

## כשה"אתה" הוא מ"הם" הרהורים מדיבט פילוסופי-קיומי על השיח הבין-דתי

עופר קוטנר

הנה ימים באים של שיחות אמונה באמת -  
ולא אותן שיחות למראית עין המכונות כך,  
בהן אף אחד מן המשתתפים אינו רואה באמת  
את חברו ואינו קורא לו, אלא דושיח של  
אמת, דושיח מוודאות לוודאות, מלב פתוח  
אחד ללב פתוח חברו.

מרטין בובר<sup>1</sup>

כאשר אני מתבקש להגדיר "אקזיסטנציאליזם", אני נזכר בתשובתו של לואי ארמסטרונג,  
כאשר נשאל מהו ג'אז:

"בן אדם, אם אתה צריך לשאול - לעולם לא תדע".

טוב, אז ברור ש"לעולם" לאו דוקא. אך מצד שני אינני מכיר הלך רוח בפילוסופיה שכה  
התקשו לעמוד על מאפיניו. אולי יעיד על כך מספר ההוגים שמקובל להדביק להם את  
התג "אקזיסטנציאליסט", לעומת מספר ההוגים שאכן הסכימו להקרא כך.

רבים הם שניסו לנסח את עיקרי האקזיסטנציאליזם, ויותר מפעם אנחנו כקוראים נתקלים  
בקביעות סתומות או רבות משמעות (שזה, בעצם, אותו הדבר),<sup>2</sup> תירוצים,<sup>3</sup> או הגדרות  
על דרך השלילה.<sup>4</sup> גולומב מכיר בכך שאי אפשר להגדיר אקזיסטנציאליזם בלי לזרוק  
את הקורא למים לשחיה קצרה קודם לכן, ונותן לנו "כרטיסי ביקור" של  
"אקזיסטנציאליסטים" שונים בטרם נגש למלאכת ההגדרה והאפיון.<sup>5</sup>

כל זה לא בא אלא כדי לפתור עצמי מהסתבכות בבוץ זה של הגדרות. למעשה, חשוב לי  
לומר בקשר לבעיית ההגדרה רק דבר אחד בעל חשיבות לענייננו, והוא, שיסודו של השם  
"פילוסופיה קיומית" בקונפליקט: שאיפתם של מייסדי הגות זו וממשיכיהם  
לאינדיבידואליות, מול צרכם של לומדיהם לתייג ולסווג את ידיעותיהם, ובכלל זה  
ידיעותיהם בפילוסופיה. טענה זו תוצדק, בדרך אגב (שכן אין זה מטרת המאמר),  
מהמשך הדברים.

[א]

מה מקומם של הכלל, של החברה, בהגות הקיומית? בפילוסופיה הנושאת את נס הפרט  
והאינדיבידואליזם, האין הכלל אלא בעיה שיש להתגבר עליה? האם צריך לראותו רק  
כמכשול בפני הפרט החפץ להיות נאמן לעצמו, להיות אותנטי?

לפילוסופיה הקיומית יצא שם של בעלת יחס עוין לחברה. ההמון הנו ה"אל-אמת" בעיני  
קירקגור:<sup>6</sup> האיש האותנטי, אביר האמונה, חייב להתעלות מעל לערכי החברה. כתוצאה  
מכך הוא אינו יכול לחלוק את חוויותיו עם החברה או לחפש אצלה הבנה, והוא מחויב  
לשתוק. ניטשה ראה בקומוניקציה מכשול בפני התודעה העצמית.<sup>7</sup>

עם זאת, לחברה ישנו תפקיד חשוב. היא מהווה סביבה בה היחיד חי ופועל. הוא מגדיר את עצמו על רקע סביבה זו, ועל פיה מקבלים מעשיו משמעות. ללא סביבה לא יכולות להיות התנגדות או הסכמה. משמעותה של המילה אינדיבידואל נתונה ב"סכנה" כל עוד אין סביבה משפיעה, היוצרת אופציה אחרת: הקולקטיב.

