

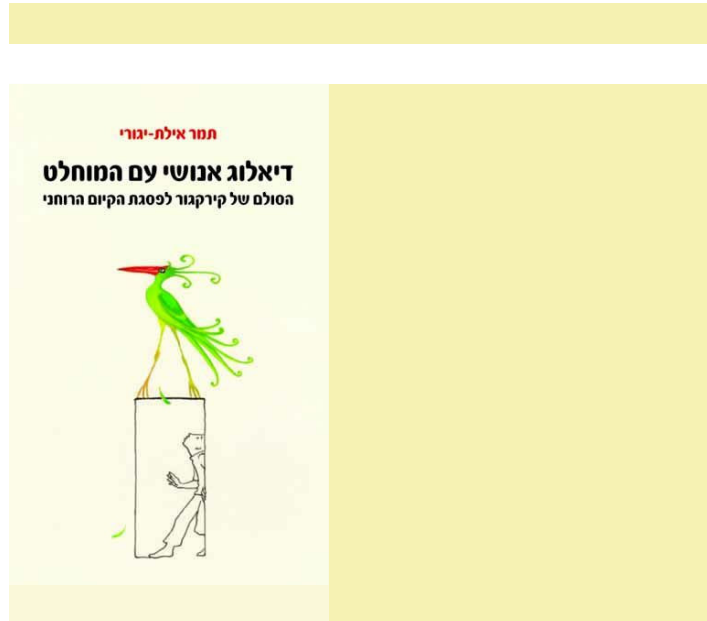
תמר אילת-יגורי, 2008, דיאלוג אנושי עם המוחלט: הסולם של קירקגור לפסגת הקיום הרוחני. ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית ©
מתוך פרק שישי עמ' 171-181.
מפורסם באתר האיגוד לפסיכותרפיה באישור המחברת וההוצאה.

תאור הספר:

יוהנס קלימקוס בן השלושים מבקש להשיג אושר נצחי. האושר ממתין לכל אחד, לדבריו, והוא מניח שהתנאי להשגתו הוא להיעשות נוצרי. קלימקוס הוא דמות בדויה של סרן קירקגור, הפילוסוף הדני הנודע, בן המאה התשע עשרה, שנחשב ל'אבי האקזיסטנציאליזם'. בשני ספרים שכתב: פרגמנטים פילוסופיים ונ.ב. סוף-פסוק בלתי-מדעי לפרגמנטים הפילוסופיים, קירקגור מתאר את התפתחות הרוחנית של קלימקוס, שמחפש את דרכו שלו לאמונה. דרך זו משולה לטיפוס ב'סולם' פסיכולוגי והכרתי אל פסגת הקיום הרוחני. ההתפתחות הרוחנית מגיעה לשיאה בדיאלוג שמקיים המאמין עם האל-המוחלט.

בספר דיאלוג אנושי עם המוחלט מתארת המחברת את מסעו הפילוסופי של קלימקוס אל האמונה השלמה. הספר עוסק בשלב הדתי שבהגות קירקגור, ובמיוחד בהבנת פסגת הקיום האמוני, שבה מצליח המאמין להסיר את ספקותיו ולכונן עמדה רצינית, טוטלית, ביחסו לאל-המוחלט. הספר מתמודד עם שאלות פילוסופיות וקיומיות: על פי מה יכיר המאמין בהתפתחות הרוחנית? איך ידע שהוא מתקדם באמונתו? כיצד יכיר בכך שכבש את פסגת הקיום הרוחני, שהשיג אמונה שלמה, שהוא נמצא ביחס מוחלט אל המוחלט? שאלות משמעותיות אלו יעסיקו גם כיום את מי שתופס עצמו כאדם רוחני ומאמין.





פרק שישי

אשמה, רציונליות ואבסורד

בראותנו מישהו נושא חפצים עדינים ושברים המוערמים זה על גבי זה, איננו מופתעים מהליכתו הלא־יציבה ומנסיונו לשמור על שיווי המשקל. אם לא ראינו את ערימת החפצים, נחיד, כפי שרבים חייכו למראה יוהנס קלימקוס ולא שיערו שנשמתו נושאת ערימה גבוהה להדהים, ושהיא חרדה לבל יחמוק מתוך המערך ולו היקש מחשבתי אחד ובכך יביא לקריסתו (PF 119).

נושא הפרק הנוכחי הוא הקשר שבין המושגים: 'אשמה', 'רציונליות' ו'אבסורד'. קשר זה מציג רצף שתחילתו במומנט מסוים בדיאלקטיקה, המשכו באפיון המהלך הדיאלקטי הכולל כמהלך רציונלי, וסיומו בהתבוננות בהגותו הדתית של קירקגור מנקודת מבט קיומית שאינה כפופה לדיאלקטיקה. בכך נוצר מעין חתך אורך של הנושאים המרכזיים שנדונו בפרקים הקודמים.

