

# אקלים האמונה על פי סרן קירקגור

קונקרטיזציות אנושיות, שמזמנת את פעולת האמונה

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

מאור שביט

המחלקה לפילוסופיה

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' אבי שגיא  
מהמחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן

תודה לפרופ' אבי שגיא.

התייחסותו מלכתחילה

הייתה עדות של פעולת האמונה.

## תוכן עניינים

1	הקדמה
10	חלק א': מושג האמונה
10	האינטואיציה של קירקגור
34	הגדרת האמונה
45	נוכחותה של האמונה בפילוסופיה של קירקגור
60	סגולותיה של האמונה
66	חלק ב': אקלים האמונה
70	מומנט התודעה 'לצד'
90	מומנט התודעה 'אינסופיות'
103	מומנט התודעה 'אין'
118	מומנט התודעה 'מתחדש'
133	מומנט התודעה 'חווה'
143	מומנט התודעה 'הגשמה'
158	סיכום חלק ב'
160	סיכום המחקר
163	ביבליוגרפיה

## תקציר

מהי דרך חיי? מה נכון בעיניי ומה אמיתי עבורי? כיצד אפשר לכוון רקמת חיים, שאני אהיה במרכזה, שממני תנבע, שבה אמצא טעם ומשמעות עבורי? שאלות אלה, כאשר הן עולות בלב האדם, מעידות כי נודעה לו טיבה של המציאות, שבה הוא נתון. קיימת מציאות ומופיעים בה דפוסי חיים וערכים מוסכמים אבל מציאות זו אינה כופה את האדם. אין שום דבר בה, אשר מעצם כוחו מחייב את האדם ואין הוא יכול אחרת. אין שום דבר בה, אשר נתפס על ידו בתור משהו מחלט, משהו שלא ניתן להתייחס אליו או להתווכח אתו. מבחינה זו, המציאות, אשר נודעת לאדם, היא מציאות של אֵין, והאחריות לחייו נתונה בידו.

אולם, שאלות אלה, כאשר הן עולות בלב האדם, מעידות גם על מצוקה שפוקדת אותו. מציאות של אֵין, כאשר נודעת לו, מערערת את יציבות חייו שעד כה. הערכים, שלאורם התנהג, מאבדים את תוקפם המחלט. המסורות השונות ושאר מקורות הסמכות, שהסדירו את חייו, שומטים את אחיזתם. כעת, הוא נותר אובד עצות, נבוך ועזוב.

מצוקה דומה, התפוגגות ערכית כזאת, חווה סרן קירקגור, פילוסוף דני בן המאה הי"ט. קירקגור מכיר את המציאות שבה הוא חי. הוא יודע את דרכיה, את ערכיה המוסכמים, את האמיתות הנפוצות בה. אולם, אמיתות אלה חסרות משמעות עבורו. הן אינן עולות מן השורשים העמוקים ביותר שלו ואינן יכולות לשמש עבורו מורה דרך לחיים. מה שחסר לו זוהי אמת שתהיה אמת-עבורו, שתהייה חשובה בעיניו, שיהיה לו שווה לחיות ואף למות למענה.

המצוקה הזו מייסרת את קירקגור ומכאיבה לו כמו קוץ נעוץ בבשרו אבל היא אינה שוברת את רוחו ואינה מרפה את ידיו. להיפך: היא מעוררת אותו למצוא לה פתרון, לבסס פילוסופיה, שתתמודד עימה, שבאמצעותה יידע מה עליו לעשות.

מתוך רגישות רבה לעצמו ולבני אדם בכלל - קירקגור חי בתחושה, שאדם יכול להעניק ערך משלו למציאות. ערך זה אינו מצוי במציאות מטבעה. קירקגור מפתח אינטואיציה זו. הוא מבחין בין שני אופנים של התייחסות מצד האדם אל המציאות - אובייקטיבית וסובייקטיבית. בהתייחסות האובייקטיבית, אדם מחפש את ערך המציאות במציאות עצמה. אם מושא כלשהו של המציאות התקבל והוסכם ואפשר להניח שהוא אמת, אזי האדם, אשר מתייחס אליו, שרוי בהכרת האמת. לעומת זאת, בהתייחסות הסובייקטיבית ערך המציאות אינו נתון במציאות ואינו עוד דבר מה חיצוני, שהאדם צריך לגלות אלא הוא טמון **ביחס** של האדם. אם יחס זה אמיתי בעיניו, אזי המושא שאליו הוא מתייחס אמיתי עבורו. כך, בעצם ההתייחסות הסובייקטיבית, האדם מעניק למציאות ערך משלו.

ההתייחסות הסובייקטיבית בשיאה היא אמונה. זוהי תשוקה פנימית של האדם, שמשקפת משהו מן האינסופי, אשר הוא. היא מתחוללת בנקודה שבה האינסופי של האדם חוצה את הסופי שלו ופורץ לתוכו. האמונה מצויה מעל לחשיבה ומעבר לשאר כוחות השכל, ואפשר להגדיר אותה בעיקר על פי הגילויים שלה בחייו של האדם. אדם, אשר האמונה מתרחשת בחייו:

- הווה במחיצתה בתור **יחיד**.
- זוכה ל**התבוננות אינסופית** על חייו, מנקודה חיצונית לציר הזמן.
- **מטביע ערך** משלו במושאי המציאות.
- **מתחדש**. הכרעות שהוא מכריע שבות ומתחדשות, ואיתן מתחדש גם הוא.
- יוצר דרך לעצמו ו**מנהיג את חייו**.
- מתנהג על פי ערכים שהוא הטביע ומתנסה בחוויה של **הגשמה עצמית**.

קירקגור מרבה לדון באמונה בקונטקסט הדתי, ביחס שבין האדם לבין אלוהים. אולם, האמונה, אשר נדונה כאן, אינה אמונה במובן הדתי. מסגרת הדת, כמו עוד מסגרות קיום שקירקגור מרבה להתייחס אליהן, נתפסת בתור שדה המחקר של

קירקגור, אשר בו הוא מנכיח את האמונה ובאמצעותו הוא מנסה להבין כיצד היא מתרחשת ומהם התנאים הדרושים לשם כך.

קירקגור, כאשר מתוודע אל האמונה, מבין מייד כי היא היסוד שחיפש, אשר בהיעדרו חסרים לו ולבני אדם אחרים דרך חיים וטעם חיים. מפני חשיבותה של האמונה ומשום היעדרה מקרבו - קירקגור מקדיש לה מאמץ מיוחד; בדרכים רבות, תחת כינויים ספרותיים שונים, מרבית עבודתו הפילוסופית נועדה להאיר את שאלת האמונה. ברצונו לגלות התנהגות אנושית, הנחוצה לשם הופעתה בחיים.

במסגרת המחקר כאן נעשה ניסיון לשחזר התנהגות זו, שהולמת את האמונה ומזמנת אותה אל חייו של האדם. התנהגות זו מכונה כאן 'אקלים האמונה'. זהו סוג של תודעה אנושית, אשר בהינתנו באדם, מאפשר לאמונה לפרוץ אל חייו. אקלים האמונה כולל שישה מומנטים של תודעה, אשר הולמים את הגילויים של האמונה, כפי שהוזכרו לעיל, ומאפשרים אותם:

- מומנט התודעה '**לצד**' משקף את האדם בתור **יחיד**, לצד החברה שבה הוא שותף. תמונת העולם, שמתקבלת, משמרת את שתי הקטגוריות - יחיד וחברה - ומאפשרת לאדם להתייבב בתור יחיד במחיצת האמונה.
- מומנט התודעה '**אינסופיות**' משקף את האופי האינסופי של ההוויה. הוא מספק עולם מושגים, המאפשר לאדם להתבונן **התבוננות אינסופית** על חייו.
- מומנט התודעה '**אין**' משקף מציאות שנכפית על האדם אך אינה כופה אותו ואינה מחייבת אותו באופן מוחלט. מציאות כזאת, אף כי כרוכה במשבר, מזמינה את האדם להתייחס אליה **ולהטביע את ערך מושאיה**.

- מומנט התודעה '**מתחדש**' משקף הכרעות של האדם בתור תהליך, הנמשך לכל אורך חייו. אדם מעדכן את ההכרעות שלו באופן תדיר, מאשר, משנה או מבטל אותן. אוצר ההכרעות מתחדש ואיתו **מתחדש** גם האדם.
- מומנט תודעה '**חווה**' חושף את האדם בתור מי שמצוי מעבר להתרחשויות המיידיות של חייו. מנקודה זו, הוא מסוגל **להנהיג את חייו**.

- מומנט התודעה '**הגשמה**', אשר על פיו המציאות היא יותר מאשר מקום לפטפט על מה שנכון ואמיתי בעיני האדם. המציאות היא הזדמנות עבור האדם לממש דברים אלו, להתנהג כך באופן קונקרטי **ולהגשים את עצמו**.  
 האמונה היא היסוד החיובי שמספק קירקגור ומציע להפיג בעזרתו את המשבר שפוקד את האדם. האמונה מעצימה את היחיד ומחלצת אותו מחוסר האונים ומן המבוכה, שפוקדים אותו, בשעה שמתחווורת לו החירות, שבה הוא נתון. באמצעות האמונה האדם מנהיג את חייו ואף נהנה מן החירות, שאליה "נדון". הוא מכונן לעצמו דרך חיים ומוצא טעם ומשמעות בחיים אלה, שאותם הוא עצמו יצר.

השפעתה של האמונה, אף כי ממוקדת ביחיד, אינה מוגבלת לקטגוריה זו אלא מרחיקה לכת ופורצת אל קשריו עם הזולת. אדם אשר מכיר את עצמו בתור יחיד, בעל משמעות כשלעצמו, שיש משהו שחשוב עבורו, יש לו אפשרות להכיר כך גם את הזולת - בתור יחיד, בתור עולם ומלואו, בדיוק כמו הוא עצמו. הכרה כזאת שלו את עצמו ואת זולתו, מרגע שהופיעה בו, נעשית תשתית אפשרית לאתיקה חברתית.



## הקדמה

אחרי מות האלוהים והתפוררות אמות המידה, אחרי ההתפקחות מאידיאולוגיות ומאוטופיות והתנערות מכל סמכות – האדם הוכרז בן חורין. אין מה שכופה אותו והוא אינו מחויב לדבר. כעת נמסרה לידו האחריות לחייו, שהרי הוא אינו אלא מה שהוא עושה מעצמו<sup>1</sup>. הוא נדרש לעלות מתוך ההריסות ולהנהיג את דרך חייו; לממש את עצמו בתור יצור ששולבו בו יחדיו נברא ובורא<sup>2</sup>.

הבטחה גדולה נראתה בדבר ותחושות נפלאות נכרכו בה: אומץ לב, מסוגלות עצמית, כוח, ותחושה של שחרור. אך עד מהרה הבטחה זו מתנפצת אל דמותו האומללה של האדם, שמפעל ההריסה לא פסח עליו אלא פשה בתוכו ורוקן גם אותו מכל תוכן ואחיזה ערכיים. לא נותרה בו דרך משלו ואין הוא יודע כיצד לייצר אותה. האדם מגלה שאינו מסוגל למלא את התפקיד החדש שהוטל עליו ואינו מסוגל להתמודד עם החירות. נבוך, הוא פונה אל המבינים בדבר, לדעת מה עליו לעשות אבל שם, ייווכח, אין תשובה לשאלתו; כאילו נתלשו הדפים במקום שבו נעצר ההרס והסתיימה האירוניה, בדיוק היכן שהיה אמור להופיע יסוד חיובי חדש. שוב ושוב הוא מתבקש "לקבל על עצמו אחריות", "לנהוג באומץ לב", "ליצור את חייו", "ללכת לדרכו"... אבל משפטים אלה אינם אומרים לו דבר. מבטו שבוי במראות ההרס והאובדן, במה שהיה ואינו עוד: כיוון ברור, סמכות נערצת, ערכים מוחלטים, ביטחון... מנקודת מבט זו לא ברור לו כיצד עליו לנהוג. השיטה הישנה, שבעזרתה "יצר" את חייו - שיטת 'קח ובצע' או 'שמע ועשה' - אינה עובדת עוד; אין מה לקחת, כי הכול איבד את תוקפו, ואין ממי לשמוע, כי לאף אחד אין סמכות לומר. לפעמים הוא נתקל בבדל רמז או במלים סתומות, שאינו יכול להשתמש בהם:

---

<sup>1</sup> סארטר, ז'. פ., האקסיסטנציאליזם הוא ההומניזם, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 13

<sup>2</sup> ניטשה, פ., מעבר לטוב ולרוע; לגנאולוגיה של המוסר, תל אביב, 1975, עמ' 141

מהותך האמיתית אינה טמונה עמוק בתוכך אלא גבוה  
 לאין ערוך מעליך או לפחות גבוה ממה שרגיל נחשב  
 בעיניך כאני שלך<sup>3</sup>

לפעמים הוא ננזף על עצם הפנייה שלו לעזרה ולהנחיה, ומסולק בבושת פנים:  
 כי הנה הדרך אינה מצווה כלל. זו דרכי שלי - היכן  
 שלכם?... לכו ממני...<sup>4</sup>

האדם מתמודד עם קושי לכונן פשר לעצמו, ל'אני' אשר הוא. קושי זה דוחף אותו  
 לטשטש את הקטגוריה הבעייתית הזאת, למחוק את ה'אני', המובחן, הנבדל. אז הוא  
 מזהה את עצמו עם המיידיות. הוא אינו מבחין עוד בקטגוריה של ה'אני', היא אינה  
 מטרידה אותו ואין עוד צורך לכונן אותה. תאור פרדיגמאטי של חיים כאלה מביא  
 הפילוסוף הדני בן המאה ה-19, סרן קירקגור. בלי שידע כיצד, אומר קירקגור<sup>5</sup>, אדם  
 כזה מיטלטל לאורך החיים, נישא על גלי ההווה כחוליה המקשרת עבר עם עתיד. אם  
 המזל מאיר לו פנים, חיי קלים, נעימים ומלאים כל טוב. הוא אינו יודע כיצד כל זה  
 קורה ואינו מתעניין בכך. הוא פשוט חי, וחיייו משתרעים כמו מרבד של פרחים,  
 שמכסה את פני הארץ. הוא חיי בשמחה ובסיפוק, ממשיך קירקגור, לנוכח האירועים  
 שחלים בחייו, ואינו מבקש אף לא לרגע אחד להשתחרר מהם. החיים עבורו אינם  
 חידה.

האם חיים אלה בעייתיים? האם יש בהם פסול? אולי, כפי שתוהה פטיסון  
 (Pattison), הבעיה היא בקושי לקבל אותם. אולי יש בכך סימן לנוירוזה של האדם  
 המודרני, ששכח להתנהג באופן נורמאלי, שכח לקבל כל יום כפי שהוא.<sup>6</sup> האם לא

<sup>3</sup> ניטשה, פ., "שופנהאור כמחנך", בתוך: מסות על חינוך ותרבות, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 26

<sup>4</sup> ניטשה, פ., כה אמר זרתוסטרא, תל אביב, 1975, עמ' 189

<sup>5</sup> Kierkegaard, S., Eighteen Upbuilding Discourses, Princeton, 1990, p. 33

<sup>6</sup> Pattison, G., Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theology, Literature.,

היה לנו טוב, שואל פטיסון, אילו יכולנו לחיות כמו אותו אדם שקירקגור מתאר. אנו ודאי יכולים לקנא בו ובאורח חייו, אך הוא - ספק אם היה מקנא בנפשנו המוטרדת ובקמטים החרושים במצחנו המכווץ...

בהציגו שאלה זו - פטיסון מראה עד כמה קל לקורא להתפתות אל חיים אלו, וכמה נוח לו להתמסר להם ואף לבקש אחריהם. אך בטרם יסתגל לקורא למחשבה הזאת ויאמץ אותה, ממהר פטיסון להביא את תשובתו של קירקגור, הנחרצת והישירה. חיים כאלה, אומר קירקגור,<sup>7</sup> יכולים אמנם להיחשב חיי רווחה ונחת ולעיתים אף חיי עושר של ממש, עד כי האדם, החי אותם, אינו צריך לעבוד ומתענג ממש כשלמה המלך; חלומותיו מתגשמים ומשאלות ליבו מתמלאות מהר יותר מאשר הוא שואל. אבל, ממשיך קירקגור, אם נשאל אדם זה מנין כל זה בא לו, וכיצד זה קורה בחייו, הוא ישיב שאינו יודע.

תשובה זו מסגירה מגבלה בסיסית בחייו: מאושר ככל שיהיה - הוא אינו יודע דבר על המדוע והכיצד של חייו. בעודו חיי כך, עולה ספק גדול האם אלו בכלל החיים שלו? דומה הוא לבעל נכסים עשיר, שאינו יודע להסביר מניין השיג את כל עושרו. מייד מתעורר עליו החשד שמא לא פעל בדרכים חוקיות ואולי אינו אלא גנב וכל רכושו אינו שלו. זאת ועוד: חיים אלה מתרחשים מעצמם והאדם שחי אותם, אינו יודע את טעמם ואינו שותף בכינונם. חיים אלה אינם רק בבחינת רכוש בלתי חוקי בידיו; למעשה, הם אינם רכוש כלל. לא הם אלו ששייכים לו אלא הוא זה ששייך להם:

The point is not so much that this is an illegal possession as that it is really no possession at all. Such a man does not possess the world but

---

London, 2002, p. 38

<sup>7</sup> Kierkegaard, S., Eighteen Upbuilding Discourses, Princeton, 1990, p. 89

is possessed by it. One who has no soul has no centered self and therefore cannot possess anything at all.<sup>8</sup>

יש לאדם אשליה של חיים אישיים, אך למעשה, אומר קירקגור, אין הוא אלא קישוט בלבד בשרשרת החיים או אולי כלי נשק, שהעולם מפעיל אותו ומשתמש בו למניעיו הנסתרים.<sup>9</sup>

האדם נדרש אפוא להנהיג את דרכו ולברוא את חייו, אך הוא אינו יודע כיצד. הוא נקלע למשבר. ניסיונו הפתטי להימלט אל המיידיות מחבר אותו עם חיים אשר זרים לו, שהוא אינו שולט בהם ואינו מכונן אותם, ואולי אף בכלל אינם חייו שלו. הדבר רק מחריף את המצוקה.

אל המצוקה הזו מתייחס המחקר כאן. משתקף בו ניסיון לענות על השאלה, שמסוגל לשאול אדם בן זמננו: כיצד עלי להתנהג? כיצד עלי לכונן רקמת חיים משלי, שאני אהיה במרכזה, שממני תנבע, שבה אמצא טעם ומשמעות עבורי? התשובה שמתגבשת כאן, מבוססת על אינטואיציה של סרן קירקגור. באמצעות שאלות שהעלה ודרישות שהציב לעצמו, קירקגור מתמודד עם משבר אישי דומה: ...החשוב הוא למצוא אמת, שתהיה אמת עבורי; למצוא אידיאה, אשר למענה ארצה לחיות ולמות. מה יועיל לי לשם כך אם אמצא אמת, הנקראת אמת אובייקטיבית;

---

<sup>8</sup> Pattison, G., Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theology, Literature., London, 2002, p. 39

<sup>9</sup> Kierkegaard, S., Eighteen Upbuilding Discourses, Princeton, 1990, p. 307-308

אם אשנן את כל שיטות הפילוסופיה; באין משמעות

עמוקה בשביל עצמי ובשביל חיי.<sup>10</sup>

כמו שאר בני האדם, שהוכרזו בני חורין, גם קירקגור מבקש לכונן את רקמת חייו, שבה הוא יתגלם, ובה ימצא טעם ומשמעות עבורו. כמיהה פנימית זו בוערת כאש בעצמותיו ומלווה אותו כל חייו. ההתלהבות שהיא מעוררת בו, כמו גם המשבר שכרוך בה, טמונים בשורשי הפילוסופיה שלו ומזמנים אותה.

אלרוד (Elrod)<sup>11</sup> מדגיש דווקא את המכוונות של קירקגור כלפי חוץ, אל הקוראים בני תקופתו. הוא מתאר את השאיפה של קירקגור לטפח בהם שינוי אקסיסטנציאלי. אלרוד מתייחס בעיקר אל הכתבים המאוחרים (מ - 1846), בהם קירקגור מונע, לדעתו, מתוך התנגדות למודרניזציה המתחוללת בתקופתו בדנמרק. קירקגור מוטרד מן הסדר החברתי החדש, הליבראלי, אשר מטפח יחיד שאוהב את עצמו אהבה אנוכית; שרודף אחרי האינטרסים שלו בלבד, ולכן, נע במסלול התנגשות הכרחי עם הזולת, המאופיין גם הוא באותם מאפיינים. קירקגור, טוען אלרוד, שואף לעורר את הקורא להתפקח. הוא גורם לו להכיר את מצבו האמיתי בתור יצור אנוכי ומעודד אותו לבחור בדרך הטובה של אהבת הזולת.

התיזה של אלרוד מכסה על הזיקה ההדוקה, הקיימת בין הפילוסופיה של קירקגור לבין חייו האישיים. הפילוסופיה, עבור קירקגור, היא חלק בלתי נפרד מחייו של הפילוסוף. היא קשורה אליו ואל בעיותיו הקונקרטיות. היא נהגית לשם החיים הממשיים של ההוגה, ומשמשת לו **מורה דרך לחיים שלמים יותר**. אין זה ראוי בעיני קירקגור, שהפילוסוף יבנה מבנים מפוארים של הגות בעוד הוא עצמו יגור במלונת

<sup>10</sup> Kierkegaard, S., *S Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, 1967, V, 5100

<sup>11</sup> Elrod, J. W., *Kierkegaard and Christendom*, Princeton, 1981, pp. xiii-xxi, 119-120

הכלבים, או במרתף אשר מתחת לבניין<sup>12</sup>. קירקגור שולל את התפיסה, הרואה בפילוסופיה פעילות לשמה, הנעשית לתכלית עצמה. פילוסופיה כזאת, אומר קירקגור, כמוה כשלט, שאדם רואה בחלון ראוה, אשר בו כתוב "כאן מגהצים". כאשר הוא מביא את בגדיו, הוא מגלה שהוטעה; השלט עצמו מוצג שם למכירה.<sup>13</sup> תומפסון (Thompson) מדגיש את הזיקה הקיימת בין קירקגור לבין הפילוסופיה שלו. כתיבתו, הוא אומר,<sup>14</sup> לא נעשתה אף פעם למען התהילה או לשם שעשוע וגם לא כדי להרוויח כסף באמצעותה. במקום זאת, היא קשורה ללא הפרד בו ובחיינו ומחוברת בצורה אינטימית ביותר אל בריאותו הנפשית. ברוח זו פותח שגיא את ספרו ומתאר את הפילוסופיה של קירקגור בתור המסע שלו אל עצמו:

הפילוסופיה של קירקגור היא ניסיון אישי שלו להבין את קיומו הקונקרטי ומשמעו. הפילוסופיה של קירקגור היא אפוא התמודדות עם הביוגרפיה שלו; היא המסע של קירקגור אל עצמו<sup>15</sup>.

קירקגור חווה אפוא משבר דומה לזה ששרוי בו האדם בן החורין, אולם המשבר אינו משתלט עליו ואינו משתק אותו. להיפך, מדגיש ברגמן<sup>16</sup>: קירקגור היה סבור, כי מבחינה מסוימת הכרח הוא, שכל נקודת מפנה בתולדות העולם תפתח בהרס ובשלילה מוחלטת, בשם יסוד חיובי חדש. קירקגור חותר לספק יסוד כזה. זה מה שהופך אותו מאירוניקן לנביא, ממי שנלחם כדי להרוס, למי שנלחם כדי לבנות. הוא

<sup>12</sup> Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death*, Princeton, 1980, p. 43

<sup>13</sup> קירקגור, ס. או או, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 52

<sup>14</sup> Thompson, J., *The Lonely Labyrinth*, Kierkegaard's Pseudonymous Works, Illinois, 1967, p. 8

<sup>15</sup> שגיא, א. *קירקגור: דת ואקזיסטנציה* המסע אל האני, ירושלים, 1997.

<sup>16</sup> ברגמן, ש. ה., *הפילוסופיה הדיאלוגית*, מקירקגור ועד בובר, ירושלים, 1996, עמ' 35

אינו מסתפק במלחמה נגד הישן, העומד ליפול אלא הינו בעל בשורה חדשה והוא נלחם למענה מלחמה חיובית.

היסוד החיובי שמציע קירקגור, כפי שעולה מן המחקר כאן, מגלה מחדש את טבע האדם שאבד.<sup>17</sup> הוא מציע בדיוק את היסוד בהווייתו של האדם, שוויליאמס (Williams), הטיל ספק באפשרות לגלות אותו, מעבר למה שנודע בזמנו. להלן קטע מדבריו של וויליאמס:

I find it hard to believe that human beings could turn out to have a much more determinate nature than is suggested by what we already know; one that timelessly demanded a life of a particular kind.<sup>18</sup>

קירקגור חושף את תכונת ההצטיינות של האדם, יכולת נפלאה להתייחס אל חייו, אל מושאים שונים בתוכם, להטביע בהם טוב ורע ולקבוע את מהותם עבורו. זוהי האמונה של האדם. אין זו 'אמונה' במובן של 'עיקרי דברים' שהאדם דוגל בהם אלא 'אמונה' במובן של יכולת; יכולת להתייחס אל המציאות, יכולת לכונן יחס אישי אל מושאים שונים שלה. התייחסות זו אינה מוגבלת ואינה מותנית אל התחום הדתי, כפי שיכול להשתמע; מושאי הדת הם מקרה פרטי בלבד של מושאי אמונה, בעוד שהאמונה נוגעת לכל תחומי הקיום של האדם.

---

<sup>17</sup> האחרון ש"שיחק" בו ואיבד אותו היה ככל הנראה סארטר, שאמר:

"האדם ראשית לכל קיים, פוגש את עצמו, חורג אל העולם, ומגדיר את עצמו לאחר מכן. אם האדם לפי ההגדרה האקסיסטנציאליסטית אינו ניתן להגדרה, הרי זה מפני שבתחילה אינו ולא כלום. הוא ייהפך למשהו לאחר מכן, ואז הוא יהיה מה שיעשה מעצמו. מכאן, שאין דבר הקרוי טבע-האדם..."  
(האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 13)

<sup>18</sup> Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, 2006, p. 153

סוונסון (Swenson) מבטא את החשיבות העמוקה של האמונה, בעיני קירקגור. היא מתוארת, הוא אומר,<sup>19</sup> בתור תשוקה עליונה של האדם. השפעתה עשויה להתבטא בכל רגע בחיי היום יום ותכניה הם תמצית חייו וקיומו של האדם. היא מצויה, ממשיך סוונסון, מעבר לשיקולים ארציים, מעבר לקלקולציות הנסמכות על עולם מיידי, ומתחוללת תוך כדי הבחנה ברורה בין מה שממשי לבין מה שאפשרי. הופעתה בחיי האדם מבטאת התגברות על החיל והרעדה, אשר פוקדים אותו, היא מבטאת השגחה עצמית ואחראיות אישית.

האמונה של האדם, היא היסוד החיובי שמבשר קירקגור, היא התשובה שלו לשאלת האדם כאן. היא, יש לקוות, תשיב לאיתנו את מי שהוכה תדהמה לנוכח הריגת האלוהים וחורבן עולם הערכים; היא תשמש אולי קרש הצלה למי שאיבד כיוון, שמט את נקודות האחיזה שהיו לו ונסחף עם החזק שבזרמים. היא תשיב את רוחם של אלה אשר נישבו בשעשועים אינטלקטואליים, שנוצרו מתוך ייאוש.

סרן קירקגור (1813-1855) חיבר מגוון עבודות פילוסופיות, מאמרי עיתונות ודפי יומן רבים. הרעיונות השונים, שאצורים בהם, כתובים לרוב באריכות וחלקם זוכה להתייחסויות חוזרות, מספר פעמים, בנקודות זמן שונות של חייו. אף על פי כן, רעיונות חשובים נותרים כחידה ונמסרים בסופו של דבר באופן מרומז בלבד. דבר זה אינו מקרה. קירקגור דוגל במסירה עקיפה של רעיונות, אשר הופכת את הקורא שותף פעיל בפענוח משמעותם. רעיון, הוא אומר,<sup>20</sup> מתחיל בחוויה אישית, אשר מתרחשת בקרב האדם. זוהי התבוננות פנימית, אולי הברקה, שהאדם, אם רוצה, יכול אחר כך לתווך החוצה באמצעות מילים. אדם אחר, ששומע את הרעיון, אינו יכול להסתפק

<sup>19</sup> Swenson, D., *Something About Kierkegaard*, Minneapolis, 1945, pp. 182-183

<sup>20</sup> Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton, 1992, pp. 74-80



במילים; אפילו אם יידע לחזור עליהם במדויק אין פירושו של דבר שהביו את הרעיון. באמצעות המילים, עליו לחולל חוויה דומה בקרב. מסירה עקיפה מתאימה במיוחד לשם כך. התוכן העיקרי שלה נותר כמוס והיא מחייבת את האדם להעניק לה פשר. היא מעוררת אותו להפוך אותה לחוויה אישית משלו.

קירקגור מרבה להתבונן אל האדם ורואה אותו בתור מה שהינו ובתור מה שאינו. לשם כך, הוא משתמש בדמיון, בחשיבה רפלקטיבית ובאינטרוספקציה עקשנית, בעזרתם הוא נודד אל מחוזות רחוקים, הרבה מעבר למה שמוכר וידוע. כתיבתו משובצת משלים ודימויים לרוב. בעזרתם הוא ממחיש מושגים ומבטא אינטואיציות, שטרם מצא להם מילים מתאימות.

ממקום מושבו בבית הקפה או מחלון חדרו המרוחק - קירקגור משקיף על החיים תמיד גם מנקודת מבט חיצונית להם. הוא אינו נענה לגערותיה של החברה אף לא ללעגה ומעניק דרור לרוחו המשתוללת, לתזזית שאוחזת בו ופורצת אל כתיבתו. דבריו נוקבים ואינם מכירים פנים לגביר או לאומלל, לפרופסור או לעגלון הכפר. הם עשויים לשקף את עולמה העשיר של טבחית פשוטה בשולי החברה, את הריקנות בחייו של בורגני מכובד ואת השקר בנפשו של מטיף דת מסור. אולם, מעל לכל זה, דבריו מיטיבים לתאר את כוחו המופלא של האדם, המתמודד מול אימת האפשרות של החיים.

העבודה כאן חושפת נתיב מחקרי אחד, המונח עמוק בתשתית עבודתו ומהווה יסוד מקשר בכתיבתם של מספר חיבורים מרכזיים. רעיונות אחרים שנידונים בכתיבו - כמו למשל הדת הנוצרית, מסגרת הנישואין וחיי האהבה - נתפסים כאן בעיקר בתור פיגומים, בעזרתם מתקדם קירקגור בנתיב זה, לעיתים באופן גלוי ולעיתים באופן נסתר ואולי אף באופן תת מודע.

## חלק א': מושג האמונה

### האינטואיציה של קירקגור

מחקר המתייחס אל הפילוסופיה של סרן קירקגור, יכול להיפתח מנקודות מוצא שונות ומגוונות. כל אחת מן התימות, שאיתן מתמודד קירקגור ואשר אותן הוא מפתח, יכולה להיחשב מפתח להבנת הפילוסופיה שלו. אמנם מוסכם, כי קיים מרכז כובד חשוב לפילוסופיה הזו, אשר ממוקד ביחיד בחוויית הקיום שלו. תימה זו מלכדת את היבטיה השונים של הפילוסופיה ומשמשת לה ציר מרכזי, אשר סביבו ערוכים כל מעגלי ההתפלספות. ברם, העמקתו של קירקגור במעגלים אלו וחיבורם אל שאר המעגלים, מאפשרים לקורא 'למשוך' אותם אל המרכז, להתייחס אל כל אחד מהם בתור נקודת מוצא אפשרית, ולהטות בדרך זו את מרכז הכובד של הפילוסופיה. למשל, קירקגור מעמיק לחקור את הדת ואת המסגרת הדתית של האדם. הוא מנתח אותה ומבקר את הממסד המייצג אותה ואת שליחיו. כה מרכזי נושא זה בהגותו עד כי ניתן להציג ללא מאמץ את הפילוסופיה שלו בתור תיאולוגיה, המתמקדת בביקורת הדת.

ברצינות דומה ובהעמקה, מתבונן קירקגור גם אל האהבה. הוא בוחן אותה בתור אהבה ארוטית בין גבר לאישה, בתור אהבת אדם בין איש לרעהו ובתור אהבה דתית בין המאמין לבין אלוהים. הוא חושף את פניה השונות של האהבה - מסירות הנפש, נאמנות ודבקות, לצד תעתוע, פיתוי או זיוף. הוא מתחקה אחר נתיבותיה: כשהיא אפשרית ומובילה לחיי אושר, וכשהיא בלתי אפשרית ומובילה את האדם לכאב, להרס עצמי ולסתירה פנימית. לא אחת משתלט מושג האהבה על הדיון הפילוסופי ומתקבל הרושם שהוא תכליתו.

קירקגור עוסק באופן שיטתי גם ברגשות אחרים של האדם. כתביו מנהירים הלכי רוח שונים ומהווים מעין טקסונומיה של מצבים נפשיים. הוא מעמיק לתאר צער

אנושי, ייאוש, כאב וסבל, ולצידם גם שמחה לאין קץ, תקווה, ציפייה ומשובת-לב. הוא מבחין בין פחד לבין אימה, בין צחוק לבדיחות-דעת ובין שני אלה לבין אושר אמיתי. הוא מנגיד געגוע מול שכחה, רגשי כבוד מול רגש של בוז.

זאת ועוד, כתיבתו של קירקגור מהווה אוסף סגוני של דרכי הבעה. מודגמים בה כתיבה אירונית, כתיבה פסאודונימית, מסירת רעיונות ישירה ומסירה עקיפה, כתיבה דתית, כתיבה מליצית, כתיבה מסודרת וכתיבה תזזיתית, כתיבה עיתונאית וכתיבה סוריאליסטית.

תימות אלה ממחישות באופן חלקי בלבד את העושר הרעיוני, המאפיין את הפילוסופיה של קירקגור. כל אחת מהן, ועוד רבות אחרות, עשויות לשמש נקודת מוצא להתייחסות ולמחקר. מצב זה מניח בחירה בידי חוקר, הבא להתמודד עם פילוסופיה זו, למצוא לעצמו את ההיבט המחקרי שבו הוא מעוניין.

המחקר כאן מתחיל מאינטואיציה של קירקגור, לפיה, מציאות מסוימת, בעלת ערך נתון, יכולה לקבל ערך נוסף, ערך שהאדם מייחס לה. האדם, נתון בנקודת זמן מסוימת, בחברה כלשהי, ובמציאות חיים קונקרטיים. מציאות זו אמנם נכפית עליו; אליה הוא נולד או מושלך. אולם, בתוכה, הוא יכול לייחס ערך משלו למושאים שונים: מנהגים, חוקים, אורחות חיים, עמדות, שאיפות, אופני התנהגות, וכדומה.

הערך שהאדם מייחס למציאות אינו בהכרח זה שמתבקש מבחינה הגיונית או משתמע מבחינה היסטורית ואף אינו בהכרח זה שמוסכם או מקובל. אין הוא קשור לבסיסי הקונבנציה השונים ואינו כפוף להם. הוא עולה מתוך תשוקה פנימית אינסופית של האדם, שקירקגור מזהה מאוחר יותר בתור אמונה.

קירקגור מפתח את האינטואיציה שלו. הוא בוחן את האדם בתוך ולצד המציאות, שבה הוא נתון, הוא מבקש להבין כיצד האדם פונה אל מציאות זו, כיצד הוא מתייחס אליה. הרי האדם אינו רק מגלה את המציאות, אינו רק לומד או מפענח את סודותיה.

הוא שואל על ערכה ומבקש לדעת מה טיבה. הוא חי בקרבה ומתנהג בתוכה. הוא מחפש את דרכו בתוכה.

קירקגור מבחין שני אופנים עיקריים של התייחסות מצד האדם אל המציאות - התייחסות אובייקטיבית והתייחסות סובייקטיבית. כל אופן התייחסות כרוך בערך מסוים של המציאות. להלן, יידונו אופני התייחסות אלה. עבור כל אחד מהם - מתוארים החוזקות שלו, החולשות שלו, וכן, המקור לערך המציאות, שכרוך בו. בהתייחסות האובייקטיבית, אומר קירקגור, האדם מחפש את ערך המציאות במציאות עצמה. אם מושא מסוים התקבל והוסכם, אם אפשר להניח שהוא טוב או ראוי או מהולל, אזי ערכו הוא אמת, והאדם, אשר מתייחס אליו, שרוי בעצמו בהכרת האמת.<sup>21</sup> ערך זה של מושאי המציאות נתון. האדם צריך לאסוף אותו, ללמוד אותו, לחפש אחריו או לקבל אותו ממי שיודע אותו. אם טרם הוסכם או אם טרם הוכח, האדם ימתין לו.

באמצעות ערכים אלו, האדם מכונן את עצמו, חי ומוביל דרך חיים. דרך זו חסרה את מה שמפעם בו, את רגשותיו, את נטיות ליבו, את התלהבותו ואת ייסוריו. האדם אינו שואל אם מושא מסוים טוב או רע עבורו. הוא אינו שואל האם מושא מסוים ראוי או פסול בעיניו. במקום זאת, הוא נודד מעצמו החוצה אל מה שמקובל וצפוי, אל מה שאהוד ונמסר לו. אם תשוקתו הפנימית מציקה לו, אם רגשותיו דוחקים בו, מאיימים להתפרץ, הוא נוהג להשתיק אותם. הוא משכנע את עצמו, ביישוב דעת ובשום שכל לא להתפתות לעצמו. הוא מניח שעליו לשמור על מידה רבה ככל שיוכל של אי מעורבות, עליו להימצא מעבר לכל מה שאישי, שפרטי, שייחודי, שחד פעמי בקרבו. הרי זה בדיוק תוקפם של ערכים אובייקטיביים. עליו להישאר מנותק מעצמו, אדיש

---

<sup>21</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 193

לחיי, מנוכר למאוויים שלו. עליו להתגבר על עצמו. במילים אחרות, בשם ההתייחסות האובייקטיבית, האדם מקפיד הקפדה רבה שלא להופיע בעצם חיי. אומר קירקגור:

The person who inquires about the probable and only about that in order to adhere to it, does not ask what is right and what is wrong, what is good and what is evil, what is true and what is false. No, he asks impartially: which is the probable, so that I can believe it - whether it is the true is a matter of indifference or is at least of less importance... Familiarity with the probable, and the more profound it is, does not in a more profound sense lead a person closer to himself but further and further away from his deeper self.<sup>22</sup>

במצבו, האדם מזכיר כאן נער, שאמו הדאגנית מסבירה לו כיצד עליו להתנהג במסיבה. התבונן מסביבך, היא אומרת, כיצד נערים מנומסים מתנהגים שם, והתנהג כמוהם. נער זה לא יעשה דבר מעצמו ולא יעיז להיות שם ראשון לפעול. לא תהיה לו דעה אלא אם קודם לכן שמע אותה מאחרים. הוא לא יתחיל בארוחתו לפני שיסייר בקרב הנמצאים ויברר כיצד הם אוכלים ומה הם מעדיפים להזמין.<sup>23</sup> אמנם נכון שיידע הרבה, שיכיר את המנהגים ויהיה בקיא בטקסים, אבל הוא עצמו חסר דעה, אינו

---

<sup>22</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 104-105

<sup>23</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 244

מובחן, ונבלע בתוך הגוש, בקרב ההמון. שם לא ניתן עוד להבחין בו ואין הוא מופיע עוד בתור 'יחיד'. אפילו אם ימצאו זכוכית מגדלת חדשה, אומר קירקגור באירוניה, לחפש בעזרתה את היחיד, לא ימצאו אותו שם.

מה שמפתיע במיוחד הוא שבני אדם אינם נרתעים כלל מלהיבלע בתוך ההמון. עבורם, עבור נאמני ההתייחסות האובייקטיבית, אין זו הפתעה עגומה אלא דווקא תולדה שעולה מתוך מחשבה תחילה. התנהגות זו נעוצה בקושי של האדם להיות יחיד. היא עולה מתוך הפחד מפני מידותיו המצומצמות, הרזות, של היחיד בקרב החיים, אשר כשמת – נעלם ומותיר אחריו לא כלום. הקושי והפחד דוחפים אותו להימלט אל ההמון.

קירקגור מדמה התנהגות זו להתנהגותם של בני אדם במדבר. הם נעים בשיירות גדולות ואינם מעיזים להתפצל או להימצא בו לבד, מפחד מפני שודדים או חיות טרף. כל בני האדם מעיזים לחיות רק בעדרים גדולים, נצמדים יחד למסה אחת, כדי להיות משהו, יראים מפני הקיום, כי הוא שכוח-אל ונידח.<sup>24</sup>

התנהגות זו תידון שוב בהמשך המחקר. ההכרה העצמית, אשר מלווה ומולידה אותה, תהיה מטרה חשובה לשינוי.

ההתייחסות האובייקטיבית חותרת להשיג ערך טהור של המציאות, נקי מכל השפעה אישית, חד פעמית וחולפת, נקי מהטיה של זמן ומקום, חסין בפני שינויים, אבל היא אינה מגיעה לערך כזה. כאשר אדם בוחן התרחשויות שונות מנקודת מבט אובייקטיבית, הוא מבין את משמעותן בתוך קונטקסט מסוים, הוא חוקר אותן על פני רצף של זמן ומבין את ההקשר ההיסטורי שלהן. הוא אולי מכיר את ההתרחשויות השונות, מתמצא בהן, מסוגל לנתח את השפעתן ואף מסוגל לתאר השתלשלות של

---

<sup>24</sup> שם, עמ' 356

אירועים, שקדמו להן או אירועים שמלווים אותן. על יסוד דברים אלו הוא גם מגדיר את ערכן. אבל המבט האובייקטיבי, החקרני, ההיסטורי אינו מסוגל לראות פנימה אל ליבותיהם של בני אדם, אשר פועלים בתוך ההתרחשות, שמחוללים אותה ומניעים אותה. המבט הזה אינו מגיע אל הכוונות המוכמנות של בני האדם, אל אותם שיקולים שמנחים אותם כאשר הם פועלים פעולת דבר, מביעים עמדה, עושים מעשה או מסכימים לדבר מה. הרי מבחינה אתית, אומר קירקגור,<sup>25</sup> מה שמכונן את מעשיו של האדם ומה שמעניק להם את ערכם ואת טיבם זוהי המשמעות שהאדם מייחס להם, זוהי הכוונה שיש לו בעצם המעשה. אך דבר זה בדיוק אינו משתקף מנקודת המבט האובייקטיבית, ההיסטורית. אדם, המתייחס באופן אובייקטיבי אל אירועים שונים, בוחן אותם מנקודת מבט זו ומבקש את ערכם, דואה על פני שטח המציאות אך אינו מגיע אל האתיקה המשתמעת ממעמקה.

כך למשל, הוא יכול לראות התרחשות מסוימת, אשר מבחינות מעשיות נראית בתור "רע". ההשתקפות ההיסטורית מעידה כאלף עדים כי הדבר הוא רע. ערך זה נגזר, משתמע ואין אפשרות לערער עליו, ואין האדם יכול לדעת, שמאחורי ההתרחשות מסתתרת דווקא מהותו הטובה, ואף כי התוצאה שלילית או ההקשר נורא, הרי עבור אותו יחיד או יחידים שפעלו, נתפסה ההתרחשות בתור התרחשות טובה.

כך הדבר גם במקרה ההפוך: אדם יכול להתוודע להתרחשות, אשר נחשבת בתור "טוב", מבלי לדעת שמנקודת מבטו של מי שפעל אותה הייתה תכליתה רעה ומשולבת במחשבת זדון.

---

<sup>25</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 155

ההתייחסות האובייקטיבית מעוררת מבוכה אף יותר, כאשר היא מתמודדת עם התרחשויות דומות בעלות תוצאות דומות, שהמקור, אשר ממנו הן עולות, שונה בתכלית השינוי. מלך טוב ועריץ נוראי, אומר קירקגור, יכולים לגרום לשואה דומה.

