

למען שמו באהבה

על כוונה, אהבה ורצון

א.

אחד מהיסודות המרכזיים הקיימים בתורת המוסר של היהדות היא התביעה לטהר את לבנו וכוונתנו ולהפנותם אל ה' לבדו. הכוונה המלווה את המעשים היא בעלת משמעות מכרעת, ויכולה להפוך את ערך המעשה מטוב לרע ומשליילי למבורך. במסילת ישרים, המונח "לב טהור" מקבל משמעות של "כוונה ללא פניות", מצב בו הפעולות של האדם נעשות רק מתוך הכוונה הצרופה לשם שמים, נקיות מרצונות נמוכים וזרים.

בזיכרון הכוונה ניתן להבחין בין שתי רמות של תביעה: ברמה הראשונית, אם כי כלל לא פשוטה, מדובר על הכוונה בשעת עשיית המעשים הדתיים. כשאדם מניח תפילין, לומד תורה או מקיים דבר מצווה, הוא צריך לעשות מאמץ ולרכז את תשומת לבו אל המגמה החיובית של עשיית רצון ה' בלבד. המאבק הפנימי בשלב זה הוא ניסיון לעקור ולשרש מן הלב את הפניות הזרות, את הרצונות הנמוכים שעלולים להתערבב בפנימיות הלב בשעה בה האדם ניגש לבצע את דבר ה' – כגון בקשת הכבוד והדימוי העצמי, מעמד חברתי או רווח חומרי כלשהו.

ברמה הגבוהה עוד יותר, התביעה היא לזכך את מגמת החיים כולה, לכל פרטיהם ומעשיהם. "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". דהיינו, שגם בשעת עשיית מעשים שאינם של קודש, ושאין מילוי של צו א-להי מפורש, הכוונה תהיה לתכלית עבודת ה'. כשאדם אוכל, הוא צריך להתעלות מעבר לרצון הטבעי-חומרי לספק את רעבונו, ולהפנים אל לבו את התכלית הדתית של פעולתו: אכילה לשם התקיימות לשם קיום מצוות ה'. מובן שתביעה זו, שלא כמו הקודמת, היא בעלת השפעה כבדת משקל גם על המעשה ולא רק על הכוונה – מעשים שאינם מצליחים למצוא לעצמם צידוק כנה בשרשרת תכליות המובילה לעבודת ה', מאבדים את הלגיטימציה שלהם ומקבלים את סיווגם כ"בעייתיים" או "שליליים", כמעשים המנוגדים לרצון ה'.

בכל אופן, בשתי הרמות מדובר על אותה הכוונה, על אותה תחושה פנימית האמורה ללוות את המעשה. במאמר זה אבקש לברר ולהבהיר מעט את מהותה של אותה תחושה או כוונה פנימית.

כוונה "לשם שמים" היא מושג שבמבט ראשוני נשמע כמשהו ברור, מובן וטריטוריאלי, שאינו זקק ליבון ודיון יתרים. אולם במבט שני ושלישי, כשמנסים להוריד את המושג לתחום הקונקרטי והקיומי, הערפל סביבו נעשה עב מכדי לעשות בו שימוש של ממש. אחת הדרכים לאפיין כוונת לב פנימית היא ע"י הנגדה ונסירה. כדי להדגים זאת אעשה שימוש בדברי רמח"ל:

שלמות הלב הוא, שתהיה העבודה לפניו יתברך בטוהר הכוונה, דהינו: לתכלית עבודתו בלבד ולא לשום פניה אחרת. ונכלל בזה שיהיה לבו שלם בעבודה ולא כפוסח על שתי הסעיפים או כעושה מצות אנשים מלומדה, אלא שיהיה כל לבו נתון לזה.

(הקדמה, מסילת ישרים)

רמח"ל מנסה להגדיר את שלמות הלב ואת טהר הכוונה הרצויות, אלא שבפועל חצי מהמשפט עוסק באלטרנטיבות האפשריות של כוונה זו – לא לשום פניה אחרת, לא כפוסח על שתי הסעיפים ולא כעושה מצות אנשים מלומדה. הסיבה לכך היא שהבהרת מושגים נפשיים נעשית באופן חד יותר ע"י השוואה והנגדה, וחדידוד התפישת נעשה ע"י חלוקה אנליטית דקה בין הכוחות הנפשיים השונים. לכן, כדי לאפיין כראוי את המניע הטהור והרצוי, המכונה "לשם שמים", יש לערוך ביורר ואבחנה מדויקת במה היא נבדלת מהותית מכוונות אחרות, טבעיות או שליליות.

לשם כך אצמד עוד צעד אחד אחורה, ואעסוק בביורר המושג 'כוונה' בכלל.

ב.

כשאנו באים להנהיר את המוטיבציה האנושית, אנו משתמשים בשתי מערכות מקבילות של הסבר, ששתייהן מתקיימות זו בצד זו: מערכת של סיבה ומסובב, ומערכת של אמצעי ותכלית. לדוגמה, ניתן לבאר את הרצון שלי לאכול את התפוח ע"י תיאורים פיזיולוגיים של גירוי ואיתות עצבי למוח. כך ניתן לבנות שרשרת סיבות, המביאות בסופו של חשבון לידי דחף לעשות מעשה מסוים. זהו ההסבר המקובל בעולם המדעי, בין בתחום מדעי הרפואה והפיסיולוגיה, בין בתחום הפסיכולוגיה. לעומת זאת, ההנהרה הננקטת על ידנו בדרך כלל, ביום-יום, היא של תכליתנות – אנו בוחרים לאכול את התפוח על מנת להיות שבעים, על מנת שנוכל להמשיך את יומנו כרגיל ולעסוק בדברים אחרים. מה שמחולל את השרשרת הוא דווקא המסובב האחרון הידוע מראש, התכלית.

אף בסוגיה בה אנו עוסקים, סוגיית הכוונה בעבודת ה' וטהרת הרצון לשם שמים, המקורות התורניים הרלוונטיים מתחלקים ע"פ שתי המערכות שהצענו – הסיבתית והטלאולוגית (תכליתית). ישנם מקורות שונים המטילים חובה שמגמת העשייה לא תהיה רווח אישי ונמוך, אלא "רווח" א-לוהי, כללי. אל תעשה בשביל לקבל פרס, אל תעשה את התורה קרדום לחפור בה, תעשה בשביל לתקן עולם במלכות ש-די, תעשה על מנת לעשות נחת רוח לבורא, תעשה לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתה – כל אלו ביטויים העוסקים בשאלת התכלית והמגמה הפנימית בשעת העשייה. במקביל, ישנם מקורות – אשר במבט ראשון אין להם קשר ישיר לביטויים דלעיל – המטיפים לזיקוק המניע הנסתר, מקור המוטיבציה הדתית. ישנה דרישה לעשות את האמת מפני שזו האמת; ישנה עשייה מתוך פחד ויראה מה', ולעומתה עשייה מתוך אהבת ה'; ישנה עשייה מתוך המוסריות והיושר הטבעיים של האדם; ישנה עשייה מתוך מצוות אנשים מלומדה, ולעומתה התכוונות מיוחדת לשם שמים, מתוך דבקות ולהט דתי. אלו ביטויים העוסקים בשאלה מפני מה אתה עושה, איזה כוח הניע אותך לפעולות אלו.

