

# נפש האדם ונפש העולם

לקראת מפגש מחודש של הפסיכולוגיה והקוסמולוגיה

ניל מנוסי

החוג לפילוסופיה  
הפקולטה למדעי-הרוח  
האוניברסיטה העברית

ירושלים, דצמבר 1999



האדם הוא עולם קטן, העולם הוא אדם גדול.

– האר"י הקדוש

אומרים: האהבה מעוורת את עיני האוהב מלראות את

חולשות האהוב. אפשר לבטא זאת גם להפך ולומר: האהבה

פוקחת את עיני האוהב ליתרונותיו של האהוב.

– רודולף שטיינר



# תוכן:

7	הקדמה
11	<b>פרק 1 המכאניזציה של תמונת הנפש</b>
11	א. המכאניזציה של תמונת העולם
15	ב. המכאניזציה של תמונת הנפש
17	ג. רצון חופשי: הסבר דטרמיניסטי
20	ד. שני הזרמים הראשונים בפסיכותרפיה
24	ה. גירוש הפסיכולוגיה מהקוסמולוגיה
28	<b>פרק 2 החוויה: פרוזדור בין שתי קוסמולוגיות</b>
28	א. שאלות 'איך' ושאלות 'מה'
30	ב. החוויה והמיתוס: אפלייה ואפלייה מתקנת
36	ג. פסיכותרפיה הומאניסטית
38	ד. חוויות רוחניות
44	ה. תיבת הפאנדורה של החוויה-כפי-שהיא
49	<b>פרק 3 ההנשמה של תמונת העולם</b>
49	א. 'אנג'יה': גשר בין הקוסמוס לפסיכה
52	ב. ספקטרום התודעה
55	ג. פסיכותרפיה טרנספרסונלית
60	ד. רודנות החומר, עריצות הרוח
65	ה. ההנשמה של תמונת העולם
69	<b>אחרית-דבר לקראת קוסמולוגיה חדשה</b>
82	ביבליוגרפיה



## הקדמה

אנחנו נוטים להבחין בין שאלות פילוסופיות 'גדולות', הקשורות בטבע היקום ובמשמעות החיים, לבין שאלות פסיכולוגיות 'קטנות', הנוגעות למצוקותינו הנפשיות והיומיומיות. אנו מציבים את שני סוגי השאלות, אך בנפרד, מתוך אמונה שהן שייכות למחלקות שונות ושאינן לערב ביניהן. כשאנו עוסקים בפילוסופיה אנחנו מעוניינים להשאיר בחוץ את השאלות המטרידות אותנו ביומיום, ולהיפך: בחיי השגרה שלנו איננו מטרידים עצמנו, בדרך כלל, בשאלות קיומיות או פילוסופיות. אחת הסיבות לכך היא, שאנו תופסים את רוב השאלות הפילוסופיות הגדולות כחידות שאינן להן פתרון. מדובר בשאלות כגון: מדוע היקום קיים? מהי תכלית האדם ביקום? האם יש חיים אחרי המוות? על אחרות מבין שאלות אלו דווקא יש תשובות, אותן מספק לנו המדע. אלו כוללות את: מהו גילו של היקום? מה גודלו? כיצד התהוו החיים על כדור הארץ? אך תשובות מדעיות אלו נראות כה מרוחקות מהבעיות המוחשיות שלנו, שהן לא נתפסות כמשפיעות לכאן או לכאן על חיינו. השאלות שכן מעסיקות אותנו נוגעות ליחסים שבין אדם וחברו, להתמודדות עם מסגרות חברתיות, להצלחה, למימוש עצמי, וכן הלאה. לכן, כשאנו מתמודדים עם בעיות אלו, אין אנו נוהגים להעמיס על עצמנו גם את השאלות הפילוסופיות הגדולות יותר. הן רחוקות מאיתנו כעננים השטים בשמיה של ארץ רחוקה.

אך ברגעים נדירים נבקעים סדקים במחיצות המפרידות בין שתי המחלקות, והשאלות השונות מחלחות אלו לתחומן של אלו. ברגעים קצרים ושבירים אלו, דרך החלל שנפער עם החסרת פעימה, מבעבעות ועולות בנו פתאום אותן שאלות פילוסופיות מרוחקות, פולשות לתחום מצוקותינו הנפשיות ומעמידות עצמן לנגד עינינו. באותם רגעים החידות הקוסמיות הגדולות ביותר נתפסות כחלק מהותי ובלתי נפרד ממצוקותינו הנפשיות האישיות, כאילו מעולם לא נועדו להתגרש אלו מאלו. אך רגעים מסוג זה, המאופיינים תמיד בתחושת הצטללות והתפכחות, מעוררים בבואם, כמעט בכל פעם, גם ייאוש. שכן אין, כאמור, מענה על שאלות אלו, ואילו התשובות המדעיות שיש בידינו רק שבות ומציבות מרחק לא-יגושר בין מרחבי הקוסמוס המנוכרים לבין דירת הנפש הקטנה שלנו. רגעי פיקחון אלו נידונים להתפוגג, החידות הכבירות של היקום להסתלק מחדש ממעגל טרדותינו, ועוצמתם של אותם רגעים להתפרש, בדיעבד, כפרי דמדומים ותעתוע. אנחנו שבים ומחפשים פתרונים מוחשיים לבעיותינו המוחשיות, ומניחים לשאלות הגדולות לנפשן.

הדברים לא תמיד היו כך, כמובן. בימים בהם אמונות דתיות היו את עמודי התווך בעולמו הנפשי של האדם, וביטויין המעשי של האמונות דרך פולחן, טקסים ותפילות היווה חלק בלתי נפרד מדרך חייו, השאלות הפילוסופיות הגדולות והשאלות הפסיכולוגיות הקטנות לא היו נפרדות כלל. האופן בו האדם תפס את עצמו, את זולתו ואת החברה אליה השתייך, והאופן בו התמודד עם בעיותיו הנפשיות ביחס אליהם, היו חלק מתמונת-עולם מטאפיזית עשירה ורחבה. תמונה זו הקיפה, בסופו של דבר, את היקום כולו. יחסו של האדם אל אלוהיו, האמונה שהוא קיים בשביל תכלית מסוימת ושעליו למלא תפקיד מסוים במהלך חייו – לכל אלו היתה נגיעה ישירה בחייו האישיים ובסיג ושיח היומיומי שניהל עם הסובבים אותו.

את התהליך בו שתי קבוצות אלו של שאלות הופרדו זו מזו אני מכנה גירוש של הפסיכולוגיה מהקוסמולוגיה. בשני מושגים אלו אני משתמש כמעין 'מושגי-אשכול', שאינם חלים על משהו מוגדר וספציפי. עדיף לראות בכל אחד מהם כמתייחס לרשת של שאלות, עמדות ותחושות. על מנת לחסוך אי-הבנות, אנסה להבהיר למה בדיוק אני מתכוון בהם.

אני מכנה בשם 'קוסמולוגיה' תמונת-עולם מסוימת. אין כוונתי להשקפת-העולם במובן של *Weltanschauung*, הכוללת, בדרך כלל, מערכת אישית של שיפוטיות אסתטיים ואתיים. כוונתי לתמונה שאוחזת בה קבוצת אנשים, ושמשקפת עבורה את היקום בו היא חיה ואת הסדר השורה בו. קוסמולוגיה, במובן זה, היא אוסף של אמונות ודימויים, לעתים קרובות בלתי-מודעים, המהווים מעין תשובה על אותן שאלות פילוסופיות 'גדולות' שניתן לשאול לגבי היקום. קוסמולוגיה מנסה לתאר באיזה מין יקום אנו חיים, ממה הוא עשוי, מנין הוא בא, לאן הוא הולך, מה מקומנו בו, וכו'. הקוסמולוגיה של הציבור המערבי-חילוני המשכיל היום היא זו המוכתבת לו, במידה גדולה, על ידי המדע המודרני.

במונח 'פסיכולוגיה' אני משתמש במספר מובנים. בחלק מהמקרים, כוונתי לתחום האקדמי, המחקרי והטיפולי המכונה באותו שם. אך בנוסף לכך, אני משתמש בו בצורה רחבה יותר: אני מכנה בשם פסיכולוגיה את הדימוי הכללי שיש לנו ביחס לאופיה של הנפש שלנו. המונח מתייחס לאוסף של אמונות לגבי עצמינו: ממה נפשנו עשויה, מה הם הרצונות והדחפים שלנו, למה אנחנו יכולים לשאוף, מה משפיע על הנפש שלנו, מה הקשר בין הגוף והנפש וכו'. כמו כן, המונח מתייחס לבעיות הנפשיות שלנו בעצמן, לאותן שאלות 'קטנות' המעסיקות אותנו, במישור הסובייקטיבי והאישי. אני משתמש במונח במובנים שונים אלו לסירוגין, כאשר המובן הספציפי אליו אני מתכוון משתמע מתוך ההקשר.

מטרתי בחיבור זה היא להתחקות אחר שורשי הקשר בין הקוסמולוגיה לבין הפסיכולוגיה ערב המאה ה-20, לבחון כמה מביטוייו של הקשר הזה במהלכה של המאה, וכן לנסות ולשער לגבי טיבו של הקשר בעתיד. כוונתי היא להראות באיזה אופן הורחקו השאלות הפילוסופיות הגדולות מהשאלות הפסיכולוגיות הקטנות; לבדוק באיזו מידה הפרדה כזו אפשרית בכלל, ובאיזו מידה היא הצליחה; ולהצביע על מה שנראה לי כמגמה פילוסופית ורוחנית הנמצאת בהתהוותה, במסגרתה ההפרדה הזו הולכת וגוועת, ובה הפסיכולוגיה חוזרת ומתקרבת, בצורה חדשה, אל הקוסמולוגיה.

על מנת שטיב הקשר בין הקוסמולוגיה והפסיכולוגיה ייבחן באופן קונקרטי, בחרתי לבדוק, לאורך החיבור כולו, כיצד הוא מתבטא בשיטות שונות של פסיכותרפיה שהתפתחו במהלך המאה ה-20. הבחירה בתחום ספציפי זה אינה שרירותית: מאחורי כל שיטת פסיכותרפיה עומד לא רק דימוי מסוים של האדם, אלא גם סדרה של הנחות-יסוד פילוסופיות לגבי טבעו של העולם בו האדם חי. הפסיכותרפיה מסתמכת על הנחות היסוד הללו על מנת לסייע לבני-אדם לתפקד בעולם. הטיפול הפסיכותרפויטי מהווה איפוא זירה דרמטית, בה אמונות פילוסופיות לגבי טבעו של היקום ומקומו של האדם בתוכו משפיעות באופן ישיר ומעשי על נפשו של אדם מסוים. המפגש בין המטפל והמטופל ישמש לנו כמעבדה בה נוכל לבחון כיצד תחום הקוסמולוגיה – גם אם שאלות קוסמולוגיות אינן נשאלות במפורש במהלך טיפול – משיק לתחומה של הפסיכולוגיה, וכיצד טענות פילוסופיות, שהן לכאורה מאוד תיאורטיות ורחוקות מהמציאות הנפשית, נוגעות בנפשם של אינדיבידואלים ומשפיעות עליהם. בחיבור משובצים בפיזור מספר סעיפים, המצטרפים זה לזה לכדי סקירה היסטורית של הזרמים העיקריים בפסיכותרפיה – החל מהפסיכואנליזה, שיצאה



מבית מדרשו של פרויד, וכלה בזרם חדש ולא-מוכר יחסית, שנקרא פסיכולוגיה טרנספרסונלית. הדיון בקשר בין קוסמולוגיה ופסיכולוגיה יתקדם יד ביד עם הסקירה הזו. כשנדון בכל אחד מהזרמים הללו ננסה לברר מהן הנחות-היסוד התיאורטיות והמעשיות שלהן, וכיצד הן מבטאות תפיסות שונות של הקשר בין טבע העולם לטבע האדם.

שתי שאלות נקודתיות תלוונה אותנו לאורך החיבור, אותן נעמיד בפני כל אחת משיטות הפסיכותרפיה השונות. השאלה הראשונה היא: מהו הדימוי של השיטה לגבי האדם האידאלי, איזה מין אדם היא שואפת לעצב? השאלה השנייה היא: מהי התפיסה שלה לגבי חופש הרצון של האדם, באיזו מידה הוא נתפס עבודה כבעל יכולת פעילה לעצב את עולמו? שתי שאלות אלו, שאלת השלמות האנושית ושאלת הרצון, תשמנה לנו כשאלות מפתח, באמצעותן ננסה לעמוד על טיבן של שיטות הפסיכותרפיה השונות.

המתודה בה אני משתמש אינה שגרתית, ויש להקדיש לה מספר מילים. כאשר, במהלך הדיון, נבחן סוגים שונים של תמונות-עולם ושל תמונות-נפש וכן עמדות פילוסופיות ואונטולוגיות שונות, לא נעסיק עצמנו בשאלת תקפותן הלוגית או בשאלת התאמתן לתצפיות. לא ננקוט, במילים אחרות, במתודה מדעית. מלכתחילה, גישתנו תהיה *חוייתית ומעשית*. השאלות שנשאל את עצמנו לגבי כל עמדה פילוסופית הן שתיים במספר: 1. מה אנחנו חשים כשאנחנו מאמצים אותה?; 2. כיצד אימוצה השפיע בעבר או עשוי להשפיע בעתיד על האופן בו אנחנו חיים את חיינו? במילים אחרות, לא נבחן כאן את שאלת *אמיתותן* של הטענות הפילוסופיות, אלא את אופן *'ההתנהגות'* שלהן בספירת החוויות והפעולות האנושיות. ניתן לכנות את העמדה הזו *'פנומנולוגית-פרגמטית'*, שכן היא דנה בפנומנולוגיה הנפשית של עמדות פילוסופיות, ובהשלכות הפרגמטיות שלהן. אידיאולוגיה אישית עומדת מאחורי ההחלטה לאמץ עמדה זו: שאלות פילוסופיות מעניינות אותי רק במידה שהן נוגעות לעולם המעשה. חשוב לי להבין כיצד הפילוסופיה משפיעה על חיי שלי ועל חיי החברה הסובבת אותי, וכיצד היא יכולה לשנות אותם.

אולם פרט למוטיבציה האישית, יש לעמדה הפנומנולוגית-פרגמטית השלכות רחבות יותר: היא חותרת במפורש תחת הדיקטטורה של מוסד ההוכחה. הנחת היסוד שלה היא, שהשפעתו של הרובד האינטלקטואלי על עולם החוויות שלנו ועל התנהגותינו המוסרית מצומצמת מאוד לעומת השפעתו של רובד האמונות והרגשות העמוקים שלנו. טיעונים לוגיים הם בעיקרם זרים לרובד עמוק זה של הנפש. לא הם שיסעירו את ליבו של אדם, לא הם שישנו את עמדותיו ולא הם שיניעו אותו לכדי פעולה. שינויים כאלו חבים את קיומם לתהליכים רגשיים עמוקים. במישור הפרגמטי, כך נדמה לי, השאלה המשמעותית ביותר לגבי אדם איננה מה הוא *חושב*, אלא מה הוא *מאמין*. תחושותיו ואמונותיו הן שנותנות תנופה לפעולותיו. העמדה הפנומנולוגית-פרגמטית אינה מתכחשת לעובדה הפשוטה ששינויים אינטלקטואליים יוצרים, בתורם, שינויים רגשיים עמוקים יותר (מטרתו של חיבור זה היא ליצור בדיוק כזה שינוי). העמדה רוצה רק להדגיש את עקרו של רעיונות תיאורטיים כל עוד לא מצאו להם משקע רגשי, והיא מעניקה תשומת לב לתהליך הפנמתם, תהליך חילחולם למעמקי הנפש, בו הם מתגלגלים מדיעות שכלתניות לעמדות רגשיות. מכיוון שאני מאמין שרגשות ואמונות, לא רעיונות, הם המחוללים שינויים בעולם, הרי שהרעיונות שנסקור כאן ייבחנו רק במידה שהם מיתרגמים לכדי רגשות ואמונות, ומכאן לכדי פעולות.

הערה נוספת: במידה מסוימת, הטיעון המוצג בחיבור הוא מעגלי. מצד אחד, אחת מטענותי העיקריות היא, שלא ניתן להפריד לגמרי בין הקוסמולוגיה לפסיכולוגיה, ושלמתמנות

העולם שלנו, גם אם איננו מודעים לכך, יש השפעה מכרעת על חיי הנפש שלנו ועל ההתנהגות שלנו. מצד שני, מלכתחילה הגדרנו 'קוסמולוגיה' כמשקפת אוסף של אמונות ודימויים לגבי העולם, וקבענו שאמונות ודימויים הם המעצבים את חיי הנפש ואת ההתנהגות שלנו, את הפסיכולוגיה. כלומר, העמדה הפנומנולוגית-פרגמטית מניחה מראש השפעה של הקוסמולוגיה על הפסיכולוגיה. בכך שאני מאמץ עמדה זו מלכתחילה, ומראש בוחן טענות קוסמולוגיות על העולם רק באשר הן משפיעות על הפסיכולוגיה האנושית, הרי שאני מניח, למעשה, את המבוקש. כל זאת לא בא להראות אלא, שאין בכוונתי להוכיח טענה כלשהי במהלך החיבור, אלא להדגים מערכת של קשרים בין סדרת דימויים, טענות ורעיונות מחד, לבין סדרת תחושות, התנהגויות ופעולות אנושיות מאידך. מטרתי היא להפוך את הקשרים האלו ממובלעים למפורשים, להמחיש אותם, להצביע על מרכזיותם לחיינו. מתוך המהלך הזה, אני מנסה להמשיך הלאה ולהצביע על התהוותה של מערכת חדשה של קשרים בין דימויים ותחושות; על הולדתן של קוסמולוגיה חדשה ושל פסיכולוגיה חדשה.

מבנה החיבור הוא כדלקמן: הפרק הראשון, "המכאניזם של תמונת הנפש", עוסק בקוסמולוגיה המודרנית, שמקובל לתארך את תחילת התגבשותה במהפכה המדעית של המאה ה-17, ושבמידה גדולה מהווה את תמונת-העולם שלנו עד היום. במסגרת פרק זה אני בוחן את שורשיה של תמונת-העולם הזו, את הדימוי של הנפש האנושית הנובע ממנה, ושתיים משיטות הפסיכותרפיה שהתפתחו במסגרתה – הפסיכואנליזה והפסיכותרפיה הביהייוריסיסטית. הפרק השני, "החוויה: פרוזודור בין שתי קוסמולוגיות", עוסק במקומה של החוויה הסובייקטיבית בתוך הקוסמולוגיה המודרנית, המתארת את העולם במונחים אובייקטיביסטיים בלבד. אני מציג בפרק זה זרם נוסף של פסיכותרפיה, הזרם ההומאניסטי, המעניק לחוויה הסובייקטיבית מקום שונה ביחס לשני הזרמים האחרים. מייד לאחר מכן אני עובר לדון בטבען של חוויות רוחניות. דיון זה משמש קרש קפיצה לפרק השלישי והאחרון, "ההנשמה של תמונת העולם". בראשית פרק זה אני מנסה לתת הקדמה קצרה לעולם המושגים והחוויות של התרבות הרוחנית-חילונית המתגבשת בעשורים האחרונים, והמכונה בדרך כלל 'העידן החדש'. לאחר מכן אני מציג זרם נוסף, רביעי, של פסיכותרפיה שצמח מתוך חוגי העידן החדש, המכונה הזרם הטרנספרסונלי. לבסוף, אני דן בהשלכות הפילוסופיות של הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית, ובאפשרויות הטמונות בהן לגבי איחוד מחודש של הקוסמולוגיה והפסיכולוגיה. החלק האחרון של החיבור הוא אחרית-הדבר, ובו אני דן בכמה מההבטחות האתיות והחברתיות המקופלות בתמונת העולם ובתמונת הנפש החדשות שהחיבור מצביע עליהן.

## פרק 1

# המכאניזם של תמונת הנפש

### א. המכאניזם של תמונת העולם

אחד המאפיינים הראשיים של המהפכה המדעית של המאה ה-17 זכה לכינוי "המכאניזם של תמונת-העולם". המונח 'מכאניזם' (או 'סיבתיות') מופיע לעתים קרובות כניגודו הדיכוטומי של המונח 'טלאולוגיה' (או 'תכליתיות'). הביטוי "המכאניזם של תמונת העולם" מנסה להגדיר את התהליך בו הוחלפו בהדרגה ההסברים הטלאולוגיים של המציאות בהסברים מכאניסטיים. הסברים טלאולוגיים מסבירים דברים בעולם במונחים של התכליות למען קיימים, או שלקראתן הם שואפים; הסברים מכאניסטיים מסבירים דברים בעולם במונחים של הסיבות שבגללן הם קיימים, ושמחן הם נובעים. השמות הגדולים שבדרך כלל מוזכרים בהקשר למכאניזם של תמונת העולם הם דקארט, גלילאו, ניוטון, בויל, ואחרים. מדענים אלו, ורבים אחרים שבו אחרים, הצליחו לתת הסברים חדשים לתופעות מוכרות, מבלי להשתמש במונחים התכליתיים של הפיזיקה האריסטוטלית. אותן תופעות לא הוסברו עוד כמתרחשות למען תכליות, אלוהיות או אנושיות. הן הוסברו, מעתה, במונחי סיבה ותוצאה בלבד, כהליכים סיבתיים המתנהלים ללא התערבותם של כוחות מסתוריים כמו רצון, שאיפה, השתוקקות או שלמות. כשאנשי העולם העתיק וימי הביניים ייחסו כוחות מסוג זה לעולם החומר, נטען כעת, הם חטאו במעין אנתרופומורפיזם של העולם. האדם, כך הובן פתאום, מכיוון שהוא פועל לפי תכליות, השליך מעולמו הפנימי החוצה וייחס תכליות גם לעולם המקיף אותו. זה היה חטא ההיבריס של אנשי העבר. אך העולם החיצוני אינה 'שואף' לקראת שום תכלית: תפוחים לא 'משתוקקים' להתקרב למקומם הטבעי במרכז האדמה ופלנטות לא נעות במעגלים מפני שזו הצורה 'המושלמת'. הדברים פשוט מתרחשים. הם נובעים זה מתוך זה מפאת הכרח סיבתי בלתי-נמנע.

עם הבשלתה של התובנה הזו, אחזה בציבור המשכיל של אירופה התלהבות עצומה. שיכרון מבוסס אפף את המדענים כשהם עסקו בחשיפתם של המנגנונים הסיבתיים המסתתרים מאחורי התופעות, ובגירושם של כל השדים המסתוריים שבימים עברו משכו בחוטי העולם. מתוך שיכרון הזה-מיסטיפיקציה של העולם נולדה תנועת הנאורות, שראתה עצמה כמוציאה לאור, אחת ולתמיד, את האמת האובייקטיבית המסתתרת מאחורי התופעות. המכאניזם של תמונת העולם, עבור חסידיה, נתפסה כתהליך של התבגרות: הם ניפצו את המיתוסים הנאיבים של אבותיהם, וחשפו באומץ ובתבונה את האמת הטמונה במציאות. בהדרגה, בכל תחום ותחום, נפלו המאחזים האחרונים של הטלאולוגיה, ודגל הסיבתיות, שהיה כעת גם דגל ההשכלה והרציונליות, הונף במקומם. עם דארווין, הגיעה המכאניזם של תמונת העולם לאחד משיאייה: הדארוויניזם נתן מכה ניצחת לטלאולוגיה, מכיוון שהציג הסבר מכאניסטי למחלקת התופעות המורכבת והמאתגרת ביותר, שבעבר הוצגה כפאר יצירתו ותיכוננו של האל, וכהוכחה הניצחת לתכליתיות של היקום: מחלקת התופעות הביולוגיות. רעיון הברירה הטבעית של דארווין היה אחד הצעדים המשמעותיים

ביותר בתהליך חילוננו של העולם, מכיוון שהוא סיפק מנגנון מכאניסטי באמצעותו ניתן להסביר כיצד מתהווים, בתהליך סיבתי עיוור, אורגניזמים כה מורכבים, שהם נראים כפרי עיצובה של יד מתכנתת.

עם המכאניזציה, הצטייר בהדרגה עולם שהיה שונה מאוד מהעולם הנוצרי של ימי-הביניים. הקוסמולוגיה הטלאולוגית של הכנסייה הקתולית היתה דרמטית: העולם היה דרוך כולו בציפיה אסקטולוגית ליום הדין הנורא, ביאתו השניה של ישו, בו יקומו לתחייה כל המתים, ייגאלו הצדיקים וייענשו החוטאים. ולמרות שקץ-הימים היה קבוע מראש, גורלם האינדיוידואלי של בני האדם נותר פתוח: במו ידיהם הם יכלו לעצב את גורלם, לבחור בין טוב לרע, ובכך להביא את גאולתם. העולם כולו נע בהדרגה לקראת הגאולה, ובפני האדם עמדה הבחירה, האם להצטרף לתנועה הזו ולהגאל גם כן, או לחרוג ממנה, ולשאת בתוצאות. בינתיים, כל מאורע וכל מפגש, כל מעשה וכל חזיון, היו חדורים במשמעות עזה עבור האדם. העולם נוצר למענו ונתפר למידותיו, ולכן דיבר אליו בלי הפסקה. דברים התרחשו כי הם נועדו להתרחש: הם היו ברכה, או קללה, או אות, או עונש, או הזדמנות; והם התרחשו לשם תכלית, לא רק בגלל סיבה. מצד אחד, העולם נמשך כולו, כאל מאהב, לקראת יום הדין, הקץ האחד והבלתי-נמנע; מצד שני, הוא היה, בינתיים, פתוח וגמיש, וכל הכרעה אנושית השתלבה בו ולקחה חלק בנהר רב-הזרמים של הגורל.

הקוסמולוגיה שהציג הסיפור המכאניסטי היתה שונה מאוד. עולם זה לא נמשך לקראת תכלית שעמדה לפניו, אלא רק נדחף על ידי סיבות שעמדו מאחוריו. העולם בו שולטת הסיבתיות הוא עולם דטרמיניסטי: כל מצב-עניינים עתידי נובע באופן הכרחי ובלתי-נמנע מתוך מצב-העניינים בעבר. הקוסמוס הדטרמיניסטי תואר כ'יקום-בלוק' (block universe) – מיקשה חלל-זמנית יצוקה, סגורה וחתומה. אין בו, במובן החמור ביותר של המלה, ריבוי אפשרויות. העתיד חתום וקבוע בדיוק כמו העבר. התודעה האנושית השבויה בתוך היקום-בלוק מחלקת אותו ל'עבר' ול'עתיד', ומאמינה שהעבר 'היה' ולכן הוא סגור, ושהעתיד 'יהיה' ולכן הוא פתוח; אולם זוהי אשליה הנובעת מבערותו של הסובייקט האנושי. לסובייקט יש ידיעות חלקיות על העולם, ואת הפערים הוא משלים בפיקציות. הדיעה, שיש לו רצון חופשי, ושהעתיד פתוח ונתון לעיצובו, היא אחת מהן.

הטלאולוגיה לא גורשה מהיקום המכאניסטי באופן מיידי ומוחלט. היה שלב ביניים מסוים, בין היקום הטלאולוגי המובהק של ימי-הביניים ליקום המכאניסטי המובהק של העידן המודרני. בשלב זה, הדטרמיניזם והטלאולוגיה דרו בכפיפה אחת. היקום של שפינוזה ושל לייבניץ, למשל, וגם של הדיאליסטים שקיבלו את השראתם מהם, היה כזה. גם יקום זה הוא יקום-בלוק מכאניסטי, בו העתיד קבוע בדיוק כמו העבר, אלא שהבלוק כולו מגשים תכלית אלוהית. היקום שופע בטבעיות מתוך האל (או, כמו במקרה של שפינוזה, הוא האל בעצמו) והוא נתפס כיטוב. בעולם זה, אין סתירה בין העובדה שהיקום כולו נמשך לקראת תכלית לבין העובדה שהוא נדחף על ידי סיבות; הסיבות אינן אויבות של התכלית, אלא שותפות שלה, ולכן כיוון הדחיפה זהה לכיוון המשיכה. תמונת-עולם זו, אם כן, היא מכאניסטית וטלאולוגית בו-זמנית. היא מכאניסטית, מכיוון שלא ניתן להסביר בה את קיומו ואופיו של כל דבר ודבר בעולם במונחים תכליתיים, אלא רק סיבתיים; והיא טלאולוגית, מכיוון שהעולם בכללותו קיים למען תכלית הטוב. ניתן לומר, שיקום כזה הוא יקום בו אין יותר מקום לטלאולוגיה קמעונאית, אך יש בו טלאולוגיה סיטונאית.

בהדרגה, גם שלב-ביניים זה נעלם. אחרי דארווין, היה קשה יותר ויותר לאחוז בתמונת-עולם כזו. התהליך האבולוציוני נראה כל-כך לא-תכליתי וכל-כך כן-מכאניסטי, שנעשה פחות ופחות רלוונטי לדבר על טלאולוגיה, כולל טלאולוגיה סיטונאית. אמנם אנשים כמו איינשטיין עדיין אחזו בתמונת-עולם כזו (היקום שלו היה דומה להפליא לזה של שפינוזה), אך היא כבר לא היתה חלק מרוח הזמן של התקופה. דוקטרינת הטלוס הסיטונאי הפכה לנחלתם של תמהונים בלבד – מיסטיקנים ותיאולוגיים שאימצו את תורת האבולוציה מחד, ולא היו מוכנים לוותר על הטלוס של העולם מאידך<sup>1</sup>. האבולוציה, עבורם, היא אמנם תהליך מכאניסטי ולכאורה בלתי-תכליתי, אולם בעצם, מדובר ב'סוף מעשה במחשבה תחילה'. בדומה לשפינוזה, הם רואים בסיפור המכאניסטי כמשקף פן אחד של ההווה. אם מסתכלים על האבולוציה מבתוך העולם (זוית ההתבוננות של המדע האמפירי), התהליך נראה עיוור, א-תכליתי, שאין בו התקדמות; אך אם מסתכלים על הדברים 'מבחוץ' כביכול (זוית ההתבוננות של המטאפיזיקה, המנסה לתפוס את הכוליות), הרי שהעולם כולו מתקדם, באמצעות האבולוציה, לקראת תכלית.

יקום-הבלוק בעל הטלוס הסיטונאי נכשל, מכיוון שהטלוס שלו היה כה שקוף, שהוא נמוג ונעלם בקלות. אלוהים נדחק בהדרגה החוצה. הפוליטיקה הסתדרה בלעדיו, המדע הסתדר בלעדיו, העולם כולו הסתדר בלעדיו. ככל שהמכאניזציה נעשתה מפורטת ומורכבת יותר, כן הצטמצמה חשיבותו. היקום בעל הטלוס הסיטונאי היה נסיונם הנוגע-ללב של הדיאליסטים להשהות את היציאה לגמלאות של אלוהים. אחרי הכל, לא נעים לפטר את אב המשפחה הזקן, שייסד בזמנו את הפירמה. הוענקה לו משרה סמלית, עם הרבה כבוד אך ללא השפעה: הפכו אותו לאלוהים האימננטי, השורה בכל. נשללו ממנו, אמנם, כל הזכויות שהיו לו בעבר: היכולת להתערב בעולם באמצעות ניסים, למשל, והיכולת לאיים, להבטיח, לגמול או להעניש. אך הוא היה שם, ספון במשרדו ובלתי נראה, תאריו המרשימים מתנוססים על דלתו הסגורה ועל כרטיסי הביקור שפוזרו סביב: בורא העולם ומקיימו, נשמת היקום, האב הגדול. אך דור הנכדים, הפוזיטיביסטים של המאות ה-19 וה-20, ילדיהם של אנשי הטלוס הסיטונאי, כבר רחשו הרבה פחות כבוד לסבא. הם ראו היטב, שבעצם, אלוהים קשיש אינו תורם לפירמה דבר. נוכחותו העיקה עליהם. הם ידעו, שמאחורי השלט 'אלוהים' לא מסתתר אלא שען עלוב, שאי-שם בעבר מתח את הקפיצים ואת גלגלי השיניים של העולם מבעוד מועד, ומאז הוא נח ומתבטל. כשפיטרו אותו, איש כמעט לא חש בהבדל. המחיצה שהפרידה בין הפאנתאיזם של הדיאליסטים לבין האתאיזם של העידן המודרני היתה כה דקה, שהיא נחצתה באופן טבעי ולא מורגש. במסגרת תמונת-העולם החילונית של המאה העשרים, היא כבר נעלמה לגמרי, והטלוס הסיטונאי הפך משקוף לבלתי-קיים. אלוהים מת.

במסורת הפילוסופית, לאחר שניטשה ואחרים סיימו לרקוד בהתרגשות על קברו של אלוהים, קיבל מותו שני ביטויים עיקריים. הביטוי הרגשי העז ביותר היה האקזיסטנציאליזם. הפילוסופים האקזיסטנציאליסטים, כמו קאמי וסארטר, ביטאו היטב מכולם את תחושת האבסורד וחוסר-הפשר שהשתררה לאחר מותו של האל. רגש זה הוא אחד מרגשי היסוד של החילוניות. במקביל, המהפך הלשוני בפילוסופיה נתן למותו של האלוהים ביטוי לוגי. בעקבות פרגה וראסל, בא ויטגנשטיין וחידד את שאלת המובן של טענות פילוסופיות. הוא הדגיש את העובדה שטענות רבות בפילוסופיה אינן אמיתיות או שקריות, אלא פשוט חסרות מובן. בכך יצאו

<sup>1</sup> למשל, התיאולוג והפילאונטולוג הצרפתי Teilhard de Chardin

מהמשחק רוב השאלות הפילוסופיות שאי-פעם נשאלו. המטאפיזיקה חוסלה. הפוזיטיביזם הלוגי שידך בין ויטגנשטיין לבין האמפיריציזם המדעי. לפי הפוזיטיביזם הלוגי, כל טענה שאינה ניתנת לאימות אמפירי היא חסרת מובן. טענות הוליסטיות שנושאן הוא היקום כולו – כמו "היקום, כולל זכרונותנו, נברא לפני דקה", או "היקום התנפח הרגע לכדי פי 2 מגודלו הקודם", או "היקום כולו מתקדם לקראת תכלית מסוימת" – הן טענות בלתי ניתנות לאימות פר-אקסלנס, ולכן חסרות מובן. השאלות היחידות שיש מובן לדבר עליהן נוגעות אך ורק לדברים בתוך העולם, אף פעם לא לעולם עצמו. בפעם הראשונה בתולדות האנושות, שאלות לגבי משמעות החיים ומשמעות הקוסמוס הופקעו מתחום השאלות הלגיטימיות. "מה שאי אפשר לדבר עליו", כתב ויטגנשטיין בסוף המאמר הלוגי-פילוסופי, "על אודותיו יש לשתוק". ועם השתיקה הגדולה בענייני מטאפיזיקה שירדה על התרבות המודרנית, החיפוש אחר פשר בעולם הפך לחיפוש חסר תוחלת. במקרה הטוב, אנחנו חשים, הנסיון למצוא בעולם פשר חובק-כל פשוט ינחל תבוסה; במקרה הרע, הוא יוביל למצב בו אנחנו משליכים על העולם פשר – ממצאים פשר בראשנו ומתעקשים לראותו בעולם. ההשתוקקות שעומדת מאחורי נסיון כזה אינה פרודוקטיבית, ולכן יש לוותר עליה.

כשהתובנה הזו הופנמה, גורשה באופן סופי הפסיכולוגיה מהקוסמולוגיה. טענות לגבי משמעות הקוסמוס הפכו לחסרות-מובן, ולכן שאלות לגבי משמעות החיים בקוסמוס, בווערות ומפצירות ככל שתהיינה, הפכו לשאלות ריקות, שלא יכולה להיות עליהן תשובה. היקום כולו, ההווה באשר הוא הווה, הפך למיסתורין גדול ואפל מאי-פעם: תהום ריקה ואדישה שהנפש מתבלעת אל מולה. כעת, רק חוט רופף קושר את תמונת העולם המכאניסטית שלנו עם המונח 'קוסמולוגיה', במובן המסורתי של המילה: הקוסמוס נותר, אך כבר אין בו לוגוס. הוא אובייקט ענקי שפשוט ישנו, גוש חומר התלוי בריק, אגד אטומים המתקתקים לאיטם מראשית תמונה לאחרית סתומה, משום-דבר לקראת לא-כלום. אין אנו מדברים על העולם כך, אין אנו אפילו חושבים עליו כך. אך תמונת-עולם זו מלווה את חיינו כרחש-רקע תמידי. פס הקול של האדם המערבי, שעוד מלפני ימי פיתאגורס ועד מעט אחרי עידן הנאורות היה מורכב ממוסיקת הספירות השמימיות ומשירם ההרמונית של המלאכים, התחלף, בעידן המודרני, בהמהום המונוטוני והקר של מכונת החומר הקוסמית, ההולכת ונשחקת, הולכת ומתכלה, ובגוויעתה קוצבת את פעימות גוויעתנו אנו.

ב'קוסמולוגיה' שלנו אין עוד מקום עבור האדם. 'משמעות', בקוסמוס כזה, היא עניין לוקאלי בלבד, המוענק ללוקוס זה או אחר על ידי האדם בלבד, ובאופן יחסי בלבד. אין לחייו תכלית בתוכו. האדם מקדש את חבריו, את חייו, את ארצו, את בני עמו, את הנוף הנשקף מחלונו; הוא מוצא בהם יופי ומקנה להם משמעות. בכך שהוא מכונן את תכליותיו, את אמות המידה המוסריות שלו, ואת האסתטיקה שלו, הוא צר צורות בחייו, וכך מתאפשר תיפקודו הנפשי, החברתי והפוליטי. יש לאדם, אם כן, דברים לומר לעולם, והם נאמרים באמצעות חייו ומעשיו; אך אין לו מה לשמוע מהעולם. ליקום אין יותר סיפור לספר לאדם. הוא לא מעניק עוד פשר לחייו, או כח לחיות אותם, או רגש קדושה עמה לתת להם צורה. החיים בעולם כזה הינם, כדברי מקבת, "a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing".

העולם התנכר לאדם, הפנה לו עורף ועזבו לנפשו. אז האדם החל מתכנס בעצמו. אהבותיו, פחדיו, תקוותיו, שאיפותיו, יצירי כפיו, מושאי ריגושיו – כולם הצטמצמו לתחום הצר של חייו האישיים. נפש העולם עזבה את הכיכר, ונפשותיהם של בני-האדם פרשו והתפזרו להן, נפש נפש לחדרה.

## ב. המכאניזם של תמונת הנפש

היסטוריונים וסוציולוגים של המדע נוהגים לתאר את הטלטלות הגדולות שעבר המדע במאה ה-20 – וכוונתם בעיקר למהפכה שחוללה פיזיקת הקוואנטים – כאירועים שסיפקו "מכה ניצחת למכאניזם הניוטוניאני". עם ההכרה בהשלכותיה מרחיקות הלכת של פיזיקת הקוואנטים (אקראיות, עקרון האי-ודאות, טבעו הכפול של האור) פסקנו, לדידם, להתגורר ב"יקום כדורי הביליארד" של המטריאליסטים בני המאה ה-19, בו כל מאורע היה מוסבר במונחי סיבה ותוצאה מכאניסטיים, ועברנו לעולם מורכב יותר וודאי פחות, עולם שיש בו אקראיות, עולם בו למתבונן הסובייקטיבי יש השפעה על מושא חקירתו, וכו'. רבים קושרים מהפכה מדעית זו עם שינויים תרבותיים אחרים שהתרחשו במאה ה-20, כמו עליית הפוסט-מודרניזם בפילוסופיה ובאמנות, גל החיפוש אחר תורות רוחניות ומיסטיות, ועוד. אלו גם אלו, לטענתם, מהווים צדדים שונים של אותו התהליך: כולם סדקים שנבקעו בחומה המודרניסטית, המטריאליסטית והרציונליסטית שנבנתה מאז עידן ההשכלה ושנדמתה, בסוף המאה ה-19, להיות יציבה ואיתנה.

גם אם נקבל טענות אלו, עלינו להזכיר לעצמנו שהתהליכים שהן מצביעות עליהם נמצאים עדיין בראשית דרכם. לא מדובר במהפכה בה נטרפים כל הקלפים באחת ובה העולם כולו מתחלף בעולם חדש. כמו בכל מהפכה, ניתן לאתר בסדר (או האי-סדר) ששורר לאחריה אלמנטים רבים ששרדו מימי המשטר הישן, ושלא עלה בידי המהפכה לחסלם. לעתים קרובות המהפכה כלל לא מנסה לחסלם; מבלי להכיר בכך, היא משולבת ומובלעת בתוך זרימה היסטורית שהיא ביסודה דווקא שמרנית, זרימה הממשיכה את הסדר הקיים יותר מאשר היא מפרה אותו.