כאשר עולה הספק ומתרבה בתסכול, קריטריונים נוספים חודרים אל לב ליבה של ההתייחסות האובייקטיבית ונוטלים את ההגמוניה בקביעתה של האתיקה: מתרבה השפעתם של הכמותי והמרשים, נטיית ההמונים סוחפת, האופנתי משתלט וקונה לו מקום של כבוד אצל האדם, נשוא הפנים והעשיר מורמים מן העלוב והפשוט וכך גם הערך ה"טהור" של עמדותיהם, התנהגותם, מידותיהם ומעשיהם.

ההתייחסות האובייקטיבית, בשיאה, אינה אלא אומדן של ערך המציאות או השערה, אשר אי וודאות וספק ואפשרות של טעות כרוכים בה. נוכחות של יסודות אלה כאן סותרת את תוקפה של התייחסות זו; הרי בשם היעדרם לכאורה היא מבקשת להדריך את האדם בחייו. ברם, גם אילו הייתה ההתייחסות האובייקטיבית מספקת לאדם את מבוקשו, לא היה בכך די. נניח שהיה מגיע באמצעותה אל ערכים טהורים של המציאות, ערכים שניתן היה ללקט באמצעות השכל, מבלי להיות מעורב, מבלי לבוא לידי ביטוי - עדיין לא היה בכך כדי להשפיע עליו השפעה מהותית. עדין הוא יכול להתייצב מול אותם ערכים, כשהוא אדיש כלפיהם והם אדישים כלפיו. חשיפה של ערכים כלשהם מתוך מציאות מסוימת אינה מחברת את האדם אליהם. העובדה שהוא ליקט ערכים אלו, כינס אותם או סידר אותם, אין פירושה שהתחבר אליהם, ואין הם הופכים להיות חלק מחייו באופן מובן מאליו. ערכים אלו נתונים בגבולות הידיעה שלו ואין כל הבטחה שיביא אותם לידי ביטוי כלשהו. אמנם, אומר קירקגור, בני האדם סבורים, שאילו רק תופיע האמת לנגד עיניהם, עירומה וודאית, לא יהיה להם אלא לקבל אותה, אך לא כך הדבר. 'אמת', הוא ממשיך, וזאת כבר לימד סוקרטס, אינה דבר מה חיצוני, אובייקטיבי, שכופה את האדם ומחייב אותו לייחס מסוים. 'אמת' היא תנועה שהאדם עושה, שכיוונה פנימה אל עצמו. היא כרוכה



בטרנספורמציה שלו ובה נוצר יחס כלשהו, בינו לבן המציאות.<sup>26</sup>

ההתייחסות האובייקטיבית מספקת אפוא תעתוע של אמת, אוסף של מוסכמות נוכריות והשערות מסתברות. אמת כזאת תלושה מן השורשים העמוקים של האדם, היא חסרה טעם או משמעות עבורו, אינה מתגבשת לכלל אתיקה ואינה מסוגלת להעניק פשר למעשיו או ערך לחייו.

האתיקה דורשת את דרישותיה מכל יחיד ואינה מתגבשת בלעדיו או מחוצה לו. שום עשייה ושום הישג, גדולים ומופלאים ככל שיהיו, אינם מחליפים את מקומה. החלל האתי ממאן להתמלא כל עוד האדם אינו מברר לעצמו ומתוך עצמו את ערכיו. עדות של חיים שלמים עלולה להיוותר עמומה וחסרת משמעות אישית אם האדם אינו מכונן מראש אתיקה אישית, אשר באמצעותה ולנגדה הוא מחולל את חייו:

Ethics and the ethical, by being the essential stronghold of individual existence, have an irrefutable claim upon every existing individual, an irrefutable claim of such a nature that whatever a person achieves in the world, even the most amazing thing, is nevertheless dubious if he himself has not been ethically clear when he chose and has not made his choice ethically clear to himself.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, pp. 37-38

<sup>27</sup> שם, עמ' 134

@@@ אופן ההתייחסות האובייקטיבי הוא כאמור אחד מתוך שני אופנים עיקריים, שקירקגור בוחן. האופן האחר היא ההתייחסות סובייקטיבית. כאן, הערך של המציאות אינו עוד דבר-מה חיצוני, שהאדם צריך לגלות את קיומו, לחשב את הסתברותו או ליטול אותו מאחרים ולקבל אותו על עצמו. במקום זאת, ערך המציאות כאן טמון אך ורק ביחס של האדם אליה, אל המושאים השונים שבתוכה.

הפגישה של האדם עם מושאים שונים במציאות – התנהגויות שונות, עמדות, שאיפות, אורחות חיים, קשיים ואופני ההתמודדות עמם – פגישה זו אינה פגישת היכרות בלבד ואינה רק הזדמנות לאסוף מידע, להשתאות, לנתח ולפרש. פגישה זו מסוגלת לעורר באדם יחס כלפי אותם מושאים, יחס בעל ערך כלשהו, חיובי או שלילי, משתוקק או מסתייג, מוקסם או סולד. ככל שהאדם יאפשר זאת, כך יהיה יחס זה עוצמתי ומשמעותי יותר עבורו.

בהתייחסות הסובייקטיבית, האדם ממוקד ביחס הזה, וער אליו. אם הוא אמיתי בעיניו, אזי המושא שאליו הוא מתייחס יהיה אמיתי עבורו, אפילו - מדגיש קירקגור - אם בדרך זו הוא מתייחס אל מושא שנחשב בקרב רבים כלא-אמת.<sup>28</sup>

עניין זה עוד יידון בהמשך ואף יתגלה כגורם מרכזי בביקורת הקשה, שהופנתה כלפי ההתייחסות הסובייקטיבית, אולם, משמעותו בקונטקסט הזה היא שאין לאדם עניין עוד בערך טהור של המציאות. אין בכוחו של ערך טהור כזה או בכוחם של מי שמטיפים אליו לכפות את האדם ולהפקיע ממנו את ההתייחסות הסובייקטיבית.

ההתייחסות סובייקטיבית, מזהיר קירקגור, היא דרך חשוכה ומבלבלת, אשר מעוררת באדם רתיעה בסיסית מלצעוד בה. זוהי דרך קשה, שלוחצת אותו ודורשת ממנו להתגבר על חלקים בתוך עצמו. בעת המפגש עם המציאות נחשפות בפניו

---

<sup>28</sup> שם, עמ' 196.

אפשרויות שונות של התנהגות. דרכי פעולה אפשריות, אופנים שונים של היות, מעשים והתנהגויות - אלה נלחצים אל ממשות חיינו ומבקשים בה מקום לעצמם. תחושות ערך ותחושות חוסר ערך, הסכמות או סירובים, מבקשים להיאסף אל תוך מסגרת הערכים המפעמת בו. התנהגויות אלה, התייחסויות ערכיות אלה, האדם מסיט ופוסל, למען אפשרות אחת, שנבחרה והופכת להיות לממשות בחייו. כך, קביעות שהוא קובע בעד אפשרות כלשהי הן בו-זמנית קביעות שהוא קובע נגד אפשרויות אחרות, שעליהן הוא מוותר. אולם, אפשרויות אלה, שנדחו, אינן מתפוגגות ואינן חדלות אלא רק משנות את טיבן: הן הופכות עבורו לפיתוי ומעוררות בו אימה, מפני האפשרות שלו לשוב ולהיות תמיד אחרת. מכאן ואילך האדם מתייצב בעל כורחו נגד עצמו, נגד מרחב האפשרות שלו. ההתייחסות הסובייקטיבית היא אפוא דרך קשה, שלוחצת את האדם. יש בה הליכה שלו נגד חלקים בתוכו, יש בה התגברות עצמית שאינה נחלשת ואינה מרפה.<sup>29</sup>

בכל זאת, אומר קירקגור, דווקא בדרך הקשה הזאת מתגלה האדם כיחיד. התנהגותו וערכיו אינם נמסרים לו עוד והוא אינו העתק של ההמון. הוא אחראי לגיבושם ולשימורם. הוא נושא אותם מתוך מה שאפשרי עבורו ומעביר אותם אל מה שממשי בחייו, ושם ממשיך לאחוז בהם פן ייעלמו. הוא, אשר קודם נבלע אל תוך הגוש, שהיה חלק מן הדעה הרווחת, חלק מרוח התקופה, חלק מן הגזע האנושי – הוא נעשה כעת דבר-מה כשלעצמו, משהו מובחן, שניתן לדון בו ואותו או – כלשונו של קירקגור – משהו שהוא יותר מאשר דוגמית מתוך המין שלו:

Being a human being is not like being an animal,  
for which the specimen is always less than the  
species. Man is distinguished from other animal

---

<sup>29</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, pp. 58-61

species not only by the superiorities that are generally mentioned but is also qualitatively distinguished by the fact that the individual, the single individual, is more than the species.<sup>30</sup>

קירקגור מבטא את המובחנות של היחיד מתוך הכלל בצורה אלגורית, באמצעות סיפור מעולמם של רוכבי הסוסים. איש צעיר, הוא אומר,<sup>31</sup> חסר ניסיון ברכיבה על סוסים, יקפוץ חיש מהר על גבו של הסוס הראשון שמזדמן לו. לעומתו, אמן הרכיבה, אדם שמומחה בסוסים, ינהג אחרת: לפני שיעלה על גבו של סוס, יתבונן בו, יבחן אותו בהקפדה במשך שעה ארוכה. במתינות רבה הוא יעלה על גב הסוס, מבלי לעשות תנועה מיותרת. בשקט יישב, לא ידהיר את הסוס אלא יניח לו לצעוד בנתיב חופשי, כדי שיוכל ללמוד על תכונותיו, על כוחו, על נטיותיו. זמן לא מבוטל הוא יקדיש כדי לבחון את הסוס, הרבה מעבר לזמן שהקדיש לכך הרוכב הצעיר, חסר הניסיון. אותו צעיר, שאינו מכיר סוסים, חושב ודאי שכל הסוסים דומים; הכרת אחד - הכרת את כולם. אולם, מומחה הרכיבה, בעל הבנה מפותחת בתחומו, יודע את ההבדל העצום שקיים בין סוסים, בצורתם, בכוחם הפיזי, בטבעם. הוא יודע עד כמה עלול אדם לטעות בניסיונו לעמוד על טיבו של סוס מסוים.

הבחנה דומה, אך עמוקה ומשמעותית יותר, קיימת גם בין בני אדם. בתוך המון בני האדם, כל יחיד שונה באופן מהותי מזולתו. שוני זה אינו מבוסס על צורתו של האדם או על כוחו הפיזי, כפי שהיה הדבר ביחס לסוסים. עבור האדם, שוני זה נובע מן האפשרות של כל אדם לנהוג אחרת לגמרי ממה שבחר והתנהג אדם אחר, באותן

---

<sup>30</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 121 (footnote)

<sup>31</sup> Kierkegaard, S., Works of Love, Princeton, 1995, pp. 229

נסיבות. אלמלא היה הדבר כך, ממשיך קירקגור,<sup>32</sup> אילו היה ניתן לשפוט הכל על פי קריטריון אוניברסאלי, אשר מחייב את כולם ואי אפשר אחרת, היו אולי החיים קלים יותר אבל הם היו גם ריקים למדי וחסרים טעם מיוחד עבור האדם.

בהתייחסות הסובייקטיבית חוזר אפוא ומתגלה האדם כיחיד. הוא מעצב את ממשות חיי וקובע את התנהגותו. ערכי המציאות אינם נמסרים לו אלא עולים מתוך היחס שלו אל אותה מציאות. ההתייחסות הסובייקטיבית אינה משקפת ערך טהור של מושא כלשהו ואינה תלויה בערך שמייחסים לו אחרים אפילו אם הם רבים. מושא מסוים, כבר נאמר, יכול להיחשב אמת עבור האדם אפילו אם הוא נחשב בעיני רבים כלא-אמת.

על יסוד עיקרון זה, עומד אליסון (Allison) על חולשתה של ההתייחסות הסובייקטיבית ואף על הסכנה הכרוכה בה. התייחסות זו, הוא אומר,<sup>33</sup> אשר עדיפה בעיני קירקגור על פני התייחסות אובייקטיבית, ממוקדת ביחס של האדם אל המושאים שסביבו, וביחס הזה טמונה אמת פרדוקסאלית. היא אינה מצויה מחוץ לאדם ואינה נתונה באופן בלתי תלוי בו; אין מושא מסוים ואין תוכן מסוים אשר שומרים על תקפותם במנותק מן היחס של היחיד אליהם. האמת היא פנימית וממוקמת ביחס של האדם. היא אינה תלויה ב'מה' של הדבר אלא ב'כיצד' שלו.

כדי להגביר את נוכחותו של הפרדוקס, אליסון מצטט את דבריו של קירקגור אודות האמת ביחס לאמונה הדתית. קירקגור משווה בין שני אופני התנהגות של אדם דתי, המתייצב נוכח אלוהיו. מצד אחד, מתואר אדם, אשר מתעקש להתייחס אל האל הנכון, האמיתי. הוא מנסה להבין את מהותו, לפענח את טיבו ודואג להתעדכן בכל

---

<sup>32</sup> שם, עמ' 230

<sup>33</sup> Allison, H. E., "Christianity and Nonsense", in: Philosophy of Mind, Vol. 20, 1967, pp. 432-460.

מה שנחקר בעניין זה. ברם, בתפילותיו אל אותו אלוהים אין הוא אמיתי ואינו גלוי, אולי ערמומי, אולי מצוי בהיסח הדעת וטרוד במקביל בדברים אחרים, אולי אף רואה בכך סוג של חובה. מצד שני, מתואר אדם, אשר מקפיד על פנייה אמיתית, כנה, עמוקה וללא דופי אל אלוהיו. אין מאחורי פנייה זו רובד רפלקטיבי נסתר, שבו מסתתר האדם וממנו הוא מתמרן את אלוהיו. בידי מי מצויה האמת, שואל קירקגור, ומניח לקורא להתמודד בעצמו עם התשובה הברורה והנוקבת:

If the problem is to calculate where there is more truth - whether on the side of the person who only objectively seeks the true God and the approximating truth of the God-idea or on the side of the person who is infinitely concerned that he in true relate himself to God with the infinite passion of need - then there can be no doubt about the answer, for anyone who is not totally botched by scholarship and science. If someone who lives in the midst of Christianity enters, with knowledge of the true idea of God, the house of God, the house of the true God, and prays, but prays in untruth, and if someone lives in an idolatrous land but prays with all the passion of infinity, although his eyes are resting upon the image of an idol - where, then, is there more truth? The one prays in truth to

God although he is worshiping an idol. The other prays in untruth to the true God and is therefore in truth worshiping an idol.<sup>34</sup>

האמת הדתית של אדם נבחנת אפוא לפי קירקגור בעיקר באמצעות האופן שבו הוא מכונן אותה, על פי כנות היחס שלו, ולא על פי תוכן מסוים, שאליו הוא מתייחס. כאשר אדם מתייחס אל אלוהים התייחסות אובייקטיבית הוא שואל את עצמו האם אלוהים זה הוא אמיתי או לא. הוא מגבש השערות ובוחן הסתברויות, שאמורים לקרב אותו לכלל תשובה סבירה ומבוססת לשאלה זו. לעומת זאת, כאשר אדם מתייחס לאלוהים התייחסות סובייקטיבית, הוא מתמקד בעצם היחס שלו לאלוהים: האם יש ביחס הזה, בעוצמתו, במשמעות שלו עבורו, משום יחס של 'אדם - אלוהים'. אם מתקיים יחס כזה, הרי האלוהים הזה הוא בוודאי אמת עבורו.

הדברים הללו של קירקגור, אומר אליסון, מתעים את הקורא בדרכו ומוליכים אותו שולל. הם ממעטים בחשיבות של ה'מה', אשר בו מאמין האדם, וסוחפים את האדם אל היחס שלו. במקום שיתמקד במושא אמונתו, במקרה זה – אלוהים, במקום שיבין אותו, יחקור אותו, יעמוד על צדקתו, האדם מתעסק ביחס שלו כלפיו. כך, עבור מידת האמת של מושא מסוים – אדם יכול לדחות את ה'מה' שלו ולהעדיף את ה'כיצד', שבו הוא מתייחס אליו. כל תוכן אפשרי עבור האמונה של האדם, כל עוד ה'כיצד' שבו הוא מתייחס אל תוכן זה הוא אמיתי עבורו. מכאן ממשיך אליסון אל הבלתי נמנע ומראה כיצד עלולה להשתבש התנהגותו של היחיד. הרי על פי הבנה זו של קירקגור נראה, שטוב יותר להיות נאצי מסור ומלא השתוקקות, מאשר להיות נוצרי אדיש וחסר

---

, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.*, SKierkegaard, <sup>34</sup>

Princeton, 1992, p. 201.

האם יתכן שלכך התכוון קירקגור? אליסון סמוך ובטוח שלא. הוא מנסה להראות כיצד קירקגור עצמו מתנגד להבנה כזאת ואף חותר לבסס הפרכה משלו. אולם, כשמתברר הקושי לעמוד במשימות אלו, אליסון מציג פיתרון קיצוני לעניין כולו: רעיון האמת בתור התייחסות סובייקטיבית הוא בדיחה. זוהי פרודיה, שקירקגור מחבר, ובאמצעותה הוא מבקר בצורה עקיפה את הגל. הגל מעלה את ההכרח לאדם לטפס מעל לפרטיקולאריות הסופית שלו ולהתבונן על החיים מנקודת מבט של האידיאה. היחיד נדרש לשכוח את עצמו, להיעשות בלתי מתעניין בקיום הפרסונאלי שלו. עליו לשלול כל תוכן או מצב פרטי ומסוים, שמזוהה עמו מראש. עליו להיווכח במוגבלות הצורות הסופיות של התודעה הפרטית ובסופו של דבר הוא יראה את הארץ המובטחת של הרוח האבסולוטית. זוהי ההתייחסות האובייקטיבית בשיאה, אומר אליסון, וכנגדה יוצא קירקגור: האדם הוא יצור קיים ואין הוא אמור לשכוח את קיומו; להיפך, המשימה המוטלת עליו היא לשקוע אל תוך קיומו, להיות מודע יותר ויותר למצב הקיום שלו. גם המבנה הדיאלקטי של הפרודיה, מציין אליסון, מקביל לדיאלקטיקה של הגל ומרמז על הקשרה ועל תפקודה של הפרודיה כביקורת.

הניסיון של אליסון לחשוף את ההתייחסות הסובייקטיבית בתור בדיחה או פרודיה נראה מוצלח. כתיבה אירונית, כתיבה של איפכא מסתברא, זוהי שיטה נקוטה אצל קירקגור. קירקגור משבח מסירה עקיפה של רעיונות ומדגים אותה לא פעם בניסוח רעיונותיו. אין מניעה לחפש ואף למצוא שיטת כתיבה כזאת גם כאן, בעניין טיבה של ההתייחסות הסובייקטיבית.

---

<sup>35</sup> Allison, H. E., "Christianity and Nonsense", in: *Philosophy of Mind*, Vol. 20, 1967, p. 438



בדרך זו, אליסון מצליח להפיל את הבעיה אבל לא רק אותה. יחד איתה הוא הורס עמוד יסוד בפילוסופיה של קירקגור, אשר בלעדיו לא ניתן להבינה; הוא ממוטט את ההתייחסות הסובייקטיבית. התייחסות סובייקטיבית הינה יסוד מכונן אצל קירקגור. דרכה, היחיד נחלץ מן הגוש, מן ההמון, ובאמצעותה הוא חוזר ונעשה דבר-מה מובחן, משהו שניתן לדון בו ואותו. התייחסות זו בשיאה מבטאת את משאת נפשו האישית של קירקגור, ואולי גם את מחוז חפצה של הפילוסופיה שלו. שימורה של ההתייחסות הסובייקטיבית כרעיון מרכזי, הנכונות להתמודד עם הקשיים שהיא מעוררת, הניסיון להבין את פישרה – כל אלה מבטיחים כי זוהי אכן הפילוסופיה של קירקגור שנתונה כאן לחקירה.

גם דופרה (Dupré) מנסה ליישב את הבעייתיות, שמעוררת ההתייחסות הסובייקטיבית בהקשר הדתי. התייחסות כזו, הוא אומר,<sup>36</sup> אינה מתרחשת בוואקום. היא מכוונת ומחוברת אל יסוד אובייקטיבי ואינה בשום אופן זהה לפנימית של האדם המאמין.<sup>37</sup> עמוקה ופנימית ככל שתהיה - היא אפשרית רק באמצעות זיקה אל יסוד אובייקטיבי כלשהו. הסובייקט אינו יכול לפתח את אובייקט האמונה מתוך עצמו. דופרה, מציע אפוא לשמור על יסוד אובייקטיבי, אמיתי ונתון, לצד ההתייחסות הסובייקטיבית של האדם. יסוד זה – האדם הדתי חושק בו ומבקש להימצא בזיקה אליו.<sup>38</sup>

בהצעה זו, דופרה מניח למעשה בכפיפה אחת שני גורמים, שלכאורה אינם קוהרנטיים, שאינם סובלים זה את נוכחותו של האחר, ושהחיבור ביניהם נראה בלתי אפשרי. התייחסות סובייקטיבית הרי אינה עוסקת בערך הטהור של המושא. היא

---

<sup>36</sup> Dupré, L., Kierkegaard as Theologian: the Dialectic of Christian Existence, New York, 1963, p. 131

<sup>37</sup> שם, עמ' 129

<sup>38</sup> שם, עמ' 125

דוחה ערך כזה ומתנערת ממנו. לעומתה, מושא אובייקטיבי, שערכו נתון מעצמו, אינו זקוק להתייחסות סובייקטיבית לשם כינון ערכו, אינו נחשף דרכה, ובנוכחותה, הוא אף עלול לאבד את איכותו בתור דבר בלתי תלוי, שאדיש אל האדם ואינו נגוע בהטיותיו.<sup>39</sup>

אם נכון התיאור של דופרה ושילוב כזה אכן קיים במסגרת האמונה הדתית, הרי הוא מצביע על שגיאה אפשרית בהתנהגותו של האדם הדתי, אשר מבקש להשיג יסוד אובייקטיבי באמצעות יחס סובייקטיבי.

כיצד בכל זאת יכולה התייחסות סובייקטיבית להישאר כזאת, כלומר - סובייקטיבית, בעודה מופנית אל מושא אובייקטיבי, בעל ערך נתון, שנמסר לה ומחייב אותה? כיצד היא משמרת לעצמה די חופש ביחס למושא הזה שלה, עד כדי כך שקירקגור יכול לכנות אותה 'סובייקטיביות עמוקה וטהורה'?

התשובה, אומר דופרה, מצויה בטבעו של אובייקט האמונה הדתית. אובייקט מיוחד זה אינו נתון באופן מיידי ואינו נגיש לשכל האדם. הוא מצוי במצב שאינו מחייב הכרה מיידיית שלו. משהו בו בלתי חדיר, נעול עבור שכל האדם. משהו בו פרדוקסאלי.<sup>40</sup>

מבחינה זו, אובייקט האמונה הוא טרנסצנדנטי. קיים פער בלתי ניתן לגישור בינו לבין הידיעה האנושית. הדרך היחידה, שפתוחה בפני האדם לפנות אל מושא זה, המצוי באחרותו היא התייחסות סובייקטיבית. התייחסות זו - אין פירושה שלא קיים כל תוכן דתי אובייקטיבי שהולם אותה אלא פירושה, שפעולת התייחסות מתרחשת כולה בגבולות הסובייקט, ואין התוכן האובייקטיבי, שקיים, קובע את ההתכוונות אליו.

---

<sup>39</sup> שם, עמ' 127

<sup>40</sup> שם, עמ' 132

דופרה שולל אפוא את ההנחה של אליסון, לפיה, עבור קירקגור, דתיותו של האדם חסרה תוכן מוגדר, אובייקטיבי, ולמעשה, פתוחה לכל תוכן ולכל אובייקט. במקום זאת, יש לראות את האמונה הדתית בתור התייחסות סובייקטיבית, אשר מותנית אל יסוד אובייקטיבי, שדופרה מדגיש את אופיו הטרנסצנדנטי. אופי זה של מושא האמונה הדתית מניח קשר ישיר בין הפנימיות העמוקה של האדם לבין האחרות הנסתרת, האלוהית, העובר כגשר מעל מרחב הידיעה של האדם ומדלג מעליו. דבר זה עלול לעורר רושם מוטעה של היעדר אמת דתית אובייקטיבית, כפי שביטא זאת אליסון בדבריו. מנקודת המבט של דופרה, הבעיה שתיאר אליסון, לפחות בהקשר הדתי שלה, אינה אלא בעיה פיקטיבית.

בכל זאת, נראה, כי משהו מן הבעיה המקורית עדיין נותר על כנו. כיצד יכול אדם להתכוון אל מושא אובייקטיבי מסוים אם מושא זה ניסתר ממנו ואין הוא יודע מהו? כיצד יידע אם הגיע אליו, אם יצר זיקה אתו ואם הוא אכן הוא או שמא טעה והתכוון אל יסוד אחר, שונה לחלוטין במהותו?<sup>41</sup>

ההנחה אודות יסוד אובייקטיבי אמיתי, אשר קיים אך אינו חשוף לאדם, יסוד ששרוי באחרותו, אף כי יתכן שהיא נכונה, אינה פותרת את הקושי הנוראי שתיאר אליסון, ואולי אפילו מחריפה אותו.

פיתרון אפשרי לעניין עשוי להימצא בדבריו של ג'קובי (Jacoby), אשר מתמודד באופן שונה עם הקושי שמעוררת התייחסות הסובייקטיבית. הוא אינו רואה בה פרודיה או בדיחה, כפי שמציע אליסון אלא מרכיב חשוב ביותר, עבור קירקגור, של מושג האמת בכלל, ומושג האמת הדתית בפרט. מושג האמת של קירקגור, מבהיר

---

<sup>41</sup> בעיה זו של המאמין הדתי מגיעה לשיאה בסיפור עקידת יצחק, שקירקגור מקדיש לו חלק נכבד בספר 'חיל ורעדה'. אברהם מתבקש להקריב את בנו לעולה. האם זהו קולו של אלוהים, אשר אותו הוא שומע או אולי זהו קולו של השטן, שמתעתע בו? ראו דיון בשאלה זו, אצל שגיא, א. קירקגור: דת ואקזיסטנציה המסע אל האני, ירושלים, 1997, עמ' 174-180.

ג'קובי,<sup>42</sup> כרוך גם בתוכן. קירקגור אינו אדיש לתוכן האמת, ובמקרה הנדון - האמת הדתית. הוא מחויב לתכני הדת האבסולוטיים, הנמסרים לאדם. תכנים אלה משתקפים מתוך כתבי הקודש ומהווים מסגרת מחייבת להתייחסות הסובייקטיבית שלו. מסגרת התייחסות זו אינה עניין שרירותי עבור קירקגור ולא כל רעיון יכול להופיע בה. טעות היא בידם של מי אשר מפרשים את קירקגור בתור מי שמתעלם מן התוכן ורואה רק את ה'כיצד'.

ג'קובי, כמו דופרה, מניח אפוא שקיים יסוד אובייקטיבי, אשר מהווה מרכיב חשוב בהגדרת האמת הדתית של קירקגור. ברם, בניגוד לדופרה, ג'קובי מדגיש את ההיבט הגלוי והידוע של יסוד זה וסובר שאין הוא ניסתר מן האדם, לפחות לא באופן טוטאלי. זאת ועוד, היסוד האובייקטיבי אינו המרכיב היחיד בהגדרת האמת הדתית של קירקגור. הדתיות של האדם אומר ג'קובי, היא עבור קירקגור עניין פנימי, והכרת תכנים מסוימים, אובייקטיבים ובעלי ערך אמת כשלעצמם, אינה מספיקה לשם כך. תכנים אלו, אף כי אינם נעלמים מעיניו של האדם הדתי, כמו גם לא מעיניו של קירקגור, אינם מספיקים. מה שנוסף להם ומעניק להם משמעות בתוך הקיום האנושי זהו ה'כיצד'. ה'כיצד' הזה מתאר את האדם המתייחס אל אותם תכנים, ממלא אחריהם, דבק בהם, מקיים אותם בחייו. עיסוק אבסטרקטי בשאלה 'מהו התוכן של האמת', אמת דתית במקרה דנן, אם אינו מלווה בשאלה אודות ה'כיצד', הוא חסר משמעות עבור היחיד הקיים.

השאלה אודות האמת, מסכם ג'קובי, כוללת עבור קירקגור גם את השאלה 'כיצד אחיה באופן שהוא אמת'. לפיכך, קירקגור אינו ממזער את הדת ואינו משמיט ממנה את הבסיס האובייקטיבי והמוחלט שלה. במקום זאת, הוא ממקסם אותה, בכך שמתאר אותה באופן בלתי נפרד מן הפרקטיקה שלה. פרקטיקה זו אינה עניין של

---

<sup>42</sup> Jacoby, G. M., "Kierkegaard on Truth" in: Religious Studies Vol. 38, 2002, pp. 29-41

פולחן ראווה אלא יחס פנימי והתנהגות אינטימית של האדם, בהתאמה לאותם תכנים נצחיים של הדת.

האמת, ובמקרה הזה - אמת דתית, אינה עולה מתוך הדיכוטומיה בין ה'מה' לבין ה'כיצד', בין התוכן לבין האופן שבו האדם מתייחס אליו. היא אינה מתבהרת באמצעות הבחנות מסוג 'או או': או התייחסות אובייקטיבית או התייחסות סובייקטיבית. האמת, על פי הבנתו של ג'קובי את קירקגור, משלבת בין שני המרכיבים. היא כוללת תוכן קונקרטי, אבסולוטי, שלא ניתן להתעלם ממנו, לצד התנהגות של האדם, שבה הוא מבטא תוכן זה בחייו.

הניסיון של ג'קובי להסביר את מושג האמת של קירקגור, להתגבר על הקשיים שמערימה ההתייחסות הסובייקטיבית, נראה לכאורה מוצלח יותר מזה של אליסון. לפני הכול, ההתייחסות הסובייקטיבית, בתור עיקרון יסודי בפילוסופיה של קירקגור, שומרת על מיקומה ואינה בטלה, כפי שקרה אצל אליסון. יחד איתה ובמקביל אליה נשמר היסוד האובייקטיבי - האמיתות הדתיות, הנחשפות בכתבי הקודש. הבנה זו שמציע ג'קובי פותרת לכאורה את הבעית ההתייחסות הסובייקטיבית כפי שניסח אליסון, ואף מותירה את קירקגור בקונצנזוס של חשיבה נוצרית מסורתית.

בכל זאת, נראה כי הפיתרון של ג'קובי אינו שומר על רציפות מלאה עם תיאור האדם המאמין של קירקגור. היחיד המאמין, שקירקגור תיאר קודם, פגאן, אשר מתמקד ביחס שלו אל אלוהיו ודואג שיחס זה יהיה אמיתי, כן, גלוי ומלא תשוקה - אותו פגאן אינו כפוף באותם רגעים לשום יסוד אובייקטיבי, אשר מגביל אותו או מחייב אותו או קובע את מסגרת ההתייחסות הדתית שלו. כפיפות כזאת, הקפדה על מושג האלוהים, התעמקות בתוכן והזנחת ה'כיצד' שבו אדם מתנהג - מאפיינים אלה מופיעים בתיאור האחר, שקירקגור משתמש בו כדי להדגיש כל מה שאותו מאמין פגאן אינו. עבור קירקגור, וזאת כבר הרגיש אליסון, ההתייחסות הסובייקטיבית היא בלבד האמת של האדם. כל ניסיון לערער על מקומה זה ולהתנות אותה אל יסוד

אובייקטיבי מבטא היעדר העזה, הדרושה כדי לעשות את הצעד ההכרחי בניתוח דבריו של קירקגור ולהודות בכך. זהו ניסיון לספק בקלות רבה מדי משהו, שאמור להיות מושג בעמל רב, בפרק זמן ארוך, ארוך כאורך החיים.

ההתייחסות הסובייקטיבית, בתור האמת עבור האדם, אינה מותרת שום מקום לסוג של אמיתות אבסולוטיות, נתונות, שנושאות את אמיתותן מעצמן, שמדריכות ותוחמות אותה. ההתייחסות הסובייקטיבית אינה שווה ברמתה אל ההתייחסות האובייקטיבית ובוודאי אינה נחותה ממנה ומשועבדת לה. כל ניסיון להניח שני אופנים אלה על מישור אחד אינו הולם את תפיסתו של קירקגור.

ביטוי פסקני לבכורה שנותן קירקגור להתייחסות הסובייקטיבית מופיע אצל שגיא. שגיא<sup>43</sup> מקבל את הטענה, לפיה קירקגור אינו מתעלם מן ההתייחסות האובייקטיבית, ובקונטקסט של האמת הדתית - הוא אינו מתעלם מכתבי הקודש ומשמר את דבר האל במסגרת הדת. אלמלא היה עושה זאת, הוא אומר, הייתה תפיסתו הדתית של קירקגור מובילה לאנרכיזם סובייקטיבי, הרחוק מן הנצרות הפרוטסטנטית-לותראנית המסורתית. אולם, אחרי שקיבל קירקגור את כתבי הקודש, הרי שבין שני הגורמים - הסובייקטיביות וכתבי הקודש - הסובייקטיביות מהווה עקרון עליון, אשר בתוכה מתפרשים כתבי הקודש.

תכני הדת מקבלים אפוא את מובנם המלא במסגרת ובאמצעות הסובייקטיביות האנושית; הם נתונים למניפולציות שונות, המשקפות מעורבות רפלקטיבית מצד הסובייקט. מכאן, האחריות המלאה לכינון האמת הדתית מוטלת על האדם. האדם אחראי לא רק ליחס אל אלוהים אלא גם למהותו של אלוהים, אשר בו הוא מאמין, ולמשמעות הקונקרטי של הדרישות, שאל זה מציב בפניו.

---

<sup>43</sup> שגיא, א. קירקגור: דת ואקזיסטנציה המסע אל האני, ירושלים, 1997, עמ' 207

שגיא, כמו ג'קובי, מתאר אפוא את קירקגור בתור מי שמשמר את היסוד האובייקטיבי של הדת, לצד ההתייחסות הסובייקטיבית של האדם. ברם, בשונה מג'קובי ומשאר החוקרים שהוזכרו לעיל, שגיא מדגיש היררכיה ברורה, אשר בה ההתייחסות הסובייקטיבית מקבלת יתרון לעניין כינון האמת. האמת הדתית אינה מותנית ביסוד האובייקטיבי; לעיתים אין יסוד זה ניכר בה כלל ולעיתים תישמר בה לשונו אך תאבד ממנה רוחו. יסוד זה, כפי שנחשף בכתבי הקודש, הוא אולי 'אמת' מנקודת מבטו של אלוהים אבל הוא אינו מתלכד מלכתחילה עם הגדרת האמת הדתית של האדם ואולי אף פעם לא יתלכד. אדם יכול לקרוא את כתבי הקודש, להכיר את תוכנם ולהתרשם מהם, הוא יכול אף לנסות להבין אותם, אולם, אין הם אלא נקודת התחלה עבורו.

האמת הדתית של האדם אינה פרי כה קל להשגה, כמו לקרוא דבר כתוב, שנחקק מייד כאמת על לב האדם. אמת זו נחצבת במאמץ רב, במשך מסע ארוך של האדם, ארוך, כאמור, כאורך חייו. המעשים של האדם, אורחות חייו, המצוות שאותן הוא מכבד, אשר ניכרים באופן עקבי בחייו, אשר למענם הוא נלחם, בראש ובראשונה מול עצמו, מול שאר האפשרויות הפתוחות בפניו - בכל אלה נחשפת בהדרגה האמת הדתית שלו.

הניתוח, שמציע שגיא, מביא את הקורא קרוב ככל האפשר אל מושג האמת, במקרה דנן האמת הדתית, של קירקגור. אמת זו טמונה ביחס של האדם אל מושא אמונתו. אם יחס זה מובן לאדם בתור רגש אמיתי, אם הוא כן וגלוי, מלא תשוקה וחף מכל תכסיס וכוונות הונאה, הרי הדבר אשר אליו האדם מתייחס הוא אמיתי.

דברים אלה הם למעשה חזרה אל נקודת ההתחלה של הדיון, אל הבעיה שהעלה אליסון בעניין האמת הדתית: האמת הדתית, על פי קירקגור, ממוקדת ב'כיצד' של האדם ואינה תלויה ב'מה', אשר אליו הוא מתייחס. החזרה זו אל נקודת ההתחלה אינה מסמנת מעגל קסמים שאליו נקלע הדיון. אמנם סופו של הדיון מנוסח בלשון

דומה לניסוח המופיע בתחילתו, אולם, הפעם נעדרת ממנו נימת הספק וחסרה הנכונות למחות את ההתייחסות הסובייקטיבית ולהניח שבדרך זו תיפתר הבעיה. החזרה אל נקודת ההתחלה משקפת את ההכרה בה. האדם הוא אדון הבריאה של עצמו, אומר קירקגור,<sup>44</sup> ויכול לבחור ללכת גם בדרך שנחשבת בדרך כלל כלא-ראויה. החזרה אל נקודת ההתחלה מבשרת על נכונות להמשיך ממנה ולנסות לבסס אותה. זוהי חזרה אל הניסיון לתת ביטוי למקומה של ההתייחסות הסובייקטיבית בחייו של האדם, במקום לבטל אותה.

זאת ועוד, החזרה אל נקודת ההתחלה אינה רק קבלה של טענת המוצא אלא גם חידוד ההבנה של מושג האמת. חיוניות ההתייחסות הסובייקטיבית והעליונות השמורה לה בכינון האמת מעלים, כי אין משמעות למושג האמת אם אין מי שמאמץ אותו כאמת, וכי 'אמת' היא תמיד אמת עבור מישהו.

ההתייחסות הסובייקטיבית של האדם ממוקדת אפוא ביחס שלו אל מושאים שונים במציאות. יחס זה מטביע את ערך המציאות עבור האדם. אם הוא אמיתי, אמיתי עבורו גם המושא, אשר אליו הוא מתייחס.

ההתייחסות הסובייקטיבית מבטאת את האינטואיציה של קירקגור: אדם יכול להתייחס אל המציאות ולהעניק לה ערך משלו. מושאים שונים נתונים לפניו - דרכי חיים, ערכים, חוקים, מידות התנהגות, שאיפות, עמדות... מבחינה אובייקטיבית, מושאים אלה מצויים בסופו של דבר באי וודאות. האדם מתייחס אליהם, משתוקק אליהם או נרתע מהם, מתחבר או מסתייג, מסכים או מסרב. בהתייחסותו זו הוא מעניק להם ערך משלו, שמהווה אמת עבורו. אמת זו, אומר קירקגור,<sup>45</sup> הנה אי וודאות אובייקטיבית, אשר נתפסת בהתאמה אל פנימיות מלאת

<sup>44</sup> Kierkegaard, S., Eighteen Upbuilding Discourses, Princeton, 1990, p. 85

<sup>45</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments,



**תשוקה. זוהי כאמור האמת שקירקגור חיפש:**

החשוב הוא למצוא אמת, שתהיה אמת עבורי; למצוא אידיאה, אשר למענה ארצה לחיות ולמות. מה יועיל לי לשם כך אם אמצא אמת, הנקראת אמת אובייקטיבית; אם אשנן את כל שיטות הפילוסופיה; באין משמעות עמוקה בשביל עצמי ובשביל חיי.<sup>46</sup>

## הגדרת האמונה

ההתייחסות הסובייקטיבית של האדם בשיאה היא אמונה.<sup>47</sup> זו אינה אמונה במובן של השקפת עולם או במובן של מערכת עיקרים, שהאדם דוגל בה אלא זוהי יכולת להתייחס, לכונן יחס. התייחסות זו מתכוונת לרוב אל מושאים אבסטרקטים של המציאות, כמו למשל: דרכי חיים, אופני התנהגות, שאיפות או עמדות, וכדומה. אולם, התייחסות זו יכולה להתכוון גם כלפי בני אדם, כלפי הזולת.<sup>48</sup> אז היא יכולה לבוא לידי ביטוי, למשל, במקרה של שינוי בלתי מובן בהתנהגותו של הזולת, כאשר התנהגותו אינה כשורה. אז, בעוד האחרים, המצויים בקשר כלשהו איתו, מתרחקים ממנו או מנתקים כל מגע עימו, האדם אשר מאמין בו, נותר לצידו ושומר על הקשר עימו. קשר זה אינו מבוסס על הנסיבות ואינו תקף כל עוד הכל מסתדר וניתן להסבר. אילו כך היה הדבר, לא הייתה זו אמונה בזולת אלא אמונה בכוחו של האדם להסביר דברים ולפענח התנהגויות.

צורה נוספת לובשת האמונה כאשר היא מתייחסת אל העתיד, אל מה שטרם קיים. התייחסות כזו היא ציפיה של האדם. קירקגור מתאר את הציפיה בתור מאבק,<sup>49</sup> שבו האדם כובש את העתיד, מנצח אותו ומשיג אותו. אולם, כיוון שהעתיד עצמו הרי טרם קיים, הוא שואב את קיומו וכוחו מן האדם; הוא מציג עצמו בתור ישות חיצונית, בתור יעד, שיש להתמודד עימו ולכובשו אבל למעשה אין האדם מתמודד כאן אלא עם עצמו. התמודדות זו, אומר קירקגור, היא סימן לאצילות המין האנושי.<sup>50</sup> אדם שהאמונה שלו מתכוונת אל העתיד, מתמודד אתו ומנצח אותו עוד בטרם החל

---

<sup>47</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 204

<sup>48</sup> Kierkegaard, S., Eighteen Upbuilding Discourses, Princeton, 1990, pp. 24-26

<sup>49</sup> שם, עמ' 16-21

<sup>50</sup> שם, עמ' 17

להתמודד עם ההווה של חייו. יתרה מזאת, הניצחון על העתיד מחזק אותו לעבודת ההווה. הוא מחשל את האדם ומאפשר לו להתייצב ללא חת מול הקשיים בלפניו. כאשר האמונה מתכוונת כלפי העתיד, האדם נמשל ליורד ים, אשר מנווט את ספינתו. המים, בהם הוא שט, משנים את צורתם ללא הרף והגלים עולים ונמוגים. משום כך, לא בהם הוא אינו מחפש את דרכו. במקום זאת, הוא מביט אל הכוכבים. הם נאמנים, נצחיים, נתונים באותו מקום בדיוק כפי שהיו בימי אבותיו וכפי שיהיו גם עבור הדורות הבאים אחריו. יורד הים מתמודד עם השינוי שמאפיין את המים, באמצעות מה שנצחי, כפי שהאדם מתמודד עם ההווה, המתחלף ונתון בשינוי, באמצעות מה שנצחי בו, באמצעות האמונה.

האמונה אינה מבוססת על ערכים טהורים כלשהם ואינה בנויה על מה שמוסכם או מה שצפוי. היא מצויה מעבר לשכל ולחשיבה. אם יעמוד מישהו ליד בית תפילה, אומר קירקגור,<sup>51</sup> בשעה שהמתפללים מתכנסים שם הוא ישמע ודאי פעמים רבות את המילה 'אמונה'. בני אדם מאמינים ברוח הדור, ברוח התקופה, אולי גם באלוהים שבאותה תקופה. הם מאמינים בכוחם להתמודד, להצליח, לשאת בנטל. ביטויים אלה משקפים ביטחון אנושי, ארעי מטבעו ומוגבל, ביטחון בכוח הסיבולת של האדם, ביטחון במה שמנבא לו שיכלו. זהו המשך מידי של החיים, המשך של המציאות כפי שהיא, אך זו אינה אמונה. 'אמונה' אינה ביטוי של השכל ולעיתים אף מצויה על מסלול של התנגשות איתו. כל ניסיון לחבר בין אמונה לבין הבנה, גם אם הוא לכאורה מצליח, אינו משקף אמונה ואינו משיג את מושאיה.

דוגמא לכך ניתן לראות כאשר האמונה מופיעה במסגרת הדתית. אז היא מתייחסת אל מושג האלוהים, הבלתי מושג, הלא נודע. מושג זה אינו נענה לשכל האדם ואינו נכנע לכוח ההבנה. גם כאשר מנסה האדם, בתחבולות שונות, לכבוש

---

<sup>51</sup> Kierkegaard, S., *For Self Examination, Judge For Yourself*, Princeton, 1990, p. 81

מושג זה בשכלו, להפוך אותו מושא להבנתו, יהיו מאמציו לשווא. ההבנה של האדם, אשר מטבעה מבקשת להקיף מושג, להגדיר אותו, לקבוע את גבולותיו, וכך, להפוך אותו לסופי עבודה - הבנה זו אינה מתאימה להתמודדות מול האינסופי, הטרנסצנדנטי. זאת ועוד, גם כאשר נראה שהמושג 'אלוהים' הוגדר, בעזרת מושגים כמו 'אינסופי' 'טרנסצנדנטי', 'בלתי נודע', 'שונה מכל מה מוכר' וכו', ונראה לכאורה שבכך הוא נלכד בהבנה, הרי למעשה אין הדבר כך. ההבנה של האדם אינה מסוגלת לצאת מחוץ לעצמה, להתנתק לחלוטין, עד כי תוכל לרחף אל תחומו של האינסופי, השונה באופן מוחלט. אין היא יכולה להשיג את מושג האלוהים, שאותו הגדירה מראש כדבר הנתון מעבר לה.

