

**תולדות המסתורין  
ומעלת השתיקה  
אורי כרמלי**



## פתיחה

**ב**שנת 1947, זמן קצר לאחר סיום המלחמה, פורסם חיבור דק-גזרה בשם **ליקוי מאורות התבונה**. מטרתו של החיבור הייתה לאפיין את הפתולוגיה המחשבתית שהובילה לעליית המשטר הנאצי. המחבר היה מקס הורקהיימר, מי שייזכר לימים כאחד מן האבות המייסדים של מכון פרנקפורט, שבין שורותיו ניתן למנות גם את תיאודור אדורנו והרברט מרקוזה. לטענתו של הורקהיימר, הסיבה שבגינה האדאולוגיה הנאצית הצליחה לשבות את לבבותיהם של רבים כל כך נבעה ביסודו של דבר משימוש לא הגון בתבונה. בספרו ערך הורקהיימר הבחנה בין שני אופני שימוש בתבונה האנושית: "השכל האינסטרומנטלי" ו"התבונה". השכל האינסטרומנטלי, כפי ששמו מורה עליו, מסוגל למצוא את האמצעים והדרכים היעילות ביותר לפתרון בעיות מכל סוג ומין, מבעיות טכניות נקודתיות כמו סתימת חור בקיר ועד משברים

לאומיים או בין-לאומיים, כגון איזון תקציב שלילי של מדינה או טיפול בהתחממות הגלובלית. הוא קשור בטבורו לשאלות של "איך", וחותר לעבר מצב עניינים רצוי בכל תחום שהוא. על כן, החשיבה האינסטרומנטלית מבוססת על טהרת הקונקרטי – זה שבידינו או זה שעשוי להיות בידינו.

התבונה, לעומת זאת, אינה עוסקת במצב עניינים כזה או אחר אלא במכלול עצמו, ועניינה אינו בהצעת פתרון אלא במתן תשובה ממצה ככל הניתן לשאלות גדולות ככל הניתן. מאליו יובן כי התבונה, מעצם טבעה, מתחככת תמיד בשלם, בנשגב, בטוב וביפה, אידאות המופיעות תמיד מתוך העיסוק בכולי. במילים אחרות, האידאות הנזכרות אינן רק המסקנה הנובעת מתוך העיסוק בתבונה. שאלות הקשורות בהן עולות בהכרח מתוך כל עיסוק בכולי.

לטענתו של הורקהיימר, המודרנה הפרה – בשלבים שונים ובאופנים שונים – את האיזון בין השכל האינסטרומנטלי, שאותו העלתה למעמד בכורה בלתי מעורער, ובין התבונה, שעליה השקיפה כמו על נחלת-עבר עבשה, המתמקדת בשאלות סתומות וחסרות תוחלת. אין זה מפתיע, אפוא, שנוכח השבר הגדול של מוצאי מלחמת העולם השנייה הורקהיימר פונה למשאבים התרבותיים העומדים לרשותו מתוך ניסיון להחיות את מושג התבונה, שעמד במרכזה של התרבות הגרמנית בתור הזהב שלה. כזכור, הוגים גרמניים מונומנטליים כמו לייבניץ, מנדלסון, קנט והגל ביססו את שיטתם והעמידו את מחלוקותיהם על הבנות שונות של מושג התבונה.

הכרסום ההדרגתי במעמדו של מושג התבונה החל עם עלייתם של הוגים בתר-קנטיאניים, כאשר פריצת הסכר הייתה עם עלייתן של תנועות ההמונים כגון פאשיזם ונאציזם במאה ה-20. לאור זאת, נשאלת השאלה האם הצעתו של הורקהיימר אינה

חוטאת בנאיביות מסוימת. ייתכן שדווקא חולשתו האינהרנטית של רעיון התבונה היא שאפשרה מלכתחילה את עלייתן של אותם רעיונות רצחניים. הרבה לפני התוצאות הקטסטרופליות נמתחה כנגד התבונה ביקורת עניינית ורצינית, פרי הגותם של כמה מחשובי הפילוסופים של התקופה.

בלי להיכנס ללב הסוגיה המסובכת והמופשטת הזו, אני רוצה להציע בסיס אחר, שיהווה – או יותר נכון: שהיווה – את הביטוי העמוק ביותר לייחוד האנושי, ושבשמו ובעזרתו בני תרבויות שונות עיגנו את זהותם הרוחנית. לטובת הבנת העניין יש לחזור כמה אלפי שנים לאחור, אל התקופה שאנו מכנים כיום בשם העת העתיקה, שבה – ככל הנראה – ניתנה תשובה שונה למדי לשאלה מיהו האדם ומה מייחד אותו.

לא אסתכן במתן הגדרה מכלילה לגבי אופיים של הרעיונות השונים שנהגו אז, אלא אניח למקורות לדבר בעד עצמם. להלן אדגום קטעים נבחרים מהתנ"ך, מספרות האופנישדות ההודית ומן הדיאלוגים האפלטוניים, תוך ניסיון זהיר לשרטט את קווי המתאר של תמונת האדם העולה מתוכם. בהמשך אנסה להסביר כיצד, לעניות דעתי, הרעיונות הללו רלוונטיים היום.

## הקדמונים

### בריאת האדם והתנ"ך

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שְׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף  
עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רִקִיעַ הַשָּׁמַיִם. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת  
הַתַּיִנִּים הַגְּדֹלִים וְאֶת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֵשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרָצוּ  
הַמַּיִם לְמִינֵיהֶם וְאֶת כָּל עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ, וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי  
טוֹב. וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַמַּיִם

בנימים וְהַעוֹף יִרְבַּ בְּאֶרֶץ. וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם חַמִּישִׁי. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ, בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ, וַיְהִי כֵן. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ, וַיֹּרֵא אֱלֹהִים פִּי טוֹב. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ, וַיְרִדוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בְּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָא אֹתָם. וַיְבָרַךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבַשְׁתֶּהּ, וְרִדוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: הִנֵּה נֹתְתִי לְכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע, לְכֶם יְהִי לְאֹכְלָהּ. וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל רֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה, אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ, וַיְהִי-כֵן.<sup>1</sup>

המבנה, בחירת המילים והעלילה עצמה, מנהירים את הייחוד הרדיקלי של בריאת האדם. כל הברואים שקדמו לאדם מתייחסים באופן הדוק אל המים, הארץ והשמים שמהם הם צומחים. הדגים שורצים במים, העופות בשמים ובעלי-החיים עולים מן הארץ. כל אחת ממשפחות אלו של ממלכת החי שייכת לאזור שיועד לה ומגביל אותה. יתרה מזו, ניתן אפילו לראות את המשפחות הללו כמעין אקסטנציה של אותו המרחב, השלמת הבריאה. העברת העולם מאין ליש אינה מתבטאת רק בבריאתו אלא גם באכלוסו.

התוכנית האלוהית עדיין אינה מושלמת כל זמן שהעולם חסר ייצוג אותנטי של האל עצמו. האדם, במובן הזה, הוא השלמת

1. בראשית א', כ-ל.

הבריאה. בעוד הקונטקסט של היצורים החיים הוא העולם, על מרחביו השונים, הרי שמקור ההשתייכות של האדם הינו האל. הוא מגיע ממנו. מסיבה זו עצמה האדם אינו שייך למרחב כזה או אחר של העולם, ואינו מוגבל על ידו. הוא חלק מכל העולם והוא חולש על כל העולם. למרות שישנם כוחות שכביכול חזקים יותר ממנו, אלוהים יצר את העולם בעבור האדם. האדם הוא זה שידע להפיק תועלת מן העולם, להבין את פשרו ואת ערכו. ללא האדם העולם לא היה עולם, לא הייתה נקודה שאימננטית למערכת ומסוגלת לספר את הסיפור של העולם בכללו. ללא האדם, העולם תמיד היה זקוק לאל בכדי שיתבונן על העולם בשלמותו ויקיים את סיפורו.

