

רודולף שטיינר

חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי

פילוסופיה של חירות

[הוצאת בדולח](#) מקדישה, ללא תמורה, את התרגום לעברית של ספר זה לקהל קוראות וקוראי ספרות אנתרופוסופית על מדע הרוח מייסודו של רודולף שטיינר. אפשר להעבירו הלאה, ללא תמורה.

פניות באימייל לכתובת bdolah.books@gmail.com

קובץ זה אינו למכירה ו/או למסחר בכל דרך שהיא.



" ... איני שוגה באשליות ביחס למאפיין זה של תקופתי. אני יודע עד כמה שולט האוטומטיזם, המשולל אינדיבידואליות. אך, אני גם מודע לכך שרבים מבני דורי שואפים לכוון את חייהם בכיוון שהצעתי כאן. ברצוני להקדיש להם ספר זה. הוא אינו אמור להוביל לנתיב 'האפשרי היחיד' אל האמת, אלא לתאר את הנתיב אותו לקח אדם שהאמת מהווה עבורו עניין מרכזי. "

(מתוך: חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות, [נספח ב'](#))

- רודולף שטיינר -

INTUITIVE THINKING AS A SPIRITUAL PATH

A PHILOSOPHY OF FREEDOM

By Rudolf Steiner

GA 4

תרגום מגרמנית: מייקל ליפסון

תרגום מאנגלית ועריכה: מוריס איטח

מהדורה ראשונה 2022

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

© כל הזכויות למהדורה העברית שמורות 2022 לבדולח הוצאה לאור

ת.ד. 558 פתח-תקווה 4910402

email: bdolah.books@gmail.com



תוכן עניינים

[דברי מבוא מאת המתרגם לאנגלית](#)

[דברי מבוא מאת Gertrude Reif Hughes](#)

[הקדמה למהדורה המתוקנת, 1918](#)

חלק I: התורה

מדע החירות

[1. הפעולה האנושית המודעת](#)

[2. הדחף הבסיסי לידע](#)

[3. החשיבה בשירות הבנת העולם](#)

[4. העולם כרושם](#)

[5. הכרת העולם](#)

[6. האינדיבידואליות האנושית](#)

[7. היש גבולות להכרה?](#)

חלק II: היישום

הממשות של החירות

[8. יסודות החיים](#)

[9. האידיאה של החירות](#)

[10. פילוסופיה של חירות ומוניזם](#)

11. תכלית העולם ותכלית החיים (ייעוד האדם)

12. אימגינציה מוסרית (דרוויניזם ואתיקה)

13. ערך החיים (פסימיזם ואופטימיזם)

14. אינדיבידואליות וסוג

שאלות אחרונות

מסקנות המוניזם

נספח א' (1918)

נספח ב' (1918)

דברי מבוא מאת המתרגם לאנגלית¹

שברון-הלב הממשי בעבודת התרגום אינו נובע מהפער שבין השפה הגרמנית והאנגלית, אלא מהפער שבין תודעה רוחית ותודעה הקשורה למילים. רודולף שטיינר הקריב את חייו על-מנת להירתם לעבודת תרגום זו – כיווץ הרוח אל תוך השפה. בין אם השפה שבה היה עליו להשתמש הייתה פילוסופית, תיאוסופית או אחרת, הוא תמיד היה מודע בכאב לאי-ההיתכנות של משימתו.²

בכל שנה של חייו, מאז שנת 1900, רודולף שטיינר המשיך להמליץ בפני תלמידיו על ספר זה (שבהתחלה נקרא פשוט: הפילוסופיה של החירות) וכן על יצירותיו האפיסטמולוגיות האחרות. הוא עמד על כך שמסריו 'האוקולטיים' המאוחרים יותר יניחו מראש, כשלב ראשון להבנתם, שינוי קיצוני בתודעה החושבת, שעבורה ספר זה יכול לשמש ספר הדרכה חלקי. טרנספורמציה של התודעה התואמת לעידן שלנו, מתחילה בחיזוק החשיבה כפי שאנו מכירים אותה בחיים המנטליים הרגילים; היא נעה אל מעבר להישגי הפילוסופיה המערבית, אך אינה מתכחשת להם.

יחד עם זאת, רודולף שטיינר היה יכול לכנות ספר זה 'גמגום' – לא מתוך ענוות סרק, אלא כדי לאשר שמה שאנו אומרים אודות סוגים עילאיים יותר של הכרה, הוא באופן בלתי-נמנע חלקי ונתון בקלות לעיוות. ספר כמו חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי יכול להסית אותנו מעבודה פנימית או לדרבן אותנו אליה, אך הוא אינו מנסה למסור לנו תוכן קבוע שיהפוך לקניינו. כמו כן, כפי שרודולף שטיינר מדגיש באחת מהרצאותיו: "אני יודע בוודאות שהספר הפילוסופיה של החירות נושא את כל הסימנים של מחלות הילדות שפגעו בחיי החשיבה כפי שהתפתחו במהלך המאה התשע-עשרה."³ לכן, יש בו הן יסודות מהותיים והן יסודות תרבותיים-היסטוריים, של אי-שלמות מסוימת.

אנו, הקוראים, מתבקשים להשלים אי-שלמות זו. שכן רודולף שטיינר ניגש לבעיה של ביטוי רוחי בדרך מחושבת בצורה עילאית. במקום לייסד טרמינולוגיה קבועה שתעניק לדבריו אחידות מטעה, הוא נהג בדרך הפוכה. בלי רעש וצלצולים, הוא השתמש במילים פשוטות, כמו 'חשיבה', 'רגש' ו-'רצון', כדי לציין תהליכים בעלי שיעורים קוסמיים. בלי להצביע על השינויים שעשה, הוא השתמש במילים כאלה פעם במוכן צנוע ביותר ופעם במוכן נעלה ביותר. והוא היה שבע רצון מכך שהשתמש במילים שונות, בזמנים שונים, כדי לבטא משמעויות דומות. התוצאה המצטברת של תמרונים אלה היא שהם מעודדים את הקורא לפתח סגנון קריאה פעיל במיוחד: "הכיצד מתכוון הוא לזה?" היא שאלה שעלינו לשאול את עצמנו לעתים

¹ בתרגום זה לעברית של דברי מבוא אלה הושמטו מספר משפטים שהתייחסו לבעיית התרגום מגרמנית לאנגלית ולא נמצאו רלוונטיים לתרגום בעברית. (תוספת המתרגם לעברית).

² ראה לימוד ברוח האנתרופוסופיה, גאורג קוהלוינד. הוצאת בדולח.

³ מתוך GA-333, הרצאה מ-19 בדצמבר 1919.

קרובות. בסוף פרק 7, רודולף שטיינר נותן חשיבות ברורה לשאלת אוצר המילים ומציין שהוא ישתמש בשפה לא כל כך תקנית. כך הוא מקדים את הפרשנים בימינו בכך שהוא מטיל עלינו, הקוראים, את האחריות על השפעותיו של הספר.

תרגום זה מנסה להפוך את הטקסט למודרני בצלילו ובסגנונו במידת האפשר, תוך שמירה על דיוק. מאמץ זה חב רבות לעזרה בעריכה של כריסטופר במפורד ואנדרו קופר, וכן חוב עצום לכל התרגומים הקודמים, במיוחד זה של מייקל וילסון. ניסוחים רבים פשוט נלקחו מאותו ספר, כי לא יכולתי להתאימם, ועוד פחות לשפרם. קוראים המעוניינים בכך יכולים לעיין גם בהערותיו המועילות של וילסון על חלק מהמילים שקשה לתרגמן ולפרשן. ביניהן:

<u>גרמנית</u>	<u>אנגלית</u>	<u>עברית</u>
<i>Geist</i>	spirit	רוח
<i>Vorstellung</i>	mental picture	תמונה מנטלית (דימוי)
<i>Erkennen</i>	cognition	הכרה
<i>Wollen</i>	wishing / wanting / willing	שאיפה / רצון
<i>Begriff</i>	concept	מושג
<i>Wahrnehmung</i>	percept	רושם

מילים קשות במיוחד אלה, כמו אחרות, מובאות בצורות שונות באנגלית בהתאם למשמעות שהן מקבלות בכל קטע...

בכך שהציע כותרת חלופית באנגלית, הוכיח שוב רודולף שטיינר עד כמה גמיש הוא ביחס לטרמינולוגיה. התייחסנו לזה כאישור לתרגם מחדש את הכותרת והפעם כינינו אותה: *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות*. הכותרת החדשה מדגישה את ההתמקדות הייחודית של עבודתו של רודולף שטיינר, מבין כל התנועות הרוחיות בתקופתנו, בפיתוחה של התודעה החושבת למשהו שונה לגמרי מהתגלותה בחיים המנטליים הרגילים. החשיבה המתאימה להבנת עולם הרשמים כוללת בהכרח פיתוח הדרך בה מתרשמים, כך שהיינו יכולים להשתמש בכותרת כמו *חשיבה והתרשמות אינטואיטיביות כנתיב רוחי*, אילו לא הייתה מסורבלת וקשה להבנה. מתוך הדגש שרודולף שטיינר שם על שני 'הכיוונים', שמהם ההתנסות נקרית בפנינו, ברור שהן החשיבה והן ההתרשמות מאפשרות תרגול והתפתחות אינסופיים.

למרות הגמישות בטרמינולוגיה, רודולף שטיינר היה מדויק בשימוש במילים **אמיתי וממשי**. האמת, כרגש, ישימה לחישתנו את עולם החשיבה; הממשי, כרגש, ישים לחישתנו את עולם ההתרשמות. ההכרה מהסוג שרודולף שטיינר מצביע עליה בספר זה, מביאה אותנו אל עולם חדש של 'ממשות אמיתית' המערבת את הבהירות המוכחת של המחשבה (אמת) ושל ההתרשמות (הממשי). לכן השתדלתי לתרגם את המונחים

הללו בעקביות, גם כאשר הדברים לא תאמו לשימוש באנגלית, כדי להבליט את הדואליות המדויקת אותה מציין רודולף שטיינר ועליה הוא מתגבר...

עלינו לזכור שמטרתו של רודולף שטיינר הייתה להמריץ את תרגולה של חשיבה שהינה בלתי-תלויה לא רק במילים, אלא גם בגוף הפיסי ובמוח. תוך שמירה על מטרה זו, יש בהחלט הצדקה בתרגום מחדש של הספר *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי לאנגלית מעת לעת*, הן כדי לשקף הבנות חדשות של הספר והן כדי לשחרר את עצמנו ממשוואה נומינליסטית של מילים ומושגים. בדרך זו, יש לנו יתרון על קוראים בשפה הגרמנית, המתפתים לחשוב על גרסת הטקסט שלהם כמוחלטת וסופית. כשמנסים להבין את רודולף שטיינר באמצעות מונחים אנגליים משתנים ולא כל כך מתאימים, קרוב לוודאי שנעמוד מול אי-ההתאמה של כל המונחים ונדלג אל משמעות דבריו.

דברי מבוא מאת Gertrude Reif Hughes

מחקרו של רודולף שטיינר על החירות האנושית הוא באמת מחקר של צורות ההכרה של האדם. רודולף שטיינר הפך את הידע למפתח לגילוי החירות והאחריות האינדיבידואלית, כי הוא גילה שלתהליכי ההכרה, אותם כינה בדרך-כלל 'חשיבה', יש תכונה יסודית משותפת עם מהות העצמיות או האינדיבידואליות: כל אחת ואחת מהן, במובן מסוים, יכולה לדעת את עצמה. בהתאם לכך, 'הפילוסופיה' של החירות שלו מהווה למעשה מדיטציה על היכולות האנושיות לדעת ועל האינדיבידואליות כבסיס לפעולה אחראית מבחינה חברתית. שלושה יסודות אלה – חירות, חשיבה ואינדיבידואליות – משתלבים בעבודתו של רודולף שטיינר כמו שלושה גדילי שיער של אותה צמה, ומאחדים דרך שיתוף-הפעולה הדינמי ביניהם את הקישורים ההדדיים העדינים של ראייה מורכבת ורב-עוצמה.

טיעונו של רודולף שטיינר עשויים להישמע טכניים, כמו אם אדם צריך להיות בקי במיוחד באפיסטמולוגיה או בהיסטוריה של הפילוסופיה כדי להבינו. למעשה, ידע של מומחה עשוי להוות מחסום. ספרו מיועד להמריץ יותר מאשר להנחות. אם הספר נקרא תוך היענות, אך בלי הסחות-הדעת של הסכמה או התנגדות, הרי שהוא יעורר ביטחון באפשרות של רצון אנושי חופשי ושאיפה לפעול למען פיתוחו.

רודולף שטיינר מעוניין בחירות ככוח יוצר. במקום להתמקד בתנאים החוקתיים, הביולוגיים או התרבותיים השונים, אשר מטפחים את החירות או מדכאים אותה, הוא מציג אותה כפוטנציאל שבני-אדם צריכים לממש בצורה מלאה יותר ויותר בחייהם האישיים והבין-אישיים. כל פרק בספר זה מזמין אותנו להיות חופשיים על-ידי הכרת הטבע הרוחי של כוחותינו ההכרתיים האנושיים ופיתוחו.

בהקדמתו למהדורה החדשה של 1918, אשר יצאה לאור בשנה העשרים וחמש להופעת המהדורה הראשונה של הספר, רודולף שטיינר מדגיש את מרכזיותה של החשיבה, לכאורה משום שהקוראים הראשונים לא תפסו את משמעותה. אם ברצונך לחקור את הגבולות שתנאים ביולוגיים או חברתיים מציבים בפני החירות והאחריות האנושיות, הוא ממליץ לפתור קודם את השאלה: האם ניתן לקבוע גבולות מוחלטים להכרה האנושית? הוא הראה שלגבולות כאלה אין משמעות אפיסטמולוגית, כי בעצם הפעולה של זיהוי משהו לא מוכר שלא ניתן לדעת אותו, חשיבתנו הופכת אותו למשהו ידוע ומוכר. מכך נובעות מסקנות עצומות עבור החירות האנושית. אם אין גבול תיאורטי למה שבני-אדם יכולים לדעת, אז איננו יכולים להצדיק את פעולותינו בטענה שאיזושהי דוגמה מצדיקה אותן. באופן הניתן להדגמה, הסמכות לפעולה אנושית כלשהי מוכרחה להיגזר ממה שבני-אדם יכולים להבין בכוחות עצמם, לפחות כעיקרון. דבר אינו צריך להתבסס על אמונה.

לעתים, קוראים נרתעים מלהתייחס לנושאים כאלה ביסודיות. ברם, רודולף שטיינר לא סתם המציא טענה אלגנטית נגד הדטרמיניזם, הוא ביטא אתגר להתמודד באופן אחראי עם שאלות דחופות אודות ניהול החיים. הוא רצה לעורר בקוראיו נטייה לפעול הן באופן עצמאי והן בצורה מועילה. ספרו ידבר אלינו אם נתור אחר היסוד לחירות האנושית בהבנת החשיבה וההכרה האנושיות, כך שהחלטותינו המוסריות תתבססנה על הכרה, לא רק על אמונה.

לחשיבה מוניטין מפקפק בקרב אנשים רבים, אולי במיוחד אצל אלה הנוטים אל נתיב רוחי. הדגש שרודולף שטיינר שם על החשיבה מבדיל אותו ממחברים אחרים העוסקים בחיי הנפש. בהשוואה לחום הרגש ונראות הפעולה, החשיבה נראית קרה ומרוחקת. "אין עוד פעולה של הנפש האנושית שלא מובנת כהלכה בקלות רבה כל כך כמו החשיבה", הוא אומר בתוספת למהדורה משנת 1918 לפרק 8, *יסודות החיים*. הוא חושף את הסיבה לתפיסה שגויה זו על-ידי השוואת 'החשיבה החיונית' לחשיבה המתבססת על זיכרון בלבד. בדרך-כלל רק חשיבתנו המתבססת על זיכרון ברורה לנו; אנו מבחינים אך ורק במה שחשבנו כבר, לא בתהליכים המתרחשים ממש באותו רגע בו אנו חושבים את מחשבותינו.

כאשר אנו רק נזכרים בחשיבתנו, אנו זוכרים אותה כהרבה פחות מלאת-חיים מאשר הרגשות והתשוקות שלנו. אך "מי שפונה לחשיבה החיונית מוצא בה הן רגש והן רצון" בממשותם העמוקה ביותר. בהיותה נפרדת מחשיבה המתבססת על זיכרון בלבד, 'החשיבה החיונית' מורכבת מהתכונה הייחודית שרודולף שטיינר גילה: החשיבה יכולה לחשוב את עצמה. את התופעה קשה לחוות כי היא עדינה כל כך באופן יחסי ומפני שאיננו בנויים כך שנוכל להבחין בה.

כאשר אנו כן מבחינים בחשיבתנו – לא במחשבותינו, אלא בתהליכים המפיקים את מחשבותינו – **באמצעות מה** מבחינים אנו בה? באמצעות אותה פעילות בדיוק שאנו מכנים חשיבה. 'החשיבה החיונית' היא מקרה יוצא-דופן של הכרה, באותה דרך שבה כינוי-השם 'אני' הוא מקרה יוצא-דופן של אזכור כינוי-השם. כפי ש'אני' מתייחס תמיד למי שאמר 'אני' ולשום אדם אחר, כך במקרה המיוחד שבו החשיבה חושבת את עצמה במקום דבר כלשהו אחר, המתבונן והנתון להתבוננות, הם אותו דבר בדיוק. עמוק בתוך תכונה ברורה זו, יחד עם זאת חמקמקה, טמונה רשימה ארוכה של יישומים רבי-עוצמה עבור חיי הפרט והחיים החברתיים: שהחשיבה היא אינטואיטיבית ביסודה, שהיא אינה לא סובייקטיבית ולא אובייקטיבית, שאנו כאינדיבידואלים יכולים לקחת על עצמנו לטפח את טבעה האינטואיטיבי ובכך לפתח תובנות מוסריות, ושהתובנות המוסריות שלנו, למרות היותן מיושמות באופן אינדיבידואלי, יכולות לשרת את מכרינו, במקום להרחיקם. כדי להעריך את משמעות היישומים המקושרים הדדית עבור מימוש החירות, מועיל לפנות תחילה אל גדיל-השיער האחר בצמה המשולשת – האינדיבידואליות.

כמו לחשיבה, גם לאינדיבידואליזם יש מוניטין מפקפק בקרב בני-האדם המתעניינים בכך. האינדיבידואליזם אשר זכה פעם בשבחים ועדיין מוערך בשל כוחו היזמי, נתפס עתה בהיקף רחב גם כגורם

לאי-צדק מיני, גזעי וכלכלי. כיצד אם כן יכול האינדיבידואליזם להעצים את החירות, ומה הקשר שיש לכל אחד מהם לחשיבה או להכרה? תשובות לשתי השאלות עולות מתוך השקפתו של רודולף שטיינר שבני-אדם יכולים ליישם 'אינדיבידואליזם אתי', כפי שהוא מכנה אותו לפעמים.

כאשר רודולף שטיינר מדבר על 'אינדיבידואליזם אתי', הוא מתכוון לכך שהוא קשור לקהילה ואינו אנטי-חברתי. במקום לחשוב על אינדיבידואל וחברה, זה על חשבון זה, רודולף שטיינר מציין שהסדרים חברתיים נוצרים על-ידי אינדיבידואלים לטובת האינדיבידואליות. קודים של חוק ומוסריות אינם קיימים ללא תלות בבני-אדם, כך שיוטלו עלינו בצורה מגבילה. אנו עצמנו יוצרים את הקודים ואנו עצמנו יכולים לשנותם. "מדינות וחברות קיימות משום שהן תוצאה הכרחית של חיים אינדיבידואליים... בדיוק בשל כך נוצר הסדר החברתי, כך שיוכל לפעול חזרה בצורה מיטיבה על האינדיבידואל", שהינו "מקור כל המוסריות".

כמובן, האינדיבידואליזם עשוי לעורר פולמוס, אך הוא גם יכול ליצור בסיס להבנה הדדית. במקום להתחרות בך באופן אנוכי, אני יכול להשתמש בעצמיותי כדי להכיר את עצמיותך. אם בני-אדם יצליחו להגיב לאינדיבידואליות במקום לסוג, קרוב לוודאי שהם יגיעו להרמוניה חברתית. כאשר אנו מסתכלים זה בזה בצורה גנרית, איננו יכולים לקוות להבין זה את זה. הניגוד הממשי של האינדיבידואל אינו 'החברה', אלא 'הסוג'. רודולף שטיינר מקדיש פרק שלם, פרק 14, *אינדיבידואליות וסוג*, לנקודה זו. כדי להמחיש זאת, הוא משתמש באי-הבנות ואי-צדק המבוססים על מגדר: "אנו מתעקשים מאוד לשפוט על-פי הסוג כאשר מדובר במינו של האדם. כמעט תמיד הגבר רואה באישה והאישה רואה בגבר, יותר מדי מהמאפיין הכללי של המין השני ומעט מדי ממה שהינו אינדיבידואלי."

הכללה או חשיבה כללית מסלקות את האינדיבידואליות. כאשר המגדר מוסמך כסוג, אינדיבידואלים משני המינים נוטים להפוך בלתי-נראים **כאינדיבידואלים**. הדבר נכון במיוחד לגבי נשים, לפחות כאשר מתייחסים אליהן כמין השני ואל הגברים כמין הראשון, כפי שקורה בדרך-כלל. רודולף שטיינר ממשיך: "פעילות הגבר בחיים נקבעת על-פי נטיותיו וכשריו האינדיבידואליים; פעילותה של האישה אמורה להיקבע אך ורק בשל העובדה שהיא אישה. האישה אמורה להיות עבד של הסוג, של מה שהינו נשי בצורה אוניברסלית."

הניגוד בין האינדיבידואל והגנרי יוצר גם דרך מועילה להתגברות על הפחד הרגיל שהאינדיבידואליזם יוצר אנרכיה. כאשר אני מבצע פשע, אומר רודולף שטיינר, אני מבצע זאת לא מתוך מה שהינו אינדיבידואלי בתוכי, אלא מתוך יצרים ודחפים משותפים שקיבלתי באופן לא ביקורתי, בלי להחליט באופן מודע אם הם מתאימים לי או לא: "דרך היצרים והדחפים שלי, אני אדם אחד בין תריסר השווים לך; אני אינדיבידואל באמצעות הצורה המסוימת של האידיאה שאיתה, בתוך התריסר, אני מציין את עצמי כ'**אני**'."

בהיותו רחוק מלהיות בסתירה עם החירות, האינדיבידואליזם כפי שרודולף שטיינר מציגו, הוא ביטוי של חירות. במובן עמוק יותר זה, חברה חופשית אינה דורשת מחבריה פחות אינדיבידואליזם, כי אם יותר.

אך, האינדיבידואליזם יבטא חירות והחירות תסתגל לכל האינדיבידואלים, רק אם המניעים יועלו אל רמה מסוימת. הדיון של רודולף שטיינר על מניעים מביא את ממצאיו אודות החשיבה אל גבהים חדשים של אחריות וחופש אישיים. בנקודה גבוהה זו של הצגה רבת-עוצמה של דבריו של רודולף שטיינר, מקבלת פעילות החשיבה – בצורה של הבנה אינטואיטיבית של המניע – את משמעותה המלאה כנקודת ההתחלה של נתיב להתפתחות רוחית.

הטיעון, הסובב סביב היקפה וטבעה של האינטואיציה, הוא הבא: כדי לזהות מניע לפעולה היכול להיבחר באופן חופשי על-ידי אינדיבידואל מסוים במצב מסוים, נדרש סוג מיוחד של הכרה: היכולת לתפוס באמצעות אינטואיציה. האינטואיציה יודעת ללא נימוקים, הוכחות או אמצעים אחרים. עבור רודולף שטיינר, האינטואיטיבי אינו האינסטינקטיבי או המוחש במעומעם, אלא מה שנתפס באופן בלתי-אמצעי, ללא תיווך. בתיאור קלסי הוא מכנה זאת "ההתנסות המודעת, בתוך מה שהינו רוחי טהור, של תוכן-רוחי טהור." אחר-כך הוא קושר את האינטואיציה אל פעילות החשיבה: "מהות החשיבה יכולה להיתפס רק באמצעות אינטואיציה."

במילים אחרות, החשיבה והאינטואיציה חופפות בשל עובדה פשוטה אך גם עדינה שרודולף שטיינר גילה אודות 'מהות החשיבה' – שהחשיבה יכולה 'לדעת' את עצמה באופן אינטואיטיבי. משום שהיא יודעת את עצמה באופן אינטואיטיבי – כלומר בלי התערבות של דבר כלשהו מלבד עצמה – החשיבה, כמו כל האינטואיציות האחרות, מתאפיינת כהתנסות רוחית מיסודה. אינטואיציות אחרות עשויות להימצא מעבר לכוחותינו הרגילים, אך על-ידי כך שנלמד להבחין בפעילות חשיבתנו, לא רק בתוצאותיה, נהפוך מודעים לכך שהחשיבה עצמה יוצרת התנסות הכרתית מאוד, אינטואיציה, שרודולף שטיינר מתאר כ"התנסות מודעת, במה שהינו רוחי טהור, של תוכן-רוחי טהור" – משהו השונה באיכותו מתוספת גרידא לאוסף אידיאות המידע שלנו, משהו רוחי מיסודו.

במהותה האינטואיטיבית, החשיבה היא כושר אנושי אוניברסלי. מהותה האינטואיטיבית (כלומר הרוחית) קיימת כפוטנציאל. היא ממתינה לתשומת-לבנו. כאשר אנו מזהים, בעזרת ספרו של רודולף שטיינר, שהחשיבה היא פעילות רוחית מיסודה, אנו מגלים שהיא יכולה לחנך אותנו. באותו מובן – מובנו של רודולף שטיינר – החשיבה היא נתיב רוחי. אנו עולים עליו כאשר אנו מתחילים ללמוד להתרכז מתוך רצון ומתחילים לחוש הן צורך והן תשוקה למיקוד זה שנוצר בכוח הרצון. אם נוכל לשחרר את תשומת-לבנו מאופני-הפעולה הרגילים שלה ומאסוציאציות, ואם נוכל למקדה בכוח הרצון מתוך החלטה שקיבלנו, אז תוכל להיות לנו, בלי להיכנס לטרנס או לעורר עזרים מיסטיים, התנסות מודעת של

תוכן-רוחי. לפעמים רודולף שטיינר מכנה אותה **חשיבה טהורה** – חשיבה חדורת-רצון או משוחררת-מהגוף – והוא הציג אותה בסגנון כזה אשר נועד להמריץ את קוראיו.

רודולף שטיינר הדגיש שאין לראות את החשיבה כאישית או סובייקטיבית בלבד, גם אם בדרך-כלל חשים אותה כהתנסות אישית. הוא סותר בתוקף את ההנחה הרווחת ולא-בדוקה (שלא לומר דוגמה) שהחשיבה מוכרחה להיות סובייקטיבית: "החשיבה קיימת **מעבר** לסובייקט ואובייקט. היא יוצרת את שני המושגים האלה, כפי שהיא יוצרת את כל האחרים." בהיותה מפותחת בדרכו הייחודית של כל אינדיבידואל הלוקח על עצמו לעשות זאת, החשיבה יכולה להפוך לאינטואיציה מהימנה, המאפשרת לאדם למצוא את המניע למה שהוא 'מוכרח' לעשות ולבחור בזה באופן חופשי. בבחירות כאלה, האינדיבידואליות וההכרה מתאחדות כדי ליצור חירות, פעולות הנבחרות באופן חופשי והינן מועילות הן מבחינה אינדיבידואלית והן מבחינה חברתית.

אין סמכות חיצונית, גם אם נדיבה או מרוממת, היכולה להניע מעשה חופשי. רודולף שטיינר דוחה צייתנות בצורה נחרצת. היא אינה מהווה כוח מניע הולם עבור אינדיבידואלים חופשיים. אם החלטותיי המוסריות רק מצייתות לכללים חברתיים וקודים אתיים, הרי שאני רק "צורה גבוהה יותר של רובוט". במקום לנסות לציית, עליי לשאוף "לראות מדוע כל עיקרון נתון צריך לפעול כמניע." גם הצייתנות האצילית ביותר אינה חופשית, אלא אם כן החלטתי תחילה מדוע כלל מסוים צריך לנהל אותי ברגע מסוים. תקנים כלליים, לא חשוב עד כמה הם ראויים להערצה, יכולים אולי לעזור למישהו לפתח נטייה לפעולות אחראיות, אך הם אינם יכולים לאפשר מעשים חופשיים. הרגל, התמדה וצייתנות הם כולם מכשולים לפעולה חופשית. היא יכולה לנבוע רק ממניע שהתגלה באופן אינדיבידואלי, המומרץ על-ידי ביטחון בנכונות המעשה עצמו, לא על-ידי תשוקה לתוצאתו, גם לא מתוך דאגה לתועלתו.

על-פי האידיאל הנעלה, ועם זאת המעשי, של רודולף שטיינר, התנהגות הראויה להיות מכונה 'חופשית' צריכה להיות מונעת על-ידי האינטואיציות של אדם מסוים ביחס למה שעליו לעשות בכל מקרה מיוחד. אדם חופשי שואל: מה יכול אני לעשות בעצמי וכיצד יודע אני מה נכון עבורי לעשות במצב מיוחד זה? אם מטפחים שאלות אלה, הטבע האינטואיטיבי מיסודו של החשיבה יכול לספק תשובות. ברמה זו של תובנה ומוסריות, החובה אינה זו שמניעה, אלא משהו דמוי אהבה, תשוקה המגלה עניין בלבביות, יחד עם זאת חסרת-אנוכיות, שלא ניתן לכפות אותה, אך יכולה לעלות בתוכנו ככוונה מתוך אינטואיציה. "ישויות חופשיות הן בני-אדם כאלה היכולים לרצות מה שהם עצמם מחשיבים כנכון."

רודולף שטיינר עיצב את ספריו כך שלא יעודדו איסוף פסיבי של מידע ובמקום זאת יעודדו השתקעות במחשבות וחקירה, במיוחד של רעיונות שטרם נבחנו. כמו כתביו האחרים של רודולף שטיינר, *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי* מציע שיטת חקירה ולא אוסף של עקרונות, אמונות וחוקים יבשים. סגנונו גורם לנו לתרגל יותר חשיבה פעילה כך שנוכל להפוך מודעים לכוחה, חיוניותה וטבעה הרוחי מיסודו.

עבודתו ממריצה את פעילותנו הנפשית, מעוררת את כוחותינו הרדומים ומחזקת אותם כך שנוכל בסופו של דבר לחשוב את תובנותיו בכוחות עצמנו.

עלינו להתעורר אל מול הנוכחות הפעילה של ממשויות רוחיות בחיינו. הן הרבה יותר עדינות, פחות סנסציוניות, יותר רגישות, פחות גסות, ממה שביכולתנו לצפות. כתוצאה מכך מתעלמים מהן בקלות. לפני מאה שנה, עם תום המאה התשע-עשרה, רודולף שטיינר העניק למאה העשרים ולמאה העשרים ואחת הבנה חדשה של כושר אנושי רגיל – החשיבה. הוא הראה שהיא פעילות רוחית מיסודה. עם תום המאה העשרים, אנו יכולים להיות פתוחים יותר לקיומה של יכולת אנושית רווחת, בדרך-כלל רדומה, זו. אם לא נשתמש בה, נאבד אותה. חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי מראה כיצד ולמה יש להתחיל.

Gertrude Reif Hughes

Middletown, קונטיקט, 1995

הקדמה למהדורה המתוקנת, 1918

כל הנדון בספר זה נסב סביב שתי שאלות-יסוד של הנפש האנושית.

האחת, האם יכולים אנו להבין את הטבע האנושי כך שהבנה זו תשמש בסיס לכל דבר אחר שאנו עשויים להיתקל בו אם בהתנסות ואם במדע? (כי יש לנו תחושה שמה שאנו נתקלים בו בדרך זו אינו יכול לתמוך את עצמו, היות שספק וחשיבה ביקורתית יכולים להביאו אל תחום של חוסר-ודאות.)

השנייה, האם יכולים אנו בני-האדם, כישויות רצון, לשייך לעצמנו חירות או האם חירות זו הינה אשליה בלבד אשר מופיעה כי איננו רואים את כבלי הכורח בהם תלוי רצוננו, כמו כל מאורע טבעי אחר? זו אינה שאלה מלאכותית. היא נובעת באופן טבעי מהלך-נפש מסוים. אנו אפילו חשים שהנפש לא תמלא את ייעודה אם לעולם לא תתייצב ברצינות אל מול שתי אפשרויות אלה: חירות או כורח הרצון.

מטרתו של ספר זה היא להראות שהתנסויותינו הפנימיות ביחס לשאלה השנייה תלויות בדרך בה אנו מתייחסים לראשונה. אני מנסה להציג השקפה אודות הישות האנושית היכולה לתמוך בסוג כלשהו של ידיעה. אני גם מנסה להראות כיצד השקפה זו מצדיקה לגמרי את הרעיון של חירות הרצון, בהינתן שהאדם ימצא תחילה את אותו תחום-נפש בו יכול להתפתח רצון חופשי.

ברגע בו השקפה זו נרכשת, היא יכולה להפוך לחלק מחיי הנפש עצמם. אך ברגע בו נרכשה, לא ניתנת תשובה תיאורטית שאפשר לשומרה בזיכרון כהשתכנועות. על-פי סגנון החשיבה המונח ביסוד ספר זה, תשובה כזו הייתה צריכה להיות אשליה. לכן, לא ניתנת כאן תשובה מוגמרת וחתומה; אלא ישנה התייחסות לתחום של התנסות נפשית שבו, באמצעות פעילות פנימית של הנפש, השאלה מקבלת תשובה בדרך חיה, מתחדשת, בכל פעם שהאדם זקוק לה. ברגע בו אנו מוצאים את תחום הנפש בו שאלות אלה מתגלות, הרי שתפיסה אמיתית של תחום זה מעניקה לנו כל מה שאנו זקוקים לו כדי לפתור חידות חיים אלה. או אז, נוכל להמשיך ולנוע במעמקים ובמרחבים של חיים מלאי-חידות אלה, כפי שהכורח והגורל יציבו בפנינו. אכן, עם תחום זה של התנסות נפשית נראה כי אנו מגיעים אל תובנה המוצאת צידוק ותקפות מתוך חייה היא ומתוך הקשרם של חיים אלה אל חיי הנפש האנושית בכללותם.

כך חשבתי על תוכנו של ספר זה כאשר כתבתיו לפני עשרים וחמש שנה. גם היום עליי לאפיין באותה דרך את המחשבות המרכזיות שבספר. אז הגבלתי את עצמי לומר **לא יותר** ממה שקשור **במובן הקפדני ביותר** אל שתי שאלות-היסוד אשר צוינו לעיל. אם מישהו יופתע מכך שלא ימצא כאן דבר אודות עולם ההתנסות הרוחנית המתואר בכתביי המאוחרים יותר, עליו לזכור שבאותו זמן לא רציתי לדון בתוצאות המחקר הרוחי; מטרתי הייתה להניח יסודות עליהם תוצאות כאלה יוכלו להתבסס. 'פילוסופיה של חירות' זו אינה כוללת תוצאות מיוחדות מאותו סוג, כפי שאינה כוללת תוצאות מיוחדות ממדעי הטבע. אך מה שהיא

כן כוללת יהיה, לדעתי, הכרחי עבור כל אדם השואף לוודאות בסוג כזה של ידיעה. מה שהספר מוסר עשוי להתקבל גם על-ידי רבים, שמטעמים השמורים עמם, אינם רוצים לעסוק בתוצאותיו של מחקר מדעי-רוחי. אלה הנמשכים אל התוצאות הללו עשויים גם למצוא חשיבות בניסיוני להציג כיצד התייחסות בלתי-משוחדת אל שתי השאלות שאופיינו לעיל, שהינן יסודיות להכרה **כלשהי**, מובילה להשקפה שבני-אדם חיים בעולם רוحي ממשי. בספר זה אני מנסה לתת תוקף להכרה של התחום הרוחי **לפני** הכניסה אל תחום ההתנסות הרוחית. לכן אין כל צורך לפזול אל עבר ההתנסויות שהצגתי מאוחר יותר, כל עוד מסוגלים או רוצים להתעמק בסגנון הדיון עצמו.

לכן, ספר זה נראה לי נפרד למדי מכתביי המדעיים-רוחיים. יחד עם זאת, הוא גם נראה קשור אליהם בדרך אינטימית ביותר, כך שעתה, לאחר עשרים וחמש שנה, ביכולתי להוציאו שוב לאור כמעט בלי שינויים. ברם, צרפתי תוספות לפרקים מסוימים.

תוספות אלה הינן הכרחיות בגלל פירוש מוטעה של מה שאמרתי. הקטעים היחידים ששכתבתי הם אלה שבהם, לפני עשרים וחמש שנה, לא ביטאתי את עצמי כהלכה. (רק מי שרצונו להרע ישתמש בשינויים אלה כהוכחה לכך ששיניתי את הנחות-היסוד שלי.)

הספר אזל לפני שנים רבות. אני חש שאותם דברים שאמרתי לפני עשרים וחמש שנה, צריכים להיאמר גם היום; אף-על-פי-כן, היססתי זמן רב עד השלמת מהדורה חדשה זו. שוב ושוב שאלתי את עצמי האם עליי להתמודד, בקטע זה או אחר, עם ההשקפות הפילוסופיות הרבות שראו אור מאז הופעת המהדורה הראשונה. בשנים האחרונות, העיסוק במחקרים מדעיים-רוחיים מנע ממני לעשות זאת בדרך שרציתי. יחד עם זאת, השתכנעתי, לאחר סקירה יסודית ביותר שיכולתי לערוך על פעילות פילוסופית עכשווית, שדיון מסוג זה, מקומו אינו כאן, מפתה ככל שיהיה. מה שנראה הכרחי לומר אודות הכיוונים הפילוסופיים האחרונים, מנקודת-המבט אשר ננקטה בספר זה, *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות*, אפשר למצוא בכרך השני של ספרי *חידות הפילוסופיה*.

רודולף שטיינר

אפריל 1918

חלק I

התורה

מדע החירות

הפעולה האנושית המודעת

האם הישות האנושית הינה **חופשית** מבחינה רוחנית, או שהיא כפופה לכורח הברזל של חוק טבע טהור? מעטות השאלות שעוררו שנינות רבה כל כך. רעיון החירות ברצון האנושי מצא לו הן תומכים מלאי-תקווה והן מתנגדים קשי-עורף. ישנם אלה שבקנאותם המוסרית, משמיצים את האינטלקט של מי שיכול להכחיש בצורה בולטת כל כך **עובדה** כמו חירות. להם מתנגדים אחרים הרואים באמונה שחוקיות הטבע אינה ישימה בתחום הפעולה והחשיבה האנושיות, את שיאה של חשיבה לא-מדעית. אותו דבר עצמו מוסבר באותה תכיפות, פעם כנכס היקר ביותר של המין האנושי ופעם כאשלייתו הגרועה ביותר. שנינות אינסופית הושקעה כדי להסביר כיצד החירות האנושית נמצאת בהתאמה עם הפעילויות בטבע, שככלות הכול, גם בני-האדם משתייכים אליו.

לא פחות מאמץ הושקע בניסיון מהצד השני להסביר כיצד הייתה יכולה להיווצר אשליה שכזו. מלבד ההוגים השטחיים ביותר, כולם חשים שיש לנו כאן עניין עם אחת השאלות החשובות ביותר של החיים, הדת, ההתנהגות והמדע.

וזהו אחד הסימנים העצובים של שטחיות החשיבה המודרנית שספר אשר נועד לבסס 'אמונה חדשה' מתוך תוצאותיו של מחקר מדעי חדש – ספרו של דייוויד פרידריך שטראוס: *האמונה הישנה והחדשה* – אינו אומר דבר על שאלה זו מלבד:

איננו צריכים לעסוק כאן בשאלת חירות הרצון האנושי. כל פילוסופיה הראויה לשמה ראתה בחירות המשוערת של בחירה אקראית אשליה נבובה, בעוד שהשאלה לא נוגעת בהערכה המוסרית של התנהגות ואופי אנושיים.⁴

אני מצטט קטע זה לא מפני שאני מייחס חשיבות לספר ממנו נלקח הציטוט, אלא משום שנראה לי שהוא מבטא את הדעה שרוב ההוגים בני-זמננו הצליחו לגבש ביחס לשאלה זו. כיום, נראה שמי שטוען שסיים את גן-הילדים של המדע, יודע שחירות אינה כרוכה בבחירה אקראית בין שתי פעולות אפשריות. תמיד ישנה, כך טוענים, **סיבה** מוגדרת לכך שאדם מבצע פעולה אחת מסוימת מתוך מגוון אפשרויות.

⁴ מתוך *האמונה הישנה והחדשה* (1872) דייוויד פרידריך שטראוס (1808-1874), תיאולוג ופילוסוף גרמני. הוא פיתח תורה הגליאנית של פרשנות מקראית. הוא עורר סערה עם ספרו היסטורי-ביקורתי, *חייו של ישוע*, בו כינה את האוונגליונים 'מיתוס היסטורי'. (תוספת המתרגם לאנגלית).

זה נראה מובן מאליו. אף-על-פי-כן, המתנגדים לחירות בימינו מכוונים את התקפותיהם העיקריות רק נגד חופש הבחירה. ככלות הכול, הרברט ספנסר, שהשקפותיו הופכות מקובלות בחוגים יותר ויותר רחבים, אומר:

שכל אדם יכול לרצות או לא לרצות באופן אקראי, דבר שהינו ההנחה הממשית המונחת בעיקרון הרצון החופשי, מופרך באותה מידה הן על-ידי ניתוח התודעה והן על-ידי תוכנו של הפרק הקודם [על פסיכולוגיה].⁵

גם אחרים יוצאים מאותה נקודת-מבט שעה שהם תוקפים את מושג הרצון החופשי. את כל טענותיהם אפשר למצוא בצורה נבטית כבר אצל שפינוזה. מה שהוא הציג בבהירות ובפשטות נגד רעיון החירות זכה למספר עצום של הזרות, שבדרך-כלל עטופות תיאוריות מתוחכמות ביותר, עד שקשה לזהות את חוט המחשבה הפשוט בו הכול תלוי. במכתב מאוקטובר או נובמבר 1674, כותב שפינוזה:

לכן, אני מכנה **חופשי** מה שמתקיים ופועל מתוך הכורח הטהור של טבעו; ואני מכנה אותו **כפוי**, אם הוויית-קיומו ופעילותו מוגדרות בדרך מדויקת וקבועה על-ידי משהו אחר. לכן, האל למשל, למרות הכרחיותו, הוא חופשי, כי הוא קיים אך ורק מכורח טבעו. באותו אופן, האל יודע את עצמו וכל דבר אחר בצורה חופשית, כי מכורח טבעו בלבד נובע שהוא צריך לדעת הכול. הינכם רואים אפוא שאני מציב את החירות, לא בבחירה חופשית, אלא בכורח חופשי.

ברם, הבה נרד עד לדברים שנבראו, שגורמים חיצוניים מגדירים את קיומם ופעילותם בדרכים קבועות ומדויקות. כדי לראות זאת בצורה ברורה יותר, הבה נתאר לעצמנו מקרה פשוט. אבן למשל, מתחילה לנוע כתוצאה מכך שגורם חיצוני פגע בה, כך שמאוחר יותר, כאשר השפעת הגורם החיצוני נעלמת, היא בהכרח ממשיכה לנוע. התמדה זו של האבן נכפית ולא הכרחית, כי היא הייתה מוכרחה להיווצר על-ידי השפעתו של גורם חיצוני. מה שישים כאן לאבן, ישים גם לכל דבר אחר, לא חשוב כמה מורכב ורבגוני הוא; כל דבר מוגדר בהכרח על-ידי גורם חיצוני כך שיתקיים ויפעל בדרך קבועה ומדויקת.

עתה, הניחו נא שהאבן, בהיותה בתנועה, חושבת ויודעת שהיא מנסה, ככל יכולתה, להמשיך בתנועתה. אבן זו, שהינה מודעת אך ורק למאמץ שלה ובשום אופן אינה אדישה, מאמינה שהיא חופשית והיא ממשיכה בתנועתה לא בגלל גורם חיצוני, אלא אך ורק מפני שהיא רוצה לעשות זאת. אך כזו היא החירות האנושית, שכולם טוענים שהיא נמצאת ברשותם, והיא קיימת רק אצל בני-אדם המודעים לרצונם, אך אינם יודעים את הגורמים הקובעים אותו. כך מאמין הילד החושק בחלב באופן חופשי; הנער הכועס, התובע נקמה באופן חופשי; והפחדן במנוסתו. שוב, שיכור מאמין שזוהי בחירה חופשית לומר את מה שבהיותו מפוכח, היה נמנע מלומר אותו, והיות שדעה קדומה זו טבועה בכל בני-האדם מרגע לידתם, לא קל להשתחרר ממנה. כי אף על פי שהניסיון מלמדנו במידה מספקת

⁵ מתוך *עקרונות הפסיכולוגיה* (1855) מאת הרברט ספנסר (1820-1903). ספנסר היה פילוסוף אנגלי, חבר של הקסלי, טינדל, ג'ורג' אליוט וג'ון סטיוארט מיל. הוא ניסה הסבר מקיף ושיטתי (מטריאליסטי-דואליסטי) של כלל התופעות הקוסמיות, כולל עקרונות נפשיים ומוסריים. "הרוח בתרבותנו הנוכחית היא הרוח שג'ון סטיוארט מיל והרברט ספנסר כבר שילבו בפילוסופיות שלהם." רודולף שטיינר, *אמנות חינוך מודרנית*. (תוספת המתרגם לאנגלית).

שלבני-אדם יכולת מועטה לרסן את תשוקותיהם ובהיותם מונעים על-ידי תאוות מנוגדות, הם יודעים את הטוב ועושים את הרע, הם בכל זאת חושבים עצמם חופשיים, וזאת מפני שהם משתוקקים פחות לדברים מסוימים ומפני שניתן לרסן בקלות תשוקות מסוימות על-ידי היזכרות במשהו אחר דומה.⁶

היות שהשקפה זו מבוטאת בצורה בהירה וברורה, קל לזהות את הטעות המונחת ביסודה. כפי שאבן בהכרח מוציאה לפועל תנועה מסוימת בתגובה להתנגשות, כך בני-אדם אמורים לבצע פעולה מסוימת על-ידי כורח דומה אם נכפה עליהם הדבר מסיבה כלשהי. בני-אדם חושבים עצמם יוצרים חופשיים של פעולותיהם רק מפני שהם מודעים להן. ברם, בעשותם זאת הם מתעלמים מהגורמים המניעים אותם, להם עליהם לציית במדויק. קל לזהות את הטעות בקו מחשבה זה. שפינוזה וכל החושבים כמוהו מתעלמים מכך שהאדם יכול להיות מודע לא רק לפעולותיו, אלא גם לגורמים המכוונים אותן.

איש לא יערער על כך שילד הינו **לא-חופשי** כשהוא משתוקק לחלב, וכן השיכור האומר דברים שמאוחר יותר יתחרט עליהם. שניהם אינם יודעים דבר על הגורמים הפעילים במעמקי האורגניזם שלהם, השולטים בהם שליטה שלא ניתן לעמוד בפניה. אך האם מוצדק לכרוך יחד פעולות מסוג זה ופעולות שבהן בני-אדם מודעים לא רק למעשיהם, אלא גם לסיבות המניעות אותם? האם כל פעולותיהם של בני-האדם הן באמת מסוג אחד בלבד? האם ניתן להציב מבחינה מדעית את מעשיהם של הלוחם בשדה-הקרב, המדען במעבדה, המדינאי המעורב בדיפלומטיה סבוכה, בשורה אחת עם מעשיו של ילד המשתוקק לחלב? כמובן, נכון שטוב לחפש אחר פתרון לבעיה היכן שהדבר פשוט ביותר. אך אי-יכולת ההבחנה גרם לעתים קרובות לבלבול אינסופי. וככלות הכול, קיים הבדל עמוק בין אם אני יודע ובין אם אני יודע מדוע אני עושה משהו. זה נראה מובן מאליו. יחד עם זאת, המתנגדים לחירות לעולם אינם שואלים את עצמם אם מניע שאני מכיר ויודע אותו, נכפה עליי באותו מובן כמו תהליך אורגני הגורם לילד לבכות כי הוא משתוקק לחלב.

אדוארד פון הרטמן בספרו *הפנומנולוגיה של התודעה המוסרית*, טוען שהרצון האנושי תלוי בשני גורמים: מניע ואופי.⁷ אם נתייחס אל כלל בני-האדם כשווים או לפחות נתייחס להבדלים ביניהם כזניחים, אז רצונם ייראה נקבע **מבחוץ**, כלומר על-ידי הנסיבות הנקרות בהן הם נתקלים. אך אם נחשוב שבני-אדם שונים הופכים אידיאה או תמונה מנטלית למניע רק כאשר אופיים הוא כזה שהאידיאה הנדונה מעוררת בהם תשוקה, אז בני-האדם ייראו מוגדרים **מבפנים** ולא **מבחוץ**. אך היות שאנו עצמנו חייבים להפוך אידיאה

⁶ ברוך שפינוזה (1632-1677). פילוסוף הולנדי אנוס, ממוצא יהודי-פורטוגזי. לאחר שגורש מבית-הכנסת, הוא התקיים מהשחזת עדשות. הוא הקדיש עצמו לפילוסופיה, במיוחד קרטזיאניות, בהפיקו ממנה סוג של 'פנתיאיזם רציונלי'. ראה ספרו של רודולף שטיינר *חידות הפילוסופיה*: "תורתו של שפינוזה הינה תפיסת-עולם המחפשת אחר הבסיס לכל התרחשויות העולם באל, ומפיקה מתוך בסיס זה תהליכים על-פי חוקים הכרחיים חיצוניים, כפי שאמיתות מתמטיות מופקות מתוך אקסיומות." שפינוזה היה חשוב לגיטה ולאידיאליזם הרומנטי הגרמני באופן כללי. ראה ספרו של ירמיהו יובל: *שפינוזה וכופרים אחרים*, הוצאת אוניברסיטת פרינסטון. (תוספת המתרגם לאנגלית).

⁷ מתוך *הפנומנולוגיה של התודעה המוסרית* (1879) מאת אדוארד פון הרטמן (1842-1906). פון הרטמן שילב בין ההשקפות של קאנט, הגל ושופנהאואר לתורה של היסטוריה אבולוציונית המבוססת על הקונפליקט בין רצון לא-מודע וסיבה לא-מודעת. בתקופתו היה דמות בולטת והוא השפיע על הוגים רבים שבאו אחריו, כולל יונג. (תוספת המתרגם לאנגלית).

החודרת מבחוץ למניע לפעולה על-פי אופיינו, אנו מאמינים שאנו חופשיים, כלומר בלתי-תלויים בהנעה חיצונית. אך, על-פי אדוארד פון הרטמן, האמת היא ש-

אפילו כשאנו עצמנו הופכים תחילה אידיאות למניעים, איננו עושים זאת באופן שרירותי, אלא על-פי הכרח של נטיית אופיינו; **כלומר, אנו יכולים להיות כל דבר מלבד חופשיים.**

גם כאן אין שום התייחסות להבדל בין מניעים שאני מאפשר להם להשפיע עליי רק אחרי שחדרתי אותם באמצעות תודעתי ובין מניעים שאני פועל על-פיהם בלי שתהיה לי ידיעה ברורה עליהם.

זה מוביל אותנו היישר אל נקודת-המבט שממנה נתייחס כאן לנושא. **האם** ניתן להציב את שאלת חירות הרצון שלנו באופן צר ובפני עצמה? ואם לא, באלו שאלות אחרות יש לקשור אותה בהכרח?

אם קיים הבדל בין מניע מודע ודחף לא-מודע, אז המניע המודע יביא עמו פעולה שיש לשפוט בצורה שונה מאשר פעולה הנעשית מתוך דחף עיוור. שאלתנו הראשונה תיגע בהבדל זה. העמדה שעלינו לנקוט בה ביחס לחירות עצמה תהיה תלויה בתוצאתה של חקירה זו.

מה משמעות הדבר **לדעת** את המניעים של פעולותינו? פחות מדי תשומת-לב הוקדשה לשאלה זו, כי תמיד אנו קורעים לשניים את השלם שאין להפרידו: האדם. אנו מבדילים בין המוציא לפועל והיודע, אך אין לנו מה לומר אודות החשוב מכול: מי שפועל מתוך ידיעה.

יש האומרים שבני-אדם חופשיים כאשר הם מציינים לתבונה בלבד ולא לתשוקות חייתיות. או יש האומרים שמשמעות החירות היא שאדם יהא מסוגל לקבוע את חייו ופעולותיו על-פי תכליות והחלטות.

אין משיגים דבר באמצעות טענות מסוג זה. שכן השאלה היא בדיוק האם תבונה, תכליות והחלטות כופות את האדם באותה דרך שכופות אותו תשוקות חייתיות. אם החלטה הגיונית ניעורה בי מעצמה, עם אותו כורח כמו רעב וצמא, אז חייב אני לציית לה וחירותי אינה אלא אשליה.

ניסוח אחר מציג זאת כך: להיות חופשי אין משמעו להיות מסוגל לרצות כל מה שרוצים, אלא היות מסוגל לעשות את מה שרוצים. בספרו **האטומיות של הרצון**, המשורר-פילוסוף רוברט המרלינג מבטא את הרעיון הזה בצורה נוקבת:

בני-אדם יכולים כמובן לעשות כרצונם – אך אין הם יכולים לרצות כרצונם, כי רצונם נקבע על-פי **מניעים**. האומנם אין הם יכולים לרצות כרצונם? הבה נעיין מקרוב במילים אלה. האם יש להן משמעות הגיונית כלשהי? אם כן, האם חירות הרצון חייבת להיות כרוכה בהיות מסוגל לרצות משהו בלי כל סיבה, בלי מניע? אך מה משמעותו של רצון אם לא **שישנה סיבה** לעשות או לנסות דבר זה או אחר? לרצות משהו בלי סיבה, בלי מניע, משמעו לרצות משהו **בלי לרצות בו**. מושג ההנעה קשור בצורה בלתי-נפרדת למושג הרצון. בלי מניע מגדיר, הרצון הוא **תכונה** ריקה: הוא נעשה פעיל וממשי רק באמצעות המניע. לכן, נכון שהרצון האנושי אינו 'חופשי', כל עוד כיוונו מוגדר תמיד על-ידי המניע החזק ביותר. אך, מול

'אי-חירות' זו, אבסורד לדבר על 'חירות' מתקבלת על הדעת של הרצון, הכרוכה בהיות מסוגל לרצות את מה שלא רוצים.⁸

גם כאן, מניעים נדונים באופן כללי, בלי התייחסות להבדל בין מניעים מודעים ומניעים לא-מודעים. אם מניע פועל עליי ואני נאלץ לפעול על-פיו כי הוא מופיע כ'חזק ביותר' מסוגו, אז המחשבה על חירות מאבדת כל משמעות. מדוע צריך להיות חשוב לי אם ביכולתי לעשות משהו או לא, כאשר המניע **מאלץ** אותי לעשותו? השאלה הראשונה אינה האם אני יכול או איני יכול לעשות משהו ברגע בו המניע מתחיל לפעול עליי, אלא האם קיימים רק מניעים כאלה הפועלים עם כורח מאלץ. אם **עליי** לרצות משהו, אז אני אפילו עשוי להיות אדיש לכך אם אני בכלל יכול לעשותו. אם בגלל אופיי והנסיבות הקיימות בסביבתי, מניע נכפה עליי וחשיבתי מראה לי שהוא אינו מתקבל על הדעת, אז יהיה עליי לשמוח אם אוכל שלא לעשות את מה שברצוני לעשות.

השאלה אינה האם ביכולתי להוציא לפועל החלטה ברגע בו התקבלה, אלא **כיצד עולה ההחלטה**

בתוכי.

מה שמבדיל בני-אדם מכל הישויות האורגניות האחרות מתבסס על חשיבתו ההגיונית. הפעילות היא הדבר שיש לנו במשותף עם בעלי-חיים. החיפוש אחר אנלוגיות לפעילות אנושית בממלכת בעלי-החיים לא מסייע בהבהרת מושג החירות. מדע הטבע המודרני אוהב אנלוגיות כאלה. וכאשר המדע מצליח למצוא בקרב בעלי-החיים משהו דומה לפעולה אנושית, הוא מאמין שהוא נגע בשאלה החשובה ביותר של מדע האנושות. ספרו של פול רה, *האשליה של רצון חופשי*, מספק דוגמה אחת לאי-ההבנות אליהן מובילה השקפה זו. בעמ' 5 מציין רה ביחס לחירות:

קל להסביר מדוע נראה לנו שתנועת האבן הכרחית בעוד שרצונו של חמור אינו הכרחי. הגורמים המניעים את האבן הם, ככלות הכול, חיצוניים וגלויים. אך הגורמים שעל-פיהם משתוקק החמור למשהו הם פנימיים ובלתי-נראים: בינינו ובין שדה פעילותם נמצאת גולגולת החמור... אין רואים את הגורם הסיבתי ולכן חושבים שהוא אינו קיים. הרצון, אנו אומרים, בעודו מהווה הגורם לפנייתו של החמור, הוא עצמו אינו מוגדר על-ידי דבר; הוא הינו התחלה מוחלטת.⁹

גם כאן ישנה התעלמות מוחלטת מפעולות אנושיות שבהן לאדם יש מודעות לסיבות המניעות אותו לפעולה, כי רה מסביר: "בינינו ובין שדה פעילותם נמצאת גולגולת החמור." רק מתוך דברים אלה אנו יכולים לראות שלרה אין מושג קל על כך שקיימות פעולות (לא של חמור, אלא של אדם) שעבורן קיים,

⁸ מתוך *האטומיות של הרצון*, כרך 2, מאת רוברט המרלינג (1889-1830). המרלינג היה משורר, פילוסוף, מחזאי ומורה אוסטרי בווינה, גראץ וטריסטה. הוא היה מוכר של רודולף שטיינר. (תוספת המתרגם לאנגלית).

ראה רוברט המרלינג, *משורר והוגה דעות*, הרצאה 7 מאת רודולף שטיינר בסדרה *נוכחות המתים בנתיב הרוח*, שניתנה בברלין ב-26 באפריל 1914. הוצאת בדולח. (תוספת המתרגם לעברית).

⁹ מתוך *האשליה של רצון חופשי* מאת פול רה (1849-1901). רה היה ידידו של פרידריך ניטשה ולו אנדראס סלום. בתקופתו היה הוגה 'אלטרנטיבי' בעל-השפעה. (תוספת המתרגם לאנגלית).

בינינו ובין הפעולה, מניע **שנעשה מודע**. הוא מראה זאת שוב כמה עמודים אחר-כך באמרו: "איננו מודעים לגורמים שעל-פיהם רצוננו מוגדר ולכן אנו חושבים שהוא אינו תלוי כלל בסיבות." אבל די בדוגמאות המוכיחות שרבים מתנגדים לחירות בלי לדעת כלל מהי חירות.

ברור שפעולתי אינה יכולה להיות **חופשית**, אם אני כמוציא לפועל, לא יודע מדוע אני מבצעה. אך מה בנוגע לפעולה שעבורה הסיבות ידועות? זה מוביל אותנו לשאלה: מהו מקור החשיבה ומהי משמעותה? כי בלי הבנת פעילות **החשיבה** של הנפש, לא ניתן ליצור שום מושג של ידיעה על דבר כלשהו, כולל פעולה כלשהי. אם נבין את משמעותה של חשיבה באופן כללי, קל יהיה להבהיר את התפקיד שהחשיבה ממלאת בפעולה האנושית. כפי שהגל אומר בצדק: "החשיבה הופכת את הנפש, שגם בהמות מחוננות בה, לרוח."¹⁰ לכן החשיבה גם תעניק לפעולה האנושית את חותמה המיוחד.

בשום אופן אין בכוונתנו לטעון שכל פעולותינו נובעות רק מתוך שיקולים צלולים של תבונתנו. רחוק אני מלכנות **אנושי**, במובן הנעלה ביותר, אותן פעולות הנובעות אך ורק משיפוט מופשט. אך ברגע בו פעולותינו מתעלות מעל לסיפוק של תשוקות חייתיות גרידא, מניעינו חזורים תמיד במחשבות. אהבה, חמלה ואהבת-מולדת הן דחפי פעולה שלא ניתן לצמצמן לכדי מושגים הגיוניים קרים. בני-אדם אומרים שבעניינים מסוג זה, הלב, הרגישות, מופיעים בזכות. אין ספק. אך, הלב והרגישות אינם יוצרים את המניעים לפעולה. הם מניחים מראש את קיומם ואז קולטים אותם בתוך תחומם. בלבי מופיעה חמלה כאשר **תמונה מנטלית** של אדם המעורר בי חמלה, חודרת אל תוך תודעתי. הדרך אל הלב עוברת דרך הראש.

כאן, האהבה אינה יוצאת מכלל זה. כאשר היא אינה ביטוי לדחף מיני גרידא, הרי שהאהבה מבוססת על תמונות מנטליות שאנו יוצרים מאהובינו. וככל שתמונות מנטליות אלה אידיאליסטיות יותר, כך מבורכת יותר האהבה. גם כאן, המחשבה היא אם הרגש. בני-אדם אומרים שהאהבה מעוורת אותנו מלראות את חולשות האהוב. ניתן לבטא זאת בצורה הפוכה ולטעון שהאהבה פוקחת את עינינו למעלותיו של האהוב. רבים חולפים על-פני תכונות טובות אלה בלי להבחין בהן. אדם אחד רואה אותן ורק מסיבה זו האהבה ניעורה בנפשו. מה עוד היה יכול לעשות אדם זה מלבד ליצור תמונה מנטלית ממה שרבים אחרים התעלמו ממנו? אין בהם אהבה, כי חסרה להם **התמונה המנטלית**.

נוכל לגשת לעניין מכל צד שרק נרצה: יתברר יותר ויותר שהשאלה אודות טבע הפעולות האנושיות מניחה מראש שאלה אחרת – שאלה אודות מקור החשיבה. לכן, אפנה לעסוק בשאלה זו.

¹⁰ מתוך *האנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים*, מהדורה שנייה 1827 מאת גאורג וילהלם פרידריך הגל (1770-1831). הציטוט הוא מתוך ההקדמה. ראה גם *חידות הפילוסופיה* מאת רודולף שטיינר. למשל: "[הגל] רצה לבטא בצורה ברורה וחדה שהוא התייחס לחשיבה המודעת-לעצמה כפעילות האנושית הנעלה ביותר, ככוח שבאמצעותו בלבד יכול אדם לנקוט עמדה ביחס לשאלות מכריעות... הגל הוא אישיות החיה לגמרי ביסוד החשיבה." (תוספת המתרגם לאנגלית).

הדחף הבסיסי לידע

שְׁתֵּי נַפְשׁוֹת, אָבוֹי, בִּי יִחַדּוּ שׁוֹכְנוֹת,
 וְזֶז מִזֶּז הַפְּצוֹת לְהִקְרַע.
 הָאֲחַת, בְּתִשׁוּקַת חַיִּים גְּלוּזָה,
 לְאַרְץ בְּכָל אֵיבָרֶיהָ נִצְמַדֶּת;
 הַשְּׁנִיָּה, מִן הָעֶפֶר כְּמִהָה בְּכָל עֲזָה
 לְטוֹס לְמַחֲזוֹזֹת אָבוֹתֵינוּ מִקֶּדֶם.¹¹

במילים אלה מאפיין גיתה תכונה המושרשת עמוק בטבע האנושי. כישויות אנוש, איננו בנויים בדרך מאוחדת במלואה. אנו תמיד דורשים יותר ממה שהעולם מציע בלי הגבלה. הטבע מעורר בנו צרכים ואת הסיפוק של חלקם הוא משאיר לפעילותנו שלנו. רבות התשורות המוענקות לנו, אך רבות יותר הן תשוקותינו. נראה שנולדנו להיות בלתי-מרוצים. הדחף לדעת מהווה רק מקרה מיוחד של אי-שביעות-רצון זה. אנו מביטים בעץ פעמיים. בפעם הראשונה אנו רואים את ענפיו במנוחה, בפעם השנייה – בתנועה. איננו שבעי-רצון מהתבוננות זו. מדוע, שואלים אנו, מציג העץ את עצמו בפנינו פעם במנוחה ופעם בתנועה? כל מבט בטבע מעורר בנו שאלות רבות. כל תופעה שאנו נתקלים בה, מציבה בפנינו שאלה חדשה. כל התנסות הופכת לחידה. אנו רואים שהיצור הבוקע מהביצה דומה לחיה-האם ואנו תוהים מהי הסיבה לדמיון זה. אנו מתבוננים בצמיחתו ובהתפתחותו של יצור חי ואנו מבקשים לדעת את התנאים לכך. אין מקום שבו אנו מרוצים ממה שהטבע מציג בפני חושינו. בכל מקום אנו מחפשים אחר מה שאנו מכנים **הסבר** של העובדות. מה שאנו מחפשים בדברים, מעל ומעבר למה שנמסר לנו ישירות, מפצל את ישותנו כולה לשני חלקים. אנו נעשים מודעים לכך שאנו ניצבים אל מול העולם כישויות עצמאיות. היקום מופיע בפנינו כשני ניגודים: **אני ו-עולם**.