ג.

נעיין תחילה בדרך הטלאולוגית לצייר את הכוונה הטהורה לשם שמים. אמחיש את התיאור דרך דוגמה נפוצה: אכילה לשם שמים. באה תורת המוסר, וקוראת לנו לאכול את מאכלנו מתוך כוונה דתית – לזכור ולהפנים שהמגמה של אכילתנו היא אך ורק המשך התקיימותנו הבסיסית, לאכול כדי לחיות. ולשם מה לחיות? לא בגלל רצוננו האנוכי לממש את יצר החיים; אלא על מנת שנוכל לקיים את הצו הא-להי – לשמור את המצוות ולעבוד את בוראנו, והאפשרות לכך היא רק בדרך החיים. אלא שבהזדקקות למושג תכלית, עולה באופן אוטומטי תמונה של שרשרת סיבתית של תוצאות, ותשומת הלב מופנית לשאלה מהי התוצאה האחרונה בשרשרת, אותה ניתן להגדיר כתכלית הפעולה. ההנהרה הטלאולוגית של המוטיבציה שואלת את עצמה מהו הרווח, מהי התוצאה אותה אני מבקש, לה אני מכוון. הלכך, אף כאן

נגרר השכל לשאלה ההכרחית – לשם מה לקיים את הצו הא-להי? מה המכוון בכך, מהו הרווח, התכלית?

בנקודה זו עומדות בפנינו שתי אופציות של תשובה: הכיוון האגואיסטי והכיוון הבלתי-אגואיסטי. התשובות האגואיסטיות לשאלת תכלית עבודת ה' נוגעות במישורים שונים של קבלת שכר – בין אם זו תחושת שלמות עצמית, בין אם זה חיי נצח בעולם הבא ובין אם זו הנצלות מדין גיהנום. הבעייתיות בכיוון האגואיסטי הוא, שבכך, לכאורה, איבדת את ה'טהרה' ואת האתיות של הכוונה. אם בסופו של חשבון התכלית העומדת בבסיס העשייה היא רווח פרטי אגוצנטרי, לכאורה פספסנו את הכוונה "לשם שמים"; פעולה זו אינה לשם שמים ואינה לשם כל מטרה מקודשת אחרת, כי אם לטובת אתה עצמך, טובתך הפרטית, ואין בכך כל נשגבות או עדיפות איתת.

נמצאנו מסיקים, כי אם ברצוננו להמשיך ולמצוא בנו את הכוונה הזכה, הכוונה לשם שמים, עלינו להשיב גם על שאלת תכלית עבודת ה' תשובה בלתי-אגואיסטית. דוגמה שכיחה לתשובה מעין זו מתנסחת במילים "על מנת לעשות נחת רוח לבורא". ברם, דוגמה זו רק מבליטה את הקושי, שכן על אף העובדה כי תשובה זו אכן נוגעת בנפשנו, ואנו חשים כי היא מתארת מהימנה הבדל ממשי בין כוונה פסולה לטהורה, במישור הפילוסופי-רציונאלי לתשובה זו אין שום פשר; איננו מבינים ואיננו מסוגלים להעלות על הדעת 'רווח' או 'נחת-רוח' מכל סוג שהם ביחס לא-להים. זוהי תשובה שאנו יודעים ומכירים מראש כי למילים שלה אין שום מסומן, ובכך – בניגוד לתחושה הקיומית הבסיסית – היא חסרת משמעות במישור השכלי שלנו.

תשובה בלתי-אגואיסטית אחרת לשאלה לשם מה לעבוד את ה', היא התשובה הכללית-אסכולוגית (גאולית), לאמור – אני מקיים תורה ומצוות למען טובת הכלל, בשביל להטיב להוויה כולה ולהביא לגאולתה השלמה. לכאורה, תשובה זו מתיישבת על הדעת; רוצה לומר, היא מכילה תוכן שכלי-רציונאלי המנהיר מדוע באמת יש הבדל אתי בין התכוונות כזו להתכוונות אחרת, שאינה לשם שמים. ההבדל המהותי שמצאנו, אם כן, הוא בין תכלית של רווח אנוכי-פרטי, לבין תכלית של רווח כללי, בלתי-אגואיסטי.¹

ד.

ברם, כאן אני רוצה להגיע אל שורש הנקודה הבעייתית במערכת ההנהרה הטלאולוגית בכלל, לא רק בהקשר של הכוונה הדתית וזיכוכה. כשאנו חודרים במבט עמוק אל תוך נפשנו עם השאלות העיוניות שהעלנו בפרק הקודם בעניין הכוונה האתית – האם מוקד ההתכוונות שלנו הוא אכן החוצה, אל הרווח האובייקטיבי שנגרם מהמעשים, או שמא פנימה, אל מערכת הרצונות והכוחות הנפשיים הדוחפים שלנו? מה מקור התחושה כי להבדל בין כוונה אגואיסטית לכוונה בלתי-אגואיסטית יש תוכן אתי ממשי – ההבדל הריאלי בין התכליות, התוצאות המכוונות, או חוויית ההבדל הפסיכולוגי בין מניע אנוכי למניע 'חסדי'-אלטרואיסטי? אין לי ספק כי התשובה לכך היא שהמוקד האמיתי של העיון האתי בכוונה הוא הכוח הנפשי המניע, הסיבתי.

אסביר: ההבחנה וההבדלה שלנו בין מניע אתי למניע שפל, או בין מניע 'גבוה' למניע 'נמוך', היא הבחנה אינטואיטיבית. פירוש הדבר, שהיא קיימת לא כמוסכמה בשפה בלבד, אלא גם כבעלת תוכן נפשי ממשי, בלתי-מילולי. כעת נתרכז בתחושה אינטואיטיבית זו עצמה. האם הכרעתנו כי הכוונה האלטרואיסטית היא כוונה חיובית ומוסרית מתבססת על בחינה של תוצאות המעשים, ועל ההסקה כי כיוון שמעשים אלו הביאו רווח מציאותי חשוב יותר אזי יש להגדיר כי הכוונה שעמדה בבסיסם תיקרא 'אתית'? האם הכרעתנו כי ההתכוונות האגואיסטית היא התכוונות 'נמוכה' או חיובית-פחות נובעת מעיון

1. אבחנה בסיסית זו, הרואה את ההבדל בין אגואיזם לחוסר-אגואיזם כמוקד האתיות, תישמר גם בהמשך המאמר, למסקנה. אלא שמושג האגואיזם עצמו יעבור תהליך של הגדרה ובירור.

