

## על מקומו של הקולקטיבי בתהליך האינדיבידואציה במבט יונגיאני

רות נצר

פרק זה מוקדש להורי ז"ל  
שבערוב ימיהם פעלו בהתנדבות לסיוע הזולת

“אמנם לנו כבני אנוש יש חיים אישיים, עם זאת במידה רבה אנו ייצוגים,  
קרבות ומבשרים של רוח קולקטיבית שזמנה נמדד במאות שנים” (יונג,  
זכרונות, עמ' 95)

“פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם ומתחיל ללכת” (אמיר גלבוע)  
התפתחות היחיד והפרט: אריך נוימן, בספרו על התודעה, מדבר על ההקבלה  
בין ההתפתחות של תודעת היחיד ושל האנושות: כל עובר עובר את  
התהליך הפילוגנטי שעברה האנושות כולה, מהדג לחיה לאדם; כל ילד  
עובר את שלבי התפתחות האדם הראשון לקראת שפה ותודעה וחיברות;  
כל יחיד ויחיד עובר במהלך חייו תהליך של התפתחות התודעה, שמקבילה  
להתפתחות התודעה הכלל אנושית, מהטבע הגולמי היצרי הלא-מודע  
(עידן האם הגדולה והאלות) אל קיום של בן תרבות מודע ומפותח (עידן  
האלים הפטריארכלי). ככל שהאנושות מפותחת יותר, היא מהווה ליחיד  
מצע מאפשר יותר לקידום תהליך האינדיבידואציה שלו. התפתחות תודעת  
היחיד משקפת את התפתחות התודעה האנושית במהלך ההיסטוריה כולה.  
ההתפתחות הזו ממשיכה התפתחות עתיקה יותר – התהליך האבולוציוני  
בן מיליוני השנים. מהו כיוון התפתחותו? כשסוקרים את סולם ההתפתחות  
של עולם החי רואים התפתחות ממולקולה אורגנית ויצורים פרימיטיביים  
ליצורים מורכבים ומתחכמים וחושבים, צורות חיים עליות בעלות מערכות  
עצבים ומוח מפותחים. התפתחות המוח מאפשרת ארגון וסדר, עד  
להתפתחות התודעה האנושית. התפיסה הדרוויניסטית מניחה שהמניע

להתפתחות הוא ההישרדות, ואילו תפיסת הנפש הפסיכולוגית-רוחנית מניחה שהמניע להתפתחות הוא השתלמות עצמית של הנשמה, כהגשמה עצמית של הנשמה בת האלמוות. אולם נראה ששני המניעים חופפים ומקבילים. הדחף למימוש נצח הנשמה מונע במידה רבה על ידי פחד המוות ודחף ההישרדות.

לצד כוחות ההתפתחות פועלים כוחות רגרסיביים בנפש, המקבילים לכוח הפיזיקלי של האנתרופיה (אי-סדר) בטבע היקום. עקרון האנתרופיה קובע שרמת האנתרופיה בקוסמוס עולה בלי הרף לקראת אנתרופיה אינסופית, אי-סדר מוחלט וחידלון (מוות), וחורים שחורים שואבים לתוכם, אל האין. אך למרות שחוק האנתרופיה מושך לכיוון אי-סדר, החץ הגדול של העולם הוא בכיוון של התפתחות וסדר מתוחכם.<sup>(4)</sup>

היחס הדיאלקטי המתמיד המתקיים בטבע, בין החזרתיות המעגלית לבין ההתפתחות הקווית; בין הסדר לבין האי-סדר; בין ההתפרקות לבין ההתרכבות; בין התזה לבין האנטיזה; מתקיים גם בנפש האנושית. הנפש נאבקת בין מודעות ואי-מודעות, צורה וכאוס, סדר ואי-סדר, אינטגרציה ודיסאינטגרציה, חיים ומוות, בריאה והרס, שאול ושמים, ונעה בתוכם בתנועת רצוא ושוב, כדי לשוב ולהיוולד מחדש בדרגה גבוהה יותר, ואילו הטבע נאבק בין סדר מורכב לאי-סדר, בין התפשטות הגלקסיות לבין הקריסה אל החורים השחורים. הנפש מנסה לשלב יחד את התנועה המתמדת בין הקטבים של התפתחות ורגרסיה, וגם הרגרסיה מיועדת, בסופו של דבר, להתמרה ולהתפתחות.

יונג, הלא-מודע הקולקטיבי והתפתחות היחיד: יונג טען שאין זה נכון שהנפש נמצאת בתוכנו אלא אנו נמצאים בתוך הנפש, לא ש"יש לנו נפש" אלא לנפש יש אותנו. רעיון זה מאפשר לראות את תהליכי היחיד כחלק מהנפש הגדולה, הכלל אנושית, הקולקטיבית, שכל יחיד כלול בה.

יש להבחין בין הלא-מודע הקולקטיבי, לבין התודעה הקולקטיבית. כל ההשפעות החברתיות, הנורמות, המנהגים, האמונות, הערכים החברתיים מהווים את התודעה הקולקטיבית. רוב הזמן אנחנו לא מודעים לכך שההיבט הקולקטיבי הזה מכתוב לנו את חיינו, ולאומץ הנצרך כדי לעמוד כנגדו

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 117

למען בחירות אינדיבידואליות. נוימן, תלמידו של יונג, אומר: "הקשר בין בעיותיו של היחיד ובעיות הקולקטיב אמיץ בהרבה מכפי שסבורים מרבית בני האדם [...] במסכת זו משמש כל יחיד אבר של הקולקטיב ונושא בתוכו, בבלתי מודע הקולקטיבי שלו, את מבנהו הפנימי הכללי של זה. במסכת זו אין הקולקטיב בגדר הפשטה, אלא הוא אחדותם של כל היחידים שבהם הוא מייצג עצמו".<sup>(2)</sup> כל יחיד הוא חלק מהתודעה הקולקטיבית ומושפע ממנה, ומאידך יכול להשפיע עליה.

"הלא-מודע הקולקטיבי" מכיל את כל המורשת הרוחנית של התפתחות האנושות,<sup>(3)</sup> ואפשר לראות בו מאגר ידע פוטנציאלי, שקיים בתשתית הנפש הקולקטיבית. מאגר שאינו נגיש לכל, אלא ליחידים שמיועדים לכך. תיאוריות שונות בפילוסופיה, במיסטיקה ובפסיכולוגיה, גורסות שיש ידע עליון שמכונה 'השכל הפועל'<sup>(4)</sup> בפילוסופיה היוונית, 'השכל הנעלם' בקבלה, ה'חכמה' במדרש היהודי, ה'אינסוף' הקבלי, או אלוהים. בשפת הפסיכולוגיה זה 'הלא-מודע הקולקטיבי' לפי יונג ואולי גם 'הידוע הלא נחשב'<sup>(5)</sup> לפי בולאס.

**העצמי:** בתורת הנפש של יונג, העצמי הוא הארכיטיפ המרכזי, המסמל את כוליות הנפש ומכיל את המודע והלא-מודע כאחד, ואת הדינמיקה והדיאלוג ביניהם, בשירות תהליך האינדיבידואציה והיחסים עם העולם והזולת. העצמי הוא מבנה ותהליך מתהווה כאחד, הוא גם ההיקף וגם המרכז המאחד של הנפש. העצמי הוא המקור והיעד של תהליך ההתפתחות. הוא הארכיטיפ של סדר, ארגון, ויסות עצמי, אינטגרציה, מרכז, איחוד הניגודים ושלמות, תיקון וריפוי. העצמי הוא מקור בת הקול האישית, האוטנטיות, האמת האישית, המוסר והערכים האישיים, מקור היצירתיות והמשמעות. כמו כן הוא הארכיטיפ של הניצוץ האלוהי בנפש האדם; הנשמה, והוא נקודת המפגש עם האלוהי הנצחי-טרנסצנדנטי. יעדו הוא תהליך האינדיבידואציה, המוליך אדם לממש את מודעותו ואת ייחודו ומהותו במלואם, כך שהעצמי בבחינת השגחה פרטית שולח את האדם לממש את ייעודו וגורלו העצמי.

נוימן אומר: "אחרי שעבר את כל השלבים של חוויית עולם וחווייה עצמית, היחיד מגיע לתודעה של משמעותו האמיתית. הוא יכיר עצמו כהתחלה,

אמצע וסוף של התפתחות עצמית של הפסיכי, אשר תחילה מתגלית כאני ואז נחויות על ידי אני זה כעצמי. חוויית העצמי של האני היא האלמוות" (6) אחדותו של העצמי קיימת מראש כפוטנציאל (מסומלת במעגל, בנקודה, בצורת המנדלה או באבן), אולם מושגת שוב ושוב מחדש כאיחוד הניגודים המתפרדים בתהליך ההתפתחות, בתהליך דינמי מתמיד של התהוות והשתנות.

התפתחות הכלל דרך "היחידים הגדולים": האנושות, כמו היחיד, עוברת התפתחות משליטת הלא-מודע הקולקטיבי אל שליטת התודעה הקולקטיבית. יונג אומר שבכל יחיד קיימת מלכתחילה שכבת לא-מודע קולקטיבי. משמעותו היא שהנפש של היחיד מותנה מראש בערוצי תפיסה, חשיבה, דימוי ופעולה לא-מודעים, דגמים ארכיטיפליים שעוצבו במשך כל הדורות, והם נחלת הכלל, וקיימים באופן פוטנציאלי מולד בנפש.

ההנחה הפילוסופית-תיאולוגית היא שהידע העליון הלא-ידוע (הלא-מודע הקולקטיבי, האל, האינסוף וכו') שואף להתממש בתודעה האנושית. הידע העליון מוענק ליחיד סגולה, שנוימן מכנה 'היחידים הדגולים', שמביאים את הידע לאנושות וכך מקדמים אותה. כאלה הם למשל, אברהם, משה, הנביאים במקרא, ישו, מוחמד, סוקרטס, אלפטון, לאו-טסה, רשב"י, האר"י, הרמב"ם וכן המלחינים, הפילוסופים, האמנים והמדענים הגדולים בכל הדורות, מביאי התורות החברתיות, מנהיגים רוחניים, ביניהם איינשטיין, פיקאסו, ניטשה, פרויד ויונג.

הפסיכולוג היונגיאני אדוארד אדינגר אומר שבריאת היקום והעולם מוליכה אל שיא התהליך שהוא האדם, שהוא הישג גדול להיווצרות התודעה, כשכל יחיד הוא ניסיון ייחודי בתהליך הזה, והוא משתתף בבריאה הקוסמית של גלגל האור. כל יחיד שחי מתוך מודעות מגביר את סך התודעה הכלל-אנושית ביקום. סך הכל של התודעה הנבראת על ידי כל היחידים במשך חייהם מופקדת כתוספת קבועה באוצר הקולקטיבי של הנפש הארכיטיפית. יש כאן מיתוס של תודעה, תובנות וידע שנצברים במשך הדורות. תהליך זה, אומר אדינגר<sup>(7)</sup> כולל מפגש מתמיד עם שכבות הלא-מודע הקולקטיבי, שטרם הגיעו למודעות וטרם עברו עיבוד וטרנספורמציה, כך שישרתו את טובת האנושות. לכן כל הזמן בוקע חומר

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 119

חדש מהלא-מודע הקולקטיבי ומביא ידע חדש לאנושות, ולאנושות יש תפקיד לעבד אותו ולהפיק ממנו דימויים של משמעות; לאפשר לאנרגיות הטרנספרסונליות עיבוד, תיווך, מיתון והתמרה מהעולם האלוהי אל העולם האנושי, מהחומרים של הלא-מודע הקולקטיבי לידע שניתן לקליטה ויישום בתודעה של היחיד, ומהכלת האל בדת אל הכלתו בנפש היחיד.

הידע החדש מופיע ליחיד בחלום או באינטואיציה, התגלות, נבואה, השראה, הארה, חזיון. חומרים אלה מוענקים לכלל, והם הופכים למיתוס, לתורה ולקאנון הפולחני. במרוצת מאות שנים הקאנון מאבד את חיותו, נהיה מסורתי ונוקשה ובשירות הממסד. אז שוב נדרשת התחדשות, והיחיד הגדול של הדור מביא חומרים חדשים מהלא-מודע הקולקטיבי אל הקהילה.

יונג אומר ש"כנראה קיים ידע בלתי מוגבל בטבע, אך הוא יכול להיות מובן על ידי התודעה האנושית רק כשהזמן בשל לכך".<sup>(8)</sup> הוא אומר שכפי שזה קורה בתהליכי התודעה האנושית, כך זה גם בתהליכי התודעה של היחיד.

אבל לא תמיד הידע מגיע בזמן הבשל לכך. כשהתודעה הקולקטיבית הקיימת לא בשלה לקבל לתוכה ידע חדש, יש התנגדות לידע החדש והחברה מוקיעה את מביא הידע-הבשורה; סוקרטס, ישו, קצלקואטל, גלילאו, רמח"ל, שפינוזה וכו' הוקעו, נודו או הומתו. גם לתורות של פרויד, יונג ושטיינר היו התנגדויות רבות בתחילת דרכם. ההתנגדות לידע החדש קיימת ברמת התודעה החברתית כמו גם בנפש היחידים.

התהליך ההיסטורי של האנושות כהתפתחות תודעה שמכוונת לקראת יעד עליון: תפיסה עתיקה רואה את התהליך ההיסטורי של האנושות כהתפתחות תודעה שמכוונת לקראת יעד עליון. אפשר לומר שמדובר בארכיטיפ ההתפתחות שחל על נפש היחיד ועל נפש הכלל. כבר בדת האירנית העתיקה קיימת אמונה באחרית הימים ובגאולה היסטורית, במשיח. במקרא מתואר העם שעובר תהליך היווצרות, כשהוא עובר התנסויות לקראת קבלת התורה והערכים הרוחניים. התהליך מכוון מראש על ידי האל, וכבר בתורה שניתנה למשה טמון כל הידע שחכמים יפרשו לעתיד לבוא. התהליך הקווי של התהוות לקראת קיום גבוה יותר מבוטא גם בתפיסת הגלות שאחריה יבואו

הגאולה ואחרית הימים, וביאת המשיח תלויה בתיקון הנפש של היחידים. בו-זמנית ניתן לראות במקרא תהליכי התפתחות באל עצמו, לקראת ריסון ההרסנות שבו, הפחתת הממד המעניש וויסות עצמי. תוך כדי דיאלוג עם היסוד האנושי, האל הקנא והנוקם מקבל את אפיוני האב הרחמן.

מרקוס אורליזוס מדבר על התפתחות האנושות לפי תכנית קיימת מראש של האלוהות – הוא משתמש במושג הסטואי 'שכלים זרעיים', שהם מעין זרעים של כוחות פוטנציאליים שנשתלו בהיסטוריה על ידי תכנית אלוהית, והם מכילים בתוכם את השינויים העתידיים לבוא בתהליך של השהיה תבונית. השינויים שנקבעו מקדמת דנא מתחוללים בבוא הרגע המתאים על פי תכנית אלוהית.

הניאו אפלטוניים הנוצרים<sup>(9)</sup> טענו שההיסטוריה היא שלם המציית לחוקים ברורים, אם גם נסתרים, שמובילים אותו אל עבר תכלית קבועה מראש. כך גם בנצרות. אוגוסטינוס הקדוש מתאר את ההיסטוריה האנושית כהוצאה לפועל של תכנית אלוהית.

תפיסות פילוסופיות של התפתחות האנושות ורוחו מאוד במאות התשע-עשרה והעשרים<sup>(10)</sup>

לפי תפיסת הקדמה של הגל, "הרוח האבסולוטית" בעצמה מבטאת את ממשותה בעולם בתהליך ההתפתחות ההיסטורי, אשר בסופו, וזו גם מטרתו, היא מגיעה למודעות עצמית מושלמת. ליקום, אם כן, יש כיוון (טאלוס) בהבנת התהליך ההתפתחותי. יש דמיון בין יונג להגל. על פי הגל, כל מושג מופיע בעולם בצורה ראשונית ופשוטה – תזה. מיד עם הופעתה צומחת לה התנגדות – אנטיזה, הסתירה לתזה. בשלב הבא, שלב הסינתזה, שהיא השלם, הסתירות מתחברות יחדיו בתהליך סוער, שהגל מכנה תהליך דיאלקטי. בסינתזה נשמרות כל האיכויות שהיו בתזה ובאנטיזה, אך ברמת תודעה גבוהה יותר. הסינתזה הנוצרת בתהליך הדיאלקטי, היא למעשה תזה חדשה של איחוד הניגודים<sup>(11)</sup> (תזה ואנטיזה), שתצמיח לה התנגדות חדשה, וחוזר חלילה. כך נוצרות התנועה והדינמיות בעולם, והזמן מתגלה כהתגלמותה של התבונה בהיסטוריה העולמית.