אנו מציבים מחסום זה בינינו לבין העולם ברגע בו מתעוררת בנו התודעה. אך, לעולם איננו מאבדים את ההרגשה שאנו שייכים לעולם, שקיים קשר המחבר אותנו עמו, שאנו מהווים יצורים לא מחוץ ליקום, אלא בתוכו.

¹¹ מתוך פאוסט, חלק I, שורות 1112-1117. תרגום מגרמנית, ניצה בן-ארי, אוניברסיטת תל-אביב, הוצאה לאור. (תוספת המתרגם לעברית).

הרגשה זו מולידה מאמץ לגשר על-פני ניגוד זה. ובניתוח הסופי, השאיפה הרוחית כולה של המין האנושי כרוכה בגישור ניגוד זה. בתולדות החיים הרוחיים ישנו חיפוש מתמיד אחר אחדות בין ה'אני' והעולם. דת, אמנות ומדע חולקים זאת כמטרה משותפת. **המאמין הדתי** מחפש בהתגלות המוענקת על-ידי האל פתרון לחידת-העולם המוצבת על-ידי ה'אני' שאינו מסתפק בעולם התופעות בלבד. **אמנים** מנסים לשלב את הרעיונות של ה'אני' שלהם עם חומרים שונים כדי לפשר בין מה שחי בפנימיותם והעולם החיצוני. גם הם חשים אי-שביעות-רצון מעולם התופעות ושואפים לשלב בו את הדבר הנוסף הקיים ב'אני' שלהם, הפונה אל מעל ומעבר לעולם התופעות. **הוגים** מחפשים אחר חוקי התופעות, שואפים לחדור בחשיבה את מה שהם מתנסים בו בהתבוננות. רק כאשר אנו הופכים את **תוכן-העולם לתוכן-מחשבתי** שלנו, אנו מגלים את הקשר ממנו התנתקנו. בהמשך נראה שמטרה זו מושגת רק כאשר משימותיו של המחקר המדעי מובנות באופן עמוק הרבה יותר מהמקובל.

הקשר כולו בין ה'אני' והעולם שתיארתי כאן, מוצג לפנינו על בימת ההיסטוריה בניגוד שבין השקפת-עולם אחדותית – **מוניזם**, ובין תורה של שני עולמות – **דואליזם**. הדואליזם מכוון את מבטו אך ורק להפרדה שהתודעה האנושית יוצרת בין ה'אני' והעולם. כל מאמציו מהווים מאבק-שווא ליישב את הניגודים האלה, אותם הוא עשוי לכנות **חומר ורוח**, **סובייקט ואובייקט** או **חשיבה ותופעה**. הוא מרגיש שמוכרח להימצא גשר בין שני העולמות, אך הוא אינו מסוגל למצאו. כאשר ישויות אנוש חוות את עצמן כ'אני', הן אינן יכולות לעשות דבר מלבד לחשוב ש'אני' זה מצוי בצד הרוח. וכשלנוכח 'אני' זה הן מציבות את העולם מנגד, הן מייחסות לו את העולם הנתון להתרשמות: עולם ה**חומר**. בדרך זו, בני-אדם ממקמים את עצמם בניגוד שבין רוח וחומר. הם עושים זאת ביתר שאת, כי גופם משתייך לעולם החומרי. לכן ה'אני' משתייך לרוחי, מהווה חלק ממנו; בעוד שדברים ותהליכים **חומריים**, הנתפסים באמצעות החושים, משתייכים ל'עולם'. לכן, את כל החידות הקשורות לרוח וחומר מוכרחות ישויות אנוש לגלות מחדש במסגרת החידה היסודית של מהות הווייתן. **המוניזם** מפנה את תשומת-הלב אך ורק אל האחדות ושואף להכחיש את הניגודים או לבטלם, אף על פי שהם קיימים. לא המוניזם ולא הדואליזם מספקים, כי הם לא עושים צדק עם העובדות. **הדואליזם** רואה רוח ('אני') וחומר (עולם) כשתי מהויות שונות ביסודן ולכן הוא אינו יכול להבין כיצד השניים יכולים לפעול זה על זה. כיצד יכולה הרוח לדעת מה מתרחש בחומר, אם טבעו האופייני של החומר זר לה לגמרי? או, בתנאים האלה כיצד יכולה הרוח לפעול על החומר כך שכוונות תהפוכנה למעשים? ההיפותזות המתוחכמות והאבסורדיות ביותר הועלו כדי לענות על שאלות אלה. אך עד היום הזה, יש בקושי שיפור במצבו של המוניזם, שעד כה ניסה שלושה פתרונות: או שהוא מתכחש לרוחי והופך למטריאליזם; או שהוא מתכחש לחומר ומחפש ישועה בספיריטואליזם, או שהוא טוען שהחומר והרוח מאוחדים כחלקים בלתי-נפרדים גם בישות הפשוטה ביותר, כך שלא תהיה זו הפתעה אם שתי צורות אלה של הוויית-קיום, שככלות הכול לעולם אינן נפרדות, תופענה יחד בישויות אנוש.

המטריאליזם אינו יכול לעולם להציע הסבר מספק על העולם. כי כל ניסיון להסביר תופעה מסוימת, מוכרח להתחיל ביצירת **מחשבות** אודותיה. כך, המטריאליזם מתחיל ב**מחשבה** אודות חומר או תהליכים חומריים. בעשותו זאת, ניצבים לפניו שני סוגים שונים של עובדות: העולם החומרי והמחשבות אודותיו. המטריאליזם מנסה להבין את המחשבות בהתייחסו אליהן כתהליך חומרי טהור. הוא מאמין שהחשיבה מתרחשת במוח באותה דרך בה העיכול מתרחש באורגניזם של בעל-חיים. כפי שהוא מייחס לחומר השפעות מכניות ואורגניות, כך המטריאליזם מייחס לחומר, בנסיבות מסוימות, גם את הכושר לחשוב. אך הוא שוכח שכל מה שהוא עשה מסתכם בהעברת הבעיה למקום אחר. מטריאליסטים מייחסים לחומר, במקום לעצמם, את הכושר לחשוב. וזה מחזיר אותם אל נקודת ההתחלה. איך יכול חומר לחשוב על הוויית-קיומו שלו? מדוע הוא לא פשוט ממשיך להתקיים, בהיותו מרוצה בצורה מושלמת מעצמו? המטריאליזם סוטה מהנושא המסוים, ה'אני' שלנו, ומגיע לתצורה לא-מוגדרת, מעורפלת: חומר. כאן, שוב עולה אותה חידה. ההשקפה המטריאליסטית יכולה רק להעביר את הבעיה ממקום למקום, לא לפתור אותה.

ומה לגבי ההשקפה הספיריטואליסטית? **ספיריטואליסטים** מושבעים שוללים מהחומר הוויית-קיום עצמאית כלשהי ותופסים אותו רק כתוצר של הרוח. כאשר הם מיישמים השקפה זו על החידה של הוויית-קיומם האנושית, הם נדחקים לפינה. אל מול ה'אני', שאפשר למקמו בצד הרוח, מופיע לפתע העולם החושי. נראה שאין לו שום נקודת כניסה **רוחית** פתוחה; יש לקלטו ולחוותו על-ידי ה'אני' באמצעות תהליכים חומריים. ה'אני' אינו יכול למצוא בתוך עצמו תהליכים חומריים כאלה, כל עוד הוא מנסה להסביר את עצמו אך ורק כמהות רוחית. מה שהוא מעבד לעצמו באופן רוחי, לעולם לא יכלול את עולם החושים. נראה כאילו על ה'אני' להודות בכך שהעולם יישאר סגור בפניו, אלא אם כן יכונן עמו קשר לא-רוחי. באופן דומה, כשאנו מחליטים לפעול, עלינו להפוך את כוונותינו לממשות בעזרת חומרים וכוחות. כך אנו מופנים חזרה אל העולם החיצוני. הספיריטואליסט הקיצוני ביותר, או אולי ההוגה, שדרך האידיאליזם המוחלט שלו, מציג את עצמו כספיריטואליסט קיצוני, הוא יוהאן גוטליב פייכטה.¹² פייכטה ניסה להפיק את מבנה העולם כולו מתוך ה'אני'. למעשה, מה שהוא הצליח ליצור היה **תמונת-מחשבה** מפוארת של העולם, אך בלי תוכן התנסותי כלשהו. כשם שבלתי-אפשרי עבור המטריאליסט להכריז על הרוח מתוך הקיום, כך הספיריטואליסט אינו יכול לשלול את העולם החומרי החיצוני.

כאשר אנו מכוונים את הכרתנו אל ה'אני', אנו קולטים בהתחלה את פעילותו של 'אני' זה בפיתוח עולם של אידיאות המתגלות באמצעות המחשבה. בשל כך, בני-אדם בעלי השקפת-עולם ספיריטואליסטית חשים לפעמים מתפתים, ביחס למהות הווייתם האנושית, לא להכיר דבר מהרוח מלבד עולם זה של

¹² יוהאן גוטליב פייכטה (1762-1814). כחסידי של קאנט, הוא המשיך ופיתח מערכת חזקה של אידיאליזם טרנסצנדנטי. השפעתו הגיעה מהפילוסופיה הרומנטית של נובליס וקולרידג' עד רודולף שטיינר. רודולף שטיינר הפנה שוב ושוב אל פייכטה, בהתחילו מעבודת המחקר שלו היסודות של תורת הכרה תוך התייחסות מיוחדת לתורה המדעית של פייכטה (1891) – יצא לאור כאמת וידע.

אידיאות. במקרים כאלה, הספיריטואליזם הופך לאידיאליזם חד-צדדי. הוא לא מגיע לנקודה של חיפוש אחר עולם רוחי באמצעות עולם של אידיאות. הוא רואה את העולם הרוחי בעולם האידיאות עצמו. השקפת-העולם שלו נאלצת להישאר קבועה, כאילו מרותקת, בתוך פעילות ה'אני' עצמו.

גרסה מוזרה של אידיאליזם היא ההשקפה של פרידריך אלברט לאנגה, כפי שהיא מוצגת בספרו רב-התפוצה תולדות המטריאליזם.¹³ לאנגה דוגל בדעה שהמטריאליזם צודק בהסבירו את כל תופעות העולם, כולל חשיבתנו, כתוצרים של תהליכים חומריים טהורים, כשמנגד החומר ותהליכיו הם עצמם תוצרים של חשיבה.

החושים מוסרים לנו השפעות של דברים, לא תמונות מהימנות, ועוד פחות את הדברים-לכשעצמם. אך תוצאות אלה כוללות בתוכן את החושים יחד עם המוח והתנדודות המולקולריות.

כלומר, חשיבתנו נוצרת על-ידי תהליכים חומריים ואלה נוצרים על-ידי חשיבת ה'אני'. לכן הפילוסופיה של לאנגה אינה מהווה דבר מלבד גרסה מושגית של הסיפור על הברון מינכהאוזן, התולה את עצמו באוויר בציצית שערו.¹⁴

צורה שלישית של מוניזם רואה את שתי המהויות, חומר ורוח, מאוחדות כבר במהות הפשוטה ביותר (האטום). אך גם כאן לא מושג דבר מלבד העובדה שהשאלה, שמקורה למעשה בתודעתנו, מועברת לזירה אחרת. אם זוהי אחדות שאינה ניתנת לחלוקה, כיצד מצליחה מהות אחדותית לבטא את עצמה בדרך כפולה? ביחס לכל נקודות-המבט האלה, עלינו להדגיש שאנו נתקלים בהתנגדות הבסיסית והראשונית בפעם הראשונה בתודעתנו שלנו. אנחנו אלה אשר מפרידים את עצמנו מחיק הטבע ומציבים את עצמנו כ'אני' אל מול ה'עולם'. גיתה נותן לזה ביטוי קלאסי בחיבורו טבע, גם אם סגנונו נראה בהתחלה לא-מדעי:

אנו חיים בתוכו (בטבע) ואנו זרים לו. הוא דובר אלינו ללא הרף, יחד עם זאת, הוא אינו מסגיר לנו את
IDUO.

אך גיתה יודע גם את ההיבט ההפוך:

כל בני-האדם מתקיימים בתוכו והוא בתוכם.¹⁵

נכון שהתנכרנו לטבע; אך נכון באותה מידה שאנו חשים את עצמנו מתקיימים בתוכו ומשתייכים אליו. רק פעילותו יכולה לחיות בתוכנו.

¹³ פרידריך אלברט לאנגה (1875-1828) היה פרופסור במארבורג, שם ייסד מסורת ארוכת-שנים של ניאוקאנטיאיזם. לאנגה הביא לגרמניה דרוויניזם ופילוסופיה של היסטוריה. ראה גם *חידות הפילוסופיה* מאת רודולף שטיינר. (תוספת המתרגם לאנגלית).

¹⁴ ברון מינכהאוזן (1797-1720) היה חייל גרמני ששירת בהצטיינות במערכה הרוסית נגד הטורקים. כמספר סיפורים ידוע, שחר מבצעים והרפתקאות, שמו נקשר בסיפורים מוזגמים עד כדי אבסורד. רודולף אריך ראספה (1794-1737) שבעצמו היה משכיל והרפתקן, הוציא לאור בשנת 1785 בלונדון אוסף מעשיות מאת מינכהאוזן. (תוספת המתרגם לאנגלית).

¹⁵ מתוך החיבור טבע מאת גיתה. (תוספת המתרגם לאנגלית).

עלינו למצוא חזרה את דרכנו אליו. שיקול פשוט יכול להראות לנו את הדרך. אין ספק שניתקנו את עצמנו מהטבע, אך לבטח לקחנו עמנו משהו אל תוך ישותנו שלנו. עלינו לחפש אחר ישות טבעית זו בתוכנו וכאשר נמצא אותה נגלה מחדש את הקשר שלנו אל הטבע. הדואליזם אינו מצליח לעשות זאת. הוא מתייחס לאנושי הפנימי כמהות רוחית הזרה לטבע, ואז הוא שואף לקשור מהות זו אל הטבע. אין פלא שאין ביכולתו למצוא את החוליה המקשרת. נוכל למצוא את הטבע מחוצה לנו רק לאחר שנכיר אותו תחילה **בתוכנו**. מה שדומה לו בתוכנו הוא אשר ינחה אותנו. כך מותווית דרכנו עבורנו. איננו רוצים להעלות השערות בדבר הפעילות ההדדית שבין טבע ורוח. אנו שואפים לרדת אל תוך מעמקי ישותנו שלנו, כדי למצוא שם את אותם יסודות ששמרנו בתוכנו עם התנתקותנו מהטבע.

חקירת ישותנו שלנו מוכרחה להוביל אותנו לפתרון החידה. עלינו להגיע לנקודה בה נוכל לומר לעצמנו: כאן איני עוד רק 'אני'. כאן ישנו משהו שהינו יותר מ'אני'.

אני מודע לכך שחלק מהקוראים אשר הגיעו עד לכאן לא ימצאו את ההסברים שלי תואמים ל'מצבו העדכני של המדע'. ביכולתי רק לומר שעד כה עסקתי לא בתוצאות מדעיות, אלא בתיאור פשוט של מה שכולנו חווים בתודעתנו. טענות שונות בדבר ניסיונות לגשר בין התודעה והעולם גם נכנסו לתוכן הדיון, אך רק כדי להבהיר את העובדות הממשיות. מסיבה זו, איני מייחס ערך כלשהו לשימוש מדויק בביטויים כמו 'אני', 'רוח', 'עולם', 'טבע' וכן הלאה, על-פי הדרך המדויקת המקובלת בפסיכולוגיה ובפילוסופיה. התודעה היומיומית אינה מכירה את ההבחנות החדות של המדע, ועד לנקודה זו, כוונתי הייתה לסקור את העובדות של חיי היומיום. מה שמעסיק אותי אינו כיצד המדע מפרש תודעה, אלא דווקא כיצד התודעה חווה את עצמה בכל רגע נתון.

החשיבה בשירות הבנת העולם

כאשר אני מתבונן בכדור ביליארד שנחבט מעביר את תנועתו לכדור אחר, אני נשאר נטול השפעה על מהלכו של תהליך זה. כיוון התנועה של הכדור השני ומהירותו מוגדרים על-ידי כיוון הכדור הראשון ומהירותו. כל עוד אני נשאר צופה בלבד, אני יכול לומר משהו אודות תנועת הכדור השני רק **לאחר** שהיא החלה. אך, המצב שונה כאשר אני מתחיל לחשוב אודות תוכן התבוננותי. מטרת חשיבתי היא ליצור מושגים אודות התהליך בו אני מתבונן. אני קושר את המושג 'כדור גמיש' עם מושגים מסוימים אחרים של מכניקה ולוקח בחשבון את הנסיבות המיוחדות הקיימות במקרה הנתון. כך, לתהליך המתרחש בלי מעורבותי, אני שואף להוסיף תהליך שני, אשר ממשיך להתקיים בתחום המושגי. תחום זה תלוי בי, כפי שמתגלה בכך שאני יכול להסתפק בהתבוננות ולוותר על חיפוש אחר מושגים, אם אין לי צורך בהם. אך אם צורך זה קיים, הרי שאהיה מרוצה רק לאחר שאקשור בין המושגים 'כדור', 'גמישות', 'תנועה', 'התנגשות', 'מהירות' וכן הלאה. אז קשר הדדי זה בין המושגים יתייצב ביחס מיוחד לתהליך בו התבוננתי. כשם שברור שהתהליך שהתבוננתי בו התרחש ללא תלות בי, כך גם ברור שהתהליך המושגי אינו יכול להתרחש בלי השתתפותי.

בין אם פעילותי מהווה באמת ביטוי של מהותי העצמאית ובין אם פיסולוגים מודרניים צודקים באמרם שאיני יכול לחשוב כרצוני, אלא דווקא **עליי** לחשוב כפי שמחשבות וקשרי-מחשבה מגדירים זאת באותו רגע בתודעתי¹⁶ – על כך נדון בהמשך. לעת עתה, ברצוננו לטעון שביחס לאובייקטים ולתהליכים הנמסרים לנו בלי מעורבותנו, אנו חשים נאלצים לחפש ללא הרף אחר מושגים וקשרים מושגיים אשר יעמדו בקשר מסוים אל אותם אובייקטים ותהליכים. כרגע, עלינו להניח בצד את השאלה: האם פעילות זו היא באמת פעילותנו **שלנו** או שאנו מבצעים אותה על-פי כורח שלא ניתן לשנותו? אין ספק שבהתחלה פעילות זו נראית לנו כשלנו. אנו יודעים היטב שהמושגים התואמים לא ניתנים יחד עם האובייקטים. שאני עצמי פעיל, עשוי להיות תלוי באשליה; כך על כל פנים קולטת התבוננות ישירה את העניין. לכן, השאלה היא: מה אנו משיגים במציאת המקביל המושגי למאורע מסוים?

¹⁶ השווה: תיאודור צ'יהן, *עקרונות של פסיכולוגיה פיסיוולוגית*, ינה 1893. (הערת המחבר).
תיאודור צ'יהן (1862-1950) היה פסיכיאטר, פיסיוולוג ופיסיוולוג גרמני. ראה הרצאתו של רודולף שטיינר *אנתרופוסופיה ומדע*: "צ'יהן לקח על עצמו להסביר את החיים המנטליים בדרך כזו שהוא החליף אותם בפעילות מוחית. ביסודו, ההסבר שלו הוא הבא: הוא מתבונן בחיים המנטליים; לאחר מכן הוא מתייחס למוח ולמערכת העצבים מבחינה אנטומית ופיסיוולוגית (במידה שהמחקר האמפירי הנוכחי מאפשר) ומראה אלו תהליכים נוכחים לדעתו במוח עבור פעילות מנטלית מסוימת (כולל הזיכרון)". (תוספת המתרגם לאנגלית).

מבחינתי, ישנו הבדל עמוק בין הדרך בה קשורים חלקיו של מאורע לפני תגלית המושגים התואמים ולאחריה. התבוננות גרידא יכולה לעקוב אחר חלקיו של מאורע נתון לפי סדר התרחשותם, אך הקשר ביניהם יישאר לוט בערפל בלי סיועם של מושגים. אני רואה את כדור הביליארד הראשון נע לעבר הכדור השני בזווית ומהירות מסוימות; עליי להמתין ולראות מה יקרה כתוצאה מההתנגשות ביניהם וגם אז ביכולתי רק לעקוב אחר המתרחש באמצעות עיניי. הבה נניח שברגע ההתנגשות, מישהו מסתיר ממני את האזור בו התהליך מתרחש. כמתבונן גרידא, אין לי שום ידיעה על העומד להתרחש. המצב שונה אם אני מגלה את המושגים התואמים למערכת היחסים לפני שהתהליך מוסתר ממני. במקרה זה, אוכל לצפות מראש מה יקרה גם אם אין עוד ביכולתי להתבונן במתרחש. בפני עצמו, תהליך או אובייקט שרק מתבוננים בו, אינו מוסר דבר אודות הקשר שלו לתהליכים או אובייקטים אחרים. הקשר מתברר רק כאשר ההתבוננות נקשרת לחשיבה.

כל עוד אנו מודעים לכך, **התבוננות וחשיבה** הן שתי נקודות-המוצא לכל שאיפה רוחית אנושית. הפעילויות, הן של הבנה אנושית רגילה והן של מחקרים מדעיים מורכבים ביותר, מתבססות על שני עמודי תווך אלה של רוחנו. פילוסופים יצאו מניגודים יסודיים שונים – כמו אידיאה ומציאות, סובייקט ואובייקט, הופעה ודבר-לכשעצמו, 'אני' ו'לא-אני', רעיון ורצון, מושג וחומר, כוח ומהות, מודע ולא-מודע – אך אפשר להראות בקלות שהניגוד בין **התבוננות וחשיבה** קודם לכל אלה כניגוד החשוב ביותר לבני-אדם.

לא חשוב מהו העיקרון שנקבע לעצמנו, עלינו או להראות שהבחנו בו היכן-שהוא או לבטאו בצורה של מחשבה בהירה כך שכל אדם אחר יוכל לחשוב אותה בעצמו. כאשר פילוסופים מתחילים לדבר אודות עקרונות היסוד שלהם, עליהם לבטא את הדברים בצורה מושגית וכך עליהם להשתמש בחשיבה. לכן, הם מודים בעקיפין בכך שפעילותם מניחה מראש קיומה של חשיבה. עדיין לא התייחסנו לכך אם החשיבה או משהו אחר מהווה את היסוד העיקרי לאבולוציית העולם. אך ברור מן ההתחלה שבלי החשיבה, פילוסופים אינם יכולים לרכוש שום ידע על יסוד כזה. החשיבה עשויה למלא תפקיד משני בהתהוותן של תופעות העולם, אך ביצירת השקפה על אודות תופעות אלה, היא בוודאי ממלאת תפקיד מרכזי.

באשר להתבוננות, אנו זקוקים לה בשל הדרך בה אנו מעוצבים. חשיבתנו אודות סוס והאובייקט סוס, הם שני דברים המופיעים בפנינו בנפרד. האובייקט נגיש לנו רק באמצעות ההתבוננות. נעיצת מבט לבדה בסוס לא תאפשר לנו ליצור את המושג **סוס**; גם חשיבה לבדה לא תיצור את האובייקט המתאים.

מבחינה כרונולוגית, ההתבוננות קודמת לחשיבה. כי גם לחשיבה אנו יכולים להיוודע רק באמצעות התבוננות. בתחילת פרק זה, כשהראנו כיצד החשיבה מתעוררת אל מול מאורע וממשיכה אל מעבר למה שהיא מוצאת כנתון לה בלי מעורבותה, היה במהותו תיאור התבוננות. ההתבוננות היא אשר מאפשרת לנו להיוודע לכל דבר החודר את תחום התנסותנו. תוכן התחושות, הרשמים, ההשקפות, הרגשות, פעולות

הרצון, תמונות החלום והדמיון, הדימויים, המושגים והאידיאות, האשליות וההזיות – התוכן של כל אלה נתון לנו על-ידי **ההתבוננות**.

החשיבה מיסודה, כאובייקט להתבוננות, שונה מכל הדברים האחרים. ההתבוננות בשולחן או בעץ מתרחשת ברגע בו האובייקטים חודרים את אופק התנסותי. אך איני מתבונן בחשיבתי אודות האובייקטים באותו זמן שאני מתבונן באובייקטים עצמם. אני מתבונן בשולחן ואני מוציא אל הפועל את חשיבתי על השולחן, אך באותו רגע בו אני מתבונן בשולחן איני מתבונן בחשיבתי. אם ברצוני להתבונן בחשיבתי על אודות השולחן, במקביל להתבוננותי בשולחן, יהיה עליי להציב את עצמי תחילה מחוץ לפעילותי שלי. בעוד שהתבוננות באובייקטים ותהליכים, וחשיבה אודותם, מהוות מצבים יומיומיים הממלאים את חיי, הרי **שהתבוננות בחשיבה** היא מין מצב יוצא-דופן. עלינו להתייחס כהלכה אל עובדה זו אם ברצוננו להגדיר את יחס החשיבה אל כל תוכני ההתבוננות האחרים. עלינו להיות ברורים בקשר לכך שכאשר אנו מתבוננים בחשיבה, אנו מיישמים על החשיבה הליך שהינו רגיל כאשר אנו מתייחסים אל כל שאר תוכן-העולם שלנו, אך בדרך-כלל אינו מיושם על החשיבה עצמה.

יכול מישהו לטעון שמה שציינתי כאן על החשיבה נכון במידה שווה לגבי הרגש ולגבי פעילויות רוחיות אחרות. גם תחושת ההנאה למשל, נגרמת על-ידי אובייקט והרי אני מתבונן באובייקט ולא בתחושת ההנאה. ערעור זה בטעות יסודו. ההנאה אינה ניצבת כלל באותו יחס לאובייקט שלה כפי שניצב המושג אשר נוצר על-ידי החשיבה. אני בהחלט מודע לכך שהמושג של דבר כלשהו נוצר על-ידי פעילותי שלי, בעוד שהנאה נוצרת בתוכי על-ידי אובייקט באותה דרך למשל, שבה אבן נופלת גורמת שינוי באובייקט שעליו נפלה. עבור ההתבוננות, ההנאה נתונה בדיוק באותה דרך כמו התהליך המערור אותה. הדבר אינו נכון ביחס למושגים. ביכולתי לשאול: מדוע תהליך מסוים יוצר בתוכי תחושת הנאה? אך לבטח איני יכול לשאול: מדוע תהליך מסוים יוצר בתוכי מספר מסוים של מושגים? אין לזה שום משמעות. לחשיבה אודות תהליך מסוים אין שום קשר להשפעתו עלי. איני לומד דבר אודות עצמי על-ידי ידיעת המושגים התואמים לשינוי שחל בשמשת חלון שאבן פגעה בה. אך, אלמד הרבה על אישיותי אם אכיר את הרגש שתהליך מסוים מעורר בתוכי. כשאני אומר על אובייקט שאני מתבונן בו: "זהו ורד", הרי שאיני מבטא דבר אודות עצמי. אך, אם אומר על הוורד: "הוא מסב לי הנאה", הרי שאפיינתי לא רק את הוורד, אלא גם את עצמי ביחס לוורד.

לכן, כאובייקטים הנתונים להתבוננות, בלתי-אפשרי להציב חשיבה ורגש באותו יחס. ניתן בקלות להסיק אותה מסקנה עבור הפעילויות האחרות של הרוח האנושית. שלא כחשיבה, אפשר להעמידן בשורה אחת עם אובייקטים ותהליכים הנתונים להתבוננות. זהו חלק מטבעה המיוחד של החשיבה שהיא מהווה פעילות המכוונת אך ורק אל האובייקט הנתון להתבוננות ולא אל האדם החושב. הדבר ברור מהדרך בה אנו מבטאים את מחשבותינו אודות דבר מסוים, בהשוואה לדרך בה אנו מבטאים את רגשותינו או את פעולות

הרצון שלנו. אם אני רואה אובייקט ומזהה אותו כשולחן, בדרך-כלל איני אומר "אני חושב על שולחן", אלא "זהו שולחן". עם זאת, יכולתי בהחלט לומר "אני מרוצה מהשולחן". במקרה הראשון, איני מעוניין למסור דבר על היחס שלי לשולחן; במקרה השני, יחס זה הוא החשוב. יתר על כן, באמירה "אני חושב על שולחן", כבר נכנסתי למצב יוצא-הדופן שהוזכר לעיל, בו אני הופך משהו שתמיד מתקיים בפעילותי הרוחית לאובייקט התבוננות, אך לא כאובייקט הנתון להתבוננות.

זהו טבעה האופייני של החשיבה. האדם החושב שוכח את החשיבה בעודו חושב. מה שמעסיק את האדם החושב אינו החשיבה, אלא אובייקט החשיבה הנתון להתבוננות.

לכן, ההתבוננות הראשונה בחשיבה מראה לנו שהחשיבה היא היסוד שאינו נתון להתבוננות בחיינו הרוחיים הרגילים.

היות שהחשיבה מבוססת על פעילותנו שלנו, איננו מתבוננים בה בחיי הרוח היומיומיים. מה שאיני יוצר בעצמי, חודר את תחום התבוננותי כאובייקט. אני רואה אותו כמשהו שנוצר בלעדיי. הוא ניצב מולי; ועליי לקבלו כתנאי מוקדם לפעילות החשיבה שלי. בעודי חושב על אובייקט, אני עסוק בו ומבטי מופנה אליו. תשומת-לבי מכוונת לא אל פעילותי, אלא אל האובייקט של פעילות זו. במילים אחרות, בעודי חושב, איני מתבונן בחשיבתי שאותה אני יוצר בעצמי, אלא באובייקט החשיבה, אותו איני יוצר.

אמצא באותו מצב גם אם אאפשר את היווצרותו של אותו מצב יוצא-דופן בו אני חושב על חשיבתי. לעולם לא אוכל להתבונן בחשיבתי העכשווית; רק לאחר שהוצאתי לפועל את חשיבתי, יכול אני לקחת את ההתנסויות שהיו לי במהלך תהליך חשיבתי ולהפכן לאובייקט חשיבתי. אילו רציתי להתבונן בחשיבתי הנוכחית, היה עליי להתפצל לשתי אישיותות: האחת חושבת והשנייה מתבוננת במהלך חשיבה זה, דבר שאין ביכולתי לעשותו. אני יכול להתבונן בחשיבתי העכשווית רק בשתי פעולות נפרדות. החשיבה הנתונה להתבוננות לעולם לא תהיה זו העכשווית, הפעילה, אלא חשיבה אחרת. למטרה זו, אין זה חשוב אם אני מתבונן בחשיבתי הקודמת, עוקב אחר תהליך חשיבה של אדם אחר, או, כמו עם תנועת כדורי הביליארד, מניח תהליך מחשבתי דמיוני.

לכן, שני הדברים הבאים אינם עולים בקנה אחד: יצירה פעילה והתייצבות מתבוננת. הספר הראשון של משה כבר מכיר בזה. בספר *כראשית*, האל בורא את העולם בששת הימים הראשונים של הבריאה; רק לאחר שהעולם היה קיים, אפשר היה להתבונן בו: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד." כך גם ביחס לחשיבתנו. היא מוכרחה להתקיים כדי שנוכל להתבונן בה.

בלתי-אפשרי עבורנו להתבונן בחשיבה בעודה מתרחשת בכל רגע נתון מאותה סיבה שביכולתנו לדעת את חשיבתנו בצורה ישירה ואינטימית יותר מכל תהליך אחר בעולם. כי מכיוון שאנו יוצרים את חשיבתנו בעצמנו, אנו מכירים את המאפיינים של מהלכה ואת הדרך בה היא מתרחשת. מה שאפשר למצוא רק בעקיפין בתחומים אחרים של התבוננות – קשרים מתאימים ויחסי הגומלין בין אובייקטים בודדים – אנו

מכירים בחשיבה בדרך ישירה לגמרי. בלי להרחיק מעבר לתופעה, איני יכול לדעת מדוע ביחס להתבוננותי רעם בא בעקבות ברק. אך אני יודע ידיעה ישירה, מתוך תוכנם של שני המושגים, מדוע **חשיבתי** קושרת את **המושג** רעם עם המושג ברק. כמובן, אין מדובר כאן בשאלה אם יש או אין ברשותי מושגים נכונים של ברק ורעם. הקשר בין המושגים שיש ברשותי הוא ברור, וזאת מתוך תוכן המושגים עצמם.

בהירות שקופה זו שאנו חווים ביחס לתהליך החשיבה בלתי-תלויה לחלוטין בהכרתנו את הבסיס הפיסיולוגי של החשיבה. אני מדבר כאן על חשיבה כנתונה להתבוננות בפעילותנו הרוחית. איני עוסק בדרך בה תהליך חומרי אחד במוח יוצר או משפיע על תהליך אחר, בעודי מבצע פעולת חשיבה מסוימת. מה שאני מתבונן בו אודות החשיבה, אינו התהליך במוחי הקושר בין המושגים ברק ורעם, אלא דווקא התהליך המאפשר לי להביא את שני המושגים לידי יחס מסוים. ההתבוננות מוסרת לי שדבר אינו מנחה אותי בשילוב מחשבותיי, מלבד תוכן מחשבותיי. איני מודרך על-ידי התהליכים החומריים במוחי. בעידן מטריאליסטי פחות משלנו, הבחנה זו הייתה כמובן מיותרת לגמרי. אך כיום – כאשר ישנם בני-אדם המאמינים שברגע שנדע חומר מהו, אז נדע גם כיצד הוא חושב – יש לציין שניתן לדבר על החשיבה בלי להיתקל מיד בפיסיולוגיה של המוח. כיום, לאנשים רבים קשה לתפוס את מושג החשיבה בטירתו. מי שמציב מיד מול ההשקפה על החשיבה המפותחת כאן את טענתו של קבניס:

המוח מפריש מחשבות כפי שהכבד מפריש מיץ מרה או בלוטות-הרוק מפרישות רוק,¹⁷

פשוט אינו יודע על מה אני מדבר. אדם כזה רוצה למצוא את החשיבה באמצעות תהליך התבוננות בלבד – הוא רוצה להתקדם עם החשיבה באותה דרך בה אנו מתקדמים עם אובייקטים אחרים של תוכן העולם. אך, בלתי-אפשרי למצוא את החשיבה בדרך זו, כי החשיבה כאובייקט של תוכן העולם חומקת מההתבוננות הרגילה, כפי שכבר הראיתי. אלה שאינם יכולים להתגבר על המטריאליזם, חסרים את היכולת ליצור בפנימיותם את המצב יוצא-הדופן המעלה לתודעה את מה שנשאר לא-מודע במהלך כל פעילות רוחית אחרת. כשם שבלתי-אפשרי לדבר על צבע עם עיוור, כך בלתי-אפשרי לדבר על חשיבה עם אלה החסרים רצון טוב להציב עצמם במצב זה. אך, לפחות אל להם לחשוב שאנו מתייחסים לתהליכים פיסיולוגיים כחשיבה. הם אינם יכולים להסביר את החשיבה, פשוט כי הם אינם רואים אותה.

אך, כל אדם בעל יכולת התבוננות בחשיבה – ועם רצון טוב, לכל אדם נורמלי יש יכולת זו – ההתבוננות בחשיבה היא ההתבוננות החשובה ביותר שאפשר לבצע. כי, בחשיבה אנו מתבוננים במשהו שאנו עצמנו יוצרים. אנו מוצאים את עצמנו ניצבים בפני משהו שמלכתחילה אינו זר לנו, אלא בפעילותנו

¹⁷ פייר-ג'אן-ג'ורג' קבניס (1757-1808). רופא ופילוסוף צרפתי. פרופסור להיגיינה (1794), רפואה משפטית והיסטוריה של הרפואה (1799) בבית-הספר לרפואה בפריס. הוא פיתח מהיסוד תורה של ביולוגיה מכניסטית ומטריאליסטית. המשפט לקוח מתוך *היחסים בין הפיסי והמוסרי באדם* (1799). (תוספת המתרגם לאנגלית).

שלנו. אנו יודעים איך נוצר הדבר שאנו מתבוננים בו. אנו רואים את היחסים והקשרים. כך נרכשת נקודה יציבה שממנה אנו יכולים לקוות למצוא, בצורה מתקבלת על הדעת, הסבר ליתר תופעות העולם.

ההרגשה שהוא מצא נקודה יציבה שכזאת, גרמה למייסד הפילוסופיה המודרנית, רנה דקרט, לבסס את כלל הידיעה האנושית על המשפט:

אני חושב, משמע אני קיים.¹⁸

כל הדברים האחרים, כל המאורעות האחרים, קיימים בלעדיי, אך איני יכול לומר אם כאמת או כדמיון וחלום. רק דבר אחד יודע אני בוודאות, כי אני בעצמי מעניק לו את הווייתו הוודאית: החשיבה שלי. להוויית-קיומה יכול להיות מקור נוסף. היא יכולה לנבוע מהאל או ממקום אחר. אך, בדבר אחד אני בטוח: היא קיימת במובן שאני עצמי יוצר אותה.

לדקרט לא היה מלכתחילה כל צידוק לתת למשפט שלו משמעות אחרת. הוא היה רשאי לטעון רק שבחשיבה אני יכול לתפוס את עצמי בפעילות שהינה שייכת לי ביותר, מתוך כלל תוכן העולם. רבות דובר על משמעות החלק השני של המשפט: **משמע אני קיים**. אך, יכולה להיות לו משמעות רק בתנאי אחד. הטענה הפשוטה ביותר שאני יכול לטעון אודות דבר כלשהו היא שהוא **ישנו**, שהוא קיים. איני יכול לומר מיד כיצד הקיום של דבר כלשהו הנכנס אל תוך תחום התנסותי יכול להיות מאופיין ביתר דיוק. כדי להגדיר באיזה מובן ניתן לתאר אובייקט כקיים, יהיה צורך לבחון אותו ביחס לאובייקטים אחרים. מאורע אשר נחוה יכול להיות סדרה של רשמים, אך הוא יכול להיות גם חלום, הזיה וכן הלאה. בקיצור, איני יכול לומר באיזה מובן אובייקט קיים. איני יכול להסיק זאת מהמאורע עצמו, אך אוכל לדעת זאת אם אבחן את המאורע ביחס לדברים אחרים. אך, גם כאן איני יכול לדעת יותר מאשר האופן שבו הוא עומד ביחס לאותם דברים. החיפוש שלי מוצא קרקע מוצקה רק כאשר אני מוצא אובייקט שאת משמעות קיומו אני יכול להסיק מתוך עצמו. כהוגה, אני עצמי מהווה אובייקט כזה. אני נותן לקיומי את התוכן המוגדר, המבוסס על עצמו, של פעילות החשיבה. משם ביכולתי להמשיך ולשאול: האם דברים אחרים קיימים באותו מובן או במובן אחר?

כאשר אנו הופכים את החשיבה לאובייקט התבוננות, אנו מוסיפים אל יתר תוכן-העולם משהו שבדרך-כלל חומק מתשומת-לבנו, אך איננו משנים את הדרך בה אנו מתייחסים אליה, דבר הנכון גם ביחס לדברים אחרים. אנו מגדילים את מספר האובייקטים של התבוננותנו, אך לא את שיטת ההתבוננות. בעודנו מתבוננים בדברים אחרים, מתמזג במאורעות העולם (בהם אני כולל עתה את פעולת ההתבוננות עצמה) תהליך שמתעלמים ממנו. קיים משהו השונה מכל יתר המאורעות והוא לא נלקח בחשבון. אך כאשר אני

¹⁸ רנה דקרט (1650-1596). פילוסוף ומתמטיקאי צרפתי. מחבר מאמר על המתודה (1637), ראה גם *חידות הפילוסופיה* מאת רודולף שטיינר. (תוספת המתרגם לאנגלית).

מתבונן בחשיבתי, לא קיים עוד יסוד כזה שלא נלקח בחשבון. כי מה שמרחף עתה ברקע הינו שוב רק החשיבה עצמה. האובייקט הנתון להתבוננות הוא בעל איכות שווה לאיכות הפעילות המכוונת את עצמה אליו. ושוב, זהו מאפיין מיוחד של החשיבה. כאשר אנו הופכים את החשיבה לאובייקט התבוננות, איננו מחויבים לעשות כן באמצעות משהו השונה ממנו באיכותו; ביכולתנו להישאר באותו יסוד.

אם אני שוזר אל תוך חשיבתי אובייקט הנתון לי בלי מעורבותי, הרי שאני יוצא אל מעבר להתבוננותי. ואז עולות השאלות: מה נתון לי את הזכות לעשות זאת? מדוע איני מאפשר פשוט לאובייקט להשפיע עליי? מה מאפשר לחשיבתי להיות בקשר עם האובייקט? אלה שאלות שמוכרחים לשאול את עצמם כל אלה החושבים על תהליכי החשיבה שלהם. אך הן נעלמות כאשר אנו חושבים על החשיבה עצמה. איננו מוסיפים דבר זר לחשיבה ולכן איננו צריכים להצדיק הוספה זו.

שלינג אומר:

לדעת את הטבע משמעו לברוא טבע.¹⁹

מי שמקבל כפשוטן מילים אלה של פילוסוף הטבע הנועז, מוכרח לוותר אחת ולתמיד על ידיעה כלשהי של הטבע. כי הטבע פשוט קיים וכדי לברואו פעם שנייה, יש לדעת את העקרונות שעל-פיהם הוא נברא. תחילה יהיה צורך להסתכל בתנאי קיומו של הטבע כפי שהוא, על-מנת ליישם על הטבע אותו רוצים לברוא. אך 'הסתכלות' זו, אשר צריכה לבוא לפני בריאה כלשהי, תהיה כבר לדעת את הטבע, גם אם, לאחר הסתכלות מוצלחת, לא היינו ניגשים לבריאתו. אפשר לברוא רק טבע מסוג אחד בלי לדעתו **קודם**: טבע שעדיין אינו קיים.

מה שהינו בלתי-אפשרי עם הטבע – בריאה בטרם הכרה – אנו מגשימים בחשיבה. אילו היינו מחכים ורוצים לרכוש הבנה לפני הפעלת החשיבה, אז לעולם לא היינו מגיעים אל אותה נקודה. עלינו לחשוב מראש בהחלטיות, כדי שמאוחר יותר נגיע באמצעות התבוננות לידיעה אודות מה שהגשמנו. אנו עצמנו יוצרים את האובייקט עבור ההתבוננות בחשיבה. לנוכחותם של כל יתר האובייקטים דאגו כבר בלי השתתפותנו.

מישהו היה יכול להתנגד לטענתי שעלינו לחשוב בטרם נוכל להתבונן בחשיבה עם הטענה שעלינו גם לעכל בטרם נוכל להתבונן בתהליך העיכול. אותה התנגדות דומה להתנגדותו של פסקל²⁰ לדקרט, בטענו

¹⁹ פרידריך וילהלם ג'וזף פון שלינג (1775-1855). פילוסוף אידיאליסט גרמני. לאחר שלמד עם הגל והולדרלין ב-Tübingen, שלינג היה פרופסור ביינה (1798). ורצבורג (1803), מינכן (1827) וברלין (1841-1846). בהשתחררו מאידיאליזם פיכטאני (1801) ולאחר מכן הגליאני (1807), שלינג, בהיותו מושפע מאוד מהתיאוסופיה של ג'ייקוב בוהם, יצר לבסוף פילוסופיה דינמית וייחודית של טבע, אגדות, יצירתיות וחירות. המשפט לקוח מתוך *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). (תוספת המתרגם לאנגלית).
²⁰ בליז פסקל (1625-1662). עילוי במתמטיקה, פיסיקאי, פילוסוף ומיסטיקן צרפתי. הוא כתב עבודה על חרטים בגיל שש-עשרה; למד חשבון אינפיניטסימאלי; פתר את בעיית הציקלואיד; פיתח את החשבון הדיפרנציאלי; הניח יסודות (יחד עם פרמה) לתורת ההסתברות; המציא את המחשבון הראשון; וכו'. כהוגה פילוסופי ומיסטי, הוא חיבר את היצירות המפורסמות *Pensées* ו-*Lettres Provinciales*. (תוספת המתרגם לאנגלית).

שניתן גם לומר: "אני הולך לטייל, משמע אני קיים". כמובן, עליי לעכל לפני שאוכל ללמוד את התהליך הפיסיולוגי של העיכול. אך, ניתן להשוות זאת עם התבוננות בחשיבה רק אם לאחר מכן לא רציתי להתבונן בעיכול בחשיבה, אלא רציתי לאכול ולעכל אותו. ככלות הכול, לא בלי סיבה שהעיכול אינו יכול להפוך לאובייקט העיכול, אך החשיבה יכולה בהחלט להפוך לאובייקט החשיבה.

אין ספק: בחשיבה אנו תופסים את קצהו של תהליך-עולם בו עלינו להיות נוכחים על-מנת שדבר כלשהו יוכל להתרחש. וזוהי בדיוק השאלה השנויה במחלוקת. זוהי בדיוק הסיבה שדברים ניצבים מולי באופן לא מובן: כי איני שותף לבריאתם. אני פשוט מוצא אותם נוכחים. אך, במקרה של החשיבה, אני יודע כיצד היא נוצרת. זוהי הסיבה לכך שעבור ההתבוננות בתהליך-העולם כולו, אין נקודת התחלה ראשונית יותר מאשר החשיבה.

אזכיר טעות נפוצה ביחס לחשיבה. היא נעוצה באמירה שהחשיבה, כפי שהיא בתוך עצמה, אינה נתונה לנו בשום מקום. החשיבה הקושרת בין ההתבוננויות של התנסותנו, אורגת אותן ברשת של מושגים, אינה כלל אותה חשיבה שאנו דולים אחר-כך מתוך האובייקטים והופכים לאובייקט התבוננותנו. מה שאנו אורגים בהתחלה באופן לא-מודע לדברים הוא משהו שונה לחלוטין ממה שאנו ממצים מתוכם באופן מודע.

אלה החושבים כך אינם מבינים שבדרך זו אין ביכולתם להתחמק מהחשיבה. אם ברצוני להתבונן בחשיבה, איני יכול להשאיר מאחור. אם אנו מבדילים חשיבה קדם-מודעת מחשיבה מאוחרת, מודעת, לפחות אל לנו לשכוח שהבדלה זו חיצונית למדי ואין לה שום קשר לנושא הנדון. איני הופך בשום דרך דבר למשהו אחר בכך שאני מתבונן בו בחשיבה. אני יכול לדמיין לעצמי שלישות בעלת איברי חושים שונים לגמרי ואינטלקט המתפקד בצורה שונה, תהיה תמונה מנטלית של סוס אשר שונה מאוד מהתמונה המנטלית שאני מחזיק, אך איני יכול לתאר לעצמי שחשיבתי הופכת למשהו אחר, כי אני מתבונן בה. אני עצמי מתבונן במה שאני עצמי יוצר. הנקודה אינה כיצד חשיבתי מופיעה בפני אינטלקט שונה משלי, אלא כיצד היא מופיעה בפניי. מכל מקום, התמונה של **חשיבתי שלי** אצל אינטלקט אחר אינה יכולה להיות אמיתית יותר מאשר התמונה באינטלקט שלי עצמי. רק אילו לא הייתי הישות החושבת וחשיבה זו הייתה ניצבת בפניי כפעילות של ישות הזרה לי, רק אז הייתי יכול לומר שאף על פי שתמונתי של החשיבה שלה עולה בדרך מסוימת, איני יכול לדעת כיצד תהיה החשיבה שלה בתוך עצמה.

ברם, לעת עתה אין לי כל סיבה להתייחס לחשיבתי שלי מהיבט אחר. אני מתבונן ביתר העולם בעזרת החשיבה. מדוע עליי להוציא את חשיבתי מן הכלל?

אני מאמין שהצדקתי את התחלת התייחסותי לעולם בעזרת החשיבה. כאשר ארכימדס המציא את המנוף, הוא חשב שיהיה ביכולתו להשתמש בו להרמת היקום כולו על ציריו, רק אם יוכל למצוא נקודת משען להצבת המנוף שלו. לשם כך, הוא היה זקוק למשהו שייחמך על-ידי עצמו, לא על-ידי משהו אחר. בחשיבה יש עיקרון המתקיים מתוך עצמו. אם כן, בהתחילנו מהחשיבה, הבה ננסה להבין את העולם.

ביכולתנו לתפוס את החשיבה באמצעות החשיבה עצמה. השאלה היחידה היא: האם יכולים אנו לתפוס באמצעותה גם כל דבר אחר?

עד כה דיברתי על החשיבה בלי לקחת בחשבון את מה שנושא אותה – התודעה האנושית. רוב הפילוסופים בני זמננו היו מתנגדים וטוענים שמוכרחה להתקיים תודעה לפני שתתקיים חשיבה. לדעתם, עלינו להתחיל מהתודעה ולא מהחשיבה, כי לא יכולה להיות חשיבה בלי תודעה. על כך יהיה עליי להשיב שאם ברצוני להבין את הקשר בין חשיבה ותודעה, עליי לחשוב על כך. לכן אני מניח מראש קיומה של חשיבה. כמובן, יכולים עוד לטעון שאם פילוסוף שואף להבין תודעה, הרי שהוא משתמש בחשיבה ומניח מראש את קיומה; יחד עם זאת, במהלך הרגיל של החיים, החשיבה עולה בתודעה ולכן מניחה מראש את קיומה. אילו תשובה זו הייתה נמסרת לבורא עולם שרצה לברוא את החשיבה מאין, אז אין ספק שהיא הייתה מוצדקת. מובן שהבורא לא היה יכול לתת לחשיבה להופיע בלי ליצור תחילה תודעה. ברם, עבור פילוסופים אין מדובר בבריאת העולם אלא בהבנתו. לכן, הם אינם צריכים לחפש אחר נקודת-מוצא לבריאת העולם, אלא להבנתו. נראה לי מוזר מאוד שבני-אדם מאשימים פילוסופים בכך שהם עוסקים בהתחלה בנכונות עקרונותיהם ולא באובייקטים שברצונם להבין. בורא העולם היה צריך לדעת איך למצוא כלי נושא לחשיבה, אך הפילוסוף צריך למצוא יסוד יציב ממנו יוכל להבין את הקיים. מה התועלת בלהתחיל מהתודעה ולמסרה להתבוננות חשיבתית, אם איננו יודעים תחילה אם התבוננות חשיבתית יכולה למסור הסבר לדברים?

תחילה עלינו לבחון את החשיבה באופן ניטרלי לחלוטין, בלי להתייחס לסובייקט חושב או לאובייקט מחשבה. כי בסובייקט ובאובייקט יש לנו כבר מושגים אשר נוצרים באמצעות החשיבה. איננו יכולים לשלול כי לפני שדבר כלשהו יכול להיות מובן, החשיבה מוכרחה להיות מובנת. אלה השוללים זאת שוכחים שהם, כישויות אנוש, אינם החוליה הראשונה אלא החוליה האחרונה בשרשרת הבריאה. כדי להסביר את העולם באמצעות מושגים, איננו יכולים להתחיל מהיסודות הראשונים של הוויית-הקיום, אלא עלינו להתחיל מהיסוד הנתון לנו כקרוב ביותר, כאינטימי ביותר. איננו יכולים להציב את עצמנו, בדילוג אחד, בראשית העולם ולהתחיל את לימודנו שם. תחת זאת, עלינו להתחיל מהרגע הנוכחי ולבדוק אם ביכולתנו להגיע מן המאוחר אל המוקדם. כל עוד הגיאולוגיה דיברה על אסונות מדומים כדי להסביר את מצבה הנוכחי של האדמה, היא גיששה באפלה. רק לאחר שקבעה כנקודת-המוצא שלה את החקירה של אותם תהליכים שעדיין פעילים כיום על-פני האדמה ומאלה הקישה לאחור לגבי העבר, היא הצליחה לרכוש לעצמה יסוד יציב. כל עוד הפילוסופיה מניחה סוגים שונים של עקרונות – כמו אטומים, תנועה, חומר, רצון ולא-מודע – היא תמשיך לרחף באוויר. רק כאשר הפילוסופים יתייחסו לדבר האחרון בהחלט כראשון, רק אז אפשר יהיה להגיע למטרה. אך, דבר אחרון בהחלט זה שאליו הגיעה אבולוציית העולם, הוא החשיבה.

יש האומרים שאף-על-פי-כן, איננו יכולים לדעת בוודאות אם חשיבתנו לכשעצמה נכונה או לא, ולכן נקודת-המוצא נשארת מוטלת בספק. טענה זו תהיה מוצדקת אם מוצדק להטיל ספק בנכונות העץ לכשעצמו. החשיבה הינה עובדה ולדבר על נכונות או אי-נכונות של עובדה הינו חסר משמעות. אני יכול להטיל ספק בכך אם לכל היותר נעשה שימוש נכון בחשיבה, כפי שאני יכול להטיל ספק בכך אם עץ מסוים מספק את חומר הגלם המתאים לכלי מסוים. משימתו של ספר זה היא בדיוק להראות עד כמה יישום החשיבה בעולם נכון או שגוי. אני יכול להבין מישוהו המטיל ספק בכך שהחשיבה יכולה לדעת משהו על העולם, אך לא מובן לי איך יכול מישוהו להטיל ספק בנכונות הפנימית של החשיבה עצמה.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

הדיון הקודם מצביע על ההבדל המשמעותי בין חשיבה וכל יתר פעילויות הנפש – עובדה המתגלה להתבוננות בלתי-משוחדת באמת. מי שלא שואף להתבוננות בלתי-משוחדת כזו, יתפתה להביע התנגדויות כמו: "כאשר אני חושב על ורד, אז חשיבה זו מבטאת רק את היחס של ה'אני' שלי לוורד, כפי שהיא עושה כאשר אני חש ביופיו של הוורד. בחשיבה קיים קשר בין ה'אני' והאובייקט כפי שהוא קיים, למשל, ברגש או בהתרשמות." התנגדות זו אינה לוקחת בחשבון שרק בפעולת החשיבה תופס ה'אני' את עצמו כישות **אחת** עם מה שהינו פעיל בפעילות על כל היבטיה. אין הדבר מוחלט כל כך עם שום פעילות אחרת של הנפש. למשל, כאשר מרגישים עונג, התבוננות חדה יותר יכולה להבחין בקלות באיזו מידה תופס ה'אני' את עצמו מאוחד עם מה שהינו פעיל ובאיזו מידה קיים בו משהו סביל וכתוצאה מכך העונג פשוט עולה עבור ה'אני'. הדבר נכון גם ביחס ליתר פעילויות הנפש. אך, אל לנו לבלבל בין 'היות בעל תמונות-מחשבה' ובין עיבוד מחשבות באמצעות החשיבה. תמונות-מחשבה יכולות לעלות בנפש כבחלום, כמו רמזים מעורפלים. אך זו אינה **חשיבה**.

לבטח, מישוהו היה יכול לציין עכשיו שאם לכך מתכוונים בחשיבה, הרי שישנו רצון נסתר בחשיבה, כך שלא רק חשיבה מעורבת, אלא גם רצון בחשיבה. אלא שדברים אלה רק מצדיקים את אמירתנו שחשיבה אמיתית, תמיד יש לרצות אותה. יחד עם זאת, זה לא שייך לאפיון הקודם שאפיינו את החשיבה. יתכן שמהות החשיבה דורשת שתמיד **ירצו** אותה. אך, הנקודה היא שבמקרה זה אין שום דבר שאותו רוצים, שבהיותו מוצא לפועל, לא יופיע בפני ה'אני' כפעילות שכולה שלו, בפיקוח מלא שלו. עלינו אף להודות שדווקא הטבע היסודי של החשיבה אשר הוזכר כאן, הוא הגורם לכך שהחשיבה מופיעה בפני המתבונן כנובעת לגמרי מתוך רצון. מי שעושה באמת מאמץ להכיר את כל מה שרלוונטי להערכת החשיבה, אינו יכול שלא להבחין בכך שלפעילות זו של הנפש אכן ישנו המאפייין המיוחד הנדון כאן.

אדם שמחבר ספר זה מעריך מאוד כהוגה דעות,²¹ מחה שלא ניתן לדבר על החשיבה כפי שעשיתי כאן, כי מה שאנו מאמינים שאנו מתבוננים בו כחשיבה פעילה, אינו אלא אשליה. במציאות, אדם מתבונן רק בתוצאותיה של פעילות לא-מודעת, המונחת בבסיס החשיבה. ורק משום שפעילות לא-מודעת זו לא נתונה להתבוננות, נוצרת האשליה שהחשיבה שאנו כן מתבוננים בה מתקיימת בתוך עצמה, כפי שקורה כאשר אנו מדמיינים לעצמנו ראיית תנועה רציפה ברצף מהיר של הבהובים חשמליים. גם התנגדות זו מתבססת על ראייה לא מדויקת של העובדות. היא אינה לוקחת בחשבון שה'אני' עצמו – בתוך החשיבה – מתבונן בפעילותו שלו. אילו ניתן היה לשטות בו, כפי שקורה לנו על-ידי הרצף המהיר של הבהובים חשמליים, אז ה'אני' היה צריך להימצא מחוץ לחשיבה. היינו יכולים לומר שמי שעושה השוואה כזו מרמה את עצמו במידה רבה, בדומה למי שטוען שאור הנראה נע, גדלק מחדש על-ידי יד עלומה בכל מקום בו הוא נראה. – לא, מי שרוצה לראות בחשיבה משהו שונה ממה שנוצר בתוך ה'אני' עצמו כפעילות ברת-סקירה, מוכרח תחילה להיות אטום לדברים הפשוטים הנתונים להתבוננות, כדי שיוכל אחר-כך להניח פעילות משוערת בבסיס החשיבה. אלה שאינם אוטמים עצמם מוכרחים להכיר בכך שלא חשוב מה הם 'ממציאים' בדרך זו ומוסיפים לחשיבה, מרחיק אותם ממהות החשיבה. התבוננות בלתי-משוחדת מראה שלא ניתן לייחס דבר למהות החשיבה שאינו נמצא בתוך החשיבה עצמה. אם נוטשים את תחום החשיבה עצמה, לא ניתן למצוא דבר כלשהו הגורם חשיבה.

²¹ הכוונה לאדוארד פון הרטמן. (תוספת המתרגם לאנגלית).

העולם כרושם

מושגים ואידיאות עולים באמצעות החשיבה. מילים אינן יכולות לבטא מהו מושג. מילים יכולות רק לגרום לנו להבחין בכך שיש לנו מושגים. כאשר אנו רואים עץ, חשיבתנו מגיבה להתבוננותנו, מקביל מושגי מצטרף לאובייקט ואנו מתייחסים לאובייקט ולמקבילו המושגי כשייכים זה לזה. כאשר האובייקט נעלם משדה התבוננותנו, נשאר רק המקביל המושגי. המקביל המושגי הוא המושג של האובייקט. ככל שניסיונו גדל, כך גדל סך כל מושגיניו. אך, המושגים אינם בשום אופן נפרדים זה מזה. הם משתלבים יחד למכלול בעל חוקיות. למשל, המושג 'אורגניזם' משתלב עם מושגים אחרים כמו 'התפתחות בעלת חוקיות' ו'גדילה'. מושגים אחרים, המבוססים על דברים בודדים, משתלבים למכלול אחד. כך, כל המושגים שאני יוצר אודות אריות, משתלבים יחד במושג הכללי 'אריה'. בדרך זו, מושגים בודדים נקשרים יחד למערכת מושגים סגורה, שבה לכל מושג יש מקום מיוחד. מבחינת איכותן, אידיאות אינן שונות ממושגים. אידיאות הן רק מושגים מלאים יותר בתוכן, רוויים ומקיפים יותר. אני מדגיש כאן שבמקום זה חשוב לשים לב לכך שנקודת-המוצא שלי היא **החשיבה**, לא **מושגים** ולא **אידיאות**, אותם יש לרכוש תחילה באמצעות החשיבה. מושגים ואידיאות כבר מניחים מראש קיומה של חשיבה. לכן, מה שאמרתי אודות טבע החשיבה – שהיא נושאת את עצמה ואינה מוגדרת על-ידי דבר כלשהו – לא ניתן פשוט להעתיקו אל מושגים. (אני מציין זאת כאן במפורש, כי בזה שונה אני מהגל, המציב את המושג כראשוני ומקורי.)

לא ניתן לרכוש מושגים באמצעות התבוננות. ניתן לראות זאת מהעובדה שילדים יוצרים מושגים על האובייקטים שבסביבתם רק לאט ובהדרגה. מושגים מתווספים להתבוננות.

פילוסוף מודרני מפורסם, הרברט ספנסר, מתאר את התהליך הרוחי שאנו מבצעים בתגובה להתבוננות כך:

אם, בעודנו מטיילים בשדות בחודש ספטמבר, אנו שומעים רשרוש במרחק צעדים ספורים לפנינו, ורואים תנועה של העשב שעל גדות התעלה, המקום שממנו בא הרשרוש, אז קרוב לוודאי שנתקרב למקום כדי לגלות מה גרם לרשרוש ולתנועה. עם התקרבותנו, אנו מגלים חוגלה מפרפרת בתעלה ובזה באה סקרנותנו על סיפוקה: יש בידינו מה שאנו מכנים הסבר לתופעה. לאחר בחינה קפדנית, הסבר זה תלוי בדברים הבאים: היות שבחיים התנסינו אינספור פעמים בכך שלהפרעה במצבם השקט של גופים קטנים מתלווה תנועה של גופים אחרים ביניהם, ומפני שבזה הכללנו את הקשרים בין הפרעות כאלה

ותנועות כאלה, אנו מתייחסים להפרעה מיוחדת זו כמוסברת ברגע בו אנו מגלים שהיא מהווה דוגמה לקשר זה בדיוק.²²

ברם, לבחינה מדוקדקת יותר, המצב נראה שונה לגמרי ממה שתואר כאן. כאשר אני שומע רשרוש, קודם כול אני מחפש אחר המושג המתאים להתבוננות זו. מי שאינו ממשיך לחשוב על כך, פשוט שומע את הרשרוש ומסתפק בכך. אך בחושבי על כך, מתברר לי שעליי להתייחס לרשרוש כתוצאה. רק כשאני משלב את המושג 'תוצאה' עם הרושם של הרשרוש, אני נאלץ ללכת אל מעבר להתבוננות הבודדת עצמה ולחפש אחר סיבה. המושג 'תוצאה' מעלה את המושג 'סיבה' ואז אני מחפש אחר האובייקט אשר גרם לתוצאה, אותו אני מוצא בחוגלה. אך לעולם לא אוכל לרכוש מושגים של סיבה ותוצאה רק על-ידי התבוננות, לא חשוב בכמה מקרים אתבונן. ההתבוננות מעוררת את החשיבה והחשיבה לבדה היא זו אשר מראה לי כיצד לקשור התנסות בודדת אחת אל אחרת.

כאשר בני-אדם דורשים מ'מדע אובייקטיבי לחלוטין' שיפיק את תוכנו אך ורק מן ההתבוננות, אז באותו זמן עליהם לדרוש שיוותר על חשיבה כלשהי. כי החשיבה, מעצם טבעה, חורגת אל מעבר לנתון להתבוננות.

כאן המקום לעבור מהחשיבה אל הישות החושבת. כי באמצעותה נקשרת החשיבה להתבוננות. התודעה האנושית היא הבמה שעליה מושג והתבוננות נפגשים ומתחברים זה לזה. למעשה, זהו הדבר אשר מאפיין את התודעה האנושית. היא מתווכת בין חשיבה והתבוננות. בה במידה שבני-אדם מתבוננים בדברים, הדברים נראים נתונים; בה במידה שבני-אדם חושבים, הם חווים את עצמם פעילים. הם מתייחסים לדברים כאובייקטים ולעצמם כסובייקטים חושבים. כאשר הם מכוונים את חשיבתם אל מה שהם מתבוננים בו, הם נעשים מודעים לאובייקטים; כאשר הם מכוונים את חשיבתם אל עצמם, הם נעשים מודעים לעצמם, יש להם תודעה-עצמית. בו בזמן, התודעה האנושית מוכרחת להיות גם תודעת-עצמיות, כי היא תודעה חושבת. כי, כאשר החשיבה מפנה את מבטה אל פעילותה שלה, אז ניצבת בפניה, כאובייקט שלה, ישותה העצמית, כלומר הסובייקט שלה.

אך, אל לנו להתעלם מכך שרק באמצעות החשיבה שביכולתנו להגדיר את עצמנו כסובייקטים ולהציב עצמנו אל מול אובייקטים. לכן, לעולם אין להתייחס לחשיבה כפעילות סובייקטיבית גרידא. החשיבה קיימת מעבר לסובייקט ולאובייקט. היא יוצרת את שני המושגים האלה, כפי שהיא יוצרת את כל האחרים. לכן כשאנו, כסובייקטים חושבים, קושרים מושג אל אובייקט, אל לנו להתייחס אל קשר זה כמשהו סובייקטיבי גרידא. לא הסובייקט מגדיר את הקשר, אלא החשיבה. הסובייקט אינו חושב מפני שהוא סובייקט; הוא תופס את עצמו כסובייקט כי הוא יכול לחשוב. לכן, הפעילות שישויות אנוש מבצעות כישויות חושבות אינה רק

²² מתוך עקרונות ראשונים, חלק I פרק 4, מאת הרברט ספנסר. (תוספת המתרגם לאנגלית).

