

אוניברסיטת בר-אילן

“לחיות בצמוד לאין”

מענה הרב שג”ר לאתגרי הפוסטמודרניזם

אמנון דוקוב

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
ביחידה ללימודים בין תחומיים, התכנית ללימודי פרשנות ותרבות
של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' דב שוורץ
מהמחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן

תוכן העניינים

א	תקציר	1
1	מבוא	1
1	1. פתיחה	1
3	2. הגות יהודית מול אתגרי ההווה	2
5	3. הרב שג"ר- עמדה מיסטית כפתרון	3
9	4. מצב המחקר	4
10	5. מבנה העבודה	5
13	פרק ראשון- הדבר אודותיו יש לשתוק	13
13	1. יחסו של ויטגנשטיין אל המיסטי	13
13	1.1 הגות מוקדמת ומאוחרת	13
16	1.2 יחסו של ויטגנשטיין אל הדת	16
23	2. ויטגנשטיין והרב שג"ר	23
23	2.1 ויטגנשטיין בהגות יהודית-ישראלית	23
27	2.2 הגותו של ויטגנשטיין אצל הרב שג"ר	27
37	2.3 מאמונה למצוות	37
44	סיכום	44
46	פרק שני- הממשי כמרחב האמונה	46
46	1. הגותו של לאקאן	46
46	1.1 רקע	46

47	1.2 שלושת הסדרים	
57	הרעיונות של לאקאן אצל הרב שג"ר	.2
57	2.1 הממשי הוא מרחב האמונה	
63	2.2 מה בין אמונת הרב שג"ר לממשי של לאקאן	
68	2.3 ההשגחה בוקעת מתוך הפרשנות	
73	2.4 מצוות	
77	2.5 סובב כל עלמין וממלא כל עלמין	
79	סיכום	
80	פרק שלישי- סיכום ומסקנות	
80	1. פוסטמודרניזם, 'העידן החדש' ומיסטיקה	
83	2. תודעה מיסטית כמענה הדתי לאתגר הפוסטמודרניזם	
85	3. משמעויות המיסטי מבחינת השפה הדתית	
87	4. מיסטיקה רפלקטיבית	
93	ביבליוגרפיה	
I	תקציר באנגלית	

תקציר

המחצית השנייה של המאה העשרים הביאה לשינויים ולהתפתחויות רבות במודרניות, עד שיש מי שהגדירו שינויים אלו כתקופה חדשה: 'פוסטמודרנית'. השינויים קשורים בין היתר בהבנת ההכרה האנושית כנובעת מתוך מארג הקשרים תרבותיים וחברתיים ולא מתוך קטגוריות אוניברסליות ואובייקטיביות. הם קשורים גם בעיסוק אינטנסיבי בשפה ובאופן פעולתה, תוך הצבעה על האופנים בהם היא מעצבת את תודעת המשתמשים בה. שינויים אלו מתבטאים גם בצמיחתה של אתיקה המדגישה את הריבוי הפלורליסטי ומתנגדת לכל מערכת ערכים בעלת יומרה לבלעדיות. כפועל יוצא מכך, באה תביעה לשוויון במגוון שדות, שכן יש בה שלילה של כל טענת עליונות. השינויים האתיים מתבטאים גם בעמדה פוליטית, התובעת לאפשר את שגשוג היחיד לפי ראות עיניו, תוך הימנעות מכל כפייה קולקטיבית שאינה הכרחית.

בעקבות החלחול של שינויים אלו אל השיח הישראלי, הם הגיעו גם לחברה הדתית ועוררו שדה חדש של התמודדויות. בתחום ההכרה מאתגרת עמדה זו את העמדה הדתית המתבססת על טענות אמת מטפיזיות המתיימרות לחרוג מגבולות השיח. בתחום האתי היא מאתגרת את העמדה הדתית בעצם טענתה המובנית של הדת לבלעדיות, ובהיבטי אי השוויון הקיימים בתוכה.

הרב שג"ר הוא מחלוצי ההתמודדות הרבנית עם סוגיות אלו. בצד עיסוקו הרבני כראש ישיבה, אשר לימד שיעורים בתלמוד ובאמונה, הוא עסק בהגות הפוסטמודרנית וביקש לעצב תודעה דתית חדשה שתיענה לאתגרי הזמן. נקודת המוצא שלו היא שאין לראות בביקורת הפוסטמודרנית בעיה שאותה יש להדוף, אלא הזדמנות חדשה להתקדמות דתית ולעמדה דתית מעמיקה יותר. שיעוריו הגתו וכתביו יצרו דיאלוג עם רעיונות השעה וביקשו לתת להם לבוש דתי הנענה לאתגר.

האינטואיציה הראשונית העומדת במרכז משנתו היא הזיהוי בין ההעדר הפוסטמודרני של כל עוגן מטפיזי של מסומן שנמצא מחוץ לשפה, לבין ה'אין' הקבלי, המתייחס אל אי היכולת המוחלטת לסמן את האלוקי המוחלט בכל צורה. כך הופך העדר העוגן לסוג חדש של חוויה דתית: דבקות באין שאינו נודע. במובן הזה, כל אופני השיח הם במהותם ניסיונות כושלים, גם אם הכרחיים, לסמן את מה שאינו ניתן לסימון. השפה הדתית מופיעה כהתגלות, בדומה לאופן שהספירות הקבליות מתגלות כביטוי לאינסופי. ההתגלות כאן משמעה האופן שבו קהילה יצרה את זיקתה

אל אותו אינסופי, וזכות קיומה תלוי בהבנה שלעולם אין ביכולתן לסמן את הדבר אותו היא באה לייצג. ממילא, זיקת היחיד לשפה מסוימת באה מכוח השייכות האינטימית אל שפת התגלות זו, ולא מכוח טיעון האובייקטיביות או הבלעדיות.

במפגשו עם מקורות יהודיים ועם הגות כללית, הוא מחפש ומציג קווי מחשבה שיוכלו לנסח ולתקף נקודת מבט זו. מחקר זה מתחקה בעיקר אחר השימוש שעשה ברעיונות של שני הוגים מערביים מרכזיים שהשפיעו רבות על המחשבה במחצית השנייה של המאה העשרים: לודוויג ויטגנשטיין וז'אק לאקאן. זאת, תוך כדי השוואה לשני הוגים יהודיים בהם עסק רבות, ואת רעיונותיהם השווה לרעיונות של ויטגנשטיין ולאקאן: ר' שניאור זלמן מלאדי (רש"ז), האדמו"ר הראשון של חב"ד, ור' נחמן מברסלב, שהרב שג"ר היה ממבשרי הרנסנס של העיסוק בו.

הפרק הראשון מציג את השימוש שעשה הרב שג"ר ברעיונות של ויטגנשטיין. ויטגנשטיין היה מחשובי הפילוסופים של השפה. את הגותו נהוג לחלק לשניים. ההגות המוקדמת המתבטאת בספר 'מאמר לוגי פילוסופי', והמאוחרת הבשילה בספר 'מחקרים פילוסופיים'. ההגות המוקדמת מציגה דין וחשבון חמור של השפה כייצוג מדויק של המציאות, וקובעת שכל מה שלא ניתן לייצוג על ידי השפה בצורה הולמת יש להגדיר כחסר משמעות. ההגות המאוחרת מציגה גישה אחרת לשפה, הבוחנת את האופן שבו היא משמשת בני אדם. מילות השפה אינן מייצגות מציאות, אלא מהוות כלי לארגונה, המתהווה בתוך 'משחקי שפה' שונים.

הרב שג"ר מתייחס במקומות שונים לרכיבים מן ההגות המוקדמת והמאוחרת. בהגות המוקדמת הוא מוצא שביל המוביל אל האמונה חסרת המילים, שכן אותו יסוד חסר משמעות הנמצא מחוץ לשפה, מתבאר כזה אשר עומד בבסיסה ומאפשר אותה. הפרק מבקש להראות שרעיונות אלו ממשיכים סיעה פרשנית משמעותית של חוקרי ויטגנשטיין וממשיכיו, המצביעים אף הם על האמונה חסרת המילים הניצבת מעבר לגבול השפה שויטגנשטיין מציב. פרשנות זו מבוססת בין היתר על דברים שכתב ויטגנשטיין עצמו ביחס לספרו. רעיונות אלו משווה הרב שג"ר לדברים שכתב רש"ז על היחס בין ההתגלות האלוקית המתבטאת בשפה שבה נברא העולם, לבין האינסופי שמעבר לכל חקר, וכך נותן להם את הקשרם החסידי קבלי.

רעיונות אלו מאפשרים את האמונה חסרת המילים, אולם אינם נותנים פשר לאופן ביטוי בעולם המצוות. לצורך זה הוא פונה אל ההגות המאוחרת. המצוות ושאר חלקי השפה הדתית מתבארים כ'משחק השפה' שבו הקהילה הדתית מבטאת את זיקתה אל האלוהי. העיגון של השפה אינו נתון מחוצה לה אלא בתוכה, ובשייכות האינטימית של חבריה. רעיונות אלו ממשיכים קו פרשני שנקטו בו כמה ממפרשיה המרכזיים של ההגות המאוחרת של ויטגנשטיין.

הפרק השני מציג את השימוש שעשה הרב שג"ר ברעיונות מן ההגות של לאקאן ומפרשיו. לאקאן לא היה פילוסוף אלא פסיכואנליטיקאי, שראה עצמו כמפרשו של פרויד. אולם רעיונותיו חרגו מתחום הקליניקה והשפיעו רבות על שדות תרבותיים נוספים. אחת ההבחנות העומדת במרכז הגותו היא ההבחנה בין שלושה סדרים דרכם נחווית המציאות: הדמיוני, הסמלי והממשי. ה'דמיוני' קשור בהיווצרות האגו וברכיב הפנטזיה של התודעה. ה'סמלי' קשור במוסדות התרבותיים חברתיים השונים, ובמרכזם השפה כשרשרת של מסמנים המקבלים משמעות מתוך מערכת היחסים הפנימית ביניהם. ה'ממשי' קשור להיבט קדם מילולי של המציאות, ונובע מתוך הבנה שהסמלי אינו מייצג את חומר החיים הראשוני אלא מעצב אותו. ה'ממשי' מייצר את האיווי, שהוא הכמיהה שלעולם אינה ניתנת למילוי.

הרב שג"ר מבקש לראות ב'ממשי' את מרחב האמונה. גם כאן, כמו אצל ויטגנשטיין, הוא מוצא ברעיון ה'ממשי' את הנתיה אל המצב המיסטי והראשוני של האמונה, בצורתה נטולת המילים והקודמת לחוויית השניות. פרשנות זו מנהלת התכתבות מורכבת עם הרעיון, כפי שהוא מופיע אצל לאקאן, שכן אצלו ה'ממשי' מופיע בעיקר במובנו הנגיבי כשולל את יומרתו של הסדר הסמלי. פרשנותו של הרב שג"ר את ה'ממשי' כמרחב האמונה מנסה לתת להבחנה זו נפח פוזיטיבי, של חווית מלאות מיסטית. ואכן, השימוש שלו ברעיון זה של לאקאן מופיע בווריאציות שונות במקומות שונים. בחלקם הוא באמת מציג עמדת אמונה פוזיטיבית, שתראה בחוויית האמונה את האפשרות להפוך את האימה הקדם מילולית של ה'ממשי' לעמדה חיובית שרואה בו מקור נביעה של המציאות. במקומות אחרים הוא מתקרב יותר אל רעיון ה'ממשי' כפי שהוא מופיע אצל לאקאן, כאשר הוא מציג את חוויית האמונה הנגזרת ממנו בעיקר כצורה של עמידה מול האיווי שאינו ניתן למילוי. מצב אמונה זו מקושר אל הפרשנות שנותן הרב שג"ר לשתיקה אצל ר' נחמן מברסלב.

גם כאן, האמונה חסרת המילים של ה'ממשי' גוזרת יחס מחודש אל המעשה הדתי אשר נמצא ברובד ה'סמלי'. ה'סמלי' אמנם מתכוון אל הממשי, אך לעולם אינו יכול לבטא אותו. את קיומו הוא מקבל מכוח התכוונותו זו, אולם את משמעותו הוא מקבל מתוך 'שרשרת המסמנים' שבתוכה הוא נתון, שבה המסמנים השונים מעניקים משמעות אחד לשני מתוך מערכת היחסים ביניהם.

אצל שני ההוגים מחפש הרב שג"ר את האמונה חסרת המילים, ואת היחס בינה לבין מערכת המצוות והמחויבות הדתית. החיבור שהוא יוצר בין הפילוסופיה של השפה לבין ההגות החסידית והרעיונות הקבליים העומדים בבסיסה, מבאר את שני השלבים כמקבילים לדיון באינסוף ואל התגלותו בצורה של ספירות. היחס בין האינסוף לבין התגלותו בספירות, הוא ההקבלה שמוצא הרב שג"ר ליחס בין מה שלא יכול להיאמר לבין מה שחייב להיאמר. פילוסופיית השפה נראית לו כמציעה ניסוח המוביל למובן חדש של טרנסצנדנטיות מחד, ושל התגלות מאידך.

לאור זה ניתן להצביע על ההבדל בין מה שמצא אצל ויטגנשטיין למה שמצא אצל לאקאן. גבול השפה אצל ויטגנשטיין, לאור פרשנות הרב שג"ר, נושא אופי טרנסצנדנטי. זה הוא גבול חיצוני שמצביע על מה שמעבר לו בלי יכולת לתאר אותו. גבול השפה, לאור פרשנות הרב שג"ר, אצל לאקאן, נושא אופי אימננטי. הוא חומר החיים שאותו המילים מנסות לתאר. הבדל זה מתאים גם להבדל בין העמדה הפילוסופית של ויטגנשטיין לעמדה הפסיכולוגית של לאקאן.

הפרק השלישי מנתח הקשרים שונים שדרכם יש להבין את בחירתו של הרב שג"ר לראות ב'מיסטי' את גרעין הפתרון. רעיונותיו משתלבים בהתעוררות רחבה של העיסוק במיסטיקה במסגרת מה שמכונה 'העידן החדש'. הרב שג"ר טוען שיש קשר בין תופעות אלו לבין הרעיונות הפוסטמודרניים, ולכן יש לראות בשני אלו יחדיו בשורה של תודעה דתית חדשה. בעקבות העיסוק המרובה בשפה בפילוסופיה של המאה העשרים, אף המשמעות של ה'מיסטי' מופיעה אצלו כמגיעה מתוך הבנת העומק של הייצוג של השפה, כנושק כל העת בין מה שנאמר למה שאינו יכול להיאמר. נקודת מבט זו משנה את התודעה הדתית שכן כעת המעשה הדתי אינו שואב את כוחו מכח טענתו להיות האמת האחרונה, אלא מכח התכוונותו אל ה'איך' ומכח היותו האופן שהקהילה אליה הפרט שייך מבטאת זיקה זו. לדבריו, נתינת הנופך המיסטי לתודעה זו, מאפשרת לאחוז בחלקיות ביחד עם הלהט והדבקות הדתיים. בחירתו של הרב שג"ר במינוח 'מיסטי', המינוח הלועזי והמחקרי, ולא המינוח העברי 'קבלה', מלמדים על ממד נוסף של הפתרון שהוא מציע. יש בו תנועה מתמדת בין השפה הדתית הפנימית והתודעה המיסטית כהתאחדות מלאה עם מושא האמונה, לבין עמדת השניות הרפלקטיבית, המבקשת את ההבנה דווקא על ידי הריחוק והביקורת. באופן זה, הוא מקווה לבנות באופן זה גשר בין השפה הפנימית של המאמין, לבין השפה המערבית שבתוכה הוא נטוע.

מבוא

1. פתיחה

במהלך המחצית השנייה של המאה העשרים עברה המודרניות המערבית לשלב חדש בתולדותיה. שלב זה מאופיין בשינויים רבים שהתהוו בכמה מישורים ונמצאים עדיין בתוך תהליכים מאוד דינמיים. יש שהגדירו שינויים אלו תחת הכותרת "פוסטמודרניזם", ויש שהדגישו היבטים אחרים. ביחד עם הדיונים הרבים על משמעות המושג ועל תקפותו המחקרית,¹ נראה שהוא בא לבטא את השינויים המשמעותיים שעברו על המודרניזם במהלך תקופה זו. השינויים מתבטאים גם בתהליכים חברתיים מרחיקי לכת.

נציין שלושה תחומים כלליים הקשורים לעבודה זו ונובעים זה מזה:

1. שינויים בתחום ההכרה – המחקר בתחום מדעי החברה, הפילוסופיה של הלשון והתודעה הפסיכולוגית של האדם המודרני הובילו להבנת האדם כיצור הנתון לעולם בתוך מסגרות תודעה ושיח המעצבות בצורה אינטנסיבית את תמונת עולמו ואת גבולות עולמו. התערער האמון באפשרות לקבוע קביעת אמת המתיימרת לחרוג מתחום התהוותה התרבותי. תודעת האדם נתפסת כתבנית נוף תרבותה. שינויים אלו קשורים בין היתר בעיסוק אינטנסיבי בשפה ובאופן פעולתה. התודעה הקלאסית של השפה רואה בה מערכת סימנים המייצגת נאמנה את המציאות אותה היא מתארת. העמדה הפוסטמודרנית מצביעה על האופן שבו השפה מעצבת את תמונת העולם של המשתמשים בה.
2. שינויים בתודעה האתית – כפועל יוצא מן השינויים בתחום ההכרה, וכתוצאה מאירועים היסטוריים כמו שתי מלחמות העולם, כל תודעה אתית מוניסטית ובעלת יומרה לאמת נתפסת כשגויה וגם כמסוכנת. התודעה האתית נדרשת להיות פלורליסטית – להכיר באי האפשרות לעגן מערכת ערכית מסוימת כ"נכונה" באופן מוחלט, ומתוך זה להכיר בלגיטימיות קיומן של מערכות ערכיות נוספות.
3. שינויים חברתיים ופוליטיים – כפועל יוצא מן השינויים בתחום ההכרה ובתחום התודעה האתית, נוצרה ביקורת עמוקה כלפי כל ניסיון של חברה או קולקטיב לכפות תודעה כל

¹ ראו למשל (1997) Tanner.

שהיא על היחידים בחיים בתוכה. החברה והמוסדות הפוליטיים שבתוכה נדרשים לפעול כך שיאפשרו מקסימום חופש אפשרי לכל יחיד לעצב את עצמו כראות עיניו, כשכל האפשרויות נתפסות כשוות ערך. בהקשר זה נראה שיש לציין את שתי התנועות החברתיות הבולטות של תקופה זו- הפמיניזם והשינוי העמוק ביחס למיניות.

מדינת ישראל נוסדה והתבססה במהלך המחצית השנייה של המאה העשרים במקביל לתהליכים אלו. סוגיות של ביטחון בסיסי וכלכלה ראשונית מילאו את סדר יומה, והכוחות הדומיננטיים בשנותיה הראשונות היו אלו ששלטו בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים והביאו להקמתה - הלאומיות ובמידה מסוימת הסוציאליזם. אפשר שמסיבות אלו, יחד עם סיבות נוספות, התהליכים המדוברים הגיעו אליה באיחור מסוים. אולם לקראת סוף המאה העשרים, עם התבססות קיומה והתהליכים הפנימיים שקרו בתוכה, החלו שינויים אלו להגיע גם אליה.

שינויים אלו מורגשים כעת גם בתוך העולם הדתי בכלל והציוני דתי בפרט. הם מעוררים סדרה חדשה של שאלות והתמודדויות המעוררים פולמוס ומחלוקת מחד גיסא, ומבוכה וחיפוש דרך מאידך גיסא. נראה שקרן של ההגויות הגדולות ששימשו דורות קודמים בציונות הדתית יורדת, מבלי שהגות אחרת תשמש להן כתחליף.²

בתוך העולם הרבני בישראל, נדמה שיש לראות ברב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג) את אחד הראשונים לנסות להתמודד עם המצב החדש. כתיבתו כוללת התייחסויות מרובות לסוגיות הזמן. פתרונותיו מציעים מהפכה משמעותית בתודעה הדתית של המאמין, הטוענת להשתלבות גם עם תודעת ההמשכיות והרציפות החיונית לקיום הדתי. בשונה מרוב בני זמנו, הרב שג"ר ראה בשאלות השעה לא רק בעיה אותה יש לפתור אלא הזדמנות חדשה ומשמעותית לעולם דתי עשיר, רחב ועמוק יותר מזה שנוצר בתוך המרחב האידיאולוגי של הציונות הדתית שממלחמת ששת הימים ואילך. עמדותיו והצעותיו שנויות במחלוקת, אולם יש להן השפעה ניכרת בשיח הפנימי של הציונות הדתית.³

עבודה זו מבקשת לבחון את הנקודה הארכימדית החילופית שמציע הרב שג"ר למאמין בסביבה הפוסטמודרנית.

² שוורץ, תשנ"ו, עמ' 268-277. שוורץ תשע"ה עמ' 332-339.
³ שוורץ, תש"ע.

2. הגות יהודית מול אתגרי ההווה

גילי זיוון⁴ מנתחת ארבע שאלות שההגות הפוסטמודרנית מציגה בפני ההגות הדתית:

1. השאלה האפיסטמולוגית- האם ניתן לכונן דת ללא מטפיזיקה?
כאשר התודעה היא שכל קביעה ביחס למציאות אינה אלא נרטיב הנתון בהקשר היסטורי-תרבותי, כל טענת אמת על העולם אינה אפשרית. מבחינת הגות דתית עמדה זו מציבה אתגר שנראה בלתי אפשרי, שהרי מהות האמונה באל היא אמונה בדבר מוחלט הנמצא מחוץ לאדם ואינו תלוי בו.
2. שאלת תוקפו של הציווי הדתי.
לא רק האמונה באל, גם המצווה הדתית, מובנת על ידי הביקורת כדבר שנוצר בהקשר תרבותי היסטורי נתון. עמדה כזו מערערת קשות את היכולת לראות בקיום המצווה את צו האל.
3. דת ופלורליזם.
אמונה דתית קשורה להצבת דרך מוסמכת ל"חיים הטובים", באופן השולל אפשרויות אחרות. במקרה היהודי, חלק אינטגרלי מהחזון המקראי הנמשך עד היום הוא לכלול את כל היהודים בתוך ברית האמונה הדתית "לא יהיה לך א-להים אחרים על פניי" (שמות כ, ב). האם יש אפשרות לעמדה פלורליסטית שתשמר אתה את אופיו המחייב של הציווי הדתי?
4. שאלת השפה הדתית.
גם אם תמצא תשובה לשלוש השאלות הראשונות, יש לבדוק מה השפעתה על היגדים הדתיים הממלאים את עולמו של המאמין. האם היא לא עוקרת אותם מתוכן?
זיוון עוסקת בארבעה הוגים, אותם היא רואה כמאפשרים מענה ראשוני לשאלות שנשאלו. בהגות הריי"ד סלובייצ'יק היא רואה מעבר ממיקוד בטענות מטפיזיות לעיסוק בהגות קיומית, תוך הדגשת מקומה של ההלכה כמערכת אוטונומית המכוננת את היחס בין המאמין לאל. אולם, לדבריה, הריי"ד כתב ולימד בעיקר בהקשרים שאינם שייכים לפוסטמודרניזם, ובדבריו אין כמעט התייחסות ישירה ומודעת לשאלות המוזכרות.

⁴ זיוון, תשס"ו, עמ' 93-90.

בהגותו של ישעיהו ליבוביץ' היא רואה מפתח מרכזי למענה אפשרי. ליבוביץ' ביקש לכוון פעולה דתית שאינה מתבססת על הנחות מטאפיזיות ולא על טענות ביחס למציאות ולהיסטוריה. הוא הפריד בין ידיעה מדעית לידיעה ערכית. את הידע ביחס לעולם הוא כולל בתחום הראשון ואת האמונה בתחום השני. כך, מתאפשר השחרור מטענת האמת שעומדת ביסוד האמונה, והכרעת האמונה הופכת להיות נחלתו של היחיד המאמין, שאין בה כל שלילה כלפי היחיד שבחר אחרת. מוקד האמונה איננו במערכת ההיגדים המציירים יחס על שהוא בין האדם לבין האל, אלא בקיום המצווה המבטאת את התנועה כלפי הא-להי.

בצד השפעתה המרובה, הגותו של ליבוביץ' זכתה גם לביקורת מרובה. היא אמנם 'משחררת' את האמונה מלטעון טענות אמת, אולם היא עושה זאת במחיר ניתוקה מהקשרי התרבות בהם נתון המאמין. אם האמונה ומצוותיה נוצרו בעצמם בתוך הקשרים תרבותיים והיסטוריים, הרי שהצגתם כמערכת נבדלת אינה משקפת נכונה את אופיים ואינה עומדת בעצמה במבחן הביקורת.⁵

עמדה מפותחת יותר במובנים אלו, היא מזהה בהגותו של אליעזר גולדמן. בשונה מליבוביץ', גולדמן מראה מודעות גבוהה להקשרים התרבותיים היסטוריים בהם נוצר התוכן הדתי. ביחד עם זה, כמו ליבוביץ', הוא מבקש להימנע מכל קביעה מטאפיזית או היסטורית. את התוכן הדתי הוא רואה כנוצר מתוך ההכרעה להאמין, ומתוך התייחסות אל המצוות כמכוננות את התוכן אליו הן מתייחסות. הגותו מזכירה את רעיונותיהם של ויטגנשטיין וממשיכיו, הרואים ב'משחקי שפה' שונים מרחבים עצמאיים המכוננות את תמונת העולם של השותפים למשחק שפה זה, מבלי שניתן לאמת או לשלול משחק שפה אחד מתוך זה של חברו.

עמדה אפשרית נוספת היא מזהה בהגותו של דוד הרטמן. גם הוא, כקודמיו, מבקש להבדיל את האמונה מטענות אמת מטאפיזיות או היסטוריות. בשונה מקודמיו, הוא ממקד את היווצרות האמונה בקהילת המאמינים. התודעה ההיסטורית או המטאפיזית נוצרת מחדש כשפה הפנימית של קהילה זו, שאינה צריכה להצדקתה מן החוץ.

⁵ שגיא, תשס"ו, עמ' 82-11. להרחבה עיי לקמן פרק ראשון סעיף 2.1.

כמו אצל ליבוביץ', כך גם אצל גולדמן והרטמן, מוקד הקיום הדתי עובר אל המעשה ההלכתי. זה הוא סוג של פרגמטיזם דתי: המעשה הדתי אינו נבחן כתוצאה האחרונה של מהלך רעיוני, תודעתי מטאפיזי, אלא כמי שמכוון את המהלך כולו.

עמדות אלו מעוררות מגוון ביקורות:

1. פילוסופית- האם באמת ניתן לעגן קיום הלכתי ללא אמון בבסיס המטאפיזי העומד בבסיסו?
2. פער בין הפילוסופיה לחיים- אבי שגיא מציג את המרחק הגדול בין עמדות אלו לבין השפה הפנימית של המאמינים. לדבריו, הגויות אלו אינן תואמות את ניסיונם הבסיסי של רוב שומרי התורה והמצוות ולכן אינן יכולות לשמש להן כמענה.⁶
3. חינוכית- תמר רוס⁷ מציינת את הקושי הגדול שיש לרעיונות אלו בבואם לספק את ההזנה האינטנסיבית והמשמעותית של הדגמים המסורתיים מבחינתם של אנשים מאמינים, וכך לאפשר את הנחלתה לדורות הבאים. ניתן להציג כאן את שאלתו של רורטי: האם אמונה יכולה להיחשב ככזו שראוי למות למענה ובו בזמן להיות ערים לכך שהיא נגרמה על ידי דבר שאינו עמוק מנסיבות היסטוריות קונטינגנטיות.⁸

3. הרב שג"ר- עמדה מיסטית כפתרון

ניע מחשבתי קטן מוליך מתפיסה פלורליסטית של משחקי לשון שבה אין אמת, לא משום שלא מצאנו אותה, אלא משום שאין חומר כזה שמתוכו ניתן לכוון אמת, מתפיסה רלטיביסטית שפופה, לתפיסת דביקות מיסטית האומרת שהכל אמת והכל באלוקים. הפוסטמודרניזם הינו הכלי למיטיקה.⁹

⁶ שגיא, 2003, עמ' 104.

⁷ רוס, תשס"ב.

⁸ רורטי, 1989, עמ' 89.

⁹ שג"ר, תשס"ד, עמ' 25.

הרב שג"ר מנהל בהקשרים שונים שיג ושיח עם עמדותיהם של הרי"ד, ליבוביץ' וגולדמן. הוא מתפלמס עמם, תוך שהוא מקבל מהם רעיונות אך גם מבדל עצמו מגישתם, אותה הוא מכנה "גישת שני העולמות", ומציע גישה אחרת.

את העדרו של כל עוגן מטאפיזי הוא מבקש לתרגם לרעיון ה"אין" הקבלי, וכך להפוך את העדר העוגן לסוג חדש של חוויה דתית. רעיון זה עושה שימוש בהבחנה הקבלית בין האינסוף לבין הספירות. הספירות הן כל האופנים שבהם האל מתגלה. אולם הן כולן רק ביטויים, שאינם יכולים ללכוד את האינסופי בעצמו, אלא רק להצביע אליו. האינסופי עומד בבסיס כל מסמניו, אולם הוא עצמו אינו ניתן לשום תיאור ומסמניו לעולם אינם לוכדים אותו באמת. כך, נוצר פתח לסוג אמונה שיכול לקבל את המגבלות העמוקות של כל היגד, ואף ההיגד הדתי בכללו, ולתת מקום אמתי להיגדים שונים היכולים לחיות זה לצד זה. זאת, ביחד עם להט דתי ואמונה עמוקה, אותם ביקש הרב שג"ר.

הניסיון להצביע על אותה נקודה עומד בתשתית משנתו. את המגע עם אותה נקודת "אין" הוא מנסה לנסח בו זמנית הן בכלים הלקוחים מן ההגות המודרנית/פוסטמודרנית והן בכלים הלקוחים מן השפה החסידיית קבלית.

בהגות המודרנית התמקד בעיקר:

1. בפילוסופיה של השפה - בעזרת העיסוק של ויטגנשטיין בגבולות של השפה ובנקודת הממשק בין השפה לבין מה שמעבר לה.
2. בכתיבה הפסיכואנליטית- בעזרת ההבחנה של לאקאן בין הסימבולי הדמיוני והממשי, המאפשרת עיסוק ביחס בין הייצוגים האנושיים לבין ההווה הקדם מילולית העומדת בבסיסם.

מן ההגות היהודית התמקד בעיקר:

1. בר' נחמן מברסלב והבחנתו בין תחום הידיעה לתחום אי הידיעה.
2. בר' שניאור זלמן מלאדי, האדמו"ר הראשון של חב"ד, ביחס בין האל לבין גילויו.
3. העיסוק בחסידות מצטרף לעיסוק הפרשני בתורת הראי"ה קוק.

תורת הראי"ה היא נקודת המוצא המקובלת בחלקים רבים מעולם הישיבות הציוני דתי בזמנו. הרב שג"ר מתייחס אליה ומציע בה פרשנות משלו,¹⁰ ואליה הוא מצרף את העיסוק בחסידות, שהוא היה ממבשרי התחדשותו בציונות הדתית.

באופן ראשוני, ה"איין" הפוסטמודרני אינו דומה לזה המיסטי, שכן האחרון הוא תוכני וישותי במהותו, ואקסטטי ועמוס בלהט דתי באופיו, בעוד שהראשון הוא שלילת כל ישות במהותו והוא ספקני ורלטיביסטי באופיו. אולם הרב שג"ר סובר ששני מובנים אלו יכולים להתאחד, שכן ישנו יסוד אקסטטי גם בתודעת ה'איין' הפוסטמודרנית מחד גיסא, ותודעת ה'איין' הדתית יכולה לכלול בתוכה מרכיב מרכזי של ענווה, העוסקת בגבול ידיעת האדם, מאידך גיסא. את הביטוי לקשרים אלו הוא רואה ברוחות ה'ניו אייג' (New Age), שהוא סובר שלא במקרה הן צומחות במקביל להיווצרותה של התודעה הפוסטמודרנית, ומבטאות חיפוש רוחני מסוג חדש.¹¹

הרב שג"ר מדגיש שהוא אינו רואה בביקורת הפוסטמודרנית בעיה שצריך לפתור אותה, אלא הזדמנות דתית של ממש, שיש בה כדי להעמיק להרחיב ולהחיות מחדש את התודעה הדתית. לדידו, המבוכה יכולה להפוך לאופן חדש של אמונה.

הרווח נמצא גם בתחום האתי והפוליטי. שכן פיתוחה של תודעת ה"איין" במובנים המתוארים מאפשרת לבנות תודעה דתית שיש בה את העומק והאינטנסיביות שמציעה הדת המסורתית, ובו בזמן להכיר בכך שכל תצורה של אמונה אינה אלא עוד גילוי מגילוי של האינסופי, ולכן לעולם אינה יכולה לטעון לבעלות על האמת האחרונה. עמדה זה תעלה צורך לתת טעם חדש לשאלה מדוע לבחור בקיום מצוות, אם הוא אינו אלא אפשרות אחת שוות ערך בתוך מרחבי אינסוף.

כאמור, השימוש במושגים מן הקבלה והחסידות נמצא במרכז הגותו והפתרונות אותם הוא מציע. אולם נראה שאי אפשר לראות בו מקובל, ואפילו לא כותב בהשראה קבלית מסוגו של הרב קוק, שכן כתיבתו משלבת דיונים רפלקטיביים ארוכים, מהסוג המאפיין את הכתיבה הפוסטמודרנית עצמה. נראה שחלק מן האופן שבו מאמץ הרב שג"ר את הפוסטמודרניזם הוא בשילוב בין תודעה מיסטית לבין עיסוק במודעות עצמית ורפלקציה. העבודה תנסה לבדוק את האופן שבו הרכיבים הקבליים והרכיבים הרפלקטיביים משמשים אחד את השני ברעיונותיו.

¹⁰ עיי בהקשר זה בניתוח של מרמור (תשע"ד) בעבודתו.

¹¹ גארב, תשס"ה.

הרב שג"ר לא היה פילוסוף או הוגה שיטתי ואין בכתיבתו מסכת רעיונית סדורה. הוא לא קרא בשפה האנגלית, ועיסוקו המרכזי בחייו היה כמגיד שיעור ואחר כך כראש ישיבה, המעביר שיעורים יומיים במסכת הנלמדת ושיעורי אמונה המבקשים לענות על השאלות המטרידות אותו ואת תלמידיו. במקביל לעיסוקים אלו, התעניין מאוד בהגות הכללית וקרא ספרות מקור מתורגמת וספרות משנית. הכתיבה שלו ביחס להוגים אותם קרא היא כתיבה של הוגה חופשי, שאינה מתעניינת במתן פרשנות שיטתית, אלא בהצבעה על רעיונות וחלקי רעיונות אותם ניתן לשאוב ולתרגם לעולמו של המאמין בן זמננו. בכמה הזדמנויות הביע בעל פה הסתייגות מדייקנות שיטתית שמונעת, לדעתו, את המעוף הנדרש מהוגה יוצר המבקש ליצור תשובות חדשות לשאלות המעסיקות אותו. סוגות הכתיבה שלו הן בעיקר הדרשה, ולעיתים רחוקות המסה. המתודולוגיה הדרשנית מאפשרת לו להתיך רעיונות ממקורות שונים אל תוך מסכת אחת הסובבת סביב תמה או סביב שאלה פרשנית המחולל מתוכה עושר רעיוני.¹² רבים מרעיונותיו נושאים אופי גולמי הממתין למי שיבוא ויפרט אותם, ומדברים שאמר לתלמידיו, נראה שאף הוא היה חפץ בכך.

ספריו החלו לצאת בשנת 2000. מעט מהם יצאו בעודו בחיים, ורובם לאחר מותו בשנת 2007. הנושאים העיקריים של כתיבתו הם דרשות סביב מועדי ישראל, דיונים סביב נושאים תלמודיים והלכתיים בעלי משמעות עכשווית ולימוד התורה והגמרא בעולם מודרני. הספר המרכז את התייחסויותיו הישירות לשאלות הפוסטמודרניזם יצא לראשונה בשנת 2003 בשם "כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסטמודרנית" ושוב בגרסה מורחבת בשנת 2013 בשם "לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם".

הספרים כולם לא נכתבו על ידו, והם מבוססים על קבצים שכתב לעצמו לקראת הרצאות שנשא או לקראת שיעורים שהעביר, וערוכים על ידי תלמידיו. לעיתים קבצים אלו נושאים אופי מאורגן למדי, ולעיתים אופי פרגמנטרי המכיל מעין הרהורים בנושא. העריכה היא לעיתים מינימלית, כמתחייב במעבר מהרצאה לספר, ולעיתים היא רחבה ולוקחת מקורות מקבצים שונים ומקבצת אותם למאמר אחד, תוך מעורבות משמעותית של העורך.

¹² זיוון, 2014, עמ' 206.

4. מצב המחקר

יציאתם לאור של ספריו עוררה עניין בהגותו בתוך העולם הציוני הדתי, ומספר משמעותי של מאמרים דנו והתפלמסו סביב בהיבטים שונים של משנתו ובהשלכות שלהם.¹³ בעקבות תרגום של כמה ממאמריו לאנגלית, שקובצו לספר,¹⁴ התעורר בזמן האחרון על כך דיון גם בקהילה האורתודוקסית בארה"ב.¹⁵

בתחום המחקר האקדמי, נעשו עד כה עבודות ספורות בלבד. אביחי צור כתב בשנת 2008 עבודת מוסמך בשם "דקונסטרוקציה דקדושה".¹⁶ עבודה זו מדגישה את הממד האקזיסטנציאליסטי בהגותו של הרב שג"ר, הרואה את מצב החידוש המתמיד כנדבך העיקרי של הקיום האנושי הראוי. עמדה זו מדגישה את הדינמיות הרעיונית, ואת ההימנעות מכל סוג של דוגמטיות, כדרך הנכונה להתמודד עם המצב הפרדוקסלי של האדם, שרכיבי מציאות בעולמו סותרים אחד את השני ואין ביכולתו להתכחש לאחד מהם. לכן, היא אינה מרגישה צורך להציע פיתרון סדור, אלא צורה של עמידה אל מול השאלה. דרכו של הרב שג"ר מוצגת ככזו שממשיכה את דרכו של ר' נחמן מברסלב בעניין זה.

מרים פלדמן קיי כתבה ב 2012 עבודת דוקטור בשם " *Provisional Jewish Theology in a Postmodern Age: A Comparative Study of Professor Tamar Ross and Harav Shagar* ". עבודה מקיפה זו מציגה את הרב שג"ר ואת תמר רוס כמי שמציעים אלטרנטיבה לעמדה הדתית המכונה ניאו-פרגמטיזם. עמדה זו מתמודדת עם האתגרים שמציבה התרבות על האמיתות הדתיות דרך ההפניה אל הפרקסיס, וזניחת העיסוק בתיאולוגיה כלא רלוונטי. פלדמן טוענת שהרב שג"ר ותמר רוס מציעים "מתווה חדש לתיאולוגיה", המתבסס על שימוש במונחים קבליים ועל קבלה חלקית של הטענות הפוסטמודרניות. עבודה זו פורסת את המענה של שני הוגים אלו לשאלת היחסיות התרבותית, שאלת הייצוג של השפה, ושאלת ההתגלות, תוך השוואה בין הגישות. לסיום, היא משווה להתפתחויות דומות בתיאולוגיה הנוצרית בחצי השני של המאה העשרים.

יש לציין ששתי העבודות נכתבו עוד בטרם יצאו רבים מספריו של הרב שג"ר.

¹³ למאמרים כלליים על הגותו ראו למשל שנרב (תשס"ד), בן פזי (תשס"ח), כהנא (תשס"ח), קוסמן (תשס"ח), אברמוביץ' (תשע"ב), מבורך (תשע"ח). מלבד זה יש מאמרים נוספים על נושאים ספציפיים.

¹⁴ Shagar (2017), *Faith Shattered and Restored: Judaism in the Postmodern Age*.

¹⁵ ראו לדוגמה בכתב העת האינטרנטי The Lehrhaus (www.thelehrhaus.com), שם פורסמו עשרה מאמרים שונים מאמרים בשנים 2017-2018, וכן באתרים של בלוגרים יהודיים מובילים כגון Kavvana (kavvanah.wordpress.com).

¹⁶ צור, 2008. העבודה עובדה אחר כך למאמר בשם זה בכתב העת "אקדמות" כרך כ"א.

יונתן מרמור¹⁷ כתב בשנת תשע"ד עבודת תיזה בשם "מהותנות וכינון עצמי", המבארת את משנת החירות אצל הרב שג"ר בהשוואה למשנת הרב קוק בנושא. לדבריו, ההשוואה הראשונית מראה על ניגוד: החירות אצל הרב קוק, ברוח המודרניזם, מאמינה בקיומה של מהות ראשונית, ורואה את החירות כיכולת ליצור הזדהות והתאחדות עם אותה מהות קדומה, בעוד שמשנה החירות של הרב שג"ר, בהשפעת העמדה של סארטר, אינה מקבלת את קיומה של מהות שכזו, ורואה בחירות פעולה של מתמדת של כינון עצמי, שסופה אינו יכול להיות בהרמוניה. ביחד עם זאת, טוען מרמור שניתן לראות כמה קווים עמוקים של דמיון ורצף בין עמדות אלו, ובאופן שבו הן מטפלות בעמדת החירות המקובלת של זמנם ומגייסת אותה אל החשיבה הדתית.

5. מבנה העבודה

עבודה זו מבקשת לחקור את האופן בו עשה הרב שג"ר שימוש ברעיונות מכתבתם של שני הוגים בעלי השפעה רבה על העמדה הפוסטמודרנית: לודוויג ויטגנשטיין וז'אק לאקאן.