ברומה לכך, לפי יונג, לתודעה (התזה) הקיימת בנפש היחיד, כמו גם בנפש הכלל, מופיעה ההתנגדות (אנטיזה) כתהליך קומפנטורי שבוקע

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 121

מהלא-מודע, שנועד לתקן את התודעה, להרחיב, לאתגר, לחדש ולפתח אותה לכלל סינתזה חדשה ברמת מודעות גבוהה יותר. תהליך דיאלקטי זה קיים גם בתהליכי האינדיבידואציה של היחיד החל מתחילתם ב'מסע הגיבור'<sup>(42)</sup> שהוא המסע ההתפתחותי של התהוות האגו, שהגיבור מסמל. הקיום הטרום מודע ההורי הוא התזה, שאם נשארים בחיקו הוא נחוה כמפלצת המאיימת לבלוע את התודעה המתהווה. כל התחזקות של גיבור האגו באה כהתנגדות וכאנטיתזה למצב הקיים, ל"מפלצת" התזה, ואחר כך נוצרת סינתזה, פתרון משביע רצון. הסינתזה מאיימת להיות מפלצת חדשה, כשמשתקעים בה ללא דחף להתפתחות ולשינוי נוסף, וכשאינה מהווה מנוע לחיפוש מחודש. כשהגיבור עובר מרשות ההורים, שכובלת כמפלצת, אל שייכות לחברה, החברה עלולה להפוך בעצמה למפלצת כובלת, ולכן ההתפתחות לא מסתיימת. וכל זה נכון לגבי היחיד כמו גם לגבי ההתפתחות בתולדות האנושות. כל תיאוריה מפנה עצמה לתיאוריה אחרת, ותהליך זה מבטא את כורח ההתפתחות של האנושות.

ניטשה מביא תפיסה הגורסת שהאנושות הולכת לקראת היווצרות של מין אנושי נעלה ועליון יותר דרך התפתחות של יחיד סגולה בעלי עצמה, החורגים מהמוסר הכלל אנושי. האדם-על שלו מקבל את העצמה שהייתה שייכת לאלוהים שכבר מת.

לפי הכומר הישועי פייר דה שארדין יש התפתחות בעלת כיוונויות בכל הרמות של הקיום בתהליך הקוסמי. החומר שואף למצבים מורכבים יותר ולדרגות תודעה מורכבות יותר. הוא רואה כיוון של התפתחות לפיה אנשים רבים על פני כדור הארץ יוצרים שיתוף פעולה ביניהם, ושהתהליך מוליך לקראת עוצמת תודעה חזקה יותר ולקראת סינתזה בין החברה ליחיד, ולקראת הומניות. משברי המאה העשרים הם סימן לכך שמתוכננת קפיצה חדשה בהתפתחות העולם בתוך שיתוף פעולה של המין האנושי. העולם מתפתח לקראת 'נקודת אומגה' שהיא אלוהים, תודעה כוללת אחת המכילה בתוכה את בני האדם היחידים תוך שמירה על אישיותם. האל הוא נקודת האומגה שלקראתה שואפת ההתפתחות והיא ששואבת את ההתפתחות אליה. נקודת אומגה יכולה לכוון את ההתפתחות אליה כי היא קיימת לעצמה וממשיה מלכתחילה, והיא מתגלה מדי פעם בהתגלות ליחידים,

כך שהאנושות תשיג את השיא של התפתחותה הרוחנית בדמות אורגניזם עליון מיסטי הכולל את כל בני האדם בייחודם האורגני עם האל. גם וודולף שטיינר וקן ווילבר מפתחים רעיונות דומים, ובעולם היהודי, א"ד גורדון ראה את האנושות כולה כאדם יחיד שבשחרית חייו לומד להכיר את חייו החיצוניים ורק בשנות הבינה יתחיל לשים לב גם לנפשו פנימה. האדם משקיע את כל מרצו בהכרת הטבע והטכנולוגיה והמדע, אבל יום יבוא ויגלה בתוך נפשו כוחות רבים חבויים כבירים, שיעשירו את חיי האנשים ויביאו אותם להתקדמות ענקית בתרבות הפנימית והנפשית. גורדון רואה את האנושות כחייבת להתפתח לקראת קיום של אדם קדוש, הנושא באחריות לחיי העולם וחש את העולם במובן מיסטי במובן מה.

הרב קוק מדגיש ששפע אינסופי שופע אלינו ללא הרף מהספירות, בתהליך של התפתחות שנועד להתפתחות היחיד והאנושות. הרב קוק ראה בתורת האבולוציה התאמה לתהליך ההתפתחותי של האנושות; כמו שהאדם מתעלה בהדרגה, כך העולם כולו בתהליך התעלות מתמיד, כשהעולם הטבעי מתעלה כל הזמן ומשקף מה שקורה בעולם הרוחני.

נראה אפוא שבתפיסות ההתפתחותיות לאורך הדורות, ובמיוחד במאות התשע-עשרה והעשרים, בעקבות התחזקות המודעות של היחיד לתהליכיו ולתהליכי החברה, התפתחה התפיסה של תהליכי התפתחות של התודעה הקולקטיבית, כשהכיוון התיאולוגי-תכליתי מצוי בתשתית החשיבה של ההוגים השונים. בתפיסות אלה יש דימויים שתואמים את החשיבה הארכיטיפית של יונג, את הסימבוליקה של תהליכי התפתחות נפש היחיד לקראת שלמות העצמי, כשהיא מועברת אל האנושות כולה. תיאורי ההתפתחות ההיסטורית של האנושות מבטאים, לדעתי, לא רק התפתחות של תודעה אלא גם את התהוותו של עצמי קולקטיבי (ראו להלן) כלל אנושי, המכיל את התודעה האנושית, ואת הלא-מודע הקולקטיבי, ומכוון אותה, כשהאנושות בהדרגה נהיית מודעת לתהליכיה. הפילוסופיה (ובימינו גם הפסיכולוגיה) הייתה, במשך כל הדורות, תודעה קולקטיבית המודעת לעצמה ולתהליכיה ומנסחת אותם.

אינדיבידואליות: בממד החברתי, האנושות מתחילה מקיום של שבטים-קבוצות, שבהם אין ליחיד קיום אישיותי נפרד. נפשו וחייו של



## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואליזם • 123

היחיד מוכתבים כולם על ידי המלך-שליט-האל העליון, והשליט משמש כאגו וכעצמי קבוצתי כאחד עבור היחיד. במהלך ההיסטוריה המלוכה והשלטון המרכזי האוטוריטרי מפנים עצמם לעידנים של השכלה, נאורות ודמוקרטיה. היחיד מקבל הכרה ביחידותו כאדם שונה מזולתו. הוא נהיה הבעלים של תודעת האני, המוסר והעצמי האוטונומי שלו. היחיד מקבל אפשרויות ללמידה ולמימוש יכולתו האישית. האינדיבידואליות רואה בכל אישיות תכלית לעצמה, ובאשרה ובפיתוחה את הערך העליון.

בתות שונות מתבטא הארכיטיפ של האינדיבידואליות, בכך שלכל אדם יש אל אישי משלו מתוך פנתיאון האלים. רוב ההינדואיסטיים בוחרים באחת ההתגלמות של האלים כאלוהיהם האישי, 'האל הנכסף', אישטא דווא, אליו מתפללים וסוגדים, אף שהם יודעים שהוא אספקט של הוויה עליונה חובקת כל. במקסימו הקדומה דיבר האל קצ'לקואטל על מחויבותו של כל אדם לבחור את אחד האלים כ'אל לעצמו'. גם בשומר הקדומה היה אל אישי. בטקסי חניכה שבטיים הרוח האישי מתגלה לחניך כטוטם אישי שילווה אותו כל חייו.

ביהדות הביטוי לארכיטיפ הזה הוא במטפורה על כל עשב ועשב שיש לו מלאך משלו. ואומרת המשנה: "ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא, טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחברו. לפיכך כל אחד חייב לומר – בשבילי נברא העולם" (משנה, מסכת סנהדרין ג, ה). ארכיטיפ זה מופיע גם ברעיון ההשגחה האישית, שמבטא את הממד האישי של השגחה האל בנפש היחיד. כל אלה הם הביטויים הקדומים של אינדיבידואליות, גורלו של היחיד ועצמיותו הייחודית שמכוונת על ידי האל האישי.

מתקופת הרנסנס מושם הדגש על האדם כעומד במרכז העולם, במקום מרכזיותו הבלעדית של אלוהים. לייבניץ, בן המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, מתאר את האינדיבידואליות של נפש היחיד באמצעות הדימוי שלו על העולם כמורכב מיחידות בסיסיות, מונדות, כשכל מונדה היא אחדות עצמאית שאין שווה לה בעולם. מונדה היא יחידה רוחנית אינדיבידואלית, שאינה ניתנת לחלוקה. כל יחידה סגורה בתוך עצמה, כל

תכונותיה באות לה מבפנים, והיא נושאת את גורלה בתוכה. המונדות פועלות לפי אינדיבידואליזם קיצוני מחד גיסא, ולפי זיקה הדדית מקסימלית מאידך גיסא.

הפילוסוף הדני סרן קירקגור ביקש שיחרתו על מצבתו את המלים: "פה קבור אינדיבידואל!". כתובת זו מבטאת את אידיאל החיים האוטנטיים וההגשמה העצמית שעלה לגדולה בתקופה המודרנית. הרומנטיקה, תנועה אינטלקטואלית ואמנותית שהתפתחה במערב אירופה בשלהי המאה השמונה-עשרה ועד המאה העשרים, העלתה על נס את האינדיבידואליזם הפרטיקולרי, את החד-פעמי שבאדם מסוים, המכונן לעצמו, מתוך עצמו, את האמת האישית שלו, שאינה בהכרח משותפת לאחרים. האינדיבידואליות נעשתה ערך מוחלט ועליון. כך ברומנטיקה האני הופך לנושא העיקרי בספרות. ראלף וולדו אמרסון, פילוסוף, סופר ומשורר אמריקאי, בן המאה התשע-עשרה, מחשובי הוגי הדעות של ארצות הברית שהושפע מהרומנטיקה הגרמנית, הטיף לאתיקה של שיפור עצמי ושל סמכות הפרט על עצמו, בתהליך של התבוננות פנימית, בניגוד לפנייה לסמכויות דתיות או אחרות; וכן בזכותו ובכוחו לנהל את חייו בעצמו ולאפשר לו לבטא את זכותו הבסיסית לאינדיבידואליות ולחיי רוח ורגש שאינם תלויים במצבו החומרי ובמעמדו החברתי.

בתחום האמנותי, האינדיבידואליות מבוטאת בכך שהחל מהרנסנס, מציירים לא רק מיתוסים או את סיפורי הברית הישנה והחדשה, אלא גם את האדם הרגיל בהקשרי חייו, דיוקנאות של אנשים רגילים ופורטרט עצמי של הצייר. בתחום הספרות, המיתוסים העוסקים בעלילות יחסי האלים והאדם, והאגדות שעוסקות בעלילות העל-טבעי והאדם, מפנים מקום לספרות העוסקת בנפש האדם ומניעיו. בני-האדם מופיעים כבשר ודם, על חולשותיהם, רגשותיהם ומחשבותיהם.

בתחום החברתי האינדיבידואליות מתבטאת בהכרה בזכותו של היחיד למימוש זכויותיו החברתיות, הפוליטיות והכלכליות.

**אינדיבידואליזם:** אף על פי שההתחדשות החברתית (בתיאוריות במדע, באמנות, בחינוך, באפנה, במנהגים וכו') נוטה להיות אנטייתזה לקיים, היא

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 125

שואבת מהעבר שנונח פעמים רבות. בתקופת הרנסנס, ואחר כך בתקופת הרומנטיקה, שבו אל המיתוסים הקדומים, ובראשית המאה העשרים שבו אל תרבויות קמאיות שבטיות. השיבה אל תרבות העבר היא גם השיבה אל הלא-מודע הקולקטיבי שמבוטא במיתוסים הקדומים הלא-מוכרים. תהליך זה, שאליאדה, חוקר המיתוסים, כינה בשם 'השיבה הנצחית'<sup>(13)</sup> מקביל לתהליך המתרחש בתהליך האינדיבידואציה של היחיד, ששב אל עברו האישי, אל הלא-מודע האישי שלו, לשאוב משם את מקור רגשותיו, זיכרונותיו וחוויותיו שנשכחו ונזנחו, וגם אל הלא-מודע הקולקטיבי שבוקע בחלומותיו. כמו שהעם חוקר את ההיסטוריה של עברו, כך היחיד יכול לזכור את תולדותיו, שתמיד קשורים גם בתולדות עמו, ולכונן בנפשו רצף לכיד של זהותו. השיבה אל העבר היא תהליך השבת הנשכח-המודחק, שהוא האנטיזה לתודעה הקיימת, התזה, כשביחד נוצרת סינתזה חדשה התפתחותית.

תהליכי אינדיבידואציה הם תהליכי התפתחות של נפש היחיד לקראת ייחודו הסגולי ותהליך פנים-נפשי של השתלמותו למימוש עצמיותו החד-פעמית. אנו מוצאים תהליכים כאלה בכל המיתוסים והאגדות, ובהמשך גם בספרות, כשהם מתארים את מסע היחיד להתפתחותו האישית ולגיבוש עצמיותו הייחודית. בספרות מתוארים תהליכי חניכה של הגיבורים בתהליך ההתפתחות בגיבוש אישיותם ולקראת מציאת קולם הייחודי. המבט האינטרוספקטיבי של הספרות אל נפש הגיבורים הוא שלב לקראת התפתחות הפסיכואנליזה המקדמת את האינדיבידואציה של היחיד.

בתקופת הרנסנס פיקן דה לה מירנדולה<sup>(14)</sup> שכתב את המסה הידועה 'על כבוד האדם', אומר שאלוהים הציב את האדם במרכז העולם, כדי שיוכל לבחור כרצונו החופשי ולהיוולד מחדש בצורות גבוהות ועליונות; האדם עצמו בורא ויוצר ומשנה את עצמו, ויכול להפוך ליש מעולה יותר, ולעצב את עצמו עד כדי התעלות עד האלוהות עצמה. הוא מציע לאדם להשתמש בבחירה החופשית שלו כדי לנסוק אל האיכות הרוחנית השמימית של טבעו (עמ' 23-27). מירנדולה לא מזכיר במסה הזו את ישו כמתווך בין האדם לאלוהים, כי הדגש הוא על דרכו של האדם לבדו ללא דמות מתווכת.

מכאן ואילך התפתחה המודעות להתרחשות הפנים-נפשית של היחיד ולחשיבותה, ולמשמעות הסמלית של תכני הנפש. האלכימאים, בתקופה זו, נהיו מודעים לכך שתהליכי אלכימיית החומר שהם מתארים הינם תיאור סמלי של הטרונספורמציה של תהליכי נפשם, ושכל עניינם הוא למעשה התפתחות הנפש. רדיפת הנצרות את האלכימאים היא רדיפת המהלך של התפתחותם האישית. עם שקיעת האלכימיה התפתחו באירופה מסדרים רוחניים שעניינם התפתחות נפש היחיד בתחום המוסרי והרוחני, שאפשר לראות בהם הקבלה למה שאנו מכנים היום אינדיבידואליזם: מסדרי הרוזיקרואנים, התיאוסופיה, גורדיף, שחר הזהב ורודולף שטיינר.

