

מעבר לאחדות – הערות לסטרוקטורה של החלק הראשון של הכוכב

שלום רוזנברג

בעבודתי זאת ברצוני להתייחס לאחת התזות העיקריות שפיתח פרנץ רוזנצווייג בחלק הראשון של 'כוכב הגאולה'. נדמה לי שהבנתה תסייע בהבנת מכלול הסוגיות הנדונות בחלק זה של הספר.

בתחילת הדברים יש לומר שתזה זאת יכולה להיות מנוסחת אך ורק לדיאלקטיקה ובמידת מה לדקדוק הספקולטיבי שבמשנתו של רוזנצווייג. בשלב הראשון 'יוצר' הדקדוק הספקולטיבי את הישויות שאנו באים לנתח: א-להים, עולם, אדם. הדיאלקטיקה תעזור לנו לאפיין אותם. אולם, בכך לא יהיה די. בעיות רבות מתעוררות בגין שפתו המיוחדת של רוזנצווייג, המשתמש במונחים הקרובים לנו אך בהוראה שונה. כוונתי בשורות אלו לנסות ולהבהיר את האינטואיציות הפילוסופיות הבסיסיות העומדות מתחת לאפאראט הלוגי ולמינוח הטכני המיוחד.

ההשקפה הפילוסופית הקלאסית לימדה אותנו לחפש את מהות הישויות, הדברים והמושגים. בכך מונח סודה של ההגדרה. אם ההגעה למהות לא תיתכן, יהא עלינו להסתפק בתיאור – 'רושם', בעברית של ימי הביניים – שמאפשר לנו לכל הפחות לייחד את הדבר המבוקש. את זאת נוכל לעשות על ידי גילוי התואר היסודי שבדברים, אף אם תואר זה יהיה מקרי. גישה זאת מתאימה באופן מופלא להגיון האריסטוטלי ולשלושת העקרונות הקלאסיים שהדריכו אותו, ביודעין או שלא ביודעין: הזהות, נמנעות הסתירה והשלישי המוצא. רוזנצווייג מציע דרך חדשה. הדברים היסודיים שאנו מחפשים להבינם הם בעלי שני תארים מנוגדים. עיקרון השלישי המוצא לא מתקיים וממילא הסתירה איננה אלא לכאורה. שני עקרונות נראים סותרים, אך יש לקבל את שניהם. שימושיו של רוזנצווייג בשפה מחזירים אותו למסורת של הגל ושלינג, אולם כבר בימי הביניים ניתן למצוא הצטעצעות במושג דומה. הכוונה למהלכים הלוגיים-לשוניים הנעשים בדיונים על תארי השלילה של הא-ל. אם שלילת השלילה זהה עם החיוב, הרי שאין שום רבותא בתורת התארים השליליים. הוגי ימי הביניים חיפשו את הדרך לדבר על שלילה שתרמוז על מציאות שונה לחלוטין.

דבר זה יכול להסביר לנו את תולדות הדילמות הגדולות שהופיעו וחזרו, בפילוסופיה אך גם בכל רבדי התרבות ובביטוייה המרכזי ביותר: הדת. יש תרבויות שבחרו באחד משני קצותיה של דילמה. יש תרבויות שהצליחו לתפוס את שני הקצוות גם יחד. רוזנצווייג מתאר זאת באופן פלסטי כשני זרמי מים שנפגשים ויוצרים מערבולת. זאת המערבולת בה אנו נתונים כאשר אנו באים לדון על א-להים, עולם ואדם. בתרבות נמצא את שתי האופציות השונות, אך גם את החיבור ביניהם. הבנת החיבור היא מטרת החלק הראשון של הכוכב. בחלק הראשון מראה רוזנצווייג כיצד הסכימה הלוגית הזאת

באה לידי ביטוי תרבותי-היסטורי. הודו וסין, לפי רוזנצווייג, מבטאות את שתי האופציות המנוגדות שהובאו לידי פיתוח עקבי. שתי האופציות מתאחדות בתרבות היוונית, ואולי ניתן להרחיב ולומר זאת לגבי התרבות המזרח תיכונית בכלל. זה היה הרקע הנאות שעליו יכולה היתה להופיע ההתגלות המקראית.

