

ה'אני' ותשובתו

מעבר לשאלות המוסר, אורבת לנו שאלה פשוטה ויסודית עוד יותר, שאלה פסיכולוגית או אנטרופולוגית, הבנתה של התשובה מחייבת אותנו לנסות ולהבין את המכשולים שבדרכנו, את היצר הרע, וממילא את מבנה הנפש האנושית, ואת הסכנות הנולדות במבנה זה וממנו. 'דע את עצמך' הוא תנאי במקרה זה ל'דע את אויבך'. הבנת התשובה, ומתוך כך גם הבנת הבחירה החופשית, תלויה בהצלחתנו לחשוף את מסתרי פנימיותנו, במילים אחרות בהשקפה על מבנה הנפש האנושית. לחיפוש אחר פרצות לחדור לתוכנו ולהשיג שמץ מידיעה זאת הקדישו חכמי הקודש והחול מאמצים רבים. ננסה אכן להעזר בהם כמדריכים, אם אף חלקיים במסע זה.

[א] המודלים הקלאסיים

ביטוי השגור בהגות היהודית הקלאסית יכול ללמד אותנו רבות על מהותנו. כפי ששם ספרו של ר' יוסף אבן צדיק, הדיין מקורדובה, מעיד על כך, האדם הוא 'עולם קטן'¹. קביעה זאת מקבלת את השלמה באחרת הטוענת שהעולם הוא 'אדם', אולי "אדם גדול" (מו"נ א, עב) : "דע - כי זה הנמצא בכלל הוא איש אחד, לא זולת זה - רצוני לומר: כי כדור הגלגל הקיצון בכל מה שבו, הוא איש אחד בלא ספק, כראובן ושמעון באישות". בהשוואה הכפולה הזאת רצו הפילוסופים הקלאסיים ללמד אותנו שני עקרונות סימטריים: את אחדות העולם למרות הריבוי העצום שבו, ואת הסיבוכיות העצומה בתוך האדם למרות האחדות לכאורה בה הוא מופיע.

ריבוי ומסובכות זאת שבאדם, באים לידי ביטוי בפונקציות הרבות והשונות שהאדם מסוגל להן. אולם, מעבר לכך, יש מקור נוסף לתודעת הריבוי הפנימי. מאחורי הוויכוחים הרבים בשאלת החרות האנושית מצויה עדות פנימית על מלחמה וקונפליקטים המתרחשים בתוכנו, וודאי בהזדמנויות קריטיות. המושג הקלאסי 'מלחמת היצר' הוא אחת הנוסחאות המבטאות מצב פסיכולוגי זה. ובכלל זה, הדילמות, ההיסוסים, התהיות, וגם המועקה הטרגית הקשורה בהחלטות שונות בחיינו.

הריבוי הפנימי שבאדם בא לידי ביטוי במודלים שונים שהוצעו על ידי הפילוסופים לאורך הדורות. להלן, אציג שניים מביניהם, שפותחו בהגות היהודית הקלאסית. לכאורה גישות אלו מיושנות ואין בהן עניין. אולם, חושב אני שאין הדבר כך: "ועלהו לא יכול". הפרטים הטכניים של השיחה הפילוסופית שבחולין, השתנו והתיישנו במשך התקופות. למרות זאת, הן צריכות לימוד. יש חשיבות עקרונית ואולי מתמדת, לגישה הכללית העומדת מאחורי הפרטים.

הצד השווה שבין שתי הגישות היא המודעות למורכבות ולמסובכות שבנפש האנושית. ולמרות זאת הן חלוקות ביניהן באופן רדיקלי. האחת, באה לידי ביטוי בהגות הניאו-אפלטונית, שבין נציגיה בהגות היהודית בולטים ר' שלמה ן' גבירול ור' אברהם אבן עזרא. את הגישה הזאת אכנה מודולרית, היות והיא מדברת על הנפש כמעין פדרציה של שלוש יחידות שונות: הצמחית, החיונית והדברית או המשכלת. כאמור, משקף האדם את העולם ואת חלוקתו הקלאסית לארבע מלכויות. הגוף, משקף את הדומם, הנפש האנושית מכיל בתוכה את שלושת התחומים האחרים.

¹ וכך כותב הרמב"ם: (מו"נ א, עב) על מושג העולם הקטן (אשתמש בנוסח המובא בדברי ר' יצחק עראמה (עקדת יצחק שער סו): "ודע שזה שאמרנוהו כלו מדמות העולם בכללו כאיש מבני אדם, לא מפני זה נאמר באדם שהוא עולם קטן, כי זה הדמיון כלו נמשך בכל איש מאישי בעלי חיים השלם באיבריו, ולא שמעת כלל אחד מהראשונים אמר כי החמור והסוס עולם קטן, ואמנם נאמר באדם מפני הדבר שיוחד בו אדם שהוא הכח המדבר, רצוני לומר השכל, אשר הוא השכל ההיולאני אשר לא ימצא באחד מבעלי חיים זולתו וכו', עד אומרו לפי זה הענין לבד נאמר באדם לבדו שהוא עולם קטן מפני שבו התחלה אחת היא המנהיגה לכל. ומפני זה הענין נקרא הש"י בלשוננו חי העולם וישבע בחי העולם (דניאל י"ב) ע"כ. כנגד דעה זאת, ראה הרמב"ן (דרשה לחתונה): "וגוף האדם עצמו נקרא עולם קטן מפני שהוא נברא על סדר זה".

