

הנפלא מתיאור

ברוך כהנא



דרור בונדי "איפה?", הוצאת ספרים שלם, ירושלים תשס"ח. 355 עמ'

"אפתח בווידי אישי. לא נראה לי כי נפוץ הדבר שמושא שאלת מחקר יסרב להיענות לחוקרו... שהוגה דעות שנרמזה כי כבר עבר מן העולם - יקום לפתע משולחן הניתוחים ויפזר לכל עבר את כלי הניתוח של חוקרו" (עמ' יב).

ד"ר ברוך כהנא
הוא פסיכולוג
קליני ומלמד
במכללת הרצוג,
באוניברסיטה
העברית
ובתוכנית
לפסיכולוגיה
יהודית בבית
מורשה

וידי אישי זה פותח את ספרו של דרור בונדי איפה?, ומשתקפת בו מעלתו הגדולה של הספר וגם חולשתו המרכזית: המחבר מאוהב. הוא מתבונן בעיניים מעריצות במושא מחקרו, הרב פרופ' אברהם יהושע השל, מתמוגג ממקוריותו ומניסוחיו ומשתדל להדביק באהבתו את הקוראים. הוא מצליח למדי - קשה שלא להידבק בהתפעלות. מתברר שלפנינו הוגה דעות גדול שלא זכה מעולם להכרה הראויה לו. להפך, דבריו של ליבוביץ' המובאים במבוא לספר משקפים את הדעה הכללית על השל: "תורה שטחית וקלוקלת, מותאמת לטעמה של הדתיות הכרוכה-סנטימנטלית-אנתרופוצנטרית הרווחת באמריקה..." (עמ' כח). גם כשרצה לעלות לארץ, עצרה אותו מלעשות זאת התערבותם המשותפת של גרשם שלום ואפרים אורבך אצל האוניברסיטאות בארץ כדי שלא תינתן לו משרה אקדמית (עמ' כד). לא פלא שמדובר בהוגה שפשוט אינו נקרא בארץ. אף שהקורא העברי היה יכול להכירו מן המעט שנכתב עליו כאן (למשל מספרו של אלכסנדר אבן חזן, קול מן הערפל, תל-אביב תשנ"ט, ומכמה מכתביו שתורגמו), עדיין מושגיו רחוקים מאוד מתודעתם של רוב הקוראים הישראלים. במובן הזה ספרו

של בונדי הוא אכן תגלית, לפחות בעבורי. אלא שאליה וקוץ בה: כדרך המאוהבים אין לו מילת ביקורת על מושא מחקרו, עד שלפעמים נראה שלפנינו ספר של חסיד נלהב יותר מאשר ספרו של חוקר מפוכח. כעמדת פתיחה אין בכך רע, אבל זה מחייב אותנו לשמור על עיניים פקוחות יותר בזמן הקריאה. אבל קודם כול אנסה להסביר במה הצליח בונדי להדביק אותי באהבתו.

התודעה והמסתורין

אנחנו חיים בעולם מדעי. עולמנו מורכב בעיקרו מאובייקטים הניצבים מולנו, קרים ודוממים. אנו מסוגלים ללמוד את החוקים השולטים בפעולותיהם של האובייקטים האלה, ולפעמים אפילו להשתמש בהם לצרכינו. המדע והטכנולוגיה שלנו מצטיינים בסוג הזה של מחקר, ועדיין יש בנו מועקה גדולה, הנובעת מכך שבין כל האובייקטים האלה מסתובב לו האני המודע, הסובייקט, החש זר ומנוכר בעולם האובייקטים המקיף אותו. חוויה זו היא, אולי, החוויה הבסיסית ביותר של האדם המודרני. אבי שגיא, למשל, מעמיד את המודרנה על היסודות הבאים: מותו של הא־לוהים (או לפחות הפיכתו לאי־רלוונטי למציאות החיה), חילונו של העולם, שבעקבותיו "המדע והתרבות זכו למעמד עליון ומוחלט", ועמדתו המנוכרת של האדם בעולם שחולץ: "האדם – הוא הופקר לעצמו ונותר לבדו, ובזאת נידון לחיי בדידות, אימה, ניכור ואבסורד (שכאו לידי ביטוי גם במישור החברתי והכלכלי)" (עמ' יג). האדם נותר בניכורו ובבדידותו אל מול המציאות הדוממת.

