן של יצירות מאת מחברים אקסיסטנציאליסטים שעד אז לא היו בהישג יד; ובחלקה משום חדירתם של נושאים אקסיסטנציאליסטיים עיקריים לזרם המרכזי של הפילוסופיה האנגלו-אמריקאית.

כדוגמא לתהליך זה, הבה נתבונן בשנויים שחלו במיקומו של היידגר במסגרת תולדות הפילוסופיה. בשנות החמשים והששים נחשב היידגר – או, ליתר דיוק, היידגר כמחבר *ההווייה והזמן* – כדבר הלמד מענינו לאקסיסטנציאליסט, ובספרות מאותה תקופה העוסקת באקסיסטנציאליזם נהגו לעסוק בו לצידם של קירקגור, ניטשה, יספרס, מרסל, סרטור, טיליך ודומיהם. יתכן שראו בו גם מעין 'ראשון בין שווים', אך על כל פנים, מקומו בפמליה האקסיסטנציאליסטית היה איתן. ואילו בשנות השבעים והשמונים שבהן, כפי שראינו, חלה ירידה במידת ההתעניינות באקסיסטנציאליזם, ואף נשמעו קולות המכחישים את מעמדו כתנועה פילוסופית עקבית ושיטתית, הפרידו את היידגר מיתר החבורה האקסיסטנציאליסטית ונהגו בו, כשהוא לעצמו, כבוד ויקר כאחד מענקי הפילוסופיה של המאה העשרים. במקום שהשוו אותו לפילוסופים אחרים של המאה העשרים, שוב לא היו אלה, כבראשונה, יספרס, סרטור או טיליך, אלא דווקא וויטגנשטיין, דיואי או סלרס. אך עם התחדשות העניין באקסיסטנציאליזם בשנות התשעים, שוב הוחזר היידגר למקומו במסגרת התנועה האקסיסטנציאליסטית. ואכן, ספרו של קופר *אקסיסטנציאליזם* דן בהיידגר לצידם של יספרס, אורטגה אי גאסט, מרסל, ובראש וראשונה סרטור. באנתולוגיה מן השנים האחרונות, *אקסיסטנציאליזם: כתבים עיקריים*, בעריכת צ' גיניון וד. פרבוס,⁶¹

⁶⁰ David Cooper, *Existentialism: A Reconstruction*, Oxford: Blackwell, 1990; second edition, Oxford, Blackwell, 1999.
⁶¹ Existentialism: Basic Writings, ed. by C. Guignon and D. Pereboom, Indianapolis, Hackett, 1995.

מובא לקט מכתביו לצידם של קירקגור, ניטשה וסרטר. כאן חזר הגלגל אחורנית לספרו של בארט האדם האידעיונלי, בו מוקדש החלק המרכזי, "האקסיסטנציאליסטים", בדיוק לארבעת ההוגים האקסיסטנציאליסטים המרכזיים האלה.⁶²

בעשר – חמש־עשרה השנים האחרונות, לא זו בלבד שחלה הערכה מחודשת של האקסיסטנציאליזם: גם למחקר במחשבה היהודית החדשה נוסף שפע גובר והולך של פרסומים. אם כי התעניינותם של חוקרים ביצירותיו של מרטין בובר רפתה במקצת (אך לא פסקה לחלוטין), הרי בשנים אלה יצאו לאור מחקרים רבים, וברמה הגבוהה ביותר, באנגלית, צרפתית, עברית וגרמנית, על מחשבת הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ועמנואל לוינס, ולצידם מכול של הוצאות חדשות ותרגומים של כתביהם. כמו כן, לאחר מותו של הרב סולובייצ'יק בשנת 1993, החלו לצאת לאור בקצב גובר והולך דברי הערכה – ומה שיותר חשוב לענייננו, ניתוחים מדעיים קפדניים – של כתביו, גם בהלכה וגם בפילוסופיה. נלוו אליהם, כמעין המתגבר, ספרים המבוססים על דברים שבעל פה של הרב סולובייצ'יק, ועל אותם כתבי יד שהשאיר אחריו שהם עצמם אינם ערוכים לפרסום כמות שהם.

השעה כשרה איפוא, כפי שאמרתי, למחקר שיבחן את חשובי ההוגים האקסיסטנציאליסטים היהודים של המאה העשרים, יציב אותם בהקשרה של המחשבה האקסיסטנציאליסטית הכללית, ויבדוק אם אמנם יש אקסיסטנציאליזם שהוא יהודי במובהק, ויש לו תכונות יחודיות שיש בהן לתרום תרומה למחשבה האקסיסטנציאליסטית בכללה. לצערנו, ספרו של אפרים מאיר *פילוסופים קיומיים יהודים כרב־שיח* אינו הספר שיחלנו לו.

ההעזה וההיקף של מפעלו של מאיר מרשימים, וספרו מכיל כמה וכמה תובנות חשובות בפרטים; אך בכללותו, לוקה ספר זה בחסר

⁶² בדברים שאמרתי כאן בדבר גלגולי מיקומו של היידגר בהיסטוריוגרפיה של הפילוסופיה אני מפתח רעיון שהביע סטיב פולר. ר': Steve Fuller in *Kuhn Vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science* (Cambridge: Icon Books, 2003, pp. 190-192).

במידה מרובה. בראש וראשונה, איפיונו של האקסיסטנציאליזם הכללי בספר זה הוא 'רוח' למדי, ואינו שלם. שנית, העקרונות שהנחו אותו בבחירת נושאי הדיון מפוקפקים. מספר הוגים ויצירות שהחליט לדון בהם אינם מייצגים את המחשבה האקסיסטנציאליסטית, וקשה להצדיק את התמקדותו בהם. בעת ובעונה אחת, הוא מתעלם לחלוטין מכמה הוגים חשובים ורלוונטים לדיון מסוג זה, או שהוא דן בהם בריפוף. שלישית, הרבה מן הפרשנות שהוא מציע, גם לכלל מחשבתם של ההוגים שהוא דן בהם וגם להסברם של טכסטים מכתביהם, הוא בעייתי, ולעתים סתם שגוי. ולבסוף, ההבחנה שהוא מבחין בין אקסיסטנציאליזם כללי ואקסיסטנציאליזם יהודי מפוקפקת.

באיפיון שהוא נותן לאקסיסטנציאליזם הכללי מתמקד מאיר בדחיתו את האידיאליזם; בהתנגדותו לכל שיטה פילוסופית; בהדגשתו על החיים האנושיים הקונקרטיים; וכן בדגש שהוא שם על מצבי גבול. אם כי כל אלה הם תכונות חשובות של האקסיסטנציאליזם הכללי, הרי מי שמגביל אותו רק לתכונות אלה החטיא את לב לבו של האקסיסטנציאליזם. תיאור זה מתעלם משני דברים: הדרך בה מאפיין האקסיסטנציאליזם את עצם טיבו המיוחד של אותו קיום אנושי קונקרטי; וכן את איפיונו של ה־ *Lebenswelt*, עולם החיים, כמה שעולה מתגובותיהם של בני האדם לאותו עולם, ומעורבותם בו, במהלך אותו קיום אנושי קונקרטי.

