

סקירות ספרים

תמר אילת-יגורי, 'דיאלוג אנושי עם המוחלט: הסולם של קירקגור לפסגת הקיום הרוחני'. ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ח. 216 עמ'.

כל ספר רציני בעברית העוסק באחד ההוגים המשפיעים ביותר בהגות המערב כקירקגור הוא ברכה לאוהדיה של הפילוסופיה הקונטיננטלית, שמספרם (לפי התרשמותי מנוכחותם המסיבית בשיעורי) רק הולך וגדל. הוא ברכה בשים לב למצבו העגום של סרן קירקגור בארץ, הן מבחינת תרגום מועט של כתביו והן מבחינת העדרם של מחקרים מקיפים בהגותו.¹ על הטעמים המיוחדים לקבלה האיטית, המהוססת והמאוחרת של קירקגור (לעומת הגות ניטשה, למשל) בארצנו עמדתי במקומות אחרים.² לכן כל ספר נוסף, המצליח להאיר את צפונות המבוכים הקירקגוריאניים ואת מבוכות האמונה הדתית המובעת בכתביו העיקריים, הוא ברכה לקוראים, ובמיוחד ספר זה שכתוב בלשון רהוטה ובהירה. זאת היא ברכה כפולה ומכופלת גם מכיוון שהחוקרת נטלה על עצמה משימה קשה מאין כמותה ועמדה בה בכבוד הראוי לשבח תוך שהיא מרגישה (בנימה אוהדת) את העיקר בקירקגור: את פתוס האמונה החורג מעבר לאתוס החובה (עמ' 87; 90 ואילך).

הספר מנהיר ומפרש את שני כתביו הפילוסופיים החשובים ביותר של קירקגור (יש הטוענים כי אלה הם בעצם החיבורים הפילוסופיים היחידים במכלול העצום של יצירותיו) שטרם תורגמו לעברית: 'פרגמנטים פילוסופיים', הנסקרים בעיקר בשני הפרקים הראשונים של הספר, ו'סוף־פסוק בלתי־מדעי לפרגמנטים הפילוסופיים' הנידונים בהרחבה בפרק שלוש ואילך. כבר בעצם הנהרתם הבהירה של חיבורים חשובים אלה יש משום תרומה רבה לספרות המצומצמת בעברית הדנה בהוגה זה. אולם אין ספרה של תמר אילת-יגורי בגדר הנהרה גרדא אלא בעצם הנהרתה מגולמת גם פרשנות מעמיקה. עצם התמקדותה בנושאים מסוימים דווקא מכלל הגותו העשירה והמגוונת של קירקגור היא כבר בגדר פרשנות של החוקר עצמו.

¹ על מיעוט מחקרים עבריים בקירקגור אפשר להתרשם כבר מעצם הביבליוגרפיה הרלה המצורפת לחיבורה של ד"ר תמר אילת-יגורי (עמ' 205, 207) שבה בולטים חוקרים ותיקים כמו שמואל הוגו ברגמן ומרטין בובר בצירוף פרשנים מודרניים עכשוויים אחדים כמו רן סיגד ואבי שגיאה שהוא גם בעל המונוגרפיה המקיפה האחרונה בעברית: 'קירקגור: דת ואקסיסטנציה – המסע של האני', ירושלים, מוסד ביאליק, תשנ"ב.

² ראו מאמרי 'קירקגור בציון', 'עתון 77', שנה י"ט, גיליון 195 (ניסן תשנ"ו): 28–31; "Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem," in *Kierkegaard's International Reception*, vol. 3, ed. Jon Stewart, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 25–38

המחברת אינה עוקבת אחרי שני הטקסטים הללו באופן תמטי-סינכרוני אלא כרונולוגי-דיאכרוני ולכן ישנן בספר קצת חזרות. הנושאים שבהם היא עוסקת מוארים מתוך ריבוי פרספקטיבות ובעיקר של שתי החשובות ביותר המצויות בשני החיבורים הנזכרים לעיל. הדיון מלומד ומקיף ונזקק לעתים למונחים דניים בסיסיים במקור³ כך שאין מקום לשאלה כיצד ספר רציני על קירקגור לא מבוסס על המקור הדני (מה גם שהתרגומים לאנגלית הם מופתיים ומקובלים על כל חוקרי קירקגור בעולם). המקומות שבהם חשובים המונחים הדניים – החוקרת מבחירה אותם יפה (בעיקר בהערות שוליים) ואף עוקבת אחרי הופעתם גם בחיבוריו האחרים של קירקגור (דוגמה יפה היא הנהרת הרעיון בדבר 'הפרדוקס המוחלט' בהדגשים ובהקשרים שונים – עמ' 26 הערה 11).

אף שהמחקר מתמקד, כאמור, בשני חיבוריו המרכזיים של קירקגור, הקורא יכול גם למצוא תוכנות מאירות עיניים על מעגל הקיום האסתטי שבכרך הראשון של 'או-או' (עמ' 49-53);⁴ על המעגל האתי שבכרך השני של 'או-או' (עמ' 82 ואילך);⁵ על 'חזרה' (עמ' 85-86);⁶ 'מעשים של אהבה' (עמ' 167-169); 'חיל ורעדה';⁷ 'אימונים בנצרות'; 'חולי עד מוות' ועוד. כמו כן מובאים קטעים חשובים מיומניו של קירקגור (בתרגומה של המחברת) שכידוע מרכיבים כמעט מחצית מכלל יכולו הספרותי המרשים. ושוב, אף שמטבע העניין הספר מוקדש לחקר קירקגור, אין הוא מצטמצם בו בלבד אלא עוסק, מתוך זיקה של רלוונטיות או ניגוד, גם בהגותם של הרקליטוס (עמ' 58-60), אפלטון (עמ' 120-121), דקארט (עמ' 91-92), שפינוזה (עמ' 60-61 ועוד), קאנט (בעיקר עמ' 70-71 הערה 1), בובר (עמ' 21-22; 194 ואילך). וכמובן יש בספר דיונים מרובים בהגל – אויבו הפילוסופי הגדול של קירקגור. נוסף על כך יש בספר גרוש זה דיונים מרהיבים בנושאים כבדי משקל העולים מן הדיאלקטיקה הקיומית של קירקגור, כמו דמיון, הומור (וגם אירוניה) ורצון (פרק שני), כמו גם השוואות מאלפות בין קירקגור לאלבר קאמי (עמ' 198-200) ובינו לבין פרויד (בנושא רעיון האשמה ומקור הסבל על פי שניהם, עמ' 171-181).

