

# ההתפתחות, ההגדרה והיהדות

הרצאה לזכרו של אחד-העם, תרצ"ז

מאת

ח. י. רות

י ר ו ש ל י ם

חברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית

ת ר צ " ז

רעיון ההתפתחות נוהגים להביט עליו כעל קנינה המיוחד של המאה התשע-עשרה. באותה המאה קבל הרעיון דחיפה עצומה, אמנם, ולבש צורה שיטתית כמעט בכל מקצועות המחשבה; אך לאמתו של דבר כמעט אין תקופה שאי-אפשר למצוא בה את עקבותיו. המו'תולוגיה של עמי המזרח הקרוב והרחוק, ספורי הקוסמוגוניה של היונים, השיטות הפילוסופיות המדויקות (זולת יוצאות מן הכלל מפורסמות)—חדורים כולם את הדעה, במדה פחות או יותר ברורה, שאין העולם שלנו עולם קפוי, החוזר על גלגליו חלילה בצביונו ודמותו הקדומה בלי כל שנוי או תמורה, אלא שהוא מחדש ומתחדש, מתגלה ועולה ממצב שלם פחות אל מצב שלם יותר. והדברים אמורים, אם כי בשנוי-מה, גם במקום שמוצאים אנו שם את עיקר הבריאה. אין הבריאה עצמה תלויה אמנם בזמן, אף-על-פי שראו כמה חוקרים את הנחיצות לתארה כשפע הנובע מאת הבורא. אבל חל הזמן על הנבראים, והזמן קשור בתנועה והתנועה במניע ובכוונת מכוון, ואפינית לגבי ה"דת האלהית" דוקא ההתענינות בהיסטוריה. עצם קביעת הבורא כיסוד בלתי-משתנה נותנת מקום להשתנות בנבראים. העולם שלנו, אף אם אין מקורו מתפתח, הריהו עולם של התפתחות.

במחשבה הפילוסופית נוצר רעיון ההתפתחות במלוא מובנו כדי לפתור את אחת השאלות הקשות ביותר שעמדה על דרכו של השכל. מהימים הראשונים עשו על האדם רושם מיוחד שתי קבוצות נגדיות של עובדות. מצד אחד נראה העולם כזרם תדירי שבו הכל חולף ומשתנה; מצד שני הלא נשאר העולם עולם, והרי אפיו קבוע ומסוים. מצד אחד: "דור הולך ודור בא"; מצד שני: "הארץ לעולם עומדת". מצד זה: "זרח השמש ובא"; מצד זה הוא "שואף אל מקומו", כלומר, אל המקום הקבוע המיוחד לו.

מובן שאפשר לומר שאין כאן שתי קבוצות של עובדות. אפשר להציע, כמו שאומר במפורש ברגסון, שמה שנראה לנו כקבוצה אינו אלא מה שמשתנה פחות; או, מהצד השני, אפשר לומר, כמו שחשב ספינוזה, שלאמתו של דבר הכל קבוצה, ואם נראה משהו כמשתנה, אין כאן אלא אחיזת עינים. שתי דעות אלו כופרות בעובדות, ודעה הכופרת בעובדות אינה אומרת אלא כפרו בי; אולם מקור שתייהן הוא ברגש הנכון שבעולמנו יש אחדות.

ידוע שהמחלוקת בין תומכי הקביעות ובין תומכי ההשתנות התקיימה גם בפילוסופיה העתיקה, ושקבלו שתי העמדות לבוש מסוים, כמו שכבר הרגיש בזה אפלטון, בשיטותיהם של הירקליטוס ופרמנידס. את המושג העליון המאגד את שני היריבים המציא תלמידו של אפלטון, אריסטו. אם מסתכלים בגוף חי - ענינו המיוחד של אריסטו היה תופעות החיים - מוצאים ביחד גם את יסוד בו המשתנה, גם את יסוד הקבוצה. הגוף משתנה משנה לשנה ומיום ליום - הרי יסוד השונות; אבל בכל זאת נשאר הוא אותו גוף - הרי יסוד הזהות. לדעתו של אריסטו, כנראה, יסוד הזהות הוא הצורה, ויסוד השונות החומר. צורת הגוף כאילו מתאבדת בחמרו, כופה את עצמה על חמרו, ובאופן זה קובעת היא את דרך גידולו עד שעל אף כל השנויים נשאר הוא אותו גוף אחד עצמו. אין ההשתנות, אפוא, השתנות סתם, אין ההתחלפות התחלפות עוורת. היא מודרכת, מושלטת, כאילו מכוונת כלפי מטרה קבוצה. אינה רק שנוי שבהתהוות; היא שנוי שבהתפתחות.

