

רצון, חרות ותשובה בהגות היהודית

"רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו..." כפי שהודגש על ידי הרי"ד סולובייצ'יק¹, בקביעה זאת המצוייה באמצע הלכות תשובה (ה, א) מחלק הרמב"ם את יחידה זאת לשניים. בצורה זאת מדגיש הרמב"ם שהתשובה, יסוד מוצק של המחשבה היהודית לדורותיה, נסמכת על עיקרון בסיסי עוד יותר, הבחירה החופשית, חרות הרצון האנושי.

באותו פרק (הלכה ב) מדגיש הרמב"ם את המלחמה התיאולוגית הנטושה על עיקרון זה: "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם..." הרמב"ם מבחין בין 'טפשי אומות העולם', שאצלם שלילת הבחירה החופשית היא חלק מהתיאולוגיה הרשמית, ובין 'גולמי בני ישראל' דהיינו אותם יהודים, עליהם ניתן להחיל את הקטגוריה ההלכתית הלקוחה מדיני טומאה: "שטרם נגמרה מלאכתם". בטעות הם חושבים שהגזרה הא-להית היא עיקרון של האמונה היהודית. בפרק האחרון של מבואו לאבות, מוסיף הרמב"ם רובד נוסף להבנת חרות הרצון: "אבל המאמר המפורסם אצל בני אדם, וגם ימצא ממנו בדברי החכמים ובדברי הנביאים גם כן, והוא שישבת האדם וקימתו וכל תנועותיו ברצון השם יתברך וחפצו, הוא מאמר אמיתי על צד אחד, והוא כמו שהשליך אבן אל האוויר וירדה למטה, שאמרנו בה שברצון השם יתברך ירדה למטה, והוא מאמר אמיתי שהשם יתברך רצה שתהיה הארץ כולה במרכז, ומפני זה בכל עת שישליכו חלק ממנה למעלה יתנועע אל המרכז. וכן כל חלק מחלקי האש מתנועע למעלה ברצון שקדם להיות מתנועע למעלה, לא שהשם יתברך רצה בעת שהתנועע זה החלק מן הארץ שיתנועע למטה..." תנועת האבן ששפינוזה הביא כדוגמה לדטרמיניזם, אולי מתוך הזכרות במשל הרמב"ם, דומה למעשי אנוש.

"ועל זה הצד יאמר באדם כשיקום וישב, שברצון השם יתברך קם וישב, רצוני לומר, שהושם בטבעו בתחילת בריאתו שיקום וישב בבחירתו, לא שהוא רוצה עתה בעת קומו שיקום או שלא יקום, כמו שלא רוצה עתה בנפילת האבן הזאת שתפול או שלא תפול, וכלל הדבר שנאמין בו הוא, כי כמו שרצה השם יתברך שיהיה האדם נצב הקומה, רחב החזה, בעל אצבעות, כן רצה שיתנועע וינוח מעצמו ויעשה פעולות בבחירתו, אין מכריח לו עליהן ולא מונע מהן".

¹ 'על התשובה', ירושלים תשל"ה עמ' 191 וא"י.

אכן, האמונה בחופש הרצון עמדה במוקד פולמוסים ווויכוחים אינספור. וויכוחים אלה התמקדו בשלושה מימדים: התיאולוגי – על שני היבטים: בסוגיית הגזירה והחרות שהזכרה לעיל, ובסוגיית הידיעה והבחירה, האונטולוגי-קוסמולוגי – בסוגיית הדטרמיניזם ומהות האפשר, והפסיכולוגי-אנתרופולוגי – הן בשאלות חרות הרצון כבושר אנושי. השורות הבאות מוקדשות למימד זה. ברצוני להצביע על כמה קונצפציות שונות בהבנת מהות הרצון וחרות הרצון בהגות היהודית לדורותיה, אם כי הדגש העיקרי יונח בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. הבנה זו קשורה באופן הדוק בתיאוריות על הפסיכולוגיה האנושית. אולם, בצורה פרדוכסלית נוכח, שנוכל להיעזר גם בתפיסת הרצון הא-להי כפי שהוא מופיע בשיטה הפילוסופית כדי להבין את הרצון האנושי.

מעיון בפילוסופיה היהודית הקלאסית עולה שלפנינו שתי גישות עיקריות, הרציונליסטית והוולונטריסטית. כך כותב הרמב"ם (מו"נ ג, יג וכן שם, כו) בסוגיית תכלית הבריאה "ברצון הא-לוהי - ואם תרצה, אמור, בחכמה הא-לוהית". אלה הם שני כיוונים יסודיים המגדירים הבנות שונות של הרצון. על פיהם נבנה את דברינו, ונוסיף עליהם שני כיוונים נוספים המשלימים את התמונה.

[א] העמדה הרציונליסטית – החרות כ'בחירה'.

הדואליות האנושית

הקונצפציה הראשונה בה אדון מיוצגת לדעתי בכתביו של הרמב"ם. התזה העקרונית של הרמב"ם, שבאה לידי ביטוי למשל בפרק האחרון של מבואו לפרקי אבות, היא שאין סתירה בין החרות האנושית לבין הרצון הא-להי. רצונו של הקב"ה הוא שיהיה לאדם בחירה חופשית, כשם שרצונו הוא שיהיה לבעלי החיים רצון מוגבל. במסגרת זאת מפתח הרמב"ם גישה להבנת הרצון האנושי, גישה התואמת את עקרונות השיטה האריסטוטלית. כך מציג הוא זאת במו"נ (ח"ג יז, בתרגומו של אבן תיבון): "ופינת תורת משה רבנו ע"ה וכל מי שנמשך אחריה היא שהאדם בעל יכולת גמורה (אסתטאעה מטלקה) - רצוני לומר, שהוא בטבעו ובבחירתו (ובאכ'תיארה) וברצונו (ואראדתה) יעשה כל מה שיוכל האדם לעשותו מבלתי שיברא לו דבר מתחדש כלל. וכן כל מיני בעלי חיים שאינם מדברים יתנועעו ברצונם (באראדתה). וכן רצה האלוה ית' - רצוני לומר, שמרצונו הקדום (משיתה אלקדימה) באין תחילה - שיהיה כל בעל חיים מתנועע לרצונו ושיהיה האדם בעל יכולת (אסתטאעה) על מה שירצהו (ירידה) או שיבחרהו (יכ'תארה) ממה שיוכל עליו. וזאת - פינה לא נשמע כלל באומתנו ובאנשי תורתנו חולק עליה, תהילה לאיל". אי אפשר להבין את גישתו של הרמב"ם, מבלי להיות מודע לכך שלפנינו הבחנה בין 'רצון' לבין 'בחירה' בלשונו של אבן תיבון, הבחנה טרמינולוגית שהשתמרה רק חלקית בין ממשיכי דרכו. נסמן הבחנה

² לא אעמוד כאן על מעמד האמונה בחרות האדם מול הדטרמיניזם במשנתו של הרמב"ם. בדורות האחרונים הועלה הטענה שעמדתו הגלויה של הרמב"ם אינה מתאימה אל דעתו האסטרית. היפותזה זאת היא בעיני מוטעית לחלוטין. אך על כך במאמר אחר.

