

רוני מירון

### הברית בין הפילוסופיה להתגלות דגותו של דוד הרטמן בראי הפילוסופיה של קרל יאספרס

מקיףש לוכר של  
מוטי אשין

בתשובתו לכיקורת של ישעיהו לייבוויץ, אחד מבני השתי והחשובים והמפריים ביותר שהיו לו, על אחד מספריו תיאר הרטמן שלדשה דגמים בסיסים של התייחסות ליהדות, ובתוכם הדגם המהווה בסיס לתפיסתו שלו: 'דגם זה אמנם נבדל משני הדגמים האחרים, וביסודו מונחת השקפת עולם דתית שונה, ברם, הוא מתווה תוך כדי דיאלוג עמו. הרטמן לא ניצב כמתבונן מהצד בפני שני הדגמים האחרים, המעוגנים כפי שיתברר להלן בפרשנותו לשתי תפיסות יסוד של אלוהות שאת נוכחותן זיהה בתנ"ך, בתלמוד ובהגות היהודית הימית-ביניים והחדשה. נסינו לעמוד על הדתיות הנובעת מנוכחות הקבוע שלהן ביצירה היהודית, אפשר לו להבין גם את המתחזות המלווה את קיומו של המאמין בן זמנו. יחד עם זאת, וככל שהתמודדות עם שני דגמים אלה הפרחה את עולמו הרוחני, הגותו של הרטמן הולדתה על עקרונות שונים. קביעתו שלפיה "דגמים אלה [מהווים] כלי מושבה אנליטיים ולא תגים שיש להדביקם לתקופות שונות בחולדות עמנו", מאפשרת להתייחס אל שלושת הדגמים כנקודות מוצא לתפיסתו את היהדות ככרייה שהניעה לשיא פיתוחה בספרו מסעי לציון.<sup>2</sup> הטענה שתעמוד במרכזו של הדין במאמר זה היא שתפיסתו של הרטמן את האלוהות כיהדות מונעת בעיקרה משקוללים הנוגעים לדמותו של האדם המאמין וליחסו למציאות

1 David Hartman, *Joy and Responsibility: Israel, Modernity and the Renewal of Judaism*, 1978, Jerusalem [להלן: הרטמן, 1978]. מאמר הביקורת של לייבוויץ הופיע לראשונה בפתחים, ניסן תשל"ט, עמ' 88-82. ותשובתו של הרטמן איך היא בפתחים, אולן תשל"ט, עמ' 78-83. שני מאמרים אלה הופיעו שנית בתוך: אבי שגיא [עורך], ישעיהו לייבוויץ, עולמו והגותו, ירושלים 1995, עמ' 60-47. המבואות של דברי לייבוויץ והרטמן לקוחים מספר זה [להלן: הרטמן, בתוך: שגיא].  
2 עמ' 53-54.

הסופית. קביעתו של הרטמן שלפיה "אנו חיים בדרך אשר לרובה הצעיר, שלטת בו המחשבה של האקזיסטנציאליזם הדתי", שיקיפה את הכוונה שדרם זה סבורה לומר לשמש מקור השראה בשיתוף דתי המעוגן במחויבות להלכה,<sup>3</sup> יחד עם זאת, אני בטוחה שההגות האקזיסטנציאליסטית, שבמאמר זה תיבצע באמצעות הפילוסופיה של קרל יאספרס, עשויה לסייע בחשיפתם ובנהירתם של היבטים פילוסופיים מרכזיים העולים מדמרתם של המאמר, האלוהות והמצאות המאפיינים את הגותו של הרטמן.

**א. שתי תפיסות של אלוהות: אוטולוגיה ואויברסליות**

במאמרו הנ"ל תאר הרטמן שני דגמים לתפיסת היהדות: הדגם הראשון, שכונה על-ידיו "המספיק לעצמו", מציג תפיסה של יהדות כשלמות העומדת בפני עצמה ש"יצריותה לקטגוריות המחשבה שלה" הנו פנימי, ולפיכך יזכר שלא התיינה מוכוונת למי שלא הונח על-פיך. נראה כי דמות האלוהות העולה מדגם זה והמכוננת בפעולה לקהל מאמינים ספציפי, תואמת בהיבט מרכזי שלה את זו העולה מפרשנותו של הרטמן לסיפור יציאת מצרים המקראי: החרשפת תכונות נוספות שלה. מי שהכריז על עצמו כ"אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" מופיע בפני בני ישראל המשועבדים ואחר כך המשתחררים הדרום להתערבותו, כישות שנוכחותו היא היא שיצרת את המציאות שבתוכה הם חיים. הרגש הניתן בהפיסה זו על נוכחותה הטוטאלית של האלוהות כמצאות, משמש כסיס להגדרתו של דגם זה כמושגה על תפיסה אוטולוגית של האלוהות.<sup>4</sup>

חוזמתה של אלוהות זו במציאות מתבטאת בצורות מגוונות: היא יכולה להרשיע כפי שמתואר בספר שחרורם של בני ישראל מהעבדות במצרים; לגלות עצמה בדרך המופת והנס כפי שהדבר בא לידי ביטוי לאורך שנות הנדודים במדבר; היא יכולה לגזור עליה על דור המבול, הפלגה או על אנשי סרם ועמורה. כיום, כולן משקפות אותו דפוס של 'התנהגות מצדו של האל': החלטה חד צדדית של מי שמוצא לנכון... מסכות השמורות עבור אמנם לעתים התנ"ך מתייחס לעונש וצפוי כתוצאה מ'מעשה הרע בעיני ה'...' וניתן מצוות המגלמות עקרונות מוסריים והנראות כמכוונות לטובתו של האדם.<sup>5</sup> ברם, גילויי היחס הלא סביר בין המעשה האנושי לתגובת האל, אינם מאפשרים למאמין לדעת למה עליו לצפות ומצביעים "על דימוי אחר של אלוהות". הרטמן משתמש בהיארורים רבי עוצמה כדי להמחיש את נוכחותה מטילת האימה של אלוהות זו המכונה כאן אוטולוגיה: "עובל בדמוני... מכה למוות — לפעמים בני-אדם יחידים ולפעמים מטרון רב — מטעמים הנראים שוליים למדי, כתגובה לרביבים שהם לכל היותר בגדר שגגות"; "פורץ [ב]כוח הרס בלתי מודון אל תוך חייכם של בני אדם". וכו'.

איש הבא במגע כלשהו עם האלוהים צריך שיראה את עצמו כאילו נכנס לשרד מוקשים והוא עלול להתפוצץ בכל רגע...

3 דוד הרטמן, 'המבטיח': הלכה פילוסופית, תל-אביב 1976, עמ' 9 [נהלן: הרטמן 1976].  
 4 הרטמן קובע שהו אפיון כללי של האלוהות כנתנ"ך. ר' הרטמן 1978, עמ' 2.  
 5 ר', למשל, את המתיחסות להיבול בין תפיסת שכרן של המצוות במקרא ובתלמוד, שם, עמ' 3-4.  
 6 הרטמן 1972, עמ' 59.

באלוהים מתגלה לנו כוח בלתי רציונלי איום; באשר פעולותיו בלתי ניתנות לציפייה — אין אנו יכולים לבטוח בהתחייבותיו כלפינו; וקוצר רוחו מאיים עלינו חדיד בהשמדה אם ניכשל בלא יודעים במשור מחובותינו כלפיו. אנו עשויים אפוא לומר כי מותר לנו בלא התחייבות הדדית כאלה. הרי בשעות מצוקותינו הקשות אין בהם תועלת, ומאידך הן משילות עלינו את חיתתן כרגעים קלים של חסד הדעת.<sup>7</sup>

האימננציה הכותרת של האל בעולם — בין כמושיע ומחלץ מצרה וצוקה ובין כמי שמחריב את ארשיותיה של ההווה האנושית — מתגלה אפוא כיצרות בכל פעם עובדות שאין ממה מפלט. תכונה זו איננה מאפשרת אמנם לאפיין את האלוהות האוטולוגית מנקודת מבטו של האדם כטרנסצנדנציה מוחלטת. ברם, אם נניח שהרציונליות מהווה אחד מכלי ההתמודדות החיוניים שיש לאדם עם המציאות, הרי העובדה שאין למאמין הקשור בדמותה של האלוהות האוטולוגית הכלים לצפות באופן ממש את פעולותיה, להבינן לאשרור או להיות שותף בהחלטה על ממדיהן, הופכת אותה מוכוונת רבים לטרנסצנדנטית עבורו. הנחת קיומו של הדגם ה'מספיק לעצמו' ברקעה של תפיסת האלוהות האוטולוגית, למאמין אלא גם לאל עצמו שדמותו ממוקמת מעל ומעבר לאופקיו של האדם. האל כתפיסה האוטולוגית, עישותו מתגלמת כיכולתו ליצור עובדות המתהוות לכדי מציאות שלמה, איננו זקוק לאדם כדי להפוך לאל וקיימו של צורך כזה עלול היה להיחשב לו חסרון; מעמדו של המאמין בתפיסה זו הנו שולי, לפחות מבחינת יכולתו להשפיע על התוכנית הנסחרת שיש לאל בנוגע למציאות במידה שקיימת בכלל תוכנית כזאת. במוקד ההתנסות כאל המאמין במציאות שהוא חווה כסונמה וככאוסית, עומדת חזיתית תלות מקיפה ועמוקה באל שאינו מובן לו ואינו גזורה על-ידיו כאישיות פרטנולית אלא בעיקר כישות טרנסצנדנטית המתפרצת לעולם.

מדגם השני שהציג הרטמן בתשובתו ללייבוך עולה דמות אלוהים מגוונת בהיבטים מהותיים שלה לדגם ה'מספיק לעצמו' וכלל גם לדמותה של האלוהות האוטולוגית. דגם זה מאופיין בכך ש"קיי המידה הלגיטימיים להבנה עצמית יהודית הם רק אותם קטגוריות של מחשבה ועקרונות מעשה המוכנים לקהל אוניברסלי, המקיף מאמינים ולא מאמינים, יהודים ולא יהודים. האוניברסליות נעשית לקנה המידה הטופי, על-פי יש להצדיק את היהדות ולהסבירה... כמשרתת חכלית אוניברסלית וכמשרתת קולת אוניברסלית".<sup>8</sup> הפניה לקהל בלתי מסוים אופיינית לדגם זה, באה לידי ביטוי גם בפרשנות של הרטמן לסיפור הכריאה בבראשית, שלדבריו מציג דמות של אלוהים ש"אין לו שום זהות פרטית, הוא אלוהים אוניברסלי, של הקוסמוס".<sup>9</sup> על רקע המדרש העומד על כך שבחיאור הבריאה אין כל מימד נורמטיבי, מוסיף הרטמן שבקונטקסט של הבריאה נתפסים כל הקיימים כיצירה

7 שם, עמ' 60. ההנחה שלי.  
 8 הרטמן בחן שגיא, עמ' 54. הפרשנות לסיפור הבריאה מעוגנת בהכנתה הייחודית של היידי סלוביצקי — שלא ספק שמשו מקור השראה להרטמן — בין שני התיאורים של בריאת האדם בספר בראשית. ר' הרב יוסף דוב הלוי סלוביצקי, איש האמונה, ירושלים תשמ"א, עמ' 13 ואילן.  
 9 האינון של הרטמן עם ניתוח בין רב כסם 'אלוהי קדילת ישראל', בתוך: יחד הם ואלנו שטורם [נורכיס], שאלות על אלוהים, דיאלוגים, אני יהודה 1998, עמ' 19 [נהלן: הרטמן, 'אלוהי קדילת ישראל'].



שוה כפי האל<sup>10</sup>. ברוח זו הוא קובע במקום אחר ש"אכן אין למצוא במעשה בריאתי בריתי עם האנושות או עם לאום היסטורי מסוים. התיאור המקראי של התהוות היקום הנו בלתי תלוי ברעיון של ברית בין האל לבין אדם או לאומים היסטוריים"<sup>11</sup>. גם הערה של תיאוגוניה, אותו מוכיח הרשמן בניגודו של משמעותיה של האלוהות בבריאה. נראה שדווקא ההימנות מקביעות ברורות בהנשאים שכידוע הפירוך בין דמות שנות לאורך ההיסטוריה — כגון אופן התהוותו של האל, יכולתו ונכונותו להתערב בהיסטוריה הבחירה שלו בעם מסוים — מאפשרת לאלוהות זו לשמש מושא להזדהותם של לאומים שונים<sup>12</sup>.

יכולתם של בני אדם לדבר על דמותו של אלוהים, תוך גילוי של מה שהוטל היה מונה "התאפקות" [epoche] ביחס לקווי האופי המייחדים אותה כפי שהתגבשו לאורך ההיסטוריה הפוסטקולרית של בני עמם, מהווה כפי שהזכרנו דמותו של האל בבריאה כמושתת על תפיסה אוניברסלית של אלוהות. בפרפרזה למושגו הידוע של ריטונגטיון ניתן היה לומר שהשמה על אלוהות בהקשר זה מבטאת את יכולתם של בני אדם לשחקן את אותו המשחק בשפות שונות, היינו לשתח יחד כל אחד על דמות האל שהוא משרה בנפשו שלו<sup>13</sup>. בדומה לתכונותיה של האלוהות האונטולוגית, גם בהקשר זה הרשמן עומד על כך שתיאור הבריאה מניח את החירות האלוהית<sup>14</sup>. לדעתו, דמותו של אלוהים העולה ממנו "קובעת לפי ששאינו ניתן לצמצום בין העולם לבין האלוהים"<sup>15</sup>. אולם מדין בסיסי זה איננו יכול לשמש שאינו ניתן לצמצום בין העולם לבין האלוהים<sup>16</sup>. אולם מדין בסיסי זה לחפיסתה האוניברסלית: ההבדל הראשון נוגע להשלכות שיש לחירות האלוהית, המאפיינת שתי תפיסות אלה, על חיי האדם. בכך שבחפיסת האלוהות האונטולוגית עשויה החירות לשמש הסבר לכוננותו של האל ולחיותו בלתי צפוי, במסגרת הדגם השני מתבטאת החירות האלוהית בכוננותו להגביל עצמו ולתת כבוד לטריפיות כדי "לאפשר התפתחות אנרגית מתוך חירות"<sup>16</sup>. כמלים אחרות, ניתן "ש[תמציות הנבדלת מאלוהים מוכרות כטובה, אוי יש לה לטריפיותו כבוד עצמי ומשמעות משלה"<sup>17</sup>.

10 הרשמן מבנה חסום אלה שבבריאה כ"ערכת יחסים אונטולוגית", אולם איננו משתמש במינוח זה לשם הבהרת הדגם השני, כיוון שהמשמעות שהוא נתן לו בכיכוי ליוחסים מתמשכים אינה עולה בקנה אחד עם הפירוש הפילוסופי-למונה אונטולוגית בדרך כלל, מה שגם שהרשמן עצמו משיגו מונח זה במסגרת ההבטחה שלו לדגם זה. ר' א. דהארטמן, *Celebrating the Many Rooms*, David Hartman, A Heart of many Rooms, Woodstock, 1999, pp. 136-157.

11 הרשמן 92, עמ' 35.

12 על מושג "מחקר הלשון" של ריטונגטיון, ר' דהרודיג וריטונגטיון, *הקדמה פילוסופית, וירטואלית*

13 תשי"ז, עמ' 39 ואילן.

14 שם, עמ' 36.

15 שם, עמ' 283.

16 שם, עמ' 38. בהתייחס הבריאה מצוי, לדעתו, הבסיס שלמלאו מרמזו יושג רק בחפיסת הברית המשותפת על עמוד הר שני שעל עיקריה אצמד בהמשך. הוא מודיש שהבנת את הבריאה הינה "למפתח" ו"אותה הנבלה עצמית של האל, הנתנת מקום לחירות האדם ולכבודו העצמי — הינה מידה של הברית ולא של הבריאה, אך כי החילת הופעתה בפרשת בראשית". ר' שם, עמ' 290. הודגשה שלי.

17 שם, עמ' 283.