בתוצאות המעשיות-ריאליות של התכוונות זו? לדעתי התשובה החד משמעית לשאלות אלו היא שלילית. ההכרה הפנימית-אינטואיטיבית ב'טהרתה' או 'נשגבותה' של הכוונה האלטרואיסטית היא הכרה אפריורית², והיא נובעת מעיון פנימי אל תוך חדרי הנפש – אל הכוחות הנפשיים המניעים. הדבר מלמדנו כי המערכת הסיבתית היא המערכת הקולעת לתיאור הכן והמדויק של הלכי הנפש והיווצרות הרצון והמעשה.

לאור האמור ניתן גם להסביר את תחושת ה"תקיעות" אותה חוונו כשניתחנו את הכוונה "לשם עשיית נחת רוח לבורא" במישור הרציונאלי. הפער בין ההרגשה הקיומית כי יש תוכן ממשי לכוונה לשם ה', לבין חוסר היכולת לתרגם תוכן זה לשפה של תכלית ורווח בעלי משמעות רציונאלית, מקורו בעובדה כי מצד האמת האונטולוגית, שורש הכוונות הוא במניעים השונים ולא בתכליות השונות. תיאור הרצון כנובע מתוך תכלית, דהיינו מתוך תוצאה של המעשה, איננו לוכד באמת את מקור הרצון; מקור זה הוא תמיד רק איזה כוח או נקודה בנפש הדוחפים את האדם לכיוון כלשהו ע"פ טיבם ומהותם.

תובנה זו עשויה להאיר מועקה פרדוקסלית נוספת, הנוצרת ע"י השימוש בשפה הטלאולוגית. כאמור, השפה הטלאולוגית בנויה כשרשרת; על כל תשובה שניתנת לשאלה "לשם מה", תשובה שתוכנה הוא רוח או תוצאה רצויה כלשהי, ניתן לשאול שוב "לשם מה". ניקח לדוגמה אדם המכין לעצמו קפה, ונשאל אותו: "לשם מה אתה מכין קפה?". תשובתו הבסיסית: "כדי לשתות אותו!". נוסף ונשאל: "לשם מה אתה מבקש לשתות קפה?", ותשובתו תהיה: "כדי לחוש פחות בעייפות". אך שוב: "לשם מה אתה מעוניין לחוש פחות בעייפות?", ותשובה אפשרית עלולה להיות: "כדי להצליח להתרכז כעת בלימודי לקראת הבחינה", וכן הלאה. כך נוכל להמשיך לשאול על כל תשובה טלאולוגית את השאלה "לשם מה אתה צריך את הדבר הזה עצמו?". אלא שכידוע, בשלב מסוים בשרשרת אנו מגיעים לקצה. בקצה זה, השפה הטלאולוגית מרגישה שהיא נתקעה; לא ניתן יותר להסביר לשם מה – זה הדבר עצמו, לשמו אני עושה, בו אני חפץ. אם בכל זאת נדחוק את האינטלקט ולא נוותר על הדרישה להנהיר את החפץ הזה, נגלה כי אנו עוברים להנהרה הסיבתית-מניעית. לדוגמה, אחרי שנוצב בפני השאלה "לשם מה אתה רוצה לחיות", או לאכול טעים, או להתענג – נבין, כי אינסטינקט החיים, או יצר האכילה, או העיקרון הפסיכי של בקשת העונג, הם המנהירים לנו באמת את רצוננו, ומעבר להסברה זו לא ניתן להוסיף להקשות או להסביר. אני חפץ באוכל כיוון שיש בתוכי אינסטינקט של רעב המניע אותי לאכול, והוא המקור והסיבה הבלעדית לרצון שלי לאכול.

ה.

מסקנתנו מהדברים עד כאן היא, כי מערכת ההנהרה הטלאולוגית של הרצון מכילה איזה זיוף מהותי ביסודה, ולמעשה המערכת האמיתית היחידה בה יש לעשות שימוש על מנת להסביר את הרצון היא המערכת הסיבתית. לפיכך עולה השאלה, מנין צמחה לה השפה הטלאולוגית להסברת המעשים והרצון? מה מאפשר את קיומה ועמידתה חרף הזיוף המצוי בה?

הסיבה לקיומה של מערכת טלאולוגית (של תכלית ואמצעי) היא, שאנו תופסים את עצמנו כבעלי בחירה (ואנו אכן כאלה), ומשמעותה של בחירה קיימת רק כשמנתקים את מעשינו ממערכת של סיבות קודמות. מנגד, ההיגיון האנושי והשפה הרציונאלית אינם מסוגלים לוותר על בניית שרשרת סיבתית, שכן בתפיסתנו החושית אין אנו מכירים תופעה בלתי-סיבתית, ועל מנת לאחוז במשמעות של תופעה ולהבינה אנו מוכרחים לקשרה למערכת כזו. יוצא אפוא כי קיימת סתירה עמוקה בין החוקיות הסיבתית העומדת בבסיס ההכרה האנושית (שכן זו האחרונה מעוצבת ע"י עולם התופעות המוחשיות שבעולם שבחוק), ובין דאות אפריורית נחרצת של האדם בבחירתו החופשית. מתוך סתירה זו, האדם מתקשה

2. אפריורי פירושו קדם-ניסיוני, כלומר תובנה המתקיימת בנפש שלא כתוצאה מניסוי אמפירי או מתצפית על המציאות שבחוץ.

להסביר לעצמו את עצמו ואת מעשיו.³ הדרך אותה מצא האדם להיחלץ מתסבוכת הכרתית זו היא ההמצאה של מערכת סיבתית הפוכה, בה כיוון השרשרת איננו מן הסיבה הראשונה אל התוצאה המסובכת העתידית, אלא מן השלכות העתידיות של המעשה העכשווי אל המעשה עצמו. אם אני תופס את המעשה הבחירי כנקודת ראשית, ובכל זאת עליי להתייחס אליו בשפה סיבתית (כדי שאוכל בכלל להתייחס אליו במסגרת הקשוחה של כלי ההיגיון הכובלים את ההכרה), אין לי אלא לראות את המעשה כמסובב של תכלית, כלומר כמונע מכוח התוצאה המצופה-מראש שלו. הדרך בה אני מנהיר לעצמי את רצוני, וכיוצא בכך את מעשיי, היא על ידי הצבעתי על מגמתם, על הפועל היוצא שלהם. כך המעשים הם בעלי משמעות ולא רק אירוע שרירותי-כאוטי. האדם טווה את משמעות המעשים והרצון דרך התוצאה אליה הם מובילים.

