

סימן ועקבה

על טעמי המצוות, והאי-מובן שלהן,
כדיאלוג כפול פנים עם א-לוהים
יאיר ברלין

מטיבו של כוח המדמה שהוא מחבר שני עניינים שהדעת עסוקה בהם לכדי עניין אחד, כך נולדות לעיתים תובנות חדשות ומעניינות. ברצוני, בשורות הבאות, לבחון לידה כזו שנולדה אצלי בקוראי בספרו של עמנואל לוינס 'הומניזם של האדם האחר', פרקים בהם הוא מנתח מושג אותו אציג לקמן – "העקבה". באותו זמן, עסקנו בישיבה במקומן של ההלכה ושל המצוות בעולמינו, ועלה במחשבתי לקשור את המצוות עם מושג "עקבה" זה. הרהרתי בדעתי האם יש למהלך זה אחיזה, בתחילה היה נדמה לי שהקישור הינו מלאכותי וחסר תואם. לאחר שהות נוספת בעניין, חשבתי שעם מעט מאמץ מחשבתי, הרחבה ולישה של מושגים – השאובים מלוינס ומהוגים אחרים שצרפתי לדיון התימהוני המוצג לפניכם – אולי יתקבל רעיון שיש בו ממש – ולו בתור גורם מעורר להרהורים. תקוותי שיהיו קוראים שיחלקו עימי מחשבה זו.

קדמונינו עסקו רבות בשאלה האם צריך או שמא אף ראוי לתת טעם למצוות שנצטוונו בהן על ידי הקב"ה. דומה שישנו כח משיכה רב לכל אחת משתי העמדות במחלוקת זו וכל אחת מהן מעמידה מודל אחר של השגת קרבת א-לוהים. בשלב זה של דיונינו ננסה לסקור בסקירה קצרה ולא ממצה ניסוחים שונים לכל אחת מן העמדות ולעמוד על כוח המשיכה שבהן. אנו מגבילים את הצגת העמדות לשני הקטבים, להם נקרא – טעמי וחוקתי,¹ על אף שישנם פערים מהותיים גם בתוך הציר העצמאי של כל קוטב. במהלכו של הדיון ננסה להציב גשרים בין גישות אלו לגישות מחשבה בנות

¹ אנו משתמשים במילה חוקתי וניקודה בחולם כדי להצביע על מערכת שמורכבת מחוקים שאין בהם טעם – הלחמה של הביטוי "חוק", שמייצג בתוך ההלכה את המצוות ללא הטעם, עם המערכתיות שמביאה איתה "חוקה".

זמננו, הצבה שמטבעה גם מחוללת תמורה מסוימת בכל אחד מצידיו הגשור. בסוף המאמר, נשתמש בדברים שכתב עמנואל לוינס כדי להציע הצעה שמתגברת על הצורך לבחור באחד הצדדים.

“שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה”

דומה שאי אפשר לפתוח ולהציג את גישת הדוגלים בטעמי המצוות בדברי אחר מלבד הרמב"ם. בפרק ל"ג של המורה קורא הרמב"ם קריאה נרגשת בעניין טעמי המצוות ואלה דבריו:

מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצוות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו, והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוינו בהם, יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה בלא ספק מאת השם כי לא יביא מחשבת אדם לדבר מזה, כאילו אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו, חלילה לו חלילה, אבל הענין בהפך זה, והכונה כלה להועילנהו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות, אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצוות, היא, אם לנתינת

דעת אמתי, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות.

אם כן, הרמב"ם מאשים האשמה חמורה את אותם המתנגדים לנתינת טעמים למצוות. הקשבה מדוקדקת תעלה שהרמב"ם טוען שתי טענות מסדר שונה כלפי הדוגלים בשיטה ה"חוקתית". הטענה הראשונה, ואולי המשנית בחשיבותה מבחינת הרמב"ם, היא שהגישה ה"חוקתית" נובעת מחולי נפשי אצל הדוגלים בה. הטענה השנייה שייכת יותר למטרתו הכוללת של הרמב"ם במורה, והיא שיש בגישה זו זלזול כלפי דמותו של א-לוהים.

דברים אלו שאומר הרמב"ם מעוררים אצלי הזדהות רבה, מטעמיה ואולי גם לא מטעמיה. אנסה להטעים את טענותיו דווקא באמצעות הצגת שתי הטענות ללא הפרדה ברורה ביניהן.² דומה שיש פעמים רבות משהו מן חולי הנפש ברצון להיצמד להוראות, מעין חוסר בטחון עצמי ונמיכות רוח, יש פה מעין התמכרות ליחס האחר באחר עם א-לוהים.³ אדם שהולך בעיוורון אחרי ציווים ואף מציג את זה כדגל – הוא אדם שאינו מוכן לעמוד על רגליו ולהישיר מבט, אדם שאינו מוכן לחשוב על תכליתו בעולמו. על פי הרמב"ם, גם א-לוהים אינו יוצא נשכר מתיאור זה, א-לוהים מוצג כמי שאינו מפנה פניו כלפי האדם, אלא שולט בו ביד רמה של שרירותיות.⁴

² למרות שזה לא נראה כך, אני לא חושב שאני לגמרי חורג מרוחו של הרמב"ם בנוקטי כך.

³ אני משתמש בהמשגה זו משום שהיא תואמת את השדה הסמנטי של "פגישה" שיהיה נוכח באופן כללי בדיונינו.

⁴ ישנו קטע, חביב בעיני, של פרנץ רוזנצוויג בו הוא מתאר את ההשלכה הקיומית שנוצרת עקב התפיסה התיאולוגית של אל שברא את העולם מתוך שרירות ומקביל אותה לתמונת הא-ל האדיש לחיי האדם של האלילות. המרחק וחוסר התלות של הא-ל אינם מייצרים בהכרח קדושה – בנקל הם מדרדרים לאלילות ואולי אף לכפירה. גם רוזנצוויג עומד על כך שאחד מיסודות שיטתו של הרמב"ם היא התנגדות למודל תיאולוגי זה:

"ברם רעיון זה אינו כלל תמים כל-כך כפי שמדמים מחזיקיו. שהרי עם שהוא עושה את הא-לוהים בלתי-נצרך, ונמנע מלהשתית את היותו בורא-במהותו, יש סכנה שינתק אותו מכל זיקה הכרחית אל העולם; ואולם על ידי כך נעשית גם יציאת הא-להים מעצמו לעובדה גרידא שאינה מהותית לו, ואילו מהותו של א-לוהים מוסטה לגבהות נזורה-מעולם, מורמת-מעולם – וכי לא זהו מה שאומרים גם עובדי האלילים? וכי במה משתנית מורמות זו של הא-ל מעל העולם מן האפאתיה הצוננת של אלי אפיקורוס, החיים ב"רווחי-ביניים" של החלל חיי עליצות אולימפית שהוויות העולם אינן נוגעות לא בהם ולא בלבם? ... ואכן, התיאורטיקן היהודי הגדול של ההתגלות, הרמב"ם, הוא שבניגוד לאסכולסטיקה הערבית, ומתוך סטייה בנקודה אינטימית זאת דווקא, עמד בכל חומר על כך שסגולת-בורא היא תואר מהות בא-לוהים, ולא עוד אלא פיתח את כל תורת תוארי-המהות של א-לוהים בהתאמה מתודית מובהקת לתואר זה של היכולת הבוראת (הכוונה

הרמב"ם אינו מוכן לראות את הציוויים שציווה הקב"ה את האדם כחוקים נטולי משמעות, ככאלה שאינם תואמים כלל את מהותו של האדם משום שהם באים מ"הגבוה מעל גבוה". אליבא דהרמב"ם טענה שכזו אינה אלא זלזול של האדם בעצמו ובא-לוהים שברא אותו. בעיני הרמב"ם, א-לוהים ברא את עולמו כיצירה תבונית שיש בה משמעות ועניין, משמעות שהאדם יכול במידה רבה לעמוד עליה ולהבינה. כנגזרת מתוך תפיסה זו, עצם נתינת המצוות על ידי א-לוהים מובן כמעשה שכל עניינו הוא בהתוויית הכיוון ההפוך מהגישה החוקתית, דהיינו – להוביל את האדם אל הדרך שעל ידה הוא יפגוש בתבונתו של א-לוהים וישיג ממנה כפי כוחו. השגה זו היא גם הקרבה הגדולה ביותר שיכול האדם להתקרב לא-לוהים עצמו.

נרחיב מעט את הדיבור בנושא זה, ונלוש אותו מעט, על מנת שנוכל לגלגל אותו הלאה.

בפרק כ"ז לחלק ג' של מורה נבוכים מדבר הרמב"ם על כך שישנם שני תחומים בהם מוטלת על האדם השגת השלמות, האחד קודם בזמן והשני קודם בחשיבות:

כונת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש, ותקון הגוף... ודע ששתי הכוונות האלה, האחת מהן בלא ספק קודמת במעלה והוא תקון הנפש, ר"ל נתינת הדעות האמתיות, והשנית קודמת בטבע ובזמן, ר"ל תקון הגוף והוא הנהגת המדינה ותקון עניני אנשיה כפי היכולת, וזאת השנית היא הצריכה יותר תחלה, והיא אשר הפליג לדקדק בה ולדקדק בחלקיה כלם, מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה אלא אחר שייגיעו אל השנית הזאת, והוא שכבר התבאר במופת שהאדם יש לו ב' שלמיות, שלמות ראשון והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרון והוא שלמות הנפש, ושלמותו הראשון הוא שיהיה בריא על הטוב שבעניניו הגשמיים, וזה לא יתכן אלא במצאו צרכיו בכל עת אשר יבקשם והם מזונותיו ושאר הנהגת גופו כדירה ומרחץ וזולתם... ושלמותו האחרון הוא שיהיה משכיל בפעל, והוא שידע כל מה שיכולת האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון, ומבואר הוא שזה השלמות

לתורת הרמב"ם, אשר לפיה אין לייחס לא-לוהים תוארי מהות אלא תוארי פעולה בלבד – הערה של משה שוורץ בספרו "כוכב הגאולה", עמ' 151.

