

# רודולף שטיינר

## חידות הפילוסופיה

כרך ראשון

[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](mailto:bdolah.books@gmail.com) קובץ זה אינו למכירה ו/או למסחר בכל דרך שהיא.



"מי שרוצה לראות את תולדות התפתחותה של החשיבה האנושית מנקודת-מבט פורה, מוכרח להיות מסוגל להתפעל מגדולתה של אידיאה בעידן אחד ועם זאת להיות מסוגל להפיק את אותה התלהבות בהתבוננות באידיאה זו בעודה חושפת את הפגם שבה בתקופה מאוחרת יותר. עליו גם להיות מסוגל לקבל את המחשבה שדרך החשיבה שבה הוא עצמו דבק, תוחלף בעתיד באחת שונה לחלוטין. מחשבה זו לא צריכה להטותו מהכרה מלאה ב'אמת' ההשקפה שהוא רכש לעצמו. מבנה תודעה הנוטה להאמין שמחשבות מזמנים מוקדמים יותר אשר סווגו כ'פגומות' והוחלפו על-ידי 'המושלמות' של העידן הנוכחי, אינו מסייע בהבנת האבולוציה הפילוסופית של המין האנושי."

(מתוך: *חידות הפילוסופיה*, הקדמה למהדורת 1918)

- רודולף שטיינר -

# THE RIDDLES OF PHILOSOPHY

By Rudolf Steiner

GA-18

תרגום מאנגלית ועריכה: מוריס איטה

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](mailto:bdolah.books@gmail.com)



# תוכן עניינים

[הקדמה למהדורת 1923](#)

[הקדמה למהדורת 1918](#)

[הקדמה למהדורת 1914](#)

## כרך ראשון

[1. מחשבות מנחות על שיטת הצגת הדברים](#)

[2. תפיסת-העולם של ההוגים היוונים](#)

[3. חיי החשיבה מתחילת העידן הכריסטיאני עד יוהן סקוטוס אריאוגנה](#)

[4. תפיסות-העולם של ימי-הביניים](#)

[5. תפיסות-העולם על אבולוציית החשיבה בעידן המודרני](#)

[6. העידן של קאנט וגיתה](#)

[7. יצירות המופת של תפיסות עולם וחיים](#)

[8. תפיסות-עולם ריאקציוניות](#)

[9. תפיסות-עולם קיצוניות](#)

## הקדמה למהדורת 1923

לרגל הוצאת המהדורה השנייה בשנת 1914, בהרחיבי את ספרי תפיסות עולם וחיים במאה התשע-עשרה, נולד ספר זה, *חידות הפילוסופיה*. כוונתי להציג בו את אותם יסודות של תפיסות-עולם המופיעים מבחינה היסטורית ומניעים את המתבונן המודרני בחידות אלה להתנסויות בעלות עומק רב יותר של תודעה, כאשר הוא נתקל ברגשות שנחוו על-ידי ההוגים בעבר. העמקה כזו של רגשות גורמת סיפוק עמוק למי שעסוק במאבק פילוסופי. מה שהוא שואף אליו ברוחו שלו, מתחזק מעצם העובדה שהוא רואה כיצד מאמץ זה התעצב אצל הוגים בעבר, להם העניקו החיים השקפות אשר עשויות להיות קרובות או רחוקות מהשקפותיו. בדרך זו, כוונתי בספר זה היא לשרת את אלה הזקוקים להצגת התפתחות הפילוסופיה כתוספת לנתיבי החשיבה שלהם. תוספת כזו תהיה בעלת ערך לכל מי ששואף, בשיטת החשיבה שלו, לחוש עצמו מאוחד עם העבודה האינטלקטואלית של המין האנושי והיה רוצה לראות ששורשיה של עבודת מחשבותיו נמצאים בצורך אוניברסלי של הנפש האנושית. הוא יוכל לתפוס זאת כאשר יאפשר ליסודות החיוניים של תפיסות-העולם ההיסטוריות להתגלות בפניו.

ברם, עבור מתבוננים רבים, להצגה מסוג זה יש השפעה מדכאת. היא גורמת לספק לפלוש אל תוך רוחם. הם רואים הוגים מהעבר שסותרים את קודמיהם ומופרכים על-ידי הבאים אחריהם. בתארי תהליך זה, כוונתי היא להראות כיצד היבט מדכא זה מסולק על-ידי יסוד אחר. הבה נתייחס לשני הוגים. במבט ראשון, הסתירה בין מחשבותיהם מכה בנו בצורה כואבת. עתה, נבחן את המחשבות האלה מקרוב. אנו מגלים ששני ההוגים מכוונים את תשומת-לבם אל תחומים שונים לחלוטין של העולם. נניח שהוגה אחד פיתח בתוכו את הלך-הנפש המתרכז באופן כזה שמחשבות מתגלות באריגה הפנימית של הנפש. עבורו, כיצד תהליכי-נפש פנימיים אלה יכולים להפוך מכריעים בהכרה ביחס לטבע העולם החיצוני, מהווה חידה. נקודת-מוצא זו מעניקה גוון מיוחד לחשיבתו כולה. הוא ידבר באופן נמרץ על הפעילות היוצרת של חיי החשיבה. כך, כל אשר הוא יאמר יקבל גוון של אידיאליזם. הוגה שני מפנה את תשומת-לבו אל התהליכים הנגישים לתפיסה חושית חיצונית. תהליכי החשיבה, שבאמצעותם הוא מחזיק במאורעות חיצוניים אלה בתפיסה הכרתית, לא נכנסים אל תחום מודעותו. הוא יפנה אל חידות היקום שיציבו אותם בסביבה מחשבתית שבה קרקע העולם עצמו תופיע בצורה כזו שתדמה לעולם החושים.

אם ניגשים למקור ההיסטורי של השקפות-העולם הסותרות עם הנחות מראש הנובעות מנטייה מחשבתית כזו, אזי אפשר להתגבר על ההשפעה הממיתה שיש להשקפות-עולם אלה זו על זו ולהעלות את נקודת-המבט לרמה שממנה הן תופענה תומכות אחת בשנייה.

הגל והקל, בהיותם מוצבים זה לצד זה, יציגו במבט ראשון את הסתירה המושלמת ביותר. כאשר חודרים את הפילוסופיה של הגל, אפשר לצעוד עמו בנתיב שאליו קשור אדם שחי לגמרי במחשבות. הוא חש את היסוד המחשבתי כמשהו המאפשר לו להבין את ישותו שלו כממשית. מול הטבע, עולה בו השאלה על הקשר שבו הוא ניצב עם עולם המחשבות. אפשר לעקוב אחר הלך-הנפש שלו, אם חשים מה מוצדק ופורה באופן יחסי בנטייה מנטלית כזאת. אם יכולים לחזור את מחשבותיו של הקל, אפשר לעקוב אחריו בחלק מן הדרך. הקל יכול לראות רק את אשר החושים תופסים וכיצד זה משתנה. מה שהווה ומשתנה בדרך זו, הוא יכול לקבל כמציאות שלו והוא יהיה שבע-רצון רק כאשר יוכל לכלול את הישות האנושית כולה, כולל פעילותה המחשבית, תחת עיקרון זה של הוויה וטרנספורמציה. עתה, הבה ניתן להקל לראות את הגל כאדם האורג מושגים נבובים חסרי-משמעות, בלי שום קשר למציאות. בהינתן שהגל היה מכיר את הקל, הוא היה רואה בו אדם עיוור לגמרי ביחס למציאות האמיתית. כך, מי שיכול להשתקע בשתי שיטות החשיבה האלה, ימצא בפילוסופיה של הגל את האפשרות לחזק את כוחה של חשיבה פעילה, ספונטנית. בשיטת החשיבה של הקל, הוא ימצא את האפשרות להיות מודע לקשרים בין עיצובים מרוחקים של הטבע הנוטים להעלות שאלות משמעותיות בתודעתו של האדם. בהיותם מוצבים זה לצד זה ומושויים זה לזה בצורה זו, הגל והקל לא יובילו אותנו עוד לספקנות מדכאת, אלא יאפשרו לנו להבין כיצד הנבטים והנצרים של החיים צצים בפניות שונות של היקום.

זוהי הקרקע שבה נמצאים שורשיה של שיטת ההצגה שלי. איני מתכוון להסתיר את הסתירות בתולדות הפילוסופיה, אלא בכוונתי להראות את אשר נשאר תקף למרות הסתירות.

העובדה שבספר זה מתייחסים להגל ולהקל כדי לחשוף את החיובי ולא את השלילי שבהם, יכולה להישפט, לדעתי, כשגויה רק על-ידי מי שאינו מסוגל לראות כמה פורה יכולה להיות גישה זו לחיובי. הרשו לי להוסיף מילים ספורות על משהו שאינו מתייחס לתוכן ספר זה, אך אף-על-פי-כן, קשור אליו. ספר זה משתייך לאותן עבודות שלי שבני-אדם התייחסו אליהן כדי לטעון שהם מצאו סתירות במהלך התפתחותי הפילוסופית. על אף העובדה שאני יודע שהאשמות כאלה לרוב אינן מונעות על-ידי רצון לחפש אחר האמת, אתייחס בכל זאת בקצרה.

ביקורת כזו טוענת שהפרק על הקל עושה רושם שהוא נכתב על-ידי חסיד אדוק של הקל. מי שיקרא באותו ספר את הדברים אשר נאמרו על הגל, ימצא קושי לתמוך בטענה זו. ברם, בהתייחסות שטחית יכול להיראות כאילו אדם שכתב על הקל כפי שעשיתי בספר זה, עבר טרנספורמציה מלאה של רוח כאשר הוציא לאור מאוחר יותר ספרים כמו *ידעת העולמות העילאיים והדרכים לרכישתה*, *מדע הנסתר בקווים כלליים* וכן הלאה.

אך, השאלה נראית באור הנכון רק כאשר זוכרים שעבודותיי המאוחרות יותר, הנראות סותרות את עבודותיי המוקדמות יותר, מבוססות על תובנה רוחית אינטואיטיבית על עולם הרוח. מי שמתכוון לרכוש או

לשמר לעצמו אינטואיציה מסוג זה, מוכרח לפתח את היכולת לדכא את הסימפטיות והאנטיפיות שלו ולהתמסר באובייקטיביות מושלמת למושא התבוננותו. באמת, עליו להיות מסוגל, בהציגו את דרך החשיבה של הקל, להיות ספוג בה לגמרי. בדיוק מהכוח הזה של התמסרות לאובייקט שהוא שואב אינטואיציה רוחית. מקורה של שיטת ההצגה שלי את תפיסות-העולם השונות הוא בנטייתי אל אינטואיציה רוחית. לא היה נחוץ להיכנס אל תוך דרך החשיבה המטריאליסטית רק כדי לבנות תיאוריות על הרוח. עבור אותה מטרה, די להראות את כל הסיבות המוצדקות נגד מטריאליזם ולהציג דרך זו של חשיבה על-ידי חשיפת היבטיה הלא-מוצדקים. אך, כדי להפיק אינטואיציה רוחית, לא ניתן להתקדם בדרך זו. כי, רק כך יתעורר הכושר של הנפש היכול להיות פעיל באינטואיציה רוחית.

נגד זה, עשויות לעלות התנגדויות שעם התייחסות כזו תוכן הספר יאבד את אחדותו. זו אינה דעתי. תיאור היסטורי יהפוך מהימן יותר ככל שהתופעות רשאיות לדבר בעד עצמן. זו אינה יכולה להיות המשימה של הצגה היסטורית ללחום נגד המטריאליזם או לעוותו לכדי קריקטורה, כי במסגרת גבולותיו, הוא מוצדק. נכון להציג באופן מטריאליסטי את אותם תהליכים בעולם שיש להם גורם חומרי. נתעה בדרכנו אם לא נגיע לתובנה שמגיעה כאשר, בעקבנו אחר תהליכים חומריים, אנו מובלים בסופו של דבר לתפיסת הרוח. לחשוב שהמוח אינו תנאי הכרחי לחשיבתנו כפי שהוא קשור לתפיסה חושית, הינו טעות. זו גם טעות להניח שהרוח אינה הבורא של המוח, שדרכו היא מגלה את עצמה בעולם הפיסי על-ידי הפקת מחשבות ועיצובן.

רודולף שטיינר

## הקדמה למהדורת 1918

המחשבות שמהן צמחה הצגת התוכן של ספר זה ואשר יוצרות את תמיכתו הבסיסית, צוינו בהקדמה למהדורת 1914. לדברים שנאמרו אז, ברצוני להוסיף משהו הקשור לשאלה החיה באופן מודע פחות או יותר בנפשו של מי שפונה לקריאת הספר על חידות הפילוסופיה. זוהי שאלת הקשר בין התבוננות פילוסופית ובין החיים המידיים. כל מחשבה פילוסופית שאינה נדרשת על-ידי חיים אלה, נידונה להישאר עקרה גם אם היא תמשוך קוראים ספורים בעלי נטייה עיונית. מחשבה פורה מוכרחה להיות כזו ששורשיה יימצאו בתהליכי ההתפתחות שהמין האנושי ככוליות עבר במהלך האבולוציה ההיסטורית שלו. מי שמתכוון לתאר את תולדות האבולוציה של החשיבה הפילוסופית מכל סוג של השקפה יכול, עבור מטרה זו בלבד, להסתמך על מחשבות כאלה כפי שהן נדרשות על-ידי החיים עצמם. הן חייבות להיות מחשבות שכאשר הן תישאנה אל תוך מהלך החיים, הן תחדורנה את האדם בדרך כזו שהוא ירכוש מהן את האנרגיות היכולות לכוון את הידיעה שלו. הן מוכרחות להפוך ליועצות ותומכות שלו במשימה של הוויית-קיומו. היות שהמין האנושי זקוק למחשבות כאלה, התהוו השקפות-עולם פילוסופיות. אילו אפשר היה לשלוט בחיים בלעדיהן, האדם לא היה מוצא צידוק פנימי לחשוב על **חידות הפילוסופיה**. עידן שאינו רוצה לחשוב מחשבות כאלה, מראה מעצם עובדה זו שהוא אינו חש צורך לעצב את החיים האנושיים בדרך כזו שהם באמת יתגלו בכל הכיוונים על-פי יעדם המקורי. אך, חוסר-נטייה כזה יגרור קנס כבד לתשלום במהלך האבולוציה האנושית. החיים נשארים לא-מפותחים בעינינו כאלה ובני-האדם אינם שמים-לב למצבם החולני, כי הם אינם רוצים להכיר בדרישות הממשיכות להתקיים, אף-על-פי-כן, בהיותן מושרשות עמוק בתוכם והם פשוט נכשלים למלאן. עידן מאוחר יותר מציג את ההשפעה של הזנחה כזאת. הנכדים מוצאים בהיווצרותם של חיים נחותים משהו אשר נגרם בגלל הזנחת הסבים והסבתות. הזנחה זו של העידן הקודם הפכה לחיים פגומים מאוחרים יותר, שבהם הנכדים מוצאים את עצמם מוצבים. בחיים **ככוליות**, הפילוסופיה מוכרחה לשלוט. אפשר לחטוא נגד דרישה זו, אך בלתי-נמנע שחטא זה יוליד את השלכותיו.

עלינו רק להבין את מהלך ההתפתחות של החשיבה הפילוסופית, את קיומן של **חידות הפילוסופיה**, אם יש בנו רגש לחשיבות שיש להתבוננות פילוסופית בתהליכי העולם עבור הוויית-קיום אנושית מלאה ושלמה. מתוך רגש כזה כתבתי על ההתפתחות של חידות הפילוסופיה. ניסיתי להראות, דרך ההצגה של התפתחות זו, שרגש כזה מוצדק באופן פנימי.

נגד רגש זה, כבר מן ההתחלה, תעלה בתודעתם של קוראים מסוימים התנגדות מדכדכת מסוימת שבמבט ראשון נראית מבוססת על עובדה. התבוננות פילוסופית אמורה להיות כורח החיים, אך, אף-על-פי-כן, המאמץ של החשיבה האנושית במהלך התפתחותה אינו מפיק פתרונות מהוקצעים ומוגדרים

לחידות הפילוסופיה. תחת זאת, הם מעורפלים ומעלים סתירות לכאורה. ישנם ניתוחים היסטוריים רבים המנסים להסביר את הסתירות הגלויות באמצעות אידיאות על אבולוציה אשר עוצבו באופן שטחי. הם לא משכנעים. כדי להתמצא בתחום זה, יש להתייחס לאבולוציה ברצינות רבה יותר מאשר בדרך-כלל. יש להגיע לתובנה שלא יכולה להיות מחשבה כלשהי שתהיה מסוגלת לפתור את חידות היקום פעם אחת ולתמיד ובדרך חובקת-כל. כזה הוא טבעה של החשיבה האנושית, שאידיאה שכבר התגלתה, תשתנה במהרה ותהפוך לחידה חדשה. ככל שהאידיאה משמעותית יותר, כך היא תפיק אור רב יותר עבור תקופה מסוימת; ככל שהיא אפופת סוד, כך היא תהפוך מוטלת בספק בעידן הבא.

מי שרוצה לראות את תולדות התפתחותה של החשיבה האנושית מנקודת-מבט פורה, מוכרח להיות מסוגל להתפעל מגדולתה של אידיאה בעידן אחד ועם זאת להיות מסוגל להפיק את אותה התלהבות בהתבוננות באידיאה זו בעודה חושפת את הפגם שבה בתקופה מאוחרת יותר. עליו גם להיות מסוגל לקבל את המחשבה שדרך החשיבה שבה הוא עצמו דבק, תוחלף בעתיד באחת שונה לחלוטין. מחשבה זו אינה צריכה להטותו מהכרה מלאה ב'אמת' ההשקפה שהוא רכש לעצמו. מבנה תודעה הנוטה להאמין שמחשבות מזמנים מוקדמים יותר אשר סווגו כ'פגומות' והוחלפו על-ידי 'המושלמות' של העידן הנוכחי, אינו מסייע בהבנת האבולוציה הפילוסופית של המין האנושי.

ניסיתי להבין את מהלך התפתחותה של החשיבה האנושית על-ידי תפיסת משמעות העובדה שעידן עוקב סותר מבחינה פילוסופית עידן קודם. בדברי ההקדמה בפרק 1, *מחשבות מנחות על שיטת הצגת הדברים*, ציינתי את סוג האידיאות המאפשרות הבנה כזו. האידיאות הן בעלות טבע כזה שהן תיתקלנה בהכרח במידה רבה של התנגדות. בהתוודעות ראשונה, תהיה להן הופעה של משהו שקרה רק לי ורציתי לכפות עתה באופן דמיוני על המהלך כולו של תולדות הפילוסופיה. אף-על-פי-כן, אני יכול רק לקוות שבני-אדם ימצאו שהאידיאות אינן נהגות כאידיאות אשר נהגו מראש ואז הולבשו על ההשקפה של התפתחות פילוסופית, אלא הן הושגו באותה דרך שבה מדען מגלה חוקי טבע. מקורן נמצא בהתבוננות באבולוציה של הפילוסופיה. אין לאיש זכות לדחות את תוצאות ההתבוננות כי הן אינן תואמות לאידיאות שאדם מקבל כנכונות בשל סוג מסוים של נטייה מחשבתית בלי התבוננות. התנגדות לדברים שאני מציג תבסס על הכחשה מתוך אמונה תפלה בקיומם של כוחות בתולדות האנושות המתגלים בעידנים מסוימים ושולטים בייעילות בהתפתחות החשיבה האנושית בדרך הכרחית ובעלת-משמעות. היה עליי לקבל שישנם כוחות כאלה משום שההתבוננות בהתפתחות זו הוכיחה לי את דבר קיומם ומשום שהתבוננות זו הבהירה לי את העובדה שתולדות הפילוסופיה יהפכו למדע רק אם בני-אדם לא יירתעו מההכרה בכוחות מסוג זה.

נראה לי שניתן לרכוש גישה שאפשר לקיים כלפי חידות הפילוסופיה, גישה פורה עבור החיים בתקופה הנוכחית, רק אם מכירים את הכוחות אשר שלטו בעידני העבר. בתולדות החשיבה, יותר מכל תחום אחר של התבוננות היסטורית, יש צורך לתת להווה לצמוח מתוך העבר. כי, בהבנה של אותן אידיאות

המספקות את דרישת ההווה, יש לנו את היסוד לתובנה אשר שופכת אור על העבר. הוגה שאינו מסוגל לרכוש השקפה פילוסופית התואמת לאימפולסים השולטים בעידן שלו, לא יהיה מסוגל גם לגלות את משמעותם של החיים האינטלקטואליים של העבר. אשאיר כאן ללא הכרעה את השאלה: האם בתחום אחר של התבוננות היסטורית הצגת דברים יכולה להיות פורה אם אין לה כבסיס לפחות תמונה של המצב הנוכחי בתחום זה? בתחום תולדות החשיבה, נוהל כזה יהיה חסר-משמעות. כאן, אובייקט ההתבוננות מוכרח להיות קשור לחיים המיידיים, וחיים אלה, שבהם החשיבה נעשית ממשית כמנהג החיים, יכולים להיות רק אלה של ההווה.

במילים אלה, התכוונתי לאפיין את הרגש שממנו צמחה הצגה זו של חידות הפילוסופיה. מפאת הזמן הקצר שעבר מאז המהדורה הקודמת, אין סיבה לשינויים או תוספות לתוכן הספר.

רודולף שטיינר

מאי 1918

## הקדמה למהדורת 1914

לא חשתי שאני כותב את 'ספר יובל המאה' כדי לציין את תחילת המאה כאשר התחלתי לכתוב את הספר תפיסות עולם וחיים במאה התשע-עשרה, אשר הופיע בשנת 1901. ההזמנה לכתוב ספר כתרומה לאוסף עבודות פילוסופיות רק העניקה לי את האתגר לסכם את תוצאות ההתפתחויות הפילוסופיות מאז ימי קאנט, אליהן הגעתי לפני זמן רב ובכוונתי היה להוציאן לאור. כאשר מהדורה חדשה של הספר הייתה נחוצה וכאשר בחנתי מחדש את תוכנו, נעשיתי מודע לעובדה שרק דרך הרחבה ניכרת של התיאור כפי שנמסר במקור, שהייתי יכול להבהיר לגמרי את הדברים אשר התכוונתי להציג. באותו זמן, הגבלתי את עצמי לאפיון מאה ושלושים השנים האחרונות של התפתחות פילוסופית. הגבלה כזו מוצדקת מפני שתקופה זו מהווה כוליות מקיפה הסגורה בתוך עצמה שאפשר לתארה גם אם לא הייתה כוונה לכתוב את 'ספר יובל המאה'. אך, ההשקפות הפילוסופיות של המאה הקודמת חיו בתוכי בדרך כזו שחשתי, בהצגת בעיותיה הפילוסופיות, מהדהדים בנפשי הפתרונות שהיה ניסיון להגיע אליהם מאז תחילת תולדות הפילוסופיה. תחושה זו הופיעה בעוצמה גדולה יותר כאשר התחלתי לעבור על הספר לקראת הוצאת מהדורה חדשה. דבר זה מציין את הסיבה לכך שהתוצאה לא הייתה כל-כך מהדורה חדשה, אלא ספר חדש.

ללא ספק, תוכן הספר הישן נשמר מיסודו מילה במילה, אך הוכנס בו תיאור קצר של ההתפתחות הפילוסופית מאז המאה השישית לפני-הספירה. בכרך השני, האפיון של הפילוסופיות הבאות נמשך עד לזמן הנוכחי. יתר על כן, ההערות הקצרות בפרק 8 של הכרך השני, סקירה קצרה על הגישה לאנתרופוסופיה, הורחבו לכדי הצגה מפורטת של האפשרויות הפילוסופיות בהווה. נגד מבנה הספר עשויות לעלות התנגדויות, כי הפרקים של המהדורה הישנה לא קוצרו, בעוד שאפיון הפילוסופיות מאז המאה השישית לפני-הספירה עד המאה התשע-עשרה לאחזר-הספירה נמסר בסקירה קצרה ביותר. אך, היות שמטרת הייתה לא רק למסור סקירה קצרה של תולדות השאלות הפילוסופיות, אלא גם לדון בשאלות אלה ובניסיון להגיע לפתרונן דרך הטיפול ההיסטורי בהן, מצאתי לנכון לשמור על התיאור המפורט יותר של התקופה האחרונה. הגישה שבה שאלות אלה נראו והוצגו על-ידי הפילוסופים של המאה התשע-עשרה עדיין קרובה למגמות החשיבה ולצרכים הפילוסופיים של תקופתנו. מה שקודם לתקופה זו הינו בעל משמעות זהה לחיי הנפש המודרניים, כל עוד הוא שופך אור על פרק הזמן האחרון. פרק 8 בסוף הכרך השני – סקירה קצרה על הגישה לאנתרופוסופיה – מקורו באותה כוונה, כלומר זו של התפתחות הפילוסופיה עצמה דרך תיאור תולדות הפילוסופיה.

בספר זה, הקורא לא ימצא דברים מסוימים שהוא עשוי לחפש בתיאור תולדות הפילוסופיה – ההשקפות של הובס ואחרים, למשל. ברם, מטרתו לא הייתה למנות את כל ההשקפות הפילוסופיות, אלא

להציג את מהלך ההתפתחות של השאלות הפילוסופיות. בהצגה כזו, אין זה הולם לציין השקפה פילוסופית מהעבר אם נקודותיה העיקריות אופיינו בהקשר אחר.

מי שרוצה למצוא בספר זה הוכחה חדשה לכך ש'שינית' את השקפותיי במרוצת השנים, קרוב לוודאי שלא ישתכנע מ'דעה' כזו, אם אציין בפניו שהצגת ההשקפות הפילוסופיות שתיארתי בספר *השקפות עולם וחיים במאה התשע-עשרה*, הורחבה לבטח, אך תוכן הספר הקודם הוכנס בספר החדש על כל נקודותיו העיקריות, למעשה בלי שינויים. השינויים הקלים המופיעים בקטעים מסוימים נראו לי הכרחיים, לא משום שחשתי צורך לאחר חמש-עשרה שנה להציג נקודות מסוימות בצורה שונה, אלא משום שגיליתי שנדרש אופן ביטוי שונה על-ידי הקשר המקיף יותר שבו פה ושם מופיעה מחשבה בספר החדש, בעוד שבספר הישן קשר כזה לא הוצג. ברם, תמיד יהיו בני-אדם האוהבים לפרש סתירות בין כתבים עוקבים של מישוהו, כי הם אינם יכולים או רוצים להתייחס להרחבה הקבילה בהחלט של התפתחות חשיבתו. העובדה שבהרחבה כזו דברים רבים מבוטאים בצורה שונה בשנים מאוחרות יותר, לבטח אינה מהווה סתירה, אם לא מתכוונים מתוך עקביות שהביטוי המאוחר יותר צריך להיות העתק גרידא של המוקדם יותר, אלא הוא מוכן להבחין בהתפתחות עקבית של אדם. כדי להימנע מפסק-הדין של 'שינוי השקפה' של מבקרים שאינם מתייחסים לעובדה זו, אדם היה נאלץ לחזור שוב ושוב, כאשר מדובר במחשבות, על אותן מילים.

רודולף שטיינר

אפריל 1914

## מחשבות מנחות על שיטת הצגת הדברים

אם נעקוב אחר עבודת התודעה אשר הושקעה על-ידי האדם בניסיונותיו לפתור את חידות העולם והחיים, אז המילים **הכר את עצמך**, אשר נחקקו כמוטו במקדש של אפולו, יופיעו בפני הנפש בהשתקעותה. הבנתה של תפיסת-עולם מתבססת על העובדה שהנפש האנושית יכולה להיות מומרצת על-ידי השתקעות במילים אלה. הטבע של אורגניזם חי כרוך בכורח של תחושת רעב. טבע הנפש האנושית בשלב מסוים של התפתחותה, גורם לכורח דומה. הוא מתגלה בצורך לרכוש מהחיים תמורה רוחית מסוימת אשר תספק, כפי שמזון משביע רעב, את האתגר של הנפש: **הכר את עצמך**. תחושה זו עשויה להיאחז בנפש האנושית בצורה חזקה כל-כך שהיא תיאלץ לחשוב "איהיה אדם בצורה מלאה", במובן האמיתי של המילה, רק כאשר אפתח בתוכי קשר לעולם אשר יבטא את אופיו היסודי באתגר **הכר את עצמך**. הנפש יכולה להגיע לנקודה שבה היא תתייחס לרגש זה כהתעוררות מתוך חלום החיים שהיא חלמה לפני התנסות מיוחדת זו.

במהלך התקופה הראשונה של חייו, האדם מפתח את כוח הזיכרון שבאמצעותו הוא ייזכר, מאוחר יותר בחיים, בהתנסויותיו הקודמות עד לרגע מסוים בילדותו. את אשר התקיים לפני רגע זה, הוא יחוש כחלום-חיים שממנו התעורר. הנפש האנושית לא הייתה הופכת למה שהיא צריכה להיות אלמלא כוח הזיכרון היה מתפתח מתוך חיי הנפש המעומעמים של הילד. בדרך דומה, הנפש האנושית יכולה לחשוב, בשלב מתקדם יותר, על התנסויותיה עם האתגר המבוטא במילים **הכר את עצמך**. יכולה להיות לה התחושה שנפש שלא מתעוררת מתוך חלום-החיים דרך התנסות זו, לא חיה על-פי הכוחות הפנימיים הטמונים בה.

פילוסופים ציינו לעתים קרובות שהם נבוכים כאשר הם נשאלים על טבע הפילוסופיה במובן האמיתי של המילה. ברם, דבר אחד ודאי והוא שיש לראות בפילוסופיה צורה מיוחדת לסיפוק הצורך של הנפש האנושית המבוטא באתגר **הכר את עצמך**. על אתגר זה אפשר לדעת בצורה ברורה כפי שיודעים רעב מהו, אף על פי שאדם עשוי להיות במבוכה כאשר הוא יתבקש לתת הסבר לתופעת הרעב שתניח את דעת הכול.

קרוב לוודאי שסוג כזה של חשיבה הניע את יוהן גוטליב פִּיכְטָה<sup>1</sup> כאשר הוא ציין שהפילוסופיה שאדם בוחר, תלויה בסוג האדם שהוא. מונעים על-ידי מחשבה זו, אפשר לבחון את הניסיונות שנעשו במהלך ההיסטוריה למציאת פתרונות לחידות הפילוסופיה. בניסיונות אלה, האדם ימצא את טבע הישות האנושית עצמה מתגלה. כי, אף על פי שאדם ינסה להשתיק לגמרי את התעניינותיו האישיות כשבכוונתו

<sup>1</sup> 1814-1762, Johann Gottlieb Fichte

לדבר כפילוסוף, מיד יופיע, אף-על-פי-כן, בפילוסופיה מה שהאישיות האנושית יכולה לעשות מעצמה על-ידי גילוי אותם כוחות שלרוב הינם, מלכתחילה ובעיקר, שלה.

מנקודת-השקפה זו, בחינת ההישגים הפילוסופיים ביחס לחידות העולם יכולה לעורר ציפיות מסוימות.

אנו יכולים לקוות שבחינה כזו תניב פירות ביחס לטבע התפתחות הנפש האנושית ומחבר ספר זה מאמין שבחקירת ההשקפות הפילוסופיות של המערב הוא גילה תוצאות כאלה. ארבע תקופות נבדלות באבולוציית המאבק הפילוסופי של המין האנושי, התייצבו בפניו. היה עליו להבחין בהבדל בין תקופות אלה באופן ברור כמו ההבדל בין המינים השונים של ממלכת הטבע. התבוננות זו הובילה אותו להכיר, בתחום תולדות ההתפתחות הפילוסופית של האדם, בקיומם של אימפולסים רוחיים אובייקטיביים אשר עוקבים אחר חוק מוגדר של אבולוציה משלהם, באופן בלתי-תלוי בבני-האדם עצמם שבהם נראים אימפולסים אלה. כך, ההישגים של בני-אדם אלה כפילוסופים מופיעים כהתגלות של אימפולסים אלה אשר מכוונים את מהלך האירועים מתחת לפני-השטח של ההיסטוריה החיצונית. אז, מוצעת הטענה שתוצאות כאלה נובעות מהתבוננות בלתי-משוחדת בעובדות היסטוריות, בה במידה שחוק טבע מתבסס על התבוננות בעובדות הטבע. מחבר ספר זה מאמין שהוא לא הוטעה על-ידי דעות מוקדמות כדי להציג מבנה שרירותי של התהליך ההיסטורי, אלא שהעובדות כפו את קבלת התוצאות מהסוג שצוין.

אפשר להראות שבמהלך האבולוציוני של המאבק הפילוסופי של המין האנושי, התקופות השונות ברות-הבחנה, כשכל אחת מהן אורכת בין שבע מאות לשמונה מאות שנים. בכל אחת מהתקופות הללו, קיים אימפולס שונה בפעולה באופן ברור, כאילו היה מתחת לפני-השטח של ההיסטוריה החיצונית, בשלחו את קרניו אל תוך בני-האדם ובכך מחולל את האבולוציה של אופן ההתפלספות של האדם בעודו תופס את מהלך ההתפתחות המוגדר שלו.

הדרך שבה העובדות תומכות בהבחנה בין תקופות אלה תוצג בספר זה. מחבר הספר היה רוצה, ככל האפשר, לתת לעובדות לדבר בעד עצמן. בנקודה זו, הוא רוצה להציע קווים מנחים ספורים שמהם המחשבות המוצגות בספר זה לא ייקחו את נקודת-המוצא שלהן; הן תהיינה התוצאות של ספר זה.

אדם יכול להיות בדעה שקווים מנחים אלה היו צריכים להיות ממוקמים בסוף הספר, כי אמיתותם נובעת אך ורק מתוכן ההצגה כולה. ברם, עליהם לבוא לפני הנושא הנדון כטענה מקדימה, כי הם מצדיקים את המבנה הפנימי של הספר. כי, על אף היותם תוצאת מחקרו של המחבר, הם באופן טבעי היו קיימים ברוחו לפני שכתב את הספר והם השפיעו על מבנהו. ברם, עבור הקורא, יכול להיות חשוב ללמוד לא רק בסוף הספר מדוע המחבר מציג את הנושא בדרך מסוימת, אלא ליצור שיפוט ביחס לשיטת הצגה זו כבר במהלך הקריאה. זה כל מה שאפשר לציין כאן כנחוץ להבנת סידורו של הספר.

התקופה הראשונה של התפתחות ההשקפות הפילוסופיות מתחילה בימי יוון הקדומה. אפשר לעקוב אחריה עד פרקידס מסירוס ותאלס ממילטוס כשהיא מסתיימת בעידן של תחילת הכריסטיאניות. השאיפה הרוחנית של המין האנושי בעידן זה מצביעה על מאפיין שונה מיסודו מזה של זמנים קדומים יותר. זהו עידן התעוררות חיי החשיבה. לפני עידן זה, הנפש האנושית חיה בתמונות-מחשבה אימגינטיביות (סמליות), אשר ביטאו את הקשר שלה לעולם ולהוויה.

כל הניסיונות למצוא את חיי החשיבה הפילוסופית שהתפתחו בזמנים קדם-יווניים, נכשלים בבחינה קרובה יותר. לא ניתן לתארך פילוסופיה אמיתית מוקדם יותר מהתרבות היוונית. מה שבמבט ראשון נראה דומה ליסוד המחשבה בהתבוננות בעולם מזרחית או מצרית מתברר, בבחינה קרובה יותר, לא כמחשבה ממשית, אלא כתפיסה סמלית אלגורית. ביוון נולדת השאיפה לרכוש ידיעה על העולם וחוקיו באמצעות יסוד שאפשר לזהותו כ**מחשבה** גם בעידן הנוכחי. כל עוד הנפש האנושית תפסה את תופעות העולם באמצעות תמונות, היא חשה את עצמה קשורה עמן באופן אינטימי. הנפש חשה את עצמה בשלב זה כאיבר של אורגניזם העולם; היא לא חשבה על עצמה כישות עצמאית, נפרדת מאורגניזם זה. ברגע שמחשבה טהורה חסרת-תמונה מתעוררת בנפש האנושית, הנפש מתחילה לחוש את עצמה נפרדת מן העולם. החשיבה הופכת למחנכת הנפש לעצמאות.

אך, היוונים הקדמונים לא חוו את המחשבה כפי שחווה אותה האדם המודרני. זוהי עובדה שאפשר בקלות להתעלם ממנה. טובנה אמיתית על חיי החשיבה של היוונים הקדמונים, תגלה את ההבדל היסודי. ההתנסות בחשיבה של היוונים הקדמונים ניתנת להשוואה להתנסותנו בהתרשמות, להתנסותנו ב'אדום' או 'צהוב'. כפי שאנו מייחסים כיום רושם של צבע או קול ל'דבר' מסוים, כך היוונים הקדמונים תפסו מחשבה בעולם הדברים. זוהי הסיבה לכך שהחשיבה באותו זמן עדיין מהווה את החוליה המחברת בין הנפש והעולם. תהליך ההפרדה בין הנפש והעולם רק התחיל; הוא טרם הושלם. לבטח, הנפש חשה את החשיבה בתוכה, אך עליה להחזיק בדעה שהיא קיבלה אותה מהעולם ולכן עליה לצפות לפתרון חידות העולם מהתנסותה בחשיבה. בסוג כזה של התנסות בחשיבה שהתפתחות הפילוסופית מתקדמת, בהתחילה עם פרקידס ותאלס, מגיעה לשיא עם אפלטון ואריסטו ואז נסוגה עד שהיא מסתיימת עם תחילת הכריסטיאניות. מהזרמים תת-הקרקעיים של האבולוציה הרוחנית, חיי החשיבה זורמים אל תוך נפשות בני-האדם ומפיקים בנפשות אלה פילוסופיות המחנכות אותן לחוש את עצמן, בתלותן העצמית, בלתי-תלויות בעולם החיצוני.

תקופה חדשה מתחילה עם עליית העידן הכריסטיאני. הנפש האנושית אינה יכולה עוד לחוות את המחשבה כרושם מהעולם החיצוני. עתה, היא חשה את המחשבה כתוצר ישותה שלה (הפנימית). אימפולס חזק הרבה יותר מזרם חיי החשיבה קורן עתה אל תוך הנפש מתוך הזרמים העמוקים יותר של התהליך הרוחי היוצר. רק עתה שבמין האנושי מתעוררת תודעה-עצמית בצורה ההולמת לטבע האמיתי של

תודעה-עצמית זו. מה שבני-אדם התנסו בו בהיבט זה לפני אותו זמן, היו רק מבשרים ותופעות מקדימות של מה שאדם צריך לכנות באופן פנימי, במשמעות העמוקה ביותר, **תודעה-עצמית**.

יש לקוות שהיסטוריה עתידית של האבולוציה הרוחית תכנה תקופה זו, **עידן ההתעוררות של התודעה-העצמית**. רק עכשיו שהאדם נעשה מודע, במובן האמיתי של המילה, להיקף כולו של נפשו כ'אגו'. המשקל המלא של עובדה זו מורגש יותר באופן אינסטינקטיבי מאשר ידוע בצורה ברורה על-ידי הרוחות הפילוסופיות של אותה תקופה. כל השאיפות הפילוסופיות של אותה תקופה שומרות על מאפיין כללי זה עד לזמנו של יוהן סקוטוס אריאוגנה. הפילוסופים של תקופה זו שקועים לחלוטין בתפיסות דתיות עם החשיבה הפילוסופית שלהם. דרך סוג זה של עיצוב החשיבה, הנפש האנושית שואפת לרכוש, במצאה את עצמה בתודעה-עצמית ערה הכפופה לגמרי לכוחותיה שלה, את התודעה של השתקעותה בחיים של אורגניזם העולם. החשיבה הופכת רק לאמצעי לביטוי הטענה ביחס לקשר של נפש האדם לעולם שאדם רכש ממקורות דתיים. ספוגים בהשקפה זו, מוזנים על-ידי תפיסות דתיות, חיי החשיבה מתפתחים כמו זרע של צמח בקרקע האדמה, עד שהם פורצים אל תוך האור.

בפילוסופיה היוונית, חיי החשיבה מגלים את כוחותיהם הפנימיים. הם מובילים את הנפש האנושית לנקודה שבה היא חשה את תלותה-העצמית. אז, מהמעמקים של חיי הרוח, פורץ יסוד אל תוך המין האנושי אשר שונה ביסודו מחיי החשיבה – יסוד שמילא את הנפש בהתנסות פנימית חדשה, עם מודעות להיותה עולם בתוך עצמה, בהתבסס על נקודת כבידה פנימית שלה. כך, בהתחלה, התודעה-העצמית **נחווית, אך עדיין לא נתפסת בצורת מחשבה**. חיי החשיבה ממשיכים להתפתח, נסתרים ומוגנים בחומה של תודעה דתית. בדרך זו, עוברות שבע מאות או שמונה מאות השנים הראשונות לאחר ייסוד הכריסטיאניות.

התקופה הבאה מציגה מאפיין שונה לחלוטין. הפילוסופים המובילים חשים את ההתעוררות מחדש של עוצמת חיי החשיבה. במשך מאות שנים הנפש האנושית התגבשה באופן פנימי דרך ההתנסות של תלותה-העצמית. עתה, היא מתחילה לחפש אחר מה שהיא עשויה לדרוש כחזקה העצמית הפנימית ביותר שלה. היא מגלה שאלה הם חיי החשיבה שלה. כל דבר אחר נמסר מבחוץ; המחשבה מורגשת כמשהו שהנפש צריכה להפיק מתוך מעמקיה, כלומר הנפש נוכחת בתודעה מלאה בתהליך הפקה זה. בנפש עולה הדחף לרכוש על-ידי החשיבה ידיעה שבאמצעותה היא תוכל להאיר את עצמה ביחס לקשר שלה לעולם. כיצד יכול משהו שאינו בעצמו תוצר של הנפש עצמה, להיות מבוטא בחיי החשיבה? זו הופכת להיות שאלת הפילוסופים באותו עידן. המגמות הרוחיות של נומינליזם, ריאליזם, סכולסטיקה ומיסטיקה מימי-הביניים, מגלות מאפיין יסודי זה של הפילוסופיה של אותו עידן. הנפש האנושית מנסה לבחון את חיי החשיבה שלה ביחס לתוכנם.

עם סיום תקופה שלישית זו, המאפיין של המאמץ הפילוסופי משתנה. התודעה-העצמית של הנפש התחזקה דרך עבודה של מאות שנים אשר בוצעה בחקירת ממשות חיי החשיבה. האדם למד לחוש את חיי

החשיבה כמשהו הקשור עמוקות לטבע הנפש עצמה ולחוות באיחוד זה ביטחון פנימי של קיום. כציון לשלב זה של התפתחות, קורנות כמו כוכב זוהר ברקיע של הרוח, המילים **אני חושב, משמע אני קיים**, אשר נאמרו על-ידי **רנה דקארט**.<sup>2</sup> האדם חש את הנפש זורמת בחיי החשיבה ובמודעות לזרם זה האדם מאמין שהוא מתנסה בטבעה האמיתי של הנפש עצמה. נציג של אותו זמן חש עצמו בטוח כל-כך בתוך קיום זה המזוהה עם חיי החשיבה, שהוא מגיע לטענה שידיעה אמיתית יכולה להיות רק ידיעה אשר נחווית באותה דרך שבה הנפש מתנסה בחיי חשיבה המתבססים על יסודותיהם שלהם. זוהי נקודת-ההשקפה של **ברוך שפינוזה**.<sup>3</sup>

עתה, עולות פילוסופיות אשר מעצבות את תמונת העולם כפי שיש לדמינו כאשר הנפש האנושית **המודעת-לעצמה**, בהיותה נתפסת על-ידי חיי החשיבה, יכולה למצוא את מיקומה ההולם בתוך אותו עולם. כיצד מוכרח העולם להיות מתואר כך שאפשר יהיה לחשוב בו על הנפש האנושית כדי שתתאים באופן הולם למושג ההכרחי של תודעה-עצמית? זו הופכת לשאלה שאנו מוצאים, בהתבוננות בלתי-משוחדת, ביסוד הפילוסופיה של **ג'יורדאנו ברונו**.<sup>4</sup> באופן ברור, זו גם השאלה שלה **גוטפריד וילהלם פון לייבניץ**<sup>5</sup> מחפש תשובה.

עם תפיסות של תמונת-עולם העולות מתוך שאלה זו, מתחילה התקופה הרביעית באבולוציה של השקפות-העולם הפילוסופיות. העידן הנוכחי שלנו נמצא בערך באמצע תקופה זו. ספר זה מראה עד כמה הידיעה הפילוסופית התקדמה בתפיסת תמונת-עולם שבה נפש המודעת-לעצמה יכולה למצוא מקום מבטחים כזה, כך שתוכל להבין את משמעותה וחשיבותה בעולם הקיים. בתקופה הראשונה של החיפוש הפילוסופי, כאשר הפילוסופיה הפיקה את כוחותיה שלה מחיי החשיבה המתעוררים, הומרצה הנפש האנושית על-ידי התקווה לרכוש ידיעה של עולם שאליו היא משתייכת עם טבעה האמיתי, שאינו מוגבל לחיים המתגלים דרך גוף החושים.

בתקופה הרביעית, מדעי הטבע העולים, מוסיפים השקפת-טבע לתמונת-העולם הפילוסופית אשר חשה בהדרגה את יסודה הבלתי-תלוי. בד בבד עם התפתחותה של תמונת-טבע זו, היא אינה שומרת דבר מעולם שבו האגו המודע-לעצמו (נפש אנושית החווה את עצמה כמהות בעלת מודעות-עצמית) מוכרח להכיר את עצמו. בתקופה הראשונה, הנפש האנושית מתחילה להתנתק מהעולם החיצוני הנחוה ולפתח ידיעה ביחס לחייה הפנימיים. חיי נפש בלתי-תלויים אלה מוצאים את כוחם ביסוד החשיבה המעורר. בתקופה הרביעית, עולה תמונת-טבע שלחילופין התנתקה מחיי הנפש הפנימיים. עולה הנטייה לחשוב על

<sup>2</sup> Rene Descartes, 1650-1596.

<sup>3</sup> Spinoza, 1677-1632.

<sup>4</sup> Giordano Bruno, 1600-1548.

<sup>5</sup> Gottfried Wilhelm von Leibnitz, 1716-1646.

הטבע בדרך כזו שדבר אינו רשאי להתמזג אל תוך תפיסתה אשר הופקה מהנפש ולא רק מהטבע עצמו. כך, בתקופה זו, הנפש מגורשת מהטבע ועם התנסויותיה הפנימיות היא מוגבלת לעולמה הסובייקטיבי. על הנפש לא נכפה להודות בכך שכל אשר ביכולתה לרכוש בכוחות עצמה כדיעה, יכול להיות משמעותי רק עבורה. היא אינה יכולה למצוא בתוך עצמה דבר כלשהו שיצביע על עולם שבו נפש זו יכולה למצוא את שורשיה עם ישותה האמיתית. כי, בתמונת הטבע, היא אינה יכולה למצוא שום עקבות של עצמה.

האבולוציה של חיי החשיבה התקדמה דרך ארבע תקופות. בראשונה, המחשבה נחוות כרושם שבא מבחוץ. בשלב זה, הנפש האנושית מוצאת את תלותה-העצמית דרך תהליך החשיבה. בתקופה השנייה, החשיבה ממצה את כוחה בכיוון זה. הנפש נעשית עתה חזקה יותר בהתנסות מהותה שלה. המחשבה עצמה חיה עתה יותר ברקע והיא נמזגת לכדי ידיעה-עצמית. לא ניתן להתייחס אליה עוד כאילו הייתה רושם חיצוני. הנפש מתרגלת לחוות אותה כתוצר שלה. היא מוכרחה להגיע לשאלה: מה הקשר בין תוצר זה של פעילות נפשית פנימית ובין העולם החיצוני? התקופה השלישית עוברת לאור שאלה זו. הפילוסופים מפתחים חיי הכרה אשר בוחנים את החשיבה עצמה ביחס לכוחה הפנימי. החוזק הפילוסופי של התקופה מתגלה כחיים ביסוד החשיבה לכשעצמה, ככוח לעבוד על המחשבה במהותה שלה. במהלך תקופה זו, החיים הפילוסופיים מתגברים ביכולתם לשלוט ביסוד החשיבה. בתחילת התקופה הרביעית, התודעה-העצמית ההכרתית, על בסיס חזקתה על החשיבה, מתקדמת כדי ליצור תמונת-עולם פילוסופית. תמונה זו מאותגרת על-ידי תמונת-טבע אשר מסרבת לקבל יסוד כלשהו מתודעה-עצמית זו. הנפש המודעת-לעצמה, הניצבת מול תמונת-טבע זו, חשה כשאלה היסודית שלה: כיצד ארכוש תמונת-עולם שבה מושרשים בבטחה הן העולם הפנימי עם מהותו האמיתית והן הטבע החיצוני? האימפולס שהתעורר על-ידי שאלה זו שולט באבולוציה הפילוסופית מתחילת התקופה הרביעית; הפילוסופים עצמם עשויים להיות מודעים פחות או יותר לאותה עובדה. זהו גם האימפולס החשוב ביותר של החיים הפילוסופיים בעידן הנוכחי.

בספר זה יאופיינו העובדות אשר מציגות את ההשפעה של אותו אימפולס. הכרך הראשון של הספר מציג את ההתפתחות הפילוסופית עד לאמצע המאה התשע-עשרה; הכרך השני ממשיך את אותה התפתחות עד לזמן הנוכחי. הוא מראה בסופו כיצד האבולוציה הפילוסופית מובילה את הנפש להיבטים מסוימים, לקראת חיים אנושיים עתידיים בהכרה. על-ידי כך, הנפש אמורה להיות מסוגלת לפתח תמונת-עולם מתוך תודעתה-העצמית שבה ישותה האמיתית יכולה להיתפס בו-זמנית עם תמונת-הטבע שהינה תוצאה של ההתפתחות המדעית המודרנית.

פרספקטיבה פילוסופית עתידית ההולמת להווה מתגלה בספר זה מתוך האבולוציה ההיסטורית של השקפות-העולם הפילוסופיות.

## תפיסת-העולם של ההוגים היוונים

יחד עם פרקידס מסירוס, שחי במאה השישית לפני-הספירה, מופיעה אישיות בחיים הרוחיים-אינטלקטואליים היווניים שבה אפשר להבחין בלידת מה שיכונה בדברים הבאים: **תפיסת-עולם וחיים**. מצד אחד, מה שיש לו לומר על חידות העולם עדיין דומה לתיאורים האגדיים והסמליים של תקופה המופיעה לפני השאיפה לתפיסת-עולם מדעית; מצד שני, הדמיון שלו חודר מבעד לתמונה, מבעד לאגדה, אל צורת השתקפות הרוצה לחזור את חידות הוויית-הקיום של האדם ומיקומו בעולם באמצעות **מחשבות**. הוא עדיין מדמיין לעצמו את האדמה בתמונה של עץ אלון מכונף שסביבו זאוס כורך יחד פני-שטח, אוקיינוסים, נהרות וכו', כמו מארג. הוא חושב על העולם כחזור ישויות רוחיות, עליהן המיתולוגיה היוונית מדברת.

אך, פרקידס מדבר גם על שלושת העקרונות של העולם: כרונוס, זאוס וכתון.

לאורך ההיסטוריה של הפילוסופיה, היו דיונים רבים על מה שיש להבין משלושה עקרונות אלה. היות שהמקורות ההיסטוריים ביחס לכוונתו של פרקידס ביצירתו הפטמיכוס<sup>6</sup> סותרים זה את זה, מובן שגם דעות עכשוויות אינן תואמות. כאשר מהרהרים בתיאורים המסורתיים של פרקידס, מקבלים את הרושם שאנו יכולים באמת להבחין בתחילת החשיבה הפילוסופית, אך הבחנה זו קשה, כי יש להתייחס לדבריו במובן שהינו רחוק מהרגלי החשיבה של התקופה הנוכחית; את משמעותם הממשית, צריך עדיין להגדיר.<sup>7</sup>

פרקידס מגיע לתמונת-העולם שלו בדרך שונה מזו של קודמיו. העובדה המשמעותית היא שהוא חש שהאדם הוא **נפש חיה** בדרך שונה מאשר בזמנים קדומים יותר. עבור השקפת-העולם המוקדמת יותר, למילה 'נפש' לא הייתה עדיין המשמעות שהיא רכשה בתפיסות-חיים מאוחרות יותר וגם לפרקידס לא הייתה האידיאה של הנפש במובן של הוגים מאוחרים יותר. הוא פשוט **חש** את היסוד הנפשי של האדם, בעוד שהוגים מאוחרים יותר רוצים לדבר עליו בצורה ברורה (באמצעות מחשבות) והם מנסים לאפיינו במונחים אינטלקטואליים. בני-אדם מזמנים קדומים לא הפרידו את התנסות הנפש שלהם מחיי הטבע. הם לא חשו שהם ניצבים כמהות מיוחדת לצד הטבע. הם חוו את **עצמם** בטבע כפי שהם חוו בו ברק ורעם, תנועת

<sup>6</sup> Heptamychos, 520-580 לפני-הספירה.

<sup>7</sup> לספר זה, שאמור למסור תמונה של תפיסות העולם והחיים במאה התשע-עשרה, מתווסף, במהדורה השנייה שלו, תיאור קצר של הפילוסופיות הקודמות בה במידה שהן מבוססות על תפיסה אינטלקטואלית של העולם. עשיתי זאת מפני שאני חש שהאידיאות של המאה הקודמת מוצגות טוב יותר במשמעותן הפנימית, אם הן לא נלקחות בפני עצמן, אלא אם עיקרי החשיבה של העידנים הקודמים תואמים להן. ב'הקדמה' מסוג זה, לא כל 'החומרים התייעודיים', אשר מוכרחים ליצור את הבסיס של תיאור קצר זה, יכולים להימסר. אם תהיה לי הזדמנות לפתח את התיאור בספר נפרד, יתברר שהבסיס ההולם קיים באמת. כמו-כן, אין לי ספק שאחרים אשר ירצו לראות בתיאור זה הצעה להשקפות חדשות, ימצאו את ההוכחה התייעודית במקורות ההיסטוריים שנמסרו לנו באופן מסורתי.

עננים, תנועת כוכבים או צמיחת צמחים. עבור האדם הפרהיסטורי, מה שהניע את יד האדם על גופו שלו, מה שהציב את כף רגלו על הקרקע וגרם לו ללכת, השתייך לאותה ספירה של כוחות עולם שגם יוצרים ברק, עננים וכל המאורעות החיצוניים האחרים. מה שהוא חש בשלב זה, אפשר לבטאו כך: "משהו יוצר ברק, רעם וגשם, מניע את ידי ואת רגליי, מזרים את אוויר הנשימה בתוכי, מסובב את ראשי". כדי לבטא את מה שנחוה בדרך זו, יש להשתמש במילים שבשמיעה ראשונה נשמעות מוגזמות. אך, רק באמצעות הגזמות אלה שאפשר יהיה להבין את הדברים אשר עומדים להימסר.

אדם המחזיק בתמונת-עולם כפי שמתכוונים אליה כאן, חווה בגשם שיורד על האדמה את פעולת הכוח שבזמנים הנוכחיים עלינו לכנותו **רוחי**, וחש שהוא מאותו סוג כמו הכוח שהוא חווה כאשר הוא עומד לבצע פעולה אישית מסוג זה או אחר. מעניין שאת ההשקפה הזאת אפשר למצוא שוב בגיתה בשנותיו המוקדמות, כמובן בצללית מחשבה שעליה לקבל באישיות מהמאה השמונה-עשרה. במאמר *טבע מאת גיתה*, אנו יכולים לקרוא:

"הוא (הטבע) הציב אותי בחיים; הוא גם יוביל אותי החוצה ממנו. אני מפקיד את עצמי בידיו. הוא עשוי לשלוט בי. הוא לא ישנא את עבודתו. אינני מי שדיבר עליו. ויותר מכך, מה שנכון ומה ששגוי – הכול נאמר על ידו. הכול באשמתו, הכול בזכותו."

