על מקורות הגיון בקרב בני-האדם

אילי ב' ויסטוב *

המיתוס המקראי על מגדל בבל (בראשית, י"א:1-9) נפתח במילים הבאות: "ויהי כל-הארץ שפה אחת ודברים אחדים". בני-האדם נקבצו כדי להקים לעצמם עיר ובה מגדל שראשו בשמים, באומרם הבה "נעשה-לנו שם". בראות האלוהים כי אחדות זו — "עם אחד ושפה אחת" — מניבה תאוות כוח הוא הסיק כי דבר לא יניא את בני-האדם מלהגשים את מטרותיהם. הוא בלל אפוא את שפתם למען לא יבינו זה את זה; הפיץ אותם על פני האדמה כולה, והם הפסיקו לבנות את עירם. כוח יתר הוביל לפירוק האחדות המקורית — להיווצרותן של שפות ואומות שונות.

אגדה יוונית מספרת על תקופה שנמשכה דורות רבים ובה חיו בני-האדם בשלום, בלא ערים ובלא חוקים, שפה אחת להם, ורק זיאוס לבדו מושל בהם. "לבסוף, פילג הרמס את הלשונות וחילק את האנושות לאומות נפרדות. כך נתגלע פירוד בקרב בני-תמותה, וזיאוס שנפגע ממריבותיהם הסתלק מן השלטון והפקידו בידי הגיבור פורוניאוס איש ארגוס, ראשון מלכיהם של בני-האדם". (מצוטט מתוך היגינוס, אגדה 143, אצל Gaster 1969.) השוני הוליד פירוד, ונפגם הקשר עם האחדות המקורית ועם האל העליון אשר חלש על אחדות זו. בעוד שבמיתוס המקראי הגיון בא לעולם כתוצאה מהיבריס, באגדה היוונית מקורו באל והוא משקף צורך ארכיטיפי בשינוי.

בעידן הנוכחי, מתאפשר קידמה של תקשורת כלל-עולמית מהירה הודות לשאפתנות ולקדמה הטכנולוגית. העולם "מדבר בשפה אחת". בני-אדם הגיעו עד לב השמים עם גורדי-שחקים, לוויינים ומעבורות חלל. הכוח המתלווה להישגים אלה מוליד היבריס כמו-אלוהי, וחשיבותו של אל על-אישי פוחתת. כה בעת, אנו גם עדים לשיבושים בתקשורת ובשיתוף

* ד"ר אילי ב' ויסטוב, פסיכיאטר ואנליטיקאי מנחה באגודה הישראלית לפסיכולוגיה אנליטית (עפ"י ק.ג. יונג); סגן נשיא באיגוד הבינלאומי לפסיכולוגיה אנליטית. בעבר פרופסור חבר בפסיכיאטריה בפקולטה לרפואה באוניברסיטת סטנפורד בקליפורניה ופסיכיאטר בכיר בבי"ח הדסה.

הפעולה בין בני-האדם. יחידות פוליטיות לשעבר מתפוררות, ואחרות מתמודדות עם פירוק פנימי הנובע מבעיות של אפליה, עוני, אלימות והעדר משמעות. רבים פונים לפונדמנטליזם דתי כדי למצוא בו תשובות לאי-הוודאות המכרסמת בהם. הדבר נכון במיוחד לגבי הארצות המוסלמיות, לגבי המדינות שהיו שייכות בעבר לבריה"מ ובמידה פחותה יותר לגבי ארצות-הברית. התחירה לפתרונות פוליטיים ובלבליים קשורה ללא-הפרד בחיפוש דתי ורוחני.

הזיקה ההיסטורית בין הדת לפוליטי

ארמסטרונג (Armstrong, 1993) מתארת תקופה של תמורות ששררה ב"עולם התרבות" (Oikumene) בין השנים 800 ל-200 לפסה"נ. העיון בתקופה זו מעלה כי אפשר לזהות מקבילות תרבותיות מסוימות בינה לבין העידן הנוכחי.

"שגשוג כלכלי חדש הביא לעליתו של מעמד סוחרים. העוצמה החלה עוברת מן המלך והכוהן, מן המקדש והארמון אל כיכר השוק. העושר החדש הוליד פריחה אינטלקטואלית ותרבותית וגם הוביל להתפתחותו של מצפון אישי. אי-השוויון והניצול נעשו גלויים יותר משקצב השינוי בערים הואץ, והאנשים החלו מבינים כי התנהגותם עשויה להשפיע על גורלם של הדורות הבאים. כל אזור ואזור פיתח אידיאולוגיה משלו כדי להתמודד עם בעיות וטרדות אלה: טאואיזם וקונפוציאניות בסין, הינדואיזם ובודהיזם בהודו, ורציונליזם פילוסופי באירופה. המזרח-התיכון לא הצמיח פתרון אחיד. אולם באירן ובארץ-ישראל, פיתחו זוראסטר ונביאי ישראל גרסות שונות של מונותאיזם. משונה ככל שזה עשוי להיראות, רעיון ה'אל' — כמו תובנות דתיות גדולות אחרות של התקופה — התפתח בכלכלת שוק ברוח הקפיטליזם התוקפני". (שם, עמ' 36-37).