האחרון אין בו מעשים ולא מדות, ואמנם הוא דעות לבד, וכבר הביא אליהם העיון וחייבה אותם החקירה, ומבואר הוא ג"כ שזה השלמות האחרון הנכבד א"א להגיע אליו אלא אחר הגיע השלמות הראשון, כי האדם א"א לו שיצייר מושכל ואפילו ילמדוהו אליו כל שכן שיתעורר לו מעצמו, בעוד שיש לו כאב או רעב חזק או צמא או חום או קור חזק, אבל אחר הגיע השלמות הראשון אפשר להגיע אל השלמות האחרון אשר הוא הנכבד בלא ספק, והוא סבת החיים המתמידים לא זולתו, והתורה האמתית אשר בארנו שהיא אחת ושאין זולתה והיא תורת משה רבינו, אמנם באה לתת לנו שתי השלמיות יחד.

אחוזים בעמדה אותה הציג הרמב"ם לעיל, נוכל להציב כעת את שתי הפסקאות המצוטטות כמתארות שתי תנועות – אחת על גבי חברתה. הקטע הראשון אותו ציטטנו מביא איתו את ההנחה שא-לוהים פונה אל האדם – פנייה שיוצאת מהפנים ומופנית אל הפנים. נסביר – כיוצאת מן הפנים, פנייתו של א-לוהים מביאה איתה את ה"חכמה הא-לוהית", שהיא, בעיני הרמב"ם המרכיב המרכזי והנוכח ביותר של הא-לוהות – פניו. כמופנית אל הפנים פנייה זו מותאמת ליכולת קבלתו של האדם – הוא מסוגל לעמוד עליה ולהבין אותה. הפסקה אותה ציטטנו כעת מציירת את התהליך שמוטל על האדם כהשלמה לתנועתו של א-לוהים – תהליך מתמשך של הפניית פנים, הפעם של האדם כלפי א-לוהים. הפניית פנים זו כוללת בשלב ראשון יצירת מרחב של פנאי, בתוך פנאי זה יכול האדם להתחיל בדרכו להתקרב אל א-לוהים. עוד נאמר, תהליך הפניית הפנים מתרחש באמצעות חשיפה, טפח אחרי טפח, של הדרך בה א-לוהים נמצא במציאות,⁵ ובעצם – גילוי פנייתו של א-לוהים.

התהליך של הטענת המצוות בטעמים הוא בעצם יישום של אותה "פרקטיקת התקרבות". א-לוהים ברא עולם והוא מנהיג אותו, והוא נתן תורה שעל ידה הוא מנהיג אותנו. הרמב"ם מתבונן הן על העולם והן על המצוות כעל מרחבים בהם האדם מחפש את תבונתו של א-לוהים, את קרבתו. כאמור, ניתן לראות את מתן המצוות על ידי א-לוהים כאחד הרכיבים המנחים את גישתו של הרמב"ם וכמעין ראייה לדרכו. שהרי

⁵ על המשמעות הפילוסופית והמילולית של ביטוי זה.

בעצם עובדה זו של מתן מצוות ה' שואל משהו מעם האדם ופונה אליו, בכך ה' דורש ממנו לנסות להבין ולפעול בהתאם להבנתו.

כעת, ברצוני לעשות מהלך תמוה במקצת ולנסות להאיר את עמדת הרמב"ם באמצעות דברי הוגה שלכאורה רחוק ממנו מרחק רב, שוב אצטט:

בזיקה אל א-לוהים בלעדיות-מוחלטת והקפדת-כול – היינו הך הן. הנכנס אל הזיקה המוחלטת, אין לו עניין עוד בשום דבר פרטי, לא בחפצים ולא בישים, לא בארץ ולא בשמים; אבל בזיקה צרור הכול. שכן להיכנס אל הזיקה הטהורה, אין פירושו להסיח דעתו מכל דבר אלא לראות את הכול לאור האתה; לא להפריש עצמו מן העולם אלא להעמידו על מכונו. הפניית-עין מן העולם אינה מסייעת ביד האדם לבוא אל הא-לוהים; גם נעיצת-עיניו בעולם אינה מסייעת לכך; אבל מי שרואה את העולם בא-לוהים, עומד בנוכחותו של הא-ל. "כאן עולם ושם א-לוהים" – הרי לך דיבור של לז; "א-לוהים בעולם", גם הוא דיבור של לז; אבל לא לפסול דבר, לא להותיר דבר בחוץ, להקיף את הכול, את כל העולם יחד עם הא-לוהים, להעניק לעולם את חלקו ואת אמתו, לא לתפוס דבר בצדו אבל לתפוס את הכול בא-לוהים – הרי זו הזיקה המושלמת. אין מוצאים את הא-לוהים כשנשארים בתוכו של העולם ואין מוצאים אותו כשיוצאים מהעולם. היוצא בכל ישותו אל האתה שלו ומביא אליו את כל ישות העולם, מוצא אותו, אותו שאי אפשר לחפשו.⁶

בובר מוצא את מושגו של א-לוהים ככזה שאי אפשר לפגוש אותו⁷ בלי שהוא יביא עמו במפגש את כל תחום העולם. א-לוהים מאיר את כל העולם באורו של המפגש, אור מפולש המסיר את כל החציצות. כמו בובר, גם הרמב"ם מדבר על הכנסת הכל בזיקה, כאשר במקרה שלו, זיקה זו מתווכת באמצעות החכמה. א-לוהים הוא החכמה, ממנה נגזרה כל המציאות, הבאת הכל בזיקה פירושה הסברת ה"כל" באמצעות החכמה, וככל

⁶ מתוך תרגומם של יהושע ויהודע עמיר (טיוטה). עמ' 60 בתרגומו של צבי וויסלבסקי, 'בסוד שיח', מוסד ביאליק.

⁷ "למצוא" אותו בלשונו של בובר.

ש"כל" זה מקיף יותר, כך הקרבה לא-לוהים גדולה יותר. מי שהגיית ה"אתה" שלו שלמה יותר, מי שמוצא אותה דרך דברים רבים יותר במציאות, מעלתו שלמה יותר. כך מתאר הרמב"ם את משה, גדול המשיגים:

אמנם אמרו כל טובי, הוא רמז להראות אותו הנמצאות כולם, הנאמר עליהם וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ר"ל בהראות אותם לו ששיג טבעם והקשרתם קצתם בקצת, וידע הנהגתו להם איך היא בכלל ופרט, ואל זה הענין רמז באומרו בכל ביתי נאמן הוא, כלומר שהוא הבין מציאות עולמי כולו הבנה אמיתית קיימת.⁸

הקושי הגדול שיש בהשוואה שעשיתי זה עתה, אין מרכזו בפערי השפה הגדולים בין הרמב"ם לבובר, בדרכי ההגעה השונות בתכלית לאותה הוויה של "אני-אתה" – הדרך התבונית הממושכת של הרמב"ם לעומת אותו רגע של הפניית פנים, של הגיית האתה, אצל בובר – אלא בכך שהרבה מאוד עמדות דתיות מכילות אתוס של יחסי פנים בפנים, ומה מצינו ליחד בהשוואה לבובר דווקא את הרמב"ם? עוד נרחיב על כך לקמן אך נעיר כאן רק בקצירת האומר שהרמב"ם ובובר מיוחדים בהתנגדות שלהם לכלול בתוך החוויה הדתית יחסים שאינם יחסי "אני אתה", יחסים של ריחוק. ההתנגדות האמורה כאן איננה התכחשות לעצם קיומו של מצב זה, קרי – התעלמות מהעובדה שהאדם מצוי במהלך חייו במצבי ריחוק. ההתנגדות היא לניסיון לקחת מצבי ריחוק אלו ולהכליל אותם כחלק מהמצב הרצוי, או הגבוה, אליו מוכוון האדם. הריחוק הוא ריחוק, אין הוא מקור שיכול באמצעות תנועה אקסטטית, כזו או אחרת, להיכלל בתוך הקרבה.⁹

⁸ ספר 'מורה הנבוכים' חלק א פרק נד.

⁹ נרחיב מעט את ההסתייגות, לכאורה כל חלק א' של המורה מתאמץ להעצים את המרחק בין א-לוהים לאדם ולהעמידו בקדמת הבמה, כנקודת מוצא שאין להתגבר עליה. יתר על כן, אפשר להציג את דרך השגת א-לוהים באמצעות תארי השלילה כאומרת – ככל שתבין מה רב המרחק, כך תקרב יותר. בעקבות הרמב"ם נוסח הפתגם שמלמד רעיון זה בחדות הרבה ביותר: "תכלית מה שנדע כך שלא נדעך" ('בחינות עולם' לר' ידיעה הפניני, פרק י"ג אות י"ד). חרף כל זאת, הרמב"ם יתאר את התהליך כתהליך של התקדמות בהבנה ובידיעה, כפי שמעיד בעצם משפט זה עצמו "תכלית מה שנדע". המדובר הוא בתהליך של התקדמות חיובית שמתרחשת במגרש "צלם הא-לוהים" של האדם, מגרש התבונה. אי הידיעה אצל הרמב"ם מסמנת לידיעה גבוהה יותר, כשם שחכמתו של אדם חכם מושגת לגבי הטיפש ממנו באי ידיעה.

משב הרוח הדיאלוגי שאנו מתעוררים אליו מתוך תורתו של בובר יכול להאיר בפנינו תובנה מאלפת נוספת, שתלווה את דיונינו עד סופו. צריך לשים לב שאחת המגמות המנחות את הרמב"ם להציע טעמים למצוות היא התודעה שהמצוות צריכות להראות חכמות ונבונות כלפי "האחר", כלפי הגוי.¹⁰ זרע תפיסה זו טמון כבר בעמדה שהמצוות צריכות לקבל מובנות הדומה למובנות של האדם הנוהג בתבונה. אם כן, ואין להקל בכך את הדעת, לצד תיאור יחסי שיג ושיח עם א-לוהים, נכנס לטווח מבטו של הרמב"ם אחר נוסף, אחר שגוזר שהמצוות יהיו מובנות ל"אדם באשר הוא אדם" ולא רק לחוג המאמינים המצומצם.