מתוך כך, כל מושג שקשור לבחירה ולמהותה בהכרח ידבר בשפה תכליתנית (טלאולוגית) – המוסר, צו הא-ל, הטוב וכיו"ב. השפה האתית כולה מודדת את המעשה ע"פ תוצאותיו, שכן זוהי הדרך הנגישה היחידה למדוד מעשים בחיירים. לדוגמה, מעשה יישפט כבחירה מוסרית לאור השאלה האם הוא הוסיף טוב במציאות, או גרם לנחת לזולת. בתשתית של כל תפיסה אתית מונחים יעד או מגמה אליהם יש להוליך את העולם, ובזיקה לעתיד זה נשפטים המעשים ההווים.⁴

1.

כיוון שהזכרנו את הסיבתיות המניעה את מעשי האדם, לא נוכל להתחמק מדיון בחופש הבחירה. אם התחושה הנוצרת באדם מהמפגש של עיקרון חירות הרצון בעיקרון הסיבתיות היא של סתירה, אזי תחושה זו דורשת גם מענה פילוסופי. באמת, אם מקבלים את עיקרון הסיבתיות, כפי שאנו מכירים אותו בטבע ובכל התופעות הנגלות, כעיקרון יחיד וטוטאלי שאין עוד מלבדו, לא נותר מקום להאמין בבחירה החופשית. המסקנה תהיה, שכשם שאפשר (תיאורטית) לנתח את כל הגורמים שהביאו לירידת גשמים (לדוגמה), כך ניתן יהיה לנתח את הגורמים למעשי האדם, ולצפות אותם מראש. לאדם בסיטואציה מסוימת אין חירות; התנהגותו מוכתבת על ידי הסיבות המניעות בני אדם והחוקיות שבה הן מתנהגות. נראה שהתשובה לכך היא, כי גם אם אנו מקבלים את העיקרון האומר שלתוצאה הנתונה (כמו הבחירה) יש תמיד סיבה מוגדרת, העיקרון כי סיבה מוגדרת תוביל תמיד לתוצאה מסוימת איננו נגזר כמסקנה הכרחית. באדם יש סיבות ומניעים שונים ורבים המחוללים את מעשיו, ובהחלט ניתן להעלות על הדעת מצב בו במעבר מסיטואציה מסוימת למסובבת, יש "צמצם" הבוחר ע"פ עיקרון עצמי-חופשי איזה מניעים יסובבו את העתיד ואיזה יידחו או ייחסמו, ובאיזו רמה. משמעות הדבר, שהנתונים אינם מכתיבים את התוצאה האנושית; בכל מצב נתון יש מספר אופציות המשך, והם תלויות בנקודת הבחירה שבאדם.

3. ברקע הדברים עומדת אבחנתו המפורסמת של קאנט בין עולם התופעות ("הפנומנה") לעולם הדברים כשלעצמם, או המציאות כפי שהיא ("הנואומנה"). טענתי היא שהסיבתיות היא חלק בלתי ניתן להפרדה מהפנומנה, ואילו יסוד הבחירה החופשית קיים בנואומנה.

4. נעיר כאן, כי העובדה שמקור ההסתכלות הטלאולוגית היא בבעיה אפיסטמולוגית אינה באה לומר שהסתכלות זו היא חסרת כל משמעות. במונחיו של קאנט, המשמעות היא מושג של ה"פנומנה"; ה"נואומנה" אינה מעלה ואינה מורידה ביחס למשמעות זו. העניין הקובע כאן הוא העובדה שכך אנו תופסים את עצמנו, כך אנו משקיפים על חירותנו ומתקשרים עמה, ואין שום עניין וסיבה להטיל בכך ערעור או לנסות לשנות מצב זה.

ברם, יש לומר אף יותר מכך – אמנם התכליות השונות שאנו מציירים בנפשנו כמקור למוטיבציה אינן אמיתיות מבחינה אונטולוגית (שהרי הרצון מבוסס אך ורק על מניעים סיבתיים), אך הן כן מהוות "לבוש" לאמת האונטולוגית הסיבתית. ישנו קשר אמיתי בין התכלית לסיבה. בדוגמה של הכוונה האתית, השונות המהותית הקיימת בין רצון זה לרצון אחר אמנם מופיעה לעינינו בדמות הבדל חיצוני-ריאלי בין תכליות או תוצאות שונות, אך הבדל זה הוא ייצוג ומסמן של הבדל אמיתי במניעים.

בהסבר זה העיקרון המדעי של סיבתיות נשמר רק על צד אחד שלו. היינו, אמנם נכון יהיה לומר כי לכל תוצאה יש סיבה, אך לא יהיה הכרחי לומר כי כל סיבה מחוללת תוצאה, או כי לכל סיטואציה ריאלית מסוימת יכולה להיות רק סיטואציה מסובבת אחת הכרחית.⁵

את ההתרחשויות הפנימיות של האדם ניתן לצייר, לאור הסבר זה, כך: באדם חיים וקיימים כוחות מניעים שונים, כשכל אחד מהם דוחף את האדם לכיוון שונה ולמעשים שונים. לכל מניע יש את הכיוון הבסיסי שלו. החירות היא היכולת לבחור אילו מבין המניעים השונים ימשיכו הלאה ויעצבו את הרצון, זה היוצא אל הפועל ומתגשם בחלל המציאות. נקודת הבחירה ממוקמת בדיוק במעבר מהלא-מודע הפסיכולוגי-נפשי-נשמתי אל המחשבה והרצון המודע. נחזור אפוא לסוגיית הכוונה לשם שמים.

T.

כותב הרמב"ם בהקדמה לפרק "חלק":

והזהירונו חכמים עליהם השלום מזה ואמרו: 'לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם', רומזים למה שביארתי לך שלא יעשה תכלית הלמוד לא שיכבדוהו בני אדם ולא רכישת ממון, ואל יעשה תורת ה' פרנסה, ואל יהא אצלו תכלית הלמוד אלא ידיעתו בלבד, וכן אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצות אמת ולכן תכליתם קיומם...

והוא מאמר החסיד השלם משיג האמת אנטגנס איש שוכו: 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס'. ורצו בכך להאמין באמת לעצם האמת וזהו העניין שקוראין אותו עובד מאהבה. ואמרו עליהם השלום: 'במצותיו חפץ מאד, אמר ר' אלעזר במצותיו ולא בשכר מצותיו'... ויותר גדול מזה אמרם בלשון ספרי: 'שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא, תלמוד לומר לאהבה את ה', כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה'. הנה נתבאר זה העניין ונתברר שהוא מטרת המצות ויסוד אמונת חכמים...