זאת בתוספת מספרים תחתיים. מתוך כך נוכל להבדיל בין המשמעויות השונות של המונחים בטקסטים שונים. ללא מספר תחתי ישארו המונחים בהוראתם הרגילה. הרצון 1 והבחירה 1 הם שני כשרים אנושיים שונים. הם מבטאים יחסים בין כוחות הנפש. הרצון 1 הוא היחס שבין הדמיון לפעולה, והבחירה 1 היחס שבין השכל לפעולה. קיומה של מערכת כפולה התקבלה כמורשת אריסטוטלית מחייבת בהגות האריסטוטלית. אביא כאן דוגמה אחת מני רבות המביאה פרפרזה של הטקסט האריסטוטלי הרלוונטי, במינוח שונה: תאווה/רצון 2 במקום רצון 1/בחירה: "וההפרש בין הרצון והתאווה, כי הרצון הוא אשר יגיע כפי מחייב השכל, והתאווה כפי מחייב הדמיון. וכל פועל שהוא מן השכל הוא ישר ואמת. והנפש המתעוררת היא אשר תניע אל הערב העומד, והשכל הוא אשר ישפוט בנוק זה לעתיד לבוא"³

ה'בחירה' בטקסט הרמבמ"י אינה כוח-על המכריע בין שני כיוונים או אופציות המצויות בפני האדם, אלא היא אחת משתי האופציות, האופציה הרציונלית. מעבר לשניהם משתמש הרמב"ם (בתרום אבן תיבון) במושג שלישי והוא ה'יכולת', זאת האפשרות להוציא לפועל את האופציה המנצחת, הדמיון או התבונה.⁴

הדואליות הזאת, מאפשרת לנו להבין את הסולם שמשנתו של הרמב"ם ואתו ממשיכו האריסטוטליים בנו עבורנו, בכל הנוגע לפעולות הישים. אנו יכולים להגדיר בפעילות בעולם שלוש רמות המובחנות זו מזו על פי התוצאות האפשריות. כך כותב ר' יוסף אלבו (ספר העיקרים, ב, ב): "הפועלים שני מינים מין לא יפעל בעצם וראשונה אלא דבר אחד כחום האש יחמם וקור השלג יקרר וזה המין נקרא פועל בטבע לא בכוונה ורצון; ומין יפעל פעולות הפכיות והוא הפועל בבחירה ורצון יפעל דבר בעת שירצה ויפעל ההפך בעת שירצה".

הרמה הראשונה, היא רמת ה'טבע'. זהו מצב בו אובייקט פועל בצורה אחת ויחידה 'כחום האש יחמם וקור השלג יקרר'. הרמה השנייה היא רמת הרצון. היא מאפיינת את הישים הפועלים בצורות שונות, כתגובה לקלט ולגירויים שהם מקבלים מהעולם החיצוני ובהשפעת גורמים פנימיים. זהו מצבם של בעלי החיים. לכאורה, מנקודת המבט של ימינו,

³ משה נרבוני, מאמר בשלמות הנפש, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשל"ז עמ' 93.

⁴ משמעות המושגים משתנה במשנתו ובמילונו של הרלב"ג, המבין 'בחירה' בעברית כאפשרות לבחור בין שתי אופציות. בחירה כאן פירושה העדפת אחת מבין האופציות הנתונות לאדם. כך כותב הרלב"ג (מלחמות ה', מאמר שני, פרק ה): "וזה כי האדם למה שהושמה בו הבחירה לכוין אל הטוב ולהתרחק מן הרע הנכון שיגיע לו מצד מה שהוא מסודר מהגרמים השמימיים..." עד כאן ההבנה שייחסתי לאבן תיבון. אולם, אין ספק שהרלב"ג הרחיב את הסמנטיקה של מושג זה, וייחס אותו למעשה האדם כאשר בידו אופציות שונות. כך למשל (שם, פרק ו): "וזה שההשתדלות לא יתכן שיהיה בעת השינה, כי אז לא ימצא לכוחות הנפשיות בחירה במה שיעשוהו". הבחירה מתארת (יחד עם ה'אפשר') אותו תחום במציאות שאינו נתון באופן חד-משמעי למערכת השמים ולחוקיות הטבעית, וניתן להיקבעות על ידי פעולת האדם. כך כותב הרלב"ג (מאמר שני, פרק כד): "והנה האפשרות אשר מהבחירה לבד ייוחד מבין שאר האפשרויות שיחסו אל כל העתים הוא יחס אחד, לפי שאין יציאתו אל הפעל נמשך לשנוי כלל, אבל הוא נמשך לרצון הפועל, ולזה אין שם עת מהעתים אשר נמצא בהם זה האפשרות עת יהיה יותר ראוי אל הפעל מעת אחר". כך גם משתמש במילה 'בחירה' ר' יוסף אלבו, העיקרים חלק ד', ה).

נוכל לומר שהגדרה זאת, מתאימה במידה מסוימת, אף למערכת מיזוג אויר, בעלת תוכנה מפותחת המגיבה בצורה דיפרנציאלית על פי נתוני הטמפרטורה והלחות והתכנות הפנימי של המערכת, והיכולה לחמם או לקרר. עבור הקדמונים, הפלט מתקבל אצל בעלי-החיים במערכת החושנית, והמנגנון הפנימי מצוי בדמיון. הרצון הוא הקשר בין הכוח המדמה והכוח הפועל המניע את איברי האדם, הכח 'המתעורר' בלשון יה"ב. רצון זה אינו אלא תוכנה מתוחכמת המגיבה לשינויים, תוכנה שאינה מודעת כלל לישות הפועלת.

השלב השלישי הוא הבחירה1. הקלט המעביר לנו אינפורמציה על מה שמתרחש בחוץ עובר כאן מנגנון מורכב יותר. לדמיון מתווסף השכל, השכל המעשי, והערכים המדריכים את האדם – הנובעים מהשכל העיוני.

על ההבחנה היסודית בין רצון1 לבין בחירה1, חוזר בשלהי ימי הביניים, רבי יצחק עראמה ב"פרק החבור הטבעי" אשר בשער השמיני שב'עקידת יצחק'. בו מפותחת התיזה שהבחירה איננה אלא בחירה בטוב, כלומר בחירה1. רי"ע משתמש בהבחנה ובמינוח הקלאסי. הוא מבחין בין הרצון1 והאפשרות לבין הבחירה1: "כי הנה באמת היא [הבחירה] והאפשרות שני עניינים מתחלפים ובלתי מתהפכים, רצוני שאם כל בחירה היא אפשרות, אין כל אפשרות - בחירה". הגדרת הבחירה היא אכן מרכזית כאן: "שסגולת הבחירה היא הנפילה על הטוב שבדרכים בהשגת תכליתם", כלומר לפנינו בחירה1.

האדם הוא אכן בנוי על שניות אונטולוגית, על "החיבור הטבעי". דבר זה רמוז בפסוק בקהלת: "אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", לא יתכן שתהיה משמעות לעשיית הטוב, אלא אם הסובייקט המוסרי יכול גם לחטוא. ה'לא יחטא' הוא תנאי ל'יעשה טוב': "כי אותו אשר יעשה טוב הוא מי שהוא אפשרי לנפול על החטא והוא אשר גזר עליו שאי אפשר שלא יוכרח מצד אפשרותו אל צד חובה פעם אחת. אמנם האלקי הגמור שכבר בטלה אפשרותו ליפול על הרע אם ימצא, והבהמי אשר אי אפשר לו ליפול על הטוב כבר יאמר עליהם שלא חטאו".

מי המכריע?