דבר דומה, אני חושב, קרה עם המהפכה הקוואנטית. טענות הפיזיקה הקוואנטית לגבי העולם הן אכן מהפכניות, אך אני מפקפק בסדר הגודל המיוחס להשפעתן על התודעה הציבורית. ייתכן, שבטווח הרחוק, ייודעו לה תוצאות מרחיקות לכת בתמונת העולם שלנו. בינתיים, עד שהיא תופנם כהלכה, היא איננה נוגעת לרובינו. כמעט כולנו, בדרך התבוננתנו על העולם, עודנו מודרניסטיים ומכאניסטיים ביותר. מאז עידן ההשכלה מעוצבות החשיבה וההרגשה שלנו, במידה אדירה, על ידי המחקר והחשיבה המדעיים, כפי שהתגבשו הרבה לפני המהפכה הקוואנטית. גם אם בעקבות המהפכה השתנו כמה מתכני המדע (ויש לזכור שמדובר רק על תת-מחלקה בתוך מחלקת הפיזיקה), הרי שצורתו של השיח המדעי היא עדיין מכאניסטית ואובייקטיביסטית בעיקרה.

למה כוונתי במונח 'השיח המדעי'? במרכזו של שיח זה מונח, לדעתי, סוג מסוים של הסבר, שאותו ניתן להחיל על תופעות נצפות. להסבר המדעי יש מספר מאפיינים: הוא מתאר את התופעה כתוצאה גלויה של שרשרת סיבתית סמויה; הוא מספר את סיפורה של התופעה במונחים אובייקטיביים; הוא עושה רדוקציה של התופעה למרכיבים יסודיים ופשוטים יותר; הוא מדויק מבחינה כמותית ככל האפשר; הוא מאפשר ניבוי של תופעות דומות בעתיד; ועוד. הסבר מסוג זה, שהוא מכאניסטי ואובייקטיביסטי ברוחו, התבסס הרבה לפני המהפכה הקוואנטית ונותר סוג ההסבר הדומיננטי ביותר עד היום, הרבה אחריה. הוא אינו רווח רק בתוך המעבדות אלא אף הרחק מחוצה להן, עד כי לעתים נדמה, שהוא סוג ההסבר היחידי שבכלל כשר לכנותו בתואר 'הסבר'. למרות המהפכות שעברה הפיזיקה במאה ה-20, אם כן, אנחנו יכולים בשקט לומר,

שהמשקעים הנפשיים שהותיר בנו המדע המסורתי עדיין קיימים בנו ועדיין מכתבים במידה גדולה את דרך התבוננותנו על העולם, את דרך הבנתנו אותו ואת דרך ההתמודדות שלנו עם חייו.

בסעיף הקודם, תיארתי באופן כללי את תמונת-העולם שנוצרת כאשר מנסים להסביר את העולם כולו לפי המודל של ההסבר המדעי. כעת ברצוני לטעון, שדבר אחד הוא להסביר במונחים אובייקטיביסטיים וסיבתיים את הרעמים והברקים, את החיות והצמחים ואת התפוחים והירחים; דבר אחר לחלוטין הוא להסביר את הנפש האנושית במונחים אלו. כשהאדם עבר מתיאור התופעות החיצוניות הנגלות לעיניו לתיאור חייו הנפשיים הפנימיים, הוא עשה צעד יוצא מן הכלל: הוא ניגש להסביר את חווייתו הסובייקטיבית, שבה אין 'סיבות' ו'תוצאות' אלא פשוט חוויות, רצונות, אמונות, רגשות, מושגים וכו', במונחים אובייקטיביסטיים של סיבה ותוצאה.

אם העולם כולו מכאניסטי, אין לאדם, המהווה חלק מהעולם, מעמד מיוחד כלשהו. האדם החל להתפס כחלק בלתי נפרד מהטבע הדומם והצומח, קרי – כמכונה. מכך השתמע, שכאשר הוא תופס עצמו כיצור בעל חופש בחירה, למשל, הוא טועה, שכן בעולם דטרמיניסטי העתיד אינו באמת פתוח לעיצובו. חופש הבחירה הוא אשליה שהמוח, אובייקט מכאניסטי לחלוטין, שבו בה. חווייתו הסובייקטיבית האישית של האדם נתפסה כתוצר, אפי-פנומנה (תופעה חיצונית) של תהליכים סיבתיים חומריים, ואם החוויה עצמה מרגישה שהיא חופשייה מהם, הרי שעלינו להעדיף, כמדענים, את ההסבר הסיבתי על פניה. החוויה הסובייקטיבית והאינטרוספקטיבית של האדם פינתה מקומה לחוויות בין-סובייקטיביות ואמפיריות, הנחוות על ידי קבוצה של אנשים. חוויות אלו מהוות את אבני היסוד של ההסבר המדעי. חוויות אישיות שלא עמדו בקנה אחד עם המודל המכאניסטי של הטבע ושלא אומתו על ידי תצפיות של מדענים אחרים, הפכו לאשלייה, הלوسیניצה, שפה פרטית. הן לא היו 'נכונות', מכיוון שהן לא התייחסו לאובייקט פיזי במציאות החיצונית שגם אחרים יכלו לתפוס אותו. היה צורך לסנן אותן ולהשליך הצידה את האשליות ותעתועי הדמיון, על מנת לזקק ממכלול ההתנסויות האישיות את אלו המלמדות אותנו על המציאות האובייקטיבית.

כאמור, בתמונת-עולם אובייקטיביסטית מושג הרצון החופשי הוא בלתי אפשרי. אם הוא נכון, פירוש הדבר שכוח מאגי ומסתורי פולש לעולם יש מאין ומחלל את רציפותו של החומר. תפיסות עולם דטרמיניסטיות, כמו של שפינוזה ושל לייבניץ, הציגו את חוויית הבחירה החופשית כאשליה הנובעת מבורותו של הפועל לגבי הגורמים האמיתיים לפעולותיו. האדם, כך נאמר, אינו מודע לסיבות החומריות למעשיו, ולכן מייחס להם טעמים תכליתיים. אולם ייחוס זה הוא בגד "סוף מחשבה במעשה תחילה", המצאה רטרואקטיבית של מניעים רצוניים לפעולות, ששורשם האמיתי מסתתר מתחת לפני ההכרה (תפיסות אלו הטרימו, למעשה, את הלא-מודע של פרויד). יותר מאוחר, הצטרף לדין וחשבון האובייקטיביסטי לתופעת הרצון הסבר דארוויניסטי: אשליית הרצון שרדה בתהליך האבולוציוני של הברירה הטבעית כי היתה, כנראה, תכונה משתלמת; אורגניזם הניחן באשליה של רצון חופשי מותאם יותר לסביבתו, ולכן סיכויו לשרוד גדולים משל אחרים. ובמאה ה-20, עם התגבשותן של דיסציפלינות כגון סוציולוגיה, פסיכואנליזה, נאורולוגיה, גנטיקה ועוד, נטווחה סביב הנפש האנושית רשת הולכת וגדלה של סיבות והשפעות האחראיות לעיצובה – תבניות מחשבה חברתיות, חינוך, טראומות שמקורן בילדות, תהליכים כימיים וחשמליים במוח, גורמים גנטיים, ועוד ועוד ועוד. בערסל תיאוריות זה, הארוג בצפיפות, המיטלטל רכות הנה והנה ברוח המדע הקרירה, כולנו נמים כעת.



## ג. חופש רצון: הסבר דטרמיניסטי

אך השאלה הפילוסופית נותרה בעינה: כיצד ליישב את הסיפור הדטרמיניסטי המשכנע כל-כך עם העובדה הנפשית הפשוטה, שאנו חווים עצמנו כבעלי חופש רצון? בעיית הרצון החופשי והדטרמיניזם אינה אלא מחלקה של בעיה גדולה הרבה יותר, היא בעיית הגוף והנפש. לא ניכנס עתה בשער אימתני זה, שכן תהיה זו סטייה גדולה מדי מהמסלול הראשי של עבודה זו. אבל אנחנו מחוייבים, לכל אורכו של החיבור, לשאלת הרצון, ולכן עלי להקדיש מספר מלים לאופן בו היא נתפסת מנקודת מבטו של הדטרמיניסט. נפתח איפוא את השער כדי חרף, רק על מנת להוציא ממנו את דיוקן קוי המתאר של מודל מושגי, שעבור הדטרמיניסט, מצליח לגשר בין המכאניזם לבין הרצון.

את הגישה המכאניסטית לשאלת חופש הרצון נבחן כאן דרך כתביו של הפילוסוף האמריקאי דניאל דנט (Dennet)<sup>2</sup>. דנט עסק רבות בנסיון לפתור את שאלת הרצון החופשי במסגרת תמונת העולם הדטרמיניסטית. הוא לא היחיד שעשה זאת, אבל בחרתי בו לייצג כאן את הדטרמיניסטים, הן משום שרעיונותיו מוכרים לי היטב, והן משום שבאים בהם לידי ביטוי אותם עקרונות שבהכרח עומדים מאחורי כל הסבר דטרמיניסטי אחר לשאלת הרצון.

מושג המפתח בנסיון לתווך בין הדטרמיניזם לרצון הוא מושג הארגון או הסדר. מרכזיותו של מושג זה אינה חידוש של דנט. המושג הפך למרכזי כבר בביולוגיה של המאות ה-18 וה-19, כשהיה נדרש למצוא קריטריון להבחנה בין הדומם לבין החי, מבלי לשבור את הרציפות המטריאלית של הטבע על ידי החדרה של יסוד מאגי כמו 'ניצוץ-חיים' או 'נשמה', כפי שעשו הויטאליסטים. המושג שבאמצעותו הבחינו המטריאליסטים בין הדומם לבין החי היה מושג הארגון. ההבדל בין עצם דומם לבין יצור חי, העשויים שניהם מאטומים חומריים, היה הסדר שבז האטומים מאורגנים. אגדי אטומים מורכבים במיוחד, המאורגנים בסדר מסוים, התנהגו כאילו יש בהם ניצוץ של חיים או נשמה. למעשה, היתה התנהגות 'חיונית' זו אחת התכונות של הארגון המורכב. תמונת העולם אמנם היתה מטריאליסטית ומכאניסטית, אך בזכות מושג הסדר, היה ניתן לתת דין וחשבון גם לתופעות שלא נשאו אופי מטריאליסטי ומכאניסטי.

עולם החומר, למרות שכולו עשוי אטומים חומריים, החל להצטייר כבעל מבנה היררכי, שקומותיו השונות נבדלות זו מזו על ידי דרגת המורכבות שבה מאורגנים האטומים. בתחתית ההירארכיה נמצאו העצמים הפיזיקליים הפשוטים, שהתנהגותם, גם למראית עין, היא מכאניסטית; מעל קומה זו נמצאה הקומה הכימית, שהפגינה התנהגות מורכבת יותר; ומעליה היתה הקומה הביולוגית, שלפחות חלק מהאורגניזמים שנמצאים בה הם כבר כה מורכבים, שהתנהגותם נראית (אבל רק נראית) כבלתי-מכאניסטית בעליל. ההבדל בין הקומות השונות בהיררכיה היה דרגת המורכבות בה היו מסודרים אטומי החומר.

דנט נעזר בהיררכיה דומה כשהוא מנסה להסביר התנהגות של רצון חופשי מבלי לאבד את הדטרמיניזם. מכיון שהוא מטריאליסט, הוא מאמין שניתן לעשות רדוקציה של כל תופעה לחלקים היסודיים ביותר של החומר. אך לדעתו, יש הבדל משמעותי בין תופעות שניתן לעשות להם רדוקציה באופן מעשי, וממש לתאר אותם במונחים פיזיקליים, לבין תופעות שניתן לעשות להם רדוקציה באופן עקרוני בלבד, פשוט מכיוון שהן מורכבות מדי. תהליכים כימיים מסוימים,

<sup>2</sup> Daniel Dennet, *Elbow Room*, 1984; *Intentional Systems*, 1978

למשל, ניתן לתאר במונחים פיזיקליים. תיאור זה יהיה אמנם מסורבל וארוך מאוד, אך לא בלתי-אפשרי. אולם תהליכים ביולוגיים הם כבר כה מסובכים, שמטעמים פרגמטיים לא ניתן עוד לעשות להם רדוקציה בפועל ליסודות הפיזיקליסטיים. לכן אנחנו לא מדברים על תופעות ביולוגיות במונחים פיזיקליים, אלא ביולוגיים. הדבר תקף לגבי כל תופעה בעולם החומר: ניתן, באופן עקרוני, לדבר על כל תופעה ותופעה במונחים פיזיקליים, אלא שבגלל מידת המורכבות של תופעות רבות, לא ניתן לעשות זאת באופן מעשי. לכן אנחנו טובעים מונחים חדשים – מונחים כימיים, ביולוגיים, אקולוגיים, וכו' – ובאמצעותם מדברים על התופעות האלו. אם ידרשו מאיתנו לפתע להוכיח שאכן ניתן לעשות רדוקציה של הביולוגי או הכימי לפיזיקלי, נוכל לעשות זאת; בינתיים, יותר נוח לנו לדלג על הרמה הפיזיקליסטית ולעבוד עם מונחים המותאמים לקומה שלנו בהיררכיה. כשאנחנו מתבוננים בתופעות ברמת-ארגון מסוימת בהיררכיה, אנחנו נוקטים, לפי דנט, עמדה הסברית (Stance). כשאנו דנים בתופעות פיזיקליות פשוטות, אנו נוקטים בעמדה הפיזיקליסטית; כשאנו דנים בתופעות כימיות אנו נוקטים בעמדה הכימית; וכן הלאה.

אם בלתי אפשרי לתאר תהליכים ביולוגיים במונחים פיזיקליסטיים, קל חומר שבלתי אפשרי לעשות זאת לגבי תהליכים מנטליים. המוח האנושי הוא המכונה המורכבת ביותר המוכרת לנו, והתהליכים הנפשיים הנוצרים בה הם התהליכים המורכבים ביותר המוכרים לנו. דנט, כמטריאליסט, מאמין שניתן לעשות רדוקציה של המנטלי לפיזיקלי באופן עקרוני, אך שאנחנו רחוקים מאוד, אם אי-פעם בכלל נגיע לכך, מלעשות את הרדוקציה הזו באופן מעשי. המוח פשוט מורכב מדי. מה שאנחנו כן יכולים לעשות, הוא לנקוט בעמדות הסבריות שונות ביחס לתופעות שונות הקשורות במוח. הדוגמא שדנט משתמש בה כדי להדגים עמדות הסבריות שונות כאלו היא של תוכנת מחשב למשחק שח. נניח שאנחנו משחקים שח עם המחשב, ואנחנו תוהים כיצד נוכל לנבא את מהלכיו הבאים. עקרונית, ניתן לנבא את פעולותיה של תוכנת השח על ידי אימוץ העמדה הפיזיקלית (Physical Stance), כלומר, על ידי בחינת החומרה של המחשב: נעקוב אחר האותות החשמליים כפי שהם עוברים בשבבי המחשב. אך פעולה זו כה מורכבת, שהיא דורשת מספר אסטרונומי של חישובים; לא נוכל כלל להשלים אותה במהלך חייו. לכן אנחנו יכולים להחליף את העמדה הפיזיקלית בעמדת התכנון (Design Stance), ולנסות לנבא את פעולות תוכנת השח ברמת התוכנה: נקרא את תדפיס התוכנית של התוכנה ונראה לפי אלו כללים היא פועלת. אלא שגם פעולה זו היא ארוכה ומסורבלת, וקשה להאמין שהיא באמת תקל על משחק השח. לעמדה הטובה ביותר בה אנחנו יכולים לנקוט קורא דנט העמדה האינטנציונלית (Intentional Stance): ניחש לתוכנת המחשב כוונות, אמונות, רצונות, רציונליות, רצון חופשי, וכו'; במלים אחרות, ניחש לה כל מה שניחש לשחקן שח אנושי. למעשה, זה מה שאנו כבר עושים בפועל כשאנו משחקים מול תוכנת מחשב! ("המחשב רוצה ל-", "המחשב מנסה ל-", וכו"ב). רק כשהמחשב יתנהג פתאום בצורה בלתי-רציונלית, ניאלץ לנטוש את העמדה האינטנציונלית לטובת עמדת התכנון, ולבחון את התוכנה. עד אז, העמדה האינטנציונלית לא תהיה רק העמדה המשתלמת ביותר; היא תהיה העמדה היחידה שניתן באופן מעשי לנקוט בה, ולכן העמדה היחידה בה יהיה מובן לדבר על תוכנת המחשב.

הטענה של דנט היא, שבמקרים שבהם לא ניתן, באופן מעשי, לעשות רדוקציה של התנהגות כאילו-רצונית לתהליכים פיזיקליסטיים בלתי-רצוניים, אזי, בכל מובן משמעותי שהוא, ההתנהגות חדלה להיות כאילו-רצונית והופכת להיות רצונית ממש. כל עוד תוכנת השח מתנהגת כאילו היא רציונלית, אין כל מובן למילה 'כאילו'. אין כל מובן לטענה, שהתוכנה היא לא באמת

רציונלית, אלא רק מתנהגת כך. מה שנתון לנו הוא אך ורק ההתנהגות שלה, והדרך לדבר עליה היא אך ורק על ידי נקיטת עמדה הסברית. אם אין עוד עמדה הסברית שנוכל לנקוט ביחס לתוכנת המחשב חוץ מהעמדה האינטנציונלית, אזי רק לטענות במסגרת העמדה האינטנציונלית יש מובן; ואם כך, אזי שבכל מובן יש לתוכנת המחשב רצון.

המוח האנושי, לפי דנט, פועל בצורה דומה לתוכנת המחשב. למרות שהמוח הוא חומרי בלבד, מדובר במכונה הבנויה עם היררכיה של רמות ארגון, בסדר עולה של מורכבות, כאשר כל רמה מתייחסת לרמה הנמוכה ממנה כפי שתוכנה מתייחסת אל חומרה. ניתן, עקרונית, לעשות רדוקציה של כל קומה בהיררכיה לרמה הנאורופיזיולוגית, ובסופו של דבר לפיזיקלית, אך מעשית הרדוקציה הזו בלתי אפשרית. לכן, לא ניתן לנו אלא לנקוט, אפילו ביחס לעצמנו, בעמדה האינטנציונלית. כשאנחנו חושבים על עצמנו כעל מוח חומרי, העשוי כולו מנאורונים הפועלים זה על זה באופן מכאניסטי בלבד, אנחנו נבהלים. אנחנו חשים שמרחב התמרון שלנו כיצורים המעוניינים בחופש בחירה – "מרחב המרפק" (Elbow Room) שלנו, כפי שדנט מכנה אותו – הוא אפסי. אך כשאנו חושבים על המוח כבעל מבנה היררכי, ומטפסים מעלה בקומות השונות, בהן רמת הארגון הולכת ונעשית מורכבת יותר, אנחנו יכולים 'לחוש' כיצד מרחב המרפק שלנו גדל. הקומה העליונה של ההיררכיה היא הקומה הקוגניטיבית שלנו. בקומה זו מתנהלות המחשבות המודעות שלנו, בה אנחנו שוקלים את צעדינו ומתכננים את מהלכנו. ממרום קומה גבוהה זו, לא ניתן לראות כלל את הקומות הנמוכות, הנמצאות הרחק למטה. בקומה זו אין לישויות כמו נאורונים תפקיד בכלל; הם אינם פולשים אליה ואינם מגבילים את פעולותינו; הם אינם רלוונטיים לקומה הזו בדיוק כמו שהיחידות הפיזיקליות אינן רלוונטיות לשיח הביולוגי, וכמו שחומרת המחשב אינה רלוונטית למהלך משחק השח. בקומה קוגניטיבית זו, מרחב המרפק שלנו גדול ככל שנרצה: אנחנו חופשיים לפעול כרצוננו, בדיוק כפי שהיינו חופשיים לו היינו חיים בעולם בלתי-דטרמיניסטי והיה לנו רצון חופשי אמיתי. השאלה, אם 'באמת' יש לנו רצון חופשי או רק נדמה לנו שיש לנו, מתפוגגת, מכיוון שהתוצאה היא זהה בשני המקרים. בשני המקרים, אנחנו אוספים נתונים לגבי העולם, מציירים בנפשנו תרחישים אפשריים, ובוחרים באופן פעולה אחד על פני אחרים אפשריים. העובדה, שבאופן תיאורטי ניתן לעשות רדוקציה של כל התהליכים הקוגניטיביים שלנו לתהליכים נאורופיזיולוגיים מכאניסטיים, אינה מצמצמת כלל את חופש הרצון שלנו. נקיטת העמדה האינטנציונלית ביחס לעצמנו אין פירושה התכחשות לאופי המכאניסטי של המוח, ואין פירושה שהרצון החופשי שלנו הוא אשליה גרידא. מכיוון שהיא העמדה היחידה שניתן, באופן רציונלי, לנקוט ביחס לעצמנו, והיחידה שבמסגרתה לטענות יש מובן, הרי שבזכותה, בכל מובן שהוא, יש לנו רצון חופשי.

כותרת המשנה של ספרו של דנט "מרחב מרפק" היא: "סוגי הרצון החופשי ששווה לרצות בהם" ("The Varieties of Free Will Worth Wanting"). כוונתו היא, שאף אחד מסוגי חופש הרצון שאנחנו רוצים בהם, כשאנו מעדיפים תמונת עולם שבה יש רצון חופשי על פני תמונת עולם דטרמיניסטית, אינו עומד בסכנת אבידה כשאנו מבינים נכונה את תמונת העולם הדטרמיניסטי. כשמבינים את המבנה ההיררכי של העולם החומרי, ואת העובדה שבקומות שונות של ההיררכיה הזו לא ניתן אלא לאמץ עמדות הסבריות שונות, מתפזרים בהדרגה כל הפחדים שלנו (או התקוות שלנו) לגבי אובדנו של חופש רצוננו בעולם דטרמיניסטי. המבנה ההיררכי מגשר בין העולם המכאניסטי לבין העולם הקוגניטיבי. הוא מראה שניתן לספר את קיומו של היקום כולו –

מהאטום ועד הרצון – כסיפור סיבתי רצוף וצרוף, מבלי לאבד לא את האטום ולא את הרצון, לא את ההכרח הסיבתי ולא את חופש הבחירה.

מה שדנט מנסה להראות לנו באמצעות המודל ההיררכי הוא, שקיים מרחק גדול בין הקומות הנמוכות של ההיררכיה בהן שורר הדטרמיניזם הגס, לבין הקומות הגבוהות בהן התהליכים הם כה מורכבים, ששורר בהן רק דטרמיניזם דק מאוד, כה דק, שחופש התנועה שלנו לחופש שהיה לנו בעולם לא דטרמיניסטי. במלים אחרות, דנט אומר לנו, *שקיים מרחק גדול בין הקוסמולוגיה לבין הפסיכולוגיה*. גם אם הקוסמולוגיה מציירת לנו יקום-בלוק מכאניסטי בו העתיד חתום וסגור בדיוק כמו העבר ובו רצון חופשי אינו אלא אשלייה, לא נגרם (או לפחות לא צריך להיגרם) כל נזק לפסיכולוגיה. הפחד, שאיננו בעצם אדונים לגורלנו, שאיננו רשאים לבחור את פעולותינו, ושגורלנו נקבע עבורינו על ידי התרחשויות שקרו כבר בעבר – פשוט אינו מוצדק. אם ההשלכות שיש לקוסמולוגיה שלנו על הפסיכולוגיה שלנו מרתיעות אותנו, הרי שזה רק מפני שהקוסמולוגיה קשה קצת לעיכול. עדיף לנו, אם אנחנו רוצים לפעול בעולם באופן רציונלי, לשכוח מהקוסמולוגיה ולהתרכז בבעיות העומדות בפנינו. אם נעשה זאת, מובטח לנו, נהיה חופשיים.

#### **ד. שני הזרמים הראשונים בפסיכותרפיה**

הפתרון הדטרמיניסטי לבעיית הרצון נועד להראות מדוע *דטרמיניזם* – הטענה האונטולוגית הגורסת כי העולם מתנהל לפי הכרח סיבתי – אינו צריך לגרור *פטאליזם* – העמדה האתית לפיה, אם העתיד כבר קבוע מראש, יש לנקוט בעמדה פאסיבית ביחס אליו.

אך כעת עולה שאלה אחרת. אין אנו צריכים לשאול את עצמנו אם פתרונות פילוסופיים מהסוג של דנט מפריכים את העמדה הפטאליסטית. נקבל, לצורך העניין, את האמונה שהם עושים זאת. השאלה שעלינו לשאול את עצמנו היא זו: באיזו מידה פתרונות כאלו משחררים אותנו *מהרגש* הפטאליסטי? מה שחשוב לנו אינו פיתרונה הפילוסופי של הבעיה, אלא פתרונה הרגשי.

טענתי היא זו: *אימוץ האמונה בדטרמיניזם, גם אחרי שמבנים רציונלית שאין הוא מחייב פטאליזם, עדיין משרה עלינו 'רוח' פטאליסטית במידה גדולה בהרבה ממה שהרציונל יכול להדוף*. פתרונות פילוסופיים מהסוג של דנט הם פתרונות שניתן לאמץ אותם באופן חווייתי רק ברמה קוגניטיבית גבוהה מאוד. ניתן להבין אותם, לחזות באלגנטיות שלהם, אפילו להתפעם מהם. אבל בפועל, במהלך חיינו, הרמה הקוגניטיבית הזו אינה נמצאת במגע כה הדוק עם רגשותינו. אצל רובנו, יכולתה לדבר אל לבנו משתנה תכופות, ורוב הזמן היא די נמוכה. אדם המתחבט בשאלת הרצון החופשי והדטרמיניזם יכול למצוא ברעיונות האלו פתרון אינטלקטואלי מספק מאוד (כפי שאני יכול להעיד בעצמי). אבל הוא לא יכול (וגם על כך אני יכול להעיד) לפתור את בעיית הפטאליזם *כתחושה*. גם אם הבעייה הפילוסופית נפתרה באופן עקרוני, הרי שהתחושה של ה'אני' כמוצר סביל, כישות המעוצבת על ידי צבא אדיר מימדים של גורמים חיצוניים (חברה, הורים, חינוך, גנים) המסתער מן העבר אל העתיד וסוחף אותנו איתו – תחושה זו עוד אוחזת בנפש בצורה עזה מאוד.

כשאדם חש עצמו כקורבן של כוחות החיצוניים לתודעה שלו, כמו במצבים של דיכאון וחרדה למשל, פתרונות פילוסופיים לא ייחלצו לעזרתו. הידיעה שהוא עושה כשל לוגי אינה עוזרת לו. הוא לא זקוק לפתרון פילוסופי לשאלת חופש הרצון אלא לכח רצון. תמונת העולם שלנו אינה מעניקה לו כח, ואימוץ העמדה האינטנציונלית ביחס לעצמו אינו משחרר אותו מתמונת-העולם שלנו.

במסגרת תמונת העולם המכאניסטית התפתחו מספר מסורות של פסיכותרפיה, שמטרתן היא לספק עזרה לאנשים שמוקד בעיותיהם הנפשיות אינו נמצא ברמה הקוגניטיבית והמודעת של הנפש, אלא ברמות נמוכות יותר בהיררכיה הנפשית. בבעיות כאלו לא ניתן לטפל באמצעות החלטה מודעת או תובנה פילוסופית. יש צורך לרדת עמוק יותר, למרתפי הרגש, ההרגל והתשוקה, כדי להתמודד עמן. ברוב המקרים, מדובר בפסיכותרפיה המנסה ליצור מגע עם קומות הנפש הנמוכות והסמויות באופן עקיף, בתיווך הרמה המודעת הגבוהה – דרך שיחות או דרך שינוי של צורת החיים. המטרה היא ליצור שינויים נפשיים 'שם למטה', שיחזרו וישפיעו, בתורם, על התודעה ועל ההתנהגות 'כאן למעלה'<sup>3</sup>.

כשדנים בפסיכותרפיה, מקובל לחלק את השיטות השונות שהתפתחו במהלך המאה ה-20 לשלוש קבוצות: פסיכואנליזה, פסיכותרפיה ביהיוויוריסטית ופסיכותרפיה הומאניסטית. שתי הראשונות צומחות באופן מובהק מתמונת העולם המכאניסטית, ובהן נדון כעת. בשתייהן גם יחד ניכר נסיון כפול: ראשית לחשוף את מנגנוני הנפש האמיתיים, אך הסמויים, האחראים לחוויה הסובייקטיבית ולהתנהגות האדם; ושנית לעשות מניפולציה במנגנונים האלו כך שהחוויה וההתנהגות הנובעים מהם ישתנו. הזרם השלישי, ההומניסטי, שונה במקצת, ובו אדון רק בפרק הבא.

נעבור בקצרה, אם כן, על שתי שיטות הפסיכותרפיה הללו. הסקירה תהיה, בהכרח, פשטנית למדי; אך השאלות המעניינות אותנו בקשר לשתי השיטות לא דורשות מאיתנו להכנס לפרטים. אנחנו מעוניינים לדעת מהי האידיאולוגיה המסתתרת מאחורי שיטות הטיפול שהן מציעות, והשאלות שנשאל הן: אילו דימויים לגבי שלמות האדם ולגבי רצון האדם עומדים בבסיסן?<sup>4</sup>

## 1. פסיכואנליזה

הפסיכואנליזה, כפי שגובשה על ידי פרויד בתחילת המאה, היא הנסיון הראשון לתת דין וחשבון שיטתי, מדעי באופיו, למבנה הנפש האנושית, וכן להציע שיטת טיפול בבעיות נפשיות. גישתו של פרויד היתה מדעית, מכיוון שהוא יצא מנקודת ההנחה שכל המחשבות, הרגשות והפעולות האנושיות הן תופעות שיש להן סיבות. למרות שסיבות אלו נמצאות מחוץ לטווח השגתה של ההכרה, הן ממלאות תפקידים מכריעים בחיי הנפש של אותו אדם – מצבי-רוחו, מערכות היחסים שהוא מנהל, יכולות ההסתגלות שלו למסגרות חברתיות, וכו'. פרויד רצה לגבש תיאוריה שתעמוד על טיבן של סיבות לא-מודעות אלו, ותסביר את החוויות והפעולות האנושיות במונחים אובייקטיביסטיים, מכאניסטיים, ועד כמה שאפשר ביולוגיים. רוב מרכיביה היסודיים של נפשו

<sup>3</sup> במקרים קיצוניים נעזרים בפסיכותרפיה ביולוגית, שיכולה לכלול תרופות פסיכותרפיוטיות וטיפול חשמלי. במקרים כאלו, מדובר בהתערבות ישירה ברמה הנאורופיזיולוגית של הנפש – כלומר, מניפולציה ישירה באחת מרמות היחומרה' הנמוכות ביותר. כאן, אין ברצוני להתייחס לתרפיה ביולוגית, אלא רק לשיטות הפסיכותרפיה השגרתיות יותר.

<sup>4</sup> הסקירה מבוססת על: Rita Atkinson et al., *Hilgard's Introduction to Psychology*, pp. 447-463, 558-568.

של כל אדם ואדם נתעצבו ונתקבעו בגיל מאוד מוקדם, בעיקר במהלך חמש השנים הראשונות לחייו, כתוצאה מגורמים רבים בסביבה בה גדל – היחסים עם הוריו, עם אחיו ואחיותיו, וכי'. גיל זה מהווה את זירת עיצובה של של הנפש, ובו ניתן לאתר את שורשיהם של מרבית הקומפלקסים הפסיכולוגיים. ההכרה בקיומו של לא-מודע אינה תרומה מקורית של פרויד; חידושו הוא, שהספירה הלא-מודעת היא המשמעותית ביותר אם אנו מעוניינים להסביר את הספירה המודעת ואת מרבית הפעולות היומיומיות של האדם.

כידוע, פרויד חילק את הנפש לשלושה חלקים ראשיים: איד, אגו וסופר-אגו. האיד הוא משכנם של הדחפים והיצרים הפרימיטיביים ביותר, בעיקר דחפים סקסואלים ואגרסיביים. העקרון המנחה אותו הוא עקרון העונג – הוא מעוניין בסיפוק צרכיו ובהימנעות מסבל. הסופר-אגו הוא החלק המרסן והיגבוה ביותר של הנפש; הוא תוצר הפנמתן של דמויות סמכות כגון הורים ומורים, התובעות מהאדם התנהגות נאותה, והוא מהווה את המצפון החברתי והמוסרי. האגו מנסה לתווך בין האיד, הסופר-אגו והמציאות החיצונית. העקרון המנחה אותו הוא עקרון המציאות.

בגלל המבנה הזה של הנפש, האדם נתון תמיד לקונפליקטים. הקונפליקטים נוצרים כתוצאה מהמפגש בין המשאלות והדחפים הבלתי מסופקים של האיד לבין הכללים הנוקשים שמציב הסופר-אגו. הדרישות הסותרות שמציבים שני החלקים הן עזות מאוד ולעתים קרובות בלתי-אפשריות לסיפוק: האיד הוא הילד המשתולל הרוצה לפרוק עול, והסופר-אגו הוא המבוגר המחמיר והביקורתי. כתוצאה מהקונפליקט, הדחפים והמשאלות הכבושים מודחקים ללא-מודע, אך לא נעלמים. כל עוד הם אינם מועלים לרמת המודעות ונפתרים, הם הופכים לקומפלקסים עמוקים, וממשיכים להשפיע על חייו ועל התנהגותו של האדם מבתוך מרתפי נפשו. הקונפליקט בו שרוי האדם הוא קבוע; ניתן לצמצם אותו מבלי להעלים אותו לחלוטין. אצל אדם בריא, האגו מצליח לשמור על איזון יחסי בין הכוחות, ועקרון המציאות שולט באופן המאפשר לו לתפקד במסגרת עבודתו, משפחתו והחברה אליה הוא משתייך.

כשהאגו אינו מגובש והקונפליקטים הנפשיים מונעים מהאדם לתפקד באופן בריא יש צורך בתרפיה. את הקומפלקסים לא ניתן לפתור לבד, דרך אינטרוספקטיבה ועבודה עצמית; נדרשת עין חיצונית, של פסיכואנליסט, ודיאלוג בינו לבין האדם. רק אנליזה יכולה להתיר חלק מהקומפלקסים שנקבעו בגיל מוקדם – וגם זאת לא באופן סופי. המטרה היא גיבושו של אגו חזק דיו, מפשר מוצלח ככל האפשר בין האיד לבין הסופר-אגו. כאמור, לא ניתן לפתור את הקונפליקטים המודחקים מבלי להעלות את כולם מאפלת הלא-מודע אל פני השטח המוארים של התודעה. זוהי, אפוא תכלית הטיפול הפסיכואנליטי. השלב הראשון בטיפול, המתנהל דרך עבודה משותפת של המטופל והאנליסט, הוא הגדלת המודעות העצמית של המטופל. לאחר שהידע החדש יוצא לאור, נעשה נסיון להתמודד עמו, ובהדרגה, לבנות מחדש את האישיות, בגלגול חדש, כך שהיא בוגרת ומציאותית יותר מקודם לכן. מערכת היחסים עם המטפל מהווה מעין גשר, הכנה הדרגתית למערכת יחסים חדשה ובריאה יותר עם החברה.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> פסיכואנליזה היא תהליך ארוך, אינטנסיבי ויקר מאוד. מרבית האנשים שהולכים היום לטיפול לא הולכים לאנליזה. מתוך הפסיכואנליזה צמחו מספר שיטות טיפול אחרות, דומות, הנופלות תחת הכותרת "תרפיה פסיכואנליטית". רבות משיטות הטיפול הרווחות היום שייכות למחלקה זו. המסגרת שלהן היא פחות אינטנסיבית ופחות טוטלית, והבדלים אלו גורמים הבדלים מהותיים בסוג הטיפול; אך הנחות היסוד הנמצאות בבסיסן, וטכניקת התרפיה שהן נוקטות דומות מאוד לאלו של הפסיכואנליזה. כל המאפיינים שציינו כאן לגבי הפסיכואנליזה תקפים, אפוא, עבורנו, גם לגבי התרפיה הפסיכואנליטית המוכרת יותר.

## 2. פסיכותרפיה ביהייוויסטיט

גם הפסיכולוגיה הביהייוויסטיטית מתרכזת בהבנתם ובעיצובם מחדש של מנגנונים סיבתיים סמויים המעצבים את נפשו והתנהגותו של האדם. מושג יסוד בזרם זה הוא מושג ה'התניה' (Conditioning). הנחת היסוד היא זו: אופיו ודפוסי התנהגותו של האדם מתעצב בעיקר על ידי התניות קלאסיות (מהסוג של פאבלוב). תחושת אשמה, למשל, נוצרת דרך התניה קלאסית: ילד נענש כל פעם שהוא עושה מעשה אסור; מאז, חזרה על פעולות דומות למעשים האסורים מעוררת את התחושות הלא-נעימות שעורר בעבר העונש, אף שכעת הוא אינו נענש. דפוסי התנהגותו של אדם מתעצבות בעיקר על ידי התניות אופרנטיות (התניות המעוררות פעולה). נימוסי שולחן, למשל, נרכשים על ידי חיקוי ההורים ובעידודם, על ידי צפיה בהתנהגותם של אחרים, וכו'. האדם רוכש דפוסי התנהגות מסוימים ולא אחרים דרך חיזוקה של החברה. דפוסי ההתנהגות של האינדיוידואל מתעצבים באופן הדומה לברירה דארווינית: דרכי התנהגות המותאמים לחברה 'שורדים' ומתקבעים, ואלו שלא מותאמים אליה 'נכחדים' ונעלמים.

מטרת הפסיכותרפיה הביהייוויסטיטית היא לשנות את דפוסי ההתנהגות הספציפיים של אדם מסוים במצבים ספציפיים בחיים. הצעד הראשון הוא הגדרה של הבעיה והתאמה של פתרון נקודתי עבודה. הרעיון המרכזי העומד מאחורי התרפיה הוא זה: אם אופיו ודפוסי ההתנהגות של אדם נוצרו באמצעות התניות, אין צורך אלא בהתניות חדשות כדי ליצור דפוסי חשיבה והתנהגות חדשים.

הטכניקה הראשית היא דה-התניה (Deconditioning). במסגרת טכניקה זו, לומד המטופל להתרגל למצבים שבדרך כלל מסבים לו חרדה או מתח. הוא רוכש טכניקות של הרגעה והרפיה, ואז מיישם אותן, בהדרגה ובאופן מפוקח, במסגרת סדרה של מצבים הדומים למצבים מסבי המתח (מטופל הפוחד מנחשים, למשל, ילמד להתמודד עם תמונה של נחש, אחר-כך עם נחש באקווריום, ובסופו של דבר יחזיק נחש אמיתי). באמצעות טכניקה זו, נוצרת בפועל התניה חדשה המחליפה את הישנה. טכניקה נוספת היא הכחדתו (Extinction) של דפוס התנהגות קודם. טכניקה זו דומה לקודמת, אך כאן התהליך הוא פחות הדרגתי: המטופל נאלץ להתמודד עם המצב המפחיד לאורך זמן וללא הכנה. כך הוא מתעמת עם המצב ומבין שהפחד אינו מוצדק (מטופל שהוא קלסטרופוב, למשל, יוכנס לארון לזמן ממושך). טכניקות נוספות הן: הצגת ההתנהגות רצויה לפני המטופל כמודל לחיקוי, באמצעות הדגמה או סרט, מה שמקל על אימוץ ההתנהגות על ידיו; ביצוע חוזר ונשנה של ההתנהגות הרצויה; פיתוח של בקרה עצמית, וכו'. בניגוד למה שמרמז שמה של הפסיכותרפיה הביהייוויסטיטית, היא אינה מתעלמת ממשתנים קוגניטיביים. היא כוללת גם טכניקות של תרפיית התנהגות קוגניטיבית: למשל, שינוי פעיל של דפוסי המחשבה באמצעות תרגול של חשיבה חיובית.

