

חפציות: עצמיות ורצון

רצון אלוקים כתואר עצמי – קריאה במורה נבוכים

ראשי פרקים
מבוא
קריאה ברמב"ם
חתימה

מבוא

בפסקאות שבהן אני מבקש להתבונן, בוחן הרמב"ם את תיאור אלוקים על ידי הרצון. בשטחה של תורת התארים נמתחות משמעויות המילים עד שהן גמישות דיין להשמיע את ההדהוד הייחודי של התואר בצורתו האלוקית. הדוגמא המפורסמת היא ודאי כאשר הרמב"ם מנתח את הידיעה. הוא מרשה לעצמו לעקר את מימד הפעולה ולהכריז על ידע שהוא בפועל-תמידית¹, הוא דוגל בניתוח הידיעה לשלושת מרכיביה, אך האלוקות מופיעה כמשולש מנוון. הוא מייחס את התואר לאלוקים אך רק תוך ריקון כל תוכן ידוע מתוכו. הדבר אופייני למחקר העדין של תורת-התארים, אשר מסוגל להתבטא רק אחרי שהוא חוצה את הפוזיטיביות והנגטיביות גם יחד אל עבר משמעות טהור. מונח הרצון, אם זאת, סובל מגמישות-יתר עוד טרם נחרוג אל המישור האלוקי. כבר במחשבה הקלאסית, מצטייר הרצון כבולט באנורמאליות של התנאים המאפשרים את קיומו. מונח הרצון, כפי שעוד נפגוש גם בהמשך אצל הרמב"ם, מניח כהשתמעות מרכזית ניגוד להכרח, יש בו מימד של חופשיות קונטינגנטית שמרופף את השרשרת הסיבתית. ככזה, מונח הרצון מעוות את תמונת העולם הדטרמיניסטית, הרצון מתחבא בצללים שמטיל האור העצום של המשפט הפשוט הקובע כי לכל דבר יש סיבה, מוכן לערער כל היקבעות מוחלטת מדי. מנגד, הרצון עצמו הוא קרן אור של סיבתיות שנזרקת אל חושך התוהו. לולא הסיבתיות אין ולא היה יכול להיות קשר בין הרצון למעשה והוא היה מצטמצם לתחושה או מחשבה אשלייתית. עוד לפני ההפשטה שתתלווה לעיסוק בתורת-התארים ועוד הרבה לפני כלי הניתוח הפנומנולוגיים מונח הרצון מלכתחילה מסתתר בצללים של בין הערביים. הדבר רק יותר מפתה ומזמן לעקוב מקרוב אחרי התואר הייחודי הזה.

קריאה ברמב"ם

יאמר אומר: "כל זה נכון, אבל היותו רוצה בזמן אחד ואינו רוצה בזמן אחר - האין זה שינוי?" נאמר לו: לא, כי אמיתת הרצון ומהותו זה עניינה: שהוא ירצה ולא ירצה. אך אילו היה אותו רצון ליצור חומרי שיבקש בו מטרה כלשהי חיצונית היה זה רצון משתנה בהתאם למניעות ולמקרים המתחדשים. אך רצון הנבדל אשר איננו כלל למען דבר אחר אינו משתנה. ושהוא רוצה עכשיו דבר ומחר - דבר אחר, אין זה שינוי בעצמותו ואינו מצריך סיבה אחרת, כשם שהיותו פועל ולא פועל אינו שינוי, כפי שהסברנו.

1. ועיין מו"נ ח"א פרק ס"ח – הניגוד בין השכל האנושי ש"לפני שהאדם משכיל דבר-מה הוא משכיל בכח"ו"לעולם לא תמצא את השכל כדבר אחד ואת המושכל כדבר אחר, אלא אם כן הם נחשבים בכוח" לבין האל ש"הוכח בהוכחה מופתית" ש"הוא שכל בפעל, ואין בו כוח כל עיקר, אלא הוא שכל בפעל תמיד".

מורה נבוכים ב, יח²

מה אומר ה"אומר" שמציב הטקסט בראשו? מה הוא יכול להגיד, ממקומו כמשקיף מהצד, אם לא להפנות אותנו אל חוסר הזהות בזמן? הטקסט שלפנינו כטקסטים רבים אחרים מציב מולנו אחר, בן-שיח, שקורא לנו לנהל את הדיון מנקודת מבט נוספת מלבד החשיבה הפנימית שלנו. האחר שפותח את השיחה עושה זאת בשפה, התקשורת בינינו מתרחשת באמצעות שפה שלא אנחנו ולא הוא בעלים עליה, היא נועדה בשביל לגשר בינינו. המפגש של הדיבור מתרחש בסלון המואר של הלוגיקה, השפה מתרחשת רק על ידי השאיפה למוכנות כללית, שכלליה היסודיים נועצים בנבדלות ערכי האמת והשקר. כיצד זה, שואל האחר בפתח הטקסט, שהיותו א' והיותו לא-א' אינו מן הנמנע? האין זאת בשל הזמן שמשנה את הכל? מאיץ אותנו לקראת המוות, שלנו או של בני השיח, שהרצון מנסה לשווא לחמוק ממנו. האחר שצופה בנו, משוחח איתנו ויוכל להמשיך בכך גם בהעדרנו, הוא המקור היחיד האפשרי למחשבה על מוות. המוות הוא אי-האפשרות של החיים, של הרצון, בשביל להציב אותו כאפשרות שלנו אנחנו זקוקים לדיבור שמעמיד אותנו כאפשריים בלבד, כעומדים-למות, להשתנות. בהיותנו לקראת מוות, לקראת שינוי קיצוני ששולל את אפשרות הקיום, שמחזיר את העולם לאי-הווייתו עבורנו. היכן נמצא את נקודת היציבות שתלמד אותנו כיצד למרות השינוי הבלתי פוסק אנחנו מסוגלים ליחד את ליבנו לאלוקים אחד, זה שנמצא מעבר לשינוי ואף מחולל אותו?