כדי שנוכל להמשיך בדיונו, אנו חייבים להעיר הערה חשובה שתשלים את התמונה. מחלקות יסודית הייתה קיימת באנתרופולוגיה הקלאסית. כפי שהרמב"ם מסביר בשמונה פרקים, גישתו היא הוליסטית. לאדם נפש אחת, אף אם יש בה כוחות שונים. כדינו של האדם כך דינו של כל בעל חיים. מכאן שהדמיון בין מינים שונים, אינו תוצאה של קיומם של חלקים זהים, אלא של אנלוגיה של פונקציות. כך למשל, לבלמים במכוניות שונות יש אותן פונקציות. אין להסיק מכאן שהבלמים השונים זהים. קל וחומר, שאין להסיק מכאן שניתן להחליף האחד בשני.

לעומת הגישה הזאת, ההגות הניאו-אפלטונית, שבין נציגיה הבולטים אפשר למנות את ר' שלמה ׳י גבירול ואת ר' אברהם אבן עזרא, ראתה את האדם כמעין פדרציה של שלוש

יחידות שונות: הצמחית, החיונית והדברית, המכונה בימי הביניים גם המשכלת או ההוגה. הגוף, מוסיף אליהם בשקפו את הדומם. הדיבור על שלוש נפשות איננו מליצה. הנפש היא יצירה מודולרית. יש בה יחידות שנלקחו כפי שהן מהעולם הצמחי והחיוני, ואליהן התווסף מודול, יחידה חדשה הנפש המדברת, המייחדת את בני האדם.

תפיסות אלו של מבנה הנפש משאירה אותנו בתמיהה קשה: מי הוא המחליט? המודלים הקלאסיים, האריסטוטלי והניאואפלטוני, תיארו את המאבק הפנימי בין כוחות שונים שבאדם. החרות האנושית מתקיימת על רקע מאבק זה. אך קשה ללמוד מתיאור זה כיצד מגיע מאבק זה לידי הכרעה?

את היחידה הזאת אפשר לתאר על ידי האלגוריה הפסיכולוגית של אפלטון, לפיו משול האדם למרכבה הנהוגה על ידי רכב כשאליה רתומים שני סוסים (פיידרוס 245b וא"י). מיהו רֶבֶב זה? מה מייצגים שני הסוסים? הייתי חושב שהסוסים הם התאוה והתבונה, הרכב הוא הרצון. אולם, התשובה שהתקבלה במסורת הפילוסופית היא שהרכב הוא התבונה, ושני הסוסים הם נטיות האדם, התאוה והרצון, כלומר הנטיות הצמחיות והחיותיות.

תשובה שלישית הייתה מתבקשת מאליה אך היא אינה קיימת. כל הקורא בספרות הפילוסופית הקלאסית מרגיש בחסרונו של מונח הנראה לנו טריביאלי לחלוטין: ה'אני'. הנפש הימי ביניימית, על שני המודלים ששרטטנו לעיל, נראית כמכלול כוחות, ללא מרכז, פרוטופלסמה בתא ללא גרעין. הרמב"ם היה חייב להיות מודע יפה לשאלה זאת, שהרי הוא דן בה כשהוא מבקר את עמדת המדברים [ח"א עג]. הרמב"ם מספר לנו על הדילמה שעמדה בפניהם (ההקדמה החמישית). אנו יכולים לנסח דילמה זאת בשפתנו אנו, המשתמשת במילה 'אני' שכמובן אינה מופיעה בטקסט הרמב"מי, כברירה בין שתי אופציות. האם ה'אני' הוא קרום או דופן, דהיינו מכלול הכוחות הנפשיות? או האם הוא גרעין, יחידה אחדותית הקיימת בתוכ האדם? נראה לי שבהשקפת הרמב"ם וכל ההגות הרציונליסטית בימי הביניים, ה'אני' שאינו קיים, משתקף כמכלול הכוחות.

המחשבה המודרנית תגלה את ה'אני' כגרעינו של עולמנו הפנימי. הוא אשר מבטיח את אחדות האדם, שהרי כל השגה ופעולה אנושית מלוות בתודעת ה'אני', או אולי, במלה אחרת, באפרצפציה, בתודעת ה'שלי'. הלוא ראייתי וכאבי, שלי הם. ה'אני' מקבל על ידי כך את מקומו המרכזי, כמאפשר את התודעה העצמית, אך גם כגרעין הכוח והעוצמה, כמוקד ההכרעה והרצון. כך היא באה לידי ביטוי בהגותו של ר' ישראל סלנטר. המכריע הוא ה'אני'. וכך כותב ר' ישראל סלנטר (אגרת ו'): "האדם בעצמו, הוא האדם אשר אין בידינו לכנותו רק אנכי, אנכי הלוה, הוא המדבר, הוא החושב, הוא המתאוה, הוא המתעמל להשיג תאותו, הוא מתחבא בחומר הגופני אשר בהתבטל כוחותיו, הוא המיתתה, האנכי הלוה הוא עוד בחיותו וכוחותיו, מופשט מעולם הגשמי, הוא התקשרות הנפש, הוא האנכי". מודל המרכבה שבמשנתו של אפלטון מקבל עכשיו משמעות חדשה. שני סוסים מנוגדים מנהיגים את המרכבה, אך מיהו הרכב הנוהג במרכבה? מיהו הפסוק השלישי

המכריע בין שני כוחות המכחישים זה את זה? כדברי רבי ישראל סלנטר ה'אני'. גישה זאת תעמוד במשבר בהגות הפוסט-מודרנית, אך לא נוכל לעמדו על כך כאן.⁵

חולשת הרצון

אם נחזור לגישה הקלאסית ונקבע שאכן התבונה היא הרכב, נצטרך להניח שהתבונה מנצחת כל כוח אחר העומד נגדה. אם כך הם פני הדברים, כיצד אנו סוטים מהדרכתה ועושים את הרע? כאן נעוצה בעיית הפרדוקס הסוקראטי. על פרדוקס זה בהגות היהודית עמד בניתוח מקיף, רבי יצחק עראמה בפירושו לפרשת הסוטה (עקידת יצחק שער עג). רי"ע מתבסס על הדיון האריסטוטלי ב'אתיקה' (1145ב21-24): "כיצד אדם נכנע ליצרו, אף על פי שסברותיו הן נכונות. הלוא לגבי מי שיש בו ידיעה, יש טוענים שזה בלתי אפשרי, כדרך שסוקראטס היה סבור שיהא זה דבר שאין הדעת סובלתו, אם בהימצא ידיעה באדם, יגבר עליה מה שהוא אחר ויסחבנה אנה ואנה כשפחה. שהלא סוקראטס לחם מכל וכל בדעה שזה אפשרי, ואף טען שאין כניעה ליצר; ששום אדם אינו פועל בניגוד למה שטוב לו ביותר, אלא מתוך אי ידיעה".⁶

בדיונו על "החיבור הטבעי", פרשת אדם וחווה כאלגוריה על הנפש האנושית, מדבר ר' יצחק עראמה על ה'תרדמה' הנופלת על האדם, כלומר על הכוח השכלי. מה היא תרדמה זאת? מכאן העיסוק בפרדוקס הסוקראטי, המתבסס לדבריו על הפרק השני והשלישי "מהז' מספר המדות": "כי שם נשאל איך יהיה החושב על יושר חוטא. וטעם השאלה כי אחר שקויים וקובל מהכל כי הטוב הוא אשר יכספוהו הכל במחשבתם מצד טבעם ואשר ישימו מגמתם מצד מהותם, איך העומד על היושר הזה מהמחשבה אפשר שיחטא לעשות את הרע? והנה אם לא יקבל השכל אפשרות החטא בהיותו חושב על היושר הנה יתחייב שהחוטא הוא מי שאין לו זה הכוח לחשוב על יושר. והנה סקרטי קיים זה המשפט וגזר כי במקום אשר שם שכל - לא יעמוד החטא, כי אמר במקום אשר שם דעת, איך ישלוט אחר עליו להביאו כעבד?!"