וזוהי מעלת אברהם אבינו שהיה עובד מאהבה, ואל הדרך הזו חובה לשאוף. ולפי שידעו חכמים עליהם השלום שעניין זה קשה מאד ואין כל אדם יכול להשיגו, ואם ישיגנו לא יישר בעיניו בעיון ראשון ולא יראה לו שהוא דעה אמיתית, לפי שדרכו של אדם לא יעשה מעשה אלא להשיג בו תועלת או למנוע נזק, ואם לאו הרי יהיו מעשיו לבטלה... ולכן התירו להמון שיישאר כפי דעתם לעשות הטוב לתקוות הגמול, ולהתרחק מן הרעות מיראת העונש, ומעודדים אותם על כך ומחזקים מחשבתם בו, עד שישגיג המשיג וידע את האמת והדרך המושלמת מה היא... ואין ההמון מפסידים לגמרי

5. יש להדגיש שכשם שלא ניתן להוכיח תיאוריה כעין זו, כך גם לא ניתן להפריכה, אלא אם מניחים מראש שהסיבתיות הנוקשה, שאנו מניחים שקיימת בכל עולם הטבע, תקפה גם כאן. כמובן שזוהי הנחה המנוגדת לחוויה הקיומית הבסיסית ביותר, ואין כל חובה לקבלה.

בהיותם מקיימים את המצות מיראת העונש ותקוות השכר, אלא שאינם שלמים. אבל מוטב להם בכך כדי שתקנה להם תכונה והכשרה לקיום התורה, ויעברו אל האמת ויהיו עובדים מאהבה והוא אמרם עליהם השלום 'לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה'.

(פירוש המשניות לרמב"ם, סנהדרין פרק י')

בדברי הרמב"ם מצוי שילוב בין מונחים תלמודיים שונים, שהרמב"ם מצרפם לכדי משמעות אחת. הוא קושר בין "קרדום לחפור בה", "על מנת לקבל פרס" ו"שלא לשמה" ומציב את המשמעות של מונחים אלו כנגטיב של הכוונה הראויה לאדם השלם בעבודת ה', קיום המצוות ולימוד התורה. במיוחד בולט הזיהוי שהרמב"ם יצר בין המושג "שלא על מנת לקבל פרס", או "לשמה", לבין מושג ה"עובד מאהבה". זיהוי זה איננו טריוויאלי, ואני מבקש לעיין בו קמעה.

אם מתבוננים היטב, ההבדל בין מושגים אלו מונח בדיוק באותה הבחנה שבה עסקנו לעיל. הביטוי "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס", עוסק בכוונה מצד המבחן הטלאולוגי שלה – מהי התכלית העומדת בבסיס תשומת הלב של העשייה. לעומת זאת, העבודה מאהבה מתארת את ההלך הנפשי-רגשי הפנימי המוביל את האדם ודוחף אותו לכיוון מעשה כזה או אחר. העבודה מאהבה מונגדת, במקומות שונים, לעבודה מיראה; היא עוסקת בטיב החוויה, באופי התנועה הנפשית המתקדמת אל פעולות כאלה ואחרות. המוקד איננו בירור הרציונל הקיים בבסיס המעשה אלא בירור הכוח הכללי המניע את האדם.

עוד יש לציין, כי למושג "עבודה מאהבה" אין בדברי הרמב"ם מקבילה קונקרטית בתחום הטלאולוגי; כל שיש הוא שלילה של העבודה לשם שכר כלשהו – "שלא על מנת לקבל פרס", "ולא בשכר מצוותיו". למעשה, ההבחנה בדברי הרמב"ם איננה בין תכלית כזו לתכלית אחרת; הכוונה הטהורה, ה"לשמה", מוגדרת בתור כוונה זו אשר לה אין כלל ועיקר תכלית שניתן להצביע עליה. על מנת לסגור את המעגל, ולהסביר את הקשר המהותי שבין האהבה, ה"לשם שמים" ומחוסרות התכלית – אבחן מעט את מאפייני חווית האהבה.

II.

נהרות של דיו וצבע נשפכו על מנת לתאר את האהבה, ולא באתי להציע כאן דרך לתפוש ולהקיף את המושג ולכלוא אותו להגדרה מסוימת. אעסוק בנושא רק בהיבט מסוים, שחשוב לענייננו, והוא שאלת האגוצנטריות והאהבה.

מליצה ידועה⁶ מספרת על אדם אחד שנשאל – "האם אתה אוהב דגים?". תשובתו היתה "כן, ודאי". התחכם לו השואל וטען נגדו – "אם אתה אוהב דגים, איך יכול להיות שאתה אוכל אותם?!" ע"י שימוש במליצה זו מסבירים רבים, בייחוד מהעולם הרבני, את הצדדים הבעייתיים באהבה 'מקולקלת', או 'שגויה', אליה אנו נחשפים בתרבות המערב. אהבה רומנטית זו, המתאפיינת בתחושת הצפה של רגשות עזים, מצויה בהתקפה ע"י העולם הרבני הדתי-לאומי מכיוונים שונים – החל בארעיותה, המנוגדת ליכולת להקים בית יציב וקבוע, דרך החושניות והאמוציונאליות המוגזמת שלה, שאינה עולה בקנה אחד עם האופי הרציונאלי והמיזשבי שהתורה והדת מעונינים לטבוע בנו, וכלה במימד הנהנתני שלה, אשר מנוגד מהותית לעולם הערכי היהודי.

העונג תופס ללא ספק מקום רב בדימוי של האהבה בעולם המערבי המודרני. כשהאומנויות הפופולאריות של חברה זו – הספרות והקולנוע – עוסקות ברומנטיקה, הן מציירות את המפגש בחוויית

6. מקורה ב"גשש החיזור".

האהבה כזמן עילאי, מאושר והרמוני, אשר העונג שהוא מעניק הוא המצדיק את ההיכנסות למחויבות ולמערכת יחסים, והוא שמניע לחפש את האהבה ולפנות לה מקום חשוב בחיים. ה'ערך' המוענק לאהבה איננו מוענק רק לפי קטגוריות אתיות, אלא גם ה'דוניות'. הטענה המופנית נגד תדמית רומנטית זו של האהבה היא, שבהתעסקותה בתחושת העונג הרגשית-נפשית היא מעיבה ומאיימת על תכונת הטהרה האתית של רגש 'האהבה האמתית', המוגדרת בזיקה למושגי החסד, הדאגה והנתינה.⁷

נקודת המוצא של התקפה אחרונה זו, היא שהאהבה במהותה צריכה להיות אלטרואיסטית. כל נגיעה של אנוכיות, של רוח אישי ושל בקשת עונג במכלול הרגשי של האהבה, מנמיכה אותה ומעידה על זיוף או לכל הפחות על חוסר-שלמות כלשהו בטיב האהבה. האהבה המוחלטת חסרת אינטרסים היא; היא מבטאת חריגה מהאגו, יציאה אל מחוץ לעצמי. האדם אינו שואף בה לכל תמורה או הנאה, ושאיפה כזו, אף כשהיא נסותרת ובלתי-דומיננטית, סותרת את המהות הבסיסית של ה'היות אוהב'.