בכל זאת, שכל האדם אינו יכול להתנתק מן הפרדוקס הזה, ממושג האלוהים, ולא פעם אף מבקש לו הגמוניה במסגרת ההתייחסות הדתית של האדם. משום כך, האדם ממשיך לגלות את האלוהים פעם אחר פעם בתור גבול עבורו, שעליו מתנפצת הבנתו.<sup>52</sup> שכלו של האדם אינו יכול לנסח דבר משמעותי על אלוהים ואינו יכול לכונן יחס אל אותו קונספט, השרוי בנסתרות. אם יאמר שאלוהים אינו קיים, הרי בעצם אמירה זו הניח יחס אל דבר-מה, ומהו הדבר אם אינו קיים? ואם יאמר שדבר זה אינו ידוע מפני שאין האדם יכול לדעת אותו וגם לו היה יכול לדעת אותו לא היה מסוגל לבטא ידיעה זו - הרי בכך הגדיר את האלוהים בתור גבול ההבנה שלו; גם אם נכונה הגדרה זו היא אינה מספקת את השכל, שכן, למעשה, בהגדרה כזו אומר האדם שאינו מבין את המושג 'אלוהים'.

אמונה דתית, כמו גם אמונה בכלל, אינה מבוססת אפוא של הבנה.<sup>53</sup> היא גם אינה ביטוי של עוצמה טבעית שיש לאדם לשאת משא כלשהו, להשתלב במציאות או

---

<sup>52</sup> Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments. Johannes Climacus*, Princeton, 1985, pp. 44-45

<sup>53</sup> תפיסה הפוכה, אשר מחברת את האמונה עם הידיעה, מאפיינת למשל את מושג האמונה של

להתקיים מתוך תקווה. בעקרו של דבר, גם עוצמה אישית רבה ביותר היא מוגבלת, ארעית ונחלשת, וסופיותה נחשפת כאשר האדם נשבר, כאשר אובדת לו התקווה, ואין הוא יכול להתמודד. סוף כזה מעיד כי אין זו 'אמונה' עליה מדובר אלא אולי כוח סיבולת או חוסן טבעי או ביטחון עצמי.

אמונה היא מעבר לכל אלה. כל אלה מתים, כלשונו של קירקגור, עבור האדם המאמין. זאת גם הסיבה לסבל ולייסורים של האדם המאמין, אשר דומה למי שצועד באפילת הלילה ואינו יכול להיעזר במה שהיה יכול להסב לו ביטחון ונוחם. כל מה שהיה יכול להרגיע אותו או לעורר בו שאננות, כל מה שהיה מסוגל לנבא לו שכלו – כל זה מת כעת עבורו.

אולם ייסורים אלו, מדגיש קירקגור,<sup>54</sup> אינם פסולים. כמוהם כהצלפות השוט על גבם של סוסים, רתומים לעגלה עמוסה, שצועדים בעלייה. אם יעצרו הסוסים, אם יבקשו אחר תקוות השווא, עלולה העגלה, על כל מטענה, להתדרדר אל התהום ולגרור אחריה גם את הסוסים. הם מעידים בפני האדם כי הוא מאמין.

האמונה כאמור אינה כרוכה במסתבר או במוסכם ואינה ביטוי של השכל. היא אינה עניין של עוצמה אישית, חוסן או ביטחון עצמי. אולם, השגיאה החמורה ביותר שעלולה להופיע בהבנת האמונה היא הגדרתה על יסוד התוצאה הבולטת שלה, הגדרתה בתור פעולת הכרעה.

וולטש, בספרו 'חסד וחירות', נלכד בטעות זו. כמו קירקגור, גם הוא מזהה את ערכה העצום של האמונה ומרחיב אותה אל מעבר לתחומה של הדת. האמונה, הוא

הרמב"ם. להרחבה, ראו למשל: בן נון, י., "אמונה מול הפכיה", בתוך: על האמונה עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, עורכים: הלברטל, מ. קורצווייל, ד. שגיא, א., ירושלים, תשס"ה, עמ' 203-242

<sup>54</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, pp. 80-81

אומר,<sup>55</sup> אינה רק יחס של האדם אל אלוהים אלא היא היסוד העמוק ביותר של החיים והכרח רוחני אחרון. כה קרוב וולטש ברחשי ליבו לקירקגור עד כי כמוהו גם הוא קובע, כי באמונה בלבד יכול אדם למצוא משמעות ואפשרות של חיים. וולטש מבטא גם את אופייה האינסופי של האמונה. הופעתה בחייו של האדם, הוא אומר,<sup>56</sup> חולקת לקיומו הסופי משמעות של אינסוף. הוא מדגיש עוד את הקשר בין האמונה של האדם לבין מושג האמת שלו. לא רק הדת והמוסר זקוקים לאמונה, הוא אומר,<sup>57</sup> אלא אף האמת שלו. כאשר אדם נוטל אמת כלשהי, נתונה, וקובע אותה בתור הדבר האחרון עבורו, הוא עושה זאת באמצעות אמונה. רק באמונה יש ביכולתו של האדם ליחס אופי אובייקטיבי, מוחלט, לחוויה סובייקטיבית ביסודה.

אך מהי האמונה, שואל וולטש. דברים רבים כלולים בה בוודאי, כמו שיפוט ואהבה, רצון ומסירות, דביקות וענווה, פעולה וביטחה, ציפייה ופורקן, מורא ושמחה, יראת כבוד ועוז רוח, תבונה וכסילות, אולם כל אלה לא ניתן היה לכרוך במושג אחד אלמלא היה לאמונה גרעין מסוים. מהו גרעין האמונה, שיש בו כוח מאגי, המקבץ סביבו ומחזיק בצוותא את כל הפעולות הללו?

גרעין זה, הוא עונה, זוהי הכרעת האמון. האדם, אשר ניעור להכרה, מוצא עצמו בתוך התרחשות עשירה ובלתי פוסקת. לנוכח התרחשות זו הוא יכול לנקוט בעמדות שונות, והחשובה שבהן נובעת מן התשובה שלו לשאלה: האם לרחוש אמון לעולם אם לאו. 'אמון', כלשונו של וולטש, הוא תמיד ביחס להתרחשות מסוימת. העובדות עצמן אינן משיבות על שאלה זו של האדם וגם התבונה נוטשת אותו כאן ואינה יעילה עוד. התשובה של שאלת אמון זו נתונה להכרעה חופשית של האדם. זוהי הכרעת אמון של

---

<sup>55</sup> וולטש, פ., חסד חירות לחקר בעיית הרצון היוצר בדת ובמוסר, ירושלים, 1968, עמ' 17

<sup>56</sup> שם, עמ' 18

<sup>57</sup> שם, עמ' 21

האדם, אשר בה הוא קובע את יחסו אל המציאות. הכרעה זו מבהיר וולטש, אינה אלא האמונה.<sup>58</sup>

על פי קירקגור, ובניגוד להבנה שמציג וולטש, 'הכרעה' אינה מגדירה את האמונה. אף כי סמוכים ודבוקים זה לזה - הכרעה ואמונה הם שני מושגים נפרדים. ביחס להכרעה - האמונה היא התרחשות מוקדמת בזמן, שגוררת אותה. האמונה, אומר קירקגור, היא פקטור מחולל הכרעה.<sup>59</sup> ההכרעה היא 'המייד שאחרי' האמונה, היא התוצאה שלה, אך היא אינה מהווה את רגע האמונה ואינה מנהירה אותו.

בעקבות ההבחנה הזו בין אמונה לבין הכרעה יש להוסיף הבחנה נוספת, הנוגעת למשמעות ההכרעה: אצל וולטש הכרעה מתארת 'פעולה', ומובנה - הטיית הכף או העדפת דבר על פני דבר אחר; לעומת זאת, אצל קירקגור הכרעה מתארת 'מצב', ומובנה - עודף משקל באחת מכפות המאזניים, שבה נמדד מושא מסוים.

מהי אם כן האמונה על פי קירקגור? האמונה היא **תשוקה אינסופית** של האדם, החותרת אל מושאים בתחום האפשרי שלו, מתחברת אליהם וקובעת אחדים מהם בתור ממשות בחייו. היא פורצת אל הסופי של האדם וממלאת אותו, אך בעודה עושה זאת היא שומרת על טיבה האינסופי, אינה נבלעת בו ואינה מקבלת את מאפייניו. נקודת ההתחלה שלה נותרת עמומה וקשה להצביע מראש על סופה. היא נותרת כתשוקה, כהמיית לב.

---

<sup>58</sup> שם, עמ' 18

<sup>59</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 203

האמונה קיימת באדם מעצם טבעו ואפשרית עבור כל אחד. היא אינה מבדילה בין בני אדם ואינה נענית להבחנות שהם עצמם עושים ביניהם. היא עשויה להיות ניכרת בחייה של משרתת פשוטה, יותר מאשר בחייו של משורר רגיש.<sup>60 61</sup>

היא אמנם חושפת את האדם בתור יחיד ומבחינה אותו מן הגוש שבתוכו ניבלע ועושה אותו למשהו שהוא יותר מאשר דוגמית של המין שלו, אולם, בו זמנית היא גם מלכדת אותו עם בני מינו, מעצם היותה האפשרות שלו:

Faith is qualitatively different. It is not only the highest good, but it is a good in which all are able to share, and the person who rejoices in the possession of it also rejoices in the countless human race, because what I possess, he says, every human being has or can possess.<sup>62</sup>

האמונה היא אפוא תשוקה אינסופית. בתור שכזאת, דרושה זהירות בעת הדיווח עליה. היא אינה ניתנת לתיאור באמצעות מושגים סופיים ואין לטעות ולייחס לה אותם. לא ניתן להתחקות אחריה מתוך קורות הימים, לא ניתן לפרק או להרכיב אותה ולא ניתן להשוותה עם שום דבר אחר; היא אינה נחשפת מן המבטים ההיסטורי, האנליטי או הרציונאלי. היעדר אפשרות הדיבור כאן היא העדות המלאה שלה,<sup>63</sup> כפי שחשכת הלילה יכולה להיות עדות לאור הכוכבים שטרם בהק.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> שם, עמ' 196

<sup>61</sup> קירקגור עקבי בדעתו, שהאמונה היא הטוב שהכל יכולים להשיגו. ראו למשל: Kierkegaard, S., *Eighteen Upbuilding Discourses*, Princeton, 1990, pp. 10,14

<sup>62</sup> שם, עמ' 10

<sup>63</sup> על העדות, אשר מכילה במרכזה דבר מה שעל אודותיו לא ניתן להעיד במילים, ראו: אגמבן, ג', *מה שנתר מאושוויץ הארכיון והעד*, רסלינג, 2007

<sup>64</sup> שם, עמ' 181



מפני טיבה האינסופי, מתאים לדון באמונה בתור **חווייה**, כאשר היא משולבת עם הסופי של האדם ונחשפת בחייו הקונקרטיים. בדרך זו ניתן להתחקות אחריה ולהתקדם לקראת הכרתה. בתור חווייה אנושית, אפשר לשאול מהם הגלויים שלה בחיי האדם, מה קורה לאדם, כאשר האמונה מופיעה בחייו.

על פי האמור לעיל, ניתן להציע שישה גלויים של האמונה בחייו של האדם, אשר יחד עם היותה תשוקה אינסופית מהווים את הגדרתה:

### 1. היות האדם יחיד.

האמונה היא תשוקה אינסופית. היא מסמנת את הנקודה שבה האינסופי חוצה את הסופי של האדם. זוהי הנקודה העמוקה ביותר של היות האדם. האדם חווה אותה, אך אינו קיים מעבר לה, אינו קיים 'מאחוריה' ואינו יכול להחיל עליה חשיבה רפלקטיבית. לפיכך, האדם אינו יכול להבין את האמונה או לנתח אותה, אינו יכול להסביר אותה באופן רציונאלי ואינו יכול לעביר אותה אל הזולת. כמובן גם שאינו יכול לקבל אותה ממנו, משום שגם הזולת אינו יכול למסור אותה.<sup>65</sup> במילים אחרות, במחיצת האמונה, האדם הווה בתור יחיד. הוא אינו יכול לקבל אותה בתור חלק מקבוצה ואינו יכול להשיג אותה באמצעות ההמון. היא אינה מופיעה בו מכוחה של ברית חברתית כלשהי, אינה מופיעה בחייו מתוך הקשבה לזולת בלבד ואין הוא יכול ללמוד אותה. האמונה קיימת עבור האדם בתור יחיד.

קירקגור ממחיש גילוי זה באופן ציורי, כאשר הוא מופיע במסגרת הדת. שער האמונה, הוא אומר,<sup>66</sup> נפתח עבור האדם בתור יחיד, ונסגר מייד אחריו. אמנם רבים נדחפים ומתקהלים שם, כפי שתמיד קורה במקומות, כשיש משהו

<sup>65</sup> שם, עמ' 11-12

<sup>66</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 67

בעל ערך לראות או לזכות בו. אולם, מי שמארגן את הדבר דואג, שבכל פעם יכנס איש אחד בלבד. ההמון הנדחף נותר בחוץ.

## 2. התבוננות אינסופית.

האמונה מסמנת כאמור את הנקודה העמוקה ביותר של היות האדם, את המקום שבו האינסופי חוצה את הסופי של האדם ונוגע בו. בנוכחות האינסופי, נוספת לאדם נקודת מבט חיצונית לציר הזמן, ממנה הוא מסוגל להשקיף על חייו. האדם מתבונן על חייו התבוננות אינסופית. התבוננות זו מצויידת בעולם מושגים משלה, שבאמצעותו רגע של חיים אינו דבר 'סופי' או 'ארעי' בלבד, אינו רק משהו שחולף. כעת, רגע של חיים הוא מצב של התהוות, התהוות אשר נרקמת מתוך ההכרעות של האדם.

'לחיות את הרגע' כאן זהו מטבע לשון, שמבטא את מלוא הדרו של הקיום ומתייחס לכל רגע בו בתור חיים שלמים. טווח הפעולה של האדם מתרחב ומופיעות בו פעולות, שהן מעתה האפשרות שלו בתוך האינסופי. הוא פועל בהדרגה, הוא מעיז, ואינו מחייב להבטיח את הסוף, כתנאי הכרחי לשם ההתחלה; הוא מסוגל לשאת מידה של עמימות בחייו.

## 3. הטבעת ערך המציאות.

האמונה היא ההתייחסות הסובייקטיבית של האדם בשיאה. כשהיא נוגעת אל מושאי המציאות היא גוררת הכרעה על ערכם; אחדים מהם - משקלם נעשה קל יותר, ואחרים - משקלם נעשה כבד יותר על כפות המאזניים, שבהן הם נמדדים. האדם מטביע את ערך המציאות עבורו.

## 4. התחדשות עצמית.

האמונה של האדם מכריעה כאמור את ערכם של מושאים שונים במציאות. הכרעות אלה אינן אינהרנטיות למציאות. בהתקבלן - הן אינן מתקבעות ואינן הופכות לדבר 'מובן-מאליו'. הן ממשיכות לשמור על תלות

באמונה של האדם, אשר ממנה נבעו. בכל עת שיופיע מושא מסוים ובכל עת שיידון הקשרו, מתחייבת נוכחות האמונה באדם, המתייחסת אליו, מתחייבת הכרעתו מחדש. הכרעות שמכריע האדם אינן אפוא עניין חד-פעמי. הן מתחדשות, ואיתן מתחדש ממד חשוב בחייו של האדם, שאותו הן מהוות.

#### 5. הנהגה עצמית.

האמונה היא תשוקה של האדם, היוצאת אל חייו, ומשפיעה על התנהלותו בתוך המציאות, אשר בה הוא נתון. היא מעצבת ומובילה את חייו. אדם אינו מאמין סתם אלא מאמין ביחס לחייו, להתנהגותו, להתגלמותו. באמונתו - האדם מנהיג את חייו.

#### 6. הגשמה עצמית.

האמונה היא פעולה של פרויקציה מן הפנים אל החוץ, מצד האדם אל מושאי המציאות. זהו יחס של האדם, אשר עצם קיומו וטיבו מעניקים ערך למושאים שונים. ערך זה אינו נתון במושאים באופן מיידי אלא מצוי בעיניו של המתבונן, ומשקף אותו וההתנהגות של האדם על פיו מהווה הגשמה עצמית שלו.

קירקגור מבטא עיקרון זה של השתקפות האדם, כאשר הוא עומד על טיבו של הסמל. סמל, הוא אומר,<sup>67</sup> הינו שלילת מצבו המיידית של דבר או מהות נוספת של דבר, אשר שונה מן המהות המיידית שלו. מגדלור, למשל, הוא סמל עבור יורדי הים. מבחינה מיידית אין הוא אלא עמוד נישא ופנס בקצהו. היותו סמל היא מהות נוספת, שונה ממה שהוא באופן מיידי. סמל הוא כזה עבור מי שמבין אותו ככזה. עבור אחרים, שאינם מבינים אותו, הוא נתון במצבו המיידית. כאשר אדם רואה דבר-מה בסביבתו, בעל תכונה בולטת

---

<sup>67</sup> Kierkegaard, S., Training in Christianity, Princeton, 1972, p. 124

כלשהי, ומייחס לו משמעות נוספת, הוא הופך אותו לסמל. תכונתו הבולטת היא המיידית, ומה שרואה בו האדם בתור סמל זוהי פעילות רפלקטיבית, שבה הוא מייחס לו משמעות שנייה. הסמל, אם כן, אינו מה שהוא באופן מיידית. אין סמל, אשר מראשיתו הוא כזה אלא סמל הוא פרי התייחסות מצד האדם, אשר בה נחשף האדם.<sup>68</sup>

האדם אשר האמונה מתרחשת בחייו, מתנהג על פי ערכים, שהוא עצמו מטביע ומשום כך - ערכים אשר משקפים אותו. בהתנהגותו זו, הוא מגשים את עצמו.

האמונה, אם כן, היא תשוקה אינסופית של האדם, שחותרת אל מושאים בתחום האפשרי שלו, מתחברת אליהם וקובעת אחדים מהם בתור ממשות בחייו. תשוקה זו ניכרת בתור חוויה של האדם ומתוארת באמצעות הגילויים שלה בחייו. גילויים אלו מנהירים אותה ומעשירים את ההגדרה שלה. הם מאפשרים לדון בה מתוך הזהירות הדרושה לשם כך.

אולם, גילויים אלו אינם משמשים רק לצורך ההגדרה של האמונה. הם מהווים, בהמשך המחקר, מפתח לתיאור התנהגות אנושית טמירה, שהולמת את האמונה ומזמנת אותה.

## נוכחותה של האמונה בפילוסופיה של קירקגור

קירקגור משתוקק אל האמונה. בקטע יומן מאוחר בחייו הוא מציין את המקום החשוב של רעיון האמונה בפילוסופיה שלו. למעשה, אומר קירקגור, מרבית החקירה הפילוסופית שלו הייתה מכוונת בעיקר להבהיר את שאלת האמונה:

In many forms and under several pseudonyms, a whole pseudonymous literature is chiefly concerned with illuminating the question of faith, with discerning the sphere belonging to faith, with determining its distinction from other spheres of the intellect and spirit, etc<sup>69</sup>.

קטע זה מתוך היומנים של קירקגור, משקף את נקודת המוצא, אשר דרכה נחקרת כאן הפילוסופיה של קירקגור ואשר באמצעותה מקבלות את משמעותן התימות השונות האחרות. שאלת האמונה ומושג האמונה מהווים ציר מרכזי, אשר סביבו נעות התימות האחרות המופיעות בפילוסופיה. תימות אלה משרתות את שאלת האמונה; הן מהוות שדה מחקר עבור קירקגור, מגדירות את מרחב הדין במושג האמונה, ומקבלות - בדרך זו - את משמעותן במסגרת הפילוסופיה של קירקגור. על פי הבנה זו, תחומי הדת, האהבה, חיי הנישואין, עולם הרגשות ואפילו סגנונות הכתיבה השונים - כל אלה הן בעיקר מסגרות עיון שונות, בהן קירקגור מתמודד עם שאלת האמונה ובעזרתן הוא מנסח את התשובה.

---

<sup>69</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, VI, 6595

קירקגור מגלה את האמונה בראש ובראשונה בקונטקסט הדתי. הוא מתעמק ביחס שבין אדם לבין אלוהים, שם נחשפת בפניו, בהדרגה, נוכחותה. אלוהים, הוא אומר,<sup>70</sup> הרי אינו לובש צורה של ציפור ירוקה, ענקית, בעלת מקור אדום, שיושבת במקום בולט ומשמיעה ציוץ נדיר. שום דבר אינו בולט אצל אלוהים. כה רחוק הוא מלהיות בולט או ניכר עד כדי כך שהוא למעשה בלתי-נראה, ואין האדם חש בנוכחותו. אמנם מסורים בידי האדם כתבי הקודש והוא יכול להתעמק בהם, לפרש אותם, להתעורר באמצעותם ולחפש בעזרתם את אלוהים. אולם, גם אם יתבונן בהם התבוננות שכלית עמוקה לא יוכל להפיג את אי-הוודאות, הכרוכה בהם ובאלוהים, שמתגלה מתוכם. ההתבוננות השכלית אינה יעילה לשם הכרת אלוהים ואינה מתאימה כדי לבסס את הקשר של האדם אליו. יתרה מזאת, גם לו העמיק האדם וגילה תובנה וודאית או גילו משמעותי כלשהו בעניין האל, עדיין, לא היה בכך די כדי לכפות אותו, כדי לאלצו לקשור קשר עם אותו אלוהים, שנחשף. ההתבוננות השכלית אינה מכוננת את היחס בין האדם לבין אלוהים. לשם כך דרושה אמונה.

המחקר המדעי של כתבי הקודש, מדגיש דופרה (Dupré),<sup>71</sup> אינו בלתי חשוב עבור קירקגור, אך אין לו כל קשר אל היחס שנוצר בין האדם לבין אלוהים. לו היה יחס זה מבוסס על טקסט כתוב בלבד, כל ואריאנט קל היה מקבל משמעות עצומה וכל ספק ביחס לאותנטיות שלו היה ממלא את האדם ייאוש. מרגע לרגע היו בני האדם להוטים עד כדי טירוף להשיג ולקרוא, מהר ככל שאפשר, כל

עבודה וכל מחקר, המתפרסמים בנושא כתבי הקודש. קרוב לוודאי גם שכולם היו

---

<sup>70</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 245

<sup>71</sup> Dupré, L., Kierkegaard as Theologian: the Dialectic of Christian Existence, New York, 1963, p. 120

הולכים לעולמם כשהייאוש נותר מקנן בליבם, מפני שאותו מחקר מיוחל, שיסיר כל ספק, מתפרסם תמיד שבועיים מאוחר מדי. אך נניח שפלוני יאריך ימים ויזכה לקרוא את המחקר המופלא הזה, שאינו מותיר כל בעיה ביחס לכתבי הקודש, מה יהיה אז? האם מישהו, שהיה חסר אמונה דתית לפני כן, התקדם ולו צעד אחד קרוב אליה? לא. ומי שכבר הייתה לו אמונה דתית - אולי הוא הרוויח משהו מן המחקר הזה? לא כלום. להיפך, מחקר כזה מהווה עבורו סכנה שמא יבלבל כעת בין האמונה שהייתה לו לבין המדע.<sup>72</sup>

בכל הקשור לאמונה הדתית, מסכם דופרה את עמדתו של קירקגור, וודאות מדעית ביחס לכתבי הקודש אינה אפשרית. משהו בהם נעול בפני שכל האדם, משהו בהם פרדוקסאלי. לפיכך, תוקפם של כתבי הקודש נובע מתוך שאר-הרוח של האדם המאמין בהם. שאר-רוח זה מחייב מלכתחילה את נוכחותה של האמונה באדם. אמונה דתית לא ניתן לכונן על יסוד תוקפם של כתבי הקודש אלא להיפך: תוקף זה מבוסס על האמונה.

האמונה, הדתית במקרה זה, מתחילה, כאמור, מן המקום שבו החשיבה השכלית מפסקת.<sup>73</sup> היא מתרחשת בתוך אי-וודאות ורק באמצעותה אדם יכול לכונן את הפרדוקס הזה - יחס בין אדם לבין אלוהים:

Objectively, he then has only uncertainty, but this is precisely what intensifies the infinite passion of inwardness. If I am able to apprehend

God Objectively, I do not have faith; but

---

<sup>72</sup> שם, עמ' 121

<sup>73</sup> קירקגור, ס., חיל ורעדה, תשנ"ז, עמ' 56

because I cannot do this, I must have faith.<sup>74</sup>

ההתעסקות של קירקגור עם הדת אינה דועכת לכל אורך הפילוסופיה שלו. האינטנסיביות המאפיינת אותה, מעניקה לה משקל בתור תימה מרכזית בהגותו ועשויה להוביל אל המסקנה, לפיה קירקגור הוא תיאולוג, וכי כך יש לחקור אותו.<sup>75</sup> אולם, על פי תפיסת המחקר כאן, הקונטקסט הדתי הוא בעיקר חלק משדה המחקר של קירקגור. בתוך מסגרת הדת, כמו בתוך בית מלאכה מצויד היטב לשם כך, קירקגור מגלה את האמונה וחוקר אותה. באמצעות הדת הוא מנכיח אותה בהכרתו, אף כי הוא עצמו חסר אותה. הוא מתקרב אליה, מכיר את סביבתה, ומגיע אליה בצורה אמצעית, בתיווכה של מסגרת זו. מצב זה מעורר בו שמחה לאין קץ ועונג רוחני.<sup>76</sup>

ברם, קירקגור מתוודע אל האמונה גם בקונטקסטים נוספים של קיום אנושי, למשל, חיי הנישואין. חיי הנישואין מתאימים, לדעתו של קירקגור, בתור מסגרת לחפש בה את האמונה. שם, הוא אומר,<sup>77</sup> הדברים אינם חתומים ולא ניתן לדעת כיצד יתפתחו. דבר אינו מתרחש על פי תוכנית מסודרת או כתובה מראש. שימוש בהסתברויות, טיפוח התקוות והסתמכות על מה שמנבא השכל הישר - כל אלה אינם יעילים כאשר מדובר בחיי נישואין, שמתפתחים באופן בלתי ידוע, תוך כדי אי-וודאות. הנישואין נעים ונדים להם, בעוד שההבנה קופאת על מקומה והתבונה מגיעה לידי ייאוש. דבר אינו מתקדם על פי הצפוי. לפיכך, במסגרת הנישואין דרושה לאדם

---

<sup>74</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, pp. 203-204.

<sup>75</sup> ראו:

Dupré, L., Kierkegaard as Theologian: the Dialectic of Christian Existence, New York, 1963, p. ix

<sup>76</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, V, 5324

<sup>77</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 89



## אמונה:

Ordinarily we speak only of a married man's unfaithfulness, but what is just as bad is a married man's lack of faith. Faith is all that is required, and faith compensates for everything. Just let understanding and sagacity and sophistication reckon, figure out, and describe how a married man ought to be: there is only one attribute that makes him lovable, and that is faith, absolute faith in marriage.<sup>78</sup>

כמה מוזר ולא אופייני לדבר על חיי הנישואין במושגים של אמונה. לכאורה, אין זה אלא הדבר האחרון שחיוני שם. זוג נשוי - דרושים לו משיכה הדדית, תקשורת טובה, קורת גג ופרנסה... ובהינתן אלה, הדברים יסתדרו. אולם, לא מעט פעמים, דווקא בהינתן מרכיבים אלה, מתרופפים חיי הנישואין, מאבדים את כוח אחיזתם ומתפרקים. מנקודת מבטו של קירקגור נחשפת אי-הוודאות, אשר רובצת לפתחם של הנישואין. אז מתבררת נחיצותה של האמונה ומתחווים חולשתם ואוזלת ידם של שאר המרכיבים.

אדם, אשר נכנס בברית הנישואין, חייב להאמין במצבו. אם אינו יכול להתייחס אל הנישואין באמונה, עד מהרה יתעייף מנישואיו ויעייף גם את אשתו. כמה נורא, אומר קירקגור, לראות אישה, אשר מבקשת את לב בעלה, רודפת אחריו בכל טובה, בנעימות ובנחמדות, אך מאבדת אותו. זהו מחזה מעורר בחילה לראות אדם שמתנהג

---

<sup>78</sup> שם, עמ' 91

ומפּטפּט בתור אדם נשוי, אך בליבו אין הוא מאמין במצבו.<sup>79</sup> כמוהו כאיש דת מתחסד, שמטיף ומשכנע, דורש מן האחרים, אך בעצמו אינו מאמין במה שהוא אומר. אלא שמאיש דת מתחסד שכזה אפשר פשוט להתרחק ובצל קורתו לא לבוא עוד, אך אישה אינה מבקשת לנטוש את בעלה ואין הדבר קל עבורה.

ללא אמונה כורע האדם הנשוי תחת עול הקשר, שבו נכבל. קשר זה בין אדם לאדם מִיצר את צעדיו, חונק אותו ומעיק עליו כמשא. מרגע שנאסר בו הוא מנסה בכל דרך להשתחרר, לקרוע את הכבלים. לעומת זאת, אם הוא מתייחס אל הקשר באמצעות אמונה, עול החיים המשותפים הופך עבורו לברכה ולמקור חיים. אין זה עוד קשר לוחץ או מגביל אלא הוא מסוג הקשר שבו קשור העץ אל שורשיו, מתוכם הוא עולה, חי ומשגשג. סיטואציות של התחייבות ועול מעיק הופכות עבורו סיטואציות של יוקרה, שמעניקות לו משמעות וכבוד. האישה, אליה הוא נשוי עושה אותו לאיש, לבעל. לצידה, הוא נעשה 'אב', ראש משפחה, שומר הבית, מי שמגן על הילדים. ביחס אל האישה, הוא מסוגל להיות חבר קרוב ויקר, יועץ אישי, שותף לרגשות עמוקים, מנחם ומעודד בעת הצורך.<sup>80</sup>

נישואין, אומר קירקגור, זהו מסע הגילויים האישי החשוב ביותר עבור האדם. בעוברו דרכם, האדם טובל עצמו עמוק בתוך החיים, ויודע עליהם באופן שכל ידע אחר על החיים מתברר כמלאכותי ומשני.

החשיבות הקריטית של האמונה לחיי הנישואין תידון שוב בהמשך העבודה, ואף תסביר את התנהגותו של קירקגור בחייו האישיים. הוא, אשר חש כי האמונה חסרה לו, מצטער להיווכח שלמעשה חסר לו מרכיב הכרחי לחיי הנישואין. משום כך, הוא מבטל את ארוסיו לנערה שאהב ואף נמנע מנישואין כל ימי חייו.

<sup>79</sup> שם, עמ' 90

<sup>80</sup> שם, עמ' 92-94

ככל שקירקגור מטיב להכיר את האמונה, כך גוברת בו התחושה הנוראה, שהיא אינה נוכחת בחייו. הוא יודע, שאין לו את האומץ הדרוש לשם האמונה ואין הוא יכול לצלול מתוך ביטחון מלא אל תוך האבסורד. אי-הוודאות מעוררת בו סחרחורת, הוא מחפש כל העת משהו יציב, ודאי, שיוכל להיאחז בו. כמו אותו שיכור, שהוא מתאר את אופן הליכתו המיוחד,<sup>81</sup> גם הוא עצמו נשאר בתוך הסמטאות הצרות, נצמד אל שולי הדרך ומשתדל לגעת בכריות אצבעותיו בקירות הבתים, כדי למקם את עצמו. אין הוא מעז לחצות את הכיכר הגדולה שלפניו, אשר בה אין כיוון ואין במה להיאחז. שם, הוא חרד בליבו, לבטח תתגלה ההתנדנדות שלו ותיוודע שכרותו. אפשרות האמונה עבור קירקגור היא אי-אפשרות, שאין לו מה התפאר בה.<sup>82</sup> הוא מוסיף: הדיאלקטיקה שבאמונה היא הדקה והמרשימה מכל. היא נושאת בחובה קפיצה, התרוממות, אשר אותה אינני יכול להשיג בפועל אלא בתפיסה בלבד.<sup>83</sup>

#### ועוד:

אמונה היא התשוקה העליונה שלאדם. אפשר שרבים בכל דור ודור לא מגיעים עדיה, אך יותר ממנה אין להשיג. לא אטול על עצמי לפסוק אם מעט הם ואם הרבה בדור הזה, אשר האמונה אף לא נגלתה לפניהם, ואולם כמי שקרוב אצל עצמו יכול אני להעיד כי אשר לי – מעטים סיכוני לנחול אותה.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 113

<sup>82</sup> קירקגור, ס., חיל ורעדה, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 32, 35

<sup>83</sup> שם

<sup>84</sup> שם, עמ' 139

לצד מה שאין לו וכה משמעותי, קירקגור יודע גם מה יש לו ומדוע אין זה מספק;  
 הוא ער לחולשתה של ההתייחסות האובייקטיבית, שהאתיקה העולה ממנה מנותקת  
 ממנו, וחסרה משמעות עבורו. הוא יודע שמציאות בעלת ערך אובייקטיבי חסרה ערך  
 עבורו; חסרה משהו שיהיה לו שווה לחיות או למות למענו:

I am like a man who has collected furniture,  
 rented an apartment, but as yet has not found  
 the beloved to share life's ups and downs with  
 him.<sup>85</sup>

ההתייחסות אובייקטיבית אמנם מספקת לאדם מידע רב על המציאות, מידע מדויק  
 ביותר, מדעי, סטטיסטי, אבל מידע זה מצטיין באדישות לעצם חייו ובחוסר עניין ביחס  
 להתפתחות שלו וביחס לכיוונו:

Along with the growing sensibleness there is an  
 increase of a certain kind of knowledge about  
 human nature: information about how we human  
 beings are now... a natural - scientific,  
 statistical knowledge about the human moral  
 state as a natural product, explained by the  
 situation, the air currents, the wind, the  
 rainfall, etc. Whether we human beings may have  
 degenerated from generation to generation is of  
 no concern to this kind of knowledge about human

---

<sup>85</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, V, 5100

nature. It merely states accurately how we are, the stoke exchange rate, the market price... But about how we human beings ought to be, about God's requirement, about ideals - as sensibleness increases, less and less is heard about that.<sup>86</sup>

קירקגור מרגיש שההתייחסות האובייקטיבית אינה מאפשרת לו להתקרב אל עצמו

ואינה ממלאת תפקיד בעיצובו בתור אינדיבידואל. כל עוד הוא אינו אלא צרור של ידיעות שימושיות, הגיוניות, מסתברות, או מבוססות - אין הוא חי במלוא מובן המילה. את התהום הנפערת בין ידיעותיו האובייקטיביות של אדם לבין מה שהוא בתור אדם יחיד, מהות פרטית, ממחיש קירקגור כשהוא מספר ברגישות את סיפור כבשת הרש: הוא מספר על אורייה שנהרג בקרב ועל דוד שלוקח את בת שבע. לכאורה, מלך שמציל אלמנה. אז מגיע נתן הנביא. נתן מול דוד. שניהם משוררים, שניהם בקיאים בחכמת הלשון. נתן משמיע באזני דוד את הפואמה שכתב, על עשיר ועל רש, על כבשה יחידה. דוד מרותק, הוא מאזין בקשב רב; כמו שבני אדם מאזינים לדרשה נאה או להרצאה תרבותית. אולי יציע להחליף איזה מטבע לשון, אולי יזהה שגיאה במבנה, ישים לב לדיקציה, לתנועות. אך הוא אינו עולה על המשמעות הממשית של המילים. אז אומר לו נתן, שבו מדובר; "אתה האיש". האם דוד לא היה מודע למעשה שלו? האם לא הבין כמה נורא להרוג איש כדי לקחת את אישתו? ודאי ידע. גם יכול היה לתאר את המעשה במזמור מאלף. אך למרות זאת, נדרש מישהו מבחוץ, שיגיד לו "אתה". מה מועט ערכה של גישה עובדתית, לא אישית, מרוחקת, אפילו לאדם כמו

---

<sup>86</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, pp. 157-158

דוד, נאמן וירא אלוהים. היא מאפשרת לו לשמור על רמה כה גבוהה של

אובייקטיביות, עד כי יכול הוא להעמיד פנים כאילו דבר לא קרה.<sup>87</sup>

ההתייחסות האובייקטיבית, שמופיעה בחייו של קירקגור, מנותקת אפוא מן השורשים העמוקים שלו. היא מניבה מידע עובדתי, שאדיש לו ולחייו, ומפריעה לו להתקרב אל עצמו. היא גוזלת ממנו את האינסופי, את האישי, אשר הם, כלשונו של קירקגור, **התנאים של האמונה**.<sup>88</sup>

קירקגור מתנסה במשבר. חסרה לו דרך חיים משלו ואין הוא יודע כיצד לכונן אותה. חסרה לו אמת, שתהיה אמת עבורו, חסרה לו אידיאה, שעבורה ירצה לחיות ואף למות. אין הוא מוצא כל תועלת באמת הנקראת 'אמת אובייקטיבית, כשאין לה משמעות עמוקה בשבילו. חייו מתרחשים מעצמם והוא, שחי אותם, אינו משתתף בכינונם ואינו יודע את טעמם. אין הוא יודע את ה'מדוע' וה'כיצד' של חייו. קירקגור מזהה את המרכיב החסר בחייו, אמונה, אבל השאלה שמתבקשת היא כיצד פורצת האמונה בחיים?<sup>89</sup> מהי הקונקרטיזציה האנושית שתומכת בה ומזמנת אותה?

שאלה זו נחשפת באופן הדרגתי בפילוסופיה של קירקגור. קירקגור אינו ממנהג להפריד את הקונספט של האמונה מתוך הקונטקסט הדתי, שבו הוא מגלה אותה. הוא אמנם מבין שהדת, בתור יחס בין אדם לבין אלוהים, מחייבת את האמונה ותלויה בה, אולם, רק בהדרגה הוא תופס, שתלות זו אינה הדדית; שהאמונה אינה תלויה בדת ויכולה לפרוץ בכל מסגרת חיים, אשר בה מתקיים יחס בין האדם לבין המציאות.

---

<sup>87</sup> שם, עמ' 37-38

<sup>88</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 29

<sup>89</sup> השימוש במילה 'פורץ' בעקבות שגיא. ראה שגיא, א. קירקגור: דת ואקזיסטנציה המסע אל האני, ירושלים, 1997, עמ' 65

משום כך, מופיעים בפילוסופיה של קירקגור ניסוחים של השאלה שתלויים בקונטקסט הדתי ועושים שימוש במושגיו; כך למשל, במסווה הפסאודונים יוהנס קלימקוס, קירקגור שואל:

I, Johannes Climacus, born and bred in this city, and now thirty years old, an ordinary human being like most folk, assume that a highest good, called an eternal happiness, awaits me just as it awaits a housemaid and a professor. I have heard that Christianity is one's prerequisite for this good. I now ask how I may enter into relation to this doctrine.<sup>90</sup>

יוהנס אינו מתייחס אל האמונה הדתית כדבר מובן מאליו ונתון; את היחס בין האדם לבין אלוהים האדם היחיד צריך לכונן, והוא, יוהנס, מבקש לדעת כיצד. במילים אחרות, השאלה ששואל יוהנס היא בעצם - 'מה אעשה כדי שהאמונה תפרוץ אל חיי?'

השאלה של יוהנס עולה מנקודת מבט של אדם יחיד, שמבקש להיכנס אל חיק הדת ולהיעשות מאמין. שאלה זו יכולה לעלות גם מנקודת מבטה של הדת, אשר אל חיקה יבוא האדם. קירקגור מנסח את השאלה גם מנקודת מבט זו. אז הוא ממקד אותה בקונקרטיזציה אנושית, שעולה מתוך היחס בין אדם לבין אלוהים, ואשר בה פורצת האמונה:

---

<sup>90</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, pp. 15-17

I cannot withhold the observation that the reason many works of recent philosophy... leave such a meager genuinely satisfying yield is that they concentrate entirely on questions which never arise in Christian consciousness. They revolve around problems which ought to assume the actuality of a relation between God and men; whereas the Christian consciousness... seeks to grasp the concretions which this relation has supplied.<sup>91</sup>

אלו אם כן ניסוחים של השאלה אודות האמונה, אשר תלויים בקונטקסט הדתי, שבו היא נחשפת לראשונה לעיני קירקגור. ברם, בנקודה מסוימת, לצד הניסוחים הדתיים, מופיעה השאלה באופן ישיר ובלתי תלוי בדת. זה קורה כאשר קירקגור מתאר את הקיום האנושי תיאור כפול, בתור משהו סופי לצד משהו אינסופי, משהו קיים לצד משהו מתהווה, משהו קבוע לצד משהו משתנה. כפילות זו, מחייבת את התשוקה העליונה ביותר של האדם, את האמונה.<sup>92</sup> האמונה הכרחית לשם התמודדות עם הממד האינסופי, האפשרי, המתהווה, של האדם. היא משלימה את החשיבה שלו ואת שאר כוחות השכל וחיונית למען קיום אנושי במלוא משמעותו. אם חסרה האמונה בחייו של האדם, אם הוא קיים על יסוד השכל והחשיבה בלבד, בתור לוגיקן טהור, לא מתרחש קיום אנושי במלוא מובן המילה. חייו כאלה הם חסרי טעם. הם נושאים עמם

---

<sup>91</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, III, 3261

<sup>92</sup> קירקגור, ס., חיל ורעדה, תשנ"ז, עמ' 139



תסכול עמוק עבור האדם, החי אותם, ויש בהם סכנה ממשית עבור החברה האנושית בכלל. מתוך תחושה מבשרת רעות, אומר קירקגור:

Prior to the outbreak of cholera there usually appears a kind of fly not otherwise seen. In like manner might not these fabulous pure thinkers be a sign that a calamity is in store for humankind - for example, the loss of the ethical and the religious?<sup>93</sup>

האמונה של האדם, התשוקה העליונה ביותר שלו, חיונית לשם קיום אנושי במלוא המשמעות שלו. כיצד, שואל קירקגור,<sup>94</sup> ניתן לעורר אותה באדם? על שאלה קריטית זו ממחר קירקגור לענות תשובה ציורית ומפתיעה:

I have considered the possibility of getting him astride a horse and then frightening the horse into the wildest gallop. Or even better, in order to draw out the passion properly, the possibility of getting a man who wants to go somewhere as quickly as possible... astride a horse that can hardly walk... Or if a Pegasus and an old nag were hitched to a carriage for a driver not usually disposed to passion and he

---

<sup>93</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, pp. 307

<sup>94</sup> שם, עמ' 311

was told: now drive - I think this would be successful.<sup>95</sup>

התשובה של קירקגור מבטאת התעוררות עזה אצל האדם, אשר עולה מתוך החיבור בין דבר-מה איטי ביותר, מאופק, מדוד, לבין דבר-מה בהול ומבהיל, מאיץ ופראי. הדברים ממחישים את השילוב האבסורדי בין מה שסופי, מקובע ומדוד באדם לבין מה שאינסופי, אפשרי ומלא תנועה בו. אבל אליה וקוץ בה: התשובה עמוקה מדי, מעורפלת, מנוסחת בלשון ציורית, מבוססת על דימויים ועל דמיון. קשה לפרוט אותה להתנהגות קונקרטי, ולמעשה, היא מנותקת מן המציאות. במקרה הטוב היא יכולה לעורר בקורא צחוק כאילו הייתה בדיחה. במקרה פחות טוב היא מבלבלת, מעיקה ומתסכלת.