הפסיכותרפיה הביהייוויסטיטית שונה מהפסיכואנליזה במספר עניינים. מצד אחד, היא שמה יותר דגש על התנהגותו של האדם, ופחות על אופיו וחוייתו הסובייקטיבית. כמו כן, היא מדגישה את יכולתו של האדם לשנות באופן פעיל את דפוסי התנהגותו. הטענה העיקרית שלה כנגד הפסיכואנליזה היא, שהגדלת המודעות אינה מספיקה כדי לחולל שינוי בהתנהגות. בזמן שהפסיכואנליזה עוסקת בחשיפת השורשים של ההתנהגות, הפסיכותרפיה הביהייוויסטיטית

מזניחה את המודעות ומטפלת בהתנהגות עצמה. היא מנסה להחליף את דפוסי ההרגל האחראים לה בדפוסיים חדשים.

## סיכום

עבורינו, חשוב לראות את הקשר בין תמונת העולם המכאניסטית לבין שיטות הפסיכותרפיה השונות שהתפתחו במסגרתה; הקשר, במלים אחרות, בין הקוסמולוגיה לפסיכולוגיה. הצבנו לעצמנו כמטרה לבחון את הקשר ביניהן באמצעות שתי שאלות מנחות – שאלת הרצון ושאלת השלמות האנושית. לפיכך, הנחות היסוד של שתי שיטות הפסיכותרפיה שסקרנו, הרלוונטיות לגבינו, הן אלו:

- *המטופל נתפס כיצור סביל*. המטופל אמנם אינו נתפס כפאסיבי לחלוטין, והוא יותר פעיל במסגרת הביהייוריסיטית מאשר במסגרת הפסיכואנליזה. אך בשני המקרים הוא מצטייר כיצור סביל *בעיקרו*, הנפעל על ידי מנגונונים סיבתיים סמויים, כאשר חווייתו הסובייקטיבית והתנהגותו הן התוצאות הנצפות שלהם. על מנת לחולל שינוי באופיו או בהתנהגותו של האדם, יש לחשוף את הסיבות הסמויות האלו ואז לשנותן ברבדים בהם הן פועלות – בין אם מדובר בחשיפת שורשי הקונפליקטים הפנימיים והעלתם לפני השטח של המודעות, ובין אם בשינוי דפוסי ההתנהגות ע"י דה-התניות.
- *חווייתו והתנהגותו של המטופל מוסברות במונחים אובייקטיביים*. אין התעלמות מוחלטת מהחוויה הסובייקטיבית, והפסיכואנליזה מקדישה למימד הסובייקטיבי תשומת לב גדולה יותר מאשר הביהייוריזם. אך בשני המקרים, גם במסגרת הפסיכואנליזה, החוויה עצמה וכן ההתנהגות מוסברות כתוצאה של תהליכים אובייקטיביים המתרחשים מחוץ לנפש, מעצבים אותה ומשפיעים עליה.
- *הטיפול נתפס כפעולת תיקון*. מטרת הטיפול היא שלילית גרידא: סילוק בעיות. המטפל מתפקד כרופא, המסלק מחלות במטרה להבריא את מטופלו. השלמות האנושית נתפסת כמצב של העדר-פתולוגיות. תכלית הטיפול היא יצירת אדם 'בריא' או 'נורמלי', המתפקד בחוגי החברה והמשפחה ללא בעיות מיוחדות, ומרגיש מאושר במידת האפשר. אין כל שאיפה לעודד צמיחה רוחנית מעבר למה שחיוני לתפקוד היומיומי.

## ה. גירוש הפסיכולוגיה מהקוסמולוגיה

בסעיף הראשון ראינו, שעבור הפוזיטיביסט אין הבדל בין יקום מכאניסטי חסר טלוס, לבין יקום מכאניסטי בעל טלוס סיטונאי, ולכן אין מובן לשאלה "איזה מהם אמיתיים". על יקום שאינו מכאניסטי אין כמעט מה לדבר. אולם אותנו, בניגוד לפוזיטיביסט, לא מעניינת רק שאלת המובן. ייתכן מאוד שאכן אין הבדל, מבחינה אמפירית, בין יקום שקיים סתם, ללא כל תכלית, לבין יקום שכל כולו שואף להתקדם לקראת תכלית. אם נחשוב על כך, נגיע, מן הסתם, למסקנתו של



הפוזיטיביסט. נודה בכך, שמבחינה לוגית, אין הבדל בין שתי התשובות, ולכן נאלץ גם להודות שהשאלה היא 'חסרת מובן' או 'ריקה' מבחינה אמפירית. ובכל זאת, השאלה קיימת.

בין אם היא מוגדרת כריקה ובין אם לאו, בין אם כל התשובות עליה הן חסרות מובן ובין אם לאו – יש עבורנו הבדל בין קוסמוס סתום, אפל, אקראי ואילם, לבין קוסמוס שיש בו דרמה, קוסמוס המדבר אלינו והמזמין אותנו לשחק תפקיד, קוסמוס המקפל בחובו משמעות ותקווה לגאולה. מה לעשות, בדיוק אותן שאלות שהן 'ריקות' ושכל תשובה עליהן היא 'חסרת מובן' עבור הפוזיטיביסט, הן השאלות הגדולות והמשמעותיות ביותר שאנחנו יכולים לשאול את עצמינו. אלו הן בדיוק השאלות שהתשובות עליהן, חסרות מובן ככל שתהיינה, נותנות תנופה וטעם לחיינו. זו הסיבה שפילוסופים ואנשי רוח בכל הדורות עסקו בעיקר בשאלות אלו, והקוסמולוגיות שהם ציירו סיפקו עליהן תשובות. *קוסמולוגיה המסרבת להשיב עליהן אינה מותירה אותנו אדישים; היא מעוררת בנו יאוש.*

ניתן לגשת את הבעיה כך. בפילוסופיה של המדע, מקובל להבחין בין *ריאליזם לאינסטרומנטליזם*. הגישה הריאליסטית היא, שתיאוריה מדעית שאוששה על ידי תצפיות משקפת את המציאות כפי שהיא. הריאליזם נתפס כיום כמיושן כל-כך, שכמעט תמיד נתקלים בו בצמידות לתואר 'נאיבי'. הגישה האינסטרומנטליסטית טוענת שתיאוריה מדעית אינה אלא *מודל פרגמטי*. הוא מהווה תמונה שבאמצעותה ניתן לדבר על התופעות, להסביר אותן, לנבא אותן, וכו'. המודל אינו מתיימר לשקף את המציאות כפי שהיא, מכיוון שהמציאות כפי שהיא אינה נתונה לנו. מה שנתון לנו הוא התופעות, ובהן אנו מעוניינים למצוא חוקיות. תיאוריות, אם כן, אינן אמיתיות או שקריות, ולא ניתן אף-פעם להוכיח את מוחלטותן או תקפותן הנצחית. הן מהוות מפה של המציאות הסמויה לעד, מפה הניתנת לשיכתוב ולמודיפיקציה בכל פעם שמתגלה תופעה חדשה.

הנקודה שאני מעוניין לנסות ולהדגיש כאן היא, שמנקודת המבט הסובייקטיבית, ישנו מקום בו הדיכוטומיה של הריאליזם והאינסטרומנטליזם אינה קיימת. כאשר אנו דנים ברובד של התחושה – הרובד בו אנו מרגישים את התיאוריה – לא קיים הבדל בין *דימוי המתיימר להיות יותר מרק דימוי (דימוי ריאליסטי) לבין דימוי שאינו מתיימר להיות אלא דימוי (דימוי אינסטרומנטליסטי)*. הסיבה היא, שברובד התחושה אין לנו שום דבר חוץ מדימויים. אנחנו חשים את העולם דרך הדימויים שלנו. כשהדימוי שלנו לגבי העולם בנוי מהתיאוריות המדעיות, זה לא ממש משנה לנו אם מזכירים לנו שהתיאוריות אינן המציאות עצמה, אלא רק דימויים שלה. הדימוי שיש לנו לגבי העולם הוא העולם שלנו. ההבדל בין ריאליזם לאינסטרומנטליזם הוא הבדל משמעותי, כמובן, אך הוא משמעותי לגבינו רק במישור קוגניטיבי ושכלתני. השכל יכול להזכיר לרגש שוב ושוב, שהדימויים שלו הם רק דימויים. אך ברובד הרגשי, הדימויים הם הדבר עצמו.

הנקודה שאני מנסה להעביר כאן היא, שבסופו של דבר, לא ניתן לרגש את הקוסמולוגיה מהפסיכולוגיה. בין אם אנחנו מודעים לכך או לא, ובין אם אנחנו רוצים בכך או לא, הקוסמולוגיה שלנו – הדימוי שלנו לגבי העולם – קשורה באופן האינטימי ביותר לעולם הנפשי שלנו – הדימוי העצמי שלנו, הרגשות שלנו, הטעם שאנחנו מייחסים לחיינו. תמונת-העולם המדעית מתיימרת להיות מנותקת לחלוטין מהפסיכולוגיה. לא מצופה ממי שהולך לטיפול פסיכולוגי לשאול שאלות על היקום. מי שמתעקש לשאול אותן בחיפוש אחר פשר לחייו ולשם כך פונה למדע – לביולוגיה, לנאורו-פיזיולוגיה, לפיזיקה (או לאותה מחלקה בפיזיקה הנקראת עדיין, בצדק הולך ופוחת,

קוסמולוגיה) – בהכרח מתבדה. אין הוא מוצא שם אלא סיפורים על אובייקטים המתנועעים הנה והנה במרחב ובזמן. אף אחד מסיפורים אלו אינו מספק מזור למצוקותיו הנפשיות.

הקוסמולוגיה המכאניסטית, אם ניתן עוד לכנות בשם 'קוסמולוגיה' תמונת קוסמוס שאין בו לוגוס, יצרה את הפסיכולוגיה המכאניסטית. ותמונת-הנפש המכאניסטית שלנו מציירת אותנו כחסרי-חיים מאין כמונו. היא מציירת מוח שהנפש גורשה ממנו, אורגניזם רפה, שלא רק שאין לו אלוהים לפנות אליו בבקשת עזרה, אלא שאפילו כח רצון משלו אין לו. דנט ואחרים מציעים גאולה פילוסופית; האם היא באמת גואלת אותנו? הפסיכואנליזה והפסיכותרפיה הביהיוויוריסטית מציעות לנו גאולה רגשית והתנהגותית; האם הן באמת גואלות אותנו? התחושות העזות שבעבר חשנו, שאנו חיים בעולם שבו יש משמעות עמוקה לחיינו ולפעולותינו, ושבעולותינו אנו מעצבים את חיינו ואת העולם באופן משמעותי – תחושות אלו התערערו מן היסוד. הדימוי העכשווי של הנפש שלנו הינו, במידה גדולה, של ישות הנפעלת על ידי אינספור כוחות חיצוניים ועוורים. של ישות סבילה בעולם אדיש.

זוהי תמונת-הנפש המכאניסטית שלנו. זהו התא השקוף בו כולנו דרים. לא יכולנו, כנראה, שלא לפתח אותו. מרגע שהתחלנו להתבונן על העולם בעינים חילוניות, הוא כפה עצמו עלינו. אך כעת הוא גם מצמצם את מרחב תנועתנו הרוחנית, ואף מצמצם את עינינו מלהרחיק ראות אל המרחבים העצומים לקראתם אנו יכולים להתפשט, ואלהם אנו עדיין נכספים. תוצאותיה של תמונת-נפש זו מציגות עצמן לראווה מכל עבר. בני דורי, אולי יותר מכל דור אחר אי-פעם, מכירים את עצמם כמעוצבים רגשית ונפשית על ידי מצבור עצום של גורמים זרים, ששורשיהם טמונים במבנה החברה אליה הם משתייכים, בחינוך שקיבלו, במבנה הפיזיולוגי שלהם, וכו'. במידה נמוכה מאי-פעם הם תופסים עצמם כישות פעילה, מעורבת ויוצרת בחיי הנפש של עצמם, שביכולתה להתנשל מעורה הקודם ולהגיח החוצה שנית, צבעונית ולחה, עזה וערה, שביכולתה לברוא עצמה מחדש. עייפים, מבוהלים, מבולבלים, עסוקים בעצמנו ובגופנו, אנחנו נאחזים זה בזה ומתגוננים מפני הסופה, לעתים מוצאים ולעתים לא מוצאים אהבה, נדחקים ומחכים. ומניין נשאב כוח?

האמת המרה, יאמרו לנו המדענים (וכי למי נפנה אם ברצוננו תשובות?) היא שאין ברירה אלא להתמודד. אלו הם החיים. לא בחרנו בתמונת-העולם שלנו, ולא בתמונת-הנפש שלנו. השאיפה חסרת-הפשרות שלנו להבין את העולם היא שהביאה אותנו אליהן. עלינו להתנער מהמיתוסים הישנים שניחמו אותנו בילדותינו ולסגל עצמינו לאמיתות החדשות שגילינו. עלינו להתבגר ולהשלים עם עובדות החיים.

ברצוני להטיל ספק בטענה הזו. האמנם הפשר שאנו מחפשים אינו אלא אשליית-ילדות שנופצה, ושכעת עלינו ללמוד לחיות בלעדיה? האם באמת עלינו להסתפק בחיוכו הציני והמפוכח של סייזיפוס, שגאולתו היחידה היא ההכרה בכך שחיינו אבסורדיים? האם אין מקור גדול יותר, עשיר יותר ועמוק יותר ממנו נוכל לשאוב את הכוח לנהל את חיינו? האם המיטב שנוכל לקוות לו הוא חיים למרות חוסר המשמעות וחוסר התכלית, ועלינו לומר נואש מחיים בזכות משמעות ולמען תכלית?

ייתכן. אך עובדה פשוטה אחת לא מאפשרת לי לוותר, ובה אני רואה הבטחה למוצא מהיאוש. העובדה היא זו: עודני חש צמא לפשר. יתרה מכך: אני חש שיש פשר. משהו 'נוסף', משהו 'מעבר'. אין בפי אלא קלישאות לתאר זאת. רבים אחרים שותפים לי בתחושות הללו. גם אם יאמרו לנו, שהן נאיביות ושיש להתגבר עליהן, וגם אם יתארו לנו ארוכות את שורשיהן

הפסיכולוגיים והביולוגיים, העובדה החווייתית הפשוטה היא, שעבורינו, הן ישנן. אם יתבעו מאתנו לוותר עליהן לטובת תיאוריה מדעית, תשובתינו תהיה: אין זה הוגן. גם אם תחושותינו ותקוותינו נראות ילדותיות, הן ממשיות עבורינו יותר מכל סיפוריהם של המבוגרים, והן דוחפות אותנו הלאה. קול קדום העולה כאד ממעמקי נפשינו אומר לנו, שיש משהו עמוק יותר ממה שהמדע מספר לנו. קשה לנו לנסח את התחושה במלים, וקשה לנו עוד יותר להציע תשובה חלופית. אך גבוהה ככל שתהיה הערכתנו לתמונת העולם המדעית, נמוכה ככל שתהיה יכולתנו להציע אלטרנטיבה, תחושה פנימית זו מכריחה אותנו להתעקש. היא כופה עלינו לשבור את השתיקה שויטגנשטיין גזר עלינו. תמונת העולם המכאניסטית היא סיפור שאנו שומעים על העולם החיצוני; טענתו של הפוזיטיביסט, שאין לנו אלא סיפורים, גם היא סיפור עבורינו. אבל הכמיהה לפשר, הדחף לקרוע מעל המציאות את הקליפות העומדות בינינו לבינה, לחזות במערומיה, לחוש בלבה הפועם, למצוא טעם חדש לחיינו באהבתינו כלפיה, וכן האמונה שאפשרות זו היא בת מימוש – כמיהה ואמונה אלו אמיתיות עבורינו יותר מכל אותם סיפורים. מדוע שנוותר עליהן לטובתם?

## פרק 2

# החוויה: פרוזדור בין שתי קוסמולוגיות

### א. שאלות 'איך' ושאלות 'מה'

בפרק הראשון של ספרו "החוויה הדתית לסוגיה", מבחין וויליאם ג'יימס בין שני סוגים של שאלות שניתן לשאול<sup>6</sup>. הסוג הראשון הוא של שאלות על טבעו של דבר-מה: איך הוא נראה, מהם מרכיביו, כיצד הוא מתנהג, וכו'. שאלות אלו הן שאלות שניתן לכנות אותן שאלות 'איך'. הסוג השני הוא שאלות המנסות לברר מהו התוכן הרוחני והערכי של דבר-מה: מה הוא אומר לנו, מה הוא מעניק לנו, וכו'. ניתן לכנות שאלות אלו כשאלות 'מה'. ג'יימס רוצה להדגיש את השוני המהותי בין שני סוגי השאלות, ואת העובדה, שגם כששאלות מהסוג הראשון זוכות לתשובות, השאלות מהסוג השני נשארות פתוחות. שאלות ה'מה' הן שאלות מסדר אחר לחלוטין מאשר שאלות ה'איך', הן לגיטימיות באותה מידה, ובאותה מידה חשוב לענות עליהן.

הדוגמא שהוא משתמש בה (ושהיא במיוחד רלוונטית עבור הציבור הישראלי), היא של ספר התנ"ך. כאשר מפנים את השאלות מהסוג הראשון, שאלות ה'איך', כלפי התנ"ך, כפי שעושים חוקרי מקרא וארכיאולוגים, הוא מצטייר לנו כספר ככל הספרים, שנכתב על ידי בני אדם, בתקופה מסויימת בהיסטוריה ובקונטקסט תרבותי מסויים. השאלות חושפות את הקונטקסט של הספר: ההיסטוריה שלו, האופן בו נכתב, האופן בו התהווה במציאות ההיסטורית החומרית. שאלות אלו נוגעות רק לאיך הספר נוצר, ומתעלמות מהתוכן הרוחני והמוסרי של הספר, ממה שנאמר בו. הטענה של ג'יימס היא, שגם לאחר ששאלות ה'איך' מיצו את עצמן, ולכאורה 'הסבירו' החוצה את ערכו הטרנסצנדנטי של התנ"ך בכך שחשפו את הקונטקסט שלו, שאלות ה'מה' עדיין רלוונטיות. גם אם יתגלה לפתע, שספר התנ"ך נוצר מתקתוקיו האקראיים של קוף על מכונת כתיבה, או שהוא אינו אלא פלט מחשב של מחולל רנדומלי, שאלת ערכו המוסרי תשאר בעינה. תוכנו הרוחני של הספר עצמאי מתהליך ההתהוות החומרי שלו, מהסיבה הפשוטה שהתוכן ותהליך ההתהוות מהווים תשובות לשני סוגים שונים לחלוטין של שאלות.

הסיבה שנדמה לנו, ששאלות ה'איך' חשובות יותר ביחס לשאלות ה'מה', ושרק הן חושפות את האמת לגבי המציאות, מבוססת על דעה קדומה. אין כל צידוק לאפלייה הזו. שמה של הדעה הקדומה הזו הוא מטריאליזם, והכח הראשי האחראי על הפצתה הוא המדע האמפירי. המדע, כפי שראינו בפרק הקודם, מצייר תמונת-עולם מטריאליסטית ומכאניסטית. במסגרת תמונת-עולם כזו, האופן המשמעותי היחיד בו ניתן לדבר על דברים, הוא לספר כיצד הם פועלים. המדע מצמצם עצמו מראש לשאלות ה'איך' בלבד. כפי שציינתי בפרק הקודם, סיפורים מהסוג המדעי – סיפורים חומריים, סיבתיים, אובייקטיביסטיים, וכו' – הפכו בעידן המןדרני לסיפורים היחידים שכשר בעינינו לכנותם 'הסברים'. הבלעדיות של סוג זה של סיפורים נעשתה בתקופתנו כה מוחלטת, עד

<sup>6</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902, p. 23

כי הם מתיימרים לענות גם על שאלות ה'מה' וה'למה'. כל-כך התרגלנו לכך, שכאשר נשאל שאלות כמו 'מה' ו'למה' לגבי המציאות, התשובות שנצפה לשמוע תהיינה מהטיפוס של תשובות מדעיות. על שאלות כמו "למה בני-אדם חיים? מה המשמעות של התפשטות היקום? מהי דרך החיים הטובה ביותר? מה אני?" – נקבל אך ורק תיאורים של 'איך'. המדע לא יודע לענות אחרת, ואנחנו למדנו לא לצפות למשהו אחר.

ההבחנה הזו אינה הבחנה מקורית של ג'יימס, אך היא חשובה לו באותו הקשר, מכיוון שהוא מעוניין להציג בפני המדע תחום של חוויות – חוויות רוחניות – שבאופן מהותי לא ניתן להתמודד עמן ולהבין אותן כל עוד שואלים רק את השאלות מהסוג הראשון. לבחון את הקונטקסט של חוויות כאלו – לשאול מה מאפייניהם, מניין צמחו, וכי, ולהסתפק בשאלות האלו – פירושו החמצה גמורה של תוכן וערכן. אולם היחס המדעי לחוויות רוחניות אינו אלא דוגמא קיצונית ליחס המתחייב מתוך תמונת-העולם המכאניסטית כלפי חוויות סובייקטיביות בכלל. בפרק הקודם ראינו, כיצד המכאניזציה של תמונת-העולם פלשה גם לתחומי הנפש. כשעשתה זאת, היא יצרה מצב בו לא רק השאלות המופנות כלפי התופעות האמפיריות הן שאלות של 'איך' בלבד ולא עוד שאלות של 'מה', אלא גם השאלות המופנות כלפי החוויות הסובייקטיביות הן כאלו. סיפורה של החוויה הסובייקטיבית החל להיות מסופר במונחים בלתי-סובייקטיביים, במונחי 'איך' מכאניסטיים, כך שהחוויה המנטלית נתפסת כתוצר נלווה, אפי-פנומנה של תהליכים חומריים וסיבתיים. לא נשאל עוד 'מה החוויה אומרת?' אלא רק 'איך היא נוצרת'?

בצורה זו הסביר דנט את הרצון החופשי במונחים דטרמיניסטיים. דנט לא שאל את עצמו מה הוא חווה בתור רצון חופשי; הוא רק שאל איך חווית הרצון החופשי נוצרת במסגרת הסיפור המכאניסטי. באותו אופן עשה פרויד רדוקציה של כל החוויה האנושית לאירועים סיבתיים ולא-מודעים. את כל הרגשות האלטרואיסטיים של האדם, למשל, הוא הסביר במונחים של דחפים, אינסטינקטים, ויצרים אגואיסטיים. הוא הראה כיצד אפשר 'להסביר החוצה' את כל הרגשות העל-עצמיים (self-transcendant) של האדם – רגשות כגון אהבה, התרגשות, רצון להתאחד עם אדם אחר, אמונה באל, וכי – במונחים של סיבות ומסובבים חומריים. בעולמו של פרויד, העולם המטריאליסטי והמכאניסטי של הברירה הטבעית, רק לאגואיזם יש הסבר. מכיוון שרק אגואיזם (גם אם הוא אגואיזם ערמומי במיוחד ובעל חשיבה לטווח-רחוק מפותחת במיוחד, המצליח להתחפש לאלטרואיזם), משתלם. בעולם כזה, עולם של 'איך' בלבד, אלטרואיזם הוא מאגיה. כמובן שכולנו חווים רגשות אלטרואיסטיים; אך יש לכך הסבר מדעי ורציונלי, שאינו נעזר בשום אלמנט מאגי. מצב זה, בו תיאוריות לגבי דחפים אגואיסטיים הופכות לממשיות יותר מרגשות אלטרואיסטיים, בו סיפורים הם ממשיים יותר מחוויות, נוצר כשמפנים כלפי החוויות רק שאלות 'איך' ולא שאלות 'מה'.

דוגמא מובהקת נוספת היא היחס של הפסיכואנליזה לחלומות, בעיקר כשהוא מושווה עם גישות מסורתיות יותר. אם אדם חולם שמלאך התגלה לו בשנתו, ניתן להתייחס לחוויה שלו במספר דרכים. בעבר, היה נהוג להאמין שלמלאך שהתגלה יש ממשות חומרית ואובייקטיבית, לא רק סובייקטיבית; שהוא קיים באמת 'שם בחוץ', לא רק 'כאן בפנים'; ושהוא שליח מספירה גבוהה וחשובה יותר של המציאות, הנושא בשורה אלוהית. אך המדע האמפירי לא הסתפק בכך, ויצא לברר אם המלאך אכן נמצא שם בחוץ. איש לא בחן את התופעות של עולם החומר בזהירות גדולה יותר ועם פחות דעות קדומות מאשר המדענים. תוצאות הבדיקה: אין מלאכים שם בחוץ. מסקנה: המלאך היה רק כאן בפנים; אין לו כל ממשות אובייקטיבית; ולכן אין בפיו כל בשורה

שמקורה בעולם האובייקטיבי. עבור פרויד, אין לחלום מה לומר, וכעת נותר לנו רק להתחקות אחר הסיבות להופעתו, ולספר איך הוא הופיע.<sup>7</sup>

המדע אינו מתאר חוויות ואינו דורש בהן; הוא מספר סיפורים אודות אובייקטים המתנועעים במרחב ובזמן. הוא מספר על חלקיקים, אורגניזמים, גלקסיות ושאר ישויות, ועל העלילות הקורות אותם בעולם. כשאנחנו מתבוננים בחוויותינו ומעוניינים להסביר אותן, אנחנו רוצים לספר סיפור ששורת הסיום שלו היא החוויה. אבל הסיפור שנספר יהיה בהכרח סיפור הכתוב בשפה בלתי-חוייתית, סיפור כמו הסיפורים המדעיים. הסיפור המדעי מספר על אובייקטים מתנועעים, המתגלגלים ומתאגדים ויוצרים מערכות עצבים, ומספר כיצד, מתוך הזרימה הבלתי-פוסקת הזו, הדוחפת עצמה הלאה והלאה בעוורון, נוצרות בתוך מערכות העצבים חוויות. אין לנו סיפורים טובים יותר מאשר הסיפורים המדעיים – וביטובים' כוונתי לרציונליים, מאירי-עיניים, עקביים, מועילים, וכו' – באמצעותם לסדר את ים התופעות הגועש אל מול עינינו. הבעיה מתחילה כשבקטגוריית הסיפורים המתארים את המציאות' הם זוכים לבלעדיות. כשזה מתרחש, מתרחשת מעין בגידה. אנחנו בוגדים במציאות החוייתית שלנו, במציאות הממשית היחידה שיש לנו, לטובת קבוצה של סיפורים בעלי אופי מאוד מסוים. אנחנו מוכרים את הנפש שלנו תמורת שמועה על אודותיו של איזה מוח. אנחנו מפלים את החוויה הסובייקטיבית שלנו לטובת מיתוס אובייקטיביסטי.

## ב. החוויה והמיתוס: אפלייה ואפלייה מתקנת

אני שם את נפשי בכפי כאשר אני מכנה את התיאוריות המדעיות בשם 'מיתוסים'. על מנת להתגונן מראש, עלי להבהיר בדיוק למה אינני מתכוון כשאני משתמש במונח הזה. אינני מתכוון לכך שהתיאוריות המדעיות הן בהכרח שגויות, כפי שהמילה אולי מרמזת; אינני מתכוון לזלזל בתיאוריות המדעיות, שכן אני נמנה עם חסידיו הגדולים של המדע; וגם אינני מתכוון להעמידן בשורה אחת עם סיפורי-עם מיתולוגיים – דבר שיעשה עוול עם כמה ממאפייניהן המשמעותיים ביותר (למשל, היותן מנוסחות במונחים כמותיים ומדויקים והיותן תיאוריות אמפיריות, העומדות בדילוג מתמיד עם התופעות ונשפטות על פי התאמתן להן).

אני משתמש במילה מיתוס כפשוטה: מיתוס כסיפור. אני עושה זאת מבלי לשפוט את ערכו או אמיתותו (תוגדר ה'אמת' ככל שתוגדר) של הסיפור. העובדה, שתיאוריה אינה אלא סיפור, נראית לי ברורה: לומר שהאדם הוא אורגניזם ביולוגי העשוי מאטומים פירושו לספר סיפור על אודות האדם. לומר שהנפש היא תוצר של תהליכיים אלקטרו-כימיים במכונה הנקראת 'מוח', פירושו לספר סיפור על אודות הנפש. אין זה משנה אם אנחנו מאוד רגילים להאמין בסיפורים האלו, או אם הם מאומתים על ידי תצפיות רבות, כולל על ידי תצפיות חוייתיות כגון רעב,

<sup>7</sup> כאשר פרויד כן שואל מה אומר החלום, אין זו, למעשה, שאלת 'מה' אמיתית. פרויד מעוניין לדעת רק מה אומר החלום על הלא-מודע: על מה הוא מעיד, אלו מדחפיה ומשאלותיה של הנפש הוא מבטא, וכו'. הוא עדיין מעוניין רק בסיפור ההתהוות החומרי של החלום, ב'איך' שלו; הוא אינו מעוניין בחוויה-כפי-שהיא, בתוכן החלום, או בערך הרוחני שלו. ה'מה' היחיד שישנו עבורו הוא החומר.

תשישות או חשק. העובדה הפשוטה היא, שאיננו חווים עצמינו כאורגניזם או כמות. כשאנחנו מדברים על אורגניזמים ועל מוחות אנחנו מדברים על מיתוסים, ומיתוסים אלו – עקביים, משכנעים, רציונליים, פשוטים ומאומתים ע"י תצפיות ככל שיהיו – נותרים איברים בסדרה של מיתוסים אחרים על המציאות.

הסיפור המטריאליסטי, המכאניסטי והרדוקציוניסטי הוא עקבי וחובק-כל באופן מרשים. יותר ויותר נדמה שאכן ניתן, באופן עקרוני, לספר את סיפורה של הנפש במונחים אובייקטיביסטיים בלבד, ולתת דין וחשבון נטורליסטי לכל תופעה סובייקטיבית ולכל התנהגות. פרויד, דנט ומטריאליסטיים אחרים עושים עבודה יוצאת מן הכלל. סיפורם הוא כנראה ההסבר האובייקטיביסטי הטוב ביותר שהיה לנו לתופעות האמפיריות. השאלה היא, אם הסיפור המדעי סותם את הגולל על המיתוסים האחרים כסיפורים בעלי ערך הסברי. אף מטריאליסט לא יכפור בקיומן של חוויות סובייקטיביות, ואף לא בעוצמתן וביופיין; אבל הוא כן יכפור בערכן ככלים לדבר באמצעותם על המציאות. בקטגוריה זו, הוא יבכר את התיאוריות האובייקטיביסטיות. רק הן, לדידו, ניחנות בערך הסברי.

נניח לרגע שהמטריאליסט צודק. נניח לרגע שהחוויות הסובייקטיביות שלנו אינן רלוונטיות כשאנו ניגשים להסביר את המציאות, ושהסיפורים המדעיים הם היחידים הנשארים נאמנים לתופעות ושבאמת מסבירים אותן. אין זה קשה במיוחד לאמץ את ההנחות האלו; אנחנו חיים תחת צילן רוב חיינו. אך הבה נעלה אותן כעת למודעותינו, נתבונן בהן מקרוב ושאל, כיצד הן משפיעות על חיינו? בפרק הקודם הצגתי את הטענה, שכשאנו מאמצים ללבנו תיאוריה מדעית, אין זה משנה אם היא מוגדרת כתיאוריה בלבד. העובדה היא, שמרגע שאימצנו אותה ללבנו כדימוי, היא איננה מהווה רק את תמונת-העולם שלנו אלא גם את העולם שלנו ממש. המטריאליסט אמנם מצהיר שהמטריאליזם שלו אינו אלא מודל אינסטרומנטליסטי; אך עבורינו, עבור כמעט כולנו, כמעט כל הזמן, המודל הזה הוא המציאות הריאלית: קודם כל יש חומר; ממנו מתהוות חוויות. מה יותר ברור מזה?

כעת נשאל שוב, ולא ניתן לסוגיית האינסטרומנטליזם והריאליזם להפריע לנו: כיצד משפיעה תמונת העולם המטריאליסטית על חיינו?

היא עולה לנו, כך נדמה לי, במחיר כבד: מידת הקשב שאנחנו מקדישים לחוויותינו הסובייקטיביות מצטמצמת כתוצאה ממנה. אין להנמק מלהודות בכך. מצבי-רוחנו, רגשותינו, חלומותינו, וגם אירועים חיצוניים, כמו האנשים שאנו פוגשים וצירופי המקרים שחיינו זרועים בהם – כל אלו מדברים אלינו כל הזמן. כל אירוע וכל הלך-רוח לוחשים לנו דבר-מה, מרמזים, ממליצים, מזהירים, מצביעים על כיוון. אך כל עוד אנחנו מאמינים (ואין זו אלא אמונה) שכל המטווה הזה של סמלים ושל אותות אינו אלא אשלייה, קצף אקראי על פני מימיה של המציאות החומרית, ושהסיפור הסיבתי והמדעי רק הוא הממשי, הוא ולא אחר, הרי שהמטווה כולו נפרם בעוד הוא נארג, וחוטיו מתפזרים ונעלמים תחת הזרם הבלתי פוסק של חיינו. האמונה במטריאליזם מקטינה את מידת הקשב שלנו. צלילה של סימפוניית הלחישות והרמזים שמעמידה לנו חווייתנו, עשירה ומוחשית לאין-קץ, נבלעים בשאון מחריש האוזניים שמפיק שכלנו, החוזר ומגלגל מבין שינוי את אותם הסברים רציונליסטיים; החוזר ומדקלם, באוזניים אטומות, את אותם מיתוסים מדעיים מוכרים ששינן כל חייו.

את זה אני מכנה אפלייתה של החוויה לטובת המיתוס. לשני דברים אינני מתכוון בביטוי הזה. הדבר הראשון שאינני מתכוון אליו הוא, שהמיתוס מחליף את החוויה. כמובן שהוא לא

עושה זאת: רגשותיו של חוקר-המוח לאהובתו אינם נעלמים עקב בקיאותו בתהליך הכימי של ההתרגשות, כשם שהתפעמותו של האסטרונם ממחזה השקיעה שמחוץ לחלונו אינה מוחלפת על ידי ההסבר המדעי שאותו אסטרונם בעצמו נתן לתנועת הארץ. השאלה איננה אם רגשות אלו נעלמים, אלא אם הם מתעמעמים, אפילו בקצת. השאלה היא, *עד כמה אנו קשובים לחוויותינו*, ובאיזו מידה אנחנו נותנים להן לומר את דברן, מבלי לשסע אותן בגסות בציטטות הלקוחות מתוך סיפורים מסוג אחר לגמרי; הכתובים, יש כמעט לומר, *בשפה* אחרת לגמרי. אפליית החוויה לטובת המיתוס היא חוסר הנכונות להקשיב לחוויה כפי שהיא, חוסר הנכונות ללמוד את שפתה שלה מבלי לאלץ אותה ללמוד את שפתנו, מבלי לתרגם את דבריה כך שיתאימו למיתוס שלנו.

הדבר השני שאינני מתכוון אליו, הוא שאנו מפלים לרעה את *כל החוויות באשר הן*, או שאנו מפלים אותן לטובת מיתוסים שרירותיים. מדובר, אם להיות מדויק, רק באפלייתן של חוויות *סובייקטיביות ואינטרוספקטיביות*, בניגוד לחוויות *אינטר-סובייקטיביות ואמפיריות*. חוויות אינטר-סובייקטיביות הן חוויות שכל חברה של קבוצת אנשים מסכימים על תוכנן. בהסכמה חברתית כזו מסוננות החוצה, בפועל, כל החוויות האישיות והייחודיות. חוויות אמפיריות הן חוויות הבאות מן החושים, ובהצטמצמות לעיסוק בהן מתעלמים, במידה רבה, מחוויות פנימיות, כגון תחושות, רגשות, חזיונות וכו'. אפליית החוויה לטובת המיתוס מתייחסת, אם כן, לאפלייתן של חוויות אינדיוידואליות ופנימיות לטובת מיתוס המבוסס על חוויות ציבוריות הנתפסות בחושים בלבד.

אפליית החוויה הסובייקטיבית לטובת המיתוס האובייקטיביסטי הינה אפלייה, בדיוק כמו אפלייתן של, למשל, נשים. עד לפני עשורים לא רבים, קולן של כל הנשים הושקת לחלוטין. הנשיות עצמה הוגדרה במונחים החיצוניים לה – במונחי הגברים. באותו אופן מתוארת החוויה במונחים החיצוניים לה – המונחים האובייקטיביסטיים של המיתוס המדעי. תיקון האפלייה נגד הנשים החל במתן זכות דיבור לקול הנשי ובהקשבה לו. דילמה דומה עומדת בפנינו: איזה סוג של הקשבה אנחנו מוכנים להקדיש לחוויות הסובייקטיביות שלנו כדי לא להפלותן לרעה?

מה שאני עומד להציע כאן הוא סוג של אפלייה מתקנת לחוויה הסובייקטיבית. בדומה לכל סוג של אפלייה מתקנת אחרת, מדובר בפרוגרמה זמנית אך קיצונית. מטרתה היא להפעיל כח נגדי, להסיט את המטוטלת לכיוון ההפוך – לא על מנת להשאיר את המצב כך, אלא רק על מנת לאזן אותו. היא תשרת את מטרתה לא אם תאומץ באופן בלעדי, שכן אז תהיה ראויה לגנאי בדיוק כמו האפלייה שהיא נלחמת בה, אלא רק אם תאומץ כשלב, כחלק אחד מהפרוייקט הפילוסופי.

כנקודת מוצא, ניעזר בהבחנה שעשינו בסעיף הקודם, בין שאלות 'איך' לשאלות 'מה'. ראינו, שדרך אחת לתאר את אפליית החוויה, היא להצביע על כך שאנו עוסקים רק באיך היא נוצרת, מבלי לשאול אותה מה היא אומרת. האפלייה המתקנת צריכה ללבוש את הצורה ההפוכה: *יש להשעות, באופן זמני, את כל שאלות ותשובות ה'איך' שבאמצעותן אנו רגילים לחשוב על חוויותינו, לשכוח לרגע את כל הסיפור הסיבתי על אודות אופן התהוותן של החוויות, ולשאוף למצב שבו אנו מתמודדים עמן באופן בלעדי דרך שאלות ה'מה'.*

עלינו לעשות משהו דומה למה שעשה גיימס ביחס לספר התנ"ך. נקל על חוקרי המקרא והארכיאולוגיים, העמלים להוכיח את ארציותו של התנ"ך, ונניח שהוכח בוודאות שהוא אכן ספר רגיל, ככל שאר הספרים; כעת נעמוד מולו, עירומים ממיתוסים, ונשאל עצמינו את שאלות ה'מה': מה כתוב בו? מה אנחנו מרגישים כשאנו קוראים בו? מה הוא מוסיף לחיינו? מה אנו מרגישים



כשאנו קוראים בו? מה ממנו נראה לנו חשוב? מה אנחנו יכולים לקבל ממנו? כתרגיל מנטלי, נוכל לעשות זאת לגבי כל ספר אחר שהשפיע עלינו. בחרו ספר ששינה את חייכם לטובה באופן רדיקלי; כעת דמיינו כי בערוב ימיכם, לאחר שנים ארוכות בו אתם פוסעים, באושר רב, במסלול שהספר התווה עבורכם – אתם מגלים שהוא נכתב כלאחר יד ובחוסר אהבה. או שהוא נכתב כפארודיה. או שהוא נכתב על ידי נאצי. או שהוא תוצר תקתוקיו העוורים של קוף. האם באמת תוכלו להצטער על כך שפסעתם בדרך שהספר הצביע לכם עליה? האם הפרטים החדשים שגיליתם על אודות הרקע לכתובתו של הספר נוטלים מכם דקה אחת מאותן שנים רבות של אושר? ואם התשובה היא חיובית, אם אתם אכן חשים אכזבה, שאלו עצמכם: האם אכזבתכם מוצדקת? האם לא ניתן להפריד בין תוכנו של הספר, תוכן ששינה את חייכם מקצה אל קצה, לבין אופן התהוותו? האם התוכן אכן זקוק לייפוי הכוח של כוונת מחברו? ולהיפך: האם הספר מאבד מכוחו כשמתברר שלא היתה בו כוונה? זכרו: הספר חולל את פעולתו. הוא הוכיח עצמו כעומד בפני עצמו. מדוע שייפוי הכוח לא יינתן לספר על ידי הספר בעצמו? מה צורך לנו בסיפורים אודות הספר, בשמועות בדבר כוונתו או חוסר כוונתו של המחבר, או אפילו בשמועות בדבר קיומו או אי-קיומו של מחבר? מדוע שלא ניתן לספר לדבר בעד עצמו?

