

הרמוניה של ניגודים

הסתכלות מחודשת בסוגיית הדיאלקטיקה במשנתו של הרב סולובייצ'יק

אחת השאלות החשובות ביותר בחקר הגותו של הרב סולובייצ'יק היא שאלת הדיאלקטיקה וההרמוניה. שאלה זו חשובה מאוד בעיניי משתי סיבות – ראשית, זהו אחד הנושאים המרכזיים ביותר במשנתו, ונראה שנושא זה העסיק אותו מאוד, כך שלא ניתן להתייחס למשנתו ללא התייחסות לשאלה זו. עצם העיסוק בדיאלקטיקה במשנת הרב הינו גם אחד מחידושי העיקריים, ונראה שאין הוגה יהודי שהתקרב אליו בנוגע לאינטנסיביות שבעיסוק בנושא זה. שנית, לעובדי ה' המבקשים לראות ברב לא רק מושא-חקירה תיאורטי, אלא בראש ובראשונה מורה ומדריך, נדמה שכמעט ואין שאלה חשובה יותר. שאלה זו נוגעת בתחומי חיים רבים ומהותיים ביותר, ולמעשה עמדתו של אדם בנושא זה מגדירה חלק עצום ממטרותיו ומאורחות חייו, כך שכל תלמיד המבקש לשתות ממימי תורתו של הרב חייב לעסוק בנושא הדיאלקטיקה בהגותו¹. בנימה אישית: בשבילי העיסוק בנושא זה מלווה לעיתים קרובות בתחושות חזקות – לפעמים בתחושת דחיפות משונה, לפעמים ברעד פנימי ולפעמים בהתעלות וחדווה של גילוי. התחושה היא שאינני עוסק בסוגיה פילוסופית, אלא יושב ומתכנן את העתיד שלי.

1. אני חושב שלגישה התחלתית זו, של עובד ה' המבקש ללמוד מתורת הרב לחייו לעומת חוקר המבקש לעיין בהגות תיאורטית, ישנה השפעה רבה גם על המסקנות הסופיות. מובן שיש להסתכל על הדברים בצורה אובייקטיבית, ולהיזהר שלא להשליך על הרב את נטיותינו האישיות, אך נראה לי שהסתכלות אובייקטיבית תוך שימת לב מתמדת למסקנות הנובעות ממשנת הרב לחיינו, ותוך ניסיון לדמיין את עצמנו חיים לאור משנת הרב בכל שלב של העיון במשנתו, עשויה להוביל להבנה נכונה יותר של דברי הרב, שהיא אף הוא עובד ה' שביקש ליישם את מסקנותיו בחייו האישיים, ולא להשאיר אותן על הנייר. לא ניתן לנתק בין ההוגה ובין הסביבה בה הוא חי ונקודת המוצא שלו, ויותר מכך מהסיבות שהובילו אותו לפתח את הגותו, ובמובן הזה יש לפרספקטיבה דתית יתרון. אני חושב שלעיתים קרובות עולה מתוך דברי הכותב ה"אובייקטיבי" התחושה כי דברי הרב מחוסרי היגיון, מאחר ואין שום ניסיון מצד הכותב ליישב אותם.

רכים עסקו בשאלה זו לפני, ואנסה במאמר זה להאיר צדדים שטרם הוארו, ואני מקווה שיהיו בדבריי חידוש ומשמעות.²

ראשית כל, יש להגדיר היטב את השאלה ואת המושגים. אני חושב שהמפתח להבנת סוגיה זו הוא הבנת הטרימינולוגיה של הרב. צמד ההפכים הרמוניה-דיאלקטיקה משמש בדרך כלל לשתי משמעויות בעירוביאי: הראשונה, בתחום האונטולוגי - אחרות מול פילוג, משמעות המיוצגת בצורה תמציתית על ידי המחלוקת הידועה אם התזה והאנטיטזה נועדו להתאחד לכלל סינתזה. השנייה, בתחום האקזיסטנציאלי - תחושה של יציבות בסיסית, שלווה ויישוב הדעת כנגד תחושת קרע, סבל וערעור קיומי.³ מאמר זה יעסוק בהרמוניה ודיאלקטיקה במשמעותם השנייה, ולב המאמר יהיה הטענה לפיה אין חובה לזהות בין שני סוגי הרמוניה. אם כן, השאלה עליה אנסה לענות היא - האם, לפי הרב, ייעודו של האדם הוא להגיע לשלווה, יציבות ואיזון בחייו, או שמא נידון האדם לנדידה נצחית בין קטבים, קרוע וסובל ללא יכולת עצירה או מנוחה?⁴

בנוסף, ברצוני להגדיר את אופי הדיון במאמר. לעיתים העיסוק בסוגיה זו הוא דיכוטומי, במטרה להגיע לתשובה חד-משמעית - האם משנת הרב היא הרמונית או דיאלקטית? אך לדעתי יש לשאול אחרת - באיזה אופן היא הרמונית, ובאיזה אופן דיאלקטית? מהו המודל הכולל שמציב הרב לאדם הדתי? בהתאם, במקום לתייג כל

2. מטרת המאמר אינה להציג את שאלת הדיאלקטיקה ולענות עליה, אלא לבנות רובד נוסף על גבי הרבדים המוכרים והידועים יותר, ולעסוק במקורות מכיוונים שפחות נחקרו, על מנת להימנע ככל האפשר מלחזור על דברים ידועים. על כן, המאמר מיועד בעיקר לקוראים המצויים מעט בסוגיה, אם כי גם מי שאינו מצוי ויכול להבינו ועשוי למצוא בו תועלת. גם הניתוח של וביקשתם משם שיובא בהמשך יובן טוב יותר בהתבסס על הכרת החיבור ומושגיו הבסיסיים.

3. בהמשך המאמר אשתמש רבות בחילוק זה בין הרמוניה אונטולוגית לאקזיסטנציאלית. יש לציין כי המשמעות הראשונה היא המשמעות המקורית, ואילו השנייה היא משמעות שאולה, אך דווקא היא החשובה, וראה בהערה הבאה.

4. הסיבה לבחירה בשאלה במשמעותה השנייה איננה מקרית, שכן התשובה לשאלה זו היא היחידה הנותנת מענה ממשי לחיי האדם. כאשר אנו באים לדון בהגותו של הרב, חובה עלינו לפעול בהתאם להנחות היסוד שלו, וניתן להניח שגישתו האקזיסטנציאליסטית הבסיסית גרמה לו לשאול, כדברי קירקגור, "מה עלי לעשות?". על כן יהיה מיותר להציב כמטרה סופית את השאלה הספקולטיבית האם, ללא כל קשר למצבו הנפשי של האדם, הוא יכול להגיע למצב בו יש אחרות מלאה בין ההפכים בחייו. לשאלה זו חשיבות עצומה, אך עליה להישאל כשאלת ביניים בדרך לשאלה אותה מבקש לדעת כל אדם - לאיזה מצב נפשי ביכולתי ובחובתי להגיע? ברור מאליו שכל העוסקים לפניי בשאלת הדיאלקטיקה עסקו למעשה בשאלה זו, וכמעט שאיני רואה צורך להעיר בעניין זה, אלא שעל פי רוב לא הפרידו בין סוגי הרמוניה, ולכן לא נדרשו לזה.

מקור כ"הרמוני" או כ"דיאלקטי", יש לדון בכל מקור לגופו באשר לאופי ההרמוניה או הדיאלקטיקה המוצעת בו.

טענתי במאמר זה היא שמשנתו של הרב אכן מכוונת לחוויה דתית הרמונית, אך הרמוניה זו שמציע הרב איננה ההרמוניה האחדותית עליה נהוג לדבר בדרך כלל, אלא הרמוניה ייחודית ומרתקת. ייחודה של הרמוניה זו, כפי שאפתח טענה זו במאמר, הוא כפול. ראשית, הרב לא דיבר על הרמוניה כנקודת מוצא או כתהליך, אלא כמטרה. בדרך כלל בדיון בסוגיית הדיאלקטיקה ישנו ערבוב מוחלט בין מקורות המתארים דיאלקטיקה כמובנית אונטולוגית באדם או באדם הדתי ובהתנהלותם של אלה בעולם, ובין מקורות המתארים דיאלקטיקה כמטרה סופית אליה יש להתור בתור צורת החיים הטובה ביותר. יש הבדל רב בין האמירה "האדם הוא דיאלקטי, ומתפתח באופן דיאלקטי" ובין האמירה "האדם צריך להתור לחוויה דיאלקטית בתור הגשמה של ייעודו". שנית, וחשוב יותר, הרב לא דיבר על הרמוניה של איחוי, אלא על הרמוניה של השלמה. לא על הרמוניה אונטולוגית אלא על הרמוניה אקזיסטנציאלית, וגם כאשר הדיאלקטיקה היא מטרה, מדובר בדיאלקטיקה אונטולוגית. בהקשר זה, אני רוצה לטעון שבכתבי הרב המושג "הרמוניה" אינו זהה למושגים "איחוי", "גאולה שלמה", "השלמה גמורה" וכדומה.

ראשית, על מנת להקיף את הסוגיה מכל צדדיה, אציין שיטות שונות בקרב רבנים וחוקרים בסוגיית הדיאלקטיקה, ואסביר את הקשיים הנובעים לדעתי מגישות אלה. לאחר מכן, ארחיב בתיאור שני סוגי ההרמוניה בישראל ובעמים, ואנסה לבסס חילוק זה בין הרמוניה אונטולוגית לאקזיסטנציאלית. לבסוף, אנתח את כתבי הרב הרלוונטיים לנושא זה תוך שימת לב לאופי הדיאלקטיקה או ההרמוניה העולות מהם, ואנסה לנסח תפיסה כוללת מתוך כלל כתבי הרב.

א. סקירת הסתירה ופתרונותיה

הבעיה הפרשנית בסוגיית הדיאלקטיקה נובעת מסתירה בסיסית המצויה בכתבי הרב. הדיון נסוב סביב מקורות רבים, והדברים מורכבים וארוכים, אך לעת עתה אסתפק בהצגה מעט פשטנית של עיקרי הדברים. מהחיבור איש האמונה הבודד, וכן מהדרשות "גאון וענווה" ו"צירוף" ומחלקים מהמאמר "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור" עולה גישה דיאלקטית מובהקת. כך גם עולה מהערה חשובה בתחילת החיבור איש ההלכה⁵. לעומת זאת, מהחיבור איש ההלכה בכללו, וביתר תוקף מהחיבור

5. איש האמונה הבודד, בתוך איש האמונה עמ' 7-61; גאון וענווה, בתוך דברי הגות והערכה עמ' 211-222; צירוף, שם עמ' 239-254; על אהבת התורה וגאולת נפש הדור, בתוך בסוד היחיד והיחד עמ' 432-403; איש ההלכה, הע' 4, עמ' 12-15.

וביקשתם משם עולה גישה הרמונית לחלוטין⁶. בנוסף, בתוך כל הכתבים הדיאלקטיים הללו ללא יוצא מן הכלל, ישנן פסקאות המצביעות על חוויה הרמונית, והמסר לעיתים קרובות מטושטש ביותר.

בקרב חוקרי הרב נעשו כמה ניסיונות להסביר את הסתירה⁷:

א. כמה הצעות מבוססות על הבחנה מהותית בין כתבי הרב השונים⁸. דוד זינגר ומשה סוקול הציעו שהגישה ההרמונית של איש ההלכה כלל אינה מייצגת את דעתו האישית של הרב, אלא את הגישה הבריסקאית, לה משמש החיבור כמעין הספר. לעומת זאת, בחיבור איש האמונה הבודד ובדרשותיו הדיאלקטיות השונות מציג הרב את דעתו האמתית. לורנס קפלן טען שכתבי הרב באנגלית מאופיינים בגישה דיאלקטית, אותה ביקש להנחיל לציבור האמריקאי בזמנו, שדגל בתפיסה פרגמטית של הדת כגורם הרמוני ומתוק; לעומת זאת, כתביו בעברית מאופיינים בגישה הרמונית, ובהם פורס הרב את גישתו האמתית. לשיטת פנחס פלאי, ניתן לזהות התפתחות כרונולוגית בכתבי הרב בסוגיה זו. בחיבור המוקדם איש ההלכה מודגשת התפיסה ההרמוניסטית, והחל משנות ה-60, בחיבור איש האמונה הבודד ובדרשותיו השונות, עבר הרב לתפיסה דיאלקטית.

ראוי לסקור ביתר פירוט כל אחת מהגישות האלה, ולהצביע על הקשיים הנובעים מהן, אך מאחר ורבים עשו זאת לפניי, אסתפק כאן במילים מספר. רבים כבר הצביעו על כך שגישות אלה, גם אם יש בהן אמת, אין ביכולתן להוות תשובה מספקת⁹. זאת מכמה סיבות עיקריות: ראשית, הניסיון להבחין בין כתבי הרב באופן דיכוטומי נועד מראש לכישלון. כמעט ואין אף מקור ממנו עולה מסקנה חד-משמעית. מהכתבים איש האמונה הבודד, איש ההלכה, גאון וענווה, צירוף, על אהבת התורה וגאולת נפש הדור - מכולם עולה מסקנה מטושטשת. אמנם ניתן לאפיין כתבים שונים בדגשים ובהלך רוח, אך כל חלוקה עקרונית בין הכתבים משאירה תמיד קושיות בלתי פתורות. שנית, גם אם נסכים עם הצעות אלו בנוגע לנתינת משקל שונה לכתבים שונים, מכאן ועד ייתור מלא של כתבים מסוימים ישנה קפיצה לוגית אדירה. העובדה שהרב כתב חיבור כלשהו, די בה בכדי לקבוע שהייתה לו הזדהות מרובה עם דבריו.

6. איש ההלכה, בתוך איש ההלכה - גלוי ונסתר עמ' 7-113; וביקשתם משם, שם עמ' 235-115.

7. נעזרתי רבות בסקירתו של הרב חיים נבון בספרו נאחז בסבך, עמ' 40-46, וכן בסקירתה של גילי זיוון במאמרה "החוויה הדתית על-פי הרב סולובייצ'יק", בתוך אמונה בזמנים משתנים עמ' 236-238.

8. כל המקורות להצעות שבפסקה זו לקוחות מהסקירות המובאות בהערה הקודמת.

