

מושגי העצמי והמודעות והשתקפותם בראי היהדות

המאמר דן במושגים "העצמי", "המודעות" ובהשלכותיהם. מובאות גישות פילוסופיות שחלקן מעוגנות בממצאי הפיסיקה המודרנית. גם למחקרי הנירופיסיולוגים וממצאיהם יש השלכות ישירות לנושא, והשאלות שהם עוררו נידונות. מובאות גם עמדותיהן של אסכולות שונות בפסיכולוגיה שהקדישו רבות לנושא. נושאי העצמי והמודעות מהווים תחום מחקר שבו נפגשות דיסציפלינות שונות העוסקות בנושא מהיבטים שונים.

המאמר בוחן גישות אלו מבחינת היהדות. המושגים "נפש" "רוח" ו"נשמה" מוצגים כרלוואנטיים. בין היתר נידונים דברי הרמב"ן, הגר"א ובעל נפש החיים. כן נידונה המסגרת שגיימס הציע – חלוקת העצמי ל- I ו- Me , ומוצעת גישה המשתמשת ברעיון זה אם כי לא לפי משמעותו המקורית.

רקע וקווים כלליים

"העצמי" (self) הוא נושא חשוב ביותר בפסיכולוגיה העכשווית. הוא תופס מקום מרכזי בפסיכולוגיה דינאמית, משמש כעמוד התווך בתיאוריה של קוהוט, אשר פיתח גישה קלינית ותיאורטית להבנת הפרעות נרקיסיסטיות והשתמש במושג העצמי כאבן יסוד למודל פסיכואנליטי חדש.¹ המהפכה הקוגניטיבית בפסיכולוגיה העמידה את מושג העצמי בחזית המחקר בפסיכולוגיה.² הפסיכולוגים ההומאניסטיים, וביחוד קרל רוג'רס, הדגישו את מרכזיות העצמי במבנה האישיות.³ פסיכולוגים חברתיים, המעוניינים בהתנהגות האדם במסגרות חברתיות, חוקרים היבטים רבים ושונים של המושג, ובוחנים הן את קשרי האדם עם הזולת והן את תפיסת עצמו בעיני עצמו.⁴ אנתרופולוגים חוקרים אם משמעות מושג העצמי שונה בתרבויות שונות.⁵ מחקר נירופיסיולוגי אינטגרטיבי מתבצע במטרה להתמודד עם שאלות הנגזרות מהמושג, בעיקר בשאלה הספציפית האם יש מוקד במוח שאפשר לזהותו כמוקד העצמי.⁶ יש להצביע על השורשים הפילוסופיים להתעניינות במושג, התעניינות שקיבלה תנופה חדשה מאז הצהרתו של דיקרט שיש 'אני חושב' (mind) מעבר למוח. סורדוס סבור, ששאלת קיומו ומהותו של העצמי נידונה בתרבות המערבית מימים ימימה.⁷

הפילוסוף האנגלי דויד יום כתב ב-1777, שאין העצמי "אלא צרור או אוסף של תפיסות שונות, השופעות זו אתר זו במהירות עצומה והשרויות בתנועה מתמדת".⁸ ויליאם

גיימס סבר שהעצמי מורכב משני חלקים, $Me + I$. הוא הסך-הכול של רגשות האדם וחוויותיו, ואילו I הוא המתבונן כביכול מן הצד על Me . הגדרה זו מקובלת עד היום על הרבה חוקרים כנדבך חשוב להבנת המושג.⁹ הפיסיקה המודרנית, זו שהתפתחה עקב תורת היחסות של איינשטיין ותורת הקוואנטים, עוסקת הרבה בשאלות הקשורות למוח, למודעות ולמהות המציאות. פילוסופים ותיאולוגים מנסים לדלות מהגישות המהפכניות עמדות ודעות שיזרו אור ויבהירו שאלות פילוסופיות עתיקות.¹⁰

ברבור ואחרים¹⁰ מסכמים חומר רב מדברי גדולי הפיסיקאים והפילוסופים. ציר מרכזי בדיוניהם הוא השלכות השימוש בעקרונות הפיסיקה החדשה, כדוגמת עקרון האי-ודאות של הייזנברג ועקרון ההשלמה — (complementarity principle) של בוהר. ההשלכה העיקרית מעקרונות אלה היא עובדת האי-לוקאליות, דהיינו קיום קשרים בלתי מוסברים בין שני עצמים נפרדים שבעבר היו עצם אחד, ועדיין מתפקדים כאילו לא נפרדו, תפקוד המנוגד לכללים הקלאסיים של סיבה ומסובב. ניסוייו של אלן אספק תרמו הרבה לביסוס הגישה החדשה הבנויה על עמדתו של נילס בוהר ודוחה את עמדת איינשטיין. מושגים של זמן ומרחב השתנו מאז ימי ניוטון, והיום הם נתפסים כריאליים כמו מושג החומר. גם מושג הקשר עובר מהפכה — אירועים ועצמים שבעבר נתפסו כנפרדים זה מזה במרחב ובזמן, נראים בעיני הפיסיקה החדשה כקשורים וכאילו הם אחד.¹¹ הבסיס הפילוסופי של הפיסיקה החדשה דומה יותר לזה של הזרם האידיאליסטי בפילוסופיה מאשר לזרם הריאליסטי.¹² ברבור¹⁰ כותב, שבפיסיקה קיימת מסורת עתיקה שחומר הוא לאמיתו של דבר מנטאלי. הוא מצביע על הפיתגוראים ואפלטון כיוון ועל ממשיכי דרכם. הוא סבור שעמדותיהם של קפלר וקופרניקוס תואמות את גישתו של קאנט, הסבור שקטיגוריות של זמן, מרחב וסיבתיות הן קטיגוריות שהחשיבה האנושית כופה על הטבע ותו לא, לאמיתו של דבר אין אנו יכולים להכיר את הטבע או עצמים ואנו עושים זאת רק דרך קטיגוריות החשיבה המעצבות את תפיסתנו. גירסאות חדשות של האידיאליזם טוענות שממצאי הפיסיקה המודרנית תומכים בהן, וכפי שגיינס אמר ב-1937: "חלל העולם מתחיל להיראות דומה יותר ויותר למחשבה גדולה ולא למכונה גדולה", וברוח דומה התבטא גם אדינגטון. גם פיסיקאים גדולים עכשוויים נוקטים קו מחשבה זה. ויגנר סבור שממצאי תורת הקוואנטים מוערכים כקיימים רק כשנקלטים בתודעה! וילר טוען שהמציאות, היקום, נוצר על-ידי המתבונן. רעיונות אלה הנגזרים מהפיסיקה החדשה קשורים לנושא דיונונו — העצמי, המוח והמודעות.¹³ ממצאי הפיסיקה החדשה והשלכותיהם הם כה רדיקאליים וכה משנים את תפיסת עולמנו, עד שכמה הוגי-דעות רואים בהם קווי דמיון למיסטיקה המזרחית.¹⁴

חשיבות מושג העצמי והקשיים בהגדרתו

הפסיכולוג פרווין כותב שמושג העצמי הודגש בגלל שלושה טעמים: (1) המודעות לעצמנו מהווה היבט חשוב של תפיסתנו הפנומנולוגית סובייקטיבית; (2) מחקרים רבים מראים, שהאופן שאנו מרגישים וחווים את עצמנו משפיע על התנהגותנו; (3) המושג מציין את המבנה המארגן את פעילות האדם ואישיותו.¹⁵ נראה, שהנימוקים הראשון והשלישי מתייחסים להרגשת האדם את זהותו — העובדה שהוא קיים ושיש לו רצף מהעבר לעתיד דרך ההווה. יש שמדגישים את עניין הזהות כראשון במעלה וכעיקר תרומתו וחשיבותו

של המושג. פרווין מוסיף, שקבלת המושג מחייבת הגדרה אופרטיבית, שתאפשר מחקר מדעי, ואין להסתפק במושג עמום כאילו מדובר בישות פנימית. הקשיים שחוקרים רבים מדווחים עליהם בבואם להגדיר את המושג, ושיפורטו להלן, אינם נחלתו של זרם חדש במחקר הפסיכולוגי. חוקרים המשתייכים לזרם זה רוצים להשתחרר מהשפעת "הפוזיטיביזם הלוגי" על המחקר המדעי, ומציעים להשתמש ב"תורת המערכות" ובמטאפורה, ככלי מחקר מדעיים. גישה זו יסודה בהנחה שאין אפשרות להגיע לחקר האמת המדויקת, והמטרה המדעית היא רק ציפייה לזכות בהערכה משוערת ולכן הכלים הם מטאפורות; ולגבי מושג העצמי, לגיטימי לתארו במטאפורות שונות, שכל אחת מהן תופסת פן אחר של המושג.¹⁶ גם הרמן וקמפן¹⁷ מדגישים את חשיבותה של המטאפורה ותופסים אותה במובן הדיאלוגי, כלומר המטאפורות שאולות מההיסטוריה, הספרות והדרמה, ולא מעולם המדע המדויק. גם לגישה החדשה במחקר הפסיכולוגי המכונה פסיכולוגיה סיפורית, יש הד ברעיונות אלה. דרך שונה תוארה על-ידי הרי וג'ילט:¹⁸ היא מבוססת על עקרונות השיח והתקשורת המעוגנים בפילוסופיה של ויטגנשטיין, ומדגישה את חשיבות השפה. היבט השיח אינו מצומצם לשיחה עם הזולת — גם מחשבות האדם וחשיבתו מדגימות את עקרונות השיח. האדם משוחח עם עצמו בהקשרים ייחודיים לו, וכך נוצרת הסובייקטיביות שלו, יש אמנם mind בנפרד מ-brain (מוח), אבל אין mind (עצמי) המכתיב לאדם את דרכו ומעצב את ייחודו. אדרבא, הייחודיות של האדם נוצרת על-ידי השיחות שלו, הן עם הזולת והן עם עצמו. ייחודיות זו היא-היא "המיינד" העצמי. הצד השווה שבגישות חדשות אלו שהן דוחות את המודל ששלט מימי דיקרט שיש "מיינד" בנפרד ממוח. לעומת המודל-ההוא מדגישות הגישות החדשות את האחידות, השלמות, אף כי שלמות היא פונקציה ותוצאה של הרבה פנים: מכיוון שאלה קשורים זה לזה הם מהווים את אחידות העצמי.¹⁹