סובייקטיבית, אלא סוג של פעילות שאינה לא סובייקטיבית ולא אובייקטיבית; היא קיימת מעבר לשני מושגים אלה. לעולם לא אומר שהסובייקט הפרטי שלי חושב; אלא, הוא חי בזכות החשיבה. כך, החשיבה היא יסוד המוביל אותי מעבר לעצמי ומאחד אותי עם אובייקטים. אך באותו זמן היא מפרידה אותי מהם, בהציבה אותי מולם כסובייקט.

רק הדבר הבא מייסד את הטבע הכפול של הישות האנושית: אנו חושבים וחשיבתנו חובקת אותנו יחד עם יתר העולם; אך באותו זמן עלינו גם להגדיר את עצמנו, באמצעות החשיבה, **כאינדיבידואלים** הניצבים אל מול **דברים**.

לאחר מכן, עלינו לשאול את עצמנו כיצד היסוד האחר, שעד עתה אפיינו אותו רק כאובייקט התבוננות, חודר אל תוך התודעה, היכן שהוא נתקל בחשיבה.

כדי לענות על שאלה זו, עלינו לרוקן את שדה התבוננותנו מכל דבר שהחשיבה כבר הכניסה בו. כי, תוכן תודעתנו ברגע כלשהו חדור תמיד מושגים באופנים שונים ומגוונים ביותר.

עלינו לדמות לעצמנו שישות בעלת אינטליגנציה אנושית מפותחת במלואה עולה מאין ומתייצבת אל מול העולם. הדבר שישות זו תהיה מודעת לו, לפני שתפעיל את החשיבה, הוא התוכן הטהור של ההתבוננות. אז, העולם יגלה לישות זו רק אוסף טהור וחסר-קשר של **אובייקטים של תחושה**: צבעים, צלילים, תחושות של לחץ, חום, טעם וריח, וכן תחושות הנאה ואי-נעימות. אוסף זה הוא תוכן ההתבוננות הטהורה, המשוחררת מחשיבה. מולו ניצבת החשיבה, המוכנה לפעול כאשר תימצא נקודת-מוצא. במהרה, הניסיון מלמד שזאת אכן נמצאת. החשיבה מסוגלת לשזור חוטים מיסוד התבוננות אחד אל משנהו. היא קושרת מושגים מסוימים אל יסודות אלה וכך מביאה אותם לידי יחס בינם לבין עצמם. הראינו כבר כיצד רשרוש שאנו נתקלים בו, קשור להתבוננות אחרת, בזה שאנו מאפיינים את המוקדם יותר כתוצאה של המאוחר יותר.

אם נזכור שלעולם אין להתייחס לפעילות החשיבה כסובייקטיבית, אז לא נתפתה להאמין שלקשרים כאלה, המבוססים על-ידי החשיבה, יש תקפות סובייקטיבית בלבד.

בשל הרגלי דיבור משתנים, נראה לי כי עליי להגיע לכלל הסכמה עם קוראיי באשר לשימוש במילה אחת שמוכרזת אני להשתמש בה מכאן ואילך. המילה היא '**רושם**'. אשתמש במילה '**רושם**' כדי להתייחס ל'**אובייקטים הישירים של התחושה**' אשר הוזכרו לעיל, כל עוד הסובייקט המודע לעצמו מכיר את האובייקטים האלה דרך התבוננות. כך, לא את תהליך ההתבוננות, אלא את **אובייקט** ההתבוננות מכנה אני בשם זה.

בחרתי שלא להשתמש במונח **תחושה**, כי בפיסולוגיה למונח תחושה יש משמעות מסוימת, מצומצמת יותר מזו של המושג שלי **רושם**. אני יכול לאפיין בקלות רגש הקיים בתוכי כרושם, אך לא כתחושה במובן

הפיסולוגי. בכך שהוא הופך לרושם עבורי, אני רוכש ידע גם על הרגש שלי. ומכיוון שאנו רוכשים ידע גם על חשיבתנו באמצעות התבוננות, אנו יכולים לכוון גם את החשיבה, כפי שהיא מופיעה לראשונה בתודעתנו, רושם.

האדם הנאיבי מתייחס לרשמים, כפי שהם מופיעים לראשונה, כדברים שקיומם בלתי-תלוי בישות האנושית עצמה. אם אנו רואים עץ, אנו מאמינים בהתחלה שהעץ, בצורה בה אנו רואים אותו, על צבעיו השונים וכו', ניצב שם במקום שאליו מכוון מבטנו. מנקודת-מבט נאיבית זו, אם אנו רואים את השמש מופיעה בבוקר כחפץ עגול ושטוח באופק ולאחר מכן עוקבים אחר מהלכו של חפץ עגול ושטוח זה, אנו מאמינים שכל זה מתקיים ומתרחש כפי שאנו רואים זאת. אנו דבקים באמונה זו עד שאנו נתקלים ברשמים אחרים הסותרים את הראשונים. הילד, שעדיין לא רכש ניסיון לגבי מרחקים, מנסה לאחוז בירת, ורק כאשר רושם שני סותר את הרושם הראשון, יכול הוא לתקן את מה שבהתחלה נראה לו ממש. כל הרחבה של תחום הרשמים שלי גורמת לי לתקן את תמונת-העולם שלי. זה ברור בחיים היומיומיים כפי שזה ברור באבולוציה הרוחית של המין האנושי. התמונה הקדומה של הקשר בין האדמה והשמש והגופים השמימיים האחרים, הייתה צריכה להתחלף עם זו של קופרניקוס, כי התמונה הקדומה לא תאמה לרשמים חדשים, שלא היו ידועים קודם. כאשר ד"ר פרנץ²³ ניתח אדם עיוור מלידה, אמר המנותח שלפני הניתוח הוא בנה באמצעות חוש המגע, תמונה שונה לחלוטין בדבר גודלם של אובייקטים. היה עליו לתקן את הרשמים שקלט באמצעות חוש המגע עם הרשמים שקלט באמצעות חוש הראייה.

מדוע נאלצים אנו לתקן ללא הרף את התבוננויותינו?

שיקול פשוט מספק תשובה לשאלה זו. אם אני עומד בקצה האחד של שדרה, הרי שהעצים בקצה השני ייראו לי קטנים יותר וקרובים יותר זה לזה מאשר העצים הקרובים אליי. תמונת הרושם שלי תשתנה אם אשנה את המקום ממנו מבצע אני את התבוננויותיי. כך, הצורה בה תמונת הרושם מתייצבת בפניי, תלויה בתנאים המוגדרים לא על-ידי האובייקט, אלא על ידי, המתרחש. לשדרה לא משנה כלל היכן אני עומד. אך, התמונה שיש לי מהשדרה תלויה ביסודה במקום שבו אני עומד. באותה דרך, אין זה משנה לשמש ולמערכת השמש שבני-אדם מסתכלים בהם רק מהאדמה. אך, תמונת הרושם של גרמי השמים, אשר מתייצבת בפני בני-האדם, מוגדרת מעצם קיומם על-פני האדמה. תלות זו של תמונת הרושם במקום ממנו אנו מתבוננים, היא תלות מהסוג הקל ביותר להבנה. הנושא הופך מורכב יותר כאשר אנו נוכחים לדעת שתמונת הרושם שלנו תלויה במבנה הגופני והרוחי שלנו. הפיסיקאי מראה שישנן תנודות אוויר במרחב בו אנו שומעים קול וגם בגוף בו אנו מחפשים את מקור הקול, מתגלה תנועה תנודתית בחלקיו. אך, אנו נעשים מודעים לתנועה זו כקול רק אם יש ברשותנו אוזן בעלת מבנה תקין. בלעדיה, העולם כולו היה דומם עבורנו

²³ יוהאן כריסטוף אוגוסט פרנץ (נולד בשנת 1807), מנתח עיניים. (תוספת המתרגם לאנגלית).

לעד. הפיסיולוגיה מלמדת אותנו שישנם בני-אדם מסוימים שאינם קולטים דבר מתפארת הצבעים הנהדרת המקיפה אותנו. תמונת הרושם שלהם מראה רק הבדלים קלים של קהות ובהירות. אחרים אינם יכולים לקלוט רק צבע מסוים, אדום למשל. תמונת העולם שלהם חסרה גוון זה ולכן היא שונה למעשה מזו של אדם ממוצע. ברצוני לכנות את התלות של תמונת הרושם שלי במקום ההתבוננות, 'תלות מתמטית', ותלותה במבנה שלנו – 'תלות איכותית'. הגדלים והמרזקים היחסיים של רשמי מוגדרים על-ידי התלות המתמטית; איכותם – על-ידי התלות האיכותית. העובדה שאני רואה משטח אדום כאדום – הגדרה איכותית זו – תלויה במבנה העין שלי.

בהתחלה, אם כן, תמונות הרושם שלנו הן סובייקטיביות. הכרה זו באופי הסובייקטיבי של רשמינו יכולה להובילנו בקלות לידי הטלת ספק בכך שביסודם מונח בכלל משהו אובייקטיבי. אם אנו יודעים שרושם, למשל צבע אדום או צליל מסוים, מתאפשר רק הודות למבנה האורגניזם שלנו, אז אנו עשויים להאמין בקלות שהרושם לא קיים מחוץ לסובייקטיביות שלנו ומלבד פעולת ההתרשמות ממנו, שבה הוא האובייקט, אין לו שום סוג של קיום. השקפה זו מצאה ביטוי קלאסי בג'ורג' ברקלי, שסבר שברגע שאנו נעשים מודעים לחשיבות הסובייקט עבור רשמים, איננו יכולים להאמין עוד בעולם המתקיים בנפרד מהרוח המודעת:

אמיתות מסוימות קרובות וברורות כל כך לתודעה, שהאדם צריך רק לפקוח את עיניו כדי לראותן. כך מתייחס אני לאמת החשובה שלכל צבא השמים ולכל השייך לאדמה, בקיצור, לכל אותם גופים המרכיבים יחד את המבנה האדיר של העולם, אין שום הוויית-קיום בלי תודעה, שהוויית-קיומם מבוססת על קליטתם או הכרתם; שכתוצאה מכך, כל עוד הם אינם נקלטים על ידי או אינם נוכחים בתודעתי או בתודעתה של רוח ברואה אחרת, או שאין להם שום הוויית-קיום או שהם מתקיימים בתודעתה של רוח נצחית כלשהי.²⁴

מהשקפה זו לא נותר דבר מהרושם, אם אנו מסלקים ממנו את התהליך בו הוא נקלט. אין צבע כאשר דבר לא נראה; אין צליל כאשר דבר לא נשמע. מחוץ לפעולת ההתרשמות, קטגוריות כמו מרחב, צורה ותנועה קיימות באותה מידה בה צבע וצליל קיימים. בשום מקום איננו יכולים לראות מרחב או צורה לכשעצמם; אלא, אנו רואים אותם תמיד בהקשר עם צבע או תכונות אחרות התלויות בוודאות בסובייקטיביות שלנו. אם תכונות אלה נעלמות עם ההתרשמות שלנו, אז גם המרחב והצורה, הקשורים אליהם, מוכרחים להיעלם.

²⁴ מתוך חיבור על עקרונות ההכרה האנושית (1710), מאת ג'ורג' ברקלי (1685-1753). ברקלי היה פילוסוף אירי ומרצה על אלוהות, יונית ועברית באוניברסיטת דבלין. הוא חי באמריקה (1728-1731) לפני שהיה לבישוף של קלויין (1734) ויצא לגמלאות באוקספורד (1752). הוא היה הפילוסוף של אי-מטריאליזם ואידיאליזם (סובייקטיבי) שמוצה באמירה *esse est percipi*, כלומר 'להיות, משמעו להיות נתפס'. (תוספת המתרגם לאנגלית).

להשגה שגם אם צורה, צבע, צליל וכן הלאה, אינם קיימים מחוץ לפעולת ההתרשמות, בכל זאת מוכרחים להימצא דברים הקיימים בלי תודעה והם זהים לתמונות הרושם המודעות, התשובה על-פי ברקלי תהיה לומר שצבע יכול להיות זהה רק לצבע, צורה לצורה. רשמנו יכולים להיות זהים רק לרשמנו ולא לשום דבר אחר. גם מה שאנו מכנים אובייקט אינו מהווה דבר מלבד אוסף רשמים המחוברים באופן מסוים. אם אני מוציא משולחן את צורתו, מרחבו, צבעו וכן הלאה – למעשה, כל מה שהינו הרושם שלי בלבד – אז לא נותר דבר. השקפה זו, אם ניצמד אליה באופן לוגי, תוביל אותנו לטענה שהאובייקטים של התרשמותי מתקיימים אך ורק באמצעותי; הם נעלמים עם התרשמותי ואין להם שום משמעות בלעדיה. מלבד רשמיי, איני יודע על אובייקטים כלשהם ואיני יכול לדעת על שכמותם.

בלתי-אפשרי להתנגד לטענה זו, כל עוד היא נשארת רק כהתייחסות כללית לדרך בה הרושם מוגדר בחלקו על-ידי מבנה הסובייקט. ברם, העניין היה נראה שונה לחלוטין אילו היינו בעמדה שהייתה מאפשרת לנו לתאר את הפונקציה המדויקת של קליטת הרשמים שלנו עם התהוותו של רושם. אז, היינו יודעים מה קורה לרושם במהלך קליטתו והיינו יכולים לקבוע איזה היבט של הרושם היה מוכרח להתקיים עוד לפני שנקלט.

כך, חקירתנו מוסבת מאובייקט ההתרשמות אל הסובייקט שלה. איני קולט רק דברים אחרים; אני קולט גם את עצמי. בניגוד לתמונות-הרושם הבאות והולכות ללא הרף, **אני** הוא שנשאר. זהו תוכן-הרושם של עצמי. כאשר יש לי רשמים אחרים, הרושם של ה'אני' יכול להופיע תמיד בתודעתי. ברם, כאשר אני שקוע בהתרשמות מאובייקט נתון, אז באותו רגע אני מודע אך ורק לו. הרושם של עצמיותי יכול להתווסף לזה. אז, איני מודע רק לאובייקט, אלא גם לאישיותי, הניצבת אל מול האובייקט ומתבוננת בו. איני רואה רק עצמי, אני גם יודע שאני הוא מי שרואה אותו. יתר על כן, אני נוכח לדעת שמהו מתרחש בפנימיותי **בעודי** מתבונן בעצמי. כאשר העץ נעלם משדה ראייתי, נשאר בתודעתי שריד מתהליך זה: תמונת העץ. כאשר הייתי שקוע בהתבוננות, תמונה זו התאחדה עם עצמיותי. בכך עצמיותי התעשרה: תוכנה קלט אל תוכו יסוד חדש. אני מכנה יסוד זה **התמונה המנטלית** שלי מהעץ. לא היה שום צורך לדבר על **תמונות מנטליות** אלמלא חוויתי אותן ברושם של עצמיותי. במקרה זה, רשמים היו באים והולכים; הייתי נותן להם לחלוף. רק משום שאני קולט את עצמיותי ומבחין בכך שעם כל רושם, גם תוכן עצמיותי משתנה, שאני מוצא את עצמי נאלץ לקשור את ההתבוננות באובייקט למצבי שהשתנה ולדבר על התמונה המנטלית שלי.

אני קולט תמונות מנטליות **בעצמיותי** באותה דרך בה אני קולט צבעים, צלילים וכן הלאה **באובייקטים אחרים**. מנקודת-מבט זו, יש ביכולתי לעשות הבחנה ולכנות את האובייקטים האחרים האלה הניצבים מולי – **עולם חיצוני** ואת התוכן של רושם עצמיותי – **עולם פנימי**. אי-היכולת לזהות את הקשר בין התמונה המנטלית והאובייקט הובילה לאי-הבחנות הגדולות ביותר בפילוסופיה המודרנית. ההתרשמות של שינוי פנימי, ההשתנות שעצמיותי עוברת, נדחפה אל החזית והאובייקט הגורם להשתנות זו נעלם כליל.

נאמר שאיננו קולטים אובייקטים, אלא רק את התמונות המנטליות שלנו. איני אמור לדעת דבר על האובייקט הנתון להתבוננותי, השולחן-לכשעצמו, אלא רק על השינוי המתרחש בעצמותי בעודי מתרשם ממנו. אין לבלבל השקפה זו עם ההשקפה של ברקלי המוזכרת לעיל. ברקלי מציין את הטבע הסובייקטיבי של תוכן הרשמים שלי, אך הוא אינו אומר שביכולתי לדעת רק את התמונות המנטליות שלי. הוא מגביל את הידע שלי לתמונות המנטליות שלי כי הוא מאמין שלא קיימים אובייקטים מחוץ לתמונות המנטליות שלי. לאור השקפה זו, ברגע בו אני מפסיק להפנות את מבטי אל השולחן, מה שאני רואה כשולחן חדל להתקיים. לכן, עבור ברקלי, הרשמים שלי מתהווים ישירות מכוחו של האל. אני רואה שולחן כי האל יצר את הרושם הזה בפנימיותי. ברקלי אינו מכיר ישויות ממשיות כלשהן מלבד האל ורוחות אנוש. מה שאנו מכנים עולם, קיים אך ורק בתוך רוחות. מה שהאדם הנאיבי מכנה עולם חיצוני, טבע גופני, אינו קיים עבור ברקלי.

השקפתו של ברקלי ניצבת נגד ההשקפה הקנטיאנית הנפוצה כיום.²⁵ גם זו מגבילה את הידע שלנו על העולם לתמונות המנטליות שלנו בלבד. אך, היא אינה עושה זאת כי ההשתכנעות שדברים אינם קיימים מלבד תמונות מנטליות אלה, יכולה להתקיים. ההשקפה הקנטיאנית דווקא מאמינה שאנו בנויים כך שביכולתנו ללמוד רק על השינויים בעצמותנו, לא על הדברים-לכשעצמם הגורמים אותם. מהנסיבה שאני יודע רק את התמונות המנטליות שלי, ההשקפה הקנטיאנית מסיקה לא שאין קיום שאינו מותנה בתמונות מנטליות אלה, אלא רק שהסובייקט אינו יכול לקלוט באופן ישיר קיום כזה אל תוכו. השקפה זו מסיקה שרק באמצעות "התווך של מחשבותיו הסובייקטיביות, שהוא יכול לתאר אותו לעצמו, לדמיין אותו, לחשוב אותו, להכיר אותו ואולי גם להיכשל בהכרתו" של קיום זה.²⁶ השקפה (קנטיאנית) זו מאמינה שהיא מוסרת משהו ודאי בהחלט, משהו ברור שאינו מצריך שום הוכחה.

הנחת היסוד הראשונה שפילוסוף חייב להביא לתודעה בהירה היא ההכרה **שבהתחלה** הידע שלנו מוגבל אך ורק לתמונות המנטליות שלנו. התמונות המנטליות שלנו הן הדבר היחיד שאנו יודעים באופן ישיר, חווים באופן בלתי-אמצעי; ורק מפני שאנו חווים אותן באופן בלתי-אמצעי, גם הספק הקיצוני ביותר לא יכול לשלול מאתנו את ידיעתנו עליהן. לעומת זאת, הידע המתפשט אל מעבר לתמונות המנטליות שלנו – אני משתמש בביטוי זה במובנו הרחב ביותר, כך שיכלול את כל התהליכים הנפשיים – אינו מוגן מפני הספק. לכן, **עם תחילת ההתפלספות**, כל ידע המתפשט אל מעבר לתמונות מנטליות, מוכרח להיות מוצג במפורש כפתוח לספק.

²⁵ עמנואל קאנט (1724-1804). בדרך-כלל, מתייחסים אליו כמייסד האפיסטמולוגיה, פילוסופיה במובן המודרני. רודולף שטיינר פתח את ההקדמה שלו לספרו *אמת וידע – מבוא לפילוסופיה של החירות* (1892) במשפט: "הפילוסופיה בימינו סובלת מאמונה לא-בריאה בקאנט". בה במידה שמאמינים שבני-אדם יכולים לדעת רק את תבניות הידיעה שלהם ולכן ישנם גבולות ליכולת האנושית לדעת, תלות לא-בריאה זו בקאנט עדיין קיימת בימינו. (תוספת המתרגם לאנגלית).

²⁶ מתוך *אנליזה של המציאות*, עמ' 28, מאת אוטו לייבמן. (הערת המחבר).
אוטו לייבמן (1840-1912) היה ניאו-קנטיאני. רודולף שטיינר מתאר את עבודותיו כ"מודלים ממשיים של ביקורת פילוסופית. כאן, דעת חריפה מגלה בשניות סתירות בעולמות החשיבה, חושפת כחצאי-אמיתות מה שמופיע כשיפוט שלמים ומראה איזה יסודות לא-מספקים קיימים במדעים הבודדים, כאשר תוצאותיהם מופיעים בפני בית-המשפט העליון של החשיבה..." (מתוך *חידות הפילוסופיה*). (תוספת המתרגם לאנגלית).

כך פותח פולקלט²⁷ את ספרו תורת ההכרה של עמנואל קאנט. אך מה שמוצג בו כאילו היה אמת ברורה ומובנת מאליה, הוא באמת תוצאה של תהליך חשיבה מהסוג הבא. "האדם הנאיבי מאמין שאובייקטים, כפי שאנו קולטים אותם, מתקיימים גם מחוץ לתודעה האנושית. אך נראה שהפיסיקה, הפיסיולוגיה והפסיכולוגיה מלמדות שהמבנה שלנו נחוץ לקליטת רשמים וכתוצאה מכך איננו יכולים לדעת משהו אודות דברים אחרים מלבד מה שהמבנה שלנו מעביר לנו. לכן רשמינו הם השתנויות של המבנה שלנו ולא הדברים-לכשעצמם." אדוארד פון הרטמן מאפיין קו מחשבה זה בכך שהוא מוביל בהכרח להכרה שיכולה להיות לנו ידיעה ישירה רק של התמונות המנטליות שלנו.²⁸ היות שאנו מוצאים מחוץ לאורגניזם שלנו תנודות של גופים ושל אוויר, המופיעות בפנינו כקול, השקפה זו טוענת שמה שאנו מכנים קול אינו יותר מאשר תגובה סובייקטיבית של האורגניזם שלנו לתנודות אלה בעולם החיצוני. באותה דרך, צבע וחום הם רק השתנויות של האורגניזם שלנו. על-פי השקפה זו, רשמים של חום וצבע מתעוררים בתוכנו כתוצאה מהתהליכים בעולם החיצוני שהינם שונים לגמרי ממה שאנו חווים כחום או צבע. כאשר תהליכים אלה מגרים את העצבים בעורי, יש לי רושם סובייקטיבי של חום; כאשר הם מגרים את עצב-הראייה, אני קולט אור וצבע. לכן, אור, צבע וחום נוצרים על-ידי עצבי החושים שלי כתגובות לגירויים חיצוניים. גם חוש המגע מציג בפניי לא את האובייקטים של העולם החיצוני, אלא רק מצבים של גופי. על-פי הפיסיקה המודרנית, אנו עשויים לחשוב שהגוף מורכב מחלקיקים אינפיניטיסימליים – מולקולות – ומולקולות אלה לא נוגעות זו בזו, אלא נמצאות במרחק מה זו מזו. ביניהן קיים חלל ריק. הן משפיעות זו על זו דרך חלל זה דרך כוחות משיכה ודחייה. כאשר אני מקרב את ידי אל גוף מסוים עד כדי מגע, המולקולות של ידי אינן נוגעות במולקולות של הגוף. תמיד נשאר מרווח מסוים בין ידי והגוף. מה שאני חש כהתנגדות של הגוף אינו מהווה דבר מלבד ההשפעה של כוח הדחייה שהמולקולות שלו מפעילות על ידי. אני נמצא לגמרי מחוץ לגוף הנדון וקולט אך ורק את השפעתו על האורגניזם שלי.

כדי להשלים את ההתייחסויות האלה, יש לנו את תורת אנרגיות החושים הייחודיות, אשר הוצעה על-ידי י. מילר.²⁹ על-פי תורה זו, לחושינו יש תכונה מוזרה כזו שכל חוש וחוש מגיב לכל הגירויים החיצוניים רק באופן יחיד ומסוים. אם מופעל גירוי על עצב-הראייה, אז נוצר רושם של אור, אם הגירוי נוצר באמצעות מה שאנו מכנים אור, באמצעות לחץ מכני או באמצעות זרם חשמלי הפועל על העצב. לעומת זאת, אותו גירוי חיצוני מעורר בחושים השונים רשמים שונים. מזה נראה שחושינו יכולים למסור רק מה שמתרחש בהם עצמם, אך לא דבר מהעולם החיצוני. החושים קובעים את הרשמים על-פי טבעם הם.

²⁷ יוהנס פולקלט (1842-1930) היה ניאו-קנטיאני. רודולף שטיינר היה מעודכן לגבי עבודותיהם של לייבמן ופולקלט. ראה את הפירושים שנתן בספרו *חידות הפילוסופיה*, חלק II, פרק 4. (תוספת המתרגם לאנגלית).

²⁸ השווה עם הבעיות היסודיות של תורת הכרה, עמ' 16-40. (הערת המחבר).

²⁹ יוהנס פטר מילר (1801-1858), פיסיולוג ועוסק באנטומיה. הוא הציג את המושג של אנרגיה ייחודית של עצבים; הסביר תחושות צבע אשר נוצרו על-ידי הפעלת לחץ על הרשתית; חקר את הדם, הלימפה, הלימפה השומנית, הקול והאמבריוולוגיה. מחבר הספר *Handbuch der Physiologie des Menschen*. (תוספת המתרגם לאנגלית).

הפיסולוגיה מראה שתיתכן אי-ידיעה ישירה בדבר ההשפעה שיש לאובייקטים בתוך איברי החושים שלנו. כאשר פיסולוגים עוקבים אחר התהליכים המתרחשים בגופנו, הם מגלים את ההשפעות של תנועה חיצונית שכבר השתנתה בתוך איברי החושים בדרכים רבות ושונות. אנו רואים זאת בצורה הברורה ביותר בעין ובאוזן. שתייהן איברים מורכבים מאוד, המשנים את הגירוי החיצוני באופן מהותי לפני העברתו אל העצב המתאים. מקצה העצב ההיקפי, הגירוי שכבר עבר שינוי, עובר עתה אל המוח. כאן, האיברים המרכזיים מוכרחים להיות מגורים. מזה מסיקים שהתהליך החיצוני עובר סדרה של שינויים לפני הופעתו בתודעה. מה שמתרחש במוח קשור לתהליך החיצוני דרך תהליכי-ביניים רבים כל כך שאין ביכולתנו לחשוב על דמיון כלשהו ביניהם. בסופו של דבר, המוח לא מעביר לנפש לא תהליכים חיצוניים ואף לא תהליכים באיברי החושים, אלא אך ורק תהליכים תוך-מוחיים. יחד עם זאת, גם את התהליכים האלה הנפש אינה קולטת באופן ישיר. מה שבסופו של דבר מופיע בתודעה אינו תהליכים תוך-מוחיים כלל וכלל, כי אם **תחושות**. תחושת **אדום** שיש לי אינה דומה כלל לתהליך המתרחש במוח כאשר אני חש אדום. האדום עולה שוב רק כהשפעה בנפש והוא נגרם אך ורק על-ידי תהליך תוך-מוחי. לכן הרטמן אומר:

מה שהסובייקט קולט אלו הן תמיד רק השתנויות של מצביו הנפשיים ושום דבר אחר.³⁰

ברם, כאשר יש לי תחושות, הן עדיין רחוקות מלהיות מקובצות במה שאני קולט כדברים. ככלות הכול, רק תחושות נפרדות יכולות להימסר לי על-ידי המוח. תחושות של מוצקות ורכות נמסרות לי באמצעות חוש המגע; צבע ואור באמצעות חוש הראייה. יחד עם זאת, הן מאוחדות באותו אובייקט. איחוד כזה, אם כן, יכול להתבצע רק על-ידי הנפש עצמה. כלומר, הנפש מחברת תחושות נפרדות, הנמסרות על-ידי המוח, לכדי גופים. מוחי מוסר לי במסלולים שונים ונפרדים לחלוטין, תחושות של ראייה, טעם ושמיעה שהנפש מחברת אז לתמונה מנטלית של חצוצרה. שלב סופי זה של התהליך (התמונה המנטלית של החצוצרה) נמסר לתודעתי כדבר ראשון. בו לא ניתן למצוא דבר ממה שקיים מחוץ לי ומלכתחילה הטביע את הרושם על חושיי. בדרך אל המוח ומן המוח אל הנפש, האובייקט החיצוני אבד לחלוטין.

בהיסטוריית התרבות האנושית יהיה קשה למצוא עוד מבנה מחשבתי אשר נבנה בתחכום רב מזה ואף-על-פי-כן, לאחר בדיקה קפדנית, מתפורר כליל. הבה נבחן מקרוב כיצד מבנה זה נבנה. הוא מתחיל במה שנתון לתודעה הנאיבית מהדבר אשר נקלט. לאחר מכן הוא מראה שכל מה שנמצא שם לא היה יכול להיות קיים עבורנו, אלמלא היו לנו חושים. אם אין עין, אין צבע. אם כן, הצבע אינו מצוי במה שמשפיע על העין. תחילה הוא נוצר מפעולת הגומלין בין העין והאובייקט. האובייקט, אם כן, חסר-צבע. אלא שהצבע אינו מצוי גם בעין. בעין קיים תהליך כימי או פיסי המועבר תחילה על-ידי העצב אל המוח, במקום שבו הוא מחולל תהליך נוסף. תהליך זה עדיין אינו הצבע. רק באמצעות תהליך תוך-מוחי שהצבע עולה בנפש, שם,

³⁰ מתוך הבעיות היסודיות של תורת הכרה. (הערת המחבר).

הוא עדיין אינו חודר את תודעתי, אלא מועבר תחילה החוצה על-ידי הנפש על פני גוף. זהו הדבר הראשון. עתה מתחיל הניתוח המחשבתי. אלמלא היו לי עיניים, הגוף היה מופיע בפניי חסר-צבע. לכן איני יכול לייחס צבע לגוף. אני יוצא לחפש אחריו. אני מחפש אותו בעין, אך לשווא; בעצב, גם לשווא; במוח, שוב לשווא. לבסוף, אני מחפש אותו בנפש. שם אני מוצא אותו, אך לא קשור לגוף. אני מוצא את הגוף הצבעוני רק בנקודה שממנה התחלתי. המעגל נסגר. מה שהאדם הנאיבי מדמה לעצמו כנוכח חיצונית במרחב, אני מזהה כתוצר נפשי שלי.

כל עוד אנו עקביים, נראה שהכול תואם להפליא. אך, עלינו להתחיל שוב מן ההתחלה. ככלות הכול, עד כה עסקתי במהות, ברושם החיצוני, עליו הייתה לי, כאדם נאיבי, השקפה שגויה לחלוטין. האמנתי שהייתה לו תמידות אובייקטיבית כפי שאני קולט אותו. עתה, אני מבחין בכך שהוא נעלם עם העלאת התמונה המנטלית שלי; שהוא רק השתנות של מצבי הנפש שלי. האם אני עדיין רשאי לקחת אותו כנקודת-מוצא להתייחסויותיי? האם יכול אני לומר שיש לו השפעה על נפשי? מכאן ואילך, עליי להתייחס לשולחן עצמו – שקודם חשבתי שפעל עליי ויצר בתוכי תמונה מנטלית של עצמו – כתמונה מנטלית. אך כדי להיות עקבי, איברי החושים שלי והתהליכים בתוכם גם מוכרחים להיות רק סובייקטיביים. אין לי זכות לדבר על עין ממשית, אלא אך ורק על התמונה המנטלית שלי מהעין. הדבר זהה עם הולכה עצבית ותהליכים תוך-מוחיים, ולא פחות מכך עם התהליך בנפש עצמה, שדרכו **דברים** נבנים כנראה מתוך התוהו ובוהו של התחושות השונות. אם אעבור שוב על היסודות של פעולת הכרה, בהניחי שמעגל המחשבות הראשון נכון, אז פעולת ההכרה מתגלה כמארג של תמונות מנטליות, שלכשעצמן לא תיתכן השפעה הדדית ביניהן. איני יכול לומר: לתמונה המנטלית שלי מהאובייקט יש השפעה על התמונה המנטלית שלי מהעין, ומתוך פעולה הדדית זו עולה שם התמונה המנטלית מהצבע. וגם אין צורך שאעשה זאת. כי ברגע בו מסתבר לי שגם איברי החושים שלי ופעילויותיהם, התהליכים בעצבי ובנפשי, יכולים להיות ידועים רק על-ידי התרשמות, אז קו המחשבה אשר תואר לעיל, מתגלה כדבר בלתי-אפשרי. ואז, כל כך נכון לומר: לא יכול להיות לי רושם בלי האיבר החושי המתאים. ובאותה מידה, לא יכול להיות איבר חושי ללא התרשמות. אני יכול לעבור מהרושם שיש לי מהשולחן אל העין הרואה אותו, או אל עצבי העור הנוגע בו; אך על המתרחש בתוך אלה אני יכול ללמוד, שוב, רק באמצעות ההתרשמות. אז אני מבחין במהרה בכך שאין שום סימן של דמיון בין התהליך המתרחש בעין ומה שאני קולט כצבע. איני יכול לשלול את רושם הצבע שלי בכך שאצביע על התהליך בעין המתרחש במהלך התרשמות זו. וכן, איני יכול למצוא את הצבע בתהליכים העצביים והתוך-מוחיים; אני רק קושר רשמים חדשים בתוך האורגניזם שלי אל הרושם הראשון, אותו האדם הנאיבי ממקם מחוץ לאורגניזם. אני רק עובר מרושם אחד לבא אחריו.

יתר על כן, ישנה פרצה בקו הטענות כולו. אני נמצא בעמדה בה אני יכול לעקוב אחר התהליכים בתוך האורגניזם שלי, עד התהליכים המתרחשים במוחי, אף על פי שהנחותיי נעשות משוערות יותר ויותר ככל

שאני מתקרב לתהליכים המרכזיים שלו. מסלול ההתבוננות **החיצונית** מסתיים עם התהליך המתרחש במוחי; ליתר דיוק, הוא מסתיים במה שהייתי קולט אילו הייתי יכול לבחון את המוח בשיטות ואמצעים פיסיים וכימיים. מסלול ההתבוננות **הפנימית** מתחיל בתחושה ומרחיק עד לבניית דברים מתוך חומר התחושות. בנקודת המעבר מתהליך תוך-מוחי אל תחושה, מסלול ההתבוננות נקטע.

דרך זו של חשיבה, המכונה 'אידיאליזם ביקורתי' – בניגוד להשקפת התודעה הנאיבית, אותה היא מכנה 'ריאליזם נאיבי' – טועה בכך שהיא מאפיינת רושם אחד כתמונה מנטלית, בעוד שהיא מקבלת רושם אחר בדיוק באותה דרך בה קיבל אותו הריאליזם הנאיבי שהיא הפריכה רק למראית עין. אידיאליזם ביקורתי שואף להוכיח שלרשמים יש אופי של תמונות מנטליות, בעוד שהוא מקבל בצורה נאיבית את הרשמים הקשורים לאורגניזם עצמו כעובדות תקפות בצורה אובייקטיבית. יתר על כן, הוא אינו מבחין בכך שהוא מחבר שני תחומי התבוננות שביניהם אינו יכול למצוא שום קשר.

אידיאליזם ביקורתי יכול להפריך את הריאליזם הנאיבי רק אם יקבל, בסגנון נאיבי-ריאליסטי, את האורגניזם כמשהו שיש לו קיום אובייקטיבי. ברגע בו הוא נעשה מודע לכך שהרשמים הקשורים לאורגניזם והרשמים שהריאליזם הנאיבי מניח שקיימים באופן אובייקטיבי, זהים לחלוטין, אז הוא אינו יכול עוד להתבסס על הראשונים כבסיס ודאי. הוא נאלץ להתייחס גם למבנה הסובייקטיבי שלו עצמו כמערכת של תמונות מנטליות בלבד. אך, בכך אובדת האפשרות לחשוב על תוכן העולם הנקלט כתוצר של המבנה המנטלי שלנו. יהיה עלינו להניח שהתמונה המנטלית 'צבע' הייתה רק השתנות של התמונה המנטלית 'עין'. מה שמכונה אידיאליזם ביקורתי אינו ניתן להוכחה בלי שישאל משהו מהריאליזם הנאיבי, בעוד שריאליזם נאיבי ניתן להפרכה רק על-ידי קבלת ההנחות שהוא מניח מראש, במישור אחר, בלי שנבדקו.

במידה זו, הדבר הבא ודאי: חקירה בתחום ההתרשמות אינה יכולה להוכיח את תקפותו של האידיאליזם הביקורתי וגם לא להסיר מהרושם את אופיו האובייקטיבי.

עוד פחות מזה יכולה ההנחה ש"העולם הנקלט הוא תמונה מנטלית" להיתפס כמובנת מאליה ואינה מצריכה הוכחה. שופנהאואר פותח את יצירתו העיקרית *העולם כרצון ודימוי [תמונה מנטלית]* במילים:

העולם הוא התמונה המנטלית שלי. אמת זו נכונה לגבי כל ישות חיה ובעלת הכרה, אף על פי שרק בני-אדם יכולים להביאה אל תודעה משתקפת מופשטת. וכאשר הם עושים זאת הלכה למעשה, אז מתעוררת בהם הבנה פילוסופית. אז, ברור וניכר שאיננו מכירים לא שמש ולא אדמה, אלא תמיד רק עין הרואה את השמש, יד החשה באדמה; שהעולם סביבנו מתקיים כתמונה מנטלית בלבד, כלומר ביחס למשהו המדמה אותו, זאת אומרת אנו עצמנו. אם יש אמת כלשהי שאפשר לבטא **אפריורי**, הרי היא זו:

כי היא מבטאת את הצורה היחידה של התנסות אפשרית וניתנת לתפיסה כלשהי, כלומר אוניברסלית יותר מכל התנסות אחרת, מזמן, מרחב וסיבתיות, כי כל אלה מניחים מראש את קיומה...³¹

הנחה זו כולה קורסת לנוכח העובדה אשר צוינה לעיל, שהעין והיד הן רשמים לא פחות מהשמש והאדמה. וכך, במובנו של שופנהאואר תוך שימוש בסגנון התבטאותו, היינו יכולים לטעון: עיני הרואה את השמש וידי החשה באדמה, הן תמונות מנטליות בדיוק כמו השמש והאדמה. עם תובנה זו ובלי לעורר התרגשות, ברור שאני שולל את הנחתו של שופנהאואר. כי רק לגבי עיני וידי הממשיות יכולות להתקיים התמונות המנטליות מהשמש ומהאדמה כהשתנויות שלהן, ולא לגבי התמונות המנטליות שלי מהעין ומהיד. יחד עם זאת, אידיאליזם ביקורתי יכול לדבר על תמונות מנטליות אלה בלבד.

אידיאליזם ביקורתי אינו מסוגל כלל לרכוש תובנה על היחס שבין רשמים ותמונות מנטליות. אין ביכולתו לבצע את ההבחנה, אשר צוינה לעיל, בין מה שקורה לרושם במהלך תהליך הקליטה ומה שהיה מוכרח להיות קיים בו לפני שנקלט. כדי לעשות זאת, עלינו לעלות על נתיב אחר.

³¹ מתוך העולם כרצון ודימוי מאת ארתור שופנהאואר (1788-1860). שופנהאואר היה הפילוסוף הגרמני בעל ההשפעה הגדולה ביותר בין הגל וניטשה. ראה חידות הפילוסופיה מאת רודולף שטיינר. (תוספת המתרגם לאנגלית)

הכרת העולם

מתוך התייחסויותינו עד כה נובע שאיננו יכולים להוכיח באמצעות חקירת תוכן התבוננויותינו, שרשמנו הם תמונות מנטליות. הוכחה כזו כנראה מתבססת כאשר מראים – אם תהליך קליטת הרשמים מתרחש כפי שמאמינים שהוא מתרחש, על בסיס ההנחות הנאיביות-ריאליסטיות על המבנה הפסיכולוגי והפיסולוגי של האינדיבידואל – שאיננו עוסקים בדברים-לכשעצמם, אלא רק בתמונות המנטליות של הדברים. ברם, אם הריאליזם הנאיבי, תוך שמירה על עקביות, מוביל לתוצאות המראות את ההיפך הגמור של הנחותינו, אז יש לראות את ההנחות האלה כלא-מתאימות לייסוד השקפת-עולם ויש לדחותן. בכל מקרה, לא נכון לדחות את ההנחות ולקבל את המסקנות, כפי שעושים אידיאליסטים ביקורתיים, המבססים את טענתם שהעולם הוא התמונה המנטלית שלי, על קו הטיעונים דלעיל. (אדוארד פון הרטמן מציג בפירוט קו טיעונים זה בספרו *הבעיות היסודיות של תורת הכרה*.)

נכונותו של האידיאליזם הביקורתי היא דבר אחד; כוח השכנוע של הוכחותיו הוא דבר אחר. כיצד הדברים מסתדרים עם נכונותו, יידון בהמשך הספר. אך, כוח השכנוע של הוכחותיו הוא אפסי. כאשר מיישו בונה בית וקומת הקרקע מתמוטטת במהלך בניית הקומה השנייה, אז גם הקומה השנייה תתמוטט עמה. הריאליזם הנאיבי הוא לאידיאליזם הביקורתי כמו קומת הקרקע לקומה השנייה.

עבור מי שמאמין שהעולם הנקלט כולו הוא רק תמונה מנטלית ולמעשה הוא ההשפעה על נפשי של דברים שאינם ידועים לי, כמובן השאלה האפיסטמולוגית הממשית צריכה לעסוק בדברים המצויים מעבר לתודעתנו, הבלתי-תלויים בנו, ולא בתמונות המנטליות הנוכחות רק בנפשותינו. אז השאלה תהפוך להיות: היות שהדברים, שהינם בלתי-תלויים בנו, אינם נגישים להתבוננותנו **הישירה**, עד כמה יכולים אנו לדעת עליהם **בעקיפין**? אלה הדוגלים בהשקפה זו עוסקים לא בקשר הפנימי של רשמיהם המודעים, אלא רק ב**גורמים** הלא-מודעים של אותם רשמים. עבורם, גורמים אלה מתקיימים באופן עצמאי ומנקודת ראותם הרשמים נעלמים ברגע בו חושיהם מוסבים הלאה מהדברים. מנקודת-מבט זו, התודעה פועלת כראי שתמונותיהם של דברים מסוימים גם נעלמות ברגע בו פני השטח של הראי אינם מופנים אליהם. אך, מי שאינו רואה את הדברים עצמם, אלא רק את תמונות הראי שלהם, מוכרח ללמוד להסיק מסקנות אודות טבע הדברים **בעקיפין**, מתוך התנהגותן של ההשתקפויות. מדעי הטבע המודרניים נוקטים בעמדה זו. הם משתמשים ברשמים רק כאמצעי האחרון לרכישת ידע על התהליכים החומריים הניצבים מעבר להם. לגביהם, רק אלה קיימים באמת. אם פילוסופים, כאידיאליסטים ביקורתיים, מודים בכלל בקיום, אז חיפושם

אחר ידע, בעודם משתמשים בתמונות מנטליות כאמצעי, מכוון רק אל קיום זה. ההתעניינות של פילוסופים כאלה פוסחת על העולם הסובייקטיבי של תמונות מנטליות ומכוונת את עצמה אל מה שיוצר אותן.

אידיאליסט ביקורתי עשוי להרחיק ולומר: "אני סגור בתוך עולם התמונות המנטליות שלי ואיני יכול לצאת ממנו. אם אני חושב שקיים משהו מאחורי תמונות מנטליות אלה, אז גם מחשבה זו אינה מהווה דבר מלבד תמונה מנטלית." לכן, אידיאליסט כזה ישלול לגמרי את הדבר-לכשעצמו או לפחות יסביר שאין לו משמעות עבור בני-האדם; כלומר, היות שאיננו יכולים לדבר אודותיו, הרי כאילו אינו קיים כלל.

לאידיאליסט ביקורתי כזה, העולם כולו נראה כמו חלום, שמולו כל ניסיון לרכישת ידע יהיה פשוט חסר-משמעות. לאור השקפה זו, יכולים להיות רק שני סוגים של בני-אדם: אלה שדעתם מוטית ומתייחסים ליצירי חלוםם כדברים ממשיים, וחכמים הרואים את אפסותו של עולם חלומות זה ובהדרגה מאבדים כל חשק להטריח עצמם בגללו. מנקודת ראות זו, גם האישיות של האדם יכולה להפוך לתמונת-חלום בלבד. כפי שבשינה תמונת-חלום עצמית שלנו מופיעה בין תמונות-חלום אחרות, כך התמונה המנטלית של ה'אני' שלנו מתחברת לתמונות המנטליות של העולם החיצוני. לכן, תודעתנו אינה תופסת את ה'אני' הממשי שלנו, אלא רק תמונה מנטלית שלו. כי, אלה המכחישים את קיומם של דברים או את העובדה שאנו יכולים לדעת משהו אודותם, מוכרחים להכחיש גם את קיום אישיותם שלהם או לפחות את ידיעה על כך. בדרך זו מגיע האידיאליזם הביקורתי לטענה:

כל מציאות הופכת לחלום מופלא – בלי שיהיו בהם חיים שאותם חולמים או רוח היוצרת את החלימה – חלום המתחבר לחלום על עצמו.³²

כי, אלה המאמינים שהם יודעים שהחיים הישירים הם חלום, אין זה משנה אם הם חושדים בכך שדבר לא קיים מאחוריהם או אם הם מייחסים את התמונות המנטליות שלהם לדברים ממשיים. עבורם, החיים עצמם מאבדים כל עניין מדעי. המדע הוא אבסורד עבור אלה המאמינים שהיקום בר-ההשגה מתמצה בחלומות, בעוד שעבור אלה המאמינים שהם יכולים להסיק מהתמונות המנטליות לדברים עצמם, המדע מתמצה בחקירת 'הדברים-לכשעצמם'. אנו יכולים לכנות את השקפת-העולם הראשונה **אשלייתיות** מוחלטת; **ריאליזם טרנסצנדנטלי** הוא השם שניתן להשקפת-העולם השנייה על-ידי הפרשן העקבי ביותר שלה, אדוארד פון הרטמן.³³

³² מתוך *שליחות האדם* (1800) מאת יוהאן גוטליב פיכטה (1762-1814) פילוסוף גרמני בין קאנט והגל. רודולף שטיינר ביסס את עבודת הדוקטורט שלו, אשר יצאה לאור בשם *אמת וידע* (1892), על תורת ההכרה של פיכטה. ראה גם *חידות הפילוסופיה ו-חידות האדם*; וכן ההרצאה מ-16 בדצמבר 1915 – *רוחו של פיכטה בקרבנו*. (תוספת המתרגם לאנגלית).

³³ בהשקפת-עולם זו, ידע מכונה **טרנסצנדנטלי** כי הוא כולל את ההכרה שלא יכול להיאמר דבר ישירות על הדברים-לכשעצמם, אלא האדם מוכרח להסיק מסקנות עקיפות מהסובייקטיבי, הידוע, ללא-ידוע, השוקן מעבר לסובייקטיבי (הטרנסצנדנטלי). בהשקפת-עולם זו, הדבר-לכשעצמו נמצא מעבר לתחום העולם הידוע לנו ישירות, כלומר הוא טרנסצנדנטלי. ברם, עולמנו יכול להיות מיוחס לטרנסצנדנטלי בצורה טרנסצנדנטלית. השקפתו של הרטמן מכונה ריאליזם כי היא ממשיכה אל מעבר לסובייקטיבי, לאידיאלי, אל הטרנסצנדנטלי, אל הממשי. (הערת המחבר).

שתי השקפות אלה עולות בקנה אחד עם הריאליזם הנאיבי בכך שהן שואפות לרכוש אחיזה בעולם על-ידי חקירת הרשמים. אך, אין ביכולתן למצוא בסיס איתן בשום מקום בתחום זה.

אחת השאלות המרכזיות עבור חסידי הריאליזם הטרנסצנדנטלי מוכרחה להיות: "איך יוצר ה'אני' מתוך עצמו את עולם התמונות המנטליות?" עולם הנתון לנו כתמונות מנטליות, אשר נעלם ברגע בו אנו חוסמים את חושינו בפני העולם החיצוני, עולם זה יכול עדיין לעורר עניין בחיפוש הרציני אחר ידע, כל עוד הוא מהווה אמצעי לחקירה עקיפה של עולם ה'אני' הקיים בפני עצמו. אילו הדברים שאנו מתנסים בהם היו תמונות מנטליות, אז חיי היומיום היו דומים לחלום, וידע על מצב העניינים האמיתי היה דומה להתעוררות. גם תמונות החלום שלנו מעניינות אותנו רק כל עוד אנו חולמים ולכן איננו מבחינים בטבע החלום שלהם. ברגע בו אנו מתעוררים, איננו שואלים עוד על הקשר הפנימי של תמונות החלום שלנו, אלא על התהליכים הפיסיים, הפיסיולוגיים והפסיכולוגיים המונחים ביסודן. באותה דרך, פילוסופים הרואים בעולם תמונה מנטלית שלהם, אינם יכולים לגלות עניין בקשר הפנימי שבין פרטיו השונים. אם הם מודים בכלל באיזשהו קיום, הם לא ישאלו כיצד מתחברות ביניהן התמונות המנטליות שלהם. תחת זאת, הם ישאלו מה מתרחש בנפש המתקיימת באופן בלתי-תלוי בהם עצמם, בעוד שתודעתם כוללת סדרה מסוימת של תמונות מנטליות. אם אני חולם שאני שותה יין הגורם לצריבה בגרוני ואז מתעורר עם שיעול, אז ברגע ההתעוררות סיפור החלום מפסיק לעורר בי עניין.³⁴ תשומת-לבי מופנית עתה רק לתהליכים הפיסיולוגיים והפסיכולוגיים שבגללם כאב הגרון מבטא את עצמו בחלום באופן סמלי. באופן דומה, ברגע בו פילוסופים משתכנעים שלעולם הנתון יש אופי של תמונה מנטלית, עליהם לפסוח מעליה מיד אל הנפש הממשית הנמצאת מאחוריה. כמובן, המצב חמור יותר כאשר האשלייתיות מתכחשת לגמרי ל'אני'-לכשעצמו שמאחורי התמונות המנטליות או לפחות סבורה שבלתי-אפשרי לדעתו. אנו יכולים להיות מובלים בקלות רבה להשקפה כזו אם אנו מבחינים בכך שבניגוד לחלום, ישנו מצב של ערות שבו יש לנו הזדמנות לראות מבעד לחלומות ולייחסם למאורעות ממשיים, אך אין שום מצב העומד באותו יחס אל תודעת הערות. ברם, לאלה הדוגלים בהשקפה זו חסרה התובנה שלמעשה קיים משהו המתייחס להתרשמות גרידא כמו שהתנסויות במצב של ערות מתייחסות לחלימה. אותו משהו הוא **החשיבה**.

את חוסר התובנה הזה אין לשייך למתבונן הנאיבי. בני-אדם כאלה מתמסרים לחיים ומתייחסים לדברים כממשיים כפי שהם נחווים בהתנסות. אך, השלב הראשון שיש לקחת אל מעבר לגישה נאיבית זו יכול להיות רק השאלה: "איך מתייחסת החשיבה להתרשמות?" בלי להתחשב בכך אם הרושם בצורה בה הוא נתון לי, מתקיים או לא מתקיים, לפני העלאת התמונה המנטלית שלי ואחריה, הרי רק בעזרת החשיבה שביכולתי לומר דבר כלשהו אודותיו. כאשר אני אומר שהעולם הוא התמונה המנטלית שלי, אז ביטאתי

³⁴ השווה היווצרות חלומות מאת וייגנדט (1893). (הערת המחבר).

תוצאה של תהליך מחשבתי, ואם חשיבתי אינה ישימה בעולם, אז תוצאה זו היא טעות. החשיבה מכניסה את עצמה בין הרושם ובין טענה כלשהי אודותיו.

ציינתי כבר את הסיבה לכך שבדרך-כלל מתעלמים מהחשיבה במהלך ההתבוננות בדברים.³⁵ התעלמות זו נובעת מכך שאנו מפנים את תשומת-לבנו אך ורק לאובייקט חשיבתנו, ובאותו זמן איננו מפנים אותה אל החשיבה עצמה. לכן, התודעה הנאיבית מתייחסת אל החשיבה כמשהו שאינו קשור לדברים, ניצב כולו נפרד מהם ומבצע את התבוננותו בעולם. עבור התודעה הנאיבית, תמונת התופעות בעולם, המתוארת על-ידי הוגה דעות, אינה נחשבת כמשהו אינטגרלי של הדברים בעולם, אלא כמשהו המתקיים אך ורק בראש האנושי; העולם שלם גם בלי תמונה זו. העולם שלם ומוגמר על כל חומריו וכוחותיו; ובני-האדם מרכיבים תמונה של עולם מוגמר זה. את אלה החושבים כך, עלינו רק לשאול: "באיזו זכות מצהירים אתם שהעולם מוגמר בלי החשיבה? האם אין העולם יוצר חשיבה בראשי בני-האדם באותו כורח בו הוא יוצר פריחה בצמח? הטמינו זרע באדמה. הוא ישריש שורשים וינביט גבעול. הוא יוציא עלים ויפרח. הציבו את הצמח לפניכם. הוא ייקשר אל מושג מסוים בנפשכם. מדוע מושג זה משתייך אל הצמח פחות מעלים ופרחים? אתם עשויים לומר שעלים ופרחים קיימים בלי סובייקט קולט, בעוד שהמושג מופיע רק כאשר אדם ניצב אל מול הצמח. מצוין. אך, פרחים ועלים מופיעים בצמח רק אם ישנה אדמה שבה אפשר לטמון זרע ואם ישנם אור ואוויר שבהם עלים ופרחים יכולים להתגלות. בדיוק כך, מושג הצמח מופיע כאשר תודעה חושבת מתקרבת אל הצמח."

שרירותי למדי לראות בסך כל מה שאנו מתנסים בו לגבי דבר מסוים באמצעות ההתרשמות בלבד שלמות, כוליות, ולהתייחס למה שנובע מהתבוננות **חושבת** כספיח שאין לו שום קשר אל הדבר-לכשעצמו. אם היום ניתן לי ניצן של ורד, אז התמונה הניתנת להתרשמותי מוגבלת להווה המידי. אך, אם אשים את הניצן במים, אז מחר אקבל תמונה שונה לחלוטין של האובייקט שלי. ואם אוכל לשמור על עיניי מופנות אל ניצן הוורד, אז אוכל לראות את מצבו-היום משתנה ללא הרף אל מצבו-מחר דרך אינספור שלבי-ביניים. התמונה הניתנת לי ברגע מסוים אינה אלא חתך מקרי של אובייקט הנתפס במהלכו של תהליך התהוות מתמשך. אם לא אשים את הניצן במים, אז לא אצליח לפתח סדרה שלמה של מצבים הגלומים בו כאפשרויות. ויתכן שמחר יימנע ממני להוסיף ולהתבונן בפריחה, וכך ליצור תמונה לא-שלמה שלה. לא מציאותי לחלוטין לתפוס יסוד מקרי ולטעון, על התמונה המתגלה ברגע מסוים: זה הדבר.

³⁵ ראה פרק 3. החשיבה בשירות הבנת העולם.

באותה מידה יהיה זה רופף לראות בסך כל המאפיינים הנתונים להתרשמות כאובייקט הנדון. כמובן, אפשר שרוח תוכל לקלוט מושג ובו בזמן ובצורה בלתי-נפרדת ממנו, לקלוט גם רושם. רוח כזו לעולם לא תחשוב על המושג כמשהו שאינו שייך לאובייקט, אלא תייחס לו קיום בלתי-נפרד מהאובייקט.

אבהיר את הנקודה באמצעות דוגמה. כאשר אני זורק אבן באוויר בכיוון אופקי, אני רואה אותה במקומות שונים ברצף מסוים. אני מחבר את המקומות האלה בקו אחד. במתמטיקה, אני לומד צורות שונות של קווים, אחת מהן היא הפרבולה. אני יודע שהפרבולה היא קו שנוצר כאשר נקודה נעה על-פי חוקיות מסוימת. אם אחקור את התנאים על-פיהם נעה האבן שנזרקה, אגלה שקו תנועתה זהה לחלוטין למה שאני מכיר כפרבולה. העובדה שהאבן נעה בדיוק במסלול של פרבולה היא תוצאת התנאים הנתונים ונובעת בהכרח מהם. צורת הפרבולה שייכת לתופעה כולה, כמו כל תכונותיה האחרות. הרוח המתוארת לעיל, שאינה נזקקת לדרך העקיפה של החשיבה, תתייחס לא רק לסך כל התחושות החזותיות במקומות שונים כנתון, אלא גם, מאוחדת עם התופעה עצמה, לצורת הפרבולה של המסלול שאנו רק מוסיפים לתופעה באמצעות החשיבה.

האובייקטים נתונים לנו מלכתחילה בלי המושגים המתאימים לא בגלל האובייקטים, אלא בגלל המבנה הרוחני שלנו. ישותנו כולה מתפקדת בצורה כזו שעבור כל דבר במציאות, היסודות זורמים אלינו משני צדדים – צד ההתרשמות וצד החשיבה.

אין שום קשר בין האופן בו אני בנוי להבין דברים וטבעם של הדברים. ההפרדה בין ההתרשמות והחשיבה נוצרת רק ברגע בו אני, המתבונן, מתייצב אל מול הדברים. עם זאת, אלו יסודות שייכים לדבר ואלו לא, אינו יכול להיות תלוי בשום אופן בדרך בה אני מגיע להכרת היסודות הללו.

בני-אדם הם ישויות מוגבלות. מצד אחד, הם ישויות בין ישויות אחרות. הוויית-קיומם קשורה למרחב ולזמן. לכן, רק חלק מוגבל מהיקום כולו נגיש עבורם. מצד שני, חלק מוגבל זה קשור מכל הכיוונים, מבחינת זמן ומרחב, אל דברים אחרים. אילו קיומנו היה מאוחד עם הדברים כך שכל מאורע עולם היה בו בזמן מאורע שלנו, אז לא היה שום הבדל בינינו ובין הדברים. אך גם אז עבורנו לא היו דברים נפרדים. כל הדברים שהיו מתרחשים היו מתמזגים זה בזה ללא הרף. הקוסמוס היה מהווה אחדות, כוליות סגורה בתוך עצמה. בגלל מוגבלותנו, מה שאינו באמת נפרד נראה לנו נפרד. למשל, התכונה הנפרדת של אדום לעולם לא תהיה מבודדת. היא מוקפת מכל הצדדים על-ידי תכונות אחרות, אליהן היא משתייכת ובלעדיהן לא הייתה יכולה להתקיים. ברם, עלינו לבודד חתכים מסוימים מתוך העולם ולהתייחס אליהם בפני עצמם. מתוך שלמות צבע רבגונית, עינינו יכולה לקלוט רק רצף של צבעים נפרדים. מתוך מערכת מושגית מחוברת, ההבנה שלנו יכולה לתפוס רק מושגים נפרדים. הפרדה זו היא פעולה סובייקטיבית: היא תלויה בעובדה שאיננו זהים לתהליך-העולם; אנו ישויות יחידות בין ישויות אחרות.

אם כך, כל דבר תלוי בהגדרת הקשר שבין ישויות אחרות ובין הישות שהיא אנו עצמנו. הגדרה זו יש להבדילה מרכישת מודעות עצמית בלבד. זו האחרונה תלויה בהתרשמות, כמו מודעות לכל דבר אחר. בהתרשמותי מעצמי, מתגלות לי מספר תכונות אותן אני משלב למכלול אישיותי, כפי שאני משלב את התכונות צהוב, ברק מתכתי, קשה וכן הלאה, לאחדות 'זהב'. התרשמות-עצמית אינה מובילה אותי אל מחוץ לתחום של מה ששייך לי. התרשמות-עצמית כזו יש להבדילה מהגדרה-עצמית באמצעות **החשיבה**. כפי שאני משלב באמצעות החשיבה רושם יחיד מהעולם החיצוני בהקשר העולמי, כך באופן דומה אני גם משלב באמצעות החשיבה את הרשמים של עצמיותי בתהליך העולם. התרשמותי-העצמית סוגרת אותי בגבולות מסוימים; אך, לחשיבתי אין שום קשר לגבולות אלה. במובן זה, אני מהווה יצור דו-צדדי. אני מסוגר בתחום שאני קולט כתחום אישיותי, אך אני גם נושא פעילות המגדירה, מתוך ספירה עילאית יותר, את הוויית-קיומי המוגבלת. חשיבתנו, שלא כמו קליטת החושים והרגש שלנו, אינה אינדיבידואלית. היא אוניברסלית. היא מקבלת חותם אינדיבידואלי בכל ישות אנושית נפרדת רק מפני שהיא קשורה לרגש ולקליטת החושים של האינדיבידואל. ישויות אנוש נבדלות זו מזו דרך גיוונים מיוחדים אלה של החשיבה האוניברסלית. ישנו רק מושג אחד 'משולש'. אין זה משנה לתוכנו של מושג זה בין אם הוא נתפס על-ידי א' או ב' – על-ידי אדם זה או אחר בעל תודעה. אך, שני בני-אדם אלה בעלי תודעה יתפסו אותו בדרך אינדיבידואלית.

אל מול מחשבה זו ניצבת דעה קדומה נפוצה שקשה להתגבר עליה. דעה קדומה זו מונעת מלהגיע לתובנה שמושג המשולש הנתפס על ידי זהו למושג הנתפס על-ידי שכני. בני-אדם נאיביים רואים את עצמם כיוצרים של מושגיהם. לכן, הם מאמינים שלכל אדם יש מושגים אינדיבידואליים. להתגבר על דעה קדומה זו מהווה דרישה בסיסית של חשיבה פילוסופית. המושג האחד והיחיד של המשולש אינו הופך לריבוי בכך שאנשים רבים חושבים אותו. כי החשיבה של בני-אדם רבים היא בעצמה אחדות.

בחשיבה, ניתן לנו היסוד המאחד את האינדיבידואליות הייחודית שלנו עם הקוסמוס כולו. כאשר אנו חשים, מרגישים (וגם מתרשמים), אנו נבדלים; כאשר אנו חושבים, אנו הישות האחת-מאוחדת, החודרת כול. זהו הבסיס העמוק יותר של טבענו הכפול. בתוכנו, אנו רואים כוח מוחלט בהתהוותו, כוח שהינו אוניברסלי. יחד עם זאת, איננו יכולים להכירו בעודו זורם ממרכז העולם, אלא רק בנקודה שבהיקף. אילו ידענו אותו בעודו זורם ממרכז העולם, אז היינו מבינים את חידת העולם כולה מיד עם התעוררות תודעתנו. ברם, היות שאנו ניצבים בנקודה שבהיקף ומוצאים את הוויית-קיומנו מסוגרת בתוך גבולות מסוימים, מוכרחים אנו לחקור את התחום הנמצא מחוץ לישותנו בעזרת החשיבה הזורמת לתוכנו מתוך הוויית העולם האוניברסלית.

הדחף לידע עולה בתוכנו כי החשיבה המצויה אצלנו מרחיקה אל מעבר לנפרדות שלנו וקושרת את עצמה להוויית העולם האוניברסלית. לישויות חסרות חשיבה אין דחף כזה. אם דברים אחרים מתייצבים

מולם, לא מתעוררת אצלן שום שאלה. עבור ישויות חושבות, מושג נוצר מההיתקלות בדבר חיצוני. המושג הוא אותו חלק בדבר שאיננו מקבלים מבחוץ, אלא מבפנים. **ידיעה, הכרה**, תפקידן להשלים את האיזון או האיחוד של שני היסודות, הפנימי והחיצוני.

אם כן, רושם אינו משהו מוגמר או סגור. הוא מהווה צד אחד של המציאות כולה. הצד האחר הוא המושג. הפעולה של רכישת ידע (הכרה) היא הסינתזה של רושם ומושג. רק הצירוף רושם-מושג מהווה את הדבר בשלמותו.