לדבר כפי שגיתה מדבר כאן אפשרי רק כאשר האדם חש את ישותו העצמית משובצת בטבע ככוליות ואז מבטא את התחושה הזאת **בהשתקפות מעמיקה**. כפי שגיתה חשב, כך האדם מזמנים קדומים חש בלי לשנות את התנסותו הנפשית לכדי יסוד מחשבתו. הוא עדיין לא חווה מחשבה; במקום מחשבה, התגלתה תמונה סמלית בתוככי נפשו. ההתבוננות באבולוציית המין האנושי מובילה חזרה לזמן שבו התנסויות דמויות-מחשבה טרם התהוו, אך תמונה סמלית עלתה בנפש האדם כאשר הוא התבונן במאורעות העולם. חיי החשיבה נולדים באדם בזמן מוגדר. הם גורמים להכחדתה של צורת התודעה הקודמת שבה העולם נחוה בתמונות.

להרגלי החשיבה של זמננו, נראה קביל לדמיין שהאדם בזמנים קדומים התבונן ביסודות הטבע – רוח ומזג-אוויר, צמיחת הזרעים, תנועת הכוכבים – ואז **המציא** בצורה פיוטית ישויות רוחיות כבוראים הפעילים של מאורעות אלה. ברם, להבין את האפשרות שהאדם בזמנים קדומים חווה את אותן תמונות כפי שהוא חווה מאוחר יותר מחשבות, כלומר כממשות פנימית של חיי הנפש שלו, רחוק מאופן החשיבה העכשווי.

אדם יצליח בהדרגה להבין שבמהלך האבולוציה של המין האנושי התרחשה טרנספורמציה של המבנה האנושי. היו זמנים שבהם האיברים העדינים של הטבע האנושי, אשר אפשרו את התפתחותם של חיי חשיבה עצמאיים, עדיין לא התעצבו. באותו זמן, לאדם היו, במקומם, איברים שייצגו עבורו את אשר הוא חווה בעולם התמונות.

כאשר דבר זה יובן בהדרגה, אור חדש יאיר את משמעות המיתולוגיה מצד אחד ואת זו של יצירה פואטית וחיי חשיבה מצד שני. כאשר החלה ההתנסות הפנימית והעצמאית בחשיבה, הדבר גרם להכחדתה של תודעת-התמונות. החשיבה הופיעה ככלי של האמת. זהו רק ענף אחד של שרידי תודעת-התמונות הקדומה אשר מצאה ביטוי במיתולוגיה הקדומה. בענף אחר, תודעת-התמונות אשר נכחדה ממשיכה לחיות ביצירות דמיון ואימגינציה פואטיים, גם אם רק כצללית חיוורת של קיומה הקודם. דמיון פואטי וההשקפה האינטלקטואלית של העולם הם שני הילדים של אותה אימא, תודעת-התמונות הקדומה שאין לבלבל בינה ובין תודעת דמיון פואטי.

התהליך היסודי שיש להבין הוא הטרנספורמציה של המבנה העדין יותר של האדם. הוא גורם לתחילת חיי החשיבה. באמנות ובשירה, למחשבה לכשעצמה אין השפעה. כאן, התמונה ממשיכה להשפיע, אך עתה יש לה קשר שונה לנפש האנושית מזה שהיה לה כאשר היא גם שימשה בתפקיד הכרתי. כמחשבה עצמה, הצורה החדשה של התודעה מופיעה רק בפילוסופיות שעלו לאחרונה. הענפים האחרים של החיים האנושיים משתנים בהתאמה בדרך שונה כאשר המחשבה מתחילה לשלוט בתחום הידיעה האנושית.

ההתקדמות באבולוציה האנושית אשר מאופיינת על-ידי תהליך זה, קשורה לעובדה שהאדם, מתחילת התנסותו בחשיבה, היה צריך לחוש את עצמו בדרך בולטת יותר מאשר קודם, כישות נפרדת, כ'נפש'. במיתולוגיה, התמונה נחוותה בדרך כזו שאדם חש שהיא נמצאת בעולם החיצוני כממשות. באותו זמן, האדם חווה את הממשות הזאת והוא היה מאוחד עמה. עם המחשבה, וכן עם התמונה הפואטית, האדם חש את עצמו נבדל מהטבע. מעורב בהתנסות בחשיבה, האדם חש את עצמו כישות שלא הייתה יכולה לחוות את הטבע באותה אינטימיות שחש בהיותו מאוחד עם המחשבה. יותר ויותר, התהוותה התחושה הברורה של הניגוד טבע-נפש.

בתרבויות העמים השונים, מעבר זה מתודעת-התמונות הקדומה לתודעת התנסות בחשיבה, התרחש בזמנים שונים. ביוון, נוכל להבחין באופן אינטימי במעבר זה, אם נמקד את תשומת-לבנו באישיותו של פרקידס מסירוס. הוא חי בעולם שבו לתודעת-תמונות ולהתנסות בחשיבה היו חלקים שווים. שלוש האידיאות העיקריות שלו – זאוס, כרונוס וכתון – יכולות להיות מובנות בדרך כזו שהנפש, בהתנסותה בהן, חשה את עצמה כמשתייכת למאורעות העולם החיצוני. כאן, אנו עוסקים בשלוש תמונות הנחוות באופן פנימי ואנו מוצאים גישה אליהן רק כאשר איננו מאפשרים לדבר כלשהו, שהרגלי החשיבה של זמננו עשויים לדמיין כמשמעותן, להסיח את דעתנו.

כרונוס אינו זמן כפי שאנו חושבים עליו כיום. כרונוס הוא ישות שבשפה מודרנית אפשר לכנותה 'רוחית', אם זוכרים שבזה איננו ממצים את משמעותה. כרונוס חי ופעילותו היא צריכת החיים של ישות אחרת, כתון. כרונוס שולט בטבע; כרונוס שולט באדם; בטבע ובאדם, כרונוס צורך את כתון. אין זה חשוב אם מתייחסים לצריכה של כתון על-ידי כרונוס כמשהו אשר נחוות באופן פנימי או כמאורעות חיצוניים, כי

בשתי הממלכות מתרחש אותו תהליך. זאוס קשור לשתי ישויות אלה. על-פי פרקידס, אין לחשוב על זאוס יותר כאל במובן תפיסתנו כיום את המיתולוגיה, מאשר רק 'מרחב' במובנו העכשווי, אף על פי שהוא הישות שדרכה המאורעות אשר מתרחשים בין כרונוס וכתון משתנים לצורה מרחבית מורחבת.

שיתוף הפעולה בין כרונוס, כתון וזאוס מורגש באופן ישיר כתוכן תמונתי במובנו של פרקידס, בה במידה שאדם מודע לרעיון שאדם אוכל, אך זה נחוה גם כמשהו בעולם החיצוני, כמו התפיסה של הצבעים כחול או אדום. את ההתנסות הזאת אפשר לדמיין בדרך הבאה. אנו מפנים את תשומת-לבנו לאש כאשר היא מכלה את חומר הבעירה שלה. כרונוס חי בפעילות האש, בחום. מי שמתייחס לאש בפעילותה ושומר את עצמו תחת ההשפעה, לא של מחשבה עצמאית אלא של תוכן תמונתי, רואה את כרונוס. בפעילות האש, לא באש הנתפסת באופן חושי, הוא חווה בו-זמנית זמן. תפיסה אחרת של זמן אינה קיימת לפני לידת החשיבה. מה שמכונה 'זמן' בעידן שלנו, הוא אידיאה אשר פותחה רק בעידן תפיסת-העולם האינטלקטואלית.

אם נפנה את תשומת-לבנו למים, לא כפי שהם, אלא בהשתנותם לאוויר או גז, או לעננים הנמצאים בתהליך של התפזרות, אנו חווים כתוכן תמונתי את כוחו של זאוס, 'המפיץ' הפעיל במרחב. אפשר גם לומר, כוח ההרחבה הצנטריפוגלי. אם נסתכל במים בהפכם למוצק, או במוצק בהפכו לנוזל, אנו רואים את כתון. כתון הוא משהו שמאוחר יותר, בעידן תפיסת-העולם הנשלט על-ידי החשיבה, הופך ל'חומר', ל'דברים אשר עשויים מ-'; זאוס נעשה 'אתר' או 'מרחב', כרונוס נעשה 'זמן'.

על-פי השקפתו של פרקידס, העולם נבנה מתוך שיתוף-הפעולה בין שלושה עקרונות אלה. דרך שילוב פעילותם, מתהווה מצד אחד העולם החומרי של תפיסה חושית – אש, אוויר, מים ואדמה – ומצד שני, מספר מסוים של ישויות על-חושיות בלתי-נראות, אשר מפירות רוח חיים בארבעת העולמות החומריים. אפשר להתייחס לזאוס, כרונוס וכתון כ-'רוח, נפש וחומר', אך באמצעות מונחים אלה רק מתקרבים אל משמעותם. רק דרך מיזוגן של שלוש ישויות מקוריות אלה שהממלכות החומריות יותר של העולם – אש, אוויר, מים ואדמה – והישויות שהינן יותר דמויות-נפש ודמויות-רוח (על-חושיות), מתהוות. תוך שימוש בביטויים השייכים לתפיסות-עולם מאוחרות יותר, אפשר לכנות את זאוס, אתר-מרחב; את כרונוס, בורא-זמן; את כתון, מפיק-חומר – שלוש האימהות של מקור העולם. אפשר עדיין לראות נצנוץ שלהן ביצירה פאוסט מאת גיתה, בסצנה של החלק השני, שבה פאוסט מתחיל את מסעו אל 'האימהות'.

היות שלוש מהויות קדמוניות אלה מופיעות אצל פרקידס, הן מזכירות לנו תפיסות של האבות הקדמונים של אישיות זו, אלה המכונים אורפים. הם מייצגים צורת תפיסה שעדיין חיה לגמרי בתבנית הקדומה של תודעת-תמונות. בהם אנו גם מוצאים שלוש ישויות מקוריות: זאוס, כרונוס וכאוס. בהשוואה ל'אימהות קדמוניות' אלה, הישויות של פרקידס הן במידת-מה פחות דמויות-תמונה. הדבר הוא כך מפני שפרקידס מנסה לתפוס, על-ידי הפעלת החשיבה, את מה שעדיין תפסו קודמיו האורפים לגמרי כהתנסות-תמונה. זוהי הסיבה לכך שאנו יכולים לומר שהוא מופיע כאישיות שבה מתרחשת לידת חיי

**החשיבה.** הדבר מבוטא לא כל-כך בתפיסה שהינה יותר דמוית-מחשבה של האידיאות האורפיאיות של פרקידס, אלא בהלך-נפש שולט מסוים שלו, שאנו מוצאים שוב, מאוחר יותר, אצל אחדים מהפילוסופים שבאו אחריו ביוון. כי, פרקידס חש שנכפה עליו לראות את מקור הדברים ב'טוב' (Arizon). הוא לא היה יכול לשלב את המושג הזה עם 'עולם האלים המיתולוגיים' של הזמנים הקדומים. לישויות של עולם זה היו תכונות נפש שלא היו בקו אחד עם מושג זה. עם שלושת 'הגורמים המקוריים' שלו, פרקידס היה יכול לחשוב רק על מושג 'הטוב', המושלם.

קשורה לנסיבה זו העובדה שלידת חיי החשיבה הביאה עמה את ניתוץ היסודות של רגשות פנימיים של הנפש. אין להתעלם מהתנסות פנימית זו בהתייחסות לזמן כאשר תפיסת-העולם האינטלקטואלית החלה. אדם לא היה יכול לחוש התחלה זו כהתקדמות, אלמלא האמין שעם החשיבה הוא תפס בעלות על משהו שהיה מושלם יותר מאשר הצורה הקדומה של התנסות-תמונתית. כמובן, בשלב זה של התפתחות החשיבה, רגש זה לא בוטא בצורה ברורה. אך, מה שאדם היה יכול לציין, במבט לאחור, ביחס להוגים היוונים הקדמונים, הורגש אז רק בקושי. הם חשו שהתמונות אשר נחו על-ידי אבותינו הישירים, לא הובילו לגורמים המקוריים הנעלים והמושלמים ביותר. בתמונות אלה התגלו רק הגורמים המושלמים פחות; עלינו לרומם את מחשבותינו לגורמים נעלים יותר שמהם תוכן אותן תמונות רק מופק.

דרך התקדמות בחיי החשיבה, העולם נתפס עתה כמחולק לשתי ספירות: אחת טבעית יותר ושנייה רוחית יותר. בספירה רוחית יותר זו, שרק עכשיו נחוותה ככזאת, על האדם היה להגות במה שנחוותה קודם בצורת תמונות. לזה נוספה התפיסה של עיקרון נעלה יותר, משהו אשר נחשב כעליון כלפי העולם הרוחי הקדום יותר וכלפי הטבע. את היסוד הנשגב הזה רצתה החשיבה לחדור ובתחום הזה שפרקידס התכוון למצוא את שלוש 'האימהות הקדמוניות'. הסתכלות בעולם כפי שהוא מופיע, ממחישה איזה סוג של תפיסות השתלטו על אישיות כמו פרקידס. אדם מוצא הרמוניה בסביבתו, הנמצאת ביסוד כל התופעות ומתגלה בתנועות הכוכבים, במהלך העונות עם הברכות של חיי-צומח משגשגים וכן הלאה. במהלך המועיל הזה של הדברים, כוחות הרסניים ומזיקים מתערבים, כפי שבא לידי ביטוי בהשפעות הקטלניות של מזג-אוויר, רעידות-אדמה וכן הלאה. בהתבוננות בכל זה, אדם יכול להיווכח בכך שקיים דואליזם בכוחות השולטים, אך הנפש האנושית מוכרחה להניח אחדות ביסוד הדברים. בניתוח האחרון, מורגש באופן טבעי שהברד המשחית ורעידת-האדמה ההרסנית מוכרחים לנבוע מאותו מקור כמו המחזור המועיל של עונות השנה. באופן זה, האדם מסתכל דרך טוב ורע ורואה מאחוריהם טוב מקורי. אותו כוח טוב שולט ברעידת-האדמה כמו בגשם המבורך של האביב. בחום הצורב והמוחץ של השמש, נמצא בפעולה אותו יסוד אשר גורם לזרע להבשיל. 'האימהות הטובות של מקור הכול' נמצאות גם במאורעות המשחיתים. כאשר האדם מתנסה בתחושה זו, עולה בפני נפשו חידת עולם רבת-עוצמה. כדי למצוא את פתרונה, פרקידס פונה לאופיונאוס שלו. כפי שפרקידס מסתמך על תפיסת התמונה הקדומה, כך אופיונאוס מופיע בפניו כסוג של 'נחש העולם'.

במציאות, זוהי ישות רוחית, שכמו כל הישיות האחרות של העולם, נמנית בין ילדיהם של כרונוס, זאוס וכתון, אך מאוחר יותר היא משתנה כל-כך שהשפעותיה מכוונות נגד אלה מ'מקור האימא הטובה'. כך, העולם מתחלק לשלושה חלקים. החלק הראשון מורכב מ'האימהות', אשר מוצגות כטוב, כמושלם; החלק השני כולל את מאורעות העולם המועילים; החלק השלישי – את תהליכי-העולם ההרסניים או הבלתי-מושלמים שכמו אופיונאוס, שזורים בהשפעות המועילות.

עבור פרקידס, אופיונאוס אינו רק רעיון סמלי עבור כוחות העולם המזיקים וההרסניים. פרקידס ניצב עם הדמיון המושגי שלו על קו הגבול שבין תמונה ומחשבה. הוא לא חושב שישנם כוחות הרסניים שהוא תופס בתמונות של אופיונאוס, וכן לא מתפתח בו תהליך חשיבה כפעילות דמיון. תחת זאת, הוא מסתכל בכוחות המזיקים ומיד אופיונאוס ניצב בפני נפשו כפי שצבע אדום ניצב בפני נפשנו בהסתכלנו בשושנה.

מי שרואה את העולם רק כפי שהוא מופיע בפני תפיסה תמונתית, לא יבדיל בהתחלה בחשיבתו בין המאורעות של 'האימהות הטובות' ואלה של אופיונאוס. על קו הגבול של תפיסת-עולם מעוצבת על-ידי חשיבה, מורגש הצורך בהבחנה זו, כי רק בשלב זה של התקדמות שהנפש חשה את עצמה כישות נפרדת ועצמאית. היא חשה צורך לשאול היכן מקורה נמצא. עליה למצוא את מקורה במעמקי העולם היכן שכרונוס, זאוס וכתון עדיין לא מצאו את יריביהם. אבל, הנפש גם חשה שבהתחלה היא אינה יכולה לדעת דבר על מקורה, כי היא רואה את עצמה בתוך העולם שבו 'האימהות' פועלות בתיאום עם אופיונאוס. היא חשה את עצמה בעולם שבו המושלם והפגום מתחברים יחד. אופיונאוס נשזר עם ישות הנפש עצמה.

נוכל לחוש מה עבר בנפשות של אינדיבידואלים מהמאה השישית לפני הספירה, אם נאפשר לרגשות אשר תוארו כאן להפעיל את רשמייהם עלינו במידה מספקת. עם האלים המיתולוגיים הקדומים, נפשות כאלה חשו את עצמן נארגות בעולם הלא-מושלם. האלים השתייכו לאותו עולם לא-מושלם שגם הן השתייכו אליו.

האחוה הרוחית אשר נוסדה על-ידי פיתגורס מסאמוס בין השנים 549 ו-500 לפני-הספירה בקרוטון שביוון הגדולה, צמחה מתוך הלך-נפש שכזה. פיתגורס התכוון להוביל את חסידיו אחורה להתנסות של 'האימהות הקדומות', שבה מקור נפשם היה אמור להיראות. בהיבט זה אפשר לומר שהוא ותלמידיו היו אמורים לשרת 'אלים אחרים' מאשר אלה של העם. עם עובדה זו נמסר משהו אשר מוכרח להופיע כשבר בין רוחות כמו פיתגורס ובני-האדם, שהיו מרוצים מהאלים שלהם. פיתגורס התייחס לאלים כשויכים לתחום הלא-מושלם. בהבדל זה, אנו גם מוצאים את הסיבה ל'סוד' שמתייחסים אליו לעתים קרובות בהקשר עם פיתגורס, שאסור היה לגלותו לאלה שלא עברו התקדשות. זה היה כרוך בעובדה שפיתגורס היה צריך לייחס לנפש האנושית מקור שונה מזה של אלי הדת הנפוצה. בנייתוח האחרון, את ההתקפות הרבות שפיתגורס חווה, יש לקשור ל'סוד' זה. כיצד היה עליו להסביר לאלה שלא הכינו את עצמם בקפדנות לידיעה כזאת, שבמובן מסוים, הם, 'כנפשות', יכולים לראות את עצמם עומדים גבוה יותר מאשר אלי הדת הנפוצה?

באיזו צורה אחרת מלבד אחווה עם אורח-חיים מווסתת בקפדנות יכלו הנפשות להפוך מודעות למקורן הנשגב ועדיין למצוא את עצמן כרוכות מאוד באי-שלמות? רק דרך רגש זה של ליקוי שהיה צריך להתאמץ כדי לארגן את החיים בצורה כזו שדרך תהליך של השתכללות עצמית, תוכל הנפש חזרה למקורה. אפשר להבין שאגדות ומיתוסים נכתבו על שאיפות כאלה של פיתגורס. אפשר להבין גם שמבחינה היסטורית כמעט דבר לא ירד אלינו על המשמעות האמיתית של אישיות זו. אף-על-פי-כן, מי שמתבונן באגדות ובמסורות המיתולוגיות מימי-קדם על פיתגורס בתמונה חובקת-כל, יזהה בהן את האפיון אשר נמסר עתה.

בתמונה של פיתגורס, החשיבה בימינו גם חשה את הרעיון של מה שמכונה **גלגול נפשות** כגורם מפריע. כמו-כן, נראה תמים שדווח על כך שפיתגורס אמר שהוא ידע שהוא כבר שהה על האדמה בזמנים קדומים יותר כישות אנושית אחרת. אפשר להזכיר שאותו נציג דגול של הארה מודרנית, לסינג, ביצירתו *חינוך הגזע האנושי*, חידש את הרעיון הזה של חיים חוזרים-ונשנים של האדם על האדמה מתוך דרך חשיבה שהייתה שונה לחלוטין מזו של פיתגורס. לסינג היה יכול לחשוב על התקדמות הגזע האנושי רק בדרך כזו שהנפשות האנושיות השתתפו שוב ושוב בחיים של השלבים הגדולים הרצופים של ההיסטוריה. נפש הביאה אל תוך חייה המאוחרים יותר, כיכולת פוטנציאלית, את אשר היא רכשה על-ידי התנסות בעידן קודם. לסינג ראה שטבעי שהנפש שהתה לעתים קרובות על האדמה בגוף ארצי והיא תשוב לעתים קרובות בעתיד. בדרך זו, היא נאבקת, ממחזור חיים אחד לבא אחריו, לקראת שלמות שהיא רואה כברת-השגה. הוא הדגיש שאין להתייחס לרעיון של חיים חוזרים-ונשנים על האדמה כלא מתקבל על הדעת, כי הוא היה קיים בימי-קדם ומפני "שהוא קרה לרוח האנושית לפני שההתפללות האקדמית הפריעה לו והחלישה אותו."

רעיון ההתגשמות החוזרת-ונשנית קיים אצל פיתגורס, אך יהיה זה שגוי להאמין שהוא – יחד עם פרקידס, המוזכר כמורה שלו בימי-קדם – נכנע לרעיון זה כי הוא הגיע למחשבה, דרך מסקנה לוגית, שאפשר להגיע לנתיב ההתפתחות המוזכר לעיל רק דרך חיים ארציים חוזרים-ונשנים. לייחס דרך חשיבה אינטלקטואלית כזו לפיתגורס, יהיה טעות בשיפוטו. מספרים לנו על מסעותיו הנרחבים. אנו שומעים שהוא נפגש עם אנשים חכמים אשר שימרו מסורות של תובנה אנושית קדומה ביותר. כאשר אנו בוחנים את התפיסות האנושיות הקדומות ביותר שירדו אלינו לאורך הדורות, אנו מגיעים להשקפה שהרעיון של חיים חוזרים-ונשנים על האדמה, היה נפוץ בימי-קדם הרחוקים. פיתגורס התחיל מהתורות העתיקות ביותר של האנושות. התורות המיתולוגיות בצורת תמונה הופיעו בפניו כתפיסות מעוותות שמקורן היה בתובנות נעלות ועתיקות יותר. תורות-תמונה אלה היו אמורות להשתנות בתקופתו לכדי תפיסת-עולם מעוצבת במחשבה, אך תפיסת-עולם אינטלקטואלית זו הופיעה בפניו רק כחלק מחיי הנפש. חלק זה היה צריך להתפתח לעומקים גדולים יותר. אז, היא הייתה יכולה להוביל את הנפש אל מקורותיה. ברם, בחדירה בכיוון זה, הנפש מגלה את התנסותה הפנימית בחיים חוזרים-ונשנים על האדמה **כהתרשמות נפשית**. היא לא מגיעה אל מקורותיה אלא אם כן היא מוצאת את דרכה דרך החיים הארציים החוזרים-ונשנים. כפי שנווד ההולך

אל מקום מרוחק, עובר בדרכו, באופן טבעי, דרך מקומות אחרים, כך הנפש בדרכה אל 'האימהות' עוברת בחיים הקודמים שדרכם היא עברה במהלך ירידתה מהוויית-הקיום הקודמת שלה בשלמות, אל החיים הנוכחיים באי-שלמות. אם מתייחסים לכל אשר הינו רלוונטי בבעיה זו, אין מנוס מהעלאת המסקנה שאת ההשקפה של חיים ארציים חוזרים-ונשנים יש לייחס לפיתגורס במובן זה כתפיסתו הפנימית, לא כמשהו שהגיע אליו דרך תהליך הסקת מסקנה מושגית.

עתה, ההשקפה שעליה מדברים כאופיינית במיוחד לחסידיו של פיתגורס היא שכל הדברים מבוססים על מספרים. כאשר טענה זו מושמעת, יש להתייחס לכך שביית-הספר של פיתגורס המשיך לפעול זמן רב לאחר מותו. פילולאוס, ארכיטס ואחרים מוזכרים כפיתגוראים מאוחרים יותר. עליהם במיוחד שבימי-קדם ידעו שהם 'התייחסו לדברים כמספרים'. אנו יכולים להניח שהשקפה זו מרחיקה לאחור עד פיתגורס, גם אם תיעוד היסטורי לא נראה אפשרי. ברם, עלינו להניח שהשקפה זו הושרשה עמוקות ובאופן אורגני בדרך התפיסה שלו כולה והיא קיבלה צורה שטחית יותר אצל אלה שבאו אחריו.

הבה נחשוב על פיתגורס ניצב בפני תחילתה של תפיסת-עולם אינטלקטואלית. הוא ראה כיצד המחשבה מצאה את מקורה בנפש שירדה, החל מ'האימהות', דרך מחזורי חיים רצופים למצב של אי-שלמות. היות שחש בזה, כוונתו לא הייתה יכולה להתעלות אל המקורות באמצעות חשיבה בלבד. היה עליו לחפש אחר הידיעה הנעלה ביותר בספירה שבה החשיבה טרם שהתה. שם, הוא מצא חיי נפש שהיו מעבר לחיי החשיבה. כפי שהנפש חווה מספרים יחסיים בצלילי המוסיקה, כך פיתגורס פיתח חיי נפש שבהם הוא ידע את עצמו חי בקשר עם העולם שאפשר לבטאו באופן אינטלקטואלי במונחים של מספרים. אבל, עבור מה שנחווה כך, למספרים אלה אין משמעות שונה מזו שיש למספרי טונים יחסיים של הפיסיקאי עבור ההתנסות במוסיקה.

עבור פיתגורס, האלים המיתולוגיים מוכרחים להיות מוחלפים על-ידי החשיבה. באותו זמן, הוא מעמיק בחיי הנפש; הנפש, שבאמצעות החשיבה התנתקה מן העולם, מוצאת את עצמה **מאוחדת** שוב עמו. היא חווה את עצמה לא-נפרדת מן העולם. הדבר אינו מתרחש בתחום שבו ההתנסות בהשתתפות העולם הופכת לתמונה אגדית, אלא בתחום שבו הנפש מהדהדת עם ההרמוניות הקוסמיות הבלתי-נראות ולא ניתנות לתפיסה באמצעות החושים. הדבר מעלה למודעות, לא את כוונותיה המחשבתיות, אלא מה שכוחות קוסמיים מבצעים כרצונם ובכך מאפשרים לזה להפוך לתפיסה בנפש האדם.

אצל פרקידס ופיתגורס, מתגלה התהליך של הדרך שבה תפיסת-עולם אשר נחווית בחשיבה נובעת מן הנפש האנושית. בהשתחררם מצורות התפיסה הישנות, בני-אדם אלה מגיעים באופן פנימי לתפיסה בלתי-תלויה של 'הנפש' בנפרד מן 'הטבע' החיצוני. מה שברור מאוד אצל שתי אישיותות אלה – התהליך שבו הנפש מפלסת את דרכה מתוך תפיסות-התמונה הקדומות – מתרחש יותר **בזרמים התחתיים** של

הנפשות של ההוגים האחרים שמהם נהוג להתחיל את תיאור התפתחותה של הפילוסופיה היוונית. ההוגים המוזכרים בדרך-כלל ראשונים הם **תאלס ממילטוס**<sup>8</sup>, **אנכסימנדרוס**<sup>9</sup>, **אנכסימנס**<sup>10</sup> ו**הרקליטוס**<sup>11</sup>.

מי שמקבל את הטענות הקודמות כמוצדקות, ימצא גם שהתיאור של בני-אדם אלה, תיאור אשר מוכרח להיות שונה מהתיאורים ההיסטוריים של הפילוסופיה, קביל. תיאורים כאלה, ככלות הכול, מבוססים תמיד על ההנחה מראש הלא-מבוטאת שבני-אדם הגיעו לטענות אשר דווח עליהן מבחינה היסטורית דרך התבוננות לא-מושלמת בטבע. כך, מושמעת הטענה שאת המהות היסודית והמקורית של כל הדברים יש למצוא **במים**, על-פי תאלס; **בבלתי-מוגבל**, על-פי אנכסימנדרוס; **באוויר**, על-פי אנכסימנס; **באש**, על-פי הרקליטוס.

מה שאינו זוכה להתייחסות, זוהי העובדה שבני-אדם אלה עדיין חיים בתהליך של ראשית התהוותה של תפיסת-עולם אינטלקטואלית. לבטח, הם חשים בעצמאות הנפש האנושית ברמה גבוהה יותר מאשר פרקידס, אבל הם טרם השלימו את ההפרדה המוחלטת של חיי הנפש מתהליך הטבע. למשל, קרוב לוודאי שאדם יבנה תמונה שגויה של דרך החשיבה של תאלס, אם ידמיין אותה כך שהוא, כסוחר, מתמטיקאי ואסטרונום, חשב על מאורעות טבעיים ואז, בדרך לא-מושלמת ועם זאת דומה לזו של מדען מודרני, סיכם את תוצאותיו במשפט: "הכול נובע מן המים." באותם זמנים קדומים, להיות מתמטיקאי או אסטרונום וכדומה, משמעו היה לעסוק בדרך מעשית בדברים של מקצועות אלה, במידה רבה בדרך שבה אמן משתמש במיומנויות טכניות ולא דווקא בידע אינטלקטואלי ומדעי.

ביחס לאדם כמו תאלס יש להניח שהוא עדיין חווה את תהליכי הטבע החיצוניים כדומים לתהליכים נפשיים פנימיים. מה שהתייצב בפניו כמאורע חיצוני, כפי שקרה עם התהליך והטבע של **המים** (היסוד הנוזלי, דמוי-הבוץ, מעצב-האדמה), הוא חווה בדרך שהייתה דומה למה שהוא חש בתוכו בנפש וגוף. לאחר מכן, הוא חווה בתוכו ובחוץ בטבע, את השפעת המים, אמנם ברמה פחותה מזו שהאדם מזמנים קדומים חווה. עבורו, שתי ההשפעות היו ההתגלות של כוח **אחד**. יש לציין שבעידן מאוחר יותר, ההשפעות החיצוניות בטבע נחשבו דומות לתהליכים הפנימיים בדרך כזו שלא סיפקה ל'נפש' במובן הנוכחי תחושה שהיא נבדלת מן הגוף. גם בתקופה של תפיסת-עולם אינטלקטואלית, הרעיון של מזגים עדיין שמר על נקודת-מבט זו כשריד מזמנים קדומים.

את המזג המלנכולי כינו ארצי; את הפלגמטי, נוזלי; את הסנגוויני, אווירי; את הכולרי, אש. אלה אינם רק ביטויים אלגוריים. האדם לא חש יסוד נפשי נפרד לחלוטין, אלא חווה בתוכו מהות נפשית-גופנית

<sup>8</sup> Thales of Miletos, 546-610 לפני-הספירה.

<sup>9</sup> Anaximander, 546-624 לפני-הספירה.

<sup>10</sup> Anaximenes, 500-570 לפני-הספירה.

<sup>11</sup> Heraclitus, נולד באפסוס בשנת 535 לפני-הספירה.

כאחדות. באחדות זו, הורגש זרם הכוחות העוברים, למשל דרך נפש פלגמטית, ככוחות בטבע החיצוני אשר נחוים בהשפעות המים. אדם ראה את ההשפעות החיצוניות האלה של המים כזהות למה שהנפש חוותה בהלך-נפש פלגמטי. הרגלי החשיבה בימינו מוכרחים לחוש אמפתיה לתפיסות הקדומות, אם ברצונם לחדור אל תוך חיי הנפש בזמנים קדומים.

בדרך זו, אפשר למצוא בתפיסת-העולם של תאלס ביטוי למה שחיי הנפש שלו, שהיו דומים למזג פלגמטי, גרמו לו לחוות באופן פנימי. הוא חווה בתוכו את מה שהתייצב בפניו כמסתורין העולם של המים. הרמז למזג הפלגמטי של אדם, עשוי להיות מיוחס למשמעות מזלזלת של המונח. מוצדק כפי שזה עשוי להיות במקרים רבים, זוהי אף-על-פי-כן אמת שמזג פלגמטי, בהיותו משולב עם דמיון נמרץ ואובייקטיבי, עושה אדם למלומד בשל השלווה, השליטה העצמית ושחרור מתשוקה שבו. בתאלס, מערך כזה גרם לו כנראה להיות מוכר על-ידי היוונים כאחד החכמים שלהם.

אצל אנכסימנס, תמונת-העולם התעצבה בדרך אחרת. הוא חווה בתוכו את המזג הסנגוויני. דבריו שנמסרו לנו, מראים מיד כיצד הוא חש את יסוד האוויר כביטוי של מסתורין העולם: "כפי שנפשנו, שהינה נשימה, אוהזת אותנו כחטיבה אחת, כך האוויר והנשימה עוטפים את היקום."

תפיסת-העולם של הרקליטוס תורגש ישירות, בהתבוננות בלתי-משוחדת, כהתגלות חיי הפנימיים הכולריים. כמי שבא מאחת המשפחות האציליות באפסוס, הוא הפך למתנגד חריף של המפלגה הדמוקרטית משום שהוא הגיע להשקפות מסוימות, שאמיתותן הייתה ברורה לו בהתנסותו הפנימית הישירה. ההשקפות של אלה מסביבו, בהשוואה לשלו, נראו לו כמוכחות, בדרך טבעית ביותר, את הטיפשות של סביבתו. כך, הוא נכנס לעימותים כאלה אשר גרמו לו לעזוב את עיר מולדתו ולנהל חיי בדידות במקדש של ארטמיס. חישבו על חלק מאמרותיו שנמסרו לנו. "טוב היה אילו האפזיים היו תולים את עצמם עם התבגרותם ומוסרים את עירם לצעירים מהם." או אמרה על בני-האדם: "טיפשים בחוסר-ההבנה שלהם, גם אם הם שומעים את האמת, הם כמו חירשים; עליהם מעידה האמרה שהם נעדרים בהיותם נוכחים."

הרגש אשר מבוטא במזג כולרי כזה מוצא את עצמו דומה לפעילות המכלה של האש. הוא לא חי בשקט הנינוח של נוכחות. הוא חש את עצמו מאוחד עם ההתהוות הנצחית. נפש כזו חשה הוויית-קיום קבועה כאבסורד. לכן, "הכול זורם" היא אמרה מפורסמת של הרקליטוס. זה כך למראית-עין רק אם היכן-שהוא ישות בלתי-משתנה נראית נתונה. נבטא רגש של הרקליטוס אם נאמר: "נראה שהסלע מייצג מצב הווייה בלתי-משתנה לחלוטין, אך זו רק מראית-עין; הוא נמצא בהמולה פנימית סוערת ביותר; כל חלקיו פועלים זה על זה." דרך החשיבה של הרקליטוס מאופיינת בדרך-כלל על-ידי אמירתו: "אדם אינו יכול להיכנס פעמיים אל אותו נהר, כי בפעם השנייה המים אינם אותם מים." תלמיד של הרקליטוס, קרטילוס, מתקדם הלאה באמרו שאדם אינו יכול להיכנס אפילו פעם אחת אל אותו נהר. כאלה הם כל

הדברים. בעודנו מסתכלים במה שנראה לכאורה לא-משתנה, הרי שהוא כבר הפך למשהו אחר בזרם הכללי של ההווה.

לא נתייחס לתפיסת-עולם במלוא משמעותה אם נקבל רק את תוכנה המחשבתית. היסוד הבסיסי שלה טמון בהלך-הרוח שהיא מוסרת לנפש, כלומר בכוח החיוני הצומח ממנה. יש להבין כיצד הרקליטוס חש את עצמו עם נפשו שלו בתוך זרם ההתהוות. נפש העולם פועמת בנפשו האנושית ומוסרת לה על חייה שלה, בה במידה שהנפש האנושית יודעת על עצמה שהיא חיה בתוכה. מתוך רגש כזה של איחוד עם נפש העולם, נובעת מהרקליטוס המחשבה: "כל מה שחי, יש בו מוות דרך זרם ההתהוות הזורם בכול, אבל במוות עצמו יש גם חיים. חיים ומוות קיימים בחיינו ובמותנו. הכול כלול בכול; רק כך יכולה ההתהוות הנצחית לזרום דרך הכול." "באוקיינוס יש מים טהורים ומזוהמים ביותר, ראויים לשתייה ובריאים עבור הדגים, לא ראויים לשתייה ומזיקים לבני-אדם." – "חיים ומוות זהים, ערות ושינה זהים, צעיר וזקן זהים; הראשון משתנה לשני וחזרה לראשון." – "טוב ורע אחד הם." – "השביל הישר והשביל העקום... אחד הם."

אנכסימנדרוס משוחרר יותר מהחיים הפנימיים, נכנע יותר ליסוד החשיבה עצמו. הוא רואה את מקור הדברים בסוג של אתר עולם, מהות יסודית חסרת-צורה ואינסופית. קחו את זאוס של פרקידס, טלו ממנו כל תוכן תמונתי שהוא עדיין מחזיק והרי לפניכם העיקרון המקורי של אנכסימנדרוס: זאוס הפך למחשבה. מופיעה באנכסימנדרוס אישיות שבה נולדים חיי חשיבה מתוך הלך-הנפש שעדיין יש לו, בהוגים הקודמים, גוון של מזג. אישיות כזו חשה את עצמה מאוחדת כנפש עם חיי החשיבה, ובזה היא לא שזורה באופן אינטימי כל-כך עם הטבע כמו הנפש שעדיין לא חווה את החשיבה כיסוד עצמאי. היא חשה את עצמה קשורה לסדר עולם הקיים מעל למאורעות הטבע. כאשר אנכסימנדרוס אומר שבני-אדם חיו בהתחלה כמו דגים ביסוד הלח ואחר-כך התפתחו דרך צורות של בעלי-חיים יבשתיים, הוא מתכוון לכך שנבט הרוח, שהאדם מזהה באמצעות החשיבה כישותו האמיתית, עבר דרך הצורות האחרות רק כשלבים מקדימים, במטרה לתת לעצמו את הצורה אשר התאימה לו מן ההתחלה.

מבחינה היסטורית, אחרי ההוגים שהוזכרו עד כה באים: **קסנופנס** מקולופון;<sup>12</sup> **פרמנידס**;<sup>13</sup> **זנון** מאליאה;<sup>14</sup> **מליסוס** מסאמוס.<sup>15</sup>

יסוד החשיבה כבר חי בהוגים אלה ברמה כזו שהם דורשים תפיסת-עולם שבה חיי החשיבה מסופקים לחלוטין; הם מזהים אמת רק בצורה זו. מה צריך יסוד העולם לכלול כדי שהוא יוכל להיות ספוג לגמרי בחשיבה? זוהי שאלתם.

<sup>12</sup> Xenophanes of Kolophon, נולד בשנת 570 לפני-הספירה.

<sup>13</sup> Parmenides, 460 לפני-הספירה. מורה באתונה. היה קשור באופן פנימי לקסנופנס.

<sup>14</sup> Zenon of Elea, הגיע לשיאו בשנת 500 לפני-הספירה.

<sup>15</sup> Melissos of Samos, סביב שנת 450 לפני-הספירה.

קסנופנס מגלה שהאלים המפורסמים אינם יכולים לעמוד במבחן החשיבה; לכן, הוא דוחה אותם. האל שלו מוכרח להיות מסוגל להיות **מחשבה**. מה שהחושים קולטים מתחלף, יש לו תכונות שלא מתאימות לחשיבה, שתפקידה הוא לחפש אחר הקבוע. לכן, האל אינו בר-שינוי, הוא מהווה אחדות נצחית של כל הדברים שיש לתפוס בחשיבה.

פרמנידס רואה את הלא-נכון, השקרי, בטבע החיצוני הנתפס באמצעות החושים. הוא רואה את מה שהינו אמיתי באחדות, בר-הקיימא אשר נתפס באמצעות החשיבה. זנון מנסה להגיע להבנה עם, ולהצדיק את, ההתנסות בחשיבה על-ידי אזכור הסתירות הנובעות מהשקפת-עולם הרואה אמת בשינוי שהדברים עוברים, בתהליך ההתהוות, ברבגוניות המוצגת על-ידי העולם החיצוני. אחת הסתירות שזנון מציין היא שהרץ המהיר ביותר (אכילס) אינו יכול להשיג צב, כי לא חשוב כמה לאט הוא נע, ברגע שאכילס מגיע לנקודה שעמד בה, הוא כבר נע מעט. דרך סתירות כאלה, זנון רומז כיצד דמיון מושגי, הנשען על העולם החיצוני, נתפס בסתירה-עצמית. הוא מצביע על הקושי שמחשבה כזו נתקלת בו בנסותה לגלות את האמת.

אפשר להבין את משמעותה של תפיסת-עולם זו, המכונה 'ההשקפה האליאית' (פרמנידס וזנון מאליאה), אם לוקחים בחשבון שאלה הדוגלים בהשקפה זו התקדמו עם פיתוח ההתנסות בחשיבה לנקודה שבה הם עשו ממנה אמנות מיוחדת, זו המכונה **דיאלקטיקה**. ב'אמנות החשיבה', לומדת הנפש לחוש את עצמה בתלותה בעצמה ובהסתמכותה הפנימית על עצמה. עם שלב זה, ממשות הנפש מורגשת כפי שהיא דרך מהותה שלה. היא חווה את עצמה מעצם העובדה שהיא אינה עוקבת עוד, כמו בזמנים קדומים, אחר התנסות העולם הכללית עם חייה, אלא מגלה בתוך עצמה התנסות עצמאית בחשיבה. התנסות זו מושרשת בתוכה ובאמצעותה היא יכולה לחוש את עצמה נטועה בקרקע רוחית טהורה של העולם. בהתחלה, תחושה זו אינה מבוטאת כמחשבה ברורה ומפורשת אלא, בהערכה שלה זכתה, ניתן לחוש בה באופן חי כתחושה בעידן זה. על-פי הדיאלוג של אפלטון, פרמנידס אומר לסוקרטס הצעיר שעליו ללמוד מזנון את 'אמנות החשיבה'; אחרת, האמת לא תהיה ברת-השגה עבורו. הייתה תחושה ש'אמנות חשיבה' זו הייתה כורח עבור הנפש האנושית אשר התכוונה להתקרב אל היסודות הרוחיים הבסיסיים של ההווה.

מי שלא רואה כיצד, בהתקדמות ההתפתחות האנושית אל שלב ההתנסות בחשיבה, התנסויות ממשיות – התנסויות-תמונה – הגיעו לקצן עם תחילתם של חיי חשיבה אלה, לא יראה את התכונה המיוחדת של ההוגים היוונים מהמאה השישית ועד למאה הרביעית לפני-הספירה, הקדם-כריסטיאניות, באור שבו הם מוכרחים להופיע בהצגה זו. החשיבה בנתה, כביכול, קיר סביב הנפש האנושית. הנפש חשה קודם שכאילו הייתה בתוך תופעות הטבע. מה שהיא חוותה בתופעות טבע אלה, כמו פעילויות גופה שלה, מתייצב בפני הנפש בצורת תמונות אשר הופיעו בממשות חיה. כוח החשיבה הכחיד את המראה המקיף הזה כולו. היכן שתמונות מלאות תוכן שלטו קודם, התפשטה עתה החשיבה בעולם החיצוני. הנפש הייתה יכולה לחוות את עצמה בסביבות המרחב והזמן רק אם התאחדה עם החשיבה.

חשים הלך-נפש כזה אצל **אנכסגורס** מקלזומנאה<sup>16</sup> באסיה הקטנה. הוא מצא את עצמו קשור עמוקות בנפשו לחיי החשיבה. חיי החשיבה שלו הקיפו את אשר מתפשט במרחב ובזמן. בהתפשטם כך, הם מופיעים כנואוס,<sup>17</sup> **תבונת העולם**. הם חודרים את הטבע כולו כמהות. ברם, הטבע מציג את עצמו כמורכב אך ורק ממהויות בסיסיות קטנות. מאורעות הטבע הנובעים מהפעולות המשולבות של מהויות בסיסיות אלה, הם מה שהחושם קולטים לאחר היעלמות המרקם התמונתי מהטבע. מהויות בסיסיות אלה מכונות **homoimeries**.<sup>18</sup> הנפש חווה בחשיבה את הקשר עם תבונת העולם (nous) בגבולות הקיר שמסביבה. מבעד לחלונות החושם היא רואה את מה שתבונת העולם גורמת לכך שיתהווה דרך הפעולה ההדדית בין ה- **homoimeries**.

בנפשו של **אמפדוקלס**<sup>19</sup> מתנגשים אופני התפיסה הישן והחדש כניגוד עז. הוא עדיין חש משהו מצורת ההוויה הישנה שבה הנפש שזורה בהוויית-הקיום החיצונית באופן קרוב יותר. שנאה ואהבה, אנטיפתיה וסימפטיה, מתקיימות בנפש האנושית. הן גם מתקיימות מחוץ לקיר המקיף אותה. כך, חיי הנפש מתפשטים באופן הומוגני אל מעבר לגבולותיהם והם מופיעים בכוחות אשר מפרידים ומחברים את יסודות הטבע החיצוני – אוויר, אש, מים ואדמה – ובוה יוצרים את אשר החושם קולטים מן העולם החיצוני.

אמפדוקלס מתעמת כביכול עם הטבע, המופיע בפני החושם כמשולל חיים ונפש, והוא מפתח הלך-נפש המורד נגד השמדה זו של חיות הטבע. נפשו אינה יכולה להאמין שהטבע הוא באמת מה שהחשיבה רוצה לעשות ממנו. הכי פחות היא יכולה להודות שעליה לעמוד בקשר כזה עם הטבע כפי שמופיע על-פי תפיסת-העולם האינטלקטואלית. עלינו לדמיין לעצמנו מה מתרחש בנפש החשה חוסר-הרמוניה כזה על כל גסותו, בסבלה ממנו. אז נהיה מסוגלים לחדור אל תוך ההתנסות הבאה: כיצד, בנפש זו של אמפדוקלס, התפיסה הישנה מתחיה ככוח של רגש אינטימי, אך מסרבת להעלות עובדה זו לתודעה מלאה. כך, היא מחפשת אחר צורת הווייה בצללית ההתנסות, אשר מרחפת בין מחשבה ותמונה, אשר מהדהדת באמרותיו של אמפדוקלס. אלה מאבדות את מוזרותן כאשר הן מובנות בדרך זו. האמרה הבאה מיוחסת לו: "לא עוד בן-תמותה, אלא אֵל נצחי. אני נודד... וברגע שבו אני מגיע לערים המשגשגות, גברים ונשים סוגדים לי. הם עוקבים אחריי באלפיהם, מחפשים בי אחר נתיב גאולתם, חלקם מצפים לדברי-נבואה, אחרים לקסמים מרפאים למחלות רבות."

בדרך זו, נפש הנרדפת על-ידי צורה ישנה של תודעה שדרכה היא חשה את הוויית-קיומה שלה כמו זו של אֵל אשר הוגלה, שהושלך מתוך צורת הווייה אחרת אל עולם חושם משולל-נפש, היא נפש מבולבלת

<sup>16</sup> Anaxagoras of Clazomenae, נולד בשנת 500 לפני-הספירה.

<sup>17</sup> Nous, שכל או אינטלקט.

<sup>18</sup> חלקיקים קטנים שכלל שמחלקים אותם, אינספור פעמים, ממשיכים להיווצר חלקיקים שהינם זהים מבחינה איכותית.

<sup>19</sup> Empedocles of Agrigent, נולד באגריג'נטו בשנת 490 לפני-הספירה.

מאוד. לכן, הוא חש את האדמה כ'מקום מוזר' שאליו הוא מושלך כעונש. לבטח ישנם רגשות אחרים שאפשר למצוא בנפשו של אמפדוקלס, כי מאמרותיו קורנים הבזקי חכמה משמעותיים. ברם, הרגש שלו ביחס ל'לידת תפיסת-העולם האינטלקטואלית' מאופיינת על-ידי הלך-המחשבה אשר הוזכר לעיל.

ההוגים המכונים אטומיסטים התייחסו בדרך שונה למה שהטבע הפך להיות עבור נפש האדם דרך לידת החשיבה. החשוב בהם הוא **דמוקריטוס**.<sup>20</sup> **לוקיפוס** היה סוג של מבשר שלו.

עם דמוקריטוס, ה- *homoimeries* של אנכסגורס הפכו להיות, במידה ניכרת, חומריים יותר. עם אנכסגורס, אפשר עדיין להשוות את מהויות החלקיקים הבסיסיים לחיידקים חיים. עם דמוקריטוס, הם הופכים לחלקיקי חומר מתים ובלתי-נראים, שבשילוביהם השונים מרכיבים את הדברים של העולם החיצוני. הם מתערבבים באופן חופשי כאשר הם נעים אנה ואנה; כך מתרחשים מאורעות הטבע. תבונת העולם (*nous*) של אנכסגורס, אשר גרמה לתהליכי העולם להתפתח מתוך הפעולה המשולבת של ה- *homoimeries* כתודעה רוחית (לא-גשמית), עם דמוקריטוס, נעשית לחוק הלא-מודע של הטבע (*ananke*). הנפש מוכנה להכיר רק במה שהיא יכולה לתפוס כתוצאה משילובי מחשבות פשוטות. עתה, הטבע משולל לגמרי חיים ונפש; החשיבה החווירה כהתנסות נפשית בצללית הפנימית של הטבע הדומם. בדרך זו, עם דמוקריטוס, הופיע **האבטיפוס** האינטלקטואלי של כל תפיסות-העולם הצבועות באופן מטריאליסטי מזמנים מאוחרים יותר.

עולם האטום של דמוקריטוס מייצג עולם חיצוני, טבע שבו אין למצוא שום עקבות של חיי נפש. התנסויות החשיבה בנפש, שדרכן נעשתה הנפש מודעת לעצמה, הן רק התנסויות צלליות בדמוקריטוס. כך, מתאפיין חלק מהגורל של התנסויות בחשיבה. הן מביאות את הנפש האנושית למודעות לישותה שלה, אך באותו זמן הן ממלאות אותה בחוסר-ודאות ביחס לעצמה. הנפש חווה את עצמה בתוך עצמה באמצעות החשיבה, אך באותו זמן ביכולתה לחוש שהיא איבדה את עגינתה בכוח העולם הרוחי העצמאי שנהג להעניק לה ביטחון ויציבות פנימית. שחרור זה של הנפש הורגש על-ידי קבוצת בני-אדם בחיים האינטלקטואליים היווניים, המוכרת כ**סופיסטים**. החשוב ביותר מביניהם הוא **פרוטגורס** מאבדרה.<sup>21</sup> מלבדו, אפשר לציין את גורגיאס, קריטיאס, היפיאס, טרסימכוס ופרודיקוס.

הסופיסטים מוצגים לעתים קרובות כבני-אדם שעסקו באופן שטחי בחשיבתם. הרבה מאוד נתרם לדעה זו מהאופן שבו אריסטופאנס, מחזאי קומדיות, התייחס אליהם, אך ישנם דברים רבים היכולים להוביל להערכה טובה יותר של הסופיסטים. ראוי לציין שאפילו על סוקרטס, שבמידה מוגבלת ומסוימת

<sup>20</sup> Democritus, נולד באבדרה בשנת 460 לפני-הספירה.

<sup>21</sup> Protagoras of Abdera, 410-480 לפני-הספירה.

ראה את עצמו תלמיד של פרודיקוס, נאמר שהוא תיאר אותו כאדם שעשה רבות לשכלול הדיבור והחשיבה של תלמידיו.

השקפתו של פרוטגורס מבוטאת באמרה המפורסמת: "האדם הוא מידת כל הדברים, מאלה הקיימים, שהינם הווים; אלה שאינם קיימים, אינם הווים." ברגש המונח ביסוד אמרה זו, ההתנסות בחשיבה חשה את עצמה שולטת. היא לא חשה שום קשר לכוח עולמי אובייקטיבי. אם פרמנידס סבור שהחושים מספקים לאדם עולם של הטעיה, אפשר להתקדם ולהוסיף: "מדוע שהחשיבה, אף על פי שהאדם חווה אותה, לא תוליך שולל?" ברם, פרוטגורס היה משיב: "מדוע זה עניינו של אדם אם העולם מחוצה לו אינו כפי שהוא קולט וחושב אותו? האם הוא מדמה אותו למישהו אחר מלבד לעצמו? לא חשוב כיצד העולם יכול להיות עבור ישות אחרת, זה לא צריך להיות עניינו של איש. תכני תודעתו משרתים רק אותו; בעזרתם, עליו למצוא את דרכו בעולם. ברגע בו הוא משיג בהירות מלאה ביחס לעצמו, הוא אינו יכול לשאוף לשום תוכן מחשבתי על העולם, מלבד אלה המשרתים אותו." כוונתו של פרוטגורס היא להיות מסוגל לבנות על החשיבה. לשם כך, הוא מתכוון לתת לה להסתמך אך ורק על כוחה שלה. ברם, עם שלב זה, פרוטגורס מציב את עצמו בסתירה עם הרוח החיה במעמקי החיים היווניים. רוח זו מורגשת באופן נבדל באופי היווני. היא מתגלה במקדש בדלפי, ברישום הכר את עצמך. חכמה נבואית קדומה זו דוברת כאילו היא כוללת את האתגר להתקדמות תפיסות-העולם, ומתקדמת מהתפיסה בתמונות אל צורת התודעה שבה סודות העולם נתפסים באמצעות החשיבה. דרך אתגר זה, האדם מוכווני אל נפשו שלו. נאמר לו שהוא יכול לשמוע בנפשו את השפה, שבאמצעותה העולם מבטא את מהותו. בזה הוא גם מוכווני אל משהו אשר יוצר אי-ודאות וחוסר-ביטחון בתוכו בהתנסותו בה. הרוחות המנהיגות של התרבות היוונית היו אמורים להתגבר על הסכנות של חיי נפש אלה הנושאים את עצמם. כך, הם היו אמורים לפתח את החשיבה בנפש לכדי תפיסת-עולם.

במהלכה של התפתחות זו, הסופיסטים ניווטו בין מצוקות קשות. בהן, הרוח היוונית מציבה את עצמה בתהום; היא מתכוונת להפיק את כוח האיזון באמצעות כוחה שלה. כפי שכבר צוין, יש להתייחס לחומרה ולאומץ-הלב שבניסיון זה, במקום לגנותו מעט, אף על פי שהגינוי בוודאי מוצדק ביחס לסופיסטים רבים.

ניסיון זה של הסופיסטים מתרחש בנקודת-מפנה טבעית בחיים היווניים. פרוטגורס חי בין השנים 410-480 לפני-הספירה. המלחמה הפלופונסית, אשר התרחשה בנקודת-מפנה זו של התרבות היוונית, נמשכה משנת 431 עד 404 לפני-הספירה. לפני מלחמה זו, האינדיבידואל בחברה היוונית היה מוקף היטב על-ידי קשריו החברתיים. חיי קהילה ומסורת סיפקו את אמות-המידה לפעולותיו ולחשיבתו. לאינדיבידואל היה ערך ומשמעות רק כחבר המבנה הכולל. בנסיבות כאלה, השאלה "מהו ערכה של הישות האנושית האינדיבידואלית?" לא הייתה יכולה להישאל. ברם, הסופיסטים שואלים שאלה זו ובעשותם זאת הם

פותחים את עידן ההארה היוונית. ביסודה, זוהי שאלה המתייחסת לדרך שבה אדם מארגן את חייו לאחר שהוא נעשה מודע לחיי החשיבה שלו אשר התעוררו.

מפרקידס (או מתאלס) עד הסופיסטים, אפשר לראות כיצד החשיבה ביוון, אשר נולדה עוד לפני בני-אדם אלה, מוצאת בהדרגה את מקומה בזרם ההתפתחות הפילוסופית. ההשפעה שיש לחשיבה כאשר היא מוצבת לשירות תפיסת-העולם, מתבררת בהם. ברם, בלידת החשיבה אפשר להבחין בחיים היווניים בכללותם. אפשר להראות הרבה מאוד מאותו סוג של התפתחות בתחומי האמנות, השירה, חיי החברה, הסחר, ובכל מקום ראו כיצד הפעילות האנושית משתנה תחת השפעת הצורה של המבנה האנושי אשר מחזיר את החשיבה אל תוך תפיסת-העולם. אין זה נכון לומר שהפילוסופיה 'מגלה' את החשיבה. היא מתהווה מעצם העובדה שחיי החשיבה אשר נולדו משמשים לבניית תמונת-עולם שעוצבה קודם מתוך התנסויות מסוג שונה.