אלא שאין לאדם נפש אחת אלא שלוש, המקבילות לצומח, החי והמדבר [דהיינו האדם ההוגה]². ואכן, אלו אינן מליצה גרידא, השתקפות או ייצוג, אלא נציגים ממש. הנפש היא יצירה מודולרית. יש בה יחידות שנלקחו כפי שהן מהעולם הצמחי והחינוני, ואליהן התוסף מודול, יחידה חדשה הנפש המדברת, המייחדת את בני האדם. כשבנסיבות טרגיות אנו אומרים על פגוע שהוא 'צמח', הרי אנו מבטאים את האינטואיציה הבסיסית הנמצאת מאחורי הגישה הזאת. החיים כשהם לעצמם, התזונה והחלפת החומרים הקשורה בהם, הם תכונתו של הצמח. אליהם מתווספים התנועה והחישה, תכונותיו של בעלי החיים. ובשלב שלישי, ההיגיון, המחשבה וכל מה שקשור עם כשרים אלה³. ולמרות זאת כשהן מצויות באדם, הן מהוות גורמים פסיכולוגיים ולא רק גופניים.

החרות האנושית מתרחשת על רקע מאבק הנפשות. התמונה הפסיכולוגית הזאת קשורה בקשר איתן אל ההשקפה המוסרית שהובעה על ידי אפלטון, לפיו משול האדם למרכבה הנהוגה על ידי רכב כשאליה רתומים שני סוסים. שני הסוסים הם התאוה והתבונה, הרכב הוא הרצון. התמונה הזאת מתגלגלת בפילוסופיה המאוחרת בשלוש מטרות שהנפשות שמות לפניהן: הנפש הצומחת את התאוה, החיונית – את הכעס, המייצג את כוחו של הרצון, והחכמה – את התבונה. אלה הם שלושה אידיאלים אלטרנטיביים המסבירים באופן מופלא את עיקרי הכיוונים של ההתנהגות האנושית⁴. מן הראוי להוסיף הערה אחרונה חשובה. אין כאן מאבק דואליסטי בין גוף לנפש. הגוף מייצג את הדומם, וממילא אין הוא גורם התנהגות. הוא הופך לגורם בתיווכה של הנפש, של התאוה המיוצגת על ידי הנפש הצמחית⁵.

בעימות יסודי עם גישה זאת עומדת משנתו של הרמב"ם. לפנינו גישה הוליסטית שהשפיעה על כל הפסיכולוגיה האריסטוטלית. לאדם נפש אחת, כפי שלמדנו בשמונה פרקים, אף אם אמנם יש בה כוחות שונים. יתירה מזאת כדינו של האדם כך דינו של כל בעל חיים. מכאן שהדמיון אינו תוצאה של חלקים זהים, אלא של אנלוגיה של פונקציות. לבלמים במכוניות שונות יש אותן פונקציות. אין זה אומר שהם דומים, ומקל וחומר אין זה אומר שהבלמים השונים זהים. אין כל אפשרות להעביר אותם מהאחד לשני. ואכן, יש באדם פונקציות שונות, כשרים שונים. מעבר

² מן הראוי להדגיש את ההבדל העקרוני הקיים בין מודלים אלה שאנו דנים בהם כאן, לבין מודל הנפשות של הקבלה. יתכן ויש כאן השפעות היסטוריות וספרותיות. קיים דמיון סטרוקטורלי וודאי, שנוצל על ידי הוגים רבים. ולמרות זאת ההבדלים הם מהותיים. ואין כאן מקום להאריך.

³ במסגרת זאת יכולים אנו להבין את דבריו של ריה"ל (הכוזרי, מאמר ראשון צח): "כי אדם הראשון... קבל מאת האלוה את הנפש החיונית בשלמותה ואת השכל במעלה העליונה האפשרית לאדם לפי תכונתו האנושית ואף את הכח האלוהי שמעל לשכל רצוני לומר את המדרגה שבהגיעו אליה ידבק האדם באילוה וברוחניים וישג את האמתות בתחלת מחשבה בלא עיון ולמוד לכם נקרא אדם הראשון אצלנו בן-אליהם וכל הדומים לו מזרעו נקראו בני אליהם". ההבדל ברמות האנושות נקבע על ידי הרמות ההכרתיות. העניין האילחי מציין רמה הכרתית אינטואיטיבית, מעבר לשכל. דברים אלה ורבים כמוהם, מצביעים על ההגבלות שיש בחלוקה המשולשת וטוענים שיש רבדים נוספים בנפש. כאמור לעיל, דברים אלה הגיעו לידי פיתוח נוסף במחשבה הקבלית. גם ר' יוסף אלבו בספר העיקרים הרחיב את החלוקה המשולשת ומשנה אותה באופן יסודי (מ"ב לא). הכוח השכלי נמצא מחוץ לחלוקה המשולשת, הקשורה על כל חלקיה, במנגנונים הפיסיקליים. וראה על כך להלן, הערה 6.

⁴ הם התקבלו גם בצורה זו או אחרת על ידי ההגות האריסטוטלית.

⁵ אינני יכול כאן להכנס להשוואת השיטות השונות במהות הנפש האנושית עם הגישות הדואליסטיות שבפילוסופיה. אצביע רק על דבריו הנאים של בעל ספר העיקרים (מאמר שלישי פרק לה) המבחין בין הנפש הקשורה גם לפונקציות גופניות, לבין הלב המייצג את הרובד הפסיכולוגי בלבד. הכוח השכלי שבשיטה האריסטוטלית הופכת במשנתו של ר' יוסף אלבו לחיים הפסיכולוגיים הפנימיים ובראשם התודעה: "וידמה שהכח השכלי הזה יקרא בלשוננו לבב כי לב יאמר על האבר מן הבעלי חיים אשר בו הכח החיוני אבל לב לא יאמר זולתי על כח השכלי בלבד ואיש נבוב ילבב וגו' (איוב י"א) גם לי לבב כמוכם (שם י"ב) ונפש שם נאמר בכללות ויחוד יאמר על כל כחות הנפש בכלל וזה הרוב ויאמר על כחות הנפש החיוניות בפרט". לפי ר"י אלבו, התורה רומזת על "שלושת הכחות האלה אל הש"י כפי התחלקם בחיי האדם... ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך אמר לבבך לרמוז על אהבת הכח השכלי ואמר בכל להעיר שראוי שכל המחשבות השכליות יכוונו לזה ונפשך לרמוז על אהבת הכח החיוני ומאדך על אהבת הכח המתאווה".

