# פרק חמישי: קיום, חשיבות ויחידות – לב הגותו של הרב הוטנר

שחזור וניתוח השדרה הרעיונית של הגותו של הרב הוטנר העמידה אותנו על מה שיש לראות כלב הגותו: קיום וחשיבות. מוקדים אלו הם הציר המרכזי של הגותו, סביבם היא סובבת, והם בעיות היסוד שהוא מבקש לטפל בהן. העניין הטורד את הרב הוטנר הוא אפשרותו של קיום אמת, בלתי-תלוי ונצחי, והאפשרות לשוות חשיבות למציאות. עניינו של פרק זה הוא לעמוד על פשרם של הללו. לצורך כך נעיין במופעים נוספים של מוקדים אלו, החורגים מקומת הבסיס של השדרה הרעיונית; ובמושג נוסף החורג אף הוא מקומת הבסיס אך מתגלה כמוקד שלישי ועיקרי בהגותו מתוך האופן בו הוא קשור בראשונים, מאגד אותם ומאפשר את פתרון הבעיות הקשורות בהם – יחידות. בניגוד לפרק הקודם, בו ביקשתי להסתמך על הגותו של הרב הוטנר כפי שניסח ופרסם אותה במסגרת ספרי פחד יצחק בלבד (למעט חריגים בודדים), בפרק זה אעשה שימוש נרחב יותר בכתבים האפוקריפיים, כדי לעמוד על הלכי הרוח הטמונים בה.

## ה.1. בשבילי נברא העולם: מוקדי הגותו של הרב הוטנר כבעיות היסוד של הפרט

התמקדותו של הרב הוטנר באיכות הקיום – אם אמיתי, נצחי ובלתי תלוי ואם כזב, זמני ונסמך – והיחס הישר המתקיים בהגותו בין איכות הקיום לבין מידת הענג, מלמדים שחפץ הקיום אליו הוא מתייחס אינו מבטא רק את הרצון לחיות, אלא בקשת ודאות קיומית אל מול החרדה המתעוררת בשל המוות ותחושת חוסר המשמעות. הלך רוח זה ניכר בכתביו האפוקריפיים, ובצורה מפורשת יותר.

כך למשל, באחת מטיוטות המאמרים שהתפרסמו אחר מותו, נכתב: "איך אפשר שיאמר טוב מאד [בהתייחס לנאמר על יצירת האדם ביום השישי לבריאה] על גישה שכל החיים אינם אלא אותם של 'אם בגבורות שמונים שנה וגו'', גישה של 'אכול ושתה כי מחר נמות'. אתמהה!" (מאמרי Pachad Yitzchak: Pesach, נב/ז ). סנטימנט זה בא לידי ביטוי באופן בולט בקטע קצר נוסף שרשם:

לא המתים יהללו ק-ה, ואנחנו נברך וכו' [...] על זה הוא שנאמר 'לא המתים יהללו קה', ברואים בני תמותה (צו דער וואס א מענטש דרייט זיך דא ארום אויף דער וועלט זיבעציק יאר, איז אים מוציא מכלל מתים? [אז האדם הזה מסתובב כאן בעולם שבעים שנה, זה מוציא מכלל מתים?]) אין בידם להלל קה. אבל אנחנו – שיש לנו הבטחה וחלק במהלך תחיית המתים בעולם, אנו נברך 'מעתה ועד עולם' (מאמרי פחד יצחק, סוכות עא/א-ב).[[1]](#footnote-1)

ברואים בני תמותה הרי הם כמתים. קיום שאינו נצחי אינו קיום כלל. בעיית זמניות הקיום, היות החיים בני חלוף, היא בעיה אקוטית עבור הרב הוטנר. יש לשים לב שהענין הטורד אותו במובאה זו אינה העובדה שהחיים מסתיימים לכשעצמה, אלא העובדה שלאור סופיות החיים גם החיים עצמם הם לא-כלום. אם נגזר על האדם לחיות כמה עשורים ולא יותר, הרי זה כאילו מעולם לא היה. בהגותו של הרב הוטנר אין חסד אלהי גדול יותר מההוויה; אך אם הוויתו סופית וקלושה – קיום כזב– אין לו לאדם על מה להלל את בוראו! בצל הסופיות, הקיום לאו כלום הוא.

את יחסו של הרב הוטנר לסופיות הקיום ניתן לנסח במושגים שטבע עדי פרוש. במאמרו העוסק בשאלה האם חיים ללא מוות הם דבר רצוי, מזהה פרוש מספר עמדות בנוגע ליחס למוות, הנבדלים אלו מאלו ביחס לאופן בו קיומו של המוות משפיע על החיים: ישנם המרוצים – אלו הסבורים שחיים ללא מוות אינם דבר רצוי כיוון שללא מוות החיים נעשים לפחותי ערך (מרוצים מתונים כלשונו) או חסרי ערך (מרוצים קיצוניים). לעומתם ישנם המצטערים, המתחלקים למצטערים מתונים ומצטערים קיצוניים. המצטערים המתונים "אינם כופרים בכך שיש לחיים ערך, אך הם מניחים שהערך שיש להם קטן מהערך שהיה להם ללא מוות". לעומתם, המצטערים הקיצוניים סבורים כי "המוות שולל מחיינו כל ערך והופך כל שאיפה של האדם לשאיפה אבסורדית".[[2]](#footnote-2) נראה בעליל שהרב הוטנר שייך למחנה המצטערים הקיצוניים, בסוברו שבהינתן המוות, החיים אינם ולא כלום. המוות טורד את האדם החרד לא רק משום שהוא מסמל את סוף קיומו, אלא יתרה מכך את חוסר המשמעות של קיומו. ומסיבה זו הוא טורד את הרב הוטנר. מצינו אפוא שבעיות היסוד של הגותו הרב הוטנר שנחשפו מתוך השדרה הרעיונית – הקיום והחשיבות – אינם ממוקדים רק במציאות ככללה, אלא באדם הפרטי.

הלך רוח זה בא לידי ביטוי באופן המפורש ביותר בספרי פחד יצחק במטען בו הוא טוען את המושג יחידות, על בסיס מאמר חז"ל על כך שהאדם נברא יחידי. המשנה במסכת סנהדרין (ד/ה) מונה ארבע תכליות שבעבורן נברא האדם יחידי: (1) להדגיש את ערך חיי האדם (כל המאבד/מקיים נפש אחת מישראל כאילו איבד/קיים עולם מלא); (2) להגדיר שוויון בסיסי בין בני האדם ("שלא יאמר אדם לחברו אבא גדול מאביך"); (3) שלא יהיה סמך לטענה בדבר ריבוי אלים, שכל אחד ברא בני אדם משלו ("ושלא יהו מינין אומרים, הרבה רשויות בשמים"); (4) ולהראות את גדולת האל שברא אדם אחד שכל אחד מתולדותיו אינו שכפול שלו, אלא אדם ייחודי חדש ("אדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו"). "לפיכך," מסכמת המשנה, "כל אחד ואחד חייב לומר, בשבילי נברא העולם."

אלא שחובה זו לומר "בשבילי נברא העולם" מתנגשת עם המציאות המלמדת על ההפך. שתי עובדות יסודיות סותרות את יחידותו של האדם ואת הרעיון שהעולם נברא בשבילו: (1) היותו זמני ובן תמותה; (2) היותו אחד מיני אינספור רבים כמותו, כאשר העובדה שהם אינם לחלוטין דומים אלו לאלו (כפי שמציינת המשנה), אין בה די כדי לייחס לאדם הפרטי איזושהי ייחודיות המניחה את הדעת. כך כתב הרב הוטנר:

יחידותו של אדם אומרת "בשבילי נברא עולם". והופעת המיתה [...] סותרת היא את ההכרה ש"בשבילי נברא עולם" שהרי העולם מתקיים ועומד גם לאחר מיתתו וחליפתו של אדם. ובשום אופן שבעולם אי אפשר לו לאדם להחיות בנפשו את ההכרה כי בשבילי נברא עולם, אלא על ידה של האמונה הפנימית בתחיית המתים, ובסילוק המות בעולם. (ורואים אנו לעינינו, שמכיון שאמונת תחיית המתים, איננה שולטת אצל אנשי-החול, שוב לא שקטו ולא נחו, עד שהורידו את ערכו של אדם, עד לידי השוואה עם שאר בעלי חיים). (פחד יצחק, שבועות, כא/ח).

מובאה זו היא אחת הייחודיות בספרי פחד יצחק, שכן מופיעה בסופה תוספת בלתי אופיינית ביותר, מצד זה שהיא מתייחסת להקשר ההיסטורי של הטקסט, דבר שהרב הוטנר נמנע ממנו בשיטתיות.[[3]](#footnote-3) זו אחת הפעמים הבודדות שהרב הוטנר מתייחס מפורשות למה שנתפס בעיניו כבעיה הבוערת ביותר של תקופתו: ביטול ערך האדם, עמדה שהוא קושר באופן ישיר לעובדת המוות. המוות מאיין את ערכו של האדם באשר הוא, וממילא הוא מאיין את יחידותו, ואת הרעיון שהעולם נברא בשבילו: הרעיון שיש לו חשיבות. בשל אבדן האמונה בתחית המתים, עובדה זו היא כל שנותר.

במקום אחר כתב כך:

יחידי נברא האדם. יחידות זו קיימת היא אפילו לאחר שכל העולם נתמלא אנשים. שהרי אפילו עכשיו חייב הוא לומר "בשבילי נברא העולם". אבל סוף סוף מציאותם של רבבות בני-אדם כמותו, מסתירה היא את יחידותו של האדם, אפילו בפני האדם עצמו. אלא שמתחתה של הסתרה זו, בפנים הנפש, בוער הוא הצמאון לטעום טעמה של יחידות זו. ועל כן, נמצא הוא האדם בחתירה תמידית להבקיע את ההסתרה של הריבוי בכדי לגלות לעצמו את תואר היחידות של אישיותו, בכדי לשובב את נפשו הצמאה לגילוי זה. (פחד יצחק, שבועות טז/י).

מובאה זו מתייחסת לאותה הבעיה הבאה לידי ביטוי בזו שלפניה – התחושה שהקיום כפי שהוא מוכר לנו סותר את הקביעה שבשבילי נברא העולם. אלא שהגורם המעיב על קביעה זו כאן אינו המוות, אלא הריבוי. האדם הוא סתם עוד אחד מיני רבים. אין הוא חש שהוא דבר מה חשוב אם הוא אינו חווה את עצמו כייחודי: כזה אשר אין שני לו, שבלעדיו חסר דבר מה, שיש לו חשיבות ספציפית במסגרת המציאות ובעבורה.

מובאות אלו מבטאות מחדש את שני מוקדי השדרה הרעיונית כבעיות היסוד של היחיד, ובתוספת גוון שלישי: לא רק שאיפה לקיום ולחשיבות, אלא גם לייחודיות, כאשר שלשתם קשורים אלו באלו. ליתר דיוק, האחד – חשיבות – תלוי בשני האחרים. האדם אינו חשוב אלא אם כן הוא ייחודי; אך גם היותו ייחודי אינה מקנה לו חשיבות, אלא אם כן קיומו קיום אמת, שאינו מועב בידי המוות. אם באנו לאתר את בעית היסוד של הגותו של הרב הוטנר – הרי היא זו.

## ה.2. הרב הוטנר ואקזיסטנציאליזם – הילכו שנים יחדיו, בלתי אם נועדו?

הזיקה בין הרב הוטנר לבין ההגות האקזיסטנציאליסטית היא מוסכמה בקרב החוקרים שעסקו בו. זיהוי זה מתבסס על שני טעמים: האחד הוא התבטאויות שונות של הרב הוטנר, שחלקן הובאו בפרק הביוגרפי, המבטאות הלכי רוח אקזיסטנציאליסטיים. הטעם השני, והעיקרי, בשלו נוטים לזהות את הרב הוטנר עם ההגות האקזיסטנציאליסטית הן תמות אקזיסטנציאליות הנוכחות בהגותו. שאיפת היחידות ובקשת החשיבות – שאמנם נוסחו כאן לראשונה – מחזקים הנחה זו, שכן הם מהדהדים את שתי התמות העיקריות שבליבת ההגות האקזיסטנציאליסטית: שאיפת האותנטיות (authenticity), ובקשת המשמעות (meaning).