כמו כן בלי ספק היכולת והרצון - כל אחד משני אלה אינו נמצא לבורא מבחינת עצמותו, מפני שאינו יכול את עצמותו ואינו מתואר בכך שהוא רוצה את עצמותו. דבר זה לא מצייר לעצמו איש. אלא הם סברו תארים אלה רק מבחינת יחסים שונים בין הא-ל-יתעלה ובין ברואיו, כי הוא יכול לברוא מה שהוא בורא, ורוצה להמציא את הנמצא כפי מה שהמציא אותו ויודע את מה שהמציא. התברר אפוא שגם תארים אלה אינם מבחינת עצמותו אלא מבחינת הברואים. לכן אנו, קהל המייחדים באמת, אומרים: כשם שאין אנו אומרים שיש בעצמותו עניין נוסף אשר בו ברא את השמים, עניין אחר אשר בו ברא את היסודות ועניין שלישי אשר בו ברא את השכלים, כן לא נאמר שיש בו עניין נוסף אשר בו הוא יכול, עניין אחר אשר בו הוא רוצה, ועניין שלישי אשר בו הוא יודע את ברואיו. אלא עצמותו אחת פשוטה ואין עניין נוסף עליה בשום אופן. עצמות זאת בראה את כל אשר בראה, וידעה לא בעניין נוסף כלל. תארים שונים אלה, אין הבדל אם הם בהתאם למעשים או בהתאם ליחסים שונים בינו ובין הפעולים, מה גם שהסברנו את המשמעות האמיתית של יחס, ושהם מדומים.

מורה נבוכים א, נד

הדרך היוונית להתגבר על השינוי היא לפסל בגוש האבן את צורת העצמיות, תוך שמשירים לצד את כל המקרים המזדמנים. כל התארים הנלווים ובכללם היכולת והרצון מושלכים הצידה בכדי לחשוף עצמיות נקייה, מכונסת בעצמה. "מפני שאינו יכול את עצמותו ואינו מתואר בכך שהוא רוצה את עצמותו." הידיעה האלוקית, העצמית, איננה ההכרה הפנומנולוגית המורכבת ממכיר/מוכר, נואמה/נואזה³. הידיעה האלוקית, בניגוד אפילו להתבוננות הרפלקטיבית, היא התכנסות של נושא שהוא מושא עצמו, בצורה בלתי מתחלקת כך שהדיבור על יודע ומדע הם מושאלים בלבד והעצמיות היא ידיעה טהורה מתכנסת בעצמה. בניגוד לכך, הרצון שמושאו חיצוני, לא יכול להיות מיוחס לעצמיות הבודדה. אומנם גם ידיעה הינה פועל יוצא בדרך כלל, אבל החשיבה הרפלקטיבית, המזהה עצמה עם מושאה הופך את ידיעת-עצמו לקריא עבורנו, הרצון באופן כללי הוא נטייה כלפי מושא חיצוני כלשהו. המבנה של הרצון המתקשה להביא עתיד מסוים קשור בכך שהרצון נתפס כחורג מהמצב הנוכחי אל עבר מושא. בין אם המושא הוא חומרי, לדוגמה הרצון לאכול דבר מסוים, ובין אם מדובר ברצון אידיאולוגיה מקיף, הרצון לא מתכנס אל הזהות או אל ההווה, אלא חורג אל ציפייה עתידית. אם כך, הרצון לא יכול להיתפס כתואר עצמי אלא כתיאור של פעולות העצמיות האלוקית, כפי שאנחנו הברואים, המתבוננים

2. הקטעים כאן ולקמן על פי תרגומו של מיכאל שוורץ.

3. נואמה ונואה הן קטגוריות מהפנומנולוגיה ההוסרלינית המבחינות בין התוכן של התופעה לבין אופני ההכרה.

בצללי המערה מסוגלים לתאר. אבל הטקסט שהצבנו בראש לא מתבאר בדרך הקלה, במקום להתבונן עם השואל על הרצון המשתנה, כתואר פעולה זמני, שאיננו מצביע על שינוי עצמי אלא על מגבלות יכולת התיאור שלנו, אנחנו פונים לניתוח של הרצון עצמו.

אמיתת הרצון ומהותו זה עניינה: שהוא ירצה ולא ירצה.