על אף כל השבחים האמורים, נראה שגישתו של הרמב"ם סגורה למדי בפנינו. אולי אין זה שיפוט נכון של הרמב"ם, אבל דומה שהוא מדבר מתוך בטחון רב ביותר, בטחון שעד כמה שהוא יכול לקסום לנו, קשה לאמץ אותו לתוך הדיבור הרווח שאנו מצויים בו. ההתכוונות של הרמב"ם כלפי החכמה הא-לוהית, היא זו שמונעת את התורה בה מאמין הרמב"ם מלהתדרדר אל התחום האנושי המרוקן מהקדושה כפי שהיו מאשימים אותו מתנגדיו. אך "צבת בצבת עשויה" – אמונתו החזקה של הרמב"ם בחכמה המצויה בעולם, משליכה לאמון עצמי גבוה שמאפשר לטעון שהאנושי יכול לגעת בא-לוהי – "בצלם א-להים ברא אתו". אולם, האם אנו יכולים לטעון שעמדנו על דעתו של מצווה המצוות? גישות שכאלו מצטיירות בפנינו כנוקשות.¹¹ כך אימוצה של המתודה הרמב"מיסטית עלולה להתגלגל בידינו לגלגל חסר רוח, הרוח שהביאה עמה את המימד הדיאלוגי שהיה לחכמה אצל הרמב"ם. דומה שקשה כבר לראות את החכמה ששורה בכל פינה במציאות כגילוי א-לוהי, חכמה מהסוג שאפשר לעמוד עליה ולהורות עליה באצבע. גם הגוים כבר אינם מדברים על חכמה מסוג זה – השיח

בהקשר זה אפשר להפנות אל הלכה ב' בפרק ב' של יסודי תורה שם מוצגת חוויית אהבת ה' כחווייה הראשונית של האדם המתבונן, והיראה ממנו רק כתוצר משני שלה, יעיד על כך סיומה של הלכה זו – "ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". בכותרת ההלכה שם הרמב"ם את השאלה: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו", בסיומה של ההלכה, נעלמת היראה ונשארת האהבה כתכלית הבלעדית.

(על אף כל האמור, אין ספק שאני לא מדייק עד הסוף את הדברים ומציג אותם באופן שתורם לדיון אותו אני רוצה לפתח).

¹⁰ כפי שראינו בקטע הראשון שציטטנו מן המורה.

¹¹ כאמור, הרמב"ם עצמו חי את הדברים מתוך אמונה והשראה גדולה, אדם שאינו שם ומחזיק בכל זאת באותם המשגות, הוא המתדרדר לנוקשות. אינני פוסל את הרעיון שאפשר שיש מי שהדברים כן יעוררו בו השראה.

השתנה. בניסוח אחר, שישמש מבוא לבאות, ההעדר וחוסר המוכנות מקומם רב יותר בקרבנו ועמם צומחת הנטייה לחפש את א-לוהים גם בתהומות הנשייה. יתכן שאינטואיציה דומה עמדה בפני חלק מהמתנגדים לרמב"ם, הם חיפשו את המקום בו יכול האדם למצוא את א-לוהים וזיהו אותו דווקא עם מה שרחוק מהאנושי, רחוק מהמובן.

"לא יתכן להתקרב אל הא-להים כי אם במעשים מצווים מאת הא-להים"

מנקודה זו, ברצוני להתקדם ולבחון עמדה אחרת ביחס להטעמת המצוות, נפתח את הדיון בהבאת קטעים מן הכוזרי שעוסקים בענייננו.¹²

במאמר שני של ספר הכוזרי אומר החבר כך :

אמר החבר: אלה והדומה להם הם החקים השכליים, והם הקדמות והצעות לתורה הא-להית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהלה שתהיה מבני אדם, עד שקהל הלסטים אי אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם, ואם לא, לא היתה מתמדת חברתם... כי התורות הא-להיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות, ובתורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא, ומי שלא החזיק באלה איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם, ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התיחדו בני ישראל תוספת על השכליות, ובהם היה להם יתרון הענין הא-להי. ולא ידעו איך יתחייבו אלו התורות, כאשר לא ידעו, איך ירד כבוד ה' ביניהם ואש ה' על קרבנותם, ואיך שמעו דבור הא-ל, ואיך אירע להם כל מה שאירע, ממה שאין הדעות מקבלות אותו לולא המעמדות וראות העין אשר אין בו מדחה. ועל הדרך הזה נאמר להם: (דברים י' י"ב) "ומה ה' דורש ממך", "ועולותיכם ספו על זבחיכם" (ירמיהו ז' כ"א) וזולת זה ממה שדומה לו. היתכן שיחזיק הישראלי בעשות

¹² שוב, אינני מתיימר לנתח את גישת ריה"ל בנושא, אלא לדלות ממנו גישה שמתאימה לצייר הנבנה כאן.

משפט ואהבת חסד, ויעזוב המילה והשבת ותורות הפסח ושאר התורות, ויצליח.¹³

ניתן לראות הקבלה מבנית רבה בין דברים אלו של ריה"ל לבין מה שעלה מן הרמב"ם לעיל, ריה"ל מציג גם הוא תמונה דו שלבית של המצוות בה שלב אחד משמש כנקודת מוצא לאחר. אלא שריה"ל שם את קוטב התכלית של הרמב"ם, השכל, בתוך שלב המוצא, ואילו שלב התכלית של ריה"ל מוגדר כ"תורה הא-להית". אצל ריה"ל, באופן הפוך כמעט לחלוטין מן הרמב"ם, נושא המונח "א-לוהי" מעצם הגדרתו¹⁴ את מה שאין ביכולת אדם להשיגו – "לא יתכן" אחרת! זהו אחד האקדחים שהונחו כבר במערכה הראשונה של ספר הכוזרי, בקטע הקודם לזה שהבאנו אומר החבר כך:

אמר החבר: כמה קשה עלי שכחתך מה שהקדמתי לך מן השרשים והודית אתה בהם. הלא הסכמנו, כי לא יתכן להתקרב אל הא-להים כי אם במעשים מצווים מאת הא-להים.¹⁵

ביסוד תפיסת העולם היהודית שלו מעמיד החבר גרעין קשה של מושג לא רציונאלי, שנועד להיות בלתי מוסבר – "הענין האלוהי". בשלבים מסוימים של הדיון מתבקש החבר על ידי הכוזרי להסביר לו טעמים של מצוות מסוימות, הוא עושה זאת, לא בחפץ לב, ומצמיד לדבריו את ההסתייגות הבאה:

כל זה בסדר ותכונת חכמת א-להית. ואינני גוזר חלילה שהכונה מהעבודה הזאת הוא הסדר הזה אשר זכרתיו, אבל מה שהוא יותר נפלא ונעלה ושהיא תורה מאת הא-להים יתברך, ומי שקבלה קבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו, הוא מעולה ממני שיתחכם בה וחקר, אך מי שנטה מהמדרגה העליונה היא אל המחקר, טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות ולספקות מביאות אל אבדון.¹⁶

¹³ אות מח.

¹⁴ ב"י דפיניש"ן בלע"ז.

¹⁵ שם אות מו.

¹⁶ שם אות כו.

בעיני ריה"ל, המצוות הינן פרקטיקה של עבודה שמפתחת – על גבי מצע של תיקון גופני ושכלי – מפגש לא רציונאלי עם א-לוהים, חיים בתוך אטמוספירה אחרת. הלך רוח זה עולה בקנה אחד עם דיבורים הרווחים בקרבנו על "האינטימיות היהודית", יצירת מרחב של מובנות שהוא א-לוהי וקדוש משום שהוא מוגדר ככזה, משום שהוא נתפס כבא מאת א-לוהים ומשום שהמסורת היהודית הטמיעה אותו עמוק עמוק בתוכה ככזה. מובנות זו נובעת מתוך עצמו של העולם היהודי, ובמצבה האידיאלי איננה צריכה לתת דין וחשבון, בעיני החבר, לתפיסות אחרות של המציאות, תפיסות נמוכות ממנה.

העמדה בה החילונו לדבר דרך הגותו של ריה"ל היא כזו שרואה את המיצוי האולטימטיבי של מערכת המצוות בפן החוקתי שלה, חוק שנובע מהרצון הא-לוהי ולא מחכמתו. גם גישתו של ריה"ל מתווה מפגש, אולם מפגש זה שונה בשני מאפיינים מרכזיים מעמדתו של הרמב"ם. בהמשגותינו נאמר שגישתו של ריה"ל ממירה את קוטב ה"אתה" של הדיאלוג במונח מסוג אחר. כיצד נכנה מונח זה? ראשית נגדירו כדיאלוג "אני-חוק"; היהודי אצל ריה"ל מפנה את מבטו אל נקודה שאין הוא צריך לחפש אותה, כחיפוש החכמה אצל הרמב"ם, אלא היא נתונה לו ועליו לדבוק בה ולציית לה. דבקות זו מקבלת את הצדקתה מכך שהיא מקרינה על תפיסת הנפש של ריה"ל, הוא מחדש שבנפשו של היהודי ישנו יסוד שמתאים ונענה ל"חוק" זה, זהו ה"עניין הא-להי". כך מכניס ריה"ל אל תוך תחום המפגש עם א-לוהים חלק "לא מודע" בנפש – סוג מסוים של "על מודע" שמכוון למצוות ולנבואה. בכך הסטייה הראשונה מהדיאלוג הרמב"מי שהוצג לעיל – אצל ריה"ל הפנייה כלפי א-לוהים אינה נעשית באמצעות הפנים, האזור הנגלה של האדם, אלא באמצעות מימד שמעורב בו "אחור", שמעורבת בו זרות, זרות שבה – "ליבא לפומא לא גליא".

אפשר להמחיש טענה זו באמצעות מעין "חילוק למדני" לגבי המצוות. החקירה היא – "האם המצוות נתנו לאדם או שהאדם ניתן למצוות?"¹⁷ הגישה של ריה"ל עונה במידה רבה על חילוק זה בכך ש"האדם ניתן למצוות". לפיכך קורא ריה"ל את מבנה נפשו של האדם (ובמקרה שלו – "היהודי") לאור המצוות, וקריאה זו היא שמולידה את המחשבה שישנו "עניין א-לוהי" באדם, שאינו בדעת – ולא להיפך.

¹⁷ החקירה נעשית בהשראת דברי רוזנצוויג על האתי והחוק: "החוק ניתן לאדם, ולא האדם לחוק", כוכב הגאולה עמ' 55.

ריה"ל משמר עדיין את אוירת ה"פנים השוחקות" של הרמב"ם, דהיינו, ריה"ל מציג את ה"זרות" שמכניסות המצוות לחיים באופן שיביא עמו מטען חיובי – "גאוות יחידה" יהודית. היהודים הם אלה שנושאים בקרבם את ה"על מודע". דווקא מחמת הדבר הזה, חורג ריה"ל מן היסוד השני שבדיאלוג הרמב"מי והוא – היכולת של המצוות להיפתח כלפי האחר הגויי – "זר לא יבין את זאת". "טעמי"¹⁸ המצוות שיכים לתחום הא-לוהי שאינו בא במובן.