רפורמה דתית עשויה גם להתרחש בתגובה לדיכוי פוליטי. לעתים קרובות, שינוי חברתי ופוליטי נגזר מצורך בהתחדשות רוחנית ודתית. היסטורית, תנועות דתיות חשובות צמחו ועלו מתוך נסיבות פוליטיות קשות. הקשר הפוליטי של מקורות היהדות (על-פי ההערכה, בתקופה שבין המאות העשרים והתשע-עשרה לפסה"נ) לוט בערפל. מנגד ידוע לנו כי הולדתו של ישו ומכאן, הולדת הנצרות בכללה, התחוללו בתקופה סוערת מבחינה פוליטית. ארץ-ישראל היתה נתונה אז לשלטון הרומאים, שכבשוה בשנת 63 לפסה"נ. בשנת 4 לפסה"נ, התמרדו היהודים בירושלים ובחלקים רבים אחרים של הארץ. המורדים הפצירו במפקד הלגיונות הרומיים, "כי

יצאו משם ולא יהיו להם לשטן בדרכם, כי נושאים הם את לבם אל החופש אשר היה לאבותיהם ואשר נעדר מהם זמן רב". (יוסף בן מתתיהו תשט"ז, עמ' ק"ז). לאחר דיכוי ההתקוממות, הטילו הרומאים עונשים כבדים על המורדים; כאלפיים יהודים הוקעו על צלבים סביב חומות ירושלים (שם, עמ' ק"ט). האוכלוסייה נתבעה לחלוק כבוד לקיסר כמו לשליט אלוהי. מצב זה זרע פירוד בקרב היהודים והביא ליצירתן של סיעות וכיתות דתיות. לדעת ההגמון ג'ימס פייק (Pike & Kennedy, 1972), לשעבר ההגמון של בישופות קליפורניה, ואחרים (Brandon, 1967), ישו ההיסטורי היה חלק מתנועה מהפכנית פוליטית שביקשה לגאול את עם ישראל מדכאנותה של רומי ולכונן את מלכות האלוהים עלי אדמות. אשר לתלמידיו, לפחות אחד מהם [שמעון], היה "קנאי" מהפכני. כאשר ישו וחסידיו נעשו פוליטיים בגלוי, הם כבר לא חתרו אך ורק ל"טיהור המקדש" מן התמורגנות שפשתה בו באמצעות הפיכת דוכניהם וכיסאותיהם של הרוכלים וחלפני הכספים. עתה הם תקפו את רשויות המקדש באורח פעיל וליבו את אש המרי נגד המדכאים הרומאים החזקים. שורשי התהוותן של הדת העולמית והמיתולוגיה, שנכרכו בשליחותו המשיחית של ישו, היו נטועים בעומק ההקשר ההיסטורי, שהיה בשל וכשר להתקוממות פוליטית ולתמורה דתית.

התחייה לאחדות היתה כוח מניע באיסלאם. "כאשר מוחמד החל להטיף את דבר האלוהים במכה, היה נתון חצי-האי ערב כולו במצב של פילוג כרוני. כל אחד משבטי הבדואים המרובים בחצי-האי עשה דין לעצמו ושרוי היה במצב של לוחמה תמידית עם קבוצות שבטיות אחרות. דומה היה כי איחוד הערבים לא היה אפשרי, ופירוש הדבר היה כי הם לא היו מסוגלים לכונן ציביליזציה וקהילייה פוליטית שיאפשרו להם לכבוש לעצמם את מקומם בעולם". (Armstrong 1992, p. 46).

מוחמד היה סוחר ערבי, בן לשבט נוודים שונה את חיי הנדודים. בני שבטו קצרו הצלחה מסחרית בבירה, צברו הון עתק והפכו את מכה למרכז החשוב ביותר בחצי-האי ערב. "עם זאת, אורח חייהם, שהשתנה מקצה לקצה, העיד על כך שהם המירו את ערכי השבט העתיקים בקפיטליזם פרוע וחסר רסן. אנשים חשו תחושה עמומה של בלבול ואובדן כיוון. מוחמד ידע כי הקוראייש [שבטו] פנה לדרך מסוכנת וכי השבט חייב למצוא לעצמו אידיאולוגיה שיהא בה לסייע לאנשיו להסתגל לתנאים החדשים". לפנים, עמד השבט במקום הראשון וחבריו היו תלויים זה בזה לצורך הישרדותם. על החזקים בחבורה הוטלה החובה לדאוג לרווחתם ולשלומם של העניים והחלשים. "עתה המיר האינדיווידואליזם את האידיאל השיתופי, והתחרות

הפכה לנורמה". מאבקים ניטשו בין תמולות מצליחות פחות לתמולות עשירות יותר. (מוצאו של מוחמד היה בחמולה מצליחה פחות.) "מוחמד היה משוכנע כי אם לא ישכילו בני הקוראייש להעמיד ערך טרנסצנדנטי אחר במרכז חייהם ולא יתגברו על אנוכיותם ותחמדנותם, ייקרע שבטו לגזרים מבחינה מוסרית ופוליטית..." (Armstrong 1993, pp. 155-156). לשון אחר: ניעור שם צורך בהתחדשות רוחנית ובאחדות. כמו במקרה של ישו, אי-אפשר להפריד את פתרונותיו הדתיים של מוחמד מן ההקשר הכלכלי והפוליטי ששרר בזמנו. "מוחמד ניחן בכישורים פוליטיים מדרגה גבוהה ביותר: הוא שינה את תנאי הקיום של עמו תבלית שינוי, גאל את בני עמו מעונשן של אלימות חסרת טעם והתפוררות והעניק להם זהות גאה חדשה. עתה נכונים היו למצוא את תרבותם הייחודית, ותורת מוחמד שחדרה עתודות כוח כה רבות עד כי בתוך 100 שנים, השתרעה אימפריית הערבים ממְצָרי גיברלטר עד הרי ההימליה..." "הצלחתו היתה תלויה בחזון הדתי שהנחיל לערבים, והעם שנתון היה לשליטת האימפריה אימץ בלהט חזון זה, מאחר שענה ללא ספק על צורך רוחני עמוק". (Armstrong, 1992, p. 46). לא די בעוצמה ועושר כדי לספק תחושה עמוקה יותר של ביטחון ורווחה. שינוי פוליטי כרוך באורח בלתי-נמנע בצורך רוחני.