ויטגנשטיין היה מחשובי הפילוסופים של השפה, ועיסוקו בנושא השפה מהווה נדבך מרכזי בדיון הרחב בשאלת היחס בין הייצוג לבין המיוצג, המאפיינת את הכתיבה בחצי השני של המאה העשרים. הגותו המוקדמת ביקשה להציב דין וחשבון חמור של שפה דייקנית, שמוציאה מחוץ לתחומה כל דבר שאינו ניתן לייצוג בהיר. הגותו המוקדמת מציגה גישה אחרת ביחס לשפה, המוסברת ככלי שימושי בפעולה חברתית, וככזו שיוצרת את תמונת העולם של המשתמשים בו, יותר מאשר מייצגת אותו. הרב שג"ר עסק בהגותו של ויטגנשטיין ככל הנראה בחצי השני של שנות התשעים, והתייחסויות לכמה מרעיונותיו פזורים בשיעורים שונים שלו. הבנותיו הבשילו לכלל מאמר שפורסם בשנת תשס"ה בשם "אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד מפרספקטיבת הלשון של ויטגנשטיין".¹⁸ מאמר זה עושה שימוש ברעיונות מן הפילוסופיה המוקדמת של ויטגנשטיין על מנת להבהיר את הרעיון של האמונה הקודמת למילים, וברעיונות מן הפילוסופיה המאוחרת של ויטגנשטיין על מנת להבהיר את האופן שבו האמונה הופכת לשפה ולפרקטיקה יום יומית.

הפרק הראשון של העבודה יסקור את הפילוסופיה המוקדמת והמאוחרת של ויטגנשטיין ואת הוויכוח בין מפרשיו בשאלה מה היא עמדתו ביחס לאמונה ולמעשה הדתי. סקירה זו תראה את

¹⁷ מרמור, תשע"ד.
¹⁸ שג"ר, תשס"ה.

קיומן של שיטות פרשניות מרכזיות עליהן יכול היה הרב שג"ר להיסמך בשימוש בו הוא עושה ברעיונות של ויטגנשטיין, ותמקם את פרשנותו בתוך הדיון הפרשני הער על ויטגנשטיין. על בסיס סקירה זו, הפרק יציג וינתח את האופן שבו עושה הרב שג"ר שימוש ברעיונות של ויטגנשטיין כדי לבאר את האמונה הדתית בכלל, ואת עמדת האמונה החסידית העולה מכתבי אדמו"ר הזקן בפרט. כמו בכל מפגש בין עולמות שונים, שני הצדדים עוברים שינוי במהלך הדיאלוגי ביניהם.

לאקאן היה אחד מחשובי המפרשים של הרעיונות הפסיכואנליטיים של פרויד. פרשנותו חורגת מתחומה המקצועי של הקליניקה ומהווה גם עמדה אינטלקטואלית רבת השפעה ביחס לאדם, לחברה ולתרבות. במרכז רעיונותיו עומדת ההבחנה בין שלושה סדרים של המציאות: הדמיוני, הסימבולי והממשי. הדמיוני קשור בהתפתחות האגו, הסימבולי קשור בזיקה אל החברה ואל השימוש שלה בשפה ובסימבולים, הממשי קשור אל הממד הלא מפוענח שעומד בבסיס השניים האחרים. הדיון של לאקאן חוזר אף הוא לשאלת היחס בין השפה, המסמנת, לממשות, אותה היא מבקשת לסמן, אך לא מעמדה פילוסופית אלא מעמדה פסיכולוגית. הרב שג"ר נחשף לרעיונות אלו עם תחילת פרסומם בעברית בהוצאת 'רסלינג' משנת 2002 ואילך, והם העסיקו אותו עד מחלתו ממנה נפטר כעבור זמן קצר בשנת 2007. התייחסויות לרעיונות אלו מופיעות בדברים שכתב ואמר באותה תקופה, אך לא הבשילו לכלל מאמר סדור. הרב שג"ר מזהה בממשי את מרחב האמונה הקודמת למילים, ובסימבולי את האופנים שבהם מעשה המצווה מצביע אל עבר הממשי. האופנים המורכבים של היחס בין הממשי לסימבולי אצל לאקאן, מהווים כר להבנת היחס המורכב בין המעשה הדתי או הפרשנות הדתית של המציאות, לבין הממד הבלתי מפוענח של הממשי, המבטיח שלעולם המסמן לא יצליח לייצג כראוי את המסומן האינסופי.

הפרק השני של העבודה יסקור כמה מן הרעיונות של לאקאן בהם השתמש הרב שג"ר, יציג כמה ממפרשיו, ובעיקר את פרשנותו של סלבווי ז'יז'ק, ממנה הושפע הרב שג"ר. לאור סקירה זו, הפרק יציג וינתח את האופן שבו עושה הרב שג"ר שימוש ברעיונותיו של לאקאן. ניתוח זה יראה שיש דמיון רב בין הדברים שחיפש הרב שג"ר אצל ויטגנשטיין והדברים שחיפש אצל לאקאן. בשני המקרים מדובר בניסיון לתת ניסוח מילולי שמוביל עד לנקודה שמעבר למילים, מבהיר את קיומה ביחד אם אי היכולת המוחלטת לנסח אותה. כך, צומחת טרנסצנדנטיות מתוך השפה עצמה. באופן הזה, הופך משבר הייצוג של השפה לכלי חדש אל האמונה, וביחד עם זה מתבהר מחדש

היחס בין האמונה הראשונית והאישית לבין מימושה בצורה של השגחה ומצוות בתוך המסגרת הקהילתית.¹⁹

הפרק האחרון והמסכם ינתח את האופן שבו משתמש הרב שג"ר במושג 'מיסטיקה' בתוך הכתיבה שלו, לאור מה שעלה מן הפרקים הקודמים של העבודה.

מטרת המחקר, אם כן, היא לחלץ את הגרעין הפילוסופי-הגותי במשנת הרב שג"ר בנושא זה, למקם אותו בתוך ההגות המערבית ממנה הושפע, לבקר אותו ולדון במשמעויותיו.

¹⁹ הוגה מרכזי ומשפיע בסוגיות אלו הוא מישל פוקו. אולם המחקר צועד בעקבות הרב שג"ר, אשר התייחס במקומות רבים ללאקאן וז'יז'ק וכמעט שלא התייחס לרעיונות של פוקו.

הדבר אודותיו יש לשתוק

אמונה אצל הרב שג"ר לאור משנתו של ויטגנשטיין

אחד ההוגים המרכזיים שאליהם התייחס הרב שג"ר במאמרים בהם הוא מסביר את גישתו העקרונית הוא לודוויג ויטגנשטיין. כתבי ויטגנשטיין תורגמו לעברית באמצע שנות התשעים.²⁰ בסוף שנות התשעים כתב תלמידו-ידידו אליעזר מלכיאל, עבודת דוקטורט על ויטגנשטיין, שיצא כספר בשם "כוונה תחושה ורגש: סובייקטיביות ודרכי הבהרתה הפילוסופית".²¹ במהלך שנים אלו נחשף הרב שג"ר לרעיונות של ויטגנשטיין. את ידיעותיו על הממדים הדתיים בכתבתו של ויטגנשטיין שאב, כפי שהוא מעיד (במאמר 'אמונה ולשון', שיוצג להלן, הע' 31), בעיקר מספרו של יובל לוריא "בעקבות משמעות החיים".²² ברעיונות שליקט מויטגנשטיין מצא הרב שג"ר דרך לבטא כמה מתובנותיו העקרוניות. פרק זה יפתח בדיון על יחסו של ויטגנשטיין אל המיסטי והדתי, בהגותו ואצל פרשניו, ועל בסיס זה יציג וינתח את השימוש שעושה הרב שג"ר ברעיונות אלו.

1. יחסו של ויטגנשטיין אל המיסטי

1.1 הגות מוקדמת ומאוחרת

לודוויג ויטגנשטיין (1889-1951) היה פילוסוף אוסטרי ממוצא יהודי שהיגר לבריטניה. ספריו הוכרו כפורצי דרך, בעיקר בתחום הפילוסופיה של השפה, והשפיעו השפעה רבה על התפתחותה ההבנה של השפה בהמשך המאה העשרים. גם ההגות הפוסטמודרנית בחצי השני של המאה, הושפעה מאוד מרעיונות אלו.

²⁰ הטרקטטוס תורגם לראשונה על ידי משה קרוי ב 1973. אולם התרגום הנפוץ הוא של עדי צמח מ 1994. 'חקירות פילוסופיות' תורגם על ידי עדנה אולמן ויצא ב 1995.

²¹ מלכיאל, 2001.

²² לוריא, 2003.

את כתיבתו של ויטגנשטיין נהוג לחלק לשתי תקופות. התקופה המוקדמת מתבטאת בעיקר בספרו "מאמר לוגי פילוסופי"²³ (להלן, הטרקטטוס), שנכתב במהלך שנות מלחמת העולם הראשונה ויצא לראשונה ב-1921. בספר זה מציג ויטגנשטיין דין וחשבון חמור ודייקני של השפה ושל האופן בו היא מייצגת את העולם. על פי ויטגנשטיין, השפה מבוססת על ייצוג עובדות שקיימות במציאות, ועל ייצוג מערכות היחסים ביניהם, כעין תמונה המשרטטת מצב של דברים (Picturing). השפה התקנית היא השפה הכפופה לכללי הלוגיקה. הלוגיקה אינה קובעת מה נכון, אך היא מציגה את כל מצבי הדברים האפשריים. לכן, הלוגיקה היא הגבול של השפה (5.61). מכוח זה הוא קובע, שכל דבר שאינו ניתן לייצוג כעובדה במציאות, או כמערכת יחסים לוגית טהורה, חורג מתחומה של השפה, ובכך מאבד את משמעותו.

באופן הזה, מבקש ויטגנשטיין לשלול את המסורת הפילוסופית הארוכה של עיסוק בשאלות מטאפיזיות, הנובעות לדעתו מאופייה המרושל של השפה היום יומית. הדיון המטאפיזי מצביע על קיומם של 'ישים' החורגים מתחום הניסיון האמפירי ומחוץ ליכולת התיקוף. לאור החקירה של ויטגנשטיין, 'ישים' שכאלו כלל אינם ניתנים לתיאור על ידי השפה (6.53). לכן, הפתרון של ויטגנשטיין לשאלות המטאפיזיות הרבות אינה הקביעה שהן מוטעות-טעות הוא תכונה אפשרית של משפט בעל מובן, אלא שלילת השאלה מעיקרה (6.5): מה שאינו ניתן לתיאור הולם על ידי השפה הוא חסר כל משמעות (nonsense) ולכן אין טעם לעסוק בו (4.003).

משמעות הדברים היא שהדיון לגבי קיומו של אל, ישות טרנסצנדנטית, אף הוא חסר כל משמעות. כך גם לגבי כל טענה מתחום המוסר, הערכים, הרגשות והאסתטיקה (6.42-6.421). למעשה, אף הלוגיקה עצמה, כמו גם הסובייקט הדובר, אינם חלק מן השפה עצמה, שהרי הם עצמם אינם עובדה במציאות. הם אמנם מאפשרים את השפה, אך אינם ניתנים לייצוג כעומדים בפני עצמם. הם יוצרים את הגבול של השפה.²⁴ מכאן הקביעה: "גבולות שפתי הם גבולות עולמי" (5.6). ספר זה אומץ בהתלהבות על ידי חברי זרם הפוזיטיביזם הלוגי ונחשב על ידי רבים כניסוחו השלם ביותר. ויטגנשטיין עצמו כתב בהקדמה לספר שהוא סובר שבכך פתר את הבעיות היסודיות של הפילוסופיה.

²³ ויטגנשטיין, 1994. הספר ערוך במתכונת של סעיפים ותת סעיפים. הפניות המדויקות יובאו לקמן בגוף הטקסט בסוגריים כפי שהם במקור (x.xx).

²⁴ ברעלי, 1995.

משנות השלושים החל ויטגנשטיין לבקר את עבודתו המוקדמת ולפתח כיוון חדש. עמדותיו החדשות באות לידי ביטוי בעיקר בספר 'חקירות פילוסופיות' (להלן, חקירות) שראה אור רק ב-1953, שנתיים לאחר מותו.²⁵ גם כאן עוסק ויטגנשטיין בשפה, ורואה בניתוח השפה את המפתח לפתרון השאלות הפילוסופיות. אולם הוא עובר מעיסוק בשפה לוגית אידיאלית, לעיסוק בשפה היום יומית. לדבריו, השפה המדעית לוגית בה עסק בעבודתו המוקדמת, היא שימוש אחד של השפה, אך אין בכוחו להסביר שימושים רבים נוספים (פסקה 23). שפה ביסודה היא פעילות חברתית. את עיקר המשמעות אין לחפש במה שמילים מציינות או מורות, ואף לא במה שמשפטים מציינים. במקום ייצוג יש לדבר על האופנים בהם **משתמשים** במילים.²⁶ הבנת אופן השימוש הוא הבנתה של שפה: "השימוש הוא נשמת אפה של המשמעות" (פסקה 432). תפקידה של הפילוסופיה אינו ליצור דגמים מופשטים המביאים את השפה אל מישור חדש, אלא לתאר בצורה מדויקת את אופני השימוש של השפה הרגילה (פסקאות 129-126). המבוכה הפילוסופית נוצרת מניסיון להביא מושגים אל מישור חדש החורג מתחום השימוש הטבעי של המילה.

את המילים כמציינות דברים ספציפיים בעולם, מחליף ויטגנשטיין ב'משחקי לשון' שונים, המתארים דרכים רבות להשתמש בשפה. הביטוי 'משחק לשון' מתאר את השפה כמי שהיא לעולם חלק מפעילות במרחב אנושי נתון, חלק מ'צורת חיים' (פסקאות 23, 241). צורות חיים שונות מולידות 'משחקי שפה' שונים, הניתנים להבנה רק מתוך הקשרי השימוש ואורח החיים בהם הם מתפקדים. אי אפשר לתחם משחק לשון שכזה על ידי הגדרה חדה ואחידה, אלא על ידי תיאור האופנים הרבים שבהן המילים השונות מתייחסות אחת לשנייה, בדומה למערכת הדמיון בין אחים שונים באותה משפחה, 'דמיון משפחתי' (פסקאות 65-67). את חקר הלוגיקה יש להחליף בחקר הדקדוק של המילים.²⁷

ההבדל בין הספרים השונים בא לידי ביטוי גם בסגנון כתיבתם: הטרקטטוס כתוב במבנה מהודק של סעיפים ותתי סעיפים, בעוד החקירות כתובות בסגנון פרגמנטרי וללא חלוקה ברורה לפרקים וחטיבות.

²⁵ ויטגנשטיין, 1995. הספר ערוך כרצף פסקאות. ההפניות המדויקות יופיעו בגוף הטקסט בסוגריים (פסקה X).

²⁶ ברעלי, 2004.

²⁷ "המהות באה לידי ביטוי בדקדוק" (חקירות סעיף 371).

פרשניו המוקדמים של ויטגנשטיין, כגון סול קריפקה ומייקל דאמט, ראו את עבודותיו השונות של ויטגנשטיין כשוללות אחת את השנייה. עמדתו המוקדמת היא תורת משמעות ריאליסטית הרואה קשר ישיר בין השפה לבין הממשות הלא לשונית, בעוד שעמדתו המאוחרת היא תורת משמעות אנטי-ריאליסטית שאינה רואה קשר כזה.²⁸ אולם קבוצה הולכת וגדלה של פרשנים חדשים, בראשם סטנלי קאוול, מצביעה על מכנה משותף מרכזי לכל עבודותיו של ויטגנשטיין: היותן מתודה ביקורתית אנטי מטפיזית שנועדה לסלק תמונות ואנלוגיות מטעות מעיני הקורא, תוך חשיפת המרקם הממשי של מושגיו. המטרה היא טרנספורמטיבית- להעלים את הבעיות המטפיזיות ולהותיר את הקורא מול עולם ללא מטפיזיקה.²⁹

להגותו של ויטגנשטיין יש השפעה משמעותית מאוד על הכתיבה הפוסט-מודרנית, שכן האחרונה עוסקת רבות בשפה ובשאלות של ייצוג.

1.2 יחסו של ויטגנשטיין אל הדת

באחת משיחותיו עם ידידו על כתיבתו הפילוסופית, אמר ויטגנשטיין "אינני איש דתי אך נבצר ממני שלא לראות כל בעיה מנקודת-ראות דתית".³⁰ משפט זה מצטרף לביטויים נוספים המשקפים עניין אישי רב של ויטגנשטיין באמונה ובדת,³¹ ביטויים אשר עוררו ויכוח רחב לגבי יחסה של הפילוסופיה של ויטגנשטיין לאמונה ולקיום הדתי.

בספר הזיכרונות שכתב נורמן מלקולם, תלמידו וידידו של ויטגנשטיין,³² הוא מציג את ויטגנשטיין כאדם שלא היה דתי אך הייתה בו "אפשרות של דת". בהוצאה מאוחרת יותר של ספר זה, משנת 1983 צירף בהערות³³ את המשפט המצוטט לעיל, אותו אמר ויטגנשטיין לידידו דרוורי (Drury) תוך כדי כתיבת ה"חקירות". דרוורי הוסיף שמשפט זה מלמד שישנם ממדים חשובים של משנת ויטגנשטיין שעדיין לא נחקרו. מלקולם מפנה גם לכמות גדולה של הערות שכתב ויטגנשטיין ביומניו בנושא דת, ולכן מסכים לדברי דרוורי.

²⁸ Kripke, 1982. Dummeett, 1978

²⁹ Rupert and Lavery, 2011, pp. 6-22, אשכנזי, 2016, עמ' 43-44.

³⁰ Rush, 1984, p.79

³¹ מלקולם, 1988, עמ' 72-73.

³² מלקולם, 1988, עמ' 54-55.

³³ שם עמ' 72.

שינוי זה הביא את מלקולם לחקור את הממד הדתי במשנתו של ויטגנשטיין. בספרו "Wittgenstein: From a Religious Point of View?"³⁴ הוא מונה ארבעה היבטים שבהם ניתן להצביע על אנלוגיה בין החשיבה הפילוסופית של ויטגנשטיין לגבי השפה, לבין הממדים הדתיים בהגותו:³⁵

1. מושג ההסבר: ההסבר לעולם אפשרי רק עד גבול מסוים, גבול משחק השפה. אנו יכולים לשים לב איך 'משחק שפה' מסוים מתפקד. אולם לעולם לא נוכל לצאת מעבר לגבולות משחק השפה ולשאול מדוע זה כך. אנו רק מאבחנים 'משחק שפה', לא מסבירים אותו (חקירות, פס' 655). המילים "כך אלוקים רוצה" אינם הסבר למאורעות, אלא התייחסות לנקודת העצירה במשחק השפה הדתי, בדיוק כשם שהמילים "ככה זה" הן הסבר לנקודת העצירה במשחק השפה החילוני.
2. התהייה באשר לעצם קיומו של העולם: בכמה מקומות חוזר ויטגנשטיין להבעת פליאה על עצם קיומו של העולם. פליאה זו קשורה אף היא לעמדה שהובעה בסעיף הקודם ביחס למשחק השפה. עצם ההיווצרות נמצאת לעולם מחוץ ליכולת ההבנה, ולכן ההיווצרות עצמה היא פלא. הבעת הפליאה על עצם הקיום היא רגש דתי ביסודו. לא נכון לקרוא לו קדוש, אך בהחלט ניתן לדבר על התפעמות ותחושת סוד.
3. ההבנה כריפוי של מחלה: בכמה מקומות ויטגנשטיין מתייחס לפעולה הפילוסופית כריפוי שגיאות. הנטייה הפילוסופית להסבר כוללת בתוכה כמה מחלות, וההבנה היא תהליך בעל אופי תרפויטי של השתחררות ממחלות אלו.³⁶ מלקולם משווה זאת לעמדה הדתית של ויטגנשטיין המבארת את החיים האנושיים כרוויים בשגיאות בסיסיות כמו רדיפה אחר עושר, הערצה וכו'. דתיות מובנת אצל ויטגנשטיין סוג של הכרה עצמית בחולי האנושי,³⁷ ובזה היא דומה לפעולה הפילוסופית הראויה.³⁸
4. גישתו הדתית של ויטגנשטיין כוללת הסתייגות עמוקה מכל סוג של הוכחות מטאפיזיות ותיאולוגיות. ויטגנשטיין רואה בדת קודם כל סוג של מעשה שמטרתו שינוי החיים האנושיים. גישה זו עומדת גם בבסיס הסבריו המאוחרים את השפה. השימוש בטרמינולוגיה "משחקי שפה" מצביע על דמיונם למשחקי ילדים. המשמעות

³⁴ Malcolm, 1993.

³⁵ שם, עמ' 84-92.

³⁶ ויטגנשטיין, 1995, סעי' 255, 593; ויטגנשטיין, 2006, עמ' 145.

³⁷ Wittgenstein, 1998, p. 51e.

³⁸ מלקולם מודה שאנלוגיה זו רחוקה יותר מקודמותיה.

מתגלה בעיקר במעשה: "הביסוס... אין סוג של ראייה שאנו רואים, אלא הוא פעולתנו

המונחת בבסיס משחק הלשון".³⁹

הבחנות אלו עוררו פולמוס מחקרי מפותח, שעדיין נמשך,⁴⁰ באשר למקומה של הדת ושל האמונה בהגותו ובכתביו של ויטגנשטיין.

תלמידים נוספים של ויטגנשטיין, עסקו בחקר המשמעויות של עמדתו הפילוסופית ביחס לשפה הדתית. פיליפס (Phillips) ראה בהגותו המאוחרת של ויטגנשטיין בסיס להפרדה בין משחק השפה הדתי לבין משחקי שפה אחרים. הגותו המאוחרת של ויטגנשטיין מלמדת שאין ביכולתנו לצאת מחוץ לגבולותיו של 'משחק שפה' מסוים, ולקבל את הצדקותיו מן החוץ. יתירה מזאת, ספק אם ביכולתנו להבין את משמען של מילים ב'משחק שפה' מסוים אם אנו לא חלק מן המשתמשים בו. כל מה שאנו יכולים לעשות הוא לתאר את משחק השפה הקיים ואת האופנים שהמילים משמשות בתוכו. משחק השפה הדתי מכיל מראש בתוכו את מושג האל, והשימוש בו הוא חלק בלתי נפרד מ'משחק שפה' זה. אין דרך לשפוט שימוש זה מנקודת מבט חיצונית, וגם אין זה נכון להבין את השימוש של האדם הדתי במילים "אני מאמין באלוקים" כמקביל להתייחסותו לסוגי 'יש' אחרים כגון "אני מאמין שירד גשם בחוץ", שכן כאשר מאמין קובע שיש אל, הוא אינו סותר את מי שאינו מאמין באותו המובן שניתן לומר בו, ששניים המתווכחים על מרחק כדור הארץ מן השמש סותרים אחד את השני.⁴¹ לדבריו, משמעות הניתוח של ויטגנשטיין היא שאת משמעות האמונה אין לחפש במישור אוניברסלי של תיאוריות פילוסופיות וצידוקים רציונליים, כיוון שאלו הוכחות הנמצאות מחוץ לאמונה עצמה. משמעות האמונה נגלית מתוך חייהם של המאמינים, המתארים את אמונתם.⁴² את הניסיון להעמיד את האמונה על צידוקים עיוניים או הוכחות הוא מכנה "יסודנות" (Foundationalism) ורואה בה "סקנדל פילוסופי".⁴³

הרחבה משמעותית של עמדתו של פיליפס יש בעבודותיו של פיטר ווינץ.⁴⁴ ווינץ יוצא נגד ההבחנה המקובלת על אנתרופולוגים בני זמנו, בין העמדה הלוגית מדעית כמשקפת את המציאות הבלתי תלויה, כניגוד לעמדה הפרימיטיבית כמייצגת פעולה סובייקטיבית שאינה תואמת מציאות. לדבריו, מושג המציאות עצמו הוא חלק מן השפה שלנו, וגם ההתאמה או אי ההתאמה למציאות

³⁹ ויטגנשטיין, 1986, עמ' 203. ההדגשות במקור.

⁴⁰ כך לדוגמה Arrington & Addis, 2001 ולאחרונה McDonough, 2016. מקדונג' מבקר אחת לאחת את אבחנותיו של מלקולם ומסיים במסקנה מעניינת- לפי הקריטריון של ויטגנשטיין עצמו לא ניתן להגדירו כאדם דתי, אך יכול להיות שדווקא בעיניהם של אנשים דתיים מה שהוא אומר יחשב דתי, ובמובן הזה אפשר שמלקולם ושותפיו צודקים. פרשנותו של הרב שג"ר שתובא להלן יכולה להיות הדגמה מעניינת לטענה זו.

⁴¹ Phillips, 1970, p. 77-110.

⁴² Phillips, 1967, p. 63-79.

⁴³ Phillips, 1988, p. 3.

⁴⁴ ווינץ, 1985.

ניכרים על פי משמעות הלשון. הרי גם השערה מדעית תיבחן את ההתאמה למציאות לאחר ההסכמה על שיטות ניסוי ושימוש מקובל במנוחים תיאורטיים, וגם עמדה מיסטית נהנית בעיני החברה הפרימיטיבית מקוהרנטיות וכוח הסברי מלא עד שחבריה אינם יכולים להעלות על הדעת סוג סביר של הסבר אחר, ממש כשם שבני החברה המערבית אינם יכולים. כך הוא מסביר את ההבדל בין הגותו המוקדמת של ויטגנשטיין לזו המאוחרת. הראשונה סברה שניתן לדבר על שפה כללית אוניברסלית שמבחנה הוא הזהות למציאות. האחרונה טענה שהתאמה או אי התאמה עם המציאות היא עצמה פעולה לשונית הלוכשת צורות רבות.⁴⁵

עמדה זו כונתה "פידאיזם" – הטענה ש'משחק שפה' נתון מובן רק למשתתפים בו. היא עוררה פולמוס רחב. החולקים טענו שמשחקי שפה שונים פתוחים אחד אל השני, ולכן ניתנים להבנה גם על ידי מתבונן מן החוץ.⁴⁶ יותר מזה, גם המאמין עצמו, פתוח ליותר מ'משחק שפה' אחד, ושפת האמונה שלו אינה קיימת בממלכה נפרדת ומנותקת.⁴⁷

דיון זה נסוב בעיקר על הפילוסופיה המאוחרת של ויטגנשטיין. פילוסופיה זו נראית כנוחה יותר מבחינת הדיון הדתי, שכן היא כופרת בתפקידה של השפה כמייצגת מציאות, ורואה במשמעות תוכן שנוצר בעיקר מתוך הקשריה הפנימיים של השפה ושל דובריה. לאור עמדה זו ניתן לבדל את השפה הדתית משפות אחרות ולתת לה הצדקה מתוך התפקיד בו היא משמשת אצל חבריה והאופן בו היא נטועה בפרקטיקות של הקהילה הדתית, ולא מתוך השוואה לאיזו אמת מדעית או בייקטיבית ואוניברסלית כקריטריון בלעדי למשמעות. זאת, בניגוד לפילוסופיה המוקדמת שלו, העוסקת בשפה כמצביעה על עובדות אמפיריות. בגישה הראליסטית של הפילוסופיה המוקדמת, שפה בעלת משמעות היא רק מה שמתייחס לעובדות בתוך העולם, ולכן הדיבור על אלקים הופך להיות ריק מתוכן. היחס לכל סוג של דיבור על מטפיזיקה מסוכם במשפט המסיים והמפורסם ביותר של חיבור זה: "מה שאי אפשר לדבר עליו על אודותיו יש לשתוק" (טרקטטוס סעי' 7). שתיקה זו במובנה הבסיסי הוא אינדיפרנטיות. מה שישנו מחוץ לשפה הוא מחוץ לגבולות העולם ולכן מחוץ לגבולותיה של התייחסות כל שהיא. כך ביארו אותו חברי הפוזיטיביזם הלוגי, שדגלו בראיית עולם שבה רק מה שמדעי ולוגי הוא בעל משמעות.

⁴⁵ גם ויטגנשטיין עצמו עסק בהבחנות אלו בדברי התגובה שכתב לספרו של פרייזר, ראה Wittgenstein, 1993 p.119.

⁴⁶ Nielsen, 1967, למברגר, 2003, עמ' 411-419.

⁴⁷ Addis, 2001, p.94.

אולם גם בפילוסופיה המוקדמת מותיר ויטגנשטיין כמה נקודות פתוחות שעוסקות בגבול בין העולם הלשוני לבין מה שמעבר לו. בחלק האחרון של הטרקטטוס, לאחר שהוא מסיים לתאר את רעיון השפה כתמונה, הוא פונה להתייחס לאותם רכיבים שאינם נכללים בתמונה האמפירית: האתיקה, האסתטיקה, האל והמיסטי.

בסעי' 6.41 הוא קובע ש"מובנו של העולם חייב להימצא מחוצה לו. בעולם הכל הוא כפי שהינו, וכל מה שקורה קורה כפי שהוא קורה. בו אין שום ערך, ואילו היה בו ערך, לא היה לו כל ערך".

משפטי ערך מכל סוג, הן אתיים והן אסתטיים, אינם עומדים בקריטריון האקראיות של העובדות, ולכן אינם יכולים להיחשב חלק מן העולם ואינם ניתנים לביטוי (שם 6.42-6.43). הביטוי שלהם צובע את העובדות מחדש ולכן יש להחשיבו כעומד מחוץ לעולם (6.43). בסופו של הטרקטטוס טוען ויטגנשטיין דברים אלו אף ביחס ללוגיקה עצמה. היא הכלי של הייצוג אך היא עצמה אינה ניתנת לייצוג. בשל אלו הוא קובע שאף משפטי הטרקטטוס עצמם הם חסרי מובן. הם סולם שיש להשליך אותו בתום הטיפוס (6.54).

בכמה מן המשפטים הוא מתייחס ישירות לאלוהי ולמיסטי:

6.432 "איך הוא העולם, אין בכך כל הבדל לגבי מה שלעילא. אלהים אינו מתגלה בתוך העולם"

6.44 "לא איך הוא העולם הוא המיסטי, אלא זה, שהוא ישנו"

6.522 "הלא יאמר, לבטח, ישנו. הוא מראה את עצמו: הוא הוא המיסטי"

משפטים אלו אינם תואמים לכאורה את מסקנותיו החמורות של הטרקטטוס. שהרי אלוקי הוא מטאפיזי וממילא חסר משמעות. הטרקטטוס מצעיד את הקורא אל גבולותיה החמורים של השפה המייצגת. האם מעבר לגבולות אלו מציף האלוקי? האם סופו של הטרקטטוס שולל את תחילתו?

עדי צמח מאריך לשלול אפשרות זו.⁴⁸ לדבריו, מה שויטגנשטיין אומר על המיסטי בסוף הטרקטטוס, אינו אלא מה שאמר על היחסים בין ההיגדים לבין העולם בחלקו הראשון. שם לימד ויטגנשטיין שהלוגיקה יכולה לתאר את העובדות האפשריות, אך לא את העובדות עצמה. המיסטי אינו אלא העובדה הפורמלית: העובדה שעובדה מסוימת מראה עובדות מסוימות, אך היא עצמה אינה ניתנת לתיאור אלא רק להיראות. לכן, העובדות כשלעצמה שוכנת מעבר

⁴⁸ Zeman, 1964.

לשפה. במובן הזה, הנשגב קיים במובן הבסיסי של כל משפט, כיוון שמשמעותו היא מעבר לעצמו. אולם זה אינו נשגב במובן טרנסצנדנטי, אלא, במונחי של קאנט, במובן טרנסצנדנטלי- שלעולם יש גבולות המתנים אותו. האל שווה אם כן ללוגיקה עצמה. בהמשך הוא משווה את המיסטי של ויטגנשטיין גם לדבריו על "האני הרוצה", שאף הוא מונח שנמצא מחוץ לגבולות השפה התיאורית. האל אצל ויטגנשטיין, אינו אלא ביטוי המתאר את קבלת העובדתיות של העולם כמות שהיא. להוכחת דבריו הוא מביא ציטטות מן המחברות שכתב ויטגנשטיין בשנות כתיבת הטרקטטוס. הבחנה זו חשובה, שכן היא מבהירה שמה שמעבר לגבולות השפה אמנם אינו נגיש, אך הוא התנאי שבלעדיו הבנה של שפה אינה אפשרית.

אולם דווקא המחברות הללו, בצד יומנים סודיים שכתב ויטגנשטיין באותן שנים, משמשים את דורית למברגר כדי לטעון את ההיפך.⁴⁹ במחברותיו הוא כותב:

11.6.16: מה אני יודע על אלוהים ועל משמעות החיים? אני יודע כי העולם הזה קיים... משהו

בו בעייתי, ואנו קוראים לכך משמעות. המשמעות אינה בתוכו אלא מחוצה לו... [ל]משמעות

החיים, משמעות העולם, ניתן לקרוא: אלוהים.⁵⁰

במקומות נוספים הוא חוזר ומשתמש במילה "אלוהים" כמשמעות החיים, ומשווה בין האתיקה לבין האל, כנמצאות מחוץ לתחום העולם. ג'ון סירל התייחס לדברים מעין אלו של ויטגנשטיין, כסרח עודף של כתיבתו.⁵¹ אולם אלן קייטלי (Keightley) רואה בהם ביטוי לאמונתו העזה של ויטגנשטיין, אותה הוא מכנה במונח שטבע פול אנגלמן, ידידו של ויטגנשטיין, "אמונה חסרת מילים".⁵² דברים ברוח זו ניתן לראות גם בלשונו של ויטגנשטיין עצמו: "לא די במילים כדי לדעת כיצד להבינן (תיאולוגיה)".⁵³

באותן שנים כתב ויטגנשטיין גם יומנים סודיים, שנכתבו גם בשפת סתרים (Z=A).⁵⁴ היומנים כוללים עשרות פניות אל האל, מתוך ההכרה ש"רצונך יעשה", ומתוך תפיסת עולם אתית-דתית חמורה. לאור אלו, סוברת למברגר כי יש לראות במשפטי הטרקטטוס תמצית מגובשת של תפיסתו הדתית של ויטגנשטיין. נקודת המוצא היא תורת התמונה, אולם השפה והעולם שניהם מוגבלים, וגבולם מצביע על מה שמעבר להם.

⁴⁹ למברגר, 2003.

⁵⁰ Wittgenstein, 1961, pp. 72-73, למברגר, שם עמ' 401.

⁵¹ אצל מגי, 1997, עמ' 473-474. מובא אצל למברגר, 2003, עמ' 422.

⁵² Keightley, 1976, p. 158. למברגר, 2003, עמ' 409.

⁵³ Wittgenstein, 1981, § 144. למברגר, 2003, עמ' 409. הסוגריים כך במקור.

⁵⁴ Wittgenstein, 1991. למברגר, 2003, עמ' 402-403.

חיזוק לעמדה זו נמצא במכתב שכתב ויטגנשטיין לידידו לודוויג פון פיקר בו הוא מסביר את מטרת הטרקטטוס. שם הוא כותב:

"... רציתי לכתוב לך שעבודתי מכילה שני חלקים: החלק שכתבתי, והחלק שכולל את כל מה שלא כתבתי. ובדיוק החלק השני הזה הוא החשוב ביותר. משום שהאתיקה מתוחמת מבפנים על ידי הספר שלי, ואני משוכנע שבאופן מחמיר היא יכולה להיתחם רק בדרך זו. בקצרה, אני חושב שאת הדבר שרבים מפטפטים עליו היום הגדרתי בספרי על ידי כך ששמרתי על השתיקה בכל הנוגע אליי."⁵⁵

החיבור כאן מוצג כמכוון דווקא אל מה שלא נאמר בו. תיאור זה נותן מובן חדש לאותו חוסר מובנות (nonsense) שמתאר ויטגנשטיין. גם את החיבור של עצמו הוא מתאר כסוג כזה של חוסר מובן (6.54), דבר שעורר תמיהות אצל מפרשיו: מדוע לכתוב דבר שהוא חסר מובן? אולם המכתב המצוטט נותן את תשובתו של ויטגנשטיין: מדובר בחוסר מובן מאוד משמעותי.⁵⁶

במובן מסוים המרחק בין שתי העמדות אינו כה גדול ובכל זאת הוא משמעותי. שני התיאורים מודים בכך שתמונת הלשון שבנה ויטגנשטיין בהגותו המוקדמת מותירה מחוץ ליכולת התיאור של השפה כמה מן ההתניות הבסיסיות ביותר שלה. הדיון הפוזיטיביסטי החמור מביא אל הקצה את יכולת הביטוי המייצגת את השפה, וכך מותיר מחוץ לתחומה את האתיקה, את האסתטיקה, את "האני הרוצה" ועוד. הוויכוח בין העמדות הוא בשאלה האם מסקנה זו מובילה לאדישות ביחס אליהן, או דווקא לחוויה דתית עמוקה ביחס לאותם "נוכחים נעדרים", המראים את עצמם בכל משפט מבלי יכולת להיות מיוצגים בו. הגישה האחת קובעת שהגדרתם כחסרי משמעות (nonsense) גוזרת אדישות ביחס אליהם. השתיקה של סיום הטרקטטוס היא שתיקה של חוסר עניין. הגישה השנייה קובעת שנוכחותם בלתי ניתנת להתעלמות שהרי האתיקה, האסתטי והמיסטי אינם מאפשרים אדישות. ההבנה של אי היכולת לבטא אותם במילים גוזרת חובה של שתיקה. אולם שתיקה זו עמוסה בתשומת לב ובפליאה. תהא ההכרעה ביחס לויטגנשטיין האיש אשר תהא, נראה שהדיון הלשוני המוקדם שלו פותח את שני הנושאים הללו.

שאלת היחס בין ראשית הטרקטטוס לסופו, ממשיכה להעסיק את פרשני ויטגנשטיין.⁵⁷

⁵⁵ Wittgenstein, 1979, pp. 94-95.

⁵⁶ מועלם, 1985. מועלם מצביע על הדמיון בין עמדתו של ויטגנשטיין לאירוניה של קירקגור.

⁵⁷ לסקירת גישות שונות ראה אשכנזי, 2016, עמ' 42-47.

לסיכום, הן ההערות האישיות של ויטגנשטיין עצמו, והן היבטים שונים של הרעיונות שלו, פותחים אפשרות פרשנית שמזהה ממד דתי המקבל משמעות חדשה לאור הפילוסופיה של השפה. בהגות המוקדמת מדובר בשאלת היחס אל מה שאינו ניתן לדיבור ונמצא מחוץ לגבולות השפה. בהגות המאוחרת מדובר בהבנת האוטונומיה הפנימית של 'משחקי לשון' שונים, ובכללם גם השפה הדתית. ישנו ענף של מפרשי ויטגנשטיין אשר זיהה אפשרויות כאלו והעניק להם פיתוח פילוסופי, בעוד ענף אחר רואה בפילוסופיה שלו דווקא את הממד המחלן שלה- השלילה העמוקה לכל סוג של מטפיזיקה.

2. ויטגנשטיין והרב שג"ר

2.1 ויטגנשטיין בהגות יהודית-ישראלית

ישעיהו ליבוביץ' ואליעזר גולדמן עשו שימוש, מודע ולא מודע, ברעיונות ויטגנשטיניים בתוך משנתם היהודית-ישראלית.

אמנם ליבוביץ' עצמו לא הזכיר כמעט את ויטגנשטיין, וחלק ניכר מכתובתו בנושא יצא עוד לפני שיצאו לאור ספריו המאוחרים של ויטגנשטיין, אולם כמה חוקרים כבר הצביעו על היסוד המשותף בין שתי הגויות אלו.

גלעד ברעלי⁵⁸ הצביע על שני היבטים: (1) בהפרדה שעושה ליבוביץ' בין עובדות לערכים, וממילא בין קיומו של אדם כיצור פיזיולוגי לבין האדם הרואה את עצמו כמצווה לעבודת האל. מבקריו של ליבוביץ' טענו כנגדו שעמדה זו אינה קונסיסטנטית, שהרי כל הכרעה אנושית אינה יכולה להימלט מלהיות מוסברת על ידי ההסבר הסיבתי. ברעלי מציין שביקורת זו מניחה "ריאליזם מטאפיזי" שבו המציאות נתונה לנו כפי שהיא, בעוד שמשנותיהם של ויטגנשטיין וממשיכיו מדגישות את תפקידה המכוון של נקודת המבט, ושל קיומן של אלטרנטיבות שאין הכרעה ביניהן. כל מערכת של תפיסה, תהא בעלת אופי אובייקטיבי ככל שתהא, מאפשרת לאדם גם לחרוג ממנה.⁵⁹

(2) בביאור של ליבוביץ' את תוכנה של האמונה כמתבטאת במעשה המצווה עצמו: "קבלת עול תורה ומצוות היא אהבת ה' והיא היא האמונה בה'. אמונת האדם בה', שאינו נתפס בתארים והאהבה שהוא אוהב את ה' שאין לו דמות, אין משמעותן אלא נכונותו של האדם לעבוד את ה'

⁵⁸ ברעלי, 1993, עמ' 493-507
⁵⁹ שם עמ' 496.

בקיום תורתו ובשמירת מצוותיה".⁶⁰ עמדה זו לכאורה אינה מובנת, שהרי מעשה המצווה מקבל את תוכנו ואת יחודו על ידי האמונה המכוונת את המעשה כלפי האל הטרנסצנדנטי. מה יכולה להיות משמעות של אמונה ש"כלואה" בגבולות המעשה עצמו? ברעלי מעלה את ההבחנה של ויטגנשטיין בין אמונה פרופוזיציונית לאמונה שנטועה באורח חיים. הראשונה נבחנת במושגי אמת ושקר. השנייה נבחנת באופנים שבהם התוכן שלה מתפקד בתוך אורח חיים מסוים: "הדרך שבה אתה משתמש ב'אלהים' מראה לא למי אתה מתכוון אלא למה אתה מתכוון".⁶¹ אמונה מהסוג הפרופוזיציוני אינה מחייבת שינוי באורח החיים: "חוסר ספק אין בו די כדי לגרום לי לשנות את מהלך חיי".⁶² לאידך גיסא, זו הקשורה באורח החיים, אינה תלויה בנתון עובדתי מן הסוג הראשון, שכן היא מהווה חלק ממערך מושגי-התנהגותי כולל שמכונן את משחק השפה ואת מערכת המושגים המשוקעת בו. ליבוביץ אינו מבצע רדוקציה התנהגותית למעשה שאין בו אמונה, אלא טוען שבתוך אורח חיים מסוים אמונה זו היא המובן מאליו, שלא ניתן לבקר אותו מנקודת מבט אחרת.⁶³

לאור המושגים של ויטגנשטיין, מבאר אבי שגיא⁶⁴ את ה"מהפכה הקופרניקנית" שמבצע ליבוביץ' בתולדות ההגות היהודית: הניסיון לבסס מחויבות דתית ללא הנחות מטפיזיות ותיאולוגיות. שיליה זו של המטפיזיקה מגיעה מהגותם של פופר וויטגנשטיין, המבטלת באופן עקרוני את עצם האפשרות לטעון טענות מסוג זה. ליבוביץ' מאמץ הבחנה זו, ומזהה בין ייחוס קטגוריות כל שהן לאל לבין האיסור החמור של עבודה זרה והגשמת האל. זה השלב הראשון והנגטיבי של מפעלו, המקביל להגותו המוקדמת של ויטגנשטיין. שלב זה שולל את אפשרותה של תיאולוגיה וגם את אפשרות קיומן של "עובדות דתיות" היסטוריות. שפה דתית המתבססת על שימוש במטפיזיקה או בעובדות היסטוריות היא "אמונה שלא לשמה". בתוך קבוצה זו נכלל כמובן כל הזרם השואב מן הקבלה, שלדעת ליבוביץ' יש לראות אותו כמיתולוגיה המתיימרת ליצור הכרה מדומה של האל ופעולותיו.⁶⁵ הצד הפוזיטיבי של מפעלו הוא העמדת כל ההיגדים הדתיים על מטענם הערכי והנורמטיבי. הם אינם מתיימרים לקבוע משהו במציאות, אלא לקבע את חובת האדם. זה לב

⁶⁰ ליבוביץ', 1982, עמ' 17.

