



ביקורת ספרים

הכמיהה לתהום או הכמיהה לאל

שי פרוגל

בטי רויטמן (2020). הכמיהה לתהום: התשוקה למוות בהגות הצרפתית של המאה ה־20, תל אביב: רסלינג, 2020. 170 עמודים

שפינוזה טוען שהחכם הוגה בחיים ולא במוות (שפינוזה, 2003, 344-345). ניטשה משלים אותו כשהוא מפרש את הרצון באמת טרנסצנדנטית כתשוקה נסתרת למוות (ניטשה, 1985, 359). כך שני הפילוסופים הגדולים של החילוניות בתרבות המערב מציעים לאדם לחדול מלחפש אמיתות שמעבר לחיים ולהשקיע את מרצו בחיים עצמם. הספר שלפנינו טוען שלפחות חלק מההגות הצרפתית של המאה העשרים, שמושפעת מאוד משפינוזה ומניטשה, כאילו החמיצה את אחד המסרים המרכזיים של הפילוסופיות שלהם וריכזה את תשוקתה דווקא במוות. אף הספר עצמו, כמעין המחשה לטענה של שני הפילוסופים, אומנם מתחיל בביקורת התשוקה למוות בהגות הצרפתית אך הוא מציע לה מענה מתוך פרספקטיבה דתית, שמבחינת שפינוזה וניטשה מבטאת את אותה תשוקה למוות שנובעת מאי־הסתפקות בחיים עצמם. תזה זו, שמנוסחת כבר בהקדמה, מלמדת שיש לתקן את הרקב החילוני שנולד מן ההגות המודרנית והפוסטמודרנית באמצעות החזרה לדת במתכונת העכשווית של רליגיוזיות אניגמטית, שכורכת יחדיו את הקבלה ואת פיזיקת הקוונטים.

אזהרה אחת יש לכתוב כבר בפתחת הביקורת: צריכים להיות "צרפתים" כדי לקרוא את הספר הזה. "צרפתיות" פירושה, בהקשר זה, נכונות לגודש של אזכורים ושפה פואטית, לעיתים מעורפלת, שמובילה לא פעם למסקנות נחרצות ולא תמיד מנומקות. רטוריקה שוצפת, שקשה מאוד לעקוב אחריה עקב בצד אגודל אלא יש להיסחף עימה למחזות שבהם מיטשטשים הגבולות בין חשיבה לדמיון. נכונות זו מזכה בהפלגה למרחבים אינטלקטואליים רוויי רעיונות ומעוררי השראה, שיתקשו לספק את הלוגיקנים אך ודאי ירגשו את הליריקנים.

הפרק הראשון קובע את נקודת המוצא לדיון בפילוסוף אלכסנדר קוז'ב, שהופך, לפי רויטמן, את הגל לאקזיסטנציאליסט ואז לרומנטיקן. הוא מנצל את הפילוסופיה של הגל כדי לדרון בשאלה האקזיסטנציאליסטית של משמעות החיים האנושיים, אך מתוך תשוקה ארכאית, טוענת רויטמן, מבקש להתעלות על החיים הסתמיים למעלת אביר שהגאווה בו מתעלה על פחד המוות. אומנם המוות, כותבת רויטמן, איננו תופס מקום מרכזי בהרצאותיו, אך הדיאלקטיקה שהציע בין החיים למוות, "אותו קרב־פנים־אל־פנים, התנגשות ענקית זו, הם אשר השפיעו על הבלתי־מודע הקולקטיבי והניעו את הבאים אחריו" (עמ' 40). טענה זו מלמדת שמדובר בפרשנות של בדיעבד, שמפרשת את הקודם על ידי המאוחר, אך היא בהחלט לגיטימית ואף מקובלת במחשבה הצרפתית, בעיקר זו המושפעת מהפסיכואנליזה, שבגרסה הצרפתית שלה מתעניינת במיוחד בפרשנות בדיעבד.