\*

בעוד שהסופיסטים הובילו ביוון את הרוח, המבוטאת במוטו **הכר את עצמך**, אל ראש צוק מסוכן, הרי שסוקרטס, אשר נולד באתונה סביב שנת 470 לפני-הספירה ונידון למוות בהרעלה בשנת 399 לפני-הספירה, ביטא רוח זו בדרגה גבוהה של שלמות.

מבחינה היסטורית, תמונתו של סוקרטס ירדה אלינו דרך שני ערוצים של מסורת. באחד, יש לנו תמונה שתלמידו הגדול, אפלטון (427-347 לפני-הספירה), הוציא ממנו. אפלטון מציג את הפילוסופיה שלו בצורת דיאלוגים וסוקרטס מופיע בדיאלוגים אלה כמורה. הוא מוצג כ'חכם' אשר מוביל את בני-האדם מסביבו באמצעות הנחיה אינטלקטואלית אל שלבים נעלים של תובנה. תמונה שנייה תוארה על-ידי קסנופון ביצירתו *ההגנה של סוקרטס*.<sup>22</sup> במבט ראשון נראה כאילו אפלטון ראה את דמותו של סוקרטס כאידיאל וכאילו קסנופון תיאר אותו באופן ישיר יותר ממה שהיה. אך, בחינה קרובה יותר תראה קרוב לוודאי שהן אפלטון והן קסנופון ציירו תמונה של סוקרטס כפי שהם ראו אותו מנקודת-מבט מיוחדת. לכן, יש הצדקה בהתייחסות לשאלה כיצד תמונות אלה משלימות ומאירות זו את זו.

הדבר הראשון אשר מוכרח להיות כאן משמעותי הוא שהפילוסופיה של סוקרטס ירדה כולה אל הדורות הבאים כביטוי של אישיותו, של האופי היסודי של חיי הנפש שלו. הן אפלטון והן קסנופון מציגים את סוקרטס בדרך כזו שדעתו האישית דוברת בכל מקום. אישיות זו נושאת בתוכה את המודעות לכך שמי שמבטא את דעתו האישית מתוך היסוד האמיתי של הנפש, מבטא משהו שהינו יותר מדעה אנושית, משהו שהינו התגלות של תכליות סדר העולם דרך החשיבה האנושית. על-ידי אלה החושבים שהם מכירים אותו,

<sup>22</sup> .Memorabilia of Socrates

סוקרטס נלקח כהוכחה החיה לטענה שהאמת מתגלה בנפש האנושית באמצעות החשיבה, אם, כפי שהיה המקרה עם סוקרטס, נפש זו מבוססת במהותה שלה. בהסתכלות בסוקרטס, אפלטון אינו מלמד תורה המוצגת על-ידי חשיבה עיונית, אלא לחשיבה יש אדם אשר התפתח, אשר מתבונן אחר-כך במה שהוא הפיק כאמת. כך, האופן שבו אפלטון מתנהג כלפי סוקרטס, נעשה ביטוי למה שהאדם מהווה ביחסו לעולם. מה שאפלטון קידם אצל סוקרטס משמעותי וכן הדרך שבה הוא, בפעילותו כסופר, הציב את סוקרטס בעולם החיים הרוחיים ביוון.

עם לידת החשיבה, האדם הוכוון אל 'הנפש' שלו. עתה, עולה השאלה ביחס למה שנפש זו אומרת כאשר היא מתחילה לדבר, בבטאה את מה שכוחות העולם החדירו לתוכה. דרך הגישה שאפלטון נוקט בה בהקשר עם סוקרטס, התשובה היא שבנפש האנושית תבונת העולם דוברת את אשר בכוונתה לגלות לאדם. היסוד מונח עם שלב זה לאמון המבוטא בהתגלויות הנפש האנושית כל עוד היא מפתחת **חשיבה** בתוכה. דמותו של סוקרטס מופיעה בסמל של אמן זה.

בזמנים קדומים, היווני נועץ באורקלים. הוא ביקש נבואה, התגלות של הרצון ודעתם של הכוחות הרוחיים. סידור כזה תואם להתנסות הנפש בתמונות. דרך התמונה, האדם חש את עצמו קשור לכוחות השולטים בעולם. האורקל הוא המוסד שבאמצעותו מי שמחונן במיוחד באותו כיוון, מוצא את דרכו אל הכוחות הרוחיים בצורה טובה יותר מאשר בני-אדם אחרים. כל עוד אדם אינו חווה את נפשו נפרדת מן העולם החיצוני, התחושה הייתה טבעית שעולם חיצוני זה, דרך מוסד מיוחד, היה יכול לבטא יותר מאשר בהתנסות יומיומית. התמונה דיברה מבחוץ. מדוע שהעולם החיצוני לא יהיה מסוגל לדבר במפורש במקום מיוחד? החשיבה דוברת לנפש הפנימית. לכן, עם החשיבה, הנפש נעזבת ל**כוחותיה שלה**; היא אינה יכולה להרגיש מאוחדת עם נפש אחרת כמו עם ההתגלויות של אורקל. האדם היה צריך למסור את נפשו לחשיבה. האדם חש שהחשיבה הייתה קניין משותף לכלל בני-האדם.

תבונת העולם קורנת אל תוך חיי החשיבה בלי מוסדות שנוסדו במיוחד לשם כך. סוקרטס חש שבנפש החושבת חי הכוח שנהוג היה למצאו באורקלים. הוא חווה את 'המלאך' בתוכו, הכוח הרוחי המנהיג את הנפש. החשיבה הביאה את הנפש לתודעה על עצמה. עם תפיסתו את המלאך דובר בו, שתמיד הנהיג אותו, נאמר לו מה לעשות. סוקרטס התכוון לומר: "הנפש שמצאה את דרכה אל חיי החשיבה רשאית לחוש כאילו היא יצרה בתוכה קשר עם תבונת העולם. זהו ביטוי להערכה הגבוהה למה שיש ברשות הנפש בהתנסות החשיבה שלה."

תחת ההשפעה של השקפה זו, **המידה הטובה** מוצגת באור מיוחד. היות שסוקרטס מעריך את החשיבה, עליו להניח מראש שמידה טובה אמיתית בחיים האנושיים מתגלה בחיי החשיבה. מידה טובה אמיתית מוכרחה להימצא בחיי החשיבה, כי מהם האדם קובע את ערכו. "המידה הטובה ברת-למידה." בדרך זו, מבוטאת לעתים קרובות תפיסתו של סוקרטס. היא ברת-למידה משום שמי שתופס באמת את חיי

החשיבה, הרי שהם מוכרחים להיות ברשותו. מה שקסנופון אומר על סוקרטס משמעותי בהקשר זה. סוקרטס מלמד תלמיד על מידה טובה ואז מתפתח הדיאלוג הבא:

סוקרטס אומר:

האם מאמין אתה שיש תורה ומדע של צדק כפי שיש תורה של דקדוק?

התלמיד:

כן, אני מאמין.

סוקרטס:

את מי רואה אתה כבקי יותר בדקדוק, מי שבמכוון כותב וקורא בצורה לא-נכונה או מי שעושה זאת שלא בכוונה?

התלמיד:

נראה לי מי שעושה זאת במכוון, כי אילו רצה, הוא גם היה יכול לכתוב בצורה נכונה.

סוקרטס:

האם לא נראה לך שמי שבמכוון כותב בצורה לא-נכונה, יודע לכתוב, אבל האחר אינו יודע?

התלמיד:

ללא ספק.

סוקרטס:

מי מבין יותר על צדק, מי שבמכוון משקר או מרמה, או מי שעושה זאת שלא בכוונה?

סוקרטס מנסה להבהיר לתלמיד שהדבר החשוב הוא שיהיו המחשבות הנכונות על המידה הטובה. כך,

גם מה שסוקרטס אומר על המידה הטובה מכוון לייסוד **אמון** בנפש אשר יודעת את עצמה דרך התנסות בחשיבה. יש לבטוח במחשבות הנכונות על המידה הטובה יותר מכל הנעה אחרת. מידה טובה עושה את האדם ערכי יותר כאשר הוא מתנסה בה בחשיבה.

כך, מה שהעידן הקדם-סוקרטי שואף אליו נעשה גלוי בסוקרטס, כלומר ההערכה למה שניתן לאנושות דרך חיי החשיבה שניעורו. שיטת הלימוד של סוקרטס נמצאת תחת השפעתה של תפיסה זו. הוא ניגש לאדם עם ההנחה מראש שהחשיבה בחיים קיימת בתוכו; צריך רק לעוררה. זוהי הסיבה לכך שהוא ארגן את שאלותיו בצורה כזו שהאדם הנשאל מומרץ לעורר את חיי החשיבה שלו. זוהי מהותה של השיטה הסוקרטית.

**אפלטון**, אשר נולד באתונה בשנת 427 לפני-הספירה, חש, כתלמידו של סוקרטס, שהמורה שלו עזר לו לגבש את האמון שלו בחיי החשיבה. מה שהתפתחות הקודמת כולה נטתה לגלות, מגיע לשיא אצל אפלטון. זוהי התפיסה שרוח-העולם מתגלה בחיי החשיבה. המודעות לתפיסה זו הקרינה, מלכתחילה, את

אורה על חיי הנפש של אפלטון בכללותם. אין משהו שהאדם יודע דרך החושים או אחרת שיש לו ערך, כל עוד הנפש לא חשפה אותו לאור החשיבה. עבור אפלטון, הפילוסופיה הופכת למדע **האידיאות**, כעולם ההווה האמיתי, וה**אידיאה** היא התגלות עולם הרוח דרך התגלות החשיבה. האור של רוח-העולם קורן אל תוך נפש האדם ומתגלה שם בצורה של **אידיאות**; הנפש האנושית, בתפסה את האידיאה, מתאחדת עם הכוח של רוח-העולם. העולם הפרוש במרחב ובזמן הוא כמו מי האוקיינוס שבהם משתקפים הכוכבים, אך מה שהינו ממשי משתקף רק כאידיאה. כך, עבור אפלטון, העולם כולו משתנה לכדי אידיאות הפועלות זו על זו. השפעתן בעולם נוצרת מעצם העובדה שהאידיאות משתקפות בחומר היסודי (hyle). מה שאנו רואים כדברים ומאורעות בודדים רבים, מתרחש דרך השתקפות זו. ברם, אל לנו להרחיב את הידיעה על החומר היסודי, כי אין בו אמת. אנו מגיעים לאמת רק כאשר אנו מפשיטים את תמונת העולם מכל מה שאינו אידיאה. עבור אפלטון, הנפש האנושית חיה באידיאה, אך חיים אלה בנויים כך שהנפש אינה מהווה התגלות של חייה באידיאות על כל ביטויים. כל עוד היא שקועה בחיי האידיאות, היא מופיעה כ'נפש-שכלית' (נפש נושאת-מחשבה) וכך הנפש מופיעה בפני עצמה כאשר היא נעשית מודעת לעצמה בתפיסה מחשבתית. היא גם מוכרחה להתגלות בדרך כזו שהיא מופיעה כ'נפש-לא-שכלית' (נפש לא נושאת-מחשבה). היא מופיעה שוב בדרך דו-איברית כמפתחת-אומץ וכנפש-מתאוה. כך, אפלטון מבחין בין שלושה איברים או חלקים בנפש האנושית: נפש-שכלית, נפש מפתחת-אומץ (או מפעילה-רצון) ונפש-מתאוה. ברם, נתאר את רוח הגישה המושגית שלו בצורה טובה יותר, אם נבטא אותה בדרך שונה. על-פי טבעה, הנפש היא איבר של עולם האידיאות, אך היא פועלת בדרך כזו שהיא מוסיפה פעילות לחייה התבוניים דרך חיי האומץ וחיי התאוות שלה. בצורת ביטוי תלת-איברית זו, היא מופיעה כנפש כבולה-לאדמה. היא יורדת כנפש-שכלית דרך לידה פיסית אל תוך הוויית-קיום ארצית ועם המוות היא נכנסת שוב אל תוך עולם האידיאות. כל עוד היא מהווה נפש-שכלית, היא **נצחית**, כי לכשעצמה היא שותפה עם חייה שלה להוויית-הקיום החיצונית של עולם האידיאות.

תורתו של אפלטון על הנפש עולה כעובדה משמעותית בעידן התפיסה המחשבתית. החשיבה אשר ניצורה מכוונת את תשומת-לבו של האדם אל הנפש. תפיסת נפש מפתחת באפלטון, בהיותה כולה תוצאה של תפיסה מחשבתית. החשיבה באפלטון נעשתה נועזת מספיק לא רק כדי להצביע לכיוון הנפש, אלא גם כדי לבטא את מה שהנפש מהווה, כביכול, כדי לתארה. מה שיש לחשיבה לומר על הנפש מעניק לה את הכוח לדעת את עצמה **בנצחי**. אכן, החשיבה בנפש מקרינה אור על טבע החולף על-ידי הרחבת ישותה שלה אל מעבר להוויית-קיום זמנית זו. הנפש תופסת את המחשבה. עם הופעת הנפש בחייה הארציים, אין ביכולתה להפיק בתוכה את הצורה הטהורה של המחשבה. מהיכן באה ההתנסות בחשיבה אם אין בידה להתפתח בחיים על האדמה? היא מייצגת **זיכרון** של מצב הוויה רוחי טהור, קדם-ארצי. החשיבה נאחזה בנפש בדרך כזו שהיא אינה מסופקת מהצורה הארצית של הוויית-הקיום של הנפש. היא התגלתה בפני

הנפש במצב הווייה קודם (קדם-קיום) בעולם הרוח (עולם האידיאות) והנפש נזכרת בו במהלך הוויית-קיומה הארצית דרך זיכרון החיים שהיא קיימה ברוח.

מה שיש לאפלטון לומר על אודות חיי המוסר נובע מתפיסת נפש זו. הנפש מוסרית אם היא מארגנת את החיים כך שהיא מפעילה את עצמה במידה הגדולה ביותר האפשרית כנפש-שכלית. **החכמה** היא המידה הטובה אשר נובעת מהנפש-השכלית; היא מעדנת את החיים האנושיים. **אומץ** הוא המידה הטובה של הנפש המפעילה-רצון; **מתינות** היא המידה הטובה של הנפש-המתאוה. מידות טובות אלה מופיעות כאשר הנפש-השכלית נעשית שליטה על ההתגלויות האחרות של הנפש. כאשר כל שלוש המידות הטובות פועלות יחד באופן הרמוני, אז מופיע מה שאפלטון מכנה, **צדק**, הכיוון אל הטוב (Dikaiosyne).

תלמידו של אפלטון, **אריסטו**,<sup>23</sup> יחד עם מורו, מייצג שיא בחשיבה היוונית. עמו, הושלם תהליך קליטת חיי החשיבה בתפיסת-העולם. החשיבה תופסת את חזקתה המוצדקת של תפקידה להבין, מתוך כוחותיה שלה, את ההווייה והמאורעות של העולם. אפלטון עדיין משתמש בדמיון המושגי שלו כדי להביא את החשיבה אל סמכותה המוצדקת ולהובילה אל עולם האידיאות. עם אריסטו, סמכות זו נעשית מובנת מאליה. עתה, מדובר באימותה בכל מקום בתחומי הידיעה השונים. אריסטו מבין כיצד להשתמש בחשיבה ככלי כדי לחדור אל תוך מהות הדברים. עבור אפלטון, המשימה הייתה להתגבר על הדבר או ההווייה של העולם החיצוני. בהתגברות עליהם, הנפש נושאת בתוכה את הרעיון שההווייה החיצונית רק האפילה עליו, אך היה זר לה, שהיא מרחפת בעולם רוחי של אמת. אריסטו מתכוון לחדור אל תוך הישויות והמאורעות, ואת אשר הנפש מוצאת בחדירה זו, היא מקבלת כמהות הדבר עצמו. הנפש חשה כאילו היא רק העלתה מהות זו מתוך הדבר וכאילו הביאה מהות זו לשם צריכתה שלה לתוך צורת מחשבה כדי להיות מסוגלת לשאתה בתוכה כתזכורת לדבר. לדעתו של אריסטו, האידיאות קיימות בדברים ובמאורעות. הן הצד של הדברים שדרכו לדברים האלה יש יסוד משלהם בחומר היסודי (hyle).

אפלטון, כמו אריסטו, נותן לתפיסת-הנפש שלו להקרין את אורה על תפיסת-העולם שלו כולה. נתאר את המבנה היסודי של הפילוסופיה של שני ההוגים כמכלול, אם נצליח להגדיר את המאפיינים הבסיסיים של תפיסות-הנפש שלהם. לבטח, ביחס לשניהם, יהיה צורך לקחת בחשבון מחקרים מפורטים רבים, דבר שאינו בר-ביצוע במסגרת תיאור זה. אך, הכיוון שאופן התפיסה שלהם לקח, עבור שניהם, מוזכר בתפיסות-הנפש שלהם.

אפלטון עוסק במה שחי בנפש ובכך לוקח חלק בעולם הרוח. הדבר החשוב לאריסטו הוא השאלה: כיצד מציגה הנפש את עצמה בפני האדם בתחום הידיעה שלו? כפי שהיא עושה עם דברים אחרים, הנפש

<sup>23</sup> נולד בסטאגירה בשנת 384 ומת בשנת 321 לפני-הספירה.

מוכרחה גם להשתקע בתוך עצמה כדי לגלות ממה מורכבת מהותה שלה. האידיאה, על-פי אריסטו, שהאדם מגלה בתוך דבר מחוץ לנפשו, היא מהות הדבר, אך הנפש הביאה את המהות הזאת לצורה של אידיאה כדי שהיא תהיה קניינה שלה. ממשותה של האידיאה לא נמצאת בנפש-ההכרתית, אלא בדבר החיצוני בהקשר עם החומר היסודי שלו. ברם, כאשר הנפש משתקעת בתוך עצמה, היא מגלה את האידיאה לכשעצמה בממשות. במובן זה, הנפש היא אידיאה, אך אידיאה פעילה, מהות המבצעת פעולה, והיא מתנהגת גם בחיי האדם כמהות פעילה כזו. בתהליך ההתפתחות של האדם, היא נאחזת בהוויית-הקיום החומרית.

בעוד שאידיאה וחומר מהווים אחדות בלתי-ניתנת להפרדה בדבר חיצוני, אין זה המקרה עם הנפש האנושית והגוף שלה. כאן, הנפש העצמאית נאחזת בחלק הגופני, עושה את האידיאה, שהייתה פעילה קודם בגוף, לא-יעילה, ומציבה את עצמה במקומה. על-פי השקפתו של אריסטו, עיקרון דמוי-נפש פעיל ביסוד הגופני שעמו הנפש האנושית מתאחדת, כי הוא רואה בגופי הצמחים ובעלי-החיים, מהויות דמויות-נפש מסוג נחות בפעולה. גוף הנושא בתוכו את היסודות הנפשיים של צמחים ובעלי-חיים, מופרה כביכול על-ידי הנפש האנושית. לכן, עבור האדם הארצי, ישות גוף-נפש קשורה לישות נפש-רוח. הישות נפש-רוח מדכאת את הפעילות העצמאית של היסוד גוף-נפש במהלך החיים הארציים של האדם ומשתמשת בישות גוף-נפש ככלי. חמש התגלויות נפשיות מתהוות דרך תהליך זה. אצל אריסטו, הן מופיעות כחמישה איברים של הנפש: **נפש דמוית-צמח** (threptikon), **נפש-תחושתית** (aisthetikon), **נפש מפתחת-תאוה** (orektikon), **נפש מפעילה-רצון** (kinetikon) ו-**נפש-רוחית** (dianoetikon). האדם הוא נפש רוחית דרך מה ששייך לעולם הרוח ומה שמתחבר, בתהליך ההתפתחות, עם הישות גוף-נפש. האיברים האחרים של הנפש מתהווים כאשר הנפש-הרוחית מתגלה בגוף ובזה מובילה את חייה הארציים.

עם התמקדותו של אריסטו בנפש-הרוחית, מתקבלת באופן טבעי נקודת-מבט ביחס לעולם רוחי באופן כללי. תמונת-העולם של אריסטו ניצבת בפני עינינו המתבוננות בדרך כזו שאנו רואים מבעד לחיי הדברים והמאורעות, ובכך מציגים חומר ו-אידיאה; ככל שנגביה יותר את מבטנו, כך ייעלם יותר ויותר כל מה שנושא אופי חומרי. מהות רוחית טהורה תופיע, בהציגה את עצמה בפני האדם כאידיאה, כלומר ספירת העולם שבה נמצאת הווייתה של האלוהות כרוחניות טהורה המניעה הכול. הנפש-הרוחית של האדם משתייכת לספירת עולם זו; לפני שהיא מתאחדת עם מהות גוף-נפש, היא אינה קיימת כישות אינדיבידואלית, אלא רק כחלק מרוח-העולם. דרך חיבור זה, היא רוכשת את הווייתה האינדיבידואלית, בנפרד מרוח-העולם וממשיכה לחיות לאחר ההיפרדות מהגוף כישות רוחית. כך, התחלתה של המהות הנפשית האינדיבידואלית עם החיים האנושיים הארציים ולאחר מכן היא ממשיכה לחיות כנצחית. אפלטון מניח קיום קודם של הנפש לפני החיים הארציים, אך לא אריסטו. ההתכחשות לקיום קודם של הנפש היא טבעית עבור אריסטו, הרואה את האידיאה בתוך הדבר, באותה מידה שההשקפה הנגדית טבעית לאפלטון

הרואה את האידיאה כמרחפת מעל לדבר. אריסטו מוצא את האידיאה בתוך הדבר והנפש רוכשת בגופה את אשר עומד להיות בעולם הרוח כאינדיבידואליות.

אריסטו הוא ההוגה אשר הביא את החשיבה לנקודה שבה היא מתגלה לתפיסת-עולם דרך הקשר שלה עם מהות העולם. העידן שלפני אריסטו הוביל להתנסות בחשיבה; אריסטו תופס את המחשבות ומיישם אותן בכל דבר שהוא מגלה בעולם. הדרך הטבעית, הייחודית לאריסטו, שבה הוא חי בחשיבה כדבר מובן מאליו, מובילה אותו לחקור את ה**לוגיקה** – חוקי החשיבה עצמה. מדע כזה היה יכול להתהוות רק לאחר שהחשיבה אשר התעוררה הגיעה לשלב של בגרות גדולה ולקשר הרמוני כזה עם הדברים של העולם החיצוני, כפי שאנו מוצאים באריסטו.

בהשוואה לאריסטו, ההוגים האחרים מימי-קדם המופיעים כבני-דורו או באים אחריו, נראים בעלי משמעות פחותה יותר. הם עושים רושם שיכולותיהם חסרות אנרגיה מסוימת, דבר המונע מהם מלהגיע אל שלב התובנה שאריסטו רכש. מקבלים את התחושה שהם חלוקים עמו משום שהם מביעים דעות על דברים שהם אינם מבינים היטב כמוהו. ישנה נטייה להסביר את השקפתם על-ידי ציון הליקוי אשר הוביל אותם להביע דעות שכבר הופרכו מהיסוד בעבודתו של אריסטו.

בהתחלה, אפשר לקבל רושם כזה מה**סטואים** ומה**אפיקוראים**. <sup>24</sup> **זנו מקיטיון**, <sup>25</sup> **קלאנתס**, <sup>26</sup> **כריסיפוס** ואחרים משתייכים לסטואים, ששמם נגזר מאכסדרת העמודים באתונה, הסטואה. הם מקבלים את הנראה להם הגיוני בתפיסות-עולם קודמות, אך הם עסוקים בעיקר במציאת תפקידו של האדם בעולם על-ידי התבוננות בו. הם רוצים לבסס על כך את החלטתם ביחס לארגון החיים בדרך כזו שהם יהיו בהתאמה עם סדר העולם וכן בדרך כזו שהאדם יוכל לפתח את חייו בסדר עולם זה על-פי טבעו שלו. על-פיהם, האדם מעמעם את ישותו הטבעית דרך תשוקה, תאוה וחמדנות. באמצעות שלווה וחירות מתשוקה, הוא חש בצורה הטובה ביותר את מה שהוא נועד להיות ומה הוא יכול להיות. האדם האידיאלי הוא 'החכם' שאינו מעכב את תהליך ההתפתחות הפנימית של הישות האנושית על-ידי מידה רעה כלשהי.

היות שההוגים לפני אריסטו שאפו להשיג את הידע שאחריו נעשה נגיש לאדם דרך היכולת לקלוט מחשבות בתודעה מלאה של נפשו, עם הסטואים, ההגות מתמקדת בשאלה: מה על האדם לעשות כדי לבטא את טבעו כישות אנושית בדרך הטובה ביותר?

**אפיקורוס**<sup>27</sup> פיתח בדרכו שלו את היסודות שהיו רדומים בהוגים האטומיסטים הקדומים. הוא בונה השקפת-חיים על יסוד זה שאפשר להתייחס אליו כתשובה לשאלה: היות שהנפש האנושית עולה כפריחת

<sup>24</sup> Zeno of Kition, 270-342 לפני-הספירה.  
<sup>25</sup> Kleanthes, נולד בשנת 200 לפני-הספירה.  
<sup>26</sup> Chrysippus, 209-282 לפני-הספירה.  
<sup>27</sup> Epicurus, 270-324 לפני-הספירה.

תהליכי העולם, כיצד עליה לחיות כדי לעצב את הוויית-קיומה הנפרדת, את תלותה-העצמית, בהתאמה עם חשיבה המוכוונת על-ידי תבונה? אפיקורוס היה יכול להשיב על שאלה זו רק באמצעות שיטה אשר התייחסה לחיים בין לידה ומוות, כי, בכנות אינטלקטואלית מושלמת, לא ניתן להפיק דבר אחר מתפיסת-העולם האטומיסטית. עובדת הכאב מוכרחה להופיע בפני תפיסה כזו כחידה מיוחדת של החיים. כי, הכאב הוא אחת מאותן עובדות אשר מוציאות את הנפש מתוך תודעת אחדותה עם הדברים שבעולם. אפשר להתייחס לתנועת הכוכבים ולירידת גשם כתנועת יד, כפי שנעשה בתפיסת-העולם מימי-קדם רחוקים יותר. כלומר, אפשר לחוש בשני סוגי המאורעות באותה ממשות נפש-רוח אחידה. ברם, העובדה שמאורעות יכולים ליצור כאב באדם, אך אינם יכולים לעשות זאת בעולם החיצוני, מניעה את הנפש להכרת טבעה המיוחד שלה. תורת מידות, כמו זו של אפיקורוס, השואפת לחיות בהרמוניה עם תבונת העולם, יכולה להעריך, כפי שאפשר בקלות לחשוב, אידיאל חיים המוביל להימנעות מכאב ומאי-שביעות-רצון. כך, כל מה שמרחיק אי-שביעות-רצון, נעשה לערך-חיים אפיקוראי נעלה ביותר.

השקפת-חיים זו מצאה חסידים רבים בימי-קדם, במיוחד בקרב רומאים בעלי שאיפה תרבותית. המשורר הרומי, לוקרטיוס קרוס<sup>28</sup> ביטא זאת בצורה אמנותית מושלמת בשירו על טבע היקום *De Rerum Natura*.

תהליך תפיסת המחשבות מוביל את הנפש להכרת ישותה שלה, אך יתכן גם שהנפש תחוש חסרת-אונים כדי להעמיק במידה מספקת את התנסותה בחשיבה על-מנת למצוא קשר עם יסודות העולם דרך התנסות זו. הנפש מוצאת אז את עצמה מנותקת מיסודות אלה דרך חשיבתה שלה. היא חשה שהחשיבה כוללת את ישותה שלה, אך היא אינה מוצאת דרך לזהות בחיי החשיבה שלה דבר כלשהו מלבד ביטויה שלה. הנפש יכולה אז רק להיכנע בפני ויתור מלא על איזשהו סוג של ידיעה אמיתית. פירון<sup>29</sup> וחסידיו, שאמונתם הפילוסופית מכונה **ספקנות**, היו במצב כזה. הספקנות, הפילוסופיה של הספק, אינה מייחסת כוח אחר להתנסות בחשיבה מלבד גיבוש דעות אנושיות על העולם. בין אם יש לדעות אלה משמעות כלשהי לעולם שמחוץ לאדם ובין אם לאו, זוהי שאלה שעליה אין ברצונה לקבל החלטה.

במובן מסוים, אפשר לראות תמונה מקיפה בסדרת ההוגים היוונים. כמובן, יש להודות בכך שניסיון כזה לחבר בין ההשקפות של ההוגים האינדיבידואלים, מוציא בקלות רבה מדי היבטים לא-רלוונטיים בעלי משמעות משנית. מה שנשאר חשוב ביותר זו ההתבוננות באישויות האינדיבידואליות והרשמים שאפשר לרכוש ביחס לעובדה כיצד היסוד האנושי הכללי, באישויות אלה, מתגלה במקרים מיוחדים. אפשר להבחין בקיומו של תהליך בקו זה של ההוגים היוונים שאפשר לכנות הלידה, הצמיחה והחיים של החשיבה: בהוגים

<sup>28</sup> T. Lucretius Carus, 52-95 לפני-הספירה.  
<sup>29</sup> Pyrrho, 270-360 לפני-הספירה.

הקדם-סוקרטים, הפתיחה; בסוקרטס, אפלטון ואריסטו, השיא; אחריהם, השקיעה וסוג של התפוררות חיי החשיבה.

מי שמתבונן בהתפתחות זו יכול להגיע לשאלה: האם לחיי החשיבה יש באמת הכוח לתת הכול לנפש לקראת מה שהיא הובילה אותה אליו על-ידי הבאתה לתודעה-עצמית מלאה? עבור המתבונן הבלתי-משוחד, לחיי החשיבה היווניים יש יסוד הגורם להם להיראות 'מושלמים' במובן הטוב ביותר של המילה. הדבר הוא כאילו האנרגיה של החשיבה בהוגים היוונים, פתרה את כל אשר היא כוללת בתוכה. מי ששופט בצורה שונה יבחין בבחינה קרובה יותר, שהיכן-שהוא בשיפוטו יש טעות. תפיסות-עולם מאוחרות יותר הגיעו להישגים באמצעות כוחות אחרים של הנפש. ביחס למחשבות מאוחרות יותר כאלה, תמיד אפשר להראות שבהקשר לתוכן המחשבתי הממשי שלהן, אפשר למצאן כבר אצל חלק מההוגים היוונים המוקדמים יותר. **מה** יכולה להיות החשיבה וכיצד אפשר לפקפק בחשיבה ובידיעה, הכול נכנס לתחום התודעה בתרבות היוונית ובהתגלות החשיבה; הנפש תופסת חזקה על הווייתה שלה.

ברם, האם הראו חיי החשיבה היווניים לנפש שיש להם את הכוח לספק לה את כל אשר הם עוררו בה? הזרם הפילוסופי המכונה **ניאו-אפלטוניות**, שבדרך מסוימת מהווה ספיח של חיי החשיבה היווניים, התמודד עם שאלה זו. **פלוטינוס**<sup>30</sup> היה נציגו הראשי. **פילון**, אשר חי בתחילת העידן הכריסטיאני באלכסנדריה, יכול להיחשב חלוץ של תנועה זו. הוא אינו מבסס את מאמציו כדי לבנות תפיסת-עולם על האנרגיה היוצרת של החשיבה. תחת זאת, הוא **מיישם** את החשיבה כדי להבין את התגלות הברית-הישנה. הוא מפרש את הנאמר במסמך זה כעובדה בדרך אינטלקטואלית ואלגורית. עבורו, תיאורי הברית-הישנה הופכים לסמלים של מאורעות נפשיים, אליהם הוא מנסה לגשת באופן אינטלקטואלי.

פלוטינוס אינו מתייחס להתנסות בחשיבה כמשהו אשר מקיף את הנפש בכלל חייה. מאחורי חיי החשיבה, מוכרחים להימצא חיים אחרים של הנפש, חיי נפש נסתרים ולא גלויים לפעולת החשיבה. על הנפש להתגבר על החיים בחשיבה, היא מוכרחה לחסלם בתוכה ורק אז היא תוכל להגיע לצורת התנסות אשר תאחד אותה עם מקור העולם. החשיבה מובילה את הנפש אל עצמה; עתה, עליה להיאחז בתוכה במשהו אשר יוביל אותה החוצה מהתחום שלתוכו החשיבה הביאה אותה. מה שפלוטינוס שואף אליו הוא **הארה** אשר מתחילה בנפש לאחר שעזבה את התחום שאליו היא נישאה על-ידי החשיבה. בדרך זו, הוא מצפה להתעלות אל הוויית-עולם שלא נכנסת אל תוך חיי החשיבה. לכן, תבונת העולם שאליה אפלטון ואריסטו שואפים, אינה, על-פי פלוטינוס, הממשות האחרונה שאליה הנפש מגיעה. היא דווקא תוצאה של ממשות עילאית יותר, הקיימת מעבר לכל חשיבה. מתוך ממשות זו שמעבר לכל חשיבה, שלא ניתן להשוותה לדבר כלשהו שהיה יכול להיות אובייקט של מחשבה, נובעים כל תהליכי העולם.

<sup>30</sup> Plotinus, 205-270 לפני-הספירה.

החשיבה, כפי שהייתה יכולה להתגלות בחיי הרוח היווניים, עברה כביכול מהפכה שלמה ובכך כל הקשרים האפשריים של האדם לחשיבה נראים ממוצים. פלוטינוס מחפש אחר מקורות שונים מאלה הנתונים בהתגלות החשיבה. הוא עוזב את האבולוציה המתמשכת של חיי החשיבה ונכנס אל תוך תחום המיסטיקה. אין כוונה לתת כאן תיאור של התפתחות המיסטיקה, אלא רק תיאור של התפתחות חיי החשיבה ומה שיש למקורם בתהליך זה. ברם, בנקודות שונות בהתפתחות הרוחית של המין האנושי ישנם קשרים בין תפיסות-עולם אינטלקטואליות ומיסטיקה. נקודה כזאת אנו מוצאים אצל פלוטינוס. חיי הנפש שלו אינם נשלטים רק על-ידי החשיבה. יש לו התנסות מיסטית המציגה מודעות פנימית בלי נוכחותן של מחשבות בנפשו. בהתנסות זו, הוא מוצא את נפשו מאוחדת עם יסוד העולם. ברם, את דרכו להצגת הקשר של העולם ליסודותיו, יש לבטא במחשבות. הממשות מעבר לחשיבה היא המושלמת ביותר; מה שנובע ממנה מושלם פחות. בדרך זו, התהליך ממשיך מטה אל תוך העולם הנגלה, הלא-מושלם ביותר. האדם מוצא את עצמו בעולם זה של אי-שלמות. דרך הפיכת נפשו למושלמת, הוא ישליך את מה שהעולם, בו הוא מוצא את עצמו, יכול להעניק לו, ולכן ימצא נתיב התפתחות שדרכו הוא ייעשה לישות הנמצאת בהתאמה עם המקור המושלם.

אנו רואים בפלוטינוס אישיות החשה את אי-האפשרות להמשיך את חיי החשיבה היווניים. הוא אינו יכול למצוא דבר כלשהו אשר יצמח מתוך החשיבה עצמה, כענף נוסף של תפיסת-עולם. אם מחפשים אחר ההיגיון שבו מתקדמת האבולוציה של הפילוסופיה, מוצדק לומר שתצורת התפיסה התמונתית השתנתה לזו של תפיסות מחשבתיות. בדרך דומה, יצירתה של תפיסה מחשבתית מוכרחה להשתנות לדבר אחר, אך האבולוציה של תפיסת-העולם אינה מוכנה לכך בעידן של פלוטינוס. לכן, הוא עוזב את החשיבה ומחפש בחוץ התנסות בחשיבה. ברם, מחשבות יווניות, בהיותן מופרות על-ידי התנסויותיו המיסטיות, מתפתחות לאידיאות מתקדמות המציגות את תהליך העולם כסדרה של שלבים בסדר יורד, מישות עילאית מושלמת ביותר עד לישויות לא-מושלמות. בחשיבה של פלוטינוס, מחשבות יווניות ממשיכות להשפיע. הן אינן מתפתחות כצמיחה אורגנית של הכוחות המקוריים, אבל הן נישאות אל תוך תודעה מיסטית. הן אינן עוברות טרנספורמציה באמצעות האנרגיות שלהן, אלא באמצעות כוחות לא-אינטלקטואליים.

אמוניוס סקאס,<sup>31</sup> פורפיריוס,<sup>32</sup> ימבליכוס,<sup>33</sup> פרוקלוס<sup>34</sup> ואחרים הם חסידים ופרשנים של פילוסופיה

.11

<sup>31</sup> Ammonius Sakkas, 175-242 לפני-הספירה.

<sup>32</sup> Porphyrius, 232-304 לפני-הספירה.

<sup>33</sup> Iamblichus, חי במאה הרביעית לאחר-הספירה.

<sup>34</sup> Proclus, 485-410 לאחר-הספירה.

בדרך דומה לזו של פלוטינוס ואלה שבאו אחריו, החשיבה היוונית בגוונה האפלטוני יותר, המשיכה להתקיים תחת השפעת היסוד הלא-אינטלקטואלי. החשיבה היוונית בניואנס הפיתגוראי שלה מעובדת על-ידי ניגידיוס פיגולוס, אפולוניוס איש טיאנה, מוזרטוס מקדיס ואחרים.

## חיי החשיבה מתחילת העידן הכריסטיאני

### עד יוהן סקוטוס אריאוגנה

בעידן שבא לאחר פריחת תפיסות-העולם היווניות, הפילוסופיה משתקעת בחיי הדת. המגמות הפילוסופיות נעלמות כביכול אל תוך הזרמים הדתיים ועולות חזרה רק מאוחר יותר. בטענה זו אין כוונה לרמוז שלתנועות דתיות אלה אין שום קשר להתפתחות החיים הפילוסופיים. להיפך, קשר זה קיים במידה מקיפה ביותר. ברם, אין כאן כוונה לטעון דבר ביחס לאבולוציה של חיי הדת, אלא דווקא לאפיין את התפתחות תפיסות-העולם בה במידה שהיא נובעת מהתנסות בחשיבה לכשעצמה.

לאחר מיצוי חיי החשיבה היווניים, בחיים הרוחיים מתחיל עידן של המין האנושי, שבו האימפולסים הדתיים נעשים גם לכוחות המניעים של תפיסות-העולם האינטלקטואליות. עבור פלוטינוס, ההתנסות המיסטית שלו הייתה מקור ההשראה לאידיאות שלו. תפקיד דומה להתפתחות הרוחית של המין האנושי בחייו הכלליים, מתבצע על-ידי האימפולסים הדתיים בעידן המתחיל עם מיצוי הפילוסופיה היוונית ונמשך בערך עד יוהן סקוטוס אריאוגנה.<sup>35</sup>

התפתחות החשיבה לא פוסקת לגמרי בעידן זה. אנו עדים גם להתפתחותן של תצורות מחשבה מופלאות ומקיפות. ברם, אנרגיות המחשבות לא נובעות מהמחשבות, אלא מאימפולסים דתיים.

אופן התפיסה הדתית בתקופה זו זורם דרך הנפשות האנושיות המתפתחות ותמונות-העולם המתקבלות מופקות מגירוי זה. המחשבות העולות בתהליך זה הן מחשבות יווניות שעדיין ממשיכות להשפיע. הן מתקבלות ועוברות שינוי, אך הן אינן מובאות לצמיחה חדשה מתוך עצמן. תפיסות-העולם עולות מתוך הרקע של חיי הדת. מה שחי בתוכן אינו חשיבה המתפתחת באופן עצמאי, אלא אימפולסים דתיים השואפים להתגלות בתצורות המחשבה אשר הושגו קודם.

אנו יכולים לחקור את ההתפתחות הזאת בתופעות משמעותיות ספורות. אנו יכולים לראות פילוסופיות אפלטוניות ועתיקות יותר עסוקות על אדמת אירופה במאמץ להבין או לסתור את אשר הדתות הפיצו כתורותיהן. הוגים חשובים מנסים להציג את התגלויות הדת כפי שמוצדק לגמרי בפני פורום תפיסות-העולם הקדומות.

<sup>35</sup> John Scotus Eriugena, מת בשנת 885 לספירה.

מה שמוכר מבחינה היסטורית כגנוסטיקה, מתפתח בדרך זו בגוון כריסטיאני או פגאני יותר. אישיות בעלות חשיבות בתנועה זו הן: **ולנטינוס**, **בסילידס** ו**מרקיון**. תוצר חשיבתם הוא תפיסה מקיפה של אבולוציית העולם. הכרה, ידיעה, כאשר היא עולה מתחום האינטלקט אל תחום שמעבר לאינטלקט, מובילה לתפיסה של ישות בוראת-עולם עילאית יותר. ישות זו מתעלה מעל כל אשר נראה על-ידי האדם כעולם, וכך גם הישיות הנשגבות יותר שהיא מפיקה מעצמה – **עידנים**. הם יוצרים סדרה יורדת של דורות בדרך כזו שעידן מושלם פחות תמיד בא אחרי עידן מושלם יותר. כך, בשלב מאוחר יותר של אבולוציה, יש להתייחס לעידן גם כבורא העולם הגלוי לאדם שאליו האדם עצמו משתייך. אל תוך עולם זה, עידן ברמה גבוהה ביותר של שלמות, יכול להתווסף עתה. זהו עידן אשר נשאר בעולם רוחי טהור, מושלם, ושם הוא המשיך את התפתחותו בדרך הטובה ביותר האפשרית, בעוד שעידנים אחרים בראו את העולם הלא-מושלם ובסופו של דבר את העולם החושי, כולל האדם. באופן זה, עבור הגנוסטי, קשר בין שני העולמות אשר עברו דרך נתיבים שונים של אבולוציה, מתקבל על הדעת. העולם הלא-מושלם מקבל בנקודה מסוימת של האבולוציה את הגירוי שלו מהעולם המושלם כדי שיוכל להתחיל לשאוף למושלם.

הגנוסטים שנטו לכריסטיאניות ראו בכריסטוס ישוע את העידן המושלם שהתאחד עם העולם הארצי. אישיות כמו **קלמנט מאלכסנדריה**<sup>36</sup> ו**אוריגנס**<sup>37</sup> התייבבו יותר על קרקע כריסטיאנית דוגמטית. קלמנט מקבל את תפיסות-העולם היווניות כהכנה להתגלות הכריסטיאנית ומשתמש בהן ככלים כדי לבטא את האימפולסים הכריסטיאניים ולהגן עליהם. אוריגנס הולך בדרך דומה.

אנו מוצאים חיי חשיבה בהשראתם של אימפולסים דתיים, זורמים יחד בזרם מקיף של תפיסות, בכתבים של דיוניסיוס, המוזכרים משנת 533 לספירה ואילך. קרוב לוודאי שהם לא נכתבו הרבה קודם, אך הם חוזרים לאחור, לא בפרטים אלא בתכונותיהם האופייניות, לחשיבה מוקדמת יותר של עידן זה. את תכניהם אפשר לתאר בדרך הבאה. כאשר הנפש משתחררת מכל אשר ביכולתה לתפוס ולחשוב כהווה, כאשר היא גם מתעלה אל מעבר למה שהיא מסוגלת לחשוב כלא-הווה, אז ביכולתה לגלות מבחינה רוחית את תחום ה**הווה-העליונה**, האלוהות הנסתרת. במהות זו, הווה בראשיתית מתאחדת עם טוב ויופי בראשיתיים. החל משילוש בראשיתי זה, הנפש עדה לסדר יורד של ישויות אשר מובילות מטה אל האדם בסדר היררכי.

במאה התשיעית, סקוטוס אריאוגנה מאמץ תפיסת-עולם זו ומפתח אותה בדרכו שלו. עבורו, העולם מציג את עצמו כאבולוציה בארבע צורות של טבע. הראשונה היא **הטבע הבורא ו-לא-נברא**. בו קיים הגורם הרוחי הבראשיתי של העולם, שממנו מתפתח **הטבע הבורא ונברא**. זהו סיכום של מהויות ואנרגיות

<sup>36</sup> Titus Flavius Clement, 150-215 לספירה.  
<sup>37</sup> Origen, 185-254 לספירה.

רוחניות טהורות, שדרך פעילותן מפיקות את הטבע אשר נברא ולא-בורא, אליו העולם החושי והאדם משתייכים. הם מתפתחים בדרך כזו שהם נקלטים בתוך הטבע אשר לא-נברא ולא-בורא, שבו העובדות של גאולה, האמצעי הדתי של חמלה וכדומה, מפעילים את השפעתם.

בתפיסות-העולם של הגנוסטים, דיוניסיוס וסקוטוס אריאוגנה, הנפש האנושית חשה את שורשיה בקרקע העולם, שעליה היא לא מבססת את תמיכתה עם כוחות החשיבה, אלא שממנה ברצונה לקבל את עולם החשיבה כמתנה. הנפש אינה חשה בטוחה בכוח הטבעי של החשיבה. ברם, היא שואפת לחוות את הקשר שלה לקרקע העולם בצורה של מחשבה. בנפש, החשיבה עצמה מתחייה על-ידי אנרגיה אחרת המופקת מאימפולסים דתיים, בעוד שבהוגים היוונים היא התקיימה מתוך כוחותיה שלה. החשיבה בעידן זה התקיימה, כביכול, בצורה שבה האנרגיה שלה הייתה רדומה. באותה דרך, אנו עשויים לחשוב על אנרגיה של תפיסת-תמונה במאות אשר קדמו ללידת החשיבה. מוכרחה הייתה להיות תקופה קדומה שבה תודעה בצורה של תפיסת-תמונה שגשגה, כפי שקרה מאוחר יותר לתודעת-החשיבה ביוון. אז היא שאבה את האנרגיה שלה מתוך אימפולסים אחרים ורק כאשר היא עברה דרך שלב ביניים זה, היא השתנתה לכדי התנסות בחשיבה. זהו שלב ביניים בתהליך התפתחות החשיבה שאנו רואים במאות הראשונות של העידן הכריסטיאני.

באותם חלקים באסיה שבהם הופצו תפיסותיו של אריסטו, הייתה נטייה לתת ביטוי לאימפולסים הדתיים השמיים באידיאות של ההוגה היווני. נטייה זו הועתקה גם אל אדמת אירופה וכך נכנסה אל תוך החיים הרוחניים האירופיים דרך הוגים כמו האריסטוטליים הגדולים, אבן-רושד,<sup>38</sup> הרמב"ם<sup>39</sup> ואחרים.

באבן-רושד אנו מוצאים את ההשקפה שזו טעות להניח שבאישיותו של האדם קיים עולם חשיבה מיוחד. ישנו רק עולם חשיבה הומוגני אחד בהוויה האלוהית הבראשיתית. כפי שאור יכול להשתקף במראות רבות, כך גם עולם חשיבה אחד מתגלה בישויות אנושיות רבות. לבטח, במהלך החיים האנושיים על-פני האדמה, מתרחשת טרנספורמציה נוספת של עולם החשיבה, אך במציאות זהו רק תהליך על הקרקע הבראשיתית ההומוגנית מבחינה רוחית. עם מותו של האדם, ההתגלות האינדיבידואלית דרכו, פשוט מסתיימת. חיי החשיבה שלו מתקיימים עתה רק בעולם החשיבה היחיד.

תפיסת-עולם זו מאפשרת להתנסות היוונית בחשיבה להמשיך את השפעתה, אך היא עושה זאת בדרך כזו שהיא מעוגנת עתה בקרקע העולם האלוהי האחד. היא משאירה אותנו עם הרושם של היות התגלות העובדה שהנפש האנושית המתפתחת לא חשה בתוכה את האנרגיה הפנימית של החשיבה. לכן, היא שלחה את האנרגיה הזאת אל תוך כוח עולמי על-אנושי.

<sup>38</sup> Averroes, 1126-1198.  
<sup>39</sup> Maimonides, רבי משה בן-מימון, 1135-1204.

## תפיסות-העולם של ימי-הביניים

בשורה של יסוד חדש המופק מחיי החשיבה עצמה, עולה אצל **אוגוסטינוס הקדוש**.<sup>40</sup> ברם, יסוד זה נעלם במהרה מפני השטח, כדי להמשיך בצורה לא-מורגשת תחת המחסה של תפיסה דתית, וניתן להבחין בו שוב רק בימי-הביניים המאוחרים יותר. באוגוסטינוס הקדוש מופיע היסוד החדש כאילו היה שריד מחיי החשיבה היווניים. הוא מסתכל בעצמו ובעולם החיצוני, ומגיע למסקנה: "יתכן שכל דבר אחר שהעולם מגלה אינו כולל דבר מלבד אי-ודאות והולכת-שולל, אבל בדבר אחד אין ספק, הודאות של התנסות הנפש עצמה. איני מייחס התנסות פנימית זו לרושם שהיה יכול להוליך אותי שולל; אני נמצא בה בעצמי; היא הוזה, כי אני נוכח כאשר מהותה מיוחסת לה."

אפשר לראות יסוד חדש בתפיסות אלה אל מול חיי החשיבה היווניים, אף על פי שבהתחלה הן נראות כשריד שלהם. החשיבה היוונית מצביעה אל עבר הנפש; באוגוסטינוס הקדוש אנו מוכוונים אל מרכז חיי הנפש. ההוגים היוונים התבוננו בנפש בקשר שלה אל העולם; בגישתו של אוגוסטינוס הקדוש, משהו בחיי הנפש ניצב אל מול חיי נפש אלה ורואה אותם כעולם עצמאי ומיוחד. את מרכז חיי הנפש אפשר לכנות ה'אגו' של האדם. עבור ההוגים היוונים, הקשר של הנפש לעולם הופך להיות בעייתי; להוגים בזמנים המודרניים, הקשר של ה'אגו' לנפש נעשה בעייתי. באוגוסטינוס הקדוש יש לנו רק את הציון הראשון למצב זה. הזרמים הפילוסופיים אשר באו אחר-כך עדיין עסוקים מדי במשימה ליצירת הרמוניה בין תפיסת-עולם ודת, כדי להיות מודע באופן ברור ליסוד החדש שלא חדר אל תוך חיי הרוח. אבל, הנטייה להתבונן בחידות העולם בהתאמה עם הדרישה של יסוד חדש זה, חיה באופן לא-מודע, פחות או יותר, בנפשות של התקופה העוקבת. בהוגים כמו **אנסלם מקנטרברי**<sup>41</sup> ו-**תומס אקווינס**,<sup>42</sup> נטייה זו עדיין מציגה את עצמה בדרך כזו שהם מייחסים לחשיבה התומכת את עצמה, את היכולת לחקור את תהליכי העולם ברמה מסוימת, אך הם מגבילים יכולת זו. עבורם, ישנה ממשות רוחית עילאית יותר שאותה החשיבה, עם כוחותיה שלה, לעולם לא תשיג, אך חייבת להתגלות בפניה בדרך דתית. האדם, על-פי תומס אקווינס, מושרש עם חיי הנפש שלו בממשות העולם, אך חיי נפש אלה אינם יכולים לדעת ממשות זו במלוא היקפה אך ורק מתוך עצמם. האדם לא היה יכול לדעת כיצד ישותו שלו עומדת במהלך העולם, אם ישות הרוח, שאותה הידיעה שלו אינה

<sup>40</sup> St. Augustine, 430-354 לספירה.

<sup>41</sup> Anselm of Canterbury, 1109-1033 לספירה.

<sup>42</sup> Thomas Aquinas, 1274-1227 לספירה.

חודרת, לא מצאה לנכון לגלות לו מה מוכרח להישאר נסתר לידיעה המסתמכת אך ורק על כוחה שלה. תומס אקווינס בונה את תמונת העולם שלו על הנחה מוקדמת זו. יש לה שני חלקים: האחד מורכב מהאמיתות הנמסרות להתנסות בחשיבה של האדם על המהלך הטבעי של הדברים. זה מוביל לחלק שני הכולל את מה שהגיע לנפש האדם דרך הברית-הישנה והתגלות דתית. לכן, משהו שהנפש אינה יכולה להשיג בכוחות עצמה, אם עליה לחוש את עצמה במלוא מהותה, מוכרח לחדור אל תוך הנפש.

תומס אקווינס התוודע לתפיסת-העולם של אריסטו שהופך, כביכול, למורה שלו בחיי החשיבה. בהיבט זה, אקווינס הוא, ללא ספק, האישיות הבולטת ביותר, אך גם רק אחת מהאישיויות הרבות בימי-הביניים המבססות את תצורת חשיבתן לגמרי על זו של אריסטו. במשך מאות שנים, הוא המאסטר של אלה שיודעים (il maestro di color che sanno), כפי שדנטה ביטא את ההערכה העמוקה לאריסטו בימי-הביניים. תומס אקווינס שואף להבין את מה שמובן בצורה אנושית בשיטה האריסטוטלית. בדרך זו, תפיסת-העולם של אריסטו נעשית למורה-הדרך לגבול שאליו יכולים חיי הנפש להתקדם באמצעות כוחם שלהם. מעבר לגבולות אלה, קיים התחום שתפיסת-העולם היוונית, על-פי תומס אקווינס, לא הייתה יכולה להגיע אליו.

לכן, עבור תומס אקווינס החשיבה האנושית זקוקה לאור אחר שיאיר אותה. הוא מוצא אור זה בהתגלות. לא חשוב מה הייתה צריכה להיות גישתם של ההוגים אשר באו לאחר מכן ביחס להתגלות זו, הם לא היו יכולים לקבל עוד את חיי החשיבה בדרכם של היוונים. אין זה מספיק עבורם שהחשיבה מבינה את העולם; הם מניחים מראש שאפשר יהיה למצוא תמיכה בסיסית לחשיבה עצמה. גוברת הנטייה לרדת לעומק הקשר של האדם עם חיי הנפש שלו. כך, האדם רואה את עצמו כישות המתקיימת בחיי הנפש שלו. אם מכנים **מהות זו אגו**, אזי אפשר לומר שבזמנים מודרניים תודעת **האגו** מומרצת בחיי הנפש של האדם בדרך דומה לזו שבה **החשיבה** נולדה בחיים הפילוסופיים של היוונים. לא חשוב כמה שונות הצורות שהזרמים הפילוסופיים בעידן זה מקבלים, כולם נתלים בחיפוש אחר מהות-האגו. ברם, עובדה זו לא מועלית תמיד בצורה ברורה אל תודעתם של ההוגים עצמם. על פי רוב, הם מאמינים שהם עוסקים בשאלות בעלות טבע שונה. אפשר לומר **שחידת האגו** מופיעה במגוון רחב של תחפושות. לפעמים, היא חיה בפילוסופיה של ההוגים בדרך נסתרת כזו שהטענה שחידה זו נמצאת ביסודה של השקפה זו או אחרת, עשויה להיראות כדעה שרירותית או דעה שנכפתה. במאה התשע-עשרה, מאבק זה על חידת האגו מגיע להתגלותו המרוכזת ביותר ותפיסות-העולם של התקופה הנוכחית עדיין עסוקות עמוקות במאבק זה.

**חידת עולם** זו חיה כבר במאבק בין הנומינליסטים והריאליסטים בימי-הביניים. אפשר לראות את **אנסלם מקנטרברי** כנציג **הריאליזם**. עבורו, האידיאות הכלליות שהאדם יוצר בהתבוננו בעולם, אינן רק מינוחים שהנפש מפיקה לעצמה, אלא יש להן שורשים בחיים הממשיים. אם אדם יוצר את האידיאה הכללית 'אריה' כדי לציין עמה את כל האריות, ודאי נכון לומר שעבור תפיסה חושית, רק לאריות האינדיבידואלים

יש ממשות. ברם, המושג הכללי 'אריה' אינו רק כינוי מסכם בעל משמעות לתודעה האנושית בלבד. הוא מושרש בעולם רוחי, והאריות האינדיבידואלים של עולם התפיסה החושית הם ההתגשמויות השונות של טבע האריה האחד המבוטא באידיאה 'אריה'.