הספר משופע גם באזכורים של מיטב חוקרי קירקגור בימינו ושל פרשנות עכשווית ענפה באנגלית, שבה בולטים חוקרים כמו Dunning (שהיה מקור השראה לפרקים השלישי והרביעי), Westphal (בעיקר בעמודים 166-169), והחוקר בעל אוריינטציה אנליטית מובהקת Hannay (עמ' 62, עמ' 168 הערה 5).

³ למשל עמ' 25 הע' 9; 26 הע' 10; 27 הע' 12 ו-13; 71 הע' 3 (המפתחת את הע' 10 בעמ' 26); 71 הע' 4; 90 הע' 19, ועוד.

⁴ תרגמה מרים איתן, ערך והקדים יעקב גולומב, ירושלים, מאגנס, 1996.

⁵ תרגמה מרים איתן, ערך והקדים יעקב גולומב, ירושלים, מאגנס, 2007.

⁶ תרגמה מרים איתן, ערך יעקב גולומב, ירושלים, כרמל, 2008.

⁷ תרגם איל לויז, ערך והקדים יעקב גולומב, ירושלים, מאגנס, 1986.

בעקבות פרשנים אלה של קירקגור (הנזכרים גם בעמ' 80 הערה 12) המחברת חושבת כי "הגותו מחויבת לחשיבה רציונלית" (שם) ומודה שהיא נמנית "עם הפרשנים הרואים בקירקגור פילוסוף רציונלי" (עמ' 184), כלומר אין הוא סופר דתי-מיסטי או סופר מחונן סתם אלא יש בכתיבתו מרכיב פילוסופי כבד משקל ורב השפעה (לפחות על הגות המערב, ולא רק על התיאולוגיה שלה, והכוונה, נוסף על מרטין בובר,⁸ לאלבר קאמי, להיידגר, לפול ריקר, לז'אן-פול סארטר, ואפילו לויטגנשטיין, שהקבלה מאלפת אליו מופיעה בעמ' 151). זאת היא הנחת יסוד אמיצה שכן היא מחייבת את מי שמחזיק בה לטיפול רציונלי במה שקירקגור עצמו תופס כעל-רציונלי, כלומר בחוויה האמונית-רליגיוזית. על הפרדוקסליות זאת עמד יפה ויטגנשטיין, שבהתכוונו לקירקגור אמר: "הלא-אייאמר, לבטח ישנו. הוא מראה את עצמו; הוא-הוא המיסטי",⁹ ומשפט ידוע פחות: "הוגה דתי הגון דומה למהלך על חבל. הוא נראה כאילו אינו מהלך על מאומה אלא על אוויר".¹⁰ הנחת קיומה של רציונליות בשיאי העמדה האמונית של קירקגור אמיצה גם מן הטעם הפשוט שהיא מאפשרת דיון רציונלי ופורה בחיבורה. מכל מקום, תמר אילת-יגורי (ורבים מפרשניו של קירקגור בימינו) יוצאת במובהק נגד עמדות כמו זאת של יוסף אגסי (בשיחתו עם יעקב אגמון בגלי צה"ל בשבת בבוקר ה-11 ביולי 2009) שאינן רואות בקירקגור פילוסוף לכל עניין ודבר, ובוודאי לא פילוסוף ראוי לשמו. עמדתם כמובן חייבת להתמודד עם השאלה כיצד 'לא פילוסוף' כזה, שהיה בין היתר אבי האקסיסטנציאליזם הדתי המודרני, יכול להשפיע בצורה כה מכרעת על תולדות הפילוסופיה, השפעה שלא זכה לה שום סופר או משורר בעל שיעור קומה ויהיה זה אפילו דוסטויבסקי, טולסטוי או הלדרלין וגתה.¹¹

יתר על כן, התמקדות בשני חיבוריו הפילוסופיים העיקריים של קירקגור, המכילים ביקורת אקסיסטנציאליסטית על הפילוסופיה של הגל, מאששת את הנחת היסוד המרכזית של החוקרת כי אכן קירקגור היה גם פילוסוף, וזה, כאמור, למגינת לבם של כל מי שמחזיקים עדיין בדוגמות אנליטיות-לינגוויסטיות או פוזיטיביסטיות. ספרה של תמר אילת-יגורי מאשש יפה את קביעתה כי קירקגור (או במדויק יותר קלימקוס, נציגו הספרותי) "אינו מסנגר על הרס החשיבה" (עמ' 80). הוא גם מאשש את קביעתה

⁸ ראו מאמרי "מרטין בובר בין ניטשה לקירקגור", 'עיון' נ"ה (אפריל 2006): 137-164.

⁹ לדוויג ויטגנשטיין, 'מאמר לוגי-פילוסופי', תרגם עדי צמח, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1994, משפט 6.522.

¹⁰ "An honest religious thinker is like a tightrope walker. He almost looks as though he were walking on nothing but air," *Culture and Value*, trans. P. Winch, London, Oxford University Press, 1980, p. 73 (תרגום שלי). על הערצת ויטגנשטיין לקירקגור ראו בין היתר M. J. Gallaher, "Wittgenstein's Admiration for Kierkegaard," *Month* 29 (January 1968): 43-49; P. Gardiner, *Kierkegaard*, London, Oxford University Press, 1980, p. 115 et passim

¹¹ ראו דיון ממוקד ובהיר בפרשנות הרואה בקירקגור הוגה רציונלי מול פרשנים שדנים בו 'רק' ככהוגה מיסטי-דתי, עמ' 181-187.