אמיתתו של הרצון היא לרצות ולא לרצות. על אף הקרע הגלוי שבהגדרה זו היא כנראה נכונה: אם הרצון היה רוצה בתמידיות לא ניתן היה להפריד אותו מההכרח. הרצון הוא היסוד המכונן של החופש, החרות מהגבולות הדטרמיניזם הטבעי. הדרך היחידה שבה הוא יוכל לעשות זאת היא אם הוא יהיה שונה מהחובה הכובלת להיות תמיד אותו דבר, לעמוד מאחורי המילה שלו, נאמן לדיבורו בפני האומר' שלא מוכן שהשיחה תצא מנקודות הנחה שונות כל פעם מחדש. האומר' לא מוכן שאני לא אשלם את המחיר של רצונות שלי. מצד שני, הרצון הוא גם החוקיות הכובלת את המעשים השונים לכדי חוקיות קבועה, המעניקה אופי ייחודי המורכב מהעדפות אישיות. החתימה בסוף מסמך המגלה את רצון הצדדים, מעמידה לפנינו סובייקטים-של-המשפט שהיו יציבים דיים כדי לשאת בהשלכות. מצד אחד, היא מלמדת על העדר של אונס חיצוני, ומצד שני העדפות המסחריות שדעת הקונה מגלות לעולם לא חופשיות לחלוטין, מנותקות מהקשר, אלא תמיד כפופות לאילוצי שוק. דוגמא טובה לכך ניתן לראות בדין הגמרא ש"תליהו וזבין זביניה זביני"⁴, אף שמכר צריך להיות מדעת המוכר, כלומר, צריך להיות גלוי של רצון לקנות, העובדה שתלו את האדם והכריחו אותו למכור לא סותרת את העובדה שהמכירה נעשתה מרצונו. הסברה שעומדת מאחורי דין זה היא שכל מכר בעולם נובע מאילוצים כאלו ואחרים, והעובדה שהאדם היה תלוי לא שונה באופן מהותי מאדם שנוקק לכסף לצורך מחייתו. הרצון לא צריך להיות חופשי בכדי להיות רצון, למרות שהרצון מבטא את החופשיות של האדם לבצע מעשים קנייניים. הסתירה הגלויה שהטקסט מעמיד לפנינו חושפת את האפוריה⁵, הסתירה-העצמית, הטבועה ברצון, התנערות מהחוק מצד אחד, וכינונו מצד שני. הסתירה הפנימית של הרצון מייצרת את הצורך שלו להשתנות. שינוי יכול לחול ביחס לעצם שזהה לעצמו, הרצון שלא זהה לעצמו, שסותר את עצמו, לא נשאר מספיק זמן במקום בשביל להעמיס על גבו מקרי שינוי.

אך אילו היה אותו רצון ליצור חומרי שיבקש בו מטרה כלשהי חיצונית היה זה רצון משתנה בהתאם למניעות ולמקרים המתחדשים.

יש רצון שיכול להשתנות. רצון שמבקש מטרה חיצונית מועד להשתנות, בעוד הרצון שאינו משתנה הוא רצון שלא מבקש מטרה חיצונית. נסביר זאת בכמה מילים אחרות: אפשר להתבונן על שינוי ההתנהגות כעל רצון משתנה, או כאל רצונות שונים שפועלים בזמנים שונים. אם ננתח זאת מבחינת מידת העצמייות נוכל להבחין כי התיאור הראשון מניח את הרצון כעצם קבוע, אלא שמושאי משתנים. ואילו התיאור השני ממוסס את המרכזיות של העצמייות אל רצונות שונים. השימוש בתיאור הראשון ביחס ליצורים החומריים נועד להשליך אותם כעצמים אל חוקיות עולם החומר, אלא שכינון מושלם של הרצון יערוך גם עבור שונות המושאים שהוא מאמץ לעצמו ובכך למעשה יפורר את עצמאותו. אנחנו מתארים אדם כרצון בעל מושאים משתנים בכדי לכוון יחידה אוטונומית שיכולה לקבל החלטות כלכליות. ניתוח של החלטות כלכליות באופן שעוקב אחרי השפעות של מבנה שוק ושיווק, לדוגמא כפי שעושים מרקסיסטים, מוביל לזהות את בחירת המושאים עם גורמים חיצוניים, שמערערים על עצם קיום אוטונומיה שכזו. אם נעקוב אחרי כוחות השוק הקובעים את הרגלי הצריכה של מאן-דהו, ככל שהסברנו יהיה שלם יותר, רצונו כישות אוטונומית יתמוסס ואנו נוותר עם רשת של גורמים או רצונות שונים שמעצבים את התנהגותו. התיאור השני לא חייב לצאת דווקא מכוחות השוק, הוא יכול להתבטא גם בניתוחים פסיכולוגיים המפרידים בין זהויות שונות הפועלות באדם. בין אם מדובר באופן סכמטי ומוגדר כמו

4. תלוהו ומכר – מכרו מכר. בבא בתרא מח, א.

5. ἀπορεία – מבוי סתום (א-פוריה=ללא מעבר), חוסר מקורות, בילבול או ספק. מונח המציין הן את דרכו של סוקרטס לתחקר את בן-שיחו עד שהלה נותר חסר-אונים. בפילוסופיה המודרנית, דרידה משתמש רבות במונח זה בכדי להציג את משנתו הפוסט-סטרוקטורליסטית.

במודל הפרוידיאני הקלאסי שמניח את מאבקם של רצונות מסוגים שונים: איד, אגו וסופר-אגו, בין אם מדובר במקרים קיצוניים כמו סכיזופרניה, בה הזהויות השונות גורמות להפרעה פתולוגית. כמו כן הוא יכול להתבטא על פי מודלים פסיכואנליטיים פוסטמודרניים⁶ המזהים בסכיזופרניה מצב קיצון של המבנה הנפשי היסודי.