הדיון במושגים הללו נערך באמצעות יצירת עימות או מעין דיאלוג עם עמדות של שלושה תאורטיקנים והוגים מאוחרים לקירקגור: זיגמונד פרויד, רודולף אוטו ואלבר קאמי. חתך האורך שמתקבל מאפשר במובנים רבים התבוננות מן החוץ פנימה על הדיון שהוצג עד כה בהגות קירקגור. בכך הוא אמור להעמיק, לחדד ולהביא לכלל סיכום את הבנת המהלך הפרשני שדן בסולם של קירקגור אל פסגת הקיום האמוני-דתי.



פרויד וקירקגור: תודעת אשמה מול אשמה וחטא

בהגותו של קירקגור (קלימקוס) מומנט האשמה סוגר את המהלך הדיאלקטי של דתיות א'. המודעות לחטא היא המומנט הפותח את המהלך הדיאלקטי של העצמי והאחר בדתיות ב'. סדר הופעה זה מעורר תמיהה: מדוע קודמת חוויית האשמה להכרה בדבר החטא? לכאורה, היה סביר יותר לצפות שאשמה תהיה תולדה של המודעות לחטא.

הדיאלקטיקה הקירקגורית, כאמור, מאופיינת בקפיצות בין מומנטים שלבים שאינם בהכרח מנוגדים זה לזה במהות, ואף אין בדרך כלל הכרח לוגי צורני במעבר ביניהם. האם סדר ההופעה של המומנטים אשמה ומודעות לחטא הוא שרירותי גרדא, בהיותו מעוגן בקיומו הפרטי, המיוחד של קלימקוס, או שיש לו, בכל זאת, הצדקה עקרונית?

פנייה לתאוריה הפסיכואנליטית של פרויד, מציעה לטענתי, מענה מעניין ביותר לשאלה זו.¹ אבקש להראות שעמדת פרויד בנושא תודעת האשמה מציעה מהלך דומה לזה שבדיאלקטיקת העצמי והאחר הקירקגוריאנית. ביתר דיוק, אני מכוונת לחלק העוסק בהבנת תנועת הפנימיות הדתית בשביל עצמה, ובנוסף לכך לדיון העוסק במובחנות של החטא מן האשמה על פי קלימקוס.

עניין משמעותי נוסף המתחדד בהשוואה בין פרויד לקירקגור עוסק בסוגיית האושר. קלימקוס, כאמור, מצהיר על שאיפתו להשיג לעצמו אושר נצחי (CUP 15). מטרה שרירותית לכאורה זו, לפי דבריו, מעוגנת נסיבתית – בגילו, במקום הולדתו ובתרבות הנוצרית שבסביבתו. מעבר לכך, זוהי מטרה אבסורדית, שכן, היא מבטאת רצון לחרוג מהקיום האנושי אל קיום על־זמני, וככזה הוא לכאורה בלתי אנושי. השוואת גישותיהם של פרויד וקירקגור מעמידה תשובה פסיכולוגית מאלפת (בעלת השלכות תרפויטיות) לסוגיית האושר.

מרכזיות האשמה והאושר

פרויד מציג את רגש האשמה 'כבעיה החשובה ביותר של התפתחות התרבות' (1943: 174). לתרבות מקום מרכזי בחיי האדם, הן במגבלות שהיא מציבה ביחס לשאיפה האגואיסטית לאושר, הן בהנחיות שהיא מציבה בנוגע לשאיפה להתחברות עם בני אדם אחרים. בהינתן מרכזיות התרבות, מתבררת מרכזיות רגש האשמה בחיי האדם.

לטענת פרויד, כל אדם מונע באופן מהותי בסיסי מכוח 'עקרון העונג', היינו שאיפתו לסיפוק יצריו ומאווייו (לעקרון העונג יש מעמד של מהות. בעוד שבמציאות השאיפה היא להימנעות מצער, ולא ישירות לעונג. שם 127, 135, 179). מבחינה זו דומה האדם הפרוידיאני לקירקגוריאני. שכן, אפשר לראות בשאיפה זו תנאי הכרחי לשאיפה ה'מעודנת' והמודעת – השאיפה לאושר – שמציב לעצמו האדם הדתי הקירקגוריאני.

הוויתור, שהוא המומנט הראשון שבתנועה השנייה (דתיות א') בדיאלקטיקת העצמי והאחר, מציין עמדה מעשית של הקרבה מוחלטת של האדם ביחסו לתכלית המוחלטת, כניעה מול האל.

מושג קרוב לזה אצל פרויד מצוי בהגדרתו למונח 'רגש אוקיאני'. אף שאין בו רכיב דתי, פרויד מכיר בזיקת הרגש הזה לדת: 'תכנו הרעיוני של הרגש הוא, שהאדם והיקום חד הם, ותוכן זה מתדובב לנו כניסיון ראשון של תנחומים דתיים, כאילו מצא בכך האני דרך אחרת לכפור בסכנה שמקורה בעולם החוץ, ושהכיר אותה כמאיימת עליו' (שם 125).