למערכת הראשונה, מערכת החושים, קיימות פונקציות נוספות, ביניהם בולטים הכח המדמה, היוצר ייצוגים ודימויים של המציאות, ומערכת המאפשרת תנועה ופעילות פיסיקלית בכלל.

כאן פוגשים אנו את ראשיתו של הרצון. כמגשר בין הכוח המדמה למנגנוני התנועה, מצוי הכוח המתעורר, הרצון. רצון זה קיים גם בבעלי החיים, ולפיכך ניתן לכנותו בפשטות, הרצון הבהמי או החייתי. הדימויים והרגשות הפנימיים, כמו רעב וראיית טרף פוטנציאלי, מביאים לידי פעולה, כשאין משמעות כלל לדבר על חופש הרצון. רק באדם, כאשר מופיעה התבונה, מתווסף כושר אחר, בעברית הפילוסופית של יה"ב: הבחירה. דואליות זאת מולידה את החרות האנושית.

בשיטתו של הרמב"ם מתקיים המאבק לא בין נפשות, אלא בין כוחות שונים בנפש האנושית. לפי השקפתו, המושפעת מגישתו של אריסטו, עלינו להחליט בין שתי דרכים - בין דרכו של הדמיון לבין דרכה של התבונה. במילים אחרות, על פי השקפת הרמב"ם, לפני האדם ברירה בין שתי אפשרויות: הרצון, או אז יהיה האדם נשלט על ידי הכוח המדמה, או הבחירה, כשהאדם ישליט על עצמו את התבונה.

[ב] ה'אני'

עמדנו עד עתה על שתי התיאוריות הקלאסיות העיקריות. אולם, הן משאירות אותנו עם תמיהות רבות. ואכן, בתקופה המודרנית עלו שני נושאים שהוסיפו על המודלים הקלאסיים, ומתוך כך תיקנו אותם: הבלתי מודע וה'אני'. יסודות חדשים אלה מצאו את ביטויים בשיטות שונות, ובמיוחד במשנתו של ר' ישראל סלנטר, באגרת השישית ב'אור ישראל'. נדון בשני יסודות אלה, לא באופן כרונולוגיה, אלא כפי הדינמיקה הפנימית של הדיון שאנו עסוקים בו.

היסוד הראשון עליו אני רוצה להתייחס כאן, מביא אותנו להכרה בקיומם של רבדים בלתי מודעים באדם. אין זה יסוד חדש. מצוי הוא במידה מסוימת במשנתם של פילוסופים מודרניים שונים כמו לייבניץ וקאנט, אך הוא מגיע לשיאו בבית מדרשו של שופנהאואר, שללא ספק השפיע על פעולתו של זיגמונד פרויד. ר' ישראל סלנטר מתייחס לרובד זה תוך פיתוח תיאוריה מקיפה על קיומם של שני סוגי כוחות: כוחות מאירים, כלומר מודעים, וכוחות כהים, דהיינו בלתי מודעים.

לא אפתח את הנושא הזה. כאן רוצה אני להתייחס ליסוד השני. והוא מתייחס לאחת התמיהות הגדולות אשר חייבת להטריד כל קורא בספרות הפילוסופית הקלאסית, חסרונו של מונח הנראה לנו טריביאלי לחלוטין: ה'אני'. הנפש הימי ביניימית, על שני המודלים ששרטטנו לעיל, נראית כמכלול כוחות, ללא מרכז, פרוטופלסמה בתא ללא גרעין. הרמב"ם היה מודע יפה לשאלה זאת, שהרי הוא דן בה כשהוא מבקר את עמדת המדברים [ח"א עג]. הרמב"ם מספר לנו על הדילמה שעמדה בפניהם (ההקדמה החמישית)⁶. אנו יכולים לנסח דילמה זאת בשפתנו אנו כברירה בין שתי אופציות, ועל מנת לעשות זאת נשתמש במילה 'אני' למרות שאין היא מופיעה בטקסט. האם ה'אני' הוא מכלול הכוחות או האם הוא יחידה אחדותית הקיימת בתוכה? האם הוא קרום, דופן או שמה גרעין? נראה לי שהרמב"ם חשב שה'אני' מופיע בעקבות יצירת מכלול הכוחות, אך על כל פנים אין הוא נזקק כלל למונח זה.

המחשבה המודרנית תגלה את ה'אני' כגרעינו של עולמנו הפנימי. הוא אשר מבטיח את אחדות האדם, שהרי כל השגה ופעולה אנושית מלוות בתודעת ה'אני', או אולי, במלה אחרת, בתודעת ה'שלי'.⁷ הלוא ראייתי וכאבי, שלי הם. ה'אני' מקבל על ידי כך את מקומו המרכזי, כמאפשר את

⁶ וכך כותב הרמב"ם: "ומהם - מי שאמר שהנפש גשם מורכב מעצמים דקים, והעצמים ההם הם, בלי ספק, בעלי מקרה אחד, התיחדו בו והיו נפש, ואמרו שהעצמים ההם מעורבים לעצמי הגוף - הנה לא ימלטו מהיות ענין הנפש מקרה אחד. אמנם השכל, ראיתים שהסכימו, שהוא מקרה בעצם פרדי מן הכלל המשכיל. ובמדע אצלם בלבול: אם הוא מקרה נמצא בכל עצם ועצם מעצמי הכלל היודע או בעצם אחד לבד - ויתחיבו משני הדברים דברים מגוונים". יש לדיון זה מקבילה מודרנית מעניינת בנסיונות להסביר את התודעה על בסיס מורכבתו של המוח. מנין תודעת האחדות הנפשית שלנו, אם המוח אינו אלא מכלול, דומה יותר לכוורת או לקן נמלים מאשר לתופעה אחדותית.