האם תשובה זו של קירקגור יכולה לשמש מורה דרך לחיים, כפי שהפילוסופיה אמורה לדעתו להיות? האם היא מהווה התייחסות ברורה ואופרטיבית לשאלה אישית, כה מטרידה, שעוסקת בבעיה עמוקה של יחיד ושל ציבור? נראה, לכאורה, שקירקגור אינו מזהה את ערך השאלה שהוא עצמו שואל, את הנגיעה שלה אל חייו, ואת ההכרח לענות עליה באופן מעשי. אבל כיצד יתכן שאינו מזהה? הלא זהו אותו קירקגור שמציין פעמים רבות את חסרון האמונה בחייו, את חוסר הטעם של חיים איומים, משוללי אמונה. "מכושפים" הוא קורא לאותם אנשים חסרי הוויה משלהם, שאיבדו את יחידותם במרחבי החיים האובייקטיביים:

Just as according to superstitions, one can conjure up spirits by reading incantations, in the same way you will - provided you keep on

reading God's word this way for a time... - you will read a fear and trembling into your soul so that, with God's help you will succeed in becoming a human being, a personality, rescued from being this dreadful nonentity into which we humans, created in the image of God, have been bewitched, an impersonal, an objective something.<sup>96</sup>

מפתיעה או מצחיקה ככל שתהיה, התשובה שממהר קירקגור להציג לשאלה שהעלה, אינה יכולה להיות בדיחה. הלשון הציורית שלה מסגירה דווקא את חוסר היכולת של קירקגור, בשלב זה בחייו, להשיב עליה באופן ברור אבל. ברם, היא רומזת גם על המשימה שעולה ממנה ומלווה אותה, אשר אותה ממלא קירקגור לאורך הפילוסופיה שלו: לנסות לפענח את התשובה, להרחיב אותה, להפוך אותה מאלגוריה ציורית לקונקרטיות אנושית, מחוברת אל המציאות, ששיכולה לשמש מורה דרך לחיים.

המחקר כאן מתמקד במשימה הזו של קירקגור ובו נפרסת התשובה.

---

<sup>96</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 43

## @@@סגולותיה של האמונה

עד לנקודה זו של המחקר, כבר הוזכרו מאפיינים שונים של האמונה, אשר מבטאים את משמעות גורלית שלה עבור האדם, היחיד, וכפי שעוד יתברר - גם עבור החברה. מאפיינים אלה יעלו שוב בהמשך המחקר, גם יתווספו אליהם היבטים נוספים ומשמעותם תתבהר אף יותר. מפני חשיבותם, כדי לייחד אותם וכדי להבטיח את זיהויים - מאפיינים אלה מובאים להלן, במתכונת מרוכזת.

### 1. האמונה מאפשרת לאדם להנהיג את חייו בתוך החירות.

בפרק המבוא של המחקר תוארה המצוקה של האדם, כאשר הוצגה בפניו החירות שבה הוא נתון ונדרש ממנו לנוע בתוכה ולהנהיג את דרך חייו. עד מהרה הוא נוכח, שהשיטה הישנה, אשר על פיה שמע ואימץ אמיתות מוסכמות או דפוסים נתונים - שיטה זו אינה עובדת. אין עוד מה לאמץ, כי הכול איבד את תוקפו, ואין ממי לשמוע, כי לאף אחד אין עוד סמכות לומר. האמונה של האדם מפיגה את המצוקה הזאת. היא האפשרות שלו להנהיג את עצמו בתוך אי-הוודאות, לרקום רקמת חיים, שהוא נוכח במרכזת. באמצעותה, הוא מנסח מה שקירקגור מכנה 'אמת עבורו'. האמונה היא ניצחון האדם, אולם, למרות זאת, היא אינה נאבקת עם החירות. אין לדבר כאן במושגים של 'מאבק'. להיפך: האמונה נהנית מן החירות, שבה נתון האדם. היא זקוקה לחירות, על מנת שתוכל לפרוץ. טיעון זה יופיע בהמשך המחקר, בתור אחד המרכיבים המרכזיים של אקלים האמונה. בהקשר הדברים כאן הוא מבטא סגולה של האמונה, המאפשרת לאדם ליהנות מן החירות שבה הוא נתון. חירות זו, שקודם העיקה עליו, הייתה עול על צווארו ואליה הוא חש נידון, מתבררת עכשיו כתנאי הכרחי לחיים מלאים, חיים שבהם פורצת האמונה של האדם.

מפרספקטיבה רחבה יותר עולה משמעות נוספת של סגולה זו: האמונה, אשר מדריכה את האדם בתוככי החירות, גם מונעת את הופעתם של מנגנוני מנוס<sup>97</sup>, שהאדם עלול להפעיל. היא משככת את הדחף שלו להתמודד עם החירות על ידי טשטוש הקטגוריה של האני, שעבורה התקשה לכונן פשר ומפניה חש חוסר אונים ובדידות.

במילים אחרות, הופעתה של האמונה בחייו של האדם מפיגה את הסבל שלו מעצם היותו מה שהוא - יחיד - ומניאה אותו מן הניסיון הקדחתני לטשטש את יחידותו. במקום זאת, היא מאפשרת לו לזכות בעצמו מחדש.

## 2. האמונה מחזקת את הקטגוריה של היחיד.

האמונה, אשר מניאה את האדם מלטשטש את עצמו בתור יחיד, אף מחזקת יחידות זו באופן ישיר. היא מחדדת את הקטגוריה של היחיד, מעמיקה את גבולותיה, ומגינה עליה מפני אובדנה בקרב ההמון. כאשר האמונה מפעמת באדם, כאשר באמצעותה הוא מתייחס אל המציאות, מתרחשת בו פנייה פנימה. אמנם מושאי האמונה עצמם לרוב חיצוניים לאדם, אבל - וזאת מדגיש קירקגור<sup>98</sup> - האמונה היא בראש ובראשונה פנייה של האדם פנימה, אל שורשיו העמוקים ביותר, אל ההשתוקקות העמוקה שלו, שממנו אח"כ הוא פורץ החוצה. כך, כאשר יחידים, בתור חברת בני אדם, מתייחסים באמונה אל אידיאל כלשהו, אל מושא חיצוני, אפילו אם הוא משותף לכולם, עדיין, כל אחד מהם במקביל מבצע פנייה פנימה אל עצמו. לכל אחד מהם יש את עצמו, ובעודו עם עצמו - יש לו גם את האחרים לצידו. הפנימיות מהווה מרווח חיוני בין בני אדם, שאינו מאפשר להם לקיים קרבה

---

<sup>97</sup> על מנגנוני מנוס מן החירות ראו עוד אצל פרום, א., מנוס מחופש, ת"א, 1992, עמ' 138-97

<sup>98</sup> Kierkegaard, S., Two Ages, The Age of Revolution and the Present Age, Princeton, 1978, p. 61-63

הדוקה מדי ושומר עליהם שמא יהפכו מאוסף של יחידים, המשתתפים במעשה חברתי, לעדר.

האמונה מבדילה אפוא את היחיד מן האחרים ומשמרת את יחידותו. מצד אחד, היא מאפשרת חיבור אל האחרים, במסגרת של קהילה על יסוד אידיאל או מעשה משותף, ומצד אחר, היא מונעת את קריסתו אל תוך עצמו של המבנה החברתי והפיכתו לגוש. קירקגור מדמה מצב זה באמצעות ההרמוניה הקיימת בחלל, בין הכוכבים. הכוכב, אשר נמשך אל מרכזו ופונה פנימה, גם נתון בהרמוניה עם מכלול של כוחות משיכה, בתוך מערכת של כוכבים רבים. אם האמונה חסרה באדם, חסרה בו הפנייה פנימה, וחסר המרווח שמבדיל אותו ושומר עליו בתור אינדיבידואל. אז נוצר ההמון; בני אדם אינם נחלצים עוד זה מזה אלא נלחצים לכדי שכבה אחת אחידה, בתהליך שייקרא בהמשך המחקר 'יישור והשוויה'. רכילות, שמועות וקנאה הופכים אז בני לוויה קבועים של האדם. הרושם ומראית העין פושטים בקרב בני אדם, וכל אחד פונה אל זולתו בהדדיות מוחקת גבולות, מעיקה, גדושת חשדות הדדים. במקום שמחת חיים, מופיעה אי שביעות רצון, וקדרות שאינה מרפה. במקום התלהבות פנימית, אמיתית, מופיע הפטפוט.

### 3. האמונה היא מהות של האדם.

נוכחות האמונה באדם - אפילו אם רק בתור האפשרות שלו, אפילו כאשר טרם פרצה אל ממשות חיו - חושפת את הקיום שלו בתור דבר-מה משני, שבו ועליו היא מתרחשת. קירקגור מבטא את הנחיתות של הקיום הממשי (ה - to be של האדם), לעומת אפשרות הקיום שלו (ה - to be able to be שלו):

To be is like a descent when compared with being able to be; the descent is as infinitely low as

the excellence of possibility is high.<sup>99</sup>

ההתרשמות הראשונית כאילו האדם הוא בעיקר 'קיום' ואין לו מהות אינה אלא טעות. ה'אין' הזה, חוסר הכיוון והיעדר אמת מוחלטת שכופה אותו - זהו סימן מובהק למהותו: יכולת להעניק למציאות ערך משלו. מושאים שונים אשר בתוך המציאות, בתוך אי-הוודאות האובייקטיבית, נתפסים בהתאמה עם פנימיות רבת תשוקה והופכים 'אמת עבורו'.

אין זה נכון לומר שהקיום של האדם קודם למהות שלו אלא היכולת שלו לכונן אמת עבורו, להנהיג את עצמו, להיות לכזה או לאחר היא מהותו, תכונת ההצטיינות שלו, שמבדילה אותו משאר היצורים ואף מייחדת אותו משאר בני מינו. ביטוי למהות זו מופיע במאה ה-15, בנאום של פיקו דלה מירנדולה:

לא עשינוך שמימי גם לא ארצי לא בן תמותה גם לא בן אלמוות, כדי שאתה, שהינך אם אפשר להגדיר זאת כך, בעל תואר כבוד של יוצר עצמך וצר צורתך שלך, אתה תיצור עצמך בצורה שבה תבחר. תוכל להתדרדר לצורות התחתונות, צורות הפרא גם תוכל על פי החלטתך להיוולד מחדש בצורות העליונות שהן אלוהיות.<sup>100</sup>

#### 4. הגשמת האמונה היא הגשמה עצמית של האדם.

אחד הגילויים של האמונה, כפי שהוזכרו בהגדרת המושג, הייתה הגשמה עצמית. האדם מבצע פעולה של פרויקציה מן הפנים אל החוץ ומעניק ערך משלו למושאים שונים. ערך זה אינו נתון במושאי המציאות באופן מידי אלא מצוי בעיניו של המתבונן, משקף אותו ומהווה הגשמה עצמית שלו.

<sup>99</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 14-15

<sup>100</sup> דלה מירנדולה, ג'. פ., נאום על כבוד האדם, ירושלים, 1990, עמ' 25

ברם, האמונה היא הגשמה עצמית של האדם במובן נוסף, בסיסי יותר. האמונה היא כאמור מהות של האדם. היא מבדילה אותו משאר היצורים ואף מייחדת אותו בקרב בני מינו. היא תכונה עליונה שלו, המצויה מעבר לחשיבה ומעבר לכוחות השכל. באמצעותה, האדם מתמודד עם מציאות שאין בה דרך ואין בה אמת מוחלטת שנתונה לו. האמונה מופיעה במקום שבו החשיבה חסרת אונים ומפסקת. עצם הופעתה של האמונה בחיים מהווה הגשמה של תכונת ההצטיינות שלו, הגשמה עצמית במובן האריסטוטלי.

##### 5. האמונה מעניקה לאדם טעם חיים.

האמונה של האדם פורצת אל חייו הקונקרטיים ומהווה התייחסות סובייקטיבית בשיאה. כאשר היא נוגעת אל מושא מסוים בתוך המציאות, היא גוררת הכרעה של ערכו. מושא זה נתון ביתרון או בחיסרון עבור האדם. כך מכוננת האמונה של האדם אוסף של ערכים אישיים, שאמנם מתייחסים ברובם אל המציאות, אך עולים מתוך השורשים העמוקים ביותר שלו, נכונים עבורו חשובים בעיניו.

אוסף זה של ערכים אישיים מהווה 'אני מאמין' של האדם. על פיו האדם מוביל את דרכו ומעצב את התנהגותו. החיבור בין האדם לבין מושאי האמונה שלו, מעניק לו טעם חיים וממלא אותו חדווה. יש משהו שחשוב עבורו בחיים אלו, שהוא עצמו מכונן. יש משהו ששווה לו לחיות עבורו ואולי אף למות למענו. על חיים בעלי משמעות וטעם אלו שואל קירקגור האם יתכנו חיים מאושרים יותר לאדם? האם יתכנו חיים ארוכים יותר למי שכל רגע בחייו נושא

משמעות וטעם עבורו?<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 115



## 6. האמונה מהווה נקודת מוצא לאתיקה בין-אישית.

האמונה היא כאמור בראש ובראשונה פנייה פנימה של האדם אל שורשיו העמוקים ביותר, אל ההשתוקקות שלו, והיא מחזקת את היותו יחיד. באמצעות האמונה, האדם מכונן בסופו של דבר 'אני מאמין' ועל פיו הוא מדריך את חייו ומעצב את התנהגותו. כאשר מתרחשת האמונה בחייו של האדם, הוא מכיר את עצמו בתור יחיד, נבדל, בתור עולם ומלואו כשלעצמו, שמכונן את חייו ואחראי להם. בהכירו כך את עצמו, יש לו אפשרות להכיר כך גם את הזולת - בתור יחיד, בתור מי שיכול לכונן את חייו ולהיות אחראי להם. הוא יודע, שגם לזולת, כמו לו עצמו, יכול להיות משהו שחשוב עבורו. האמונה, כאשר פורצת בחיי האדם, אינה אפוא רק הישג אישי ואינה מוגבלת בהשפעתה על האדם היחיד בלבד. נוכחותה מספקת נקודת מוצא, שמובילה את היחיד לקראת אתיקה בין-אישית ומאפשרת לו לגזור ממנה את מערכת היחסים החברתיים שלו.

## חלק ב: אקלים האמונה

בחלק הראשון של העבודה, תוארה האמונה בתור מהות של האדם, בתור תכונת הצטיינות שלו, אשר מצויה בו מעצם טבעו ואפשרית עבור כל אחד. היא הוגדרה בתור תשוקה אינסופית ונדונה על פי האופן שבו היא נחשפת בחייו של האדם. בדרך זו, נוספו להגדרתה שישה גילויים, המתארים מה קורה לאדם, כאשר האמונה פורצת בחייו.

הגילויים של האמונה יכולים להתרחש בחייו של האדם רק אם נחשפו בתור אפשרות עבורו. אם טרם נחשפו כך - גילויים אלו אינם נוטלים חלק ברפרטואר ההתנהגות שלו ואף עלולים להימצא בסתירה אליו. הם חסרים בחייו ואיתם חסרה גם האמונה, שאותה הם מבטאים.

הגילויים של האמונה - כדי שיופיעו בתור אפשרות של האדם - מחייבים תודעה מתאימה. תודעה כזאת אינה רק חושפת אותם בפני האדם אלא אף מציגה אותם בתור מה מתבקש בתמונת חייו, ולפיכך, מַזְמַנת אותם. לדוגמא, גילוי האמונה 'היות האדם יחיד' יהיה אפשרי ואף יתבקש במסגרת תודעה, שמשקפת את האדם בתור יחיד. תודעה כזאת משמרת את הקטגוריה של היחיד לצד האחר ולצד ההמון. בהינתנה באדם, הוא - בעודו חבר בחברת בני האדם - מסוגל להיות נוכח גם בתור יחיד, כפי שנדרש באמונה.

דוגמא נוספת זהו גילוי האמונה 'הגשמה עצמית'. גילוי זה אפשרי במסגרת תודעה, המשקפת את חיי היום יום כהזדמנות עבור האדם לממש את עצמו, את מה שהכיר ורצה, את מה שהעדיף והתחבר אליו. על פי תודעה זו אמורים להופיע במסכת חייו האמת עבורו, הטוב בעיניו, ואף הרע שבעיניו - בעיקר מתוך היעדרו.

תודעה, אשר מאפשרת את האמונה ומזמנת אותה, בעת ובעונה אחת גם מהווה תריס בפני סוגים אחרים שלה, שחותרים תחת האמונה ועלולים לדכא את

התרחשותה בחייו של האדם. למשל, תודעה סופית מטבעה סותרת את ההתבוננות האינסופית, אשר היא גילוי של האמונה. תודעה כזאת אינה הולמת גילוי זה, מקשה עליו להתרחש ומעכבת בדרך זו את האמונה; עולם המושגים שהיא מספקת לאדם כרוך בזמן ורגעי חייו הם בעיקר דבר-מה ארעי וחולף. מה שיכול להציל רגעים אבודים אלו הם הישגים או תוצאות ממשיות, שאחריהם האדם נוהה. אז אין לו עניין בתשוקה האינסופית או בהכרעות האישיות, שהתוצרים שלהן מפוקפקים. האדם זונח את עצמו ואת אמונתו.

דוגמא נוספת היא תודעה צייתנית מטבעה. על פי תודעה כזאת, האדם מכיר את המציאות בתור מקום להגשים בו רצון זה, רצון של אדם אחר, של קבוצה או של חברה. רצון זה אינו עולה ממנו ואינו משקף את השורשים העמוקים ביותר שלו. תודעה צייתנית סותרת את גילוי האמונה 'הגשמה עצמית', ובדרך זו, מעכבת את האמונה.

בחלק זה של העבודה מתוארים שישה מומנטים של תודעה, אשר הולמים את האמונה ומזמנים אותה. מומנטים אלה מכונים כאן 'אקלים האמונה'. אקלים האמונה טמיר ואינו נראה לעין. הוא יכול להופיע באדם, מבלי שאף אחד יבחין בו.<sup>102</sup> קירקגור נותן ביטוי לטמירות זו:

עלי להודות בכנות, כי בכל ימי טרם פגשתי באביר האמונה, אף כי אינני מוציא מכלל אפשרות, שכל אדם שני ראוי לתואר הזה... לא היה לי מזל לפגוש אדם כזה, אבל אני יכול לתאר אותו לעצמי. הנהו כאן, הנה התוודעתי אליו. אך הנחתי ידי עליו, וכבר אני הודף

---

<sup>102</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 91

אותו ממני ונרתע לאחור, סופק כפות ידי בחוסר אמון. אל אלוהים, הזוהו האיש? כיצד? הריהו נראה כגובה מסים ותו לא! ובכל זאת, זהו ולא אחר. אני קרב אליו עוד ועוקב אחר תנועותיו הדקות ביותר, שמא תצוד עיני בו סימן כלשהו מן האינסופי, מבט, מחווה, אות עצב, חיוך, אשר יסגירו את מציאותו של האינסופי, באופן שאינו עולה בקנה אחד עם הסופי. אך לא. אני בוחן את דמותו מכף רגל ועד ראש, שמא אמצא סדק כלשהו, אשר האינסופי אורב בעדו. אין! האיש שלם ומוצק לגמרי. הילוכו מלא און, כשל איש השייך כל כולו לסופי... אין בו מאומה מן הטבע הנישא, הנעלה, אשר על פיו ניכר אביר האמונה... בערב מעשן את מקטרתו, וכל הרואה אותו יישבע, כי זהו החנווני, שמעבר לרחוב...<sup>103</sup>

אקלים האמונה, המתואר כאן, מבוסס על ההתבוננות העמוקה והעשירה של קירקגור אל האדם ואל חייו במרחבי העיון השונים. מלנטשוק (Malantschuk) נותן ביטוי לעושר זה. הוא דן ביומנים של קירקגור, מתרשם מן הגיוון של קטעי היומן ורואה בכך ניסיון לבחון את האדם ברבדים שונים של התפתחות מנטאלית-רוחנית, מפרספקטיבות שונות.<sup>104</sup> מלנטשוק מזהה בקטעי היומנים מספר קטגוריות, אשר מאפיינות את ספקטרום ההתבוננות של קירקגור: מיתולוגיה, אסתטיקה, אנתרופולוגיה, פילוסופיה, פילוסופיה של הדת, אתיקה, תיאולוגיה. על פי הניתוח

<sup>103</sup> קירקגור, ס., חיל ורעדה, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 39-41

<sup>104</sup> Malantschuk, G., Kierkegaard's Thoughts, Princeton, 1971 pp. 11-14

שלו, קירקגור מביט על הקונקרטייות של האדם במספר מסגרות בו זמנית. חלק הוא משמר לפרק זמן קצר בלבד, וחלק אחר, כמו מסגרת הדת, הוא משמר לאורך כל ההגות.

במסגרת הדיון כאן, עבור כל מומנט של תודעה מופיע גם תיאור של תודעה שונה, שעלולה להינתן באדם בהיעדרו, אשר מטבעה אינה רלוונטית לאמונה ולרוב אף סותרת אותה ומעכבת את התרחשותה. עוד משולבים בדיון ציטוטים שונים מתוך הפילוסופיה של קירקגור, שמבססים את הרעיון ומשקפים בו-זמנית משהו מסגנונו המיוחד של קירקגור, האירוני, הנבואי, הנוקב או הרומז.

## מומנט התודעה 'לצד'

### ההתמקדות ביחיד

קירקגור מרבה לעסוק בקטגוריה של האדם היחיד. הוא דן בהשקפת עולמו, באורח חייו, ברגשותיו, בדרכי התהוותו, ביחסו אל הדת ובהכרתו. במקביל, הוא אינו מתעלם מקיומם של זולת וחברה, ממקומם של אלה בחייו של האדם ומהשפעתם עליו. כך למשל, מודגמת השפעתו העצומה של הזולת, כאשר הוא פונה אל האדם, מטיף לו ומוכיח אותו על התנכרותו הדתית. בהטפות הללו, הזולת מעמת את האדם עם המוני מאמינים, לאורך כל הדורות, אשר עליהם הוא העז לקרוא תיגר ובאמונתם ארוכת השנים היה מוכן לכפור:

Do you dare to imagine that you possess the truth and for eighteen centuries those countless generations and millions upon millions upon millions have lived on and on in error? Do you dare, you miserable solitary fellow, do you dare to want, as it were, to plunge all those millions... into perdition?<sup>105</sup>

פנייה זו של הזולת המטיף אל האדם - השפעתה רבה, אם כי לא במובן שמצפה לו המטיף: מבול רטורי, שנופל על האדם מגובה של אלף ושמונה מאות שנה, מבחין אותו מן ההמון ומעורר בו תודעה של יחיד. קירקגור מבטא כך את השפעתו העצומה של הזולת על האדם ואת כוחו לעצב את הכרתו העצמית. זהו שירות נהדר, אומר

---

<sup>105</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 48

קירקגור, שעושה הזולת לאדם, שכן, זוהי הכרה, שרק מעטים מסוגלים להגיע אליה בכוחות עצמם.

בכל זאת, למרות דוגמא נוקבת זו ודוגמאות אחרות שקיימות, קירקגור ממעט לעסוק בזולת ובחברה ומעדיף להתמקד בקטגוריה של היחיד. התמקדות זו, שנשמעת לפעמים חד-צדדית ומופרזת, אינה מקרה. היא מבטאת סייג להתנהגותו האישית של קירקגור, שאינו רוצה להיות שותף בעוול המוסרי של בני דורו - יחס של בוז כלפי הקטגוריה של היחיד ובריחה ממצב זה בכל דרך אפשרית:

The immorality of our age is perhaps not lust and pleasure and sensuality, but rather a pantheistic, debauched contempt for individual human being. In the midst of all the jubilation over our age and the nineteenth century, there sounds a secret contempt for being a human being... no one wants to be an individual existing human being.<sup>106</sup>

### היחיד נבלע בתוך ההמון

היחיד רוחש בוז ליחידותו. הוא אינו רוצה להישאר בה, מחפש דרכים למחוק אותה ולהתפשט ממנה. אבל גם אילו היה רוצה להישאר יחיד, היה מתקשה לעשות זאת. זהו עולם של בריתות, אומר קירקגור,<sup>107</sup> שבו אין מקום ליחיד ביחידותו; עליו להתגונן מפני קהלים שונים, מפני המון של בני אדם; עליו לנוס מפני יחידותו, לחבור

---

<sup>106</sup> שם, עמ' 355

<sup>107</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 170-172

אל ברית כלשהי ולהיות חלק ממנה. אם לא כן, הוא נותר ללא הגנה, חשוף להתקפה מצד ההמון, מועמד להוקעה, נתון במאבק מתמשך ובקשיים בלתי פוסקים.

פטיסון (Pattison)<sup>108</sup> עוקב אחר תהליך היווצרותן של הבריתות ואחר תפקידן ביחס ליחיד. הוא מרחיק ראות ומתחיל בנטייה של היחיד להשוות את עצמן אל האחרים. שלא כמו בעולם הטבע, הוא אומר, שבו כל דבר הינו כפי שהוא ואינו משתוקק להיות שום דבר אחר, עולמם של בני אדם הוא עולם של השוואות. האדם אוהב להשוות את עצמו אל אחרים; בני דור אחד משווים את עצמם עם בני דור אחר, וכך הלאה, עד אשר מצטברת ערימה של השוואות, שמכבידה על היחיד ומאיימת למחוץ אותו. השוואות אלה הופכות להיות טבע שני של האדם; הן מסמאות את עיניו ואינן מניחות לו להתחבר אל עצמו, הבלתי השוואתי, כפי שנברא על ידי האל.

תוך כדי השוואה אל האחרים מופיע מודל מסוים, מבוקש ומוערך, שאותו האדם מעריץ וכמוהו הוא מבקש להיות. ברם, אומר פטיסון,<sup>109</sup> האדם אינו יכול להישאר לאורך זמן במודוס זה של הערצה, וזו מתחלפת עד מהרה בקנאה. האדם מקנא בזולת ואינו יכול להתייחס בשלוות נפש ובנינוחות אל מושא קנאתו; הוא נע בין קוטב אחד של אגרסיה וגידוף לבין קוטב אחד של כניעה ושפיפות קומה. אספקט נוסף בקומפלקס הזה הוא הפחד של האדם מפני הזולת. כמו הקנאה, גם הפחד הוא תוצאה של השוואה צרת אופקים. יחידים, אחוזי פחד מן הזולת, מאוימים מן האגרסיה המופנית כלפיהם, דבקים יחדיו ויוצרים המון מאורגן בברית חברתית. הנאי מתאר פונקציה נוספת של הברית החברתית, שמסבירה את היווצרותה מהיבט אחר. בריתות חברתיות, הוא אומר,<sup>110</sup> שהיחיד מבקש להיות חלק מהן הינן

---

<sup>108</sup> Pattison, G., Religion and the Nineteenth Century Crisis of Culture, Cambridge, 2002, pp. 214-215

<sup>109</sup> שם, עמ' 216

<sup>110</sup> Hannay, A. H., Kierkegaard and Philosophy, London, 2003, p. 154



אמצעי הגנה עברו מפני ריק ושיממון, אשר מאפיינים את הפרטיקולאריות שלו. הן אינן אלא אסטרטגיות פסיכולוגיות שהוא נעזר בהן; באמצעותן הוא מסיח את דעת עצמו, נמנע מלהכיר בעובדה, שכל ההבחנות החברתיות או הפוליטיות, שלכאורה בונות את זהותו העצמית, הן מקריות ואינן מבטאות כל עצמיות.

קירקגור, כבר נאמר קודם, מדמה התנהגות זו להתנהגותם של בני אדם, המהלכים במדבר. שם הם נעים בשיירות ואינם מעיזים להימצא לבד, מפחד מפני חיות רעות או שודדים. הקטגוריה של היחיד היא, עבור האדם, מקום נידח, שמעורר בו יראה ודוחף אותו להימלט אל ההמון.

### תהליך יישור והשוויה

בקרב ההמון מופיעים גושים של רוב ומיעוט. בדרך כלל, מאופיינים גושים אלה בהססנות ובפחדנות, אך מופיעים בהם גם גילויים של אלימות ודיכוי, החיוניים לשימורם. אם היחיד מבקש לבטא בחייו את יחידותו או - כפי שמנסח זאת פטיסון - מבקש לבטא אותנטיות שמתוך אמונה אישית באל,<sup>111</sup> ימצא את עצמו נסחף למאבק בלתי נמנע עם סוכני היישור וההשוויה, אשר פועלים בקרב הברית. השוויה זו, מאיר קירמס (Kirmmse), אינה מייצגת שוויון אמיתי בין בני אדם, שוויון בהזדמנויות, שותפות, שוויון בחלוקה... זוהי השוויה מתמטית, שעיקרה - טשטוש תחומים וביטול ההבחנה בין היחיד לבין הכלל.<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Pattison, G., Religion and the Nineteenth Century Crisis of Culture, Cambridge, 2002, p. 217

<sup>112</sup> Kirmmse, B., "Call me Ishmael, Call Everybody Ishmael", in: Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics and Politics in Kierkegaard, New Jersey, 1992, p. 168

יישור והשוויה, אומר קירקגור,<sup>113</sup> זוהי בעירה ספונטאנית של המין האנושי. היא מתלקחת מתוך ההדדיות השלילית, השוררת בין בני אדם, אשר פונים איש אל רעהו בחשדנות, במראית עין, בפחד, בקנאה, בכל אותם יצרים עלובים, הטמונים בשורשיה של הברית החברתית. זוהי האחדה של הדדיות שלילית זו.<sup>114</sup> היא מנצלת את החיכוך, המופיע בין יחידים, שאיבדו את הפנימיות שלהם, משום שאינם פונים עוד אל עצמם. פנימיות זו יצרה רווח, שהפריד ביניהם, שמנע את החיכוך ושמר כל אחד מהם בתור יחיד, במסגרת החברה.

יישור והשוויה שולל כל דיאלוג אותנטי ומותיר את תחומו של ההמון בתור התחום האפשרי היחידי לאדם. לשמע קולו של יחיד, מתעורר ההמון כאילו הייתה זו התקפה ישירה עליו, כאילו היה זה היבריס. מפני הסכנה של עימות עם ההמון, היחיד מבקש להתגונן. הוא מתאים את דעותיו אל דעתם של האחרים בברית ומניח שבידם מצויה האמת יותר מאשר בידו. הוא ממקם עצמו כנחות מהם. ההסכמה שלהם לדרכו וההערכה שלהם להתנהגותו הופכים להיות עבורו קריטריון לאמת.<sup>115</sup>

תהליך היישור והשוויה גם מפשיט את היחיד מן הזהות הפוליטיות-חברתיות, שהוא נושא עמו ואיתה הגיע אל הברית. הוא משחרר אותו מן ההיררכיה החברתית שבה שובץ ומנתק אותו מן המסורות והמנהגים שהנחו אותו.

תהליך היישור והשוויה אינה פעולה המונהגת על ידי איש יחיד ואף לא על ידי קבוצה מסוימת בתוך הברית. אילו היה הדבר כך, היו אלה חומקים מפניה, אך לא כך הדבר. ההמון כולו, בשלמותו, עובר תהליך של יישור והשוויה. אמנם יתכן שיחידים בקרב ההמון מקדמים את התהליך ותורמים להופעתו; כל אחד מהם עושה זאת

---

<sup>113</sup> Kierkegaard, S., Two Ages, The Age of Revolution and the Present Age, Princeton, 1978, p. 87

<sup>114</sup> שם, עמ' 84

<sup>115</sup> Kierkegaard, S., Without Authority, Princeton, 1997, p. 87

כשהוא פועל במסגרת קבוצה קטנה, שמקיפה אותו, שקרובה אליו, אבל יישור והשוויה ככלל מונע מכוח אבסטרקטי, שאינו מזוהה עם יחיד מסוים, וביסודו הוא ניצחון ההפשטה על היחיד.

יישור והשוויה, מציע קירקגור,<sup>116</sup> יכול להתרחש תוך כדי עימות בין שני אנשים בעלי שאר רוח, אשר מסתיים בפגיעה בשניהם ובהחלשתם. התהליך מופיע עוד, כאשר אדם אחד בחברה מיצר את צעדיו של אדם אחר, מדכא את רוחו ומנטרל את הערך המוסף שיש לו ואת תרומתו הסגולית לחברה. הוא יכול למשל לפרש את דמותו על פי הדעה הרווחת, בהתאמה או בסתירה אליה. כל עוד לא יופיע המוסכם והרווח בתור נקודת ייחוס לדברי הזולת, יישארו דברים אלה עבורו במצב עמום ובלתי מובן.

ווריאציה אחרת של יישור והשוויה היא כאשר קבוצה של בני אדם, שכל אחד מהם כשלעצמו נחות וחלש, מתאגדת יחדיו והופכת חזקה יותר מאדם בודד ומכניעה אותו. למשל, היא יכולה לתבוע ממנו להשתמש בעולם מושגים מוגדר ונקוט. אז הוא עלול לאנוס את הנפלא ואת השונה שברעיונותיו, באמצעות עולם מושגים זה, ולמעשה, להכחיד אותם.

יחיד, הפועל בשירות היישור וההשוויה, אינו יוצא באופן גלוי נגד חדשנות ואף לכאורה רוחש לה כבוד. ברם, הוא יעניק לגיטימציה לחדשנות, אשר מחזקת ומרחיבה את ליבת הרעיונות הקיימים. אם אינה כזאת, הוא יכול למשל להקצין אותה אל גבולות המוזר והדמיוני ולהניח לה להתקיים בעיקר כעניין של בידור.

יחיד, אשר פועל בשירות היישור וההשוויה, משתתף בו בעצמו, נגרף לתוכו ומשמש 'זולת' לפעולת יישור והשוויה מצד אחר בחברה.<sup>117</sup> יחידים, הנתונים בתהליך

<sup>116</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, VII<sup>1</sup> B 123

<sup>117</sup> Kierkegaard, S., Two Ages, The Age of Revolution and the Present Age, Princeton,

של יישור והשוויה, אינם יכולים לעצור אותו. תהליך זה הוא יותר מאשר סך כל היחידים המשתתפים בו. הוא חזק מכל יחיד, כאשר יחד זה הוא חלק מתוך ההמון, ובתנאים אלה הוא לא ייפסק. כמוהו כרוח קבועה, המנשבת במשך זמן רב וללא הפסק או כשד, המופיע מן האופל ואין מי שיכול להשתלט עליו. אף כי כל יחיד נהנה בעודו חובר אליו ומשתתף בהעצמתו, באותה עת, כל יחיד גם חורץ את גורלו ואת נפילתו האישית. רק אם כל יחיד, באופן אישי ונפרד, יפנה פנימה אל עצמו, יחזיר לעצמו את הפנימיות, ואיתה יחזיר את הרוח, השומר עליו בתור יחיד בקרב החברה - רק אז ייעצר תהליך היישור וההשוויה. אך זה כאמור אינו מצבו של היחיד כאן.

מה יחסו של קירקגור אל תהליך היישור וההשוויה של ההמון? טשטוש גבולות היחיד וביטול ההבחנה בינו לבין האחרים ודאי סותר את הכוונה של קירקגור לשמור על היחיד, להבחין אותו ולהעצים את יחידותו. אולם, שונה והפוך ממנו האפקט של היישור וההשוויה במימד הפוליטי- חברתי, אשר לכאורה מחזק את היחיד ומגביר את יחידותו. שם, הוא פועל לביטול הקונפורמיות החברתית, שסיגל לעצמו האדם. הוא חותר תחת מתן כבוד ללא עוררין לסמכות חברתית כלשהי. הוא מפיל מוסכמות ומסורות חברתיות, אשר תובעות מן האדם ציות. הוא נאבק בציות כזה, שמשתלט על דמותו של היחיד. הוא עשוי לעודד תנועות, הפועלות נגד ריבוד חברתי ונלחם בהבחנות בין מעמדות בחברה. היחלשותם של יסודות החברה ומפלתן של הנורמות, של המנהגים, אולי אף של חוקים מסוימים, אמורים לכאורה לעודד את היחיד להכריע על חייו בכוחות עצמו. הם אמורים למנוע אותו מלפנות אל הדרך הקלה יותר, שבה הוא נוטל קונבנציות חברתיות מוכנות ופוטר עצמו מן האחריות להיות.

למרות כל זאת, הציפייה לתמיכה מצד קירקגור אינה מתממשת. קונפורמיות חברתית נתונה במתקפה מתמדת בכתביו של קירקגור, אך בכל זאת אין היא מביאה את קירקגור לשנות את עמדתו השלילית ביחס לתהליך היישור וההשוויה.

ראד (Rudd) מנתח עמדה שלילית זו של קירקגור, כלפי המימד הפוליטי-חברתי של היישור וההשוויה. דבריו מבטאים את הנוכחות המשותפת של היחיד לצד החברה ומהווים הקדמה נפלאה למומנט התודעה, המתפתח כאן. עבור קירקגור, אומר ראד,<sup>118</sup> האפשרות של כל אדם להתפתח בתור יחיד אינה מחייבת שבירה של יסודות החברה ואף לא מחיקה של הבחנות פוליטיות-חברתיות בין בני אדם. אמנם יש לפרש הבחנות אלה באופן שונה ולהגביל את השפעתן על האדם אבל עליהן להישאר.

תפיסה זו היא חלק מן ההתנגדות הנחרצת של קירקגור לאבסטרקציה של האדם והתעקשותו על הריאליה הקונקרטית שלו. בני אדם נולדים לתוך חברה מסוימת ובתקופה היסטורית מסוימת. הם אינם נולדים בתור רוח טהורה ואל להם לנסות לחיות כך. כשם שהאדם אינו יכול להתקיים ללא גוף פיזי, כך הוא אינו יכול להתקיים מחוץ להבדלים הכרוכים בחיים הארציים, שאליהם נולד.

חברה זקוקה למבנה של סמכות ומישהו צריך למשול בחברה, אך לא מפני שהוא נעלה אלא דווקא משום שהוא בדיוק כמו כולם, ולכן מייצג אותם. חברה כזאת, אשר מבוססת על ייצוג, מאופיינת בהיררכיה, בהבדלי מעמדות. היא ייצוגית מבחינה זו שהעם מבין ומקבל את הצורך בהיררכיה. הוא מזהה אותה בתור אי שוויון פוליטי, אך אינו רואה בכך סתירה כלשהי לעיקרון השוויון הרוחני בין בני אדם. מלך או מנהיג בחברה אינו כזה מפני שהתברך בעליונות רוחנית כלשהי; אין הוא קרוב יותר לאלוהים וודאי שאין לסגוד לו. הבחנתו בתור מנהיג היא פונקציונאלית בלבד ואינה קשורה בנשגבות שלו או בעליונות אישית.

---

<sup>118</sup> Rudd, A., *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford, 1997, p. 127

קירקגור, אומר ראד,<sup>119</sup> רוחש הערכה למבנה החברתי הייצוגי, על ההיררכיה הכרוכה בו, על הסמכות המופעלת בו. החברה היא מיסודה אורגנית: יחיד מזהה את מקומו בתוך אורגניזם חברתי רחב יותר. התמקמות זו חיונית מבחינת תפקודה של החברה. מעמדות נמוכים נענים לסמכות, הנהוגה בחברה ואלו אשר מפעילים אותה צריכים לעשות זאת באחריות ולא למען רווח אישי.

תהליך היישור וההשוויה, החותר תחת הזהות החברתית של היחיד, מאיים על הסדר החברתי כולו ומפורר את דפוסי ההיררכיה, ההכרחיים על מנת להפעיל את הסמכות במסגרות המדיניות. ערעור הסדר החברתי וקריסתו אינם מביאים בהכרח העצמה של היחיד. להיפך - קירקגור מניח שתהליך זה מסוכן ליחיד ועלול להשליט עליו סוג חדש של עריצות, קשה ומסוכנת מכל קודמותיה - עריצותו של ההמון.<sup>120</sup>

כדי להיות יחיד האדם אינו צריך להיאבק בחברה ובמוסדותיה ואינו נדרש למחוק מעצמו את טביעות אצבעותיה. מעצם היותו חבר בחברת בני אדם הוא גם בעל זהות חברתית, הכוללת מעמד, המזמנת לו משימות ומעלה בפניו דרישות או ציפיות, שיש להתייחס אליהן בכבוד וברצינות. מה שמגביל את הזהות החברתית שלו ומונע ממנה את ההגמוניה על חייו זוהי ההכרה שלו את עצמו בתור יחיד. הכרה זו מופיעה למשל במסגרת הדתית, כשהאדם ער ליחס האינדיבידואלי שלו אל אלוהים. שם הסטאטוס החברתי שלו חסר כל משמעות.

ההתנגדות של קירקגור לתהליך היישור והשוויה במימד הפוליטי חברתי שלו, כפי שמנתח אותה ראד, מוכיחה כאמור את הערכתו של קירקגור לחברה בעלת מבנה ייצוגי ולסדריה. הערכה זו משולבת אצל קירקגור באורח פלא עם תפיסתו את האדם בתור אינדיבידואל ועם הכוונה שלו לחזק קטגוריה זו ולהעצים אותה. כיצד אפוא

---

<sup>119</sup> שם, עמ' 125

<sup>120</sup> שם, עמ' 126

יתקיימו יחדיו היחיד והחברה? מומנט התודעה, המתפתח כאן, מספק הסבר לפשר השילוב הזה.

### היות יחיד לצד החברה

היחיד רוחש בוז ליחידותו. הוא אינו רוצה להישאר בה, אך גם לו היה רוצה בכך היה מתקשה לעשות זאת. בין אם בגלל האגרסיה המופנית אליו מצד האחרים ובין אם מפני השעמום והריק שבחיו - הוא חובר אל הברית ומוכנע תחת מכבש היישור וההשוויה. הוא אובד בתוך ההמון, שמכונה לעיתים בלשון מכובדת "הציבור התרבותי".<sup>121</sup> הוא משנע תיקונים והוראות, מושך לעצמו עקרונות חיים, ופועל על פי חוקים שאינם עולים ממנו ולכן זרים לו. אין הוא מכיר עוד את עצמו. הוא פעיל ומתפקד בעניינים שונים, אך למעשה החברה משתמשת בו בתור ספק אנרגיה לדרמה של החיים.<sup>122</sup> האדם מרומה. הוא נוצק אל תוך גוש אנושי ומאבד את זהותו בתור יחיד.

הצער הכי הגדול בעניין, אומר קירקגור, אינו טמון בעצם קיומו של תהליך זה, ואף אינו טמון בכך שהיחיד הסובל מנסה להתעלם מכך ואף לרוב מצליח. הצער טמון בעובדה שבדרך כלל האדם כלל אינו מודע למצב עניינים זה.<sup>123</sup> הוא פשוט חי כך. חלוקה לבריתות חברתיות וחיים כחלק מתוך גוש של בני אדם מהווים עבורו מסגרת, שבאמצעותה הוא מכיר את היחס בינו לבין הזולת והחברה אשר סביבו. הוא מתייחס אל הזולת בתור חלק מתוך גוש, ובעצמו נופל קורבן לאותה הכרה - חלק מתוך ההמון.

<sup>121</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 18

<sup>122</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 27

לעיתים, כאקט של בלבול, האדם מחפש דרך להגדיר את הפרגמנט הקטן אשר הוא, ביחס לברית. הוא מנסה לשווא לאפיין את עצמו באמצעות הדגשת השוני ועל יסוד אימוץ התנהגות יוצאת דופן. זוהי תקוות שווא וחולשה של האדם, אומר קירקגור,<sup>124</sup> אשר מלכתחילה חסר את יחידותו, אשר תופס עצמו בתור חלק, משהו שחסר משמעות כשלעצמו.

קירקגור יודע, שהקיום של האדם כיחיד זהו הדבר הקשה והנורא מכל עבורו.<sup>125</sup> בכל זאת, הבריחה אל חיק ההמון פסולה בעיניו.<sup>126</sup> היא מבטאת ניסיון של היחיד להסתיר את יחידותו ובעצמו להסתתר מפניה. לכאורה, הסתתרות זו מעניקה לו חיים קלים יותר, נוחים יותר, פחות מחייבים, פחות גורליים, פחות ריקים. למשל, המצפון שלו, אשר נוהג להציק לו ומסב לו חוסר נחת רב, אינו מופיע בחיק ההמון. כאשר האדם הוא חלק בלבד בתוך המון, בתוך קבוצה של אנשים, זוהי 'ברכת לילה טוב', כלשונו של קירקגור,<sup>127</sup> למצפון. ברם, לא את הנוחות מבקש האדם ולא לשמה הוא מסתתר. האחריות שלו להיות 'יחיד' היא מוקד העניין. ממנה הוא בורח ואותה הוא נוטש. אבל, אומר קירקגור, כמו שבגן עדן אדם ניסה להסתתר לשווא מפני האל, כך גם כאן, בסופו של דבר לא יוכל האדם להסתתר.