ביוון העתיקה הכירו בזיקה בין הרוחני לפוליטי. ה"לוגוס" של הרקליטוס (שלהי המאה הששית — תחילת המאה החמישית לפסה"נ) מתייחס למשהו אוניברסלי, נצחי ואלוהי, ה"משותף" לכל או ל"הכול חולקים אותו", והוא בא לביטויו בשיח. הלוגוס מכונן קשר משותף בין כל בני-האדם. "לדידו של הרקליטוס אין סתירה בין אינטרס אישי לתפישה החברתית של arete [מצוינות אנושית, המתורגמת כרגיל באמצעות המונח 'מידה טובה'], מאחר שהוא מזהה את המבנה העמוק ביותר של העצמי כשווה-בהתפשטותו [co-extensive] ליקום בכלל ולקהילה הפוליטית בפרט". (Kahn, 1979, p. 14). למן מקורותיה המוקדמים ביותר, קושרת הפילוסופיה הפוליטית את הממד החברתי-פוליטי עם הממד הרוחני. הרקליטוס זיהה ב"משותף לכול" או באותו הדבר שהכול חולקים עיקרון מקשר אוניברסלי. עיקרון זה מצוי במקורן של תנועות דתיות ופוליטיות. אפשר להתייחס אליו כאל גורם מאחד של העצמי המתפשט לעבר הקולקטיבי.

העצמי האישי והעצמי ביחס לאחרים

בתיאוריה היונגיאנית מתכונן העצמי באמצעות דימוי-אל, הלוז הרוחני של הוויית האדם. חיבורו של בובר "אני ואתה" הוא משום השלמה להתכוונות הפסיכולוגית הפנימית של יונג. בפילוסופיה של בובר, הלוז של הוויית האדם מתייחס ללוזים של האחרים בזיקת "אני-אתה", זיקה החורגת מעבר לעצמי האישי ונובעת מן ההתאחדות הקיבוצית. העצמי האישי הוא חלק מעצמי מתפשט והולך כל העת, המקיף את האנושות כולה ואת עולם הטבע. תפישתו של בובר מושתתת על ה"לוגוס" של הרקליטוס. כל העצמיים מאוחדים באמצעות הלוז הרוחני של כל עצמי אישי.

בשדה פסיכולוגיית-המעמקים ניכרים ניצניה של מגמה להדיח את המוקד מן הפרט ומן התוך-נפשי [intrapsychic] ולהתיקו לעניין גדול יותר הכרוך בזיקתנו לעולם החיצוני, המקיף את הקהילות החברתיות והפוליטיות שעימהן אנו נמנים. (Samuels, 1993; Castoriadis, 1994; Hillman, 1994). אין זה בבחינת שימוש גרידא בעולם החיצוני כברקע להשתקעות-עצמית [self-preoccupation] נרקיסיסטית, אלא רמז להתפתחותו של עצמי, המכיר במעורבותו בקהילה פנימית ועל כן מסוגל לפתח זיקה של ממש לעולם ודאגה של ממש לזולת. יעדה של אינדיווידואציה אינו רק להשיג אחדות פנימית עם מה שיונג כינה "זה השוכן בתוכנו" (Jung, 1952, p.11); אלא הכרה ביחידאות באמצעות התאחדות עם הרבים.

משקשר האל הפנימי נעשה גלוי במערכת היחסים אני-אתה המתקיימת בין העצמי לאחרים, חזקה על כל פנימיות שתיקח בחשבון את חיצוניותה. נשמת העולם, anima mundi, אינה הפשטה מטפיסית אלא מציאות בת-הוויה במפגש עם ה"אחר"; בין אם בספירה האנושית או בזיקה לחלקים אחרים של העולם הטבעי שבו אנו חיים.

יונג נטה לראות את מערכות היחסים כמי שמשרתות, בראש ובראשונה, את מטרת האינדיווידואציה. כשהעולם החיצוני נלקח בחשבון, הוא נתפש בדרך-כלל במונחי משמעותו לעצמי. "אינדיווידואציה אינה סוגרת בפניך את העולם, אלא מכנסת את העולם לעצמי שלך". (Jung, 1952, 8, p. 226). בניגוד ליונג, בובר (תשמ"א) מדגיש את מערכות היחסים. "שכן הצמיחה הפנימית ביותר של העצמי אינה מושגת, כפי שאנשים נוטים לשער היום, ביחסו של אדם אל עצמו, אלא ביחס שבין האדם לזולתו, היינו: בראש ובראשונה בהֲנָכָחה הדדית — בהנכחתו של עצמי אחר ובידיעה כי האדם מונכח בעצמי שלו באמצעות האחר — ובצֵדה ההדדיות שבאישור ובאישוש" (שם, עמ' 71). לדידו של בובר, "זיקת- גומלים" ו"עדה-

שבאחווה" או קהילייה הם גורמים מרכזיים. המרכז הוא הדבר שבא לביטויו בזיקת-גומלים חיה. "העדה נבנית וקמה מתוך זיקת-הגומלים החַיָה, ברם הבנאי הוא המרכז החי והפועל". (בובר, 1980, עמ' 35).

"חיי הציבור של האדם אף הם אינם יכולים למלט עצמם מעולם הלז, כשם שהאדם עצמו אינו יכול למלט עצמו מאותו עולם של לז, שעליו מרחפת נוכחותו של האתה כרוח המרחפת על פני המים. רצון-התועלת והרצון-השררה של האדם פעולתם פעולת-טבע וכדין, כל זמן שהם קשורים ברצון-הזיקה של האדם ונישאים על-ידיו. אין יצר-הרע בעולם אלא אם כן נתפרד היצר מעל ישות היצור; היצר המעורה בישות והמודרך על-ידיה הוא הפלסמה של חיי הציבור, היצר שנתפרד הוא המפוררם. הכלכלה, בית-מגוריו של יצר-התועלת, והמדינה, בית-מגוריו של רצון-השררה, שותפות הן בחיים כל-אימת ששותפות הן ברוח. מתנכרות הן לו לרוח, מתנכרות הן לחיים". (שם, עמ' 37). כאשר בובר מדבר על השתתפותו של הפרט בחיי הקהילה הוא מתייחס למהות הרות, ליסוד רוחני הפועל בשירותה של זיקת-הגומלים. בובר מייחס חשיבות להפיכתם של הארגון הפוליטי של המדינה לתופשי יותר ושל הכלכלה לצורקת יותר. אולם לטענתו, על-מנת ששינוי משמעותי יתחולל, שומה עליו להתרחש במציאות שבה חיי הציבור חדורים ברוח המתייחס ל"אתה". (שם, עמ' 38).