¹ דיון משווה של תפיסת העצמי של קירקגור ופרויד, ראו: Cole 1971.



סבל קירקגוריאני וסבל פרוידיאני

סבל או שלילה עצמית, המומנט השני אצל קלימקוס, ממשיכים את תהליך הוויתור ומציינים את פעולת הפנימיות של האדם המבקש לשנות את קיומו מן היסוד. לסבל זה שני מקורות:

א. הסבל העמוק של דתיות אמתית, העמוק ביותר שניתן לדמיין: לקשור את עצמך לאל בפסקנות מוחלטת ולא להיות מסוגל לבטא זאת כלפי חוץ בצורה פסקנית (492 CUP).

ב. כאשר האדם בטוח במערכת יחסיו עם האל וסובל רק כלפי חוץ, אין זה סבל דתי (שם 453). כלומר, הקושי הוא בחוסר הביטחון במערכת היחסים עם האל, כאשר הסבל עצמו הופך לביטוייה היחיד.

לתפיסתו של פרויד, אין ברגש האוקיאני כדי להביא מזור לשאיפת האדם לאושר, ולו רק בגלל ש'מטבע ברייתו אין האדם מסוגל ליהנות הנאה חזקה אלא אם כן היא בחזקת ניגוד למה שקדם לה, אבל הנאתו ממעמד־דברים קיים ועומד יכולה להיות רק מועטת מאוד'. באופן טבעי, לטענתו, 'קל הרבה יותר לאדם להיות אומלל' (1943: 128). פרויד מונה שלושה מקורות לסבל: 1. גופני-פנימי; 2. כוחות הרס חיצוניים לאדם; 3. יחסים שבין בני האדם לבין עצמם. המקור האחרון הוא זה המסב ייסורים יותר מכל סבל אחר.

בהשאלה בלבד אפשר לייחס גם את שני מקורות הסבל הדתי של קלימקוס לסבל שמקורו ביחסים בין בני אדם לבין עצמם, לפי הגדרתו של פרויד. ההתנהגות האנושית המוצגת כניסיון להתמודד עם הסבל הזה יכולה אף היא לשמש בהשאלה כדי להסביר פתרונות דתיים להתמודדות עם סבל. למשל, אפשר להסביר פרישות וניזירות באמצעות ההסבר הפרוידיאני הזה: 'מי שרוצה לגונן על עצמו מפני הסבל העלול לצמוח מיחסי־אנוש, אין לפניו דרך טובה מהתבודדות־מדעת, מהתרחקות מן הבריות' (שם 129).

אסטרטגיות התמודדות

המבנה המדומה, שבאמצעותו בוחן קלימקוס את אופן הקיום של האדם הדתי, מאפשר לו, לטענתו, לדון בקיום תאורטי מבלי להיכשל בהסקה שגויה הגוזרת קיום מהיפותיזה. שכן, המבנה המדומה דן באפשרות ואינו מסמן אדם כלשהו כדתי, או ההפך (CUP 511–512).

הפנייה למבנה המדומה, לטענת קלימקוס, חיונית לכינון היחס הפנימי כלפי האושר הנצחי. אסטרטגיה דומה להתמודדות עם סבל על פי התאוריה של פרויד היא דרך 'הכוונה להגיע לכלל איתלות כלפי העולם החיצון על־ידי שהאדם מבקש את סיפוקיו מתהליכים פנימיים, נפשיים [...] חיי־הדמיון הם התחום שממנו באות אשליות אלו' (1943: 131).

קלימקוס מציג את המבנה המדומה כאמצעי עזר, הכרחי אך לא מספיק, להשגת האושר הנצחי. במובן זה, ברור שאין בכוחו לאחוז באושר ממש. קביעתו של פרויד בנוגע לדמיון, ש'עשוי הוא לכל המרובה להפיג לשעה קלה דאגות־חיים, אבל אינו חזק די הצורך בשביל להשכיחנו מצוקה ממשית' (שם 132), תקפה מבחינה מעשית גם בנוגע לעמדת קלימקוס.

בדבריו של פרויד יש אפשרות להמחיש את טענת קלימקוס, שחוסר הביטחון במערכת היחסים עם האל הוא מקור לסבלו של האדם. קלימקוס מדמה את מערכת היחסים שבין האדם לאל למערכת יחסים שבין בן אוהב לאביו. פרויד טוען 'שבהיות האדם אוהב חשוף הוא לסבל יותר מבכל מצב אחר, ולעולם אין הוא חסר־ישע יותר מבשעה שאבד המושא האהוב עליו, או שקיפח את אהבת מושאו' (שם 133).

מסקנת פרויד, שאינה מכירה באפשרות של ויתור על המטרה להיות מאושר לנוכח הכישלון להשיגו, זהה למסקנה של קלימקוס. פרויד מנסח את מסקנתו באופן ברור:



'המשימה שעיקרון העונג אוכף עלינו להיותנו מאושרים אינה ניתנת להגשמה, ואף על פי כן אסור לאדם לוותר – בעצם אינו יכול לוותר – על המאמצים להתקרב אי-היאך להגשמתה' (שם).