הגדרת המושג

לעיל נאמר שיש קושי בהגדרת העצמי. הקשיים העיקריים הם: אי-הסכמה ואי-בהירות בנוגע למהותו, להימצאו ולתפקודו. האם הפן הארגוני הוא תמצית המושג, או שמא הקשר בין העצמי למודעות צריך לעמוד בראש מעיינינו? האם בעיית הזהות ושילובה במושג העצמי הם מה שיש לחקור? או אולי, כפי שהנירוולוגים סברו, יש לחקור את מיקומו? האם יש עצמי אחד או ישנם כמה? שאלות אלו הובילו לתהיות האם קיים מבנה המכונה עצמי? ספק זה מקורו הן בגילויי הפיסיקה החדשה, וכן בכשלון הניורופיסיולוגיה למצוא מקום במוח שבו ממוקד ה"מיינד".

הפסיכואנליטיקאי מודל סבור, שהעצמי שתואר על-ידי פילוסופים מאגוסטין ועד ג'יימס הוא המודעות העצמית, זו שנחשפת על-ידי אינטרוספקציה.²⁰ קביעה זו מקשרת את מושג העצמי למושג המודעות, אם כי רק לפן אחד של המודעות — המודעות לעצמו, לידעה ולהרגשה הבסיסית של האדם שהוא יצור ייחודי שיש בו היכולת לשקול בפלס את מעשיו, כוונותיו ורצונותיו, ושיכול הוא להתבונן בעצמו כמו אדם המסתכל עליו מבחוץ. הקישור בין שני המושגים "העצמי" ו"המודעות", בוטא על-ידי דיקרט באמרתו המפורסמת "Cogito ergo sum", אני חושב משמע אני קיים. ההוכחה היחידה שהאדם אכן קיים היא המודעות לכך, וזאת מכיוון שהאדם חושב. כידוע, דיקרט יצא

מתוך הנחה שיש להטיל ספק בכל, ולפיכך שאל אם קיים במציאות דבר שעליו אפשר לומר בוודאות שאכן קיים הוא? הרי ייתכן שהכל הוא פרי דמיון! תשובתו על שאלה נוקבת זו היא: חשיבה המטילה ספק מעידה על קיומו של חושב. הוא מסיק שמה שקיים אינו החומר אלא החשיבה עצמה, "res cogitans". לפי שיטתו, יש פירוד מוחלט בין הגוף לחשיבה, החשיבה אמנם נמצאת במוח אבל אינה המוח עצמו, שהוא גשמי, ואילו היא רוחנית. הקושי שעמד בפני דיקרט, קושי שלא התגבר עליו, הוא איך להסביר את האיחוד החווייתי בין שניהם, ה"מיינד" והמות.²¹

ברבור מצטט נזירופיסילוגיים התומכים בגישה זו המכונה "השיטה הדואליסטית" (mind-brain dualism), הקרויה על שמו של דיקרט השיטה הקרטזיאנית (Cartesian System). פנפילד מתאר את אופי היחסים בין ה"מיינד" למוח כרשת תקשורתית ומרכזייה. רשת העצבים אמנם דומה למרכזייה, אבל יש גם מפעיל מרכזייה וזה ה"מיינד". אקליס, שגם הוא מצוטט על-ידי ברבור, כותב שה"מיינד" מתפש, בודק ובוחר בין תאי המוח, קורא אותם ועושה אינטגרציה ביניהם.²² יש לשים לב שהנזירופיסילוגים מדברים על "מיינד", אבל תיאורם את המיינד והפונקציה שהוא ממלא דומה לעצמי. הפילוסוף פופר בספרו⁶ מדגיש בעקבות דיקרט את המודעות ומגן על רעיון האינטגרציה בין המודעות למוח. הנזירופיסילוגים מדברים על מיינד, הפילוסופים על מודעות, ונראה שנכון לומר שלמעשה כולם מתארים את העצמי.

חוקרים פסיכולוגים דנים במושג המודע בקונטקסט תפקודה וחשיבותה לעומת הבלתי מודע, וכחלק מהדיון בפמנולוגיה. בספרות הפסיכולוגית מקצים תחומים ברורים נפרדים למושגי המודעות והעצמי, ורק לפעמים אנו מוצאים שילוב רעיון העצמי בדיון על מודעות האדם לעצמו, כשברור שאין זה נחשב כחלק ממושג המודעות הכללית.²³ ואילו בספרות הפילוסופית, הנזירופיסילוגית והפסיכואנליטית אין הפרדה גמורה בין שני מושגי המודעות, דהיינו המודעות הכללית והמודעות העצמית.²⁴

חלק מהנזירופיסילוגים הגיעו למסקנותיהם התומכות בשיטה הדואליסטית מתוך התבוננות בהתנהגותם בתגובותיהם של חולים שעברו ניתוח של ניתוק ה"קורפוס קלוסום" מסילות העצבים המקשרות בין שתי ההמיספרות של המוח. אולם לפי נוי,¹ הנזירופיסילוגים נאלצו לוותר על תפיסת האחדות של העצמי. דויד אוקלי מסכם ב-1985 את דיונו המפורט ביחסי מוח-נפש בקביעה: "האחדות הסובייקטיבית של העצמי, של החשיבה ושל החוויה האישית, היא אשליה". בדברים אלו מתקרב הוא לעמדתו של יום שהובאה בראשית המאמר.²⁵

עמדות וגישות פסיכולוגיות

במדע הפסיכולוגיה מתרכזת רוב העבודה בנושא העצמי. השאלות העיקריות הנידונות בספרות הפסיכולוגית הן: האם קיימת מציאות המכונה "עצמי"? ואם אכן קיימת, האם מדובר במבנה אישיותי המכיל בתוכו מרכז המכתב לאדם את מהלכיו או שאין מבנה קבוע, ולעצמי הרבה פנים המשתנות לפי הנסיבות? הטעונונים העיקריים שהועלו לביסוס קיום העצמי הם, שאילולי מציאות כזו איך מוסברת העובדה שיש בהתנהגות האדם סדר וארגון, וכן איך נוכל להבין את תחושת הזהות היציבה שיש לאדם. מאידך, קבלת מושג

העצמי מחייבת תיאור של המושג ודרכי פעולתו בצורה מדעית מדויקת וברורה. יש גם להתייחס לגוונים השונים שיוחסו לעצמי על-ידי חוקרים שונים. ניתן לומר שרוב הפסיכולוגים החוקרים מבנה ותהליכי אישיות ואלה המטפלים בבני-אדם דוגלים בקיום העצמי. המפורסמים שבהם הם אדלר, יונג, אלפורט, סוליבן, רוג'רס, מסלו וקרוהוט.²⁶ הפסיכולוגים המזדהים עם הזרם הקוגניטיבי-חברתי, כגון בנדורה ומישל, שוללים מציאות עצמי כמבנה, אלא מתייחסים למה שמכנים תהליכי-עצמי (self-processes), ומדגישים שתפיסת העצמי משתנה לפי הסיטואציה.²⁷ בהקשר זה חשוב לציין את המחקרים בנושא ה-*self-schemata*.²⁸ למותר לציין, שנושא הדימוי העצמי קשור בצורה הדוקה ביותר לשאלת הגדרת העצמי ומהותו.