בחיפוש הקומפלמנטריות בין האופציות בחלק הראשון של הכוכב נמצא את יוון ועולמה האילי, כשתרבות המזרח, הודו וסין נותרות מאחור. בחלק השני נראה את התרומה המקראית, תוך שנשאיר מאחור את האיסלאם (שבינו ובין היהדות יש דברים במשותף אך גם הבדל יסודי). בחלק השלישי עתידים אנו לקבוע את הגבולות שבין יהדות לנצרות. אותנו מעניין כאן המעבר בין החלק הראשון לשני בכוכב מעבר זה בא לידי ביטוי במשבר הפנימי העמוק המתרחש באיליות בשלהי התקופה העתיקה. המשבר בעולם העתיק בא לידי ביטוי במיסטריות בפרט ובמיסטיקה הפגאנית בכלל, בחוויות שבהן בני האדם מגיעים אל או נפגשים עם הא-לוהים. במפגש הזה עם הא-לוהים האדם חדל להיות אדם והעולם חדל להיות עולם.¹ תהליך זה מתרחש בגלל הגרביטציה הגדולה של האינסופיות הא-לוהית, בפניה אנו מתבטלים. רעיון מושך זה של הביטול האנושי נפוץ בקבלה ובחסידות – אבל נגדו יוצאת ההתגלות. זוהי פרשת המים בין המיסטיקה לבין האקזיסטנציאליזם הדתי: במיסטיקה האדם מאבד את ישותו. הוא מחפש מצב תודעתי אחר. לא כך באקזיסטנציאליזם הדתי – כאן האדם נשאר בתודעה האישית הנורמלית שלו, ומשם הוא מחפש את הדרך לא-לוהים. בכספת הענקית של הישות האינסופית אין אנו מאבדים את ישותנו אנו ואת רכושנו היחיד: הדיאלוג.

משבר האיליות הוא שלב הכרחי, הוא תנאי להתפשטות המונותאיזם – אך מה שמתרחש באותו משבר עדיין איננו המונותאיזם. ניתן דוגמה אחת של המעבר הזה. הפגאניות, ובעקבותיה הפילוסופיה היוונית ותולדותיה, פיתחה את היסוד הגדול של אהבת א-לוהים. אבל זאת היתה אהבת האדם לא-לוהים מבלי שהצד השני, אהבת א-להים לאדם, יתגלה. על עניין זה כבר העירו רבי יוסף אלבו, בפרקים האחרונים של החלק השלישי של ספר העיקרים, ור' יצחק עראמה, בספר עקדת יצחק. מושג זה של אהבת הא-לוהים האקטיבית יראה לרבים, ושפינוזה בראשם, כשריד אנתרופומורפי. אולם גם אהבת הא-לוהים לעצמו אינה פחות אנתרופומורפית בעיניי, והיא חשודה מאוד מבחינה מוסרית. למה היא עדיפה על פני אהבת א-לוהים לזולת? על כל פנים, אהבה זאת היא הבסיס להתגלות והיא היוצרת את הנתיב בין הא-להים לאדם. הבריאה וההתגלות הם שני 'פתחי היציאה' של הא-לוהים, לעבר העולם ולעבר האדם.

[א]

כדי להבין את האינטואיציות הבסיסיות של רוזנצווייג בחלק הראשון של הכוכב חייבים אנו להתייחס לנוסחאות הלוגיות שבחלק זה. נוסחאות אלו מתמיהות רבים מן

1 רוזנצווייג, כוכב הגאולה, ירושלים תש"ל, עמ' 80.