אין בנמצא, ככל שידי משגת, ראיות חותכות לעיסוקו של הרב הוטנר בהוגים אקזיסטנציאליסטיים, ואת מידת היכרותו המדוייקת עם פילוסופיה כללית קשה לקבוע. תקופת שהותו בברלין, שתוארה בפרק הראשון, חפפה לפריצתה אל התודעה של הפנומנולוגיה ההיידגריאנית ולניצני הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. על פי עדותו שלו עסק בחכמות חיצוניות באופן אוטודידקטי בנעוריו ובצעירותו, ואין לשלול את האפשרות שדפוס זה המשיך לתוך חייו הבוגרים. מסורות מפי תלמידיו – הגם שלא עלה בידי לאששן – ממקמות אותו כתלמיד באוניברסיטת ברלין או בסמינר הרבנים בברלין שהלימודים בו כללו לימודים באוניברסיטה הסמוכה. סטודנטים יהודיים רבים בברלין נהו אחר הלכי הרוח הפילוסופיים שהילכו בה, וישנם עדויות לכך שהוא הסתובב בחוגיהם, וזיקתו לאחדים מהם ידועה.[[4]](#footnote-4)

אקזיסטנציאליזם הוא מושג בעייתי. עוד בימי חייו של הדמות המזוהה ביותר עם פילוסופיה זו, ז'אן פול סארטר, היה השימוש במונח זה רחב כדי כך שתועלת השימוש בו הוטלה בספק.[[5]](#footnote-5) בעיה זו רווחת למדי בעולם המונחים השייך למדעי הרוח והחברה, במיוחד כאלו אשר קונים שביתה גם בשיח הפופולרי, ואקזיסטנציאליזם הוא מן הבולטים ש"צלחו" מעבר זה. לצורך עניינו אנסח כאן הגדרת עבודה כללית, השימושית עבור הבירור שלפנינו והעושה צדק עם עיקר מאפייניה התמטיים וההיסטוריים של התופעה: אקזיסטנציאליזם היא שיטה פילוסופית, הכוללת עיסוק במשפחה של תמות בעלות בולטות תרבותית למן העת החדשה המאוחרת וביחסים ביניהן בהשראת המתודה הפנומנולוגית. בכלל אלו: (1) זמניות הקיום האנושי: הן כקיום המתייחס אל הזמן ופועל במודע אליו, והן כקיום המוגבל בזמן; (2) שאלת משמעות הקיום, לאור זמניותו ובהקשר של מציאות נטולת משמעות כשלעצמה; (3) החרדה (*Angst*) שהמוות, חוסר המשמעות והחירות מעוררים באדם; (4) אותנטיות: אפשרותו של קיום אינדיבידואלי המכונן משמעות; (5) חירות ומרכזיותה של הבחירה והאחריות.[[6]](#footnote-6)

התואר אקזיסטנציאליסט מיוחס לעתים קרובות באופן אנכרוניסטי לדמויות שהקדימו אסכולה זו אף במאות שנים, או לדמויות בנות הזמן ומאוחרות לו המתבטאות באופן המזכיר תמות אקזיסטנציאליות, ולו בקרבה קלה. אולם על מנת שתהא לכך הצדקה, לא די במציאת עדויות להרהורים או עיסוק בתמות דוגמת בעיית המוות או חוסר המשמעות; אלו תמות עתיקות, מועקות המלוות את האדם מקדמת דנא השבות ועולות בכתביהם של הוגים יהודיים ולא יהודיים לאורך ההיסטוריה. אף העיסוק באותנטיות – הנחשבת לעתים כציר המרכזי של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית – מוקדם להפצעתו של זרם פילוסופי זה.[[7]](#footnote-7) העיסוק בשאלת המשמעות (או משמעות החיים או הקיום), באופן ספציפי, היא מאפיין מובהק של מאתיים וחמישים השנים האחרונות. בשל מיני תהליכים, ביניהם החילון, התפכחות ממושג הקדמה של הנאורות (שעשוי היה להחליף את הדת כמקור למשמעות) והתפתחויות טכנולוגיות וכלכליות, הפכה שאלת המשמעות לסוגיה נוכחת מאוד הן בעיסוק הפילוסופי הן התרבותי. אמנם יותר מכל מזוהה שאלה זו עם האסכולה האקזיסטנציאליסטית, אולם היא העסיקה הוגים שלא נמנו על אסכולה זו ושקדמו לה, חוקרים שעמדו על משמעותה בהקשרים שונים וכן סופרים ויוצרים שונים מכלל מופעי התרבות, בעולם המערבי ומעבר לו, דוגמת הפילוסוף ברטראנד ראסל, הסוציולוגיים מקס וובר ופיטר ברגר וסופרים דוגמת דוסטייבסקי, קפקא וקונדרה.[[8]](#footnote-8) כך שהעיסוק בשאלת המשמעות היא מאפיין מובהק של התקופה בה הרב הוטנר היה פעיל.

אם כן, כהשלמה להגדרה הראשונית של האקזיסטנציאליזם שהוצעה לעיל, נציע כי המאפיין את האסכולה האקזיסטנציאליסטית היא הקביעה שקיומה או אי קיומה של משמעות היא אינדיבידואלית ותלויה באדם. בעבר השאלה שבטאו הוגים קדומים בדבר המשמעות היתה עשויה להיות פחות אודות מהי המשמעות, אלא האם המשמעות המוצעת – שעל פי רוב מקורה בדת – היא אכן אמיתית, או שמא מדובר אשליה. לחילופין, השאלה עשויה היתה להיות מהי משמעות החיים, אך לא מהי משמעות חיי האינדיבידואליים שלי. זהו השילוב והתלות ההדדית בין שני אלו – החקירה אודות האותנטיות והחקירה אודות המשמעות – המכונן את האקזיסטנציאליזם כזרם פילוסופי מובחן.

מעשה מיפוי וניתוח השדרה הרעיונית של הגותו של הרב הוטנר בפרק הקודם היה בחלקו מאמץ לחלץ מפתח לאורו יש לפרשה, מאמץ אשר הוביל לנקודה הנוכחית בה שאלת הזיקה לתמות אקזיסטנציאליות מציגה עצמה. להלן אבקש לבחון האם הנחת הזיקה בין הרב הוטנר להגות האקזיסטנציאליסטית – לכל הפחות מבחינה תמטית – היא סבירה.

הנחה זו אינה מובנת מאליה. ראשית כל, יש לבסס את מיקומו של הרב הוטנר כהוגה השייך להוגים המוטרדים משאלת המשמעות. שכן הגם ששאלת המשמעות דומיננטית ביותר בעת החדשה המאוחרת, היא אינה נחלת הכלל. רבים ההוגים הרואים בה שאלה חסרת פשר וסרת טעם, הנובעת אולי ממאפיינים פסיכולוגיים יותר מאשר בקשת הדעת, ובשל כך נוטים לבקר את העוסקים בה ואת ההוגים האקזיסטנציאליסטיים בפרט.[[9]](#footnote-9) אמנם הדברים שעלו עד עתה במהלך הדיון מצביעים על כך שהרב הוטנר נמנה על המוטרדים משאלת המשמעות, אולם יש עניין להעמיק את הביסוס לכך, ולהראות שסוגיה זו לא רק מטרידה את הרב הוטנר אלא גם מעסיקה את הגותו.

שנית, אם אמנם נכון למקם את הרב הוטנר כהוגה של עידן המשמעות, אין זה אומר שנכון להצביע על זיקה בינו ובין האקזיסטנציאליזם. כאמור, עיסוק בשאלת המשמעות היא מאפיין מובהק של התקופה. לא זו בלבד, היא אינה זרה לחלוטין לבית גידולו של הרב הוטנר – תנועת המוסר. אפשר להצביע על מספר דמויות והוגים, שחותמו של עידן בקשת המשמעות נתן, ולו בקווים כלליים, את אותותיו בהגותם; ומיני בני ישיבות עשויים היו להתבטא באופנים דומים להתבטאויותיו של הרב הוטנר בהם פגשנו בפרק הביוגרפי. אף ניתן להציע שיש דמיון כללי בין מוטיבים מסויימים שרווחו בתנועת המוסר בדור השני והשלישי לבין תמות קיומיות, למשל העיסוק האינטנסיבי בעצמי ובבניין האישיות. השאלה היא, איפוא, האם אמנם נכון לזהות את מוקדי הגותו של הרב הוטנר עם מוקדי הפילוסופיה האקזיסטנציאלסטית.

אפתח באפיון בסיסי של מוקדי העניין הללו כפי שהם באים לידי ביטוי במסגרת הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. לאחר מכן אציג ביתר הרחבה את מוקדי העניין הללו בתפיסתו של הרב הוטנר, בסיוע התבטאויות ועדויות הלקוחים מכתביו האפוקריפיים וממקורות נוספים, על מנת לבחון באיזו מידה מתקיים דמיון ביניהם לבין מקבילותיהם האקזיסטנציאליסטיים.

## ה.3. אותנטיות ומשמעות: מוקדי העניין האקזיסטנציאליסטיים

 הפילוסופים האקזיסטנציאליסטים שותפים במוקדי העניין שלהם ובתמות המעסיקות אותם, אולם הם נבדלים אלו מאלו באופן בו הם מבינים את הבעיות בהן הם עוסקים ובאופן בו הם מפרשים ומפתחים את המושגים בהם הם הוגים. בסקירה להלן אבקש לאפיין את הגישות המרכזיות או הבולטות לשתי סוגיות המפתח הנידונות: אותנטיות ומשמעות. לצורך כך איעזר בשלוש דוגמאות מייצגות: סרן קירקגור, מרטין היידגר וז'אן פול סארטר, דמויות מרכזיות ביותר באסכולה זו, המייצגות במידה רבה את הזרמים המרכזיים בה, האקזיסטנציאליזם הדתי (קירקגור) והאתאיסטי (היידגר וסארטר). זאת גם מתוך מודעות לכך שבסופו של דבר עניינו כאן בהשוואה להגותו של הרב הוטנר, ובמידה וניתן לשער שהלה הכיר הגות אקזיסטנציאליסטית, בין אם במישרין ובין בעקיפין, אלו הן הדמויות שסביר לייחס לו היכרות עימן.[[10]](#footnote-10) לטובת הקיצור לא אוכל להימלט מסימפליפיקציה של רעיונותיהם של הוגים אלו, והגבלת הדיון להצגתם מהבחינות בהן הם רלוונטיים למושא הדיון – הגותו של הרב הוטנר.

מושג האותנטיות במסורת האקזיסטנציאליסטית הוא מושג החומק מהגדרה ברורה. הוגים מוקדמים שעסקו באותנטיות התעקשו על כך שהיא בלתי ניתנת להגדרה, לכימות או לאפיון. אותנטיות היא בלתי דוגמטית בעליל ולעולם אין משמעה אותו הדבר עבור אנשים שונים, וכל המשגה של אותנטיות תהיה מיניה וביה עיוות או סילוף שלה בשל הכפפתה לתבנית קבועה. מסיבה זו נטו הללו לאפיינה על דרך השלילה בלבד, להביעה באמצעים ספרותיים ולהימנע מלנסחה באופן פילוסופי שיטתי.[[11]](#footnote-11) הוגים מאוחרים יותר כהיידגר וסארטר ביקשו לנסח אונטולוגיה של האותנטיות (מאמץ שעבור אחרים כאמור מהווה סתירה מיניה וביה), על בסיס אדפטציה של המתודה הפנומנולוגית שפיתח אדמונד הוסרל, ובכך להנהירה במידת מה ולקדם את אפשרות השגתה.[[12]](#footnote-12) מובנה של שאיפת האותנטיות לובש פנים מגוונות בקרב ההוגים בה, אולם באופן כללי היא נוטה להיות קשורה במושגים הבאים: עצמיות – השאיפה להיות מי שהנך; וייחודיות – השאיפה להתקיים כפי שרק אתה יכול להתקיים. מושג האותנטיות תמיד מקיים את שניהם, אולם ההוגים השונים נבחנים ביניהם בפן של האותנטיות המודגש או המרכזי יותר עבורם.

מושג המשמעות, בדומה למושג האותנטיות, הוא מושג חמקמק שאינו מוגדר היטב, אולם החיפוש אחר משמעות בדרך כלל קשור בשני המושגים הבאים: פשר – הרצון להבין את הקיום ואת מקומו של האדם בעולם; וערך – הכמיהה להיות דבר מה בעל חשיבות, שאינו לא-כלום.[[13]](#footnote-13) כאן ההוגים נבחנים זה מזה באופן ברור יותר, כאשר חלקם באופן מובהק מוטרדים יותר מן האבסורד וכמהים לפשר, בעוד אחרים מוטרדים יותר מן האין וכמהים יותר לערך.

את הפצעתה של האותנטיות במובנה האקזיסטנציאליסטי מקובל לייחס לפילוסוף הדני סרן קירקגור, ובשל כך נהוג לראותו כאבי האקזיסטנציאליזם. קירקגור חיבר ספרים רבים, אותם פרסם תחת שורה של שמות עט. זהויותיו הבדויות סותרות זו את זו, וישנה מחלוקת רבת פנים בין מפרשיו כיצד יש לקרוא את כתביו, באיזו מידה יש לפרשם לאור הביוגרפיה שלו ובהתאם – ישנה מחלוקת לגבי פירוש מושגיו.[[14]](#footnote-14) בשורות הבאות אנסה לאפיין, על פי השרטוט לעיל, מה אופיים של האותנטיות והמשמעות בהגותו של קירקגור.

מסעו של קירקגור אל האותנטיות היא הניסיון לפתור את הבעיה הקיומית שלו – בעיית הניכור, התחושה העמוקה שהוא לא קשור לעצמו, שהוא מנותק מהקיום שלו ולא מבין אותו. "כל הקיום ממלא אותי חרדה" כתב, "כל דבר בלתי מוסבר עבורי, אני עצמי יותר מכול... סבלי הוא עצום, ללא גבול." ובמקום אחר: "לבד באימה עד מוות, לבדי לנוכח חוסר המשמעות של הקיום."[[15]](#footnote-15) תחושת הניכור וחוסר המשמעות משתלטת על האדם משום שקיומו נחווה לו כאקראי, שרשרת של אירועים אטומיסטיים שאין דבר המאגד אותם לכדי מארג שלם ובעל פשר. האדם אינו מבין למה הוא קיים, מה הוא אמור לעשות ומה הטעם בכל זה. חקירותיו של קירקגור מובילות אותו למסקנה שתחושת הניכור והתחושות הנלוות אליה – ייאוש, אימה וחרדה – נובעות מחוסר יכולתו של האדם לממש את הסינתזה הטבועה בו מעצם היותו אדם, המכונה לעתים הדיכוטמיה האונטולוגית: סינתזה של סופיות ואינסופיות. הסופיות היא מימד ההכרח שבאדם: מגבלותיו האובייקטיביות, נסיבותיו, מצבו, טבעו וכיוצא באלו דברים שאינם בשליטתו. באופן בסיסי, זהו קיומו. האינסופיות היא האפשרות. יכולתו לדמיין את הדברים אחרת, לרצות להיות משהו אחר ולהשתנות. הניכור הקיומי נובע מחוסר היכולת לאחד את עצמו כתודעה עם עובדות חייו הקונקרטיות. לעומת זאת, האדם האותנטי שלם עם עצמו וחי חיים מלאי משמעות בזכות החלטתו לחיות כך. מפרשיו של קירקגור, ואף כתביו עצמם, חלוקים אלו על אלו בתיאור מובן העצמיות והאיחוד העצמי הזה. לעתים היא מנוסחת במושגים של גילוי עצמי או קבלת העצמי; לעתים במושגי יצירה עצמית; לעתים כמעין מיצוע בין השניים, של יצירה עצמית בתוך מרחב קיים נתון; ועל פי רוב כתהליך שאינו חד-פעמי, אלא כתהליך מתמשך של התהוות עצמית. המשותף לכולם היא הקביעה שיש כאן שאיפה לעצמיות ולאחדות, ושעניין זה מושג באמצעות בחירה באידאה אליה האדם מתמסר באופן טוטאלי. במאמץ האותנטי הזה האדם מוצא את משמעות חייו: האידאה למענה הוא חי ולפיה הוא בוחר איך להיות ומה לעשות מאחדת את כלל התנסויותיו ומעניקה להם פשר ומובן. קירקגור, יש לציין, מסיק כי האידאה היחידה במסגרתה ניתן לאחד את הקיום היא האידאה הנוצרית, ואת המימוש העצמי הוא קושר ואף מזהה עם מימוש רצון האל מהאדם הפרטי. מכל מקום, לעניינו, עבור קירקגור נמצא שהדגש העיקרי בשאיפת האותנטיות היא העצמיות, והדגש העיקרי בבקשת המשמעות היא מציאת פשר הקיום האישי.[[16]](#footnote-16)

היידגר הושפע עמוקות מקירקגור, באופנים רבים, הגם שהיתה לו נטיה מסוימת להסתיר זאת.[[17]](#footnote-17) עם זאת, בהגותו שלו שאיפת האותנטיות מקבלת דגש שונה. ראוי להקדים ולהעיר שהעובדה שמקובל לייחס את היידגר למסורת האקזיסטנציאליסטית, שלא לומר לראות בו אחד מאבותיה, אינה מובנת מאליה. זאת משום שהיידגר, על פי הצהרתו, לא היה אקזיסטנציאליסט וסלד מייחוס זה. אחד מחיבוריו, "אגרת על ההומניזם",[[18]](#footnote-18) שנכתב כתגובה פולמוסית לחיבור "האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם", הוקדש להתנערות מסארטר ומרעיונותיו. לשם ההצדקה של ייחוס זה, ומכל מקום – הצדקתה במסגרת עיוננו – נשוב להגדרת האקזיסטנציאליזם כפי שניסחנו אותה לעיל: שיטה פילוסופית אשר עניינה החקירה בדבר האותנטיות והמשמעות, על רקע החרדה הקיומית של העת החדשה המאוחרת, בהשראת המתודה הפמנומנולוגית. היידגר אולי לא היה אקזיסטנציאליסט מצד כוונתו והמוטיבציות הפילוסופיות שלו,[[19]](#footnote-19) אך נוסחה זו שתהווה בסיס לאסכולה האקזיסטנציאליסטית מקורה בהגותו שלו.

