

הגבולות המוסריים של הקדמה

הנס יונס

הנס יונס (1903–1993), הוגה דעות יהודי יליד גרמניה, היה אחת הדמויות הבולטות במחשבה האירופית במחצית השנייה של המאה העשרים. על אף שאת מחקריו האקדמיים הקדיש בעיקר לחקר המחשבה הנוצרית המוקדמת והדת הגנוסטית – ובתחום זה אכן נחשב חוקר חשוב ורבה-השפעה – כתביו הפילוסופיים עוסקים במגוון רחב של נושאים כגון אתיקה, תיאולוגיה והיסטוריה של הרעיונות. בהקשר הזה תרם יונס תרומה חשובה לקידום הדיון בשאלת ההיבטים המוסריים של הקדמה הטכנולוגית: לנקודת המבט הביקורתית שהציע בעניין, ובעיקר בספרו הידוע ביותר ציווי האחריות (1979), הייתה השפעה מכרעת על דרכה של תנועת הירוקים בגרמניה, כמו גם על עליית קרנה של "השמרנות בירוקה" בחוגי הימין באירופה מאז שנות השמונים.

יונס נולד במינגסלדבאך שבגרמניה ולמד בשנות העשרים באוניברסיטאות פרייבורג ומרבורג ובאוניברסיטה למדעי היהדות בברלין. בין מוריו הידועים היו הפילוסופים מרטין היידגר ואדמונד הוסרל. ב-1933 היגר לאנגליה, ושנתיים מאוחר יותר עלה לארץ, ולחם במלחמת העצמאות כקצין תותחנים בצה"ל. ב-1949 ירד לקנדה, וב-1955 השתקע בניו יורק, שם לימד פילוסופיה ב'ניו סקול אוף סוציאל ריסרץ' עד פרישתו ב-1976. המאמר שלהלן פורסם באנגלית בשנת 1968 והוא מופיע כאן לראשונה בעברית. יונס פורש בו את משנתו בנוגע להשלכותיה האתיות של הטכנולוגיה המודרנית, ומצביע על הרלוונטיות של התבונה המוסרית הטמונה במסורת המקראית.

המשבר של האדם המודרני – אחד מהיבטיו, לפחות – בא לידי ביטוי באבחנה הבאה: התבונה, שהוכתרה כמנצחת בידי המדע, ערערה את האמונה בהתגלות האלוהית, אך לא תפסה את מקומה בהדרכת האדם בהכרעות ובהחלטות שהוא מקבל בחייו. התבונה פסלה את עצמה לתפקיד

הזה, שעליו התחרתה פעם עם הדת, דווקא בשעה שביססה את עצמה, בדמות המדע, כסמכות האחת והיחידה בנוגע לאמת. ויתור זה שוויתרה התבונה על השררה בתחום הזה, מחוץ-הולדתה משכבר הימים, הוא תולדה של הישגיה בספרות אחרות: את הצלחתה זו יש לתלות בהגדרה מחדש של מושאי הידע ושיטות החקירה, הגדרה שהניחה היבטים רבים אחרים של החיים מחוץ לתחום עניינה. מצב זה משתקף בכישלונה של הפילוסופיה בתזמנו להציע תיאוריה אתית, כלומר לתת תוקף לנורמות מוסריות כחלק מעולם הדעת שלנו.

איך נסביר את החלל הריק הזה? איזו תמורה עמוקה חוללה את האפסיות העצומה שמאפיינת כיום את תגובתה של הפילוסופיה לאחת מן העתיקות שבשאלותיה – "כיצד עלינו לחיות"? הפיכתה של הפילוסופיה ממלכת המדעים לחסידתו השוטה של המדע היא שעשתה מצב זה לאפשרי; והדתות של ימינו (שתהא זו מחמאה מוגזמת לעטרן בתואר "תיאולוגיות") מזדנבות מאחור בחרדה שמא יפגרו אחרי המאסף. דברים ברורים צריכים להיאמר באשר להשפעת הנסיבות הללו על האתיקה ועל מצבה הנוכחי.

לשלושה גורמים הקשורים זה בזה יש חלק במצב הניהיליסטי, או בניסוח דרמטי פחות – במבוי הסתום, שאליו הגיעה התיאוריה המוסרית; שניים מהם תיאורטיים והשלישי מעשי: המושג המודרני של הטבע, המושג המודרני של האדם ותופעת הטכנולוגיה המודרנית, הנשענת על שני האדנים האלה. כל השלושה מקפלים בתוכם שלילה של כמה מעמודי התווך של המסורות הפילוסופיות והדתיות כאחת. היות שאנו עוסקים כאן בניסיון לגבש זווית ראייה יהודית על המצב, נתמקד בהקשר זה בייחוד באותם רעיונות מקראיים העומדים בניגוד מהותי לשלושה יסודות אלה של החשיבה המודרנית.

ב

תחילה עלינו לבחון אפוא את משמעות המושג "טבע" במובנו המודרני, המדעי, שיש בו הכחשה משתמעת של כמה מן האמונות שהבריות החזיקו בהן בעבר, ובראש ובראשונה של רעיון הבריאה, כפי שמביע אותו הפסוק הראשון בתורה, המצהיר כי "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ".¹ מן האמירה שהעולם נברא משתמע כי אין רואים את העולם כנמצא

וקיים מעצמו, אלא כנובע מרצון ומתכנית שמעבר לו – יהיו אשר יהיו המושגים שבאמצעותם נתאר את התלות הזאת ב"סיבה" טרנסצנדנטית. בעיני המדע המודרני, לעומת זאת, העולם "עשה" ועודנו "עושה את עצמו". זהו תהליך מתמשך שמניעים אותו כוחות הפועלים בתוך העולם וחוקים הטבועים בחומר עצמו; כל אחד מן המצבים הנוצרים בתהליך הזה הוא תולדה של עברו שלו ואינו תוצאה ממימוש תכנית, או מסדר מכוון, שמקורם מחוץ לו. בכל רגע ורגע העולם הוא "המילה האחרונה" על אודות עצמו ואין להעריך אותו אלא על פי מידותיו שלו עצמו.

הפילוסופיה המדעית הזאת שוללת באופן דומה גם את המסר העולה מפסוק שמופיע בהמשך הדברים: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד".² הפיזיקה אינה מחזיקה בדעה שהעולם רע או מושחת, כלומר שהוא מנוגד בדרך כלשהי לטוב. העולם של הפיזיקה המודרנית אינו "טוב" או "רע"; אין לו יחס אף לאחד משני התארים האלה מפני שהוא אדיש לעצם ההבחנה. זהו עולם של עובדות, לא של ערכים. לטבע הזה אין אפוא דבר וחצי דבר עם מונחים כגון "טוב" ו"רע", "מושלם" ו"בלתי מושלם", "נשגב" ו"שפל". מידות אנושיות הן ותו לא.