נפתח בנקודה הראשונה. האקסיסטנציאליזם מתמקד באותם צדדים של הקיום האנושי הקונקרטי המבחינים אותו מן הקיום שאינו אנושי. לשלילה, פירוש הדבר הוא שאין לדון בקיום האנושי ובכני האדם בדרך הדומה לזו של הדיון בקיומם של דברים או ישויות שאינן אנושיות. לחיוב, פירוש הדבר – כדברי אורטגה – שעלינו להתבונן בקיום האדם כעין קיום סיפורי ('נראטיבי');⁶³ או כדברי קירקגור, שהאדם היחיד לא זו בלבד שהוא קיים, אלא גם "שיש לו עניין

⁶³ ר' מאמרו: "Man as a Technician" and "History as a System" in *History as a System and other Essays towards a History of Philosophy*, Norton, 1962.

אינסופי בקיומו";⁶⁴ או, כביטוי של פקנהיים, הקיום האנושי הוא "יצירת עצמותנו בתוך מצב";⁶⁵ או, כפי שכתב היידגר, הישות האנושית היא תמיד "צעד אחד לפני עצמה".⁶⁶ מכל הבחינות האלה, האדם מושלך מעבר לעצמו גם בזמן וגם במקום. בזמן, כי העתיד הוא הזמן המובהק של הקיום האנושי: שכן את היחיד ניתן להבין רק בהתאם למטרותיו ולתכניותיו, כמושגים של הדבר שהוא "לקראתו". במקום, כי המציאות האנושית היא Da-sein "היות-שם"; אנו קיימים כיישם-בתוך-העולם, ותודעתנו פונה תמיד החוצה, לעולם של משמעויות ומובנים אנושיים.

מכאן לנקודה השניה. העולם ביסודו הוא העולם האנושי שלפני הכרתנו, העולם הפרי-קוגניטיבי. הוא העולם-כפי-שהוא-ליצורים-אנושיים. עולם אנושי, או Lebenswelt זה, קודם גם מבחינה לוגית וגם מבחינת הזמן לכל תמונה או תיאוריה על העולם שמציעים לנו המטפיזיקה או המחשבה המדעית, והוא כלול בהם כבסיסם. יתר על כן, כל השקפת עולם מטפיזית או מדעית היא בעיני האקסיסטנציאליסט מעין טפיל שנדבק לעולם האנושי. אם נשתמש במונחיו של היידגר, העולם כמה שהוא, zuhanden, 'היש הפנוי [לשימוש]', קודם מבחינה לוגית להשקפתו של מי שמתבונן בעולם באורח מנתק כ-vorhanden, 'נתון'.

אין צורך לומר שדברים אלה אינם אלא תמצית תמציתן של אותן טענות אקסיסטנציאליסטיות, ובכל דיון הראוי לשמו על האקסיסטנציאליזם יש לדון בהן באריכות, ביתר פירוט, ובהרחבה. אך מדאיג הוא שכמעט שום דבר מדברים אלה אינו בנמצא בדיוניו של מאיר על אופיו של האקסיסטנציאליזם הכללי, ובוודאי לא בצורה ברורה, מלאה ומסודרת.

⁶⁴ *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, (1974), p 179.

⁶⁵ Emil Fackenheim, *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1961), p 37; reprinted in *The God Within*, edited by John Burbidge (Toronto: Toronto University Press, 1996), p 134.

⁶⁶ *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), pp 178-183 (Section 41: "The Being of Da-sein as Care").

מכל האמור לעיל ברור שכמה מן ההוגים שמאיר מקדיש להם דיון מיוחד הם לכל היותר שוליים לאקסיסטנציאליזם, ואילו אחרים, שהוא מתעלם מהם או דן בהם ברפרוף, הם דווקא משמעותיים ומרכזיים לו. כך, בחלק העוסק באקסיסטנציאליזם הכללי, אין כל הצדקה לכך שמאיר מקדיש פרק שלם לשופנהאור ואינו מקדיש פרק להיידגר. כידוע לכל, שופנהאור מבחין הבחנה יסודית בין העולם כאידיאה או כייצוג לבין העולם כרצון (ליתר דיוק, רצון עיוור), והוא מוסיף וטוען כי דוקא אותו עולם שהוא רצון עיוור הוא המציאות המטפיזית שביסוד הדברים; שלאדם גישה ישירה ובלתי אמצעית למציאות מטפיזית זאת; ואף שקיומו הגופני של האדם, ואפילו כל התהליכים שבטבע, אינם אלא ביטויים לרצון עיוור זה. המסקנה המיידית העולה מכל זה היא שדברים אלה עומדים בסתירה ישירה לדגש שנותנים האקסיסטנציאליסטים באותם מאפיינים של הקיום האנושי המבדילים בינו לבין הקיום שאינו אנושי; לתביעתם שאין לראות בקיום האנושי משהו הדומה לקיומם של דברים או ישויות שאינן אנושיות; לדגש על חשיבותה של החירות האנושית; ולעמדתם המרכזית שהעולם ביסודו הוא העולם האנושי הפרי־קוגניטיבי, העולם־כפי־שהוא־ליצורים־אנושיים. לא לחינם לא מקדישים הספרים והאנתולוגיות הסטנדרטיים של האקסיסטנציאליזם, ספריהם של בארט, בלקמן, וורנוק, קופר, או גיניון ופרבוס, כל דיון לשופנהאור. ברובם של ספרים אלה אף לא נזכר שמו.

יש לא מעט אירוניה בדבר כאשר מתאר מאיר את שופנהאור כאקסיסטנציאליסט, שהרי הוא טוען כי המאפיין הראשון והעיקרי של האקסיסטנציאליזם הוא מלחמתו במטפיזיקה האידיאליסטית. שכן, אם יש שיטה פילוסופית שניתן לתארה כאידיאליסטית, הרי היא שיטתו של שופנהאור. מאיר טוען כי קביעתו של שופנהאור שהמציאות הבסיסית היא אירציונלית, די בה כדי לומר ששיטתו היא אנטי־אידיאליסטית. אך כפי שטוען בצדק מוריס מנדלבאום, "האידיאליזם המטפיזי מחזיק בעמדה כי דרך הקיום האנושי ניתן להגיע למפתח להבנת טיבה הבסיסי של המציאות, ודבר זה מתגלה

באמצעות אותם מאפיינים המייחדים את האדם כיישות רוחנית".⁶⁷ ומנדלבאום ממשיך ומראה כי לאור הסכמתם להצהרות בסיסיות כגון אלה, הרי למחלוקת בין שופנהאור והגל בשאלה אם המציאות הבסיסית שביסודו של עולם התופעות היא רציונלית או אירציונלית חשיבות משנית בלבד.⁶⁸