ביהדות התבטאה מודעות זו בהיסט של החסידות מהתחום התיאוסופי לפסיכולוגי, כשההתרחשות בספירות האלוהיות (המתוארות בקבלה) מתפרשת כהתרחשות בנפש האדם, השואפת לחיבור הפנימי של היבטיה השונים.

אינדיבידואליזם בפסיכולוגיה היונגיאנית: את המונח אינדיבידואליזם (כמו גם את המונח ה'לא-מודע') יונג לקח משופנהאור, שדיבר על העיקרון האינדיבידואלי (עיקרון שכבר מוזכר אצל האלכימאי גרהרד דורן, בן המאה השש-עשרה). יונג ראה באינדיבידואליזם תהליך המתרחש מאמצע החיים, לאחר שלבי ההתפתחות הראשוניים שעיקרם הסתגלות לערכים קולקטיביים. הפסיכולוג היונגיאני פורדהם השתמש במונח זה גם לתהליכי ראשית החיים.

סמואלס,<sup>(45)</sup> פסיכולוג יונגיאני חשוב, מבחין בין שלוש הגדרות של אינדיבידואליזם:

1. אינדיבידואליזם כתהליך טבעי המתרחש במהלך כל החיים.
2. אינדיבידואליזם כתהליך טבעי המתרחש בחצי השני של החיים.
3. אינדיבידואליזם המתרחש בתהליך של מודעות עצמית בתהליך של אנליזה. לפי יונג, אינדיבידואליזם בתהליך האנליטי נועדה ליחידים, ולא לכלל.

האינדיבידואליזם, כפי שהיא מוגדרת בתפיסת הנפש לפי יונג, הינה דחף ההתפתחות של האני, שמקורו בגרעין העצמי המולד. היא מתחילה

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 127

כשהיחיד עובר תהליכי היפרדות מהקיום הבלתי מובחן בתוך הלא-מודע הקולקטיבי, כדי להתקיים כישות אגו תודעתית ואוטונומית, נבדל מהוריו ומהחברה, תוך כדי שייכות אליהם. היחיד גדל אל תוך התודעה הקולקטיבית, הכוללת את הערכים, המוסר, המנהגים והקודים החברתיים הקולקטיביים באיזון עם מציאת ערכיו וקולו שלו. האינדיבידואציה כרוכה בהסתגלות לחברה וביכולת לקשרים אנושיים הדדיים ובמציאת הזהות, האמת והייחוד האישיים והאוטנטיים שמעבר להגנות הפרסונה החברתית.

אינדיבידואציה כרוכה בעבודה עצמית לקראת מפגש עם היבטי הנפש הפנימיים ומודעות להם, עיבוד היבטי הצל-האיד והתמרתם בשירות הנפש, כדי לאפשר הסתגלות לעולם הפנימי והחברתי כאחת, ושיפור איכויות הנפש. אינדיבידואציה מבקשת להיות במינון וויסות נכון של ניגודי הנפש, להיות בקשר חווייתי ומודע עם הלא-מודע האישי וגם עם הלא-מודע הקולקטיבי, מבלי להיות קרוב לו. אינדיבידואציה חותרת לא רק לתודעה אלא גם לקראת מודעות עצמית, המבוססת על בניית ציר דיאלוגי דינמי בין האני כמרכז התודעה (הנפש) לבין העצמי, מרכז החוויה והאישיות (הנשמה), בתהליך של אינטגרציה והכלה בן-זמנית של חלקי הנפש וניגודיה. תהליך זה כרוך באחריות היחיד לגורלו, לייעודו ולהגשמת ייחודו הסגולי, והוא מיועד למציאת משמעות ומימוש העצמי וקשר עם היסוד הרוחני, הטרנספרסונלי, הנצחי, האלוהי בנשמה שמעבר לנפש וביקום. מדובר במסע החיים כולו שהולך ומתעצם במחצית השנייה של החיים.

האינדיבידואציה מדגישה את הקול האישי והמוסר האישי שמקורם בעצמי, כנגד השפעות הקולקטיב ומנגנוני הכוח החברתיים שהפכו 'כלוב ברזל' לאדם (מונח שטבע הסוציולוג מקס ובר). אין הכוונה להתבדלות של היחיד מהחברה אלא למובחנות הקיום של תודעתו כנפרדת מהתודעה הקולקטיבית. נפרדות זו חשובה בגלל סכנת היטמעות בקבוצה,<sup>(16)</sup> שמביאה להפחתת המעצורים, המודעות והזהות האישית, להפחתת האחריות המוסרית של היחיד בתוך קבוצה ולעליית כוחות הצל הקולקטיבי.

אריך נוימן (שם) רואה את התשובה לסכנת כוח הצל הקולקטיבי בהתפתחות המודעות העצמית והאינדיבידואציה של כל היחידים. הכוונה היא להתפתחות המודעות לכוחות הצל הנחותים והפרימיטיביים שבנפש כל

יחיד ויחיד, לשליטה בהם, לנטרול וגם לטרנספורמציה חיובית שלהם, לשימוש באנרגיות הנפש לכיוונים חיוביים ובעיקר להתפתחות מוסרית ערכית של היחיד, העומדת כנגד דחפי הצל.

המודעות של יונג ונוימן תלמידו לסכנות הצל הקולקטיבי גברה עקב כוחות ההרס של ההתארגנויות הקולקטיביות הלאומיות והפשיסטיות של המאה העשרים, שיצרו אידיאולוגיות שהתחזו למביאי גאולה – של הקומוניזם, הפשיזם, השלטון הנאצי והדיקטטורות, שדרסו ומחקו את היחיד ואת זהותו האישית האינדיבידואלית.

הסופר קרלו לוי, ממנהיגי המחתרת נגד הפשיזם באיטליה, מיטיב לנסח את הכורח להיאבק בכוח ההרסני של הקולקטיב: "האדם מוצא שהוא עומד בפני כוחות ומוסדות אדירים, שעצמתם רבה מעצמתו כיחיד. כאשר עליו להתמודד עם טבעם המסתורי של אותם כוחות ומוסדות [...] כמעט גוברת עליו הנטייה העזה להיכנע ולאבד את הזהות האישית בעימות עם אותם מוסדות ענק אלמוניים [...] נוכח עצמתם של הכוחות האלה, המאיימים להכריע אותנו בכל רגע ורגע, כל פעולת סירוב וגם כל פעולת הסכמה דורשות מהאדם אותה מידה של גדלות נפש, וזה, אני חוזר ואומר, דורש אומץ. זהו האומץ להתקיים, להיות בני אנוש [...] לא להיטמע בקרב ההמון האלמוני". לדבריו, האומץ וגדלות הנפש שלא להיטמע בהמון הם בעיקר נחלתם של אלו שהצליחו "לשמר את כבוד האדם בכך שהשתיתו את חייהם [...] על תרבות אמיתית ועל ערכים נאורים של ממש [...] וכל איש ואישה שהשתתפו בה תרמו לגאולת המורשה המשותפת של העולם כולו ולאותה "בשלות רעיונית גדולה" ומסתורית, שהיא הבסיס לעתיד".<sup>(17)</sup> לוי, כמו נוימן, מבטא כאן את האמונה שהיחידים הפועלים כנגד הקולקטיב הצילי, תורמים להבשלתו של עצמי ערכי קולקטיבי לקראת העתיד.

האינדיבידואליה נאבקה בסכנת השתלטות הקולקטיב החברתי, אבל קיימת גם סכנה הפוכה, בתהליכי האינדיבידואליה עצמם: סכנת עיסוק יתר של היחיד בפנימיותו והתפתחותו האישית, בלי לקחת אחריות על הממד החברתי בתוכו הוא חי. זו סכנת החרפת הממד האינטרוברטי-נרציסטי-אנוצנטרי. דוגמה לכך אצל ניטשה, המוליך להעמדת היחיד העליון על פני החברה, והוא אף מוליך להקצנה של עליונות חירותו של היחיד העליון

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 129

לפעול כנגד ערכי החברה ולכפור בהם למען טובתו הוא. ניטשה עוסק בהתפתחות הנפש אצל יחידים עליונים, כשהוא שולל את ההיבט המוסרי המקובל של הנפש ובכך סכנתו. יש לציין שהתפתחות נפשית, יצירתית ושכלית נטולת מוסר אנושי ואגוצנטרית בלבד אינה תואמת להבנתנו את האינדיבידואציה כמחייבת התפתחות שיש בה עמדה ערכית-מוסרית, והדדיות של נתינה וקבלה ביחס לזולת והחברה.

סכנה של התעלמות מצרכי הזולת והחברה קיימת גם בדתות, המכוונות את האדם להתעלות דתית גבוהה למען שלמות נפשו בלבד, כמו אצל נזירים החיים בפרישות,<sup>(18)</sup> שואפי נירוונה והתמזגות עם דבקות האל במיסטיקה, ואנשי מדיטציה.

אינדיבידואליזם קיצוני מצוי גם אצל הרמב"ם. בהקדמה לפירוש המשנה הוא קובע כ"שלמות האחרונה" של האדם, "שלמות שהיא לו לבדו ואין לאחר עמו בה שיתוף כללי", את שלמות ההכרה השכלית שרק יחידים זוכים לה, ואילו כל החברה ומוסדותיה הקיבוציים, והמערכת המוסרית הקיבוצית המוקנית על ידי המצוות, אינם אלא אמצעי ליצירתה של מסגרת שתאפשר את התפתחותו וקיומו של אדם בעל שלמות כזו.

אולם המגמה ביהדות בכלל היא שילוב בין אחריות אישית לבין ערכות הדדית קולקטיבית, בין השגחה פרטית של היחיד, לבין השגחה כללית. גם הרמב"ם, למרות הדגש על שלמות היחיד האיכותי, בסופו של דבר מדגיש את מגמת הסינתזה בין אינדיבידואליזם קיצוני לבין הדרישה המוסרית הקולקטיבית של התורה. כך בסוף מורה נבוכים, הוא רואה את ההתגלמות המעשית של הכרת אלוהים השכלית של האדם העליון בעשיית "חסד משפט וצדקה בארץ".

גם יונג מדבר על אינדיבידואציה כתהליך שאינו מתאים לכלל, אלא ליחידים. אולם האינדיבידואציה של יונג, אף שהיא נוטה להעדיף את הממד האינטרוברטי, מתרחשת בתוך ממד חברתי.

**אינדיבידואציה במאה העשרים:** המאה העשרים הביאה את האינדיבידואציה לקדמת הבמה. הטענה של ניטשה בשלהי המאה התשע-עשרה בדבר מות אלוהים ותהליכי החילון שהביאה תקופת ההשכלה, העמידו את האדם בפני הכורח לחפש את הישועה בנפשו ולא עוד באל שמחוצה לו. בראשית

המאה העשרים פרויד ויונג הציעו לאנושות את המסע אל הלא-מודע ואת המודעות ל"ישועה" הצפונה באינדיבידואציה נפשית-רוחנית, שהפסיכואנליזה ופסיכולוגיית המעמקים נהיו הכלי שלה. בו-זמנית התפתחה המודעות לתהליכי התודעה הקולקטיבית החברתית, המבוססת בחשיבה המדעית של הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה, בפסיכולוגיה חברתית ובמדע ההיסטוריה העכשווי. המודעות מחייבת אפוא את גילוי העולם הלא-ידוע בנפש ובעולם.

נראה לי שהחל מהמאה העשרים מתרחשת בעולם המערבי אקטיבציה והעצמה של ארכיטיפ האינדיבידואציה<sup>(49)</sup> שהינה שיאו של תהליך התפתחותי של האנושות כולה. ארכיטיפים אחדים שפעלו בתשתית תהליכי הנפש הקולקטיבית כולה, השפיעו על קידום תהליך האינדיבידואציה של היחידים וגם הושפעו ממנו:

1. ארכיטיפ גילוי סודות המעמקים. ארכיטיפ האינדיבידואציה הסתייע בפסיכולוגיית המעמקים, המחייבת את גילוי סודות הלא-מודע, דהיינו מעמקי הנפש. בהשפעת הפסיכואנליזה, גם האמנות נפתחה אל המעמקים ההיוליים הלא-מודעים בסגנונות של הסוריאליזם, הדאדאיסטים, הפוטוריסטים ועוד. ההיפתחות לאמנות פרימיטיבית, החקר האתנולוגי-אנתרופולוגי וחקר הדתות הרחיבו את התודעה המערבית בחומרים של הלא-מודע הקולקטיבי.

בו-זמנית התרחש בפיזיקה המודרנית תהליך גילוי סודות היקום הפיזי, הן במרחבי היקום והן במעמקי האטום. גם בתחום הרוחני התרחש גילוי סודות; הקבלה פתחה את שערי הידע שלה (בעידודם של הרב קוק והרב אשלג) כדי להרחיב את מעגלי הידע הנסתר הרוחני שהיה גנוז עד כה, מהמעטים אל הרבים, אל כל אלה המסוגלים לקבל את הידע ולהתפתח דרכו.

2. עלייתו המחודשת של ארכיטיפ הנשי בתודעה הקולקטיבית אפשרה חיבור בין הנשי והגברי בתודעה של היחיד ובתודעה הקולקטיבית. כמו שבטאואיזם, בקבלה ובאלכימיה הזיווג הקדוש של הנשי והגברי הם סוד השלמות של האלוהות והנפש. השבת המודחק הנשי מתבטא בהשבת ערכה של האישה בחברה, ובתהליכי הפמיניזם המעניקים לאישה זכויות



## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 131

אזרחיות וכלכליות שוות ואפשרויות שוות לחינוך ולהתפתחות. הופחת הפחד הקמאי מהאישה, מכוחותיה הטבעיים והרוחניים, והכירו באיכויותיה.

3. בנוסף לכך, במאה העשרים פעל ארכיטיפ המוות והתחייה, שהוא הבסיס לכל התפתחות. ארכיטיפ המוות והתחייה, המתואר באלכימיית הנפש כחלק בלתי נפרד מתהליכי הטרונספורמציה של העצמי של היחיד המתהווה, התממש במאה העשרים בחיים הקולקטיביים:

ארכיטיפ המוות התבטא בהרס-השבירה-האבדן. נשברו הוודאות הרוחנית הדתית וודאות הערכים, כשהעולם איבד את אלוהיו ואת ערכיו. כל זה על רקע המגמה הפוסט-מודרנית, שהפכה את הערכים והאמיתות ליחסיים וקידמה את הניהיליזם והאגוצנטריות של היחיד. אפשר לומר שחלה התפוררות של העצמי הקולקטיבי, כמרכז ערכים מקודש ואלוהי, בתרבות המערבית. בהיעדר עצמי קולקטיבי מבוסס, המשקף את העצמי היחידני של כל יחיד, גם שלמות האובייקט באמנות התפוררה בציור הקוביסטי והמופשט, שעיוות, שבר ופירק את האובייקט האנושי ואת העולם כיציב וודאי, ובמוסיקה התפרקה ההרמוניה. בו-זמנית, הטכנולוגיה המואצת אפשרה לרוע להגיע לממדים הנוראים ביותר במאה העשרים (משרפות הגז והפצצה האטומית). מלחמות העולם הנוראות של המאה העשרים הפעילו ביתר שאת את כוחות ההרס.

בעקבות כוחות ההרס והמוות בסוף מלחמות העולם עלה הארכיטיפ הנגדי של התחייה-התיקון, של שיקום האדם והעמים. יש פריחה יצירתית מקורית, יש שיבה אל הרוחני והרליגינזי, הן בדתות הממוסדות והן בעידן החדש. כתיקון לרוע צומחים רעיונות חדשים של הומניות וחיזוק הטוב ביחסי-אנוש ובתרפיה (לוינס וקוהוט).

4. התפתח הארכיטיפ הטיפולי תוך התפתחות עצומה של המקצועות הטיפוליים שיעדם תיקון הנפש. הדתות מהתרבויות השונות תורמות חומרים קבליים, בודהיסטיים ופאגאניים לפסיכותרפיה, ולמקצועות הטיפוליים למיניהם. התפתחה מדיניות טיפולית אמפתית וחומלת, המאמינה ביכולת שינוי, תיקון והתפתחות בחולי נפש ועבריינים. עמדתה המקבלת ומכילה של החברה מקבילה ליחס המקבל ומכיל של היחיד את עצמו בתהליך השלמתו והשתלמותו הנפשית.