יונג (Jung, 1952) חוזה את ההתפתחות העתידית באדם בתור "כריסטיפיקציה של הרבים", היינו: התממשות האל בבשר בדמות האדם האמפירי. הוא צופה התנגשויות עתידיות. "גלגול צורה כזה יוביל להתנגשויות בלתי-נסבלות ביניהם, שלא לדבר על ההצפה הבלתי-נמנעת שתכניע באחת את בן-התמותה הרגיל, שאינו משוחרר מן החטא הקדמון". (שם, פסקה 758). התממשותו של האל בבני-אדם כשר ודם עשויה להיות הצעד הבא בהתפתחות האישית והקיבוצית. בד בבד עם התפתחות זו באה כרוכה אחריות כמו-אלוהית לאחינו בני-האדם ולטבע. (Weisstub, 1993). אפשר לצמצם את סכנת ה"התנגשויות" הפוטנציאליות באמצעות התמקדות בזיקת ה"אני-אתה", אשר תמנע התמקדות מנופחת בעצמי. "הרוח הוא באמת 'אצל עצמו' כשהוא יכול להתייצב 'לפני העולם' שנפתח לפניו ולהתמסר אליו ולגאול אותו ולגאול עצמו בגאולתו". (בובר, שם, עמ' 39). איננו יכולים להיות חלק מן האל האחד והיחיד, מבלי שנקיים זיקה לרבים. במאה העשרים, כ-2500 שנה אחרי הרקליטוס, גומלת בנו ההכרה כי "עולם הערים הוא עולם אחד ומתולק", ("כרום כל אחד מהישנים הופכו לעולמו

פרויד: מן הפסיכולוגיה של ההמונים ועד לניתוח האני העל

מאת סטיבן מרקוס

(תרגום: יעל פלדמן)

"De superstitione" מאת פרויד (1907) [עשר שנים לפני שכתב את "מעבר לעקרון העונג"] הוא מאמר קצר ומעניין, שבו הוא מנסה לתת הסבר לתופעה הדתית. הוא מתחיל בכך שהוא מציין שהדת היא תופעה אוניברסלית, שקיימת בכל התרבויות, ושהיא מילאה תפקיד חשוב בהיסטוריה של האנושות. הוא מציין שהדת היא תופעה מורכבת, שיש לה היבטים רבים, ושאי אפשר להסביר אותה בצורה פשוטה.

פרויד מציין שהדת היא תופעה שקשורה לרגשות, ושהיא מילאה תפקיד חשוב בחיי האדם. הוא מציין שהדת היא תופעה שקשורה לפחד, לתקווה, לאהבה, לשנאה, לכעס, לשמחה, לעצב, לבושה, לאשמה, לגאווה, לקנאה, לרחמים, לסלידה, לפחד מהמוות, לתקווה לחיי נצח, לאהבת הזולת, לשנאת הזולת, לכעס על הזולת, לשמחה בשל הזולת, לעצב בשל הזולת, לבושה בשל הזולת, לאשמה בשל הזולת, לגאווה בשל הזולת, לקנאה בזולת, לרחמים על הזולת, לסלידה מהזולת, לפחד מהזולת, לתקווה לחיי נצח עם הזולת, לאהבת הזולת, לשנאת הזולת, לכעס על הזולת, לשמחה בשל הזולת, לעצב בשל הזולת, לבושה בשל הזולת, לאשמה בשל הזולת, לגאווה בשל הזולת, לקנאה בזולת, לרחמים על הזולת, לסלידה מהזולת, לפחד מהזולת, לתקווה לחיי נצח עם הזולת.

פרויד מציין שהדת היא תופעה שקשורה לרגשות, ושהיא מילאה תפקיד חשוב בחיי האדם. הוא מציין שהדת היא תופעה שקשורה לפחד, לתקווה, לאהבה, לשנאה, לכעס, לשמחה, לעצב, לבושה, לאשמה, לגאווה, לקנאה, לרחמים, לסלידה, לפחד מהמוות, לתקווה לחיי נצח, לאהבת הזולת, לשנאת הזולת, לכעס על הזולת, לשמחה בשל הזולת, לעצב בשל הזולת, לבושה בשל הזולת, לאשמה בשל הזולת, לגאווה בשל הזולת, לקנאה בזולת, לרחמים על הזולת, לסלידה מהזולת, לפחד מהזולת, לתקווה לחיי נצח עם הזולת, לאהבת הזולת, לשנאת הזולת, לכעס על הזולת, לשמחה בשל הזולת, לעצב בשל הזולת, לבושה בשל הזולת, לאשמה בשל הזולת, לגאווה בשל הזולת, לקנאה בזולת, לרחמים על הזולת, לסלידה מהזולת, לפחד מהזולת, לתקווה לחיי נצח עם הזולת.

מאת סטיבן מרקוס

(תרגום: יעל פלדמן)

דהיינו או כזה שלא היה מפותח בתוכנו. שילוב של הצל גם נחוץ להתפתחות חברתית, פוליטית ואתית בוגרת יותר. (נוימן,תשכ״ד).

התייחסות לזולת ודאגה לרווחתו, המקושרים ברגיל לעיקרון הנשי, הם יסודות מכריעים במערכת יחסים. בתחום הפוליטי, כנות ורגש אמיתי הם לעתים קרובות מצרכים נדירים ביותר. זיקת-הקרבה (Relatedness) עדיין ממתינה לכך שיכירו בה כבאופן פוליטי מכובד של הוויה ותקשורת. יתר-על-כן, כבכוח המאחד עמים ואומות. חקיקה פוליטית ומשפטית ממוסדת אין בה כדי לפתור סוגיות של אפליה וקיפוח. התנועה לעבר קרבה אמיתית, כבוד והערכת השונה אצל האחר, דורשת מעבר מפוליטיקת כוח וממון לפוליטיקה שבה שימורם של ערכים אנושיים תופס מקום חשוב לא פחות בסדר הקדימויות. (Lasswell & Kaplan, 1950, p. xxiv).