האופי המסתגר של גישה זו יכול להוות כר נוח להתפתחות של תנועות אקסטטיות ומסטיות של דבקות וביטול ושל פרשנות מיסטית למצוות. הגדרנו את הדיאלוג כדיאלוג "אני חוק" אולם מכיוון שבקצה השני של המפגש עומד א-לוהים, אולי נטיב עם נעשה שימוש מושאל במונח אחר מתורתו של בובר ונכנה את הדיאלוג הריה"לי כדיאלוג "אני-לז". מונח ה"לז" יפה בעינינו משום שהוא מרמז על סובייקט, אבל על סובייקט שמביא איתו זרות ונתינות. את ההקצנה האקסטטית של גישה זו נוכל לכוון, גם בהשראה מתוך ניסוחים של בובר כ"אני לז שנאמר בכל ישותו של האדם",¹⁹ האני יוצא לקראת הלז – ונבלע בו. הלז הוא ה"גבוה מעל גבוה" וקיומו מטשטש את הווייתו הנוכחת של האדם, במקום נוכחות זו, מגלה האדם בתוכו יסודות שהוא טרם הכירם – גם הם גבוהים יותר ממה ששיער, הדרך בה הוא הכיר את עצמו מתערערת. ניסוחים קיצוניים של תודעה כזו נתן למצוא אצל האדמו"ר הזקן – ניסיון להוביל למצב בו תהיה אהבה ללא "אני אוהב" יראה ללא "אני ירא", והדרך להגיע לכדי מציאות זו קשורה עמוק בנאמנות ללא סייג למצוות ולאופיין החוקתי, המצוות הן – "חכמתו ורצונו של הקדוש ברוך הוא שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך".²⁰

כאמור, לפי תיאורים אלו, טעונות המצוות רמה גבוהה של נתינות – אי אפשר לשאול עליהן. נתינות זו של המצוות מעמידה את המחויב אליהן בעמדה שהיא בעיני בעייתית מאוד. איעזר כאן בלשונם של אחרים ואומר שהמצוות על פי ריה"ל עלולות להביא את האוחזים בהן למצב שבו חסרה "יושרה", יושרה שהיא:

¹⁸ וכאן יתאים יותר הפירוש של המילה "טעם" כטעם שמרגיש החיך ולא הטעם שמבינה הדעת.

¹⁹ עיין בפתחה של 'אני אתה' לבובר.

²⁰ 'תניא ליקוטי אמרים', פרק ה'.

חפות שאיננה תמימה, יושרה ללא סכלות, יושרה מוחלטת שפירושה גם ביקורת עצמית מוחלטת. אני קורא את הביקורת הזו בעיני מי שהיושרה הזו מוליכה אליו, שהרי מבטו מעמיד אותי בסימן שאלה... יושרה זו הנקראת "תמימות", היא מהותו של "יעקב".²¹

ה"לז" של המצוות עלול שלא להשאיר מספיק יסודות עומדים על כנם באדם אליו הוא פונה בשביל שהאדם יוכל לבקר את עצמו. הוא דורש תנועה טוטאלית מדי. דומה בעיני שאחד המאפיינים שעשויים להימצא דווקא בגישה המחפשת טעמים למצוות, כזו של הרמב"ם, עשויה להביא עמה את ה"יושרה" עליה מדבר לוינס. זאת משום שהיא מעמידה במרכז את הצורך להיות "בסימן שאלה" להידרש למענה כאשר היא נשאלת – מדוע? בכך היא מעמידה את עצמה במבחן ללא הרף, והיא דורשת מהאוחז בה להטעים את עמדתו ולהיות מסוגל לדבר עליה בשפה אנושית.

"בזרותן טמון כוחן"

אצל ריה"ל מצאנו לראשונה ראייה של המצוות ושל המפגש עם א-לוהים כמתייחס לתחום "לא מודע" של האדם. הן אצל ריה"ל והן אצל האדמו"ר הזקן מזוהה תחום זה כמין "על מודע" של הנפש וזיהוי זה הוא המאפשר להם לראות את הדבקות במצוות כדבקות שיש עמה רוממות רוח ושמחה. רוממות רוח זו, כאמור, באה על חשבון יכולת דיבובו של המפגש, ותחום המפגש "שותק כבקדמיתא". ברצוני עכשיו לפנות לתיאור עמדה שמפתחת גם היא גישה "חוקתית" אל המצוות, אולם גישה שמביאה איתה יחס למצוות כמערכת שעומדת מול מטענים של ויתור ונמיכות רוח – עד כדי יאוש. אם גישתו של ריה"ל הביאה במפגש את תחום ה"על מודע", התיאור הבא מונע, אולי, מתוך התפיסה שאם יש אזור ב"אנוש" שא-לוהים צריך לדובב אותו, או להתייחס אליו באמצעות מצוותיו, זהו האזור שבו האדם מצטייר כיצור בעל מטענים לא מודעים

²¹ עמנואל לוינס, 'תשע קריאות תלמודיות', עמ' 56-57. הציטוט מובא כאן כפי שהוא מתורגם בספר 'היה שלום: לעמנואל לוינס', עמ' 28. (להלן – 'היה שלום').

“אפלים” יותר. מטענים ששיכים לתחום ה”תת”²² יותר מאשר לתחום ה”על”. כאן ה”אחור” האנושי נתפס במלואו – עם כל המארג הלא נוח שהוא מביא איתו – ונכנס במפגש. כפתיח יפה הממחיש את הדברים נביא מתוך הקדמתו של אריק סנטנר לסיפרו “הפסיכואולוגיה של חיי היום יום”:

לפי הבנתי, מעבודתו של רוזנצווייג עולה כי הדרך היחידה להבין באמת את מושג אהבת הַרְע היא לתפוש שיש לו או לה לא-מודע (במונחים של רוזנצווייג: שהוא או היא אחוזים במה שהוא מכנה ממד “קדום” של היות ושל מחשבה). היש שבקרבתו אנו מצווים לחיות ושאליו אנו מצווים להיפתח, הוא תמיד סובייקט מסוכסך עם עצמו, מפולג על ידי מחשבות, מאוויים, פנטזיות והנאות שהוא לעולם אינו שולט בהם לחלוטין, ובמובן זה הם בו-בזמן שייכים לו ואינם שייכים לו.²³

הגישה הראשונה שנזכיר כאן היא גישתו של ישעיהו ליבוביץ’. ליבוביץ’ מפקיע את המצוות לחלוטין מכל טעם אפשרי – יהיה זה הטעם הרמב”מיסטי של החכמה או הטעם המיסטי של החוק, ליבוביץ’ קיצוני לגבי נקודה זו עד כדי פנאטיות:

אין במציאות אלא שניות: טבע, הכולל גם את רוח האדם, ואלוהים. רק בדבר אחד יכול האדם לחרוג ממסגרת השעבוד לכוחות הטבע – בהידבקות באלוהים, שמשמעותה המוחשית היא עשיית רצון אלוהים ולא רצון האדם, מאחר שרצון האדם אף הוא גורם טבעי. בזה נפסלה כעבודה-זרה כל דת של ערכים המשקפים את מגמותיו ואת חזונו של האדם...; וזהו “אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה”: הוא בן-חורין מעבדות הטבע, מאחר שהוא חי בפועל חיים הנוגדים את הטבע הזה, הן בגילוייו הכלליים והן בגילוייו באדם עצמו. לפיכך אין שום צורך – לא מבחינה דתית ולא מבחינה פילוסופית – לקרב את המצוות המעשיות לעולם המושגים או לעולם האינטרסים של האדם; דווקא בזרותן טמון

²² אני מנסה לבצע כאן הזרה על מנת שנוכל להיפגש עם המטענים שמביאים המושגים בפירוקם המילולי יותר.

²³ עמ’ 11-12.

כוחן. ניסיונות לרציונליזציה של המצוות וחיפושים אחרי "טעמי-מצוות" הם חסרי טעם דתי וחסרי טעם פילוסופי, ואין בהם אלא אינטרס תיאולוגי או פסיכולוגי בלבד... האדם המופעל ע"י טבע "עצמו" אינו לאמיתו של דבר אלא גולם המופעל על-ידי כוחות הטבע, ממש כבהמה הרועה באחו, שאף היא, לכאורה, חופשית מן התורה ומן המצוות, ז. א. מכל חוק הכפוי עליה מן החוץ...²⁴

כל טעם נתפס כאינטרס, כול המשגה – עבודות. ליבוביץ' מוצג כאן כמבוא – אין הוא מביא את "תת רוחו" של האדם במפגש עם א-לוהים, אולם כפי שנטען מיד, המפגש שלו עם א-לוהים מאיר באור עז "תת רוח" זו. ליבוביץ' מעמיד את המצוות בחיי האדם הדתי כאנטייתזה ששום תזה לא תוכל לגבור עליה ולהכריעה – "אנטי תזה" כפשוטו ממש.²⁵ המצוות מוצגות כמומנט לייאוש מהמחשבה שיש אפשרות לתאר בתיאורים א-לוהיים את מה שהוא אנושי. והאנושי הוא הכל – מלבד המצוות. לעניות דעתי, טעות היא לחשוב שאין למצוות קשר לחיים האנושיים. על פי ליבוביץ', למצוות יש אפקט ישיר על האנושי וחיי, אפקט שהוא מרכזי בתפקודן של המצוות – הן טורחות בכך שהאדם יגדיר כל פעם מחדש את עצמו ואת תחומי העניין שלו כאנושיים ולא יהין לקרבם אל הא-לוהות. המצוות מביאות את הייאוש, ואת הטלת האחריות על ניהול החיים האנושיים שלו על האדם בלבד. יש בכך הכלה מחדש של אותה יושרה שדיברנו בה קודם – האדם בוחן את עצמו ללא הרף – אין לו נקודת אחיזה שתאפשר לו לברוח ממבחן זה, המצוות הן בשבילו תזכורת מתמדת לכך. האש הבוערת בליבה של עמדה מסוג זה היא אש של שבר ושל היקרעות פנימית – קרע בלתי מאוחה בין חיי הדת לבין חיי האנוש. חלפה הלכה לה האש של האהבה ושל גאווה היחידה של ריה"ל. אולם, להט דתי מסוג כזה איננו בהכרח מנותק מתפיסה מיסטית של המציאות – על אף שליבוביץ' דוחה אותה בשתי ידיים – והוא דווקא עשוי להשתלב בה יפה. ננסה

²⁴ ישעיהו ליבוביץ', 'מצוות מעשיות' מתוך: 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל', שוקן, ירושלים ותל אביב, תשל"ה, עמ' 13 – 36, מובא מתוך –

<http://midreshet.org.il/ResourcesView.aspx?id=8486>

²⁵ דהיינו – לא תזה חלופית ומנוגדת לתזה שמולה – כשימוש השגור במונח זה – אלא יסוד שאינו משתלב בשום תזה.