הקוראים, ודנות את הספר למבוכה שמקשה על הבנת הטקסט. בדברים שלהלן אנסה להציע דרך להבנה. עיקר המבוכה, בעיניי, מקורה בשינוי היסודי בשיטת ההצרנה, בעקבות התפתחות הלוגיקה המתמטית מבית מדרשם של פרגה וראסל. על פי לוגיקה זו, נקודת המוקד של כל הצרנת פסוקים היא שאלת תיאור הפסוק, כלומר הצרנת הקשר שבין נושא לנשוא, סובייקט ופרדיקט. בימינו, צורת ההצרנה הסטנדרטית של פסוק היא "Ps". כאשר s מסמן את הסובייקט הפרטיקולרי ו-P את הפרדיקט הכללי.² הקשר בין הסובייקט והפרדיקט מתואר בעברית על ידי האוגד 'הוא' (או 'היא', 'הם', 'הן') – עובדה השונה מהנהוג ביוונית, רומית ובשפות האירופאיות, בכללן הגרמנית שבה השתמש רוזנצווייג. בשפות אלה נעשה שימוש בצורה כלשהי של 'יש', למשל בפסוק: a is P. האוגד מתאר כמה צורות לוגיות שונות, שאנו חייבים להבדיל ביניהן. ואכן, בלוגיקה המודרנית אנו משתמשים בסימנים שונים להצרנה: "c", המסמן יחס בין קבוצה חלקית לקבוצה כוללת ('הלויים הם ישראלים', למשל); "e", המסמן היות איבר בקבוצה ('ראובן הוא לוי'); "=" רב-המשמעות, המסמן זהות בין קבוצות, ובתאנים מסוימים בין אינדיבידואלים, בפסוקים טאוטולוגיים מהסוג 'א הוא א' ובפסוקים אינפורמטיביים, שקאנט היה מכנה אותם סינתטיים. מעניין לקבוע שהיחס בין הסובייקט והפרדיקט לא זכה בהצרנה הלוגית לסימן מיוחד. ההצרנה הלוגית בה משתמש רוזנצווייג היא זו המיוצגת באמצעות הסימן "=". כאן מסתתר האוגד הרב משמעי, מה שרוזנצווייג מכנה 'וי"ו החיבור'.³

בדקדוק הספקולטיבי חב רוזנצווייג חוב גדול לשלינג וכמובן להגל. אך כאן אתעלם משאלת המקורות, אנסה לדון אך ורק בעצם הסוגיה ולהבהיר אותה. נקודת המפתח לכל הדיון נמצאת, כאמור, בעובדה שלפנינו לוגיקה תלת-ערכית – לא לוגיקה בינארית שמחלקת את האמת בין "p" ו"לא p" ובקיצור בין 'כן' ו'לא'. קיים שלישי שהוא 'מוצא' מהלוגיקה הבינארית. כשאנו מציעים לוגיקה תלת ערכית, אין סתירה בין 'כן' ו'לא'. בשלישי לא נדון כאן. הוא ה'אין' אליו הגיע קאנט בדיאלקטיקה שבביקורת התבונה הטהורה. הפרלוגיזמים שקאנט בנה בשלושת התחומים – א-להים, עולם ואדם – הם כחלונות המצביעים על ה'אין', 'אין' מבחינתה של התבונה. רוזנצווייג יבטא זאת באמצעות מושג ה'ראשית' שהרמן כהן השתמש בו. מאחורי המושג הזה ישנו מושג הדיפרנציאל המתמטי, שאינו אפס אך גם אינו כמות סופית כלשהי. הדיפרנציאל, החשוב כל כך להבנת התחשיב שבבסיס הפיסיקה המודרנית והצליח לתאר את התנועה, מכיל בתוכו את המעמד השלישי השובר את הנוקשות הבינארית של הלוגיקה הרגילה. הדיפרנציאל הופך כאן למודל לדיון פילוסופי. כדי ללכת אל מעבר ל'ראשית' אנו יכולים להפעיל את שני המפתחות שבידנו, את ה'כן' ואת ה'לא'.