מכאן נגזרת עוד שלילה. אותו הטבע שבוראו הכריז שהוא "טוב" מעיד מצדו על טובו של הבורא והאדון. "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע".³ כבוד האל, המשתקף במעשה ידיו, מעורר באדם התפעלות ויראת שמים. אולם השמים המודרניים אינם מספרים עוד על כבוד האל. לא נשקפת מהם אלא דממה עצומה וסתומה, סובבת והולכת סביב עצמה. התחושה שהשמים האלה משרים אינה התפעלות אלא סחרחורת; לא יראה, אלא מענה של ניתוח שכלתני.

העולם המפוכח הוא עולם נטול תכלית. טבע מחוסר ערכים פירושו טבע מחוסר מטרות ויעדים. אמרנו שהיקום הבלתי נברא מחולל את עצמו מתוך עיוורון, שלא על פי כוונה כלשהי. עתה עלינו להוסיף שבסדר הדברים הזה, שבו אין מזהים עוד אותות של מחשבה תחילה, מיוחסות הכוונה והתכלית לאדם לבדו. מה עושה אותו מוכשר לתפקיד הבודד הזה, למונופול המוחלט שהופקד בידיו על הפעולה התכליתית?

עם התהייה הזאת נסב עתה את מבטנו מן הדוקטרינה המודרנית על אודות הטבע לדוקטרינה המודרנית על אודות האדם. גם כאן נבקש תחילה לעמוד על שלילתן של ההשקפות המקראיות העולה מן התיאוריה המודרנית הזאת. על נקלה נמצא את ביטוייה של השלילה הזאת ברעיונות של האבולוציה, של ההיסטוריה ושל הפסיכולוגיה בהתגלמותם בדרוויניזם, בהיסטוריציזם ובפסיכואנליזה – שלושה היבטים מייצגים של תפישת האדם בת־זמננו.

הבה נזכור: ההיגד המקראי העיקרי על טבע האדם מופיע בהצהרה הגדולה השנייה של פרשת בראשית, לאחר סיפור בריאת העולם – באמירה המרוממת "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו".⁴ פסוק זה הוא אבן הפינה השנייה של התפישה היהודית, יסוד חשוב לא פחות מאמונת הבריאה הקוסמית המוצגת בפסוק הפותח את התנ"ך. וכשם שהדוקטרינה המודרנית של הטבע דוחה את תפישת הבריאה של המקרא, כך שוללת הדוקטרינה הנטורליסטית של האבולוציה האנושית את ההצהרה המקראית על טבע האדם ומקורו.

על פי ההשקפה הדרוויניסטית אין לו לאדם "צלם" נצחי; הוא נוצר בתהליך אוניברסלי של "התהוות", תהליך שהתפתחות הביולוגית היא חלק ממנו. "הוויית" האדם, כפי שנתממשה בפועל, אינה אלא תוצר לא מכוון (ובר־שינוי) של כוחות אדישים, שפעולות הגומלין המתמשכות ביניהם ובין הנסיבות מניעות את ה"אבולוציה", בלי שתכלית כלשהי (אפילו לא האבולוציה עצמה) תנחה אותם. לשום תוצר של התהליך הזה אין תוקף, מלבד לעובדה שהצליח לעמוד במבחן העיוור של השרידות; לשום תוצר אין משמעות מוגמרת, ושום תוצר אינו מבשר את השלמת התהליך. אין אפוא לאדם "צלם" קבוע או טרנסצנדנטי שבתבניתו יוכל ליצור את עצמו. כתוצר זמני (וככל הנראה ארעי) של המכניקה האבולוציונית האקראית ועקרון הברירה של ההישרדות, אין הווייתו מעוגנת באיזו מהות בת־קיימא. היא פרי המקרה והצדקתה היחידה היא ההצלחה. הדרוויניזם, במילים אחרות, מציע לנו צלם

"נטול צלם" של האדם. אלא שאותה אידיאה מקראית שלפיה נברא האדם בצלמו של הטרנסצנדנטי, היא שאפשרה את ההיגד "קד־שים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם".⁵ תביעתו של הכורח האבולוציוני, לעומת זה, נשמעת אחרת לחלוטין: הצליחו במלחמת הקיום. וכיוון שהצלחה ביולוגית, במושגים דרוויניסטיים, מוגדרת על פי שיעור הרבייה גרידא, אפשר לומר כי כל דרישותיה מצטמצמות לכדי "פרו ורבו".

אלא שהאבולוציה רק מספקת לנו רקע טבעי לממד אחר, אנושי לחלוטין, של אותה התהוות: ההיסטוריה. תרומתו של ההיסטוריצזם לעיצוב המושג המודרני של האדם אינה נופלת מזו של הדרוויניזם. והרי לנו עוד התנגשות עם האמונה המקראית. כשם שהדרוויניזם רואה את האדם כתוצר של הטבע ומשובותיו האקראיות, כך תופש אותו ההיסטוריצזם כתוצר משתנה תדיר של ההיסטוריה שלו עצמו ושל התרבויות שיצר. כל אחת מן התרבויות השונות והמשתנות האלה יצרה ואכפה ערכים משלה – אולם את הערכים הללו עלינו לראות כעובדות ולא כאמת: סמכותם נובעת, בעיקרו של דבר, מן האחיזה הממשית שהם קונים בתודעתם של אלה שנולדו במקרה בקהילה זו או אחרת, ולא מתביעתם לתקפות אידיאלית הניתנת לשיפוט אובייקטיבי. האמונה הפוזיטיביסטית, שההיסטוריצזם הוא אחת מצורותיה, רואה לנגד עיניה עובדות בלבד. וכשם שעובדות ניתן לשנות, כך גם ערכים; וכמספרן הרב של התרבויות, אותם מערכי־עובדות המופיעים בהיסטוריה, כך גם מספרן של מערכות הערכים ושיטות המוסר. ואולם, משטף זה של עובדות לא עולה ובוקעת כל תביעה בפני בית הדין של האמת.

יחסיות ופלורליזם היסטורי מסוג זה מנוגדים בבירור לעיקרון המקראי של תורה אחת, תורה שסמכותה טרנסצנדנטית ואף על פי כן יכולה ההכרה האנושית לתפוש אותה ולדעתה. "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך"⁶ משמע שיש טוב תקף אחד ויחיד וידיעתו מוקנית לאדם, אם על דרך ההתגלות ואם על דרך השכל. את התפישה הזאת מכחישים כעת. היחסיות – התרבותית, האנתרופולוגית, ההיסטורית – היא צו השעה והיא מנשלת כל ודאות נחרצת באשר לעבר ותופסת את מקומה. תחת המוחלט מעמידה לנו האתיקה את היחסי בלבד; במקומו של האוניברסלי, מציעים לנו את הפנים הפרטיקולריות של החברה; האובייקטיבי פינה דרך לסובייקטיבי; הבלתי מותנה נעלם לטובת המותנה, הקונבנציונלי, הנוח.