הבעייתיות בתפיסה זו מצויה בערפול הקיים סביב מושג האגואיזם. ברור לכולנו באינטואיציה פשוטה כי מי שבכל מפגש והתייחסות אל המושא האהוב רואה רק את הנאתו העצמית לנגד עיניו, ומתעלם לחלוטין מרצונה ובקשותיה של הנפש עמה הוא מתקשר – אין אהבתו אהבת אמת. אהבה שאינה מכילה כל רצון להיטיב עם האחר, להסב לו שמחה ועונג, בשום אופן לא יכולה להיקרא בשם 'אהבה', אפילו אם תחושת האוהב היא כי הוא נהנה מאוד בסביבת האהוב. אלא שהשאלה היא, האם כל תחושה של עונג עצמי מנוגדת לחוויית האהבה הטהורה, המכילה את החסד והחפץ בטוב לאחר?

כאן אנו מגיעים לבעיה פילוסופית כללית אודות אגואיזם ועונג. לא ניתן להגדיר אגואיזם ע"פ רמת העונג המוסבת לאדם כתוצאה ממעשיו. הסיבה לכך היא, שבעצם הגדרת המושג, עונג הוא תוצאה של מימוש רצון. כל הגשמה של רצון, מכל סוג שהוא, מביאה לתחושה של עונג. סוגי העונג ודאי מחולקים ביניהם, הן באיכותם הרגשית והן ברמתם הרוחנית והמוסרית – אינו דומה עונג הצפייה בסרט, לעונג של קריאת ספר הגותי מרתק, לעונג של תפילה זכה, לעונג של אכילת מאכל ערב, לעונג של מתן צדקה. כל אחד מאלו הם מימוש של מאווה נפשי אחר, ותחושת הסיפוק שהמעשה מעניק שונה מאוד ממעשה אחד למשנהו. ברם, בסופו של חשבון, רצון ועונג הם למעשה שני צדדים של אותו מטבע; באמירה שקיים בי רצון לדבר מה, אני אומר שיהיה לי עונג מסוים לקיימו, וכן להיפך. לפיכך, אם נגדיר כל רצון אשר היה בו צד עונג כרצון אנוכי, לא נמצא כל רצון בלתי-אנוכי.

עדיין יכולים אנו עוד לחלק ולומר, כי רצון אשר המניע הדומיננטי שלו הוא עונג, יוגדר כרצון אנוכי. טענה זו מבוססת על ציור רצונות הנפש ע"פ המודל הבא: באדם יש כוחות מניעים יסודיים. כוחות אלו מתערבים זה בזה ומתלכדים לרצון קונקרטי כלשהו, בעל מוכוונות ומושא, בהקשר ריאלי. כל רצון קונקרטי כזה, המשתקף בתודעתנו, מורכב ממזיגה כלשהי של הכוחות המניעים היסודיים, וניתן לנסות להתבונן פנימה ולבחון מהי ה'כמות' היחסית של כל 'כוח' בתוך הרצון הקונקרטי.

ברם, גם לפי ציור זה כמעט היה ניתן לומר כי האדם כלוא בתוך אנוכיותו. כל דבר שיעשה, אם יעמיק בתוך עצמו, יבחין כי המניע אותו הוא עונג, בין אם זה עונג רוחני, חומרי, מוסרי, חברתי או מכל סוג שהוא. כל זה לא הופך את המעשים לנמוכים: האדם ששואף לתיקון אישי מלא ולזיכוכ המידות, למשל, מונע הרבה מכוח התמונה של שלמותו, המסבה לו עונג; תמונה זו ועונג זה מחוללים את הרצון לשלמות. אין זה מניע גס; הוא כנה, עמוק, ורוחני מאוד – אך בכל זאת הוא נע סביב נקודה בלתי-אלטרואיסטית, ושהעונג האישי ביסודה.

7. הרחבה בעניין ההתקפה הרבנית על האהבה המערבית הרומנטית, וביקורת על התקפה זו, ראה: איתמר ברנר, "ספרות ההדרכה לנישואין", בתוך: ויקרא את שמם אדם, הוצאת מכון "בינה לעיתים", תשס"ה, עמ' 273-282. עיין גם: הרב איתי מור-יוסף, "על תרבות הווגיות הדתית-לאומית: רציונליות, קדושה ורומנטיקה", שם, עמ' 261-260.

ט.

מדוע סייגתי והדגשתי – 'כמעט' מכיוון שבין כל מעשיו ומניעיו של האדם, ניתן למצוא כאלה היוצאים מכלל עיקרון העונג הפשוט. כזה הוא כוח האהבה, או בכלליות יותר כוח החסד.⁸ החסד הוא שמו של המניע האחד הגורם לנו לחרוג מעצמנו, לפרוץ את מעגל האנוכיות ולהתכוון אל הזולת. הוא מניע אבסורדי, שלא מצליח להסביר את עצמו לנפש בבהירות. החסד יוצר קפיצה, מתוך השפה הפנימית המכירה רק עונג עצמי ומימוש, מתוך האגוצנטריות המקיפה את כל שדות הנפש והרצון – אל חפץ לב מסוג אחר, משונה, בו יש רצון אך אין עונג, או שהעונג איננו מחוללו היסודי. זהו רצון הקיים לעצמו, כנטע זר בנפש, שדוחף את האדם אל מעשים מחוסרי היגיון ורוחי.

איך אפשר בכל זאת לקרב להבנתנו את כוח החסד? אני חושב שתיאור מועיל ונכון של כוח זה מתאפשר לנו ע"י שימוש במושג ההזדהות.⁹ החסד עניינו החלפת זהות, פרישת עצמיותו של האדם על הזולת בכוח הזדהות. האדם מתרחב, או למעשה 'מדלג', וחש כי האנוכיות שלו מצויה בתוך הזולת, רצונו משתווה אל רצון הזולת, כך שהוא חפץ במה שטוב לאחר, בעונג האחר, כאילו היה זה עונגו שלו.¹⁰ אמנם, גם החסד מעניק פעמים רבות תחושה של מתיקות ונועם, אך אני מאמין כי ניתן לחוש שלא הנאה זו מחוללת את הרצון לטוב האחר, אלא רק מוסיפה עליו דרבון חיצוני יתר. בחסד, באופן בסיסי ונורמלי (כלומר ללא התכוונות נפשית-תודעתית מיוחדת), תחושת העונג המוסבת לאדם עצמו היא די כהה, באשר זהו מעשה שכל הרווחיות שלו מכוונת לזולת; העונג או הרווח משמשים בו תפקיד רק אחרי שבפנימיות נשמתו האדם כבר יצא מהנעליים המצומצמות של עצמיותו ונכנס, כמזדהה, לנעלי האחר ולא־ינטרסים שלו.