אכן, לאנשים דתיים יש א־לוהים, או לפחות אמור להיות. אבל כאשר התפיסה השכיחה היא שהאמת המדעית היא האמת המוחלטת, גם למושג הא־ל יש "גבולות גזרה" סגורים הרמטית. עולם הגותי שלם התפתח מתוך הניסיון למצוא מקום ודתיות בתחומי המציאות ה"מודרנית". אפשר לטעון שהדת היא עניין רגשי, אפשר לטעון שהיא עוסקת בערכים ולא בתיאור המציאות – אפשר לתת לזה שמות יפים, כמו "דת לא אשלייתית" (אליעזר גולדמן), או "קיום מצוות בעולם שנתרוקן ממשמעות דתית" (דני סטטמן). אבל אפילו השמות עצמם מראים כמה דל המקום שנותר לחוויה הדתית בעולם המודרני: כל ניסיון שלה לחוות דעה על המציאות נתפס מראש כ"אשלייתי", וכל שנותר למאמיניה הוא לרבוך בה בלי שום סיבה, מתוך רגש חסר פשר, או לסגור אותה בעולם ערכי מדומיין, מנותק מכל מגע עם המציאות. בנסיבות כאלה, אין פלא שאנשים רבים (ובהם רוב העולם החרדי, אבל גם הרבה "דתיים לאומיים" ואפילו כמה מה"מסורתיים") מנסים להכחיש את העולם המדעי-מודרני בשלמותו, מתוך השמעת טענות פסידו־לוגיות כלפי המדע. שלל הטיעונים כנגד הדרוויניזם, למשל, כבר עבר מזמן את גבולות הבדיחה, ובכל זאת, מבחינתם עדיפה ההכחשה על העולם ה"אובייקטיבי" המנוכר שאנו נידונים לחיות בו.

בונדי, אם הבנתי אותו נכון, בא לבדוק מהי הדרך שמצא השל לחיים דתיים בעולם מודרני. חיפש אתונות ומצא מלוכה. השל מסרב לשתי האופציות שתארת: הוא חולק הן על מוחלטותה של ראיית העולם המודרנית, והן על הכחשתה הפתטית. משום כך מתאר אותו בונדי כמושא מחקר הקם משולחן הניתוחים ומפזר את כלי הניתוח של חוקרו. הוא עושה זאת על ידי פיתוח גישה מטפיזית חדשה, אפילו מהפכנית, שלדעתו משקפת את תפיסתם של נביאי ישראל.

ובלשונו של השל עצמו:

ההכרה שהמטבעות המתאימים אינם ניתנים להשגה במסגרת השימוש המקובל [כלומר, המושגים הפילוסופיים המקובלים כושלים מול המציאות האנושית המורכבת] - היא שדחפה אותי לחקור את מחשבת הנביאים. כל תודעה פועלת מתוך הנחות עומק... לנוכח הכשל הטרגי של התודעה המודרנית, חסרת היכולת למנוע את חורבנה שלה, התבהר לי כי הבעיה הפילוסופית המשמעותית ביותר של המאה העשרים היא מציאת מערכת חדשה של הנחות עומק... (עמ' כב).

ההנחה העומדת, לדעת השל, ביסוד מחשבת הנביאים, היא שהמציאות אינה מובנת מאליה:

פליאה או תדהמה רדיקלית היא המאפיין הראשי של גישת האדם הדתי להיסטוריה ולטבע. גישה אחת זרה לרוחו: ראיית הדברים כמובנים מאליהם... הוא יודע שיש חוקים המסדירים את מהלכם של תהליכי הטבע... אולם ידע מן הסוג הזה אינו מצליח להקשות את תחושת ההפתעה המתמדת שלו מן העובדה שיש עובדות בכלל... (עמ' 10).