עמדת הזרם האקסיסטנציאלי בנושא העצמי אינה ברורה. מצד אחד, הדגשת הסובייקטיביות, הרגש והצורך בהתבוננות פנימה מצביעים על אמונתם במשהו פנימי. מאידך, דעתם שהאדם צריך לסגל לעצמו הבנות חדשות, מה שסרטור קורא המשימה הבסיסית של האדם — ליצור עצמו מחדש, ושאין האדם אלא מה שעושה מעצמו — נוטה לכך שאין משהו פנימי קבוע, וכך שיטה זו נתפסת.²⁹ לאור זה יש להבין את הטפתם לחיים אותנטיים, כשהכוונה היא אותנטי לפרט, לפי מה שכל אחד חווה. מכאן נובעת התעסקותם במוטיב הבדידות, שהרי כל אדם שונה מרעהו. אין משהו פנימי קבוע לאף אחד. בני-אדם הם רק פרי ההיסטוריה האישית שלהם, דהיינו כל מה שעבר ועובר עליהם, לרבות מחשבות, דמיונות וכו' והדרך שמעבדים את החוויות האלו, ולכן האקסיסטנציאליסטים מדגישים את האחריות האישית של כל אחד, שהרי בידי כל אחד לבחור לעצמו את דרכו בחיים.³⁰

גישה נוספת היא זו של גרוסמן (ראה נוי הערה 1) הסבור ש"העצמי הוא המונח שבו משתמשים בדרך-כלל כדי לספק את המוקד הארגוני כדי לייחס אליו את החוויה הפנימית... העצמי, הוא רק פנטאזיה מוגדרת... בקיצור העצמי הוא מה שקריס כינה מיתוס אישי". נוי מעיר, שגישה זו מאפשרת "לשמור על דימוי העצמי כיישות מלוכדת ובעלת ארגון פנימי, אך ללא הצורך להניח את קיומו ופעילותו של מוקד ארגוני כלשהו בתוך או מעל לעצמי. העצמי נתפס, אכן, בעינינו כאילו היה מבנה אשר כל רכיביו מסודרים... אך אין סדר, ארגון וחוקיות אלה נובעים מן המבנה עצמו, אלא הם אך מושלכים עליו על-ידי מנגנון התפיסה שלנו". תפיסה זו רואה את העצמי כפרי דמיון והיא באה לענות על הצורך, כלשונו של נוי: "לאמץ מערכת מושגים לביטוי ההיבט הסובייקטיבי-חזונית של העבודה הקלינית". נוי מוסיף, שגישה זו אומצה על-ידי הפסיכולוגים ההתפתחותיים, ולכן אינם מדברים על התפתחות העצמי אלא על התפתחות תחושת העצמי.

קשיים נוספים במושג העצמי

לעיל דובר בקשיים בהגדרת המושג. להלן נדון בקשיים הנובעים מקבלת המושג. הדגשת מרכזיותו של העצמי מביאה לידי כך, שההגשמה האישית של האדם זוכה לחשיבות רבה יותר מהתחייבותו כלפי החברה. אפשר לכנות מצב זה כהדגשת יתר של הסובייקטיביות לעומת האובייקטיביות. לפי זה, המדד העיקרי בהערכת פעולות או תכונות הוא אם העצמי "האמיתי" של האדם תואם את הפעולה או התכונה, אם הפעולה או התכונה עוזרת להפתחות העצמי — בקיצור: טובתו של הפרט היא הקובעת. צוין לעיל שאנתרופולוגים

חוקרים אם התפיסה המערבית של העצמי מקובלת בתרבויות אחרות, ומחקרים רבים מדווחים שפני הדברים שונים בחברות אחרות; למשל, בחברה היפנית קיימת תפיסה אחרת המדגישה את חשיבותם של קשרים חברתיים לעומת טובת הפרט וייחודו.³¹ יש ביקורת הולכת וגוברת הרואה בהדגשת יתר של העצמי הזמנה לאגוצנטריות.³² וכן סבורים, שמחיקת הסטנדרטים המוראליים המקובלים והנורמות המוסכמות בעבר היא תוצאה מהעלאת ערך החוויה הנרקיסיסטית של הפרט.³³ ביקורת מופנית גם כלפי הפסיכותרפיה המבוססת על היחשפות העצמי "האמיתי" בטיפול כדרך להגיע לאיזון נפשי.³⁴ בביקורת זו כלולה גם הסתייגות מערכים מסוימים שאומצו על-ידי הגישה הטיפולית הנ"ל. לפי המבקרים, ערכים אלה כגון חמימות ופתיחות, ופילוסופיה ליברלית שמאלנית, התקבלו ממסמלים בריאות נפשית,³⁵ בלי שניתן לכך ביסוס מדעי.

עמדת היהדות בנושא העצמי

חשיבותו של מושג העצמי כמארגן פעולות האדם וכמסמל את הרגשתו הסובייקטיבית וכבסיס זהותו, מקובלת על רוב ההוגים. אולם, כפי שראינו, מהות מושג העצמי שנויה במחלוקת. האם קיימת כמין ישות פנימית, או האם הוא רק מושג — אשליה? גם מהותה של אשליה זו אינה ברורה: האם מדובר במושג שהומצא כדי להקל על הבנת תהליכים אנושיים,³⁶ או שהפעילות הנורופיסיולוגית היא עצמה הרגשת העצמי, כפי שהפילוסוף סירל¹⁹ סבור, עמדה המתקרבת בנקודה זו לדעתו של דאמזיו?²⁵

עמדת היהדות לגבי השאלה העיקרית — האם קיים עצמי, נראית ברורה. האדם נברא בצלם בוראו (בראשית א, כז). אמנם ביאור פסוק זה אינו פשוט, אבל ברור שקיימת ישות, או חלק באדם, המצווה להתנהג בדרכים מסוימות והעתידה למסור דין וחשבון. כלל זה הוא אחד מייג העיקרים שהרמב"ם הנחיל כאחד מעיקרי הדת. אולם עלינו לברר מה הם הפרמטרים של אותו עצמי, מה הן תכונותיו ודרכי פעולתו.

יש להיות ער לקושי שמציבה הטרימינולוגיה בהבנת עמדת היהדות. השימוש במלים שונות לתיאור חלקי נפש האדם כגון נפש, רוח, נשמה (וכן חיה, יחידה — מושגים המצויים בעיקר בכתבי חכמי הקבלה) מחייב אותנו לדייק במשמעותם; והעובדה שאותה מלה לפעמים משנה משמעות, מקשה ביותר. יש להתייחס גם למושגים "מוח" ו"לב" משום חשיבותם בהבנת עמדת היהדות בנושא הנידון.

רש"י בפירושו על הפסוק (בראשית ב, ז) "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", כותב בד"ה לנפש חיה: "אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה אך זו של האדם חיה שבכולן שנתוסף בו דעה ודבור". רש"י מלמדנו שייחודו של האדם הוא ב"דעה ודבור", אלא שותם ואינו מבאר יותר. והרמב"ן בד"ה ויפח באפיו נשמת חיים, אומר: "ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא, ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא באה בו מן היסודות כאשר רמז בנפש התנועה, גם לא בהשתלשלות מן השכלים נבדלים, אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו". לפי דברים אלו, אין טעם בחיפוש אחר אתר פיסיולוגי כמקום אחיזה לנשמה, ואם כי חכמינו כן דיברו על מקום הימצאותה של הנשמה, אין להבין זאת כמובן פיסיולוגי שהרי הנשמה היא רוח השם הגדול". נראה כי ביאור דברי חכמינו הוא: היות שהאדם מורכב מגוף

ונשמה, חומר ורוח, וזה ייחודו, יש להבין את הנשמה כקשורה במקום מסוים מבחינה פונקציונאלית גרידא.

המחקר הפיסיולוגי שלא הצליח למצוא מקום לעצמי, אינו נתפס ככשלון בעיני היהודות, שהרי אין אפשרות לרוחניות להיות גשמית. עצם הרכבת הרוחני והגשמי מבחינה פונקציונאלית היא פלא, וכדברי הרמ"א (שלחן ערוך אורח חיים, סימן ו סעיף א): "שמפליא לעשות כמה ששומר רוח האדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". הרמב"ן (בראשית א, כו) כותב: "ואמר בצלמנו כדמותנו כי ידמה לשניהם, במתכונת גופו לארץ אשר לוקח ממנה, וידמה ברוחו לעליונים שאינה גוף ולא תמות, ואמר בכתוב השני בצלם אלקים ברא אותו, לספר הפלא אשר נפלא בו משאר הנבראים". מפורש בדבריו שהנשמה לא תמות משום שהיא מהעליונים, ואם כן ברור שאין המדובר במהות גשמית ולפיכך אין לחפש מקומה כחלק ממבנה פיסיולוגי. ולהלן באותו קטע אומר הרמב"ן: "כי יצירת האדם ברוחו, הוא הנפש אשר בדם, נעשה מן הארץ כמאמר החיה והבהמה, כי כל נפשות התנועה נעשו יחד, ואחר כך ברא להם גופות, עשה תחילה גופי הבהמה והחיה, ואחר כך גוף האדם ונתן בו הנפש הזו, ואחר כך נפח בו נשמה עליונית, כי הנפש הנפרדת אשר בו, היא שנתיחד בה מאמר אחר 'אל האלקים אשר נתנה' (קהלת יב, ז), כדכתיב (להלן ב, ז) 'ויפח באפיו נשמת חיים'". למדים אנו מדבריו, שהמלה "נפש" מתפרשת לכמה מובנים, וכפי שראינו בדברי רש"י לעיל שהמלה "נפש" מובנה גם נפש החיה והבהמה אלא שיש באדם נפש נוספת.