הפרוגרמטית (מבוא, עמ' 3) כי אין היא עוסקת בפילוסופיה של הדת, קרי תיאולוגיה, אלא בפילוסופיה קיומית "העוסקת גם בדת", ובמדויק אף יותר ב"פילוסופיה קיומית של האמונה המוחלטת" (השוו עמ' 94), כאחת מעמדות בסיסיות של הקיום האנושי הקונקרטי, וכשיאה של עמדה אותנטית כלפי הטרנסצנדנטי.

בצמידות לטקסטים המרכזיים של קירקגור ('פרגמנטים פילוסופיים' משנת 1844 ו'סוף-פסוק בלתי-מדעי לפרגמנטים פילוסופיים' משנת 1846) עוקבת החוקרת אחרי הסולם 'הפילוסופי' (דהיינו המהלך הדיאלקטי) שעליו מטפס כותבם הפסידונימי של שני הספרים הללו – Johannes Climacus, קרי 'המטפס', ה'מתקרב' (אך לא מגיע ממש) אל פסגת האמונה הנוצרית ואל "האושר הנצחי". במהלך דיאלקטי זה מגולמים שלושה נושאים: (א) 'דיאלוג', (ב) 'האנושי', (ג) 'המוחלט'. רכיבים אלה מתלכדים לכדי מבנה אחד והוא המקור לכותרת הספר 'דיאלוג אנושי עם המוחלט' (ראו עמ' 30, הע' 17 וכן עמ' 67). תמר אילת-יגורי חושפת בפנינו את המקור לשמו של קלימקוס, כמבטא תפיסה מסוימת של התפתחות רוחנית. התפתחות זאת משולה לטיפוס במעלה סולם כאשר רגלי הסולם נטועות באדמה וראשו גבוה בשמים. השם 'קלימקוס' שאול מכינויו של ראש מנזר בהר סיני (במאה 6-7 לספירה). הוא זכה לכינוי זה בימי הביניים, בעקבות פרסומו של ספר שחיבר בשם 'הסולם אל גן העדן' (עמ' 19). מכאן יוצא כי קלימקוס סוקר, מנקודת מבט אינטלקטואלית ופסיכולוגית, את השלבים לקיום הרוחני בהשראת ספרו של ראש המנזר בהר סיני! ואם לא די בהבאת חיבוריו המרכזיים הללו של קירקגור למחוזותינו הרי המחברת מדי פעם מביאה לנו פסוק מן התנ"ך או ממקורות יהודיים כדי להטעים כי, בעצם, דתיות א' נוסח קירקגור מתמקדת בחוויית הקדושה והאמונה, הרלוונטית לא רק לדת הנוצרית אלא יש לה חלות אוניברסלית על כל אמונה שבאפשר (וזאת בניגוד לדתיות ב' ששיאה קבלת הפרדוקסים המגולמים באמונה הנוצרית בלבד). וכך, למשל, כאשר היא מזכירה את מה שקירקגור מכנה "היחס המוחלט אל המוחלט", היא נוטה לטעון כי יחס כזה מבטא "קירוב מרבי למצב שבו האדם משתווה למוחלט", דבר שמופיע במקורותינו בפסוק "ואהבת את ה' אלוהיך ככל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דב' ו:ה). עניין זה מעיד על האפשרות (שאולי זקוק לה יהודי מאמין שנרתע מקירקגור בגלל המוטיבים הנוצריים בהגותו) שאף שקירקגור דיבר בעיקר על האמונה הנוצרית, הרי יסודותיה המהותיים של אמונתו מעוגנים ביהדות המקרא (וזאת גם בלי להזכיר את אברהם אבינו שקירקגור הופך ל"אביר" האמונה האותנטית). דבר זה מגיע לשיאו כאשר היא מזכירה את עיסוקה המרכזי של החשיבה הקונקרטי של קלימקוס, הלא הוא האלי-אדם. היא עומדת על דרישתו מעצמו לחיות "במחויבות המוחלטת לעצם קיומו" ומסכמת עניין זה בצייטוט מתהלים קיח:ז: "לא אמות כי אחיה ואספר מעשה יה'". יתר על כן, כבר במבוא לספרה מדגישה המחברת את העובדה כי "הרלבנטיות של קירקגור לקוראים בישראל מעוגנת בחוויית האמונה האותנטית שבלב הגותו"

שבה דנו גם "אנשי רוח יהודים, בהם מרטין בובר, פרנץ קפקא, עמנואל לוינס, הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק, שמואל הוגו ברגמן, יוסף חיים ברנר, פנחס שדה ואחרים" (עמ' 4). לרשימה מכובדת זאת יש להוסיף, כמובן, את ישעיהו ליבוביץ,¹² ולהצטער על כי המחברת לא הקדישה לעניין זה פרק נפרד בפני עצמו לטובת אותם קוראים שהעניין היהודי-ישראלי עומד במוקד התעניינותם.

מכל מקום, מחויבותה הבסיסית של המחברת לרציונליות של הגות קירקגור והדגשתה את הממד הסובייקטיבי של הגותו פותחת בפנינו את האפשרות למתן ביקורת רציונלית, מה גם שהיא עצמה מזמינה זאת מתוך קביעתה כי לגבי שאלות מכריעות, כמו "מהי הנצרות שיש להתחקות אחריה?" מועברת נקודת הכובד בהגותו מן ה'מה' (האובייקטיבי) אל ה'איך' (הסובייקטיבי) ואז "השאלות הללו פתוחות למענה סובייקטיבי, שהוא דינמי ונתון לשינוי" (עמ' 168).