9. ראה למשל ביקורתו של הרב חיים נבון שם, וכן שם עמ' 167-170, וכן ראה מה שכתבה גילי זיוון שם, וכן שם עמ' 232-236, וכן ראה אבי שגיא, הרב סולובייצ'יק ופרופ' לייבוויץ' כתיאורטיקנים של ההלכה, דעת 29 הע' 93.

עצם הטענה שהרב כתב בצורה של אחד בפה אחד בלב קשה מאוד, והמבקש לטעון שהרב לא באמת התכוון למה שכתב - עליו הראיה, והיא צריכה להיות חזקה מאוד. גם כאן ניתן לומר, שגם אם נדגיש יותר כתבים מסוימים בתוך כלל תפיסתו ההגותית, לא ניתן לדחות על הסף חלק מחיבורי הרב, והצעות אלו אינן מספקות (אמנם, טענה זו אינה מקשה על הגישה הכרונולוגית). שלישית, אף גישה אינה עומדת במבחן המציאות - ישנם כתבים הרמוניים שנכתבו ללא כל קשר לבריסק, ובראשם החיבור החשוב וביקשתם משם; רובם הגמור של כתבי הרב מצויים הן בעברית הן באנגלית, כך שגם אם נקבל את הטענה שהרב פיצל בכתביו בין שתי משנות הגותיות, פיצול זה היה לכל היותר ניסיון כושל; ישנם כתבים הרמוניים מאוחרים וכתבים דיאלקטיים מוקדמים. בנוסף, רבים הצביעו על כך שלא ניתן לטעון להתפתחות כרונולוגית במשנת הרב באופן משכנע. מלבד הקשיים הרעיוניים, חלק מכתבי הרב נכתבו בשנות ה-40 והתפרסמו למעלה משלושים שנים לאחר מכן, כך שכל ניסיון תיארוך נועד לכישלון¹⁰.

אחרים ניסו להציע גישה הרואה בכל כתבי הרב מקשה אחת:

ב. היו שהציעו שההרמוניה במשנת הרב היא הרמוניה אוטופית-אסכטולוגית, בעוד העולם הזה שרוי בדיאלקטיקה¹¹. בכל מקום בו מדבר הרב על החוויה הדתית כהרמונית, כוונתו היא לאחרית הימים. החיבורים ההרמוניים איש ההלכה וביקשתם משם הם חיבורים אידאיים ובלתי מושגים, בעוד המקורות הדיאלקטיים מתארים את המציאות הקונקרטיית. החוויה הדתית היא שאיפה מתמדת לחיים הרמוניים שלעולם לא יושגו. הצעה דומה היא שההרמוניה מושגת רק על ידי יחיד סגולה שהגיעו לרמה רוחנית גבוהה מאוד¹². המציאות הקונקרטיית היא דיאלקטית באופיה, והאדם נאבק בתוכה ומנסה לחתור להרמוניה, אך מעטים בלבד זוכים להגיע אליה.

הגישה האסכטולוגית אינה מסתדרת עם החיבור וביקשתם משם (אותו אנתח בפירוט בהמשך). כך כותב הרב בפירוש לגבי שלב הדבקות ההרמוני:

10. עם כל זאת, נראה כי אכן חלה התפתחות כרונולוגית במשנתו של הרב, אלא שההתפתחות היא בגורמים אותם בחר הרב להדגיש ולחדד. כך גם שמעתי מד"ר אבינועם רוזנק בדברים שבע"פ, וראה גם הבחנתו של דוד שיץ בין אבולוציה אנליטית לאבולוציה ביוגרפית, המדע והתודעה הדתית בהגותו של הרב סולובייצ'יק, בתוך אמונה בזמנים משתנים עמ' 323-333.
11. "כיום הוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", איתי זמורה, פיתוחי חותם ב. וכן כותב הרב נבון (נאחז בסבך עמ' 33), אך לא כגישה גורפת אלא כפירוש למקור נקודתי.
12. הרב אלחנן ניר, אם רץ לבך עמ' 164-178, 180. אולי ניתן להבין כך גם את הרב שג"ר, המזהה את הדבקות של וביקשתם משם עם המדרגה החב"דית של הצדיק ש"לבו חלל בקרבו" (בתורתו יהגה עמ' 138), אך נראה לי שאין לקפוץ למסקנות ממשפט יחיד זה של הרב שג"ר.

לגבי ההלכה אין ההתדבקות תקוה מעורפלת, שקועה במרחבי ה"אחרית" (אסכטולוגיה), אלא רעיון מחוור הנתפס בהשגה ההלכתית, ושתהליך גישומו נעוץ בהווה ממשי. ה"מחר" האסכטולוגי נעוץ ב"היום" הפשוט והאפור... הדביקות, שבמהותה היא חזון אסכטולוגי השלוב בנבואת אחרית הימים, מתחילה גם להתגשם בעולם הזה השסוע והמבוטר (וביקשתם משם עמ' 188-189).

הרב מבהיר כאן בפירוש שאין הוא מדבר על הרמוניה אסכטולוגית. כמו כן, וביקשתם משם הוא חיבור המאופיין דווקא בכתיבה פנומנולוגית, שפירושה הוא הסתכלות על התופעות המתגשמות בעולם הקונקרטי, ולא על אידיאה היפותטית, כך שקשה להניח שמדובר במסה אידאית בלבד.

מלבד זאת, ישנם קשיים אחרים העולים משתי הצעות אלו, אם כי אינם מפריכים אותן לחלוטין. ראשית, כתיבה אידאית-ספקולטיבית נוגדת לחלוטין את נקודת המוצא האקזיסטנציאליסטית של הרב. לדידו של הרב, אין שום משמעות לתיאור של עולם תיאורטי הנמצא מחוץ להישג ידינו. לא סביר לומר שהרב האריך כל כך בדיבור (למעלה מחצי מהחיבור וביקשתם משם, רוב החיבור איש ההלכה) בנוגע למסר שאינו מענייננו כלל, או שנוגע ליחיד סגולה בלבד. חיים של שאיפה מתמדת ליעד אוטופי זרים להשקפה האקזיסטנציאליסטית של הרב. קשה לי להאמין שהרב ייעד חלקים גדולים ממשנתו למספר כה מצומצם של אנשים, וכל המצוי מעט באווירת כתביו של הרב יחוש חוסר-נוחות עם פתרון זה. שנית, על פי הגישה הטוענת כי הדבקות ההרמונית מתממשת רק על ידי יחידים, הייתי מצפה למצוא בה תיאורים אקסטיים, אבסטרקטיים וגבוהים המתממשים גם הם רק ברמות רוחניות גבוהות מאוד. אך בניגוד לכך, הרב מתאר את אידאית הדבקות דווקא באמצעות גורמים ומושגים הקשורים לחוויות היומיומיות של כולנו, ובמיוחד על ידי ההלכה. שלישית, כשלב קודם לשלב הדבקות מבחינת רמתו, מתואר שלב ההידמות ההרמוני. האם גם ההידמות היא מנת חלקם של יחידים סגולה בלבד? אם כן, מה בדיוק ההבדל בין הצדיקים המידמים לצדיקים המתדבקים?

ג. גישה מקובלת בקרב חוקרי הרב טוענת כי אין כל טעם לנסות למצוא פתרון שיאחד את כל התייחסויות הרב בנושא הדיאלקטיקה¹³. יש ליישם את הגישה

13. הרב חיים נבון (שם); גילי זיוון (שם); רב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, כרך ב' עמ' 14-15. כך גם ניתן להבין מדבריו של הרב ראובן ציגלר, מבוא להגותו של הרב סולובייצ'יק, פרק 3, בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר-עציון, וכן ראה אבי שגיא (שם), וכן ראה מה שכתב במקום אחר, "הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה", בתוך אמונה בזמנים משתנים עמ' 487-494. יש שכתבו דברים דומים בהקשרים אחרים - דוד הרטמן, התפילה בהגותו של הרב סולובייצ'יק - עיון וביקורת, שם עמ' 192; דוד שץ, לעיל הערה 11.

הדיאלקטית אף בנוגע לשאלת הדיאלקטיקה - הרב נע באופן דיאלקטי בין דיאלקטיקה להרמוניה. "האדם הוא יצור קרוע ומורכב; מורכב עד כדי כך שאפשר למצוא בו אפילו פשטות"¹⁴. כדיאלקטיקן וכאקזיסטנציאליסט, אין הפרדוקס מטריד את הרב, והאבסורד הוא עקרון מכונן במשנתו. לכן, מעולם לא היה בכוונתו לכתוב משנה אחידה וסדורה.

ייתכן מאוד לומר שהרב לא כתב תמיד בצורה שיטתית ומובנית, וניתן לזהות חוסר-עקביות מסוים במשנתו. אך מרחק רב יש בין טענה זו ובין מתודה הפוטרת בהינף-יד כל סתירה. מורכבות - אין פירושה חוסר אמירה, וסתירות בנושא כה בסיסי אינן מעידות על גדלות. מה היינו אומרים על רב שקורא לפתוח בתי מדרש לנשים, ולמחרת מתנגד ללימוד תורה לנשים באופן נחרץ? ואם רב פוסק פסיקה מסוימת, ורגע לאחר מכן מורה הפוך, האם זה מעיד על מורכבות? גישה זו הגיונית מאוד מבחינה תיאורטית, אך אינה עומדת במבחן הקיום הקונקרטי, זה הרלוונטי לאדם המבקש ללמוד על מנת לעשות, ולא לעסוק בספקולציות. מתודה זו היא למעשה שלילת כל אפשרות לפיתוח מתודה, ומערערת על עצם הרציפות הלוגית בהגות הרב. אמנם, כוחה של מתודה זו יפה לביאור סתירות הבאות לידי ביטוי בביטויים מסוימים ובאמירות פרטניות. לא נכון להוכיח מביטוי מסוים על כל משנת הרב באופן גורף, מאחר והרב אכן תפס את האמת בצורה מורכבת, ויתכן מאוד שבהקשרים נקודתיים הפליג בדיבור בנוגע לחוויה נקודתית של הקיום האנושי. בנוסף, הרב לא נרתע מלכתוב כתבים שונים, מהם עולה אווירה שונה לחלוטין, וסתירה זו אכן לא הטרידה אותו. אך כאמור, אין בדברים בכדי להוות תשובה מספקת לשאלת הדיאלקטיקה.

ד. גישה ייחודית בסוגיית הדיאלקטיקה היא גישתו של הרב יובל שרלו¹⁵. גישתו ייחודית בכך שהיא היחידה המנסה לשרטט קו מחשבתי אחיד ועקבי המוביל לגישה בה יש מקום להרמוניה בחיי האדם. שיטתו של הרב שרלו מתחלקת לשניים: ראשית, לטענתו הרב מציע גישה אותה הוא מכנה "הרמוניה דיאלקטית". האדם אמנם מצוי בין קטבים דיאלקטיים, אך בתוכם הוא מוצא איים הרמוניים של שלוה. איים אלה הם הלכה במישור השכלי, ותפילה במישור הרגשי. בכל מקום בו הרב מדבר על הרמוניה מדובר על 'מפגש ביניים' - בדרכו הדיאלקטית האדם מגלה לעיתים קרובות הרמוניה מסוימת. שנית, הרב שרלו אף מציע מכנה משותף לגורמים ההרמוניים בחיי האדם. כאשר האדם נשאר בבדידותו וחי בפני עצמו - חייו דיאלקטיים וכאובים, אך מרגע שנפתח לאחר - הקב"ה או הזולת - הוא מגלה איים הרמוניים בחייו.

גישתו של הרב שרלו חשובה באשר הוא הראשון הנחלץ מן הדיכוטומיה בשאלה זו, ומציע שהרמוניה אינה חייבת להיות דווקא ההרמוניה הקלאסית עליה נהוג לדבר. אך

14. נאחז בסבך, שם.

15. הרב יובל שרלו, והיו לאחדים בידך, וראה במיוחד עמ' 108-116.

אף שמתודה זו, של קריאה מדוקדקת באופי ההרמוניה והדיאלקטיקה שמציע הרב, נכונה בעיניי, אני חושב שישנם כמה קשיים בגישתו של הרב שרלו. ראשית, עצם הדגם של דיאלקטיקה עם נקודות ביניים הרמוניות אינו מתיישב היטב עם הכתוב. ההרמוניה המתוארת בחיבור וביקשתם משם אינה הרמוניה זמנית או נקודתית, אלא הרמוניה כוללת ועקרונית יותר, בה שינוי הפרספקטיבה של האדם משנה בתכלית את האופן בו הוא חווה את הקיום¹⁶. ולהיפך – הפילוג האונטולוגי המתואר בכתבי הרב הוא עז ומוחלט. גישה זו קצת מקהה את עצמת הגותו של הרב, ומספקת פתרון שהוא מעט "פרוזה" לשאלת הדיאלקטיקה. שנית, חילוקו של הרב שרלו אינו מעוגן כלל בדברי הרב. בשום מקום הרב אינו מחלק באופן עקרוני וכולל בהקשר הזה בין חווית היחיד לבדו ובין היפתחותו למה שמחוצה לו, וקשה מאוד לומר שחילוק זה הנחה את הרב באופן רציף בכל כתיבת משנתו, אך הוא מעולם לא טרח לציין זאת. שלישית, לא מובן למה הרב שרלו מחשיב דווקא את וביקשתם משם כהיפתחות לקב"ה; האם איש האמונה הבודד אינו נמצא בקשר מתמיד עם הקב"ה? אם כן, מדוע אין בזה בכדי לפתור את מצוקתו הדיאלקטית? להיפך, האמונה היא הגורם המרכזי לתחושת הבדידות¹⁷.

בנוסף לקשיים שהעליתי, ישנו קושי מתודי אחד המשותף לכולם. ישנה התעלמות גורפת מהעובדה כי ההרמוניה המתוארת בחיבור וביקשתם משם שונה בתכלית מההרמוניה אותה דוחה הרב בכתביו האחרים. ישנה התעלמות מהטרמינולוגיה השונה שנוקט הרב בדיוניו השונים בנושא.

אנסה, באמצעות ניתוח חלקי של כתבי הרב השונים, להציע גישה המתייחסת לכל אלו, ומוצאת בפשט דברי הרב התמודדות ייחודית עם הסוגיה.