מאידך – וקשה להסביר דבר זה – אין מאיר מקדיש פרק להיידגר. בפרק בן שנים וחצי עמודים על "השפעתם של הוסרל והיידגר על האקסיסטנציאליסטים" (עמ' 12-14), הוא מקדיש עמוד וחצי להיידגר. אין צורך לומר שדיון מעין זה מגוחך בצמצומו. מאיר אף מביא את טעמיו לכך שאין הוא מתייחס להיידגר כאל אקסיסטנציאליסט. ראשית, הוא טוען, היידגר היה בראש וראשונה אונטולוגיסט, שהביע עניין בקיומם (Da-sein) של בני האדם רק כפרוודור להבנת האמת של הישות עצמה. כך, כדברי היידגר עצמו, כל עניינו ב*ההווייה והזמן* היה מוסב על "הווייתם של אותם ישים [כלומר, בני האדם] הפתוחים לפתיחותה של ההווייה בה הם עומדים, בעומדם בה".⁶⁹ אמת נכון הדבר, אך אין זה גורע מהעובדה – המתבררת מעצם ציטטה זאת – ש*בההווייה והזמן* היידגר עוסק בראש ובראשונה – ותהיינה הסיבות לכך אשר תהיינה – בהווייתם של ישים **אנושיים**, כלומר בקיומו של האדם, "אותו יש שהווייתו מובחנת בעמידה-בתוך, שהיא עמידה-פתוחה, באי-הסתרתה של ההווייה, מן ההווייה, בתוך ההווייה".⁷⁰ כמו כן אפשר למצוא בספר זה ניתוחים אקסיסטנציאליים שאין כמותם לעמקות, גם של ההיות-בתוך-העולם

⁶⁷ Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century Thought* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1971), p

1.

⁶⁸ Ibid p.7.

⁶⁹ The Way Back unto the Ground of Metaphysics, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, edited, and with an introduction, prefaces, and new translations by Walter Kaufmann (Cleveland and New York: Meridian, 1956), p 214; originally published as an Introduction to the fifth printing of *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1949).

⁷⁰ Ibid p. 14.

של בני האדם וגם של העולם-כפי-שהוא-לישים-אנושיים. עיקרו של דבר הוא כי ההוויה והזמן הוא הספר הקלאסי בהא הידיעה של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, והזלזול שמאיר מזלזל ביצירה זאת בהקדישו לה רק מספר סעיפים בודדים אין לו כל הצדקה. שנית, טוען מאיר, היידגר הכחיש את הטענה שהוא אקזיסטנציאליסט, ואף הביע ביקורתיות נוקבת על כתביו האקזיסטנציאליסטיים של סרטור. כן, אך גם מרכס היה חוזר ואומר שאינו מרכסיסט; ואף על פי כן, יהיה זה מוזר אם ספר החוקר את המרכסיו לא יקדיש את חלק הארי של דיוניו למרכס עצמו. אשר ליחסו הביקורתי של היידגר לכתביו האקזיסטנציאליסטיים של סרטור, כבר הראה דיויד קופר בראיות משכנעות כי היידגר לא עמד כהלכה – בלשון המעטה – על טיבם של ספרים אלה,⁷¹ וכי למרות מחאתו של היידגר, יש די והותר במה שמשותף לפילוסופיה שלו ולפילוסופיה של סרטור כדי להצדיק את איפיונם של שניהם כאקזיסטנציאליסטים.⁷² 'בשורה התחתונה', יאמר מאיר מה שיאמר, הרי כל הספרים והאנתולוגיות הסטנדרטיים של האקזיסטנציאליזם, ספרים של בארט, בלקמן, וורנוק, קופר, או גיניון ופרבוס, מקצים מקום מכובד להיידגר, ובצדק. חבל שמאיר לא עשה כן! קשה להבין גם מדוע מקדיש מאיר בקושי איזכור להגותו של גבריאל מרסל, שהוא ללא ספק הפילוסוף האקזיסטנציאליסטי הנוצרי החשוב ביותר במאה שעברה. עוד נראה שחסרונו של ניתוח מפורט של הפילוסופיה של מרסל בספרו של מאיר סופו שיביא לבעייתיות של ממש כאשר יהיה עלינו לבחון את תקפותה של ההבחנה שמבחין מאיר בין האקזיסטנציאליזם היהודי וההגות האקזיסטנציאליסטית הכללית.

בעייתיים הם גם העקרונות שהביאו את מאיר להחליט מי הם האקזיסטנציאליסטים היהודים שידון בהם, ובמי לא ידון. ראשית כל,

⁷¹ *Existentialism*, p 7.

⁷² ר' בנספח להוצאה השניה של ספרו של קופר: "Heidegger and Sartre: an 'erroneous conflation'?", pp 197-205.

הגיע הזמן לראות באקסיסטנציאליזם בראש וראשונה תנועה פילוסופית. משום כך, אם כי אפשר למצוא מוטיבים אקסיסטנציאליסטיים בכתביהם של ר' נחמן מברסלב ושל פרנץ קפקא, איני רואה כל הצדקה להקדשת פרק שלם בספר זה לכל אחד מהם; זאת בשים לב לכך שספרו של מאיר הוא קצר למדי גם בלאו הכי, וכן משום שאי אפשר לראות באף אחד משנים אלה פילוסוף, אפילו במשמעות הרחבה ביותר של מונח זה (ובהבדל, למשל, מקירקגור). יתר על כן, ספק אם מן הראוי בכלל לראות בקפקא סופר יהודי. כידוע לכל, אם כי מאיר אינו מזכיר דבר זה משום מה, אין ברומנים ובסיפורים של קפקא זכר למושגים כ"יהודי" ו"יהדות". ועוד, משהחליט מאיר – בצדק או שלא בצדק – להקדיש פרק שלם לר' נחמן, לא די היה להסתמך רק על סיפוריו המפורסמים. היה עליו גם לנתח את אותם הרעיונות המעמיקים המצויים בדרשותיו של ר' נחמן שיש להם צביון אקסיסטנציאלי. מפתיע במיוחד העדר כל זכר למפורסמת ולמעמיקה ביותר בדרשותיו ה'אקסיסטנציאליסטיות' של ר' נחמן, "בא אל פרעה" ("לקוטי מוהר"ן" 64).

ההדגשות בפרק על הרב סולובייצ'יק גם הן מעוקמות למדי. רובו של הפרק, עמודים 57-60, מוקדש לניתוח מסתו הקלאסית של הרב סולובייצ'יק "איש ההלכה". אולם מסה זאת מציירת תמונה אינטלקטואלית למדי של איש ההלכה; יתר על כן, היא מתארת את גישתו הקוגניטיבית-נורמטיבית אפריורית של איש ההלכה לעולם, גישה הדומה מצדדים שונים לגישתו המדעית האפריורית של המתמטיקאי והפיזיקאי, ומשקפת בבירור את השפעתו הברורה של הניאו-קנטיאניזם מבית מדרשו של הרמן כהן, ואין בה כל השפעה של החשיבה האקסיסטנציאליסטית. כיון שמאיר עצמו מודע ליסודות הקנטיאניים (או מוטב, ניאו-קנטיאניים) ב"איש ההלכה", והוא עצמו מביא את הצעתו הפקחית של דוד הרטמן כי דמותו של איש ההלכה במסה זאת יכולה אף לשמש משקל נגד לסכנות שטומן בחובו האקסיסטנציאליזם המודרני, נבצר מבינתי מדוע מקדיש מאיר מקום כה נרחב דווקא למסה זאת.