רי"ע מביא מספר מאמרים ופסוקים במקורות לפיהם נראה שחכמים וגם נביאים סברו כסוקראטס שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות (סוטה ג ע"א) שנאמר "אשר נואלנו ואשר חטאנו" (במדבר יב), וגם ישעיהו נראה כמסכים אתם באומרו הוי האומרים לרע טוב וגוי' (ישעיהו ה, כ). כי הנה לא גנה אותם כשיהיו רוצים ברע כי אין איש אשר לא יכסוף הטוב אמנם אמר שהם סכלים בהכרתם הטוב והרע... "הגדרת הטוב כמה שכולם נכספים אליו אינה מאפשרת הבנה אחרת של החטא. רי"ע מוסיף פירוש "מליצי":

⁵ ראה במאמרי 'האני ותשובתו', בקובץ 'בהיותו קרוב', אור עציון, אלול תש"ס.

⁶ דברי סוקראטס מובאים ביזכרונות' של כסנופון (ג 9, 4): "הכל בוחרים במה שלפי דעתם מועיל להם ביותר, וזאת הם עושים".

"וכבר אפשר להליץ על זאת הכוונה מה שאמרו "כל האומר דוד חטא או שלמה חטא אינו אלא חוטא" (שבת נו ע"ב) שכל החושב שבהיות החכם בדעתו וביישוב שכלו חטא הוא ודאי חוטא בדעתו וסברתו".

אולם אין הדבר כך, השכל והדת יכחישו את התיזה הסוקראטית. התיזה הזאת מבטלת מכל וכל את משמעות השכר והעונש. יתירה מכך, התיזה הסוקראטית מופרכת על ידי המציאות, בנוסח התרגום העברי של ר' מאיר אלגואדס (1145ב 27-8),: "הנה זה המאמר ישים ספק בדברים הגלויים המפורסמים". פעמים רבות מדי אף אם אנו יודעים מה טוב רע לנו, אנו עושים את הרע. בעקבות כך העלה אריסטו הסבר אלטרנטיבי, את תורת ה-akrasia, דהיינו חולשת הרצון. לפי גישה זאת שתתקבל בהגות האריסטוטלית, התבונה שלטת, אך לפעמים חלשה היא להוציא את החלטותיה לפועל.

כאמור, ההסבר הסוקראטי סותר עובדות ברורות וגלויות לעין. כדברי ר' יצחק עראמה: "הנה זה המאמר [התיזה הסוקראטית] ישים ספק בדברים הגלויים המפורסמים והוא המצא אנשים חכמים ונבונים שחוטאים בעוד דעתם בהם ואנחנו לא נוכל להכחיש זה". בייחוד קשה הדבר אם עדים אנו לאדם שלפעמים חוטא בדבר ולפעמים לא, "ואין הפה יכולה לדבר שבעוד שהם חוטאים הם נעדרי הדעת ותכף לזה המה חכמים מחוכמים, וכי על זה הענין ישתנו מהדעת אל הסכלות וממנו אל הדעת כמה חליפות בכל יום?".

ר"ע מעלה טיעונים נוספים. תגובתנו לנכנע ליצרו שונה מתגובתנו לטועה. את הראשון אנו מגנים. אנו מניחים מתוך כך חופש הכרעה המאפיינת את דגם המלחמה ולא את דגם הטעות. ודאי, אין משמעות לפי השקפה מעין זו לשכר והעונש, "שאין לתורה ולשום נימוס עסק באלו העניינים רק עם בעלי הדעת כי השוטים והקטנים והאנוסים והבלתי יודעים כולם פטורים מהם, כי באמת אין אונס גדול מחסרון הדעת או הסכלות בדבר".⁸

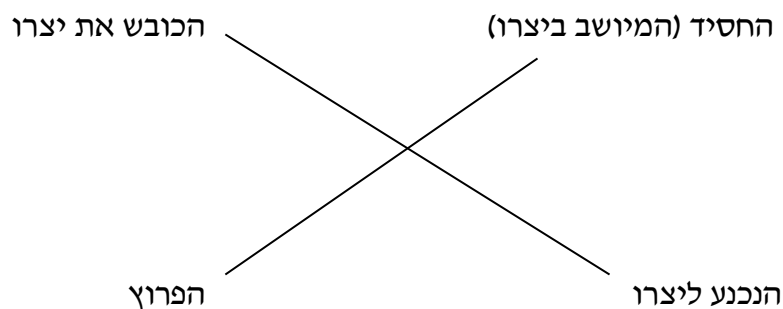
מעניינת במיוחד היא טענה אחרת, שיש לסווגה בקטגוריה מיוחדת. לסבר את האוזן ניתן לומר שנקודת המבט ממנה אנו טוענים טענה זו איננה אמפירית, א פוסטריורי, בדיעבד. היא נקודת המבט של הבורא או של הטבע השואל על כדאיותה של עובדה מסויימת, מלכתחילה. אנו תופסים את חולשת הרצון כשלילית, כמונעת את ההתנהגות הרציונלית-מוסרית המושלמת. אולם יש להשקיף על תופעה זו גם מבחינה אחרת. ההישמעות לתבונה היא אידיאלית אם אמנם האמת ברשותינו. אולם אם אנו טועים ההישמעות לדעותינו מסוכנת מאוד. במקרים כאלה דווקא אי ההשמעות להן עדיפה היא. זאת היא, בלשונו של ארנסט עקיבא סימון, אי-עקביות ברוכה.

⁷ ראה James J. Walsh, Aristotle's Conception of Moral Weakness, 1963, והביבליוגרפיה שם, עמ' 92-189.

⁸ דיונו של רח"ק על חופש הרצון (אור ה', מאמר ב כלל ה פרק ה דף מט ע"ב) עליו נעמוד להלן, בנוי על העקרון הסוקראטי, אלא שהוא מיושם לא על המוסר אלא על האמונה. מתוך ההשוואה אנו לומדים אנו על כיוון אפשרי של פתרון לשאלת השכר והעונש: "וכבר נתפתו קצת חכמינו... שהגמול על האמונות לא יפול בחק היושר והעול למה שהגבול טבעי ונמשך בחיוב למושכל. רח"ק כותב "שהדעת הזה שהוא נפסד כפי דעת התורה עם שהוא בעצמו רחוק מאוד".

דברים אלה יש להם מקבילה מעניינת. אנו מועמדים לפעמים בפני טיעון סופיסטי. אין אנו יכולים לסתור את הטיעון, ולפיכך "כבולה מחשבתינו במקום שאין חפצה להישאר בו" (25ב1145), ולמרות הכל אין המסקנה נראית לנו. בדומה לכך, יש והאדם "בשל סכלותו... רואה את הטובות כרעות וסובר שיש להמנע מלעשותן" אולם הוא נמנע מלעשותן בגין תהליך זהה ל"כניעה ליצר", בלשונו של ר"מ אלגואדיש: "כי כאשר יפעל הפך סברתו זהו חטא. ואמנם – [אשר] יסבור כי הטובות הם רעות, וזה בלי תבונה ולכן יפעל הטובות ולא הרעות".