פנייתו של היידגר לשאלת האותנטיות נבעה ממוטיבציה אחרת משל קודמיו.[[20]](#footnote-20) בעבודתו ביקש היידגר לשוב אל מה שלטענתו היא השאלה הפילוסופית החשובה ביותר ובה בעת המוזנחת ביותר, הקודמת לכל חקירה פילוסופית אחרת: לבאר את משמעות ה"הוויה" בכללותה. אולם מהרה העיון שלו עובר לשאלה מסדר אחר; שכן היידגר קובע שלהוויה עצמה אין ארטיקולציה, היא נמצאת בכל וחבויה בכל, ועל כן לא ניתן להגדירה באופן מובחן, להבינה או להמשיג אותה, אלא רק לחשוף אותה או לאפשר לה להיחשף.[[21]](#footnote-21) על כן, על מנת לבאר ככל הניתן את משמעות ההוויה, יש לחקור את התופעה אשר באמצעותה ההוויה נחשפת ונעשית זמינה. תופעה זו היא "יש" מסוים (בעגה ההיידגריאנית מבחינים בין "הישות", שם כולל להוויה באשר היא, לבין "ישים", פרטים מובחנים הווים שיש להם ישות) – האדם. האדם מתייחד בכך שהוא מתקיים ובא במגע עם ההוויה מתוך מודעות ותודעה מיוחדת, אשר בזכותה ההוויה עשויה להיחשף או להתגלות בפניו. הנחת העבודה של היידגר היתה שלו יובהרו האופנים בהם ההוויה נחשפת, דרך האדם, ניתן יהיה ללמוד עליה דבר מה. למעשה, בניגוד ליומרתו המוצהרת, במקום חקירה אונטולוגית בדבר ההוויה, עוסק רוב חיבורו המוקדם של היידגר, "הוויה וזמן", בחקירה פנומנולוגית אודות האדם (ויש שבקרו אותו על כך).[[22]](#footnote-22) עם זאת, לפחות ברמה המוצהרת, האדם וקיומו לא היו מושא החקירה שלו. היידגר הניח תשתית להתפתחותו של השיח האקזיסטנציאליסטי, אך לטענתו לא התכוון ליטול בו חלק.

במסגרת חקירה זו קובע היידגר שאופן היחשפותה של ההוויה בפני האדם אינה נתונה בהכרח, אלא תלויה באופן הקיום שלו. זאת כאשר לאדם שני אופנים, או שני מודוסים, של קיום: קיום אותנטי וקיום בלתי-אותנטי. האותנטיות היא המאפשרת את חשיפת ההוויה באופנים ייחודיים שטרם נחשפו, ובכך חשיבותה. מהלך הטיעון האונטולוגי של היידגר מורכב, ורווי שפה אידיוסינקרטית ובלתי-נגישה. כיוון שאיננו זקוקים לו לצורך דיון זה, נסתפק בהצגה סכמטית זו, ונעבור למושא הרלוונטי עבורנו, היא החקירה הפנומנולוגית אודות מצבי הקיום של האדם – האותנטי והבלתי-אותנטי.

אפיונו הבסיסי של היידגר את שני מצבי הקיום הללו דומה לזה של קודמיו. קיום בלתי-אותנטי הוא קיום נטול ייחודיות, קונפורמי ובלתי-מובחן מההמון הסובב. ערכיו, תפיסותיו ובמידה רבה בחירותיו של האדם הבלתי-אותנטי מוקנים לו מבחוץ, ואינם מכוננים על ידו עצמו. האדם הבלתי אותנטי חי את הקיום של ה"הם" (*das Man*). כך כתב:

We take pleasure and enjoy ourselves as they take pleasure; we read, see and judge about literature as they see and judge; […] The “they” [das Man], which is nothing definite, and which all are, though not as the sum, prescribes the kind of Being of everydayness.[[23]](#footnote-23)

בברירת המחדל הקיומית, הבלתי-אותנטית, מרחב האפשרויות בהם האדם מתקיים עם ואל מול ההוויה מונחות בפניו מראש, ואינם שלו. אלו האפשרויות שמכתיב ה"הם". קיום אותנטי, לעומת זאת, הוא הבחירה להתקיים לא מתוך התכוונות כלפי האפשרויות הנתונות לאדם מראש ומבחוץ, אלא כלפי אפשרויות אינדיבידואליות שלו הנובעות ממנו. עיקר מושג האותנטיות אצל היידגר, אפוא, הוא בדגש על ייחודיות.

חשיפת (או היחשפות) ההוויה קשורה באופן אינהרנטי למשמעות ההוויה על פי היידגר. לשיטתו ההוויה חבויה במערכת הקשרים הנתווית בין ה"ישים" השונים, וכל התוויה של קשר ייחודי חדש הוא הופעה של משמעות חדשה המשפיעה בתורה על מארג ההוויה בכללותה. מושג המשמעות עבור היידגר, בדומה לקירקגור, קשור בפשר.[[24]](#footnote-24) היידגר שואף להבנה של ההוויה, כל כמה שניתן להבין את הבלתי-מושג בהגדרה, מבחינתו. זוהי בקשת המשמעות. שתי הערות בעניין זה: ראשית, במסגרת הגותו של היידגר, משמעות אינה דבר שאותו מגלים, אלא מעניקים או מכוננים. אין זה שהמשמעות חבויה, אלא שבמעשה מימושה של אפשרות חדשה לחלוטין מתקיימת בה בעת חשיפה והענקת משמעות להוויה. שנית, בקיום אותנטי האדם מעניק משמעות לא רק לסובב אותו אלא אף לו עצמו, בהיותו יוצר את ה'עצמי' שלו כמובחן מהאחרים.[[25]](#footnote-25) אקדים את המאוחר ואציין כי תבנית זו של האדם כמעניק משמעות למציאות ובה בעת מעניק משמעות לעצמו, זהה בתבניתה לאופן בו הרב הוטנר מפרש את הביטוי "איזהו מכובד, המכבד את הבריות", לפי כאשר האדם מעניק חשיבות למציאות הוא מעניק בכך חשיבות לעצמו.[[26]](#footnote-26) עבור היידגר, אפוא, הדגש העיקרי בשאיפת האותנטיות היא הייחודיות, והדגש העיקרי בבקשת המשמעות היא מציאת פשר הקיום ככלל, העובר דרך פשר קיום האישי.

סארטר, במבט ראשון, הולך בעקבות קירקגור, בקביעתו שהשאיפה לאותנטיות היא השאיפה להיות עצמך. אלא שעבור סארטר להיות עצמך אינה אפשרות עבור האדם. שאיפה זו כמוה כשאיפה להיות לאלהים, אשר זהה עם עצמו והוא סיבת עצמו, ולכן אותנטי במוחלט.[[27]](#footnote-27) סארטר נוטה לפתח את תפיסת האדם שלו סביב מושג האלהים (אותו הוא שולל), המבטא בעיניו את מכלול השאיפות האנושיות. על פי סארטר "Man fundamentally is the desire to be God, "[[28]](#footnote-28) אולם האדם אינו אלהים.

אי היתכנותה של האותנטיות נעוצה בסתירה הפנימית המצויה באדם. סארטר מבחין שני סוגי קיימים במציאות, אותם אני מתרגם כהוויה-בשביל-עצמה, וישות כשלעצמה.[[29]](#footnote-29) קיום של ישות-כשלעצמה הוא האופן בו אובייקטים קיימים, קיום קבוע, ממומש ומלא. הישות-כשלעצמה זהה לעצמה ולמהותה. העץ ישנו. ההוויה-בשביל-עצמה היא מושג מעורפל יותר. היא ריקה, "האין" במושגים סארטר, באשר תכנה הוא מה שעשוי להיות אך אינו. היא אינה זהה לעצמה כיוון שאין לה עצמי, אין לה מהות. אולם אין זה שישנם מיני דברים במציאות המתחלקים לפי סוג קיומם, חלקם ישויות-כשלעצמן וחלקם הוויות-בשביל-עצמן. אלא שכל הקיימים הם ישויות-כשלעצמן למעט חריג אחד – התודעה האנושית, שהיא הוויה-בשביל-עצמה. האדם כמכלול הוא סתירה פנימית המורכבת משני סוגי הקיום האלו: יש בו צד בו הוא אובייקט בעולם, ככל אובייקט אחר, ובכך הוא ישות-כשלעצמה, אך יש בו צד חסר תוכן או הגדרה אלא כלי לתוכן משתנה כל העת, ובזה הוא הוויה-בשביל-עצמה. הסתירה העצמית באדם לא מאפשרת לו להיות דבר. הוא לא יכול להיות ישות-כשלעצמה, כי לעולם יש בו יסוד לא קבוע; והוא לא יכול להיות הוויה-בשביל-עצמה, כי הוא תמיד מאופיין בצד אובייקטיבי. האדם לעולם לא יכול להיות מה שהנו, ועל כן לא יכול להיות אותנטי. איזו אפשרות אם כן, מונחת בפני האדם? תשובתו של סארטר היא שהאדם לא יכול להיות אותנטי, אך הוא יכול לפעול באופן אותנטי, כאשר הוא מאמץ את המאפיין היחיד שאפשר להתייחס אליו כמאפיין מגדיר שלו: החירות. הסתירה הפנימית של האדם המונעת את ההוויה האותנטית היא מקור החירות האנושית. סארטר אינו מזהה את החירות, כפי שאולי היה מצופה, עם התודעה, עם ההוויה-בשביל-עצמה. חירות אינה אפשרית ללא מגבלות. בחירה היא תמיד בחירה של סופיות כלשהי; היא תמיד כוללת שלילה של דברים מסויימים וחיוב של דבר מה אחד ולא אחר. היעדר מוחלט של מגבלות, לא היה מקיים שלילה או חיוב כלל, אלא היה נותר אך ורק אין.[[30]](#footnote-30) הדבר הנאמן ביותר לעצמו שהאדם יכול אפוא לעשות הוא לסרב לקולות, הפנימיים והחיצוניים, המספרים לו שהוא אינו חפשי במובן כלשהו, ולאמץ את חירותו הרדיקאלית.[[31]](#footnote-31)

אופן נוסף בו האדם מוגדר לאור או בהשראת מושג האלהים במשנתו של סארטר היא שאלת המשמעות. בעולם הקדם-אתאיסטי אלהים מילא את תפקיד מעניק המשמעות, ההצדקה והערך. אולם בלעדי אלהים, אין מי שימלא פונקציה זו מלבד האדם עצמו. כך כתב:

If, however, God does not exist, we will encounter no values or orders that can legitimize our conduct. Thus, we have neither behind us, nor before us, in the luminous realm of values, any means of justification or excuse.[[32]](#footnote-32)

האדם לא ברא את עצמו, אולם מעת שהוא נמצא, עליו לברוא את עצמו. לא מדובר בבריאה חד פעמית, אלא בריאה מחדש בכל רגע, אפילו אם מדובר באישוש הקיים. בריאה זו באה לידי ביטוי בבחירה, וליתר דיוק, בבחירת המשמעות שהאדם מעניק לחייו. כך כתב:

If I l have eliminated God the Father, there has to be someone to invent values. Things must be accepted as they are. What is more, to say that we invent values means neither more nor less than this: life has no meaning a priori. Life itself is nothing until it is lived, it is we who give it meaning, and value is nothing more than the meaning that we give it.[[33]](#footnote-33)

מעשה הבחירה הוא מעשה של המצאה ושל הענקה גם יחד, והערכים שהאדם יוצר עבור עצמו, אלו המצדיקים את מעשיו, הם משמעות חייו. בדומה להיידגר, וביתר שאת, גם עבור סארטר משמעות אינה דבר שמגלים, אלא דבר שמעניקים ומכונננים. אך בניגוד להיידגר ולקירקגור, החיפוש אחר משמעות אצל סארטר מתבטא לא בפשר, אלא בערך. המשמעות היא מה שהופך את הקיום למוצדק, למשהו שאינו לא-כלום, לדבר מה חשוב.

עמדה זו ניכרת באופן בולט מתוך יחסו של סארטר לדטרמיניזם. דטרמיניזם עבורו אינו משגה פילוסופי, אלא עוול. את הדטרמיניסטים הוא מכנה "פחדנים" (cowards) ו"מנוולים" (bastards),[[34]](#footnote-34) זאת משום שעבורו דטרמיניזם משמעו שלילת ערכו של האדם.[[35]](#footnote-35)

הקיום לשיטת סארטר חסר משמעות לכשעצמו. כל כמה שישנה משמעות כלשהי לחיי האדם, היא תוצאה ישירה של חירותו. הבחירה עבורו אינה רק מאפיין טכני של האדם המבדיל אותו מבעלי החיים, או תנאי לקיומה של מערכת מוסרית או דתית קוהרנטית (שהלא ללא יכולת לבחור אין אפשר לייחס צדק או עוול למעשי האדם), כפי שהיא משמשת באופן נפוץ בפילוסופיה ובתיאולוגיה המערבית. הבחירה היא מקור המשמעות, ושלילת החירות היא שלילת המשמעות. תפיסה דטרמיניסטית שוות ערך לביטול ערכו של האדם.