ההיבט המסתורי ביותר שבאדם הוא עצם בריאתו. האדם נברא בצלם אלוהים, בזמן שמודגש שוב ושוב שלא ללוהים אין צורה. מהי, אם כן, משמעות הרעיון של הבריאה בצלם? כיצד יכול נברא להיווצר בצלמו של הבורא עצמו? יש באדם רכיב שאינו חלק מן הבריאה, אינו ניתן לרדוקציה לשום עובדה אמפירית מוכרת, ואינו נושא דמיון לאיכות כלשהי המוכרת לנו משאר יצורי תבל. מעל הכול ולפני הכול, האדם הוא מסתורין. שום מושג או תאוריה אינם יכולים לעקור ממנו את תכונתו זו.

### **האופנישדות בהודו**

לבושתנו, התרבות ההודית הנבונה והמעמיקה איננה מוכרת דיה במחוזותינו. שמות ומושגים כגון הריג-וודה, אבהינווגופטה ומוקשה אינם אומרים דבר לישראלי הממוצע. יחד עם זאת, ניתן ללמוד רבות מתפיסת האדם והעולם שהתעצבו בחצי-היבשת ההודית במשך אלפי השנים. במסגרת דיון זה אתייחס לאחד הטקסטים המכונים של תרבות זו – האופנישדות.

האופנישדות, או בתרגום חופשי: "הישיבה בסמוך למורה", הופיעו בד בבד עם התמוססות החברה הוודית הנוקשה

שסבבה סביב מערכת ריטואלים חובקת-כול והותירה אחריה את שיטת הקסטות. כידוע, מערך הקסטות מחלק את החברה היהודית לארבע קבוצות עיקריות, כל אחת מהן בעלת מעמד ותפקיד שונים. בראש הפירמידה ניצבים הַפְּרָה־מִיָּנִים – החכמים, שהם האחראים הבלעדיים על הטקסים, האומנויות, הרפואה והטקסטים המקודשים. אחריהם באים הַקְּשָׁטָרִיּוֹת – הלוחמים, השליטים והכובשים. שני מעמדות אלו הם המעמדות המיוחסים, המהווים פלח קטן מן החברה היהודית. אחריהם באים הַיִּשְׁוִיּוֹת – המוני-העם העוסקים במקצועות שונים, כגון: סוחרים, סנדלרים, נפחים וחקלאים, ובתחתית החברה נמצאת הַשׁוֹרְרוֹת – העבדים והמשרתים, אשר אינם רשאים לעיין בטקסטים המקודשים כלל. האופנישדות הציגו מסגרת חדשה ומהפכנית, גם ברמה הפילוסופית וגם ברמה הפוליטית, להבנת העולם והאדם. הן סובבות באופנים שונים סביב ההבנה שקיים זיהוי בין האדם לבין העולם. בלשון האופנישדות, האטמן, שהוא החלק הנצחי והעמוק הקיים בתוככי האדם, זהה ביסודו לברהמן, שהוא הצורה הכללית ביותר, המושג המופשט ביותר שבאמצעותו ניתן להתייחס אל העולם. האטמן, הברהמן הפנימי והאינטימי, זהה לקוסמי המופשט:

האש שוכנת בקולי, הקול בלבי, הלב בי, אני באלמוות.  
האלמוות בברהמן.

השמש שוכנת בכוח הראיה שלי, הראיה בלבי, הלב בי,  
אני באלמוות, האלמוות בברהמן.

הירח שוכן בשכלי, השכל בלבי, הלב בי, אני באלמוות,  
האלמוות בברהמן.

המים שוכנים בזרע שלי, הזרע בלבי, הלב בי, אני  
באלמוות, האלמוות בברהמן.



הארץ שוכנת בגופי החומרי, גופי בלבי, הלב בי, אני  
באלמוות, האלמוות בברהמן.

העצים והעשבים שוכנים בשערות גופי, השערות בלבי,  
הלב בי, אני באלמוות, האלמוות בברהמן.

שוב יבוא אלי העצמי, ישובו החיים, שוב תבוא אלי  
הנשימה, תשוב הכוונה.<sup>2</sup>

המזמור הזה הוא למעשה תפילה שנאמרת בעת הקרבת  
קורבן. פטרוך הקורבן אמור לשתות את המיץ העסיסי של הבשר  
הצלוי המוקרב, ורגע התאחדות זה בין האדם לבין הקורבן אמור  
להיות מלווה במזמור. המזמור מציג מכיוונים שונים תנועה אחת  
ויחידה, מעבר מן העולם המטריאלי דרך העצמי אל הברהמן.  
המזמור שואף למצות את כל ההיבטים של העולם המטריאלי  
והפנימי, מן המופעים השוליים ביותר, שערות הגוף למשל, עד  
הלב והתודעה. הברהמן איננו מכיר הבחנות, ואיננו מכיר קוטן  
וגודל. המזמור, בעל הריתמוס האיטי והשקול והמבנה התחבירי  
האחיד ואף המונוטוני, מוליך את המציאות כולה אל השקט  
הנצחי של הברהמן.

כותבי האופנישדות שאלו את עצמם את השאלה  
המתבקשת: כיצד עליהם להתייחס אל הברהמן, בהינתן שהוא  
נמצא מעבר לכל תוכן חושי או היסק מנטלי? מהו, למעשה, סוג  
האינטרקציה שהברהמן מקיים עם העולם, אם הוא לא אחד  
מחלקיו. האופנישדה הבאה מנסה לתאר, בדרכה הפואטית, את  
אופי הזיקה הזו:

על ידי מי נרתמת הנשימה כשהיא עוברת הלאה לראשונה

2. האופנישדות והברהמנות: מבחר ההגות והמיתולוגיה של הודו הקדומה,  
מסנסקריט: צחי פרידמן, ירושלים: כרמל, תשע"ד, עמ' 156-157.

על ידי מי נשלחת הלשון כשמדברים  
 מיהו האל הרוותם את הראיה ואת השמיעה  
 זה שונה מהנודע, אבל מעבר ללא נודע  
 כך שמענו מהקדמונים שביארו לנו את הדבר  
 עליך לדעת שהברהמן הוא זה  
 שאינו מבוטא באמצעות הלשון, זה שבאמצעות  
 מתבטאת הלשון  
 עליך לדעת שברהמן הוא זה שלא רואים בעין, זה  
 שבאמצעותו רואים את המראות.<sup>3</sup>

הברהמן הוא, כביכול, התוך, הנסתר, הריק המאפשר את  
 קיומם של עולם ומלאו. הוא איננו פרט בתוך העולם, וגם לא  
 העולם בכללותו, אלא המצע שבזכותו ובאמצעותו היש עומד  
 על מכוננו. אין מילה עדינה מספיק בלשונות האדם לתיאור חוסר  
 הנוכחות של הברהמן. הוא איננו רק התוך, הנסתר, והריק. הוא  
 זה שמאפשר גם את אלו. מאידך גיסא, אין מילה טוטלית מספיק  
 לתיאור נוכחותו המוחלטת של הברהמן בכל היגד ובכל תנועה.  
 הוא זה שנוכח בכל, ודווקא מכוח זה הנוכחות שלו היא עצמה  
 מסתורין.

במזמור המובא לעיל ישנה התעכבות ייחודית על השפה  
 והלשון, בפרט במשפט: "זה שאינו מבוטא באמצעות הלשון,  
 זה שבאמצעותו מתבטאת הלשון". במחשבה היהודית, בדומה  
 למחשבה היהודית, יש ללשון מעמד מיוחד. ישנו אפילו מיתוס  
 בריאה המתאר כיצד העולם נברא מדבריה של אלת השפה  
 וואץ'. הברהמן, כאמור, איננו נברא ואיננו כפוף לפעולותיהם

3. שם, עמ' 181-180.

של האלים. מתוך כך עולה שהוא, בהגדרה, זה שמתקיים מעבר לגבולות השפה. העולם הוודי, שהאלים ובני האדם נפגשים ומתקשרים באמצעותו, איננו מאפשר מפגש עם הברהמן. אז מה כן?