נקודת המוצא הנאותה לדיון ברב סולובייצ'יק כהוגה אקסיסטנציאליסטי ראוייה היתה להיות מסתו הידועה "איש האמונה

הבודד". במסה זאת מתבסס סולובייצ'יק על שני סיפורי הבריאה, ומציע הסבר פנומנולוגי לשתי דמותיו של אדם: אדם הראשון, היוצר ואיש ההוד וההדר, ואדם השני, איש הקרבן והברית. התמונה של אדם הראשון של סולובייצ'יק דומה בצורה מפתיעה לדמותו של איש ההלכה במסה הקרויה בשם זה (בהבדל החשוב והיסודי, שיצירתיותו של איש ההלכה היא בעיקרה פרטית, תיאורטית ומקומה הוא במסגרת הברית, ואילו יצירתיותו של אדם הראשון היא בראש וראשונה ציבורית, מעשית במגמתה, ומקומה הוא במסגרת הקוסמית). סולובייצ'יק מצייר את שתי הדמויות האלה, של איש ההלכה ושל אדם הראשון, בצבעים ניאורקנטיאניים. דמותו של אדם השני, לעומת זאת, יש בה דפוסים אקסיסטנציאליסטיים בולטים. כך למשל, במונחים האקסיסטנציאליסטיים שמשמש בהם הרב סולובייצ'יק לתיאורו של אדם השני, בשבילו "היות היא חוויה עמוקה ויחידה במינה";⁷³ ה'אני' הבסיסי שלו כולל "תודעת יחודו ואי התאמתו האונטולוגית עם יצורים אחרים",⁷⁴ וכן הוא מושרש "בעולם החי ו'הנתון' שבתוכו הוטל",⁷⁵ ומקדיש את עצמו לחקירתו. אך מאיר מקדיש פחות מעמוד אחד למסה זאת בכללה, ורק סעיף אחד לדיון באדם השני. מאמרים אחרים של הרב סולובייצ'יק שמן הראוי היה לנתחם כדי להעריך את המידה שבה ניתן לאפיין את מחשבתו כאקסיסטנציאליסטית הם "עימות", "הקהילה", "גאון וענווה", ו"צירוף".⁷⁶ מאיר אינו מזכיר אף אחד מהם.

לסיום דיון זה, כיצד נוכל להסביר את העדרו של פרק על אמיל פקנהיים? (מאיר מזכיר את פקנהיים פעמיים דרך אגב: בהערה 13 בעמ' 87, ובהערה 75 בעמ' 122). הרי ללא ספק כתביו הפילוסופיים והתיאולוגיים המוקדמים של פקנהיים הם בעיקרם בעלי אופי

⁷³ הרב יוסף דוד סולובייצ'יק, "איש האמונה הבודד" תרגמו צבי זינגר וזאב גוטהולד, בכרך *איש האמונה*, ירושלים, מוסד הרב קוק, 1968, עמוד 87.

⁷⁴ שם, עמוד 25.

⁷⁵ שם, עמוד 19.

⁷⁶ שלושת המאמרים האלה מופיעים בספרו של הרב סולובייצ'יק *דברי הגות ודערכה*, בעריכת משה קרוונה, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית, ירושלים תשנ"ב, 1981.

אקסיסטנציאליסטי. את שלושים העמודים האחרונים של מסתו הפילוסופית המוקדמת "מטפיזיקה והיסטוריות"⁷⁷ הגדיר אחד מחוקרי האקסיסטנציאליזם כ"תיאור הטוב ביותר של המבנה הפנימי של ההגות האקסיסטנציאליסטית בכללותה"⁷⁸. בדומה לזה מאמצים מאמריו התיאולוגיים של פקנהיים משנות החמישים את גישתם של ניבור וטיליך, כשהם פותחים בניתוח אקסיסטנציאליסטטי של המצב האנושי – או אולי מוטב, הגורל האנושי הבעייתי – ומכאן הם ממשיכים אל הסקת מסקנות תיאולוגיות.⁷⁹ גם לאחר שזנח פקנהיים, מסיבות שונות, את השיטה התיאולוגית הזאת,⁸⁰ וכתביו המאוחרים שוב אינם אקסיסטנציאליסטיים במלוא מובן המלה, עדין הם מלאים וגדושים מוטיבים אקסיסטנציאליסטיים. די לדפדף בספרו החשוב ביותר של פקנהיים, *לתקן עולם*, כדי לגלות כיצד הוא מפתח את רעיונותיו בדבר "יסודות למחשבה יהודית עתידית" תוך דיאלוג מתמשך עם כתבי בובר, רוזנצווייג והיידגר. אם ללוינס מגיע פרק בספר שכותרתו *פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שית*, על אחת כמה וכמה לפקנהיים.⁸¹

אחת התוצאות של עקרונות הסלקציה הבעייתיים של מאיר היא לעתים קרובות הצביון השטחי של דיוניו. ברי שמספר קטעים בודדים על *ההוויה והזמן*, ופחות מחצי עמוד על "איש האמונה הבודד", לא די בהם לניתוח לעומק של יצירות עשירות ומאתגרות אלה. שתי דוגמאות למקומות שבהם עוקב מאיר לעומק אחרי נושא מסוים הן

⁷⁷ ר' הערה 9 לעיל.

⁷⁸ William A. Shearson, "The Common Assumptions of Existentialist Philosophy", *The Development and Meaning of Twentieth-Century Existentialism*, edited by William McBride (New York and London: Garland Publishing, 1997) p 137, n 19.

⁷⁹ ר' מאמרים 2-6 ב" *Quest for Past and Future*, Boston: Beacon Press, 1968.

⁸⁰ ר' שם עמודים 7-10.

⁸¹ אוסיף ואומר כי, אילו בדק מאיר בקפדנות את כתבי פקנהיים, היה עומד על כך שמוטב לראות באקסיסטנציאליזם – כפי שטוען פקנהיים בראיות משכנעות – פילוסופיה פוסט-אידיאליסטית, ולא דווקא אנט-אידיאליסטית.

דיונו במסתו של היידגר "מהי חשיבה?" (עמ' 21-24), והניגוד המעניין שהוא מציב בין יחסם של בובר, באני ואמה, ושל גיבורו של סרט ב**הבחילה**, לעץ (עמ' 82-83). אך נשים לב לכך כי הדיון במסתו של היידגר הוא שולי לנושאו העיקרי של הספר, ואילו הניגוד בין בובר לסרט – כפי שמאיר עצמו מציין בתום לב – אינו אלא פיתוח של רעיון שהציע תיאודור דרייפוס (עמ' 82).