ל'ממשות של אידיאות' כזו התנגדו הנומינליסטים כמו רוסלין (גם במאה האחת-עשרה). 'האידיאות הכלליות' הן רק כינויים מסכמים עבורו, שמות שהתודעה יוצרת לשימושה שלה לשם התמצאותה, אך אינם תואמים לשום ממשות. על-פי השקפה זו, רק הדברים האינדיבידואליים ממשיים. המחלוקת אופיינית להלך-הנפש המסוים של המשתתפים בה. שני הצדדים חשים כורח לחפש אחר התקפות, המשמעות של המחשבות שהנפש מוכרחה להפיק. גישתם למחשבות לכשעצמן שונה ממה שהגישות של אפלטון ואריסטו היוו עבורם. הדבר הוא כך מפני שמהו קרה בין סוף ההתפתחות של הפילוסופיה היוונית ותחילת החשיבה המודרנית. משהו התרחש מתחת לפני-השטח של האבולוציה ההיסטורית, שאפשר להבחין בו בגישה שההוגים האינדיבידואלים מאמצים ביחס לחיי החשיבה שלהם.

עבור ההוגה היווני, המחשבה באה כרושם. היא הופיעה בנפש כפי שהצבע אדום מופיע כאשר אדם מסתכל בשושנה, וההוגה קלט אותה כרושם. עד כדי כך למחשבה היה כוח שכנוע ישיר. להוגה היווני הייתה תחושה, בהתייצבו עם נפשו בפתיחות בפני עולם הרוח, שמתוך עולם זה שום מחשבה לא-נכונה אינה יכולה לחזור אל תוך הנפש, כפי ששום רושם של סוס מכונף יכול לבוא מהעולם החושי כל עוד נעשה שימוש כהלכה באיברי החושים. עבור היוונים, מדובר היה בהיות מסוגל לאסוף מחשבות מהעולם. הן בעצמן היו עדות לאמיתותן. העובדה של גישה זו אינה מוכחשת על-ידי הסופיסטים וגם לא על-ידי הספקנות הקדומה. לשני הזרמים יש גוון שונה לגמרי של משמעות בימי-קדם ממגמות דומות בזמנים המודרניים. הם אינם הוכחה נגד העובדה שהיווני חווה את החשיבה בדרך יסודית, מלאת-תוכן, חיה וממשית יותר מאשר היא יכולה להיחוו על-ידי האדם המודרני. תיות זו, שביוון הקדומה נתנה למחשבה אופי של רושם, לא ניתן למצאה עוד בימי-הביניים.

מה שקרה הוא הדבר הבא. כפי שבתקופת היוונים החשיבה חדרה אל תוך הנפש האנושית, בהכחידה את תודעת-התמונות שהייתה רווחת קודם, כך, בדרך דומה, במהלך ימי-הביניים תודעת-ה'אגו' חדרה את הנפש האנושית והיא עמעמה את תיותה של המחשבה. כניסת תודעת-ה'אגו' שללה מן המחשבה את הכוח שבאמצעותו היא הופיעה כרושם. אנו רק יכולים להבין כיצד החיים הפילוסופיים מתקדמים כאשר אנו נוכחים לדעת כיצד, עבור אפלטון ואריסטו, המחשבה, האידיאה, הייתה משהו שונה לגמרי ממה שהיא הייתה עבור האישויות של ימי-הביניים והזמנים המודרניים. להוגה מימי-קדם הייתה תחושה שהמחשבה נמסרה לו; להוגה מתקופה מאוחרת יותר היה הרושם שהוא מפיק את המחשבה. כך, עולה בו השאלה ביחס למשמעות אשר יכולה להיות למה שהופק בנפש עבור המציאות. היווני חש את עצמו כנפש נפרדת מן העולם; הוא ניסה להתאחד במחשבה עם עולם הרוח. ההוגה המאוחר יותר חש את עצמו לבד עם חיי

החשיבה שלו. כך, מתחיל מחקר של טבע 'האידיאות הכלליות'. ההוגה שואל את עצמו את השאלות הבאות: "מהו הדבר שהפקתי באמת עמן? האם הן רק מושרשות בתוכי או שהן מצביעות על איזושהי ממשות?" בתקופה שבין הזרם הקדום של החיים הפילוסופיים וזרם הפילוסופיה המודרנית, מקור חיי החשיבה היווניים מתכלה בהדרגה. ברם, מתחת לפני השטח, חווה הנפש האנושית את תודעת-האגו המתקרבת **כעובדה**. מאז סוף המחצית הראשונה של ימי-הביניים, האדם מתעמת עם תהליך זה כעובדה מוגמרת ותחת ההשפעה של עימות זה עולות **חידות חיים** חדשות. ריאליזם ונומינליזם הם תסמינים של העובדה שהאדם מבין את המצב. האופן שבו הן הריאליסטים והן הנומינליסטים מדברים על החשיבה מראה שבהשוואה לקיומה בנפש היווני, היא דעכה, התעמעמה, באותה מידה שבה תודעת-התמונות הקדומה בנפש ההוגה היווני דעכה והתעמעמה.

דבר זה מצביע על היסוד החי השולט בתפיסות-העולם המודרניות. אנרגיה פעילה בהן שואפת אל מעבר לחשיבה, אל גורם חדש של ממשות. נטייה זו של הזמנים המודרניים אינה יכולה להיות מורגשת כמו זו אשר הניעה אל מעבר לחשיבה בזמנים קדומים בפיתגורס ומאוחר יותר בפלוטינוס. הוגים אלה גם שאפו אל מעבר לחשיבה, אך על-פי תפיסתם, הנפש בהתפתחותה, בשלמותה, הייתה צריכה לכבוש את התחום הנמצא מעבר לחשיבה. בזמנים המודרניים, מניחים מראש שגורם הממשות הנמצא מעבר לחשיבה מוכרח להתקרב לנפש, מוכרח להינתן לה מבחון.

במאות שבאו לאחר עידן הנומינליזם והריאליזם, האבולוציה הפילוסופית הופכת לחיפוש אחר גורם ממשות חדש. נתיב אחד בין אלה שהיו קיימים לתלמיד של חיפוש זה הוא **נתיב המיסטיקה** של ימי-הביניים שמייסטר אקהרט,<sup>43</sup> **יוהנס טאולר**<sup>44</sup> והיינריך סוזו<sup>45</sup> בחרו לעצמם. נקבל את האידיאה הברורה ביותר של נתיב זה אם נבחן את אשר מכונה **התיאולוגיה הגרמנית**, שהמחבר שלה אינו ידוע. המיסטיקנים רוצים לקלוט משהו בתודעת-האגו; הם מתכוונים למלאה במשהו. לכן, הם שואפים לחיים פנימיים 'נשלטים לגמרי', שרויים בשלווה, וכך ממתנינים בסבלנות לחוות את הנפש מתמלאת ב'אגו-האלוהי'. בתקופה מאוחרת יותר, אפשר להבחין בהלך-נפש דומה עם דחף רוחי גדול יותר אצל **אנג'לוס סילסיוס**.<sup>46</sup>

**ניקולאוס קוזאנוס**<sup>47</sup> בחר בנתיב שונה. הוא שואף אל מעבר לידיעה המושגת באופן אינטלקטואלי, אל הלך-נפש שבו הידיעה פוסקת והנפש פוגשת את האל שלה ב'אי-ידיעה מלומדת' (in docta ignorantia). בבחינה שטחית, שאיפה זו דומה לזו של פלוטינוס, אך המבנה הנפשי של שתי אישיות אלה שונה. פלוטינוס משוכנע שהנפש האנושית כוללת יותר מאשר עולם מחשבות. כאשר היא מפתחת את

<sup>43</sup> 1328-1250, Meister Eckhardt

<sup>44</sup> 1361-1300, Johannes Tauler

<sup>45</sup> 1366-1295, Hinerich Suso

<sup>46</sup> 1677-1624, Angelius Silesius

<sup>47</sup> 1464-1401, Nicolaus Cusanus

האנרגיה שיש ברשותה מעבר לכוח החשיבה, הנפש נעשית מודעת למצב שבו היא קיימת ועליו, בחיים הרגילים, היא אינה יודעת דבר.

לפרצלסוס<sup>48</sup> היה כבר הרגש ביחס לטבע, הנעשה בולט יותר ויותר בתפיסת-העולם המודרנית, שהינו תוצאה של תחושת הנפש של בדידות בתודעת-האגו שלה. הוא מפנה את תשומת-לבו אל תהליכי הטבע. כאשר הם מציגים את עצמם, הם אינם יכולים להתקבל על-ידי הנפש, אך גם החשיבה, שבאריסטו התגלתה בתקשורת שקטה עם מאורעות הטבע, אינה יכולה להתקבל עתה כפי שהיא מופיעה בנפש. היא לא נקלטת; היא נוצרת בנפש. פרצלסוס חש שעל האדם לא לתת למחשבה עצמה לדבר; על האדם להניח מראש שמהו נמצא מאחורי תופעות הטבע אשר יתגלה אם האדם ימצא את הקשר הנכון לתופעות אלה. על האדם להיות מסוגל לקלוט משהו מהטבע שהוא אינו יוצר בעצמו כמו מחשבה במהלך פעולת התבוננות. על האדם להיות מחובר ל'אגו' שלו באמצעות גורם של ממשות, שאינו מחשבה. **טבע נעלה יותר מאחורי הטבע**, זה הדבר שפרצלסוס מחפש. הלך-הנפש שלו מורכב כך שהוא אינו רוצה לחוות משהו רק בתוכו, אלא הוא מתכוון לחדור את תהליכי הטבע עם ה'אגו' שלו כדי שרוח התהליכים האלה הנמצאת מתחת לפני-השטח של עולם החושים, תתגלה בפניו. המיסטיקנים מימי-קדם התכוונו לרדת אל עומקי הנפש; פרצלסוס התחיל לנקוט בצעדים אשר יובילו לקשר עם יסודות הטבע בעולם החיצוני.

ג'ייקוב בוהם<sup>49</sup>, שכאמן בודד ונרדף יצר תמונת-עולם כאילו מתוך הארה פנימית, שותל בתוך תמונת-עולם זו את המאפיין היסודי של הזמנים המודרניים. בבדידות של חיי הנפש שלו הוא מפתח מאפיין יסודי זה בצורה מרשימה ביותר, כי הדואליזם הפנימי של חיי הנפש שלו, הניגוד בין ה'אגו' והתנסויות הנפש האחרות, ניצב באופן ברור בפני עיני רוחו שלו. הוא חווה את ה'אגו' בעודו יוצר מקביל פנימי בחיי הנפש שלו, המשתקף בראי נפשו שלו. לאחר מכן, הוא מוצא את ההתנסות הפנימית הזאת בתהליכי העולם. "בהתבוננות כזו, אדם מוצא שתי איכויות: טובה ורעה, המשולבות בעולם זה בכל הכוחות, בכוכבים וביסודות וכן בכל היצורים." הרע בעולם מנוגד לטוב כמקביל שלו; רק ברע שהטוב נעשה מודע לעצמו, כפי שה'אגו' נעשה מודע לעצמו בהתנסויות הנפש הפנימיות שלו.

---

<sup>48</sup> Paracelsus, 1541-1493.  
<sup>49</sup> Jakob Boehme, 1624-1575.

## תפיסות-העולם על אבולוציית החשיבה בעידן המודרני

הגורם היסודי להופעת מדעי הטבע בזמנים המודרניים הוא אותו חיפוש כמו המיסטיקה של ג'ייקוב בוהם. הדבר מתגלה בהוגה אשר צמח ישירות מתוך התנועה הרוחנית, שבקופרניקוס,<sup>50</sup> קפלר,<sup>51</sup> גלילאו<sup>52</sup> ואחרים הוביל להישגים הגדולים הראשונים של מדעי הטבע בזמנים המודרניים. הוגה זה הוא ג'יורדנו ברוננו.<sup>53</sup> כאשר רואים כיצד עולמו מורכב מישויות יסודיות, קטנות ביותר, דינמיות, מודעות נפשית לעצמן – מונדות – שלא-נבראות ובלתי-ניתנות להריסה, היוצרות בפעילותן המשולבת את תופעות הטבע, אפשר להתפתות ולסווגו עם אנכסגורס, שעבורו העולם מורכב מ- homoimeries.

עם זאת, קיים הבדל משמעותי בין שני הוגים אלה. עבור אנכסגורס, המחשבה על ה- homoimeries מתגלה בעודו מתבונן בעולם; העולם מציע לו את המחשבות האלה. ג'יורדנו ברוננו חש שמה שעומד מאחורי תופעות הטבע מוכרח להיחשב כתמונת-עולם בדרך כזו שמהות האגו תהיה אפשרית בתמונת-עולם זו. האגו מוכרח להיות מונדה; אחרת, הוא אינו יכול להיות ממשי. כך, ההנחה שיש מונדות נעשית הכרחית. לכן, היות שרק מונדות יכולות להיות ממשיות, הרי שהמהויות הממשיות באמת הן מונדות בעלות תכונות פנימיות שונות.

במעמקי הנפש של אישיות כמו ג'יורדנו ברוננו, קורה משהו שאינו מועלה לתודעה מלאה; תוצאתו של תהליך פנימי זה היא גיבוש תמונת-עולם. מה שמתרחש במעמקים הוא תהליך נפשי לא-מודע. האגו חש שעליו ליצור תפיסה כזו של עצמו שממשתה מובטחת, ועליו לתפוס את העולם בדרך כזו שבה האגו יכול להיות ממשי. ג'יורדנו ברוננו צריך ליצור את המושג 'מונדה' כדי לאפשר את מימוש שתי הדרישות. בחשיבתו, האגו נאבק על קיומו בתפיסת-העולם של העידן המודרני, והביטוי של מאבק זה הוא ההשקפה: "אני מונדה; מהות כזו לא-נבראת ובלתי-ניתנת להריסה."

השוואה מראה כמה שונות הדרכים שבהן אריסטו וג'יורדנו ברוננו מגיעים לתפיסה 'אֵל'. אריסטו מתבונן בעולם; הוא רואה את עדות התבונה בתהליכי הטבע; הוא מתמסר להתבוננות בעדות זו; באותו זמן, תהליכי הטבע מהווים עבורו עדות למחשבה של 'המניע הראשון' של תהליכים אלה. ג'יורדנו ברוננו מפלס

<sup>50</sup> Copernicus, 1473-1543.

<sup>51</sup> Kepler, 1571-1630.

<sup>52</sup> Galileo, 1564-1642.

<sup>53</sup> Giordano Bruno, 1548-1600.

את דרכו לתפיסה של מונדות. תהליכי הטבע מוכחדים כביכול בתמונה שבה אינספור מונדות מוצגות כפועלות אחת על השנייה; האל הופך למהות המניעה החיה באופן פעיל בכל המונדות מאחורי תהליכי העולם הנתון לתפיסה חושית. בג'ורדנו ברוננו מתגלה איבה יצרית כלפי אריסטו – הניגוד בין ההוגה מיוון הקדומה והפילוסוף של הזמנים המודרניים.

בהתפתחות הפילוסופית המודרנית מתגלה במגוון דרכים כיצד האגו מחפש אחר אמצעים אשר יאפשרו לו לחוות את ממשותו שלו בתוך עצמו. מה שפרנסיס בייקון מוורולם<sup>54</sup> מייצג בכתביו, יש בו אותו מאפיין כללי גם אם במבט ראשון זה לא נראה במאמציו בתחום הפילוסופיה. בייקון מוורולם דורש שחקירת תופעות טבע תתחיל בהתבוננות בלתי-משוחדת. לאחר מכן, יש לנסות להפריד את החיוני מהלא-חיוני בתופעה כדי להגיע לתפיסה של מה שמונח ביסוד הדבר או המאורע. הוא דוגל בדעה שעד לתקופתו, המחשבות היסודיות אשר היו אמורות להסביר את תופעות העולם, נהגו קודם, ורק לאחר מכן נכתב תיאור הדברים והמאורעות האינדיבידואלים כך שיתאים למחשבות אלה. הוא הניח מראש שהמחשבות לא נלקחו מהדברים עצמם. בייקון רצה להיאבק בשיטה זו (דדוקטיבית) עם שיטתו שלו (אינדוקטיבית). המושגים אמורים להיווצר מתוך קשר ישיר לדברים. אדם רואה, כך טוען בייקון, כיצד אובייקט נאכל באש; הוא מבחין כיצד אובייקט שני מתנהג ביחס לאש ואז מבחין באותו תהליך עם אובייקטים רבים. באופן זה, האדם מגיע בסופו של דבר לתפיסה כיצד דברים מתנהגים ביחס לאש. העובדה שמחקר בעבר לא התנהל בדרך זו, גרמה, לדעתו של בייקון, לכך שהתפיסה האנושית תישלט על-ידי **סברות מוטעות רבות כל-כך במקום אידיאות אמיתיות על אודות הדברים.**

גיתה מוסר תיאור חשוב של שיטת חשיבה זו של בייקון מוורולם.

"בייקון הוא כמו אדם המודע היטב לחריגות ולמצב הרעוע של בניין ישן ויודע איך להבהיר זאת לדיירים. הוא מציע להם לעזוב, לוותר על האדמה, המצרכים וכל האביזרים, לחפש מגרש אחר ולבנות בניין חדש. הוא נואם מצוין ומשכנע. הוא מרעיד קירות ספורים. הם מתפרקים וחלק מהדיירים נאלץ לעזוב. הוא מצביע על מגרש חדש; בני-אדם מתחילים ליישרו ובכל זאת הוא צר מדי. הוא מגיש תוכניות חדשות; הן לא ברורות. הוא מדבר בעיקר על חומרים חדשים לא-ידועים ועכשיו העולם נראה מסופק. הקהל מתפזר לכל עבר ומביא חזרה מגוון עצום של פריטים בודדים. בעודם בביתם, תוכניות חדשות, פעילויות והסדרים חדשים מעסיקים את התושבים ומושכים את תשומת-לבם."

גיתה אומר זאת בהיסטוריה שכתב על תורת הצבע, שבה הוא מדבר על בייקון. בחלק מאוחר יותר

של הספר העוסק בגלילאו, הוא אומר:

<sup>54</sup> Francis Bacon of Verulam, 1561-1626.

"אם דרך שיטת פיזור האור של ורולם, נראים מדעי הטבע מחולקים לחלקים, הרי שהם אוחדו שוב על-ידי גלילאו. הוא הוביל את פילוסופיית הטבע חזרה אל תוך הישות האנושית. כאשר הוא פיתח את חוק המטוטלת ונפילת גופים מתוך התבוננות בהתנדדות של נברשות בכנסייה, הוא אפילו הראה בתקופת נעוריו המוקדמים שעבור גאון, מקרה אחד מייצג אלף מקרים. במדע, הכול תלוי במה שמכונה aperçu, כלומר ביכולת להיות מודע למה שהינו יסודי באמת בעולם התופעות. פיתוחה של מודעות כזו פורה לאין שיעור."

במילים אלה, גיתה הצביע באופן ברור על הנקודה אשר מאפיינת את בייקון. בייקון רוצה למצוא נתיב בטוח למדע, כי הוא מקווה שבדרך זו האדם ימצא קשר מהימן לעולם. בעידן המודרני, כך חש בייקון, לא ניתן עוד להשתמש בגישתו של אריסטו. הוא אינו יודע שבעידנים שונים, אנרגיות שונות של הנפש פעילות במידה ניכרת באדם. הוא רק מודע לעובדה שעליו לפסול את אריסטו. זאת הוא עושה בלהט. הוא עושה זאת בדרך כזו אשר מובילה את גיתה לומר: "כיצד יכול אדם להקשיב לו בשלווה בהשוותו את יצירותיהם של אריסטו ואפלטון ללוחות חסרי-משקל, שרק משום שלא היו מורכבים מחומר מוצק טוב, יכלו לרדת אלינו בקלות רבה כל-כך בזרם הזמן."

בייקון אינו מבין שהוא מכוון אל אותו יעד אשר הושג על-ידי אפלטון ואריסטו, ועליו להשתמש באמצעים אחרים לאותה מטרה מפני שהאמצעים מימי-קדם אינם יכולים להיות עוד האמצעים של העידן המודרני. הוא מצביע על שיטה שהייתה יכולה להיראות מועילה למחקר בתחום הטבע החיצוני, אך כפי שגיתה מראה במקרה של גלילאו, גם בתחום זה נדרש משהו נוסף מעבר למה שבייקון דורש.

ברם, שיטתו של בייקון מתבררת כחסרת-תועלת כאשר הנפש מחפשת לא רק אחר גישה לחקירת עובדות אינדיבידואליות, אלא גם אחר תפיסת-עולם. מה טוב בחיפוש-גישה אחר תופעות בודדות וגזירת אידיאות כלליות מהן, אם אידיאות כלליות אלה אינן מבזיקות, כמו מכות ברק, מתוך יסוד ההוויה בנפש האדם, מוסרות תיאור של אמיתותן, בעצמן. בימי-קדם, המחשבה הופיעה בפני הנפש כרושם. צורה זו של הופעה התעמעמה על-ידי בהירות תודעת-האגו החדשה. מה שיכול להוביל למחשבות המסוגלות ליצור תפיסת-עולם בנפש, מוכרח להיות מעוצב כאילו היה פרי המצאתה של הנפש, והנפש מוכרחה לחפש אחר האפשרות של הצדקת התקפות של פרי יצירתה. לבייקון אין שום רגש כלפי כל הדברים האלה. לכן, הוא מצביע על חומרי הבניין לשם בניית תפיסת-עולם חדשה, כלומר על תופעות הטבע האינדיבידואליות. ברם, בלתי-אפשרי שאדם יבנה בית רק על-ידי התבוננות בצורת הלבנים שיש להשתמש בהן בבניין, בה במידה שתפיסת-עולם מועילה תעלה בנפש העסוקה אך ורק בתהליכים האינדיבידואליים של הטבע.

בניגוד לבייקון מוורולם, אשר הצביע על הלבנים של הבניין, דקארט<sup>55</sup> ו-שפינוזה הפנו את תשומת-לבם אל תוכניתו. נקודת-המוצא של המאמץ הפילוסופי של דקארט משמעותית עבורו. עם רוח שואלת ובלתי-משוחדת, הוא ניגש לעולם, המציע לו רבות מחידותיו במידת-מה דרך הדת ובמידת-מה דרך התבוננות החושים. עתה, הוא מתבונן בשני המקורות בדרך כזו שהוא פשוט אינו מקבל ומזהה כאמת את אשר שניהם מציעים לו. תחת זאת, הוא מציב נגד ההצעות של שני המקורות את ה'אגו', אשר משיב מיוזמתו שלו עם ספק בכל התגלות ובכל התרשמות. בהתפתחות החיים הפילוסופיים המודרניים, צעד זה מהווה עובדה בעלת משמעות גדולה. בעולם, ההוגה אינו מאפשר לדבר להשאיר רושם על נפשו, אך מציב את עצמו נגד כל דבר עם ספק היכול לקבל תמיכה רק מהנפש עצמה. עתה, הנפש מבינה את עצמה בפעולתה שלה: אני מטיל ספק, משמע אני חושב. לכן, לא חשוב כיצד עומדים הדברים ביחס לעולם כולו, בחשיבתי המעלה-ספק, אני מגיע למודעות הברורה שאני הווה. באופן זה, קרטזיוס מגיע ל- Cogito ergo sum – אני חושב, משמע אני קיים. האגו בתוכו כובש את הזכות להכיר את ישותו שלו דרך הספק הקיצוני המכוון נגד העולם כולו.

דקארט מפיק את המשך ההתפתחות של תפיסת-העולם שלו מתוך שורש זה. ב'אגו' הוא ניסה לתפוס את הוויית-הקיום. כל דבר היכול להצדיק את הוויית-קיומו יחד עם האגו, אפשר להתייחס אליו כאמת. האגו מוצא בתוכו, טבוע בו, את רעיון האל. רעיון זה מתייצב בפני האגו כאמיתי, כנפרד, כמו האגו עצמו, אבל הוא כה נשגב, כה רב-עוצמה, שהאגו אינו יכול להכילו מתוך כוחו שלו. לכן, הוא מגיע ממצאות נעלה שלה הוא מתאים. דקארט מאמין בממשות העולם החיצוני, לא משום שעולם חיצוני זה מציג את עצמו כממשי, אלא משום שהאגו מוכרח להאמין בעצמו ולאחר מכן באל, ומשום שהאל מוכרח להיתפס כאמיתי. כי, היה זה לא אמין מצד האל להציע לאדם עולם חיצוני ממשי, אלמלא עולם זה היה קיים.

אפשר להגיע להכרת ממשות האגו כפי שדקארט עושה רק באמצעות חשיבה שבאופן הישיר ביותר מכוונת אל האגו כדי למצוא נקודת-תמיכה עבור פעילות ההכרה. כלומר, אפשרות זו יכולה להתגשם רק באמצעות פעילות פנימית, אבל לעולם לא באמצעות רושם מבחוץ. כל רושם המגיע מבחוץ נותן רק תכונות של התפשטות. באופן זה, דקארט מגיע להכרת שתי מהויות בעולם: לאחת יש לייחס התפשטות, לשנייה – חשיבה ושורשיהן בנפש האנושית. בעלי-החיים שעל-פי דקארט אינם יכולים להבין את עצמם בפעילות של תמיכה עצמית פנימית, הם בהתאם לכך ישויות של התפשטות, רובוטים, מכונות. גם הגוף האנושי אינו מהווה דבר, מלבד מכונה. הנפש קשורה למכונה זו. כאשר הגוף נעשה חסר-תועלת משום שהוא נשחק או נהרס בדרך כלשהי, הנפש עוזבת אותו כדי להמשיך לחיות ביסוד שלה עצמה.

<sup>55</sup> Rene Descartes, 1650-1596.

דקארט חי בתקופה שבה אפשר כבר להבחין באימפולס חדש בחיים הפילוסופיים. התקופה שמתחילת העידן הכריסטיאני עד בערך זמנו של סקוטוס אריאוגנה, מתפתחת בדרך כזו שהתנסות הפנימית של החשיבה מתחיה על-ידי כוח אשר נכנס לאבולוציה הרוחית כאימפולס רב-עוצמה. אנרגיית המחשבה עם התעוררותה ביוון, זוהרת יותר על-ידי כוח זה. מבחינה חיצונית, ההתקדמות בחיי הנפש האנושית באה לידי ביטוי בתנועות הרוחיות ועל-ידי העובדה שהכוחות של האומות הצעירות ממערב ומרכז אירופה, נעשים למקבלים של ההשפעות מהתצורות הישנות של התנסות בחשיבה. הם חודרים אל תוך התנסות זו עם האימפולסים הרעננים והבסיסיים יותר ועל-ידי כך משנים אותה. בתהליך זה, מתגלה שלב אחד קדימה בהתקדמות האבולוציה האנושית הנגרם על-ידי העובדה שעקבות ישנות ועדינות של זרמים רוחיים אשר מיצו את חיותם, אך לא את האפשרויות הרוחיות שלהם, ממשיכות כאנרגיות רעננות העולות מהמעייין הטבעי של המין האנושי. בתהליכים כאלה יהיה מוצדק לזהות את החוקים היסודיים של אבולוציית המין האנושי. הם מבוססים על נטיות לחידוש חיי הרוח. הכוחות הנרכשים של הרוח יכולים אז רק להמשיך להתגלות, אם הם נשתלים באנרגיות צעירות וטבעיות של המין האנושי.

שמונה מאות השנים הראשונות של העידן הכריסטיאני מציגות המשכיות של התנסות החשיבה בנפש האנושית בדרך כזו שהכוחות החדשים העומדים להופיע עדיין רדומים במעמקים נסתרים, אבל הם נוטים להשפיע את השפעתם המעצבת על האבולוציה של תפיסות-העולם. אצל דקארט, כוחות אלה נראים בפעולה במידה רבה. בעידן שבין סקוטוס אריאוגנה ובערך המאה החמש-עשרה, החשיבה, שבתקופה הקודמת לא התגלתה ברבים, עוברת שוב לחזית בכוחה שלה. ברם, עתה היא עולה מכיוון שונה למדי מזה של עידן יוון. עם ההוגים היוונים, המחשבה נחוית כרושם. מהמאה השמינית עד המאה החמש-עשרה, היא עולה מתוך מעמקי הנפש כך שהאדם חש: המחשבה יוצרת את עצמה בתוכי. אצל ההוגים היוונים, קשר בין המחשבה ותהליכי הטבע נוסד מיד; בעידן שהזכרנו, המחשבה ניצבת כתוצר התודעה-העצמית. להוגה יש תחושה שעליו להוכיח שהמחשבה מוצדקת. זוהי התחושה של הנומינליסטים והריאליסטים. זוהי גם התחושה של תומס אקווינס, אשר מעגן את התנסות החשיבה בהתגלות דתית.

המאות החמש-עשרה והשש-עשרה מציגות בפני הנפשות אימפולס חדש. הוא עובר הכנה איטית ונספג לאט בחיי הנפש. מתרחשת טרנספורמציה במבנה הנפש האנושית. בתחום החיים הפילוסופיים, טרנספורמציה זו הופכת גלויה מעצם העובדה שמחשבה אינה יכולה להיתפס כרושם, אלא כתוצר התודעה-העצמית. אפשר להבחין בטרנספורמציה זו במבנה הנפש האנושית בכל תחומי ההתפתחות של האנושות. היא ניכרת בתחיית האמנות והמדע, החיים באירופה, וכן בתנועות דתיות. אפשר לגלותה אם חוקרים את האמנויות של דנטה ושייקספיר ביחס ליסודותיהן בהתפתחות הנפש האנושית. כאן, אפשר רק לציין את האפשרויות האלה, היות שתיאור זה נועד לעסוק אך ורק בהתפתחות תפיסות-העולם האינטלקטואליות.

הופעת אופן החשיבה של מדעי הטבע המודרניים היא תסמין נוסף של טרנספורמציה זו של מבנה הנפש האנושית. פשוט השוו את מצב צורת החשיבה על הטבע כפי שהתפתחה אצל קופרניקוס, גלילאו וקפלר למה שקדם להם. תפיסה מדעית טבעית זו תואמת להלך-הרוח של הנפש האנושית בתחילת העידן המודרני במאה השש-עשרה. הטבע נראה עתה בדרך כזו שהתבוננות החושים היא העדה היחידה לו. בייקון הוא אישיות אחת, גלילאו אישיות שנייה, שבהן זה גלוי. תמונת הטבע אינה מצוירת עוד באופן כזה המאפשר לחשיבה להיות מורגשת בה ככוח המתגלה על-ידי הטבע. מתוך תמונה זו של הטבע, כל מאפיין שהיה יכול להיות מורגש רק כתוצר של תודעה-עצמית, נעלם בהדרגה. כך, יצירות התודעה-העצמית וההתבוננות בטבע הופכות מנוגדות, מופרדות על-ידי תהום. מדקארט ואילך, ניתן להבחין בטרנספורמציה של מבנה הנפש, הנוטה להפריד את תמונת הטבע מיצירות התודעה-העצמית. עם תחילת המאה השש-עשרה, נטייה חדשה בחיים הפילוסופיים מתחילה להיות מורגשת. בעוד שבמאות הקודמות, החשיבה מילאה תפקיד של יסוד, שכתוצר של תודעה-עצמית, דרשה את הצדקתה באמצעות תמונת-העולם, הרי שמאז המאה השש-עשרה היא מוכיחה בבירור שהיא מסתמכת אך ורק על הבסיס שלה בתודעה-העצמית. קודם לכן, החשיבה הורגשה באופן כזה שאפשר היה להתייחס לתמונת-העולם כתומכת בהצדקתה; עתה, היא הופכת למשימה של יסוד זה של חשיבה לאשר את הטענה לתקפותה באמצעות כוחה שלה. ההוגים בתקופה שבאה לאחר מכן חשים שבהתנסות החשיבה עצמה מוכרח להימצא משהו אשר מוכיח שהתנסות זו היא הבוראת המוצדקת של תפיסת-עולם.

אפשר להבין את משמעות הטרנספורמציה של חיי הנפש אם לוקחים בחשבון את הדרך שבה פילוסופים של הטבע, כמו **ה. קרדנוס**<sup>56</sup> ו**ברנרדינוס תלסיוס**<sup>57</sup>, עדיין דיברו על תהליכים טבעיים. בהם, תמונת-הטבע המשיכה להראות את השפעתה ועמדה לאבד את כוחה בשל הופעתו של אופן התפיסה של מדעי הטבע של קופרניקוס, גלילאו ואחרים. ברוחו של קרדנוס, עדיין חי משהו מתהליכי הטבע, שאותו הוא תופס כזהה לתהליכים בנפש האנושית. טענה כזו הייתה יכולה להיות אפשרית לחשיבה היוונית. גלילאו כבר נאלץ לומר שמה שיש לאדם כתחושת חום בתוכו, למשל, קיים בטבע החיצוני לא יותר מאשר תחושת הדגדוג שאדם מרגיש כאשר נוצה נוגעת בכף רגלו. תלסיוס עדיין חש שמוצדק לומר שחום וקור הם הכוחות המניעים של תהליכי העולם, וגלילאו מוכרח כבר לטעון שהאדם מכיר את החום רק כהתנסות פנימית. בתמונת-הטבע הוא מאפשר כבא בחשבון רק מה שאין בו דבר מהתנסות פנימית זו. כך, התפיסות של המתמטיקה והמכניקה הופכות ליחידות הרשאיות ליצור תמונת-טבע. באישיות כמו **לאונרדו דה-וינצ'י**<sup>58</sup>, אשר היה הוגה גדול באותה מידה שהיה אמן גדול, אנו יכולים לזהות את השאיפה

<sup>56</sup> H. Cardanus, 1576-1501.  
<sup>57</sup> Bernardinus Telesius, 1588-1508.  
<sup>58</sup> Leonardo da Vinci, 1519-1452.

לתמונת-טבע חדשה, מוגדרת-על-פי-חוקים. רוחות כאלה חשות שהכרחי למצוא גישה לטבע שלא ניתנה לדרך החשיבה היוונית ולהשפעות-הלוואי שלה בימי-הביניים. האדם צריך להיפטר עתה מההתנסויות שיש לו מישותו הפנימית, אם ברצונו למצוא גישה לטבע. הוא רשאי לתאר את הטבע רק במחשבות שאין בהן דבר ממה שהוא חווה כהשפעות של הטבע בתוכו.

כך, הנפש האנושית מתנתקת מן הטבע; היא תופסת עמדה ביסוד שלה עצמה. כל עוד אדם היה יכול לחשוב שזרם הטבע כלל משהו שהיה זהה למה שנחווה ישירות באדם, הרי שהוא היה יכול, בלי היסוס, לחוש הצדקה לכך שהחשיבה תהיה עדה למאורעות בטבע. תמונת-הטבע בזמנים המודרניים מאלצת את התודעה האנושית לחוש את עצמה מחוץ לטבע עם החשיבה שלה. תודעה זו מבססת תקפות לחשיבה שלה, אשר נרכשת באמצעות כוחה שלה.

מתחילת העידן הכריסטיאני עד סקוטוס אריאוגנה, ההתנסות בחשיבה ממשיכה להיות פעילה בדרך כזו שצורתה מוגדרת על-ידי הנחה מראש של עולם רוחי, כלומר עולם ההתגלות הדתית. מהמאה השמינית עד המאה השש-עשרה, ההתנסות בחשיבה משתחררת מהתודעה-העצמית הפנימית, אך מאפשרת, מלבד לכוחה הנובט שלה, לכוח השני של התודעה, ההתגלות, להמשיך להתקיים. מהמאה השש-עשרה ואילך, זוהי תמונת-הטבע אשר מסלקת את ההתנסות בחשיבה עצמה; מכאן ואילך התודעה-העצמית מנסה להפיק, מתוך האנרגיות שלה, את המשאבים שעמם אפשר ליצור תפיסת-עולם בעזרת החשיבה. דקארט מוצא את עצמו מתמודד עם משימה זו. זוהי משימתם של ההוגים בתקופה החדשה של תפיסות-העולם.

### **ברוך שפינוזה שואל את עצמו:**

"מה יש להניח כנקודת-מוצא, שממנה תוכל לבוע יצירתה של תפיסת-עולם אמיתית? התחלה זו נגרמת על-ידי התחושה שאינספור מחשבות עשויות להציג את עצמן בנפשי כאמיתיות; אני יכול לקבל כאבן-פינה לתפיסת-עולם רק יסוד שאת מאפייניו עליי להגדיר מראש."

שפינוזה מוצא שאדם יכול להתחיל במשהו שאינו זקוק לדבר אחר עבור הווייתו. הוא נותן שם, מהות, להוויה זו. הוא מוצא שיכולה להיות רק מהות אחת כזו, ומהות זו היא האל. אם מתבוננים בשיטה שבאמצעותה שפינוזה מגיע להתחלה זו של הפילוסופיה שלו, מגלים שהוא גיבש אותה על-פי שיטת המתמטיקה. כפי שמתמטיקאי מתחיל מאמיתות כלליות, שהאגו האנושי יוצר בעצמו כיצירה חופשית, כך שפינוזה דורש שפילוסופיה תתחיל מתפיסות כאלה אשר נוצרו באופן ספונטני. המהות האחת היא כפי שהאגו מוכרח לחשוב שהיא. כאשר היא נחשבת בדרך זו, היא לא תשלים עם דבר כלשהו הקיים מחוצה לה כשווה-מעמד, כי אז היא לא תהיה הכול. היא תזדקק למשהו נוסף מלבד עצמה למען קיומה שלה. לכן, כל דבר אחר הוא רק של המהות, כאחד המאפיינים שלה, כפי ששפינוזה אומר. שני מאפיינים כאלה ניתנים לזיהוי על-ידי האדם. את הראשון הוא רואה כאשר הוא מסתכל בעולם החיצוני; את השני, כאשר הוא מפנה את תשומת-לבו פנימה. המאפיין הראשון הוא התפשטות; השני – חשיבה. שני המאפיינים קיימים בישותו

של האדם. בגופו, יש התפשטות; בנפשו – חשיבה. כאשר הוא חושב, המהות האלוהית היא שחושבת; כאשר הוא פועל, מהות זו היא שפועלת. שפינוזה מקבל את הוויית-הקיום עבור האגו בעגינתה במהות האלוהית הכללית החובקת-כל. בנסיבות כאלה, לא תיתכן שאלה של חירות מוחלטת של האדם, כי לאדם לא נזקפת היוזמה לפעולותיו ולחשיבתו; בכל דבר הסוכן הוא המהות האחת. אנו יכולים לדבר על חירות יחסית באדם רק כאשר הוא מתייחס אל עצמו לא כישות אינדיבידואלית, אלא מכיר את עצמו מאוחד עם המהות האחת.

תפיסת-העולם של שפינוזה, אם היא מפותחת בעקביות עד שלמותה, מובילה אדם למודעות: אני חושב על עצמי בדרך הנכונה כאשר איני מתייחס עוד לעצמי, אלא מכיר את עצמי בהתנסותי כמאוחד עם הכוליות האלוהית. על-פי שפינוזה, מודעות זו מעניקה לאישיות האנושית כולה את האימפולס לעשות את אשר נכון לעשות, כלומר פעולה מלאת-אָל. זה נובע כדבר מובן מאליו עבור מי שתפיסת-העולם הנכונה מובנת כאמת המלאה. זוהי הסיבה לכך ששפינוזה מכנה את הספר שבו הוא מציג את תפיסת-עולמו, *אתיקה*. עבורו, אתיקה, כלומר התנהגות מוסרית, היא במובן הנעלה ביותר תוצאה של ידיעה אמיתית של שהיית האדם במהות האחת. האדם חש נטייה לומר שחיי הפרטיים של שפינוזה, האדם אשר נרדף על-ידי קנאים-דתיים ולאחר מכן מרצונו החופשי ויתר על עושרו ודאג לפרנסתו בעוני כאמן, היה במקרה הנדיר ביותר הביטוי החיצוני של נפשו הפילוסופית, אשר ידעה את האגו שלה בכוליות האלוהית וחשה את התנסותה הפנימית, למעשה כל התנסות, מוארת על-ידי תודעה זו.

שפינוזה בונה תפיסת-עולם שלמה מתוך מחשבות. מחשבות אלה צריכות למלא את הדרישה שהן מפיקות את הצדקתן לבניית התמונה מתוך התודעה-העצמית. בה, הוודאות שלהן מוכרחה להיות מושרשת. מחשבות אשר נהגות על-ידי תודעה אנושית באותה דרך שבה רעיונות מתמטיים, העומדים בפני עצמם, יכולים לעצב תמונת-עולם אשר מהווה ביטוי למה שבאמת קיים מאחורי תופעות העולם.

בכיוון שונה לחלוטין מזה של שפינוזה, **גוטפריד וילהלם פון לייבניץ** מחפש אחר הצדקתה של תודעת-האגו בעולם הממשי. נקודת-המוצא שלו היא כמו זו של ג'ורדאנו ברוננו בה במידה שהוא חושב על הנפש או על האגו כמונדה. לייבניץ מוצא את **התודעה-העצמית** בנפש, כלומר ידיעת הנפש את עצמה ולכן התגלות של האגו. לא יתכן דבר אחר בנפש אשר חושב ומרגיש מלבד הנפש עצמה, כי כיצד יכולה הנפש לדעת את עצמה אם מושא פעילות ההכרה הוא משהו אחר מלבד עצמה? יתר על כן, היא יכולה להיות רק מהות פשוטה, לא ישות מורכבת, כי חלקיה יכולים וצריכים לדעת זה את זה. כך, הנפש היא מהות פשוטה, סגורה בתוך עצמה ומודעת להווייתה, מונדה. אל תוך מונדה זו, לא יכול להיכנס דבר שהינו מחוצה לה, כי דבר לא יכול להיות פעיל בה, מלבד עצמה. כל ההתנסויות, האימגינציות ההכרתיות, התחושות וכדומה שלה, הן תוצאת פעילותה שלה. היא יכולה לתפוס פעילות אחרת כלשהי בתוכה רק דרך הגנתה מפעילות זו, כלומר בהגנתה היא בכל מקרה תפוס רק את עצמה. כך, דבר חיצוני אינו יכול לחדור אל תוך מונדה

זו. לייבניץ מבטא זאת באמרו שלמונדה אין חלונות. לדעתו, כל הישויות הממשיות הן מונדות, ורק מונדות קיימות באמת. ברם, מונדות שונות אלה נבדלות ביחס לעוצמת חייהן הפנימיים. ישנן מונדות בעלות חיים פנימיים קודרים ביותר, שכאילו נמצאות במצב מתמשך של שינה; ישנן מונדות חולמות כביכול; נוסף על כך, ישנן מונדות אנושיות בתודעת-ערות וכדומה, עד לעוצמה הגבוהה ביותר של החיים הפנימיים של המונדה האלוהית הראשונה במעלה. שהאדם אינו רואה מונדות בתפיסתו החושית, נגרם על-ידי הנסיבה שהמונדות נתפסות על ידו כמו הופעת ערפל, למשל, שאינו באמת ערפל, אלא נחיל של יתושים. מה שנראה על-ידי החושים של האדם הוא כמו הופעתו של ערפל אשר נוצר על-ידי מונדות שהתאספו יחד.

כך, עבור לייבניץ, העולם במציאות הוא סיכום של מונדות, שאינן משפיעות זו על זו, אלא מהוות ישויות בעלות מודעות-עצמית, המנהלות את חייהן באופן בלתי-תלוי זו בזו, כלומר אגו (רבים). אף-על-פי-כן, אם המונדה האינדיבידואלית כוללת תמונה של החיים הכלליים של העולם בתוך חייה הפנימיים, יהיה זה שגוי להניח שהדבר נגרם על-ידי ההשפעה שהמונדות האינדיבידואליות מפעילות זו על זו. הדבר נגרם על-ידי הנסיבה שבמקרה נתון מונדה אחת חווה בעצמה באופן פנימי את אשר נחוה באופן בלתי-תלוי על-ידי מונדה אחרת. החיים הפנימיים של המונדות תואמים כמו שעונים המציינים את אותה שעה חרף העובדה שהם אינם משפיעים זה על זה. כפי שהשעונים תואמים משום שהם כווננו מלכתחילה, כך המונדות מוכוונות זו לזו דרך ההרמוניה אשר נוסדה-מראש, הנובעת מהמונדה האלוהית הראשונה במעלה.

זוהי תמונת-העולם שאליה לייבניץ מובל, כי עליו ליצור את התמונה בדרך כזו שבה החיים **המודעים-לעצמם** של הנפש, האגו, יכולים להתקיים כממשות. זוהי תמונת-עולם אשר נוצרת כולה מתוך האגו עצמו. להשקפתו של לייבניץ, לא יתכן אחרת. בלייבניץ, המאבק לתפיסת-עולם מוביל לנקודה שבה, כדי לגלות את האמת, היא אינה מקבלת דבר כאמת המתגלה בעולם החיצוני.

על-פי לייבניץ, חיי החושים של האדם נגרמים בדרך כזו שהמונדה של הנפש מובאת לידי קשר עם מונדות אחרות בעלות תודעה-עצמית מנומנמת, רדומה ופחות חדה. הגוף מהווה סיכום של מונדות כאלה. המונדה של נפש ערה קשורה אליו. מונדה מרכזית זו נפרדת מהאחרות במוות וממשיכה להתקיים בעצמה.

כפי שתמונת-העולם של לייבניץ נוצרת כולה מתוך האנרגיה הפנימית של נפש בעלת מודעות-עצמית, כך תמונת-העולם של בן-דורו **ג'ון לוק**,<sup>59</sup> מתבססת כליל על התחושה שמבנה יוצר כזה של הנפש אינו קביל. לוק מכיר כמוצדקים רק אותם חלקים של תפיסת-עולם שהינם **ברי-התבוננות** (התנסות) ומה שאפשר, על בסיס ההתבוננות, **לחשוב** על אודות האובייקטים הנתונים להתבוננות. עבורו, הנפש אינה ישות המפתחת התנסויות ממשיות מתוך עצמה, אלא לוח חלק שעליו העולם החיצוני כותב את רישומיו. כך,

<sup>59</sup> John Locke, 1704-1632.

עבור לוק, התודעה-העצמית האנושית הינה תוצאה של ההתנסות; היא איננה אגו המהווה גורם להתנסות. כאשר דבר כלשהו מהעולם החיצוני עושה רושם על הנפש, אפשר לומר שהדבר כולל רק הרחבה, צורה, תנועה במציאות; דרך הקשר עם החושים, מופקים קולות, צבעים, חום וכן הלאה. מה שמתהווה דרך הקשר עם החושים מתקיים שם רק כל עוד החושים נמצאים בקשר עם הדברים. מחוץ להתרשמות, ישנן רק מהויות המעוצבות בצורה שונה ונמצאות במצבים שונים של תנועה. לוק נאלץ להניח שמלבד צורה ותנועה, מה שהחושים קולטים אינו קשור לדברים עצמם. עם הנחה זו, הוא נותן את אות-הפתיחה לזרם של תפיסת-עולם הממאן להכיר ברשמי העולם החיצוני אשר נחווים באופן פנימי על-ידי האדם בפעילות ההכרה שלו, כמשתייכים לעולם 'לכשעצמו'.

זהו מחזה מוזר שלוק מציג בפני הנפש המתבוננת. לאדם אמורה להיות הכרה רק מעצם העובדה שהוא קולט וחושב על תוכן ההתרשמות, אך למה שהוא קולט יש הכי פחות קשר למאפיינים המתייחסים לעולם עצמו. לייבניץ נסוג ממה שהעולם מגלה והוא יוצר תמונת-עולם מתוך פנים הנפש; לוק עומד על כך שתמונת-העולם נוצרת על-ידי הנפש בהתאמה עם העולם, אך דרך יצירה כזו לא מושגת תמונת-עולם ממשית. היות שלוק אינו יכול, כמו לייבניץ, להתייחס לאגו עצמו כנקודת-משען לתפיסת-עולם, הוא מגיע לתפיסות אשר נראות לא-מתאימות לתמוך בתפיסת-עולם משום שהן אינן מאפשרות לבעלות על אגו אנושי להיחשב כמשתייכת למרכז הוויית-הקיום. השקפת-עולם כמו זו של לוק מאבדת את הקשר עם כל תחום שבו האגו, נפש מודעת-לעצמה, היה יכול להיות מושרש בגלל שהוא דוחה מן ההתחלה התקרבויות כלשהן אל יסודות העולם מלבד אלה אשר נעלמות בחשכת החושים.

אצל לוק, האבולוציה של הפילוסופיה יוצרת צורה של תפיסת-עולם שבה נפש המודעת-לעצמה נאבדת למען קיומה בתמונת-העולם, אך מפסידה במאבק זה כי היא מאמינה שהיא רוכשת את התנסויותיה אך ורק בקשרים עם העולם החיצוני אשר מוצגים בתמונת הטבע. לכן, נפש המודעת-לעצמה מוכרחה לוותר על כל הידיעה הנוגעת לכל דבר שהיה יכול להשתייך לטבע הנפש מלבד קשר זה עם העולם החיצוני.

בהיותו מומרץ על-ידי לוק, ג'ורג' ברקלי<sup>60</sup> מגיע לתוצאות שונות לחלוטין. ברקלי מגלה שהרשמים שהדברים והמאורעות של העולם נראים מפיקים בנפש האנושית, מתרחשים במציאות בתוך נפש זו עצמה. כאשר אני רואה 'אדום', עליי להביא 'אדמומיות' זו לידי התהוות בתוכי; כאשר אני חש 'חום', החום חי בתוכי. ככה זה עם כל הדברים שאני מקבל לכאורה מבחוץ. מלבד אותם יסודות שאני מפיק בתוכי, אינני יודע דבר כלשהו על הדברים החיצוניים. כך, אין טעם לדבר על דברים המורכבים ממהות חומרית, כי אני יודע רק את מה שמופיע בתודעתי כמשהו רוחי. למשל, מה שאני מכנה 'ורד', הינו רוחי לגמרי, כלומר

<sup>60</sup> George Berkeley, 1753-1685.

תפיסה (אידיאה) אשר נחווית על-ידי תודעתי. לכן, על-פי ברקלי, אין מה לקלוט מלבד מה שהינו רוחי, וכאשר אני מבחין בכך שמשוה מתבצע בי מבחוץ, אז השפעה זו יכולה להיגרם רק על-ידי מהויות רוחיות, כי מובן מאליו שגופים אינם יכולים לגרום להשפעות רוחיות והתרשמויותי הן רוחיות לגמרי. לכן, בעולם ישנן רק רוחות אשר משפיעות זו על זו. זוהי השקפתו של ברקלי. היא הופכת את התפיסות של לוק להיפך שלה על-ידי פירוש כל דבר כממשות רוחית אשר נתפסה כרושם של הדברים החומריים. כך, ברקלי מאמין שהוא מיד מזהה את עצמו עם התודעה-העצמית שלו בעולם רוחי.

אחרים הובלו לתוצאות שונות על-ידי המחשבות של לוק. קונדיאק<sup>61</sup> הוא דוגמה לכך. הוא מאמין, כמו לוק, שכל ידיעת העולם מוכרחה ואכן יכולה להיות תלויה רק בהתבוננות החושים ובחשיבה. הוא מפתח השקפה זו למסקנה קיצונית שבחשיבה אין ממשות התלויה בעצמה; היא אינה מהווה דבר מלבד תחושה חיצונית מעודנת אשר עברה טרנספורמציה. כך, רק התרשמויות חושיות מוכרחות להתקבל בתמונת-עולם הצריכה להתאים לאמת. ההסבר שלו בכיוון זה אכן מרשים. דמיינו לעצמכם גוף אנושי שעדיין לא-ער מבחינה מנטלית ולאחר מכן הניחו שהחושים נפתחים בזה אחר זה. מה יש לנו בגוף-התחושה יותר מאשר היה לנו קודם לכן באורגניזם נטול-התחושה? גוף שהעולם הסובב השאיר בו רשמים. רשמים אלה שנעשו על-ידי הסביבה בשום אופן לא ייצרו את מה שרואה את עצמו כ'אגו'. תפיסת-עולם זו אינה מגיעה לאפשרות של תפיסת ה'אגו' כ'נפש' מודעת-לעצמה והיא אינה מגשימה תמונת-עולם שבה 'אגו' זה היה יכול להתקיים. זוהי תפיסת-העולם המנסה להשתחרר מן המשימה לעסוק בנפש המודעת-לעצמה על-ידי הוכחת אי-הקיום שלה. שארל בונה<sup>62</sup>, קלוד אדריאן הלווטיוס<sup>63</sup>, ג'וליאן דה לה מטרי<sup>64</sup> ומערכת הטבע של הולבאך אשר הופיעה בשנת 1770, צועדים בנתיבים דומים. בעבודתו של הולבאך, כל העקבות של ממשות רוחית הופקו מתוך תמונת-העולם. רק החומר וכוחותיו פועלים בעולם, ולתמונת טבע זו משוללת-הרוח, הולבאך מוצא את המילים: "הו טבע, אם ההוויה כולה, ואתן, בנותיה – מידה-טובה, תבונה ואמת – מי ייתן שתהיו האלים העליונים הבלעדיים שלנו לעד."

ביצירתו של דה לה מטרי, האדם – מכונה, מופיעה תפיסת-עולם אשר מוצפת כל-כך בתמונת-הטבע שהיא יכולה להתייחס רק לטבע כתקף. לכן, מה שמתרחש בתודעה-העצמית, יש לחשוב עליו באותה דרך כמו תמונת-ראי שאנו משווים לראי. האורגניזם הפיסי ישווה לראי, התודעה-העצמית – לתמונה. לאחרונה, אין משמעות עצמאית. ביצירה האדם – מכונה, אנו קוראים:

<sup>61</sup> Condillac, 1715-1780.  
<sup>62</sup> Charles Bonnet, 1720-1793.  
<sup>63</sup> Claude Adrien Helvetius, 1715-1771.  
<sup>64</sup> Julien de la Mettrie, 1709-1751.

"ברם, אם כל תכונות הנפש תלויות כל-כך במבנה המסוים של המוח והגוף ככוליות שהם ללא ספק מהוים רק במבנה זה, אז, במקרה זה, עלינו לעסוק במכונה נאורה מאוד... לכן, 'נפש' הינה רק ביטוי חסר-משמעות שלאדם אין עליו שום מושג (תמונת-מחשבה), שראש צלול עשוי להשתמש בו רק כדי לציין באמצעותו את החלק החושב בנו. פשוט הניחו את העיקרון הפשוט ביותר של תנועה ולגופים המופעלים יש כל מה שהם זקוקים לו כדי לנוע, להרגיש, לחזור, בקיצור כל אשר נחוץ כדי למצוא את דרכם בעולם הפיסי ובעולם המוסר... אם דבר כלשהו החושב במוחי אינו חלק מאיבר פנימי זה, מדוע שדמי יתחמם בעודי מתכנן את עבודותיי או עוקב אחר קו מחשבה מופשט, בעודי נח במיטתי?"

**וולטר**<sup>65</sup> הציג את התורות של לוק בחוגים שבהם להוגים אלה הייתה השפעה (דידרו, קבניס ואחרים גם השתייכו אליהם). קרוב לוודאי שוולטר עצמו מעולם לא הרחיק עד כדי הסקת המסקנות האחרונות של הוגים אלה. ברם, הוא הרשה לעצמו להיות מומרץ על-ידי המחשבות של לוק וכתביו המבריקים והמהממים. אפשר להרגיש הרבה מאוד מהשפעות אלה, אבל הוא לא היה יכול להפוך למטריאליסט במובן ההוגים האלה. הוא חי באופק מחשבתי מקיף מדי כדי להכחיש את הרוח. הוא עורר את הצורך בשאלות פילוסופיות בחוגים הרחבים ביותר, כי הוא קשר את השאלות האלה להתעניינות בהן. אפשר היה לומר הרבה מאוד אודותיו בתיאור שנועד לעקוב אחר מחקר פילוסופי של מאורעות עכשוויים, אך זו אינה המטרה של הצגה זו. ישנה התייחסות רק לשאלות העילאיות ביותר של תפיסת-עולם במובנה המסוים. זוהי הסיבה לכך שלא נעסוק כאן בוולטר, וגם לא ברוסו, המתנגד החריף של בית-הספר לנאורות.