מהותה של אותה נפש שרויה במחלוקת. הרמב"ן (ב, ז) מביא מחלוקת המפרשים אם מדובר בנפש אחת בעלת תכונות שונות או שמדובר בנפשות שונות: "ודע כי המתחכמים במחקר חלקו באדם, מהם יאמרו (כוונתו לאבן עזרא) כי באדם שלוש נפשות, נפש הגדול כצומח, או תאמר בזו נפש הגדול, ובו עוד נפש התנועה שהזכירה הכתוב בדגים ובחיה ובכל רומש על הארץ, והשלישית הנפש המשכלת. ומהם יאמרו (כוונתו לרמב"ם) כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלוש הכוחות האלה, ורק היא יחידה, והכתוב הזה כפי משמעו ירמוז כן... אבל אונקלוס אמר והות באדם לרוח ממלא, נראה שדעתו כדברי האומרים שהם בו נפשות שונות, וזאת הנפש המשכלת אשר נפחה השם באפיו היתה בו לנפש מדברת. וכן נראה לי מדעת רבותינו". והרמב"ן ממשיך ומבסס את דעתו, ומסיק: "ואחרי שיצרו בהרגשה נפח באפיו נשמת חיים מפי עליון להוסיף הנפש הזאת על היצירה הנזכרת, ויהי האדם כולו לנפש חיה, כי בנשמה הזאת ישכיל וידבר ובה יעשה כל מעשה, וכל הנפשות וכוחותן לה תהיינה". ועיין ברכנו בחיי שם שדעתו שהנפש המשכלת משכנה במוח.

בירור נוסף בפרטי הנפש

הרמח"ל (דרך ה', חלק ג פרק א) כותב שיש באדם שתי נפשות אחת, "כמו שיש לכל בעלי החיים, משמשת להרגשה והשכלה החקוקה בטבעו". כוונתו, כפי הנראה, למה שמכונה אינסטינקט. הרמח"ל מפרט את התכונות החקוקות באותה נפש אדם שבה שווה לכל בעלי-החיים: "והנה בנפש האדם יבחנו בחינות וכוחות כגון הדמיון והזכרון השכל והרצון". זאת אומרת, שאם כי יש באדם תכונות יותר נעלות מאלו המצויות בבעלי-חיים, הן שונות מהן בהיקפן ובעצמתן ולא בעצמותן. מה שאין כן הנפש השנייה, וזה תיאורה:

"נמצא עוד באדם מציאות נפשי נבדל ועליון מאד, ואין התכלית בכיאתו באדם אלא לקשרו בשרשים העליונים... והנפש העליונה מנהגת את התחתונה". הרמח"ל מסביר שהאדם דומה לשרשרת שכל חלק ממנה קשור לחלק אחר. הנפש העליונה מחולקת לכמה חלקים: "ואמנם אע"פ שקראנוה על דרך כלל נפש אחת, הנה באמת היא בעלת חלקים רבים"³⁷ ומדרגות שונות... והנה כלל חלקי הנשמה מתחלק לחמשה ונקראים נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה". במאמר החכמה מוסיף הרמח"ל פרטים בעניין מהות הצלם וממקם את חלקי הנשמה: הנפש בכבוד, הרוח בלב, הנשמה במוח, החיה מקיפה את כל הגוף מבחוץ, והיחידה מקיפה את הראש מלמעלה. אנו למדים מדבריו, שאין כוונתו למצוא מקומם מבחינה פיסיולוגית, שהרי החלקים חיה ויחידה לא נמצאים בגוף, וכפי שהם אינם בגוף הפיסי ואינם פיסיים, כך עלינו להבין את החלקים האחרים שאינם ממוקמים בגוף כמובן פיסיולוגי. בהגה"ה ראשונה בספר נפש החיים כתוב: "כן הנפש רוח ונשמה שבאדם אינה מושגת למחשבה רק עפ"י פעולותיה ע"י הגוף, ואף גם זאת אין רואין אותה רק מושגת מציאותה"! וכיאר דבריו "אין רואין אותה" הוא, שאין אפשרות לראותה משום שאינה מציאות פיסית ואינה תופסת מקום. בספר היסוד של חסידות חב"ד, התניא (פרק א), מצוטט רבי חיים ויטאל תלמידו הגדול של האר"י ז"ל שלכל אחד יש שתי נשמות, ובפרק ה מאריך בפירוט הנפש השנית [דרך אגב, אנו שוב רואים שימוש במלים נשמה ונפש כאילו הם מונחים זהים] שהיא "חלק אלוהה ממעל". ובפרקים ט ו"א מבואר מקום משכנם ומפורש שם שהנשמה "מהותה ועצמותה אינו בגדר ובחינת מקום וגבול גשמי" וכנ"ל.

הרמח"ל, שצוטט לעיל, משייך מה שמכונה בפיסיולוגיה "תפקודי האגו" כגון הדמיון, הזכרון, השכל והרצון לנפש הראשונה המשותפת לכל בעלי-החיים. הוא כותב "שבבעלי חיים עצמם יש הפרש גדול בהשכלתם, והשכלת בני האדם נבדלת מהשכלת כולם הבדל גדול", אולם כולם שורשם בנפש הראשונה, והנפש השנייה הנמצאת אך ורק באדם תפקידה לקשר האדם לשורשיו העליונים. לפי זה ניתן לומר, שהיחודיות באדם, "העצמי" שלו, קשורה לנפש השנייה, משום שכשם שקשר האדם עם שורשיו העליונים מבדילו משאר בעלי-חיים כך "העצמי" שלו מבטא את ייחודו בתור בן-אדם אחד מרבים. אולם יש קושי מסוים בקביעה זו, היות שפעולת הארגון והרגשת הזהות המהווים חלק אינטגרלי של העצמי לכאורה מעוגנים רק בנפש הראשונה, שהרי לנפש השנייה אין תפקיד חוץ מאשר לקשר האדם עם שורשיו העליונים. עיון נוסף בדברי הרמח"ל מלמדנו, שהנפש השנייה משפיעה על הראשונה ופותחת דרך להתיר את הקושי הנ"ל. וזה לשון הרמח"ל: "והיא פועלת באדם ומנהגת את הנפש התחתונה ומדריכתה, וחוקקת בה ציורי השכלתה לפי הבנתה". זאת אומרת, שאם כי הכלים שזוכרים לעיל נמצאים בנפש הראשונה, בכל זאת היא, הנפש הראשונה, מופעלת גם בתפקודים אלה מהנפש העליונה. הנחה זו בכוחה להתיר קושי אחר. נאמר לעיל (וכן נראה להלן) שהחשיבה והשכל קשורים לנשמה שמשכנה במוח, ולכאורה דעה זו סותרת את דברי הרמח"ל שתפקודים אלה מקורם בנפש הראשונה. אלא שתוספת זו, הקובעת שהכלים בנפש הראשונה מושפעים מהנפש העליונה, מסבירה ומיישבת את מה שנראה כסתירה.

דברים ברורים ויסודיים בהגדרת מהות הנפש והגוף אנו מוצאים בדברי ר' יצחק אייזק חבר. בספרו אור תורה (ביאור על ספר מעלות התורה של ר' אברהם אחי הגר"א) הוא כותב, שלא רק שאין להבין את (חלקי) הנפש ומקום משכנם כמובן ובמונחים פיסיים,

אלא שגם הגוף שיועמד לדין אינו הגוף החומרי:

אמר ר' אבהו אמר ר' אליעזר תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהם... והוא מבואר גם כן כמו שכתבתי בכמה מקומות, שגוף הנזכר בכל מקום בדברי חז"ל, אינו על גוף הבשר החומרי שהוא בקבר, וכל העונש שהזכירו חכמינו ז"ל לאחר מיתה בגוף, שאמרו (ויקרא רבה פד, ה) שהקב"ה מרכיב החיגר על הסומא ומחבר גוף ונשמה ודנה ביחד בגיהנם, לא דיברו על הגוף שהוא בקבר, ואם הוא חנוט ונתון בארון בביתו לעין הרואים, והשוטים המלעיגים על דבר חז"ל לא ידרו לעומק כוונתם, שכל כוונתם הוא על כחות הנפש החיוני, שהוא נפש הבהמית, שהם החושים שבו הראיה והשמיעה וכדומה שהם נקראים גוף האדם, והבשר שבו נקרא בשר האדם, או עצם האדם, ועור אדם, אלא על בחינת כחות גופניות שבו, שעליו שורה הרוח עם הנפש הבהמי, והוא נדון ממש, וענשו קשה יותר ממה שסובל כשהוא בגוף החומר.³⁸

תיאור זה מרומז בקצרה ברוח החיים (ר' חיים מוולאזין, אבות פרק ב, ד"ה או יאמר הסתכל): "כח הראיה ויש למעלה, ונקרא עין וישנו באדם מכח שלמעלה שמסר לו השי"ת וד"ל".