יש מקומות שבהם ניתוחיו של מאיר או שהם מפוקפקים, או שהם סתם שגויים. ברשותכם, אביא שלש דוגמאות.

מאיר מנגד, בצדק, את 'המבט' ב"הישות והאין" לסרט 'לפנים' בכתבי לוינס (עמ' 109). 'המבט' של 'האחר' מאיים להפוך אותי למושא (אובייקט) בלבד, וכתגובה לאיום זה אני מאשש את היותי נושא (סובייקט) "[באמצעות] שלילת האחר". מצב זה גורם ליחסי אנוש שהם יחסי יריבות (אגוניזם) מטיבם. לעומת זאת, הופעתם של 'הפנים' אצל לוינס היא תופעת לוואי (אפיפינומנון) המטילה עלי תביעה מוסרית; בעצם פגיעותם חסרת המגן, הם מגלים לי, ובעת ובעונה אחת מטילים עלי, את המצוה "לא תרצח". אך מאיר מגיע למדי הפרוזה כאשר, בנסיון לסכם מה שנראה לו כדעתו של סרט בדבר הפרובלמטיות שאין ממנה מפלט והטבע האגוניסטי שביחסי אנוש, הוא מצטט את הפתגם הידוע ממחזהו של סרט *בדלתיים סגורות*: "הגיהנום הוא הזולת" (עמ' 153). מה שנעלם מעיניו של מאיר הוא כי בעיני סרט, עצם הנסיון להדוף את איומו של האחר על חירותו של אדם, איום שבא לידי ביטוי בכוחו של המבט שעושה אותך לאובייקט, הוא עצמו מעשה של הונאה עצמית (mauvaise foi, bad faith), באותה מידה שבה מתיר אדם לאחרים או לעצמו לקבוע את עצמו כאובייקט. אפשר, אם כי קשה, לדעת סרט, להיחלץ ממעגל קסמים זה וליצור במקומו מעגל זכות של הכרה הדדית, חיזוק הדדי, ואישוש חרותו של האחר.⁸²

⁸² ר' הערתו המפורסמת של סרט בסוף סעיף III:3:II של *הישות והאין* (יחסים קונקרטיים עם האחרים: היחס השני אל האחרים: אדישות, תשוקה, שנאה, סדיום): "שיקולים אלה [של טבעם התחרותי, 'האגוניסטי', של יחסי אנוש – ל. ק.] אינם מוציאים את אפשרותו של מוסר של גאולה וישועה. אך דבר זה ניתן להשיגו

מה איפוא על פתגמו הידוע של סרטור "הגיהינום הוא הזולת"? נזכור כי באמירה זאת לא התכוון סרטור לסכם את הפילוסופיה שלו: היא נאמרה כאזהרה. הצהרה זאת נאמרת בסופו של המחזה *בדלתיים סגורות*, ואומרה הוא אחד משלושת גיבורי העלילה, ז'וזף גרסן, שבחיייו היה פחדן ועריק. אך כידוע, גרסן בהצגה זאת כבר מת וירש גיהינום. ההנחה הסמויה הפיקטיבית במחזה היא שהנפשות הפועלות, אם כי הן מתות, עדיין יש בכוחן לפעול; אך משום שכבר מתו, אין להן הכוח להשתנות. המסר של סרטור הוא כי מי שחי חיים של הונאה עצמית, הרי ברגע המוות – **אך לא לפני כן** – הוא נעשה קפוא ומקובע, 'מוקרם' (קשה כקרום) בלשונו של סרטור, ומוכן להשפט ולהפוך לאובייקט בידיהם של האחרים. כפי שאומרת אינו סראנו, אחת הנפשות הפועלות, "תמיד אדם מת מוקדם מדי – או מאוחר מדי. ואף על פי כן, כל חייו של אדם נשלמו באותו רגע, וקו נמתח מתחתם, בציפיה לסיכום הסופי. אתה – חיך ולא שום דבר אחר". (מעניין הדבר שמאיר מצטט מלים אלה של אינו בעמ' 80, אך נראה שמשמעותם חמקה ממנו.) בקצרה, אם חי אדם חיים של הונאה עצמית, אז אמנם הגיהינום הוא הזולת. אלא שכמו הרבה יצירות ספרות אחרות המתארות את החיים שאחרי המוות, *בדלתיים סגורות* הוא בעצם הרהורים על החיים שלפני המוות, שכידוע הם לדעת סרטור החיים היחידים שיש לנו. המסר של סרטור הוא איפוא כי, כל עוד אדם חי, הרי זה מעשה של bad faith להאמין בכך ש"הגיהינום הוא הזולת"; שכן כל עוד חי אדם, **אין** הוא נתון בהכרח לשיפוטם המקבע של אחרים; כל עוד חי אדם, יש לו תמיד החירות לשנות את חייו ולחיות חיים אותנטיים. אחת החוקרים מסכמת כהלכה את המסר של סרטור במחזה זה כך: "חייה בצורה אותנטית כשאתה בוחר

רק במונחים של שינוי אישיות (conversion) מן היסוד, ובכך אין אנו יכולים לרדן כאן". אם כי – כפי שסרטור אומר בפירוש בהערה זאת – אין הוא מנתח את מושג "שינוי האישיות היסודי" *בדושות והאין*, הוא דן בו באריכות בספר שפורסם לאחר מותו:

Cahiers pour une morale (Paris: Gallimard, 1983), pp 448-531 [= *Notebooks for an Ethics*, translated by David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp 471-554].

בבחירות הנכונות כל עוד יכול אתה, כי אחרי המוות יהיה זה מאוחר".⁸³ אזהרתו של סרטור, למרבה הפלא, אינה שונה כל כך מעצתם של חז"ל "שוב יום אחד לפני מותך" – כלומר, כל יום. הדבר יראה, אולי, מפתיע; אך הנה מה שאומרת חוקרת אחרת של סרטור: "קולו של סרטור דומה הוא לקולם של כמה מן הרפורמטורים הנוצרים הגדולים, הקוראים לחזרה בתשובה ומעלים דימויים של ענשים מחרידים על חטאים, ובאותו הזמן מניחים כמובן מאליו שלשומעיהם החירות לשנות את אפיים".⁸⁴ ברי כי מושג התשובה של סרטור רחוק כרחוק מזרח ממערב ממושג התשובה של חז"ל, או – להבדיל – של הרפורמטורים הנוצרים הגדולים, אך אין זה גורע מן הדמיון המפתיע בקריאתם לתשובה.