ההבדל השני עניינו בניגוד ביחסה של האלוהות כלפי העולם בשני החפיסות: בעוד שהחפיסה האונטולוגית מדיגשה את נטייתו של האל לחתור במציאות הסופית ולחוסר כבן האיתנים הטבעיים שבה, בחפיסה האוניברסלית מוצגת דמות של אל המסוגלת להקניט את עקריות ההגבלה העצמית של האל כבורא אינו כסיו למסותרין האונטולוגי וקושר זה לעקריות ההגבלה העצמית של האל כבורא אינו כסיו למסותרין האונטולוגי נוסח תורת הצמצום בקבלת האר"י, אלא עיקרו בכך שהוא מאפשר את עצמאותו של האדם<sup>18</sup>. ודווי; נוכחותו של האל בחפיסה זו לעומת החפיסה האונטולוגית אינה מופחתת בהכרח, שכן הגדרתו כבורא איננה מונעת עקרונית את האפשרות שברא את העולם. הוא הוסיף להיות נוכח בו. אולם באלוהות האוניברסלית המאופינת ביכולת ריסון עצמי, מתגלמת דמות מורכבת יותר של אל הנחשפת רק לאלה שמחפשים אותה בתוך הסופיות, בעוד ששבור אחרים יתחפס הסופיות כשלמות וכטוטאליות שאין מעבר לה דבר. כמלים אחרות: ישותה של האלוהות האונטולוגית ממצה אותה עבור בני האדם שאינם יכולים להתעלם מנוכחותה בעולם, ואילו האלוהות האוניברסלית אינה מאיימת על נוכחותן של ישויות אחרות ממנה או תובעת מהן הכרה בעליונותה, אלא מכירה בקיומן ומקבלת אותן. באופן פורדוקסלי, יחכן שדווקא המסותרין האופי את דפוסי התנהגותה הבלתי צפויים של האלוהות האונטולוגית וחוסי יכולתו של האדם להתמודד איתה ככלי התודעה שלו. יכולים לשמש כסיס לפיתוחה של תפיסה פנתאסיסטית. תפיסה כזאת מאגנט משששת את ההיבטים הטרוטגנוטיים של האל, אך בניגוד לקודות המבט האונטולוגית על האלוהות היא עשויה לסייע בניגוד בין המאמץ לאלוהי ואולי אף לתרום לביטוס הקשר שלו עם המציאות שבתוכה הוא חי ופועל. על רקע דברים אלה, מתחדדת ההבנה שנוכחותה המוצנעת והמכבדת של האלוהות בחפיסה האוניברסלית, איננה פוגעת בהכרת באופייה הטרוטגנוטי של האלוהות ואולי אף תורמת במידה מסוימת לסיכולה של האפשרות שהמציאות הסופית יתחפס כוהה לאלוהות עצמה.

האונטולוגית, נובעים מההבנה היסודית של האלוהות כדמות אמורפית ובלתי מאוייכת. כידוע, סיפור הבריאה בבראשית מתרכז בחיבורו של מה עושה האל הבורא ולא מידו "כשליצמור", ומבחינה זו העדר הפרוטגוליות של האל מאפיינת את תפיסת האלוהות האוניברסלית לא פחות משהיא מאפיינת את תפיסתה האונטולוגית. כמלים אחרות, ככל שתוכוחו של האל ברורות ומובנות יותר הוא מותיר לבני אדם מרחב מוגבל יותר שבו יוכלו לבטא את עצמם, בעוד שדמות אל גמישה, או לפחות בעלת גבולות פחות מוגדרים, מאפשרת לבני אדם לגלות כלפיה צורות התייחסות מגוונות יותר. הבנה זו של האלוהות העולה מבריאה בבראשית, מוכיחה במידה מסוימת את דמותו של דמדומים המצוואר הומומרי להתקיים. כפיפותו של האל האפלטוני לאידיאות אמנם אינה עולה למציאות הומומרי להתקיים. כפיפותו של האל האפלטוני לאידיאות אמנם אינה עולה בקנה אחד עם החירות האלוהית המונחה ביסודו של סיפור הבריאה. כיום, בהקשר זה חשובה העובדה שהרציונליות של עולם האידיאות המועזקת לעולם התופעות, מאפשרת למאמץ להתמודד עם המציאות ועם העולם ככלי הכרות, שכן היא מבהירה פן מרכזי בחפיסתה האוניברסלית של האלוהות. הפן הרציונלי של המציאות הגלולה להפיסתה

18 שם, עמ' 38.



האוניברסלית של האלוהות, שהודת לו הופכים הלא כבודא והתולם כמסגרת שבה מקיים האדם את חייו לנגישים עבור המאמין. עשוי לפיכך להסביר את שנתנו של הרסמן ש"גאולה אסקטולוגית איננה משמעות... בכוכר מרעיון הבריאה". אלוהות זו "איננה מכוננת לגאול את היצור מסופיותו כנבואה, אך איננה מצביעה לעבר קיום המשחרר מכל המעצקות שבחירות האדם ובמגירתו"<sup>19</sup> לדעתו, בסיפור הבריאה המזוהה בבראשית יש לראות דרוקא "הדרכה להשלמה עם סופיותו"<sup>20</sup> אפיונים אלה, והרעיון לרמותה של האלוהות האפלטונית המאפשרת לאדם מידה לא מוכנסת של התמצאות במציאות שבה הוא חי, מניחים את היסודות החינוכיים לפיתוחן של צורות שונות של התקשרות עם האל ומאפשרים את פתיחותה לקהל מאמינים מגוון ורחב.

יתרה מכך, התבוננות נוספת בהבדלים אלה חושפת הבדל שליש הנוגע לשאלת החירות הפילוסופית המתאפשרת מתוך שתי תפיסות אלה. חירות זו חתבר בהמשך כחיותית לכינהגה כל תפיסת יהדות של הרסמן עצמו: האלוהות האונטולוגית המגלה לעינים החייתיות של רעיונות ובלתי שקולה כלפי בני האדם והמציות, איננה מאפשרת את המקום — בבחינת מרחב פעולה אינטלקטואלי ונפשי — המהווה תנאי ראשון לפיתוחה של אישיות פילוסופית בקרב קהל המאמינים. גם במקרה שיימצא מאמין שיעיב רמות זו של אלוהות כמנשא לחקירתו הפילוסופית, הוא יצטרך להיות נתון בתכונות סיועיות: כל קונסטרוקציה מחשבתית שלו תהיה תקפה עד לפיך הברור שבין אלוהות זו לתפיסה שלווחת הרסן שלאליה מכוונת התפלספותו. היגוד הברור שבין אלוהות זו לתפיסה האוניברסלית המשתנת על רעיונות וכוברו יחידות האנושיות ולמציות הסופיות, איננו מאפשר להתעלם מהפוטנציאל לכינהגה של אישיות פילוסופית בקרב אנשים המתחייבים אליה. בתוך כך, מתחדדת ההבחנה בעומק הפילוסופי הגלום בדמות האל העולה מסיפור הבריאה המנוגד באופן בולט לסגירות ולקנאות המאפיינים את האלוהות שהציגה את בני ישראל ממצורים.

## ב. שני טיפוסים של מאמין: נביא וחסד

העיון בפרשנותו של הרסמן לשתי תפיסות האלוהות, האונטולוגית והאוניברסלית, מאפשר להצביע על שני טיפוסים של אדם מאמין המשלימים אותן. תיאורו של הרסמן את המאמין בדגם הראשון כמי שאינו "מרגיש צורך לפרש את האמונה ואת המעשה של היהדות ברכינים שיעשו את היהדות מובנת לאנשים הנמצאים מחוץ למסגרתה הדתית המיוחדת", עשוי לעלות בקנה אחד עם דמות המאמין הנלווית לתפיסה האונטולוגית של האלוהות. מאמין זה לא יכול ואולי אף לא צריך להבין אלוהות אונטולוגית. עליו להכפיף עצמו אליה ולמלא את החובות המעשיות הנחשבות ממנו. שקיומן איננו מותנה בהבנתו ואינו נתון ממנה. צייתנות, כניעות, קבלת-הדין והשלמה קו' התכונות המאפשרות להתמודד עם דמותה של האלוהות האונטולוגית. אנו יכולים לדמות לנו את חו, הניחן בתכונות אלה. כשהוא 'מתבשר' על תוכנית החורבן של אלוהים, הרסמן עמד על ההבדל בין תיאור אופן עמדתו של אברהם לזו של חו: זה 'מתהלך לפני האלוהים' ונכנס עמו למאבק מוסרי ואף

19. שם, עמ' 285.  
20. שם, עמ' 328.

תובע ממנו ללח בהסתחותיו טימונים, לאמור "במה אדע כי איושנה", ואילו השני "מתהלך את האלוהים" נכון, ללא שאלה או תנאי, לציית לכל פקודה שחוטל עליו, וזו יכול לשמש מודל לחייתו האולטימטיבית של המאמין המסוגל להתמודד עם האלוהות האונטולוגית, אולם מרל שלונבך דמוחה משילת האימה של אלוהות זו, גם מדמויות אחרות שבהקשרים אחרים בתנ"ך, גילו תכונות שונות באופן מובדק, תובע האל התנהגות דומה לזו של חו — תרתי משמע, הרסמן מציין זאת לגבי התנהגותו של אברהם בעקידה,<sup>21</sup> אולם מתשובתו של האל "אזיה אשר אהיה" או כפי שמתאר המדרש בברכות "שתוף כך עלה לפני כמותי"<sup>22</sup>, מתברר שגם כאשר האדם מרדיח עז ותובע מהאל איושנה רמה של דיאלוג או שיתוף הוא ינתן אל סופיותו כשדמותו של האל נותרת עבורו בסתימותה. בפרספיה ומדרש יודע ינתן לדמות את המאמין העולה הדגם זה כמי שנדחק לקרן זווית בה קבע נח את מקום מושבו וממנה הוא "יזאה את מעשיו טובעים בימי" — היינו עולמו המוסרי, חייוותו, ובעיקר הדרך שלו להעניק פשר לדמות האלוהים השולטת בעולמו מאבדים מכוחם ומחיותיותם — וכל שנחבצ ממנו הוא לכל הפחות לשתוק ובוראי שלא להגיד בפניו שירה.

אולם דמותו הכנועה של נח מגלמת רק פן אחד בדמותו של המאמין תובע מתפיסת אלוהות אונטולוגית. דמות אחרת המגלמת את שלטונה של אלוהות זו במציאות האנושית, הינה דמותו של הנביא, שמהותו מתמצה בסמכותו להעיד על יכולתו של האלוהות להיות נוכחת בתודעה האנושית ובתפקידו כמדריך על תוכניותיו של האל בנוגע למציאות עצמה. ישנה משמעות בקדושה זו לתלות הריב-ממדית של הנביא באל המתגלה לו: ראשית, עצם בחירתו כנביא הינה חז צודדת, וכפי שמראה הספרות המדרשית על דמותו של משה לפי לשון הכתוב בספר יונה, הנבואה יכולה להיות כפויה על מי שיעוד לה ואינו יכול להימלט ממנה. שנית, הוא מחויב להעביר את ההתגלות כפי שניתנה לו מבלי לפרשה, אין הוא אלא כלי חסר השפעה על התכנים הנצויקים לתוכו, וכמו כן אין לו כל יכולה לעצמה את התרחשותה של ההתגלות או להבטיח את התקבלותם של מסריה. נראה שהפסיכיות והכניעות הנדרשים מתנביא הופכים אותו, בדומה לנו, לדמות אידיאלית של מאמין היכולה לקבל על עצמה את עולה של האלוהות האונטולוגית.

יחד עם זאת ועל אף הפגיעה העמוקה בחירות האנושית, המהווה תוצאה בלתי נמנעת של שלטונה חסר המצרים של האלוהות, האונטולוגית, נראה שמנקודת מבטו של המאמין יש לאמונה חסר המכוונת לאלוהות זו יתרונות ברורים: היא איננה גשענת על החירות האנושית שיכולה להתרשל בהפקידה.<sup>24</sup> המאמין יכול להיחלחל בהכוחות הלוחות לה למימוש כפועל של עקרונות ההשגחה על-פי שכו ועונש ובסופו של דבר גם של הגאולה — גאולה שהיא בראש ובראשונה מהשירות הודרך הממלאים את הקיום בעולם הזה.<sup>25</sup> עיקרו של

21. הרסמן 92, עמ' 58. במקור נפלה טעות בציוטת הפסק מבראשית, ובמקום תיאורו של נח כמי שמתהלך "את האלוהים" נכתב "עם האלוהים", לעיל צייטנו בצורה הנכונה, אם כי יצוינו שתיאורו של נח כמי שמתהלך "עם האלוהים", היינו מתוך הסכמה, מתיאמה לניתוח של הרסמן את דמותו של נח ב"קדושה זו".

22. שם, עמ' 59-58.

23. ר' ציוטת מנחתו כט ע"ב, שם, עמ' 61.

24. שם, עמ' 288.

25. שם, עמ' 250 ואילך, 327 ואילך.



דבר מהממד התיאוצנטרי המאפיין את תפיסת האלוהות האונטולוגית עולה שלא זו בלבד שהיא מכפיפה אליה את האדם מבלי להעניק לו כלים לביטוי אחר ולא מצידה הבהירה כידע בעל ערך. אלא גם הסופיות עצמה נתונה לשרירותיות המאפיינת אלוהות זו. מכל מקום כשהיא פועלת לטובתו של האדם, יכולה האלוהות האונטולוגית ליצור עבורו מציאות חדשה שלא רק תגאל אותו מפניעת של הסופיות אלא גם מעצמותיה של האלוהות מתבטאת אפוא דמותו של המאמץ המצטייר מתחפיה האוניברסלית של האלוהות מתבטאת אפוא כמנגודת כהיכנסים חשובים שלה לדמות המאמץ שרואה לעיל. תיאורו של "היהודים האוניברסליים" בדגם השני כמי ש"מדגישים את המשמעות המוסרית של הפולחן ומצביעים בדרך זו על המשמעות האוניברסלית של פולחנים ומעשים יהודיים ייחודיים"<sup>26</sup> יכול להתיישב גם עם תיאור האדם כטיפור הבריאה כמי שברא צילם אלוהים. טענתו של הרסמן ש"ניתן להכין את המושג 'צילם אלוהים' כמבצע על דמיון בין בני אדם לאלוהים בחיבורו ובסופוטיות שלו"<sup>27</sup> מאפשרת במידה מסוימת להכליל גם את האלוהות עצמה בקהילה אוניברסלית שבה חברים בני האדם. הקביעה ש"תפיסה זו של הבריאה מאת כייסופים המיסטיים להיחלץ מן הסופיות, בעבודה מודעתו לזיווגו אפנה בגור ניכור מהותיתו האמיתית"<sup>28</sup> מבלטה את מידת הכבוד שהאלוהות האוניברסלית רוחשת כלפי סופיותם של האדם ושל המציאות. יכולתם העקרונית של מי שנבראו 'צילם אלוהים' להכין את האלוהות האוניברסלית שבבריאה, מבססת אפוא את ההכרה בכך ש"בני אדם סופיים, המקבלים את היותם 'צורים' – יודעים כי לעולם ייבדלו מיצורים"<sup>29</sup> בניגוד לסיונותיו הבלתי פוסקים של המאמץ כאלוהות האונטולוגיה להיחלץ מהסופיות, המאמץ בחפסה האוניברסלית של האלוהות מודע לעובדת היותו יצור סופי ומשלים אותה. אישיותו הבורגית והכשלה מאפשרת לו להתמודד טוב יותר עם המציאות האימננטית, שכשלצמה אינה מצטיינת בהיעדר רוב. אולם יחודותו של המודעות העצמית של המאמץ באלוהות האוניברסלית אינם מתמצים בכך. לצד הכרתו כמה שמצוי מחוץ לגבולות השגתו הוא נעשה מודע למה שמאפשרים לו כל ההכרה שלו, שאף הם חלק מממשותו הסופית: להכין את עצמו, את סביבתו ובמגבלות ברורות אף את האלוהות עצמה. הכבוד שרוחש מאמץ זה כלפי הסופיות וכלפי יכולת ההכרה שלו, מאפשר לו להפוך אורח למנוף להבנה עצמית ולצירה מתוך שאיפה למצות ככל האפשר את מה שטמון בהם. לעומתו, המאמץ באלוהות האונטולוגית, שאינה תופסת את הסופיות כיצבה או בעלת ערך. אינה יכול לראותה כמאפשרת מילוש הגשמה עצמית. לפיכך משליך מאמץ זה את יתר דווקא על הסיכוי להתגבר על המגבלות שהיא מטילה עליו מוקוהו למצוא עצמו בחוריה שונה ממנה בתכלית. כתוצאה מכך לא רק שאין הוא מגיע להבנה של האלוהות עצמה, אלא שגם היכנסו כמציאות שעקרונית ניתן להכירם נותרים עבורו כמצב של ערפול ומציאות. זיקקה העמוקה בין המאמץ בחפסה האוניברסלית של היהדות למציאות מסוימת לראות בצדדים מסוימים ברמותו של אברהם כמייצגים את התנועות הטיפוסיות מאפשרת זה. בנתחו את תיאור התנהגותו של אברהם כשנודעה לו התוכנית להתיר את סודו, מדגיש הרסמן את המצפוניות שלו ואת תביעתו מהאל: "לנאמנות לעקרונות מוסר

26 הרסמן, בתוך שניא, עמ' 54.  
 27 הרסמן 92, עמ' 37.  
 28 שם, עמ' 283.  
 29 שם.