האדם המודרני הוא בנו של היווני הקדום, שהיה הראשון לחקור באופן רציונלי את החוקים השולטים במציאות. הפילוסופים היוונים יצרו את ההשערות המדעיות הראשונות, וממרומי התחכום האינטלקטואלי של היום אנו שוכחים עד כמה ממשיך המדע הנוכחי לחקור את אותן שאלות עצמן. מהו החומר הבסיסי שממנו עשויים כל יתר החומרים? האם הוא "מים", "אש" או אולי חומר מופשט אחר, בלתי מוגדר? המושגים המקובלים במדע השתכללו לאין ערוך, העולם המדעי הלך והתאכלס בחלקיקים ובכוחות שיצרו תמונה מורכבת ומפותחת מאוד, אבל תוך כדי חקירה נעלמה מהם תחושת הפליאה לנוכח עצם העובדה שאנו עומדים מול מציאות מופלאה, שעצם קיומה אינו מובן מאליה:

לתודעה היוונית, היקום הוא המכלול והעצם של כל מה שקיים. אפילו האלים הם חלק מן היקום... בניגוד לכך, התודעה התנ"כית ערה באופן מוחלט לכך שהמוחלט, אֱלֹהִים, הוא מעבר לנתון. הנתון אינו המוחלט כי אם יציר כפיו של מי שאינו נתון... (שם).

השל מודע לכך שדברים אלו עלולים להיראות כסותרים את הידוע לכולנו על התפתחותה של התודעה המודרנית. כידוע, התודעה המודרנית ראשיתה בדקרט שדווקא שאל שאלות לא פשוטות על עצם קיומה של המציאות: שיטתו פותחת במה שמכונה "הספק הרדיקלי", ספק הנוגע לתשתיתה של תפיסת העולם שלנו: מניין, שואל דקרט, אנחנו יכולים להיות בטוחים שעובדה כלשהי היא אמיתית? אולי, למשל, כל שאני יודע הוא מעין חלום מורכב ומתעתע? לכאורה אכן מדובר בספק ממשי ועמוק, אבל לדעת השל הפליאה התנ"כית עמוקה בהרבה. דקרט, גם כשהוא נמצא בעמקי הספק, מכיר היטב את העולם. הוא פשוט מחפש הוכחה לכך שאפשר לבסס את הכרתו באופן שכלי. לעומתו, התנ"ך מתבונן בעולם בעיניים רעננות לגמרי, שאפשר להשוותן לעיניו של ילד קטן, העומד ומשתאה לנוכח המציאות ההולכת ומתגלה לו:

התנ"ך אינו יודע את הספק כעמדה מוחלטת... השאלות המקודמות בתנ"ך הן בעלות אופי שונה:

שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה?

שאלה זו אינה משקפת תהליך מחשבתי שאורגן למשעי לפי סדר של ספק ראשון ואמונה שנייה; ראשונה השאלה, אחריה התשובה. היא משקפת מצב שבו התודעה ניצבת פנים אל פנים בפני המסתורין, במקום בפני מושגיה היא (עמ' 21).

החוויה הראשונית

אפשר לנסח זאת כך: ראשיתה של התודעה חייבת להיות קודמת ליצירת המושגים שנועדו להסבירה. מערכות מורכבות של אובייקטים, חוקים, התייחסויות של הסובייקט לאותם אובייקטים וניסיונותיו לנצל אותם לצרכיו – כל אלה הם הסברים מושגיים שיוצרת התודעה האנושית כדי להסביר לעצמה את המציאות שעמה היא מתמודדת. אבל נקודת ההתחלה הפרה-מושגית של התודעה אינה יכולה להיות מתוארת במונחים כאלה. היא זקוקה למונחים אחרים, המתארים את עמידתו של האדם מול המסתורין שטרם הוסבר:

שום אובייקט אינו נודע באמת אלא אם נחוה קודם בלא-נודעותו (עמ' 28).

המסתורין הזה אינו "סתם" תחושה סובייקטיבית, אלא מציאות עמוקה יותר מזו שאנו משיגים בהכרה מדעית. הוא קודם לה ומהווה לה תנאי מוקדם:

סובייקטיבי הוא האופן של השגתנו, לא התוכן שלה. מה שאנו משיגים הוא "אובייקטיבי" במובן של היות בלתי תלוי בהשגתנו ומתאים לה. התדהמה הרדיקלית שלנו נענית למסתורין, אך אינה מייצרת אותו. לא אני ולא אתה המצאנו את הוד השמים או חננו את האדם במסתורין של לידה ומוות. איננו יוצרים את הנפלא-מתיאור, אנו נפגשים עמו (עמ' 29).