כפי שלוק מאבד את הנתיב שלו בחשכת החושים, כך גם דייויד יום<sup>66</sup> בתחום הפנימי של נפש המודעת-לעצמה, שההתנסות בו נראית לו נשלטת, לא על-ידי כוחות של סדר העולם, אלא על-ידי כוח ההרגל האנושי. מדוע אומרים שמאורע אחד בטבע הוא סיבה ואחר תוצאה? זוהי שאלה שיום שואל. האדם רואה כיצד השמש זורחת על אבן; לאחר מכן, הוא שם לב לכך שהאבן מתחממת. הוא מבחין בכך שהמאורע השני בא לעתים קרובות לאחר המאורע הראשון. לכן, הוא מתרגל לחשוב עליהם כקשורים זה לזה. הוא קובע את הסיבה באור-השמש ואת חימום האבן הוא הופך לתוצאה. הרגלי חשיבה קושרים בין ההתרשמויות שלנו, אבל אין שום דבר בחוץ בעולם ממשי אשר מתגלה בקשר כזה. האדם רואה מחשבה בתודעתו שאחריה מופיעה תנועה של גופו. הוא מתרגל לחשוב על מחשבה זו כסיבה ועל התנועה כתוצאה. הרגלי חשיבה, לא יותר, אחראים, על-פי יום, לטענות האדם על תהליכי העולם. נפש המודעת-לעצמה יכולה להגיע לקו מנחה לחיים דרך הרגלי חשיבה, אך היא אינה יכולה למצוא דבר כלשהו בהרגלים אלה שממנו תוכל לעצב תמונת-עולם בעלת משמעות כלשהי עבור מאורע העולם מלבד הנפש. כך, עבור

<sup>65</sup> .1778-1694, Voltaire  
<sup>66</sup> .1776-1711, David Hume

ההשקפה הפילוסופית של יום, מכל תפיסה שהאדם יוצר מעבר להתבוננות חיצונית ופנימית, נשאר רק אובייקט של אמונה; היא לעולם לא תוכל להפוך לידיעה. ביחס לגורל הנפש האנושית המודעת-לעצמה, לא תיתכן ידיעה מהימנה על הקשר שלה לאיזושהו עולם אחר מלבד זה של החושים, רק אמונה.

התמונה של תפיסת-העולם של לייבניץ עברה עיבוד רציונליסטי מתמשך על-ידי כריסטיאן וולף.<sup>67</sup> וולף דוגל בדעה שאפשר לייסד מדע אשר מקבל ידיעה של מה שאפשרי דרך חשיבה טהורה, ידיעה של מה שיש לו פוטנציאל לקיום כי הוא מופיע נטול-סתירה בפני חשיבתנו ויכול להיות מוכח בדרך זו. כך, וולף הופך למייסדו של מדע העולם, הנפש והאָל. תפיסת-עולם זו מתבססת על ההנחה מראש שהנפש המודעת-לעצמה יכולה להפיק מחשבות בתוכה אשר תקפות ביחס לכל הקיים, ובצורה מלאה, מחוץ לתחומה. זוהי החידה שעמה קאנט מוצא את עצמו מתמודד מאוחר יותר; כיצד אפשרית ידיעה אשר מופקת בנפש ואמורה להיות תקפה עבור מהויות העולם הקיימות מחוץ לנפש?

בהתפתחות הפילוסופית מאז המאות החמש-עשרה והשש-עשרה, מתגלה הנטייה לבסס את הנפש המודעת-לעצמה על עצמה, כך שהיא תחוש הצדקה ליצור תפיסות תקפות על חידות העולם. בתודעה של המחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, לסינג<sup>68</sup> חש נטייה זו כאימפולס העמוק ביותר של הכמיהה האנושית. כאשר אנו שומעים אותו, אנו יכולים לשמוע אינדיבידואלים רבים אשר מגלים את המאפיין היסודי של אותו עידן בשאיפה זו.

לסינג שואף לטרנספורמציה של האמיתות הדתיות של ההתגלות לאמיתות של תבונה. אפשר להבחין בבירור במטרה זו בפניות ובהיבטים השונים שחשיבה זו צריכה לקחת. לסינג חש את עצמו עם האגו שלו המודע-לעצמו בתקופה של אבולוציית המין האנושי אשר נועד לרכוש באמצעות כוח התודעה-העצמית את אשר הוא קיבל לפני כן מבחוץ דרך התגלות. מה שקדם לשלב זה של ההיסטוריה, נעשה עבור לסינג תהליך הכנה עבור הרגע שבו התודעה-העצמית של האדם נעשית עצמאית. כך, עבור לסינג, ההיסטוריה הופכת ל"חינוך הגזע האנושי." זוהי גם כותרת המאמר שלו, אשר נכתב בפסגת חייו, ובו הוא ממאן להגביל את הנפש האנושית למחזור יחיד של חיים ארציים, אלא מניח שיש לה מחזורים חוזרים-ונשנים של חיים ארציים. הנפש חיה את מחזורי חייה המופרדים במרווחי זמן בתקופות השונות של אבולוציית המין האנושי, סופגת מכל תקופה את מה שתקופה כזו יכולה להניב ומתגשמת בתקופה מאוחרת יותר כדי להמשיך בהתפתחותה. כך, הנפש נושאת את הפירות של עידן אחד של האנושות אל תוך העידנים המאוחרים יותר והיא 'מתחנכת' על-ידי ההיסטוריה. לכן, בתפיסתו של לסינג, ה'אגו' מתפשט הרבה מעבר לחיים אינדיבידואליים; הוא הופך מושרש בעולם פעיל מבחינה רוחנית אשר ניצב מאחורי עולם החושים.

<sup>67</sup> Christian Wolff, נולד בברסלאו בשנת 1679. פרופסור ב-Halle.  
<sup>68</sup> Lessing, 1781-1729.

עם השקפה זו, לסינג ניצב על היסוד של תפיסת-עולם אשר מתכוונת להמריץ את האגו המודע-לעצמו להבין מעצם טבעו כיצד הסוכן הפעיל בתוכו אינו מתגלה במלואו בחיים האינדיבידואליים הנתונים-לתפיסה-חושית. בדרך שונה, עם זאת על-פי אותו אימפולס, הרדר<sup>69</sup> מנסה לגבש תמונת-עולם. תשומת-לבו מופנית אל היקום הפיסי והרוחי כולו. הוא מחפש, כביכול, אחר התוכנית של יקום זה. הקשר וההרמוניה של תופעות הטבע, העלייה והזריחה הראשונות של השפה והשירה, התקדמות האבולוציה ההיסטורית – עם כל זה הרדר מאפשר לנפשו להתרשם עמוקות, ולרוב הוא חודר אותה עם חשיבה מתוך השראה כדי להגיע למטרה מסוימת. על-פי הרדר, משהו שואף לקיום בעולם החיצוני כולו שבסופו של דבר מופיע בצורתו הגלויה בנפש האנושית. נפש המודעת-לעצמה, בכך שהיא חשה את עצמה מבוססת ביקום, מגלה בפני עצמה רק את המהלך שכוחותיה תפסו לפני שהגיעה לתודעה-עצמית. על-פי השקפתו של הרדר, הנפש עשויה לחוש את עצמה מושרשת בקוסמוס, כי היא מזהה תהליך בהקשר הטבעי והרוחי כולו שהיה צריך להוביל את הנפש עצמה, כפי שהילדות מוכרחה להוביל לבגרות מפותחת בהוויית-קיומו האישית של האדם. זוהי תמונה מקיפה של מחשבת-עולם זו של הרדר המבוטאת ביצירתו *אידיאות לקראת פילוסופיה של היסטוריית המין האנושי*. היא מייצגת ניסיון לחשוב את תמונת-הטבע בהרמוניה עם זו של הרוח בדרך כזו שבתמונת-טבע זו יש מקום גם לנפש האנושית המודעת-לעצמה. הרדר ניצב מול דרישות תפיסת-העולם המודרנית כפי שקרה לאריסטו עם אלה של תקופת יוון. תפיסותיהם קיבלו את הגוון האופייני להן מהדרך השונה שבה שני ההוגים היו צריכים לקחת בחשבון את תמונות-הטבע אשר סופקו על-ידי העידנים התואמים שלהם.

גישתו של הרדר כלפי שפינוזה, בניגוד לזו של הוגים בני-דורו, שופכת אור על תפקידו באבולוציה של תפיסות-עולם. תפקיד זה מתבהר במיוחד אם משווים אותו לגישתו של פרידריך היינריך יעקובי.<sup>70</sup> יעקובי מוצא בתמונת-העולם של שפינוזה את היסודות שההבנה האנושית מוכרחה להגיע אליהם אם היא עולה על הנתיבים אשר נועדו לה מתוך כוחותיה שלה. תמונת-עולם זו מציינת את הגבול של מה שהאדם יכול לדעת אודות העולם. ברם, ידיעה זו אינה יכולה לקבוע דבר על טבעה של הנפש, על היסוד האלוהי של העולם או על הקשר של הנפש לעולם עבור ידיעה זו. תחומים אלה נחשפים בפני האדם רק אם הוא מתמסר לתובנה של אמונה התלויה ביכולת מיוחדת של הנפש. לכן, הידיעה לכשעצמה, על-פי יעקובי, מוכרחה להיות אתיאיסטית. היא יכולה לדבוק בקפדנות בסדר לוגי, אך היא אינה יכולה לכלול בתוכה סדר עולם אלוהי. כך, תורתו של שפינוזה הופכת, עבור יעקובי, לאופן התפיסה המדעי היחיד האפשרי, אך באותו זמן הוא רואה בה הוכחה לעובדה שאופן חשיבה זה אינו יכול למצוא את הקשר עם עולם הרוח. בשנת 1787,

<sup>69</sup> Herder, 1803-1744.  
<sup>70</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, 1819-1743.

הרדר מגן על שפינוזה נגד האשמה באתאיזם. הוא נמצא בעמדה לעשות זאת, כי הוא אינו פוחד לחוש, בדרכו שלו הדומה לזו של שפינוזה, את התנסות האדם עם ההוויה האלוהית. שפינוזה בונה מבנה מחשבתי טהור; הרדר מנסה לרכוש תפיסת-עולם לא רק באמצעות החשיבה, אלא באמצעות חיי הנפש האנושית בכללותם. לדידו, אין ניגוד בולט בין אמונה וידיעה, אם הנפש נעשית מודעת בבהירות לאופן שבו היא חווה את עצמה. נבטא את כוונתו של הרדר אם נתאר את התנסות הנפש בדרך הבאה. כאשר האמונה נעשית מודעת לגורמים המניעים את הנפש, היא מגיעה לתפיסות שאינן פחות ודאיות מאלה המושגות באמצעות חשיבה גרידא. הרדר מקבל כל מה שהנפש יכולה למצוא בתוכה בצורה מטוהרת ככוחות אשר יכולים ליצור תמונת-עולם. כך, תפיסה זו של היסוד האלוהי של העולם עשירה יותר, רוויה יותר, מזו של שפינוזה, אך תפיסה זו מאפשרת לאגו האנושי להניח קשר ליסוד העולם, אשר מופיע אצל שפינוזה רק כתוצאה של חשיבה.

אנו נוקטים עמדה בנקודה שבה החוטים השונים של התפתחות תפיסות-העולם המודרניות משתלבים, כביכול, כאשר אנו רואים כיצד זרם החשיבה של שפינוזה משתלב בהם בשנות השמונים של המאה השמונה-עשרה. בשנת 1785, פ. ה. יעקובי הוציא לאור את הספרון *על שפינוזה*. בו הוא מספר על שיחה שלו עם לסינג, אשר התקיימה זמן קצר לפני מותו של לסינג. על-פי שיחה זו, לסינג התוודה על דבקותו בתורת שפינוזה. עבור יעקובי, דבר זה גם מבסס את האתאיזם של לסינג. אם רואים את 'השיחה עם יעקובי' כמכרעת עבור המחשבות האינטימיות של לסינג, אז יש לראותו כמי שמקבל שהאדם יכול לרכוש רק תפיסת-עולם ההולמת לטבעו אם הוא לוקח כנקודת-משען את ההכרה המוצקה שעמה הנפש מעניקה את החשיבה החיה מתוך כוחה שלה. עם רעיון כזה, לסינג מופיע כאדם שהרגש שלו צופה מראש בצורה נבואית את האימפולסים של תפיסות-העולם של המאה התשע-עשרה. העובדה שהוא מבטא את הרעיון הזה רק בשיחה זמן קצר לפני מותו והעובדה שבקושי אפשר להבחין בו בכתביו, מראות כמה קשה, אפילו עבור הרוחות החופשיות ביותר, המאבק בשאלות החידתיות שהעידן המודרני העלה בפני התפתחות תפיסות-העולם.

תפיסת-עולם צריכה להיות מבוטאת במחשבות. אך, הכוח המשכנע של החשיבה, אשר מצא את שיאו באפלטוניות ואשר התגלה באריסטוטליות בדרך שאין עליה עוררין, נעלם מהאימפולסים של נפש האדם. רק הטבע הנועז מבחינה רוחית של שפינוזה היה יכול להפיק את האנרגיה מאופן החשיבה המתמטי כדי לשכלל את החשיבה לכדי תפיסת-עולם שתצביע עד לעבר יסודות העולם. ההוגים של המאה השמונה-עשרה לא יכלו עדיין לחוש את אנרגיית-החיים של החשיבה, אשר תאפשר להם לחוות את עצמם כבני-אדם המוצבים בבטחה בעולם ממשי מבחינה רוחית. לסינג ניצב ביניהם כנביא בהרגישו את כוח האגו המודע-לעצמו בדרך כזו שהוא מייחס לנפש את המעבר דרך מחזורים חוזרים-ונשנים של חיים ארציים.

העובדה שהחשיבה לא נכנסה עוד אל תוך שדה התודעה כפי שקרה לאפלטון, הורגשה באופן לא-מודע כחלום-בלהות בשאלות על תפיסות-עולם. עבור אפלטון, היא התגלתה עם האנרגיה התומכת שלה ותוכנה המלא כישות פעילה של העולם. עתה, המחשבה הורגשה כעולה מתוך תשתית התודעה-העצמית. האדם היה מודע לכורח לספק לה כוח תומך דרך כוחות כלשהם שאפשר היה לרכז. שוב ושוב, חיפשו אחר אנרגיה תומכת זו באמת האמונה או במעמקי הלב, כוחות אשר התייחסו אליהם כחזקים יותר ממחשבה אשר הורגשה חיוורת ומופשטת. כך חוו ללא הרף נפשות רבות ביחס למחשבה. הם חשו אותה כתוכן נפשי גרידא שממנו הם לא היו מסוגלים להפיק את האנרגיה שהייתה יכולה להעניק להם את הביטחון הנחוץ שיש למצוא בידיעה שהאדם עשוי לדעת את עצמו מושרש עם ישותו שלו ביסוד הרוחי של העולם. נפשות כאלה מתרשמות מהטבע הלוגי של החשיבה; הם מכירים בחשיבה כזו ככוח שיהיה נחוץ לבניית השקפת-עולם מדעית, אך הם דורשים כוח שיש לו השפעה חזקה יותר עליהם כאשר הם מחפשים אחר תפיסת-עולם שתקיף את הידיעה הנעלה ביותר. נפשות כאלה שהיו חסרות את אומץ-הלב הרוחי של שפינוזה, היו צריכות לחוש את המחשבה כמקור בריאת העולם וכך לדעת את עצמן עם המחשבה ביסוד העולם. כתוצאה ממבנה זה של הנפש, האדם מתייחס לעתים קרובות בבוז למחשבה, בעודו מגבש תפיסת-עולם; לכן, הוא חש את התודעה-העצמית שלו נתמכת יותר בבטחה בחשכת כוחות הרגש והאמוציה. ישנם בני-אדם שתפיסת-עולם נראית להם פחותת-ערך עבור הקשר שלה לחידות העולם, ככל שתפיסה זו נוטה לעזוב את החשכה של ספירת האמוציות ולהיכנס אל תוך אור המחשבה. אנו מוצאים הלך-נפש כזה אצל **יוהן גאורג האמאן**.<sup>71</sup> הוא היה מזרובן גדול, אך עם גאון כמו האמאן, לאידיאות המועלות ממעמקיה החשוכים של הנפש יש השפעה נמרצת יותר על אחרים מאשר מחשבות המבוטאות באופן הגיוני. בצביון האורקלים, האמאן התבטא ביחס לשאלות הממלאות את החיים הפילוסופיים בתקופתו. הייתה לו השפעה ממריצה על הרדר וכן על אחרים. תחושה מיסטית, לרוב בעלת גוון פואטי, ממלאת את אמירותיו הנבואיות. אימפולס הזמן מתגלה בהן באופן כאוטי עבור התנסות של כוח של נפש המודעת-לעצמה היכולה לשמש כגרעין תומך עבור כל מה שהאדם מתכוון להביא לתודעתו ביחס לעולם ולחיים.

אופייני לעידן זה שהרוחות המייצגות שלו יחוו שהאדם מוכרח לצלול אל תוך מעמקי הנפש כדי למצוא את הנקודה שבה הנפש נקשרת ליסוד הנצחי של העולם; מתוך התובנה על קשר זה, מתוך מקור התודעה-עצמית, על האדם לרכוש תמונת-עולם. ברם, קיים פער ניכר בין מה שהאדם היה יכול להקיף עם האנרגיות הרוחיות שלו ושרש פנימי זה של התודעה-העצמית. בפעילות הרוחית, הרוחות המייצגות אינן חודרות לנקודה שממנה הן חשות במעומעם את מקור משימתן. הן מסתובבות במעגלים, כביכול, סביב גורם חידת העולם שלהן מבלי להתקרב אליו. זוהי תחושתם של הוגים רבים המתמודדים עם השאלה של

<sup>71</sup> Johann Georg Hamann, 1730-1788.

תפיסת-עולם, כאשר, לקראת סוף המאה השמונה-עשרה, שפינוזה מתחיל להשפיע. אידיאות של לוק ולייבניץ, וכן אלה של לייבניץ בצורה המוחלשת של וולף, ממלאות את רוחם. מלבד השאיפה לבהירות החשיבה, חוסר-האמון החרד נגדה נמצא בפעולה באותו זמן, עם התוצאה שתפיסות-עולם המופקות ממעמקי הלב מוכנסות שוב ושוב אל תוך תמונת-העולם לשם השלמתה. תמונה כזו משתקפת בידידו של לסינג, **מנדלסון**, אשר נפגע מפרסום תוכן השיחה בין יעקובי ולסינג. הוא לא היה מוכן לקבל ששיחה זו כללה באמת את התוכן שיעקובי מסר. במקרה זה, מנדלסון טוען, ידידו היה מתוודה למעשה על דבקותו בתפיסת-עולם שמשמעותה היא הגעה לשורשו של עולם הרוח באמצעות מחשבות בלבד, אך לא ניתן היה להגיע לתפיסת **החיים** של שורש זה בדרך זו. אל רוח-העולם יש לגשת בצורה שונה כדי שתורגש בנפש כמהות חדורת-חיים. מנדלסון היה בטוח שלזה התכוון לסינג. לכן, הוא היה יכול להתוודות רק על 'תורת שפינוזה מטהרת', תורת שפינוזה שהייתה רוצה להרחיק מעבר לחשיבה גרידא בעודה שואפת אל המקור האלוהי של הוויית-הקיום. לחוש את הקשר עם מקור זה באופן שהוא התאפשר על-ידי תורת שפינוזה, היה שלב שמנדלסון הסתייג ממנו.

הרדר לא נסוג משלב זה כי הוא העשיר את קווי-המתאר של החשיבה בתמונת-העולם של שפינוזה עם תפיסות צבעוניות, מלאות-תוכן, שהוא הפיק מההתבוננות במראה הטבע ועולם הרוח. הוא לא היה שבע-רצון ממחשבותיו של שפינוזה כפי שהיו. כפי שניתנו על-ידי יצרן, הן הופיעו בפניו כצבועות בגוונים של אפור על אפור. הוא הבחין במתרחש בטבע ובהיסטוריה והוא הציב את בני-האדם בתוך עולם התבוננותו. מה שהתגלה לו בדרך זו הראה לו קשר בין האדם ומקור העולם וכן העולם עצמו, באמצעות התפיסה שבה הוא חש את עצמו בהסכמה עם **הלך-הנפש** של שפינוזה. הרדר היה משוכנע עמוקות מטבעו שההתבוננות בטבע ובאבולוציה ההיסטורית תוביל אל תמונת-עולם שדרכה האדם יוכל לחוש שבע-רצון ממקומו בעולם ככוליות. שפינוזה היה בדעה שהוא היה יכול להגיע אל תמונת-עולם כזו רק בתחום המוצף-אור של פעילות החשיבה אשר פותחה על-פי הדגם של המתמטיקה. אם משווים בין הרדר ושפינוזה, כאשר זוכרים שהרדר קיבל את טענת האחרון, אז נאלצים להכיר בכך שבאבולוציית תפיסת-העולם המודרנית נמצא בפעולה אימפולס הנשאר **נסתר** מאחורי תמונת-העולם עצמן. אימפולס זה כרוך במאמץ **לחיות** בנפש את מה שקושר את התודעה-העצמית לכוליות תהליכי העולם. זהו המאמץ לרכוש תמונת-עולם שבה העולם מופיע בדרך כזו שהאדם יכול לזהות את עצמו בו כפי שעליו לזהות את עצמו כאשר הוא מאפשר לקול הפנימי של נפשו המודעת-לעצמה לדבר אליו. שפינוזה מתכוון לספק את התשוקה לסוג זה של התנסות על-ידי כך שכוח **החשיבה** יקיף את ודאותו שלו. לייבניץ מחזק את תשומת-לבו ב**נפש** ומכוון לתפיסת-עולם כפי שיש לחשוב עליה אם הנפש, כאשר הוגים בה בצורה נכונה, מופיעה בהיותה מוצבת כהלכה בתמונת-העולם. הרדר מתבונן בתהליכי העולם והוא משוכנע מן ההתחלה שתמונת-העולם הנכונה תעלה בנפש אם נפש זו תיגש לתהליכים אלה בדרך בריאה ובמלוא עוצמתה. הרדר משוכנע לחלוטין

בצדקת טענתו המאוחרת של גיתה, "כל יסוד של עובדה מהווה כבר תורה." הוא גם הומרץ על-ידי עולם המחשבות של לייבניץ, אך הוא לא היה מסוגל לחפש באופן תיאורטי אחר אידיאה של התודעה-העצמית בצורה של מונדה בהתחלה, ולאחר מכן לבנות תמונת-עולם עם אידיאה זו. האבולוציה הנפשית של המין האנושי מציגה את עצמה בהדרדר בדרך אשר מאפשרת לו להצביע בבהירות ובשוני מיוחדים על האימפולס המונח ביסודה בעידן המודרני. מה שנתפס ביוון כמחשבה (אידיאה) כאילו הייתה רושם, **מורגש** עתה **כהתנסות פנימית של הנפש**, וההוגה מתמודד עם השאלה: כיצד עליי לחדור אל תוך מעמקי נפשי כדי שאהיה מסוגל להגיע לקשר של הנפש עם יסוד העולם בדרך כזו שחשיבתי שלי תהווה באותו זמן ביטוי של כוחות בריאת העולם? עידן הנאורות כפי שהוא מופיע במאה השמונה-עשרה עדיין נחוש למצוא את הצדקתו בחשיבה עצמה. הרדר מתפתח מעבר לנקודת-השקפה זו. הוא מחפש, לא אחר הנקודה בנפש שבה היא מתגלה כחשיבה, אלא אחר המקור החי שבו החשיבה עולה מתוך העיקרון היוצר הטבוע בנפש. עם נטייה זו, הרדר מתקרב למה שאפשר לכנות ההתנסות המסתורית של הנפש בחשיבה. מן ההכרח שתפיסת-עולם תבוטא במחשבות, אך רק המחשבה מעניקה לנפש את הכוח שאותו היא מחפשת באמצעות תפיסת-עולם בעידן המודרני, כאשר היא חווה חשיבה זו בתהליך היוולדותה בנפש. עם לידת המחשבה, בהפכה למערכת פילוסופית, הרי שהיא כבר מאבדת את כוחה המאגי על הנפש. זוהי הסיבה לכך שכוח המחשבה ותמונת-העולם הפילוסופית מוערכים לעתים קרובות בחסר. דבר זה נעשה על-ידי כל אלה אשר יודעים רק את המחשבה המוצעת להם מבחוץ, מחשבה שבה הם אמורים להאמין, שלהם הם אמורים לשמור אמונים. הכוח האמיתי של המחשבה ידוע רק למי שחווה אותה בתהליך התהוותה.

כיצד אימפולס זה חי בנפשות בעידן המודרני מתברר בצורה בולטת בדמות משמעותית ביותר בהיסטוריה של הפילוסופיה – **שפטסבורי**.<sup>72</sup> לדעתו, בנפש חי 'חוש פנימי'; דרך חוש פנימי זה, נכנסות אל תוך האדם אידיאות אשר נעשות לתוכנה של תפיסת-עולם בדיוק כפי שרשמים חיצוניים נכנסים דרך החושים החיצוניים. כך, שפטסבורי אינו מחפש אחר הצדקת החשיבה בחשיבה עצמה, אלא מצביע על עובדה של חיי הנפש המאפשרת למחשבה של יסוד העולם להיכנס אל תוך פנים הנפש. כך, עבור שפטסבורי, האדם ניצב מול עולם חיצוני דו-איברי: העולם החומרי 'החיצוני' אשר חודר את הנפש דרך החושים 'החיצוניים' והעולם הרוחי החיצוני אשר מגלה את עצמו לאדם דרך 'החוש הפנימי' שלו.

בעידן זה, אפשר לחוש בנטייה חזקה כלפי ידיעת הנפש, כי האדם שואף לדעת כיצד מהותה של השקפת-עולם מעוגנת בטבעה של הנפש. אנו רואים מאמץ כזה אצל **יוהן ניקולס טטנס**.<sup>73</sup> במחקריו על

<sup>72</sup> Shaftesbury, 1713-1671.  
<sup>73</sup> Johann Nicolaus Tetens, 1807-1736.

הנפש, הוא הגיע להבחנה בכשרים הנפשיים אשר אומצו לשימוש כללי בזמן הנוכחי: חשיבה, רגש ורצון. לפניו, היה נהוג להבדיל רק בין הכשרים של החשיבה וכושר התשוקה.

את הדרך שבה רוחות מהמאה השמונה-עשרה מנסות לצפות בנפש בתהליך העיצוב באופן יוצר של תמונת-העולם שלה, אפשר לראות אצל **המסטריוס**.<sup>74</sup> בפילוסוף זה, שאותו הרדר העריך כאחד ההוגים הגדולים ביותר מאז אפלטון, את המאבק של המאה השמונה-עשרה באימפולס הנפש של העידן המודרני מתברר באופן שאפשר להדגים. את המחשבות של המסטריוס אפשר לבטא בערך בדרך הבאה. אילו הנפש האנושית הייתה יכולה, באמצעות כוחה שלה ובלי החושים החיצוניים, להתבונן בעולם, אזי המראה המקיף של העולם היה מוצג בפניה ברגע אחד. הנפש הייתה אז אינסופית באינסוף. ברם, אלמלא הייתה לנפש אפשרות לחיות בתוך עצמה, אך הייתה תלויה לגמרי בחושים החיצוניים, אז היא הייתה ניצבת מול התפזרות זמנית אינסופית של העולם. הנפש הייתה אז חיה, לא מודעת לעצמה, בים של אינסופיות חושית. בין שני קטבים אלה, שבמציאות לא מגיעים אליהם לעולם, אך אשר מסמנים את גבולות החיים הפנימיים כשתי אפשרויות, הנפש חיה את חייה הממשיים; היא ממלאת את האינסופיות שלה באינסופיות של העולם. בפרק זה נעשה ניסיון להציג, באמצעות דוגמה של הוגים ספורים, כיצד אימפולס הנפש בעידן המודרני זורם דרך האבולוציה של תפיסות-העולם במאה השמונה-עשרה. בזרם זה חיים הזרעים שמהם צמחה התפתחות החשיבה של 'עידן קאנט וגיתה'.

---

<sup>74</sup> Hemsterhuis, 1721-1790.

## העידן של קאנט וגיתה

אלה שנאבקו להבהרת השאלות הגדולות של תפיסות-עולם-וחיים בסוף המאה השמונה-עשרה, נשאו את עיניהם אל שני אנשים בעלי כוח אינטלקטואלי-רוחי עצום: **קאנט** ו-**גיתה**. אדם נוסף אשר שאף להבהרה זו בדרך נמרצת ביותר היה **יוהן גוטליב פיכטה**. עם התוודעו לביקורת התבונה המעשית של קאנט, הוא כתב:

"אני חי בעולם חדש... דברים שחשבתי שלעולם אינם יכולים להיות מוכחים, למשל, המושגים של חירות וחובה מוחלטות, הוכחו עתה בפניי ואני שמח הרבה יותר בשל כך. בלתי-נתפס איזו דרגה גבוהה של כבוד לאנושות, איזו עוצמה פילוסופיה זו נותנת לנו; איזו ברכה היא עבור עידן שבו המוסריות נהרסה מהיסוד, ובו מושג החובה הוצא מכל המילונים."

וכאשר הוא כתב, על בסיס תפיסתו של קאנט, את היסוד לכל ידיעה מדעית, הוא שלח את הספר לגיתה עם המילים הבאות:

"אני מתייחס אליך, ותמיד התייחסתי אליך, כנציג הכוח הרוחי הטהור ביותר של רגש ברמת ההתפתחות שהמין האנושי הגשים בזמן הנוכחי. אליך, הפילוסופיה פונה בצדק. הרגש שלך הוא אבן-הבוחן שלה."

גישה דומה אל שתי הרוחות הנציגות אומצה על-ידי שילר. הוא כתב על קאנט ב-28 באוקטובר 1794:

"איני פוחד מהסיכוי שחוק השינוי, שאינו מפגין שום חמלה לעבודה אנושית או אלוהית כלשהי, יהרוס גם את תבנית הפילוסופיה הקנטיאנית וכל פילוסופיה אחרת. ברם, היסוד שלה לא יצטרך לחשוש מגורל זה, כי מאז שהגזע האנושי קיים, וכל עוד הייתה סיבה לכך, פילוסופיה זו קיבלה הכרה בשקט והמין האנושי ככוליות פעל בהסכמה עם עקרונותיה."

שילר מתאר את תפיסתו של גיתה במכתב ששלח אליו ב-23 באוגוסט 1794:

"במשך זמן רב התבוננתי, אמנם ממרחק ניכר, במסלול רוחך, ובהערצה הולכת וגוברת התבוננתי בנתיב שהתווית לעצמך. אתה מחפש אחר ההכרחי בטבע, אך אתה מחפש אחריו לאורך הנתיב הקשה ביותר, שכל רוח חלשה יותר משלך, תשתדל מאוד להימנע ממנו. אתה תופס את הטבע ככוליות כדי לקבל אור בנקודה מסוימת; ככוליות הסוגים השונים של תופעות טבע, אתה מחפש אחר הסבר

הפרט... אילו היית נולד יווני, או אפילו איטלקי, ומהערסל המוקף טבע נהדר ואמנות כאידיאל, הנתיב שלך היה מתקצר לאין שיעור; אולי הוא היה נעשה מיותר לגמרי. עם התפיסה הראשונה של דברים, היית תופס את התבנית של ההכרחי, ומתוך התנסותך הראשונה, הסגנון המפואר היה מתפתח בתוכך. אך עתה, היות שנולדת גרמני והרוח היוונית שלך הוכנסה אל תוך עולם צפוני, לא הייתה בידך ברירה אלא להיות בעצמך לאמן צפוני או לספק לדמיוןך את אשר נדחה על-ידי המציאות באמצעות הסיוע של כוח חשיבתך וכך ליצור יוון שנייה, כביכול, **מבפנים** ובאמצעות התבונה."

מזווית-הראייה של העידן הנוכחי, אפשר להתייחס לקאנט ולגיתתה כרוחות שבהן האבולוציה של תפיסות-העולם בזמנים המודרניים מתגלה כרגע חשוב בהתפתחותה. רוחות אלה חוות בעוצמה את השאלות החידתיות של הוויית-הקיום, שקודם לכן היו נסתרות, בשלב הכנה, בתשתית חיי הנפש.

כדי להדגים את ההשפעה שהייתה לקאנט על העידן שלו, אפשר לצטט את הטענות של שניים אשר ניצבו בפסגת התרבות של זמנם. ז'אן-פול כתב לידיד בשנת 1788:

"למען השם, קנה שני ספרים של קאנט: יסוד למטפיסיקה של אתיקה ו-ביקורת התבונה המעשית. קאנט אינו מגדלור של העולם, אלא מערכת שמש קורנת שלמה."

וילהלם פון המבולדט טוען:

"קאנט לקח על עצמו את המטלה הגדולה ביותר שתבונה פילוסופית תוכל אי-פעם לייחס לאדם אחד... שלושה דברים נשארים ודאיים בכירור, אם רוצים להגדיר את התהילה שקאנט העניק לאומה שלו והתועלת שהביא לחשיבה עיונית. חלק מהדברים שהוא הרס לא ישוקמו לעולם, חלק מהדברים שלהם הניח יסודות לא ייעלמו; והדבר החשוב ביותר הוא שהוא חולל רפורמה שאין לה אח ורע בהיסטוריה כולה של החשיבה האנושית."

דבר זה מראה כיצד בני-דורו של קאנט ראו בהישג שלו מאורע מהפכני בפיתוח תפיסת-עולם. קאנט עצמו ראה בזה משהו חשוב כל-כך להתפתחות זו, שהוא שפט את משמעותו במידה שווה לזו שיש לתגלית התנועה הפלנטרית של קופרניקוס עבור מדעי הטבע.

זרמים שונים של התפתחות פילוסופית מזמנים קודמים ממשיכים להשפיע על החשיבה של קאנט והם עוברים טרנספורמציה בחשיבתו לכדי שאלות המגדירות את אופייה של תפיסת-העולם שלו. קורא אשר חש את המאפיינים באותם כתבים של קאנט שהינם משמעותיים יותר עבור השקפתו, מודע להערכה מיוחדת של קאנט לאופן החשיבה המתמטי כאחד ממאפיינים אלה. קאנט חש שמה שידוע בדרך שבה חשיבה מתמטית יודעת, נושא את וודאות אמיתותו בתוך עצמו. העובדה שהאדם יכול להתמודד עם המתמטיקה, מוכיחה שהוא מסוגל להתמודד עם האמת. לא חשוב במה אדם יכול להטיל ספק, באמיתות המתמטיקה לא ניתן לפקפק.

עם הערכה זו למתמטיקה, נטיית החשיבה של ההיסטוריה המודרנית של הפילוסופיה, אשר הטביעה את חותמה על תחום המחשבות של שפינוזה, מופיעה בתודעתו של קאנט. שפינוזה רוצה להרכיב את סדרות מחשבותיו בצורה כזו שהן תפתחנה זו מזו בקפדנות כמו ההנחות של מדע המתמטיקה. אין משהו, מלבד מה שחושבים באופן החשיבה של המתמטיקה, אשר מספק את היסוד האיתן שבו, על-פי שפינוזה, האגו האנושי חש את עצמו בטוח ברוח העידן המודרני. גם דקארט חשב בדרך זו ושפינוזה הפיק ממנו הצעות ממריצות רבות. מתוך מצב של ספק, היה עליו להבטיח נקודת-משען עבור תפיסת-עולם לעצמו. בקליטה הסבילה גרידא של מחשבה בנפש, דקארט לא היה יכול לזהות תמיכה כזו הנותנת כוח. גישה יוונית זו כלפי עולם החשיבה אינה אפשרית עוד עבור האדם בעידן המודרני. בתוך נפש המודעת-לעצמה, מוכרח להימצא משהו אשר יעניק לחשיבה את תמיכתו. עבור דקארט, ושוב עבור שפינוזה, תמיכה זו מסופקת על-ידי הגשמת הדרישה שהנפש צריכה לעסוק במחשבות באופן כללי כפי שהיא עושה עם התפיסה המתמטית. כאשר דקארט התקדם ממצב של ספק למסקנה "אני חושב, משמע אני קיים" והטענות הקשורות אליה, הוא חש בטוח בפעולות אלה כי הן נראו לו בעלות **בהירות** הטבועה במתמטיקה. אותה הכרה מנטלית כללית מובילה את שפינוזה לפתח לעצמו תמונת-עולם שבה הכול מגלה את השפעתו בכורח קפדני כמו חוקי המתמטיקה. המהות האלוהית האחת אשר ממלאת את כל ישויות העולם עם הגדרה של חוק מתמטי, מקבלת את האגו האנושי רק אם הוא מתמסר לגמרי למהות זו, אם הוא מאפשר לתודעה-העצמית שלו להיקלט על-ידי תודעת-העולם של המהות האלוהית. נטייה מתמטית זו של התודעה, אשר נוצרת על-ידי כמיהת ה'אגו' לביטחון שהוא זקוק לו, מובילה את ה'אגו' הזה לתמונת-עולם שבה, דרך שאיפתו לביטחון, הוא מאבד את **עצמו**, את עצמאותו, עמידה איתנה ביסוד עולם הרוח, את חירותו ותקוותו להוויית-קיום עצמאית ונצחית.

מחשבותיו של לייבניץ נטו בכיוון הפוך. עבורו, הנפש האנושית, המונדה העצמאית, סגורה בתוך עצמה. אך, מונדה זו חווה רק את מה שהיא כוללת **בתוך עצמה**; סדר העולם אשר מציג את עצמו "מבחוץ", כביכול, "אינו אלא הזיה. מאחוריו קיים העולם האמיתי, המורכב אך ורק ממונדות, הסדר שממנו נובעת ההרמוניה אשר נקבעה מראש שאינה מתגלה להתבוננות חיצונית. תפיסת-עולם זו משאירה לנפש האנושית עצמאות, הוויית-קיום עצמאית ביקום, חירות ותקווה למשמעות נצחית באבולוציית העולם. ברם, אם משמעות הדבר היא להישאר עקבי עם העיקרון הבסיסי שלה, היא אינה יכולה להימנע מלהחזיק בדעה שכל אשר ידוע לנפש הוא רק הנפש עצמה, שהיא אינה מסוגלת לצאת אל מחוץ לאגו המודע-לעצמו והיקום אינו יכול להפוך גלוי לנפש באמיתותו, מבחוץ.

עבור דקארט ולייבניץ, ההכרות שהם רכשו מחינוכם הדתי היו עדיין מספיק יעילות, כך שהם אימצו אותן בתמונות-העולם הפילוסופיות שלהם, ובכך לנהוג לפי הנעות שלא הופקו באמת מהעקרונות הבסיסיים של תמונות-העולם שלהם. לתמונת-העולם של דקארט מתגנבת תפיסה של עולם רוחי שהוא קיבל דרך

ערוצי הדת. זה חדר באופן לא-מודע את הכורח המתמטי הקשיח של סדר העולם שלו וכך הוא לא חש שתמונת-העולם שלו נטתה להכחיד את ה'אגו' שלו. בלייבניץ, אימפולסים דתיים השפיעו בדרך דומה, וזוהי הסיבה לכך שחמק ממנו שתמונת-העולם שלו לא אפשרה למצוא דבר כלשהו מלבד תוכן הנפש עצמה. אף-על-פי-כן, לייבניץ האמין שהוא היה יכול להניח את קיומו של עולם רוחי מחוץ ל'אגו'. שפינוזה, דרך תכונה מסוימת של אומץ באישיותו, הסיק למעשה את המסקנות מתמונת-העולם שלו. כדי לקבל ביטחון בתמונת-עולם זו שעליה תודעתו-העצמית עמדה בתוקף, הוא ויתר על עצמאות תודעתו-העצמית ומצא את אושרו העילאי בכך שחש את עצמו כחלק מהמהות האלוהית האחת.

ביחס לקאנט, עלינו לשאול מדוע הוא נאלץ לחוש ביחס לזרמים של תפיסות-עולם, שמהם יצאו נציגיה הבולטים: דקארט, שפינוזה ולייבניץ. כי כל אימפולסי הנפש אשר היו בפעולה בשלושה אלה, היו פעילים גם בו, ובנפשו אימפולסים אלה השפיעו זה על זה ויצרו את חידות העולם והמין האנושי, שעמן קאנט מצא את עצמו מתמודד. מבט בחיי הרוח בעידן של קאנט מוסר לנו על הנטייה הכללית של הרגש של קאנט ביחס לחידות אלה. באופן מובהק, גישתו של לסינג לשאלות של תפיסות-עולם היא סימפטומטית לחיים אינטלקטואליים אלה. לסינג מסכם את ה'אני מאמין' שלו במילים הבאות: "הטרנספורמציה של אמיתות המתגלות לכדי אמיתות של תבונה, הכרחית בהחלט כדי שהגזע האנושי יפיק מהן עזרה כלשהי." המאה השמונה-עשרה כונתה המאה של ה**נאורות**. הרוחות הנציגות של גרמניה הבינו נאורות במובן הערתו של לסינג. קאנט הצהיר על הנאורות כ"עזיבת האדם את השעבוד העצמי של תודעתו", וכמוטו שלה הוא בחר במילים: "היה אמיץ להשתמש בתודעה שלך." ברם, גם הוגים בולטים כמו לסינג, הצליחו בהתחלה לא יותר מאשר לשנות בצורה רציונלית את התורות המסורתיות של אמונה אשר הופקו ממצב של "שעבוד-עצמי של התודעה." הם לא חדרו אל תוך השקפה רציונלית טהורה כפי ששפינוזה עשה. היה בלתי-נמנע שתורתו של שפינוזה, כאשר נעשתה ידועה בגרמניה, תשאיר רושם עמוק על רוחות כאלה.

שפינוזה לקח על עצמו באמת את המשימה להשתמש בתודעתו שלו, אך במהלך תהליך זה הוא הגיע לתוצאות שהיו שונות לגמרי מאלה של הפילוסופים הגרמניים של הנאורות. השפעתו הייתה צריכה להיות הרבה יותר משמעותית היות ששורות טיעוניו, אשר נבנו על-פי שיטות מתמטיות, נשאו כוח שכנוע גדול הרבה יותר מאשר זרם הפילוסופיה של לייבניץ אשר השפיע על רוחות אותו עידן בצורה אשר 'פותחה' על-ידי וולף. מתוך האוטוביוגרפיה של גיתה, *שירה ואמת*, אנו מקבלים מושג על הדרך שבה שיטת חשיבה זו השפיעה מאוד על רוחות כאשר היא הגיעה אליהם דרך הערוצים של תפיסותיו של וולף. גיתה מספר על הרשמים שההרצאות של פרופסור וינקלר בלייפציג, שניתנו ברוחו של וולף, עשו עליו.

"בהתחלה נכחתי בשיעורים שלי בשקדנות ובמסירות, אך הפילוסופיה אשר הוצעה לא הצליחה בשום דרך להאיר את עיניי. נראה לי מוזר שבלוגיקה עמדתי לקרוע לגזרים, לבודד ולהרוס, כביכול, את הפעולות האינטלקטואליות שעסקתי בהן בנוחות גדולה ביותר מאז ימי ילדותי, כדי לרכוש תבונה על

שימוש נכון בהן. חשבתי שידעתי באותה מידה כמו מרצה על טבע הדברים, העולם והאָל, וביותר מהזדמנות אחת נראה לי שהיה מכשול ניכר בנושא."

ברם, ביחס לעיסוקו בכתביו של שפינוזה, המשורר מספר לנו: "התמסרתי לקריאה זו ובכחני את עצמי, האמנתי שמעולם לא ראיתי את העולם בצורה כה ברורה."

ברם, היו רק אנשים ספורים אשר היו יכולים להתמסר לאופן החשיבה של שפינוזה באותה כנות כמו גיתה. רוב הקוראים הובלו על-ידי פילוסופיה זו אל הכרות עמוקות של תפיסת-עולם. ידידו של גיתה, פ. ה. יעקובי, היה אופייני להם. הוא האמין שעליו לקבל שתובנה, בהיותה נשענת רק על כוחותיה שלה, לא תוביל לתורות של אמונה, אלא להשקפה שאליה שפינוזה הגיע – שהעולם נשלט על-ידי חוקים הכרחיים ונצחיים. כך, יעקובי מצא את עצמו מתמודד עם החלטה חשובה: או לבטוח בתבונתו ולנטוש את תורות האמונה או לשלול מהתבונה את האפשרות להוביל אל התובנות הנעלות ביותר כדי שיהיה מסוגל לשמור על אמונתו. הוא בחר באפשרות השנייה. הוא סבר שלאדם יש ודאות ישירה בנפשו הפנימית ביותר, **אמונה** מוגנת שבאמצעותה הוא היה יכול לחוש את אמת התפיסה של אָל אישי, חירות הרצון ואלמותיות, כך שהכרות אלה היו בלתי-תלויות לחלוטין בתובנות התבונה שנשענו על מסקנות לוגיות, ולא הייתה להן שום התייחסות לדברים אלה, אלא רק לדברים החיצוניים של הטבע. בדרך זו, יעקובי הדיח את **ידיעת התבונה** כדי לפנות מקום ל**אמונה** אשר סיפקה את צורכי הלב. גיתה, שכלל לא היה מרוצה מהדחה זו של התבונה, כתב אל ידידו:

"האָל העניש אותך עם מטפיסיקה ונעץ קוץ בבשרך; אותי הוא בירך עם פיסיקה. אני דבק בסגידתו של האתיאיסט (שפינוזה) לאָל ומשאיר לך כל אשר אתה מכנה, ועשוי להמשיך לכנות, דת. האמון שלך מתבסס על **אמונה באָל**; שלי על **ראייה**."

הפילוסופיה של הנאורות הסתיימה העמדת החלופה בפני הרוחות, או בהחלפת האמיתות אשר נתגלו באמיתות של תבונה במובנו של שפינוזה או להכריז מלחמה על הידיעה של התבונה עצמה.

גם קאנט מצא את עצמו מתמודד עם בחירה זו. הגישה שבה נקט והדרך שבה קיבל את החלטתו ברורות מהתיאור הבהיר בהקדמה למהדורה השנייה של **ביקורת התבונה הטהורה**.

"עתה, הבה נניח שהמוסריות בהכרח מניחה מראש חירות (במובן המחמיר ביותר) כתבונה של הרצון שלנו, הטוענת לעקרונות מעשיים הטבועים בתבונה שלנו שיהיו בהחלט בלתי-אפשריים בלי ההנחה מראש של חירות. ברם, תבונה עיונית, בהוכחה שהדבר אינו אפילו מתקבל על הדעת, ההנחה הקודמת, אשר הונחה על-ידי המוסריות, הייתה צריכה לפנות דרך להנחה האחרונה, שבניגוד שלה יש סתירה עצמית ברורה ולכן החירות, ועמה המוסריות, היו צריכות לפנות דרך **למכניזם של הטבע**. אך מאז, בהתאם למקרה, עבור האפשרות של המוסריות דבר אינו נדרש מלבד שרעיון החירות לא יסתור את עצמו, ולפחות אפשר יהיה להתייחס אליו כמתקבל על הדעת **בלי הכורח העתידי להיות מובן**,

כך הענקת החירות לפעולה נתונה לא תציב שום מכשול בפני הניסיון להתייחס אל אותה פעולה כמכניזם של הטבע. בדרך זו, תורת המוסריות שומרת על מקומה... שהיה יכול לא לקרות אלמלא הפילוסופיה הביקורתית שלנו הייתה מסבירה לנו קודם על **אי-הידיעה הבלתי-נמנעת שלנו ביחס לדברים לכשעצמם**, בהגבילה כל מה שביכולתנו לדעת באופן תיאורטי על תופעות בלבד. באותה דרך, הערך החיובי של העקרונות הביקורתיים של תבונה טהורה יכולים להתבהר ביחס למושגים של **אל והטבע הפשוט של נפשנו**, שאיני דן בהם על-מנת לקצר. איני יכול אפילו להניח **אל, חירות ואלמותיות** לשימוש תבונה מעשית אם באותו זמן איני שולל תבונה עיונית מטענותיה לתבונה מופרזת... **לכן, היה עליי להשעות את הידיעה כדי לפנות מקום לאמונה.**"

כאן אנו רואים כיצד קאנט ניצב על בסיס דומה לזה שיעקובי ניצב עליו ביחס לידיעה ולאמונה.

הדרך שבה קאנט הגיע לתוצאותיו, הובלה דרך עולם החשיבה של יום. ביום הוא מצא את ההשקפה שהדברים והמאורעות של העולם אינם מגלים בשום דרך קשרים של מחשבה לנפש האנושית, שהתודעה האנושית דמיינה לעצמה קשרים כאלה רק מתוך הרגל בעוד שהיא קולטת את הדברים והמאורעות של העולם בו-זמנית במרחב וברציפות הזמן. קאנט התרשם מדעתו של יום שלפיה התודעה האנושית לא קולטת מהעולם את אשר מופיע בפניה כידיעה. עבור קאנט, המחשבה הופיעה כאפשרות: מה שהינו ידיעה עבור התודעה האנושית **אינו** מגיע מממשות העולם.

באמצעות טענותיו של יום, קאנט, על פי הודאתו, התעורר מתוך השינה שלתוכה נפל בעקבו אחר קו המחשבות של וולף. כיצד יכולה התבונה ליצור שיפוטים על אל, חירות ואלמותיות, אם טענתה על המאורעות הפשוטים ביותר מתבססת על יסוד רעוע שכזה? ההתקפה שהיה על קאנט להתמודד עמה עתה, נגד הידיעה של התבונה, הייתה מרחיקת-לכת הרבה יותר מזו של יעקובי. הוא לפחות השאיר לידיעה את האפשרות להבין את הטבע בהקשר ההכרחי שלו. עתה, קאנט הגשים הישג חשוב בשדה מדעי הטבע עם יצירתו היסטורית טבע כללית ותורת השמים, אשר יצאה לאור בשנת 1755. הוא היה שבע-רצון מכך שהראה שאפשר היה לחשוב שהמערכת הפלנטרית שלנו כולה התפתחה מתוך כדור גז הסובב סביב צירו. באמצעות כוחות פיסיים ברי-מדידה באופן מתמטי ונחוצים באופן קפדני, הוא חשב שהשמש וכוכבי-הלכת התגבשו וקיבלו את התנועות שבהן הם מתקדמים על-פי התורות של קופרניקוס וקפלר. לכן, קאנט האמין שהוא הוכיח, באמצעות תגלית גדולה שלו, את פוריות אופן החשיבה של שפינוזה, על-פיו הכול קורה מתוך כורח מתמטי קפדני. הוא היה בטוח כל-כך בפוריות זו שביצירה המוזכרת לעיל הוא הרחיק לכת עד כדי כך שהוא קרא: "הבו לי חומר ואבנה לכם יקום!" הוודאות המוחלטת של כל האמיתות המתמטיות הייתה מבוססת כל-כך עבורו שהוא טען ביצירתו העקרונות הבסיסיים של מדעי הטבע שמדע **במובן הנכון של המילה** הוא מדע שבו יישום המתמטיקה אפשרי. אילו יום צדק, לא היה בא בחשבון להניח ודאות כזו לידיעת מדעי הטבע המתמטיים, כי במקרה זה, ידיעה זו לא הייתה כוללת דבר מלבד הרגלי חשיבה שהאדם

פיתח משום שהוא ראה את מהלך העולם לאורך קווים מסוימים. אך, לא הייתה הערובה הקלושה ביותר שלהרגלי חשיבה אלה יש איזשהו קשר להקשר על-פי חוקיות של הדברים בעולם. מתוך ההנחה מראש שלו, יום הסיק את המסקנה הבאה:

"זירות-האירוע של היקום משתנות ללא הרף ואובייקט אחד בא בעקבות אובייקט אחר ברציפות מתמשכת, אך הכוח המפעיל את המכונה כולה, נסתר לחלוטין מאתנו והוא אינו מתגלה בפני תכונה חושית כלשהי של הגוף..."<sup>75</sup>.

אם נציב את תפיסת-העולם של שפינוזה לאור השקפתו של יום, יהיה עלינו לומר: "בהתאמה עם המהלך הנתפס של תהליכי העולם, האדם יצר את ההרגל לחשוב על תהליכים אלה בהקשר הכרחי, על-פי חוקיות, אך הוא אינו רשאי לחשוב ש'הקשר' זה מהווה משהו מלבד הרגל חשיבה." עתה, אילו זה היה המקרה, הרי שזו הייתה הולכת-שולל גרידא של התבונה האנושית לדמיין שהיא הייתה יכולה לרכוש, בכוחות עצמה, תובנה כלשהי על טבע העולם, ולא ניתן היה לסתור את יום באמרו על כל תפיסת-עולם אשר נרכשת מתוך תבונה טהורה: "השלך אותה לאש, כי היא אינה מהווה דבר מלבד הולכת-שולל ואשליה."

קאנט לא היה יכול לאמץ לעצמו מסקנה זו של יום. עבורו, הוודאות של ידיעת מדעי הטבע המתמטיים הייתה מבוססת באופן כזה שאין לשנותה. הוא לא היה מאפשר שייגעו בוודאות זו, אך לא היה מסוגל להכחיש שיום צדק באמרו שאנו רוכשים את כל הידיעה על דברים ממשיים רק על-ידי התבוננות בהם ויצירת מחשבות המבוססות על התבוננות זו, על ההקשר שלהם. אם הקשר על-פי חוקיות טבוע בדברים, אזי עלינו גם לחלץ מהם הקשר זה, אך מה שאנו באמת מפיקים מהדברים הוא כזה שאיננו יודעים עליו יותר מאשר היה עד לעת הנוכחית. ברם, איננו יודעים אם הקשר כזה קשור באמת לטבע הדברים כך שהוא אינו יכול להשתנות בכל רגע. אם אנו יוצרים לעצמנו היום תפיסת-עולם המבוססת על התבוננויותינו, אז מחר יכולים לקרות אירועים אשר יאלצו אותנו ליצור תפיסת-עולם שונה לגמרי. אילו היינו מקבלים את כל הידיעה שלנו מהדברים, אז לא הייתה שום ודאות. המתמטיקה ומדעי הטבע הם הוכחה לכך. את ההשקפה שהעולם אינו מוסר את הידיעה שלו לתודעה האנושית, קאנט היה מוכן לאמץ מיום. ברם, שבידיעה זו אין לא ודאות ולא אמת, מהווה מסקנה שהוא אינו מוכן להסיק. כך, קאנט התמודד עם השאלה שהפריעה לו עמוקות: הכיצד יתכן שהאדם מחזיק בידיעה אמיתית וודאית והוא אינו מסוגל, אף-על-פי-כן, לדעת דבר על ממשות העולם לכשעצמו?

<sup>75</sup> מתוך חקירת ההבנה האנושית, פרק VII, חלק 1.