אוניברסליים"<sup>30</sup> ומודשו המתאר את הכנסת האורחים של אברהם למד הרסמן על "זיקקה מהותית שבין תודעת הברית ובין מעורבות ואחריות ליהודי. הזוכה להתייחד עם אלוהי הברית אינו אלא זה שליבו נענה לצוויכוסו של בני-אדם בחחומי החברה, הכללה והמדינה"<sup>31</sup>. תנועותיו אלה של אברהם המודגשות במודעים שעליהם בחר הרסמן לכתוב את דבריו, הופכות אותו לדמות מופתית ומודל לחיקוי עבור כל אדם. פרשנות זו לדמותו של אברהם, מאשרת להרסמן לראות בסופיות עצמה כבלת משקל ביצירתו של כביס רחב ליקלקטיביות מקיפה יותר של מאמנים שאינה מותנית בהתנסות היסטורית משותפת בחוויות הנגלות פורטיקולריות. בהתאם לכך, מהעובדה שלפי ההלכה "מבשרת ברייתו של אברהם את שליילת הרעיון המוכר [אתן] אמנת הברית עם יהודי ביילוגי – גזעני", מסקן הרסמן כי "באמצעות חזיונו באברהם זימן את דת הברית לכל אדם. אברהם הוא אב לכל אדם השואף ללכת בדרכיו ורוך מחויבות לערכים, לנרמנות ולאמנות הגלמות בהן"<sup>32</sup>. אמנם הקשת כענן שציירה את אות הברית עם נח, המאמץ הטיפוסי להפיסת האלוהות האונטולוגית, מופנית אף היא לקהל אוניברסלי. ברם, משמעותה של האות שניתנה לו אינה כה מרחיקת לכת, שכן הקשת אינה קובעת את המציאות שבה האדם חי ולכל היותר ניתן לראות בה קישוט לחיים שאפשר שלא נבחין בו בחינתו שקועים בטרידות היומיום. לעומת זאת, למה שכינה הרסמן "השלכות האוניברסליות" של הברית עם אברהם<sup>33</sup> יש משקל רב יותר, ולפיכך נטלן לעטון שדמותו של אברהם מתאימה יותר להפיסתה האוניברסלית של האלוהות.

ברור לגמרי שתפיסה כזוהא בסופיות את כיתה ומונה את ההכרה, הסופית אף היא, עם נכסיו התשובים ביותר של האדם, תכתיר את החכם כמהתאים ביותר להתמודד עם דמותו של אל שאינה מבטיחה לו כל גאולה מסופיות שאוהה היא עצמה מכבדת. הנביא פונה להווייה אנושית אקסילוסלובית וסגורה התופסת את מציאות העולם באופן ייחודי. בעצם התפקיד המועדף לו מגלם הנביא את נדירות נוכחותו של האל, שאינה ניכרת במציאות היומיומית אלא רק ליחיד סגולה או במאורעות דרמטיים הקשורים בהפרת הנוקיות הטבעית. החכם, עובד סופיותו שלו כנתון. לפיכך הוא יכול עקרונית לחלק את תפיסת המציאות שלו עם כל מי שרוצים לו. היינו: עם כל בני האדם באשר הם כאלה. כיוון שהחכם יכול לדבר בשפה שקלוקטיב יורח יותר מבין אותה, כל הבנה שלו על אודות המציאות ועל אודות הקשר שיש בין האל למציאות יכולה לקנות לה השפעה רחבה יותר מכלבם של בני אדם רבים יותר. כרוחקה מהשגרה האפורה שממנה לא נתלץ קהלו, יכולת ההבנה וההתבוננות שבין יחין החכם הופכת אותו לשותף פעיל ביצירתו כפועל של מציאות חדשה. דווקא משום שמציאות זו אינה נפרדת מזו שבני האדם חיים בה ממילא, היא מאפשרת לאמנים

30 שם, עמ' 44-45, הודגשה שלי.  
 31 שם, עמ' 45. הודגשה שלי. אמנם דברים אלה נכתבו במקרה המכסה של הברית, אך דמותו של אברהם – שבמחיתו אחרות נקשרת לתפסת האלוהות האוניברסלית – המפיעה בהם מבהירה יסוד חשוב גם בחפיסה האלוהות האוניברסלית.  
 32 שם, עמ' 45-46.  
 33 שם, עמ' 45, הודגשה שלי.



למצות את מה שטמון בה, ויתכן שכלי הבנתו של החכם היו נותרים רבים מרבדיה בגדר של אפשרויות בלתי מודעות ולפיכך גם בלתי ניתנות למימוש.

במובנים רבים משקפות שתי הפיכות אלוותו טרופים המאמין שהן מאפשרות, כפי שהוצגו בפרשנותו של הרטמן לסיפור יציאת מצרים ולסיפור הבריאה, את הדיאלקטיקה הטיפוסית להגות היהודית החדשה.<sup>34</sup> מאז ראשונה, בכתביהם של שפינוזה ומגלסזון, הציגה הגות זו נסיגות שונים לבחון את הנבחה הייחודיים של שפינוזה ומגלסזון, הובנה האוניברסליות של האדם והחברה בקהופה המודרנית.<sup>35</sup> אולם הזיקה הקיימת לאור לפילוסופיה של קרל יאספרס, יכולה להאיר את הלחונות של הגותו של הרטמן לשיח פילוסופי רחב יותר שנואה שגם בו נדרשה התמודדות עם שאלות פילוסופיות דומות לאלה שעלו מפרשנותו של הרטמן לשניים מפניה של האלוותו בתנ"ך. ברצוני להבהיר שאיני טוענת לקיומה של השפעה ישירה של הפילוסופיה של יאספרס על הגותו של הרטמן, ולמיטב ידיעתי גם אין למצוא עדות ממשית לכך בספריו של הרטמן. במקום לטעון להשפעה אני מציעה להשתמש בכינוי 'שיח סמוי' המעיד על הקבלה מסוימת בין רעיונותיה של שני ההוגים, המתווה מצד הנסיון שלהם להתמודד עם האפשרות לטון מחדש מטפיזיקה במציאות שלעומת קרובות המניעה בחיזיונותיה לחיים על בני אדם חופשיים.<sup>36</sup> אני סבורה שהורכבותו של הרטמן בביטוס השקפותיו המודרניות על אודות היהדות באמצעות השפה התלמודית לא הותירה לו מקום מספיק לבירור שיטתי של טיבם של המהלכים הפילוסופיים המונחים ביסוד טיעונו. מערכת המושגים המובנית יותר במצויה הגותו של יאספרס התעמגנת במסורת הפילוסופיה הקונטיננטלית, עשויה אפוא לסייע בחשיפת העומק הפילוסופי ובתפיסתו של הרטמן מצוי לעיתים קרובות כרמה אימפליציטית בלבד. ככך תוכל הפילוסופיה של יאספרס, שהיבטים מתוכה הרלוונטיים

34 היחס בין הפרטיקולריום לאוניברסליום נדון בהרחבה במחקרים האחרונים שהוקדשו לגותו של הרטמן. ר' משה הלנינג, 'יזאולוגיה חברית של דוד הרטמן', דגם לניעה בין יהדות ולחברת לבין דמוקרטיה ליברלית באורחותיה המודרנית, בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחיבות יהודית ומחשבות, על עולמו הגותו של דוד הרטמן, ח"ל אביב, 2001, עמ' 131-133. [להלן: מחיבות יהודית ומחשבות]; דרור, ניין, 'יודעת הנהיה היהודית במטענו של הרטמן', שם, עמ' 271-275.

35 הובנתו בין פרטיקולריות לאוניברסליות הופיעה מוצגת בדרכים שונות ולצרכים שונים בהגות היהודית המודרנית. כן, למשל, הבחינו שפינוזה בין היזאולוגיה לתבונה כדי לטעון לביטול הלוחותיה של ההדת והיסטוריה בעידן של רציונליזם. ר' ברוך שפינוזה, מאמר היזאולוגי מרדכי, ירושלים תשמ"ט, פרק טו, עמ' 154-161. וכן ר' Lewis Feuer Samuel, *Spinoza and the rise of Liberalism*, Boston, 1987. ההיכרות המודרנית, ר' משה גורלמן, ירושלים, נבחרים – רמת גן, 1977, עמ' 59 ואילן, 91-103. על היחס בין הפרטיקולריות לאוניברסליות בהגותו של יודי מוססה ר' במוחה, George Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, 1985.

36 גם ב ר שוררן, עסקת ברשתות המושבה האקזיסטנציאליסטית, בעיקר זו של היידגר ושל פאול טלדן, על הגותו של הרטמן, הגדיר את יחסו של הרטמן למחשבה האקזיסטנציאליסטית כ'יבט שיש סופיה [שורמנד נכתח]', ר' מאמרו, 'על הטיפוסית הנקשרת מהאקזיסטנציאליסטיים בהגותו של הרטמן', מחיבות יהודית ומחשבות, עמ' 493. אולם בשונה מהוגים אלה, שהשפעתם על הרטמן ברור כלל קשורה לזיקתו של הגותו לזו של ר' יודי סולובייצ'יק, הפילוסופיה של יאספרס לא הייתה חלק מהשח הפילוסופי-יזאולוגי שסביבו התבטחה הגותו של הרטמן.

ל-יונינו יצגו להלן, לשמש כלי עוד להבנה מעמיקה יותר של האפשרויות השילוסופיות הבלתי ממוצות הטמונות בהגותו היהודית של הרטמן.<sup>37</sup> קול יאספרס הנהווה בהגותו דרך פילוסופית שבה החזירה להגותו העצמית מחמתח בודדגה לכינוי יחס אל אטרנסצנדנציה.<sup>38</sup> יאספרס הגדיר 'שלוש שפות של אוניברסיטיות מטאפיזיות' שמפוסקטטיבה של הגותו השלמה ניתן לראותן כמשקפות שלוש שלבים בוחתחוחות.<sup>39</sup> השפה הראשונה מייצגת את ההתנסות החווייתית הבלתי אמצעית של האקזיסטנציה בנחתחה של הטרנסצנדנציה כהוויה מטפיזית הנוצרת מחוץ למציאות האימננטית.<sup>40</sup> התנסות זו, העונה לאחד מצרכיה היסודיים של האקזיסטנציה, משמשת עבור מי שחווה אותה עדות של ממש לקיומה של הוויה חוץ אימננטית.<sup>41</sup> יחד עם זאת, יאספרס הגיש ש'ההתנסות המטאפיזית [בשפה הראשונה] חסרה כל אפשרות להוכחה (Nachprüfbarkeit) שהייתה יכולה להפוך אותה לדבר תקן עבור כל אדם'.<sup>42</sup> הביקורת על הגנירות ועל העדר התקשרויות המאפיינים את התודעה המטפיזית המתגבשת בשפה הראשונה, מהווים ביסוד לכינונה של השפה השנייה, שבה מרוכזים מאמציו של האדם בביצוע אוניברסיטית של התנסויותיו הפרטיות שגלום בהם יסוד של התייחסות אל

37 הטרנסת להגותו של קרל יאספרס נסמכת על עבודתו הדוקטור של שנתכחה בהנחייתו של פרופ' אבי שגיא, אוניברסיטת בר-אילן, 2001. [להלן: מירון]. ספר הבסיס על עבודתו הדוקטור עומד להופיע בנדפואת אוניברסיטת בר-אילן. תחת הכותרת: רני מירון, קרל יאספרס: מהיחוש את העצמות אל הטרנסצנדנציה, בעברית קיים גם ספרו של תנון טנן, הפיכת האותיקה האקזיסטנציאליה במשנת קרל יאספרס, רמת גן, 1977.

38 יאספרס הוידעו נחשבים למייסדי של הוגם הגרמני של המחשבה האקזיסטנציאליסטית, אולם היבטים כניחים רבים, הספרות העוסקת בהיבטים אלה רחבה, אולם למחקר שעשוי להיות לרונט, מבין הרחם בקדקדק זה ר' Alan Olson M. [ed.] *Heidegger & Jaspers*, Philadelphia, 1994. Franz Josef Brecht, *Heidegger und Jaspers*, Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie, Wuppertal, 1948.

39 מרשונה המלאה לשלוש השפות, ר' מירון, עמ' 305-323. פרשנות אחרת לשלוש שפות אלה מצויה אצל סאמי, 1971, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Dublin 1971, Sebastian Sanny, *Reason Revisited: The Philosophy of Karl Jaspers*, Dublin 1971, p. 179f.

40 פילוסופיה, יודיעו להלן כן: יאספרס, פילן: יאספרס, פילן: יאספרס, פילן. כרדע, כרדע, למוח 'אקזיסטנציה', יש פרשנות רבות במסורת הפילוסופיה הקונטיננטלית, אולם במאמר זה מירוש: עצמיותו של האדם שבעברה הנהיה פילוסופית, גם למושג הטרנסצנדנציה בהגותו של יאספרס נתנו פרשנות רבות שחלקן הבנו אותו ככינוי לעצלה של התודעה [Transzendieren] לרונגה: דאן הדר, תנו קונן] ואחרות כמתייחס להוויה שממשותה תודעה מבולגויה של האימננטיות [לונגה: המלן פטררייטלן]. לצורך הדין כאן נחזיק בפרשנות השנייה [ר' לורנדה: מירון, עמ' 324-338]. Jeanne Hersch, 'Existenz in der empirischen Wirklichkeit', in: Hersch Jeanne & Loehman Jan *Milic & Wiehl Reiner* [eds.], *Karl Jaspers – Philosoph, Arzt, politischer Denker*, München & Zürich, 1986, s. 50; Hans Kunz, 'Critique of Jaspers' Concept of Transzendenz' in: P.A. Schilpp, [ed.], *The Philosophy of Karl Jaspers*, New York, 1957, p. 504f. [Schilpp]; Claus Uwe Hommel, *Chiffre und Dogma, von Verhältnissen der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Zürich, 1968, 97f, Fritz-Joachim von Rinteln, *Beyond Existentialism*, London 1961, 207f.

41 שם, עמ' 4.  
42 שם, עמ' 129.



ולטרנצנדנציה.<sup>44</sup> במושג ה"כישלון" (Schleier) המבטא את שיאה של מגמה זו, נתן יאספרס ביטוי נוקב לביקורתיות שלו ביחס לתפיסתו המוקדמת שכורך בחוכו שתי חובות פילוסופיות שרק בשלב זה התבררו כמשלמות או לא: זו היא ובראשונה שיקף מושג פילוסופי מקורי של יאספרס את ההכרה שאקזיסטנציה אינה "הוויה הטובה כחך עצמה", ולפיכך תהליך ההכרה שלה אינו יכול להשיג את השלמות. בה בעת התגבשה במסגרתו המודעות לכך "שבמקום שאני עצמי קיים באמת, אין אני קיים רק כאני עצמי", ובעקבותיה תפכו ההוויה והטרנצנדנציה ולא האקזיסטנציה המוקדו של הדין הפילוסופי.<sup>45</sup> הפנה זה לא הוביל את יאספרס להתנתקות מהתחבנות הפילוסופיות שהושגו במסגרת הנחרת העצמית שנוחרו בכל זאת בדקעו, אך הוא פתח בפני הגותו אופקים מסתיימים חדשים, הממד הקונטרקטיוני שבמושג הכישלון, שהודות לו הביקורתיות על תפיסת העצמית המוקדמת לא תחמה את המאמץ הפילוסופי להבדיל את האקזיסטנציה, בא אמוא ליד ביטוי כשילובם של היבטים מרכזיים משתי השפות הראשונה בשפה חלשית, מצד אחד תוארה שפה זו כפרי "שקיעה עצמית לשם מגע עם הטרנצנדנציה",<sup>46</sup> כלומר בדומה לשפה הראשונה המבוססת אף היא על חוויה פרטית שולטת האינטרוספקטיבי מרכזי בה. מצד שני, כשונה מהסגירות המאפיינת את השפה הראשונה, בשפה חלשית האקזיסטנציה מכירה באופי הספקולטיבי של התנסויותיה המטפיזיות. הגדרתה כ"מתחבנת" (mitteilbare), המצביעה על פתחוהו העקרונות של השפה חלשית לתקשורתיות, בה בעת קובעת את קו הגבול בינה לבין השפה הראשונה וחושפת את היסוד המשותף בשפה חלשית, מעניקה משמעות חדשה לאפיונים העיקריים של שתי השפות האחרות החלים גם עליה: כמו בשפה הראשונה ניכרים בשפה חלשית רישומי של חיוש של העצמית אחר משמעות לקיום שלה, אולם האופי האינדיבידואליסטי של היפוש זה אינו עומד כסחירה למאמץ לתקשורתיות. בשפה חלשית, היא שפת הצופן או כרפלקסיה של האקזיסטנציה על עצמה ועל המציאות.<sup>47</sup> למעשה, האקזיסטנציה מבנה את עצמה כמי שסובחנת אל הוויה המצויה מעבר לגבולותיה המוכרים של האינטנציות של הקיום האנושי ככזה, אם כי היא יודעת שרק באמצעות הפונקציה הסימבולית של השפה יכולה הוויה זו להיות נגישה לה. כלשונו של יאספרס: "הסמל אינו רק מבוהר, אלא הוא דמורה של העצמית המבקשת משמעות ופשר לקיומה, כפי שהיא עולה מתאורה הכללי של הפחחות הגותו של יאספרס, תזכוריהן לתורת לדין בגותו של הרטמן. ברצוני לטעון, על יסוד דמיון הבסיס בין שתי השפות הראשונות שתיאור יאספרס לתיבטים מסוימים בשתי תפיסות האלוהות של הרטמן, שניתן לחשוף צדדים חשובים

48 הסחתו זו נרבה במסגרת מנגוני המעבר" הנסקת בשלושה רעיונות: תקשורת, תלדיות (Geschichtslichkeit) ומצבי הנביל, ר' מירון, עמ' 135-212.

49 יאספרס, פיל, עמ' 220.

50 שם, עמ' 135-136. הודגשה שלי.