נדמה לי שניתן להבין את תשובתו של רי"ע, כמחלקת ומבחינה. בהמשך לגישתו של אריסטו, טוען הוא שמבחינת החטא, יש ארבעה סוגים של בני אדם:



אנו יכולים לצייר במרובע זה שני צירים אלכסוניים. בציר האחד, החסיד והפרוץ, מצויים אותם "השלמים", בהם קיימת התאמה בין חלקי נפשם, ואין בהם מלחמה פנימית. לעומת זאת הציר השני, מאפיין את אותם בני האדם שמאבק ניטש בין יצרם לבין תבונתם. כמובן שתי תשובות אפשריות במאבק זה, הכניעה ליצר או כיבושו: "ומי שנכנע ליצרו עושה את אשר הוא עושה מעוצמת היפעלותו, אף על פי שהוא יודע את רוע המעשה; ואילו הכובש יצרו, באשר הוא מכיר לדעת שתאוותיו גרועות, הריהו עושה כן מכוח הגיון מחשבתו" (14-12ב1145). עלינו להודות במקצת, אך הקונצפציה הרציונליסטית נשברת. לא בהכרח התבונה מנצחת: "והנך רואה כי האיש האמצעי הלזה הוא נחלק בערכו כאלו הוא שני אישים מתחלפים. האחד, החלק אשר בו ישפוט על הטוב והוא השכל. והחלק אשר בו ישפוט על הרע והוא הרצון. ושנים אלו נקראו אצל חכמינו הקדושים יצר הטוב ויצר הרע. והנה כאשר בא לפניו דבר מהמעשים הנופלים תחת הטוב והרע, מיד נקראו עליו שניהם ויושבין על מדין זה לעומת זה, וכל אחד ישפוט בו לפי עניינו וטבעו...". עד כאן הולך רי"ע בעקבות אריסטו. אולם בהמשך הוא מוסיף נופך משלו, את הרציונליזציה מהלך ההופך על פיו את הגישה הרציונליסטית. וכך הוא כותב בהמשך: "ואולם זה ההתנגדות אשר בין השכל ורצון בדמותו וצלמו ביארו החכם (קהלת ט') בענין נפלא מאד, כאשר אמר גם זו ראיתי חכמה תחת השמש וגדולה היא אלי, עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וגוי. ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו. ואמרו

ז"ל (נדרים ל"ב ע"ב) עיר קטנה זה הגוף, ואנשים מעט אלו האיברים, ובא אליה מלך גדול זה היצר הרע. ומצא בה איש מסכן וחכם זה יצר הטוב וכו'... ומהראוי שנדקדק למה קראו "מסכן", כי אם הוא יחיד כנגד הרבים והעצומים הקמים עליו מסכן למה. אלא שהראה נפלאות מסוד העניין הזה ותקפו. וזה, כי כל אנשי המלחמה אשר לנגדו אינם עורכים כמו רק בכלי מלחמתו אשר גזלו ממנו, נמצא שְדוד מהנה' רש ומסכן... כי הפסד תאותם יגזור להם על הרע טוב ועל הטוב רע... והוא מה שאמר הכתוב ותקרא האשה כי טוב העץ למאכל וגו' ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל וגו' (בראשית ג'). והוא בנין אב לכל החוטאים, שאינם חוטאים אלא בהראות פני הטוב שיש במעשה ההוא. והוא מה שאמר המשורר באומרו נאם פשע לרשע בקרב לבי וגו' כי החליק אליו בעיניו וגו' (תהלים לו). והכוונה, כי הרשע מחליק לפניו דרכו הרעה להראות בה פני הטוב והנאות... והנה על זה האופן, כי האיש החכם ההוא מלבד בדידותו, הוא גם כן מסכן, כי מצד שכל מנגדיו משתמשים בכליו נמצא הוא שלול ושדוד מהן, ולא נמצאו כלי מלחמתו בידו, ואין מסכנות גדולה מזו. ועל עוצם היאוש הנמצא בענין כזה נאמר ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא".

רי"ע מאמין באפשרות ניצחון הרציונליות: "אמנם אף על פי שגזלו כלי מלחמתו, הנה חכמתו עמדה לו אשר בה מלט את העיר ההיא".

פרופ' יוסף בן שלמה ז"ל אמר פעם, שקשה לרציונליזם להסביר את אפשרות השגיאה. כאן מתלבטת התפיסה הרציונליסטית של הרצון באפשרות החטא. הרצון נגרר אחרי הדעת. אכן, לפי גישה זאת ה'בחירה' היא צלמו של העולם העליון המצוי באדם. אלא שצלם זה אינו לבד באדם. אם לא הייתה הבחירה חייבת להילחם עם הרצון, היה האדם זוכה למה שקאנט קרא הרצון הקדוש, הקרוב למדרגת הצדיק אצל חב"ד. מכאן האפשרות לייחס בחירה גם למלאכים. ר"י עראמה מדגים דבר זה בדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פרק ז: "אבל הגלגלים והשכלים משיגים פעולותיהם ובחרים ומנהיגים, אבל לא כבחירתינו והנהגתינו... אבל יעשו הטוב לעולם, ואין אצלם כי אם הטוב". גישה זו מצאה את ביטוייה בפירושו של ר' שמשון רפאל הירש ל'קדושים תהיו' (ויקרא יט, ב): "ונמצא, שהיפוכו של הטוב – הנטייה אל הרע – שוב אין לו מקום בנפשו". הקדושה מבטאת את האידיאל של חיקוי הא-להים: "קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' א-להיכם".

שחרור מול חרות

הרציונליזם מתלבט אכן קשות עם עשיית המעשה הרע. התשובה הסוקראטית תחזור בנוסח אחר, בעיקר בשיטותיהם של מרקס ופריד. תודעה הדטרמיניזם משחררת. כך חשב מרקס שתודעת הפועלים הופכת אותם לפרולטריון ומתוך כך משחררת אותם. כך גם גרס פריד שהבנת סיבות הבעיות הפתולוגיות, תשחרר את הסובל. כשהדברים פועלים עלינו ממעמקי הלא-מודע, אנו שבויים בדטרמיניזם עיוור. אם נביא אותם לתחום המודע, לא נהיה כפותים על ידיהם. התודעה העצמית משנה את כל הכללים, ומסוגלת לשבור את

האזיקים. האדם אינו חופשי אך הוא בר שחרור. כיוון זה הדריך את ר' ישראל סלנטר בדרכו המוסרית.

[ב] ההתייחדות - חירות מתוך אינדיפרנטיות

הקונצפציה השנייה מדגישה פן אחר של חרות, החירות מתוך אינדיפרנטיות. על פי רוב, קיימים טעמים וסיבות על פיהם אנו מכריעים לטובת אחת מבין האפשרויות העומדות לפנינו. אפשרות אחת עדיפה על האחרת. אולם יתכנו מצבים בהם קיימת אינדיפרנטיות, אדישות בין האפשרויות, הן שקולות. חופש הרצון, הוא לפי גישה זאת, היכולת להכריע בין אפשרויות שקולות, היכולת לפעול אף כשאין עיקרון הטעם המספיק יכול לפעול. במושג זה של רצון מתייחסים אנו גם לגבי האדם וגם לידי הא-להים.