היסוד השני של הלוגיקה הוא המשחק עם האוניברסליות והפרטיקולריות. ב'כוכב

2 הדוגמה הקלאסית היא הפסוק 'סוקראטס' [הוא פילוסוף] IP]. לא אתייחס כאן לפסוקים מורכבים יותר, כמו למשל הפסוק 'כל הירושלמים הם ישראלים'.

3 כוכב הגאולה, עמ' 73.

הגאולה' מתוארים שני מעמדים אונטולוגיים אלה בעזרת הסימנים A (הכללי) ו-B (הפרטי): A, האות הראשונה של המילה Allgemeines, ו-B, האות הראשונה של המילה Besonderes.⁴ אלא שרוזנצווייג רומז להסבר אחר. לדבריו, הוא משתמש ב-A דווקא ולא ב-B או ב-C, באות הראשונה של האלף-בית, 'כי היא מהויינת היות אין סופי, כי בספירה המיוחדת שלה... אין קודם לה שום דבר שבעקבותיו היא צריכה לבוא'.⁵ 'אחד' זה מעורר אסוציאציה לנאמר בספר יצירה: 'לפני אחד מה אתה סופר?'; 'שום דבר אינו יכול לקדם לה כיוון שהיא הונחה כאינסופית ולא כסופית', כותב רוזנצווייג. אלא שמושג האוניברסליות נשאר. שני הסימנים יוצרים שלוש קומבינציות אפשריות: AA, AB, BB. דהיינו, בהתאמה: א-להים, עולם, אדם.

[ב]

באופן כללי ניתן לומר ששני הכיוונים, כיוון ה'כן' וכיוון ה'לא', מבטאים עימות בין שתי אופציות עקרוניות: מהות וחירות. במידה רבה זה יהיה נכון לגבי א-להים, עולם ואדם גם יחד.

כך למשל, בתחום הא-להים ה'כן' וה'לא' באים לידי ביטוי בשני הכיוונים היסודיים בהם אנו יכולים לבנות תיאולוגיה ודת. האחד – הכן – מתייחס למהות ולשלמות הא-להית, מה שרוזנצווייג יכנה ה'פיסיס' הא-להי. ה'כן' עושה את הכך לכך-ולא-אחרת. אם נחזור אל הנוסחה $A=A$, הרי שלפי רוזנצווייג ה'כן', המהות המתוארת על ידי ה-A הימני, הוא הנשוא. ה-A השמאלי הוא הנושא, ה'לא', המתאר את החירות. הנושא, לפי ההצרנה שלפנינו, גורר איתו גם את סימן השוויון: $A=A$. יש כאן תופעה השונה מהלוגיקה הקלאסית, שסירבה לבנות פסוקים עם נושא שלילי, כמו 'לא אדם'. ה'לא' מייצג את החירות הא-להית המוחלטת. 'לא' נגד כל האזיקים, הטבעיים אך גם המושגיים. 'לא' כנגד כל הגבלה. החירות מתבטאת ב'לא', השלמות – ב'כן'. בצורה אינטואיטיבית עלינו לראות את המשוואה הזאת כמביאה לידי אחדות שני מושגים המרחפים בחלל, או כמו שני יסודות כימיים בודדים במציאות, העתידים להגיע לידי התרכבות.

אמירת ה'כן' היא עובדתיות נחה לחלוטין. זאת השלמות הטוטלית אבל האין-סופית. משהו נח, סטטי. אם סערה תוטל בים השקט הזה של הטבע הפנים א-לוהי ותרתיח את מימיו, או שמא יבקעו מקרבו מערבולות ונחשולים שיעלו על פני המשטח השלו תנועה זורמת, זאת עדיין אין אנו יודעים. לפי שעה היא "A" הוויה נחה, אינסופית. הסערה תתרחש כאשר נוסיף למהות את החירות. אילו הייתי מסתפק בשלמות, הייתי יכול ליצור תיאולוגיה שבה א-לוהים הוא שלמות. בגישה זאת עלינו לקבוע שלפנינו א-לוהים כמציאות מושלמת, נחה, אדישה. אין בה שינוי כלל, ולמרות זאת היא המוקד

4 שם, עמ' 68, הערה 8.