את הליטוש הסופי מספקת לנו הפסיכולוגיה המודרנית. אחרי האבולוציוניזם וההיסטוריוניזם, הפסיכולוגיה היא הכוח השלישי המעצב את המושג המודרני של האדם. כיוון שההנמקה הפסיכולוגית נותנת לכל אחד ואחד את הסמכות לשפוט ולשקול את מצבו כראות עיניו, היא הוכיחה את עצמה כשיטה יעילה ביותר להנמיך את שיעור קומתו של האדם ולהפשיט אותו בעיניו שלו מכל זכר לרוממות מטפיזית. זה זמן מה – לכל המאוחר מאז צלל ניטשה למעמקי הגניאולוגיה של המוסר – "חושפים" במערב בשיטתיות את "פרצופו האמיתי" של האדם ובתוך כך מתגלים ההיבטים הנעלים ביותר של המין האנושי כמעין הונאה, העמדת פנים ודרך עקלקלה לסיפוק הדחפים היסודיים, השפלים והגסים המקננים בנו. הדחפים האלה, לפי הפסיכולוגיה המודרנית, הם התשתית שעליה נבנית המערכת הנפשית המורכבת והמתוחכמת של בן־התרבות, ומהם היא שואבת את האנרגיה המניעה אותה. ההצלחה המסחררת שנחלה הפסיכואנליזה בקרב ההמונים הקנתה לתמונה זו שהיא מציירת מראית עין של תיאוריה מדעית, ועשתה אותה להשקפה המוסכמת והרווחת ביותר על חיי הנפש של האדם, ולפיכך – גם על עצם מהות האדם. בין שאמת היא בין שלא, השקפה זו סיפקה לנו נוסחה קבועה של פסיכולוגיה בגרוש: הצד המרומם שבאדם הוא רק מסווה לצד הבזוי שבו.

דוקטרינה פסיכולוגית זו מתכחשת לאותנטיות של הרוח ולאחריות שבה נושא כל אדם בפני הטרנסצנדנטי. הציווי המוסרי שלה אינו קולו של האל או המוחלט, אלא קולו של ה"סופר אגו", הדובר בסמכותיות מזויפת – מזויפת משום שהוא מתנכר למקורותיו המפוקפקים – וכדי שיכיר הדובר הזה את מקומו יש להזכיר לו את מקורותיו. יש לתת את הדעת בנקודה זו כיצד נתהפך מובנו של "זכר המקור" בד בבד עם היפוך משמעותו של המקור עצמו: לעולם נתור אחריו כעת במעמקים, ואילו בעבר ביקשנו אותו במרומים. הרדוקציוניזם, המושל כיום בתיאוריה של הנפש לאחר שהושאל ממדעי הטבע, מביא לביזוי הסופי של האדם; וכך נשאר המין האנושי שקוע באומללות שייחסה לו הדוקטרינה הנוצרית בשל החטא הקדמון, מבלי שתעמוד לו האפשרות לשוב ולהתעלות לרוממות המדרגה של מי שנברא "בצלם".

והנה, הפרדוקס של המצב האנושי המודרני הוא שאותה המעטה בשיעור קומתו של האדם, אותה השפלה עד עפר של תפארתו המטפיזית, מלווה

דווקא את התעצמותו והפיכתו לבעליהן של זכויות־יתר וכוחות כמעט אלוהיים. עלינו להדגיש בנקודה זו את המושג כוח. לא זו בלבד שהאדם מחזיק במונופול על ערכים בעולם נטול ערכים, לא זו בלבד שבראותו את עצמו כמקור המשמעות היחיד בעולם, הוא מתיימר להיות היוצר והשופט הריבוני של העדפותיו מבלי שיידרש לתת את הדעת על סדר נצחי – כל אלה היו נותרות זכויות מופשטות קמעא לו היה מוגבל עדיין בידי ההכרח הטבעי – אלא שבידי האדם מצוי כעת גם כוח כביר, שהעניקה לו הטכנולוגיה המודרנית, וביכולתו לממש עתה את החירויות האלה. בכוח הזה, המופעל בחלל ריק מנורמות, עלינו לראות את הבעיה העיקרית שעומדת מתמודדת כיום האתיקה.

ד

ד כך אנו מגיעים לעניין הטכנולוגיה, שאותה ציינתי, יחד עם תיאוריות הטבע והאדם, כגורם השלישי, המעשי, למצב הנוכחי. להלן אטען שהשילוב הדיאלקטי של הורדת האדם מגדולתו המטפיזית על ידי המדע המודרני (הן זה של הטבע והן זה של הנפש), והתעצמותו הכבירה הודות לטכנולוגיה המודרנית, המבוססת על אותו המדע, הוא האתגר המוסרי העיקרי שאנו נדרשים להתמודד עימו בעת הזאת, והיהדות אינה יכולה ואינה צריכה להיות דוממת לנוכח האתגר הזה.

הטכנולוגיה המודרנית נבדלת מקודמתה, שהיו בה ביטויי גאונות לא־מעטים, בתשתית המדעית שלה. הטכנולוגיה בת־ימינו היא ילידת מדעי הטבע: היא המכבש שהמדע מפעיל על האובייקט שלו, הטבע האדיש. המדע עשה את הטבע "כשיר", מבחינה קוגניטיבית ואמוציונלית, לסוג הטיפול שהטכנולוגיה החלה לתת לו במשך הזמן. תחת מבטו של המדע הצטמצמו כל הדברים לאטומים ולְסיבות נטולות התכלית שלהם, עד שנשללת מהם כל הדרת כבוד משל עצמם. ברם, על מה שאינו מעורר יראת כבוד אפשר להטיל מרות, ובדברים ששוחררו מקדושתם הקוסמית ניתן להשתמש בלי הגבלה. אם אין בטבע דבר שלם ומוגמר, אם אין לתוצריו תצורה המגשימה כוונה בראשיתית, הרי אפשר לעשות בו הכל, מבלי לחלל את שלמותו

הפנימית. ככלות הכל, לטבע שתופשים אותו רק מבעד לפריזמה של המדע אין שלמות פנימית. זהו טבע שאין לו יוצר ואין בו יצירתיות. אם הטבע הוא רק אובייקט, אם אינו מביע רצון יצירתי כלשהו, משל עצמו או משל בוראו, כי אז האדם נותר הסובייקט והרצון האחד והיחיד. העולם, שהיה תחילה מושא לתאוות הדעת של האדם, נהיה אז גם לאובייקט שעליו פועל הרצון האנושי והדעת המתגייסת בשירותו. ומן הרגע שעוצמתו של האדם משחררת אותו מכבלי ההכרח הטבעי, הופך הרצון הזה, שאינו אלא רצון לשלוט, לתשווקה מחוסרת גבולות.