האופנישדות, בדרכן הפואטית והעקיפה, מתייחסות לשאלה גדולה זו:

יש האומרים הברהמן הוא מזון (vi). אין זה כך. מזון (ram) נרקב בלי הנשימה. יש האומרים ברהמן הוא הנשימה. אין זה כך. הנשימה מתנדפת בלי המזון. אלה ששני הכוחות האלה מגיעים אל הכוח האלוהי העליון לאחר שהם הופכים לאחד. כך אמר פרטרדה לאביו: "אם כן איזה חסד אוכל לעשות עם מי שיודע זאת, איזה מעשה רע אוכל לעשות לו? הוא [=אביו] החווה בידו ואמר לו: (vi) מזון (ram) נשימה.<sup>4</sup>

פרטרדה ואביו, שני חכמים אופנישדים, מדברים על התנאים הנצרכים על מנת להגיע אל הברהמן ולשמרו. מזון ונשימה, התנאים הבסיסיים ביותר לקיום עצמו, הם גם אלו שמאפשרים את ההגעה אל הברהמן. לאחר קביעה זו פרטרדה מפנה אל אביו שאלה פילוסופית יותר, העוסקת בצורת היחס הראויה והלא-ראויה כלפי זה שהגיע אל הברהמן. אביו מסרב לענות באופן ישיר. כאילו אדיש לשאלת בנו, הוא שב ומדגיש את מה שקיים תמיד: vi - ram, המזון והנשימה. מה שחורג מן המסגרת הזו איננו מאפשר מגע עם הברהמן. להברות - vi ram ישנה גם משמעות של פעולות: "הִקְרַשׁ", "הִדְמַם". אביו של פרטרדה מבקש מבנו לחדול - לא רק מדיבורו אלא גם

ממחשבותיו המסובכות והמסועפות. הברהמן מתגלה בצורה החדה ביותר בדברים הראשוניים ביותר, אלו שדומים באופיים לאופי הנוכח-הנעדר שלו עצמו. שתיקה, נשימה, אכילה.

### אפלטון וראשית הפילוסופיה

לפילוסופיה, בדומה לדת, יש כמה מיתוסים מכוננים. המפורסם והחשוב שבהם הוא סיפורו של אבי הפילוסופיה, סוקרטס, שהוצא להורג לאחר שהורשע על ידי בית-הדין האתונאי בכפירה באלים ובהשחתת הנוער. חוסר הצדק שהפגין ההמון האתונאי הנבער ביחס לפילוסוף גדול זה היווה את הניצוץ להולדתה של הפילוסופיה החשובה והמשפיעה בהיסטוריה – הפילוסופיה האפלטונית. אפלטון, תלמידו של סוקרטס, זועזע עמוקות בעקבות האירוע. במסגרת הפרויקט הפילוסופי שלו מנסה אפלטון לענות על כמה מן השאלות הגדולות שאולי פוקדות אדם לנוכח מותו של אדם קרוב: מה גורלו של האדם אחרי שהוא פושט את צורתו הגשמית? האם הקיום החומרי הוא כל שישנו, או שמא "מעבר"? הניסיון לתאר ולהגדיר את מה שקיים מעבר לעולם הריאלי הוא אחת משאיפותיה המרכזיות של הפילוסופיה האפלטונית. בניגוד למקובל לחשוב, הפילוסופיה של אפלטון מורכבת מאוד. הוא הכיר בכך שהוא עוסק בנושא שקשה לומר עליו דברים מוחלטים וברורים. לאורך הדיאלוגים השונים שלו הוא מציע הצעות שונות להבנת אותו "מעבר", כאשר כל אחת מןן מאפשרת זווית הצצה אחרת אל המסתורין.

בפיידון, יותר מבכל דיאלוג אחר, עוסק אפלטון בשאלת ה"מעבר". הוא מוביל את הקורא אל מיטת מותו של סוקרטס, שעות ספורות לפני שתיית הרעל. מסתבר שבזמן שחבריו של סוקרטס עצובים וחוששים מן הבאות, סוקרטס עצמו דווקא רגוע ושליו. הוא מצפה למוות. לטענתו, במקרים מסוימים המיתה עדיפה על החיים. כיצד ניתן להגן על טענה כה תמוהה? סוקרטס

גורס כי המוות איננו חידלון בלבד אלא היכולת להשתחרר מן הגבולות הפיזיים של קיומנו, ולבוא במגע עם ההוויה בצורתה השלמה והאמיתית יותר. הגוף, למעשה, איננו אלא סוג של מכשול או הפרעה, המונע מאיתנו לראות את המציאות כפי שהיא.

החיים האמיתיים הם חיי הנפש. אפלטון אינו מזהה את הנפש עם העולם הרגשי באופן מובהק. למעשה, גם זיהוי העולם השכלי עם הנפש מחמיץ היבטים חשובים של התיאור האפלטוני. הנפש היא זו המשתייכת אל ההוויה והחושפת אותה כמות שהיא. השכל והרגש שניהם כוחות מוגבלים הפועלים במסגרת המצב הבעייתי שבו הנפש משתעבדת לגוף. כשהנפש חופשייה, היא יכולה לקיים זיקה ספונטנית אל המרחב של הדברים עצמם:

אבל כשהיא עצמה חוקרת, היא עוברת לשם, אל מה שהוא טהור, נצחי, אלמותי וקבוע. מאחר שהיא קרובה שלו, הרי כל עוד היא עצמה ויש לה אפשרות להיות איתו, היא איתו תמיד. ואז היא מפסיקה לנדוד, ונשארת תמיד קבועה ובלתי משתנה, כי היא במגע עם דברים מסוגה.<sup>5</sup>

תיאור זה של הצד הגבוה שבאדם כמשתוקק למשהו שמעבר לו חוזר שוב ושוב, באופנים ובהקשרים שונים. בדיאלוג מפורסם נוסף, המשתה, מתוארת דינמיקה דומה. בסיפור המסגרת נפגשים סוקרטס ומספר אתונאים מוכרים בכדי לשיר שירי הלל ולדון בארוס, האל הנערץ עליהם. ארוס הוא אל התשוקה והאהבה, ואליבא דמשתתפי המשתה הוא המרכזי והחשוב שבאלים. כל אחד בתורו מדבר על גדלותו של ארוס ומצייר אותו באופן שונה מעט, בהתאם לאופיו ולמשלח ידו.

5. **חיי ומותו של סוקרטס**, פיידון, מיוונית: שמעון בזגלו, תל-אביב: ספרי עליית הגג וידיעות אחרונות, 2004, עמ' 68.

קלבידס הרופא מדבר על ארוס ככוח החיים של הבריאה כולה, אריסטופנס הקומיקאי מספר סיפור משעשע על זכר ונקבה קדמונים ועגלגלים שהופרדו בצו האלים, ומאז מבקשים לשוב ולהתאחד.

סוקרטס בוחר להציג את ארוס באופן הבא:

שעה שנולדה אפרודיטי חגגו האלים, וביניהם גם שפע בן תחבולה. משסיימו סעודתם ניגשה עניות לבקשת נדבה ... ושהתה בפתח הדלת. והנה הלך שפע על גנו של זאוס ... ועניות זממה, בשל דלותה, ללדת בן מזרעו של שפע ... ולכן שכבה בצדו והרתה את ארוס. מאחר שארוס הוא בנם של שפע ועניות, הרי מזלו הוא כדלהלן: לעולם עני הוא, ורחוק מלהיות ענוג ויפה ... אלא קשוח יחף מלוכלך וחסר בית ... ואילו בעקבות אביו אורב הריהו אורב ליפה ולטוב, הוא אמיץ ונועז וזריז ומוצא ידיהו בתחבולות [...]. ומטבעו אינו בן אלמוות ולא בן תמותה אלא עיתים בשעת שפע יפרח ועיתים ימות, אבל ישוב לתחיה בשל טבע אביו ... ארוס הוא אהבת היפה.<sup>6</sup>

לא היפה מאפיין את ארוס, אלא התשוקה ליפה והחיפוש חסר המנוח אחריו. מתוך כך: הצורה השלמה ביותר של החכמה והיופי היא החיפוש חסר המנוח אחריהם, ההכרה בעליונותם וערכם. מה שנכון לגבי הארוס נכון ביתר-שאת לגבי בני האדם. ההכרה בקיומו של ה"מעבר" במרחב כלשהו החורג מד' אמותיו של האדם היא הצו הרוחני העליון המאפשר את העיסוק בפילוסופיה ואת ההכרה בטוב, באמיתי וביפה.