בטוי ברור אפוא לרעיון ההתפתחות נמצא בהבחנה האריסטוטלית בין מה שבכח ומה שבפעל, והבחנה זו לא היתה אצלו הנחה מדעית בלבד. הנחה מדעית כחה יפה בתוך התחום של מדע אחד, או קבוצה מאוחדת של מדעים. אבל אריסטו הראה שיש להשתמש ברעיון ההתפתחות כבמפתח כללי לסודות העולם כולו. ידוע ביחוד השמוש המוצלח שהשתמש בו גם לגבי הבעיה הקוסמולוגית של מקור התנועה, גם לגבי בעיות תורת המדות



והמדינה, ומספקני אם קבל פעם איזה רעיון שהוא שמוש כה רחב ועמוק. יסודו בהשקפה שלכל דבר "טבעו" או "שלמותו" או "תכליתו", וה"טבע" של כל דבר הוא מה שהוא נעשה כשהוא מגיע לשלמות התהוותו. המשל המסורתי קובע את הענין באופן בהיר למדי. הבלוט אינו נעשה לבסוף אלא אלון, האלון אינו יוצא אלא מהבלוט, והרבה בלוטים בעולמו של הקב"ה ונוכל לעקוב בחוש אחר גידולם. מה שנמצא בכח יוצא אל הפעל, מה שנמצא בפעל יצא מן הכח; והמתיחות, אם אפשר לומר כך, בין ה"כח" וה"פעל" הריהי ההתפתחות.

2.

ההגדרה המדעית היא קביעתו של היסוד ה"עומד" בתוך ה"מתהווה", של ה"זהות" בתוך ה"שונות". "זהות" זו הריהי סכום התכונות המשותפות לכל אישי המין וה"מעמידות" את המין. העולם, גם של בעלי-החיים, גם של הצמחים והדוממים, נבנה משפחות משפחות. הוא כעין רקמה ובתוך הרקמה הולכות וחוזרות אותן התבניות, אותן הסדרות והמערכות. תבניות חוזרות אלו הן הן המאפשרות את ההגדרה והן הן נשואיה. החומר הוא כעין שעה שנחרתה בה חותמת; הוא סביל, נקבע, מקבל. היסוד הפעיל הוא הצורה, והיא היא הקובעת, החורתת, היא, והיא בלבד, העצמות. יוצא שיסוד ההגדרה, כמו יסוד ההתפתחות, הוא הצורה, הטבע, התכלית, ואין ההגדרה אלא ההיכרות שאנו מכירים צורה, טבע, תכלית, אלו. ומכאן המימרה היפה של אריסטו שההגדרה היא סופו של המדע. רק לאחר שידענו ועקבנו את כלל הדוגמאות שבתחום מסוים נוכל לומר מהו זה שהיה לפנינו.

ההגדרה באה אפוא רק לאחר בדיקת התופעות השונות, והיא נאחזת בצד הכולל הנמצא בתוכן. כל עיקרה בעובדה שאין בעולם דברים בודדים אלא שכל דבר ודבר נמצא בקשר סימוכין עם דברים אחרים. אפשר, אמנם, שאין העולם אחדותי בהחלט, אבל אינו בשום



פנים פרודתי. הדברים השונים הנמצאים בו ניתן לסדרם למיניהם וסוגיהם, ומינים וסוגים אלו שולטים על האישים המהווים אותם ומקנים לכל אחד מהם את עצמותו. תנאי ראשון להגדרה הריהו אפוא קביעת התחום הכללי שאליו שייך הדבר הנידון.