שני קצוות הרצון יודגמו היטב באמצעות הקטבים השונים של התשובה, כפי שהציב אותם הרב שג"ר בספרו 'שובי נפשי': חסד וחירות. אנחנו תופסים את הרצון כניגוד לטבע, כמכונן אוטונומיה פנימית של חיי רוח שאיננה כפופה לחוקים חיצוניים. רצון חומרי שמושאו משתנה בעקבות תאוות המתעוררות בו וייסורים הקוראים לו להתעשת ומוביל לחיים של שאיפות ונסיונות, כשלונות וייסורים. החוטא מזהה את עצמו עם החטא, הוא החוטא, הוא הנושא באשמה ועל כן הוא סובל בשמחה את ייסורי ההיטהרות ונשטף בשמחה כשמאיר עליו חסד התשובה. הוא מוצא עצמו כאדם שנמחלו לו עוונותיו, מפויס עם התאוות שבהן כשל. אם הרצון הוא עצמיות שמתוארת כל פעם בתוארי הפעולה של המושאים המתחלפים, תהליך התשובה הוא חסד אלוקי של הסרת התארים המגונים של המושאים שהרצון התייחס אליהם בעבר. כדי להאיר ציור זה של תשובה, נבחן את אחד התיאורים שסארטר משתמש בו⁷ (למרות שהוא משתמש בו בכדי למוסס כליל את העצמיות של הרצון לכדי חירות מוחלטת: הרצון העכשווי בלתי תלוי בנסיבות העבר, לטוב ולרע). מהמר שנשבע לעצמו להיגמל מההרגל הקלוקל יודע כי הרצון שלו יכול להשתנות לחלוטין כשהוא יעבור שוב ליד שולחן ההימורים והוא עלול לפול שוב למרות רצינות קבלת התשובה שלו עכשיו, בדיוק כמו בפעמים הקודמות. הוא אומנם מזהה את עצמו כחוטא, אך הוא נתקף חרדה מחוסר היכולת שלו לכפות את ההחלטה הנוכחית שלו על התנהגותו בשעת הניסיון שעלול לבוא. רצון חומרי שמשנה את המושאים שלו לפחות במובן זה שהמושאים השונים מעוררים התנהגויות נבדלות, גורם לכך, שמעמד התשובה של סארטר לא מכונן עצמיות יציבה שמזהה את עצמה עם החטא, אלא רק על ידי יצירת ריחוק ממנו. המהמר מכיר בעצמו כמועד להיכשל אך רק על ידי הפרדת עצמו מהרצון המשתנה. הוא מגיע אל סף התשובה כשהוא לא שונה במאום ממצבו בעת החטא, אף על פי כן הוא כמה כעת לתשובה, לשינוי. הרצון הזה הוא עצמי לו אבל לא מושאי הרצון. התבוננות בדוגמא זו יכול להוביל אותנו לתהייה, עד כמה מונח זה של רצון מסוגל לעמוד אפילו עבור מה שהצגתי אותו עבורו: אוטונומיה. כאשר הרצון משתנה בשל מושאים חיצוניים האוטונומיה העצמית הולכת ונפרצת, הולכת ומופרת לטובת כללים וחוקים חיצוניים, פסיכולוגיים בתחילה, סוציולוגיים וכלכליים לבסוף.

מנגד, הרצון הוא חוקיות פנימית המכוננת לא רק חוויות חולפות אלא טבע אישי, שבא לידי ביטוי אולי בצורה הגלויה ביותר בצורה שבה אנחנו מתייחסים לאישיותו של יוצר אומנות. הדרך שבה אנחנו מנתחים מוטיבים ספרותיים כמאפיינים סופר ידוע נשמרת גם כשאנו מצפים מעצמנו להתנהג בהתאם לאופיינו בחיינו האישיים. אופי זה מונע את יכולת התשובה. האישיות המוצקה שמאפיינת את מעשינו לא יכולה לערוך גם עבור ההתנערות מהם. התנערות זו הינה התעוררות של רצון אחר, פנימי יותר או עליון יותר, או פשוט אחר⁸, שכבר לא מזהה את עצמו עם מעשה העברה. תשובה זו איננה נתפשת לגמרי כחסד אלוקי, זדונות נעשים לו כשגגות או כזכויות, שכן השב בתשובה כבר שינה את שמו, הוא אדם אחר ואין הוא ראוי שוב להענש בעוונותיו של אדם אחר, העברות שבעברו מקבלות יחס אחר, הן נחשבות כטעות, שכן עכשיו הוא לא רוצה אותם, או כזכות, לאחר שהן מקבלות את מקומן ברצון החדש ולו רק כאלו שדרבנו את המהפך של התשובה. דווקא הזיהוי של האישיות עם הרצון והעמדתו כעצמות נבדלת מעצים את מומנט התשובה. בניגוד לתשובה כחסד, כאן אין שינוי של הופעות שנלוו אל הרצון אלא יצירתו של רצון חדש.

אבל האם הפרדה זו בכלל קיימת? נראה שמבעד לרצון העצמי שרק משנה את המושאים משתקף למעשה תיאור זהה לחלוטין לרצונות הנפרדים לגמרי. הטענה שבעל הרצון יכול להיות מתואר בתואר הרצון, כתואר עצמי, אלא שזהו רצון שמשנה את מושאיו, שווה למעשה לטענה שהרצונות החד מושאיים אינם עצמיים לבעל הרצון,

6. דוגמת דלו וגואטרי באנטי-אדיפוס.

7. Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness Part 1, Ch. 1, V. p.32 (Barnes's Translation)

8. יש לשים לב שהעליונות של הרצון איננה מדד חיצוני, היא נובעת מהתעוררותו של רצון תשובה שמזהה את עצמו כטוב יותר מהקודם.