5. הפחתת הכוח השוללני המחמיר של הסופר-אגו המערבי הפטריארכלי, וקבלה של תחומים רבים שהחברה דחתה, גינתה, שללה והדירה, ואף הענישה. זו המתקת הדין (בשפה הקבלית), לגיטימציה של תכנים שנחשבו לצליים ועכשיו מקבלים רשות להתקיים, שמאפשרת את הכללתם בנפש שיכולה לחיות בשלום עם עצמה. מדובר במיניות בכלל ובמיניות הומוסקסואלית, וכן הרחבת הלגיטימיות של האנטי גיבור, של הנכה והפגוע, העני והחולה, של הזקן ושל הילד – של המיעוטים ה'אחרים' וכל דמויות השוליים.

6. ארכיטיפ השבת המודחק הפועל ביחידים בפסיכותרפיה ובחברה, כהשבת הנשיות, המיניות, ההומוסקסואליות, שנדחו על ידי היהדות-והנצרות. אדינגר טוען שתורת יונג היא השבת המודחק המיתית והרליגיזווי.

7. בו-זמנית מופעל ארכיטיפ התקשורת והחיבורים. הידע החדש בכל מדע מתחבר עם ידע במדעים אחרים וכך נוצרים קשרי קשרים ומדעים משולבים. החיבור אינו רק של מדעים שונים וידע טכנולוגי אלא גם חיבור של ידע אנתרופולוגי, תרבותי, אמנותי וכלכלי של עמים ותרבויות שונות. בו-זמנית תודעת האדם שואפת להתחבר אל תודעת היקום הקוסמית. הידע החדש שמתגלה חייב להתחבר בהשלמה נכונה לידע הקיים, כמו שהלא-מודע חייב להתחבר אל המודע בנפש היחיד.

אכן, נראה שארכיטיפ הגישור וחיבור הניגודים, המתואר במיתוס היווני בדמותו של האל הרמס, המגשר בין האלים והאדם, שמחבר בין המודע ללא מודע ובין שאר ניגודי נפש היחיד בתהליך האינדיבידואציה, פועל היום במגמה להעלות יותר ויותר ידע נפשי. מגמתו ליצור את הגשר הנכון בין חלקי הנפש, וגם בין האומות והתרבויות ובין חלקי העולם. בו בזמן הוא פועל במגמה לחבר מחדש את האדם אל הטבע והיקום ואל מקורו האלוהי-רוחני. ארכיטיפ החיבורים של הרמס פועל היום בתקשורת בממד הבין-אישי, בממד הפיזיקלי, הביוכימי, האלקטרו-מגנטי, בממד של תחבורה אווירית וימית, בתוך הים ואל החלל. ארכיטיפ התקשורת הסלולרית קיבל תאוצה חסרת תקדים במאה העשרים בעקבות התפתחות הטכנולוגיה.

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 133

אולם קיים פער ענקי בין הקצב המואץ של התפתחות התקשורת והטכנולוגיה לבין הקצב האיטי של התפתחות המודעות האנושית, הרגש, המוסר והערכים של האדם היחיד ויכולתו להתפתח מתוכם. הידע הטכנולוגי-הפיסיקלי צריך להתחבר בהשלמה ובהתאמה עם המוכנות והבשלות האנושית לכשתהיה מסוגלת להכיל אותו ולהשתמש בו נכון.

כנגד הארכיטיפים מקדמי האינדיבידואציה, שמתקיימים במקביל בנפש היחיד והקולקטיב, פועלים החל מהמאה העשרים גם ארכיטיפים מעכבי אינדיבידואציה, הפועלים ביתר שאת בלא-מודע הקולקטיבי וגם בתודעה הקולקטיבית של החברה ומשפיעים על היחיד. כמו מפלצת ההידרה שתמיד מגדלת ראשים חדשים, כך הלא-מודע הקולקטיבי מצמיח מחדש מפלצות בכל עידן. המפלצת של הלא-מודע הקדום מתגלמת במיתוס העכשווי במדע הבדיוני, ביצורים האל-אנושיים, הביוניים והמכניים שבאים מהחלל (המסמל את הלא-מודע). זו המפלצת המכנית המנוכרת של העידן הטכנולוגי. נוסף כאן את מפלצת השחיקה הקפקאית של האזרח במנגנון הפקידותי המנוכר. מפלצת בולענית נוספת היא הכוח של התאגידים הגדולים הדורסים את היחיד החלש לעבדות, לניצול ועוני, ואין לו אפשרות לקיום אנושי הוגן. עוד מפלצת היא הצרכנות שמפתה לרכישה, ובמיוחד לרכישה של מותגים לפרסונה קולקטיבית של אפנות לבוש, הדוחפת להתנהג כמו כולם ולחפש סיפוקים מיידיים בתגמולי החומר בצרכנות במקום בפיתוח יכולות פנימיות, להערכת ידוענים במקום דמויות הזדהות ערכיות שנעלמות מהכוח המשפיע של הנוף הציבורי. מפלצת זילות התקשורת הזמינה לכל חודרת לכל בית ומשתילה בכל יחיד את מסריה הבעייתיים, מדגישה את הערכים החיצוניים של יופי, פרסום והצלחה כלכלית, הישגיות, את חיי הפרסונה של חיים מוחצנים-אקסטרוברטיים ושטחיים, תוך הזנחת הייחוד האישי והממד האינטרוברטי.

מדובר בחברה המאבדת משמעות וערכים, המאופיינת ברדידות, בנרקסיזם וביחס אינסטרומנטלי ומנוכר לטבע ולחיים. פיחות הערך והמשמעות ניזון גם מתהליכים פוליטיים-חברתיים: כבירותם ועוצמתם הביורוקרטית של מוסדות המדינה המודרנית והשוק הקפיטליסטי הופכים את האדם לחסר אונים ודוחקים אותו לעמדה פסיבית. כשאנשים עובדים למען פרנסתם

בעבודה מכנית שגרתית משמימה, או יושבים במשרד מול מסכי מחשב, מנותקים מהגוף, מהאקטיביות, מהרגשות והמשמעות, הם מנותקים ממקור החיים. כל אלה משכיחים מהאדם את המחויבות שלו לפתח את ערכיו ואת משמעות חייו ולממש את עצמיותו.

האדם המודרני ניתק מהמיתוסים והטקסים המעבריים שהיו מבנים ומארגנים את חייו, ושחיברו אותו עם האנושות כולה לדורותיה ועם אבותיו, וכך ניתק מהיבטים חיוביים של התודעה הקולקטיבית. יונג אומר על האדם המודרני שניטלו ממנו שורשי המיתוס: "עם מטען דל מבעבר הוא ממשיך במסעו במהירות מואצת אל יעדים עטויי ערפל. הוא מפצה את עצמו על חסרון גרביטציה ותחושת פגימות בעזרת האשליה של הישגים, כגון רכבות, מטוסים, טילים, המנתקים אותו מן הרצף ומשלחים אותו אל מציאות אחרת של מהירויות מואצות."<sup>(20)</sup> נוימן (שם) אומר שמצבו הקולקטיבי של האדם המודרני מקביל ל"אני דחק" (שדומה למושג ה"עצמי הכוזב" לפי וניקוט), ש"מתנסה ללא מוצא במצוקת האני הנטוש", כי יש בו פיתוח חד-צדדי של מגמה רציונלית מחולנת, הגורמת להרחקת הערכים הדתיים מוסריים של ההתפתחות היהודית-נוצרית. האורבניות מנתקת את האדם מהטבע, מארכיטיפ האם והאדמה. הניתוק גורם לדעתו להפחתת הערך העצמי של האדם המודרני. התנתקות זו היא צורתו החילונית של החטא הקדמון, והאדם נושא בו אשמה קיומית על התנתקות זו. האדם המודרני, לפי נוימן, מאוים על ידי הזדוניות והיצרים של הלא-מודע, מהחברה שיש בה סכנת קולקטיביזציה, וטכנולוגיה המאיימת בהשמדה כגולם הקם על יוצרו. נוימן רואה מצב זה כמשבר אבדני, וככל משבר אבדני, הוא מאמין שאפשר להיפתח ולהתפתח ממנו אל מרכז העצמי האמיתי.

אליעזר שביד,<sup>(24)</sup> בספרו "ביקורת התרבות החילונית", טוען שהקדמה הוודאית, הכמותית והאיכותית, הושגה במדעים ובטכנולוגיה, בארגון ובניהול, בשליטה ובהפעלת צבא ומשטרה. לעומת זאת בתחום המוסר, ביחסים בין בני אדם יחידים, משפחות, קהילות ועמים, לא הושגה שום קדמה. להפך. התברר שהקדמה במדעים ובטכנולוגיה העמידה את המוסריות האישית והקיבוצית של בני אדם במבחנים שרובם התקשו לעמוד

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 135

בהם, כלומר הסתמנה ירידה תלולה ולא קדמה. לדעת שביד, הסתמכותו של האדם החילוני על כוחות הטבע ועל כוחותיו הטבעיים שלו, על בסיס מדעי, מדמה כוחות אלה למעמדם של האלים בעולמו של עובד האלים. בנוסף לכך הגיעו למעמד הערצה אלילית כוחות חברתיים שונים – אלה הקשורים בממון, בחידושי טכנולוגיה, בתקשורת, בשלטון, במשפט, בספורט ובבידור. האנוכיות, הגדלת הפערים החברתיים, החלשת החלשים, כל אלה הן תופעות כמעט "טבעיות" של המהלך התרבותי המתואר.

בספרו "המרד השפוף"<sup>(22)</sup> מצביע גדי טאוב על התהום הרוחנית שהתרבות נעה אליה בעקבות הפוסט-מודרניזם. בספרו "נגד הבדידות"<sup>(23)</sup> הוא יוצא נגד האינדיבידואליזם ונגד חיפוש האושר במסגרת הפרטית בלבד. הוא רואה בתרבות הצרכנית הקיימת בדידות גדולה. רעיונות דומים מבטא שטרנגר,<sup>(24)</sup> המותח ביקורת על עולם הפרסומות והבידור, על החומרנות והמצליחנות ועל האידיאלים הריקים והבלתי אפשריים שהוא מבקש לנטוע בנו, ולאכזבה הבלתי נמנעת שהיא מביאה.

מנקודת מבט של המכשלות העומדות בפני התפתחות נכונה של החברה וערכיה ובפני האינדיבידואציה של היחיד, על רקע חברה זו, מתחייבת אפוא מודעות מתחדשת לעיצוב הנכון של התודעה האנושית הקולקטיבית, ולשיקום העצמי הקולקטיבי וערכיו.

האינדיבידואציה, העצמי והעולם החברתי: אחרי יונג החל מושג העצמי להופיע גם בפסיכואנליזה, בשנות השלושים אצל סליבן ובשנות הארבעים אצל קרל רוג'רס. במחצית השנייה של המאה העשרים מתנסחת פסיכולוגיית העצמי אצל קוהוט, ובו-זמנית אצל ויניקוט. לא ברור אם אנשי הפסיכואנליזה הושפעו ממושג העצמי של יונג ובחרו להתכחש לו, או שמושג זה נבע מעצמו אצל אישים שונים, והבשיל באופן סינכרוני כארכיטיפ שהמודעות לקיומו התחדדה במהלך המאה העשרים. מושג העצמי באסכולות הפסיכואנליטיות מתרחק בהדרגה מזהו העצמי עם האני ומתקרב למשמעות רחבה וכולית יותר. אולם בין הפסיכואנליטיקאים רק ויניקוט, ביון וקוהוט מתייחסים להיבט הרוחני הטרנסצנדנטי של העצמי. האינדיבידואציה המתרחשת באנליזה מדגישה את עולמו החווייתי הפנים-אישי של היחיד: הסתגלותו לעצמו, קבלתו את עצמו, את עולם

הצל – האיד – ויסותו והתמרתו לאיכויות חיוביות, תיקון האמון בעולם, ריפוי שברי הנפש ויצירת דרכי התמודדות חדשות עם העולם הפנימי והחיצוני, כדי למצות את מרב היכולת האישית ומימוש העצמי.

אולם יש לזכור שהעצמי של היחיד נטוע בתוך הממד הבין-אישי החברתי, קהילתי, שהוא הכלל-אנושי והקולקטיבי, שגם הוא מהווה מרכיב יסודי מנפש היחיד. בעבר היחיד היה מזוהה עם השבט, עם העצמי הקולקטיבי של השבט כולו, ולא הכיר בעצמי הייחודי שלו כקול פנימי להקשיב לו, וזאת בהקבלה לזהות המשותפת של התינוק עם העצמי של אמו. אבל גם כיום, כשהיחיד מובחן מהחברה ושואף לנבדלות הייחודית שלו, משוקעות בשייכות שלו לחברה זיקות ראשוניות אל האם (כהכלה) ואל האב (כמקור הסדר והערכים).

יונג מתייחס להיבט החברתי של הנפש כשהוא מגדיר את הפרסונה, שהיא כעין מסכה בינינו לזולת, כמערכת נפשית המתווכת בין העצמי לחברה, אולם הוא לא מדבר במפורש על חשיבותו של ההיבט החברתי של העצמי. נוימן מדגיש את ההיבט החברתי של הנפש, שמוצאו מקשר אם-תינוק שהוא ראשית החיים: "השדה הארכיטיפי [...] הוא ביטוי לכך שהאנושות הינה אחדות פסיכו-סוציאלית... קיום אנושי אפשרי רק בקיום חברתי. לכן הארכיטיפים האנושיים הינם ביטוי ליחסים בין בני אדם. הגורם החברתי הינו טרום-נפשי".<sup>(25)</sup>

וון-פרנץ, תלמידתו של יונג, מקדישה פרק לאספקט החברתי של העצמי.<sup>(26)</sup> לדבריה הגשמת העצמי יכולה להיות מנוגדת לקבוצה, ולכן נדמה שהקשבה ללא-מודע גורמת לאדם להיות אנטי-חברתי ואגוצנטרי, אבל זה לא כך, כי אדם שבאמת מחובר לעצמי יהיה קשוב גם לזולת, משום שקיים גורם נוסף שמשפיע עלינו והוא האספקט החברתי-קולקטיבי של העצמי. אחד הביטויים לאספקט זה הוא בעובדה שלחלום, בנוסף להיבט הסובייקטיבי שלו, יש פעמים רבות גם אמירה אובייקטיבית על המציאות החברתית שאנו חיים בה. הלא-מודע קולט אינפורמציה חברתית על אנשים ומדווח לנו. לדברי וון-פרנץ, העצמי מארגן ומווסת את היחסים החברתיים כמו את התהליכים הפנימיים. העצמי משנה את מערכת היחסים של האדם בתהליך האינדיבידואציה, כי הוא מכוון אנשים לקראת קשר עם אנשים

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 137

שיש התאמה בעצמי שלהם. העצמי מאחד בין אנשים וגורם לנו ליצור קבוצות וארגונים על בסיס משותף. רק אם קשרים אלה נוצרים על ידי העצמי, יכול האדם לחוש ביטחון שרגשות כמו קנאה, מאבק ושאר רגשות שליליים לא ישברו את הקבוצה. וכך, התמסרות בלתי מותנה של האדם לתהליך האינדיבידואציה שלו גם מביאה להסתגלות החברתית המרבית שלו. התפקוד החברתי של העצמי<sup>(27)</sup> פועל במסתור כדי לאחד יחידים ששייכים יחד.