למסתורין הזה מייחד השל מונח שבונדי מתרגם – כפי שמופיע כאן – ל"הנפלא-מתיאור" (ובלשונו ineffable). מונח זה מבטא תחושה שגם לאחר שעשינו את המיטב כדי להסביר את המציאות ולהכניסה למערכות המושגים שיצרנו, תמיד נותר יסוד כלשהו של מסתורין שאינו יכול להיות מוסבר כך. משל לאדם העומד מול נוף נשגב, ומסוגל להסביר את מראה עיניו באופן גאוגרפי, כימי, ביולוגי... ועדיין נותר קסם שאינו יכול להיכנס להסברים הצרים האלה. זהו קסם הקורא אל המתבונן בו, מסעיר את רוחו ומשרה עליו סוג של יראת רוממות. קסם זה, טוען השל, הוא רושם החוויה הראשונית, המופלאה, של העמידה מול אותו נוף (מילה על התרגום: המונח "נפלא-מתיאור" הצליח להשרות עליי משהו מן החוויה שהוא מבטא. הוא באמת "נפלא-מתיאור").

לכן, טוען השל, עלינו להבחין היטב בין שתי קבוצות של מילים:

התודעה האנושית היא בית קיבול למגוון רעיונות, מהם מוגדרים ומתארים ומהם נוגדי הגדרה ונפלאים-מתיאור. בהתאם לכך, ישנם שני סוגי מילים: מילות תיאור העומדות ביחס קבוע למשמעות מוסכמת ומוגדרת, כגון שמות עצם מוחשיים, כיסא, שולחן, או מונחי המדע; ומילות הצבעה העומדות ביחס

גמיש למשמעויות הנפלאות-מתיאור, ובמקום לתאר, אינן אלא מרמזות לדבר מה שאנו חשים בו באינטואיציה אך אינו ניתן להבנה מלאה. אי-אפשר לדמיין באופן נאמן למקור או לשחזר בתודעה את תוכנן של מילים כגון "א-לוקים", "זמן", "יופי" ו"נצח". למרות זאת הן נושאות שפע של משמעות לתחושת הנפלא-מתיאור שלנו (עמ' 42).

בתרומה המעניינת הזאת לפילוסופיה הלשונית אפשר לראות את פוריותה של "הנחת העומק" של השל.

אבל עיקר תרומתה של משנת השל היא בתיאור חווייתו של האדם במציאות. קודם כול, לדעתי היא מציעה תיאור מדויק יותר, שיש בו התייחסות ליסודות שהחשיבה הפסיכולוגית השכיחה אינה מביאה בחשבון. רוב התייחסות המקובלות מתייחסות לאדם כאל סובייקט בין אובייקטים, הנאבק על שרידותו, התעצמותו, סיפוקיו. תפיסות כאלה יכולות לתאר יפה סוג מסוים של יחסי אנוש (הביטוי המקובל לכך בפסיכואנליזה הוא "יחסי אובייקט"), אבל העמדה הבסיסית של האדם במציאות נותרת בודדה ומנוכרת. הסיבה לכך היא שהפילוסופיה מתארת את האדם כסובייקט בין אובייקטים, כתודעה הכלואה בתוך עולם של "חוקי טבע" מוחלטים ואדישים, השולטים באוסף ענקי של "אובייקטים" מבודדים (שהסובייקט בעל התודעה אינו אלא אחד מהם). תודעה כזו היא מנוכרת מעצם טבעה. השל מציע התייחסות בסיסית שונה למציאות: ראשיתה בקול הפונה אליי ממעמקי המסתורין, ורק בשלב שני באה ההכרה האנושית ומחלקת אותו לאובייקטים בודדים. בשלב שלישי יכולה התמונה שנוצרה על ידי ההכרה לכסות על מקורה ולהסתירו. האדם חש את עצמו כישות מבודדת, מנוכרת למציאות המקיפה אותה, זרה ומאוימת. אלא שהרגשתו זו, עמוקה ככל שתהיה, אינה משקפת את המציאות כהווייתה. באמת האדם אינו "סובייקט" מבודד אלא להפך – הוא האובייקט שאליו פונה הקריאה הנפלאה-מתיאור:

ברמת ההכרה הנורמלית אני מוצא את עצמי כרוך בהכרה עצמית וטוען כי מעשיי ומצבי נובעים מעצמי ושלימים לי. אולם בחדירה לעומק העצמי וחשיפתו, אני מכיר בכך שהעצמי איננו נובע מעצמו, שישות העצמי היא בהיותו לא-עצמי, שהאדם באופן מוחלט אינו סובייקט אלא אובייקט (עמ' 34).