סארטר לא השתכנע מטיעון זה. האדם האוטנטי של סארטר אינו זקוק לסביבה על מנת לקבל משמעות. להפך - האדם מאבד את משמעותו בגלל הסביבה, כיון שהסביבה כופה עליו נקודת מבט על עצמו שהיא זרה לו. האחר, אליבא דסארטר, שואף להשתלט על חירותי, על ה"אני" שלי. המפגש אתו הופך למלחמת קיום. האדם הוא ישות שמציאותה קודמת למהותה, שהסובייקטיביות שלה מתבטאת בכך שהיא מתייחסת לשאר העולם כאובייקטים. במפגש עם הזולת ישנו חשש שאראה את עצמי מנקודת מבטו שלו, שאהפוך את עצמי לאובייקט שלו. לכן, לא רק שהמפגש עם הזולת הוא מסוכן, אלא אפילו הבחינה העצמית, באשר היא מבט עלי, מסוכנת לאוטנטיות, כיון שאני עלול להביט על עצמי מבחוץ, מנקודת מבט שאינה שלי.<sup>8</sup>

זיקה דומה בין המפגש עם האחר לבחינה העצמית אנו מוצאים בדבריו של קארל יאספרס. יאספרס ראה את המפגש כסיכוי, כאפשרות לבחינה עצמית. בחינה זו נעשית גם ע"י רפלקסיה (חשיבה המופנית פנימה), לה קורא יאספרס "קומוניקציה עצמית". לדידו, האדם עצמו מורכב ממפגשים כאלה ואין בהם פגיעה בישותו. אדרבא - הם הם הישות שלו.<sup>9</sup>

כהמשך לרעיון זה, ניתן לראות כל חוויה שהאדם חווה כמפגש, בכך שהיא פותחת אפשרות לבחינה עצמית. העצמי של האדם מתהווה מתהליך דיאלקטי זה של המפגש החדש מול העצמי הישן. התודעה העצמית המפותחת היא המאפשרת לאדם להפוך את התופעה לחוויה של בחינה עצמית, של התפתחות, ולפעמים - של מהפכה.<sup>10</sup>

חוויות אלו, ההופכות לאירועים של בחינה עצמית, הן הרובד הראשוני ביותר של התפיסה. בובר קרא לו "דעת הלב", והוא תלוי בעיתוי, אשר אותו הוא כינה "שעת רצון ופתחון לב".<sup>11</sup> שעות אלה הן הרגעים שבהם תופעות חודרות מבעד לשריון ה"מגן" עלינו ומקהה את חושינו משים לב למה שקורה לנו.

הבנה של מה שעובר על האדם בשעה כזו אולי תביא להערכה מחודשת של שיח בין-דתי.

## [ב]

האדם חווה את המציאות על ידי סיווג התופעות איתן הוא בא במפגש. במשך כל ימי חייו מתפתחת במוחו מערכת אסוציאציות אשר על-פיה הוא ממיין תופעות, זוכר אותן, ומפנים אותן. מערכת זו כמובן שונה מאדם לאדם, ותלויה בתופעות עצמן, באינטנסיביות שלהן, בסדר שלהן, וכל זאת מלבד הבדלים מולדים, יהיו אשר יהיו.

בעת התמודדות (התמודדות, לצורך העניין, במטרה להבין טקסט בדומה לכוונת מחברו) עם טקסט זר לנו, אנו חשים צורך לקבל הכוונה - לראות את הקונטקסט. ללא הכוונה מסוג זה, המוח חסר את הכלים הנחוצים לו על מנת לתפוס ולעבד את המידע. ללא כלים

אלה, הוא חסר משמעות, או לפחות חסר את המשמעות לה התכוון הכותב. (וכך, דברים אלו, הטריטוריאליים למדי עבור הקורא המיועד, אינם אלא הקונטקסט עבור החלק האחרון של מאמר זה, שהוא, דומני, טריטוריאלי פחות).<sup>12</sup>

מערכת האסוציאציות של האדם היא הקונטקסט שלו לטקסטים-תופעות, ועל פיה הוא מעניק להן משמעות וחווה אותן.

מבחינה זו, הזולת אינו שונה מכל תופעה אחרת. האדם מחפש קונטקסט לזולת, ומוצא אותו בעצמו ובדמויות אחרות בחברה. מכאן ואילך מתחיל תהליך דיאלקטי של השוואה והשלמה. לאחר שאדם הקביל אדם אחר לקבוצה, לקונטקסט, הוא משלים מתוך הדמיון (תרתי משמע - ואולי זהו הקשר בין שני השימושים) את האינפורמציה "החסרה" לו. זו הסיבה שאנחנו חושבים שיש בידינו מידע על האדם בשעה שאין הדבר כן.