האספקט החברתי של העצמי, של כלל היחידים, מרכיב את העצמי החברתי הקולקטיבי, הגדול מסכום חלקיו, ושפועל בו בזמן על חברי הקבוצה. כמו שהעצמי של היחיד מפעיל מנגנוני פיצוי כשהאיזון הפנימי מופר, כך העצמי החברתי הקבוצתי מפעיל תהליכי פיצוי למטרות איזון של הקולקטיב, על ידי קיום טקסים משותפים, כדי להתמודד עם חרדת עונת המעבר, ולהכיל את הרגשות באירועים קבוצתיים: מחגיגות עצמאות ועד טקסי אבל משותפים (ימי זיכרון לאסונות קבוצתיים). בטקסים הקבוצתיים, הדתיים והחילוניים כאחד מאזכרים את המיתוסים הקבוצתיים שהם התשתית המשותפת של הקבוצה, ומטרתם לחזק את האמונה של החברה בתפקיד, באידיאל, בערכים, בייעוד, בייחוד ובאיכות של הקבוצה, תוך אזכור האל המרכזי, שהוא סמל העצמי של כל יחיד ושל הקבוצה כולה. כך גם טקסים לתפילה להורדת גשמים או להקלה בצרות טבע אחרות, נועדו לכלל וליחיד כאחד. החיבור של הקבוצה לכלל ניכר בתפילת יום הכיפורים, כשהמתפללים מתוודים וידוי קולקטיבי: חטאנו, עווינו, פשענו, וכך כל אחד כולל בחטאי הכלל את חטאיו שלו. בטיבט, כשמטרחש ערעור באיזון השבטי, עושים טקס קיבוצי של ציור מנדלה חדשה, שגם מאשרת מחדש את ההכלה, הארגון, הסדר והאיזון, וגם מאפשרת יצירת משהו חדש המאפשר שינויים חברתיים בתהליך הקבוצתי.

לכל מיתוס יש תפקיד כפול, כשהוא פונה אל היחיד ואל הכלל. היחיד מזדהה עם גורל הגיבור במיתוס ומקבל תמיכה ופתרונות לדילמות שלו מגורלו של הגיבור המיתי, ובו בזמן המיתוס מאפשר הזדהות עם הכלל שהמיתוס שייך אליו. למשל, מיתוס המבול מאפשר ליחיד הבטחה של הצלה מהצפה רגשית, ובו בזמן הבטחה שהחברה תינצל. כשהמיתוס תולה

את ההתרחשות בחטאי הקבוצה, הוא מעניק אפשרויות של כפרה ותיקון על חטאים אישיים וקבוצתיים. תפקיד כפול כזה מודגש במיתוסים של גאולה, המסמלת, מצד אחד, את מימוש-גאולת עצמיותו של היחיד, ומצד שני את גאולת העם. תשתית כפולה זו ברורה מאוד במיתוס הקבלי של השבירה והתיקון, שנוצר אחרי גירוש ספרד, והוא מתאר את שבירת הכלים האלוהיים ותיקונם, ולמעשה מתאר את שבירת העם בגירוש ספרד ואת אפשרויות התיקון והגאולה של העם.

ביהדות התפילה מתקיימת כשיש מניין – עשרה אנשים, כשהמגמה היא ליצור חברה מתפללת, המעצימה את כוח התפילה של היחיד ושל הכלל, ומאפשרת לה להגיע אל האל, ולמעשה מעצימה את היחיד שנתמך על ידי שייכותו לקבוצה, וגם את לכידות הקבוצה.

קיימת גם תופעה של חלום "גדול", מיוחד בתכניו. חלום גדול של היחיד הופך למיתוס של השבט. קיימת אמונה שחלום גדול של יחידים צריך לספר לשבט כולו, כי הוא מדבר על אמת חשובה עבור הכלל, ומלכתחילה נועד עבור השבט, וכך תהליכי שינוי המתרחשים בנפש היחיד מועברים אל הכלל. חלומות כאלה הם מקור למיתוסים ולטקסים חדשים, וגם לציורים ולפסלים המשרתים את המיתוסים הקיימים ואף מחדשים אותם. במקרים האלה העצמי האישי והקולקטיבי הם מקשה אחת.

קיימים גם חלומות-חזיונות גדולים נבואיים, כשהיחיד חולם את עתידו של השבט. כך ניתן להבין את חזיית העתיד של הנביאים. כך ניתן להבין את החזיונות של יונג ב-1913, של אירופה מוצפת דם, שניבאו את מלחמת העולם הקרבה. אתייחס כאן לחלום חשוב שחלמה סופי סקול, שהייתה חברה בארגון "הוורד הלבן" שהתנגד לנאצים (מסופר על ארגון זה בספר "הוורד הלבן", בהוצאת רסלינג). היא הוצאה להורג בשל התנגדותה למשטר. החלום נחלם בלילה לפני הוצאתה להורג והיא סיפרה את החלום<sup>(28)</sup> לשותפתה לתא המאסר: "זה היה יום שטוף שמש, נשאתי עמי תינוק קטן לבוש בגלימה לבנה ארוכה. היינו בדרכנו להטבלה. הדרך לכנסייה עברה בגבעה תלולה אבל החזקתי את התינוק בבטחה בזרועותיי. פתאום מצאתי את עצמי בקצהו של בקע באדמה. היה לי מספיק זמן להעביר את הילד לצד השני לפני שצללתי לתהום". בניסיון להסביר את



## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 139

החלום אמרה לשותפתה לתא ש"הילד מייצג את הרעיון שלנו, אשר ינצח על אף כל המכשולים. אנו מורשים להיות מבשריו אבל עלינו למות לפני שהוא יוגשם". הטיפוס התלול, הכנסייה, הבגד הלבן וההטבלה מסמלים את מסע הגיבור המפרך של היחיד ואת יעדו הנכסף במרכז העצמי, מסע המסתיים מוקדם מן הצפוי בגלל התהום הבולענית של גרמניה הנאצית הפוערת את פי האדמה. סופי ראתה את השמש מבעד לצללים והאמינה באופטימיות רבה בהצלחת המאבק ובהקרבת ערך החיים למען ערכי האמת והחירות, ולכן חלומה מסתיים כפרוגנוזה חיובית של הצלת הילד החדש של נפש העצמי הקולקטיבי של האנושות. היא מצילה את העצמי שלה, וגם את העצמי הכלל-אנושי, מהישאבות אל הלא-מודע הבולעני.

חלום ידוע אחר הוא של הפסיכולוג היונגיאני, מקס זלר, שביקר את יונג ב-1949 וסיפר לו על חלום שחלם: בחלומו הלך ונבנה מקדש רחב ממדים כשהמוני אנשים בנו עמודי ענק. הוא ואנשים רבים השתתפו בהקמת המבנה. יונג אמר לו: "כן, זה המקדש שכולנו בונים. אנחנו לא יודעים מי הם האנשים, כי הם בונים בהודו, בסין, ברוסיה, בכל העולם. האמן לי. זו דת חדשה. זמן הקמתה הוא בערך שש מאות שנה." "מניין אתה יודע?" שאל מקס זלר, ויונג ענה לו: "מחלומות שלי ומחלומות של אנשים אחרים. הדת החדשה<sup>(29)</sup> הזו תתממש ככל שנוכל לראות".<sup>(30)</sup> גם כאן סמלי העצמי של היחיד הם גם סמלי העצמי של השבט. לעתים קשה להבדיל האם החלום בא עבור העצמי של היחיד או עבור העצמי של השבט. תמיד יש לשאול לא רק מה המשמעות הקומפנסטורית של החלום הגדול עבור היחיד, אלא גם מה משמעותו האפשרית עבור העצמי השבטי-קולקטיבי.

הדינמיקה של התפתחות היחיד והקבוצה: כמו שהשדה הארכיטיפי אם-ילד הוא כנראה הבסיס לכל מערכות היחסים, כך גם במערכות חברתיות מתהווה שדה חברתי משותף. שדה זה כולל את מכלול הארכיטיפים הפועלים בחברה, ואת הזיקות הרגשיות וההשלכתיות בין יחידים לקבוצה ובין יחידים לאנשים המשמעותיים בקבוצה. שדה זה כולל גם האדרה קולקטיבית מחד, והשלכת צל קולקטיבית על יחידים מנודים ועל חברות אחרות, מאידך.

המערכת החברתית הקולקטיבית קיימת כגוף משפיע, המארגן ומכוון את היחיד. גוף זה יכול לפעול כמעין עצמי חברתי קולקטיבי, המבוסס על מיתוסים ועל סיפורי היסטוריה, שהם זיכרון קולקטיבי<sup>(34)</sup> ואולי גם על עתיד קולקטיבי. תהליכי ההתפתחות של האנושות מתבטאים בארכיטיפים השונים המופעלים בכל תקופה בעצמי החברתי, וגורמים לשינויים בו (כפי שראינו למעלה בארכיטיפים מקדמי ומעכבי אינדיבידואציה שפעלו במאה העשרים). קיימת סכנה שתקופה מאמצת לעצמה מיתוס או נשלטת ברוח קולקטיבית על ידי ארכיטיפ מסוים ומתעלמת מהאחרים, ולא מאפשרת ליחיד לשאוב כוחות ממכלול הארכיטיפים והמיתוסים הזמינים בנפשו, שמקורם בנפש הגדולה, דהיינו, בלא-מודע הקולקטיבי. כך הדבר כשהקומוניזם שלל את האמונה הדתית, וכך כשרוח הפוסט-מודרניזם הניהיליסטי, המפרק, הציני והאירוני משתלט באופן קולקטיבי.

כשעוקבים אחר תהליכי השינוי וההתפתחות של העצמי החברתי-קולקטיבי של האנושות נוכל לראות שלמרות כוחות רגריסיביים שפעלו בו, התחוללו בו במשך אלפי שנים תהליכי דמוקרטיזציה, ליברליזציה, פלורליזם והומניזם. תהליכי השינוי של העצמי החברתי-ערכי-קולקטיבי מכוננים להכרה של החברה בזכות לשונות שהיא הבסיס לאינדיבידואליות ולאינדיבידואציה.

השימוש במונח "עצמי"<sup>(32)</sup> לגוף קולקטיבי אינו מדייק, כמובן, אבל בהעדר מונח מתאים יותר אכנה זאת כך. כפי שנראה להלן, השימוש במונח "קולקטיבי" כבר התרחב להיבטים שונים של הנפש הכלל אנושית מעבר לשימוש ב"לא-מודע קולקטיבי" ו"תודעה קולקטיבית". בפסיכולוגיה הקיימת מתפתחת ההכרה שבנוסף ללא מודע הקולקטיבי קיימים סוגים שונים של לא-מודע קולקטיבי או לא-מודע משותף<sup>(33)</sup> המתבטאת במושגים כמו הלא-מודע התרבותי (ג'וזף הנדרסון), הלא-מודע החברתי (פוקס), והפוליטי (פרדריק ג'יימסון). לדעתי אפשר לומר שיש גם לא-מודע קולקטיבי של הספרות ולא-מודע קולקטיבי של האמנות. חביבה פדיה, חוקרת הקבלה, מדברת על לא-מודע של הגלות<sup>(34)</sup> ולא-מודע תיאולוגי.<sup>(35)</sup> נראה לי שניתן לומר שהמקרא הוא מאגר של הלא-מודע הקולקטיבי של היהדות והעם היהודי (בהיבט הספרותי, התיאולוגי וההיסטורי). האם לא

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 141

ניתן גם לומר שהמקרא הוא ביטוי של העצמי הקולקטיבי של היהדות? קוהוט, מתאר עצמי קולקטיבי חברתי, כשהוא מדבר על עצמי-קבוצה: "אני מציע, כגישה פורייה לבעיה מסובכת, שנניח קיומה של תצורה פסיכולוגית מסוימת ביחס לקבוצה – הבה נקרא לה "עצמי הקבוצה", שהנה מקבילה לעצמי של היחיד. אנו מצויים אפוא בעמדה המאפשרת לנו לצפות בעצמי-קבוצה בהיווצרותו, בלכידותו, בתנודותיו בין התפוררות לאינטגרציה-מחדש. כל זאת בהקבלה לתופעות של פסיכולוגיית היחיד" (קוהוט, שם, עמ' 225-226). הוא רואה בעצמי-הקבוצה אותם מוטיבים כמו בנפש היחיד: שאיפות, גרנדיוזיות, נרקיסיות, ערכים, אידיאלים, אמונות, התפוררות וכו'.

יוג מדבר על אשמה קולקטיבית ועל צל קולקטיבי. האם הנאציזם לא היה פסיכופטיה קולקטיבית? היטלר, כאובייקט השלכות של הגואל (אף כי גואל כוזב), נהיה אובייקט השלכות של מורה הדרך אל עצמי קולקטיבי, שהוא תחליף לעצמי יחידני.

הביטוי עצמי קולקטיבי מופיע אצל נוימן, כשהוא כותב שבשלב הקמאי, כשעדיין לא חלה אינדיבידואציה של ממש אצל היחידים, או "היחיד הדגול מהווה את 'העצמי' של הקבוצה, את מרכז היצור, וממנו מקבל הקולקטיב את ערכיו".<sup>(36)</sup> בספרו "הילד",<sup>(37)</sup> נוימן כותב שבהתחלה חיית הטוטם משמשת כ"עצמי קבוצתי" עבור השבט. חיית הטוטם היא אלוהות השבט. אפשר לומר שארכיטיפ העצמי קיים בנפש כל יחיד, ומלכתחילה היה מזוהה עם האל, מערכת הדת או המנהיג. בתקופות קדומות המנהיג השבטי היה גם המנהיג הרוחני, ונחשב כאל, וכך היחיד חונן את העצמי כישות קולקטיבית ולא כעצמי יחידני (ביטוי של קוהוט לעצמי של היחיד. שם, עמ' 326). וכך למעשה, מבחינת החוויה של היחיד, העצמי הקולקטיבי קדם לעצמי האישי, שכן, כפי שכבר אמרנו, היחיד מלכתחילה היה כלול בקבוצה-שבט שהיוותה עבורו את העצמי הקולקטיבי, כפי שהאם היא העצמי הראשוני עבור התינוק.<sup>(38)</sup>

כשאדם מאמין באמונה הדתית-שבטית, היא משמשת כעצמי קולקטיבי, שהוא הרחבה של העצמי היחידני. באמונה הדתית יש אמונה בכוח מרכזי מיטיב, בהשגחה פרטית, בתהליכים תכליתיים להגשמה אופטימלית.

הדתות, כעצמי קולקטיבי, מסמלות עצמן בסמלי שלמות ואלוהות שהם זהים לסמלי השלמות של העצמי של היחיד: הפרח והצלב בנצרות, הטאו בטאואיזם, המנדלה בבודהיזם, מגן דוד ביהדות. סמלים אלה מאפשרים לאדם להיתמך על ידי העצמי המשותף. למשל, כשיהודי פוגש בחלומו או ביצירתו בסמלי מגן דוד, מנורה, תפילה מסוימת (למשל, תפילת שמע) או שופר, הרי אלה סמלי העצמי היחידני שלו ובו בזמן סמלי העצמי של הקולקטיב הקבוצתי-חברתי היהודי.

נוכל לראות את השלמת העצמי היחידני בעצמי היהודי הקולקטיבי בניסוחי התפילה של ברכות רבות: "ברוך אתה אדוני אלוהינו מלך העולם": "אדוני" הוא אלוהים האישי שלי, שהוא גם "אלוהינו" – אלוהי העם, וגם "מלך העולם", אלוהי העולם, או: "אלוהי ואלוהי אבותי". "אלוהי", הוא האלוהים שלי, שהוא גם "אלוהי אבותי".