לסיכום: עבור קירקגור, אותנטיות פירושה עצמיות, ומשמעות פירושה פשר הקיום; עבור היידגר, אותנטיות פירושה ייחודיות, ומשמעות פירושה הענקת פשר לקיום; ועבור סארטר, אותנטיות פירושה אימוץ החירות הרדיקאלית – הדבר הקרוב ביותר לעצמיות האפשרית עבור האדם – ומשמעות פירושה הענקת ערך לקיום.

## ה.4. יחידות: אותנטיות בהגותו של הרב הוטנר

אם יש למצוא זהות בין מושג היחידות בהגותו של הרב הוטנר לבין מושג האותנטיות, הרי ששאיפת האותנטיות של הרב הוטנר היא מן הגוון של בקשת הייחודיות. הדבר עולה מהמובאות בהן פתחנו בפרק זה, במיוחד השניה, בה הוא מצהיר כי "נמצא הוא האדם בחתירה תמידית להבקיע את ההסתרה של הריבוי בכדי לגלות לעצמו את תואר היחידות של אישיותו" (פחד יצחק, שבועות טז/י). את התמה של יצירת האישיות פגשנו כבר לעיל, וכפי שצוין זו תמה שגורה בחוגי תנועת המוסר דאז.[[36]](#footnote-36) הקישור בין שאיפת היחידות לבין יצירת האישיות צריך להשליך על האופן בו אנו מבינים את הרב הוטנר כאשר הוא מבטא תמה זו, עליה הוא מעמיס משמעויות קיומיות מעבר להקשרה ולמובנה המקורי. עיון בהופעות נוספות של מושג היחידות בהגותו של הרב הוטנר מאשש קביעה זו, ובה בעת מראה כיצד הוא משבץ הלך רוח במרחב היהודי-אורתודוכסי.

ברצף של ארבעה מאמרים בספר פחד יצחק לשבועות, טו-יח, דן הרב הוטנר במושג היחידות, אותה הוא מייחס לשלשה מושאים: האדם, החכמה והתורה. בדיוננו ביחסי התורה ודברי הרשות ראינו כיצד הוא מפתח מושג מסוים של יחידות: יחידות ככוליות של "אין עוד מלבדה [של תורה]", כתכונתו של דבר להתפשט על הכל ולאגד את הכל לכדי מהות אחת הקשורה בו.[[37]](#footnote-37) כעת נדון במובן השני של יחידות בו פגשנו בפתח פרק זה, כתכונה המבטאת ייחודיות וכמיהה לייחודיות.

הרב הוטנר ממקד את היחידות בפעילות אנושית מסוימת: החכמה. על פי הרב הוטנר החכמה היא "האדם שבאדם", ושם מקומה של יחידותו האמתית: "הנה החכמה שבו היא כתר-היחידות שלו, והיא היא המסלקת ממנו כל רמז וכל כינוי של תואר 'סוג' ו'מין', והיא היא אשר נר-היחידות דולק על ראשה" (פחד יצחק, שבועות, טז/ח). במקום אחר כתב כך:

עיקר מהותו של השכל הוא בהיותו מחודש בהחלט [...] עצם האפשרות של היחידות בשכלו של אדם, באה היא לו רק מפני שיש בכל שכל ושכל דבר מחודש, מה שאין בשכל חברו [...] החידוש במהלך פעולתו של השכל הוא בגדר פסיק רישא, על כדי כך שאמרו "אין בית המדרש בלא חידוש". אין השכל מוצא את עצמו במילוי ענינו, אלא בשעת יצירה. עיקרו של כח השכל, כח הולדה הוא" (פחד יצחק, שבועות, יז/ז-ח).[[38]](#footnote-38)

האדם אפוא יחידי, ויחידותו מונחת בחכמתו-שכלו. מהותו של השכל הוא חידוש שלא נמצא אצל אף שכל אחר זולתו. מרכזיות שאיפת היחידות עבור הרב הוטנר ניכרת מהאופן בו הוא קושר בינה, עד כדי זיהוי, לבין מרכז ההוויה הישיבתית – לימוד התורה. קשר זה מוצא ביטוי מובהק במאמר מספר פחד יצחק לחנוכה. במאמר זה נחלץ הרב הוטנר להסביר את המימרא התלמודית לפיה "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ" (בבלי, עבודה זרה, דף יט עמוד א). האמירה "לעולם ילמד האדם" היא אמירה אגדתית, לא הלכתית, והיא נקראת באופן שגרתי כהמלצה פדגוגית, לפיה יש יתרון בכך שהאדם לומד בהתאם להעדפותיו האישיות. אולם הרב הוטנר, כדרכו, קורא מימרה זו באופן מילולי כמצע למהלך הגותי, ומתייחס אליה כאל הוראה נורמטיבית. כך כתב:

מצינו בענינו של תלמוד תורה, כי לעולם ילמד אדם מה שלבו חפץ. והלא פשוט שאין מקומה של הכרעה זו אלא בלימוד התורה. אם יהיו לפניו שני חולים שקולים לקיים בהם מצות ביקור חולים, בודאי שילך למקום שלבו חפץ, אבל זו תהיה הכרעה של רשות, דדוקא מפני שאין הדין מכריע, הרי הוא הולך למקום שלבו חפץ; שאני לימוד התורה, אשר בו ההתעסקות במקום שלבו חפץ הוא הכרעתו של הדין עצמו (פחד יצחק, חנוכה, ו/יא).

מובאה זו היא מופע אחד מיני רבים בו יוצר הרב הוטנר הבחנה בין מצוות לבין תורה, באופן המצביע על עליונותו של לימוד התורה. בכל הנוגע למצוות, אדם עשוי להיות רשאי לעשות כפי שלבו חפץ – בהנחה שמדובר באפשרויות שוות מצד חיוב הדין. אולם כשזה נוגע ללימוד תורה, אין זו רשות כי אם הכרעה מצד הדין: שומה על האדם ללמוד דוקא את מה שלבו חפץ. הסיבה לכך שישנה חובה ללמוד דווקא במקום שליבו של האדם חפץ קשורה ברעיון של הרב הוטנר לפיו "חבור זה של השכל עם ענינו של המושג נעשה הוא בכחו של התענוג הטמון בהשגה."[[39]](#footnote-39) התענוג בקיום מצוות הוא יתרון נלווה, אולם בלימוד תורה הוא תנאי הכרחי וחיוני, שכן מידת ההשגה תלויה במידת התענוג. כך כתב:

חפץ הלב הכרעה היא רק בתלמוד תורה. משום דמצות תלמודה של תורה מתקיימת היא בכחה של ההשגה וההשכלה. וכל תוספת תענוג בשעת השגה – הרי היא ממילא תוספת השגה. ולא עוד אלא שרואים אנו כי רק ביחס לתלמוד תורה נתקנה ברכת תחנונים על עריבות הדברים, שהרי לא מצינו דוגמתה של ברכת "והערב נא" בנוגע לשום מצווה [...] כי התענוג בהשגת דברי תורה נכנס הוא בכלל גוף המצוה, ואלו בשאר מצות אינו אלא עטרה על ראשם (שם).

המימד האישי הייחודי בלימוד תורה, אפוא, חיוני. איכות לימוד התורה היא פונקציה של מידת החידוש והמידה בה הלימוד מונחה בידי אישיותו של הלומד. אם נמשיך את הקו הלאה, הדמיון לתפיסות האקזיסנציאליסטיות ולמושג האותנטיות נעשה בולט יותר. מושג האותנטיות האקזיסטנציאליסטי מפותח תמיד כהנגדה לקונפורמיות ולקיום בלתי מובחן מההמון. להיות בלתי-אותנטי פירושו להיות כמו כולם, כמו ה"הם". לפעול באופן בו כולם פועלים, ללכת בדרכים שסללו הם, בניגוד לפעולה שהיא באופן הנאמן לעצמך, או באופן ייחודי, או באופן ספונטני. מהתעקשותו של הרב הוטנר על לימוד תורה אינדיבידואלי, במקום בו האדם חפץ ומתוך חתירה הכרחית לחידושים שרק שכלו הייחודי מסוגל להפיק, משתמע מסר דומה. אל לו לאדם ללמוד כפי ש"הם" לומדים ומה ש"הם" לומדים. האדרת החדשנות בלימוד היא אינה חידוש של הרב הוטנר והיא מושרשת בהוויה של עולם הישיבות הליטאיות. אלא שניתן לומר שמה שעשה הרב הוטנר לחדשנות בלימוד דומה למה שעשה ר' חיים מוולוז'ין ללימוד התורה עצמה: נטילת רכיב חשוב במסגרת נתונה ושדרוגו לכדי **ה**רכיב **ה**חשוב, בעל מעמד מכריע ועליון בהיררכיית הערכים. ר' חיים העלה את מעמדו של לימוד התורה מאחד הרכיבים החשובים ביהדות למעמד הערך המרכזי שהכל תלוי בו ומבלעדיו שאר המערכת מאבדת את ערכה; כך הרב הוטנר העלה את מעמדו של החידוש מאינדיקציה לכשרונו ואיכות לימודו של בן התורה למעמד של עצם העניין של הלימוד אשר מבלעדיו לימוד התורה מאבד את עיקרו. לימוד בלא חידוש, במקום או באופן שגורם אחר מלבד האדם עצמו מכתיב, הוא לימוד בלתי-אותנטי. לימוד החושף את ייחודיותו של הלומד הוא לימוד אותנטי, והוא בעל עדיפות נורמטיבית. במובן זה היחידות היא ביטוי של אותנטיות. היחידות, מתוך זיקה לחכמה ולתורה הקשורה בה, מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר בפונקציה דומה לזו של האותנטיות במופעה כייחודיות.

## ה.5. חשיבות: משמעות בהגותו של הרב הוטנר

נפנה כעת את תשומת ליבנו אל מושג החשיבות בהגותו של הרב הוטנר, המהדהד את מושג המשמעות העומד במרכז הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. אם יש לזהות את מושג החשיבות עם מושג המשמעות, הרי שבקשת המשמעות של הרב הוטנר היא מהגוון של בקשת הערך. אינדיקציה לכך ראינו לעיל, באחת המובאות מפחד יצחק העוסקת ביחידות. באותה מובאה קשר הרב הוטנר בין היחידות לבין תחיית המתים, שכן סופיות הקיום סותרת את היחידות: "יחידותו של אדם אומרת 'בשבילי נברא עולם'. והופעת המיתה [...] סותרת היא את ההכרה ש"בשבילי נברא עולם" שהרי העולם מתקיים ועומד גם לאחר מיתתו וחליפתו של אדם" (פחד יצחק, שבועות, כא/ח). מובאה זו כאמור ייחודית בספרי פחד יצחק בכך שהיא מתייחסת להקשר ההיסטורי של הטקסט: "(ורואים אנו לעינינו, שמכיון שאמונת תחיית המתים, איננה שולטת אצל אנשי-החול, שוב לא שקטו ולא נחו, עד שהורידו את ערכו של אדם, עד לידי השוואה עם שאר בעלי חיים)" (שם). תולדת חוסר האמונה בתחיית המתים היא ביטולה של היחידות, ואיתה ביטול ערכו של האדם.

עדות למרכזיותו של סוגיית ערך האדם בהגותו של הרב הוטנר ניתן למצוא במהלך פרשני במופיע במאמר ח מפחד יצחק לשבועות. מדובר באחד המאמרים הארוכים והשיטתיים בספרי פחד יצחק, המחולק לחמישה פרקים. עסקנו בפרקו השני של מאמר זה במסגרת ניתוח השדרה הרעיונית, שם ראינו את ההמשגה הספציפית של הרב הוטנר למושג הכבוד: ההדגשה על כך שכבוד פירושו הכרה בחשיבות. מתוך כך הבחנו בייחוס והענקת חשיבות לבריאה ולאדם כאחת מתכליות הבריאה וכאחד משני המוקדים המרכזיים של הגותו. נבקש כעת לעמוד על המהלך הבא במאמר זה המפותח בפרקו השלישי. הרב הוטנר מתחיל בדיון במימרת חז"ל לפיה "המלבין פני חברו ברבים כאלו שופך דמים". על פניו, מדובר באמירה פדגוגית המבקשת לשוות חומרה מוסרית רבה לפגיעה בכבוד הזולת. הרב הוטנר מתחקה אחר שיטת בעלי התוספות ור' יונה, לפיה מדובר ב"ממש אביזריהו דשפיכת דמים, וממילא הוא ביהרג ואל יעבור". במילים אחרות, הוא קורא מימרה זו באופן מילולי.[[40]](#footnote-40) הוא פותח את המהלך הפרשני שלו בקושיה על הסבר המופיע בתלמוד לכך שהלבנת פנים נחשבת לשפיכות דמים: דאזיל סומקא ואתי חיוורא – כאשר כבודו של אדם נפגע דמו נסוג מפניו והוא נהיה חיוור, ואם כן יש כאן איבוד או שפיכת דם. אולם, מקשה הרב הוטנר, גם הסבת כאב פיזי גורמת לאדם לחיוורון, אך גרימת כאב – צער, בלשון חז"ל – אינה נחשבת לשפיכות דמים. מהו אם כן ההבדל בין חיוורון הנגרם מפאת הלבנת פנים לחיוורון הנגרם מפאת כאב, שהאחד ייחשב שפיכות דמים והאחר לא? זוהי קושיה ראשונה (פחד יצחק, שבועות, ח/יב). בנוסף מקשה הרב הוטנר קושיה שניה, על עצם ההביטוי "שפיכות דמים". ראשית הוא עומד על כך שבלשון הקודש מבחינים בין המתה של בני אדם, המכונה רציחה, והמתה של בעלי חיים, המכונה הריגה (שם); ושנית הוא עומד על כך שהביטוי שפיכות דמים מתייחס רק לרציחה של בני אדם, וזאת למרות שגם בהריגת בעל חי שופכים את דמו. כמו כן, הוא עומד על כך שיש "הרבה אופנים של רציחה מבלי הוצאת דם" (שם, יד), ועדיין מכנים רציחות כאלו בשם שפיכות דמים.