קאנט מצא תשובה אשר הצילה את האמת והוודאות של הידיעה האנושית על-ידי הקרבת התבונה האנושית על יסודות העולם. התבונה שלנו מעולם לא הייתה יכולה לטעון לוודאות על דבר כלשהו בעולם הפרוש סביבנו כך שנושפע ממנו דרך התבוננות בלבד. לכן, העולם שלנו יכול להיות רק כזה אשר נבנה על ידנו: עולם השוכן בגבולות תודעתנו. מה שמתרחש מחוצה לי בעוד אבן נופלת ויוצרת בור באדמה, אינני יודע. החוק של תהליך זה כולו מגולם בתוכי והוא יכול להתקדם בתוכי רק בהתאמה עם דרישות המבנה המנטלי שלי. טבע תודעתי דורש שלכל תוצאה מוכרחה להיות סיבה ופעמיים שתיים הם ארבע. בהתאמה עם טבע זה שהתודעה בונה לעצמה עולם. לא חשוב כיצד העולם שמחוצה לנו עשוי להיות בנוי, העולם היום עשוי שלא לחפוף אפילו בתכונה אחת עם זה של אתמול. דבר זה אינו יכול להדאיג אותנו, כי תודעתנו יוצרת את עולמה שלה על-פי חוקיה שלה. כל עוד התודעה האנושית נשארת בלי שינוי, היא תמשיך באותה דרך בבניית העולם. המתמטיקה ומדעי הטבע אינם כוללים את חוקי העולם החיצוני אלא את אלה של המבנה המנטלי שלנו. לכן, נחוץ רק לחקור את המבנה הזה, אם ברצוננו לדעת את מה שהינו אמיתי ללא תנאי. "התבונה אינה מפיקה את חוקיה מתוך הטבע, אלא מייחסת אותם לטבע." קאנט מסכם את הכרתו במשפט זה, אך התודעה אינה יוצרת את עולמה הפנימי בלי גורם מניע או רושם חיצוניים. כאשר אני קולט את הצבע אדום, הרושם, 'אדום', הוא לבטח מצב, תהליך, בתוכי, אך נחוץ שתהיה לי הזדמנות לקלוט 'אדום'. לכן, ישנם 'דברים לכשעצמם', אך איננו יודעים דבר עליהם מלבד העובדה שהם קיימים. כל דבר שאנו מתבוננים בו משתייך להופעות בתוכנו. לכן, על-מנת להציל את הוודאות של אמיתות המתמטיקה ומדעי הטבע, קאנט לקח את עולם ההתבוננות כולו אל תוך התודעה האנושית. ברם, בעשותו זאת, הוא הציב מחסומים בלתי-עבירים בפני כושר הידיעה, כי כל אשר אנו יכולים לדעת מתייחס אך ורק לתהליכים בתוכנו, להופעות או תופעות, לא לדברים לכשעצמם, כפי שקאנט ביטא זאת. אך, האובייקטים של השאלות הנעלות ביותר של התבונה – אֵל, חירות ואלמותיות – לא יהפכו לתופעות לעולם. אנו רואים את ההופעות בתוכנו; בין אם מקורן בישות אלוהית ובין אם לאו, איננו יכולים לדעת. אנו יכולים להתבונן במצבים הנפשיים שלנו, אך גם אלה הם רק תופעות. בין אם קיימת נפש חופשית נצחית מאחוריהן ובין אם לאו, נשאר נסתר בפני הידיעה שלנו. על אודות 'הדברים לכשעצמם', הידיעה שלנו אינה יכולה לטעון שום טענה. היא אינה יכולה להגדיר אם האידיאות הקשורות ל'דברים לכשעצמם' אלה נכונות או שגויות. אם הן מוכרזות לעברנו מכיוון אחר, אין שום התנגדות להניח את קיומן, אך ידיעה על אודותן, בלתי-אפשרית עבורנו. ישנה רק גישה אחת לאמיתות עילאיות אלה. גישה זו נתונה בקולה של החובה, הדוברת בתוכנו בצורה נחרצת וברורה: "אתה מחויב מבחינה מוסרית לעשות כך וכך." "צו פסקני" זה כופה עלינו חובה שאין ביכולתנו להימנע ממנה. אך, כיצד היינו יכולים לציית לחובה זו אלמלא היה ברשותנו רצון חופשי? ללא ספק, אין ברשותנו ידיעה על תכונה זו של נפשנו, אך עלינו להאמין שהיא חופשית כדי להיות מסוגלים לעקוב אחר קולה הפנימי של החובה. לכן, ביחס לחירות זו, אין לנו ודאות של ידיעה כפי שיש לנו ביחס לאובייקטים של המתמטיקה ומדעי הטבע, אבל תחת זאת יש לנו כלפיה ודאות מוסרית. השמירה על

הצו הפסקני מובילה למידה טובה. רק באמצעות מידה טובה שהאדם יכול להגיע ליעדו. הוא נעשה ראוי לאושר. בלי אפשרות זו, המידה הטובה שלו תהיה נטולת משמעות וחשיבות. על-מנת שהמידה הטובה תנבע מאושר, חובה שתהיה קיימת ישות המבטיחה את האושר הזה כתוצאה של המידה הטובה. זו יכולה להיות רק ישות אינטליגנטית, הקובעת את הערך הנעלה ביותר של הדברים: אֵל. היות שהאדם הוא ישות חושית והוא אינו יכול לקבל אושר מושלם בעולם לא-מושלם זה, הוויית-הקיום שלו מוכרחה להתעלות מעל להוויית-קיום חושית זו; כלומר, הנפש מוכרחה להיות נצחית. לכן, עצם הדבר שעליו נשללת מאתנו ידיעה אפשרית, מופק באופן קסום על-ידי קאנט מתוך האמונה המוסרית בקולה של החובה. היה זה כבוד לתחושת החובה אשר בנה עולם ממשי עבור קאנט, כאשר תחת השפעתו של יום, העולם הנתון להתבוננות הצטמק לעולם פנימי גרידא. כבוד זה כלפי החובה מבוטא בצורה יפה בספרו ביקורת התבונה המעשית:

"חובה! את השם הנישא הגדול, ששום דבר שבשרירות המביא עמו התבשמות מעצמנו, לא תכילי בקרבך, כי אם כניעה תדרשי... ורק תציבי חוק... שלפניו תיאלמנה כל הנטיות, אף כי תפעלנה נגדו בסתר..."<sup>76</sup>

שהאמיתות הנעלות ביותר אינן אמיתות של ידיעה, אלא אמיתות של מוסר הוא הדבר שקאנט התייחס אליו כתגליתו שלו. על האדם לוותר על כל תובנה של עולם על-חושי, אך מתוך טבעו המוסרי מופיע פיצוי על ידיעה זו. אין פלא שקאנט רואה את הדרישה הנעלה ביותר מהאדם בכניעה ללא תנאי לחובה. אלמלא החובה הייתה פותחת עבורו מחזה מעבר לעולם החושי, האדם היה סגור במשך כל חייו בעולם החושים. לכן, אין חשיבות לדרישות העולם החושי; עליו לפנות דרך לטענות ההחלטיות של החובה, והעולם החושי אינו יכול, מיוזמתו שלו, להסכים עם החובה. נטייתו שלו מכוונת אל הנעים, אל ההנאה. מטרות אלה מוכרחות לעמוד מול החובה כדי לאפשר לאדם להגיע אל יעדו. מה שהאדם עושה להנאתו אינו מוסרי; מידה טובה היא רק מה שהוא עושה בהתמסרות חסרת-אנוכיות לחובה. מסור את תשוקותיך לחובה; זוהי המשימה הקשה אשר נלמדת מפילוסופיית המוסר של קאנט. אל תאפשר לרצונך להיות מכוון אל הדבר אשר מספק אותך באנוכיותך, אלא פעל כך שעקרונות פעולתך יוכלו להיות עקרונותיהם של כל בני-האדם. בכניעה לחוק מוסר, האדם מגיע לשלמותו. האמונה שלחוק מוסרי זה יש הווייה מעל לכל המאורעות האחרים בעולם ונעשה ממשי בעולם על-ידי ישות אלוהית היא, לדעתו של קאנט, דת אמיתית. היא נובעת מחיי מוסר. על האדם להיות טוב, לא בגלל אמונתו באֵל שרצונו דורש את הטוב; עליו להיות טוב רק מפני שהרגש שלו כלפי החובה. ברם, עליו להאמין באֵל, כי חובה בלי אֵל תהיה חסרת משמעות. זוהי דת בגבולות התבונה בלבד. כך מכנה קאנט את ספרו על תפיסת-עולם דתית.

<sup>76</sup> 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).

המסלול שהתפתחות מדעי הטבע עברה מאז שהללו החלו לפרוח, עורר אצל בני-אדם רבים את התחושה שכל יסוד שאינו נושא מאפיין של כורח קפדני צריך להיות מורחק מתמונת-הטבע המחשבתית שלנו. גם לקאנט הייתה תחושה זו. בספרו *ההיסטוריה הטבעית של השמים*, הוא אפילו תיאר תמונה כזו עבור ממלכה מסוימת של הטבע שהייתה בהתאמה עם תחושה זאת. בתמונה מחשבתית מסוג זה, אין מקום לתפיסה של אגו המודע-לעצמו שהאדם מהמאה השמונה-עשרה חש כהכרחית. אפשר היה להתייחס לחשיבה האפלטונית והאריסטוטלית כהתגלות הטבע בצורה שבה אותה אידיאה התקבלה בעידן קדום יותר, וכן כזו של הנפש האנושית. בחיי החשיבה, הטבע והנפש נפגשים. מתמונת הטבע כפי שנראה שהיא נדרשת על-ידי המדע המודרני, דבר אינו מוביל לתפיסת הנפש המודעת-לעצמה. לקאנט הייתה התחושה שתפיסת הטבע לא הציעה לו דבר שעליו היה יכול לבסס את הוודאות של התודעה-העצמית. ודאות זו שהייתה צריכה להיווצר עבור העידן המודרני, הציגה את האגו המודע-לעצמו כעובדה. הייתה צריכה להיווצר האפשרות להכיר בעובדה זו, אך כל אשר יכול להיות מוכר כידיעה על-ידי ההבנה שלנו, נטרף על-ידי תפיסת הטבע. כך, קאנט חש שעליו לספק עבור האגו המודע-לעצמו וכן עבור עולם הרוח הקשור אליו, משהו שאינו ידיעה, אך אף-על-פי-כן מספק ודאות.

קאנט הציב את ההתמסרות חסרת-האנוכיות לקול הרוח כיסוד חיי המוסר. בתחום הפעולה המוסרית, התמסרות כזו אינה תואמת לכניעה לעולם החושי. ברם, ישנו תחום שבו החושי מתעלה בדרך כזו שהוא מופיע כביטוי ישיר של הרוח. זהו שדה היופי והאמנות. בחיינו הרגילים, אנו רוצים את החושי משום שהוא מלהיב את תשוקתנו, את התעניינותנו האישית. אנו רוצים את מה שמסב לנו הנאה, אך אפשר גם להתעניין בצורה לא-אנוכית באובייקט. אנו יכולים להתבונן בו מתוך התפעלות, מלאה בהתענגות שמימית והתענגות זו יכולה להיות בלתי-תלויה בבעלות הדבר. בין אם ברצוני להיות הבעלים של בית יפה שאני חולף על פניו ובין אם לאו, אין לזה שום קשר ל'הנאה שלא מתוך תשוקה' שאני עשוי לחוש מיופיו. אם אני מסלק את כל התשוקות מהרגש שלי, עדיין יכולה להימצא, כיסוד שנותר, הנאה הקשורה בבירור ובאופן בלעדי ליצירת אמנות יפה. הנאה מסוג זה היא 'הנאה אסתטית'. יש להבדיל בין היפה, הנעים והטוב. הנעים מלהיב את התעניינותי משום שהוא מעורר את תשוקתי; הטוב מעניין אותי מפני שהוא ייעשה ממשי על ידי בהתייצבות מול היפה, אין לי התעניינות כזו הקשורה לאישיותי. מהו אם כן הדבר שאליו הנאתי חסרת-האנוכיות נמשכת? דבר מסוים יכול להסב לי הנאה רק כאשר תכליתו מתגשמת, כאשר הוא בנוי כך שהוא משלים משהו. התאמה לתכלית מסבה הנאה; חוסר-התאמה – מרגיז, אך היות שאין לי עניין בממשות הדבר היפה, היות שהמראה שלו בלבד מספק אותי, אין זה גם הכרחי שהאובייקט היפה ישמש באמת לתכלית מסוימת. התכלית אינה חשובה לי; מה שאני דורש הוא רק הלימה. זוהי הסיבה לכך שקאנט מכנה אובייקט 'יפה', בו אנו קולטים התאמה לתכלית בלי לחשוב באותו זמן על תכלית מוגדרת.

מה שקאנט נותן בהיצג זה, אינו רק הסבר, אלא גם הצדקה לאמנות. הדבר נראה בצורה טובה ביותר אם זוכרים את הרגש של קאנט ביחס לתפיסת-העולם שלו. הוא מבטא את הרגש שלו במילים יפות ועמוקות:

"שני דברים ממלאים תמיד את הלב בהתפעלות וביראת-כבוד במידה הולכת וגוברת: השמים זרועי-הכוכבים מעליי וחוק המוסר בתוכי. בהתחלה, מראהו הגדול והעצום של העולם מחסל, כביכול, את חשיבותי כיצור חי, המוכרח להחזיר לכוכב-הלכת שהינו נקודה בלבד ביקום את החומר שממנו הפך להיות מה שהוא מהווה, לאחר שקיבל לזמן קצר (האדם אינו יודע כיצד) את אנרגיית החיים. ברם, בהתייחסות שנייה, מראה זה מגדיל לאין שיעור את ערכי כישות אינטליגנטית, דרך אישיותי (המודעת והחופשית) שבה חוק המוסר מגלה לי חיים שהינם בלתי-תלויים בעולם החושים כולו, לפחות כל עוד אפשר להסיק זאת מהיעד המכוון-מטרה של הוויית-קיומי, שאינה מוגבלת על-ידי התנאים והמגבלות של חיים אלה, אלא מתפשטת לאינסוף."

האמן מעביר עתה את היעד המכוון-מטרה הזה שבמציאות שולט בתחום עולם המוסר, אל עולם החושים. כך, עולם האמנות ניצב בין התחום של עולם ההתבוננות אשר נשלט על-ידי החוקים הנצחיים והחמורים של הכורח, שהתודעה האנושית עצמה הניחה בעולם זה, ותחום המוסריות החופשית שבו צווים של חובה, כתוצאה מסדר עולם חכם, אלוהי, קובעים כיוון ומטרה. בין שני התחומים, נכנס האמן עם יצירותיו. מתוך תחום המציאות הוא לוקח את החומר שלו, אך באותו זמן הוא מעצב אותו מחדש בצורה כזו שהוא נעשה לנושא הרמוניה מוכוונת-מטרה כפי שאפשר למצאה בתחום החירות. רוצה לומר, הרוח האנושית חשה לא-שבעת-רצון עם שני התחומים של מציאות חיצונית שקאנט התכוון אליהם כאשר דיבר על השמים זרועי-הכוכבים ועל הדברים הרבים מספור בעולם, וכן תחום חוקי המוסר. לכן, האדם יוצר תחום יפה של 'חזות', אשר משלב את הכורח הקשה של הטבע עם יסוד התכלית החופשית. עתה, היפה נמצא לא רק ביצירות אמנות אנושיות, אלא גם בטבע. יש יופי-של-טבע וכן יופי-של-אמנות. יופי זה של הטבע קיים שם בלי התערבותו של האדם. לכן, נראה כאילו אפשר לראות בעולם המציאות, לא רק את הכורח הכפוף לחוק נוקשה, אלא גם פעילות חופשית המבטאת חכמה. אף-על-פי-כן, התופעה של היפה לא כופה עלינו לקבל תפיסה מסוג זה, כי מה שהיא מציעה הוא צורה של פעילות מוכוונת-מטרה בלי ליישם גם את המחשבה של תכלית ממשית. יתר על כן, ישנה לא רק תופעה של יופי משולב, אלא גם תופעה של כיעור משולב. לכן, אפשר להניח שבריו מאורעות הטבע, אשר מקושרים הדדית על-פי חוקי כורח, חלקם מתרחשים – באופן מקרי, כביכול – כשבהם התודעה האנושית מבחינה בהקבלה ליצירות האמנות של האדם. אין צורך להניח תכלית ממשית, כי יסוד זה של תכלית חופשית, המופיע כביכול במקרה, מספיק עבור התבוננות אסתטית בטבע.

המצב שונה כאשר אנו נתקלים במהויות בטבע שלא ניתן לייחס להן רק את מושג התכלית כמקרי, אלא הן נושאות באמת את התכלית הזאת בתוכן. לדעת קאנט, קיימות גם מהויות מסוג זה. הן הישויות האורגניות. הקשרים הנחוצים, המוגדרים על-פי חוק, אינם מספיקים כדי להסבירן; לאלה, בתפיסת-העולם של שפינוזה, מתייחסים לא רק כהכרחיים אלא גם מספיקים, ועל-ידי קאנט כאלה של התודעה האנושית עצמה. כי "אורגניזם הוא תוצר של הטבע שבו הכול מהווה, באותו זמן, תכלית, כפי שהוא גם סיבה וגם תוצאה." לכן, אורגניזם אינו יכול להיות מוסבר אך ורק על-ידי חוקים נוקשים הפועלים עם כורח, כמו במקרה של טבע לא-אורגני. זוהי הסיבה לכך שקאנט, אף על פי שלקח על עצמו, ביצירתו היסטוריית טבע כללית ותורת השמים, את הניסיון "לדון בהרכב ובמקור המכני של מבנה העולם כולו על-פי עקרונות של ניוטון", דוגל בדעה שניסיון דומה, המיושם בעולם הישויות האורגניות, ייכשל בהכרח. בביקורת השיפוט שלו, הוא מביא את הטענה הבאה:

"ודאי בהחלט שבהליכה לאורך עקרונות מכניים גרידא של הטבע, איננו יכולים אפילו להתוודע במידה מספקת לאורגניזמים והאפשרויות הפנימיות שלהם, והרבה פחות להסבירם. זה ודאי כל-כך שאדם יכול להעז ולומר שיהיה זה אבסורד להתחייב על ניסיון כזה או לקוות שבזמן עתידי כלשהו, יופיע ניוטון אחד אשר יסביר באותה מידה את היווצרותו של עלה של עשב על-פי חוקי טבע שבהם לא הייתה תכלית שהביאה סדר וכיוון. להיפך, ידיעה כזו מוכרחה להיות מוכחשת על-ידי האדם."

השקפתו של קאנט שזוהי התודעה האנושית עצמה אשר מקרינה קודם בטבע את החוקים שהיא מוצאת בו אחר-כך, סותרת דעה אחרת ביחס למהות מוכוונת-מטרה, כי מטרה מצביעה על המחולל אותה שדרכו היא הונחה במהות כזו, כלומר למחולל הרציונלי של העולם. אילו התודעה האנושית הייתה יכולה להסביר ישות תיאולוגית באותה דרך כמו מהות הנוצרת אך ורק על-פי כורח טבעי, הרי שהיא הייתה גם מסוגלת להקרין מתוכה חוקי תכלית אל תוך הדברים. לא רק שהתודעה האנושית הייתה צריכה לספק חוקים עבור הדברים שהיו תקפים ביחס אליהם כל עוד הם הופעות של עולמו הפנימי, אלא היא הייתה צריכה להיות מסוגלת לשייך את יעדם לדברים שהינם בלתי-תלויים לגמרי בתודעה. לכן, התודעה האנושית הייתה צריכה להיות לא רק רוח הכרתית, אלא רוח יוצרת; התבונה שלה, כמו זו של האל, הייתה צריכה לברוא את הדברים.

מי שיעלה בתודעתו את מבנה תפיסת-העולם הקנטיאנית כפי שתוארה כאן, יבין את השפעתה החזקה על בני-דורו של קאנט וכן על התקופה אחריו, כי הוא משאיר ללא פגע את כל התפיסות אשר נוצרו והטביעו חותמן על התודעה האנושית במהלך התפתחות התרבות המערבית. תפיסת-עולם זו משאירה את האל, החירות והאלמותיות, לרוח הדתית. היא מספקת את הצורך בידיעה תוך תיאור תחום עבורה במסגרת הגבולות שבהם היא מזהה ללא תנאי אמיתות מסוימות. היא אפילו מאפשרת מקום לדעה שהתבונה

האנושית רשאית להפעיל, לא רק את חוקי הטבע הנצחיים והקפדניים כדי להסביר ישויות חיות, אלא גם את מושג התכלית המציע סדר מתוכנן בעולם.

אך, באיזה מחיר קיבל קאנט כל זאת! הוא העביר את הטבע כולו אל תוך התודעה האנושית ושינה את חוקיו לחוקים של תודעתו. הוא סילק את סדר העולם הנעלה כולו מהטבע והציב את הסדר הזה על יסוד מוסרי טהור. הוא מתח קו ברור של תחימה בין תחום הלא-אורגני ותחום האורגני, בהסבירו את הראשון על-פי חוקים מכניים של כורח טבעי ואת השני על-פי אידיאות תיאולוגיות. לבסוף, הוא קרע את תחום היופי והאמנות לגמרי מתוך הקשר שלו ליתר המציאות, כי לצורה התיאולוגית שיש להבחין בה ביפה, אין שום קשר לתכליות ממשיות. אין חשיבות לדרך שבה אובייקט יפה מופיע בעולם; מספיק שהוא מעורר בנו את מושג התכליתי ובכך הוא מסב לנו הנאה.

קאנט לא רק מציג את ההשקפה שהידיעה האנושית אפשרית כל עוד מקור המבנה החוקתי של ידיעה זו נמצא בנפש המודעת-לעצמה והוודאות ביחס לנפש זו באה ממקור שונה מזה שממנה נובעת הידיעה שלנו על הטבע. הוא גם מצביע על כך שהידיעה האנושית שלנו צריכה לסגת מן הטבע, היכן שהיא פוגשת את האורגניזם החי שבו החשיבה עצמה נראית שולטת בטבע. בנקטו בעמדה זו, מודה קאנט שהוא אינו יכול לדמיין לעצמו מחשבות אשר נהגות כפעילות במהויות הטבע עצמן. ההכרה במחשבות כאלה מניחה מראש שהנפש האנושית לא רק חושבת, אלא בחשיבה היא לוקחת חלק בחיי הטבע בהתנסותה הפנימית. אם מישהו גילה שמחשבות מסוגלות לא רק להיקלט כרשמים, כמו המקרה עם האידיאות האפלטוניות והאריסטוטליות, אלא שאפשר לחוות מחשבות על-ידי הדירה אל תוך מהויות הטבע, אז משמעות הדבר תהיה ששוב נמצא יסוד חדש היכול להיכנס אל תוך תמונת-הטבע וכן אל תוך התפיסה של האגו המודע-לעצמו. האגו המודע-לעצמו אינו מוצא מקום בתמונת-הטבע של הזמנים המודרניים. אם האגו המודע-לעצמו, במלאו עצמו במחשבה, אינו רק מודע לכך שהוא יוצר מחשבה זו, אלא מזהה במחשבה חיים עליהם הוא יכול לדעת: "חיים אלה יכולים להתממש גם מחוצה לי", אז אגו מודע-לעצמו זה יוכל להגיע לתובנה: "אני מחזיק בתוכי משהו היכול להימצא גם בחוץ". כך, האבולוציה של תפיסת-העולם המודרנית מניעה את האדם אל השלב: למצוא באגו המודע-לעצמו את המחשבה אשר מורגשת כחיה. **אל השלב הזה קאנט לא הגיע; גיתה הגיע אליו.**

\*

בכל הנקודות היסודיות, גיתה הגיע לניגוד של תפיסת-העולם של קאנט. בערך באותו זמן שבו קאנט הוציא לאור את ביקורת התבונה הטהורה שלו, ערך גיתה את עקרונותיו בשירו טבע, בו הוא הציב את האדם לגמרי בטבע והציג את הטבע כנושא שלטון מוחלט, בלתי-תלוי באדם: המחוקק שלו עצמו וכן של האדם. קאנט הכניס את הטבע כולו בתודעתו של האדם. גיתה התייחס לכול כמשתייך לטבע זה; הוא התאים את הרוח האנושית לסדר העולם הטבעי:

"טבע! אנו מוקפים ועטופים על ידו, לא מסוגלים לעזוב את תחומו, לא מסוגלים לחדור עמוק יותר אל תוכו. הוא מושך אותנו אל תוך מעגלי ריקודו, בלי לשאול ובלי להזהיר, ומסתחרר עמנו עד שאנו נופלים מותשים מידי... כל בני-האדם נמצאים בתוכו והוא בתוכם... גם הדבר הלא-טבעי ביותר הוא טבע; גם לקפדנות המגושמת ביותר יש משהו מהגאונות שלו... אנו מצייתים לחוקיו גם כאשר אנו מתנגדים להם; אנו פועלים עמו גם כאשר אנו מתכוונים לפעול נגדו... הטבע הוא הכול... הוא גומל ומעניש, מסב הנאה ומענה את עצמו... הוא הציב אותי בחיים והוא גם יוציא אותי מהם. אני מפקיד את עצמי לדאגתו. הוא יכול לשלוט בי. הוא לא ישנא את עבודתו. לא אני דיברתי עליו. לא, זה היה הטבע שאמר כל זאת, את הנכון והשגוי. הטבע נושא באחריות לכל הדברים; לו ההערכה."

זהו הניגוד הקוטבי לתפיסת-העולם של קאנט. על-פי קאנט, הטבע כולו נמצא ברוח האנושית; על-פי גיתה, הרוח האנושית כולה נמצאת בטבע, כי הטבע עצמו הוא רוח. לכן, מובן שגיתה אומר לנו במאמר שלו *ההשפעה של הפילוסופיה המודרנית*:

"ביקורת התבונה הטהורה של קאנט הייתה לגמרי מחוץ לעולמי שלי. נכחתי בשיחות רבות על ספר זה, ועם מידה מסוימת של תשומת-לב, יכולתי להבחין בכך שהשאלה המרכזית הקדומה על מידת התרומה של עצמיותנו להוויית-קיומנו הרוחית ומידת התרומה של העולם החיצוני, חודשה. מעולם לא הפרדתי ביניהם, וכאשר הגיתי בדרכי שלי על אובייקטים, עשיתי זאת עם תמימות לא-מודעת, בהאמיני באמת שראיתי את דעתי אל מול עיניי."

אל לנו לפקפק בהערכה זו של גישתו של גיתה כלפי קאנט, למרות העובדה שגיתה ביטא שיפוט אוהד על הפילוסוף מקוניגסברג. התנגדות זו בין קאנט ועצמו הייתה נעשית נהירה לו אילו היה עוסק במחקר יסודי של קאנט, אך הוא לא עשה זאת. במאמר שהוזכר לעיל, הוא אומר: "אהבתי את קטעי ההקדמה; ברם, אל תוך המבוך עצמו, לא העזתי להיכנס; הורחקתי ממנו על-ידי הדמיון הפואטי שלי, עתה על-ידי ההיגיון הבריאי שלי, ולא הרגשתי שהתקדמתי לאיזשהו מקום."

אף-על-פי-כן, גיתה ביטא בבירור את התנגדותו במקרה אחד בקטע שפורסם מתוך כתבי העיזבון במהדורת גיתה בווימאר. הטעות היסודית של קאנט הייתה, כפי שהיא מבוטאת כאן על-ידי גיתה, שהוא "מתייחס לכושר הסובייקטיבי של הידיעה כאובייקט והוא מבחין בנקודה שבה הסובייקטיבי והאובייקטיבי נפגשים בחזירה גדולה, אך לא בצורה נכונה." גיתה השתכנע שאין זו רק הרוח לכשעצמה אשר דוברת בכושר ההכרה האנושי הסובייקטיבי, אלא זוהי רוח הטבע אשר בראה לעצמה איבר באדם שדרכו היא מגלה את סודותיה. אין זה כלל האדם אשר דובר על הטבע, אלא זהו הטבע אשר דובר על עצמו באדם. זוהי ההכרה של גיתה. כך הוא היה יכול לומר בכל פעם שעלתה המחלוקת ביחס להשקפת-העולם של קאנט: "אהבתי להיות בצד שנתן כבוד רב יותר לאדם, והסכמתי לגמרי עם כל אותם ידידים אשר חשבו עם קאנט שאף על פי שהידיעה שלנו מתחילה עם התנסות, היא אינה נובעת מהתנסות." כי, גיתה האמין שהחוקים

הנצחיים שעל-פיהם הטבע מתקדם, מתגלים ברוח האנושית, אך זוהי הסיבה לכך שהם אינם מהווים רק חוקים של רוח עבורו, אלא חוקים אובייקטיביים של סדר הטבע עצמו.

זוהי הסיבה לכך שגיתה לא היה יכול להסכים כאשר שילר, תחת השפעתו של קאנט, הרים גדר הפרדה מאיימת בין תחומי הכורח הטבעי והחירות. גיתה התבטא בנקודה זו במאמר שלו *היכרות ראשונה עם שילר*:

"שילר וידידים מסוימים ספגו את הפילוסופיה הקנטיאנית, אשר מרוממת את הסובייקט לגובה בעוד שנראה שהיא מצמצמת אותו. היא פיתחה את המאפיינים היוצאים מן הכלל שהטבע הניח באופיו והוא, בתחושה הנעלה ביותר שלו של חירות והגדרה עצמית, נטה להיות כפוי-טובה לאימא הגדולה (הטבע) שלבטח לא התייחסה אליו בקמצנות. במקום להתייחס לטבע כנושא את עצמו, חי ומפיץ בצורה מועילה סדר וחוק מהנקודה הנמוכה ביותר לנקודה הגבוהה ביותר, שילר שם לב לכך רק בצורה של נטיות אנושיות טבעיות וניסיוניות ספורים."

במאמרו *השפעת הפילוסופיה המודרנית*, מצביע גיתה על ההבדל בינו ובין שילר במילים אלה:

"הוא הטיף על בשורת החירות; לא רציתי לראות את זכויות הטבע מופרות."

אכן, היה בשילר יסוד של אופן התפיסה של קאנט, אך ככל שהדבר נוגע לגיתה, אנו צודקים בקבלת מה שהוא עצמו אמר ביחס לשיחות מסוימות שהיו לו עם חסידיו של קאנט.

"הם שמעו את הדברים שהיה עליי לומר, אך הם לא יכלו לענות לי או לקדם אותי בדרך כלשהי. יותר מפעם אחת קרה שאחד מהם הודה בפניי עם חיוך מופתע שתפיסתי הייתה, ללא ספק, מקבילה לזו של קאנט, אך אכן באופן מוזר."

גיתה לא התייחס לאמנות וליופי כתחום אשר נקרע מהקשר ההדדי של המציאות, אלא כשלב נעלה יותר של סדר הטבע. למראה היצירות האמנותיות שעניינו אותו במיוחד במהלך מסעו באיטליה, הוא כתב:

"כמו היצירות הנעלות של הטבע, יצירות האמנות הנשגבות נוצרו על-ידי בני-אדם על-פי חוקים אמיתיים וטבעיים. כל דבר שהינו שרירותי ורק עלה בדמיון, נמוג בפניהם. **כאן נמצא הכורח; כאן נמצא האל.**"

כאשר אמן מתקדם כפי שהיוונים עשו, כלומר "על-פי חוקים שהטבע עצמו פועל לפיהם", אז יצירתו כוללת את אותו יסוד אלוהי אשר נמצא בטבע עצמו. עבור גיתה, האמנות היא "התגלותם של חוקי טבע נסתרים." מה שאמן יוצר הוא יצירות של טבע ברמה גבוהה יותר של שלמות. האמנות היא המשכיות והשלמה אנושית לטבע, כי "כאשר האדם מוצא את עצמו מוצב בנקודה הגבוהה ביותר של הטבע, הוא שוב רואה את עצמו כטבע שלם וככזה עליו ליצור שיא בתוך עצמו. זוהי הסיבה לכך שהוא מרומם את הוויית-קיומו שלו על-ידי החזרת כל השלמויות והמידות, יוצר בחירה, סדר, הרמוניה ומשמעות, ולבסוף

מרומם את עצמו עד כדי הפקה של יצירת אמנות. "הכול הינו טבע, מהאבן הלא-אורגנית עד ליצירות האמנות הנעלות ביותר של האדם, והכול בטבע זה נשלט על-ידי אותם "חוקים נצחיים והכרחיים ולכן אלוהיים", כך "שהאלוהות עצמה לא הייתה יכולה לשנות בו דבר".<sup>77</sup>

בשנת 1811, כאשר גיתה קרא את ספרו של יעקובי, על דברים אלוהיים, הוא חש 'לא-בנוח'.

"כיצד יכול היה ספר של ידיד אהוב כל-כך, שבו היה עליי לראות מתפתחת הנחת-היסוד שהטבע מסתיר את האל, להתקבל על ידי בברכה! תפיסת-העולם שלי – מורגשת באופן טהור, מושרשת עמוק, מולדת ומופעלת מדי יום כפי שהייתה – לימדה אותי באופן בלתי-ניתן להפרה לראות את האל בטבע, את הטבע באל, וזאת בה במידה שהשקפת-עולם זו יצרה את הבסיס להוויית-קיומי כולה. בנסיבות אלה, האם לא הייתה זו הנחת-יסוד מוזרה, חד-צדדית וצרת-אופקים לנכר אותי ברוח מאדם אצילי ביותר זה שללבו חשתי אהבה והערכה עמוקה? ברם, לא אפשרתי לרוגז המכאיב שלי להתקיים בי, אלא מצאתי מחסה במקלט הישן שלי, במצאי את עיסוקי היומיומי במשך שבועות ספורים באתיקה מאת שפינוזה, וככל שחינוכי הפנימי התקדם בינתיים, להפתעתי נעשיתי מודע לדברים רבים שהתגלו בתוכי באור חדש ושונה והם פעלו עליי ברעננות מיוחדת."

תחום הכורח במובנו של שפינוזה הוא עבור קאנט תחום של כורח פנימי. עבור גיתה, זהו היקום עצמו, והאדם עם כל החשיבה, הרגש, הרצון והפעולות שלו, מהווה חוליה בשרשרת זו של כורח. בתחום זה, ישנו רק סדר אחד של חוק, שהטבעי והמוסרי מייצגים רק את שני הצדדים של מהותו. "השמש מפיצה את אורה על הטוב והרע, ועל האשם והטוב ביותר, הירח והכוכבים זוהרים בבהירות." בעיני גיתה, הכול נובע מתוך שורש אחד, מתוך המעיינות הנצחיים של הטבע: הישויות הלא-אורגניות והאורגניות, והאדם עם כל פירות רוחו, הידיעה, הסדר המוסרי והאמנות שלו.

מדוע שהאל רק יניע את העולם מבחוץ

וייתן לו לנוע במעגלים על אצבעו?

חובה עליו להניעו מתוך מרכזו,

להיות קרוב לטבע, לאמצו אל חיקו

כך שמה שחי, הווה ואורג בתוכו,

לעולם לא יחסר את כוחו ורוחו.

במילים אלה סיכם גיתה את ה'אני מאמין' שלו. נגד היילר אשר כתב את השורות "אל תוך המרכז

המקודש של הטבע, לא נכנסות רוחות ברואות", פונה גיתה במילים החריפות הבאות:

<sup>77</sup> מתוך שירה ואמת, ספר XVI.

"אל תוך המרכז המקודש של הטבע",  
הו, חסר-תרבות השווה עם  
"לא נכנסות רוחות ברואות"  
הלוואי שלא היית מזכיר  
לי ולכל אלה כמוני  
את ההתבדחות המילולית הרדודה הזאת.  
אנו חושבים שאנו הווים בכל מקום  
עם כל צעד שהטבע עושה.  
"שמח הוא למי שהוא רק מראה  
את קליפתו החיצונית היבשה."  
אני שומע שחזרתי במשך שישים שנה  
וקיללתי מתחת לשפתיי כך שאיש לא ישמע,  
ולעצמי אומר אני אלף פעם:  
לטבע אין לא ליבה ולא קליפה,  
הכול מניב הוא בשמחה וכהלכה.  
הטבע תמיד מוכן ומזומן,  
הטבע עצמו הוא אחד וכולם.  
טוב תעשה אם תחקור שוב את עצמך,  
האם קליפה אתה או ליבה.

באמצע תפיסת-עולם זו, גיתה לא היה יכול גם לזהות את ההבדל בין טבע לא-אורגני וטבע אורגני שקאנט הבהיר בכיקורת השיפוט שלו. גיתה נטה להסביר אורגניזמים חיים על-פי החוקים שלפיהם מוסבר טבע חסר-חיים. ביחס לזנים השונים בעולם הצומח, הבוטניקאי המוביל באותה תקופה, לינא, טוען שישנם זנים רבים באותה מידה "שנוצרו צורות שונות מיסודן". בוטניקאי הדוגל בדעה כזו יכול רק לחקור את איכותן של צורות בודדות ולהבדיל ביניהן בקפדנות. גיתה לא היה יכול להסכים להשקפה כזו על הטבע. "מה שלינא רצה להפריד בכוח ובגבורה, חשתי בשורשי השורשים של ישותי כשואף לאיחוד." גיתה חיפש אחר מהות שהייתה משותפת לכל זני הצמחים. במסעו לאיטליה, אבטיפוס כללי זה בכל צורות הצמחים התבהר לו יותר ויותר, שלב אחר שלב.

"הצמחים הרבים שהייתי רגיל לראות עד כה בעציצים ובכלי חרס, צומחים כאן בשמחה ובחיוניות תחת כיפת השמים, ובעודם מגשימים את תכליתם, הם נעשים ברורים לנו יותר ויותר. האם הייתי יכול שלא לגלות בריבוי זה את האבטיפוס של הצמח? מוכרח להיות דבר כזה. אחרת, כיצד יכול הייתי לדעת שצורה נתונה זו או אחרת הינה צמח, אלמלא עוצבה על-פי דגם אחד?"

בהזדמנות אחרת, גיתה התבטא ביחס לאבטיפוס זה של הצמח, באמרו:

"זה עומד להפוך ליצור המוזר ביותר בעולם שבגיננו הטבע עצמו צריך לקנא בי. עם דגם זה והמפתח התואם, יכול אדם להמציא אינסוף צמחים, אך עליהם להיות עקביים, כלומר, צמחים שגם אם אינם קיימים, לפחות **היו יכולים להתקיים**, ואינם רק צלליות וסכמות של דמיון ציורי או פיוטי, אך בעלי אמת וכורח פנימיים."

כפי שקאנט ביצירתו *היסטוריה של הטבע ותורת השמים*, אומר: "הבו לי חומר ואבנה לכם עולם", כי הוא רכש תובנה על הקשר ההדדי המוגדר על-פי חוק של עולם זה, כך גיתה מבטא כאן שבעזרת **האבטיפוס של הצמח**, אפשר להמציא אינסוף צמחים שהיו יכולים להתקיים כי ברשות האדם יהיה חוק מקורם והתפתחותם. מה שקאנט היה מוכן לקבל רק עבור טבע לא-אורגני, כלומר שההופעה שלו יכולה להיות מובנת על-פי חוקים הכרחיים, גיתה מרחיב גם אל עולם האורגניזמים. במכתב שבו הוא מספר להרדר על תגליתו של האבטיפוס של הצמח, הוא מוסיף: "אותו חוק יהיה ישים על כל יתר הישויות החיות", וגיתה אכן מיישם זאת. בשנת 1795, מחקריו השקדניים על עולם החי הובילוהו "לחוש חופשי לטעון בצורה נועזת שכל הישויות האורגניות המושלמות, שביניהן אנו רואים דגים, דו-חיים, ציפורים, יונקים, ובקצה הסולם, האדם, **נוצרו על-פי דגם אחד**, שבחלקיו הקבועים משתנה רק בכיוון זה או אחר וממשיך להתפתח ולשנות צורה מדי יום דרך הפריה."

לכן, בתפיסתו את הטבע, גיתה ניצב בהתנגדות מלאה לקאנט. קאנט כינה זאת 'הרפתקה מסוכנת של תבונה', אם התבונה תנסה להסביר את החי ביחס למקורו. הוא התייחס לכושר ההכרה של האדם כלא-מתאים להסבר כזה.

"ישנה חשיבות אינסופית לכך שהתבונה לא תסלק את מכניזם הטבע בתוצריו, ולא תתעלם מאידיאה זו בהסברים שלהם כי בלעדיהם לא ניתן לרכוש תובנה כלשהי על טבע הדברים. גם אם מקובל עלינו שהארכיטקט הנעלה ביותר יצר את צורות הטבע כפי שהן היו מאז ומתמיד או הגדיר מראש את אותן צורות היוצרות על-פי אותו דגם במהלך התפתחותן, הידע שלנו על הטבע, אף-על-פי-כן, לא היה מתקדם כהוא זה כי **איננו יודעים כלל את אופן הפעולה והאידיאות של ישות זו**, האמורים לכלול את עקרונות האפשרות של ישויות הטבע ולכן **איננו יכולים להסביר את הטבע באמצעותם מלמעלה**."

נגד טענות קנטיאניות מסוג זה, גיתה השיב:

"אם, בתחום המוסר ובאמצעות אמונה באָל, מידה טובה ואלמוות, עלינו לרומם את עצמנו אל התחום הנעלה יותר ולהתקרב אל הישות הראשונית, אז עלינו להימצא באותו מצב בתחום האינטלקטואלי, כך שאנו, דרך ההתבוננות בטבע יוצר לעד, נהיה ראויים להשתתפות רוחית בתוצריו. היות שהיה לי בהתחלה באופן לא-מודע ולאחר מכן אינסטינקט פנימי שעליו נשענתי וללא פשרות שאפתי אל האבטיפוס, אל הטיפוסי, היות שאפילו הצלחתי בבניית תמונה הולמת, לא היה דבר שימנע ממני מלסכן באומץ את הרפתקת התבונה, כפי שהזקן מקוניגסברג עצמו כינה זאת."

באבטיפוס של הצמח שלו, תפס גיתה את האידיאה "שעמה אדם יכול... להמציא אינסוף צמחים, אך עליהם להיות עקביים, כלומר, גם אם הם אינם קיימים, הם היו יכולים להתקיים והם אינם רק צלליות ותרשימים של דמיון תמונתי או פיוטי, אלא הם בעלי אמת וכורח פנימיים." כך, גיתה מראה שהוא עומד לגלות לא רק את האידיאה הנתונה לתפיסה, האידיאה שהינה מחשבה, באגו המודע-לעצמו, אלא את **האידיאה החיה**. האגו המודע-לעצמו חווה תחום בתוך עצמו אשר מתגלה הן כנתמך בפני עצמו והן קשור לעולם החיצוני, משום שצורותיו מעוצבות על-פי התבניות של הכוחות היוצרים. עם צעד זה, האגו המודע-לעצמו יכול להופיע כישות ממשית. גיתה פיתח תפיסה שבאמצעותה אגו המודע-לעצמו יכול לחוש את עצמו מתחיה, כי הוא חש את עצמו **מאוחד** עם המהויות היוצרות של הטבע. תפיסות-העולם של הזמנים המודרניים מנסות לרכוש בקיאות בחידת האגו המודע-לעצמו; גיתה שותל את **האידיאה החיה** בתוך אגו זה, ועם כוח חיים זה הפועם בה, היא מתבררת כממשות מלאת-חיים. האידיאה היוונית דומה לתמונה; הוגים בה כמו בתמונה. האידיאה של הזמנים המודרניים מוכרחה להיות קרובה לחיים, למהות החיה; היא נחוות באופן פנימי. גיתה היה מודע לעובדה שקיימת התנסות פנימית כזו של האידיאה. באגו המודע-לעצמו, הוא תפס את נשימת האידיאה החיה.

גיתה אומר על *ביקורת התבונה* של קאנט שהוא "חב תקופה שמחה ביותר בחייו לספר זה." "המחשבות הגדולות של יצירה זו היו דומות למדי ליצירות, לפעולות ולחשיבה הקודמות שלי. החיים הפנימיים של אמנות וטבע, התגלות הפעילות בשני המקרים מבפנים, בוטאה באופן ברור בספר זה." אף-על-פי-כן, טענה זו של גיתה, אל לה להוליך אותנו שולל ביחס להתנגדותו לקאנט, כי במאמר שבו דבר זה מוזכר, אנו גם קוראים: "התקדמתי בנתיבי שלי בלהט, במהירות גדולה יותר, כי אני עצמי לא ידעתי לאן הם מובילים ומשום שמצאתי תהודה מועטה אצל הקאנטיאנים למה שרכשתי לעצמי ולשיטות שבהן הגעתי לתוצאותיי. כי, ביטאתי את אשר התעורר בתוכי ולא מה שקראתי."

**תפיסת-עולם אחדונית (מוניסטית)** הינה ייחודית לגיתה. הוא שואף לרכוש נקודת-מבט אחת שממנה היקום כולו מגלה את חוקיותו – "מהלבנה אשר נופלת מהגג עד ההבזק הבוהק של השראה אשר עולה בכך ואותה אתה מוסר." כי, "כל התוצאות מסוג כלישהו שאנו מבחינים בהן בהתנסות, קשורות הדדית באופן רציף וזורמות זו בזו."

"לבנה נופלת מגג. בדרך-כלל, אנו מכנים זאת **אירוע מקרי**. היא פוגעת בכתפו של עובר אורח, יש ויאמרו **באופן מכני**, אך לא לגמרי מכני; היא מצייתת לחוקי הגרביטיציה ולכן השפעתה היא **פיסית**. כלי-הדם הקרועים של רקמה חיה מפסיקים מיד לתפקד; באותו רגע, הנוזלים פועלים **באופן כימי**, תכונותיהם היסודיות נכנסות לפעולה. אך החיים **האורגניים** אשר הופרעו, מתנגדים באותה מהירות ומנסים לשקם את עצמם. בינתיים, הישות האנושית כולה היא פחות או יותר לא-מודעת ומעורערת **מבחינה נפשית**. עם התעוררות התודעה, האדם חש פגוע מאוד **מבחינה אתית**, מצטער על פעילותו אשר הופסקה, כי האדם רק באי-רצון יגיע לסבלנות. ברם, **מבחינה דתית** יהיה קל עבורו לייחס תקרית זו להשגחה העליונה, להתייחס אליה כמניעה מפני רוע גדול יותר, כהכנה לטוב מסדר נעלה יותר. זה עשוי להספיק לחולה, אך האדם שהבריא עולה **בשמחה**, מאמין באֵל ובעצמו וחש עצמו ניצל. הוא בהחלט עשוי להיאחז במקריות ולהפכה ליתרון עבורו, וכך להתחיל במחזור חיים חדש ורענן לגמרי."

כך, עם הדוגמה של לבנה נופלת, מתאר גיתה את הקשר ההדדי בין כל הסוגים של תופעות טבע. יהיה זה הסבר במובנו של גיתה אם גם נגזור את הקשר בעל החוקיות שלהם משורש **אחד**.

קאנט וגיתה מופיעים כשני קטבים רוחיים מנוגדים בעת החשובה ביותר בהיסטוריה של תפיסות-העולם המודרניות, והעמדה כלפיהם של אלה אשר התעניינו בשאלות הנעלות ביותר הייתה שונה מיסודה. קאנט בנה את תפיסת-העולם שלו עם כל האמצעים הטכניים של תורה פילוסופית קפדנית; גיתה הגה באופן תמים, בהיותו תלוי מתוך אמון בטבעו הבריאי. זוהי הסיבה לכך שפיכטה, כפי שהוזכר לעיל, האמין בכך שבגיתה הוא יוכל לפנות רק "לנציג הרוחניות הטהורה ביותר של **הרגש** כפי שהוא מופיע על במת האנושות אשר הושגה בעת הנוכחית." אבל, על קאנט הוא חשב "שאין תודעה אנושית היכולה להתקדם מעבר לגבול שקאנט הציב, במיוחד בכיקורת **התבונה** שלו." ברם, מי שחודר אל תוך תפיסת-העולם של גיתה, המוצגת במעטה של תמימות, ימצא, אף-על-פי-כן, יסוד מוצק שאפשר לבטאו בצורת אידיאות ברורות. גיתה עצמו לא העלה יסוד זה אל אורה המלא של התודעה. זוהי הסיבה לכך שאופן התפיסה שלו מוצא רק באיטיות כניסה אל תוך האבולוציה של הפילוסופיה, ובתחילת המאה התשע-עשרה זוהי עמדתו של קאנט שעמה רוחות מנסות להגיע לבהירות.

לא חשוב כמה גדולה הייתה השפעתו של קאנט, בני-דורו לא היו יכולים שלא לחוש שהצורך העמוק ביותר שלהם לידיעה לא היה יכול להיות מסופק על ידו. ביקוש כזה להארה שואף בדחיפות לתפיסת-עולם אחדותית, כפי שהיא נמסרת במקרהו של גיתה. עם קאנט, התחומים האינדיבידואליים של הוויית-הקיום ניצבים זה לצד זה בלי כל מעבר ביניהם. זוהי הסיבה לכך שפיכטה, למרות הערכתו הבלתי-מסויגת לקאנט, לא היה יכול להסתיר מעצמו את העובדה "שקאנט רק רמז על האמת; הוא לא הציגה ואף לא הוכיח אותה."

ועוד:

"אדם נפלא וייחודי זה או שהייתה לו יכולת ניבוי האמת מבלי להיות מודע לסיבות לכך, או שהוא העריך את בני-דורו כלא-מתאימים שסיבות אלה תימסרנה להם, או, שוב, שהוא הסתייג במהלך חייו מלמשוך את ההערצה העל-אנושית שבמוקדם או במאוחר תוענק לו. עד עתה, איש לא הבינו, ואיש לא יצליח לעשות זאת אם לא יגיע לתוצאותיו של קאנט בדרכיו שלו; כאשר זה יקרה, העולם באמת יופתע.

אך, אני יודע באותה מידה של ודאות שלקאנט הייתה מערכת כזו בעיני רוחו, שכל הטענות שהוא למעשה ביטא הן מקטעים ותוצאות של מערכת זו, ויש להן משמעות ועקביות רק לאור הנחה מראש זו."

אחרים מבין בני-דורו גם פסקו שעולם האידיאות של קאנט הינו בלתי-מספק. ליכטנברג, אחת הרוחות המבריקות ביותר ובאותו זמן אחת הרוחות העצמאיות ביותר במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, אשר העריך את קאנט, לא היה יכול לדכא התנגדויות משמעותיות לפילוסופיה שלו. מצד אחד הוא אומר:

"מה המשמעות לחשוב ברוחו של קאנט? אני מאמין שמשמעות הדבר היא למצוא את היחס של ישותנו, לא חשוב מה היא, כלפי הדברים שאנו מכנים חיצוניים, כלומר, להגדיר את היחס של הסובייקטיבי לאובייקטיבי. לבטח, זו תמיד הייתה המטרה של כל מדעני הטבע המוחלטים, אך ספק אם הם התקדמו כלל מבחינה פילוסופית כפי שקרה למר קאנט. מה שהינו ומוכרח להיות סובייקטיבי, נלקח כאובייקטיבי."

ברם, מצד שני, ליכטנברג מעיר:

"האם זו צריכה להיות באמת עובדה מבוססת שתבונתנו אינה יכולה לדעת דבר על אודות העל-חושי? האם צריך להיות בלתי-אפשרי עבורנו לארוג את האידיאות שלנו על האל ועל אלמותיות באותה תכלית שבה העכביש טווה את רשתו כדי ללכוד זבובים? במילים אחרות, האם לא צריכות להיות ישויות המתפעלות מאתנו בשל האידיאות שלנו על האל ועל אלמותיות כפי שאנו מתפעלים מהעכביש ומתולעת-המשי?"

ברם, אפשר להעלות התנגדות משמעותית הרבה יותר. אם נכון שחוק התבונה האנושית מתייחס אך ורק לעולמות הפנימיים של התודעה, כיצד אנו מצליחים אפילו לדבר על דברים שמחוצה לנו? במקרה זה, היה עלינו להיתפס לגמרי ברשת העכביש של עולמנו הפנימי. התנגדות מסוג זה העלה ג. א. שולץ<sup>78</sup> בספרו Aenesidenus, אשר יצא לאור בעילום שם בשנת 1792. בספרו הוא טוען שידיעתנו כולה אינה מהווה

<sup>78</sup> G. E. Schulze, 1833-1761.

דבר **מלבד** תפיסות ובשום דרך לא נוכל לעבור אל מעבר לעולם תמונות-המחשבה הפנימיות שלנו. **האמיתות המוסריות** של קאנט מופרכות לבסוף עם צעד זה, כי אם לא ניתן לחשוב אפילו על אפשרות לעבור אל מעבר לעולם הפנימי, אזי גם בלתי-אפשרי שקול מוסרי יוכל להובילנו אל תוך עולם כזה שבלתי-אפשרי לחשוב עליו. בדרך זו, ספק חדש ביחס לכל האמיתות מתפתח מתוך השקפתו של קאנט, והפילוסופיה של הביקורת הופכת לספקנות.

אחד החסידים העקביים ביותר של הספקנות הוא **ס. מיימון**,<sup>79</sup> שמשנת 1790 ואילך כתב כמה ספרים שהיו תחת השפעתם של קאנט ושולץ. בהם הוא הגן בנחישות מוחלטת על ההשקפה שמעצם טבעו של כושר ההכרה שלנו, איננו רשאים לדבר על קיומם של אובייקטים חיצוניים. חסיד אחר של קאנט, **ג'ייקוב זיגיסמונד**, הרחיק לכת עד כדי כך שטען שקאנט עצמו לא באמת הניח את קיומם של דברים מחוצה לנו ואם תפיסה כזו יוחסה לו, הרי שזו הייתה אי-הבנה ותו לא.

דבר אחד ודאי; קאנט הציע לבני-דורו אינסוף נקודות להטחת ביקורת ולפרשנויות. בדיוק דרך אי-הבהירויות והסתירות שלו, הוא נעשה לאבי תפיסות-העולם הגרמניות הקלאסיות של פכטה, שלינג, שופנהאואר, הגל, הרברט ושליימאכר. אי-הבהירויות שלו הפכו לשאלות חדשות עבורם. לא חשוב כמה הוא השתדל להגביל את הידיעה כדי לפנות מקום לאמונה, הרוח האנושית יכולה להתוודות שהיא מסופקת במובן האמיתי של המילה רק באמצעות הידיעה, באמצעות ההכרה. כך קרה שאלה אשר באו אחרי קאנט שאפו לשקם שוב את הידיעה במלואה, ניסו להסדיר **באמצעות** הידיעה את צרכיו הנעלים ביותר של האדם. נראה שיוהן גוטליב פכטה נבחר באופן טבעי להמשיך את עבודתו של קאנט בכיוון זה. פכטה התוודה:

"האהבה לידיעה ובמיוחד ידיעה עיונית, כאשר היא אווזת באדם, הרי שהיא מעסיקה אותו במידה כזו שלא נשאר בו שום רצון אחר מלבד הרצון לשאוף אליה בשלווה ובהתרכזות שלמות."

את פכטה אפשר לכנות: מעריץ תפיסות-עולם. דרך התלהבות זו, הוא לבטח הקסים את בני-דורו ובמיוחד את תלמידיו. פורברג, שהיה אחד מתלמידיו, מספר לנו:

"בהרצאותיו, הדיבור שלו מהיר ועוצמתי כמו סופת-רעמים המשחררת את האש שלה במכות בודדות של ברקים; הוא מרומם את הנפש; בכוונתו ליצור לא רק בני-אדם טובים אלא בני-אדם דגולים; עינו קפדנית; צעדו אמיץ; דרך הפילוסופיה שלו הוא מתכוון להוביל את רוח התקופה; הדמיון שלו אינו פרחוני, אך חזק ובעל-עוצמה; תמונותיו אינן חניניות, אלא נועזות וגדולות. הוא חוזר אל תוך

<sup>79</sup> S. Maimon, 1753-1800.

העומקים הפנימיים ביותר של האובייקט שלו והוא נע בתחום המושגים בקלות המסגירה שהוא לא רק חי בארץ בלתי-נראית זו, אלא שולט בה."

המאפיין הבולט ביותר באישיותו של פיכטה הוא הסגנון המפואר והרציני של תפיסת-העולם שלו. הוא אומד הכול על-פי תקנים נעלים ביותר. בתארו את מקצועו של סופר, למשל, הוא אומר:

"האידיאה עצמה מוכרחה לבוא לידי ביטוי, לא הסופר. כל תכונותיו השרירותיות, האינדיבידואליות שלו כולה, כל הסגנון והאמנות הייחודיים לו, מוכרחים להיעלם בכל התבטאויותיו כך שהסגנון והאמנות של האידיאה שלו בלבד ישררו, החיים הנעלים ביותר שהיא יכולה לקבל בשפה זו ובעידן זה. היות שהוא חופשי מהחובות של המורה שבעל-פה, הוא גם חופשי להתאים את עצמו לקליטתם של אחרים בלי לקבל את התנצלויותיהם. אין לו קורא נתון בעיני רוחו, אלא מציב דרישות לאדם הקורא אותו, בקבעו את החוק שלפיו עליו לעשות זאת.

אך עבודתו של סופר היא עבודה לנצח. הבה ניתן לעידנים עתידיים להתעלות לרמה גבוהה יותר במדע שהוא הניח בעבודתו. מה שהוא התווה בספרו אינו רק המדע, אלא גם המאפיין הברור והמושלם של עידן ביחס למדע זה, וזה ישמור על ההתעניינות בו כל עוד קיימות ישויות אנוש בעולם זה. באופן בלתי-תלוי בעליות וירידות בלתי-צפויות, כתיבתו פונה בכל העידנים לכל בני-האדם אשר מסוגלים להחיות את כתביו ואשר מונעים על-ידי המסר שלו, מרוממים ומואצלים עד קץ העולם."

אדם המודע לקריאתו כמנהיג רוחני בעידן שלו, ואשר מתכוון ברצינות למה שהוא אומר בהקדמה לתורת המדע שלו, אומר את הדברים הבאים: "לאיש שבי אין כלל חשיבות, אבל האמת חשובה מכל, כי אני מטיף לאמת!". אנו יכולים להבין שאדם החי ב'ממלכת האמת', כמוהו, אינו מתכוון רק להנחות אחרים אל הבנה, אלא בכוונתו לכפות אותה עליהם. כך, הוא היה יכול לתת לאחד מכתביו את הכותרת: *לזח ברור בצורה קורנת עבור הקהל הרחב ביחס למהות הממשית של הפילוסופיה החדשה ביותר: ניסיון לכפות הבנה על הקוראים*. פיכטה הינו אדם המאמין שעל-מנת לעבור את מהלך החיים, אין לו צורך בעולם הממשי ועובדותיו; תחת זאת, הוא שומר את עיניו נעוצות בעולם האידיאות. אין לו הערכה לאלה שאינם מבינים גישה אידיאליסטית כזו לרוח.