כאן בולט לא רק אפיה של ההגדרה האריסטוטלית אלא גם הקשי המיוחד הכרוך בה: איך נגדיר את היחיד? קשי זה הסתבך בו אריסטו, הסתבכו בו כל הבאים אחריו, ועד היום הזה בעית "עקרון האישיות" נשאר ללא פתרון. ואמנם עצם הבטוי סותר את עצמו. אם עקרון — הרי כאן דבר כולל; אבל האישיות בהכרח אישית.

אין ברצוני לעמוד כאן על ההבדל שבין התפיסה המדעית שענינה בעובדות החוזרות ובין התפיסה האמנותית שענינה בעובדות היחידות. די כאן במחשבה הפשוטה שכל תאור שהוא מכיל בהכרח יסודות כוללים, ויסודות כוללים אלו אינם נמלטים מלהיות משותפים לדברים אחרים. סוף־סוף אף המלים שלנו דברים כוללים הן וההגדרה תלויה במלים.

לקשי הגיוני זה שבתורת ההגדרה האריסטוטלית, הקשי איך יצא מהכולל היחיד. מקביל הקשי ההפוך, הקשי הפיסי שבתורת ההתפתחות האריסטוטלית, איך יצא מהיחיד הכולל. הבלוט גדל, אמנם, ונעשה אלון; הוא נושא אמנם את האלון בחובו. אבל מהו סוד הצימוח והגידול הלזה, מהו הכח העובר מעל גבולות היחיד והקובע את גידולו של היחיד? במה טמון יסוד הזהות שבתוך השונות? איך מכיל היחיד את היסוד הכולל? למדנו שבגוף חי הם דבר אחד; מה דרכה של אחדות זו?

כידוע ניתנו במשך הדורות תשובות שונות לבעית הגידול. היו שאמרו שהחדש מתווסף לישן קמעא קמעא עד שמשתנה הישן והפך לחדש; היו שאמרו שהישן הוא כעין צורה מוקטנת של החדש שממלאים אותו עד שנעשה גדול. דוגמה לראשון זוג גרביים העשויים

מלכתחילה משי שתקנו אותם בצמר עד שהיו לגרביים של צמר; דוגמה לשני בלון של הילדים שמנפחים אותו עד שנעשה גדול בכח האויר שהכניסו לתוכו. השקפה שניה זו היא שהחזיקו בה ממציא המיקרוסקופ במאה השבע-עשרה, וידוע שביסודה מצא לייבניץ סעד וסיוע לכמה מדעותיו המטפיסיות כמו ששמש מכבר יסוד לכמה דעות נוצריות תיאולוגיות. ראשית הזרע מכיל מכבר את סוף הדבר המפותח, ולא רק הוא אלא גם צאצאיו וצאצאי צאצאיו עד סוף כל הדורות. והדבר מודגש בשם הציורי שניתן להשקפה זו — Emboîtement, ארגז בתוך ארגז, קופסה בתוך קופסה, עד שהגדול אינו אלא הקטן בצורה מנופחת ובו נמצא מראש אף הקטן ממנו: "כל חלק מחלקי החומר אפשר לתארו כגן מלא צמחים וכבריכה מלאה דגים. אולם כל ענף של הצמח, כל אבר של החיה, כל טפה של ליחותיה, הרי אף היא גן כזה או בריכה כזו" (מונדולוגיה § ס"ז) בנגוד גמור לרעיון ה-Emboîtement הוצע רעיון ה"קפיצות" (Mutations), השנויים הבלתי-צפויים מראש, רעיון שיש לו מקביל בדעות הפיסיות החדשות ושפיתחו אותו בני אסכולה פילוסופית ידועה עד שהיה להשקפה כללית על מהותו של העולם. מה שיוצא מצירוף הדברים אינו ניתן לצפותו מראש: לא רק שתכונות המים אינן אלו של החמצן והמימן שמהם המים מורכבים, אלא גם אי-אפשר היה לנבא מראש שמצרוף המימן והחמצן יצאו המים. ומי ידע מה ילד יום? נוכל רק להסתכל במה שמתרחש ולציינו לנו לאחר מעשה.