לפי מודל זה, עלינו לנסות וליישם את האפלייה המתקנת ביחס לחוויות ממש. את אותן שאלות ששאלנו לגבי הספר, נשאל כעת לגבי התחושות, האמונות והחלומות שלנו. נפתח בחלומות. בסעיף הקודם הצגתי את הגישה הפסיכואנליטית לחלומות, לעומת הגישה המסורתית. בעבר, טענתי, ייחסו למלאך ממשות אובייקטיבית וחומרית, ולכן קיבלו את דבריו כבשורה המגיעה מ'שם בחוץ'. הפסיכולוגיה, לאחר שהמדע גילה שאין מלאכים במציאות, הכריזה כי המאורע כולו – גם הופעתו של המלאך וגם הדברים שנשא – התרחשו למעשה 'כאן בפנים', ולכן אין להן כל ערך אובייקטיבי. אך הסיפור המדעי אינו אלא שלילה רדיקלית של הסיפור המסורתי; המדען, שקוע במירמורו על אבותיו הנאיביים, שעירבבו באופן מגושם כל-כך בין ה'מה' וה'איך', בוחר להתרכז באופן בלעדי ב'איך', ולו בשביל לעשות קצת סדר באנדרלמוסיה המושגית שירש מהם. אנחנו מעוניינים לבצע, לרגע, את ההיפך, בכדי לבדוק אם המדען החמיץ אפשרות כלשהי כשגזר את החלטתו. חובתינו שלנו היא לשאול, אם באמת אבד ערכו של החלום לאור התגלית המדעית לגבי אי-קיומם החומרי של מלאכים. כשאנו נוקטים באסטרטגיית האפלייה המתקנת, אנו הולכים מעבר לסיפור המסורתי ומעבר לסיפור המדעי, למקום ללא כל מיתוסים. במקום זה, לא קיימת יותר שאלת קיומו או אי-קיומו של המלאך במציאות החומרית, אלא רק השאלה: "מה המלאך אמר?"

אנו כמו עומדים מול קיר של מסכי טלוויזיה. במסך האמצעי מוקרנת הקלטת בה המלאך נושא את דבריו. מסביב, בכל במסכים האחרים, משודרות שלל תוכניות אירוח, בהן ישובים מדענים ומיסטיקנים זה לצד זה, המתווכחים בצעקות רמות בדבר שאלת ממשותם או אי-ממשותם של מלאכים. קריאותיהם הקולניות, הבוקעות מכל עבר, בולעות את קולו החרישי של המלאך. משימתנו היא לכבות את כל שאר מסכי הטלוויזיה, ובדממה החדשה שתשרור סביבנו, להקשיב אך ורק לתוכן דבריו. עלינו לשכוח את כל שיחותיהם וטיעוניהם של המדענים והמיסטיקנים. עלינו רק להתבונן ולהקשיב. מה אומר המלאך? מה הוא אומר? רק זאת. חיינו רצופים במלאכים ובשורות. עלינו רק לעצור מדי פעם, לכבות את שאר הערוצים, ולהקשיב להם. האם לא ישתנו חיינו מקצה אל קצה כשנעשה זאת? צירופי-המקרים השזורים כחרוזים בחיינו, שרק בכינוי 'צירוף-מקרים' אנו כבר מסרסים ומבטלים אותם, שוברים את

שורות השיר והופכים אותו לפרוזה – הרי בשורה נראה בניהם: שסכרים דקיקים מפרידים בין הזרמים הפנימיים והאינטימיים ביותר של נפשנו לבין הנהר הגועש של העולם החיצון, שאותות ומסרים מחלחלים אלינו תדיר, אם רק נעצור לפענח אותם, אם רק נקשיב להם. כשנעשה זאת, האם לא יקרעו לרווחה דלתות תא הנפש שלנו ויגלו לנו עולם חדש לגמרי של ידע, מרחבים פרועים ורחבי-ידיים של משמעויות, תהומות עמוקים ולא מוכרים של אפשרויות? האם לא יראו ימינו אחרת לחלוטין כשנפתח אותם בקריאה כזו של חלומות הלילה שלנו? לא נחפש אחר שורשי החלומות; נשאל אותם רק, מה בפיכם? האם לא ירעדו אמות הסיפים של הווייתנו כשנעשה זאת? האם לא נוכל למצוא בחלומותינו שוב, מבעד לשריג התיאוריות והניתוחים הפרוידיאנים, את דברי הנבואה האבודים שהיו מקופלים בהם פעם, בעבר הרחוק, ושהם מתעקשים עדיין, לילה אחר לילה, למסור לנו: אפשרות.

כשאנו מסתכלים על הדברים כך, שאלות ישנות רבות מקבלות תשובות חדשות, פשוטות מאין כמוהן. ניסיונותיו של פרויד לעשות רדוקציה של כל הרגשות העל-עצמיים לדחפים אגואיסטיים מקבלים את מקומם הראוי. אין דבר קל יותר מאשר חילול רגשותיהם של אחרים: אהבה אינה אלא פחד, נתינה אינה אלא הפעלת כוח. אבל מבט כן בחווייתנו, מבט חטוף אחד, מראה לנו כי אין עובדה ממשית יותר מקיומם של רגשות כאלו. הפחד והכוח גם הם שם, אין כל ספק. אך איתם לא תם הסיפור. ישנם רגשות על-עצמיים, המכוונים אל האחר, הרואים אותו. להגדירם כתחפושותיו של אגו ערמומי ותן-לא פירושו בגידה בחווייתנו. במסגרת הסיפור המטריאליסטי ההגדרה אכן אמיתית. אך אם נכבה לרגע את המסך בו פרויד מרצה על חרדת-נטישה ועל תסביך-אדיפוס ועל הרצון לשלוט, נראה במסך האחר שהאהבה שאנו רוחשים ממשית יותר מכל המיתוסים של פרויד.

אותו הדבר תקף לגבי שאלת הרצון. חופש הרצון שלנו הוא עובדה נפשית. איזה צורך יש לנו במיתוסים סבוכים ומפותלים המיישבים את חווית הרצון החופשי עם הדטרמיניזם? החוויה המתעוררת ומתנערת מקורי המלל המטריאליסטי שנטוו סביבה בשנתה אינה זקוקה להם. ממקום מושבה בארץ החופש היא מביטה אל דמותו הקטנה והקדחתנית של דנט, הנמצא בגדה השניה של הנהר, בארץ החומר. דנט עמל קשות על בנייתו של גשר משוכלל, באמצעותו יוכל לחבר בין שתי הגדות. מרחוק הוא צועק לה, מבאר את מעשיו. הוא מסביר לה ארוכות, שלמרות שבמובן החמור של המילה אין לה רצון חופשי, כי העולם הוא דטרמיניסטי, הרי שבהרבה מובנים אחרים, אם לוקחים בחשבון את האופי ההירארכי של העולם החומרי ומאמצים את העמדה האינטנציונלית, בעצם יש לה רצון חופשי, או לפחות אשליה של רצון חופשי שהיא טובה באותה מידה... עוד ועוד הוא צועק. כמה מיותרים ומסורבלים נראים הפטופטים האלו לחוויה הערה, המביטה סביבה וחווה במו עיניה בחירותה הטבעית. דנט זקוק לגשר, לא היא. המדען זקוק לה, לא האדם.

דנט והחוויה מדברים בשפות שונות, זה הכל. אך יש צורך באפליה מתקנת, במעין יתנועה לשחרור החוויה, כדי לעורר את החוויה מתרדמתה ולהזכיר לה שיש לה שפה משלה. שהיא איננה זקוקה למתורגמנים שיקראו בפניה את שירה שלה בשפתם. בזכות האפליה המתקנת, החוויה יכולה לגלות את היקול הפנימי שלה, וכך לגלות את החופש שלה, כשם שנשים מגלות את

הפוטנציאל הרוחני והאינטלקטואלי הטמון בהם, לאחר שבמשך זמן כה רב הסתפקו בקריאת שיריהן בתרגומם של הגברים.

אבל אם כל מה שגילינו הוא, שההבדל בין החוויה הסובייקטיבית לבין המיתוס האובייקטיביסטי הוא הבדל של שפה, של דרך התבוננות, של פרספקטיבה – לאן הגענו? מלכתחילה ידענו שהמיתוס לא מחליף את החוויה, ושהיא קיימת בזכות עצמה. אצל חוקר-המות, למשל, ואצל האסטרונם. טוב, יאמרו לנו, אז יש סיפורים מדעיים מצד אחד וחוויה מצד שני, ולכל אחד מהם יש סיפור אחר לספר. מה חידשנו? האם לא היה כל מפעל האפלייה המתקנת שלנו לשווא?

ההבדל, כך נדמה לי, הוא שהאפלייה המתקנת, אם נתרגל אותה, יכולה ליצור שינוי ממשי בחיינו. חיינו משתנים לפי *מידת האמונה* שלנו בסיפורי החוויה. כולנו מקשיבים לחוויותנו; השאלה היא אם אנחנו מאמינים להן. אין זה מספיק להבין שיש שתי שפות. כל עוד אנו מכירים בעובדה הזו אך ממשיכים להאמין ששפה אחת *יותר נכונה* מהשניה, אנחנו לא באמת מקשיבים לשתייהן. החלומות, הרגשות וצירופי המקרים עומדים מולנו כחבורה של זאטוטים נרגשים, ומספרים לנו בהתלהבות את סיפוריהם. אנחנו מחייכים אליהם בנימוס, מהנהנים במקומות הנכונים, מעמידים פני מתעניין – אולי אפילו מקשיבים מעט ומוצאים איזה חן ילדותי בדבריהם. *אך כל עוד, בסתר לבנו, אנחנו חוזרים ומזכירים לעצמנו שהסיפור שלנו אמיתי יותר, הרי שאיננו מקשיבים להם כלל.* אם אנחנו מתעקשים לתרגם את שפתם לשפתינו, סימן שלא באמת הודנו בכך שמדובר בשתי שפות שוות-ערך, ומכאן שיש עוד מקום לאפלייה מתקנת. ההבדל בין ההכרה בקיומן של שתי שפות לבין ההקשבה האמיתית לשתייהן הוא הבדל של אמונה. הקשבה אמיתית, אפלייה מתקנת אמיתית, פירושה להתחיל להאמין לחוויות.

השאלה הגדולה שמייד עולה, כמובן, היא אם ניתן לבחור להאמין, אם אמונה היא בכלל רצונית? אך ניתן לעקוף את השאלה לחלוטין. לא צריך לבחור להאמין; צריך לבחור רק להקשיב לחוויות, ולראות מה קורה. לא נכפה עליהן הסברים סיבתיים. עלינו רק לתרגל את השאלה, "מה פייכם?" מבלי לשאול רק איך, איך, איך. כשם שהאמונה במטריאליזם מצמצמת את מידת הקשב שלנו, כך יכולים אנחנו, על ידי הגדלת הקשב, לצמצם את האמונה במטריאליזם וליצור אמונה חדשה. הגדלת ההקשבה שלנו לחוויותינו, אני מאמין, תביא את האמונה בהן.

רק הבדל של אמונה יכול ליצור שינוי בחיינו. חיינו משתנים באופן משמעותי אם אנחנו מתחילים להאמין ברצון חופשי, למשל, וחשים בו פועם בנו, לאחר שהאמנו שחויית הרצון החופשי היא רק אסטרטגיה מועילה שהאורגניזם מאמץ כדי לשרוד. חיינו משתנים כשאנו מאמינים שבחלומותינו מסתתרות לפעמים נבואות, לאחר שהאמנו שהם רק הזיותיו של תת-מודע מתוסבך. חיינו משתנים כשאנו מאמינים שבאהבתנו אנחנו באמת רואים את אהובינו, לאחר שהאמנו שאהבה היא רק המצאתו של מוח מפוחד ותאב-שליטה, ושהיא אינה רואה דבר, אלא רק עיוורת למגרעותיו של האהוב. המידה בה אנו קשובים לחוויותינו משנה את אמונתנו; ואמונתנו יותר מכל דבר אחר, משנה את חיינו.

## ג. פסיכותרפיה הומאניסטית

הזרם השלישי בפסיכותרפיה נקרא הזרם ההומאניסטי. דחיתי את הדיון בו מהפרק הקודם לפרק זה, מפני שהאידיאולוגיה המסתתרת מאחוריו אינה מכאניסטית באופייה. זרם זה אינו מנסה להסביר את החוויה וההתנהגות האנושיים במונחים אובייקטיביסטיים וחיצוניים, ואינו מנסה לטפל בהם בדרכים עקיפות הפונות לרבדים הנמוכים והסמויים של הנפש. הפסיכותרפיה ההומאניסטית משתייכת לזרם הפנמנולוגי של הפסיכולוגיה: היא מתייחסת לחוויה-כפי-שהיא כאל בעלת ממשות זהה לזו של תיאוריות. לחוויה הפנומנולוגית, עבור ההומאניסט, יש תכנים וערך הסברי וטיפול, בדיוק כמו התיאוריות האובייקטיביסטיות של המדע האמפירי. מבחינה זו, מהווה הפסיכולוגיה ההומאניסטית את הצעד הראשון, בעולם הפסיכותרפיה, לקראת אפליה מתקנת של החוויה הסובייקטיבית<sup>8</sup>.

ראשיתה של הפסיכותרפיה ההומאניסטית באמריקה של ראשית שנות ה-60. הפסיכולוגים שייסדו את הזרם הזה עשו זאת בצורת מרד מפורש בזרמים הקיימים בפסיכולוגיה, ובפרט בשני הזרמים הגדולים של הפסיכותרפיה – פסיכואנליזה וביהייורזים – אותם סקרנו בפרק הקודם. נקודת הביקורת הראשית שלהם היתה, שהפסיכולוגיה הקיימת מתייחסת לאדם כאל אובייקט, מושא למחקר ולטיפול, ובכך עושה לו דה-הומניזציה. הפסיכולוגיה ההומאניסטית הציעה מערכת חדשה ואלטרנטיבית של הנחות יסוד:

- \* האדם החווה הוא מוקד הפסיכולוגיה.
- \* מושאי המחקר המועדפים הם הבחירה, היצירתיות והמימוש העצמי האנושיים.
- \* משמעותיות קודמת לאובייקטיביות כקריטריון לבחירת נושאי מחקר.
- \* הערך העליון במחקר ובטיפול הוא כבוד האדם.

ההומאניסטים לא התכחשו להשפעתם המשמעותית על הנפש של גורמים ביולוגיים, דחפים לא-מודעים והתניות חברתיות. אך הם ניסו לתקן את הדימוי הסביל של האדם המשתמע מהתעסקות בלעדית בגורמים מסוג אלו. מטרתם היתה להעביר את מרכז הכובד של נפש האדם מהלא-מודע אל המודע, מהרובד המכאניסטי והאובייקטיביסטי לרובד הרצוני והסובייקטיבי. הם הדגישו את תפקידה של המודעות בעיצוב עצמה ובקביעת המסלול בו היא מתקדמת, ואת יכולתו של האדם לשנות עצמו באופן פעיל ומודע. לפיכך, מושג בה דגש נמוך יותר על העבר, לכאורה זירת התעצבותה של הנפש, ויותר על הדרישות שמציב ההווה ועל האפשרויות המקופלות בו.

נקודה משמעותית שניה המרכזית לחשיבה ההומאניסטית קשורה במושג ה'מימוש העצמי' (Self-actualization). מושג זה מניח את קיומו של 'אני' נוסף, רדום, שהוא אמיתי יותר, או אותנטי יותר, מה'אני' הממומש בפועל. מעבר לדחפים הביולוגיים והאגוצנטריים, ייחסו ההומניסטים לאדם דחף חיובי הפועל לקראת מימושו של האני האותנטי הזה. הצרכים הביולוגיים עדיין שם, עדיין מפעילים כוחם על האדם ועדיין תובעים את סיפוקם. אך הם נתפסים כמשניים לדחף הבונה

<sup>8</sup> הסקירה הבאה מבוססת על: Rita Atkinson, et al., *op cit.*, pp. 463-471, 568-569

הזה. כשצרכים אלו מתמלאים, האדם ממשיך לשאוף הלאה, לצמוח למקום נוסף; בקודקודה של פירמידת הצרכים שלו נמצא המימוש העצמי. הכוונה איננה רק למימושו של העצמי האמיתי, אלא גם למימושו על-ידי העצמי.<sup>9</sup>

שני עקרונות אלו – הדחף למימוש עצמי ועצמאותה של המודעות – הכתיבו את סוג התרפיה שצמחה מהזרם ההומאניסטי. העקרון הראשון הכתיב את תכלית הטיפול, והשני את אופן ניהולו. מטרתה של התרפיה ההומאניסטית היא להביא למימושו העצמי של המטופל במידה הגדולה ביותר האפשרית. השאלה המרכזית הנשאלת בטיפול הינה, אפוא, "מי אני?" לעתים קרובות, הדימוי העצמי של האדם (תפיסתו שלו את יכולותיו, אופיו, וכו') שונה, הן מהאני האידאלי שלו (מי שהוא היה רוצה להיות) והן מהמציאות (מי שהוא באמת). התרפיה שואפת להביא למודיפיקציה של הדימוי העצמי, כך שיהיה קרוב יותר הן למציאות והן לאני האידאלי. כך משתלב עקרון המימוש-העצמי בטיפול.

האופן בו מתנהל הטיפול מדגים את העקרון השני, עקרון עצמאותה של התודעה. הטיפול נתפס כתהליך חיפוש העצמי של המטופל, והמטפל משמש כמעין 'sounding board', כלי-עזר חיצוני המסייע למטופל בחיפוש העצמי שלו. גישה זו היא פחות פטרנליסטית משתי הגישות האחרות. היא לא קובעת למטופל איזה סוג טיפול עדיף עבורו, אלא נותנת לו לגבש את דרכו בעצמו. המטפל משתדל לדבר עם המטופל על חוויותיו *במונחי* שלו, והטיפול מתקדם בצורת שיתוף פעולה בין השניים. התרפיסט לא מפרש את חוויותיו של המטופל (כמו הפסיכואנליזה) ולא מנסה לשנות את התנהגותו (כמו הביהייוריזם). תפקידו הוא לעזור למטופל ליצור מגע עם האני האמיתי שלו ולממש אותו דרך חיפוש עצמי.

שתי השאלות המנחות שלנו, שאלת הרצון ושאלת השלמות האנושית, מקבלות, כשאנו מפנים אותן כלפי הפסיכותרפיה ההומאניסטית, תשובות שונות מאלו שקיבלנו משתי שיטות הפסיכותרפיה הקודמות. מכיוון שנקודת המוצא היא סובייקטיביסטית, שאלת הרצון החופשי אינה עולה כלל; התשובה ברורה: הרצון קיים כעובדה נפשית שאין מערערים בכלל על קיומה. גם הגדרת השלמות האנושית, היעד אליו אנו שואפים כבני-אדם, שונה. בזמן שהפסיכואנליזה והביהייוריזם ניסו אך ורק לשרש בעיות קיימות, ההומאניזם שואף ללכת מעבר לכך, ולסייע למטופל לצמוח לקראת מימושו העצמי.

איזו תמונה עולה לנו כשאנו מביטים על שלושת שיטות הפסיכותרפיה שסקרנו ביחד, זו לצד זו? הפסיכואנליזה התייחסה לחוויות הסובייקטיביות של האדם, אך הסתכלה עליהם מבחוץ, כביכול, וניסתה להסביר אותן ולטפל בהן בכלים אובייקטיביסטיים של מדען. האדם נתפס, לפיכך, ככלי משחק פאסיבי בידיהם של הכוחות הלא-מודעים השולטים בו. הביהייוריסטים התעלמו כמעט לחלוטין מהחוויה הסובייקטיבית של האדם והתמקדו רק בהתניות שעיצבו את דפוסי התנהגותו. מצד שני, הם ייחסו לו אקטיביות גדולה יותר ביכולתו ליצור לעצמו התניות חדשות. הזרם ההומאניסטי יצר סינתזה מסוימת בין שני הזרמים: הוא לקח את הסובייקטיביות

<sup>9</sup> ההשוואה שעשיתי בסעיף הקודם בין אפלייה מתקנת לחוויה לבין פמיניזם אינה מקרית. כשהפסיכולוגיה ההומאניסטית החלה להתפתח, היא אכן הלכה יד ביד עם התנועות לשחרור האישה ולשחרור הגייז באמריקה. מושגים כמו 'הגדרה-עצמית', 'הגשמה-עצמית', 'גילוי של הקול הפנימי', וכו', הפכו לנפוצים ולדומיננטיים, ושיחקו גם לידיהם של הפמיניסטים ושל הגייז. הטענה המרכזית של האחרונים היא, שקולם הפנימי מושקע, ושההתפתחות הטבעית של זהותם מעוכבת על ידי גורמים חיצוניים, הכופים עליהם דרך חיים ודרך מחשבה זרים. הן הפסיכולוגיה ההומאניסטית והן תנועות הפמיניזם והגייז, מהווים שני פנים של מהפכת האפלייה המתקנת לטובת החוויה הסובייקטיבית האישית.

מהפסיכואנליזה ואת האקטיביות מהביהייורזום, אך שילבם במסגרת חדשה, המעניקה לכל אחד משני האלמנטים הללו מקום משמעותי ועמוק יותר.

ניתן להצביע, אפוא, על התהליך הדיאלקטי הבא: בשלב הראשון, הפסיכואנליטי, האדם נתפס כסובייקט סביל (יחסית); בשלב השני, הביהייוריסטי, האדם נתפס כאובייקט פעיל (יחסית); ובשלב השלישי, ההומאניסטי, האדם נתפס כסובייקט פעיל.

למרות ששני היסודות הללו, הסובייקטיביות והאקטיביות, היו שם עוד קודם, הן היו מעוגנות עתה במסגרת אפיסטמולוגית חדשה. החידוש של ההומאניזם הוא בשינוי הפרדיגמה, שינוי של דרך ההתבוננות. דרך ההתבוננות החדשה על המציאות לא היתה רק אמפירית אלא גם פנומנולוגית. במובן זה, היא מיישמת את האפלייה המתקנת לטובת החוויה. היא לא מעניקה לחוויה הסובייקטיבית מקום שהוא רק יותר משמעותי ביחס לשיטות שקדמו לה; ההבדל אינו רק כמותי, אלא גם איכותי: ההומאניזם מעניק לחוויה משמעות אחרת, ממשית יותר, מאשר הזרמים האחרים בפסיכולוגיה.

#### ד. חוויות רוחניות

עד כה, עסקתי בפרק זה במושג החוויה באופן כללי בלבד. אך הפרק אמור לשמש גם ציר בין שני הפרקים האחרים, והחוויה מעניינת אותנו כפרוזדור בין שתי קוסמולוגיות, בין שתי תמונות עולם שונות. העיסוק הכללי בחוויה-באשר-היא היה חיוני עבורנו, כדי לבטא את משמעותה של האפלייה שהיא נתונה לה, ואת הצורך באפלייה מתקנת. אולם מכאן ואילך, עלינו לצמצם עצמנו ולהתמקד בסוג אחד של חוויות, ולראות לאן הן לוקחות אותנו. כוונתי לאותן חוויות שנהוג לכנותן חוויות דתיות, או חוויות רוחניות. עוד לפני שניגש להגדיר אלו חוויות בדיוק נכלול בתחומם של מונחים אלו, נוכל לומר בביטחון מסוים כי חוויות אלו מציבות את האתגר הגדול ביותר בפני פרוייקט האפלייה המתקנת שלנו. חוויות רוחניות עזות אינן לוחשות רמזים עמומים לאלו החווים אותן, ואינן מצביעות בעדינות על כיווני פעולה אפשריים; הן לופתות את הסובייקט וצועקות הישר לתוך אוזנו. הן מתיימרות, בנוסף לכך, לטעון טענות על המציאות האובייקטיבית, ולשאת עמן בשורות בעלות ערך ציבורי, לא רק פרטי. הן לא מדברות רק על הסובייקט, אלא על היקום. במלים אחרות, הן דורשות ממי שחווה אותן לחזור מתחום החוויה לתחום המיתוס, עם סיפור חדש. אם נרצה להיות רציניים לגבי פרוייקט האפלייה המתקנת שלקחנו על עצמנו, ולהפעיל אותה הלכה למעשה בתחומן של חוויות מסוג זה, נמצא עצמנו יוצאים בהכרח מחצרה הצרה של הפסיכולוגיה לקראת ממלכתה האדירה של הקוסמולוגיה.

#### 1. תכניהן ואופיין של החוויות הרוחניות

האדם הראשון שניסה לחקור באופן השוואתי ושיטתי את מאפייניהן של חוויות רוחניות היה ויליאם גיימס, עם "החוויה הדתית לסוגיה", שחיבר ב-1902. עם גיימס, התחיל להתפתח זרם במחקר הפסיכולוגי שנקרא 'הפסיכולוגיה של הדת'. המחקר הפסיכולוגי של הדת מנסה לבדוק את המאפיינים של החוויה, ההתנהגות והאמונה הדתיים. במסגרתו, נערכים מחקרים כמותניים

ואכותניים של תופעות שונות הקשורות בדת: חוויות דתיות, קונברסיה, פולחן, ממסד דתי, רכישת אמונה, ועוד. המחקר בוחן כיצד אספקטים שונים של ההתנהגות והאמונה הדתיות תלויים במשתנים חיצוניים, כגון מגדר, מעמד סוציו-אקונומי, השכלה, תעסוקה, גיל, חברה, משפחה, וכו'. הנתונים מצביעים על קשרים מעניינים בין חוויות דתיות למשתנים אחרים. התגלה, למשל, שחוויות רוחניות רוחות יותר אצל נשים, שהן רוחות יותר בקרב מעמדות חברתיים נמוכים, ושרובן מתרחשות אחרי גיל 50.

כאן, אין ברצוני להתייחס לממסד ולפולחן הדתיים אלא רק לחוויות רוחניות, בפרט אלו המובילות לקונברסיה (הצטרפות לדת, חזרה מחודשת לדת, או המרת דת). שתי שאלות מעניינות אותנו: 1. מהו התוכן של חוויות רוחניות?; 2. מהו האופי של חוויות רוחניות? בסוף ספרו, מסכם גיימס את האמונות העיקריות העומדות ביסוד תמונת העולם הדתית<sup>10</sup>:

1. That the visible world is part of a more spiritual universe from which it draws its chief significance;
2. That union or harmonious relation with that higher universe is our true end;
3. That prayer or inner communion with the spirit thereof—be that spirit 'God' or 'law'—is a process wherein work is really done, and spiritual energy flows in and produces effects, psychological or material, within the phenomenal world.

במקום אחר בספר, הוא מונה את המאפיינים של מצב התודעה המיסטי שבמסגרתו נחוות החוויות הרוחניות<sup>11</sup>:

1. Ineffability; 2. Noetic quality; 3. Transiency; 4. Passivity

שני חוקרים העוסקים בפסיכולוגיה של הדת, בית-הלחמי וארגייל, חיברו את הסיכום העדכני ביותר של מחקרים בתחום זה (Beit-Hallahmi & Argyle 1997). בפרק על חוויות רוחניות, הם מצטטים את מחקרו החשוב של סטייס (Stace) מ-1960, המנסה לסכם גם הוא את התכנים והמאפיינים המשותפים לחוויות דתיות שונות ולמצבי תודעה מיסטיים<sup>12</sup>:

1. Unifying vision, all things are one, part of a whole.
2. Timeless and spaceless.
3. Sense of reality, not subjective but valid source of knowledge.
4. Blessedness, joy, peace and happiness.
5. Feeling of the holy, sacred, divine.
6. Ineffable, cannot be described in words.
7. Loss of sense of self.

William James, *op cit.*, p. 367<sup>10</sup>

*Ibid.*, pp. 292-293<sup>11</sup>

B. Beit-Hallahmi & M. Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief & Experience*, p. 74<sup>12</sup>

בסוף אותו פרק מסכמים בית-הלחמי וארגייל את הנתונים של המחקרים השונים כך<sup>13</sup> :

Religious experiences convey, to those who have them, that they have been in contact with a very powerful being or force, 'whether they call this God or not', that there is a unity in the whole of creation; they feel united and have love towards other people; they feel more integrated, perhaps 'forgiven'; they are happier; they have had experiences of timelessness, perhaps eternity; and they believe that they have been in contact with some kind of reality.

לא כל הנתונים, יש לציין, הם אוניברסליים. חלקם מתאימים בעיקר לחברה נוצרית. הדמיון בין חוויות דתיות אלו לבין חוויות של יהודים ומוסלמים, למשל, הוא חלקי בלבד. עם זאת, נתונים אלו ישרתו אותנו כאן כמסגרת דיון כללית. מבין הנתונים האלו, חשוב לי להדגיש כרגע שלושה: שהחוויה הרוחנית מהווה, עבור מי שחווה אותה, יצירת מגע עם ישות רוחנית גדולה יותר, הנמצאת מחוצה לו; שיצירת המגע עמה כוללת תמיד תחושה של פאסיביות ושל אובדן העצמיות; ושמצאיות רוחנית זו מהווה מקור של ידע אובייקטיבי על המציאות. תכונות אלו חשובות במיוחד בהקשר שלנו, מכיוון שאם ברצוננו להפעיל את האפלייה המתקנת שלנו על חוויות רוחניות, תכונות אלו מעמידות בפנינו אתגר גדול מאוד. אנו נשוב ונעסוק בשאלה זו מאוחר יותר.

## 2. קונברסיה

במקרים רבים, חוויות רוחניות משחקות תפקיד משמעותי בתהליך הקונברסיה. תהליך זה מדגים את ההשפעות המוחשיות מאוד שיש לחוויות רוחניות עזות על דרך חייהם והתנהגותם של אלו שחווים אותם. בית-הלחמי וארגייל מצביעים על ארבע גישות תיאורטיות שונות המנסות להסביר את התופעה<sup>14</sup> :

\* *קונברסיה כחיפוש אחר זהות וכתהליך קוגניטיבי*: הקונברסיה נתפסת כתופעה השייכת לטיפוס של תהליכים התבגרותיים. היא כמעט ולא מתרחשת בגיל המאוחר מ-30. מאפיינים אותה חיפוש אחר זהות עצמית וחיפוש אחר מערכת תיאורטית הוליסטית. בדרך כלל, תהליכים התבגרותיים כוללים את הרצון לאובדן של חופש לטובת תחושה של בטחון אידיאולוגי. התהליך כולל, לעתים קרובות, התמסרות למערכת חוקים חיצונית, למסגרת חברתית אינטנסיבית ולדמות סמכותית וכריזמטית. הקונברסיה נתפסת כשינוי קוגניטיבי של תפיסה, המאפשר תמונת-עולם חדשה. היא בדרך כלל מתרחשת אחרי משבר קיומי גדול ואובדן משמעות. הקונברסיה היא תהליך מציאת הפתרון למשבר כזה.

\* *קונברסיה כפתרון מגנתי לקונפליקט לא-מודע*: זוהי הגישה הפסיכודינמית לקונברסיה, שראשיתה אצל פרויד. לפי גישה זו, התכנים הספציפיים של חוויות הקונברסיה

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 96  
<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 115-119, 123-128



משניים ביחס לתהליכים הלא-מודעים המובילים אליה. תהליכים לא-מודעים אלו כוללים תמיד קונפליקט פנימי גדול, והקונברסיה מהווה פתרון מגננתי, שאינו אלא הדחקה של הקונפליקט. בדרך כלל, הקונפליקט המקורי קשור בדמות של הורה, והפתרון לקונפליקט מתבטא ביצירת מושא אהבה והערצה חלופי. הקונברסיה מתרחשת כמרד בדמות ההורה ובסמכות המזוהה איתו; המרד יוצר קונפליקט ומתח גדולים, ואלו מוצאים מפלט במסגרת סמכותית חדשה, היא הדת. כל קונברסיה, אם כן, היא מרידה בדמויות הסמכות שניסו לכפות על הסובייקט זהות מסוימת. אך יצירת הזהות החדשה נעשית גם היא באמצעות דמות סמכותית חדשה. הקונברסיה פירושה, למעשה, החלפת דמות סמכותית אחת באחרת, במסווה של החלפת זהות.

\* *קונברסיה כתוצר של פרה-דיספוזיציות אישיות*: גישה זו מנסה גם היא לספק הסבר סיבתי של חווית הקונברסיה, אולם במונחים של הנטיות והפוטנציאלים הפנימיים, הקשורים באישיות הספציפית של האדם שעובר את החוויה. הגישה מנסה לצייר את דיוקנם של אלו שקיים אצלם הפוטנציאל, או הפרה-דיספוזיציה, לעבור קונברסיה. באופן כללי, מדובר בפרה-דיספוזיציה של *חולשה* ושל *פגיעות*: התקופות הקודמות לקונברסיה מאופיינות בבלבול, דיכאון, יאוש, חוסר-אונים, אימה (בדרך-כלל כלפי הורה או תחליף-הורה), וכתוצאה, רצון להכנע ולהפקיד עצמך בידי דמות כל-יכולה שתחזיר סדר לחיך. מאפיין חשוב נוסף הוא תלישות חברתית: אנשים בעלי קשרים חברתיים ו/או משפחתיים רעועים, או הנמצאים בשלב מעבר מחברה לחברה הם בעלי פוטנציאל גדול מאחרים לעבור קונברסיה ולהצטרף למסגרת דתית. מודל זה מנסה להסביר מדוע אנשים מסוימים ולא אחרים עוברים קונברסיה.

\* *קונברסיה כתוצאה של גיוס ושכנוע*: גישה זו מדגישה את האמצעים המופעלים על האדם שעובר קונברסיה על ידי גופים חיצוניים. בראש ובראשונה, מדובר ב'מגייסים' (Recruiters), המנסים לעודד את ה'מגויס' (Recruit) לנטוש מערך אחד של סמכויות, אמונות ודרך-חיים לטובת מערך חדש. נהוג לדבר על שלושה מודלים של גיוס, הנבדלים זה מזה בדרגת החשיבות והאקטיביות המיוחסת למגייס ולמגויס. במודל הראשון, מנסים להבחין בין שיטות מניפולטיביות יותר ופחות ('שטיפת-מוח' לעומת שכנוע הגיוני, למשל) בהן משתמשים כדי להשפיע על המגויס; המודל השני מתייחס למגויס כמישהו הנמצא בחיפוש פעיל; המודל השלישי מנסה לעמוד על מאפייניה של תכונת ה'כאריזמה' המיוחסת למגייס, שללא ספק מהווה גורם משמעותי בתהליך הגיוס, אך הניתנת להגדרות שונות והבאה לידי ביטוי בדרכים שונות.

### 3. **ביקורת על ההסברים לקונברסיה**

ניתן להסיק מהנתונים של הגישות השונות, שחשיפת הקונטקסט של הקונברסיה – התנאים ההכרחיים להתרחשותה, קווי האופי של אלו שעוברים אותה, הנסיבות בהן היא מתרחשת, וכו' – מסבירה אותה באופן מלא. התפיסה הנרמזת מהן היא, שאם נבין את הסיפור הסיבתי של אופן התהוותה של הקונברסיה, הרי שהבנו את הקונברסיה עצמה. ההסברים השונים מנסים לגרש מהתופעה את היסוד העל-טבעי שבקרב הקהילות הדתיות נהוג לייחס לה, ולהגדיר אותה במונחים טבעיים לגמרי. הם מנסים, במלים אחרות, לעשות לה נטורליזציה.

אך נקל בידינו לראות, כיצד באמצעות ניסוח מחודש של אותם נתונים ממש מצטיירת לנו תמונה אחרת של תופעת הקונברסיה, שאינה שוללת את קיומו של יסוד רוחני בתוכה. כל הגישות

הללו מתארות את אלו שעוברים קונברסיה על דרך השלילה בלבד: הם אינם יציבים, הם אינם מסוגלים להסתדר בחברה, הם אינם מתמודדים עם דמויות הסמכות בחייהם, וכו'. אך באותה מידה ניתן לתאר אותם, לא כבעלי חסרונות, אלא כבעלי יתרון גדול. ניתן לראותם כבעלי הזכות הכבירה לבוא במגע עם האל. ההמונים שלא עוברים קונברסיה – כי הם לא מפקקים בדרך חייהם, כי הם קשורים מדי לחברה, כי הם אינם מנסים למרוד בדמויות הסמכות בחייהם ולחפש את עצמם – הם המשוללים והעוורים, שלא מסוגלים לחזות באור האלוהי.

הגישה הראשונה, המאפיינת את הקונברסיה כתהליך התבגרותי, כמשתייכת לטימוס של תהליך, מנסה ליטול ממנה את העוקץ הייחודי שלה ולהציג את תמונת העולם הדתית כשרירותית. אך אין היא עושה זאת כלל: היא רק מראה שישנם תהליכים דומים, המובילים לאימוץ של תמונות-עולם אחרות. במקרה של הגישה השנייה, תיאור התהליך הפסיכודינמי והלא-מודע המוביל לקונברסיה, תיאור המתעלם מתכני החוויה הדתית, לא באמת חיסל את תכניה; הוא רק תיאר את הדרך בה מגיע אליהם הסובייקט. גם מניית הפרה-דיספוזיציות המאפיינות את אלו שעוברים קונברסיה אינה 'מסבירה החוצה' את החוויה; היא רק מתארת את תכונותיהם של האנשים שעוברים אותה. בצורה דומה, ניתן לבחור לתאר את תהליך השכנוע של המחזיר בתשובה לאו דווקא כשטיפת מוח, אלא כתהליך של אימוץ, המאפשר לסובייקט 'לחזות' באמיתות שעין בלתי-מאומנת אינה כשרה להבחין בהם.

הגישות השונות מראות רק, שהנתונים השונים הכרחיים להתרחשותה של הקונברסיה; לא שהם מספיקים. ניתן לטעון, באותו מטבע שהגישות האלו משתמשות בו, שאנשים שלמדו קרוא וכתוב הם בעלי סיכוי גבוה במיוחד לקרוא את "דון-קישוט", או שאנשים ששמיעתם תקינה הם בעלי פוטנציאל גבוה להפוך לאוהבי מוזיקה. הניסוחים האלטרנטיביים שלנו מציגים את אותם נתונים, כך שהם לא נראים עוד כמשקפים את התנאים היוצרים את הקונברסיה, אלא רק את התנאים המאפשרים אותה. ההבדל נראה, על פניו, משמעותי: לפי דרך התיאור הראשונה, תכני החוויה הדתית נערים; לפי השנייה הם מתגלים. אך אין כאן אלא הבדל של ניסוח, כאשר הניסוח הראשון הוא חילוני ונטורליסטי באופיו, והשני דתי ומיסטי באופיו.

הצגתי כאן את שתי צורות הניסוח הללו, לא על מנת להראות שהאחת עדיפה על פני האחרת, אלא רק על מנת להדגיש, שוב, עד כמה תיאור ה'איך' בלתי-רלוונטי לשאלת ה'מה'. שתי דרכי התיאור השונות מבוססות על פרספקטיבות שונות. הן נאמרות בשפות שונות. הבחירה לאמץ אחת מהן על פני האחרת היא בהכרח שרירותית, ולכן אינה מובילה לשום מסקנה לגבי ערכן האמיתי של החוויות הרוחניות. להעדיף את הניסוח המכאניסטי והחילוני על פני הניסוח הדתי פירושו, שוב, אפליית החוויה לטובת מיתוס. אין צידוק כלשהו לעשות זאת. מה שנותר, לאחר שהסברים השונים מבטלים זה את זה, הוא התוכן של החוויה. בין אם התגלתה או נוצרה, בין אם הנסיבות השונות בהן התרחשה הקונברסיה רק איפשרו אותה או ממש גרמו לה להתרחש – תכניה שרירים וקיימים, עצמאיים וממשיים יותר מכל מיתוס.

#### 4. אפלייה מתקנת לחוויה הדתית

מעטים מאיתנו עוברים חוויות דתיות. הן נותרות, נכון לעכשיו, נחלתם של בודדים. אולם לא ניתן, לדעתי, להתעלם מהן. במידה שאנו מסוגלים להתרשם מהדיווחים של אלו שעברו אותם, ומהשינוי הניכר שחל עליהם, מדובר בחוויות העזות והמשמעותיות ביותר המוכרות לאדם. גם אם לא חווינו אותן בעצמנו, יהיה זה עוול, צרות-מחשבה וקטנוניות לפטור אותן במחי יד ולהגדירן כהזיות-שווא

חסרות ערך, רק מפני שהן אינן מתיישבות עם המיתוסים שלנו. אם אנחנו עושים זאת, איננו סתם מוקיעים מתחומינו מספר זעום של אינדיבידואלים חריגים; אנחנו פוסלים ציבור שלם של בני-אדם הנמצאים במגע עם מציאות נפשית אחרת משלנו. גם אם מציאות זו זרה לנו, היא ממשית ועשירה מאין כמוה עבורם; והיא ממשית לא רק עבור כל אחד ואחד מהם לחוד, אלא גם עבור כולם ביחד, כקבוצה. הדמיון הגדול בין החוויות השונות שלהם, לפי דיווחיהם, מאלץ אותנו להודות בכך. חובתינו, אפוא, אם איננו רוצים להתעלם מתופעה משמעותית כל-כך בנוף החוויה האנושית, להפעיל את האפלייה המתקנת שלנו גם על חוויות דתיות, למרות שאיננו חשופים להן בעצמנו.