לפני שאפנה לרברי ביקורת אחרים אנו צריכים להיות מודעים גם לכך כי אי אפשר לקבוע דעה סופית על אף לא אחד מן הטיעונים והמושגים המוצגים בספר, שכן הם בבחינת "מומנטים" בלבד במסע אל "התכלית המוחלטת" וציפייה ל"אושר הנצחי" מצד המאמין (עמ' 113). מכאן שלא ייתכן "סוף פסוק" פילוסופי, ולכן כתיבה שכולה רציונלית בעיניינים אלה היא בבחינת פרדוקס גמור שעמו חייב להתמודד כל פרשן של קירקגור (וכל פרשן של דברי פרשנות על קירקגור), שבסופו של דבר חייב לשתוק באמצעות מילים (דבר ששוב מזכיר לנו את דברי ויטגנשטיין ובמיוחד את משפט 7 המפורסם בסוף 'מאמר לגוי-פילוסופי').

הנה כי כן, בספר עשיר וגדוש זה – אין כמעט עמוד שאינו מעורר את הקורא להעלות תהיות ושאלות ואף לספק את תשובותיו במקביל ולעומת תשובותיה של המחברת. ואכן, עיקר כוחו של החיבור שלפנינו בשאלות שהוא מעורר ופחות בתשובות שהוא נותן לשאלות אלה, שכן התשובות תמיד יותר סובייקטיביות מן השאלות הנשאלות לגבי טקסט שהוא, על פי הנחה, טקסט רציונלי מעיקרו. אני מתכוון כאן לשאלות, כמו "על פי מה יכיר המאמין שהוא הגיע לפסגת התפתחותו האמונית?" "איך ידע שהוא מתקדם באמונתו? שהוא נמצא ביחס מוחלט אל המוחלט?" "שהוא הגיע לסוף הדיאלקטיקה הקיומית שלו? האם בכלל יש משמעות לדבר על סופה של הדיאלקטיקה?" וכו'. על רקע שאלות אלה קובעת המחברת, ובצדק רב, כי "התחום הרחני מכוון לאחיזה פנימית-סובייקטיבית באידיאלים מסוימים. אי לכך לא ייתכנו מאפיינים חיצוניים-אובייקטיביים להגדרת ההתפתחות" (עמ' 19 וראו גם עמ' 29). ולמרות מחויבותה לרציונליות עמדת קירקגור עולה כאן השאלה, מה הטעם להעלות שאלות ככרות משקל אלה אם אין ביכולתנו להשיב עליהן בצורה רציונלית מובהקת?

¹² ראו, למשל, רן סיגד, "לייבוביץ וקירקגור", בספר 'ישעיהו ליבוביץ', ערכו אסא כשר ועיקב לוינגר, תל-אביב, פפירוס, 1982, עמ' 42-47; אבי שגיא (שוייצר), "נסיון העקה – עיון משווה בהגותם של קירקגור וליבוביץ", 'דעת' 23 (1989): 121-134.

ואולי הדיון בהן אמור בעצם להבליט בטקסט ובקונטקסט כי לא ייתכן לעסוק בגרעינה האמוני-דתי של הגות קירקגור באמצעים מסורתיים (הכוונה לעמדת הגל) ורציונליים גרדא (קאנט ומטפיזיקאים אחרים), שהרי קירקגור מעולם לא נטש את עמדתו הבסיסית שניסח בקיצור רב ב'חיל ורעדה': "הפילוסופיה איננה יכולה, וגם אין זה מתפקידה, להעניק אמונה" (עמ' 32), "כי האמונה מתחילה לפעול בדיוק שם, היכן שהמחשבה מפסקת" (עמ' 56). מכל מקום תשובתה של תמר אילת-יגורי ניתנת מתוך צניעות המחשבה שיודעת כי איננה יכולה לחשוב את עצמה עד סופה הפסקני, ובחיישנות, כהצעות בלבד שאינן פוסקות סופית, שהרי החיבור עוסק במסע בלתי מוגדר ובלתי סופי ממהותו, כי אי אפשר לאמוד וגם לא לשים קץ ללהט האמונה בשיאה. מה גם שהספר מתמקד בחיבורו של קירקגור הקרוי 'סוף-פסוק בלתי-מדעי', ואם הכוונה ב'בלתי-מדעי' גם, ובעיקר, ל'בלתי-פילוסופי', דהיינו 'לקיומי', כיצד יכולים אנו להגיע בחיינו לסוף-פסוק אשר כזה? הרי עד רגעי התודעה הצלולה האחרונים יש ביכולתה להתנער מכל 'סופי-פסוק' ומכל הגדרות שאנו, מבחוץ, חפצים לכלוא אותה בתוכם. ולכן כבר השם של חיבורו החשוב ביותר של קירקגור מכיל בחובו את אירוניית הקיום האמוני בביטוייה המובהק ביותר.

מכל מקום, כדי לצאת ידי חובה ביחס לספר מרתק זה, המבקר מחויב לכתוב מאמר לא קצר – אך בסקירה תמציתית זאת אנסה רק להאיר כמה מבעיות היסוד שבהן עוסק הספר ולהעיר עליהן מתוך פרשנותי הסובייקטיבית את קירקגור. והרי כוחו של הספר שלפנינו נמדד ביכולתו לעורר את הבעיות הללו לחיים פרשניים חדשים. ואם הזכרתי את נושא הסובייקטיביות כדאי לפנות ישר לאחת התזות המרכזיות של 'סוף-פסוק בלתי-מדעי' הקובעת, בחלקו השני, פרק שני, "אמת היא סובייקטיבית"¹³. המחברת איננה מתמודדת ישירות עם עמדה משוללת שחר זאת (המונעת כל אפשרות להפריכה באופן 'אובייקטיבי'), אך היא מנסה להדגיש כאן ולאורך כל הספר את עמדתו הפרדוקסלית של קירקגור המנסה באמצעות שפת דיון אובייקטיבית, כביכול, לתאר את הסובייקטיביות ביותר. אולם את בעיית העמדה הפילוסופית המרכזית הזאת של קירקגור בדבר אמת היא סובייקטיביות¹⁴ אפשר לטעמי לפתור אם נקבל את עמדתו בדבר האותנטיות האישית הכרוכה באמונה מוחלטת במוחלט. אותנטיות זאת מחייבת את המעבר, שקירקגור עושה ברוב כתביו, מאמיתות ההכרה לאמיתות החיים. כלומר הטענה בדבר האמת היא בסובייקטיביות איננה כלל טענה קוגניטיבית-אפיסטמולוגית אלא טענה אקסיסטנציאליסטית המתמקדת ב'איך' של החיים ופחות ב'מה' שלהם.¹⁵

¹³ "Truth is Subjectivity," Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. and ed. David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press, 1941, pp.