⁷ השפה הפילוסופית כינתה תופעה זאת 'אפרצפציה'.

התודעה העצמית, אולם גם בפונקציה אחרת שלו. ה'אני' מופיע אכן, בפילוסופיה החדשה בפונקציה כפולה. כמוקד התודעה, אך גם כגרעין הכוח והעצמה, כמוקד ההכרעה והרצון.

כך היא באה לידי ביטוי בהגותו של ר' ישראל סלנטר. ייתכן והמודלים הקלאסיים הסבירו אכן את המלחמה, אך איך היא מסתיימת, איך היא מגיעה לידי הכרעה? המכריע הוא ה'אני'. וכך כותב ר' ישראל סלנטר (אגרת ו'):

...האדם בעצמו, הוא האדם אשר אין בדינו לכנותו רק אנכי, אנכי הלזה, הוא המדבר, הוא החושב, הוא המתאווה, הוא המתעמל להשיג תאותו, הוא מתחבא בחומר הגופני אשר בהתבטל כוחותיו, הוא המיתה, האנכי הלזה הוא עוד בחיותו וכוחותיו, מופשט מעולם הגשמי, הוא התקשרות הנפש, הוא האנכי.

מודל המרכבה שבמשנתו של אפלטון מקבל עכשיו את מלוא משמעותו. שני סוסים מנהיגים את המרכבה, אך מיהו הרכב הנוהג במרכבה? מיהו הפסוק השלישי המכריע בין שני כוחות המכחישים זה את זה? במודלים הקודמים אין לנו ברירה אלא להיזקק לכוחות הקיימים. בציוור האפלטוני ניתן להפוך את הכוח החיוני, המייצג את הרצון לרכב או מנהיג. אולם, תשובה זאת בעייתית, שהרי הרצון, אליבא דאמת אין הוא אלא סוס נוסף. גם על משנתו של הרמב"ם ניתן להקשות קושייה דומה, ועל כל פנים, כפי שראינו, התשובה לא נתנה במפורש. אף אחת מן התשובות אינה מתארות את האינטואיציה הבסיסית של רבי ישראל סלנטר, לפיה אני מתמודד עם שני יצרים שנלחמים על דרכי. בתמונתם של חז"ל, במפורש או במובלע מוקד חיינו הוא האני.

[ג] כריתת האילנות

האני, הסובייקט, הנכנס כך לתאור האדם, הוא אחד המוקדים המרכזיים בתפיסה המודרנית על דמות האדם. זאת היא התמונה המכונה הקארטזיאנית, שדיקארט אביה של הפילוסופיה המודרנית צייר. מופלא להיווכח ש'הישג' זה הותקף קשה במחשבה הפוסטמודרנית. לפנינו חזרה אל מושג שדה הכוחות הקלאסי. גישה זאת בוטאה כבר על ידי פרידריך ניטשה.

"סובייקט" איננו נתון, כי אם איזו תוספת בדוייה, השתלה שבדיעבד – האם נחוץ עוד לבסוף להניח קיומו של פרשן מאחורי הפרשנות?⁸

ניטשה מתאר את הפעילות האנושית כתוצאה של מאבק כוחות בתוך האדם. יש כאן מאבק של רצונות לעצמה, לא של האדם, אלא של כוחותיו שבפנים. כל כוח רוצה לשלוט, והכח החזק יותר מנצח. תודעה העצמית, תודעת האני, לפי זה אינה אלא רמאות עצמית. האמנם אין אני !?

בתפיסה זאת אבד, או ליתר דיוק נהרס, המרכז לאישיות. הרס ה'אני' פירושו הרס כוח הרצון. יש כמה אינטרסים פילוסופיים המשפיעים על הרס זה. אולם מאחוריהם, עומד לדעתי לא אחר מאשר היצר הרע, והוא מחייב אותנו לערוך חשבון הנפש ותשובה.

אנסה להסביר עצמי באמצעות פיתוח דימוי שנדמה לי יבהיר את המאבק האידיאי הנטוש בסוגיה זאת. נדמה לי שהמטפורה הקולעת ביותר לדגם הממוקד ב'אני', היא מטפורת העץ. "כי האדם עץ השדה", החיים מהווים סטרוקטורה שה'אני' מגדל. ואכן אחד המאפיינים החשובים ביותר של העץ הוא ה'זמיר'. עלינו לבחור בין ענפים, ולקצץ את אלה שאנו דוחים. אלא, שכדי לעשות זאת עלינו לנצח את היצר המתנגד. זהו אחד היצרים הרעים הגדולים, ואולי הגדול מכולם האורב עלינו. הוא היצר המביא אותנו לכסוף את החיים שלא חיינו, את האופציות שלא בחרנו בהם.

כיוונים פילוסופיים קיומיים, מבטאים במושג 'טרנסצנדנציה' את האופציות הפתוחות בפני האדם. האופציות הן ענפים הפתוחים בפנינו. ואנו סוגרים אותם, כשאנו בוחרים כיוון. כל אפשרות להתקדם אינה אלא תוצאה של התחייבות של חיוב שיש עמו שלילה, של כריתת ענפים, אפשרויות אחרות. אם נשתמש בשפה אכזיסטנציאליסטית, נוכל לתאר את החיים כהפיכת הקיום

⁸ פי ניטשה, הרצון לעצמה סי' 481.