האושר אפשרי, האושר בלתי אפשרי

למרות המסקנה המשותפת בדבר אי-האפשרות לוותר על האושר כמטרה, התמונה המתקבלת מעמדת פרויד שונה מבחינה עקרונית מזו של קירקגור. אצל פרויד מובנת השאיפה לאושר כחתימה מתמדת אל האופק, הרחוק והבלתי מושג תמיד. עבור קירקגור, התשוקה, השמחה, האמונה, שבכוחה מונע האדם אל מטרותו, מבטיחה מתוך עצמה את אפשרות השגת המטרה, כלומר את היכולת לממש את האקטואליות של האדם הממשי כאושר נצחי.

פרויד, הרואה באושר שמשגי האדם עניין יחסי (וככזה, הוא בהכרח גם זמני וחסר התמדה), טוען כנגד העמדה המצדדת באפשרות השגת האושר הנצחי ש'גם הדת אינה מסוגלת לעמוד בהבטחתה' (שם 135). תיאור זה של עמדת פרויד הוא, כמובן, חלקי ביותר, שכן הוא נועד כאן רק לשם ביאור והבהרת עמדת קירקגור. עם זאת אציין שהדת שפרויד מדבר עליה עשויה להיות זהה לדתיות שקירקגור מכנה דתיות א', שבה גם לתפיסתו לא מושג האושר הנצחי. אולם, בעוד שפרויד רואה בכישלון זה סוף פסוק לאפשרות השגת האושר בכלל ובאמצעות הדת בפרט, אצל קירקגור נשמרת באופן עקרוני, האפשרות להשגתו בשלב גבוה יותר של הדתיות.

מקור הסבל והאשמה

אשמה, לתפיסתו של קלימקוס (כפי שהוצגה בפרק הרביעי), כמומנט שלישי ואחרון במסגרת התנועה השנייה (דתיות א'), מציינת מודעות עצמית רפלקטיבית מלאה לכישלון האדם הממשי להשיג את אושרו הנצחי. בהיותה מומנט המאפיין את הטוטליות של התודעה האימננטית, מוצגת האשמה כביטוי המעשי ביותר של הקיום. האדם בעצם קיומו אינו אחראי לאשמתו, אלא אשמתו נכפית על תודעתו בשל כישלוננו להיחלץ מהסבל ולהשיג אושר נצחי.

רעיון דומה לכך שלא הקיום הוא מקור סבלו של האדם מציג פרויד. מצוקתנו, מסביר פרויד, 'באה לנו במידה גדולה ממה שקרוי תרבות האדם' (שם 136). התרבות, שמקורה בניסיון להתגבר על הסבל ואשר מביאה עמה חוסר נחת, מוגדרת 'סכום כל ההישגים והמוסדות, שמכוחם התרחקו חיינו מחיי בעלי-החיים שאנו צאצאי-צאצאיהם, הישגים ומוסדות המשרתים שתי תכליות – הגנה על האדם מפני הטבע וויסותם של יחסי בני-האדם בינם לבין עצמם' (שם 138).

בתרבות, כמו אצל הפרט, הכוח המניע הוא השגת תועלת והפקת עונג (המומרים בעקרון המציאות להימנעות מצער). אולם, מאחר שהתרבות מבטאה את 'כוחם של הרבים' היא נמצאת במקרים רבים מנוגדת ל'כוחו של היחיד'. פרויד מצביע על דומות שבין 'תהליך-התרבות להתפתחותו הליבידונית של היחיד'. ככזו, 'מושגת התרבות על ההכרח לוותר על סיפוקם של יצרים [...] תנאי קודם לתרבות הוא דווקא מניעת סיפוקם של יצרים אדירים (או דיכויים או הדחקתם, או סילוקם בדרך אחרת כלשהי)' (שם 143–145).

בבסיס תשובת פרויד לשאלה: 'היאך אפשר לשלול מיצר כלשהו את סיפוקו', נמצא הקשר למה שהוא מכנה: 'תודעת האשמה'.

איגוד ישראלי לפסיכותרפיה



התרבות תובעת מהאדם קרבנות רבים, החל מוויתור מסוים על סיפוק מיני (באמצעות כפיית עידוני יצר שונים), דרך דרישה להתנהגויות מסוימות והצבת אידאליים למיניהם (כגון: התביעה להולדת ילדים וגידולם, האידאל לאהוב את הזולת), וכלה במניעה מסוימת של סיפוק יצר התוקפנות, שיש לראות בו 'תכונת יצר טבועה באדם ועומדת ברשות עצמה' (שם 155, 164). הנטייה לתוקפנות בבני אדם היא 'הגורם המשבש את היחסים בין אדם לחברו, והוא האוכף על התרבות את מאמציה להסדרתם של יחסים אלה' (שם 156). על התרבות לעשות כל שביכולתה כדי להתמודד עם יצר התוקפנות האנושי, שהוא ה'מכשול הגדול ביותר' עבורה. ובני האדם מצדם לא יוותרו על הניסיון להביא סיפוק לתוקפנותם, כי 'לא־נוח להם בלעדיה' (שם 158). במצב עניינים זה רואים (הן באורח מהותי הן דרך קשיים הניתנים, עקרונית, למניעה), בתרבות גורם המחבל באושרו של האדם: 'מכיוון שהתרבות מטילה קרבנות גדולים כל כך לא רק על יצר־המין של האדם, אלא גם על נטייתו לתוקפנות, מיטיבים אנו להבין, שקשה לו לאדם להיות מאושר בתרבות [...] בן־התרבות קנה מידה של בטחון במחיר חלק מן הסיכויים שלו להיות מאושר' (שם).