המיתוס המדעי יצר מונופול על מה שקורה 'שם בחוץ', והפך את כל המיתוסים האחרים לסיפורים על דברים שקורים 'כאן בפנים'. אם אנחנו רוצים להיות רציניים בנסיון שלנו להעניק אפלייה מתקנת לחוויות הרוחניות, עלינו להתחיל לפרק את המונופול הזה. להכיר בממשותן הנפשית של חוויות רוחניות ובערכן הגדול עבור מי שחווה אותן, אבל להתעקש על כך שהן מתרחשות 'רק' בתוך ראשו ושאינן להן כל השלכה לגבי המציאות האובייקטיבית או לגבי אנשים אחרים – אין זו אפלייה מתקנת אמיתית. אם זו ההודאה היחידה שהחוויות הרוחניות הצליחו לחלץ מאתנו, הרי שלא הענקנו להן דבר. הן תובעות מאתנו יותר מכך. אם התחייבנו לאפלייה מתקנת, אם החלטנו להקשיב לחוויות באמת, ולשאול אותן מה יש להן לומר לנו, אין לנו ברירה אלא לקבל את בשורתן של החוויות הרוחניות. ובשורתן היא זו: *ישנה מציאות רוחנית אובייקטיבית, הקיימת באופן עצמאי מחוץ לכל אחד ואחד מאיתנו; היא אינה נגלית לחושינו וניתן ליצור עמה מגע באופן תודעתי בלבד; מגע כזה מאפשר כניסה ממשית של כח לתוך נפשנו; מציאות זו מהווה מקור של ידע; היא טובה, לא רק עבור כל אחד מאיתנו אלא עבור כולנו; והיא טומנת בחובה הבטחה לגאולה ולתיקון של המציאות הרגילה שלנו.*

זרים ככל שיהיו הרעיונות האלו עבורנו, אלו הם תכניה האוניברסליים של החוויה הרוחנית, כפי שהיא נחווית על ידי אנשים רבים מאוד, במקומות ובתקופות שונים לחלוטין. אם היא סותרת את המיתוס האובייקטיביסטי של המדע, יהי כן. אינני רואה כיצד נוכל להתעלם מממשותה, ומהמסרים שהיא מעבירה לנו.

פסיכולוגים רבים מאמינים, שההכרה בקיומו של הלא-מודע האינדיבידואלי מתיישב עם תכניה של החוויה הרוחנית. כל נפש, אנחנו יכולים לדמות לעצמנו, היא כמו באר, שמימיה עמוקים ממה שניתן לנחש על פני השטח. הכוחות האצורים שם, כוחות אישיים גרידא, המבליחים ועולים אל מעל פני המים, מפורשים על ידי רבים מאיתנו כהתגלויותיה של איזו אלוהות. מרגע שהכרנו בקיומו של הלא-מודע, הרי שנתנו מענה לפנומנולוגיה של החוויה הדתית.

אך פתרון מהסוג הזה הוא חלקי בלבד. אין הוא מעניק לחוויה את כל מה שהיא תובעת. שכן מסריה אינם משתמעים לשני פנים: היא מספרת על מרחב רוחני *ציבורי*, שהנפש האינדיבידואלית לא לוקחת בה אלא חלק, לא נוגעת בה אלא כמבקרת. להתעקש על כך, שבחוויות רוחניות מדובר בצלילה למעמקיה של הבאר הפרטית שלנו הוא פירוש קמצני. עלינו להכיר בכך, שאי-שם במעמקי האדמה הבארות יונקות כולן ממקור משותף, ממאגר סמוי של מי תהום המשתרע תחת רגלי כולנו.

הלא-מודע הקולקטיבי של יונג הוא נסיון להמשיג את רעיון מי-התהום. בניגוד למה שמקובל לחשוב, יונג לא ראה בלא-מודע הקולקטיבי כמודל או כמטאפורה. הוא ראה בו כממשות רוחנית אובייקטיבית, או בין-סובייקטיבית, המתבטאת בנפש הסובייקטיבית הפרטית של כל אחד

ואחד מאיתנו. הטענה שהצגתי בפרק הקודם, שהדיכוטומיה של הריאליזם והאינסטרומנטליזם אינה קיימת במישור החווייתי, היתה ברורה ליונג, שדיבר על "אמיתות נפשיות". ניתן להגדיר את הלא-מודע הקולקטיבי כמודל אינסטרומנטליסטי המשקף את כל הארכיטיפים והסמלים המשותפים לכלל בני האדם; וניתן, לחלופין, להציגו כמציאות רוחנית ריאלית, שהנפש הסובייקטיבית יוצרת עמה מגע. אף אחד מהניסוחים הללו אינו מערער על האובייקטיביות של הלא-מודע הקולקטיבי. אך בשתי נקודות, כך נדמה לי, הניסוחים בכל זאת נבדלים: ראשית, הניסוח השני עושה יותר חסד עם החוויות הרוחניות; נותן להן, כביכול, יותר כבוד. שנית, אימוצו של הניסוח השני כדימוי, הנסיון להאמין בעולם הרוחני כממשות ריאלית ולא רק כמודל אינסטרומנטלי, יכול לחולל שינויים משמעותיים בנפש – אם חיוביים או לא, עלינו עוד לברר.

## 5. חזרה אל המיתוס

כשאנו בוחרים להאמין בממשותה האובייקטיבית של המציאות הרוחנית, אנחנו בהכרח מניחים את רגלינו שוב בעולמו של המיתוס. נטשנו את כל המיתוסים האובייקטיביסטיים של המדע כדי להאזין לדבריה של החוויה עצמה; כעת, לאחר שעשינו זאת, אנו מגלים שאין היא מספרת לנו אלא מיתוס נוסף. *מיתוס חדש זה הוא שכרה האמיתי של האפלייה המתקנת שלנו*. אם הצלחנו להודות בכך, שהעולם הרוחני שהמיסטיקנים מבקרים בו ממשי בדיוק כמו העולם החומרי שאנו מאמינים שגופינו חיים בו, הרי שהאפלייה המתקנת השתלמה. זהו האיתות המבשר לנו, כי הגיעה השעה להחזיר את מטוטלת התיקון למרכז ולשוב אל שולחן המשא ומתן, במטרה להגיע לאיזושהי הסכמה עם המדע. אנו מוכנים כעת לנסות ולשלב את המיתוסים החומריים המדעיים המוכרים לנו כל-כך עם המיתוס הרוחני החדש שלנו.

אך רק עכשיו זה אפשרי. לא היה זה הוגן לעשות זאת מבלי לגשת קודם אל החוויה, ללא שום דיעות קדומות, ולהועץ בה. לכשעשינו זאת, אנחנו מוכנים להתחיל לבנות מיתוס חדש. אנחנו מוכנים לגשת אל המציאות במצפון נקי ולשאול אותה: מה הסיפור שלך?

## ה. תיבת הפאנדורה של החוויה-כפי-שהיא

גם בלי קשר לתכניהן, החוויות הדתיות נושאות אופי ייחודי. את אחד ממאפייניהן המיוחדים כבר ציינתי: הן נחלתם של מעטים בלבד. מאפיין נוסף הוא, שהן נחוות רק במצבי-תודעה מאוד מסויימים, מצבים שהם שונים במידה גדולה ממצב-התודעה הרגיל שלנו. את מצבי התודעה המיסטיים נהוג במחקר הפסיכולוגי לשים תחת הקטגוריה של *Altered States of Consciousness* (להלן ASCs). אין הגדרה מדויקת למצבי תודעה 'משונים' אלו, והם נקבעים כ-'Altered' על סמך התיאור של הסובייקט שחוה אותם. הקטגוריה כוללת ASCs המוכרים לכולנו, כגון שינה וחלימה, וכן מצבים פחות שגרתיים, הנוצרים כתוצאה מהיפנוזה, מדיטציה, שימוש בסמים ובאלכוהול, ועוד. מצבים כאלו מוגדרים, באופן כללי, על דרך השלילה בלבד: הם שונים ממצב התודעה המפוכח והרגיל. הם כוללים, תמיד, תפיסה אחרת של המציאות, שלעתים כוללת עיוות של המידע המגיע מהחושים, ולעתים כוללת מידע שאינו מגיע מהחושים כלל. המצב התודעתי של מי שחוה

חוויה דתית, בה הוא חש עצמו כבא במגע עם ישות רוחנית הנמצאת מחוצה לו, נופל, כמובן, תחת הקטגוריה של ASCs. באופן כללי, ASCs נתפסים כמצבים פתולוגיים וחריגים, המונעים מהאדם קשר בריא עם סביבתו, ושאינן ביכולתם לתרום לו דברים משמעותיים.

מקודם הבהרתי, שבביטוי 'אפליית החוויה לטובת המיתוס', לא מדובר באפלייה של חוויות באשר הן, אלא באפלייה של חוויות אינדיוידואליות ואינטרוספקטיביות לטובת מיתוס המבוסס על חוויות אינטר-סובייקטיביות ואמפיריות. אך כעת, לאחר שבחנו מעט את טיבן של חוויות רוחניות, ולאחר שהגדרנו מהם ASCs, אנחנו יכולים לתת הגדרה מעט שונה של אפליית החוויה לטובת המיתוס. ניסוח חדש של האפלייה יכול להגדיר אותה כאפלייה של מצבי-תודעה חווייתיים מסוימים לטובת מיתוס שפיתחנו, ושבנו אנו מסוגלים לאחוז, רק במצב תודעה אחר. מצבי התודעה המופלים לרעה הם ה-ASCs, ומצב התודעה בו פיתחנו את המיתוס המדעי שלנו ושבנו אנחנו אוהזים במיתוס זה הוא מצב התודעה הרגיל והיומיומי שלנו. ניסוח זה לא אמור להחליף את הניסוח הקודם, או להתחמק משאלת היחס בין הסובייקטיבי לאינטר-סובייקטיבי. מטרתו היא רק לחדד את מקומם של מצבי-תודעה שונים בסוגיית אפליית החוויות, ולשים את האצבע על פן מסוים שלה, הרלוונטי ביותר לאפלייתן של חוויות רוחניות באופן ספציפי.

בכל הדיון שניהלנו לגבי האפלייה המתקנת של החוויות, התחמקתי ממספר שאלות גדולות מאוד. לכל האורך, כלל לא ניסיתי, למשל, להגן על אפליית החוויה, האפלייה המקורית שבה אני נלחם. כלל לא ניסיתי להציג את יתרונותיה ולבדוק באיזו מידה היא אכן מוצדקת – והרי יש לה צידוקים רבים כל-כך. הסיבה, שההגדרה שלי את התיאוריות המדעיות כימיתוסים היא כה מקוממת, היא שאפליית החוויה שעושה המדע היא בעצמה אפלייה מתקנת, המורדת במיתוסים של העבר. המדע יצא כנגד האנתרופומורפיזציה של העולם על ידי האדם, כנגד העירבוב חסר האחריות של המשאלות והחרדות האנושיות מחד גיסא עם התופעות האמפיריות מאידך גיסא, וכנגד אמונתו היומרתית והקרתנית של האדם, שהיקום נוצר עבורו ונתפר למידותיו, ושניתן להבין את היקום באמצעות מערך חוויותיו וערכיו הפנימיים. כל אלו עמדו, מאז ומעולם כמקלות בגלגלי המדע, כמכשול הגדול ביותר בדרך אל האמת.

לא התייחסתי לכל אלו מכיוון שלא המקום כאן לעסוק בהן. מצד שני, תהיה זו טעות להתעלם לחלוטין מהצידוקים הרבים הקיימים לטובת האפלייה נגד חוויות סובייקטיביות ונגד ASCs. כנגד ההצעה להתייחס לתכני החוויות רוחניות כאל בעלי ערך אובייקטיבי ולמצבי-תודעה בהם הן מתרחשות כאל בעלי ערך הסברי עולות מספר טענות מתבקשות. ברצוני כעת להקדיש מעט מקום לסקירה של כמה מהטענות האלו. לאחר כל טענה וטענה שאציג, אנסה להציע ביקורת נגד. הסקירה אינה מתימרת להיות מקיפה, וביקורות-הנגד שאני מציע אינן אלא הצעה לדיון מפורט יותר.

#### **טענות בעד אפלייתם של החוויות הדתיות ושל מצבי-תודעה בהם הן נחוות:**

- לחוויות רוחניות, כמו לחלומות ולהלוסינציות, אין הוראה (Reference) במציאות; כמו כן, חוויות אלו תמיד תלויות בעולם הדימויים הספציפי של הסובייקט. עובדות אלו מהוות ראיה לכך, שכמו חלומות והלוסינציות, מדובר באשליות ובחזיונות שוא המתרחשים כולם בתוך המוח. טיעון זה לא נראה לי תקף. יש להפריד בין תוכן לצורה: הצורה שהחוויות לובשות (הדמויות המתגלות בהן, השפה בה הן מדברות וכו') אכן תלויות

תרבות, תקופה ומקום, אך לא כד התוכן. ניתן לזקק תכנים משותפים, מוחלטים, מתוך הצורות היחסיות שהם לובשים בקרב בני אדם שונים. האובייקטיביות והערך של תוכן החוויות הרוחניות אינם קשורים לשאלה, האם יש לצורה של החוויות הוראה במציאות. יהודי יכול לחלום על אליהו הנביא, נוצרי על ישו, והינדואיסט על האל גאנש; אך בשלושת המקרים דמויות אלו ינשאו את אותם דברים. תוכן אוניברסלי יכול ללוש צורות פרטיקולריות.

- *חוויות רוחניות אינן ניתנות לתיצפות אינטר-סובייקטיבי, ולכן קהילת מדענים לא יכולה לבחון אותן באופן אמפירי. טענה זו לא לגמרי מדויקת. העובדה שישנם תכנים אוניברסליים לחוויות רוחניות מעידה על כך שהן בהחלט כן נחוות באופן אינטר-סובייקטיבי; ההבדלים הפרטיקולריים ביניהם מקבילים להבדלים הפרטיקולריים הקיימים בין כל שתי נקודות מבט, גם כשמדובר בנקודות מבט של מדענים שונים במעבדה. ההבדל המשמעותי היחיד הוא, שהן נחוות באופן אינטר-סובייקטיבי רק על ידי קבוצה מצומצמת יחסית של אנשים. נקודה זו מציעה את האפשרות, שיש להרחיב את מעגל המדענים, כך שיכלול מיסטיקנים. אפשרות זו היא אולי בעייתית, אך בכל מקרה, תהיה זו טעות לטעון שחוויות רוחניות הן סובייקטיביות ואישיות לחלוטין.*

- *תכני החוויות הרוחניות הם עמומים וכלליים מאוד, ואינם ניתנים למדידה או לניבוי; לכן לא ניתן לחקור אותם באופן מדעי או להגיע לאיזשהן מסקנות קונקרטיות לגביהם. התשובה שיש לי לגבי טענה זו היא, שמוקדם מדי לקבוע בוודאות. ייתכן מאוד, שבינתיים, אין לנו אלא תכנים רוחניים עמומים יחסית, אותם ניתן לתאר במונחים איכותיים בלבד, לא כמותיים. אך עדיין קיימת האפשרות, שבאמצעות חקירה שיטתית ומעמיקה של חוויות מיסטיות, יציאה לימסעות-מחקר רוחניים, כביכול, נעמיק ונחדד את ידיעותינו לגבי העולם הרוחני כך שנוכל לתאר אותו במונחים כמותיים ומדויקים. וגם אם לא, מהי המניעה לחקור תופעות שניתן לדבר עליהן במונחים איכותיים בלבד, לא רק כמותיים?*

- *מצב התודעה היומיומי שלנו הוא כנראה המשקף בצורה הטובה ביותר את מצב העניינים האובייקטיבי, אחרת האבולוציה היתה מעדיפה מצב תודעה אחר. העובדה שהברירה הטבעית בחרה דווקא במצב-תודעה הזה כמצב הרגיל שלנו מהווה ראייה לכך שמבחינה אפיסטמולוגית הוא המצב האופטימלי. אין ספק שמצב התודעה הרגיל שלנו הוא האפקטיבי ביותר אם כל שברצוננו הוא לשרוד באופן חומרי; רק בו, כך נדמה, חושינו תופסים בצורה הטובה ביותר, במונחי הישרדות, את הסביבה שלנו. אך אין לנו כל ראייה לכך שהוא מצב התודעה היחיד בו אנו חשופים לאמיתות אובייקטיביות, שיכולות להגיע לנו שלא דרך החושים, ושגם אם אין בהן ערך הישרדותי, יש בהן ערך אחר. למרבה המזל, איננו חיים יותר בגיונגלים ובסוואנות, ואיננו בסכנת היכחדות תמידית. אין סיבה שלא נצל את הפריווילגיות האלו כדי להתנתק לרגעים, באופן זמני ותחת פיקוח, מהמציאות החומרית, וליצור מגע עם מקור אפשרי נוסף של ידע.*

- *לא ניתן לדבר על ASCs אלא במצב תודעה רגיל; אם נרצה לחקור אותם, בהכרח נצטרך לעשות זאת מחוץ להם; לא ניתן, אפוא, לחקור אותם באופן ישיר. טענה זו נראית לי*

נכונה. עם זאת, אינני רואה כיצד היא שוללת את ערך המחקרים האפשריים שניתן לערוך ביחס ל-ASCs, כאשר אלו ייעשו על סמך זכרונות ודיווחים בלבד.

- כשאנחנו מגדירים את ה-ASCs כאשלייתיים, אנחנו מצדיקים, למשל, את הרחקתם של פסיכופתים המסוכנים לחברה, שצידוקם הוא סובייקטיבי ("אלוהים אמר לי"); אפלייה מתקנת של החוויה לא תאפשר לנו להרשיע אותם ותסכן את החברה. זו הסיבה שהאפלייה המתקנת שלנו היא זמנית וחלקית בלבד. החברה מרחיקה מעצמה אנשים המסוכנים אותה במטרה להגן על עצמה בכל מקרה. היא לא תפסיק לעשות זאת אם ננסה להגשים את האפלייה המתקנת שלנו לגבי חוויות מיסטיות. הרגע בו נמצא עצמנו מצדיקים אנשים המסוכנים לחברה יהיה הרגע בו נרפה מהאפלייה המתקנת שלנו כדי להגן על עצמנו.

- אם נעשה אפלייה מתקנת לחוויה הסובייקטיבית, נפתח תיבת-פנדורה: נאלץ לאמץ את הטענה הרלטיוויסטית ש"כל מה שאני חווה הוא אמיתי". נאבד את כל הקריטריונים שלנו לאמת אובייקטיבית. כמו כן, התכנים של החוויות הדתיות השונות ושל התיאולוגיות השונות המתבססות עליהן סותרות זו את זו, ולא מאפשרות מציאה של תוכן אובייקטיבי משותף. זוהי, כנראה, הטענה החשובה ביותר. היא גם מציבה בפנינו את האתגר הפילוסופי הגדול ביותר: גיבושה של מערכת קריטריונים חדשה, שתאפשר לנו להפריד בין הנביאים לבין המשוגעים, בין השרלטנים לבין הכנים, בין החוזים לבין החוזים. בפרק הבא אני מציע מספר קריטריונים כאלו. בינתיים, בכל הנוגע למיתוסים ולתיאולוגיות, אצביע על שני כיוונים אפשריים בהם ניתן להתקדם. נכנה את הכיוון הראשון 'הכיוון המונתיאיסטי' ואת השני 'הכיוון הפוליטיאיסטי'.

את הכיוון ה'מונותאיסטי' כבר הצגתי לעיל: ההתאבכות של התיאולוגיות והמיתולוגיות הפרטיקולריות, בה מתבטלים הפרטים השונים, מאפשרת זיקוק של יסודות אוניברסליים. התודעה התרבותית והאישית נתפסת כאן כמעין פילטר, דרכו עובר תוכן אוניברסלי<sup>15</sup>. הכיוון השני, ה'פוליטיאיסטי', יכלול ניתוח והשוואה, לא של היסודות המשותפים, אלא דווקא של יסודות הייחודיים של המסורות השונות. כוונתי ליסודות פרטיקולריים אך מהותיים, כגון אלוהות טובה לעומת אלוהות רעה, היסטוריה מעגלית לעומת היסטוריה לינארית, הישארות הנפש לעומת התכלות הנפש, גאולה עתידית (כמו ביהדות) לעומת גאולה שהתרחשה כבר (כמו בנצרות), וכו'. עם זאת, ההשוואה תיעשה מנקודת מבט אינטגרטיבית, בנסיון לראות את האלמנטים השונים כחלקי משפטים שיש לחברם, כביכול, לכדי סיפור חדש – מיתוס אוניברסלי, המורכב מכל המיתוסים הפרטיקולריים השונים.

<sup>15</sup> זו היתה גישתם של יונג ושל ג'וזף קמפבל, למשל, שניסו לאתר ארכיטיפים משותפים במיתולוגיות שונות (קמפבל כינה את יצירתו הגדולה על מיתוסים בכל העולם "The Masks of God"). אחזו בה אנשים רבים בתולדות המערב, החל מפיקו דלה מירנדולה במאה ה-15, שחיפש תזות משותפות לכל התורות הרוחניות, דרך לייבניץ, טובעו של המונח *Philosophia Perennis* (פילוסופיה תמידית), ועד אלדוס האקסלי, שהחיה את הביטוי של לייבניץ והמשיך את מלאכת החיפוש אחר הפילוסופיה התמידית בספרו "The Perennial Philosophy".





### פרק 3

## ההנשמה של תמונת העולם

חוט המחשבות שניסיתי לגולל בפרקים הקודמים, כשלבי התרצה ללכת בעקבותיו, משך והוביל אותי, כעלמה מיסתורית ומפתה, מחדריו המוכרים של בית ילדותי שטוף האור, דרך פתחים סודיים ומחילות מתפתלות, הישר אל עולמו התת-קרקעי, האפל והמופלא של העידן החדש. אחוז-קסם, נתתי לו להוליך אותי הלאה, ובהדרגה להשיל ממני רבות מהאמונות הישנות והדעות הקדומות שהבאתי עמי מהבית – שרשראות שום שעטיתי מגיל צעיר כדי להרחיק ממני כל מה שאחר וזר לי – ושהחלו להכביד עלי. מדפים צדדיים בחנויות ספרים, שבעבר חלפתי על פניהם ביעף, החלו לצוד את מבטי; סוג מסוים של מלל, שבעבר מילא אותי מייד בבוז ובקוצר-רוח, החל לחלחל לתוכי ולמולל קלות את לבי; בהדרגה, אירועים שונים בחיי – רסיסי חלומות שדבקו לאחורי עפעפי, מחלה שהתמודדתי איתה, מפגשים מקריים – החלו לדבר אלי ברהיטות הולכת וגוברת. אני מקווה שהטיעונים שהצגתי בפרקים הקודמים מצליחים להראות, שהתהליך שעברתי, ועודני עובר, לא היה התפרקות מרדנית מעול האינטלקט, וגם לא פרץ התיילדות חסר אחריות (אם כי עולה של בגרות מסוימת אכן הוסר ממני). לא: היה אלו האינטלקט וההתבוננות שקשרו קשר עם המציאות הפיזית של חיי, טלטלו אותי מכל עבר וכפו עלי להתבונן על חיי בכנות חדשה; וכנות זו, בתורה, הכריחה אותי להרפות מעט מההתבוננות האינטלקטואלית. הספקנות המלאה מחויבת להאזין להכל, ולכן מחויבת, ולו פעם אחת, לוותר על עצמה ולפנות מקום לאמונה. שכלי הוביל אותי אל לבי, הצביע על הדלת, ועודד אותי להכנס; אם השארתי אותו לרגע בחוץ, הרי שהיה זה בהסכמתו המלאה.

#### א. 'אנרגיה': גשר בין הקוסמוס לפסיכה

חוקר-דתות הולנדי בשם הנחראף (Hanegraaff) חיבר ספר בו הוא מתייחס לתרבות העידן-החדש כאל דת חדשה, הכוללת מחלקות וזרמים שונים<sup>16</sup>. הספר מנסה לעשות סדר בזרמים השונים של העידן החדש, לאתר בהם מוטיבים עיקריים, ולהתחקות אחר שורשיהם במסורות אזוטריות מערביות. הזרמים השונים כוללים, למשל, צ'אנלינג (תקשור עם ישויות רוחניות), הילינג (רפואה אלטרנטיבית), נאו-פגאניזם ומדע אלטרנטיבי. בין המוטיבים השונים ניתן למצוא סוגים שונים של הוליוזם, סוגים של אידאליזם, מוטיבים של גלגול נשמות, מוטיב 'האלוהים הפנימי', ועוד. הבעיה העיקרית הטמונה בהתייחסות לעידן החדש כאל דת, מבהיר הנחראף, היא שלא מדובר בקבוצה מגובשת אחת, בעלת משנה סדורה. כל אמירה גורפת לגבי עולם העידן החדש תהיה בהכרח גסה

<sup>16</sup> Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 1998

מאוד, ותעשה עול עם קבוצות ואנשים שונים המשתייכים לו. אנשים רבים הרואים עצמם כמיסטיקנים ומטאפיזיקאים רציניים, למשל, מתנגדים להגדרתם כאנשי העידן החדש, הגדרה שמציבה אותם בשורה אחת עם עדר של פופ-מיסטיקנים ושרלטנים. הדימוי שיש לאנשים מחוץ לחוגי העידן החדש הוא בדרך כלל שלילי, והוא מביא רבים מהמשתייכים לחוגים אלו להתנכר להגדרה הזו. המושג 'העידן החדש' זוכה בהדרגה, בין השאר בזכות ספרים כמו של הנחראף, לקונוטציות חיוביות יותר. בינתיים, בכל אופן, יש לו בעיקר משמעות מחוץ לחוגי העידן החדש, ולדעתו של הנחראף תוך מספר שנים לא תהיה לו משמעות כלל. אני בוחר להשתמש בו כאן ככותרת לתנועה חברתית רחבה, רבת-פנים. אין כוונתי ל'תנועה' במובן הממסדי, שכן אין, כאמור, ממסד ניו-אייגי אחד; הכוונה היא ל'תנועה' במובן הרוחני והתרבותי, זרם בנהר התודעה הציבורית, הסוחף אחריו מאמינים רבים והצובר תאוצה בעשורים האחרונים.

עודני טירון בעולם הזה, וחלק גדול מזמני מוקדש עדיין לפירוקם של כל הסטריאוטיפים המוכרים לכולנו. בהיסוס רב אני לוקח על עצמי את האחריות להציג זרים מעולם האקדמיה לתוך העולם החדש שאך זה גיליתי. ובכל זאת, אני חש עצמי מוסמך להדריך את המבקר החדש לפחות במספר צעדיו הראשונים, בדיוק בגלל שהם מצומצמים עדיין לאיזור-הספר של הסטריאוטיפים והדימויים השטחיים. מסיבה זו, אני בוחר לפתוח את סיורנו בעולם העידן החדש בבחינת המושג הנפוץ והשחוק מכולם: מושג ה'אנרגיה'. מילה זו, השגורה כל-כך בפייהם של פיזיקאים ואנשי-אקדמיה מחד, ושל מיסטיקנים עממיים ומחפשי רוחניות מאידך, אך השגורה בפייהם במובנים שונים כל כך, מהווה צומת סמיוטית מרתקת. רוב הפיזיקאים בזים לשימוש שעושים בה המיסטיקנים; רוב המיסטיקנים אינה מבינים את פשרה עבור הפיזיקאים. במרבית מחוגי העידן החדש היא כבר איבדה את משמעותה מרוב שימוש. אצל הנחראף היא מופיעה כביטוי שפירושו מובן מאליו ואינו דורש כל הבהרה. עבורינו, היא תשמש כחור-מפתח דרכו נציץ לעולמם של אנשי העידן החדש, ושדרכו נבחין, בהדרגה, בהבלחותיו הראשונות של מפגש מחודש בין הקוסמולוגיה לפסיכולוגיה.

אחד ההבדלים העיקריים ביחסם של הפיזיקאים ושל המיסטיקנים אלו לאלו, הוא שהראשונים מזלזלים באחרונים ופוטרים אותם כלאחר יד, בזמן שהאחרונים דווקא רוחשים הערכה רבה לראשונים. אך למרות שהמיסטיקנים מעריכים את המדענים, הם תופסים עצמם, בו-בעת, כצומחים מהם וכמתקדמים הלאה. אנשי העידן החדש רואים עצמם כילדי המדע, שגדלו בחיקו ומקבלים כמובן מאליו את תקפותו ואת יתרונותיו. אבל הם מרגישים שהגיעה העת (העידן!) לאמץ קוסמולוגיה הוליסטית, הכוללת בתוכה את הקוסמוס שמתאר המדע, ובנוסף לו, גם מעניקה לאינדיווידואל פשר רגשי והבטחה לגאולה, כמו הקוסמולוגיות הדתיות המסורתיות. אנשי העידן החדש אינם בהכרח מסתכלים בנוסטלגיה אל ימי העבר הרוחניים והטבעיים, לפני שהמטריאליזם והרציונליזם אנסו את אמא טבע וגירשו מהעולם את הרוח והקסם, ואינם מעוניינים לשחזר את הדתות הישנות. העידן החדש הוא הדת הצומחת מתוך החילוניות, דת העתיד המתלקחת מתוך האפר של דתות העבר. כמו החילוניות, גם העידן החדש רואה בדתות אלו כאנאכרוניסטיות. אנשי הניו-אייגי לא רוצים לסגת לעידן הישן של אנשי הדת, אך גם לא מסתפקים בעידן הנוכחי, הנשלט על ידי המדע. העידן שהם מבשרים על בואו ומנסים להגשים אותו הוא *חדש*, כי הוא פרי שידוכם של העבר וההווה, של הדת והמדע, של הרוח והחומר, של הרגש והשכל, של הסובייקט והאובייקט, של אלוהים והאדם.

מסיבה זו, למרות שהפיזיקאים נחרים בבוז כשהם שומעים את המיסטיקנים ואת חסידיהם המבולבלים מדברים על אנרגיה שלילית וחיובית, המיסטיקנים אינם מתייחסים באותה צורה לפיזיקאים כשאלו מדברים על אנרגיה פוטנציאלית וקינטית. עבור הפיזיקאי, 'אנרגיה' היא שמו של מושג המוגדר באופן ספציפי מאוד, והישוב בתוך מערכת מורכבת ועשירה של מושגים מוגדרים היטב אחרים. מערכת היחסים שיש לו עמם מתבטאת במשוואות מדויקות, ומערכת המשוואות כולה מצליחה לשקף את תוצאותיהם של ניסויים קונקרטיים. במסגרת הקונטקסט הזה – הנוף הקונספטואלי והאמפירי שמושג האנרגיה ממוקם בו – האנרגיה 'קמה לחיים' עבור הפיזיקאי; בתוך הקונטקסט הזה הוא חווה את מושג האנרגיה, ובמסגרתו המושג מקבל את משמעותו.

האנרגיה ה'עממית', אין כמעט צורך לציין, שונה מאוד. ערכה של האנרגיה הניו-אייג'ית אינו נקבע לפי קריטריונים פיזיקליסטיים. היא אינה צריכה להיות מוגדרת באופן מדויק, אינה צריכה להתיישב במסגרת קונספטואלית ריגורוזית בשילוב עם מושגים אחרים, או להוכיח עצמה במעבדה. היא צריכה 'לעבוד' באופן חווייתי וסובייקטיבי. יש לחוש בה. במונחים דארוויניסטיים, המושג שרד כי הוא מותאם לתנאים, כי הוא 'מוצלח'; והוא מוצלח כי הוא מוצא הד בנפשם של אנשים רבים. כשאנו עוסקים בעולם המושגים והחוויות של המיסטיקה הפופולרית, חשוב להבחין בין שני דימויים של מונח האנרגיה. שני הדימויים הם לכאורה שונים, אולם למעשה, כפי שנראה מייד, הם משיקים זה לזה ומהווים שני פנים של אותו הדבר.

הדימוי הראשון אכן מהווה, כפי שחושדים הפיזיקאים, סילוף של מושג האנרגיה שלהם. המסגרת הקונספטואלית והאמפירית של הפיזיקאים זרה לעולמם של רוב המיסטיקנים, ולכן הן תופסים אותה אחרת. עבורם, האנרגיה הפיזיקלית היא כח קוסמי עמום, הקיים בעולם החומרי, 'שם בחוץ', באופן אובייקטיבי ובלתי תלוי בתודעה. יש עליה את חותמת האיכות של המדענים, ומתלווה לה אישורם הסמכותי המצהיר: "היא אמיתית". הדימוי השני הוא של כח פנימי וסובייקטיבי, שלא ניתן לצפות בו או למדוד אותו בכלים אובייקטיביסטיים, אלא רק לחוות אותו 'כאן בפנים'. לכאורה, אנרגיה זו היא בסך הכל שם נוסף לקבוצה של תחושות ומצבי רוח שכל אדם חווה. אך כשם שבכוחן של מילים לחדד מחשבות, כך גם בכוחו של מושג כזה, כשמאמצים אותו ללקסיקון הפנימי, לחדד תחושות. מי שהביטוי שגור בלשונו ובנפשו, חווה, כך נדמה לי, את האנרגיות שהוא מדבר עליהן בצורה מאוד מוחשית.

הנקודה החשובה ביותר להבין היא, ששני הדימויים הללו של אנרגיה אינם סותרים, אלא משלימים. לא במקרה יש להם אותו שם, ולא במקרה ההבחנה ביניהם היא כמעט אף פעם לא פשוטה כפי שהצגתי אותה. האנרגיה החיצונית והאובייקטיבית, שבאה מעולמם של המדענים, והאנרגיה הפנימית והסובייקטיבית, זו שכל אדם יכול לחוש בה, מהוות את שני קצוותיו של רצף אנרגטי אחד. מדובר בשני תדרים שונים של אותו גל, והגל האנרגטי הזה הוא קוסמי וחובק כל. הוא חודר מבעד לחומר, מזדגג כשרוך לאורך היקום כולו, ומהדק יחדיו את כל קצוותיו; הוא מקשר בין המעמקים הפרטיים ביותר של הנפש למרחבים הזרים והרחוקים ביותר של היקום, ומהווה ערוץ תקשורת רגשית בין הפנים והחוץ, בין האני והאתה, בין הפסיכה והקוסמוס.

דימוי הגל הקוסמי, על תדריו השונים, הוא מוטיב חוזר בהגות העידן החדש. ניתן לראות בו כגלגול מחודש של 'שרשרת ההוויה' המסורתית, המלווה את תרבות המערב מאז הנאו-פלטוניזם. הספקטרום האנרגטי של הניו-אייג'י מוביל, כמו שרשרת ההוויה, הישר מהחומר הדומם ועד לאלוהים, כשביניהם מפרידים אינספור רבדים וקומות. אך עבור העידן החדש, שרשרת

ההוויה המסורתית היא רק אחת מני ביטויים רבים של סדר מובלע זה, לצד הספירות של הקבלה, ההאצלות של הנאו-פלטוניזם, הצ'אקרות של ההינדואיזם והבודהיזם, היררכיית הספירות השמימיות בקוסמולוגיה של ימי הביניים, ועוד מודלים רוחניים רבים אחרים. כל אחד ממודלים אלו תופס את האמת האחת מפרספקטיבה אחרת – כולם מתארים את אותו גל אנרגטי קוסמי, על תדריו השונים.

לעתים קרובות הגל נתפס כפרקטלי באופיו: פיסות שונות של היקום מקפלות בתוכן את הסדר המובלע השורה בכל. הסדר המובלע של המקרוקוסמוס מופיע שוב ושוב במיקרוקוסמוס. הוא מתגלה בעולם החיצוני – במבנה החומר, למשל, ובאבולוציה – והוא משתקף בתהליכים נפשיים כמו יצירה וגילוי עצמי, ובחוויות מיסטיות של טיפוס רוחני והתאחדות עם אלוהים או עם היקום. למעשה, הוא מתגלה בישותו של כל אדם ואדם. בניגוד לפילוסופיה המערבית האורתודוקסית, שבלבה עומדת התפיסה הדואליסטית הרואה את האדם כעשוי מגוף ומנפש, התפיסה הרווחת בספרות העידן-החדש אינה מדברת על טבע כפול, אלא משולש: האדם עשוי מגוף, נפש ורוח (ולמעשה, גם שילוש זה אינו מתייחס לישויות בדידות, אלא לשלושה חלקים של אותו רצף, אותו גל, שהגבולות ביניהם מטושטשים). הגוף שייך לאזור החומרי, של התדרים הנמוכים, כביכול; הנפש היא הנפש האינדיוידואלית של כל אדם ואדם, הנמצאת במרכז; והרוח היא רוח אוניברסלית אחת, נפש העולם, הנקראת לעתים קרובות פשוט 'Spirit', ב-S גדולה<sup>17</sup>. המציאות הרוחנית שגיימס דיבר עליה, הלא-מודע הקולקטיבי של יונג, היא אחי של פלוטינוס, האינסוף של המקובלים, הבראהמן של ההינדואיסטים ושאר האלוהימים הטוטאליים של הדתות השונות – כל אלו נתפסים כשמות שונים של אותה Spirit, אותה מציאות רוחנית מוחלטת. מציאות זו תופסת את מקומו של התדר הגבוה ביותר בגל האנרגטי הקוסמי. כשמתרחשות חוויות מיסטיות, התדר האנרגטי האישי מזדהה, כביכול, עם התדר הגבוה ביותר. מציאות רוחנית זו היא אובייקטיבית, במובן שהיא מהווה מרחב ציבורי, שהנפשות הפרטיות מבקרות בו או לוקחות בו חלק<sup>18</sup>.

## ב. ספקטרום התודעה

אחד הביטויים של רעיון הגל הקוסמי הוא מודל "ספקטרום התודעה" של הפילוסוף האמריקאי קן ווילבר (Wilber)<sup>19</sup>. ווילבר ניסה ליצור מודל אחד בו ישתלבו כל מצבי התודעה השונים המוכרים לנו. מצבי התודעה הרגילים, בהם אנו תופסים עצמינו כ'אני' הנפרד מהעולם, מהווים את ה'תדרים הנמוכים' יותר של הספקטרום; ב'תדרים הגבוהים' יותר, הגבולות האלו מיטשטשים, והם בכלל לא קיימים בתדר הגבוה ביותר – מצב התודעה המיסטי האולטימטיבי. טענתו היא, שהפסיכולוגיות המערביות השונות מחד והמסורות הרוחניות המזרחיות מאידך, אינן סותרות

<sup>17</sup> ביטוי זה אינו ייחודי לעידן החדש. ה'רוח' המוזכרת ב'פנומנולוגיה של הרוח' להיגל היא אותה Spirit ניו-אייגיית.  
<sup>18</sup> לא מדובר, אגב, בלקיחת חלק במובן האינטלקטואלי דווקא, מהסוג האריסטוטלי. העידן החדש הוא דמוקרטי, ולכל אדם יש גישה לחוויות האלו, אם רק יפתח את נפשו אליהן. יש דרכים רבות, רובן לא-אינטלקטואליות, באמצעותן ניתן לבוא במגע ולהתאחד עם המוחלט.