⁶¹ Wittgenstein, 1980, p. 475.

⁶² Wittgenstein, 1978, p. 56.

⁶³ בסוף המאמר מסייג ברעלי את הדמיון בין ליבוביץ' לויטגנשטיין, שכן אצל ליבוביץ' ההפרדה בין השפות היא מאוד חדה ולא ניתן לעבור בין אחת לשנייה, בעוד אצל ויטגנשטיין המעבר הוא גמיש יותר.

⁶⁴ שגיא, 1995. שגיא, 2003, עמ' 386-407.

⁶⁵ ליבוביץ', 1982, עמ' 40.

המהפכה הליבוניציאנית: ההיסט מן התיאולוגיה אל הפרקסיס.⁶⁶ במקום אחר, ליבוניץ' מתייחס אל המשפט המסיים של הטרקטטוס וממשיך ממנו הלאה: אמנם על האל או המטפיזיקה אין לדבר, אולם כלל זה כוחו יפה לגבי העיון הפילוסופי ואין כוחו יפה לגבי הדת המתגלמת בתורה ובמצוות: "הדברים שאינם יכולים להיאמר, דת התורה והמצוות אומרת אותם".⁶⁷ ליבוניץ' מציג זאת כצעדה מעבר לוויטגנשטיין, אולם שגיאה מראה שדברים אלו תואמים את דברי ויטגנשטיין המאוחר. משמעותה של המערכת ההלכתית נתונה לה מבפנים כשם ש'משחק שפה' הוא אוטונומי.

חשוב להבהיר שעל פי ליבוניץ' משחק השפה הפנימי אינו משיב את משמעותם הפוזיטיבית של ההיגדים הדתיים במובנם הקודם והמסורתי. במובן הזה נותרת השלילה הוויטגנשטיינית המוקדמת בעינה. המשפטים יכולים לקבל אשרור רק כאשר הם מוותרים על יומרתם הריאליסטית ומתפרשים כמבטאים הכרעות ערכיות ופעולות פרקטיות.⁶⁸ בנקודה הזו נראה שיש להבדיל בין ויטגנשטיין, שלמרות מוצאו היהודי, הדת אליה הוא מתייחס היא הנוצרית פרוטסטנטית, לבין ליבוניץ' היהודי. ויטגנשטיין מתייחס אל החוויה הדתית האינדיבידואלית, באופן שמזכיר את תיאורי החוויה הדתית של גיימס.⁶⁹ ליבוניץ' מתייחס אל הפרקסיס ההלכתי, המאפיין את היהדות.

כאן נמצא גם המלכוד אליו נכנס ליבוניץ'. ראשית, כיוון שלמרות מאפייניה המעשיים, גם השפה ההלכתית היהודית נטועה במרחב של הנחות מטפיזיות. פרשנותו מרחיקה אותו מאוד מ'משחק השפה' המקובל של הקהילה הדתית. שנית, כי גם הוא עצמו אינו מצליח להימלט לגמרי מהשפה המטפיזית, הנוכחת בכל המקורות היהודיים.

מחיר נוסף עליו מצביע שגיאה הוא המידור. כדי לקיים את המשמעות של השפה הפנימית של העולם הדתי, יוצר ליבוניץ' ניתוק גמור בינה לבין השפה האחרת, המדעית וההומניסטית. בעוד שאצל ויטגנשטיין ניתן לדבר על תהליכים מדורגים והשפעה בין שפות שונות, אצל ליבוניץ' מודגש הנתק המוחלט ביניהן. ההכרעה הדתית נמצאת בספירה הסובייקטיבית של היחיד, וכאישיות

⁶⁶ שגיאה, 2003, עמ' 400.

⁶⁷ ליבוניץ', 1982, עמ' 343.

⁶⁸ האם כך סבר גם ויטגנשטיין? מובאות שונות מעלות אפשרויות פרשניות שונות. ב"תרבות וערך" (p. 32e) (Wittgenstein, 1998) צועד ויטגנשטיין בכיוון דומה: "הנצרות אינה מבוססת על אמת היסטורית, לאמיתו של דבר היא מציעה לנו סיפור היסטורי ואומרת: אתה האמן, אבל אל תאמין בסיפור הזה על פי האמונה ההולמת סיפור היסטורי...". מאידך ב"על הודאות" (ויטגנשטיין, 1986, עמ' 67) הוא כותב "אולם מה שנראה לבני אדם כתבוני או כבלתי תבוני משתנה... אנשים נבונים ומשכילים ביותר מאמינים בסיפור הבריאה המקראי, ואחרים רואים אותו כמופרך בעליל, כאשר נימוקי האחרונים ידועים לראשונים". מדברים אלו נראה שאף ההתייחסות לעובדות היסטוריות נתונה בתוך הקשר, ובמסגרת 'משחק שפה' מסוים הן יקבלו תוקף אובייקטיבי שלא ניתן לשלול אותו על ידי צורת שפה אחרת.

⁶⁹ גיימס תש"ט.

דתית אין לו דבר עם רכיבי אישיותו המודרנית. כך מבקש ליבוביץ' לשמור על מוגנות של השפה הדתית. אולם למידור זה מחיר כפול. ראשית, הוא רחוק מלתאר בצורה שלמה את צורת החיים הדתית, הנטועה עמוק בתוך הקשרים חברתיים והיסטוריים, ולעולם אינה מתקיימת כספירה נפרדת לחלוטין. שנית, במידה שהתיאור הליבוביציאני מצליח, הוא יוצר את המידור כמו ידיו, ובולם את מארג הזיקות ההדדי בין עולמות אלו. שגיאה רואה את הפיכתו של ליבוביץ' לגיבור תרבות ישראלי, עדות טרגית למגמות המידור בין עולמות התוכן השונים המרכיבים את החברה הישראלית.⁷⁰

לעומת ליבוביץ', מגלה אליעזר גולדמן מודעות רבה להיבטים הסוציולוגיים שבתוכם מתהווה ההכרעה הערכית. כמו ליבוביץ' הוא שולל את ההתבססות על הנחות מטפיזיות, ומזדהה עם העברת המוקד מהתיאולוגיה אל הפרקסיס ההלכתי. ברוח דבריו של ויטגנשטיין, הוא קובע שמשפטים דתיים, כגון "בראשית ברא אלוקים", אינם בעלי משמעות במובנם הפשוט, כיוון שהם מצביעים על מושג החורג מגבולות הניסיון ולכן גם מגבולות השפה.⁷¹ לדידו, האמונה הדתית מתחילה מן השלילה:

"אנו מגיעים לאמונה ב"מציאות" הבורא מתוך יחס של שלילה למציאות הטבעית אנושית. מתוך

אי סיפוק במותנה אנו מגיעים להרגשת האפשרות של מציאות מחויבת בלתי מותנית"⁷²

שלב ראשון זה מאיים לשלול את ערכה של המציאות. לכאן נכנס השלב השני, הנותן משמעות לחיי האדם כשהם מאורגנים סביב עבודת הבורא. שלב זה איננו נובע מטיעון אונטולוגי ביחס להתגלות, אלא מטיעון נורמטיבי: ניתן לעבוד את האל על ידי "קבלת תורתו כצו הטרונומי מחייב".⁷³ אולם בניגוד לליבוביץ', כאשר גולדמן מסביר את ההכרעה של היחיד, ואת עולם המצוות, הוא כולל בתוכם את ההקשרים ההיסטוריים והחברתיים המעצבים את היחיד ואת הכלל. במובן הזה, קרוב גולדמן יותר לתיאורים הויטגנשטיינים המאוחרים, המדגישים את הקשרי ההתהוות המתמדת של משחקי השפה.⁷⁴ אצל ליבוביץ' הבחירה הדתית מוצגת כהכרעה ראשונית הנמצאת מעבר להשפעות חברתיות. אצל גולדמן היא מתוארת כחלק מן המובן מאליו בחברה אליה אדם מסוים נולד.

⁷⁰ שגיאה, 2006, עמ' 11-82.

⁷¹ גולדמן, תשנ"ז, עמ' 340 ואילך.

⁷² שם, עמ' 311-312.

⁷³ שם, עמ' 367.

⁷⁴ שגיאה, 2003, עמ' 103. זיוון, 2005, עמ' 162-164.

2.2 הגותו של ויטגנשטיין אצל הרב שג"ר

כמו ליבוביץ' וגולדמן, אף הרב שג"ר עושה שימוש משמעותי בהגותו של ויטגנשטיין. אולם בשונה מהם, הוא מבקש למצוא בה פתח דווקא לעמדה החסידית-קבלית, על פי הפרשנות הייחודית שהוא מציע לה.

2.2.1 ויטגנשטיין והאדמו"ר הזקן

המקור המרכזי בו מתייחס הרב שג"ר לויטגנשטיין נמצא במאמרו "אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד מפרספקטיבת הלשון של ויטגנשטיין" (להלן- 'אמונה ולשון').⁷⁵ עיקרו של המאמר מתייחס לדרוש של ר' שניאור זלמן מלאדי (להלן- רש"ז), מייסד חסידות חב"ד המכונה האדמו"ר הזקן, בשם "ששת ימים תאכל מצות" המובא בסידורו.⁷⁶ בדרוש זה מבאר הרש"ז את אכילת המצה כקשורה לאופנים שונים של אמונה והשגת האלוקות. הדרוש מציג שלושה אופנים של השגה: הראשון הוא זה שטרם אכילת מצה, המכונה 'אמונת אומות העולם'. הוא הבסיס האוניברסלי של האמונה המוגדר כ"כח הפועל בנפעל". השני הוא זה שלאחר אכילת מצה, המכונה 'אמונת ישראל', המוגדרת כ"הארת העצמות בקטנות המוחין". השלישי הוא זה של היום השביעי של פסח, המוגדר כ"הארת העצמות בגדלות המוחין" ומתואר כגילוי שיש בו ביטול מוחלט של ההירארכיות המקובלות שבין חומר לרוח, העלם וגילוי. נקודת המוצא של הדרוש הוא הפער הבלתי ניתן לגישור בין האינסוף האלוקי, העצמות, לבין העולם שהוא גילוי השונים. לדברי רש"ז, האמונה הסטנדרטית אכן אינה יכולה לגשר על פער זה. אולם אכילת המצה לאורך ימי הפסח מתוארת כהליך שיש בו שבירה מסוימת של הפער. תיאור זה קשור לגישתו הכללית של רש"ז לאמונה כמתקיימת בפרדוקס שבין האינסטינקטיבי והמובן מאליו לבין שייכותה לטרנסצנדנטי הבלתי מושג. לאורכם של קווי פרדוקס זה מציע רש"ז אפשרויות שונות של חיבור הניגודים.⁷⁷

הן במאמר זה והן בספרו המרכזי, התניא, מתאר רש"ז את היחס בין האל לבין העולם במונחים של שפה:

⁷⁵ להלן 'אמונה ולשון'. התפרסם לראשונה בספר "על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית" בעריכת מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא, ירושלים תשס"ה עמ' 365-387. פורסם שוב בספר "נהלך ברג"ש- מבחר מאמרים" עורך: זוהר מאור, אפרתה תשס"ח, עמ' 173-206. ההפניות לקמן על פי הספר "נהלך ברג"ש".

⁷⁶ ר' שניאור זלמן, סדר תפילות מכל השנה עם פירוש המילות עפ"י דא"ח, ברוקלין תשל"ב, עמ' רפ"ד- רפ"ט.
⁷⁷ שוורץ, תשע"א, עמ' 222-270.

"כי הלא ידוע כי דכל ההשתלשלות של הנאצלים ונבראים וכו' הם רק מבחינת דיבור עליון בלבד כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו כו'. וידוע ענין הדיבור למטה שאינו אלא בחי' גילוי והתפשטות לבד ולא עצם מעצמיות ומהות האדם כלל. כמו"כ בחי' הדיבור העליון של המאציל והבורא כו' היינו רק בחי' גילוי ההעלם העצמות והיינו ענין מדת מלכותו ית' שהוא מקור כל חיי העולמים של הנאצלים ונבראים כו' כידוע"⁷⁸

לרש"ז, העולם אינו אלא דיבור אלוקי. את היחס בין העולם לבין האל יש להבין לאור המרחק שבין הדיבור לבין הדובר. הדובר האלוקי הוא 'היש כלשעצמו', בעוד הדיבור הוא הפנומן, שזיקתו אל היש אותו הוא מייצג אינה ניתנת להבנה.

תיאור זה מהווה ציר מרכזי דרכו מבקש הרב שג"ר לחבר בין העמדה החסידית לבין פילוסופית הלשון של המאה העשרים בכלל וזו של ויטגנשטיין בפרט. שהרי בשני המקרים העולם מזוהה עם השפה המתארת אותו, וממילא, גבולות העולם הם גבולות התיאור של השפה. מה שניתן לתיאור על ידי השפה הוא מה שקיים בעולם והוא גם הגבול שלו. אין לאדם שום תפיסה במה שמחוץ לגבול העולם, וממילא גם במה שמחוץ לגבול השפה. אולם ביחד עם זה, מרכיב יסודי שמאפשר את השפה קיים מחוץ לגבולה, מרכיב שנוכח בעצם קיומה של השפה אף שהוא עצמו אינו ניתן לתיאור על ידה. הוא אמנם אינו ניתן לייצוג, אולם הוא "מראה את עצמו" בעצם אפשרות קיומה.

ניתוח של השוואה זו שעורך הרב שג"ר יראה שהיא אינה ישירה ופשוטה, ודורשת פעולה פרשנית משמעותית לשני רכיביה, החסידי והפילוסופי. באופן ראשוני, ההבנה של רש"ז ושל ויטגנשטיין את היחס בין השפה לבין העולם היא הפוכה. עמדתו של רש"ז, העולה ממאמרו זה, היא מהותנית. "העולם כדיבור" הוא העולם כדיבור אלוקי אשר בורא את העולם. לכן, הבנת העולם כשפה משרתת את עמדתו המערערת על חווית הממשות של העולם הזה ומציגה אותו כסוג של אשליה לעומת הקיום האלוקי.⁷⁹ כשם שהמילים הן רק אופן ייצוג של הדובר ואינן הדובר/הדבר עצמו, כך העולם כשפה הוא סוג של ייצוג של המוחלט, אך אינו המוחלט עצמו. המודעות להיות העולם שפה משמעה ההבנה שהוא אינו אלא הבל פה לעומת היש האמתי הדובר אותו. חווית העולם כשפה היא מבוא לחוויית היש האמתי הטרנסצנדנטי החורג ממנה ומהווה לה תנאי.

⁷⁸ בתוך הדרוש הנ"ל עמ' רפ"ד. רעיונות אלו מובא גם בתניא, שער היחוד והאמונה, בפרק א'.

⁷⁹ יש שטענו שרש"ז דבק באקוסמיזם, היינו תפיסה השוללת מציאות כל שהיא מלבד זו האלוקית (ש"ץ, תשכ"ג, עמ' 516-520; אליאור, תשנ"ג, עמ' 54-62). אחרים סייגו באופנים שונים אבחנה זו (יעקובסון, תשל"ו, עמ' 308, 326-327; חלמיש, תשל"ו, עמ' 58-59; רוס, תשמ"ב; שוורץ, תשע"א עמ' 25-30). מכל מקום, בניגוד לנקודת המוצא של ויטגנשטיין, אצל רש"ז נקודת המוצא היא האינסופי, והעולם הוא שעומד לבחינה.

לעומת זאת, אצל ויטגנשטיין המוקדם השפה בה מדובר היא שפת האדם המייצג את עולמו האמפירי, ולכן התמונה היא הפוכה: "גבולות שפתי הן גבולות עולמי" במשמעות השוללת את ההתייחסות למה שמחוץ לגבול. בהיות העולם זהה עם השפה האנושית המתארת אותו, אין משמעות לדיבור על משהו שהוא מחוץ לשפה, או על חוויה קדם מילולית שהשפה אינה יכולה ללכוד אותה.⁸⁰ הבנת העולם כשפה היא שלילת כל מה שמחוץ לה.

אולם לדעת הרב שג"ר, שני הפכים אלו חולקים נקודת מוצא משותפת: קיומה האוטונומי של השפה. אחרי הכל, גם לדעת רש"ז, המהות אינה ניתנת לייצוג על ידי השפה. המהות סגורה בעל כורחה בתוך עצמה. בלשון הרש"ז היא נקראת "אנכי מי שאנכי". התגלותה באמצעות הדיבור כבר אינה היא עצמה, וגם אינה יכולה לייצג אותה. זה סוג של ייצוג שאמנם מקיים זיקה אל מקורו, אך גם מתקיים קיום עצמאי ונבדל. גם המאמין של רש"ז אינו יכול לתאר את מושא אמונתו. לכן מקבל הרב שג"ר את טענתו של גולדמן, שאין משמעות למשפט "בראשית ברא אלוקים", שהרי המילה "ברא" קיימת רק בתוך עולם שכבר נברא, וטוען שניתן ליחס קביעה זו גם לרש"ז.⁸¹

חיבור זה אפשרי לאור הפרשנות הרדיקלית שנותן הרב שג"ר לרעיונות של רש"ז, ולרעיונות החסידיים-קבליים בכלל, בשאלת היחס בין העצמות האלוקית לבין הבריאה. בהשוואה לעמדת הפילוסופיה הדתית הקלאסית, ששיאה בפילוסופיה של הרמב"ם, המחדדת את ההבחנה בין האל המוחלט והבלתי מושג לבין העולם, הרי שהעמדה הקבלית מתאפיינת דווקא ביצירת רצף ובראיית האל כנוכח בעולם דרך גילוייו השונים. בפולמוס בין הקבלה לפילוסופיה, הואשמה הראשונה לא פעם בהגשמת האל, עד כדי האשמה בעבודה זרה. באופן כללי, העמדה החסידית קבעה "לית אתר פנוי מיניה", והדגישה את הנוכחות הממשית של האל בעולם.⁸² אף במהלך הדרוש כאן, משתמש רש"ז בדימויים של "גוף ולבוש", "אור וכלי". דימויים אלו מאפשרים לראות רצף בין המהות האלוקית לבין ייצוגה - המהות אכן נמצאת בתוך ומאחורי הייצוג שלה, כגוף בתוך בגד או כאור בתוך כלי. אלו דימויים מרכזיים בשפה הקבלית, והדרוש של רש"ז מרבה להשתמש דווקא בדימויים אלו. אולם הרב שג"ר מדגיש ביטויים אחרים אצל רש"ז, המשקפים את העדר הרצף ואת עצמאות הייצוג. לצורך זה הוא נסמך על ציטוטים נוספים של רש"ז שהולכים בכיוון זה במקומות אחרים בכתביו. מקורות המחדדים את המרחק המוחלט בין הבורא

⁸⁰ מלכיאל, 2003.

⁸¹ שג"ר, אמונה ולשון עמ' 182.

⁸² רוס, תשמ"ב.

לעולם.⁸³ פרשנות זו מתאימה לאותם ענפים קבליים עיוניים שהדגישו את המרחק המהותי שבין האין סוף לבין הספירות. הגותו של רש"י גדושה בדיון דיאלקטי בסוגיה זו, בהדגישו מחד גיסא את הזיקה האימננטית בין המאציל לבין העולם, ומאידך גיסא את הפער המוחלט בין כל גילוי לבין האינסופיות האלוקית כשלעצמה.⁸⁴ הדגשת הפער מאפשרת נקודת השקפה אפשרית בין ההגות החסידית-קבלית לבין ההגות החמורה של ויטגנשטיין המוקדם.

בפרשנות שכזו, נוצר אף יתרון מסוים לעמדה החסידית-קבלית, שכן העמדה הפילוסופית של הרמב"ם אמנם הציעה את המרחק המוחלט בין האל לבין העולם, אולם עדיין טענה שניתן להגיע על ידי רצף מחשבתי מחייב מן העולם אל עצם קיומה של 'סיבה ראשונה' החורגת ממנו. אפשרות זו נשללה על ידי קאנט.⁸⁵ העמדה החסידית-קבלית, על פי הפרשנות המפרידה, מכירה באי היכולת המוחלטת לבצע את המעבר מן הגילוי אל המהות. בנקודה זו, היא יכולה לפגוש את התיאור של ויטגנשטיין ביתר קלות. במאמר, הרב שג"ר מנסח זאת במונחים קבליים. על פי הראשונים, יש זהות בין העצמות לבין החכמה. לכן החכמה האנושית יכולה להעפיל עד לעצם קיומה של העצמות. ויטגנשטיין ורש"י יהיו שותפים לעמדה ש"חכמה כעשיה לגביו": העצמות האלוקית שונה באופן קטגורי מן החכמה ולכן המרחב הלוגי והלשוני נכשל באופן מהותי בניסיונו לבטא את הטרנסצנדנטי-מיסטי.⁸⁶ מעמדה שכזו, גם טהרתו של האינסופי יוצאת נשכרת. לכן, רואה הרב שג"ר רווח תיאולוגי בעמדה פוסטמודרנית המבדילה בין מסמן למסומן:

ההבדל הוא שהראשונים זיהו את ה'אין' כעצם, כהוויה, ואילו הפוסטמודרניזם משוחרר מן הצורך בזיהוי כזה, ובכך מעלתו. הוא שומר על חוסר המוגדרות המוחלט של האין, ובכך משמר את האינסופיות שלו.⁸⁷

הצד השני של החיבור בין העמדה החסידית-קבלית לבין זו ויטגנשטיין נמצא בפרשנות השתיקה הויטגנשטיינית. הרב שג"ר רואה בה שתיקה דתית, של אמונה שיודעת שהיא אינה יכולה להיאמר. בכך הוא מצטרף למגמה הפרשנית המוזכרת לעיל, הרואה את הפילוסופיה של ויטגנשטיין כבעלת עניין רב בדתי ובמיסטי. בסיס הפרשנות שלו הוא כפול:

⁸³ למשל שער הייחוד והאמונה פרק ז. המצוטט פעמיים במאמר של הרב שג"ר בהקשר זה (שם, הערות 29, 44).

⁸⁴ שוורץ, תשע"א, עמ' 137-23.

⁸⁵ קאנט, תשי"ד, עמ' 325.

⁸⁶ שג"ר, אמונה ולשון, עמ' 198.

⁸⁷ שג"ר, 2013, עמ' 232.

1. דבריו של ויטגנשטיין בטרקטטוס, כפי שהובאו לעיל: "הלא- ייאמר לבטח ישנו. הוא מראה את עצמו, הוא הוא המיסטי".
2. ההתבטאויות ה'דתית' של ויטגנשטיין, בעיקר כפי שהיא באה לידי ביטוי במשפטים שהוזכרו לעיל.

הקביעה שמה שאינו יכול להיאמר הוא חסר משמעות (nonsense), יכולה להוביל להבנת חוסר המשמעות גם כחוסר עניין. זו הפרשנות ה'חילונית' של ויטגנשטיין שאפיינה את חברי האסכולה הפוזיטיביסטית. אולם מרגע שויטגנשטיין כלל באותו מרחב 'חסר משמעות' גם את האתי, והאסתטי, כבר לא ניתן שלא להתעניין בו. הפרשנות ה'דתית' בה נוקט הרב שג"ר סוברת שיש להבדיל בין אי יכולת לבטא, לבין העדר משמעות. מה שאינו ניתן לביטוי בהחלט ישנו. יותר מזה- במונחים רבים הוא העיקר, שכן הוא המאפשר את היש, הנושא כשלעצמו אופי קונטינגנטי. הטעות הפילוסופית של המטפיזיקה נמצאת רק בניסיון לתת לו מילים ובכך לכלול אותו בגבול העולם.⁸⁸

הרב שג"ר קורא לאמונה זו "התגלות חסרת שפה",⁸⁹ והיא מהווה את אחד הצירים המרכזיים של תיאורי מצב האמונה שאותו הוא מחפש. בכך הוא מצטרף לפרשנותו של אלן קייטלי המתאר את אמונתו של ויטגנשטיין כ"אמונה חסרת מילים".⁹⁰ הוא מצטט בהקשר זה את המכתב של ויטגנשטיין עצמו ביחס לטרקטטוס: "הצלחתי בספרי לשים כל דבר במקומו על ידי השתיקה לגביו".⁹¹ הוא אינו נעדר ואינו חסר משמעות, הוא רק מונח במקומו, שהוא מקומה של השתיקה.

היבט נוסף של הפרשנות ה'דתית' אליו מתייחס הרב שג"ר נמצא בקביעתו של ויטגנשטיין בטרקטטוס, "לא איך העולם הוא המיסטי, אלא זה שהוא ישנו" (6.4). החוויה המיסטית מתוארת כאן כפליאה על עצם הקיום. בדברים אלו צועד הרב שג"ר בעקבות יובל לוריא, שלדבריו הוא מפנה בהערות.⁹² הם מתאימים גם לתיאורו של מלקולם, שהובא לעיל, המעמיד את התהייה באשר לעצם קיומו של העולם כאחד ממאפייני הממד הדתי בהגותו של ויטגנשטיין.⁹³ העולם הוא הלוגי. הלוגי מכיל את כל מה שיכול להיות, אך הוא אינו מחייב אותו. בתוך הלוגי נמצאת גם האפשרות של לא להיות, כך שעצם ההיות הופך לחידה ולפלא. המיסטי של ויטגנשטיין אינו

⁸⁸ דברים אלו מבוססים על דברי הרב שג"ר במאמר אמונה ולשון. אולם ראו ביכלים שבורים עמ' 19 (שג"ר, תשס"ד) שם הוא מייחס לויטגנשטיין את העמדה שאכן אותו ה'איך' הוא חסר משמעות, ומנגיד אליו את ר' נחמן, שיראה בו את אפשרות האמונה.

⁸⁹ שג"ר, אמונה ולשון, עמ' 184.

⁹⁰ לעיל הע' 52.

⁹¹ מתוך מכתבו המצוטט בכמה מקורות. ראה למברגר, תשס"ד, הע' 19.

⁹² לוריא, 2003, עמ' 146-153.

⁹³ לעיל עמ' 17.

פגישה בלתי אמצעית עם עובדות מופלאות הקורות בעולם, גם לא חוויה של התמזגות או התאחדות, אלא השתאות על עצם הקיום ועצם החיים. כך יש לבאר גם את הקביעה הנוספת: "המתבונן על בעולם מבחינת הנצח, מתבונן בו כשלם מוגבל. תחושת העולם כשלם מוגבל הוא המיסטי". השתאות זו חוזרת גם בהגותו המאוחרת.⁹⁴

דתיותו של ויטגנשטיין אינה ולא יכולה להיות דת ממוסדת, שכן זו מנסה להנכיח באינספור דברי מלל את מה שאי אפשר לדבר עליו. הרב שג"ר מזהה בין עמדתו של ויטגנשטיין לבין הקביעה של "לא ברעש ה'" (מלכים א, יט, יא).⁹⁵ פרויקט הצבת המגבלות על היכולת של השפה מוביל, לדידו, לנתיב חדש בדרך להבנת האינסוף הקבלי, ומחדש בכך את האמונה הבלתי אמצעית. מסיבה זו, הוא מתעניין כאן דווקא בויטגנשטיין המוקדם, בעוד שפרשנויות "דתיות" של ויטגנשטיין התמקדו בדרך כלל יותר בהגותו המאוחרת.

מובן שכאן מגיעה גם נקודת ההבדל המשמעותית ביניהם, גם על פי פרשנות זו. רש"ז מצהיר על אמונתו, בעוד שויטגנשטיין שותק לגביה. אצל ויטגנשטיין היא נשארת חוויה סמויה ברקע, בעוד שאצל רש"ז היא הופכת להיות החוויה המרכזית שסביבה נסובה הפעולה העיונית. אולם גם כאן, בצד ההודאה על ההבדל המשמעותי, טוען הרב שג"ר שהמרחק הפילוסופי אינו כה גדול. שכן גם ויטגנשטיין מודה בכך שעצם יכולת הייצוג של הלוגיקה היא טאוטולוגיה הכופה את עצמה עלינו בעזרת הסימנים (6.124). לדידו של הרב שג"ר, תיאור זה מאפשר להרחיב עמדה זו ולטעון שבאותו מובן טאוטולוגי ניתן לייצג בשפה גם ממדים החורגים מתחומו של הלוגי כמי שכופים את עצמם על השפה. מובן שמה שהרב שג"ר מציג כאן כצעד נוסף קטן, יהיה בעיני פרשנים אחרים קפיצה בלתי נסבלת. שהרי עיקר הגותו של ויטגנשטיין בטרקטטוס נועדה להעמיד את הגבול בין מה שאודותיו מותר לדבר למה שאודותיו יש לשתוק.

2.2.2 השתיקה של ויטגנשטיין והשתיקה של רבי נחמן

אל האמונה שבשתיקה חוזר הרב שג"ר בכמה מקומות נוספים והיא מהווה נדבך משמעותי בהגותו.⁹⁶ אחד מהם נמצא בביאורו לליקוטי מוהר"ן תורה ס"ד. תורה זו, העוסקת בעולם הספק,

⁹⁴ לוריא עמ' 147.

⁹⁵ אמונה ולשון, עמ' 184.

⁹⁶ צור, תשס"ח, עמ' 128; פלדמן קיי, 2012, עמ' 96.

זכתה לפירושים רבים.⁹⁷ התורה מבוססת על הצעדים הראשונים של תורת הצמצום של האר"י, הצמצום האלוקי והיווצרות החלל הפנוי שלתוכו נכנס האור האלוקי, קו המידה (או קו וחוט בלשון חב"ד) הבורא את העולם. החלל הפנוי הוא המאפשר את קיום העולם אבל בו בזמן גם מרחיק ממנו את האלוקי. לדידו של רבי נחמן, מהות החלל הפנוי היא הפרדוקס של הנוכחות האלוקית, הנעדרת ונוכחת בו זמנית. העולם שלנו, המתואר בבראשית א' ונוצר בדיבור אלוקי, נברא אל תוך חלל פרדוקסלי זה. פרדוקס זה ממשיך להתגלות גם בבריאה עצמה, בצורת קושיות שאין עליהן תשובה. אין מדובר בכל הקושיות, שכן חלק גדול מן הקושיות מקורן מ'שבירת הכלים', שהוא תחום שבו ניתן וחייבים למצוא מענה. אולם ישנן קושיות שמקורן בחלל הפנוי וההכרה האנושית אינה יכולה לתת להן מענה, שכן הן שייכות למה שנוצר לפני היות הדיבור. בצורה זו מבאר ר' נחמן את הצמצום של האר"י כאפיסטמולוגי, היוצר את אופני ההכרה של המציאות. קושיות אלו מחייבות את המאמין ל"קפיצת האמונה" הראשונה. קפיצה זו מבוססת על חזרה אל תשתיות האמונה, הבנת רעיון ה'סובב כל עלמין' ו'ממלא כל עלמין' והפער ביניהם שאינו ניתן לסגירה. הדיאלקטיות והפרדוקסליות של העולם הופכות למצב נתון ולא לבעיה שאותה יש לפתור. מתוך כך הקושיה מקבלת את מקומה כנובעת מן החלל הפנוי. ההתמודדות עם קושיות אלו היא דרגתו של משה רבינו, והיא נעשית על ידי השתיקה. כך מתבארים דברי המדרש, "שתוק כך עלה במחשבה לפני" [מנחות כ"ט ע"א]: "כי כך עלה במחשבה, שהוא למעלה מן הדיבור, על כן אתה צריך לשתוק על שאלה זו... וצריך רק להאמין ולשתוק שם".⁹⁸

יהודה ליבס⁹⁹ כבר הציע את הקישור בין דברי ר' נחמן אלו לבין דברי ויטגנשטיין. אמנם כתיבתו של ר' נחמן היא מדרשית וחופשית וכתבתו של ויטגנשטיין המוקדם היא לוגית-פילוסופית במובן החמור, אולם מסקנתם דומה: ישנו תחום שמופקע מיכולת התיאור של המילים, והמפגש אתו הוא על ידי שתיקה. ניסוחו של ויטגנשטיין- "מה שאי אפשר לדבר עליו אודותיו יש לשתוק" מקביל לניסוחו של ר' נחמן- "אתה צריך לשתוק על שאלה זו, כי הוא בבחינת עלה במחשבה שאין שם דיבור ליישב אותה". הדמיון הוא גם בתוכנה של השתיקה: אין מדובר בשתיקה פאסיבית, ומאידך גם לא בהתעלות מיסטית מהסוג הנאו-אפלטוני. השתיקה נתפסת כסוג של מענה שמהווה גבול למה שאודותיו ניתן לדבר. היא מחלקת בין נושאים שונים שהדיבור יפה להם, לאלו ששייכים לתחום השתיקה.

⁹⁷ כך למשל וייס, תשל"ה; גרין, תשמ"ה; ליבס, תשס"א.

⁹⁸ ליקוטי מוהר"ן תורה ס"ד אות ג.

⁹⁹ ליבס, תשס"א, עמ' 10-13.

הרב שג"ר מחבר אף הוא בין ההוגים. בביאורו לתורה זו, הוא יוצר זיהוי בין עצם האמונה לשתיקה: ¹⁰⁰

"כיצד נתווך בין המודעות ליחסיותה של האמת שלי, לבין התחושה הברורה שלא אהיה מוכן להתפשר על אמת זו? פתרונו של רבי נחמן הוא ראיית השתיקה כמענה לשאלות הנובעות מהחלל הפנוי. הפתרון אינו במישור העיוני הפולמוסי, המענה הוא בהימנעות שאינה התחמקות, אלא מענה מקורי המתבטא בשתיקה. משמעות השתיקה היא הכרה במורכבותה של הסיטואציה האנושי בה אנו נמצאים וסירוב להתכחש לאחד ממרכיביה... זו הנקודה המוחלטת של האמונה המתבססת על שתיקה, שפירושה קבלת הצדדים השונים ללא ניסיון לבטל אף אחד מהם... ויטגנשטיין כבר הסביר שהשפה שלנו אינה יכולה להביע את המטאפיזי, אך אין פירוש הדבר שהוא חסר משמעות"

השתיקה לנוכח שאלה הופכת להיות התחמקות כאשר היא מתייחסת לסוגיה ספציפית. במקרה כזה, אי המענה הוא הודאה בכישלון. אולם כאשר השאלה המקומית מוכנסת אל ההקשר הרחב שבו נתונה פעולת החקר האנושית, אזי אי המענה אינו כישלון אלא ההכרה המדויקת ביותר של מגבלות השפה. במובן הזה, העמדה הפוסטמודרנית אותה מציג הרב שג"ר דווקא גואלת את השאלה, באשר היא קושרת אותה לתשתיות הקיום. העולם עומד על פרדוקס שכן את מה שעומד ביסוד הדיבור אי אפשר לדבר, ולכן הכרחית לו השתיקה.

2.2.3 אפשרויות הביטוי

כל התיאור לעיל מתייחס לשלב הראשון אותו מציג רש"ז, המכונה "אמונת אומות העולם". שלב זה מדגיש את הפער בין הייצוג לבין המיוצג. אולם בשני השלבים הבאים טוען רש"ז שניתן להגיע לביטול של הפער, להשגה מסוימת של העצמות. המדרגה הראשונה בין השתיים מתוארת כשפת הילד. המשל המוצג בה היא יכולתו של הילד לקרוא "אבא" בטרם יש לו הבנה שלמה ורפלקטיבית של המובן של מילה זו. המדרגה השנייה היא העמדה המיסטית אשר בהשוואה לקודמתה, מציגה אופן של תפיסה בלתי אמצעית של העצמות האלוקיות.

¹⁰⁰ שג"ר, תשע"ה, עמ' 280. עיי גם שג"ר, תשע"ב, עמ' 49-53; שג"ר, תשס"ד, עמ' 20; שג"ר, תשס"ח, עמ' עמ' 180.

עמדות אלו אינן מאפשרות לרב שג"ר להישאר בתחומה של ההגות המוקדמת של ויטגנשטיין, והוא מבקש לבאר אותן על פי עקרונות ההגות המאוחרת. כמוזכר לעיל, על פי הגותו המאוחרת של ויטגנשטיין, השפה מובנת על פי אופני השימוש בה, אופנים המתעצבים בתוך סביבה לשונית מסוימת. כמו בהגות המוקדמת, אף כאן השפה אינה יכולה לייצג את המטאפיזי. אלא שבהגות המוקדמת השפה מיועדת לייצג את מה שניתן לייצוג (בעזרת מודל התימון)???, ולכן אי יכולתה לייצג את המטפיזי מהווה תיחום הכרחי לשימוש בשפה. לעומת זאת, בהגות המאוחרת השפה מלכתחילה יוצרת את המשמעות מתוך השימוש בה: "הידיעה אינה **מתורגמת** למילים בשעה שמביעים אותה. המילים אינן תרגום של משהו שהיה שם עוד קודם".¹⁰¹ ממילא, הייצוג אינו יכול להיות מבחן לתיחום השפה. המבחן הוא יכולת השימוש והוא נתון לעולם בתוך מרחב חיים מסוים. הבחנה זו מתבטאת היטב בשפה הראשונית, שפת הילד. היא כוללת מודעות במובן של שימוש נכון במילה, אך לא במובן הרפלקטיבי של הבנה מלאה של היחס בין השימוש לבין התוכן המיוצג. כך ניתן לבאר את המדרגה הראשונה המכונה "שפת הילד".

האם עמדה זו יכולה להתיר גם את השפה המיסטית? הרב שג"ר רוצה לטעון שכן, שהרי בתוך הבנה לשונית שכזו, מופקעת השניות הבסיסית בין הייצוג לבין המיוצג והאמונה כבר אינה דיווח על מצב אלא פעולה מתוכו. תפקידה של הפילוסופיה כבר אינו לבדוק את מהימנות השימוש בשפה, כי אם לתאר ולהבין את משחק הלשון כפי שהוא.¹⁰² בפרשנות זו, מוצא הרב שג"ר את החופש של השפה הדתית להתייחס אל "העצמות" באופן ישיר. השאלה אם ההיגד הדתי ניתן לאימות או לא, מאבדת את תוקפה. זה היגד מאומת בתוך משחק השפה שלו. משחק השפה המיסטי אינו רפלקטיבי, ולכן לא ניתן לערער על היגדיו מתוכו.

עם זאת מוסיף הרב שג"ר גם התייחסות מסוימת אל הביקורת הרפלקטיבית, זו הנשענת על 'משחק שפה' אחר, השולל מיסודו את השפה המיסטית. לטענתו, גם מנקודת מבט זו, השפה המיסטית יודעת שהיא אינה עומדת בכללי השפה הקיימת, אולם היא סוברת שאף כללים אלו אינם אלא טיעון של השפה עצמה, טיעון המזמין להעלות את האפשרות שאף הוא עצמו יופקע.

מאמרו של הרש"ז מוביל באופן ברור מדרגת האמונה הראשונה ועד לשלישית בסדר עולה. הדרגה השנייה טובה מהראשונה והשלישית טובה מהשנייה והיא תכליתו ושיאו של המאמר כולו. הרב

¹⁰¹ Wittgenstein, 1980, p. 736

¹⁰² הרב שג"ר כאן נוקט בפרשנות המבדילה בצורה חדה בין ההגות המוקדמת למאוחרת. הוא מצייץ את העובדה שישנם פרשנים, ובכללם יידו, ד"ר אליעזר מלכיאלי, החולקים על הבחנה זו וטוענים שויטגנשטיין לא חזר בו מההיבט המהותי של שלילת המטפיזיקה. ראו אמונה ולשון עמ' 196-198.

שג"ר מבאר את השלבים השונים, מבלי להכריע ביניהם. כמפרש של דברי רש"י ומרוח הדברים במאמר זה, ניתן להבין שאף הוא צועד ב'סדר העולה' ומעדיף את האפשרויות האחרונות, המכונות "אמונת ישראל". אולם במאמר אחר חוזר הרב שג"ר אל הרעיונות של ויטגנשטיין וכאן הוא מתאר רק את האפשרות הראשונה. המאמר מבוסס על טיוטה שנכתבה בשנת תשס"ז לקראת השתתפות בכנס על דמותו של הציוני דתי הפוסטמודרני ("הצד"פ").¹⁰³ בדבריו הוא חוזר ומעמיד את העיקרון המרכזי: זיהוי בין הביקורת הפוסטמודרנית לבין ה"איך" הקבלי. הוא מדגים רעיון זה, בין היתר, בעזרת עמדתו של ויטגנשטיין. ניתוחו במאמר זה לקוח מן הדברים שכתב במאמר 'אמונה ולשון'. אולם, באופן מפתיע, הוא לוקח רק את החלק הראשון שלו, המתואר ע"י רש"י כ"אמונת אומות העולם", והיא לכאורה הפחותה שבשלוש, וכלל לא מזכיר את שני השלבים הבאים, שהם לכאורה מפותחים ומותאמים יותר לאמונה היהודית! הרב שג"ר מציע את החלק הראשון בלבד כציר אמונה אפשרי למאמין הפוסטמודרני.