51 [לדל]: יאספרס, מתוך האמת [1947] 1991, s. 1032. München, Von Der Wahrheit.

הטרנצנדנציה.<sup>44</sup> עיקר חשיבותה של האובייקטיביות בהיקף זה נעוץ בכך שהיא מסייעת בהפיכתה של הטרנצנדנציה לנגישה גם עבור עולם הדימויים והמחשבות של אלה שלא התנסו בחוויות המטפיזיות, ובתוך כך מאפשרת גם תקשורת בין אנשים שהתנתו המטפיזית שלהם הייתה שונה. המעבר מתפיסת הטורה כמבולט שלמה לפרושה של יכולת לתקשורתית שכבוהה להפוך את ההתנסויות הפרטיות של האדם למקור משמעות גם עבור אלה שלא התנסו בה, משקף במידה רבה את תהליך ההתפתחות בגותו של יאספרס. הגות זו, שבשלה הראשונים נהייה שאקספליציט שלמה של העצמית מחייבת לבורד אותה מקשרים שבהם היא נתונה, לא יכולה להחיר את כניסתה של גקודת המבט האובייקטיבית ולמעשה של כל גקודת מבט אחרת כמבט שהתפתחה. אולם ככל שהתפתחה הגותו הפילוסופית של יאספרס וצברו בה חובנות פילוסופיות על אודות האקזיסטנציה, התגלעו קשיים שובעו מהתפיסה הסולפיסיסטית של העצמיות שאפיינה את הגותו המוקדמת.

המשבר שאילו הגיעה הגותו, פתח בפניה אופקים חדשים, שערערו את הדימוי הסולפיסיטי שאפיין את תפיסת העצמיות המוקדמת שלו, ובמקומה הוא פיתח תפיסה מורכבת של אקזיסטנציה שעניינה במציאות העולם הממשי. תוך כך התייחס חזית לאפשרות שנקודת מבט אובייקטיבית תחרום להבנת העצמיות.<sup>44</sup> התבטותה של ההבנה שמיוש עצמי מתרחש בעולם ולא לכאורה מתוך התנתקות ממנו, חזבילה כסופו של דבר למסקנה שמסגרת הגותו העצמית עצמה לא תהיה שלמה אם לא תכלול בתוכה את האפשרות לתקשורת עם הזולת. בלשונו: "רצבת עצמה באופן אבסולוטי על עצמה כלבד ... הופכת עבודה לייאוש".<sup>45</sup> תפיסת האקזיסטנציה כחוויה עולמית, וכמיוחדת הפנת רעיון התקשורת בגותו של יאספרס, גילמו את הבשלת תפיסת העצמיות שלו.<sup>46</sup> על רקע זה התגבשה ההבנה שהסגירות מפני הזולת והעולם מוכרת את האקזיסטנציה מעצמה ופוגעת באפשרות שהתנסויותיה המטפיזיות תשרתנה את המימוש העצמי שלה.<sup>47</sup>

רעיונות נוספים מיתגו את הדרך להשיג הנחרת שלמה וטורה של העצמיות ותרמו להתגבשותה של מגמה פילוסופית חדשה המכוונת להשיג אקספליציט לעולם, להוויה

43 שם, עמ' 131-132.

44 הולכים פילוסופים אלה, שיש להן השלכות רבות על הבנת הגותו של יאספרס כמכלול, מרכזים ברובם הגותו בכך הראשון של תהליכיהו פילוסופיה המכונה 'אוייניציה פילוסופית בעולם' [פיל].

45 יאספרס, פיל, עמ' 4.

46 ליחס של האקזיסטנציה לעולם, ר' פיל, עמ' 123-124. מירון, עמ' 87-101.

47 גרסה מוקדמת של רעיון התקשורת מצויה במאמר "בידידות" שאספרס כתבו בין השנים 1916/1915, אך התפרסם רק אחרי מותו על-ידי תלמידיו דאן הרש, ר' Revue, in: Karl Jaspers, 'Einsamkeit', International de Philosophie, Bd. 37, 1983, ss. 390-409.

48 יאספרס, פיל, עמ' 50-117; מירון, עמ' 142-163. להרחבה: a: Jaspers and a Philosophy of communication', in: Schilpp, pp. 210-295. Jürgen Schultheiss, Philosophieren, Philosophieren, Philosophieren, Versuch zu Karl Jaspers' Apologie des Kritischen Philosophieren, Kommunikation, Existenzphilosophie: k. Jaspers' Existenzphilosophie: Meisenheim, 1981, s. 97f; Franz Josef Fuchs, Seinerhältinis: k. Jaspers' Existenzphilosophie: Die Sprache in Der Existenz und Kommunikation, Frankfurt, 1984; Doniella Di Cesare, Die Sprache in Der Philosophie von Karl Jaspers, Tübingen, 1996, ss. 11-23.



ברמות המאמץ, שמעדה ברקע דבריו אך הרטמן לא הוא עצמו לא עמד על כל הכוונותיה. נראה שחוסר התקשורתיות, הבלטת הפיסת אלוהות, אונטולוגיות, תודעת הייחודיות המאפיינת את ההתנתות המטפיזית המתוהה אליה, והדימוי 'מספיק לצמור' – משותפים במידה רבה לזמורה של האקזיסטנציאליזם המצטיירי ומדשה הראשונה של יאספרס ולאמאן בתפיסה האונטולוגית של האלוהות. גם העדר זיקה ממשית אל הסופיות העזרז תשורת כידן אישית, המקרבת של יאספרס, עשויים להסביר גם את הבעייתיות הקיימת בקרק עצמית הגורח המוקרבת של יאספרס, המאמין באלוהות האונטולוגית הני האלוהות האונטולוגית העולה מכתביו של הרטמן. המאמין באלוהות האונטולוגית הני בעיפיה לגאולה מהורית הסופית ואשר איננו מסוגל לחלוק את התמטיותו האיטיות עם אנשים שאינם נמנים עם הקולקטיביות הסגורה שבבולוהויה הוא מקיים את חייו, מגלם הפיסת אמונה אקסקלוסיבית בלתי מתפתחת. ההבנה השפטית שיש לו בנוגע לעציון הגשנות, מובילה אותו לאגואיזם שאיננו מאפשר לו לראות את הקשר בין ישרותו הפרטית לגאולת הכלל. אמנם האלוהות האונטולוגית הוצגה כמי שיכולה לקיים את עצמה ללא זיקוק של המאמינים כלפיה, אולם המאמין המסתופך בצילה איננו מפתח אישיות עצמית ואיננו יכול למצות עצמו כל עוד הוא מוגחה על-ידי תפיסת המציאות הסגורה ממנה. האמונה הדחית בכוחות ההווה כשלעצמה, כאלא שדורך אקזיסטנציאליסטי שללא ספקו יתקשה המאמין לא רק להוסיף ולחזיק באמונתו אלא גם לקיים את זהותו העצמית.

בנוסף לתרומתו של הגורח של יאספרס להבהרת הבעייתיות הגלומה באופן אימפלציטי בתפיסת האלוהות האונטולוגית, ניתן להצביע על הוללוהויות שלה גם להבהרה מקיפה יותר של התפיסה האונטולוגית של האלוהות. יכולתה של האקזיסטנציאליזם השנייה לבצע אובייקטיביזציות של התנתות שלה מגלמת את מידת התקשורתיות היחודה אל הסופיות – יכולת החסרה כל כך לדמות העצמית המשתקפת מהשפה הראשונה – עשויה להבהיר היבטים חשובים בתפיסת האונטולוגית המוצגת על-ידי הרטמן.<sup>53</sup> בדומה לקרק בתפיסת מציאות אשלייתית שאדם מודוני איננו יכול בדרך כלל בתפיסה זו איננו לוקח בתפיסת מציאות אשלייתית שאדם מודוני איננו יכול בדרך כלל לקבל אותה – בין אם הוא אדם מאמין ובין אם איננו כזה.<sup>54</sup> הוויכוח לסופיות המשותף לאקזיסטנציאליזם דמות המאמין המשתקפת מהתפיסה האונטולוגית, תורם במידה רבה לקשרן של דמויות אלה עם עצמיותן. כמו כן ניתן, לדעתי, לטעון שצילם אלוהים' שבאדם הנכלל במציאות שצורה האלוהות של הבריאה, מעניק לו כלים טובים יותר להתמודדות עם המורכבות שמומנת המציאות המדעית-טכנולוגית לאדם המחובר להשקפת עולם דתית.

53. למען הסר ספק ברצוני להבהיר שאין להסיק מהדברים שלעיל שדווקא גיבשו של ההתמטיות המטפיזיות בתבנית אובייקטיביות, היא שמטפיזיות לאדם להתמודד עם העולם, אלא הכוונה היא שעצם קיומה של יכולת כזאת עשוי לתרום להתמודדות כזאת.

54. אני משתמשת כאן במונח אשליה במקום שניתן לו במאמרו ההנחיה של א. גורלמן, "על המונח הבלתי אשלייתי", ר' אליעזר גורלמן, מקרים ועצמים, הגות יהודית בעבר הווה, ירושלים תשע"ז, עמ' 361. 371. המונח הבלתי-אשלייתי בהגותו של הרטמן זכה לפרשנות מקיפה במאמרה של גילי זיוון, "רת בלתי אשלייתית – בין מודרניזם לפוסט-מודרניזם: עיון בהגותו של רוד הרטמן", בתוך מחיבת יהודית מחודשת, עמ' 209-269.

יחד עם זאת, לזמורה שיש בתפיסה האונטולוגית של האלוהות כמו גם בשפה השנייה שחוצג יאספרס כידן לוח מענה לבעיות שהתגלעו בתפיסה האונטולוגית וכשפה היושונה, כידן לגמרי שאין בו כדי לספק את הלהת המטפיזי העומד ביסוד הגורח של שני הוגים אלה. עוצמה החי-פעמית של החזרה המטפיזית תודעת הייחוד המלוות הן את דמותו של המאמין בתפיסה האונטולוגית והן את האקזיסטנציאליזם בשפה הראשונה, ושזקוקת במידה רבה בתפיסת האלוהות האונטולוגית של הרטמן כמו גם בשפה השנייה של יאספרס. השפה השלישית של יאספרס בדומה לתפיסת הברית של הרטמן, מכוננת כפי שתוכר להלן למלא את החסר בשני הטיפוסים הראשונים ועל-ידי כך הם ממחישים את התפקיד המיוחד שהם מילאו עבורו.

ג. תפיסת היהדות כברית

תפיסת הברית המבוססת על דגם ה'סיתוה' שדוהפ בעתוהכחו של הרטמן ללייכוכי השפה השלישית של יאספרס, משקפים כאמור את העובדה ששתי החלופות שהוצגו לעיל, לא נטנו מענה לצרכים הפילוסופיים של שני הוגים אלה.<sup>55</sup> התפיסה התיאוצנטרית של אלוהות הנביעה מתוכה עצמיות המאופיינת בראייה אשלייתית של המציאות האימונטית, בתלותיות ובסופו של דבר בניכור מעצמה. התפיסה האונטולוגית של האלוהות אמנם הניחה לאדם את המרחב הנדרש לפיתוחה של אישיות בשלה יותר, מודעת לעצמה ומסוגלת לקיים יחסי תקשורת עם סביבתה. ברם, חסרונה של תפיסה זו היה נעוץ בכך שהיא לא שימרה את עוצמתה החי פעמית של החזרה המטפיזית של האישיות המורטית המתנסה בה. מגמתו של יאספרס לתת שפה השלישית בשיו הן ליסוד הכללי והתקשורת הן למימד הפרטי והחזויתי, מאפיינת גם את דגם ה'סיתוה' המוצג בתשובתו של הרטמן ללייכוכי, וכאמור, ניתן לראותה נקודת מוצא לתפיסת הברית של הרטמן. לדיבריו, דגם זה 'אמנם ככיר בדרכי מחשבה ומעשה מיוחדות ליהדות ואינו מבקש להציג את יהדות כתרבות מוסרית נאורה גרידא, [אך] הוא בכל זאת מאמין שהיהדות איננה מין מיוחד לעצמו אלא היא משתתפת במסגרת של תבונה אונטולוגית ופסיכולוגית אנושית'. שני טנים אלה מכניסים לדגם ה'סיתוה' 'מתח דינמי בין חזוית היחס האינטימי לאלוהים באמצעות מעמד הר סיני וההלכה, לבין החרבה שההלכה צריכה לשרת תכלית של ממוש היסוד הכללי של 'צילם אלוהים' בכני אדם' – מתח הממלא תפקיד מרכזי בתפיסת הברית של הרטמן עצמו.<sup>56</sup>

במובן מסוים ניתן לראות כמושג הצופן [Chiffre] של יאספרס ובתפישתו של הרטמן את 'ברית סיני', מסגרות המכללות בתוכן את הדיכס האנושי האלוהי שבשלב ראשון מוקמו בהקשרים נפרדים: אצל יאספרס בשתי השפות הראשונה ואצל הרטמן בסיופי 'ציאת מצרים והברירה'. הקביעה של יאספרס שהאקזיסטנציאליזם 'מאמנת את האפשרויות שלה כשהיא מכירה את עצמה כמבוססת על הטרנסצנדנציאליזם', משקפת את הראייה

55. תפיסת הברית של הרטמן נדחה להתייחסות נרחבת במקרק האחרון המקיפה שצגעה על הגותו (לעיל); מחיבת יהודית מחודשת), ר' למשל, את מאמרו של רוד זוהר, 'הברית במשנתו של הירשנרן רוד הרטמן', עמ' 170, רשם הערה מס' 3.

56. הרטמן, בתוך שניא, עמ' 54.



אדם חזיה, מסמלת את כשלונו של האלוהות האונטולוגית לרבים את ליבם של המאמינים. בכך מתחדדת ההבנה שהכשלון איננו רק תגובה למימוש יכולת החיים והחוכן מעצמה של האלוהות האונטולוגית, אלא הוא יכול להתרחש גם כשהיא לכאורה מיטיבה עם האדם ומשפיעה עליו כל טוב. ברור זו פירש הרטמן את "הצגתו של מעשה העגל סמול לעומד הבחירה כחוכמה לכן שקהילת הברית תמיד יכולה להיכשל במשמעותה", ודאח "וכן יואיר מקריאי של ישראל במדבר תוכרות לא רק למידת נגינותם של בני האדם לעבורה זרה, אלא גם למידת נכונותם להיכנע לפיתוייה של העבדות"<sup>64</sup>.

המושג הפילוסופי של הכשלון המצוי אצל יאספרס — שבאמצעותו הוכרו חסר עמידותה של העצמיות הסולפיסטית והקנישי שלה לקיים את הוראות האוריינטית שלה בקיומה של הוויה טרנסצנדנטית — יכול, לדעתי, להאיר את טיבו של הכשלון המודגש בטרשנותו שהציע הרטמן לסיפורים אלה. קריסתה של הקונספציה הסולפיסטית של העצמיות, שבהגותו של יאספרס התגלתה כנאוי לכינונו של יחס ממשי כלפי הטרנסצנדנציה, יכולה בהקשר זה להסביר את אי-עמידותו של שתי צורות ההתקשרות בין האל למאמיניו כגן דרך ובמצרים. קריסה זו מאפשרת לטעון שההתנגשות בין שני סוגים של סגירות אנוסטיטית, זו של האלוהות וזו של האדם, מנעה את עצם האפשרות לכונן ברית ביניהם. לאמיתו של דבר, משמעותו של המושג הפילוסופי של הכשלון, שאצל יאספרס שיקף התנסות של העצמיות, מתרחבת בהגותו של הרטמן ומתבררת כולוונטית גם להבנת דמותו של האלוהות. לשון אחר, הסגירות, הסולפיסטים והאנוסטיטיות מאפיינים את האלוהות האונטולוגית לא פחות משגן מאפיינות את מאמיניה. פרשנותו של הרטמן למעשה חטא העגל ולסיפור אדם חזיה כגן דרך ממחישה אפוא לא רק את כשלונו של תמיסת האלוהות האונטולוגית בקביעת גבולות המציאות שבה יחיד האדם, אלא גם את אי-יכולתו של המאמן לדבוק באלוהות כזאת מבחינה זו, כשלונו של האל בריכיש ליבם של אדם חזיה וההתנגדות המרדנית של בני ישראל כיחטא העגל, מייצגים שני צדדים של אורח מטבע. הם מבטאים את אי-עמידתה לאורך זמן של תפיסת האלוהות האונטולוגית. המונח הפילוסופי "כשלון", שנמצא להונטי להנהיג הגותו של הרטמן בהקשר זה, איננו סינונימי למונח השגור בשפה היומיומית. בעוד האחרון מצביע בדרך כלל על התמצתו של אפשרויות מסוימות, הכשלון כמושג פילוסופי מתגלה בהגותו של יאספרס כראשיתה של חרדעה פורטיבית של כפיסה מתאפשרת השגתו של הבנות חדשות.<sup>65</sup> המרדנות הנקבת לבמלוותיה של תפיסת העצמיות שלו שעליה נשען מושג כשלון, שימשה ליאספרס כסיס לכינונה של חרדעה מטפיזית בשלה יותר שסיעה לו להתגבר על הסולפיסטים שבו היחה לכודת הגותו המוקדמת. בדומה לכך, גם בהגותו של הרטמן מוצגת "עמידות החיות של האל בפני השחיתות האנושית", המשקפת את כשלון יחסיו עם מאמיניו, כנקודת מוצא לחימושן של "דרכי התקשורת חדשות לבני האדם בתוך ההיסטוריה"<sup>66</sup> על רקע כשלון הגלות וחרדעת הקיום האורגנית המאפיינת את התנ"ך.<sup>67</sup> הלך העולה מהפרשנות של

64 שם, עמ' 286-285.  
 65 להרחבה על מושג הכשלון אצל יאספרס, ר' מירון, עמ' 213-231, וכן Johannes Thyssen, "The Concept of 'Foundering' in Jaspers' Philosophy", in: Schilpp, pp. 297-335.  
 66 שם, עמ' 40.  
 67 הרטמן 78, עמ' 2.