כדרכו, הוא פותר את קושיותיו בסדר ההפוך, ומתחיל בהתייחסות לקושיה השניה. בעקבות מהר"ל, הוא קובע כי משמעו של הביטוי שפיכות דמים אינו שפיכת דם באופן מילולי, אלא הבדלת הנפש מן הגוף. כך כתב:

כי הדם הוא הנפש. אין אנו יודעים את סוד הקשור של נפש וגוף, אבל לשון הכותב כי הדם הוא הנפש, משמע שההתחברות היא בענין דם. ובסמיכות זו מביא המהר"ל את דברי הגמרא בגיטין כי טיטוס תקע חרבו את הפרוכת ויצא ממנה דם. הכונה היא מכיוון שנתחללה קדושת הפרכת, על כן יש כאן לשון של יציאת דם. סילוק הצורה מן החומר זו היא שפיכת דמים. וכל הרציחות אף על פי שלמעשה אינן שפיכות דמים, אבל ענינן הוא ענין של שפיכות דמים (שם, טו)

הפסקה הקצרה הזו מתקדמת מהרה בין שלשה שלבים: ההתחברות בין גוף ונפש היא "בענין דם", קרי הדם הוא מטאפורה לחיבור גוף ונפש; בדומה, שפיכת דם אינה מטאפורה רק לניתוק גופו ונפשו של אדם, קרי רציחתו, אלא לחילול קדושה, כבמקרה של טיטוס שתקע חרבו אל הפרכת וחילל את המקדש; המשותף לחילול הקדושה וניתוק הגוף מהנפש הוא סילוק הצורה – כאשר אדם נרצח צורתו אובדת, וכאשר דבר קדוש מתחלל צורתו אובדת. ראוי לשים לב, בהקשר אפיון מפעל הכתיבה של הרב הוטנר, למימד האסתטי של המהלך הפרשני הזה: הרב הוטנר יוצר את הקושי הדורש פרשנות באמצעות קריאה היפר-מילולית של הביטוי "המלבין פני חבירו כאילו שפך דמים", ופותר אותה באמצעות קריאה היפר-מטאפורית והמשגה מחדש של הביטוי שפיכות דמים.

הרב הוטנר מסביר על בסיס תובנה זו מדוע הביטוי שפיכות דמים מיוחד לרציחה של בני אדם אך לא להריגה של בעלי חיים, על אף שגם בהריגת בעל חי יש מעשה של שפיכת דם:

כל מציאות חיותו של הבעל חי הוא בגופו. אין מציאות לחיות זו מחוץ לגוף. ועל כן אי אפשר לומר בהריגתו שפיכת דמים. הריגה היא השחתת החיות, ושפיכת דמים היא הפסקת הקשר בין החיות לבין הגוף, ועל כן לא תתכן רק באדם אשר יש מציאות לחיותו גם מחוץ לגופו. שפך דם האדם, באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם. מפני שהאדם הוא צלם אלקים ויש לו לחיות זו הנמצאת עכשיו בגופו מציאות לעצמה, לכן שייך בנטילת נשמתו ענין של שפיכות דמים (שם, טז).[[41]](#footnote-41)

בסיכום המענה לקושיה השניה, מכניס הרב הוטנר לדיון את מושג הצלם. קטיעת החיבור בין הגוף לנפש הוא אבדן הצלם, והוא הכוונה בביטוי שפיכות דמים; ומשותפות הביטוי שפיכות דמים לתיאור אבדן הצלם ולחילול הקודש נלמד ששתי הפעולות במהותן שוות. נזכיר מה שראינו במסגרת השדרה הרעיונית: את הענקת החשיבות – תכלית האדם במסגרת התכלית התאוצנטרית – ממסגר הרב הוטנר במערכת ההפכים של קודש וחול; ואת המושג צלם הוא מייחס להידמות לאל ואל הדעת – אשר בה תלויה הענקת החשיבות לעולם.[[42]](#footnote-42) מכאן שאיבוד קדושתו של דבר שוות ערך לאיבוד חשיבותו ושוות ערך לאיבוד צלמו.

משענה לקושיה השניה חוזר הרב הוטנר אל הראשונה, ומבקש להסביר את מהות ההבדל בין גרימת צער לגרימת ביזיון, אשר שניהם גורמים לחיוורון פנים, ושניהם לא גורמים למוות בפועל, אך רק אחד מהם נחשב לשפיכות דמים. שפיכות דמים היא איבוד הקשר שבין גוף ונפש. מסביר הרב הוטנר שישנן שתי דרכים לנתק קשר בין שני דברים: "או שמחלישים את המקשר, ונעשה החיבור יותר רפה, או שמכלים צד אחד של הקשר וממילא בטל הקשר באין דבר מקושר" (שם, יח). בהקשר החיבור שבין הגוף לנפש, גרימת כאב ופגיעה בכבוד נבדלים זה מזה בדבר עליו הם פועלים. גרימת צער היא פגיעה בצד אחד של הקשר, בגוף, ואילו פגיעה בכבוד היא במקשר עצמו: "מיעוט החיות על ידי צער, היא מיעוט חיותה של הנפש הטבעית [...] שאני מיעוט החיות של ביזיון, שהיא התרופפות הקשר בין חיות נשמתו של אדם עם גופו. הביזיון פוגע לא בנפש הטבעית שלו, כי אם בצלם אלקים שלו" (שם, יט). גרימת כאב, השייכת גם בבעלי חיים, פוגעת בגוף; ביזיון פוגע בחיבור הגוף והנפש. בהתאם מעיר שם הרב הוטנר כי אמנם ישנה סוגיה של צער בעלי חיים, אך אין מושג של כבוד בעלי חיים; ואילו רק לגבי בני אדם יש מושג של כבוד הבריות. הביזיון, יש להדגיש, מתואר בידי הרב הוטנר כאופן של מיעוט חיות. החיים הביולוגיים הם החיות של גוף האדם, אולם החיות של צלם אלהים שבאדם היא חשיבותו.

מכאן ניתן ללמוד מדוע יש הבדל איכותי בין גרימת צער לביזוי. כך כתב:

ההבדל בין שפיכת דמים על ידי שריפת הגוף וכדומה, ובין שפיכת דמים על ידי הלבנת פנים הוא בזה שאף על פי דתרווייהו [שניהם] שפיכת דמים הם, דזה וזה הוה הפסקת הקשר בין חיותו של אדם ובין גופו של אדם, ושניהם ממעטים הם את דמות, ומסלקים את הצלם; מכל מקום שריפת הגוף היא הפסקת הקשר על ידי שהיא מכלה ומאבדת את הדבר המקושר, עד אשר ממילא מתבטל הקשר; מה שאין כן הלבנת פנים, שהיא הפסקת הקשר על ידי שהיא עושה מעשה של רפיון במקום הקשר ממש [...] ואשר על כן מובן הוא היטב, דרק לענין הפסקת הקשר על ידי מעשה בגופו של קשר, הוא דיתכן לומר דגם התרופפות הפסקה-במקצת הויא [...] והוה אבזרייהו של שפיכות דמים. אבל לעניין הפסקת הקשר על ידי כליונו של הדבר המקושר, הרי כל שאין הדבר הנקשר נכלה לגמרי, וכל שאינו פועל על התחברות הנפש עם הגוף אינו משתייך כלל לשפיכת דמים (שם, כ).

פגיעה בגוף עולה לכדי שפיכות דמים רק אם היא פגיעה מוחלטת, שכן רק פגיעה מוחלטת באחד מצידי הקשר משליכה על הקשר עצמו. אך אם מדובר בפגיעה חלקית או זמנית, שאינה משפיעה על הקשר עצמו, אין בזה שפיכות דמים. לעומת זאת, פגיעה בקשר עצמו, גם אם מועטה ואינה גודעת את הקשר, היא פגיעה ועל כן היא סעיף של שפיכות דמים. יש לתת את הדעת למה שעולה מדברים אלו: השבתת חיי גוף האדם אינו רצח, אלא הפועל היוצא מכך – ניתוק הקשר בין גופו לנשמתו – זהו הרצח. השבתת הגוף, לכשעצמה, היא הריגה, כמו הריגת בעלי חיים, אשר אותם בהגדרה לא ניתן לרצוח כיוון שאין בהם חיבור של גוף ונשמה, אין בהם דמות שניתן למעט או צלם שניתן לסלקו. הרוח העולה מדברים אלו אנטי-מטריאליסטית במובהק: ללא הממד שמעבר לגוף הפיזי, האדם אינו יותר מבעל חי. אזכיר שבפתח סעיף זה ראינו שתוצאת חוסר האמונה של "אנשי החול" בתחית המתים גוררת את הורדת ערכו של האדם עד להשוואה עם בעלי חיים. אך דוק – מה שמוגדר כמוקד מהותו של האדם, הדבר אותו רוצחים, אינו הנשמה; הנשמה על פניו בעלת מעמד דומה לזה של הגוף. היא אחד משני המקושרים משני צידי הקשר, אמצעי ולא מטרה. המטרה היא הקשר.

כאן המקום להעיר הערה על מושג הצלם בהגותו של הרב הוטנר, שהינו בעל גוון ייחודי. מושג צלם האל על פירושיו המשתנים, מייצג תמיד את הדבר הנתפס כמהותי ביותר לאדם על פי המפרש, וכמו כן באופן דומה כמהותי לאל.[[43]](#footnote-43) כזו למשל היא גישתו של הרמב"ם, אשר הגדיר את הצלם כהשגה השכלית,[[44]](#footnote-44) המתכתב עם היותו של האל משכיל את עצמו; או הוגים שזיהו בין הצלם לבין החירות או הבחירה, דוגמת מהר"ל מפראג באופן המתכתב עם חירותו וכח בחירתו של האל,[[45]](#footnote-45) אם לנקוט הוגה הקשור במיוחד ברב הוטנר. הרב הוטנר כאן מזהה בין פגיעה בכבודו, קרי חשיבותו, של האדם, לבין פגיעה בצלמו. בפרק הקודם ראינו מספר הקשרים בהם הרב הוטנר דן בצלם: בפעם הראשונה כאשר הוא קובע כי החסד קשור בבריאה עצמית של "עולמנו הפנימי של אישיות", וכבר ראינו בפרק זה שמושג בניית האישיות קשור אצל הרב הוטנר ביחידות ובסוגיות קיומיות החורגים ממובנו המוסרניקי השגור;[[46]](#footnote-46) בפעם השניה כשהוא קובע ששאיפת וחובת דימוי הצורה ליוצרה היא פועל יוצא של צלם האל, שמשמעו השאיפה להיות קיים באופן בו האל קיים;[[47]](#footnote-47) ובפעם השלישית כשהוא קובע כי "המקום המיוחד לשאת בתוכו את הדמות ואת הצלם" הוא כח הדעת שבאדם.[[48]](#footnote-48) המשותף לכל האלמנטים אותם קושר הרב הוטנר במושג הצלם הוא שני מוקדי הגותו של הרב הוטנר כפי שזוהו במסגרת עבודה זו: הקיום והחשיבות. האל הוא ישות בעלת קיום אמת וערך מוחלט, אשר מעניקה קיום וערך לבריות; והאדם נברא בצלם האל, באופן בו הוא מסוגל להיות בעל קיום וערך ולהעניק לעצמו ולעולם קיום וערך.

נשחזר אם כן את הטיעון שבפרק זה של מאמר ח מספר פחד יצחק על שבועות, ונשלב אותו עם הטיעון המופיע בפרק שלפניו, אותו ראינו במסגרת השדרה הרעיונית: רצח, המכונה שפיכות דמים, הוא פגיעה בקשר שבין גוף לנפש; הלבנת פנים אף היא פגיעה בקשר בין גוף לנפש; הלבנת פנים היא פגיעה בכבוד האדם; כבוד משמעו חשיבות. כאשר כבודו של אדם נפגע הוא מחוויר, דמו נשפך, שכן הלבנת הפנים גורם לו לאבד את תחושת היותו בעל חשיבות, ופיחות בתחושת החשיבות של אדם היא סוג של רצח. אדם מת הוא אדם חסר חשיבות; ואדם חסר חשיבות הרי הוא כמת. חיים חסרי חשיבות, חסרי ערך, ובלשון אקזיסטנציאליסטית – חסרי משמעות – אינם חיים.[[49]](#footnote-49)

מבין השורות עולה מהלך לא אינטואיטיבי. אינטואיטיבית אנו עשויים למצב את הרצח כנמצא בקצה הקיצוני של סקאלת הפגיעות הפיזיות: הכאבה היא דרגת פגיעה קלה, פציעה היא דרגת פגיעה בינונית ורצח הוא דרגת פגיעה חמורה. אולם מדברי הרב הוטנר עולה שפגיעה פיזית ורצח אינם נמצאים על אותו הרצף, אלא משתייכים לשתי קטגוריות נפרדות לחלוטין. ולעומת זאת פגיעה בכבוד כן שייכת לאותה קטגוריה כמו רצח ושניהם נמצאים על אותו הרצף.

דינמיקה זו העולה מתוך דברי הרב הוטנר מעניינת על רקע ההבחנה של פיטר ברגר בין תרבויות מבוססות כבוד (honor) לבין תרבויות מבוססות כבוד-אדם (dignity).[[50]](#footnote-50) מסתו המפורסמת של ברגר מוקדשת להיעלמות רעיון הכבוד בחברה המודרנית והחלפתו ברעיון כבוד האדם, והשלכותיה של תמורה זו. תמורה זו קשורה באובדנם של המוסדות וההקשרים החברתיים כמקור לזהות האדם ולמשמעות חייו. אזכיר כי לנדאו מונה את ברגר ברשימת הדמויות החשובות שהוטרדו משאלת המשמעות ועסקו בה.[[51]](#footnote-51) הכבוד הפרה-מודרני (ששרידיו קיימים גם בחברות מודרניות) אינו עניין של היררכיה בלבד, אלא ענין של תואם: מההקשר המוסדי והחברתי של האדם נגזרים היחס אליו מידי אחרים בני מעמדו ובני מעמדות אחרים, ונגזרות התנהגויות שהן בגדר חובות עבורו והתנהגויות וסיטואציות שהן בגדר חרפה עבורו. האדם הוא תפקידיו והדברים שהוא עושה, ובהעדר אלו הוא מאבד את עצמו. בתרבות כזו עלבון – פגיעה בכבוד – היא עוול חמור שאפשר לדרוש בשלו נקמה או פיצויים, ועתים ראוי להקריב את החיים עצמם לשם הגנה על הכבוד. כבוד-האדם לעומת זאת, הוא אחר. הוא אינו קשור בדבר, אלא בלתי מותנה, ומגיע לכל אחד מעצם היותו אדם. בחברות כבוד-אדם, כל אותם דברים הנחשבים מגדירים בחברות כבוד נחשבים למסכות ולאשליות – האדם אינו אלא מה שהוא; במעמרומיו, ללא כלום, נמצא מצבו האמיתי, ושם מונח כבודו – כבוד-אדם שלו. בחברות כבוד-אדם העלבון, שהוא פגיעה במעמדו של אדם, הוא לא כלום. אדרבה, אדם החס על כבודו נחשב בזוי ופרימיטיבי. הדבר בולט ביותר בהקשר המשפטי: אי אפשר בחברות כבוד-אדם לתבוע לדין אדם אחר על עלבון, אלא אם כן ניתן להוכיח שיש בו נזק חומרי או פגיעה ממשית כלשהי בזכויות האדם שלו, הנגזרות מכבוד-האדם. בתרבויות כבוד-אדם, כמו ארצות הברית של ברגר והרב הוטנר, העלבון לכשעצמו לאו כלום הוא.