עיון נוסף במיקום העצמי

נאמר לעיל, שסביר לומר לפי הכלל ברמח"ל, שיש שתי נשמות באדם וכי העצמי של האדם, החלק הייחודי שבו, קשור לנשמה העליונה. נותר לנו לברר זאת ביתר דיוק, שהרי הרמח"ל, כדרך המקובלים, חילק את הנשמה לכמה חלקים.³⁹ הגר"א כותב: "באדם הנשמה נעלמת מאד, ועיקר חיותו של האדם הוא הרוח והוא האדם המקבל שכר ועונש כידוע והוא המרגיש והוא כל כחותיו וחושיו, והנשמה היא השכל המלמד לאדם דעת והיא מזלו של האדם ומלאכו כידוע, והוא רק בשמים רק ניצוצות מתנוצצים ממנו על האדם להנהיגו ולהשכילו".⁴⁰ ובנפש החיים (שער א, פרק טו) מבאר השתלשלות הנשמה וקשריה עם האדם, ושם מבואר שבחינת הנשמה שבאדם היא הרוח, כי בחינת הנשמה ממש אינה בתוכו וכנ"ל.

תיאור זה פותח לנו פתח להבין את המלחמה הפנימית, הקונפליקט התמידי באדם אם ללכת בדרך הישרה או לא. הנשמה שהיא אלוקית מסייעת ליצר הטוב, וכפי שנ"ל: "הנשמה היא השכל המלמד לאדם דעת והיא מזלו של האדם ומלאכו", והיא מנסה להשפיע על הרוח שהיא הבוחרת שלא יושפע מהחומריות ויצר הרע".⁴¹ וכשאדם חוטא הנשמה מסתלקת, כמו שכתב הגר"א.⁴² לאור זה אפשר לומר, שמה שכתב לעיל שייתכן שהעצמי מקומו בנשמה, הכוונה הן לרוח שהוא האדם הבוחר והן לנשמה שהיא מיוחדת לו אם כי היא חלק אלוקי אבל היא גם מזלו ומלאכו כנ"ל, ואם האדם זוכה אז הנשמה היא האדם כפי שמבואר בהערה 41.

לעיל נאמר שישנם הוגים, כמו רוג'רס, הסבורים שמטרת הטיפול הנפשי היא להחזיר את האדם לעצמיותו, והובאו דעות החולקים. לגבי היהדות אין עניין זה פשוט, שהרי מבנה הנפש מורכב. יש נשמה המנסה להשפיע לטוב, אבל הרוח שהיא הבוחרת, הגם שהיא חלק מהנשמה, בנויה בצורה שלא תהיה נוטה לאף צד (הערה 41). אולם למרות

הנ"ל, היות שתכלית בריאת האדם שיהיה קשור לעליונים, אין ספק שמטרה זו — החזרת האדם לשורשיו, נראית נכונה.⁴³

המוח הלב והשכל

כדי להגיע להבנה יותר בהירה בנושא יש לברר את מושג השכל ומיקומו. לעיל הובאו מקורות לדעה שהשכל קשור לנשמה. לכאורה הכוונה לחשיבה רציונאלית המתרחשת במוח משום ששם מקום הנשמה מבחינה רוחנית, כפי שהוסבר לעיל. אולם אין הדבר כה פשוט. כזכור, הרמח"ל מחלק בין שתי נשמות, הנשמה התחתונה אחראית לתפקודי האדם כולל השכל, והעליונה מקשרת עם העליונים, כלומר כולה רוחנית. נוסף לכך אנו מוצאים בתורה, שהלב נתייחס להבנה ולדעת ולא דווקא המוח. בספר דברים כט, ג נאמר: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמע עד היום הזה", הרי שהדעת בלב; וכן שם לב, מו: "ויאמר אלהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום...".⁴⁴ עניין זה טעון בירור.

הרמב"ן (דברים ו, ה) מפרש את הפסוק שבפרשת שמע "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך": "על דעת המדרש הלב הנזכר כאן הוא הכח המתאוה... א"כ בכל נפשך הנפש המשכלת... ורבי אברהם אמר כי נפשך המתאוה... ובכל לבבך הוא הדעת והוא כנוי לרוח המשכלת". דברי הרמב"ן תואמים את דברי הרמח"ל שהחשיבה בנפש התחתונה. גם על הפסוק "נפש כי תחטא בשגגה" (ויקרא ד, ב) הרמב"ן כותב: "בעבור היות המחשבה בנפש והיא השוגגת הזכיר כאן נפש", הרי שהמחשבה בנפש. למרות דברים אלו, נראה שאין הכוונה לחלק האדם הקרוי נפש לעומת יתר החלקים ברוח ונשמה, וכבר הודגש לעיל שמלים משמשות לפעמים במשמעויות שונות. המלה "נפש" לפעמים משמעותה חלק מסוים ולפעמים הכוונה לחלוקת האדם — גוף / חומריות, לעומת נפש / רוחניות, ומסתבר שיש להבין את הרמב"ן בצורה זו.⁴⁵ ואם כי עקרון זה נכון, הרי לגבי מיקום השכל יש מקום להרחיב את הדיבור. לעיל צוטטו פסוקים המייחסים את החשיבה ללב ולמדנו ממקורות אחרים שהחשיבה במוח. המהר"ל בספרו אור חדש על מגילת אסתר (ויאמר המן בלבך) כותב שהתחלת המחשבה בלב. ואולי ניתן להסביר, שראינו בגר"א "שהנשמה במוח היא השכל", מאידך יש לזכור שאומר "שהיא מזלו ומלאכו". נראה שמדובר בשכל שאפשר לכנותו "אלוקי" וכדברי הרמח"ל, ואין הכוונה למה שאנו מכנים אינטליגנציה, ואמנם מצינו בדברי הגר"א שכותב (משלי א, ב) שישנם כמה סוגי שכל. ר' יצחק אייזיק חבר (בספרו באר יצחק המבאר את דברי הגר"א באדרת אליהו, בראשית א, ע"ד הרמז יוס ד) כותב שאור השכל של אדם הראשון נגנו, "שבאמת אור השכל עצמו הוא שבו היה משיג כל העולם וכל הבריאה והוא אור הראשון שנשתמש בו האדם קודם החטא... והוא חכמתו... וכו' ראה משרע"ה...⁴⁶ ועכשיו אור השכל הזה גנוז בחושים שהוא השגה טבעית ע"י החושים דרכי חכמת הטבע שהוא מושג על ידי החושים והשכל מתלבש בו אבל אין חכמתם ברורה כי הוא באמת גנוז... ועיקר השכל הוא חכמת התורה. והיא למעלה מן החושים". מתוך דברים אלו מתבררת מורכבות מהות השכל. נראה שהשכל הממוקם בצורה רוחנית בנשמה הוא העליון, ולא מה שאנו קוראים דרכי הגיון, אינטליגנציה, אלא שכל אלוקי, וכדברי הרמח"ל בתיאור תפקוד נפש העליונה.

הנחה זו שמה שאנו מכנים שכל יש לו הרבה פנים וגוונים יחד עם העובדה שכולם קשורים זה בזה, לפי העקרון שהנחילו לנו חכמי הקבלה (כמבואר באריכות בנפש החיים, שער א), מאפשרת לנו להסביר במקצת עניין המוח והלב.⁴⁷ שניהם קשורים לשכל ולחכמה, לגוונים השונים שיש בהם. נביא מקורות נוספים⁴⁸ לאלו שצוטטו לעיל הזורעים אור על בעיה זו, ואחרי כן נראה את הרלוואנטיות לסוגיות הפסיכולוגיות שנידונו בקשר ל"עצמי".

במשלי יד, לג נאמר: "בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע", ופירש הגר"א: "מי שיש לו לב נבון בלבו תנוח החכמה, כי הבינה היא הכלי של חכמה ואם יש לו בינה תנוח בו החכמה", ובתוספת לפירושו מכתב-יד:⁴⁹ "והחכמה אף שהיא במוח מכל מקום לא שריא אלא בלבא". ובפירושו לכתוב טו, ל אומר הגר"א: "כי עיקר הסודות מיוחדים ללב ששם נתיבות חכמה". לכאורה דברים אלו עומדים בסתירה למה שצוטט לעיל בשמו "שהנשמה הוא השכל המלמד לאדם דעת", וכן באדרת אליהו (בראשית ב, ז) "ומה שעל המוח המשכלת נקרא נשמה". נראה ברור, כפי שנאמר לעיל, שחלקי הנשמה קשורים זה בזה וכן שיש בחינות שונות של שכל, ולכן יש שהשכל ממוקם במוח ויש שמתואר כנמצא בלב, בעיקר כשמדובר בבינה.