וכך שבים אנו בדרך אחרת וחדשה לגמרי למסקנה שהגענו אליה קודם. ההגדרה המדעית אין ביכלתנו להשיגה עד שנעמוד לפני תהליך התפתחותי שהגיע אל גמר בשולו. "עצמויות טהורות" אינן ניתנות לנו מן המוכן. הצורה טבועה תמיד בחומר, ואין הצורה מתגלית בשלמותה אלא בדרך של התפתחות ארוכה שאין להפסיקה באמצע. ואת היחיד אין להגדיר כלל, שהרי היחיד אחד ואין שני לו.



3.

שלבי הויכוח שלנו אפשר לסמנם כנקודות-ראות שונות על יחידותו של דבר מן הדברים.

על-פי ראיה ראשונה כל דבר קיים ועומד בפני עצמו. הוא מהות מסוימת הכמוס בתוך עצמו והנובע מתוך עצמו. ואולם למדנו מתורות ההתפתחות וההגדרה גם יחד שאין הענין כך. כל דבר עומד בתוך רשת של קשרים. הוא נארג לתוך רקמה רחבה ומקיפה ונעשה חלק בלתי-נפרד ממנה. לכל דבר אב, לכל דבר משפחה, לכל דבר אחים וחברים הדומים לו, ואת מהותו אפשר לקבוע רק על-פי הנקודות שבהן שונה הוא מהאחרים הדומים לו ודומה הוא לעצמו בתוך השונים ממנו.

אם נעמיק לחקור בקשיים ההגיוניים שבהשקפה זו, נראה שהם חמורים: אם אין מתיחסים בלי יחסים (כמו שטוענת השקפה זו נגד ההשקפה הראשונה), לא כל שכן שאין יחסים בלי מתיחסים, ודומה שהמקלט היחידי הוא בדעה המוניסטית הגמורה. אך אם נשאר על השטח של חיי יום-יום מתיצבת לנגד עינינו נקודה אחרת לא פחות חשובה. הביולוגיה מלמדת אותנו גם-כן שלכל דבר סביבתו, אבל לא רק סביבה "פנימית" של חברים אלא גם סביבה חיצונית; ואישיותו תלויה לא רק בהתפתחות עצמותו הטבועה בו מבחינת המין שאליו הוא שייך, אלא אף בסביבה החיצונית שממנה הוא זן ושבה הוא מתנגש. ה"חומר" שלו אינו רק אותו גוש מיוחד, בשר ודם, הנקרא גופו; הוא כל עולם הגופים, יהיו אילו שיהיו, שאֵתם הוא בא במגע. הגלויים המסוימים של אישיותו תלויים לא רק בו עצמו, ב"צורה" שלו, אלא גם ב"חומר" זה המכיל גם את חמרו המיוחד, גם את החומר החיצוני שהוא "אחר" לו ושהוא עומד גם כ"עזר" לו, גם כ"נגדו". משל למה הדבר דומה? למזון לגוף החי. הגוף החי בורר אמנם את המזון הנאות לו ומניח את הבלתי נאות לו; אך בלעדיו לא ניתן לו לחיות כלל, ובו תלוי הוא כולו.



מסקנה דומה תופיע לפנינו אם נסתכל בעובדות מנקודת-מבט אחרת. ידועה הנוסחה הקשורה בשמו של לייבניץ: להיות = לפעול, נוסחה המביעה את ההגבה המתמידה, והחוזרת בכל הדורות, של המוחשי נגד המופשט. הצורות האפלטוניות, כמו ה"עצמויות" של הוגי-דעות מאוחרים יותר, הריהן, כמו שאומר אריסטו, יסוד של מנוחה ולא של תנועה; אך עולמנו עולם של תנועה הוא, והעצם גרידא אין לו מקום בו. עצמותו של דבר אינה מהותו המופשטת מעין הגדרתו של המשולש האוקלידי, מהות שממנה נובעות תכונותיו, על-פי הבטוי הידוע, כמו שנובע ממהותו של המשולש ששלש זוויותיו תהיינה שוות לשתי ישרות. עצמותו של כל דבר היא פעילותו, אין בו אלא מעשיו; ומעשיו הריהם הפרי המשותף של עצמותו הוא ושל העולם המשמש לו גרוי.