169-224

¹⁴ החוקרת מכנה אותה "הטבע הסובייקטיבי של האמת", עמ' 81.

¹⁵ לפירוט עניין מרכזי זה ראו את הפרק על קירקגור בספרי 'אביר האמונה או גיבור הכפירה?' תל-

ייתכן כי המחברת כיוונה לעניין זה במסקנתה כי "מבחינת ההבנה השכלית ... הגיע התהליך הדיאלקטי למבוי תתום בדמות הפרדוקס החוסם את המשך דרכה" (עמ' 195), ואז באה טענתה, הנכונה מאוד בעיני, כי "קירקגור מפיקע את הפרדוקס (למעשה כמה פרדוקסים של אמונה בהתגלמות הנצחי בהיסטוריה של הזמן; אמונה באינקרנציה של האל-אדם; וגם כי האמת היא הסובייקטיביות) מתחום האפיסטמולוגיה הצרופה אל הממד הקיומי" (שם). האם למהלך כזה יש תוקף לוגי או רציונלי? מובן שלא. האם יש לו תוקף אקסיסטנציאלי? שאלה זאת חסרת פשר שהרי איננו יכולים להעניק 'תוקף' לחיים אישיים ולשפוט על פי קריטריון-על כלשהו כי חיי אדם זה או אחר משוללי תוקף או בעלי תוקף כלשהו. מכל מקום הדיאלקטיקה (קרי השכל וההבנה האנושית) נחסמים על ידי פרדוקסים של האמונה – ואז מחויב המאמין האותנטי להיכנס למצב של שתיקה נוסח ויטגנשטיין או נוסח אברהם בדרכו אל הר המוריה לעקרת בנו, כמתואר בפתוס רב על ידי קירקגור ב'חיל ורעדה'.

ואם כבר הזכרתי את נושא האותנטיות, הרי גם המחברת נזקקת למונח זה לאורך ספרה ומדברת על "הונאה עצמית" (עמ' 15) ביחס לניסיון להפוך את האמונה לאופן של התבונה (נוסח הגל, למשל). היא דנה בהמשך ב"אותנטיות דתית" של המאמין כ"יחס מוחלט של אהבה אל האהבה המוחלטת" (עמ' 168). היא מעלה את השאלה המעניינת האם אפשר "להתקיים באורח אותנטי מעבר להוויה הנוצרית?" (עמ' 144). תשובתה, שהיא אולי החלק המקורי ביותר בספרה, מופיעה בעמודים 166-169. בהמשך היא עוסקת ב"עצמיות אותנטית" (עמ' 183 וכו'). כלומר החוקרת רואה באותנטיות האמונה נוסח קירקגור את שיאה של הפסגה הרוחנית שאליה חייב המאמין לשאוף. חבל שאין היא מרחיבה בעניין זה, שלטעמי הוא אולי התרומה החשובה ביותר של קירקגור להגות המערב, החורגת מעבר לעמדותיו בנושא האמונה הנוצרית, והופכות אותו לא רק לאביה הקיומי-דתי של הגות המערב, אלא גם לראשון במסורת המפוארת של הוגי האותנטיות האישית על פי המופת האסתטי, שהמשכה אצל ניטשה, היידגר, סארטר עד קאמי ועד בכלל. לעניין האותנטיות האישית שייכת גם הקביעה שיעודו של הנוצרי על פי קירקגור הוא "למות, למות ביחס לעולם" כאשר "הכוונה היא לאיון העצמי כביטוי הטוב ביותר של היות נוצרי" (עמ' 196).

דיון נרחב יותר בנושא האותנטיות האישית אצל קירקגור בנוגע לאמונה היה בוודאי מגיע לניסוחת אותנטיות האמונה המתקרבת לטענתו: "תשוקה למושא טוטאלי אחד + כנות הכוונה = אותנטיות"¹⁶. אמנם תמר אילת-יגורי כמעט מגיעה לניסוחה זאת כאשר היא מאפיינת את הפתוס נוסח קירקגור כ"רצינות מלאת תשוקה (וסבל) ... המופנית כלפי האל" (עמ' 100), אך חבל שאין היא משתמשת בעניין זה לשם דיון בנושא של

אביב, שוקן, 1999, ואת מאמרי "הפיתוי האירוני של קירקגור לאותנטיות האמונה", 'עיון' ל"ט (ניסן תש"ץ): 177-210.

¹⁶ לפרטים ראו את המאמר המוזכר בהערה הקודמת, עמ' 184 ואילך.

אמונה בלתי אותנטית, נושא שבו קירקגור דן בהרחבה בחיבורו 'חיל ורעדה' שם הוא שואל, כיצד יכול האדם לדעת כי הוא נקרא על ידי האל לקרבן המוחלט של עקדת בנו ואין כאן מקסם שווא או שטן המדרבן אותו. בהיעדר קריטריונים אובייקטיביים לאמונה אותנטית, שעל פי הגדרתה מעוגנת בפתוס האישי הסובייקטיבי ביותר של המאמין עצמו, כיצד נוכל להבחין בין אמונה אותנטית לאמונה בלתי אותנטית? בין נביאי שקר לנביאי אמת? בין 'אביר האמונה', המוכן להקריב את בנו, לבין רוצח שיעודו אינו אמונה מוחלטת ומושא אינסופי אלא ניכוס נכסים ארציים סופיים תוך כדי ביצוע פשעים למען השגתם?