המבקשת לגשר בין האנושי לאלוהי מבלי להכניש את הסוכריות של כל אחד מהם.<sup>67</sup> נסיון דומה עולה גם מהפרשנות של הרטמן לברית בסניג שבוי, לבריו, "עתהכרה סמכותה הקטגורית של ההתגלות עם חירות מוסרית ואחרית אנשית"<sup>68</sup>. לפיכך, כשונה מביתו מצרים ומסיפורי הברית, שברשנותו של הרטמן מציגים צורות שונות של ניתוק בין האנושי לאלוהי, מוצגת הברית בסניג כמודל מוצלח יותר לברית בין האלוהי לאנושי לבריו:

טעמי להצדפת דגם סניג הוא שאיננו חפץ לפצל את עולמי לשני תחומים נבדלים: אחד מאופיין בפעולה אוטונומית, הנשענת על הבנה אנושית את צו האלוהי, והאחר — בציפייה להתערבות אלוהית ובהסתמכות עליה. אני מכבר לראות את יצון ה' לגבי ההיסטוריה היהודית — ממש כמו את רצונו לגבי חיי הציבור היהודי — כשופע באופן בלעדי דרך אמצעיה של עדת ישראל להגשיח את ייעודי התורה אשר ניתנה בסניג.<sup>69</sup>

כפי שיתברר בהמשך, בנוסף לרמיון המשמעותו בין רציונותיהם של שני הוגים אלה, שפעלו בהקשר חברתי שונה הבדיקה לדמות היסטורית שונות ואף יריבות, ניתן להבחין אצלם גם שימוש באסטרטגיות פילוסופיות דומות מבחינת העקרון הבסיסי. להלן יידגמו שלוש המרכיביות שבהן: ה'כשלון', הבחירה כסופיות וראייתה של הפרשנות כיסוד הדיקה אל האל.

1. היכשלון  
 מהניתוח שהציע הרטמן לאחדים מספורי המקרא המרכיבים ביותר מודגשת ההתקוממות של בני האדם לנוכח הדרישות של האל, דוקא האלוהות האונטולוגית, שהשילה את חזיתה על האדם וכפחה עליו הר כגיגית, איננה מצליחה לרסן את המור האנושי בסמכות האלוהית. כך, למשל, מסביר הרטמן ש"הצננתו של מעשה העגל סמך למעמד הבחירה ניתנת להחפור כחוכמה לכן שקהילת הברית עלולה המיד להיכשל במשמעותו"<sup>66</sup>. בדומה לכך קובע הרטמן שחזיתת ספר בראשית מנידה על כך "שאלוהים לא יכול ליצור עולם כרצונו... [ונכל מה שאלוהים רוצה איננו יכול להתממש]"<sup>66</sup> וכמו כן הוא רואה את סיפור גן ערן ככיסוי לשחיתות האנושית וככשלון.<sup>67</sup> מפרשנותו לשני סיפורים מקראיים אלה עולה שלא ניתן להפריד בין כשלונו של תפיסת האלוהות לכשלונו של המאמן לקיים את אמונתו בה. חטאם של אדם חזיה, מבטא התקוממות כלפי האלוהות האונטולוגית שקבעה באופן חד צדדי את כללי ההתנהגות במציאות.<sup>68</sup> דחייתה של המציאות השלווה על-ידי

57 יאספרס, פיל' 3, עמ' 4.  
 58 הרטמן 92, עמ' 53.  
 59 שם, עמ' 254. ההדגשה שלי.  
 60 שם, עמ' 286-285.  
 61 הרטמן 'אלוהי קהילת ישראל', עמ' 15.  
 62 הרטמן 92, עמ' 40-39.  
 63 ברור שבפרשנות זו של הרטמן נחשפים פניו האונטולוגיים של האל הברא המנע את המציאות כגן ערן. אין אין לראות בהם סתירה לאפיוניה של האלוהות האונטולוגית של הברית.

הרטמן לשני סיפורים אלה, הופך אפוא ליסוד מכונן של תפיסת הברית המגלמת צורת התקשרות עדיפה מזו העולה מהתפיסה האונטולוגית של האלוהות ומתפיסתה האונטולוגית. מחד גיסא, האלוהות נדרשת להגביל את חירותה כדי לאפשר לאדם להתבטא בסיטוי לעצמיותו; מאידך גיסא, גם מהאדם נובעת נכונות לצמצם את חירותו בכספי עקובי לכינון מצב תודעתי שאפשר לו לעמוד בפני האלוהים. בהקשר זה ניתן לראות בפנים מסוימות של דמותו של אברהם כמשקפות את דמותו של המאמין האידיאלי לתפיסת הברית שהתווה הרטמן בהגותו. מהמרדש של אברהם<sup>68</sup> למד הרטמן כי:

אברהם מייצג את המעבר מן האלוהים כבורא הטבע לבני אלוהי הברית המגביל את עצמו כאזרח הקהילה. אין אברהם בגודל מכשיר גידוד ארון ארון הטבע הכל יכול: הוא ניצב מול האלוהים כאישיות עצמאית. חשיבותו כאישיות היסטורית מצוינת בכך שה' נעשה "אלוהי הארץ" רק באמצעות מאמציו של אברהם. לפומת מעמדו השולי של נוח בברית שכרת אלוהים, אברהם אבינו הנו שותף מלא.<sup>69</sup>

דברים אלה ניתן למצוא ביסוס שלפיה בדגם של הברית מעורבים יסודות משתי השפות שהיא יאספרס: בדומה לעצמיות הנלווית לשפה הראשונה, מאופינת בהקשר זה דמותו של אברהם בשאיפה להטביע את חותמה האישי על המציאות ולא להיות נשלט על ידי כוחות שאין להם כל תקשורת איתו. כמו כן משתקף בהם המאמץ, המצוי במרכז של השפה השנייה של יאספרס, להשגיר את ההתנסות המטפיזית במציאות הטופית ולהתפכה חלק אינטגרלי ממנה. ברור שהגדרת אלו של אברהם כ"אלוהי ההיסטוריה" מצידה על קרבה מסוימת הקיימת בין תפיסת הברית של הרטמן לתפיסת האלוהות האונטולוגית. לפיה זו, שכאמור מושתתת על מתן כבוד כלפי הטופיה, מאפשרת על ידי כך בעקיפין את ההיסטוריה, היינו: השקפת עולם שבה נתפסת המציאות כמתנהלת בהתאם לחוקי הטבע וליומיוזיהם של בני אדם.<sup>70</sup>

יחד עם זאת, על אף שיש לברית עם אברהם השלכות אונטולוגיות, יחסית עם האל המבוסס על מחויבות לערכים מסוימים נשאים בסופו של דבר אופי פרטיקולרי. ככל שתפיסות אונטולוגיות יכולות לשמש כבסיס איתן לפולרליזם שהרטמן ראה בו ערך דתי, הוא מבהיר שיחודי המחויב למסורת תנכית אינו יכול להתחייב כלפי "היסוד של ההווה", נוסח השקפה הדיאטית, שלא הכירה בסמכותה של ההתגלות או בערכה לעיצוב חרדת המציאות של המאמין, אלא הוא מותיר דווקא כלפי אל המעורב מאוד בדיסטוריה ולא בטבע.<sup>71</sup> מבוזג זה נוכל לקבוע שהפיתיה של ההיסטוריה – תחום

68. המרדש לספרי, בראשית כ"ב. מצוטט כ: הרטמן '92, עמ' 43.

69. שם, עמ' 43. הדוגשה שלי.

70. להרחבה בנוגע למשמעותה של האונטונומיה האנושית בהגותו של הרטמן, ר' משה הלגרי, "זלכה אוטונומיה אנושית", בתוך: אבי עזאי, דודי שוורץ וירידיה צ' שטרן [עורכים], "יהדות עצם וחוקי", ריאיון בין עולמות, ירושלים תשס"ט, עמ' 336-345. וכן, "The New Orthodox Theology", D. Singer, 1989, 38-48.

71. הרטמן '99, עמ' 154-155. על היסוד הפולרליטי בהגותו של הרטמן, ר' דוד ירשון, "פלורליזם בין תחין: דוד הרטמן על דרישה יהודי נוצרי", בתוך מחיבת יהודית מתחדשת, עמ' 107-120; וכן לובין, "התשתית התאולוגית לכינון של סובלנות לפולרליזם בתפיסת היהדות של דוד הרטמן", שם, עמ' 71.

מוגבל יותר מהו של הטבע שתופעונו מנוסחת במובנים כלליים יותר – לידה שבה ממומשת הברית בין האדם לאלוהי, מעידה על תהליך האינדיבידואליזציה העוברת דן על האלוהות ון על המאמין בתפיסת הברית: מצד אחד, אלוהי אברהם איננו מוצג כמי שממנה את כוחו בקיום כולו בדומה לאלוהי הבריאח. הייאולוג אתו מרוכז בתחומיו המפורטות לקיבוץ האנושי הפרטיקולרי שעדיף להתמחה מודעו של אברהם. מצד אחר, אברהם עצמו מופיע כדמות ממשית בעלת שם פרטי, תנאי חיים מסוימים [נשוי לשרה, כמקום מסוים וכו']. השלכותיו של תהליך זה תיכרות כריאלוג של האל עם אברהם, על דמותו של ההתקשרות בין האל למאמין הן כרויות: האל צריך להניח את אפשרות ההרחשות של המאמינים, ואילו המאמין עצמו חייב לקבל את האפשרות שפני הטבע, ובאופן כללי השרירות והמקרה השוררים במציאות, לא יתלפו על סויו הודות לאמונתו באלוהים. זהו צומקו של אמונה דתית המנוגנת את המאמין ואת אלוהיו בדיסטוריה, והו גם מחירה הבלתי נמנע.

תהליך האינדיבידואליזציה יכול להסביר את טענתו של הרטמן שהתאט מציין את ראשיתו של תהליך המוביל להתגלות אלוהית ולבחירה. לדבריו, יחוס השוויוני והבלתי מפלה שאל הבריאח נוקט כלפי המציאות שבהמשך נתקל במיר האנושי, "מחסלים את האלי" שאמנם הצליח לברוא עולם ומלואו במאמר אבל לא לגרום לקבל את הטוב שבגן עוין. לדיעתו, "הפרחוד" לתסכול של האל מסתמן רק בהמשכו של ספר בראשית שבו האל מופיע כמי שמבקש ליצור קהילה שתשמר את היחסים הראשוניים של ההווה לא באמצעות טרענת הבריאח אלא באמצעות הבחירה והמחויבות.<sup>72</sup> פרדשו של דבר, הווראה ככך שלבני אדם זהות מסוימת משל עצמם נגזרת באופן בלתי נמנע האפשרות העיקרית שלפיה יבחרו שלא לבחור באל, והיותו שלב מבריע ב"הבנה" מצדו של האל שגם רטוס ההתקשרות שלו עם המאמין חייב לבטא את יחסו האישי כלפי מאמיניו. לפיכך קובע הרטמן שההתגלות לעם פרטיקולרי או לאדם פרטיקולרי הינה חיונית לאל התנ"כי של ההיסטוריה.<sup>73</sup> הבחירה וההתגלות המכוונת לקביעה מסוימת של אנשים, המורכבת בעצמה מפרטים בעלי אישיות עצמאית, אינן מבטאות אפוא רק את ההבנה שיחסי הברית חייבים להיות מושתתים על הכרה בפרטיקולריות של השותף, אלא גם את הווראה באפשרות שבני אדם יחושו נפרדים ואף וזים כלפי האל וידחו את מערכת היחסים שהוא מציע להם. הרטמן מרחיק לכת במאמציו לבסס את המימד הפרטיקולרי שביתסי הברית וטרען שאפילו: אלוהי הארץ' עצמו נעשה אֵל "רק באמצעות מאמציו של האדם".<sup>74</sup> על רקע דברים אלה נוכל לטעון שהפרטיקולריות של האל איננה מהווה רק דרישה חיונית לעצם כינונם של היחסים עם מאמיניו, אלא היא חיונית לעצם קביעת מעמדו של האל ככזה. ביות דברים אלה ביקש הרטמן להמחיש את מרכזיותו של המימד הפרטיקולרי בהתקשרות בין המאמין לאלוהיו באמצעות מוסד הנישואים. הוא טרען שכאשר קיימת בין בוג אהבה

72. 309-227; יצמת ומתי, "יהדות חילונית יהודים חילונים בהגותו הרדית של דוד הרטמן", שם, עמ' 443-425.

73. להשוואה על התשתית לפולרליזם דתי בפילוסופיה של יאספרס ר', John Kane E., *Pluralism and Truth in Religion*, Michigan, 1981.

74. שם, עמ' 157-158.

75. שם, עמ' 155.

76. הרטמן '92, עמ' 43.



ביטולו של יסוד זה בהגותו או להפיקתו לטן שולי בה, עיגונה של הברית בסופיות, עליו אעמוד גם בהמשך. מכשית ההתגלות עצמה תמיד תומיע בני האדם בצורה בלתי מושלמת ורפואתו, ולפיכך לעולם תדרוש כל סיטואציה אנושית בהווה פשוטה עצמית ומקורית, אלא תמיד מתחיל מנתן קיים.<sup>80</sup> בדומה למושג 'הזוית המצב' (Situational) של האדם, גם הפרשן עצמו לעולם איננו יוצר ציירה הגלומה באפשרויות הטמונות בה, גם דמותה הפריטיקולרית של הסופיות המועתקת לו מתחסינותיו בה המאמץ בה הינה בעלת רקע ועומק החורים מגבולות הקיום והתודעה של היחיד המפרש.<sup>81</sup> לפיכך, המשמעות המועתקת לסקטים ולמצוות איננה נתפסת כבעלת מהום, אלא כמשהו שהאדם יוצר מתוך נתונים שכשלעצמם פתוחים למגוון פרשנויות. נוסף לכן, האילוצים שבהם נתקל הפרשן, עשויים למנוע מהצגתו את פרשנותו שלו כהכנה אויברלית של ההתגלות.<sup>82</sup> מבחינה זו, דווקא המאמץ של היחיד להביח את הכני והתגלות — שבעיקרו מכאט את הנסיון לבסס את אמונתו לא רק על חזויה ודוית אלא על ממש עם טקסט הדרוש ממנו את הכישורים האינטלקטואליים שאינם כפופים לחזויה זו והמשורר אוהו גם לצרכים אחרים — יכול לסייע לו להשתחרר מהזוירה לטעון סגנות כלליות ואובייקטיות על ההתגלות.

על רקע הדברים אלה מתגלה אפוא הרטמן כמי שמבקש לאחוז בשני קצותיו: הוא משתמש בפריטיקולריות, כאמצעי לשמירת הזיקה של האדם לעצמיותו ולסופיות הקונקרית המאפיינת את מצבו, וכמו כן להגנה על הפרשנות מפני הנטייה של הפרשן להציגה כאבסולוטל וכאובייקטיוולית. במקביל משמש יסוד הכלליות, המאפיין את יחסי הברית המועתנים בחוקיות של המצוות, אמצעי להפיכתן של התודעה הדתית ושל הפרשנות המכוננת אותן לתקשורתיות וכתשויות לבנייתן של קהילה פלורליסטית וסובלנית. הבורות היחסים המורכבים הקיימים בין היסוד הפריטיקולרי שבתפיסת הברית של הרטמן ליסוד הכללי שבה, המגבילים ומאזנים זה את זה, מאפשרת לטעון שתפיסת האלוהות האחרת שאינן מתמודד הרטמן בפרישנותו. מהניחת שהצגתי לעיל התברר שהעצמיות המבודדת והאלטרנטיבית האונטולוגית, וכמו כן נקודת המבט האוניברסליסטית עליה מושתתת הפרשנות לאל בבריא, לא יכלו להצטרף כאחת במסגרת תפיסתו של הרטמן, אלא רק אחרי שהם עברו טרנספורמציה עמוקה שהגבילה את ממדיו של כל מרכיב בתפיסתם שלהם וחסרה ממנו את ההשתמעויות המקוריות שיוחסו לו. לשון אחר, העצמיות המופיעה בדגם שאוחזו כינה הרטמן 'סיתנות' איננה מאופיינת בנטייה לקבל

80 בראש ובראשונה מוסכת קביעה זו על העובדה שהאדם מפרש לא רק בקונטקסט תרבותי נתון אלא גם בתוך מסורת פרשנית קיימת. הרטמן מרחיב קביעה זו גם ביחס לשאלת קיומה של האל. ר' הרטמן אלוהי קהילות ישראל', עמ' 13 ואילן.  
 81 למונח 'הזוית המצב' בפילוסופיה של יאספרס יש תפקיד מרכזי בעבור היחלוצות תפיסת העצמיות של מרמזה: הסיטואציה המוקדמת והפסיחה הרוחנית עולמת. ר' פילן, עמ' 4-1. יחד עם זאת ציין יסוד האפשרות הגלום במושג זה איננו מתמצה באפשרויות הפרשנות של הסופיות אלא נוגע בראש ובראשונה ליריבה פניה האונטולוגיים של האמונות. רוסה מוקדמת למונח זה מופיעה בספרו: Karl Jaspers, *Die Geistige Situation der Zeit*, Berlin-Leipzig 1931, s. 23f.  
 82 הרטמן '99, עמ' 159-160.