"בעוד שבאופן הצר אשר נפתח דרך התנסות ישירה, בני-אדם חושבים ושופטים באופן אובייקטיבי ונכון יותר מאשר אי-פעם, הם, אף-על-פי-כן, מבולבלים ומסונוורים לגמרי ברגע שבו עליהם להתקדם צעד אחד קדימה. היכן שבלתי-אפשרי להצית מחדש את הניצוץ שכבה פעם של 'הגאון העילאי', עליו להשאירם בחוג האופק שלהם וכל עוד הם מועילים ונחוצים בחוג זה, אפשר להכיר בחשיבותם בו ובעבורו, מבלי לגרוע דבר. אך, כאשר הם דורשים מאתנו להוריד אל רמתם כל מה שהם, בעצמם, אינם יכולים להגיע אליו, כאשר הם למשל דורשים שכל מה שמודפס מוכרח להיות

שימושי כמו ספר מתכונים או כמו ספר ללימוד חשבון או כמו ספר תקנות והוראות, והם מגנים כל מה שלא ניתן להשתמש בו בדרך כזו, אזי הם למעשה שוגים מאוד.

כמו-כן, אנו יודעים, וייתכן טוב יותר מהם, שלא ניתן להציג אידיאלים בעולם המציאות. ברם, אנו דוגלים בכך שאת המציאות יש לשפוט על פיהם, לשנות על-ידי אלה החשים בתוכם את העוצמה הנחוצה לכך. נניח שהם לא היו יכולים לשכנע את עצמם בדבר כורח זה. אז, הם היו מאבדים מעט מאוד ממה שהם מהווים באופן טבעי, והאנושות לא תאבד דבר. החלטתם רק תבהיר שהם אינם נלקחים בחשבון בתוכניתה של ההשגחה העליונה לשכלול המין האנושי. אין ספק שההשגחה העליונה תמשיך להתקדם במסלולה; ברם, אנו ממליצים לבני-אדם אלה לדאוג לטבע טוב, אשר יספק להם גשם ושמם בעתם, מזון מזין וזרימה סדירה של מיצי הקיבה שלהם, ובאותו זמן יעניק להם מחשבות פיקחות!"

פיכטה כתב את המילים האלה בהקדמה לכתבים שבהם דיבר בפני הסטודנטים באוניברסיטת יינה על יעדו של תלמיד. השקפות מעין אלה של פיכטה, מקורן באנרגיה עצומה של הנפש, והן מעניקות ודאות לידיעת העולם והחיים. פיכטה התבטא בבוטות כלפי אלה שלא חשו בתוכם את העוצמה של ודאות כזאת. כאשר הפילוסוף ריינהולד ההין לטעון שגם קולו הפנימי של האדם יכול לשנות, השיב פיכטה:

"אתה אומר שפילוסוף צריך להעלות בלבו את המחשבה שהוא, כאינדיבידואל, גם יכול לשנות ולכן הוא יכול וצריך ללמוד מאחרים. האם יודע אתה של מי הלך-המחשבה שאתה מתאר במילים אלה? זהו הלך-מחשבה של אדם שבכל חייו מעולם לא **השתכנע** באמת מדבר כלשהו."

אדם נמרץ זה, שעניו היו מכוונות לגמרי אל חייו הפנימיים, חש סלידה מהרעיון לחפש במקום אחר אחר תפיסת עולם, המטרה הנעלה ביותר שאדם יכול לקבל, מלבד חייו הפנימיים.

"כל תרבות צריכה לכלול הפעלה של כל היכולות לקראת התכלית **האחת והיחידה** של חירות מלאה, כלומר, של אי-תלות מוחלטת בכל דבר שאינו אנו עצמנו, העצמיות (תבונה, חוק מוסרי) הטהורה שלנו, **כי רק זה הוא קנייננו...**"

זהו השיפוט של פיכטה בעבודתו *תרומות לתיקון השיפוטים הציבוריים ביחס למהפכה הצרפתית*, אשר יצאה לאור בשנת 1793. האם האנרגיה בעלת הערך הגדול ביותר באדם, כוח הידיעה שלו, אינה צריכה להיות מכוונת אל תכלית **אחת ויחידה** זו של אי-תלות מוחלטת בכל אשר אינו אנו עצמנו? האם היינו יכולים להגיע אי-פעם לאי-תלות מוחלטת אילו היינו תלויים בתפיסת-העולם שלנו באיזשהו סוג של ישות? אילו טבע נפשנו וחובותינו היה מוגדר מראש על-ידי ישות כזו מחוץ לעצמנו ובזה רכשנו ידיעה **לאחר מכך** מתוך עובדה מוגמרת כזו? אם אנו בלתי-תלויים, אזי עלינו להיות בלתי-תלויים גם ביחס לידיעת האמת. אם אנו קולטים משהו שהתהווה בלי עזרתנו, אזי אנו תלויים בדבר זה. זוהי הסיבה לכך שאיננו יכולים **לקלוט** את האמיתות הנעלות ביותר. עלינו ליצור אותן; הן מוכרחות להתהוות על ידנו. כך, פיכטה יכול רק למקם

משהו בפסגת תפיסת-העולם שלו המקבל את הוויית-קיומו על ידנו. אנו יודעים שאנו מזהים את הוויית-הקיום של ישות **אחרת**. מה שישות אחרת זו מהווה, אינו תלוי בנו. אנו יכולים לדעת את תכונותיה רק כאשר אנו מכוונים את כושר התפיסה שלנו אליה. לעולם לא נדע מהו 'אדום', 'חם', 'קר', אם לא נדע אותו באמצעות התפיסה. איננו יכולים להוסיף משהו לתכונות אלה של הדבר ואף לא להחסיר מהן משהו. אנו אומרים: '**הן מהות**'. מה שהן מהות הוא מה שהן אומרות לנו. הדבר שונה לגמרי ביחס להוויית-הקיום שלנו. האדם אינו אומר לעצמו 'זה הווה', אלא 'אני הנני'. בזה הוא אומר, לא רק שהוא הווה, אלא גם **מה** שהוא מהווה, כלומר 'אני'. רק ישות **אחרת** הייתה יכולה לומר ביחס אליי 'זה הווה'. למעשה, זה מה שישות אחרת הייתה **צריכה** לומר, כי גם במקרה שבו ישות אחרת זו הייתה צריכה לברוא אותי, היא לא הייתה יכולה לומר ביחס להוויית-קיומי 'אני הנני'. האמירה 'אני הנני' מאבדת כל משמעות אם היא לא נאמרת על-ידי הישות עצמה הדוברת על אודות הוויית-קיומה שלה. לכן, אין דבר בעולם היכול לפנות אליי כ'אני', מלבדי, אני עצמי. הכרה זו של עצמי כ'אני' מוכרחה להיות פעולה מקורית שלי. אין ישות מחוץ לעצמי היכולה להשפיע על כך.

בנקודה זו, פיכטה מגלה משהו שביחס אליו הוא ראה את עצמו בלתי-תלוי לחלוטין במהות 'זרה' כלשהי. אֵל היה יכול לברוא אותי, אך היה עליו להשאיר לי את ההכרה בעצמי כ'אני'. אני מעניק את תודעת-האגו שלי לעצמי. בדרך זו, פיכטה השיג נקודה יציבה עבור תפיסת-העולם שלו, משהו שיש בו ודאות. איך עומדים הדברים ביחס להוויית-הקיום של ישויות אחרות? אני משייך הוויית-קיום זו להן, אך כדי לעשות זאת אין לי את אותה זכות כמו ביחס לעצמי. הן מוכרחות להפוך לחלק מעצמי בעודי תופס אותן, כי ברגע בו זהו המקרה, הרי שהן נמצאות שם **עבורי**. מה שביכולתי לומר הוא רק: 'העצמיות' שלי חשה 'אדום', 'העצמיות' שלי חשה 'חם'. כפי שאני מייחס לעצמי הוויית-קיום, כך יכול אני גם לייחס אותה לרגש שלי, לתחושה שלי. לכן, אם מבין אני את עצמי כהלכה, יכול אני רק לומר 'אני הנני', ואני עצמי מייחס הוויית-קיום זו גם לעולם החיצוני.

עבור פיכטה, העולם החיצוני איבד את הוויית-הקיום העצמאית שלו בדרך זו: הייתה לו הוויית-קיום אשר מיוחסת לו רק על-ידי האגו, מוצגת על-ידי הדמיון של האגו. במאמציו להעניק ל'עצמיות' שלו את העצמאות הגדולה ביותר האפשרית, שלל פיכטה מהעולם החיצוני איזושהי תלות עצמית. עתה, היכן שעולם חיצוני בלתי-תלוי כזה אינו אמור להתקיים, מובן גם אם ההתעניינות בידעיה ביחס לעולם חיצוני זה תחדל. לכן, ההתעניינות במה שמכונה כיאות ידיעה, מחוסלת לגמרי, כי האגו אינו לומד דבר באמצעות הידיעה **שלו**, אלא ממה שהוא מפיק בעצמו. בכל ידיעה כזו, האגו האנושי מקיים מונולוגים, כביכול, עם עצמו. זה לא מתעלה מעבר לישותו שלו. הוא יכול לעשות זאת רק באמצעות מה שניתן לכנות פעולה חיה. כאשר האגו פועל, כאשר הוא מגשים משהו בעולם, אז הוא אינו עוד לבדו, דובר אל עצמו. אז, פעולותיו זורמות אל תוך העולם. הן מקבלות הוויית-קיום עצמאית. אני מגשים משהו וכאשר אני עושה זאת, אותו משהו

ימשיך להשפיע, גם אם אינני משתתף עוד בפעולתו. למה שאני יודע יש הוויית-קיום רק באמצעותי, מה שאני עושה מהווה חלק בלתי-נפרד של **סדר עולם מוסרי** בלתי-תלוי בי. אך מהי משמעותה של כל הוודאות שאנו מפיקים מתוך האגו שלנו בהשוואה לאמת עילאית זו של סדר עולם מוסרי, שלבטח מוכרח להיות בלתי-תלוי בנו אם להוויית-הקיום צריכה להיות משמעות כלשהי? הידיעה כולה מהווה משהו רק עבור האגו, אך סדר עולם זה **מוכרח** להיות משהו מחוץ לאגו. עליו להיות קיים, חרף העובדה שאיננו יודעים עליו דבר. לכן, עלינו **להאמין** בו.

באופן זה, יוצא פיכטה אל מעבר ל**ידיעה** ומגיע ל**אמונה**. בהשוואה לאמונה זו, הידיעה כולה היא כמו חלום ביחס למציאות. לאגו עצמו יש רק הוויית-קיום של חלום כל עוד הוא מתבונן בעצמו. הוא יוצר מעצמו **תמונה** של עצמו, שאינה מוכרחה להוות דבר מלבד תמונה חולפת; רק **הפעולה** לבדה נשארת. פיכטה מתאר חיי חלום אלה של העולם במילים חשובות ביצירתו *שליחות האדם*:

"אין בשום מקום משהו קבוע, לא בתוכי ולא מחוצה לי, אלא שינוי בלתי-פוסק. בשום מקום, אינני יודע על **ישות** כלשהי, גם לא הווייתי שלי. **אני, עצמי**, איני יודע כלל ואיני הווה. ישנן **תמונות**; הן הדבר היחיד אשר הווה והן יודעות על עצמן לאחר עיצובן; תמונות מרחפות אשר חולפות, בלי דבר ממה שהן חולפות על פניו: קשורות הדדית דרך תמונות של תמונות, תמונות שדבר אינו מתואר בהן, חסרות משמעות ותכלית. אני עצמי, הנני אחת מתמונות אלה; למעשה, איני מהווה אפילו תמונה מבולבלת של תמונות. המציאות כולה משתנה לכדי חלום מוזר, בלי חיים שאפשר לחלום מהם, בלי רוח שתחלום; היא משתנה לכדי חלום אשר נתמך על-ידי חלום של עצמו. **ראייה** – זהו החלום; **חשיבה** – מקור כל הישויות, כל המציאות שאני מדמיין לעצמי, ישותי **שלי**, עוצמתי ומטרותיי. **זהו החלום של אותו חלום**."

באיזה אור שונה מופיע בפני פיכטה סדר העולם המוסרי, עולם האמונה:

"הרצון שלי הוא להפעיל את השפעתו לגמרי בעצמו, בלי שום כלי שרק יחליש את ביטויו, בספירה הומוגנית לחלוטין, כתבונה על תבונה, כרוח על מה שהינו גם רוח; ברם, בספירה שלה רצוני אינו **לתת** את חוקי החיים, הפעילות, ההתקדמות, אלא הכוללת זאת בתוכה. הרצון שלי, אם כן, הוא להפעיל אותו על תבונה המופעלת באופן עצמאי, אך תבונה המופעלת באופן עצמאי היא רצון. בהתאמה, החוק של העולם העל-חושי יהיה **רצון**... לכן, רצון נעלה זה אינו מתקדם באופן נפרד משאר עולם התבונה. קיים קשר רוחי בין רצון נעלה זה וכל הישויות הרציונליות הסופיות, והרצון הנעלה עצמו **מהווה** קשר רוחי זה בתוך עולם התבונה... אני מסתיר את פניי מכם ומניח את כפות ידיי על שפתיי. מה שאתם מהווים לעצמכם וכיצד אתם מופיעים בפני עצמכם, לעולם לא אדע באותה ודאות, שכן לעולם לא אהפוך להיות אתם עצמכם. לאחר שאחיה אלפי פעמים באלפי עולמות רוח, אוכל להבין אתכם באותה מידה מועטה כמו עכשיו בבית חמר זה. מה שאני מבין הופך למשהו סופי

אך ורק דרך הבנתי אותו, והסופי לעולם לא יוכל להשתנות ולהיות אינסופי, גם לא דרך צמיחה והתעלות אינסופיות. אתם מופרדים מהסופי, לא בשל הבדל במידה אלא בסוג. דרך אותו שינוי הדרגתי, הם יעשו אתכם לבני-אדם גדולים יותר ויותר, אך לעולם לא לאל, לאינסופי הכול יכול." היות שהידיעה היא חלום וסדר העולם המוסרי הינו הממשות האמיתית היחידה עבור פיכטה, הוא מציב את החיים שדרכם האדם לוקח חלק בסדר עולם מוסרי גבוה יותר מאשר הידיעה, ההתבוננות בדברים. פיכטה טוען:

"אין משהו שיש לו ערך ומשמעות בלתי-מוגבלים, מלבד החיים; לכל דבר אחר, למשל חשיבה, דמיון פואטי וידיעה, יש ערך רק כל עוד הוא מתייחס בדרך מסוימת לחי, כל עוד הוא נובע ממנו או מתכוון לחזור לתוכו."

זהו המאפיין האתי היסודי באישיותו של פיכטה, אשר הכחיד או צמצם באופן משמעותי כל דבר בתפיסת-העולם שלו שאינו נוטה ישירות ליעד המוסרי של האדם. הוא התכוון לייסד את המטרות והתקנים הנעלים והטהורים ביותר לחיים, ולשם כך הוא סרב שתהליך ידיעה כלשהו העשוי לגלות סתירות עם סדר העולם הטבעי במטרות אלה, יסיח את דעתו. גיתה טען: "האדם הפעיל הוא תמיד חסר-מודעות; לאיש אין מודעות, מלבד המתבונן." הוא התכוון לומר שהאדם המתבונן מעריך כל דבר על-פי ערכו האמיתי והממשי, מבין ומזהה כל דבר במקומו הנכון. ברם, האדם הפעיל הוא מעל לכול דבר אחר, נחוש בדעתו לראות את דרישותיו מתגשמות; הוא אינו עוסק בשאלה האם הוא פולש לזכויות של הדברים; פיכטה היה, מעל לכול, עסוק בעשייה; ברם, הוא לא רצה לעסוק בהתבוננות עם חוסר-מודעות. לכן, הוא התכחש לערכה של התבוננות.

להשפיע מיד על החיים – זה היה המאמץ המתמשך של פיכטה. הוא חש שביעות-רצון כאשר האמין שדבריו יהפכו לפעולה אצל בני-אדם אחרים. תחת ההשפעה של תשוקה נלהבת זו שהוא חיבר את העבודות הבאות: *דרישה מנסיכות אירופה להשיב את חירות החשיבה שהיא דיכאה עד כה. הליופוליס בשנה האחרונה של החשיכה הקדומה, 1792*; *תרומות לתיקון השיפוטים הציבוריים ביחס למהפכה הצרפתית, 1793*. תשוקה נלהבת זו גם גרמה לו לנאום את נאומיו רבי-העוצמה: *תיאור העידן הנוכחי, הרצאות שניתנו בברלין בשנים 1804-1805*; *הכיוון אל חיים מבורכים או תורת דת, הרצאות שניתנו בברלין בשנת 1806*; *לבסוף, נאומים לאומה הגרמנית, 1808*.

כניעה בלתי-מסויגת לסדר עולם מוסרי, פעולה הנובעת מתוך הגרעין העמוק ביותר של טבע האדם: אלו הן הדרישות שבאמצעותן החיים מקבלים ערך ומשמעות. השקפה זו עוברת כחוט השני דרך כל נאומיו וכתביו של פיכטה, כנושא יסודי. בעבודתו *תיאור העידן הנוכחי*, הוא נוזף בעידן זה במילים לווהטות על אנוכיותו. הוא טוען שכולם רק הולכים בנתיב אשר נקבע על-ידי תשוקותיהם הנמוכות, אך תשוקות אלה

מרחיקות אותם מהשלמות הגדולה הכוללת את הקהילה האנושית בהרמוניה מוסרית. מה שפיכטה התכוון להחיות בנפש האנושית הוא חוש החובה וההתחייבות.

באופן זה, פיכטה ניסה להפעיל השפעה מעצבת על החיים בתקופתו עם האידיאות שלו, כי הוא ראה את האידיאות האלה מתחיות באופן נמרץ על-ידי המודעות לכך שהאדם מפיק את התוכן הנעלה ביותר של חיי הנפש שלו מעולם שהוא יכול לרכוש גישה אליו על-ידי הסדרת העניינים עם ה'אגו' שלו בעצמו. בעשותו זאת, האדם חש את עצמו בשליחותו האמיתית. מהכרה זו, פיכטה מטביע את המילים: "אני עצמי והתכלית הנחוצה שלי הם העל-חושי".

על-פי פיכטה, להיות מודע לעצמו כחי באופן מודע בעל-חושי הוא התנסות שהאדם יכול לרכוש. בהגיעו להתנסות זו, הוא יודע את ה'אני' שבתוכו, ורק דרך פעולה זו שהוא נעשה פילוסוף. התנסות זו, לבטח, אינה ניתנת ל'הוכחה' בפני מישורו שאינו רוצה להתנסות בה בעצמו. עד כמה פיכטה מתייחס ל'הוכחה' כזו כאפשרית, מתועד באמירה הבאה:

"המתנה של פילוסוף מולדת, מפותחת באמצעות חינוך ומושגת על-ידי חינוך-עצמי, אך אין שום אמנות אנושית ליצירת פילוסופים. זוהי הסיבה לכך שהפילוסופיה מצפה למומרים מעטים בקרב אותם בני-אדם שהינם כבר מעוצבים, מלוטשים ומשוכללים..."

פיכטה נחוש למצוא מבנה נפשי שבאמצעותו ה'אגו' האנושי יוכל לחוות את עצמו. ידיעת הטבע נראית לו בלתי-מתאימה לגלות משהו ממהות ה'אגו'. מהמאה החמש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה, הופיעו הוגים אשר התחבטו בשאלה: איזה יסוד ניתן למצוא בתמונת הטבע שבאמצעותו אפשר יהיה להסביר את הישות האנושית בתמונה זו? גיתה לא ראה את השאלה בדרך זו. הוא חש בקיומו של טבע רוחי מאחורי הטבע החיצוני הגלוי. עבורו, הנפש האנושית מסוגלת לחוות התנסויות שבהן היא חיה לא רק בתוך הכוחות החיצוניים הגלויים, אלא בתוך הכוחות היוצרים. גיתה חקר את האידיאה כמו היוונים, אבל הוא לא חיפש אחריה כאידיאה הנתונה לתפיסה חושית. הוא התכוון למצוא לוקחת חלק בתהליכי העולם תוך התנסות פנימית שבה לא ניתן עוד לתפסם. גיתה חיפש בתוך הנפש אחר חיי הטבע. גם פיכטה חיפש בתוך הנפש עצמה, אך הוא לא מיקד את חיפושיו היכן שהטבע חי בנפש, אלא היכן שהנפש חשה את חייה שלה מוצתים בלי קשר לתהליכי עולם ומהויות עולם אחרים שעמם חיים אלה עשויים להיות קשורים. עם פיכטה, עלתה תפיסת-עולם אשר מיצתה את כל המאמץ שלה בניסיון למצוא חיי נפש פנימיים שהיו שווים לחיי החשיבה של היוונים, כפי שחיי החשיבה היו שווים לתפיסת-התמונות של העידן אשר קדם להם. בפיכטה, המחשבה הופכת להתנסות של האגו, כפי שהתמונה הפכה למחשבה אצל ההוגים היוונים. עם פיכטה, תפיסת-העולם מוכנה לחוות תודעה-עצמית; עם אפלטון ואריסטו, היא מגיעה לנקודה שבה היא מוכנה לחשוב תודעה נפשית.

\*

כפי שקאנט הדיח את הידיעה מכיסאה כדי לפנות מקום לאמונה, כך פיכטה מצהיר שהידיעה היא הופעה בלבד כדי לפתוח את השערים לפעולה חיה, לפעילות מוסרית. ניסיון דומה נעשה על-ידי שילר. אלא שבמקרה שלו החלק הנדרש על-ידי האמונה בפילוסופיה של קאנט ועל-ידי הפעולה בזו של פיכטה, נדרש עתה על-ידי היופי: חשיבותו של שילר בהתפתחותן של תפיסות-עולם מוערכת בדרך-כלל בחסר. גיתה היה צריך להתלונן על כך שהוא לא היה מוכר כמדען טבע רק משום שבני-אדם התרגלו להתייחס אליו כמשורר, ואלה אשר חודרים אל תוך האידיאות הפילוסופיות של שילר מוכרחים להצטער על כך שהוא מוערך אך מעט על-ידי המלומדים העוסקים בהיסטוריה של תפיסות-העולם, כי תחומו של שילר נתפס כמוגבל לתחום השירה.

כהוגה עצמאי ויסודי, שילר מיישם גישה זו על קאנט, שהיה עבורו כה מדרבן ומעורר לחשיבה. רוממות האמונה המוסרית שאליה קאנט התכוון לרומם את האדם, הייתה מוערכת מאוד על-ידי המשורר שביצירותיו שודדים ו-קנוניה ואהבה, העמיד ראי בפני השחיתות בתקופתו. אך, הוא שאל את עצמו את השאלה: האם זו אכן אמת נחוצה שהאדם יוכל להתרומם אל גובהה של 'חובה קטגורית' רק דרך המאבק בתשוקותיו ודחפיו? קאנט רצה לייחס לטבע החושי של האדם רק את הנטייה לנמוך, לחיפוש-העצמי, לסיפוק החושים, ורק מי שרומם עצמו מעל לטבע החושי, מי שדיכא את הגוף ורק מי שאפשר לקול הרוחי הטהור של החובה לדבר בתוכו: רק הוא יוכל להיות ישר ומוסרי. כך, קאנט דיכא את האדם הטבעי כדי להיות מסוגל לרומם את האדם המוסרי כה גבוה. עבור שילר, שיפוט זה נראה כולל משהו שלא היה ראוי לאדם. האם אין זה אפשרי לעדן את הדחפים של האדם כדי שייטו בעצמם לחיים של חובה ומוסריות? אז לא יהיה צורך לדכאם כדי שיהיו יעילים מבחינה מוסרית. לכן, שילר מתנגד לדרישתו הקפדנית של קאנט לחובה בשורות הבאות:

**נקיפות מצפון:-**

בשמחה משרת אני את ידיי, אך אבוי, אני עושה זאת בהנאה  
וכך, לעתים קרובות, מתאבל אני על כך שחסרה בי מידה טובה.

**החלטה:-**

אין עצה טובה יותר; עליך לנסות לתעב אותם

ועם שאט-נפש עליך לפעול בקפדנות כפי שהחובה מצווה.

שילר ניסה למוסס את 'נקיפות המצפון' האלה בדרכו שלו. למעשה, ישנם שני דחפים השולטים באדם: דחף של תשוקה חושית ודחף התבונה. אם האדם נכנע לדחף החושי, הרי שהוא נעשה לכלי משחק של תשוקותיו ותאוותיו, בקיצור של האנוכיות שלו. אם הוא מתמסר לגמרי לדחף התבונה, הרי שהוא נעשה לעבד צווייה הקפדניים, הלוגיקה הקשיחה שלה, החובה הקטגורית שלה. אדם הרוצה לחיות אך ורק עבור הדחף החושי, מוכרח להשתיק את התבונה; אדם הרוצה לשרת רק את התבונה, מוכרח לדכא את החושניות.

אף-על-פי-כן, אם הראשון מקשיב לקול התבונה, הוא ייכנע לו רק באי-רצון, נגד רצונו שלו; אם השני ייעתר לקריאת תשוקותיו, הרי שהוא יחוש אותן כנטל על נתיב המידות הטובות שלו. הטבע הפיסי של האדם והאופי הרוחי שלו, אם כן, נראים חיים בחוסר-הרמוניה בלתי-נמנע. האם אין מצב באדם שבו שני הדחפים, החושי והרוחי, יחיו בהרמוניה? תשובתו של שילר לשאלה זו חיובית. אכן, קיים מצב כזה באדם. זהו מצב שבו היפה נברא ונהנים ממנו. מי שיוצר יצירת אמנות עוקב אחר דחף חופשי של הטבע. הוא עוקב אחר נטייה לעשות זאת, אך זו אינה תאוה פיסית המניעה אותו. זהו הדמיון; זוהי הרוח. זה נכון גם עבור אדם המתמסר להנאה מיצירת אמנות. יצירת אמנות, בעודה משפיעה על חושניותו של האדם, מספקת בו-זמנית גם את רוחו. האדם יכול להיכנע לתשוקותיו בלי להבחין בחוקים הנעלים של הרוח; הוא יכול לקיים את חובותיו בלי לשים לב לחושניות. יצירת אמנות יפה משפיעה על הנאתו בלי לעורר את תשוקותיו, והיא מעבירה אותו אל תוך עולם שבו הוא נשאר מכוח מבנהו שלו. במצב זה, האדם דומה לילד, בעקבו אחר נטיותיו בפעולותיו בלי לשאול אם הן מתנהלות נגד חוקי התבונה.

"האדם החושי מובל על-ידי יופי... אל תוך החשיבה; על-ידי יופי, האדם הרוחי מובל חזרה לחומר, מוחזר אל עולם החושים".<sup>80</sup>

"החירות הנעלה ושלוות הרוח, משולבות עם כוח ומרץ, הן הלך-הנפש שממנו עלינו להיפרד מיצירת אמנות אמיתית; אין מבחן ודאי יותר על איכותה האסתטית האמיתית. אם, לאחר הנאה מסוג זה, אנו מוצאים את עצמנו נוטים אל רגש מיוחד או פעולה, אך מרגישים לא נוח ורע עבור אחר, הרי שזה יכול לשמש כהוכחה בדוקה לכך שלא התנסו בהשפעה **אסתטית טהורה**; זה יכול להיגרם על-ידי האובייקט או גישתנו או (כמו ברוב המקרים) בו-זמנית על-ידי שני הגורמים יחד".<sup>81</sup>

היות שהאדם, באמצעות יופי, אינו עבד של החושניות ואף לא של התבונה, אך משום שדרך תיווך זה שני הגורמים תורמים את השפעתם בשיתוף-פעולה מאוזן בנפש האדם, שילר משווה את החוש הטבעי ליופי עם דחפו של ילד שבמשחקו אינו מפנה את רוחו אל חוקי התבונה, אלא מפעיל אותה באופן חופשי על-פי נטייתו. זוהי הסיבה לכך ששילר מכנה את הדחף ליופי, דחף-של-משחק:

"ביחס לנעים, לטוב, למושלם, האדם הינו רציני, אך הוא משחק עם יופי. בהקשר זה, ללא ספק, אל לנו לחשוב על המשחקים המתנהלים בחיים הממשיים ושבדרך-כלל אנו עוסקים באובייקטים חומריים, אך בחיים הממשיים עלינו גם לחפש לשווא אחר היופי שמתכוונים אליו כאן. היופי הקיים במציאות נמצא באותה רמה כמו דחף-של-משחק בעולם הממשי, אבל באמצעות אידיאל היופי, אשר

<sup>80</sup> מתוך מכתבים על החינוך האסתטי של האדם; מכתב 18.  
<sup>81</sup> מתוך מכתבים על החינוך האסתטי של האדם; מכתב 22.

נתמך על-ידי התבונה, נדרש גם אידיאל עבור הדחף-של-משחק שעל האדם לשקול בכל מקום שבו הוא משחק.<sup>82</sup>

במימושו של דחף-של-משחק זה, מוצא האדם את ממשותה של החירות. עתה, הוא אינו מציית עוד לתבונה והוא גם לא עוקב עוד אחר נטיות חושיות. עתה, הוא פועל מתוך נטייה כאילו הקפיץ של הפעולה שלו היה התבונה. "האדם צריך רק לשחק עם יופי ורק עם יופי שעליו לשחק... לציין זאת בלי איפוק נוסף, האדם משחק רק כאשר הוא אנושי במובן המלא של המילה והוא אנושי לגמרי רק כאשר הוא משחק." שילר היה יכול גם לומר: במשחק, האדם חופשי; בצייתו לצו החובה, ובכניעתו לחושניות, הוא לא-חופשי. אם האדם רוצה להיות אנושי במלוא מובן המילה, וכן ביחס לפעולותיו המוסריות, כלומר אם הוא באמת רוצה להיות חופשי, אזי עליו לחיות באותו יחס למידותיו כפי שהוא עושה ביחס ליופי. עליו לעדן את נטיותיו לכדי מידות טובות ועליו להיות חדור בהן כך שלא יחוש שום נטייה אחרת מאשר לציית להן. אדם שייסד הרמוניה זו בין נטייה וחובה יכול, בכל רגע, לסמוך על מוסריות פעולותיו כדבר מובן מאליו.

מנקודת-מבט זו, אפשר גם להסתכל על חייו החברתיים של האדם. אדם המציית לתשוקותיו החושיות הוא אנוכי. הוא תמיד יהיה טרוד ברווחתו שלו, אם המצב לא הסדיר את הקשר החברתי באמצעות חוקי התבונה. אדם חופשי מגשים באמצעות הדחף שלו עצמו את מה שהמדינה דורשת ממי שנמצא בחיפוש-עצמי. בקהילת בני-אדם חופשיים, חוקים של חובה אינם נחוצים.

"בתוך העולם המפחיד של כוחות, ובקודש הקודשים הדורש יראת-כבוד של חוקים, הדחף האסתטי היוצר בונה באופן בלתי-נתפס תחום מענג שלישי של משחק והופעות שבהם האדם משתחרר מכבלי כל הנסיבות ומשחרר מכל אשר מכונה כפייה, הן בעולם הפיסי והן בעולם המוסר.

תחום זה מתפשט כלפי מעלה עד לתחום שבו התבונה שולטת בכורח ללא תנאי והיכן שכל החומר פוסק; הוא נמתח כלפי מטה עד העולם שבו כוח הטבע שולט בכפייה עיוורת.<sup>83</sup>

כך, שילר מתייחס לתחום המוסר כאידיאל שבו המזג של מידה טובה שולט באותן קלות וחירות שבהן הטעם האסתטי שולט בתחום היופי. הוא הופך את החיים בתחום היופי לדגם של סדר חברתי מוסרי מושלם שבו האדם משוחרר בכל הכיוונים. שילר חותם את המאמר היפה שבו הוא מצהיר על אידיאל זה בשאלה: האם סדר כזה מומש היכן שהוא? הוא משיב במילים הבאות:

"כצורך, הוא קיים בכל נפש המכוונת בעדינות; כממשות, אפשר כנראה למצאה, כמו כנסייה טהורה ורפובליקה טהורה, בחוגים נבחרים שבהם, לא החיקוי חסר-המחשבה של מנהגים מגוונים, אלא הטבע היפה האינהרנטי מנחה את ההתנהגות, היכן שהאדם מתנהל בפשטות ובתמימות במצבים המורכבים ביותר בלי

<sup>82</sup> מתוך מכתבים על החינוך האסתטי של האדם; מכתב 15.  
<sup>83</sup> מתוך מכתבים על החינוך האסתטי של האדם; מכתב 27.

הצורך לפגוע בחירות של אחדים ובלי להגן על חירותו שלו, בלי הצורך לפגוע ביושרה שלו כדי להפגין קסם וחן."

במידה טובה זו שעודנה לכדי יופי, מצא שילר מתווך בין עולם המושגים של קאנט ושל גיתה. לא חשוב כמה גדולה המשיכה ששילר מצא אל קאנט כאשר האחרון הגן על אידיאל האנושות הטהורה נגד הסדר המוסרי השולט, כאשר שילר התוודע באופן אינטימי יותר לגיתה, הוא נעשה מעריץ של השקפות העולם והחיים של גיתה. רוחו של שילר, אשר שאף תמיד וללא לאות לבהירות מחשבתית טהורה ביותר, לא הייתה שבעת-רצון לפני שהצליח לחדור גם באופן מושגי אל תוך חכמתו של גיתה. הסיפוק הגדול שגיתה הפיק מהשקפתו על יופי ואמנות, וכן על התנהלותו בחיים, משך את שילר יותר ויותר אל אופן התפיסה של גיתה. במכתב שבו שילר מודה לגיתה על כך ששלח לו את יצירתו *וילהלם מייסטר*, הוא אומר:

"אינני יכול להביע בפניך באיזה כאב אני מושפע עמוקות כאשר אני פונה מתוצר מסוג זה לפעילות של פילוסופיה. בעולם אחד הכול כל-כך מרומם, כל-כך חי, פזור באופן כה הרמוני, כל-כך אנושי באמת; בעולם השני, הכול כל-כך קפדני, כל-כך נוקשה ומופשט, כל-כך לא-טבעי, כי הטבע אינו מהווה דבר אלא סינתזה והפילוסופיה היא אנטיזה. אני יכול לטעון, ללא ספק, שכל השערותיי נשארות נאמנות לטבע כמו עם מושג הבדיקה; אכן, יתכן שנשארתי נאמן יותר לטבע מאשר הקאנטיאנים אשר לקחו בחשבון את **המותר והאפשרי**. אף-על-פי-כן, חש אני את המרחק האינסופי בין החיים וההגות, וברגע מלנכולי שכזה איני יכול שלא להתייחס אליו כפגם בטבעי למה שבשעה עליזה יותר, עליי לראות רק כמאפיין בטבע הדברים. לעת עתה, אני בטוח, לכל הפחות, בדבר הבא: משורר הוא **האדם האמיתי היחיד**, ובהשוואה אליו, הפילוסוף הטוב ביותר מהווה אך ורק קריקטורה."

שיפוט זה של שילר יכול להיות מיוחס רק לפילוסופיה הקאנטיאנית שבה הוא התנסה. בהיבטים רבים, היא מרחיקה את האדם מהטבע. היא ניגשת לטבע בלי אמון בו, אך מזהה כאמת תקפה רק מה שמופק מהמבנה המנטלי של האדם עצמו. עם מאפיין זה, נראה שלכל השיפוט על פילוסופיה זו חסרים התוכן והצבע החיים של כל דבר שמקורו בהתנסות הישירה של המאורעות והדברים עצמם של הטבע. פילוסופיה זו נעה במופשטויות חיוורות, אפורות וקפואות. היא הקריבה את החום שאנו מפיקים מהמגע הישיר בדברים ובישויות וקיבלה את הקור של המושגים המופשטים שלה בתמורה. גם בתחום המוסריות, תפיסת-העולם של קאנט מציגה את אותו אנטגוניזם לטבע. מושג החובה של התבונה הטהורה נתפס כמטרתה הנעלה ביותר. מה שהאדם אוהב, מה שמהוות נטיותיו, כל דבר בישותו של האדם המושרש ישירות בטבעו של האדם, מוכרח להיות כפוף לאידיאל זה של החובה. קאנט מרחיק לכת אפילו עד לתחום היופי כדי לסלק את החלק שמוכרח להיות באדם, על-פי תחושותיו ורגשותיו המקוריים. היפה צריך להפיק עונג שהינו 'חופשי

לחלוטין מהתעניינות'. השוו זאת למידת המסירות ולמידת ההתעניינות שבהן שילר ניגש ליצירה שבה הוא מעריץ את הדרגה הגבוהה ביותר של הפקה אמנותית. ביחס ל-וילהלם מייסטר, הוא אומר:

"אני יכול לבטא את הרגש אשר ממלא אותי ומשתלט עליי בעודי קורא ספר זה, בצורה לא-טובה יותר מאשר רווחה מתוקה, כרגש של בריאות רוחית וגופנית, ואני משוכנע ביותר שזה מוכרח להיות הרגש אצל כל הקוראים באופן כללי... אני מסביר רווחה זו עם הבהירות השקטה, החלקות והצלילות השולטות לאורכו של הספר, בהשאירן את הקורא בלי שמץ של אי-שביעות-רצון והפרעה, ובהפיקן רגש המספיק להצית חיים שמחים בנפשו ולתמוך בהם."

אלה אינם דברים של מישהו המאמין בעונג בלי התעניינות, אלא של אדם המשוכנע שההנאה מהיפה יכולה להיות כה מעודנת שכניעה מוחלטת להנאה זו אינה כרוכה בהתדרדרות. ההתעניינות אינה אמורה להיעלם עם גישתנו ליצירת אמנות; תחת זאת, אנו אמורים להיות מסוגלים לכלול בהתעניינותנו את מה שמקורו ברוח. האדם 'האמיתי' צריך לפתח סוג זה של התעניינות ביפה גם ביחס לתפיסותיו המוסריות. שילר כותב בכתב לגיטה:

"ראוי באמת להבחין בכך שרפיון ביחס לדברים אסתטיים נראה תמיד קשור לרפיון מוסרי, ושאיפה קפדנית וטהורה ליופי נעלה בדרגה הגבוהה ביותר של רוחב-אופקים ביחס לכל דבר שהינו טבע, תכלול בתוכה קפדנות בחיי המוסר."

הניכור מהטבע בתפיסת-העולם ובכל התרבות בעידן שבו הוא חי, הורגש היטב על-ידי שילר והוא לקח אותו כנושא במאמר שלו: על שירה נאיבית ורגשנית. הוא משווה את תפיסת-החיים בתקופתו לזו של היוונים ומעלה את השאלה: "כיצד יכולים אנו, שהננו נחותים לאין שיעור לעומת הקדמונים בכל מה שהינו טבע, להביא את הכבוד לטבע לרמה גבוהה יותר, לדבוק בו בהתלהבות ולחבוק אפילו את העולם חסר-החיים ברגשות החמים ביותר?" הוא משיב באמרו:

"זה נגרם מעצם העובדה שאתנו הטבע נעלם מהאנושות ולכן עלינו למצוא במציאות רק מחוץ לאנושות, בעולם הדומם. אין זו הטבעיות הגדולה ביותר שלנו, אלא, להיפך, אי-הטבעיות של חיינו, מצב העניינים וההרגלים שלנו המניעים אותנו לתת סיפוק בפיסי לחוש המעורר של אמת ופשטות, שכמו הכושר המוסרי ממנו הוא נובע, שוכן בלי הפרעה ובלי שיכבה בלבבות כל בני-האדם, כי איננו יכולים עוד לקוות למצאו בעולם המוסר. זוהי הסיבה לכך שהרגש שעמו אנו אוהזים בטבע קשור קשר הדוק לרגש שעמו אנו מקוננים על איבוד תקופת הילדות והתמימות של ילד. ילדותנו היא הטבע הלא-מקולקל היחיד שאנו עדיין יכולים למצוא באנושות המתורבתת; ולכן, אין פלא שכל עקבה של הטבע מחזירה אותנו חזרה לילדותנו."

זה היה שונה לגמרי עם היוונים. הם חיו את חייהם במסגרת גבולות הטבע. כל מה שהם עשו, צמח מתוך התפיסה, הרגש והדעה הטבעיים שלהם. הם היו קשורים באופן אינטימי לטבע. האדם המודרני חש

עצמו בישותו שלו, מוצב בניגוד לטבע. היות שהדחף כלפי האימא הקדמונית הזאת של ההוויה אינו יכול להיכחד, הוא משתנה בנפש המודרנית לכמיהה לטבע, לחיפוש אחריו. ליווני היה טבע; האדם המודרני **מחפש אותו**.

"כל עוד לאדם יש עדיין טבע טהור, לבטח לא ברוטאלי, הוא פועל כאחדות חושית שלמה וככוליות יוצרת הרמוניה. חושיו ותבונתו, הכשרים שלו להיות פתוח לרעיונות והיות פעיל, לא נפרדו לעת עתה בתפקודם וודאי אינם פועלים בסתירה הדדית. רגשותיו אינם משחק נטול-צורה של מקריות; מחשבותיו אינן משחק ריק של הדמיון שלו. מחשבות אלה, מקורן **בחוק הכורח**; הרגשות, **במציאות**. ברגע בו האדם נכנס למבנה חברתי, וברגע בו האמנות נכנסת אל תוך ספירת חיו, ההרמוניה **החושית** מתמוססת והוא יכול לפעול עתה כאחדות **מוסרית**, כלומר כשואף לאחדות. ההסכמה בין ההתרשמות והמחשבה שלו, שבמצבו הקודם הייתה **ממשית**, הינה עתה רק **אידיאלי**; היא אינה עוד **בתוכו**, אלא **מעבר** לו; כמחשבה שמימושה נדרש, אין זו עוד עובדה של חיו."

הלך-הנפש הבסיסי של הרוח היוונית היה **נאיבי**, זה של האדם המודרני – **רגשי**. זוהי הסיבה לכך שתפיסת-העולם של היווני הייתה יכולה להיות בצדק ריאליסטית, כי הוא עדיין לא הפריד את הרוחי מהטבעי; עבורו, הטבע כלל את הרוח. כאשר הוא נכנע לטבע, היה זה **לטבע הדור-רוח**. אין זה כך עם האדם המודרני. הוא ניתק את הרוח מהטבע; הוא רומם את הרוח אל תוך תחום המופשטויות האפורות. אילו היה עליו להיכנע לטבע **שלו**, הרי שהוא היה יוצר טבע משולל כל רוח. לכן, שאיפתו הנעלה ביותר מוכרחה להיות מכוונת אל ה**אידיאלי**; דרך השאיפה למטרה זו, רוח וטבע אמורים להתמזג שוב. ברם, בהלך-הרוח של גיתה, מצא שילר משהו שהיה דומה לרוח היוונית. גיתה חש שהוא ראה את האידיאות והמחשבות שלו בעיניו, כי הוא חש את המציאות כאחדות שלמה של רוח וטבע. על-פי שילר, גיתה שימר בתוכו משהו אשר יושג שוב על-ידי 'האדם הרגשי' בהשיגו את פסגת שאיפתו. האדם המודרני מגיע לפסגה כזו בהלך-הנפש האסתטי, כפי ששילר מתארו במצב נפשי שבו חושניות ותבונה מגיעות שוב להרמוניה.

הטבע של התפתחות תפיסת-העולם המודרנית מאופיין באופן משמעותי בהערה ששילר שלח לגיתה

במכתבו מ- 23 באוגוסט 1794:

"אילו נולדת יווני ומוקף מאז הולדתך בטבע נפלא ובאמנות אידיאלית, נתיבך היה מתקצר לאין שיעור; אולי הוא היה נעשה בלתי-נחוץ לחלוטין. עם ההתרשמות הראשונית מדברים, היית סופג את תבנית הכורח ועם ההתנסות הראשונה שלך, סגנון מרשים היה מתפתח בתוכך. לפי מצב העניינים... היות שהרוח היוונית הוטלה אל תוך בריאה נורדית זו, לא הייתה לך ברירה אחרת מאשר להיות אמן נורדי או להוסיף לדמיון שלך באמצעות החשיבה את מה שהמציאות לא הצליחה לספק, ובכך להוליד מבפנים יוון אחרת."

כפי שמשפטים אלה מראים, שילר מודע לכיוון שהתפתחות חיי הנפש תפסה מעידן היוונים הקדומים עד לתקופתו שלו, כי חיי הנפש היווניים התגלו בחיי החשיבה והוא היה יכול לקבל חשיפה זו כי החשיבה הייתה עבורו התרשמות, כמו ההתרשמות של צבע וצלילים. סוג זה של חיי חשיבה דעך עבור האדם המודרני. הכוחות אשר אורגים באופן יצירתי בעולם, מוכרחים להיחוות על ידו כהתנסות נפשית פנימית, וכדי להפוך חיי חשיבה אלה שאינם נתונים לתפיסה לנראים באופן פנימי, עליהם להתמלא בדמיון. דמיון זה מוכרח להיות כזה שיורגש כאחד עם הכוחות היוצרים של הטבע.

היות שהתודעה הנפשית השתנתה באדם המודרני לכדי **תודעה-עצמית**, עולה השאלה של תפיסת-עולם: כיצד יכולה התודעה-העצמית לחוות את עצמה באופן חי כך שהיא תחוש את התהליך המודע שלה כממלא את התהליך היוצר של כוחות החיים של העולם? שילר השיב לעצמו על שאלה זו בדרכו שלו, כאשר הצהיר שהחיים בהתנסות אמנותית מהווים אידיאל עבורו. בהתנסות זו, התודעה-העצמית האנושית חשה קרבה ליסוד אשר מרומם את תמונת הטבע. בה, האדם חש את עצמו **נאחז על-ידי הרוח** בעודו נכנע כישות טבעית וחושית לעולם. לייבניץ ניסה **להבין** את הנפש האנושית כמונדה. פכטה לא התקדם מאידיאה גרידא לרכישת בהירות על טבע הנפש האנושית; הוא חיפש אחר תבנית של **התנסות** שבה נפש זו תאחז בישותה שלה. שילר שואל: האם ישנה תבנית של התנסות עבור הנפש האנושית שבה היא תוכל לחוש כיצד שורשיה נמצאים בממשות רוחית? גיתה התנסה בתוכו באידיאות אשר מציגות את עצמן בפניו באותו זמן **כאידיאות של הטבע**.

בגיתה, פכטה ושילר, **האידיאה שמתנסים בה** – אפשר גם לומר **התנסות-האידיאה** – כופה את דרכה אל תוך הנפש. תהליך כזה התרחש קודם לכן בעולמם של היוונים עם **האידיאה אשר נקלטה, התרשמות-האידיאה**.

תפיסת העולם והחיים אשר חיה בגיתה בדרך טבעית (נאיבית), אליה שילר שאף בכל המעקפים של התפתחות חשיבתו, אינה חשה בצורך לסוג של אמת תקפה באופן אוניברסלי, הרואה את האידיאל שלה בצורה המתמטית. היא מסופקת על-ידי אמת אחרת, שרוחנו מפיקה מהקשר הישיר עם עולם המציאות. התובנות שגיתה הפיק מההתבוננות ביצירות האמנות באיטליה לא היו, ללא ספק, מהוודאות ללא תנאי כמו המשפטים במתמטיקה, אך הן גם מופשטות פחות. גיתה ניגש אליהן עם הרגש: "הנה הכורח, הנה האל." אמת שלא ניתן היה לגלותה ביצירת אמנות מושלמת, לא הייתה קיימת עבור גיתה. מה שאמנות הופכת לגלוי עם אמצעיה הטכניים של צליל, שיש, צבע, ריתמוס וכדומה, נובע מאותו מקור שממנו גם הפילוסוף מפיק, שלא נעזר באמצעים חזותיים של הצגה, אך משתמש כאמצעי ביטוי רק במחשבה, האידיאה עצמה. "השירה מצביעה על המיסטריות של הטבע ומנסה לפתרון באמצעות תמונה", אומר גיתה. "הפילוסופיה מצביעה על המיסטריות של התבונה ומנסה לפתרון באמצעות המילה." ברם, בניחוח האחרון, תבונה וטבע מהווים, עבורו, אחדות בלתי-ניתנת להפרדה; אותה אמת מהווה את היסוד של שניהם. שאיפה לידיעה, אשר

חיה בניתוק מדברים בעולם מופשט, לא נראית לו הצורה הנעלה ביותר של חיים הכרתיים. "יהיה זה הישג נעלה ביותר להבין שהידיעה העובדתית כולה מהווה כבר תורה." כחול השמים מגלה בפנינו את החוק היסודי של תופעת הצבע. "האדם אינו צריך לחפש אחר משהו מאחורי התופעות; הן עצמן המסר."

הפסיכולוג, היינרוט, ב-אנתולוגיה שלו, מכנה את אופן החשיבה שבאמצעותה הגיע גיתה לתובנותיו על העיצוב הטבעי של צמחים ובעלי-חיים, 'חשיבה המתייחסת לאובייקט'. כוונתו היא שאופן חשיבה זה אינו מתנתק מהאובייקטים שלו, אלא שהאובייקטים הנתונים להתבוננות חדורים באופן אינטימי בחשיבה זו, שאופן החשיבה של גיתה מהווה באותו זמן צורה של התבוננות, ואופן ההתבוננות שלו – צורה של חשיבה. שילר הופך למתבונן מעודן בתארו אופן זה של רוח. על נושא זה הוא כותב במכתב לגיתה:

"עינך המתבוננת, שבשקט ובבהירות מתמקדת בדברים, שומרת עליך מלהיחשף לסכנה של עלייה בנתיב לא-נכון בכיוון שבו השערה ודמיון שרירותי של התבוננות פנימית בלבד מאבדות בקלות את דרכן. האינטואיציה הנכונה שלך כוללת הכול, ובשלמות גדולה הרבה יותר, ואחריה רוח אנליטית מחפשת בעמל רב; רק משום שהכול עומד לרשותך ככוליות שלמה, אינך מודע לאוצרות שברשותך, כי למרבה הצער אנו יודעים רק את הדברים שאנו מנתחים. לכן, רוחות מסוגך יודעות לעתים רחוקות עד כמה הן מתקדמות וכמה עליהן לשאוב מהפילוסופיה, שלחילופין רק יכולה ללמוד מהן."

עבור תפיסת-העולם של גיתה ושילר, האמת לא רק כלולה במדע, אלא גם באמנות. גיתה מבטא את דעתו כך:

"אני חושב שאפשר לכנות את המדע 'ידיעת האמנות הכללית'. האמנות היא מדע אשר הפך לפעולה. המדע הוא תובנה, והאמנות – המכניזם שלו, ולפיכך אפשר לכנותו גם 'מדע מעשי'. לסיום, המדע הוא הנחה והאמנות – שאלה."

גיתה מתאר את התלות ההדדית בין הכרה מדעית וביטוי אמנותי של ידיעה כך:

"ברור ש... אמן מוכרח להיות חשוב ומלומד יותר, אם אין לו רק כישרון, אלא הוא גם בוטניקאי יודע-דבר; אם הוא יודע, החל בשורש, את כל ההשפעות של החלקים השונים של צמח בגדילתו וצמיחתו, תפקודם וההשפעה ההדדית ביניהם; אם יש לו תובנה על ההתפתחות הרציפה של העלים, הפרחים, ההפריה, הפרי והגבט החדש, ואם הוא מתבונן בתהליך זה. אמן כזה יראה לא רק את טעמו באמצעות כוח הבחירה שלו מתוך תחום ההופעות, אלא הוא גם יפתיע אותנו עם הצגה נכונה של התכונות האופייניות."

כך, האמת שולטת בתהליך היצירה האמנותית כי הסגנון האמנותי תלוי, על-פי השקפה זו "... ביסודות העמוקים ביותר של הידיעה, במהות הדברים, כל עוד אפשר לדעת אותה בצורות נראות לעין שאפשר לגעת בהן." העובדה שלדמיון יוצר ניתן חלק בתהליך הידיעה והאינטלקט המופשט לא נתפס עוד

ככּוּשֵׁר הַהִכְרָה הַיְחִיד, הַיָּא תּוֹצָאָה שֶׁל הַשְּׁקֵפָה זֶה בִּיחֹס לְאַמֶּת. הַתְּפִיסוֹת שֶׁעֲלִיָּהֶן בִּיסָס גִּיתָה אֶת הַתְּבוֹנָנוּתוֹ בְּעִיצוּבֵי הַצְּמַח וּבְעֵל-הַחַיִּים, לֹא הָיוּ מַחֲשָׁבוֹת אֶפְרוֹרוֹת וּמוֹפְשָׁטוֹת, אֲלֵא **תְּמוֹנוֹת חוֹשִׁיּוֹת-עַל-חוֹשִׁיּוֹת**, אֲשֶׁר נּוֹצְרוּ בְּאַמְצָעוֹת דְּמִיּוֹן סְפוֹנְטָנִי. רַק הַתְּבוֹנָנוֹת הַמְּשׁוֹלְבֹת דְּמִיּוֹן, יִכּוֹלָה בְּאַמֶּת לְהוֹבִיל אֶל תּוֹךְ מֵהוֹת הַדְּבָרִים, לֹא מוֹפְשָׁטוֹת חֲסֵרֶת-חַיִּים; זֹהֵי הַהִכְרָה שֶׁל גִּיתָה. זֹהֵי הַסִּיבָה לַכֶּךְ שֶׁגִּיתָה אָמַר עַל גְּלִילָאוֹ שֶׁהוּא עֵרֶךְ אֶת הַתְּבוֹנָנוּתוֹ כִּגְאוֹן "שֶׁעֲבוּרוֹ מִקְרָה **אַחַד** מֵיִצְג אֶלֶף מִקְרָים... כִּאֲשֶׁר הוּא פִּיתַח אֶת תּוֹרַת הַמְּטוֹטְלֹת וּנְפִילֹת גּוֹפִים מִנְּבֵרִשׁוֹת כִּנְסִיָּה מִתְּנַדְנָדוֹת." הַדְּמִיּוֹן מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמִקְרָה הָאֶחָד כְּדִי לְהַפְיֵק תְּמוֹנָה מְלֵאֵת-תּוֹכֵן שֶׁל מָה שֶׁהֵינּוּ יְסוּדֵי בְּהוֹפְעוֹת; הָאֵינְטֵלֶקְט הַפּוֹעֵל בְּאַמְצָעוֹת מוֹפְשָׁטוֹת יִכּוֹל לְרִכּוֹשׁ, עַל-יְדֵי שִׁילוּב, הַשְּׁוֹאָה וְחִיּוּשׁוֹ שֶׁל הַהוֹפְעוֹת, לֹא יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר חוֹק כְּלָלִי שֶׁל מֵהֲלָכֵן. אֲמוֹנָה זֶה בְּתַפְקוּד הַהִכְרָתִי הָאֶפְשָׁרִי שֶׁל הַדְּמִיּוֹן אֲשֶׁר מִתְּעַלָּה לְהַשְׁתַּתְּפוֹת מוֹדַעַת בְּתֵהֲלִיךְ הַיּוֹצֵר שֶׁל הָעוֹלָם, נִתְמַךְ עַל-יְדֵי תְּפִיסַת-הָעוֹלָם כּוֹלָה שֶׁל גִּיתָה. מִי שְׁרוּאָה, כְּמוֹהוּ, אֶת פְּעִילוֹת הַטְּבַע בְּכָל דְּבַר, יִכּוֹל גַּם לְרַאוֹת בְּתוֹכֵן הַרוּחִי שֶׁל הַדְּמִיּוֹן הָאֲנוּשִׁי רַק תּוֹצְרִים נְעִלִים יוֹתֵר שֶׁל הַטְּבַע. תְּמוֹנוֹת שֶׁל פְּנִטְזִיּוֹת הֵן תּוֹצְרִים שֶׁל הַטְּבַע וְהֵיוֹת שֶׁהֵן מֵיִצְגוֹת אֶת הַטְּבַע, הֵן יִכּוֹלוֹת לְכַלּוֹל רַק אֶמֶת, כִּי אַחֲרֵת הַטְּבַע הִיא מִשְׁקֵר לְעִצְמוֹ בְּבּוֹאוֹת אֱלֹה שֶׁהוּא יּוֹצֵר לְעִצְמוֹ. רַק בְּנֵי-אָדָם בְּעֵלֵי דְּמִיּוֹן יִכּוֹלִים לְהַגִּיעַ לְדֵרָגוֹת הַגְּבוּהוֹת בְּיוֹתֵר שֶׁל יְדִיעָה. גִּיתָה מְכַנֶּה אֶת בְּנֵי-הָאָדָם הָאֱלֹה 'הַמְּבִינִים' ו-'הַמְּהַרְרִים', בְּנִיגוּד ל-'חֻקְרָנִים-אֵינְטֵלֶקְטוֹאֲלִים', אֲשֶׁר נִשְׁאָרוּ בְּדֵרָגָה נְמוּכָה יוֹתֵר שֶׁל חַיִּי הַכְּרָה.