הדתיות השייכת לדת הממוסדת שייכת לעצמי החברתי, גם משום שהדתות מעניקות תוקף עליון למוסר החברתי ומחייבות את היחיד בחוקיו, וגם משום שהפולחן הדתי כרוך בשייכות לקבוצה מתפללת ומתקיים במפגשים חברתיים ממוסדים. השלמת העצמי היחידני בעצמי הקולקטיבי נשמעת גם בדבריו של פרנץ רוזנצוויג, שסבור ש"הגאולה היא תהליך תיקון עולם, על ידי האדם", "והעתיד מכונן על ידי הגאולה המבליטה את לשון הקהילה, ה'אנחנו'".<sup>(39)</sup>

מעבר לדתיות הממוסדת קיימת דתיות רליגיוזית, שהיא החוויה של האלוהי, שמקבילה לחוויית העצמי הטרנסצנדנטי, המרחיבה את העצמי היחידני, כשתודעת האגו ממיסה עצמה כדי לחוות את הטרנסצנדנטי מתוכה ומתוככי העצמי היחידני. החוויה של העצמי כקיים בהיבט הטרנסצנדנטי בתוך וגם מחוץ לנפש של היחיד כאחת, היא חוויית העצמי הטרנסצנדנטי, והיא המאפשרת להסביר הן את האמונה באלוהים והן את תופעת הסינכרוניות. יונג כותב: "העצמי אינו רק בי אלא בכל היש, כמו האטמאן, כמו הטאו. זו טוטליות נפשית [...] העצמי הזה לעולם אינו תופס את מקומו של אלוהים, אף על פי שהוא אולי יכול להיות המיכל לחסד האלוהי".<sup>(40)</sup>

כך העצמי היחידני הינו חלק מעצמי גדול ממנו, כעין עצמי-עולם, עצמי טרנסצנדנטי, שאף הוא קולקטיבי. הניכור של אנשים רבים מעצמם, מהעצמי

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 143

היחידני שהוא שורש נשמתם, מנכר אותם גם מהעצמי החובק כל שמעבר לקיומם האישי. אדם יכול לחוות את העצמי הקולקטיבי הטרוסצנדנטי בתוך שייכותו לעצמי החברתי, או מבלי שיחוש שייכות למערכת חברתית כלשהי. כך שהעצמי הרליגיוזי יכול להשתלב עם העצמי החברתי, אבל אינו זהה לו. חוויה מיסטית למשל, היא חוויה של אדם בינו לבין עצמו, אבל גם אנשי המיסטיקה יוצרים קבוצות חברתיות לעצמם.

לאדם עם אמונה, הקהילה האמונית היא מערכת תמיכה נוספת המחזקת את היחיד וגם את העצמי החברתי. מערכת אמונה יכולה להיות בקהילת בית הכנסת, קהילת הקיבוץ, מסדר בני ברית וכו'. האמונה יכולה להיות גם אמונה פוליטית, אמונה בדרך חיים, או בתיאוריה-אידיאולוגיה, כמו אנתרופוסופיה, סוציאליזם, ציונות. דומני שהיהדות כולה לא הייתה יכולה להתקיים במשך אלפיים שנה, אלמלא הייתה ליהודים הזדהות עם העצמי הקולקטיבי היהודי, שאפשר לכל יחיד בתוכם העצמה ותוקף של זהותו הייחודית וזכות קיומו. במאה העשרים וגם כיום, הציונות משמשת כעצמי קולקטיבי<sup>(41)</sup> חילוני.

הוגה הדעות ז'אן אמרי<sup>(42)</sup> שהיה במחנות ריכוז, כותב על כך שלאינטלקטואלים לא היה במה להיאחז במחנות: "הרוח לא הועילה כלום, או כמעט לא כלום, אלא אם כן נתמכה באמונה דתית או פוליטית" (עמ' 43). "[בעלי האמונה] חרגו מגבולות עצמם, הפליגו בעיני רוחם אל העתיד" (עמ' 42). "עלי להודות שהערצתי, ועודני מעריץ הן את חברי למחנה הדתיים והן את מי שהיו מגויסים פוליטית... ברגעים המכריעים הייתה להם אמונתם הדתית או הפוליטית עזרה יקרה מפז" (עמ' 38). "הייתי מאחל לי להיות כמוהם: איתן, שקט, חזק... האדם המאמין, במובן הרחב ביותר של המילה, בין אם אמונתו מטפיזית ובין אם היא חלה על המציאות המיידית, חורג מגבולות עצמו. אין הוא כבול בקיומו כפרט, אלא שייך לרצף רוחני, שאינו נקטע בשום מקום, גם לא באושוויץ... לנגד עיניו עומדת תמיד התכלית הסופית... והוא צופה אל עתיד קרוב או רחוק יותר... אין הוא מניח לנסיבות המקיפות אותו להכריעו ולכן יש לו היכולת להשפיע עליהן בעצמה... לאדם המאמין המציאות היא כחומר שהוא צר לו צורה, משימה שהוא ממלא" (עמ' 41).

האמונה הדתית או הפוליטית שאמרי דיבר עליה מזכירה את מה שיונג אומר על הצורך במיתוס, שמעניק משמעות לנרטיב של החיים. המיתוס המכונן של כל תרבות הוא בבסיס העצמי הקולקטיבי שלה. האדם המודרני שניתק מהמיתוס הדתי המכונן נאחז באידיאולוגיות ובתיאוריות במקומן כתשתית מכוננת של עצמי קולקטיבי. מה שמאפיין את האמונה הדתית והאידיאולוגית-פוליטית זה השייכות לקיום גדול מהקיום האישי, ה"חורג מגבולות עצמו". קיום זה מעניק משמעות ותכלית לחיים, וכולל אמונה בעתיד טוב יותר של הגשמת האמונה ואמונה בתכלית של הסבל. מכל מקום אמרי אומר – במונחים שלנו – שהעצמי האמוני הקולקטיבי שימש לאנשים משען בשואה.

הייתי אף אומרת שתפיסת העולם היונגיאנית היא למעשה מעין פסיכולוגיה-פילוסופיה-תיאולוגיה, כזו שמהווה מערכת תמיכה של עצמי קולקטיבי ליונגיאנים. הפסיכולוג היונגיאני הילמן, המטיף לפסיכותרפיה פוליטית, רואה מחדש את הקהילה, את הפוליטיקה, וגם את הפולחנים לנהר ולשמים, כחלק מן הנפש האנושית, ולכן גם כמקורות להקלה על מצוקותיה. דבריו משתלבים לדעתי עם משמעות העצמי הקולקטיבי.

תפיסות הטוענות לתהליכי התפתחות של האנושות (עליהן דיברנו למעלה) מתייחסות לאנושות כמופעלת על ידי מעין עצמי קולקטיבי, הפועל כמו העצמי היחידני, כגוף בעל הכוונה, הנחיה ופיקוח ובמגמת התפתחות תכליתית לקראת מצב שלם וערכי, מוסרי ורוחני יותר של החברה הכלל האנושית. במובן הזה העצמי הקולקטיבי חופף למושג האל העליון. הרמח"ל, המאמין בהתגלות האל בהיסטוריה, מנסח זאת כך: "כל חכמת האמת [...] להבין כל מה שנברא או שנעשה בעולם, איך יוצא מן הרצון העליון, ואיך מתנהג הכל בדרך נכון מן האל האחד ב"ה, לגלגל הכל, להביאו אל השלמות הגמור באחרונה" (קל"ח פתחי חכמה, פתח א). אפשר להבחין בין עצמי קולקטיבי עליון אלוהי, שהוא כעין אלוהי ההיסטוריה כולה, ובין עצמי חברתי-ערכי-קולקטיבי<sup>(43)</sup> המזוהה עם הקהילה, השבט, העם.

במקביל לחוויית היחיד את העצמי היחידני שלו ככוליות שגדולה מהאני שלו, כך ההכרה והחווייה של היחיד, שהעצמי הקולקטיבי הינו ישות גדולה

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 145

ממנו, פודה אותו מבדידותו ומעצימה את משמעות חייו ואת אפשרויות ייעודו כאדם. המשוררת מרי אוליבר<sup>(44)</sup> כותבת על כך: "מי שלא תהיי... העולם מציע עצמו לדמיוןך, קורא לך... מודיע על מקומך שוב ושוב במשפחת הדברים". והבודהה אומר: "הפחד והניתוק שלנו הם אכן גדולים, אך האמת של הקשר שלנו גדולה אף יותר".<sup>(45)</sup> מדובר אפוא על קשר אל "משפחת הדברים", המכילה את משפחת האדם ואף גדולה ממנה.

ממדים של העצמי ושל האינדיבידואציה: בדרך כלל מדברים על שלושה ממדים של ישות עצמי קולקטיבי: העצמי החברתי; העצמי כטבע; העצמי כרוח.

סמואלס<sup>(46)</sup> משתמש במונח "עצמי טרנספרסונלי" (על-אישי) לשלושת ההיבטים האלה.<sup>(47)</sup> יש המשתמשים בכינוי העצמי הגדול. אולם בדברי על הממד החברתי-ערכי כגוף מכוון אני מעדיפה להשתמש בביטוי עצמי קולקטיבי, שכן המונח עצמי טרנספרסונלי מתאים לדעתי לשני הממדים האחרים – של הטבע והרוח, שלעתים מעורבים זה בזה והם כרוכים ברגש הרליגיוזי (תחושות של הנשגב, התפעמות, יראה), ואילו הממד של שייכות לחברה הוא בעל ממד אנושי בלבד.<sup>(48)</sup> לכן, נראה לי שהשם המתאים לשלושת הממדים האלה, של חוויית העצמי שגדול מהעצמי של היחיד, הוא העצמי הקולקטיבי או העצמי הגדול, או העצמי המשותף.<sup>(49)</sup> כך:

עצמי חברתי ערכי	עצמי קולקטיבי, עצמי גדול.
עצמי טבע-יקום-קוסמוס	עצמי טרנספרסונלי, עצמי גדול.
עצמי רוח-אלוהי-רליגיוזי-מוחלט-טרנצנדנטי-מיסטי	עצמי טרנספרסונלי, עצמי גדול.

העצמי כטבע מבטא את שייכותנו העמוקה לטבע, ויכול להתקשר גם עם החוויה הפנתאיסטית, שבה האלוהות ממוזגת בטבע. מדיטציות שבהן האדם ממוזג באנרגיית הטבע והיקום מבטאות את חוויית העצמי כעצמי-טבע.

העצמי כרוח מתקשר עם הרליגיוזיות המונותאיסטית והמיסטית, שבה האלוהי מעבר לחומר ולגוף ולטבע.

כשהחוויה הדתית נובעת מהטבע, ואף מתקיימת במפגש האני-אתה של האדם עם הטבע ללא תיווך קבוצתי, היא יכולה להיות שילוב של עצמי טבע ועצמי רוח. הדתיות הפגאנית, כמו הדתיות של העידן החדש, כוללת בה את שלושת ההיבטים של העצמי; של חברה-טבע-רוחניות. כבר אצל קאמי וגם אצל א"ד גורדון נכללות יחד הזיקה לחברה, לטבע ולאלוהי-טרנצנדנטי.

במונחים של הפילוסוף צ'רלס טיילור,<sup>(50)</sup> המשתיך לאסכולה הקהילתית (קומיוניטריה), המדגישה את חשיבות קשריו של היחיד לקהילה, אפשר לומר ששלושת היבטי העצמי הגדול הם "אופקים של משמעות", שהיחיד זקוק להם, ואלמלא כן הגשמת האוטנטיות האינדיבידואלית שלו תישאר במישור עולמו הסובייקטיבי המצומצם בלבד. לדידו, האדם הוא יצור דיאלוגי ולא מונולוגי. אדם החי לעצמו, בלי שום קנה מידה חיצוני, הופך את הקיום כולו לשרירותי, במרחב סובייקטיבי לגמרי. לפי טיילור, אותנטיות היא נאמנותו של אדם לעצמו והיותו מפלס את דרכו הייחודית והמיוחדת בחיים. אינדיבידואל מממש את אידיאל האותנטיות, לא בכך שהוא מסתגר במין עצמי ריבוני ה'מספיק לעצמו', אלא בכך שהוא פתוח למה שמעבר לו בדרכו הייחודית. טיילור הולך בעקבות הסוציולוג מקס ובר שמזהה סכנה בשקיעה בחיי הפרט, ובהגשמה עצמית תוך ביטול כל אמונה בסדרים קוסמיים מעניקי משמעות.

הפסיכואנליטיקאים ויניקוט, ביון וקוהוט, כל אחד בשפתו, הציעו כי הסובייקט אינו ניתן להפרדה מן הקונטקסט בו הוא שרוי (אין תינוק ללא אם – בלשונו של ויניקוט, ומטריצה אמפתית של זולת עצמי – בשפתו של קוהוט). טענה זו נכונה אפוא גם ליחס בין היחיד לעצמי החברתי. אפשר לראות אנלוגיה בין קשר המשמעות ההכרחי של העצמי היחידני של האדם לעצמי שגדול ממנו, לבין מטריצת הזולת-עצמי של קוהוט. הייתי אומרת ששלושת היבטי העצמי הגדול משמשים לאדם כהרחבה או התמרה של מטריצת זולת-עצמי. מה שאנו מכנים כאן העצמי הגדול, בכל היבטיו, תואם לתיאור של קוהוט<sup>(51)</sup> את הרחבה של הנרקיסים האישי אל הנרקיסים העל-אישי המשתתף בעולם, בין השאר גם "במעשה הרואה את האחר, הזולת", שהוא גם נרקיסים קוסמי "אפוף בהדרת קודש הכמו



## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 147

דתית", שהוא מכנה "עצמיות". לפי קוהוט, העצמיות, דהיינו העצמי הגדול, כוללת בה את הממדים של החברתי-ערכי והטרנצנדנטי-הקוסמי.

סכנות העצמי הקולקטיבי: אנשים שעיקר עמדתם בעולם היא הסתגלות לעולם החברתי, שמרנות, הימנעות מקונפליקטים וריצוי הזולת, עשויים להימשך להבטחת השייכות שהחברה מעניקה, ולהתעלם מקולם האישי. מערכת קולקטיבית עלולה לפעול ככוח שמרני אורתודוכסי ולהיות כלא קולקטיבי בולעני לאדם שטרם זיהה את ערכיו ואת ייחודו הנפרדים. כך ההמון והגוף הפוליטי והאמוני עלולים להחליש ואף למחוק את היחיד, כמו שהאלוהות והנירוונה המיסטית כעצמי טרנסצנדנטי-קולקטיבי עלולים לגרום להתמזגות בהם עד אבדן אגו, ועד שיגעון.<sup>(52)</sup>

קוהוט (שם, עמ' 227) רואה את הבעייתיות של השייכות הקבוצתית, בכיוון של הפחתת האינדיבידואליות, פרימיטיבציה של תהליכים נפשיים, שיתוק חלקי של האני, הפחתת ההגנות, האחריות והמוסר, ועליית הדחפים הראשוניים. עניין זה ניכר לדעתו בעיקר בעצמי-קבוצה של קבוצות לאומיות. גם אריך פרום<sup>(53)</sup> ופרויד<sup>(54)</sup> מציינים את ההיבטים הבעייתיים של השייכות הקבוצתית.

יונג נטה לראות כמעט רק את ההיבטים הבעייתיים של החברה כקולקטיב המעכב את האינדיבידואציה. הוא הרבה לדבר על המחויבות להיחלץ מההיבט הקולקטיבי כדי לקיים את האינדיבידואליות והאינדיבידואציה. הוא חשש מתופעות של הזדהות עם מסכת הפרסונה, שהיא המאפשרת הסתגלות לחברה ולנורמליזציה, ובמיוחד מתופעות של הזדהות אינפלציונית של המנהיג עם תפקידו. הוא גם נטה להדגיש את ההיבטים הפתולוגיים<sup>(55)</sup> של התנועות הפוליטיות.<sup>(56)</sup> אני משערת שהדגשים שלילים אלה קשורים להתנסות הקשה של המאה העשרים בעצמי החברתי-הקולקטיבי שהתנפח לפאשיזם ולמלחמות עולם הרסניות.

זו כנראה אחת הסיבות שיונג המעיט, יחסית, בחשיבות העולם הממשי-מציאותי והחברתי, ובמחויבות האדם לעולמות אלה:<sup>(57)</sup> "אם אנו לא מדמים לעצמנו תמונה של העולם, כי אז גם את עצמנו, שהננו השתקפות של העולם, אנו לא רואים. רק כשאנחנו משתקפים בתמונה שלנו על

העולם שלנו אנחנו יכולים לראות עצמנו לגמרי... כעת אנחנו קרובים לסודות הנשגבים של כל המקורות-הבריאה יותר מאשר אנו יודעים את מעמקי עצמנו, שאנחנו תמיד חושבים שאנחנו כבר מכירים. אנו מכירים את המרחבים העצומים יותר מאשר אנו יודעים את מעמקינו, ששם, אף על פי שאיננו מבינים זאת, אנחנו יכולים להקשיב לפעימת הבריאה עצמה".