דיון ממוקד בנוסחה כזאת או אחרת של האמונה האותנטית היה גם מאפשר למחברת למקד ביתר דיוק את מקומן של התשוקה והאהבה באמונה והיה עוזר לה גם להבחין היטב בין ה'מעגל' (או ה'שלב' – היא איננה מבחינה במפורש ביניהם) האתי לבין האמוני הצרוף. הרבה פעמים היא מדברת על המעגל "האתי-דתי" המעוגן אך ורק בדתיות א', האוניברסלית, בעלת זיקות ל"מנהגים", כלומר לקהילה כלשהי (עמ' 191 וגם 193), ועולה השאלה, כיצד זה מתיישב עם היחס המוחלט אל המוחלט, החורג מן המעגל האתי שאותו מאמץ קירקגור מקאנט, תוך שהוא משתדל לשמור (גם בעקבות קאנט, אך יותר נכון, בעקבות האינטואיציות העמוקות שלו בדבר האמונה האותנטית) על האוטונומיה המלאה של התחום האמוני ואי התנייתו בתחום אחר כלשהו. דבר אחרון זה מעורר את השאלה המכרעת, שבה לצערי אין דיון בספר, והיא מנוסחת יפה על ידי קירקגור בחיבור 'חיל ורעדה': "היש תכלית להשעיית האתי?" (עמ' 57-72). האם תיתכן מטרה מוגדרת כלשהי שתצדיק שימה זמנית של השיקול האתי בסוגריים? דבר שהיה נחשב כחילול התבונה בעיני קאנט אך לא חילול הקודש בעיניו המאמינות של קירקגור.

מנוסחה שלעיל נובע, בין היתר, כי קירקגור מחזיק בדעה שהאותנטיות נוצרת מסוג של תואם בין ה"מה" של המעורבות ל"איך" של אופי ההתחייבות. אולם לא כל מושא מסוגל לעורר בנו דרגה כזאת של מעורבות כלפיו. לפי קירקגור *idée fixe* או איריאולוגיה המכוונת למושא סופי ומוגבל באופן עקרוני אינה יכולה לעורר בנו את "התשוקה האינסופית" הדרושה לעשייה אותנטית. רק מושא אינסופי ומוחלט, או פרדוקס כמו פרדוקס האמונה הנוצרית (או היהודית או המוסלמית) הסובב סביב רעיון של כניסת האל הנצחי לספירה ההיסטורית של האדם, יכול לעורר את עוצמת התשוקה הנדרשת לאותנטיות.

אולם אפשר להקשות על קירקגור בטענה שמבחינה פסיכולוגית מתקבל בהחלט על הדעת שגם מושא סופי יכול לעורר בנו דרגת תשוקה כזאת שנוכל להקריב למענו כל דבר, כמו אהבה והשתוקקות לאיש או לאישה או למולדת. ואכן, קירקגור מתאר אהבה במונחים דומים לאלה שתיאר בהם את האמונה, באומרו: "אהבה היא תשוקה שהפתוס שלה בלתי-אמצעי" ('סוף-פסק', עמ' 345, תרגום שלי). דומה אפוא שאין

שום מניעה שנרגיש מעורבות מוחלטת כלפי מושא סופי ומותנה, שנוכל לאהוב אותו בצורה אותנטית, כשם שיכולים אנו להאמין במוחלט. אם כן, מדוע רק אמונה באל מגלמת איכות כזאת ההופכת לביטוי של האותנטיות?

תשובה אפשרית אחת לשאלה זו – שתיראה אולי שערורייתית בעיני מאמינים למיניהם – היא שאמונה ממין זה היא ביטוי לפרדוקס העליון שהוא יצירת האל בידי האדם, והיא תובעת אפוא את מלוא היצירתיות האנושית שבנמצא ואת התשוקה העזה ביותר שהאדם יכול לגייס. כמובן, אין הכוונה כאן לבריאה אונטולוגית, אלא לכינון אינטנציונלי של זיקה כזאת למושא, שבעטיה הוא הופך למוחלט. כך למשל, בסיפור על אברהם, קירקגור קובע כי ההתנסות הקיומית, המביאה את 'אביר האמונה' לאשר את הצו ולהתייחס אליו כאילו בא מן האל, היא שמעניקה לאל מעמד של ישות מוחלטת. כדי שהמוחלט יהיה מוחלט עבורי ויוכל לתבוע ממני את "החובה המוחלטת", נדרש לו הפירוש הסובייקטיבי שלי, שאכן הוא הוא המוחלט. כאן אנו מגיעים לשיא הפרדוקס: אף שאברהם מודע לכך שהמוחלט תלוי בנכונותו הסובייקטיבית לעשותו לכזה, מודעות שעלולה לערער את היחס הבלתי-אמצעי אליו, הריהו פועל כאילו יש סמכות אובייקטיבית למוחלט להיות המוחלט! אנו מכווננים את האל באופן אינטנציונלי בלבנו, אך אנו נשמעים לו כאילו היה ישות אונטולוגית נפרדת.