ב. שני סוגי הרמוניה

כהקדמה לניתוח תפיסת ההרמוניה בכתבי הרב, אני רוצה לפתח את שני סוגי ההרמוניה שהצבתי בהתחלה, ולבחון את האופן בו הם באים לידי ביטוי בפילוסופיה הכללית בכלל ובהגות היהודית בפרט¹⁸.

16. ראה בהרחבה בהמשך.

17. "הסיבה האמיתית והמרכזית של תחושת הבדידות אשר ממנה אינני יכול להשתחרר מצויה... בחוויית האמונה עצמה. אני בודד מפני שבדרכי הצנועה והבלתי-מושלמת אני איש האמונה..." (איש האמונה הבודד עמ' 10).

18. אעסוק בו בכמות גדולה יחסית של הוגים, ואף שכל אחד מהם הוא עולם ומלואו של רעיונות, נאלצתי להסתפק כאן בתיאור מקוצר כדי לא לסטות יותר מדי מנושא המאמר. לכן, אין לראות את התיאור כאן כמייצג של שיטתם הכוללת. על מנת למקד את המאמר

אתחיל מדגם ההרמוניה של האיחוי: הרמוניה של האדם עם העולם, מציאת אחדות בהווה עצמה וההבנה שביסוד הדברים הכל אחד. אף שבמציאות הנראית לעין יש סתירות והפכים, על האדם לחתור לאיחודם ולאיחויים, ובעקבות כך גם לחיות מתוך שלוה ואיזון פנימיים. זו הגישה הקלאסית של הפילוסופיה עוד מימי הפילוסוף הראשון תאלס, שטען כי "הכל מים". הפילוסופיה הקלאסית ניסתה תמיד למצוא עקרון-על אחד שיסביר את כל הקיום. גישה זו הגיעה לשכלולה המקסימלי בהגותו של הפילוסוף הגרמני פרידריך הגל. אצל הגל הסתירות במציאות הן ביטוי של התגלות האינסופי בתוך הסופי, של הנצח בתוך ההיסטוריה. התהליך המדריך את העולם הוא התהליך הדיאלקטי - בתחילה מתגלה תזה, המבטאת עקרון חיובי, וכנגדה מתגלה האנטיזה, השלילה. בשלב השלישי, מתעלות שתייהן אל השורש המשותף להן - הסינתזה, שמבטאת אחדות גבוהה יותר המכילה בתוכה את הסתירה. בשלב הבא הופכת סינתזה זו לתזה בפני עצמה, כנגדה מתגלה אנטיזה, וכן הלאה. ההרמוניה אינה מנותקת מהעולם, ואינה נמצאת בו, אלא היא עצם התהליך הדיאלקטי. התהליך בו הופכות התזה והאנטיזה לסינתזה נקרא, בלשונו של הגל, *aufhebung*, מושג חשוב לענייננו. תהליך זה כולל סילוק וסינון של חסרונות התזה והאנטיזה, שימור של יתרונותיהן והעלאה למישור גבוה יותר של סינתזה. כך מכילה הסינתזה את היתרונות של השיטות הקודמות לה, ומסננת את חסרונותיהן. בנוסף, תהליך זה הוא תהליך הכרחי, המחויב מכח התבונה ואינו נתון לבחירתו של האדם¹⁹.

אני רוצה להתמקד דווקא בדגם השני של ההרמוניה - הרמוניה של השלמה. הרמוניה זו היא הרמוניה אקזיסטנציאלית בלבד, כלומר היא אינה מניחה אחדות בבסיס ההווה. הקיום הוא דיאלקטי, מפולג וחסר הרמוניה באופיו, והסינתזה אינה בנמצא; אף על פי כן, האדם יכול להגיע להרמוניה אקזיסטנציאלית בתוך נפשו, אם לא עם העולם - לפחות עם עצמו. באופן כללי, מעבר לשאלת מצבו הנפשי של האדם, ניתן לראות שבדורות האחרונים נדחתה גישת האחדות האונטולוגית, הקרויה גם "כוליות" או "מכלול", על ידי מספר רב מאוד של פילוסופים. הלך הרוח הזה, יסודו (גם)

בחרתי להביא בגוף הטקסט רק את ההוגים החשובים להמשך, אך הרוצה להרחיב יוכל להשלים את התמונה המלאה בעזרת הערות השוליים.

19. עיין הפילוסופיה הדיאלוגית, שמואל הוגו ברגמן, עמ' 19-22, מבוא לפילוסופיות הקיום, יעקב גולומב, עמ' 85-100, הפילוסופים הגדולים, בריאן מגי, עמ' 247-264. בקרב ההגות היהודית, ניתן למנות בקבוצה זו של הוגים כמעט את כל ההגות עד לסביבות המאה האחרונה (וכן חלק מההוגים בדורות האחרונים), מאחר והשימוש בסוג ההרמוניה השני הומצא פחות או יותר בדורות האחרונים. מסיבה זו, מלבד ר' נחמן שהקדים את זמנו, כידוע, גם ההוגים שיובאו להלן כמייצגים של ההרמוניה האקזיסטנציאלית שייכים לדורות האחרונים.

ההיסטורי וגם הרעיוני) באקזיסטנציאליזם שזנח את הכלל והמהות לטובת הפרט והקיום.

נראה שהדוגמה הטובה ביותר להרמוניה אקזיסטנציאלית מצויה בהגותו של הפילוסוף הצרפתי אלבר קאמי, במיוחד בספרו המיתוס של סזיפוס²⁰. על פי קאמי, הקיום הוא אבסורדי לחלוטין. מהו אבסורד? "האבסורד הוא פירוד. אין הוא מצוי אף באחד מהגורמים המשווים. הוא נולד מן העימות ביניהם... בתחום התבונה אין האבסורד מצוי באדם... ולא בעולם, אלא בנוכחותם המשותפת"²¹. האבסורד הוא עצם הסתירה, הדיספרופורציה בין שני גורמים, ובהקשר של הקיום, בין האדם לבין העולם. יוצא אם כן שבהחלט אי אפשר למקם את קאמי בתחום ההרמוניה האונטולוגית, אלא בקצה הרחוק ביותר ממנו. לדעתו, האדם משול לסזיפוס, הנאלץ לגלגל לנצח סלע לראש ההר ללא כל משמעות. השאלה עליה מבקש לענות קאמי היא האם דיאלקטיקה אונטולוגית מוחלטת וחריפה זו מוכרחת להוביל גם לדיאלקטיקה אקזיסטנציאלית, שאם ניקח אותה עד הסוף נגיע, לדעתו, להתאבדות. האם "שליטת משמעות מן החיים מוליכה בהכרח להצהרה שלא כדאי לחיותם"? תשובתו של אלבר קאמי היא - חד משמעית לא. במילותיו המפורסמות, "עצם המאבק על הפסגות די בו כדי למלא לבו של אדם. עלינו לתאר לעצמנו את סזיפוס מאושר". האדם אינו צריך להגיע לאחדות על מנת להיות מאושר, אלא די בחתירה אל האחדות והשלמה עם הכמיהה לבהירות. עצם ההכרה המוחלטת וההשלמה של האדם עם מצבו האבסורדי, היא היא האושר אליו מגיע האדם. ההבנה שלא ניתן להגיע היא הנותנת משמעות לדרך. גם כאן, כמו אצל הגל, ההרמוניה מצויה בתהליך עצמו²².

על מנת להסביר את מסקנתו של קאמי, יש להבין את המהלך התודעתי שהופך את החיים האבסורדיים לחיים מאושרים. באקזיסטנציאליסט, מטרת יסוד של אלבר קאמי היא אישור הקונקרטי והשלמה עם המצב האנושי הסופי והמוגבל. האקזיסטנציאליסט סובר כי הקיום קודם למהות, ולכן מסקנותיו חייבות להיות אך ורק אמפיריות. מכאן שהאקזיסטנציאליזם לא יכול להתיישב בשום פנים ואופן עם תנועה של אסקפיזם ונחמה שבאשליה. ומכאן הצדקת האבסורד - העובדה שהאדם חווה אותו כחלק אינטגרלי מקיומו, היא עצמה מצדיקה את קיומו. האדם רוצה לחוות את הקיום באופן בלתי אמצעי, וחוויה זו יכולה להיות מושגת רק עם העולם כפי שהוא חווה אותו, ולא עם מה שהיה רוצה שיהיה. "האדם הוא תמיד קרבן של

20. עיין המיתוס של סזיפוס, אלבר קאמי, בעיקר עמ' 9-66, 123-126; אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, אבי שגיא, עמ' 10-40, 68-133, ובמיוחד עמ' 104-133.

21. הציטוטים לקוחים מהמיתוס של סזיפוס עמ' 36, 17, 126, 37, 97, 59, 92, 126 בהתאמה.

22. "זו אינה הרמוניה ואחדות של האדם עם החוויה, אלא הרמוניה של האדם עם עצמו" (אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, עמ' 64).

אמיתותיו. משהכיר בהן, לא יוכל להשתחרר מהן... אדם שנתודע לאבסורד, קשור אליו לעולם". האבסורד אינו רע או טוב - הוא פשוט קיים, והוא יכול להיות רע או טוב בהתאם למה שנעשה אתו, והצעד הראשון הוא הכרה מוחלטת בקיומו. "אינך יכול לאיין את המלחמה. אתה חייב למות בה או לחיות מכוחה. הוא הדין באבסורד: עליך לנשום עמו, ללמוד את לקחיו ולגלות את חלבו ובשרו". כלומר, עצם קיום העולם הופך אותו לטוב, עצם קיום המצוי הופך אותו לרצוי. העולם הוא טוב כי אני בוחר לחיות בו. הרי בסופו של דבר, אני כאן ולא במקום אחר, והשאלה מה יכול היה להיות אינה רלוונטית. "לחיות נסיון חיים כלשהו, גורל מסוים, פירושו לקבלם במלואם". במקום לבעוט בקיום המפולג וחסר-ההרמוניה, על האדם לחבק אותו על כל מגרעותיו, ולסלק לחלוטין כל תקווה לעולם שאינו העולם הזה. "חסר התקווה עדיין אינו מיאוש". סיוזיפוס מאושר מתוך החלטה עמוקה שלא משנה מה העולם מציע לו, הוא לא רוצה להיות בשום מקום אחר. "בזה כל השמחה השתוקה של סיוזיפוס. גורלו שייך לו. הסלע שלו הוא החפץ שלו"²³. ניתן לנסח מהלך מחשבתי זה באופן נוסף: המטמורפוזה המחשבתית המתרחשת בתוך מוחו של האדם האבסורדי הופכת את הסובייקטיבי-אינסטינקטיבי הקיים לאובייקטיבי, ואת האבסורד מנתון לאידיאל. כלומר, האדם החווה את האבסורד בוחר להנהיר אותו ולצאת ממנו כנתון ראשוני, ובעצם לתת לו תוקף אובייקטיבי ולהפוך אותו מחוויה למעין חוק טבע, וכך הופכת תגובתו לעולם האילים והבלתי מובן מתסכול ומבוכה להשלמה בוגרת. הוא מבין ש"ככה זה", ואלה החיים, וממילא כך הוא הכי רוצה לחיות. אף אחד לא כועס על כח המשיכה, אף אחד לא מנסה לברוח ממנו ולא חווה ממנו סבל, אף שתיאורטית יתכן שהיה רוצה יותר לחיות בלעדיו. כך גם האבסורד - הסיבה שאין טעם לברוח ממנו או לכאוב אותו, היא שהוא כבר לא חוויה סובייקטיבית בלב האדם, אלא עובדה ממשית ובלתי-ניתנת לערעור^{24 25}.

23. למעשה, אימוץ האבסורד הוא הגישור בין שני ערכי יסוד אקזיסטנציאליסטיים - החתירה לאושר והאמפיריציזם (ניתן לומר - בין ה"מה עלי לעשות?" של קירקגור לבין ה"קיום קודם למהות" של סארטר, בין שתי הגדרות דומות אך שונות לאקזיסטנציאליזם). האמפיריציזם מכריח את סיוזיפוס להכיר באבסורד, והחתירה לאושר מכריחה אותו לקבלו. "מקורו של האושר הוא מבפנים... הרצייה המתמדת במציאות האנושית וקבלתה כמות שהיא", "גאולת האדם... נמצאת באימוץ מוחלט של הוויתור", "הקרקע וההרמוניה אינם מייצגים פנומנים שונים של הקיום, הם מתגלמים באותו פנומן עצמו" (אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, עמ' 125-126, 127, 151 בהתאמה).

24. מטמורפוזה זו היא המטמורפוזה אותה מבצע הפנומנולוג. בקצרה, הפנומנולוגיה היא מתודה, אותה פיתח הפילוסוף ארמונד הוסרל, הטוענת כי להסתכלות הסובייקטיבית של האדם יש תוקף אובייקטיבי, והאדם המתבונן בעצם מסתכל למעשה היישר אל הדבר כשהוא לעצמו, אל האידיאה של העצם. הוסרל ביקש להחזיר לעולם האפיסטמולוגי את

הממשות שלו, לאחר שאברה בעקבות קביעתו של קאנט שאין לתודעה השגה בדבר כשהוא לעצמו, ועשה זאת על ידי הקביעה שהפנומנים (התופעות) המתגלים לעינינו הם בעצמם הדבר כשהוא לעצמו. הוסר לא מעוניין בעולם הנמצא מחוץ לתודעה שלנו. כלפיו הוא מפעיל את ה"epoche" (התאפקות), ו"שם אותו בסוגריים", שכן אין שום חשיבות לעולם תיאורטי הנמצא מחוץ להתבוננותנו. על כן, הוא מסתפק בתיאור התופעות, ללא חיזוי ופרשנות. מבלי להיכנס לפרטי המתודה, ניתן לראות כאן מכנה משותף ברור עם תורתו של קאמי - כמיהה אל הממשות, והגעה אליה באמצעות הפיכת החוויה הסובייקטיבית לחוק אובייקטיבי, תיאור אובייקט תודעתי המוכח מתוך עצמו. זוהי הסיבה שהאקזיסטנציאליזם אימץ מבחינות רבות את המתודה הפנומנולוגית. עיין לדוגמה הוגי הדור, ברגמן, עמ' 121-83, אקזיסטנציאליזם, רן סיגד, עמ' 124-126. על הרומה והשונה בין אלבר קאמי לפנומנולוגיה ראה המיתוס של סזיפוס עמ' 33-34, 46-51, אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד עמ' 87-89. על הקשר בין פנומנולוגיה לאקזיסטנציאליזם ראה לדוגמה אקזיסטנציאליזם, עמ' 122-149.