אולי, כדי להביא 'נסיבות מקילות' לפרשנותו השגוייה של מאיר, אפשר לומר כי אותו פתגם מפתה, הנחקק בזכרון, "הגיהינום הוא הזולת", מועד מטיבו לפרשנות שגוייה. אך זאת אי אפשר לומר על פרשנותו השגוייה של מאיר לדברי בובר על העקידה. מאיר טוען כי לדעת בובר "רק המולך, המחקה את הקול האלוהי, יכול לתבוע מאברהם את הקורבן האישי ביותר. הוא [בובר] טוען כי הקרבת הקורבן כמזה כהיענות לדרישת השטן. פרשנותו זו למעשה עקדת יצחק מרחיקה את בובר אלפי מילין מהשקפתו של קירקגור, שלפיה היה אברהם ל'אביר האמונה' כיוון שהחליט להשמע בלא תנאי בקולו של האל" (עמ' 76). אמת, בובר אמנם אומר כי ברוב המקרים – למעשה כמעט תמיד – אדם הסבור כי האלהים הוא שתובע ממנו להקריב את בנו יחידו, למעשה נענה הוא לקריאתו של המולך המחקה את קולו של האלהים. ובניגוד לקירקגור, בובר מצהיר כי "כשהעניין הוא 'הדחייתו' של המוסרי, הרי זו שאלת-השאלות, הקודמת לכל שאלה אחרת: האומנם הדובר אליך המוחלט הוא, או

⁸³ Stephanie Lein, "Sartrean Existentialism in *No Exit*", *Honors Review* (2000), P

21, available online at <http://honors.org/AHR/AHR2000.html>

⁸⁴ Catherine Savage Brosman, *Jean-Paul Sartre* (Boston: Twaine, 1983), p 120

אחד מקופיו?⁸⁵ אך כל זה אינו משנה את העובדה שבובר מצהיר בפירוש, ובדרך שאינה משתמעת לשני פנים, כי האלהים ולא המולך היה מי שציווה על אברהם לקחת את בנו את יחידו ולהעלותו לעולה. בובר כותב:

אברהם לא היה מסוגל עוד לעולם להחליף בקול אחר אותו הקול שאמר אליו 'לך לך מארצך ומולדתך', ושהוא הכירו אז כקול אלוהים, בלא שהדובר אמר לו מי הוא. ואמנם, אלוהים רק 'מנסה' אותו, כלומר, הוא מעלה על-ידי התביעה הקיצונית את הנכונות הפנימית למסירות-נפש ממעמקי מהותו של אדם ומאפשר לו, לאותו אדם, שניח לנכונות זו לצמוח עד מלוא הכוונה לעשות-מעשה, ושיממש מימוש גמור את יחסו אליו, אל האלוהים, אבל באותה שעה ששום עיכוב אינו עומד עוד בין הכוונה לבין המעשה, אלוהים מסתפק בנכונות, שנתגלמה באופן זה, ומונע את המעשה.⁸⁶

בעניין זה איני מסוגל בשום פנים להבין כיצד טעה מאיר טעות כה חמורה בכוונתו של בובר.⁸⁷

⁸⁵ מרדכי מרטין בובר: "על הדחיה אחת של המוסרי" במדור "ליקוי האור האלהי" בספרו של בובר *פני אדם*, תרגם חנוך קלעי, בעריכת המחבר, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 314.

⁸⁶ שם, עמודים 313-314. במכתב אלי מן ה-22 ביוני 1964, שנכתב בשנה האחרונה לחייו, בובר מתייחס לעקידה וחזור על עמדתו כי "התגלות האל העניקה לאברהם בטחון, כיוון שהיה הדבר דרוש לצורך העתיד". הוא מותח ניגוד בין אברהם לבין כל יתר בני האדם, "יהודים ולא יהודים", שאין להם אותו בטחון, ובדיאלוג אל-אדם הם נענים למה שדורש מהם האל (כפי שהם מבינים זאת) לא במעשים מושלמים, אלא רק במעשים של אמת, מעשים הנעשים בכוונה. ר, גם:

Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, III: 1938-1965 (Heidelberg:

Lambert Schneider, 1975), pp. 617-618 (#541)

⁸⁷ מאיר ממשך וטוען (עמ' 77-78) שתפיסת העקידה של בובר דומה לתפיסתה אצל כמה מצדיקי החסידות. אין זה המקום לבדוק טיעון זה, אך נראה לי כי השוואה מדוקדקת תוכיח כי למעשה רחוקה תפיסתו של בובר מתפיסתם "אלפי מילין".

ולבסוף, עלי להפנות את תשומת הלב לנטייה פרובלמטית ביותר של מאיר, דהיינו, הקשר שהוא קושר בכל הזדמנות בין עמדותיו האחרות של רוזנצווייג ודעותיו האחרות של לוינס. למשל, מאיר טוען כי המצווה "ואהבת לרעך כמוך" במשמעותה אצל רוזנצווייג מקבילה למצווה "לא תרצח" במשמעותה אצל לוינס (עמ' 116). ברוח דומה, הוא מזהה את מושג 'הפנים' של לוינס עם אותו מושג אצל רוזנצווייג (עמ' 109). ועוד, הוא טוען כי גם אצל רוזנצווייג וגם אצל לוינס, פנייתו של 'האחר' אל 'האני', וקבלתו של 'האחר' על ידי 'האני', הם המעניקים לקיומו של 'האני' את משמעותו. והוא מסיק מזה: "אותה הענקת משמעות היא המכונה במחשבתם של רוזנצווייג ולוינס כאחד בשם 'התגלות'" (עמ' 150). באופן כללי, במקומות רבים בספר, מתאר מאיר גם את רוזנצווייג וגם את לוינס כ"הוגים דיאלוגיים".

אם כי לוינס – כפי שהוא עצמו מציין בהקדמתו לטוטאליות ואינסופיות⁸⁸ – הושפע ללא ספק מרוזנצווייג, וגם אם יש דמיון מעניין ומשמעותי בין חלקים אחדים ממשנותיהם, הרי יש לא פחות הבדלים משמעותיים ביניהן. הבדלים אלה חשפו מחקרים מן השנים האחרונות,⁸⁹ ואילו מאיר, כשהוא קושר בין שני ההוגים, נוטה לטשטשם. יתר על כן, נראה כי מאיר קורא את רוזנצווייג במשקפיו של לוינס.

⁸⁸ Emanuel Levinas, *Totalité et l'infini* (the Hague, Cohen, Martinez, Nijhof 1962),

p. xv.

⁸⁹ ר' Peter E. Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, California: University of California Press, 2003; and Martin Kavka, *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ולוינס: Richard A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1994; and Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton: Princeton University Press, 1992. גם גיבס וגם כהן מדגישים את הצדדים השווים בין רוזנצווייג ולוינס יותר מקווקא וגורדון, אך ודאי שגיבס וכהן אינם מתעמלים מן ההבדלים ביניהם.