מול הקול הזה הופכים חייו של האדם ל"מענה" חווייתי לקול הקורא אליו. זוהי מהותה של הדת:

הדת מורכבת משאלת א-לוקים ומתשובת האדם... אם א-לוקים אינו שואל את השאלה, כל חקירותינו לשווא תהיינה (עמ' 109).

חיים כאלה הם הדרך להכרת הנפלא-מתיאור, שאינו נתפס במושגים אלא במענה חי: הכרת א-לוקים היא מענה, וא-לוקים הוא אתגר ולא רעיון. איננו חושבים אותו, אנו נסערים ממנו. לעולם לא נוכל לתארו, נוכל רק לשוב אליו (עמ' 112).

כלומר, אי-אפשר להכיר את הא-ל, אבל אפשר לחיות אותו. חייבים לזכור שהעצמי המודע עצמו אינו ישות מבודדת, אלא חלק בלתי נפרד מאותו מסתורין שממנו מגיעה הקריאה הנפלאה-מתיאור. מכיוון שכך, העצמי הזה יכול לחוות את עצמו בשתי צורות:

או כמי שעצם חייו הם חלק בלתי נפרד מן המסתורין הזה, כמי שעונה - בעצם חייו והאופן שבו הוא חי אותם - לקריאה המופנית אליו ממעמקי הא-לוהות, או כסובייקט נבדל העומד מול עולם אדיש ומנוכר. יש לזכור גם שעצם נבדלותו של הסובייקט אינה נתון מוחלט. נבדלות זו היא עצמה אחד מתוצריה של ההכרה האנושית:

העצמי יכול להיות מובחן באופן ייחודי רק לענפיו... אך לא לשורשיו... כאינדיבידואל, כ"אני", מופרד אני מן המציאות החיצונית, מאנשים ומדברים אחרים. אך ביחס היחיד שבו ה"אני" נהיה ער לעצמו, ביחס לקיום, אני מוצא שמה שאני קורא לו "עצמי" הוא רמאות עצמית; שהקיום אינו רכוש אלא פיקדון; שהעצמי אינו הוויה מבודדת, כלואה בעצמה, ממלכה הנשלטת על ידי רצוננו... (עמ' 33).

אובייקט-סובייקט

תפיסות פילוסופיות אינן נותרות בעולם האידאות המופשט. יש להן השלכות ישירות על המציאות ועל החיים היומיומיים. תפיסת ה"אובייקט-סובייקט" של החשיבה המערבית יכולה להיחשב לאם החשיבה הקפיטליסטית השולטת במציאות החברתית. בסופו של דבר, הסובייקט המוקף באובייקטים מנוכרים אינו יכול אלא לנסות לנצל אותם, כמיטב יכולתו. המעצור היחיד העשוי לעמוד בפניו הוא החשש שמא הוא עצמו ינוצל - והרי זוהי תמצית החשיבה החברתית המערבית. גם את סביבתו הדוממת עליו לנצל עד לרמה שהוא פוגע בתפוקתה העתידית (כך נובע משבר האקולוגיה מהתפיסה הפילוסופית השכיחה בעולם ה"מודרני"). לעומת זאת, ראיית ה"הנפלא-מתיאור" כעומד ביסוד המציאות משנה את האווירה המחשבתית כולה. משל למה הדבר דומה? להבדל בין אדם העומד מול סלע דומם ובין זה העומד מול יצירת אמנות מופתית. הראשון יחפש איך משתמשים בסלע, השני יעמוד מולו בחרדת קודש ויחפש דרכים להגן עליו ולטפחו ככל שיוכל. מכאן נפתח פתח להתייחסות אחרת לחברה, ל"אחר", לטבע, לכול.

בונדי, כבר כתבתי, מאוהב במושא כתיבתו. יש בכך משהו מידבק, וזה טוב. אני מעדיף כתיבה כזו מכתיבה אקדמית מנותקת, קרה ומנתחת. אפשר לומר שגם הכתיבה של בונדי עצמה מנסה להיות מעין היענות לקריאתו של ה"הנפלא-מתיאור" יותר משהיא מנסה "לנתח" אותו בכלים חיצוניים.