6. כתבי אפלטון, ב, מיוונית: יוסף ג' ליבס, עמ' 129-130.

## המסתורין

### הקשר ומשמעות

שלושת הטקסטים הקנוניים שהובאו כאן – התנ"ך, האופנישדות וכתבי אפלטון – נכתבו במקומות שונים ובתקופות שונות, וכל אחד מהם שזור בקונטקסט חברתי-תרבותי שונה. יחד עם זאת, בשלושתם ניכרת אינטואיציה דומה ביחס למה שקיים בתשתית הטבע האנושי. התנ"ך עוסק ברעיון צלם האל, האופנישדות מדברות על הקשר הבלתי-אמצעי אל הברהמן, ואפלטון מדבר על הנפש כמשתוקקת למציאות אחרת. כל אחת מן המסורות הללו עונה על השאלה הגדולה של מהות הטבע האנושי בשאלה נוספת. אין כאן ניסיון לתת תשובה ממצה, אלא בחירה להתיק את השאלה הלוקלית לגבי מזורותו של היצור האנושי ולהפוך אותה לשאלה קוסמית. זהו איננו מענה אלא הזמנה להתנסות במסתורין, שאותו הוקירו הקדמונים והנציחו על כל צעד ושעל בטקסייהם, בחגייהם ובכתביהם.

לפני שנמשיך, יהיה עלינו לעמוד על ההבדל בין שאלה מדעית/פילוסופית קלאסית לבין עמידה נוכח מסתורין. כשאנו עמלים על פתרון לשאלה, הליך חשיבה נכון מאפשר את פירוק השאלה לסעיפים ברורים ופשוטים יותר המאפשרים תשובות קונקרטיות. באופן הזה גם שאלות מורכבות יכולות לבוא על פתרונן, בתהליך הדרגתי וקפדני. אפילו כאשר אין ביכולתנו לספק תשובה לשאלה, אנחנו עדיין יכולים להעלות על דעתנו כיצד עשויה תשובה משכנעת להיראות ואיזו אינפורמציה עליה להכיל. שאלה טובה ממקמת בצורה נבונה את אופק התשובות האפשריות. אין לראות בה רק הצהרה על העדר ידע, אלא גם ובעיקר קריאה לפעולה: מיקוד הדיון בהיבט מסוים שהוא

המפתח להתרת התעלומה. שאלה מבליעה בצורה כזו או אחרת את ההנחה שהבסיס נהיר לנו, והתשובה שאחריה אנו תרים היא החלק האחרון החסר לנו להשלמת התמונה.

לדוגמה, אם אנחנו שואלים לסיבות הקמתה של מדינת ישראל, הרי שאנו מחזיקים כבר כעת במושג מסוים לגבי טיבן של מדינות ומהותו של התהליך המוביל להקמתן. אנחנו יכולים להתווכח היכן למקם את תהליך הקמתה של מדינת ישראל על ספקטרום התשובות האפשריות, אבל מסגרת הדיון ידועה מראש. כך בשאלה זו, וכך גם בשאלות בכל תחום אחר.

מסתורין, לעומת זאת, איננו נובע מהעדר ידע. מסתורין הוא ביטוי לחוסר יכולת עקרוני לתת תיאור מספק בסוגיה הנידונה. המסתורין נוכח יותר דווקא כשכל הידע האפשרי בסוגיה כבר עומד לרשותנו. כפי שוויטגנשטיין כותב: "לא איך העולם הוא המיסטי אלא זה שהוא ישנו".<sup>7</sup> שום תשובה של "איך" אינה יכולה לענות על שאלת ה"למה" הגדולה. מסתורין מתרחש כשההסבר עצמו, מפורט ככל שיהיה, איננו ממצה את הדיון בסוגיה. דומה הדבר כאילו בתשתית דיוננה עומדת שאלה סמויה, כזו שאין לנו אפילו היכולת לנסחה במילים. לא ניתן לפתור את המסתורין אלא רק לחוג סביבו, פעם אחר פעם, תוך ניסיון להציץ בו מכל זוויותיו. אין אנו פותרים את המסתורין. אנו מנכיחים אותו.

הטקסטים שהוצגו כאן ממחישים עקרונות אלו. אין הם רק עוסקים במסתורין. בסגנונם, בניסוחם, בריתמוס המיוחד שלהם הם מכילים אלמנטים שאינם שכיחים בטקסטים מודרניים המצייתים להיגיון מובן וברור. הטקסט האופנישדי, למשל, נראה כמין שילוב של טקסט עיוני עם מזמור מְנַטְרִי. חזרה על אותן

7. לדוויג ויטגנשטיין, הטקטוס הלוגי פילוסופי, משפט 6.44



אמירות שוב ושוב, בלי ראשית ובלי תכלית. הטקסט איננו מבקש להסביר את הנאמר בו אלא להנכיח אותו, לקבע אותו ולהאיר את אותה הנקודה שוב ושוב. למרות שהטקסט האפלטוני קרוב יותר בסגנונו לחיבור פילוסופי שגרתי, יש לשים לב לכך שהדיאלוגים אינם מציעים לקוראיהם תשובות סופיות וממצות לשאלות שבהן הם עוסקים. ההפך הוא הנכון: בדיאלוגים שונים חוזר אפלטון ומאיר באופנים שונים את אותה הסוגיה עצמה, משל היה אומן המצייר את האובייקט שלו בזוויות שונות ובמצבים שונים. כמעט לא נחוץ להכביר מילים על סגנון הכתיבה התנכ"י התמציתי, שמשאיר את הנסתר רב על הגלוי. מגמה זו זוכה לביטוי מובהק במיוחד בסיפור בריאת האדם.

שאלות נהוג לפתור, אבל כיצד עלינו להתייחס למסתורין? אפשרות אחת היא להכיר במסתורין ולעשות את המיטב בכדי לעגן ולמַשְׁטֵר אותו כחלק אינהרנטי מן החיים האנושיים. זו האפשרות שבה בחרו הדתות המסורתיות, שהקיפו את המסתורין בשלל טקסים, אתרים ונושאי תפקידים, כדי שהללו יבטיחו לו מקום של קבע בתודעה האנושית ובצורת החיים החברתית. המסתורין בתרבויות אלו נתפס כמשאב היקר ביותר. הוא הופך למשכנם של האל, של הטוב ושל המוסר, יחד עם יתר השאיפות העמוקות והנאצלות ביותר של בני האדם. זהו המצפן הבורר בין נכון ולא-נכון, ובשמו ניתן לעמוד בתוקף על עקרונות מקודשים. האפשרות השנייה היא להתייחס אל המסתורין כאל מטרה, מסך ערפל שיש לפוגג. העיסוק במסתורין אינו מוביל למסקנה או להצטברות של ידע. ככל שהכלים לגילוי ידע אמפירי השתכללו, כך אותם התחומים שאינם מתכנסים באלגנטיות לגבולות הברורים של מחקר מסוג זה נדחקו הצידה כדעות קדומות או אשליות מטפיזיות. עליונות הידע האמפירי מיקמה מחדש את המסתורין כדעות קדומות שאבד עליהן הקלח, או

כסוג של סנטימנטליות שיש להתגבר עליה. לאותו הגורל זכו גם שאר התחומים שקשורים בצורה כזו או אחרת אל המסתורין – הטוב, היפה, הצודק. כל אלו הובנו מחדש כביטוי לרחשי לב טובייקטיביים, ותו לא.