בל נטעה - אין במודל חשיבה זה "רע" כשלעצמו (לפחות אני איני סבור כן). אולי ניתן להרחיק ולומר כי במידה מסוימת היא מצדיקה את עצמה מעצם קיומה. בודאי ניתן ללמוד ממנה רבות על טבעו של האדם. מכל מקום, עליה להיות תחת ביקורת מתמדת של התודעה: על האדם להתנער ממיון זה או מהכללה זו כאשר יידרש - כאשר המציאות (או לפחות הפרשנות הסבירה למציאות) תסטור על פניו.<sup>13</sup>

על פי ניתוח זה, את הרתיעה מפני הזר והשונה ניתן לפעמים לפרש כחוסר יכולת לסווג ולמייין, וממילא, לתפוס. אינני מכיר קטגוריה עבור דבר זה, ואיני יכול לקשר אותו לדבר המוכר והנוד. אני אישית נוטה להסביר את האינסטינקט למיין כביטוי לצורך בביטחון ואת חוסר היכולת למיין כהתקפה ישירה על תחושת הביטחון. אולם יהא ההסבר אשר יהא, נראה לי שבעמידה מול הרתיעה הזו טמונה האפשרות להוסיף ממד נוסף לחשיבה. לפעמים עלינו ליצור לעצמנו "שעות רצון", ולא לתת להן לקרות לנו.

#### [ג]

לפני האדם הנפגש עם הזולת עומדת האפשרות לראות בו אובייקט. אובייקט, במובן שהזולת תופס את מקומו בין שאר חוויותיו של האדם, ומשמש קונטקסט לעצמו. אין בכוונתו של היחיד להבין את הניצב מולו, להזדהות עמו, להתנתק מהקונטקסט שלו. כאשר הוא מדבר, אין הוא מכוון את דבריו אל השומע. אם הוא רטוריקן מוצלח, הוא יזהה את קהלו ויאמץ בהתאם נושא, סגנון, רמה, אך בזה יתמצה יחסו אליו. יחס זה אינו מכיר ביחיד שומע, אלא בפרט של קבוצה.

גם השומע נדרש לקבוע יחס אל המדבר עמו. הוא יכול להפנות את התכוונותו כלפי עצמו, ללא מגמה להבין את המדבר. כל קשר בין מה שנאמר למה ששמע נשען מלכתחילה, ובמכוון, על מערכת האסוציאציות שלו. הוא אולי ישמע מהשני, אבל לא את השני. משל היה קורא שירה.

אמנם ייתכן גם מצב בו הוא מתכוון לשמוע את השני, אך בכל זאת כוונתו כלפי עצמו. הוא מקשיב לשני, מעבד את מה שהוא שומע, ממיין ומסווג את התוכן. הוא משתמש במידע זה כדי לצייר תמונה שלמה של הדברים, מתוך כוונה להגיע להבנה אובייקטיבית שלהם. הוא מודע לקיומה של משמעות מנותקת ממנו, אך משמעות זו אינה נובעת

מהקונטקסט של המדבר אלא מן "קונטקסט כללי", לא מוגדר. זוהי שאיפה להבנה של הדברים, לא של הדובר.

האפשרות האחרת היא להתכוון לדבר אל השני כיחיד. להתכוון, מפני שלעולם אי אפשר לדבר אל היחיד האחר. האמפטיה המוחלטת הנחוצה על מנת לחדור למערכת האסוציאציות של השני איננה בהישג ידו של שום אדם, שכן מערכת זו, כאמור, נוצרת ומוזנת ממכלול חוויותיו של השני. ללא הפנמת מערכת אסוציאציות זו, הקונטקסט של דברי יהיה שונה עבור אדם אחר, ולכן משמעות הדברים תהיה אחרת. דו-שיח מתוך התכוונות לזולת מביאה בחשבון מרווח זה, ושמה לה למטרה לגשר עליו ככל האפשר. היא מוותרת במודע על הבלתי אפשרי, ולכן אינה משלימה את החסר מתוך מערכת זרה לשני. התכוונות אל הזולת באה לידי ביטוי בכך שהנפגשים מכירים במרחק ביניהם: המדבר משתדל להמנע מדברים לא ברורים, והשומע נזהר מלהסיק מסקנות מרחיקות לכת.