הדיון הקודם מראה שחסר-משמעות לחפש אחר יסוד משותף כלשהו בין הישויות הנבדלות בעולם, מלבד התוכן המושגי המוצג על-ידי החשיבה. כל ניסיון למצוא אחדות עולמית שונה מתוכן מושגי זה הנאמן לעצמו – אותו אנו רוכשים באמצעות התבוננות חושבת ברשמינו – מועד לכישלון. עבורנו, לא באל אנושי אישי, לא בכוח, לא בחומר, וגם לא ברצון עיוור (שופנהאואר), ניתן לראות את היסוד האוניברסלי של העולם. כל המהויות האלה שייכות אך ורק לתחום מצומצם של התבוננותנו. אנו קולטים אישיות אנושית מוגבלת רק בנו עצמנו; כוח וחומר רק בדברים חיצוניים. ביחס לרצון, אפשר לראותו רק כביטוי פעילותה של אישיותנו המוגבלת. שופנהאואר רוצה להימנע מלהפוך את החשיבה 'המופשטת' לנושאת יסוד העולם האוניברסלי, ותחת זאת הוא מחפש אחר משהו שיתגלה לו לאלתר כממשי. פילוסוף זה סבור שאנו טועים בשיפוטנו את העולם אם אנו רואים אותו כחיצוני:

אכן, המשמעות המבוקשת של העולם המתייבב מולי רק כתמונה מנטלית שלי או המעבר ממנה כתמונה מנטלית גרידא של הסובייקט המכיר אל מה שהוא עשוי להיות מעבר לזה, לעולם לא ניתן יהיה לגלותה אם החוקר עצמו לא היה דבר מלבד סובייקט מכיר טהור (מלאך מכונף חסר גוף). אלא שגם הוא מושרש באותו עולם ומוצא את עצמו בתוכו **כאינדיבידואל**, כלומר הכרתו התומכת וקובעת את העולם כולו כתמונה מנטלית, מועברת באמצעות גוף המשמש כמתווך, שהעדפותיו הן, כפי שהוצג לעיל, נקודת המוצא של האינטלקט להתבוננות באותו עולם. עבור הסובייקט המכיר הטהור לכשעצמו, גוף זה הוא תמונה מנטלית כמו כל תמונה מנטלית אחרת, אובייקט בין אובייקטים: תנועותיו, פעולותיו, ידועות לו לא בצורה אחרת מהדרך בה ידועים לו השינויים בכל האובייקטים האחרים הנתונים להתבוננות, והן היו נותרות זרות ולא-מובנות לו אלמלא משמעותן הייתה מפוענחת עבורו בדרך שונה לחלוטין... לסובייקט המכיר, המופיע כאינדיבידואל בשל הזדהותו עם הגוף, גוף זה נתון בשתי דרכים נפרדות למדי: ראשית כתמונה מנטלית עבור התבוננות של האינטלקט, כאובייקט בין אובייקטים וכפוף לחוקיהם; אך באותו זמן בדרך שונה מאוד, כלומר מה שמוכר לכל אחד ואחד באופן ישיר ומצוין במילה **רצון**. כל פעולה אמיתית של רצונו מתבטאת מיד ותמיד גם בתנועת גופו: הוא אינו יכול באמת לרצות בפעולה בלי שיקלוט באותו זמן שהיא מופיעה כתנועת הגוף. פעולת הרצון ופעולת הגוף אינן שני מצבים שונים המוכרים

באובייקטיביות, הקשורים קשר סיבתי; הקשר שלהם אינו קשר של סיבה-תוצאה; אלא הם אותו דבר עצמו, הנתונים בשתי דרכים שונות לחלוטין: פעם באופן ישיר ופעם להתבוננות האינטלקט.³⁶

עם ניתוח זה, שופנהאואר חש שיש הצדקה למקם את 'האובייקטיביות' של הרצון בגוף. הוא סבור שאדם יכול לחוש בממשות – בדבר-לכשעצמו **במובן ממשי** – ישירות בפעולות הגוף. כנגד ניתוח זה, עלינו לציין שפעולות גופנו עולות למודעות שלנו רק דרך רשמים מעצמיותנו, וככאלה אין להן שום יתרון על-פני רשמים אחרים. אם ברצוננו **לדעת** את מהותן, אז ביכולתנו לעשות זאת רק באמצעות התבוננות **חושבת**; כלומר על-ידי שילובן במערכת התפיסתית של המושגים והאידיאות שלנו.

הדעה שהחשיבה מופשטת, ריקה מכל תוכן ממשי – שהיא מציעה לכל היותר תמונת ראי 'מושגית' של אחדות עולמית, אך לא את האחדות עצמה – מושרשת עמוק מאוד בתודעה האנושית הנאיבית. מי שסבור כך, מעולם לא הבהיר לעצמו מהו באמת רושם בלי מושג. הבה נתייחס לעולם הרשמים בפני עצמו. הוא נראה כסמיכות במרחב בלבד, כרציפות בזמן בלבד, כאוסף של פרטים בלי קשר ביניהם. נראה שאין לדבר מן הדברים הנכנסים ויוצאים מבימת ההתרשמות קשר כלשהו אל הדברים האחרים. בעולם הרשמים בפני עצמו, העולם הוא ריבוי של אובייקטים שווי-ערך. אף לא אחד מהם ממלא תפקיד גדול יותר בהמולת העולם מאשר כל אחד אחר. אם נרצה להגיע לתובנה שלעובדה זו או אחרת יש משמעות גדולה יותר, אז יהיה עלינו לפנות אל חשיבתנו. בלי פעולת החשיבה, איבר יסודי שהינו חסר-משמעות עבור חייו של בעל-חיים ייראה שווה בערכו לאיבר החשוב ביותר בגופו. העובדות הנפרדות מופיעות בכל משמעותן, הן בפני עצמן והן עבור כל דבר אחר, רק כאשר החשיבה אורגת את חוטיה ממהות אחת לאחרת. פעילות זו של החשיבה היא **מלאת תוכן**. רק באמצעות תוכן ממשי מסוים שאני יכול לדעת מדוע החילזון נמצא ברמת התפתחות נמוכה יותר מזו של האריה. מראה עיניים בלבד – הרושם – אינו מוסר לי שום תוכן היכול ללמדני על שלמות יחסית כלשהי במבנה שלהם.

החשיבה מביאה תוכן זה אל הרושם מתוך עולם המושגים והאידיאות של האדם. בניגוד לתוכן ההתרשמות, הנתון לנו מבחוזן, תוכן-מחשבה מופיע מבפנים. את הצורה שבה מופיע תוכן-מחשבה לראשונה, נכנה **אינטואיציה**. האינטואיציה היא לגבי החשיבה מה **שהתבוננות** היא לגבי ההתרשמות. האינטואיציה והתבוננות הן מקורות הידע שלנו. אנו נשארים מרוחקים מאובייקט שהבחנו בו בעולם, כל עוד אין לנו בתוכנו את האינטואיציה המתאימה, המספקת לנו את חלק המציאות החסר ברושם. המציאות המלאה תישאר נעולה בפני כל אדם שאין לו יכולת למצוא אינטואיציות התואמות לדברים. כפי שעיוור-צבעים רואה רק רמות שונות של בהירות בלי צבע, כך אדם בלי אינטואיציה מתבונן רק בחלקי רשמים ללא קשר ביניהם.

³⁶ מתוך *העולם כרצון ודימוי* מאת שופנהאואר. (הערת המחבר).

להסביר דבר, **לעשותו מובן**, משמעותו אינה אלא למקמו בהקשר שממנו נתלש בשל סידור המבנה שלנו אשר תואר לעיל. לא קיים דבר כזה כמו אובייקט המנותק מהעולם-ככוליות. לגבינו, לכל הפרדה יש רק תוקף סובייקטיבי בגלל הדרך בה אנו בנויים. לגבינו, כוליות-העולם מתחלקת למעל ומתחת, לפני ואחרי, סיבה ותוצאה, אובייקט ותמונה מנטלית, חומר וכוח, אובייקט וסובייקט, וכן הלאה. מה שמתגלה לנו בהתבוננות כפרטים נפרדים, מתקשר, פרט אחר פרט, באמצעות העולם האחדותי והעקבי של האינטואיציות שלנו. באמצעות החשיבה, אנו מאחדים את כל מה שהפרדנו בהתרשמות.

התכונה החבויה של אובייקט נובעת מקיומו הנפרד. אך, קיום נפרד זה נגרם על ידינו ובתוך עולם המושגים אפשר להפכו חזרה לקיום אחדותי.

אין דבר הניתן לנו ישירות, מלבד באמצעות החשיבה וההתרשמות. עתה עולה השאלה: "מהי משמעות הרושם על-פי דרך ההנמקה שנקטנו בה כאן?" כמובן, נוכחנו לדעת שההוכחה של האידיאליזם הביקורתי ביחס לטבע הסובייקטיבי של הרשמים קורסת תחתיה. אך, ההבחנה באי-נכונות ההוכחה עדיין לא מאשרת שהתורה עצמה מוטעית. ההוכחה של האידיאליזם הביקורתי לא מתבססת על טבעה המוחלט של החשיבה, אלא על העובדה שהריאליזם הנאיבי, אם הוא נבחן בעקביות, סותר את עצמו. איך נראים הדברים כאשר מכירים במוחלטות החשיבה?

הבה נניח שרושם מסוים – למשל הרושם 'אדום' – מופיע בתודעתנו. בחקירה מתמשכת מתגלה שרושם זה קשור לרשמים אחרים – למשל, לצורה מסוימת ולרשמים מסוימים של טמפרטורה ומגע. אני מכנה שילוב זה: 'אובייקט בעולם החושי'. עתה, אני יכול לשאול את עצמי מה עוד ממוקם באותו קטע של מרחב בו רשמים אלה מופיעים בפניי, מלבד מה שכבר צוין. באותו קטע של מרחב אני מגלה תהליכים מכניים, כימיים ואחרים. בהמשיכי הלאה, אני חוקר את התהליכים שאני מגלה בדרך מהאובייקט אל איברי החושים שלי. אני מגלה תהליכי תנועה בתווך אלסטי שמעצם טבעם אין להם דבר במשותף עם הרשמים המקוריים. אם אחקור את המעבר הנוסף בין איברי החושים והמוח, אקבל אותה תוצאה. אני יוצר רשמים חדשים בכל אחד מהתחומים האלה, אך מה שאורג דרך כל הרשמים השונים מבחינת זמן ומרחב כתווך מאחד – זוהי החשיבה.

תנוודות האוויר המוליכות קול, נתונות לי כרשמים בדיוק כמו הקול עצמו. רק החשיבה מחברת בין כל הרשמים האלה ומציגה אותם ביחסיהם ההדדיים. חוץ ממה שנקלט ישירות, איננו יכולים לדבר על דבר כלשהו מלבד מה שידוע דרך הקשרים המושגיים בין הרשמים – קשרים שהינם גנישים לחשיבה. לכן, קשר כלשהו בין אובייקטים נקלטים וסובייקטים נקלטים החורג מעבר למה שרק נקלט הוא אידיאלי טהור, כלומר אפשר לבטאו רק באמצעות מושגים. אילו רק יכולתי לקלוט איך רושם של אובייקט משפיע על רושם של סובייקט, או – להיפך – אילו רק יכולתי לראות איך סובייקט בונה צורה של רושם, אז אפשר היה לדבר כפי שמדברים בפיסיולוגיה המודרנית ובאידיאליזם הביקורתי המבוסס עליה. השקפה זו מבלבלת

קשר רעיוני (של האובייקט אל הסובייקט) עם תהליך שאפשר היה לדבר עליו רק אם ניתן היה לקלוטו. לכן, משמעות המשפט 'אין צבע בלי עין אשר חשה צבע' אינה יכולה להיות שהעין יוצרת את הצבע, אלא רק שקיים קשר מושגי, שאפשר להכירו באמצעות החשיבה, בין הרושם 'צבע' והרושם 'עין'. המדע האמפירי יצטרך לברר כיצד תכונות העין ואלה של הצבע קשורות זו לזו וכיצד איבר הראייה מוליך את רושם הצבעים וכן הלאה. ביכולתי לעקוב אחר הדרך בה רושם אחד בא לאחר רושם אחר וכיצד הוא עומד במרחב ביחס לרשמים אחרים. אחר-כך, אוכל לבטא זאת באמצעות מושגים. אך, איני יכול לקלוט כיצד רושם נובע מתוך מה שאינו נתון להתרשמות. כל המאמצים לחפש אחר קשרים שאינם מושגיים, נידונים בהכרח לכישלון.

מהו אם כן רושם? שאלה זו, כאשר היא נשאלת בדרך כללית, היא אבסורדית. רושם מופיע תמיד כתוכן מסוים, ממשי. תוכן זה נתון ישירות והוא מוגבל למה שנתון. ביחס למה שנתון, אנו יכולים רק לשאול מה הוא מהווה עוד מלבד התרשמות – כלומר מה הוא מהווה עבור החשיבה. לכן השאלה 'מהו רושם?' יכולה לכוון אך ורק לאינטואיציה המושגית המתאימה לו. מנקודת-מבט זו, לא יכולה כלל להתעורר שאלת הסובייקטיביות של הרושם, במובנו של האידיאליזם הביקורתי. רק מה שנקלט כשייך לסובייקט, ניתן לאפיינו כסובייקטיבי. הקשר בין הסובייקטיבי והאובייקטיבי לא נוצר על-ידי תהליך ממשי כלשהו (במובן הנאיבי) – כלומר על-ידי כל מאורע הנתון לתפיסה. הוא נוצר על-ידי החשיבה בלבד. מסיבה זו, מה שנראה כמצוי מחוץ לסובייקט הנקלט, הוא אובייקטיבי עבורנו. הרושם של עצמי כסובייקט נשאר בר-תפיסה עבורי כאשר השולחן שלפניי נעלם משדה התבוננותי. אלא שהתבוננות בשולחן עוררה בי שינוי שגם נשאר בתוכי. אני שומר על יכולת זו ליצור מאוחר יותר תמונה של השולחן. יכולת זו ליצור תמונה נשאר מאוחדת עמי. הפסיכולוגיה מכנה תמונה זו תמונת-זיכרון. אך, זהו הדבר היחיד אשר יכול להיקרא באמת **התמונה המנטלית** של השולחן. כי, היא מתאימה לשינוי המוחשי במצבי כתוצאה מנוכחות השולחן בשדה ראייתי. למעשה, היא אינה מציינת שינוי באיזשהו 'אני-לכשעצמו' הניצב מאחורי הסובייקט הנקלט, אלא שינוי בסובייקט המוחשי עצמו. לכן, התמונה המנטלית היא רושם סובייקטיבי בניגוד לרושם האובייקטיבי של דבר המצוי בתחום ההתרשמות. הבלבול בין רשמים סובייקטיביים ורשמים אובייקטיביים מוביל באידיאליזם לאי-ההבנה שהעולם הוא התמונה המנטלית שלי.

עתה, עלינו להגדיר בצורה ממוקדת יותר את מושג התמונה המנטלית. מה שאמרנו עליה עד כה אינו המושג שלה, אלא רק מצביע על הדרך למציאתה בשדה התרשמותנו. המושג המדויק של התמונה המנטלית יאפשר לנו גם להגיע להבנה מניחה את הדעת של הקשר בין התמונה המנטלית והאובייקט שלה. הבנה זו גם תוביל אותנו אל מעבר לגבול בו הקשר בין הסובייקט האנושי והאובייקט השייך לעולם, מורד מטה מהשדה המושגי הטהור של ההכרה אל **החיים** האינדיבידואליים הממשיים. ברגע בו נדע מה לעשות בעולם, יקל

עלינו להתנהג בהתאם. אנו יכולים לפעול במלוא כוחנו רק כאשר אנו מכירים את האובייקט השייך לעולם, לו אנו מקדישים את פעילותנו.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

אפשר להתייחס להשקפה אשר אופיינה כאן ככזו שבהתחלה אנו מובלים אליה בטבעיות כאשר אנו מתחילים לחשוב על יחסנו לעולם. אלא שאז אנו רואים את עצמנו נלכדים במבנה מחשבתי אשר מתפרק בעודנו בונים אותו. המבנה המחשבתי הוא כזה שהוא דורש יותר מאשר סתירה תיאורטית גרידא. יש לחיות אותו כדי למצוא מוצא, באמצעות הבנה, מהטעות שאליה הוא מוביל. הוא מוכרח להופיע בכל דיון על הקשר בין בני-אדם והעולם, לא משום שברצוננו לסתור אחרים, שלהם, כך סבורים אנו, יש השקפה לא-נכונה על קשר זה, אלא כי אנו מבינים איזה בלבול עלול לגרום ניסיון ראשון של חשיבה על קשר כזה. ההבנה שאנו מוכרחים לרכוש היא איך יכולים אנו, במחשבות כאלה, לסתור את עצמנו. כוונת הדיון הקודם הייתה ממש מנקודת-מבט זו.

מי ששואף לפתח השקפה על הקשר של בני-האדם לעולם, נעשה מודע לכך שאנו עצמנו אחראים לפחות על חלק מקשר זה בכך שאנו יוצרים תמונות מנטליות של הדברים והתהליכים בעולם. על-ידי כך תשומת-לבנו מוסטת ממה שמצוי בחוץ בעולם ומוסבת אל עולמנו הפנימי. אנו יכולים להתחיל להגות בכך שלא יכול להיות לנו קשר עם דבר או אדם, בלי שתעלה בתוכנו תמונה מנטלית מתאימה. מכאן, נותר רק שלב אחד כדי להגיע להכרה שככלות הכול אנו חווים רק את התמונות המנטליות שלנו; אנו יודעים על העולם שמחוץ לעצמנו רק אם הוא תמונה מנטלית בתוכנו. וכך, ננטשת הגישה הנאיבית כלפי המציאות, שנקטו בה לפני התייחסות כלשהי לקשר שלנו לעולם. מנקודת-מבט נאיבית, אנו מאמינים שאנו עוסקים בדברים ממשיים. התבוננות-עצמית מרחיקה אותנו מנקודת-מבט זו. היא אינה מאפשרת לנו להסתכל במציאות כפי שתודעה נאיבית סבורה שהיא קיימת לפנייה. התבוננות-עצמית כזו מאפשרת לנו להסתכל רק בתמונות המנטליות שלנו; אלה מכניסות את עצמן בין ישותנו לבין עולם ממשי לכאורה מהסוג שנקודת-המבט הנאיבית חושבת שבידה לקבוע. בגלל התמונות המנטליות החוצצות, איננו יכולים עוד להסתכל במציאות כזו. עלינו להניח שאנו עיוורים ביחס לאותה מציאות. לכן, המחשבה על הדבר-לכשעצמו שאינו נגיש להכרה, עולה.

אכן, כל עוד אנו ממשיכים להתמקד בקשר לעולם שאליו אנו נכנסים באמצעות חיי התמונות המנטליות, לעולם לא נוכל להימלט ממבנה מחשבתי זה. איננו יכולים להישאר בנקודת-המבט של מציאות נאיבית, אלא אם כן איננו שואפים לעצור את הדחף לידיעה באופן מלאכותי. עצם קיומו של דחף זה לידיעה על הקשר בין בני-אדם והעולם, מצביע על כך שעלינו לנטוש נקודת-מבט נאיבית זו. אילו נקודת-המבט הנאיבית הייתה מעניקה לנו משהו שניתן היה להכיר בו כאמת, אז לא היינו חשים בדחף זה.

עם זאת, איננו מגיעים למשהו שאפשר לראותו כאמת רק בכך שאנו זונחים את נקודת-המבט הנאיבית ובו בזמן – בלי שנבחין בכך – שומרים על אופן החשיבה המתחייב ממנה. אנו נופלים לסוג זה של טעות כאשר אנו חושבים שאנו חווים רק תמונות מנטליות – ואף על פי שאנו סבורים שאנו עוסקים בממשויות, למעשה אנו מודעים רק לתמונות המנטליות שלנו של הממשויות – ולכן מניחים שממשויות אמיתיות מצויות מעבר לתחום תודעתנו כ'דברים-לכשעצמם', עליהם איננו יודעים דבר ישירות, שאיכשהו חודרים אותנו ומשפיעים עלינו, וכתוצאה מכך מתעורר בתוכנו עולם של תמונות מנטליות. אלה החושבים בדרך זו רק מוסיפים עולם נוסף, במחשבה, לעולם המתקיים לפנייהם; אך, ביחס לעולם זה עליהם להתחיל שוב מן ההתחלה. כי, הם אינם חושבים על 'הדבר-לכשעצמו' הלא-ידוע, ביחסו לישות האנושית האינדיבידואלית, בצורה שונה מהדרך בה הם חושבים על הדבר הידוע של ההשקפה הנאיבית ביחס למציאות.

נימנע מהטעות שאנו נופלים לתוכה על-ידי חשיבה ביקורתית על השקפה זו רק כאשר נבחין בכך שמהו מצוי בתוך מה שאנו יכולים לחוות באמצעות התרשמות בתוך עצמנו ובחוזן בעולם – משהו שאינו יכול ליפול קרבן לבעיות אשר צצות כאשר תמונה מנטלית שמה את עצמה חוצץ בין התהליך והישות האנושית המתבוננת. **המשהו הזה הוא החשיבה.** ביחס לחשיבה, האדם יכול להישאר בהשקפה נאיבית של המציאות. אם לא ניצמד להשקפה זו, זה רק מפני שהבחנו בכך שנטשנו נקודת-מבט זו עבור אחרת, אך איננו מודעים לכך שהתובנה שרכשנו אינה ישימה לחשיבה. אם נהיה מודעים לזה, אז נאפשר לעצמנו תפיסה של תובנה נוספת – **שבחשיבה ובאמצעות החשיבה**, אנו מוכרחים להכיר את מה שלגביו נראה שעיוורנו את עצמנו על-ידי הצבת עולם התמונות המנטליות שלנו כחוצץ בין העולם לבין עצמנו.

מישהו, שמחבר ספר זה מעריך מאוד, העלה את הטענה שבהסברו על החשיבה, מחבר ספר זה שומר על השקפה ריאליסטית-נאיבית ביחס לחשיבה, כאילו העולם הממשי והעולם המופיע כתמונה מנטלית, הם אותו דבר. אף-על-פי-כן, מחבר ספר זה מאמין שהוא הוכיח בדיון כאן שתקפותו של 'הריאליזם הנאיבי' **ביחס לחשיבה**, נובעת בהכרח מהתבוננות בלתי-משוחדת בחשיבה; וכי על הריאליזם הנאיבי, שהינו חסר-תוקף בכל מקום אחר, מתגברים באמצעות הכרת מהותה האמיתית של החשיבה.

האינדיבידואליות האנושית

הקושי הגדול ביותר שהיה לפילוסופים בניסיונם להסביר תמונות מנטליות, מצוי בעובדה שאנו עצמנו איננו מהווים דברים חיצוניים, אך לתמונות המנטליות שלנו אמורה להיות צורה התואמת להם. ברם, בבחינה קפדנית יותר מתברר שקושי זה אינו קיים. כמובן, איננו מהווים דברים חיצוניים, אך אנו משתייכים יחד עמם לאותו עולם אחד ויחיד. זרם תהליך-העולם האוניברסלי עובר כחוט השני בחלק העולם שאני קולט כסובייקט שלי. ביחס להתרשמותי, אני סגור בהתחלה בתוך גבולות עורי. אך מה שמצוי בתוך גבולות עור זה שייך לקוסמוס כשלמות. לכן, כדי שיווצר קשר בין האורגניזם שלי והאובייקט שמחוצה לי, אין זה כלל הכרחי שמשוהו מהאובייקט יחליק אל תוכי או יטביע חותמו ברוחי כמו טבעת חותם בשעווה. לכן השאלה, "כיצד אלמד משהו על העץ הניצב במרחק עשרה צעדים ממני?" שגויה מיסודה. היא נובעת מן ההשקפה שגבולות גופי הם מחסומים מוחלטים, שמבעדם מסתננות לתוכי ידיעות על דברים.

הכוחות הפועלים בגבולות עורי זהים לאלה הקיימים מחוצה להם. לכן, אני הנני באמת הדברים: כמובן לא 'אני' כסובייקט הנתון להתרשמות, אלא 'אני' כחלק מתהליך-העולם האוניברסלי. הרושם של העץ נמצא יחד עם ה'אני' שלי באותה כוליות. תהליך-העולם האוניברסלי מעורר במידה שווה הן את הרושם של העץ **שם** והן את הרושם של ה'אני' שלי **כאן**. אילו הייתי בורא-עולם, ולא מכיר-עולם, אז אובייקט וסובייקט (רושם ו'אני') היו מתהווים בפעולה אחת. כי הם מגדירים זה את זה. כמכיר-עולם, ביכולתי למצוא את היסוד המשותף בין השניים, כמו שני צדדים של ישות השייכים זה לזה, רק באמצעות החשיבה, הקושרת ביניהם באמצעות מושגים.

ההוכחות המכוננות פיסולוגיות לסובייקטיביות הרשמים יהיו הקשות מכול לסלק מן הדרך. אם אני מפעיל לחץ על עור גופי, אני קולט זאת כתחושת לחץ. אותו לחץ יכול להיחוות על ידי דרך העין כאור ודרך האוזן כקול. אני קולט מכת-חשמל דרך העין כאור, דרך האוזן כקול, דרך עצבי העור כמכה ודרך האף כריח של זרחן. מה נובע מזה? מזה נובע שאני קולט מכת-חשמל (או לחץ) ואחר-כך תכונה של אור או קול או ריח מסוים וכן הלאה. אלמלא הייתה קיימת עין, אז רושם של אור לא היה מלווה את רושם השינוי המכני בסביבה; בלי אוזן, לא היה רושם של קול וכו'. איזו הצדקה יש לנו לומר שבלי איברי חישה, התהליך כולו לא היה קיים? אלה המסיקים – מהעובדה שתהליך חשמלי בעין יוצר אור – שמה שאנו חשים כאור, מחוץ לאורגניזם שלנו, הוא רק תהליך מכני של תנועה, שוכחים שהם רק עוברים מרושם אחד לאחר ובשום אופן למשהו המצוי מחוץ להתרשמות. כפי שאנו יכולים לומר שהעין קולטת תהליך מכני של תנועה

בסביבתה כאור, כך היינו יכולים לטעון באותה מידה ששינוי שיטתי כלשהו באובייקט נקלט על ידנו כתהליך תנועה. אם אצייר שתיים-עשרה תמונות של סוס על-פני ההיקף של דסקית מסתובבת, בדיוק בתנוחות שגופו תופס במהלך דהירה, אז על-ידי סיבוב הדסקית אוכל ליצור אשליה של תנועה. עליי רק להסתכל מבעד לחריץ כך שאראה את התנוחות העוקבות של הסוס במרווחי זמן מתאימים. אז אראה, לא שתיים-עשרה תמונות של סוס, אלא תמונתו של סוס אחד דוהר.

כך, העובדה הפיסיולוגית אשר הוזכרה לעיל אינה יכולה לשפוך אור על הקשר בין רשמים ותמונות מנטליות. עלינו למצוא את דרכנו באמצעים אחרים.

ברגע בו מופיע רושם בשדה התבוננותי, גם החשיבה נכנסת לפעולה בתוכי. יסוד של מערכת החשיבה שלי – אינטואיציה מסוימת, מושג – מתאחד עם הרושם. אחר-כך, כאשר הרושם נעלם משדה ראייתי, מה נשאר? מה שנשאר זו האינטואיציה שלי, עם הקשר שלה לרושם המסוים, קשר אשר נוצר ברגע ההתרשמות. באיזו מידה אוכל להציג מחדש לעצמי את הקשר הזה בצורה חיה, תלוי בדרך בה מתפקד האורגניזם הרוחני והגופני שלי. **תמונה מנטלית** אינה אלא אינטואיציה הקשורה לרושם מסוים. היא מושג אשר נקשר פעם לרושם, והקשר אל אותו רושם ממשיך להתקיים. המושג שלי 'אריה' לא נוצר מתוך הרשמים שלי של אריות. יחד עם זאת, התמונה המנטלית שלי של אריה נוצרה, ללא ספק, באמצעות ההתרשמות. ביכולתי למסור את המושג 'אריה' לאלה שמעולם לא ראו אריה. אך, בלי התרשמותם הם, לא אצליח למסור להם תמונה מנטלית חיה.

אם כך, **תמונה מנטלית** היא מושג אשר עבר אינדיבידואליזציה. עתה, ביכולתנו להבין כיצד תמונות מנטליות יכולות לייצג עבורנו את הדברים של המציאות. המציאות המלאה של דבר מסוים מתגלה לנו ברגע ההתבוננות, מתוך החיבור של מושג ורושם. באמצעות הרושם, המושג מקבל צורה אינדיבידואלית, קשר לאותו רושם מסוים. המושג ממשיך לחיות בתוכנו בצורה אינדיבידואלית זו, עם הקשר האופייני שלו לרושם, ויוצר את התמונה המנטלית של הדבר המתאים. כאשר אנו נתקלים בדבר שני ואותו מושג משתלב עמו, אז אנו מזהים שהוא שייך לאותו סוג כמו הדבר הראשון, כי אנו מוצאים לא רק מושג מתאים במערכת המושגית שלנו, אלא גם את המושג אשר עבר אינדיבידואליזציה עם הקשר האופייני שלו, ואנו מזהים שוב את האובייקט.

לכן, התמונה המנטלית ניצבת בין רושם ומושג. תמונה מנטלית היא המושג המסוים המצביע על הרושם.

סך-כל הדברים שמהם אני יכול ליצור תמונות מנטליות, מכנה אני 'הניסיון שלי'. לכן, ככל שגדול יותר מספר המושגים אשר עברו אינדיבידואליזציה שיש לו לאדם, כך ניסיונו יהיה עשיר יותר. לעומת זאת, אדם החסר יכולת של אינטואיציה, אינו יכול לרכוש ניסיון. עבור אדם כזה, ברגע בו אובייקטים יוצאים אל מחוץ לטווח ראייתו, הם נעלמים, כי חסרים המושגים הצריכים לבוא לידי קשר עמם. באותה מידה, אדם

שכושר חשיבתו מפותח היטב, אך קולט רשמים בצורה גרועה בגלל איברי חישה לא תקינים, לא יהיה מסוגל לרכוש ניסיון. בני-אדם כאלה עשויים איכשהו לרכוש מושגים, אך לאינטואיציות שלהם יחסר קשר חי לדברים מסוימים. נוסע שאינו חושב ומלומד שחי במערכות מושגיות מופשטות, אינם מסוגלים, באותה מידה, לרכוש ניסיון עשיר.

המציאות מתגלה בפנינו כרשמים ומושגים; הייצוג הסובייקטיבי של אותה מציאות מתגלה כתמונת מנטליות.

אילו אישיותנו הייתה מגלה עצמה רק באופן הכרתי, אז סך כל מה שהינו אובייקטיבי היה נתון ברשמים, מושגים ותמונות מנטליות.

אבל, איננו מסתפקים בקשירת רושם למושג באמצעות החשיבה. אנו גם מייחסים אותו לסובייקטיביות המיוחדת שלנו, ל'**אני**' האינדיבידואלי שלנו. ביטוי של קשר אינדיבידואלי זה הוא הרגש, המתגלה כהנאה או אי-שביעות-רצון.

חשיבה ורגש תואמים לטבע הכפול של ישותנו, בו כבר דננו. **החשיבה** היא היסוד שבאמצעותו אנו משתתפים בתהליך האוניברסלי של הקוסמוס; **הרגש** הוא היסוד שבאמצעותו אנו יכולים לסגת אל תוך תחום ישותנו שלנו.

חשיבתנו מאחדת אותנו עם העולם; הרגש שלנו מוביל אותנו חזרה אל תוך עצמנו ועושה אותנו אינדיבידואלים. אילו היינו רק ישויות חשיבה וקליטה, אז חיינו בכללותם היו חולפים באדישות חדגונית. אילו רק יכולנו **לדעת** את עצמנו כעצמיות, אז היינו אדישים לגמרי כלפי עצמנו. רק משום שיש לנו רגש-עצמי יחד עם הכרה-עצמית, והנאה וכאב יחד עם התרשמות מדברים, אנו חיים כישויות אינדיבידואליות שקיומן אינו מוגבל לקשר המושגי שלנו עם יתר העולם, אלא שיש להן גם ערך מיוחד לגבינו. אחדים עשויים להתפתות ולראות בחיי הרגש יסוד החזור במידה רבה מאוד במציאות מאשר התבוננות חושבת בעולם. התשובה לכך היא שלחיי הרגש יש משמעות עשירה יותר זו רק עבור האינדיבידואליות שלי. עבור העולם ככוליות, לחיי הרגש שלי יכול להיות ערך רק אם הרגש, כרושם של עצמיותי, משתלב עם מושג ובכך מתמזג באופן עקיף עם הקוסמוס.

חיינו הם תנועה מתמדת בין הוויית-קיומנו האינדיבידואלית לבין חיינו בתהליך-העולם האוניברסלי. ככל שנתעלה אל תוך הטבע האוניברסלי של החשיבה, בו מה שהינו אינדיבידואלי ממשך לעניין אותנו רק כדוגמה, מקרה פרטי של מושג, כך נוכל להשתחרר מטבענו כישויות מיוחדות – כאישויות נפרדות ומסוימות. ככל שנעמיק לרדת אל תוך מעמקי חיינו, באפשרנו לרגשותינו להדהד עם ההתנסויות של העולם החיצוני, כך נפריד את עצמנו יותר מהוויית-קיום אוניברסלית. אינדיבידואל אמיתי יהיה האדם אשר יתעלה ברגשותיו אל תחום האידיאלים. ישנם בני-אדם שעבורם גם האידיאות האוניברסליות ביותר החודרות את

ראשם, ממשיכות לשמור על גוון מיוחד המציג אותן בבירור כקשורות לאדם הנושא אותן. ישנם אחרים שבמושגיהם המגיעים אלינו, אין עקבות של בעלות, כאילו אינם קשורים לאדם בשר ודם.

יצירת תמונות מנטליות כבר מעניקה לחיינו המושגיים חותם אינדיבידואלי. ככלות הכול, לכל אחד ואחד מאתנו יש עמדה ממנה הוא משקיף על העולם. מושגינו מתחברים לרשמינו. אנו חושבים מושגים אוניברסליים בדרכנו המיוחדת. תכונה אופיינית זו היא תוצאה של עמדתנו בעולם, של תחום ההתרשמות הקשור למקומנו בחיים.

בניגוד למיוחדות זו ישנה אחרת, זו התלויה במבנה האינדיבידואלי שלנו. ככלות הכול, הדרך בה אנו בנויים עושה אותנו לישות מיוחדת ומוגדרת היטב. כולנו קושרים רגשות מיוחדים לרשמינו ואנו עושים זאת בדרגות שונות של עוצמה. זהו ההיבט האינדיבידואלי של אישיותנו. הוא נעזב אחרי שאנו לוקחים בחשבון את הייחודיות של הבמה עליה אנו מנהלים את חיינו.

חיי-רגש ריקים לגמרי מחשיבה יהיו מוכרחים לאבד בהדרגה כל קשר לעולם. עם זאת, עבור ישויות אנוש, המכוונות כפי שהן לשלמות, הכרת הדברים תלך יד ביד עם חינוך ופיתוח חיי הרגש.

הרגש הוא האמצעי שדרכו זוכים המושגים בפעם הראשונה בחיים ממשיים.

היש גבולות להכרה?

קבענו כי את היסודות הנחוצים לפירוש המציאות יש לשאוב מתוך שני התחומים של התרשמות וחשיבה. כפי שראינו, אנו בנויים כך שהמציאות השלמה כולה (כולל זו של עצמנו כסובייקטים) מופיעה בפנינו כדואליות. ההכרה מתגברת על דואליות זו על-ידי הרכבת הדבר כשלם מתוך שני היסודות של המציאות: הרושם והמושג אשר פותח על-ידי החשיבה. הבה נכנה את הדרך בה העולם פוגש אותנו, לפני שקיבל את צורתו האמיתית באמצעות ההכרה 'עולם הרשמים', בניגוד למציאות המאוחדת המורכבת מרשמים ומושגים. אז נוכל לומר שהעולם נתון לנו כדואליות וההכרה הופכת אותו לאחדות (מוניסטית). ניתן לאפיין פילוסופיה הנובעת מעיקרון יסודי זה כפילוסופיה מוניסטית או **מוניזם**. לעומתה, ניצבת תורת שני-העולמות או **דואליזם**. האחרונה, למשל, אינה מניחה שלמציאות אחת יש שני צדדים המופרדים רק על-ידי האורגניזם שלנו, אלא שישנם שני עולמות נפרדים לגמרי זה מזה. הדואליזם מחפש בעולם אחד עקרונות המסבירים עולם אחר.

הדואליזם מתבסס על תפיסה שגויה של מה שאנו מכנים הכרה. הוא מפריד את הוויית-הקיום כולה לשני תחומים, כאשר לכל תחום חוקים משלו, ונותן לאותם תחומים להתייצב זה מול זה כלפי חוץ. ההפרדה בין האובייקט הנקלט והדבר-לכשעצמו, שקאנט החדיר למדע ולא התגברו עליה עד עצם היום הזה, מקורה בסוג זה של דואליזם. בהמשך למה שאמרנו, טבע המבנה הרוחי שלנו הוא כזה שדבר נפרד יכול להיות נתון רק כרושם. אז החשיבה מתגברת על הפרדה זו על-ידי כך שהיא נותנת לכל רושם את מקומו המתאים במכלול העולם. כל עוד החלקים הנפרדים של מכלול העולם מוגדרים כרשמים, אז כאשר אנו עושים הפרדה זו אנו פשוט מציינים לחוק הסובייקטיביות שלנו. אך, אם נתייחס לסך כל הרשמים כחלק אחד של העולם ואז נציב אל מול רשמים אלה חלק שני, 'הדברים-לכשעצמם', הרי שאנו מתפלספים לשווא. אנו רק משחקים במושגים. אנו בונים ניגוד מלאכותי ואז לא יכולים למצוא תוכן עבור הצד שמנגד – היות שתוכן כזה יכול להיווצר עבור דבר נפרד ומסוים רק מתוך ההתרשמות.

כל סוג משוער של הוויית-קיום מחוץ לתחום הרשמים והמושגים, יש להעבירו אל תחום ההיפותזות שאין להן הצדקה. 'הדבר-לכשעצמו' שייך לקטגוריה זו. אם הוגים דואליסטיים אינם יכולים למצוא שום קשר בין עיקרון העולם המשוער, ההיפותטי, ומה שנתון להתנסות – הדבר בהחלט מובן. אנו יכולים ליצוק תוכן אל תוך עיקרון עולם היפותטי זה רק על-ידי שאילת תוכן מתוך עולם ההתנסות ואז לרמות את עצמנו ביחס לעובדה זו. אחרת, הוא נשאר מושג ריק מתוכן שיש לו רק צורה של מושג. בנקודה זו, הוגים

דואליסטיים טוענים בדרך-כלל שתוכן המושג אינו נגיש להכרתנו: אנו יכולים לדעת רק שתוכן כזה קיים; איננו יכולים לדעת מה קיים. בשני המקרים, בלתי-אפשרי להתגבר על הדואליזם. גם אם נביא יסודות מופשטים ספורים מעולם ההתנסות אל תוך המושג של הדבר-לכשעצמו, הרי שעדיין בלתי-אפשרי יהיה למצוא את מקורם של חיי ההתנסות העשירים והממשיים בתכונות ספורות שגם הן רק שאולות מתחום ההתנסות.

דו בואה-ריימונד סבור שאטומים של חומר, שאינם נתונים להתרשמות, יוצרים תחושה והרגשה על-פי מיקומם ותנועתם.³⁷ הוא משתמש בזה כדי להגיע למסקנה שלעולם לא נוכל למצוא הסבר מספק על הדרך בה חומר ותנועה יוצרים תחושה והרגשה. כך הוא כותב:

בלתי-נתפס לגמרי ולעולם לא יהיה מובן שאטומים ספורים של פחמן, מימן, חנקן, חמצן וכו', לא יהיו אדישים ביחס לדרך בה הם מונחים ונעים, לדרך בה הם נחו ונעו, ולדרך בה הם ינוחו וינועו. אין שום דרך להבין, כיצד מתוך האינטראקציה ביניהם, מופיעה התודעה.³⁸

טענתו של דו בואה-ריימונד אופיינית לכיוון מחשבה זה כולו. מיקום ותנועה מופרדים מתוך עולמם העשיר של הרשמים. לאחר מכן, הם מועברים לעולם הדמיוני של האטומים. אחר-כך, מתעוררת תדהמה מכך שבלתי-אפשרי לפתח חיים ממשיים מתוך עיקרון תוצרת-עצמית זה, המהווה חיקוי של עולם הרשמים. מתוך ההגדרה של עיקרון הדואליזם אשר ניתנה לעיל, נובע שדואליסטים, העובדים עם מושג חסר-תוכן לגמרי של 'הדבר-לכשעצמו', אינם יכולים להגיע להסבר של העולם.

בכל מקרה, הדואליסט נאלץ להציב בפני יכולת ההכרה שלנו מחסומים שאין להתגבר עליהם. חסיד השקפת-העולם המוניסטית יודע שכל מה שנחוץ לשם הסבר תופעת עולם נתונה, מוכרח להימצא בתוך עולם זה. מה שמונע מאתנו מלרכוש הסבר כזה, יכולות להיות רק מגבלות מקריות בזמן או במרחב, או ליקויים במבנה שלנו – ליקויים, לא במבנה האנושי באופן כללי, אלא רק במבנה המיוחד שלנו.

ממושג ההכרה, כפי שהגדרנו אותו, נובע שאיננו יכולים לדבר על גבולות ההכרה. ההכרה אינה תחום עיסוקו של העולם באופן כללי, אלא פעולה שעלינו להגשים למען עצמנו. דברים אינם דורשים הסבר. הם קיימים ופועלים זה על זה על-פי חוקים שהחשיבה יכולה לגלות. הם קיימים עם חוקים אלה באחדות שאינה ניתנת לחלוקה. ה'אני' שלנו מתייצב אז מולם, בהתחלה בהבינו רק מה שתיארנו כרושם. אך, בתוך 'אני' זה מצוי גם הכוח לגלות את חלקה השני של המציאות. ההכרה תבוא על סיפוקה רק כאשר ה'אני' יאחד למען

³⁷ אמיל דו בואה-ריימונד (1811-1896), פיסיולוג גרמני, הידוע בשל החקירות אשר ביצע על גלוביות, הפיסיולוגיה של השרירים והעצבים, ותהליכים מטבוליים ויצירתו המפורסמת *ignorabimus*. ראה *חידות הפילוסופיה* והרצאה 1 בסדרה *גבולות מדעי הטבע* מ-27 בספטמבר 1920, מאת רודולף שטיינר.

³⁸ מתוך *על גבולות הכרת הטבע*, הרצאה אשר ניתנה במושב הפתוח השני של הכנס ה-45 של חוקרים ורופאים גרמניים, לייפציג, 14 באוגוסט 1872.

עצמו את שני היסודות של המציאות הקשורים בעולם באופן שאינו ניתן לחלוקה – כי אז ה'אני' יגיע שוב אל הממשות.

התנאים המוקדמים להכרה קיימים **על-ידי** ה'אני' ולמענו. ה'אני' עצמו מעלה את שאלות ההכרה. למעשה הוא לוקח אותן מיסוד החשיבה, שהינו ברור ושקוף לחלוטין בתוך עצמו. אם נשאל את עצמנו שאלות שאין ביכולתנו לענות עליהן, הרי שתוכנן אינו יכול להיות ברור וצלול בכל היבט. לא העולם הוא המציג בפנינו שאלות; אנו מציגים אותן לעצמנו.

אני יכול לדמיין לעצמי בקלות שלא אהיה מסוגל לענות על שאלה שמצאתי כתובה היכן-שהוא, בלי שאכיר את התחום שממנו נלקח תוכנה.

הכרתנו מערבת שאלות המתעוררות עבורנו כי תחום-של-מושגים, המצביע על כוליות העולם, ניצב אל מול תחום-של-רשמים המותנה על-ידי מקום, זמן ומבנה סובייקטיבי. משימתנו היא לאזן בין שני התחומים הללו, המוכרים לנו היטב. אין לזה שום קשר עם גבול להכרה. בזמן מסוים, דבר זה או אחר עשוי להישאר לא-מוסבר היות שמקום נקודת התצפית שלנו בחיים מונע מאתנו את קליטת הדברים הנדונים. אך מה שלא נמצא היום, עשוי להתגלות מחר. גבולות המוגדרים בדרך זו הם זמניים בלבד ואפשר להתגבר עליהם על-ידי התקדמות בהתרשמות ובחשיבה.

הדואליזם שוגה בהעבירו את הניגוד בין אובייקטים וסובייקטים, שהינו בעל משמעות רק בתחום הנתון להתרשמות, אל מהויות מדומות לגמרי מחוץ לתחום זה. אך, דברים אשר מופרדים בתחום הנתון להתרשמות הם נפרדים רק כל עוד המתרחש נמנע מחשיבה – כי החשיבה דוחה כל הפרדה ומגלה אותה כסובייקטיבית גרידא. לכן, הדואליסט באמת מעביר – אל מהויות הנמצאות מאחורי הרשמים – קטגוריות, שגם עבור הרשמים, תוקפן אינו מוחלט אלא יחסי. הדואליסט מפצל רושם ומושג – שני הגורמים המעורבים בתהליך ההכרה – לארבעה: ① האובייקט-לכשעצמו, ② הרושם של הסובייקט מהאובייקט, ③ הסובייקט, ו-④ המושג הקושר את הרושם אל האובייקט-לכשעצמו.

עבור הדואליסט, הקשר בין אובייקט וסובייקט הוא קשר **ממשי**; הסובייקט מושפע באמת (בצורה דינמית) מהאובייקט. תהליך ממשי זה אינו אמור לעלות בתודעתנו. הוא אמור לעורר בסובייקט תגובה לגירוי הנובע מהאובייקט. תוצאתה של תגובה זו אמורה להיות הרושם, המופיע לבדו בתודעה. לאובייקט אמורה להיות ממשות אובייקטיבית (כלומר ממשות שאינה תלויה בסובייקט), בעוד שלרושם אמורה להיות ממשות סובייקטיבית. ממשות סובייקטיבית זו קושרת כנראה את הסובייקט אל האובייקט. קשר זה הוא ברמה של אידיאה (קשר מושגי). לכן, הדואליזם מפצל את תהליך ההכרה לשני חלקים. לחלק האחד, יצירת האובייקט הנתון להתרשמות מתוך הדבר-לכשעצמו, מוקצה מקום **מחויץ** לתודעה, ולחלק שני, הקשר של הרושם אל המושג והקשר של המושג אל האובייקט, מוקצה מקום **בתוך** התודעה.

עם הנחות-מראש אלה, ברור מדוע הדואליסטים מאמינים שאפשר לרכוש רק מייצגים סובייקטיביים של מה שמונח בפני תודעתנו. עבור דואליסטים כאלה, בלתי-אפשרי לדעת ישירות את התהליך האובייקטיבי-ממשי בסובייקט, שבאמצעותו עולה הרושם, ויותר מזה, גם לא את הקשרים האובייקטיביים של דברים-לכשעצמם. לדעתם, בני-אדם יכולים רק לבנות מייצגים מושגיים של מה שהינו ממשי באופן אובייקטיבי. קשר האחדות הקושר בין דברים, הן בינם לבין עצמם והן לרוח האינדיבידואלית שלנו (כדבר-לכשעצמו), נמצא מעבר לתודעה בישות-לכשעצמה שעבורה יכול להיות לנו בתודעתנו, באופן דומה, רק מייצג מושגי.

הדואליזם מאמין שהעולם כולו היה מתאדה והופך למערכת מושגית מופשטת אלמלא קשרים 'ממשיים' היו מתבססים לצד הקשרים המושגיים בין אובייקטים. במילים אחרות, העקרונות המושגיים שאפשר לגלותם באמצעות החשיבה נראים לדואליסטים אווריריים מדי, ולכן הם מחפשים אחר עקרונות נוספים, ממשיים, שיתמכו בהם.

הבה נבחן מקרוב את העקרונות הממשיים האלה. האדם הנאיבי (כלומר, ריאליסט נאיבי) מתייחס לאובייקטים של ההתנסות החיצונית כממשויות. העדות לממשותם היא שאפשר לאחוז בהם בידיים ולראותם בעיניים. "לא קיים דבר שלא ניתן לקלוט אותו" היא למעשה האקסיומה הראשונה של האדם הנאיבי והיפוכה נראית תקפה באותה מידה: "כל דבר שניתן לקלוט אותו, קיים". ההוכחה הטובה ביותר לטענה זו היא האמונה האנושית הנאיבית באלמותיות וברוחות. הריאליסט הנאיבי מדמה לעצמו את הנפש כחומר עדין, מוחשי, שבנסיבות מסוימות יכול גם להפוך גלוי לבני-אדם רגילים (כלומר, האמונה הנאיבית ברוחות-רפאים).

בהשוואה ל'עולמם הממשי', ריאליסטים נאיביים רואים כל דבר אחר, כמו עולם האידיאות, לא-ממשי, 'מושגי גרידא'. מה שאנו מוסיפים לאובייקטים באמצעות החשיבה הן רק מחשבות אודות הדברים. החשיבה אינה מוסיפה דבר ממשי לרושם.

אך, בני-אדם נאיביים רואים בהתרשמות החושית את העדות היחידה לממשות, לא רק ביחס לקיומם של **דברים**, אלא גם ביחס למאורעות. לאור השקפה זו, דבר אחד יכול להשפיע על אחר רק אם כוח מוחשי נובע מהאחד ונוגע באחר. בפסיקה הישנה האמינו שחומר עדין מאוד זורם מתוך האובייקטים וחודר אל תוך נפשנו דרך איברי החושים שלנו.³⁹ למעשה, נאמר שראיית חומר כזה היא בלתי-אפשרית רק בגלל גסות חושינו בהשוואה לעדינות החומר. בעיקרון, לסוג זה של חומר יחסה ממשות מאותה סיבה שהיא יחסה לאובייקטים של העולם-החושי – כלומר בגלל צורת הווייתם, שנחשבה אנלוגית לזו של הממשות הנתונה לתפיסה חושית.

³⁹ למשל, Timaeus של אפלטון. (תוספת המתרגם לאנגלית).

עבור התודעה הנאיבית, ההוויה המבוססת על עצמה של מה שיכול להיחוו באמצעות אידיאות, לא נתפסת כממשית באותה דרך כמו מה שיכול להיחוו באמצעות החושים. אובייקט אשר נתפס 'באידיאה בלבד' הוא תעתוע גרידא, כל עוד לא סופקה הוכחה לממשותו על-ידי התרשמות חושית. בקיצור, האדם הנאיבי דורש, נוסף להוכחה המושגית של החשיבה, הוכחה ממשית של החושים. הבסיס להתפתחותן של צורות פרימיטיביות של אמונה בהתגלות טמון בצורך אנושי נאיבי זה. עבור התודעה הנאיבית, האל הנתון באמצעות החשיבה נשאר תמיד אל 'במחשבה' בלבד. תודעה נאיבית דורשת התגלות באמצעים הנגישים לתפיסה החושית. האל מוכרח להופיע באופן גופני, ולעדות החשיבה ערך מועט. האלוהות מוכרחה לקבל אישור על-ידי החושים באמצעות דברים כמו הפיכת מים לין.

האדם הנאיבי חושב שההכרה עצמה היא תהליך דומה לתהליכים חושיים. דברים מטביעים **חותם** בנפש או פולטים תמונות החודרות דרך החושים וכו'.

מה שבני-אדם נאיביים יכולים לקלוט באמצעות חושיהם, נתפס כממשי, ומה שלא יכול להיקלט בדרך זו (אל, נפש, הכרה וכו') נחשב דומה למה שנתון להתרשמות.

אם הריאליזם הנאיבי רוצה לבסס מדע, הוא יכול לעשות זאת רק באמצעות **תיאור** מדויק של תכני הרשמים. עבור הריאליזם הנאיבי, מושגים הם רק אמצעים למטרה. הם קיימים רק כדי לספק תמונות-נגד של רשמים. אין להם שום משמעות לגבי הדברים עצמם. עבור הריאליסט הנאיבי, רק פרחי צבעונים בודדים אשר נראים לעין, או עשויים להיראות, נחשבים ממשיים; האידיאה של פרח צבעוני נחשבת רק כמופשטות, כתמונת-מחשבה לא-ממשית שהנפש מרכיבה מתוך תכונות אופייניות המשותפות לכל פרחי הצבעונים.

ריאליזם נאיבי, עם העיקרון היסודי שלו בדבר ממשותו של כל מה שנקלט, עומד בסתירה אל מול הניסיון, המלמד אותנו שתוכן ההתרשמות הוא ארעי. פרח הצבעוני שאני רואה היום הינו ממשי; בעוד שנה, הוא ייעלם אל תוך האינות. אך, עבור הריאליזם הנאיבי, מין זה הוא 'רק' **אידיאה**, לא ממשות. לכן, השקפת-העולם של הריאליסט הנאיבי נמצאת בעמדה לראות את ממשויותיה באות והולכות, בעוד מה שהיא סבורה שהוא לא-ממשי, מתקיים יותר מאשר הממשי. נוסף על הרשמים, על הריאליזם הנאיבי להודות בקיומו של משהו מושגי. עליו לכלול מהויות שאינן נתונות לקליטה באמצעות החושים. הוא משלים עם זה על-ידי כך שהוא תופס את צורת קיומן כדומה לזו של אובייקטים חושיים. הכוחות הבלתי-נראים שדרכם דברים הנתונים לתפיסה חושית משפיעים זה על זה, הם בדיוק ממשויות משוערות כאלה. כך גם התורשה שהשפעתה היא מעל ומעבר לאינדיבידואל, והיא הסיבה להתפתחותו, מתוך אינדיבידואל אחד, של אינדיבידואל חדש הזהה לראשון, וכך נשמר המין. עיקרון החיים החודר את הגוף האורגני הוא עוד ממשות משוערת כזו; כך גם הנפש (עבורה התודעה הנאיבית יוצרת תמיד מושג המקביל לממשויות חושיות); וכך,

בסופו של דבר, גם הישות האלוהית של האדם הנאיבי. על ישות אלוהית זו הוא חושב שהיא פועלת בצורה התואמת בדיוק לדרכים המוחשיות בהן פועלים בני-אדם – כלומר באופן אנתרומורפי.

הפיסיקה המודרנית עוקבת אחר התרשמויות חושיות עד לתהליכים בחלקיקים הקטנים ביותר של הגוף ובחומר עדין לאין שיעור, האתר – או משהו דומה. למשל, מה שאנו חשים כחום, הוא התנועה של החלקיקים במרחב שתופס הגוף, מקור החום. גם כאן, חושבים על משהו שאינו מוחשי על-ידי השוואה למה שהינו מוחשי. ההשוואה החושית של המושג 'גוף' עשויה להיות, במובן זה, הפנים של מרחב סגור, שבו כדורים אלסטיים נעים בכל הכיוונים, מתנגשים זה בזה, פוגעים בקירות ונהדפים מהם וכו'.

בלי הנחות כאלה, עולמו של הריאליזם הנאיבי מתפורר למכלול חסר לכידות של רשמים, בלי קשרים הדדיים, שאינם מהווים אחדות. אך, ברור שהריאליזם הנאיבי יכול להגיע להנחותיו רק בגלל חוסר עקביות. אם הוא נשאר נאמן להנחה היסודית שלו שרק מה שנקלט הינו ממשי, אז אין הוא יכול להניח שיש משהו ממשי במקום שבו הוא אינו קולט דבר. מנקודת-המבט של הריאליזם הנאיבי, אותם כוחות שאינם מוחשיים הפועלים מתוך דברים מוחשיים, הם למעשה היפותזות שאין להן הצדקה. היות שתורה כזו אינה מכירה בממשויות אחרות, היא מציידת את כוחותיה המשווערים בתוכן של רשמים. היא משייכת צורת קיום (קיום הנתון לתפיסה חושית) לתחום שבו חסרה התרשמות חושית – האמצעי היחיד לקביעת טענה אודות צורה זו של קיום.

השקפת-עולם זו הסותרת את עצמה, מובילה לריאליזם מטפיסי. לצד הממשות המוחשית, הריאליזם המטפיסי בונה ממשות נוספת, ממשות שאינה מוחשית, דומה לראשונה. לכן, הריאליזם המטפיסי הוא בהכרח דואליסטי.

בכל מקום שבו הריאליזם המטפיסי מבחין בקשר בין דברים מוחשיים (כמו התקרבות למשהו באמצעות תנועה; משהו אובייקטיבי החודר לתודעה, וכו'), הוא מניח קיומה של ממשות. עם זאת, את הקשר שבו הוא מבחין, לא ניתן לקלוט כרושם; אפשר לבטאו רק באמצעות החשיבה. קשר מושגי זה נעשה באופן שרירותי לדבר הדומה למשהו מוחשי. עבור קו מחשבה זה, העולם הממשי מורכב מאובייקטים הנתונים להתרשמות אשר מופיעים ונעלמים בזרימה אינסופית ומכוחות שאינם מוחשיים היוצרים את האובייקטים הנתונים להתרשמות וממשיכים להתקיים.

הריאליזם המטפיסי הוא תערובת סותרת של ריאליזם נאיבי ואידיאליזם. כוחותיו המשווערים הם מהויות שאינן מוחשיות עם תכונות הנתונות להתרשמות. מעבר לאותו תחום של העולם שלצורת קיומו יש אמצעי להכרה בהתרשמות, עליו להודות בקיומו של תחום נוסף שעבורו אמצעי זה אינו מתאים ואפשר לאמתו רק באמצעות החשיבה. ברם, הריאליזם המטפיסי אינו יכול, באותו זמן, להחליט להכיר בכך שצורת הקיום המועברת על-ידי החשיבה – המושג או האידיאה – היא גורם תקף באותה מידה כמו ההתרשמות. כדי להימנע מן הסתירה של רשמים שאינם מוחשיים, עלינו להודות בכך שלקשרים בין הרשמים, כפי שהם

מועברים באמצעות החשיבה, לא יכולה להיות עבורנו צורת קיום אחרת מלבד זו של מושגים. אם אנו פוסלים את המרכיבים חסרי התוקף של הריאליזם המטפיסי, אז העולם מתגלה כסך של רשמים וקשריהם המושגיים (באידיאה). כך מגיע הריאליזם המטפיסי להשקפת-עולם הדורשת, כעניין עקרוני, שנהיה מסוגלים לקלוט רשמים, בעודו דורש מאתנו לחשוב על הקשרים שבין הרשמים. מלבד עולם הרשמים והמושגים, ריאליזם מטפיסי זה אינו יכול לתת תוקף לתחום שלישי של העולם שעבורו שני העקרונות, העיקרון המכונה עיקרון הממשות ועיקרון האידיאה, תקפים בעת ובעונה אחת.

כאשר הריאליזם המטפיסי טוען שלצד הקשר באידיאה בין האובייקט הנתון להתרשמות והסובייקט שלו, מוכרח להתקיים קשר ממשי בין 'הדבר-לכשעצמו' של הרושם ו'הדבר-לכשעצמו' של הסובייקט הנתון לתפיסה חושית (המכונה רוח אינדיבידואלית), אז טענה זו מתבססת על הנחה מוטעית בדבר קיומו של תהליך המקביל לתהליכים של העולם החושי, אך שלא ניתן לתפוסו. כאשר הריאליזם המטפיסי ממשיך וטוען שאנו מגיעים לקשר מודע ברמת האידיאה עם העולם הנתון להתרשמות, אך יכולים להגיע לקשר דינמי (של כוחות) רק עם העולם הממשי, הוא חוזר שוב על אותה טעות. אנו יכולים לדבר על קשר של כוחות רק במסגרת העולם הנתון לתפיסה חושית (בתחום חוש המגע), אך לא מחוצה לו.

את השקפת-העולם שעמה מתמזג הריאליזם המטפיסי לאחר שסילק את היסודות הסותרים שבו, אפשר לכנות **מוניזם**, כי היא משלבת ריאליזם חד-צדדי עם אידיאליזם לאחזות נעלה יותר.

עבור הריאליזם הנאיבי, העולם הממשי הוא סך של אובייקטים הנתונים לתפיסה חושית. עבור הריאליזם המטפיסי, כוחות שאינם נתונים לתפיסה חושית וגם רשמים מקבלים ממשות. המוניזם מחליף את הכוחות האלה בקשרים מושגיים הנרכשים באמצעות החשיבה. אך קשרים אלה הם **חוקי הטבע**. ככלות הכול, חוק טבע אינו אלא ביטוי מושגי לקשר בין רשמים מסוימים.

המוניזם אינו צריך לעולם לחפש אחר עקרונות מבארים של מציאות מחוץ לרשמים ומושגים. המוניזם נוכח לדעת שבתחום כולו של המציאות, אין **סיבה** לעשות זאת. הוא רואה את העולם הנתון להתרשמות, כפי שהוא נקלט ישירות על-ידינו, כמשהו ממשי-למחצה. הוא מוצא ממשות מלאה באיחוד של אותו עולם עם העולם המושגי. הריאליסט המטפיסי עשוי לטעון נגד המוניסט: "בכל מה שנוגע לאורגניזם שלך, יתכן שהכרתך שלמה בתוך עצמה, שלא חסר בה דבר; אך, אינך יודע כיצד העולם היה משתקף באינטליגנציה בעלת מבנה שונה משלך." על כך היה המוניסט משיב: "אם ישנן אינטליגנציות לא-אנושיות שלרשמיהן יש צורה שונה משלנו, אז לגביי יש משמעות רק למה שמגיע אליי דרך הקליטה והמושגים שלי."

על-ידי הקליטה שלי – למעשה, במיוחד על-ידי קליטה אנושית – אני ניצב כסובייקט אל מול אובייקט. כך, הקשר בין הדברים נקטע. אז, הסובייקט משחזר את הקשר הזה באמצעות החשיבה. על-ידי זה הוא משלב שוב את עצמו בעולם ככוליות. היות שרק דרך הסובייקט שלנו עצמנו שהכוליות נראית לנו

קרועה לשניים במקום שבין הרושם והמושג שלנו, הרי שבאיחודם של שני אלה נתונה לנו הכרה אמיתית. עבור ישויות בעלות עולם רשמים שונה (למשל, ישויות בעלות מספר כפול של איברי חישה), הקשר היה נראה קטוע במקום אחר ובהתאם לכך איחודו מחדש היה מקבל צורה שהייתה מיוחדת לישויות אלה. השאלה על גבולות ההכרה קיימת רק עבור ריאליזם נאיבי וריאליזם מטפיסי, הרואים בתוכן הנפש מייצג מושגי בלבד של העולם. עבורם, מה שקיים מחוץ לסובייקט הוא משהו מוחלט, משהו המתקיים בפני עצמו, ותוכן הסובייקט הוא תמונה של דבר מוחלט זה, הניצב לגמרי מחוצה לו. שלמות ההכרה תלויה במידת ההתאמה שבין התמונה והאובייקט המוחלט. ישות שמספר חושיה קטן ממספר החושים של בני-האדם, תקלוט פחות מן העולם; ישות שמספר חושיה גדול יותר, תקלוט יותר. לכן, לישות הראשונה תהיה ידיעה מושלמת פחות מאשר לאחרונה.

עבור המוניזם, הדברים הם אחרת. מבנה הישות הקולטת קובע היכן הקישוריות של העולם תיראה קרועה לשניים, לסובייקט ואובייקט. האובייקט אינו מוחלט, אלא יחסי לסובייקט המסוים. באותו אופן, ניתן לגשר על-פני ניגוד זה רק בדרך המסוימת המתאימה לסובייקטים אנושיים. ברגע בו ה'אני', שהינו נפרד מהעולם בהתרשמות, משלב את עצמו שוב בקישוריות העולם באמצעות התבוננות חושבת, אז פוסקות כל השאלות הנוספות – היות שהן תוצאה של הפרדה.

לישות הבנויה אחרת תהיה הכרה בנויה אחרת. הכרתנו שלנו מספיקה כדי לענות על השאלות הנשאלות מעצם טבענו.

הריאליזם המטפיסי מוכרח לשאול: כיצד נתון מה שנתון לנו כקליטה? כיצד מושפע הסובייקט?

עבור המוניזם, הרושם מוגדר על-ידי הסובייקט. אך, באותו זמן, לסובייקט יש בחשיבה אמצעי לבטל את מה שהוא עצמו הגדיר.

ריאליסטים מטפיסיים נתקלים בקושי נוסף בבואם להסביר את הדמיון בין תמונות-העולם של אינדיבידואלים שונים. עליהם לשאול את עצמם: "הכיצד יתכן שתמונת-העולם שאני בונה מתוך הרשמים והמושגים שלי המוגדרים באופן סובייקטיבי, זהה לתמונות-העולם שאינדיבידואלים אחרים בונים מתוך אותם שני גורמים שהינם סובייקטיביים עבורם? איך יכול אני להסיק מתוך תמונת-העולם הסובייקטיבית שלי מסקנות כלשהן אודות תמונת-העולם של אדם אחר?" היות שבני-אדם מצליחים להסתדר ביניהם הלכה למעשה, הריאליסט המטפיסי מאמין שאפשר להקיש על זהות תמונות-העולם הסובייקטיביות שלהם. מתוך זהותן של תמונות-עולם אלה, מוסקת אז מסקנה נוספת ביחס לזהותן של רוחות אינדיבידואליות – ה'אני-לכשעצמו' הטמון ביסוד הסובייקטים האנושיים הנפרדים, הנתונים להתרשמות.

סוג זה של מסקנה מקיש, מתוך סך של תוצאות, על אופיים של הגורמים המונחים ביסודן. לאחר מספר גדול מספיק של מקרים, אנו מאמינים שאנו מבינים את המצב במידה מספקת כדי לדעת כיצד הגורמים המוסקים יפעלו במקרים אחרים. היקש כזה אנו מכנים היקש אינדוקטיבי. אם בהתבוננות נוספת

יתגלה משהו לא צפוי, הרי שנמצא את עצמנו נאלצים לשנות את תוצאותיה, כי אופי התוצאה, ככלות הכול, מוגדר אך ורק על-ידי הצורה האינדיבידואלית של התבוננויותינו. עם זאת, על-פי הריאליסט המטפיסי, ידיעה מותנית זו של הגורמים מספיקה בהחלט לחיים המעשיים.