למהות. הקיום מתאר את הפוטנציאל שלנו. המהות, זה בדיוק מה שאנו בונים או ליתר דיוק מגדלים ומטפחים בחיינו, תהליך שמסתיים רק בסופם של החיים. היצר הגורם לנו לכסוף לחיים שלא חיינו או שלא נחיה, שם אותנו בפני אלטרנטיבה שיש בה סתירה שממנה אי אפשר להמלט. כל דרך, היא שלילת דרכים אחרות.

אולם היצר הזה, חזק הוא ולמרות שבפועל אנו מסוגלים לפעול נגדו, הוא מתבצר בתוכנו. הוא מתבצר בדמיון. זהו עומק משמעותן של המחשבות הזרות והרעות. אולי צדק מרטין בובר כשטען שזהו הפירוש העמוק של דברי הכתוב על המציאות שגרמה לטרגדיה המבול: 'יצר מחשבות לבו רק רע כל היום' (בר' ו, ה). היצר אינו רק כוח, הכוח המדמה אולי, אלא הוא גם תוצריו של הכוח הזה⁹:

לב האדם בונה תבניות בצורת יצרים (השווה ישע' כט, טז, חבקוק ב, יח) של האפשרי, שניתן להפכו לממשי. אותם 'יצרים' או 'משכיות לבב' (תהלים עג, ז) הם משחק עם האפשרות, משחק של העמדת עצמו בניסיון, שמתוכו פורץ כפעם בפעם בדרך אגב מעשה החמס...

היצר הזה מתבטא אכן ביצירותיו של הדמיון. ממילא עם בסיסה ומוקדה של הספרות האמנות, התיאטרון, ובאמצעי המדיה האלקטרונית.

עמדה פילוסופית מסוימת סוברת שאכן זאת מטרתן, להעמיד בפני האדם אלטרנטיבות חיים אחרות. אולם יש כאן שתי בעיות שנוולדות ושמצביעות על הסיכונים שלא תמיד מתחשבים בהם. יש חשיבות מרכזית לדמיון בחיינו, אולם הדמיוני יכול להפוך לדמוני. זאת היא הסכנה שבחופש המוחלט לו זכאי לכאורה היצירה האמנותית והספרותית, כלומר יצירת הדמיון. לגיבוש הרוע בספרות יש אולי תוצאות בעולם הריאלי. זמיר העץ שמוטל על האדם אינו זמיר שרירותי. המוסר דורש מאתנו זמיר עריצים, סגירת האופציות המסוכנות והרעות העומדות בפני האדם אף אם הם מתממשות רק בדמיון שלו. בובר מתאר זאת יפה בדגם של בריאת העולם: "לפי שהאדם... מטיל את התוהו ובוהו של האפשרי, שנכבש במעשה בראשית, לתוך העולם הנברא, כשהוא מגשימו כפעם בפעם בדרך שרירותית". הדמיון יכול להיות "רק רע כל היום", אולם אנו יכולים להגיע למדרגה של "רע מנעוריו". לדבר זה יש חשיבות רבה, שהרי כפי שלימדו אותנו זאת הרי"ד סולובייצ'יק, יתכן והתוהו ובוהו לא נסתלק, ועדיין ממשיך להיות קיים מתחת לקרום הדק של התרבות, ועלול הוא לפרוץ ולהרוס את הציביליזציה. הר הגעש של הכאוס יכול להתפרץ. את זאת גילה הפילוסוף הניאו-קנטיאני ארנסט קסירר, כשהיה מוכרח לעזוב את ביתו בגרמניה בעקבות השטפון השטני.

מכאן האחריות המוטלת על אותם האנשים העוסקים בדמיון. חובה על האדם "להשתלט על אנדרלמוסיית האפשרויות ולממש את צלם האדם המכוון בבריאה, שהרי השוטטות והשרירות אינן טבועות בלידה באדם". עלינו לדייק בעקבות בובר, "מנעוריו" ולא "מלידתו", "ורק סערת הנעורים של הדמיון היא שסוחפת אותו באינסוף של אפשרויות – סכנה חמורה ביותר וסיכוי גדול ביותר". הסיכוי נעוץ כפי שלמידה אותנו החסידות, באפשרות להעלות את המחשבות הזרות. זהו החזון המשותף לרבי נחמן מברסלב ולראי"ה קוק לפיו הדמיון יתעלה, יעודן, ויזכה לתיקון.

עד כאן הרובד הקיצוני. אולם, יש רובד נוסף, יום-יומי ובורגני יותר, אינו מביא לידי פשע, ולמרות זאת מסוכן גם הוא. המשחק עם האפשרויות אינו מאפשר פעמים רבות לאדם לחיות את החיים הריאליים שנמצאים לפניו. לפעמים "במקומו של הפרי הממשי, הנתפס בחושים, בא פרי אפשרי, בדוי, דמיוני, שבכל זאת בני-אדם יכולים לעשותו, עלולים לעשותו ואף עושים אותו לפרי ממשי. ציור זה של אפשרויות, בטיבו זה, קרוי רע. הטוב אינו בדוי, ואילו הלה הוא רע, לפי שהוא מסית מן הממשות שניתנה מא'לוהים". היצר הרע של האפשרי מונע מאתנו לחיות את החיים הריאליים. הוא מביא אותנו לאבד את האפשרויות האמיתיות והריאליות שלפנינו.

⁹ פני אדם, ירושלים 1965 עמ' 342.