שכן התואר העצמי לאחר שהתרנו לו לשנות את מושאיו מקביל למעשה לטענה בדבר תוארו העצמי של "בעל תארי הפעולה": של הרצונות המתחלפים. למעשה ההבדל בין התיאורים הוא פער במסמנים, מחלוקת בדרך התיאור, שלא מורה על דבר בתחום המסומן. האופוריה של הרצון שבה ומבצבצת, שבה ומפרקת את מבנה הניגודים. אי אפשר להצביע על תכונה שתאפיין את הרצון-ללא-מושאים כנבדל מבעל-הרצונות-המשתנים שמושאים עצמי להם. אי אפשר להציג ניבויים נפרדים בין אם המהמר מודע לכך שהמושא של הרצון שלו עלול להשתנות ובין אם הוא סובייקט שמכיר ברצונות שונים לחלוטין. אך אין בכך בכדי לומר שהם שווי-ערך, ישנה עקבה שנותרת מזיהוי הרצון כעצמי, גם לאחר נטרולו מתכונותיו על ידי ייחוסו למושאים שונים, ממש כשם שנותרת עקבה לא מפוענחת כתורת התארים מציגה בפנינו את הידיעה שלא על פי המונחים שבהם אנחנו מדברים בהם. הזהות המחודשת של השב בתשובה המזהה את עצמו עם הרצון, גם אם היא חומקת מהתיאור על ידי השפה, היא תוצאה מובהקת של תפיסה הצומחת דרך המילים הללו דווקא. התמוססות ההפרדה בין רצון עצמי לרצונות שונים רק מרמז עבורנו על נפילתה של הדיכוטומיה תארי עצמות/תארי פעולה, שהטקסט שלפנינו נקט לכאורה עמדה ברורה בה. כפי שהצגנו קודם, הטקסט יכול היה להשתמש בטיעון הפשוט של סיווג הרצון כתואר פעולה, כעת כשהרצון לא נבדל בכלום מן הפעולות של רצונות שונים, לא ברור מה טוען הטקסט כשהוא נאבק לשמור על הרצון כתואר עצמי. מהלך דומה יוכל אף להראות לנו שכל תואר עצמי יכול להיות מפורק לתארי פעולה בלי שיאבד דבר מהמשמעות הגלויה של התיאור, בעוד כל תואר פעולה מכיל תואר עצמי מרומז של "בעל תארי פעולה מסוג...".

אך רצון הנבדל אשר איננו כלל למען דבר אחר אינו משתנה.

הניגוד שמציב הטקסט בין הרצון החומרי לרצון הנבדל גורם לנו לחשוב: האם יש בכלל רצון חומרי? האם הרצון הוא חלק מחיי החומר או שהרצון הוא ממד נבדל או מופשט של הקיום האנושי ששקוע רק בממלכת החרות הרוחנית? אומנם הרצון רוצה בדברים חומריים, אבל אין ספק שהרצון עצמו הוא מאפיין, אם לא המאפיין של קיום לא חומרי. אלא שכנראה זה תלוי בשאלה איפה מתחיל ונגמר עולם החומר. סביר שקריאה של הטקסט על רקע הפיזיקה היוונית תוביל אותנו לניגוד שבין הגלגלים העליונים הנבדלים לבין עולם החומר שתחת הגלגלים. בעוד האסטרונומיה עוסקת מישויות שרצונותיהם הם עצמיים ואינם תלויים בשום תועלת חומרית, הרצונות החומריים החייתיים, משנים את מושאיהם ולכן גם את התנהגותם. אבל זה עצמו גורם לנו למבוכה: הייחוס של הרצון לגורמים השמימיים לא מובן לנו מספיק. אנחנו רואים ברצון את ממלכת החירות שבה מתעלה האדם מעל הטבע, קשה לנו לראות את הרצון האנושי כחומרי ומנגד העובדה שאנחנו לא מייחסים רצונות לגרמי השמים נעוצה בכך שהם חלק מעולם החומר עבורנו.

את אחת ההתייחסויות המעמיקות ביותר לרצון בפילוסופיה המודרנית אנחנו יכולים למצוא דווקא אצל הפילוסוף שנודע כאידיאליסט⁹ מוחלט, שופנהאואר, בספרו 'העולם כרצון וכדימוי'. לאחר שקאנט חידד את ההבחנה בין תופעות ההכרה (הפנומנה) שמובאות לתודעה על ידי החושים לבין העצם-כשהוא-לעצמו שאותו מנסה ההכרה לתאר (הנאומנה) בלא יכולת לערוך עבור ההתאמה, העלה שופנהאואר את הרצון כנקודת כשל מרכזית בניחוח הקאנטיאני: הרצון נתון לאדם בצורה בלתי-אמצעית, אדם לא יכול להטיל ספק בכך שהוא רוצה, כך שלמרות שהוא לכאורה עצם-כשהוא-לעצמו, כלומר הוא נתפס כחלק מהעולם, תודעת הרצון מסוגלת לערוך להתאמת מושגו לעצמו. כך הרצון מהווה אופן אחר ובלתי אמצעי של הכרה של המציאות היוצר את העולם-כרצון מלבד העולם-כדימוי שהוא רצף חוויות החושים. אפשר אף לטעון שעצם רעיון הנאומנה נובע במישורין מן העובדה שיש לנו גישה בלתי אמצעית אל העולם באמצעות הרצון ולכן אנו משווים את התופעות כשאנו טוענים שהן "רק תופעות". לדוגמא: הסבל שאני אסבול בגלל שאני מדמיין משהו שאנחנו נוטים לומר עליו שהוא תופעה בלבד, הוא זה שמכונן את ההרחקה שלנו את התופעות מהעולם, שכן הסבל נתון דרך הרצון בצורה בלתי אמצעית.

9. אידיאליזם פילוסופי הינו ניגודו של המטריאליזם, כלומר: לא קיימת עצמיות חומרית מעבר לתופעות של התודעה.

ספק אם אי פעם היה הרצון יותר נבדל. שופנהאואר אף היה קרוב לתפיסות בודהיסטיות וזיהה את הרצון כאמת שמסתתרת מאחורי מסך האשליה של עולם-הדימויים, הטעות האנושית היא ההסתבכות של הרצון בדימויים, הזיהוי של הרצון את עצמו כרצון בדימויים מסויימים. הרצון החומרי הוא הרצון בעולם החומר, עולם התופעות, רצון שמחליף את מושאיו, נע ונד בעולם הדימויים ומבקש במה לזהות את עצמו. מכאן נובעת הפסימיות הגדולה של שופנהאואר, הרצון לא שייך לעולם הדימויים ולכן הרצון לעולם לא יפסק. הרצון תמיד ימצא דימוי להאחז בו ולרצות אותו. הטקסט שלפנינו מציב את הרצון האלוקי במקום שמתעלה מעל כל התאוות המקומיות שיסודן בהתמכרות לחיי החומר. הרצון האמיתי איננו למען דבר אחר, אלא רצון בעצמו. הזיהוי של הרצון כרצון בעצמו מאפשר גם בניסוח היווני שפגשנו לפני כן לזהות את הרצון כתואר עצמי. מסתתר כאן מהלך דומה לזה שעשה הרמב"ם עם הידיעה: שוב אנחנו מגלים שפועל שנראה כיוצא למעשה יכול בצורה הטהורה שלו לתאר הוויה מופשטת שפועלת את עצמה. כפי שהידיעה איננה ידיעה של דבר נפרד, כך גם הרצון איננו רצון בדבר אחר, אלא הוא הרוצה והוא הנרצה והוא הרצון.