להמחיש טענה זו דרך עמדה אותה נפגוש דרך ר' נחמן על הציר הרבני של הדיון שלנו, ודרך המושגים הלאקאניאנים, על הציר הפילוסופי שלו.

"והוא גבוה מאד מאד, גבוה מעל גבוה, מה שאי אפשר לפה לספר רק אני ידעתי דיקא"

התורה הברסלבית אותה נקרא היא התורה המפורסמת של ר' נחמן על החלל הפנוי, תורה ס"ד, ננסה לחלץ מתוכה מושגים שינהירו את העמדה אותה אנו מתכוונים להציג.²⁶ תורה זו של ר' נחמן אינה עוסקת במצוות באופן ישיר, אולם היא אחד המקורות העוצמתיים ביותר להמחשת עמדה דתית השואבת את האקסטזה שלה מזרמים "תת" קרקעיים של ההווי האנושי – עמדה שנתמכת היטב בהבנת המצוות כחוק. בפתח התורה מציג ר' נחמן את מושג החלל הפנוי כמושג שיש לומר בו שני הפכים, "יש ואין", ולנקוט לגביו עמדה פרדוקסאלית שאיננה בגדר הבנת שכל אנוש. לאחר מכן מדבר ר' נחמן על שני סוגים של אפיקורסות – זו הנובעת משאלות שניתן לענות עליהן וזו הנובעת מאותה פרדוקסאליות אונטולוגית בסיסית של החלל הפנוי. פרדוקסאליות, משום שמעצם טבעה אי אפשר לענות על שאלותיה. אנו נתמקד בדברים שאומר ר' נחמן לגבי האפיקורסות מן הסוג השני. בשלב ראשון מביעים דברי ר' נחמן עמדה נחרצת לגבי האופן בו נכון להתייחס לאפיקורסות זו:

ע"כ הם עוברים על כל החכמות והקשיות והאפיקורסית הבא משם מחלל הפנוי, כי יודעים שבוודאי א"א למצוא להם תשובה... וע"כ ישראל נקראים עבריים, ע"ש שהם עוברים באמונתם על כל החכמות. ואפילו על החכמות שאינם חכמות, היינו האפיקורסית השנית הבא מחלל הפנוי כנ"ל. וע"כ השי"ת נקרא אלקי העבריים (שמות ג), מלשון (יהושע כ"ד) עבר הנהרג(ג), לשון צדין. היינו שאלקותו מסבב גם על החלל הפנוי, הבא ע"י הצמצום, שצמצם

²⁶ לגבי ר"ג עצמו, דעתו מן הסתם מורכבת הרבה יותר. בידוע שהוא יכול לומר בתורה זו כך, ובתורה אחרת ההיפך, לכן אני מנצל את תורה ס"ד לצורך המושגים שעולים ממנה בלבד. יתרה מזו, התחושה הכללית שלי לגבי ר"ג היא שגישתו קרובה למה שאציע בסוף המאמר. בתורותיו מתאמץ ר' נחמן ללא הרף להביא דוגמאות מתוך העולם האנושי והטבעי ולקשור אותן בתוך המהלכים שהוא מייצר, כל זאת בלי לוותר אף פעם על ה"אנחה הסמויה" שלו – תחושת ההעדר. טענה זו כמובן דורשת ניתוח רחב יותר ואכמ"ל.

האור לצדדין. וע"כ ישראל נקראים עבריים, שע"י אמונתם שמאמינים שהש"י אלקי העברים כנ"ל, הם עוברים על כל החכמות, ועל מה שאינם חכמות, היינו האפיקורסית השנית כנ"ל. וע"כ בודאי מזה האפיקורסית השנית, בוודאי צריך לזהר יותר ויותר, לברוח ולהמלט משם, לבלי לעיין ולהביט בדבריהם כלל.

התגובה אותה מציע ר' נחמן הינה תגובה של "דילוג האמונה". שמירה על האמונה על ידי התעלמות וההעלמה של אותן קושיות שהתשובה עליהן אינה ביכולת ההשגה כלל, פעולה שניתן לתארה כהדחקה.²⁷ הדחקה זו – היא הוראתו של ר' נחמן לחסידיו.

שונה מזו היא דרכו של "הצדיק כמשה":

אך דע, אם יש צדיק גדול שהוא בחי' משה, הוא צריך דווקא לעיין בדברי האפיקורסית אלו... וצריך רק להאמין ולשתוק שם... וע"כ הצדיק שהוא בחינות משה, בחינות שתיקה, יכול לעיין בדברי המבוכות אלו, שהם בחינות שתיקה כנ"ל... ודע, שעל ידי הניגון של הצדיק, שהוא בחי' משה, הוא מעלה את הנשמות מן האפיקורסית הזאת של החלל הפנוי שנפלו לשם.

אם כן, בעיני ר' נחמן, על הצדיק מוטל דווקא לכנוס בתוך אותה אפיקורסות ע"מ להעלות משם את הנשמות שנשתקעו בה. עלינו לדקדק בדברים – במה שונה הצדיק מהחסידים? האם יש ביכולתו למצוא תשובה לקושיות? כמובן שהתשובה לשאלה אחרונה זו היא שלילית. הצדיק לא מוצא מילים בתוך החלל הפנוי, אין הוא מכריע אותו. כמובן זה, גם תגובתו של הצדיק כוללת "עבריות", בסופו של דבר גם הוא יחליץ מן החלל הפנוי על ידי אמונה בלתי מותנית במענה לקושיות. מה שמבדיל את הצדיק מהחסידים הוא רגע אחד של שהות בתוך החלל הפנוי. הצדיק נותן לחלל הפנוי לעורר בתוכו תגובות, לשעה קלה הוא נמצא בו ואינו מתכחש אליו. שהייה זו מולידה בצדיק את מושגי ה"שתיקה" וה"ניגון". ההבדל הגדול נעוץ בכך שעל הצדיק "לכנוס", לעומת שאר האנשים שתפקידם "לברוח". הצדיק נפגש עם אותו אי-מודע שקיים בכל אמונה שהיא, שקיים בעצם המבנה של העולם וכמוגבלות ההבנה של האדם. מה מולידה

²⁷ כאן כמובן מהדהדים שוב מושגי המודע והלא מודע (ובהקשר זה אולי מוטב – "אי מודע" או "ד-מודע"...) שדשנו בהם קודם והדברים יתחדדו לקמן.

פגישה זו? ר' נחמן מזהיר אותנו בהקשר זה ש"המרבה במילים מביא חטא".²⁸ ועל פי הוראתו נגביל את דברינו לכמה מילים מגומגמות על שלשת המושגים "שתיקה, ניגון, אמונה" –

שתיקה, אותה שתיקה שדובר בה כל כך הרבה ונדמה שדווקא משום כך צריך להדגיש שהשתיקה היא שתיקה ולא יותר מזה. במובן זה, היא נמוכה ופסיבית יותר מאותה תנועה של "לעבור ולהאמין", מדובר בחוסר תנועתיות – "לשתוק ולהאמין" – לעמוד מעל הקבר הפתוח, עצוב, קודר, מאמין.

ניגון, גם הוא סוג של שתיקה, של "לא מילים". אופייה הקודר נשאר במידת מה, אבל מקבל מושג, מושג הרחמים. ואולי לא מושג אלא צליל. צליל זה מביא איתו מפגש, א-לוהים בא איתו לקראת העולם, והעולם בא איתו לקראת א-לוהים.

אמונה, כהערה נאמר, שאולי יכולתה של האמונה לעמוד בכל הפגעים הללו נעוצה בכך שגם היא מצויה באי מודע היהודי וככזו היא מוחלטת לא פחות מהקושיות שאין עליהן תשובה. והאי מודע מכיל סתירות, אותה סתירה של החלל הפנוי – יש ואין.

כעת נשוב לשטף דיונינו ולמושאו, הצדיק. שאלה בסיסית צריכה להישאל לגבי הצדיק והיא – למה בכלל? מדוע על הצדיק להכניס את ראשו בלוע מאיים זה?²⁹ אני חושב שהתשובה הראשונית היא שבעיני הצדיק לא תיתכן אותה הדחקה, אותה התעלמות מן התת מודע שמונח ביסוד האמונה של רוב בני האדם. מודעותו הגבוהה של הצדיק אינה מאפשרת לו את מה שהוא מורה לחסידיו לעשות. הידיעה על קיומו של החלל הפנוי מושכת את הצדיק אליו ומכריחה אותו להיענות לו ולהתייחס אליו. הצדיק יודע שהחסידים עושים מעין שקר בנפשם לצורך השמירה על האמונה, אולם הוא אינו מסוגל לכך, הוא אינו מסוגל לחטוא לאמת, או במונחינו מלעיל – ליושרה.³⁰

²⁸ ליקוטי מוהר"ן, תורה ס"ד.

חטא שאנו חוטאים בו כמובן בעצם כתיבת המאמר המברבר הזה, לפחות בשלוש פסקאות נשמרנו מעט יותר.

²⁹ במהלך התורה גם ר' נחמן שואל שאלה זו ועונה עליה באמצעות מושג העלאת הנשמות שנפלו בתוך האפיקורסות, תשובה שאין ביכולתי להבינה. הרשיתי לעצמי להציע תשובה אחרת במילותי ומחשבותי.

³⁰ אינני מתאפק מלכתוב כאן שהצדיק הוא ה"פסיכואנליטיקן של האמונה".

יש בעמדתו של הצדיק נדבך נוסף. נראה שבכך שהצדיק מעמיד ביסוד הווייתו את אותם שני קטבים לא מודעים של "יש ואין" הוא מעצים את המוחלטות של שניהם. ראשית כל – את מוחלטותה של אמונתו שנהגית בעוצמה כלפי אותו אין חודר. וכן – את קוטב האין, קוטב היושרה של אמונתו, הצדיק יכול לעמוד ללא הגנות מול התהום. מתוך כך יכול הצדיק לנהל שיג ושיח עם עולמות שונים, להיקרע ביניהם ולהישאר מאמין ואף, ואולי דווקא – מאמין מתוך אקסטזה, מיסטיות וחוסר מובנות.³¹

דיבורים אלו מזמינים את ההשוואה לתורתו של לאקאן דרך הפריזמה וההמשגות שנתקלתי בהם בעיקר בספרי הרב שג"ר. לאקאן מחלק את האדם-העולם לשלושה משלבים, הדמיוני, הסמלי, והממשי, לצורך הדברים נתעסק בשני האחרונים בציר³² זה אם כי נטען שיש לפצל, בהקשר הברסלבי, את הממשי לשניים.