יש להביא סעד לרעיון זה מדברי נפש החיים (שער א, פרק יד): "ואלו הג' בחינות מעשה דבור מחשבה... שהם הג' בחינות נפש רוח נשמה, כי המעשה הוא מבחינת הנפש. והדיבור הוא מבחינת הרוח ומשכן הרוח עיקרו הוא בלב... ומחשבה היא בחינת הנשמה שהיא המלמדת לאדם דיעה ובינה בתוה"ק, לכן עיקר משכנה הוא במוח כלי המחשבה והוא הבחינה העליונה שבהם". יש לדייק בדבריו שכותב "ומשכן הרוח עיקרו הוא בלב" דייקא עיקרו, וכן לגבי המחשבה "עיקר משכנה הוא במוח" שוב מדייק לכתוב עיקר, והיינו כנ"ל שחלקי הנפש קשורים זה בזה. וכן יש לשים לב לתיאור השכל "שהוא המלמדת לאדם דיעה ובינה בתוה"ק", מדייק לומר בתורה וכו"ל שלא מדובר במה שמכונה אינטליגנציה גרידא, ומה שכותב "והוא הבחינה העליונה שבהם" שוב כנ"ל שמדובר בכוח הרוחני המעניק לכלי המחשבה את היכולת להשכיל ועיקרו שכל אלוקי ומשפיע גם על התכונה השכלית המכונה אינטליגנציה, וכדברי הרמח"ל שצוטטו לעיל שהנפש העליונה מנהגת ומדריכה את הנפש התחתונה, ולכן מתאפשר שישכון גם בלב.⁵⁰ ובנפש החיים (שער ב, פרק טז) מבאר שאותיות הן בבחינת נפש, נקודות בבחינת רוח, וטעמים בבחינת נשמה, שהם בחינת מעשה, דיבור ומחשבה, וכותב: "והטעמים של התיבות הם בחינת המחשבה וכוונת הלב שהוא בחינת הנשמה כידוע", הרי שכולל מחשבה וכוונת הלב ביחד.⁵¹ וכפי שכתב בשם הגר"א (שער א, סוף פרק טו), ש"בחינת התחתונה של הנשמה המתנוצצת בדעו ושכלו להשכילו היא היא הג"ר [ג' רישין] של הרוח במוחין שלו".

הקשר וההשפעה ההדדית בין המוח והלב, היחסים המורכבים בין חלקי הנשמה, מובילים ומדריכים אותנו לפיתוח עצמת היהדות לגבי נקודה מרכזית של נושא העצמי. כזכור, המרכיבים הפסיכולוגיים העיקריים של העצמי הם הרגשת הייחודיות של האדם, ארגון רגשותיו וחוויותיו שיהוו בסיס ליצירת והרגשת זהות, ויסוד שיאפשר התבוננות עצמית כאילו עומד הוא בחוץ ומסתכל על עצמו מן הצד. חלוקתו של ג'יימס ל-I ו-Me מקובלת כמסגרת הכוללת עניינים אלו.

ניתן לומר, שלפי היהדות, המקבילה ל- Me^{-} של גיימס היא הרוח שעיקר משכנה בלב. אולם יש להדגיש, שלא מדובר רק באוסף של חוויות היוצרות זהות, אלא בעיקר האדם, כפי שתואר לעיל בשם הגר"א, שהרי הרוח היא עיקר האדם המחליט והבוחר והעתיד לעמוד בדיון. הנשמה מקבילה ל-I של גיימס, שהיא חלק האדם שכאילו עומד מן הצד. גם כאן יש להדגיש, שאין הכוונה לישות המאופיינת בהרגשת עמידה אובייקטיבית מן הצד ובכך מסתיים תפקידה, אלא בישות רוחנית שלמרות היותה חלק אלוקי, מצורפת כחלק אינטגראלי לאדם ובוזה הדמיון ל-I של גיימס. אפשר אפוא להשתמש במסגרת הכללית של גיימס לחלוקת האדם לחלקים, שהרי גם ביהדות קיימת חלוקת הנשמה לחלקים שונים, אלא שבגישה היהודית מסגרת זו לובשת פנים אחרים בעלי תוכן יהודי מסורתי.⁵²

הערות

- 1 פ' נוי, "מהו העצמי" של פסיכולוגיה העצמי", שיחות, כרך ט (1955), מס' 2.
- 2 D. P. McAdams, *The Person*, Harcourt Brace, Jovanovich, San Diego, 1989, p. 562.
- 3 L. A. Pervin, *Personality*, John Wiley & Sons, NY, 1993, p. 422.
- 4 C. E. Kimble, *Social Psychology*, Wm. C. Brown, Dubuque, IA, 1990, Ch. 3; Pervin (הערה 3) pp. 390-397, 408-409, 422-423, 448-452; E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Social Psychology*, Longman, NY, 1997, pp. 145-152.
- 5 J. G. Miller, "Cultural Psychology: Bridging Disciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self", in: P. K. Bock (ed.), *Handbook of Psychological Anthropology*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1994, pp. 148-152.
- 6 D. A. Oakley & L. C. Evans, "The Plurality of Consciousness", in: D. A. Oakley (ed.), *Brain and Mind*, Methuen, London, 1985; K. Popper & J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer Verlag, Heidelberg, 1977. אקליס הוא בעל פרס נובל לניורופיזיולוגיה ופופר הוא פילוסוף בעל שם עולמי. הנושא מעסיק גדולי חוקרים בשתי הדיסציפלינות, ראה: *Time Magazine*, July 31, 1995; April 1, 1996 (consciuosness) זהים. בכחבה משנת 1996 מוצגת השאלה אם מחשבים יכולים לחשב, אם יש להם מודעות, ואם יש להם רגשות סובייקטיביים.
- 7 T. J. Csordas, "Self and Person", in: P. K. Bock (ed.), *Handbook of Psychological Anthropology*, Greenwood Press, Westport Conn., 1994, p. 335.
- 8 נוי (הערה 1), עמ' 96.
- 9 ראה דיון אצל מקאדמס (הערה 2), עמ' 561-597, ואצל ארונסון וכו' (הערה 4), עמ' 149-145.
- 10 I. Barbour, *Religion in an Age of Science*, The Gifford Lectures, Harper and Row, San Francisco, 1990, Ch. 4; L. E. Olds, *Metaphors of Interrelatedness — Toward a Systems Theory in Psychology*, State University of NY Press, 1992, Chapters 4+5; D. Zohar, *The Quantum Self — Human Nature and Consciousness Defined by the New Physics*, William Morrow & Co. NY, 1990.
- 11 נ. הרברט, *Elemental Mind — A Plume Book*, Penguin : עמ' 34. ראה גם: Group, NY, 1994, pp. 172-183. הפיסיקה הקלאסית הגדירה בצורה ברורה את המציאות — העולם דומה לשעון. תורת הקוואנטים הפכה הנחה זו על פיה, ומלמדת שעצם התומר, האטום והאלקטרון, הוא גם חלקיקי וגם גלי. האטום מתואר כבעל אפשרויות שונות בתוך תחום הוואריאציות לפי עקרון

- האירודאות של הייזנברג. אחת האפשרויות מתממשת ברגע שאנו מתבוננים באטום, ואין אנו יודעים מראש אילו אפשרות תיבחר.
- איינשטיין היה מוטרד מאוד משלוש נקודות בתורת הקוואנטים: (1) המקריות כפי שנאמר לעיל; (2) העובדה שאין לאובייקטים תכונות מוגדרות, קוונטומים, אטומים ואלקטרונים, ושרק ההתבוננות והמידדה מעניקה להם תכונות מוגדרות; (3) העובדה שתיחכן השפעה בין עצמים למרות שלכאורה אין קשר ביניהם (עקרון האיילוקאליות). הייזנברג ובוהר טענו לעומתו ש"אטומים אינם אובייקטים", וכן שאי-אפשר לדבר על אובייקטים אלו ולתארם בנפרד אלא אך ורק כחלק מתהליך מדידה.
- הברט סבור, שהנקודה השלישית היא הפתעה מדהימה ביותר בתיאוריית הקוואנטים. המחקר התיאורטי של כל ההיטויים האמפיריים של קלאוזר, פרידמן ואספק עם פוטונים הוכיחו, שיש השפעה בין חלקיקים אלו למרות שלכאורה אין קשר ביניהם, עובדה הנראית כמו כישוף.
- הייזנברג צוטט אצל אולדס (הערה 10), עמ' 71.
- 12 ברבור (הערה 10) מצביע גם על השלכות תיאולוגיות. היינו, שלפי הנ"ל יש מקום לומר שנבצר מבני-אדם להבין מהותו של הכורא, וניתן רק לנסות להבין קשריו של הכורא לברואי (עמ' 121-122).
- יש לציין, שהנחה זו היא אחד היסודות בספר נפש החיים לר' חיים מוולאוין.
- 14 ראה ברבור (הערה 10), עמ' 118-121; אולדס (הערה 10), עמ' 69-73; וזהר (הערה 10), עמ' 73, 111.
- 15 פרווין (הערה 3), עמ' 14.
- 16 אולדס (הערה 10).
- 17 H. J. M. Herman & H. J. G. Kempen, *The Dialogical Self*, Academic Press, San Diego, 1993.
- 18 R. Harre & G. Gillet, *The Discursive Mind*, Sage Publications, Thousand Oaks, 1994
- 19 הפילוסוף האמריקאי סירל נוקט עמדה דומה. הוא דוחה הן את הרואליות של דיקארט והן את הגישה המטריאליסטית הנוקטת שאין בכלל מודעות.
- J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1995
- 20 A. H. Modell, *The Private Self*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993, pp. 9-10.
- 21 E. F. Bales, *A Ready Reference to Philosophy East and West*, University Press of America, Lanham Md., 1987, pp. 56-57.
- 22 ברבור (הערה 10), עמ' 195.
- 23 פרווין (הערה 3) בעמ' 14 כותב על העצמי ובעמ' 15 על מצבים שונים של מודעות. מקאדמס (הערה 2) דן בפרק 12 באריכות במודעות, ומקדיש את פרק 14 למושג העצמי. סירל (הערה 19) יוצא דופן בין הפילוסופים בכך שמפריד בין מודעות למודעות עצמית (עמ' 142).
- 24 יש חילוקי דעות גם לגבי הגדרת מושג המודעות. חוקרים מסוימים מגדירים מודעות כמבצעת פעולת תשומת לב לגירויים חיצוניים ופנימיים, ואחרים מוסיפים גם פעולת פיקוח ושליטה. ראה: Atkinson, Smith & Bem, *Introduction to Psychology*, Harcourt Brace, Jovanovich, F. T. Worth, 1993¹¹, p. 204
- ההיבט הפיקוחי מתואר כאדם הניצב מול אפשרויות שונות ובאופן מודע בוחר אופציה אחת מני רבות. לפנינו דוגמה לפונקציה של העצמי אלא שנקראת מודעות. נוי (הערה 1) מתבטא ביחס לנוירופיסיולוגים הדוגלים בדואליות: "כל ממצאיהם מבוססים על ההנחה, שרובם מאמינים בה ללא עוררין, של 'אחדות הנפש', 'אחדות ההכרה' או 'אחדות העצמי'". הרי לפנינו שימוש במושגים אלה כאילו הם שמות נרדפים. כשמתאר התנהגותם של אנשים שהקורפוס קולוסוס שלהם נותק, כותב: "התברר שלחולים מנותחים אלה, יש למעשה, שני מוחות ושתי אישיות נפרדות זו מזו", והוא מצטט את ספריי, חלוץ מחקרי ניתוק המיספרות המוח, שכתב: "הותיר אנשים אלה עם שתי נפשות (mind) נפרדות, זאת אומרת שתי ספירות נפרדות של מודעות". זו עוד דוגמה לשימוש במושגים שונים כאילו מדובר באותו הדבר ולגביו הם אמנם אותו הדבר. עיין גם בספר המוזכר לעיל בהע' 18, הכותב שייחכן שלמנותחים אלה יש שני זרמים של מודעות או אפילו שני minds — דוגמה נוספת לשימוש הלא מוסכם במונחים.