ושהוא רוצה עכשיו דבר ומחר - דבר אחר, אין זה שינוי בעצמותו ואינו מצריך סיבה אחרת.

לאחר שהבדיל את הרצון הנבדל מן הרצון החומרי, בנקודה זו הטקסט חוזר על עיקר הטענה: הרצון יכול להיות אחר בלי להשתנות. אבל אם נצמד למילים נבחין שהטענה השתנתה. לא עוד **שהוא ירצה ולא ירצה** אלא **ירוצה עכשיו דבר ומחר - דבר אחר**. האחרות כאן היא תחליף לשלילה, יכול להיות שהרעיון היה טמון כבר קודם, אבל השוני במילים חושף בפנינו את שאלת ההבדל בין הביטויים.

רוצה עכשיו דבר ומחר – דבר אחר, מסתבר שזה בעיקר מה שהתמקדנו בו כשבחנו את העצמיות של הרצון, אך עכשיו נשאלת השאלה מה בדיוק אומר רוצה ולא רוצה, אם אין הכוונה לרוצה דבר אחר? אם נבחן זאת מנקודת המבט של תורת התארים אנחנו יכולים לשמוע אנחת רווחה שלפחות אין צורך להתמודד עם רצונות סותרים. ההתמודדות עם רצון בזמן מסויים נראית קלה יותר מאשר עם רצונות שונים. רצונות שונים רומזים במפורש לריבוי בעוד הפעולה הזמנית של הרצון קשורה לדיון יותר עדין בסיבה שגורמת להופעת הרצון, כל דבר שמופיע בזמן, מופיע מסיבה מסויימת, מה שצופן בחובו נפעלות. אבל אם נשים לב, בשלב זה של הטיעון, הזמן לא מופיע במפורש והדבר גם לא מפתיע. בריאת העולם איננו אירוע שחל בזמן מסויים, לפחות עבור הטקסט שלפנינו שדוגל בתפיסות רמב"מיסטיות, הזמן מתחיל בבריאה. הרצון לא מונגד לרצון אחר אלא לאין-של-הרצון, כשם שהעולם בדיון על הבריאה לא מונגד לאפשרות קיום אחרת, לעולם אחר, אלא לאין-של-עולם¹⁰.

בנקודה זו המהלך נראה קצת מוזר, איך אפשר לערוך השוואה בין משהו לבין העדרו בלי לצייר אפשרות אחרת? בפילוסופיה האנליטית ניתן להסביר שהשוואה בין קיום של דבר להעדרו פירושו להשוות בין מצב העניינים של העולם כשטענת הקיום בעלת ערך שונה כשכל השאר נשאר אותו דבר¹¹. הניסוח הזה נראה לא מספק כשאנחנו רוצים לדבר על אפשרות הקיום של העולם. סביר שוויטגנשטיין, לדוגמא, היה פוסל את הניסוח כנונסנס מוחלט וטוען שבלתי אפשרי בהגדרה לדבר על כך. דרך אחרת שפתוחה בפנינו להציג את ה'אין' היא הדרך שבה פותח סארטר ב'הוויה ואין'¹²: ה'אין' הוא התאכזבות של ציפייה. כשאני מצפה לפגוש מישהו בבית הקפה ואני לא מוצא אותו וזהו האירוע שבו אני נפגש עם ההעדר שלו. דרך זו נקשרת בחזקה עם נושא הטקסט שלפנינו שכן את ציפייה זו עצמה אנחנו יכולים לזהות כרצון. כך גם מובן מסויים של העצמיות נקשר באותו רצון: העצמיות מנסה לבטא את מה שנשאר יציב מול מה שנהיה לאחר במהלך שינוי, האחרות פירושה שמה שהיה איננו

10. השימוש בביטויים אין-של-עולם או אין-של-הרצון, לא נועדו להוסיף סיבוכן או תחכום מיותר, הם נועדו להימנע מתפיסה מיסטית של ה'אין' כישות שהיא ניגודית לכל דבר. אין הוא לא קיום אלא העדרו של קיום ולכן נדרש הציון המפורש של הישות הנעדרת וזה כל מה שמסמנים ביטוי הסמיכות.

11. הדגמה לניסוח דומה ניתן למצוא ב"מסכת לוגית-פילוסופית" של וויטגנשטיין במיוחד בסעיף 1. (הטענה ב1.21 היא קריטית לניסוח הנ"ל ואכמ"ל).

12. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness Part 1*, Ch. 1, II, p 9. 12.