25. גם אצל קירקגור (ממנו הושפע הרב רבות), אף שעולמו הנפשי אינו הרמוני כלל, ניתן למצוא את הדגם הסיזיפי. שם ספרו החשוב או-או הוא בעצמו מחלוקת על סינתזת ה"גם וגם" של הגל, הכוללת בתוכה את הכל. הפסקה הפותחת את הספר מערערת על החוק ההגליאני שהאידיאה הפנימית חייבת להתגשם ברובד החיצוני, שכן לדעת קירקגור אין מעבר הכרחי בין האידיאה להגשמתה. כך גם לפי תורת שלושת המעגלים של קירקגור, המעבר בין מעגלי הקיום נעשה על ידי קפיצה מחשבתית, ולא באופן טבעי ומחויב על פי חוקי התבונה. כך גם הקפיצה המפורסמת של קירקגור אל האמונה נובעת דווקא מתוך האבסורד ולא מתוך התבונה. בנוסף, המעגל הרתי הוא לא סינתזה של המעגל האסתטי והמעגל האתי, אלא מצב קיומי חדש לגמרי. אף שהוא כולל את היחידות-פרטיות האסתטית, וכן את היציבות הטרנסצנדנטית האתית, אין הוא הלחמה של שניהם, אלא מצב קיומי שונה לחלוטין. אך החלק הקרוב ביותר במשנתו של קירקגור להרמוניה האקזיסטנציאלית הוא מושג החזרה, עליו כתב חיבור שלם (כך גם טען אבי שגיא, עיין אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד עמ' 127-129). הוויתור האינסופי על העולם הוא לא המטרה הסופית של המאמין, אלא תחנת ביניים בדרך אל החזרה אל העולם הקונקרטי. דווקא אישור העולם המפולג הוא ההגשמה המלאה של המאמין, ואושרו לא נובע מהרמוניה אונטולוגית, אלא מהאבסורד (אמנם, נראה כי אין זה בדיוק האבסורד עליו מדבר קאמי). "האמונה... לאחר שהיא עושה את התנועות של האינסופי, היא חוזרת ומשיגה בתנועותיה את הסופי", "אביר האמונה הוא לברו מאושר, הוא הירש בעליל של הסופי, של הפרטי, בעוד שאביר הוויתור נשאר זר ונכרי בעולם. כי אביר האמונה משיג את הנסיכה... הוא חי עמה בשמחה ובאושר בכל רגע ורגע מכח האבסורד" (חיל ורעדה עמ' 37, 52 בהתאמה), "ביטוי לשפעותיו ומלאותו הקיומית של המאמין... מכל מקום מעמיד קירקגור את רעיון החזרה כנגד מושג המיצוע ההגליאני" (יעקב גולומב, לקסיקון קצר של מונחי קירקגור, "חזרה", שם עמ' 144). ע"ע או-או כרך א' עמ' 15-18, 29-30, כרך ב' עמ' ח-יט, חיל ורעדה עמ' כב-כו, 56-13, הפילוסופיה הדיאלוגית עמ' 59-95, 108-115.

דוגמה נוספת להרמוניה האקזיסטנציאלית, החשובה גם היא להמשך המאמר, היא ההרמוניה הדיאלוגית. הפילוסופיה הדיאלוגית היא תת-זרם אקזיסטנציאליסטי העוסק בקשר בין בני-אדם.²⁶ לדעת הפילוסופים הדיאלוגיים, דווקא השוני והיחידות של האני ושל האתה הם המרכיבים את ההרמוניה שבקשר. הדיאלוג הוא לא הלחמה של בני אדם, אלא הכלה של הניגודים ביניהם, באופן בו הקשר עולה על סכום חלקיו.

אצל היגל הסינתזה בולעת בתוכה את התיזה והאנטייתיזה לידי סינתזה יותר מקפת, שבה אמנם התיזה והאנטייתיזה נשארות איך-שהוא שמורות, אבל יחד עם זאת גם מבוטלות... לא כן אצל הפילוסופים הדיאלוגיים האלה, שאצלם ההקפה שומרת ממש על השניים. יש כאן קורילאציה, או הקפה או חיבוק, אבל בתוך החיבוק הזה נשארים השניים שניים (הפילוסופיה הדיאלוגית עמ' 248).

ההרמוניה שבפתרון הבדידות האנושית טמונה דווקא ביכולת לשמור על הניגודים שבתוכה, ומקבלת את ערכה על-ידי התנגדותן האקטיבית של התודעות השונות להיטשטש ולהשתלב אחת בשנייה.^{27 28}

26. מעניין לציין שגם קאמי מגלה במשנתו המאוחרת (הדבר, האדם המורד, הנפילה) אלמנטים דיאלוגיים מובהקים.

27. בנוסף לשמירת הניגודים בתוך ההרמוניה, ניתן לזהות כאן גם את המרכיב השני של ההרמוניה האקזיסטנציאלית, של הפיכת הסובייקטיבי לאובייקטיבי, וזאת בדמות השפה. על פי האקזיסטנציאליזם, במצב הבסיסי האדם הוא בודד, שכן קיומו כפרט קודם למהותו כאדם, ולכן הנפרדות שלו קודמת למשותף לו ולאחרים. הקשר בין בנ"א הוא תופעה פרדוקסלית ובלתי-הגיונית, שכן כשהאדם מנסה לבצע אובייקטיפיאציה למחשבותיו או רגשותיו באופן שיהיה ברור לעוד מישהו, תמיד יהיה פער בין האיריאה האינסופית לבין צמצומה לכדי מילים ונוסחאות, בין המסומן למסמן. רעיון זה מתבטא גם בפרדוקס שבהתפתחות השפה - על מנת לתאר מילה, צליל, או סימן יש להשתמש במילה, צליל או סימן אחרים, אז איך נהגתה המילה הראשונה? על כך עונים הפילוסופים הדיאלוגיים - עובדה שיש קשר בין בני אדם, עובדה שיש שפה. לא רלוונטי לדבר על חוסר אפשרות הקיום של משהו שקיים, ואם נקבל את הטענה שהקשר הוא פרדוקס, הרי שהעולם הוא אכן פרדוקסלי (ובניסוחו של לוינס - "העובדה המפליאה שהמיכל מכיל יותר ממה שניתן להכיל" (כוליות ואינסוף עמ' xv)). במילים אחרות, כדי לצאת מבדידותו על האדם להאמין לשפה, ולהכיר באמתותה המוחלטת. גם כאן, הסובייקט יוצא אל הדיאלוג מתוך הכרה באובייקטיביות, בעובדה שהשפה אינה אוסף צלילים מקרי אלא אמת אובייקטיבית.

אצל לוינס, ניתן לזהות גם את ההרמוניה הדיאלוגית וגם את הסיזיפית. ההרמוניה הדיאלוגית מתבטאת לאורך כל הגותו בהבדלה הבסיסית בין ה"זהה" ל"אחר", והקריאה להשאיר את האחר באחרותו ולא להכיל אותו ולהפוך אותו לזהה. איריאת האינסוף הקרטזיאנית, המעניקה לאדם יציבות קיומית, מקבלת אצל לוינס צורה של "פנים", של אדם

אחר המתגלה בשונותו האינסופית. גם את הקישור בין אושר לבין התנועה של הצדקת המציאות מתוך עצמה והפיכת הנתון החווייתי-סובייקטיבי לאובייקטיבי, בדומה לאדם האבסורדי של קאמי, ניתן לראות בקביעה כי היחס הראשוני בין האדם לעולם אינו של ידע, אלא של התענגות: "הופעת העצמי מתוך ההתענגות... היא התרגשות מהיש ותו לא. היש אינו מקבל את הצדקתו מ"הבנת ההוויה" או מהאונטולוגיה. לא נהפכים לנושא של ההוויה בכך שחושבים אותו, אלא בכך שנהנים מהאושר... היש הנו "אוטונומי" ביחס להוויה. הוא אינו מסמן השתתפות בהוויה אלא אושר" (כוליות ואינסוף עמ' 92). ואכן, לוינס הוא תלמידם של הוסרל והיידגר הפנומנולוגים.

28. להבריל, גם בעולם התורה ניתן למצוא את דגם ההרמוניה האקזיסטנציאלית. אביא כאן כמה דוגמאות המראות כי רעיון זה לא פסח על ההגות היהודית.

אצל ר' נחמן חוזר רעיון זה שוב ושוב. לדוגמה, ניתן להבין כך את עקרון הראייה החיובית בתורתו: ההסתכלות החיובית של האדם על עצמו, על חברו ועל חיי, לא באה על ידי ההכרה שהעולם טוב והרמוני, אלא על ידי החלטה פנימית עמוקה לראות את הנקודות הטובות. כך כותב ר' נחמן בתורה רפב המפורסמת: "כי אף על פי שהוא רשע, איך אפשר שאין בו מעט טוב... ואף כשמתחיל להסתכל באותו הדבר הטוב הוא רואה שהוא גם כן מלא פצעים ואין בו מתוס, היינו שרואה שגם המצווה והדבר שבקדושה שזכה לעשות, הוא גם כן מלא פניות ומחשבות זרות ופגמים הרבה... וזה בחינת אזמרה לאלקי בעודי - בעודי דייקא, היינו על-ידי בחינת העוד שבי" (ליקוטי מוהר"ן קמא תורה רפב).

מציאת הנקודות הטובות אינה מביאה ביטול של הנקודות הרעות. להיפך - הנקודות הרעות דווקא מתחדדות, והאדם מבין עד כמה הוא באמת מלא בחולשות ובבעיות, ועם זאת עד כמה עליו לאהוב את עצמו, את הזולת ואת העולם. ראיית הטוב אינה מעלימה את הרע, אלא מעמידה אותו לאור רקע אחר על ידי שינוי הפרספקטיבה. אם יש באדם הרבה רע, אבל גם קצת טוב - ממילא יש לו הזדמנות לתיקון ולחזרה בתשובה. "על ידי זה מעלה אותו באמת לכף זכות, ויוכל להשיבו בתשובה". אני פלא ונשמתי פלא גדול לא כי אני הכי צדיק או הכי חכם, אלא כי חידוש כמוני לא היה מעולם. חידוש שיש בו רע וטוב שאינם נלחמים זה נגד זה אלא חיים זה לצד זה, וממילא גם אנושיות ואותנטיות. כל העולם כולו גשר צר מאוד - הרמוניה אונטולוגית ודאי אין כאן. העולם של ר' נחמן הוא עולם מעורער ובלתי-יציב, עלמא דשיקרא. אך העיקר לא להתפחד כלל - יש כאן הרמוניה אקזיסטנציאלית. האדם מחליט שהוא לא רוצה להתפחד, אלא לחיות את החיים למרות ובגלל מה שהם, ולכן הוא בשמחה תמיד.

גם אצל הרב שג"ר ניתן לזהות את ההרמוניה האקזיסטנציאלית בכמה מקומות. דוגמה לכך נמצאת במאמרו "חינוך ואידאולוגיה": "עלינו ללמוד כיצד להיות מופרים מהסתירות, ולא להיקלע לקונפליקט ולשיתוק פנימי. סתירה אמיתית נכונה יותר מהרמוניה מאולצת, שבה אתה מקצץ צד אחד או מותח אותו באופן לא טבעי, ואולי אפילו אלים, על מנת שישתלב עם הצד השני. הניגון שמציע לנו רבי נחמן בנוי אמנם מדיסוננסים, אבל דווקא משום כך הוא מפעים, עמוק ואינסופי... דווקא הדיסוננטיות היא זו שיוצרת את המנגינה. ושוב נדגיש: אין בכך ביטול של כל אחד מהכוחות; אכן, קיימת שאיפה לאחדות, אך זו לא

תושג באלימות הכופה תחום אחד על משנהו, וגם לא על ידי הרמוניזציה מלאכותית שמחירה הנו פשוט, רידוד וטיוח. מדברים אנו על כריזמה מסוג אחר, על העצמה של שני התחומים זה לצד זה בלא פשרות. בדומה לתפקיד המחלוקת אצל רכי נחמן מברסלב, מדובר במחלוקת שהיא פלורליזם המתקיים לכתחילה, מחלוקת שהיא שלום" (לוחות ושברי לוחות עמ' 203-206).

אצל תלמידו של הרב שג"ר, הרב אלחנן ניר, מופיעה ההרמוניה האקזיסטנציאלית בצורה חד-משמעית:

"ככל שמתקדמים הרורות עולה יותר התנועה הרו-קוטבית. הנחרצות הבינארית, הרואה סתירה הכרחית בין תנועת הרצוא לתנועת השוב נעלמת מעט, הקצוות מתרופפים, ותחתיהם הופכים החיים למלאי פנים שונות ומגוונות. כך מהלכות בבטחה זו לצד זו תנועה אחת עם תנועה נגדית השוללת אותה, והרצוא ושוב הופכים למשלימים זה את זה מעצם היותם זהויות שונות היכולות לדור זו בצד זו. כעת כבר אינם בהכרח סותרים האחד את משנהו, אלא משכילים לחיות זה לצד זה, וזה בתוך זה, ביצירת זיקות גומלין משלימות" (אם רץ לבך עמ' 181).

כמו כן, ניתן לזהות כאן את נתינת התוקף האובייקטיבי לנתון, הצדקתו מתוך עצם קיומו כמו אצל קאמי, ותיאורו האובזרבטיבי ללא סימוך מבחון כמו בפנומנולוגיה. כך הוא כותב: "כל נסיון לתרץ את הסתמי ולהצדיקו לוקה בחוסר הבנה של הסתמי. כל נסיון לפרוש עליו חסות ולטעון שגם הוא חלק מ"עבודת ה'" הוא החמצה של היכולת לגעת בעוצמה של הסתמי, ולהבין את הכח שלו להיות הוא-עצמו, ללא כל פרשנות או אישור פטרנליסטי המוענקים לו מבחוץ... מה יוצא לו [לרבי מפשיסחא ע"פ אמרתו] מזה שהוא מתעקש לאכול דווקא תרנגולי הודו, ולמה הוא בכלל שותה יין טוב? התשובה היא כי זה מה שהוא עושה. מדוע הוא לומד תורה? לא מפני שיש מצוות תלמוד תורה, ואף לא כי הוא דואג ל"עולם הבא" שלו ולקיום העולמות, אלא כי זה מה שהוא עושה" (שם עמ' 186-187).