<sup>19</sup> Ken Wilber, *The Spectrum of Consciousness*, 1977

כלל, אלא משלימות. לעתים קרובות נדמה, כי הפסיכולוגיה והמיסטיקה רק מתיימרות לדבר על אותו הדבר, על נפש האדם, אך שלמעשה הן מדברות על דברים שונים לחלוטין, ולכן גם נושאות אופי שונה כל-כך. הסיבה לפערים האלו, לדידו, היא שכל אחת מהן מטפלת ברצועת אורך גל אחרת, כביכול, מתוך ספקטרום התודעה. באופן כללי, הזרמים השונים של הפסיכולוגיה המערבית עוסקים בעיקר ברצועות הנמוכות יותר, ולכן לוקחים כמובן מאליו את דיכוטומיית הסובייקט-אובייקט, ומתמודדים עם בעיותיו של האגו האינדיווידואלי בהתמודדות עם המציאות החיצונית; המסורות המזרחיות מתרכזות בעיקר ברצועות הגבוהות יותר, שבהן האגו הוא אשליה, ודיכוטומיית הסובייקט-אובייקט בהדרגה קורסת. כל אחת מהמסורות השונות נכונה – במסגרת רצועת אורכי הגל שהיא מתמחה בה. הסברה כי הן סותרות זו את זו וכי לא ניתן לשלבן במסגרת תיאורטית אחת, מבוססת על טעות קטגורית. הטעות היא הסברה, שכשהפסיכולוגיה המערבית והמסורות הרוחניות המזרחיות מדברות על ה'נפשי ועל ה'תודעה', הן מדברות בדיוק על אותו דבר; למעשה, הן מדברות על חלקים שונים של אותו דבר, על קטעים שונים של אותו ספקטרום. לכן כל אחת מהן גם שימושית – בתחומה שלה. כדבריו של ווילבר: לפי הפילוסופיה המזרחית האגו הוא אולי חלום בלבד, אך הפסיכולוגיה המערבית מונעת מהחלום מלהפוך לסייט. בספרו, מנסה ווילבר לצייר את קווי המתאר של ספקטרום התודעה, באופן שבו משתלבים זה לצד זה כל חלקי התודעה השונים – הלא-מודע, המודע האגואיסטי, המודע הביו-סוציאלי, המודע הקוסמי, וכו' – וכן כל הזרמים הפסיכולוגיים והרוחניים השונים המטפלים בהם.

ווילבר מנסה ליישב בין דרך הפירוש של חוויות מיסטיות על ידי הפסיכולוגיה האורתודוקסית לבין דרך הפירוש הסובייקטיבית של אלו שחוו אותן. באופן כללי, רואה הפסיכולוגיה הרדוקציוניסטית בחוויות מיסטיות ואקסטטיות כמצבים דגרסיביים. קרל סייגן, למשל, ניסה להסביר את החוויה הנפוצה שעברו אנשים שהתעוררו ממוות קליני (תנועה במנהרה אפלה לקראת אור גדול) כשיחזור של חוויית הלידה. מבקר התרבות האמריקאי כריסטופר לאש (Lasch) מתאר את כל העידן החדש כולו, על הכמיהה לאוטופיה רוחנית ולאיחוד מיסטי המאפיינת אותו, כחלק מ'תרבות הנרקסיזם' הילדותית הפורחת באמריקה העכשווית<sup>20</sup>. היא כוללת מעין מתקפה רומנטית על הסופר-אגו ועל רגש האחריות הסוציאלי, ומעלה במקומם את האיד הפרטי והילדותי לדרגת קדושה. את שורשן של שתי גישות אלו ניתן למצוא אצל פרויד. פרויד הסביר את חוויית האיחוד המיסטי עם היקום (שידידו רומאן רולאן כינה 'הרגש האוקייאני') כרצון לשוב למצב האיחוד ששורר בין התינוק לבין אמו, לפני שהתינוק נתלש, כביכול, משדיה, ומתחיל לתפוס את האגו שלו כנבדל מן הסביבה<sup>21</sup>. פרויד ראה מצבים דגרסיביים אלו כהרסניים, מכיוון שמתטשטש בהם הגבול בין האגו לבין הסביבה החיצונית, דבר המביא לבריחה נאיבית מן המציאות ולאשלייה של אומניפוטנטיות. האגו הבריאה הוא האגו המגובש, המובחן מהמציאות. עבור הפסיכולוגיה הקונבנציונלית, אם כן, כיסופי האיחוד עם האל הם למעשה הכמיהה הנוסטלגית אל הרחם; שניהם כאחד מעידים על אגו חלש, על חוסר יכולת להבחין בין ה'אני ל'לא-אני', על תלותיות ועל חוסר-בשלות.

<sup>20</sup> Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, 1979

<sup>21</sup> Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, 1931

ווילבר מסכים עם פרויד, סייגן, לאש ואחרים, לגבי קיומם של מצבי איחוד גרסיביים, שמקורם בכמיהה נוסטלגית אל הרחם. אך הוא מתעקש על כך, שלא כל החוויות הרוחניות הן כאלו, אלא רק חלק מהן. הוא מנסה 'להציל' את החוויות המיסטיות האותנטיות. הוא עושה זאת באמצעות הבחנה חשובה, הנקראת "כשל הפרה/טרנס" (The Pre/Trans Fallacy)<sup>22</sup>. ווילבר מבחין בין שני סוגים של חוויות: 'חוויות פרה' ו-'חוויות טרנס'. החוויות שתינוק חווה לפני שהוא רוכש שפה, למשל, הן חוויות 'פרה-לינגוויסטיות'. לעומתן, חוויות רוחניות עזות שלא ניתן לתרגמן למילים הן חוויות 'טרנס-לינגוויסטיות'. הן אינן קודמות לשפה, שכן זו נרכשה כבר, אלא מתייחסות למשהו הנמצא מעבר לניתן לביטוי בשפה. בדומה, חוויית הרחם או חוויית האיחוד עם האם הן חוויות פרה-פרסונליות, מכיוון שהן קודמות להתהוותו של האגו. חוויות מיסטיות של איחוד עם האל או עם היקום, לעומתן, הן טרנס-פרסונליות: הן כרוכות בהתקדמות אל מעבר לאגו ולאישיות האינדיבידואלית, מבלי שאלו נמחקים. שני סוגי החוויות אכן דומים, מכיוון שבשני המקרים מדובר בחוויות אימפרסונליות, חוויות בלתי-אישיות; אך הם שונים, מכיון שבראשונות מדובר באימפרסונליות הקודמת לאישיות ושבה האישיות מתבטלת, ובאחרונות באימפרסונליות הצומחת מתוך האישיות, כוללת אותה, וחורגת אל מעבר לתחומה. ניתן לכנות את האיחוד הפרה-פרסונלי איחוד חומרי, המאופיין על ידי התבטלות האגו, ואת האיחוד הטרנס-פרסונלי איחוד דחני, המאופיין על ידי העשרת האגו.

ווילבר מתאר את מסלול התקדמותו הרוחנית האידיאלית של האדם כמעבר הדרגתי ממחוז מצבי התודעה הפרה-פרסונליים למחוז המצבים הטרנס-פרסונליים, כשבמרכז המסלול נמצא האגו, האישיות האינדיבידואלית. כל שלב בצמיחה מתעלה מעל השלבים הקודמים אבל גם כולל אותם ("transcends and includes"). מסיבה זו, כשאדם מתעלה מעל האגו שלו ועובר צמיחה רוחנית למחוזות הטרנספרסונליים, הוא אינו מאבד את האגו; תחושת האגו נשארת, אך בנוסף לה האדם חש מחובר למציאות רוחנית גדולה יותר ובלתי-אישית. ווילבר מנסה להראות שניתן לכלול במודל שלו את כל המסורות השונות של הדתות והתרבויות השונות לגבי שלבי ההתפתחות הרוחניים של האדם. כשל הפרה/טרנס נראה לוילבר ככלי מרכזי בניסיון לברור בין החוויות המיסטיות האמיתיות לבין חוויות גרסיביות ואסקיפיסטיות.

כשל הפרה-טרנס, חשוב להדגיש, אינו רק כלי חשוב בניסיון להציל את החוויות הרוחניות, אלא גם שימושי בניסיון לזהות את חוויות האיחוד שהן אכן גרסיביות והרסניות. כשל הפרה/טרנס יכול להתרחש לשני הכיוונים: כשם שפרויד והפסיכולוגיה עצמחה ממנו מגדירים את כל חוויות האיחוד כחוויות פרה-פרסונליות, ובכך מתעלמים מהאפשרות שחלקן אולי בעצם טרנס-פרסונליות, כך גם מיסטיקנים ואנשי רוח רבים נוטים להתייחס לחוויות פרה-פרסונליות רבות כאל חוויות טרנס-פרסונליות, ולייחס להן, בטעות, משמעות רוחנית גבוהה. יונג, למשל (שבעניין זה מהווה את ההיפך הגמור ממורו ורבו), נהג לייחס משמעות רוחנית עמוקה לכל חלום, חזיון או חוויה בעלי גוון מיסטי כלשהו, שמי ממטופליו היה מתאר. רבים מאנשי העידן החדש, יש לשער, עושים את אותה הטעות<sup>23</sup>. הנאורולוג אוליבר סאקס, בספרו "אנתרופולוג על מאדים", מתאר מקרה כזה שהביא לתוצאות הרסניות: צעיר אמריקאי שלקה בגידול סרטני במוחו בזמן שהייתו במקדש של מסדר 'הרה קרישנה'. לו היה מתגלה הגידול בשלב מוקדם דיו, היה ניתן להסירו; אך הנזירים פירשו את הסימפטומים של הגידול – התקהות הראייה, חוסר-תקשורתיות,

<sup>22</sup> Ken Wilber, *The Atman Project*, 1996  
<sup>23</sup> ולכן מקפיד ווילבר לא לזהות עצמו עם.

טשטוש, וכו' – כמצב של התעלות מיסטית גבוהה. כשהגידול התגלה לבסוף, היה כבר הנזק בלתי-הפיך: הנער התעוורר, וכן לקה בנכות מוחית חמורה שחייבה את אשפוזו בבית חולים לשארית ימי חייו.<sup>24</sup>

כפי שציינתי בסוף הפרק הקודם, אסונות מסוג אלו הן הסכנות העיקריות האורבות בפני האפלייה המתקנת לחוויה – השדים העלולים להגיח מתוך תיבת הפנדורה. כשל הפרה/טרנס חיוני על מנת לבצע את האפלייה המתקנת הזו באופן מבוקר וזהיר. בסעיף ד' להלן אני מציע שני קריטריונים באמצעותם לאתר את הכשל ולהבחין בין חוויות פרה לחוויות טרנס.

לסיכום: מודל ספקטרום-התודעה של ווילבר, כולל ההבחנה שעשה בין מצבי פרה למצבי טרנס, נראה לי כדוגמא מצויינת למודל תיאורטי ואובייקטיביסטי, מיתוס ברוח המיתוסים המדעיים, שבניגוד להם אינו מפלה לרעה את החוויה הסובייקטיבית ואת מצבי-התודעה השונים. מבלי לחוות את כולם בעצמו, אך גם מבלי לשלול את ערכם ואת תוכנם הרוחני לטובת סיפור הצר מלהכילן, שואף ווילבר לשלב אותם במסגרת סיפור חדש ורחב יותר. הסיפור החדש מנסה שלא לעמוד בסתירה – הן לתיאוריות האמפיריות של המדע, והן למסקנות המתחייבות מדבריהן של החוויות המיסטיות.

## ג. פסיכותרפיה טרנספרסונלית

אחת ההשלכות הנובעות מהמודל של ווילבר היא, שהיעד של הפסיכותרפיה ההומאניסטית אינו מהווה אלא את התחנה האמצעית במסלול התפתחותו הפוטנציאלית של האדם, כשמביטים בו מפרספקטיבה רחבה מספיק. האדם שואף אל מעבר למימוש העצמי של ההומאניסט. הצמיחה הרוחנית שלו חייבת להתקדם מעבר לאגו האישי, מעבר לאינדיוידואליות. מחשבה זו זרה מאוד לעולמם הנפשי של אנשים רבים, הרואים במימוש העצמי כשיאה הגבוה ביותר של התפתחותם הרוחנית. היא אינה זרה למי שעבר חוויות מיסטיות, הקשורות תמיד ביצירת מגע עם ישות גדולה מהם וחיזונית להם. אלו עשויים לחפש הדרכה כדי להתמצא במרחבים החדשים שנפתחו בפניהם. מטרת סעיף זה היא לסקור את הנחות היסוד העומדות מאחורי התיאוריה והפרקטיקה של זרם רביעי בפסיכולוגיה ובפסיכותרפיה, שנקרא 'פסיכולוגיה טרנספרסונלית'. כוונתו של זרם זה היא לכוון אנשים לקראת היפתחות אל העולם הרוחני, ולתת מענה לאותן שאלות המתעוררות עם החשיפה אליו. זרם זה קיבל את השראתו, בין השאר, ממודלים תיאורטיים מהסוג של ווילבר. הוא החל להתגבש בחוף המערבי של ארצות-הברית בסוף שנות ה-60, תקופת הפריחה של העידן החדש. מאז הוא צובר תאוצה הדרגתית, ואגב כך גם מתגבש, משתכלל ומתבגר. הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית היתה הזרם הראשון בפסיכולוגיה שהחל להתייחס למצבי-תודעה מיסטיים – 'הארה', 'התעלות', 'איחוד מיסטי', 'אחדות עם היקום', וכו' – במונחים הפנימיים של תכני החוויות עצמם ולא במונחים רדוקציוניסטיים וחיזוניים. המונח 'טרנספרסונלי' הפך עבורם לשם-תואר כללי, החל על כל מה שקשור בעולם הרוחני שנמצא מעבר לתודעתו האישית של כל אדם

<sup>24</sup> Oliver Sacks, *An Anthropologist on Mars*, pp ???

ואדם. הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית, כמו הפסיכותרפיה היונגיאנית והאקזיסטנציאליסטית, אמנם אינה מוזכרת כאחד הזרמים המשמעותיים בפסיכותרפיה בספרי המבוא לפסיכולוגיה הנלמדים באוניברסיטאות, אך בהדרגה היא הופכת למוכרת גם מחוץ לחוגי העידן החדש. ספרות ענפה בנושא כבר קיימת בספריות, ומספר מחלקות אקדמיות לפסיכולוגיה מלמדות אודותיה. ניתן לשים את האצבע על מספר עקרונות המנחים את הגישה הטרנספרסונלית. הרשימה הבאה אינה מתימרת להיות מקיפה או ממצה, אך היא תסייע לנו ביצירת תמונה נאמנה למדי של קוי היסוד של הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית. נעבור על חמש מהנחות היסוד שלה בנוגע לתפיסת האדם והנפש, ואגב כך נבחן את שיטת הפסיכותרפיה המושתתת עליהן<sup>25</sup>.

### **נקודת המבט הסובייקטיבית משלימה את המדע האמפירי בהבנת האדם.**

רדוקציה מלאה של האדם למערכת של תכונות מולדות ונרכשות אינה ממצה את הווייתו, שכן החוויה הסובייקטיבית נותרת בחוץ. רק מודל תיאורטי המאמץ לקרבו משהו מהחוויה הסובייקטיבית, ורק שיטת טיפול הלוקחת בחשבון את החוויה-כפי-שהיא, יכולות להבין את האדם ולטפל בו. הנחה זו התקבלה, כמובן, גם על ידי הזרם ההומאניסטי; אך היא מקבלת משמעות גדולה יותר בתוך הזרם הטרנספרסונלי, מכיוון שבמסגרתו, גם חוויות רוחניות ומיסטיות, שבמהותן חורגות אל מעבר לסובייקט היחיד, מתקבלות כחוויות בעלות תוכן ממשי ולא כאשלייתיות בלבד.

### **העולם הטרנספרסונלי קיים כמרחב רוחני 'ציבורי'.**

הנחה זו מתחייבת, כפי שראינו בפרק הקודם, מההנחה הקודמת; היא היא התוכן העיקרי של החוויות הרוחניות. כשאדם חווה את עצמו כמתעלה מעל לתחומי עצמו, וכבא במגע עם ישות גדולה ממנו, הנמצאת מחוצה לו – אנשי הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית יתיחסו לחוויתו כאל ממשית. למעשה, לפי הדימוי העצמי שהפסיכולוגיה הטרנספרסונלית מעודדת, האדם הוא בראש ובראשונה נשמה, חלק מה-Spirit הקוסמי, לא גוף וגם לא נפש פרטית. החלק המהותי ביותר שלו הינו זה שלוקח חלק במציאות הרוחנית הכללית, גם אם רוב הזמן הוא נותר רחוק מהתודעה, ברובד לא-מודע של הנפש. אולם אין לבלבל נשמה זו עם הלא-מודע הפרוידיאני, המהווה רק חלק קטן ממנה. הטרנספרסונליסטיים מבחינים בין התת-המודע הפרטי לבין העל-מודע הקולקטיבי. הראשון, במונחיו של ווילבר, הוא פרה-מודע, ואילו השני הוא טרנס-מודע. ברוב שעותיה, תודעתו של האדם טרודה בעניינים הקשורים בגוף, באגו ובתת-מודע הפרטיים. לעתים קרובות, בגלל שהמציאות הרוחנית הכללית נסתרת ממנו, האדם בטעות מזהה אותם את האני האמיתי שלו. אולם חלקים אלו של הם טפלים ביחס לעיקר – העל-מודע, החלק הרוחני של נפשו – גם אם זה מתגלה לשדה הראיה של התודעה רק ברגעים נדירים.

העולם הטרנספרסונלי נתפס כעולם בו טמונים תבונה וידע גדולים מאלו הנמצאים לרשותו של האדם הפרטי במצב התודעה הרגיל. 'מסרים' מהעולם הטרנספרסונלי מועברים אל התודעה האנושית הרגילה בדרכים רבות, המשתנות, בדרך כלל, בהתאם לתמונות-העולם והאמונות שונות. רגעי-השראה, אינטואיציות, חזיונות מיסטיים, מצבים אקסטטיים, חוויות

<sup>25</sup> הסקירה הבאה מבוססת על: Seymour Boorstein (ed.), *Transpersonal Psychotherapy*, 1996, pp. 1-30; Brant Cortright, *Psychotherapy and Spirit*, pp. 1-24



פסיכדליות הבאות כתוצאה משימוש בסמים מיוחדים, חלומות נבואיים – כל אלו אינם אלא דרכים שונות באמצעותם יוצרת התודעה קשר עם הרובד הרוחני של היקום ונחשפת לאמיתות עמוקות לגבי העולם.

מימוש מצבים בהם האדם מתחבר לאותם רבדים עמוקים של נפשו מתאפשר, לעתים קרובות, באמצעות פעילות מעשית, פרקטיקה רוחנית, הליכה ב'דרך' מסוימת. הדרך צריכה להתאים לאינדיוידואל, וכל אדם רשאי לבחור לעצמו את דרכו שלו, ולהחליף דרך אחת באחרת. הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית מציעה טכניקות שונות באמצעותן ניתן ליצור מעין ערוץ תקשורת עם העולם הזה, וממנו לשאוב הכוונה לדרכי פעולה והתפתחות.

שני שינויים מעשיים נוספים מתחוללים בחיי היומיום של מי שפותח עצמו לאינטואיציות העמוקות האלו, פרט לכך שהוא נעשה קשוב לקולו של מדריך פנימי המכוון אותו בדרכו. השינוי האחד הוא, שיצירת המגע על העולם הרוחני מאפשרת כניסה של *כח* (או אנרגיה) לחייו, המפיחה באדם אופטימיות ומחזקת אותו. השינוי אינו תמיד פרמננטי, ואינו מורגש בכל רגע ורגע. אך באופן כללי, אנשים שעברו קונברסיה או הארה, ואנשים שפעילויות כמו מדיטציה או תפילה הם חלק משגרת חייהם, חשים שהם יונקים כח ממקור חיצוני, המסייע להם ומעניק תנופה לחייהם.

השינוי השני הוא, שמוחדרת לחייהם *קדושה* שדרך החיים החילונית והרציונליסטית אינה מאפשרת. לא מדובר בקדושה האקזיסטנציאליסטית, שהאינדיוידואל הוא שמעניק אותה לחייו ובכך רצונו האישי צר את צורות המשמעות בכאוס האבסורד; וגם לא מדובר בקדושה אבסולוטית המוכתבת על ידי אלוהים מרוחק וקנאי, ובתיווכו של ממסד דתי מנוכר. קדושה מיוחדת זו לא בדיוק מגיעה מבפנים וגם לא בדיוק מבחוץ. מדובר בשילוב מסוג חדש: מתוך *חיפשו הפנימי והאישי*, חושף האדם קדושה המגיעה ממקור *רוחני וחיצוני*. בחלקה הקדושה היא אישית, ומתאימה לחייו הפרטיים שלו, ובחלקה היא כללית, ונוגעת לעניינים חברתיים. בשני המקרים, היא מגיעה מן החוץ אך מתגלה מבפנים. שילוב ייחודי זה מאפשר לחילונים מודרניים לשחזר דרך חיים 'דתית' באופיה של קדושה ושל משמעות, מבלי לשוב לחיקם של הדתות המסורתיות מהן בחרו להיפרד.

### **יש ליצור סינתזה בין הפסיכולוגיה המערבית לבין מסורות רוחניות ודתיות.**

מסורות רוחניות במסגרת דתות ותרבויות, ברחבי העולם ובמשך כל ההיסטוריה, עסקו בחקר העולם הטרנספרסונלי. מכיוון שמנקודת המבט המערבית המודרנית חקירה מטאפיזית אינה מוגדרת כאמצעי כשר לרכישת אמת, הידע של מסורות אלו בנוגע לנפש ולרוח הוזנח לטובת מחקר אמפירי גרידא של הטבע החומרי ושל המוח. שום נסיון להבין את האדם בכללותו ולקדם את צמיחתו הרוחנית לא יהיה שלם אם לא יכלול, הן את הידע המדעי על אודות המוח ואת הטכניקות הטיפוליות המשתמעות ממנו, והן את הידע המטאפיזי על אודות הנפש והרוח, עם הטכניקות הטיפוליות המשתמעות ממנו. הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית מנסה, איפוא, ליצור סינתזה בין השניים, ובנוסף לספרות המדעית פונה למסורות של בודהיזם, הינדואיזם, זן, טאואיזם, שמאניזם, מיסטיקה יהודית ונוצרית, ועוד. מאחורי פתיחות לכאורה בלתי-מבוקרת זו מסתתר ערך בעל משמעות: התפיסה הרווחת היא, שכל אחת מהדתות, התיאולוגיות, המיתולוגיות והמסורות הרוחניות השונות, במקומות ובזמנים שונים, קלטה ניצוצות חלקיות של האמת האוניברסלית האחת. תפיסה פאן-ספיריטואליסטית זו מאפשרת לפסיכולוגיה הטרנספרסונלית להיות תמיד פתוחה להצעות. מטפלים שונים מביאים עמם את המסורות והטכניקות המועדפות

עליהם, ומשלבים אותן במסגרת הטיפול, לצד התיאוריות הכלליות של הפסיכולוגיה בכלל, ושל הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית בפרט.

הסינתזה בין הפסיכולוגיה המערבית למיסטיקה המזרחית מנסה ללכת מעבר לשתייהן. כפי שראינו, המסורות המזרחיות טוענות שמצב התודעה השגרתי הוא אשלייתי וחלומי, ואילו שיטות הפסיכותרפיה השגרתיות מנסות למנוע מהחלום מלהפוך לסיוט. הפסיכותרפיה הטרנספרסונלית משלבת בין השתיים: היא מנסה להתמודד עם החלום, ובו-בזמן גם להביא להתעוררות. היא מכירה בעובדה שמצב ההתעלות הרוחנית אינו פרמננטי, אך שהוא יכול, גם כמצב ארעי, להעניק תרומה פרמננטית יחסית לחיים היומיומיים. לכן היא שואפת לצורת חיים שאינה מתרכזת באופן בלעדי במצב התודעה האגואיסטי (כמו הפסיכולוגיה המערבית) וגם לא לצורת חיים המתכחשת לממשיותו של מצב זה ומתרכזת באופן בלעדי במצב התודעה הרוחני (כמו המסורות המזרחיות), אלא לדרך חיים דינמית המשלבת בין השניים.

#### **אחד מערוצי התקשורת עם הטרנספרסונלי הם ASCs.**

באופן כללי, כפי שראינו, הפסיכולוגיה המסורתית רואה ב-ASCs כמצבים פתולוגיים שיש להמנע מהם. לפיה, מצב התודעה היומיומי הוא האופטימלי. הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית, לעומתם, רואה לפחות בחלק מה-ASCs דווקא כמצבי תודעה גבוהים יותר, המאפשרים תקשורת עם הטרנספרסונלי, ובמצב התודעה ה'נורמלי' והיומיומי של האדם כמצב מצומצם של מודעות נמוכה ואפילו של התגוננות. אחת ההנחות של הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית היא, שהדחף למימוש של מצב רוחני אולטימטיבי הוא אוניברסלי, גם אם מידת המודעות לכך משתנה מאדם לאדם ומרגע לרגע. במצבים של התעלות רוחנית, תחושת האני מתרחבת אל מעבר לאגו האינדיבידואלי, וכוללת אספקטים רחבים יותר של האנושות, החיים והיקום. המטפלים בשיטת הפסיכותרפיה הטרנספרסונלית מנסים שלא ליפול לכשל הפרה/טרנס. לדעתם, אלו הרואים במצבים טרנספרסונליים כמצבים גרסיביים שוללים מהמטופלים החווים אותם את האפשרות להתקדם בדרך שהחלו לפסוע בה. מקור הבעיה, כנראה, הוא שמרבית האנשים העוסקים בפסיכולוגיה ופסיכיאטריה לא מכירים מצבים אלו באופן אישי, ולכן הם סקפטיים במיוחד ביחס אליהם, שלא לומר עוינים ומזלזלים. הדוגמא המובהקת ביותר היא של פרויד בעצמו, שטען שרגש ההתעלות ה'אוקייאני' זר לו לחלוטין.

הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית מסייעת למטופל להבין את מצבי התודעה האלו ולעבוד איתם. היא מספקת מסגרות קונספטואליות באמצעותן להגדיר את משמעותם, סיבותיהם ותוצאותיהם, וכן טכניקות ודרכי פעולה המאפשרות להגיע אליהם ולפעול בתוכם. טכניקות מעשיות, כמו מדיטציה למשל, מביאות אנשים רבים לכדי חוויות טרנספרסונליות, ומשנה באופן עמוק וחיובי את צורת חייהם. מדיטציה היא אחת הטכניקות הפופולריות ביותר. תפקידה המרכזי הוא להביא להרפיה של החשיבה האנליטית, המצמצמת את התודעה למצב הרגיל והמגננתי שלה. מצב התודעה הנורמלי מועסק במידה גדולה ע"י זרם בלתי פוסק של פנטזיות, המעורבות תדיר עם תפיסת המציאות. חלק גדול מהמצוקות הנפשיות שלנו נובעות מהפער בין הפנטזיות למציאות. ההרפיה שמאפשרת המדיטציה מסלקת את הרעש הלבן של המחשבות והפנטזיות. החשיבה הרגילה היא המונעת את ההתרחבות למצב תודעה רחב יותר, ולכן חיוני, לפרקים, לוותר עליה.

**הגשמת האני אינה פסגת הצמיחה רוחנית; צמיחה רוחנית כרוכה בהתעלות מעל האני.**

נקודה זו נובעת מהנקודה הקודמת. לא האגו המאזן של הפסיכואנליזה, לא תיקון הדפוסים ההתנהגותיים הבעייתיים של הביהייוריזם, וגם לא הגשמת האינדיוידואליות של ההומאניזם מהווים את היעד הסופי של הפסיכותרפיה הטרנספרסונלית. התרפיה הטרנספרסונלית מיועדת לאנשים שצמיחתם הרוחנית לוקחת אותם אל מעבר לאני הפרטי. הגישה הטרנספרסונלית מסכימה עם הגישות האחרות, כי לא ניתן לפתור באופן סופי את בעיות האגו בחיים הרגילים; אך בניגוד להן, היא מאמינה שניתן להתעלות מעל לבעיות האלו, ולחזור בהן מפרספקטיבה גבוהה יותר כך שהן מתגמדות ביחס אליה. ניקח לדוגמה מישוהו הסובל מרגשות שליליים, כגון רגשי נחיתות, חרדה, דיכאון, וכו'. כל אחת מהגישות תתייחס אליו אחרת: האנליסט ינסה להתחקות אחר שורשיהם; הביהייוריסט יעודד פעילות חיובית מתוך ציפיה שזו תסלק אותם; ההומאניסט יעודד את המטופל לקבל אותם כחלק ממנו ולהשלים איתם; שלושתם, במקרים קיצוניים, ימליצו לו על טיפול תרופתי. הטרנספרסונליסט ינסה להשתמש בכלים של כל אחד מהם, אך יתיימר ללכת מעבר להם, להרחיק את עיניו של המטופל מהרגשות השליליים, וללמדו להרחיב את תחושת האני כך שמקומם יעשה יותר ויותר קטן. מדיטציה, כפי שראינו, היא אחת מהדרכים להגיע למצב של התנכרות מתכנים מנטליים כאלו, המאפשרת התעלות מעל האני.

השאלה המרכזית בפסיכותרפיה ההומאניסטית היתה "מי אני". הפסיכותרפיה הטרנספרסונלית שואלת גם "מה אני". אך בניגוד למדען, השואל את אותה שאלה, היא מחפשת תשובה במונחים סובייקטיביים ולא אובייקטיביים. המעבר מה'מי' אל ה'מה' הוא המעבר מהסובייקטיביות הפרסונלית לסובייקטיביות הטרנספרסונלית. ה'מה' רחב מה'מי', ולכן, כששאלה זו נשאלת, היא מחייבת חריגה מתחומו של נפש האדם לתחומו של נפש העולם. היא מחייבת, במלים אחרות, יציאה מהספירה הפסיכולוגית לספירה הקוסמולוגית. כשהאדם שואל את עצמו מה הוא, הוא מפסיק לראות עצמו כישות מבודדת ועצמאית המתבוננת בעולם, ומתחיל לחוש עצמו כחלק מהעולם. השאלה לוקחת אותו ממנו החוצה, אל הזולת, החברה, ובסופו של דבר, אל העולם כולו. כשהוא מתמודד באמת עם השאלה הזו, הבעיות הפילוסופיות הגדולות, על טבע העולם ופשר החיים, חוזרות ונוגעות, באופן הישיר ביותר, בבעיות האישיות שלו.

הערה על מושג ה'התעלות': מכיוון שאחד היעדים המוצהרים של הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית היא הרחבת התודעה, ניתן לטעון שיש דימיון גדול בינה לבין הפסיכואנליזה, המתיימרת גם היא להרחיב את תודעתו של המטופל. אך השוואה כזו תהיה טעות, המבוססת על פירושים שונים של אותו מונח. הפסיכואנליזה מגדילה את תודעתו של המטופל לגבי הבעיות בלבד, באמצעות ניתוח של הביוגרפיה האישית שלו; מטרתה של הרחבת התודעה מהסוג הזה היא להוציא את הבעיות לאור על מנת להתמודד איתן, אך בכך שהיא מתעסקת בהן ו'מחטטת' בהן כל-כך, היא מסתכנת בכך, שבטעות, היא רק תשמר אותן. הרחבת התודעה הטרנספרסונליסטית שונה: התרפיה הטרנספרסונלית היא אינה מגבילה עצמה לניתוח הביוגרפיה, ואינה הופכת והופכת בבעיות ובשורשיהן; מטרתה אינה להרחיב את התודעה לגבי הבעיות, אלא להרחיב את התודעה בכלל. מתוך הפרספקטיבה החדשה שהרחבה כזו מספקת הבעיות לא נעלמות, אלא פשוט פוחתות בחשיבותן. זו משמעות מושג ההתעלות.

הפסיכואנליזה חשדנית לגבי רעיון ההתעלות. היא נוטה לזהות את מושג ההתעלות עם מושג ההדחקה. הסיבה, כך נדמה לי, נעוצה בכשל הפרה/טרנס. התעלות אכן דומה להדחקה, מכיוון ששניהם כרוכים בחוסר מודעות. אך השניים שונים: התעלות איננה התעלמות. מדובר

בשני סוגים של חוסר-מודעות: במקרה של הדחקה מדובר במצב פרה-מודע, מצב בו הקומפלקסים והטראומות המשפיעות על הנפש לא יצאו אל האור, והסובייקט לא התמודד איתן באופן מודע. במקרה של התעלות, לעומת זאת, מדובר במצב טרנס-מודע, מצב שבו, לצד ההתמודדות מודעת עם המשאלות והחרדות הכמוסות בתת-מודע, נעשה גם נסיון להעתיק את תשומת הלב מההתבוננות האנליטית המופנית פנימה אל התבוננות רוחנית המופנית החוצה. התרפיה הטרנספרסונלית אינה מנסה להדחיק את הבעיות האישיות וגם לא מתיימרת ליצור אנשים ללא בעיות פסיכולוגיות. היא מכירה בסכנותיה של ההדחקה ובעובדה שהקונפליקטים בין האגו והאיד בלתי-נמנעים. היא פשוט מנסה להעשיר את הפסיכואנליזה באמצעות התבוננות מסוג אחר.

נדמה את נפש האדם לבית בן מספר קומות. הפסיכואנליסט ומטופלו מבלים את כמעט כל זמנם בנדידה הלוך וחזור בין הקומה המודעת של הנפש לקומת המרתף של התת-מודע, במטרה להעלות ממנה את כל ארגזי הילדות הנשכחים, לפתוח אותם ולהוציא לאור את כל השדים המסתתרים בהם. הם אינם מכירים כלל באפשרות קיומה של קומת הגג, ממנה נשקף נוף כה עצום ומהמם, שהסודות האפלים המסתתרים במרתף פשוט מתגמדים בחשיבותם אל מולו יופיו. האנליסט ומטופלו כה חוששים מפני הדחקה והתעלמות, שגם בשומעם על קומת-הגג ועל הנוף הנשקף ממנה, הם מסרבים בכל תוקף לבקר בה. התרפיסט הטרנספרסונלי כן מעודד את מטופלו לעלות מדי פעם לפעם לגג. הוא אינו מציב את קומת הגג אל מול קומת המרתף כשתי אלטרנטיבות השוללות זה את זה, אלא כשתי טכניקות המשלימות זו את זו, ואומר: לא או-או, אלא גם וגם. לצד הביקורים הביקורתיים במרתף, הוא מציע סדנאות מדיטציה בגג; לצד האנליזה של האיד הוא מציע התעלות מעל האגו.

ובכל זאת מקונן בנו חשש. האם אין פירושה של התעלות מעל האישיות הפרטית ויתור עליה? במאמר מבוא על הפסיכותרפיה הטרנספרסונלית נכתב<sup>26</sup>:

Healthy adult development may involve a disidentification from personality rather than solely a modification of it.

מן הסתם, זהו הרעיון המרתיע ביותר עבורנו כרגע.

#### ד. רודנות החומר, עריצות הרוח

האימה מפני אובדן העצמיות והרצון הבריחה אותנו מהקוסמולוגיה המכאניסטית אל החוויה הסובייקטיבית, מהפרק הראשון אל השני; הרצון לשמור נאמנות חסרת-פשרות לעצמיות שלנו דחף אותנו מעולם החוויות בכלל לעולם החוויות הרוחניות בפרט, מהפרק השני לשלישי; אבל כעת, אנחנו מוצאים עצמנו עומדים בפני אותה האימה שמלכתחילה דחקה בנו לברוח. דומה שרגלינו נשאו אותנו במעגל ענקי, רק על מנת שנחזור ונחזה באותה הסכנה שממנה נמלטנו: אובדן

<sup>26</sup> Seymour Boorstein, *op cit.*, p. 19

העצמיות והרצון שלנו. ברחנו כל עוד נפשנו בנו מרודנותו של החומר, ולמרבה האימה גילינו, שמצאנו מקלט במרתפו של עריץ נוסף: הרוח.

הפסיכולוגיה הטרנספרסונלית, כפי ששמה מעיד עליה, שמה את הדגש על מימד בלתי-אישי של הנפש האנושית. חלק משמעותי מהתהליך הפסיכותראפויטי, למדנו, כולל אובדן מסוים של האישיות הפרטית: "disidentification from personality". המטופל נדרש, כך נראה, להפקיד בידיה של ישות גבוהה יותר את מה שמייחד אותו – את העצמיות שלו, האחריות האישית שלו, הרצון האישי שלו – ולהתמסר אליה. רמזים לכך ראינו כבר, ניזכר, בפרק הקודם: אחד ממאפייני העיקריים של החוויה הרוחנית היה פאסיביות, אובדן הרצון, אובדן תחושת הזהות הפרטית. בחוויה הרוחנית האדם לא רק בא במגע עם ישות רוחנית גדולה ממנו; הוא גם מאבד חלק מעצמיותו בתוכה. גם אם הוא מתקרב אליה מרצונו, וגם אם הוא שותף פעיל בחיפוש, ברגע הקריטי בו הוא יוצר עמה מגע, הוא חייב להתמסר. הוא חייב לוותר על עצמו ולתת לרוח לעשות בו כרצונה.

כבר עברנו מספר רגעים בהם היתה לנו תחושת דז'ה-ו-מסויימת, בהם היה נדמה לנו שאנחנו מוצאים עצמנו בטריטוריה זהה לזו שאותה עזבנו. חשבנו שאנחנו מוותרים על שפה אחת רק לטובתה של שפה נוספת, שאנחנו נוטשים מיתוס אחד לטובתו של מיתוס אחר, שאנחנו מתקנים אפלייה באפלייה. בכל המקרים ניסיתי להצביע על ההבדלים בין השניים. כשם שווילבר הצביע על 'כשל הפרה/טרנס' והבחין בין חוויות איחוד גרסיביות לחוויות איחוד רוחניות, ניסיתי אני להצביע על ההבדל בין הכרה גרידא בקיומה של שפת החוויה לבין רכישתה, בין מיתוס שאינו מתייעץ עם החוויה הסובייקטיבית לבין זה שכן עושה זאת, וכו'. אנסה לעשות הבחנה דומה גם כעת. כיצד נבחין בין אובדן הרצון והאישיות לטובת החומר לבין אובדנם לטובת הרוח?

על מנת להשיב על כך, עלינו לנסות ולהבחין בין שני סוגים של הוליזם. שני הסוגים מקבילים לשני סוגי האיחוד הפסיכולוגי בהם דנו, האיחוד הפרה-פרסונלי והאיחוד הטרנס-פרסונלי. ניתן לכנות את סוג ההוליזם הראשון (המקביל לאיחוד הפרה-פרסונלי) הוליזם 'חד-תאי', ואת הסוג השני (זה המקביל לאיחוד הטרנס-פרסונלי) הוליזם 'רב-תאי'.

הוליזם חד-תאי מתאר עולם אחיד, ללא איברים, בו היסודות השונים ממוזגים זה בזה ללא הבחנה וללא גבול. זהו העולם אותו מתארים מיסטיקנים רבים בתור הקרקע הרוחנית של ההווה כולה – האחד הנאו-פלטוני, האינסוף הקבלי, הבראהמן ההינדואיסטי, וכו'. לדעת כמעט כולם התבוננות רוחנית מעמיקה, הרואה דרך הגבולות היחסיים המחלקים את העולם לחלקים, תופסת את ההווה כולה כך, כשלם 'חד-תאי', לפני שזה מתמייך ומוליד מתוכו את הריבוי של הדברים. סוג זה של הוליזם מקביל לאיחוד פרה-פרסונלי, מכיוון שזה בדיוק סוג ההוליזם הנחוה באיחוד כזה: הוליזם ללא אגו – לא של העצמי ולא של הזולת – ולכן גם ללא אחריות אישית. במונחים של אנלוגיית 'בית הנפש' מהסעיף הקודם, אדם החווה איחוד פרה-פרסונלי ודבק בהוליזם חד-תאי, משול לאדם המבלה את כל זמנו בקומת הגג של הנפש, ומזניח את מחויבותיו, קרוביו וחבריו הנמצאים בקומות התחתונות. שוו לנגד עיניכם פנטהאוז מרחף באוויר, ללא בניין תחתיו, ולפניכם דימוי הולם לימיסטיקן הפרה-פרסונלי, שההוליזם שהוא חווה הוא חד-תאי; תמונת-עולמו חסרה את העולם.

לעומת ההוליזם החד-תאי, הוליזם רב-תאי מתאר עולם הבנוי כאורגניזם, עולם בו יש ריבוי של ישויות ואיברים, המשולבים זה בזה באופן הרמוני, כך שכל איבר משתלב במכלול. הוליזם מסוג זה מקיים בתוכו סינתזה של שתי האינטואיציות המיסטיות היסודיות והעתיקות

ביותר – זו של *אחדות* העולם וזו של *הריבוי* השורר בו – המוכרות בפילוסופיה המערבית מאז פרמנידס והרקליטוס. הוליוזם זה אינו מתעלם מהריבוי השורר בעולם, אך גם לא הולך אחריו שולל ומאבד את אחדותם היסודית של כל הדברים (כמו במקרה של אטומיזם). הוליוזם זה מקביל לחוויית האיחוד הטרנס-פרסונלית, שאיננה מבטלת את האישיות אלא מעשירה אותה, ושבה, לצד תחושת האיחוד, קיימת ההכרה בחשיבותו של האגו, הן של העצמי והן של הזולת. אדם החווה איחוד מסוג זה משול לאדם החולש על כל קומות בית נפשו: הוא מתמודד עם הבעיות העומדות בפניו בקומות התחתונות אך גם מקפיד לשמור על מגע עם הנוף הנשקף מקומת-הגג.