5 שם, שם.

הראשון של כל ההוויה. האסוציאציה המיידית המתעוררת בנו היא מושג המניע בלתי מוגע, המגנט הקוסמי שמושך אחריו את המציאות אך הוא עצמו אינו משתנה. אנו כולנו שואפים אליה, אך היא אוהבת את עצמה. כ'עצם' של שפינוזה, ואולי כאינסוף של הקבלה, ללא הספירות.

אלא שעלינו לצעוד מעבר לאחדות. למהות אנו חייבים להוסיף את החירות. המהות היא ה'טבע' הא-להי. את הדיון בו ניתן לכנות 'פיסיקה'. את מה שיחרוג ממנו, נכנה 'מטא-פיסיקה'. השימוש בקידומת 'מטא' תלווה אותנו בכל הספר הראשון בגלגולים שונים, כ'מטא-לוגיקה' ו'מטא-אתיקה'. מונחים אלה אינם משקפים את המושגים הקלאסיים של מה שנמצא מעבר, ובוודאי שלא את השימוש המודרני שעניינו רמה גבוהה יותר המתייחסת אל הנמוכה ממנה. בשפתו של הכוכב, הם מציינים תחומים שנמצאים על יד התחומים הקודמים אך שוללים אותם, כאילו מציאות חדשה פורצת כאן על יד המציאות הרגילה. המטא-פיסיקה, אכן, פירושה קיומו של עיקרון שמצוי מעבר – לא מעבר לפיסיקה של שמים וארץ, אלא מעבר לפיסיס הא-להי.

את הא-להים עלינו לתאר לא כ-A אלא כ' $A=A$ ', דהיינו כזהות של שני עקרונות שונים. ה'פיסיס' הא-אלהי מתואר בנשוא. אבל זו רק חצי משוואה. הגענו לחצי הדרך. החצי השני מרחף באוויר: ' $A=$ '. הנושא כאן הוא דווקא האיון, א-לוהים בעל החירות האינסופית. כאן מוגדרת תיאולוגיה אחרת. א-להים שאינו כפוף לכלום, אף לא ללוגיקה. התיאולוגיה של א-לוהים כמהות מושלמת מול התיאולוגיה של א-לוהים – החירות האין סופית. כשאחבר את שתי התיאולוגיות אמצא את האמת, אבל זאת אמת שהיא מערבולת בין שתי תיאולוגיות.

שתי התיאולוגיות באו לידי ביטוי בהיסטוריה. רונצווייג טוען כי שיאה של הגישה שבמרכז ה'פיסיס' באה לידי ביטוי בדת ההודית, שראתה לפנייה את ה'הן'. הבודהיזם הוא הגיבוש האחרון של גישה זאת והנירוונה היא שיאה. במחשבת סין, לעומת זאת, נמצא את הצד השני: את הכוח, את הפעילות המבטאת את החירות. במיתולוגיה המזרחית ניכונת-יוונית נראה עולם אחר לחלוטין. היא הרגישה בשני צידי הדילמה. החיבור בין מהות לחירות היא החיות הא-להית. כאן נולד המיתוס, טביעת האצבעות של הכרת המאבק שבה כאילו נמצאים האלים עצמם. זאת הסיבה שהתורה – המקרא, ההתגלות – יכלה להופיע רק על רקע העולם המיתי. לא בהודו ולא בסין. כאן, ביוון, היתה הבנה של שני הצדדים. הבנה מוטעית אולי, חלקית וודאי, אך למרות זאת הבנה. היא לא ראתה את הדברים באופן חד צדדי. חד הצדדיות יכולה להיות גאונית ולהגיע לשיאים שאין כמוהם, כמו בהודו, ועדיין להישאר חד צדדיות. בהמשך נראה במפגש שבין השניים, בסתירות שביניהם. שם נפגוש מצב אחר.