כמו כן, גם אצל הרב פרומן ניתן למצוא את אותו הדגם ההרמוני: "האמת היא שהעולם מלא בטרגדיות. המציאות עמוסה בהמון סתירות פנימיות. ההבדל ביני לבין הרב קוק הוא שהרב קוק התגבר עליהן בעזרת תפיסות הרמוניסטיות, ואני מתגבר עליהן בעזרת הומור" (חסידים צוחקים מזה פסקה קטו). גם ההומור אינו מנסה להסביר את המציאות, אלא מצדיק אותה מתוך עצמה ונותן לה להיות היא עצמה. הוא מודה באבסורדיות הקיום, בהיותו הכלי היחיד המאפשר להגיד משהו בלי להגיד אותו, להגיד משהו שהוא כל-כולו שלילה ("אירוניה והומור... שואבות את גמישותן מכך שהיחיד איננו מצוי בהתאמה עם הממשות" (חיל ורעדה עמ' 54). אם כן, ניתן לומר שגם ביהדות קונה לה בכירור ההרמוניה האקזיסטנציאלית אחיזה בדורות האחרונים.

כעת, ברצוני לבדוק מהי סוג ההרמוניה המופיעה בחיבורו ההרמוני המובהק של הרב, ולדעת רבים גם החשוב ביותר מבין חיבוריו²⁹ – וביקשתם משם. ע"מ לקבוע זאת, יש לבחון כמה פרמטרים:

- א. האם מתרחש כאן תהליך של *aufhebung*? האם יש כאן שימור של חלק מהיסודות והשלכה של חלקם האחר או שמדובר בשינוי עקרוני יותר?
- ב. האם ההרמוניה היא סינתזה או שהסתירות ממשיכות להתקיים בתוכה?
- ג. האם המעבר בין מצבי הקיום הוא הכרחי ורציף, או שמדובר בקפיצה, במטמורפוזה מחשבתית של שינוי הפרספקטיבה?
- ד. האם ניתן לזהות את המרכיב השני בהרמוניה האקזיסטנציאלית – את הדגם הפנומנולוגי של נתינת תוקף אובייקטיבי לחוויה האינסטינקטיבית, והמהפך מפרספקטיבה סובייקטיבית לפרספקטיבה אובייקטיבית?

ג. הרמוניה אקזיסטנציאלית

החיבור וביקשתם משם מתאר את עבודת ה' מפרספקטיבה של האדם המאמין. עבודת ה' זו מתבטאת כדיאלקטיקה בין התודעה הטבעית לתודעה הגילויית בשלב הראשון, ובהרמוניה הנוצרת בין התודעות, בשלב השני ובשלב השלישי של החיבור. אין זה המקום להאריך בתיאור החיבור. ענייני הוא בשלב השני, בו הופכת הדיאלקטיקה החריפה להרמוניה, שלב ההידמות. הבנה של המעבר תתן הבנה של ההרמוניה אותה מציע הרב בחיבור זה³⁰.

פילוג הרשויות של בקשת האלוהים וגילוי האלוהים הוא רק השכבה העליונה בתודעת האלוהים. כשאנו מעמיקים ויורדים לנככי תודעה זו אנו מוצאים שכבה אחרת לגמרי. הגישה והבריחה גם יחד מתעלות בהוד רוחני ועולות ממעמקי הטבעיות למרומי תפיסה אונטולוגית-מטפיסית. אהבת השכר ופחד העונש טעוני התועלתיות נהפכים לאהבה ויראה, חוויות מסתוריות טרנסצנדנטליות. האנטינומיה של מידת הדין ומידת הרחמים מופיעה בדמות אחרת: מצד אחד האלוהים הוא בורא עולם וממציא כל נמצא... אין מציאות מבלעדי אלוהים...

29. ראה לדוגמה נאחזו בסבך עמ' 190, מבוא להגותו של הרב סולובייצ'יק, מאת הרב ראובן ציגלר, פרק א32, בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר-עציון. וכן ראה מה שכתבתי במאמר הלכה גלויה ואהבה מסותרת, אביע 21, הע' 29.

30. להבנת מושגיו הבסיסיים של החיבור עיין וביקשתם משם עמ' 117-167, ובמיוחד עמ' 134-158. להבנה בסיסית ביותר של המושגים תודעה טבעית ותודעה גילויית ראה שם עמ' 148-149. הקטע הבא יובן טוב יותר לאחר עיון בתיאור שלב ההידמות, שם עמ' 167-186, משם לקוחים כל הציטוטים להלן.

מצד אחר, האלוהים המסתתר בשפריר חביון סותר את הכול: סתימא דכל סתימין, מובדל, רם ונשא, שולל כל מציאות גלויה או חסומה התובעת זכות קיום עצמאי.

כאן עובר הרב לתאר באריכות את המבנה האונטולוגי של קשר אלקים-עולם. הערות השוליים עוברות מציטוט פילוסופים מודרניים והוגים יהודים מימי הביניים אל מקורות מהזוהר, ספר יצירה וליקוטי תורה, ומושגי הצמצום ושכירת הכלים מבוארים בהרחבה. הרב עובר כאן מתיאור חוויות סובייקטיביות-אינסטינקטיביות, הטבועות באדם מעצם היותו, אל תיאור אובייקטיבי-אונטולוגי, שהבחירה נתונה ביד האדם אם לאמץ או לא. מה קורה כאן? איפה האדם הקונקרטי ממנו יצא הרב, מה נותן לנו התיאור השמימי-אבסטרקטי של היווי היש מול חיסול היש, שלא נתן לנו התיאור האנושי של תודעה טבעית מול תודעה גילויית (או כפי שמכנה אותן הרב כאן - חרג ופחד)? הרב עונה על כך מיד בהמשך:

היהדות לא הסיחה את דעתה מהאדם הפסיכו-סומטי. עריגותיו החיוניות-טבעיות האבדימוניות ופחדיו האינסטינקטיביים כולם חשובים מאוד להתפתחות החיים הדתיים הספונטניים. אולם, כאמור למעלה, מהווים עריגות ותגובות אלו רק את השכבה הראשונה של החוויה האלוהית כחוויה פסיכית ילידת התגובה החיונית-טבעית והמעורה ביצר תקומה עצמית. הזיקה בין האלוהים והאדם אינה מתחילה בתחומי רוח קלושים, אלא בקרקע דשנה של אדם ממשי... חווית חרג ופחד גופנית-פסיכית עוברת לחווית אהבה רוממה ויראה אידיאלית. **החרג האבדימוני הופך לאהבה רוחנית, והפחד האינסטינקטיבי - ליראה רוחנית.** האהבה אינה מצפה לפרס, בניגוד לחרג החיוני-טבעי, שהוא איגואיטי... היראה נבדלת מן הפחד היצרי תכלית הברל... הפחד והאהבה סותרים הדדית, **היראה והאהבה אינן מכחישות זו את זו. אדרבה, כרוכות הנה זו בזו.**

המעבר מחרג ופחד נתונים מראש וטבועים באדם אל אהבה ויראה רצויים ובחיריים, מהחוויה הסובייקטיבית אל החוויה האובייקטיבית, הוא בדיוק המעבר המתרחש כאן. כשם שסיזיפוס בוחר לרצות באבסורד לכתחילה, ולא רק לחיותו בעל כרחו, כך איש האלקים בוחר לרצות בסתירה המובנית בחוויה הדתית, ולהבין שהיא מובנית בעולם, ולא רק בו, שפשוט אלה החיים ולא יכול להיות אחרת, וממילא אין לו שום רצון לחיות חיים אחרים שבהם לא קיימת הסתירה בין התודעות. במצב זה, אין היראה והאהבה סותרות אחת את השנייה, שכן האדם רוצה בסתירה ומרוצה ממנה. הסתירה לא מובילה לקרע נפשי, מפני שהאדם השלים באופן עמוק עם הפילוג האונטולוגי. לאחר מכן חוזר פתאום הרב לתיאור הדיאלקטיקה החריפה:

האהבה העזה כמוות מתלכדת עם היראה הגדולה... דבקות של חשק אכסטטי מתחלחלת בתוך פרישות של מורא, וחדוה מפעימת-רוח בוקעת מתוך יגון

נחיתות חרישי. איש האלוהים, שהוא איש ההלכה, מתפתל בשיחו-תודעתו הדיאלקטית, נאחז בסבך ההפכים - ללא מוצא ומנוס. לפום צערא - אגרא; לפי הקרע שבלב היא העבודה שבלב.

לכאורה, היינו מצפים שבמצב ההרמוני יעלמו התיאורים הדיאלקטיים החריפים, הרי כבר איננו בשלב הדיאלקטיקה; על כרחנו ברור שההרמוניה עליה מדבר הרב אינה הרמוניה אונטולוגית. אין כאן סינתזה. זו הרמוניה אקזיסטנציאלית, יש כאן השלמה עמוקה עם הפילוג והשניות שבקיום, מצב נפשי בו ממשיכים ההפכים להתקיים זה לצד זה ואינם מתקיים כלל. מה טיבו של מצב קיומי חדש זה?

בתחום המעשי מתגלמת התנגשות רוחנית זו בעיקרון ההידמות לאלוהים... בין שתי הקצוות של שאיפה לחירות מוסרית מלאה, הבוקעת ועולה מתוך כמיהת האדם לאלוהים, והשתעבדות כניעה לגזירה - חוק שהוטל על האדם בעל-כרחו בשעה שניסה לברוח מאת האלוהים, מוצאים אנו את הרצייה להידמות כפתרון הסתירה בין חירות והשתעבדות מוסרית. בעקרון ההידמות בא לידי ביטוי, מצד אחד, יאוש נורא של אדם רפה-אונים, שאיננו יכול להגשים משאת-נפשו - התדבקות באלוהים שעל-ידה יזכה בחירות גמורה ומוחלטת. נימה של צידוק הדין מבצבצת מתוך האידיאה של הידמות לאלוהים. האדם מכניע את עצמו לגורל סתום החוצץ בינו לבין גישום תקוותו היחידה לזכות בחירותו על ידי דביקות ואומר: אף על פי שאינני יכול להידבק בו אפשר לי להידמות אליו... אמנם מצד אחר, משתמש האדם באידיאת-ההידמות כדי להתפיס גזירה על-שכלית בחווייה שכלית חפשית ולהלבישה הוד והדר של החירות הספונטנית האנושית. הגזירה הגילוית, נטולת נימוק, מתמזגת במצב זה עם התודעה היוצרת הנורמטיבית והופכת למצווה מלאת-טעם ומגמה. נדמה לו, לאיש האלוהים, כאילו הצו הגילוי שהוטל עליו על ידי כפיה, נולד מתוך חירות גמורה... האדם מתפשר עם מצבו ושמה באפשרות להידמות לקונו במקום להידבק בו... מפשרת היא [ההידמות] בין שני הכתובים המכחישים זה את זה, בין גזירה ליצירה עצמית חפשית... חיקוי מעשי בוראו והסתגלות למידותיו, מהווים - אני חוזר על משנתי - נטייה שנוולדה מהאהבה והיראה גם יחד, מן הרצוא והשוב, מן הדיאלקטיקה... מיתמרת ועולה ההידמות: ציפייה בלתי פוסקת למרות הידיעה הברורה על האכזבה שבוא תבוא

קשה שלא להבחין בדמיון הרב לסיזיפוס. כך מבחין גם הרב שג"ר, הכותב כי "זהו תיאור שלא היה מבייש את אלבר קאמי"³¹. עצם הרצון להגיע לבהירות ולאחדות

31. בתורתו יהגה עמ' 131. וכן ראה מה שכתב אבי שגיא: "הרב סולובייצ'יק קאמי אינו מחפש גאולה מהניכור בעולם שמעבר, הוא משקף עמדה 'תוך-עולמית' (לעיל הע' 14 עמ' 483). עוד על הדמיון הרב בין הרב לבין אלבר קאמי עייני שם עמ' 463, 479, 483, 484-485, 487.

מלאה, עם ההשלמה העמוקה עם העובדה שאחדות כזו אינה אפשרית, הוא הוא ההרמוניה. עצם הרצון לחיות את החיים הדתיים למרות הדיאלקטיקה החריפה המשתקפת בהם, להבין שרצוא ושוב הוא חלק בלתי נפרד מהחיים הדתיים האנושיים והמוגבלים, שאמת מארץ תצמח ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, הוא המעניק שלוה גמורה, שהיא גם הרמונית וגם ריאלית ואותנטית. זו בדיוק ההידמות - מתן אישור אמתי למעשיו של הקב"ה. כשם שמורה ההידמות על רחמנותו וחנינותו של הקב"ה, כך היא גם נותנת אישור לעצם היות העולם מה שהוא. איך ניתן לחיות מתוך חירות מלאה, ועם זאת מתוך שעבוד מלא ומוחלט לקב"ה? האדם המתדמה אינו סוטה במילימטר מההלכה, אלא שהוא חופשי לגמרי, מפני ששעבוד זה בא מתוך החלטתו החופשית, והוא בוחר לראות את הנורמה ההלכתית כמחויבת המציאות. הרב אינו טוען שההלכה בהכרח משקפת את פנימיות התורה. ייתכן אפילו שיש בה מידה רבה של מקריות, ואילו הוא היה בכבל בתקופת הגמרא יש דברים שהיה אומר אחרת, אך כל זה אינו משנה. הוא בוחר לראות את ההלכה כמעין חוק טבע. כמו שאין לכאוב את קיומו של כח המשיכה, או את קיומו של האבסורד, כך גם לגבי החוק ההלכתי. נדמה לו, למתדמה, שפשוט לא יכול להיות אחרת³². הרב שג"ר, בפירושו על וביקשתם משם, מנסח זאת היטב:

בעיני החילוני, האדם הדתי שומר ההלכה סובל בשבת. הוא נתון בסד מעיק של הגבלות ואיסורים: לא לעשן, לא לנסוע, לא לצפות בטלוויזיה ועוד ועוד. אבל הדתי כלל לא סובל. חילול שבת הוא מעבר לאופק שלו. לגביו שמירת שבת היא מעין חוק טבע. האם האדם סובל מכך שאינו יכול לעוף? קטוע הרגליים סובל מכך שהוא אינו יכול ללכת, אך לא האדם חסר הכנפיים (בתורתו יהגה עמ' 138).