בקצור: המהות היא בעיה ולא נתון, ובעיה שאפשר לחפש לה פתרון אך ורק מתוך גלויים ממשיים. ישנם כמה ספורים על טבעות-קסם שהמסובב אותן על אצבעו מתעלם מן העין ואינו ניכר אחר-כך אלא על-ידי מעשיו. כך ה"עצם", ה"מהות" – אם רק נוסף שאין כאן טבעת ואין כאן סבוב, וגם מהותו (ואולי גם מציאותו) של המסובב היא היא העומדת לדין.

#### .4

אם נבוא, ומסקנות אלו בידינו, לשאלת מהות היהדות, נימצא, כנראה, במצב של ספקנות מוחלטת. מי שאומר שהיהדות היא חטיבה יחידה בעולם, שולל מלכתחילה את אפשרות הגדרתה, שהרי ראינו שהיחיד אינו ניתן להגדרה מאחר שההגדרה חלה רק על כוללים. מי שאומר שההדות טבע מסוים לה אלא שיש לה בעולם חברים שעמהם אפשר להשוותה, מוכרח, קודם שהוא בא לכלל הגדרה, לקבוע את התחום שבתוכו היא נמצאת, ועדיין לא הוברר תחום זה מהו, כמו שמעידים הויכוחים על מושגי הדת, הלאום, המוסר, ה"ציויליזציה" וכו' הנשמעים אפילו כיום. אבל מי שמדבר

בלשון ה"התפתחות" נמצא במצב אפילו יותר קשה, שהרי ראינו שה"טבע" מתגלה רק לאחר גמר ההתפתחות ואין לדבר על הגדרה והתפתחות בנשימה אחת. ההתפתחות, כמו שראינו, היא מושג-בינים; ההגדרה, ציון סופי.

חשיבותו המכריעה של מושג ההתפתחות אינה אפוא בזה שהוא קובע הגדרה הגיונית; אדרבא, כל הגדרה הניתנת לפני גמר ההתפתחות הריהי בהכרח חלקית ומטעה. חשיבותו היא במה שהוא תוקע את עיניו של המסתכל במה שאפשר לקרוא בשם תחנות ההתפתחות. מה שמתפתח מראה, בשלבי התפתחותו השונים, סימנים מובהקים שונים; הוא מתגלה בגלויים שונים. סימנים וגלויים אלו עלינו לצייןם וגם לחקור את תולדותיהם. נוהגים לחשוב שהדבר המסוים מתפתח. האמת היא להיפך: נעשה משהו לדבר מסוים רק בהתפתחותו. אבל עצם עובדה זו מחייבת אותנו להתחקות על צעדי התגלותו.

מכאן ולהבא לא נאמר אפוא: "מהות מסוימת זו מופיעה באופן זה או אחר", אלא: "תופעות אלו ואלו מרמזות על מהות מסוימת". לא נאמר, למשל: "היהדות הופיעה", אלא, "מה שהופיע הוא צורה מבין צורות הגלויים הנותנים עדות על טיב היהדות". ונזכור שתופעות אלו אינן "טהורות" אלא פרי זווג; הן תגובות של מה שאין אנו יודעים עדיין על סביבה או תנאים ניתנים.

5.

התוצאות למעשה הן שנוי ניכר בניסוחה של הבעיה. אין להתחבט בשאלה המופשטת על ה"מהות" אלא בטיבם של התנאים המשמשים לה גרוי, ובוה המפתח לסדור החומר הנסיוני הרב שניתן לנו בהיסטוריה. תקופות תקופות בתולדות העיקרים בישראל, ותקופות אלו אפשר להביט עליהן כעל התשובות הניתנות לבעיות מסוימות הבאות מן הסביבה. התשובות יכולות להיות כמובן ממינים שונים, הן חיוביות, והן, ולפעמים בעיקר, שליליות; אך התשובות תלויות בשאלות, והשאלות באות מן החוץ, לא מבפנים.

נקח משלים משלש תקופות מרכזיות בדברי ימי האמונות  
והדעות בישראל.