הפנמת התוקפנות

באמצעות בחינת אמצעי הדיכוי של התרבות נגד התוקפנות האנושית חושף פרויד את תודעת האשמה. המתודה החשובה ביותר בהקשר זה, לדבריו, היא הפנמת התוקפנות של האדם:

תוקפנותו מופנמת, מוטלת כלפי פנים, אבל בעצם היא מוחזרת למקום שממנו באה – היא מכוונת כנגד האני של בעל התוקפנות עצמו. שם קולט אותה חלק של האני, המתייצב בתורת אני עליון נגד שאר חלקי האני, ועתה הוא מפעיל, בצורת 'מצפון', אותה הנכונות המחמירה עצמה לתוקפנות, שהאני היה ברצון מפעיל נגד יחידים אחרים, זרים, כדי לספק עצמו. מתיחות זו בין האני העליון הקפדן לבין האני המשועבד לו, אנו קוראים לה תודעת־אשמה (שם 165).

הביטוי לתודעת האשמה הוא הצורך בענישה. באמצעות סנקציות מרסנת התרבות את יצר התוקפנות של האדם מחד גיסא, ומאידיך גיסא היא מופנמת ומגולמת במצפון. בדרך כלל מסבירים רגש אשמה כתוצאה של התנהגות שהמצפון תופס כרעה. אולם, לפי ההסבר של פרויד רגשי האשמה (גם) קודמים להיווצרות המצפון, ומייסדים שלו. בהתאם לכך, תחושת האשם קודמת לעשיית מעשה כלשהו. כך מתאר פרויד את הרצף ההתפתחותי שהביא למצב זה:

תחילה בא הוויתור על סיפוק היצר כתולדת הפחד מפני תוקפנותה של האוטוריטה החיצונית (זה משמעה, בסיכום אחרון, של החרדה מפני הפסד־שלא־אהבה, כי על כן מגוננת האהבה מפני התוקפנות העונשת הזאת); אחר־כך מתכוננת האוטוריטה הפנימית, והפחד מפניה, הוא הפחד מפני המצפון, מביא לווייתור על סיפוקו של היצר. במצב השני הזה נעשים שווי־ערך המעשה הרע והכוונה לעשותו, ומכאן צומחת תודעת־האשמה, הצורך בענישה. תוקפנותו של המצפון משמרת את תוקפנותה של האוטוריטה (שם 169).

הבחנה מעניינת זו, שפרויד מייחס לה חשיבות רבה, עשויה להציג באור פרשני חדש את עמדת קלימקוס בדבר קדימות הוויתור והסבל לאשמה, במסגרת התנועה השנייה. במידה



מסוימת, מתוקף השאלה בלבד, יש בה להנהיר את קדימות האשמה לחטא, במעבר מן התנועה השנייה לשלישית.

קדימות הסבל לאשמה

בתפיסתו של קלימקוס הקובעת קדימות של הסבל לאשמה מתקיים אותו היפוך יוצרות שאליו כיוון פרויד. סדר העניינים שבעמדת קלימקוס יכול להתבהר בעזרת עמדת פרויד: 'בשעה שאיווי יצרי בא לכלל הדחקה מתגלגלים יסודות-הליבידו שבו בסימפטומים, ורכיבי-התוקפנות שבו – ברגש-האשמה' (שם 178).

פרויד מתייחס מפורשות ליכולת להסביר מגוון תהליכים באמצעות ממצאיו: 'בטוחני, שנוכל להסביר הרבה תהליכים בצורה פשוטה ושקופה יותר, אם נחיל על יצרי-התוקפנות בלבד את ממצאי הפסיכואנליזה בדבר מוצאו של רגש-האשמה' (שם). רגש האשמה (העשוי לנבוע מהסבל ולגלמו, לפי תפיסתו של קלימקוס) קודם לתודעת האשמה (העשויה לגלם את האשמה כפי שקלימקוס תופס אותה). רגש האשמה מבטא, לתפיסתו של פרויד, חרדה מפני הביקורת של תודעת האשמה, תודעה שהיא 'הביטוי הבלתי-אמצעי לחרדה מפני הסמכות החיצונית' (שם 176).