ההיקש האינדוקטיבי הוא היסוד השיטתי של הריאליזם המטפיסי המודרני. פעם בני-אדם האמינו שהם היו יכולים לפתח, מתוך המושגים, משהו שאינו עוד בבחינת מושג. הם האמינו שבאמצעות מושגים הם היו יכולים לדעת את המהויות הממשיות מבחינה מטפיסית שהריאליזם המטפיסי דורש בהכרח. כיום, סוג זה של פילוסופיה שייך לעבר הרחוק. תחת זאת, אנו מאמינים שאנו יכולים להקיש מתוך מספר גדול מספיק של עובדות הנתונות להתרשמות על אופי הדבר-לכשעצמו המונח ביסודן של עובדות אלה. כמו שקודם בני-אדם ניסו לפתח את המטפיסי מתוך מושגים, כך, היום הם שואפים לפתחו מתוך רשמים. מאחר שמושגים היו קיימים אצל בני-האדם בבהירות ובשקיפות, הם האמינו שהם היו יכולים להסיק מהם את המטפיסי, בוודאות מוחלטת. אך, הרשמים אינם כל כך ברורים לנו. כל רושם חדש מופיע בצורה שונה איכשהו מקודמיו שהיו מאותו סוג. כתוצאה מכך, מה שמוסק מרשמים קודמים משתנה במידת-מה עם כל רושם נוסף. לכן, הצורה שאנו נותנים למטפיסי יכולה להיות נכונה רק באופן יחסי. היא כפופה לתיקון על-ידי מקרים עתידיים. המטפיסיקה של אדוארד פון הרטמן מתאפיינת בעיקרון שיטתי זה. לכן, בעמוד השער של ספרו החשוב הראשון, הוא הוסיף את המוטו: "תוצאות עיוניות על-פי השיטה האינדוקטיבית של מדעי הטבע".

הצורה שריאליסטים מטפיסיים נותנים כיום לדברים-לכשעצמם, מושגת באמצעות היקשים אינדוקטיביים. על-ידי התבוננות בתהליך ההכרה, הם השתכנעו בדבר המשכיותו של עולם ממשי מבחינה אובייקטיבית לצד מה שניתן להכירו 'באופן סובייקטיבי' באמצעות רושם ומושג. הם מאמינים שהם יכולים לקבוע כיצד ממשות אובייקטיבית זו מורכבת על-ידי היקש אינדוקטיבי מתוך רשמייהם.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

רעיונות מסוימים המבוססים על מחקר של מדעי הטבע יפריעו להתבוננות הבלתי-משוחדת בהתנסות ברשמים ובמושגים שניסיתי להציג בדיון הקודם. על-פי המדע המודרני, העין למשל קולטת צבעים בספקטרום האור מאדום עד סגול. מעבר לסגול, ישנם כוחות קרינה שאין להם רושם-צבע תואם בעין, אלא דווקא השפעה כימית. באותו אופן, מעבר לגבול האדום, ישנן קרינות המתגלות רק כחום. עיון בתופעות אלה ודומות להן מוביל להשקפה שתחום העולם הנתון להתרשמות של האדם מוגדר על-ידי תחום החושים האנושיים ובני-האדם היו עומדים בפני עולם שונה לחלוטין אילו היו ברשותם חושים נוספים או שונים לגמרי. מי ששוקע בדמיונות פרוצים, עבורם התגליות המבריקות של מדעי הטבע בזמננו מציעות הזדמנויות מפתות מאוד, עשוי בקלות להסיק שככלות הכול דבר אינו חודר את תחום ההתבוננות של האדם, מלבד מה

שיכול להשפיע על החושים שנוצרו על-ידי המבנה הגופני שלנו. אם כך, אין לנו זכות להתייחס אל מה שאנו קולטים בשל המבנה הגופני שלנו כאמת-מידה כלשהי למציאות. כל חוש חדש היה מציב בפנינו תמונה שונה של המציאות.

במסגרתם של גבולות הולמים, השקפה זו מוצדקת בהחלט. אך, אלה המאפשרים לעצמם להיגרר לטעות על-ידי דעה זו ולהימנע מהתבוננות בלתי-משוחדת בקשר שבין רשמים ומושגים המתואר כאן, חוסמים את הנתיב להכרת העולם והאדם, המחוברת למציאות. להתנסות במהות החשיבה – כלומר, לעבד באופן פעיל את עולם המושגים – הוא משהו שונה לחלוטין מההתנסות במשהו הנתון לתפיסה באמצעות החושים. לא חשוב אלו חושים יהיו לבני-האדם, אף לא אחד מהם היה יכול למסור לנו את המציאות אלמלא חשיבתנו החדירה מושגים במה שנקלט באמצעותם. כל חוש החדור במושגים, ולא חשוב כיצד הוא בנוי, מציג בדרך זו לבני-האדם אפשרות לחיות במציאות. להזיה של התמונה הנתונה להתרשמות, השונה לחלוטין, שאפשרית עם חושים אחרים, אין שום קשר לשאלה כיצד בני-אדם ניצבים בעולם הממשי. עלינו להבין שצורתה של כל תמונה הנתונה לתפיסה נקבעת על-פי מבנה הישות הקולטת, אך שתמונה זו בהיותה חדורה בהתבוננות חושבת מתוך התנסות מעשית, מובילה אותנו אל הממשות. אין זה תיאור ההזיה של כמה שונה העולם היה נראה לחושים שונים מחושיו של האדם, היכול לאפשר לנו לחפש אחר ידיעה על הקשר שלנו לעולם; אלא, זוהי התובנה שכל רושם מספק רק חלק מן הממשות החבויה בו, ובכך הוא מכוון אותנו אל מעבר לממשות שלו **עצמו**. אל תובנה זו מתחברת אז תובנה נוספת – שהחשיבה מובילה אותנו אל תוך החלק של ממשות הרושם שהיה מוסתר על-ידי הרושם עצמו.

בתחום הפיסיקה הניסויית, לפעמים נחוץ לדבר לא על יסודות מוחשיים באופן ישיר, אלא על איכויות בלתי-נראות לעין כמו שדות חשמליים או מגנטיים. זה גם יכול להסיח את דעתנו מהתבוננות בלתי-משוחדת בקשר שתואר כאן בין הרושם והמושג המעובד בחשיבה. יכול היה הדבר להיראות כאילו ליסודות הממשות שהפיסיקה מתארת, אין שום קשר למה שנתון לתפיסה חושית או למושג שעובד בחשיבה פעילה. עם זאת, השקפה כזו הייתה מתבססת על הונאה עצמית. עלינו להבין, כדבר הראשון, שכל מה שפותח בפיסיקה – מלבד היפותזות שאין להן הצדקה ויש לדחותן – נרכש באמצעות רשמים ומושגים. חוש הכרתי מדויק של פיסיקאי מעביר את מה שלכאורה הינו תוכן בלתי-נראה לעין אל התחום שבו קיימים רשמים, שם חושבים עליו במושגים ידועים הלקוחים מאותו תחום. הכוחות של שדות חשמליים או מגנטיים, למשל, אינם נרכשים באמצעות תהליך הכרתי שונה **מיסודו** מזה הפועל בין רשמים ומושגים.

הגדלת מספר החושים האנושיים או ביצוע שינוי בהם, היו מסתיימים בתמונה תפיסתית שונה, שהייתה מעשירה או משנה את ההתנסות האנושית. אך, ידיעה ממשית מוכרחה להירכש, גם ביחס להתנסות זו, על-ידי פעולת גומלין בין מושג ורושם. **העמקת** ההכרה תלויה בכוחות האינטואיציה החיים בחשיבה (השווה [פרק 5, הכרת העולם](#)). **בהתנסות** בחשיבה, אינטואיציה כזו יכולה להשתקע עמוק יותר או פחות

בתוך הממשות. הרחבת התמונה התפיסתית יכולה להמריץ יותר את ההשתקעות וכך לקדמה באופן עקיף. עם זאת, השתקעות זו במעמקים – השגה זו של הממשות – **לעולם** אין לבלבל בינה לבין היתקלות בתמונה תפיסתית רחבה או צרה יותר, כפי שמוגדר על-ידי האורגניזם המכיר. מי שאינו אבוד ב**מופשטויות** ייווכח לדעת עד כמה רלוונטי עבור הכרתנו את הטבע האנושי שעל הפיסיקה **להקיש** יסודות בתחום התפיסה שעבורם לא קיים חוש המכוון אליהם בצורה ישירה, כפי שקיים עבור צבע או קול. **באופן ממשי**, מהות האדם מוגדרת לא רק על-ידי סוג התפיסה הישירה שעמה אנו תופסים את עצמנו דרך המבנה שלנו, אלא גם על-ידי כך שאנו מרחיקים דברים אחרים מתפיסה ישירה זו. כפי ששני המצבים, המצב המודע של הערות והמצב הלא-מודע של השינה, נחוצים לחיים, כך הן תחום הרשמים החושיים והן תחום (גדול הרבה יותר) של יסודות שאינם נתונים לתפיסה חושית, בשדה שממנו נובעים רשמי חושים, נחוצים להתנסות-עצמית אנושית. כל זה נאמר כבר בעקיפין במהדורה המקורית של פרק זה. אני מוסיף כאן הרחבה זו, כי גיליתי שקוראים רבים לא קראו את הטקסט המקורי בדיוקנות מספקת.

יש גם לזכור שאת האידיאה של **הרושם**, כפי שפותחה בחיבור זה, אין לבלבל עם זו של תפיסה חושית חיצונית, שהינה רק מקרה מיוחד שלה. קוראים יראו ממה שנאמר קודם, אך יותר ממה שייאמר בהמשך, שכל הדברים, הן החושיים והן ה**רוחיים** שאדם נתקל בהם, נלקחו כאן כ'רושם', עד שהם נתפסו על-ידי המושג שפותח באופן פעיל. 'חושים' במובן המקובל של המילה אינם נחוצים לקליטת רשמים נפשיים או רוחיים. אפשר היה לטעון שהרחבה כזו של השימוש המקובל בשפה, פסולה. אך היא **הכרחית בהחלט**, אלא אם כן אנו רוצים שהתפתחותנו ההכרתית בתחומים מסוימים תישאר כבולה בשל שימוש מקובל בשפה. מי שמדבר על התרשמות כהתרשמות חושית **בלבד**, לא יגיע למושג מתאים לידיעה – גם ידיעה של אותה התרשמות חושית. לפעמים, אנו **מוכרחים** להרחיב מושג כך שתהיה לו משמעות מתאימה בתחום צר יותר. לפעמים, אנו גם מוכרחים להוסיף משהו למה שמושג מזכיר בהתחלה, כך שתוכנו המקורי יוצדק או יתוקן. לכן בתחילת פרק 6 של ספר זה אנו קוראים: "אם כך, **תמונה מנטלית** היא מושג אשר עבר אינדיבידואליזציה". שמעתי את הטענה שזהו שימוש לא מקובל במילים. אך אם ברצוננו להבין מהי באמת תמונה מנטלית, שימוש זה במילים הכרחי. מה היה מצבה של ההתקדמות בידיעה אם מי שהיה עליו לתקן מושגים היה נתקל בטענה: "זהו שימוש לא מקובל במילים"?

חלק II

היישום

הממשות של החירות

יסודות החיים

הבה נחזור על מה שלמדנו בפרקים הקודמים. העולם מופיע לפניי כריבוי, סך של פרטים נפרדים. כישות אנושית, אני עצמי מהווה אחד מהפרטים האלה, ישות אחת מני רבות. אנו מכנים צורה זו של העולם פשוט **נתון** – וכל עוד איננו מפתחים אותו בפעילות מודעת, אלא מוצאים אותו מוכן לפנינו – אנו מכנים אותו **רושם**. בעולם הרשמים, אנו קולטים גם את עצמנו. אך אם משהו לא היה עולה מתוך רושם-עצמי זה שהוכיח עצמו כמסוגל לקשור בין רשמים באופן כללי וכן את סך כל הרשמים האחרים לבין הרושם של עצמיותנו, אז הרושם-העצמי שלנו היה נותר פשוט רושם אחד מני רבים. ברם, משהו זה אשר עולה אינו עוד רושם בלבד; הוא גם לא פשוט קיים, כמו הרשמים. הוא נוצר על-ידי פעילות ובהתחלה נראה קשור למה שאנו קולטים כעצמיותנו, אך משמעותו הפנימית חורגת אל מעבר לעצמיות. לרשמים הבודדים הוא מוסיף הגדרות מושגיות הקשורות זו לזו ומבוססות בכליות אחת. הוא מגדיר באופן מושגי את מה שנרכש על-ידי התרשמות-עצמית, כפי שהוא מגדיר את כל הרשמים האחרים. הוא מציב זאת כסובייקט או 'אני' אל מול האובייקטים. אותו 'משהו' הוא החשיבה, וההגדרות המושגיות הם מושגים ואידיאות.

לכן, בהתחלה החשיבה מבטאת את עצמה ברושם של העצמיות, אך היא אינה סובייקטיבית בלבד, כי העצמיות מאפיינת את עצמה כסובייקט רק בעזרת החשיבה. התייחסות-עצמית כזו בחשיבה היא דרך אחת שבאמצעותה אנו מגדירים את אישיותנו בחיים. באמצעותה, אנו מנהלים הוויית-קיום מושגית טהורה. באמצעותה, אנו חשים את עצמנו כישויות חושבות. אלמלא הייתה מלווה בדרכים אחרות של הגדרת עצמיותנו, הרי שהגדרה זו של אישיותנו הייתה נותרת מושגית טהורה (לוגית). ואז, היינו ישויות שחייהן היו מוגבלים לייסוד קשרים מושגיים טהורים בין רשמים לבין עצמם, ובינם לבינינו. עתה, אם נכנה את ייסודו של קשר כזה במחשבה **הכרה** ואת מצב העצמיות הנרכש על ידו **ידיעה**, אז – בהתחשב בהנחה שהוזכרה עתה – היה עלינו להתייחס לעצמנו כישויות מכירות או יודעות **בלבד**.

אך, הנחה זו היא חסרת בסיס. כפי שראינו, איננו קושרים רשמים לעצמנו רק באמצעות מושגים, אלא גם באמצעות רגש. לכן, איננו ישויות בעלות תוכן חיים מושגי בלבד. למעשה, הריאליסט הנאיבי רואה בחיי הרגש ביטוי **ממשי יותר** של האישיות מאשר ביסוד המושגי הטהור של הידיעה. ואם הנושא נבחן מנקודת-מבט זו, הרי שההשקפה הזאת נכונה למדי. בהתחלה, הרגש בצד הסובייקטיבי זהה לרושם בצד האובייקטיבי. לכן, על-פי הנחת-הייסוד של הריאליזם הנאיבי (כל דבר היכול להיקלט הוא ממשי), הרגש ערב לממשתה של האישיות העצמית. עם זאת, המוניזם כפי שהובן כאן, מוכרח לקבל שהרגש, כדי

שיתייצב בפנינו בממשותו המלאה, דורש את אותו סוג של השלמה כמו כל רושם אחר. עבור המוניזם, הרגש הוא ממשות לא-שלמה, שבצורה בה הוא ניתן לנו בהתחלה, אינו כולל עדיין את הגורם השני שלו, המושג או האידיאה. זוהי הסיבה לכך שהרגש, כמו ההתרשמות, מופיע תמיד לפני ההכרה. תחילה אנו רק חשים את עצמנו קיימים; ובמהלך התפתחותנו ההדרגתית, אנו מגיעים לנקודה שבה, מתוך תחושה-עצמית עמומה של קיום, מושג העצמיות עולה בתוכנו. אך, מה שעולה לגבינו רק מאוחר יותר הריהו מאוחד מלכתחילה עם הרגש, כחלק בלתי-נפרד ממנו. זהו הדבר הגורם לבני-אדם נאיביים להאמין בכך שהקיום מתגלה ישירות ברגש, אך בידיעה – רק בעקיפין. לכן, הפעלת חיי הרגש תיראה להם חשובה יותר מכל דבר אחר. הם מאמינים שהם תופסים את תבנית היקום רק כאשר הם קולטים אותה ברגש שלהם. הם מנסים להפוך את הרגש, לא את הידיעה, לאמצעי להכרה. היות שהרגש הוא משהו אינדיבידואלי לגמרי, משהו מקביל להתרשמות, הופכים פילוסופים-של-הרגש משהו שיש לו משמעות רק בתוך אישיותם לעיקרון של היקום. הם מנסים למלא את היקום כולו בעצמיותם. מה שהמוניזם, כמתואר בספר זה, מנסה לתפוס באופן מושגי, שואפים הפילוסופים-של-הרגש להשיג באמצעות הרגש. הם רואים סוג זה של קשר עם דברים כישיר יותר.

נטייה זו – הפילוסופיה של הרגש – מכונה לעתים קרובות מיסטיקה. השקפה מיסטית המבוססת אך ורק על רגש, שוגה בכך שהיא רוצה לחוות את מה שהיא מוכרחה לדעת; היא רוצה להפוך משהו שהינו אינדיבידואלי, הרגש, למשהו אוניברסלי.

הרגש הוא פעולה אינדיבידואלית לגמרי. הוא הקשר של העולם החיצוני לסובייקט שלנו, כל עוד אותו קשר מוצא ביטוי בהתנסות סובייקטיבית טהורה.

קיים עוד ביטוי אחר של האישיות האנושית. באמצעות החשיבה שלו, ה'אני' משתתף בחיים הכלליים האוניברסליים. באמצעות החשיבה, הוא קושר רשמים לעצמו, ואת עצמו לרשמים, בדרך מושגית טהורה; ברגש, הוא חווה קשר של האובייקט לסובייקט שלו. אך ברצון, המקרה הוא הפוך. גם ברצון מופיע רושם בפנינו: כלומר, רושם של היחס האישי של עצמיותנו למה שהינו אובייקטיבי. וכל מה שאינו מהווה גורם מושגי טהור ברצון שלנו, גם הוא רק אובייקט של התרשמות כמו כל דבר אחר בעולם החיצוני.

אבל, גם כאן הריאליזם הנאיבי מאמין שעומד לפניו סוג של קיום ממשי הרבה יותר מזה שאפשר לרכוש באמצעות החשיבה. בניגוד לחשיבה המנסחת את המאורע במושגים רק בדיעבד, הריאליזם הנאיבי רואה יסוד ברצון שבו אנו מודעים מיד למאורע או לגורם סיבתי. מנקודת-מבט זו, מה שה'אני' רוכש באמצעות הרצון שלו הוא תהליך הנחווה מיד. חסידים של פילוסופיה זו מאמינים שברצון הם אוחזים באחד מקצותיו של תהליך העולם. הם מאמינים שברצון אנו חווים ישירות מאורע ממשי, בעוד שאחר מאורעות אחרים אנו רק יכולים לעקוב מבחוץ. הם הופכים את צורת הקיום שבה הרצון מופיע בתוך העצמיות לעיקרון ממשי של המציאות. הרצון שלהם מופיע בפניהם כמקרה מיוחד של תהליך העולם; ותהליך העולם

האוניברסלי מופיע כרצון אוניברסלי. כאן, הרצון הופך לעיקרון עולם, כפי שבמיסטיקה הרגש הופך לעיקרון של הכרה. נקודת-מבט זו מכונה **הפילוסופיה של הרצון (או תליזם)**. היא הופכת משהו אשר יכול להיחוות רק באופן אינדיבידואלי לגורם יסודי של העולם.

הפילוסופיה של הרצון אינה יכולה להיקרא 'מדע' באותה מידה שהמיסטיקה של הרגש אינה יכולה להיקרא כך, כי שתיהן טוענות שאין זה מתאים לחדור את העולם במושגים. נוסף על עיקרון מושגי של קיום, שתיהן דורשות גם עיקרון ממשי. יש בכך הצדקה מסוימת. אך היות שאנו יכולים לתפוס את מה שמכונה עקרונות ממשיים רק באמצעות התרשמותנו, הטענות של המיסטיקה והפילוסופיה של הרצון זהות בהשקפה שיש לנו שני מקורות לידיעה – חשיבה והתרשמות, כשזו האחרונה מתבטאת כהתנסות אינדיבידואלית ברגש וברצון. על-פי השקפה זו, היות שמה שזורם ממקור אחד (התנסויותינו) אינו יכול להתקבל ישירות אל תוך מה שזורם מהמקור השני (חשיבה), הרי ששני סוגי ההכרה, חשיבה והתרשמות, נשארים זה לצד זה בלי דרגה גבוהה יותר של תיווך ביניהם. מלבד העיקרון המושגי שהינו בר-השגה באמצעות הידיעה, אמור להתקיים עיקרון ממשי של העולם שאפשר לחוותו, אך לא לתפסו בחשיבה. במילים אחרות, היות שהן תומכות בטענה שמה שנקלט באופן ישיר הוא ממשי, הרי שהמיסטיקה של הרגש והפילוסופיה של הרצון הן צורות שונות של ריאליזם נאיבי. עם זאת, בהשוואה לריאליזם הנאיבי המקורי, הן ממשיכות בחוסר-עקביותן בכך שהן הופכות צורה מסוימת של התרשמות (רגש או רצון) לאמצעי היחיד להכרת הוויית-הקיום – אך הן יכולות לעשות זאת רק על-ידי תמיכתן בטענה הכללית שמה שנקלט הינו ממשי. ברם, על אותו בסיס, יהיה עליהן לייחס להתרשמות חיצונית ערך שווה כאמצעי להכרה.

הפילוסופיה של הרצון הופכת לריאליזם מטפיסי כאשר היא מעבירה את הרצון אל תוך אותם תחומים של הוויית-קיום שבהם בלתי-אפשרי שיהיה נתון להתנסות ישירה כפי שאפשרי בסובייקט של האדם. היא מניחה קיומו של עיקרון היפותטי מחוץ לסובייקט, שהקריטריון היחיד ביחס לממשותו הוא התנסות **סובייקטיבית**. כריאליזם מטפיסי, הפילוסופיה של הרצון נכנעת בפני הביקורת אשר הועלתה בפרק הקודם, שההיבט הסותר של כל ריאליזם מטפיסי מוכרח לזהות ולהתגבר עליו: הרצון הוא רק תהליך עולם אוניברסלי בה במידה שהוא מתייחס אל יתר העולם באופן מושגי.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

הקושי לתפוס את מהות החשיבה על-ידי התבוננות בה, כרוך בדבר הבא: כאשר הנפש רוצה למקד את תשומת-לבה בחשיבה, הרי שמהותה כבר חמקה לה בקלות רבה מהנפש המתבוננת. אז, כל שנותר לנפש הוא המופשטות המתה, גווייתה של החשיבה החיה. אם נסתכל רק במופשטות זו, נוכל לחוש נמשכים בקלות למיסטיקה של הרגש או למטפיסיקה של הרצון, הנראות כה 'שופעות חיים'. ייראה לנו מוזר אם מישהו ישאף לתפוס את מהות הממשות ב'מחשבות בלבד'. אך, מי שיצליח באמת לחוות **חיים בתוך**

החשיבה, יראה שלא ניתן אפילו להשוות השתקעות ברגשות בלבד או התבוננות ביסוד הרצון עם העושר הפנימי ו**ההתנסות**, השלווה והתנועה הפנימיות, בחיים בתוך החשיבה. אלה בדיוק העושר והמלאות הפנימית של ההתנסות, הגורמים להשתקפותה בתודעה הרגילה להיראות מתה ומופשטת. אין עוד פעולה של הנפש האנושית שאינה מובנת כהלכה בקלות רבה כל כך כמו החשיבה. הרגש והרצון מחממים את הנפש האנושית גם כאשר אנו מסתכלים לאחור ונזכרים במצבם המקורי, בעוד שהחשיבה משאירה אותנו קרים בקלות רבה. נראה שהיא מייבשת את חיי הנפש. אבל, זהו רק הצל הבולט של ממשות החשיבה – ממשות השזורה באור, החודרת בחמימות את תופעות העולם. חזירה זו מתרחשת עם כוח הזורם בפעילות החשיבה עצמה – כוח האהבה בצורתו הרוחית. אין לטעון שלדבר על אהבה בחשיבה פעילה, זה לדחוק רגש, אהבה, אל תוך החשיבה. טענה זו היא למעשה הוכחה למה שנאמר כאן. כי, מי שפונה אל חשיבה **מהותית**, מוצא בה הן רגש והן רצון, ואת שני אלה במעמקי ממשותם. מי שפונה הלאה מהחשיבה, לעבר רגש ורצון 'טהורים', מאבד את הממשות האמיתית של הרגש והרצון. כאשר אנו **חווים** את החשיבה **באופן אינטואיטיבי**, אנו גם עושים צדק להתנסות ברגש וברצון. אך, המיסטיקה של הרגש והמטפיסיקה של הרצון אינן יכולות לעשות צדק לחדירת הוויית-הקיום באמצעות חשיבה אינטואיטיבית. אותן השקפות תסקנה בקלות רבה מדי **שהן עצמן** ניצבות בתוך הממשות, בעוד שאלה החושבים באופן אינטואיטיבי, שהינם חסרי רגש ומרוחקים מהמציאות, יוצרים 'במחשבותיהם המופשטות' רק תמונה קרה ומעורפלת של העולם.

האידיאה של החירות

ביחס להכרה, מושג העץ מוגדר על-ידי רושם העץ. בהתייכבי מול רושם מסוים, אני יכול לבחור רק מושג מסוים אחד מתוך מערכת המושגים הכללית. הקשר בין מושג ורושם מוגדר באופן עקיף ואובייקטיבי על-ידי חשיבה על הרושם. הקשר של הרושם למושג שלו מזוהה **לאחר** פעולת ההתרשמות; אך, השתייכותם ההדדית מוגדרת על-ידי המצב עצמו.

התהליך נראה אחרת כאשר אנו בוחנים את ההכרה עצמה או את הקשר שבין ישויות אנוש והעולם באמצעות ההכרה. בדיון הקודם, נעשה ניסיון להראות שאפשר להבהיר קשר זה על-ידי התבוננות בלתי-משוחדת. הבנה נכונה של התבוננות כזו מובילה לתובנה שאפשר לראות את החשיבה בצורה ישירה כישות סגורה בתוך עצמה. אלה המוצאים לנחוץ להסביר את החשיבה לכשעצמה על-ידי פנייה למשהו אחר – כמו תהליכים פיסיים במוח או תהליכים נפשיים לא-מודעים המצויים מאחורי החשיבה המודעת – אינם מבינים כהלכה את מה שמספקת התבוננות בלתי-משוחדת בחשיבה. להתבונן בחשיבה משמעו לחיות, במהלך ההתבוננות, ישירות בתוך אריגתה של ישות רוחית הנושאת את עצמה. היינו יכולים לומר גם שמי שרוצה לתפוס את מהותה של הרוח בצורה שבה היא מציגה את עצמה לראשונה בפני ישויות אנוש, יכול לעשות זאת בפעילות החשיבה הנושאת את עצמה.

בבחינת החשיבה עצמה, מתלכדים שני דברים שאחרת **מוכרחים** להופיע תמיד נפרדים: מושגים ורשמים. אם איננו מבינים זאת, אז המושגים אשר מפותחים בתגובה לרשמים, ייראו לנו כהעתיקים מעורפלים של רשמים אלה, בעוד שהרשמים עצמם ייראו לנו כמציגים ממשות אמיתית. אנו גם נבנה לעצמנו עולם מטפיסי על-פי התבנית של העולם הנתון להתרשמות. על-פי סגנון יצירת התמונות המנטליות שלנו, נכנה עולם מטפיסי זה עולם של אטומים, עולם של רצון או עולם של רוח לא-מודעת, וכן הלאה. ולא יעלה בידינו לראות כיצד, בכל זה, בנינו רק עולם מטפיסי היפותטי על-פי תבנית העולם הנתון להתרשמות **שלנו**. אבל אם נראה מה באמת קיים בחשיבה, אז נבין שרק חלק אחד של המציאות קיים ברושם ואנו **חווים** את החלק השני – השייך לו ונחוץ כדי שיופיע כממשות מלאה – בחדירת הרושם על-ידי החשיבה. אז נראה במה שמופיע בתודעה כחשיבה, לא העתק מעורפל של הממשות, אלא מהות רוחית המתקיימת בכוחות עצמה. על מהות רוחית זו אנו יכולים לומר שהיא הופכת נוכחת בפני תודעתנו באמצעות **אינטואיציה**. האינטואיציה היא ההתנסות המודעת, בתוך מה שהינו רוחי טהור, בתוכן רוחי טהור. מהות החשיבה יכולה להיתפס רק באמצעות אינטואיציה.

רק כאשר אנו מגיעים דרך מאבק, באמצעות התבוננות בלתי-משוחדת, להכרת אמת זו אודות מהותה האינטואיטיבית של החשיבה, שאנו יכולים לעלות על דרך ברורה להבנת המבנה הגופני והנפשי של האדם. אז, אנו נוכחים לדעת שלמבנה זה לא יכולה להיות שום השפעה על **מהות** החשיבה, אף-על-פי שבהתחלה העובדות **נראו** עומדות בסתירה לכך. בהתנסות רגילה, החשיבה האנושית מופיעה רק במבנה זה של גוף ונפש ודרכו. מבנה זה מורגש בצורה חזקה כל כך בחשיבה שמשמעותו האמיתית יכולה להיראות רק על-ידי מי שזיהה **ששום דבר** מאותו מבנה לא ממלא תפקיד בטבעה המהותי של החשיבה. אך, אדם כזה יראה גם איזה סוג מוזר של קשר קיים בין מבנה אנושי זה והחשיבה. כי, למבנה שלנו אין שום השפעה על מהות החשיבה, אלא הוא דווקא נסוג עם הופעת פעילות החשיבה. המבנה שלנו משהה את פעילותו שלו – מפנה מקום – ובחלל שנוצר, מופיעה החשיבה. למהות היעילה בחשיבה יש תפקיד כפול. ראשית, היא מדכאת את פעילות המבנה האנושי, ושנית היא מחליפה את אותה פעילות בפעילותה שלה. גם הראשון משני התפקידים האלה, דיכוי המבנה הגופני, הוא תוצאה של פעילות החשיבה – החלק של אותה פעילות המכין את ה**הופעת** החשיבה. מזה אנו יכולים להבין באיזה מובן החשיבה משתקפת במבנה הגופני. ברגע בו אנו מבינים זאת, לא נוכל לטעות עוד ביחס למשמעותה של אותה השתקפות ולא נתייחס אליה כחשיבה עצמה. כאשר אנו הולכים על קרקע רכה, רגלינו מטביעות בה עקבות. איננו מתפתים לומר שטביעות-הרגליים נדחפו מלמטה על-ידי כוחות הקרקע. לא נייחס ל**אותם** כוחות חלק כלשהו ביצירת טביעות-הרגליים. באופן דומה, אם נתבונן במהות החשיבה בלי דעה קדומה, לא נייחס חלק כלשהו ממהות זו לעקבות באורגניזם הגופני אשר מופיעות מפני שהחשיבה מכינה את ה**הופעתה** באמצעות הגוף.⁴⁰

כאן עולה שאלה חשובה. אם למבנה האנושי אין שום חלק ב**מהות** החשיבה, איזו משמעות יש למבנה זה בכליותה של הישות האנושית? התשובה היא שמה שקורה במבנה האנושי כתוצאה מהחשיבה, אין לו שום קשר עם היווצרותה של תודעת-ה'אני' מתוך החשיבה. אין ספק שה'אני' הממשי מצוי במהות החשיבה, אך לא תודעת-ה'אני'. מי שמתבונן בחשיבה בלי דעה קדומה מבין שזהו המקרה. את ה'אני' יש למצוא בחשיבה; אך 'תודעת-אני' מופיעה מפני שהעקבות של פעילות החשיבה חקוקות בתודעה הכללית, כפי שאופיין לעיל. (לכן, 'תודעת-אני' מופיעה באמצעות המבנה הגופני. הבה לא נבלבל זאת עם הטענה ש'תודעת-האני', אחרי שהתעוררה, נשארת תלויה במבנה הגופני. לאחר שהתעוררה, היא מתקבלת אל תוך החשיבה ומכאן ואילך לוקחת חלק במהותה הרוחית של החשיבה.)

⁴⁰ בכתבים מאוחרים יותר, הראה המחבר כיצד ההשקפה לעיל קיבלה תוקף בפסיכולוגיה, בפיסיולוגיה וכו'. כאן הכוונה הייתה להתייחס רק למה שנובע מהתבוננות בלתי-משוחדת בחשיבה עצמה. (הערת המחבר).

'תודעת-אני' מבוססת על המבנה האנושי, ממנו נובעות פעולות הרצון שלנו. בעקבות הדיון הקודם, נוכל לרכוש תובנה על הקשר בין חשיבה, 'אני' מודע ופעולות רצון, רק אם נתבונן תחילה בדרך בה פעולת רצון נובעת מהמבנה האנושי.⁴¹

בפעולת רצון יחידה, עלינו לקחת בחשבון הן את המניע והן את הכוח-המניע. המניע הוא גורם מושגי או תמונה מנטלית; הכוח-המניע הוא הגורם של הרצון המותנה ישירות במבנה האנושי. הגורם המושגי, או המניע, הוא העיקרון הקובע הרגעי של הרצון; הכוח-המניע הוא העיקרון הקובע של האינדיבידואל. מניע יכול להיות מושג טהור או מושג עם קשר מסוים לרושם, כלומר תמונה מנטלית. על-ידי השפעתם על אינדיבידואל אנושי ועל-ידי הגדרת פעולתו של אותו אינדיבידואל בכיוון מסוים, מושגים כלליים ומושגים אשר עברו אינדיבידואליזציה (תמונות מנטליות) הופכים למניעים של רצון. עם זאת, לאותו מושג או לאותה תמונה מנטלית, יכולות להיות השפעות שונות על אינדיבידואלים שונים. אותו מושג (או אותה תמונה מנטלית) יכול לגרום לאנשים שונים לבצע פעולות שונות. הרצון, אם כן, אינו רק תוצאה של המושג או התמונה המנטלית, אלא גם של המבנה האנושי האינדיבידואלי. נכנה מבנה אינדיבידואלי זה, בעקבות אדוארד פון הרטמן, נטיית-אופי. הדרך בה מושגים ותמונות מנטליות פועלים על נטיית-האופי של אדם, מטביעה חותם מוסרי או אתי מסוים בחייו של אותו אדם.

נטיית-האופי שלנו מתעצבת על-פי התוכן הקבוע, פחות או יותר, של חיינו הסובייקטיביים – במילים אחרות, על-ידי התוכן של התמונות המנטליות והרגשות שלנו. בין אם תמונה מנטלית העולה עתה בתוכי מעוררת או לא מעוררת את הרצון שלי לפעולה, תלוי בדרך בה היא קשורה אל יתר התמונות המנטליות שלי, וכן אל מיוחדות הרגש שלי. לעומת זאת, אוסף התמונות המנטליות שלי מוגדר על-ידי סך המושגים אשר התקשרו עם רשמים במהלך חיי האינדיבידואליים, כלומר על-ידי המושגים שהפכו לתמונות מנטליות. אלה, שוב, תלויים בכושר האינטואיציה שלי, המפותח יותר או פחות, ובהיקף התבוננויותיי – כלומר, בגורמים הסובייקטיביים והאובייקטיביים של התנסויותיי, באופיי הפנימי ומסגרת חיי. חיי הרגש שלי חשובים במיוחד בקביעת נטיית-האופי שלי. בין אם אני הופך או לא הופך תמונה מנטלית מסוימת למניע לפעולה, תלוי בכך אם היא מסבה לי שמחה או כאב.

אלה הם היסודות שיש לקחת בחשבון בפעולת רצון. התמונה המנטלית או המושג המיידיים הופכים למניע ומגדירים את המטרה או התכלית של הרצון שלי; נטיית-האופי שלי קובעת בין אם אכוון את פעילותי אל אותה מטרה ובין אם לא. התמונה המנטלית של טיול רגלי במחצית השעה הקרובה קובעת את מטרת פעילותי. ברם, תמונה מנטלית זו מועלית לדרגת מניע של רצון רק אם היא נתקלת בנטיית-אופי מתאימה;

⁴¹ מתחילת הפרק ועד כאן, הוספו או שוכתבו קטעים עבור המהדורה החדשה של 1918. (הערת המחבר).

כלומר, אם בחיי עד היום פיתחתי תמונות מנטליות של, למשל, התועלת בטיולים רגליים וערכם הבריאותי, ועוד, אם התמונה המנטלית של טיולים רגליים נקשרת בתוכי עם רגשות של הנאה.

כך עלינו להבחין בין (1) הנטיות הסובייקטיביות האפשריות המתאימות להפיכת תמונות מנטליות ומושגים מסוימים למניעים ו- (2) התמונות המנטליות והמושגים האפשריים, היכולים להשפיע על נטיית-האופי שלי כך שהתוצאה תהיה פעולת רצון. הראשונות מייצגות את **הכוחות-המניעים**, האחרונות את **המטרות** של המוסריות.

על-ידי זיהוי היסודות המרכיבים את חייו של אינדיבידואל, אנו יכולים לגלות את הכוחות-המניעים של המוסריות. הרמה הראשונה של חיי האינדיבידואל היא **ההתרשמות**, במיוחד ההתרשמות באמצעות החושים. בתחום זה של חיי האינדיבידואל, ההתרשמות מתורגמת מיד לרצון, בלי ההפרעה של רגש או מושג כלשהם. הכוח-המניע הנלקח כאן בחשבון מכונה פשוט **דחף**. סיפוק צרכינו הנמוכים החייתיים לגמרי (רעב, יחסי מין וכו') מתרחש בדרך זו. המאפיין המיוחד של חיי הדחפים הוא המיידיות שבה הרושם היחיד מפעיל את רצוננו. מיידיות זו, השייכת במקור רק לחיי החושים הנמוכים, ניתן להרחיבה גם אל רשמים של החושים הנעלים יותר. אנו מגיבים לרושם של מאורע כלשהו בעולם החיצוני בלי מחשבה נוספת ובלי לייחס לו רגש מיוחד – כפי שקורה בהתנהגות חברתית מקובלת. כאן, אנו מכנים את הכוח-המניע **טאקט** או **טעם מוסרי**. ככל שתגובה מיידית כזו תתרחש יותר ויותר, כך האדם יהיה מתאים יותר לפעול אך ורק בהשפעתו של טאקט: כלומר, **הטאקט** הופך לנטיית-אופי.

התחום השני של החיים האנושיים הוא **הרגש**. רגשות מסוימים מלווים רשמים מן העולם החיצוני. רגשות אלה יכולים להפוך לכוחות-מניעים לפעולה. כאשר אני רואה אדם רעב, החמלה שלי יכולה ליצור את הכוח-המניע לפעולה. רגשות כאלה כוללים בוש, גאווה, תחושת כבוד, ענווה, חרטה, חמלה, נקמה, הכרת תודה, אדיקות, נאמנות, אהבה וחובה.⁴²

לבסוף, הרמה השלישית של החיים היא **החשיבה ויצירת תמונות מנטליות**. על-ידי עיון חשיבת בלבד, תמונה מנטלית או מושג יכולים להפוך למניע לפעולה. תמונות מנטליות הופכות למניעים, מפני שבמהלך החיים, אנו קושרים ללא הרף מטרות מסוימות של הרצון שלנו לרשמים המופיעים שוב ושוב בשינויי צורה כאלה או אחרים. לכן, בני-אדם שאינם חסרי-ניסיון מודעים תמיד לתמונות מנטליות, יחד עם רשמים מסוימים, של פעולות שהם בעצמם ביצעו או ראו אחרים מבצעים במקרים דומים. תמונות מנטליות אלה צפות לנגד עיניהם כתבניות הקובעות את החלטותיהם העתידיות; הן הופכות לחלק מנטיית-האופי שלהם. אנו יכולים לכנות כוח-מניע זה של הרצון **ניסיון מעשי**. ניסיון מעשי הופך בהדרגה לפעולה שכולה

⁴² רשימה מלאה של עקרונות המוסריות (מנקודת-המבט של ריאליזם מטפיסי) אפשר למצוא בספרו של אדוארד פון הרטמן, *הפנומנולוגיה של התודעה המוסרית*. (הערת המחבר).

מתוך טאקט. דבר זה קורה כאשר תמונות טיפוסיות מסוימות של פעולות נקשרות בצורה חזקה כל כך בתודעתנו עם תמונות מנטליות של מצבים מסוימים בחיים, כך שנהיה עשויים, במקרה נתון כלשהו, לדלג על כל שיקול המבוסס על ניסיון ולעבור מיד מהרושם לרצון.

הרמה הגבוהה ביותר של חיים אינדיבידואליים היא **חשיבה מושגית**, בלי התייחסות לתוכן מסוים הנתון להתרשמות. אנו מגדירים את תוכנו של מושג מתוך התחום המושגי באמצעות אינטואיציה טהורה. בהתחלה, מושג כזה אינו כולל שום התייחסות לרשמים מסוימים. אם נפעיל את הרצון תחת השפעתו של מושג המתייחס לרושם – כלומר, תמונה מנטלית – אז הרושם הוא זה אשר מגדיר את הרצון שלנו בעקיפין, באמצעות החשיבה המושגית. אם אנו פועלים תחת השפעתן של אינטואיציות, אז הכוח-המניע של פעולתנו הוא **חשיבה טהורה**. היות שבפילוסופיה מקובל לכנות את כושר החשיבה הטהורה בשם 'תבונה', יש לנו הצדקה מלאה לכנות את הכוח-המניע המוסרי האופייני לרמה זו של החיים האינדיבידואליים, **תבונה מעשית**. התיאור הברור ביותר של כוח-מניע זה של הרצון, ניתן על-ידי קריינבוהל.⁴³ אני מונה את המאמר שלו בנושא זה עם היצירות החשובות ביותר של הפילוסופיה המודרנית, במיוחד של האתיקה. קריינבוהל מכנה את הכוח-המניע הנדון כאן **מעשי אפריורי**, כלומר אימפולס לפעול ישירות מתוך האינטואיציה שלי.

ברור שאימפולס כזה אינו יכול להשתייך עוד, במובן הצר של הדברים, לתחומן של נטיות-אופי. כי מה שפעיל כאן ככוח-מניע אינו עוד משהו אינדיבידואלי בלבד בתוכי, אלא התוכן המושגי ולכן האוניברסלי של האינטואיציה שלי. ברגע בו אני מזהה את ההצדקה להפיכת תוכן זה לבסיס ונקודת-התחלה לביצוע פעולה, אני מפעיל את הרצון, ואין זה משנה אם המושג היה כבר קיים בתוכי קודם לכן או רק חדר את תודעתי ממש לפני ביצוע הפעולה – כלומר, אין זה משנה אם הוא היה קיים או לא היה קיים בתוכי כנטייה.

פעולת רצון היא ממשית רק אם אימפולס רגעי לפעולה משפיע על נטיית-האופי בצורה של מושג או תמונה מנטלית. אז, אימפולס כזה הופך למניע של רצון.

המניעים של המוסריות הם תמונות מנטליות ומושגים. ישנם אתיקנים הרואים גם ברגשות מניע של מוסריות. הם טוענים למשל, שמטרת הפעולה המוסרית היא לספק את מרב ההנאה האפשרית לאינדיבידואל הפועל. אך, רק **התמונה המנטלית של ההנאה**, לא ההנאה עצמה, יכולה להפוך למניע. **התמונה המנטלית של רגש עתידי**, לא הרגש עצמו, יכול להשפיע על נטיית-האופי שלי. כי, הרגש עצמו אינו קיים ברגע ביצוע הפעולה; עליו להיווצר תחילה כתוצאה מהפעולה עצמה.

⁴³ ירחון פילוסופי, כרך 18, מספר 3, 1882. (הערת המחבר). קריינבוהל (1846-1929). מלומד, מורה, עיתונאי שוויצרי, שואף לאמת ומרצה על פילוסופיה אפלטונית. הוא כתב על שילר, אפלטון, פסטלוצי, אוונגליין יוחנן וההיסטוריה של הפילוסופיה. (תוספת המתרגם לאנגלית).

התמונה המנטלית של שגשוג עצמי או שגשוג של הזולת מזהה כהלכה כמניע של רצון. העיקרון שאדם מפיק לעצמו הנאה מרבית מפעולותיו, כלומר השגת אושר אישי – מכונה **אנוכיות**. את האושר האישי הזה מחפשים או על-ידי חשיבה ללא פשרות אך ורק על השגשוג העצמי ושואפים אליו גם על חשבון אושרם של אינדיבידואלים אחרים (אנוכיות מוחלטת), או על-ידי עידוד טובתם של אחרים כי מקווים לתועלות עקיפות מאושרם של האחרים, או מתוך פחד להעמיד בסכנה את האינטרסים האישיים על-ידי גרימת נזק לאחרים (מוסריות של זהירות). התוכן המיוחד של עקרונות מוסריים אנוכיים יהיה תלוי בתמונה המנטלית שאנו יוצרים מהאושר שלנו עצמנו או מאושרם של אחרים. נקבע את תוכן השאיפה האנוכית שלנו בהתאם למה שאנו מתייחסים אליו כדבר טוב בחיים (חיי מותרות, תקווה לאושר, השתחררות מצרות שונות וכן הלאה).

את התוכן המושגי הטהור של פעולה יש לראות כסוג שונה של מניע. שלא כמו התמונה המנטלית מההנאה האישית, תוכן זה מתייחס לא רק לפעולה בודדת, אלא לגזירת פעולה מתוך מערכת של עקרונות מוסריים. עקרונות מוסריים אלה יכולים לכוון התנהגות אתית בצורה של מושגים מופשטים, בלי שמקור המושגים ידאיג את האינדיבידואל. אז, אנו חשים שהציות שלנו למושג המוסרי, המרחף מעל פעולותינו כציווי, הוא פשוט כורח מוסרי. אנו משאירים את הביסוס של כורח זה למי שדורש את ציותנו המוסרי; כלומר, לסמכות מוסרית כלשהי שאנו מכירים בה (ראש משפחתנו, המדינה, מנהג חברתי, סמכות הכנסייה, התגלות אלוהית). סוג מיוחד של עיקרון מוסרי מעורב כאשר הציווי מושמע לנו לא על-ידי סמכות חיצונית, אלא מתוך פנימיותנו. אנו יכולים לכנות זאת עצמאות מוסרית. אז אנו שומעים בתוך פנימיותנו את הקול שעלינו לציית לו. ביטוי של הקול הזה הוא **המצפון**.

ישנה התקדמות מוסרית כאשר אדם אינו מקבל פשוט את הציווי של סמכות חיצונית או פנימית כמניע לפעולה, אלא דווקא שואף לראות מדוע עיקרון נתון כלשהו צריך לפעול כמניע. זוהי התקדמות ממוסריות סמכותית לפעולה המבוססת על תובנה אתית. בדרגה זו של מוסריות, אנו מתייחסים לצרכים של חיים מוסריים ומאפשרים לפעולותינו להיות מוגדרות מתוך ידיעתנו עליהן. צרכים כאלה הם: (1) השגשוג המרבי האפשרי של האנושות כולה, אך ורק לטובת אותו שגשוג; (2) התקדמות התרבות או **האבולוציה** המוסרית של האנושות לשלמות הולכת וגדלה; ו- (3) הגשמתן של מטרות מוסריות אינדיבידואליות אשר נתפסו באופן אינטואיטיבי טהור.

השגשוג המרבי האפשרי של האנושות כולה יובן כמובן בצורה שונה על-ידי אנשים שונים. אמירה זו אינה מתייחסת לתמונה מנטלית מסוימת של שגשוג כזה, אלא לרעיון שאותם אינדיבידואלים המכירים בעיקרון זה, משתדלים לעשות כל מה שלדעתם יקדם במידה המרבית את שגשוג האנושות כולה.

עבור אלה הקושרים רגש של הנאה עם תועלות החברה האנושית, נראית **התקדמות החברה האנושית** כמקרה מיוחד של העיקרון המוסרי של שגשוג מרבי אפשרי. אך, יהיה עליהם לקבל כתוצר לוואי

את שקיעתם והריסתם של דברים רבים שגם תורמים לשגשוג האנושות. ברם, אפשר גם שמישהו יראה כורח אתי בהתקדמות החברה האנושית, בלי כל קשר לרגש ההנאה הכרוך בה. עבור אדם כזה, אם כן, זהו עיקרון מוסרי נפרד, נוסף לקודם.

העיקרון של שגשוג הכללי, כמו זה של התקדמות החברה האנושית, תלוי בתמונה מנטלית; כלומר בקשר שאנו יוצרים בין תוכן האידיאות האתיות ובין התנסויות מסוימות (רשמים). אך, העיקרון האתי הנעלה ביותר שאנו יכולים לחשוב עליו הוא עיקרון **שמלכתחילה** אינו כולל קשר כזה, אלא נובע ממקור האינטואיציה הטהורה ורק אחר-כך מחפש קשר לרושם (לחיים). כאן ההגדרה של **מה** שיש לרצותו נובעת ממקור אחר מזה שבדוגמאות הקודמות. אלה המכבדים את העיקרון האתי של טובת הכלל בכל מעשיהם, ישאלו תחילה מהו הדבר שהאידיאלים שלהם תורמים לאותו טוב כללי. אלה הדבקים בעיקרון האתי של התקדמות החברה האנושית יפעלו באותה דרך. עם זאת, ישנה דרך נעלה יותר שאינה נובעת ממטרה אתית מוגדרת ויחידה בכל מקרה ומקרה, אלא מייחסת ערך מסוים לכל הכללים האתיים ושואלת בכל מקרה נתון אם עיקרון מוסרי זה או אחר חשוב יותר. בנסיבות מסוימות, אני עשוי להתייחס לקידום החברה האנושית כנכון ולהפכו למניע לפעולתי; בנסיבות אחרות, קידום טובת הכלל; ובמקרה שלישי, קידום טובתי שלי. אך אם כל הסיבות האחרות הקובעות פעולה מופיעות במקום שני, אז האינטואיציה המושגית עצמה מקבלת חשיבות ראשונה. עתה, המניעים האחרים יורדים מהעמדה המובילה ורק תוכן האידיאל של הפעולה הופך למניע שלה.

תיארנו את רמתה של נטיית-האופי הפועלת **כחשיבה טהורה** או **תבונה מעשית**, כנעלה ביותר. עתה, תיארנו את **האינטואיציה המושגית** כמניע הנעלה ביותר. התבוננות מדויקת יותר מגלה במהרה שברמה זו של מוסריות כוח-מניע ומניע חופפים. כלומר, לא נטיית-אופי שנקבעה קודם ולא עיקרון אתי חיצוני שנתקבל כנורמה, משפיעים על פעולתנו. לכן, הפעולה אינה מבוצעת כמו על-ידי רובוט על-פי כללים מסוימים, וגם אינה מבוצעת באופן אוטומטי בתגובה ללחץ חיצוני, אלא זוהי פעולה הנקבעת אך ורק על-ידי התוכן המושגי שלה.

פעולה מסוג זה מניחה מראש כושר לקליטת אינטואיציות מוסריות. מי שחסר לו הכושר לחוות את העיקרון האתי המסוים בכל מקרה נתון, לעולם לא יגיע לרצון אינדיבידואלי באמת.

הניגוד המוחלט של עיקרון אתי זה הוא העיקרון הקנטיאני: פעל בדרך כזו שהיסודות של פעולתך יהיו ישימים לכל בני-האדם. משפט זה גוזר מוות על כל האימפולסים האינדיבידואליים לפעולה. קנה-המידה שלי אינו יכול להיות כיצד **כל** בני-האדם יפעלו, אלא דווקא מה עליי לעשות במקרה הנתון.

שיפוט שטחי עשוי אולי להתייזב נגד הטענות האלה בכך שישאל: כיצד יכולה להיות פעולה באופן אינדיבידואלי, עבור המקרה המסוים והמצב המסוים, ובאותו זמן להיקבע באופן מושגי טהור מתוך אינטואיציה? התנגדות זו נובעת מבלבול בין המניע האתי ובין התוכן המוחשי של הפעולה. התוכן המוחשי

יכול להיות מניע, והוא אפילו כזה, למשל במקרה של התקדמות החברה האנושית, בפעולות אנוכיות וכו'. בפעולות המבוססות על אינטואיציה אתית טהורה, איך הוא המניע. כמובן, ה'אני' שלי מכוון את מבטו אל התוכן הנתון להתרשמות, אך הוא אינו מאפשר לעצמו להיות מוגדר על ידו. התוכן משמש רק ליצירת מושג הכרתי; המושג המוסרי התואם לא נגזר על-ידי ה'אני' מהאובייקט. המושג ההכרתי של מצב מסוים בו אני נתקל, הוא גם מושג מוסרי רק כאשר אני יוצא מעמדתו של עיקרון מוסרי מסוים. אילו רציתי לבסס את כל פעולותיי על האבולוציה המוסרית של החברה האנושית, אז היה עליי לקבוע מסלולים קבועים. מתוך כל מאורע שאני קולט העשוי להעסיק אותי, עולה מיד חובה מוסרית; כלומר, לבצע את חלקי כך שהמאורע הנדון ישרת את האבולוציה של החברה האנושית. נוסף למושג המגלה לי את ההקשר של מאורע או דבר בחוק טבע, למאורע או לדבר יש גם תווית אתית עם הוראות המופנות אליי, הישות המוסרית, בנוגע לדרך בה עליי לנהוג. תווית מוסרית כזו מוצדקת בתחומה, אך ברמה גבוהה יותר היא חופפת לאידיאה המתגלה לי בהתייחסי אל מול מצב ממשי.

בני-אדם נבדלים זה מזה בכושר לקליטת אינטואיציות. אצל אדם אחד האידיאות מבעבעות, בעוד שהאחר רוכש אותן רק בעמל רב. המצבים בהם בני-אדם חיים, המשמשים כזירת פעילותם, נבדלים לא פחות. לכן, הדרך בה אפעל תהיה תלויה בדרך בה פועל הכושר שלי לקליטת אינטואיציה ביחס למצב מסוים. סך כל האידיאות הפעילות בתוכנו, התוכן הממשי של האינטואיציות שלנו, מהווה את מה שהינו אינדיבידואלי בכל אחד ואחד מאתנו, למרות האוניברסליות של עולם האידיאות. בה במידה שהתוכן האינטואיטיבי הופך לפעולה, הוא מהווה את התוכן האתי של האינדיבידואל. לאפשר לתוכן אינטואיטיבי זה לבוא לידי ביטוי במלואו, הוא הכוח-המניע הנעלה ביותר של המוסריות. באותו זמן, זהו המניע הנעלה ביותר של אלה המבינים כי, בסופו של דבר, כל העקרונות המוסריים האחרים מתאחדים בתוכו. את ההיבט הזה אנו יכולים לכנות אינדיבידואליזם אתי.

מה שמכריע בפעולה הנקבעת באופן אינטואיטיבי במקרה ממשי הוא גילוי האינטואיציה התואמת, האינדיבידואלית לחלוטין. ברמה זו של מוסריות, אנו יכולים לדבר על מושגים מוסריים כלליים (כללים או חוקים) רק אם הם נובעים מהכללתם של אימפולסים אינדיבידואליים. כללים כלליים מניחים תמיד מראש קיומן של עובדות ממשיות, שמהן אפשר לגזור אותם. אלא שהעובדות נוצרות תחילה על-ידי פעולה אנושית.

כאשר אנו מחפשים אחר חוקים (או מושגים) בפעולתם של אינדיבידואלים, עמים ותקופות, אנו מגלים אתיקה שאינה מדע של כללים אתיים, אלא היסטוריה טבעית של המוסריות. רק החוקים אשר הושגו בדרך זו מתייחסים להתנהגות האנושית כפי שחוקי טבע מתייחסים לתופעה מסוימת. אך, אין הם זהים בשום פנים ואופן לאימפולסים עליהם אנו מבססים את פעולותינו. אם נרצה להבין כיצד פעולה אנושית נובעת מרצון אתי, יהיה עלינו לבדוק תחילה את הקשר של אותו רצון אל הפעולה הנדונה. תחילה עלינו

להתמקד בפעולות שלגביהן קשר זה הוא מוחלט. אם אני או אדם אחר חושב אחר-כך על פעולה כזו, אז נוכל לגלות את העקרונות האתיים הרלוונטיים. בעודי פועל, עיקרון אתי מניע אותי בה במידה שהוא יכול לחיות בתוכי באופן אינטואיטיבי; הוא מאוחד עם **האהבה** למטרה שברצוני להגשים באמצעות פעולתי. אני מבקש את עצתו של אדם או חוק כלשהו בנוגע לשאלה: "האם עליי לבצע פעולה זו?" – אני מבצע את הפעולה ברגע בו תפסתי את האידיאה. רק כך זוהי פעולתי **שלי**.

הפעולות של אלה הפועלים רק מפני שהם מכירים בחוקים אתיים מסוימים, נובעות מהעקרונות הקיימים בקוד המוסרי שלהם. הם רק מוציאים אל הפועל, צורה גבוהה יותר של רובוט. הכניסו אל תוך תודעתם הזדמנות לפעולה ומיד יופעל המנגנון של עקרונותיהם המוסריים על-פי חוקיות מסוימת כדי לבצע מעשה נוצרי, אנושי או בלתי-אנוכי כביכול או מעשה לטובת התקדמות החברה האנושית. רק כאשר אני הולך בעקבות אהבתי לאובייקט, אני עצמי הוא הפועל. ברמה זו של מוסריות, אני פועל כי אני מכיר באדון שמעליי או בסמכות חיצונית או במה שמכונה קול פנימי. אני מכיר בשום עיקרון חיצוני לפעולתי, כי מצאתי בתוך עצמי את הבסיס לפעולתי – אהבה לפעולה. אני בודק בצורה רציונלית אם הפעולה טובה או רעה; אני עושה אותה כי אני **אוהב** אותה. פעולתי הופכת 'טובה' אם האינטואיציה שלי, בהיותה ספוגה באהבה, ניצבת באופן הנכון במרקם העולם שניתן לחוותו באופן אינטואיטיבי; היא הופכת 'רעה' כאשר אין זה המקרה. אני שואל את עצמי: "כיצד היה פועל אדם אחר במצבי?", אלא אני פועל כפי שאני, אינדיבידואליות מסוימת זו, רוצה. מה שמכוון אותי אינו נוהג מקובל, לא הרגל כללי, לא עיקרון אנושי אוניברסלי ולא כלל אתי, אלא אהבתי למעשה. אני חש כורח כלשהו, גם לא כורח של הטבע, המכוון אותי בדחפיי, וגם לא כורח של ציוויים אתיים. אני פשוט רוצה לבצע את מה שמצוי בתוכי.

המגוונים על כללים אתיים אוניברסליים עשויים להתנגד לטענות אלה בדרך הבאה: אם כל בני-האדם שואפים אך ורק לבטא את עצמם ולעשות כרצונם, אז אין שום הבדל בין מעשה טוב ומעשה רע; לכל נטייה נפשית בתוכי יש זכות ביטוי שווה עם הכוונה לשרת את הטוב האוניברסלי. כישות אנושית אתית, מה שצריך להיות מוחלט עבורי אינו העובדה גרידא שהתמקדתי באידיאה של הפעולה, אלא דווקא הגדרתי אם הפעולה טובה היא או רעה. רק אם הגדרתי שהיא טובה, אוציא אותה אל הפועל.

תגובתי להתנגדות זו, הנראית סבירה אך נובעת רק מאי-הבנת כוונת הדברים, היא הבאה: מי שרוצה לדעת את מהות הרצון האנושי, מוכרח להבדיל בין הנתיב המביא את הרצון עד לרמת התפתחות מסוימת והצורה המיוחדת שהוא מקבל כאשר הוא מתקרב למטרתו. בנתיב אל מטרה זו, כללים ממלאים תפקיד מוצדק. המטרה כרוכה במימושן של מטרות אתיות הנתפסות באופן אינטואיטיבי טהור. בני-אדם מגשימים מטרות כאלה אם יש ברשותם כושר כלשהו לרומם עצמם אל התוכן המושגי-אינטואיטיבי של העולם. בכל פעולת רצון בודדת, מעורבים בדרך-כלל במטרות כאלה דברים אחרים כמו מניעים או כוחות-מניעים. אף-על-פי-כן, האינטואיציה יכולה להגדיר את הרצון האנושי או להשתתף בהגדרתו. מה שאנו **צריכים**

לעשות, אנו עושים; אנו מספקים את הבמה שעליה 'צריכים' הופך ל'עושים'. פעולה היא שלנו עצמנו אם אנו מאפשרים לה להתגלות לכשעצמה בפנימיותנו. כאן, האימפולס יכול להיות אך ורק אינדיבידואלי לחלוטין. לאמיתו של דבר, רק פעולת רצון הנובעת מאינטואיציה יכולה להיות אינדיבידואלית. רק כאשר דחפים עיוורים נחשבים כשייכים לאינדיבידואליות האנושית שיכולים אנו לראות במעשה נפשע או רע ביטוי של האינדיבידואליות המקביל להתגשמותה של אינטואיציה טהורה. אך, הדחף העיוור המניע מישהו לביצוע פשע אינו נובע מאינטואיציה. הוא אינו שייך למה שהינו אינדיבידואלי באדם. הוא שייך למה שהינו כללי ביותר, למה שקיים במידה שווה אצל כל האינדיבידואלים וממנו עלינו לפלס את דרכנו עם האינדיבידואליות שלנו. מה שהינו אינדיבידואלי בתוכי אינו האורגניזם שלי, על דחפיו ורגשותיו, אלא עולם האידיאות שלי הניצת בתוך אורגניזם זה. הדחפים, היצרים והתשוקות שלי אינם קובעים דבר מלבד השתייכותי למין הכללי של **ישויות אנוש**. העובדה שמהו מושגי מבטא את עצמו בדרך מיוחדת בדחפים, תשוקות ורגשות אלה, מבסס את האינדיבידואליות שלי. דרך היצרים והדחפים שלי, אני אדם אחד בין תריסר השווים לו; אני אינדיבידואל באמצעות הצורה המסוימת של האידיאה שאיתה, בתוך התריסר, אני מציין את עצמי כ'**אני**'. רק ישות אחרת מלבדי הייתה יכולה להבדילני מאחרים על-פי הבדלים בטבעי החייתי. אני מבדיל את עצמי מאחרים באמצעות חשיבתי, כלומר על-ידי תפיסה פעילה של מה שמבטא את עצמו באורגניזם שלי כמושגיות. לכן, איננו יכולים לומר שהמעשה של פושע נובע מאידיאה. למעשה, מה שאופייני למעשים רעים הוא בדיוק העובדה שהם נובעים מהיסודות הלא-מושגיים שבישות האנושית.

כל עוד פעולה נובעת מהחלק המושגי של ישותי האינדיבידואלית, היא מורגשת כחופשית. כל חלק אחר של פעולה, בין אם הוא מבוצע תחת הכורח של הטבע ובין אם על-פי דרישתו של כלל אתי, מורגש **כלא-חופשי**.

בני-אדם חופשיים בה במידה שהם מסוגלים לציית לעצמם בכל רגע ורגע בחייהם. מעשה אתי הוא המעשה שלי רק אם אפשר לכנותו מעשה חופשי במונח זה. בדקנו את התנאים שעל-פיהם פעולה רצונית תורגש כחופשית. הדברים בהמשך יראו כיצד אידיאה זו של החירות, המובנת באופן אתי טהור, מתממשת בטבע האנושי.

פעולה מתוך חירות אינה שוללת חוקי מוסר, אלא דווקא כוללת אותם בתוכה. יחד עם זאת, היא ניצבת ברמה גבוהה יותר מאשר פעולה המוכתבת אך ורק על-ידי חוקי מוסר. מדוע צריכה פעולתי לשרת את רווחת הכלל במידה פחותה אם פעלתי מתוך אהבה מאשר אם פעלתי **אך ורק** מפני שחשתי חובה לשרת את רווחת הכלל? המושג הפשוט של חובה שולל את **החירות**, כי החובה אינה מכירה באינדיבידואליות, אלא דורשת במקום את כניעתה של האינדיבידואליות לנורמה כללית. חירות הפעולה מתקבלת על הדעת רק מהעמדה של האינדיבידואליזם האתי.

אולם, כיצד יכולים בני-אדם לחיות יחד מבחינה חברתית אם כל אחד שואף לבטא רק את האינדיבידואליות שלו? טענה זו אופיינית למוסריות שלא הובנה כהלכה, החושבת שחברת בני-אדם אפשרית רק אם כולם מאוחדים על-פי סדר אתי קבוע ומשותף. מוסריות כזו נכשלת בהבנת אחדותו של עולם האידיאות. אין ביכולתה להבין שעולם האידיאות שהינו פעיל בתוכי אינו שונה מעולם האידיאות הפועל בתוך שכני. לבטח אחדות זו היא רק תוצאה של התנסות בעולם. אך היא **מוכרחה** להיות כזו. כי, אילו אפשר היה להכירה באמצעות משהו אחר שאינו התבוננות, אז החוקים הכלליים, ולא ההתנסות האינדיבידואלית, היו מטביעים את חותם התקפות באותו תחום. אינדיבידואליות אפשרית רק אם כל ישות אינדיבידואלית יודעת על ישות אחרת באמצעות התבוננות אינדיבידואלית בלבד. ההבדל ביני לבין שכני אינו מתבטא בכך שאנו חיים בשני עולמות רוחיים נבדלים לחלוטין, אלא בכך ששכני קולט אינטואיציות שונות משלי מתוך עולם אידיאות המשותף לנו. שכני רוצים לחיות על-פי האינטואיציות שלהם, אני – על-פי שלי. אם כולנו שואבים באמת מן האידיאה ואיננו פועלים על-פי שום דחפים חיצוניים (פיסיים או רוחיים), אז איננו יכולים שלא להיתקל באותה שאיפה, באותן כוונות. אי-הבנה אתית, התנגשות, אינה אפשרית בקרב ישויות אנוש **חופשיות** מבחינה אתית. רק אדם שהינו לא-חופשי מבחינה אתית, המציית לדחפים טבעיים או לדרישות המקובלות של החובה, ידחק הצידה אדם אחר שאינו פועל על-פי אותם יצרים ואותן דרישות. **לחיות** באהבה לפעולה ולתת לחיות, מתוך הבנת רצונו של האחר, הוא הערך היסודי של **בני-אדם חופשיים**. הם אינם מכירים בחובה כלשהי, מלבד זו שעמה רצונם נמצא בהרמוניה באופן אינטואיטיבי. הכושר שלהם לקליטת אידיאות מכוון את **רצונם** בכל מקרה נתון.