טענתי היא זו: *חששותינו מפני אובדן הרצון והזהות הפרטית קיימות רק במקרים של הוליוזם חד-תאי. כאשר מדובר בהוליוזם רב-תאי, חששות אלו מתבדות.* בהוליוזם רב-תאי האגו הפרטי אינו מתבטל, ותחושת ההתחברות אל הרוח הגדולה אינה מובילה לבריחה ניהיליסטית מן העולם. ההפך הוא הנכון: היא מובילה לתחושת מעורבות, הזדהות ושותפות גורל גדולה יותר עם העולם.<sup>27</sup>

קעת עלינו עוד לשאול את עצמנו, כיצד נוכל להבחין בין חוויות פרה-פרסונליות של התבטלות עצמית לבין חוויות טרנס-פרסונליות של צמיחה עצמית? לשון אחר: כיצד נבחין בין אדם החי לפי הוליוזם חד תאי לבין זה החי לפי הוליוזם רב-תאי? ברצוני להציע שני קריטריונים כאלו, קריטריון פנומנולוגי וקריטריון פרגמטי.

### 1. הקריטריון הפנומנולוגי

קריטריון זה תלוי בתגובה הסובייקטיבית לחוויה של מי שחווה אותה. הנקודה הראשונה שעלינו לברר היא מה היתה *חוייתנו*: האם הוא חש כי *איבד* את זהותו הפרטית לטובת זהות חדשה, בלתי-אישית, או שמא הוא חש כי זהותו האישית *השתמרה* אך *הועשרה* על ידי המפגש עם המציאות הרוחנית הגדולה יותר? הנקודה השניה שעלינו לברר היא מהי *שאיפתנו*: האם הוא מעוניין לאבד את ה'אני' הפרטי שלו או האם ברצונו לשמור עליו תוך השתייכות למעגל זהות רחב יותר? כשנעשה זאת נגלה, כי גם אם כל החוויות המיסטיות כוללות תחושה של ביאה במגע עם ישות רוחנית גדולה יותר, הרי שכמעט תמיד התיאור המוכר של להיות "אחד עם היקום" או "אחד עם הטבע" תקף רק לגבי רגע השיא של החוויה הרוחנית עצמה, לא לגבי חיי היומיום השבים למסלולם לאחר שהיא חולפת. השאלה היא, כיצד השתנו גבולות ה'אני' בחיי היומיום בעקבות החוויה, ומהי השאיפה לעתיד.

בחלק מהמקרים, נמצא, אנשים יטענו שאכן איבדו חלק מזהותם הפרטית, ושהם בהחלט שואפים לאובדן גדול יותר. האגו שלהם אינו אלא אשלייה, ועוד אשלייה מזיקה, ואפילו ישותם הייחודית של אחרים היא אשלייתית. המציאות היחידה היא ההווה בכליותה, בה מתבטלים כל הגבולות המדומים בין הדברים השונים. במקרים אלו נוכל לקבוע שחוייתם אכן היתה חווית התמזגות שבו איבדו, לפחות במידה מסוימת, את זהותם הפרטית. נוכל להגדיר את חוייתם *כפרה-פרסונלית*, ואת ההוליוזם לפיו הם חיים כהוליוזם *חד-תאי*.

<sup>27</sup> מעניין לציין, ששני הזרמים העיקריים של הבודהיזם, זרם ה-Hinayana וזרם ה-Mahayana שצמח ממנו, מייצגים שתי תפיסות אלו של הוליוזם. מטרתו של בודהיסט השייך לזרם ההינאיאנה היא לגאול את עצמו, ורק את עצמו, ממעגל המוות והלידה מחדש (סמסארה), וכך להגיע למצב הנירוואנה המיוחל – הוא מצב ההוליוזם החד-תאי. בזרם המהאיאנה לעומת זאת, קיימות דמויות בשם בודהיסאטווה: אנשים שזכו להארה, יכלו להגיע לנירוואנה, אך בחרו להשאר במעגל הסמסארה באופן וולונטרי, על מנת להביא את ההארה לאחרים. דמויות אלו מקיימות בחייהן את ההוליוזם הרב-תאי, מכיוון שהן פועלות בעולם הריבוי, אך מתוך ראייה גלובאלית של השאיפה לאיחוד.

במקרים אחרים לעומת זאת, אנשים יטענו כי הם עדיין חשים כאינדיווידואלים ייחודיים – עדיין, אך לא רק. הם לא חשים שהם יצורים בדידים גרידא, הקיימים בנפרד מהטבע (כפי שחשו לפני החוויה); והם גם לא חשים זהות עם הטבע (כפי שחשו בעת החוויה); תחושתם היא, שהם כעת חלק מהטבע, 'תא' ב'אורגניזם' גדול יותר. תחושת הזהות העצמית שלהם בנויה כסדרה של מעגלים קונצנטריים, כאשר המעגל הקטן ביותר הוא האגו שלהם והמעגל הגדול ביותר כולל את היקום כולו. כעת ניתן להגדיר את חווייתם הרוחנית לא כחוויית התמזגות אלא כחוויית צמיחה; ואת המשבר שעברו בדרך אליה לא כמשבר של אובדן האגו, אלא כמשבר של אובדן גבולותיו הישנים של האגו – 'כאבי הצמיחה' הנלווים להתרחבות לתוך מעגל הזהות הגדול יותר. במקרים כאלו נוכל להגדיר את חווייתם כחווייה טרנס-פרסונלית ואת ההוליוזם לפי חיים כהוליוזם רב-תאי.

## 2. הקריטריון הפרגמטי

זהו הקריטריון החשוב ביותר: עלינו לראות מהן התוצאות של חווית האיחוד וההתמזגות, ולבחון לאלו דפוסי התנהגות היא מובילה את האדם שחוה אותה. התשובה לשאלה תהיה אמפירית. אם תוצאותיה של החוויה הן פרישה מן החברה, התנהגות המעידה על פאסיביות, התנערות מאחריות, אימוץ אופטימיות נאיבית כלפי המורכבות של המציאות, נקיטת יחס מבטל כלפי האגו של הזולת, וכו' – נוכל לקבוע שמדובר בחוויה פרה-פרסונלית ובהוליוזם חד-תאי. אם, לעומת זאת, נבחין בתוצאות מנוגדות – מעורבות גדולה יותר בסביבה, נקיטת אחריות, נכונות להתמודד עם מצבים מורכבים, הכרה בשוני ובריבוי של מצבים פסיכולוגיים אצל אחרים, סובלנות גדולה יותר, וכו' – נוכל לקבוע כי מדובר בחוויה טרנס-פרסונלית ובהוליוזם רב-תאי.

בכל מקרה, עלינו לצפות שברוב המקרים יהיה מדובר במצבים מורכבים, הכוללים אלמנטים הן של הוליוזם חד-תאי והן של הוליוזם רב-תאי בו-זמנית. הקריטריון הפרגמטי יכול לסייע לנו לברור בין האלמנטים השונים, ולמקם אותנו ביחס לאופיו של התהליך הפסיכולוגי שאדם כלשהו עובר, ובכך להיטיב לכוון אותו.

כמובן, שהקריטריון הפרגמטי אינו עומד בפני עצמו; הוא נסמך על סדרה שלמה של קריטריונים אחרים הקובעים מהי התנהגות חיובית ובונה ומהי התנהגות שלילית והרסנית. על שאלות אלו הוא איננו עונה. על מנת לענות עליהן, עלינו להיכנס לתוך הזירה הציבורית ולתוך השיח המוסרי והחברתי ובמסגרתם להגדיר מה טוב ומה רע. התועלת של הקריטריון הפרגמטי איננה בכך שהוא פותר את הדילמות המוסריות שלנו, אלא בכך שהוא מבהיר לנו שהשאלות החשובות הן שאלות מוסריות ולא מטאפיזיות. הוא נועד להזכיר לנו שהשאלה הפרגמטית לגבי חוויות רוחניות – מהן השלכותיהן בפועל? – חשובה יותר מהשאלה איזה מההסברים, המדעי והמיסטי, נכון יותר.

קריטריון זה משלים את הקריטריון הפנומנולוגי, שאינו יכול לעמוד בפני עצמו: לעתים קרובות, חוויה של איחוד והתמזגות שהיא פרה-פרסונלית ורגרסיבית, נתפסת, עבור הסובייקט, כחווייה בונה של צמיחה. אך סיפוק אישי גדול יותר אינו ערובה מספקת לחוויה רוחנית חיובית; יש לבחון גם את התוצאות.

הן מבחינה פרגמטית והן מבחינה פנומנולוגית, אם כן, קיים הבדל מכריע בין אפשרות אובדן הרצון והאישיות לטובת החומר, לבין אפשרות 'אובדנם' לטובת הרוח. הקריטריון הפנומנולוגי

מראה לנו, שלפחות עבור מי שחווה את חווית האיחוד וה"ויתור על האגו", החוויה לא היתה אלא שלב בדרך לגיבושו של אגו רחב יותר, הכולל את האגו הקודם. הוא לא איבד עצמו באוקיינוס של ניכור או של ייאוש. הוא לא איבד את עצמו כלל: הוא גילה את עצמו מחדש כחלק ממשהו גדול יותר. הקריטריון הפרגמטי מאפשר לנו, כמתבוננים מבחוץ, לברור בין דפוסי ההתנהגות השונים שחוויות רוחניות גוררות. באופו גס, דפוס ההתנהגות האחד מאופיין על ידי התנהגות ילדותית ורגרסיבית, ואילו השני על ידי התנהגות בוגרת ואחראית. ניתן לשפוט דפוסי התנהגות אלו מתוך שיקולים מעשיים גרידא, מבלי לשאול אם החוויות הן "באמת מיסטיות" או "רק נרקסיסטיות", ולעודד את דפוסי ההתנהגות שנראים לנו קונסטרוקטיביים יותר מבחינה חברתית.<sup>28</sup>

עד כה, דיברנו על אלו שחוו חוויות רוחניות כעל ציבור זר ורחוק. נשאלת השאלה, עד כמה רגש זה אכן זר לנו? הסטטיסטיקות הראו לנו שלאנשים מסוימים יש סיכוי גדול יותר לעבור חוויות מיסטיות ביחס לאחרים. אך רבים מאמינים, שאין צורך בחוויה מיסטית מרעישת-אדמה כדי לפגוש באלוהים; החוויה המיסטית צורחת מה שאפשר לשמוע גם בווליום נמוך יותר, אם מחלישים את שאר ההפרעות ומאזינים היטב. ייתכן, שאם נלך לטיפול טרנספרסונלי, או נעשה מדיטציה, או נתפלל – נצליח לשמוע. אולי כל שעלינו לנסות הוא ליישם בחיינו את האפלייה המתקנת לחוויה, והיא שתאפשר לנו לשמוע את צליליה של הרוח. אולי שביל אחר יתאים לנו יותר. אולי אין שביל. אולי אנחנו כבר צועדים בשביל שלנו. חכם זן המליץ לתלמידו, כשזה ביקש ממנו את הדרך להארה, להרחיק מים בקומקום. ייתכן שאנחנו קרובים אל איש-הרוח שלנו, שחוויותיו נראות לנו זרות כל-כך, יותר ממה שנדמה לנו.

ייתכן גם, שכל השיח על חוויות שגוי מיסודו. מלכתחילה, התרבות שלנו סובלת מתאוה מופרזת לחוויות, מצמא חסר-נחת ובלתי ניתן להשבעה לריגושים ולהתנסויות. בעניין זה, תרבות העידן החדש, על אף שהיא מהפכנית בכל הנוגע לרציונליזם ולמטריאליזם המערבי, היא דווקא שמרנית להפליא. היא שמרנית לגבי ערכים מודרניסטיים ובורגניים כמו הגשמה עצמית ואינדיווידואליזם, ולגבי דפוסי ההתנהגות של הבורגנות המערבית כגון חיפוש אחר נוחיות פרטית, הסתגרות נאיבית בספירה מצומצמת מאוד של דיעות ועמדות, וזלזול כללי בעניינים ארציים כל-כך כמו פוליטיקה, כלכלה ואי-צדק חברתי. אחד הסממנים לילדותיות של העידן החדש הוא הדיבור הבלתי-פוסק הרווח בו על אושר, על שלום ועל מוויינות. לעתים קרובות דומה שסוג כזה של שיח משכיח מלבם של המחפשים את העובדה, שתיקונם הפרטי של נפשם תורמת מעט מאוד לתיקונם של החברה ושל אחרים. בגלל מאפיינים אלו הניו-איגי' נראה, כלפי חוץ, כגל אופנתי נוסף על פני מימיה הרוגעים יחסית של הבורגנות המערבית המשועממת. בצדק גדול, זוכה תרבות זו להאשמותיהם של כריסטופר לאש ואחרים, על כך שהיא ילדותית ונרקסיסטית.

אנחנו בהחלט יכולים להותיר את החוויות לחוויים, אם כן, ולהמשיך לחיות כאן, במציאות הרגילה שלנו. אולי אין צורך בחוויות חדשות על מנת לחולל שינוי בחיינו. מצד שני, אני בהחלט חושב ששומה עלינו להכיר בלגיטימיות של דרך חדשה לפרש את חוויותינו, של שפה חדשה באמצעותה לקרוא אותן – שפה תיאולוגית, הדורשת 'מה' ולא רק 'איך'. בשביל כך, יש טעם

<sup>28</sup> שני הקריטריונים, אגב, יכולים לשמש אותנו לא רק ביחס לחוויות של אחרים, אלא גם ביחס לעצמנו. אנחנו יכולים להציב בפנינו את שתי השאלות כאשר נדמה לנו שאנו צועדים בדרך דומה, ולהשתמש בהן ככלי לביקורת עצמית. נתבונן בחווייתנו ונשאל: האם אנו חשים שאנו מאבדים את זהותנו הפרטית ואת תחושת הרצון והאחריות האישית? נתבונן בפעולותינו ונשאל: האם השפיעה החוויה על חיינו, על יחסינו כלפי הסביבה והזולת באופן בונה? ניתן לאמוד באמצעות שאלות אלו את מקומנו במסלול צמיחתנו הרוחנית.



להתייחס ברצינות לעידן החדש. יתרונה הגדול של תרבות זו, חרף כל מגרעותיה, טמון בכך שהיא מציעה לנו את ההזדמנות להחיות שוב את השפה התיאולוגית בנוף של העידן המדעי והטכנולוגי, לעשות אותה שוב שגורה על לשוננו, ולכתוב בעזרתה, מחדש, את עולמנו.

## ה. ההנשמה של תמונת העולם

אם נעצור לרגע ונביט היטב לשני צדדינו, נוכל להבחין עתה בשני עולמות שונים, שני מיתוסים, שהילתן הרחוקה מפציעה מעבר לקצוותיו המנוגדים של קו האופק שלנו. מצד אחד אנחנו רואים את המיתוס המטריאליסטי, המנוכר וחסר-הפשר, ממנו נמלטנו. מצדו השני אנחנו מתחילים להבחין במיתוס אחר, חדש. מה אנחנו יודעים עליו? מה יש לו להציע לנו? קשה לדעת. מי שהיה בו ושב אלינו מספר על זהות חדשה, על גאולה, על משמעות, על יעוד. מה מסתתר שם? אם נצליח לעשות את דרכנו אליו, מה נגלה בו? קשה להאמין שהעולם החדש הזה מציע פתרון פשוט לכל בעיותינו. לא סביר להניח שאם נגיע אליו נמצא, סתם כך, את הפשר שלא היה לנו במיתוס שעזבנו, כתוב על לוח בכיתה, או מודפס וכרוך בעלון צבעוני. הרי לא נקבל שם תשובה מנוסחת לשאלות הקיומיות שלנו, כמו ה-"42" שנתן המחשב הגדול בספריו של דאגלס אדמס. איזה מין פשר זה יכול להיות בכלל? איזו מין תשובה יש למיתוס החדש להציע לנו?

מיתוסים אינם נותנים תשובות. מיתוסים הם כלי רכב, ספינה המרופדת בתמונות וברגשות, בתוכה ניתן לשוט בבטחה במורד נהר החיים. ה'תשובה' המסתתרת בקוסמולוגיה חדשה, בסיפור חדש של המציאות, לא יכולה להיות אלא תמונה המעניקה רגש חדש. מה שיש לקוסמולוגיה חדשה להציע לנו, כך נדמה לי, זה אהבה. אהבה מעניקה פשר, כוח וכיוון, שלא ניתן ולא צריך להבין אותם. חשים בהם. בהם נחוש, אולי, כשניתן למיתוס חדש להלך עלינו את קסמו. אהבה מעניקה לנו תכלית, אך היא אינה כופה אותה עלינו. היא רק מציבה אותה לנגד עינינו, ולבנו מושך אותנו לקראתה. היא נותנת לנו כיוון, וכוח ללכת בו. לא היה לנו כיוון כזה בקוסמוס ממנו ברחנו, וגם לא כוח. המיתוס המכאניסטי שעזבנו סיפר רק על סיבות עוורות ותוצאות סתומות, על תנועה ללא תנופה, על חומר, על מוות. שלטה בו אננקה, אלת ההכרח. כעת אנחנו עומדים על סיפו של מיתוס חדש, ואנחנו מתחילים, אולי, לחוש במשהו אחר. המיתוס המתהווה לנגד עינינו מספר על שאיפה, על תקווה, על התקדמות לקראת גאולה, על חיים. שולט בו ארוס, אל האהבה. אננקה וארוס קיבלו שמות רבים: אמפדוקלס כינה אותם מריבה ואהבה; סימון וייל כינתה אותם "הכובד והחסד" (La pesanteur et la grace). הם שונים מסיבה מאוד פשוטה: האחת היא נגדנו והשני הוא בעדנו.

על מנת להביא לכדי סיכום את העניינים השונים שדנו בהם במהלך הפרק, ולתת תמונה של שלדה של הקוסמולוגיה החדשה, ניעזר בטבלה. אנחנו יכולים לאסוף אלינו רבים מהמושגים השונים שעסקנו בהם ולסדרם על פני רצף אחד. ניתן לכנות את הרצף בשם המסורתי 'שרשרת ההוויה הגדולה' או, לחילופין, בכינוי החדש 'ספקטרום התודעה'. ביקום המושתת על רצף אנרגטי אחד המוביל מנפש העולם לנפש האדם, שרשרת ההוויה וספקטרום התודעה חד הם. ההבדל

ביניהם תלוי בנקודת התצפית. הרצף לא רק מוביל מהאדם לעולם, אלא גם מהקוסמוס המכאניסטי של אנקה, דרך החוויה הסובייקטיבית, אל הקוסמוס התכליתי של ארוס. מושגים רבים אחרים שנפגשו בהם יכולים להתפס עתה כמקבילים לשלושת האיברים הללו:

ס פ ק ט ר ו ס / ש ר ש ר ת ה ה ו ו י ה		
מכאניזם	רצון חופשי	טלאולוגיה
פסיכואנליזה, ביהייוריזם	פסיכולוגיה הומאניסטית	פסיכולוגיה טרנספרסונלית
מיתוס החומר	חוויה	מיתוס הרוח
פני השטח	באר	מי התהום
גוף	נפש	רוח
פרה-פרסונאלי	פרסונאלי	טרנס-פרסונאלי
תת-מודע פרטי	מודע	על-מודע קולקטיבי
הדחקה	מודעות	התעלות
קומת המרתף	קומת המגורים	קומת הגג
הוליוזם חד-תאי	אגו / זולת	הוליוזם רב-תאי
אנקה, מריבה, כובד...	אדם, 'אני', אינדיווידואל...	ארוס, אהבה, חסד...

טבלה 1

הרצף בין שתי הקוסמולוגיות מצייר לנו גם את מסלול בריחתנו, מהמיתוס האובייקטיביסטי של החומר, דרך החוויה הסובייקטיבית, ועד למיתוס החדש, בדבר קיומה האובייקטיבי של השדה הרוחני הציבורי. הוא משקף את ההיסטוריה של הפסיכותרפיה במאה ה-20, מהפסיכואנליזה הפרוידיאנית, שתפסה את האדם כיצור חומרי לחלוטין, דרך הפסיכולוגיה ההומאניסטית, שהתרכזה בסובייקט ובנפשו, ועד לפסיכולוגיה הטרנספרסונלית, המנסה ללכת מעבר לחוויות האישיות אל החוויות הרוחניות. הוא מראה את מסלול ההתפתחות הרוחנית עליו מדברים וילבר והטרנספרסונליסטים, המוביל מהגוף, דרך המימוש העצמי של הנפש האישית, ועד למימד הטרנספרסונלי. הוא מלווה אותנו מהאיחוד החומרי שלנו ברחם אמנו, דרך התמיינותו והתגבשותו של האגו, עד לאיחודו הרוחני עם האל. הוא לוקח אותנו מפני השטח של עולם התופעות הנגלה לחושינו, דרך הבאר הפרטית של החוויות הסובייקטיביות שלנו, הישר אל מי התהום הסמויים מן העין, ושאימו, לרגע, לבלוע אותנו בקרבם.

אבל לפני שאנחנו פוסלים את האפשרות על הסף, לפני שאנו מבטלים את כל הטור השמאלי של הטבלה, כדאי רק שזכור כיצד הגענו אליהם. לא קיבלנו את המיתוס החדש שלנו, מיתוס האל, מאיזשהו מקור חיצוני. לא דרך חקירה אמפירית פגשו בנפש העולם, אלא דרך חוויותינו האישיות ביותר. אולי לא מדובר בחוויות שלי או שלך, אבל בהחלט בחוויות שלנו כחברה, של חלק לא מבוטל מאיתנו. הן שלקחו את ידינו והובילו אותנו אליו. אם הוא מרתיע אותנו, מכיוון שהוא דורש מאיתנו לוותר על חלק מעצמנו לטובתו, אין זה אלא לרגע. הקוסמוס החדש מגיח אל מולינו,

ענק ומבהיל, מאיים לבלוע אותנו; אך בשבריר השניה בו אנו משותקים מפחד, קפואים על מקומנו, הוא מנצל את אנקת האימה שאנו בולעים, חודר לתוכנו כהבל-פה ונושק לנו.



## אחרית-דבר

# לקראת קוסמולוגיה חדשה

[לא גמור]

### 1. לזכותה ולחובתה של החילונית

כשהחילוניות המודרנית תיעלם מן העולם היא תיזכר לטובה, אני מנחש, בשביל שלושה דברים שהיא הזכירה לאנושות: החומר, הזמן והסובייקט. אנשי העתיד יביטו אחורה על העידן המודרני ויזקפו לזכותו את גאולתם של שלושת אלו. הם יתארו אותו, למרבה ההפתעה, באותם דימויים שממלאים את הרטוריקה המודרניסטית עצמה: המודרנה תיתפס כפעולת חילוץ אמיצה שנועדה לשחרר את החומר, הזמן והאינדיווידואל משלטונם העריץ של הרוח, הנצח והחברה. היכלי התהילה של העתיד יספרו כיצד שורה מרשימה של גיבורי מלחמה תרבותיים (לותר, דקארט, גלילאו, ניוטון, רוסו, וולטר, דארווין, מרקס, ניטשה, פרויד ורבים אחרים) בסדרה מסחררת של מהפכות (הרפורמציה, המהפכה המדעית, המהפכה הצרפתית, ההשכלה, הרומנטיקה, שחרור העבדים, ועוד) העתיקו את מרכז הכובד של ההווה מהעולם הרוחני והנצחי שמעבר למוות אל עולם החומר והזמן שבתחום החיים, ומקולקטיביזם כפייתי שהזניח את הפרט אל הסובייקט אינדיווידואלי. כמו המודרניסטיים, הם יהללו מהלך זה כמאבק מרשים נגד מנגנוני כוח עריציים שניסו לאחוז ביסודותיה המגוונים של המציאות בזרועות מגושמות, שטיפחו שנהא לגוף במסווה של אהבה לרוח, שהזניחו את העבר, העתיד וההווה לטובת מיתוסים על חיי נצח, ושהקריבו את האדם הפרטי על מזבח החברה.

אך אותם אתרי הנצחה ידברו גם בגנותה של המודרנה. מנקודת השקפתם מרחיקת הראות, אי שם בפסגות הררי העתיד, הם יוכלו להביט אחורה ולראות היכן שגתה. בשלווה של היסטוריונים המתבוננים בעבר הרחוק בקור-רוח, הם יראו כיצד השתלהבו המודרניסטים בשיכרון החופש, כיצד נסחפן בלהט הקרב נגד אויבם, וכיצד, ככל המהפכנים, השתעבדו למנגנון האלים של המרד. שכן בשלושת החזיתות, שחרורם של השבויים היה כרוך בפירוק טוטאלי וחסר רחמים של כלובם, בנייתו לרסיסים של חומות הכלא. שלושת המישורים – החומר, הזמן והחברה – עברו *אטומיזציה: החומר פורק לחלקיקים, הזמן התחלק לרגעים חולפים והחברה התפזרה לאינדיווידואלים*. המונח 'אטומיזם', עבור היסטוריוני העתיד, יתייחס הן לחומר, הן לזמן והן לחברה. האטומיזציה, הם יודו, היתה כנראה הכרחית. לא היה ניתן לשחרר את החומר, את הזמן ואת האינדיווידואל מכלאם מבלי לפרק את הכלא לגורמים, מבלי לעשות רדוקציה של העולם ליסודותיו.

היה בכך, כמובן, רווח גדול. במישור החומר, השחרור הביא להתבוננות ולמחקר של הטבע בזהירות ובכנות חסרות תקדים; לקבלה של הגוף לא כמקור של יצרים וחטאים שיש להגביל ולרסן אותו, אלא כחלק בלעדי של ישותינו, שיש לאהוב ולטפח אותו; ולהקדשת אנרגיה ומשאבים להגשמת תכליות ארציות, לא רק רוחניות, שהחברה יצאה מהן נשכרת לטווח הרחוק. במישור הזמן, השחרור הביא להכרה בדינמיות של העולם, בתהליכים המשנים אותו, שהביאה למדע

החוקר תהליכים ולא רק מצבים סטטיים; לבדיקה מחודשת של העולם והחברה כישויות דינאמיות ומשתנות, שהולידה את מדעי ההיסטוריה, הארכיאולוגיה, הגאולוגיה והאבולוציה; ולהשתחררות מתפיסות אפוקליפטיות של קץ הזמן, שאיפשרו התייחסות אחראית יותר לפעולותינו. ובמישור חברתי השחרור הביא לתפיסה חדשה של הסובייקט, של יכולתו להטיל ספק ולבקר, ושל הכוח היצירתי הגדול האצור בנפשו; למושגים כמו חופש הפרט, זכויות האדם ושוויון בני-האדם; ולהתבוננות חדשה ורגישה יותר בעולם החוויות הסובייקטיביות של האדם. אך בגלל הרדוקציה והאטומיזציה שהיו הכרחיות לשחרור, המודרנה גם הצניחה את האדם לתוך עולם מפורק ומנותץ. הרוח נשב, והותיר חומר מת; הנצח מת, והותיר רגע חולף; החברה התחלפה באדם הבודד. אנו, שלא נהנים מזכות הריחוק של היסטוריוני העתיד, עדים עתה בקרבנו להמרתה ההדרגתית של חדות הניצחון והחופש בתחושת אימה מפני הנשקף מסביבנו. שכן אנחנו מבינים שעם פירוקם של הרוח, הנצח והחברה נותרנו יצורים גשמיים, ארעיים ובודדים, המתהלכים לרגעים ספורים על פני אדמה מתפוררת, המתפוררים בעצמם ושבים אל האדמה.

## 2. פרדוקס האני האותנטי

קוסמולוגיה אטומיסטית נושאת בחובה מספר פרדוקסים. די לבחון אחד מהם על מנת להיווכח בכך. נבחר ברעיון המוכר בפילוסופיה המודרניסטית בשם 'האני האותנטי' והמתבטא בתודעה הציבורית בצורת אידאל 'ההגשמה העצמית'. במשמעותו המקורית, היה פירושו של אידאל האותנטי החופש להגדרה עצמית אוטונומית, הנערכת מתוך חיפוש אישי, משוחרר מכפיה חיצונית. אולם אידאל נעלה זה, למרות שלא לכך התכוונו מעודדיו המקוריים, הוליד אמונה עמומה אך רווחת במשהו אחר לגמרי. כוונתי לאמונה שבתוכנו מקופלת בסתר איזו 'זהות' אישית מוכנה מראש, 'אני' ייחודי ואמיתי, שעלינו לגלות אותו, לחשוף אותו, להגשים אותו (הזכרנו את האמונה הזו בדיון סביב הפסיכותרפיה ההומאניסטית בפרק 2).

הניסיון לחיפוש העצמי בעולם חומרי וארעי, כך נדמה לי, נידון מראש לתבוסה. אדם הגדל בחיקה של קוסמולוגיה אטומיסטית, עברו אין עובדות ברורות יותר מאשר ממשותו הבלעדית וארעיותו המוחלטת של החומר, יוצא למסע חיפוש עצמו כשבידו המפה הלא נכונה. הוא אוחז במפה המראה אך ורק את חיצוניותו של העולם, המסמנת אך ורק אובייקטים. לא בה, ולא בכל המדריכים שייקח לדרך, ימצא אזכור למחוזותיו הרוחניים של העולם, לפנימיותו של העולם ושל עצמו. מצויד במפת החומר והרגע, הוא לא יכול למצוא את האני. כל שימצא הוא ניסיון בהול להגשים את עצמו בחומר וברגע, לרדוף אחר התנסויות חומריות ורגעיות בקרוסלה של לבוש משחק סם מין מחשב טיול דיבור בידור, בסחרחרה של חוויות חיצוניות שאין בהן הגשמה עצמית אלא סתם הגשמה, מימוש שיטתי ועיוור של האפשרויות האצורות בחומר ובזמן. אין בהן אלא בריחה מעצמו, הגדרת עצמו על דרך השלילה, שכן בכל התנסות הוא רק מגלה מה הוא איננו: הוא איננו סם, איננו לבוש, איננו מין.

המפה, אפוא, היא אחיזת עיניים. למעשה, האדם מופקר לעצמו. לכן הוא אבוד. בחיפוש העצמי הוא בורח מהחברה, רץ הנה והנה אחוז אמוק, בנסיון מבולבל לגוּם את החיים עד תומם, לטעום ולהתנסות בהכל, לפני שהמוות יגזול ממנו את חייו. והרי אין דבר בחייו מלבד חייו הקצרים עצמם – ואפילו זו אינה מסקנה אליה הגיע בעצמו. החברה שממנה הוא מתרחק אמרה לו את זה. היא זו שהניחה אותו, מאז שהיה תינוק, בלול הקוסמוס האטומיסטי שיצרה. היא

המצווה עליו לצאת לחפש את עצמו, והיא המכוונת אותו בכיוון ההפוך. המיתוס האובייקטיביסטי בולם את פיה של החוויה הסובייקטיבית, משתיק את האני, ובה בעת מצווה עלינו למצוא בעצמנו את האני שלנו. אך מסעו של מחפש-העצמי אינו מתנהל באמת בתוך עצמו, אלא בתוך בועה מיתית של אין-אני שהחברה יצרה עבורו. בנוסף לכל, אותה חברה המצווה עליו לחפש את עצמו בתוך בועת שקר-עצמו מתפלאת שהוא מתרחק ממנה. מבחוץ, היא קוראת לו לצאת אליה. אך ככל שהוא שוקע עמוק יותר לתוך הבועה, כן דרישתה של החברה – שיחזור אליה, שישתלב בה, שיאהב אותה – נעשית יותר קלושה ומגוחכת בעיניו. מדוע שישעה לקריאותיה ההולכות ונחלשות? בתוך בועתו הוא יושב עתה, ומביט באמת היחידה המציגה עצמה לפניו, בחדות הולכת ומתעצמת: שאין, בסופו של דבר, בשביל מה לחיות. ככל שהוא בוחה בקירות כדור המצטמצם ונסגר עליו, כן מתבהרת ומתחדדת האמת הזו. לבסוף, כשתא נפשו מכווץ לכדי נקודה מרוכזת ושחורה, ושאר העולם נעלם כחזיון רפאים, אין הוא רואה אלא מוות. חיפושו הסתיים. "אין אני?" הוא שואל. והדו-שלו שב אליו: "אני אין".

החיפוש העצמי אחר האני האוטנטי, כפי שהוא קיים בקוסמולוגיה הנוכחית, מביס את עצמו. המודרנה בודדה את האנושות ליחידים, השבויים כולם באשליות שקריות של אני חומרי ורגעי, שהיא בעצמה מעמידה להם. מדוע שיראו משהו מחוץ לתאם הצר, אם רק את עצמם הם מחפשים? מדוע שימצאו את עצמם, אם הם מחפשים במקום הלא נכון?

### 3. אטומיזם ואחריות

לא רק ה'אני' מוגדר בקוסמולוגיה האטומיסטית כישות בדידה, חומרית ורגעית, אלא גם ה'אתה'. ניתן להגדיר את הבעיה היסודית הנעוצה בקוסמולוגיה המודרנית כך: אטומיזם חומרי, זמני וחברתי מביא לקריסתם של מושגי האמון והאחריות, ולפיכך גם של מושג המחויבות.

טענה זו דורשת הסבר, שכן המודרנה הגדירה עצמה כמומנט ההיסטורי בו האדם לקח את עצמו בידים במקום להתמסר לידי של אל, ולכן דווקא בה ננקט, לכאורה, צעד חיובי לקראת לקיחת אחריות גדולה יותר. במובן מסוים, טענה זו נכונה. שחרורם של החומר, הזמן והאדם הביא לתפיסה אחראית יותר של האדם ביחס לעולם החומר והזמן. האדם לא הפקיד אותם עוד בידי האל, אלא לקח את הטיפול בהם על עצמו. לא נותר לו עוד על מי לסמוך ואת מי להאשים, פרט לעצמו. עם זאת, אותו שחרור, מכיוון שהיה כרוך בפרגמנטציה של העולם לאטומים, רגעים ואגואים, יצר מצב שבו קשה יותר להאמין באופן עקבי במושג האחריות. מהם אחריות ואמון בעולם שכולו חומר חולף? מדוע עלי לקחת אחריות אם אני כאן לבד? מה הטעם בלקיחת אחריות אם הכל חולף בכל מקרה?

לא מדובר בפריקת עול אידיאולוגית מרגש האחריות; למעט ניהיליזם ואנרכיזם, אין תנועה פילוסופית או חברתית שכפרה בחשיבות מושג האחריות באופן מפורש. לא: פריקת העול הזו לא התרחשה ברובד הרעיונות, אלא ברובד הרגשות של החברה. מדובר בתחושה ולא באידאל, אם כי התעצמותה והעמקתה של התחושה מעלה אותה לעתים לרמת אידאל.

האטומיזם המשולש הזה, וכן תחושת פריקת העול והסרת האחריות המתלווה לו, מתבטאים בתחומי חיים רבים: בכלכלה קפיטליסטית, בה המטרה הבלעדית היא השגשוג הכלכלי של גופים פרטיים, מטרה המקדשת קשת עצומה של אמצעים, מניצול מחפיר של דימויים מיניים בפרסום ועד שעבוד כמעט מלא של מעמד השכירים והפועלים; בתרבות הצריכה המהווה את צדו השני של אותו מטבע כלכלי, [...]; ביחס הנצלני לסביבה האקולוגית בה אנו חיים, סביבה שיש

לנצל את משאביה, המעיד על יכולת נמוכה להדהים לחשוב לטווח הרחוק על טובת האנושות ככלל; במערכת חינוך המעבירה לתלמידים 'חומר' המחולק ל'מקצועות', ובכך מציגה להם עולם מטריאלי ומפורק, מבלי לחפש את הקשר הפנימי בינם לבינו; [באובדן תודעת הזמן ההיסטורי, שראסל כינה "פרובינציאליות בזמן"]; בתפיסה של ה'אסתטי' וה'אותנטי' באומנות כמשוחררים אידיאולוגית מהאתי, תפיסה המעודדת אמנים להבעה עצמית משוחררת מכל נטל אחריות, מבלי להעלות כמעט בכלל את השאלה כיצד אמנותם מעצבת את החברה, ואם היא מעצבת אותה לטוב או לרע; בזיהוי המוחלט של גופינו, הנתון להתכלות, עם נפשנו, זיהוי המביא אותנו לתפוס את גופינו ואת החיים הגופניים כדבר-מה שיש 'לנצל' על ידי 'התנסויות' רבות ככל האפשר; בתפיסה מוסרית של 'מה שאתה לא יודע לא פוגע בך', הנשענת ישירות על תמונת עולם מטריאליסטית, והנותנת לגיטימציה רגשית לסדרה ארוכה של 'חטאים קטנים', מרכילות ומציצנות ועד בגידה; במפעל פיתוח טכנולוגיה מנותק משיקולים ערכיים ומחשיבה מוסרית, המונהג אך ורק מתוך אידאל של 'מיצוי אפשרויות' שיש בהם הזדמנות לרווח כלכלי; בחוסר נכונות להתחייב למסגרות חיצוניות, משירות צבאי ועד בית-ספר, בהן נדרש ויתור על האינדיווידואליות שלנו, המלווה ברצון תמידי לשליטה אישית מלאה בחיינו; בחוסר הנכונות להתחייב אפילו למערכות יחסים, המביא, בשם אידאלים של 'חופשי' ושל 'לחיות את הרגע', לתפיסה של כל מערכת יחסים כמשהו זמני וחולף, ליחס מתגונן ותוקפני כלפי בני-זוג ולהתפוררות התא המשפחתי; והרשימה עוד ארוכה.

מפוליטיקה ועד לאמנות, מאקולוגיה ועד למין, מיחסים בין תאגידים כלכליים ועד ליחסים אישיים בין אדם לחברו – אנחנו עדים לביטוייה של אותה רוח-זמן. בכל אחד ממישורים אלו שולטת השאיפה להגשמה עצמית, חומרית וזמנית, המתנהלת ללא חשיבה אחראית והמעודדת יחס אינסטרומנטלי ונצלני כלפי הזולת וכלפי הסביבה. עם קוסמולוגיה אטומיסטית, כיצד נוכל לפעול אחרת? מנין נשאב את הכוח לקחת אחריות על הכוכב שלנו ולהקפיד על ניצול נכון יותר של משאבים אם אנחנו משוכנעים, ולא מסוגלים לשכוח, שהכוכב, כמו כל השאר, גווע? מדוע שנימנע משקרים, בגידות, ניצול ורכילות אם אנחנו משוכנעים, ולא מסוגלים לשכוח, שלא נגרם כל נזק לזולת כל עוד הוא לא יודע על כך? מדוע שנתייחס לעצמנו באחריות – ביחס שלנו לתזונה, למערכות יחסים ולחינוך – אם אנחנו משוכנעים, ולא מסוגלים לשכוח, שאנחנו מתכלים מיום ליום ושיום אחד נמות?

#### 4. קוסמולוגיה כמוסיקת-רקע

אין בכוונתי לומר שהבעיות האלו ייחודיות לעידן שלנו, או שרגש האחריות היה גדול יותר בתקופות אחרות. הבעיות עתיקות יומין והמידה אנו מצליחים להתמודד איתן כנראה לא השתנה. אך משהו אחד בכל זאת מייחד את העידן שלנו: במסגרת תמונת-עולם אטומיסטית נשמטת הקרקע מתחת למושג האחריות, וכתוצאה קשה לרגש האחריות להכות שורשים בנפשנו. במסגרת תמונת-העולם שלנו הסיכוי לטיפוחו של רגש האחריות כלפי עצמנו, כלפי הזולת וכלפי החברה נמוך מתמיד. ייתכן שאנחנו בלתי-אחראיים ונצלנים בדיוק כמו כל דור אחר בתולדות האנושות. אך יותר מכל דור אחר אנחנו שוללים מעצמנו את היסוד ההכרחי לכלכלתנו של רגש אחריות יציב – קרי, האמונה בקיומה של קרקע רוחנית משותפת מתוכה כולנו יונקים, רצף רוחני המאחד אותנו במקום בו גופינו החומריים מפרידים בנינו. בעידן המודרני, התופעה יוצאת הדופן, זו התובעת דין וחשבון, היא דווקא נטילת האחריות, לא פריקת העול ממנה. פריקת העול נובעת בטבעיות מהקוסמולוגיה האטומיסטית, כשזו מוצאת לה משקע בנפשנו ומהווה את עולמנו הרגשי.