מה היא משמעותה המוסרית של העוצמה הטכנולוגית? הבה נעיין תחילה בהשלכות הפסיכולוגיות שלה: מה שהאדם מרשה לעצמו לעולל לטבע שעוקר ונוטרל מבחינה מטפיזית בידי המדע ושואין רואים בו עוד את השלמות הפנימית שאסור לחללה; השררה שנוהגים בטבע הזה, שעוצמתה והיקפה הולכים וגדלים; העיצוב מחדש עטור הניצחון של הבריאה בתכניות מעשה ידי האדם; ההפגנה המתמדת של היכולת האנושית, המציגה את מה שבאפשרותנו לעשות כמו גם את מה שעוד יהיה באפשרותנו לחולל בעתיד; ולבסוף, הרציונליות התכליתית, החפה מכל מסתורין, המאפיינת את השיטות שנוקט האדם – כל חווית העוצמה הזאת, שההצטברות של הצלחה על גבי הצלחה מאששת אותה, מפיצה לכל רוח את אחרוני השרידים של יראת הכבוד בפני הטבע, אותה תחושה של תלות, התפעמות ויראת שמים שהשרה היקום על האדם מדורי דורות ואשר מעט ממנה עוד יכול היה לשרוד את הניתוחים השכלתניים הטהורים. קאנט, ככל שהיה ניוטוני מפוכח, עדיין היה מסוגל לבטא את ההתרגשות העמוקה שהשמים זרועי הכוכבים ממעל מילאו בה את לבו, ואף יכול היה להביע, באותה נשימה, התפעלות מן החוק המוסרי שבלב האדם פנימה. "איזה מהם אנחנו שמנו שם?" שואל הילד בן עידן הלוויינים את אביו המסביר לו על קבוצות הכוכבים. אכן, איזו שהיא איכות שמעבר למילים מסתלקת מעולמנו בשעה שהמניפולציה האנושית פולשת לחלקה שבעבר ראינו בה תחום שאין בידי האדם להתערב בו. "איך זה נעשה? איך נוכל לעשות זאת גם אנחנו? איך נוכל לעשות זאת טוב יותר?" עצם השאלה מפשיטה את טבע הדברים מן השגב וההילה שאפפו אותו בעבר.

אם אמת הדבר שהדת והמוסר כאחד שאבו בעבר חיוניות רבה מתחושת היראה שנטעו מסתרי היקום בנפש האדם – רגש שהייתה בו גם הכרה

ברוממות הקומה שנתן לנו כוח המצוי מעבר לטווח השגתנו הגשמית והרוחנית; ואם לרגשי הפליאה והענווה שעורר בנו הטבע יש קשר כלשהו לכבוד שרחשו אבותינו לנורמות שנקבעו בשמו של סדר נצחי – כי אז לאבדן תחושת ההתפעמות הזאת, ולתפישה החמסנית של הדברים במערומיהם שתפסה את מקומה, יש אל נכון משמעות מוסרית. אם ליראת הכבוד או לרגש הבושה יש חלק ונחלה בנכונותנו לסור למרותם של עקרונות מוסריים, כי אז לחוויית העוצמה הטכנולוגית, המבטלת תחושות אלה, יש בהכרח השלכות כבדות משקל על מצבנו המוסרי.

ה

מן הצד השני, כך אפשר לטעון, אם חדל האדם לירוא את הטבע ולכבדו, כלום לא ניתן היה לצפות שבאותה המידה יגדל הכבוד שהוא רוחש לעצמו? לכאורה אמור היה מעמדו המטפיזי של האדם לזכות במה שנגרע מהטבע, ואפילו במה שנגרע מחלקו של האל, שהאדם תפס את מקומו כבורא, כמעצב עולמות, כיוצר ריבוני. ובאמת, אי־אפשר שלא להתפעל, ובצדק, מן ההישגים הגאוניים שהשיג האדם אחרי העידנים שעברו עליו בחוסר ישע. הגאווה העצמית הקולקטיבית, שהתפעלות זו באה בה לידי ביטוי, לובשת לפעמים צורה של האלהת אנוש: האלוהי נמצא באדם – צא וראה מה בכוח לעשות. ברם כאן מתגלה לעינינו הפרדוקס שצוין לעיל, הווי אומר, שבעצם ניצחונו נפל גם האדם קרבן לאותו פירות ערך מטפיזי שהיה נקודת המוצא והתוצאה של אותו ניצחון. שכן, ככלות הכול, עליו לראות את עצמו כחלק מאותו טבע שהיה יותר ויותר לחומר ביד היוצר האנושי. כבר ראינו כיצד נשלל מן האדם, באמצעות המדע המודרני, מעמדו כ"צלם אלוהים"; כיצד היה הסובייקט האנושי לאובייקט של הידע המדעי של הפיזיקה, של הכימיה, של הביולוגיה, של הפסיכולוגיה וכן הלאה. כעת אנו נוכחים שאין הוא אובייקט תיאורטי בלבד של הידע הזה ושל השינויים שחלו בעקבותיו בדימויו העצמי: האדם הפך גם לאובייקט שעליו פועלת העוצמה הטכנולוגית שלו עצמו. הוא מסוגל ליצור מחדש את עצמו כשם שהוא מסוגל ליצור מחדש את הטבע. כעת, או בקרוב מאוד, יהיה לו הכוח ליצור בן־אנוש "לפי

הזמנה" – היום בטכניקות חברתיות-פוליטיות ופסיכולוגיות, מחר בהנדסה ביולוגית, ולבסוף, אולי, בלהטוטי גנים.

האפשרות האחרונה מפחידה במיוחד. האדם אינו יכול להתגונן מפני העוצמה המצויה בידיו בשמה של שלמות ראשיתית, מטפיזית, שאין לחלל אותה. כמו הטבע, כפוף גם הוא כעת לתשוקותיו שלו, תשוקות שביכולתו "לתכנת" מראש – בהתאם למה? בהתאם לתועלתו ולתשוקותיו, כמובן – אלו שבעתיד בהתאם לאלו שבהווה. התכנות שמפעילות הטכניקות הפסיכולוגיות של ימינו, מאוס ככל שיהיה, הוא עדיין הפיך; ואילו התכנות שיישמו הטכניקות הביולוגיות בעתיד לא יהיה כזה. לראשונה ייתכן שיוכל האדם לקבוע לא רק כיצד יחיה, אלא אף מה יהיה, ברוח כמו בגוף. אל המקריות של הופעתו מתוך הדינמיקה העתיקה והעיוורת של הטבע (אם אמנם הייתה זו מקריות) תצטרף מה שניתן לכנות "מקריות מחזקה שנייה", כשייטול האדם לידי את תכנון האבולוציה העתידית שלו לאור התפישות בנות-החלוף שלו את עצמו.

