

לקראת יהדות של האחר

"אני אתה, כשאני הנני אני"

פאול צלאן

1. יעוד והיסטוריה

כל נסיון להשוות או להקביל בין יהדות לאנתרופוסופיה צריך להתחיל מהכרה בכך שהן לוקחות את נקודת המוצא שלהן מרבים שונים של ישות האדם. האנתרופוסופיה, כמדע הרוח המודרני, מבססת את פעילותה בספירת ההכרה. במילותיו של רודולף שטיינר: "האנתרופוסופיה היא דרך של הכרה, הרוצה להוביל את הרוחי שבאדם אל הרוחי שבעולם". היהדות כדת וכלאום קשורה קודם לכל לתחום הרצון. כדת, מערך של מצוות המונע מתוך מכלול אמוני מסויים. כלאום, זרם תורשה המביא לידי ביטוי מערך של תכונות נפשיות ומנטליות. לכן שאלת הקשר בין יהדות לאנתרופוסופיה, כשהיא נשאלת באופן סתמי, אינה מוצבת במקומה הנכון. יותר נכון לשאול: כיצד ניתן להבין את היהדות מתוך המחקר המדעי-רוחי של האנתרופוסופיה.

אך להבין משהו משמעו להציבו בתוך השלם אליו הוא שייך. לא נוכל להבין את היהדות, תפקידה, מקומה ויעודה, ללא הסתכלות עליה ביחס למכלול האורגניזם של האנושות. כך ניתן לדברי שטיינר לראותה בתוך זרם ההתפתחות הרחב של האנושות, כלוקחת חלק בהכנתו של אימפולס האני-הנני, ובצורה מדויקת יותר: כמכינה של הגביע הגופני (פיזי-אתרי-אסטרלי) האמור לשאת בתוכו אימפולס זה. לכך היא "נבחרה".

על רקע זה מאפיין שטיינר שתי תכונות עקריות הקשורות ליהדות ושניתן להבין לאור תפקידה. הראשונה קשורה לפיתוח של חשיבה מופשטת. השניה קשורה לנטיית בדלנות. החשיבה המופשטת היא תנאי להתפתחות תודעת אני. האני יוצא מתוך זרם ההשראה הרוחית הקדום, ומתחיל לחשוב את העולם מתוך כוחותיו העצמיים. מונותאיזם, אמונה באל אחד, מבוסס על מחיקת כל שכבות התיווך שבין הנגלה לאינסוף, ויתור על חוויית הריבוד של הראיה הרוחית, ותפיסה של אלוהות מופשטת, אחת. נטיית ההתבדלות קשורה להכרח לטפח כישורים אלה כיסוד תורשתי. היהדות סוגרת על עצמה כדי לזקק מתוכה כישורי אניות חדשים.

השאלה מה קורה לזרם כזה בתקופה שבה היסוד האינדיבידואלי כבר הבשיל לרמה כזאת שהוא יכול להוליד את פעילותו יותר ויותר מתוך עצמו. זהו המצב בתקופתנו. וזהו הפרדוקס ההיסטורי שהיהדות נמצאת בו היום, בתקופת נפש התודעה. בדיוק הדבר שאותו היא

הכינה, הוויית האני-הנני, מבקש ממנה היום לתמיר את שני היסודות עליהם כל ישותה נבנתה. החשיבה האבסטרקטית הגיעה לשיאה במדעי הטבע ובפילוסופיה בתמונת העולם המכניסטית של המאות האחרונות. הבדלנות הלאומית מהווה היום כוח ריאקציונרי למגמה הפנימית הבריאה של תקופתנו. שתי מגמות אלה אפשר לראות בהקצנה הגוברת היום בישראל בין לאומניות ימנית לבין השמאל האבסטרקטי.