הסובלנות כלפי השונה וקבלתו

התפתחות בריאה, אישית וקיבוצית, של האני (אגו) מאפשרת להפגין סובלנות כלפי עמדות שונות ואפילו מנוגדות, ללא חשש מפני התפוררות. ״רק כשמכיר אדם בעצמו שהוא נברא בידי בורא שברא אור וגם חושך, טוב וגם רע, מתגלה לו היעצמי׳ שלו ככוליות פרדוקסלית המחברת... את כל הניגודים״. (נוימן, שם, עמ׳ 116). אישיות אינטגרטיבית פחות מועדת לאמץ פתרונות קיצוניים המספקים תשובות חד-משמעיות ופשטניות יותר. אישיות המצויה בעיצומה של אינדיווידואציה מודעת מייצגת עדיין מיעוט קטן ובודד מאוד בקרב קיבוץ האנשים הלא מובחן ברובו.

העצמי של האחד ושל הרבים

העצמי מייצג מושג מאחד בפסיכולוגיית-המעמקים. תפישת העצמי, ומכאן תפישת האלוהים כאחד, מדרבנת לאמונה בהוויות מוחלטות. הרחבת המושג אחד והחלתו על המישור הפוליטי מעוררת קשיים מספר. בצורתו הטהורה ביותר, נתקלים בעצמי הקיבוצי האחיד, כשמורכית חבריה של הקבוצה, המפלגה או האומה מאוחדים בדעתם כי אדם אחד או אמונה אחת מייצגים ומאחדים אותם. זה מתרחש בדרך-כלל במקום שבו שולטים מנהיג אחד, מפלגה אחת ודת אחת. מעצם טבעה, תמימות-דעים מוחלטת עלולה להפוך לטוטליטריות. לתפישתו של יונג, מיוצג העצמי במהותו של דבר באמצעות דימוי-אל. רק לעתים נדירות קיימת זהות בין דימוי-האל של קבוצת פרטים. אם הוא הופך להיות אותו דימוי עצמו, קיימת סכנה שדימוי ארכיטיפי שליט יקנה לו חזקה. ״אמיתות״ חד-צדדיות הנטענות בשם האל

או בשם עיקרון אלוהי מוזעקות תדיר כדי לספק תחושת עוצמה וצדק, תחושה הנחוצה לתנועה פוליטית. המדינה הדמוקרטית היא בבואתם של עצמיים רבים. היא מתכוננת על-ידי ריבויי ״אני״ (אגו) ביקורתי במספר זהה למספר העצמיים הקיימים בה. הגיוון שמספקת הדמוקרטיה הוא אמצעי-הגנה מפני טוטליטריות.

על-מנת להימנע מהדגשת-יתר של העצמי האחד, יכול להתייצג העצמי של היחיד באמצעות תת-העצמיים המרכיבים אותו. מקורו של רעיון העצמי רב-הפנים מצוי אצל ויליאם ג׳יימס (James, 1909). ג׳יימס תיאר עצמי שהושתת על עצמי חומרי או גופני, עצמי חברתי, עצמי רוחני והדבר שאותו הוא כינה ״אני טהור״. (שם, עמ׳ 292). העצמי החברתי של פרט מתכונן באמצעות ״עצמיים חברתיים שונים שמניינם כמניינן של קבוצות האנשים המובחנות אשר דעתן חשובה לו. ככלל, הוא מציג צד שונה של עצמו בפני כל אחת מקבוצות שונות אלה״. (שם, עמ׳ 294). לאסוול (& Lasswell Kaplan, 1950) הוביל את העצמי החברתי צעד אחד קדימה, אגב הצגתו של ממד בין-אישי מובהק יותר. העצמי הפך למערכת של ״צדדים שונים״ אלה בזיקת-הגומלין שלהם. (עמ׳ 12-13).

העצמי הארכיטיפי הבא לביטוי בדימוי-אל מעורר את הרושם, המשלה לעתים, של אמת מוחלטת. בהסתמכו על האל האחד ויחיד, נוטה הדימוי המרכזי של העצמי להעדיף שלטון אליטיסטי. בצורתו הקיצונית, עשוי רודן לעורר בלב האומה דימוי-אל מרכזי ולנצלו. זה היה המקרה בגרמניה הנאצית כאשר אל הטבע ווטאן, אל הרוח והסערה, הפך לבוח ארכיטיפי רב-השראה. (Jung, 1939). ״הדמוקרטיזציה של העצמי האלוהי הכול-יכול״ (Redfearn, 1993) בתוך נפשו של הפרט היא משימה לא פחות כבירה מאשר שיווי ממד אנושי ודמוקרטי לארכיטיפי בתחום הפוליטי. אנשים נוטים בקלות להסכין עם מרותו של דימוי-אל שליט, במקום להתייחס לתת-העצמיים השונים המייצגים מגוון פנים של האישיות ופנים שונות של החברה, באורח קיבוצי. הסתמכות על האחד במקום על הרבים נוטה להיות מנוגדת לדמוקרטיה. היא מגוננת מפני התפוררות, במחיר דיכויו של חופש הביטוי הדמוקרטי והפלורליסטי. בחיבורו ״יקום פלורליסטי״ מציג ג׳יימס (James, 1909) את האחד והרבים בתור זוויות-ראייה המשלימות זו את זו. סמואלס (Samuels, 1989) הוביל את העמדה הפלורליסטית עוד צעד אחד קדימה. ״באורח פרדוקסלי הופך הפלורליזם למוחלט ; והאחדות היחידה נמצאת בגיוון״. (שם, עמ׳ 8).