גילוי יצרי של חרדת האני מפני ביקורת מתבטא בצורך בענישה. כך שהסבל של קלימקוס, אם נפרש אותו באמצעות עמדת פרויד, עשוי שיהיה לו ביטוי מנטלי בדמות חרדה וצורך בענישה. ניתן למצוא חרדה כזו אצל קלימקוס בסבל – שתחילתו בדרישת הוויתור לבטל את יחס האדם לכל מה שמתווך (על מנת שיוכל לכוון את פנימיותו רק אל התכלית המוחלטת), ולאחר מכן, להמית בתוכו את הלא-מתווך (כדי לבטל את פנימיותו בפני האל).

אפשר להציג את הסבל של קלימקוס, מחד גיסא, כביטוי לחרדה מפני ביקורת של סמכות חיצונית, כפי שטוען פרויד, ומאידך גיסא אפשר להציגו דרך הביטוי המנטלי של הצורך בענישה, באשר יש בו דרישה מפורשת לאיון עצמי בפני הסמכות האלוהית. רק כאשר הופכת העמדה הזו של הסבל לעמדה מודעת לאדם עשויה להתכונן בו תודעת אשמה. במעגל היחסים הזה, אם כן, יש כדי להסביר את קדימות הוויתור והסבל לאשמה שבעמדת קלימקוס.

קדימות האשמה לחטא

קדימות האשמה לחטא היא כזכור אפיון של המעבר מהתנועה השנייה לשלישית. את סדר הדברים הזה עמדת פרויד עשויה להבהיר באמצעות הצגת אותו הדפוס במונחים נפשיים. הקושי ברעיון של קדימות האשמה לחטא (כפי שמתאר קלימקוס), הוא, עקרונית, אותו קושי הקשור בקדימות האשמה לעשיית רע (אצל פרויד).

ממצאיו של פרויד עשויים להסביר קושי זה דרך הצגת היחס שבין האני העליון, כערכאה הנפשית הגבוהה, לתודעת האשמה 'שקיומה קדם לקיומו של האני העליון – הווי אומר, קדם גם לקיומו של המצפון [שהוא אחד מהתפקודים שמייחסים לאני העליון]' (שם 175–176). תודעת האשמה הפרוידיאנית עשויה לגלם את האשמה שבעמדת קלימקוס.

החטא בתפיסת קלימקוס (במובן של תפקידו אצל האדם הדתי) מבטא לא רק את עשיית הרע בפני האל הנוצרי, אלא גם את הנחיתות המוסרית של האדם הדתי מול האל. החטא עשוי להתגלם בתפקודו של האני העליון הפרוידיאני. לטענת פרויד, האני העליון מתפקד כאב או כאל. אצל קלימקוס, החטא נעדר לכאורה הפנמה של סמכות 'חיצונית'. אולם נחיתותו המוסרית של האדם הדתי מול האל מצביעה על האופן שבו החטא מבטא את



הפנמת הסמכות של האל. במוכן המסוים של תפקידם עשוי התפקיד שממלא החטא בעבור המאמין הדתי הקירקגוריאני להתגלם בהיבט המעשי של האני העליון הפרוידיאני.² פרויד מצביע על פעולה משותפת, בדרך כלל, של שתי אנרגיות תוקפניות המבוטאות באני העליון. מקור האחת בהפנמת התוקפנות של סמכות חיצונית, והאחרת מקורה בתוקפנות של 'האני גופו', שלא באה לכלל שימוש, ושהאני מעלה אותה נגד אותה הערכאה החיצונית הבולמת אותו' (שם 177). האני העליון של היחיד (כמו גם האני העליון של התרבות) 'מעצב את האידיאלים שלו ומעלה את תביעותיו'. תביעות מחמירות אלה קובעות, 'שכל מי שעובר עליהן "חרדת-מצפון" פוקדת אותו' (שם 180–181). חרדת המצפון מקבילה במובנים מעשיים ל'צורך בענישה' שהוצג לעיל).

קדימות האשמה לחטא אצל קלימקוס יכולה להתפרש בעזרת עמדת פרויד, כהשגת מודעות בנוגע לחטא באשר למה שהיה חבוי כבר בויתור, בסבל ובאשמה. פרויד מציג התפתחות תודעתית זו באופן הבא: 'עם עליית המתיחות בנפשו של היחיד משמיעה רק תוקפנותו של האני העליון את קולה הרם בצורת מרה שהיא זורקת באני, אבל עצם תביעותיו של האני העליון מוסיפות לעיתים קרובות להישאר חבויות בקרן-זווית של הלא-מודע' (שם). הווה אומר שרק כאשר האדם הופך מודע לאשמה באמצעות ערכאה גבוהה יותר של תודעתו, אזי עשויה להתכונן בו תודעת חטא.

אשמה טוטלית

במודעות האשמה הופך הסובייקט למושא המודעות, שכן, לתפיסתו של קלימקוס העצמי הוא זה שחייב להיכנע. בשל מצב של היעדר תיווך בין מושא המודעות לסובייקט, מתאפשרת הדרישה הפנימית לטוטליות, המוצגת במומנט זה כאשמה טוטלית.