בתוך ההמון, למרות הבוז שהוא רוכש לעצמו והרתיעה שלו מפני היותו יחיד, מתגבר באדם לעיתים רצון לבדידות. בדידות זו מבטאת רצון **להתנתק** מן האחרים, להיות לבד, להתבודד. זהו צורך חיוני עבור האדם, כמו הצורך לישון או לנשום, והוא,

---

<sup>124</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 356

<sup>125</sup> קירקגור, ס., חיל ורעדה, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 81

<sup>126</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, II, 1996

<sup>127</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, II, 2040



אומר קירקגור, סימן של חיים, שמעיד כי עוד יש באדם רוח.<sup>128</sup> פעם, בעת העתיקה ובימי ביניים, ניתן כבוד לצורך הזה של האדם ולמה שהוא מבטא. בימינו, אומר קירקגור, אנו מגדירים את הבדידות בתור עונש; עונש של פושעים.

הכמיהה לבדידות אינה אלא תגובה של האדם לניסיון להכניע אותו בתור יחיד ולהטמיע אותו בקרב ההמון. האדם שב אל יחידותו, מתברך בה, אך אינו מסתגר בה. קירקגור רואה את הכמיהה לבדידות בתור שלב בלבד, נסיגה טלאולוגית, אשר בעזרתה האדם מתקדם בדרכו אל שלב אחר, גבוה יותר, של היות לצד האחרים. ההתבודדות, הניתוק, יכולים לסייע לאדם להתאושש ולהתגבש בתור יחיד אבל אלו מצבים זמניים בלבד. רק במרכזם של החיים, במחיצת הזולת ובתחומה של החברה, אדם יכול למצות את האמונה שלו, יכול לבטא את מהותו, את דבקותו בדרך שלו. זוהי הבנה אפשרית אחת של מוטיב ה'חזרה' של קירקגור, אשר יידון בהמשך בהרחבה. על פי הבנה זו, היחיד חוזר אל ההמון, אל חיק האחרים שלצידו ואינו מתבודד עוד. שם, לנוכח פיתויים, איומים, ניסיונות יישור והשוויה, ושאר מאמצי שכנוע והקסמה, הוא יכול להעמיד במבחן את יחידותו, להוכיח את נאמנותו לעצמו. האחר וההמון, שקודם העיקו עליו ואיימו על יחידותו – הם שמאפשרים לו לחדד אותה ולמצות אותה טוב יותר.<sup>129</sup>

היות האדם לצד האחרים מבטא מומנט תודעה, אשר דרכו האדם מכיר את התנאים שבהם הוא חי ופועל בכלל, ואת היחס בינו לבין הזולת בפרט. על פיו, מתקיימת נוכחות משותפת, בו-זמנית, שלו ושל האחרים סביבו. בו-זמניות זו שומרת על שתי הקטגוריות - האישית והחברתית, והיא הולמת את השילוב שנדון קודם, בתפיסתו של קירקגור, בין הערכה לחברה ולמוסדותיה לבין שמירה על הקטגוריה

<sup>128</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 63-64

<sup>129</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, pp. 169-171

של היחיד. האדם מכיר את עצמו בתור יחיד, לצד החברה שבה הוא שותף. בעודו חבר בחברת בני האדם, יש לו אפשרות להיות נוכח בתור יחיד. 'היות יחיד' זהו גילוי של האמונה, שמומנט התודעה כאן הולם אותו.

מודל דסקריפטיבי של התנהגות זו מופיע אצל קירמס. היות יחיד, הוא אומר,<sup>130</sup> על פי תפיסתו של קירקגור, אינו כרוך בהישאבות סוליפיסיטית של האדם אל עצמו. היחיד חי ופועל במציאות, יחד עם האחרים, בתור 'חלק' מן הגוש אך לעולם גם בתור 'שלם', משהו בעל משמעות כשלעצמו. אינדיבידואל, אשר מתנהג כך הוא אנטיפוד של אדם אנוכי, המתרחק מן החברה, מיזנתרופ, החסר אמון בזולת. הוא מסוגל להכיר את הזולת בתור מה שמכנה קירקגור, בעקבות כתבי הקודש, 'השכן'. 'השכן' הוא מושא לאהבה אנושית כנה. אהבה אנושית זו מתקיימת לצד הבדלי מעמד, לצד גילויים של סמכות והיררכיה, המתחייבים מן הסדר החברתי, והיא מגבילה את משמעותם. אין הם אלא תופעות אופייניות לחברת בני אדם, ואינן רלוונטיות להגדרת יחידותו של האדם.<sup>131</sup>

האדם מבין, שהאחר - בדיוק כמוהו - הוא עצמי, שיכול להיעשות ליחיד ואינו צריך לשם כך הדרכה של מישהו זולתו, ובוודאי אינו צריך לשמוע הוראות מפיו של אדם, הפולש לתחום שאינו שלו. הוא אינו מתנשא על הזולת ואינו מבקש 'לפקוח את עיניו' או להדריך אותו בדרך הנכונה. במקום זאת, הוא רואה בו עולם ומלואו כשלעצמו, ויודע שגם לו, כמו לעצמו, יש משהו שחשוב עבורו. לעולם, אומר קירקגור,<sup>132</sup> האדם כאן אינו מורה אלא הוא עד. הוא נוכח במקום ובעצם

<sup>130</sup> Kirmmse, B., "Call me Ishmael, Call Everybody Ishmael", in: Connell, G. B. & Evans, C. S. (eds.) Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics and Politics in Kierkegaard, New Jersey, 1992, pp. 177-178

<sup>131</sup> Rudd, A., Kierkegaard and the Limits of the Ethical, Oxford, 1997, p. 124

<sup>132</sup> קירקגור, ס., חיל ורעדה, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 87

הנוכחות שלו טמונה מידת האנושיות העמוקה שלו, עמוקה הרבה יותר מאותה אהדה הבלותית לאושרם או לסבלם של אחרים, אשר באמצעותה מבקשים בני אדם להתחבב כביכול זה על זה.

התייחסות כזאת מצד האדם כלפי הזולת, הכרה שלו בתור עולם ומלואו, בתור משהו בעל משמעות כשלעצמו - התייחסות זו שמורה מצד האדם לכל זולת, על פי תכונותיו. האדם אוהב את הזולת מפני מה שהוא ועל פי מה שמייחד אותו. מהות זו של הזולת, פחותה וקלה ואף שונה בתכלית ממהותו של האדם עצמו - היא סיבת אהבתו. היא מתקבלת באהבה לצד המגוון האנושי האינסופי.<sup>133</sup>

קירקגור מדמה את חברת בני האדם לשדה, הפורח במגוון צבעים ובשלל ריחות וצורות. אדם, אשר יוצא אל השדה אוהב את מה שהוא רואה שם. אין הוא אוהב יותר או אוהב פחות. הוא אוהב הכל. אין שם יפה ולא יפה אלא הפרחים כולם זוכים לאהבתו. הגיוון הוא עצום אבל האהבה היא אחת. אפילו הפרח הנחות מכולם, הקטן והנחבא, זה שאפילו סביבתו הקרובה אינה ערה לקיומו, זה שכדי למצוא אותו יש צורך לחפש היטב - פרח זה, גם הוא מהות כשלעצמו, גם הוא זוכה לאהבה. האחר הוא עולם ומלואו כשלעצמו. לא רק שאינו נעלם ואינו נבלע אל תוך הגוש האנושי - כעת יש לו מהות, שהאדם מקבל, מכיר ואינו מבקש לבטל או לשנות. התייחסות כזאת של האדם אל הזולת, קירקגור מוצא אצל סוקרטס. גדולתו של סוקרטס, הוא אומר,<sup>134</sup> היה בכך, שאפילו כאשר ישב מול אסיפת העם ושמע את אשמתו, לא ראה קהל או המון אנשים אלא ראה לנגד עיניו יחידים. אדם בעל עליונות רוחנית, ממשיך קירקגור, מבחין ביחיד, בכל מצב. המון בני אדם הוא בעיניו אוסף של יחידים בודדים, שלעולם אינו מתלכד לגוש אבסטרקטי.

<sup>133</sup> Kierkegaard, S., *Works of Love*, Princeton, 1995, pp. 269-270

<sup>134</sup> Kierkegaard, S., *S Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, 1967, II 2030

הנאי מנסח את המהפכה הקופרניקאית שהאדם עובר באמצעות מומנט התודעה 'לצד'. על פי הדעה הרווחת, אומר הנאי,<sup>135</sup> בני אדם מגלים עניין זה בזה ואכפתיים אחד לאחר ככל שהם חולקים יותר ערכים משותפים ואינטרסים משותפים, ככל שיש ביניהם דמיון ומידה מספקת של יישור והשוויה. לעומת זאת, קירקגור מציע טענה שונה: אדם מסוגל להתעניין בזולת, להיות אכפתי כלפיו, רק אם הוא יכול להכיר אותו בזרותו, יכול להכיר אותו בתור ישות עצמאית, מקור לאינטרסים של עצמו. במילים אחרות, האדם מסוגל להתעניין בזולת כאשר הוא מכיר אותו בתור 'האחר'. קירקגור, מדגיש הנאי, היה מרותק לדיאלקטיקה של הקרבה והריחוק בין בני אדם ובעזרתה הוא כונן אתיקה עמוקת שורשים. רק אדם, אשר ממצה את יחידותו ומשיג עצמיות, רק עבורו האחר מופיע בתור מושא אפשרי להתעניינות אמיתית. רק אז, הוא יכול להתעניין בו ולהיות אכפתי כלפיו. אדם חייב להיעשות אינדיבידואל, נבדל מן האחרים, לפני שהוא יכול לכונן יחס אמיתי כלפיהם.<sup>136</sup>

דבריו אלה של הנאי מצביעים על רקמה של אתיקה בין-אישית, המופיעה בקרב היחיד של קירקגור. היא נרקמת בתנאים שבהם הזולת אינו עוד פקטור בכינון העצמי. אתיקה זו תידון שוב בהמשך.

### זניחת המרחב הווכחני

שמירת הניגודים הזאת של יחיד לצד האחרים אפשרית, בתנאי שהאדם נוטש את המרחב הווכחני. כל עוד השתהה במרחב זה ופעל על פי עקרונותיו, תעה והתרחק מדרך האמת:

<sup>135</sup> Hannay, A. H., Kierkegaard and Philosophy, London, 2003, p. 150

<sup>136</sup> שם, עמ' 175

The untruth consists in this that the one struggling in this way relates himself to the others only polemically, thinking only of himself, not lovingly considering their cause. But in that case he is very far from being truly superior to them or superior in truth...<sup>137</sup>

בעזבו את המרחב הווכחני, האדם אינו נאבק עוד עם הזולת ואינו משתמש בו כדי להבחין את עצמו. הוא אינו שואב עוד את יחידותו מתוך היחס בינו לבין האחר, לא מן ההידמות אליו ולא מן השוני ממנו. הוא אינו "מופיע" בפניו ואינו זקוק להערצתו או לאישורו. יחידותו של האדם מבוססת על עצמו, על התודעה שלו, ומאוחר יותר - כאשר פורצת האמונה בחייו - גם על ההשתוקקות הפנימית שלו ועל מושאיה, שהאחר אינו שותף בהם ואף אינו יכול להבין אותם:

Absolute passion cannot be understood by a third party; this holds for the relations of others to him and for him to others. In absolute passion, the passionate person is at the peak of his concrete subjectivity, by having reflected himself out of every external relativity...<sup>138</sup>

בהינתן מומנט התודעה 'לצד', האחר אינו מתפוגג. הוא נוכח במרחב החיים של האדם ואף נתפס ביחידותו ובמלוא עצמותו. האדם מבקש את חברתו, משתתף עמו

---

<sup>137</sup> Kierkegaard, S., Without Authority, Princeton, 1997, p. 88

<sup>138</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 509

בענייניו ומשתף אותו בחייו, אולם, בשום פנים ואופן אין הוא מותנה בו לשם הגדרתו ואף אינו מנצל אותו לשם כך. יחידותו של היחיד מבוססת כאמור על עצמו: הוא זה אשר בעיתות רגיעה ואפטיה מעורר את הפנימיות ומציף אותה בחדוות החיים ואינו מניח לה לשקוע. הוא זה שבעיתות דאגה ומשבר שופע ישוב-דעת ונינוחות ומעורר מידה של אדישות כלפי ההתרחשות החיצונית, הרוגשת, המערערת. הקטגוריה של היחיד מתייחסת תמיד פנימה, אל עצמה, אל מעמקיה.<sup>139</sup>

במסגרת מומנט התודעה שכאן, בעיית האחר נופלת עוד בטרם קמה. בהיעדר מרחב של פולמוס, האחר והחברה אינם מהווים עוד פקטור משמעותי לעניין היותו של האדם יחיד, בעל משמעות כשלעצמו. לא הם אחראים לאושרו ולא מהם הוא גוזר טעם להווייתו. לכן, כפי שאין לרדוף אחרים ולבקשם, כך אין להימלט מהם ולדחותם. חוסר הרלוונטיות של החברה לאושרו של האדם, להיותו יחיד, בעל משמעות כשלעצמו, מתואר בדרשה שנושא קירקגור על השושן. קירקגור משבח את השושן על האושר המתגלם בו, על שהוא מציית לעצמו ומגשים את יחידותו, לצד הטבע שסביבו, בתוך היער רחב הידיים, לצד האחרים. אין לטעות, מזהיר קירקגור, ולומר ששם ביער, השושן פשוט בודד, מתנענע ברוח לבדו, ללא חברה, שתפריע לו, וכאילו זו הסיבה להתגלמות יחידותו:

No, look more closer at the matter and shamefully admit that despite the sorrow, it is... the self sufficient joy of the single state by which the lily is solitary – it is really

---

<sup>139</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, II, 2013

because of this joy that society does not disturb them, since society is still there.<sup>140</sup>

אוונס (Evans) מתבונן אל הגותו של קירקגור מנקודת מבט פסיכולוגית ומתאר הבנה שונה של היחיד לצד האחרים. הוא ממקם את היחס שבין האדם לבין הזולת בליבו של תהליך ההתהוות של היחיד. האדם של קירקגור משתמש לדידו באחרים ושואב את יחידותו מתוך היחסים שלו איתם. לשם התחלה, מביא אוונס את הטענה, על פיה תפיסת העצמי של קירקגור משקפת במידה מסוימת, תפיסה הגליינית.<sup>141</sup> קירקגור, כמו הגל, מדגיש את האופי המתייחס של העצמי ומבין אותו, בעיקרו של דבר, בתור יחס. העצמי של האדם אינו מצוי בשלמות מלכתחילה ואין עצמותו נתונה בו אלא היא מתווכת לו דרך היחסים שלו עם האחרים.

תפיסה זו עולה, לדעתו של אוונס, מתוך תיאור העצמי כפי שמביא אנטי-קלימקוס, הפסאודונים של קירקגור ב'חולי עד מוות'. העצמי אינו נתון לאדם אלא הוא המשימה שלו. להיות עצמי פירושו – לחפש ללא לאות אחר אידיאל כלשהו, ומתוכו למצות אמת מידה אישית, מגדירה ומעצבת. עבור האדם, ממשיך אוונס, אמת מידה זו נובעת מתוך היחסים המודעים שלו עם האחרים, מה שהופך אותם שותפים בעיצוב עצמו.<sup>142</sup>

בני אדם, אומר אוונס, על יסוד הבנתו את קירקגור, מגדירים את עצמם ללא הרף דרך היחסים שלהם עם האחרים. אם הם נמנעים מלעשות זאת, בין אם מפני שהם מתנשאים על ההמון ובין אם רק מתבדלים ממנו, אין הם יכולים לכוון עצמי. אוונס

<sup>140</sup> Kierkegaard, S., *Without Authority*, Princeton, 1997, pp. 43-44

<sup>141</sup> Evans, C. S., "Kierkegaard's View of the Unconscious", in: *Kierkegaard in Post Modernity*, Indiana, 1995, p. 82

מבין כי תפיסת עצמי זו, כשהיא מיוחסת לקירקגור, מעוררת הסתייגות. ראשית, היא חותרת תחת הדעה, הרואה בקירקגור אינדיבידואליסט רדיקלי. שנית, בין חוקריו של קירקגור, כך לדעת אוונס, קיימת אי נכונות מושרשת להודות בכך שהוא שאל משהו מהגל,<sup>143</sup> אשר אליו התייחס כבר-פלוגתא. אבל מעבר לכך, טוען אוונס, גם כאשר ניסו חוקרים שונים לקרוא את קירקגור קריאה שתחשוף עימה תפיסה של עצמי מתייחס, הם נותרו שבויים בקונספציה והתקשו לעשות זאת. כך למשל, הוא ממשיך,<sup>144</sup> אלרוד אומר שעבודותיו הפסאודונימיות של קירקגור, כולל 'חולי' עד מוות' של אנטי קלימקוס, אינן נותנות ביטוי הולם לתפקיד האונטולוגי והאפיסטמולוגי, שמבטא האחר בהתפתחות הקונספט של העצמי.

אוונס מחזיר אפוא את האחר אל מרכז תהליך ההתהוות של האדם ורואה בו שותף מלא בתהליך זה. ברעיונותיו אלה הופך אוונס, במידה רבה, שותף לעוול שחוטאים בו בני דורו של קירקגור – זלזול בקטגוריה של היחיד. העצמי, שאותו הוא בוחר להציג, אינו אלא 'מוצר' שמהותו מותנית אל מה שסביבו, שהאחרים שותפים בהכנתו ובעיצובו. ברם, הבנה כזו של העצמי הולמת שלב מסוים בלבד בהתנהגות האדם, בשעה שהוא ירא מן ההמון, נשטף אליו, מוכנע תחתיו ונאבק בסוכני היישור וההשוויה. אז נכון אולי להגיד עליו, שהוא מוגדר על פי היחס שלו עם האחרים; אז האחרים סביבו שותפים עד מאוד בעיצוב עצמותו. מצב זה פוקד את האדם בטרם הופיעה בקרבו תודעה של 'לצד', כאשר ההסכמה של ההמון לדרכו וההערכה

---

<sup>143</sup> טענה זו תמוהה. קירקגור בעצמו כותב ביומניו על הערכתו הרבה להגל ועד כמה למד ממנו: I feel... at times... an enigmatic respect for Hegel. I learned much from him, and I know very well that I can still learn much more from him... His amazing learning... and everything else good than can be said of a philosopher I am willing to acknowledge as any disciple, willing to admire, learn from him.

(Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, II, 1608)

<sup>144</sup> שם, עמ' 82



להתנהגותו משמשים עבורו קריטריון לאמת. מצב זה אינו משקף נקודת סיום בניתוח של קירקגור אלא שלב ביניים בלבד. קירקגור רואה כאמור לפחות עוד שני מהלכים, דרכם מתקדם האדם – השאיפה לבדידות והופעתו של מומנט התודעה 'לצד', המתפתח כאן.

#### מומנט התודעה 'לצד' בתור אקלים האמונה

הדיון אודות מומנט התודעה 'לצד' חשף את האדם, המבקש תחילה להימלט מן האחריות שלו להיות יחיד. הצלחתו של ניסיון הימלטות זה אינה מובטחת. לעיתים, למרות תהליך היישור וההשוויה מצד החברה, ואולי אף בגללו, האדם חוזר בהדרגה אל יחידותו. הוא נוכח לצד החברה, לצד האחר. נוכחות זו מאפשרת לו להשיג עצמיות, להכיר את עצמו בתור משהו שלם, ולהכיר כך גם את הזולת. נוכחות זו מאפשרת לו להיות יחיד. 'היות יחיד' זהו כאמור גילוי האמונה, שמומנט התודעה כאן הולם ומזמן.

## מומנט התודעה 'אינסופיות'

רגע של חיים הוא זמני, הוא חולף, הוא סופי. בסופו מתחיל רגע נוסף, שגם הוא זמני חולף וסופי. שרשרת של רגעים כאלה מובילה אל הקץ. האדם, אומר קירקגור, אינו יכול לסבול הכרה כזאת; רגע של קיום אנושי אינו אלא משהו ארעי, שעצם הופעתו מבשר על סופו, על שקיעת האדם ומותו. סופיות הרגע מטרידה את האדם. היא ממלאת אותו ייאוש. מה הטעם? הוא ישאל, לשם מה? הרי עוד רגע והכול יסתיים. בשביל מה בכלל להתאמץ. כך הוא נמנע מלהיות מה שהיה יכול להיות. בעודו עצור ומצומצם, מעוכב הגשמה עצמית - הוא נכנע מראש לרגע.<sup>145</sup>

מפני אימת הרגע הזה, הסופי, הבלתי יציב, האדם מבקש הישג, ניצחון ברור, מטרה שנכבשה, תוצאה ממשית כלשהי. הוא מבקש משהו שִׁרְהט את רגעי חייו ויעניק להם משמעות וטעם. הוא נלכד בדפוסי מחשבה, אשר מטבעם חותרים אל תוצאות, אל הישגים קונקרטיים, והוא מכוון את הכרעותיו בכיוון זה:

There is a phantasm that the person making a resolution chase after the way the dog chases its shadow in the mirror; it is the outcome, a symbol of finiteness, a mirage of perdition - woe to the person who looks for it, he is lost.<sup>146</sup>

לא יעלה על דעתו של האדם לחיות רגע שאין בו תוצאה או מפנה, שאין בו נקודת קצה קונקרטי, שאליה הוא מגיע ובה לכאורה הוא מוצא את פישרו. השתוקקות,

<sup>145</sup> Kierkegaard, S., *Without Authority*, Princeton, 1997, p. 28-29

<sup>146</sup> Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way*: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 110

ציפייה או העזה - אלה אינם כרוכים בהישג ממשי או בתוצאה, לכן אינם יכולים להעניק ערך לרגע של חיים, ומותירים אותו סתמי ועקר. ריבוי רגעים כאלה בחייו של האדם מפחיד את האדם ומאיים עליו בשיגעון.<sup>147</sup>

על מנת להשיג תוצאות ולהציג אותם ברגעי חייו, האדם פונה מלכתחילה אל מה שסביר ומה שצפוי, מה שידוע שיתרחש. הוא אינו מתייחס אל מה שהוא מרגיש, אל נטייתו, אל מה שהוא משתוקק אליו; הוא אינו משגיח בפעילות ליבו המתרגש לנוכח דבר מה. עליו להשיג תוצאה, טובה ומוערכת. לכך נתונה דעתו ובזאת ממוקדים מאמציו. הוא משוכנע, שכך ישתנו חייו מאוסף חולף וארעי של רגעים, חסרי משמעות כשלעצמם, לצרור הישגים קונקרטיים, מכובדים וראויים לגאווה.

ברם, קירקגור מפקפק בעצם היכולת של האדם לדעת מה טיבם האמיתי של אירועים, ולכן, פוסל את עצם הניסיון לקלוע אל התוצאות הרצויות עבור האדם. האדם, הוא אומר,<sup>148</sup> אינו יכול לעשות זאת. מה שנראה נכון ורצוי, עלול להתגלות שגוי וגרוע; מזל שמאיר הפנים לאדם, יכול להוביל אותו אל גורל אכזר, וביש המזל יכול להתגלות כברכה. בכל הנוגע לתוצאות, ממשיך קירקגור, אין האדם יודע מראש ולמעשה, האם הן לטובה או לרעה. טיבה של התוצאה שרוי באי וודאות ומן הראוי שהאדם ישהה שם את שיפוטו. כל מה שניתן להיאחז בו הוא עצם היחס של האדם אל מה שאפשר שתהיינה בעתיד "תוצאות". רק בכך יכול האדם להתמקד, ורק מתוך כך הוא יכול לגזור העדפה אלא שדווקא מוקד זה נשמט כאן.

קירקגור ממחיש כשל כזה של התמקדות בתוצאות, במסגרת הדת. בתוך השיח הדתי מתפתחת רגרסיה של האדם, כאשר הוא מתייחס אל הקורות אותו בחייו, אל

---

<sup>147</sup> שם, עמ' 194

<sup>148</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, pp. 443-446

התוצאות, מודה **עליהן** ומתחזק בדתיותו. עסקיי פורחים, הוא אומר, ענייני משגשים, אני נשוי וילדי בריאים... ולפיכך, הוא נצמד לאלוהים בדבקות וביראה. זוהי נסיגה של האדם, אומר קירקגור,<sup>149</sup> נסיגה אל עבר דיאלקטיקה אסתטית, שבה הוא מודה לאלוהים על גורלו ומזלו ועל אירועי חייו הטובים לכאורה. בהכרת תודה כזאת, אין הוא מייחס את עצמו לאלוהים אלא מייחס את עצמו לאירועי חייו. אולם, אירועים אלה נתונים באי-וודאות עבור האדם וטיבם האמיתי אינו ידוע לו. אין הוא יכול לשפוט אותם ואף לא להודות עליהם, כפי שאינו יכול לשפוט את חוסר מזלו. אין הוא יכול לבסס בדרך זו את יחסו אל האל. רק עדות אחת מובהקת קיימת לעניין זה והיא עצם היחס שלו אל אלוהים.

זאת ועוד, גם לו ידע האדם את טיבם של האירועים בחייו והיה יכול לקלוע אל התוצאות הטובות, המוערכות, עדיין רובצת לפתחו סכנה אחרת, חמורה אף יותר: הרדיפה אחרי תוצאות רצויות ומבוקשות, מזהיר קירקגור, רדיפה אחרי המסתבר והצפוי, אולי מנחמת את האדם, אולי משככת את פחדיו, אבל היא גם מנטרלת את ההכרעות שלו, שאינן מבטאות עוד את מהותו האישית. האדם מבקש, בכל מחיר, להביא את המאמצים שהוא משקיע, את הכוונות שלו ואת ההשתוקקות שלו לכדי תוצאות ממשיות. המחיר, במקרה הזה, הוא ניסוח מחדש של הכוונות עצמן וסילוף ההשתוקקות. במקום צרור הכרעות אישיות, פרי של תשוקה אינסופית, אשר בהן מנסה האדם לנחש מה אלוהים רוצה ממנו, מתקבל כאן צרור של תחשיבים מכאניים, מזויפים, ללא מהות אישית. חיים כאלה, אומר קירקגור, אינם שווים שהאדם יחיה אותם:

---

<sup>149</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 446, (footnote)

Anyone who with regard to resolution comes no further, never comes any further than to decide on the basis of probability, is lost for ideality, whatever he may become. If a person does not encounter God in the resolution, if he has never made a resolution in which he had a transaction with God, he might just as well have never lived.<sup>150</sup>

האדם שוכח את עצמו, מתרחק ונפקד מחייו. הוא נעלם תחת ריבוי של ידיעות, של מה שמסתבר ונכון ובר-חשיבה, מה שהגייוני ומה מוכר וזוכה לאישור.<sup>151</sup>

בתוך המבוכה הזאת, קירקגור מתעניין בקריאה, המופיעה בברית החדשה:

"הביטו אל שושני השדה... ראו איך הם גדלים... הביטו אל ענף השמיים...<sup>152</sup>

לכאורה, עניין תמים וילדותי, ובן אדם שאף מעט עסוק בחייו לא יטרח למלא בקשה

כזאת.<sup>153</sup> בכל זאת, קירקגור נענה לקריאה. הוא מביט אל שושני השדה ומבקש

ללמוד מהם דבר מה:

If it happens as unfortunately as possible for the lily that the very moment when it is to blossom is so unfavorable that the lily can with near certainty predict that it will be snapped

---

<sup>150</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 110

<sup>151</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 105

<sup>152</sup> מתי, ו', 28

<sup>153</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 180

off at the same moment. So its coming into existence becomes its downfall...<sup>154</sup>

רגע פריחתו של השושן הוא גם הרגע שבו הוא מתחיל לקמול. רק רגע אחד והכול נובל, אך עבור השושן אין זה כלל חשוב:

If you saw it at that moment, there would not be the slightest indication that this unfolding was also its downfall, so fully developed, so rich and beautiful did it blossom, so rich and beautiful did it go - the whole thing was but a moment - go unconditionally to its downfall.<sup>155</sup>

השושן נעשה לעצמו, בכל הדרו, בכל האפשרות שלו להיות, ואינו מוטרד כלל, שאותו הרגע הוא גם רגע מותו. פנים אל פנים מול הסוף, הוא מגלה אומץ ואמונה, להיות קיים בכל יופיו. מצד אחד - מלאות ההגשמה שלו, האומץ שלו, ההעזה שלו, ומצד אחר - הרגע הקצר, הסופי, הקמילה, והמוות שקרוב כל כך. תמונה מעוררת דיסוננס זו הולכת ומתעצמת לנוכח האושר האמיתי, שמפעם בשושן:

There is a today - and there is no worry none what ever about tomorrow or about the day after tomorrow. This is not light-mindedness on the part of the lily... but is the joy of silence and obedience.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> Kierkegaard, S., Without Authority, Princeton, 1997, p. 28

<sup>155</sup> שם

<sup>156</sup> שם, עמ' 38

קירקגור מעמיק את התמונה: מעבר למראה העלים הנפתחים של השושן, הוא מספר על רגשותיו של השושן, רגשות של אושר על סף המוות. בדרך זו הוא מקצין את הדיסוננס ומתעורר, בעזרתו, אל מומנט אחר של תודעה, תודעה של אינסופיות, שחושפת רגע של קיום באופן שונה. רגע, על פי תודעה זו, אינו עוד פרגמנט של הזמן אלא פרגמנט של האינסופיות.

קירקגור מנסה להנהיר משהו מן האינסופי, כשהוא מנתח את מושג הזמן. מהו הזמן, הוא שואל.<sup>157</sup> דרך אחת היא לאפיין אותו בתור רצף מתמשך, ובהתאם לכך נהוג, שהאדם אשר מדבר עליו, יבחין בו את העבר, את ההווה ואת העתיד. ברם, הפרדה כזאת, חלוקה כזאת של ציר הזמן, אינה אפשרית ואף אינה נכונה אם הטענה היא שהיא מצויה או נרמזת מתוך מושג הזמן עצמו.

הזמן רצוף ומתמשך. מטבע הגדרתו הוא זורם ומתחלף. ציר הזמן חסר נקודה יציבה, שבה ניתן להתמקם וממנה ניתן להבחין את העבר, אחורה, ואת העתיד, קדימה. לו הייתה נקודה כזאת על ציר הזמן, הייתה ההבחנה אפשרית ונכונה לחלוטין, אך פני הדברים אינם כך. הרי כל רגע, וממילא גם רצף של רגעים, זורם ומתחלף ולא ניתן לעצור או להתעכב בו ולהתייחס ממנו אל ציר הזמן, שעליו הוא נתון.

במילים אחרות, אין לאדם אפשרות לקבוע רגע מסוים על ציר הזמן מתוך ציר זה, וממנו להבחין הבחנות בין מה שהיה לבין מה שיהיה. החלוקה של הזמן אינה אינהרנטית לזמן, משום שחסרה נקודת הפרדה, שמאפשרת להבחין בין מה שהיה לפניו לבין מה שיבוא אחריו. נקודה כזאת מצויה בזרימה ובשינוי מתמיד, מעצם טבעו של הזמן, ולמעשה, אינה קיימת.

---

<sup>157</sup> Kierkegaard, S., *The Concept of Anxiety*, Princeton, 1980, p. 85

הבחנה של פרקים על ציר הזמן אפשרית רק מנקודת מבט חיצונית לזמן, מתוך היחס בין מה שזמני לבין מה שאינו זמני, מה שאינסופי. מבחינה זו, אפשר להתייחס אל האינסופי בתור רגע ההווה, מפני שהוא מבטא השהייה של הזמן ומבטל את תהליך הזרימה, את ההתחלפות והתנועה המתמדת, אשר בזמן. זו הרי המשמעות המבוקשת של ההווה, משמעות שלא הייתה יכולה להתקבל מתוך הקונספט של הזמן, שהמאפיינים המגדירים אותו הם זרימה מתמשכת, התחלפות ורציפות. כעת, מתברר הרגע בתור נקודת הרף עין,<sup>158</sup> שבה האינסופי חוצה את ציר הזמן ומתפשט לתוכו. זוהי נקודת השתקפות של האינסופי בתוך ציר הזמן, וממנה ניתן להבחין את העבר שמאחור ואת העתיד שמלפנים.<sup>159</sup>

על פי תודעה של 'אינסופיות' הרגע אינו עוד פרגמנט של הזמן ואינו נדון על פי מאפיינים של זמן בלבד. הוא אינו 'ארעי' או 'מוגבל' או 'סופי'. תיאורים אלה אינם מקיפים אותו עוד ואינם יעילים. במקום זאת, הרגע תואם את תוכנו ואת מאפייניו של האינסופי ונדון באמצעותם.<sup>160</sup> רגע של קיום נדון כעת בעיקר בתור מצב של התהוות. זוהי התהוות עצמית, אשר נרקמת מהכרעות אישיות של האדם. הכרעות אלה אינם אירועים בנקודות זמן שונות, שהאדם מותיר אחריו וממשיך מהן הלאה אלא איתן הוא נעשה קונקרטי, באמצעותן הוא הופך לממשי מה שהיה עבורו קודם בגדר אפשרי. הכרעות אלה מלוות אותו ומהוות אותו; כאשר הוא מבטל או נוטש הכרעה כלשהי שקיבל, אין לומר עליו שאיבד דבר-מה אלא יש לומר שאיבד את עצמו כפי שהיה.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup>Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 197

<sup>159</sup> שם, עמ' 209-210

<sup>160</sup> שם, עמ' 87

<sup>161</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 489



ההתהוות היא גרעין אישי, רקורסיבי, אינסופי, בתוך הרגע. כמו תכונה של חומר, שמתקיימת בגוש גדול כמו גם בחלקיק קטן, כך גם מהות זו מתקיימת בחיים ארוכים כמו גם ברגע של קיום. האדם נוכח בתוך הרגע ונוכחות זו מעוררת בו אושר:

What is joy, or what is it to be joyful? It is truly to be present to oneself; but truly to be present to oneself is this **today**, this **to be today**, truly **to be today**. The more true it is that you are today, the more completely present you are to yourself today, the less the day of trouble, tomorrow, exists for you. Joy is the present time with the whole emphasis on it.<sup>162</sup>

רגע של קיום, כאשר הוא מצב של התהוות, אינו נדון עוד על פי תוצאה או הישג, שמשולבים בו או נעדרים ממנו. תודעה של אינסופיות מפוררת את מושג התוצאה ואינה מאפשרת לו להשתלב כצלע נוספת בתהליך ההכרעות של האדם.<sup>163</sup> התוצאה הופכת אפשרות בלבד של הרגע; אין הכרח שהיא תופיע בתוך הרגע ואף לא בסמיכות לו.

במקום מושג התוצאה עולה ההעזה של האדם. ביסודה, פעולה זו היא ויתור על מה שסביר, מה שהגיוני, מה שצפוי. ברם, 'העזה' אינה עניין לסכלים או לחסרי ידע והויתור על המסתבר והצפוי אינו סימן של קלות דעת. מי שאינו בקיא במה שסביר והגיוני - קל לו לוותר עליהם, ואין ויתור כזה מבטא 'העזה':

---

<sup>162</sup> Kierkegaard, S., *Without Authority*, Princeton, 1997, p. 39

<sup>163</sup> Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way*: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 109

There are, if I may put it this way, lightweight people who do not have very much sagacity, understanding and level headedness with which to restrain themselves, and for them it is far too easy to relinquish probability and to venture.<sup>164</sup>

המעז חייב להכיר את מה שהגיוני, מה שמתקבל על הדעת, עליו לדעת את המסתבר ואת הצפוי. הויתור שלו נעשה מתוך ידיעה של דרכים אחרות, שעליהם הוא מוותר. הוא מסוגל להודות באימפליקציות של הויתור עליהן, הוא ער לאפשרות של נפילה וכישלון. ההעזה שלו אינה ניזוקה מן הכישלון כפי שאינה מתבססת מן הניצחון. נפילה או ניצחון אינם במוקד עבורו אלא עצם המעשה, עצם התעוזה שלו, היא, כשלעצמה, ניצחונו.

קירקגור מדגים 'העזה' במסגרת חיי הנישואין, בדמותו של האוהב. האוהב משתדל למען אהבתו, נוקט פעולות שונות ונמנע מפעולות אחרות. הוא עושה כמיטב יכולתו בכל הקשור לנישואיו, וכל זה כשהתוצאה אינה ידועה לו; אין הוא יודע מה באמת יעלה בנישואיו. מה שכן ידוע לו, שהוא יכול לאבד את אהבתו ולקפח את נישואיו. אדם כזה הוא עדות של מי שמעז.<sup>165</sup>

דוגמא מאלפת להעזה ניכרת בהתנהגותו של יוהנס קלימקוס, אחד הפסאודונימים של קירקגור. יוהנס מתעניין בתזה, לפיה יש להטיל ספק בכל. היא מעוררת בו התלהבות והופכת מושא למחשבותיו. הוא מחליט לקבוע אותה בתור משימה לחייו. לא ברור לו אם יצליח להבין אותה, אם ישיג דבר מה, אך בכל זאת הוא צועד, ומוצא

<sup>164</sup> Kierkegaard, S., *For Self Examination, Judge For Yourself*, Princeton, 1990, p. 100

<sup>165</sup> Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way: Studies by Various Persons*, Princeton, 1988, p. 115

## טעם בהשתדלות:

This thesis became the task for his thinking. Whether it would take a long or a short time to think it through, he did not know. But this he did know: until that time came, he would not let go of it, even though it were to cost him his life.<sup>166</sup>

כדי לחדד את רעיון ההעזה, קירקגור מוכן להרחיק לכת ולהעדיף מצבים, שאין בהם אופק של תוצאה. פעילות של אדם, השתדלות שלו, והכרעות שהוא מקבל במצבים כאלה, בתוך אי וודאות ומתוך סיכון, מעידים כאלף עדים על התלהבות ותשוקה פנימית, ואינם קשורים בחישובי רווח, הישגים או בתוצאות מובטחות:

This is why it is so very important that the object of the resolution be of such a nature that no outcome dares to bid at the auction, because what is being purchased is being purchased a' tout prix [at all costs].<sup>167</sup>

ביטוי נוסף של הרעיון מופיע בהמשך, שוב בלבטי ליבו של אוהב, שאהבתו אינה נושאת כל פרי ואין בה תועלת:

And what is the point for all my concerns and plans and efforts? What am I achieving? Nothing.

---

<sup>166</sup> Kierkegaard, S., Philosophical Fragments. Johannes Climacus, Princeton, 1985, p. 131

<sup>167</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 110

But I am not going to stop for that reason. Precisely for that reason I am not going to stop, for when a person does everything and it is of no help, then he can be sure that he is acting with enthusiasm.<sup>168</sup>

כאשר אדם ניחן בתודעה של אינסופיות, הוא מתיר לעצמו לפעול על פי מה שהבין, הרגיש, ורצה. הדאגה מפני סופיות הרגע מתחלפת בהתעניינות עצמית ובהשתדלות. האדם מתלכד עם תשוקה אינסופית שבו ומשתדל לבטא את אשר ידע והכיר, את אשר השתוקק אליו. מכאן ואילך, הוא מסוגל לפעול בהדרגה. הוא אינו עוצר או מבטל את דרכו בפני מה שעדיין אינו יודע. הוא מסוגל לשאת עמימות בדרכו; הוא מנסה, מרגיש, מעמיד למבחן ויוצר מצבים. הוא מסתכן, הוא מעיז, מבלי לבקש את הוודאי. הוא משתמש בכל העוצמה הפנימית, שמצויה בו עד לאותו רגע, אפילו אם כל מה שייצא ממנה זהו ניחוש בלבד.

בנקודה זו מנצנצת איכותה המיוחדת של האמונה: אמונה של אדם בדבר אינה פועל יוצא של וודאות, ואינה תולדה של מידע מקיף או של חישובים מכאניים אלא היא פורצת כטענה של האדם ולכן - כנקודת מוצא לדרך ולכיוון אפשרי בחייו. יש אנשים, שאומרים 'אני מאמין...' אך למעשה כוונתם לומר 'הגעתי למסקנה ש...' או 'נוכחתי על פי כל הסימנים ש...'. זו אינה אמונה. אדם מאמין במושא כלשהו לא מפני שנוכח בסבירותו ולא מפני שהתקרב אל וודאותו אלא מפני שלכך הוא משתוקק. מושא של אמונה הוא אפוא אבן פינה במבנה חייו של אדם, נקודת התחלה, המסמלת מקום וכיוון למבנה שהולך ונבנה.

קירקגור מדגים פעולה של הדרגה במסגרת הדת: חישובו על אדם, הוא אומר,<sup>169</sup> אשר מכיר את התנ"ך, ומתלונן על הפסוקים הרבים שאינם ברורים לו, על ספרים שלמים שהם ככתב חידה בעיניו. מחאה כזאת, מציע קירקגור להשיב לו, אפשר לקבל רק ממי שחיינו מעידים, שהוא מציינת בקפדנות לאותם פסוקים, שכן ברורים לו. רק לאחר שיקיים אותם, יוכל להתלונן על מה שאינו מובן, יוכל להרהר בו, ואולי בהדרגה יוכל גם להבין אותו. דברי האל, מוסיף קירקגור, ניתנו כדי שאדם בעיקר יתנהג על פיהם, על פי מה שכבר הבין מהם, ולא כדי שיימנע מהם, עד שיבין אותם במלואם.

דוגמה נוספת לפעולה של הדרגה מביא קירקגור גם מחוץ לקונטקסט הדתי: חישובו על תלמיד, הוא מציע<sup>170</sup>, שהמורה נותן לו שיעורי בית ומבקש שיתמודד אתם היטב. דברי המורה עושים רושם עז על התלמיד והוא חוזר לביתו ומתיישב להכינם. מייד מתברר לו, שאינו יודע בוודאות אילו עמודים יש לפתור. בכל זאת, עז רצונו להכין את השיעורים וללמוד. למרות שאינו בטוח, הוא בוחר עמודים שונים, לפי הערכתו, מעט יותר ממה שהיה צריך למעשה, ומכין אותם. מה יחשוב עליו המורה, שואל קירקגור. האם יגער בו על שהחליט לבדו? כעת, מציע קירקגור, חישובו על תלמיד אחר. גם הוא מקבל אותה משימה מן המורה. גם הוא, כשמגיע אל ביתו, אינו זוכר בוודאות אילו עמודים יש לפתור. הוא מניח את ספריו, ועוצר את פעילותו. "קודם אברר אילו עמודים בדיוק יש לפתור", הוא אומר. הוא הולך אל חבר, אחר כך אל חבר נוסף, שם הוא מתעכב, נקלע לשיחה, ולבסוף חוזר אל ביתו מאוחר. הזמן חלף והוא טרם הכין דבר...

<sup>169</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 29

<sup>170</sup> שם, עמ' 27-28

קירקגור אינו רק מתאר את פעולת ההדרגה אלא ממחיש אותה בעצמו. גם כאשר המאמץ האישי שלו להבין את עצמו מתקדם בעצלתיים ומניב פרי דל בלבד, עדיין הוא ממשיך לפעול בלהיטות רבה, על יסוד מה שכבר הבין:

This is why I have tried to understand myself, and even if the understanding is slight and its yield poor, I have in compensation resolved to act with all my passion on the basis of what I have understood. Perhaps, when all is said and done, it is a more healthful diet to understand little but possess this with passion's unlimited soundness in the setting of the infinite.<sup>171</sup>

מומנט התודעה 'אינסופיות' משקף את האופי האינסופי של ההוויה. הוא מספק לאדם עולם מושגים מתאים כדי לדון באמצעותו את חייו. רגע של קיום אינו עוד ארעי או מוגבל אלא הוא מצב של התהוות עצמית, הנרקם מהכרעות שונות, שמהוות את האדם. תודעה אינסופית חושפת בפני האדם פעולות ואופני פעולה שונים, שהם כעת האפשרות שלו. הוא יכול לפעול בהדרגה, בעודו נושא בקרבו מידה של עמימות. הוא יכול להעז, לפעול מתוך וויתור על דרכים סבירות ומבטיחות, להתמסר לתשוקה שלו מתוך הכרת האפשרות של הנפילה. באמצעות עולם המושגים שניתן לו ועל פי מרחב הפעולה שלו – האדם יכול כעת להתבונן התבוננות אינסופית. התבוננות זו הינה גילוי של האמונה, שמומנט התודעה כאן הולם אותו.

---

<sup>171</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 182

## מומנט התודעה 'אין'

האדם נתון במציאות מסוימת. מציאות זו נכפית עליו אך אינה כופה אותו. אין שום דבר בה, אשר מעצם כוחו כופה את האדם כך שאין הוא יכול אחרת. אין שום דבר בה אשר נתפס על ידו בתור מחלט, אשר לא ניתן להתייחס אליו, להתווכח אתו. מבחינה זו, המציאות, אשר בה הוא נתון היא מציאות של אין.<sup>172</sup> במציאות זו, האדם מוזמן להתייחס אל המושאים השונים, ולהטביע את ערכם עבורו.