את המשלב הסמלי אפשר להקביל במידת מה לקוטב המובן של החיים – מארג השפה האנושית. אמנם, חלק ממארג זה, ואולי אף מרכזו, הוא התת מודע. אף על פי כן, התת מודע, כממוקם בשפה ובתוך הסמלי, שייך גם הוא למובנות – מרחב הפעולה של הסמלי הוא המרחב האנושי, ככזה, הוא כולל את כל שטחי התודעה הנוצרים על ידי האנושי – אכן, גם אלו המושכים ללא הרף וקשורים ללא הפרד בחוטים תת מודעים. המערכת הסמלית אמנם גדולה מהאדם שחי בתוכה, גדולה ממנו, אך לא זרה לו.

את המשלב הממשי אפשר להגדיר בפשטות כאין, או במושגים שניסינו לדייק בהם קודם – ה"אי מודע" וה"ד-מודע". זהו תחום שבהגדרתו, כמו החלל הפנוי של ר' נחמן, לא שייכת בו מובנות. ככזה, תחום זה מטיל את צילו ואת אימתו על האדם ש"מתגורר" במשלב הסמלי. הרב שג"ר מדבר במקומות רבים על כך שהמפגש עם הממשי עשוי להיהפך למפגש עם האמונה. אולם, דומה בעיני שלצורך הבנת טענה זו צריך למקם במשלב הממשי, כפי שעושה ר' נחמן, בנוסף לאין של הדברים ושל המציאות, גם את האמונה, את האין הא-לוהי. במילים נוספות – ישנו ממשי שמפעפע מתחתית הדברים

³¹ דגש מעניין שאפשר להציב בהקשר זה של חוסר מובנות הוא שהעמדה האפיקורסית בתורה ס"ד היא זו הטוענת למובנות, זו של עולם החכמה הפילוסופי – הצגת דברים חריפה ביותר לטעמי.

³² ציר שאיננו כרונולוגי.

(החלל הפנוי) וישנו ממשי הבא מגבוה (האמונה).³³ המפגש עם הממשי מהבחינה הראשונה הוא מפגש מפרק – העולם מאבד את המוצקות שלו, המבנים שהאדם בנה עליו קורסים, השפה מתפוררת – זו חוויה של נפילה מטה – ערעור של יסודות. אולם באורח פלא ישנה חוויה שעשויה אף היא מאותו "חומר" ממשי – חוויה שבה האדם נפגש עם מוחלטותו של א-לוהים – חוויה של שגב וגובה – האדם נשאר פורח ועומד באמונה.

שני פנים בממשי, וגם שני פנים של האחור האנושי, גם כאן – אחור כמורה על חלק בנפש שאינו מובן – קשוח ואינו מודע. על האמונה, כמו על החלל הפנוי, אי אפשר לדבר:

כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל א-להים (תהלים קלה, ב).
 דוד המלך עליו השלום אמר: כי אני ידעתי. אני ידעתי דיקא, כי גדלת הבורא יתברך אי אפשר לומר לחברו ואפלו לעצמו אי אפשר לספר מיום ליום לפי מה שמזריח לו ומתנוצץ לו באותו היום. אינו יכול לספר לעצמו ליום שני הזריחה וההתנוצצות של גדלתו יתברך שהיה לו אתמול ועל כן אמר: כי אני ידעתי, אני ידעתי דיקא... והוא גבוה מאד מאד, גבוה מעל גבוה, מה שאי אפשר לפה לספר רק אני ידעתי דיקא כנ"ל.³⁴

שני מושגים אלו מביאים עמם ככות ומוחלטות יוצאת דופן. המפגש עם א-לוהים מעורר דווקא את אותם תחומים "אחוריים" וחסרי מבע ומביא אותם קדימה, מכניס אותם במפגש ובדיאלוג עם א-לוהים.

בפריזמה הלאקאניאנית-ברסלבית שהצגנו כאן, אפשר לתאר את המצוות כמערכת שמתחזקת את שני קטבי הממשי. המצוות כחוק מצביעות על חוסר המובנות בחיים – הן מודעות לחלל הפנוי, אולם הן מנסות לקשור אותו, תוך אקסטזה, לגילוי הממשות של הקיום הא-לוהי – הממשות של האמונה. המצוות הן הדרך בה היהודי מביע את ה"דבקות ללא שיוור" שלו באמונה ואת המוחלטות שהיא נושאת לגביו.

³³ חשוב להבחין בכך שזהו מהלך שלאקאן עצמו לא עושה ודבריו של הרב שג"ר עשויים ליצור בלבול מחמת כן.

³⁴ שיחות הר"ן א'.

כאמור, בדברי ר' נחמן אנחנו יכולים למצוא מחדש את אותה יושרה שהרגשנו שעשויה הייתה להיאבד לנו עם גישתו של ריה"ל. בנוסף, בדרך שהעלנו מתורתו של ר' נחמן, המצוות אינן ריקות או מושמות בתחום ה"דתי", כמו שעשה לייבוביץ', אלא הן הרוח המלבה את אש האמונה של הצדיק שהיא גם אש החיים שלו. אנרגיות אלו, אותן מביאות תורתו של ר' נחמן והמשגתו של לאקאן אל תוך הקיום הדתי, הן אנרגיות רבות כוח ומושכות מאוד ואין ברצוני להציע לוותר עליהן. אולם, אני חש שלעיתים הנובע מגישה כזו הוא – "ממשי, ממשי מדי", חסר בו את הביטחון הסטטי והלא אקסטטי שאני מוצא בהטעמת המצוות השכלית, אותה דרישה של הרמב"ם לשילוב המצוות בתוך העולם הסמלי, כנוגעות לאנושי, שאין לראותו אף פעם כ"מדוי". ישנו צורך לתת רווח ואוויר לנשימה בתוך התנועות רבות הרושם הללו. האקסטזה היא כוח רב עוצמה במפגש האנושי עם א-לוהים אולם אני חושש שהשמתה במרכז, ללא צורך בנתינת דין וחשבון למבט האנושי הפשוט, היא מעשה בעייתי. בתנועות אלו א-לוהים נשאר ב"לזיתו" – רחוק ולא מובן, מעורר "אהבה כרשפי אש" – כן, מעורר אקסטזה – כן, אבל לא מדבר, לא פונה.

בדברי החתימה שלהלן אנסה לברור מתוך עולם מושגים שלוינס³⁵ משתמש בו, דרך שתאפשר לשמר את המימד החוקתי והאקסטטי³⁶ של המצוות יחד עם היכולת לראות בהן סימנים של דיבור מובן.

סימן ועקבה

בפתחו של פרק ט' בספר "הומניזם של האדם האחר" ללוינס אנו מוצאים הצגה של "אי-מובן", שניתן למצוא דמיון תיאורי בינו לבין אותו חלל פנוי עליו מדבר ר' נחמן. המונח אותו מפתח לוינס בשלב זה הוא ה"מעבר":

³⁵ את דיונו בלוינס נערוך מתוך קריאה בפרק אחד בספרו "הומניזם של האדם האחר", פרק ט' של המאמר הראשון בספר, הפרק שעוסק במושג העקבה (עמ' 78-85). אנחנו נערוך את הדיון תוך מורכבות מסוימת, הנובעת מכך שאין ברצוננו להיכנס כאן לתוך המחשבה הלווינסיאנית על כל נגזרותיה אלא להשתמש במושגיה תוך כדי הפשטה שלהם והתאמתם למאמר. מונח כגון "משמעות" למשל, שאצל לוינס נושא הקשר אתי וטעון בהלך מחשבה שלם, בא במאמר זה בשימוש שונה ומוגדר פחות. כמו כן, העמדה אותה ננסה לגזור מדבריו מציגה איזון שונה בין המושגים איתם מתעסק לוינס.

³⁶ יתכן מאוד שלוינס היה מתנגד לשימוש במונח זה כיוצא מתורתו, ובכל זאת, אני מרשה לעצמי.

שאין המעבר רקע פשוט שממנו הפנים משוועות אלינו, אין הוא "עולם אחר" מאחורי העולם. ה"מעבר" הוא בדיוק מעבר ל"עולם", כלומר מעבר לכל חשיפה, כמו ה"אחד" בהנחת היסוד הראשונה של פרמנידס, שהוא מעבר לכל הכרה, בין מסומלת בין מסומנת. "לא דומה ולא שונה, לא זהה ולא לא זהה", "אומר אפלטון על ה"אחד" ומוציא אותו במפורש מכל התגלות שהיא, אפילו עקיפה... וסרטור אמר, באופן מעורר התפעלות, אף שהפסיק את הניתוח מוקדם מדי, שה"זולת" הוא חור טהור בעולם. הוא נובע מן ה"נעדר" המוחלט.

הדברים יוסברו עוד בהמשך, נפתח כאן רק בקצרה. לוינס מתאר חוויה שמתעוררת תוך מפגש עם הזולת – עם אדם אחר. הזולת מעורר באדם עליו הוא מביט הופעה של קיום אחר – מעבר לו. מעבר לו ומעבר לחווייתו האישית – מעבר לתפיסת "עולמו". המעבר, בדומה לחלל הפנוי הוא נעדר כל מובן, אין הוא "עולם אחר" שיכול להתפרש על ידי חוקיות כל שהיא – פילוסופית, מיסטית, היסטורית – אין הוא "עולם" כלל. אין אני "מבין" את זולתי כשהוא מביט בי, הוא מעורר בי חוויה של אחרות פשוטה, פריצה לתוך עולמי. מטרתו של לוינס מכאן והלאה היא לנסות ולתאר את האופן בו בכל זאת מביאים נעדרות זו ומעבר זה משמעות בכנפיהם. לשם כך הוא מציג את מושג ה"עקבה":

כלום איננו נענים בנוכחותו של ה"זולת" ל"סדר" אשר המשמעותיות שלו נשארת בגדר הפרעה בלתי הפיכה, כעבר שנעלם לחלוטין? משמעותיות שכזאת היא משמעותיות העקבה. המעבר שממנו באות הפנים מסמן כמו עקבה... באמצעות העקבה מאמץ לעצמו העבר הבלתי הפיך דיוקן של ה"הוא". המעבר שממנו באות הפנים הוא בגוף שלישי. שם הגוף "הוא" מבטא את האי הפיכות הבלתי ניתנת לביטוי, כלומר את האי הפיכות שכבר חמקה מכל התגלות כמו מכל הסוואה – ובמובן זה היא בלתי

מוחלטת, טרנסצנדנטיות בתוך עבר מוחלט. ההואות³⁷ של הגוף השלישי היא התנאי לאי-הפיכות... הנוכחות העילאית של הפנים היא בלתי נפרדת מאותה היעדרות עילאית ובלתי הפיכה העומדת ביסוד עצם הדרת הכבוד של הביקור.