אין בכך כדי לתת עדיפות לאחת משתי אפשרויות מפגש אלו. ברור, למשל, שעל מורה חלה חובה להתכוון אל תלמידיו, ואל כל אחד ואחד בפני עצמו ככל האפשר. מאידך, את חופשו המוחלט של המשורר אנו מקבלים כמובן מאליו. יהיה זה אבסורד לדבר על חובה להכיר כל אדם שאתו אני בא בדברים, אם כי יהיה זה בוודאי מעשה נכון מצד האדם השואף להיות מובן להימנע מלשוחח על נושאים מורכבים עם אדם זר. החובה, במידה שאפשר לדבר על כזו, היא להכיר את אופי המפגש. אל לו לקורא לנסות ללמוד על המשורר מתוך שיר אחד, ואף מספר שירים אינם מהווים נקודת אחיזה איתנה במיוחד.<sup>14</sup> מהגדרת "מפגש", תיאור שעת מפגש בכלל ועם אדם בפרט, אנסה להסביר מה משמעות הדברים לגבי שיח בין-דתי.

[ד]

האם כדאי לקיים שיח בין יהודים ללא-יהודים?

נחוצות רק מספר שניות כדי לעמוד על האופנים השונים על פיהם ניתן לענות על שאלה זו: למי כדאי, איזה סוג שיח, איזה יהודים, איזה לא-יהודים, וכן הלאה. תהיינה תשובות בעלות אספקט דתי, סוציולוגי, פסיכולוגי, פוליטי, ועוד (ואינן תלויות אלא בהבנת הקונטקסט של השאלה, כמובן). רפרוף קל בין רבים מכתבי העת היהודיים (וגם חלק מהנוצריים) מעשרות השנים האחרונות יעלה מאמרים רבים המטפלים בנושא מנקודות מבט אלו. אני מבקש לשאול שאלה ספציפית: ישנם פורומים בהם מתקיימים דיאלוגים בנושאי דת עם אנשים מדתות שונות. מנקודת מבט פילוסופית-קיומית, במה, אם בכלל, תהיה שונה חוויתו של משתתף בדיאלוג זה מחווית דיאלוג עם בן דתו?

האדם הנכנס לשיח בין-דתי שומע מושגים המציעים לו כי הוא נמצא במקום מוכר: מושגים כמו "אלוהים", "אמונה", "השגחה", "שכר ועונש" ורבים אחרים, המוכרים לו מתוך שיח עם בני דתו. עם זאת, הוא מודע לכך שלמושגים אלה משמעויות שונות מאלו שהוא מכיר, ומרכיב חשוב בשיח שלו יהיה מוקדש לליבון מושגים אלה.

אבל הרי הבדלים קיימים גם בין הגדרות של בני אותה דת, ומדוע דווקא בשיח בין-דתי האדם עשוי לעמוד על שורש המכשול התקשורתי ולהיזהר ממנו, בעוד שבשיח עם בני דתו הוא יתקל בו שוב ושוב?

תשובה לכך נמצאת בעובדה שהוא מגיע למקום בצפייה למצוא הבדלים. צפייה זו נובעת מסיבה אחת עיקרית: המודעות שהוא עומד להמצא בחברה זרה מופנמת בתודעתו. מודעות גורמת לו להיות זהיר יותר, הן בדבריו לאחרים והן במסקנותיו מדבריהם. הוא יודע שהוא אמור לשמוע דברים שונים ממה שהוא רגיל. לכן, אפילו אם ישמע מושג מוכר, באופן אינסטינקטיבי הוא יחפש עבורו משמעות שונה, שימוש אחר.<sup>15</sup>

כיון שמושג הקונטקסט, הבנוי על תודעה של דומה ושונה, הוא אימננטי כל כך לתפיסה, הרי שהם מהווים קריטריון חשוב ביותר בחלוקה הראשונית של החוויה. לגבי אנשים רבים, במיוחד בציבור ה"דתי-לאומי", קיים סיכוי לא קטן כי לראשונה, האסוציאציה הראשונית והחזקה ביותר של שיח יהיה "שונה", ולכן גם משהו בדומה ל"מקום בו תחילה מבררים מושגים ומוצאים שפה משותפת".

אסוציאציה זו בין "שיח" ל"שונה" ולמשמע מזה פותחת פתח בפני חשיבה כזו גם בנוגע לשיח כלשהו. הברור, שפעם היה בבחינת מיותר בשיח, הופך להיות חלק מהותי ממנו. וכך מתקשרים אל המושג "שיח" מושגים אחרים, שמות פעולות אותן מקבל על עצמו האדם המצטרף לשיח בין-דתי כתנאי ראשוני: סובלנות, הקשבה, שאיפה להבנה. ובהתחשב בכך שאלה אינם נפוצים במיוחד כיום, יתכן והמפגש הבין-דתי יכול להוות הזדמנות טובה למצוא אותם.