האין מספק את אי הוודאות הנחוצה לאדם, כדי לכוון 'אמת עבורו'. אמת זו, כבר נאמר, הינה אי וודאות אובייקטיבית, הנתפסת באמצעות התאמה עם פנימיות מלאת תשוקה. אי הוודאות מהווה מרכיב בהגדרה של 'האמת עבורו'. נוכחותה בהגדרה מבססת אמת זו על יסוד **המצב**, שבו התקבלה. ישנם מושגים, אומר קירקגור,<sup>173</sup> שהמצב שבו התקבלו אינו רלוונטי לצורך הגדרתם. כסף למשל, אפשר להשיג תוך כדי עבודה, אך גם ללא עבודה. אלו שני מצבים שונים בתכלית, ובכל זאת, הגדרת המושג 'כסף' אינה מושפעת מהם. גם 'ידע' אפשר להשיג במצבים שונים. אפשר להשיגו במאמץ רב, במסגרת חיצונית וכופה, ואפשר להשיגו מתוך כישרון ובקלילות, כמעט ללא מאמץ. כך או אחרת - הגדרת המושג 'ידע' אינה מושפעת מן המצבים השונים שבהם הושג. לא כך האמת, כשהיא אמת עבור האדם. אמת זו, על פי הגדרתה, מותנית במצב שבו שרוי האדם כאשר משיג אותה, מצב של אי וודאות.

---

<sup>172</sup> על פי משמעות זו אפשר להבין את הנאמר בקהלת, ג' 19, "ומותר האדם מן הבהמה אין". זה לא שאין מותר אלא שהאין הוא המותר. ראו גם: בר חביב, י. עין יעקב, ניו יורק, תש"ה. ע' XI, בהקדמה לענף יוסף של חנוך זונדל. שם הוא אומר: "האדם נברא חסר שלמות. וזהו מותר האדם מן הבהמה אין. פירושו שהיתרון אשר לאדם על הבהמה הוא האין וההעדר וחסרון שלמותו בתחילת בריאתו, למען יהי הוא בעצמו סיבת הווית שלמותו..."

<sup>173</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, pp. 426-427

קירקגור מגלה תודעת האין לכאורה במקרה, במהלך חקירה פילוסופית שעורך אחד הפסאודונימים שלו, יוהנס קלימקוס. יוהנס, סטודנט צעיר ומופנם, אינו מדבר על עצמו, מעדיף לשתוק ומאזין לשיחותיהם של אחרים בסביבתו. בשיחות אלה הוא מזהה תזה רווחת: יש להטיל ספק בכל.<sup>174</sup>

התזה הזאת מלהיבה אותו והופכת משימה חשובה עבורו. במיוחד מלהיב אותו הקשר המדובר, בין התזה הזאת לבין הסיכויים והיכולת של האדם להיעשות לפילוסוף. יוהנס מחליט לחקור את התזה; הוא אוסף שלוש טענות, שחוזרות ונשנות בהקשר שלה:<sup>175</sup>

- הפילוסופיה החלה בספק
- כדי להתפלסף, יש להטיל ספק
- הפילוסופיה המודרנית החלה בספק

כאשר הוא בוחן את הטענות הללו מתעוררת בו תחושה מוקדמת, שמשהו חשוב טמון בהן. במיוחד מושכות את תשומת ליבו שתי הטענות הראשונות; הוא ער להבדל ביניהן ומבין שאינן אומרות אותו דבר: הטענה הראשונה מגדירה ספק בתור התחלה של פילוסופיה ואילו הטענה השנייה מגדירה 'ספק' בתור דבר, שמקדים התחלה של פילוסופיה. בכל זאת, משהו מטריד אותו; הוא מסוגל להבין כיצד אדם יכול להטיל ספק אבל הוא אינו מבין כיצד אפשר להורות או להציע לזולת לעשות זאת; הרי אותו זולת, אם חריף שכל הוא, יאמר מייד לבעל העצה: תודה, אבל הרשה לי להטיל ספק גם בעצותיך.

יוהנס נזכר בספור שקרא על אציל אחד, שקיבל חרב נדירה מאת טרול. חרב זו, לצד מעלותיה, נעשית צמאת דם ברגע שהיא נשלפת. ברגע שנמסרה החרב, לא יכול

<sup>174</sup> Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments. Johannes Climacus*, Princeton, 1985, p. 131

<sup>175</sup> שם, עמ' 132



היה האציל להתאפק וביקש לבדוק את סגולתה; הוא שלף אותה מנדנה והרג את הטרוֹל. כך הדבר גם ביחס לעקרון הספק: כאשר אדם לומד עיקרון זה ממישהו, מייד הוא מתנסה באותה להיטות של האציל, לבדוק את העיקרון ולהפעיל אותו; ואם המורה שלו אינו זריז דיו, הוא יהפוך קורבן של מה שבעצמו לימד.<sup>176</sup>

המעגליות הזאת, שמאפיינת את הטענה, מטרידה את יוהנס. הוא מנסה להתמודד איתה, לפתור אותה או לבטל אותה, ואינו מרשה לעצמו להניח לה. שוב מתעוררת בו אותה תחושה, שמשהו חשוב טמון כאן. הרי, חושב יוהנס, מנקודת מבטו של מורה, אין עקרון בזוי יותר מאשר עקרון הספק בקרב תלמידיו; מורה יודע, שברגע שתלמיד מאמץ עקרון זה ומפעיל אותו בחייו, הוא יפעיל אותו גם כלפיו. אף על פי כן, זוהי תזה מדוברת ביותר: "הטל ספק בכל"; היא מקובלת בקרב הבריות, אשר לשיחותיהם הוא מקשיב, והיא הדבר אשר נדרש ממנו כדי להיעשות לפילוסוף.

יוהנס מהרהר באפשרות שמא זוהי מן התחכמות,<sup>177</sup> שהכוונה הנסתרת שלה היא למעשה הפוכה - לעורר בתלמיד הערצה למורה ודבקות בו; כמו שנותנים לפעוט להתקרב ולגעת בלהבת אש, כדי שהניסיון ילמד אותו מה טוב ומה עדיף, כך, אומר יוהנס, מעודדים את האדם להטיל ספק, אך הכוונה היא שעד מהרה ייסוג מכך בעצמו, יכיר את ערכו של המורה וידבק בו.

ניסיון זה לעקוף את הבעיה, לבטל את המעגליות באמצעות דיבור על התחכמות, על כוונה נסתרת כלשהי – ניסיון זה אינו משכנע את יוהנס, אך מעורר את תשומת ליבו אל עניין אחר בפילוסופיה, אל טבעה המיוחד, האצילי. הרי קל יותר לתלמיד, כשהמורה מדריך אותו ואומר לו למעשה מה עליו לעשות. בעיקר קל לו משום שהאחריות למעשים מוטלת אז על המורה. ברם, התייחסות זו פוגעת בתלמיד; הוא

---

<sup>176</sup> שם, עמ' 155

<sup>177</sup> שם, עמ' 158

נעשה פחות שלם, דמותו מתמעטת וחייו נתונים בידי של מישהו אחר. לעומת זאת, כאשר מורה דורש מן התלמיד להטיל ספק, הוא משחרר אותו מאחיזתו. היחס מורה - תלמיד מתבטל והתלמיד חשוב אז כמו המורה.<sup>178</sup> הוא נעזב לנפשו, עליו לקבוע את דרכו, להגדיר את העקרונות אשר לפיהן הוא ינהג. יוהנס - מפני שמתייחס באופן אישי אל הדרישה להטיל ספק בכל - מסוגל לחוות בדמיונו חוויה של היעזבות והרגשה של אחריות:

I am left to myself; I have to do everything on my own responsibility. Even though I could have wished to remain a minor for yet awhile longer, even though I could have wished that there would be someone to give me orders so that I might have the joy of obeying,... well, so it must be.<sup>179</sup>

כעת מתבהרת התחושה המוקדמת של יוהנס, שמישהו חשוב מסתתר בתזה: הטלת ספק כאן איננה עוד פעולה בלבד, שאפשרית עבור האדם, ואינה רק הצעה מלומדת, שאדם שומע ויכול לאמץ אלא היא יותר מכך; כעת היא סימן למצב עניינים רחב יותר, שהאדם מצוי בו; עדות לטיבה של המציאות, שבה הוא נתון: האדם, אשר מתבקש להטיל ספק בכל ועושה זאת, חושף את ההיעדר שבו הוא נתון. במילים אחרות, כאשר אדם מטיל ספק בכל, נחשפת בפניו המציאות בתור אֵין. במציאות כזו אין הוא יכול עוד להיות חסיד של מורה ולא צייתן, אשר ההולך שבי אחרי סמכות כלשהי ומקבל את גזרותיה והוא חסר אונים. במציאות זו, שאותה הוא מכיר, אין עוד

---

<sup>178</sup> שם, עמ' 159

<sup>179</sup> שם

עבורו מישהו שמייצג את המוחלט והנכון ואין מי שראוי יותר ממנו להנחות את דרך חייו.

הכרת המציאות בתור 'אין' מעוררת תחושה של התעלות עצמית, של אחריות אישית, של אומץ לב ושל שחרור אבל – כפי שכבר נאמר בהקדמה – היא כרוכה גם במשבר עמוק ובתחושה של נבוכות: האדם מאבד עוגן ערכי שאחז בו, הדרך שנפרסה בפניו נעלמה והוא מנסה לשווא לשחזר אותה. הוא מבולבל וחסר אונים.

באבוט (Beabout)<sup>180</sup> ניתן ביטוי למשבר הזה, כשהוא מנתח את מושג החירות של קירקגור. הוא מתאר שתי משמעויות של החירות, שכל אחת מגוללת אספקט מסוים של המשבר. משמעות אחת של החירות אצל קירקגור, אומר באבוט, היא חופש של האדם מכוח חיצוני. משמעות זו מתארת אדם החופשי ממשו, למשל: חופשי מדאגה, חופשי מכאב או חופשי ממסים. בדמוקראטיות ליבראליות השימוש במשמעות זו של מושג החופש נעשה, כאשר נשמעות קריאות לחופש מהגבלות שונות מצד משטר מדכא.

קירקגור ממעיט להשתמש במשמעות זו של החירות, אשר מותירה את האדם מצומצם ותחום בגבולות עצמו. כל עוד החירות של היחיד מופנית כלפי דיכוי חיצוני ממשי, יש לו מאבק ברור לנצח בו; כל עוד קיים עריץ, יכול היחיד להתריס כלפיו ולהתנגד לו. ברם, כאשר עריץ כזה נעלם, ואין עוד מה שכופה את האדם, ממש כמו שקורה בתוך האין, היחיד נותר בודד ואבוד. אומר באבוט:

The result is a feeling of being alone, lost in a world of possibility.<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Beabout, G. R., Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety And Despair, Milwaukee, 1996, p. 135

<sup>181</sup> שם, עמ' 137

לבדו, ללא מטרה להיאבק לשמה - נותרות רק קריאותיו והתנגדויותיו של האדם; הוא כנגד כל העולם. אתיקה של חירות, אומר באבוט, הופכת אתיקה של התנגדות. משמעות שנייה של החירות, ממשיך באבוט,<sup>182</sup> היא חירות במובן של חופש בחירה. משמעות זו מתבררת באמצעות מצב הרוח של האימה, שמלווה אותה באדם. האימה היא משיכה ודחייה בו זמניים של האדם, ביחס לאפשרות כלשהי בעתידו. נוכחותה מסמלת את חירותו של האדם: לו היה יחסו אל אפשרות כלשהי יחס של משיכה בלבד, כמו הנמלה שנמשכת אל פְּרוּמוֹן מסוים, הייתה התנהגותו קבועה ומוגדרת מראש; לו היה יחסו אל אפשרות כלשהי יחס של דחייה בלבד, כמו הגורילה שנסה על נפשה כשמופיע בסביבה תאו המים, גם אז הייתה התנהגותו קבועה ומוגדרת מראש. דחייה ומשיכה סימולטאניים - זהו סימנה של היכולת של האדם להיות יכול. כשהוא מתקרב אל דבר מה, האדם יודע שיש ביכולתו לסגת בכל רגע. כשהוא נסוג מדבר מה - יש בליבו דחף בלתי פוסק לשוב ולהתקרב. האימה, מסכם באבוט, מסמלת את הייתכנות של האפשרות, שהיא למעשה חופש של בחירה.<sup>183</sup>

חופש הבחירה, כפי שעולה מתוך מושג האימה, אינו גורר בהכרח התנהגות שרירותית שאינה ניתנת לניבוי; אין זה נכון להשתמש בהתנהגות כזאת בתור אינדיקטור לחופש בחירה. כאשר ניתן לנבא בחירה מסוימת של אדם, אין זה אומר שהתנהגותו קבועה מראש ומוגדרת וכי הוא נעדר חופש בחירה; יתכן, שהוא ניחן בשליטה עצמית ובריסון פנימי. באופן דומה, כאשר בחירה של אדם אינה הניתנת לניבוי, אין זה סימן מובהק לכך שהוא חופשי; יתכן שהוא נירוטי או פסיכוטי, קורבן

---

<sup>182</sup> שם, עמ' 138-139

<sup>183</sup> הקבלה מעניינת קיימת בין שתי המשמעויות של מושג החירות, כפי שמציע באבוט, לבין ניתוח מושג החירות שמציע ישעיהו ברלין. חופש של האדם מכוח חיצוני מכונה אצל ברלין 'חירות שלילית'. לעומת זאת, החופש לבחור מכונה אצל ברלין 'חירות חיובית'. על שני המושגים החירות של ברלין ראו: ברלין, י., ארבע מסות על החירות, תל אביב, 1971, עמ' 170-220.

לדחפים לא צפויים, ששולטים בו. יכולת ניבוי או אי יכולת ניבוי של התנהגות האדם אינה הוכחה טובה למידת חופש הבחירה שלו.

גישה טובה יותר, מציע באבוט, לזהות את מידת חופש הבחירה של האדם היא באמצעות חשיבה רפלקטיבית של האדם עצמו. אז, 'בחירה חופשית' היא זו שמתרחשת מתוך אימה. במילים אחרות, חופש הבחירה נתון לאדם כאשר הוא נמשך אל אפשרות מסוימת, שאותה הוא יכול לממש בעתיד בחייו, ובו זמנית נדחה ממנה. אמנם יתכן, שהדחייה תהיה חזקה והמשיכה תהיה חלשה או ההיפך, ובכל זאת - ההתבוננות הרפלקטיבית תוכיח לו שהייתה בפניו בחירה, ומבחינה זו - הוא זה שהיה אחראי לבחירתו.

לא היה אינקוויזיטור, אומר קירקגור<sup>184</sup> שהיו בידיו כלי עינויים חמורים כל כך, כפי שיש בידיה של האימה. אין בעולם סוכן חשאי, שיודע לתקוף את החשוד, אשר אחריו הוא עוקב, בדיוק ברגע של חולשה או לטמון לו מלכודת כה מפתה, כפי שיודעת לעשות זאת האימה. אין שופט נבון ובר דעת, שיודע כיצד לחקור נאשם המובא בפניו, כפי שיודעת לעשות זאת האימה, אשר אינה מותירה לאדם כל מפלט, ואינה מאפשרת לו לחמוק מפניה באמצעות היסח הדעת או בדרכים אחרות. אדם, אשר האפשרות ניצבת לנגד עיניו, חשופה בפניו, עלול לשקוע בתוכה, מבלי שיוכל להיעזר בשום קריטריון שניזרק לעברו, אף לא בעצות השכל או בתובנות הניסיון. אלה, עבורו, כמו קש להיאחז בו, עבור מי שטובע. אולם, ממשיך קירקגור,<sup>185</sup> הסכנה החמורה ביותר עדיין לפניו. אין הכוונה לסכנה של התחברות אל חברה רעה ואף לא לסכנה של הליכה בדרך שאינה נכונה עבורו. הכוונה היא לסכנה החמורה מכל - סכנת הנפילה, סכנת ההתאבדות של האדם. אדם, שהייתכנות של האפשרות חשופה

<sup>184</sup> Kierkegaard, S., *The Concept of Anxiety*, Princeton, 1980, p. 155

<sup>185</sup> שם, עמ' 159

לעיניו, ימצא אותה בכל מצב. מן האפשרות עולה האַימה ומציפה אותו. אם אינו יודע להיעזר בה, מזהיר קירקגור, היא אינה מובילה אל כוחו ואל יכולתו להתמודד עימה. אז הוא אבוד.

חופש הבחירה אינו מתייחס אפוא אל עצם הבחירה של האדם, ואינו מספק קריטריון כלשהו להכריע באמצעותו מהי האפשרות הטובה עבור האדם. מבחינה זו, משמעות זו של החירות דנה בתנאים שבהם מצוי האדם, אך אינה מצביעה על תוכן קונקרטי. גם כאן, כמו בתוך האַיִן, היחיד נשאר מבולבל מול שפע של אפשרויות. באבוט מתאר שלוש אפשרויות, הפתוחות בפני האדם במצב זה.<sup>186</sup> אפשרות אחת היא להימלט מן הבחירה, כשהוא למעשה בוחר שלא לבחור. אז האדם מבקש לזהות את עצמו בתור מי שאין בידו אפשרות בחירה, אך מכיוון שאינו כזה, הריהו בוחר שלא לבחור בעצמו. אפשרות שנייה היא לשעבד את עצמו לסמכות חיצונית כלשהי; להמליך עליו מלך ולמסור עצמו לידי. אפשרות שלישית היא לאבד כך את עצמו בקרב ההמון; להיטמע ולאבד את הקטגוריה של היחיד.

מצבו של האדם בתוך האַיִן, כפי שעלה מן מדבריהם של באבוט ושל קירקגור, אינו מזהיר. היבטים שונים של החירות, אשר מגדירה את מצבו, מובילים אותו אל משבר עמוק. הוא מתנגד ונאבק, לעיתים ללא מטרה לשמה; הוא שרוי באימה, קרוע בין משיכה לבין דחייה. הוא חסר קריטריון שידריך אותו אל הטוב והנכון עבורו. המשבר אף מחריף לנוכח נוראות האימה וסכנת ההתאבדות הכרוכה בה. דברים אלה מטילים צל כבד על תורתו של קירקגור ומזמנים לה איום חמור. מקנטייר (Macintyre)<sup>187</sup> מציג את קירקגור בתור הרשע בסיפור ההתמוטטות של המוסר בעולם המודרני. המונח

<sup>186</sup> Beabout, G. R., Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety And Despair, Milwaukee, 1996, p. 151

<sup>187</sup> Macintyre, A., After Virtue: A Study in Moral Theory, Notre Dame, 1984, pp. 37-41

'מוסר', הוא אומר, מופיע תחילה כתרגום מן השפה הלטינית, ומשמעותו אז היא לימוד פרקטי מתוך מצב כלשהו או מתוך קטע כתוב. מוסר כזה אינו אלא מוסר השכל ומשמעותו דומה לפיקחות. תהליך מתמשך של חידוד המושג וצמצום משמעותו מבשר את לידתה של ספירה חדשה, אשר בה מופיעים כללי התנהגות שונים. כללים אלה אינם עולים מטעמים אסתטיים, הם מובחנים מן הדת, ואינם תלויים בחוק שכופה אותם. במקום זאת, כללים אלה מבוססים על ניסיונות של הצדקה רציונאלית וכובשים מקום של כבוד במרחב השיח והתרבות של אירופה, בשלהי המאה ה-17 ובמאה ה-18.

קו השבר של ספירה זו, אומר מקנטייר, נבקע עם פרסום ספרו של קירקגור 'או או' בשנת 1842. ספר זה מבשר נקודת מבט מקורית וחדשה, ביחס לתרבות הצפון אירופאית, המאפיינת את קופנהגן בזמן פרסומו. הוא מכה בתדהמה את הקורא, אשר חש כי הכרעה מוסרית היא למעשה הכרעה שרירותית, חסרת קריטריון, שלא ניתן לספק לה כל הצדקה רציונאלית.

מקנטייר מתאר מאפיין מרכזי של הספר, אשר דרכו קירקגור משיג את מבוקשו; זהו הקשר בין התיזה המרכזית שבו לבין מתכונת הכתיבה שלו. קירקגור מפצל את עצמו, בתור סופר, בין מספר דמויות, שכל אחת נוהגת באופן שונה ומציגה דרך חיים שונה, והוא עצמו אינו נחשף. פיצול זה מאפשר לו לפרוס דרכי התנהגות שונות ולמקם את הקורא בנקודה חיצונית להן.

מצד אחד מוצגת דרך החיים האסתטית. בלב ליבה מופיע ניסיון של האדם לאבד את עצמו בתוך המיידיות של חיו. הפרדיגמה של דרך חיים זו היא המאהב הרומנטי. מן הצד הנגדי, מוצגת דרך חיים אתית. הפרדיגמה שלה אלו הם חיי נישואין הם מבטאים מחויבות לאורך זמן. האדם אינו נוהג אחרי חולשה או משוגה של רגע אלא רואה לנגד עיניו את חובה כללית יותר, שמוטלת עליו, ומתכוון אליה; ההווה והמיידית קשורים אל העבר וכרוכים עבורו בעתיד.

הקורא, המתמודד עם הקטגוריות המתוארות בספר, אינו מוצא כל סיבה להעדיף אחת על פני האחרת. אמנם עבור כל קטגוריה ישנם טיעונים, פנימיים לאותה קטגוריה, המצדיקים אותה בתור אורח חיים צודק וראוי אלא שהוא, כקורא, מצוי בנקודה חיצונית להן, ועליו לבחור תחילה האם לקבל טיעונים אלה על עצמו ולהתמסר להם.

הקורא של קירקגור מגלה אפוא את העדר הקריטריון, את האין. הוא מאבד בסיס להבחנה בין טוב לבין רע ואינו מקבל בסיס אחר בתמורה. דבריו של קירקגור מלאים המלצות בלבד, פעם אודות החיים האסתטיים ופעם אודות חיים האתיים. הוא מבלבל את הקורא וגוזר עליו בחירה ללא קריטריון.

באבט מנסה להתמודד עם האיום החמור מצד מקנטייר. לשם כך, הוא משתמש במשמעות נוספת, שלישית, של מושג החירות אצל קירקגור, על פיה 'העצמי הוא החירות'.<sup>188</sup> חופש הבחירה, אומר באבוט, נתון לאדם לפני שהוא מכריע. לפיכך, האדם מודע לכך, שלהיות הוא עצמו פירושו להיות מי שמסוגל לבחור. על יסוד הכרה זאת, האדם - בטרם יבחר דבר מה - עליו לבחור בעצמו; לבחור באפשרות הבחירה. עליו לקחת אחריות במצבי ההכרעה ועל הבחירות שלו.

'העצמי הוא חירות'. זוהי המשמעות העיקרית, מדגיש באבוט, של מושג החירות בעיני קירקגור. חופש הבחירה כמו גם החופש מכוח חיצוני אמנם הכרחיים כאן אך אינם מספקים. משמעויות אלה של החירות רק מלוות את המשמעות העיקרית שלה - העצמי הוא החירות. כאשר העצמי הוא החירות, מדגיש באבוט,<sup>189</sup> היחיד שמתאר קירקגור אינו עוד נבוך ומבולבל לנוכח מציאות האין, שנחשפה בפניו. הוא יכול

<sup>188</sup> Beabout, G. R., Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety And Despair, Milwaukee, 1996, pp. 141

<sup>189</sup> שם, עמ' 144



לבחור, הוא יכול לקחת אחריות על בחירותיו, באופן שבחירותיו מציבות אותו ביחס נכון אל עצמו.

באבוט מציג את ההכרה הקיימת באדם, שהוא הינו מי שמסוגל לבחור. הוא אינו מסביר את מנגנון הבחירה, אך יש בדבריו אלה רמז אל האמונה של האדם. האמונה מפגיגה את נוראות האימה, אומר קירקגור.<sup>190</sup> באמצעותה, האדם רואה את תמונת חייו בצורה שונה לחלוטין. מול אותם דברים, שקודם עילפו אותו, הביאו אותו אל סף המוות, כעת הוא מתייצב מלא תקווה, מלא ביטחון. אל אותם מצבים, שקודם ברח מהם בחרדה, הוא נכנס כעת ברצון, ללא כל פחד. מי שהאפשרות לנגד עיניו, מי שחונך באמצעות האימה, מבין, שהאפשרות היא הקטגוריה המשמעותית בחייו. אמנם נכון, כי יש מי שאומר שדווקא הממשי חשוב יותר ומשמעותי יותר בחיי האדם, וכי האפשרי הוא קל משקל בעיניו, אך מי הוא זה, שואל קירקגור, אשר אומר דברים אלה? מפיו של מי הם נשמעים? מפיו של אדם אומלל, הוא משיב, שאינו יודע את טעמה של האפשרות בחייו.

ניצחון האדם את האימה הוא באמצעות האמונה. יש מי שמנסים להועיד ניצחון זה לתבונה. התבונה, הם יאמרו, היא משענתו של האדם לנוכח שלל האפשרויות בחייו. בעזרתה, הוא ימוטט את האימה ובה ימצא מנוחה. זהו פטפוט, אומר קירקגור.<sup>191</sup> באימה, האדם מכיר את הייתכנות של האפשרות. האפשרות חושפת בפניו שורה ארוכה של דברים, לכאורה סופיים, אך היא חושפת אותם בצורה אידיאלית, בצורה אינסופית. גודש של אפשרויות אינסופיות מהמם את האדם.<sup>192</sup> אין הוא יכול בשום אופן להכריע ביניהם באמצעות התבונה אלא רק באמצעות האמונה.

<sup>190</sup> Kierkegaard, S., *S Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, 1967, II, 1401

<sup>191</sup> Kierkegaard, S., *The Concept of Anxiety*, Princeton, 1980, p. 158

<sup>192</sup> שם, עמ' 157

האימה, אף כי קשה ומייסרת, מסייעת לאדם לפעול את פעולת האמונה. הוא, אשר קודם טבע בתהום האפשרות, כעת צף ועולה, קל כנוצה מכל הדברים הנוראים והמעיקים בחיים. ההסתערות של האימה, אף כי נמשכת ומפחידה, אינה עוד כזאת שהוא מבקש לברוח ממנה. עבורו היא הרוח המשרתת, המובילה אותו לאן שהוא חפץ. דווקא כאשר היא נלהבת מכך שיש בידה כלי עינוי איום מכל מה שידע עד כה, דווקא אז אין הוא נסוג ואינו מנסה לעצור בעדה, ברעש ובבהלה. הוא מברך אותה על בואה, הוא נסגר איתה ואומר לה, כמו חולה הפונה לרופא הבא לנתח אותו ניתוח כואב ואומר לו: כעת אני מוכן.<sup>193</sup>

האימה חודרת אל נבכי נפשו של האדם, צורפת אותו ומסלקת מתוכו כל מה שסופי ופחות-ערך. אז הוא פותחת בפניו את הדלת ומוליכה אותו לאן שיבקש. האדם משתמש בעוצמתה של האימה, כדי להכשיר את המציאות הנפרסת בפניו. כל ממשות מוטבעת בתו האפשרות, לקראת בואה של האמונה. רק מי שמבטל את האפשרות, בדרכים ערמומיות, בהיסח הדעת וברמאות עצמית, הוא לעולם לא יגיע אל האמונה, אשר לא תפרוץ בחייו. את החלל שיייוצר תמלא ללא הצלחה אותה תבונה של הדברים הסופיים.

רמז אחד חשוב בדבריו של באבוט נגע אפוא אל האמונה של האדם. רמז שני חשוב בדבריו מצביע לכיוון מפתיע: האדם מכיר את עצמו בתור חירות, בתור משהו שיכול לבחור. זוהי הכרת אדם, אשר מתבססת בקרבו, ובאמצעותה הוא יכול להתבונן ולהכיר גם את הזולת, בתור מי שיכול לבחור, בתור מי שאחראי לבחירותיו. דבר זה, אומר באבוט, מעצב אתיקה בין-אישית של היחיד הקירקגוריאני ועשוי לגרוף לחלל נפשו את כל החובות המשתמעות מן הצו הקטגורי של קאנט:

---

<sup>193</sup> שם, עמ' 159

Since the self is a self among other selves, this move into choice carries with it all of the moral obligations and duties that go with Kant's categorical imperative.<sup>194</sup>

קירקגור עצמו מציג את העיקרון הזה, כאשר הוא משלים את המהלך ומתאר את המעבר בכיוון ההפוך: מהכרת האדם את הזולת, חזרה אל ההכרה שלו את עצמו. כאשר אדם מתבונן באחרים, אומר קירקגור,<sup>195</sup> כאילו היו להקה של מליחים, הוא רואה שם גוש, מכלול של תנועה וצבע, ואינו מבחין בדג יחיד. הדג היחיד חסר חשיבות בעיניו. אך בעודו מתבונן כך, ממשיך קירקגור, הוא שוכח גם את עצמו; אותו עיקרון, אותו מבט, חודר גם אל תחומי ההכרה העצמית שלו. הוא שוכח שהוא בן אדם יחיד, הוא נעזב ומת עבור עצמו.

הרעיון אודות אתיקה בין-אישית, אשר מתפתחת ביחיד של קירקגור, כבר הופיע קודם, במומנט התודעה 'לצד'.<sup>196</sup> שם נאמר, כי רק אדם שממצה את יחידותו ומשיג עצמיות, רק עבורו מופיע האחר בתור מושא אפשרי להתעניינות אמיתית. אדם חייב להיעשות אינדיבידואל בטרם יוכל לכונן יחס אמיתי כלפי האחר. כאן, במומנט התודעה 'אין', מתברר כיצד אתיקה זו נהנית מן החירות שבה נתון היחיד ונרקמת בתוכה. יחיד, השרוי בתוך האין, אשר מכיר את עצמו בתור נברא ובתור בורא, בתור מי שאחראי לבחירותיו - יש לו אפשרות להכיר כך גם את הזולת. הכרה זו משפיעה על היחס שלו אל עצמו ואל האחרים סביבו:

<sup>194</sup> Beabout, G. R., Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety And Despair, Milwaukee, 1996, p. 144

<sup>195</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 159

<sup>196</sup> ראה לעיל, עמ' 88-89

אל עצמו - שעליו לבחור בעצמו, באפשרות הבחירה שלו, ולהיות אחראי לבחירותיו;  
אל האחרים סביבו - שהיא עשויה, כדברי באבוט, להערות לתוכו את החובות  
המשתמעות מן הצו הקטגורי של קאנט, והם נעשים חלק מתפיסת עולמו.

מומנט התודעה 'אין' מספק ביטוי עמוק ומורכב לאותו משבר שהופיע בתחילת  
המחקר, אשר פוקד את האדם כאשר נודעת לו החירות, שבתוכה הוא נתון. החופש  
מהגבלות מותיר אותו נאבק מול כל התנגדות, אך ללא מטרה. חופש הבחירה חסר  
קריטריון ומוליך אותו אל מרתפי העינויים של האימה, כשסכנת הנפילה הרובצת  
לפיתחו היא סכנת התאבדות.

אולם, הבלבול והאימה אינם התופעות היחידות, שפוקדות את האדם בהינתן  
האין. תחושה אחרת, שפוקדת אותו היא בדידות. בדידות זו אינה הרגשה מטרידה  
והפעם אין פירושה ניתוק מן האחרים.<sup>197</sup> היא אינה דוחפת את היחיד להתרחק מבני  
אדם, ובדרך כלל מעוררת בו הרגשות של השקט ובטחה, של התגברות האמונה.  
האדם מגלה את היותו לעצמו, לבד, בבחינת 'אם אין אני לי מי לי'.

אופן אחד של אותה בדידות מתגלה בשיח הפנימי של האדם, שם הוא ממלא את  
כל התפקידים: הוא השואל, הוא המשיב, הוא המקשיב, הוא הלומד והוא המורה.  
האדם מכיר, שאין לו אלא את עצמו וכי עליו לומר אמירה על חיו, לטכס עצה, להציע  
דרך, להניע כיון בחייו. אופן אחר שלה מתגלה בהיות האדם מקור עקרי לערך עצמו.  
אין הוא פונה לזולת לבקש ערך זה ולא שם הוא מברר האם כוונותיו רציניות. פנייה  
כזאת כשלעצמה, אומר קירקגור, מעידה על חוסר הרצינות של פונה, הזקוק לאישור  
של האחר שהוא רציני.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> על בדידות שפירושה ניתוק מן האחרים, ראו לעיל, עמ' 58, בדיון אודות מומנט התודעה 'לצד'.  
<sup>198</sup> Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way: Studies by Various Persons*, Princeton,  
1988, p. 366

אל ניצני הבדידות המחזקת הזאת, אשר מקרבת את האדם אל עצמו, מצטרפים ניצנים נוספים, שמבטאים יחדיו את ההיבט החיובי של האין:

1. האין מספק לאדם את אי-הוודאות, אשר כאמור דרושה לו, כדי לבסס 'אמת עבורו'. אמת זו, שקירקגור תולה בה את משמעות חייו של האדם, מעצם טבעה, תלויה במצב אי-הוודאות ומתחילה ממנו. בהיעדר מצב זה, אמת כזו אינה אפשרית.

2. החירות מלמדת את האדם על גבולותיה של התבונה ועל גבולות כוחו של השכל. היא מפנה אותו אל יכולת אחרת שלו, אשר משלימה את החשיבה ומתמודדת היכן שזו כושלת - היא היכולת להאמין. האדם נעשה מודע לכך שלהיות הוא עצמו פירושו - להיות מי שמסוגל לבחור. רק מי שמבטל את האפשרות ומבקש למחוק את החירות שבה הוא נתון, לעולם לא יגיע אל האמונה.

3. מעבר לכל, האדם, אשר נתון בתוך האין, אינו מוכרח לדבר. המציאות - אף על פי שנושאת בחובה ערכים כלשהם - נותרת פתוחה עבורו והוא מוזמן להטביע את ערכה. זהו גילוי של האמונה, שמומנט התודעה כאן הולם אותו.

## מומנט התודעה 'מתחדש'

האדם מקבל הכרעות שונות בחייו. הכרעות אלה מבטאות השתתפות אישית בעצם חייו, מעורבות בעיצוב תבנית חייו. הן מחלצות את האדם מן הנרפות, אשר מופיעה בו, כאשר הוא מתמסר להרגלים, ממלא הוראות בלבד, נענה לאורח חיים שנכפה עליו, ונמנע מהתערבות כלשהי. הכרעות מסמלות עבור האדם אפשרות של התחלה חדשה, גם אם קטנה או משנית. הן פותחות פתח לשינוי בחייו.

אין הכוונה כעת לברר מה מקור ההכרעות הללו - האם הן אמיתיות או מדומות, עד כמה הן עולות מתוך השורשים העמוקים של האדם או האם הן מנוכרות לתשוקה הפנימית שלו. הכוונה רק לומר, שהאדם מכריע, שיש אקט כזה, שאפשרי בחייו.

ביחס להכרעות של האדם - אפשר לתאר את הרגעים שלפני, את פרק הזמן של ההבשלה, את המחשבות המקדימות, אולי את ההתרגשות, ולעיתים אף את הייסורים שהיו כרוכים בקבלתן. בהתאם לכך, אומרים בני אדם משפטים כמו "אני כעת לפני רגע חשוב בחיי..." או "אני עומד לפני הכרעה חשובה..."

כאשר מתקבלת ההכרעה מתפוגג המאמץ והאדם כאילו משתחרר מעול שהכביד עליו. לעיתים, הכרעה מלווה בפעולה או מעשה כלשהם, שנגזרים ממנה ומעידים אולי על סופה. לכאורה, היא נחתמת ומתקבעת באישיותו של האדם. אז נוהגים בני אדם לומר: "הכרעה זו נמצאת כבר מאחוריי".

קירקגור מפרש את ההכרעה של האדם באופן שונה. הוא אינו רואה בה דבר-מה רגעי, שמגיע אל שיאו וחדל. הכרעה, הוא אומר,<sup>199</sup> אינה דומה למעשהו של שחיין, שעומד על צוק גבוה, ליבו הולם ועיניו דולקות אל מול הסכנה, וברגע אחד הוא קופץ אל עבר הגלים, כשההתמודדות הזאת כבר מאחוריו. לא זו טבעה של הכרעה.

<sup>199</sup> Kierkegaard, S., *Eighteen Upbuilding Discourses*, Princeton, 1990, p. 348

הכרעה אינה נחתמת. היא אינה מתקבעת בחייו של האדם, ואינה נתונה עבורו כדבר מובן מאליו. אין באישיותו של האדם גרעין נעול ומאובן של הכרעות, שהתקבלו ואשר אין צורך לשוב ולהתייחס אליהן. להיפך: ההכרעות חוזרות ומתחדשות, חוזרות ונרשמות בכל עת שעולה עניינן; הן תובעות אישור מחדש, תיקון או אף ביטול. אומר קירקגור:

But it was just as much a mirage whereby that deceptive talk made it seem as if everything were decided, everything won, on the battle day of resolution. It is certainly true that much is already won by making a good beginning, but in the same moment the point is to come into stride at the beginning.<sup>200</sup>

קירקגור, בשעה שמתבונן אל האדם בקונטקסט הדתי, מתאר את ההכרעה בתור נקודת התחלה בלבד, שממנה נפתח מאבק מתמשך של האדם, ארוך כאורך חייו. חשובה ככל שתהיה נקודה זו - היא אינה משחררת את האדם מן העניין שעליו הכריע והוא נאבק עמו עד סוף ימיו:

It is humble to admit that even the progress through life of the most honest contender is difficult, that even the person who walks his way with firm steps nevertheless does not walk with a hero's pace... To be sure, such a

person's life was not unfamiliar with great decisions, but he nevertheless admits that his entire life was a struggle.<sup>201</sup>

יש בהכרעה של האדם עוצמה אישית רבה אבל אין בה ניצחון סופי. בכל עת שחוזר ומופיע מושא ההכרעה, בין אם המציאות מזמנת אותו ובין אם האדם מעלה אותו, חוזרת ועולה האפשרות לשינוי, מתרחש מאבק פנימי ונדרשת הכרעה מחדש. האדם חוזר ומתייחס אל מושא ההכרעה. הוא מחדש את הכרעתו, שהסכנה לשלמותה אורבת בכל עת:

And yet this was his life... he perhaps experienced the changeableness of life, perhaps that of people but danger followed him constantly, but as the danger recurred, he renewed his resolution, and in this way he carried through his battle.<sup>202</sup>

אוצר ההכרעות של האדם מתחדש ויחד איתו מתחדש גם האדם. עקרון זה של התחדשות משתקף מתוך מוטיב החזרה של קירקגור. ה'חזרה', כפי שיתברר להלן, מבטאת כאן הכרח של האדם לחזור ולהתייחס אל מצבי חיים שונים, הכרח לחזור ולהכריע. קירקגור מצפין את משמעות החזרה בספר בשם זה; הוא נעזר שם בפסאודונים קונסטנטין קונסטנטיוס, כדי להראות כיצד אין זה נכון להבין את החזרה ומה היא אינה. מתוך מה שאינו נכון קירקגור מבקש לעורר בקורא דחף לחפש אחרי

---

<sup>201</sup> שם

<sup>202</sup> שם, 352



מה שנכון. בצורה משעשעת הוא מעיד, כי דבריו אודות החזרה אינם אלא דברי חידה מתעתעים, ומזמין את הקורא לנסח בכוחות עצמו את פשר הרעיון:

Let everyone form his own judgement with respect to what is said here about repetition. Let him also form his own judgment about my saying it here and in this manner, since I express myself in various tongues and speak the language of sophists, of puns, of Cretans and Arabians, of whites and Moors and Creoles, and babble a confusion of criticism, mythology, rebus, and axioms, and argue now in a human way and now in an extraordinary way.<sup>203</sup>

משמעות החזרה על פי קונסטנטין קונסטנטיוס היא שחזור מצב שכבר היה, כפי שהיה. קונסטנטין מנסה לבסס הבנה שגויה זו של החזרה. הוא מחפש סיטואציה שהייתה בעברו, שאותה יוכל לשחזר. הוא נזכר בביקור שערך בברלין, שמעורר בו חוויות וזיכרונות נעימים, מן הסוג שאדם היה רוצה לחזור ולחוות. הוא מחליט לחזור עליו. קונסטנטין מגיע לברלין, אל אותן הסיטואציות, אל אותם האירועים... אבל ציפיותיו נכזבות. הצגת התיאטרון שכבר ראה וכה ציפה לה, אינה נעימה לו כפי שהייתה; מצב רוחו רע, הרגשות שמציפים אותו קודרים, ועד מהרה הוא עוזב את האולם; אפילו הקפה בבית הקפה האיכותי והמוכר, אינו טעים לחכו, אף כי מוכן הוא להישבע שזהו אותו טעם בדיוק כפי שהיה פעם. קונסטנטין מתמלא תסכול. הוא

---

<sup>203</sup> Kierkegaard, S., Fear and Trembling. Repetition, Princeton, 1983, p. 149

מודה בפני עצמו, שהחזרה לא התקיימה וכי דבר לא חזר מאותם זיכרונות נפלאים שהיו לו. הוא משכנע את עצמו שהחזרה כלל אינה קיימת.

מלנטשוק<sup>204</sup> נענה לקריאה של קירקגור ומנסח הבנה מורכבת יותר של החזרה על יסוד דבריו קונסטנטין. הוא נעזר בדמויות שונות, שמופיעות בספר, ומבחין מספר רמות שונות של חזרה. דמות אחת היא איוב התנ"כי, אשר קורות חייו מדגימים כיצד אובדן האושר בחיים יכול לשנות כיוון ולהתהפך, מפני התערבות האלוהים. איוב מסמל חזרה לחיים, כפי שכבר היו. זוהי רמה ראשונה של חזרה, ומובנה דומה לזה שהציע קונסטנטין.

דמות אחרת בספר היא עלם צעיר, אשר מאבד קשר עם חייו המיידיים, ונאלץ לעזוב את הנערה שאותה הוא אוהב. הנערה מאורסת למישהו אחר, והעלם אינו יכול עוד להשיגה. מבחינה זו, חזרה לחיים שכבר היו לו אינה אפשרית עבורו. ברם, העלם משתחרר מן התסבוכת של אותה אהבה עצובה וזוכה ברמה אחרת של חזרה: הוא זוכה בעצמו מחדש, ומסוגל להתחיל מחדש. החזרה של העלם מבטאת התגברות שלו על אקטואליה בעייתית, שבה הוא חיי, ויוצרת אפשרות לאקטואליה חלופית, טובה יותר עבורו. חזרה כזו היא אופן של התפייסות האדם עם המציאות המעיקה עליו, אבל, מדגיש מלנטשוק, התפייסות עקיפה ומדומה בלבד. הרי החזרה אינה מפייסת אותו עם המציאות שבה הוא חי ונתון אלא מעבירה אותו למציאות אחרת, שלמה יותר מבחינתו, גבוהה יותר, ובכך מבקשת להשיג את הפיוס. משום כך, טוען מלנטשוק, אין לראות ברמה זו את נקודת השיא של החזרה. האדם, רומז מלנטשוק, מסוגל לבצע תנועה נוספת, שמתבטאת בבהירות דתית עמוקה והיא מהווה רמה נוספת, שלישית ואחרונה, של החזרה.

<sup>204</sup> Malantschuk, G., Kierkegaard's Concept of Existence, Milwaukee, 2003, pp. 52-54

חזרה, מסכם מלנטשוק<sup>205</sup> מתחוללת מן הרמה הראשונה, הנמוכה, אל הרמה השלישית, הגבוהה ונמצאת תמיד בתנועה אצל האדם. מלנטשוק חורג מעבר למשמעות הכוזבת שמוביל ומאבד קונסטנטין בספר. הוא מצמצם את מידותיה של משמעות זו וממקם אותה בתור היבט אחד בלבד, בקונספט מורכב יותר. הוא מוסיף היבטים אחרים ומציע מושגי מפתח - חירות, דינאמיות, הכרעה - להבנת מכלול המשמעות של החזרה.