אם כן, בנוגע לשאלות שהצבתי בקשר להרמוניה של וביקשתם משם, ניתן לראות כי היא שייכת חד-משמעית לסוג האקזיסטנציאלי. המעבר מהדיאלקטיקה אל ההרמוניה הוא לא מעבר שיש בו *aufhebung*, אין כאן סינון של חלק מהתודעות וקבלה של חלקן האחר, אלא שתי התודעות ממשיכות להתקיים במלואן. גם סינתזה אין כאן, להיפך - הסתירות אף מתחדדות, אלא שהן משכילות לחיות האחת לצד השנייה. המעבר אל ההידמות אינו מעבר הכרחי מכח התבונה, או התפתחות היסטורית

486. על הקשר בין הרב ובין הפנומנולוגיה עיין רב שוורץ, לעיל הערה 14 עמ' 7-14. רב שוורץ אף מאפיין את וביקשתם משם כחיבור פנומנולוגי. וכן ראה בתורתו יהגה עמ' 89-87, על הקשר בין בריסק לפנומנולוגיה.

32. עיין איש האמונה הבודד עמ' 28-29 הערה 17, שם מחלק הרב בין קבלת מכלול התורה, הבאה מתוך חופש, ובין קבלת כל כלל וכלל הבא מתוך הכרח. קיום הלכה הוא שיעבוד מרצון - נכונות חפשית להיכנס אל מערכת חוקים משעברת. וכן עיין וביקשתם משם עמ' 234-235, שם מופיע תיאור תמציתי ומדויק של שלב ההידמות.

הכרחית, אלא קפיצה, שינוי הפרספקטיבה מהקצה אל הקצה. המהלך הפנומנולוגי של מעבר מהסובייקטיביות לאובייקטיביות קיים גם הוא, כפי שהראתי³³. ההרמוניה של הרב מקבלת רקע חדש, המאפשר לבחון את כלל משנתו לאור הצעה זו.

ד. דיאלוג, גן עדן ופלורליזם

אין זה המקום היחיד בו מביע הרב הזדהות עם רעיון ההרמוניה האקזיסטנציאלית. כך לדוגמה מתאר הרב את המצב האנושי ההרמוני בגן עדן בצורה מפתיעה, בניגוד לתיאורו הקלאסי של גן עדן כאוטופיה מושלמת וחסרת-ניגודים:

יסוד המתיחות ביחס של סובייקט-אובייקט הוא תוצאה לא של הטא אלא של חוסר התאמת ה"גישות" מצד המעומתים. הגישה של האדם היא זו של ריבונות בעוד שה"גישה" מצד הסדר האובייקטיבי היא זו של אי-היענות... פרי חטאו של האדם לא היה הופעת המתיחות והמרי - הואיל ומצב עניינים זה היה קיים אפילו לפני גירושו של האדם מגן-עדן - אלא השינוי ממתחות לתסכול³⁴.

השניות טבועה באדם מעצם היותו אדם, ואין מצב בו המתיחות אינה קיימת. אלא שההרמוניה של גן עדן היא תוצאה של פרספקטיבה נכונה, המשלימה עם המתיחות והופכת אותה ליוצרת, במקום לנסות להתגבר עליה בכוח³⁵.

33. בהמשך החיבור מתואר השלב השלישי, שלב הדבקות, המגלם מצב קיומי גבוה יותר, וגם בו נשמרת ההרמוניה (עיין וביקשתם משם עמ' 187-234). זהו נושא רחב שראוי לכתוב עליו מאמר בפני עצמו, ולא אעסוק בו כאן. מה שחשוב לענייננו הוא שגם בו אין סינתזה בשום פנים ואופן. הרב אומר בצורה הכי מפורשת שיכולה להיות - דבקות אין פירושה איחוד (עמ' 189-192). הניגודים נשמרים בתוכה כהווייתם. גם באדיאות של שלטון השכל, העלאת הגוף והתמדת הנבואה - בכולן לא מתקחות כלל וכלל התודעה הטבעית ולא התודעה הגילויית, ובכולן מאריך הרב להסביר מדוע שתי התודעות ממומשות במלואן. בקצרה, אני חושב שעיקרו של שלב הדבקות הוא ההיסט הנורמטיבי המתבטא בעיקר בהלכה, המציל את שלב ההידמות מהפאסיביות העלולה להשתמע ממנו, היסט שניתן למצוא רבות גם בשאר הגותו, ובמיוחד באיש האמונה הבודד, קול דודי דופק ומן הסערה. כלומר, המעשה הדתי הופך מהידמות פאסיבית למסר, למחויבות. ועיין הסיוג שאוסיף בסוף המאמר. היסט נורמטיבי זה מזכיר מאוד את המעבר בהגותו של קאמי מהמיתוס של סזיפוס והזר, להאדם המורד והדבר. עיין אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד עמ' 164-202, וכן אבי שגיא, לעיל הע' 14 עמ' 483.

34. מתוך המסה "עיימות", שתורגמה והתפרסמה בעברית בשם "ממעמקים", דברי הגות והערכה עמ' 121-122, הערה 3.

35. בנקודה זו ניתן לראות בבירות את ההבדל בין ההרמוניה האקזיסטנציאלית לבין ההרמוניה האונטולוגית. מו"ר הרב רא"ם הכהן, למשל, כותב: "הרמ"ע מפאנו מסביר שלפני שחטא

גם כחיבור *the halakhic mind* ניתן לראות בכירור את ההרמוניה האקזיסטנציאלית. לדעת הרב, על הסתירות להתקיים זו לצד זו לכתחילה, ולא לגרום למתח ולקרע נפשי. להיפך, קיומו של "פלורליזם מיטאפיסי", כלשונו, הוא המפרה את הניגודים ונותן להם מקום, וההכרה שניתנה לו בדורות האחרונים דווקא מאפשרת הסתכלות נכונה יותר על המציאות ומצב נפשי מאוזן יותר. במשפט הפותח את החיבור מצהיר הרב:

בכל ההיסטוריה של הפילוסופיה, קשה להבחין בתקופה הנענית יותר לאיש הדת ההוגה מאשר כיום. הסיבה לכך היא אי-ההתאמה השוררת כעת בין המתודולוגיות המדעית-מתימטית והפילוסופית... איש הדת המבקש את דרכו, במתינות אך בעיקשות, אל הכרה מלאה של העולם. הוא טוען לחירות המתודולוגיה... (*the halakhic mind* עמ' 3).

בהמשך, מתאר הרב את ההתפתחות ההיסטורית שהובילה אל תפיסת הפלורליזם המיטאפיסי:

הגאווה הפילוסופית הניעה את המטאפיסיקאים ליזום התקדמות על נתיב בלתי מדעי ולהכריז על הרנסנס של פרשנות העולם הפילוסופית... כליו של המדען מאפשרים לו להתמודד לבדו עם היבטי המציאות הניתנים לכימות, אך האיכויות עצמן הינן חמקניות ומופשטות מכדי להיתפס ברשת המדען. אבל, אומר הפילוסוף בן זמננו, אין זה בהכרח מצביע על כך שעל מתודת האטומיזציה והכימות של איכויות חושים ספציפיים המיושמת ע"י המדען במעברתו להיחשב גישה בלעדית למציאות. אפשר וישנם מפתחות רבים לתחום האונטולוגי (שם עמ' 10).

גם כאן מתקיימות הסתירות לכתחילה, ואינן גורמות לשום מתח נפשי³⁶. בנוסף, לא רק לאלבר קאמי ולהוסרל ניתן למצוא דמיון, אלא גם לפילוסופיה הדיאלוגית. עד

אדם הראשון, התורה הייתה נתונה בלבד. החכמה האלהית המחיה ומקיימת אותו הייתה גלויה לפניו, והוא לא הרגיש פרוד בין אור לכלי, נשמה וגוף... החטא גרם שהאדם ידמה שרצונותיו נפרדים מהחכמה הפנימית. זו גם הסיבה שהחל לחוש בקיום הרע יחד עם הטוב... בחטאו, האדם שם עצמו בעולם של פירוד בין עומק לחיצוניות, אמת לזיוף, טוב לרע" (העלם וגילוי עמ' 41-42). ואכן, הרב רא"ם חולק על הרב סולובייצ'יק בשיעוריו בדיוק בנקודה הזו, וטוען שהבחנתו באיש האמונה הבודד בין איש ההדר לאיש האמונה רלוונטית רק בעולם שלאחר החטא.

36. כמו כן ראה בהספרו של הרב על אבי חתנו, ר' משולם-זוסא טברסקי האדמור מטאלנה, "הרב שחותמו קדושה ואהבה", דברי הגות והערכה עמ' 206, לגבי היחס בין הרב המדגיש את האמת ובין הרב המדגיש את החסד: "מובן מאליו, שההשלמה הגמורה אינה אלא אצל הקב"ה בלבד; האדם אין בידו אלא למצוא פתרון יחסי לבעיה זו... שניהם כאחד המציאו

כדי כך שלא יהיה מוגזם לומר שהרב סולובייצ'יק הוא פילוסוף דיאלוגי³⁷. התעסקותו האינטנסיבית בנושא הקשר בין בני אדם מעלה בדיוק את אותה הרמוניה דיאלוגית, השונה מההרמוניה ההגליאנית. דוגמה אחת לכך ניתן למצוא במסה המכוננת שכותרתה "עימות", שנושאה הוא דיאלוג בין-דתי, בה מקדים הרב פרק יסודי בנוגע לדיאלוג בין יחידים. הרב מתאר בקצרה שתי דמויות טיפולוגיות המקבילות לשני הפרקים בסיפור הבריאה, אותו חילוק אותו יפתח בהרחבה שנה מאוחר יותר בחיבורו איש האמונה הבודד. לענייננו חשובה העובדה שהאדם הראשון הוא אדם שאינו מעומת עם העולם, וכתוצאה מכך אינו בודד. לעומתו, האדם השני הוא אדם מעומת, ובכך הוא מגשים את ייעודו שניתן לו מידי אלוקים; אלא שהוא בודד, מאחר והעימות של הסובייקט מול האובייקט מוליד מתיחות ושונות בין האדם לבין העולם. הדרגה השלישית מכילה בתוכה את החברתיות של האדם הראשון, יחד עם העימות של האדם השני:

קיימת שוב דרגה שלישית... בשלב זה שוב מוצא האדם את עצמו מעומת. רק הפעם אין זה העימות של הסובייקט המסתכל, ברגש של עליונות, על הסובייקט שמתחתיו, אלא שני סובייקטים שווים, שניהם בודדים באחרות ובמיוחדות שלהם, לשניהם כאחד נוגד ודוחה סדר אובייקטיבי, שניהם כאחד משתוקקים להתחברות... בכל ההתקשרויות האישיות, כגון נישואין, ידידות או חברות - יהיו הקשרים המאחדים שני יחידים חזקים כאשר יהיו - נשאר המודוס אקסיסטנציה לגמרי יחיד במינו ולפיכך ללא התאמה... בהיפלאגות של "עזר" ו"כנגדו" אנו מוצאים את נצוהנו בדיוק כמו במפלתנו (דברי הגות והערכה עמ' 124-126).

בכמה מקומות אחרים כותב הרב שהאדם אינו רק יצור חברתי, כהשקפתם של הקולקטיביסטים, וכן אינו יצור בודד ויחיד, כהשקפתם של הסולפיסיסטים, אלא שניהם יחד. כמו בפילוסופיה הדיאלוגית, הקשר בין בני האדם כולל בתוכו את שני בני האדם במלואם, מבלי לגרוע כלל מבדידותם ומייחודיותם, ויחד עם זאת עצמותי לקיום האנושי, ולא פרט מקרי. גם הפיכת השפה מנסיון אובייקטיפי קאציה כושל של

נוסחה כיצד להביא לידי הרמוניה של חסד ואמת". אף שההשלמה הגמורה אינה מושגת ואינה יכולה להיות מושגת, מגיעים רבנים טיפולוגיים אלה לידי הרמוניה.

37. עיין איש האמונה הבודד, לעיל הערה 5, הספר "אדם וביתו", ובמיוחד עמ' 29-123, 173-145, ממעמקים, דברי הגות והערכה עמ' 117-136, הקהילה שם עמ' 223-237, גאולה, תפילה, תלמוד תורה, שם עמ' 255-272, האדם ועולמו עמ' 9-72. וכן עיין וביקשתם משם עמ' 189-193, שם מציב הרב את הפעולה הדתית החברתית כחלק חשוב מאחד החלקים החשובים במשנתו, בשלב הרבקות החותם את הספר החשוב בהגותו.

הסובייקט אל אמת אובייקטיבית, אותה ראינו אצל הפילוסופים הדיאלוגיים, נמצא אצל הרב:

החברה יכולה להיוולד רק על-ידי פעולה של הידברות... מתוך הערפל עולה המילה הפלאית וזורחת, אדם מתחיל פתאום לדבר - "ויאמר האדם"... המלה היא מכשיר פאראדוקסאלי של הידברות ומכילה סתירה פנימית. מצד אחד, המלה היא אמצעי ביטוי של הסכם והתאמה, של השגת הבנה הדדית, של ארגון מאמץ משותף ופעולה מאחדת. מצד אחר, המלה היא גם אמצעי המגלה הבחנה, מעלה סתירה, ומדגיש הפרדה (שם).

במאמר אחר, "גאולה, תפילה, תלמוד תורה", מזהה הרב את הגאולה דווקא עם הדיבור והשפה, בניגוד לצורה בה רגילים לחשוב על הגאולה - כעל אוטופיה אחרותית ושוקת. על מנת להיגאל, על האדם להשלים עם השפה, לדבר ולהתפלל. האדם יוצא מבדידותו על ידי השלמה בוגרת עם העובדה שההתקשרות המלאה אינה אפשרית, והמוכנות להיכנס לדיאלוג למרות זאת³⁸. אם כן, גם בתחום הדיאלוגי ניתן למצוא קשר בין הרב סולובייצ'יק לבין ההרמוניה האקזיסטנציאלית³⁹.

38. וכן ראה אבי שגיא, לעיל הערה 13, אמונה בזמנים משתנים עמ' 482, המאפיין את הדיאלוג כ"התקרבות אך לא מיצוי", בה נגאל האדם "מהכוח ההרסני של הבדידות והניכור". "ההתקשרות ההדדית אינה מבטלת את הפער שבין האני לזולת, אך היא מחוללת יחס של הבנה וכבוד כלפי עצם הסוד שבחיי כל יחיד".