(i) התקופה ההיליניסטית הציגה לפני הוגי הדעות של בני עמנו לפחות שתי שאלות, כלומר, שני דברים בתרבות ההיא נדחקו על תשומת לבם של חכמי ישראל. הדבר האחד הוא האלילות המושכלת, הדבר השני מוסר הפילוסופים, ושני דברים אלו שמשו גרוי להתגלותה של היהדות. כתבי יוסף נגד אפיון הם גלוי חדש של מצפוני היהדות מבחינת הדת הצרופה, ועד ימיו (כמובן מדבר אני על יוסף כעל מיצג הדור) לא ידענו שבכחה של היהדות להתנגד לאלילות בצורה כה הגיונית. תופעה הפוכה מוצאים אנו בכתבי פילון, ידידיה מאלכסנדריה, שסגל לעצמו את כל עולמה של הסטואה. אני אומר: סגל לעצמו, אבל הייתי צריך אולי, לומר: סגלה לעצמה, דרך כתביו, היהדות, שהרי בכתביו של פילון מוצאים אנו חדוש חשוב ומוצלח, וזהו תאור החיים של הנשמה כאזרח-העולם. עד שגלו שוב רזו זה חלקים ידועים של ספרות הקבלה לא ידענו שבכחה של היהדות להכיל בקרבה גם נטיה זו. כמו שלמד אותנו יוסף שאין מקום בתוך היהדות אפילו לצורה הנאורה ביותר של דת האלילות, כך למדנו פילון שיש ויש מקום בתוכה לנפתולי ההתאבקות שבנפשו הפנימית של היחיד. על השאלה עד היכן אפשר להחזיק באלילות ולהשאר יהודי, השיב הראשון בשלילה גמורה ומנומקת; על השאלה עד היכן אפשר להחזיק במוסר הפילוסופים ולהשאר יהודי, השיב השני בחיוב, חיוב שאף הוא מנומק.

(ii) לדורו של הרמב"ם היתה הבעיה שהוצגה על-ידי הסביבה בעית המדע: עד היכן אפשר לקבל את תוצאות החקירה בטבע העולם הפיסי ובכל זאת להשאר יהודי. והרמב"ם הראה כח עכול כזה ששמש ספרו מופת, כידוע, לא רק לבני עמו אלא גם לחכמי הגויים, ודרך-התשובה שמצא לבעיה המיוחדת של היהדות הועילה גם להתפתחות הדתות בדרך כלל. אני אומר שזכה ל"עכל"; היו שאמרו שנכשל ב"עקלקלות". אבל שוב עיקר המחלוקת אינו



מסביב לרמב"ם (האישי) אלא מסביב ליהדות: האם הגלויים שגלה הוא ביהדות גלויי-אמת הם, או לא.

(iii) בתקופה המיוצגת כרגיל בפי כותבי ההיסטוריה שלנו על-ידי הרמב"ם "ן פני הסביבה אחרות וממנה גם בעיות אחרות. הימים ימי המלחמה לשחרור האזרחי, לא רק בין היהודים אלא גם בין אומות העולם, והבעיה היא בעית הזכויות האזרחיות על-פי הנוסח של לוק ורוסו והמהפכה האמריקאנית והצרפתית. וכמו שבימי הרמב"ם היתה השאלה: איך אפשר לתאר את היהדות באופן שיכול היהודי לקבל את מסקנות המדע, כך בימי הרמב"ם השאלה היא: איך אפשר לתאר את היהדות באופן שיכול היהודי לדרוש את הזכויות האזרחיות וליהנות מהן ובכל זאת להשאר יהודי. יש דעות שונות על מדת הצלחתה של התשובה שהשיב הרמב"ם לשאלה זו. דעתי שלי היא שמפריזים בגנותה ושיש ללמוד הרבה והרבה ממנה, וביחוד פה בארץ-ישראל בתנאים שלנו בזמן הזה; ולדעתי הספר "ירושלים" הישג גדול הוא ליהדות בשדה שהוא כמעט שדה-ניר בספרותנו, והוא שדה המדיניות. אך יהא כך, או יהא כך, משמש הספר דוגמה יפה למה שמתכוונים אנו אליו. הוא תשובה לשאלה שבאה מן החוץ, ותשובה שלא היתה ניתנת כלל לולא באה השאלה מן החוץ.