ננסה להיאחז בחלקים המובנים יותר של הקטעים הללו מתוך תקווה שנצליח לשפוך אור גם על אלו הסתומים בו. "הזולת הוא חור טהור בעולם", נדמה בעיני שזו הכרה שאפשר לחוש בה והיא עולה מעצם המושג בו מכנים רבות את הזולת – "אחר". במצבו הרגיל – האדם מכונס בתוך עצמו, הוא אינו יכול לחיות בעולם אלא מתוך עצמו, ומשום כך, אפילו הדברים שמצטיירים כבאים מן החוץ הופכים זהים לו. תנועה בלתי פוסקת זו של זיהוי נקטעת במפגש עם הזולת, עצם ההכרה בכך שעומד מולי סובייקט שאין ביכולתי להכיל בתוכי, שהוא מחוץ לי ולזיהויים שלי, היא הכרה רדיקאלית, עמידה מול אין.

המפגש עם ה"הוא" מביא איתו "עבר שנעלם לחלוטין", את עברי אני יכול לפרש, אני יכול להיזכר בו ולהאיר אותו בדרכים שונות, בכך העבר איננו התחום ה"בלתי ניתן לשינוי של הזמן". אך הזולת מביא איתו זמן כזה. הזמן של הזולת הוא קו מקביל לחלוטין לזה שלי שלעולם לא ישיק אליו – מתים תמיד לבד.

אולם, ישנה השפעה לכך שמפגש זה עם ה"מעבר" בא מתוך הסובייקט ועל ידי הפנים. האדם לומד להגות את המילה "הוא", עצם היכולת למפגש זה עם הזולת מביאה עמה משמעות, משמעות של יציאה מן העצמי וממחול הזיהויים שלו. האדם, שבתוך עולמו קונה לו שליטה וסדר, מגלה ישות שאינה נכפפת לסדר שלו – אין יד שתוכל לאחוז בזולת, חירותו תמיד נשאת בלתי מושגת. חוסר היכולת, כאשר היא באה מהזולת, איננה אותה חוסר יכולת של הניגודיות – יכול ולא יכול, היא איננה שייכת ל"יש ולאין", לניגודים שמרכיבים, בסופו של דבר, את הסדר בו מסדר האדם את עולמו. הזולת מביא איתו איכות אחרת שיש עימה פרדוקס – מחד, הזולת מתגלה אלי בפניו, פונה אלי. מאידך, זו פנייה שאינני יכול להבינה, מהותה היא בדיוק החריגה

³⁷ "במקור: illeite. לוינס יצר את המונח מן המילה הלטינית "הוא" (ille) והוסיף עליה את הסיומת הדקדוקית המציינת אלוהות. האל נרמז באמצעות ההפניה לגוף שלישי יחיד, כמו שמוסבר בפרק. (ההערה של המתרגמת במקור).

מתוך עולם המובנות שבניתי לעצמי. אינני יכול אלא לעמוד ולהשתאות לה, לארח אותה בביתי. זו משמעות ה"עקבה" – סימן שהשאיר הסובייקט שעבר כאן, השאיר ונעלם.³⁸

בהמשך, לוינס מסביר את העקבה תוך התעמקות במקור המטפורי שלה:

העקבה איננה סימן כמו כל סימן אחר. אבל היא ממלאת גם את תפקיד הסימן. אפשר לראות בה סימן. הבלש בוחן בתור סימן היכר כל מה שרומז בזירת הפשע למעשיו הרצוניים והבלתי רצוניים של הפושע; הצייד מתחקה על עקבות חיית הצייד, המשקפות את פעילות החיה שהוא רוצה להשיג ואת פסיעותיה; ההיסטוריון מגלה, על יסוד השרידים שנותרו, את התרבויות הקדומות באופקים של עולמנו. הכול מתארגן לכדי סדר, לכדי עולם, שכל דבר בהם מגלה את האחר או מתגלה בהתאם אליו. אולם בתור סימן יש בעקבה עדיין משהו יוצא דופן ביחס לכל הסימנים האחרים: היא מסמנת בלי כל כוונה להשאיר סימן, ובלי כל קשר לתוכנית כלשהי שהיא תהיה מושא התכוונותה. כאשר בעסקאות "משלמים בהמחאה" כדי שלתשלום תישאר עקבה, העקבה נרשמת בעצם הסדר של העולם. העקבה האוטנטית, לעומת זאת, מפריעה את סדר העולם. היא באה "כהעתק על גבי העתק." המשמעותיות הקמאית שלה מצטיירת בטביעות שהשאיר מי שרצה לטשטש את עקבותיו מתוך הקפדה לבצע את הפשע המושלם, למשל. מי שהניח עקבות אגב טשטושן לא רצה לומר דבר או לעשות דבר באמצעות העקבות שהוא מניח. הוא הפריע לסדר בדרך שאינה ניתנת לתיקון. שכן שהוא עבר לחלוטין. להיות בתור משאיר עקבה פירושו לעבור, לעזוב, להיפרד.

העקבות הן דברים שהאדם משאיר תוך כדי שהוא עובר, החוקר המתחקה אחר העקבות הללו מתחקה אחריהן מתוך ידיעה שזה שהשאיר אותן נעלם, הוא מנסה להפוך אותן

³⁸ הקבלה מעניינת, ומעוררת מחשבה, שאפשר למצוא לרעיון זה מופיעה בפסקה של הרב קוק, קבצים מכת"ק, "פנקס ראשון ליפו", פ"ו: "הרבה צריך אדם לעמול עד שיצוייר לו כראוי שיש במציאות עולם זולת מציאותו הפרטית של עצמו. וכשידע זה כראוי, רק אז יוכל להשיג את בוראו. אם כן מה שואהבת לרעך כמוך היא כוללת כל התורה כולה, היינו גם כן יסוד האמת ודעת השי"ת." ראו גם לקמן הערה 45.

לסימנים ולקרוא בהן, אולם מהפך זה לעולם לא יהיה מושלם, העקבה תמיד תישאר בלתי מפוענחת ונסתרת עקב היעדרותו של מסמנה. משל "הפשע המושלם" מקצין את משמעות העקבה על שני צדדיה. מחד, הוא מציג את העובדה שהעקבה נשארת גם כאשר יוצרה ניסה להימנע מכך. המפגש עם העקבה מוצג כאן כקמאי, הוא איננו צריך "להתרחש".³⁹ העקבה נוכחת בתשיתם של הדברים, מעצם קיומו של הזולת. מאידך, משל זה מפקיע התגלות זו, בקיצוניות רבה יותר, מאותה מובנות שקונה לו ה"סדר" של הזוהה, כל עצמה של ההתגלות עליה מדובר כאן, היא ההתגלות שמסתלקת ממובן, שפותחת פער אינסופי בין ה"אני" ל"הוא".

לכאורה, עד כאן נראה שמה שמתאר לוינס מקביל למקורות שראינו לעיל אצל ר' נחמן, ההתגלות אליה זוכה האדם, היא התגלות של אי-מובן הבא מגבוה,⁴⁰ כאותו ממש-א-לוהי בו דיברנו דרך המושגים של לאקאן.⁴¹ אולם, נדמה לי שלוינס פותח בפנינו בהמשגותיו פתח נוסף. כפי שכבר התחלנו לרמוז, לוינס הולך ומתווה כאן יחסי מפגש מסוג אחר – מפגש "אני-הוא". מושג ה"הוא" מצטייר בעינינו כרחב יותר ומאפשר להכיל עמדה מגוונת יותר מזאת שאפשר לנו המפגש אותו כינינו לעיל, גם אם באופן לא מוצלח כל כך – "אני-לז". ה"הוא" רך יותר מהלז, מלא יותר ומנוכר פחות – מרמז יותר על קיומו של ה"אתה". בהמשך דבריו, מציג בפנינו לוינס תיאור שיוכל לאפשר הצגה של "האני-הוא" כקיים על גבי ה"אני-אתה". ה"אתה" אינו סותר את ה"הוא" כפי שהוא סותר את "הלז":

אולם במובן זה כל סימן הוא עקבה. מלבד מה שהסימן מסמן, הוא עברו של מי שהביא אותו. המשמעותיות של העקבה מכפילה את המשמעותיות של הסימן שנמסר לצורך תקשורת. הסימן נאחז בעקבה זו. משמעותיות זו תימצא, למשל, בכתב ובסגנון של

³⁹ כהתגלות "אני-אתה" של בובר, למשל.

⁴⁰ זאת כאמור, תוך התעלמות מהפן האתי של ההתגלות, אותו השמטנו, למרות שהוא בסופו של דבר, המרכז של הדין הלווינס.

⁴¹ כאן המקום להעיר שב'כוליות ואין סוף' ישנו ניתוח של לוינס בו הוא מדבר על מושג שאותו הוא מכנה "היסודני", אפשר למתוח קווים בין היסודני של לוינס לממשי של לאקאן. למעשה, אותה חלוקה שעשינו לעיל בדברי הרב שג"ר ור' נחמן – "צווי דינים" בממשי – נובעת מהמושגים "יסודני" ו"אינסופי" שבכוליות ואין סוף. כאמור למעלה, בשימוש במטאפורה מרחבית יוצג ה"דין" הראשון בממשי ככזה שמפעפע מתחתית ה"דברים" ומסמל את התפוררותם, ואילו ה"דין" השני מתגלה (דייקא) מתוך מימד הגובה ואכמ"ל.