אנו יכולים לתאר לעצמנו מצב בו עומד המחשב בפני שתי אפשרויות כשאין לפניו שום דרך להכריע ביניהן. או אז, המחשב נעצר, אלא אם המתכנת הכניס מלכתחילה בתוכנה הוראה כיצד לפעול במצב כזה. הרצון הוא הכושר להכריע גם במקרים בהם אין עדיפות לאחד מהצדדים. השאלה על אפשרות ההחלטה תוך אינדיפרנטיות, באה לידי ביטוי בדילמה קלאסית, הידועה כדילמת-החמור של בורידאן, הנומינליסט הגדול מימי הביניים. נניח, נטען, שחמור יהיה נתון בין שתי ערמות שחת העומדות בפניו במשיכה זהה, במרחק זהה, או לחילופין כזה המאזן את ליקויי הראיה וכדו'. אין צורך להגיע לידי אינדיפרנטיות מושלמת ומוחלטת. מספיק להגיע למצב, בו אין הכרעה בין שתי האפשרויות. למה הדבר דומה? למאזניים. שבכל אחת מכפותיו מניחים אנו דברים שונים, כשהפרש ביניהם איננו עובר את הסף הקריטי שיספיק להזיז את המאזניים. אך נחזור אל החמור, הניצב מתוך כך בפני שני מצבים שהם שקולים לחלוטין במצב של אינדיפרנטיות מוחלטת. לפי בורידאן החמור הזה ימות מרעב, מבלתי יכולת להכריע. הגישה שלפנינו טוענת שהאדם יוכל להכריע במקרה כזה.

ההכרעה תוך אינדיפרנטיות היא הקובעת על פי גישה זאת לא רק בעניינים טריביאליים, אלא מעל לכל בדת ומוסר. או אז, תוך מיתונה, היא הופכת לרלבנטית מאוד. מודל פשוט יסביר לנו דברים אלה. נניח שלפנינו מערכת ליניארית ובה משוואות ונעלמים. אם מספר המשוואות שווה למספר הנעלמים, תחת תנאים מסוימים, יודעים אנו שיש פתרון חד משמעי למערכת. אם יש יותר נעלמים מאשר משוואות, אזי קיימות תשובות אפשריות רבות. הדטרמיניזם בא לידי ביטוי במערכת המשוואות, אלא שמספר המשוואות קטן ממספר הנעלמים. מכאן משתמע, שלמרות שאין לנו חופש אבסולוטי, ישנן ברירות רבות בהן אפשר לבחור. רעיון דומה, אם כי בנוסח שונה, בוטא על ידי ר' אליהו דסלר, כשקבע, שיש מעשים אציליים הנמצאים מעבר לאופק הבחירה של אדם מסוים, כי איננו קדוש, ויש מעשים נבזים שנמצאים מתחת לאופק זה היות ואינו מושחת. באמצע קיים איזור חופשי, נקודת הבחירה בלשונו של הרב דסלר.

כיצד מתרחש נס זה? קשה להשיב על שאלה זאת. אולי זהו צלם א-לוהים המצוי באדם. 9. אכן, יש בהכרעה זו מעין פעולת יש מאין, וזהו בדיוק סוג החופש שאנו מניחים בבריאה, לפי תורת הרצון. עמדה תיאולוגית זאת פירושה אפשרות של פעולה שרירותית במוחלט, אקט ספונטני שאינו כפוף לאיזושהי סיבה, לא לסיבה טבעית שאינה קיימת, ולא לכורח א-לוהי פנימי. ואכן, שאלת ההחלטה במצב של אינדיפרנטיות באה לידי ביטוי בדיון על בריאת העולם. הרמב"ם דן עליה במו"נ (ב, יט). כדי להבהיר את הסוגיה רוצה אני להתייחס לבעיה עקרונית בהגות ימי הביניים, בעיית הסברן של תופעות מסוימות, כמו הסידור של העצמים הקוסמיים, סידור הגלגלים ופרטים אחרים הקשורים אליהם. תופעות אלו נראות מקריות לחלוטין, ואף על פי כן הן בעלי חשיבות מכרעת. וכך מתאר זאת הרמב"ם (ח"ב, יט): "הנני אעירך על עומק שכל אריסטו והפלגת השגתו, ואיך לחצתהו זאת הקושיא בלא ספק והשתדל לצאת ממנה בדברים לא עזרהו המציאות עליהם... וזה, שהוא ישתדל לתת עילה בהיות הגלגל מתנועע מן המזרח ולא יתנועע מן המערב, וישתדל לתת עילה בהיות קצתם [קצת הגלגלים] ממחר התנועה וקצתם מאחר, ושזה מחויב לסדר הנחתם מן הגלגל העליון, וישתדל לתת העילה בהיות לכל כוכב מן השבעה - גלגלים רבים וזה המספר הגדול בגלגל אחד".

עקרונית ניתן היה לתת לקיומן של תופעות אלו כמה תשובות.

[א] התשובה הרציונליסטית: זו גישתו של אריסטו שלפי הרמב"ם "משתדל לסדר לנו מציאות הגלגלים כמו שסידר לנו מציאות מה שתחת הגלגל, עד שיהיה הכל על צד החיוב הטבעי". כלומר התופעות הנידונות הכרחיות הן, ולא תתכן אלטרנטיבה אחרת. "זה כולו ישתדל לתת סיבותיו, עד שישדר לנו העניין סידור טבעי על צד החיוב, אלא שלא נשלם לו דבר מזה". לפי הרמב"ם, זאת הייתה תוכנית שנכשלה, בגלל שאי אפשר היה להסביר את כל הפרטים של הבריאה, מצבע הפרחים ועד למספר הכוכבים.

[ב] התשובה הוולונטריסטית: האפשרות השנייה היא זאת הקובעת שהחלטה הייתה לחלוטין שרירותית. לגישה כזאת מתייחס הרמב"ם כאשר הוא מגדיר את 'דרך ההתייחד' של המדברים (ח"א עג, דרך חמישי): "וזה, שהוא יכוון במחשבתו אל העולם בעצמו או לאי זה חלק שירצה מחלקיו ויאמר, זה עובר שיהיה לפי מה שהוא מן התואר והשיעור ובאלו המקרים הנמצאים בו ובזה הזמן והמקום אשר נמצא בו, ועובר שיהיה יותר גדול או יותר קטן או בחילוף זה התואר או במקרים כך או ימצא קודם זמן מציאותו או אחריו או בזולת זה המקום; אם כן, התייחדו בתמונה אחת או בשיעור או במקום או במקרה מן המקרים ובזמן מיוחד עם העברת חלופם כולם, הוא ראייה על מיחד בוחר, רצה אחד משני אלה העוברים". המדברים מגזימים בתפיסה זאת, "ויעשו לדרך הזה סעיפים רבים מאד,

⁹ והקב"ה – באותה עמדה שמעבר לתבונה, בהיותו מחוקק התבונה אך לא נתון לשלטונה, הוא אשר יכול לייסד את התבונה באקט של רצון. יש לכך ביטוי סמלי בקבלה - בכך שלפני החכמה ישנה ספירות כתר. לפני כל המגבלות עומד אקט של חופש. גישות שונות, למשל שיטתו של הראי"ה קוק, מדברות על כך גם שגם ההיגיון נקבע על ידי הקב"ה באקט של חופש, במעין צמצום של האפשרויות הקודמות.