שתי התיאולוגיות נמצאות ביחד ויוצרות מערבולת. הדבר דומה לפיסיקאי החוקר את האור ורואה בו שתי תמונות משלימות המשמשות בערבובייה; גלים ומטא-גלים, דהיינו חלקיקים. עתה אנו יכולים ליישם את ההתבוננות הזאת גם לגבי שני הקודקודים הנוספים של המשולש: בנוסף לא-להים, גם לעולם ולאדם. הכללה תאפיין עכשיו את המשולש הבסיסי: א-לוהים המיתי, העולם הפלסטי והאדם הטראגי. המיתוס, הפלסטיקה

והטרגדיה הם שלוש עדויות על המתחים, הסתירות והמאבקים הקיימים בין יסודות שונים בקודקודי המשולש. בכל אחד מהתחומים נהייה עדים למה שבעקבות הפיסיקה ניתן לכנות הקומפלמנטריות שבמציאות. המשוואה הבסיסית שרוזנצווייג מנתח מאחדת בין שני תיאורים, שתי תיאוריות. שני התיאורים נכונים, ויש אפילו זהות ביניהם. ולמרות זאת יש בעיה בסימן השווה, בזהות, מעין מערבולת המלווה אותנו בכל אחד מהתחומים.

הקומפלמנטריות הקיימת בעולם מנוסחת במשוואה " $B=A$ ", דהיינו המפגש בין הפרטיקולריות והאוניברסליות. מכאן הפלסטיקה המחברת בין האוניברסלי של המדע לבין הפרטיקולרי שבכל דבר ודבר. ראיית הפרטיקולרי שבטבע, לדוגמה, היא המאפשרת את האמנות. לדעתי, מאחורי דיון זה ישנה אינטואיציה דומה לזאת המדריכה את אנרי ברגסון. לצד הדטרמיניזם העולמי ישנו יסוד של חופש – זהו המקור ליצירתיות המתקיימת בטבע, וכיחוד בטבע החיים.

[ג]

האופי הדואלי שמצאנו בא-לוהים מצוי גם באדם, כמו היינו אומרים שישנן שתי תמונות של האדם המנוגדות זו לזו. מקווה אני לא לטעות בזהותי אותן עם תמונתו של קאנט ותמונתו של ניטשה. קאנט מתאר את האדם כאסנציה תבונית, כעומד בפני צו אידיאלי – צו התבונה המעשית – והחובה לממש אותו. זהו האדם האתי, ומשימה זאת היא מרכז חייו. לעומתו יש בפנינו כיוון שני, הפוך לראשון, שיתפתח עד האקזיסטנציאליזם ואולי גם מעבר לכך. את העמדה הזאת מגלם ניטשה. אין בפניו לא פיזיס ולא מהות, לא צו ולא חובה.

מהו האדם? תשובתו של רוזנצווייג, כמובן, היא 'האדם הוא זה וגם זה'. רוזנצווייג חשב שחטאו הגדול של שפינוזה הינו בכך שאמר 'או' ולא 'ו'. כפי שראינו גם ביחס לקודקודים האחרים, לפעמים אנחנו בונים דילמה של 'או-או' בין שתי אופציות, כשלמעשה כשהתשובה היא 'ו'; התשובה מצויה היכן שלכאורה קיימת סתירה. הסתירה בין שתי העמדות יוצרת את המערבולת, את החיים, ואצל האדם את הטרגדיה, שראשיתה בטרגדיה היוונית. הסתירה הזאת מאפיינת את האדם. זאת הסתירה בין האתיקה לבין המטא-אתיקה החורגת ממנה.