למעבר לתרבות כבוד-אדם יתרונות חשובים על פי ברגר. מוסד זכויות האדם, החולש על כל אדם באשר הוא, הינו מוסד יקר וחשוב. אך לאבדן הכבוד הכרוך בכך ישנם מחירים. המצב המודרני, בו המוסדות וההקשרים החברתיים אבדו את מקומם כמכונני הזהות של האדם, מאופיין במשבר זהות, בחווית ניכור מהחברה ותחושת חוסר עצמיות. בלשונו של ברגר:

The conceptualizations of man and society of, for instance, Marxism and existentialism are equally rooted in this experience […] Marx's "alienation" and "false consciousness," Heidegger's "authenticity" and Sartre's "bad faith," […] could only arise and claim credibility in a situation in which the identity-defining power of institutions has been greatly weakened.[[52]](#footnote-52)

העדר הכבוד מונח במשבר חוסר המשמעות, אשר בתגובה אליו קמו תגובות מודרניות שונות, בין היתר האקזיסטנציאליסטיות.

היכן נמצא הרב הוטנר, ביחס לדברים האלו? הרב הוטנר, באופן מובהק, מבקש להחזיר לעולם את מושג הכבוד. פגיעה בתחושת החשיבות של אדם כמותה כפגיעה בחייו וחמורה מפגיעה בגופו. אך הדברים לא כה פשוטים: הרב הוטנר אינו מבקש לכונן את הכבוד מתוך הקשרים מוסדיים וחברתיים, אלא מתוך האדם עצמו. "בספרי העבודה," כתב הרב הוטנר, "מצוי הוא הביטוי: כבוד מדומה, פירושו של ביטוי זה הוא כי הדימיון מזייף ומעמיד את הסכמת הבריות במקום עצם הרגשת החשיבות. והזיוף הזה מצליח הוא עד כדי כך שאי אפשר לו לאדם לקיים בעצמו את הרגשת חשיבות עצמו אם לא תמצא ידו להוכיח את זה מהסכמתם של אחרים."[[53]](#footnote-53) אם נדבר מפרספקטיבה אקזיסטנציאליסטית מהסוג בו אנו דנים בפרק זה, כבוד המוקנה בידי אחרים הוא כבוד בלתי אוטנתי, כבוד המגיע מה"הם". כשהרב הוטנר דן בהלבנת פנים, הוא אינו מתכוון לעלבון במובן עליו מדבר ברגר; נניח, מקרים בהם אדם מפגין זלזול באדם אחר בן מעמדו או ממעמד גבוה משלו. מצד שני, הלבנת הפנים כפי שהיא מומשגת אצל הרב הוטנר – פגיעה בצלם, בקשר המקשר בין הגוף והנפש – אף אינה משהו הדומה לאפליה חוקית או חברתית, או אופן אחר של פגיעה בכבוד-אדם, שעיקרו מעמד משפטי וצבר זכויות המגדיר את האופן בו על החברה לנהוג בו. הרב הוטנר לא היה מחשיב, למשל, את הגבלת מספר הסטודנטים היהודיים – הנומרוס קלאוזוס – שעוד נהג באוניברסיטאות עילית מסויימות באמריקה בימיו, שודאי תחשב לפגיעה בכבוד-אדם שלהם, להלבנת פנים מהסוג עליה הוא דן, קרי פגיעה בחשיבות. החשיבות אינה מעמד חברתי או חוקי, אלא דבר מה אחר: אפשרות היות הקיום בעל ערך. ערכו של האדם אינו ברירת מחדל, ככבוד-אדם. האפשרות להיות בעל חשיבות מונחת באדם בכח, אך עליו להעניק אותה לעצמו בפועל. מאידך, החשיבות אינה מוענקת מבחוץ, מכח האופן בו הפרט ממוקם או אפילו ממקם את עצמו במרקם החברתי. יש כאן אפוא מושג שלישי של כבוד, כזה המשלב בין רגישויות של כבוד-אדם, המבטא את ערכו הבלתי תלוי של האדם כשהוא במערומיו, ורגישיות של כבוד, המבטא את ערכו של האדם כפי שהוא רוכש אותו. כך או אחרת, לרהביליטציה של מושג הכבוד אותו מבצע הרב הוטנר יש נופך מעניין במיוחד על רקע תרבות כבוד-האדם המובהקת בתוכה חי ופעל.

 לעיל פגשנו בסארטר כמייצג הגוון עבורו בקשת משמעות היא חיפוש אחר ערך, וראינו כיצד הדבר השפיע על יחסו השלילי החריף כלפי דטרמיניזם ומטריאליזם: מבלעדי בחירה לא תיתכן הענקת משמעות ולא ייתכן שלקיום אנושי יהיה ערך. תלות זו בין חרות או בחירה לבין משמעות הקיום משתמעת אף מתפיסתם של קירקגור והיידגר. יחס זהה אנו מוצאים אף אצל הרב הוטנר. באחד ממכתביו קושר הרב הוטנר בפירוש בין שלילת הבחירה וביטול ערך האדם. כך כתב:

כי אבי אבות הטומאה של תקופתנו הוא הזלזול בצורת אדם [...] הנה עומק-ייחודה של צורת אדם, הוא בכח-הבחירה הטבוע בצורה זו [...] הכפירה היותר סמוכה לאחרית הימים היא הכפירה בסגולת-הבחירה של האדם, אשר מכפירה זו נובע כל הזלזול בצורת-אדם של תקופתנו. ואשר על כן כל כח המצטרף לפעולת הוקרת צורת אדם להעלאת ערך חיי האדם ברוך הוא לנו.[[54]](#footnote-54)

במקום אחר, בהתייחסו לתפיסות דטרמיניסטיות פילוסופיות, כתב באחת מרשימותיו בזו הלשון: "דארווין הכניס מטרליזם[!] לטבע; מארקס הכניס מטרליזם להיסטוריה; ופרויד הכניס מטרליזם לתוך נשמת האדם עצמו. כל המטרליזיס'טן גורמים חורבן לקדושה; אמנם פרויד תקע חרבו לתוך הפרוכת."[[55]](#footnote-55) הרב הוטנר מאפיין את העת המודרנית, התקופה האחרונה לפני אחרית הימים, כעידן התפשטות התפיסות המטריאליסטיות. כל מטריאליזם גורם חורבן, אולם התפיסה של פרויד המבצעת רדוקציה מטריאליסטית לנפש האדם, לפי הרב הוטנר, היא התחתית התהום. "אבי אבות הטומאה", "תקע חרבו לתוך הפרוכת" – אלו ביטויים מהחריפים בלקסיקון היהודי, מן הסוג שלא ניתן למצוא את הרב הוטנר משתמש בהם בהקשרים אחרים. ראוי אף לשים לב להישנות הביטוי "תקע חרבו לתוך הפרוכת", כאן בהתייחס למטריאליזם, ולעיל בהתייחס להלבנת פנים, היא שפיכות דמים, היא חילול הקודש, היא חילול כבודו וחשיבותו של האדם. אפילו בדברו בכפירה בתחיית המתים, שחשיבותה הקרדינלית להגותו ניכרת ותוברר עוד בהרחבה בהמשך החיבור, אין אנו מוצאים אותו משתמש במושגים כאלו.[[56]](#footnote-56) רק בהקשר הכפירה בבחירה אנו מוצאים ביטויים מהם משתמעת סלידה מוסרית-ערכית מסדר גודל כזה.

לאור זאת, ראוי להעיר הערה על היחס לביטול הבחירה בהגותו של הרב הוטנר. מידת הסלידה שהרב הוטנר מביע כלפי דטרמיניזם והמידה בה הוא תופס אותה כשוללת את ערך האדם, עומדת במתח אל מול תמונת עולם הבא שלו, האמורה לשקף את תפיסתו אודות הקיום האנושי האידיאלי, והכוללת את מרכיב ביטול הבחירה לעתיד לבוא. לא זו בלבד, אלא שבסיום ניתוח תפיסתו האסכטולוגית הסקתי כי עבור הרב הוטנר אין בין העולם הזה לעולם הבא אלא ביטול הפער הדואליסטי, וכי את חובת האדם בעולמו ניתן לנסח כחובה להשתדל שכל רגע בחייו יהיה רגע של מעין העולם הבא – הבלחה של חיבור העולמות והתגברות על הפער הדואליסטי.[[57]](#footnote-57) המסקנה המתבקשת מכך היא שבהגותו של הרב הוטנר תימצא שאיפה של האדם להתגבר על הבחירה או לבטלה ולהיות מוכרח במעשיו. על זה יש להוסיף שהרב הוטנר פעל על רקע ובמקביל לשורה של הוגים מאותו הקשר כמו שלו שהעמידו שאיפה זו כעיקר בהגותם, דוגמת ר' מאיר שמחה מדווינסק ה"משך חכמה", ר' ירוחם ממיר והרב אליהו אליעזר דסלר.[[58]](#footnote-58)

דיום בסוגיית הבחירה בהגותו של הרב הוטנר, שעל אף העבודות שכבר עסקו בה דורשת תשומת לב נוספת, חורגת מהיקפו של חיבור זה, אולם פטור בלא-כלום אי אפשר. ניתן למצוא בספרי פחד יצחק דיונים על היתכנותה של מידה של הכרח או מיעוט הבחירה בתנאים מסויימים.[[59]](#footnote-59) אולם מתוך עיון בכתביו האפוקריפיים, מתגלה שהוא נבוך בסוגיה זו. באמצעות מהלך רעיוני המופיע בגרסאות שונות, לא מאוד מפותחות, בכתבים האפוקריפיים מנסה הרב הוטנר להתמודד עם הקושי המתעורר מאפשרות ביטול הבחירה בעולם הבא ומרעיון האידאל של חוסר בחירה. "נתקלים אנו בשאלה גדולה," הוא כותב, "שהרי, יהיה איך שיהיה, ולא נבין איך, הלוא תגיע תקופה בעולם שבה תתבטל הבחירה, ותהיה תקופה הנקראת זמן של 'מילת ערלת הלב'. ובאם תתבטל הבחירה, הלוא שוב אין מקום לקבלת מלכות [...] ובהבטל קבלת מלכות מכנסת ישראל, הלוא מתבטל סוד מציאותה, וכאילו פסה ואפסה מציאותה בעולם" (מאמרי Pachad Yitzchak: Pesach, סט/ו). ובמקום אחר כתב: "מתעוררת כאן תמיהה עצומה: מה תהיה בתקופת אחרית הימים ומילת ערלת הלב, שאז תהיה עשיית הטוב כטבע? הלא כשאין ברירה אם לקבל או לא לקבל, אין מקום לדבר על מונחים של "דעת" ו"רצון", וכי תהיה ירידה לעתיד לבא?! מה יהיה עם כל יחוד מעלתם של ישראל, שהם המכירים ומקבלים מלכות שמים? בודאי יש להשתדל להשקיט סערת הלב שבשאלה זו" (מאמרי פחד יצחק, סוכות, קכח/ה). ניכר מהביטויים בהם משתמש הרב הוטנר שרעיון ביטול הבחירה מעורר בו חוסר נחת, שלא לומר מצוקה. זוהי "שאלה גדולה" ו"תמיהה עצומה", המעוררת "סערת נפש", שכן משתמעת ממנה "ירידה לעתיד לבא" המבטלת את יחוד מעלתה של כנסת ישראל "וכאילו פסה ואפסה מציאותה". הבחירה והערך קשורים זה בזה. הרב הוטנר מנסה לפתור את הקושי בקביעה לפיה מכיוון שכנסת ישראל היא זו שתביא את העולם לתקופת "ומלכותו בכל משלה", קרי מצב בו האדם מוכרח בעבודתו ובחירתו מתבטלת, הרי זו "מלכות שהביאה לממשלה [... ה]נזקפת על חשבון **עבודתם** של ישראל. הבדל עצום קיים בין ממשלה לכתחילה, ובין ממשלה שנבנית על יסוד שנות עבודה [...] ובאותה תקופה עתידה, לא רק שלא איכפת להם, לישראל, על התמורה הזו, אלא עוד ישמחו בה" (מאמרי פחד יצחק, סוכות, קכח/ה. ההדגשה במקור). במילים אחרות, כנסת ישראל תהיה מוכרחת-מבחירה, שכן עבודת בחירתה הביאתה למצב זה. עובדה זו נוטלת כביכול את העוקץ מן ההכרח, וזאת לעומת תרחיש בו היתה מוכרחת-על-כרחה, כביכול. נראה שהרב הוטנר נזקק כאן שוב, ובדומה לפעם היחידה בא הוא עושה זאת בספרי פחד יצחק בהקשר ביטול הבחירה בעולם הבא,[[60]](#footnote-60) אל המפלט האפוקליפיטי: לעתיד לבוא טבע האדם ישתנה כך שלא רק שלא תפריע לו עובדת היותו מוכרח, אלא הוא ישמח בה. אולם יש להדגיש: דבר מתוך הדיון הזה, המפוזר במיני מקומות בכתבים האפוקריפיים, לא מצא את דרכו לתוך ספרי פחד יצחק. באופן דומה אנו מוצאים בכתבים האפוקריפיים דיונים בשאלת הידיעה והבחירה שבאופן בולט אין לה זכר כלל בספרי פחד יצחק,[[61]](#footnote-61) ואזכורים של "בתי מדרש" בהם מדברים על ההשתדלות להיות "מוכרח" בעבודת השם (וברור שמדובר בדמויות הנזכרות).[[62]](#footnote-62) המשותף לכלל הדיונים הללו שהם מגומגמים ביחס לרעיונותיו הסדורים של הרב הוטנר, מבוכתו ניכרת בהם והם ננטשו בתהליך ניסוח הגותו השיטתית שכונסה בספרי פחד יצחק. זהו מקרה של שתיקה רועמת, בו מכלל לאו נשמע ההן דלעיל: הרב הוטנר מזהה בין דטרמיניזם לבין היעדר ערכו ומשמעותו של האדם, הסוגיה הטורדת את הגותו יותר מכל.