שכן, אין להתבלבל בין קיומה של תכנית להעדרה של מקריות. הוצאתה של תכנית לפועל עשויה להיות – או לא להיות – סכר בפני התערבות המקרה; אולם התכנון עצמו – גיבוש המניעים, האמצעים והמטרות – הוא מקרי מעצם טבעם של בני-אנוש. ככל ששאפתנותה של התכנית גדולה יותר, גדל גם חוסר הפרופורציה בין תוצאותיה ארוכות הטווח ובין קוצר הראייה של יוזמיה. הפרויקטים האוויליים, ההזויים, המופרכים ביותר – שלא לומר הנפשעים ביותר – תוכננו, ככלות הכול, בקפדנות. התכניות "המרחיקות ראות" ביותר, שנשאו את עיניהן אל העתיד הרחוק, הן, למרות הכל, ילדות זמנן, תוצרים של מה שברגע מסוים נחשב כדעת ונתפש כרצוי: ואישרו אותן, עלינו להוסיף ולומר, אלה שנמצאו במקרה באותה העת אוחזים בהגה השלטון. גם אם המניעים שעמדו מאחורי תכניות אלה חפים מכל אנוכיות (מצב לא-סביר בעליל), אין הן אלא ניסיון לאכוף אפשרות שנבחרה מנקודת מבט קצרת ראות על עתיד לא-ידוע. וכך, את מקומה של המקריות האטית של הטבע (שהתקדמותה הסבלנית וההדרגתית באמצעות שינויים קטנים במספרים גדולים עוד עשויה להתברר בסופו של דבר כלא-מקרית) תופסת המקריות המהירה והנמהרת של ההכרעות האנושיות, שאינה עומדת למבחן הזמן הממושך. כשהוא שואב את השראתו מן הרעיונות חסרי הוודאות שיש לו בנוגע לעצמו מבקש האדם לקבוע יעדים לדורי דורות – והוא עושה זאת באותו הביטחון

המאפיין גם את בחירתו באמצעים למימוש תכניותיו אלה. היומרה האחרונה מפוקפקת דייה, אולם הספק שהיא מעוררת מחוויר בהשוואה לשאלה שמעלה עצם ניסיונו של האדם "לברוא את עצמו": בהנחה שאכן יוכל לבטוח באמצעים שברשותו, באיזה צלם יבחר ליצור את עצמו מחדש? לאמיתו של דבר, משהחל לשחק בשורשי החיים, אין האדם יכול להיות בטוח במאומה – לא ביעדים ולא באמצעים. רק בנוגע לדבר אחד יוכל לחוש ודאות: בכוחו לערער יסודות ולחולל תוצאות בל תשוערנה. מעולם לא זכתה עוצמה רבה כל כך להדרכה מועטה כל כך. ובכל זאת חש האדם צורך כפייתי לעשות שימוש בעוצמה הזאת, רק משום שהיא עומדת לרשותו.

ו

התיאוריה המוסרית המודרנית, או האתיקה הפילוסופית, אינה טורחת, כידוע, להציע כל מענה למבוכה זו של האדם בן־זמננו. הפרגמטיזם, האמוטיביזם והניתוח האנליטי הלשוני אמנם בוחנים כיצד בוחרים בני אדם מטרות, אבל הם דנים בעובדות, במשמעות ובביטויים השונים של התהליך, ולא בעקרונות העומדים ביסודו. לאמיתו של דבר הם שוללים את האפשרות שקיימים עקרונות כאלה. והאקזיסטנציאליזם אף מחזיק בדעה שמוטב לנו בלעדיהם: אל לו לאדם, הקובע את מהותו בפעולה החופשית הנגזרת מעצם קיומו, להתחייב לחוקים ולכללים שיש להם יומרה לנצחיות. "בנקודה זו", מציין ברנד בלנשרד, "יש הסכמה משונה בין האסכולה הבריטית, העוסקת בתורת המוסר בכלים של אנליזה לשונית, ובין האקזיסטנציאליסטים הקונטיננטליים. בעיני שני הזרמים, ההכרעה הבסיסית היא אקט של רצון חופשי, שאינו נושא באחריות אלא בפני עצמו בלבד".⁷

מדהים בעיניי שאף אחת מן התיאוריות המוסריות בנות־זמננו אינה מתמודדת עם הבעיה הכבירה הנובעת מן העובדה שהעוצמה האפוקליפטית של האדם המודרני סרה למרותו של כושר הבחירה המפוקפק שלו – שילוב בין כוח כמעט כלי־כול ליכולת כמעט ריקה מתוכן. חובה עלינו לשאול את השאלה: האם נוכל להרשות לעצמנו את השאננות המאפיינת את בחירתנו ביעדים שונים על פי העדפות סובייקטיביות אלה ואחרות, כאשר (ונאמר זאת בלשון יהודית) בידינו ההפכפכות הופקדו עתיד הבריאה כולה ועצם קיומו

של צלם האלוהים? ברי כי על היהדות לנקוט עמדה בנקודה זו, ובעשותה זאת אל לה לחשוש מלקרוא תיגר על מקצת האמונות שהמודרניות מוקירה. אאזור אומץ אפוא להעיר כמה הערות ברוח יהודית על התסבוכת המוסרית של זמננו.

קודם כל יש לומר מילה על הסופיות התיאורטית, לכאורה, של האימננטיות המודרנית ועל מות הטרנסצנדנציה, או על היומרה של הרדוקציוניזם להציג בפנינו את האמת במלואה. לפנינו, במידה רבה, מקרה מהופך של "בגדי המלך החדשים": הקריאה שקרא הילד בהבזק של תמימות "אבל הוא לא לובש כלום!" שמה קץ להעמדת הפנים, והכל ראו שהמלך עירום. חשיפה מסוג זה הייתה תרומתה המשחררת של הנאורות. אולם בשלב הניהיליסטי שבא בעקבותיה – ושאנו שרויים בו היום – הרדוקציוניסט או הציניקן המושבע אינו עוד ילד שעניו פקוחות, אלא דוגמטיקן בזכות עצמו, המכריז בתרועת ניצחון "אין שם כלום!". ואכן, כאשר הדבר נטען בעוז הטאוטולוגי של הדוגמה הפוזיטיביסטית, שלפיה המציאות היא רק מה שהמדע יכול לאמת – אזי, אכן, בעיניים שהורגלו כך או במשקפיים שנצבעו באופן זה, לא נוכל לתפוש אלא את העירום שאנו אמורים לראות מלכתחילה. ואין עוד מה לראות, מפני שדברים מסוימים אפשר לראות רק במבט מסוג מסוים, ומשעה שמביטים בהם בעיניים שהודרכו אחרת הם נעלמים. וכך, ההצהרה הבוטה שהמלך עירום יכולה להיות בעצמה הסיבה לכך שאי־אפשר לראות עוד את בגדיו; היא עצמה עלולה להסיר אותם מעליו; אבל אז האמת השלילית והודאות שאנו מייחסים לה בעיוורוננו מאששות רק את עצמן ואינן אלא טאוטולוגיות.