פרויד מסביר שאשמה טוטלית נוצרת כאשר מתבטל ההבדל שבין העברה להרהורי עברה: 'שכן שום דבר אינו כמוס מפני האני העליון, אף לא מחשבות' (שם 167). בדבריו של פרויד יש גם כדי להאיר את המנגנון המפעיל אדם (דתי) בקיומו לשאת באשמה טוטלית. לטענתו, ככל שאדם מוסרי יותר (ובהקשר הנדון, אני מוסיפה: דתי יותר) מצפונו מחמיר וזהיר יותר: 'ככל שהאדם הוא בעל מידות טובות יותר, כן מחמיר עליו מצפונו יותר וכן חיישני מצפון זה יותר, עד שלבסוף יוצא כך, שהאנשים המצויינים במידות טובות, עד כדי היותם לקדושים, דווקא הם אומרים על עצמם, שמלאים הם חטאים כרימון' (שם).

פרויד רואה בתודעת האשמה צרת-תמיד, שלא ניתן להימנע ממנה או להשתחרר ממנה. למעשה (באורח המזכיר את השלב המסכם בעמדת קלימקוס, המנוסח כפרדוקס), מציג פרויד את המצב הבלתי פתיר של תודעת האשמה כפרדוקס שבין הפנים והחוץ: 'ויתור-היצר (המוטל עלינו מבחוץ) יוצר את המצפון, והוא הדורש אם-כך ויתורים נוספים של היצר' (שם 169). פרויד לא רק מציג את רגש האשמה כבעיה החשובה ביותר של התפתחות התרבות, אלא גם מראה 'שהעמקתו של רגש-האשמה היא המחיר שהאדם משלם בעד התקדמותו התרבותית – זה ההפסד שהוא מפסיד מיכולתו להיות מאושר' (שם 174). בגלל שתודעת האשמה איננה בתחום המודע בחלקה הגדול, יוצא שגם הסיבות להיעדר האושר בחלקן הגדול אינן בתחום המודע לאדם.

² ביטוי להשוואה בין התפקיד שממלא החטא הקירקגוריאני לתפקיד של האני העליון הפרוידיאני, ניתן למצוא בדבריו של בובר על: 'ההתרחשויות שבתחום האמונה, המתאימות להתרחשויות שבתחום המצפון הרם' (1989: 217). בובר אינו מרחיב את ההשוואה המעניינת, לטעמי, שכן נושא דינו הוא: 'אשמה ורגשות-אשמה' (שם 188–218), 'אשמה אכסיסטינציאלית, כלומר אשמה שהשיאה על עצמה אישיות בתורת אישיות ובסיטואציה אישית' (שם 194).



פרויד כורך במסגרת רגש האשמה בתרבות גם את רגש האשמה הדתי, החטא, וטוען כי הדתות ניסו לחרוג מאותו פרדוקס בלתי פתיר. הוא אומר: 'הן אף מתיימרות לגאול את מין האדם מרגש־אשמה, שהן קוראות לו חטא [...] הדרך לגאולתו של המאמין בנצרות היא מותו של יחיד מיתת-קרוב, שבזה האופן נוטל הוא על עצמו אשמה משותפת לכל; מצורת הגאולה הזאת ניתן להסיק, מה יכלה להיות העילה הראשונה לאימוצה של האשמה הקמאית הזאת' (שם 175).

מסגרת דיון אימננטית

שאלה רבת משקל היא זו שתבקש לבחון באיזו מידה יכול הסבר אנתרופולוגי-פסיכולוגי להבהיר תופעות אנושיות שאינן דווקא פסיכולוגיות. אולם נקודה אחת ברורה: מסגרת הדיון המשותפת הן לדיונו של קלימקוס באשמה הן לדיונו של פרויד בתודעת האשמה, אינה מתייחסת לטרנסצנדנטיות של המוחלט. קירקגור (קלימקוס) מתייחס לדיון באשמה כאל עניין הכלול במסגרת דיון אימננטית, ואילו אצל פרויד כולל הדיון בתודעת האשמה היבטים אימננטיים וטרנסצנדנטיים. אולם הטרנסצנדנטיות של פרויד אינה חורגת מעבר למציאות, היינו לטבע ולתרבות. משמעות הדבר היא כי היא אינה מכירה בממשות של המוחלט, החורגת מעבר למציאות זו.

עניין זה מכונן הבדל רב חשיבות בין עמדת קירקגור לזו של פרויד. פרויד מתייחס במסגרת דיונו לכל ביטוי של רגש אשמה אנושי, ואילו קלימקוס מאפיין במסגרת הדיון הזו רק את מה שכרוך, לטענתו, בתודעה האימננטית של האדם הממשי. מכאן שפרויד רואה בחטא מקרה מסוים של רגש אשמה, ואילו אצל קלימקוס החטא שייך לתודעה הטרנסצנדנטית (דהיינו לטרנסצנדנטיות של המוחלט).