שתי העמדות הללו קיימות ומשפיעות גם בימינו. גם ללא התאמה מוחלטת, קל לראות כיצד נציגי הדתות הגדולות – נוצרים, מוסלמים ויהודים – מנסים למסד את המסתורין, בעוד מטיפי ערכי המדע והנאורות של זמננו חותרים תחת ההכרה בקיומו. לעניות דעתי, שני המחנות מחמיצים את העיקר, וכמו סוגיות רבות כך גם בסוגיה זו האחידות באה על חשבון ההעמקה, וההתגוששות בין שני מחנות נצים מונעת דיון סבלני ומוקפד.

שתי העמדות קיצוניות ושונות מהותית מעמדתם של מחברי הטקסטים העתיקים. כותבי האופנישדות וכתבי אפלטון לא ניסו לייסד דת אלא להפך – הם ניסו להשתחרר ממנה. נראה שלדידם המסתורין אינו ניתן למיסוד באופנים דתיים. בניית מוסדות וטקסים סביבו הם צעד לכיוון הוזלה וולגריזציה של אותה חוויה עדינה. כותבי האופנישדות ברחו אל היער בכדי להתרחק ממוקדי הכוח הדתיים והפוליטיים של זמנם. סוקרטס ניהל מערכה רעיונית כנגד בעלי השררה של תקופתו. רבים מן הטקסטים המוקדמים של אפלטון מוקדשים לניסיון לחשוף את היסודות הרעועים של דת אתונה. לגבי סיפור בריאת האדם, המהווה את אבן הפינה של שלושת הדתות האברהמיות, העובדה היא שהסיפור מופיע כבר בטקסט המקודש כמעין אקס-טריטוריה או פרולוג ביחס לסיפור המקראי. הסיפור של עם ישראל מתחיל עם אברהם אבינו, וכך סיפור אדם הראשון איננו סיפור ייסוד הדת אלא סיפורו של ההקשר הרחב, שמתוכו היא צומחת.

מנגד, המתודולוגיה האמפיריציסטית-מדעית לא התקיימה בעולם העתיק, כך שהטקסטים אינם מתייחסים באופן

ישיר אל המדע המודרני. לא מופרך לומר שהניסיון לערוך רדוקציה אמפירית מנוגד באופן עמוק לרוח הטקסטים הללו. אנסה להסביר מדוע. כפי שכבר כתבתי, הניסיון לספק תשובה אמפירית למסתורין הוא סוג של כשל בזיהוי. אנסה להציע לכך דוגמה:

בעקבות התקדמות המדע הושגה הבנה מרשימה של מנגנונים מוחיים שונים ושל האופנים שבהם הם משפיעים על מחשבותיהם, רגשותיהם ותחושותיהם של בני האדם. חקר המוח התקדם עד כדי כך שהוא יכול לזהות באופן ממוקד את המקור המוחי לכאב, צחוק, משיכה, ועוד. בשם ההישגים האלו, המדענים והפילוסופים העוסקים בחקר המוח נוטים לראות את סוגיית הגוף והנפש כשאלה המתקרבת לפתרון ממצה.

הפילוסוף האוסטרלי דיוויד צ'למארס מצביע על הכשל הקיים בהנחה זו. למעשה, הוא טוען, חוקרי המוח אינם מתמודדים עם שאלה אחת אלא עם שתיים: "השאלה הפסיכו-פיזית הקלה" ו"השאלה הפסיכו-פיזית הקשה". השאלה הפסיכו-פיזית הקלה איננה קלה כלל ועיקר; למעשה, מדובר באחת השאלות הקשות ביותר שניתן לשאול, ובמילים כלליות ניתן לנסחה בדרך הבאה: "מהו מבנה המוח וכיצד הוא משפיע על התודעה". שאלה זו מקבלת, כאמור, מענה הולך ומשתכלל במסגרת הדיסציפלינות הרלוונטיות. השאלה הפסיכו-פיזית הקשה שונה במהותה מקודמתה, והיא: "מה מאפשר את הזיקה בין שתי ישויות כה שונות כגוף ונפש?" המוח הוא ישות פיזית חומרית, בעוד שהנפש איננה כזו. כיצד, אם כן, מסוגלות שתי ישויות שונות מהותית לקיים ביניהן אינטרקציה כלשהי? מה שהופך את השאלה הזו ל"קשה" היא העובדה שלא ברור בכלל

ביצד לענות עליה. אנו יכולים לתאר בצורה מדויקת את כל השתלשלות העניינים מהעצבים דרך המוח ועד תחושת הכאב, ועדיין השאלה "הקשה" תיוותר בעינה.

הסיבה לכך היא שלא מדובר כלל בשאלה אלא במסתורין. הקושי אינו נובע ממורכבות השאלה אלא מחוסר האפשרות העקרוני לענוות עליה. אין לדעת באילו כלים ניתן להתיר את המסתורין, וכיצד תיראה התרה שכזו. זו אינה שאלה אמפירית, אלא שאלה על האמפירי עצמו. הצטברות הידע אינה מפוגגת את המסתורין אלא מבליטה אותו.

מעטים הם יורשי המסתורין העתיק. נדרשת כאן דרך אמצע לא טריוויאלית, שמירה על זיקה חיה אל המסתורין שאינה ממסדת אותו ואינה מתעלמת ממנו. אימוץ מלא של עמדה אמפיריציסטית-מדעית גורר התכחשות לעצם אפשרות קיומו של המסתורין. צבירת הידע האמפירי הולכת יד ביד עם התקה של שטחים הולכים וגדלים – רגשות, ערכים, זהויות, התפעמות דתית ואסתטית – לציר שבין תחושות אישיות סובייקטיביות לבין נונסנס טהור.

סוגיה זו מקרינה באופן ישיר על האופן שבו אנו תופסים את מקומו של האדם בעולם. מיהו האדם? אילו מצדדיו ראויים לטיפול ולשכלול ואילו לפיקוח ולוויסות? אין פריזמת ניתוח בלעדית שתוכל לספק תיאור מלא ועשיר של האדם. ההפך הוא הנכון. אפשרי להבין את האדם כבעל-חיים, כיצור ביולוגי או כמעין תוכנה משוכללת שמפעילה כל הזמן קשת רחבה של צורות היסק ודרכי פעולה, כאשר לצד אפשרויות אלו קיימת גם האפשרות שנוסחה בחלק הקודם – להכיר באדם כגילום של מסתרי ההוויה.

**המצב המודרני**

לשאלת מקומו של המסתורין בעולם המודרני אין תשובה חד-משמעית. המדינה המודרנית מהווה מסגרת לסוגים רבים של פעילויות והתרחשויות, שבתשתיתן המחויבות לרעיון כבוד האדם. החירות שאזרחי המדינה נהנים ממנה, לצד השוויון בפני החוק, הם ביטויים לעיקרון זה, שאינו מורה לאזרחים לפעול בצורה כזו או אחרת אלא מספק להם פלטפורמה רחבה ככל הניתן שעל גבה יוכלו לעצב את חייהם בהתאם להעדפותיהם. בני האדם חופשיים לחיות על פי בחירתם גם תוך כדי התכחשות מוחלטת למסתורין. ניתן לטעון שבמצב זה הרובד המרכזי של האדם, דהיינו המסתורין, חסר. מנגד, האם בשם הרצון להבליט את ייחודו של האדם, ראוי לא רק לאפשר אלא גם לתבוע?