היהדות שהתחילה את דרכה כ-1900 שנה לפני הספירה, סיימה את השלב הראשון של התפתחותה עם האירוע של גולגלתא, ומוצאת את עצמה זמן קצר לאחר מכן פזורה בין העמים השונים, כדי להוות, לדברי שטיינר, "שמרים" להתפתחות הכללית של האנושות. וכ-1900 שנה לאחר הספירה, כבמעין תמונת מראה גדולה (לתמונת מראה זו ראה: זיגסמונד פון גלייך, 1989), היא מוצאת את עצמה בנקודת מפנה חדשה. רגע זה, סוף המאה ה-19, תחילת המאה ה-20, מתייחד בדיוק באותו אירוע עליו מדבר שטיינר כחציית הסף של האנושות (ראה מאמרי מאדם עולם 32). שטיינר התנגד אמנם לתנועה הלאומית היהודית, כשם שהתנגד לכל התנועות הלאומיות שקמו באירופה במהלך המאה ה-19. ועם זאת חשוב להבין שכששטיינר מדבר על "טעות הסטורית" ביחס ליהדות, אין הוא מתכוון לומר ש"טעות" זו אינה מוכלת בהכרח בתוך השלם של התפתחות האנושות כצורך אימננטי. ישנן לא מעט מקומות בהם שטיינר מציין התרחשויות היסטוריות כטעות מנקודת מבט מסוימת, וכהכרח מנקודת מבט גבוהה יותר.

המגמה כפי שהוא ראה אותה חייבת להוביל יותר ויותר להולדה של קשר בין בני אדם על בסיס אנושי אינדיבידואלי, שאינו נשען על כוחות עבר של לאום או של גזע. משמעותה העמוקה של אותה חציית סף, שתחילתה במהלך המאה ה-20, היא שבני אדם יכולים לחוות את עצמם, מעבר ליסודות הארציים המפרידים, כישות-אדם-עולם, ולקבל מתוך אותה חוויה עצמה את הכוח הטרנספורמטיבי להתמיר את המרכיבים הארציים של ישותם. בתוך תמונה זו ראה שטיינר תפקיד חדש ליהדות כחלק מהכנת הגביע לתודעה החדשה שצריכה להיוולד בתקופתנו. עמוס אילון, בספרו "רקוויאם גרמני", מתאר את כל ההתפתחות של התרבות המרכז אירופאית מסוף המאה ה-18, כמבוססת על הקשר המפרה שבין יהדות לגרמניות. ספרו מתחיל בתיאור כניסתו של משה מנדלסון, נער יהודי, ובהמשך פילוסוף מרכזי של תנועת ההשכלה, בשערי ברלין. קשר האחוה בין משה מנדלסון לגוטהולד לסינג, מהווה את נקודת הפתיחה להתפתחות תרבותית-רוחנית זו.

אך מגמות הבדלנות הלאומנית באירופה גברו ואירוע חציית הסף נחווה במישור החיצוני של התרבות בייחוד דרך תמונת הצל שלו. העם היהודי שהיה אמור לחוות התמרה דרך המפגש עם האימפולסים האוניברסאליים הצומחים מתוך התרבות הגרמנית, ומתוך כך להיפתח ולקחת חלק בצעד התודעתי החדש, חווה ניסיון השמדה בפגשו את הצל הלאומני של אותה תרבות. הקמת מדינת ישראל והסכסוך היהודי-פלסטינאי צריכים להיתפס כחלק מאותו גל הדף טראגי של קריסת מרכז אירופה, שתחילתו בשנות הארבעים של המאה ה-19 ושיאו עם

מלחמת העולם השנייה והשוואה. הקשר המחודש בין עם ישראל לארץ ישראל, משחרר מרקם חדש לחלוטין של שאלות. הקשר המשולש דת (רוח), לאום (נפש), ואדמה (גוף), שהיה תקף עד למפנה הזמנים, הופך בתקופתנו, תקופת נפש התודעה, להרה אסון. בתקופת נפש התודעה התפיסה הרוחנית של האדם חייבת להיות מבוססת על חופש מוחלט, ללא תלות בזרם התורשה ובמיקום הגיאוגרפי.

2. ריפוי והתמרה

ניתן לראות היום שתי מגמות של התמרה הזרמות מכיוונים שונים לתוך היהדות. האחת צומחת ישירות מתוך היהדות עצמה ומגיעה לזיכוכ עצום במעבר של "מות והתהווה" דרך השוואה. למגמה זו שייכים למשל הפילוסוף עמנואל לוינס, המשורר פאול צלאן, אתי הילסום, הסופר פרימו לוי, ורבים אחרים. המגמה השנייה קשורה לעבודה הישירה מתוך הכרה רוחית של תקופתנו כפי שהיא יכולה לצמוח מתוך האנתרופוסופיה, ושפעולתה נושאת בשלב זה אופי יותר הומאופטי.