[ד] העשבים השוטים

האדם עומד בכל רגע בפני מכלול אפשרויות ואופציות והוא מממש אותם בבחירתו, אלה הן עולמות הנבנים ונחרבים. המימוש עצמי פירושו סגירת האפשרויות, אלא שזהו אמנם הסוד והמלכודת של תהליך המימוש. נגד מימוש זה עומד היצר הרע, הדואג לעולמות שנחרבו. ושרידי עולמות אלו ממשיכים להתקיים בינינו¹⁰. וה'אני' חייב לכבוש אותו. ואת זאת הוא יכול לעשות לדאבונו, אך ורק במלחמה, במלחמת היצר. ה'תשובה' היא הנצחון במלחמה זאת. אלא, שמלחמה קשורה עם גיוס כוחות, קודם כל כנגד העצלות והחולשה. ומלחמה זאת נמצאת בעימות עם תרבות ימינו, התרבות הפוסט-מודרנית. פנים רבות לתרבות זאת, אך המוקד שלהם, הסירוב וחוסר הרצון לגייס את כוחות האדם. הביטוי העממי השגור 'איך לי כוח', מבטא את הרוח הפוסט-מודרנית הזאת.

ההגות הפוסט-מודרנית מורדת נגד גיוס הכוחות, ונגד המטפורה של העץ. הביטוי הבולט ביותר במרד זה, מצוי בנסיונם של שני הוגים צרפתיים בספרם 'אנטי-אדיפוס' לערער על מוסכמות יסוד בפסיכולוגיה החדשה¹¹. ממכלול הדברים רוצה אני להתעכב כפי שכבר ביטאנו זאת לעיל בצורה שונה במקצת, האדם עומד בכל רגע בפני מכלול אפשרויות ואופציות והוא מממש אותם בבחירתו. המימוש עצמי פירושו סגירת האפשרויות, אלא שזהו אמנם הסוד והמלכודת של תהליך המימוש.

כאן אך ורק, דווקא כמנהג דיונים פוסט-מודרניים רבים, לא בתוכן אלא במטפורה בה הם מבטאים.

אך לפני שאתחיל בדיון במטפורה, עלי אקדים הערה קצרה הנראית לי הכרחית. המושג 'אדיפוס' מייצג, לדעתי, מיתולוגיה פסיכולוגית מסובכת ומפוקפקת. אולם מעבר לכל האמור והנכתב, עלינו לקבוע ש'אדיפוס' אינו אלא מטפורה, מטפורה לאחד השלבים בקבלת עול המוסר והמגבלות של החיים ביחד בחברה. בעיני רואה אני את המנהג בגזיזת השערות בשנה השלישית של חייו של הילד, ביטוי סמלי לקבלת עול זה. האמנם? הקשר נמצא במטפורה שנמצאת ביסוד הטכס, מודל שנות הערלה של העץ. ושוב, כי האדם עץ השדה. אנו מבטאים זאת גם בחיי הילד, העובר את שנות הערלה.

תוכנית ה'אנטי אדיפוס' חייבת להלחם במטפורת העץ, ואת זאת היא אכן עושה, במפורש. אכן, מוצג שם לפנינו מטפורה בוטנית חדשה שמתנגדת לדימוי העץ. העץ מאופיין בשורשיו המאורגנים, המאפשרים לו להתרומם כלפי מעלה. כנגד שרש העץ מוצג לפנינו כאידיאל הקנה-שורש, ה-Rhizome המצוי באיריס, בזנגביל ובעשבים שונים. קנה-השורש מאפשר לצמח לשלוח את שלוחותיו באופן בלתי מאורגן וכאוטי. סטרוקטורות נחלקות ביניהן לשניים דמויות שורש כעץ, וכיחידה צבאית מאורגנת, ודמויות קנה-שורש, כקבוצת נמלים, או חבורת זאבים או כיבלית, העשבים השוטים המתפשטים בשדות. חריש לא עמוק יגדיל את הבעיות. היבלית, עם קנה השורש שבה, היא פגע קשה להדברה דווקא בגלל חוסר הארגון שלה. זהו מודל אלטרנטיבי נגד מודל העץ ועל מודלים אלה נטוש היום מאבק תרבותי גורלי.

[ה] אידיאל הקומוניזם הפסיכולוגי

במקרא מתחרה העץ עם המץ אשר תדפנו רוח, עם הקוצים בהם נופלת שלהבת המאיימת לכלות את כל היער. בעולם הפוסט-מודרני חייב הוא להלחם נגד העשבים השוטים, ואין זה מוזר בהקשר שחיפש לגיטימציה לשגעון, לשטות. עץ פירושו מלחמה. העץ חייב להלחם כנגד כוח הגרביטציה. זאת היא מלחמתו של האני, שאיננה מלחמת השמדה. אין פירושה ביטול כוחות בתוך האדם, אלא השימוש הנכון בהם, ההרמוניה, ספירת תפארת. על כך נאמרו אינספור דברים,

¹⁰ ראה על כך בספרי "טוב ורע בהגות היהודית", 1987, עמ' 88.
¹¹ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus*, 1972

אולם נראה לי שהביטוי החשוב והקולע ביותר למה שניתן אולי לראות כמהותה של היהדות, ניתן על ידי ריה"ל בקטע שלא מרבים לצטטו.

כשהוא דן באידיאל האנושי כותב ריה"ל (מאמר שלישי ד'):

אמר החבר: החסיד הוא האיש המפקד על מדינתו הנותן לכל יושביה את לחם חקם ומספק להם כל צרכם במדה נכונה והוא נוהג בכלם בצדק לא יעשק איש מהם ולא יתן לאיש יותר ממנתו הראויה לו כי על כן הוא מוצא את כלם בשעה שהוא צריך להם נשמעים לו ממהרים להענות לקריאתו עושים ככל אשר יצום ונזהרים מכל אשר יאסר עליהם.