סטוארט (Stewart) מציע הבנה שונה של החזרה. הוא ממשיך מן המקום שבו נכשל קונסטנטין ומחפש את החזרה מעבר להתרחשויות הקונקרטיות, שפוקדות את האדם. הוא מתאר רמה גבוהה יותר, מופשטת, שמארגנת את ההתרחשות וחושפת משמעות שונה של מוטיב החזרה. התייחסות מוקדמת של קירקגור אל החזרה<sup>206</sup> מהווה נקודת מוצא עבור סטוארט, והוא בוחר לפרש אותה באמצעות היחס של קירקגור אל הגל. באופן מוזר למדי, הוא אומר,<sup>207</sup> המקור לרעיון החזרה של קירקגור הוא הגל. רעיון זה מתפתח, כאשר קירקגור נוטל אספקט אחד מן הפילוסופיה של הגל, ומשתמש בה כדי לבקר אספקט אחר של אותה פילוסופיה. אמביוולנטיות זו מאפיינת את היחס המורכב של קירקגור כלפי הגל. לשם פיתוח הרעיון, קירקגור משתמש בהבחנה בין ריאליות לבין אידיאליות. 'ריאליות' היא התחום הממשי, תחום של קיום וחיים אמפיריים. 'אידיאליות' היא התחום הרעיוני, תחום של חשיבה מופשטת, תחום של קונספטים. קירקגור משתמש במושגים אלה ומסביר את רעיון החזרה בשלושה שלבים:

---

<sup>205</sup> שם, עמ' 55

<sup>206</sup> Kierkegaard, S., Philosophical Fragments. Johannes Climacus, Princeton, 1985, p. 171-172

<sup>207</sup> Stewart, J., Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, Cambridge, 2003, p. 283

## (1) בריאליות אין חזרה.

ריאליות מתקיימת ברגע אחד ולא לאורך פרק זמן מתמשך. חזרה אינה אפשרית ברגע אחד, מפני שהיא אמורה להתייחס אל רגע קודם, שבו דבר-מה, זה שחוזר, התרחש לראשונה. כדי שתהיה חזרה, הכרחי שתהיה הופעה מוקדמת, מקורית, של הדבר. נניח, אומר קירקגור,<sup>208</sup> שהעולם היה מן ערימה של סלעים בגודל דומה. הייתי רואה לפני סלעים אלו, אך לא הייתה מתעוררת בי השאלה האם אלו אותם סלעים. כדי ששאלה זו תתעורר, כדי להיות מסוגל לשאול האם סלע מסוים הוא אכן אותו סלע שממקודם, אדם חייב לצאת מרגע מסוים של קיום ולהשוות אותו אל רגע קודם.<sup>209</sup> כדי שתתרחש חזרה, דרוש אספקט של אידיאליות; אדם חייב, שיהיה לו רעיון של 'סלע' ברוחו, כדי שיוכל לקבוע, האם אובייקט מסוים הוא סלע. החזרה תלויה בסיווג מסוג זה, של אובייקט פרטיקולארי לקטגוריה אידיאלית או אוניברסאלית. ללא אספקט אידיאלי זה לא מתרחשת חזרה, שכן, בממשות קיים ריבוי של רגעים מבודדים, כל אחד מנותק מן האחר, ללא זיקה ביניהם.

## (2) באידיאליות אין חזרה.

האידיאליות הפוכה מן הריאליות. היא נצחית ולא משתנה. משום כך, אין בה חזרה. האידיאה הינה - וכך תישאר - אותו דבר, וככזאת, אינה ניתנת לחזרה. כדי שתתרחש חזרה, משהו חייב להשתנות בין הרגע הראשון לבין הרגע השני שלה. חייב להיות שינוי כלשהו. אם אין שינוי, אין זה אלא אותו הרגע ואין כאן חזרה. בתחום האידיאליות, תחום הרעיונות המופשטים, אין אפוא חזרה, משום שאין שינוי דרושים אובייקטים קונקרטיים, בני שינוי, מתחום האקטואליות.

---

<sup>208</sup> Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments. Johannes Climacus*, Princeton, 1985, p. 171

<sup>209</sup> Stewart, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, 2003, p. 284

(3) החזרה מתרחשת בסינתזה בין הריאליות לבין אידאליות.

קירקגור, מחבר בין שני הטיעונים הקודמים ומגיע אל מסקנותיו. הואיל והחזרה אינה יכולה להתרחש בריאליות לבדה ואף לא באידיאליות לבדה, היא מתרחשת בסינתזה של שניהם. כאשר הריאליות והאידיאליות נוגעים זה בזה, אז מופיעה חזרה. כך למשל, כאשר אדם רואה דבר-מה ברגע מסוים, מתפרצת האידיאליות ומסבירה אותו בתור חזרה של דבר-מה שכבר היה.

הריאליות דרושה לאדם כדי לחוות אירוע מסוים ברגע נתון. אידיאליות דרושה לו כדי לחבר אירוע פרטיקולארי זה עם אירוע קודם, וכך, לזהות אותו בתור חזרה. שני האספקטים דרושים אפוא לאדם לצורך החזרה - גם הישות הפרטיקולארית, האמפירית, וגם האידיאל המופשט, שהישות הפרטיקולארית היא דוגמא קונקרטית שלו. את היחס הזה, את שיתוף הפעולה הזה בין הריאליות לבין האידיאליות, קירקגור מתאר בתור חזרה:

That the external is, that I see, but in the same instant I bring it into relation with something that is also is, something that is the same and that also will explain that the other is the same. Here is a redoubling. Here is the matter of repetition.<sup>210</sup>

סטוארט מציג את הבעיה, שעימה מתמודד קירקגור בעניין זה: כיצד הדבר מתרחש? כיצד האידיאלי או האוניברסאלי מתייחס אל הריאלי או הפרטיקולארי? עבור קירקגור, יחס כזה אינו יכול להתרחש בזמן, שכן, אז לא יתקיים

---

<sup>210</sup> Kierkegaard, S., Philosophical Fragments. Johannes Climacus, Princeton, 1985, p. 171

אספקט אידיאלי שיאחז אותם. כמו כן, יחס כזה אינו יכול להתרחש בנצחי, בתחום חסר הזמן של האידיאות, שכן, אז לא יהיו מופעים פרטיקולאריים. לפיכך, חייבים שני התחומים - ריאליות ואידיאליות - להופיע יחדיו, בתודעה:

Ideality and reality therefore collide - in what medium? In time? That is indeed impossibility. In eternity? That is indeed impossibility. In what, then? In consciousness - there is the contradiction.<sup>211</sup>

בסוף דבריו חוזר סטוארט אל נקודת המוצא שלו, אודות הקשר של מוטיב החזרה לבין היחס של קירקגור להגל. מה שקירקגור מכנה בשם 'חזרה', הוא אומר,<sup>212</sup> אינו אלא מה שהגל התכוון בו אל היחס שבין האוניברסאלי לבין הפרטיקולארי.<sup>213</sup> הדרך היחידה שבה אדם יכול לזהות פרטיקולאר חושי בתור 'חזרה' היא באמצעות קונספט אוניברסאלי שיש לו. ללא קונספטים אוניברסאליים לא תתרחש חזרה אלא ישרור ריבוי של פרטיקולארים, שאינם זהים ואף לא שונים. באותו אופן, ללא פרטיקולארים, לא תתרחש חזרה אלא תשרור אוניברסאליות נצחית, שאינה מתרחשת ולכן גם אינה חוזרת. היחס בין האוניברסאלי לבין הפרטיקולארי, מציע סטוארט, יכול להיחשב בסיס אפיסטמולוגי למוטיב החזרה, שקירקגור שואל מהגל.

הניסיון לפרש בדרכים שונות את מוטיב החזרה, כפי שעשו מלנטשוק וסטוארט, הינו כאמור הכוונה המקורית, שרצה קירקגור להשיג בעצם חיבור הספר 'חזרה'. הפיתוח המאכזב של מוטיב החזרה בספר נועד להראות לקורא כיצד אין להבין את

---

שם<sup>211</sup>

<sup>212</sup> Stewart, J., Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, Cambridge, 2003, p. 288

ראו<sup>213</sup>

Hegel, G.W.F., Hegel's Logic, Oxford, 1975, § 160-163

החזרה ולעורר בו דחף לנסח את המשמעות של החזרה מחדש. כעשר שנים לאחר פרסום הספר רומז קירקגור ביומנו, כי מה שהתנפץ שם אינו מוטיב החזרה אלא המשמעות המסוימת שייחס לו קונסטנטיין:

One of my pseudonyms has written a little book called Repetition, in which he denies that there is repetition. Without being quite in disagreement with him in the deeper sense, I may very well be of the opinion that there nevertheless is a repetition, yes, that it is the true happiness, that there is a repetition, sine there are situations and circumstances in which repetition is extremely needed.<sup>214</sup>

הבנה אחרת של החזרה מתגבשת במסגרת המחקר כאן. הבנה זו משקפת, כאמור, את עקרון ההתחדשות של אוצר הכרעות של האדם. על פיה, מה שחוזר אלו אינם אירועים ממשיים בריאליה של האדם ואף לא הופעה חוזרת של קונספט אידיאלי כלשהו. יש בהבנה כאן היסט של נקודת המבט אל פעילות פנימית של האדם, בתוך ההתרחשויות של חייו, ומה שחוזר על עצמו זוהי פעולה מסוימת של האדם, פעולת ההתייחסות שלו. הכרעות שאדם מקבל, עולות בפניו שוב ושוב, בתוך הקשר דומה שמופיע בחייו או בהקשרים שונים. שוב ושוב האדם נמצא מול הכרעות שכבר עמד מולם, ומה שחוזר כאן הוא הצורך שלו להתייחס אליהן, לאשר אותן מחדש או לשנות

---

<sup>214</sup> Kierkegaard, S., S Kierkegaard's Journals and Papers, Bloomington, 1967, XI 3 B 122

אותן. במשך הזמן, אם מתחוללת תמורה בנקודת המבט שלו, יכול להופיע שינוי גם בעצם ההכרעה.

רמז להבנה זו של החזרה מופיע בפרשנות של מלנטשוק. החזרה, הוא אומר,<sup>215</sup> מצויה בקשר הדוק עם החירות, כי היא מצביעה תמיד על התחלה חדשה, שניתנת ואפשרית רק באמצעות ההכרעה של האדם.

אפשרות של שינוי ההכרעה, כאשר אדם חוזר ומתמודד אתה, נרמזת במטאפורה, שמביא קירקגור, על הפארסה: הפארסה, כשמוצגת באולם התיאטרון, אינה מחייבת את הצופה למצב רוח מסוים, ואין הוא יכול לגלות או להבין מהי דרך הנכונה להגיב אליה. אם יתבונן בצופים אחרים באולם התיאטרון, יבחין בתגובות שונות, אם יקרא עליה בעיתונים, ימצא סקירות וביקורות שונות. השפעתה של הפארסה תלויה במצב רוחו של הצופה, בעת הצפייה. היא תלויה בחומרים שהוא מביא אתו, בפעילות שהוא מעורב בה ובמשמעות שהוא מייחס להצגה באותו רגע של צפייה. אומר קירקגור:

The same farce can produce very different impression, and, strangely enough, it may so happen that the one time it made the least impression it as preformed best... amusement consists largely in the viewer's self-relating to the farce, something he himself must risk, whereas he seeks in vain to the left or to the right or in the newspapers for a guarantee that he actually has enjoyed himself.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Malantschuk, G., Kierkegaard's Concept of Existence, Milwaukee, 2003, p. 55

<sup>216</sup> Kierkegaard, S., Fear and Trembling. Repetition., Princeton, 1983, p. 160



כמו ביחס לפארסה, כך ביחס להכרעות. האדם חוזר ומתייחס אליהן בחייו, בנקודות זמן שונות. הוא נושא אליהן את הרגשות שלו, את הניסיון האישי שלו, את רשמיו, את כוחו ומצב רוחו, את השקפת עולמו, את כוח העמידה שלו. לעולם אין זה אותו מצב בדיוק, ומה שחוזר כאן אינו העתק של המצב אלא סיטואציית ההכרעה שכבר הייתה, ותוצאותיה כעת פתוחות.

האדם שב ומתייחס אל הכרעות שונות, שעולות בפניו שוב ושוב, בהקשרים שונים של חייו. התייחסות זו מביאה לידי ביטוי שינויים שחלו במצבו ותמורות בנקודת המבט שלו. התחדשות אוצר ההכרעות של האדם, זה אשר משמש תוכן למהותו, היא גם התחדשותו של האדם. זוהי תמצית מומנט התודעה, המתפתח כאן. על פיו, האדם מכיר את עצמו בתור מי שמתחדש.

הכרעות שהאדם מקבל אינן מתקבעות אפוא ואינן נתונות עבורו כדבר מובן מאליו. בכל עת שעולה הקשרן, הכרחית התייחסות חוזרת מצדו. אולם, ההכרעות של האדם מחייבות התייחסות חוזרת גם בטרם יעלה הקשרן: כיון שאינן מתקבעות - הכרעות אלה עלולות "לדהות", נוטות להישכח ואובדות. החזרה עליהן, ולו רק לשם רענון או אישור מחדש, מחזקת את רישומן באדם ומחזירה אותן אל קדמת התודעה שלו מן המקום שאליו נזרקו ברגע של שכחה.

קירקגור מדגיש את ההכרח של האדם להזכיר לעצמו את ההכרעות שקיבל, את מושאי האמונה שלו. האמונה שוקעת ואובדת אם שוכחים אותה, ולכן, קונקרטיית שתומכת באמונה חייבת לשמר הכרעות של האדם. בעודו מתייחס אל האמונה הדתית של האדם - קירקגור מדמה את כתבי הקודש למראה, שהאדם מביט בה ורואה את עצמו. אז, אומר קירקגור, עליו לדאוג לזכור את בבואתו:

Finally, if you want to look at yourself in the mirror with true blessing, you must not promptly forget how you looked, you must not be the

forgetful hearer (or reader)... This is clearly evident, because to see yourself in the mirror and then promptly to forget is indeed like writing in sand or on water or like drawing in the air. The best thing to do, therefore, is promptly to say to yourself: I will promptly begin to prevent myself from forgetting.<sup>217</sup>

מומנט התודעה 'מתחדש' משקף את ההתחדשות העצמית של האדם. זהו גילוי של האמונה, שתודעה זו הולמת אותו. האדם נחשף בתור מי שמעדכן באופן עקבי ומתמשך את ההכרעות, אשר לאורן הוא חי ופועל. הוא חוזר ומתייחס אליהן בכל עת שעולה הקשרן, בכל עת שמופיע בחייו המושא, אשר אותו הן דנות. הוא חוזר ומתייחס אליהן עוד, גם בטרם יעלה הקשרן; הכרעות אלה תלויות בו ואינן עמידות כשלעצמן; הן עלולות להישכח ולהיזרק אל הירכתיים של התודעה. האדם, בתור מתחדש, גם כאשר אינו נדרש לכך על יסוד הקשר חיים קונקרטי, חוזר ובוחן הכרעות קיימות, מחזק את רישומן בתודעתו ומונע שחיקה ושכחה.

שימור אוצר ההכרעות של האדם, הבהרתן וחיזוק רישומן בתודעה - אלה יכולים להיות מטרה אחת של התפילה. טבעה של התפילה, אומר קירקגור, כטבעו של מאבק, שמנהל האדם ובו הוא מברר את אמונתו. הוא מבחין אותה משאר רציות ובקשות, פחות חשובות, מחדד אותה מלפני האל אך בעיקר - מלפני עצמו:

What is the issue in the struggle? That God is goodness? Not at all. That God is love? Not at

---

<sup>217</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 44

all. No, it is a matter of making oneself clear to God, of truly explaining to him what is beneficial to the one who is praying, of truly impressing it upon his mind, of truly gaining his consent to the wish.<sup>218</sup>

הפירוש שמעניק קירקגור לתפילה, טוען לאפבר (Lefever)<sup>219</sup>, עולה מתוך חווית הקיום האישית שלו, מתוך התפילות שהוא עצמו מתפלל. קירקגור כותב את תפילתו וחושב על המשמעות שלהן בחייו. התפילה עבור קירקגור כמוה כבת, אשר תפקידה לפנק את אמה ולתמוך בה; היא אמצעי עבור האדם להיכנס בשערי ממלכת האל. כדי להתפלל, אדם צריך להגיע לפתיחות מושלמת מלפני האל, לשקיפות מלאה, על כל חולשותיו ותקוותיו. המתפלל צריך להתחנן בפני האל שחלילה לא יסתיר ממנו דבר; אסורה הסתייגות כלשהי ואין די בנכונות חלקית בלבד, שבה מתחייב האדם לעצמו עד לנקודה מסוימת בלבד.<sup>220</sup>

אך מעל לכל, בעת התפילה, באופן יוצא דופן במשנתו של קירקגור, האדם אינו יכול ואינו אמור להשאיר אספקט מסוים של עצמו מחוץ ליחס התפילה. הוא אינו יכול לבצע את הרפלקציה הכפולה תוך כדי תפילה, אף על פי שזוהי פעילות רפלקטיבית ממדרגה ראשונה. קירקגור ממחיש טוטליות זו באמצעות חסרונה אצל המדען. הוא מדגיש את מצבו הבלתי אפשרי כאשר הוא מתפלל לאלוהים ובאותה עת מבקש גם להוכיח את עצם קיומו של אל זה. היחצות כזו, שבה נתון המדען - חלקו ביחס של

<sup>218</sup> Kierkegaard, S., *Eighteen Upbuilding Discourses*, Princeton, 1990, p. 388

<sup>219</sup> Lefevere, P. D., *The Prayers of Kierkegaard*, Chicago, 1976, [1956], p. 196

תפילה וחלקו ביחס רפלקטיבי אודות מושא התפילה - אינה מאפשרת לו להתפלל כראוי מעומק ליבו.

התפילה של קירקגור, מדגיש לאפבר<sup>221</sup>, אינה אמורה לשנות את האל. היא פועלת על האדם ומשנה אותו; היא מאפשרת לו טרנספורמציה פנימית. אין משהו שהאדם יאמר לאל, שהאל אינו יודע אותו. תפילה אינה מאפשרת לאל לדעת דבר מה על האדם המתפלל אליו. במקום זאת, היא מאפשרת לאדם לדעת דבר מה על עצמו. בדרך זו, ממשיך לאפבר, תפילה היא אמצע להבנה עצמית טובה יותר, הבנה שמובילה את האדם להגשמת עצמו. כאשר אדם חושף את עצמו מלפני האל, הוא סולל דרך להבנה עמוקה יותר שלו את עצמו. הוא פורס את האמונה שלו מלפני אלוהיו, וממילא, גם מלפני עצמו.

## מומנט התודעה 'חווה'

במשך חייו - האדם נתון במצבים רבים ומשתתף בהם בדרכים שונות. הוא פועל פעולות שונות, לעיתים בגפו ולעיתים תוך שיתוף פעולה עם אחרים, הוא מתגייס אל יוזמות קיימות ואף בעצמו יוזם דברים. תוך כדי כך, כאשר הוא מתבונן אל עצמו, הוא מוצא מחשבות שפוקדות אותו והרגשות שונות שמתעוררות ולעיתים מציפות אותו. לפיכך, אדם יכול להכיר את עצמו בתור אוסף של אירועים, אוסף של מחשבות, הרגשות, שאיפות, מעשים, קשרים בין אישיים, יוזמות... אוסף שמצטבר ומהווה אותו. אז הוא מזהה את עצמו עם המיידיות של חייו ואינו מצוי - עבור עצמו - מעבר לגבולותיה.

במסגרת הכרה עצמית זו, נכללים גם חפצים שונים וקניינים, שהוא קשור אליהם במיידיות; גם הם מהווים כאן חלק מן העצמי של האדם; באמצעותם הוא מזהה את עצמו; אתם הוא קיים ובלעדיהם משהו ממנו אובד. קירקגור מספר על איכר אחד, שצעד יחף העירה, לקנות לעצמו נעליים חדשות. לאחר שקנה, נעל אותם לרגליו, וקינח בלגימה הגונה של יין. בדרכו חזרה, והוא שיכור מן היין, נרדם באמצע השביל. עגלה התקרבה מרחוק והעגלון צעק: זוז מן הדרך או שאני אדרוס את רגליך. האיכר השיכור התעורר, הביט על רגליו וראה את הנעליים החדשות. כל כך זרות הן היו עבורו עד כי באמצעותן הניח, שאין זה ששוכב שם, ואמר: דרוס, אלו אינם הרגליים שלי.<sup>222</sup>

הכרה עצמית כזו - אף שעוסקת באירועים קונקרטיים ובחפצים מוחשיים - הנה עמומה, וערך האמת שלה אינו יציב. האירועים אשר במיידיות, מתרחשים, ומעצם התרחשותם הם לכאורה בעלי ערך של אמת. אבל זוהי אמת רגעית בלבד,

<sup>222</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 53

שמתהפכת מייד לחוסר אמת, משום שהמיידיות, מעצם הגדרתה, היא בלתי אמצעית  
 עבור האדם ולא מתקיים שום יחס מצדו כלפי האירועים השונים שבה. לו היה  
 מתקיים יחס כזה הייתה המיידיות מתבטלת. התחלפות חוזרת ונשנית של אמת  
 בחוסר אמת אינה מאפשרת לאדם שום סוג של דיון בשאלת האמת של חייו. אומר  
 קירקגור:

Immediacy is precisely indeterminateness. In  
 immediacy there is no relation, for as soon as  
 there is a relation, immediacy is canceled.  
 Immediately, therefore, everything is true, but  
 this true is untruth the next moment for in  
 immediacy everything is untrue. If consciousness  
 can remain in immediacy, then the question of  
 truth is canceled.<sup>223</sup>

הכרה עצמית כזאת, בתור אוסף של אירועים וחפצים, הינה גם רופפת ושבירה.  
 אם האדם מתעניין בה יתר על המידה, הוא עלול לפורר אותה ולאבד את עצמו; הוא  
 עלול לגלות, שהמיידיות הזאת, אשר כביכול מגדירה אותו, מתרחשת מאליה,  
 והאירועים השונים שבה עומדים בפני עצמם ואינם מתלכדים למהות אחת: המחשבות  
 מסתברות מן ההיגיון, ההרגשות מתעוררות מעצמן, ערכים ומידות התנהגות אינם  
 אלא תוצר של מסורות או של חוקים, וקשרים עם אחרים הם עניין של מקרה או מזל.  
 אפילו הספק שהוא מטיל בדברים שונים, אין זה הוא אשר עושה זאת אלא זוהי  
 ספקולציה שכלית שאחראית לכך.

---

<sup>223</sup> Kierkegaard, S., Philosophical Fragments. Johannes Climacus, Princeton, 1985, p. 244

הכרה עצמית כזאת, שבה תחומי העצמי הם תחומי המיידיות, גם מצמצמת את האדם ומגבילה אותו. הוא לכוד בזרם של דברים קיימים וחסר לו משהו לחלום עליו ולהיעשות לקראתו. כדי למלא את החסר הזה, הוא מנסה להידמות אל מישהו אחר סביבו; מישהו שאינו 'הוא'. הוא מזהה אותו בתור 'עצמו', מחקה אותו ומנסה להידמות אליו, כדי להיחלץ מן הצמצום שנכפה עליו, כדי להינצל מעצמו.<sup>224</sup>

הכרה עצמית כזאת, אוסף עמום, מתפורר ומגביל של אירועים, משובץ חפצים וקניינים, שהאדם מכנה כאן 'אני', מעוררת בו ייאוש. זהו ייאוש שעולה מן החולשה שלו להפוך מה שמקרי ומה שארצי לדבר כה חשוב כמו הוא עצמו. עצמי כזה מעורר בו בוז והוא אינו מעוניין עוד להיות הוא. קירקגור מכנה את הייאוש הזה במילים inclosing reserve ומתאר את האדם המצוי בו, כמו מי שמסתגר בבדידות כמו מאחורי דלת סגורה היטב:

A carefully closed door and behind it sits the self, so to speak, watching itself, preoccupied with or filling up time with not willing to be itself and yet being self enough to love itself. This is called inclosing reserve<sup>225</sup>.

ברם, קירקגור רואה במצב ה inclosing reserve סימן להיחלצות של האדם מן המיידיות ותחילתו של תהליך שינוי התודעה:

From now on we shall discuss inclosing reserve, which is the very opposite of immediacy and in terms of thought, among other things, has a

<sup>224</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 53

<sup>225</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 63

great contempt for it.<sup>226</sup>

תהליך זה של שינוי התודעה מסתייע בכוח הזיכרון של האדם. במסגרת המיידיות, האדם בעיקר זוכר. הוא זוכר אירועים שהתרחשו לא מכבר והם הופכים עבורו לעבר הקרוב. הוא זוכר אירועים שהתרחשו מזמן, והם הופכים עבורו לעבר הרחוק. הוא אינו זוכר מה שטרם התרחש ומייחס זאת לעתיד. כך מתפתח בו חוש של זמן, ואיתו תחושה משכרת של רצף והמשכיות: הזיכרונות הדוהים, הנעלמים, מסמנים עבורו טווח של הוויית חיים.

אבל האדם אינו רק זוכר התרחשויות, שהולכות ומתרחקות, שמתפוגגות לפי סדר הופעתן בחייו. הוא יכול גם להיזכר בהן. קירקגור מפתח את ההבחנה בין 'לזכור' לבין 'להיזכר' באמצעות נוכחותם המשתנה של פעולות אלה בין הדורות.<sup>227</sup> אצל הזקן נחלש הכוח לזכור. זהו אחד הכישורים הראשונים שאובדים לו. לעומת זאת, ההיזכרות נותרת ומנחמת אותו. היא מאפשרת לו להפליג לאחור, לימי העבר, לצאת מרגעי ההווה, ולמקם את עצמו במרחק. ההיזכרות משמרת עבור הזקן תחושה של המשכיות ורצף של חייו, אשר נראים לו כמו נשימה אחת, שאינה קטועה. אצל הנער, בן הדור הצעיר, הכוח לזכור חד וחזק והתפיסה מהירה. לעומת זאת, כושר ההיזכרות שלו אינו מפותח.

באמצעות הכושר של האדם לזכור הוא אוסף לתוכו זיכרונות רבים מן המיידיות. זיכרונות אלה נשכחים וממתינים לבואה המחיייה של ההיזכרות. ההיזכרות היא רפלקטיבית. היא חורגת מן המיידיות אל האינסופי, והפעלתה, אומר קירקגור, היא מעשה של אומנות.

---

<sup>226</sup> שם

<sup>227</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, pp. 9-14



כאשר הזיכרון מתרענן, הוא מעשיר את האדם במסה של פרטים. תהליך זה, אם הוא מתרחש בצורה אינטנסיבית מדי, לוכד את האדם ומפריע לתהליך ההיזכרות להתפתח. קירקגור מדגים תופעה זו אצל פושע, שנתפס בידי המשטרה. הוא יושב מול חוקריו ונדרש לרענן את זכרונו שוב ושוב. הוא מספר פעם אחר פעם את על מעשיו ועל ניסיון חייו. אינטנסיביות זו של הכושר לזכור מכחידה את ההיזכרות שלו; והוא אינו מסוגל להיחלץ מן התמונה שמטביע בו הזיכרון.

בהיזכרות, אדם יכול לדחוק חוויה מן ההווה ולהטעין במקומה חוויה אחרת מן העבר. קירקגור מדגים זאת באמצעות תחושת געגועים הביתה, תחושה שהאדם יכול להעלות בזיכרונו אפילו כאשר הוא יושב בביתו, בחיק משפחתו:

What is homesickness? It is something remembered that is recollected. Homesickness is prompted simply by one's being absent. The art would be to be able to feel homesickness even though one is at home.<sup>228</sup>

פעולת ההיזכרות, מוסיף קירקגור, אינה קלה:

To conjure up the past for oneself is not as difficult as to conjure away the present for the sake of recollection. This is the essential art of recollection.<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 13

כּוּשֵׁר נוֹסֵף, שֶׁמֵאֲפִשֵׁר לְאָדָם לְעֵרֵעֵר עַל חוּוִית הַהוּוּה הוּא הַדְּמִיּוֹן. הַדְּמִיּוֹן מַעֲלֵה אֶת הָאָדָם מִתּוֹךְ מִסְגֵּרַת קְבוּעָה שֶׁל אִירוּעִים, שֶׁל הַבְּנוּת בְּכָל הַקְּשׁוֹר לִכְיֻצַּד מִתְנַהֲלִים דְּבָרִים'. הַדְּמִיּוֹן מְרֹמֵם אֶת הָאָדָם מִן הַמִּסְגֵּרַת הַנְּתוּנָה, הַנִּכְפִּית, שֶׁל מֵה שֶׁמִּתְרַחֵשׁ, וּמְלַמֵּד אוֹתוֹ לְרֹאוֹת אַחֲרָת. כֹּאשֶׁר הַכּוֹל כָּבַר נֹאמֵר, הוּגָדֵר וְנַעֲשֶׂה, הַדְּמִיּוֹן פּוֹתַח אֶת חִלּוֹן הָאֲפִשְׁרוּיּוֹת. הוּא מִתְרַגֵּם 'עֲצָמִי' לְ'אֲפִשְׁרוֹת שֶׁל עֲצָמִי' וּמוֹלִיךְ אֶת הָאָדָם אֶל עֵבֶר הָאִיִּנְסוֹפִי.<sup>230</sup>

כֹּאשֶׁר הַדְּמִיּוֹן פּוֹעֵל עַל עוֹלָם הַרְגֵשׁ שֶׁל הָאָדָם, נַעֲשִׂים רִגְשׁוֹתָיו גְּמִישִׁים, פְּחוֹת הַכְּרַחֲיִים, בְּנֵי הַחֲלָפָה. מִמְצֵב מוֹבְנָה וְהַכְּרַחֲיִים הֵם הוֹפְכִים לְסַנְטִימְנְטָלִיּוֹת אֲבִסְטֵרְקִטִית, פְּתוּחָה לְעִיצוּב וּלְשִׁינוּי. כִּךְ קוֹרֵה גַם כֹּאשֶׁר הַדְּמִיּוֹן פּוֹעֵל עַל עוֹלָם הַיֶּדַע שֶׁל הָאָדָם, עַל הַמַּחֲשָׁבוֹת שֶׁלוֹ וְאֵף עַל הַרְצוֹנוֹת שֶׁלוֹ.

בֵּין אִם בְּכּוֹחַ הַזִּיכְרוֹן וּבֵין אִם בְּכּוֹחַ הַדְּמִיּוֹן - הָאָדָם מְכִיר אֲפִשְׁרוּיּוֹת אַחֲרוֹת שֶׁל חוּוִית הַהוּוּה וּמְסוּגֵל לְעֵרֵעֵר עֲלֶיהָ. הוּא מְסוּגֵל לְסֹדֵר מְחַדֵּשׁ אֶת חוּוִיוֹת חִיּוֹ, לְשִׁלּוֹף חוּוִיוֹת מִן הָעֵבֶר אוֹ מִן הַדְּמִיּוֹן, וּבַעֲזָרְתָן לְדַחֹק חוּוִיוֹת מִן הַהוּוּה. אֲזִי הוּא אִינוֹ 'מִתְרַחֵשׁ' בְּלִבּוֹ, וְאִינוֹ יִכּוֹל עוֹד לְהַכִּיר אֶת עֲצָמוֹ כִּךְ. הוּא מְבִין, שֶׁהוּא עֲצָמוֹ מְצוּי מִעֵבֶר לְהַתְרַחֲשׁוּיּוֹת וּמְסוּגֵל לְטֶפֶל בְּהֵן, לְנִייד אוֹתָן וְלְהַתִּיחֵס אֲלֵיהֶן. הוּא מְבִין, שֶׁהוּא עֲצָמוֹ מְצוּי בְּנִקּוּדַת אֲרַכִּימְדָס בִּיחֵס לְהַתְרַחֲשׁוּיּוֹת חִיּוֹ, שֶׁמִּמְנָה הוּא מְסוּגֵל לְהַנִּיף אוֹתָן, לְדַחֹק חוּוִיוֹת מִן הַהוּוּה וְלְהַחֲזִיר אַחֲרוֹת מִן הָעֵבֶר, לְיִצוֹר חוּוִיוֹת בְּדְמִיּוֹן וּלְנִסּוֹת לְמַמַּשׁ אוֹתָן בְּהוּוִיּוֹתוֹ.

בְּכּוֹחַ הַתּוֹדְעָה הַחֲדָשָׁה שֶׁלוֹ, הָאָדָם מְצוּי כַּעַת מִעֵבֶר לְהַתְרַחֲשׁוּיּוֹת הַשּׁוֹנוֹת הוּא מְסוּגֵל לְטֶפֶל בְּהֵן וְלְהַתִּיחֵס אֲלֵיהֶן. כַּעַת, הוּא מִתְעַנֵּי בְּעֵצֵם הַהוּוּיָה שֶׁלוֹ: הוּא חוֹשֵׁב עֲלֶיהָ, פּוֹעֵל עֲלֶיהָ וּמְשַׁנֵּה אוֹתָהּ. זֹהִי רִפְלֶקְסִיָּה כְּפוּלָה, כְּלִשׁוֹנוֹ שֶׁל קִירְקֵגוֹר, אֲשֶׁר בְּה

<sup>230</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 30

האדם מתרחש במיידיו ובחיצוני, ובמקביל - מתעניין בעצם ההתרחשות הזאת  
ומשפיע עליה:

The subjective thinker as existing is essentially interested in his own thinking, is existing in it. Therefore, his thinking has another kind of reflection, specifically, that of inwardness... The reflection of inwardness is the subjective thinker's double-reflection. In thinking, he thinks the universal, but, as existing in this thinking, as acquiring this in his inwardness, he becomes more and more subjective isolated.<sup>231</sup>

קירקגור מכיר בכוחם העצום של הזיכרון והדמיון. הוא רואה בהם כוחות חשובים, אשר מרוממים את האדם מעל אותם 'אדים רעילים' של מה שקורה ומה שברור.<sup>232</sup> אולם, קירקגור גם ער לסכנה הטמונה בהם ומזהיר מפניה. היכולת של האדם להתעלות מן המיידיו, היכולת שלו להפליג אל האפשרי, אל האינסופי, עלולה להיות מרחיקת לכת עד כדי כך שיתנתק לחלוטין מעצמו הקונקרטי. האדם מסוגל לשקוע בזיכרונות, להתרפק עליהם או, חמור מכך, הוא יכול לאבד את עצמו בנתיבי הדמיון, בעודו הולך ומתרחק באינסופיות. רצון, אומר קירקגור, שהדמיון משתלט עליו, הופך אבסטרקטי, פנטסטי ומרוחק. אם, במקביל, ובאותה מידה, רצון זה אינו מקבל ביטוי

---

<sup>231</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 73

<sup>232</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 41

קונקרטי, אז הוא נעשה חלש, חסר אונים, לא מחובר, עד כי לבסוף הוא חדל מלהיות רצון. הוא מקבל צורה אחרת של הבטחות סרק, של החלטות רופסות, שמסתכמות בסופו של דבר בלא-כלום.<sup>233</sup>

קירקגור חש את סכנת התלישות הזאת, אשר מאיימת על העצמי, במסגרת הדת. הוא נעזר במסגרת זו כדי להמחיש אותה. היחס של האדם אל אלוהים, אומר קירקגור,<sup>234</sup> הוא מעשה של הפלגה אל האינסופיות. אולם, פנטזיה אינסופית זו יכולה לסחוף את האדם, להגביה אותו ממקום עמידתו ולערער את יציבתו עד כי יגיע לחוסר שליטה. להתקיים מלפני אלוהים עלול אפוא להיות מצב בלתי נסבל לאדם, משום שאינו יכול לחזור אל עצמו. הרגשותיו, מחשבותיו וידיעותיו נתונים ברמה כה גבוהה, במצב של פנטזיה אבסטרקטית אינסופית, עד כי העצמי שלו נתון גם הוא במצב כזה, מצב לא ממשי. הוא נעתק מן הקונקרטיות של חייו ואינו יכול להיעשות לעצמו. זאת ועוד, כדי להימצא במצב כזה, אומר קירקגור, אין פירושו של דבר שהאדם אינו יכול להמשיך את חייו לכאורה כרגיל. יתכן בהחלט שהוא יראה כמו מי שעסוק בענייני הרגע, הארצי ובממשי, יתכן שיהיה נשוי, אב לילדים, מכובד בקהילה, ולא יורגש בו שהוא למעשה חסר 'עצמי'. דבר כזה, ממשיך קירקגור, היעדר 'עצמי', אינו עושה כל רושם על בני אדם ואינו מחולל מהומה רבה בעולם. הוא הדבר האחרון, שלעולם אכפת ממנו. אובדן העצמי יכול אפוא להתרחש בשקט, מבלי שאף אחד ישגיח בו.

חלומותיו של האדם, הדמיונות שלו ופעולות ההיזכרות שלו - אלה חייבים להתכוון אל קיומו הקונקרטי ולבקש שם את מימושם. זהו סוג נוסף של 'חזרה', שהאדם מחויב

<sup>233</sup> Kierkegaard, S., *S Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, 1967, VIII 2 B

<sup>234</sup> Kierkegaard, S., *The Sickness Unto Death*, Princeton, 1980, p. 32

לבצע, מן השיטוט במרחבי האפשרי. זוהי חזרה, שבה הוא, בתור יחס, מחבר את האפשרי עם ההכרחי, את האינסופי עם הסופי את הנצחי עם הזמני, ומבטא בכך את מהותו. החזרה הזאת של האדם אל החיים, הזיקה ההכרחית בין האפשרי, האינסופי, אל הממשי, הסופי, מדגישה את הממד הממשי של האדם. בכך, היא מהווה עקרון מטרים למומנט תודעה נוסף, המומנט 'הגשמה', שיעלה ויידון בהמשך.

בין אם בכוח הזיכרון ובין אם בכוח הדמיון, האדם מכיר אפוא אפשרות אחרת של חווית ההווה ומסוגל לערער עליה ולהחליפה. בנקודה זו מתחילה הפרדה בין האדם לבין המיידיות; האדם נהייה מודע לעצמו בתור משהו שנבדל מן המיידיות. הוא מכיר את המיידיות בתור חוויה עבירו, ואת עצמו הוא מכיר בתור מי שחווה אותה:

With this certain degree of reflection begins the act of separation, whereby the self becomes aware of itself as essentially different from environment and external events and from their influence upon it.<sup>235</sup>

הנאי (Hannay) מרחיב את רעיון ההפרדה של קירקגור. בדבריו, הוא נותן ביטוי מובהק לתבנית התודעה 'חווה' ואף עומד על תופעות הלוואי שלה. ההפרדה, הוא אומר<sup>236</sup>, היא בעיקר התפתחות פנימית, המבטאת שינוי בהכרה העצמית. זוהי תחושה של הבחנה מתגברת, שמגיעה אפילו עד כדי סתירה, בין 'אני' בתור בעליו של אוסף פרדיקטים מכונני זהות, לבין אותם פרדיקטים. הבחנה זו עולה מתוך היכולת של האדם להתייחס אל עצמו בגוף ראשון, שכן, בהיותו מסוגל לכך - הוא יכול לבחון תכונות שאיתן הוא מזוהה מנקודה שנמצאת מעבר להם. ה'אני', לפי זאת,

<sup>235</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 54

<sup>236</sup> Hannay, A. H., Kierkegaard and Philosophy, London, 2003, p. 155

נמצא תמיד 'קומה אחת' מעל לתכונות שאיתן הוא מזוהה. בדרך זו, האדם מתנתק מן הפרדיקטים שמגדירים אותו, שאותם הוא חולק עם אחרים סביבו ושבזכותם הוא זוכה לעיתים לכבוד ולהערכה.

מומנט התודעה, אשר מובחן כאן, משקף את האדם בתור 'חווה', בתור מי שמצוי מעבר להתרחשויות השונות ויכול להנהיג את חייו. זהו גילוי האמונה, שמומנט התודעה כאן תומך בו. ההפרדה הקיימת בינו לבין החוויות השונות שפוקדות אותו, מאפשרת לו להקיף אותן, להגדיר אותן ולקרוא להן בשם. כך, הוא מסוגל להתייחס אליהן, לפעול עליהן, ולמעשה - לעצב את חייו.

האדם אינו זהה עוד בעיני עצמו עם המיידיות אלא הוא מי שמסוגל לארגן אותה, לזמן אותה ואף לוותר עליה. למעשה, אומר קירקגור, הוויתור על המיידיות זוהי שיטה יעילה לאדם לדעת האם בהכרתו העצמית הוא אכן הסתלק ממנה. עליו להביט על המיידיות של חייו מתוך ויתור מלא. אם נותרה שם ולו נקודה אחת עמידה, שאין הוא יכול לוותר עליה, הרי שבהכרתו העצמית הוא עדיין נעוץ במיידיות.<sup>237</sup>

מפני שאינו לכוד עוד במיידיות, הוא יכול להטריח במחשבותיו את העתיד – לשאוף, לתכנן, להוביל לקראתו, ולזמן לעצמו התרחשויות או מצבים. פעולות אלה, אשר מפני שנחשפו לעיני האדם, הופכות כעת להיות האפשרות שלו. כאשר הן נפעלות, הן נהנות מן האמונה של האדם, הן זקוקות לה לשם השלמתן, ולמעשה - הן מזמנות אותה אל חייו.

---

, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, SKierkegaard,<sup>237</sup>  
Princeton, 1992, pp. 394

## מומנט התודעה 'הגשמה'

בני אדם מתעניינים בעצם החיים; הם שואלים מה טוב ומה רע, הם מנסים להבין מה ראוי ומה פסול, מה אנושי ומה אינו כזה. בחיי היום יום שלהם, הם יכולים להתווכח בנושאים אלו, להפגין ידע רב, אף לנאום או לשכנע אחרים ולהגן בחירוף נפש על הבנתם. זהו תענוג, אומר קירקגור, להתעניין בדברים ולפטפט עליהם. זהו גם סימן של תרבותיות, כשאדם מצוי בעניינים אלה, ומסוגל להתבטא עליהם בחריפות שכל. אומר קירקגור:

To know is pleasure, and no intelligent, no cultured person wants to be ignorant of what is right; he would be insulted if anyone were to charge him with not knowing it. To understand is a pleasure... to know how sly and crafty we human beings are, how we all know how to talk about the good. No cultured person would put up with being thought ignorant of it, with being thought personally unable to describe it profoundly and eloquently, because to understand, also the secrets of subtlety, is a pleasure.<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 115

להתעניין בחיים, להבין אותם, זוהי הנאה; גם כאשר העניין קשה ויש צורך להתאמץ, עדיין זוהי הנאה. לעומת זאת, להתנהג על פי מה שהאדם מבין, להיות כך ממש, זה כבר נטל. למלא תפקיד מסוים על פי מה שהאדם מבין ויודע, זה כבר עול:

Even the greatest effort if you please, in knowing, in understanding, is only pleasure... but to do according to what one knows, what one understand - that is an effort...<sup>239</sup>

יתרה מכך, להיות באופן ממשי על פי מה שהאדם מבין ומכיר זה גם מסוכן. כאשר אדם מבקש לבטא בחיים את מה שהבין ומה שהכיר, הוא עלול להימצא באי התאמה עם הזולת או עם הציבור; כאשר הוא מעוניין לבטא את עצמו בתפקידים שונים שהוא ממלא, הוא עלול להסתכסך עם אחרים, הוא מסתכן ועלול אף להיענש. סימן לכך, אומר קירקגור, אפשר למצוא כבר בפתגמים שונים, שהם ניסוחים של פקחות אנושית; כך למשל, הפתגם: "אדם יצטער פעם אחת אם ישתוק אך יצטער עשר פעמים אם ידבר"<sup>240</sup>. פתגם זה אינו מתאר את השתיקה כדבר טוב. גם היא גורמת לאדם עוגמת נפש, משום שאינו בא לידי ביטוי. זהו רע אבל רע במיעוטו: אם האדם ידבר יצטער הרבה יותר. אם יעז לבטא בחייו את מה שהוא מבין ומכיר ומחובר אליו, הוא עלול להיתקל בקשיים, להסתכסך עם ההקשר המיידני שבו הוא חי, ואף לשלם על כך מחיר אישי.

לפיכך, בעודו מוקף קהלים שונים, האדם נעשה מחושב וזהיר ביחס לדרך חייו, ובהדרגה, אינו מעיז כלל לממש את עצמו. הוא מוצא שזה מייגע ואף מסוכן מדי להיות מה שהוא והרבה יותר קל ובטוח להיות מה שהאחרים, להיות העתק, להיות

---

שם<sup>239</sup>

<sup>240</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 34



מספר, להיות איש ההמון. הוא רשאי להתבונן אל החיים, להבין ולהתחבר לדברים.  
הוא רשאי אפילו להטיף אליהם אבל עליו להימנע לחלוטין מלהיות כך.