כך, כפי שראינו, טוען מאיר כי גם רוזנצווייג וגם לוינס מגיעים מן היחס בין האחר לבין האני אל ההתגלות. אף דבר זה נכון רק אצל לוינס, ואין הוא תקף לגבי רוזנצווייג. כפי שהעיר בצדק מרטין קווקא,⁹⁰ בשעה שלוינס "מתקדם מן המפגש האתי האינטרפרסונאלי אל ביסוסו במטפיזיקה קואזי-תיאולוגית, הרי רוזנצווייג נע בכיוון ההפוך, מן היסוד התיאולוגי שהוא מניח אל בנייתה של התנהגות אתית אידיאלית".⁹¹ בהקשר זה, שוב אין זה נכון שהמצווה "ואהבת לרעך כמוך" בתפיסתו של רוזנצווייג זהה למצווה "לא תרצח" בתפיסתו של לוינס, וזאת משני טעמים. ראשית, כפי שכבר הערנו, אצל לוינס פניו האנושיים של האחר הם מקורה של המצווה "לא תרצח" – אם כי בכוחם המחייב אותי והעושה אותי אחראי ללא הגבלה, "פניו של האיש האחר... נראים כאילו היו פני האלהים" (כאן רואים אנו את לוינס כשהוא "מתקדם מן המפגש האתי האינטרפרסונלי אל ביסוסו במטפיזיקה קואזי-תיאולוגית"); ואילו לרוזנצווייג, מקור המצווה "ואהבת לרעך כמוך" הוא אהבת האלהים לבני האדם; וכאשר אני אוהב לרעי, אני מחקה את האלהים – כלומר, אני מדמה את פני לפניו (וכאן רואים אנו את רוזנצווייג כשהוא "נע... מן היסוד התיאולוגי שהוא מניח אל בנייתה של התנהגות אתית אידיאלית"). אך כוכב הגאולה, לרוזנצווייג מסיים ברעיון המעמיק והנועז כי בפניו של האלהים יכול האדם לראות, "בחיים מעבר לחיים", צלם פני אלהים הדומה באופן מפתיע לצלם פני האדם עצמו. מחשבתו של רוזנצווייג על האל מתוארת בצדק כ'תיאומורפית', מונח שלעולם לא נוכל להשתמש בו לתיאור הגיגיו של לוינס על האלהים. שנית, אצל לוינס, האחר המצווה עלי לא לרצוח הוא באמת אחר, "אחר שהוא מה שאני עצמי איני".⁹² אצל רוזנצווייג, הרע שאני מצווה לאהבו הוא, כדברי הפסוק, רעי כמוני, כלומר רע שאינו אחר. רוזנצווייג מדגיש כי אותו רע "הוא כמוך, הוא 'אתה' כמו שאתה

⁹⁰ קווקא, שם עמוד 172.

⁹¹ כהן, שם עמוד 273.

⁹² מצוטט אצל קווקא, שם עמוד 133.

'אתה', הוא 'אני'־נפש".⁹³ ונקודה אחרונה וחשובה, הנובעת מן הנקודה האחרונה ומנוגדת לעמדתו של מאיר: רוזנצווייג אינו הוגה דיאלוגי. שכן במשנת רוזנצווייג, המצוה "ואהבת לרעך כמוך" אינה מביאה לדיאלוג בין האני והרע, אלא האני והרע מצטרפים באהבה לקהל המתפללים של הקהלה היהודית או של הכנסייה. נכון, יש מושג של דיאלוג בכוכב הגאולה, אך דיאלוג זה הוא בין אדם למקום, לא בין אדם לחברו. לא לחינם מצוי הסעיף העוסק בדיאלוג בחלקו של ספר זה הדין בהתגלות, לא בחלק הדין בגאולה.

הערה אחרונה זאת מובילה אותנו לבחינת תקפותו של הרעיון הבסיסי בספרו של מאיר. הנכון הדבר כי – כפי שטוען מאיר – "אופיו המיוחד של האקסיסטנציאליזם היהודי" ותרומתו האפשרית למחשבה האקסיסטנציאליסטית הכללית טמונים בהדגשה שהוא שם על הדיאלוג והבין־סובייקטיביות? ניתן להציב ניגוד זה בסימן שאלה משני הכיוונים. אם אנו בוחנים את האקסיסטנציאליזם היהודי, הרי אין זה ברור כלל וכלל – כפי שראינו זה עתה – שמחשבתו האקסיסטנציאליסטית של רוזנצווייג מאופיינת באמת בדגש על הדיאלוג והבין־סובייקטיביות. מאידך גיסא, אילו בחן מאיר בהרחבה כלשהי את תורתו האקסיסטנציאליסטית של מרסל, למשל, היה מתברר לו מיד כי אין זה מדויק – או לפחות, פשטני הדבר מאד – להצהיר כי לאקסיסטנציאליזם הכללי חסרה אותה הדגשה. בעניין זה די לנו להזכיר את דברי ההסבר של מרולד ווסטפאל, בהקדמתו לתרגום של האמון היוצר לגבריאל מרסל, לכך שהיה זה תמיד הספר האהוב עליו ביותר מספרי אותו מחבר: "אהבתי לספר זה מתמקדת

⁹³ כוכב הגאולה, תרגום יהושע עמיר, מוסד ביאליק, ירושלים 1993, עמ' 268. יש לציין כי רוזנצווייג מבין את הפסוק, ויקרא יט יח, לא במשמעות "ואהבת לרעך כשם שאתה אוהב את עצמך", אלא במשמעות "ואהבת לרעך שהוא כמוך". לדעת רוזנצווייג, "כמוך" מתייחס ל"רעך", לא ל"ואהבת". בעניין זה הולך רוזנצווייג בעקבות דברי נפתלי הרץ ויזל ב"ביאור" והרמן כהן בספרו דת התבונה. כדברי נחמה לייבוויץ, "כמוך" אינו מתייחס למידת האהבה לזולת, אלא מציע לנו סיבה מדוע אנו מצוים לאהוב אותו או אותה. ר' נחמה לייבוויץ, עיונים חדשים בספר ויקרא, בהוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 302

במה שנראה לי כנושאו המרכזי: בין-סובייקטיביות. אין זה חשוב במה מחליט מרסל לדון; כהרף עין אתה מבין שהוא מהרהר במימד זה או אחר של יחסי אל האחר.⁹⁴ יתר על כן, ממשיך וסטפאל וטוען כי תורתו של מרסל, המדגישה את השייכות, את הנכונות לעמוד לרשותו של האחר ולהיות נגיש לו, את מאור הפנים, את הפתיחות ואת האמון, יכלה לשמש כאמצע אידיאלי בין תורתו של לוינס, שיש בה "אחריות נוקשה" ודגש על חוסר הסימטריה ביחסים האתיים, לבין תורתו של בובר, שיתכן כי בהדגשתה על השיתוף, ההדדיות, והסימפטיה היא עלולה להחליש את אחריותי ל'אתה' ולהידרדר למין "חברותיות זולה".⁹⁵ אפשר ואפשר להתווכח עם וסטפאל בנקודה זאת, אך לכל הפחות היא מביאה את תורתו של מרסל לדיאלוג פורה עם תורתם של לוינס ובובר. מדוע יגרע חלקו של ספר הקרוי *פילוסופים קיומיים יהודים ברכי-שיח?*