בשלה, 'הם לומדים לדעת ... שאין כבוד זאהוב לפנות עבור חולשת אנש וכישלונותיו ... [חסימה] מבוססים על החחשבות בחולשתו ובשכירותו של בן אנוש ... הם מכנידים את העצמות שבסופיות האנושית ובעובדה שנופרות הינה ככונת כפע בכל יחסי אהבה'.<sup>75</sup> ככל שהנישואים מהווים עירוי וגם אויברטלי להתקשרות בין בני אדם בתגרים, עולם כשם נבונים על-פי תבנית מוגדרת ולעולם לך עצמם קיומם של יחסים ביא להמרה מוחלטת של שבאבה בשלה אין כל ציפיה לך עצמם קיומם של יחסים ביא להמרה מוחלטת של אישיותם של בני הזוג, כך גם בחפיסת הברית של הרטמן אין מצוין של המאמץ כל ציפיה לגאולה שתשנה את סדרי העולם, ובמקביל גם האל אינו מצפה שמאמיניו יהיו מושלמים ויענו לתביעותיו בכל עת.<sup>76</sup>

אולם אחרי שהרטמן ביסס את חזויותו של המימד הפריטיקולרי ביחסי הברית בין האל למאמיניו, ניתן להבחין בדבריו נוספת ששייגה את הפריטיקולריות באמצעות עיגונה במסגרת של עקרונות כלליים. כך, למשל, קובע הרטמן ש'המילה, אות הברית [של אברהם] הודיעה לדורות שלאחרי שזוהוהו האשית של אדם צריכה להיקבע על-פי מחויבות לנורמות ולערכים מוגדרים'.<sup>77</sup> במקום אחר הוא מתאר את המצוות כמספרות את המכנה ליחסים קבועים עם האל, וטוען שהפרשנות של מעמד זה סניו כמותיים של התגלות של חוקי האל לקהילה, יש בה בהכרח כדי להגביל את הספונטניות של ההתגלות<sup>78</sup> המבטאת את המימד האישי שבהתקשרות בין האל למאמיניו ומעגנת אותה במסגרת כללית יותר. דוגמת חיי הנישואים ששימשו להמחשת הפן האישי והפריטיקולרי שביחסי הברית, נרתמת בהקשר זה להבלטת המימד הכללי והעקרוני שבהם. בקורה זו מוצגים כשלוש וסוד ציבותם של ברית הנישואים כעצבים בעצור גורם ההתניה ביחסים שבין הצדדים. ממש כשם ש'אוהבים בשלים אינם יראים עוד פן יגנו או ירחו עקב כישלונות או שגיאות', כך הברית שחזו'ל-עמלו על כינונם של הסדויות מעניקה 'תחושה מוגדרת עם יציבים מכרי שתיתכן הסתלקות מהם. הברית היא רדאית'.<sup>79</sup> מעשים מוגדרים עומדים למשפט' — תהליך מוסכם המגדיר את היחסים בין שני צדדים עצמאיים — 'אך לא חזויותה ומשמעותה של הברית עצמה'.<sup>80</sup> במלים אחרות, בדומה למסגרת הנישואים, יציבותה של צורת ההתקשרות בשלה של האדם עם האל מבוססת אף היא על העובדה שכל אחד מהצדדים בה נשמר כבכולות חרות — האדם אינו נתון לסופיותו שלו והאל מטרנסננדנטי אינו מתפלש במציאות הסופית ומנאל אותה במקום בני האדם. דווקא בתוך מסגרת זו, שבה נשמר העקרון הכללי שבני אדם והאלוהים נשאים מה שהינם, יכולה להתאפשר מערכת שבה כל אישיות פריטיקולרית יכולה למצוא צורת התקשרות והולמת אותה. הבלתי מותנות המורגמת באמצעות יחסי הנישואים, מחדרת בקורה זו את ההכנה שהפריטיקולריות שביחסי הברית נותנה כעצמה בבכולותיה של מסגרת כללית שתקשרם

75 שם, עמ' 297-298.  
 76 על יסוד היהודיות שבאמונת ההתגלות ר' גם הרטמן '99, עמ' 155.  
 77 הרטמן '92, עמ' 46.  
 78 הרטמן '99, עמ' 158-159.  
 79 הרטמן '92, עמ' 298.  
 80 הרטמן '99, עמ' 158-159.



והחשלה שמעניק סיפור יציאת מצרים לחסיס הברית המבוטסת על סניי, שכים ומומחישים את הירלונסיות של המושג הפילוסופי של הכשילן ליהודה תפסו את הרמון. אמור, הביקורת המבוטסת במושג הכשילן של יאספרס בייס לחפיסת העצמות הסולפיסטיס המוקדמת, לא שללה את חשיבותה של האקזיסטנציה כבינה של התפיסה המטפיסית המאוחרת והכשלה שכוון ואן התבססה על חלקים ממנה. בדומה לכך, גם תפיסת הברית של הרמון, עם כל ביקורתה על דמותה של האלוהות ושל המאמץ העולמי מסטורי יציאת מצרים ומסיפור הבריאיה, לא ביטלה את ערכן של צורות ההתקשרות שוין מטטאות, ואן הצביעה על תרומתם להתקשרות הדתית שהיא דוגלת בה. נראה שהודות לרעיונות אלה מחויבת נקודת מבטו של הרמון על היהדות, היא וראה עצמה בת חורין לנכס היבטים מסוימים מגילוייה השונים של המסורת היהודית ולהתפכס חלק מתפיסתו העצמאית שבעורחם מעניקה ליהדות פנים חדשות.

### ג. הפחיתו בסופית

האלוהות האוטולוגית והאלוהות האוניברסלית וסופית המאמץ שלולו לזון בפרשנותו של הרמון, גילמו צורות שונות של זלולו בסופיות. ליתר דיוק, הם ביטאו את העדר הנכונות לקבל את הפער בין האלוהים לאדם. בתפיסה האוטולוגית מודגשת התעברותו של האל בתחילתה של המציאות הטבעית ובדומה לה גם המאמץ המצפה לנסים ולמפתים קיווה להימלט מהסופיות. הבלטת נגיחותה של האלוהות בתפיסתה האוניברסלית ביטאה את החוויה להתברר על הפער בין האלוהי לאנושי. עקרון דומה מצוי גם בשתי השפות הראשונות בהגותו של יאספרס: ההתנסות הכלתי אמציעת של האקזיסטנציה כנוכחותה של האלוהות כשפה הראשונה ותגומה של הטרגונצנציה לשפה אוניברסלית כשפה השנייה, מבטלות אף הן במידה רבה את הפער בין האנושי לאלוהי. לעומת שתי תפיסות אלה מוצאת תפיסת הברית של הרמון "שעם לשבח בסופיות שלולו עצמה"<sup>86</sup> ובכך היא כהסתייגה לגרושה שלה. אמנם, כמו המאורעות המלווים את סיפור יציאת מצרים, גם מעמד הרי סניי מוצג במקרא כהתרחשות נסית, אולם המצוות שניתנו במעמד זה, שהגירוי במידה החרושתו של ניסים כהיסטוריה מכאן ואילך". תחת ה"ניסים הסופונטיים האלוהיים כהיסטוריה ... מאומצת מסגרת ציבורית מוכנית ואימננטית, המאפשרת התפתחות היסטורית סדירה, שיסודה בחירות של האדם לפעולה"<sup>87</sup>. הרמון מצג את המניע המרכזי שעמד ביסוד תפיסת הברית שלו, כדברים הבאים:

פירוחה של תפיסה מטאפיזית זו של המציאות, הוא המאפשר לנו להעריך את הברית אף ללא הבטחתה של גאולה אסטולוגית. ... הכרה בכבוד העצמי שבסופיות מלמדת לקבל את המוות כצד קבוע במצבו של האדם. תפיסה זו של הבריאיה מואסת כהיסופים המיסטיים ליהולן מן הסופיות. בעבורה מודעתו ליהוטו סופיים איננה גבור ניכור מהווייתו האמיתית; ואין אנו צריכים לעגן את קיומנו בהוויה נצחית

<sup>86</sup> שם, עמ' 282.

<sup>87</sup> שם, עמ' 259.

עליה את האלוהות האוטולוגית או באישיות הסולפיסטיסית שהומחשה בהיארה של השפה הראשונה של יאספרס העולה אהה בקנה אחד. מצד שני, נוכחותה של האלוהות הטרגונצנצית איננה דומה לאלוהות האוטולוגית או לאלוהות האוניברסלית המתקשרת לשפה השנייה בתפסתו של יאספרס, אלא מודגשת הקשר המיוחד שלה לקולקטיביות המסיימת הערפידה להתפתח מודעו של אדם. הפסיכולוגיות של הברית, המתאפשרת על ידי המאמץ הנקט על-ידי שני הצדדים השותפים בכינה להגביל את עצמם, מתבררת כתורת לטשניהם: האלוהות האוטולוגית המרמנת את הדרך לאימנציה של עצמה, משיגה על-ידי כך התקשרות יציבה ומעמיקה יותר מצדו של המאמנים. הדרך לכך, המאמץ שעצמה מסוגל לחרוג מפרט מצויות חשיבה מסוגרות, יוצר קשר עם מציאות שבה הוא חי ומשיג הבה עצמית בשלה יותר. במקביל, גם דמותו האוניברסלית של האלוהות כבריאיה איננה נותרת בריחוק מהמציאות הסופית ואיננה מגולה עוד יחס בלתי פרסונלי כלפי בני האדם, והיסוד היצנילי הטמון בה הופך לכשיר חיוני ביצירתם של יחסי תקשרות כינה לבין האדם.

אלם ככל שהברית שנקרהה סניי משמשת מסגרת רעיונית שבתוכה מתגבשים עקרונות היסוד המכוונים את תפיסת האמונה והאלוהות של הרמון, מתברר שאין היא מהווה תחליף לשתי העמדות הראשונות שהוצגו לעיל. יתרה מכך. נראה כי מתוכיכותו של הרמון למסורת היהודית כשלמות וברציפות היסטורית, דרבה אותו לקבוע את משקלן של שתי צורות ההתקשרות בין האל למאמניו בבריאיה ובמצרים במסגרת תפיסת הברית שלו עצמו המעוגנת ביסודות שקשורים במעמד הרי סניי. לשענת, "מצעה בראשית שבתורה משמש מסגרת לברית סניי באומרו לנו כי להגשמה תוכניתו של האל בהיסטוריה — בניגוד לתוכניתו ביחס לטבע — נחון שיתופו של האדם"<sup>88</sup>. אשר לחלקו של הרמון היחסים של האל עם מאמניו במצרים בתפיסת הברית שלו, קובע הרמון כי:

סיפור יציאת מצרים אינו נשלל או נוכחש; הוא אך נישמר בתור זיכרון. היכר משול לזיכרון הקרבה הראשנית ששררה ביחסינו עם הורגו, הנשמר בחיבה כשנה הכאות, עת שאנו בונים את חיינו סביב יידידות בוגרות והתחייבויות רעיוניות. כשם שזיכרון התלות שבילדותו משוקע בתודעתו הובגרת של האדם, כך עשויה יציאת מצרים להשתמר בזיכרון תמיד לאדם.<sup>84</sup>

נוסף לכך יציאת מצרים מצויה בתשתית הזכרון הקולקטיבי עליו מבוססת התרעה הדתית, הרמון סובר שמערכת יחסי של האל עם מאמניו במצרים מכילה מספר תובנות חיוניות המשלמות את תפיסת הברית שלו: היא מלמדת שניתן להגשים את ברית סניי במלואה רק כאשר מתקיימים תנאים חברתיים ופוליטיים המאפשרים לבני אדם חירות וכבוד עצמי; היא "מונעת את המילוף שבהבנת המצוות כמיומנות פנימי לכדי שאין לו נגיעה לתנאים חברתיים ומדיניים", ולבסוף "יציאת מצרים משמשת משקל נגד לפיתוי של הימלטות אל מחוץ לעלמא הדין, לפי שהיא מעגנת את הברית בהיסטוריה ובחיייה החברתיים של הקהילה"<sup>85</sup>. המסגרת שמקורה ברמותו של האל כבריאיה, והזכרון

<sup>83</sup> הרמון 92, עמ' 39. הודגשה שלי.

<sup>84</sup> שם, עמ' 295. הודגשה שלי.

<sup>85</sup> שם, עמ' 295-296.



מטרת שבתוכה יכולים להתאפשר לו מימוש והגשמה עצמית. בהקשר זה ישנה חשיבות לאימונה של הברית "במונחים של אינטראקציה מלאה בין אלוהים לאדם [שבוה אין האנושיות מוכחשת]"<sup>92</sup>, שכן הוא הופך את המסע האקזיסטנציאלי של האדם אל עצמו ליליטטי להבדלת ויעילותו של הרטמן. דווקא הגותו של יאספרס – המדגימה תהליך של ההתחמדות מוכרת בסופיות כמדיום שבתוכו יכול אדם לממש את עצמו לאיית הסופיות עצמה כמעוגנת בהווה טרנסצנדנטית – עשויה לסייע בהבנתו של תהליכים מיליטריסטיים שנתוו בהגותו של הרטמן ברמה אימפליציטית. פירושו של דבר, המעבר מעיסוק בעצמיות לתגרות הטנטצנדציה המשתקף בהגותו של יאספרס, עשוי למלא בתוכו את החלל שהותירה הגותו של הרטמן בין הסופיות שבה מקיים המאמין את חייו לאלוהים תהווה טרנסצנדנטית בסופיות המאפיינת את הגותו של יאספרס נובעת מקרינת חתימה סטיליפסית של הצמציות. ההתודעות של האקזיסטנציה אל הסופיות בבחינת הווה המקיפה אותה, לא רק שחשפה בפניה אפשרויות מימוש שהיו מוסתרות ממנה ענה שותיה נתונה כולה להבדלת עצמיותה, אלא גם הובילה לחשיפת תצומק המספיי שבו מעוגנת האימננטיות עצמה. לאמיתו של דבר, רק אימננטיות שאינה אימננטיות בלבד, עצמי, היא אקזיסטנציה שאינה רוצה להיות כלואה בגבולותיה הגדורים של עצמיותה. במילים אחרות, המספייית מצטיירת מדבריו של יאספרס, כיסוד של פתיחות, מרחב ועומק; דווקא כך היא יכולה לשמש מצד שיקשר בין עצמיותו של הרטמן ויאוונטיות שיש לה אופקים רחוקים שאליהם מכוונת גם הגותו של הרטמן.

חובנה עקרונותיו זו עומדת, לדעתי, כיסוד הגדרתו של יאספרס את האימננטיות כצופן של טרנסצנדנציה. ברובד הראשון פורשה של קביעה זו הוא שהאימננטיות אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא קשורה ביחס מסוים כלפי הווה רחבה יותר.<sup>93</sup> ומכאן בורר שגבולות המימוש של העצמיות באימננטיות אינם סופיים ממש כשם שהאימננטיות עצמה אינה מגלמת את גבולות הווהיה. אולם בראייה מעמיקה יותר, פרושה של הגדרת האימננטיות כצופן של טרנסצנדנציה הוא שלטרנסצנדנטיות או לאלוהים עצמו יש מימד אימננטי. לסיכך יש לראות את האימננטיות עצמה כמגלמת בתוכה כוחות שאינם מהמציים בה כמציאות קיומית שבה חיים בני אדם כישויות סופיות. המושג 'טרנסצנדנציה אימננטית' הן לאימננטיות כממשה סופית שיש לה קיום מצד עצמה ושמהווה מסגרת בה חיים בני אדם הן למימוש העצמי של בני אדם שהתברר כבלתי ניתן להשגה מתוך כידור וניתוק מהאימננטיות כשעלעצמה אינה מתמצה בהווה סופיות.<sup>94</sup> הגותו של יאספרס מחוזה אפוא את הדרך הפילוסופית מהעצמיות האנטיסטית והסגורה של האדם לאישיות החותרת לכונן יחס אל הווה טרנסצנדנטית באמצעות שני תהליכים המשלמים זה את זה: התגברותה של ההכרה בסופיות כמדיום של מימוש עצמי וכמעוגנת בעומק מספיי המצוי

92 הרטמן בתוך מנא, עמ' 55.  
 93 יאספרס פיתח רעיון סודי זה במסגרת תורת המחקר (Umgreifende) המצויה במרכז ספרו הגדול על האמת. ר' במייתו יאספרס, על האמת, עמ' 222-47.  
 94 למושג 'טרנסצנדנציה אימננטית' ר' יאספרס, פילון, עמ' 35 ואילן.