קירקגור מדגים התנהגות כזאת בקרב מטיפי הדת, אשר מדברים על אורחות  
חיים, מטיפים אליהם בלהיטות, אך בעצמם נזהרים שלא להתנהג על פי הטפותיהם:

When you see a speaker who merely with some competence gives an exposition of Christianity, but no more than that, therefore in possibility - he becomes honored, esteemed, loved, almost idolized by people. How close at hand lies the conclusion that if now in addition his life expressed it, how beloved would he then be - ah, my dear fellow, let him beware of that. And this, precisely this, the sensible, sagacious, levelheaded person understands and this is way he... so carefully establishes a chasmic abyss between his knowing, his understanding which he expounds, and his life.<sup>241</sup>

לכאורה, על פי ההקשר החיצוני של חייו, אדם כזה מסתדר וחי חיים טובים. יתכן  
אף שהוא משגשג בעסקיו, מכובד ומוערך בקרב הציבור. הוא משתמש ביכולות שלו  
ובממון שלרשותו, כדי לקדם יוזמות שונות ולעיתים מצליח ושמך נודע בעולם. הוא  
נספג אל מטרות שמזדמנות לו ומקבל על עצמו סט מוכן של ערכים, שכרוך בהן.

---

<sup>241</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 117

אבל, אומר קירקגור, בחיים הללו האדם מפסיד את עצמו. הוא ממשכן את עצמו לעולם<sup>242</sup> ואינו נוכח בחייו. מבחינה רוחנית, אין לו 'עצמי', שעבורו היה יכול לסכן הכול. זוהי מציאות חיים שחולפת מבלי שהאדם נוכח בה, מבלי שבא לידי הגשמה. אדם כזה דומה לבית מאובזר היטב, עם מטבח מפואר וכלים נאים. יש בו כל מה שנחוץ מלבד מים זורמים. המים, שכה חיוניים, אגורים במרתף, למטה, ואינם זורמים בצינורות ומן הברזים. הם אינם זמינים. כך, הם חיי האדם כאן: הם מסודרים, בנויים למופת, לפעמים אף מפוארים וראוותניים, כמו בית מפואר, אבל האמונה של האדם, הדברים שבהם בחר ועליהם הכריע, הדברים שטובים בעיניו ומבטאים את מה שהוא - האמונה הזאת אינה נוכחת שם.<sup>243</sup>

קירקגור מרבה לדבר על הפער בין הבנה של דבר לבין התנהגות על פי אותה הבנה. פער זה גדול יותר מן הפער שקיים בין חוסר הבנה לבין הבנה עמוקה: הבנה או אי הבנה של דבר - זהו הבדל של מידה, אך הבנה או התנהגות ממשית על פי אותה הבנה - זהו הבדל של מהות. דוגמא אחת לפער זה כבר התגלתה בהתנהגותו של דוד, בסיפור כבשת הרש. דוגמא נוספת לכך היא מה שקירקגור מכנה 'קיום של משורר'. המשורר כותב על האמונה שלו, מתאר אותה במילים, בסיפורים או בשירים, אבל היא אינה מופיעה בחייו. הוא כותב עליה במקום להיות אותה:

Christianly understood, every poet existence is sin, the sin of poetizing instead of being, of relating to the good and the true through the

---

<sup>242</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 35

<sup>243</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 10

imagination instead of being that - that is, existentially striving to be that.<sup>244</sup>

הקיום של המשורר פסול. פער בין אמונתו של האדם, הבנותיו והרגשותיו לבין חייו הממשיים, כמוהו כחטא, אומר קירקגור. כאשר אדם מכריז על מושאי האמונה שלו, כותב עליהם, מטיף או מקסים אחרים בנאומים ובדרשות, עדיין הם אינם מתקיימים בחייו. רק כאשר חייו של אדם מבטאים את המעט אשר הבין, מעט זה קיים עבורו יותר מכל נאום. רק כאשר הוא מתנהג ופועל על פי רצונו והכרתו, אז הוא בא לידי הגשמה.

על פי מומנט התודעה שמתגבש כאן, המציאות שהאדם חי בה היא יותר מאשר מקום עבורו לפטפט על מה שאמיתי עבורו, לכתוב על כך או להטיף לכך. המציאות היא אתר של הגשמה, שבו אדם יכול לממש את עצמו, את מה שהכיר ורצה, את מה שהתחבר אליו והעדיף אותו.

הגשמה כזאת משפיעה על החיים של האדם ומרבה את חשיבותו של הרגע. כל רגע הוא רגע של 'עצמי' שחי. אוסף של רגעים כאלה יוצר הבהוב מתמשך של נקודות, שבהן הכרתו של האדם, הבחירות שלו, המושאים שאליהם התחבר ואותם רצה, מהווים את חייו הקונקרטיים ויוצרים רצף של מהות אישית. קירקגור מבטא השפעה זו באמצעות עדות אישית על חייו. כל מה שהבנתי, הוא אומר<sup>245</sup>, וכל מה ידעתי, לא נגעו כלל לחיי והותירו אותי ללא כל שינוי. מה שקיימתי הוא ששינה את חיי.

'קיום של משורר' פסול וכמוהו כחטא, קובע קירקגור, כאמור לעיל. לנוכח קביעה

---

<sup>244</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 77

<sup>245</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, p. 116

זו חמורה שבעתיים הטענה של לוקאץ' (Lukacs),<sup>246</sup> לפיה קירקגור, בעצם חייו, מדגים קיום של משורר, ולכאורה, אינו מגשים את עצמו. הכול מתחיל במחווה שעושה קירקגור לנערה שאהב, רגינה. קירקגור מוותר על האירוסין לרגינה, מנסה למחוק את עקבותיו מליבה ומציג את עצמו בתור ציניקן וכמי שיש בו דופי. לוקאץ' רואה בכך מאמץ שווא מצידו של קירקגור לשחרר את רגינה משרידי חייהם המשותפים ולאפשר לה להמשיך את חייה בלעדיו. המחווה שהוא עושה אינה פוסלת את המחשבה שהוא למעשה פיתה אותה והולך אותה שולל. יותר מכך, אומר לוקאץ', המחווה שעושה קירקגור מניחה דפוס התנהגות להמשך חייו; קירקגור למעשה מחליף את החיים הרגילים בחיים של משורר. הוא מקריב את רגינה אך לא מפסיק לאהוב אותה, כמו שאביר הוויתור אוהב נסיכה בלתי מושגת באהבה אידיאלית שממלאת חיים נשגבים. קירקגור אינו חי את אהבתו האמיתית ואינו מממש אותה בעצם חייו. הוא נסוג ממנה והיא אינה מופיעה בחייו.

בעודו חי חיים של משורר, ממשך לוקאץ' ומעמיק את הניתוח, דתיותו של קירקגור נובעת מן הצורך שלו באותה אהבה נשגבת, אידיאלית, שאינה נתונה לעליות ולמורדות, המאפיינים יחסים בין בני אדם. קירקגור המשורר זקוק לקשר אהבה שמימי וטהור, שבו אובייקט האהבה אינו ממשי ואינו מפריע בדרכו. כדי לשמר אהבה זו במתכונת הדמיונית שלה, הלא-מציאותית, חייב להופיע אל טרנסצנדנטי. אלוהים זה מצוי הרבה מעבר למחלוקות האנושיות. קו ישיר, אומר לוקאץ', נמתח מרגינה אל האל הטרנסצנדנטי, מושא האהבה של קירקגור. מנקודת מבט זו, הדתיות שעולה בעבודותיו של קירקגור אינה - כפי שקירקגור מציג זאת - תנועה כפולה של חזרה אל המציאות, כפי שאותה אהבה אידיאלית שהייתה לו לא תחזור יום אחד להיות אהבה אמיתית בחייו. אין היא אלא תחליף לאהבה שלא התממשה.

<sup>246</sup> Lukács, G., Soul and Form, London, 1974, pp. 28-40

לוקאץ' מציע אפוא הסבר חלופי להתנהגותו של קירקגור ולמשמעות דתיותו. הסבר זה עולה לכאורה מתוך ניתוח פסיכו-פתולוגי של התנהגותו. הוא מחבר שתי מסגרות שונות בחייו של קירקגור על יסוד אלמנט משותף, שמופיע בהן - אהבה: אהבת אדם בחיי הנישואין, ואהבת האל בחיים הדתיים. בהינתן חיבור זה, דתיותו של קירקגור נחשפת לכאורה בתור מראית עין בלבד. מהותה ותכליתה שונים ממה שטוען קירקגור, שטועה בהבנת עצמו או - גרוע מכך - פשוט משקר.

המשמעות החמורה של דברים אלו מעוררת מספר שאלות: האם לוקאץ' מבין את קירקגור כראוי? האם הניתוח שלו משקף את המציאות? האם הוא ער לאלמנטים נוספים, שמופיעים בשתי מסגרות החיים שבהן דן? ובמיוחד - האם הוא לוקח ברצינות את מושג האמונה של קירקגור? רעיון האמונה מופיעה במרכזן של שתי מסגרות החיים הנדונות, חיי הנישואין והחיים הדתיים. מנקודת מוצא זו עשוי להתקבל מודל שונה מזה ששרטט לוקאץ'. האמונה, כבר נכתב במבוא, הינה מרכיב חיוני בחיי הנישואין. קירקגור אינו מהסס לקבוע, שהאמונה היא כל מה שנדרש מן האוהב, ונכחותה מפצה על כל שאר החוסרים. הוא, שמכיר בכך שהאמונה חסרה בחייו, מבין שהוא אינו מתאים לחיי נישואין. מתוך אהבתו לרגינה ומפני שאינו רוצה לפגוע בה, הוא מבטל את האירוסין. לו הייתה אמונה בחיי, כותב קירקגור ביומנו,<sup>247</sup> היו הנישואין מתקיימים.

האמונה מצויה ומתחייבת גם במסגרת של חיים דתיים. הדתיות של קירקגור היא ניסיון מתמשך להתוודע אל האמונה, לכבוש אותה, להנכיח אותה ואולי אף לאפשר לה לפרוץ בחייו. חיי הנישואין אינם קשורים אל החיים הדתיים של קירקגור ואין קו ישיר שמחבר אותם. במקום זאת, על יסוד הבנת מרכזיותה של האמונה אצל קירקגור, שתי המסגרות מחוברות בקווים מקבילים אל מוקד שלישי, היא האמונה.

<sup>247</sup> Kierkegaard, S., *S Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington, 1967, V, 5664

הדגשה נאותה של האמונה בתורתו של קירקגור בכלל ובחיי האישיים בפרט, חושפת אפוא מודל שונה מזה שתיאר לוקאץ'.

ההתמודדות עם דבריו של לוקאץ' מבהירה ומחדדת את גבולות מומנט התודעה, הנדון כאן - הגשמה. היא עושה זאת באמצעות הפניית תשומת הלב אל מה שבדרך כלל נחשב היעדר הגשמה. בהיעדר הגשמה בחייו של האדם, מתוארים חיים אלה לעיתים במושגים של דיכוי עצמי, ריסון, הימנעות או התאפקות. אולם, האם כל הימנעות או התאפקות אכן מבטאים אי-הגשמה? קירקגור מספר על בחור צעיר, שהיה מאוהב בנערה.<sup>248</sup> הוא מתכנן ויוזם פעולות שונות, כדי להתקרב אליה. הוא עוקב אחריה, וחוקר אודותיה, כדי לראותה, להתקרב אליה ולחזק את אהבתו. בתחבולות שונות הוא מצליח להיפגש עמה. הקשר, שנרקם ביניהם, מתחזק, הם נקשרים איש ברעהו וגם היא מתאהבת בו. אולם, ככל שעובר הזמן מתחוור לבחור, כי אין הם מתאימים. תהום פעורה ביניהם. תפיסת עולמו הדתית שונה בתכלית מתפיסת עולמה, הנתונה כולה בקטגוריות אסתטיות. האהבה, אשר בוערת בקרבו, כך סובר הבחור, היא אהבה בלתי אפשרית.

לפיכך, כפי שעמל להתקרב ולהכיר את הנערה, כך, הוא עמל להתרחק ממנה. מעשיו אינם נראים ובלתי מורגשים, ובעצם, דבר אינו קורה, אך בכל זאת את מיטב כוחו ומרצו הוא משקיע בהם. הוא מונע את עצמו מלפנות אליה ובהימנעות הזאת הוא מגשים את רצונו ומבטא את בחירתו. בדיוק כפי שהגה תחילה במעשים שיעשה, כדי להתקרב אליה, כך הוא הוגה כעת במעשים שימנע מלעשות, כדי להתנתק ממנה. הוא מעורב באי-עשייה, שגוזלת ממנו מאמץ רב.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, Princeton, 1988, p. 202-207

<sup>249</sup> שם, עמ' 253

עקרון דומה מופיע גם בעניין אהבתו של קירקגור לרגינה: קירקגור מכיר כאמור את חיוניותה של האמונה לחיי הנישואין. נישואין, אשר אין בהם אמונה נדונים לכישלון, ובעל שלא התברך באמונה ימיט יגון קודר על אהובתו ועל עצמו. קירקגור יודע שהאמונה חסרה בחייו. הוא יודע לפיכך, שאינו מתאים לחיי נישואין. נאמן לעצמו - קירקגור מונע את נישואיו לרגינה. מה שנראה לכאורה כחוסר הגשמה אינו אלא ביטוי לדבקות עצמית עזה, עיקשת, ולמימוש עצמי.<sup>250</sup>

התאפקות או הימנעות מכוונת קירקגור מכנה בשם 'הכרעה שלילית', בניגוד ל'הכרעה חיובית'. את שני סוגי ההכרעות הללו הוא מבהיר בקונטקסט של חיי נישואין, ואת שניהם הוא מבחין ממצב אחר, מצב של היעדר הכרעה. החלטה של אדם להינשא, אומר קירקגור,<sup>251</sup> היא הכרעה חיובית. היפוכה של החלטה כזו, כלומר החלטה שלא להינשא, גם היא סוג של הכרעה, הכרעה שלילית. עניין אחר הוא כאשר אדם נשאר מחוץ למסגרת הנישואין, משום שלא החליט דבר. ויתור על חיי הנישואין מתקבל רק כאשר הינו תולדה של החלטה מצד האדם, החלטה ששוללת חיים אלה. ייתכנו שיקולים שונים לשלול חיי נישואין. שיקולים אלה אינם חשובים כאן אלא חשובה נוכחותו של הליך החלטה, שקול ומודע, שבו נפסלו הנישואין.

הכרעה חיובית מתקבלת בקלות יחסית. היא מופיעה בחיי האדם, מגבשת אותם ומגבירה את השלמות של האדם עם עצמו. לא כך היא הכרעה שלילית. הכרעה כזאת הינה סוג של קונפליקט, שאדם יוצר עם החיים, ומשום כך, אינה נשלמת אלא עם השלמת החיים. זהו למעשה סוג של השהייה עצמית ביחס לדבר מה, שמתקיימת לאורך החיים. סימנה הוא משהו, שאינו מופיע, ולכן, לא ימצא אותו האדם בחייו ולא יוכל להתמזג עמו.

<sup>250</sup> חשיבות האמונה לחיי הנישואין נדונה לעיל עמ' 55-52

<sup>251</sup> שם, עמ' 107

הכרעה שלילית אינה מסוג הדברים שאדם יכול להתרגל אליהם. עליו לקבל אותה שוב ושוב, לשמר אותה, והיא מתישה אותו. היא אינה נושאת את האדם ואינה מובילה אותו בטבעיות אלא הוא זה שצריך לשאת אותה, יהיה פרק הזמן הדרוש לשם כך ארוך ככל שיהיה.<sup>252</sup> מבחינה זו, הכרעה שלילית ממחישה היטב את האופי המתמשך של הכרעה בכלל, כפי שהוצג קודם, בהקשר למומנט התודעה 'מתחדש'.<sup>253</sup>

הכרעה שלילית מקבלת תוקף ומתבהרת בהדרגה, לאורך ציר הזמן וביחס לנסיבות חיים מסוימות, כשהאדם נוכח שהיא אכן נשמרת. למעשה, מדגיש קירקגור, היא מתקיימת בחייו רק באופן היפותטי ואינה באה לידי מימוש מלא אלא בסוף חייו, לאחר ששרדה את מצבי החיים השונים. רוב הזמן היא שרויה בערפל לגבי עצם היותה שם, בחייו של האדם. אפילו כאשר התוצאה שלה היא - בדרך כלשהי - עניין המסב אושר לאדם, עדיין אין זה אושר ממש אלא אשליה של אושר.

המציאות, אשר בה נתון האדם, היא אפוא אתר של הגשמה. הגשמה מתקיימת כאשר אדם מתנהג ופועל על פי הכרתו ועל פי רצונו, על פי מה שהתחבר אליו והעדיף אותו אפילו אם פעולות אלה הן התאפקות או הימנעות.

הגשמה מתבטאת בודאי בפעולות הגלויות של האדם: בתוכן הדיבור שלו, באופני ההבעה שלו, בהתמסרות שלו לדבר-מה, בעיסוק, בהקדשת זמן, בפעולות פיזיות, ובשאר דברים שניכרים בו. אבל הגשמה מתבטאת גם בפעולות טמירות של האדם: במשמעות שהוא מייחס לדברים, בהרגשות שהוא מרגיש, בנכונות שלו, בהזדהות שלו, בכוונות שלו, בשאיפות שהוא מפתח, ואפילו - כפי שכבר הובהר - בהתאפקויות שלו, במה שאינו אומר ומה שאינו עושה. לפיכך, הגשמה יכולה להתקיים בחיים גם

---

<sup>252</sup> שם, עמ' 109

<sup>253</sup> ראה לעיל, עמ' 126



אם אין היא ניכרת לעין. קירקגור ממחיש עקרון זה כשהוא מספר מחדש את סיפור העקידה, ומתאר את דמותו של אברהם, את דיבורו, את מעשיו, ואף את צפונות ליבו:

זה היה מוקדם בבוקר, אברהם השכים לקום, חבש את חמוריו, יצא את אוהלו, ויצחק עמו, אבל שרה הביטה אצריהם מבעד לחלון, עד אשר חצו את העמק ונעלמו מעיניה. דומם רכבו שלושת ימים. בבוקר היום הרביעי, ואברהם לא דיבר דבר, כי אם נשא את עיניו וראה את הר המוריה מרחוק. הותיר את נעריו מאחור ופנה לבדו עם יצחק לצדו לעבר מעלה ההר. אבל אברהם אמר לעצמו, לא אסתיר מיצחק לאן מוביל נתיב זה אותו. בשקט עמד, והניח ידו על ראש יצחק במועל ברכה, ויצחק הרכין את ראשו לקבל את הברכה. ופניו של אברהם לבשו אבהות, מבטו היה רך, ודיבורו מעודד. ואולם דעתו של יצחק קצרה מהבן, ונפשו מענה להתעודד. הוא התרפק על ברכי אברהם, נפל לרגליו בתחינה, הוא ביקש על חייו הצעירים, על תקוות עתידו היפה, לנגד עיניו עברו השמחות בבית אברהם, לנגד עיניו עברו העצב והבדידות. אז נטל אברהם את בנו ויחדיו הלכו זה לצד זה, ודבורו היה מלא מלות רווחה ותוכחה כאחת, אבל דעתו של יצחק קצרה מהבן. הוא עלה בהר המוריה, אך יצחק הבן לא יבינו. אז הפנה אברהם את פניו ממנו לרגע, וכאשר ראהו יצחק שנית, והנה שונו פניו, מבטו פרא, ומראהו נורא. הוא אחז ליצחק בגרונו, השליך אותו אל האדמה, ואמר, נער אוויל, סבור היית שאביך

אני? עובד אלילים אנכי. סבור היית כי ממלא אני אחר מצוות אלוהים? לא, כי תאוותי בידי. ויצחק זעק ברעדה, חרד כולו, אלוהים בשמים, חמול עלי. אלוהי אברהם, חמול עלי. אם אין לי אב על פני האדמה, היה אתה אבי! ואברהם אמר לעצמו חרש, הו אל עליון, הריני מודה לך. טוב לו לנער שיחשבני לשד, ממה

שתאבד אמונתו בך.<sup>254</sup>

ברובד הגלוי, מתקיימת ההגשמה בדבקות שבה אברהם מבצע את ההכנות ומוליך את יצחק אל היעד. היא מתקיימת עוד בהתנהגותו ההפכפכה, כשהוא מבלבל את יצחק ואינו מאפשר לו להבין את הסיטואציה; מילות ברכה של אדם מאמין ואוהב מתהפכות לפתע לתוכחה רעה של עובד אלילים; כף היד המחממת, שנשאה ברכה, חונקת את הגרון; הבעת פניו של אברהם שלבשה אבהות, מתהפכת למבט של פרא נורא. ברובד הטמיר, מתקיימת ההגשמה בדממה הפנימית, בשתיקה הרועמת, בהסתרת הדברים ובמה שאברהם אינו אומר לשרה וליצחק. היא מתקיימת במלחמה העזה של אברהם נגד הרגשות שמציפים אותו, נגד הרצון להתחרט, להישבר ולספר ליצחק; לשתף אותו ולסכל את המזימה. היא מתקיימת עוד בכוונות של אברהם, בתכנון ערמומי שלו, שההפכפכות הגלויה היא חלק ממנו.

ההגשמה מתקיימת אפוא בשני מישורים - חיצוני וגלוי לעומת פנימי וטמיר. אף שלכאורה מישורים אלה סותרים זה את זה בנקודות שונות, למעשה, הם שרויים בהרמוניה ומצביעים אהדדי. זאת ועוד, הגשמה יכולה להתקיים גם כאשר היא מצויה כל כולה במישור הטמיר, ללא כל ביטוי חיצוני. הגשמה אינה מותנית בהופעתה של פעולה נגלית כלשהי. ברם, אין למהר ולהסיק מכאן, שכל מחשבה או הרהור וכל דעה

<sup>254</sup> קירקגור, ס., חיל ורעדה, תשנ"ז, עמ' 9-10

חולפת הם הגשמה: כאשר אדם בוחן רעיון מסוים, כאשר עולה בו מחשבה כלשהי בעל-כורחו - אלה אינם ביטויים של הגשמה. כדי שפעילות פנימית כלשהי של האדם, תיחשב הגשמה, אדם צריך לפסול כל אפשרות אחרת שמתמודדת עימה על מקומה, עליו לזהות את עצמו עם אותה פעילות פנימית, עליו לרצות להתקיים כך אם וכאשר יוכל.<sup>255</sup> רק אז מתקיימת הגשמה.<sup>256</sup>

קירקגור מדגים הגשמה בתור פעילות טמירה בלבד, באמצעות סיפור, המופיע בברית החדשה, אודות השומרני הטוב.<sup>257</sup> איש אחד ירד מירושלים ליריחו ונפל בידי שודדים. הללו הכו אותו, אחר כך הניחו אותו מוטל בין חיים למוות. לוי, אשר ירד באותה דרך, ראה את האיש, אך המשיך בדרכו. לא כן שומרני אחד, שעבר שם, עצר והגיש עזרה לאיש, ואף הוביל אותו אל פונדק קרוב, עד שיתאושש. הלוי, מהרהר קירקגור, כאשר התקרב אל האיש המסכן, אולי בכל זאת חלפה במוחו המחשבה לעזור לו. אולי שקל את הגמול הצפוי לו ממעשה אצילי שכזה. אולי אפילו משך מעט במתג הסוס והאט את התקדמותו, בעודו שקוע במחשבותיו, בדמיונותיו. אולם, כאשר התקרב הלוי יותר ויותר, חלפו לנגד עיניו הקשיים והסכנות, והוא המשיך בדרכו. ודאי רכב בחופזה, כדי להתרחק במהירות, הרחק מן המחשבה על הסכנות האורבות לו בדרך, הרחק מן החרדה מפני השודדים המסתתרים בקרבת

<sup>255</sup> Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Princeton, 1992, p. 399

<sup>256</sup> על פי רעיון זה, ניתן אולי פענח את מצוות "לא תחמוד" שבתורה. לכאורה, נראה הדבר בלתי אפשרי לעמוד בתנאיה של מצווה זו ולקיים אותה. "לחמוד" הרי זהו רגש, שמתעורר באדם מעצמו, שחולף במוחו ללא הכנה וללא שליטה. כיצד אפשר לצוות על מה שמטבעו אינו נשלט? זאת ועוד, ניסיון אמיתי להתייחס למצווה זו עלול להסב לאדם תחושת אשמה מתמדת, על שאין הוא מסוגל לקיים מצווה נשגבת כזאת. ברם, באמצעות הרעיון שתואר לעיל, פעולה פנימית אקראית, בלתי נשלטת - מחשבה, הרגשה, הכרת טוב כלשהו או הכרת רע - פעילות כזאת אינה מבטאת עדיין הגשמה של האדם, עד שלא יבחר בה, יזהה בה את עצמו ויבקש אותה.

<sup>257</sup> לוקאס, פרק י'.

מקום, הרחק מן הגחמה שאחזה בו קודם, כאשר עבר על פניו של המסכן, אשר עמה התיידד לרגע קט אך היא לא נעשתה לאמונה שלו. אבל, ממשיך קירקגור, נניח שבהמשך הדרך חוזר הלוי ומתמודד עם הכרעותיו. הוא משנה את כיוון רכיבתו וממהר לשוב על עקבותיו. כעת, אין הוא פוחד מפני השודדים ואינו מחשיב את גודל הקשיים, את הסכנה, את חוסר הנוחות. רק דבר אחד מחריד אותו - שמא איחר. ונניח שאכן איחר, והשומרוני כבר הוביל את המסכן מן המקום ההוא. הלוי לא פעל את הפעולה שייחל לפעול. הוא לא הגיש עזרה למסכן. אך בכל זאת הייתה המחשבה על פעולה זו עניין של הגשמה עבורו: הוא הדף כל מחשבה אחרת, שהתחרתה על מקומה, הוא לא נכנע לפחדיו, הוא זיהה את עצמו בתוך המחשבה הזאת, בתור מי שיסתכן ויגיש עזרה, הוא ביקש בכל מאודו להתקיים על פי מחשבה זו.

כאשר מציאות החיים נתפסת כאתר של הגשמה עצמית, אין זה מתאים עוד ללבוש ולהציג 'חליפות תפורות' של ערכים, שמוכנות עבור האדם. גם אין זה מספק עוד לכתוב או לדבר בלבד על מה שנכון בעיניו ואמיתי עבורו. כעת האדם מוזמן להיות הוא עצמו, לממש מה שאמיתי עבורו ומה שנכון בעיניו, להתנהג באופן קונקרטי על פי האמונה שלו. הוא מוזמן לעצב את עצמו לאותו עצמי שהוא רוצה להיות, לקבוע מה יהיה ומה לא יהיה בחייו הקונקרטיים:

The self in despair wants to be master of itself or to create itself, to make his self into the self he wants to be, to determine what he will have or not have in his concrete self. His concrete self or his concretion certainly has necessity and limitations, is this very specific being with these natural capacities, predispositions, etc. in this specific

concretion of relations etc. But... he does not want to put on his own self, does not want to see his given self as his task - he himself wants to compose his self by means of the infinite form.<sup>258</sup>

מומנט התודעה 'הגשמה' מעצב את חייו של סוקרטס. חיים אלה מבטאים את המעט אשר הבין ורצה.<sup>259</sup> ערכם עבורו היה כה רב, עד כי לא היה מוכן להתכחש אליהם, אפילו אם היה בכך די כדי להציל אותו ממוות. כאשר הועמד סוקרטס לדין בפני העם באתונה, מגיעים אליו ידידיו ומגישים לו נאום מרשים. אם ישא אותו בפני שופטיו, יתכחש למעשיו, יציג אותם בתור מה שאינם ויתחמק מן העונש הכבד. סוקרטס מסרב. המחשבות שחשב, האמונות שהאמין, הרעיונות שגיבש בשיחותיו עם אנשים בשוק – כל אלה הם חייו. אפילו אם חיים אלו זכו ללעג מן החברה, נחשבו חיים מוזרים, והותקפו על ידי רעיו - חיים אלו הם חייו. בהם התגלה המעט אשר הבין ורצה, גם כאשר היה זה יום ארוך של הסתכלות חסרת תוחלת בשמיים. כה משמעותיים חיים אלה עבור סוקרטס, עד כי לא יתכחש אליהם, אפילו לא במחיר חייו.

מומנט התודעה 'הגשמה' הולם את גילוי האמונה 'הגשמה עצמית'. דרכו משתקפת המציאות בתור הזדמנות עבור האדם לממש את מה שנכון בעיניו ומה שאמיתי עבורו. במקום לפטפט על אמונתו, האדם מוזמן להתנהג כך באופן קונקרטי, ובדרך זו - להגשים את עצמו.

<sup>258</sup> Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Princeton, 1980, p. 68

<sup>259</sup> Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, Princeton, 1990, pp. 9-11

## סיכום חלק ב'

אקלים האמונה כולל שישה מומנטים של תודעה, אשר הולמים את גילויי האמונה  
 וחושפים אותם בתור האפשרות של האדם. באופן זה, בהינתנו באדם, אקלים  
 האמונה מאפשר לאמונה לפרוץ אל חיו.  
 נוכחותו של אקלים האמונה באדם זהו תנאי הכרחי להתרחשותה של האמונה  
 בחיו. בהיעדרו, מעוכבת האמונה ואינה פורצת. אולם, אקלים האמונה אינו רק תנאי  
 הכרחי וחשיבותו ביחס לאמונה אינה מסתכמת בכך שהוא מאפשר אותה. מומנטים  
 של התודעה, אשר מופיעים באקלים האמונה, חושפים בפני האדם גם פעולות שונות,  
 אשר הן כעת האפשרות שלו. פעולות אלה זקוקות לאמונה לשם השלמתן; הן נשענות  
 עליה, נהנות ממנה ומגיעות עד לפיתחה. באופן כזה, פעולות אלה, כאשר הן  
 האפשרות של האדם, מגבירות את הצורך באמונה ומעודדות את התרחשותה.  
 פעולה אחת כזאת, הייתה למשל, האפשרות של האדם לפעול בהדרגה.<sup>260</sup> כדי  
 שיוכל לפעול כך, עליו להיות מסוגל לשאת אי ודאות, עליו להכיר את ערכו של הרגע  
 בחיו, עליו לנוע מתוך השתוקקות ולא על סמך ביטחון ובהירות הידיעה בלבד.  
 במילים אחרות, כדי שיוכל לפעול כך, עליו להאמין.  
 אקלים האמונה, בהינתנו באדם, גם סותר ומוציא סוגים אחרים של תודעה,  
 שהשפעתם ביחס לאמונה הפוכה. כך, הוא אינו רק מאפשר את האמונה ומזמן אותה  
 אלא אף מונע התבססותה של תודעה, אשר מדכאת אותה ומקשה על התרחשותה.  
 כך למשל, מומנט התודעה 'הגשמה עצמית' סותר ומוציא תודעה, שמאפשרת לאדם  
 לבטל את עצמו, "למשכן את חיו" כלשונו של קירקגור, ולבטא בהם חיים אחרים.  
 חיוניותו של אקלים האמונה לשם התרחשותה של האמונה מעלה את השאלה  
 כיצד צומח אקלים זה באדם? ההתמודדות עם שאלה כזאת, אף כי מצויה מעבר

---

<sup>260</sup> ראו לעיל, עמ' 105

לגבולות העבודה, יכולה להפיק תועלת מאותן פעולות, שנדונו לעיל, אשר זקוקות לאמונה ונהנות ממנה. פעולות אלה - גם כאשר טרם נחשפו, בהיעדר אקלים האמונה - האדם יכול לפעול אותן באופן מתוכנן, בהזדמנויות שונות, הניתנות לו. הפעלה כזאת עשויה לגרום לו לפנות פנימה אל עצמו ולעדכן את תשתית התודעה שלו: לנסח בה, בכוחות עצמו, מומטים של תודעה, אשר יישקפו פעולות אלה בתור האפשרות שלו. כך, פעילות שבה האדם מעורב תשפיע עליו ותעצב בעקיפין את תודעתו. ללא עדכון של תשתית התודעה, הוא ימשיך להתנסות בדיסוננס קוגניטיבי, בעודו פועל פעולות מסויימות, אך חסרה בו תודעה, שדרכה הן אמורות להיחשף בתור האפשרות שלו.

## סיכום המחקר

במוקד המחקר, במעגל הפנימי ביותר שלו, הועמדה האמונה של האדם, תכונת

ההצטיינות שלו, אשר מהווה את מהותו העמוקה ביותר. האמונה הינה תשוקה אינסופית, החותרת אל מושאים בתחום האפשרי שלו, מתחברת אליהם וקובעת אחדים מהם בתור ממשות בחייו. האמונה ממוקמת מעבר לחשיבה ומעל לשאר כוחות השכל. אלה משמשים עבורה כלי עבודה לניתוח המציאות, לפענוח שלה ולפריסה שלה - על שלל האפשרויות הגלומות בה.

האמונה, אשר פורצת אל חיו של האדם מתוך האינסופי, ממלאת את החלל הסופי

שלו, אך אינה נבלעת בתוכו. היא שומרת על טיבה האינסופי ואינה מתמסרת בקלות לחקירות השכל ולשיטותיו. במצב זה, היא עלולה, במקרה הטוב, להיזנח, ובמקרה הגרוע - להתפרש באופן שגוי, באמצעות עולם מושגים סופי, רציונאלי, שזר לה, שאינו הולם אותה, שמסלף את מהותה וכופה עליה מאפיינים של ספקולציה שכלית.

על פי טיבה האינסופי - האמונה מחייבת גישה שונה לשם הגדרתה. גישה זו הודגמה במחקר. מצד אחד, היא משמרת את ייחודה של האמונה ומסוגלת לשאת מידה של עמימות כחלק בלתי נפרד מן ההגדרה. אז, האמונה היא תשוקה אינסופית, המופיעה בנקודת המפגש בין מה שאינסופי באדם לבין מה שסופי בו והיא מתרחשת כהרף עין. מצד אחר, גישה זו פונה אל הגילויים הקונקרטיים של האמונה, אשר עשויים להיות ניכרים בחווית החיים של האדם. אז, האמונה היא התמודדות של האדם בתור יחיד, היא מתגלית כאשר הוא מטביע את המציאות בערכים משלו, מסוגל לשנות אותם, ומשתמש בהם כדי להנהיג את עצמו. חיים אלו משמעותיים עבורו, והוא חווה אותם בתור הגשמה עצמית.



האמונה - אף על פי שהיא תכונת הצטיינות ושיא של היות האדם - אפשרית עבור כל אחד. היא אינה שמורה ליחידי סגולה בעלי כשרון כלשהו מפותח. אפשר כאמור למצוא אותה בחייה של משרתת פשוטה, לעיתים בעוצמה רבה יותר מאשר בחייו של משורר. היא התשוקה האינסופית של האדם וכדי לזכות בה עליו לפנות אל עצמו. היא אינה נמסרת לו מזולת כלשהו שיודע אותה עבורו, ואין הוא זוכה בה באמצעות עיון בלבד בספרים או מתוך רוב קשב לידענים או למטיפים. האמונה נטועה באדם מעצם טבעו. בכל אדם. כל אחד אשר יבקש אותה - יזכה בה. היא הטוב הבלתי נדלה של האדם.

האמונה היא המענה למשבר, שאליו ניקלע האדם, כאשר גילה את החירות שבה הוא נתון. היא נהנית מן החירות וזקוקה לאי הוודאות, המאפיינת את מצבו. באמצעות האמונה, האדם מעניק ערך משלו למציאות ומשתמש בערכים אלה כדי לכוון את חייו. חיים אלו, אשר אותם הוא יצר, נושאים טעם ומשמעות עבורו.

האמונה, אשר תוארה בתור מענה למצוקה של האדם, זוהתה גם בתור משאת נפשו של קירקגור. קירקגור מתמודד עם מצוקה דומה. הוא תועה בדרכי המציאות בין אמת אחת לרעותה, ומבקש משהו שיהיה אמיתי עבורו, שבעזרתו ידריך את חייו. הוא מזהה את האמונה בתור האפשרות של האדם לכוון אמת כזאת, אמת עבורו, ומשום כך - משתוקק אליה והיא נעשית מטרה לפילוסופיה שלו. הפילוסופיה, כך טען קירקגור, אינה אמורה להיות מנותקת מחייו של האדם. עליה להתייחס אל השאלות שמטרידות אותו ולשמש עבורו מורה דרך בחייו.

בהנחה שכך התייחס גם לפילוסופיה שלו עצמו וברוח זו חיבר אותה, נתפסה כאן האמונה בתור מפתח להבנת נדבכים שונים בתוכה; האמונה ושאלת הופעתה בחייו של האדם הדריכו את הניתוח ואת ההבנה של תימות מרכזיות בפילוסופיה זו. תימות אלה, שכל אחת מהן יכולה להיחשב תכלית הפילוסופיה כשלעצמה, נתפסו כאן בתור

שדה המחקר, שבו קירקגור מנסה להנכיח את האמונה ובאמצעותו הוא מבקש לחשוף מנגנון, המאפשר לאמונה לפרוץ.

סביב האמונה, במעגל שמרחיב את מוקד המחקר, הורכב אקלים האמונה. זוהי תודעה, שתומכת ומזמנת את האמונה, ומאפשרת לה לפרוץ בחייו של האדם. אקלים האמונה כלל שישה מומנטים של תודעה. מומנטים אלה הולמים את ששת הגילויים של האמונה, כפי שהופיעו בהגדרתה, ומספקים תשתית של תודעה, הנחוצה לשם התרחשותם.

הינתנו של אקלים האמונה באדם הוא כאמור תנאי הכרחי להופעתה של האמונה; גילויי האמונה עשויים להופיע בחייו של האדם רק כאשר קיימת תשתית של תודעה, שהולמת אותם, שחושפת אותם בתור אפשרות עבורו.

ברם, עולה השאלה האם אקלים האמונה, כפי שהוצג כאן, שלם ו'מכסה' כראוי את ההוויה של האדם או שמא קיימים מומנטים נוספים של תודעה, שהולמים את האמונה ועשויים להיות חלק מן האקלים שלה? זאת ועוד, אם אכן ישנם כאלה, האם גם הם אצורים בפילוסופיה של קירקגור אך טרם התבררו?

## ביבליוגרפיה

### א. כתבי קירקגור

Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Vol.1, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1992.

Kierkegaard, S., The Concept of Anxiety, R. Thomte & A. B. Anderson (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1980.

Kierkegaard, S., Eighteen Upbuilding Discourses, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1990.

Kierkegaard, S., For Self Examination, Judge For Yourself, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1990.

Kierkegaard, S., Fear and Trembling. Repetition., H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1983.

Kierkegaard, S., Philosophical Fragments. Johannes Climacus, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1985.

Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1980.

Kierkegaard, S., Stages on Life's Way: Studies by Various Persons, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1988.

Kierkegaard, S., Søren Kierkegaard's Journals and Papers, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), 5 Vols., Indiana University Press, Bloomington, 1967.

Kierkegaard, S., Training in Christianity, W. Lowrie (trans.), Princeton University Press, Princeton, 1972.

Kierkegaard, S., Two Ages, The Age of Revolution and the Present Age, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1978.

Kierkegaard, S., Upbuilding Discourses in Various Spirits, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1993.

Kierkegaard, S., Works of Love, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1995.

Kierkegaard, S., Without Authority, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1997.

קירקגור, ס., חיל ורעדה, תרגום א. לוויין, ירושלים, תשנ"ז.

קירקגור, ס., או - או, (כרך ראשון), תרגום מ. איתן, ירושלים, תשנ"ח.

**ב. מקורות משניים.**

Allison, H. E., "Christianity and Nonsense", in: Philosophy of Mind, Vol. 20, 1967, pp. 432-460.

Beabout, G. R., Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety And Despair, Marquette University Press, Milwaukee, 1996.

Dupré, L., Kierkegaard as Theologian: the Dialectic of Christian Existence, Sheed and Ward, New York, 1963.

Elrod, J. W., Kierkegaard and Christendom, Princeton University Press, Princeton, 1981.

Gardiner, P., Kierkegaard - A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Hannay, A. H., Kierkegaard, Routledge & Kegan Poul, London, 1982.

....., Kierkegaard and Philosophy, Routledge, London, 2003.

Hegel, G. W. F., The Phenomenology of Mind, J. B. Baillie (trans.), George Allen and Unwin, New York, 1971.

....., Hegel's Logic, W. Wallace (trans.), Clarendon Press, Oxford, 1982

Jacoby, G. M., "Kierkegaard on Truth" in: Religious Studies Vol. 38, 2002, pp. 27-44.

Kirmmse, B., "Call me Ishmael, Call Everybody Ishmael", in: Connell, G. B. & Evans, C. S. (eds.) Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics and Politics in Kierkegaard, Humanities Press International, Atlantic Highlands, New Jersey, 1992, pp. 161-181.

Lukàcs, G., Soul and Form, A. Bostock (trans.), Merlin Press, London, 1974.

Lefevere, P. D., The Prayers of Kierkegaard, University of Chicago Press, Chicago, 1976, [1956].

Macintyre, A., After Virtue: A Study in Moral Theory, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.

Malantschuk, G., Kierkegaard's Concept of Existence, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Marquette University Press, Milwaukee, 2003.

Malantschuk, G., Kierkegaard's Thoughts, H.V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.), Princeton University Press, Princeton, 1971.

Marino, D. G., Kierkegaard in the Present Age, Marquette University Press, Milwaukee, 2001.

Evans, C. S., "Kierkegaard's View of the Unconscious", in: Matušík M. J. & Westphal, M. (eds.), Kierkegaard in Post Modernity, Indiana University Press, Indiana, 1995, pp. 76-97.

Pattison, G., Religion and the Nineteenth Century Crisis of Culture, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Pattison, G., Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theology, Literature., Routledge, London, 2002.

Rudd, A., Kierkegaard and the Limits of the Ethical, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Stewart, J., Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Swenson, D., Something About Kierkegaard, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1945.

Thompson, J., Kierkegaard, Alfred A Knope, New York, 1973.

....., The Lonely Labyrinth, Kierkegaard's Pseudonymous Works, Southern Illinois University Press, Carbondale, Illinois, 1967.

Williams, B., Ethics and the Limits of Philosophy, London & New York, Routledge, 2006.

אגמבן, ג', מה שנתר מאושוויץ הארכיון והעד, תרגמה מ. קציר, רסלינג,

תל אביב 2007

אפלטון, כתבי אפלטון, כרכ' א - ג, ערך ותרגם י. ג. ליבס, הוצאת שוקן, ירושלים,

תשל"ה [תשט"ו]

אריסטו, אתיקה, תרגם י. ג. ליבס, הוצאת שוקן, תל אביב, 1985.

ברגמן, ש. ה., הפילוסופיה הדיאלוגית, מקירקגור ועד בובר, מוסד ביאליק, ירושלים,

1996.

ברלין, י., ארבע מסות על החירות, תרגם י. שרת, הוצאת רשפים, תל אביב, 1971.

דלה מירנדולה, ג'. פ., נאום על כבוד האדם, תרגם ג. השילוני, הוצאת כרמל,

ירושלים, 1990.

הלברטל, מ. קורצווייל, ד. שגיא, א., (ע') על האמונה עיונים במושג האמונה

ובתולדותיו במסורת היהודית, הוצאת כתר, ירושלים, תשס"ה.

וולטש, פ., חסד חירות לחקר בעיית הרצון היוצר בדת ובמוסר, מוסד ביאליק והמכון

ע"ש ליאו בק, ירושלים, 1968.

ניטשה, פ., כה אמר זרתוסטרא, תרגם י. אלדד, הוצאת שוקן, תל אביב, 1975.

....., מעבר לטוב ולרוע; לגנאולוגיה של המוסר, תרגם י. אלדד, הוצאת שוקן,

תל אביב, 1975.

....., "שופנהאור כמחנך", בתוך: מסות על חינוך ותרבות, תרגם י. גולומב,

ירושלים, מאגנס, תשמ"ח.

....., שקיעת האלילים, תרגם י. אלדד, הוצאת שוקן, תל אביב, תשל"ג.

סארטר, ז'. פ., האקסיסטנציאליזם הוא ההומניזם, תרגם י. גולומב, הוצאת כרמל,

ירושלים, תשמ"ה.

....., מבחר כתבים, כרך א', תרגם וערך מ. בריקנר, ספריית הפועלים,

תל אביב, 1977.

פרום, א., מנוס מחופש, הוצאת דביר, ת"א, 1992.



קאנט, ע. הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגום, מ. שפי, ערך ש. שטיין,  
הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ה.

שגיא, א. קירקגור: דת ואקזיסטנציה המסע אל האני, מוסד ביאליק, ירושלים, 1997.