39. ראוי להתייחס כאן לדמותו ההרמונית של איש ההלכה, שאינה סובלת מטלטלה רוחנית מייסרת. אף על פי שחיבור זה מסייע לכאורה לטענתי, ומובא בדרך כלל כתימכה לשיטה ההרמונית, בחרתי שלא להביא אותו, שכן אני חושב שאין להביא ממנו ראיה. זאת משתי סיבות: ראשית, כלל לא ברור עד כמה אפשר להביא ראיה לשיטת הרב מדמותו הטיפולוגית של איש ההלכה הבריסקאי. המסה איש ההלכה מתייחדת בכך שהיא כתובה בצורה המתארת פנומנולוגית וללא פרשנות וחיווי דעה, ומפרקת לגורמיה דמות טיפולוגית שלמה ומוגמרת. זאת בניגוד לחיבורי הרב האחרים, הכתובים לרוב בצורה של התקדמות לוגית, או חיווי דעה על דמות או על אידיאה מסוימות. על כן נראה לי שיש להיזהר מהסקת מסקנות עקיפות מדמותו של איש ההלכה עצמה, המהווה רק חלק מסוים ממשנת הרב, ואין לגזור מדמותה השלמה מסקנות חד-משמעיות (וכן ראה מה שכתבתי בהרחבה, הלכה גלויה ואהבה מסותרת, אביע 21 עמ' 121-122 וכן הערה 27-31). שנית, כלל לא ברור שדמותו של איש ההלכה הרמונית (ראה והיו לאחדים בידך עמ' 59-60, בתורתו יהגה עמ' 119-123, אבי שגיא לעיל הערה 10). אני חושב שזו תהיה טעות לנסות לנסח את תפיסת איש ההלכה בנוגע לשאלת הדיאלקטיקה, שכן אין הוא דמות דיאלקטית שהצליחה להגיע להרמוניה, אלא ששאלה זו כלל לא נמצאת בעולמו, מאחר והיא אינה מתנסחת בקטיגוריות הלכתיות. ניתן לומר עליו מה שאמר הרב על דודו, הגרי"ז (מה דורך מדור, בתוך בסוד היחיד והיחד עמ' 241-246) שלא התנגד לציונות, אלא שהציונות כלל לא היוותה פרמטר בעולמו.

ה. דיאלקטיקה אונטולוגית

לאחר שראינו שלהרמוניה האקזיסטנציאלית יש שורשים יציבים בהגותו של הרב, ברצוני לבדוק את המקורות הנחשבים כדיאלקטיים, בהם דוחה הרב את ההרמוניה, ולראות מהו סוג ההרמוניה הנדחית. כפי שכתבתי בתחילת המאמר, אני רוצה לטעון כי את כל אחד מהמקורות האלה ניתן לאפיין כאחד משני סוגים של דחיית ההרמוניה - חלק מהמקורות מציגים את דחיית ההרמוניה האונטולוגית, הרמוניה של איחוי. כבר ראינו שלהרמוניה כזו אין בסיס במשנת הרב באף מקום אחר, וממילא אין בזה סתירה. חלק אחר מהמקורות אמנם מציג דיאלקטיקה אקזיסטנציאלית, אלא שמדובר על דיאלקטיקה כנקודת מוצא או כהליך. האמירה כי האדם קרוע מבחינה אקזיסטנציאלית אינה אומרת כי זהו המצב האידיאלי, או המצב היחיד אליו יכול האדם להגיע. הרי גם על פי וביקשתם משם, המצב הראשוני של האדם הוא מצב דיאלקטי מבחינה אקזיסטנציאלית. בשלב הראשון נפשו של האדם קרועה, ורק בשלב השני מגיעה ההרמוניה. אתחיל מהחיבור איש האמונה הבודד, בהסתמך על ההרמוניה הדיאלוגית אותה ראינו בפילוסופיה הכללית ובהגותו של הרב.

לא רק שהאדם המתואר בתחילת החיבור הוא בודד, מעורער וקרוע, אלא שהרב מצהיר בתחילת החיבור בצורה ברורה: "אינני מתכוון להציע שיטה חדשה לרפא את מצב האנושות שאני עומד לתאר כאן; אף אינני מאמין שהוא ניתן לרפא כלל"⁴⁰. ובהמשך: "בהגדרנו את הבעיה אין אנו מצפים למצוא את פתרונה, משום שהבעיה אינה ניתנת לפתרון. ואף-על-פי-כן, עצם מעשה ההגדרה יש בו משום מחווה של

בצורה דומה, איש ההלכה אינו הרמוני או דיאלקטי, אלא כלל לא נמצא במישור הזה. השוואה זו מקבלת חיזוק מכך שאיש ההלכה דומה מאוד לאבותיו הבריקסאיים של הרב, ובאותו מקום בהספד מכנה הרב את הגרי"ז "איש ההלכה".

אין זה המקום להרחיב, אך יתכן שדווקא צורת הכתיבה הייחודית הזו מעניקה לאיש ההלכה מקום חשוב בסוגיית ההרמוניה, ובהגות היהודית המודרנית בכלל. שכן נראה כי איש ההלכה לא מגיע אל ההרמוניה בצורה לוגית-רפלקטיבית, אלא מממש את שלב ההידמות ההרמוני ישירות בחייו. לכן הוא אינו משמש ראיה, אך משמש דוגמה מאלפת לאורח חיים הרמוני-סולובייצקי אפשרי. ניתן לומר בזהירות כי ישנו דמיון מפליא בין איש ההלכה ובין איש האלקים המתרמה, וכן שנדמה כי אין בהגות היהודית דמות אבסורדית וסיזיפית יותר מאיש ההלכה, הרואה את כל העולם דרך משקפי ההלכה המוכחת מתוך עצמה במעין אקסיומה שרירותית, ובונה מגדלים למדניים על-גבי פרטי ההלכה קטנים, בניגוד לדמויות הרווחות יותר בהגות היהודית, המעדיפות להסתמך על הרעיונות הגדולים, אלו שהאבסורד דוחה.

40. הציטוטים להלן לקוחים מתוך איש האמונה הבודד עמ' 9, 12, 24, 41, 24-25, 46-48, 51, 51, דברי הגות והערכה עמ' 211, 211, 244, בסוד היחיד והיחד עמ' 427, 428, איש ההלכה עמ' 14, בהתאמה.

הכרה אשר, כך מקווה אני, תביא לידי הבנה ברורה יותר של עצמנו ושל התחייבותנו... השכל האנושי יש לו ענין בחקירה כנה של סתירה שאינה ניתנת לפתרון והמובילה ל**יאוש אינטלקטואלי ולענווה**...". אלא שאם נמשיך לקרוא, נמצא את עצמנו מבולבלים מול תיאורים הרמוניים מובהקים, וביטויים כגון "הגאולה המטהרת" ו"הגאולה מן הבדידות". אם אין שום פתרון לסתירה, איך יתכן שהאדם מצליח להיחלץ לבסוף מבדידותו? איך נסביר את תיאורי ההרמוניה בהמשך החיבור? על מנת לענות על כך, יש לבחון מהי אותה גאולה מטהרת:

כשהגאולה המטהרת באה לידי ביטוי מוחשי בקאטיגוריות אישיות הריהי מתבטאת בתודעה של בטחון באמיתות ערכיות. היחיד חש כי לחייו יש ערך, שהם מעוגנים במציאות יציבה ובלתי-משתנית.

איש האמונה הבודד אינו שואף אל אחדות ואל איחוי הקרעים, אלא אל יציבות ואמונה בערכם של חייו⁴¹. ואכן, הגאולה מן הבדידות אינה מזכירה כלל את ההרמוניה האונטולוגית, שכן הסתירות והתנועה הדיאלקטית בין איש האמונה לבין איש ההדר ממשיכות להתקיים בתוכה:

אפילו לאחר שהצטרף לקהילת הברית לא נעלם לחלוטין הגורם הטראגי מייעודו של איש האמונה... התחושה הדיאלקטית, התנודה המתמדת בין הקהילה הטבעית בעלת ההדר ובין קהילת האמונה בעלת הברית גורמת לכך שמעשה הגאולה השלימה יהא מן הנמנע... לעיתים קרובות דומה עלי בכיורור כי ההלכה אינה רואה בתנודתו המתמדת של איש האמונה בין ההדר ובין הברית עניין דיאלקטי אלא תנועה משלימה. אני נוטה לחשוב כי מחווה ההדר של איש האמונה אינה נתפסת על ידי ההלכה כמנוגדת לפגישה בעלת אופי של ברית אלא כתגובה לפגישה זו... אין זה מתפקידו של איש הברית לעסוק ברצוא-ושוב דיאלקטי, אלא הוא חייב לאחד את שתי הקהילות לקהילה אחת אשר בה האדם פעיל ויוצר מתוך חירות ואף עבד נאמן לה'.

הקטע אינו ברור - מהי הגאולה מן הבדידות, דיאלקטיקה או הרמוניה? התשובה היא שניהם. הגאולה מן הבדידות היא דיאלקטיקה אונטולוגית, הסתירות קיימות גם במצב הגאול. אך עם זאת, היא הרמוניה אקזיסטנציאלית, הדיסוננס שבה הוא היוצר מנגינה מורכבת המשלימה עם ניגוד מרכיביה. כפי שראינו במסה עימות, בשלב השלישי האדם עדיין מעומת, אלא שהוא מעומת באופן המשלים עם העימות באופן עמוק. האדם תמיד נשאר בודד מבחינה מסוימת, אלא שהוא נגאל כאשר הוא משלים עם בדידותו היחסית, ומתחבר באופן פרדוקסלי אל אישיות בודדה אחרת. בדיוק כמו שהקדים הרב ואמר, הגדרת הסתירה אינה גורמת לפתרון הסתירה, אלא ל"יאוש אינטלקטואלי וענווה" - יאוש מהאחדות שמביא לידי תקווה להרמוניה. לאחר הקטע

41. "כל המעניין אותי הוא האם נוכל לחיות ללא ערעור?" (המיתוס של סזיפוס עמ' 65).

ההרמוני, מופיע קטע דיאלקטי מפורסם, בו קובע הרב חד-משמעית: "האלוהים הוא שקבע שהגאולה השלימה של האדם אינה ניתנת להשגה". אלא שכבר ראינו שהביטוי "גאולה שלימה" מכוון אל האונטולוגיה, ולא אל האקזיסטנציה - הגאולה השלמה אכן אינה אפשרית, אלא שהשלמה עם חוסר-אפשרות זה מובילה להרמוניה. הבנה זו מאושרת בבירור על ידי הערת השוליים הצמודה למשפט זה:

האסכאטולוגיה היהודית צופה את החזון הגדול של קהילה מאוחדת בהדרגה וברית אשר בתוכה כל הניגודים משלימים זה עם זה ובה שוררת הרמוניה מוחלטת. כאשר זכריה הכריז "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", הוא לא כיוון אל אחדות ה', שהיא מוחלטת ושלימה גם עכשו, אלא לאחדות העתידה של היצירה, אשר נקבעת עכשו על ידי הסתירות הפנימיות. ביום הרחוק ההוא יגיע לקצו התהליך הדיאלקטי, ואיש האמונה וכן איש ההדר ישיגו את הגאולה השלימה בעולם מאוחד.

לא צריך להכביר במילים. המשפט הקובע את אופיו של החיבור איש האמונה הבודד כחיבור דיאלקטי, כלל אינו מכוון אל דיאלקטיקה אקזיסטנציאלית, אלא אל דיאלקטיקה אונטולוגית, כך שאין שום סתירה בינו לבין ההרמוניה של וביקשתם משם. להיפך - גם בו מופיעה הרמוניה מאותו הסוג, גם החיבור איש האמונה הבודד הוא למעשה חיבור הרמוני, גם הוא מכוון אל ההרמוניה האקזיסטנציאלית⁴².

מקור דיאלקטי נוסף הוא הדרשה "גאון וענווה", אותה פותח הרב במשפט החד-משמעי: "האדם הוא יצור דיאלקטי. קרע פנימי חודר את אישיותו בכל אחד מרכיביו... גדולתו ואופיו היוצר של האדם נובעים מן הקרע הפנימי הטבוע בו ומהיותו שרוי בעצם ישותו במתח ובמבוכה מתמידים. העובדה שהפעילות היוצרת כרוכה ביסורים היא תולדה של סתירה זו...". כאן מדובר דווקא על דיאלקטיקה אקזיסטנציאלית, הכרוכה במבוכה ובייסורים. אלא שחשוב לשים לב כי זו נקודת המוצא; זהו האדם, אך אין זה מחייב את הקביעה שהוא אינו יכול להירפא ממצב זה. גם בביקשתם משם וגם באיש האמונה הבודד, תחילת דרכו של האדם היא בדיאלקטיקה מוחלטת, הן מן הצד האונטולוגי והן מן הצד הנפשי. אלא שבהמשך מביע הרב בפירושו גישה דיאלקטית גם בשלב הסופי: "הדיאלקטיקה היהודית, בניגוד להיגליאנית, לעולם אינה ניתנת ליישוב ולא־יחוי, והיא מתקיימת ועומדת. היהדות מודה בדיאלקטיקה, הכוללת רק תיזה ואנטי־תיזה, והחסרה רק את השלב ההיגליאני

42. אמנם, חשוב להדגיש שמבחינת הלך הרוח והדגשים חיבור זה הוא חיבור דיאלקטי הרבה יותר מהחיבור וביקשתם משם. יתכן לתלות זאת בעובדה שזהו חיבור היסטורי נושא מסר, בעל קהל יעד ברור, שאותו ביקש הרב לעורר מתרדמתו המודרנית (החיבור פורסם לראשונה בכתב העת האמריקאי tradition). כמו כן, יתכן שהרב תיאר כאן חלק כאוב יותר בעולמו של האדם, ובחר להדגיש ממד מסוים של נפש האדם.

השלישי, שלב ההשלמה ההדרית. הקונפליקט סופי הוא, כמעט מוחלט... ההשלמה המלאה היא חזון לאחרית הימים". דיאלקטיקה מפורשת זו כבר אינה מעמידה אותנו במבוכה, שכן ברור שמדובר כאן על דחיית ההרמוניה האונטולוגית, זו השייכת לאחרית הימים, זו שעל איחוייה כבר ויתרנו. תחילתה של הדרשה בדיאלקטיקה הכרוכה במבוכה ובייסורים, וסופה בדיאלקטיקה אונטולוגית, הנייטרלית מן הצד הנפשי, זו שאינה ניתנת לפתרון⁴³. אם כן, גם כאן אין סתירה להרמוניה של וביקשתם משם.