אם יש כאן מקום לניגוד, הרי ניגוד זה – אם יותר לי להציע זאת לפי שעה – אינו בין האקסיסטנציאליזם היהודי והאקסיסטנציאליזם הכללי, אלא בין האקסיסטנציאליזם הדתי והחילוני, וביחוד בין האתיקה האקסיסטנציאליסטית הדתית והחילונית. כאן ישמשו לי כנקודת מוצא לדיוני הערותיו מאירות העינים של דיויד קופר (שלא נאמרו בכוונה למה שאומר כאן), שבהן הוא מתאר את מה שנראה לו כלב לבה של האתיקה האקסיסטנציאליסטית, והיא החירות ההדדית. קופר פותח את דבריו בדיון על האתיקה של מחוייבות הדדית כפי שאנו מוצאים אותה אצל מרסל:

מה הם מרכיביה של אותה מחוייבות הדדית [לפי מרסל]? בחלקם, המימוש ההדדי של המידות הטובות הנוצריות אמונה, תקווה ואהבה. באהבה, או 'נדיבות', למשל, עלי להיות קשוב תמיד לאיש האחר שמא נזקק הוא לדבר. אך מעניינים יותר הם הדברים הנאמרים, במונחים בוברייניים מובהקים, בקטע הבא: "אם מתייחס אני ל'אתה' כ'הוא', הרי הפכתי את האחר..."

⁹⁴ Merold Westphal, "Preface," Gabriel Marcel, *Creative Fidelity* (New York: Fordham University Press, 2002), p. ix.
⁹⁵ Ibid pp. xi-xiv.

לאובייקט בעל נפש... אם מתייחס אני לאחר כ'אתה', הרי אני מתנהג כלפיו ומבין אותו מצד מה שהוא חירות... יתר על כן, אני מסייע לו... לצאת לחופשי, ואני משתף פעולה עם חירותו"...

הנגישות [לפי מרסל] היא איפוא יחס הדדי שבאמצעותו מתחייב כל צד לא רק להתייחס לאחר כאל אדם חופשי, אלא גם לאפשר את חירותו ו"לשתף פעולה" אתה... מרסל נמצא [כאן] לא רק בעולמו של בובר, אלא אף בעולמו של סרט, המצהיר... כי חרותו של אדם "תלויה לגמרי בחירותם של אחרים"... מרסל תובע את המחוייבות כתנאי הכרחי לנגישות; ואילו סרט... מניח כי משהו מעין החירות ההדדית שבנגישות הוא מטרתה האחת והיחידה של המחוייבות האמיתית.⁹⁶

מה שנראה לי בולט לעין בהצהרה הזאת של קופר הוא כיצד, בשעה שהוא מפתח את אותו רעיון, שהאתיקה האקסיסטנציאליסטית היא אתיקה של חירות הדדית, הרי הוא פוטר כלאחר יד ובקלות כרעיון חסר עניין וערך פילוסופי את הערותיו של מרסל בדבר "המימוש ההדדי של המידות הטובות הנוצרות אמונה, תקווה ואהבה". מכאן להצעה שלי בדבר ההבדל בין אתיקה אקסיסטנציאליסטית דתית וחילונית. האתיקה האקסיסטנציאליסטית החילונית, כאתיקה של חירות הדדית, מדגישה את חשיבותם של ההכרה ההדדית, קבלתו של האחר, הכבוד, מתן הרשות, שיתוף הפעולה והאישוש. מה שחסר בה היא האהבה ההדדית. ואמנם – כך אני מאמין – הרי בדיוק אותה ההדגשה על חשיבותו העליונה של מימושן ההדדי של מידות טובות כגון אהבה, רוחב לב, חסד וסימפתיה בתחום יחסי אנוש היא המאפיינת את תורת המוסר של גדולי ההוגים האקסיסטנציאליסטים הדתיים במאה העשרים, נוצרים כיהודים, ממרסל לבובר, רוזנצווייג והרב סולובייצ'יק. מאמין אני גם שאותה הדגשה נובעת אצלם מכך שהם רואים ביחס הפרסונלי בין האל והאדם הפרטי דגם ליחס הפרסונלי בין אדם לחברו. ודאי וודאי, האל אינו מקיים יחסים פרסונליים עם אדם משום שחרותו "תלויה כל

⁹⁶ Cooper, *Existentialism*, pp.176-177

כולה בחרותם של אחרים", אלא, האל פונה אל האדם, מדבר אליו, תומך בו ומחזק את ידיו כמעשה של חסד, נדיבות ואהבה. מעשה זה של חסד, נדיבות ואהבה הוא המחייב את האדם שהאל פנה אליו, תמך בו, חיזק את ידיו, ואהבו, לפנות אל עמיתו/עמיתתו, בין אם 'רע' או 'אחר', במעשים דומים של תמיכה, חיזוק ואהבה.⁹⁷ אם יעמוד רעיון זה, בניסוח מלא ומתוחכם יותר של אותה הבחנה שציירתי כאן בקווים כלליים, במבחן הביקורת – זאת אולי נראה בעתיד. ברי שלא כאן המקום לנוסח מלא מעין זה. כך או כך, אני מקווה שהראיתי שאותה הבחנה שמבחין מאיר בין האקסיסטנציאליזם היהודי למחשבה האקסיסטנציאליסטית הכללית אינה עומדת במבחן.

לסיום, אבקש להבהיר שלא בהנאה יתירה הבאתי במאמר זה את דברי הביקורת החמורים על *פילוסופים קיומיים יהודים כרב־שיח*. הספר מעיד על למדנותו רחבת ההיקף של מאיר, על התלהבותו לנושא דיונו, ועל אמונתו במשמעותו העליונה.⁹⁸ אלה הן מעלות חשובות – בפרט בספר על אקסיסטנציאליזם. לצערי, כשליו של הספר עולים במשקלם על מעלותיו. שיפוטי השלילי על ספר זה בכללותו מאשר איפוא דבר הידוע לכל: בספר פילוסופי, אין הלמדנות וההתלהבות יכולים לבוא במקומם של דקדקנות מחמירה ושל עמקות.

לורנס קפלן, המחלקה למדעי היהדות, אוניברסיטת מקגיל, מונטריאל, קויבק, קנדה.

⁹⁷ ר' מאמרי: "Maimonides and Soloveitchik on the Knowledge and Imitation of God," *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Eds. Gorg Hasselhoff and Otfried Fraise (Ergon Verlag, 2004), pp.491-523; and "Martin Buber on the Imitation of God," *DAAT* 56 (Summer 2005), pp. v-xxi.

⁹⁸ אך יש מקומות שבהם התלהבותו של מאיר גרמה לו לנקוט בסגנון ההטפה של דרשה במקום הניתוח המדעי. ר' למשל את הערותיו הפשטניות במקצת על ה־Pax Americana והרציונאליות בעמ' 150.