ותחתיו הופיע דבר חדש, בעוד העצמיות מבטאת את העובדה שיש מרכיב משותף שנשאר זהה בתופעות השונות. הפחד מלמצוא שינוי או התקווה למצוא את החפץ הם שמגדירים את העצם. לממד הזה בעצמיות ניתן לקרוא חפציות, עובדה שמנצלת את הקשרים הייחודיים בשפה העברית שבה דווקא הממד שבו עצם הופך להיות מכני, קשור לעולם השימושים, מבטא את הרצון. אין מילה מתאימה מ'חפץ' אם כן, לתאר את היחס של האדם לעולם העשייה הטכנולוגי. כל ההבנה האנושית, המעמידה תופעות שונות על הדומה, בעזרת השפה המגבשת את התייחסותנו לחפצים, נעשית בשביל להוציא לפעול את חפצנו. גם המילה 'עניין' משמרת דו-השתמעות דומה, גם אם לא קיצונית באותה מידה, בנוסף להתעניינות כגילוי רצון, המילה משמשת שם לציון נושא משותף. על ידי ביטויים אלו ניתן לומר שממד העצמיות שמשמרת הוא העובדה שיש 'חפץ/עניין' משותף בשני הדברים. התפיסה הזו של החפץ מורידה את האידאה האפלטונית מצללי העולם הנשגב אל הרצונות של המשוחחים בשפה. העובדה שחפץ מסויים הוא סוס איננה בשל התגשמות סוסיות חיצונית כלשהי, אלא בשל העובדה שזה מה שאני מצפה לקבל כשאני מבקש סוס. האם סוס פוני או סוס קטוע רגל הוא עדיין סוס? תלוי מי המדברים ומה הם רוצים.

ודאי שיש בתיאור שטחי זה התעלמות מבעיות נלוות לניסוח זה, שאולי הראשונה שבהן היא המחלוקת במושגים, אך בעיה זו כפי אחרות דומות לה יכולות להתבאר על ידי העיקרון שהרצונות בשפה אינם רק שני הדוברים לכשעצמם, אלא הקהילה של דוברי השפה כולל הפרקטיקות הנהוגות או האמונות הכרוכות בהכרעה בין משמעויות שונות במצבים שונים. העובדה שאדם יסכים להחזיר את הכסף לקונה שהזמין סוס וקיבל סוס בעל שלוש רגליים היא, בין היתר, כי הוא מבין ששופט סביר יחייב אותו. העצמיות הזו היא לא המובן היווני המקורי של עצמיות, אין בו את היציבות, הקביעות, שאפיינה את האידאה היוונית.

ה'חפץ' איננו קיים עבור האדם לבדו. הרצון לבדו, מסתבך אומנם בעולם הדימויים, אך השלב שבו הוא חרד מפני האין-של-הדימוי, גורם לניסוח הטכנולוגי של הרצון בעזרת השפה. השפה, שמכילה בתוכה עמידה בפני ערכאה המעניקה משמעות לניסוח, היא ההתמסרות לאחר, ניסיון לצאת מנקודת המבט הסוליפיסטית¹³ אל עבר הקיום עם האחר, בין אם מתוך פחד מהאחר ומבין אם מתוך אהבה אל האחר. הניסוח הטכנולוגי, בו ההבנה המדעית פירושה להשתמש בסמלים בכדי להעמיד על המוכר ובכך לדעת כיצד להשתמש בחפץ, מתיימר ליצור משפטים "אובייקטיביים", כלומר: מנותקים מהסובייקט. ניתוק מהסובייקט נעשה כמובן אל עבר האחר.

תורת התארים בלשון זו תאמר שאין לתאר את אלוקים כחפץ בין החפצים. אלוקים איננו נמצא בעולם הטכנולוגי-שימושי. הסיבה המהותית לכך היא שההעמדה על המוכר האופיינית לחשיבה הטכנולוגית אפשרית רק עבור דברים שחוזרים על עצמם. השפה בעצם האחרות שלה כופה אותנו לחשוב על הכל כאחר-מעצמו, לדוגמא: ניסוח של סוליפיסטים בשפה מאבד מעוקצו כאשר הוא נתקל במחסום הלשוני של הפקעת הייחודיות כלפי האחרות של השפה. הסוליפיסט מתיימר לבטא את ייחודיות החוויה המיידית שלו, אבל השפה, מרגע שהיא עוזבת את אירוע הדיבור אל עבר הכתב, נותנת לו רק לבטא תופעה כללית עבור "סובייקט" או אפילו "אני". אני לא קיים בשפה כייחודיות הספציפית, אלא כיחידה ספציפית מסוימת שמזהה את עצמה בשם 'אני'. באותה מידה גם היחס שלי אל האחר מתגלה אל הכלליות, בין אם כשאני מדבר אל 'אחר' או 'חבר' ואפילו בשפות אקזוציאליסטיות מסוימות 'אתה'¹⁴. רק הפנייה יכולה לחרוג מעבר לכך. האירוע של התפילה, לדוגמא, מכיל פנייה אל אלוקים, לא כזה שיכול להיות אחר מסוגו, אלא הוא היחיד מסוגו. האחרות שאליה אני פונה משמרת את הייחודיות בלי לפול תחת הסיווג או הכלליות רק כל עוד אני לא מדבר עליה אלא אליה.

13. סוליפיזם (מלטינית: solus, "בלבד", ו-ipse, "עצמו") היא תפיסה מטאפיזית ואפיסטמולוגית הטוענת כי אדם יכול להיות בטוח בקיומו של דבר אחד בלבד - ה"אני" העצמי שלו. (ניסוח מדויק יותר של הרעיון יהיה על ידי שימוש במונח ה'היות האטאיסטי' של לוינס).

14. לדוגמא ניתן לראות איך עבור מרטין בוכר, ה'אתה' שמכונן עבורו את אב השיח 'אני-אתה' הופך להיות תמה, הניסיון לתאר את המפגש בצורה שיטתית מוביל לכך שאב הדיבור השמור לפנייה 'אתה', מקבל מרכאות וקופא בטקסט כמושג בין המושגים. ייתכן שזה חלק מהסיבות שמובילות לכך שתמת המפגש מתרחבת אצל בוכר עד כדי תיאור שלל חוויות מיסטיות וביניהן מפגש עם עץ. השפה הכתובה מסוגלת לעשות תמטיציה יותר רחבה בהקשר זה מאשר מאפשר הדיבור.