בטוס נובל לגלות אותנטיות, לגיטימיות או "נבאלות" ... בהישואות הנפש או בחתימת המתיים בנופם אינן חיוניות אפוא לעמידתו מול בוראנו – כבכדורנו העצמי כיצורים סופיים. בני אדם סופיים. מקבלים את היותם עצרים – ידעיים כי לעולם יברלו מיוצרים.<sup>88</sup>

מהעובדה שהברית התרחשה במדבר, שבו, כפי שליסוד סיפורי המקרא, נחשפה הסתורנותו וחולשותיו של האדם, למד הרטמן שאין הברית "בכרות לא עם גאווה דעת ורוח או עם יחיד סגולה מוסריים, אלא עם אנשים המוכנים לנחש את תוכניתו של האל להיסטוריה כאשר צורכי היסוד הביולוגיים שלהם אינם מסופקים".<sup>89</sup> על רקע דברים אלה מתברר כי הברירה בסופיות משקפת בראש ובראשונה את הדרשה שמלוואם של צרכי האדם. הקיומיים והרגשיים, ישמש בסיס ותנאי לכינונה של הברית ולא יהיו שבר כערה.<sup>90</sup> הצעוה של הרטמן להפריד בין צרכיו היסודיים של האדם לתוכנה הממשי של האמונה, אינה מצביעה כמובן על היות המאמין מעל לצרכים אלה, אלא היא מבקשת לשלול את השקפת העולם התופסת את האמונה עצמה כמכשיר למילואם. לפיכך, רק משמולאו התנאים הסודיים העצמיים שערובת היות האדם יגור סופי, הוא יכול להפתוח לכינונה של האמונה קיומו בהווה נצחית. הרטמן אמנם מוכיר בהקשר זה את העובדה שהאמונה בוראות פעולתו של האל בהיסטוריה ובלא התניה בפעילות אנושית – מצויה ... במסורת הנבואית והן במסורת חז"ל.<sup>91</sup> יחד עם זאת הוא כותב: "בחורתי לאחוז בקו אחר שבמסורתנו, ולהתוות דמות של איש ברית, שאין בה לעולם הפקעה ונטול של חירות ואחרית אנושית", ומעיד בכך על טיבה המודע של בחירתו בסופיות כיסוד פתוח במחשבה ובחזונית.<sup>92</sup>

הדיון של הרטמן בנומקים לבחירה בסופיות כעוגן של יחסי הברית ובהשלכותיה, מעיד בבירור על מודעותו לבעייתיות העולה משהי התפיסות האחרות של האלוהות. על רקע דיונו בפני'סופיה של יאספרס מתפרש דיון זה ככסוי לתודעה הפילוסופית של כשלוך הנלווית לבחירה זו. אולם מעבר לכך, חסרה ברברי הרטמן אקספליציט של ממש בנוגע לטיבה של הסופיות עצמה, שהוא ביקש לטעון שבכחה חלק מהותי מהאמונה. כמו כן הרטמן אינו נוהג תשובה לשאלה מדוע יראה האדם דווקא כרת בכלל ובהדחה כפרט,

88 שם, עמ' 282-283. ההרגשות שלי.  
 89 שם, עמ' 286.  
 90 בקשר זה ר' דומה מאור עמדתו של הרטמן לזו של ישעיהו לייבוביץ שעיקרה מצויים במאמר 'צנור מעשרות', ר' ישעיהו לייבוביץ, יחדיו, עם יחידיו ומינתו ישראל, ירושלים תל"א אב"ב 1979, עמ' 36-13.  
 [להלן: לייבוביץ 79].  
 91 הרטמן עמ' 289. הדגשה שלי. בחירה זו של הרטמן משקפת היטב את ההיסט האמין את התגות היתרית החודשה מהעיסוק בישויות של האל לברור דמותו של המאמין בגבולותיה של הסופיות דווקא דגמה מובהקת לרעס כזה מהותה נגוחה של פנין ותוצרתי שבקשה לרואת במות את נקודת המצא הראיה של הפילוסופיה. ר' במייתו: פרנץ רונצוביץ, כוכב האולה, ירושלים 1970, עמ' 46-45; הרעיים עמ' 167 ואילן. ברם, גם הגותם של א"י השל, מ"י ברדיצ'בסקי, ח"י ביאליק ואחרים מדגימים היטב מגמה זו. על הרקע התרבותי-היסטורי לכך, ר' למשל, אליעזר שביד, חשיבה מחדש, ירושלים 1991, עמ' 283-305. לרחבה ר' את פירושתו של הרטמן לגנותו של השל בתוך: הרטמן, עמ' 99, עמ' 169-180.

מול הקיום, או מה שניתן יאספרס בעקבות המסורת הפילוסופית הגרמנית 'זשקסט עולם' (Weltanschauung).<sup>99</sup>

החשיבות פיסית הזיקה לאי  
הכרית בין הריסמן כסופיות כמרחב הקיום והימוש העצמי של האדם וכמדיים שבו מתבוננת הוועדה הדתית, כפי שתוארה לעיל, חליצה את המאמץ מהצפייה המתמדת להתגלית של האלי, אמונה המושחתת על כחידה כסופיות אמנם אינה מבטיחה לאדם מעולם מקישי הקיום, מורשיות ומהאכזבת המזמנות לו. דווקא בהפרידה בין האלוהות למציאות הטבעית, היא מאפשרת לבני אדם להיות דינמיקה של המציאות ולמצוא את דרכם בתוכה. יחד עם זאת, כפי שהתברר בדיון שלעיל, הכרחה כסופיות לא זו בלבד שלא השתייכה את הרוחן המספיקי של האדם לחורג מעצמיותו ומהמציאות הטבעית, אלא היא עצמה חושפת את האדם לקיומו של רובכ מספיקי נסחר במציאות ועל-ידי כך אפשרה לו לחבוץ במימי הטרונוצנטזיה הנלווה להתנסויותיו בעולם, וכך, מחויבותו הכפולה של הריסמן לטופיות ולמדמ החורוויי והיוצר שבאמונה הדתית, מאפשרת לראות את תפיסתו כשוללת באחת הן את העמדה הפנתאיסטית הממוקדת באינטימיות לבדה המביאה לנייאיותו של האלוהות עצמה בגבולותיה של טרופיות, והן את העמדה האקסטימית הנושטת את העולם כממשיה שיש לה ערך מצד עצמה כשל היומה מצאות טרופית.

וביה כהגבלתה של האלוהות, לא אפשרה יותר לראות בהתגלות הישירה או אפילו בצפייה לח מקור ליינונה של האמונה. נסתרותה של האלוהות בתוך האינטימיות, הפכה את הפער בין האלוהי לאנושי לחלק מהעובדות של האינטימיות עצמה, המנייה את המאמץ לפעול את אופן נוכחותה של האלוהות במציאות ופתחה בכך פתח להבנה רב-משמעית של האלוהות עצמה. מחד גיסא, הכרחה כסופיות פתחה בכך חייבת להתמודד, כיוונה את ההווה המצוינה והמגלם את הכוח שאותו היא חייבת להתמודד, כיוונה את האדם אל ההווה המצוינה מחוץ לגבולותיה של עצמיותו ובתוך כך נמצה גם זיהויה של האמונה עם עצמיותו של האדם מאריך גיסא, נקודת המבט הפרטית בהכרח של כל אדם תחושה באופן אחר את נוכחותו של האלי בעולם, שימרה את מימד החירות האנושית ונשללה האפשרות לצוק את האמונה לתבנית מוגדרת כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשפה השגויה של יאספרס, וכמשמעות גם כמגמה לעגן את האלוהות בתבניות מחשבותיות אוניברסליות בישויות היוקיה לדמותו האוניברסלית של אלוהי הבריאה. שני יסודות אלה הקשורים ביהויות המצבי שאינטימית את היהדות אחרי חורבן הבית, הצטרפו יחד כיינונה של דגם הכרית שהורחבה והכבינה שהתפתחה בתלמוד היתה עבור הריסמן פרידגמה מימשה.

הריסמן ראה כתרבות הרבנית שהתפתחה בתלמוד, בבחינת תרבות כתר-רבנית, יצירת של מדיים חדש המאפשר סוג אחד של אמונה מזו שאפשרו התפיסות האוניברסליות והאוניברסליות של האלוהות. בעוד שבמקרא מוודה האל עם נוכחותו המיידית בטבע

<sup>99</sup> לגורחה של זשקסט עולם אצל יאספרס רוצל מקס שילר בן זמנו, *Psychologie der*, Karl Jaspers, *Philosophische Weltanschauung*, Bern, 1954, ss. 5-15.

מעבר לה, וכמקביל הבשלתה של העצמיות שהתגלמה בין היותו בהתהוות מודעותו של האדם לצורך שלו כטרנוצנטזיה מקיף למשעות ופטר בקיום. בתוך כך מובהרת הן הפנייה של האדם להנהגתה של הסופיות הן הפיכתה של הסופיות עצמה למקור ומשנה בתהליך כינונה של תודעת העמידה מול האלוהים.

דומה שהנהגות טיבו של היחס כלפי הטרונוצנטזיה בהגותו של יאספרס, כהגליך שאינו משמש מענה לצרכים אוניאטיסטים של האדם, מחד גיסא, ואינו כרוך בהפיכת הגבול המפריד בין בני אדם ליצורים טרופיים לטרנוצנטזיה כחוויה אינטימית מאריך גיסא, שכלה להאיר היבטים חשובים של דמות האמונה העומדת ביסוד תפיסת הברית של הריסמן. אמונה זו מוודה ביטוי לאנושיות בשלה ומודעת יותר שיש לה השפעה רחבה על מכלול הקיום של האדם. הברית היישובת ומאשרת את הכבוד העצמי שבו הכרחה הבריאה את הקיום האנושי.<sup>100</sup> אינה פוטרת את האדם מחובותיו בעולם והוה ואינה מאפשרת לו לבסס את קיומו מחוץ לגבולותיה העקרוניים של חוקיות כלשהי ובעיקר לא מחוץ לוו שיתו הטבעי.<sup>101</sup> אולם נראה שהתחנות שהאדם קונה לו בתהליך גיבושה של האמונה, שללאמיתו של דבר אינה נפרדת מעצם הכרת המציאות שבה הוא חי, יכולות לסייע לו לעמוד נכוחה מול דרישות הקיום. בפולמוס שלו עם לייבוכין שראה ביהדות, או ליתר דיוק בלכה היהודית, יצירת סקטור של דברים ומעשים בחיים שיש להם משמעות של קדושה לצד התחודית, כסחירה לתביעותיה של הדת,<sup>102</sup> היצג הריסמן ביתר חדות את תפיסתו כשטטמן:

הואיל ואני טוען שבעבודת ה' נוטלת חלק האישיות כולה, ולא הרצון האנושי בלבד, אני מנסה לנסח את האפיון האנושי המתגלה בהלכה ... שטטן היא שאם לא יפתח האדם גישות מסוימות לחיים, יחסרו לו התנאים לחיות כאיש אמונה לפי ההלכה. מסביבה זו אני מתאמץ לנסח את האפיונים האנושיים האמונה. מי שמאמץ באלוהים כבורא, חייב להכיר במגבלותיו כבן אדם; עליו להתייחס לחיים כאל מתנה, להכיר ב'אחר' שמעבר לעצמו ... במילים אחרות, האמונה בבריאה לא זו בלבד שהיא גוררת התחייבות קונגטיבית לדקטינה ביחס למרצא הקיום, אלא כרוכה בה הגישה על פיה אתה מארגן את יחסך לעצמך, לסביבתך ולעולמך ככלל.<sup>103</sup>

חייב הסופיות וכוותרהיה של האישיות השלמה, שהיוו עמוד התווך ביחס הפילוסופי אל הטרונוצנטזיה כהגותו של יאספרס, מתגלים בדברים אלה כהנלמים את תפיסת האמונה המוצגת בהגותו של הריסמן שאף היא אינה רק אמונה דתית, אלא מגלמת אופן של עמידה

<sup>95</sup> הרסמן 92, עמ' 285.

<sup>96</sup> להבדיל מהגבולות היחסיים המהווים אתר הממדי עבור התבונה האנושית, ר. בולקשר זה את הכתנות של יאספרס בין גבולות יחסיים [Jeweilige Grenzen] רגבולות עקרוניים [Grenzen Prinzipielle].

<sup>97</sup> בוקן: יאספרס פילו, עמ' 45. בקורדה זו ממשוך יאספרס את הכתנות של קאנט בין שני מושגי הגבול: תחום [Schranke] ותבול [Grenz]. ר. צמנאלי קאנט, הקדמות לכל מטאפיסיקה עתידית שתוכל להפייע כמרו, ירושלים תשי"ז, עמ' 167.

<sup>98</sup> לייבוכין 79, עמ' 31.

<sup>99</sup> הרסמן, בתוך שניא, עמ' 57. ההדגשה שלי.



המתבטאת גם ביכולתו להתערב בחוקיות הטבעית, כהלמוד נוכח האל במידים של הכתב ועשה על-ידי כך לסקסו. במלים אחרות, האל הופך מהוויה מפורשת כאמצעות עצמה להווייה הניתנת לפרוש על-ידי בני אדם. תבונתם של חכמים אינה מצטנע על ידי הרטמן וְ כן יצירי כחולין מדייקן לה שאיננו נופל ממנה. בלשוננו: "בני אדם מסוגלים בכוח תבונתם למלא את חסרונה של מעורבות אלוהית בבריאת העולם"<sup>100</sup>. מהימנותו של הרטמן במסירת נוכחותו של האל, ועל-ידי כך בהחלפתה של ההתגלות, מומחשת גם בסענת הרטמן שהתורה, לא פחות מהטבע, מכילה "רביעי שכבות משמעות ומורכבות... [ו]מורסת את עצמותה ועושרה של המציאות העולמית"<sup>101</sup>. מבחינה זו, אין מקום להבנה הבלתי כהסתלקותה של הנבואה מירשאל ובחורבן בית המקדש מקור או סיבה לרדידתה הבלתי נמנעת של האמונה ולרפיסתה של התודעה הדתית הנאלצת לכאורה להישען על כשרויו המוגבלים של האדם. התרבות הרבנית ההופכת את הסקסו למילה של האל באופן שלא ניתן להפריד ביניהם, רואה, לפי הרטמן, בתורה עצמה מעין "אקזיסציה של רצונו של האל ואהבתו"<sup>102</sup>. היינו, חכמים בתבונתם משתתפים בהליך החלפתה של נוכחות המיידי של האל במילה הכתובה, שבהתאם לעקרין "תורה מן השמים" נתפסת כדבריו של האלוהים ממש, שכן "המילה ... טומנת בחובה את המציאות החיה של האל"<sup>103</sup>. פרשנותם של הלומדים לעשרה לא רק שמוחזקת כינם למלותיו של האל, לטענתו של הרטמן, על-ידי הלימוד נעשית עצמו מדבר ישרות עם האל עצמו ו"מתנסה במיידי אקזיסטנציאלית של שהאדם מרמזין עצמו בתוכחות של האל"<sup>104</sup>. בסופו של דבר, לא רק שלימוד התורה ופרשנותה הדימצאות בנוכחות של האל, כסופו של דבר, לא רק שלימוד התורה ופרשנותה מחללים את ההתגלות של האל במציאות כאמצעות נבואים וגסים, הרטמן קובע שלמעשה "ההתגלות מוצאת את המשכה בהפעלה של הבנת אנש בידי החכמים"<sup>105</sup>.

ברם, התגלמותה של האלוהות במידים של הסקסו אינה בבחינת אמצעי טכני המאפשר למאמנים לחוות את נוכחותו של האל, שכן מידים זה מהווה בצמצי חלק מהמסר שיש לאלוהות כלפי מאמניה. הרטמן מייחס בזקשר זה שכיכות לעובדה שבניגוד לתנ"ך, ההלמוד משופע מחלוקות ודעות שונות, ואפילו הדברים עצמם אינם מציגים את עמדתם כאמת יחידה. לדעתו, ייחודה של המורשת התלמודית נעוץ בכך שאין היא מבינה את ההתגלות כשטורה ופשוטה אלא כרב-משמעית, מחוספסת ומסוכנת. ככל שרמותה של ההתגלות יכולה לעורר קשיים עבור האמונה הדתית הנחשבת לעתים כנוקטת לוודאות מחולטת וכוללית בה, לדעתו של הרטמן היא מלמד את האדם להכיל עמימות ורבי משמעויות ומורה לו על-ידי כך שלהט דרוי ושמעו פנימי אינם חייבים להישען על וודאות אבסולוטית.<sup>106</sup> נוסף לכך, השפעת המודים של הסקסו על טיבה של האמת הדתית מצטנעת

100 הרטמן '92, עמ' 48. ההדגשה שלי.  
 101 הרטמן '99, עמ' 9.  
 102 שם, עמ' 7.  
 103 שם, עמ' 8.  
 104 שם.  
 105 הרטמן '92, עמ' 19. ההדגשה שלי. על הפיסתה של ההלכה ביצירה אנטישית, ר' לוחובי אבי שניא, רוב סולובייצ'יק ופופו לייבוז'ן כתיאורטיקנים של ההלכה, רעמ, 29 (תשנ"ב), עמ' 131-148.  
 106 הרטמן '99, עמ' 22-20.