קוז'ב הוא נקודת הפתיחה, אך הציר המרכזי של הדיון בספר מותווה על ידי ז'ורז' בטאיי, ההוגה השני שמוצג בדיון, שאליו תחזור הכותבת שוב ושוב ועימו מתחילה אף הקדמת הספר. קוז'ב הופך את תהום המוות לפסגה שמיימית, ואילו בטאיי מחזיר אותו – ועימו – את האדם לאדמה. "רגליו מתבוססות בכוכן", כותבת רויטמן, "ואת מפלטו הוא מוצא בריטואל ובדמיון" (עמ' 47). הפתרון של בטאיי מוצג כמעין הסחת דעת ולגיטימציה למעין "נטורליזם פגאני" (עמ' 59), שהכול מותר בו ושום דבר בו לא מוביל לשום מקום. בטאיי מציין בדיון את מי שמניע את ההידרדרות האירציונלית של ההגות הצרפתית. הוא עדיין שומר על ההוד האבירי של האדם, שמסרב לכפוף את ראשו למציאות החזקה ממנו, אך "מפיק הנאה דווקא מהדבר המעורר בו פחד" (בטאיי אצל רויטמן, עמ' 53). מדובר בהילולה דיוניסית, שניזונה מהמודעות לסופיות של הקיום ומעניקה היתר לעינוגים עד כלות הנשמה, תרתי משמע. עם זאת, סיום הפרק מעמיד קביעה זו בסימן שאלה כדי לקבוע שיצירתו של בטאיי היא לעולם דו־משמעית עד שלא ברור אם הוא מציג גישה פגנית או נוצרית לקיום האנושי. בהערת שוליים מצוטט בטאיי כמי שרואה קרבה בין הפגניות לקתוליות, מה שמעלה את החשד שהמחברת עצמה, שתבקש להציע פתרון יהודי לבוקה והמבולקה הקיומית שהיא חושפת, רואה קרבה ביניהן.

הפרק השלישי, שעוסק בז'אק דרידה, קורא את דרידה דרך בטאיי כעוד שלב בהתבהמות המחשבה, שהופכת מתבונה שמעניקה לאדם חירות נעלה למי שמדרדרת אותו ל"חירות של חיית בר" (עמ' 75). ניכר שרויטמן מנסה להסתייג מעט מקביעה קשה זו, אך דווקא מחזקת אותה כשהיא כותבת, "יש בנטייה זו מן הנטייה האישית

של דרידה אך היא ללא ספק מבטאת את רוח הדור" (שם). רויטמן למעשה מאשימה את ההגות החילונית באלימות, בחוסר תכלית ובכריחה מאחריות. הסיום הדרמטי של הפרק, שמעמיד בשורה אחת את דרידה ואת אברהם אבינו, הוא המחשה של שיח שמאבד מעט את הפרופורציה, שבו אינטלקטואל, חשוב ככל שיהיה, מושווה לדמות מיתית ייחודית, ששלוש הדתות המונותיאסטיות נשענות עליה. כך למעשה הופך דיון פילוסופי לתיאולוגיה.

אין זה מקרי שעל רקע זה מוצג מוריס בלאנשו, בפרק הרביעי, כמי שפתרונו היחיד הוא "תעייה איך-סופית: היות נאמן ליגון, שוטטות סהרורית, חמיקה מכול תפיסה, כמי שמבקש להציל את הדרך, את נשימת המרחב" (עמ' 89). השוואתו לעמנואל לוינס, שמשיב את אלוהים לתוך השיח הפילוסופי, נראה שנועדה לחזק את הטענה על ההתענגות האסתטית אך הריקנית של ההגות החילונית. לוינס מטיף לאחריות לאחר, שהוא, חשוב להוסיף, בסופו של דבר האל עבור לוינס; ומנגד בלנשאו, כותבת רויטמן, לא מותיר שום אור (עמ' 103). האומנם לוינס הוא האור ובלנשאו הוא החושך?