הנה כי כן, קירקגור מחדד ומעצים את ההבחנה בין אלוהים לאדם, כדי להפוך את האמונה הדתית לדבר האותנטי ביותר שאפשר להעלות על הדעת. הפער בין אלוהים לאדם הוא אינסופי, שכן האדם הוא שיצר את הפער הזה וכוונן את הדתות הטרנסצנדנטיות. האוהב המשתוקק ביותר רק יוצר בפנימיותו את התשוקה ומכוון אותה ליחיד הקיים משכבר, ואילו 'אביר האמונה' תחילה בורא את מושא אמונתו ואז מגייס גם את התשוקה במעורבותו הנאמנה למושא שיצר. לכן ההתאמה ההדוקה הזאת בין ה"איך" של האמונה ובין ה"מה" שלה – כולה מעשה ידינו. רק יחס יצירתי מסוג זה הוא היוצר את העצמיות האותנטית. כדי ליצור את עצמיותך שלך, קודם כול עליך להתגבר על טבעך החושני (התחום האסתטי), לאחר מכן על תבונתך האובייקטיבית (האתי), עד שתיעשה למה שהנך: היוצר הבלעדי של עצמיותך ושל אלוהיך. לשם כך נזקק האדם לתשוקה מרבית, למעורבות ולהתגברות עצמית. אמנם גם באתיקה מופיעה התאמה דומה בין הסובייקט ובין מושאיו, אולם בגלל מופשטות המושאים הנוצרים בתחום זה ומידת הרפלקסיביות התבונית הנדרשת בו, מתנדפת התשוקה ואין האדם יכול להיות מעורב רגשית במושאים שיצר. "החובה בולעת את האהבה", קובע קירקגור. לכן צודקת בהחלט תמר אילת-יגורי כאשר היא קובעת באפילוג לספר, כי על פי קלימקוס של קירקגור, "האמונה כתחום עצמאי, בלתי-תלוי ומובחן מכל תחום אחר" (עמ' 202), כלומר ה'שלב' או ה'מעגל' האתי-דתי, הוא שלב מעבר בלבד בתהליך הדיאלקטי להשגת האמונה נוסח קירקגור, ולכן אין כל סתירה בספרה כאשר הוא מאזכר פעמים רבות את התחום "האתי-דתי" ועוסק אחר כך, במונחים של

אוטונומיה מוחלטת, באמונה במוחלט. וצורך המחברת גם בקביעתה לגבי רציונליות מסוימת של משנת האמונה האוטנטית נוסח קירקגור, שהרי מדובר בה בהתאמה בין המושא לסובייקט. תואם כזה הוא בהחלט שריד להנחה רציונליסטית; דהיינו בעמדה של הסובייקטיביות הרדיקלית ביותר, אנו מוצאים עדיין את שאריותיה של התבונה האובייקטיבית.

בטקטיקת הפיתוי של קירקגור את קוראיו אל אותנטיות האמונה משמשת האירוניה כלי מרכזי (יחד עם טכניקת השימוש בשמות מחברים בדויים ובמה שהוא מכנה "המסירה הבלתי־שירה"). כבר בחיבור המאסטר שלו הוא קובע כי "חיים אנושיים אותנטיים אינם באפשר בלא אירוניה"¹⁷. ואכן המחברת מרבה לעסוק באופי זה של כתבי קירקגור, אך אין היא מבדילה דיו בין אירוניה לבין הומור שתפקידו בחיבוריו שונה באופן מהותי. ואם כי מקובל לחשוב, כפי שקובע אחד החוקרים המובילים בתחום, כי "רוחה וערכה [של העמדה האירונית] נפגמים על ידי עצם המאמץ להבהירה"¹⁸ – ראוי היה להבדילה מהומור, ולו באמצעות ההגדרה הקצרה והקולעת ביותר שלה בלשונו של סמואל ג'ונסון: "אופי דיבור שמשמעותו מנוגדת למילים שלו". ראוי היה גם להתעכב בקצרה על שלושת מאפייני האירוניה: (א) שהיא תופעה בעלת שני רבדים, גלוי וחבוי; (ב) ששני הרבדים הללו מקיימים סוג מסוים של ניגוד או מה שלעתים אף לובש אופי של סתירה; (ג) באירוניה יש מרכיב של התחפשות, של נאיביות מעושה, כלומר העמדת פנים שאין האירוניה קיימת כלל (כגון הפוזה המיתמת של סוקרטס מול בני שיחו). כל המאפיינים הללו של העמדה האירונית לא מצויים בהומור ולכן יש להומור תפקיד הרבה יותר צנוע בחיבוריו של קירקגור, שהם בעצם חיבורים אירוניים מאין כמותם: הניסיון לומר מה שאי אפשר לומר במילים; המתח בין הממד האובייקטיבי (הגלוי) של מסריו לממד הסובייקטיבי (הבלתי ניתן למסירה ישירה) העוסק בפנימיות העמוקה ביותר של המאמין האוטנטי. מבחינה זאת קירקגור הוא ההוגה האירוני ביותר בהגות המערב (אחרי סוקרטס כמובן) שהפך את האירוניה למכשיר חיוני בהגותו (שנעדר רק מיומניו ומדרשותיו הדתיות).

מן הראוי היה גם להתעכב על הבדלים מובחנים ומוגדרים היטב בין מושג הפרדוקס לאבסורד, שני מונחים שחשיבותם רבה להבנתה של עמדת קירקגור לאותנטיות האמונה. המחברת דנה בשני מונחים אלה ואף מציעה הצעה מעניינת (אם כי כללית מדי) להבחנה ביניהם וגורסת כי יש "לראות בפרדוקס ביטוי לא־סבירות לוגית־צורנית, ובאבסורד ביטוי לא־סבירות אנושית־קיומית" (עמ' 28). קירקגור עצמו לא הבחין בעקיבות בין מושג האבסורד למושג הפרדוקס, אך בכל זאת ניתן לחלק

¹⁷ *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates* (1841), trans. Lee M. Capel, New York, Harper & Row, 1963, p. 338. וראו גם התזה האחרונה בחיבור זה הקובעת כי "חיים ראויים לאדם מתחילים באירוניה" (שם, מס' 15, עמ' 349).