- 25 גישתו של Antonio Damasio (הע' 6; 1995 *Time Magazine*) היא, שאם כי יש mind הנמצא במוח, אין לו מקום ספציפי במוח. ה-"mind" המתואר אינו המכתיב מהלכים והשולט באדם, אדרבא mind נוצר על-ידי המוח, ולפיכך מודעות אינה אלא תוצרת תהליכים פיסיולוגיים מורכבים מאוד. עיין גם: *National Geographic*, Vol. 187 #6, Quiet Miracles of the Brain. שם מוצגת התיאוריה של Candace Pert הדומה בהשלכותיה לעמדת דאמזיו. כמאמר זה יש תיאור רומנטי של אשה שאיננה לה תאונת דרכים והתאוששה אבל אישיותה החדשה שונה לחלוטין מהישנה. מעניין ביותר משפט בעמ' 32: "מתי (שם אדם) איבד חצי מוחו אבל אישיותו הקודמת קיימת, ופטסי (האשה) שעברה תאונת דרכים) לא איבדה את מוחה אבל איבדה את העצמי שלה". ראה גם: *Time: The New Age of Discovery*, Winter 1997/98, pp. 88-90.
- 26 פרויד לא הזכיר "עצמי" וכפי הנראה ראה את העצמי כחלק האני, ראה נוי (הע' 1).
- 27 פרווין (הע' 2), עמ' 390. ראה גם: C. E. Kimble, *Social Psychology*, Wm. C. Brown Publishers, Dubuque IA, 1990, p. 56. קימבל מביא שורה ארוכה של חוקרים הסבורים שאין לאדם עמדות קבועות. האדם מבלית עמדה לפי קהל היעד או כדי להקריין דמות עצמית רצויה. עיין גם מקאדמס (הע' 2), עמ' 585, המצטט את גופמן החושב שכולנו שחקנים על כמה גדולה.
- 28 מקאדמס (הע' 2), עמ' 525-528.
- 29 ראה דיון אצל מקאדמס (הע' 2), עמ' 470-476.
- 30 יש להעיר, שלמרות שתיאורטיקני הזרם ההומאניסטי, כגון רוג'רס, נתפסים כקרובים לגישה האקסיסטנציאלית, הרי לגבי נושא העצמי אין דעותיהם שוות. האחרונים אינם דוגלים במבנה עצמי קבוע, ואילו רוג'רס מחשיב את העצמי כבסיס הכי יסודי במבנה האישיות. יוצא דופן בין האקסיסטנציאליסטים הוא האמריקאי רולו מאי המחזיק בעצמי קבוע. הוא סבור שיש כוח באדם (daimonic) המוגדר כרחיפה פנימית של האדם להבליט ולהנציח את עצמו, וזה נשמע כקבוע ומרכיב מרכזי של העצמי. ראה: R. May, *Love and Will*, Norton, NY, 1969, p. 123. יש לציין עוד הוכחה שמאי דוגל בעצמי קבוע: הוא מבקר קשות את ידידו קרל רוג'רס ומאשימו בנאיביות, משום שסבור שרוג'רס אינו מכיר ברע שיש באדם. מנימוקיו יש להסיק, שסביר שאכן יש באדם משהו פנימי קבוע. ראה: R. May, "The Problem of Evil, An Open Letter to Carl Rogers", *Journal of Humanistic Psychology*, 22, 10 (1982), pp. 10-21. הברל זה בין רוג'רס לרוב האקסיסטנציאליסטים מתבטא גם בגישתם הטיפולית: היסוד הטיפולי, לפי רוג'רס, הוא השינוי בדימוי העצמי של האדם, ואילו האקסיסטנציאליסטים מרגישים את נחיצות הרגשת האדם שהוא חי, שהוא חווה את עצמו בתוך הזמן.
- 31 ארונסון, וילסון, אקרט (הע' 4), עמ' 146-149.
- 32 M. A. Wallach & N. Wallach, *Psychology's Sanction for Selfishness*, W. N. Freeman, San Francisco, 1983.
- 33 C. Clausen, "Welcome to Post-Culturalism", *The Key Reporter*, Phi Beta Kappa, Vol. 62 #1 (1996).
- 34 C. E. Moustakas, *Loneliness and Love*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1972, Ch. 7.
- 35 R. A. Wicklund & M. Eckert, *The Self-Knower: A Hero Under Control*, Plenum Press, N. Y. & London, 1992.
- 36 חוקרים אחדים סבורים, שגם לבעלי-חיים יש תחושה הדומה לתחושת העצמי בבני-אדם. ראה: ארונסון ואקרט (הע' 4), עמ' 145-146. ראה גם כתבה ב-*N.Y. Times*, April 22, 1997. — "Evolutionary Necessity or Glorious Accident. Biologists Ponder the Self" מצוטטים ביולוגים הסבורים שתחושת העצמי שורשה בתקופת ההיריון, ולפי דבריהם לכל בעלי-חיים יש עצמי. הם מבססים גישה זו על העובדה שכל בע"ח דואג כראש וראשונה לעצמו. אולם אחרים מחלקים בין הערפת עצמו להרגשת ותחושת העצמי ומבדילים בין סוגים שונים של בעלי-חיים. לפי דבריהם, החברה מהווה בסיס לפיתוח העצמי, ומוסיפים שברור שקשר זה בין החברה ופיתוח העצמי נראה הכי חזק בחברה האנושית.
- 37 ייתכן שדברי הרמח"ל, המחלק את הנפש לכמה חלקים, בכוחם להסביר את ההבדלים בין החכמים שצוטטו ברמב"ן. הם דיברו או על נפשות שונות או נפש אחת בעלת כוחות נפרדים, ולכן קיימת