אלמלא המקור הבסיסי לסובלנות היה טמון בטבע האנושי, לא היינו יכולים לנטוע אותו באמצעות חוקים חיצוניים כלשהם! רק מפני שאינדיבידואלים **הינם** רוח אחת, הם יכולים לחיות זה לצד זה. אדם חופשי חי באמונה שאדם חופשי אחר משתייך לאותו עולם רוחי והם ישתפו פעולה בכוונותיהם. אלה שהינם חופשיים אינם דורשים מחבריהם שום הסכמה, אלא מצפים לה, כי היא טבועה בטבע האנושי. אין בכך כוונה לציין את הכורח של סידור חיצוני זה או אחר. אלא, הכוונה היא להצביע על **הגישה**, **הלך-הנפש**, שעמה אדם, החווה את עצמו בקרב בני-אדם אחרים, יכול לעשות את המיטב ביחס לכבוד האנושי.

יהיו רבים שיטענו נגד: המושג של אדם **חופשי** שאתה מתאר הוא תעתוע; הוא לא מומש בשום מקום. עלינו לעסוק בבני-אדם ממשיים, והמוסריות היחידה שאנו יכולים לקוות לה אצלם, מופיעה כאשר בני-אדם מצייתים לצו אתי, כאשר הם מבטאים את משימתם האתית כחובה ולא נגררים באופן חופשי אחר נטיותיהם ואהבתם. אני מטיל בכך כל ספק. רק עיוור היה יכול לעשות כן. אך אם זו אמורה להיות התובנה **הסופית**, אז הלאה עם כל הצביעות ביחס ל'אתיקה'. עליכם פשוט לומר שכל עוד הטבע האנושי אינו **חופשי**, יש **לא לצו** לפעול. מנקודת-מבט מסוימת, אין זה רלוונטי אם אי-חירות נכפית על-ידי אמצעים פיסיים או חוקים

מוסריים, אם בני-אדם הינם לא-חופשיים מפני שהם מצייתים לדחף מיני חסר רסן או מפני שהם כבולים למוסריות מקובלת. אך, אל נא נטען שבני-אדם יכולים לומר בכנות על פעולותיהם שהן **שלהם**, אם הם נדחפים אליהן על-ידי כוח שאינו הם עצמם. אף-על-פי-כן, בדיוק מתוך הכפייה, בני-אדם מסוימים מתעלים, **רוחות חופשיות**, שבערבוביה של תוכחה משפטית מקובלת, מנהג דתי וכן הלאה, מוצאים את עצמם. הם **חופשיים** בה במידה שהם חושפים את עצמם למשהו אחר. מי מאתנו יכול לומר שהוא חופשי באמת בכל פעולותיו? אף-על-פי-כן, בכל אחד ואחד מאתנו שוכנת ישות עמוקה יותר שבה האדם החופשי בא לידי ביטוי.

חיינו מורכבים מפעולות חופשיות ופעולות לא-חופשיות. עם זאת, איננו יכולים לחשוב עד תום את המושג 'אדם' בלי להגיע אל **הרוח החופשית** כביטוי הטהור ביותר של הטבע האנושי. אכן, אנו באמת בני-אדם רק אם אנו חופשיים.

זהו אידיאל, יאמרו רבים. אין בכך ספק. אך, זהו אידיאל הפועל כיסוד ממשי בישותנו ומגלה את השפעותיו על-פני השטח. אין זה אידיאל שממציאים או חולמים אותו, אלא כזה שיש לו חיים ומתגלה בבירור גם בצורת הקיום הפגומה ביותר. אילו בני-האדם היו רק יצורי טבע, אז היה אבסורדי לחפש אחר אידיאלים – כלומר אחר אידיאות שאינן עדיין יעילות ודורשות מימוש. ביחס לדברים של העולם החיצוני, האידיאה מוגדרת על-ידי הרושם, ועשינו את שלנו ברגע בו זיהינו את הקשר שבין האידיאה והרושם. אך, אין זה כך עם בני-אדם. סך כל הוויית-הקיום האנושית אינו מוגדר בנפרד מבני-האדם עצמם; המושגים האמיתיים שלהם כבני-אדם **אתיים** (רוחות חופשיות), אינם מאוחדים מראש, באופן אובייקטיבי, עם התמונה הנתונה להתרשמות של 'בני-אדם', רק כדי שזו תקבל אישור לאחר מכן על-ידי ההכרה. כבני-אדם, כל אחד מאתנו מוכרח לאחד את המושג שלו עצמו עם הרושם 'אדם' באמצעות פעילותו שלו. מושג ורושם יתאחדו כאן רק אם אנו עצמנו נגרום להם להתאחד. אך, נוכל לעשות זאת רק אם נגלה את מושג הרוח החופשית, שהינו המושג שלנו עצמנו. בעולם האובייקטיבי, הרושם נפרד מהמושג בשל הדרך בה אנו בנויים; בהכרה אנו מתגברים על הפרדה זו. ההפרדה קיימת לא פחות מכך בטבע הסובייקטיבי שלנו; אנו מתגברים עליה במהלך התפתחותנו על-ידי הבאת המושג שלנו עצמנו לביטוי חיצוני מלא. כך, חייהם האינטלקטואליים של בני-האדם, כמו גם חייהם המוסריים, מובילים אותנו לטבעם הכפול: התרשמות (התנסות ישירה) וחשיבה. החיים האינטלקטואליים מתגברים על הדואליות באמצעות ההכרה; החיים המוסריים מתגברים עליה באמצעות הבנה ממשית של הרוח החופשית. לכל ישות יש מושג מולד משלה (חוק הווייתה ופעילותה); אך בדברים החיצוניים, המושג קשור כחלק בלתי-נפרד לרושם, והוא מופרד ממנו רק באורגניזם הרוחי שלנו. בבני-האדם, המושג והרושם מופרדים תחילה **בפועל**, כדי להיות מאוחדים **בפועל** באותה מידה על-ידי בני-האדם עצמם. אפשר היה לטעון שמושג מסוים מתאים לרושם שלנו של אדם בכל רגע ורגע בחייו, כפי שהוא מתאים לכל דבר אחר; שאני יכול ליצור לעצמי את המושג של אדם

סטריאוטיפי, ויכול גם למצוא אדם כזה הנתון לי כרושם. אילו הייתי מוסיף לזה את מושג הרוח החופשית, אז היו לי שני מושגים עבור אותו אובייקט בודד.

זוהי חשיבה חד-צדדית. כאובייקט הנתון להתרשמות, אני נתון להשתנות מתמדת. כילד הייתי דבר אחד, כנער דבר אחר וכבוגר עוד דבר אחר. למעשה, בכל רגע ורגע התמונה הנתונה להתרשמות של עצמי שונה ממה שהיא הייתה רגע לפני כן. שינויים אלה יכולים להתרחש בדרך כזו שתמיד מתבטא בהם אותו אדם (האדם הסטריאוטיפי) או בדרך כזו שהם מייצגים את ביטויה של הרוח החופשית. גם פעולותיי, כאובייקטים הנתונים להתרשמות, נתונות לשינויים כאלה.

עבור האובייקט הנתון להתרשמות 'אדם', קיימת אפשרות שישנה את עצמו, כפי שבתוך זרע הצמח טמונה האפשרות שיהפוך לצמח שלם. הצמח ישנה את עצמו בגלל החוקיות האובייקטיבית הטמונה בו. בני-אדם יישארו במצב לא-מושלם אם לא יטפלו בחומר בר-השינוי שבתוך עצמם וישנו את עצמם בכוחות עצמם. הטבע עושה את בני-האדם ליצורי טבע בלבד; החברה עושה אותם שחקנים שומרי-חוק; אך, רק הם עצמם יכולים לעשות מעצמם ישויות חופשיות. בשלב מסוים של התפתחותם, הטבע משחרר את בני-האדם מכבליו; החברה ממשיכה את ההתפתחות הזו הלאה עד לנקודה מסוימת; בני-האדם עצמם מוכרחים לתת לעצמם את הליטוש הסופי.

נקודת-המבט של מוסריות חופשית אינה טוענת שהרוח החופשית היא הצורה היחידה שבה אדם יכול להתקיים. המוסריות החופשית רואה ברוחניות חופשית רק שלב סופי באבולוציה האנושית. אין בכך לשלול שלפעולה על-פי נורמות יש הצדקה כשלב אחד באבולוציה. אך היא אינה יכולה להתקבל כנקודת-המבט המוחלטת של המוסריות. הרוח החופשית מתגברת על נורמות כאלה בכך שרוחות חופשיות אינן רק חשות בציוויים כמניעים, אלא מארגנות את פעולותיהן על-פי האימפולסים (אינטואיציות) שלהן.

קאנט אומר:

חובה! את השם הנישא הגדול, ששום דבר שבשרירות המביא עמו התבשמות מעצמו, לא תכילי בקרבך, כי אם כניעה תדרשי... ורק תציבי חוק... שלפניו תיאלמנה כל הנטיות, אף כי תפעלנה נגדו בסתר...⁴⁴

לזה, אדם, מתוך התודעה של הרוח החופשית, משיב:

⁴⁴ מתוך ביקורת התבונה המעשית, חלק ראשון – תורת היסודות של התבונה המעשית הטהורה, ספר ראשון – האנליטיקה של התבונה המעשית הטהורה, פרשה שלישית – על המניעים הממריצים של התבונה הטהורה. הוצאת האוניברסיטה העברית ירושלים בשותפות עם מוסד ביאליק; תרגומם של שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך. (תוספת המתרגם לעברית).

"חירות! את שם ידידותי ואנושי, את שמכילה כל מה שאהוב מבחינה מוסרית, כל מה שמאדיר את אנושיותי ואינו עושה אותי עבד לאיש, את שלא מציבה חוק גרידא, אלא ממתינה למה שאהבתי המוסרית תכיר בעצמה כחוק, כי היא חשה עצמה לא-חופשית לנוכח כל חוק שרק נכפה עליה!".

זהו הניגוד בין מוסריות שהינה בתוקף חוק ומוסריות שהינה חופשית.

בני-אדם צרי-אופקים, הרואים את המוסריות משולבת במשהו קבוע מבחינה חיצונית, עשויים אף לראות באדם בעל רוח חופשית אדם מסוכן. ברם, הם יעשו זאת רק משום שראיתם מוגבלת לעידן מסוים. אילו היו יכולים להסתכל מעבר לו, הם היו מיד מגלים שהצורך של הרוחות החופשיות לחרוג מחוקי המדינה קטן באותה מידה כמו הצורך של צרי-האופקים, ולעולם לא יצטרכו להציב עצמם בהתנגדות ממשית לחוקים אלה. כי חוקי המדינה, כמו כל החוקים האחרים האתיים האובייקטיביים, כולם נובעים מהאינטואיציות של רוחות חופשיות. אין שום חוק שנכפה על-ידי סמכות משפחתית שלא נהגה פעם באופן אינטואיטיבי ונקבע על-ידי אב קדמון. גם חוקי המוסר המקובלים נוסחו על-ידי אנשים מסוימים. וחוקי המדינה תמיד עולים בראשם של נושאי משרות ציבוריות. אנשים אלה קבעו חוקים עבור בני-אדם אחרים, ולא-חופשי נעשה רק מי ששכח מקור זה והפך את החוקים לציוויים חוץ-אנושיים, למושגים אתיים אובייקטיביים של חובה שאינם תלויים בהשתתפותו של האדם, או לקול המצווה של עצמיותו הפנימית הכופה עצמה באופן מסתורי, הנתפסת בצורה מסולפת. אך, אלה שלא מתעלמים מהמקור ומחפשים בו את האדם, יראו אותו כמשתייך לאותו עולם של אידיאות ממנו גם הם שואבים את האינטואיציות המוסריות שלהם. אם הם מאמינים שיש להם אינטואיציות טובות יותר, הם ינסו להחליף את האינטואיציות הקיימות באינטואיציות שלהם; אם הם מגלים שהאינטואיציות הקיימות מוצדקות, הם יפעלו על-פיהן כאילו הן שלהם.

אל לנו לקבוע את הנוסחה שבני-אדם קיימים כדי לממש סדר עולם אתי שנבדל מהם. מי שטוען כך, עומד, ביחס למדע על המין האנושי, באותה נקודה בה מדעי הטבע ניצבו כאשר האמינו שלשור יש קרניים כדי לנגוח. למרבה המזל, חוקרי הטבע זנחו מושגים כאלה של תכלית. באופן דומה, לאתיקה קשה יותר להשתחרר מזה. אך, כפי שקרניים אינן קיימות בגלל הניגוח, אלא הניגוח קיים הודות לקרניים, כך בני-אדם אינם קיימים בגלל המוסריות, אלא המוסריות קיימת הודות לבני-האדם. בני-אדם חופשיים פועלים באופן מוסרי כי יש להם אידיאות מוסריות, אך הם אינם פועלים כדי שהמוסריות תתגלה. האינדיבידואלים האנושיים, עם האידיאות המוסריות השייכות לישותם, הם התנאי המוקדם לסדר העולם המוסרי.

האינדיבידואל האנושי הוא מקור המוסריות כולה ומרכז החיים הארציים. מדינות וחברות אנושיות קיימות משום שהן תוצאה הכרחית של חיים אינדיבידואליים. העובדה שמדינות וחברות אנושיות פועלות אז חזרה על החיים האינדיבידואליים מובנת באותה מידה כמו העובדה שהניגוח, הקיים הודות לקרניו של השור, פועל חזרה על המשך התפתחותן של הקרניים, שאחרת היו מתנוונות כתוצאה מאי-שימוש ממושך. באותה דרך, אינדיבידואלים היו מתנוונים אילו היו מקיימים חיים מבודדים מחוץ לקהילה האנושית. בדיוק בשל כך נוצר הסדר החברתי, כך שיוכל לפעול חזרה על האינדיבידואל בצורה מיטיבה.

פילוסופיה של חירות ומוניזם

בני-אדם פשוטים, המכירים כממשי רק מה שעניניהם יכולות לראותו וידיהם יכולות לגעת בו, דורשים גם סיבות הנתונות לתפיסה חושית עבור חייהם המוסריים. בני-אדם כאלה זקוקים למישהו שימסור להם את הסיבות לפעולה בדרך שתהיה מובנת לחושיהם. והם יאפשרו שסיבות לפעולה אלה תוכתבנה להם, כציוויים, על-ידי אדם אותו הם מחשיבים כחכם ורב-עוצמה מהם או מכירים בו מסיבה אחרת כסמכות מעליהם. בדרך זו עולים, כעקרונות של מוסריות, העקרונות של סמכות משפחתית, מדינית, כנסייתית או אלוהית, שהוזכרו בפרק הקודם. אלה שהינם צרי-אופק שמים את מבטחם באדם יחיד אחר; אלה שהינם מתקדמים יותר איכשהו מאפשרים לרוב (מדינה או חברה) להכתיב להם את התנהגותם האתית. הם תמיד סומכים על כוחות שביכולתם לקלוט! אלה שניעורה בהם לבסוף ההכרה שכוחות אלה הם ביסודם בני-אדם חלשים כמוהם, יחפשו אחר הדרכה מכוח עילאי יותר, לו הם בכל זאת מייחסים תכונות הנתונות לתפיסה חושית. הם מאפשרים לישות זו למסור להם את התוכן המושגי של חייהם המוסריים, שוב, בדרכים הנתונות לתפיסה חושית – בין אם האל מופיע בסנה בוער ובין אם הוא שוכן בדמות אנושית-גופנית בקרב בני-אדם ומצהיר בקול, כך שאוזניהם תשמענה, מה עליהם לעשות ומה אל להם לעשות.

בשלב ההתפתחות הגבוה ביותר של הריאליזם הנאיבי בתחום האתיקה, הציווי המוסרי (האידיאה המוסרית) נפרד מכל ישות זרה ונחשב באופן היפותטי ככוח מוחלט בפנימיות. מה שבני-אדם הבינו תחילה כקולו החיצוני של האל, הם מבינים עתה ככוח עצמאי בפנימיותם, בדברם על קול פנימי זה בדרך כזו המזהה אותו עם המצפון.

אך עם זה, שלב התודעה הנאיבית כבר הושאר מאחור ונכנסנו אל התחום בו חוקי מוסר הופכים לנורמות העומדות ברשות עצמן. אז אין להם עוד מי שיישא אותם, אלא הם הופכים לישויות מטפיסיות המתקיימות בזכות עצמן. הם דומים לכוחות הבלתי-נראים/נראים של הריאליזם המטפיסי, שאינו תר אחר המציאות על-ידי השתתפות האדם בה באמצעות החשיבה, אלא מדמיין מציאות היפותטית המתווספת להתנסות. נורמות אתיות חוץ-אנושיות מופיעות תמיד כפרטים נלווים לריאליזם מטפיסי זה. ריאליזם מטפיסי כזה צריך לחפש אחר מקור המוסריות בתחום המציאות החוץ-אנושית. כאן קיימות אפשרויות שונות. אם אנו מניחים קיומה של ישות שאין לה מחשבה משל עצמה ופועלת על-פי חוקים מכניים טהורים, כמתחייב במטריאליזם, אז ישות זו גם תיצור מתוך עצמה – מתוך כורח מכני טהור – ישויות אנוש וכל מה שקשור בהן. אז, תודעת החירות יכולה להיות רק אשליה. כי, אף על פי שאני מתייחס לעצמי כבורא

פעולתי, מה שפועל בתוכי הוא החומר ממנו אני מורכב ותהליכיו הפנימיים. אני מאמין שאני חופשי, אך למעשה כל פעולתי הן רק תוצאות של תהליכים חומריים המונחים ביסוד האורגניזם הגופני והרוחי שלי. השקפה זו דוגלת בכך שיש לנו תחושה של חירות רק מפני שאיננו יודעים את המניעים המאלצים אותנו לפעול.

עלינו... להדגיש שתחושת החירות תלויה בהיעדרותם של מניעים מאלצים מבחוץ. פעולתנו, כמו חשיבתנו, כפויה.⁴⁵

אפשרות אחרת היא לראות ישות רוחית כמוחלט החוץ-אנושי שמאחורי התופעות. אז היינו מחפשים אחר הדחף לפעולה בכוח רוחי כזה. היינו מתייחסים לעקרונות המוסריים בהגיון שלנו כביטוי של ישות-לכשעצמה זו, בעלת מטרות מיוחדות משלה ביחס לאנושות. לדואליסט מסוג זה, חוקי מוסר נראים מוכתבים על-ידי המוחלט. בני-אדם, באמצעות תבונתם, צריכים רק לגלות את ספר החוקים של ישות מוחלטת זו ולהוציאו אל הפועל. לדואליסט, סדר העולם המוסרי מופיע כהשתקפות מוחשית של סדר גבוה יותר הניצב מאחוריה. מוסריות ארצית היא ההתגלות של סדר העולם החוץ-אנושי. בסדר עולם זה, לא בני-האדם חשובים, אלא הישות-לכשעצמה, הישות החוץ-אנושית. בני-האדם מוכרחים לעשות את מה שישות זו רוצה.

אדוארד פון הרטמן מדמיין לעצמו את הישות-לכשעצמה כאלוהות שעצם הוויית-קיומה הוא סבל. הוא מאמין שישות אלוהית זו בראה את העולם כך שבאמצעותו, היא תוכל להשתחרר מסבלה האינסופי. לכן, פון הרטמן מתייחס לאבולוציה המוסרית של האדם כתהליך שתכליתו היא לגאול את האלוהות:

תהליך העולם יכול להגיע אל מטרתו רק באמצעות בניית סדר עולם אתי על-ידי אינדיבידואלים נבונים, בעלי מודעות-עצמית. הקיום הממשי הוא התגשמותה של האלוהות; תהליך העולם הוא באותו זמן, הן תשוקת האל שנהיה לבשר והן נתיב הגאולה של מי שנצלב בבשר; **ברם, המוסריות היא ההשתתפות בקיצור הנתיב הזה של סבל וגאולה.**

על-פי השקפה זו, בני-אדם אינם פועלים מפני שהם רוצים, אלא מוכרחים לפעול כי רצונו של האל הוא להיגאל. כפי שדואליסטים מטריאליסטיים הופכים את בני-האדם לרובוטים שפעולותיהם הן רק תוצאות של חוקים מכניים טהורים, כך דואליסטים ספיריטואליסטיים הופכים את בני-האדם לעבדים לרצונו של המוחלט (כי הם רואים את המוחלט, הישות-לכשעצמה, כמשהו רוחי שבו בני-אדם אינם משתתפים בהתנסותם המודעת). לחירות אין שום מקום לא במטריאליזם או בספיריטואליזם חד-צדדי ואף לא בריאליזם מטפיסי, המניח קיומו של משהו חוץ-אנושי כמציאות אמיתית, אך אינו חווה אותו.

⁴⁵ מתוך קווים מנחים לפסיכולוגיה הפיסיולוגית מאת ציהן, מהדורה ראשונה, עמ' 207. על האופן בו נדון כאן 'המטריאליזם' ועל ההצדקה לדון בו בדרך זו, ראה תוספת למהדורה החדשה 1918 בסוף פרק זה. (הערת המחבר).

מאותה סיבה עצמה, הן הריאליזם הנאיבי והן הריאליזם המטפיסי מוכרחים מבחינה לוגית להתכחש לחירות. שניהם רואים בבני-האדם מוציאים-לפועל גרידא של עקרונות אשר בהכרח נכפו עליהם. הריאליזם הנאיבי מחסל את החירות על-ידי השתעבדות לסמכותה של ישות מוחשית או לישות הנחשבת דומה לרושם, או לבסוף, לקול הפנימי המופשט שהוא **מפרש** כמצפון. ריאליסטים מטפיסיים שרק מניחים קיומו של משהו חוץ-אנושי, אינם יכולים להכיר בחירות היות שהם רואים את בני-האדם מוגדרים, באופן מכני או מוסרי, על-ידי 'ישות-לכשעצמה'.

היות שהוא מכיר בתקפותו של עולם הרשמים, המוניזם מוכרח להכיר בתקפותו החלקית של הריאליזם הנאיבי. מי שאינו מסוגל ליצור אידיאות מוסריות באמצעות אינטואיציה, מוכרח לקבלם מאחרים. בה במידה שבני-אדם מקבלים את עקרונותיהם האתיים מבחוץ, הם למעשה לא-חופשיים. אך, המוניזם מייחס לאידיאות ולרשמים משמעות שוות-ערך. ברם האידיאות יכולות להתגלות בבני-אדם אינדיבידואלים. בה במידה שבני-אדם מצייתים לדחפים הבאים מכיוון זה, הם חשים את עצמם חופשיים. אבל, המוניזם שולל כל תקפות ממטפיסיקה היקשית ולכן גם מדחפי פעולה הנובעים מישויות המכונות 'ישויות-לכשעצמן'. על-פי ההשקפה המוניסטית, בני-אדם יכולים לפעול באופן לא-חופשי כאשר הם מצייתים לכפייה חיצונית מוחשית; הם יכולים לפעול באופן חופשי רק כאשר הם מצייתים לעצמם. אך, המוניזם אינו יכול להכיר בכפייה לא-מודעת, המסתרת מאחורי הרשמים והמושגים. אם אדם טוען שפעולתו של אדם אחר הייתה **לא-חופשית**, אז הראשון מוכרח להצביע על הדבר או האדם או המצב בעולם הנתון לתפיסה חושית אשר גרם לפעולה. אם הטענה מבוססת על סיבות לפעולה המצויות מחוץ לעולם שהינו ממשי לחושים ולרוח, אז המוניזם לא יכול לקבל טענה כזו.

על-פי ההשקפה המוניסטית, פעולה אנושית היא בחלקה לא-חופשית ובחלקה חופשית. אנו מוצאים את עצמנו **לא-חופשיים** בעולם הרשמים ומממשים בתוכנו את הרוח **החופשית**.

עבור המוניסט, ציוויים אתיים, שהמטפיסיקאי המקיש-היקשים בלבד מוכרח להתייחס אליהם כביטויים של כוח עילאי, הם **מחשבות אנושיות**. עבור המוניסט, סדר העולם האתי אינו העתקו לא של סדר טבעי מכני טהור וגם לא של סדר עולם חוץ-אנושי. כולו מהווה יצירה חופשית של בני-אדם. בני-אדם צריכים להוציא לפועל את רצונם שלהם ולא את רצונה של ישות הנמצאת מחוצה להם בעולם. הם מממשים את ההחלטות והכוונות שלהם ולא את ההחלטות והכוונות של ישות אחרת כלשהי. המוניזם אינו רואה, מאחורי אדם פעיל, את המטרות של הנהגה עולמית חיצונית המגדירה פעולות אנושיות על-פי רצונה; אלא, בה במידה שהם מממשים אידיאות אינטואיטיביות, בני-אדם שואפים להגשים אך ורק את מטרותיהם **האנושיות**. למעשה, כל אינדיבידואל שואף להגשים את מטרותיו המיוחדות. כי, עולם האידיאות בא לידי ביטוי לא בקהילה אנושית, אלא רק בבני-אדם אינדיבידואלים. מה שעולה כמטרה משותפת של קולקטיב אנושי הוא רק תוצאה של פעולות רצון בודדות של החברים הבודדים, לרוב אינדיבידואלים נבחרים

ספורים, אותם האחרים רואים כבעלי סמכות ומצייתים להם. כל אחד ואחד מאתנו נועד להיות רוח חופשית, כפי שכל זרע של ורד נועד להיות ורד.

לכן, בתחום הפעולה האתית הטהורה, המוניזם הוא פילוסופיה של חירות. כפילוסופיה של מציאות, המוניזם דוחה את ההגבלות המטפיסיות הלא-ממשיות על הרוח החופשית – בדיוק כפי שהוא מכיר בהגבלות הפיסיות וההיסטוריות (ריאליסט נאיבי) על האדם הנאיבי. היות שהמוניזם אינו מתייחס לבני-אדם כתוצרים מוגמרים החושפים את הווייתם המלאה בכל רגע ורגע בחיים, הוא רואה את הוויכוח בדבר היות האדם, באשר הוא אדם, חופשי או לא-חופשי חסר-חשיבות. המוניזם רואה בבני-אדם מהות מתפתחת ושואל האם, בנתיב זה של התפתחות, ניתן להגיע אל שלב הרוח החופשית.

המוניזם יודע שהטבע אינו משחרר את בני-האדם מזרועותיו כרוחות חופשיות מוכנות מראש, אלא מוביל אותם עד שלב מסוים. משם, כישויות עדיין לא-חופשיות, עליהם להמשיך ולפתח את עצמם, עד לנקודה בה הם מגלים את עצמם.

המוניזם מבין שישות הפועלת תחת כפייה פיסית או מוסרית, אינה יכולה להיות אתית באמת. הוא מתייחס למעבר דרך פעולות אוטומטיות (כתוצאה מדחפים ויצרים טבעיים) ולמעבר דרך פעולה מתוך ציות (כתוצאה מנורמות אתיות) כשלבים מוקדמים הכרחיים למוסריות, אך הוא גם מבין את האפשרות להתגבר על שני שלבי המעבר באמצעות הרוח החופשית. המוניזם משחרר השקפת-עולם מוסרית באמת הן מהכבלים הפנימיים של כללים אתיים נאיביים והן מהכללים האתיים החיצוניים של מטפיסיקאים ספקולטיביים. המוניזם אינו יכול לסלק את הכללים האתיים-נאיביים האלה, כפי שאין ביכולתו לסלק את הרושם. אך, הוא דוחה את הכללים החיצוניים של המטפיסיקאים הספקולטיביים, כי את כל העקרונות המסבירים הנחוצים להבהרת תופעות העולם הוא מחפש בעולם, ולא מחוצה לו. כפי שהמוניזם מסרב אפילו לחשוב על עקרונות הכרתיים אחרים מלבד האנושיים (ראה פרק 7, [היש גבולות להכרה?](#)), הוא גם דוחה באופן מוחלט את המחשבה של כללים אתיים אחרים מלבד אלה הישימים לבני-האדם. המוסריות האנושית, כמו ההכרה האנושית, מותנית על-ידי הטבע האנושי. וכפי שלישויות אחרות תהיה הבנה שונה של ההכרה, כך תהיה להן גם מוסריות שונה. עבור מי שדבק במוניזם, המוסריות היא תכונה אנושית במיוחד והחירות היא הדרך האנושית להיות מוסרי.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

(1) אחד הקשיים בהערכת מה שהוצג בשני הפרקים הקודמים הוא שקוראים עשויים לחשוב שהם נתקלו בסתירה. מצד אחד, הדיון מזכיר את ההתנסות בחשיבה, המורגשת כבעלת משמעות אוניברסלית, התקפה במידה שווה עבור כל תודעה אנושית. מצד שני, צוין שהאידיאות הממומשות בחיים המוסריים, שהן

מאותו סוג כמו האידיאות המעובדות בחשיבה, מבוטאות בדרך אינדיבידואלית בכל תודעה אנושית. אך, אם אנו חשים שאנו נאלצים להישאר ברמה זו של 'סתירה' – אם איננו מבינים שחלק ממהותן של ישויות אנוש מתגלה דווקא **בהתבוננות החיה בניגוד זה, הקיים הלכה למעשה** – אז לא נהיה מסוגלים לראות לא את האידיאה של ההכרה ואף לא את האידיאה של החירות באורן הנכון. עבור אלה החושבים על המושגים של האינטואיציה כשאלים גרידא מהעולם החושי (מופשטים) ואינם מעניקים לה את חשיבותה המלאה, מה שנטען כאן כממשות נשאר בגדר 'סתירה בלבד'. עבור אלה המבינים כיצד אידיאות **נחות** באופן אינטואיטיבי כסוג של מהות הנושאת את עצמה, ברור **שבפעולת הכרה** בעולם האידיאות, אנו חיים בדרכנו אל משהו שהינו זהה עבור כלל בני-האדם; אך, כאשר אנו שואלים אינטואיציות מאותו עולם של אידיאות עבור פעולות הרצון שלנו, אנו הופכים יסוד מאותו עולם לאינדיבידואלי **באמצעות אותה פעילות** שאנו מפתחים בתהליך הרוחי-מושגי של ההכרה כמשהו אנושי באופן אוניברסלי. מה שמופיע כסתירה לוגית – העיצוב האוניברסלי של אידיאות הכרתיות והעיצוב האינדיבידואלי של אידיאות אתיות – הופך, כאשר הוא נראה בממשותו, למושג חי. כאן טמון משהו האופייני לישות האנושית: מה שיכול להיתפס באופן אינטואיטיבי בישות האנושית נע הלוך ושוב, כבמטוטלת חיה, בין הכרה התקפה באופן אוניברסלי לבין התנסות אינדיבידואלית של האוניברסלי. עבור אלה שאינם יכולים לראות צד אחד של תנועת המטוטלת בממשותה, החשיבה נשאת פעילות אנושית סובייקטיבית גרידא; עבור אלה שאינם יכולים לתפוס את הצד השני, החיים האינדיבידואליים בכללותם אובדים בפעילות האנושית של החשיבה. עבור הוגה מהסוג הראשון, ההכרה היא עובדה לא-מובנת; עבור השני – החיים המוסריים. שניהם יספקו רעיונות לא-מתאימים מסוגים שונים כדי להסביר את הראשונה או האחרונים, או משום שהם אינם תופסים למעשה שהחשיבה יכולה להיחוות, או משום שהם מפרשים אותה, שלא כראוי, כפעילות מפשטת גרידא.

(2) המטריאליזם מוזכר בתחילת הפרק. אני מודע היטב לכך שישנם הוגים – כמו ציהן אשר הוזכר לעיל – שאינם מכנים עצמם מטריאליסטים, אך מנקודת-המבט המוצגת בספר זה, הם מוכרחים להיקרא כך. מה שחשוב אינו אם בני-אדם טוענים שאינם מטריאליסטים, כי עבורם העולם אינו מוגבל רק להוויית-קיום חומרית. אלא, מה שחשוב הוא אם הם מפתחים מושגים שאפשר ליישם רק בהוויית-קיום חומרית. אלה האומרים: "פעולתנו, כמו חשיבתנו, נכפית", מבטאים מושג שאפשר ליישמו לא בפעולה ואף לא בהוויית-הקיום, אלא רק בתהליכים חומריים. אילו היו חושבים על המושג שלהם עד תום, היו נאלצים לחשוב באופן מטריאליסטי. העובדה שהם אינם עושים זאת היא תוצאה גרידא של חוסר העקביות שלעתים קרובות כל כך נובע מחשיבה שלא מוצתה עד תום. כיום, אנו שומעים לעתים קרובות שהמדע נטש את המטריאליזם של המאה התשע-עשרה. לאמיתו של דבר אין זה נכון. פשוט, כיום, לעתים קרובות איננו מבחינים בכך שהאידיאות שלנו ישימות אך ורק לדברים חומריים. בימינו, המטריאליזם נסתר; במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, הוא חשף עצמו בצורה גלויה. המטריאליזם הנסתר בהווה, ביחסו

להשקפה התופסת את העולם באופן רוחי, אינו חסר-סובלנות פחות מן המטריאליזם שהיה מקובל במאה הקודמת. אך, המטריאליזם כיום מטעה רבים בחושבם שביכולתם לדחות השקפת-עולם הכרוכה ברוחניות, כי, ככלות הכול, מדעי הטבע 'נטשו את המטריאליזם מזמן'.

תכלית העולם ותכלית החיים (ייעוד האדם)

בין הזרמים הרבים בחיים הרוחיים של האנושות, אנו יכולים לעקוב אחר זרם אחד שאפשר לתארו כהתגברות על מושג התכלית בתחום שאינו שייך אליהם. **התכליתיות** מייצגת סוג מסוים של רצף תופעות. היא ממשית באמת כאשר, בניגוד לקשר סיבה-תוצאה שבו מאורע מוקדם קובע מאורע מאוחר, קורה בדיוק ההיפך ומאורע מאוחר קובע את המאורע המוקדם. דבר זה קורה רק בפעולות אנושיות. בני-אדם מבצעים פעולות שעליהן הם יצרו לעצמם לפני-כן תמונות מנטליות, והם מאפשרים לעצמם שפעולותיהם תיקבענה על-סמך אותן תמונות מנטליות. בעזרתה של תמונה מנטלית, למה שבא מאוחר יותר (הפעולה) יש השפעה על מה שבא מוקדם יותר (האדם הפועל). יחד עם זאת, המעקף דרך התמונה המנטלית הכרחי בהחלט לרצף מאורעות תכליתיים.

בתהליכים המתפרקים לסיבות ותוצאות, עלינו להבדיל בין רשמים ומושגים. רושם הסיבה בא לפני רושם התוצאה; אלמלא היה ביכולתנו לחבר ביניהן באמצעות המושגים המתאימים שלהן, סיבה ותוצאה היו נשארות פשוט בתודעתנו זו לצד זו. רושם התוצאה מוכרח לבוא תמיד **בעקבות** רושם הסיבה. לתוצאה יכולה להיות השפעה ממשית על הסיבה רק באמצעות גורם מושגי. כי הגורם המושגי של תוצאה פשוט אינו יכול להתקיים לפני הגורם המושגי של סיבה. מי שטוען כי הפריחה היא תכליתו של השורש – שהפריחה משפיעה על השורש – יכול לעשות זאת רק ביחס לגורם בפריחה אשר יכול להיווצר על-ידי החשיבה. בזמן היווצרותו של השורש, הגורם המושגי של הפריחה אינו קיים עדיין. ברם, קשר תכליתי דורש לא רק קשר מושגי בעל חוקיות של המאוחר עם המוקדם, אלא המושג (החוק) של התוצאה מוכרח למעשה להשפיע על הסיבה באמצעות תהליך מוחשי. אולם, אנו יכולים להבחין בהשפעתו המוחשית של מושג על משהו אחר רק במקרה של פעולות אנושיות. רק בהן יש מושג התכלית. כפי שציינו שוב ושוב, התודעה הנאיבית, הנותנת תוקף רק למה שהינו מוחשי, שואפת להעביר את המוחשי גם אל התחום שבו אפשר למצוא רק את המושגי. היא מחפשת אחר קשרים מוחשיים במאורעות מוחשיים, או אם היא אינה מוצאת אותם, היא **ממציאה אותם**. מושג התכלית ההולם את הפעולה הסובייקטיבית, מתאים היטב לקשרים כאלה שהומצאו. בני-אדם נאיביים יודעים כיצד הם מחוללים מאורע ומסיקים מזה שהטבע פועל כמוהו. הם רואים לא רק כוחות בלתי-נראים, אלא גם תכליות ממשיות בלתי-נתפסות בקשרים המושגיים הטהורים של הטבע. בני-אדם יוצרים את כלי מלאכתם למטרה מסוימת; עבור הריאליסטים הנאיביים, הבורא בונה אורגניזמים

על-פי אותה נוסחה. מושג שגוי זה של תכלית הולך ונעלם מהמדעים רק לאט ובהדרגה. כיום, הוא עדיין גורם נזק רב בפילוסופיה, בה השאלה מועלית ביחס לתכלית החוץ-עולמית של העולם, ליעוד החוץ-אנושי של בני-האדם (ולכן גם לתכלית) וכן הלאה.

המוניזם דוחה את מושג התכלית בכל התחומים – למעט תחום אחד, תחום הפעולה האנושית. הוא מחפש אחר חוקי טבע, אך לא אחר תכליות טבע. **תכליות טבע**, כמו כוחות בלתי-מוחשיים (ראה [פרק 7](#). [היש גבולות להכרה?](#)), הן הנחות שרירותיות. מנקודת-המבט של המוניזם, גם תכליות חיים, אם הן לא נקבעות על-ידי בני-האדם עצמם, הן הנחות שרירותיות. רק מה שהאדם עשה אותו תכליתי הוא אכן תכליתי, כי רק דרך מימושה של אידיאה שתכליתיות נוצרת. אבל, האידיאה הופכת ברת-השפעה במובן ריאליסטי רק בבני-אדם. לכן, לחיי אדם יכולים להיות תכלית וכיוון רק על-פי מה שבני-האדם מעניקים להם. לשאלה: "איזה סוג של תפקיד יש לבני-אדם בחיים?" יכול המוניזם להשיב: "התפקיד שהם הציבו לעצמם." שליחותי בעולם אינה קבועה מראש, אך בכל רגע ורגע אני בוחר אותה לעצמי. איני עולה על נתיב חיי עם מסלולי הליכה קבועים.

אידיאות ממומשות באופן תכליתי רק על-ידי בני-אדם. לכן, שגוי לדבר על התגלמותן של אידיאות לאורך ההיסטוריה. מנקודת-מבט מוניסטית, אמירות כמו: "ההיסטוריה היא האבולוציה של בני-אדם לקראת חירות" או "המימוש של סדר עולם מוסרי" וכן הלאה, אינן תופסות.

התומכים במושג התכלית מאמינים שאם יוותרו על מושג זה, יהיה עליהם גם לוותר על כל סדר ואחדות בעולם. מדבריו של רוברט המרלינג:

כל עוד ישנם דחפים בטבע, זוהי שטות לשלול קיומן של **תכליות** בתוכו. כפי שעיצובו של גף בגוף האנושי אינו מוגדר ואינו מותנה על-ידי **האידיאה** המרחפת באוויר של גף זה, אלא על-ידי הקשר שלו לכוליות הגדולה יותר – הגוף שלו שייך הגף – כך גם העיצוב של כל יצור טבע, בין אם זה צמח, בעל-חיים או אדם, אינו מוגדר ואינו מותנה על-ידי **האידיאה** שלו המרחפת באוויר, אלא על-ידי העיקרון המעצב של הכוליות הגדולה יותר של הטבע, המתקיים ומארגן את עצמו באופן תכליתי.⁴⁶

ושוב, באותו ספר:

תיאוריית התכלית טוענת רק ש**חרף** אלפי מצבים של אי-נוחות וייסורים של חיי בריאה אלה, ישנה בהם בבירור מידה רבה של תכליתיות ותכנון בצורות ובהתפתחויות של הטבע – אך תכנון ותכליתיות המתממשים רק בחוקי טבע ואינם יכולים לכוון אל עולם עצל שבו החיים אינם פוגשים במוות והצמיחה – בקמילה, עם כל שלבי הביניים, הנעימים פחות או יותר, אך בסופו של דבר בלתי-נמנעים. כאשר מתנגדים למושג התכלית מציבים אל מול העולם המופלא של תכליתיות שהטבע מגלה בפנינו בכל

⁴⁶ מתוך *האטומיות של הרצון*, כרך 2. (הערת המחבר).

התחומים, ערימה שנערמה בעמל רב של אי-תכליתיות חלקי או שלם, מדומה או ממשי, אני מוצא זאת שטותי באותה מידה.

למה הכוונה כאן ב'תכליתיות'? הקשר ההגיוני בין הרשמים ליצירת שלמות. אולם, היות שהחוקים (האידיאות) שאנו מגלים באמצעות חשיבתנו מונחים ביסוד כל הרשמים, נובע שהקשר ההגיוני בין חלקיה של שלמות הנתונה להתרשמות אינו אלא הקשר ההגיוני **המושגי** של חלקיה של שלמות **מושגית** הכלולה בשלמות הנתונה להתרשמות. לומר שבעלי-חיים או בני-אדם אינם נקבעים על-ידי **אידיאות המרחפות באוויר**, הוא ביטוי מסולף וההשקפה שאינה ראויה בדרך זו, מאבדת את אופייה האבסורדי ברגע בו אנו מתקנים את הביטוי. כמובן, בעלי-חיים אינם נקבעים על-ידי אידיאות המרחפות באוויר, אך בעלי-חיים **כן** נקבעים על-ידי אידיאה מולדת היוצרת את ישותם כבעלת חוקיות. בדיוק משום שאידיאה זו לא נמצאת מחוץ לאובייקט, אלא פועלת בתוכו כמהותו הפנימית, בלתי-אפשרי לדבר על תכליתיות. דווקא אלה המכחישים שיצורי טבע נקבעים מבחוץ (בין אם על-ידי אידיאה המרחפת באוויר ובין אם על-ידי אידיאה הקיימת **מחוץ** ליצור ברוחו של בורא-עולם, בהקשר זה, כלל לא שייך לעניין), מוכרחים להודות בכך שיצורי טבע כאלה אינם נקבעים באופן תכליתי ובצורה מתוכננת מבחוץ, אלא באופן סיבתי ועל-פי חוקיות מבפנים. אני בונה מכונה באופן תכליתי, אם אני מביא את חלקיה לידי קשר כזה שאין להם באופן טבעי. תכליתיות הסיודור כלולה בזה שקבעתי את פעולת המכונה, כאידיאה שלה, כבסיס שלה. בדרך זו, המכונה הופכת לאובייקט הנתון להתרשמות עם אידיאה מתאימה. אובייקטים של הטבע הם בדיוק מהויות כאלה. מי שמכנה דבר 'תכליתי' כי הוא נבנה על-פי חוק, יכול גם להשתמש באותו שם עבור אובייקטים של הטבע. אך סוג זה של חוקיות אין לבלבלו עם החוקיות של פעולות אנושיות סובייקטיביות. עבור **התכלית**, הכרחי בהחלט שהסיבה לפעולה תהיה מושג – למעשה, מושג התוצאה. אולם, בשום מקום בטבע איננו יכולים לקבוע שמושגים הם סיבות. המושג מתגלה תמיד רק כקשר מושגי בין סיבה ותוצאה. בטבע, הסיבות קיימות רק בצורת רשמים.

הדואליזם עשוי לדבר על תכליות עולם ותכליות טבע. היכן שקשר בעל חוקיות של סיבה-תוצאה מתגלה להתרשמותנו, הדואליסט עשוי להניח שאנו רואים רק העתק דהוי של קשר שבו ישות עולמית מוחלטת מימשה את תכליותיה. עבור המוניזם, כל סיבה להניח קיומן של תכליות עולם ותכליות טבע נעלמת, עם ההנחה של ישות עולמית מוחלטת שלא ניתן לחוותה, אלא רק להסיק את קיומה בתור השערה.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

מי ששקל היטב את הדיון הזה בדרך בלתי-משוחדת אינו יכול להסיק שבדחיית מושג התכלית לגבי עובדות חוץ-אנושיות, הצבתי את עצמי בין ההוגים שעל-ידי סילוק אותו מושג, מאפשרים לעצמם לפרש כל דבר המצוי מחוץ לפעולה האנושית – ובסופו של דבר גם אותה – רק כתהליך טבעי. הדבר צריך להיות

ברור מתוך תיאורי את תהליך החשיבה כתהליך רוחי טהור. אם מושג התכלית נדחה כאן גם ביחס לעולם הרוחי המצוי מחוץ לפעולה האנושית, נובע הדבר מכך שבאותו עולם מתגלה משהו שהינו **נעלה יותר** מסוג התכלית אשר יכולה להתממש באנושות. ואם אני אומר שהמחשבה של ייעוד תכליתי לגבי הגזע האנושי, שנהגתה על-פי התבנית של תכליתיות אנושית, היא שגויה, אני מתכוון לכך שבני-אדם אינדיבידואליים קובעים לעצמם תכליות, והתוצאה של פעילות האנושות כולה מורכבת מהן. תוצאה זו היא אז משהו **נעלה יותר** מהתכליות של בני-אדם אינדיבידואליים, המהוות את חלקיה.

אימגינציה מוסרית (דרוויניזם ואתיקה)

רוחות חופשיות פועלות על-פי האימפולסים שלהן – כלומר, מתוך אינטואיציות אשר נבחרו על-ידי החשיבה מתוך כוליות עולם האידיאות שלהן. הסיבה לכך שרוחות **לא-חופשיות** מפרידות אינטואיציות מסוימות מעולם האידיאות שלהן, כדי לעשותן בסיס לפעולה, טמונה במה שהעולם **הנתון להתרשמות** נתן להן – כלומר בהתנסויותיהן הקודמות. קודם שהן מגיעות לידי החלטה, רוחות לא-חופשיות זוכרות מה שמישהו עשה, או המליץ לעשות, או מה שהאל ציווה במקרה כזה וכן הלאה. אז, הן פועלות בהתאם. לרוחות חופשיות יש מקורות אחרים לפעולה מאשר תנאים מוקדמים אלה. הן מקבלות החלטות **מקוריות** לחלוטין. הן אינן מודאגות לא ממה שאחרים עשו במצבן וגם לא ממה שהן נצטוו לעשות. סיבות מושגיות טהורות מניעות אותן לבחור מושג מסוים מסך כל מושגיהן ולהפכו לפעולה. ברם, פעולתן שייכת למציאות הנתונה לתפיסה חושית. כך, מה שהן מבצעות שם יהיה זהה לתוכן מושגי מסוים. על המושג יהיה להתממש במאורע ממשי יחיד. אבל, כמושג, אין הוא יכול לכלול את אותו מאורע. הוא יכול להתייחס אליו רק כפי שכל מושג מתייחס לרושם – למשל, כפי שהמושג 'אריה' מתייחס לאריה אחד יחיד.

החוליה המקשרת בין מושג ורושם היא **התמונה המנטלית** (השווה פרק 6, האינדיבידואליות האנושית). לגבי רוח לא-חופשית, חוליה זו נתונה מראש – מניעים קיימים מלכתחילה כתמונות מנטליות בתודעה. כאשר רוחות לא-חופשיות רוצות לעשות משהו, הן עושות זאת כפי שהן ראו שהדבר התבצע, או כפי שנאמר להן לעשות במקרה מיוחד זה. לכן, הסמכות פועלת בצורה הטובה ביותר באמצעות **דוגמאות**, כלומר על-ידי מסירתם של מעשים מסוימים לתודעתן של רוחות לא-חופשיות. נוצרי פועל פחות בהתאם לתורה מאשר על-פי **דגם** המושיע. ביחס לפעולה חיובית, לחוקים יש פחות ערך מאשר לריסונן של פעולות מסוימות. רק כאשר הם אוסרים על פעולות מסוימות, ולא כאשר הם מצווים לעשותן, חוקים מקבלים צורה מושגית אוניברסלית. חוקים הנוגעים במה שרוחות לא-חופשיות צריכות לעשות, מוכרחים להימסר להן בצורה ממשית: נקה את הרחוב בחזית ביתך! שלם את מיסוך בשיעור זה בדיוק לגובה מס זה! וכן הלאה. החוקים האוסרים על ביצוע פעולות מקבלים צורה מושגית: **לא תגנוב! לא תנאף!** אך גם חוקים אלה משפיעים על רוחות לא-חופשיות רק על-ידי פנייתם לתמונות מנטליות ממשיות, כמו זו של ענישת החילוני, ייסורי מצפון, קללת עולם וכן הלאה.

ברגע בו דחף לפעולה קיים בצורה של מושג כללי – למשל, עליך לעשות טוב לשכנך, או עליך לחיות כך שרווחתך תשתפר בצורה הטובה ביותר – אז, תמונה מנטלית ממשית של הפעולה (היחס של המושג אל תוכן הנתון להתרשמות) מוכרחה להימצא תחילה בכל מקרה אינדיבידואלי. הפיכה זו של מושג לתמונה מנטלית הכרחית תמיד לאדם בעל רוח חופשית, שאינו מונע לא על-ידי דגם ואף לא על-ידי פחד מעונש.

כושר האימגינציה הוא האמצעי העיקרי שבאמצעותו בני-אדם יוצרים תמונות מנטליות ממשיות מתוך סך כל האידיאות שלהם. רוחות חופשיות זקוקות לאימגינציה מוסרית כדי להגשים את האידיאות שלהן ולעשותן יעילות. האימגינציה המוסרית היא המקור לפעולותיה של רוח חופשית. לכן, רק בני-אדם שיש ברשותם אימגינציה מוסרית באמת פוריים מבחינה מוסרית. מטיפים פשוטים למוסר – כלומר, בני-אדם הטווים כללי אתיקה בלי היות מסוגלים לרכזם בתמונות מנטליות ממשיות – אינם פוריים מבחינה מוסרית. הם דומים למבקרים היכולים לדון בצורה רציונלית כיצד צריכות להיראות יצירות אמנות, אולם הם עצמם אינם מסוגלים להפיק דבר כלשהו.

כדי להפוך תמונה מנטלית למציאות, האימגינציה המוסרית מוכרחה להתחיל לפעול בתחום מסוים של רשמים. פעולה אנושית אינה יוצרת רשמים, אלא מעצבת מחדש רשמים קיימים ומעניקה להם צורה חדשה. כדי שאדם יהיה מסוגל לשנות אובייקט מסוים הנתון להתרשמות או קבוצה של אובייקטים על-פי תמונה מנטלית מוסרית, הוא מוכרח להבין את חוקיה של התמונה הנתונה להתרשמות לה הוא רוצה להעניק צורה חדשה או כיוון חדש – כלומר, הוא מוכרח להבין כיצד היא פעלה עד כה. בהמשך, עליו למצוא את השיטה שבאמצעותה ניתן לשנות את אותם חוקים. חלק זה של יעילות מוסרית תלוי בידיעת עולם התופעות שבו עוסקים. לכן, את הידיעה הזאת יש לחפש בענף של ידע מדעי כללי. אי לכך, יחד עם הכושר⁴⁷ לאידיאות מוסריות ולאימגינציה מוסרית, פעולה מוסרית מניחה מראש את הכושר לשנות את עולם הרשמים בלי לפגוע בקשר ההגיוני שלו לחוק טבע.

הכושר לשנות את עולם הרשמים הוא טכניקה מוסרית. היא ניתנת ללימוד במובן הזה שאפשר ללמוד כל ידיעה. באופן כללי, בני-אדם בנויים טוב יותר במציאת מושגים עבור העולם שכבר מוגמר מאשר בקביעה מועילה, מתוך כושר האימגינציה שלהם, פעולות עתידיות שאינן קיימות עדיין. לכן, אלה שאינן ברשותם כושר אימגינציה מוסרית יכולים בהחלט לקבל את התמונות המנטליות המוסריות של בני-אדם אחרים ולהגשימן במציאות במיומנות. גם ההיפך יכול לקרות: בני-אדם בעלי כושר אימגינציה מוסרית החסרים מיומנות טכנית, יכולים להיעזר באחרים להגשמת התמונות המנטליות שלהם.

⁴⁷ רק ראייה שטחית יכולה לראות בשימוש במילה 'כושר' כאן ובקטעים אחרים, חזרה על תורת הכשרים של הנפש מתוך הפסיכולוגיה הישנה. קישור המילה עם מה שנאמר בפרק 5, הכרת העולם, ימסור את המשמעות המדויקת של המילה. (הערת המחבר).

כל עוד ידיעת האובייקטים בתחום פעולתנו הכרחית עבור פעולה מוסרית, פעולותינו מבוססות על סוג זה של ידיעה. מה שרלוונטי כאן אלה **חוקי הטבע**. אנו עוסקים במדע הטבע, לא באתיקה.

אימגינציה מוסרית והכושר המוסרי לאידיאות יכולים להפוך לאובייקטים של ידיעה רק **לאחר** שהאינדיבידואל יצר אותם. מאז הם אינם מכוונים עוד את החיים; הם כבר כיוונו אותם. אפשר להתייחס אליהם כגורמים משפיעים בדומה לאחרים – הם מהווים תכליות רק עבור הסובייקט. לכן, אנו עוסקים בהם כמו **בהיסטוריה הטבעית של אידיאות מוסריות**. מלבד זאת, לא יתכן מדע של נורמות אתיות.

בני-אדם מסוימים ניסו לשמר את האופי הנורמטיבי של חוקי המוסר – לפחות במידה בה הבינו אתיקה כאילו הייתה תורת תזונה. תורת תזונה גוזרת כללים מתוך דרישותיו של האורגניזם לצורך קיומו, כדי להשפיע עליו על בסיס כללים אלה.⁴⁸ אך, ההשוואה בין אתיקה ותורת תזונה שגויה, כי לא ניתן להשוות את חיינו המוסריים לחיי האורגניזם. פעילות האורגניזם מתקיימת בלי שום תרומה מצדנו. אנו מוצאים את חוקיו כבר קיימים בעולם. לכן, ביכולתנו לחפש אחר החוקים וליישם את אלה שגילינו. אך, חוקי מוסר נוצרים תחילה על ידינו. איננו יכולים ליישם בטרם נוצרו. השגיאה נובעת מכך שחוקי מוסר אינם נוצרים בכל רגע ורגע עם תוכן חדש, אלא עוברים בירושה. לכן, חוקי מוסר, אשר עברו בירושה מהאבות הקדמונים, נראים נתונים, כמו חוקי הטבע של האורגניזם. אבל, הם אינם מיושמים בשום אופן על-ידי דור מאוחר יותר עם אותה לגיטימיות שיש לכללי דיאטה. כי, חוקי מוסר עוסקים באינדיבידואל ולא, כמו חוק טבע, בדוגמה של מין מסוים. אני, כאורגניזם, מהווה דוגמה כזו של מין; אחיה על-פי הטבע אם איישם את חוקי הטבע של המין במקרה המיוחד שלי. אולם, כישות מוסרית, אני אינדיבידואל ויש לי חוקים משלי.⁴⁹

נראה שההשקפה המוצגת כאן סותרת את התורה היסודית של מדעי הטבע המודרניים המוכרת **כתורת האבולוציה**. אך, היא רק **נראית** כך. בני-אדם מבינים **אבולוציה** כהתפתחות **הממשית**, על-פי חוקי טבע, של מה שבא מאוחר יותר מתוך מה שבא מוקדם יותר. בני-אדם מבינים אבולוציה בעולם האורגני כך שצורות אורגניות מאוחרות יותר (מושלמות יותר) הן צאצאים ממשיים של צורות אורגניות מוקדמות יותר (לא מושלמות). למעשה, אלה התומכים בתורת האבולוציה האורגנית מוכרחים לדמיין לעצמם שעל האדמה הייתה פעם תקופה שבה ישות – אילו הייתה קיימת כצופה המחוננת באורך חיים מספיק – הייתה יכולה לעקוב באמצעות עיניה אחר התפתחותם ההדרגתית של זוחלים מתוך בעלי שפיר עוברי.⁵⁰ באותה דרך,

⁴⁸ השווה *שיטת האתיקה* (1889) מאת פאולסן. (הערת המחבר).
פרידריך פאולסן (1846-1908) היה פילוסוף, מחנך ופרופסור גרמני, שפיתח תורה של 'פנפסיכזם' וכתב על קאנט ועל ההיסטוריה של החינוך הגרמני. (תוספת המתרגם לאנגלית).
⁴⁹ כאשר פאולסן אומר (*שיטת האתיקה*, עמ' 15): "תכונות טבועות מראש שונות ותנאי חיים שונים דורשים הן דיאטה גופנית שונה והן דיאטה רוחית-מוסרית שונה", הוא קרוב מאוד להבנה נכונה. עם זאת, הוא מפספס את הנקודה המכרעת. במידה בה אני אינדיבידואל, אני זקוק לדיאטה. תורת תזונה היא האמנות להביא דוגמה מיוחדת לידי הרמוניה עם חוקים כלליים. אבל כאינדיבידואל איני מהווה דוגמה של מין. (הערת המחבר).
⁵⁰ בעלי חוליות המשתייכים לקבוצת בעלי ארבע רגליים. (תוספת המתרגם לעברית).

הדוגלים בתורת האבולוציה מדמיינים לעצמם שישות – אילו הייתה יכולה להישאר במקום מתאים באתר-העולם במשך כל אותו זמן ארוך – הייתה יכולה לראות את התפתחותה של מערכת השמש מתוך הערפילית הקדמונית של קאנט-לפלס. ברם, כדי לדמות דברים בדרך זו, יש לחשוב בצורה שונה מהדרך בה מטריאליסטים חושבים על טבע בעלי השפיר העוברי ועל הערפילית הקדמונית של קאנט-לפלס. אך, זה אינו שייך לעניין.

הדוגלים בתורת האבולוציה אינם יכולים לטעון שבלי לראות זוחל, היו יכולים לגזור את מושג הזוחלים, על כל תכונותיהם, מתוך המושג של בעלי שפיר עוברי. גם את מערכת השמש לא ניתן לגזור מתוך המושג של הערפילית הקדמונית של קאנט-לפלס, אם מובן שאותו מושג נקבע ישירות רק באמצעות הרושם של הערפילית הקדמונית. במילים אחרות, אם הם חושבים בעקביות, מוכרחים הדוגלים בתורת האבולוציה לטעון ששלבים מאוחרים של האבולוציה עוקבים באמת אחר שלבים מוקדמים, ואם נתונים לנו המושג של הלא-מושלם והמושג של המושלם, נוכל לראות את הקשר. אולם, הדוגלים בתורת האבולוציה אינם יכולים, בשום פנים ואופן, לאשר שהמושג שרוכשים מתוך המוקדם מספיק כדי לפתח מתוכו את המאוחר. מזה נובע, שבעוד האתיקנים יכולים כמובן לראות את הקשר בין מושגים מוסריים קודמים ומאוחרים, הרי לא ניתן להפיק ולו אידיאה מוסרית חדשה אחת מתוך מושגים מוסריים קודמים. כישויות מוסריות, אינדיבידואלים מפיקים את התוכן שלהם בעצמם. עבור אתיקן, תוכן זה הוא נתון באותה מידה בה זוחלים נתונים עבור חוקר הטבע. הזוחלים התפתחו מתוך בעלי שפיר עוברי, אבל חוקרי הטבע אינם יכולים לגזור את המושג של הזוחלים מתוך המושגים של בעלי שפיר עוברי. אידיאות מוסריות מאוחרות התפתחו מתוך אידיאות מוסריות קודמות, אך אתיקנים אינם יכולים למשוך את המושגים האתיים של תקופות תרבות מאוחרות מתוך אלה של תקופות תרבות קודמות.

הבלבול נוצר מפני שכחוקרי טבע מונחות כבר העובדות לפנינו ואחר-כך אנו חוקרים אותן באופן הכרתי, בעוד שעבור פעולה אתית אנו עצמנו מוכרחים תחילה ליצור את העובדות שאותן נכיר לאחר מכן. בתהליך האבולוציוני של סדר העולם האתי, אנו מבצעים משהו, שבדרגה נמוכה יותר, מבוצע על-ידי הטבע: אנו משנים משהו הנתון להתרשמות. כך, בהתחלה, את הנורמה האתית בלתי-אפשרי להכיר כמו חוק טבע; אלא, יש ליצור אותה. רק ברגע בו היא קיימת, היא יכולה להפוך לאובייקט של הכרה.

האין ביכולתנו לאמוד את החדש לעומת הישן? האין כולנו נאלצים לאמוד את מה שאנו יוצרים באמצעות האימגינציה המוסרית שלנו לעומת תורות אתיקה מקובלות? אם עלינו להיות מעשיים מבחינה אתית, זה אבסורד באותה מידה כמו אם היה עלינו לאמוד צורה טבעית חדשה לעומת ישנה ולומר: הזוחלים הם צורה שאין לה הצדקה (חולנית), כי הם אינם דומים לבעלי שפיר עוברי.

כך, האינדיבידואליזם האתי אינו סותר תורת אבולוציה המובנת כהלכה, אלא נובע ישירות ממנה. אילן היוחסין של הקל,⁵¹ מחד-תאיים ועד ישויות אנוש כישויות אורגניות, היה מוכרח להיות רציף – בלי לפגוע בחוק טבע או לשבור את אחידות האבולוציה – עד לאינדיבידואל כישות אתית במובן מסוים. אך, בשום מקום לא נוכל לגזור את **טבעו** של מין עוקב מתוך **טבעו** של מין אבות. נכון שהאידיאות המוסריות של האינדיבידואל מתפתחות מתוך האידיאות המוסריות של אבותיו, אבל באותה מידה נכון שאינדיבידואלים עקרים מבחינה אתית אם אין להם אידיאות מוסריות משל עצמם.

את אותו אינדיבידואליזם אתי שפיתחתי על בסיס ההשקפות הקודמות, אפשר היה לגזור אותו מתוך תורת האבולוציה. המסקנה הסופית תהיה זהה. רק הדרך אליה תהיה שונה.

לגבי תורת האבולוציה, הופעתן של אידיאות אתיות חדשות לחלוטין מתוך אימגינציה מוסרית אינה מפתיעה יותר מאשר התפתחותו של מין חדש של בעלי-חיים מתוך מין ישן יותר. אך, כהשקפת-עולם מוניסטית, תורת האבולוציה מוכרחה לדחות – באתיקה כמו גם במדע – כל השפעה אשר מתקבלת רק כהיקש ואינה מן העולם הזה (מטפיסטית), שלא ניתן לחוותה באופן מושגי. בעשותה כן, היא נוהגת על-פי אותו עיקרון המנחה אותה בחיפושה אחר גורמים של צורות אורגניות חדשות בלי לפנות להפרעתה של ישות שאינה מן העולם הזה, שעל-ידי השפעה על-טבעית, יוצרת כל מין חדש על-פי מחשבה יצירתית חדשה. כפי שהמוניזם אינו יכול להפעיל מחשבות יצירתיות על-טבעיות כדי להסביר יצורים חיים, כך גם הוא אינו יכול לגזור את הסדר האתי של העולם מתוך גורמים המצויים מחוץ לעולם שאפשר לחוותו. עבור המוניזם, המהות המוסרית של רצונו של אדם לעולם אינה מוסברת במלואה על-ידי ייחוסה לאיזושהי השפעה על-טבעית מתמשכת על החיים האתיים (העולם האלוהי שולט מבחוץ), או להתגלות זמנית מסוימת (מתן עשרת הדיברות), או להופעת האל על-פני האדמה (כריסטוס). מה שקורה בישות אנושית ולישות אנושית על-ידי כל אלה, הופך מוסרי רק אם הוא מיושם בהתנסות אנושית על-ידי אינדיבידואלים שהפכו אותו לקניינם. עבור המוניזם, תהליכים אתיים הם תוצרים של העולם כמו כל דבר אחר שקיים, ואת גורמיהם יש לחפש בעולם – כלומר, בישויות אנוש, כי בני-אדם הם נושאי המוסריות.

כך, האינדיבידואליזם האתי הופך לפסגת הארמון שדרווין והקל שאפו לבנות עבור מדעי הטבע. זוהי תורה אבולוציונית אשר הועברה אל החיים המוסריים.

אלה התוחמים בצרות-אופק את המושג של מה שהינו **טבעי** לתחום המוגבל באופן שרירותי, מגיעים בקלות לנקודה בה הם אינם יכולים למצוא מקום כלשהו עבור פעולה אינדיבידואלית חופשית. בני-אדם

⁵¹ ארנסט היינריך פיליפ אוגוסט הקל (1834-1919), ביולוג ופילוסוף גרמני. החסיד הגרמני הראשון של תורת האבולוציה של דרווין. הקל ניסח את האמירה המפורסמת 'האונטוגנזה חוזרת על הפילוגנזה' (התפתחות הפרט חוזרת על ההתפתחות האבולוציונית של המין כולו). הקל היה הראשון לערוך אילן יוחסין המתייחס לסוגים שונים של בעלי-חיים ולהציע שהחיים בכללותם הם אחדות, שמקורם בגבישים ומתפתחים עד לאנושות. (תוספת המתרגם לאנגלית).