מכתב, בכל מה שגורם לכך שבעצם מסירת המסר שאנו קולטים מהשפה של מכתב זה ומכנותו, מישהו עובר, פשוטו כמשמעו. שוב אפשר לראות בעקבה זו סימן. גרפולוג, אדם המתמצא בסגנונות כתיבה, או פסיכואנליטיקן, יוכלו לפרש את המשמעותיות המיוחדת במינה של העקבה מתוך חיפוש אחר הכוונות הסתומות והלא מודעות, אך הממשיות, של מי שהעביר את המסר. אולם מה שנשאר בכתב של המכתב ובסגנונו במפורש עקבה, אינו מביע אף אחת מכוונות אלה, אף אחת מאיכויות אלה; אינו מגלה או מסתיר שום דבר בדיוק. בעקבה עבר עבר שנעלם לחלוטין. בעקבה נסתם הגולל על המהפכה הבלתי הפיכה שלו. החשיפה המעמידה את העולם על כנו והמוליכה אל העולם, שהיא ייחודית לסימן או למשמעות, מתבטלת בעקבה זו.

אני רוצה להציע כי ניתן לראות דברים אלו של לוינס כמצביעים על אופציה בה אין צורך לטשטש את קוטב המובן, או להמעיט בערכו ולבטלו כ"הכשרה לדבר האמיתי", לצורך הופעת ה"אי-מובן". העקבה, איננה סותרת את המשמעות, ואיננה מצריכה בריחה ממנה כדי לבוא ולהתגלות, היא יכולה לאפשר לסימן לשכון לצידה, זאת משום שהיא נוכחת גם בו. ה"הוא" יכול לפנות אלי, אל המובנות שלי, להתגלות גם כ"אתה" – לכתוב לי מכתב, לסמן לי סימנים שיש מאחוריהם מסומן, שהם פונים להבנתי. אלא שפנייה זו כוללת בתוכה בו-זמנית את אי היכולת להתגלות אלי באופן מלא, הפונה תמיד גם נשאר נעדר, פנייתו אינה עצמותו, הוא מסתלק מתוכה.

משל המכתב שמביא לוינס יקרא בהקשר הדיון כאלגוריה לתורה – "מכתב א-להים הוא חרות על הלוחות" ותרי"ג המצוות שצווינו עליהם במכתב זה הינן "תרי"ג סימנים דאורייתא". כסימנים, עלינו לחפש את המסומנים אליהם שולחות המצוות בתוך הקשר המובנות שלנו, לחפש להן "תואם". חיפוש זה הינו המרחב הפרשני של התורה שבעל פה, ובמסגרת המשל האלגורי – של הקורא, הגרפולוג או הפסיכואנליטיקן. בה בעת, המצוות הן "עקבתו" של א-לוהים, סימנים שהוא השאיר תוך כדי מעבר,⁴² ובכך יש

⁴² לוינס מזכיר את הפסוקים המתארים את ההתגלות, אולי העליונה ביותר המתוארת בתורה, בנקרת הצור (התגלות שגם הרמב"ם נדרש לפרשה לא פעם) ומעיר את תשומת לבנו לביטוי הנאמר שם: "וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשִׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוֹר וְשִׁפְתֵי כְפִי עָלֶיךָ עַד עֶבְרִי."

בהן גם את הדבקות באי-מובן על כל הגלגולים בהם נפגשנו לעיל.⁴³ האי-מובן של העקבה חודר גם לתוך הסימן עצמו, בכך, גם הניסיון לתת טעמים למצוות ולקרוא אותן בעינינו האנושיות לא יוכל לקבל את הביטחון הרמב"מיבטי, אולם הוא יאפשר את הדרישה שהמצוות תדברנה גם כלפי הזירה האנושית של חיינו.

נרחיב מעט את הדיבור על כך, תוך הארת נקודה נוספת. כבר הזכרנו את החשש שמהלך ההטעמה של המצוות יכניס אותן לתוך זירת ה"אנושי מדי", שמבטו הבוחן של הגוי יחלן אותן. אולם, לוינס מדבר על האנושי ורומז ללא הרף למושגים הלקוחים מתחום הדת, מהמפגש עם א-לוהים, אנו קראנו את דבריו והמרנו אותם לחלוטין אל הזירה הא-לוהית. למעשה, חוזר כאן אותו עירוב רשויות אותו מצאנו בדברי הרמב"ם – החשיבה על האנושי והא-לוהי בהעלם⁴⁴ אחד.⁴⁵ אצל לוינס, מבט בוחן על המצוות דרך ההטעמה האנושית איננו מנוגד לקדושה, איננו מחלן אותה; הוא גם אינו מביא עמו ביטחון ואינו מקבע – שהרי גם מבט זה אינו יכול לחלץ את עצמו מתחושת העקבה. הפירוש ה"טעמי" למצוות יעשה מתוך תובנה שאת עצמותו של מוסר המצוות לעולם אין ביכולתנו להשיג, כשם שעצמותו של הדובר מתגלה רק באופן חלקי מבעד לדבריו. בעיקרו – המוסר מסתלק, הוא נמצא מחוץ למסר שמסר – הדיבור תמיד יהיה חיצוני לדובר – גם כאשר הוא פונה אלי ודומה בעיני שאני מבין אותו. הפנים שהזולת מפנה אלי, הדיבור שהוא מדבר איתי, אינו מטשטש את קיומו של ה"אחור", כך גם פניו של א-לוהים אינן מערערות, או מהוות חשש, לאובדן הגילוי שמבטא האחור. ובכל זאת, הדיבור הוא דיבור ויש צורך להצליח לדבר לפחות את אחד משני ההפכים – "פנים ואחור", "יש ואין", "דיבור" ו"אי דיבור".

⁴³ לא אתאפק גם הפעם, ולפחות בהערת שוליים לא אמנע טוב מבעליו, ואאפשר לקוראים התבסס ממילותיו של לוינס בהקשר זה:

"העקבה תהיה עצם אי מחיקותה של ההוויה, היותה כול יכולה בנוגע לכל שלילה, כבירותה שאינה יכולה להיסגר בתוך עצמה, שהיא באופן כלשהו גדולה מדי בעבור המוצנעות, בעבור הפנימיות, בעבור ה"עצמי". ולאמתו של דבר רציתי לומר שהעקבה אינה מביאה ליחסים עם מה שיהיה פחות מההוויה, אלא היא מחייבת כלפי ה"אין-סוף", כלפי ה"אחר" המוחלט. אך העליונות הזאת של המופלג, הרום הזה, הנסיקה המתמדת הזאת אל העוצמה, ההגזמה הזאת או ההאמרה האין-סופית הזאת – ונקרא לדברים בשמם, האלוהות הזאת – כל אלה אינם נגזרים מן ההוויה של היש... הם משמעותיים על יסוד עבר שאינו מצוין ואינו מוזכר בעקבה, שאינו חופף לא להתגלות ולא להסוואה, ובכל זאת מפריע לסדר."

⁴⁴ אצל לוינס – "העלם" דייקא כאומר – "בנעדר אחד".

⁴⁵ וכבר הוזכרה בעבר, על דפי הקונטרס, המימרא הבאה שאמר לוינס לדרידה: "אתה יודע, לעתים קרובות מדברים על אתיקה כדי לתאר את מה שאני עושה, אבל מה שמעניין אותי בסופו של דבר אינו אתיקה, לא רק אתיקה, אלא הקדוש, הקדושה של הקדוש" ('היה שלום', עמ' 20).

המבט של לוינס מאפשר לנו להבין ששני "קצות החבל" – הן הטעם והן החוק, אינם קצוות שניתן "לאחוז" בהם; אלא לכל היותר כנאחו בחבל על פי תהום, אחיזה שהיא הכרחית, אבל אין בה ביטחון – משום כך, אין בושה ואף יש צורך דחוף – להידרש לשניהם.⁴⁶

בניסוח אחר, לוינסי יותר, נשאל – מהיכן בא אלי הרצון ליושרה? הצורך למלל את המצוות באופן שגם הגויים ישבחו אותן? האין זה מתוך אותה עקבה עצמה שמשאיר האחר, הא-לוהי או האנושי בדבריו? מכאן נולד הרצון להתאים את מצבי אל הזולת, "לא תוכל להתעלם", עלי לנסח את דברי ואת עמדתי באופן שהוא יבין. מכאן מגיעה התנועה של נתינת טעמים למצוות, שהיא תמיד אפולוגטית – התיישרות כלפי האחר. גם עמדת הציות של ליבוּבִיץ' הינה אפולוגטיקה, כלפי האחר הא-לוהי, "התעמה" של המצוות אל הדרך שבה א-לוהים מצטייר בעיני, ניסיון נואל לאחוז בעקבתו. תנועה זו של "התיישרות לפי הזולת" היא אין סופית ולעולם אינה נגמרת, היא איננה ממצה את עצמה לא באקסטזה המיסטית ולא בהטעמה התבונית. אולם, הצורך, ל"דבר את המצוות בשפת בני האדם" הינו הצורך לפעול במציאות, לקשר בין הפנייה של האחר הא-לוהי, לפנייה של האחר האנושי, סילוף הכרחי של האי-מובן וגלגולו במובנות.⁴⁷

חתימה

כחיתום לדיון ברצוני למשוך חוט נוסף שעשוי לעלות מתוך ההצעה שהצענו. הניסוחים שנשאבו מתוך דברי ההוגים השונים שנדונו כאן האירו את העמדה שנובעת מהדיאלוג "אני-הוא" בצבעים עזים למדי. אולם, דומה שניתן לקרוא את הדברים בנימה נוספת – דיאלוג עם סובייקט "נוכח-נעלם" עליו מרמזת צורת הנסתר "הוא", הוא דיאלוג שנקודת המוצא שלו היא המבוכה. המבוכה אינה מכילה רק את אותה תנועה תזזיתית אותה ניסינו להביע בסוף דברינו; תופעת המבוכה עשויה להביא בכנפיה גם איכות אחרת, מצב של רוגע, ספק, שאינו טורד, אלא מאפשר התנהלות בתוך מרחב שקצותיו אינם חדים. מבטו של ה"הוא" אינו חודר כמבטו של האתה, הוא מלווה אותי כרוח קרירה שמעוררת לחיים, מזכיר לי שעלי לתת לו תשובה אך מרגיע אותי בעזרת ההכרה

⁴⁶ תודה לאבישי שטכלברג שהדיון עמו הביא להמשגה זו.

⁴⁷ רעיון דומה מופיע אצל לוינס בהערה האחרונה בספר – בפרק 'הנעורים'.

שכל תשובה היא רק הצעה, פתיחת דיון שלעולם אינו נגמר – בסופו של חשבון, ולאחר כל הסערות, הדרישה היא פשוטה בתכלית הפשיטות – “סוף דבר הכל נשמע, את הא-לוהים ירא ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם”.