הדואליות שבאדם באה לידי ביטוי גם ברבדים אחרים, כמו בעימות בין הפרסונה לבין העצמי. מקורה של המילה פרסונה בתיאטרון, ופירושה 'מסיכה'. כשאנו משתמשים בה לתאר את האישיות – הכוונה היא למשחק האנושי האינדיבידואלי שלנו. אנו חיים בחברה בה אנו שותפים להצגת תיאטרון. כל אדם ואדם הוא פרסונה – שחקן בהצגה, וזוהי בעצם האישיות. אתם מכירים אותי דרך המסכה שאני לובש. מתחת למסכה יש עולם שלם. בעקבות הכוכב ברצוני להבחין מושגים שונים שבאמצעות השפה היומיומית קשה לנו להבחין ביניהם. לצורך כך נצטרך להשתמש במושגים תיאורטיים, שאינם מצויים בשפה הטבעית, אליהם נגיע דרך ניתוח פילוסופי. אכן, אנו חייבים להבחין בין

הסגוליות לבין העצמיות. הפסיכולוג מסתכל על הסגוליות, בעוד שהחברה מסתכלת על האישיות. ברגע שהאדם מצליח להסתכל אל תוכו – הוא מגלה את העצמיות. העצמיות היא למעשה 'איך אני הייתי מסתכל על עצמי, לו יכולתי לעשות זאת'. זהו תהליך. את הסגוליות אני מכיר במידה מסוימת, וכן את האישיות – אך העצמיות מצויה מעבר לכך. בהשפעת הלחץ החברתי אנו עלולים להסתכל על עצמנו כפי שהאחרים מסתכלים עלינו. אולם, ייתכן רגע שבו המחסום נשבר, ואני מסתכל על עצמי בעיניי שלי. אם הצלחתי, הרי שגיליתי את עצמיותי, או בלשון אחר את ה'עצמי' שלי. הסתירה בין העצמיות לאישיות מתבטאת אצל כל אדם במתח הקיים בין מה שמצופה ממנו לבין מה שיש בתוכו. מתח זה יכול להיהפך לטרגדיה.

כעת אפשר לחזור אל המשוואה המתארת את האדם. למשוואתו של רונצווייג ניתן להוסיף משוואה נוספת: כשהפסיכולוג אומר על האדם משהו, הרי שמתקיים כאן $A=B$. אולם באדם מתקיימת משוואה אחרת, $B=B$. במשנתו של היגל, $B=B$ מתאר את התודעה העצמית. בכל הכרה ישנם סובייקט ואובייקט, אני והדבר המוכר. בתודעה העצמית, השניות הזאת נעלמת. האובייקט והסובייקט זהים. אני מכיר את העצמי. זה נכון גם במשנתו של רונצווייג. אולם משהו שונה מיוצג במשוואה. זהו החיבור שבין האישיות והעצמיות, הפרסונה והעצמי.

העצמי בא לידי ביטוי בבדידות האונטולוגית שלי. ארשה לעצמי לנסות ולהבהיר זאת בצורה פשוטה, אולי אפילו פשטנית. גופי שקוע בעולם ולגופי יש גבול, בגלל היותו סופי. אך הגבול הוא גם משטח הקשר עם המציאות החיצונית ועם הזולת. הגבול הוא הקשר עם הכסא שאנו יושבים עליו, עם השולחן שאנו נמצאים לידו. האדם הוא בעיקרו גבול. אולם עולמי הפנימי אין לו גבול, הוא איננו גבול עם עולמכם הפנימי, הוא קוסמוס שלם ועצמאי. כאן רוצה אני למקם את משמעות ה'עצמי'. אינני יכול לעבור את הקילומטרים המחשבתיים או הרוחניים ולדפוק בדלת העצמי של הזולת. אין לנו עולם משותף. זאת הנקודה המכרעת. אי קיומו של אותו עולם משותף הופך את קיומי לאי בודד. עמדה זאת שונה לחלוטין מההשקפה ההיגליאנית, שראתה את היחיד כחלק מפאזל כשהרכבת החלקים יוצרת את הכוליות. מבחינה חברתית, מבחינתה של הפרסונה, כולנו חלקים במשחק פאזל הולך וגדל, פאזל היוצר את המשפחה, החברה, העם והאנושות. בעצמי יש משהו שונה, הוא בודד. האתיקה מתייחסת לחלק שלנו בפאזל, להתנהגותנו במסגרתו. העצמי מביא אותנו למטא-אתי, למשהו שונה לחלוטין, שאינו חלק מהפאזל ופעמים רבות נמצא בקונפליקט איתו. העצמי הוא אי בודד בים ללא גבולות, מבלי שיהיה לו קשר עם הזולת.