המלך מגיב בצדק בתמיהה. קביעה זאת נשמעת יותר כהכרזה פוליטית מאשר מוסרית. אך תמיהתו היא כמובן רטורית וחינוכית. מקדמת דנא, השווה ההוגים את ההנהגה המוסרית לפוליטיקה. הגדיל לעשות בזה אפלטון, שלימד בספרו 'הרפובליקה' שיטה מוסרית בדגם הפוליטי. כשהוא בא לפתור את הבעיות המוסריות, הוא מכריז על הדמיון שבין שני ספרים, האחד כתוב באותיות קטנות קשות לקריאה, הנפש, והשני כתוב באותיות גדולות, הפוליטיקה. אם נסתכל בזכוכית מגדלת על הנפש האנושית, נקבל את הפוליטיקה. ואם נלמד היטב את הספר השני, הגדול, נוכל לפענח גם את סודותיו של המיקרופוליטיקה, דהיינו הפסיכולוגיה. וכך באמת עונה למלך החבר (שם, ה):

החסיד הוא הוא המושל שהרי כל חושיו וכחותיו הנפשיים והגופניים סרים אל משמעתו והוא מנהיג אותם הנהגה מדינית ממש כמה שנאמר 'ומשל ברוחו מלכד עיר' והוא האיש הראוי לשלוט כי אלו עמד בראש מדינה היה נוהג בה בצדק כשם שנהג מנהג צדק בגופו ובנפשו.

המטפורות הקודמות עליהן דיברנו נלקחו מעולם הבוטניקה. עתה נלקחה המטפורה, ועוד יותר מכך המודל מהפוליטיקה. אל מטפורה-מודל זה חזרו בשנים האחרונות הוגים רבים, בייחוד בין אלה ש'רשימו' אמונתם המרקסיסטית נשארה בהם, לאחר שנגוזו האשליה והשקרים. מרכזי ביניהן היה כמובן הרברט מרקוזה שניסה לחבר בין פרויד לבין מרקס. תורתו של מרקס נכשלה בנסותה לתכנן את הסדר החברתי. היא נכשלה בכלכלה, אבל היא יושמה עתה לפסיכולוגיה. המוסר המסורתי, כך לימד מרקוזה לדורו, מקביל למשטר דיכוי כלכלי ופוליטי, בו האדם מדכא כוחות פסיכולוגיים שבתוך אישיותו. אך, מה הוא המשטר הפוליטי האידיאלי לפי הגותו? משטר שממנו נוכל ללמוד? את זאת סירב הוא להסביר, וטען שאין אנו יכולים להעלות על הדעת את האידיאל היות ואנו חיים במציאות של דיכוי. מה שנשאר עבורנו זה רק ההרס, אחרינו מישוהו יחשוב על הבנייה. המסקנה היתה אנרכיה, סתירת זקנים שמבטיחה בניין בעתיד הרחוק

אינני רוצה להכנס כאן לשאלות הקשורות בצדדים החברתיים. עבורנו כאן הן אינן אלא מודל. אנו עוסקים כמה שמתרחש בתוך עולמו הפנימי של היחיד. ובמסגרת זאת מן הראוי להדגיש את עמדתו של ריה"ל בקטע אותו הבאנו לעיל. ריה"ל קובע שאכן פעמים רבות יש מדוכאים כוחותיו של האדם. ביטוייה השונים של הנזירות הדתית הם דוגמה לכך. פושע האדם נגד עצמו כשהוא מדכא את כוחותיו

שנפשו תובעת ממנו ספוק צרכיה הטבעיים ראה, שמייעה, דבור, פעולה, אכילה, ושתיה, וחי משפחה, בקשת רווחה בפרנסתו ותקנת עניני ביתו, עזרה לדל וכבוד התורה מהונו בכל מקום שיש צורך בזה. האם לא יתחרט על כל אשר אסר בו את נפשו ובחרטה זאת הלא יוסיף להתרחק מן הענין האלוהי שאליו בקש להתקרב?

מהי הדרך האידיאלית? כדי לענות על כך, נחזור לדגם הפוליטי. המאבק החברתי חיפש תמיד את שחרור העובד מניצולו, ותשלום הוגן לעבודתו. זאת אוטופיה חברתית לפיה העמל יוכל שכר מלא על עבודתו ולא ינושל מפירות עליהם טרח, לכל אחד כפי עמלו, לפום צערא אגרא. אולם, מעבר לחזון הצדק הזה הועלתה אוטופיה מרחיקת לכת, ואידיאלית עוד יותר. אף הפרופורציונליות בין עבודה לשכר מבטאת אגואיזם. אנו חייבים לשאוף לעיקרון עליון יותר: מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד כפי צרכיו. זאת היתה האוטופיה הקומוניסטית האחרונה, חזון

אחרית הימים שהצליח לכסות על שחיתות ופשע במעטה הדמגוגיה של האהבה האידיאלית שבין אדם לאדם. זאת היתה דמגוגיה, אך היא שקפה אידיאל אמיתי, האידיאל החברתי האחרון, חזון על עולם בו נהיה מודרכים על ידי חדות היצירה והנתינה, ואהבת הזולת, כדי למחוק דמעה מעל כל פנים.