ניתן לראות שהרב שג"ר אינו יכול לבחור בעמדתו של רש"י כנקודת מוצא, כיוון שזו מתחילה מתוך המרחב הפנימי של משחק השפה החסידי-קבלי, ובכך מתאימה למי שנתון כולו בתוך 'משחק שפה' זה. שומעיו של הרב שג"ר, וכך גם הוא עצמו, נעים בין צורות חיים שונות ומשחקי שפה שונים, ולכן התיאורים הללו אינם יכולים להוות מבחינתם מענה. החיבור בין הדרגה הראשונה בדברי רש"י לבין הביאור הויטגנשטייני שהוא נותן לה, מאפשרת לו להציג הצעה שרלוונטית למי שנטוע במרחב שבין שני משחקי שפה אלו. את מה שרש"י ראה כ"אמונת אומות העולם", יראה הרב שג"ר כ"אמונה האוניברסלית", והיא תהווה מענה יחידי אפשרי למי שהאוניברסליות היא שפת היום יום שלו.

אך כמו במקומות נוספים, טוען הרב שג"ר שבחירה כזו אינה רק כורח הנסיבות התרבותיות בהן נתון המאמין המודרני, אלא גם הזדמנות משמעותית מבחינתו:

".. הישגו של ויטגנשטיין עולה על זה של אדמוה"ז, משום שהוא רואה את גישתו לאו דווקא

בשפת האמונה. במונחי אדמוה"ז, המגע שלו עם האין, וביטול היש שלו (דחיית הפוזיטיביזם)

נמצאים בנפש הבהמית עצמה ולא בנפש האלוקית, ובכך הקידום הממשי של העולם

ובהרחבתו"¹⁰⁴

¹⁰³ בתוך שג"ר, 2013, עמ' 228-247.

¹⁰⁴ 'אמונה ולשון' עמ' 197.

במשחק השפה הפנימי של השפה החסידית של רש"י, האל הוא המובן מאליו. כאמור לעיל, מושג השפה שלו מתחיל מהשפה האלוקית בוראת העולם. היתרון הוא התחושה הביתית של האמונה, שכלל אינה עומדת למבחן, אלא רק לתיאור. אולם אמונה זו נשארת תלויה כל הזמן בכללים הפנימיים של משחק השפה, וממילא נשללת מיסודה בהינתן 'משחק שפה' אחר שבו נקודת המוצא היא השפה האנושית. פרשנותו לרעיונות של ויטגנשטיין מאפשרת לו להגיע למגע עם האין גם מתוך משחק השפה האנושי והביקורת, שהוא מהווה חלק ממנו.

לדידו, גם כאן, הכורח הופך ליתרון, ונראה שגם רש"י היה נאלץ להודות ברווח שיש לגישה זו. שכן אף הוא מכיר בקיומה של 'נפש בהמית', המתפרשת כאן כנקודת המוצא שבאה מתוך העולם האנושי ומתוך החוויה האנושית האמפירית. פירושו של רש"י מותנה בעליונותה הבלעדית של 'הנפש האלוקית'. ממילא, בהינתן נקודת מבטה של 'הנפש הבהמית', הדברים מאבדים את תקפם. פירושו של ויטגנשטיין מציע נתיב אל ה'אין' גם בשביל הנפש הבהמית: האין מראה את עצמו מתוך היש האנושי. הצגת ההבדל בין ויטגנשטיין לרש"י במונחים החב"דיים של 'נפש אלוקית' ו'נפש בהמית' מסבירה את היתרון של העמדה של ויטגנשטיין מתוך מערכת המושגים הדתית הפנימית.

2.3 מאמונה למצוות

המהלך שהציג הרב שג"ר במאמר 'אמונה ולשון' מתייחס רק לעצם האמונה, היחס אל הטרנסצנדנטי. אולם כל הגות יהודית דתית צריכה להתמודד עם שלב נוסף, והוא המחוייבות למערכת ההלכתית. את המעבר לשלב זה מעורר שתי שאלות:

1. העמדה היהודית הקלאסית תולה את המחויבות למצוות בברית סיני, ובמסורת התורה שבכתב והתורה שבעל פה המשתלשלת ממנה. הביקורת המודרנית ערערה על מסורת זו והעמידה אותה בספק. בצד הפולמוס המבקש להשיב לערעורים אלו, גישות כגון אלו של גולדמן וליבוביץ' מנסות להציע בסיס אחר למחויבות למצוות. בסיס שאינו נשען, או למצער מחליש את ההישענות על הנרטיב ההיסטורי. כמי שמקבל חלקים רבים מן הביקורת המודרנית, כיצד יבאר הרב שג"ר את המחויבות למצוות?
2. השאלה מחמירה יותר דווקא לאור גישתו של הרב שג"ר לעצם חווית האמונה. כנזכר לעיל, מבקש הרב שג"ר לקשור אותה אל ה'אין' שמשמעו הוא שתיקה ואי הידיעה שהיא

האמונה חסרת המילים של ויטגנשטיין. אולם כיצד יכולה אמונה שכזו יכולה לחזור ולהיכנס אל השפה, להפוך למכלול כל כך רחב ומורכב של פרקטיקות ומסורות?

כיצד ניתן לבצע את המעבר מן האמונה הויטגנשטיינית שמציע הרב שג"ר אל עולם המצוות ההלכתי?

2.3.1 תהלוכות הדמים

בדברים שנשא הרב שג"ר בכנס בשנת תשס"א וכונסו למאמר 'הלכה הליכה ואמונה',¹⁰⁵ הוא קושר את קיום המצוות לביטוי 'תהלוכות הדמים' בו משתמש ר' נחמן בתורה ב' מליקוטי מוהר"ן תניינא. בתורה זו מבאר ר' נחמן את הבעת התודה בעת היציאה מצרה. הצרה מתוארת כהתקבצות כל הדם מן הגוף אל הלב, הפועם כעת במהירות וכורע תחת המתח, דבר המכביד מאוד על תפקודו. היציאה מן הצרה היא שיבת הדם לזרימתו הרגילה בגוף, היא 'תהלוכות הדמים'. הבעת התודה שבאה בעקבות היציאה מן הצרה מכונה בשם 'הלכה', במובנה היהודי הקלאסי של מילה זו, על שם תהלוכות הדמים, שחזרו לנהוג כסדרם. במהלך דרשני זה, יוצר ר' נחמן קשר בין הליכות הדמים כסדרן לבין ההלכה, המערכת הנורמטיבית היהודית. הרב שג"ר רואה בזה הסבר לעולם ההלכתי בכללו. הוא מהווה סדר החיים של הקיום היהודי:

"האמונה באלוקים... איננה הרגשה, חוויה או מחשבה שעליהן מודה או כלפיהן מורה המאמין

באמרו 'אני מאמין'. האמונה הנגזרת מ'סדר תהלוכות הדמים' איננה רגש או מחשבה, אלא היא

עובדה למי שמקיים את אורח החיים ההלכתי"¹⁰⁶

"ההלכה יוצרת סדר למציאות, מעצבת עולם ונותנת לו עוגן. העיצוב נוגע לשפת הגוף עצמה,

לתנועות, להטיות, לסגנון הדיבור, כל אלה, מעניקים הקשר הנושא בחובו את הטרנסצנדנטי"¹⁰⁷

לצורך הסבר רעיון זה פונה הרב שג"ר אל הגותו המאוחרת של ויטגנשטיין.

"לפי תפיסתו (של ויטגנשטיין. א"ד) השפה, ובכללה השפה הדתית, איננה מבטאת או מייצגת

אלא מביעה. משמעותה היא בה עצמה. כלומר, השימוש שאנו עושים בשפה אינו כשל סימון...

היא מיומנות או יכולת שמושבה באורח החיים של דוברי השפה, ומשם, מאורח החיים, היא

מקבלת את משמעותה. כפי שאומר ויטגנשטיין: ' הדיבור בשפה הוא חלק מפעילות או צורת

¹⁰⁵ שג"ר, תשע"ד, 186-158.

¹⁰⁶ שם עמ' 170.

¹⁰⁷ שם עמ' 171.

חיים... המובן הנו תולדה של פרקטיקה, של תפקוד במציאות, מה שויטגנשטיין מכנה 'משחק

לשון"¹⁰⁸

רעיונות אלו הולכים בכיוונים שהציעו פרשני ויטגנשטיין, כגון פיליפס ווינץ' שהוזכרו לעיל,¹⁰⁹ הם מבקשים להתנתק מן הצורך להצדיק את הפעולה הדתית במושגים אוניברסליים שחורגים מגבולות השפה הדתית עצמה. באותו אופן, טוען הרב שג"ר שהשתלבות במערכת ההלכתית אינה מבוססת על טיעון: "יש לבחור בהלכה כ...", אלא בהיותה המובן מאליו של 'משחק שפה' מסוים. זו אינה בחירה שרירותית, ויש לה היגיון, אולם היגיון זה עצמו נטוע בתוך משחק השפה. בתוך המערכת ההלכתית הזו, האמונה אינה תוצאה של מאמץ הכרתי או ספיריטואלי, אלא שוכנת בסיטואציה עצמה. הוא מסמיך רעיון זה לקביעה ההלכתית שעל אף שמצוות צריכות כוונה, הכוונה הנדרשת מתפרשת מתוך הסיטואציה עצמה. כך לדוגמא, מי שהניח תפילין בבית הכנסת לתפילת שחרית יצא ידי חובתו, גם אם דעתו הייתה מוסחת והפעולה לא נעשתה מתוך ריכוז תודעתי במעשה. זאת, כיוון שהסיטואציה עצמה מוכיחה את ההתכוונות.¹¹⁰ רעיונות אלו חוזרים בדבריו במקומות נוספים.¹¹¹

הרב שג"ר אינו עוסק ישירות בשאלת הסיפור ההיסטורי העומד בבסיס קיום המצוות. אולם לאור עמדה זאת, מקבלת אף שאלה זו הקשר חדש. כל תיאור היסטורי נטוע אף הוא בתוך משחק השפה המעצב אותו, ולא ניתן לתאר אותו מחוץ לגבולות 'משחק שפה' זה. ממילא, האמונה במעמד הר סיני, כמו גם כל טענה ארכאולוגית או ביקורתית כנגדו, מובנות בתוך משחק השפה המאפשר אותן: "אנשים נבונים ומשכילים ביותר מאמינים בסיפור הבריאה המקראי, ואחרים רואים אותו כמופרך בעליל, כאשר נימוקי האחרונים ידועים לראשונים".¹¹² המבט הלשוני של ויטגנשטיין המאוחר מאפשר 'לשים בסוגריים' את השאלה ההיסטורית האובייקטיבית מבלי למנוע מן המאמין לסבור שהאירוע אכן אירע במציאות.

יודגש כי הרב שג"ר אינו דן כאן בהלכה ובמצוות כפרקסיס המנותק מעצם האמונה. הוא כורך את כל אלו יחד. המסגרת דרכה הוא ניגש אל דיונו היא בשאלה "האם מסוגלים אנו עוד להאמין?".¹¹³ תשובתו מבקשת לברר איה מקום משכנה של האמונה, בירור שמוביל אל 'תהלוכות הדמים' של

¹⁰⁸ שם עמ' 169.

¹⁰⁹ על שימוש ברעיונות אלו על ידי תיאולוגים נוצריים ראו Lindbeck, 1984, p.17-18; רוס, תשס"ב; סקירה רחבה אצל פלדמן, 2012, עמ' 170-194.

¹¹⁰ שם עמ' 170. על פי משנה ברורה אורח חיים סימן ס' סעיף קטן י, וביאור הלכה שם.

¹¹¹ ראו לדוגמא בתוך שג"ר, תשע"א, עמ' 75; תשע"ה עמ' 29 ועמ' 385.

¹¹² ויטגנשטיין, 1986, עמ' 67. ע"י לעיל הערה 67.

¹¹³ שג"ר, תשע"ד, עמ' 168.

המערכת ההלכתית. את תכני האמונה הפרטניים, היינו קיום המצוות, הוא מבין כקבלה עצמית של המאמין בשייכותו לקהילה היהודית הרחבה. בהשוואה לדבריו במאמר 'אמונה ולשון' יש כאן תיאור שונה לגמרי של האמונה. שם האמונה מובנת מתוך הליכה אל גבול השפה ויכולת הביטוי שלה. היא בהכרח אמונה חסרת מילים. קיומה מותנה בכך שאין אומרים עליה דבר, שכן כל דבר שיאמר כבר יכלא אותה בתחום העולם, שאינו תחום האמונה. במאמר כאן, האמונה מובנת מתוך אורח החיים. היא מתחילה מתוך העולם במובנו הכי ראשוני: אורח החיים הוא שמוליד את האמונה ומבטא אותה. אמונה שכזו עשירה במעשים ובמילים. המעשים והמילים יוצרות אותה.

הרב שג"ר עושה כאן שימוש נפרד בשתי תקופות ההגות של ויטגנשטיין. חלקו הראשון של המאמר 'אמונה ולשון' ודומיו¹¹⁴ נסמך בעיקרו על ההגות המוקדמת. המאמר 'הלכה הליכה ואמונה' ודומיו נסמכים על הגותו המאוחרת. ההבחנה אינה מקרית. במאמר 'אמונה ולשון' העיסוק הוא בחוויית 'האמונה הטהורה' – היחס אל האלוהי האניסופי כפי שהוא מופיע במנותק מכל פרקטיקה או מקהילת מאמינים מסוימת. בהגות המוקדמת של ויטגנשטיין הוא מוצא פתח לאפשרות זו. אולם בבואו להתייחס לאורח החיים היהודי הדתי, רעיונות אלו אינם יכולים להועיל ואף הופכים לבעייתיים, באשר הם תובעים להותיר את האמונה מחוץ לתחום העולם. כאן באה ההיזקקות להגות המאוחרת, בשילוב פרשנותם של מלקולם, פיליפס ווינץ, המאפשרת לתת מקום לקיום הדתי כפי שהוא מביע את עצמו, בפרקטיקה, בשפה ובקהילה. הבחנה זו דומה להבחנה שהוצעה לעיל בניתוח השלבים השונים במאמר 'אמונה ולשון' כשלעצמו. כל זמן שעוסקים באמונה האוניברסלית, ההגות המוקדמת היא המשען. כשמעוניינים לעבור לאמונה פרטיקולרית, עובר הרב שג"ר להגות המאוחרת.

כנזכר לעיל,¹¹⁵ המשותף לשני שלבי ההגות של ויטגנשטיין הוא שלילתה של המטפיזיקה. בהגות המוקדמת היא מוצאת אל מחוץ לתחום השפה הלגיטימית. בהגות המאוחרת, בתוספת הפרשנות, היא הופכת להיות דבר שנובע מן השפה, ולא דבר שיוצר את השפה. נראה שהרב שג"ר מקבל על עצמו מגבלה זו.¹¹⁶ את הצעתו לאמונה הוא שולח לשני הקצוות: זו שמעבר למילים, ואין בה כל מטפיזיקה, וזו שבאה מתוך המעשים, והמטפיזיקה שלה היא פרקטיקה לשונית. האמונה הקלאסית, המתחילה מסיבה ראשונה או מהתגלות, ומשתלשלת עד המעשה ההלכתית, לכאורה נעלמת.

¹¹⁴ ראו למשל שג"ר, תשע"ג, עמ' 233-235.

¹¹⁵ עמ' 15-16.

¹¹⁶ ראו שג"ר, תשע"ג, עמ' 235 והערה 16 שם. שג"ר, תשע"ד, עמ' 168 ועמ' 172 הערה 31.

כיוון מחשבה זה דומה לרעיונות קודמים של הוגים יהודיים מודרניים, כגון ליבוביץ' וגולדמן המוזכרים לעיל. זה הוא ההיסט מן התיאוריה אל הפרקטיקה ומן האוניברסלי אל הפרטיקולרי.¹¹⁷ הוא מאפיין קו פרשני בהגות הפוסט מודרנית, המעתיק את התעניינותו מעקרונות-על אוניברסליים אל ההיבט התרבותי-פרטיקולרי, ומתיאוריות מטפיזיות, אל מנהגים ופרקטיקות. אם בעבר נתפסה התרבות כמכשלה שיש להתגבר עליה בדרך לאובייקטיביות אוניברסלית, גישה זו גורסת ש"הניסיון להשתחרר התרבות הוא נואל, וכי התרבות ממלאת תפקיד מכריע בעיצוב זהותו של האדם".¹¹⁸ כך, השאלות הקלאסיות של הפילוסופיה של הדת, נדחקות לקרן זווית. כיוון זה נוח במיוחד לדת היהודית, שהיא דת מעשית בעלת קודקס רחב מאוד של הלכות, ומעט, אם בכלל, דוגמות של אמונה. ההבחנה החדה ביותר של שייכות יהודית לקהילת המאמינים היא בקיום שולחן ערוך, הספר הקנוני של החובות המעשיות של שומרי ההלכה.

אולם הרב שג"ר לא זיהה את עצמו עם דרכם של ליבוביץ' וגולדמן, ואף הסתייג ממנה.¹¹⁹ הוא כינה אותה "שיטת שני העולמות":¹²⁰ ההפרדה הגמורה בין עולם האמונה לבין עולם התופעות. הפרדה זו אמנם מגינה על הדת מפני ביקורת, אולם בו בזמן היא מרוקנת מתוכן את האמונות הדתיות הבסיסיות ביותר. השפה הדתית מלאה בהיגדים מטפיזיים המתייחסים לעצמם ברצינות מלאה. היא מדברת על התגלות, השגחה פרטית וגאולה, ואינה רואה במילים אלו קונסטרוקט לשוני נורמטיבי בלבד.

גישתו של הרב שג"ר בהקשר זה שבה אל הגרעין של שיטתו, אל היסוד המיסטי:

גם אני בעד שיטת שני העולמות – אך שני העולמות הללו אינם עולם התופעות לעומת עולם המוסר והתבונה המעשית... אני מדבר של שני עולמות שלשניהם ממשות אוטולוגית, אף על פי שהגדרתה של ממשות זו שונה מעולם לעולם, יתירה מזאת, כמו אצל קאנט, אלוקים הוא היחיד היכול לאחד אותם. ניתן לומר ששני העולמות הם עולם השניות בו אנו חיים, ושאותו מנתח המדע, והעולם האחדותי שהוא העולם ממנו יונקת האמונה. מדובר לשיטתי בשני עולמות

¹¹⁷ שגיא, 2003, פרקים 13,10,4. זיוון, 2005, עמ' 202-220. לכיוונים דומים בתיאולוגיה הנוצרית ראו אצל זיוון שם עמ' 354 הערה 2.

¹¹⁸ מאוטר שגיא ושמיר, 1998, עמ' 73.

¹¹⁹ ראו שג"ר, 2013, עמ' 425 בהערה א.

¹²⁰ שג"ר, 2013, עמ' 412.

חילופיים, בדומה לעולמות החילופיים במדע הבדיוני. כאן אנו נזקקים למיסטיקה שבמרכזה תיאור של עולמות המתקיימים זה בצד זה במישורים שונים. אכן, הרב קוק טען שהמיסטיקה היא לבו של העולם הדתי. הפוסטמודרניזם, המדבר אף הוא על ריבוי עולמות, עשוי לאפשר, ואף לעודד, תפיסה זו.¹²¹

יש לשים לב: בדיון על פילוסופית הלשון של ויטגנשטיין במאמר 'אמונה ולשון' שימש ה'מיסטי' כנקודת שתיקה שמעבר לכל המילים, כפנייה אל מה שאינו ניתן לתיאור. כאן רואה הרב שג"ר ב'מיסטי' את הרעיון שמאפשר את האחיזה בריבוי של עולמות וזוויות מבט בו זמנית, תוך הבנה שלא ניתן לעמת אותן באופן סופי אחת עם השנייה.

כמו ליבוביץ' וגולדמן לפניו, מבקש הרב שג"ר לקבל את המגבלות החמורות שמטילה הפילוסופיה המודרנית על ההיגד המטפיזי ולכונן עולם של אמונה בתוך מגבלות אלו. אולם בשונה מהם, הוא מזהה בשפה המיסטית כלי שמאפשר לו לעמוד בדרישת הביקורת מבלי לאבד את משמעות השפה הדתית. החוויה המיסטית האחת אליה הוא מתייחס היא בקיומו של מה שמראה את עצמו ואינו ניתן לביטוי. פרשנותו את המהלך הוויטגנשטייני אל קצה גבולה של השפה מאפשר לו זאת. אולם אותה תודעה מיסטית, שבה ומאשרת גם את אופני הגילוי החלקיים, כפי שהם באים לידי ביטוי בקהילה הפרטיקולרית, שכן המיסטיקה מאפשרת גם את הריבוי.

הרקע החסידי-קבלי שבו עושה הרב שג"ר שימוש, הן ברעיונות חסידות חב"ד והן ברעיונות ר' נחמן מברסלב, מאפשר למקם את היחס בין שני המובנים שבהם משמש אצלו המושג מיסטיקה, וכן את היחס בין שני ההיבטים של השימוש ברעיונותיו של ויטגנשטיין, כמקבילים לחלוקה בין האינסוף לבין התגלותו בספירות, בהם עסקו הקבלה העיונית והחסידות, ובשאלת הבנת משמעות הצמצום, בה עסקו מפרשי האר"י.¹²² כפי שראינו לעיל בדיון של רש"י על היחס בין העצמות לבין הבריאה, ובדיון של ר' נחמן על היחס בין היסובב כל עלמין לבין העולם, הקבלה נוגעת אף היא בשאלת משמעותם של ההיגדים הדתיים, אך מתוך מוטיבציה שונה מזו של התודעה הביקורתית. אצל המקובלים העיוניים הבעיה היא באפשרות לתקף היגד כל שהוא ביחס אל האינסופי, ששולל כל קביעה לגביו מעצם הגדרתו.

המוטיבציה הפילוסופית של הפשטת האל מכל תאריו מתחברת למוטיבציה בעלת אופי מיתי, היינו לראות את האל בכל רכיבי המציאות הטבעית והאנושית. פיתרון נמצא בדמות ההפרדה בין

¹²¹ שם עמ' 414.

¹²² על הוויכוח בין המקובלים ראו לדוגמא אידל, תשמ"ב. על גלגולו של הדיון על הצמצום בעמדת רש"י ראו במקורות לעיל הע' 79.

האינסוף לבין הספירות. האינסוף, המכונה אצל רש"י 'העצמות', נמצא מעבר לכל אפשרות של הגדרה או הסמלה. הספירות הן גילויים והן מנהלות יחס דיאלקטי של גילוי וההעלם ביחס לאינסוף. פרשנות מחברת תקרב את שני הצדדים ותראה בספירות חלק מן העצמות. פרשנות מפרידה תרחיק אותם ותדגיש את הפער הבלתי ניתן לגישור בין שני אלו.

הפרדוקס הבסיסי של המיסטי הוא שמעצם רצונו של האל להיגלות מתחייב קיומו של הסופי, שהיה קיים מלכתחילה- בשלילת סופיותו- ממעמקיו, ורק בו יכול האינסופי להיגלות ולהיודע...¹²³

ביאורו של הרב שג"ר שב אל "הפרדוקס הבסיסי של המיסטי". בביאורו, האינסוף הוא האמונה שבשתיקה. בשפה התיאולוגית, מדובר במה שאף מילה ואף ביטוי אינם נכונים ביחס אליו, אף לא התיאור כ'סיבה ראשונה' או כ'מתגלה': "וכל ספירן כל חד אית ליה שם ידיע... ואנת לית לך שם ידיע, דאנת הוא ממלא כל שמהן".¹²⁴ בפילוסופית השפה המוקדמת של ויטגנשטיין, הוא מה שנמצא מעבר לגבול השפה, ונוכח רק כגבול המאפשר את עצם קיומה, אף שהוא נמצא לחלוטין מעבר לה.¹²⁵ הקפיצה מן המוחלט אל העולם היא פרדוקסלית באופייה, כפי שצוין לעיל בתיאורו של ר' נחמן את הצמצום. מכאן ואילך, ישנו עולם של ספירות. במינוחים תיאולוגיים הספירות הן לעולם ביחס למקבלים, הנבראים. לכן הן נושאות אופי יחסי, חלקי, עשיר ורב פנים, בהתאם לאופיים ומגבלותיהם של המקבלים. במאמר 'אמונה ולשון' אוהז הרב שג"ר בפרשנות המפרידה של היחס בין האינסוף לספירות, וכך הוא יכול להיענות לביקורת הפוסטמודרנית של השפה, המפרידה בין המסמן לבין המסומן. במינוחי פילוסופית השפה המאוחרת של ויטגנשטיין, הקיום האנושי בתוך השפה הוא שמאפשר את השימוש בשפה כדרך להבין את העולם ולפעול בו. במינוחים הקבליים, ההתייחסות אל הספירות כגילוי ממשי, לגיטימית רק כל עוד מובהר שהפער בינה לבין האינסופי אינו ניתן לגישור ולכן כייצוג היא תלויה על בלימה: כאשר חוזרים ומתייחסים אל האינסופי, הספירה חוזרת ובטלה. מערכת יחסים זו היא שמאפשרת את הריבוי העשיר והלא קוהרנטי של מבנים קבליים שונים, המתפרטים לאינספור אפשרויות. כמו 'משחקי שפה', הן יכולות להתקיים זו בצד זו, כל זמן שברור שאף אחת מהן אינה לוכדת את הדבר שאותו היא מתיימרת לייצג. האור האינסופי מובן כמה שנמצא בתוך כל גילוי וגילוי, אך הוא נעלם בתוכו ולעולם אינו נגלה באמת. במינוחי ניתוח השפה, השימוש בשפה המטפיזית לגיטימי רק כל עוד

¹²³ יעקובסון, תשנ"ח, עמ' 235.

¹²⁴ תיקוני זוהר דף י"ז. ציטוט זה הוא חלק מקטע שקיבל את השם "פתח אליהו" ונאמר עד היום בבתי כנסת בנוסח עדות המזרח או בנוסח האר"י.

¹²⁵ ראו צמח לעיל עמ' 20-21 והערה 48.

נוכחת העובדה שהיא אינה חורגת מתחום צורת החיים האנושי שבה היא נתונה. האופן בו קהילה מסוימת פונה אל האלוקי, בשפה ובפרקטיקה, מהווה מעין סוג של ספירה, של גילוי. 'משחק שפה' זה כולל בתוכו תיאורים מטאפיזיים רבים. הם אינם שקריים, באשר הם האופן שבו הקהילה הנתונה מתארת את יחסה אל הטרנסצנדנטיות. הם גם אינם אמתיים, במובן זה שלעולם הם אינם יכולים ללכוד את הדבר שאותו הם מתארים. תוקפם ניתן להם מכח קיומם הדיאלקטי בתוך קהילה מסוימת.

השילוב בין הפילוסופיה המוקדמת של ויטגנשטיין לבין זו המאוחרת מאפשר לו לקיים את ההיגדים המטפיזיים הממלאים את השפה הדתית, ולשלול אותם בה בעת. הפילוסופיה המוקדמת מייצגת את המוחלטות של ה'איין', שאינו ניתן לשום ייצוג. היא שוללת כל היגד מטפיזי ומאשרת רק אמונה שבשתיקה: זו שמראה את עצמה אבל אינה ניתנת לשום ייצוג. הפילוסופיה המאוחרת חוזרת ומאפשרת מחדש את שימוש בהיגד המטפיזי כמה שמראה צורת חיים שהאלוקי נטוע בתוכה. בתוך צורת חיים מסוימת, היגד זה הוא רב משמעות ואינו ניתן לשיפוט חיצוני.

כאן מציג הרב שג"ר את הרווח שהתודעה הפוסטמודרנית נותנת למאמין. משחקי השפה השונים שהוא נתון בהם מפריס אחד את השני. משחק השפה הדתי שבו הוא נתון מייצר את המטען המטפיזי. משחק השפה החילוני והביקורתי שבו הוא נתון שב ומרוקן את המטפיזי מתוכנו ומשיב אותו אל מרחב השתיקה. משחק השפה הדתי מייצר את ה'ספירות', משחק השפה החילוני משיב אותן אל ה'איין'. לכן, דווקא 'משחק שפה' החילוני שבחיינו הוא שמאפשר את התחדשותה של החוויה המיסטית ועמה את התחדשותה של החוויה הדתית.

סיכום

כמו ליבוביץ' וגולדמן לפניו, מבקש הרב שג"ר לקבל את המגבלות החמורות שמטילה הפילוסופיה המודרנית על ההיגד המטפיזי, ולכונן עולם של אמונה בתוך מגבלות אלו. אולם בשונה מהם, הוא מזהה בו אופציה בעלת אופי מיסטי. השילוב בין הפילוסופיה המוקדמת של ויטגנשטיין לבין זו המאוחרת מאפשר לו לקיים את ההיגדים המטפיזיים הממלאים את השפה הדתית, ולשלול אותם בה בעת. הפילוסופיה המוקדמת מייצגת את המוחלטות של ה'איין', שאינו ניתן לשום ייצוג. היא שוללת כל היגד מטפיזי ומאשרת רק אמונה שבשתיקה, זו שמראה את עצמה אבל אינה ניתנת לשום ייצוג. הפילוסופיה המאוחרת חוזרת ומאפשרת מחדש שימוש בהיגד המטפיזי כמצביע על צורת חיים שהאלוקי נטוע בתוכה. בתוך צורת חיים מסוימת, היגד זה הוא רב משמעות ואינו ניתן לשיפוט חיצוני.

אולם החידוש אינו נמצא דווקא במהלך התיאולוגי-פילוסופי. מרכיב מרכזי בו הוא השפה עצמה: השימוש במינוחים הלקוחים ממחשבת החסידות והקבלה, תוך שהוא יוצק בהם משמעות מחודשת. בפעולה פרשנית זאת הוא מנסה ליצור רצף בין משחק השפה הפילוסופי הפוסטמודרני והאנטי מטפיזי לבין משחק השפה החסידי-קבלי, הטעון מבחינה מטפיזית והנטוע בעמקי השפה הדתית של הקהילה היהודית. דומה שכך הוא מעוניין לגשר בין השפה הפנימית של הקהילה הדתית, לבין השפה התרבותית המערבית שבתוכה קהילה זו נטועה.

הממשי כמרחב האמונה

אמונה אצל הרב שג"ר לאור משנתו של לאקאן

בשנותיו האחרונות גילה הרב שג"ר את הגותו של הפסיכואנליטיקאי ז'אק לאקאן. הפרסומים הראשונים בעברית על משנתו של לאקאן החלו לצאת בשנת 2002 בהוצאת רסלינג.¹²⁶ הרב שג"ר, שהיה מנוי על ספרי ההוצאה, נחשף לרעיונות ודן בהם עם תלמידיו. באותן שנים, יצאו בעברית גם חלק מספריו של סלבו ז'יז'ק, הוגה סלובני משפיע, המשתמש ברעיונותיו של לאקאן כבסיס לביקורת התרבות העכשווית. הרעיונות אותם לקח הרב שג"ר מהוגים אלו שזורים בדברים שכתב ולימד בשנים אלו,¹²⁷ לעיתים תוך שילובים עם הרעיונות שמצא אצל ויטגנשטיין. פרק זה יציג את כמה מן הרכיבים במשנת לאקאן הקשורים שאליהם התייחס הרב שג"ר, וידון באופן שבו שילב אותם בתוך משנתו.

1. הגותו של לאקאן

1.1 רקע

ז'אק לאקאן (1901-1981) היה דמות מרכזית בחיים האינטלקטואליים הצרפתיים באמצע המאה העשרים. הכשרתו הפורמלית העיקרית הייתה בפסיכיאטריה, אולם הוא היה בעל ידע רחב בתחומים נוספים כגון בלשנות ושפות, היסטוריה ואנתרופולוגיה, מתמטיקה, מדעים ודתות. הרעיונות הפסיכואנליטיים שלו מושפעים מתחומי ידע אלו, ונעו לעיתים קרובות על הגבול שבין פסיכולוגיה לפילוסופיה. לאקאן ראה את עצמו כמפרש של פרויד וכחלק מן המסורת הפסיכואנליטית, אך היה שנוי במחלוקת עזה ואף מנודה על ידי זרמים אחרים שהתפתחו בפסיכואנליזה. עם זאת, השפעתו חרגה מתחומה של הפרקטיקה הפסיכואנליטית, והגיעה אל תחומים נוספים כגון סוציולוגיה, ביקורת תרבות, אמנות, תיאוריות פמיניסטיות ופילוסופיה.

¹²⁶ מילר, 2002.

¹²⁷ יש לציין בעיקר את שיעוריו ללקוטי מוהר"ן, שניתנו בישיבת שיח בשנים תשס"ג-תשס"ו וכונסו בספרים "שיעורים על ליקוטי מוהר"ן" כרכים א-ב בשנים תשע"ג, תשע"ה.

השפעה מרכזית של לאקאן ניתן למצוא אצל הוגים כגון לואי אלתוסר, ג'וליה קריסטבה ואלן באדיו. כתיבתו של ז'יז'ק תרמה אף היא לעניין הגובר בלאקאן החל משנות התשעים. ניתן למצוא הבדלים בתחומי העניין והכתיבה בין פרשניו הפסיכואנליטיים, המדגישים את משמעותם של המונחים לתהליך הקליני, לבין פרשניו מבין חוקרי התרבות, המתעניינים בצורות הניתוח שלו להבנת תופעות חברתיות רחבות.

פרשנותו של לאקאן לפרויד משלבת בתוכה יסודות מתוך התורה הבלשנית הסטרוקטורליסטית, כפי שהתפתחה אצל פרדיננד דה סוסיר, תוך שלאקאן מוסיף בה את פרשנותו. לאקאן הואשם בשל סגנון הדיבור והכתיבה העמומים והרב משמעיים שלו, המתירים רבים מרעיונות בלתי מובנים. אולם חסידי טענו שסגנון זה הכרחי לאופים של הרעיונות אותם מבקש לאקאן להציג, שכן הרעיונות עצמם עוסקים רבות ביחס המורכב בין השפה לבין המובן. לפי גישתו של לאקאן, המילים לעולם מובנות רק מתוך יחסן למילים אחרות, וכך גם המושגים בהם הוא משתמש.¹²⁸ את עמדותיו הציג בעיקר במסגרת סמינרים שנתיים אותם העביר, ושמשכו קהל רב. לאורך שנות הוראתו הרבות מושגים שונים הולכים ומתפתחים, תוך שהם מקבלים משמעויות משתנות.

1.2 שלושת הסדרים

במרכז התיאוריה של לאקאן עומדים שלושת הסדרים/משלבים: הדמיוני, הסימבולי והממשי. ההבחנה בין אלו היא המסגרת התיאורטית בה נתונים רבים מן הרעיונות אותם פיתח. שלושת הסדרים שלובים אחד בשני, ובסוף ימיו תיאר אותן לאקאן כמעין 'קשר בורמאי' - שלוש טבעות האחוזות אחת בשנייה כך שהוצאתה של אחת תנתק גם את השתיים האחרות.

הדמיוני

המשלב הדמיוני מתואר כצומח בעקבות החוויה של התינוק העומד מול המראה ורואה את דמותו.¹²⁹ חוויה זו יוצרת אצלו פיצול בין התחושה הפרגמנטרית של גופו הממשי שעדיין אינו מפותח, לבין הדמות השלמה שהוא רואה במראה. הילד מרותק לדימוי האשלייתי שלו, ויוצר הזדהות עם הדמות השלמה שבמראה. כאן נוצר הפיצול הבסיסי בין חווית 'האני' לבין 'הדימוי המשתקף' אליו מן החוץ.¹³⁰ את אותו דימוי רואים אחר כך הילד והמבוגר כמשתקף במחוות

¹²⁸ "מהלך השיח שלי הוא כדלקמן: כל מונח מתקיים אך ורק ביחסים הטופולוגיים בינו לבין המונחים האחרים". ראה אוונס, 2005, עמ' 13.

¹²⁹ לאקאן התבסס על מחקרים קודמים שהישוו התנהגות של תינוקות בני שישה חדשים מול ראי, תוך השוואה להתנהגותם של קופים בגיל מקביל. הקופים הראו חוסר עניין, בעוד שהילדים הראו סקרנות, חיקוי ומשחק. ואניה, 2003, עמ' 33.

¹³⁰ אוונס, 2005, עמ' 85.

החברתיות המאפשרות לבני אדם אחרים למלא את תפקיד המראה, שבה חוויית האני השלם המשתקפת באופן מדומיין מן הסביבה, מהווה תחליף לחוויית האני השסוע של הסובייקט מתוכו. רובד זה הוא המניע את האדם ליצור יחסי הזדהות עם אובייקטים, עם דימויים או עם בני אדם מחוץ לו כיוון שהם יגלמו בעיניו את הסיכוי להגיע אל השלמות הנכספת. בשלב מאוחר יותר מוסיף לאקאן את הצורך בגורם שלישי, האם. היא זו שמאשרת לילד שהדמות במראה היא אכן הוא. היא נותנת השם, כדי שהדימוי יוענק לסובייקט.

הממד הדמיוני הוא נרקסיסטי ביסודו, כיוון שהוא עוסק בהתמכרות להשתקפויות חיצוניות ואשלייתיות. הוא היוצר את האגו, המורכב מסכום ההזדהויות שהראי, הדימוי המשתקף, מאפשר להוציא אל הפועל.¹³¹ היחס הדואלי והמפוצל בין ה'אני' לבין הכפיל יוצר גם ניכור מתמיד ולכן "הניכור הוא מרכיב מכונן של הסדר הדמיוני".¹³²

יחסו הכללי של לאקאן לדמיון כמכשיר קוגניטיבי הוא שלילי. הדמיוני הוא הקרוב ביותר לאתולוגיה של בעלי חיים. כיוון שהוא קשור ליחס של האדם לגופו, הוא פתייני ומשתק כאחד וכולא את הסובייקט בסדרה של קיבעונות סטטיים. הוא מאשים את האסכולות של הפסיכואנליזה בזמנו בצמצום אל הסדר הדמיוני, בעוד שהוא סובר שיעוד האנליזה הוא השימוש בסדר הסמלי כדרך הבלעדית לסלק את הקיבעונות של הדמיוני. הדמיוני ניתן לפענוח רק אם מתרגמים אותו לסמלים.

הסמלי

מושג 'הסמלי' שואב רבות מעבודתם של מרסל מוס ושל קלוד לוי שטראוס. לוי שטראוס ביאר את העולם החברתי כמבוסס על פונקציות סמליות המסדירות את יחסי הקרבה והחליפין שבין בני אדם.¹³³ מרסל מוס הראה דרך ניתוח חילופי מתנות את היחסים הסמליים המבנים את החברה.¹³⁴ לאקאן הושפע מרעיונות אלו וקשר אותם אל העיסוק הפסיכואנליטי.

'הסמלי' הוא האתר בו נמצאים החוק, המבנה, המנהגים, המוסדות, הנורמות, הריטואלים והפרקטיקות. הוא ממלכת התרבות, לעומת הדמיוני שהוא ממלכת הטבע. כיוון שהמוסדות האנושיים מבוססים על השפה, החלפת מילים, תקשורת, הרי ש'הסמלי' במהותו הוא מבנה לשוני.

¹³¹ ואניה, 2003, עמ' 32.

¹³² Lacan, 1993, P.146.

¹³³ Levi Strauss, 1963, p.203.

¹³⁴ מוס, 2006.

אולם אין זהות בין 'הסמלי' לבין השפה בכללה. השפה כוללת בתוכה גם ממד דמיוני וגם ממד ממשי. הממד 'הסמלי' של השפה הוא זה של המסמן בלבד. לדידו של לאקאן, משמעותם של המסמנים היא לעולם מתוך מערכת היחסים ההדדית בין מסמנים שונים, ולא מתוך יחס למסומן. בשונה מן היחסים הדואליים של הדמיוני, 'הסמלי' מבוסס על מבנה משולש שכן הוא מבוסס על תקשורת בין שני סובייקטים שמתווכחת על ידי 'האחר הגדול', שהוא המבנה התרבותי והחברתי אליו האדם נולד וממנו הוא אינו יכול להתחמק. השפה היא שימוש במבנים הלשוניים של 'האחר הגדול' על מנת ליצור פשר ותקשורת. 'האחר הגדול' הוא גם זה שמבנה את הלא מודע, שכן ה'לא מודע' אינו נוצר אוטונומית בתוך התנסות מקרית ופרטית של סובייקט, אלא מתוך המפגש של התשוקה הראשונית עם המערכת המובנית של השפה. השפה מגדירה ומעצבת את מושאי התשוקה, ומתוך הסמלים שלה נוצרים תחומי המוות ההיעדרות והחסר מחד גיסא, ועקרון ההנאה מאידך גיסא.

הסדר הסמלי מאופיין על ידי הניגוד הכפול בין היעדרות לנוכחות. כאשר ילד משחק את משחק ההיעדרות והופעה של חפץ, הוא מתרגל את הבנתו ליסוד מרכזי זה, שבו כל סמל קיים דרך ניגוד כפול זה.¹³⁵ המילה "אמא" נועדה לא רק כדי לקרוא לאם, אלא גם כדי להגות בה בהעדרה.

לאקאן מייחס לסדר הסמלי אוטונומיה. הוא אינו מבנה על הנקבע על ידי ביולוגיה או גנטיקה, אלא מהווה כולו תוצר תרבותי פרשני.¹³⁶ מרגע שהסדר הסמלי צץ, איננו מסוגלים לחשוב על שום אפשרות שקדמה לו מבלי לעשות שימוש באותם סימנים עצמם.¹³⁷

מכיוון ש'הסמלי' ממוקד בשפה, נותן לאקאן את דעתו רבות לאופני פעולתה. כאמור, הוא מושפע מהתיאוריה הבלשנית הסטרוקטורליסטית של פרדיננד דה-סוסיר, אשר חקרה את מערכת היחסים בין המסמן למסומן.¹³⁸ דה סוסיר ציין שהיחס בין המסמן למסומן היא ביסודו שרירותי (אין קשר הכרחי בין הסימן האקוסטי "עץ" לתוכן אליו מתכוון האומר), ומשמעותו נוצרת ביחס למסמנים אחרים בשפה (עץ לעומת שיח, צמח לעומת חי ודומם וכד'). לדברי דה-סוסיר, לאחר שכבר נוצר הקשר, נוצרת זיקה קבועה בין המסמן למסומן, ההופכים יחד לסימן. לאקאן חולק עליו בנקודה זו ורואה את שרשרת המסמנים כאוטונומית ובעלת קדימות לוגית ביחס למסומנים אותם היא מארגנת. המסמנים מבארים ומתבארים אחד מתוך השני, כמו מילון שמסביר מילה

¹³⁵ לאקאן רומז כאן למשחק הפורט-דה המתואר אצל פרויד, 1988, ב"מעבר לעקרון העונגי" עמ' 95-137. ראו ואניה, 2003, עמ' 59.