כוללים ומיוחדים, עד שיאמרו אין היות הארץ תחת המים יותר ראוי מהיותה על המים - ומי ייחד לה זה המקום?... וכן יבחנו פרטי העולם כולו - עד שהם, כשיראו פרחים חלוקי המראים, ייפלא בעיניהם ותחזק אצלם זאת הראיה. ואמרו, הנה זאת ארץ אחת ומים אחדים, ולמה היה זה הפרח ירוק וזה אדום? - אין זה כי אם במיוחד, והמיוחד ההוא הוא ה-אלוה".

כנגד העמדה הזאת מעמיד הרמב"ם את גישתו, המגשרת בין הקודמות. הדיון בה אינה רלוונטית לסוגייתנו. על כל פנים נוסיף שלפי משנתו של הרמב"ם אף אם נקבל שיש הכרח תבוני במבנהו של העולם, והעולם לא יכול להיות שונה, תמיד יישאר עצם קיומה של מציאות לא-א-להית תוצאה של החלטה חופשית. כאן מתחבר מושג הרצון עם העיקרון האונטו-תיאולוגי לפיו העולם הוא 'אפשרי המציאות'.

אפשרות החרות

האם יש לנו אפשרות לבחור באין-אלטרנטיבות באופן חופשי לחלוטין? כך למשל נניח שאנו מתבקשים להרים לפי החלטתנו החופשית יד ימין או יד שמאל. הקונצפציה שלפנינו טוענת שאנו יכולים לבחור באופן חופשי איזה יד להרים. כמובן ניתן לפקפק בחרות שבהחלטתנו. אין ספק שמאז הינקות יש לנו נטייה להעדיף יד אחת על פני השנייה. אולם, סביר להניח שבצורה כלשהי אנו מסוגלים לנטרל העדפה זאת, ולהגיע, באופן תאורטי, למצב של שקילות ואינדיפרנטיות. כדי "לממש" מצב מעין זה, יכולים אנו לבנות ניסוי מחשבתי שייבטא את הבעייתיות שבדבר. נניח שאין חופש רצון כזה, ושקיימת תאוריה היכולה להסביר כל אחד מהמעשים שלי. למשל נקבע שמחר בשמונה בבוקר אני צריך להרים יד, ונתערב איזו יד ארים. המדען המושלם טוען שלאור כל הנתונים הוא יכול לנבא אם אני ארים יד ימין או יד שמאל. נניח שלרשותו של הפסיכולוג המושלם עומדת תכנית מחשב שאם יכניסו בה את כל הנתונים על מצבי היום, יוכל המדען לדעת איזו יד ארים מחר. המדען צריך לתת את תשובתו - ימין או שמאל- כמה שניות לפני השעה היעודה. אולם נניח שגם בידי קיימת אותו מחשב ואותה תוכנה הזוהה בדיוק עם זו שבידי המדען האידאלי, כך שאני יכול לדעת מה תהיה תשובתו. או אז אעשה את ההיפך ואנצח. כמובן שהדברים מסובכים יותר. כל אחד מאתנו, יודע שבידי השני תוכנה כזאת והוא מריץ אותה, וכמובן גם המחשבים לוקחים זאת בחשבון. התוכנה כמובן יודעת גם שאני עתיד לעשות את ההפך ממה שהוא ינבא. כך שאדע את התוצאה של המדען האידאלי, ואעשה בדיוק את ההפך ממנה. לפנינו תופעה של self reference, התייחסות עצמית היוצרת מעגל מכושף. המחשב ייכנס ללולאה אינסופית ולא יוכל לתת כל תשובה. הנחת היסוד שלפנינו היא שהאדם יכול להכריע, אף כאשר המשחב אינו מסוגל לעשות זאת.

העמדה האקזיסטנציאליסטית

נראה לי שבעולם המודרני חזרה העמדה האקזיסטנציאליסטית באופן קיצוני לרעיון החרות, החרות המוחלטת. שיטתם נראית לי קרובה לשיטה הקודמת, אם כי בה חידוש חשוב אחד. לפנינו איפיון האדם שהוא חופשי לא רק מאילוץ הדטרמיניזם וגם מאילוץ האידיאות. יכול להיות שלא כל האפשרויות פתוחות בפני האדם, אך יש לפניו בכל רגע ורגע חופש.

כדי לתת הסבר פשוט לעמדה האקזיסטנציאליסטית, נבחין בין שני דגמים של חרות. כאשר האדם המאמין בקיומה של "אמת", הריהו דומה לקברניט של ספינה שהוא חפשי לנווט את הספינה כשבידו מפות המגבילות אותו. הוא חופשי עד כדי העלאת הספינה על שרטון הטבעתה או מציאת מקלט בחוף, אך אין הוא חפשי לשרטט מפות. אך אפשר לחשוב על חופש שבו הנווט חפשי אפילו לשרטט מפות. זהו חופש אירציונלי לחלוטין. המוסר המסורתי בא ואומר שקיימים ערכים מוסריים, ואתה חפשי לשמוע או לסרב, האדם חופשי לחטוא. זוהי עמדה המבוססת על הרעיון שהמפות נתונות. המוסר הוא מוסר נתון, שלא האדם יצר. אך לפי הדגם השני, אין מוסר אובייקטיבי, כל אדם מחליט את החלטותיו- כלומר משרטט לעצמו את המפות. זוהי בדיוק המלכודת שבמלה ערכים. יש בה מצד אחד טענה שמוסר דן בתחום שאיננו מדעי, כלומר ערכים אינם עובדות, כלומר יש מחויבויות שאינן באות מתוך העובדות. אך יש לערכים גם מימד אחר-סובייקטיבי-וכל אדם יכול לקבוע את מפת הערכים שלו. מובן שבתחום מסוים אנו חופשיים לשרטט מפות. השאלה-אם אנו חפשיים בכך לחלוטין. ניתן לשאול אם אפשר לישם זאת מעבר לתחום המוסר, גם בתחום האמת-האם המציאות שאנו תופשים היא תוצאה של המפות שאנו משרטטים. במילים אחרות, החרות המוחלטת מתקבלת תוך הרס האמת, שהרי יש סתירה מוחלטת בין אמת לחופש.

מעניין שגישה מעין זאת היא המאפיינת את גישת הכלאם לגבי האל. זהו רצון שרירותי שאין לפניו שום הגבלות, לא מדעיות ולא מוסריות.

[ג] משנתו של רבי חסדאי קרשקש

כיוון אחר, מצוי במשנתו של ר' חסדאי קרשקש. לכאורה נתפסת החרות האנושית בשיטתו, כתוצאה של תפיסה בתופעות בודדות, מבלי להתייחס לשרשרת הסיבות כולן. אכן, כל פעולה נראית כאפשרית מבחינת עצמה, אך היא מחוייבת מבחינת סיבותיה. אלא, שאם כך הם פני הדברים, אנו עומדים בפני דימוי של חופש, לא חופש. תשובה זאת, המצויה בשיטות שונות, מצויה גם במשנתו של רח"ק, אולם יש אצלו גישה שונה. כדי להסבירה נניח שקיים דטרמיניזם קיצוני בטבע כמו שחשבה הפיסיקה הקלאסית לפני 'הטראומה הגדולה' של המהפכה הקוונטית. נניח שגם האדם כחלק מהטבע נתון לדטרמיניזם מוחלט ומעשיו קבועים מראש. התזה המרכזית של ר"ח קרשקש, כפי שאני

מבין אותה, טוענת שיש אלמנט אחד שלמרות הכל הוא חפשי, וזהו תגובתנו הרגשית למעשינו, הסכמתנו או אי הסכמתנו עם פעולתנו ההכרחית. האושר או האומללות שלנו כלפי המתרחש בחיינו ובעולם, אינה קבועה על ידי הדטרמיניזם. ההסתכלות שלנו, רגשי השמחה או הצער שבנו הם המבטאים את חרותנו. זוהי לדעתי העמדה הרדיקלית ביותר שנאמרה בסוגיה שלפנינו.