זה אפוא גורלן של ההשקפות המקראיות – של האמונה שאלוהים ברא את השמים ואת הארץ וראה כי טוב ושל התפישה שאלוהים יצר את האדם בצלמו, העניק לו את המוסר וחקק אותו בלבו. את מה שההשקפות האלה אומרות על המציאות יש להבין מעבר לרמת הפשט; ושום דבר שהמדע גילה בנוגע לעולם ובנוגע לעצמנו אינו "מפריך" אותן, כמובן. אף תגלית באשר לחוקי החומר ולתפקודיו אינה משפיעה מבחינה לוגית על האפשרות שחוקים ותפקודים אלה עשויים להיות כפופים לרצון רוחני יוצר. אלא שכמו בסיפור המהופך של הנס כריסטיאן אנדרסן, האווירה הפסיכולוגית, שהמדע יצר והטכנולוגיה השרישה, אינה מאפשרת לנו להבחין בממד הטרנסצנדנטי הקיים – לטענת האמונות המקראיות הללו – בטבע הדברים. ברם אם ברצוננו להוסיף ולהיות יהודים, ואם, מעבר לצרכינו הייחודיים, ברצוננו לתור

אחר תשובה לחיפוש המוסרי של האדם, עלינו לשמר משהו שווה ערך או דומה לאמונות האלה – רחוק ככל שיהיה מהמשמעות הפשוטה של ההיגדים המקראיים המביעים אותן. האם נבקש חסות בתחושה של מסתורין? לכל הפחות, תחושה זו תרסן קמעה את המרוץ העיוור של התבונה בשירות רצון משוחרר מכל עכבות ומועד, לפיכך, לשגות.

ז

צא וראה עד כמה דחוף ונואש נעשה הצורך המעשי בגבולות ששם לנו המקרא מחמת אותו ניצחון סוחף של הטכנולוגיה שעשה אותנו אדישים כל כך כלפיהם. הישגיה המדהימים של הטכנולוגיה המודרנית, שכמעט הכל ניתן בה לביצוע, כופים עלינו יעדים שהיו שמורים עד כה לאוטופיות בלבד. במילים אחרות: העוצמה הטכנולוגית הפכה רעיונות שמוטב היה כי יישארו בגדר תרגילי חשיבה מאירי עיניים של התבונה הספקולטיבית לתכניות מעשיות של פרויקטים, והבחירה בין הפרויקטים האלה מחייבת אותנו לשקול תוצאות קיצוניות המצויות מעבר לטווח השגתנו. אנחנו חיים בתקופה שבה למעשי האדם יש תוצאות הרות גורל (והרי לנו פצצת האטום, אבל גם האיום הממשמש ובא של ההנדסה הביולוגית) – תוצאות בלתי הפיכות, הנוגעות לכל עולם הטבע על פני כדור הארץ וליצורים שיאכלסו (או שלא יאכלסו) אותו. התפוצצות העוצמה הטכנולוגית עשויה לשנות את פני הבריאה ובכלל זה את צלם האדם. האמונה הנושנה והמנחמת שהטבע האנושי נשאר כשהיה ושצלם האלוהים אשר באדם יצהיר על עצמו כנגד כל הניסיונות למחות אותו באמצעים אנושיים – אמונה זו תתרוקן מתוכן אם "נהנדס" את הטבע הלז בדרכים גנטיות ונהיה לקוסמים (או לשוליות הקוסמים) היוצרים את גזע ה"גלמים" החדש.

כתוצאה מן הממדים האוטופיים שקיבלה באורח בלתי נמנע הטכנולוגיה המודרנית, הולך ונסגר הפער המבורך בין ענייני היום־יום לסוגיות בעלות משמעות כבירה, בין ההזדמנויות לנהוג בשיקול דעת ובהגינות ובין ההזדמנויות לזכות בחכמה שבהארה עילאית. כשאנו חיים כל העת בצלו של אוטופיזם אוטומטי שלא רצינו בו, עלינו להתמודד עם סוגיות הרות גורל, הדורשות

חכמה נשגבה – תביעה בלתי אפשרית מן האדם ככלל, מפני שלא ניתן בחכמה הזאת, ומן האדם בן־זמננו בפרט, מפני שהוא מכחיש בכלל את מושא החכמה הזאת, כלומר את האמת הטרוסצנדנטית והערך המוחלט שמעבר ליחסיות של התועלת וההעדפה הסובייקטיבית. לחכמה הזאת אנו זקוקים ביותר כאשר אמונתנו בה פחותה ביותר.

ח

אין בכוונתי לשאת כאן דרשה על "האמת" הטמונה ביהדות בכלל, או על זו שנעוצה באותן אמונות מקראיות שנדחו מפני ההשקפות המודרניות בפרט. תחת זאת אני מבקש רק להציג שאלה: אם אמנם יהודים אנחנו – שאלה מקבילה מוכרחים נוצרים ומוסלמים לשאול את עצמם – איזו עצה נוכל לדלות מן העמדה היהודית עתיקת היוםין בנוגע לדילמה הדוחקת של זמננו? העצה הראשונה, אני מאמין, היא לנהוג בצניעות כאשר אנו אומדים את הפיקחות שלנו ביחס לזו של אבותינו. ההתקדמות חסרת התקדים בידע האנושי ובכוח שידע זה העניק לנו נטעה בנו את הדעה המודרנית המוצקה שאנחנו יודעים טוב יותר מכל הדורות שקדמו לנו – ולא בעניינים הללו בלבד, אלא מכל בחינה ובחינה. אבל שום דבר אינו מצדיק את האמונה שהמדע יכול ללמדנו את כל הדרוש לנו, או את הביטחון שמה שהוא מלמד אותנו עושה אותנו חכמים יותר מאבותינו בכל הנוגע לתכליות הנכונות של החיים ולפיכך גם בכל הנוגע לשימוש הנכון בדברים שאנו שולטים בהם כעת שליטה בלי מצרים. התבונה המחזקת בידי המדע מתבוננת בהתנשאות בבערותו של העבר, עיוורת לחלוטין לחכמתו, ותובעת ביהירות את השררה על הסוגיות המרכזיות של קיומנו; עלינו לחשוש מפני שררה זו לא רק בגלל חוסר הזהירות שלה והתוצאות המחרדות שהוא עלול לגרום, אלא גם משום שבתור גישה לחיים היא חסרה יראה וכבוד, מפני שאין בה ענווה, מידה הכרחית לאיזון ביטחונו העצמי של בן־תמותה. ענווה זו תהא מוכנה להטות אוזן לדברי המסורת על משמעות הדברים, משמעות שמעבר לניסוי ולהוכחה המדעיים. קשב למסורת שלנו הוא מתכון יהודי שמנחה אותנו לא רק אל החכמה האנושית שנוכל ללקט בשדה המסורת, אלא גם אל קול