מנקודת מבט זו דיבור על איך-של-עולם או איך-של-רצון פירושו שעולם או רצון אלו הם מושאי רצון שיכול לאהוב את קיומם או להתאכזב בהעדרם. העולם כאן נתפס כשניוני ביחס לרצון המוביל את הדיבור. הרצון נותר חיצוני לעולם דווקא על ידי כך שהוא רוצה בו. הרצון יכול להופיע כמושא בין אם באהבה המבקשת גילויי חיבה ורצון הדדיים ובין אם כפחד מפני רצון שיסכל את תכניותיו.

לעומת כל צד של התיאור, בין אם כרצון ובין אם כאיך-של-רצון, התיאור הכפול על ידי הסתירה הפנימית של הרצון מוביל לכך שהרצון לא נתפס כחפץ. התיאור של הרצון כרוצה ולא רוצה מוציא אותנו ממסגרת הרצונות כחפצים, שיכולה לשמש במסגרות חשיבה טכנולוגיים דוגמת הכלכלה. הייחוס של התארים יחד עם שלילתם, פירושו התרחקות מהשפה הטכנולוגית. העקבה שנותרת לאחר הביצוע של שני התיאורים היא ההשתתפות או לכל הפחות היחשפות אל אירוע של דו-שיח. הייחוס של הרצון, עם הסתירה הפנימית שהוא מכיל, כעצמי לאלוקים מוליך אותנו לא לתפוס אותו במסגרת העולם הטכנולוגי. אבל יחד עם זאת התיאור של רצון ששולל את עצמו מפנה אותנו אל החוויה שלנו עם הרצון שלנו. היכולת שלנו להבין את מונח הרצון למרות הסתירה הפנימית שבו נובע מכך שאנחנו אכן חווים את עצמנו כרצון שלא זהה לעצמו, אלא שחוויה זו נשארת על גבול השפה, שכן גם את הרצון שלנו אנחנו לא תופסים רק כחפץ בין החפצים, אלא כמרכז מכוון שעבורו נמצאים החפצים.

אם כן, בשל הסתירה הפנימית להצהרה על הרצון כתואר עצמי אין משמעות במוכן הלוגי. כסתירה היא גוררת בעקבותיה נכונות של כל משפט שהוא¹⁵, לכן אין הבדל (טכנו)לוגי בין הטענה שהרצון שעניינו שהוא ירצה ולא ירצה הוא תואר עצמי, לבין הטענה השקולה לחלוטין שאכילת הפיצה שעניינה שהוא יאכל ולא יאכל היא תואר עצמי. אם זאת, אין בכך בכדי לבטל את ההשתמעות הייחודית שיש לרצון, שנובעת מהיכולת שלנו לזהות דברים שחומקים מהשפה שכן הם שייכים לרובד הרצון שהוא קדם שיחי, גם אם בבואנו חזרה אל הלוגיקה אנחנו לא מסוגלים לבטא אותם. השימוש בתארי הרצון, גם לאחר הסתירה הלוגית המוחקת את המשמעות, מותר אחריו עקבה המוביל אותנו לקראת דיאלוג, מפגש בין רצונות שאי אפשר לערוב לו בצורה טכנולוגית.

הבעיה שנוצרת בין היחס בין ההצהרה הסובייקטיבית למציאות, מהשימוש בפועל 'מאמין' שבה ניסיתי לדון במאמר קודם¹⁶, נובעת מחוסר יכולת של הרצון החד-פעמי להכנס למסגרת ה(טכנו)לוגית. אני יכול להביע את אמונתי, לדוגמה: בכך שאתה תהיה קורא מתחשב ותמחל לי על חוסר הדיוקים או הסרבול שבמאמר, כשהדבר נעשה בפנייה ישירה. הדיווח שלי על אמונתי באלוקים, מכניס את האמונה לדיון במישור (טכנו)לוגי שבו צריך לשאול למה אנשים מצהירים על אמונתם, במה הם מתחייבים בכך ומה הם מרוויחים מכך. האמונה כשלעצמה קיימת רק בדי שיח עצמו.

התימה

העיון בסוגיית הרצון מלבד חשיבותו הרבה כחלק מהבנת תורת התארים, שהיא ודאי מטרה בפני עצמה, אם לא המרכזית שבהן, כחלק מבקשת דעת אלוקים, בעל חשיבות גם בשל ההשלכות שהוא מטווה סביבו. כשם שסוגיית הידיעה האלוקית משליכה ישירות על תפיסת ההשגחה והניסים, סוגיית הרצון כרוכה באופן עמוק בתפיסת התורה והמצוות. לא רק דיון בטעמי מצוות אלא גם ניתוח טענות ראדיקליות ומרחיקות לכת, לדוגמה כשל האדמו"ר מאיזביצה, המבקשות נאמנות לרצון ה' ולא להלכה, מזקיך אותנו לבחון את יחסנו להלכה על פי יכולתנו או אי-יכולתנו לדבר על רצון ה' כמשתקף בה. הקריאה המחודשת בטקסט של הרמב"ם גורמת לי להתרחק ביותר מכל יכולת לנתח את רצון ה', יחד עם הצבתו כמרכזי.

15. ex falso quodlibet ("מסתירה, הכל נובע") – לוגית, ברגע שנטענת טענה ושלילתה ניתן לגזור מכך נכונות של כל משפט.

16. הרהורים בעקבות 'אמונה ולשון', פתיחתא טו, עמ' 40-46.