גם את תפיסת הסמכות האלוהית שבהתגלות. הרטמן טוען שהחלמוד והמדרש משחררים את הידיבור של האל מהתבליים המילוליים שאיננו אותו כמעמד ההתגלות, אמנם "חוללת יסודה של תורה בהתגלות האלוהית", אך בעקבות התמסחות התורה-שבעל-פה הוודי עצמה אינה ניתנת לוהמרה מדעושר של הפרשנות התלמודית, ובעקבותיה נעשים חסאמינים שרושים בפיטוחה של ההתגלות עצמה.<sup>107</sup> מדבריו של הרטמן עולה אפוא שרסון לכן שהלגיטימציה הניתנת "לקהילה היהודית ... לקבוע לעצמה כיצד תפרש ומצווה אשר קיבלה בתורתו"<sup>108</sup> מכטאת את האמונה של האל עצמו בכוחה של התבונה האנושית לחשוף את אמיתה של ההתגלות, היא מגדירה את עצם הסמכות האלוהית כפוטנציה בתויר שלה על-ידי בני אדם.

הפנייה דיוקא לחלמוד ולא למקרא<sup>109</sup> מלמדת שהתבונה, לא פחות מאשר כבלוהת העשית של אישיות המסוגלת להתגבר על הצורך במיידיה של הבנה, היא היצירת את החובל בין ראייתו של העולם כמציאות סופית המתמצה בכליה של ההכרה האמפירית לביין הבנה כטומנת בחובה משמעות טרנסצנדנטית.<sup>110</sup> נראה שבמוד ההתגלות מונעת מהאדם את היחבור למציאות הסופית בכך שהיא מערערת את חוקיותה וסדריה ומאיימת על יכולתו של האדם להשפיע עליה, הפרשנות המתפתחת על רקע היעדרה של ההתגלות מושפעת באופן מכריע מדמותה של המציאות הסופית שבה חי הפרשן. הרטמן מצביע בחקשר זה על עובדה היסטורית שגבולותיה של היצירות הפרשנית שבמסורת "מותרים משוט על-ידי נבנות הקהילה לקבל פירוש כלשהו כיתורה"<sup>111</sup>. כמו כן הוא קובע שהבנת החוקים של האל הייתה לשקוף לפחות מדידה מסוימת את הבנת המציאות ואת תפיסת המוריתו של האדם.<sup>112</sup>

מרכיביוה של הפרשנות בכינתה של האמונה ונביחשה של האישיות הדתית, משקפת כה בעת מן אחר של הפקידה של הסופיות בתפיסת חברית של הרטמן. לאימננטיות כמציאות קיומית שבוהובה ובה היופועל האדם, הנומלת חלק בעיצובה של תפיסת האמונה והאלוהות של הרטמן, מצטרף אפוא מימד נוסף שעניינו בתודעה האנושית המוסכת על הסקסטים של המסורת שכשלעצמם אינם ניתנים לפורדה מהרפלקסיה תלוית לשגרת הקיום. שני פניה של האימננטיות, קיום וכחודעה, אינם מותרים ספק ביחס למרכיבותיה של הסופיות בתפיסת היהדות של הרטמן. בתוך כך, הקביעה בדבר הולותיות של השפה השלישית שואר יאספרס, שבמרכזה מושג הצופן, להבנת הנוהו של הרטמן, זוכה במובנה המלא בקשר זה: ממש כשם שבאמצעות מושג הצופן יוגנה תפיסתו המטפיטית של יאספרס כאימננטיות כמציאות ממשית,<sup>113</sup> כך גם תפיסתה של האמונה אצל הרטמן המהווה

107 הרטמן '92, עמ' 50-51.  
 108 שם, עמ' 252.  
 109 שם, עמ' 18.  
 110 גם יאספרס הצביע על החיבור המוחתי בין הכולת של האדם לפענת את הצפים של הערנסצנדנציה לצנציה של האקזיסציה. ר' אמת, עמ' 1037, 1041.  
 111 הרטמן '92, עמ' 20.  
 112 הרטמן '99, עמ' 20. הרטמן מביע דעה זו ב: הרטמן, אלוהי קהילת ישראל', עמ' 17. כמו כן הוא מיישם גישה זו גם בפרשנות שלו לאגרת השמה' להרמב"ם המכטאת, לדעתו, "גישה המתנגדת לליניניזם פורמלי גרידא, ותמתקית באישיות הכוללת של החולן בדרך ה"<sup>114</sup>. ר' דוד הרטמן, מנהיגות בעינות מנוקת, על איננות הרמב"ם, תל אביב 1989, עמ' 57.  
 113 יאספרס, פילז', עמ' 140.

נקט באופן מודעי<sup>121</sup> לא יכלה להתכחש למגבלות הייצוג של המודעה ביחס להוויתו של אלוהים. דבריו של הרטמן – "בעידן המודרני זכינו להכיר את הגורמים האנושיים המשייתים על השקפות עולם דתיות" – מעידים היטב על מודעותו לפער בין האלוהים לאדם שנותן בעינו למוח המאמץ המרשני. בשל מודעות זו, הוא קובע, נמוע מהפרשן "לת מעמד אפיסטמולוגי מוחלט לעיקרי אמונה"<sup>122</sup>. השוואה בין הגותו של הרטמן לזו של יאספרס מלמדת אפוא שלא זו בלבד שהמאמץ לשמר את הממד הטראנסצנדנטי בהפיסת האנושית משוחזר, לשני הוגים אלה, אלא שגם השלכותיו של מאמץ זה על דמותו של האנושין העולה מהגותם דומות להפליא. כשם שנכחחו הנסחרת של האל בעידן שאחרי החתרנות נחשפת על-ידי הרטמן כמקיינה על המאמץ שבקבוצתה געשה מסוגל להשקות את הדתות שלו לחתומה באופן מיידי ובלתי אמצעי בנכחותו של האל<sup>123</sup>, כך גם עבור יאספרס יכולה של האקזיסטנציה לפענח את הצופן של הטראנסצנדנציה מותנית בהשדית דתית של לימודיות, או מזו שכינה היידגר 'תאורת החדש' (Neuigkeit).<sup>124</sup> במקביל ניוונה החתומות בטראנסצנדנציה מהיכלית לחוות פליאה ומקסמות הממציאות האקזיסטנטית.<sup>125</sup> נראה אפוא שלא זו בלבד שהתנסות בעמדה הפרשנית איננה מכשלת את הפער בין האלוהים לאדם, אלא שעצם ההתמודדות אחר בדרך זו מבססת את נוכחותו מודעה ומעיקה אותה. כך, בעצבה את אופן העמידה של האדם מול אלוהיו היא תורמת מניה רביה גם לשימורו של הפער בין האנושי לאלוהי גורם של קבע במערכת היחסים שבין האדם לאלוהיו. מבחינה זו ניתן לטעון שבה במידה שהפרשנות מצליחה לבנות גשר בין חומאין כותרת להתגלות שאיננה עוד, היא שבה ומוכיחה לו את העובדה ממנה הוא לא יוכל ליהלמט, להפיה האדם והאל נמצאים וימשכו להיות משני עבריו של גשר זה.<sup>126</sup> הכשילון, הבחירה כסופית ומקומה של הפרשנות בכינונו של היחס כלפי האל – המודעים עמודי תווך במספיקה של קל יאספרס ושהחברו לסודות מכוננים של חפיסת חברית בהגותו של הרטמן – ממחישים את המאמץ הפילוסופי הנחוש של שני הוגים אלה לכינון עולם רוחני שבו קבלת קיומה של הוויה מטפית איננה כורכה בהתנכרות לאחוס המודרני שבמרכזו מוצב האדם כאישיות הנתורת לחבן את עצמה מתוך עצמאות ואחריות.<sup>127</sup> חזון הפלורליזם הדתי העולה מהגותם של הרטמן ויאספרס, חייב אותם להתרחק באופן מודע מהשקפת עולם דתית הנופסת את ההתגלות כמאורע עובדתי

121. השו הרטמן '78, עמ' 4.  
 122. הרטמן '92, עמ' 281. ר' גם את ההדהותו של הרטמן עם דבריו של ויליאם גיימס המפוטטים בעמדה זו.  
 123. הרטמן '78, עמ' 3.  
 124. יאספרס, פיל, עמ' 153, למוצג תאורת החדש המרחבת בדרך כלל כסקרנות של היידגר ר' Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993 [1927], ss. 143f, 182f.  
 125. יאספרס, אמת, עמ' 1048, עמ' 1031. לוחתבה: אפרים שמואל, פליאה וחשיבה בעולם מדעי טכנולוגי, ירושלים 1985.  
 126. המודעה לאופיה המפיטיקולרי בחברת של הפרשנות, מהווה יסוד מרכזי ביותר בחזון הפלורליסטי בגוב לאפשרויותיה של הוויה היהודית בחזון, תשובת כוחו השני לאורך כל ספריו. ר' במידת David Hartman, *Conflicting Visions, Spiritual Possibilities of Modern Israel*, New York, 1990, pp. 225-270.  
 127. ר' בחקשו זה את הגדרתו של שגיא את הרטמן כ"מודרניסט אפורי", אבי שגיא, זרד הרטמן: הגות יהודית מודרניסטית – פרקי מבוא, מחיבת יהודית מחדשת, עמ' 491-445.

חלק מיחסו של האדם לעצמו ולסביבתו<sup>111</sup> איננה מאפשרת לו להיות מנותקת מהקיום בעולם; וכשם שראייתו של האימננטיות כצופן של הטראנסצנדנציה מהווה פרשנות ומבטאת את תפקידה של התודעה האנושית בחישה של התוכחות המטפיות הנסחרת תלומה באימננטיות<sup>115</sup>, כך גם הפרשנות והתלמודית והיציירה היהודית שהתפתחה אחריהן גמלות את הנכחות האלוהית הנסחרת בעקט כן המורה. הרטמן נתן יסודי שירי להפיסתו את הדתיות כשיקוף של מערכת יחסים המתוככה בין האל לאדם באמצעות פניה השונים של הסופיות, בדברים הבאים:

הבנה אמיתית של אלוהים מחייבת שהוא נמצא בתוך קהילה, ומתקדש ומתחלל בתוכה ... מה לעשות. אלוהים צריך את הקהילה ... יש לו תלות, לכן הוא מתרגש וכועס כאשר הקהילה מתנהגת בצורה נפשעת. על כך עצמו הנביאים הצעקה של הנבירה היא הצעקה של אלוהים, הוליו אופן חיי הקהילה. אם אין צדק בתוך החברה ואדם נוהגים לענות יתום ואלמנה, אלוהים מתחלל. הוא תלוי בכך! זהו אלוהי היהדות ... השלמות היא בחלות, להיות תלוי היא המסגרת של השלמות. שלמות האל איננה בחיים בוד אלא בחיים ביתם, ביתו. שלמות של יחס ולא שלמות של "אני מספיק לעצמי"<sup>116</sup>.

היאולוגית היחס שמתווה הרטמן בהגותו מושתתת אפוא בעיקרה על יחסים הדדיים שבהם מכיר גם אחד מהצדדים בחיזויותם של היחסים עצמם לקיום וזהותו העצמית: כשם שהאל מותנה בקיומה של עדת מאמינים שתתייחס אליו כנזה כך גם עבור האדם כשמשות הויקה כלפי האל מסגרת לימוש האפשרויות הטמונות באנושיותו שלו.<sup>117</sup> ממש כשם שאין האדם יכול לעצב את יחסו לאל רק בהתאם לצונותיו ולרצונותיו, אלא חייב לשאול עצמו 'מה האל רוצה ממני', כך גם האל מבין שאין הוא יכול ליצור את העולם כרצונו, אלא הוא חייב להתחשב בדמותו של המאמין המיועד לחיות בעולם זה.<sup>118</sup> הגותו של הרטמן המציגה את הפרשנות מתוכחת בין האדם לאל וכתחילף מהדמן להתגלות, מעוררת באופן בלתי נמנע את השאלה: האם אין פרשנותו, שהציגה את היציירה התלמודית כהשתתפות בהתגלות וכהמשך שלה, מובילה לביטולו של הפער בין האלוהים לאדם ועל-ידי כך להתרופפות החיבור בין המאמץ לסופיות שבה הוא נתון ממלא: אינני סבורה כך. הרטמן טוען מפורשות שהביקורתיות המתבטאת בקיומן של חלופות שונות במסורת להבנת הטקסט, מעניקה תחושה של מרחק מהעבר ובכלל זה מההתגלות.<sup>119</sup> בשונה מנקודת המבט הפרודיסיבית המאפיינת לעתים קרובות את הפרשנות המסורתית לספרי המקרא הרוואת בהם יאזר אונטולוגי,<sup>120</sup> הראייה הסימבולית הביקורתית שהרטמן

114. הרטמן, בתוך שגיא, עמ' 57.  
 115. יאספרס, פיל, עמ' 170.  
 116. הרטמן, אלוהי קהילות ישראל, עמ' 22, הודגשה שלי.  
 117. על יסוד ההדרות, ר' הרטמן '92, עמ' 155.  
 118. שבו, וכן: הרטמן, אלוהי קהילות ישראל, עמ' 15.  
 119. השי הרטמן '99, עמ' 3.  
 120. השי את דבריו בנושא זה: הרטמן '99, עמ' 20.



שהרחש בנקודת זמן מוגדרת, תפיסה שכיחה הפרידה בין דמות לאורך ההיסטוריה, ובעידן המודרני עודדה את הסתגרותה וניווטה של התודעה הדתית.<sup>128</sup> במקום להתמקד ב"התגלות עצמה", ביקשו הוטמן ויאספרס לקיים שיג ושיח מתמיד עם אמונת ההתגלות כתופעה שלדעתם משקפת את אחד האפיקים החשובים בהם ביקשו בני אדם לחת פשר למציאות שבה הם חיים ובתוך כך להבהיר לעצמם את צמיותם שלהם. בשונה מההתגלות התובעת כניעות וקבלה ללא סייג של התביעות המעשיות הנלוות אליה, יכלה אמונת ההתגלות שלאמיתו של דבר איננה מפרידה בין האמונה לתכניה, או בלשוננו של יאספרס רואה ב"סבייטיבאוויקיט של האמונה דבר אחד",<sup>129</sup> לאפשר גם לאנשים מודרניים שאינם מוכנים לקבל על עצמם אורח חיים דתי להזדהות אהה או לפחות לגלות כלפיה כבוד והערכה. נוסף לכך, אמונת ההתגלות עשויה לשמש מקור פורה לפיתוחה של יצירה פילוסופית שתחבס על פרשנות של מקורות המסורת הדתית ושתצביע על אפשרויות חדשות למימוש עצמי, ובכך תתן מענה לצורך האנושי לחיזוק מגבלות הקיום – צורך שנדחק לשוליה של ההווה המודרנית.

אולם מדיווגם המחדש של הפילוסופיה וההתגלות בהגותם של הוטמן ויאספרס, אין להסיק ששתי אלה מבוססות על מקור משותף אחד או שהן מגלמות בדרך שונות אמת אחת. מדועות המודרניות העמוקה של הוטמן חסמה את כניסתם של יסודות הרמוניסטיים או מיסטיים המבטיחים לאדם שחרור מהמציאות היומיומית ומתהלוואיה. הוועדה המודרנית המבוססת על קרע ואף ניכור בין אדם לעצמו, לעולמו ולאלהים, משתקפת בהגותם של הוטמן ויאספרס כמתוחות הבלתי מוכרעת בין החתימה להגן על מעמדן של החוויה הדתית ושל האינטואיציה הפילוסופית כיסודות פוטיקולריים במפגיע המאפיינים את רמותו של המאמין, ובה בעת שלא לפגוע באפשרות מוחיחות זו תהרס לכינונה של שפה שתקשר בין אנשים שונים והרס אחר משמעות ופשו בעולמם. ליד מוצאת שמויחות זו הבטיחה את שימורו של הפרקסיס הפילוסופי כמרכיב של קבע בחודעתם של הוגים אלה. המודעות לה שימשה עבורם עדות חייה לכך שהטענה התקפותה המחולטת של השקפת עולם דתית מסוימת אין לה כל בסיס. ברוח זו ביקש הוטמן לבסס את התבונה העקרונית שמייחסם הבלתי מותנה של בני אדם לכנסים ולאידיעים המכוננים של תרבותם. לא נגזרת בשום אופן הבנה חד משמעית כלשהי. לפיכך רשאי, ואולי אפילו מחוייב, גם המאמין למצוא את דרכו מתוך מדינה של אחריות אישית וחירות פילוסופית כלפי אמיתותה של ההתגלות.

128 דודי למעשה המטרה המרכזית העומדת ביסוד הגדול האחרון של יאספרס: *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962.

129 שם, עמ' 49.