ובמבוא ל"סוד פרח הזהב" יונג<sup>(58)</sup> כותב: "כל דבר שאנו מודעים לו הינו דימוי, והדימוי הזה הינו הנפש. הנפש היא עולם שבו מוכל האגו". האמירות האלה מאפיינות את גישתו ההוליסטית-פואטית של יונג. הבעיה היא שכשהנפש היא העולם והעולם הוא הנפש, כשהעולם מצטייר רק כדימוי שיש לנו על העולם, ואנו חווים את העולם במעמקינו – איננו מיחסים חשיבות לקיומו הקונקרטי האובייקטיבי של העולם, ואין לנו תחושת מחויבות לקיומו המציאותי: הן לגבי קיומו הממשי של העולם והטבע, והן לגבי המערכות החברתיות שבתוכן האדם חי. ייתכן שיונג התבטא כך משום שהיה טיפוס אינטרוברטי-אינטואיטיבי הרחוק מהפונקציה התחושתית, שהיא המחברת את האדם עם הריאליה הקונקרטית, ואולי בגלל קשייו, מאז ילדותו, להסתגל למציאות החברתית. לעומת הערכתו הרבה להיבטים היקומיים-טרנסצנדנטיים של העצמי הגדול, יונג לא מתייחס לעצמי הערכי-החברתי, בין היתר משום נטייתו להעדיף את הסימבולי על פני המציאות. תורתו כולה מושפעת מכך. אדינגר<sup>(59)</sup> טוען שהגישה האינטרוברטית של יונג מזניחה את ערך המפגש האנושי. מכאן, להבנתו, משתמעת גם הזנחת הממד החברתי. אני סבורה שכשם שיונג מדבר על המחויבות של היחיד להקשבה ללא-מודע ולמימוש העצמי, ו"לעבוד" אותו, כך יש מחויבות ליחיד להיות לא רק בקשר עם החברה-טבע-רוח, אלא גם מחויבות לטפח את עצם קיומם בהתכווננות פנימית ובעשייה בפועל. הפסיכולוגית היונגיאנית אן אולנוב<sup>(60)</sup> רואה אפשרות לשילוב בין אינדיבידואציה וחברה. לדבריה, העצמי הרליגיוזי-טרנסצנדנטי הוא בעל פונקציה חברתית, כשהוא מאפשר ליחיד להקשיב לעצמו ולהיות בחברה מבלי להיסחף לכוח הקולקטיבי, ואף מאפשר לו לתרום לחברה על ידי מבטו האוטנטי. כך היחיד שומר על החברה מפני היסחפות, כשהקשר אל

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 149

המוחלט העליין שבנפשו מאפשר לו להתקרב אל היחידים האחרים ולראות כל אחד מהם כנטוע במוחלט.

הכרח השילוב בין היחיד והחברה: להבנתי, העצמי החברתי שבנוי ממערכות האנוש שלנו, קודם בחשיבותו לעצמי של הטבע והרוח והינו שלב הכרחי בתהליך ההתפתחות של העצמי האישי. הדילוג על פניו כדי להגיע לשלבים גבוהים יותר, כשמתעלמים מהפרסונלי ומעדיפים את הטרנספרסונלי – מבטא ואף מייצר נתק פנימי במערכת הנפשית, והאדם חווה אז את עצמיותו בתחושת חסר.

האינדיבידואציה של היחיד תהיה מרבית כשהיחיד חווה את העצמי היחידני כחלק מתוך העצמי הגדול ממנו בכל היבטיו, אולם לא כל אדם זקוק ומסוגל לחוש עצמו חלק מההיבטים הגבוהים ורליגיוזיים של העצמי הטרנספרסונלי. הייתי מדמה את העצמי האישי למעגל פנימי שסביבו<sup>(61)</sup> המעגל של העצמי החברתי, והמעגל הבא שמקיף אותו הוא מעגל העצמי הטרנספרסונלי של טבע-יקום, ומעבר לכל אלה מעגל העצמי של הרוח-אלוהות.<sup>(62)</sup>

עניינו של המאמר הזה הינו בחשיבותו של ממד העצמי-חברתי-ערכי-קולקטיבי בימינו אלה. כשסיימתי לכתוב מאמר זה הגיע אלי קול קורא לכנס יונגיאני בין-לאומי באוגוסט 2012 בניו-אורליאנס, בנושא "אפקט ופעולה: נפש בזמן משבר". בקול הקורא להשתתפות בכנס נאמר שהשאלה כיצד אנחנו מגיבים על מצבי משבר כלל אנושיים, היא אחד האתגרים הפסיכולוגיים של זמננו. בניגוד לאמירות המוכללות ומעורפלות של יונג, ובניגוד לגישה הסימבולית אינטרוברטית שלו, מוצגת בקול הקורא לכנס עמדת מחויבות אקסטרברטית ומוחשית-מעשית כלפי העולם. הכנס מבקש לעסוק ברגש ובפעולה של היחיד והקולקטיב וכקהילות כלפי הפוליטיקה, המדע, האמנות, כלכלה, חינוך, יחסים בין-לאומיים, קונפליקט ומלחמה, וכן בתחומי מגדר, גזע, זהות היסטוריה ורוחניות. הכנס קורא להתייחסות לכל הרמות האלה במשברי האנושות ולמרכזיותה של הנפש בביטוי ופעולה בתחומים אלה. העצמי הגדול החברתי, שבו עלולים לעלות גם כוחות הצל במלואם, יכול להתבאר אפוא כמרחב הגשמה של היחיד במימוש החיובי את עצמיותו.

נוכל לסכם שכמו בעצמי של היחיד, כך בעצמי הקולקטיבי פועלים ארכיטיפים מקדמי ומעכבי אינדיבידואציה כאחד. כפי שהעצמי הינו תהליכי, כך גם העצמי החברתי-קולקטיבי בתהליך שינוי מתמיד ומתרחשת בו התפתחות התודעה האנושית הקולקטיבית. האדם מושפע מהעצמי חברתי-קולקטיבי ועליו גם להשפיע ולסייע בהמשך השינויים המתבקשים בו. מודעות זו יכולה לאפשר התכוונות פעילה למען שינויים חיוביים שרצויים בו, וכך לקדם אותו.

- 
- (1) איסר אריה, 'האם יש צורך במתכנן תבוני עליון?', **קשת החדשה**, גליון 18, 2006, עמ' 57-70.
- (2) נוימן אריך, **פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש**, תרגום שמעון זנדבק, שוקן, 1963, עמ' 22.
- (3) 8, N.Jung Carl Gustav, *The Structure of the Psyche*, C.W Y; Princeton University, Bollingen Series, 1967, par. 342.
- (4) השכל הפועל הינו ישות תבונית קוסמולוגית שמכילה את כל החוכמה שבעולם, והיא מקור השראה וידע לאדם.
- (5) הידוע שלא נחשב הוא העצמי האמיתי הפוטנציאלי, שטרם נחשב על ידי תודעת האגו. בולאס כריסטופר, **צילו של האוביקט**, תרגום מרים קראוס, דביר, 2000.
- (6) Neumann Erich, *The Origin and History of Consciousness*, London, Karnac, 1989, p. 416.
- (7) Edinger Edward, *The Creation of Consciousness*, Toronto, Inner City Books, 1984.
- (8) יונג קרל גוסטב, **זכרונות חלומות מחשבות**, תרגום מיכה אנקורי, רמות, 1993, עמ' 285.
- (9) קליינברג אביעד, **ביוגרפיה, היסטוריוגרפיה והתשוקה לוודאות**, אלפיים 25, עם-עובד, 2003, עמ' 258-261.
- (10) ברגמן שמואל הוגו, **אנשים ודרכים**, מוסד ביאליק, 1967.
- (11) אותו תהליך של תזה-אנטיתזה-סינתזה מתרחש גם ביחס בין הספירות במערכת האלוהות המתוארת בקבלה.
- (12) נצר רות, **מסע הגיבור**, מודן, 2011.
- (13) אליאדה מירצ'ה, **המיתוס של השיבה הנצחית**, תרגום יותם הראובני, כרמל, 2000.

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה ♦ 151

- (14) דלה מירנדולה ג'ובני פיקו, **נאום על כבוד האדם**, תרגום גאיו שילוני, מבוא והערות משה אידל, כרמל, 1990.
- (15) Samuels Andrew, *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, London, Brunner-Routledge, 2000.
- (16) תהליך שבפסיכולוגיה החברתית קרוי דה-אינדיבידואציה, מושג שנטבע על ידי לאון פסטינגר והורחב על ידי פיליפ זימברדו.
- (17) גינצבורג נטליה, **קשה לאדם לדבר על עצמו**, תרגום יעל ענבר, כרמל, 2005, עמ' 19.
- (18) יש כמובן להבדיל בין נזירים המתייחדים עם האל בפרישות בתאם הצר לבין נזירים המגשימים את העזרה לנזקקים במסדרים הפועלים למען החברה.
- (19) דיון בעניין זה ראו: נצר רות, **הקוסם, השוטה והקיסרית**, מודן, 2008, פרק ז'.
- (20) יונג קרל גוסטב, **זכרונות חלומות מחשבות**, תרגום מיכה אנקורי, רמות, 1993, עמ' 226.
- (21) שביד אליעזר, **ביקורת התרבות החילונית**, מאגנס, 2008, עמ' 119-120.
- (22) טאוב גדי, **המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל**, הקיבוץ המאוחד, 1997.
- (23) טאוב גדי, **נגד הבדידות**, ידיעות ספרים, 2011.
- (24) שטרנגר קרלו, **אני, פרויקט מיתוג**, זמורה כנרת ביתן, 2010.
- (25) נוימן אריך, **הילד – האישיות בשחר התפתחותה**, תרגום יעל טרייבר, חסינות, 2011, עמ' 96.
- (26) Jung Carl Gustav, *Man and His Symbols*, London, Aldoos Books, 1964, p. 218-229.
- (27) גם ברנרד מדבר על העצמי החברתי. לדבריו העצמי מכיל חמישה היבטים: העצמי הגופני, העצמי הרוחני (היבט המשמעות של העצמי), העצמי האפל (היבטי הצל), העצמי החברתי (ההיבט שמשתפים עם אחרים בחברה) והעצמי הפרטי ביותר.
- Burnard, P, *Effective Communication Skills for Health Professionals*, London, Chapman and Hall, 1992, p. 167.
- (28) קוהוט הייניץ, **פסיכולוגיית-העצמי וחקר רוח האדם**, תולעת ספרים, 2007, עמ' 50.
- (29) ראו גם את דברי קולקה, שמתאר את רעיונותיו של קוהוט כשוני ברוח האדם ש"ישג דרך דת רציונלית חדשה של אופנות חשיבה מיסטית". קולקה רענן, 'תרומתה של פסיכולוגיית העצמי לממד הרוחני בפסיכואנליזה', **מארג, כתב-עת ישראלי לפסיכואנליזה**, 2010, כרך א, עמ' 271.
- (30) Strickholm Stefan. *Synchronicity and Chaos: Vision And Outer Reality in Black Elk Speaks*, Psychological

Perspectives, Los – Angeles: C.G. Jung Institute, 1983, Vol. 14, no. 1.

(34) מושג הזיכרון הקולקטיבי הוא מושג חדש במדעי החברה. הטקסט הראשון שנכתב על הזיכרון הקולקטיבי נכתב בשנות העשרים על ידי סוציולוג בשם מוריס אווקס. הזיכרון הקולקטיבי הוא המאפשר את המסורת, המיתוסים, הטקסים, ההיסטוריה, הכתבים והתרבות כולה.

(32) על הקושי וחוסר האפשרות לדייק במושגים על הנפש מדבר הילמן. הוא משתמש בביטוי *Soul of our Country* ואומר שאי אפשר להמשיג את משמעות הביטוי אלא להרגיש אותו (בראיון באתר יוטיוב).

(33) הלא-מודע החברתי דומה למה שהיונגיאניים העכשוויים קוראים "לא-מודע משותף", המדגיש את הבין-אישי והאינטר סובייקטיבי (shared Unconscious).

Zinkin L, The collective and the personal, J. Analytic Psychology, 1979, 24 (3): 227-50.

(34) פדיה חביבה, **הליכה מעבר לטראומה**, רסלינג, 2011.

(35) פדיה חביבה, **מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי**, הקיבוץ המאוחד, 2011.

(36) נוימן אריך, **פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש**, תרגום שמעון זנדבנק, שוקן, 1963, עמ' 49.

(37) נוימן, שם (הערה 30), עמ' 188, נוימן כותב: "טוטם החיה כ'עצמי קבוצתי' טרנספרסונלי יכול בהתחלה להיות בעל איכות אורובורית, כלומר, להיות בעל איכויות מטריארכליות ופטריארכליות".

(38) כוונתי לומר שהעצמי היחידני והקולקטיבי היו בעידני העבר ישות אחת, ולא מדובר בהשלכת העצמי של היחיד על הקולקטיב, כמו שאצל התינוק העצמי המאוחד שלו ושל האם אינם השלכה שלו את העצמי שלו על האם, אלא זו מציאות תשתית ראשונית. השלכה יכולה להתקיים רק אחרי שיש נפרדות.

(39) מאיר אפרים, **פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שיח**, תרגום מרים מאיר, מאגנס, 2004, עמ' 88.

Jung Carl Gustav, The Structure and Dynamics of the Psyche, (40) N Y; Princeton University, Bollingen Series, 1981, p. 463.

(41) אראל שליט כותב על עצמי לאומי-קולקטיבי, ושהמהפכה הציונית היא בחזקת מיזוג היחיד עם העצמי הקולקטיבי. שליט אראל, הגיבור וצלו, היבטים פסיכו-פוליטיים של מיתוס ומציאות בישראל, הקיבוץ המאוחד, 1995, עמ' 70.

(42) אמרי ז'אן, **מעבר לאשמה ולבושה**, תרגום יונתן ניראד, עם-עובד, 2004.

(43) קיימת שונות בין יחידים במידת העניין שיש להם בהתפתחותם האישית לעומת מידת המעורבות החברתית-קהלית שלהם. יש אנשים שיותר

## מקומו של הקולקטיב בתהליך האינדיבידואציה • 153

מאחרים, חלק משמעותי מפעילותם, עיסוקיהם ואף זהותם ומשמעות חייהם מעורבב ומשוקע בזהות ובערכים של העצמי החברתי-ערכי-קולקטיבי שהם חלק ממנו. לעתים הם מזוהים עם העצמי החברתי על חשבון מימוש העצמי היחידני.