## הערות

- 1 עיקרי הדברים במאמר זה נסמכים, במפורש ושללא במפורש, להגותו של בוכר (ובעיקר על דבריו ב"דו-שיח"). בתור שכאלה (כלומר נסמכים ולא מסתמכים), ובהתאמה עם אופיו הלא-מחקרי של המאמר, פטרתי עצמי בדרך כלל מהביא מראי מקומות מדויקים.
- 2 רן סיגד, אקס'סטנציאליזם, ירושלים תשל"ה, עמ' 7.
- 3 The Encyclopedia of Philosophy, N.Y. and London, 1967, ערך Existentialism.
- 4 I. M. Bochenski, Contemporary European Philosophy, Berkeley, 1956, pp. 154-155; W. Kaufmann, Existentialism from Dostoyevsky to Sartre, N.Y., 1956, p. 11.
- 5 יעקב גולומב, מבוא לפילוסופיית הקיום (אקזיסטנציאליזם), תל-אביב תש"ן, פרקים א-ג. גולומב דן שם גם בבעיית השם. במידה מסוימת של צדק פואטי, גם אין איות מוסכם למילה הזו. כמובן, אני עושה עוול עם כל המחברים דלעיל, שכן כלם עוברים לאחר מכן לנסות לתאר במדויק מהו אקזיסטנציאליזם. אבל ישנה חשיבות גדולה בהצגה הראשונית של הנושא, ובוז, לענ"ד, הם חוטאים במקום ששיטתו של גולומב יעילה יותר.
- 6 בניגוד לסובייקטיביות, שהיא, לדבריו האמת. ראה מאמרו של בוכר: "השאלה שהיחיד נשאל", ב"דו שיח", ירושלים 1959. כדאי לראות גם את מאמרו של ר' פרקינס, "בוכר וקירקגור: מפגש פילוסופי", ב"בין (עורך)", מרס' בוכר - מאה שנה להולדתו, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 245 - 264, ואת הדיון הקצר המובא בעקבותיו.
- 7 בספרו מעבר לטוב ולרוע, עמ' 268.
- 8 ראה ספרו: 'ישות ואין', בעיקר חלק שלישי, פרק ראשון, סעיף 4 ("המבט").
- 9 ח' טנן, תפיסת האתיקה האקס'סטנציאלית במשנת קארל יאספרס, רמת-גן 1977, עמ' 151 - 165.
- 10 הדוגמאות הספרותיות המתארות תופעות אלו הן רבות ביותר. אזכיר רק אחת החביבה עלי במיוחד: עץ האלון של הנסיך אנדריי, בתחילת החלק השלישי מהספר השני של מלחמה ושלווה. הבנה של נפש האדם כשל טולסטוי היא אכן יקרה ונדירה.
- 11 ב"דו שיח", עמ' 116 - 117.
- 12 מובן שאין זה המקום לפתוח בדיון על משמעות הקונטקסט, אך אני רוצה לציין בהקשר זה את אחד המאמרים האהובים עלי מאד של ח"ל בורחס, "קפקא ומבשריו", גן השבילים המתפצלים, תל-אביב 1976.

- 
- 13 על רקע דברים אלו מובנת קביעתו של וויליאם ג'יימס: "הגאונות אינה הרבה יותר מאשר היכולת לחוש דברים באופן לא-שגרתי", *עקרונות הפסיכולוגיה*, פרק 19. ומעתה נוכל לעמוד על מלוא משמעותה של מטרת חייו המוצהרת של ניטשה: "הערכה מחדש של כל הערכים".
- 14 ב**TIO** שיח, עמ' 123 - 124.
- 15 לכאורה עולה השאלה מדוע, לאחר שיחות רבות כל כך, האדם אינו עומד על כך שגם בשיח עם בני דתו ההבדלים הם רבים. אני חושב שיש לכך שתי תשובות. האחת קשורה לעובדה שהאדם מחפש, מסיבה דתית-חברתית, להדמות לבני דתו (או שהם ידמו לו), והבנת דברי האחר מושפעת מרצון זה. תשובה שנייה, ולדעתי אוניברסלית יותר, היא שעוצמת ההבדלים שהוא מצפה למצוא בשיח בין דתי נגזרת מתוך הקרבה שהוא מצפה למצוא בשיח תוך-דתי, בהתאם לתפיסתו היחסית של האדם.