שאיפה זו מביאה עמה שתי בעיות: ההיסטוריה הפוליטית, בעיקר זו של מאת השנים האחרונות, העמידה אותנו על הסכנה שבמיסוד אידאולוגיות. אתוס חברתי ראוי עלול להפוך למנגנון דיכוי הרסני שייצר פגיעה ממושכת וקטלנית במדינה ותושביה. כשאנו נותנים כוח למדינה או לכל ישות אחרת, אין ביכולתנו לפקח על אופן השימוש בו. לכן הכוח המסוים שאנחנו בוחרים לתת למדינה תמיד מעוגן במערכת מהודקת של איזונים ובלמים. המדינה מתערבת רק במידת הצורך, רק בכל מה שקשור להבטחת התנאים הבסיסיים ביותר. שנית, הוגי המסתורין לסוגיהם נרתעו מאוד מן הניסיון לעגן את רעיונותיהם באופן מוסדי. אדרבה, הם ניסו להשתחרר מאחיות החנק של מבני הכוח שפעלו בזמנם.

הנכחה של איכות חמקמקה עלול לעבור וולגרזציה בקלות כאשר מנסים לצקת אותה לתבניות לא מתאימות. המסתורין אמנם קיים באדם באופן מובנה, אבל הוא איננו מתבטא תמיד ובאופן ספונטני בהתנהגות האנושית. המסתורין איננו תובע את הנוכחות שלו, החיים – הולדה, הזנה, התרבות ומוות – יכולים להתקיים כסדרם כאירוע נטורליסטי לחלוטין גם ללא נוכחות של

מסתורין. הניסיון לבטא את המסתורין באמצעים חוקיים, למשל, הוא פרדוקסלי בבסיסו. החוק עוסק במכנה המשותף הבסיסי ביותר של בני האדם, בעוד רעיון המסתורין הוא אקסקלוסיבי ומופשט. אין דרך לחוקק בהשראת המסתורין, כי אין הסכמה לגבי מהותו.

ניתן לטעון שהמסורות הדתיות הן המרחב האידאלי להנכחת המסתורין במרחב החברתי. בעולם מתוקן אולי היה הדבר נכון, אבל הדתות הממוסדות עוסקות הרבה יותר מדי בשימור עצמי ובמלחמות אידאולוגיות מכדי שיכלו לתת את המקום המתאים לרעיון מופשט כל כך. לא בכדי הרתיעה הדת הממוסדת את אפלטון, כמו גם את מחברי האופנישדות. ניסיונה של הדת להפוך את המסתורין שממנו היא יונקת לנחלת הכלל ולהעמיס עליו מוסדות, מסורות ונאמנויות פוליטיות, גרם למצב שבו העיקר חסר מן הספר.

לסיכום: אנו נתונים בין הפטיש לסדן. מיסוד המסתורין הוא חורבנו, בעוד ההתעלמות ממנו היא אִינוּ. לפני שאנסה להציע פתרון למצב זה, נחזור צעד אחד אחורה ונשאל: מה הערך של מימוש המסתורין בחיינו? אם אכן ניתן להתעלם ממנו בכזאת קלות, אולי אין בכך פסול?

אני לא סבור כך. ללא המסתורין האנושי אין מובן אמיתי לרעיון כבוד האדם. העובדה שאנחנו תופסים את האדם כבריאה הזכאית ליחס ייחודי מבליעה בבסיסה את ההנחה שישנה איכות מסוימת המייחדת אותו. זאת מכיוון שהאדם מגלם בעצם היותו – בשאיפותיו, בתשוקותיו, ובמחשבותיו – תוכן שחורג מדיווח אישי צר. רעיון המסתורין הולם את העולם הקיים בפנימיות האדם.

**הימנעות מאכזריות**

יש הצעה אחרת בשדה הרעיונות. זוהי ההצעה של הפילוסוף האמריקאי ריצ'רד רורטי.<sup>8</sup> לטענתו, הבסיס האפשרי היחיד לחייהם המשותפים של בני האדם היא ההכרה הבסיסית באכזריות כבעיה קרדינלית שיש למגרה.<sup>9</sup> בהינתן שאין ביכולתנו להסכים על ערכים משותפים, ואיננו מחזיקים בתפיסה דומה לגבי הטבע האנושי, זוהי ההסכמה הבסיסית ביותר שאין לסגת ממנה. עמדה זו מבטאת את הניסיון לעגן את רעיון כבוד האדם בתפיסה הנטורליסטית, שאינה מכירה ברעיון המסתורין. לעניות דעתי, לא ניתן להגן על שום וריאציה של רעיון כבוד האדם מבלי להסביר את ייחודו. על כן, אני מזהה בעמדתו של רורטי מספר כשלים:

א. בהצעת ההימנעות מאכזריות כתשתית בלעדית לקיום משותף מובלעת ההנחה שבני האדם הם אינדיפרנטיים זה לקיומו של זה. הזולת, בהגדרה, מייצג בעיקר את אפשרות הפגיעה הפוטנציאלית, ובהינתן שהימנעות מאכזריות היא הצו העליון – מעטות הסיבות שיכולות לעודד אינטרקציה עימו. כשכל אדם חיי את בקרירות הסטרילית של ד' אמותיו, סביר שהוא לא יפגע ולא יפגע. כך, הפרויקט הגדול של יצירת תרבות משותפת מתוך מעורבות נידון לביטול, שכן הוא טומן בחובו את פוטנציאל הפגיעה.

ב. אם אכן הצו "הימנע מאכזריות" ממצה את הציפייה מן האדם, איזה מקום נותר בטבע האנושי לראוי ולנאצל, לתכונות כגון מסירות, אהבה ללא תנאי ואורך-רוח,

8. הפילוסופיה של רורטי גם היא מורכבת ורבת-פנים, וכאן יוצג היבט מסוים שלה. מומלץ לקרוא את ספריו הרציניים ולהתרשם באופן עצמאי.

9. ריצ'רד רורטי, **קונטינגנטיזם, אירוניה, וסולידריות**, מאנגלית: אהד זהבי, תל-אביב: רסלינג, 2006, חלק III אכזריות וסולידריות.

למעשי האומנות הגדולים, לחוויות הדתיות ולהישגים אנושיים מסוגים אחרים? האם בכדי להגן על האדם, אנו לא מקריבים את כל מה שנתן לו ערך במשך דורות רבים? ג. כאשר הימנעות מאכזריות היא עיקרון נטול הקשר, היא הופכת לכל היותר לסוג של הרגל או נורמה. קביעה חלולה כזו אין בה כדי לתקף את ההימנעות מאכזריות כעיקרון מחייב בכל תנאי.

התיאור המינימליסטי והנטורליסטי של רורטי תופס היטב את רוח התקופה. התפיסה הצרה והשלדית הזו של הטבע האנושי והאתיקה הנגזרת ממנו מאפיינות קונבנציות רווחות בשיח הציבורי כיום. נראה שבחלוף הזמן קשה יותר ויותר לדבר על נורמה מחייבת באופן גורף, מלבד ההימנעות מאכזריות. ככל שהספקנות שלנו כלפי אופי המציאות והטבע האנושי גדלה, כך הניסיון להגן בחירוף נפש על עיקרון, ערך או צורת חיים מסוימת נראה קלוש יותר. התחושה שאין בנמצא הצדקה משכנעת גורמת לבריות להיצמד לעיקרון המינימליסטי של הימנעות מאלימות. להבנתי, אסור להתעלם ולזלזל במסקנות אלו. הן רורטי והן השיח הליברלי הנהוג כיום זיהו היבטים חשובים במחויבות האנושית הבסיסית שלנו זה כלפי זה, ותיארו באופן מתבקש את גבולות ההכרה שלנו, או לכל הפחות את הבעייתיות שבהסקת מסקנות רחבות וגורפות.

### רוחניות וחומרנות

אני חושב שדווקא נוכח המסקנות הללו יש ערך והזדמנות בדיון במסתורין האנושי. בכדי להבין את המקום האפשרי של מסתורין בימינו, יש לענות תחילה על השאלה הבאה: מה מאפשר ומה מונע את ההתנסות במסתורין? התשובה הנפוצה בתורתיהם של מייסדי המסורות העתיקות היא החתירה לצורת חיים רוחנית



וההימנעות מצורת חיים גשמית. המושגים הללו היו ברקע דיננו, וכדאי להתייחס אליהם באופן ישיר. האם המושגים הללו אקטואליים במובן כלשהו או שמא גם הם התיישנו, כמצופה ממושגים כה עתיקים? אנחנו עדיין מרבים לעשות שימוש במושגים אלו, אבל האם ניתן להציע להם הגדרה מדויקת ושימושית יותר?