העמדנו לפני דגם אנרכי, שבו אין סטרוקטורה לכוחות. דגם זה בא להתנגד לדגם האוטוריטטיבי, לפיו האדם חי במשטר פנימי של רודנות ודיכוי כוחותיו. אלה הם שני פסוקים המכחישים זה את זה. מופלא להווכח שריה"ל מעמיד בפנינו בקטע שאנו מנתחים דגם חברתי שלישי, המתאר את התכנית המוסרית של ריה"ל. עלינו להנהיג את כוחותינו כבמשטר קומוניסטי אידיאלי:

החסיד הוא המושל שהרי כל חושיו וכחותיו הנפשיים והגופניים סרים אל משמעתו והוא מנהיג אותם הנהגה מדינית ממש כמה שנאמר 'ומשל ברוחו מלכד עיר' והוא האיש הראוי לשלוט כי אלו עמד בראש מדינה היה נוהג בה בצדק כשם שנהג מנהג צדק בגופו ובנפשו, שכן הוא חוסם את הכחות המתאווים ומונע אותם מעבר גבולם לאחר שנתן להם חלקם וספק להם ... [כל] השיך [להן] כפי הצרך... וכן הוא חוסם את הכחות הכעסניים השואפים להגלות שלטונו לאחר שספקם ונתן להם חלקם... ואף לחושים הוא נותן חלקים במדה שהתועלת העולה מפעולתם שבה אליו... וכן יעשה לדמיון לסברה למחשבה ולזכרון ולבסוף לכח הרצון המשתמש בכל אלה בשעה שהוא עצמו נמצא ברשות הבחירה השכלית ומשרת אותה אולם אין החסיד מניח לאחד האברים והכחות האלה לעבר את הגבול בפעלה המיוחדת ומזלזל ביתרם ולאחר שעשה החסיד לכל אחד מאלה כל צרכו ונתן לכחות הטבעיים מנוחה ושנה במדה מספקת ולחיוניים ערות ותנועה די צרכם לשם פעלה בענייני העולם הזה הוא קורא לעדתו זו (כאשר יקרא המושל הנערץ לחילו הנשמע לו) כי תבא לעזרתו במאמציו להדבק במדרגה שלמעלה מזו שהשיג במדרגה האלוהית העומדת למעלה מן המדרגה השכלית לשם כך הוא מסדר את עדתו ועורכה במערכה.

הדרך האמיתית היא אכן לתת לכל כוח כפי צרכיו, אך לא יותר. ולקבל ממנו את המקסימום עבור הכלל, האדם בכליותו. הכלל הזה אינו אשלייה, היא הממשות של האני.

מופלא להווכח שבקטע זה, חוזרים אנו שוב לשאלת האני והרצון. ריה"ל העמיד אותנו בפני תורת שני הרצונות: "וכן יעשה לדמיון לסברה למחשבה ולזכרון ולבסוף לכח הרצון המשתמש בכל אלה בשעה שהוא עצמו נמצא ברשות הבחירה השכלית ומשרת אותה". אבל מעבר לרצונות אלו מובלע האני, אשר כדברי ריה"ל "פוקד הוא על כח הרצון":

כדרך שסדר משה רבנו ע"ה את עדתו פוקד הוא על כח הרצון לקבל כל צו אשר יבואהו מאתו ולהשמע לו ולקימו מיד ובלא כל התנגדות בהשתמשו לשם כך בכחות ובאברים לפי מה שצוה. וכן יצוה עליו שלא יפנה אל השטנים של הסברה והדמיון, ולא ישמע אליהם, ולא יתן בהם אמן עד שיועץ עם השכל אם יאשר זה את דבריהם יקבלם ולא יתנגד להם ומיד מקבל עליו הרצון את הצו הזה ומחליט לקיימו אחרי זה מכון החסיד את כלי המחשבה... אחרי כן מטיל החסיד על כח הדמיון להעביר לנגד עיניו כחקוי לענין האלוהי המבוקש את המחזות הנהדרים ביותר השמורים בנפשו על ידי הכח המשמר... ואחרי זה הוא גוער בסברה ובשטניה לבל יבלבלו עליו את האמת ולבל יכניסו אל לבו ספק בה ולבסוף הוא גוער בכח הכעסני ובכח המתאוה לבל יטו את כח הרצון מדרכו ולבל יעסיקוהו ויטרידוהו בכעס ובתאוה אשר אתם. ואחר כל ההכנה הזאת מעורר כח הרצון את כל האברים המשמשים אותו לעשות מלאכתם מתוך זריזות חריצות ושמחה.

ריה"ל מזכיר כאן דגם אחר, שיפותח אחרי כן על ידי הרמב"ם ור' יצחק עראמה, זהו דגם טריטוריאלי, דגם העמידה בפני הר סיני. דגם זה זהה במהותו אל דגם העץ ואל המודל הפוליטי של האידיאל המוסרי כפי ששרטטנו אותו לעיל: לתת לכל כוח כפי צרכיו ולדרוש ממנו השתתפות במימוש העצמי הטוטלי בכל יכולתו של כל כוח מכוחותיו של האדם.

דגם העץ נותן לנו הבנה מחודשת של רעיון התשובה. תשובה פירושה גדילה אורגנית והרמונית.

עיון בגורלו של האידיאל המוסרי בעולמנו הפוסט-מודרני, מחזירה אותנו בצורה פרדוקסלית לברכת האילנות:

אילן אילן במה אברכה? אם אומר לך יהיו מעינותיך תחתיה והלא כבר הוא מעינותיך תחתיה ואם אומר לך יהיו פירותיך מחוקים הלא כבר הם פירותיך מתוקים ואם אומר לך יהיה צלך נאה והלא כבר הוא צלך נאה אלא יהי רצון שנטיעותיך שיהיו נוטעין ממך, ימשיכו לעצב בדמותן את נפש האדם. יחסו בני אדם בצלמך, ואל ישלטו בהם עשבים שוטים, כי האדם עץ השדה.