דברים אלה מתקשרים למושג החירות. הפרסונה והעצמי הם ה'כן' וה'לא' של האדם. כמו ביתר הקודקודים, זהו מוצא מהפרדוקסים של קאנט, מה'אין' שאליו הביא אותנו. ה'אין' הוא טרנסצנדנטי, אולם ממנו יוצאים ה'כן' וה'לא' שיבטאו את המעבר שבין ה'אין' ל'אני'. כעת נוכל להסתכל במבט נוסף על 'כן' ו'לא' אלה. צריך לזכור שנקודת המוצא שלנו היא תמיד 'אין' כלשהו. כעת הביא אותנו ה'אין' אל האני האמיתי. קאנט לא היה יכול להוביל אותנו אליו, כדי להגיע לכך היינו חייבים

לשנות את הלוגיקה. גם בחיי היומיום זאת משימה קשה. אני לא מכיר את ה'אני' האמיתי, אינני יכול להגיע אליו. עלינו לצאת מה'אין' ולהשתמש בשלילה, ב'לא'. 'לא' זה בא לידי ביטוי בחירות האנושית. מה שמצאנו בא-להים, מצאנו גם באדם. אלא שהחירות שם וכאן שונה. אצל הא-לוהים, החירות פירושה יכולת אין-סופית, מעבר לכל גבול. אני מוגבל, אולם אצלי מתבטאת החירות במשהו כה אנושי, שהוא אינו נמצא בעולם ואפילו לא בא-לוהים: היכולת לחטוא, ועל כל פנים היכולת למרוד. המהות באדם באה לידי ביטוי באופי, החירות במרי⁶. המרי הזה בא לידי ביטוי המופלא ביותר בתיאטרון הטרגי. המרי האנושי, אכן פינה ביצירתו של קאמי, מפותח בהגותו של רוזנצווייג שנים קודם לכן. המשוואה הבסיסית $B=B$ באה לידי ביטוי בעולמו הפנימי של האדם, בנפשו ולא בפעולותיו. אדם יכול להיות אסיר בעולמו החיצוני, אך בנפשו יתרחש מרד, מרי. כפי שהראי"ה קוק אמר פעם לרב חרל"פ, האפשרות שהאדם יידע את קונו ויתכוון למרוד בו, היא ביטוי לגדולתו וסגולתו של האדם. אולם המרי יכול להיות גם מרי פנימי, מרי נגד עצמי. ודאי מרי נגד האופי שלי. האדם בא לידי ביטוי בוי"ו החיבור שבין מרי לאופי. רוזנצווייג מזכיר את דבריו של מפיסטו ב'פאוסט' של גיתא – 'לעולם אתה נשאר מה שהינך'. לפי גישה זאת, האדם נידון להמשיך ולחזור על מה שהוא, על אף ניסיון השווא להשתחרר. רוזנצווייג כופר בכך. האופי אינו אלא ביטוי לסגוליות – אולם מעבר לכך ישנה החירות, המעניקה לאדם את האפשרות והזכות למרי ולמרד. החיבור בין אופי לחירות הוא הפותח את האפשרות להתכונן פנימה אל תוך עצמיותנו. כאן נולדת האינדיבידואליות – התודעה העצמית האמיתית שלי בתוך האני. או-אז מתחילה הביוגרפיה האמיתית של האדם. היא נמצאת לא כאן ולא כאן, לא במרי ולא באופי, אלא בביוגרפיה שלישית – זו של הטרגדיה. הטרגדיה היא התעודה של המאבק שבאדם. המאבק שבין מרי לאופי. זהו מאבק נגד עריץ שאינו חיצוני לי, אלא מצוי בתוכי. מאבק זה הוא עבורי מאבק בין הכנפיים של החופש והשורשים של האופי – היורדים עד לתהום.