המעבר של קלימקוס ממסגרת הדיון האימננטית לטרנסצנדנטית (של המוחלט), מבסס, לטענתו, את עמדתו בנוגע לאפשרותו של האדם הממשי להשיג אושר נצחי. הצגתי לעיל את היעדר האפשרות לוותר לחלוטין על האושר כמטרה, בתור עמדה משותפת הן לקלימקוס הן לפרויד. כמו כן הצגתי את הבדלי העמדות ביניהם, היינו, פרויד הרואה את אי־האפשרות לוותר על האושר כמטרה – מחד גיסא, ואת אי־האפשרות להשיגו – מאידך גיסא, לעומת קלימקוס, אשר אינו מוותר על האפשרות של האדם הממשי להשיג בקיומו אושר נצחי. אפשרות זו נשמרת ומותנית בחריגה ממסגרת הדיון האימננטית אל מה שקלימקוס מכנה: 'דתיות ב'.

בהתאם לכך, אפשר להציג את הסכמתם המשותפת בדבר חוסר האפשרות לוותר על האושר כמטרה באופן רחב יותר – כהסכמה משותפת גם על אי־האפשרות להשיגו במסגרת אימננטית, היינו מסגרת שאינה מתייחסת לטרנסצנדנטיות של המוחלט. שכן גם בעמדת קלימקוס, כל עוד המאמין אינו מוותר על קיום מוכר וידוע לטובת קיום לא־מוכר ובלתי ניתן לידיעה ומקדיש לחלוטין את עצמו לאל – הוא אינו משיג את מודעות החטא, מודעות שהיא אך שלב שיש להתגבר עליו בדרך אל האושר הנצחי (CUP 583).

מתוך מסגרת הדיון עד כה (שאינה מתייחסת לטרנסצנדנטיות של המוחלט), נגזרת מסקנת פרויד, הרואה בכל ניסיון להיחלץ ממסגרת זו ביטוי לאשליה והונאה עצמית. בכפוף למטרה של השגת האושר, פרויד טוען: 'האדם החורץ משפט על ערכים מודרך תמיד על־פי שאיפת עצמו להיות מאושר – משמע, משפטו הוא ניסיון לתת לאשליה משען של נימוקים' (1943: 183). אולם בכפוף למטרת הדיון הנוכחי לבאר את עמדת קירקגור (קלימקוס), אתמקד כעת בהבהרת רעיון החטא שהוא מציג. מדובר בתפיסת החטא על רקע חריגתו מהאימננטיות וחשיפתו בסיטואציה הטרנסצנדנטית (של המוחלט) שחווה המאמין.



החטא אצל קלימקוס

החטא מתייחס ספציפית למונח הדתי של עשיית הרע ביחס לאל (הנוצרי). בכך שונה החטא מהמונח 'אשמה', העוסק בעשיית הרע ביחסים הארציים שבין בני אדם לבין עצמם. בסוף פסוק מתאר קלימקוס את השלבים שעובר המאמין בניסיונו להשיג יחס מוחלט אל האל. התנסות זו מוצגת כהליך של מודעות אשמה ההולכת ומעמיקה עד שהיא מגיעה לשיאה. בהקשר הנוצרי נחשפת מודעות זו לאשמה המקסימלית כעצמיות שכל כולה חטאה. ההקשר הנוצרי מעניק לדיון את הממד הטורנסנדנטי (של המוחלט). בהתאם לכך, טוען קלימקוס, מחוץ לנצרות ומתוך תודעה אימננטית אין אפשרות לדעת מהו החטא (37 PF).

לאדם יש חלק בחטא אף אם הוא לא חטא. עניין זה מובהר בספר **מושג החרדה** (34-CA 29). החטא שבו מדובר אינו אתי אלא דתי בלבד. חטא אתי בהגדרתו הוא אקט פרטי הסותר דרישה אוניברסלית. אך החטא אינו נכלל בתוך המערכת האתית, שכן נקודת ההתחלה של האתיקה היא האידאולוגיה של כלליות החוק המוסרי. יש בכך כדי להצביע על האידאולוגיה של האתיקה.

לעומת זאת נקודת ההתחלה של הדת היא הממשות (שם 23). הטענה המוצגת בספר **מושג החרדה** היא שרק הדת שמה דגש על הממשות החוטאת של האדם, ושההכרה בישותו החוטאת מהותית לאדם המאמין. האמונה מתחילה בממשות של החטא, והמאמין מתגבר בכל רגע בחיל ורעדה על אפשרות החטא, על האפשרות שהוא מפר את החוק האלוהי. באשר לדוקטרינה הנוצרית בדבר החטא הקדמון, מציע הספר לדחות את הרעיון שהאדם נולד חוטא. הרעיון הוא שכאדם הוא חופשי שלא לחטא (אף שאין מי שלא יחטא), אף שכבן המין האנושי הוא שותף לאחריות האנושית הכללית למצב העניינים הכללי, ובמובן זה הוא שותף באחריות לחטא.