המאמר "צירוף" מציג גם הוא לכאורה דיאלקטיקה. "עלינו לנוע בתנועה הדיאלקטית. הצירוף ההלכתי משתקף בתנועה פרדוקסאלית בכיוונים מנוגדים – התפרצות נועזת לפנים ונסוגה נכנעת לאחור". ביטוי דיאלקטי זה כבר אינו מערער כלל על הקביעה כי משנתו של הרב היא הרמונית. ברור שהדיאלקטיקה המתוארת כאן לא חייבת להוביל אל קרע נפשי, אליו אין כל רמז גם בהמשך המאמר. להיפך, תיאור הניצחון שבתבוסה, המתואר בגאון וענווה, צירוף ומקומות נוספים, מזכיר מאוד את סיומו של המיתוס של סזיפוס.

במאמר "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור" מתוארת דיאלקטיקה חריפה, ובניסוחה המפורסם: "הפעולה הדתית בעיקרה חווית סבל היא. כשהאדם מזדמן עם הא-ל לפונדק אחד, הוא נתבע ע"י הא-ל להקרבה עצמית המתבטאת במאבק עם יצרו הפרימטיביים, בשבירת הרצון, בקבלת "משא" טרנסצנדנטלי, בויתור על חמדת בשר מוגזמת, בהסתייגות לפרקים מן הנעים והערב, ובהתמכרות אל המר והמוזר, בהתנגשותו עם משטר חילוני ובכמיהותיו אל עולם פרדוכסאלי שאינו מובן לאחרים. הקרב את קרבך! זהו הצו העיקרי הניתן לאיש הדת". אלא שהרב ממשיך, כמה שורות לאחר מכן: "מובן, שסופה של החווייה, ששרשה סבל וחרדה, הוא גיל עולמים. בשעה שהסיר אברהם את בנו מעל למזבח על פי פקודתו של המלאך, נהפך הסבל לשמחת עולם והחרדה – לאושר נצחי. תחילתה של פעולת הדת היא הקרבת העצמות וסופה – מציאת העצמות". אם כן, גם כאן הדיאלקטיקה נמצאת בתחילת הדרך ולא בסופה. נקודת המוצא היא דיאלקטיקה אקזיסטנציאלית חריפה, וכן חלק נכבד מהתהליך. אלא שדיאלקטיקה זו אינה, בשום אופן, היעד הסופי⁴⁴.

43. יותר מכך, יתכן מאוד שיש לאפיין את "גאון וענווה" כמקור הרמוני, שכן בסופו רומז הרב לאפשרות של נצחון האדם. אלא שבחרתי שלא להיכנס לשאלה זו, מאחר ואני מתלבט בה בעצמי, וכיוון שיש בכוחה רק לחזק את טענתי ולא לסתור אותה. עיין למשל הרב ראובן ציגלר, לעיל הערה 14, והיו לאחדים בידך עמ' 115.

44. גם כאן ייתכן לתלות את חריפות הלשון בעובדה שמאמר זה היה מאמר תגובה על סילוף דברי הרב בראיון לעיתון ישראלי, בו צוטט כאומר שהדת חשובה למדינת ישראל. כתגובה לסילוף זה, התעורר הרב לסתור בחריפות את תפיסת הדת הפרגמטית, זו שרווחה ביהדות אמריקה של זמנו. אכן, אם יעויין בקטע הקודם לקטע שהבאתי, ניתן יהיה לראות שעיקרו

לבסוף, מקור דיאלקטי ידוע נוסף הוא הערה מפורטת בתחילת החיבור איש ההלכה, בה מציג הרב תפיסת עולם דיאלקטית. גם כאן מופיעים הדברים בעיקר בהקשר של תפיסת הדת הפרגמטית של אמריקה הבורגנית והטקסטית, תפיסה אותה מתאר הרב באריכות, ולבסוף קובע: "כל עצמה של השקפה זו על הדת בשקר יסודה... החוויה הדתית היא מראשה ועד סופה אנטינומית ואנטיטיתית... אין הדת מהווה לכתחילה מקלט של חסד ורחמים למיזאשים ומאוכזבים, ונחל עדנים למדוכאי הרוח, אלא מערבולת גועשת וסואנת של תודעת האדם על כל משבריה, מכאוביה וחבליה". ודאי, לדעת הרב אין חוויית הדת מתנהלת על מי מנוחות, יש בה הרבה סתירות וסערות. אך כמו בכל המקורות הדיאלקטיים שראינו, עובדה זו ודאי אינה סותרת את ההרמוניה של וביקשתם משם - על האדם להשלים עם סתירות אלה, ולהגיע למצב של הרמוניה אקזיסטנציאלית⁴⁵.

1. סיכום

לקראת סיום, אני רוצה להעלות כמה הסתייגויות חשובות על מנת להבהיר את דברי. ראשית, אין להבין את מהלך המעבר מדיאלקטיקה אל ההרמוניה כמהלך כרוניולוגי. אין שלב בחיי האדם בו נעלמת הדיאלקטיקה האקזיסטנציאלית - האמת מורכבת יותר מכך. האדם אינו נוסחה מתמטית שאפשר לקבוע את מצבה בצורה דיכוטומית, אלא קיום המתהווה בכל רגע, וממילא כל הסבר שננסה להלכיש עליו תמיד יחרוק. בשלב ההרמוניה האדם נמצא במצב נפשי כללי של השלמה, מלאות ורצון להיות במקום בו הוא נמצא, אלא שהגורם הטראגי אינו נעלם לעולם. אנחנו מדברים על אדם קונקרטי, ולא תיאורטי, וכמו שאינני מכיר אדם שנמצא תמיד במצב הרמוני

של הקטע הוא סתירת התפיסה של הדת והמצוות כגורם נעים ומתוק, שמטרתו היא רק להיטיב עם האדם. בנוסף ראה הסיוג שאכתוב בהמשך המאמר. יש לשים לב שגם כאן ההרמוניה איננה איחוי הניגודים, אלא "מציאת העצמות". ייתכן שההקבלה לאברהם דורשת פרשנות קירקגוריאנית, ואולי ניתן לומר - תחילתה של פעולת הדת הוויתור האינסופי וסופה תנועת החזרה, וראה הערה 27.

45. כמו כן, הרב מוסיף מיד: "אמנם כן, בבין השמשות של מוצאי יום מנוחה, כשנפשו של אדם מתגעגעת אל קונה ויראה לצאת מתחום הקרושה, ששמה שבת, אל החול האפור והנורא אנו מזמרים: 'ד' רועי לא יחסר בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני' וכו', ואנו מאמינים בכל מיתרי לבבנו בדברים הכתובים. ברם פרק זה מצייר מחוז חפצו של איש הדת אבל לא את דרכו, והדרך המובילה אל "נאות דשא" ול"מי מנוחות" אינה דרך המלך, אלא שביל צר עקום המתפתל בשיפוע ההר, שתהום נוראה משתרעת לרגליו". מכאן נראה אפילו שמקור זה הוא מקור הרמוני, בו הדיאלקטיקה היא רק שלב ביניים בדרך אל ההרמוניה. אלא שקשה להוכיח מכאן חד משמעית, וכן הרב מסייג את דבריו מיד לאחר מכן, ולכן בחרתי שלא לטעון כך. וכן עיין נאחו בסבך עמ' 33.

ומאושר, כך אין זה העתיד אותו אני מאחל לעצמי, פשוט כי אין דבר כזה. שנית, כהמשך לנקודה זו חשוב להדגיש – הקרע הנפשי תופס, באופן יחסי, חלק גדול מחיי האדם. בניגוד לרבים מההוגים אותם הבאתי, אצל הרב מקבלת הדיאלקטיקה האקזיסטנציאלית דגש רב. לכן, חשוב לומר חד משמעית – תורתו של הרב היא תורה לאנשים קרועים ודיאלקטיים. בסופו של דבר, האדם יכול וצריך להגיע להרמוניה, אלא שהדרך לשם היא דרך חתחתים קשה⁴⁶. שלישית, בניגוד לחלק מהוגי ההרמוניה האקזיסטנציאלית, אין תורתו של הרב פאסיבית כלל. אמת, לפאסיביות יש מקום רב, אלא שעם זאת, כדרכו המורכבת ומכילת הניגודים, הרב הוא מבין ההוגים האקטיביים ביותר ביהדות. ההרמוניה של ההשלמה, של אהבת העולם, הזולת והעצמי ללא כל תלות בכמות הטוב שבהם, עלולה להביא לידי פאסיביות וחוסר מוסר נוראיים; זהו בהחלט לא המצב אצל הרב⁴⁷.

לסיכום, טענתי במאמר זה היא שתורת הרב בכללותה היא תורה הרמונית⁴⁸. השתדלתי להוכיח זאת מכתביו השונים, וליישב בין כולם לכדי אמירה אחת, זאת על

46. ראוי להתייחס כאן לטיעון שמעלים לפעמים המצדדים בדיאלקטיקה – הרב בעצמו חי חיים דיאלקטיים ומיוסרים. שוב ניתן לראות את הדיכוטומיה, הרואה ברב אלגוריתם מתמטי שניתן לתייגו כ"דיאלקטי", מאחר ולא היה "הרמוני". אני לא חושב שנכון להתיימר להיכנס אל חיי הרב, עליהם אנו מן הסתם לא יודעים הרבה. כשאנו עומדים מול אישיות עניקת ויוצאת דופן כזו, עלינו להימנע מהימורה להסיק מחייה מסקנות חד משמעיות. אין לנו אלא מה שכתב ואמר, דרכו עלינו להבין את הגותו. בנוסף, מאחר והאקזיסטנציאליזם רואה בכל פרט קיום שונה לחלוטין, הוחלפה בו השאלה "מה" בשאלה "איך". לא ניתן לומר חד משמעית מהי צורת החיים הטובה ביותר, אלא יש ללמד איך עלינו לבחור את בחירותינו בצורה הנכונה ביותר. את השאלה הסופית, על כל אדם לשאול רק על עצמו. לכן אתייחס לעצמי – קשה להתחיל בכלל לתאר את ההבדלים ביני לבין הרב, שאינם מתמצים כמובן רק בתקופה ובמקום. הפער הבלתי ניתן לתיאור בתחום התורני, האינטלקטואלי והאנושי בכלל, והפער הקיומי הבסיסי שבין כל אדם ואדם והקשר שלו אל הקב"ה ואל העולם, לא מותירים לי אלא לרצות להיות עצמי, ולא הרב סולובייצ'ק, כשם שזוהי רוצה להיות רק זושא. לכן, אפילו אם נסכים להנחה שהרב חי בצורה דיאלקטית, טיעון זה לא מעלה ולא מוריד לגבי כל אדם אחר.

47. "על שלש הנחות-יסוד עומדת האתיקה ההלכתית של הייסורים. הראשונה – הרוע אכן קיים... מציאותו של הרוע היא דבר שאין עליו עוררין. הנחת היסוד השנייה: אל לו לאדם לקבל את הרוע ללא ערעור... האדם חייב להתנגש באורח פעיל ברוע. הא-להים קרא לאדם להיאבק ברוע, להילחם בו, ולנסות לסלקו ככל שהדבר רק ניתן" (מן הסערה עמ' 91-92). זו דוגמה אחת מני רבות לשילוב הדיאלקטי בין פאסיביות לאקטיביות בתורת הרב.

48. מעניין לציין כי אף שלא פותחה כלל, מצויה ההשקפה אותה הצגתי בכמה משפטים ספורים בסיום ספרו של הרב שרלו, לגבי החיבור וביקשתם משם, המיוסד על שיר השירים: "למרות נפתולי דרכם של הרוד והרעיה, שיר השירים הוא שיר אהבה. הנכונות לסבול את המשא

ידי הפרדה שהצעתי בין הרמוניה אונטולוגית להרמוניה אקזיסטנציאלית, ומציאת דמיון בין הרב לבין הוגים אחרים. בעיניי זו הרמוניה אמיתית, בריאה ובוגרת יותר. היא לא חד משמעית, לא מוחלטת ולא נוצצת, אבל דווקא בגלל זה היא מתאימה לי – אדם פשוט, קטן, לא מוחלט ולא נוצץ. יצר לב האדם רודף תמיד אחר הגדול, היפה והמסודר. הנחש מגן ערן קורא לנו עד היום – “והייתם כאלהים”; אך החיפוש אחר ההילה המרחפת מעל לחיים אליהם אנו שואפים, פשוט לא מתאים לקרוצי חומר חסרי הילה שכמונו. אסור לנו לטעות שוב ברצון לאכול מעץ הדעת ולהתנתק מהאדמה. שאיפתי היא צנועה – אני רוצה להסתכל על חיי בסופם, ולדעת שהייתי חי אותם שוב. לרצות להיות במקום בו אני נמצא, ולא בשום מקום אחר. לחוות את החיים האלה בצורה הנכונה ביותר בשבילי. פעם שאל אותי חבר – זהו? זה מספיק לך? בלי היסוס עניתי לו – אני לא מצליח לחשוב על אושר גדול מזה, אני לא מכיר מטרה נעלה יותר מזו.

לטענתי כאן עשויות להיות השלכות רבות ללימוד תורתו של הרב, החסרה כל כך כיום. אני חושב שרבים מאוד נרתעים מתורת הרב ונמנעים מללמוד אותה כי תופסים לא נכון את תיאוריו הדיאלקטיים. מי ירצה ללכת בעקבות רב שכל מה שהוא מבטיח הוא ייסורים וערעור? על כך אענה לאדם כזה – הדרך שמציע הרב היא קשה, כואבת ומייסרת. מי שמחפש הרמוניה חותכת ונטולת ייסורים, אין זה המקום בשבילו. עם זאת, מוביל אותנו הרב בשביל צר בדרך אל הווייה דתית ואנושית בלתי מתחמקת, אותנטית ומאושרת.

הכבר ואת תביעותיה של האהבה – זוהי נקודת האחדות הבסיסית העומדת במוקד השיר”
(והיו לאחדים בידך עמ’ 114).