חומרנות נקשרת אצלנו בנהנתנות, אהבת מנעמי החיים בכלל ואלו הגופניים בפרט. התעסקות כפייתית בסטוס, בלבוש והכנסה נתפסת גם כחומרנית. רוחניות קשורה לחוסר תלות בגוף ולניהול עולם פנימי משוכלל המצויד בתבונה ורגישות מפותחים. את מושגי הרוחניות והגשמיות הקלאסיים הללו לא ניתן להפריד ממערכות מחשבה דתיות קלאסיות. רגולציה על מין, למשל, נתפסת במסגרתן כעיקרון עליון. מין, באופן מסורתי, מזוהה עם חוסר שליטה עצמית ונחשב לזרז של התנהגות חייתית. תשוקה לא מרוסנת משחיתה את המידות ופוגעת בכושר השיפוט.

אנו מבינים כיום את מרכזיותה של המיניות בקיום האנושי. עיסוק במיניות איננו פתולוגיה אלא טבע אנושי. שלא כבעבר, מיניות איננה מזוהה עם יצריות חייתית; אדרבה, האינטואיציה של האדם מן השורה היא שחיים בריאים כוללים יחס בריא למיניות, כמו גם למזון, לסטטוס חברתי ולשאר הנטיות הנפשיות שזוהו בעבר באופן גורף עם חומרנות. כיום רווחים דימויים אחרים של צורות חיים פתולוגיות. למשל: התבודדות קיצונית המלווה בהתמכרות למדיות וירטואליות שונות, תוך הזנחת החובות הבין אישיות הבריאות, הקשרים האנושיים ושאר הזיקות של האדם לעולם. אחד המאבקים האתיים המתוקשרים של דורנו הוא המאבק במסכים, כסמל לשפע המציאויות הווירטואליות חסרות הגבולות שאנחנו יכולים להיכנס אליהן

ולצאת מהן בלחיצת כפתור. מסתבר שלא הגופני אלא דווקא המנטלי, המגולם באיך-ספור מציאויות מדומיינות, דומה הרבה יותר לפי-הפחת של החומרנות כפי שתוארה בימי קדם.

בעקבות הדוגמה הזו אני רוצה להציע הבנה אחרת של צמד המושגים. הבעיה הקרדינלית של מושג החומריות הוא ההתעסקות בשולי ובטפל, הטומנת בחובה את הסכנה שכוחות השוליים יכבשו את המרכז. החומריות מלווה בנימה אסקפיסטית המתמסרת למציאות מדומיינת על חשבון הממשי. הרוחניות, לעומתה, היא ההכרה בממשי, במציאות הרוחנית הנצחית והבלתי משתנה. להבנתי, מושגי הרוחניות והחומרנות כרוכים בהכרה בוגרת ומפוכחת בממשי, וזאת אל מול התמכרות לאשליות מנותקות ופנטזיות.

העולם היום מלא וגדוש בטפל יותר מאי-פעם; טפל כמלל, אירועים, פרשיות, התפתחויות, חידושים. זוהי תופעת לוואי הכרחית של הקדמה, המייצרת פנאי, שפע ורווחה – תופעות חיוביות כשלעצמן, הגוררות בעקבותיהן את הבלתי נחוץ, ובכמויות גדולות. בני חברות השפע אינם אנוסים לעסוק בהכרח שבחיים, וכתוצאה הם רשאים להקדיש את עיקר מרצם לעניינים שוליים יותר. מכאן הדרך קצרה לבלבולים כאלו ואחרים בין העיקר לתפל. תופעה זו נושאת משמעויות רבות, אבל מפאת קוצר היריעה אבקש לעמוד על היבט אחד מרכזי שלה.

השיח הציבורי סובל גם הוא מתופעה זו. אנו חשופים יום-יום לסבך בלתי ניתן להתרה של עיקר וטפל, סוגיות הרות-גורל לצד רכילות והתחשבנות אישית. כל סוגיה נידונה שוב ושוב עד לזרא על ידי תזמורת מגיבים משתנה. סערה אחת עוד לא שככה וכבר צצה סוגיה חדשה. הבמות הציבוריות אינן דומות

לבית משפט אלא לבית מרוח, והדיון המתנהל בהן אינו שיב אלא קקופוניה. נראה שהמטרה איננה לכונן הסכמות וליישב מחלוקות אלא להתסיס את הרוחות.

הדינמיקה הזו של השיח היא הפך הרוח והפך הממשי. חוסר השהות הכרוני הזה מטשטש לחלוטין את ההבחנה החיונית בין עיקר לטפל, בין סערה בכוס תה לבין עניינים מהותיים באמת. בשם אותה חירות להתבטא נגזר עלינו לעסוק באופן כפייתי בשולי ובטפל, מתוך איזו תחושת מחויבות מוטעית להתייחס לכל סוגיה. מעבר לחוסר היעילות שבדבר, אני חושב שאנו פוגעים בראש ובראשונה בחוויית המסתורין. השיח העודף הזה, האונס אותנו לשהות בטפל, כמוהו כאורות העיר שמסמאים את העיניים מלראות את שמי הלילה עד האופק. כשלא ניתן לחוקק או לעגן את המסתורין בדת או באידאולוגיה, כיצד ניתן לייצר זיקה אל המסתורין? נראה שכל ניסיון להתקרב אליו או לאחוז בו רק מרחיקה אותו עוד יותר.

## השתיקה

ההצעה שלי היא שתיקה. שתיקה בחיים הפרטיים ושתיקה בחיים הציבוריים. הרחבת הפער שבין מחשבה לדיבור. ישנה המימרה העממית שלא כל מה שחושבים – אומרים, ולא כל מה שאומרים – מפרסמים. הפרסום היום קודם לחשיבה עצמה. השיח העודף של זמננו איננו משרת שום מטרה נעלה אלא גורם בעיקר נזק, הוא נוטע בקרב הציבור חוויה של מצב חירום תמידי ומעמיק את המתח מסביב לזוטות. לא מדובר בחופש ביטוי מהסוג שעליו הגנו הוגי הנאורות בחירוף נפש. מדובר בחופש שאיננו נותן ביטוי לנאצל באדם אלא למגווחך שבו. אנו משקיפים על העולם מבעד לשיח הציבורי ומתעצבים בדמותו; ככל שהשיח עכור יותר, כך ראיית העולם שלנו מתעוותת גם היא.

השתיקה המדוברת כאן אינה שקיעה בסולפסוזים והתעלמות ממצוקות העולם. להפך, השתיקה מכילה את ההבנה שלא כל כך קל לחרוץ דין, להציע פתרון או להמציא חידוש. ההתבוננות השקטה והממושכת היא זו שמאפשרת ריכוז והבשלה, מיומנויות חיוניות בדיונים מורכבים. הוגי הנאורות ראו את חופש הדיבור כביטוי נעלה של הרציונליות האנושית. החופש לשמוע דעות שונות במסגרת משא-ומתן רעיוני מאפשר לחברה הרציונלית להכריע לטובת העמדה המשכנעת ביותר. כפי שכתבתי, תפקודו הנוכחי של הדיבור במחוזותינו כה שונה, עד שהחלת תפיסת הנאורות עליו נדמית כמעט לפרודיה. הדיבור היום הוא כלי במאבק אינסופי וחסר-תוחלת בין דמויות, ציבורים, זרמים ואידאולוגיות.