¹³⁶ Lacan, 1988b, p.29.

¹³⁷ שם, עמ' 5.

¹³⁸ דה סוסיר, 2005, עמ' 188-190.

בעזרת מילים אחרות מאותו המילון. המסומנים אליהם הם מתייחסים אינם קבועים, ומשתנים בהתאם לשינוי המשמעות של המסמן בתוך שרשרת המסמנים. עמדה זו, מחזקת את עצמאותו של המערך הסימבולי.

הטיפול הפסיכואנליטי ממוקד ב'סמלי', ומטרתו היא להתיר את קשר השיעבוד הדמיוני ולעצב אותו מחדש בעזרת 'הסמלי'.¹³⁹

הסדר הסמלי מזוהה לעיתים עם 'שם האבי'. לא מדובר בהכרח באב הקונקרטי, אלא זה המסומל בשפה הקורעת את הילד מהדיאדה הדמיונית עם האם, ומוביל אותו אל העולם החברתי.

הממשי (The Real)

'הממשי' הוא העמום החמקמק והמסתורי מבין שלושת המושגים.

המונח ממשי היה פופולרי בקרב פילוסופים מסוימים בתחילת המאה העשרים כ"מוחלט האונטולוגי, הויה כשלעצמה לאמיתה".¹⁴⁰ לאקאן עושה במונח זה שימוש משתנה עד שב-1953 הוא משלב אותו בתוך המבנה של שלושת הסדרים. בשנים המוקדמות יותר מושג זה תופס מקום מועט, מול העיסוק בסמלי וביחסו לדמיוני. אך בשנותיו האחרונות, הולך ומתרבה עיסוקו של לאקאן במושג זה.¹⁴¹

'הממשי' הוא אותו יסוד ראשוני שלא ניתן ללכוד ושאותו שני הסדרים האחרים מנסים לפרש, אך תמיד בהצלחה מוגבלת. רעיונות אלו מזכירים את "הדבר כשלעצמו" אצל קאנט ואת שאלת היחס בין הכרה למציאות, המטרידה את הפילוסופיה מאז ומתמיד ובמיוחד בעת המודרנית. אולם נקודת ההתייחסות של לאקאן לשאלות אלו היא פסיכולוגית ולשונית והתוכן הפילוסופי משמש רק כרקע. הבדל זה יוצר גם הבדל משמעותי, שכן המסורת הקאנטיאנית יכולה ליצור יחס של אדישות ביחס לאותו 'דבר כשלעצמו' באשר אין עמו כל מגע. בעוד שאצל לאקאן 'הממשי' נוכח כל העת כשארית הדורשת להיות מוכרת למרות אי האפשרות של הכרה זו.¹⁴²

מבחינת ההיסטוריה של הפרט, 'הממשי' קשור בתהליך ההיפרדות מן הקשר הסימביוטי אל האם, המותיר חלל אצל התינוק, כמקובל במסורת הפסיכואנליטית. הנוכחות המלאה והבלתי

¹³⁹ ואניה, 2003, עמ' 44.

¹⁴⁰ Roustang, 1990, p. 61.

¹⁴¹ ואניה, 2003, עמ' 92.

¹⁴² שם, עמ' 66.

נפרדת של התינוק הרך בחיקה של אמו היא נקודת המוצא של התהוות הפרט. תהליך ההיפרדות, אותו מסמל האב, יוצר חלל, אותו התינוק משלים אותו דרך הפעולה הסימבולית, המקיימת בתוכה את הניגודים של נוכחות לעומת העדר. אולם סימבוליזציה זו אינה יכולה לחפות על מלוא האבדה והיא לעולם יוצרת שארית. שארית זו מושלכת על אובייקט המעבר בו משחק הילד, המקבל אצל לאקאן את השם 'אובייקט a' ומהווה ייצוג של 'הממשי'.¹⁴³

מנקודת מבטה של השפה, 'הממשי' משקף את המגבלה העמוקה שיש למילים בבואן לתאר את הדבר אליו הן מתכוונות. בכל פעולה של דיבור יש כשל מובנה בשל אי היכולת העקרונית לבטא את העדר הגבולות של 'הממשי'.¹⁴⁴ השפה היא הסדר שהסמלי יוצר בממשי, היא מאפשרת ללכוד משהו, אך באותו הזמן היא גם סוג של הגליה מן העולם: "המילה הורגת את הדבר".¹⁴⁵ שלא כמו 'הסמלי', הנבנה על ניגודים כמו זה שבין נוכחות להעדר, 'הממשי' הוא יסוד אחדותי שאותו לא ניתן ללכוד: "בממשי אין כל העדר".¹⁴⁶ 'הסמלי' הוא קבוצת יסודות נפרדים המקבלים מובנות מתוך היחסים ביניהם, בעוד 'הממשי' הוא נטול הבחנות: "הממשי הוא לחלוטין ללא שסע".¹⁴⁷ 'הסמלי' יוצר חתך בתוך 'הממשי' ויוצר מתוכו את המשמעות, אך 'הממשי' כשלעצמו מתנגד באורח מוחלט להסמלה ולכן נותר תמיד בלתי מפוענח.¹⁴⁸ במובן הזה, 'הממשי' הוא היסוד הנעלם, כיוון שלא ניתן לדמותו ואי אפשר להגיע אליו, ולכן יש לו איכות טראומטית: "האובייקט המהותי שאינו אובייקט עוד, אלא הדבר שבפניו חדלות כל המילים וכושלות כל הקטגוריות. אובייקט המועקה בה' הידיעה".¹⁴⁹ 'הממשי' מעמת אותנו עם הבלתי אפשרי.¹⁵⁰ הסימפטום הקליני מהווה פריצה של 'הממשי' לתוך הסדר הסמלי, המשבשת את הסדר הצפוי.¹⁵¹ בפרשנות זו, מצטרף לאקאן אל העיסוק הפוסטמודרני הנרחב בקושי של הייצוג.

¹⁴³ שם, עמ' 60.

¹⁴⁴ יסודות אלו קיבלו ביטוי פיוטי נפלא במסתו של ח"נ ביאליק 'גלוי וכיסוי בלשוני': "כי לא יראה האדם את ה"תהו" פנים אל פנים וחי. חלום שנשכח - לא יזכר עוד. אל ה"תהו" תשוקתך והדיבור ימשול בך".

¹⁴⁵ Lacan, Ecrits, 1977c, p. 104. ביטוי יפה לתובנה זו ניתן למצוא בספרו של דוד גרוסמן 'שתהיי לי הסכין': "אני הרי לא צריך לומר לך כמה הייתי מאושר כשהוא התחיל לדבר, את בטח זוכרת את הפלא הזה כשילד מתחיל לתת שמות לדברים. ובכל זאת, בכל פעם שהוא למד מילה חדשה, מילה שהיא גם קצת "שלהם", של כולם, אפילו המילה הראשונה שלו, מילה יפה כמו "אור", הלב שלי גם נחמץ קצת באפס קצהו, כי חשבתני - מי יודע מה הוא מאבד ברגע זה, וכמה אינסוף סוגים של זוהר הוא הרגיש וראה וטעם והריח, לפני שדחס את כולם לתוך התיבה הקטנה "אור", עם הריש הזו בקצה, כמו מתג כיבוי. " גרוסמן, 1998, עמ' 15.

¹⁴⁶ Lacan, 1988b, p. 313.

¹⁴⁷ שם, עמ' 97.

¹⁴⁸ Lacan, 1988a, p.66.

¹⁴⁹ Lacan, 1988b, p.164.

¹⁵⁰ Lacan, 1977a, p. 167.

¹⁵¹ אפרתי וישראלי, 2007, עמ' 27.

לממשי יש גם קונוטציות של חומר, שכן הוא המצע החומרי העומד ביסוד הסדרים הסמלי והדמיוני. כך לדוגמה, האב הביולוגי והפין הביולוגי הם 'הממשי' בטרם קיבלו את תפקודיהם הסמליים או הדמיוניים.

חשוב לציין ש'הממשי' אינו "ההוויה האמתית", שהרי האמת היא כבר מושג של הסדר הסמלי. הפסיכואנליזה שונה ממסורות מיסטיות שביקשו להגיע לחוויה אקסטטית, ולראות בה סוג של התאחדות עם אותו "יש אמת". התהליך הפסיכואנליטי, על פי לאקאן, מבקש ליצור סוג של משא ומתן בין שני סדרים אלו. במקום בו יש עומס יתר של המערכת הסמלית, המטרה תהיה "לרווח אותה" על ידי הנכחת היסוד הבלתי נלכד של 'הממשי'. במקום בו הסדר הסמלי קרס כתוצאה מטראומה, המטרה תהיה לרקום אותו מחדש.

זיזק עוסק רבות במעקב אחר נוכחותו של 'הממשי' בהיבטים אישיים ותרבותיים שונים. הוא מכנה אותו "הכתם שעל התמונה"- הנקודה שבה יש נתון שמסרב להתיישב עם הסדר הסימבולי שתמיד שואף לארגן כל פרט בתוך שרשרת המסמנים.¹⁵² "מה שהשפה עושה במחווה היסודית ביותר שלה, הוא ההפך הגמור ממתן שמות למציאות: היא חופרת בה חור".¹⁵³ במובן הזה, לממשי יש ממד של מוות, שכן המפגש עמו נושא אופי של תהום, של מרחב של חידלון. אך בו בזמן הוא גם גרעין החיים: "הממשי אינו רק המוות כי אם גם חיים: לא רק חוסר התנועה החיזור, הקפוא, נטול החיים, כי אם גם "הבשר שממנו מבעבע הכל", "חומר החיים בהלמותו הרירית".¹⁵⁴

האיווי

היחס בין 'הסמלי' ל'ממשי', יוצר את האיווי, שיש שרואים אותו כרעיון המרכזי ביותר אצל לאקאן.¹⁵⁵ האיווי נובע מן היחס אל החסר הבסיסי הקיים באדם ויש להבדיל אותו מן הצורך והתביעה. הצורך הוא החוסר הניתן לסיפוק, כמו הרעב של הילד. התביעה היא הבקשה למילוי הצורך, כמו בכיו של התינוק הרעב. אולם בתוך הבכי של הרעב ישנו רכיב נוסף של תביעה לאהבה אינסופית מצדו של התינוק, תביעה שאין ביכולתה של האם למלא. בפער שבין מילוי הצורך לבין התביעה לאהבה, נוצר האיווי: "האיווי מתחיל ללוש בצורה בגבול שבו התביעה נפרדת מן

¹⁵² זיזק, 2004 א, עמ' 16-41.

¹⁵³ זיזק, 2004 ב, עמ' 82.

¹⁵⁴ זיזק, 2004 א, עמ' 35-36.

¹⁵⁵ אוונס, 2005, עמ' 44-41.

הצורך".¹⁵⁶ האיווי אינו היחס לאובייקט, אלא היחס לחסר, "האיווי למשהו אחר".¹⁵⁷ לכן הוא לעולם בלתי מסופק. בשפה, האיווי נמצא באותו פער בין המסמן למסומן. באותה שארית שחמקה מיכולת הביטוי. רעיונותיו אלו משלבים בתוך החשיבה הפסיכואנליטית את גישתו של היידגר, הרואה בחסר שבהוויה את הבסיס לאנושיות. בשונה מפרויד, שהעמיד את חווית החסר על הפער בין המינים, ולהיידגר שהעמיד אותה על תודעת היותנו בני תמותה, לאקאן מעמיד אותה על החסר בממשי שיוצר הסימבולי, היינו אי ההלימה בין הדברים כשלעצמם לבין המילים שהחליפו אותם.¹⁵⁸

מטרת הטיפול היא להוביל את המטופל להכיר באמת אודות האיווי שלו, למרות שזו פעולה מוגבלת מעצם טיבה, שכן לעולם יש גבול למידה שבה ניתן לבטא את האיווי במילים, שכן יש אי התאמה בין האיווי לדיבור. הסימפטום הקליני הוא תמיד וריאציה של הבנה לא נכונה של היחס בין 'הסמלי' הדמיוני ו'הממשי'. "האיווי מצביע תמיד על איזו שהיא אומללות... האיווי קשור תמיד לחסר".¹⁵⁹ טראומה היא פריצה של הממשות ונפילה של הגנות סמליות ודמיוניות. הטיפול יבקש "להפוך את הטראומה לטרגדיה" על ידי שילובה הסיפורי במסגרת הסמבולית.¹⁶⁰

זיזיק מציין את ההיפוך שיש כאן ביחס לעמדה הפרוידאנית. ע"פ פרויד הסובלימציה היא התקה של צורה ראשונית מינית שעברה עידון על מנת להתאימה לתנאים חברתיים. במקור ישנו אובייקט "פראי" של סיפוק, והוא מוחלף באובייקט אחר מעודן יותר ולגיטימי יותר. התנועה היא מן העולם הפנימי הטעון אל העולם החיצוני המכסה. ע"פ לאקאן, הכיוון הוא הפוך. האובייקט כשלעצמו הוא יום יומי וחסר עניין. האדם מטעין אותו בפנטזיה כדי להעמיס עליו את הצורך שלו בדבר להתאוות אליו. המטרה של הפנטזיה אינה לספק דחף גופני או יצרי ראשוני, אלא להבנות את עצם הצורך באיווי, באובייקט קסום להימשך אליו. אם ייחשף האובייקט כפי שהוא באמת, מובנו היום יומי, יאבד מיד העניין בו. אנו נופלים טרף לאשליה שהקסם מצוי באובייקט עצמו, בעוד שלאמיתו של דבר הוא אינו אלא "אובייקט סיבת האיווי".¹⁶¹

¹⁵⁶ Lacan, 1977b, p. 311.

¹⁵⁷ שם, עמ' 167.

¹⁵⁸ ישראלי, 2014.

¹⁵⁹ מילר, 2006, עמ' 32.

¹⁶⁰ אפרתי וישראלי, 2007, עמ' 23.

¹⁶¹ זיזיק, 2005.

הלא מודע

תלמידו וחתנו של לאקאן, ז'אן אלן מילר, מבאר שעמדתו של לאקאן, המבינה את השפה כמערך יחסים בין 'הסמלי' ליממשי משליכה גם על הבנה אחרת של מושג ה'לא מודע'. העיסוק ב'לא מודע' עומד במרכז הפעולה הפסיכואנליטית. אולם פרשנותו של לאקאן, יוצרת יחס שונה אל הלא מודע מזה של פרויד והשיח הפסיכואנליטי הקלאסי. אצל פרויד הלא מודע מופיע כאותה אמת מגונה שנמצאת בתוך תוכו של האדם, סוג של רצון העומק שאינו נגיש. האדם אמנם אינו מודע לו, אך רצון זה מתפרץ באופן בלתי נשלט באופנים שונים, ומהווה מקור והסבר לסימפטומים. הלא מודע הוא מערכת היגדים שקיימת ותיאורטית יכולנו לבטא אותה, אלמלא ההגנות השונות היוצרות את פעולת ההסתרה. התהליך הטיפולי מיועד לחשוף את אמת זו. תלמידו, קרל יונג, אף סבר שניתן להעמיד עקרונות אוניברסליים קבועים ללא מודע, בצורתם של הארכיטיפים. עמדתו של לאקאן מושפעת מהתפיסה הפוסט מודרנית, המפקפקת ברעיון של מהויות ראשוניות אותן השפה מגלה. על פי עמדה זו, המהות עצמה היא תוצר של השפה. לאקאן מבין את הלא מודע כתוצר של הפעולה הלשונית, שהיא הפעולה של 'הסמלי' בממשי. בממשי אין היגדים כלל, ולכן גם לא היגדים נסתרים. הוא אינו תוכן מסוים. הוא לעולם עומד כחומר גלם נטול תוכן. הלא מודע נוצר במהלך הפעולה הלשונית, כאשר המטופל מגלה את הפער בין המסמן למסומן. הוא מוצא שישנם דברים שהוא לא התכוון לומר ושנאמרו, או דברים שביקש לומר ולא נאמרו. הוא מוצא את הלא מודע בתוך הסיטואציה הלשונית עצמה.

מה הוא הלא מודע? איך אפרש את המושג הזה כאשר איני מייחס אותו עוד למודע אלא לפונקציה של הדיבור בשדה השפה. מי אינו יודע שהלא מודע נמצא כולו בפער? בפער החוזר ונשנה בין מה שאני רוצה לומר ובין מה שאני אומר - כאילו היה המסמן מסיט את המסלול המתוכנן של המסומן, וזה מה שנותן חומר לפרשנות - כאילו המסמן מפרש בדרכו את מה שאני רוצה לומר¹⁶²

הדבר המודחק אינו מקודד בשפה ולכן לעולם לא ימצאו המילים לייצג אותו. העברתו אל המילים היא כבר הבאתו אל המרחב 'הסמלי', שם הוא מתהווה. התהוותו ב'סמלי' מאפשרת לאחוז בו, אך

¹⁶² מילר, 2009, עמ' 8.

בו בזמן מאבדת אותו. הלא מודע אינו קיים "בפנים", הוא ייש תיאורטי שמתגלה דרך הפעולה הפרשנית. כל אימת שאדם מדבר, הוא מדובר על ידי השפה.¹⁶³

לעמדה זו השלכה גם למעמדו של האנליטיקאי בתוך התהליך הטיפולי. לאקאן מגדיר את העמדה הקלאסית של המטפל כ"סובייקט שאמור לדעת". הוא מייצג את זה שנושא אתו את הידע על סודו של הלא מודע, ולכן כזה שיוכל לגאול את המטופל כאשר יסביר לו מה יש בתוכו "באמת". לדידו של לאקאן, המטפל אינו יודע ואינו יכול לדעת דבר על הלא מודע של המטופל. תפקידו הוא ליצור ולאפשר את פעולת הדיבור שבתוכה ימצא המטופל את הלא מודע שלו כאשר הוא יווכח שהוא "שם".¹⁶⁴

לאקאן והדת

בצעירותו קיבל לאקאן חינוך כפרח כמורה. אולם כמו פרויד לפניו, אף לאקאן ראה את עצמו כאתאיסט, וביקש להעמיד את הפסיכואנליזה כחלק מן השיח המדעי העומד כניגוד לשיח הדתי. כמו פרויד, הוא השתמש בכלים הפסיכואנליטיים כדי לתת הסבר לצורך הדתי. אצל פרויד הדתות הן ניסיון דלוזיוני להתגונן בפני הסבל של המציאות,¹⁶⁵ רעיון האל הוא ביטוי לכמיהה ילדית לאב מגונן,¹⁶⁶ ואת הדת יש להגדיר כ"נוירוזה כפייתית אוניברסלית".¹⁶⁷ אצל לאקאן היחס אל הדת מורכב יותר וכולל יחסי אהבה ושנאה. השיח שלו משופע במטפורות הנובעות מן התיאולוגיה הנוצרית, כגון 'שם האב', 'האחר הגדול' ועוד. הוא קובע שהנוסחה האמתית של האתאיזם אינה "א-להים מת" אלא "א-להים הנו לא מודע".¹⁶⁸ הערה זו ניתנת להבנת לשני צדדיה- כמצמצמת את המושג האינסופי 'א-להים' אל גבולות רעיון הלא מודע האנושי. או כמרחיבה את מושג הלא מודע אל עבר אינסופיותו החמקמקה של המושג 'א-להים'.

מושג מרכזי המתייחס אף בעיני לאקאן עצמו לתיאולוגיה היהודית נוצרית הוא 'שם האב'. הרעיונות האדיפליים של פרויד, שקיימים בעיקר במישור האב הביולוגי מועלים אצל לאקאן לדרגת עיקרון רחב ומרכזי המייצג את החוק ואת הסדר החברתי. 'שם האב' הוא מעין מסמן על, האחראי על ארגון המסמנים האחרים. כלל המסמנים יוצרים את 'האחר הגדול'. במובנו הפשוט 'האחר הגדול' הוא החברה בכללה, המרחב בו נוצרו המסמנים, אולם מבחינת היחיד, 'אחר גדול'

¹⁶³ מילר, 2002.

¹⁶⁴ מאואס, 2007, עמ' 7-11. יש שחולקים על הבחנה זו בין לאקאן לפרויד, וסבורים שהפרשנות של לאקאן משקפת אף את עמדתו של פרויד עצמו. במקום זה, הם מנגידים בין לאקאן ופרויד לבין קארל יונג, אשר הציע קידוד אוניברסלי של התת מודע. ראו למשל סנטנר, 2005.

¹⁶⁵ פרויד, 1988ב', עמ' 130.

¹⁶⁶ פרויד, 1988ב', עמ' 84-85.

¹⁶⁷ פרויד, 2002, עמ' 40-41.

¹⁶⁸ אוונס, 2005, עמ' 87.

זה מופיע כטרנסצנדנטיות, כמוצאה של השפה והתנאי הכל יכול לקיומה, כסדר שהסובייקט נולד לתוכו ושהוא לעולם אינו יכול ללכוד אותו בכליותו. במונח הזה, היא אחרות מוחלטת. לאקאן קושר בכמה מקומות בין 'אחר גדול' זה לבין האל של המסורת היהודית נוצרית.¹⁶⁹ את הפסיכוזה בהקשרה התרבותי מזהה לאקאן בחילון שהוא סילוקו של שם האב.¹⁷⁰

במסיבת עיתונאים שערך ב 1974 וכונסה לספרון, מנבא לאקאן את ניצחון הדת בטווח הארוך בשל יכולתה הייחודית להעניק פשר לממשי, יכולת בה הפסיכוואנליזה אינה יכולה להתחרות.¹⁷¹ פרויד, חניך הנאורות, האמין שהדת אינה אלא אשליה שהתקדמות המדע תפוגג בעתיד. לאקאן סבר שהמדע ילך ויעצים את נוכחותו של 'הממשי' הלא מובן והתובעני, ושם הדת תנצח "בהמטירה בעצמה מטחי פשר על הממשי".¹⁷² בספרון זה מנגיד לאקאן את דברי האוונגליון של יוחנן "בראשית היתה הדיברה" לפרשנותו את המקרא היהודי כמצביע גם אל מה שהיה לפני הראשית, שהוא 'הממשי'. הדיבור האלוקי הוא כבר היווצרותו של 'הסמלי' שלעומת 'הממשי' הקודם לו הוא דל "כשהדיברה מתגלמת מתחיל להיות רע לתפארת".¹⁷³

אצל לאקאן מוחלף אובייקט האבדן הפרוידני (השד, הצואה, הקשר המיני עם האם) באובייקט אבדן אחר, הקשור ביחסי המערכת הסמלית והממשית.¹⁷⁴ במונח הזה, האבדן של לאקאן נפרד מן מאופיו המטריאליסטי אצל פרויד, וחוזר להיות בעל אופי מטפיזי הרואה במצב החסר מצב ראשוני.

ז'יז'ק ממשיך כיוון מחשבה זו ומפתח אותו. בספר "הסובייקט שאמור להאמין".¹⁷⁵ לדבריו, הוא רואה את עצמו כמטריאליסט מוחלט, אולם דווקא מנקודת מוצא זו הוא סובר שניתוח לאקאניני יגלה שהמסורת הדתית הפאולינית היא ההבנה הנכונה של המטריאליזם.¹⁷⁶ עמדה זו משתלבת בעמדות דומות נוספות המכונות 'פוסט-חילונית' הרואות את החילון המערבי כעומד מול נקודת שבת מציעות שילוב מרכיבים מן התודעה הדתית תוך פרשנותם הפילוסופית או הפסיכולוגית המחודשת אל תוך התודעה החילונית.

¹⁶⁹ בנימיני, 2009, עמ' 271-325.

¹⁷⁰ שם, עמ' 277.

¹⁷¹ לאקאן, 2008, ניצחון הדת. הדת שתנצח היא כמונח "הדת האמיתית"- הרומית קתולית.

¹⁷² דברי ז'יאן אלן מילר, העורך, בדבריו המובאים בכריכת הספרון.

¹⁷³ שם, עמ' 91.

¹⁷⁴ אפרתי וישראל, 2007, עמ' 42.

¹⁷⁵ ז'יז'ק, 2004.

¹⁷⁶ שם עמ' 11.

מעניין לציין שלאקאן סבר שיהדותו של פרויד אינה מקרית להיווצרות הפסיכואנליזה: "לידתה של הפסיכואנליזה אינה אפשרית מחוץ למסורת זו".¹⁷⁷ ההסבר נמצא בעיקר במסורת הלשונית שלה, המתחילה באל המונותאיסטי המדבר, וממשיכה בפעולה הלשונית התלמודית. לאקאן מציע לראות באנליזה תהליך מקביל למדרש (לאקאן נקט במפורש במונח העברי Midrash). כאשר פנה לעיסוק בממשי, הוא שם דגש על האות העברית. לדבריו, כשיהודים נתקלו במדע הם מצאו את עצמם מוכנים לכך, כיוון "שהתלמוד, (...) יסודו בריקון משמעות מן הנאמר, כלומר לא ללמוד אלא את האות".¹⁷⁸ החשיבה היהודית הדרשנית והתלמודית, העוסקת בפרשנות המילה, תוך הוצאתה מהקשרה אל מגוון הקשרים אחרים, נותנת עצמאות למסמן במנותק מן המסומן שלו, ובכך מבינה טוב יותר את אופיו של הסדר הסמלי.

2. הרעיונות של לאקאן אצל הרב שג"ר

2.1 הממשי הוא מרחב האמונה

באחד ממאמריו הפרוגרמטיים, המכונה "אמונת" אשר נכתב בסיוון תשס"ד לקראת הרצאה, עושה הרב שג"ר שימוש מרכזי בהבחנות של לאקאן על מנת להסביר את תפיסתו את האמונה.¹⁷⁹ הרקע הוא התנגדותו לעמדתם של ליבוביץ' וגולדמן, אותה הוא מכנה "גישת שני העולמות".¹⁸⁰ במרכזה ניצבת הפרדה מוחלטת בין שני עולמות בהם ניצב המאמין, עולם המדע ועולם הערכים והאמונה. עולם המדע מתנהל ע"פ כללי הסיבתיות והחוקיות, בעוד עולם האמונה הוא עולם הערכים, המבוסס על החירות וההכרעה האישית. הכרעת האמונה אינה טוענת דבר לגבי עולם התופעות, ובכך היא קונה את עצמאותה המוחלטת: היא אמנם מפסידה את האפשרות לטעון משהו ביחס לעולם הטבע (שהעולם נברא בששה ימים, שהאל משגיח על העולם, שתפילה יכולה לשנות את גורלו שם האדם וכד'), אולם באותה מידה היא אינה יכולה להיות מותקפת על ידי מסקנותיו של עולם הטבע. בהעדר טענות מטפיזיות, מתמקדת האמונה בפעולה הדתית הנורמטיבית, שהיא הביטוי האולטימטיבי של קבלת עול מלכות שמיים. תוכן האמונה נובע מתוך הפעולה הנורמטיבית עצמה, ואינו בו ציפייה להתאמה כל שהיא לעולם החיצוני. כך למשל,

¹⁷⁷ מצוטט אצל ואניה עמ' 7.

¹⁷⁸ שם, עמ' 8.

¹⁷⁹ שג"ר 2013 עמ' 407-427. הגרסה המופיעה בספר כוללת עריכה מרובה ותוספות מקבצים נוספים. הרעיונות ששאב מלאקאן מופיעים במקומות נוספים, כפי שיובא בהמשך.

¹⁸⁰ עיי לעיל פרק ראשון עמ' 49.

התפילה בעת צרה אינה נובעת מן הציפיה לישועה או שינוי המציאות, אלא היא חובה נורמטיבית להתפלל בעת צרה.¹⁸¹

הקשיים הנובעים מגישה זו הם משני סוגים:

א. תקפותה: הקביעה המייחסת עצמאות להכרעה הערכית מתאימה לאתוס האדם האוטונומי שאפיין את מחשבת הנאורות. אולם המחקר וההגות של החצי השני של המאה העשרים הדגישו את ההיבטים החברתיים והשיחניים שבתוכם נוצרת ההכרעה של הפרט. ההפרדה של ליבוביץ' מיישבת אולי את ההתנגשות בין עולם האמונה לעולם מדעי הטבע, אך לא למסקנות המחקר ההיסטורי והסוציולוגי. לאור זאת, הפיצול המוצע הוא מלאכותי ואינו משקף באופן ריאלי האדם.¹⁸²

ב. מחירה: הפיצול מרוקן את השפה הדתית מתוכנה, שכן השפה הדתית מלאה בהיגדים ביחס למציאות. ההשגחה, פעולת התשובה והתפילה או הישארות הנפש מובאות כתיאורים מציאותיים. הצגתן כפעולות נורמטיביות בלבד היא זרה לאופיין הבסיסי ביותר, למשמעות הראשונית של ההיגדים הדתיים. קשה להבין כיצד נשאר עדיין תוכן דתי משמעותי לאמירה שכזו לאחר שלילה עצמית שכזו. בוודאי שקשה לראות כיצד תודעה שכזו יכולה לחרוג מתחום ההצעה האינטלקטואלית ולהיות תודעתה של קהילה דתית רחבה.¹⁸³

פיתרונו של הרב שג"ר נראה דומה לאלו של קודמיו, שכן גם הוא מציע סוג של שני עולמות. אולם לטענתו זו שניות מסוג אחר: לא בין עולם התופעות לעולם המוסר, או עולם ההלכה מול עולם המדע, אלא עולם השניות של המדע מול העולם האחדות של האמונה, כשני עולמות חילופיים הקיימים זה במקביל לזה. יש לדייק כאן: לא זה בצד זה אלא זה במקביל לזה. כיוון שעולם האמונה שולל את השניות כשלעצמה, ויוצר מצדו כוליות שלמה לשם עצמה שאינה עומדת בצד משהו. מנקודת קיומו, עולם השניות כלל אינו קיים.

בניסיונו למצוא מסגרת הגותית שתאפשר את מעבר זה, הוא פונה לוטיגנשטיין, כפי שתואר בפרק הראשון, ואל רעיון 'הממשי' אצל לאקאן, כפי שביאר והרחיב אותו ז'יז'ק. את מרחב האמונה הוא מזהה עם הסדר הממשי. עולם השניות, המבחין בין אובייקט לסובייקט, בין החוויה לבין המציאות, בין הערכים והאיכויות לבין הסיבתיות, קיים בסדר הסמלי, בעולמה של השפה. אולם

¹⁸¹ גולדמן, על ההשגחה, בתוך גולדמן, תשנ"ז, עמ' 346-360; גולדמן, תשס"ט.

¹⁸² זיוון מעירה על הבדל בין גולדמן לליבוביץ' בעניין זה, ע"י לעיל עמ' 4.

¹⁸³ שג"ר שם (לעיל הערה 179), וכן בתשס"ח, עמ' 367. שגיאה הרחוב מאוד ביקורת זו, ואפשר שדבריו הם המקור לדברי הרב שג"ר. ראו שגיאה, 2003.

מבין סדקי המסמנים של השפה, שלעולם אינם מצליחים בשלמות במשימתם, מציף 'הממשי', המציע את מה שקודם לשפה, את "חומר החיים בהלמותו". 'הממשי' לעולם אינו נלכד בשלמותו על ידי עולם המסמנים הלשוניים, על אף שהוא תמיד עומד בבסיסם. 'הממשי' מציע נוכחות שמבטלת את הישגיה של השפה, נוכחות שקודמת למילים ולכן גם קודמת לשניות. כאן רואה הרב שג"ר את הזיקה לאמונה הראשונית.

ניתן לדבר על האמונה כהתרחשות של מה שלאקאן מכנה 'הממשי', 'תחומו של מה שמתרחש מחוץ לסמליות' - אותה מציאות של תוהו ובוהו הקודמת לכל סימול תיוג ודיבור, כעולמו חסר האבחנות וההבחנות של התינוק. התרחשות שכזו, בשפה אמונית, מהווה את התגלותה של ההוויה האלוקית, שאף היא קודמת לכל אלו. 'שהוא לבדו הוא כמו שהיה קודם שנברא העולם ממש שהיה הוא לבדו... הוא ממש בלי שום שינוי, כדכתיב 'אני ה' לא שנית'.

בממשי עדיין אין שניות, בלא שיסמן ויסמל דבר. זהו 'חומר החיים בהלמותו', לפני כל סימבוליזציה ופרשנות שהן. קילוף המציאות מכל פרשנות שהיא 'כאשר לפתע המילים נוצרות בחוץ' ונותר הדבר כשהוא לעצמו - מייצר את האפשרות למפגש עם הוויה זו. עמדה שכזו תביא להשתוממות ולפליאה במפגש עם המציאות - התגלות ישותו של היש.¹⁸⁴

האמונה, לאור מונחים אלה, שורשה בממשי, הטרומ-שפתי, זה שלפני התבחנות הסובייקט מהאובייקט, או במונחים אחרים - במיסטי. ובאמת, אמונתי מיסטית היא: זו אמונה חסרת אותיות ומילים. נגזר עלי להאמין בלי לומר לאחר או לעצמי (שבהקשר זה הינו אחר) שאני מאמין, בדומה למקובלים, המתכוונים לאינסוף באובנתא דליבא. זו פרוצדורה או פרקטיקה נפשית הקודמת לשפה. השפה באה לאחר מכן ויונקת את חיותה מהראשונה. בשלב השני האמונה מתגלמת ומופיעה בחיים של אמונה - נגזר עליה לתפקד גם בעולם של שניות, אולם אם אני מתעלם ממקורה בממשי (ולכן, למשל, מנסה להוכיח אותה), אני מתנקש בחייה.¹⁸⁵

¹⁸⁴ שג"ר, תשע"א, עמ' 78.

¹⁸⁵ שג"ר, 2013, עמ' 418.

כמו שראינו לעיל אצל ויטגנשטיין, גם כאן מחפש הרב שג"ר את האמונה חסרת המילים ומחפש את המסגרת המושגית שתבהיר ותנגיש אפשרות זו. הבעיה הבסיסית של רעיון זה הוא הסתירה הפנימית שהוא יוצר, שכן כל תיאור, כולל זה של הרב שג"ר עצמו, שייך כבר לעולם המילים. גם אצל האדם בתוך עצמו אי אפשר לדבר על מובנות אחרת מלבד זו שבתוך מילים. כיצד, אם כך, ניתן לתת מובנות כל שהיא לחוויה קדם-מילולית. נראה שהמסגרת המחשבתית שמציעים לאקאן וז'יזק פותחת אפשרות של הבנה בשני המעגלים המתוארים:

א. הפסיכולוגי: כנזכר, לאקאן אינו מגיע מעולם הפילוסופיה אלא מעולם הפסיכולוגיה בכלל והפסיכואנליזה בפרט. לכן נקודת המוצא שלו אינה הניתוח המושגי אלא הבנת החוויה האנושית לאור הבנת ההתפתחות שלו מתינוק לבוגר. התמונה הראשונה אליה אנו מתייחסים היא של היילוד על שדי אימו.¹⁸⁶ תמונה זו מציגה לנו בפנינו קשר סימביוטי הנחוה מצד התינוק, עד כמה שהמבוגר יכול להבין זאת, כאחדות גמורה שאין בה הבחנה בין העצמי לבין הסביבה. בנקודת זמן זו השפה עדיין אינה קיימת ולכן היא מציגה עולם קדם מילולי. היווצרות השפה מתוך מלמולים וניסיונות, ומתוך האישור של האם, מדגימים את המעבר מעולם הקודם לשפה אל העולם שאחריו. תהליך זה מקושר בפעולת הספרציה: הליך מדורג של היפרדות התינוק מן האם והבנת התינוק את עצמו כישות העומדת בפני עצמה. הפסיכואנליזה יחסה משמעותית מרחיקות לכת למעבר הזה, וטענה שהדיו ממשיכים להיות גורם מרכזי גם בנפש הבוגרת, שזיכרונה הקדום כולל מצב קדם מילולי, וחווית ההתהוות והפירוד שיצר תהליך הספרציה.

ב. הלשוני: ניתוח האיווי כגורם מרכזי בכל תהליך נפשי, וככזה שמתקיים בתוך כל ביטוי סמלי, מציג את השפה בפרט ואת המסמן בכלל כמי שמצביע תמיד אל מה שאותו הוא אינו יכול ללכוד. לכאן נכנס העיסוק בפער בין המסמן למסומן, המאפיין את הכתיבה הפוסטמודרנית ואת כתיבתו של לאקאן. ע"פ העמדה של לאקאן, הפער נובע מן הסדר היסודי של המציאות. המסמן מתפקד בו זמנית בתוך שרשרת המסמנים, שם הוא מקבל את תפקידו היחסי, וכניסיון אבוד להצביע אל עבר 'הממשי', ניסיון שבו הוא עתיד בוודאות להיכשל. כך, נכנסת האילמות אל ליבתה של השפה עצמה. הקדם מילולי מציץ מבין חרכי המילולי.

¹⁸⁶ רעיונות אלו פותחו על ידי ז'וליה קריסטבה, שטענה שהחוויה הפרה-שפתית, האימהית, אינה אובדת עם הכניסה לסדר הסימבולי של השפה, שהיא הכניסה לחוק האב, אלא הופכת להיות הממד הסמיוטי של השפה, אותו היא מנגידה לסימבולי. Kristeva, 1984.

הרכיב הלשוני של האיווי יוצר את ההבדל בין המסקנה של לאקאן לבין זו של פרויד. ע"פ פרויד הסימפטום המבטא כמיהה של התאחדות קדם מילולית, ממשיך להתקיים באדם הבוגר ככשל הנובע מן השכבות הארכאולוגיות של ילדותו המוקדמת. לאור זה, החוויה המיסטית, כחויית התאחדות, תתפרש כניסיון רגרסיבי של המבוגר לשוב אל התענגות שעבר זמנה. במובן הזה, הפרשנות הפרוידיאנית הקלאסית שוללת את האמונה. לאקאן מצביע על קיומו של הקדם מילולי בתוך המבנה הבסיסי של השפה באשר היא. הוא אינו רכיב שיכול להעלם. הוא נוכח באופן תמידי בתוך האיווי. על פי הסבר זה, התמונה של התינוק אינה נעלמת עם ההתבגרות אלא ממשיכה להיות נוכחת בכל משפט שאדם מבטא. כמיהת ההתאחדות המיסטית היא כעת נקודת ההתחלה של האישיות, בזיקתה אל חויית התינוק, אך גם נקודת הסיום, בזיקתה אל הבנת העומק של המסמנים שנוצרו בתהליך למידת השפה. ממילא, נפתח הפתח לראות בה חוויה משמעותית ומרכזית גם בחייו של בוגר, חוויה אותה מבין הרב שג"ר כחויית האמונה.

מתוך עמדה זו נובע שאמונה אינה ניתנת להוכחה, שהרי ההוכחה קיימת כבר במישור הסמלי, ולכן היא זרה לאמונה כשלעצמה. הניסיון להוכיח אמונה משמעו לנסות לבסס אותה בגבולות הסדר הסמלי בלבד, סדר הזר לאמונה כשלעצמה. אך ניתן להצביע אל עבר האמונה, כאשר מתבוננים באופן פעולתה של השפה וביחסה אל מה שאותו אין היא מצליחה לבטא. השפה הדתית על כל היבטיה נמצאת כבר במישור של 'הסמלי'. היא ניסיון ללכוד את 'הממשי' ולתת לו ביטוי, אך היא אינה האמונה עצמה. את תוקפה היא קונה מתוך היחס המורכב בין 'הסמלי' לבין 'הממשי'. לדידו של הרב שג"ר כבר נוצר כאן הרוח העיקרי לעומת שיטותיהם של ליבוויץ' וגולדמן- כשם ש'הסמלי' הוא סוג ביטוי של 'הממשי', כך המצווה היא סוג ביטוי של האמונה. ממילא התשתית היא חויית האמונה שממנה מתחולל המעשה הדתי, ולא המעשה הדתי מחולל את האמונה, כפי שסברו אלו.

יחסי 'הסמלי' ו'הממשי' מציעים גם את המובן המסוים שבו סבר הרב שג"ר שהוא מתגבר על בעיית 'גישת שני העולמות' לה התנגד. 'הסמלי' ו'הממשי' אינם קיימים זה בצד זה, כעולמות נפרדים, שכן התלות ביניהם היא מוחלטת.¹⁸⁷ 'הממשי' נזקק לסמלי כיוון שהוא כשלעצמו ריק וכלל אינו קיים, לכל הפחות הגישה אליו חסומה לחלוטין. אין קיום ל'הממשי' ללא 'הסמלי' שנותן לו מסמנים. כך, עולם השניות מאפשר לעולם האחדות את עצם קיומו. ואילו 'הסמלי' נזקק לממשי כדי שיוכל להבין את עצמו ואת הכשל הבסיסי הנתון בעצם המבע שהוא יוצר, בעובדה

¹⁸⁷ כאמור לעיל, בתקופה מאוחרת יותר לאקאן כינה זאת "הקשר הבורומאי" - קשר של שלוש טבעות ומעלה העשוי כך שניתוק של טבעת אחת יוביל לפירוק השרשרת כולה. אוונס, 2005, עמ' 226.

שהפער שנפער בתוכו בין המסמן לבין המסומן מוביל לקריסה פנימית של עולם המסמנים כולו. הוא נזקק לעולם האמונה כסוג של נוכחות שמפעמת בתוכו. לדידו של הרב שג"ר, כפילות זו שונה מהותית מזו של ליבוביץ', שכן 'גישת שני העולמות' בנויה על מידור שני החלקים, בעוד שיחסי 'הממשי' ו'הסמלי' יוצרים מפגש מתמיד בין שני ממדים בלתי נפרדים של הקיום של המאמין בעולם המודרני, שהיחס הלא פתור בין שניהם הוא עצמו מקור המתח הדתי.