תפיסת מושג החשיבות בהגותו של הרב הוטנר מגולם, באופן המהווה אינדיקציה נוספת למרכזיותו, במשמעויות בהן הוא טוען את המושג עמלק – ארכיטיפ הרוע במסורת היהודית. במסגרת השדרה הרעיונית ראינו כי עמלק מסמל עבור הרב הוטנר את הליצנות הטהורה: כח החילול והזלזול, ההתנגדות לעצם מושג החשיבות.[[63]](#footnote-63) דיבור כנגד ליצנות אינו דבר יוצא דופן בחוגי המוסר, ודאי לא בחוגי סלובודקה.[[64]](#footnote-64) כך, אפשר היה לייחס את הזיהוי בין עמלק לבין כח החילול וליצנות הטהורה אצל הרב הוטנר ל"מוסרניקיות" שגורה. אולם הליצנות אותם תוקפים בעלי המוסר הוא משהו הדומה לסרקזם, או קלות ראש. אולם עבור הרב הוטנר מדובר בדבר מה אחר. הדבר ניכר במעשה המיקוד וההמשגה מחדש של הליצנות ככח החילול, דבר בלתי נצרך אלא אם כן מבוקש להביע בזה משהו מסוים. ואכן, הכתבים האפוקריפיים מסייעים לעמוד על כוונתו האמתית כאן. כך נכתב משמו:

 התפיסה השגורה בעולם, היא שבזה"ז [בזמן הזה] העכו"ם הם בדרגה גבוהה כלפי העכו"ם שבדורות הראשונים, שהיו pagans, שהיו עובדים לכוכבים ומזלות. והאמת אינו כן. ומה שהעכו"ם בדורות הראשונים היו נכשלים בתאוה לקבלת עול, היינו משום שהמחשבה שלהם חשובה, ועבדו מה שהחשיבו במחשבתם. ומשא"כ בזמננו, שהתאוה היא לפריקת עול, פי' שאין שום דבר שחשוב, ואפי' של מחשבתו. ולכן פורקים עול מכל וכל.[[65]](#footnote-65)

אין שום דבר חשוב – ואפילו של מחשבתו. הליצנות כנגדה מדבר הרב הוטנר, אשר "ענינה הוא למצוא את הפרצה בכל בנין של חשיבות על מנת לסתור את כל הבנין" (פחד יצחק, פורים א/ד), היא ניהיליזם של שלילת כל הערכים. וכפי שהתבטא במקום אחר: "יחוד בית מדרשנו ומטרת דיבורינו היא לקראת אור התפיסה של גדלות ורוממות בחיים. מזה נובעות התביעות המתמידות שלנו ל'קוק פון כבוד' [=מבט של כבוד] ו'חשיבות', בפרט בתקופתנו שקולות הזלזול והקלות עולים בראש חוצות וקריות, ועבודה קשה היא בזמננו."[[66]](#footnote-66)

 עיון בהופעותיו השונות של עמלק בהגותו מחזק מסקנה זו. הופעה אחת כזו נמצאת במאמר כט מספר פחד יצחק לפורים. במאמר זה פותח הרב הוטנר בהצגת שני פירושים לפסוק מוקשה. בספר שמואל, לאחר סיפור מלחמתו של שאול המלך בעמלק, מופיע סיפור הוצאתו להורג של אגג מלך עמלק, אשר על פי המדרש היה מאבותיו של המן הרשע. במסגרת ההוצאה להורג מופיע התיאור "וילך אליו אגג מעדנות" (שמואל א, טו/לב). הרב הוטנר מציין שני פירושים שהוצעו למילה הלא ברורה, "מעדנות": הראשון מציע, על פי תרגום יהונתן, שפירוש המילה הוא תפנוקים, "שאגג היה מעדן את עצמו ומפנק את עצמו בשעת הליכתו אצל שמואל" (לשון הרב הוטנר); השני מציע שפירוש המילה הוא שלשלאות, ולפיו אגג הלך כאשר הוא כבול.[[67]](#footnote-67) הרב הוטנר, במהלך פרשני יצירתי, מבקש לטעון ששני הפירושים נכונים ולמעשה הם פירוש אחד. כך כתב:

מהלך הדברים כך הוא: כשם שבסידורי עיקרי האמונה, העיקר האחרון הוא בסילוק כח הבחירה, שהוא מילת ערלת הלב דאחרית הימים; כמו כן, בדרך זה לעומת זה, הכפירה האחרונה היא הכפירה בכח הבחירה של האדם. "האדם מוכרח הוא בכל עניניו", זה הוא קול המונה וקול שאונה של המיית הכפירה **המשתלטת לעינינו** [...] כפירה זו בבחירה, היא הכפירה האחרונה בהשתלשלות מהלכי הכפירה מדור לדור. ועלינו לדעת, כי בין כל סוגי הכפירה, חולקת היא כפירה זו רשות לעצמה. כי על כן יש בידה של הכפירה הזו לחפות על פניה בשקר של גוון מיופה. שהרי כל עצם-עצמו של כח-הבחירה, מוגדר הוא בזה שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ממילא נמצא כי יש בידה של כפירה בבחירה חיפוי-שקר של כבוד-שמים מדומה, כי על ידי הכפירה בבחירה מתבטל ה"חוץ" הזה, והכל חוזר לידי שמים. והרי שקר זה הוא הסתירה הכי תהומית לתוקף קדושת האמונה של כנסת ישראל, **כי כבוד שמים עולה הוא דוקא מתוך האדם הבוחר, בעל החירות של צלם אלקים**. והיינו שהליכתו האחרונה של אגג אצל שמואל היתה מעדנות. מעדנות בשני הפירושים גם יחד. היה מעדן את עצמו ומפנק את עצמו כשהוא קשור בשלשלאות ובכבלים. כלומר, הרגשת שלילת חירותו על ידי הכבלים והשלשלאות העושים אותו למוכרח, היא היא המשמשת לו הרגשת תפנוק ועידון בכבוד שמים מדומה (פחד יצחק, פורים, כט/ב. ההדגשות אינן במקור).[[68]](#footnote-68)

מספר דברים ראויים לציון במובאה זו. ראשית ישנה שוב, באופן יוצא מגדר הרגיל, רמיזה לקונטקסט ההיסטורי העכשווי במאמר המופיע בספרי פחד יצחק: היותו של הדטרמיניזם "הכפירה המשתלטת לעינינו". מובאה זו יחד עם הקודמת שציינו הן דוגמאות יחידאיות לאזכור קונטקסט היסטורי בספרי פחד יצחק (וזאת בניגוד לכתבים האפוקריפיים, בהם ניתן למצוא דוגמאות מגוונות לכך).[[69]](#footnote-69) שנית היא העובדה ששלילת הבחירה מיוחסת לעמלק. במאמר הראשון בספר פחד יצחק לפורים מייחס הרב הוטנר לעמלק את ביטול החשיבות בעולם; כאן, באחד המאמרים האחרונים בספר, הוא מייחס לו את שלילת הבחירה והחירות. אבי אבות הטומאה היא הזלזול בצורת אדם, הנובעת מכפירה בבחירה. עמלקיות היא מצד אחד כח החילול והזלזול, ביטול כל הערך והחשיבות שבעולם, ומצד שני ביטול הבחירה, כאשר למעשה אלו שני צדדים של אותו המטבע: ביטול הבחירה שווה ערך לביטול ערך האדם.

הרב הוטנר ממשיג באופן נוסף את עמלק במאמר עוקב מספר פחד יצחק לפורים, בהקשרו של מושג השמחה. כך כתב:

משל למה הדבר דומה, לחולה שנתרפא והרי הוא עושה סעודת הודאה לשמחת הבראתו. שבודאי משקלה של השמחה הוא כפי ערך סכנת המחלה ותועלת הרפואה. אבל אדם שחלה במחלת ה"מרה-שחורה", וכשנתרפא הוא עושה סעודה לשמחת הודאתו – אז אי אפשר לשקול את השמחה במאזני הצרה והישועה. שבסעודה זו, הרי עצם השמחה היא כופה היא הישועה. שהלא הצרה היתה שהפסיד את הכשרון להרגיש שמחה, וממילא, כל גילוי של כשרון שמחה, הרי הוא עצמו גוף ההבראה. סעודת הודאה של סתם חולה שנתרפא, הרי הבראתו עומדת היא מחוץ לגוף השמחה אלא שהוא שמח מזה שהבריא. אבל כשבעל ה"מרה-שחורה" עושה סעודה להבראתו הרי הבראתו היא גוף השמחה, והשמחה היא גוף ההבראה [...] וממילא אין קצבה לשמחה זו (פחד יצחק, פורים, ל).

במובאה זו אנו פוגשים שוב את שיטתו הפרשנית של הרב הוטנר היוצרת הבחנה בין תכונה שהיא צד בדבר לבין תכונה זו כשהיא ממהות הדבר. ישנה מחלה הגורמת צער לאדם וממילא ממעטת את שמחתו, וכאשר הוא מבריא הוא שמח. אולם ישנה מחלה שבנוגע אליה אובדן השמחה אינו תוצאה נלווית של המחלה, אלא היא המחלה עצמה. מרה שחורה, או דכאון, הוא חולי הפוגע לא באיבר בגוף, אלא ביכולת לשמוח. במקרה זה, ההבראה והשמחה אחד הם: האדם מבריא בכך שהוא רוכש שוב את היכולת לשמוח. בניגוד לשמחה הבאה כתוצאה משחרור ממחלה, שהיא שווה במשקלה למידת הצער והעצב שהמחלה גרמה, השמחה הבאה בעקבות הבראה מדיכאון היא שמחה בלתי-ניתנת לכימות. בדומה למה שראינו לעיל, ש"אדם הניצול מטביעה בנהר" אין שמחתו ניתנת לכימות והיא אינה "נמדדת באמת המדה של הכרח ומותרות. כי היותו קרוב לאפיסתו מחדשת עליו את הרגשת העובדה של קיומו, וכל התענוגים שבעולם בטלים הם לגבי תענוג זה של זכי'[ה] חדשה בעצם הקיום" (פחד יצחק, שבועות ד/י). השמחה של הבראה מדיכאון ברת השוואה לתענוג של זכיה מחדש בעצם הקיום.

משל זה נועד להסביר את ההבדל בין שמחה של יום טוב באופן כללי לבין השמחה הספציפית של פורים. שמחה של יום טוב מוגדרת בהלכה כשמחה בבשר וביין – קרי בסעודה – ובסעודת יום טוב יש כמקובל בהלכה שיעורים קבועים לגבי יציאה ידי חובת הסעודה. לעומת זאת, סעודת פורים מאופיינת ב"עד דלא ידע" – סעודת שאין לה שיעור מוגבל. זאת משום ששמחת פורים היא כמו שמחת ההתרפאות ממרה שחורה שלא ניתן לכמת אותה. שמחת פורים, ממשיך שם הרב הוטנר, היא שמחת מחית עמלק, העמלק אשר "קרך בדרך", אשר "הביא בליבך צונן והפשירך [...] הצונן הזה והפושרין הללו קטלנים הם ממש [...] ונמצא, ששמחת מחית עמלק, היא היא השמחה של רכישת הכשרון לשמחה של מצוה" (שם). כאן אנו פוגשים בעמלק שוב, הפעם כמסמל את הדכאון, ובשילוב עם הופעותיו הקודמות אפשר כבר לומר – הדכאון הניהיליטסי. עמלק הכופר בחשיבות הוא עמלק המביא בליבו של ישראל את המרה-השחורה הוא עמלק הכופר בבחירה – ומתוקף כך בערך האדם. עמלק, ארכיטיפ הרוע של היהדות, מסמל עבור הרב הוטנר את הניהיליזם המטריאליסטי המייאש, אשר הוא הכפירה החמורה ביותר שישנה, אשר הולכת ומשתלטת בתקופתו. ואילו תכלית האדם מישראל היא להעניק חשיבות למציאות באמצעות בחירותיו. בשלב זה נדמה שהאינדיקציה מבוססת דיה: מושג החשיבות בהגותו של הרב הוטנר בהחלט ניתן לזיהוי עם תפיסת המשמעות האקזיסטנציאליסטית, במובן של ערכו של האדם האינדיבידואלי וערכו של הקיום.

## ה.6. סיכום: הרב הוטנר כתיאולוג של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות

שחזור וניתוח השדרה הרעיונית של הרב הוטנר הצביעה על שני צירי יסוד בהגותו, קיום וחשיבות, אשר בשילוב עם מושג היחידות הקשור בהם העלו אסוציאציות לפילוסופיה האקזסיטנציאליסטית שהתפתחה והתבססה בימי חייו, זיקה אשר חוקרים קודמים כבר בקשו להצביע עליה.[[70]](#footnote-70) בפרק זה ביקשתי לבחון אם ניתן לבסס השערה זו. לצורך כך ניסחתי הגדרת עבודה של האקזיסטנציאליזם, לפיה מדובר בשיטה פילוסופית הכוללת עיסוק במשפחה של תמות בהשראת המתודה הפנומנולוגית, ובהן: (1) זמניות הקיום האנושי; (2) שאלת משמעות הקיום; (3) החרדה (angst); (4) אותנטיות; (5) וחירות. זאת כאשר המייחד את הטיפול האקזיסטנציאליסטי בסוגיות האותנטיות והמשמעות הוא השילוב והתלות ההדדית ביניהם.