הדיון בלאקאן בפרק החמישי הוא אנליטי יותר מן הדיונים הקודמים, אך דווקא בשל כך ניכר בו יותר שעבוד הפרשנות לתזה של הספר. הדגש על עקרון העונג עשוי להיראות לקורא ההדויט בפרק זה כמעין קפריזה של פרויד ולאקאן כאחד, ולא כמשקף את התפיסה הביולוגית של פרויד, שהאדם הוא ראשית לכול גוף אורגני ולא ישות מטאפיזית. לאקאן מחדד בדרכו את הקונפליקט שמכונן, לפי פרויד, את הנפש האנושית בין היותו של האדם יצור ביולוגי ובין היותו בן תרבות. דווקא מכיוון שלאקאן חושב שהפסיכואנליזה מתחילה ומסתיימת בשפה הוא תוהה על הדרך שבה עקרון העונג, שמקורו ביולוגי, מוצא דרכי ביטוי בתרבות. בכך הוא, אכן, שולל את האתיקה המסורתית שמציבה ביסודה טוב מטאפיזי מדומיין לטובת אתיקה שמיוסדת על הממשות, לפחות כפי שהפסיכואנליזה תופסת אותה. מרחב חשוב במחשבת לאקאן, שאין כמעט התייחסות אליו בדיון, למעט בהערת שוליים, הוא הדמיוני, שמשמש כמרחב ביניים בין הממשי לסימבולי ושהטיפול הפסיכואנליטי, לפי לאקאן, מתמקד בו ולא בממשי. מקוממת מאוד הפרשנות בפרק זה שמאשימה את פרויד בניסוח צו של "ושנאת לרעך כמוך" (עמ' 124). זוהי, במקרה הטוב, הגזמה רטורית ובמקרה הרע פשוט סילוף לצורך חיזוק התזה על החורבן שמותירה החשיבה החילונית. פרויד הוא ללא ספק ממוביליה של האתיקה החילונית החדשה, שמבקשת אחר פיכחון בוגר שיחליף את הפנטזיות הילדותיות

של הדת, וכך גם לאקאן. כך פרק זה, שמוכיל אותנו לפרק הבא שעוסק בקבלה, מביא לשיאו את המגמה להציג את החשיבה החילונית או החילונית-נוצרית כמתבוססת בהתענגותה המורבידית כדי לפנות מקום לגאולה שבקבלה.

הטון הביקורתי מתחלף בפרק זה, השישי, בטון אוהד ומבטיח: "המונותיאזים העברי גורס כי החומר מזמין את האדם, הוא צידו האחר של אור שעדיין לא התגשם: זוהי הסביבה שבה היהודי יוצא לחפש אחר המוחלט, ללא הכחשה והפשטה" (עמ' 141). יש אור ויש חושך, יש מי שמחפש ויש מי שמתכחש, ויש חומר שמזמין. כיצד ולאן? כיצד סיפורי הבדים של המיתולוגיה העברית יכולים לשמש כטיעונים פילוסופיים? כיצד יש להתייחס מבחינה פילוסופית למשפט הבא: "סביבתנו הקיומית נוצרת על ידי חדירתו של האור אל הדומם: תמיהה, אלגוריתם אשר מציב בדרכו, את שאלת הגבול" (שם)? וכיצד יש להתייחס לקביעות המוחלטות, שהן לב המחלוקת בין גישות חילוניות לדתיות, כדוגמת הקביעה הזאת: "האדם שייך לעולם, לא כחיה אלא כבריה חופשית, ישות שלעולם היא טרנסצנדנטית" (עמ' 142)? תורת משה מנוסחת כאילו הייתה תורת שחרור אקזיסטנציאליסטי-קוסמי ולא מערכת ציוויים שנועדה להחליף את השעבוד לאדם בשעבוד לאל. ויכוח סימבולי בין חכמי התלמוד על מועדו של יום סימבולי, יום הכיפורים, מוצג כוויכוח פילוסופי על מהות היקום, שרק זר יראה כוויכוח קטנוני על סמכויות. והדת היהודית העתיקה מתגלה כגרסה מוקדמת של תורת הקוונטים: "אתגר האמונה היהודית הוא שילוב פילוסופיית אי-הוודאות, על השרירותיות והספק הגלומים בה, בלב המטאפיסיקה" (עמ' 148). דברים שמעלים במחשבה את טענתו של דייוויד יום שהדת תמיד יודעת להתאים את עצמה לשינויים ברוח הזמן כדי להציג את עצמה כאמת. אף מקום לשלילה, לאין ולמוות נמצא במערכת חובקת כול זו דרך רעיון הצמצום, וכך ניתן להבין שהמחשבה המודרנית והפוסטמודרנית אינן מגונות אלא צריכות להיתפס כחלק מההרמוניה בין כל העולמות. בהתאם לכך מנוסח משפט הפתיחה ב"סוף דבר": "קרבת המוות מסירה את האבק, הבנליות, השממון. היא מלבה את הלהבה החוצבת של היותנו כאן" (עמ' 161). תשוקת המוות, שנחשפה וגונתה, מובנת מפרספקטיבה מיסטית וקוסמית זו כ"ביטוי מוסט של תשוקה לחיים" (עמ' 169) מעין זעקת שבר של מי שכה חפצים בחיים עד שאינם יכולים לחוש סיפוק מהם. ניטשה מכנה כמיהה זו "צללי האלוהים", צללים שלדידו ימשיכו ללוות את האנושות עוד מאות בשנים לאחר מות האל (ניטשה, 1985, 262), כמעין ממשי לאקאניאני שהסדר הסימבולי לא מאפשר לשכוח. אך ניטשה איננו מפרש