המאמין הממדר חי שני עולמות- המדעי-חילוני והדתי- וזאת הוא עושה על ידי פעירת תהום שאינה ניתנת לגישור ביניהם... לא כן הדגם של זהויות מרובות ומפוצלות, שמפגיש את העולמות זה עם זה... ניתן לומר שאצל המאמין החי לפי דגם הריבוי, שני הקטבים- הדתי והחילוני- נמצאים במישור הדתי עצמו. זו אינה זהות כפולה, שחצייה דתי וחצייה חילוני, כפילות אשר, כאמור, מחירה הנו פישוט ורידוד או אפילו הונאה עצמית, אלא זהות החיה את הכפילות כמתח מפרה- ולא סתם מתח אלא מתח דתי.¹⁸⁸

במקום אחר,¹⁸⁹ חוזר ומבאר הרב שג"ר את השתיקה של החלל הפנוי, עליה מדבר ר' נחמן מברסלב לאור רעיונות אלו.¹⁹⁰ הפרשנות הלאקאניאנית של האיווי מאפשרת להבין את השתיקה "לא כקושי או כבעיה שצריך לנסות לפתור אלא כהמתנה והשעיה". כנזכר לעיל, האיווי מבוסס על הגעגוע אל מה שאינו ניתן להשגה, אל היסוד החסר. הוא המשאלה שלא ניתן להיפטר ממנה אך גם לא ניתן לעולם לממש אותה. הרב שג"ר קושר רעיונות אלו לתנועת המאמין כלפי האלוהי. האיווי מתפרש "כנובע מפער בין האמונה לבין חוסר היכולת לממשה באופן האינסופי שלה". לאור תודעת האיווי, הופכת השתיקה של ר' נחמן, משתיקה של חוסר אונים וחולשה, לשתיקה שיש בה הבנה עמוקה של הכמיהה האנושית. השתיקה אינה מבטאת תאונה ואינה מצב זמני עד שיגיע הניסוח הנכון. ההפך הוא הנכון: הניסיון לנסח נקודה זו אינו אלא מלל המכסה על הפרדוקס הבסיסי של המצב האנושי. אף הביטול החסידי מקבל כאן פרשנות חדשה- לא כשלילה לעומת האינסוף, אלא כקבלה עצמית של הפער הבלתי ניתן לסגירה בין האינסופי לסופי.

¹⁸⁸ שג"ר, תשע"ד, עמ' 203; שג"ר, 2014, עמ' 100.

¹⁸⁹ שג"ר, תשע"ב, עמ' 324-325.

¹⁹⁰ ליקוטי מוהר"ן קמא תורה סו.

2.2 מה בין אמונת הרב שג"ר לממשי של לאקאן

קשה לראות אצל לאקאן הבנה של 'הממשי' מהסוג שהציע הרב שג"ר. כנזכר לעיל הרכיבים הפרשניים של לאקאן שמזמינים זיקה אל המסורות הדתיות, נעוצים בעיקר בסדר 'הסמלי'. לאקאן מציע הסברים לאופן שהמסורות הדתיות המונותאיסטיות, ובפרט הנצרות והיהדות, מארגנות את הסדר הסמלי סביב 'שם האב' ו'האחר הגדול'. מושגים אלו אינם מקבלים משמעות אונטולוגית של 'ישים' כל שהם, של מסומנים, אלא קיימים כמושגי היסוד של 'ישרת המסומנים' בלבד. כוחה של הדת הוא דווקא ביצירת המערכת הסמלית שמכסה את קיומו הלא פתור של 'הממשי'.

הרב שג"ר מצא דווקא ברעיון 'הממשי' את הפתח אל האמונה שביקש לתאר. האופן בו הוא מבאר מושג זה, מציב אותו כזהה אל החוויה המיסטית של ביטול תודעת השניות. זיהוי זה בעייתי שכן החוויה המיסטית האחדותית היא בעלת אופי פוזיטיבי. היא מעצבת סוג חדש של תודעה, שבעת מימושה רואה את עצמה כ'יש' אמתי ובלעדי, כעומדת בפני עצמה ואינה נזקקת אל תודעת השניות, שנתפסת בעיניה כטעות תודעתית. ניסוח 'הממשי' כתודעת אמונה יוצק לכאורה ב'ממשי' תוכן פוזיטיבי, שכן חווית האמונה יכולה להיות חסרת מילים, אולם היא בהחלט מובנת כקיימת, כפי שמובנת ההתענגות התינוק על שדי אמו. יש בה כדי להזכיר את תיאורי הרומנטיקה על החוויה הבלתי אמצעית, או תיאורי ההארה המיסטיים. 'הממשי' אצל לאקאן מופיע בעיקר במובן נגטיבי. אין שום דרך לאחוז בו כשלעצמו: אין חוויה של ממשי, ואי אפשר להיות 'שם'. הוא אינו עומד בפני עצמו ולעולם מופיע רק דרך 'הסמלי'. גם אז, הוא גם נוכח בעיקר כמטרד, כאי הצלחתה של השפה לסמן את מה שהיא מנסה לסמן, או דרך העמידה על האיווי האנושי שמכוון לאובייקט מסוים אולם האובייקט אינו הסיבה האמתית שלו. נראה שלדיו של לאקאן, ייחוס שם אלוקים או פעולת אמונה אל אותו ממשי, הוא כבר המעבר אל הסימבולי, אותו מבצעת הדת, דווקא הוא מועד לכסות ולטשטש את 'הממשי' כשלעצמו. לאקאן מעמיד את החסר כעומד במרכזו של 'הממשי', בעוד שהאמונה מבקשת להפוך 'הממשי' לחוויה חיובית של שלמות עצמית.

ניתן לראות שהמגמה הפרשנית כאן דומה למגמה הפרשנית של הרב שג"ר ביחס לרעיונותיו של ויטגנשטיין המוקדם. גם ויטגנשטיין מציג בעיקר את הצד הנגטיבי של המרחב שמחוץ לתחום הדיבור, את ממד החידלון שנוצר בהבנה שתחומים רבי משמעות (האתי והאסתטי, במקרה של ויטגנשטיין) נמצאים מחוץ להישג ידה של השפה. הרב שג"ר ביקש להפוך את החוויה הנגטיבית לחוויה פוזיטיבית. כנזכר לעיל, אצל ויטגנשטיין ניתן למצוא הצדקה טקסטואלית לפרשנות זו

שכן, אף הוא חרג בכמה נקודות לשפה הדתית שמזהה בין הלא ייאמר לבין המיסטי. אצל לאקאן ופרשניו קשה למצוא מעבר שכזה. בשני המקרים, מבקש הרב שג"ר בפרשנותו לנוע צעד נוסף מן המשמעות הנגטיבית אל המשמעות הפוזיטיבית, היוצרת לדידו את החוויה המיסטית.

עיון בתיאוריו השונים את חווית האמונה של 'הממשי', יראה שהרב שג"ר נע במקומות שונים בכתביו בין הממד הפוזיטיבי לממד הנגטיבי של פרשנותו.

בתוך המאמר "אמונתני" הוא מציע שתי משמעויות שונות להבחנה זו, אותן הוא מציג כמנוגדות:

א. קבלה עצמית.

האחד הוא חזרה לתמימות, שהיא קבלת העצמי, 'אני מי שאני'. האמונה נמצאת במקום שבו

האדם מקבל את זהותו. בלשון החסידות מוכנה תנועה נפשית זו התבטלות¹⁹¹

השיבה לאמונה התמימה מוסברת כקבלה עצמית. קבלה העצמית היא ביטול בלעדיותה של הפעולה הרפלקסיבית היוצרת את השניות. המהלך ההגותי-פילוסופי שתואר לעיל נועד לתת לאפשרות זו הצדקה מחודשת. עמדת התמימות הראשונית סובלת מהעדר ביקורתיות והיא קורסת אצל המאמין הנחשף לביקורת. אולם העמידה על ממד ה'ממשי', הקדם לשוני, העומד בבסיס כל פעולה של דיבור, מאפשר לכאורה הצדקה מחודשת של אפשרות זו, ועמה את ה'תמימות השנייה'. לדבריו, פעולה זו מבוססת על סוג של השראה, הקרובה ברוחה לרעיון הביטול החסידי. אפשרות זו מדגישה את הממד הפוזיטיבי, חווית השלמות הפנימית, אותה יכולה ליצור האמונה השבה אל מצב הקיום הראשוני.

בתוך המאמר "אמונתני" הוא מסתייג מאפשרות זו, שהוא רואה בה קרבה אל מצב שבו האדם הופך את עצמו להיות מידת הדברים ומידת האמונה, שכן קבלה עצמית מסוג זה דורשת להיות בפועל באותה אחדות ראשונית נטולת תודעה עצמית, בעוד שמציאותו הראלית של האדם קיימת לעולם בדואליות של הסימבולי. כיוון שדילוג זה אינו באמת אפשרי, הרי שהניסיון לאחוז בו יתברר כרמייה עצמית שמאחוריה מסתתרת המלכתו של האגו, המאפיינת לעיתים את תרבות הניו-אייג'.

אולם במקומות אחרים חוזר הרב שג"ר לרעיון זה של קבלה עצמית, כנגזר מרעיונותיו אודות 'הממשי' כמרחב האמונה.¹⁹² בדרוש על מצוות הסוכה הוא מפרש מצווה זו על רקע ביאורה בזוהר

¹⁹¹ שג"ר, תשע"ג, עמ' 419.

כ"צל האמונה", ואצל האר"י ור' נחמן כספירת הבינה, המזוהה עם האם שבתוכה נוצר העובר וממנה הוא יונק. לדבריו, הפרדוקס של הסוכה הוא היותה מבנה עראי המייצר את הביטחון. הרב שג"ר מסביר זאת ככניסה אל מרחב המשעה את עקרון המציאות השולט בפרשנות היום יומית. בסיום הדברים הוא קושר זאת לזיהוי שלו בין 'הממשי' לבין האמונה. 'הממשי' מאפשר את "קילוף המציאות מכל פרשנות שהיא" ומייצר סוג של מפגש עם "הדבר כשהוא לעצמו". עמדה זו היא "התגלות ישותו של היש" והיא מביאה להשתוממות, פליאה והכרת תודה עמוקה. כך נוצר ביטחון שאינו תוצאה של ודאות לגבי העתיד לבוא, אלא חווית המקריות העראית של המציאות כגילוי של האלוקי-הממשי עצמו. החיבור לספירת הבינה האימהית, מזכיר את הדימוי הפסיכואנליטי המקביל, וקושר את המצווה אל התודעה הקדם מילולית של טרום בריאה וטרום שניות. כאמור, נדמה שבפרשנות שכזו יש קפיצה מעבר למשמעות ה'ממשי' אצל לאקאן עצמו ואצל מפרשיו המרכזיים. עמדת הרב שג"ר תוכל לטעון שהבלעדיות הנגיבית של 'הממשי' בהגות המערבית היא תוצר ריקון העולם מן האלוקי, בעוד שהתודעה המיסטית מאפשרת ליצוק בממשי גם תוכן חיובי של השראה ושל ביטול חלקי של הפער בין המסמן למסומן. במחשבת הרב שג"ר ניתן לומר שהאמונה היא הפיכת היחס אל 'הממשי' מיחס של חידלון ליחס של דבקות.¹⁹³

ב. חירות.

המסלול השני הפוך. זה מסלול של הכרעה, של יכולת יצירה. הוא אינו מתחיל מהמקום של זהות אלא מהמקום של החירות, דוגמת החירות המוסרית שאינה נשענת על העובדות אלא מכוננת אותן... כאן יש לדעתי דרך גבוהה יותר: היא אינה זקוקה להשראה שבביטול, אלא יכולה ליצור את הכלי באמצעות מסירות הנפש, בחינת יש מאין... האמונה היא הכרעה במוכן הגבוהה של המושג: לא קבלת כללי המשחק אלא קביעתם.¹⁹⁴

פרשנות זו מזוהה על ידו כהפוכה לראשונה, שכן היא מדגישה את ממד היצירה והחידוש, ולא את פעולת השיבה אל המצב הקדום הראשוני. נראה שכוונת הרב שג"ר היא שהבנת עומק הפער בין 'הסמלי' לבין 'הממשי', בין עולם השפה והמושגים לבין היסוד הקדם מילולי שעומד ברקע הדיבור, מאפשר לתקף את האמונה כאופן שבו האדם יוצר במו ידיו את הזיקה בין 'הסמלי' לממשי. המסמן הדתי אינו מתיימר להיות ביטוי של המסומן האלוקי. האלוקיות של המסמן, בין

¹⁹² למשל שג"ר, תשע"א, עמ' 78-79, החוזר לחיבור בין הממשי לבין האמונה, אך מציג רק את רובד ההסבר הקרוב לזה המובא כאן כראשון. ראו עוד שג"ר, תשע"ג, עמ' 324-5 ועמ' 364-5; שג"ר, 2013, עמ' 44-52; שג"ר, תשע"ה, עמ' 34-35.

¹⁹³ ראו גם שג"ר, תשע"ה, עמ' 353-352.

¹⁹⁴ שג"ר, 2013, עמ' 420.

אם כמינוח מטפיזי ורוחני ובין אם כמינוח פרקטי בצורת המצווה, נובעת מהיחס הלא פתור בין 'הסמלי' ל'ממשי', ומההכרה ביכולת האנושית ליצור יחס כזה על ידי המצווה.

רעיון ה"קבלה העצמית" חוזר אצל הרב שג"ר במקומות רבים כהצדקה של האמונה ושל אורח החיים של קיום מצוות, והיא מהווה רעיון מרכזי בכתביו, בהקשרים רבים.¹⁹⁵ כנזכר, עיתים היא לובשת פנים של שיבה אל תמימות קדם רפלקטיבית. אולם לעיתים היא לובשת פרשנות אחרת הקרובה יותר באופייה לרעיונות של לאקאן. לצורך זה הוא עושה שימוש ברעיונות של אריק סנטר, המציע הגות המקשרת בין רעיונות פסיכואנליטיים של פרויד ולאקאן לרעיונותיו של פרנץ רוזנצוויג.¹⁹⁶ סנטר מתאר את האמונה כמתחילה מטראומה, שהיא שבר בעולם המשמעות: "הנפש נשאר אחוזה או נרדפת, תחת גזרה (ban) של דבר מה שחשיבותו עמוקה מבלי להיות רגש או מחשבה מלאים".¹⁹⁷ היא אינה אוריינטציה אלא דווקא דיס-אוריינטציה בעלת אופי קפקאי. פעולת ההסתגלות אל הטראומה הזו היא המולידה את הפנטזיה הקלוקלת, המציעה מארג הסברים קשיח המאפשר הסתגלות לאותו ממד טראומטי במחיר הקיבעון שהוא יוצרת. הממד "היהודי" של הטיפול הפסיכואנליטי, כמו גם של הרעיונות של רוזנצוויג, המקביל לרעיון יציאת מצרים, הוא שחרור מאותם קיבעונו, המאפשר עמידה מול הממד הלא פתור שנמצא בתוככי החיים.¹⁹⁸ ברוח זו, הרב שג"ר את האמונה כ"כשארית, כסימפטום פסיכו-תיאולוגי של התעקשות לא מוסברת".¹⁹⁹

האמונה שעליה אנו מדברים כאן היא אמונה שאיננה אמונה במשהו אלא אמונה שביסודה תנועה של קבלה עצמית... כי קיומה של האמונה אינו מותנה בנאמנות כזו או אחרת של יחיד כזה או אחר, מכיוון ששורשיה עמוקים הרב יותר, מכיוון ששורשיה עמוקים הרבה יותר מן המודעות של נושאה והיא נוכחת כעובדה....

לא מדובר על אמונה כאיזו מהות עצמותית השייכת לאדם... אלא על האמונה כ'צורת חיים'- יהא מקורה המודע אשר יהא: הבניה חברתית, שימוש לשוני, מורשה לאומית... הווה אומר איזה סרח

¹⁹⁵ ראו לדוגמה שג"ר, תשע"ד, עמ' 185-158; שג"ר, תש"ס עמ' 125-150. כאן אתייחס לקבלה העצמית בהקשר לפרשנות הממשי הלאקאניני אצל הרב שג"ר.

¹⁹⁶ סנטר, 2005. הרב שג"ר התלהב מן הספר והציע אותו לתלמידיו, ראו מבורך, 2016, עמ' 7. נראה שהיה לספר תפקיד משמעותי בפרשנות המאוחרת של הרב שג"ר לרעיונות של לאקאן.

¹⁹⁷ שם, עמ' 56.

¹⁹⁸ שם, עמ' 43-61.

¹⁹⁹ שג"ר, תשע"ד, עמ' 206; שג"ר, 2014 עמ' 101. פרשנות של הלאומיות היהודית לאור רעיונות אלו ראו שג"ר, תשע"א, עמ' 125-126.

עודף שאי אפשר לבטל ולעכל, סרה עודף המפרק את הדיכוטומיות וההגדרות הזהותיות ומכשיר אותן למפגש ויצירה ... זו אמונה שאינה נמצאת על קוטב של דימוי מקובע כל שהוא ואינה חלק

מאיזה 'שלם'²⁰⁰

משמעות הקבלה העצמית כאן היא ההזדהות עם היסוד הלא מפוענח של 'הממשי'. תשתית השפה והסדר החברתי, כמו גם תשתית האישיות, שייכות לאזור שאינו מפוענח מעצם מהותו. זיהוי של תשתית זו כמקביל לנקודת האמונה מעמיד את האמונה כדבר שאי אפשר לנוס מפניו, אם לא על ידי שיטוח העולם אל גבולות הסדר הסימבולי. קבלה עצמית בהקשר זה היא קבלת אי הנחת שיוצר יסוד זה, כמחולל מתמיד של תהליכי מפגש בין חלקי זהות שונים, שאי אפשר ליישבם אך גם אי אפשר להיפטר מאחד מהם. עמדה זו מנוגדת לפרויקט החילון המודרני אשר יתפרש בהקשר זה כניסיון להציב סדר סימבולי הדוק (מדעי, מחקרי, פוליטי) ל'ממשי', ניסיון שאינו יכול להצליח. באותה מידה היא מנוגדת לניסיונה של החברה הדתית להציב סדר סימבולי משלה, ההופך את אופני הביטוי למהות עצמה וכך מקשיח אותם. פרשנות זו קרובה יותר אל ההיבטים הנגטיביים באופיו של 'הממשי' הלקאניאני.²⁰¹

ניסוח נוסף של הקבלה העצמית חוזר אל רעיון האיווי. האיווי, המתפרש כגעגוע אל האינסופי, הוא המצב הקבוע של הקיום, והכרה בו היא הכרת הקיום החסר כהוויתו. הקבלה העצמית אינה שיבה לגאולה פנימית, כי אם היא קבלה של החלקיות העומדת מול האינסופי הלא נודע. היא נעוצה "בוויתור הכפול- הוויתור על האמת ולצדו הוויתור על הצורך באמת".²⁰² היא אינה כוללת בהכרח מרכיב של אי נחת, אולם גם לא חווית הארה מיסטית.

משמעות השתיקה או ההמתנה היא תנועה של ביטול האומרת: אני מקבל את עצמי כפי שאלוקים יצר אותי, איני מנסה לחרוג את המופלא ממני. אני ממשיך להיות קשוב לדבר ה', וכך ניתן להגיע לאקסטזה של דבקות, לרשפי אש. מבחינה זו האיווי עצמו, במונחיו של לאקאן, נכלל

²⁰⁰ שג"ר, תשע"ד, עמ' 206; שג"ר, 2014, עמ' 101.

²⁰¹ תלמידו של הרב שג"ר, ישי מבורך, מרחיב ומעמיק קו זה בספריו, מעבר לדברי רבו. השילוב של סנטר בין פרויד-לאקאן לרוזנצוויג מפותח למערכה שלמה, שעד למועד כתיבת שורות אלו נוסחה בשני ספרים בהוצאת רסלינג. אצל מבורך האמונה מופיעה כ"רוח רפאים", כ"מחלה חשוכת מרפא", כפרורסיה הכופה את עצמה על האדם, כ"תאולוגיה של אי הלימה". מבורך אינו מציג את עבודתו כפרשנות לרב שג"ר, אלא כתלמיד המפתח קו מדברי רבו. כתיבתו ממשיכה ומעצימה את אותם רכיבים של אי נחת מתמדת הנמצאים אצל רבו. כאמור בגוף העבודה, אצל הרב שג"ר ניתן למצוא גם ניסוחים רבים שמדגישים את רכיב האינטימיות הפוזיטיבית של חווית האמונה. ראו מבורך 2016; מבורך, 2018.

²⁰² שג"ר, 2013 עמ' 51.

באינסופיות, והוא אינו שלב בדרך למימוש כלשהו שלאחר מכן. ההמתנה והשתיקה אצל רבי

נחמן משמען שהאיווי עצמו הוא המפגש.²⁰³

הפרשנויות השונות משקפות תהליך של בירור שביצע הרב שג"ר אל מול הזיהוי הראשוני שיצר בין 'הממשי' למרחב האמונה.

2.3 ההשגחה בוקעת מתוך הפרשנות²⁰⁴

כפי שראינו, הן בפרשנות לרעיונות של ויטגנשטיין והן לרעיונות של לאקאן, מבקש הרב שג"ר להעמיד את האמונה חסרת המילים. האמונה לדידו שייכת באופן מהותי לשדה האילמות. במובן הזה, יש דמיון בין עמדתו לבין העמדה של ליבוביץ' וגולדמן- גם אצלם האמונה מתחילה מתהליך זיקוק של המושג האלוקי ושחרורו מכל כבילות אל תובנה מטפיזית כל שהיא. ממילא, גם ביחס לעמדתו שלו עולה אותה השאלה הנשאלת ביחס לעמדתם- כיצד ניתן לבאר את השיח התיאולוגי היהודי, הכולל בתוכו התגלות, שהיא זיקה בין האל לבין האדם, מצוות, המובנות ככאלו שמקורן בצו האלוקי, והשגחה, שהיא התייחסות אלוקית אל מעשי האדם.

הפתרון של ליבוביץ' וגולדמן לשאלת ההשגחה הוא ללכת אחר האסכולות היהודיות שצמצמו את רעיון ההשגחה ככל שניתן, ומקדו אותו בתודעה של האדם הפונה אל האלוקי, ולא בהתכוונות פרסונלית של האל אל האדם. לשיטת גולדמן, את ההתייחסות להשגחה יש לראות כחובה נורמטיבית בלבד.

הרב שג"ר סובר שפתרון זה הוא בעייתי, שכן הוא מרוקן את מושג ההשגחה מתוכנו: "מגע ידו של האלוקי בהתרחשות".²⁰⁵ את רעיון ההשגחה הוא מציע לבאר על עקרונות הפרשנות של התת מודע כפי שהציעו אותם לאקאן ומילר.

משמעות ההשגחה הקלאסית מתחילה מהתכוונות אלוקית סמויה, שהאדם אינו יודע אותה. לאחר מעשה, מתבררת בדיעבד הכוונה הסמויה ומתגלה שכל ההתרחשות הייתה מתוכננת היטב. ההתרחשות מובנת כטלאולוגית, מכוונת אל תכלית. התפילה היא פנייה אל הקב"ה על מנת לשנות

²⁰³ שג"ר, תשע"ב, עמ' 325.

²⁰⁴ שג"ר, 2013 עמ' 420-421; שג"ר, תשע"א, עמ' 76-80; שג"ר, תשע"ד, עמ' 81-82; שג"ר, תשע"ה עמ' 321, ועמ' 354-353. וראו גם שג"ר, תשס"ח, עמ' 147-172.

²⁰⁵ שג"ר, 2013, עמ' 421.

את התכניות. ההשגחה "קיימת שם" ברובד הנסתר מן התודעה, והפעולה הפרשנית מובנת ככזו החושפת את מה שהיה סמוי כל הזמן. היחס בין השגחה לבין הפרשנות שלה, דומה ליחס בין התת מודע לבין פרשנותו של הפסיכואנליטיקאי. לטענת לאקאן, אף האנליטיקאי הקלאסי מתפקד "כסובייקט שיודע" לפרש את מה שהיה "שם" עוד קודם ורק היה סמוי מן העין. התת מודע מכיל תכנים ספציפיים, הצפים אל העולם הגלוי בצורה של סימפטומים. תפקידו של האנליטיקאי הוא להשתמש בידע המקצועי שלו על מנת לפרש וכך לחשוף את התוכן שהיה מונח שם עוד קודם ולבאר לאור זה את הסימפטום. ידע זה יוכל לשמש כדי לשנות את הסימפטום בעתיד. אך לדידו של לאקאן, כל עוד הלא מודע שרוי במשלב 'הממשי', הוא חסר כל תוכן ספציפי. הוא מונח רק כעודפות שאינה מאפשרת למציאות הסימבולית לתת הסבר מלא ומספק למציאות. התפרצותו כסימפטום היא סוג של גודש, שדרכו 'הממשי' מתבטא. אולם כאשר המטופל והאנליטיקאי מתחילים לנסח את הלא מודע, הם כבר פועלים במישור הסימבולי. לכן הניתוח שלהם אינו חושף את הלא מודע אלא יוצר אותו. יודגש: יצירתם אינה יש מאין. היא נסמכת על קיומו הראשוני של 'הממשי' שמצוי "שם" ומונע מהפרשנות הסימבולית בה אחזנו עד עכשיו להיות מספקת, ומחייב תהליך פרשנות מחודש. הניסיון לאחוז ב"פשט" אינו מצליח כיוון שהסימפטום משבש אותו ומלמד על יסוד נוסף המחייב פרשנות נוספת. בתהליך הפרשנות, 'הממשי' מחייב יצירת עושר סימבולי מחודש, שהופך את 'הממשי' לסיפור ולתוכן.

העברה של רעיון זה אל תיאור ההשגחה מצייר את המציאות ככזו, שעודפות אלוקית נוכחת בה דרך הסדקים הניכרים בה ובעיקר דרך הכורח האנושי לתת בה משמעות. הפעולה הפרשנית של ההשגחה אינה המצאה, אך בו בזמן גם אינה חשיפה של תכנית אלוקית ידועה. היא פעולה פרשנית של 'הממשי' אינסופי שהמאמין חווה בתוך המציאות. הפעולה הפרשנית משנה את תמונת המציאות, וממילא את המציאות עצמה. לשאלה "אבל מדוע לעשות זאת?", יש לענות: יש להבין את בקשת הפשר של האדם כמצביעה על מבנה יסודי של היחס בין השפה לבין 'הממשי' אינסופי אליו היא מתייחסת. בקשת הפשר קוראת לפרשנות.

עמדה זו מבקשת ליישב בין הממד הפרשני היוצר שבתודעת ההשגחה לממד החושף. החשיפה מתוארת בדומה לתגלית פרשנית בסוגיה סבוכה. הפרשן יכול לחוות חוויה של גילוי, של משהו שהיה שם עוד קודם. הוא אינו חש ספקולציה פרשנית, אלא הארה אווידנטית של התבהרות, שהיא תוצאה של הברקה והשראה. וביחד עם זה, הוא יכול להכיר בכך שפעולתו היא יצירתית ופרשנותו היא חדשנית.

ההשגחה תחוה כפעולה יוצרת, אך בלא במובן המרוקן יצירה זו מתוכן:

האפשרות הראשונה מוצאת במאורעות מסמן למהלך טלאולוגי ידוע ומוצפן מראש, ואילו האפשרות השנייה מוצאת בהם רמז, איתות, המאפשרת את פתרונו... הראשון מוצא באלוקות את הכח הסיבתי המניע את הנמצא, ואילו השני מוצא באלוקות את מה שמדבר אל האדם באמצעות הנמצא. האלוקות המדברת היא המבקשת את הדיבור החוזר- מה הדברים אומרים לאדם, וממילא כיצד הוא יענה ויגיב²⁰⁶

בהקשר זה, עושה הרב שג"ר שימוש ברעיון לאקאניאני נוסף המתבטא בקביעה כי "המכתב תמיד מגיע ליעדו" - מכתם אותו טבע לאקאן, וזכה לפירושים רבים.²⁰⁷ הדימוי המקובל של מכתב הוא של ציר תקשורת בין מוען ידוע לנמען ידוע, תוך שהוא נושא את כוונת הכותב אל עיני הקורא. אם המכתב לא יגיע לנמען, או שהקורא לא יבין כראוי את תוכנו, הרי שהמכתב לא הגיע ליעדו. אולם לאקאן, באמצעות פרשנות לסיפור של אדגר אלן פו "המכתב הגנוב",²⁰⁸ משתמש בכפל המשמעות של המונח letter (מכתב, אות), כביטוי לקיומו של מסמן שחוזר ומקבל משמעויות שונות אצל סובייקטים שונים שפוגשים בו.²⁰⁹ ממילא, היעד של המכתב/האות נוצר בתהליך בו הסובייקט מפרש אותו אל תוך חייו: "מכתב מגיע תמיד ליעדו כיוון שהיעד נמצא בכל מקום שאליו הוא מגיע".²¹⁰ הדימוי של מכתב הוא משמעותי שכן כאשר הסובייקט מפרש את האירוע, הוא מתברר בדיעבד ככזה שכל הנסיבות שעד עתה היו אותות שבישרו על התממשותו, כעין מכתב שנכתב ונשלח בעבר ורק כעת התפענח. כך, תהליך הפרשנות הפסיכואנליטי לוקח מסמנים שנראים כאילו אקראיים, ונותן להם משמעות. לעיתים, לאירוע פעוט ולכאורה חסר חשיבות (הערה מקרית של חבר, עדות לאירוע לא נעים וכד') משמש בתפקיד מכריע ביצירת הטראומה ובהצפת זיכרונות קדומים שנשכחו, "הטראומה הלא מודעת חוזרת על עצמה באמצעות פיסת מציאות קטנה ואקראית".²¹¹ זה הוא מעין 'גורל' פסיכואנליטי. המטופל הופך לנמען שלו ברגע שהוא מזהה בגורל הזה את עצמו. הפרשנות אמנם נוצרת על ידי הנמען, אך היא כאילו חושפת משהו שהיה "כתוב" שם עוד קודם.

²⁰⁶ שג"ר, תשע"ד, עמ' 81.

²⁰⁷ לאקאן, 2016 עמ' 31. זיז'ק, 2004א', עמ' 15-42.

²⁰⁸ פו, 2010.

²⁰⁹ אוונס, 2005, עמ' 38 קושר זאת לממשי- האות מופיעה כחומר ראשוני חסר מובן כשלעצמו, שאותה הסובייקט חייב לפענח. זיז'ק מציע סדרה של פרשנויות אותן הוא מארגן סביב השילוש מדומיין סימבולי וממשי.

²¹⁰ זיז'ק 2004א' עמ' 24.

²¹¹ שם, עמ' 26.

הבחנה זו נובעת מתוך זיהוי ה'ממשי', המשמש מחד כחומר הגלם שבו חורשת הפרשנות הסימבולית את תלמיה, ומאידך בתור ה'כתם שמקלקל את התמונה', גם לאחר שהפרשנות הזו נוצרה, ומונע מן הסימבולי 'לכסות עד הסוף' את הנוכחות הממשית: "אנו אנוסים להבין את העבודה שה'מסר' האמתי, המכתב האמתי הממתין לנו, הוא הכתם עצמו".²¹² נוכחותו של הכתם כופה את הפרשנות הטעונה, הרואה את המאורעות כמכתב צפון המחכה לפיענוח.

בזיהוי בין 'הממשי' לבין מרחב האמונה, נוצרת האפשרות להבין את ההשגחה במובן דומה. סימוכין לכך מוצא הרב שג"ר בדברי חז"ל לגבי פרשנות החלום, כגון "כל החלומות הולכים אחר הפה" (ברכות נ"ה ע"ב). הפרשנות קובעת את המשמעות הסמויה של החלום, ובלבד שתהיה פרשנות מוצלחת הקושרת היטב את החוטים השונים ויוצרת חווית התבהרות אצל המאזין: "וייטב הדבר בעיני פרעה ועיני כל עבדיו" (בראשית מ"א, ל"ז). הבנת ההשגחה המסורתית דומה להבנת המכתב המסורתית, ככוונה מוקדמת שמערכת המסמנים של המציאות מגלה בדיעבד. הבנת ההשגחה בעקבות המכתב של לאקאן מציעה אפשרות להבין את הפעולה הפרשנית כחושפת את עקבות 'הממשי', המזוהה כאינסוף האלוקי, באופן שבו היא קושרת את רכיבי המציאות לכלל סיפור שיש לו משמעות.

רעיון זה משמש את הרב שג"ר גם כדי להסביר את פעולת התפילה.²¹³ בין שלל הביאורים, זיז'ק ביאר את המכתם של לאקאן גם מצדו של כותב המכתב. מכתב תמיד מגיע ליעדו כאשר הוא נכתב מלכתחילה ללא נמען ספציפי, כעין מכתב בתוך בקבוק הנזרק לים מתוך אי בודד. נמענו הוא זה שיקבל אותו, הישר מידי של הים הגדול.²¹⁴ התפילה היא שליחת מכתב אל הים הגדול. מרגע שהוא נזרק אל הים, סיים השולח את תפקידו. השולח אינו יכול לצפות למענה ישיר ומיידי, אולם הוא יודע שזרמי הים על אינספור צירופיהם יכולים להוליד תפניות בלתי צפויות.

זריקת הבקבוק לים- זו למעשה התפילה שמתאר כאן רבי נחמן. האפקט שלה הינו בעצם התפילה. היא מסירה את התלות באיווי ובבקשה מאלוקים, שכפי שאמרנו יוצרים תחושה מתמדת של חסר. אני מבקש אך גם מוסר את בקשתי לאלוקים, מביא אותה לאינסוף עצמו, הופך אותה לגורל. איני בטוח שהיא תענה, אך את יעודה היא השיגה. פריקת האחריות כאן פירושה שחרור מן העולם האובייקטואלי, עולם העובדות, לגורל המבטא חיים שמעבר לשניות, וממילא

²¹² שם, עמ' 22.

²¹³ שג"ר, תשע"ה, עמ' 352-355.

²¹⁴ זיז'ק, 2004א', עמ' 24.

הוא כבר ההיענות עצמה. תפילה שנגאלה בידי היראה אינה מצפה שיקרה משהו, אלא מבינה

שכל מה שקורה יכול להיות מענה לבקשת²¹⁵.

גוונים שונות של רעיונות אלו משמשים במקומות אחרים כדי להציע הסברים נוספים לפעולת התפילה²¹⁶ ולהתגלות²¹⁷.

עמדה זו מבקשת ליישב את הצורך הביקורתי יחד עם השפה הדתית. העמדה הביקורתית מנתחת את המציאות באופן סיבתי, ולכן מבקשת פרשנות סיבתית ארצית לאירועים. השפה הדתית מתייחסת לאל המשגיח על המציאות ומכוון אותה. העמדה של הרב שג"ר מבקשת ליצור תמהיל שילכוד את שני אלו כאחד. הפרשנות הסיבתית בעינה עומדת, כביטוי המובהק של העולם הסימבולי. אולם נוכחות 'הממשי' מולידה עוד רובד פרשני. ההשגחה היא פרשנות אנושית, אולם היא מבטאת משהו שהיה "שם" עוד קודם וחיכה להתפרש.

ספק אם עמדה מורכבת שכזו יכולה להניח את דעתה של השפה הדתית או המאמין הדתי, שהרי שפת ההשגחה התנ"כית או החז"לית היא טלאולוגית במובהק. אפשר שלדידו של הרב שג"ר יש לומר שכן, שכן בסופו של דבר היא מאפשרת למשפטי ההשגחה של השפה הדתית להיות תקפים, גם אם התשתית הפילוסופית לתיקוף זה היא מורכבת²¹⁸.

²¹⁵ שג"ר, תשע"ה, עמ' 354.

²¹⁶ ע"פ ראיון שנתן דרידה. שג"ר, 2013, עמ' 235-240; שג"ר, 2014, עמ' 41-44.

²¹⁷ ע"פ ספרו של באדיו "אתיקה". שג"ר, 2014, עמ' 121-140. השלכת רעיונות אלו על הבנת היחס להקמת מדינת ישראל ומשמעותה הדתית ראו שג"ר, תשע"ב, עמ' 244-263 ובפרט שם עמ' 255-256.

²¹⁸ וראו לקמן פרק שלישי.

2.4 מצוות

המצוות הן מערכת סימבולית שהמסומן שלה הוא האינסוף בעצמו²¹⁹

פרשנותו של הרב שג"ר לפעולת העקרונית של קיום המצוות נמצאת בעיקר בכמה מאמרים בספר הדרשות לחנוכה "להאיר את הפתחים". הביטוי "כי נר מצווה ותורה אור", ושאלת היחס בין פנים לחוץ, הבאה לידי ביטוי בהנחת הנר על פתח הבית, הביאוהו לעסוק בשאלות אלו.

במאמר "מסך לנפש לבוש לנשמה"²²⁰ מתחקה הרב שג"ר אחר דרשת אדמו"ר הזקן בספר "תורה אור"²²¹ המשווה בין שני הגוונים השונים באור הנר לשני היבטים שונים בקיום המצוות. המשמעות הראשונית של קיום המצוות הוא בהיותן לבושים לאור אלוקי עליון. ללא הלבושים של המצווה לא ניתן לקבל את האור העליון. המצווה מאפשרת להכיל את התענוג האלוקי, באותו אופן שפעולות פיזיות מסוימות מאפשרות להכיל את התענוג הגשמי. למדרגה זו הוא קורא בהמשך "אספקלריה המאירה", שכן היא כוללת מבט ישיר אל מקור התענוג, והיא האור הבהיר של הנר. אולם השגת העונג האלוקי היא לעולם מוגבלת, ואילו בכוחן של המצוות לגעת גם בממדי אלוקות שמעל יכולת ההשגה כיוון ששורשן ב"עצם רצון אור אינסוף" היינו ברצון האלוקי שקודם לכל בריאה, והגילוי שלהן בעולם הזה הוא סופו של תהליך המצביע לעבר תחילתו. זאת לאור העיקרון הרוחני הקובע ש"סוף מעשה במחשבה תחילה": הקצה התחתון והגשמי הוא היעד של כל התהליך, ולכן משקף את הכוונה הראשונית ביותר. ההבדל הוא שקיום מצוות באופן כזה אינו מגלה בתוכו תענוג אלוקי, כיוון שאותו רצון עליון אינו ניתן להשגה. באופן הקיום הזה, המצווה נעשית מעצם הפנייה אל אותו אור אינסופי, מתוך ידיעה שאין יכולת לפגוש אותו כחוויה פנימית, אלא כפנייה בלבד. דרגה זו מכונה בדרוש, "אספקלריה שאינה מאירה" והיא האור הכהה של הנר, שבחויית הגילוי שלו יש בו פחות נוכחות אלוקית גלויה, אולם הוא מכווון אל ראשוניות אינסופית עליונה יותר. אופן הקיום הראשון מקביל גם לרעיון של "שמיים קדמו תחילה" המתבטא בפסוק "את השמיים ואת הארץ", שזו ההשתלשלות מן הרוחני אל הגשמי. אופן הקיום השני מקביל לרעיון של "ארץ קדמה תחילה" המתבטא בפסוק "ביום עשות אלוקים ארץ ושמים", שבו הגשמי יוצר את הרוחני ואינו משתלשל ממנו. הבחנה זו תואמת עיקרון החוזר במקומות נוספים בכתביו

²¹⁹ שג"ר, תשע"ד, עמ' 59.

²²⁰ שם עמ' 53-72.

²²¹ רש"י, תשנ"ב, ל"ב ע"ב- ל"ד ע"ב.

"שמה שבשורשו יותר גבוה, נופל למטה יותר". בכך, נותן רש"ז אינטרפרטציה שלו לשאלת מקומם של טעמי המצוות בתוך הפעולה של קיום המצווה.

את אופן הקיום הראשון מבאר הרב שג"ר כנוכחותו של "הדבר הלא מוגדר הנותן לדברים את המשמעותיות שלהם".²²² כל פעולות חייו של אדם הן לבוש, מדיום, לממשות הנחויות דרכם. את הממשות עצמה לא ניתן ללכוד, ואי אפשר לומר שיש לה מובן כל שהוא, אולם היא היוצקת מובן למכלול הפעולות, ונוכחותה היא היוצרת את ההתענגות, שהיא סיפוק, התלהבות, כיסופים, שמחה של מצווה, אינטימיות. המעשה עצמו לא יכול להיות אקראי, שכן כל מעשה נתון בתוך רשת הקשרים של אורח חיים ומערכת תרבותית, הנותנים לו את משמעו כעוד סוג של לבוש לאינסוף. אולם זה לאו דווקא מעשה דתי. בתרבויות שונות יהיו לבושים שונים לממשות.

במאמר זה נותן הרב שג"ר את עיקר תשומת הלב דווקא לאופן הקיום השני. כאן המצווה היא דווקא פעולה דתית, כיוון שכל תוכן שלה הוא התייחסותה אל האינסוף הבלתי מושג. המצווה אינה ביטוי לאינסוף אלא סימונו, כמוזכר בציטוט לעיל. היא אינה ביטוי לרעיון רוחני כל שהוא המשתלשל אל עולם המעשה, אלא פנייה אל מה שאינו מושג בעליל. ככזו, היא חסרת פשר. היא אינה מסמן המכיל בתוכו את המסומן שלו, אלא "מסמן שמסמן אי-מובנות, חור שחור".²²³ יש בה ממד אקראי, שבהחלט היה יכול להיות אחרת, באשר הוא נעוץ בעצם הרצון האלוקי החופשי. אך היא חייבת להיות מעשה ולא רק רעיון, כי רק כך היא נוכחת כאובייקט שהמובנות שלו אינה מתנה אותו. את סוג הקיום הראשון הוא מזהה בטיפוס הדתי החי באופן בלתי אמצעי את קיום המצוות, המהוות את אורח חייו הטבעי והבלתי מותנה. את סוג הקיום השני הוא מזהה עם דמות "בעל התשובה", המכיר את האפשרות האחרת ולכן תמיד נתון ביחס של שניות למצוות אלו. הן אינן השפה הטבעית שלו, אלא הכרעה חופשית לייחס את המעשה אל האינסופי. הוא אינו נהנה מהמגע הישיר של האינטימיות הבלתי מותנית, אולם זוכה לסוג אחר של הנהרה הנוצרת דווקא מתוך הרפלקטיביות הכפויה עליו.