כפי שהסברתי בפרק הראשון, הקוסמולוגיה שלנו משפיעה עלינו גם אם איננו מודעים אליה. השפעתה שווה על מדענים והדיוטות כאחד, על הציבור המשכיל ועל הציבור הרחב כאחד, על המודעים-יותר ועל המודעים-פחות כאחד. אל לנו לדמיין את היחס בין הקוסמולוגיה לבין התנהגותינו המוסרית כיחס של ציווי וביצוע; הדימוי העומד לנגד עינינו לא צריך להיות של מרצה המכתיב לתלמידו סדרת פעולות, שזה מקפיד למלא. דימוי טוב יותר להמחיש באמצעותו את השפעת הקוסמולוגיה עלינו הוא של *תזמורת קטנה, המסתתרת מאחורי הקלעים של במת נפשנו, והמספקת לנו את מוסיקת הרקע של חיינו*. השפעת מוסיקת הרקע היא סובלימינאלית: היא מעצבת, באופן לא מודע, את אמונותינו, שאיפותינו, תקוותינו ופחדינו.

באופן כזה משפיעה הקוסמולוגיה האטומיסטית על דרך ההתנהגות שלנו. היא איננה מכתבה לנו ניהיליםם כאידיאולוגיה, אלא מחדירה אותו לתוכנו כתחושה. לא כולנו ניהיליסטים; רובינו בהחלט לא כאלו. אך ישנו מעין ניהיליזם שקט האופף אותנו, מעין יאוש עדין המלווה את חיינו בכל עת. הוא בוקע מהתזמורת הסמויה המנגנת את הקוסמולוגיה שלנו, הוא מחלחל בנו, שוקע בנו, ולמרות שאיננו מודעים אליו הוא שם כל הזמן, לוחש את מסריו באוזננו ללא הרף. ומה בפיו? "פרוק עול. הסר מלבך אחריות. הכל כבר מת בלאו הכי". שכן עולם אטומיסטי הוא עולם א-מוסרי, עולם של חלקיקים אגואיסטים מבודדים. אטומיזם פירושו גופים מבודדים (הדבר נוגע הן לחלקיקי חומר, הן לרגעי זמן והן לבני-אדם), קהל חלקיקים סהרורים המיטלטלים הנה והנה ללא כיוון וללא תכלית, מבלי שמהו יעורר אותם לבוא במגע זה עם זה, להידבר זה עם זה ולבנות עולם בעל משמעות. בעולם כזה אלטרואיזם, לקיחת אחריות ונתינת אמון הם בגדר אשליה. הם מופיעים כתוצאה מהצורך שלנו לכרוך עצמנו יחד כדי לשרוד.

## 5. פחד ואהבה

בעולם אטומיסטי הכבלים היחידים הקושרים בינינו עשויים משלשלאות של פחד, אף פעם לא מחוטים של אהבה. אהבה, בעולם אטומיסטי, היא פרדוקס, סתירה, טירוף. כשאנו יוצרים קשר של אהבה עם הזולת, אנחנו עושים סחר חליפין של אחריות ושל אמון. המחויבות והאמון הם שני צדדיו של אותו מטבע, אך הוא מטבע שבעולם אטומיסטי, אם רוצים להיות עקביים, ישתמשו בו רק משוגעים. רק המטורף בוטח בזולתו, רק המשוגע לוקח עליו אחריות. אבל אמון ואחריות הם מס הטירוף שמשלם הפרט כדי לשמור על שפיות החברה. לכן כולנו משלמים אותו: הורים משוגעים מתחייבים לשלומם של ילדים, שבטירופם בוטחים בהם; אזרחים מטורללים מפקידים את אמונם בידיהם של ממשלות פסיכופטיות; מפקדים סהרוריים לוקחים אחריות על חיילים מסובבים שמצייתים להם; ואילו נערים ונערות בכל העולם, בחגיגה משולחת-רסן של אי-שפיות, מתאהבים זה בזה בלי הרף. אין דבק אחר למציאות החברתית.

אך האהבה אינה מספיקה. רדיוס טווח-האהבה שלנו איננו אינסופי. יש לו קצה, וטווחו משתנה מאדם לאדם ומרגע לרגע. לעתים קרובות, הוא נמתח רק עד למרחקם של בני-משפחתנו ומכרנו; לעתים אחרות, עד למרחקם של בני עמינו וגזענו. ככל שהוא נמתח יותר כן הוא נעשה דק יותר. כשהוא מגיע לסין, למשל, אצל רובינו הוא כבר לא קיים. אצל אנשים אחרים לא צריך להרחיק לכת עד כדי כך: הוא לא קיים גם לגבי זרים באוטובוס. במקרים מסוימים הוא אינו קיים בכלל. בכל מקרה, *רדיוס טווח-האהבה כמעט תמיד קצר יותר מרדיוס טווח ההשפעה המוסרית שלנו*. תמיד פתוחה בפנינו האפשרות לפגוע במישהו שאיננו אוהבים. לכן, במקום בו רדיוס האהבה נגמר מתחיל הפחד. פעם פחדנו מאש הגיהנום; היום אנחנו פוחדים מהורים, מורים

ושוטרים. החברה, מתוך הצורך לגונן על עצמה, משלימה על פערי האהבה באמצעות הפחד. היא מייסדת חוקים ואוכפת אותם באמצעות עונשים. כשאנחנו מפנימים את החוקים ואת העונשים אנחנו מפחדים.

כשהבתנו אינה עוצרת אותנו מלגנוב את רכושו של אדם זר, הפחד עושה זאת. אך כשאנחנו נמצאים מעבר לטווח האהבה ומחוץ לטווח העונש, כשאנחנו אוהבים (מכיוון שמדובר בזר או אף באויב) ואיננו מפחדים (משום שאנחנו יודעים שלא ניתפס) דבר לא עוצר אותנו מלפגוע בו. בחלק מהמקרים, נמשיך לפחד בלי סיבה, והפחד ישתק אותנו; במקרים אחרים, נפעל באופן מוסרי מתוך הרגל. אבל במקרים מסוימים יזנק בתוכנו משהו, ללא אהבה או פחד שיעצרו בעדו, ואנחנו נאטום עצמנו מהעולם, לא נחשוב, לא נרגיש, נושיט ידינו וניקח, ולא נחשוב על זה עוד. אין דבר קל יותר מאשר לראות את הזולת כאינסטרומנט – כמדרגה או כמכשול בדרך למימושנו העצמי. נגנוב. מחר כבר נשכח.

#### **6. משטרת המחשבות ומחתרת האהבה**

יש, לפיכך, שתי דרכים להרחיב את טווח הפעילות המוסרית: או דרך אכיפה מוגברת של החוק, שתגביר את הפחד, או דרך טיפוח האמפתיה, שתגביר את האהבה. הדרך האחת, אם להקצין אותה, היא להקים משטרת מחשבות – מנגנון הפחד האפקטיבי ביותר. הדרך השניה היא להקים מחתרת אהבה – להאריך באופן פנימי ורגשי את רדיוס טווח-האהבה שלנו. האחת כופה עלינו התנהגות מוסרית מבחוץ, השניה מעוררת אותה מבפנים. באיזו מהן נבחר? בשתייהן, תאמרו. למעשה: כבר בחרנו בשתייהן. אנחנו מפעילים חוק ואוכפים אותו מחד גיסא, ומחנכים לסובלנות מאידך גיסא. אך נדמה לי, שאת החינוך לסובלנות ולאמפתיה איננו מבצעים בלב שלם. בסתר לבנו כבר נואשנו ממנה, ולכן אנחנו משלימים את רדיוס טווח האהבה שלנו באמצעות חוק ופחד. וכיצד לא נתייאש ממנה, אם איננו מאמינים ברוח או באהבה, אלא רק בחומר ובהכרח?

אבל האם הגיוני לצפות ממישהו לאהוב את הפרצופים הזרים באוטובוס, או את האנשים הגרים בעיר אחרת, או חס וחלילה את הסינים? אחרי הכל, אנחנו רק בני אדם. אז במקום בו רדיוס האהבה נגמר מחוקקים חוק, ושם מתחיל לשלוט הפחד. אין אפשרות אחרת. חוץ מזה: זה עובד. החברה שורדת. מה עוד אני מבקש?

מה שאני מבקש להראות הוא, שניתן לשאוף להרבה יותר. אנחנו יכולים לשאוף לעולם בו נזדקק פחות ופחות למשטרת מחשבות, למשטרה בכלל, ובו נחוש יותר ויותר כילדיו של אלוהים אחד, שאהבת אחים מאחדת אותנו. אינני מצפה שאי-פעם נגיע לעולם אוטופי כזה; אני רק מציע לנו לבחור בו כמושא לשאיפה – כיעד אליו יש להתקדם, לא להגיע. לאחר שהתחלנו להקשיב לחוויותינו, התחלנו לחזות בקצה קצהו של מרחב רוחני חדש, בו המחיצות המפרידות בינינו נופלות, בו קשרי אהבה מחברים אותנו זה לזה, לא קשרי פחד. עולם זה, אנחנו מבחינים מכאן, נח מעבר לכל ההבדלים בינינו. אנחנו אחד בעולם זה, ואהבתנו אינה יודעת גבולות. כרגע, חומות גבוהות עוד מפרידות בינינו, חומותיהן של בארות נפשנו השונות; אך אי שם למטה – אם נתאמץ נוכל לחוש בזאת – אנחנו מחוברים. כשנגיע לשם ונביט אחורנית אל העולם בו אנו נמצאים כעת, בו רדיוס טווח האהבה שלנו קצר כל-כך, והצורך שלנו במנגנונים של פחד גדול כל-כך, נזדעזע לראות כמה קמצנים היינו באהבתנו.

#### **7. גילוי / יצירה**

כשם שהקוסמולוגיה האטומיסטית, כפסקול חיינו, מעצבת את תודעתנו ואת אופן פעילותנו, כן בכוחה של קוסמולוגיה חדשה, שתספר לנו סיפור אחר על העולם, לעצב אותנו מחדש. אבל האם מדובר בבחירה? האם אנחנו יכולים, סתם כך, להמציא לעצמנו סיפור חדש על העולם, ועוד להאמין בו? האם ניתן לבחור קוסמולוגיה?

הדיעה הרווחת היום היא, שלא ניתן לעשות זאת. אנחנו מעוניינים לגלות את האמת על המציאות, ואנחנו חוששים, בטעות, ליצור אותה. האמת, בהגדרתה, היא כבר שם, ועלינו רק להגיע אליה. אנחנו לא מעוניינים לבחור לנו קוסמולוגיה מכיוון שפירוש הדבר יהיה שאנחנו בוחרים לנו אמת – וזה בלתי אפשרי כתוצאה ובלתי-רצוי כניסיון. אנחנו עלולים, נדמה לנו, למכור לעצמנו אשליה ולקבלה כאמת. אך האמת, וזה ידוע לנו עוד מימי אפלטון, היא חמקמקה: אין יודעים מהי עד שמוצאים אותה, וכשמוצאים אותה – כיצד יודעים שהיא באמת היא?

הטענה שהבאתי במהלך העבודה הפוכה: ניתן לבחור קוסמולוגיה. ניתן לעשות זאת מבלי לוותר על ערכי היושר והכנות המנחים אותנו כמדענים. ההיפך הוא הנכון: ניתן לבחור בקוסמולוגיה שהיא כנה וישרה יותר כלפי המציאות, שכן היא איננה מתעלמת מחוויותיו הרוחניות של האדם, אלא מוצאת להן מקום במסגרתה.

כשהצעתי את האפלייה המתקנת לחוויה, ניסיתי לערער על הדיכוטומיה הזו של גילוי ויצירה. כאשר אנו מתבוננים בחוויותינו – מחשבותינו, רגשותינו, אירועים המתרחשים לנו – מבלי להלביש עליהן סיפורי 'איך' שאינם, בסופו של דבר, קשורים למהותם, הרי שאנו מוצאים עצמינו בזירה שבה לדיכוטומיה של 'גילוי' / 'יצירה' אין יותר משמעות. השאלה 'האם גילוי את משמעותה של החוויה או שמא יצרנו לה משמעות?' היא שאלת איך, לא שאלת מה. כאשר אנו מתבוננים בחוויה העירומה, פשוטה ממחלצותיה, שתי התיאוריות – זו לפיה אנו מגלים את החוויה וזו לפיה אנו יוצרים אותה – מתגלות בתור מה שהן: תיאוריות. סיפורים. מיתוסים.

#### 8. פוסטמודרניזם: מעבר לגילוי וליצירה

במהלך המאה ה-20 קמה לתחיה, בלבושים שונים, הטענה הספקנית (אני מציג אותה כאן באופן פשטני) לפיה אין אמת אחת, אלא רק פרספקטיבות. מכל פרספקטיבה נתפס העולם אחרת, ולכן נתפסת האמת כאחרת. מה שאנו מכנים 'העולם' אינו אלא דימוי של תודעה מסוימת, שהניחנה במבנה מסוים, והמתבוננת בעולם מזווית מסוימת. טענה זו היא חלק מגל גדול יותר בזרם התודעה החברתי, שכונה בשם *פוסטמודרניזם*. המילה 'פוסטמודרניזם' מופיעה, לעתים קרובות, לצד המילה 'דה-קונסטרוקציה'. הסיבה לכך היא, שפעולתו של הגל הפוסטמודרני, רובו ככולו, היא שלילית: כמעט כל ההוגים הפוסטמודרניים, במידה שניתן להכליל אותם, עוסקים ב*פירוק* של המיתוסים המודרניסטיים הגדולים. באמצעות קריאה מחדש של המציאות החברתית, הספרותית והפוליטית הם שואפים לפרק את מנגנוני הכוח והשיח של הקבוצות הדומיננטיות בחברה ולערער על ההגמוניה שלהם. כך נבחנו מחדש הדוגמות הפטריארכלית, האירופוצנטרית, הרציונליסטית ואחרות, והבלעדיות שלהן עורערה. העולם שהפוסטמודרניזם מכריז על בואו הוא עולם שבו אין מתכון רציונלי אחד למציאת האמת האחת.

במובן מסוים, הפוסטמודרניזם הוא, כמובן, מהפכני ביותר: הוא יוצא למלחמה חזיתית במודרניזם, על כל מה שהוא מייצג. אך במובן אחר הוא דווקא שמרני מאין כמוהו: המפעל, הדה-קונסטרוקטיבי ביסודו, של ניפוץ מיתוסים, הינו מפעל מודרניסטי מובהק. את חיפושיו של איש תנועת ההשכלה אחר האמת, במהלכו עליו לסלק מן הדרך את הדוגמות והמיתוסים

הפרימיטיביים המסתירים אותה, ממשיך הפוסטמודרניסט בחיפוש אחר האינ-אמת, חיפוש שכל כולו בנוי מניפוץ מיתוסים גרידא. במובן זה, כפי שהעיר פילוסוף אמריקאי עכשווי, מרבית ההוגים הפוסטמודרניים אינם Postmodern אלא דווקא *Mostmodern*.<sup>29</sup> מכיוון שמרבית ההוגים הפוסטמודרניים הסתפקו בפירוק של אמונות ודרכי מחשבה מבלי להציע להן אלטרנטיבות, התקשר המונח פוסטמודרניזם עם רלטיויזם וניהיליזם. אל מול הגל הפוסטמודרני התקוממו לא רק מדענים, המגוונים על המתודה האמפירית של המדע ככלי לגילוי האמת האחת, אלא גם פוליטיקאים ומבקרי תרבות משני צדדי המתרס הפוליטי, החוששים מהתפרצות אנארכית של ניהיליזם, מרדוקציה משתקת של השיח הציבורי כולו ל'דיעות' יחסיות.

אך לצד הפוסטמודרניזם הדסטרוקטיבי צמח גם זן אחר של פוסטמודרניזם, זן פחות מוכר, שזכה לכינוי 'פוסטמודרניזם קונסטרוקטיבי'.<sup>30</sup> הוגים המשייכים עצמם לזרם זה מזדהים עם הרגש הפוסטמודרני היסודי – לפיו המודרנה אינה המילה האחרונה בסיפור ההתקדמות האנושות, ושיש ללכת אל מעבר לפילוסופיה ולקוסמולוגיה המודרניסטיות – אך בניגוד לפוסטמודרניזם המוכר הם דווקא כן מעוניינים להציע אלטרנטיבה. רבים מהם הם אנשי דת ותיאולוגים, אך כולם, גם החילונים שבהם, מסכימים על דבר אחד: הפוסטמודרניזם מאפשר לנו לאמץ מחדש, ובמתכון רענן, את *המטאפיזיקה* כעיסוק פילוסופי. עבורם, הערעור הפוסטמודרני על הרציונליזם והפוזיטיביזם המדעי אינו נתפס כמאורע הרסני ביסודו, הגורר בהכרח חוכא ואיטלולא פילוסופיים וחברתיים, אלא דווקא כצעד בונה, *כהזדמנות ייחודית לשאול מחדש את השאלות המטאפיזיות הגדולות שהעסיקו מאז ומעולם את האדם*, ובניסיון לענות עליהן לבנות לנו עולם חדש.

אחד מהדברים המשתמעים מהפוסטמודרניזם הוא מה שדנו בו בפרק 2: שלא ניתן לנו להתפטר ממהותו של דבר-מה על ידי סיפור אופן התהוותו; לא ניתן לסלק את ה'מה' באמצעות סיפורי 'איך'. סיפורים אלו אינם אלא דרכי קריאה.

לכשנפנים תובנה זו דברים רבים יצטרכו להשתנות. לא נוכל עוד, למשל, לעשות דה-לגיטימציה למוסר היהודי-נוצרי בכך שנעשה לו גנאולוגיה (כפי שניטשה עשה); לא נוכל לעשות דה-לגיטימציה לחלום ככלי נבואי בכך שנראה שהוא נובע מתהליכים פיזיקליים במוח (כפי שפרויד והפסיכולוגיה המודרנית עושים); לא נוכל לעשות דה-לגיטימציה לטכניקות חיזוי עתיד וכן ל'אמונות טפלות' אחרות, על בסיס הסברים המראים שהן מתבססות על נתונים שרירותיים ושאינן בהן הגיון סיבתי (כפי שעושה האליטה החילונית בחברתנו); ולא נוכל לעשות דה-לגיטימציה לקוסמולוגיות מיסטיות שונות בכך שנצביע אך ורק על החוקיות לפיה החומר מתנהג (כפי שעושה המדע).

בזכות ההבנה, שהמדע עוסק אך ורק בשאלת ה'איך', בשאלת אופן התנהגותו של עולם החומר, וששאלת ה'מה' היא פשוט שאלה אחרת, אנו מוצאים את עצמנו בשדה של משמעות עירומות מסיפורים, שדה שנח מעבר לגילוי וליצירה. בשדה זה, אל מול משמעות המופשטת השאלה הישנה – אם המשמעות היא אובייקטיבית וגילינו אותה אם סובייקטיבית ויצרנו אותה – אינה קיימת בשדה זה.

<sup>29</sup> David Ray Griffin, *Postmodern Politics for a Planet in Crisis*, 1993

<sup>30</sup> וראי סדרת ספרים בהוצאת SUNY המוקדשים ל-Constructive Postmodern Thought, בעריכת David Ray Griffin.

אמת: מדובר בשדה אינסופי, בו יש מקום לכל טענה שהיא, ולכן גם לכל סתירה שלה. כלומר, עדיין נדרש מאיתנו להכריע בין מיתוסים, לבחור מיתוסים...

אין פירוש הדבר שלא נוכל יותר לעשות דה-לגיטימציה בכלל לתיאוריות, אמונות וטכניקות, אלא רק שסט הקריטריונים שלנו לקבלה או לדחייה של תיאוריות לגבי העולם יאלץ להשתנות. נצטרך להוסיף לו גם קריטריונים...

## 9. קריטריונים חדשים

העובדה, שלא נוכל לעשות דה-לגיטימציה ל מסיבה זו, השאלה שנצטרך להציב בפנינו לאחר שנשתחרר משאלות ה'איך' ונביט נכוחה ב'מה', תהיה השאלה הפרגמטית: מה עובד? הקוסמולוגיה האטומיסטית, המטריאליסטית והמכאניסטית אינה עובדת. אמנם, היא מוצלחת כמודל מדעי שבאמצעותו להסביר את המציאות החומרית; היא משתלמת באשר אנחנו מעוניינים לעשות מניפולציות במציאות החומרית ולנצל אותה לצרכינו; היא חשובה באשר היא איפשרה לנו להפטר מהקוסמולוגיה המדעית הקודמת, שהיתה מגושמת מדי. אך היא גרועה מאוד כתמונת עולם רגשית ומוסרית, מייאשת כפסקול חיינו והרסנית להמשך קיומנו. אבל אנחנו יכולים ליצור אחרת.

ספק אם האנושות עמדה אי-פעם בפני הזדמנות כזו. ההליכה אל מעבר לגילוי וליצירה שמאפשר לנו הפוסטמודרניזם היא ההליכה לקראת עולם שאת סיפורו נוכל לברוא מחדש כרצוננו ולפי שיקול דעתינו. בעולם זה לא נמכור לעצמנו אשליות כמו אנשי העידן הפרה-מודרני והפרה-מדעי, ה'יוצרים' דוגמטית את עולמם, וגם לא נרגיש עצמנו כמתבוננים פאסיביים ה'מגלים' אמיתות על עולם מכאניסטי של חומר מפורק. אנחנו ננווט דרך מרחב סמיוטי של מיתוסים, שאינם אשלייתיים ואינם אמיתיים, שאינם 'מתגלים' ואינם 'נוצרים', ונבחר לנו את המיתוס שלנו. נרכיב לעצמנו את הקוסמולוגיה שלנו.

בל יתקבל הרושם שיהיה זה בהכרח עולם אנארכיסטי, בו אין דין ואין דין.

[קריטריונים חדשים: הישנים פלוס הקריטריון הפרגמטי. להדגיש]

עלינו פשוט להוסיף לקריטריון הפוזיטיביסטי – מה מתאים לתצפיות? – את הקריטריונים הפרגמטיים: מה עובד? מה מועיל? מה משפר את חיינו? מה מסייע לשמירת יציבות החברה. נמצא עצמינו עומדים, כמובן, בפני ויכוחים חדשים (שכן התשובות לשאלות הנ"ל שונות מקבוצה לקבוצה), ויהיה עלינו למצוא דרך לדון בהם. ייתכן שבסוף הדיונים נמצא עצמנו באותו מקום בו אנו עומדים עתה, מחייבים ושוללים את אותן אמונות שאנו מחייבים ושוללים עתה. ייתכן גם שלא. בכל מקרה, נוכל לפחות להיות בטוחים שהגענו לכך על סמך הקריטריונים הנכונים. באמצעות סט חדש זה של קריטריונים, הכוללים הן את הקריטריונים המדעיים המקובלים והן את הקריטריונים המוסריים והפרגמטיסטיים, ורק באמצעות סט חדש כזה, נוכל לתת לגיטימציה או דה-לגיטימציה לאמונות.

## 10. קוסמוס אקולוגי

בסוף הפרק השלישי הצגתי את קוי היסוד של קוסמולוגיה חדשה, הקורמת עור וגידים בתקופתנו אנו. ניתן כעת להגדיר אותה כסינתזה של הקוסמולוגיה הפרה-מודרנית, אותה אפיינה הדיקטטורה של הרוח, הנצח והחברה, עם הקוסמולוגיה המודרנית, אותה מאפיינת הרודנות של החומר, הזמן והאינדיווידואל.

לכשהבנו שהאטומיזציה של החומר, הזמן והאדם גבתה מאיתנו מחיר כבד מדי, שהיא טומנת בחובה, בנוסף לכך, מספר סתירות (ראו סעיף 2 לעיל), ושאלנו מעוניינים ליצור דימויים חדשים שלהם – עלינו להיזהר שלא לשוב אחורנית אל הדימויים הפרה-מודרניים. הרי איננו רוצים ולחזור ולשעבד את החומר אל הרוח, את הזמן אל הנצח ואת האינדיווידואל אל החברה. עלינו לחתור לקראת תמונת עולם המצליחה לשלב ביניהם: להכיר בקיומו, בחשיבותו ובמורכבותו של החומר מבלי לזנוח את הפן הרוחני של העולם; לזהות את האספקט הדינמי והאבולוציוני של העולם מבלי לאבד מגע עם הפנים הנצחיים והבלתי-משתנים שלו; לתת לסובייקט האינדיווידואלי את המקום הראוי לו מבלי לשכוח את קיומה של הקהילה כישות שצרכיה שונים מאלו של הפרט. בכל אחד מהמישורים, אם כן, אורבות לנו, משתי צדדנו, מלכודות מנוגדות: מצד אחד 'מלכודת הרציפות', בה נמחקים החומר, הזמן והאינדיווידואל; מצד שני 'מלכודת הבדידות', בה נשכחים הרוח, הנצח והחברה. עלינו להתחיל לגבש ולטפח דימויים חדשים שאינם נופלים לשתי המלכודות האלו.

ההיפך מאטומיזם הוא הוליזם. אך כפי שהראיתי בפרק 3, חשוב להבחין בין שני סוגים של הוליזם: הוליזם חד-תאי והוליזם רב-תאי. במובן מסוים, הקוסמולוגיה הפרה-מודרנית היתה הוליסטית בצורה החד-תאית: רציפותם של החברה, החומר והזמן באה על חשבון הריבוי והדינמיות השוררים בהם. הקוסמולוגיה המודרנית, כפי שראינו, החליפה את ההוליזם החד-תאי הזה באטומיזם, עם תוצאות חיוביות ביותר במישורים מסוימים אבל הרסניות ביותר במישורים אחרים. אם ברצוננו לכוון לעצמנו קוסמולוגיה המשלבת בין הקוסמולוגיה הפרה-מודרנית לקוסמולוגיה המודרנית, מבלי לקפוץ חזרה מפח הבדידות (אטומיזם) לפחת הרציפות והסטטיות (הוליזם חד-תאי), עלינו לתור אחר הסינתזה של שניהם: קוסמולוגיה הוליסטית רב-תאית. המודל התיאורטי המשקף הוליזם רב-תאי הוא המודל האקולוגי. האקולוגיה, במהותה, היא מדע העוסק במערכות, ובאופן בו מערכות משתלבות זו בזו ומשפיעות זו על זו. כל מערכת היא בעלת שני פנים: היא מתפקדת, בו-זמנית, כאורגניזם הכולל איברים שונים, וכאיבר באורגניזם גדול יותר. כך, אקוסיסטמה אחת מתנהגת כמו אורגניזם, שהאורגניזמים השונים החיים בתוכה הם איבריה; והיא, בתורה, אינה אלא איבר באקוסיסטמה גדולה יותר. הירארכיה זו של מערכות אינה מצומצמת לאקוסיסטמות שעל פני כדור הארץ. אקוסיסטמות אלו, הנמצאות בקשר מתמיד של זיקות והשפעות הדדיות, משמשות גם הן כאיברים באורגניזם החי הענקי שהוא כדור הארץ עצמו, אורגניזם שזכה לכינוי "גאיה". בסופו של דבר, מדע האקולוגיה מתייחס אל היקום כולו כאל אורגניזם אחד גדול, רשת חיה ונושמת של מערכות האחוזות זו בזו כך שלא ניתן לבדד אף אחת מהן באופן מוחלט.

מקובל לחשוב על האקולוגיה כעל מדע ביולוגי ותו לא, ועל מודלים אקולוגיים בהקשר ליחס בין אורגניזמים ביולוגיים לבין סביבתם. אך שיוכה של האקולוגיה למחלקה מדעית מוגדרת מעיד על מחשבה מאוד לא אקולוגית. אם נתעקש לראות בביווגיה כמחלקה במדע ואת האקולוגיה כתת-מחלקה במסגרתה, הרי שלא הבנו כשורה את משמעות התובנה האקולוגית.

משמעותה אינה רק שאורגניזמים אינם מופרדים מסביבתם, ושסביבתם אינה מבודדת מהסביבה הרחבה יותר, אלא אף שמחלקות הידע שלנו, כמו ביולוגיה, פיזיקה, סוציולוגיה וכו', אינן מבודדות באופן מוחלט אלו מאלו. גם הן אחוזות זו בזו כאקוסיסטמות, ושינויים באחד מהן משפיעים בהכרח על האחרות.

הניסיון להפעיל מחשבה אקולוגית ולהחיל מודלים אקולוגיים על תחומים שאינם משתייכים במובהק לתחום איכות הסביבה מתקיים כבר מספר עשורים. מספר פילוסופים ניסו להרכיב מערכות מושגים מטאפיזיות כמו-אקולוגיות, שאותן ניתן להחיל על תחומי חיים שונים. ארתור קסטלר (Koestler) טבע את המונחים השימושיים 'הולון' (Holon) ו'הולארכיה' (Holararchy), המתאייחסים, בהתאמה, ליחידה אקולוגית ולמערכת אקולוגית. המונח 'הולון' הוא שילוב של המילה Whole עם הסיומת 'החלקיקית' -on, שילוב המשקף את טבעו הכפול של ההולון כחלק וכשלם. המונח 'הולארכיה' הוא שילוב של הולון והירארכיה, ביטוי האמור לשקף את האופי ההוליסטי והאורגניסטי של המערכת האקולוגית, אופי שהמילה 'הירארכיה', עם הקונוטציות המכאניות והפאשיסטיות שלה, אינו מעורר. קסטלר מחיל את המודל ההולארכי שלו על תחומים רבים ומגוונים, מפסיכולוגיה ועד פיסיקה. אלפרד נורת' וויטהד (Whitehead) כינה את השיטה הפילוסופית שפיתח בשנים האחרונות לחייו Philosophy of Organism, ובספרו "Process and Reality" ניסה לבנות שיטה מטאפיזית עשירה, בה הגדרתו של כל אחד מהמושגים תלויה בהגדרות כל המושגים האחרים. גם שיטתו של וויטהד מתיימרת להיות שיטה כללית הניתנת להחלה על תחומים פרטיים רבים. וויטהד וקסטלר אינם יחידים. דרך המחשבה האקולוגית וההוליסטית מחלחלת

## 11. החומר, הזמן והאדם בקונטקסט אקולוגי

*[חומר' ו'רוח' לא כשתי סובסטנציות, אלא כשתי דרכי התבוננות או קריאה של המציאות; האחת בוחנת את האידך, את חיצוניותם של הדברים, את קיומם באשר הם אובייקטים; השניה בוחנת את המה, את פנימיותן של החוויות, את קיומן כחוויות בעלות משמעות וערך. (ותודה לשפינוזה)]*

*שתי תפיסות של המציאות, שיתקיימו ביחד: מציאות חומרית ואטומיסטית, והיקום כשדה אינטר-סובייקטיבי, אינטר-פרסונלי; עולם של בדידים חומריים ושל רצף רוחני ומטאפיזי המחבר ביניהם, בין הפנימיות שלהם.*

*הגדרה מחדש של האני האותנטי כאני שנוצר מדיאלוג, לא ממונולוג (טיילור, רוטנברג)*

*תפיסה חדשה של החומר, לכל אורכו, כבעל פנימיות ותודעה (שלדרייק, בוהם, פריבראם)*

*תפיסה חדשה של הזמן כזמן אינטר-סובייקטיבי, זמן הכולל את זמנו של הזולת, זמן אחראי (לאקאן, לוינאס)*

## 12. החופש לחפש

הכי חשוב: המגע עם המרחב האוחני הבין-אישי, הטרגנספרסונלי, נעשה דרך חיפוש פנימי סובייקטיבי ואישי. מודבר בהתרחבות של האני מתוך חופש, לא מתוך כפייה חיצונית. זו הדרך היחידה, שכן כל דרכי הכפייה, כל התביעות מצד החברה כלפי הפרט רק המרידו אותו ונכשלו. השינוי יבוא מתוך מטאמורפוזה רוחנית של האינדיוידואל, מציאה של הנפש החברתית בתוך נפשו שלו. ברמה החברתית כל שניתן הוא לעודד קוסמולוגיה שתפתח בפניו את האפשרות הזו, אחרת היא תהיה סגורה בפניו לעד. זו הקריאה החברתית: לא לכפייה של סדר חדש, לא למגבלות חדשות ואיסורים חדשים [אלא דווקא להגדלה של החופש, שרק היא יכולה להביא לצמצומו הוולונטרי (בעייתית)]. עידוד הרגש החברתי והמוסרי, שיבוא רק עם עידודה של קוסמולוגיה חדשה.

העידן החדש, כפי שאני רואה אותו, הוא האזעקה המאותתת לנו על כשלונה של החילוניות העכשווית, ועל תחילת גוויעתה. אבל הוא יכול להיות גם המפתח לדרך-חיים חדשה ומאוזנת יותר. ההזנחה החילונית של עולם הרוח היא ילדותית ומרדנית. היא חלק ממרד ההתבגרות שלה בדת. בזמן שהחילוניות עסוקה בביעור חסר הבחנה של כל מה שמדיף ניחוח דתי, אנשי העידן החדש מתחילים להבחין בהבדלים בין הדת לבין הרוח. לאט לאט, זהירים ומגששים, הם מנסים לחלץ את ניצוצות הרוח מתוך קליפות הדת. בצורה מהוססת ולעתים מגושמת, הם עושים את הצעדים הראשונים לקראת דרך חיים חילונית רוחנית.

בחווייה הטרגנספרסונלית, ובעידן החדש בכלל, אני רואה הבטחה גדולה. ההבטחה היא של מציאת מוסר אוניברסלי מתוך החוויה הסובייקטיבית. זוהי הבטחה לשילוב מסוג חדש לגמרי בין הצורך באינדיוידואליזם לבין הצורך להגן על החברה מפני האנוכיות הניהיליסטית שהוא יכול להוליד. ההגשמה העצמית והזכות לחיפוש עצמי הפכו לשניים מערכי היסוד של חברתנו. השינוי היה מוצדק וחיובי, וקשה לי להאמין שמישהו מאיתנו ירצה לסגת ממנו.

מה שניסיתי להראות לכל אורך העבודה, הוא שיש מוצא, ושאכן ניתן למצוא את הזולת בעצמנו. דרך המוצא מסתתרת בחוויה הסובייקטיבית, ואינה מגיעה ממקור חיצוני וזר לה. כשהחוק נכפה על האדם מבחוץ, הוא רק ממריד אותו כנגדו. הרי נגד ההכתבות החיצוניות האלו יצאנו. נגד כל הגזירות והדוגמות והחוקים והמצוות והאימונים וההבטחות של הדת התקוממו כשיצאנו ממנה בשאלה.

אל הדת שעזבנו איננו מסוגלים לחזור. גם אם אנחנו צמאים למוסר חדש ולקדושה חדשה שיתנו צורה לחיינו, לא נוכל עוד לקבל אותם ממקור חיצוני ובאמונה עיוורת. נוכל לקבל אותם רק מתוך אמונה שעיניה פקוחות, אמונה החוזה באמת, הרואה אל מולה את הפשר לחייה. איש לא יוכל לשכנע אותנו להיות מוסריים כלפי אחרים, כשם שאיש לא יוכל לשכנע אותנו לאהוב אותנו. עלינו למצוא את האהבה בתוכנו. הקוסמולוגיה החדשה, הקוראת לנו, מתוכנו, להתקרב אליה, מציעה לנו את האהבה הזו.

במקום שבו פוגשת נפש האדם את נפש העולם, היא פוגשת גם את נפשו של הזולת. רק שם נוכל למצוא מוסר אוניברסלי שאינו נכפה עלינו מבחוץ כחוק, אלא שופע מתוכנו כאהבה.

## 13. הצעדים הבאים

יש להתרגל לרעיון שהרצף הרוחני של רשת האמון ממשי בדיוק כמו חלקיקי החומר. או, לחילופין, אשלייתי בדיוק כמוהם, שכן אנו נמצאים כעת מעבר לגילוי וליצירה. ברגע שנבין שמדובר בשני דרכי התבוננות, נוכל לבחור בטובה יותר. קוסמולוגיה: לגלגל את הסוכריה החדשה בפה, לתת לטעמה להתפשט בנפשנו, להשתלב במחזור הדם של דעתנו.

ההקשבה לחוויותינו הביאה אותנו אל המקום בו איננו תופסים את המוסר הקאנטיאני רק באמצעות שכלנו. אנחנו חווים את האהבה המנביעה אותו, ולכן אנחנו מאמינים בו. במקום זה, אנחנו יכולים לפרק, בהדרגה, את כל שרשראות הפחד המתברות בין אטום-אגו אחד למשנהו, ולהחליפם בחוטים דקים וחזקים של אהבה. מעבר לחומר ולמכאניזם, מעבר להכרח הסיבתי, התחלנו לגלות שאצור ביקום כוח נוסף. בין האטומים, מסביבם, בתוכם, רוחש נחשול עז ומהמם של אהבה, המפיח ביקום המת הזה חיים, הזורם כדם בעורקיו, והמזמין אותנו להצטרף אליו. הטו אוזנכם: אתם יכולים לשמוע את פעימותיו מצטרפות לפעימות לבכם. ההחלטה אם לתת לו לשפוע לתוכם או לא, נתונה לבחירתכם. העתיד פעור לרווחה, ורוח פרצים של אפשרויות מסעירות נושבות מבעדו.



*קריאה לפתיחה מחודשת של המטאפיזיקה, ולהסרת החרם על האינטרוספקציה.*

הערך האמיתי שטמון באיחוד מחודש אפשרי של הקוסמולוגיה והפסיכולוגיה, הוא שאיחוד כזה יאפשר את כינונו של מוסר אוניברסלי מתוך האינדיוידואל. קשה לי לחשוב על כיוון טוב יותר שבו נוכל להתקדם. אך אם נבחר לעשות זאת, הדבר דורש מאיתנו להתחיל לשנות את היחס הדוגמטי שלנו אל מסורות מיסטיות ומטאפיזיות. עלינו להפוך את האפלייה המתקנת לחוויה לחלק מהפרוגרמה המדעית, החינוכית והפילוסופית, ולהתחיל להקשיב ברצינות לדבריה. מדובר בפרוייקט לא פשוט. בעבודה זו ניסיתי לעשות צעד אחד לקראת מימושו.

## ביבליוגרפיה

- Atkinson, Rita L. et al., **Hilgard's Introduction to Psychology**, 12th edition, Harcourt Brace College Publishers 1996
- Beit-Hallahmi, Benjamin & Argyle, Michael, **The Psychology of Religious Behaviour, Belief & Experience**, London & New York 1997
- Bohm, David, **Wholeness and the Implicate Order**, London 1980
- Boorstein, Seymour (ed.), **Transpersonal Psychotherapy**, 2nd edition, New York 1996
- Campbell, Joseph, **The Masks of God** (4 vols.), New York 1959
- Cortright, Brant, **Psychotherapy and Spirit**, New York 1997
- Dennet, Daniel C., *Intentional Systems*, in **Brainstorms**, Montgometry, VT 1978
- , **Elbow Room**, Cambridge, MA 1984
- Freud, Sigmund, **Civilization and its Discontents**, (1931), New York 1962
- , **The Future of an Illusion**, (1927), New York 1964
- Griffin, David Ray (ed.), **The Reenchantment of Science**, Albany, NY 1988
- (ed.), **Postmodern Politics for a Planet in Crisis**, Albany, NY 1993
- Hanegraaff, Wouter J., **New Age Religion and Western Culture**, New York 1998
- Huxley, Aldous, **The Perennial Philosophy**, London 1959
- James, William, **The Varieties of Religious Experience**, (1902) New York 1958
- , *The Will to Believe*, in **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, New York 1956
- Jung, Carl G., **Psychology and Religion**, New Haven, MA 1938
- Koestler, Arthur, **Janus: a summing up**, London 1978
- Lasch, Christopher, **The Culture of Narcissism**, New York 1979
- , **The Minimal Self**, New York & London 1984
- Sacks, Oliver, **An Anthropologist on Mars**, New York 1995
- Sagan, Carl, **The Demon-Haunted world**, New York 1996
- Taylor, Charles, **The Ethics of Authenticity**, Cambridge, MA 1992
- Weber, Renee, **Dialogues with Scientists and Sages**, London & New York 1986
- Weil, Simone, **La pesanteur et la grace**, France 1947
- Whitehead, Alfred North, **Process and Reality** (1929), corrected edition, New York 1979
- Wilber, Ken, **The Spectrum of Consciousness**, Wheaton, IL 1977
- , **The Atman Project**, 2nd edition, Wheaton, IL 1996
- , **The Marriage of Sense and Soul**, New York 1998