בחינה של שלשת מושגי היסוד של הרב הוטנר כפי שהם מתפקדים בהגותו גילתה שהם מקיימים את התנאים שהגדרת העבודה מציבה. יחסו של הרב הוטנר אל סופיות הקיום הוא יחס של חרדה, באשר הוא מסמל עבורו את היותו של הקיום חסר משמעות, ואילו איתנות הקיום משמעה עבורו ודאות קיומית; מושג החשיבות מתפקד בהגותו של הרב הוטנר באופן דומה לזה של בקשת המשמעות במובנה כבקשת ערך, כאשר אפשרות המשמעות תלויה – בדומה למצוי אצל האקזיסטנציאליסטים – באפשרות הבחירה; ומושג היחידות מתפקד באופן דומה לשאיפת האותנטיות במובנה כחתירה לייחודיות. כל שלשת המושגים תלויים אלו באלו: מבלעדי איתנות הקיום אי אפשר לייחס לו חשיבות, ואף מבלי יחידות לא ניתן לייחס לקיום חשיבות. השערת הזיקה בין הרב הוטנר לבין ההגות האקזיסטנציאליסטית, אפוא, אפשרית, מסתברת ומתבקשת.

עם זאת, יש להציג כמה הבהרות. ראשית, כבר על רקע ההגדרה שניתנה לעיל, אפשר להצביע על מימד הנעדר מהאקזיסטנציאליזם של הרב הוטנר. הרב הוטנר, כל אימת שאפשר לכנותו אקזיסטנציאליסט, אינו פילוסוף. הוא מתעסק בנקודות הקצה של ההגות האקזיסטנציאליסטית – מסקנותיה ונגזרותיה – אך חקירותיו אינה פנומנולוגיות או פילוסופיות. שנית, בתיאולוגיה של הרב הוטנר ישנה, במידה רבה, דחיה של מאפיינים בסיסיים של החשיבה האקזיסטנציאליסטית. האקזיסטנציאליסטים ביקרו בחריפות את המסורת האינטלקטואלית והתרבותית של המערב על יומרתה לפתור את בעיית הקיום, פתרון שלדידם אינו אלא התחמקות ובריחה, ביקורת הממצבת את עצמם כבעלי מבט מפוכח, בלתי-סלחני ואף הירואי-טרגי על הקיום האבסורדי וחסר-המשמעות לכשעצמו של האדם. הבעיות אותן חושפים האקזיסטנציאליסטים, על פי הודאתם שלהם, בלתי-פתירות. כל שנותר הוא לעמוד על דרכי ההתמודדות עימן אשר באמצעותן יכול האדם להקנות לחייו מידה של משמעות. הרב הוטנר, לעומתם, אינו מסתפק בהתמודדות אלא מבקש לפתור את הבעיות הקיומיות באמצעות הצגת מימד תאולוגי-מטאפיזי, שאינו קיים בארגז הכלים האקזיסטנציאליסטי. כמו כן, מיקומו של הרב הוטנר את האותנטיות בעיקרה במרחב האינטלקטואלי ובכורת הדעת בהגותו מהווה חזרה מסויימת אל מרכזיות האינטלקט והפעילות האינטלקטואלית כעיקר האדם, בניגוד להדגשת מימד הפעולה באסכולה האקזיסטנציאליסטית. שלישית, עצם המסגרת במסגרתה פועל הרב הוטנר – התאולוגיה היהודית-אורתודוכסית ואורחות החיים הנלוות אליה – בלתי-הולמת, בכמה אופנים, עיקרים אקזיסטנציאליסטים חשובים. ניתן להציע מידה של פתרון לאי-הלימות אלו במסגרת הגותו של הרב הוטנר,[[71]](#footnote-71) אולם בעיניהם של האקזיסטנציאליסטים יש להניח שהללו היו נתפסים כחלקיים, בלתי-מספקים או פרדוקסאליים באופנים שרק חשיבה תאולוגית יכולה להרשות לעצמה. מסיבות אלו אני בוחר לאפיין את הרב הוטנר כתיאולוג של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, ואת הגותו כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית: היא נסובה סביב הבעיות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת האקזיסטנציאליסטית, אך חורגת ממסגרת זו במתודה שלה, ביומרתה ובמידת האימוץ של מסקנותיה.

1. This sentiment appears several times in the apocryphic writings. See for example, Hutner, *Reshimot Lev* Vol. 2, 55. See also *Pachad Yitzchak: Igrot Uketavim,* 51. [↑](#footnote-ref-1)
2. Parush, "Life Without Death", 64. [↑](#footnote-ref-2)
3. See p. 89 Fn ?. [↑](#footnote-ref-3)
4. See p. 88. [↑](#footnote-ref-4)
5. See Sartre, *Existentialism is a Humanism,* 20: "the word is being so loosely applied to so many things that it has come to mean nothing at all." [↑](#footnote-ref-5)
6. See Cooper, *Existentialism,* 1-20. And see Flynn, *Existentialism,* 8. [↑](#footnote-ref-6)
7. Golomb, *In Search of Authenticity*, 15-23. [↑](#footnote-ref-7)
8. Landau, "The question of the meaning of life", 263-264. [↑](#footnote-ref-8)
9. An example of a vocal critic of the search for meaning is a contemporary of R. Hutner's, the Jewish-American philosopher Sydney Hook. See Hook, *The Quest for Being*, 145-171. [↑](#footnote-ref-9)
10. R. Hutner's sojourn in Germany in the early 1930s coincided with the rise of Heidegger and his early philosophy, to whom many students – and Jewish students in particular – were drawn. The interwar period also saw a surge in the popularity of Kirkegaard, whose thought only came into prominence in Germany in the early 20th century, some 60 years after his death. When Sartre came to the fore R. Hutner was already serving as *Rosh Yeshivah* in New York. Sartre's writing begun appearing in English in the late 1940s and early 50s, the same period in which R. Hutner was forming his own thought. Sartre's earliest and best-known work, *Existentialism is a Humanism*, first appeared in America in 1947, simply titled – *Existentialism*. His magnum opus, *Being and Nothingness,* would appear in English a decade later, in 1956. Until then, and to a great extent still after, his earlier work (together with some promiment literary works, particularly *Nausea,* which also appear in the late 40s) represented Sartre's thought and existentialism in general. See Poole, "The unknown Kierkegaard"; Fulton, "Apostles of Sartre". [↑](#footnote-ref-10)
11. Golomb, *In Search of Authenticity*, 9-10. [↑](#footnote-ref-11)
12. Golomb, 61. [↑](#footnote-ref-12)
13. Landau, "The question of the meaning of life", 263-264. [↑](#footnote-ref-13)
14. ראה אבי שגיא, **קירקגור - דת ואקסיסטנציה: המסע של האני**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב, עמ' 69–109; וראה גולומב, אביר, עמ' 95–98. [↑](#footnote-ref-14)
15. מצוטט אצל שגיא, קירקגור, עמ' 28. [↑](#footnote-ref-15)
16. שגיא, קירקגור, 28–30, 139–150. גולומב, אביר, עמ' 99–126 [↑](#footnote-ref-16)
17. See McCarthy, "Martin Heidegger: Kierkegaard’s influence". [↑](#footnote-ref-17)
18. ‬ ‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬Heidegger, *Letter on Humanism.* [↑](#footnote-ref-18)
19. ראה אברהם מנסבך, **קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות**, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשנ"ח, עמ' 40. לדעות חולקות, לפיהן הדיון של היידגר הוא בעל השלכות אתיות, ראה שם, הערה 32. [↑](#footnote-ref-19)
20. Hershkowitz and Shalev, "Being towards Eternity", 260-264; וראה מנסבך, קיום ומשמעות, 40–56. והשווה גולומב, אביר האמונה, עמ' 166–186. [↑](#footnote-ref-20)
21. Heidegger, *Being and Time*, 21-23. [↑](#footnote-ref-21)
22. See, for example, Grossmann, *Phenomenology and Existentialism,* 149–198, particularly 149-152, 196-198.. [↑](#footnote-ref-22)
23. Heidegger, *Being and Time*, 126-127. [↑](#footnote-ref-23)
24. מנסבך, קיום ומשמעות, עמ' 58–59. [↑](#footnote-ref-24)
25. שם, עמ' 49. [↑](#footnote-ref-25)
26. See p. 133.

 [↑](#footnote-ref-26)
27. גולומב, אביר האמונה, עמ' 227. וראה גם שם, 202. [↑](#footnote-ref-27)
28. Sartre, *Being and Nothingness,* 566. [↑](#footnote-ref-28)
29. McCulloch, *Using Sartre,* 56-60. [↑](#footnote-ref-29)
30. The origin of man's freedon in Sartre's thought bares an interesting resemblence to that of R. Hutner, according to which "סגולת החרות של כח הבחירה אינו נמצא בנפש האלוקית כשהיא לעצמה וגם לא בנפש הטבעית כשהיא לעצמה אלא שנמצא הוא דוקא במזיגתן (*Pachad Yitzchak: Pesach* טו/ה)." However, it must be stressed that the dual nature of man in Sartre differs significantly, in the sences that they aren't a Cartesian-like dualism, a spiritual element on one hand and a physical element on the other; rather, they are both abstractions from the same unified being. See McCulloch, *Using Sartre,* 4. [↑](#footnote-ref-30)
31. ראה גולומב, אביר האמונה, 215–236 [↑](#footnote-ref-31)
32. Sartre, *Existentialism is a Humanism,* 29. [↑](#footnote-ref-32)
33. Sartre, 51. [↑](#footnote-ref-33)
34. Sartre, 49. [↑](#footnote-ref-34)
35. Sartre, 41. [↑](#footnote-ref-35)
36. See p. ? Fn ? [↑](#footnote-ref-36)
37. See p. 128–134. [↑](#footnote-ref-37)
38. See *Pachad Yitzchak: Shavuot,* 16/8. [↑](#footnote-ref-38)
39. See p. 84. [↑](#footnote-ref-39)
40. See Tosafot, Bavli, Sota 10b, "*noach*"; R' Yona, *Sha'arei Teshuvah*, part 3, ch. 9. [↑](#footnote-ref-40)
41. Later in the discourse R. Hutner notes, following a comment by one of his students, that there is one exception where the expression *sheficaht damim* is used with regards to animals – the slaughter of *kodashim,* holy sacrifices, outside of the temple grounds. R. Hutner explains that this is appropriate since such an act desecrates the holiness of the sacrifice. There are a few occasions where such comments by his listeners are worked into the discourses, leaving evidence of the original oral format in which they were delivered. [↑](#footnote-ref-41)
42. See p. 104–105, 143. [↑](#footnote-ref-42)
43. Lorberbaum, *In God's Image*, 50-60. [↑](#footnote-ref-43)
44. Lorberbaum, 56. [↑](#footnote-ref-44)
45. See Jacobson, *Tzelem Elohim*". [↑](#footnote-ref-45)
46. See **Error! Bookmark not defined.**, 152. [↑](#footnote-ref-46)
47. See p. 104. [↑](#footnote-ref-47)
48. See p. 143. [↑](#footnote-ref-48)
49. And see *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Pesach,* 87/4: "מלבין פני חברו פוגע בכבודו של אדם. ופגיעה בחוש הכבוד של האדם היא פגיעה במרכז שמים וארץ, בתמצית מטרת העולם." [↑](#footnote-ref-49)
50. Berger, "On the obsolescence of the concept of honor". [↑](#footnote-ref-50)
51. Landau, "The question of the meaning of life", 263-264. [↑](#footnote-ref-51)
52. Berger, "On the obsolescence of the concept of honor", 179. [↑](#footnote-ref-52)
53. David, "Zikhronot", 95. See also *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Pesach,* 65/5; Hutner, *Reshimot Lev*, Vol 1., 86. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Pachad Yitzchak: Igrot Uketavim*, 42. [↑](#footnote-ref-54)
55. David, "Zikhronot", 85. [↑](#footnote-ref-55)
56. On the contrary, R. Hutner's attitude towards denying ressurections is more akin to a tragedy rather than a moral flaw. See p. ? 218. The only other context in which we can find expressions as sevwere as these in R. Hutner's writings is with regards to "turning words of Torah into heresy". See p. ? 62. [↑](#footnote-ref-56)
57. See p. 139. [↑](#footnote-ref-57)
58. See Steiner, *Bechira VeHechrach.* [↑](#footnote-ref-58)
59. See also Kaplan, "Implicit Theology", 108 Fn 9. [↑](#footnote-ref-59)
60. See p. 137. [↑](#footnote-ref-60)
61. See for example Hutner, *Reshimot Lev*, Vol. 1, 44, 185, 205, 243; Vol. 2, 6, 99, 250, 357; *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Pesach,* 33/4, 53/9, 107/8, 109/8; *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Succot,* 99/16. [↑](#footnote-ref-61)
62. Hutner, *Reshimot Lev*, Vol. 1, 185-186; Hutner, *Reshimot Lev*, Vol. 2, 356. [↑](#footnote-ref-62)
63. See p. 115. [↑](#footnote-ref-63)
64. And see Ramhal, *Mesillat Yesharim*, ch. 5. [↑](#footnote-ref-64)
65. Hutner, *Reshimot Lev*, Vol. 1, 125. See also Hutner, *Reshimot Lev,* Vol. 1, 214. And see *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Pesach*, 111/4. [↑](#footnote-ref-65)
66. See David, "Zikhronot", 91. [↑](#footnote-ref-66)
67. See commentary by Rashi and Metzudat David to Samuel I, 15/32. [↑](#footnote-ref-67)
68. See also Hutner, *Reshimot Lev*, Vol. 2, 364. The publishers of *Reshimot Lev* refers on site to R. Mordechai Yosef Leiner's ("the Ishbitzer", 1801-1854) *Mei Hashiloach* on Beshalakh, "Hashem Yilachem Lachem". The Ishbitzer is often seen as the quintessential Jewish theological determinist, this text being a prime example. See Finkelstein, "Determinism", for an analysis of R. Hutner's attitude towards theological-determinism and in particular his selective use of this text from *Mei Hashiloach.* In any case, R. Hutner'sm clraely isn't referring to this type of theological-determinism – which except for this particular Hassidic sect was entirely marginal in his day – when he refers to "המיית הכפירה [בבחירה] המשתלטת לעינינו" which is prominent amongst"אנשי-החול [...] שהורידו את ערכו של אדם, עד לידי השוואה עם שאר בעלי חיים." Rather, he is referring to philosophic and scientific deterministic views which were gaining prominence during his time. See further, ch. 6. [↑](#footnote-ref-68)
69. See p. 89 Fn 50. [↑](#footnote-ref-69)
70. See p. 89 Fn 49. [↑](#footnote-ref-70)
71. See Ch. 7. [↑](#footnote-ref-71)