גיוון והחזרה לאבסולוטיזם

הדחף לגיוון עשוי להתעורר בתגובה לסמכות דכאנית או למשטר סמכותני. כזה היה המצב ברפובליקות שזכו לעצמאות לאחר שנים של שותפות ב״ברית״ כפויה בבריה״מ. יצירתן של אומות שונות עשויה להיות אות וסימן לחירות, אך גיוון אינו מוביל בהכרח לסובלנות. כמה מההתפתחויות ה״חדשות״ והמגוונות מתאפיינות בחזרה לצורות עתיקות של אבסולוטיזם. גיוון אינו רק תוצאה של דיכוי, הוא גם עשוי לנבוע מאמונתך בזהותך המיוחדת ובדרכך העדיפה. המאמינים ה״אמיתיים״ הופכים עד מהרה למדכאים החדשים. פונדמנטליסטים מפגינים חוסר סובלנות כלפי רלטיביזם ופלורליזם. מוסלמים רדיקליים מאמינים בכל לבם בפליגותו המוסרית והרוחנית של האיסלם הפונדמנטליסטי וב״צדקתו״. חתירתם לגיוון עוטה צורה של תנועות מהפכניות, המכוונות לבסס זהות חדשה והמתחזקות באמצעות חזרה לשורשים הדתיים והלאומניים. הפנייה לאיסלם הרדיקלי היא, בחלקה, תגובה לתחושת ההשפלה והכיוון שהסבה לאנשי המזרח עוצמת המערב, ועדות להרגשתם כי הם ״מבולבלים ואבודים מאחר שמסורותיהם-הם מוכרעות, כמדומה, בידי התרבות המערבית השליטה״ (Armstrong, 1992, p. 264). אולם ישנו גם הצד של האלימות המופרזת, ה״ג׳יהד״ או ״מלחמת הקודש״; מחויבות למאבק מזוין מתוך אמונה מוחלטת בכך שהמוסלמים לוחמים למען הדרך ה״אמיתית״ היחידה שהועיד האל לאדם.

האוניברסליות של גיוון ומאבק

הגיוון ממלא תפקיד של הכחנה [בין חלקין השלם. אריסטו מצטט את הרקליטוס כמי שאמר: ״טעה הומרוס כשאמר ׳האומנם יחדל אותו המאבק בין האלים ובני-האדם׳!״ [איליאדה יח, 107]. שהרי לא תיתכן התאמה ללא צלילים גבוהים ונמוכים או בעלי-חיים שהם ללא זכר ונקבה, שהם בבחינת ניגודים״. (Aristotle, *Eudemian Ethics*, vii 1) כמצוטט אצל: Kahn, 1979, (p. 67. לפי מימרה אחרת שייחס אריסטו להרקליטוס: ״המנוגד מועיל, ומצלילים השונים זה מזה נוצר היפה שבצלילים, וכל הדברים נוצרים מתוך מריבה״. (אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, תשל״ג, ספר ח׳, פרק א׳). עם המימרות הפרובוקטיביות יותר המיוחסות להרקליטוס נמנית המימרה: ״המלחמה היא אם-כול והיא המושלת בכול.״ (Kahn, Ibid.). הרקליטוס לא רק מתייחס למלחמה כאל אמם-הורתם של האלים ובני-האדם, ממש כמו

זיאוס, אלא גם כאל אמם ״של כל הדברים המתחוללים״, ברומזו לעיקרון אוניברסלי של ניגוד החורג מהאנשה של אל זה או אחר.

המאבק [קונפליקט] מקושר לעיקרון הגברי. יונג התייחס לתפקיד התודעה של האני בתור ייצוג של העיקרון הגברי. בנפשו של הפרט, אפשר לראות את האני בתור מה שמבחין ומזהה את המציאות של יסודות מנוגדים. במישור הפוליטי הקיבוצי, הצורך לפתח זהויות נפרדות, לאומיות ואחרות, הופך את ההתמודדות עם כוחות מנוגדים לבלתי-נמנע. אני קולקטיבי מודע נחוץ כדי להתמודד עם מאבקים אלה, אני היכול להכיל את התנועה לקראת גיוון מבלי לגרום להתפוררות. מאבק והתנגדות מתמשכים הם חלק בלתי-נפרד מתהליך פוליטי חיוני.

תמורה פוליטית והפחד מפני הנשי

גיוון באמונות ובדעות מאיים על חסידי האמת המוחלטת, הדתית, הפוליטית או התיאורטית. הסדר הישן, המלך הישן או האל הישן חשים מאוימים. קבוצות קיצוניות נוטות לאדיקות יתרה באמונותיהן, מה שמונע את האפשרות לקיים עימן דו-שיח פתוח ויצירתי. הן אינן מסוגלות להקשיב מתוך פתיחות לדעותיהם של אחרים; בלב העניין מצוי הפחד מפני הנשי. הנשי צויר תדיר כמרושע. אגדה מקראית מציגה את לילית כאשה הראשונה. היא נדחתה משום שמיאנה להסתגל לתנוחתה ה״נחותה״, מתחת לאדם, באקט המיני. היא האשה המפתה, היצרית והאפלה שאינה נכנעת. בספר הזוהר, הטקסט הקבלי הראשי, היא מזוהה עם פריצות, עם השוני והגיוון, ״ההמון המעורב״. (הזוהר I 227ב). חוה אשמה בכך שהדיחה את אדם להמרות את פי האלוהים. את החתירה לידע ולעצמאות המובילים לגיוון אפשר לפרש כמרי נגד האחד והיחיד הקדמון; הסמכות האבהית, הלאומית או האלוהית. מצב האחדות הראשוני, ההזדהות עם הסמכות נשמרת באמצעות התת-מודע. הבשלת המודעות, ההיפרדות ורכישת העצמאות מאיימות על הסמכות ועל האחדות הקדומה.