הפילוסוף הקיומי סרן קירקגור, באחד מחיבוריו הפחות מוכרים, בחר לייחד דיון בנושא הלא-סטנדרטי "השתיקה". כיאה לאבי האקזיסטנציאליזם הדתי, קירקגור מבין את השתיקה בכמה רבדים: התנהגות אנושית, מחויבות אתית ופעולה בעלת משמעות תאולוגית. השתיקה היא הפשוטה והטריוויאלית שבמידות הטובות, היא איננה דורשת תרגול או כישרון. זאת בשונה מהמידות הטובות הקלאסיות שנידונות בספרו החשוב של אריסטו, אתיקה. אריסטו גורס שקניית מידות טובות היא תהליך מסובך, הכרוך בהבנה שכלית מחודדת לצד עמל מפרך של קניית הרגלים. המידה הטובה איננה קיימת באדם באופן ספונטני, אלא מהווה תוצר של עבודה ממושכת וקפדנית.

השתיקה טבעית ואינקלוסיבית עד כדי כך שהיא יכולה להיות נחלתם של כל הברואים. הדיבור, אמנם, ייחודי לאדם, אך השתיקה משותפת לכול – מהמשוררים הוורבליים שבבני האדם ועד לשושני השדה. דווקא מתוקף האינקלוסיביות שלה, רואה קירקגור קשר בין השתיקה לבין הקדושה. הדיבור תמיד

מניח נמען ותכלית. אתה מדבר אל פלוני על-אודות אלמוני. עולם הדיבור הוא יחסי, תלוי הקשר. זהו עולם התכנון, הפיקחות והירידה לפרטים. עולם הדיבור מאפשר שיתוף פעולה בין בני אדם, אבל הוא גם מייצר הבחנה היררכית בין החכם והשאפתן לבין התם המתנהל לאיטו. הופעת השתיקה היא הביטול הגורף של כל ההבחנות הללו. האדם שותק כשם ששושני השדה שותקות. הדיבור מופנה אל האנושי, השתיקה - אל האלוהי. לשתיקה אין נמען, היא מאפשרת קשב שווה לכל באי עולם. השתיקה מאפשרת לסובייקט לפעור שער בחומות האני שמקיפות אותו כל העת.

כל מפגש - גדול או קטן, משמעותי או שולי - מניח רגע של שתיקה. השתיקה היא זו שמאפשרת את המצע שעל בסיסו שונויות יכולות להיפגש. השתיקה איננה טבעית לאדם. בעוד הדומם, הצומח והחי שותקים כמעט תמיד, הרי שאצל האדם הדיבור הוא צורך קיומי וטבעי. לכן קירקגור רואה את השתיקה כמעין הקרבת קורבן. האדם השותק מקריב, למעשה, את מה שייחודי בו, את מה שהופך אותו לסובייקט במלוא מובן המילה. לכן, ככל שאדם אחוז יותר בסובייקטיביות שלו - במחשבותיו ורגשותיו האישיים - כך קשה לו יותר לאחוז בפלך השתיקה.

למרות הניסוח המופשט, קל להזדהות עם החוויה המתוארת כאן. השתיקה קשה יותר ככל שהשיח פוגע קרוב יותר לבית. הדרחף להתבטא מורגש בעיקר בסוגיות שהאדם מזהה כקרובות אליו או ככאלו הקשורות בתחומי מומחיותו. קשה מאוד שלא להתבטא בסוגיות שהן בדם ליבנו. לפעמים הצורך להתבטא מוחשי ממש כמו הצמא למים. מדוע, אם כן, עלינו לגזור על עצמנו שתיקה? אין די בטרמינולוגיה דתית מעורפלת כדי להציע תשובה מספקת.

עבור קירקגור התשובה פשוטה. השתיקה, יראת האל והחכמה כולן שזורות זו בזו. לא ניתן להפריד ביניהן. הן תמיד באות זו לצד זו, זו בעקבות זו. בפסקאות האחרונות ביססנו את הקשר בין השתיקה ליראת האל. השתיקה היא הריקון, ויראת האל היא המילוי. תשוקות וחרדות מחליפות את מקומן בחוויית הנוכחות האין-סופית. חוסר היכולת לקיים זיקה אל האל באמצעים אנושיים כדוגמת הדיבור הוא זה שגורר באופן טבעי את השתיקה. החכמה באה בעקבות השתיקה.

החכמה היא ההבנה שהעולם מתבטא ללא הרף באופנים עדינים, מגוונים ועשירים הרבה יותר מהשפה הגלויה. הצמחים והחיות אינם מדברים, אבל הם עדיין מבטאים את רצונותיהם בדרכם שלהם. בני האדם מדברים ללא הרף, אבל ככל שהם מדברים יותר כך הפער בין רצונותיהם האמיתיים לדיבורם הולך וגדל. דיבור ממושך מרחיק את האדם מצרכיו האמיתיים. הדיבור מייצר הבחנות, מעמיס הקשרים ללא הרף, דורש ודורש, הופך והופך. זוהי מהותו. השתיקה מקרבת את האדם אל האמיתות הבלתי ניתנות להכחשה של הקיום שלו. היא מפוגגת את האשליות וחושפת את טבעם האמיתי של הדברים. ההבנה המושגת איננה רק הבנת האחר; בראש ובראשונה היא הבנת האדם את עצמו.

חכמה הנובעת משתיקה איננה קשורה בהכרח לתחכום או למהירות מחשבה. היא איננה מבוססת על היכולת לעבד נתונים רבים בפרק זמן קצר, או להציע פתרונות יצירתיים לבעיות מסובכות. חכמת השתיקה היא חכמת הלב לא פחות מחכמת הראש. זוהי היכולת למקם על הרדאר הפנימי שלנו נקודות מרובות ומרוחקות יותר ויותר. במילים אחרות: זוהי סוג של

רגישות תבונית המביאה עמה סבלנות ואורך-רוח, לא ממהרת להביע דעה ולחרוץ משפט אלא מאפשרת לדברים לנוע בקצב שלהם ומתערבת כשהדבר באמת נחוץ.

הרעיונות המטפיזיים העתיקים שהוזכרו לעיל נשענים, בסופו של דבר, על האדנים הבסיסיים ביותר בהוויה האנושית, על המאפיינים הבסיסיים ביותר בצורת החיים האנושית. המטפיזיקה הציורית של המסורות העתיקות היא צורת ביטוי, טרמינולוגיה. המהות, לעניות דעתי, היא קבועה ופשוטה: הפעולה, העשייה הנמרצת והדיבור הבטוח מרחיקים את האדם מסביבתו ומחדדים את החיץ הקיים בינו לבין העולם. אורך-הרוח, ההתבוננות והשתיקה מקרבים את האדם אל הדברים ואל אחיו, בני האדם.

ככל שיש פעולות ודיבורים רבים יותר, חותכים יותר ומהירים יותר, כך הערך הסגולי של כל היגד יורד. יש כמות מוגבלת של תוכן וערך בעולם, ובפוטנציאל כמות אין-סופית של שיחה אינטליגנטית יכולה בקלות להידרדר לשיחה סתמית ומשם להסתייפות מילולית שאין לה דבר עם האמת. פעולה אידאליסטית יכולה בקלות לעבור הסתאבות מוחלטת. החכמה האמיתית, חכמת הניפוי והמיעוט, זהה לשתיקה הראשונית, ליראת האל.

לעניות דעתי, זוהי התרופה האמיתית היחידה לבעיה שכולם חשים בה אבל אינם יודעים לקרוא לה בשם: חברת המונים, הקצנה אידאולוגית, חברת צריכה, מטריאליזם ואובדן-ערכים – כל אלו, ואחרים כיוצא בהם, הינם מופעים שונים של העדר-דממה מבורכת. אין שום פתרון מחוכם, אידאולוגיה מנצחת או טכנולוגיה משוכללת שיוכלו לעמוד בפרץ הבעיה היא בדינמיקה ולא בפרסונות, במנגנון ולא בתוכן. איך ייראה עולם

ללא סערות ברשתות חברתיות, ללא פרשיות ציבוריות דחופות -  
ועם אורח נשימה סובלני, המצנן גם את הלוהטות באידאולוגיות?  
מה עשוי העולם לגלות, אם אך נאפשר לו?