הערה אחת מחויבת כאן. אילו היינו מסכימים לתזה השפינוזיסטית, לא היינו יכולים לעלות לדיון את תשובתו של רח"ק. זאת בגלל שאם לכל תופעה נפשית יש מקבילה גופנית, הרי גם תגובתנו נתונה תחת הדטרמיניזם הכללי. לא כך סבר רח"ק. הכל קורה כאילו היינו צופים בהצגת תיאטרון בה אנו השחקנים. כשחקנים אין אנו בני חורין. כמבקר ההצגה אנו חופשיים.

מכאן נובעת גישתו של ר' חסדאי קרשקש לגבי תכני האמונה. היו הוגים שהאמינו שהאדם חופשי באמונתו. לא כך ר"ח קרשקש. אין האדם יכול להחליט להאמין. נניח שמישהו "שבוי" ו"כבול" באמונתו האתיאיסטית. עדיין יש באפשרותו חופש התגובה- אם הוא שמח או עצוב במצב זה. הקב"ה לא ישפוט את האדם על נכונות ההוכחות שמאחורי כפירתו, אלא על האקט האחרון, על היותו עצוב או שמח במה שהוא מאמין. יתירה מכך, נובעת מכאן מסקנה איומה. אף מי שמאמין בא-לוהים ומקיים מצוותיו עלול להשפט על יחסו לאמונתו. האקט הדתי בה"א הידיעה אינה האמונה אלא השמחה. בזה, הוא שונה, מגישת הרמב"ם על שמחה, התופס את השמחה כתופעת לוואי הכרחית לידיעה. כאהבה, היא הפעלות. אנו פסיביים בה. לפי ר"ח קרשקש, אנו מצויים בפני הביטוי האחרון והקיצוני ביותר לחרות.¹⁰

***ר"י עראמה (שער מד) כותב "שכפה עליהם ההר כגיגית... כוונו חז"ל אל עוצם ההכרח והכפייה השכלית שהיה שם מחוזק העניינים ההם אשר הקדים אליהם הנאותים להביאם אל ההודאה ומכל הדברים אשר דסר לפנייהם באומרו אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם וגו'..."

סבור אני שקרשקש נתן ביטוי תיאולוגי לחוויית האנוסים. רח"ק חי בימים הטרגיים של סוף המאה הי"ד וראשית המאה הט"ו. ברדיפות הנוראות של שנת 1391 (גזירות קנ"א) נהרג על קידוש השם בנו. יהודים רבים נרצחו ורבים אחרים הוכרחו להתנצר. רבים עמדו בניסיון, אך רבים אחרים לא יכלו לעשות זאת, לא יכלו לסבול את העינויים והתנצרו. כבר בתלמוד מבוטא על ידי שליח המלך הרודף אחר רבה בר נחמני, שאין הוא מפחד מהמוות, אך הוא מפחד מהייסורים (בבא מציעא פו ע"א): "אמר [השליח] אזלינא מהא" אלך מכאן

¹⁰ נראה שזאת הייתה גם דעתו של ר' מנחם מנדל מקוצק. גישה אחרת מצאנו במשנתו של ר' נחמן מברסלב. מהפכה במושג האמונה יקנה לאדם חופש זה. נמצא זאת במשנתו של רבי נחמן מברסלב. בצורה פרדוקסלית ניתן לומר שדווקא ידיעותנו החלקיות ואי הוודאות שבחיינו, הם המאפשרים את חופש הבחירה האנושית.

ולא אמסור אותך לשלטונות, אלא ש"אי מקטל קטלו לההוא גברא לא מגלינא ואי נגידי מנגדין ליה מגלינא", אם יהרגו אותי לא אגלה היכן אתה מסתתר, אך אם ייסרו אותי ביסורים, אגלה זאת". האם האדם שנכנע היה חופשי? ושמה אדם אינו אחראי למידת האומץ והגבורה ולדרגת כוח העמידה לעמוד בפני עיניי, בהם הוא חונן. המחשבה האקזיסטנציאליסטית עסקה בשאלה זאת במקרה חלקית מקביל, האחריות של איש ההתנגדות הצרפתית שמסר את שמות חבריו לנאצים שעינו אותו. ג"פ סארטר סבר שאפילו במצב קיצוני האדם עדיין חופשי. הוא יכול לדחות את כניעתו בעוד דקה. זאת הערה חשובה מאוד הראויה לגדולי המוסר בעולם הישיבות. אבל בכל זאת סוף סוף, הוא נכנע. ר"ח קרשקש לימד אותנו דבר אחר. יש שריד אחרון לחופש שאף אחד אינו יכול לקחת מאתנו. זאת תגובתנו הפנימית למאורעות החיצוניים. הצער המתלווה בתוכנו למה שהתרחש אתנו יש לו ערך דתי, ובו נעוץ המבצר האחרון של החופש שאינו יכול ללכת לאיבוד אף פעם.

גישתו זו של רח"ק מלמדת אותנו משהו על הרצון. על האינטואיציה הזאת חזר בכתביו ה' פרנקפורט. על יד הרצון שלנו הנתון בתוכנו, רצון מסדר ראשון, קיים רצון מסדר שני, שהוא בן חורין. אמנם אני רוצה א', אולם הייתי רוצה לרצות ב'. ברצון השני הזה אני נשפט. בנוסח אחר, ובכיוון הפוך, היינו יכולים להשתמש במסגרת הקוצפטואלית הקאנטיאנית ולטעון שאמנם הרצון שלנו איננו חופשי בעולם הפנומנלי, אולם הוא חופשי בעולם הנואומנלי. כל אותם הדברים שקובעים את התנהגותנו אינם אלא תוצאות של החלטה קודמת, נעלמת, שאין אנו מודעים לנו. נראה לי שכך ניתן להבין את גישתו של ר' יצחק ברויאר.¹¹

¹¹ לא אוכל להיכנס במסגרת מאמר זה לתפיסה הרואה את החרות כאותנטיות. גישה זו מצויה לגבי א-להים במשנתו של שפינוזה, ובמשנותיהם של פילוסופים שונים בימי הביניים. החרות כאותנטיות פירושה אי כפיפות לכל דבר חיצוני. אך בעת ובעונה אחת, כניעה מרצון לדטרמיניזם פנימי. כמובן שלפי הגדרותיו שך שפינוזה, היות ואין שום דבר חוץ מא-לוהים, אזי באופן טריוויאלי א-לוהים חפשי. הדטרמיניזם היחידי האפשרי הוא הדטרמיניזם הנובע ממהותו וטבעו שלו. במשנתו של הראי"ה קוק זוהי החרות האמיתית גם לגבי האדם. כל חייו הם מאבק להגיע לחרות זאת.