מתוך המאמר ניכרת הזדהותו של הרב שג"ר עם דמותו של 'בעל התשובה'. אולם שתי הפרשנויות הללו לפעולת המצווה מופיעות בתצורות שונות במקומות נוספים בכתבתו.²²⁴ האחת מדגישה את הממד האינטימי והמענג של פעולת המצווה, הנובעת מכך ששפת המצווה היא שפת החיים של המאמין, השנייה מדגישה את הממד הזר והקשיח, המדגיש את פעולת החירות שבהכרעה להתמסר.

²²² שג"ר, תשע"ד, עמ' 57.

²²³ שם, עמ' 59.

²²⁴ ראו למשל במאמר "הלכה הליכה ואמונה", שם עמ' 158-186.

ההמשגה הלאקאניאנית מציבה את המצוות כמרחב הסימבולי המבקש להנכיח את 'הממשי' שאינו ניתן לביטוי. כמו בטיפול הלאקאניאני, המצווה תופיע כפעולת מיקום של האיווי. היא אינה יכולה לבטל את האיווי, אלא למקם אותו בצורה נכונה. היא מעשה שנמצא כולו במרחב הסימבולי, אולם הוא מכוון אל נוכחותו של 'הממשי' - אינסופי.²²⁵ הרווח מן ההשוואה נמצא בהבנה העשירה של מערכת היחסים הסבוכה בין המצווה/מסמן לממשי/אינסופי/מסומן. כל כוחו של המסמן בא מתוך התייחסותו אל המסומן. כל משמעותו של 'הסמלי' מבוסס על התייחסותו אל 'הממשי'. אולם 'הממשי' כשלעצמו לעולם אינו נלכד, ו'הסמלי' לעולם נושא מובן של שרירותיות וקונטינגנטיות ביחס לממשי. כך, 'הסמלי' יוצר שני מובנים סותרים של התענגות. מובן אחד קשור ביכולת שלו ליצור אינטימיות ומובנות דרך המערך הפרשני שהוא מציע, שבו המסמנים השונים קשורים אחד בשני ומנהירים אחד את השני. מובן שני הוא יצירת התענגות מסוג אחר הקשורה דווקא בחוויית ההחמצה והכישלון המובנית שלו ביחס לנקודה הממשית שאותה הוא נכשל מלבטא. 'הממשי' כאן הוא הקב"ה, המצווה כאן היא שמותיו. היחס ביניהם דומה ליחס בין הקב"ה לשמותיו, בין המסומן הנעלם לבין אינספור סימניו.

שימוש נוסף ברעיונות של לאקאן נמצא במאמר הבא באותו ספר "אור הנר: שיעור על גלגולה של מטפורה".²²⁶ בעקבות השוואת אור הנר לאור החכמה והתורה, מעשה המצווה מוסבר מתוך השוואה לאופן שבו מטפורה פועלת ביחס לדבר אותו היא מבקשת לבטא. הפרשנות המינימליסטית תטען שאין קשר אינהרנטי בין המטפורה המסמנת לבין התוכן המסומן על ידה. המטפורה היא סוג של תזכורת המתבססת על אי אילו היבטים של דמיון, והייתה יכולה להיות מוחלפת בעוד תזכורות רבות אחרות. יש מייחסים עמדה זו לעיקרון של הרש"ר הירש, "המצוות כסמלים". הראייה קוק יצא נגד עמדה זו, והזדהה עם העמדה הקבלית הרואה במטפורה אמת קוגניטיבית ואונטולוגית הבנויה על ההקבלה בין העולמות השונים. אור הנר הוא המבע בעולם העשייה, ומקבילתו הוא אור החכמה בעולם העליון: "מציאות אחת היא בכל העולמות אלא שבכל עולם מצטייר הדבר לפי מושגיו וענייניו".²²⁷ בין שתי האפשרויות הללו, מציע הרב שג"ר אפשרות שלישית, הבנויה על הפרשנות הפסיכואנליטית כפי שהיא משתקפת מההוראה הלאקאניאנית שתוארה לעיל. המטפורה של המצווה פועלת כמו הפרשנות של החלום. היא לא הייתה שם קודם, וככזו היא נושאת אופי יצירתי ולא אופי של שיקוף. מאידך, היצירה אינה

²²⁵ האיווי להתענגות שמעבר למילים המזוהה עם הממשי שאינו ניתן לתפיסה: לאקאן, 2005, עמ' 48-50.

²²⁶ שג"ר, שם, עמ' 73-85.

²²⁷ שם עמ' 77 ע"פ שיעורי המהרי"ל בלוד.

קיימת בנפרד מהדבר שאליו היא מתייחסת, כיוון שבפעולת המצווה נוצר 'הממשי' שעומד ברקע שלה, והוא לעולם חלק בלתי נפרד ממנה.

המטפורה של אור הנר כאור התורה היא יצירה המבנה עולם ממשי על כל רבדיו, על הכלי ועל האור שבו. הדלקת הנר אינה סמל וגם לא אפקט פסיכולוגי התנהגותי, אלא המקום הממשי בו האדם פועל כמקיים את המצווה. במובן הזה האדם הוא שמעניק את משמעות לקיום המצווה. ואולם חשוב להדגיש שהמשמעות איננה סובייקטיבית! זאת מפני שאין מדובר כאן על פיצול שניוטי של אדם ומצווה, של תודעה ועשייה, של אור וכלי, אלא האדם מקיים את המצווה במלא מובן המילה ואי אפשר להפריד ביניהם..."

כמו ביחס לשאלת ההשגחה, אף כאן משמשים הרעיונות של לאקאן כדי להציע דרך המבקשת להתגבר על ההבדל בין הבנת המצוות כנתונות ממעלה למטה, להבנת המצוות כנוצרות על ידי האדם. לאחר שאדם פעל את מעשה המצווה, היא התגלתה בדיעבד בדיוק כרצון האלוקי, שרצה אותה ככזו. כל היא יכולה להכיל בו זמנית נחרצות וחופש.²²⁸

המינוחים של לאקאן מאפשרים להבין גם את הממד הקהילתי-חברתי שמובנה לקיום המצוות. 'הסמלי' אינו מקבל את משמעותו באופן עצמאי ואישי, אלא לעולם נוצר בתוך מרחב המסמנים הכללי של 'האחר הגדול', שהוא החברה בכללה. היחיד אינו יוצר את 'הסמלי' אלא משתלב בתוכו. האיכויות שהוא חווה בסמלי טמונות בממד הטרנסצנדנטלי שלו, בהיותו תוכן שהיחיד מקבל אליו מן החוץ, ובעזרתו מתאפשרת לו יצירת המשמעות של החוויה הקדם מילולית שלו. פעולה מקודשת או מחשבה מקודשת נובעים מתוך המקום שרכשו להם בקהילה הדתית המסוימת. גם אפשרותה של ההשתנות ההלכתית וגבולותיה של השתנות זו, יכולים להתבאר לאור הבנת הפעולה הסימבולית כמקבלת את משמעותה בתוך 'שרשרת המסמנים' שבה המסמנים מתבארים לאור מערכת היחסים הפנימית ביניהם ולא לאור היחס אל המסומן האלוקי הספציפי.²²⁹

²²⁸ שם, עמ' 71 הערה ג'.

²²⁹ משמעות חינוכית בשאלת החינוך לקיום מצוות לאור המושגים של לאקאן עיינו במאמר "גלות בתוך ביתיות-חינוך דתי בעידן פוסטמודרני", שג"ר, 2013, עמ' 209-226.

2.5 סובב כל עלמין וממלא כל עלמין

הן אצל ויטגנשטיין והן אצל לאקאן ביקש הרב שג"ר למצוא שני דברים מרכזיים. האחד, נתיב שיכול להוביל מתוך השפה אל מעבר לה, אל האמונה חסרת המילים. השני, נתיב שיכול לתת משמעות מחודשת להיגדים הדתיים, באופן שיוכל ליישב יחד את אופים היוצר והחופשי יחד עם אופים האונטולוגי והמטפיזי. את שניהם הוא חוזר וקושר פעם אחר פעם אל התודעה המיסטית, וזאת בשתי משמעויות- כזו שמכוונת אל חווית האחדות הקדם מילולית, וכזו שמאפשרת לריבוי, לאי הקוהרנטיות ולניגודים לשרות יחד.

סיום הפרק הקודם העלה את הטענה שמערכת המושגים החסידית-קבלית בה משתמש הרב שג"ר, מזמינה להבין את הרעיונות שלו כמקבילים לחלוקה בין האינסוף לספירות, כפי שעסקה בהן הקבלה העיונית. העיסוק בגבולה של השפה ובאי יכולתה לייצג מביא אל נקודת האינסוף. העיסוק באופן פעולתה בתוך המרקם החברתי אנושי, מקביל לעולם הספירות. הקפיצה הלא מוסברת בין האינסוף לספירות, כמו גם השאלה באיזה מובן הספירות הן גילוי אלוקי ובאיזה מובן הן חלק מן העולם, מקבילה לשאלת היחס בין השפה לבין מה שמיוצג בה אך כשלעצמו נמצא מחוץ לגבולה.

לאור הבחנה זו, נבקש לטעון שניתן להסביר בעזרת השפה הקבלית-חסידית בה השתמש הרב שג"ר, גם את ההבדל בין מה שמצא אצל ויטגנשטיין למה שמצא אצל לאקאן. היחס הקבלי-חסידי אל האלוקי מחלק בין היסובב כל עלמין ליממלא כל עלמין.²³⁰ היסובב הוא הממד הטרנסצנדנטי של האלוקות. היחס אליו הוא היחס אל הבלתי מושג שנמצא מחוץ לתחומו של העולם, ואינו מעורב כלל בעולם ובהשתנותו. 'ממלא' הוא הממד האימננטי של האלוקות. היחס אליו הוא כעין היחס אל הנשמה שבתוך הגוף, כנוכח בתוכם של הדברים ונותן להם את חיוניותם. היחס 'ממלא' אינו בהכרח מושג יותר, כיוון שאף הוא נעלם. אולם כל מה שבמציאות מוכר כסוג של גילוי שלו.

המיסטי של ויטגנשטיין המוקדם נמצא מחוץ לגבולה של השפה. השפה החמורה מנתחת את מה שהיא יכולה לבטא בביטחון, ומבקשת לעצב בכך את גבול העולם. לאור פרשנות הרב שג"ר בויטגנשטיין, היא מזהה שמעבר לגבול ניצב מה שאינו יכול להיאמר ושם הוא מקומה של

²³⁰ הבחנה זו תופסת מקום מרכזי במחשבת חב"ד. ראו לדוגמה תניא ליקוטי אמרים פרק נא ושער היחוד והאמונה פרקים א, ב, ז, אגרת הקודש ג, כה. שוורץ, תשע"א עמ' 62-63 (ממלא) ועמ' 68-74 (סובב). וראו שם עמ' 68 הע' 157. לשימוש של הרב שג"ר במונחים אלו ראו שג"ר, 2013, עמ' 43.

השתיקה.²³¹ בהקבלה לדימוי הקבלי, יש כאן מעין 'סובב כל עלמין', או 'חלל פנוי', על פי המבנה הלוריאני בביאורו של ר' נחמן, שהוא הגבול החיצוני של השפה, על פי התיאור של ויטגנשטיין, ובו נכונה השתיקה. בשלב הבא, בפילוסופיה המאוחרת, נוצרת השפה ככלי שימוש אנושי בתוך מסגרת חברתית, המאפשר ריבוי צורות אינסופי שאינו מתיימר לייצג ולכן גם אי אפשר לקבוע לו כלל מאחד. 'הממשי' של לאקאן, שהוא המיסטי בפירושו של הרב שג"ר, אינו גבולה של השפה אלא נמצא בתוככי השפה, "כחומר החיים בהלמותו הרירית".²³² השפה אמנם מביאה אותו לידי ביטוי, אולם לעולם באופן חלקי וכושל. בהקבלה אל המבנה הקבלי, יש כאן מעין 'ממלא כל עלמין', שהרי 'הממשי', כפי שתיאר ז'יז'ק, מציץ מבין המילים עצמן. זה הוא האינסופי בגילוי האימננטי שלו. בשפת הקבלה-חסידות: הנשמה האינסופית שבתוך הגוף, שאינה ניתנת לייצוג אף שכל אחד מן האברים מקבל ממנה את כוחו.

נראה אם כן, שאצל ויטגנשטיין הפילוסוף, מצא הרב שג"ר את המסע שנקודת המוצא שלו היא השפה, ואחריתו היא הבנת גבולה החיצוני, הפותח אל נוכחותו של מה שאודותיו יש לשתוק. כאשר ויטגנשטיין חוזר, בהגות המאוחרת, מן המסע החוצה אל המסע פנימה לתוך השפה האנושית הנוהגת, הוא מתאר עולם עצמאי שבו המילים מובנות לאור שימושן וצורת החיים שהן מבטאות, ללא יומרה לייצג משהו ממשי. כמו ביחס בין האל הטרנסצנדנטי לבין התגלותו, הדגש הוא על המרחק הבלתי ניתן לגישור. אצל לאקאן הפסיכולוג מצא הרב שג"ר את עיסוק שנקודת המוצא שלו הוא החוויה האנושית הפנימית והסמויה. תחילתה בהתמזגותו והתאחדותו של התינוק בחיקה הקדם מילולי של האם, המשכה בתהליך הפירוד היוצר שניות. היחס בין האחדות לשניות של החוויה הפנימית הופכים להיות המנגנונים היסודיים של הקיום, המתבטאים ביחסי 'הממשי' ו'הסמלי'. כפי שהצגנו בדרוש על הסוכה, הרב שג"ר מקביל זאת לדימוי הקבלי של ספירת הבינה שהיא האם שמתוכה בוקע זעיר אנפין, שהוא העולם. השפה, שהיא הספירות, יוצרת את 'הממשי', ובו בזמן מחמיצה אותו. כמו ביחס בין האל האימננטי לבין התגלותו ('הלבושים'), המסמן אינו לוכד את המסומן, אולם המסומן תמיד נוכח בתוככי המסמן באופן הדומה לרעיון הנשמה בתוך הגוף.

²³¹ עיי לעיל פרק א.

²³² לעיל הערה 154.

הן ויטגנשטיין, במתודולוגיה הפילוסופית החמורה, והן לאקאן, במתודולוגיה הפסיכואנליטית התיאורית, הציבו תמונת עולם שבמרכזה נמצאת השפה, ודנו באופן שבו היא מתייחסת אל המציאות. מסקנתם הצביעה, באופנים שונים, על גבולות התיאור של השפה, על האופן שבו היא מעצבת מציאות ולא מתארת מציאות, ועל ממדים שנשארים לעולם מחוץ לתחום הלשון ולכן מחוץ לתחומו של אדם. המסקנה הרלטיביסטית שיכולה לנבוע מעמדות אלו היא של חוסר התוחלת בכל סוג של היגדי אמונה וערך, שכן כולם כלואים בתוך ההקשר השיחני והתרבותי שבו הם נוצרו. אך הרב שג"ר ראה ברעיונות אלו פתח חדש להבין דרכו את היחס בין האמונה חסרת המילים, המכוונת ישירות אל 'האינ', אל האמונה המתבטאת בעולם המצוות וההיגדים הדתיים.

פרק שלישי

סיכום ומסקנות

משמעותה של העמדה המיסטית אצל הרב שג"ר

אי אפשר לאחוז בדת ללא הגרעין המיסטי שלה²³³

כפי שתואר במהלך העבודה, מתאר הרב שג"ר את עבודתו כחיבור בין הרעיונות הפוסטמודרניים לבין המיסטיקה. במבט מיסטי הוא מוצא מענה לאתגר הפוסטמודרני, אך לא פחות מזה, הוא מוצא בפוסטמודרניזם פתח להתחדשות דתית ברוחה של המיסטיקה. לאור זה, יש להבין את המובן של השימוש ב'מיסטיקה' בכתיבתו, ואת משמעותה כמענה לאתגרי השעה. אגב סיכום המהלך עד כה, ידון פרק זה בכך.

1. פוסטמודרניזם, 'העידן החדש' ומיסטיקה

כמו מושגים אחרים, אף הגדרת "מיסטיקה" שנויה במחלוקת לגבי משמעותה ותיחומה. גיימס כלל במיסטיקה גם תופעות חילוניות ולא מונותאיסטיות,²³⁴ בעוד ג'ונס הדגיש את הקשרה הדתי ואת האל כמושא החוויה המיסטית.²³⁵ שטאל תיאר את חווית המפגש עם תחומים שונים ובלתי ידועים של המציאות,²³⁶ בעוד דופרה²³⁷ תיאר את המיסטי כידיעת העצמיות המוחלטת והמקור הטרנסצנדנטי של העצמי. פורמן תיאר את המיסטי כחוויה של תודעה טהורה, נטולת מושא.²³⁸ שלום טען שאי אפשר לדבר על מיסטיקה כתופעה עצמאית, כיוון שהיא לעולם מיסטיקה של מסורת דתית מסוימת.²³⁹ גארב הציע את השימוש ברעיון ה'דימיון המשפחתי' של ויטגנשטיין, ככזה הקושר בין תופעות שונות הקרויות 'מיסטיקה' מבלי שניתן יהיה לתת מאפיין אחד המשותף לכולן.²⁴⁰ הוס ערער על האפשרות לראות במיסטיקה תחום נפרד כחוויה אוניברסלית מובחנת שיש לייחד לה קטגוריה, בעוד שמדובר במגוון רחב של תופעות תרבות שלא ניתן להציע עיקרון

²³³ שג"ר, תשנ"ט. התפרסם שוב גם בשג"ר, תשס"ח.

²³⁴ גיימס, תשי"ט, עמ' 274-275.

²³⁵ Jones, 1909, p.15.

²³⁶ Staal, 1975, p.195.

²³⁷ Dupree, 1976, p.102.

²³⁸ Forman, 1990, pp.21-25.

²³⁹ Shalom, 1974, p.6.

²⁴⁰ Garb, 2004.

שיקשור את כולן יחד. מקור המושג מיסטיקה הוא בתיאולוגיה הנוצרית בימי הביניים. במאה התשעה עשרה קיבל את משמעותו המקובלת כיום והתמסד גם כתופעה מחקרית בעלת מאפיינים נפרדים ואוניברסליים. לדבריו, השלכתו של מושג זה על תופעות דתיות אחרות (על הקבלה במקרה היהודי) היא יצירה דיסקורסיבית מערבית נוצרית שאומצה על ידי מלומדים מקומיים (בובר ושלום במקרה זה), באופן המבקש להדגיש מכנה משותף אוניברסלי שאינו קיים.²⁴¹ נראה אפוא כי אין הסכמה גורפת לגבי משמעות המושג.

חוקרים שונים הצביעו על התעוררות רחבה של העיסוק במיסטיקה במחצית השנייה של המאה העשרים,²⁴² כפועל יוצא מכניסתם של רעיונות מן המזרח, כגון הבודהיזם, תוך התאמתם לתבניות מערביות, וצמיחה של פרקטיקות שונות בעלות זיקה לרעיונות מיסטיים. ז'יז'ק מתאר את המבנים החברתיים והתרבותיים בחברה הפוסטמודרנית כקרקע נוחה לצמיחתו של 'העידן החדש' (New Age).²⁴³ פיליפ וקסלר רואה בחברה המתהווה בסוף המאה העשרים את סימני התהוותה של חברה חדשה אותה יש לכנות "החברה המיסטית", שיש בה שינוי מעמיק של ההבנה העצמית של האדם, הבנת יחסיו החברתיים, הבנתו את הקוסמולוגיה ועוד.²⁴⁴ ברמה הפסיכולוגית הוא מזהה בהתעניינות זו שיקום של הוויטליות של העצמי, שנשחקה על ידי תהליכי היצור המכניים של הקפיטליזם. ברמה החברתית הוא רואה בה מענה להתערערות המבנה החברתי על ידי המודרנה.²⁴⁵ אורבן הצביע קריאה ביקורתית שרואה את הנהייה אחר המיסטיקה דווקא כנובעת מהליכי ההפרטה ויצירת הכלכלה הצרכנית, וכינה את 'העידן החדש' כ"היגיון הרוחני של הקפיטליזם המאוחר".²⁴⁶ אחרים מצביעים על זיקה בין מרכזיות השיח הפסיכולוגי והפסיכואנליטי בתודעה העכשווית, לבין המיסטיקה החדשה, בעיקר בהתייחס לרעיונות של יונג.²⁴⁷ תהליכים אלו מעוררים גם ביקורת נגדית. טענה אחת מצביע על נטישת הרווחים של העמדה הרציונליסטית והביקורתית, שלזכותה יש לזקוף, לדעת המבקרים, את ההתפתחות המדעית החברתית והמוסרית של המודרניות. טענה שנייה מצביעה על הפוטנציאל הניהיליסטי והאגוצנטרי של רעיונות אלו, שמתמקדים ביחיד, באושרו המידי ובתחושותיו הסובייקטיביות, תוך התעלמות מעולות חברתיות מחד או ממחויבות לעמדה ביקורתית מאידך.

²⁴¹ הוס, תשס"ז.

²⁴² גארב, 2005, עמ' 185-224.

²⁴³ ז'יז'ק, 2005.

²⁴⁴ וקסלר, 2007.

²⁴⁵ Wexler, 2004, pp. 24-25.

²⁴⁶ Orban, 2000.

²⁴⁷ גארב, 2005, עמ' 205. יונג תיאר חיזיון בו הוא לובש את דמותו של רשב"י (יונג, תשנ"ד, עמ' 274). מיכה אנקורי, מתרגם הספר לעברית, לימד בישיבתו של הרב שג"ר, ישיבת שיח יצחק, במשך כמה שנים וכתב כמה ספרים המקשרים בין קבלה וחסידות לעמדות יונגיאניות. ראו אנקורי, 1991, אנקורי 1994.

בתוך העולם הדתי תהליכים אלו לובשים לעיתים אופי אנטי ממסדי ואנטי נומיסמטי, הנובע מן הזיקה אל רוחות 'העידן החדש', דבר המעורר התנגדות אצל כמה מן המנהיגים הרבניים. אלו מצביעים על התנאים החמורים שהציבה המסורת הרבנית כתנאי סף לעיסוק בקבלה, ומבקרים את חיפוש החוויה המיידית כתחליף למחויבות וללמידה ארוכת טווח. את כתיבתו של הרב שג"ר יש למקם בהקשר זה. הוא נמנה על אלו הרואים בהיבטים המיסטיים הפוטנציאליים של הפוסטמודרניזם, ובביטויים ב'עידן החדש', בשורה חיובית אותה יש לאמץ אל תוך העולם הדתי. גארב מכנה את עמדתו, "קריאה מיסטית המנכסת את הפוסטמודרניזם". ומתאר את הגותו כקרובה לרוח הפוסטמודרניזם כהווייה, כסוג של הביטוס, ולאו דווקא במובן של רצף היבטים רעיוניים.²⁴⁸ הרב שג"ר מכריז בכמה מקומות ש"אי אפשר לאחוז בדת ללא הגרעין המיסטי שלה".²⁴⁹

לכאורה, התודעה המיסטית אינה חידוש בשפה הדתית של החברה הציונית דתית בישראל. תורתו של הרב קוק, שהיא המשנה המשפיעה ביותר, לעיתים כמעט באופן בלעדי, בעיצוב עמדותיה של הציונות הדתית בעשורים האחרונים של המאה העשרים, ספוגה כל כולה ברוחה של הקבלה, והרעיונות הקבליים מהווים אחד ממקורותיה המרכזיים ביותר.²⁵⁰ אולם המינוחים הקבליים סמויים ומוטמעים בתוך כתיבתו השירית, ומאפשרים עיסוק במשנתו מבלי להיזקק למקורם. הלימוד בישיבות ברוחו של הרב קוק עסק בכתיבו כפי שהם, ואף נטה להסתיר את מקורותיהם הקבליים ולהסתייג מלימוד ספרי קבלה במקורם. גם ספרי החסידות נלמדו אך במעט. הרב צבי יהודה קוק תיאור את משנת אביו כממשיכה של שיטת הגר"א ומסויגת מן העמדה החסידית.²⁵¹ במובן הזה, יש לראות ברב שג"ר את אחד ממבשריו²⁵² של המפנה החסידי-קבלי בעולם הישיבות הציוני דתי ובציונות הדתית בכלל. בשיעוריו ובמשנתו של הרב שג"ר העיסוק בחסידות ובקבלה גלוי ומפורט, בפרט בתורת חב"ד ובתורת ברסלב. הרב שג"ר מבקש לאמץ את הרוחות המיסטיות של 'העידן החדש', ולשלב אותן בתוך המרחב הישיבתי הקלאסי ובתוך המחויבות למרות ההכרה הברורה בממדיה האנטי נומיסמטיים והאנרכיים, הוא רואה את התופעה בעין טובה ומאמין בה כמבשרת התעוררות דתית משמעותית. יחד עם זה, כראש ישיבה ומחנך, הוא מנסה לתת לתופעה "חיבוק ממסדי" וכך לצרף אותה אל הקורפוס הנלמד ואל המחויבות ההלכתית.

²⁴⁸ גארב, 2005, עמ' 214-215.

²⁴⁹ שג"ר, תשנ"ט.

²⁵⁰ טענה זו שנויה במחלוקת. ראו איש שלום, תש"ן, עמ' 26 ולעומתו גארב, 2005, עמ' 38, ולאחרונה אביבי, תשע"ח. האפשרות לקרוא ולהבין חלק ניכר מכתבי הרב קוק ללא רקע בקבלה אינה מוכיחה דבר לגבי שאלת מקורות ההשפעה שלו.

²⁵¹ שוורץ, תשע"א, עמ' 365-367. הדובר המרכזי של עמדה זו כיום הוא הרב יוסף קלנר, המלמד בכמה מוסדות מרכזיים של ישיבות ברוחה של תורת הרב קוק כפי שהיא מתפרשת בישיבת "הר המור".

²⁵² יחד עם דמויות כמו הרב מנחם פרומן והרב עדין שטיינזלץ.

2. תודעה מיסטית כמענה הדתי לאתגר הפוסטמודרניזם

הרב שג"ר ראה בעמדה מיסטית מענה אפשרי לאתגר התודעתי והאתי שמציבה העמדה הפוסטמודרנית בפני העולם הדתי. הבנת האדם כנתון בתוך מסגרות של תרבות ושל שיח, המעצבות באופן אינטנסיבי את תמונת עולמו ואת גבולותיו, אינה מאפשרת עוד לקבוע היגדי אמת, בוודאי לא בתחומים שאינם נהנים מיכולת וידוא אמפירית, ומצביעה על המעשה הדתי כנטוע כל כולו בקונטקסט היסטורי, סוציולוגי ופסיכולוגי. הרב שג"ר טוען שדווקא "שבירת כלים זו" פותחת אופק חדש של אמונה דתית, שהרי הביקורת הפוסטמודרנית אינה מתייחסת דווקא לשפה הדתית, אלא מבקרת את יכולת הייצוג של השפה בכללה, ואת גבולותיה המשמעותיים ביומרה להציג את מציאות אובייקטיבית. לא רק המעשה הדתי נטוע בקונטקסט תרבותי, אלא המעשה האנושי בכללו. עמדה זו מביאה את ההכרה האנושית למשבר. לא די שאין ביכולתה לייצג את 'הדבר כשהוא לעצמו', היא אף לא מסוגלת לייצר קביעות אוניברסליות ואינטר סובייקטיביות. במצב שכזה, כל השיפטים האפיסטמולוגיים והאתיים קורסים לתוך קונטינגנטיות ורלטיביזם, שעלולים לרוקן אותם מכל תוכן. עמדה זו מעמידה בסכנה גם את פרויקט הנאורות בכללו, כפי שצינו כבר העוסקים בתחום.

לדעת הרב שג"ר, השפה המיסטית מאפשרת למקם מחדש את היחס בין הייצוג לבין הממשות. הממשי אמנם לעולם אינו נלכד ברשת הייצוג שלו, אולם הוא אינו קיים רק בתפקיד שולל, המרוקן את הייצוג מכל ערך, אלא גם בתפקיד מחייב, הנותן לייצוג ערך כמגלה חלק מסוים מתוך האינסופי הפועם בתוכו. את האמונה יש למקם כיחס חיובי אל הממשי, המובן כאינסופי שממנו בוקעים כל הסופיים. כך, ההכרה האנושית מקבלת אישור כתקפה, כסוג של התגלות, ובלבד שתהא מודעת לחלקיות שלה. רק באופן כזה יתאפשר המצב בו יחסיות אינה חוסר ערך אלא עושר וריבוי. מנקודת מבט זו, המודרניזם הוא הניסיון לספק תמונה שלמה של המציאות בעזרת הסמלי, מתוך הנחה ששפה עקבית ודייקנית תכסה את כל חלקי המציאות. הביקורת הפוסטמודרנית חושפת את כישלון הפרויקט הזה וכך היא משיבה את הקסם לעולם: משיבה את החלק הלא מפוענח כקיים בתוככי השפה. ניתן להציג עמדה זו כהתייחסות לשאלה שהעלה דיויד יום: "ובמה אתם המיסטיקאים, המחזיקים בדעה שאין האל נתפס כלל, שונים מן הספקנים

והאתאיסטים, הטוענים כי הסיבה הראשונה של כל הדברים היא בלתי ידועה ולא ממשית?²⁵³ לאור דברי הרב שג"ר, כאן בדיוק נמצא כל ההבדל: בשאלה אם הלא ידוע הוא חסר כל משמעות, או שהוא מקור המשמעות. בהעדר כל משמעות, הוא מוביל אל ספקנותו של יום לריקון העולם והאדם. בהיותו מקור המשמעות, הוא מוביל אל העושר המיסטי ולאישור של הקיום האנושי למרות אי יכולתו לוודא את הרכיבים הבסיסיים ביותר של תודעתו.

בעקבות אינטואיציה זו, חיפש הרב שג"ר בהגות שקרא, נתיבים שיוכלו להובילו מתוך התודעה הפוסטמודרנית אל אותה נקודה נעלמת של 'אין', ומשם בחזרה אל השפה הדתית ואל עולם המצוות. בפרשנותו לפילוסופיה של ויטגנשטיין, ולעיסוק של לאקאן ביחסי הסימבולי והממשי, הוא מצא נתיבים אפשריים שכאלו. שתי השיטות הללו, כל אחת בדרכה, מצביעות על המגבלה היסודית של השפה לבטא נכוחה את מה שעומד ביסודה, אך בו בזמן קובעות שאותו ממד נעלם אמנם אינו יכול להתבטא בשפה, אך הוא מציץ כל העת מבין חרכיה. העיון בשפה מוביל אל חוסר המילים עליו היא עומדת. החלק החסר אינו יכול לבוא לידי ביטוי מילולי, אך נוכח בתור מה שמאפשר את עצם קיום השפה. כך, מבצבץ הטרנסצנדנטי מבין המילים. בשתי השיטות, כל אחת בדרך אחרת, תובנה זו אינה מרוקנת את השפה מתוכנה, אלא אדרבה, שבה ומאשרת אותה מחדש, מתוך הבנה מחודשת של אופן פעולתה.

ניתן, אם כן, לראות את המיסטיקה של הרב שג"ר כמיסטיקה לשונית הנובעת מן הניתוח הפוסטמודרני של משבר הייצוג של השפה. שלילת התארים מן האל, בין בגרסה הפילוסופית ביחס לסיבה הראשונה ובין בגרסה הקבלית ביחס לאינסוף, שללה את המילים רק ביחס לאל, אך אישרה אותן ביחס לעולם. היא סברה שהמילים יכולות ללכוד את המציאות כהווייתה, ורק ביחס לאל הנבדל הן כושלות. בעקבות הפילוסופיה של השפה טוען הרב שג"ר שהמילים כושלות באופן גורף, ובנקודת השלילה העצמית שלהן ניצב הממד הקודם למילים. כך, העיסוק של המחשבה של המאה העשרים במגבלות השפה פותח פתח אל החשיבה המיסטית. לאור זאת, ביקשנו לטעון שניתן למקד את השימוש של הרב שג"ר ב'מיסטי' כמתייחס לשאלת היחס בין האינסופי לבין גילוי, שבשפת הקבלה העברית הוא היחס בין האינסוף לספירות. אצל הרב שג"ר, היחס בין הספירות לבין האינסוף הוא היחס בין מה שנאמר למה שאינו יכול להיאמר. במקום שלילת התארים ביחס לאל האינסופי, באה שלילת המילים ביחס למציאות כולה.

משני עברי המתרגם הללו של היחס בין האינסוף לספירותיו, נובעים גם שני המובנים השונים של השימוש במושג 'מיסטי' בכתיבת הרב שג"ר, כפי שהוצגו בפרקים הקודמים.

²⁵³ יום, 1982, חלק ד', עמ' 79.

המובן הראשון מתייחס אל המיסטי כמתאר מצב קדם מילולי. זו היא התייחסות לאינסופי. מוקדה הוא ביטול השניות הבסיסית של העולם הסמלי והתייחסות למצב קדם מילולי של אחדות גמורה. זה מה שמצא הרב שג"ר אצל ויטגנשטיין בתיאור של "הלא יאמר שלבטח ישנו",²⁵⁴ ואצל לאקאן בתיאור של הממשי שנוכחותו ממוטטת את יומרת הסימבולי להציב תמונה שלמה.

המובן השני מתאר אפשרות לריבוי אינסופי של פירושים, המתקיימים אחד בצד השני תוך מגוון עשיר של זיקות הדדיות, מבלי שאחד מהם יכול או מתיימר להציג את התמונה בשלמותה, באופן הדומה לעושר הפרשני, המטפורי והלא שיטתי של הדימויים הקבליים. זו היא התייחסות לצדו השני של המתרס: לבריאה, להתגלות, לספירות. את זאת מצא הרב שג"ר אצל ויטגנשטיין בפילוסופיית הלשון המאוחרת, המתארת את השפה כנוצרת בתוך צורות חיים, ואצל לאקאן בהבנת מקומם של הסימבולי והדמיוני כמערכים שהם עצמאיים, היוצרים את מובנם מתוך עצמם ('שרשרת המסמנים'), באופן שהוא מנותק מן המסומן הממשי מחד, אך מתייחס לקיומו הנעלם בה בעת, מאידך.

לאור הבחנה זו ביקשנו לטעון שהרב שג"ר מוצא אצל כל אחד מן השניים היבט אחר של מערך היחסים בין האינסופי לגילוי. אצל ויטגנשטיין המוקדם הוא מצא מסע פילוסופי אל המיסטי דרך גבולה החיצוני של השפה. כאשר השפה הפוזיטיביסטית והדייקנית בודקת את עצמה, היא מוצאת את התנאים לקיומה כקיימים מחוץ לה ובלתי ניתנים לביטוי. האינסופי מופיע כך בצורתו הטרנסצנדנטית, 'סובב כל עלמין', והמיסטי משמעו התייחסות אל מה שמחוץ לגבול השפה. אצל לאקאן הוא מצא מסע פסיכולוגי אל החוויה האנושית הקדם מילולית, שתחילתה הכרונולוגית באחדות התינוק והאם, והמשכה בנוכחות הטורדת של הממשי בתוככי הסדר הדמיוני והסימבולי. כאשר היא מתורגמת לאמונה היא מופיע כנוכחות אימננטית, 'ממלא כל עלמין', והמיסטי משמעו השתקעות בנוכחות הקדם מילולית שבתוך השפה עצמה.

3. משמעויות המיסטי מבחינת השפה הדתית

בפרשנות המיסטית-חסידית לאור הפוסטמודרניזם הרב שג"ר אינו רואה רק מענה ההודף את הביקורת הפוסטמודרנית, אלא גם ובעיקר שינוי חיובי משמעותי של התודעה הדתית. האמונה אליה שבים לאחר מסע שכזה אינה הדת במובנה הקודם, ובוודאי לא באופן שהיא התעצבה

²⁵⁴ ויטגנשטיין, 1994, פס' 6.522.

בשנות ההתמודדות עם המודרנה. כמו המדע המודרני, אף האמונה הדתית נוטה להציג עצמה כמי שיכולה לספק הסבר מקיף של המציאות בעזרת רעיונות מטפיזיים. כך נוצרת תודעה דתית המבוססת על רצף היגדי אמת המתיימרים למוחלטות ולקוהרנטיות מלאה. כאשר ביקורת חיצונית מאיימת על איבר אחד או יותר מתוך המבנה השלם, יעמוד המבנה כולו בסכנה. כדי להדוף את הסכנה, תיווצר תנועה של התקשחות יתר, לעיתים הרבה מעבר ליומרתם המקורית של ההיגדים הדתיים עצמם. המחיר הוא הן כלפי חוץ, בצורך לשלול בצורה מוחלטת כל עמדה אחרת, והן כלפי פנים, שכן את האמונה החיה והדינמית מחליפה מערכת רעיונית מהודקת, דוגמטית, חד משמעית ובלתי מתפשרת. ניסח זאת ידידו, הרב מנחם פרומן:

"הבעיה באמונה של הדתיים היא שבמקום אמונה בה' היא הפכה להיות אמונה בנו, בצדקת

דרכנו, בתפיסת עולמנו, במי שאנחנו. בכך היא הופכת להיות אטימת לב לעניין הא-להי"²⁵⁵

השבר הפוסטמודרני, ותרגומו לעמדה מיסטית, מאפשרים לרב שג"ר לבנות תודעה דתית חדשה. בתוך תודעה זו, המסמן הדתי, בין כהיגד המטפיזי ובין כפעולת המצווה, כוללים בתוכם רכיב של שלילה עצמית, הבאה מתוך הבנה נכונה של היחס בין המסמן לבין המסומן האינסופי. הבחירה במערכת מסמנים זו אינה מבוססת על טענת אמת אחרונה ונחרצת, אלא על השייכות האינטימית של המאמין למערכת מסמנים זו. קבלת עול מלכות שמיים הופכת להיות מדבר שהמוקד שלו הוא התגלות או הכרח פילוסופי, לדבר שהמוקד שלו הוא קבלה עצמית של אורח חיים. זו מערכת המסמנים שעל ידה הוא וקהילתו מבטאים את יחסם אל האמונה חסרת המילים. לדידו, עמדה זו נכונה יותר מבחינה דתית, באשר היא מעמידה בצורה מדויקת יותר את היחס בין הסופי לאינסופי, והיא נכונה יותר מבחינה מוסרית, באשר היא מאפשרת עמדה שיש בה ענווה ואפשרות ליצור שיג ושיח עם עולמות אחרים.²⁵⁶

האדם הדתי לא חייב להרגיש שביתו הוא הטוב ביותר. זה פשוט ביתו, ותחושה זו היא גם הבסיס לאמונה העמוקה ביותר... הפוסט-מודרניזם נותן לגיטימציה לאמונה כל זמן שהיא מבטאת את הבחירה ב"בית". התביעה להגדרות אידיאולוגיות, לניסוח מודע ומנומק של עיקרי אמונה דוגמטיים (ולהוכחת עליונותם), היא תביעה חיצונית לאמונה- היא זרה ללשון האמונה ולמשחק

²⁵⁵ פרומן, תשע"ו, עמ' 117.

²⁵⁶ שג"ר, תשס"ד, עמ' 21.

הלשון הדתי, והיא מזיקה להם. תביעה זו לוקחת את המאמין לפינה אידיאולוגית

פונדמנטליסטית, וההיענות לה היא המקור לעגה הדתית הפרימיטיבית שפשתה במחוזותינו²⁵⁷

בשילוב בין הביקורת הפוסטמודרנית לבין השפה המיסטית רואה הרב שג"ר אפשרות לבנייה מחודשת של התודעה הדתית, באופן שתרכך את נטייתה לנוקשות:

תפקידה של הדקונסטרוקציה הוא לפרק את הכלים ולהגמיש אותם, בכדי לפתוח אפשרויות

חדשות של השראה והארה.²⁵⁸

נראה שבדרך זו מבקש הרב שג"ר להרוויח היבט נוסף: את הלהט הדתי ואת המחויבות הנובעת ממנו שוכנים בצד התודעה היחסית והביקורתית. כמחנך וכראש ישיבה, ביקש הרב שג"ר את נתיבים לקשור את תלמידיו אל מוטיבציה דתית גבוהה. התודעות אל היחסיות והחלקיות של המסמנים, וממילא של ההיגדים הדתיים, גם אם היא שורדת את מבחן האמונה, נוטה להחליש מאוד את נכונותו של המאמין להתמסר לאמונתו. כמו בכל תודעה אנושית אף כאן, "האמונה בצדקת הדרך" חיונית הן ליכולת להזדהות בצורה מלאה עם הפעולות השונות, והן לנכונות להשקיע בהן להט ומאמץ. הרב שג"ר חוזר בכמה מקומות להבחנה זו, ומבקש לראות ברעיונותיו דרך לאחוז בה בעת בתודעה היחסית ביחד עם הלהט הדתי.²⁵⁹ בשימוש ברעיונות הימיסטיים ובתודעה הימיסטית לאור זאת, נוצרת אפשרות להטעין את המעשה הדתי בלהט ובדבקות למרות ההכרה בחלקיות שלו וביחסיות שלו.

4. מיסטיקה רפלקטיבית

מאפיין מרכזי נוסף של המיסטיקה אצל הרב שג"ר הוא זיקתה לשיח הביקורתי והרפלקטיבי.

באופן מסורתי, נחשבת הכתיבה הקבלית כמנוגדת לכתיבה הפילוסופית והביקורתית. שני ענפים אלו של חכמת ישראל מנהלים מערכת יחסים עשירה ומורכבת עוד מימי הביניים. יש שטענו להבדל תהומי בין השתיים, ויש שהצביעו דווקא על קרבה ודמיון. נראה שניתוח הרעיונות המופשטים העולים מן הרעיונות הקבליים, הצביע על הדמיון והזיקות ההדדיות, שהרי פעמים

²⁵⁷ שג"ר, תשס"ט, עמ' 184.

²⁵⁸ שג"ר, 2013, עמ' 65.

²⁵⁹ שם, עמ' 228-250.