הכרה בניגודים — היינו: ההכרה ברע ובטוב כאחד — מביאה אל התודעה את מגבלותיהם של הסדר השורר ויוצריו. האל מעניש את אדם וחוה על שהגיעו אל הידע האסור של מציאות הניגודים, הידע כי לא הכול מושלם וטוב בבריאה. בתרבות הפטריארכלית, התפתחות השוני והגיוון מיוחסת תדיר לעיקרון הנשי השלילי או לביטוי סמלי בלשהו של עיקרון זה. הדבר בא לביטויו בתגובות עוינות לתנועות שלום וזכויות אזרח, כמו במקרה של התנועה נגד מלחמת וייטנאם בארצות-הברית ותנועת ״שלום עכשיו״

לקוחות את צמיחתו של מיזם

מבוסס

מיזמים חברתיים מתמודדים עם אתגרים ייחודיים בכל שלב בחייהם. כאשר יזמים חברתיים מבינים את האתגרים הללו מראש, הם יכולים לתכנן בצורה טובה יותר כיצד להתמודד עם אתגרים אלו ולהתגבר עליהם. מיזמים חברתיים מתמודדים עם אתגרים ייחודיים בכל שלב בחייהם. כאשר יזמים חברתיים מבינים את האתגרים הללו מראש, הם יכולים לתכנן בצורה טובה יותר כיצד להתמודד עם אתגרים אלו ולהתגבר עליהם.

שוק מיזמים חברתיים

מיזמים חברתיים מתמודדים עם אתגרים ייחודיים בכל שלב בחייהם. כאשר יזמים חברתיים מבינים את האתגרים הללו מראש, הם יכולים לתכנן בצורה טובה יותר כיצד להתמודד עם אתגרים אלו ולהתגבר עליהם. מיזמים חברתיים מתמודדים עם אתגרים ייחודיים בכל שלב בחייהם. כאשר יזמים חברתיים מבינים את האתגרים הללו מראש, הם יכולים לתכנן בצורה טובה יותר כיצד להתמודד עם אתגרים אלו ולהתגבר עליהם.

אנטיתזות מושגיות אלה מסייעות להבנת טבען הפרדוקסלי של היחידות הפוליטיות השלמות והלא-שלמות שעימן אנו נמנים. הבנה זו מספקת לנו זווית-ראייה רחבה על קשר-הגומלין בין גופים פוליטיים בטווח שמן ההתאגדויות הקטנות ביותר ועד היחידה הפוליטית העולמית הגדולה ביותר.

"מתכנסים, מתפזרים", זאת "התנועה של אחוות הריבויים לעבר אחדות, המאוזנת באמצעות התנועה המפרידה לעבר גיוון. הדימוי המרחבי יכול להיחשב לצורה המייצגת את המתח הדינמי בין כוליות לחלקיות, ובין אחדות לגיוון, מתחים המצויים בכל מקרי הניגוד". מה שמתואר כאן זה "תהליך ממשי של תנועת חלופין לעבר אחדות וגיוון". (שם, עמ' 285). "תואמים, צורמים [קונסוננטים, דיסוננטים]", בתרגומם המילולי "שירה ביחד" ו"שירה בנפרד", מרמזים על תואם או על צרימה. "מכל הדברים [יוצא] אחד ומאחד [יוצא] הכול"; נושא האיחוד והריבוי. הריבוי לא רק מתייחס לרבים, אלא הוא "מוחלט ומקיף-כול", מקיף את "כל הדברים". לא הניגוד המספרי בין האחד לרבים עומד במוקד העניין, אלא ה"אנטיתזה שעליה מתכוננן עולם ומלואו בין אחדות לכוליות: האחד והכול". (שם, עמ' 285).

הפרפרזה שערך קאהן (Kahn, 1979, p. 286) על דברי הרקליטוס מסייעת להבזיר את מחשבתו של האחונן על אופיים הפרדוקסלי של המבנה והתהליך החברתיים והפוליטיים.

"תפישות, היינו, קבוצות המוחזקות ביחד, הבנות המקשרות דברים: אלה הם שלמים ולא-שלמים; הם מאפיינים שיטה המתכנסת [קונוורגנטית] ומתפזרת [דיוורגנטית], שהבנייתה מתבססת על שיתוף-פעולה ועל מחלוקת; שיטה זו היא קונסוננטית, דיסוננטית ותואם וצורמת גם יחד שומרים על לכידותה; מכל רכיביה צומחת אחדות, ומאחדות זו צומחים כל הדברים". (שם, עמ' 286). המציאות של גיוון וניגוד היא מרכזית לא פחות ממציאות האחדות. משמקבלים את מרכזיות הניגוד, תופשים כי בעוד שהאחדות פועלת לליבוד הגיוון, נחרץ הגיוון לחיוניותה ולהתפתחותה היצירתית של כל מערכת פוליטית.

לחשוב עם הלב

כנגד יצר הורכישה והתחרות, המאפיין את מצב העולם דהיום, אתייחס לשיחת שניהלו ב-1920 יונג ואוצ'ויאי ביאנו ("אגט הרר"), ראש-שבט הכפר האינדיאני טאוס. ראש-השבט דיבר על האדם הלבן:

"...'הם מבקשים תמיד להשיג משהו. מה הם מבקשים? הלבנים רוצים תמיד משהו; הם חשים תמיד שלא בנוח ותמיד הם חסרי מנוח. איננו יודעים מה הם רוצים. איננו מבינים אותם. אנחנו חושבים שהם משוגעים'. אני [יונג] שאלתי אותו מדוע חשב שכל הלבנים משוגעים. 'הם אומרים שהם חושבים עם ראשיהם', הוא השיב. 'כמובן. עם מה אתם חושבים?' שאלתי אותו בתדהמה. 'אנחנו חושבים כאן', הוא אמר, בהצביעו על לבו". (Jung, 1965, p. 248).

ואז שקע יונג בהרהורים עמוקים והגה בלגיונות הרומיים הכובשים, בהפצתה האלימה של האמונה תנוצרית בקרב הברבריים, בניצורם הכפוי של הפאגאנים, בצלבנים הרצחניים, בקונקוויסטדורס, בחולי שהתלוותה לקולוניזציה ולהתפשטות הציביליזציה. יונג דימה את פניה האחרים של התקדמות האדם הלבן ל"פניה של ציפור טרף התרה ברריכות אכזרית אחר תיה נרדפת רחוקה — פנים היאים לשודדי ים ודרכים. כל הנשרים והטורפים האחרים המעטרים את סמלי האבירים שלנו הם ייצוגים פסיכולוגיים נאמנים, בעיני, של אופיינו האמיתי". (שם, עמ' 248-249).