הגותו של עמנואל לוינס (1906-1995) יכולה לתת לנו כיוון והשראה לאפשרויות הצמיחה אליהן יכולה להתרומם הרוח מתוך היהדות בתקופתנו. לוינס נולד בקובנה שבליטה. עם סיום לימודיו התיכוניים עבר לצרפת והחל בלימודי פילוסופיה. ב-1928 עבר ללמוד בפרייבורג והספיק להשתתף בסמנריון האחרון אצל אדמונד הוסרל, אבי הפנמנולוגיה. אך הגילוי הגדול מבחינתו היה מרטין היידגר, תלמידו של הוסרל, אצלו למד אמנם רק סמסטר אחד, אך הושפע עמוקות מחשיבתו. לוינס קיבל אזרחות צרפתית בשנת 1930. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה הוא גויס לצבא הצרפתי וב-1940 הוא נפל בשבי הגרמני. אך כשבוי מלחמה הושאר בחיים ועסק בעבודות כפייה עד לסיום המלחמה. כששוחרר גילה שכל משפחתו הקרובה, אימו, אביו ושני אחיו שנשארו בליטא, נרצחו על-ידי הנאצים. לאורך שנים רבות שילב בין עבודה חינוכית כמנהל בית ספר אליאנס בפאריז, לבין כתיבה פילוסופית.

הגותו של לוינס מעמידה במרכזה את ההתכוונות אל האחר כמאפיינו העיקרי של האני. בכך הוא יוצא כנגד הפילוסופיה האונטולוגית של היידגר, המציבה במרכזה את ה"היות", ומעמיד את האתיקה כבסיס לכל חשיבתו. הפילוסופיה צריכה להפסיק להיות אהבת החכמה (פילו = אהבה, סופיה = חכמה) ולהפוך להיות "חכמה של אהבה בשירותה של האהבה" (אתיקה והאינסופי עמ' 15). ממטפיסיקה של חשיבה כללית על הודות ההווה מבקש לוינס לעבור לחשיבה של הקונקרטי ייחודי של האחר. הפילוסופיה שלו נעה לקראת ההתנסות בייחודי הבלתי מנוסח של האחר. לוינס יוצא ל"הגנה על הסובייקטיביות, אולם ... לא במישור המחאה האגואיסטית-גרידא שלה ... ולא בחרדתה אל מול המוות, אלא כמכוננת באידאת האינסוף" (כוליות ואינסוף עמ' 6). האינסוף לדבריו נוצר ביחס של האני עם האחר. הסובייקט

עצמו מכיל משהו שאינו יכול להכיל, החורג מעבר לעצמו ככזה, ובכך הסובייקט עצמו נתפס על-ידי לוינס "כקבלת פני הזולת, כהכנסת אורחים. בסובייקטיביות מתגשמת אידאת האינסוף" (שם עמ' 7). והאחר הזה הבלתי נכנע לכל פרדיגמה חשיבתית כללית, אבסטרקטית, מופיע לפי לוינס בפנים האנושיות. הפנים הן מעין תמונה שדרכה מכריזה עצמה אחרותו של האחר. תמונה המגלה את הבלתי ניתן להתגלות. "הפנים משמעותן היא האין סופי" (אתיקה והאינסופי עמ' 78). לכן קשר אנושי הוא תמיד לדבריו קשר של פנים מול פנים.