- 38 מתירה ביניהם. אבל הגדרתו של הרמח"ל, שאמנם יש נפש אחת בעלת חלקים שונים, ייתכן שהיא מתאימה לשתי השיטות. ועיין לקמן הערה 42.
- 39 עמודי התורה, הכולל בתוכו ספר מעלות התורה וספר אור תורה, ירושלים, תשל"א, עמ' רנב-רנג. ראה: תניא, פרק כט. מדייק שם, שהנשמה אינה האדם עצמו, כי היא אנו אומרים "נשמה שנתת כי, דייקא מכלל שהאדם עצמו אינו הנשמה הטהורה".
- 40 ספר יצירה פ"א מ"א אופן ג, צוטט בספר אורות הגר"א, בני-ברק, תשמ"ו, עמ' קצח. ובאותו עמוד מצוטטים ממקור אחר דברי הגר"א "וכן באדם, האדם הוא הרוח והנשמה הוא חלק אלוקי ממעל", וכן מבואר בשם הגר"א בספר אור תורה (הע' 38), עמ' רך.
- 41 ואם כי גם הרוח חלק מהנשמה, אולם כפי שהוסבר היא בחינה פחותה וזהו עניין הכריאה כולה שעברה תהליך של התגשמות עד החומר. ויש להסכיר את מהות הקונפליקט הפנימי באור נוסף. ר' חיים מוולאז'ין, בספרו רוח החיים על פרקי אבות (פרק ד, ד"ה הוי רץ למצוה) אומר: "כי אמנם היצירה" מתגבר יותר במלאכתו מן צ"ט, כי כן יסוד השי"ת לאשר מטבע נשמת האדם ושרשו, יותר היה נקל לו לשמע בקול היצירה" כי מי פתי יסור ממחצב מקור מים חיים לחצב באר מקור שחת, כי ע"כ השליט היצירה" להיות שורר יותר למען יהיה האדם עלול לעשות רצון זה וזה כבוה". ובפרק ה (בתחילתו, ד"ה או יאמר): "כי הנשמה משפיעה מלמעלה ללכת בדרך הטובה", וכפי שמבואר בספרו נפש החיים (שער א, סוף פרק טו): "שהיא הנותנת לו בינה בנצוצי אורה עליו להשכילו בעמקי מצפוני התה"ק". וברוח החיים (פרק ג, ד"ה דין וחשבון): "והנה הבחירה חפשית באדם ברצונו מהפך חומרי המגושם להיות רוחני וכן להיפוך ח"ו פוגם הרוח ושבה כבשרו". ובתניא (פרק ט) כותב, שבצדיקים הנשמה מתפשטת כולה בתוכו, "שהנשמה הטהורה שהיא הנפש האלוקית הוא האדם וגופם נקרא בשר אדם", מה שאין כן באחרים.
- 42 אורות הגר"א (הע' 40), עמ' קצג: "אבל הנשמה אינה ככלל עונשים שמתלקת מיד כשפוגם", וכן מבואר באריכות בנפש החיים (שער א, פרק יט). יש לציין שבספר הנ"ל, עמ' קי, מובאים דברי הגר"א מפירושו על התורה אדרת אליהו (בראשית ב, ז): "ומה שחלקו הראשונים לג' נפשות לא שיש בו ג' דברים נפרדים אלא המתפשטת ממנה לכבד נקרא נפש ומה שמתפשטת בלב נקרא רוח ומה שעל המוח המשללת נקרא נשמה".
- 43 ככתבי הסבא מקלם, הוצאת שפתי חכמים, בני-ברק, 1980, עמ' 48, מתואר האדם כמלא טוב, והיינו שלמות מבנה הנפש המורכב הרי המטרה והתכלית מופנות לטוב. וכן במשך חכמה, לר' מאיר שמתה, פר' וישלת, ד"ה ויהי לי: "עצם נפש הישראלי נוטה לטוב".
- 44 ובדברים ז, יז: "כי תאמר בלבבך...", וכן שם ח, יז: "ואמרת בלבבך...". וכתהלים מט, ד: "פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות", הרי שהלב הוגה. ובמשלי יד, לג: "בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע", וכן טו, ז: "שפתי חכמים יזרו דעת ולב כסילים לא כן", ושם בפסוק יד: "לב נבון יבקש דעת ופני כסילים ידעה אולת", וכן שם טו, כח מבואר שהגיון בלב, ועוד כהנה פסוקים רבים בתנ"ך.
- 45 הגר"א בפירושו למשלי (כב, ה) מחלק את האדם לחמישה חלקים; גוף, נפש, רוח, נשמה וחייה; ואחר-כך כותב: "ופעמים נחשבים לשלשה נפש, נשמה ורוח". הרי שאותן מלים משנות משמעות. בנפש החיים (שער א, פרק טו) מבואר שהנשמה "מקורה ברוך כביכול בתוך נשמת פיו ית"ש. שאין עצמות מהותה נכנסת כלל בתוך גוף האדם, ואדה"ק קודם החטא זכה לעצמותה, ובסיבת החטא נסתלקה מתוכו ונשארה רק תופנת עליו, לכד משרע"ה שזכה לעצמותה תוך גופו". לפי זה מובנים דברי ר' יצחק אייזק חבר, שמשוה רבנו השתמש באותו שכל. ועיין בסוף פרק יד שער א: "מחשבה היא בחינת נשמה שהיא המלמדת לאדם דיעה ובינה בתוה"ק", מבואר כפי הרב חבר שעיקר השכל הוא חכמת התורה.
- 47 כגון ההסבר לעיל בהתרת הקושי ברמח"ל לגבי מקום השכל בנפש.
- 48 בפנים המאמר צוטטו דברי הגר"א ונפש החיים, משום שהדברים מבוארים שם באריכות יחסית. יש גם מקורות ברבותינו הראשונים. באבן שויעב (ספר על התורה מתלמידי הרשב"א) בפר' אמור עמ' רפג דן במקום הנשמה וכן בעמ' דפד. רבנו יונה בחיבורו על התורה (פרשת צו, עמ' קפב-קפג) מבאר שהכתוב קורא השכל לב, ושעיקר האדם הוא הלב שהוא משכן הרוח, והיינו כפי הגר"א שהבחירה בלב.

- 49 הוצאת משה פיליפ, פתח-תקוה, תש"ם.
- 50 בנפש החיים (שער ב, פרק טז בהגה"ה) מבאר איך חלקי הנשמה שנפגמו באים על תיקונם, והסברו מתבסס על העקרון שחלקי הנשמה קשורים זה בזה; ובתוך דבריו כותב: "כי הלב הוא בחינת המחשבה כידוע", בקטע הנ"ל הוא משווה הלב לעיניים ולאוזניים. שוב אנו עדים לכך שיש משמעויות שונות לבחינות נפש רוח ונשמה, ולכן יש שהמחשבה מיוחסת ללב ויש למוח וכו"ל. ובנפש החיים (שער א, סוף פרק טז) כותב, שבחינה מסוימת של הרוח שוכנת במוח ומבאר עניין זה בשם רבו הגר"א, וזאת למרות שכמה פעמים בספר מייחס הרוח ללב, והביאור כנ"ל — שישנן בחינות שונות לחלקי הנשמה. ייתכן שהלב מודגש כשמדובר בחיוב העבודה של האדם לכוואו, שהרי שם משכן הרוח הכוחר וכמובן שאין לחאר בחירה בלי תכונת השכל; ובנפש החיים (שער א, פרק ד) מדגיש את הלב כשמדבר על חיוב העבודה, וכותב: "והלב של האדם אמצעיִתא דגופא והוא כללית הכל נגד הכית קודש קדשים אמצע הישוב אבן שתייה". ובפירושי הגר"א על יונה (א, ז): "וכן אמרו באבות לב טוב שהוא משכן הנשמה כולל הכל" וביאורו נראה כנ"ל. ובתניא יא פרק ט כתוב: "אך מקום משכן נפש האלוקית הוא במוחין שבראש ומשם מתפשטת לכל האברים וגם בלב בחלל הימני". ובספר הלקח והלבוש, ביאור התניא, מבאר שהכוונה על המיקום לא ההתפשטות, ומפנה תשומת הלב לפרק יא ולקיצור התניא מבעל הצמח צדק שכותב שהעיקר במוח אבל נמצא גם בלב, וכן נראה בפרק נא.
- 51 עניין המוח הלב והשכל מבוארים באריכות בכמה מקומות בספר באר יצחק מר' יצחק אייזק חבר, שהוא ביאור על ספר אדרת אליהו מהגד"א על התורה (אדרת אליהו עם שני ביאורים, באור אברהם ובאור יצחק, הוצאת סיני, ת"א, 1969). באדרת אליהו עמ' 32 כתוב: "לב נתיבות במוח שבהם ברא אלוקים בינה ב"י אמירן והוא רוח דליבא" כתוב מוח ולב, והקשר מבואר שם בבאר יצחק, עמ' 33: "והם ריעים דלא מתפשרין דבלב פועל הכל ע"י שמתיעץ עם המוח", והלאה: "שהלב פועל הכל ע"י השכל במוח". וכן בעמ' 45 הבאר יצחק מבאר את דברי הגר"א שם וכותב: "רצה לומר שמוח נקרא לב ג"כ בסוד ל"ב נתיבות שבו... ל"ב שבילין שהם בלב כמו במוח". ומפורש בדבריו בעמ' 32 שמוח ולב הם חכמה וכינה "והאור במוח הוא האור בלב", כפי שמודגש במאמר.
- 52 ייתכן שדברי חז"ל בשמות רבה (תרומה, פרשה לד) רלוואנטיים כאן. חז"ל מייחסים את הבינה של בצלאל לשם ש-ד-י ולא למשל לחנון או רחום, הרי שהמקור לבינה אינו אותו מקור לחכמה. יש חלוקה ברורה לגוני החכמה והם קשורים לחלקים שונים בנפש מבחינה רוחנית, ויונקים את אונם ממקורות שונים בקודש.