צדו האחורי של הדולר

הנשר משמש כסמלה של ארצות-הברית. בצד היותו כוח עליון החולש בקלות על המצויים למטה ויכול להשמידם ללא כל קושי, מסמל הנשר רוממות, אידיאלים נשגבים ואת העיקרון הרוחני. הנשר המופיע על שטר הדולר האמריקני נושא במקורו את מסר האחדות — E Pluribus Unum, "מן הרבים, אחד". בטפריו הוא מחזיק את הניגודים — ענף של זית וחֵצי של חיצים. הדולר הפך להַיילַך החליפין העולמי ולנקודת ההתייחסות של כלכלת השוק החופשי העולמי. כמו מבלי משים, מופיעים על צדו האחורי של שטר הדולר סמליו של חזון רוחני התורג מעבר למציאות הפוליטית והכלכלית הארצית. מצד ימין, נושא הנשר את מסר האחדות התברתית והפוליטית ואת סמלי הגיוון, הסמלים המנוגדים של שלום ומלחמה. אלה עומדים בסתירה לסימבוליות המיטטית יותר שבצד שמאל. כאן משקיפה עין ההשגחה העליונה על הפירמידה המסמלת עוצמה ובוח-סבל. מלמעלה כתוב: Annuit Coeptis; "הוא אישר את מה שהחל". מתחת לפירמידה רשום: Novus Ordo Seclorum, "העידן החדש". את שני החלקים מחברת המילה ONE [אחד] הכתובה באותיות גדולות ובולטות. מעל ה-ONE רשום "In God We Trust" [מבטחנו באל]. דת, אמונה דתית, אחדות, הניגודים מאוחדים בולם בתימת האחד, תימה שעליה מושתתת באורח סמלי מציאותו הכלכלית של

הדולר. אילו בללנו את היסוד החסר, את ארוס — "החשיבה עם הלב" — עשויה היתה לצמוח אחדות דמוקרטית חדשה, שבה זיקת-הקרבה שבתוך הגיון היתה זוכה לאותה הערכה.

הפעולה למען העצמי שלך ולמען האחרים ותשיבות המימרש העצמי מנוסחת באחת ממימרותיו של הלל הזקן (המאה הראשונה לפסה"נ — המאה הראשונה לספירת):

אם אין אני לי מי לי?
וכשאני לעצמי מה אני?
אם לא עכשיו — אימתי.
(פרקי אבות, א, יד).

ביבליוגרפיה

אריסטו, *אתיקה*, תירגם מיוונית: יוסף ג' ליבס, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ג.

בובר, מ', "אני ואתה", מתוך: *כתוב שיח*, תירגם מגרמנית: צבי וויסלבסקי, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"א.

בן-מתתיהו, י' [יוסיפוס פלויוס], *תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים*, תירגם מיוונית: י"נ שמחוני, הוצאת מסדה, תל-אביב, תשט"ז.

גוימן, א', *פסיכולוגיית-המעמקים ומוסד הדש*, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ד.

פרויד, ז', *תרבות בלא נחת*, דביר, תל-אביב, 1968.

———, "עתידה של אשליה", מתוך: *התרבות והדת*, ספרית פועלים, מרחביה, 1943.

Armstrong, Karen., *A History of God*, Heineman, London, 1993.

———, *Muhammad*, Victor Gollancz, London, 1992.

Brandon, S.G.H., *Jesus and the Zealots*, Charles Scribner's Sons, New York, 1967.

Castoriadis, Cornelius., "Psychoanalysis and Politics," in: *Speculations After Freud*, ed. by Shamdasani & Munchow, Routledge, London & New York, 1994.

Freud, Sigmund., "Analysis Terminable and Interminable," (1937) in: *Collected Papers*, vol. 5, Hogarth, London 1952, pp. 316-357.

Gaster, Theodor H., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston, 1969.

Gottlieb, Freema., "The Kabbala, Jung and the Feminine Image," in: *Jung and the Monotheisms*, ed. by Ryce-Menuhin, Routledge, London & New York, 1994.

Hillman, James., "'Man is by nature a political animal' or patient as citizen," in: *Speculations After Freud*, ed. by

Shamdasani & Munchow, Routledge, London & New York, 1994.

Jacobson, Yoram., "The aspect of the feminine in Lurianic Kabbalah," in: *Gershom Scholem's "Trends in Jewish Mysticism-50 Years After"*, ed. by Schafer & Dan, J.C.B. Mohr, Tublingen, 1993.

James, W.A., *Pluralistic Universe* [1909], Harvard University Press, Cambridge Mass, 1977.

Jung, C.G., "Answer to Job," in: *Coll. Wks.*, 11, 1952.

————, "Diagnosing the dictators," [1939] in: *C.G. Jung Speaking*, ed. by McGuire & Hull, Princeton University Press, Princeton 1977.

————, *Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books, New York, 1965.

————, " The Structure and Dynamics of the Psyche," in: *Coll. Wks.*, 8, 1952.

Kahn, Charles H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Lasswell, Harold D. & Kaplan , Abraham., *Power and Society*, Yale University Press, New Haven & London, 1950.

Pike, Dianne Kennedy & Kennedy, R. Scott., *The Wilderness Revolt*, Doubleday, New York, 1972.

Redfearn, Joseph., *The Exploding Self*, Routledge, London & New York, 1993.

Samuels, Andrew., *The Plural Psyche*, Routledge, London & New York, 1989.

————, *The Political Psyche*, Routledge, London & New York, 1993.

Weisstub, E.B., "Questions to Jung on 'Answer to Job'," in: *Jour. of Analytical Psychology*, 38, 4, 1993.

————, "Review of Samuel's paper in *Free Association* 'The mirror and the hammer'," in: *Jour. of Analytical Psychology*, 39, 3, 1994.