מכאן נוכל לבאר את ההבדל בין החסד לאהבה. מובן שיש בין שני המושגים קשר, ואף הגיוני לתאר את האהבה כמצויה על אותו ציר בסיסי-מהותי של כוח החסד – היכולת לחרוג אל מחוץ לאנוכיות המצומצם, סגולת ההזדהות. אולם נראה, כי בעוד שהחסד הוא יציאה גמורה ממעגל האנוכיות, האהבה היא הרחבתו והכנסה של אחר אל תוכה. האהבה מאחדת בתוכה את העצמיות ואת הַחֵץ, הַגֵּ' כאחד; פלא האהבה – הסיבה שהיא נדמית כטירוף וחולי נפש, הסיבה שהיא כה בלתי רציונאלית למרות כל ממשותה וודאותה – מתמצה בסגולתה להכיל דילוג החוצה יחד עם עונג ותחושת מימוש, לאחד באופן בלתי ניתן לפירוד בין חוויית העצמיות, השפעה וההרמוניה לבין החסד, האקס-צנטריות והחרג הבלתי-אגואיסטי.¹¹ אהבה היא עצמיות לא אנוכית; ההזדהות של האהבה איננה הזדהות של החלפת ה'אני' ב'אחר', אלא של איחוד מוחלט בין 'אני' ל'אחר', השתוות של הרצון והאינטרסים. אני חפץ בטוב האחר, באותו מובן

8. עוד נחזור ונבחין בין כוח החסד לכוח האהבה להלן.

9. חשוב לי לציין ולהדגיש כי אין אני מנסה לתאר כאן תהליך נפשי מודע, ואינני עוסק כלל במתרחש בנפש במישור הרגשי-תחושי של ההווה. התיאור דלהלן של החסד כפעולה של יציאה מהעצמי וכניסה להזדהות עם האחר עוסקת בציר תיאוריטי אפשרי של כוח החסד במישור האונטולוגי-נסתר שלו, הרבה מתחת לחלל המודעות וההכרה.

10. יכול היה לבוא מישור ולטעון שבכך אני מחזיר אף את מניע החסד לרשת האגואיסטית, ומותיר את האדם אנוכי חסר תקנה – שהרי אם הוא חש בעונג הזולת כעונג העצמי שלו, מהי הרבנות האתית של החסד? אך אין הרבר כך – דילוג זה לקראת הזדהות עם האחר הוא הוא היציאה מהאנוכיות, הוא המשמעות היחידה שיש לאתיות של האלטרואיזם. הרבנות המוסרית היא עצם השימוש הנפשי בסגולת ההזדהות, המובילה לחסד; הזדהות זו היא אקט בחירי ואיננה מצויה מאליה, ובכך היא מהווה את המעשה האתי הבלתי-אנוכי. בשפה של שאר המאמר אסביר זאת כך: האדם מוגבל לפעול ממניעים שונים הקיימים בו, אלו הגבולות של יכולתו. הבחירה האתית של חוסר-אנוכיות פירושה העדפת מניע החסד על פני שאר המניעים, פעולה מתוכו ולא מתוכם.

11. בכוונה מעט שונה, אך עולה לכיוון דומה, כותב אריך פרום כך: "בניגוד לאהבה הסימביוטית, האהבה הבשלה היא אחדות בתנאי קיום שלמותו של האדם, עצמיותו. האהבה היא כוח פעיל באדם; כוח הפרוץ את המחיצות המבדילות בין האדם ובין זולתו, המאחדו עם זולתו; האהבה מסייעת לו להתגבר על הרגשת בידודו ובידולותו, אלא שהיא מניחה לו להיות הוא עצמו, לקיים את שלמותו. באהבה מוצא אתה את הפרדוקס של שתי נפשות שהיו לאחת ובכל זאת נשארו שתיים." (אריך פרום, אומנות האהבה, תרגום מאנגלית: א. ד. שפיר, הוצאת "הדר", תל אביב, עמ' 27-28. ההדגשות במקור).

ממש שבו אני חפץ בטוב שלי עצמי; תחושת העונג של האחר, או מימוש רצונו, גורמת גם לי עצמי לחוש עונג.

לא יכולה להיות הפרדה אמיתית בין צד האלטרואיזם של האהבה לבין צד העונג העצמי שבה. דרישה כי אהבה תהיה טהורה מנגיעות אנוכיות, או הצבעה על כך שהרצון האנוכי להתענג על האהבה פוגם באמיתיות של אותה אהבה כמהות-בלתי-אגואיסטית, פירושן, לדעתי, חוסר הכרה בטבע של האהבה, שהיא אחדות נטיית החסד עם נטיית העצמיות.

י.

אהבה פירושה לשאוף להיות אחד עם האהוב.¹² נראה לי כי את שורשה הנפשי-אונטולוגי של האהבה ניתן להבהיר ולהבין היטב לאור התמונה המטאפיזית המציירת את ההווה כמתקיימת בנקודה אחת, יחידה-אחידה – תמונה המכונה מוניזם. בוורסיה היהודית-קבלית, מצטרפת לתמונה זו התפיסה המכונה פנאנתאיזם; עקרונות היסוד שלה הם שניים: הכל בא-לוהות, וא-להים אחד, ולפיכך, ממילא – הכל אחד בא-לוהות. לענייננו, חשובות ההשלכות של התמונה המוניסטית-פנאנתאיסטית על הציור של הנשמה. את דמותה של הנשמה ניתן לתאר כסולם בעל רבדים רבים, ששני קטביו הקיצוניים הם – האגו, הנפרדות והעצמיות מחד גיסא, והאחדות האונטית הכוללת כל, שורש כל היש – ולמעשה, א-להים – מאידך גיסא. כל הרבדים בנשמה המצויים נמוך יותר, או עמוק יותר, מהרובד של האגו – המבטא את האדם בפרטיותו ובזהותו העצמית-ייחודית – נמצאים גם מעבר להישג ידם השגרת-נורמלי של ההכרה והתחושה. רבדים אלה הם קבוצות השיוך של האדם – הקשר הזוגי,¹³ המשפחה, השבט, האומה, האנושות, העולם, ההווה. את האהבה נתאר כנובעת מן היכולת להזדהות עם נקודת עומק בנשמה, עם רובד שורשי יותר מהרובד הפרטי של הנשמה. האדם מצליח 'לגעת' באותה נקודה תהומית בה הנשמה יוצאת מאנוכיותה ואין היא אלא ניצוץ של ספירה אונטית רוחנית כוללת, ומשם בא רצונה לחזור להיות אחת עמה, משם צומחת האהבה.