- (44) אווזי הבר, תרגום דורית וייסמן, אתר מקום לשירה.
- (45) קורנפילד ג'ק, **ספרון ההנחיות של בודהא**, תרגום רות דורון, גל, עמ' 91.
- (46) Samuels, Andreu. *Jung and the Post-Jungians*, Routledge, London, 1985, p. 98-100.
- (47) כשסמואלס מדבר על עצמי טרנספרסונלי במובן החברתי הוא מציין רגשות בין-אישיים, כגון אמפתיה ולא שייכות חברתית.
- (48) במובן הזה לוינס מביא עמדה שונה, כשהוא מעניק לאנושי את הממד האלוהי, כשהוא מדבר על האלוהי שנשקף בפני הזולת נכחי. אולם לוינס מדבר על יחסי אני-אתה ולא על יחסים לגוף החברתי.
- (49) אף על פי שהביטוי "עצמי משותף" נראה לי מתאים, אני מעדיפה להשתמש בביטויים "עצמי גדול", "עצמי קולקטיבי" או "עצמי טרנספרסונלי", שכבר השתמשו בהם בספרות המקצועית.
- (50) דבריו לקוחים מספרו **מועקת המודרניות**, שלם, 2011.
- (51) קולקה רענן, 'תרומתה של פסיכולוגיית העצמי לממד הרוחני בפסיכואנליזה', **מארג, כתב-עת ישראלי לפסיכואנליזה**, 2010, כרך א, עמ' 271.
- (52) כפי שנוימן מתאר בספרו "האדם המיסטי", על המיסטיקן הגבוה לעומת המיסטיקן האורבורי.
- (53) פרום מדבר על הנרציזם של היחיד המתמזג עם הנרציזם הקיבוצי, כשההאדרה והייחוד ותחושת המיוחדות והנבחרות של היחיד נחווים דרך הקבוצה, כשהיבטים אלה מיוחסים לה, כך שהיחיד חווה את קבוצתו כמיוחדת ואיכותית יותר מקבוצות אחרות. פרום מציין שתופעה זו יכולה להיות לא מסוכנת אבל יכולה להיות ממאירה, ולהוליך למלחמות. פרום אריך, **לב האדם**, רובינשטיין, 1975, עמ' 85.
- (54) פרויד זיגמונד, 'פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני', מתוך: **תרבות בלא נחת**, תרגום אריה בר, דביר, 1988, עמ' 19-77.
- פרויד מתייחס לדברי מקדוגל (*The grup Mind* 1920, קמברידג') שמדבר על "נפש ההמון", שמתרחשים בה הורדת מעצורים, הגברת ההפעלות והריגושים, עד אבדן גבולות והתפרקות עצמיותם, והיעלמות חוש הביקורת של היחיד.
- (55) אלטשולר אומר שיונג ראה את הבעיות הפוליטיות כנובעות בעיקר מבעיות פסיכולוגיות של היחידים, והוא הפחית בערך של המציאות הפוליטית החיצונית. Alschuler Lawrence, *Jung and Politics*, in: *The*

- Cambridge Companion to Jung, Cambridge, University Press, 1997, p. 281.
- (56) למרבה הצער, יונג עצמו היה קרובן להזדהות עם הפסינציה מהתנועה הנאצית ומהיטלר.
- Jung Carl Gustav, C.W.8, N Y; Princeton University, Bollingen Series, 1981, p. 737. (57)
- Jung Carl Gustav, C.W.11, N Y; Princeton University, Bollingen Series, 1981. (58)
- Edinger Edinger, Science of the Soul: A Jungian Perspective (Studies in Jungian Psychology By Jungian Analysts) Toronto, Inner-City Books, 2002. (59)
- Ulanov Ann, Jung and Religion, In: The Cambridge Companion to Jung, Cambridge University Press, 1977, p. 296. (60)
- (61) אם כי ניתן גם לתאר את שלושת המעגלים כמצויים בתוככי מעגל העצמי של היחיד, שהרי מתוכו הוא חווה אותם. שהרי העצמי הגדול נחווה מתוככי העצמי של היחיד. העצמי אינו קיים כישות לעצמה מחוץ לעצמי של היחיד, אלא הוא משותף לעצמי של רבים שמהווים אותו, ונחווה כישות גדולה מסך היחידים.
- (62) מערכת המעגלים הזו סביב עצמיות היחיד מזכירה את מערכת הגלגלים השמימיים של הספירות של אפלטון.



## מענה לשאלה הדיאלוגית אודות האינדיבידואציה כמהלך היסטוריוסופי רות נצר

כדי לענות לשאלה המורכבת שנשאלנו, יש להתבונן במשמעות הפוסט-מודרניזם וביחס בינו לתפיסתו של יונג את תהליכי הנפש. הפוסט-מודרניזם של סוף המאה העשרים עסק בבחינת הוודאות של תיאוריות, ולכן גרם לבדיקה מחודשת של תיאוריות פסיכולוגיות. נסכם כאן בקצרה את הפוסט-מודרניזם,<sup>(4)</sup> ונראה את עמדותיו ביחס לתורת יונג ולארכיטיפ האינדיבידואציה.

העמדה הפוסט-מודרניסטית (ביחד עם הפילוסופיה הבודהיסטית) מנתצת את מיתוס ה'אני' והאישיות הקוהרנטית האחידה והלכידה, את האני האינדיבידואלי האינטגרטיבי. במקומו מועמד מושג הסובייקט שהוא אוסף של מבנים לשוניים, אידיאולוגיים ותרבותיים. הפוסט-מודרניזם שומט את הקרקע מתחת לתפיסת עולם ליניארית התפתחותית. הוא פסימי, ספקני, ציני ובעל אירוניה עצמית. הוא מעדיף עקרונות של ניתוק, אי ידיעה ומקריות, אי יציבות, אי ודאות ויחסיות. הפוסט-מודרניזם מבטא עמדה ביקורתית חתרנית של דקונסטרוקציה – פירוק המבנים וההנחות הקיימות עד כה.

הפוסט-מודרניזם מתנגד לחשיבה תלאולוגית, מכוונת לתכלית, לשאיפה לגבוה, לנצחי, למטפיזי, לגאולה, ולכך שהאדם נושא בחובו את פוטנציאל ההוויה השלמה. לעומת הסטרוקטורליזם שמנסה לאחד את הדקדוק האוניברסלי שביסוד השיח האנושי, כמו ארכיטיפים וסמלים קולקטיביים, הפוסט-סטרוקטורליזם רואה בסטרוקטורה ממד מדכא, ומציע לחקור את ה"מולקולות" השונות של המשמעויות המתרוצצות בתוכה. הוא מטיל ספק באמת המוחלטת ובמקומו יש אמיתות יחסיות. מטיל ספק באמת אחת ובמקומה יש ריבוי אפשרויות. הפוסט-מודרניזם מתנגד לסיפורי העל

הגדולים של האנושות. למטא-נרטיב, לתיאוריות-על, לתיאוריות גורפות וטוטליות של הטבע האנושי. הוא מתנגד למיתוסים תרבותיים שחותרים לפתרון, לשחרור או לגאולה.

**פוסט-מודרניזם ויונג:** הפוסט-מודרניזם נובע מהצהרה על מות אלוהים, ומהאכזבה מתיאוריות העל של המאה העשרים – הסוציאליזם, הפאשיזם, הפסיכואנליזה, ממלחמת העולם השנייה – כל אלו נשאו בחובם ודאות גדולה ואמונת אמת בגאולה. להבנתי, הפוסט-מודרניזם מנוגד במהותו לתורת יונג כתיאוריית-על וחותר תחתיה. הוא מנתץ את תשתית התוקף של האלוהות מחד ושל האני והעצמי של היחיד מאידך. הוא חותר נגד אחדות-לכידות האני ונגד מוחלטות ועליונות העצמי (שמסמל את צלם אלוהים בנפש). בכך הפוסט-מודרניזם מנוגד במהותו לתפיסת הנפש של יונג, שהיא תיאוריית-על, בעלת ממד של ודאות, נגיעה בנצחי, בנשגב, בגאולה ובעמדה של אמונה, והיא תיאוריה שמציבה במרכזה את ארכיטיפ האחדות, שמאמינה באמת של הארכיטיפים והמיתוסים, באינטגרציה ולכידות האני והעצמי ובקשר ביניהם. למעשה הפוסט-מודרניזם משמיט את הקרקע בפני קיומו של תהליך האינדיבידואציה.

הפוסט-מודרניזם הוא עמדה מפרקת, שמעמידה את העולם המפורק כאלטרנטיבה לעולם האחדותי. המרד החתרני של הפוסט-מודרניזם, ניוון, להבנתי, מעמדת הטריקסטר המיתי, התעלולן הערמומי, היצירתי, רב ההשראה,<sup>(2)</sup> החתרן-הבורא עולם. הפרדוקס הוא שהטריקסטר, מעצם מהותו, כחותר תחת האמת של האב ושל גבולות החוק, מפנה מרחב וחירות להקשיב לקול האישי, היחסי, האינדיבידואלי, לכן בהיבט הזה הוא יכול לשרת את האינדיבידואציה כאשר הוא מרחיב את אפשרויותיה. אבל בהיבט השלילי שלו הוא הורס מבנים מבלי להציע דרך, פתרון או מבנה תמורתם.

לדעתי, אי אפשר לראות את הפוסט-מודרניזם כפשוטו כעמדה פלורליסטית אלטרנטיבית נכונה להבנת הנפש וכבסיס לפסיכותרפיה בכלל! בעיני זו עמדה ניהיליסטית, צינית, מנוכרת, שנובעת ממצב קיומי מפוצל, זו עמדת תודעה של תרבות שהתנתקה מהמעמקים הרוחניים הוודאיים,

## האינדיבידואליזם כמהלך היסטוריוסופי • 157

ומהטרנסצנדנטי. כלומר, זו עמדה שנובעת מהתודעה הרציונלית המנתחת הביקורתית, של אגו שאיבד את הקשר אל העצמי שבמרכז הווייתו ולכן הוא כופר בקיומו. היצירה הפוסט-מודרנית לעתים קרובות מאופיינת במניפולציות רציונליות-לוגיות ובצחיחות וניכור רגשיים. שאיפתם של יוצרים אלה לגאולה מסוכלת על ידי מהות קיומם המפוצל ומנותק ממעמקיו. יתרה מזו, התיאוריה של הפוסט-מודרניזם היא בעצמה מיתוס – המיתוס של הפירוק! היא מעודדת התייחסות לנפש כמפורקת, כלומר, כמכילה עצמיים מרובים ללא עצמי לכיד בשורש הנפש. מנקודת מבט זו אין להתייחס לעמדה זו כאלטרנטיבה אפשרית לתורת יונג, שרואה את ההיבטים השונים של הנפש כצלעותיו הרבות של גביש אחד, ושמוססת על התנועה לקראת מימוש העצמי שבתשתית הנפש. יונג האמין שמתקיים גם שינוי רוחני של האנושות שנמשך לאיטו במשך המאות ולא ניתן להאיצו. מה שיכול להיות בהשגחתנו הוא השינוי של היחיד כשהרחבת המודעות והאינדיבידואליות של היחיד משפיעה על סביבתו. נוכל לראות את רעיון השינוי המתמיד בפרשנות של דברי חז"ל לתואר 'משנה תורה' לספר דברים. 'עקב צ' מאיר<sup>(3)</sup> כתב שלפי דרשתם התואר "משנה" מציין מאפיין של התורה ש"עתידה להשתנות", "והמאפיין של התורה הוא הפוטנציאל האבוציונלי הטבעי הטמון בה". מכאן אני מבינה שהתורה שהיא תשתית לנפש, היא תשתית מתמשכת של השינוי הרוחני-תיאולוגי ההתפתחותי העתיד לבוא.

הסוציולוג בן זמננו פיליפ וקסלר<sup>(4)</sup> טוען שהפוסט-מודרניזם גורם הרס לחברה. לדעתו חוסר לכידות הנרטיב הוא עדות לאובדנו של הכוח התרבותי ולשלילת המחויבות לאמונות שמעניקות משמעות. היעדר הכוח התרבותי גורם לריקון מתוכן של רוטינות חברתיות. הוא רואה בפוסט-מודרניזם את כלל הרעות החולות של התקופה הנוכחית, של הדגשת האינסטרומנטליות וריקון המשמעות הרגשית, והדגשת ידע. הפוסט-מודרניזם יוצר בלבול ואינו מספק תחליף אינטגרטיבי מבחינה אישית או תרבותית. לדעתו, חדירת היסודות של החברה המיסטית שמתרחשת כיום (שמתבטאת להבנתי בתנועת העידן החדש, לימודי שטיינר ולומדי הקבלה), היא תרופת נגד לניכור הפוסט-מודרניזם. החברה המיסטית היא התרחשות לא ממוסדת

והיא מכוונת לחיפוש אחר החוויה האותנטית יותר והעמוקה יותר, ושינוי חברתי אל עבר המקודש.

טענתו של וקסלר מהדהדת את דבריו של הלל צייטלין<sup>(5)</sup> בראשית המאה העשרים, בזמן מלחמת העולם הראשונה. הוא האמין כי חזרתו של העם היהודי אל המקורות הקבליים והמיסטיים ואל רוח הנביאים תביא להצלתו של העם מאבדן רוחני, ולכן כתב מחקרים ומאמרים בתחום תורת הסוד ותרגם את הזוהר. בכך היה קרוב לראי"ה ולמקובל הרב אשלג שראו אף הם באותה עת צורך הכרחי בהפצתה של תורת הסוד.

כשאני מהרהרת בשאלה שנשאלתי, אני רואה לנגדי שתי נשים שפנו לעזרה במצוקות החיים. אחת בת חמישים והשנייה בת שישים וארבע. שתיהן באו עם תחושת חוסר ערך, אי ודאות ביכולתן ובזכותן לחיות את החיים שהן רוצות, מבחינה זוגית ומקצועית. שתיהן נשים אינטליגנטיות, האחת עוסקת בהוראה בבית ספר עממי והשנייה בניהול פרויקטים. שתיהן לא קוראות ספרות פילוסופית ופסיכולוגית, שתיהן לא באו מרקע דתי ולא מרקע חלוצי ציוני, והנה שתיהן, לאחר שנים אחדות של טיפול, כשרוב הקשיים שהעלו בשיחות מצאו את ישובם, כששתיהן מרגישות שכבר עברו תהליך התפתחות נפשי, אומרות לי – חסר לי משהו, אני לא יודעת מה. משהו שנותן משמעות, משהו שלא ברור, אני לא יודעת מהו.

הן מדברות על חסר רוחני, על רצון במשהו כמו אמונה ולא דווקא דתית, על משהו מעבר למה שהחיים הרגילים נותנים. שתיהן בוודאי לא מכירות את המונח – פוסט-מודרניזם. הן לא שמעו על ניתוח המיתוס שמבקש הפוסט-מודרניזם לחולל, הן לא שמעו על התנגדותו לתיאוריה או לתורת-על מקיפה, ועל טענתו ליחסיות הסובייקטיבית של כל ערך. הן גם לא שמעו על המונח אינדיבידואליזם. הן גם לא מכירות את אמירתו של יונג שהנפש עורגת למימוש של כוליותה. הן מקשיבות רק לעצמן, וחשות שתהליך ההתפתחות הפנימי שנתבע מהן מתוככי עצמיותן מוליך הלאה אל ממד נוסף שמרחיב את הנשמה. מתוך חלומותיהן אני זוכרת אחדים שביטאו חוויה של ממד אלוהי או רוחני שמעבר לקיום הרגיל.

גם ר' נחמן מברסלב לא דיבר במונחים של אינדיבידואליזם. והוא מספר על ערגת המעיין אל הלב וערגת הלב אל המעיין, ועל החיפוש אחר בת

## האינדיבידואציה כמהלך היסטוריוסופי • 159

המלך האבודה, שהיא הנשמה. הערגה המתמדת ניוונה מהדחף לתהליך האינדיבידואציה. תהליך, שאני מאמינה, ממשיך והולך מימות עולם וממשיך את עצמו בכל אחד ואחד מאיתנו, וימשיך הלאה.

מהסיבה הזו, אני משערת שזרם הפוסט-מודרניזם הוא זרם חולף, ושהוא יישאר כאחת הדרכים הרבות להתייחס אל הנפש, ולא כזרם העיקרי. דומני שכבר עכשיו, כשמתכווננים בנטייה רבה לשיבה אל הדת או אל המסורת, לא רק בארצנו אלא גם בארצות אחרות, ולא רק לדת הממוסדת אלא גם למעין דתיות חילונית כלשהי, שמכירה בעצמי הגדול היקומי הטרנסצנדנטי, בנוסח יונג, או קוהוט או שטיינר, וכן בלימודי בתי המדרש החילוניים, או בנוסח העידן החדש שמחפש לעגן את צרכי הנפש והרוח עם כוליות יקומית (אם כי מדי פעם גם ביחד עם דברי הבל רבים, למרבה הצער), אפשר לראות איך מתקיים הצורך גם בעוגן הרוחני היחידני של העצמי מרכז הנפש, וגם בעוגן של עצמי רוחני קולקטיבי שמעבר לו.

- 
- (1) גורביץ, דוד, פוסטמודרניזם – תרבות וספרות בסוף המאה העשרים, מה-דע, דביר, 1997.
  - (2) נצר, רות, מסע אל העצמי, מודן, 2004, פרק י"א.
  - (3) מאיר, יעקב צ', פרשת השבוע – התורה שעתידה להשתנות, הארץ, מוסף תרבות וספרות, 24.8.12, עמ' 3.
  - (4) וקסלר, פיליפ, החברה המיסטית: חזון חברתי מתפתח, תרגום יעל ענבר, כרמל, 2007, עמ' 149–151.
  - (5) מאיר, יונתן, מבוא – חסידות שלעתיד לבוא: ניאורומנטיקה, חסידות וכיסופי משיח בכתבי הלל ציטלין, בתוך: ר' נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח – שתי מסות מאת הלל ציטלין, ידיעות, 2006, עמ' 19.