למרות נקודת השקפה מסוימת בין הפילוסופיה של לוינס להגותו של מרטין בובר הרי שלוינס מתנגד לעקרון ההדדיות בחשיבה הדיאלוגית של בובר. הוא מעמיד את האחר "מעל" לאני, וקודם לו מבחינה אתית. "בהדדיות יש שכר. ריקר אמר: ואז אין שום דבר בשבילי? עניתי: אין שום דבר. זה חינם. זו כניסה לקדושה" (שם עמ' 93). וכניסה זאת לקדושה באחר נתפסת כחווית האחר באני, בכמעין נקודת היפוך: "לפיכך אין הפנימיות בבחינת מקום סודי הטמון באיזה מקום. הפנימיות היא היפוך. בהיפוך זה נוגע לי החוצי [האחר שמחוץ לי. י.ב.א.] במובהק; הוא מקיף אותי ומצווה עלי דרך קולי שלי. ... בשל הציווי היוצא מפי המצווה, החוצי עד-אין-סוף הופך להיות קול פנימי" (שם עמ' 82). ואותו ציווי הופך לפי לוינס, בדרך של היפוך חוץ-פנים, לאחריות מתוך אהבה לאחר. "האחריות לאחר, ההיות-למען-האחר, נראתה לי, למן התקופה הזאת, מסוגלת לעצור את הרעש האלמוני וחסר-המשמעות של ההיות" (שם עמ' 51). כך פונה לוינס בכלים של החשיבה הפילוסופית המופשטת כנגד נטיית ההפשטה, ומחפש באותם כלים לגלות את הקונקרטיות האינסופית של האחר.

יהדות שתפנים את הציווי הפנימי של האחר בתוכה, ברוח לוינס, תהפוך את עצמה מתוך רצון חופשי מ"עם בחירה" לעם בוחר. היא תעמיד את האחר לה (החי בתוכה ומחוץ לה), כמרכז של אחריות, ומתוך עמדה בסיסית של שרות תהפוך את ה"אתה בחרתנו" הקדום, ל"אתה הנבחר", המכון אל הזולת. עמדה שבכוחה להביא מרפא לה ולסביבתה.

כפי שהיהדות מופרית מ"בפנים" דרך אינדיבידואלים שחצו את הסף המהפך של תקופתנו, כך היא זקוקה כיום להפריה וריפוי מתוך זרם החיים של מדע הרוח האנתרופוסופי, היונק ישירות מאותה חווית סף עצמה. לבה של התנסות סף זו, הנפתחת בתקופתנו, היא חוויית האני באחר כבמעין תנועת פעימה המיוסדת בישות האהבה. את אותה התנסות המתאר לוינס, הפנימיות כהיפוך, בה האחר מדבר בתוכי, מעמיד שטיינר במרכז התפיסה האתית שלו כ"אינטואיציה המוסרית". התנסות פעימה זו הופכת בעבודתו האנתרופוסופית של גאורג גלצר, דרך אירוע השיבה, להיות בסיס לחשיבה מוזיקלית-דינאמית של ישות האדם. (ראה "הזרם הקריסטלי", ניצת השחר 2012).

על הטענה שהאנתרופוסופיה זרה ליהדות, אפשר לענות שהיהדות לאורך הזמנים ידעה לספוג לתוכה השפעות "זרות" ולהתחדש דרכן. כפי שהיא הופרתה בעבר דרך האריסטוטלייות בעבודתו של הרמב"ם, ומהנאואפלטוניות בכתיבתו של אבן גבירול,

ומהשירה הערבית בספרד של תור הזהב, אם רק להזכיר מספר נקודות מפגש בולטות, כך יכולה האנתרופוסופיה להוות היום מעיין להתחדשות והתמרה בעבודה בדיוק בשתי הנקודות הנזכרות למעלה, נטיית ההפשטה, ונטיית ההבדלות. האנתרופוסופיה יכולה לתרום בהפיכה של החשיבה הירחית המופשטת של האחד, לחשיבה שמשית של הרוח המשלבת באופן דינאמי אחדות וריבוי דרך טיפוח של קשר חי עם הטבע על ממלכותיו השונות, עם עולם היסודות, ופעולתן של ישויות ההיררכיות בתוך תהליכי הטבע ומהלכי הגורל האנושי. ומצד שני, כעזרה בהתגברות על נטיית ההבדלות, הרחבת ההבנה של היהדות בתוך האורגניזם השלם של האנושות, הצבתה בתוך המרקם הרוחני-תרבותי מתוך עמדה פתוחה המפנה את הכישורים הייחודיים לה, בהתמרה, לשירות השלם מתוכו ולמענו היא נולדה.