רבות מדובר בטיפול באותן שאלות,²⁶⁰ בעוד שעיסוק באופני הכתיבה ובמתודולוגיה, מחדד הבדלים המשמעותיים.²⁶¹ כתיבה פילוסופית מבוססת על טיעונים, המנסים להיות בעלי אופי רציונלי ומושגי, ניתנים לבדיקה בשכלו של הקורא, ומשכנעים רק מכוח עצמת הטיעון הגלומה בהם. הכתיבה הקבלית טוענת שהיא מבוססת על מסורת או על התגלות מיסטית. רכיב משמעותי בה הוא סמכותו של הכותב או קדושתו של המקור, ואופי כתיבתה הוא אזוטרי ופעמים רבות סתום. היחס הקבלי אל הלשון שונה בתכלית:

היחס המיסטי אל האמת הדתית עומד על הספק העמוק - או לעיתים על ההכחשה הגמורה - שהלשון הקומוניקטיבית מסוגלת לגלות אמת א-לוהית למאמין... רק אמצעים על לשוניים מסוגלים למסור רמז כל שהוא, מעט מזעיר, מן האמת הא-לוהית הנסתרת²⁶²

פיצול עמוק בין שתי סוגות אלו חל מתחילת המאה התשע עשרה ואילך. מהצד המחקרי ביקורתי ניצבה חכמת ישראל, שרוב ראשיה בזו לחכמת הקבלה וראו בה נטע זר בכרם ישראל ומכלול של אמונות טפלות.²⁶³ בחצי השני של המאה העשרים ישעיהו ליבוביץ' שהמשיך רוח זו והיה ממתנגדיה הראשיים של הקבלה. הביקורת מצדם של משכילים על הרעיונות המיסטיים הצביעה על החסרונות הנובעים מהעדרה של שיטתיות מתודולוגית ואפשרות של ביקורת, ומהמחירים היקרים שיכולה לגבות עמדה לא רציונלית מהיחיד ומהקהילה. מהצד הרבני, התעצבה עמדה מודרנית של אורתודוקסיה, שהעמידה ניגוד מוחלט בין החשיבה המסורתית לחשיבה הביקורתית. נציג מפורסם ופופולרי של הבחנה זו הוא ר' נחמן מברסלב, שבמקומות רבים עוסק בשלילת העיסוק ב"חכמות חיצוניות" והתנגד ל"מחקרים", ובכללן אף לפילוסופיה הדתית היהודית. בסיפורו "מעשה מחכם ותם", הוא מציב את דמות החכם כמי שחכמתו מוציאה אותו מן העולם ומביאה אותו לאיבוד חכמת החיים הבסיסית.²⁶⁴ לדידו של ר' נחמן, צורת המחשבה הביקורתית המעמידה את האדם מוחץ למושא המחקר שלו, מרחיקה אותו מהבנה ראויה, ויוצרת עמדה שהריחוק מן האמונה מובנה לתוכה, באשר האמונה מבוססת על הזדהות עם המושא. רובו של העולם הרבני במאתיים השנים האחרונות התרחק מחשיבה פילוסופית והגותית, בשונה ממה

²⁶⁰ כך למשל שלום, תשכ"ב, עמ' 5-6, תא שמע, תשס"ד, עמ' 282.

²⁶¹ לדוגמא ליבס, תשנ"ב, עמ' 152.

²⁶² דן, תשס"ה, עמ' 9.

²⁶³ כך למשל בספרו של שד"ל "ויכוח על חכמת הקבלה". ראו מנדס-פלור, 1979, עמ' 19-31.

²⁶⁴ מרק, 2014, עמ' 275-285.

שהיה מקובל אצל רבים מהמנהיגים הרבניים בימי הביניים. הוגים היהודיים שעשו שימוש ברעיונות פילוסופיים בני זמנם, בדרך כלל נטו להתרחק מהרעיונות המיסטיים והחסידיים.²⁶⁵

כנזכר לעיל, שונה היא הגותו של הראי"ה קוק, שיש בה מפגש משמעותי בין רעיונות זמנו, כפי שקיבל והבין אותם, לבין רעיונות רבים מעולם הקבלה. מפגש זה מותך אל כתיבה פיוטית בסגנון נשגב, שגם הרכיב הקבלי וגם הרכיב ההגותי עיוני נבלעים בתוכה.

גם בעולם הישיבות הציוני דתי, שתלמידיו מורגלים למידה משמעותית של חשיבה ביקורתית ורציונלית, בין מצד חשיפתם לתרבות הכללית ובין מצד הלימודים התיכוניים הישראליים, קו חינוכי מרכזי עומד על ההפרדה וההנגדה בין התודעה הדתית לבין העמדה הרפלקטיבית והמחקרית, תוך הדגשת השוני ואי היכולת לאחוז בשני העולמות כאחד.

בהקשר הזה, יש לראות את כתיבתו של הרב שג"ר כחידוש של סוגה, לכל הפחות בעולם הרבני בישראל. הן שיעוריו והן כתיבתו הוא משלב בין שפות שונות: שפה רבנית מחד ושפה הגותית רפלקטיבית מאידך. בשפה הרבנית הוא משתמש (א) בדרשה התורנית, הנוצרת סביב מקור או שאלה ומציעה תשובות פרשניות בעלות משמעות רעיונית. (ב) בשפה החסידית העושה שימוש ברעיונות קבליים כדי לבאר על ידם יסודות בחיי האדם. בשפה ההגותית פילוסופית, הוא משתמש (א) בשיח האקזיסטנציאליסטי ובשיח הפנומנולוגי הלקוחים מן הפילוסופיה הכללית. (ב) בפילוסופיה היהודית של הזמן המודרני (רוזנצוויג, לוינס ועוד). (ג) במחקר היהדות בתחומים שונים (תלמוד, מחשבת ישראל ותנ"ך) (ד) בחקר התרבות, וברכיבים מן התרבות הפופולרית.²⁶⁶ במובן הזה, למרות הצהרתו כמי שרואה במיסטיקה את ליבת חידושו ביחס לשאלות הפוסטמודרניות, ולמרות השימוש הרב שלו ברעיונות שמקורם בהגות החסידית-קבלית, אי אפשר לראות בו חלק קלאסי מההגות החסידית או מההגות הקבלית.

נראה אפוא שיש לאפיין את המיסטיקה של הרב שג"ר כ'מיסטיקה רפלקטיבית'. היא נעה בין הזדהות עם המושג הקבלי-חסידי תוך שימוש בשפה דתית כדי לתאר אותו ולעשות בו שימוש רוחני, לבין ההמשגתו, הנחתו במישור הרפלקטיבי, והביקורת של אופני פעולתו. הדבר בא לידי ביטוי כבר בעצם הבחירה לעשות שימוש במונח 'מיסטיקה', ולא 'קבלה'. כמסמן, המונח 'קבלה' שולח את הקורא אל 'משחק השפה' היהודי הפנימי, בעוד המונח 'מיסטיקה' שולח אותו לעבר שני משחקי שפה אחרים. הראשון הוא הרוחני-אוניברסלי, כפי שבא לידי ביטוי ב'עידן החדש'. השני הוא המחקרי-ביקורתי, שמהדהד לקורא מעצם השימוש במונח הלועזי. דוגמה לכך מתבטאת גם

²⁶⁵ כמובן שלכלל זה יש כמה וכמה יוצאים מן הכלל, כגון משנתו של ר' דוד הכהן (הרב הנזיר), ראו שוורץ, 1999.
²⁶⁶ זיוון, 2014.

במערכות המינוחים בהן עושה הרב שג"ר שימוש לאורך שיעוריו וכתבתו. הללו נעים בין שימוש ב'משחק השפה' הפנים יהודי, ל'משחק השפה' הרפלקטיבי והביקורתי.

כפילות זו באה לידי ביטוי גם בתוכן. העמדה הרפלקטיבית והביקורתית מזוהה אצלו עם השניות. האמונה מזוהה לעיתים עם ביטולה של שניות זו. כך, בהשוואה בין האמונה לבין הממשי הוא מציג את השניות הרפלקטיבית ככורח שממנו יכולה החוויה המיסטית לגאול. במאמרים שהוצגו בפרקים הקודמים, השניות מוצגת כמצב הגלותי, כתחושת התלישות, והאמונה היא זו שגואלת את התודעה.

התודעה האנושית החיה בשניות שבין הסובייקט לאובייקט כורה תהום בין עולם האמונות ובין העולם החיצוני. לכן אמרתי כי האמונה היא נוכחות, התרחשות. בכוונה לא השתמשתי כאן במושג 'חוויה': החוויה מנציחה את הפער בין סובייקט לאובייקט. האמונה יכולה לנבוע רק מהעולם שלפני השניות... האמונה לאור מונחים אלה, שורשה בממשי, הטרומ-שפתי, זה שלפני התבחנות הסובייקט מהאובייקט, או במונחים אחרים – במיסטי.²⁶⁷

התודעה המיסטית, הזוהה בהקשר זה עם עצם האמונה, משמעה ההתייחסות אל מצב שטרם השניות.

אך במאמר "מסך לנפש לבוש לנשמה", הוא מציג את שני המצבים ודן ביתרון ובחיסרון של כל אחד מהם. מאמר זה מבוסס על פרשנות לדרוש של רש"י על חנוכה, המשווה בין שני אופנים של קיום המצוות, אחד המכונה "אספקלריה המאירה" ומכיל בתוכו עונג רוחני, והשני המכונה "אספקלריה שאינה מאירה", שאמנם אין בו עונג רוחני גלוי, אולם החידוש הוא שבמובנים מסוימים אופן זה מכוון למדרגה גבוהה יותר.²⁶⁸ הרב שג"ר מבאר שתי מדרגות אלו כמקבילות לקיום מצוות בתודעה לא רפלקטיבית, לעומת קיום מצוות מתוך תודעה רפלקטיבית.

מי שחי במציאות של אספקלריה המאירה, חי במציאות שבה האור, המשמעות והטעם של העולם הדתי – מה שמכונה בדרשתנו 'אור אינסוף' – נחווים בצורה בלתי אמצעית... לחזות בדברים בצורה נהירה וישירה. אך היא מראה רק את מה שגלוי ולא את מה שנסתר... לעומתו מי שחי במציאות של אספקלריה שאינה מאירה אמנם חי בריחוק ופעמים אף בניכור מסוים כלפי העולם הדתי, אך יש לו היכולת לראות מעבר למדרגתו ועל ידי כך להסיק על הדבר עצמו... לכל מצב

²⁶⁷ שג"ר, 2013, עמ' 418-420.

²⁶⁸ שג"ר, תשע"ד, עמ' 66-69. לניתוח המאמר בהקשר נוסף עיי' לעיל בפרק ב' עמ' 81 ואילך.

יתרונותיו והסרונותיו. המצב הרפלקטיבי אכן נראה מלאכותי, אך דווקא בשל כך הוא מרחיב את הפעולה של הלומד, פותח לו דלתות של הבנה שהיו חסומות לפניו לפני כן, היות שבמצב של זרימה ספונטנית האדם, בסופו של חשבון, לכוד במה שהוא כבר מבין ויודע.²⁶⁹

כאן מודגש יתרונה של הרפלקטיביות כיתרון דתי. האמונה הלא רפלקטיבית אמנם מרוויחה את האינטימיות הבלתי מותנית, אך מפסידה סוג מחודש של הבנה שיש בו כדי להעשיר ולהרחיב את עולם האמונה עצמו. הפרספקטיבה הביקורתית חושפת מובנים סמויים ומחודשים, שאינם אפשריים ללא תנועת הריחוק ממושא האמונה. מעבר זה עצמו מתאפשר לרב שג"ר, בין היתר, בעזרתה של התודעה הפוסטמודרנית. העמדה הרפלקטיבית היוותה איום כל עוד הייתה בה היומרה להציג מבט אובייקטיבי ונטול פניות, הנובע מריחוק של החוקר ממושא המחקר שלו. ככזו, יש בה שלילה עקרונית של עמדת המאמין עצמו, שמוצג כמי שחי באשליה ביחס לעצמו. אולם הביקורת הפוסטמודרנית ערערה על תודעה עצמית זו, והציגה גם את הכתיבה המחקרית והביקורתית כנטועה היטב בתוך הקשרי שיח ופרשנות מסוימים.²⁷⁰ דווקא ביחסיות של הרפלקטיבי, הגבולות בינו לבין הלא רפלקטיבי מתרככים, ומאפשרים תנועה גמישה בין שתי נקודות המבט. תנועה אותה ביקש הרב שג"ר לאמץ.

אפשר שניתן לדייק כאן מובן נוסף של ה'מיסטי' אליו מכוון הרב שג"ר, כתנועה מתמדת בין אחדות לשניות, היינו בין אחדות עם מושא האמונה, עם 'משחק השפה' שהמאמין הוא חלק ממנו באופן שאינו ניתן להפרדה, לבין הסתכלות עליו מנקודת מבט רפלקטיבית. כמו ההתגלות הדתית, הסתכלות הרפלקטיבית 'בוראת' עולם חדש של משמעויות שלא היה אפשרי בטרם נוצרה השניות. נדמה שאפשר להצביע על יתרון נוסף של עמדה 'מיסטית' שכזו: היא מאפשרת להטמיע את הרווחים של העמדות המיסטיות, מבחינת עושר של השפה הדתית ושל חוויה דתית שאלו מציעות, אולם לשמור מפני הסכנות הגלומות בעמדות שכאלו, על ידי הצבתם המתמדת גם באורה של הביקורת.

דילוג זה בין השפות נענה למצב שבו נמצא המאמין המודרני, אליו פונה הרב שג"ר. בהיותו בן לקבוצת מיעוט, הוא שייך ממילא ל'משחקי שפה' שונים. הניסיון לקשור ליצור רצף בין המונחים הלקוחים משפה הקבלה והחסידות הטעונים כל כך מבחינה מטפיזית, אל המונחים הלקוחים מן

²⁶⁹ שם עמ' 68.

²⁷⁰ ראו למשל טיילור, 2014.

השיח הפוסטמודרני והאנטי מטפיזי, מעוניינת ליצור גשר חדש בין השפה הפנימית של הקהילה
הדתית לבין השפה התרבותית המערבית שבתוכה היא נטועה.

ביבליוגרפיה

- אביבי, י', קבלת הראייה, ירושלים תשע"ח.
- אברמוביץ, א', "קהילתיות ללא מועקה", אקדמות כא (תשע"ב), עמ' 265-273.
- אוונס ד', מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, ד' אילון (מתרגמת), תל אביב 2005.
- אידל מ', "בין תפיסת העצמות לתפיסת הכלים בקבלה בתקופת הרנסנס", איטליה ג 2/1 (תשמ"ב), עמ' פט-קיא.
- איש שלום ב', הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, ירושלים תש"ן.
- אליאור ר', תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.
- אנקורי מ', וזה היער אין לו סוף: מיסטיקה יהודית ופסיכולוגיה אנליטית, תל אביב 1991.
- מרומי רקיעים ותחתיות שאול, מסע הנפש של ר' נחמן, תל אביב 1994.
- אפרתי ד' וישראל י', הפילוסופיה והפסיכולוגיה של ז'אק לאקאן, תל אביב 2007.
- אשכנזי י', "מבוא", בתוך פילוסופיה: לודוויג ויטגנשטיין, תל אביב 2016.
- באדיו א', אתיקה: מסה על תודעת הרוע, ע' אפעל (מתרגם), תל אביב 2005.
- ביאליק ח"נ, גלוי וכיסוי בלשון, קיבוץ דליה 1997.
- בן פזי, ח', "הרב שג"ר והאתגר המוסרי של הפוסטמודרניזם: בעקבות הספר לוחות ושברי לוחות", אקדמות כ (תשס"ח), עמ' 39-53.
- ברעלי ג', "אמונה ואורח חיים: בין ליבוביץ' לויטגנשטיין", עיון מב (1993), עמ' 493-507.
- "לוגיקה ואינטנציונליות ב'מאמר לוגי פילוסופי של ויטגנשטיין", עיון מד (1995), עמ' 418-399.
- "ויטגנשטיין על חווית המשמעות ועל משמעות המוזיקה", עיון נג (2004), עמ' 428-458.
- גארב י', יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים, תל אביב 2006.
- גולדמן א', מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז.
- יהדות ללא אשליה, ירושלים תשס"ט.
- גיימס ו', החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם, י' קופליביץ (מתרגם), ירושלים תש"ט.
- גרוסמן ד', שתהיי לי הסכין, תל אביב 1998.
- גרין א', בעל היסורים: פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, עמ' 305-312.
- דה סוסיר פ', קורס בבלשנות כללית, א' להב (מתרגם), תל אביב 2005.
- דן י', הלב והמעייין: מבחר חווית מיסטיות, חזיונות וחלומות מן העת העתיקה עד ימינו, ירושלים תשס"ה.

הוס ב', "המיסטיפיקציה של הקבלה והמיתוס של המיסטיקה היהודית", פעמים 110 (תשסז), עמ' 9-30.

ואנייה א', לאקאן, ע' סקובר (מתרגם), תל אביב 2003

וויס י', מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 109-149.

ויטגנשטיין ל', על הודאות, ע' אולמן-מרגלית (מתרגמת), ירושלים 1986.

-- מאמר לוגי פילוסופי, ע' צמח (מתרגם), תל אביב 1994.

-- חקירות פילוסופיות, ע' אולמן-מרגלית (מתרגמת), ירושלים 1995.

- המחברת הכחולה והמחברת החומה, ד' אילון (מתרגמת), תל אביב 2006.

וינץ פ', "הבנת החברה הפרימיטיבית", בתוך א' וינריב (עורך), חשיבה היסטורית: קובץ מאמרים בפילוסופיה של ההיסטוריה, תל אביב 1985, עמ' 207-232.

וקסלר פ', החברה המיסטית: חזון חברתי מתפתח, י' ענבר (מתרגמת), ירושלים 2007.

זיוון ג', דת ללא אשליה נוכח עולם פוסט-מודרני: עיונים בהגותם של סלובייצ'יק ליבוביץ' גולדמן והרטמן, ירושלים ורמת גן תשס"ו.

-- "לאחוז ברוח לשמוע את הקול" בתוך שארית האמונה, תל אביב 2014, עמ' 203-223.

זיז'ק ס', תהנו מהסימפטומים (הוליווד על ספת הפסיכולוג), ר' ידור (מתרגמת), תל אביב 2004 (2004, א).

-- הסובייקט שאמור להאמין: הנצרות בין פרברסיה לחתרנות, ד' אילון (מתרגמת), תל אביב 2004 (2004, ב).

-- התבוננות מן הצד: מבוא לז'ק לאקאן דרך תרבות פופולרית, ר' כהן (מתרגמת), תל אביב 2005. חלמיש מ', משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ו.

טיילור, צ', פרשנות ומדעי האדם, יעקב ידגר (מתרגם), תל אביב 2014.

יום ד', דיאלוגים על הדת הטבעית, מ' שטרנברג (מתרגם), ירושלים 1982.

יונג ק"ג, זיכרונות חלומות ומחשבות. מ' אנקורי (מתרגם), תל אביב תשנ"ד.

יעקובסון י', "תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי", אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 368-307.

-- "במבוכי ה"אין" ובמבוכת ה"יש": עיון בספרה שלל רחל אליאור, "תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד", בתוך י' רוזנברג (עורך), אסופת קרית ספר (מוסף לכרך סח של קרית ספר), ירושלים תשנ"ח, עמ' 229-243.

ישראלי י', מלאכת הטיפול הלקניני, תל אביב 2014.

כהנא, ב', "לאן נושבת הרוח: מחשבה דתית עכשווית לנוכח הפוסטמודרניזם-סקירה וביקורת", אקדמות כ (תשס"ח), עמ' 9-38.

- לאקאן ז', הסמינר ה' 20 (1972-1973), י' מירון (מתרגם), תל אביב 2005.
- נצחון הדת: נאום לקתולים, ב"ל אטינגר (מתרגמת), תל אביב 2008.
- כתבים כרך א', נ' ברוך (מתרגם), תל אביב 2016.
- לוריא י', בעקבות משמעות החיים: מסע פילוסופי, תל אביב 2003.
- לוצאטו, ש"ד, ה"ויכוח"- ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזוהר, וקדמות הנקודות והטעמים, ירושלים 2013.
- ליבוביץ' י', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב, תשל"ט.
- אמונה היסטוריה וערכים, ירושלים 1982.
- ליבס י', "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 150-170.
- "נחמן מברסלב ולודוויג ויטגנשטיין", דימוי 19 (תשס"א), עמ' 10-13.
- למברגר ד', "תפיסת הדתיות של ויטגנשטיין: בין 'תיאולוגיה כדקדוק' ל'נקודת מבט דתית'", עיון נב (2003), עמ' 399-424.
- מאואס מ', פרויד עם לאקאן, תל אביב 2007.
- מאוטנר מ', שגיא א' ושמיר ר' (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית יהודית: ספר זיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל, תל אביב 1998.
- מבורך א', "פוסטמודרניזם טוב ליהודים", השילוח 10 (תשע"ח), עמ' 129-155.
- מבורך י', תיאולוגיה של חסר: על האמונה שלאחר התוהו, תל אביב 2016.
- היהודי של הקצה: לקראת תיאולוגיה של אי הלימה, תל אביב 2018.
- מגי ב', הפילוסופים הגדולים, אורה גרינגר, דן דאור, יהודה מלצר, צופיה לסמן (מתרגמים), תל אביב 1997.
- מוס מ', מסה על המתנה, ה' קרס (מתרגמת), תל אביב 2006.
- מועלם ש', "החריגה מגבולות השפה בהגותם של ויטגנשטיין וקירקגור", עיון נד (2005), עמ' 131-148.
- מילר ז"א, בדרכו של לאקאן, ס' פיצ'וטקה (מתרגמת), ירושלים 2002.
- האיווי של לאקאן, ג' דהאן (מתרגם), תל אביב 2006.
- הפירוש הלאקאני, ס' וא' פיצ'וטקה (מתרגמים), תל אביב 2009.
- מלכיאל א', כוונה תחושה ורגש: סובייקטיביות ודרכי הבהרתה הפילוסופית, ירושלים 2000.
- "ההתנסות המיסטית במבט ויטגנשטייני", בתוך מועקה וגאולה: אסופת מאמרים בפילוסופיה של הקיום האנושי, י' לוריא (עורך), באר-שבע 2003, עמ' 151-175.
- מלקולם נ', לודוויג ויטגנשטיין: ממואר, תל אביב 1988.
- מנדס-פלור, פי' (עורך), חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים, ירושלים 1979.

מרמור, י', משנת החירות בהגותו של הרב שג"ר על רקע רעיון החירות בהגותו של הרב קוק, עבודה גמר לקבלת תואר מוסמך, בר אילן תשע"ד.

מרק צ', כל סיפורי ר' נחמן מברסלב, ירושלים 2014, עמ' 275-285.

נחמן בן שמחה, מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, מודיעין עילית 2016.

סנטר א', על הפסיכותרפיה של חיי היום יום, הרהורים על פרויד ורוזנצוויג, מ' מאיר (מתרגמת), תל אביב 2005.

פו א"א, המכתב הגנוב ואחרים, א' ברגר (מתרגמת), תל אביב 2010.

פרויד, "מעבר לעקרון העונג", בתוך מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, ח' איזק (מתרגם), תל אביב 1988 (1988א'), עמ' 95-137.

-- 'תרבות בלא נחת', בתוך תרבות בלא נחת ומסות אחרות, א' בר (מתרגם), תל אביב 1988 (1988ב).

-- אבל ומלנכוליה: פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, א' טננבאום (מתרגם), תל אביב 2002.

פרומן מ', חסידים צוחקים מזה, י' פרומן (עורך), ירושלים תשע"ו.

צור, א', דקונסטרוקציה דקדושה: מבוא להגותו של הרב שג"ר, עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, ירושלים 2008.

-- "דקונסטרוקציה דקדושה", אקדמות כא (תשס"ח), עמ' 110-139.

קאנט ע', ביקורת התבונה הטהורה, ש"ה ברגמן וני רוטנשטרייך (מתרגמים), ירושלים תשי"ד.

קוסמן א', "בקשת ה' בעידן הפוסטמודרני: ביקורת על שני ספרים חדשים שיצאו לאור מתוך כתביו של הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר)", אקדמות כא (תשס"ח), עמ' 233-224.

רוס ת', 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (תשרי-כסלו תשמ"ב), עמ' 153-169.

-- "על משמעותם של היגדים דתיים בעידן פוסטמודרני", בתוך א' שגיא וני אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין צורים תשס"ב, עמ' 483-459.

רורטי, ר', קונטינגנטיות אירוניה וסולידריות, א' זהבי (מתרגם), תל אביב 2006.

שגיא א', דת ללא מטאפיזיקה, מחשבות 67, 1995.

-- אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים 2003.

-- המסע היהודי ישראלי: שאלות של תרבות וזהות. ירושלים 2006.

שג"ר (רוזנברג ש"ג), "אי אפשר לאחוז בדת בלי הגרעין המיסטי שלה", ראיון עם אסף שרון ואיתי מור יוסף, דעות 3 (שבט תשנ"ט), עמ' 9-13.

-- שובי נפשי: חסד או חירות: קובץ פרקי תשובה, אפרתה תש"ס.

-- כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסטמודרנית, דרשות למועדי זמננו, א' צוראלי (עורך), אפרתה תשס"ד.

- "אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד מפרספקטיבת הלשון של ויטגנשטיין", בתוך עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, מ' הלברטל, ד' קורצוויל, א' שגיא (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' 365-387.
- נהלך ברג"ש: מבחר מאמרים, ז' מאור (עורך), אפרתה תשס"ח.
- בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים, ז' מאור (עורך), אפרתה תשס"ט.
- זמן של חירות: דרשות לחג הפסח, י' מבורך (עורך), אלון שבות תש"ע.
- בצל האמונה: דרשות ומאמרים לחג הסוכות, י' מבורך (עורך), אלון שבות תשע"א.
- ביום ההוא: דרשות למועדי אייר, י' מבורך (עורך), אלון שבות תשע"ב.
- לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, ערכו: ז' מאור, א' ברנר, נ' סמט, א' אברמוביץ' (עורכים), תל אביב ואלון שבות 2013.
- שיעורים על ליקוטי מוהר"ן א', נ' לדברג (עורך), אלון שבות תשע"ג.
- להאיר את הפתחים: דרשות ומאמרים לימי החנוכה, י' מבורך (עורך), אלון שבות תשע"ד.
- שארית האמונה: דרשות פוסטמודרניות למועדי ישראל, י' מבורך (עורך), תל אביב 2014.
- שיעורים על ליקוטי מוהר"ן ב', נ' לדברג (עורך), אלון שבות תשע"ה.
- שוורץ ד', אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו.
- הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב 1999.
- "הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפינוי ישובים", בתוך ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים), צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 177-212.
- מחשבת חב"ד: מראשית עד אחרית, בר אילן תשע"א.
- "על מעמדו של הספר בשיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית", בתוך ד' שוורץ וגי פריבור (עורכים), מישן לחדש בספר העברי: ספר זיכרון ליהושע ברזילי (=עלי ספר כד-כה), רמת גן תשע"ה, עמ' 331-362.
- שלום ג', הקבלה בפרובנס, בתוך הרצאותיו של ג' שלום בשנת תשכ"ב, ר' ש"ץ (עורכת) ירושלים תשל"ו.
- שנרב, נ', "מעשה מחכם שנתיאש מן התבונה: על הספר 'כלים שבורים'", צהר יח (תשס"ד).
- תא שמע י', "הלכה קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית", בתוך הנ"ל, כנסת מחקרים- עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ירושלים תשס"ד ב, עמ' 282.
- שניאור זלמן מלאדי, סדר תפילות מכל השנה עם פירוש המילות עפ"י דא"ח, ברוקלין תשל"ב, עמ' רפ"ד- רפ"ט.
- תורה אור, הוצאת קה"ת כפר חב"ד תשנ"ב ל"ב, ע"ב- ל"ד ע"ב.
- תניא-ליקוטי אמרים, ירושלים תשנ"ז.

ש"ץ ר', "אנטי ספיריטואליזם בחסידות: עיונים בתורת ר' שניאור זלמן מלאדי", מולד כ (תשכ"ג), עמ' 513-538.

Addis M. & Phillips D.Z., "Fideism in Wittgenstein's Mirror", in *Wittgenstein and the Philosophy of Religious*, London 2001, pp. 85-100.

Arrington R.I. & Addis M. (ed.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London 2001.

Dummett M., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge 1978.

Dupree L.K., *Transcendent Selfhood: The Loss and Recovery of the Inner Life*, New York 1976.

Feldman-Kaye M., *Provisional Jewish Theology in a Postmodern Age: A Comparative Study of Professor Tamar Ross and Harav Shagar (Shimon Gershon Rosenberg)*, A thesis submitted for degree "doctor of philosophy", University of Haifa 2012.

Forman R.K.C. (ed.), *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, New York & Oxford 1990.

Garb J., "Mystics: Critiques of Mystical Experience", *Revue de L'histoire des Religions* 221 (2004), pp.193-325.

Jones R.M. , *Studies in Mystical Religion*, New York 1909.

Keightley A., *Wittgenstein, Grammar and God*, London 1976.

Kripke S., *Wittgenstein on Rules and Privet Language: An Elementary Exposition*, Oxford 1982.

Kristeva J., *Revolution in Poetic Language*, Trans. M. Waller, New York 1984.

Lacan J., *The Seminar Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 1964, trans. A. Sheridan, London 1977 (1977a).

-- *Écrits: A Selection*, trans.: A. Sheridan, London: Tavistock Publications, 1977 (1977b).

-- "The Function of Speech and Language in Psychoanalysis", in *Ecrits*, Trans. B. Fink, New York & London 1977 (1977c).

- *The Seminar Book I: Freud's Paper on Technique, 1953-54*, trans. J. Forrester, New York 1988 (1988a).
- *The Seminar Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*, trans. S. Tomaselli, New York 1988 (1988b).
- *The Seminar Book III: The Psychoses, 1955-56*, trans. R. Grigg, London 1993.
- Lindbeck G., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in Postliberal Age*, Philadelphia 1984.
- Levi-Straus C., *The Effectiveness of Symbols in Structural Anthropology*, Trans. C. Jacobson & B.G. Schoepf, New York 1963.
- Malcolm N., *Wittgenstein: From a Religious Point of View?* , New York 1993.
- MacDonough R., "Wittgenstein: From a Religious Point of View?", *Journal for the Study of Religious and Ideologies* 15 (Spring 2016), pp. 3-27.
- Nielsen K., "Wittgenstein Fideism", *Philosophy* 42 (1967), pp. 191-209.
- Orban H., "The Cult of Ecstasy: Tantrism, the New Age and the Spiritual Logic of Late Capitalism", *History of Religions* 39 (2000) pp. 268-304.
- Phillips D.Z., *Religion and Understanding*, Oxford 1967.
- *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970.
- *Faith After Foundationalism*, London & New York 1988.
- Roustang F., *The Lacanian Delusion*, trans. G. Sims, Oxford 1990.
- Read R. & Lavery M.A., *Beyond the Tractatus Wars*, New York 2011, pp. 6-22.
- Rhees R., *Recollection of Wittgenstein*, Oxford 1984.
- Shagar, *Faith Shattered and Restored: Judaism in the Postmodern Age*, Trans. E. Leshem, Jerusalem 2017.
- Shalom G., *Major Trend in Jewish Mysticism*, New York, 1974.
- Staal F., *Exploring Mysticism: A Methodological Essay*, Berkley & Los Angeles 1975.
- Tanner k., *Theories of Culture, A New Agenda of Theology*, Minneapolis 1997 pp. 138-147.

Wexler P., "A Secular Alchemy of Social Science: The Denial of Jewish Messianism in Freud and Durkheim", *Kabbalah* 12 (2004) pp. 7-26.

Wittgenstein L., *Notebooks 1914-1916*, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford 1961.

-- *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, C. Barrett (ed.), Oxford 1978.

-- "Letters to Ludwig von Ficker", A. Janik (ed.), trans. B. Gillette, in *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Luckhardt C.G. (ed.), Sussex 1979, pp.82-98.

-- *Remarks on the Philosophy of Psychology*, G.E.M. Anscombe & G.H. Von Wright (eds.), Oxford 1980.

-- *Zettel*, G.E.M. Anscombe & G. H. Von Wright (ed.), trans. G.E.M. Anscombe Oxford 1981.

-- "Remarks on Frazer's Golden Bough", in *Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis 1993, pp. 119-155.

-- *Geheime Tagebucher*, 1914-1916, W. Baum (ed.), Viena 1991.

-- *Culture and Value*, Von Wright G.H. (ed.), trans. P. Winch, Oxford 1998.

Zemac E.M., "Wittgenstein's Philosophy of Mystical", *Review of Metaphysics* 18 (1964), pp. 38-57.

Abstract

Throughout the second half of the twentieth century, modernity underwent a number of changes culminating in developments some define as the dawn of a new period: "Postmodernity". The changes emerge partially from an understanding of human consciousness as the product of a complex web of cultural and social contexts as opposed to the modern understanding of consciousness as stemming from universal and objective categories. The changes can be characterized by an intense engagement with language and its functions, emphasizing the ways in which language and its use shape the consciousness of those who speak it. These changes are reflected in the emergence and development of an ethic which emphasizes pluralism and which opposes any value system which presupposes exclusivity. Consequentially, demand for equality throughout a range of fields emerges, as any claim of superiority has been negated. These ethical changes are also expressed by political stance that champions the full expression and flourishing of the individual as s/he sees fit while opposing any unnecessary collective coercion.

As these changing ideas have disseminated into Israeli discourse, they have naturally made their way into the religious society and provoked a new realm of challenges and conundrums. In the field of consciousness, postmodernity challenges the religious orientation founded on metaphysical truth claims which seem to demand exception from the discourse. In the ethical domain, postmodernity challenges the religious position's inherent claim of exclusivity as well as challenging inequalities existing within its systems.

Rabbi Shimon Gershon Rosenberg, known as Rav Shagar, is among the pioneers of rabbinic engagement with these issues being considered in western thought. In addition to his rabbinical role as *Rosh Yeshiva*, researching and teaching about Talmud and faith, he engaged with postmodern thought seeking to shape a new religious consciousness which could respond to the challenges of the time. His starting premise was that one must not see the postmodern challenge and critique as something which must be rebuffed, but rather as a refreshing opportunity for religious

progress and the establishment of a deeper religious position. His discourses and writings create a dialogue with contemporary thought and seek to clothe postmodern issues with religious ideas capable of meeting their challenge.

The basic intuition at the locus of his theory is his identification between the postmodern negation of an identifiable metaphysical anchoring signifier outside of language with the Kabbalistic conception of “Nothingness” which relates to the total inability to signify the absolute divine in any way. Thus the absence of an anchor becomes a new type of religious experience: a clinging to the Nothingness. In this sense, all forms of dialogue are in their essence failed - albeit necessary - attempts to signify the unsignifiable. Religious language itself appears as revelatory, much like how the Kabbalistic Sefirot express the infinite. Revelation here comes to mean the way community establishes its affinity to the infinite. Yet the belief in revelation is dependent upon an understanding that it will never signify that which it is trying to express. Thus, an individual’s affinity with a particular language stems from his/her intimate association with that revelatory language rather than from the strength of some objective or exclusive claim.

Through the use of both Jewish sources and Western philosophical texts, Rav Shagar seeks to present lines of thought capable of formulating, articulating, and ultimately validating this perspective. This research traces his use of two central Western thinkers who had great influence on the second half of the twentieth century: Ludwig Wittgenstein and Jacques Lacan. In addition, this study will compare the thought of Wittgenstein and Lacan to the thought of two Jewish thinkers with whom Rav Shagar dealt extensively: the first Rebbe of Chabad Rabbi Shneur Zalman of Liadi (Rasha”z) and Rabbi Nachman of Breslov. Rav Shagar was a harbinger of the renaissance of learning the latter's teaching

The first chapter of this work presents Rav Shagar’s use of Wittgenstein’s ideas. Ludwig Wittgenstein is among the most important philosophers of language. His philosophy is often divided into two parts: his early thought expressed in the “Tractatus Logico-Philosophicus” and his later thought expressed in his work

“Philosophical Investigations”. His early thought presents a severe analysis of language as a precise representation of reality. Accordingly, anything which cannot be represented properly by language is defined as inherently meaningless. Wittgenstein’s later thought proposes a different approach to language, one which examines the way in which it is used by people. Words in language are not representations of reality but rather tools for its organization that emerge from different “language games”.

In a number of places throughout his works, Rav Shagar refers to elements of both the early and late Wittgenstein. Engaging with the earlier thought, Rav Shagar establishes a path which guides to a wordless faith; Wittgenstein’s premise of lack of meaning outside of language in turn functions as the foundation that can enable faith. This chapter seeks to show that these claims by Rav Shagar are a continuation of a significant strand of interpretations among researchers of Wittgenstein and his followers, a strand which also points to a belief without words that stands beyond the boundary of language that Wittgenstein posited. This interpretation is partially based on things that Wittgenstein himself wrote about his first book. Rav Shagar compares these ideas to writings of Rasha”z about the relationship between divine revelation as expressed in the language with which the world was created and the infinite which is beyond any inquiry. In this comparison, Rav Shagar connects Wittgenstein’s ideas to Chassidic Kabbalistic concepts.

While such ideas enable a belief without words, they do not explain the way it is expressed in the world of Mitzvot (Jewish commandments). To address this question, Rav Shagar turns to late Wittgenstein. Mitzvot as well as the rest of the aspects of religious language are explained as a “language game” in which the religious community expresses its affinity to the divine. Such an anchor is not something outside of language but rather something within language and within the intimate belonging of its members. Again, these ideas of Rav Shagar are a continuation of an interpretive line taken by some of the central scholars of Wittgenstein’s later thought.

The second chapter of this work presents Rav Shagar’s use of the thought of Jacques Lacan and his commentators. Lacan was a not a philosopher but rather a

psychoanalyst who saw himself as an interpreter of Freud. Although his ideas emerged from the field of clinical care, they have ramifications and have had great influence on other cultural realms as well. One of the positions central in Lacan's thought is a distinction between registers through which we organize and experience reality: the Imaginative, the Symbolic, and the Real. The 'Imaginative' is connected to the formation of the ego and the fantasmatic component of consciousness. The 'symbolic' is related to various cultural and social institutions; one such central institution is language, which Lacan understands as a chain of signifiers which receive meaning from the internal system of relations between them. The 'Real' is related to a pre-linguistic aspect of reality. Lacan conceptualized the Real through an understanding of the symbolic as not a representation of the primal content of life but rather crystallization of it. The Real creates the desire, as it is a forever unattainable longing.

Rav Shagar sees in the Real the realm of faith. Similar to his work with Wittgenstein, Rav Shagar finds in Lacan's idea of the Real - a path to the primary and mystical state of faith, in its wordless form preceding the experience of duality. This interpretation of Lacan, however, diverts to a degree from Lacan's original intent, as for Lacan the Real appears mainly in the negative sense as a negation of a pretense of the symbolic order. Rav Shagar, in his interpretation of the Real as the domain of faith, finds in Lacan's distinction a positive sense, a mystically fulfilling experience. As such, Rav Shagar's use of this idea is presented with different variations in different places. With some of them, he does present a positive attitude of belief, one which sees in the experience of faith the possibility of turning the pre-linguistic terror of the Real into a positive position which sees in the Real the source from which reality stems. In other places, Rav Shagar comes closer to the idea of the Real as it appears in Lacan. Here, Rav Shagar presents the experience of faith derived from the Real as an insatiable longing. This state of belief relates to Rav Shagar's interpretation of Rabbi Nachman of Breslov's concept of silence.

Just as Rav Shagar's finds in Wittgenstein's language games a new meaning for commandments, Rav Shagar finds in the wordless belief of the Real a renewed

relationship with religious action which exists in the Symbolic realm. While the Symbolic is oriented towards the Real, it can never express it. While the Symbolic receives existence from the power of its orientation, it receives its meaning from the “chain of signifiers” in which it is found, in which the different signifiers confer meaning on one another through the relationships between them.

In both thinkers, Rav Shagar searches for a faith without words and for a relationship between such a faith and the system of mitzvot and religious obligation. The connection he creates between philosophy of language and Chassidic thought and the Kabbalistic ideas on which it stands explains the two stages as paralleling the discussion of the Infinite and its revelation in the form of the Kabbalistic Sefirot. The relationship between the Infinite and its revelation in the Sefirot is the parallel Rav Shagar creates for the relation between that which cannot be stated and that which must be said. For Rav Shagar, philosophy of language suggests a new wording and formulation to enable understanding of transcendence on the one hand and revelation on the other.

In light of this, one can point to a difference between that which Rav Shagar's found in Wittgenstein and in Lacan. According to Wittgenstein as understood by Rav Shagar, the boundary of language has a transcendental character. It is the external limit which points to that which is beyond its scope without the ability to describe it. For Lacan as understood by Rav Shagar, that which lies beyond the boundary of language has an intimate character. It is the material of life that words try to describe. This difference is fitting when considering the philosophical position of Wittgenstein and the psychological position of Lacan.

The third chapter analysis various contexts within which Rav Shagar's choice to see the mystical as the nucleus of the solution can be understood. His ideas mesh with the widening interest in mysticism within what is known as the "New Age". Rav Shagar posits a relationship between these phenomena and postmodern concepts; therefore he suggests seeing them as harbingers of a new religious consciousness. As a result of twentieth century philosophy's extensive concern with language, even the meaning of

the term "mystical" appears as originating from a deep understanding of the signifying power of language, eternally skirting the boundary between the said and the unsayable. This point of view changes the religious consciousness as religious action no longer draws its power from a claim to the final truth rather from its orientation towards the Infinite and its being the way the community and the individual belongs to expresses its affinity. According to Rav Shagar, adding the mystical to this consciousness, allows for coupling the acknowledgment of incompleteness with religious fervor. Rav Shagar's choice to use the foreign, academic, term "mystical" In lieu of the Jewish term "Kabbalah", implicates an additional dimension of his suggested solution. It entails a constant fluctuation between an internal religious language and a mystical consciousness of full unification with the object of faith on the one hand, and a reflective dualistic stance striving for comprehension via distancing and critical thinking on the other. In this fashion Rav Shagar hopes to build a bridge between the faithful's internal language and the western discourse he is immersed in.

This work was carried out under the supervision of Prof. Dov Schwartz,

Department of Philosophy, Bar-Ilan University

BAR-ILAN UNIVERSITY

**"Living Alongside Nothingness"
Rav Shagar's Reaction to the Postmodern
Challenge**

Amnon Dokow

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's
Degree in the Interdisciplinary Studies Unit, the Program for
Hermeneutics and Cultural Studies, Bar-Ilan University