עקביים ושיטתיים הדוגלים בתורת האבולוציה אינם יכולים להיקלע לצרות-אופק שכזו. הם אינם יכולים לסיים את הנתיב הטבעי של האבולוציה עם הקופים ואז לשייך לאנושות מקור 'על-טבעי'. גם הדוגלים בתורת האבולוציה חייבים לחפש את הרוח, בטבע, גם בחיפוש אחר האבות הטבעיים של האדם. הם אינם יכולים להיעצר בתהליכים אורגניים אנושיים ולראות רק אותם כטבעיים. עליהם להתייחס גם לחיים החופשיים מבחינה מוסרית כהמשך רוחי לחיים האורגניים.

על-פי עקרונותיהם היסודיים, תיאורטיקנים של האבולוציה אינם יכולים לטעון רק שהתנהגות אתית עכשווית נובעת מסוגים אחרים של התרחשויות בעולם. לאפיין פעולה – למשל להגדירה כ**חופשית** – מוכרח להישאר בתחום ה**התבוננות הישירה** של הפעולה עצמה. ככלות הכול, הדוגלים בתורת האבולוציה רק טוענים שבני-אדם התפתחו מאבות קדמונים לא-אנושיים. את השאלה: מה הם בני-אדם באמת? – יש לחקור על-ידי התבוננות בבני-האדם עצמם. התוצאות של התבוננות כזו אינן יכולות לעמוד בסתירה לתולדות האבולוציה אשר הובנו כהלכה. רק הטענה שהתוצאות היו כאלה המוציאות מכלל אפשרות סדר עולם טבעי, לא הייתה יכולה להתאים למגמה החדשה של מדעי הטבע.⁵²

האינדיבידואליזם האתי אינו צריך לחשוש מפני מדע טבע המבין את עצמו: התבוננות מראה ש**החירות** אופיינית לצורה המושלמת של הפעולה האנושית. את החירות הזאת יש לייחס לרצון האנושי, כל עוד הרצון מגשים אינטואיציות מושגיות טהורות. כי, האינטואיציות האלה אינן נובעות מכורח הפועל עליהן מבחוץ; הן מתקיימות בכוחות עצמן. אנו חשים שפעולה היא **חופשית** כאשר אנו מוצאים שהיא **התמונה** של אינטואיציה מושגית. חירות הפעולה תמונה במאפיין זה.

מנקודת-מבט זו, מה יכול להיאמר אודות ההבחנה שנעשתה בפרק 1 בין שני המשפטים: "להיות חופשי, משמעו היות מסוגל לעשות את מה שרוצים" ו- "המשמעות האמיתית של הדוגמה של רצון חופשי היא היות מסוגל להשתוקק או לא להשתוקק כאוות נפשנו"? המרלינג ביסס את השקפתו על רצון חופשי בדיוק על הבחנה זו, בתארו את המשפט הראשון כנכון ואת המשפט השני כטאוטולוגיה אבסורדית. הוא אומר:

אני יכול לעשות מה שאני רוצה. אולם, לומר שאני יכול לרצות את מה שאני רוצה, זוהי טאוטולוגיה ריקה מתוכן.

אם אני יכול לעשות – להפוך למציאות – מה שאני רוצה – כלומר, מה שהיה בכוונתי כאידיאה של פעולתי – תלוי בנסיבות חיצוניות ובמיומנותי הטכנית (השווה עם תחילת פרק זה). להיות חופשי משמעו: היות מסוגל – בכוחות עצמי, באמצעות אימגינציה מוסרית – לקבוע את התמונות המנטליות (המניעים)

⁵² בצדק שאנו מדברים על מחשבות (אידיאות אתיות) כעל אובייקטים של התבוננות. כי, גם כאשר תוצרי החשיבה אינם חודרים לתודעה במהלך פעילות החשיבה, הם עדיין יכולים להפוך לאחר מכן לאובייקטים של התבוננות. בדרך זו, היה ביכולתנו לאפיין את הפעולה האנושית. (הערת המחבר).

המונחות ביסוד הפעולה. החירות אינה אפשרית אם משהו מחוצה לי (בין אם תהליך מכני ובין אם אל המצוי מחוץ לעולם זה, שרק מניחים את קיומו) קובע את התמונות המנטליות המוסריות שלי. לכן, אני חופשי רק כאשר אני יוצר בעצמי את התמונות המנטליות האלה, לא רק כאשר אני יכול להוציא לפועל מניעים שאדם אחר החדיר לתוכי. ישויות חופשיות הן בני-אדם כאלה היכולים לרצות מה שהם עצמם מחשיבים כנכון. אלה העושים משהו שונה ממה שהם רוצים, מוכרחים להיות מונעים על-ידי מניעים שאינם ברשותם. הם פועלים באופן לא-חופשי. לכן, לבחור לרצות או לחפוץ מה שאני מוצא לנכון או לא מוצא לנכון, משמעו לבחור להיות חופשי או לא-חופשי. זה כמובן אבסורד באותה מידה כמו לראות את החירות כיכולת לעשות את מה שאדם צריך לרצות. עם זאת, זהו בדיוק מה שהמרלינג טוען באמרו שברור לגמרי שהרצון נקבע תמיד על-ידי מניעים, אך זהו אבסורד לומר שלכן אינו חופשי; כי איננו יכולים לא לייחל ולא לחשוב על חירות גדולה יותר של הרצון מאשר שהוא יגשים את עצמו על-פי כוחו ונחישותו שלו.

אולם, אנו כן יכולים לייחל לחירות גדולה יותר, ורק אז זו תהייה חירות אמיתית: כלומר, לקבוע לעצמנו את מניע רצוננו.

בנסיבות מסוימות, אנו יכולים להיות מונעים להימנע ממה שברצוננו לעשות. לאפשר לעצמנו שיאמרו לנו מה עלינו לעשות, כלומר לרצות מה שאחרים, ולא עצמנו, חושבים לנכון – לזה אנו נכנעים בה במידה שאיננו חשים חופשיים.

כוחות חיצוניים יכולים למנוע ממני לעשות מה שאני רוצה. במקרה זה, הם פשוט דנים אותי לאי-פעולה או לאי-חירות. רק אם הם משעבדים את רוחי, מוציאים את מניעי מתוך ראשי ומחליפים אותם בשלהם – רק אז הם באמת מתכוונים לעשות אותי לא-חופשי. זוהי הסיבה לכך שהכנסייה אינה רק נגד פעולות, אלא במיוחד נגד מחשבות לא-טהורות, שהן המניעים לפעולותיי. הכנסייה עושה אותי לא-חופשי כאשר היא רואה את כל המניעים שאותם היא לא ציוותה, כמניעים לא-טהורים. כנסייה או כל קהילה אחרת, יוצרת אי-חירות כאשר הכמרים או המורים שלה עושים עצמם שומרי מצפון, כך שהמאמינים (בתא הווידויים) מוכרחים לקחת מהם את המניעים לפעולותיהם.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

דיון זה על הרצון האנושי מציג מה שבני-אדם יכולים להתנסות בו בפעולותיהם, כך שדרך התנסות זו הם יגיעו למודעות: "הרצון שלי חופשי". חשוב במיוחד שההצדקה לכנות את הרצון 'חופשי' תושג מההתנסות שאינטואיציה מושגית מתגשמת ברצון. זה יכול לנבוע רק מהתבוננות; והיא עושה זאת רק כאשר הרצון האנושי מתבונן בעצמו בזרם התפתחות שמטרתו היא בדיוק לאפשר רצון הנישא על-ידי אינטואיציה מושגית טהורה. זה בר-השגה כי באינטואיציה מושגית לא פועל דבר מלבד מהותה העצמית,

המבוססת על עצמה. בכל פעם שאינטואיציה כזו קיימת בתודעה אנושית, הרי שהיא לא התפתחה מתהליכים של האורגניזם (השווה פרק 9, האידיאה של החירות). אלא, הפעילות האורגנית נסוגה כדי לפנות מקום לפעילות מושגית. אם אני מתבונן ברצון שהוא תמונה של אינטואיציה, אז כל הפעילות הנחוצה מבחינה אורגנית נסוגה מאותו רצון. הרצון חופשי. חירות כזו של הרצון אינה נתונה להתבוננות עבור מישהו שאינו מסוגל לראות שרצון חופשי כרוך בעובדה שהפעילות הנחוצה של האורגניזם האנושי מורדמת ומדוכאת תחילה על-ידי היסוד האינטואיטיבי ואז מוחלפת בפעילות הרוחית של הרצון החדור באידיאה. רק מי שאינו יכול לבצע התבוננות זו בטבע הכפול של פעולת רצון חופשית, מאמין שכל רצון הוא לא-חופשי. מי שיכול לבצע את ההתבוננות, מפלס לעצמו דרך אל התובנה שבני-אדם הינם לא-חופשיים בה במידה שהם אינם יכולים להשלים את תהליך ריסון הפעילות האורגנית; אך, שאי-חירות כזו תשאף לחירות, ואין זה בשום אופן אידיאל מופשט, הוא כוח מנחה הטבוע בטבע האנושי. בני-אדם הינם חופשיים בה במידה שהם יכולים לממש, ברצון שלהם, אותו הלך-נפש החי בתוכם בהיותם מודעים לעיצובן של אינטואיציות מושגיות (רוחיות) טהורות.

ערך החיים (פסימיזם ואופטימיזם)

השאלה המשלימה את שאלת תכלית החיים או ייעודם (השווה פרק 11, תכלית עולם ותכלית חיים) היא שאלת ערך החיים. ביחס לשאלה זו, אנו נתקלים בשתי השקפות מנוגדות, יחד עם כל ניסיונות הפשרה המתקבלים על הדעת, שביניהן.

השקפה אחת אומרת שעולם זה הוא הטוב ביותר היכול להתקיים בצורה מתקבלת על הדעת, והחיים והפעולה בו הם מתנות בעלות ערך עצום. כל דבר מגלה שיתוף-פעולה הרמוני ותכליתי, וכל דבר ראוי להתפעלות. גם מה שלכאורה נראה מזיק ורע, אפשר יהיה לראותו כטוב מנקודת-מבט גבוהה יותר: הוא מייצג משלים מועיל למה שהינו טוב. אנו מעריכים את הטוב פי כמה בשל ניגודו לרע. כמו-כן, הרע אינו באמת משהו ממשי; אנו חשים כרע רק מה שנמצא בדרגה פחותה מהטוב. הרע הוא העדר הטוב, לא משהו משמעותי לכשעצמו.

ההשקפה האחרת טוענת שהחיים מלאים ניסיונות וסבל; בכל מקום חוסר-ההנאה עולה על ההנאה, הכאב עולה על השמחה. הקיום הוא מעמסה ובכל הנסיבות אי-קיום היה עדיף על הקיום.

התומכים העיקריים בהשקפה הראשונה – אופטימיזם – הם שפטסבורי ולייבניץ;⁵³ התומכים העיקריים בהשקפה השנייה – פסימיזם – הם שופנהאואר ואדוארד פון הרטמן.⁵⁴

לייבניץ מאמין שזהו העולם הטוב ביותר מכל העולמות האפשריים. לא יתכן טוב יותר ממנו, כי האל הוא טוב וחכם. אל טוב **רוצה** לברוא את העולם הטוב ביותר; אל חכם **יודע** מהו הטוב ביותר. אל כזה יכול להבחין בטוב ביותר מבין כל האפשרויות האחרות (גרועות יותר). רק אל רע או לא-חכם היה יכול לברוא עולם גרוע יותר מהעולם הטוב ביותר האפשרי.

מי שיוצא מנקודת-מבט זו יכול להתוות בקלות את הכיוון שעל הפעילות האנושית לקחת, כדי שתתרום את חלקה לטוב המרבי של העולם. האדם אינו צריך לגלות רק את עצות האל ולפעול על-פיהן. אם אנו יודעים **מהי** כוונת האל ביחס לעולם ולגזע האנושי, אז עלינו גם **לעשות** את הדבר הנכון. ובשמחה

⁵³ אנתוני אשלי קופר, ארל השלישי לשפטסבורי (1671-1713), פילוסוף אנגלי שלמד אצל לוק והושפע רבות מהאפלטונים בקיימברידג'. הוא כתב את **מאפיינים של בני-אדם, נימוסים ודעות** (1711) שהפך למקור העיקרי של הדאיזם (אמונה באל) האנגלי והשפיע על פופ, קולרידג', קאנט וכו'. גוטפריד וילהלם לייבניץ (1646-1716), פילוסוף ומתמטיקאי גרמני – אולי הפילוסוף 'האוניברסלי' האחרון. (תוספת המתרגם לאנגלית).
⁵⁴ ראה הערות 7 ו-31.

רבה נוסף את הטוב שלנו לטוב הכללי של העולם. ואז, מנקודת-המבט האופטימיסטית החיים ראויים לחיותם. עליהם לדרבן אותנו לקחת בהם חלק פעיל.

שופנהאואר רואה את הדברים אחרת. הוא חושב על יסוד היקום לא כמהות שכולה חכמה וטוב, אלא כדחף או רצון עיוור. המאפיין היסודי של כל רצון הוא שאיפה אינסופית, כמיהה בלתי-פוסקת, לסיפוק שלא ניתן להשיגו לעולם. כי, ברגע בו אנו מגשימים את מטרת שאיפתנו, מיד עולה צורך חדש, וכן הלאה. הסיפוק נמשך וחולף לו בן-רגע. יתר תוכן חיינו בכללותו הוא תשוקה לא-מסופקת – כלומר, חוסר-סיפוק, סבל. אם לבסוף הדחף העיוור שלנו מתעמעם, אז אנו מתרוקנים מתוכן ושעמום אינסופי ממלא את הווייתנו. לכן, הכיוון הטוב ביותר הוא לדכא שאיפות וצרכים, להשמיד את רצוננו. הפסימיזם של שופנהאואר מוביל לחוסר-פעילות; מטרתו האתית היא **עצלות אוניברסלית**.

באמצעות שיטה שונה מיסודה, פון הרטמן מנסה לבסס פסימיזם ואז להשתמש בו לטובת האתיקה. בעקבות נטייה מועדפת בתקופתנו, פון הרטמן מנסה לבסס את השקפת-העולם שלו על **התנסות**. מתוך **התבוננות** בחיים, הוא שואף לגלות מה רב יותר בעולם: הנאה או כאב. תוך סקירת כל מה שנראה לנו טוב או מוצלח לאור ההיגיון, הוא מראה שבבחינה מדוקדקת כל סיפוק-לכאורה מתגלה **כאשליה**. מתעתע להאמין שיש לנו מקורות של שמחה וסיפוק בבריאות, נעורים, חירות, הכנסה נאותה, אהבה (סיפוק מיני), חמלה, ידידות וחיי משפחה, הערכה עצמית, כבוד, פרסום, כוח, חינוך דתי, עיסוק במדע ובאמנות, תקווה לחיי העולם הבא, או השתתפות בהתפתחות התרבות. בהתייחסות מפוכחת, כל הנאה מביאה לעולם הרבה יותר רוע וסבל מאשר עונג. **חוסר-ההנאה מחמרמורת תמיד גדול יותר מהנאת השיכרון**. הכאב שולט בעולם. איש, גם לא המאושר ביותר באופן יחסי, לא יסכים, אם יישאל, לסבול את החיים האומללים האלה פעם שנייה. עם זאת, היות שפון הרטמן אינו מכחיש את קיומה של מושגיות (חכמה) בעולם, אלא דווקא מעניק לה תוקף השווה לתוקפו של דחף (או רצון) עיוור, הרי שהוא יכול לייחס את בריאת העולם לישות הבראשיתית שלו, רק אם יוכל לגרום לכאב בעולם לשרת תכלית-עולם חכמה. ברם, הכאב של יצורי העולם אינו אלא כאבו של האל, כי חיי העולם ככוליות זהים לחיי האל. אולם, ישות שכולה חכמה יכולה להציב לעצמה כמטרה רק השתחררות מסבל והיות שכל הקיום הוא סבל, המשמעות היא השתחררות מן הקיום. לכן, תכלית הבריאה היא לשאת את הקיום אל המצב הטוב לאין-ערוך של אי-קיום. תהליך העולם הוא מאבק מתמשך בכאבו של האל, המסתיים לבסוף בהשמדת כל קיום. לכן, המוסריות האנושית היא השתתפות בהשמדת הקיום. האל ברא את העולם כדי לשחרר את עצמו, באמצעות העולם, מכאבו האינסופי. על-פי פון הרטמן, אל אותו כאב מוכרחים "להתייחס בדרך מסוימת כפריחה מגרדת במוחלט." באמצעות פריחה מגרדת זו, הכוח המרפא הלא-מודע של המוחלט משחרר עצמו ממחלה פנימית; אחרת, עלינו לחשוב עליו "כרטייה חמה מכאיבה שהישות הכול-אחדותית שמה על עצמה, כדי להוציא תחילה את הכאב הפנימי החוצה ולאחר-מכן לסלקו לגמרי." בני-אדם הם איברים בלתי-נפרדים של העולם. האל סובל

בהם. הוא ברא אותם כדי לפזר את כאבו האינסופי. הכאב שכל אחד ואחד מאתנו סובל ממנו, אינו אלא טיפה בים הכאב האינסופי של האל.⁵⁵

בני-אדם מוכרחים להיות שקועים במודעות שהחיפוש אחר סיפוק אישי (אנוכיות) הוא אווילי. כל שעליהם לעשות הוא להקדיש עצמם דרך התמסרות חסרת-אנוכיות לתהליך העולם – גאולת האל. כך, בניגוד לפסימיזם של שופנהאואר, הפסימיזם של הרטמן מוביל לפעילות מסורה למען משימה נעלה.

אך מה לגבי הטענה שהשקפה זו מבוססת על התנסות?

לשאוף לסיפוק, משמעו להגיע, בפעילות החיים, אל מעבר לתוכן החיים הנתון. יצור כלשהו רעב: כלומר, כאשר הפעלת התפקודים האורגניים שלו דורשים תוכן-חיים חדש בצורת מזון, הוא ישאף לשובע. לשאוף לכבוד, משמעו שהאדם מתייחס לפעולותיו, או להימנעותו מפעולות, כבעלות ערך כאשר הן זוכות להכרה מבחוץ. השאיפה לידיעה מופיעה כאשר משהו, לפני שהבנו אותו, נראה חסר בעולם שאנו רואים, שומעים וכן הלאה. הגשמת השאיפה יוצרת הנאה באינדיבידואל השואף; אי-הגשמתה גורמת כאב. חשוב לציין כאן שהנאה או כאב תלויים רק בהגשמת השאיפה או אי-הגשמתה. השאיפה עצמה אינה יכולה להיחשב בשום אופן לכאב. אם יוצא שברגע שמתגשמת שאיפה אחת, מיד מופיעה שאיפה חדשה, איני יכול לומר שעבורי ההנאה הולידה כאב, כי הנאה יוצרת תמיד השתוקקות לכך שהיא תחזור על עצמה או השתוקקות להנאה חדשה. אני יכול לדבר על כאב רק כאשר תשוקה זו נתקלת באי-אפשרות שהיא תתגשם. גם כאשר הנאה שחוויתי יוצרת כמיהה לתחושת הנאה גדולה או מעודנת יותר, אני יכול לדבר עליה ככאב שנוצר על-ידי ההנאה הקודמת רק אם אין ברשותי האמצעים לחוות את אותה הנאה גדולה או מעודנת יותר. רק כאשר מופיע כאב כתוצאה טבעית של הנאה (כמו במקרה של הנאה מינית של אישה שלאחריה מופיעים ייסורי הלידה והדאגות הכרוכות בטיפול בילדים), יכול אני להתייחס להנאה כגורם לכאב. אם השאיפה עצמה מעוררת כאב, אז כל צמצום של השאיפה צריך להיות מלווה בהנאה. אבל המצב הוא הפוך. העדר שאיפה בחיינו גורם שעמום, הכרוך באי-שביעות-רצון. היות שהשאיפה יכולה להימשך, מטבע הדברים, זמן רב בטרם תתגשם והיות שלעת עתה היא מסתפקת בתקווה שתתגשם, יש להודות בכך שלכאב אין שום קשר לשאיפה לכשעצמה, אלא הוא תלוי רק באי-הגשמתה. אם כך, שופנהאואר שוגה בהחלט בראותו בהשתוקקות או בשאיפה לכשעצמה (הרצון), מקור לכאב.

במציאות, ההיפך הוא הנכון. שאיפה (השתוקקות) לכשעצמה, גורמת שמחה. מי לא מכיר את ההנאה הכרוכה בתקווה למטרה רחוקה, אך נכספת? הנאה זו היא בת הלוויה של כל עבודה שאת פירותיה נראה רק בעתיד. הנאה כזו בלתי-תלויה בהגשמת מטרתנו. אם בסופו של דבר המטרה מושגת, הרי שאז ההנאה מההתגשמות מתווספת, כמשהו חדש, להנאה מהשאיפה. אך אם מישו יטען שהכאב מתקווה נכזבת נוסף

⁵⁵ מתוך הפנומנולוגיה של התודעה המוסרית מאת פון הרטמן, עמ' 866. (הערת המחבר).

על הכאב מאי-הגשמת המטרה והופך לבסוף את כאב אי-ההגשמה גדול יותר מההנאה שהייתה יכולה להיות בהגשמת המטרה, יהיה עלינו לומר לו שיתכן גם ההיפך. להיזכרות בהנאה תהיה לעתים קרובות השפעה משככת על כאב אי-ההגשמה. מי שקורא בקול לנוכח תקוות נכזבות: "עשיתי כמיטב יכולתי!", הוא הוכחה לכך. תחושת האושר שמרגיש אדם שניסה לעשות כמיטב יכולתו, נעלמת מעיני אלה שעם כל תשוקה שלא הוגשמה, טוענים לא רק שההנאה מההתגשמות חסרה, אלא גם שההנאה מההשתוקקות עצמה נהרסת.

סיפוק התשוקה מעורר הנאה ואי-סיפוקה מעורר כאב. אבל אל לנו להסיק מכך שהנאה היא סיפוקה של תשוקה וכאב הוא אי-סיפוקה. הנאה וכאב יכולים להיחוות על-ידי מישהו בלי להיות תוצאה של השתוקקות. מחלה היא כאב שלא קדמה לו השתוקקות. מי שטוען שמחלה היא תשוקה לבריאות שלא סופקה, שוגה בראותו את השאיפה הברורה שלא להיות חולה, שאיפה שלעולם אינה מובאת למודעות, כתשוקה חיובית. אם אנו מקבלים ירושה מקרוב משפחה עשיר שעל קיומו לא ידענו, אנו מתמלאים הנאה שלא קדמה לה שום תשוקה.

אלה הרוצים לאמוד את המאזן הנאה-כאב, מוכרחים לקחת בחשבון את ההנאה שבהשתוקקות, ההנאה מההתגשמות התשוקה וההנאה שאנו זוכים לה ללא שום מאמץ מצדנו. בעמודה השנייה של המאזן, עליהם להציב את הכאב משעמום, הכאב משאיפה שלא התגשמה ולבסוף מה שאנו נתקלים בו שלא כתוצאה מתשוקותינו. לעמודה זו שייך הכאב אשר נגרם כתוצאה מעבודה שנכפתה עלינו, שלא אנו עצמנו בחרנו בה.

עתה עולה השאלה: מהי השיטה הנכונה לחישוב המאזן של נקודות זכות וחובה אלה? אדוארד פון הרטמן מאמין שההיגיון הוא האומד אותן. הוא גם אומר: "כאב והנאה קיימים רק אם הם מורגשים". מזה נובע שאין קנה-מידה אחר להנאה מאשר קנה-המידה הסובייקטיבי של ההרגשה. עליי להרגיש אם סך כל תחושותיי המהנות והמכאיבות מסתכם בתוכי ביתרת הנאה או כאב. למרות הכול, טוען פון הרטמן:

אף על פי שערך חייו של כל יצור יכול להיקבע רק על-פי קנה-המידה הסובייקטיבי שלו, אין בכך לומר שכל יצור מחשב את סך כל התכנים הרגשיים של החיים בצורה נכונה, או במילים אחרות, שהערכתו הכוללת את חייו שלו נכונה ביחס להתנסויותיו הסובייקטיביות.⁵⁶

בכך השיפוט ההגיוני של הרגש נעשה שוב למעריכו המתאים.⁵⁷

אלה הדבקים פחות או יותר בדייקנות בהשקפותיהם של הוגים כמו אדוארד פון הרטמן עשויים להאמין שכדי להעריך את החיים באופן נכון, עליהם לסלק את הגורמים המעוותים את שיפוטנו ביחס למאזן הנאה-כאב. הם יכולים לעשות זאת בשתי דרכים.

⁵⁶ מתוך הפילוסופיה של הלא-מודע, מהדורה שביעית, כרך II, עמ' 290. (הערת המחבר).
⁵⁷ מי שרוצה לחשב מה גדול יותר, סך כל ההנאה או סך כל הכאב, שוכח שהוא מחשב משהו שאינו נחוזה לעולם. הרגש אינו מבצע חישובים, ועבור הערכה האמיתית של החיים, הדבר החשוב הוא ההתנסות הממשית, לא תוצאתו של חישוב דמיוני. (הערת המחבר).

האחת, הם יכולים להראות שתשוקתנו (דחף, רצון) מתערבת בצורה שלילית בהערכה צלולה של רגשותינו. למשל, בעוד שהיה עלינו להבין שהנאה מינית היא מקור לצרות, כוחו של הדחף המיני מפתה אותנו, בהבטיחו הנאה גדולה יותר מזו שהוא מספק. אנו רוצים את ההנאה ולכן איננו מודים בפני עצמנו שהיא גורמת לנו סבל.

השנייה, אלה הדבקים בהשקפה זו יכולים להציב רגשות בפני בחינה ביקורתית ולנסות להראות, לאור ההיגיון, שהאובייקטים שאליהם מתקשרים רגשותינו מתעתעים **והם נהרסים ברגע בו האינטליגנציה שלנו, הגדלה בהתמדה, רואה מבעד לאשליות.**

במילים אחרות, הם יכולים להתייחס לשאלה בדרך הבאה. אם, למשל, אדם שאפתן רוצה לדעת מה מילא חלק גדול יותר בחייו עד כה: הנאה או כאב, עליו להשתחרר משני מקורות של טעות בשיפוט. היות שהוא שאפתן, תכונת-אופי יסודית זו תגרום לו להגביר את ההנאות מההכרה בהישגיו ולצמצם את האכזבות הנגרמות כתוצאה מכישלונותיו. אך, כאשר הוא חווה הלכה למעשה את הכישלונות, הוא חש את האכזבות לעומק, בדיוק משום שהוא שאפתן. ברם, כישלונות אלה מופיעים בזיכרון באור מתון יותר; בעוד שההנאות מההכרה, לה הוא רגיש כל כך, נחקקות עמוק יותר. כמובן, עבור אדם שאפתן, יש בכך תועלת ממשית. האשליה מצמצמת את אי-שביעות-הרצון ברגע בו הוא מתבונן בעצמו. עם זאת, שיפוטו שגוי. את הייסורים אשר כוסו עבורו במסווה, היה עליו לחוות באמת בכל עוצמתם וכך הוא מכניס אותם למעשה בצורה לא-נכונה במאזן חייו. כדי להגיע לשיפוט נכון, אדם שאפתן צריך להשתחרר משאפתנותו ברגע ההתבוננות. עליו לסקור את חייו בלי שום עדשות מעוותות בפני עיניו הרוחיות. אחרת, הוא דומה לסוחר המכניס את התלהבותו מהעסק שלו בעמודת הזכות.

ברם, אלה הדבקים בהשקפה זו יכולים להרחיק עוד לכת. הם יכולים לומר שאדם שאפתן מוכרח גם להבין שההכרה בפועלו אליה הוא שואף, חסרת-ערך. בין אם בכוחות עצמו ובין אם בעזרתם של אחרים, הוא יבין שלהכרה על-ידי אחרים אין חשיבות עבור אדם שקול – ככלות הכול, אנו יכולים להיות תמיד בטוחים ש"הרוב טועה והמיעוט צודק בכל הנושאים מהסוג הזה, שאינם שאלות יסודיות של אבולוציה או שלא נפתרו כבר לגמרי על-ידי המדע", כך ש- "מי שמציב את השאפתנות ככוכב המנחה שלו, מציב את אושרו בחיים לחסדיו של שיפוט כזה."⁵⁸ אם אדם שאפתן יכול לומר כל זאת לעצמו, אז עליו לראות כאשליה את מה ששאפתנותו דימתה לעצמה כממשות. ולכן, עליו לראות כאשליה גם את התחושות הנלוות לאשליות אלה. על בסיס זה, אפשר לומר שאת תחושות ההנאה הנובעות מאשליה יש להוציא מהמאזן. מה שנשאר מייצג את סך כל ההנאה הנקי מאשליות, והוא מועט כל כך בהשוואה לסך כל הכאב עד שהחיים הופכים לנטולי שמחה ואי-הקיום עדיף על הקיום.

⁵⁸ מתוך הפילוסופיה של הלא-מודע, מהדורה שביעית, כרך II, עמ' 332. (הערת המחבר).

אולם, בעוד שמתברר מיד שההפרעה של השאפתנות מתעתעת בנו ומובילה אותנו לחישובים שגויים ביחס להנאה, הרי מה שנאמר אודות זיהוי המאפיין האשלייתי של אובייקטים של הנאה, עדיין טעון בדיקה. תהיה זו טעות לסלק מחישוב ההנאה בחיים את כל תחושות ההנאה הקשורות לאשליות אמיתיות או מדומות. כי אדם שאפתן נהנה באמת מהערצת המונים, בלי קשר אם אחר-כך הוא עצמו, או מישהו אחר, זיהה הערצה זו כאשלייתית. תהליך זה אינו מצמצם במאומה את תחושת ההנאה שנחוותה. סילוקן של כל התחושות 'האשלייתיות' מסוג זה ממאזן החיים, אינו מתקן את שיפוטנו אודות רגשות, אלא דווקא מסלק מתוך החיים רגשות שהיו קיימים באמת.

ומדוע יש לסלק רגשות אלה? מי שיש לו רגשות אלה חווה דרכם הנאה; מי שהתגבר עליהם חווה דרך אותה התגברות (לא באמצעות רגש המלווה בשביעות-רצון עצמית, "איזה אדם נפלא הנני!", אלא באמצעות המקורות האובייקטיביים של ההנאה הטמונים בהתגברות עצמה) הנאה אשר עברה ספיריטואליזציה, לא פחות משמעותית. כאשר נמחקים הרגשות מעמודת ההנאה כי הם קשורים לאובייקטים אשר מתבררים כאשלייתיים, אז ערך החיים תלוי לא בכמות ההנאה אלא באיכותה, וזו נעשית אז תלויה בערך הדברים הגורמים הנאה. ברם, אם ברצוני לקבוע את ערך החיים רק על-סמך כמות ההנאה או הכאב, אז אל לי להניח מראש משהו אחר שבאמצעותו אני קובע תחילה את ערכה של ההנאה. אם אני אומר: "ברצוני להשוות את כמות ההנאה עם כמות הכאב ולבדוק מי גדולה יותר", אז עליי גם להביא בחשבון את סך כל ההנאה והכאב בכמותיהם הממשיות, בלי להתייחס לכך אם הן מבוססות או לא מבוססות על אשליה. מי שמייחס פחות ערך-חיים להנאה המבוססת על אשליה מאשר להנאה המוצדקת בפני ההיגיון, תולה את ערך החיים בגורמים אחרים ולא בהנאה.

אדם המייחס להנאה ערך נמוך יותר כי היא קשורה לאובייקט חסר-ערך, דומה לסוחר המכניס למאזן שלו את רווחיו הניכרים מבית-חרושת לצעצועים רק ברבע מערכם, כי בית-החרושת מייצר רק דברים שילדים משחקים בהם.

אם מדובר רק בשאלת אומדן הכמות היחסיות של הנאה וכאב, אז יש להוציא לגמרי מחוץ לתמונה את המאפיין האשלייתי של האובייקטים של רגשות הנאה מסוימים.

עם בחינתו ההגיונית של כמות ההנאה והכאב שהחיים גורמים, הנתיב המומלץ על-ידי פון הרטמן מביא אותנו לנקודה הבאה: אנו יודעים **כיצד** עלינו להציב את החשבונות שלנו; אנו יודעים **מה** עלינו להציב בכל עמודה של המאזן. אך, כיצד עלינו לבצע את החישוב? האם ההיגיון אכן מסוגל לחשב את המאזן?

אם הרווח **המחושב** אינו שווה לרווחי העבר ברי-ההוכחה או לרווחים עתידיים של בית-העסק, אז הסוחר טעה בחישוביו. קרוב לוודאי שגם הפילוסוף יטעה בהערכתיו אם בלתי-אפשרי להוכיח שאכן מורגש עודף של הנאה או כאב, שחושב בתבונה רבה.

לעת עתה לא אסקור את חשבונותיהם של הפסימיסטים, המבססים את דעותיהם על השקפת-עולם רציונליסטית; ברם, מי שיחליט להמשיך בעסק החיים או לחדול ממנו, ידרוש תחילה שיראו לו היכן ניתן למצוא את עודף הכאב המחושב.

כאן אנו נוגעים בנקודה בה ההיגיון עצמו אינו בעמדה לקבוע את עודף ההנאה או הכאב, אלא דווקא מוכרח להצביע על אותו עודף כרושם בחיים. כי בני-אדם אינם יכולים לתפוס את המציאות רק באמצעות מושגים, אלא אך ורק דרך חדירה הדידית, בתיווכה של החשיבה (השווה פרק 5, הכרת העולם), של מושגים ורשמים (ורגשות הם רשמים). באופן דומה, סוחר יסגור את העסק שלו רק אם ההפסד המחושב על-ידי רואה-החשבון שלו יהיה מבוסס על עובדות. אם זה לא קורה, הוא ידרוש מרואה-החשבון לבצע שוב את החישוב. את עסק החיים אנו מנהלים באותה דרך. אם פילוסוף רוצה להוכיח שהכאב נפוץ הרבה יותר מאשר ההנאה, ויחד עם זאת איננו חשים בכך, אז אנו אומרים: טעית בהרהורך; חשוב על כך שוב! אבל, אם ברגע נתון, לבית-עסק יש באמת הפסדים כאלה שקו האשראי שלו אינו מספק עוד את נושיו, אז התוצאה תהיה פשיטת-רגל גם אם הנהלת החשבונות של הסוחר תטשטש את מצב העניינים. באותה דרך, אם ברגע מסוים, כמות הכאב של אדם גדולה כל כך ששום תקווה (אשראי) להנאה עתידית אינה יכולה להציע עידוד, אז זה מוכרח להוביל לפשיטת-רגל בעסק החיים.

אף-על-פי-כן, מספר המתאבדים קטן יחסית בהשוואה למספר הרב של אלה הממשיכים לחיות באומץ. מעטים האנשים המוותרים על עסק החיים בגלל קיומו של כאב. מה נובע מכך? או שאין זה נכון לומר שכמות הכאב גדולה יותר מכמות ההנאה, או אחרת אנו פשוט לא תולים את המשך חיינו בכמות ההנאה או הכאב שאנו חווים.

הפסימיזם של אדוארד פון הרטמן ייחודי בהסבירו את החיים כחסרי-ערך (כי הכאב שולט), ואף-על-פי-כן הוא סבור שעלינו בכל זאת לחיות אותם. עלינו לעשות זאת, כי את תכלית העולם אשר הוזכרה לעיל (בתחילת פרק זה) אפשר להגשים רק באמצעות עבודה אנושית מסורה ומתמידה. אבל, כל עוד בני-האדם ממשיכים ללכת בעקבות תשוקותיהם האנוכיות, הם אינם מתאימים לעבודה חסרת-אנוכיות שכזו. הם יכולים להתמסר למשימתם האמיתית רק אם ישכנעו את עצמם, באמצעות התנסות והיגיון, שלא ניתן להשיג את הנאות החיים שהאנוכיות שואפת אליהן. בדרך זו, ההכרה בפסימיזם אמורה להיות מקור לחוסר-אנוכיות. חינוך המבוסס על פסימיזם אמור לעקור את האנוכיות מן השורש על-ידי כך שיציג אותו עם חוסר התקווה שבו.

בעיני פון הרטמן, השאיפה להנאה מבוססת במקורה בטבע האנושי. רק תובנה על אי-האפשרות להגשימה גורמת לשאיפה זו להפיק משימות נעלות יותר עבור האנושות.

אך, לא ניתן לומר שעל-ידי קבלת הפסימיזם מתגברים באמת על אנוכיות באמצעות השקפת-עולם אתית השואפת להשיג התמסרות למטרות חיים לא-אנוכיות. אידיאלים מוסריים אמורים להיות חזקים

מספיק כדי לשלוט ברצון רק אם אדם נוכח לדעת ששאיפה אנוכית להנאה אינה יכולה לגרום סיפוק. אנו, בני-האדם, שאנוכיותנו משתוקקת לפירות-ההנאה, מוצאים אותם חמוצים כי איננו יכולים להשיגם. לכן, אנו עוזבים אותם ומתמסרים לדרך חיים לא-אנוכית. על-פי השקפתו של הפסימיסט, אידיאליים מוסריים אינם חזקים מספיק כדי להתגבר על אנוכיות. תחת זאת, הפסימיסטים מבססים את שליטתם בתחום שהתפנה קודם עבורם על-ידי ההכרה בחוסר-התקווה של מימוש עצמי.

אילו שאפו בני-האדם להנאה מטבע הדברים ולא היו מסוגלים להשיגה, אז השמדת הקיום וגאולה דרך אי-קיום היו המטרות ההגיוניות היחידות. אך, אם אנו סבורים שהאל הוא הנושא הממשי של סבלו של העולם, אז על בני-האדם לקחת על עצמם את המשימה של גאולת האל. התאבדותו של אינדיבידואל אינה מקדמת את השגתה של מטרה זו, אלא מעכבת אותה. על-פי ההיגיון, האל היה יכול לברוא בני-אדם רק כדי שיביאו, באמצעות פעולותיהם, לידי גאולתו. אחרת, הבריאה הייתה חסרת-תכלית. וסוג זה של השקפת-עולם אינו חושב במונחים של מטרות על-אנושיות. כל אחד ואחד מאתנו מוכרח לתרום את חלקו המיוחד בעבודת הגאולה האוניברסלית. אם ניסוג מעבודה זו על-ידי התאבדות, מה שהיינו אמורים לעשות בעצמנו מוכרח להיעשות על-ידי אחרים הצריכים לשאת את ייסורי הקיום במקומנו. והיות שהאל שוכן בכל ישות וישות בנושא הממשי של הכאב, ההתאבדות אינה עושה דבר להפחתת סבלו של האל; היא דווקא מטילה על האל קושי חדש ביצירת מחליף.

כל זה מניח מראש שההנאה היא קנה-המידה לערך החיים. החיים באים לידי ביטוי באמצעות מספר דחפים (צרכים). אילו ערך החיים היה תלוי בכך שהם מביאים יותר הנאה או כאב, הרי שכל דחף הגורם לנושא עודף של כאב היה נחשב כחסר-ערך. הבה נתבונן בדחפים ובהנאות כדי לראות אם אפשר לאמוד את הדחפים עם ההנאות. כדי שלא נעורר חשד שאנו חושבים שהחיים מתחילים ב'אריסטוקרטיה של האינטלקט', נתחיל בצורך 'חייתי טהור': רעב.

תחושת הרעב מופיעה כאשר איברינו אינם יכולים עוד לתפקד כהלכה בלי אספקה חדשה של מזון. מה שבני-אדם רעבים שואפים אליו בהתחלה הוא להשתיק את הרעב. ברגע בו סופק מספיק מזון ותחושת הרעב נעלמת, הושג כל מה שהדחף למזון שאף אליו. במקרה זה, ההנאה הקשורה לתחושת הסיפוק מורכבת בהתחלה מסילוק הכאב אשר נגרם על-ידי הרעב. אלא שצורך נוסף מצטרף לדחף לספק את הרעב. האדם אינו רוצה רק להסדיר את ההפרעה בתפקודים האורגניים על-ידי אכילת מזון, או פשוט להתגבר על כאב הרעב; האדם גם רוצה שזה ילווה בתחושות טעם נעימות. כאשר אנו רעבים ונותרה מחצית השעה עד לארוחה טעימה, אנו עשויים לוותר על מזון מעניין פחות שהיה יכול לספק את רעבוננו כדי לא לקלקל את תחושת ההנאה מהארוחה הטעימה. אנו זקוקים לרעב כדי להפיק את מלא ההנאה מארוחתנו. בדרך זו, הרעב הופך להיות עבורנו סיבה להנאה. אילו אפשר היה להשביע את הרעב כולו בעולם, הייתה מתקבלת

כמות ההנאה הכוללת שיש לייחס לקיום הצורך במזון. אך לזה נצטרך להוסיף את ההנאה המיוחדת אליה שואפים אניני-טעם על-ידי פיתוח יוצא מן הכלל של חוש הטעם.

לסוג זה של הנאה היה יכול להיות הערך הגדול ביותר שניתן להעלותו על הדעת, אם הצורך בו היה תמיד מסופק ואם, יחד עם ההנאה, לא היה עלינו לקבל כמות מסוימת של כאב.

המדע המודרני סבור שהטבע יוצר יותר חיים מכפי שביכולתו לקיים; כלומר, הטבע יוצר יותר רעב מכפי שיש בכוחו לספק. במלחמת הקיום, עודף החיים אשר נוצר מוכרח להישמד תוך כאב. נכון, בכל רגע ורגע צורכי החיים גדולים יותר מן האמצעים הקיימים לסיפוקם ולכן ההנאה בחיים היא עניין של פשרה. עם זאת, אין זה בשום אופן מפחית את ההנאה בחיים, הקיימת למעשה. בכל מקום בו תשוקה מוצאת סיפוק, ישנה כמות תואמת של הנאה – גם אם קיים, ביצור זה או אחרים, מספר עצום של דחפים לא-מסופקים. מה שפוחת הוא ערך הנאת החיים. אם רק חלק מצרכיו של יצור חי מוצא את סיפוקו, הרי שליצור תהיה דרגה תואמת של הנאה. ככל שההנאה תהיה קטנה יותר ביחס לסך כל דרישות החיים בתחום התשוקות הנדונות, כך יפחת הערך שיהיה להנאה. אנו יכולים לחשוב על הערך כמיוצג על-ידי שבר שהמונה שלו הוא ההנאה הקיימת למעשה והמכנה שלו – סך כל הצרכים. כאשר המונה והמכנה שווים, כלומר כאשר כל הצרכים מסופקים, אז ערך השבר שווה לאחד. ערכו יהיה גדול מאחד כאשר ביצור חי יש יותר הנאה ממה שתשוקותיו דורשות; ערכו יהיה קטן מאחד אם כמות ההנאה קטנה מסך כל התשוקות. אך כל עוד למונה (ההנאה) יש ערך כלשהו, ולו גם הקטן ביותר, ערכו של השבר אינו יכול להיות אפס לעולם. אילו הייתי עורך לפני מותי מאזן סופי ומחלק באופן שכלי על-פני כל שנות חיי הן את כמות ההנאה הקשורה לדחף מסוים (למשל, רעב) והדרישות של אותו דחף, אז להנאה הנחוות היה עשוי להיות ערך קטן מאוד, אך הוא לעולם לא יהיה אפס. בהינתן כמות קבועה של הנאה, צרכיו הגדלים של יצור מפחיתים את ערך ההנאה בחיים. אותו עיקרון ישים לגבי כוליות החיים בטבע. ככל שסך כל היצורים – ביחס למספר היצורים שדחפיהם מסופקים במלואם – יהיה גדול יותר, כך הערך הממוצע של ההנאה בחיים יהיה קטן יותר. ערך המניות שלנו בהנאת החיים – בצורה של יצורים – נופל כאשר אין לנו תקווה לפדותן במלוא שוויין. אילו היה לי מספיק אוכל לשלושה ימים ולאחר מכן היה עליי לרעוב במשך שלושת הימים הבאים, ההנאה של שלושת הימים שבהם אכלתי, לא פוחתת. אבל אז, עליי לחשוב עליה כמחולקת על-פני שישה ימים, כך שערכה, במונחים של דחף הרעב שלי, פוחתת למחצית. אותו חישוב ישים לגבי כמות ההנאה ביחס לדרגת הצורך שלי. אם הרעב שלי דורש שתי פרוסות לחם מרוחות חמאה כדי שיסופק, אך אני מקבל רק פרוסה אחת, אז ערכה של הנאתי הוא רק מחצית הערך שהיה לה אילו יכולתי לספק את רעבוני עם פרוסה אחת בלבד. כך נקבע ערך ההנאה בחיים. הוא נמדד על-פי צורכי החיים. תשוקותינו הן קנה-המידה; ההנאה היא מה שאנו מודדים. להנאה מהיות מסופק יש ערך רק בגלל קיומו של רעב. יש לו ערך בשיעור מסוים התלוי ביחסו לשיעור הרעב הקיים.

דרישות שלא התגשמו במהלך החיים, מטילות צל אפילו על תשוקות שבאו על סיפוקן ובכך מפחיתות מערכן של שעות מהנות. אך, אנו יכולים לדבר גם על הערך הנוכחי של תחושת הנאה. ככל שהנאה קטנה יותר ביחס למשך תשוקתנו ועוצמתה, כך קטן יותר יהיה הערך הנוכחי של תחושת הנאה.

לכמות מסוימת של הנאה יהיה ערך מלא עבורנו כאשר משכה ודרגתה יתאמו בדיוק לתשוקתנו. כאשר היא קטנה יותר מתשוקתנו, ערכה של כמות הנאה נתונה מופחת; כאשר ההנאה גדולה יותר, יש לנו עודף לא-רצוי שחשים בו כהנאה רק כל עוד ביכולתנו להגביר את תשוקתנו במהלך ההנאה עצמה. אם איננו יכולים לשמור על הגברת תשוקתנו בשיעור הדומה לשיעור גידול ההנאה, אז ההנאה הופכת לאי-שביעות-רצון. האובייקט שבתנאים אחרים היה מספק אותנו, מתנפל עלינו בלי שנרצה בזה, ואנו סובלים מכך. זוהי הוכחה לכך שלהנאה יש ערך עבורנו רק כל עוד ביכולתנו לאמוד אותה אל מול תשוקתנו. כמות מופרזת של הרגשה נעימה הופכת לכאב. אנו יכולים לראות זאת במיוחד אצל בני-אדם שתשוקתם לסוג כלשהו של הנאה, קטנה מאוד. אצל בני-אדם שהדחף שלהם למזון מצומצם, האכילה גורמת מהר מאוד לבחילה. שוב, אנו יכולים להסיק מזה שהתשוקה היא קנה-המידה לערכה של ההנאה.

פסימיסטים עשויים לומר שדחף למזון שלא בא על סיפוקו, מביא לעולם לא רק אי-שביעות-רצון בשל הנאה אבודה, אלא גם כאב, סבל ומצוקה. הם יכולים לפנות כאן אל המצוקה האלמונית של אלה המתים מרעב ואל סך כל הכאב הנגרם בעקיפין לבני-אדם אלה, בשל המחסור במזון. ואם הפסימיסטים רוצים להחיל את טענתם גם על הטבע שמחוץ לאדם, אז הם יכולים להצביע על סבלם של בעלי-חיים המתים מרעב בעונות מסוימות של השנה בגלל מחסור במזון. הפסימיסטים טוענים שצרות כאלה עולות במשקלן במידה רבה על כמות ההנאה הנגרמת בעולם על-ידי הדחף למזון.

בלי ספק, אנו יכולים להשוות בין הנאה וכאב ולקבוע את העודף של האחד על משנהו, כפי שביכולתנו לעשות עם רווח והפסד. אבל, אם הפסימיסטים מאמינים שקיים עודף בעבודה של אי-שביעות-רצון ומסיקים מכך שהחיים חסרי-ערך, אז הם שוגים בכך שהם מבצעים חישוב, שבחיים הממשיים אינו מתבצע לעולם.

במקרה נתון, תשוקתנו מכוונת אל אובייקט מסוים. כפי שראינו, ככל שלהנאתנו יש מתאם גדול יותר לתשוקתנו, כך גדול יותר ערך ההנאה בסיפוק התשוקה.⁵⁹

אך, כמות הכאב שאנו מוכנים לשאת כדי להשיג הנאה, תלויה גם בעוצמת תשוקתנו. איננו משווים את עוצמת הכאב להנאה, אלא לעוצמת תשוקתנו. מי שנהנה מאוד מאכילה, יהיה מסוגל, בשל ההנאה בזמנים טובים יותר, לסבול תקופת רעב, בצורה טובה יותר מאשר מישהו שחסרה לו ההנאה הזו באכילה.

⁵⁹ כאן אנו מתעלמים מהמקרה בו, בשל גידול מופרז, ההנאה הופכת לכאב. (הערת המחבר).

אישה הרוצה ילדים, אינה משווה את ההנאה שילד יגרום לה לכמות הכאב הנגרם לה בהיריון, בלידה, בגידול הילד וכן הלאה, אלא לתשוקתה לילד.

לעולם איננו שואפים להנאה מופשטת בעלת עוצמה מסוימת, אלא לסיפוק ממשי בדרך מוגדרת לחלוטין. אם אנו שואפים להנאה שיש לספק על-ידי אובייקט או תחושה מסוימים, אז לא נוכל להיות מסופקים על-ידי אובייקט או תחושה אחרים שהיו מספקים הנאה בעלת עוצמה שווה. עבור מישהו השואף לספק רעב, לא ניתן להחליף את ההנאה הכרוכה בכך בהנאה בעלת עוצמה שווה הכרוכה בטיול רגלי. רק אילו תשוקתנו הייתה לכמות מסוימת של הנאה באופן מופשט, היא הייתה נעלמת ברגע בו המחיר להשגתה היה כמות גדולה יותר של כאב. אבל, היות ששואפים לסיפוק בדרך מסוימת, תהיה הנאה מהמימוש עצמו גם אם יש לסבול כאב בכמות העולה על כמות ההנאה. היות שהיצרים של יצורים חיים נעים בכיוון מסוים ומכוונים אל מטרה ממשית, בלתי-אפשרי לחשב כגורם שקול את כמויות הכאב העשויות לעמוד בדרך אל מטרה זו. בהינתן שהתשוקה חזקה דיה כך שתתקיים במידה כלשהי לאחר התגברות על הכאב – גדול ככל שיהיה במונחים מוחלטים – אפשר עדיין לחוש במלוא ההנאה שבסיפוק. כך, התשוקה אינה משווה את הכאב ישירות להנאה המושגת; היא משווה בעקיפין את עוצמתה שלה (היחסית) לעוצמת הכאב. אין מדובר כאן בשאלה אם ההנאה או הכאב הכרוכים בה יהיו גדולים יותר, אלא דווקא אם התשוקה למטרה או מכשול הכאב יהיו גדולים יותר. אם מכשול הכאב גדול יותר מהתשוקה למטרה, אז נכנעת התשוקה למטרה בפני הבלתי-נמנע, נחלשת ומפסיקה להתקיים. היות שהסיפוק נדרש תמיד בדרך מסוימת, ההנאה הכרוכה בו מקבלת משמעות כזו, שלאחר השגת הסיפוק עלינו לקחת בחשבון את כמות הכאב הבלתי-נמנע רק אם הוא הפחית את עוצמת תשוקתנו. אם אני חובב נלהב של נופים יפים, לעולם לא אחשב כמה הנאה אשיג מהנוף הנשקף מפסגת הר ואשווה אותה לכאב הכרוך בטיפוס ובירידה המפרכים. לאחר התגברות על קשיים אלה, אני לוקח בחשבון רק אם תשוקתי לנוף גדולה מספיק או לא. רק בעקיפין, באמצעות עוצמת התשוקה, מובילים ההנאה והכאב לתוצאה. השאלה אינה לעולם אם יש יותר הנאה או כאב, אלא אם הרצון בהנאה גדול מספיק כדי להתגבר על הכאב.

הוכחה לנכונותה של טענה זו היא העובדה שאנו מייחסים ערך גדול יותר להנאה כאשר יש להשיגה במחיר כאב גדול מאשר כשהיא נופלת לחיקנו כמתנה משמים. כאשר כאב וייסורים מחלישים את תשוקתנו והמטרה בכל זאת מושגת, אז ההנאה גדולה עוד יותר ביחס לכמות התשוקה שנותרה. עתה, כפי שהראיתי (בפרק זה), קשר יחסי זה הוא המייצג את ערך ההנאה. הוכחה נוספת ניתנת על-ידי העובדה שיצורים חיים (כולל בני-אדם) נותנים ביטוי לדחפיהם כל עוד ביכולתם לשאת את הכאבים והייסורים שהם נתקלים בהם. מאבק הקיום אינו אלא תוצאה של עובדה זו. יצורים חיים שואפים להגשים את עצמם; רק אלה שתשוקותיהם מדוכאות על-ידי עוצמת הקשיים העומדים בדרכם, נכנעים ומוותרים על המאבק. כל יצור חי מחפש מזון עד שחוסר מזון מכחיד אותו. גם בני-אדם שולחים יד בנפשם כאשר הם מאמינים (בצדק או

שלא בצדק) שמטרות החיים שמן הראוי לשאוף אליהן, הן בלתי-ניתנות להשגה. כל עוד אנו מאמינים בכך שישנה אפשרות להגשים את מה שנראה לנו ראוי לשאוף אליו, נאבק בכל היסורים והכאבים. הפילוסופיה תצטרך לשכנע אותנו שהרצייה מתקבלת על הדעת רק אם ההנאה גדולה יותר מהכאב; מטבע הדברים, אנו רוצים להשיג את האובייקטים של תשוקתנו רק אם ביכולתנו לשאת את הכאב הכרוך בכך, גדול ככל שיהיה. אך, פילוסופיה זו תהיה מוטעית, כי היא הופכת את הרצון האנושי תלוי בנסיבה (עודף של הנאה על כאב) שבמקורה זרה לנו. אמת-המידה המקורית של רצוננו היא התשוקה, והתשוקה שואפת להתגשם כל עוד ביכולתה לעשות זאת.

את החישוב של הנאה וכאב בסיפוקה של תשוקה, המוצב על-ידי החיים – לא על-ידי פילוסופיה המבוססת על השכל – אפשר לראות בדרך הבאה. נניח שבקנותי כמות מסוימת של תפוחים, אני נאלץ לקחת כמות כפולה של תפוחים פגומים מזו של תפוחים טובים, כי המוכר רוצה להיפטר מסחורתו. אם הערך שאני מייחס לכמות הקטנה יותר של תפוחים טובים גבוה עד כדי כך שנוסף למחיר הקנייה, אני מוכן לספוג את עלות הטיפול בתפוחים הפגומים, אז אף לרגע לא אהסס לקחת את התפוחים הפגומים. דוגמה זו מציגה את הקשר בין כמויות ההנאה והכאב הנובעות מדחפינו. אני קובע את ערך התפוחים הטובים, לא על-ידי חיסור כמותם מכמות התפוחים הפגומים, אלא על-ידי כך שאני בוחר אם לתפוחים הטובים יש עדיין ערך **כלשהו** בעיניי, למרות נוכחותם של התפוחים הפגומים.

בדיוק כפי שאני מתעלם מהתפוחים הפגומים כשאני נהנה מהתפוחים הטובים, כך אני מתמסר לסיפוקה של תשוקה לאחר שהסרתי ממנה את הכאב הבלתי-נמנע.

גם אם צדק הפסימיזם בטענתו שיש בעולם יותר כאב מאשר הנאה, לא הייתה לה שום השפעה על הרצון שלנו, כי יצורים חיים היו ממשיכים לשאוף אחר ההנאה שנותרה. הוכחה אמפירית לכך שהכאב עולה במשקלו על השמחה (אילו ניתנה) הייתה אכן מראה את חוסר-התכליתיות בעמדה הפילוסופית הרואה את ערך החיים בעודף הנאה (אודמוניזם), אך לא היה בכוחה להראות שהרצון שלנו בעצמו חסר היגיון; כי הרצון שלנו אינו שואף לעודף הנאה, אלא לכמות ההנאה הנותרת לאחר שהכאב מוצה. זה תמיד מופיע כמטרה שראוי לשאוף אליה.

נעשו ניסיונות לסתור את הפסימיזם בטענה שבלתי-אפשרי לחשב את עודף ההנאה או הכאב בעולם. החישוב אפשרי רק אם ביכולתנו להשוות את שיעור יסודות החישוב. לכל כאב או הנאה יש שיעור מסוים (עוצמה ומשך). אנו אף יכולים להשוות את השיעורים הקרובים של סוגים שונים של תחושות מהנות. אנו יודעים מה גורם לנו יותר הנאה: סיגר טוב או בדיחה טובה. בלתי-אפשרי להתנגד להשוואה בין סוגים שונים של הנאה וכאב ביחס לשיעוריהם. חוקרים שמשימתם לקבוע את עודף ההנאה או הכאב בעולם, יוצאים מהנחות-יסוד מוצדקות בהחלט. אנו יכולים לטעון בדבר אי-הנכונות של מסקנות פסימיסטיות, אך איננו יכולים להטיל ספק לא באפשרות להעריך באופן מדעי את כמויות ההנאה והכאב וגם לא באפשרות

לקבוע את מאזן ההנאה. עם זאת, תהיה זו טעות לטעון שלתוצאות של חישוב כזה יש השפעה על הרצון האנושי. אנו באמת אומדים את פעולותינו בהתאם למידת השליטה של ההנאה או הכאב, רק כאשר אנו שווי-נפש ביחס לאובייקטים של פעילותנו. אם מדובר רק בהחלטה ליהנות ממשחק או משיחה קלה לאחר יום עבודה – ואין זה משנה לי באיזו אפשרות אבחר – אז עליי לשאול את עצמי איזו משתי האפשרויות תעניק לי את יתרת ההנאה המרבית. מובן שיהיה עליי לזנוח פעילות מסוימת אם כף המאזניים נוטה לצד הכאב. כאשר אנו קונים צעצוע לילד, בחירתנו תלויה במה שאנו חושבים שיביא הנאה מרבית. ברם, בכל הנסיבות האחרות איננו מבססים את החלטותינו אך ורק על מאזן ההנאה.

אם אתיקנים פסימיסטים מאמינים שבכך שהם מוכיחים שכמות הכאב גדולה מכמות ההנאה הם סוללים את הדרך להתמסרות חסרת-אנוכיות לפיתוח התרבות, הרי שהם אינם לוקחים בחשבון שהרצון האנושי, מעצם טבעו, אינו מושפע מידיעה זו. השאיפה האנושית נשלטת על-ידי כמות הסיפוק שאפשר לקבל לאחר התגברות על כל הקשיים. התקווה לסיפוק כזה היא הבסיס לכל פעילות אנושית. העבודה של כל אינדיבידואל וכן העבודה כולה של התרבות האנושית נובעת מתקווה זו. האתיקה הפסימיסטית מאמינה שעליה להציג את רדיפת האדם אחר אושר כבלתי-אפשרית, כך שבני-אדם יתמסרו למשימות האתיות הנכונות. אך, משימות אתיות אלה אינן אלא דחפינו הטבעיים הרוחניים הממשיים ולסיפוקם נשאף למרות הכאב הכרוך בכך. הרדיפה אחר אושר שהפסימיזם שואף לסלק, אינה קיימת כלל. ברגע בו אנו מזהים את מהות המשימות העומדות לפנינו, אנו מבצעים אותן כי אנו **רוצים** לבצען מעצם טבענו.

האתיקה הפסימיסטית טוענת שאנו יכולים להתמסר למה שאנו מזהים כמשימת חיינו רק אם נזנח את הרדיפה אחר אושר. אבל לא קיימת אתיקה כזו היכולה להמציא משימות חיים השונות ממימוש מה שהתשוקות האנושיות תובעות והגשמת האידיאלים האתיים שלנו. לא קיימת אתיקה היכולה ליטול את הנאתנו מהגשמת תשוקותינו. אם הפסימיסט אומר: "אל תשאף להנאה כי לעולם לא תוכל להשיגה, אלא שאף למה שאתה מכיר כמשימתך", על כך יש להשיב: "אבל כך בדיוק נוהגים בני-אדם". הטענה שבני-אדם שואפים אך ורק לאושר היא המצאה של פילוסופיה המהלכת בדרך נלוזה. אנו שואפים לאותו סיפוק שטבענו היסודי חושק בו, ולנגד עינינו עומדים האובייקטים הממשיים של שאיפה זו ולא 'אושר' מופשט כלשהו. מימושה של שאיפה זו הוא בבחינת הנאה. כאשר האתיקה הפסימיסטית דורשת שתשאף, לא להנאה, אלא למה שזיהית כמשימת חייך, היא מצביעה על מה שבני-אדם **רוצים** מעצם טבעם. אין צורך שבני-אדם יעברו מהפך על-ידי פילוסופיה; הם אינם צריכים להיפטר מטבעם האנושי כדי להיות בני-אדם אתיים. המוסריות קיימת בשאיפה למטרה המוכרת כנכונה; ועל הטבע האנושי לשאוף אל המטרה כל עוד הכאב הכרוך בה לא פוגע בהשתוקקות אליה. זהו טבעו של כל רצון אמיתי. האתיקה אינה מתבססת על סילוק כל שאיפה להנאה כך שאידיאות מופשטות וחיוורות תוכלנה לשלוט ללא עוררין, בלי שום אתגר של

כמיהה חזקה להנאה בחיים. האתיקה מבוססת על **רצון חזק**, הנישא על-ידי אינטואיציות מושגיות, המגשים את מטרתו גם אם בדרך אליה צפויים מכשולים רבים.

אידיאות אתיות נובעות מהאימגינציה המוסרית של האדם. מימושן תלוי בכך שהאדם חושק בהן במידה חזקה מספיק להתגבר על הכאב והסבל. אידיאלים אתיים הם **אינטואיציות מוסריות**, הכוחות המניעים שרוחנו שלנו רותמת. אנו **רוצים** בהם, כי הגשמתם היא הנאתנו הגדולה ביותר. איננו זקוקים לאתיקה שתאסור עלינו לשאוף להנאה ואחר-כך תורה לנו למה **עלינו** לשאוף. עלינו לשאוף לאידיאלים אתיים אם האימגינציה המוסרית שלנו פעילה דיה להעניק לנו אינטואיציות הנותנות לרצון שלנו את הכוח להתקדם למרות המכשולים – כולל הכאב הבלתי-נמנע – הקיימים במבנה שלנו.

אלה השואפים לאידיאלים נשגבים עושים זאת כי אידיאלים כאלה הם תוכן ישותם, והגשמתם גורמת הנאה שלעומתה ההנאה שהקטנוניות מפיקה מסיפוקם של דחפים בחיי היומיום, מזערית. אידיאליסטים שמחים באופן רוחי בכך שהם הופכים את האידיאלים שלהם למציאות.

מי שרוצה לעקור את ההנאה הכרוכה בהגשמת הכמיהה האנושית, מוכרח תחילה להפוך את בני-האדם לעבדים הפועלים **לא** משום שהם **רוצים** לפעול, אלא אך ורק משום שהם **מוכרחים** לפעול. כי הגשמת מה שאנו רוצים בו, גורמת הנאה. מה שמכונה 'טוב' אינו מה שאנו **מוכרחים** לעשות, אלא מה שאנו **רוצים** לעשות, כאשר אנו מבטאים את טבענו האנושי האמיתי כולו. אלה שאינם מכירים בכך, מוכרחים תחילה להוציא מאתנו את מה שאנו רוצים בו ואז הם מוכרחים לכפות **מבחוץ** את התוכן שעלינו לתת לרצוננו.

אנו מייחסים ערך להגשמתה של תשוקה כי היא נובעת מישותנו שלנו. למה שהשגנו יש ערך כי זה משהו שאנו רוצים בו. אם אנו שוללים כל ערך ממטרתו של הרצון האנושי, אז עלינו למצוא מטרות בעלות ערך במשהו שבני-אדם אינם רוצים בו.

אתיקה המתבססת על פסימיזם נובעת מהתעלמות מאימגינציה מוסרית. רק אלה הסבורים שהרוח האנושית האינדיבידואלית אינה מסוגלת לספק לעצמה את התוכן לשאיפתה, יכולים לראות את סך כל מה שאנו רוצים בכמיהה להנאה. אדם ללא אימגינציה אינו יוצר אידיאות אתיות כלשהן. אדם כזה מוכרח לקבל את האידיאות האלה מבחוץ. הטבע הפיסי שלנו דואג לכך שנשאף לסיפוק תשוקותינו הנמוכות. אך, פיתוח הישות האנושית **במלואה** כולל גם תשוקות שמקורן ברוח. רק אם אנו מאמינים שלבני-אדם אין תשוקות כאלה, נוכל לטעון שהן מוכרחות להתקבל מבחוץ. אבל אז, יהיה נכון לומר שאנו מחויבים לעשות משהו שאיננו רוצים לעשות. כל אתיקה הדורשת מאתנו לדכא את רצוננו כדי להגשים משימות שאיננו רוצים בהן, אינה מתחשבת בישות האנושית **כולה** ובמקום זאת מתחשבת בישות אנושית נטולת כושר להשתוקקות רוחית. עבור בני-אדם המפותחים באופן הרמוני, אידיאות המכונות 'אידיאות של הטוב' אינן מצויות **מחוץ** לתחום ישותם, אלא **בתוכה**. התנהגות אתית אינה כרוכה בדיכוי רצון-עצמי חד-צדדי, אלא בפיתוח **מלא** של

הטבע האנושי. מי שמתייחס לאידיאלים אתיים כברי-השגה רק כאשר אנו מחסלים את הרצון-העצמי שלנו, אינו מודע לכך שבני-אדם רוצים באידיאלים כאלה, בדיוק כפי שהם רוצים בסיפוקם של דחפים המכונים 'חייתיים'.