ההתגלות שנוכל לשמוע מבעד לה. הענווה שבאותה הקשבה, ענווה מוצדקת בהחלט בהתחשב בחוסר האונים שלנו לנוכח התוצאות והשימושים של עוצמתנו הנרכשת, יכולה לפחות להגן עלינו מפני הביטול הנמהר של ההשקפות המקראיות, המיושנות לכאורה; מפני ראייתן כ"מיתולוגיה" גרידא, השייכת לגיל הילדות של האדם, שלב שכבר גדלנו ובגרנו ממנו. בהקשבה הפשוטה שתובעת עמדה צנועה זו יש כדי לפקוח את עינינו לראות שאין אנו אדונים גמורים לעצמנו, ועוד פחות מכך לדורות הבאים, אלא כעין חבר נאמנים המופקד על מורשת. ריסון יומרתנו באמצעות מידה של צניעות יקנה לנו זהירות, וזהירות היא הצורך הדוחק בשעה זו. הריסון הזה יאט את התנערותנו הנמהרת מאיסורים והגבלות ישנים ואת הביטול המזלזל שאנו נוהגים בקדושת תחומים מסוימים, שהיו עד כה אפופי תחושת מסתורין, חרדת קודש וכלימה.

ט

הצעד הבא הוא החייאת התחושה הזאת, שיש בה הרבה יותר מאותה זהירות גרידא שמחייבת מידת הענווה. התחושה הזאת, השואבת חיוניות רבה מאמונת הבריאה, תתבטא ביראת כבוד שנהג בשלמויות מסוימות שאמונה זו תובעת מאיתנו להוקיר. אמנם כן, דוקטרינת הבריאה מורה לנו לנהוג ביראת כבוד בטבע ובאדם, דרישה שיש לה יישומים מעשיים. יראת הכבוד שעלינו להרגיש כלפי הטבע מכוונת בעיקר לחיים. להשקפה הגורסת שהעולם נברא יש השפעות מעשיות על טיב הברירות הניצבות בפני הטכנולוגיה המודרנית. בסיפור בראשית העמיד אלוהים את האדם מעל לכל שאר היצורים והעניק לו את הכוח הריבוני לעשות בהם שימוש. אבל בעלי החיים הם עדיין יצירי האל ונועדו להתקיים ולפאר את העולם שברא. לאדם ניתנה הסמכות לשלוט בעולם החי, לא לדלדל אותו. האמונה היהודית בעליונות האדם בבריאה אינה מצדיקה בשום פנים את הביזה חסרת ההתחשבות שהוא מבצע בפלנטה הזאת. אדרבה, שלטונו מציב אותו בעמדה של אפוטרופוס אחראי, עמדה שיש לה משנה חשיבות היום, כשהמדע והטכנולוגיה נתנו בידי המין האנושי ריבונות של ממש על כדור הארץ ואת הכוח לשמור על הבריאה או להפוך אותה לשממה. יראת השמים המקראית

ייחסה לטבע כולו תלות מוחלטת ברצון היוצר והמחיה של האל, ואילו אנו מכירים כיום גם בפגיעותו של הטבע בפני ההתערבות של כוחותינו המתעצמים.

ידיעה זו צריכה להגביר את תחושת האחריות שלנו. עלינו לנצל את משאבי החיים כי זהו חוק החיים עצמם והוא חלק מסדר הבריאה, אולם חובה עלינו לעשות זאת מתוך יראת כבוד ויראת שמים. הדאגה לשלמות הפנימית של הבריאה צריכה לרסן את חמדנותנו. גם אם משמעות הדבר היא ויתור על מידה של נוחות, אל לנו לפגוע בעושר ובשפע של עולם החי ולפעור בו חללים ריקים באמצעות ההכחדה המיותרת של זן זה או אחר. גם אם יש בכך כדי לפגוע בצורכי השעה, חובה עלינו, למשל, לעצור את טבח הלווייתנים בימי העולם.

אני טוען כי זו האחריות הדתית או המוסרית הנגזרת מרעיון הבריאה, רעיון המקדש את הטבע במלואו ומגן עליו בתביעה לכבד את שלמותו. יש כאן כמובן גם עניין תועלתני המעוגן בשכל הישר, הדורש כי נציב את האינטרסים ארוכי הטווח של הגזע שלנו, החי על פני האדמה, לפני השיקולים קצרי הראות של הצרכים, התאוות או הגחמות של הרגע הזה. אולם בלי קשר לדרישות המקבילות האלה לנהוג בשיקול דעת (אשר סופג בקלות יתרה מהלומות מחץ מטעונונים כיתתיים ומותנה תמיד בעמדת היתרון שלנו ובכוח השכנוע של טענותינו), יש להכיר בכך שהכבוד שעלינו לנהוג בחיים עלי אדמות הוא דבר מוחלט, והוא מחייב להעמיד "לאו" מוחלט בפני דלדול השפע של ששת ימי הבריאה, וגם, יש להוסיף, לעיוותו של השפע הזה באמצעות ההנדסה הגנטית המפלצתית מעשה ידינו.

י

עוד יותר משמעורר רעיון הבריאה התפעמות לנוכח הטבע, הוא מעורר יראת כבוד בפני האדם, כיוון שרק עליו נאמר כי נברא "בצלם אלהים". ההשלכות המוסריות של המושג המסתורי הזה הן עצומות, והן דורשות אפוא פיתוח מלא יותר. כאן אציין רק אחדות מהן.

בכל הנוגע ל"עיצובו" של הצלם הזה בידי האדם עצמו, צריכה העמדה היהודית להיות, בקיצור נמרץ: חינוך – כן; מניפולציה גנטית – לא. עיצוב

מן הסוג הראשון הוא חובתנו, והמין האנושי מלא אותה, באופן מוצלח או כושל, משחר ימי התרבות. אנו עלולים לטעות טעות חמורה באשר למטרות החינוך ולאמצעיו, אבל את השגיאות האלה יכולים לתקן – אם לא קרבנותיהן, לפחות הדורות הבאים: כל דעה קדומה אפשר לשנות ופוטנציאל החירות האנושית אינו נפגע כהוא זה. החינוך במיטבו מקדם את החירות הזאת; וגם כשהוא במירעו, אין הוא מוציא מכלל אפשרות התחלה חדשה של מאבק שיגאל את דמותו האמיתית של האדם.