¹⁸ Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, p. ix

מכתביו הברדלים אלה: 'אבסורד' מתאר פעולה הנעשית בהקשר שבו אין שום טעם תבוני שיצדיק אותה (כמו "הקפיצה" מן האתי אל המעגל הדתי). 'פרדוקס' מעוגן במצב שבו ישנה התנגשות בין שתי עמדות ומערכות-ערכים מנוגדות, שלכל אחת עקרונות וקריטריונים משלה. למשל, האמונה לפי קירקגור היא פרדוקס מוחלט שכן לפיה היחיד עדיף מן הכללי, והרי במונחיה של הפילוסופיה המסורתית, ובעיקר זו של הגל, דווקא ההפך הוא הנכון, כמו שגם נכון כי הפנימי בהכרח יבוא לידי החצנה תבונית ממשית – דבר המנוגד לעמדת קירקגור כי "הפנימי אינו החיצוני".¹⁹ במהלך הפיתוי אל האמונה מושגים אלה חיוניים, שהרי באמצעותם מבקש קירקגור לנקוט טקטיקה של הסוס הטרויאני או של "המרגל במחנה האויב" אצל הלא-מאמינים.²⁰ קירקגור משתמש בקטגוריות פרדוקס ואבסורד שהלא-מאמינים מייחסים לאמונה, ולכן לא מעוררים כל התנגדות מצדם, ואז שותל אותם בתחומי האמונה ואף הופך אותם לאמות מידה של האותנטיות שלה. "צלוב את שכלך", כפי שנדרש אביר האמונה האותנטי נוסח אברהם ב'חיל ורעה', פירושו לאמץ את הפרדוקס אך להתייחס אליו כאל פרדוקס גרדא. כאן עומדים אנו מול דוגמה מובהקת של ה-Aufhebung נוסח הגל כאמצעי לוגי המשמש את הגל ל'מיצוע' ואת קירקגור ל'תיווך', שכן הוא משמר, מבטל ומעלה לרמת דיון גבוהה יותר את הנושא ואת ההוויה.²¹ ועל כן קירקגור מאמץ רעיון זה לדיאלקטיקה האקסיסטנציאליסטית שלו. בעניין הפרדוקסליות ואבסורדיות האמונה הנוצרית קירקגור מגיע עד לשלב ה-Aufhebung הסופי בהחלט (אם כי ישנה שאלה גדולה אם הדיאלקטיקה הקיומית נוסח קירקגור יכולה להגיע אי פעם לסיומה חוץ מסיום חיי נושאה – דבר המזכיר בעיה דומה אצל הגל בדבר סוף ההיסטוריה). 'שימה לאל-על' כאן פירושה ביטול (סובייקטיבי) של פרדוקסליות של הפרדוקס על ידי העלתו לרמת שיא של האמונה האותנטית ושימורו כמושג מפתח (אובייקטיבי) בתוכה. בכך אנו מגיעים עד מפתנה של האמונה (ויצירת האותנטיות המרבית שלה) ומכאן מתחייבת השתיקה. לשתיקה אשר כזאת מביא אותנו חיבורה החכם של תמר אילת-יגורי, חיבור המסתיים בקביעה רומנטית מקסימה כי "הפרדוקס הוא התשוקה של המחשבה, ואדם חושב בלי הפרדוקס הוא כמו מאהב בלי תשוקה".²² ואינני יכול

¹⁹ ראשית דבריו של קירקגור במבוא לכרך הראשון של 'או-או', עמ' 29.

²⁰ וקראו את מסתו היפיפיה של קירקגור שמשום מה לא נזכרת בספר שלפנינו על אף חשיבותה: 'העת הזאת', תרגמה מרים איתן, ערך והקדים יעקב גולומב, ירושלים, כרמל, 2008.

²¹ תמר אילת-יגורי מאזכרת לעתים קרובות את המושג הזה של הגל בהקשר של קירקגור אך היא מתרכזת משום מה רק באלמנט של ביטול ושימור. שלוש משמעויותיו של מונח גרמני זה קשה לתרגם לעברית, חוץ מן הביטוי הלא תקני: 'שימה לאל-על' המשמרת את שלוש התנועות של ה-Aufhebung.

²² עמ' 202, המצטט מחיבורו של קירקגור, *Philosophical Fragments; Johannes Climacus*, Princeton, Princeton University Press, 1985

להתאפק מלהביא לבסוף בפני הקורא את כותרת דרשתו היפה של קירקגור: "טוהר הלב הוא לרצות בדבר אחר",²³ שבפרשנותי 'הסובייקטיבית' פירושה: תשוקה אופטימלית וכנה אל מושא נשגב אחד שהוא האל או הקדוש ביותר התובע מאתנו את המעורבות הרגשית הצרופה ללא תמורה, ללא הבנה, ללא גאולה וישע (או ישו).²⁴

יעקב גולומב

האוניברסיטה העברית בירושלים

²³ *Purity of Heart Is To Will One Thing*, trans. D. V. Steere, New York, Harper & Row, 1956

²⁴ בסקירה זאת לא עמדתי על שגיאות דפוס וטעויות מעטות שהשתרכבו בספר, אך כאשר ייצא במהדורה שנייה (דבר שיש לייחל לו) הרי הן לתשומת לב המחברת: עמ' 71, הע' 2 יש לכתוב Tertullian " (160-220 לספירה); עמ' 123, הע' 5 מוזכר הפרשן החשוב "MacIntyre 1967" אך חיבורו נשמט מן הרשימה הביבליוגרפית; עמ' 134, הע' 7 מופיע השם "פורבך" ולצדו במקור "Feuerbach", צריך להיות "פוירבך"; עמ' 167 בטקסט מופיע קיצור ספר של קירקגור "JFY" אם כי קיצור כזה לא נמצא כלל ברשימת הקיצורים של חיבורי קירקגור בעמ' י-יא; עמ' 198 נכתב פעם אחת "הפרדוקס" ושתי שורות לאחר מכן "הפרדוקס". אין בשיבושים מעטים אלה כדי לפגום בהנאת הקריאה אך כמובן רצוי לתקנם.