אין להכחיש שעשויה להתעורר אי-הבנה ביחס להשקפות המתוארות כאן. בני-אדם לא-בשלים, חסרי אימגינציה מוסרית, אוהבים לראות את האינסטינקטים של טבעם המפותח-למחצה כתוכן המלא של האנושיות ודוחים את כל האידיאלים האתיים שאינם פרי יצירם, כך שיוכלו 'לבטא את עצמם' באין מפריע. ברור כי מה שנכון עבור הישות האנושית אשר פותחה במלואה אינו ישים לגבי טבע אנושי מפותח-למחצה. מה שהיינו מצפים מישויות אנוש בשלות, איננו יכולים לצפות גם מאלה שעדיין זקוקים לחינוך טבעם האתי כדי לחדור את קליפת תאוותיהם הנמוכות. אבל, לא ניסיתי להראות כאן מה צריך להטביע בישות אנושית לא-מפותחת, אלא דווקא מה טמון בטבעה של ישות אנושית בשלה. המטרה הייתה להציג את האפשרות של חירות, והחירות אינה מתגלה בפעולות המבוססות על כורח חושי או נפשי, אלא בפעולות הנישאות על-ידי אינטואיציות רוחיות.

בני-אדם בשלים קובעים בעצמם את ערכם. הם אינם שואפים להנאה, הניתנת להם כמתת חסד או על-ידי הבורא; הם גם לא ממלאים חובה מופשטת שהם מזהים ככזו לאחר שוויתרו על השאיפה להנאה. הם פועלים על-פי רצונם – כלומר, על-פי קנה-המידה של האינטואיציות האתיות שלהם – והם חשים את שמחתם האמיתית בחיים בהגשמת רצונם. הם קובעים את ערך החיים על-ידי השוואת מה שהגשימו בפועל למה שתכננו להגשים. האתיקה אשר מחליפה רוצה ב-צריך – המחליפה נטייה בחובה – קובעת מבחינה לוגית את ערך האדם על-ידי כך שהיא משווה בין מה שהחובה דורשת לבין הדרך שבה האדם הגשים אותה. היא מודדת בני-אדם על-פי קריטריונים הנמצאים מחוץ להווייתם.

ההשקפה אשר פותחה כאן מחזירה אותנו לעצמנו. היא מכירה כערך אמיתי של החיים רק מה שאנו באופן אינדיבידואלי מתייחסים אליו ככזה על-פי קנה-המידה של מה שאנו רוצים בו. היא אינה מכירה כערך בחיים מה שהאינדיבידואל לא הכיר בו ככזה, כפי שהיא אינה מכירה בתכלית חיים שאינה נובעת מהאינדיבידואל. היא רואה באינדיבידואליות היסודית של כל אחד ואחד מאתנו, כאשר היא נצפית מכל הכיוונים, את האדון ואת המעריך שלנו עצמנו.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

אם אדם נתפס לטענה הברורה שהרצון האנושי, לכשעצמו, בלתי-הגיוני ועלינו להראות זאת לבני-האדם – כך שיראו שהמטרה של שאיפה אתית טמונה בסופו של דבר בהשתחררות מהרצון האנושי – אז מה שהוצג בפרק זה עשוי להיות מובן שלא כהלכה. טענה-לכאורה כזאת הועלתה בפניי על-ידי מבקר

מוכשר, שאמר שתפקידו של פילוסוף הוא להתייחס למה שבעלי-חיים ורוב בני-האדם מתעלמים ממנו בשל חוסר-המחשבה שלהם – כלומר לערוך את המאזן האמיתי של החיים. אך, מי שמעלה טענה זו אינו רואה את הנקודה העיקרית. כדי שהחירות תתממש, הרצון בטבע האנושי מוכרח להיתמך על-ידי חשיבה אינטואיטיבית. כמובן, באותו זמן הרצון יכול להיקבע על-ידי דברים אחרים מלבד אינטואיציות; עם זאת, מוסריות וערך מוסרי מופיעים רק במימוש החופשי של האינטואיציה הנובעת מהמהות האנושית. האינדיבידואליזם האתי יכול לתאר את האתיקה במלוא הדרה, כי הוא אינו תופס את העמדה שישנו דבר כלשהו אתי באמת במה שנוצר מהסכם חיצוני בין הרצון שלנו ונורמה נתונה, אלא דווקא במה שנובע מתוך בני-האדם כאשר הם מפתחים רצון אתי כיסוד טבעם השלם. לעשות משהו לא-מוסרי נראה להם אז כהטלת מום, כשיבוש, מהותם שלהם.

אינדיבידואליות וסוג

ההשקפה שהאדם נועד להיות ישות אינדיבידואלית חופשית, סגורה בתוך עצמה, נראית עומדת בסתירה עם העובדה שכבני-אדם אנו מופיעים הן כאיבריו של שלם טבעי (גזע, שבט, עם, משפחה, מין זכר או נקבה) והן כפועלים באותו שלם (מדינה, כנסייה וכן הלאה). אנו נושאים את המאפיינים הכלליים של הקהילה אליה אנו משתייכים ואנו יוצקים לפעולותינו תוכן הנקבע על-ידי המקום שאנו תופסים בתוך קבוצה גדולה יותר.

עם נתונים אלה, האם יתכן בכלל קיומה של אינדיבידואליות? אם בני-האדם צומחים מתוך שלם אחד ומשתלבים באחר, האם יכולים אנו להתייחס לאדם הנבדל כשלם בפני עצמו?

תכונותיו ותפקודיו של איבר נקבעים על-ידי השלם. קבוצה אתנית היא גוף שלם והמאפיינים של כל אלה המשתייכים אליה נקבעים על-ידי טבע הקבוצה. כיצד האינדיבידואל מורכב וכיצד הוא מתנהג, נקבע על-ידי אופי הקבוצה. לכן, לפיסיוגנומיה של האינדיבידואל ולפעילותו יש תכונות השייכות לסוג. אם נשאל מדוע דבר זה או אחר אצל אדם מסוים הם כך או אחרת, עלינו לפנות חזרה מהאינדיבידואל אל הסוג. הוא מסביר לנו מדוע משהו באינדיבידואל מופיע בצורה שאנו מבחינים בה.

אך, בני-האדם משתחררים ממה ששייך לסוג. אם אנו חווים זאת בצורה נכונה, מה ששייך לסוג מבחינה אנושית אינו מגביל את חירותנו, וגם לא צריך לגרום לכך שיעשה זאת באופן מלאכותי. כבני-אדם, אנו מפתחים תכונות ותפקודים משלנו שאת מקורם נוכל למצוא רק בעצמנו. מה שמצוי בנו בשל השתייכותו לסוג, משמש רק כתווך שבאמצעותו אנו יכולים לבטא את ישותנו הנבדלת. אנו משתמשים במאפיינים שהטבע מעניק לנו כבסיס ואנו נותנים להם את הצורה התואמת לישותנו שלנו. לשווא נחפש אחר הסבר לפעולותיה של אותה ישות בחוקי הסוג. אנו עוסקים באינדיבידואל וניתן להסביר אינדיבידואלים רק באופן אינדיבידואלי. אם אדם הצליח להשתחרר ממה ששייך לסוג, ואנו עדיין מבקשים להסביר כל מה שקשור לאותו אדם במונחים של סוג, הרי שאין לנו שום תודעה ביחס למה שהינו אינדיבידואלי.

אם אדם מבסס את שיפוטו על מושג הסוג, הרי שלא יוכל להגיע להבנה מלאה של הישות האנושית. אנו מתעקשים מאוד לשפוט על-פי הסוג כאשר מדובר במינו של האדם. כמעט תמיד הגבר רואה באישה והאישה רואה בגבר, יותר מדי מהמאפיין הכללי של המין השני ומעט מדי ממה שהינו אינדיבידואלי. בחיים המעשיים, הדבר פוגע פחות בגברים מאשר בנשים.

מעמדן החברתי של הנשים הוא ברובו חסר ערך, כי בנקודות רבות הוא נקבע לא כפי שעליו להיקבע, על-פי המאפיינים האינדיבידואליים של אישה אינדיבידואלית, אלא על-פי התמונה המנטלית הכללית שאחרים יוצרים על חובותיה וצרכיה הטבעיים של האישה.

פעילות הגבר בחיים נקבעת על-פי נטיותיו וכשריו האינדיבידואליים; פעילותה של האישה אמורה להיקבע אך ורק בשל העובדה שהיא אישה. האישה אמורה להיות עבד של הסוג, של מה שהינו נשי בצורה אוניברסלית.

כל עוד הגברים ממשיכים לדון בשאלה אם האישה מתאימה למקצוע זה או אחר 'על-פי נטייתה הטבעית', הרי שפתרון הבעיה המכונה 'בעיית האישה' לא יתקדם מעבר לשלב הבסיסי ביותר שלה. מה שנשים מסוגלות לעשות על-פי טבען, יש להשאיר לנשים עצמן לקבוע. אם נכון שנשים מתאימות רק למקצועות המוקצים להן כיום, אז הן בקושי רב יצליחו להשיג בעצמן מקצוע אחר. יש לאפשר להן לקבוע לעצמן מה מתאים לטבען. למי שחושש ממהפך קיצוני בתנאים החברתיים שלנו אם נשים תתקבלנה לא כישויות של סוג, אלא כאינדיבידואלים, יש לומר שתנאים חברתיים שבהם מחצית האנושות מנהלת קיום שאינו ראוי לבני-אדם, הם תנאים הזקוקים מאוד לשיפור.⁶⁰

אלה השופטים ישויות אנוש על-פי מאפיינים של סוג, מגיעים עד הגבול שמעבר לו בני-אדם מתחילים להיות ישויות שפעילותן מבוססת על הגדרה-עצמית חופשית. מה שמצוי בתחום גבול זה יכול, כמובן, להיות מושא למחקר מדעי. מאפיינים של גזע, שבט, עם ומין יוצרים את תוכנם של תחומי-מדע מיוחדים. רק בני-אדם הרוצים לחיות כדוגמאות בלבד של הסוג, יכולים להתאים את עצמם לתמונה כללית הנגזרת ממחקר מדעי כזה. אך, כל המדעים האלה יחד אינם יכולים לחדור את התוכן המסוים של אינדיבידואלים בודדים. במקום שבו מתחיל תחום החירות (בחשיבה ובפעולה), מגיעה לסיומה הגדרת האינדיבידואלים על-פי חוקים של הסוג. התוכן המושגי שבני-אדם מוכרחים לחבר עם רושם באמצעות החשיבה (ראה [פרק 5, הכרת העולם](#)) – כדי לרכוש את המציאות במלואה – אינו יכול להיקבע אחת ולתמיד ולהימסר לאנושות בצורה מוגמרת. אינדיבידואלים מוכרחים לרכוש את מושגיהם באמצעות האינטואיציות האינדיבידואליות שלהם. כיצד על האינדיבידואל לחשוב, אינו יכול להיגזר מאיזשהו מושג כללי. כל אינדיבידואל מוכרח לקבוע את המתכונת בכוחות עצמו. כמו-כן, לא ניתן לקבוע, מתוך תכונות אנושיות כלליות, מהן המטרות הממשיות שהוא יציב לעצמו. מי ששואף להבין אינדיבידואל מסוים, מוכרח לחדור את ישותו המיוחדת של אותו אינדיבידואל ולא להישאר ברמה של מאפיינים טיפוסיים. במובן זה, כל ישות

⁶⁰ מיד לאחר הופעתו של ספר זה (1894), הועלתה נגד דברים אלה הטענה הבאה: במסגרת מה שמתאים למין שלהן, כבר כיום נשים יכולות לחיות באופן אינדיבידואלי כפי שהן רוצות ובאופן חופשי הרבה יותר מגברים, אשר מאבדים את האינדיבידואליות שלהם בבית-הספר, במלחמה ובמקצוע. אני יודע שטענה זו יכולה להישמע גם כיום (1918) ואולי אפילו ביתר שאת. עם זאת, עליי להשאיר את המשפטים שכתבתי בתקווה שישנם קוראים המבינים עד כמה טענה כזאת מנוגדת למושג החירות שפותח בספר זה, ושופטים את המשפטים שכתבתי לעיל בקנה-מידה שונה מאיבוד האינדיבידואליות של הגברים בבית-הספר ובמקצוע. (הערת המחבר).

אנושית בודדת היא חידה בפני עצמה. כל מדע העוסק במחשבות מופשטות ומושגים מופשטים של סוג, מהווה רק הכנה להכרה הנתונה לנו כאשר אינדיבידואליות אנושית מתארת לנו את האופן שבו היא רואה את העולם. וכל מדע כזה מהווה רק הכנה להכרה שאנו רוכשים מתוך תוכן הרצון של אינדיבידואליות אנושית. כאשר יש לנו תחושה שאנו עוסקים בהיבט של אדם שהינו חופשי מסגנונות טיפוסיים של חשיבה ותשוקות כלליות, אז אל לנו להשתמש במושגים הלקוחים מתוך תודעתנו, אם ברצוננו להבין את מהותו של אותו אדם. ההכרה מתקיימת בחיבור מושג לרושם באמצעות החשיבה. לכל האובייקטים האחרים, המתבונן מוכרח לחדור את המושג באמצעות האינטואיציה שלו. הבנת אינדיבידואליות חופשית הינה אך ורק שאלה של הבאה אל תוך רוחנו, בצורה טהורה (לא מעורבים בתוכן המושגי שלנו), את אותם מושגים שבאמצעותם האינדיבידואליות מגדירה את עצמה. בני-אדם המערבבים מיד את מושגיהם בכל שיפוט על אחרים, אינם יכולים להגיע לעולם להבנת האינדיבידואליות. כפי שאינדיבידואליות חופשית משתחררת מהמאפיינים של הסוג, כך ההכרה מוכרחה להשתחרר מהגישה המתאימה להבנת הסוג.

בני-אדם יכולים להיחשב רוחות חופשיות רק אם הם משתחררים בדרך זו ממה ששייך לסוג. אין אדם שכולו סוג; אין אדם שכולו אינדיבידואליות. אך, כל בני-האדם משחררים בהדרגה תחום גדול או קטן יותר מישותם הן מתכונות הסוג החייתיות והן משליטת הצווים של סמכויות אנוש.

החלק אשר נותר בנו, בו עוד עלינו לרכוש חירות כזו, כולל עדיין יסוד באורגניזם השלם של טבע ותודעה. מבחינה זו, אנו חיים כפי שאחרים חיים או כפי שהם מצווים. רק לאותו חלק בפעולתנו הנובע מהאינטואיציות שלנו יש ערך מוסרי במובן האמיתי. ומה שיש ברשותנו בצורה של נטייה מוסרית טבעית דרך תורשה של דחפים חברתיים, הופך למשהו אתי תוך קליטתנו את האינטואיציות שלנו. הפעילות המוסרית כולה של האנושות נובעת מאינטואיציות אתיות אינדיבידואליות וקליטתן בקהילות אנושיות. ביכולתנו לומר גם שהחיים האתיים של האנושות הם סך כול מה שאינדיבידואלים חופשיים הפיקו באמצעות האימגינציה המוסרית שלהם. זוהי המסקנה שהמוניזם מגיע אליה.

שאלות אחרונות

מסקנות המוניזם

ההסבר האחדותי של העולם – המוניזם המתואר כאן – לוקח מן ההתנסות האנושית את העקרונות הנחוצים כדי להסביר את העולם. הוא גם מחפש אחר מקורות הפעולה בעולם הנתון להתבוננות: כלומר, בטבע האנושי הנגיש להכרה-העצמית שלנו, במיוחד באימגינציה המוסרית. המוניזם מסרב לחפש אחר הגורמים המוחלטים של העולם המופיעים בפני ההתרשמות והחשיבה שלנו על-ידי הסקת מסקנות מופשטות אודות משהו הנמצא מחוץ לאותו עולם. עבור המוניזם, האחדות המובאת אל הריבוי הרבגוני של רשמים באמצעות ההתנסות של התבוננות חושבת, היא הן מה שהדחף האנושי שלנו להכרה דורש והן האמצעי שעמו דחף זה להכרה מחפש כניסה אל תוך התחומים הפיסיים והרוחניים של היקום. אלה המחפשים אחר אחדות אחרת מאחורי האחדות ששואפים אליה בדרך זו, רק מוכיחים שהם אינם מבינים את ההתאמה בין מה שמתגלה באמצעות החשיבה ומה שנדרש על-ידי הדחף שלנו לידיעה. למעשה האינדיבידואל האנושי אינו מנותק מן העולם. האינדיבידואל הוא חלק מהעולם, ויש לו קשר ממשי עם הקוסמוס כולו, שהינו קטוע רק לגבי התרשמותנו. בהתחלה, היות שאיננו רואים את החבלים והגלגלות שבאמצעותם הכוחות היסודיים של הקוסמוס מסובבים את גלגל חיינו, הרי שאנו רואים את החלק האינדיבידואלי שלנו כישות הקיימת בפני עצמה. מי שנשאר בנקודת-מבט זו רואה למעשה חלק מן השלם כישות עצמאית, כמונדה, המקבלת איכשהו מבחוץ מידע על יתר העולם. המוניזם הנתמך כאן מראה כיצד אפשר להמשיך להאמין בעצמאות כזו רק כל עוד החשיבה אינה אורגת את מה שנקלט ברשתו של העולם המושגי. ברגע בו דבר זה קורה, הקיום הנבדל של חלקים נפרדים נחשף כאשליה גרידא של ההתרשמות. רק באמצעות ההתנסות בחשיבה אינטואיטיבית שביכולתנו לגלות את הקיום המלא והעצמאי שלנו ביקום. החשיבה מנפצת את האשליה של ההתרשמות ומשלבת את הקיום האינדיבידואלי שלנו עם חיי הקוסמוס. אחדות עולם המושגים, הכוללת רשמים אובייקטיביים, כוללת גם את תוכן אישיותנו הסובייקטיבית. החשיבה מוסרת לנו את צורתה האמיתית של המציאות, כאחדות הכלולה בתוך עצמה, בעוד שריבוי הרשמים אינו אלא אשליה המותנית במבנה שלנו (ראה פרק 5, הכרת העולם). מאז ומתמיד, הכרת המציאות המלאה, בניגוד לאשליית ההתרשמות, הייתה מטרתה של החשיבה האנושית. המדע חתר לראות ברשמים את המציאות, על-ידי גילוי קשרים בעלי-חוקיות שביניהם. אך היכן שהאמינו שלקשרים המתגלים על-ידי החשיבה האנושית יש משמעות סובייקטיבית בלבד, חיפשו אחר הבסיס הממשי של האחדות באובייקט המוצב מעבר לעולם התנסותנו (אל משוער, רצון, רוח מוחלטת וכו'). ובהסתמך על דעה זו, נעשו ניסיונות לרכוש – נוסף לידע על קשרים שאפשר להכיר באמצעות התנסות – סוג שני של ידע, המבוסס לא על התנסות, אלא על היקש מטפיסי. סוג זה של ידע חרג אל מעבר להתנסות והוא גילה קשר בין התנסות וישויות שאינן נגישות לנו עוד באופן ישיר. על בסיס זה האמינו שאנו יכולים להבין את עקביות העולם באמצעות חשיבה סדורה, כי ישות בראשיתית

בנתה את העולם על-פי חוקים לוגיים. גם את הסיבה לפעולותינו ראו ברצונה של אותה ישות. עם זאת, לא ראו שהחשיבה חובקת בו-זמנית הן את הסובייקטיבי והן את האובייקטיבי, והמציאות המלאה נמסרת באיחוד של הרושם עם המושג. רק כל עוד אנו מתייחסים לחוקים החודרים את המושגים ומגדירים אותם בצורה של מושגים מופשטים, אנו עוסקים במשהו סובייקטיבי לחלוטין. כי תוכנו של מושג זה נלקח לא מהסובייקט, אלא מהמציאות. זהו אותו חלק מהמציאות שההתרשמות אינה יכולה לתפוס. זוהי התנסות, אך לא התנסות הנרכשת על-ידי התרשמות. אלה שאינם יכולים לדמות לעצמם שמושג הוא משהו ממשי, חושבים רק על הצורה המופשטת שבה הם מחזיקים מושגים בתודעתם. אך, מושגים, כמו רשמים, קיימים בצורה נבדלת זו רק בגלל המבנה שלנו. באופן דומה, לעץ שאנו רואים אין קיום נבדל בפני עצמו. העץ הוא רק חלק מהמערכת העצומה של הטבע, והוא יכול להתקיים רק בקשר ממשי עם הטבע. למושג מופשט, לכשעצמו, יש אותה מידה מועטה של ממשות כמו לרושם. רשמים הם אותו חלק של המציאות הנתון באופן אובייקטיבי; המושגים הם אותו חלק הנתון באופן סובייקטיבי (על-ידי אינטואיציה, [ראה פרק 5. הכרת העולם](#)). המבנה המנטלי שלנו קורע את המציאות לשני גורמים אלה. גורם אחד גלוי להתרשמות; האחר לאינטואיציה. רק איחודם של השניים – הרושם המשתלב על-פי חוקיות ביקום – הוא המציאות במלואה. אם נתייחס רק להתרשמות לבדה, לא תהיה בפנינו מציאות, אלא כאוס חסר קשרים; לעומת זאת, אם נתייחס רק לחוקיות הרשמים, הרי שנמצא את עצמנו עוסקים אך ורק במושגים מופשטים. מושגים מופשטים אינם מציגים מציאות. המציאות טמונה בהתבוננות חושבת שאינה בוחנת באופן חד-צדדי או מושגים או רשמים בפני עצמם, אלא דווקא לוקחת בחשבון את איחודם של השניים.

גם האידיאליסט הסובייקטיבי האדוק ביותר אינו מכחיש שאנו חיים במציאות ואנו מושרשים בה עם הוויית-קיומנו הממשית. אידיאליסטים כאלה רק מכחישים שהכרתנו – האידיאות שלנו – יכולה לרכוש חיים ממשיים אלה. המוניזם, לעומת זאת, מראה שהחשיבה אינה לא סובייקטיבית ולא אובייקטיבית, אלא עיקרון המקיף את שני צדי המציאות. כאשר אנו מתבוננים באמצעות החשיבה, אנו מבצעים תהליך השייך בעצמו לסדר התרחשותם של מאורעות ממשיים. באמצעות החשיבה אנו מתגברים, בהתנסות עצמה, על חד-צדדיותה של התרשמות גרידא. איננו יכולים לאחות את מהותה של המציאות עם הנחות מושגיות מופשטות (מחשבות מושגיות טהורות); אנו חיים במציאות כאשר אנו מוצאים אידיאות המתאימות לרשמינו. המוניזם אינו מבקש להוסיף דבר להתנסות שאינו נתון לה (טרנסצנדנטלי), אלא רואה את מלוא המציאות במושגים וברשמים. המוניזם אינו טווה איזושהי מטפיסיקה ממושגים מופשטים גרידא. כי במושגים עצמם הוא רואה רק צד אחד של המציאות, הנשאר נסתר להתרשמות ומתקבל על הדעת רק בהיותו קשור לרושם. המוניזם מעורר בנו את ההכרה שאנו חיים בעולם המציאות, ואיננו צריכים לחפש מחוץ לעולמנו אחר מציאות נעלה יותר שאין ביכולתנו להתנסות בה. מאחר שהוא מכיר בתוכן ההתנסות עצמה כמציאות, הוא אינו מחפש אחר המציאות המוחלטת בשום מקום אחר מלבד בהתנסות. הוא מסתפק

באותה מציאות, כי הוא יודע שבכוחה של החשיבה לערוב לה. מה שמחפש הדואליסט רק מאחורי העולם הנתון להתבוננות, מוצא המוניסט בתוך עולם זה עצמו. המוניזם מראה שאנו תופסים את המציאות בצורתה האמיתית בהכרה, לא בתמונה סובייקטיבית הניצבת בינינו לבין המציאות. לגבי המוניזם, התוכן המושגי של העולם זהה עבור כל האינדיבידואלים האנושיים (ראה [פרק 5, הכרת העולם](#)). על-פי עקרונות המוניזם, אינדיבידואל אנושי אחד רואה באחר אינדיבידואל אנושי מאותו סוג, כי אותו תוכן-עולם מתבטא בשניהם. בעולם האחדותי של המושגים לא קיימים, למשל, מושגים רבים של 'אריה' כמספר האינדיבידואלים החושבים אודות אריה; קיים מושג **אחד** בלבד. המושג שא' מצרף לרושם 'אריה' זהה למושג שב' מצרף, אלא שהוא נתפס על-ידי סובייקט מתרשם אחר (ראה [פרק 5, הכרת העולם](#)). החשיבה מובילה את כל הסובייקטים המתרשמים אל האחדות המושגית המשותפת הקיימת בריבוי כלשהו. העולם האחדותי של האידיאות מתבטא בהם כבתוך ריבוי של אינדיבידואלים. כל עוד אנו מבינים את עצמנו רק באמצעות התרשמות-עצמית, אנו רואים את עצמנו כישויות אנושיות נבדלות; ברגע בו מבחינים בעולם האידיאות הניצת בתוכנו, החובק כל מה שהינו נבדל, אנו רואים את מה שהינו ממשי בהחלט, מאיר בתוכנו באופן חי. הדואליזם קובע את הישות האלוהית הבראשיתית כדבר החודר את כל בני-האדם וחי בתוכם. המוניזם מוצא חיים אלוהיים אוניברסליים אלה במציאות עצמה. התוכן המושגי של ישות אנושית אחרת הוא גם התוכן המושגי שלי, ואני רואה את האחר כאחר רק כל עוד אני מתרשם ולא כאשר אני חושב. חשיבתו של כל אדם חובקת רק חלק מעולם האידיאות השלם, ובאותה מידה, אינדיבידואלים נבדלים גם בתוכן חשיבתם בפועל. אך, התכנים קיימים בתוך שלם הסגור בתוך עצמו וכולל את התכנים המחשבתיים של כלל בני-האדם. לכן, הישות האוניברסלית הבראשיתית החודרת את האנושות כולה, אוהזת בנו דרך חשיבתנו. החיים במציאות, המלאים בתוכן מחשבתי, הם באותו זמן החיים באל. התחום הנעלה שבלתי-אפשרי לחוותו וניתן רק להסיק אותו, מבוסס על אי-הבנה של אלה המאמינים שמה שגלוי אינו נושא בתוכו את הסיבה לקיומו. הם אינם מבינים שבאמצעות החשיבה הם יכולים למצוא הסבר להתרשמות, אותו הם מבקשים. זוהי הסיבה לכך ששום השערה מעולם לא הציגה תוכן שלא נשאל מהמציאות הנתונה לנו. האל המשוער באמצעות היקש מופשט, אינו אלא אדם שהועבר אל העולם שמעבר. 'הרצון' של שופנהאואר הוא כוח-רצון אנושי שנעשה מוחלט. 'הישות הבראשיתית הלא-מודעת' של פון הרטמן, המורכבת מאידיאה ורצון, הינה שילוב של שתי מופשטויות של התנסותנו. בדיוק אותם דברים יכולים להיאמר על כל העקרונות הטרנסצנדנטליים המתבססים על חשיבה ולא על התנסות.

לאמיתו של דבר, הרוח האנושית אינה עוברת לעולם מעבר למציאות בה אנו חיים. אין לה גם צורך בכך, כי כל מה שנחוץ כדי להסביר את העולם, טמון בו. אם בסופו של דבר הפילוסופים מביעים את שביעות רצונם מכך שמוצאו של העולם הוא מעקרונות השאולים מהתנסות ומועברים אל עולם-שמעבר משוער, אז סיפוק כזה גם צריך להיות אפשרי אם אותו תוכן מושאר **כאן**, במקום שבו הוא מוכרח להיות

עבור סוג החשיבה שאנו יכולים להתנסות בה. כל ניסיון לצאת מעבר לעולם זה הוא רק אשליה; והעקרונות המועברים אל מחוץ לעולם אינם מסבירים את העולם בצורה טובה יותר מאשר אלה הנשארים בתוכו. גם לחשיבה המבינה את עצמה אין צורך ביציאה כזו, כי רק בתוך העולם ולא מחוצה לו שתוכן-מחשבתי מוכרח לחפש אחר תוכן של רושם, שיחד עמו הוא יכול ליצור משהו ממש. גם האובייקטים של האימגינציה הם רק תכנים; הם מקבלים את צידוקם רק כאשר הם נעשים תמונות מנטליות המצביעות על תוכן-של-רושם. באמצעות אותו תוכן-של-רושם, האובייקטים של האימגינציה משתלבים במציאות. מושג האמור להיות מלא בתוכן ומצוי מחוץ לעולם הנתון לנו, הוא מופשטות ואינו מתאים לשום מציאות. אנו יכולים לחשוב רק את **המושגים** של המציאות; על-מנת לגלות את המציאות עצמה, אנו זקוקים גם להתרשמות. עבור חשיבה המבינה את עצמה, ישות בראשיתית של העולם שהתוכן שלה **הומצא**, היא הנחה בלתי-אפשרית. המוניזם אינו מכחיש את המושגי. להיפך, הוא מתייחס לתוכן-של-רושם החסר את משלימו המושגי כלוקה בחסר ביחס למציאות. עם זאת, הוא אינו מוצא דבר בתחום החשיבה כולו העשוי לתבוע יציאה אל מחוץ לתחום ההתנסות בה על-ידי הכחשת ממשותה האובייקטיבית והרוחית של החשיבה. על-פי המוניזם, מדע המגביל את עצמו לתיאור רשמים בלי לחזור אל תוך המשלים המושגי שלהם, הוא מדע-למחצה. אך, הוא רואה גם כלא-שלמים את כל המושגים המופשטים שאינם מוצאים משלים ברשמים ואינם יכולים להשתלב ברשת המושגית המקיפה את העולם הנתון להתבוננות. לכן, הוא אינו מכיר באידיאות המתייחסות למשהו המצוי באופן אובייקטיבי מעבר להתנסותנו ואמורות ליצור את תוכנה של מטפיסיקה משוערת גרידא. לגבי המוניזם, כל האידיאות מן הסוג הזה אשר נוצרו על-ידי בני-אדם, הן מופשטויות השאלות מן ההתנסות – פעולת השאלה שהשואלים פשוט לא מבחינים בה.

על-פי עקרונות המוניזם, גם מטרות פעולותינו אינן יכולות להילקח מעולם שמעבר, חוץ-אנושי. בה במידה שהן קיימות בחשיבתנו, הן מוכרחות לנבוע מאינטואיציה אנושית. בני-אדם אינם הופכים את מטרותיה של ישות בראשיתית (נעלה) ואובייקטיבית למטרותיהם האינדיבידואליות, אלא שואפים למטרות שהם קיבלו מהאימגינציות המוסריות שלהם. האדם מפריד את האידיאה המתגשמת בפעולה מעולם האידיאות היחיד ומניח אותה בבסיס רצונו. לכן, פעולותינו אינן מבטאות ציוויים מהעולם שמעבר המוחדרים אל תוך עולמנו, אלא אינטואיציות אנושיות השייכות לעולם זה. המוניזם אינו מכיר באיזשהו רודן עולמי המציב מטרות וכיוון לפעולותינו מחוץ לעצמנו. איננו מוצאים מקור בראשיתי כזה של קיום, שאת עצתו אנו עשויים לחקור כדי ללמוד את המטרות שעלינו להציב בפני פעולותינו. אנו מוחזרים אל עצמנו. אנו עצמנו מוכרחים ליצוק תוכן לפעולותינו. אם נחפש אחר הנחיות לרצוננו מחוץ לעולם בו אנו חיים, הרי שנחפש לריק. אם נרצה להתקדם אל מעבר לסיפוק הדחפים הטבעיים שאימא-טבע סיפקה, עלינו לחפש אחר הנחיות כאלה באימגינציות המוסריות שלנו עצמנו, אלא אם כן יהיה לנו נוח יותר להיות מונחים על-ידי האימגינציה המוסרית של אחרים. כלומר, עלינו או לוותר על כל פעילות או לפעול על-פי סיבות

שאנו מספקים לעצמנו מתוך עולם האידיאות שלנו או שאחרים מספקים לנו מתוך אותו מקור. אם נתקדם אל מעבר לחיים האינסטינקטיביים הקשורים לחושינו ואל מעבר לביצוע ציווייהם של בני-אדם אחרים, אז לא יהיה דבר שיקבע עבורנו מלבד אנו עצמנו. עלינו לפעול מתוך אימפולס שאנו קובעים לעצמנו ואינו נקבע על-ידי שום דבר אחר. כמובן, אימפולס זה מוגדר באופן מושגי בעולם האידיאות היחיד. אך, בפועל הוא יכול להילקח מתוך עולם זה ולהיות מתורגם למציאות רק על-ידי האדם. רק בבני-האדם עצמם שהמוניזם יכול למצוא בסיס לתרגום אנושי של אידיאות למציאות. לפני שאידיאה הופכת לפעולה, האדם מוכרח לרצות בכך תחילה. לכן, מקורו של רצון כזה הוא בבני-האדם עצמם. כך, בני-האדם הם הקובעים הסופיים של פעולותיהם. הם חופשיים.

תוספת למהדורה החדשה (1918)

1) החלק השני של ספר זה שאף להראות שאת החירות יש למצוא בממשות הפעולה האנושית. לשם כך היה צורך לבודד מתוך התחום כולו של הפעולות האנושיות את אותם היבטים שבהם ניתן לדבר על חירות מתוך התבוננות-עצמית בלתי-משוחדת. אלה הן פעולות המממשות אינטואיציות מוסריות. פעולות אחרות, כאשר הן נבחנות ללא דעה משוחדת, לא ניתן לכנותן חופשיות. עם זאת, דווקא דרך התבוננות-עצמית בלתי-משוחדת, עלינו להתייחס לעצמנו כמצוידים היטב להתקדמות לאורך הנתיב המוביל אל אינטואיציות אתיות ומימושן. אבל, התבוננות בלתי-משוחדת זו של הטבע האנושי האתי, בפני עצמו, אינה יכולה להציע מסקנה סופית ביחס לחירות. כי, אילו החשיבה האינטואיטיבית עצמה נבעה מישות אחרת כלשהי – אילו מהותה שלה לא הייתה מבוססת על עצמה – אז, תודעת החירות הנובעת מהמוסריות, הייתה מוכחת כאשליה. ברם, החלק השני של ספר זה נתמך על-ידי חלקו הראשון. החלק הראשון מציג חשיבה אינטואיטיבית כפעילות רוחית פנימית של הישות האנושית, שאפשר להתנסות בה. אך, הבנת מהות זו של החשיבה מתוך התנסות, מקבילה להכרת חירותה של החשיבה האינטואיטיבית. אם אדם יודע שחשיבה זו היא חופשית, אז הוא גם יראה את תחום הרצון שלו ניתן לייחס את החירות. נתייחס לפעולות אנושיות כחופשיות, אם על בסיס מפגש פנימי ישיר ביכולתנו לשייך ישות המבוססת על עצמה להתנסות בחשיבה אינטואיטיבית. אלה שאינם יכולים לעשות זאת, לא יוכלו גם למצוא נתיב, שלא ניתן להפריכו, לקבלת החירות. ההתנסות המודגשת כאן מוצאת מתוך תודעה את החשיבה האינטואיטיבית המתקיימת גם מעבר לתודעה. עם זאת, היא מגלה את החירות כמאפיין של פעולות הנובעות מהאינטואיציות של התודעה.

2) תוכנו של ספר זה מבוסס על חשיבה אינטואיטיבית, שאפשר להתנסות בה באופן רוחי טהור, ובאמצעותה – במהלך פעולת ההכרה – כל רושם ממוקם במציאות. לא הייתה כוונה להציג דבר מעבר למה שאפשר לסקור מתוך התנסות בחשיבה אינטואיטיבית. אך, עלינו גם להדגיש את סוג העיצוב המחשבתי שהתנסות בחשיבה דורשת. היא דורשת שלא נכחיש את החשיבה האינטואיטיבית כהתנסות המבוססת על

עצמה בתוך תהליך ההכרה. היא אף דורשת שנכיר בכושרה, בהקשר עם רשמים, לחוות את המציאות, במקום לחפשה רק בעולם משוער מחוץ להתנסות, שלעומתו הפעילות האנושית של החשיבה תהיה סובייקטיבית בלבד.

כאן, אם כן, החשיבה מאופיינת כיסוד שדרכו אנו, כבני-אדם, חודרים באופן רוחי את המציאות (ואין לבלבל השקפת עולם זו, המבוססת על התנסות בחשיבה, עם רציונליזם גרידא). אך, מצד שני, מתוך הרוח הכללית של תיאור זה נובע שאפשר להתייחס ליסוד ההתרשמות כממשי עבור ההכרה האנושית רק אם הוא נתפס בחשיבה. האפיון של משהו כמציאות אינו יכול להתרחש מחוץ לחשיבה. לכן, אל לנו להניח שהתרשמות חושית היא הערובה היחידה למציאות. אנו יכולים רק להמתין לרשמים המופיעים במהלך חיינו. השאלה היחידה היא: האם יכולים אנו, מנקודת-המבט של החשיבה הנחוית באופן אינטואיטיבי בלבד, להמתין להתרשמות לא רק של מה שהינו חושי, אלא גם של מה שהינו רוחי? אכן, אנו יכולים להמתין לכך. כי, גם אם, מצד אחד, חשיבה הנחוית באופן אינטואיטיבי היא תהליך פעיל המבוצע בתוך הרוח האנושית, הרי מצד שני, היא גם רושם רוחי הנתפס בלי איבר חישה חושי. זהו רושם שבו המתרשם עצמו פעיל; וזוהי פעילות של עצמיות האדם הנקלטת באותו זמן. בחשיבה אינטואיטיבית, בני-אדם מועברים גם אל עולם רוחי כמתרשמים. מה שמתקרב אלינו באותו עולם כרושם, באותה דרך כמו העולם הרוחי של חשיבתנו, אנו מכירים כעולם של התרשמות רוחית. עולם התרשמות זה מתייחס לחשיבה כפי שמתייחס עולם ההתרשמות החושי בצד חושינו. ברגע בו אנו מתנסים בו, עולם ההתרשמות הרוחי אינו יכול להיות זר לנו כבני-אדם, כי בחשיבה האינטואיטיבית יש לנו כבר התנסות בעלת אופי רוחי טהור. כמה מכתביי המאוחרים דנים בעולם כזה של התרשמות רוחית. ספר זה, חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות הוא הבסיס הפילוסופי שלהם. בספר זה, נעשה ניסיון להראות שההתנסות בחשיבה, בהיותה מובנת כהלכה, מהווה כבר התנסות ברוח. לכן, נראה לי שמי שיכול לסגל לעצמו ברצינות את נקודת-המבט של ספר זה, לא יעצר בטרם ייכנס לעולם ההתרשמות הרוחי. כמובן, מה שמתואר בספריי המאוחרים יותר אינו יכול להיגזר – להיות מוסק – מתוך תוכנו של ספר זה. אך, תפיסה חיה של מה שכוון אליו בספר באמצעות חשיבה אינטואיטיבית יוביל באופן טבעי לכניסה חיה אל תוך עולם ההתרשמות הרוחי.

נספח א' (1918)

טענות פילוסופיות, אשר הועלו מיד עם הופעתו של ספר זה, הובילו להוספת הדיון הקצר הבא למהדורה חדשה זו. אני יכול לשער שישנם קוראים המתעניינים בתכניו האחרים של ספר זה, ואשר יתייחסו לדברים הבאים כמארג מושגים מיותר, זר ומופשט. הם יכולים לוותר על קריאת דיון קצר זה. אך, בעיון פילוסופי של העולם צצות בעיות שמקורן יותר בדעות קדומות מסוימות של הוגים מאשר במהלכה הטבעי של החשיבה האנושית עצמה. נראה לי שהנושאים האחרים הנדונים בספר זה, מציגים משימה הנוגעת לכל ישות אנושית השואפת לבהירות ביחס לטבע היסודי של בני-האדם והקשר שלהם לעולם. ברם, הדברים שלהלן עוסקים יותר בשאלה שפילוסופים מסוימים דנים בה בכל דיון בדברים המתוארים בספר זה. הסיבה לכך היא שאותם פילוסופים יצרו לעצמם קשיים מסוימים, שאינם קיימים בדרך-כלל. אם נתעלם לגמרי מבעיות אלה, בני-אדם מסוימים ימהרו להאשים בחובבנות וכיוצא בזה. ותתפשט הדעה שלא התמודדתי די הצורך עם ההשקפות שלא דנתי בהן בספר עצמו.

השאלה שאליה אני מתייחס היא: ישנם הוגים הסבורים שקושי מיוחד עולה כאשר שואפים להבין כיצד חיי הנפש של אדם אחר יכולים להשפיע על נפשו של הזולת (של המתבונן). הם אומרים: "העולם המודע שלי חתום בתוכי, כפי שכל עולם מודע אחר חתום בתוך עצמו. איני יכול לראות את עולם התודעה של אדם אחר. כיצד, אם כן, יכול אני לדעת ששנינו נמצאים באותו עולם?" אלה הדוגלים בהשקפת-העולם האומרת שאפשר להקיש, מתוך העולם המודע, את קיומו של עולם לא-מודע, שלעולם לא יוכל להיעשות מודע, מנסים לפתור קושי זה באמנם: "העולם המצוי בתודעתי הוא מייצגו של עולם ממשי בתוכי, שאיני יכול להגיע אליו באופן מודע. בעולם ממשי זה, שאינו מוכר לי, טמונים הגורמים של עולמי המודע. גם ישותי הממשית שלי, שבאופן דומה יש לי ממנה רק מייצג בתודעתי, מתקיימת שם. אך, עולם ממשי זה כולל גם את הישות היסודית של בני-אדם אחרים. עתה, מה שאדם אחר מתנסה בו בתודעה, תואם למציאות בישותו היסודית של אותו אדם שאינה תלויה בתודעה זו. ישותו של האדם פעילה בתחום שאינו יכול להפוך מודע, התחום של ישותי הלא-מודעת בהכרח. זה דרך אותו תחום שנוצר בתודעתי מייצג של מה שקיים בתודעה שאינה תלויה כלל בהתנסותי המודעת." אנו יכולים לראות שעולם משוער, שאינו נגיש להתנסות מודעת, מתווסף כאן אל העולם הנגיש לתודעתי. אחרת, פילוסופים אלה סבורים, היינו נאלצים לטעון שהמציאות החיצונית כולה שנראית ניצבת בפניי, היא רק עולם תודעתי, ודבר זה היה מוביל לאבסורדיות – סוליפיסטית – שגם בני-אדם אחרים קיימים רק בתודעתי.

אפשר יהיה להבהיר שאלה זו אשר הועלתה על-ידי זרמים אפיסטמולוגיים מודרניים מסוימים, אם ננסה לסקור את הנושא מנקודת-מבטה של התבוננות בעלת אופי רוחי שתוארה בספר זה. מה, אם כן, ניצב

בפניי כאשר אני עומד מול אדם אחר? אני מסתכל במה שגלוי באופן ישיר. זוהי ההופעה החושית, הגופנית, של האדם האחר, הנתונה לי כרושם, ואולי גם הרושם הקולי של מה שאדם זה אומר וכן הלאה. איני רק בוהה בכל זה; אלא, זה דווקא מניע את פעילות חשיבתי. בכך שאני ניצב לפני האדם האחר ובאמצעות החשיבה, הרושם נעשה, במידה מסוימת, שקוף לגבי הנפש. כאשר אני תופס את הרושם באמצעות החשיבה, אני נאלץ לומר לעצמי שהוא אינו כלל מה שמופיע בפני החושים החיצוניים. במה שנתון באופן ישיר, התופעה החושית מגלה משהו נוסף שאינו ישיר. הצגתה בפניי היא, באותו זמן, היעלמותה כתופעה חושית גרידא. אך, מה שהיא מגלה במהלך היעלמות זו, מאלץ אותי, כישות חושבת, לכבות את חשיבתי במהלך פעילותה ולהחליפה בחשיבתו שלו. אני תופס חשיבה אחרת זו בחשיבתי שלי כהתנסות, כפי שאני עושה עם חשיבתי שלי. באמת קלטתי את חשיבתו של האדם האחר. הרושם המיידני, הכבה כהופעה חושית, נתפס באמצעות חשיבתי, וזהו תהליך המתקיים כולו בתוך תודעתי, שבה חשיבתי מוחלפת בחשיבתו של האדם האחר. באמצעות כיוויה העצמי של ההופעה החושית, מושהית למעשה ההפרדה בין שני תחומי התודעה. בתודעתי, הדבר מתבטא בכך שבחוויתי את תוכן התודעה של האדם האחר, אני חווה את תודעתי שלי במידה קטנה כל כך, כמו שאני חווה אותה בשינה חסרת-חלומות. כפי שתודעת-היום שלי כבויה במהלכה של שינה חסרת-חלומות, כך גם תוכן תודעתי שלי כבוי בקולטי את תוכן תודעתו של אדם אחר. האשליה כאילו לא כך הדבר, ממשיכה להתקיים כי, ראשית, כאשר קולטים אדם אחר, מה שמחליף את תוכן תודעתי שלי אינו חוסר-תודעה (כמו בשינה), אלא דווקא תוכן תודעתו של האדם האחר; ושנית, תדירות ההתחלפות בין כיווי תודעתי שלי והדלקתה מחדש גבוהה מכדי שאפשר יהיה להבחין בהם בדרך-כלל. את הבעיה בשלמותה בלתי-אפשרי לפתור באמצעות תבניות מושגיות מלאכותיות, המקישות, ממה שהינו מודע, דברים אחרים שלעולם אינם יכולים להיות מודעים. היא מוכרחה להיפתר באמצעות התנסות אמיתית במה שנובע מאיחודם של חשיבה ורשמים. דבר זה נכון לשאלות רבות המופיעות בספרות הפילוסופית. ההוגים מוכרחים לחפש אחר הנתיב המוביל אל התבוננות בלתי-משוחדת, הנוטה אל הרוח, אך במקום לעשות זאת הם מציבים תבנית מושגית מלאכותית אל מול המציאות.

בחיבור מאת אדוארד פון הרטמן, שאלות אחרונות באפיסטמולוגיה ומטפיסיקה, ספרי מסווג עם יצירות פילוסופיות המבוססות על 'מוניזם אפיסטמולוגי'. פון הרטמן דוחה נקודת-מבט זו כבלתי-אפשרית מהסיבה הבאה.

על-פי דרך החשיבה שהוא מפתח במאמר שלו, ישנן רק שלוש נקודות השקפה אפיסטמולוגיות אפשריות. אנו יכולים להישאר בנקודת ההשקפה הנאיבית המתייחסת לתופעות כדברים ממשיים הקיימים מחוץ לתודעה האנושית. במקרה זה, חסרה לנו מודעות ביקורתית. לא היינו מודעים לכך שתוכן התודעה הוא, ככלות הכול, רק תודעתנו שלנו. לא היינו רואים שאנו בעצם עוסקים, לא ב'שולחן לכשעצמו', אלא רק באובייקט של תודעתנו שלנו. מי שנשאר בנקודת-מבט זו, או חוזר אליה לאחר עיון מחשבתני, הוא

ריאליסט נאיבי. אך, לנקודת-מבט זו אין בסיס, כי היא לא מצליחה לראות שלתודעה אין גישה אל אובייקטים הנמצאים מחוצה לה.

לחלופין, ביכולתנו לסקור את המצב ולהבינו במלואו. במקרה זה, אנו נעשים אידיאליסטים טרנסצנדנטליים. ככאלה, עלינו לשלול שדבר כלשהו מ'הדבר-לכשעצמו' יוכל לחזור אי-פעם את התודעה האנושית. אך, בדרך זו, אילו היינו עקביים במידה מספקת, לא היינו יכולים להינצל מאשלייתיות מוחלטת. העולם הניצב לפנינו היה משתנה לסך אובייקטים של תודעה; אכן, אובייקטים של תודעתנו שלנו. והיינו נאלצים, באופן אבסורדי, לחשוב על בני-אדם אחרים כקיימים רק בתוכן תודעתנו שלנו.

רק נקודת-ההשקפה השלישית של פון הרטמן אפשרית: העמדה של ריאליזם טרנסצנדנטלי. נקודת-מבט זו מניחה שישנם 'דברים-לכשעצמם', אך הם אינם יכולים להפוך להתנסויות ישירות של תודעה. דברים-לכשעצמם גורמים לאובייקטים של התודעה להופיע מתוך תחום הנמצא מעבר לתודעה האנושית, אך בדרך שאינה חודרת את התודעה. אנו יכולים להגיע ל'דברים-לכשעצמם' רק על-ידי היקש מתוכן תודעתנו, שבאמצעות תמונות מנטליות בלבד, הוא סוג ההתנסות היחיד שלנו.

פון הרטמן טוען ש'מוניזם אפיסטמולוגי' – כך הוא מתאר את השקפתי – מוכרח באמת לקבל אחת משלוש נקודות ההשקפה שלו. הוא טוען שמוניזם כזה אינו מצליח לעשות זאת רק מפני שהוא אינו מסיק את המסקנות הנכונות מהנחות-היסוד שלו. הוא ממשיך ואומר:

אם אדם רוצה לגלות לאיזו עמדה אפיסטמולוגית שייך מוניסט אפיסטמולוגי לכאורה, הרי שיש להציג בפניו שאלות מסוימות ולא לצו לענות עליהן. כי, מרצונו לא תהיה לו נטייה לבטא עצמו בנקודות אלה, והוא אף ינסה בכל דרך להתחמק מלהשיב על שאלות ישירות, כי כל תשובה תבטל את טענת המוניזם האפיסטמולוגי שהוא מהווה נקודת-מבט שונה משלוש האחרות.
שאלות אלה הן:

1) האם הדברים בקיומם **רציפים** או **מקוטעים**? אם התשובה היא 'רציפים', הרי שאנו עוסקים באיזושהי צורה של ריאליזם נאיבי. אם התשובה היא 'מקוטעים', הרי זהו אידיאליזם טרנסצנדנטלי. אבל אם התשובה היא שהם רציפים מצד אחד (כתכנים של תודעה מוחלטת או כתמונות מנטליות לא-מודעות או כאפשרויות של התרשמות), ומקוטעים מצד שני (כתכנים של תודעה מוגבלת), הרי זהו ריאליזם טרנסצנדנטלי.

2) אם שלושה בני-אדם יושבים ליד שולחן, כמה **מקרים של שולחנות** קיימים כאן? מי שעונה 'אחד' הוא ריאליסט נאיבי; מי שעונה 'שלושה' הוא אידיאליסט טרנסצנדנטלי, אך מי שעונה 'ארבעה' הוא ריאליסט טרנסצנדנטלי. כמובן, דוגמה זו מניחה מראש שאנו יכולים לשלב תחת הכותרת המשותפת 'מקרים של שולחנות' דברים שונים לגמרי כמו השולחן האחד כדבר-לכשעצמו, ושלושת השולחנות כאובייקטים הנתונים להתרשמות בשלוש התודעות. אם נראה הדבר כנטילת חירות גדולה מדי, הוא ישיב 'אחד ושלושה' במקום 'ארבעה'.

3) אם שני אנשים בלבד נמצאים יחדיו בחדר אחד, כמה מקרים של אותם אנשים קיימים? מי שעונה 'שניים' הוא ריאליסט נאיבי; מי שעונה 'ארבעה' (כלומר אני ואדם אחר בכל אחת משתי התודעות) הוא אידיאליסט טרנסצנדנטלי; אך, מי שעונה 'שישה' (כלומר שני אנשים כדברים-לכשעצמם וארבעה אנשים כאובייקטים של תמונות מנטליות בשתי התודעות) הוא ריאליסט טרנסצנדנטלי.

מי שרצה להוכיח שמוניזם אפיסטמולוגי הוא נקודת-מבט שונה משלוש אלה, מוטל עליו לתת תשובה שונה לכל אחת משלוש השאלות; אך, איני יודע מה תשובות אלה יכולות להיות.

התשובות של הספר *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות* צריכות להיות הבאות:

1) אלה התופסים רק את תכני-הרושם של הדברים ומתייחסים אליהם כמציאות, הם ריאליסטים נאיביים. הם אינם מבינים שאפשר להתייחס אל **אותם תכנים-של-רושם** כקיימים רק כל עוד הם נתונים להתבוננות, ולכן מה שניצב לפנינו מוכרח להיחשב כמקוטע. אך, ברגע בו אנו מודעים לכך שהמציאות קיימת רק ברשמים חדורי-חשיבה, אנו מגיעים לתובנה שתוכן-ההתרשמות המופיע כמקוטע, אם הוא חדור במה שמעובד בחשיבה, מתגלה כרציף. לכן, מה שאנו מוכרחים להתייחס אליו כרציף הוא תוכן-ההתרשמות אשר נתפס בחשיבה הנחוית באופן ישיר, ומתוכו רק מה שנקלט יש להתייחס אליו כמקוטע אילו היה ממשי (וזה אינו המקרה).

2) כאשר שלושה אנשים יושבים ליד שולחן, כמה מקרים של שולחנות קיימים? קיים רק **שולחן אחד**. אך **כל עוד** שלושת האנשים רוצים להישאר עם תמונות-הרושם שלהם, עליהם לקבל שתמונות-רושם אלה אינן מהוות מציאות בשום אופן. ברגע בו הם עוברים לשולחן כפי שנתפס בחשיבתם, **המציאות האחת** של השולחן מתגלה להם. הם מאוחדים באותה מציאות עם שלושת תוכני התודעה שלהם.

3) אם שני אנשים נמצאים יחדיו בחדר אחד, כמה מקרים של אנשים קיימים? קרוב לוודאי שאין שישה – אפילו לא במובן של ריאליסטים טרנסצנדנטליים – אלא רק שניים. עם זאת, בהתחלה לכל אחד מהם הייתה תמונת-רושם לא-ממשית של עצמו ושל האדם האחר. ישנן ארבע **תמונות** כאלה, ודרך קיומן בחשיבתם של שני אנשים אלה, המציאות נתפסת. בפעילות חשיבתית זו, כל אדם יוצא אל מעבר לתחום תודעתו שלו; בו, מתחיה תודעתו שלו וכן תודעתו של האחר. ברגעים אלה של התחיות, שני האנשים אינם מסוגרים בתוך תודעתם יותר משהם מסוגרים בה במהלך השינה. אבל, ברגעים האחרים, התודעה של ההתמזגות עם האחר מופיעה מחדש, כך שבהתנסות בחשיבה התודעה של כל אדם תופסת הן את עצמה והן את תודעתו של האדם האחר. אני יודע שריאליסט טרנסצנדנטלי היה מכנה זאת חזרה אל ריאליזם נאיבי. עם זאת, כפי שכבר ציינתי בספר זה, ריאליזם נאיבי מוצדק במקרה שבו מתנסים בחשיבה. ריאליסטים טרנסצנדנטליים אינם חווים בשום אופן את פני הדברים האמיתיים בתהליך ההכרה; הם מתנתקים ממנו על-ידי מארג מחשבות ומסתבכים בתוכו. גם את המוניזם המופיע בספר זה, *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות*, אין לכנות 'אפיסטמולוגי'. אם רוצים לתת לו שם, יש לכנותו 'מוניזם של

מחשבה'. כל זה לא הובן על-ידי אדוארד פון הרטמן. הוא לא עסק בפרטים המוצגים בספרי, אלא טען שניסיתי לאחד את הפאנלוגיזם ההגליאני האוניברסלי עם הפנומנליזם האינדיבידואליסטי של יום. למעשה, לספר *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות*, אין שום קשר עם שתי השקפות אלה, שהוא אמור לחבר כביכול. (זוהי גם הסיבה לכך שלא יכולתי לדון, למשל, ב'מוניזם האפיסטמולוגי' של יוהאנס רמקה. נקודת-המבט של הספר *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי: פילוסופיה של חירות*, שונה לחלוטין ממה שפון הרטמן ואחרים מכנים 'מוניזם אפיסטמולוגי').

נספח ב' (1918)

הקטע שלהלן כולל את עיקרי הדברים מתוך מה שהיה סוג של 'מבוא' למהדורה הראשונה. אני מביא אותם כאן כנספח, לא משום שאין להם קשר ישיר עם תכניו של הספר, אלא משום שהם מציגים את הלך-המחשבה שמתוכו כתבתי את הספר לפני עשרים וחמש שנה. היות שחוזרת ונשנית הדעה שעליי לסלק כמה מכתביי המוקדמים לטובת כתביי המאוחרים יותר על מדע הרוח, איני רוצה לסלקו בשלמותו.⁶¹

תקופתנו רוצה להוציא את האמת רק מתוך מעמקי הישות האנושית. מבין שני הנתיבים הידועים של שילר,⁶² תקופתנו מעדיפה דווקא את השני:

שנינו מבקשים אחר האמת; אתה – בחיים החיצוניים, אני – בלב פנימה,

ושנינו בטוחים שנמצא אותה.

אם העין בריאה היא, את הבורא היא פוגשת בחוץ;

אם הלב בריא הוא, את העולם הוא משקף בפנימיות.

אמת הבאה אלינו מבחוץ נושאת תמיד חותם של אי-ודאות. אנו רוצים להאמין רק במה שמופיע לכל

אחד ואחד מאתנו בפנימיותו כאמת.

רק האמת יכולה לטעת בנו ודאות בפיתוח כוחותינו האינדיבידואליים. מי שמתייסר בספקות, כוחות

אלה נפגעים. בעולם של חידות, בני-אדם אינם יכולים למצוא מטרה לפעילותם.

איננו רוצים עוד רק להאמין; אנו רוצים לדעת. אמונה דורשת הכרה באמיתות שאיננו מבינים עד

תום. אך, מה שאיננו מבינים לגמרי, יוצא נגד היסוד האינדיבידואלי בתוכנו הרוצה לחוות כל דבר בתמציתו

הפנימית העמוקה ביותר. הידיעה היחידה אשר מספקת אותנו היא זו שאינה כפופה לשום כלל חיצוני, אלא

נובעת מחייה הפנימיים של האישיות.

איננו רוצים גם בידע אשר קפא אחת ולתמיד בכללים אקדמיים, נשתמר בארכיונים ותקף לתמיד. אנו

רואים את עצמנו רשאים להתחיל מהתנסויותינו הקרובות ביותר, מחיינו המידיים ומשם להתעלות אל

ההכרה של היקום כולו. אנו שואפים לידיעה מסוימת, כל אחד ואחד מאתנו בדרכו שלו.

גם לימוד המדע אינו צריך לקבל צורה שבה ההכרה בו היא עניין של כפייה בלי תנאים. איש מאתנו

לא היה מכתיר מאמר מדעי בכותרת שפיכטה נתן: דין וחשבון ברור לחלוטין לציבור הרחב על הטבע האמיתי

⁶¹ רק משפטי הפתיחה של מבוא זה (במהדורה הראשונה) סולקו לגמרי; היום, הם לא נראים לי הכרחיים. אך, נראה לי הכרחי לומר את יתר הדברים גם כיום, למרות – ולמעשה בגלל – החשיבה של מדעי הטבע אצל בני דורנו. (הערת המחבר).

⁶² יוהאן כריסטוף פרידריך פון שילר (1759-1805). מחזאי, פילוסוף של האסתטיקה ומבקר גרמני דגול. (תוספת המתרגם לאנגלית).

של הפילוסופיה החדשה ביותר. ניסיון להכריח קוראים להבין. כיום, איש אינו צריך להיות במצב בו נכפה עליו להבין. כמו-כן, איננו דורשים לא הכרה ולא הסכמה מאלה שאינם מונעים לדעה נתונה מתוך צורכיהם האינדיבידואליים והמיוחדים. איננו רוצים לדחוס ידע בישות האנושית, גם לא בישות אנושית לא-מפותחת, ילד; אלא, ננסה לפתח את יכולותיו של הילד כך שלא ייאלץ עוד להבין, אלא ירצה להבין.

איני שוגה באשליות ביחס למאפיין זה של תקופתי. אני יודע עד כמה שולט האוטומטיזם, המשולל אינדיבידואליות. אך, אני גם מודע לכך שרבים מבני דורי שואפים לכוון את חייהם בכיוון שהצעתי כאן. ברצוני להקדיש להם ספר זה. הוא אינו אמור להוביל לנתיב 'האפשרי היחיד' אל האמת, אלא לתאר את הנתיב אותו לקח אדם שהאמת מהווה עבורו עניין מרכזי.

בהתחלה, מוביל טקסט זה דרך תחומים מופשטים, שבהם החשיבה מוכרחה לקבוע קווי-מתאר חדים כדי להגיע לעמדות יציבות. אך, הקורא מובל גם ממושגים יבשים אל החיים הממשיים. אני משוכנע לחלוטין שהאדם מוכרח גם לשאת את עצמו אל תוך התחום הנעלה של המושגים, אם ברצונו להתנסות בכל היבטיו של הקיום. מי שיודע רק את הנאות החושים, אינו יודע באמת את חלקם הנעים ביותר של החיים. חכמי המזרח נותנים לתלמידיהם לחיות שנים של פרישות וסגפנות בטרם יחלקו עמם את הידע שלהם. המערב אינו דורש עוד תרגילים דתיים או סגפנות כדי לרכוש ידע, אך הוא כן דורש נכונות לסגת לזמן קצר מהרשמים המיידיים של החיים ולחדור את עולם החשיבה הטהורה.

תחומי החיים רבים. לכל אחד ואחד מהם מתפתחים מדעים ייחודיים. אך, החיים עצמם הם אחדות, וככל שהמדעים ימשיכו להתעמק בחריצות בתחומים נפרדים, כך הם ימשיכו להתרחק מראיית העולם כשלמות חיה. מוכרח להיות סוג של ידע המחפש, במדעים הנפרדים, אחר היסודות שישבו את בני-האדם אל החיים המלאים. באמצעות תובנותיו, רוצה המדען-המומחה להיות מודע לעולם ולדעת כיצד הוא פועל. בספר זה, המטרה היא פילוסופית: על המדע עצמו להפוך חי באופן אורגני. המדעים הנפרדים מהווים מבוא למדע שאנו מנסים לרכוש כאן. קשר דומה מתקיים באמנויות. מלחין עובד על בסיסה של תורת הלחנה, שהיא סיכום כל מה שאדם צריך לדעת כדי שיוכל להלחין. בהלחנה, חוקי ההלחנה משרתים את החיים, את המציאות. בדיוק באותה דרך, הפילוסופיה היא אמנות. כל הפילוסופים האמיתיים היו אמנים בתחום המושגים. עבורם, אידיאות אנושיות הפכו לחומרים אמנותיים ושיטות מדעיות – לשיטה אמנותית. בכך, החשיבה המופשטת מגיעה לחיים אינדיבידואליים ממשיים. אידיאות הופכות לכוחות-חיים. אז איננו רק יודעים אודות הדברים, אלא הופכים את הידיעה לאורגניזם ממשי, השולט בעצמו. תודעתנו הממשית והפעילה נשאה עצמה אל מעבר לקליטה סבילה בלבד של אמיתות.

כיצד פילוסופיה כאמנות מתייחסת לחירות האנושית, מהי חירות והאם אנו לוקחים חלק, או יכולים לקחת חלק בה – זהו הנושא העיקרי של ספרי. כל הדיונים המדעיים האחרים כלולים רק משום שבסופו של

דבר הם שופכים אור (לדעתי) על שאלות אנוש מיידיות ביותר אלה. דפים אלה מיועדים להציע פילוסופיה של חירות.

אלמלא שאף להעלות את ערך הקיום של אישיות האדם, כל מדע לא היה מהווה דבר מלבד סיפוקה של סקרנות סרק. המדעים משיגים את ערכם האמיתי רק על-ידי הצגת המשמעות האנושית של תוצאותיהם. המטרה הסופית של אינדיבידואל אינה יכולה להיות טיפוח של כושר נפשי יחיד בלבד. מטרתו הסופית מוכרחה להיות פיתוחם של כל הכשרים הרדומים בתוכנו. לידע יש ערך רק אם הוא תורם לפיתוח הכוללני של הטבע האנושי בשלמותו.

לכן, ספר זה מפרש את הקשר בין המדע והחיים לא במובן שבני-האדם מוכרחים לקוד בפני אידיאה ולהקדיש את כוחותיהם לשירותה, אלא במובן שאנו תופסים חזקה על עולם האידיאות כדי להשתמש בהן להגשמת מטרותינו האנושיות, החורגות אל מעבר למטרותיו של מדע בלבד.

עלינו להיות מסוגלים להתמודד עם אידיאה בעודנו מתנסים בה; אחרת, נהיה משועבדים לה.

* * *

רשימת ספרים בהוצאת בדולח

רשימת הספרים בהוצאת בדולח מופיעה באתר:

<https://bdolah-books.wixsite.com/bdolah-books>