.6

ידוע המשפט של פסקל: "כל דורות בני האדם, במשך מאות כ"כ רבות, יש לחשבם כאדם אחד הקיים תמיד והלומד בלי הפסק". כך אפשר לומר גם על היהדות והיהודים: כל דורותיהם הריהם כאדם אחד החי והלומד תמיד. דמוי זה הרבה יש ללמוד ממנו. עקרון אישיותו של האדם הריהו סוד כמוס: אין אנו יודעים מהו או במה הוא. אך אם את מהותו אי-אפשר לקבוע, את מה שלמד, אפשר ואפשר.

את מה שלמד יש להבחין ממה שאמר. אמר אותו פסקל: "בטוי אחד בפיהם של שני בני אדם אינו שוב בטוי אחד. כלום

המשפט: 'אני חושב, הרי אני נמצא' אחד הוא בתוך רוחו של דיקרט ותבוך רוחו של אוגוסטינוס שאמר אותו דבר תריסר מאות שנה לפני כך? מה רב ההבדל בין פליטת מלה באקראי, בלי לחשוב עליה שוב או לשים אליה לב, ובין התפיסה, בתוך מלה זו, של סדרה שלמה של מסקנות והשמוש בה לשם יצירת עקרון יסודי מוצק וקיים". והדברים אמורים לא רק בנוגע ליחידים. גם בחיי האומות יש פליטות לשון, מלים הנאמרות באקראי, ובמשך הזמן מקבלות הן מובן חדש לא פללוהו הראשונים.

וכאן שוב בא לנו לעזרה רעיון ההתפתחות. את החשוב, ואת הבלתי חשוב, אין לדעת אלא לאחר מעשה; אין לחזותו מראש; ואפילו רעיונות מרכזיים טמון בהם כח שאין למצותו בדור אחד. דוגמה לכך משמש הרעיון המרכזי של היהדות, רעיון האחדות עצמו. רעיון האחדות טמונה בו מעיקרו מחאה נמרצה נגד כל אנדרלמוסיה שהיא: האל האחד משבית תהו ובהו. אולם תהו־ובהו זה צורות שונות לו, ולפי צורות אלו לובש רעיון האחדות לבושים שונים. כשפחדם של בני האדם היה למהפכה קוסמית והיה צורך להבטיח להם מחזור רצוף של חום וקור, קיץ וחורף, לבש הרעיון את הצורה המוֹתְלוּגִית של שבירת ראשי הליתן, של מחיצת רהב, של רציצת נחש עקלתון. כשפחדם של בני האדם היה לבלבול מוסרי הופיע רעיון האחדות בצורה של הִדְן יחידִי "שלא יקח שחד". ברור שרועץ הליתן הוא אבי היתומים ודיין האלמנות, אבל בתקופות שונות מורגשים היו צרכים שונים. "קול ה'" לא רק "בכח" של כל אחד ואחד, אלא גם לפי צרכיו. לנלחם במצרים נראה כאיש מלחמה, לחוזה החזיונות כעתיק יומין; וכך לבני האסכולה המתימטית של פּוֹתֶאגוֹרַס הריהו הגיאומטריקון שבשמים. ויש בעולם גם פחדים וצרכים אחרים. למשל, יש פחד מפני בלבול הגיוני, וצורך לבסוס המדע.

הנחה ראשונה בהסברת הטבע היא הסדר של אחדות הטבע. בלי אחדות-צורה בטבע, בלי "חוקיות", לא רק שאין תקוה אלא

שאינן אף פירוש להסברת הטבע, ומי שמרגיש בצורך להבין את הטבע מוכרח לדרוש את בסוס ההנחה ההיא. גם בסוס זה, כמו שהראה הרמב"ם, אפשר למצוא ברעיון האחדות. נמצא שרעיון האחדות משמש יסוד לא רק למוסר אלא גם למדע.