זה הנפלא, אבל לכל דבר יש מחיר: קודם כול, הסגנון קצת נסחף מדי, לטעמי, בביטויי הערצה שלפעמים נשמעים צורמים לאוזן פוסט-מודרנית עייפה. זה אולי החיסרון שלנו, הקוראים, אבל למה לא להתחשב במגבלותינו? יתרה מזו, התפעלות מאוהבת כזו חוסמת כל אפשרות לחשיבה ביקורתית. אם מותר לנחקר להתפרע קצת, לסרב להשיב על שאלות, להפוך את הניירות, למה שהחוקר לא ייכנס לדיאלוג כזה עם נחקרו? נקודה ראויה לביקורת יש, לדעתי, בהצהרה החוזרת שהאדם אינו סובייקט אלא אובייקט. נדמה לי שאני מבין את משמעות הניסוח הזה, כהרגשת מעמדו של האדם כמי שאליו פונה הקול הנפלא-מתיאור, והוא אינו אלא האובייקט לאותה פנייה. ובכל זאת, לדעתי, מדובר בניסוח אומלל. בין שאני סובייקט ובין שאני אובייקט, עדיין אני לכוד באותה מערכת "אובייקט-סובייקט" שהשל מנסה למלט אותנו ממנה. האם אין

ה"נפלא-מתיאור" קודם הן לאובייקט והן לסובייקט? אם כן, תיאורי כאובייקט אינו מקרב אותי למהותי הפנימית יותר מתיאורי כסובייקט. יותר מדויק יהיה לטעון, לפי הנחות היסוד של השל עצמו, שהאדם נעלה מהיות אובייקט או סובייקט. האדם כישות אמפירית מסוימת הוא תוצר של הבניה מצד ההכרה האנושית, ולכן לפעמים הוא נתפס כאובייקט ולפעמים כסובייקט.

מקורות יהודיים חסרים

פגם נוסף בספר הוא העדר התייחסות למקורותיו היהודיים של השל (מלבד תיאור התמודדותו עם מקורות פילוסופיים שונים, כגון הפנומנולוגיה של הוסרל). השל גדל בעולם החסידי ונועד מילדותו לאדמו"רות (עמ' טז). נראה לי שקשה מאוד להניח שלא הכיר את מערכת המושגים החסידית, ובין היתר את העמדת כוחות המחשבה - ה"מוחין" (ה"חכמה" וה"בינה" שהם מקורותיה של ה"דעת", החוויה האנושית המגובשת) - כשניים במעלה לכתר, מקור הכוחות הנפשיים, שהוא "למעלה מטעם ודעת" (כדאי לזכור גם שאחד מכינויו של הכתר הוא "פלא"). העמדת ה"נפלא-מתיאור" כיסוד החיים הנפשיים, ותיאור ההכרה וכוחותיה כמשרתיו, הם חסידיים במובהק. זאת ועוד, גם תיאור האופן שבו מסתירה החשיבה ההכרתית את מקורה המופלא יכול להיראות כשחזור ההנמקה החסידית לאזהרות הנפוצות מפני "חוכמות חיצוניות" (כנמצא בגישות חסידיות שונות, ובעיקר בתורות חב"ד וברסלב). השל מנסח את דבריו באופן מקורי ומגיע למסקנות מרתקות ורבות-ערך, אבל כשהוא מושווה למקורותיו (לפחות בהנחה שאלה הם אכן מקורותיו) הוא אינו נראה עוד כמי שעושה את הזינוק הכביר בכוחות עצמו, אלא כמי שמתרגם את "הנחות העומק" של העולם הרוחני העשיר שבו גדל, ומנסח אותו באופן שהעולם המערבי מסוגל לעכל אותו ולהיכנות ממנו. לדעתי זה הישג עצום, שאינו מוריד מערכו של השל אלא דווקא מוסיף עומק לדמות המופיעה בספר. וכך השל עומד בשורה מפוארת מאוד של הוגים שתרגמו, איש-איש בדרכו, את החשיבה החסידית העמוקה למינוח מודרני. בובר הוא הידוע שבהם, אבל א"ד גורדון, למשל, עם ההבחנה החשובה שלו בין "הכרה" ל"חוויה" הוא הוגה דגול לא פחות (כפי שהתגלה בספריהם של אליעזר שבייד ושל אברהם שפירא). השל מוסיף נדבך חשוב למשהו שאולי אפשר לתארו כמעין זרם נאו-חסידי מרתק.

על כל פשעים תכסה אהבה. פגמיו (הלא-רבים) של הספר אינם מבטלים את ההתלהבות הכנה מאוצר מחשבותי שנחשף בספר, וגם עליהם מכסה אהבתו של המחבר למושא כתיבתו.