אדגים את דבריי באמצעות דמותו של רבי עקיבא:

אמנם כנטף מים מיני ים, כזיק אחד מלהב אש שעד לב השמים, כאות אחד מספר גדול ורחב ידים, ידע איש אשר כה רמה נפשו גם כן להעריך את האהבה הפרטית הטבעית בערכה הטהור, והיו לו האהבה הטהורה הטבעית ואהבה הלאומית הנאורה והאהבה הא-לוהית הקדושה ומלאה הוד, ערוכים במערכה, כמגדל דוד בנוי לתלפיות.
(עולת ראייה ב, עמ' ג)

ציטוט זה לקוח מתוך הקדמתו של הראי"ה קוק לשיר השירים. בהקדמתו, הרב מסביר מדוע דווקא רבי עקיבא הוא התנא שהבליט והדגיש את מעלתה של מגילת שיר השירים, עד כדי הכרזה עליה "שכל

12. 'אהבה' בגימטריה – 'אחד'.

13. אני מתייחס כאן לזוג כישות רוחנית עצמית, אליה מתייחס כל אחד מבני הזוג. המקור הבסיסי לכך מצוי בסיפורי הבריאה שבספר בראשית – "זה ספר תולדות אדם ביום ברא א-להים אדם בדמות א-להים ברא אותו, זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם" (בראשית ה, א-ב). הזכר והנקבה, או האיש והאשה, נקראים יחד, באיחודם, 'אדם'. חז"ל, בעקבות התיאור המקראי של נסירת האשה מתוך אדם הראשון, תיארו את האדם שלפני הנסירה כאנדרוגינוס, כלומר כיצור אנושי הכולל את האיש והאשה בישות אחת. מיתוס מקראי זה התפשט והתפתח אף בשדות נכר, ובא לידי גילום בעל אופי מיתולוגי בנאומו של אריסטופאנס ב"המשתה" של אפלטון. שם מתוארת האהבה כרצון לחזור לטבע הבראשית, הקדם-נסירתי, ולהתאחד נפשית וגופנית בבן הזוג ממנו נוסרת. למיתוס זה נודעים פרסום והשפעה רבה בתרבות הרומנטית.

הכתובים קודש, ושיר השירים קודש קדשים"¹⁴. התשובה לכך ניתנת להבנה אם נשים לב לעובדה, שדמותו של רבי עקיבא ידועה ובולטת בכושר האהבה שלה. את כושר האהבה הזה מוצאים אנו במישורי יישום שונים – בסיפור האהבה המיוחד של רבי עקיבא לאשתו, בתו של כלבא שבוע¹⁵; בקבעו כי "ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה"¹⁶; במסירותו לאומה הישראלית, עדי כדי – לדעות מסוימות – נשיאת כליו של בר כוזיבא בניסיון המרד ברומאים; ובקץ חייו, במסירת נפשו על קיום הפסוק "ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"¹⁷.

תפיסתו המיוחדת של הרב את כוח האהבה באה לידי ביטוי בתארו את כל מישורי האהבה הללו כ"מגדל דוד בנוי לתלפיות". הכושר לאהוב הוא ביסודו כושר אחד, הנובע מנקודה אחת ושורשית בנפש. לאהבה יכולים להיות מושאים ברמות שונות, אשר בהם היא נאחזת, אך כוח האהבה הוא אותו כוח עצמו. האדם המתרגל לאהבה, המכשיר ומכוון את עצמו לאהבה, הוא אדם אוהב ביסודו, ומכאן ואילך החלוקה בין המושאים השונים של אהבתו – המתבטאים ברבדים השונים של אותו מגדל דוד הבנוי לתלפיות – היא חלוקה שאופייה יותר כמותי ממהותי¹⁸. כאן אנו מתחברים לתיאור ששרטטנו לעיל את הנשמה, כסולם אונטולוגי שבסיסו בא-לוהים וקומתו העליונה-חיצונית הפרטי, או האגו. יסוד סגולת האהבה הוא צלילה לתוך המעמקים האונטולוגיים של הנשמה והזדהות עם מעמקים אלו.

י א.

עתה נתפור את כל הקצוות.

אהבה היא רצון ללא תכלית. הסיבה שעומדת בבסיס הרצון לעשות טוב לאהובי או לקיים את רצונו, איננה ניתנת להיתרגם לשפה של תכלית, שהיא שפה של רוח, כיוון ששפה זו משוקעת בתוך המעגל האנוכי. בניגוד לשאר המניעים, המאפשרים הנהרה טלאולוגית, כשאנו מעיינים בתוך עצמנו ומישירים מבט אל מניע האהבה, אין לנו אלא להודות בקיומו, כשלעצמו, מבלי שנוכל למצוא לו סיבה או הסבר רציונאליים. אני רוצה בטוב לאהובי פשוט כי כך אני רוצה; לא ניתן לעגן את הרצון באף דבר אחר שהוא מעבר לעצם הרצון.

כשאנו מחפשים כוונה אתית, כוונה שהיא "לשם שמים", אנו למעשה מחפשים כוונה היוצאת מהאנוכיות הגסה, אנו מחפשים רצון החורג מהרצונות האגואיסטיים הצרים, הרווחיים. כתוצאה מכך, אנו מוצאים כי הדרך הטובה ביותר לתאר ולשרטט את המניע הטהור, זה שמושא ההתכוונות שלו הוא ה' והטוב, היא ע"י שימוש במניע ששמו אהבה. אין זו רק השאלה, מטאפורה; באמת, מניע האהבה, הנותן בידנו את היכולת לפרוץ את גבולות האנוכיות הצרה שלנו ולהתכוון למען אחר, לשם האחר בלבד, מושא יכול להיות גם מושג מופשט כמו הטוב או הא-ל. בדיוק כשם שמתאפשר לי להתכוון למען אהובי, אחרי שהזדהיתי אתו ובשל כך עם ה'אינטרסים' והרצונות שלו – הזדהות המתאפשרת מתוך הנקודה העמוקה בשורש הנשמה בה היא באמת זהה עם האחר – כך גם אני עושה עם א-לוהים. מכיוון שאנו מאמינים כי הנשמה היא חלק א-לוה ממעל, הרי שלהכוונת מושג האהבה כלפי ה' או הטוב יש משמעות ממשית, אמיתית; מדובר על אותו כוח הגורם לנו לצאת מבדילותנו וסגירותנו-האגוצנטרית אל הזדהות עם אחר אנושי. ולא זו בלבד, אלא שמשמעות זו היא היחידה האפשרית למושג כוונה טהורה, חסרת פניות, נעדרת נגיעות רוחניות – כוונה לשם שמים.

14. משנה, ידים ג, ה.

15. ראה כתובות, דף סב ע"ב.

16. ספרא קדושים, פרשה ב פרק ד.

17. ראה ברכות, דף סא ע"ב.

18. כמובן, הרב קוק איננו היחידי בתיאור זה של טבע האהבה. כיוון זה עולה גם מאפלטון, בנאומו של סוקרטס בתוך "המשתה"; וכן בניסוח חד משמעי ובתיאור נרחב אצל אריק פרום, שם, בעיקר עמ' 48-49, ועוד.