עניין אחר לגמרי הוא החלום שרוקמים כמה מחלוצי המדע של זמננו: עיצוב־מחדש הגנטי של האדם על פי "צלם אחר", פרי בחירתנו, או, למעשה, פרי בחירתו של המדען. ה"צלם" הטרנסצנדנטי, בעל הפוטנציאל האינסופי, יתכווץ לטבלאות של תכונות רצויות שתברור האידיאולוגיה (או התועלת?) או האפנה החולפת?), ואלה תיעשנה לתכניות עבודה בידי גנטיקאים, בסיועו של המחשב ובאישורה של הסמכות הפוליטית. את התוצר של התכניות האלה תחדיר הטכנולוגיה הביולוגית, בסופיות הרת גורל, אל תוך האבולוציה העתידית של המין. ממאגרי הזרע והביצית אין אלא צעד אחד להנדסה גנטית, שלרשותה יעמוד קטלוג של דוגמיות לכל טעם ולכל צורך.

גם אם נניח לעת עתה בצד את שיקולי הזהירות המתחייבים מן הסכנה הנוראה של טעות וקוצר ראות, שאנו מועדים להן עקב חסרונותינו האנושיים, עדיין נדרשים אנו להימנע מכל ניסיון לקבע את האדם בכל צלם שהוא פרי הגדרותינו ולהרוס בכך את ההבטחות הכמוסות עדיין בצלם האלוהים. אין לנו היתר, מנקודת המבט של יראת השמים היהודית, להיות ליוצרי צלם חדש, ואין לנו החכמה והדעת הדרושים לתפקיד זה. אם יש אמת כלשהי באמונה שהאדם נברא בצלם אלוהים, אזי יראה וכבוד – וכן, גם פחד לשמו, תחושה מטפיזית של חיל ורעדה – צריכים למנוע אותנו מלשלוח יד בסוד הטמיר של מהות האדם.

באותה עת, אם נתמקד בדוגמה אפוקליפטית פחות, אך מציאותית הרבה יותר ברגע זה, על המוסר היהודי לקבוע גם: שכנוע – כן; אבל לא מניפולציה פסיכולוגית כגון שטיפת מוח, התניה תת־ספית, או כל טכניקה אחרת שנוקטים בבייג'ן או בניו יורק. אין צורך להכביר מילים בעניין הזה. הקורא לא יתקשה לראות את הזיקה בין רעיון צלם האלוהים ובין עקרון חירותו וכבודו של האדם. המחאה צריכה להיות מופנית תמיד נגד הפיכת האדם לחפץ. הנקודה שאני מבקש להבהיר היא שרעיון הבריאה הוא היסוד של יראת

הכבוד, וכי מיראה זו צומחים המושגים המוסריים המובהקים שאנו נזקקים להם במצבנו הנוכחי.

לכאורה יכול מאן דהוא לטעון כי העקרונות האלה, כפי שממחישות הדוגמאות שלעיל, שייכים לסוג המגביל והאוסר: הם מורים לנו מה לא לעשות, אך לא מה עלינו לעשות. אמנם כן, אבל זו לפחות התחלה. בנוסף עלינו לזכור שגם רוב עשרת הדיברות הם מצוות "לא תעשה". זאת ועוד, הדגש השלילי הולם להפליא את המצב המודרני, אשר הבעיה שלו היא, כמו שראינו, כוח־יתר "לעשות" ולפיכך עודף של תכניות עשייה. כשאנו כורעים תחת נטל האפשרויות הפתוחות בפנינו – מצב חסר תקדים – זקוקים אנו בראש ובראשונה לאמות מידה לשלילה, לדחייה. קיימת מידה ניכרת של תמימות דעים בנוגע למה שההגינות, היושר, הצדק והחסד דורשים מאיתנו לעשות בנסיבות נתונות, אולם אנו שרויים במבוכה גדולה באשר למה שמותר לנו לעשות מתוך כל האפשרויות בנות־הביצוע הפתוחות בפנינו – אפשרויות שמקצתן אסור לנו לממש בשום תנאי.

יא

אבקש לסכם את דבריי בדוגמה אחרונה לדחייה שכזאת. אפשר שדוגמה זו לא תיפול על אוזניים קשובות בקרב היהודים, שידוע כי הם מוקירים מאוד אריכות ימים. הביולוגיה המודרנית מנופפת בהבטחה להאריך עד בלי די את חיי האדם. זו בוודאי בשורה משמחת לאלה שבהתאם לתפישה אנושית מקובלת רואים במוות רוע, קללה שאפשר להסיר מעלינו או לפחות לדחות אותה לאורך זמן. אולם אם נבטל את המוות יהא עלינו לבטל גם את הפרייה והרבייה, את הבאת החיים החדשים לעולם, מפני שזהו המענה למוות. בסופו של דבר נמצא את עצמנו חיים בעולם של זקנה שנטלו ממנו הילדות והעלומים. אבל הנעורים הם תקוותנו, בהם טמונה ההבטחה הנצחית לחיים מלאי ספונטניות. עם כל הסכלות המגושמת שלהם, הצעירים הם שנותנים לנו את כוח ההתחדשות ובכך מוסיפים לשמר את תחושת הפליאה, העניין החיוני, המחויבות חסרת הגבולות ונטולת התנאים שכמדומה (הבה נהיה גלויי לב) דועכת בנו ככל שאנו מזדקנים ומתעייפים.

הצעירים, לא הזקנים, הם שמוכנים למסור את נפשם, למות למען מטרה מקודשת.

הבה נהיה אפוא יהודים גם בעניין זה. כשחיים חדשים דוחקים בנו מאחור, יכולים אנו להזדקן, להיות שבעי ימים, לפרוש מן העולם ולתת לצעירים – ועימם גם לחיים – הזדמנות חדשה. מתוך הכרה בסופיות ימיו בצל האלוהים, מוכרח היהודי, אם עודנו יהודי, להיות מסוגל לומר עם משורר תהלים:

כְּלִינוּ שְׁנִינוּ כְּמוֹ הָגָה.
יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָּהֶם שְׁבָעִים שָׁנָה
וְאִם בְּגִבּוֹרֶת שְׁמוֹנִים שָׁנָה...
לְמִנּוֹת יְמֵינוּ כֵּן הוֹדַע
וְנִבֵּא לְבַב חֲכָמָה.⁸

תרגום מאנגלית: דורון ליבנה

הערות

1. בראשית א:א.
2. בראשית א:לא.
3. תהלים יט:ב.
4. בראשית א:כז.
5. ויקרא יט:ב.
6. מיכה ו:ח.
7. Brand Blanshard, *Reason and Goodness* (New York: Humanities Press, 1967), p. 254.
8. תהלים צ:ט-יב.