תשוקה זו כתשוקת חיים אלא דווקא כתשוקה מוות, מפני שהיא עורגת לאמת שהיא מעבר לחיים עצמם. ומה מצוי מעבר לחיים אם לא המוות?
הספר מסתיים במעין ציווי: "ואף על פי כן יש לחיות" (עמ' 170). אין זה ממש משפט הסיום של הספר, אך המשפטים הספורים אחריו נועדו לחזק אותו. ציווי זה מזכיר את הציווי שמסיים את ספרו של קאמי, המיתוס של סזיפוס: "עלינו לתאר לעצמנו את סזיפוס מאושר" (קאמי, 1990, 126). השוואה זו מבקשת להדגיש את האופי ההומניסטי של ספרה של רויטמן, שבדומה לספרו של קאמי מבקש לשכנע אותנו עד כמה אומלל מצבו הקיומי של האדם המודרני (ובספרה של רויטמן גם הפוסטמודרני) רק כדי לקרוא לנו לראות את היופי שבמצב האנושי. אומנם רויטמן מגייסת לשם כך את הקבלה ואילו קאמי מבקר את האקזיסטנציאליזם הדתי על "התאבדות פילוסופית", אך שניהם כאחד מסרבים להסכין עם חוסר התוחלת של החיים האנושיים דווקא מתוך היכרות קרובה עם הטיעונים שמלמדים עליו. כך ספר שכותרתו הכמיהה לתהום, שמפורשת כבר בכותרת המשנה לספר כתשוקה למוות, מסתיים בכמיהה לחיים, שרותמת אליה אף את התשוקה למוות. אינני יודע במה ישתכנעו יותר כל קורא וקוראת, בכמיהה למוות או בכמיהה לחיים, אך בכל מקרה יזכו בחוויה פילוסופית-פואטית, ומי שיכול או יכולה גם תיאולוגית, סוחפת, גם אם לעיתים סחופה, ולהיכרות מעניינת ומעוררת מחשבה עם חלק ממכמניה של ההגות הצרפתית במאה העשרים.

רשימת מקורות

- שפינוזה, ברוך (2003). אתיקה (ירמיהו יובל, מתרגם). הוצאת הקיבוץ המאוחד.
קאמי, אלבר (1990). המיתוס של סזיפוס (צבי ארד, מתרגם). הוצאת עם עובד.
ניטשה, פרידריך (1985). הולדתה של הטרגדיה; המדע העליון (ישראל אלדר, מתרגם). הוצאת שוקן.