אך שוב הרי רעיון אחד הוא המתגלה בצורות שונות לפי הלחץ החיצוני. כשלעגו רבני ספרד על רבני צרפת, או, כפי המנהג בימינו, כשמעלים, בעקבות שד"ל, את רבני צרפת על רבני ספרד; כשמבכרים את למוד התלמוד על למוד הקבלה או למוד הקבלה על למוד התלמוד; כשפונים לבעלי המוסר בנגוד לבעלי הפלפול, או, להיפך, לבעלי הפלפול בנגוד לבעלי המוסר; כשמגנים, או משבחים, את בעלי חכמת ישראל, את אנשי הכתות השונות או הזרמים השונים, הלא מעידים המתווכחים לא על מהות היהדות אלא על מהות צרכיהם והרגשותיהם שלהם. בנגוד הקלאסי בין הראב"ד והרמב"ם ניתנה התמונה לא של שני מיני יהדות אלא של שני מינים של יהודים שמוצאים שניהם את מקומם בתוך היהדות. בכל דור ימשך בעל האמונה הפשוטה אחרי האחד ובעל האמונה המושכלת אחרי השני.

.7

פרק מענין וחשוב, מנקודת-מבט זו, מהווה האיש שלזכרו הוקדשה שורת הרצאות אלו. הדרישה לשחרור עצמי, בנגוד לשחרור האזרחי, היתה הפרי של כמה גורמים, וביניהם חשובים הרוחות הכלליות שנשבו באירופה לא פחות מדרישות היהודים הפנימיות. ואף פרטי השאלה מה כרוך במושג לאום, משותפים הם לכל האומות המתחדשות, והראייה לכך הדמוי הרב בין הבעיות המעשיות של התחיה היהודית ובין אלו של אומות מתחדשות אחרות. ואף לא היה אחה"ע הראשון שהגה דעות פילוסופיות אלו בתוך מחננו. כידוע כבר סימן הרנ"ק את הדרך כשדבר על "אלהי האומה", ועולה אחה"ע על הרנ"ק בזה דוקא שהכיר ברוחב הגורמים הבאים בהכרח בחשבון. עדים המקורות המובהקים שלו, הביאולוגים האנגלים והפסיכולוגים



הצרפתים. שני יסודות עמדו לו, רעיון ההתפתחות ורעיון הפסיכולוגיה החברותית, ועליהם העמיק הרחיב את הדרישה שדרש הרנ"ק להבנה עצמית על-ידי המחקר בעבר.

הזכרתי את הרנ"ק — ואפשר היה להזכיר גם אחרים — כמבשרו של אחה"ע לא כדי להקטין את מקוריותו של אחה"ע אלא כדי להדגיש שאין אחה"ע פותח תקופה, אלא מסיימה. כמובן, כשמדברים על תקופות אין גדרים מסוימים, ושרידי תקופה אחת, ואף מייצגיה הראשיים, נכנסים לפעמים לתוך זמנה של תקופה אחרת. אבל אפשר לומר על אחה"ע שסיים תקופה מפני שהמצב-הוא-התקופה השתנה, ובצדק מביטים עליו כעל מחבר קלאסי, כלומר, מחבר שבמובן ידוע עבר זמנו.

8.

התפקיד הראשון לפילוסופית היהדות בימינו הוא לקבוע מהו הצורך, או אילו הם הצרכים, שמיצגת לפנינו הסביבה שבה נמצאים בני א"י עכשיו, או שמיצגות לפני היהדות כולה הסביבות שבהם נמצאים היהודים בכל מקום שהם. כשיתברר דבר זה, ורק כשיתברר, תתגלה תשובת היהדות, ונדע אם תשובה זו חדשה היא אם ישנה, או אם ישנה בצורה חדשה.

ואולם, על סמך כל האמור למעלה, יש להזהר שלא תלבש התשובה את לבוש ההגדרה.

המלה הגדרה פירושה הקמת גדר, ומקימים גדר לשתי מטרות. המטרה האחת, להכניס; המטרה השנייה, להוציא. ההגדרות שנותנים ליהדות ניתנות אף הן לשימוש כפול זה. מבררים נקודה אחת, או כמה נקודות, שחשיבות להן לגבי הנידון, ומסיקים מתוך כך שכל מי שאינו דבק בהן נמצא בחוץ ואין לו חלק ונחלה בישראל. אבל למדנו שהגדרות כאלו הגדרות מזויפות הן. עצמותה ועיקרה של ההגדרה האמתית לתת בטויה, על-ידי ציון גבולותיו הרחבים, לרבגוניותם דוקא של גלויי הזהותי, וכחה וסימנה להכניס ולא