"הַחֻקְרָנִים-אֵינְטֵלֶקְטוֹאֲלִים זְקוּקִים לְכוּחַ שְׁקֵט וְחֲסֵר-אַנוּכִיּוֹת שֶׁל הַתְּבוֹנָנוֹת, הַתְּלַהּבוֹת שֶׁל סְקֵרָנוֹת, אֵינְטֵלֶקְט בְּהִיר...; הֵם מְעַכְלִים רַק אֶת הַדְּבָרִים שֶׁהֵם מוֹצְאִים מוֹכְנִים לְשִׁמוּשׁ מְבַחֲנִיָּה מְדַעִית.

בְּגִישָׁתָם, הַמְּהַרְרִים הֵם כְּבֵר יוֹצְרִים, וְהַיְדִיעָה בְּתוֹכָם, בְּהַגִּיעָה לְרֵמָה גְּבוּהָה יוֹתֵר, דּוֹרֶשֶׁת הַתְּבוֹנָנוֹת בְּאוֹפֵן לֹא-מוֹדַע וּמִשְׁתַּנָּה לְאוֹתָהּ צוּרָה; כְּכֹל שֶׁהֵם מִתְּרַחֲקִים מֵהַמִּלָּה 'דְּמִיּוֹן', הֵם יִקְרָאוּ, לְפָנֵי שֶׁהֵם יִהְיוּ מוֹדַעִים לַכֶּךְ, לְתַמִּיכְתּוֹ שֶׁל הַדְּמִיּוֹן הַיּוֹצֵר... בְּגִישָׁתָם, הַהוֹגִים הַמְּבִינִים שֶׁעִם שֵׁם מְרִשִׁים יוֹתֵר אֶפְשָׁר לְכַנּוֹתָם הוֹגִים יוֹצְרִים, יַעֲלִיִּם בְּמוֹבֵן הַנְּעִלָּה בְּיוֹתֵר, כִּי, הֵיוֹת שֶׁהֵם מִתְּחִילִים מְאִידִיאוֹת, הֵם מְבַטְאִים מִן הַהֲתַחֲלָה אֶת אַחַדוֹת הַכּוֹלִיּוֹת. מֵאֵז וְאֵילָךְ, זֹהֵי מִשְׁיַמְתּוֹ שֶׁל הַטְּבַע, כְּבִיכּוֹל, לְהַתְּמַסֵּר לְאִידִיאוֹת אֱלֹה."

לֹא יִתְכַן שְׂאָדָם הַמְּאֵמִין בְּצוּרָה כְּזוֹ שֶׁל הַכְּרָה, יְדַבֵּר עַל מַגְבְּלוֹת הַיְדִיעָה הָאֲנוּשִׁית בְּאוֹפֵן קְאֵנְטִיאָנִי, כִּי הוּא חוֹוָה בְּתוֹכּוֹ אֶת אֲשֶׁר הָאָדָם זְקוּק לוֹ כְּאַמֶּת שְׁלוֹ. גְּרַעֲיֵן הַטְּבַע נִמְצָא בְּחַיִּים הַפְּנִימִיִּים שֶׁל הָאָדָם. תְּפִיסַת-הָעוֹלָם שֶׁל גִּיתָה וְשִׁילֵר אֵינָה דּוֹרֶשֶׁת מֵהָאֶמֶת שֶׁלָּהּ לְהֵיוֹת חֲזָרָה עַל תּוֹפְעוֹת הָעוֹלָם בְּצוּרָה מוֹשְׁגִית. הִיא אֵינָה דּוֹרֶשֶׁת שֶׁהַקּוֹנְסִפְצִיָּה שֶׁלָּהּ **תְּתַאֲיִם** בְּמַדוּיֵק לְמַשְׁהוֹ הַקִּיִּים מִחוּץ לְאָדָם. מָה שֶׁמוֹפִיעַ בְּחַיּוֹ הַפְּנִימִיִּים שֶׁל הָאָדָם כִּיְסוּד שֶׁל אִידִיָּאֵל, כְּמַשְׁהוֹ רוּחִי, הֵינּוּ כֹזֵה שֶׁלֹּא נִיתֵן לְמַצְאוֹ בְּשׁוּם עוֹלָם חִיצוֹנִי; הוּא מוֹפִיעַ כְּשִׂיָּאָה שֶׁל הַהֲתַתְּחוֹת כּוֹלָה. עַל-פִּי פִּילוֹסוֹפִיָּה זֶה, זֹהֵי הַסִּיבָה לַכֶּךְ שֶׁהוּא אֵינּוּ צָרִיךְ לְהוֹפִיעַ בְּכָל הַיְשׁוּיּוֹת הָאֲנוּשִׁיּוֹת בְּאוֹתָהּ צוּרָה. הוּא יִכּוֹל לְקַבֵּל צוּרָה אֵינְדִיבִידוּאֲלִית בְּכָל אֵינְדִיבִידוּאֵל. מִי שֶׁמְצַפֶּה לְמַצּוֹא

את האמת בהתאמה עם משהו חיצוני, יכול לאשר רק **צורה אחת שלו**, והוא יחפש אחריה, עם קאנט, בסוג של מטפיסיקה שרק היא "תהיה מסוגלת להציג עצמה כמדע." מי שרואה את היסוד שבו, כפי שגיתה מציין במאמר שלו על ווינקלמן: "היקום, אילו היה יכול לשחרר את עצמו, היה שמח מההגעה למטרתו, בה היה יכול להתפעל משיא התהוותו והווייתו", הוגה כזה יכול לומר עם גיתה: "אם יודע אני את הקשר שלי לעצמי ולעולם החיצוני, הרי שאני מכנה זאת אמת; בדרך זו, לכל אדם יכולה להיות אמת שלו ובכל זאת זוהי אותה אמת." כי "האדם בעצמו, כל עוד הוא משתמש בחושיו הבריאים, הוא המערכת הפיסיקלית הנפלאה והמדויקת ביותר האפשרית. יחד עם זאת, זה שהניסויים נפרדו, כביכול, מן האדם, וזה שהאדם רוצה לדעת את הטבע רק על-פי מדידות של מכשירים מלאכותיים, ואפילו להגביל ולהוכיח בדרך זו למה הטבע מסוגל, הינו האסון הגדול ביותר של הפיסיקה המודרנית." ברם, האדם ניצב כה גבוה שבו מותווה מה שלא יכול להיות מותווה אחרת. מהם מיתר וכל חלוקה מכנית שלו בהשוואה לאוזן של מוסיקאי? אפשר גם לומר: 'מהן כל תופעות הטבע היסודיות בהשוואה לאדם אשר מוכרח לשלוט בהן ולשנותן כדי להיות מסוגל להטמיען לעצמו ברמה נסבלת.' "

ביחס לתמונת העולם שלו, גיתה אינו מדבר לא על ידיעה גרידא של מושגים אינטלקטואליים ולא על אמונה; הוא מדבר על **התרשמות מתבוננת ברוח**. הוא כותב ליעקובי: "אתה מאמין באֵל; אני – בראייה." ראייה זו ברוח, כפי שמתכוונים לה כאן, נכנסת אל תוך התפתחות תפיסות-העולם ככוח נפשי אשר הולם לעידן שעבורו החשיבה אינה עוד מה שהייתה עבור ההוגים היוונים, אך בו החשיבה התגלתה כתוצר של תודעה-עצמית, תוצר שמגיעים אליו מעצם העובדה שתודעה-עצמית זו מודעת לעצמה כאשר ישותה נמצאת **בתוך** הכוחות היצירתיים מבחינה רוחית של הטבע. גיתה הוא נציג העידן של תפיסות-עולם, בו מורגש הצורך לעבור מחשיבה גרידא לראייה רוחית. שילר שואף להצדיק מעבר זה נגד עמדתו של קאנט.

\*

הברית הקרובה אשר נוצרה על-ידי גיתה, שילר ובני-דורם בין דמיון פואטי ותפיסת-עולם, שחררה תפיסה זו מן הביטוי חסר-החיים שעליה ליטול כאשר היא נעה אך ורק בתחומו של אינטלקט מופשט. ברית זו הסתיימה באמונה שבתפיסת-עולם ישנו יסוד אישי. אפשרי עבור האדם לפתח לעצמו גישה לעולם בהתאמה עם הטבע המסוים שלו ולהיכנס בזה אל תוך עולם של ממשות, לא רק אל תוך עולם של נושאים דמיוניים. האידיאל שלו אינו זקוק עוד להיות זה של קאנט, אשר נוצר לאחר המודל של המתמטיקה ומגיע לתמונת-עולם שהינה אחת ולתמיד מוגמרת ושלמה. רק מאווירה רוחית של הכרה כזו בעלת השפעה מעוררת השראה על האינדיבידואליות האנושית, שתפיסה כמו זו של **ז'אן-פול**<sup>84</sup> יכולה להופיע. "ללבו של

<sup>84</sup> Jean-Paul, 1825-1763.

גאון, לו כפופות כל התפארת והאנרגיות מעניקות-העזרה, יש תסמין אמיתי אחד, כלומר הסתכלות חדשה בעולם ובחיים. "כיצד זה היה יכול להיות סימן של אדם מפותח ביותר, של גאון, ליצור תפיסת עולם וחיים חדשה, אילו העולם אשר נתפס היה מורכב מצורה אחת? ז'אן-פול, בדרכו שלו, מגן על השקפתו של גיתה שהאדם חווה בתוך עצמיותו שלו את ההווייה המוחלטת. הוא כותב ליעקובי:

"אם להתנסח כהלכה, איננו רק מאמינים בחירות אלוהית, אלא ומידה טובה, אלא אנו רואים אותם באמת מתגלים או בתהליך של התגלות; ראייה זו עצמה היא ידיעה וצורה נעלה יותר של הכרה, בעוד שהידיעה של האינטלקט מתייחסת אך ורק לראייה של סדר נמוך יותר. את התודעה של החיובי בלבד אפשר לכנות תבונה, כי כל דבר חיובי אשר נחוה על-ידי התרשמות חושית מתמוסס בסופו של דבר ברוחי, וההבנה ממשיכה את פעילותה רק עם היחסי, בו היא אינה מהווה דבר, כך שלפני האל כל התנאים של 'פחות או יותר', וכל השלבים של השוואה, מפסיקים להתקיים."

ז'אן-פול לא יאפשר לאיזשהו דבר לשלול ממנו את הזכות לחוות אמת באופן פנימי ולהפעיל את כל כוחות הנפש למטרה זו. הוא לא יהיה מוגבל לשימוש באינטלקט הלוגי.

"פילוסופיה טרנסצנדנטלית (כאן ז'אן-פול רואה בעיני רוחו את השקפת-העולם של קאנט) אינה אמורה לקרוע את הלב, השורש החי של האדם, מתוך חזונו ולהחליפו באימפולס טהור של עצמיות; לא אסכים להשתחרר מהתלות באהבה ולהיות מבורך רק בגאווה."

במילים אלה הוא דוחה את הסדר המוסרי המנוכר-לעולם של קאנט.

"אני דבק בהכרה שלי שישנם ארבעה דברים ראשונים ואחרונים: יופי, אמת, מוסריות וגאולה, והסינתזה שלהם אינה רק נחוצה, אלא מהווה כבר עובדה, אך רק באחדות רוחית-אורגנית מעודנת (ורק מסיבה זו שהיא מהווה אחדות), שבלעדיה לא היינו יכולים למצוא הבנה כלשהי של ארבעת האוונגליונים האלה או יבשות עולם, ואף לא איזשהו מעבר ביניהם."

הניתוח הביקורתי של האינטלקט, אשר התקדם עם הקפדה לוגית קיצונית, הגיע אצל קאנט ופיכטה לנקודה של צמצום המשמעות העצמית של העולם הממשי החדור-חיים לכדי צללית גרידא, תמונת-חלום. ראייה זו הייתה בלתי-נסבלת עבור בני-אדם אשר התברכו בדמיון ספונטני אשר העשיר את החיים על-ידי יצירת הכוח האימיננטיבי שלהם. בני-אדם אלה חשו את הממשות; היא הייתה שם בהתרשמות שלהם, נוכחת בנפשם, ועתה נעשה ניסיון להוכיח להם את תכונתה דמוית-החלום. "החלונות של המסדרונות האקדמיים הפילוסופיים גבוהים מדי כדי שאפשר יהיה להשקיף על סמטאותיהם של החיים הממשיים", הייתה תשובתו של ז'אן-פול.

פיכטה שאף לאמת הטהורה והנעלה ביותר שאפשר לחוות. הוא ויתר על כל ידיעה שאינה נובעת מן המקור הפנימי שלנו עצמנו. התנועה הנגדית לתפיסת-העולם שלו נוצרת על-ידי תנועת הרומנטיקה. פיכטה

מכיר באמת ובחיים הפנימיים של האדם רק כל עוד הם מגלים את האמת; תפיסת-העולם של הרומנטיקנים מכירה רק בחיים פנימיים, והיא רואה כבעל-ערך כל דבר הנובע מחיים פנימיים אלה. האגו אינו צריך להיות כבול לדבר חיצוני כלשהו. כל מה שהוא מפיק, מוצדק.

על תנועת הרומנטיקה אפשר לומר שהיא נושאת את טענתו של שילר לתוצאתה הקיצונית ביותר: "האדם משחק רק היכן שהוא אנושי במובן המלא של המילה והוא אנושי לגמרי רק כאשר הוא משחק." הרומנטיקה רוצה להפוך את העולם כולו לתחום של האמנות. האדם המפותח לגמרי אינו יודע נורמות אחרות מלבד החוקים שהוא יוצר באמצעות הכוח האימגינטיבי השולט באופן חופשי, באותה דרך שבה אמן יוצר את אותם חוקים שהוא מטביע ביצירותיו. הוא מתעלה מעל כל דבר אשר מגדיר אותו מבחוץ וחי לגמרי על-פי מעיינות עצמיותו שלו. העולם כולו אינו מהווה עבורו דבר מלבד חומר עבור משחקן האסתטי. הרצינות של אדם בחייו היומיומיים אינה מושרשת באמת. נפש המגיעה לידיעה אמיתית אינה יכולה להתייחס ברצינות לדברים עצמם; עבור נפש כזו הם לכשעצמם חסרי-ערך. הם מקבלים ערך רק מהנפש. הלך-רוח של אדם המודע לשליטתו על דברים, מכונה על-ידי הרומנטיקנים 'הלך-רוח אירוני'.

**קרל וילהלם פרדיננד סולג'ר**<sup>85</sup> נתן את ההסבר הבא למונח 'אירוניה רומנטית': "רוחו של אמן מוכרחה לכלול את כל הכיוונים במבט חטוף מקיף אחד ומבט חטוף זה, ברחפו מעל לכול, מסתכל מטה על הכול ומחסלו, אותו אנו מכנים 'אירוניה'. **פרידריך שלג'ל**<sup>86</sup> אחד הדוברים המובילים בעד הפנייה הרומנטית של הרוח, טוען ביחס להלך-רוח זה של אירוניה שהוא תופס הכול במבט-חטוף ומתעלה לאין שיעור מעל לכל דבר שהינו מוגבל, וכן מעל לצורות מסוימות של אמנות, מידות טובות או גאוניות. מי שחי בהלך-רוח זה חש לא-כבול לדבר; אין משהו אשר מגדיר עבורו את כיוון פעילותו. הוא יכול "להנאתו, לכוונן עצמו להיות פילוסופי או פילולוגי, ביקורתי או פואטי, היסטורי או רטורי, עתיק או מודרני." הרוח האירונית מתעלה מעל לסדר עולם מוסרי נצחי, כי דבר אינו אומר לרוח זו מה לעשות, מלבד היא עצמה. אדם אירוני אמור לעשות מה שמסב לו הנאה, כי המוסריות שלו יכולה להיות רק מוסריות אסתטית. הרומנטיקנים הם היורשים של החשיבה של פיקטה על הייחודיות של האגו. ברם, הם לא רצו למלא את האגו הזה באמונה מוסרית, כפי שפיקטה עשה, אך עמדו מעל לכול על זכות הפנטזיה והכוח הלא-מוגבל של הנפש. עמם, החשיבה הייתה ספוגה לגמרי בדמיון פואטי. נובליס אומר:

"זה רע שלשירה יש שם מיוחד והמשורר מייצג מקצוע מיוחד. **לכשעצמו הוא אינו מיוחד. זהו אופן**

**פעילות הולם לרוח האנושית.** האם אין הדמיונות של לב האדם בפעולה בכל דקה ודקה?"

<sup>85</sup> 1819-1780, Karl Wilhelm Ferdinand Solger  
<sup>86</sup> 1829-1772, Friedrich Schlegel

האגו, העסוק אך ורק בעצמו, יכול להגיע לאמת הנעלה ביותר: "נראה לו לאדם שהוא עסוק בשיחה וישות רוחית לא-ידועה גורמת לו לפתח את המהשבות הברורות ביותר באופן פלאי.

ביסודו של דבר, מה שהרומנטיקנים כיוונו אליו, לא היה שונה ממה שגיתה ושילר הפכו ל'אני מאמין' שלהם: תפיסת אדם שבאמצעותה הוא נראה מושלם וחופשי ככל האפשר. נובליס חווה את שיריו והתבוננויותיו בהלך-נפש שהיה לו קשר לתמונת-עולם הזוהה לזו של פיקטה. ברם, רוחו של פיקטה מעבדת את קווי-המתאר החדים של מושגים טהורים, בעוד שזו של נובליס נובעת מעושר של נפש, מרגישה היכן שאחרים חושבים, חיה ביסוד האהבה היכן שאחרים שואפים לחבוק את המתרחש בעולם של אידיאות. זוהי הנטייה של עידן זה, כפי שאפשר לראות בהוגים המייצגים שלו, לחפש אחר הטבע הרוחי הנעלה יותר שבו מושרשת נפש המודעת-לעצמה, כי שורשיה אינם יכולים להימצא בעולם המציאות החושית. נובליס חש וחוה את עצמו כך שישותו נמצאת בתוך טבע הרוח הנעלה יותר. את הדברים שהוא מבטא, הוא חש דרך הגאוניות המולדת שלו כהתגלויות של טבע רוחי זה עצמו. הוא כותב:

"אדם אחד הצליח; הוא הרים את המסך מעל האֵלֶה של סאריס. מה הוא ראה אז? הוא ראה את פלא הפלאים – את עצמו."

נובליס מבטא את הרגש האינטימי שלו ביחס למסתורין הרוחי מאחורי עולם החושים וביחס לתודעה-העצמית האנושית כאיבר שבאמצעותו מסתורין זה מתגלה, במילים הבאות:

"עולם הרוח אכן פתוח עבורנו; הוא תמיד מתגלה. אילו היינו נעשים פתאום גמישים כפי שעלינו להיות, היינו רואים את עצמנו."

## יצירות המופת של תפיסות עולם וחיים

משפט אחד ביצירה פילוסופיה של טבע מאת פרידריך וילהלם ג'וזף שלינג,<sup>87</sup> מכה בנו כמו בזק של ברק ומאיר את נתיבי העבר והעתיד של אבולוציית הפילוסופיה. הוא אומר: "להתפלסף על הטבע, משמעו לברוא טבע." מה שהיווה הכרה עמוקה אצל גיתה ושילר, כלומר שדמיון יוצר מוכרח לקחת חלק ביצירתה של תפיסת-עולם, מבוטא בצורה מרשימה במשפט זה. מה שהטבע מפיק מרצונו כשאנו ממקדים בו את תשומת-לבנו בהתבוננות והתרשמות, אינו כולל את משמעותו העמוקה ביותר. האדם אינו יכול להגות במשמעות זו מבחוץ. עליו להפיקה.

שלינג היה מחונן במיוחד לסוג זה של יצירה. עמו, לכל האנרגיות הרוחיות הייתה נטייה לדמיון. רוחו הייתה בעלת כושר המצאה שאין דומה לו. הדמיון שלו לא הפיק תמונות כפי שעושה דמיון אמנותי, אלא דווקא מושגים ואידיאות. עם נטייה זו של רוחו, הוא התאים היטב להמשך נתיב החשיבה של פכטה. לפכטה לא היה דמיון פורה כזה. בחיפושו אחר האמת, הוא חדר עד אל תוך מרכז נפשו של האדם – ה'אגו'. אם מרכז זה אמור להפוך לגרעין של תפיסת-עולם, אז הוגה הדוגל בהשקפה זו מוכרח גם להיות מסוגל להגיע למחשבות שתוכנן רווי עולם וחיים, בעודו יוצא מה'אגו' כנקודת תצפית. זה יכול להיעשות רק באמצעות כוח הדמיון וכוח זה לא עמד לרשותו של פכטה. זוהי הסיבה לכך שהוא היה באמת מוגבל בעמדתו הפילוסופית במשך כל חייו כדי להפנות תשומת-לב ל'אגו' ולהצביע על כך שעליו לרכוש תוכן מחשבתי. הוא עצמו לא היה מסוגל לספק לו תוכן כזה, דבר שאפשר ללמוד בבירור מן ההרצאות שהוא נתן בשנת 1813 באוניברסיטת ברלין על *תורת המדע* (יצירות אשר יצאו לאור לאחר מותו, כרך 1). מאלה הרוצים להגיע לתפיסת-עולם, הוא דורש שם "איבר חישה פנימי חדש לחלוטין, שאצל אדם רגיל אינו קיים כלל." אך, פכטה אינו ממשיך מעבר לדרישה זו. הוא אינו מצליח לפתח את אשר איבר כזה אמור לקלוט. שלינג ראה את התוצאה של חוש עילאי יותר זה במחשבות שהדמיון שלו הפיק בנפשו, והוא מכנה זאת **דמיון אינטלקטואלי**. עבורו, אם כן, בראותו את היווצרותו של **תוצר** על-ידי רוח בטענת הרוח על הטבע, השאלה הבאה הייתה בוערת. הכיצד יתכן שמה שנובע מהרוח יהיה תבנית החוק אשר שולט בעולם הממשי, שולט בטבע הממשי? במילים נוקבות יוצא שלינג נגד אלה המאמינים שאנו "רק משליכים את האידיאות שלנו על הטבע," כי "אין להם מושג מה טבע זה מהווה עבורנו ומה עליו להיות... כי איננו שבעי-רצון מכך

<sup>87</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1854.

שהטבע יתאים במקרה (למשל, בתיווכו של יסוד שלישי) לחוקי רוחנו. אנו עומדים על כך שהטבע עצמו, בהכרח וביסודו, אינו צריך לבטא אלא להבין את חוקי הרוח שלנו ורק אז אפשר לכנותו טבע, אילו רק עשה זאת... **הטבע אמור להיות הרוח הגלויה: הרוח – הטבע הנסתר.** אז, בנקודה זו, בנקודת הזהות המוחלטת של הרוח בתוכנו והטבע מחוצה לנו, הבעיה ביחס לדרך שבה טבע מחוץ לנו צריך להיות אפשרי, מוכרחה להיפתר."

אם כן, טבע ורוח אינם כלל שתי מהויות שונות, אלא אותה מהות אחת בשתי צורות שונות. כוונתו האמיתית של שלינג ביחס לאחדות זו של טבע ורוח, נתפסה לעתים רחוקות בצורה נכונה. צריך להשתקע לגמרי באופן התפיסה שלו, אם רוצים להימנע מלראות בה דבר כלשהו, מלבד משהו חסר חשיבות או אבסורד. כדי להבהיר אופן זה של חשיבה, אפשר להצביע על משפט מתוך ספרו של שלינג, על *עולם הנפש*, בו הוא מתבטא על טבעו של כוח המשיכה. בני-אדם רבים מוצאים קושי בהבנת מושג זה, כי הוא רומז על מה שמכונה 'פעולה ממרחק'. השמש מושכת את האדמה למרות העובדה שאין שום גורם מתווך בין השמש והאדמה. אדם אמור לחשוב שהשמש מרחיבה את ספירת פעילותה דרך החלל אל מקומות שבהם היא אינה נוכחת. אלה החיים ברשמים חושיים גסים מוצאים קושי במחשבה כזאת. כיצד יכול גוף **לפעול** במקום שבו **הוא אינו נמצא**? שלינג הופך את כיוונו של תהליך חשיבה זה. הוא אומר: "נכון שגוף **פועל** רק היכן שהוא **נמצא**, אך נכון באותה מידה שבה **הוא נמצא** רק היכן שהוא **פועל**." אם אנו רואים שהשמש משפיעה על האדמה עם כוח המשיכה, אז מעובדה זו נובע שהיא מרחיבה את הווייתה עד לאדמתנו ואין לנו שום זכות להגביל את הוויית-קיומה אך ורק למקום שממנו היא פועלת עם הווייתה הגלויה. השמש פורצת את הגבולות שבהם הווייתה גלויה. עלינו גם לחשוב על הקשר שבין רוח וטבע בערך באותו אופן. הרוח אינה הווה רק היכן שהיא נתפסת; היא הווה גם היכן שהיא תופסת. הווייתה מתפשטת עד למקומות המרוחקים ביותר היכן שעדיין אפשר להבחין באובייקטים. היא חובקת וממלאת את כל הטבע שהיא מכירה. כאשר רוח חושבת על חוקו של תהליך חיצוני, תהליך זה לא נשאר מחוץ לרוח. הרוח לא רק קולטת תמונת ראי, אלא מרחיבה את מהותה אל תוך תהליך. הרוח ממלאת את התהליך ובמציאת חוקו של התהליך, אין זו הרוח אשר מגלה חוק זה בפניה מבודדת במוח; חוקו של התהליך, הוא זה שמבטא את עצמו. הרוח עברה למקום שבו החוק פעיל. בלי תשומת-לבה של הרוח, החוק היה פעיל, אבל הוא לא היה מבוטא. כאשר הרוח צוללת כביכול אל תוך התהליך, הרי שהחוק, נוסף להיותו פעיל בטבע, מבוטא בצורה מושגית. רק כאשר הרוח מסבה את תשומת-לבה מן הטבע ומתבוננת במהותה שלה, עולה הרושם שהרוח קיימת בנפרד מן הטבע, באותה דרך שבה הוויית-הקיום של השמש נראית מוגבלת במרחב מסוים כאשר מתעלמים מן העובדה שהוויית-קיומה נמצאת גם היכן שהיא פועלת דרך כוח המשיכה. לכן, אם אני, בתוך רוחי, גורם להופעת אידיאות, שבהן מבוטאים חוקי טבע, שתי הטענות: 'אני מפיק טבע' ו- '**הטבע מפיק את עצמו** בתוכי' נכונות באותה מידה.

עתה, ישנן שתי דרכים אפשריות לתאר את ההוויה האחת שהינה בו-זמנית רוח וטבע. ראשית, אני יכול לציין את חוקי הטבע הנמצאים בפעולה במציאות; שנית, אני יכול להראות כיצד הרוח שואפת להגיע אל חוקים אלה. בשני המקרים אני מכוון על-ידי אותו אובייקט. במקרה הראשון, החוק מראה לי את פעילותו בטבע; במקרה השני, הרוח מראה לי את ההליך אשר משמש לייצוג אותו חוק בדמיון. במקרה הראשון, אני עוסק במדע הטבע; במקרה השני, במדע הרוח. כיצד שני אלה משתייכים זה לזה, מתואר על-ידי שלינג בדרך מקסימה:

"המגמה הנחוצה של כל מדע טבע היא להתקדם מן הטבע אל האינטליגנציה. זה, ולא דבר אחר, נמצא מאחורי הנטייה ליישם תורה על תופעות הטבע. השלמות הנעלה ביותר של מדע טבע תהיה שינוי-צורה מושלם של כל חוקי הטבע לכדי חוקים של דמיון וחשיבה. התופעות (היסוד החומרי) מוכרחות להיעלם לחלוטין ורק החוקים (היסוד הפורמלי) מוכרחים להישאר. זוהי הסיבה לכך שהעובדה שכל שתבנית-חוק בטבע מתגלה יותר, בוקעת כביכול מבעד לקליפה שמעליה, כך היסוד המכסה הולך ונעלם. התופעות עצמן נעשות רוחיות יותר ולבסוף נעלמות. תופעות של אופטיקה אינן מהוות דבר מלבד גיאומטריה שקוויה משורטטים על-ידי האור, ואור זה עצמו מהווה כבר חומריות מעורפלת. בתופעות של מגנטיות, כל העקבות החומריות כבר נעלמות. מהתופעות של כוח המשיכה, שאפילו על-פי מדעני טבע, יכולות להיות מובנות כתוצאה רוחית ישירה של פעולה למרחק, לא נשאר דבר מלבד החוק שלהן, שיישומו הוא המכניזם של התנועות השמימיות בקנה-מידה רחב. תורת טבע מושלמת תהיה זו שבאמצעותה הטבע כולו יתמוסס באינטליגנציה. התוצרים חסרי-חיים והלא-מודעים של הטבע הם רק ניסיונות לא-מוצלחים של הטבע לשקף את עצמו, והטבע, המכונה מת, מהווה בדרך-כלל אינטליגנציה לא-בשלה כך שמאפיין האינטליגנציה קורן באופן לא-מודע בתופעות שלו. המטרה הנעלה ביותר של הטבע – להיות אובייקטיבי לגמרי בפני עצמו – יכולה להיות מושגת על ידו רק באמצעות ההשתקפות האחרונה הנעלה ביותר, שהינה האדם, או באופן כללי יותר, מה שאנו מכנים תבונה, שבאמצעותה הטבע שב על עקבותיו ובזה מתברר שמלכתחילה הטבע זהה למה שהוא יודע בתוכנו כיסוד האינטליגנטי והמודע."

שלינג טווה את עובדות הטבע לכדי רשת אמנותית של מחשבות באופן כזה שהתופעות שלו כולן ניצבו כאורגניזם אידיאלי והרמוני בפני הדמיון היוצר שלו. הוא היה מושפע מן התחושה שהאידיאות המופיעות בדמיון שלו, הן גם הכוחות היוצרים של תהליך הטבע. כוחות רוחיים, אם כן, מהווים את הבסיס של הטבע, ומה שמופיע מת וחסר-חיים בפני עינינו, מקורו ברוח. בהפנותנו את רוחנו לזה, אנו מגלים את האידיאות, את הרוחי, בטבע. כך, עבור האדם, על-פי שלינג, הדברים של הטבע הם התגלויות של הרוח. הרוח מסתרת מאחורי התגלויות אלה כמו מאחורי פרגוד כביכול. היא מציגה את עצמה בתוך חיינו הפנימיים בצורתה הנכונה. בדרך זו, האדם יודע רוח מהי, ולכן הוא מסוגל למצוא את הרוח החבויה בטבע.

האופן שבו, אצל שלינג, הטבע חוזר כרוח בתוכו, מזכיר משהו שגיתה מאמין שאפשר למצוא באמן מושלם. האמן, לדעת גיתה, מתקדם בהפקת יצירת אמנות כפי שהטבע עושה עם יצירותיו. לכן, עלינו לראות ביצירתו של אמן את אותו תהליך שבאמצעותו הכול התהווה וקיים פרוש בפני האדם בטבע. מה שהטבע מסתיר מהעין החיצונית מוצג לאדם בצורה הנתונה לתפיסה חושית בתהליך היצירה האמנותית. הטבע מראה לאדם רק את היצירות המוגמרות; על האדם לפענח מתוך יצירות אלה כיצד הטבע התקדם על-מנת להפיקן. הוא מתמודד עם התוצרים, לא עם היוצר. במקרהו של אמן, יצירה ויוצר נצפים באותו זמן. שלינג רוצה לחדור מבעד לתוצרי הטבע אל תוך התהליך היוצר של הטבע. הוא מציב את עצמו בעמדה של טבע יוצר וגורם לו להתהוות בתוך נפשו כפי שאמן מפיק יצירת אמנות. מהן, אם כן, על-פי שלינג, המחשבות אשר כלולות בתפיסת-העולם שלו? אלה האידיאות של הרוח היוצרת של הטבע. מה שקדם לדברים ומה שיצר אותם הוא אשר עולה ברוח אנושית אינדיבידואלית כמחשבה. מחשבה זו מתייחסת להוויית-קיומה הממשית והמקורית כפי שתמונת-זיכרון מתייחסת להתנסות עצמה. בכך, מדע אנושי הופך עבור שלינג לזיכרונות של אבות-הטיפוס הרוחיים אשר היו פעילים באופן יוצר לפני שהדברים היו קיימים. רוח אלוהית בראה את העולם ובסוף התהליך היא גם בראה בני-אדם על-מנת ליצור בנפשם את מירב הכלים שבאמצעותם הרוח תוכל, תוך היזכרות, להיעשות מודעת לפעילותה היוצרת. שלינג אינו חש את עצמו כלל כישות אינדיבידואלית בהתמסרו להתבוננות בתופעות העולם. הוא מופיע בפני עצמו כחלק, כאיבר, של הכוחות היוצרים של העולם. לא הוא חושב, אלא הרוח של כוחות העולם חושבת בו. רוח זו מתבוננת בפעילות היוצרת שלו בתוכו.

שלינג רואה בהפקתה של יצירת אמנות בריאת עולם בקנה-מידה קטן. בהתבוננות החושבת בדברים, הוא רואה זיכרון של בריאת העולם בקנה-מידה גדול. במראה המקיף של תפיסת-עולם, מופיעות ברוחנו אותן אידיאות שהינן בסיס הדברים ואותם הן הפיקו. האדם מתעלם מכל דבר בעולם שהחושים קולטים בו ושומר רק את מה שהחשיבה הטהורה מספקת. בהפקתה של יצירת אמנות ובהנאה ממנה, האידיאה מופיעה באופן אינטימי חדורה ביסודות אשר מתגלים באמצעות החושים. על-פי השקפתו של שלינג, טבע, אמנות ותפיסת-עולם (פילוסופיה) ניצבים בקשר ההדדי הבא. הטבע מציג את התוצרים המוגמרים; תפיסת-העולם – את האידיאות המועילות; האמנות משלבת את שני היסודות בפעולה הדדית הרמונית. מצד אחד, פעילות אמנותית ניצבת באמצע הדרך שבין טבע יוצר אשר בלי להיות מודע לאידיאות שעל בסיסן הוא יוצר, ומצד שני, הרוח החושבת, אשר יודעת את האידיאות האלה בלי להיות מסוגלת, באותו זמן, ליצור בעזרתן דברים. שלינג מבטא זאת במילים הבאות:

"העולם האידיאלי של האמנות והעולם המציאותי של האובייקטים הם תוצרים של אותה פעילות. הופעה בו-זמנית של שניהם (המודע והלא-מודע) מובילה בלי תודעה אל העולם המציאותי ועם תודעה לעולם האתרי. העולם האובייקטיבי הוא רק פרימיטיבי יותר, עדיין שירה לא-מודעת של

הרוח, מערכת עקרונות כללית של פילוסופיה, והפילוסופיה של האמנות היא כתר המבנה כולו שלה."

הפעילויות הרוחיות באדם, התבוננות חושבת ויצירה אמנותית, מופיעות בפני שלינג לא רק כהישגים נפרדים של אדם אינדיבידואלי, אלא, אם הן מובנות במשמעותן הנעלה ביותר, הן מהוות באותו זמן הישג של הישות העילאית, רוח-העולם. במילים רמות ונלהבות באמת, מתאר שלינג את הרגש העולה בנפש בהיותה מודעת לעובדה שחיה אינם רק חיים אינדיבידואליים המוגבלים לנקודה ביקום, אלא פעילותה משתייכת לרוחניות כללית. כאשר הנפש אומרת: 'אני יודעת, אני מודעת', אז, במובן עילאי יותר, משמעות הדבר היא שרוח-העולם זוכרת את פעילותה לפני קיומם של הדברים; כאשר הנפש מפיקה יצירת אמנות, משמעות הדבר היא שרוח-העולם חוזרת, בקנה-מידה קטן, על הדברים שהרוח הגשימה בקנה-מידה גדול בבריאת הטבע כולו.

"הנפש באדם אינה עיקרון האינדיבידואליות, אלא מה שבאמצעותו האדם מרים את עצמו מעל לכל אנוכיות, שבאמצעותו הוא נעשה מוכשר להקרבה-עצמית, לאהבה חסרת-אנוכיות ומעל לכול להתבוננות ולידיעת מהות הדברים ובוזה לאמנות. הנפש אינה עוד עסוקה בחומר, והיא גם אינה מעורבת באיזושהו קשר ישיר עם חומר, אלא היא לבדה עם הרוח כחיים של הדברים. גם בהופיעה בגוף, הנפש בכל זאת חופשית מן הגוף, שהתודעה עליו – בעיצובה המושלם ביותר – רק מרחפת כמו חלום קל שאינו מפריע לה. הנפש אינה לא תכונה, לא כושר ולא איזושהו דבר מאותו סוג. **הנפש אינה יודעת, אך היא מהווה ידיעה. הנפש אינה טובה, אינה יפה, בדרך שבה גופים יכולים להיות יפים, אלא היא היופי עצמו.**"<sup>88</sup>

אופן כזה של תפיסה מזכיר את המיסטיקה הגרמנית אשר יוצגה על-ידי ג'ייקוב בוהם. במינכן, היכן ששלינג חי עם הפסקות קצרות משנת 1806 עד 1842, הוא נהנה מהתחברות ממריצה עם **פרנץ בנדיקט באדר**,<sup>89</sup> שהאידיאות הפילוסופיות שלו נעו לגמרי בכיוון של תורה קדומה יותר זו. התחברות זו נתנה לשלינג הזדמנות לחזור עמוק יותר אל תוך עולם החשיבה אשר היה תלוי לגמרי בנקודת-מבט שאליה הגיע בחשיבתו שלו. אם קוראים את הקטע אשר צוטט לעיל מהפנייה על הקשר בין האמנויות היפות והטבע, שאותה נתן בשנת 1807 באקדמיה המלכותית למדע במינכן, אז נזכרים בהשקפתו של ג'ייקוב בוהם: "בהתבוננותך במעמקים, בכוכבים ובאדמה, רואה אתה את האל שלך, ובאותו זמן אתה גם חי ויש לך את **ישותך**, ואותו אל גם שולט בך... אתה נבראת מתוך אל זה ואתה חי בו; הידיעה שלך כולה גם ניצבת באל זה וכאשר תמות, תיקבר בתוך אל זה."

<sup>88</sup> מתוך על הקשר בין האמנויות היפות והטבע.  
<sup>89</sup> Franz Benedict Baader, 1841-1765.

עם התפתחותה של חשיבתו של שלינג, התבוננותו בעולם הפכה להתבוננות באָל או תיאוסופיה. בשנת 1809, כאשר הוציא לאור את יצירתו שאלות פילוסופיות ביחס לטבע החירות האנושית ונושאים רלוונטיים לשאלה זו, הרי שהוא כבר נקט עמדה על בסיסה של תיאוסופיה זו. כל השאלות של תפיסת-עולם נראות עתה על ידו באור חדש. אם כל הדברים אלוהיים הם, הכיצד יתכן רוע בעולם, היות שהאָל יכול להיות רק אָל מושלם? אם הנפש קיימת באָל, כיצד יכולה היא עדיין ללכת בעקבות התעניינותיה האנוכיות? אם האָל הווה ופועל בתוכי, כיצד יכול אני, עדיין, להיקרא חופשי, כאשר אני, באותו מקרה, איני פועל כלל כישות עצמאית?

כך מנסה שלינג לענות על שאלות אלה תוך התבוננות באָל במקום בעולם. יהיה זה לגמרי לא תואם לאָל אם עולם של ישויות היה נברא והיה עליו להובילן ולכוונן ללא הרף כיצורים חסרי-אונים. האָל יכול להיות מושלם רק אם ביכולתו לברוא עולם שהינו מושלם באותה מידה כמוהו. אָל היכול לברוא רק מה שהינו מושלם פחות ממנו, הוא לא-מושלם כמוהו. ישות שמקורה בישות אחרת, אינה צריכה להיות תלויה ביוצר אותה, כי אין זו סתירה שבנו של אדם הוא גם אדם. כפי שלעין, היכולה להתקיים רק במבנה כולו של האורגניזם, יש בכל זאת חיים עצמאיים משלה, כך גם נפש אינדיבידואלית כלולה ללא ספק באָל, ועם זאת לא מופעלת ישירות על ידו כמו חלק במכונה.

"האָל אינו אָל של מתים, אלא של חיים. לא ברור כיצד הוא היה יכול למצוא את סיפוקו במכונה המושלמת ביותר. לא חשוב באיזו צורה אדם עשוי לחשוב על הרצף של ישויות ברואות מתוך האָל, רצף זה לעולם לא יוכל להיות רצף מכני, לא סיבתיות או ייצור בלבד כך שהתוצרים לא יהיו ריקים מתוכן. הוא גם לא יכול להיות נביעה כזו שהמהות הנובעת תישאר רק חלק מהישות שהיא נבעה ממנה ולכן לא תהיה לה מהות משלה, לא משהו היכול להיות עצמאי. סדרת הדברים מתוך האָל מהווה התגלות עצמית של האָל. ברם, האָל יכול להתגלות לעצמו רק בתוך יסוד הדומה לו עצמו, בישויות שהינן חופשיות ופועלות מתוך יוזמתן הן, שעבור הוויית-קיומן אין שום בסיס מלבד האָל, אך הן עצמן דומות לאָל."

אילו האָל היה אָל של מתים וכל תופעות העולם היו כמו מכניזם שהתהליכים האינדיבידואליים שלו היו יכולים להיות מופקים ממנו כגורם וכמניע שלהן, אז צריך היה לתאר רק את האָל והכול היה מובן על-ידי זה. מתוך האָל אפשר היה להבין את כל הדברים ואת פעילותם, אך אין זה המקרה. לעולם האלוהי יש עצמאות. האָל ברא אותו, אך יש לו הוויה משלו. כך, הוא אכן אלוהי, אך האלוהי מופיע במהות שהינה בלתי-תלויה באָל; הוא מופיע ביסוד לא-אלוהי. כפי שהאור נולד מתוך החשיכה, כך העולם האלוהי נולד מתוך הוויית-קיום לא-אלוהית, ומתוך יסוד לא-אלוהי זה מופיעים הרוע והאנוכיות. כך, לא כל הישויות נמצאות תחת שליטת האָל. הוא יכול לתת להן את האור, אך הן בעצמן עולות מתוך הלילה האפל. הן ילדיו של לילה זה, ולאָל אין שום חזקה על מה שהינו חשיכה בתוכן. הן מוכרחות לפלס את דרכן מבעד ללילה אל

תוך האור. זוהי החירות שלהן. אפשר גם לומר שהעולם הוא בריאתו של האל מתוך הלא-אלוהי. לכן, הלא-אלוהי הוא הראשון והאלוהי – שני.

שלינג התחיל מחיפוש אחר האידיאות בכל הדברים, כלומר על-ידי חיפוש אחר מה שהינו אלוהי בהם. בדרך זו, העולם כולו נעשה עבורו להתגלות האל. לאחר מכן, היה עליו להתקדם מן האל ללא-אלוהי כדי להבין את הלא-מושלם, את הרע, את האנוכי. עתה, התהליך כולו של אבולוציית העולם נעשה עבורו לכיבוש ממושך של הלא-אלוהי על-ידי האלוהי. האדם האינדיבידואלי, מקורו בלא-אלוהי. הוא מפלס את דרכו מתוך יסוד זה אל תוך האלוהי. תהליך זה מהלא-אלוהי לאלוהי היה במקורו היסוד השולט בעולם. בימי-קדם, בני-האדם נכנעו לטבע שלהם. הם פעלו בנאיביות מתוך אנוכיות. התרבות היוונית קמה על בסיס זה. זה היה עידן שבו האדם חי בהרמוניה עם הטבע או כפי ששילר ביטא זאת במאמר שלו על שירה נאיבית ורגשנית, האדם עצמו היה טבע ולכן הוא לא חיפש אחר הטבע. עם עליית הנצרות, מצב זה של תמימות באנושות, נעלם. רק הטבע נתפס כלא-אלוהי, כרע, ונראה כניגוד של האלוהי, של הטוב. הכריסטוס מופיע כדי לאפשר לאור האלוהי לקרן בחשיכה של הלא-אלוהי. זהו הרגע שבו "האדמה נהיית לחורבן ולשממה בפעם השנייה", רגע "הלידה של האור הנעלה ביותר של הרוח אשר קיים מראשית העולם, אך לא הובן על-ידי החשיכה אשר פעלה מעצמה ולמען עצמה, והיה עדיין בהתגלותו הנסתרת והמוגבלת. הוא מופיע כדי להתייבב אל מול הרוע האישי והרוחי, גם בצורה אישית ואנושית, וכמתווך על-מנת לשקם את הקשר בין הבריאה והאל ברמה הגבוהה ביותר. כי רק האישי יכול לרפא את האישי, והאל מוכרח להיות אדם כדי לאפשר לאדם להיות אל".

תפיסת-העולם על-פי שפינוזה המחפשת אחר **הבסיס** של כל מאורעות העולם באל וגוזרת את כל התהליכים על-פי חוקים הכרחיים חיצוניים מתוך בסיס זה, כפי שהאמיתות המתמטיות נגזרות מאקסיומות. שלינג מתייחס לתפיסת-עולם כזו כבלתי-מספיקה. כמו שפינוזה, גם הוא מאמין שכל הדברים קיימים באל, אך לדעתו, הם אינם מוגדרים רק על-ידי "חוסר-החיים של המערכת שלו, העדר נפש של צורתה, דלות מושגיה וביטוייה, הגסות הקשיחה של טענותיה המתאימה היטב לאופן ההתבוננות המופשט שלה." לכן, שלינג אינו מוצא את "הראייה המכנית של הטבע" של שפינוזה עקבית תמיד, אך הטבע עצמו אינו מראה לנו עקביות זו.

"כל אשר הטבע מוסר לנו הוא מה שלא קיים כתוצאה של כורח גיאומטרי. יש בו, לא תבונה ברורה, טהורה, אלא אישיות ורוח; אחרת, האינטלקט הגיאומטרי, אשר שלט זמן כה רב, היה צריך לחדור אותו לפני זמן רב. האינטלקט היה בהכרח מבין את הדבר הנערץ בחוקים כלליים ונצחיים של הטבע במידה גדולה הרבה יותר, בעוד שעליו להכיר יותר ויותר ובכל יום ויום את הקשר הלא-הגיוני של הטבע לעצמו."

היות שהאדם אינו רק אינטלקט ותבונה, אלא מאחד בתוכו גם כשרים וכוחות נוספים, כך הוא המקרה, על-פי שלינג, עם הישות האלוהית העילאית. אֵל שהינו תבונה בהירה וטהורה, נראה כמו מתמטיקה אשר עברה האנשה. ברם, אֵל שאינו יכול להתקדם על-פי תבונה טהורה עם בריאת העולם שלו, אלא כל הזמן נאבק בלא-אלוהי, אפשר לראותו כ"ישות חיה אישית לחלוטין". חייו מקבילים מאוד לחיים האנושיים. אדם מנסה להתגבר על אי-השלמות שבתוכו בעודו שואף לאידיאל שלו של שלמות, כך שאֵל כזה נתפס כֵּאֵל שנאבק לעד, שפעילותו מהווה כיבוש הדרגתי של הלא-אלוהי. שלינג משווה את האֵל של שפינוזה ל"תמונות הקדומות ביותר של אלוהות, אשר הופיעו מסתוריות יותר ככל שהתכונות החיות נבעו מהן פחות." שלינג מעניק לאֵל שלו יותר ויותר מאפיינים אשר עברו אינדיבידואליזציה. הוא מתאר אותו כישות אנושית באמרו:

"אם נתייחס למה שהינו נורא בטבע ובעולם הרוח, ועד כמה יד נדיבה נראית מכסה זאת עבורנו, אז איננו יכולים להטיל ספק בכך שהאלוהות שולטת בעולם של זוועה ואת האֵל אפשר לכנות איום, האֵל האיום, לא רק בהשאלה, אלא פשוטו כמשמעו."

שלינג לא היה יכול עוד להסתכל על אֵל כזה באותה דרך שבה שפינוזה התייחס לאֵל שלו. אֵל המנהל הכול על-פי חוקי תבונה יכול להיות מובן גם באמצעות תבונה. אֵל אישי, כפי ששלינג תופס אותו בחייו המאוחרים, לא ניתן לחזותו מראש, כי הוא אינו פועל על-פי תבונה בלבד. בבעיה מתמטית, אנו יכולים לקבוע מראש את התוצאה רק באמצעות החשיבה; עם ישות אנושית פועלת, דבר זה בלתי-אפשרי. עמה, עלינו להמתין ולראות באיזו פעולה היא תנקוט בכל רגע נתון. ההתנסות מוכרחה להתווסף לתבונה. לכן, מדע לוגי טהור הינו בלתי-מספיק לשלינג עבור תפיסת עולם ואֵל. בתקופה המאוחרת יותר של תפיסת-העולם שלו, הוא מכנה את הידיעה כולה הנובעת מן התבונה, ידיעה שלילית שיש להשלימה עם ידיעה חיובית. מי שרוצה לדעת את האֵל החי, מוכרח לא רק להיות תלוי במסקנות ההכרחיות של התבונה; הוא מוכרח לצלול אל תוך חיי האֵל עם ישותו האישית כולה. אז הוא יחווה איזו מסקנה התבונה הטהורה אינה יכולה לתת לו. העולם אינו תוצאה הכרחית של העיקרון האלוהי, אלא פעולה חופשית של האֵל האישי. מה ששלינג האמין שהוא רכש, לא על-ידי התהליך ההכרחי של **שיטת התבונה**, אלא על-ידי **אינטואיציה** כמעשים חופשיים של האֵל שלא ניתן לחזותם מראש, הוא הציג בעבודותיו: הפילוסופיה של ההתגלות ו- הפילוסופיה של המיתולוגיה. הוא השתמש בתוכנו כבסיס להרצאות שהוא נתן באוניברסיטת ברלין לאחר שהוא נקרא לבירה הפרוסית על-ידי פרדריק וילהלם הרביעי. הן יצאו לאור רק לאחר מותו של שלינג בשנת 1854.

עם השקפות מסוג זה, שלינג מציג את עצמו כפילוסוף הנועז והאמיץ ביותר בקרב קבוצת פילוסופים אשר הומרצו על-ידי קאנט לפתח תפיסת-עולם אידיאליסטית. תחת השפעתו של קאנט, הניסיון להתפלסף על דברים שהתעלו מעל לחשיבה ולהתבוננות, ננטש. הם ניסו להסתפק בהישארות במסגרת גבולות

ההתבוננות והחשיבה. ברם, היכן שקאנט הסיק מהכורח של הסתלקות כזו שידיעה כלשהי של דברים נשגבים אינה אפשרית, האחר-קאנטיאנים הצהירו שכפי שההתבוננות והחשיבה אינן **מצביעות על יסודי** אלוהי נשגב, **הן** עצמן מהוות יסוד אלוהי זה. בקרב אלה אשר דבקו בעמדה זו, שלינג היה הנמרץ ביותר. פיכטה לקח הכול אל תוך האגו; שלינג פיזר את האגו על-פני כל דבר ודבר. מה שהוא התכוון להראות לא היה, כפי שפיכטה עשה, שהאגו היה הכול, אלא שהכול היה אגו. לשלינג היה האומץ להצהיר לא רק על תוכן האידיאות של האגו כאלוהי, אלא על האישיות הרוחית-אנושית כולה. הוא לא רק רומם את התבונה האנושית לכדי תבונה אלוהית, אלא הוא שינה את תוכן החיים האנושיים לכדי מהות אישית אלוהית. הסבר העולם הנובע מהאדם וחושב על מהלך העולם כולו ככזה שיש לו כבסיס מהות המכוונת את מסלולה באותה דרך שבה האדם מכוון את פעולותיו, מכונה **אנתרופומורפיזם**. כל המתייחס למאורעות כתלויים בתבונת עולם כללית, מסביר את העולם מבחינה אנתרופומורפית, כי תבונת עולם כללית זו אינה מהווה דבר מלבד תבונה אנושית אשר הפכה לתבונה כללית זו. כאשר גיתה אומר: "האדם לא יבין לעולם עד כמה אנתרופומורפי הוא," הרי שבעיני רוחו ניצבת העובדה שטענותינו הפשוטות ביותר ביחס לטבע כוללות אנתרופומורפיזמים נסתרים. כאשר אנו אומרים שגוף מתגלגל מפני שגוף אחר דחף אותו, אנו יוצרים תפיסה כזו מתוך ההתנסות שלנו. אנו דוחפים גוף והוא מתגלגל. עתה, כאשר אנו רואים שכדור נע אל מול כדור אחר וכתוצאה מכך הוא מתגלגל, אנו יוצרים את התפיסה שהכדור הראשון דחף את הכדור השני, תוך שימוש באנלוגיה של ההשפעה שאנו עצמנו מפעילים. הקל מבחין בכך שהדוגמה האנתרופומורפית "משווה את בריאת האל ושליטתו בעולם ליצירה המיומנת של טכנאי או מהנדס בעלי כושר המצאה, או עם שלטונו של שליט חכם. האל, הישות העליונה, כבורא, מגן ושליט העולם נתפס תמיד, בחשיבתו ובעשייתו, כזוהה לישות האנושית."

לשלינג היה האומץ של האנתרופומורפיזם העקבי ביותר. בסופו של דבר, הוא הצהיר על האדם, עם כל תוכן-חייו, כאלוהות, והיות שחלק מתוכן-חייו אינו רק ההגיוני, אלא גם הלא-מתקבל-על-הדעת, הייתה לו אפשרות להסביר גם את הלא-מתקבל-על-הדעת בעולם. ברם, היה עליו להשלים את השקפת התבונה בהשקפה אחרת שמקורה אינו בחשיבה. את ההשקפה הנעלה יותר הזאת, לדעתו, הוא כינה **פילוסופיה חיובית**.

"זוהי פילוסופיה חופשית במובן ההולם של המילה; מי שאינו רוצה בה, יכול להניחה בצד. אני משאיר זאת לבחירתם החופשית של כולם. אני רק אומר שאם למשל מישהו רוצה להגיע לתהליך הממשי, בריאת עולם חופשית וכדומה, הוא יכול להגיע לכל זה רק באמצעות פילוסופיה כזאת. אם הוא שבע-רצון מפילוסופיה לוגית ואין לו שום צורך מעבר לה, הוא יכול להמשיך ולדבוק בעמדה זו, אלא שעליו יהיה לוותר על הטענה שהוא מחזיק, עם פילוסופיה לוגית ובתוכה, במה שזו פשוט אינה יכולה לספק מעצם טבעה שלה, כלומר האל הממשי, התהליך הממשי וקשר חופשי בין האל והעולם."

הפילוסופיה השלילית "תישאר הפילוסופיה המועדפת עבור האקדמיה; הפילוסופיה החיובית – עבור החיים. רק אם שתיהן תתאחדנה, אז יושג הקידוש המלא היכול להידרש מן הפילוסופיה. כידוע במיסטריות האלוסיות, המיסטריות המשניות הובדלו מהמרכזיות והאחרונות נתפסו כתנאי מוקדם לראשונות... הפילוסופיה החיובית היא התוצאה הנחוצה של הפילוסופיה השלילית אשר הובנה כהלכה וכך אפשר אכן לומר שבפילוסופיה השלילית מהוללות המיסטריות המשניות של הפילוסופיה; בפילוסופיה החיובית – המיסטריות המרכזיות."

אם החיים הפנימיים מוכרזים כחיים האלוהיים, הרי נראה שיש אי-עקביות להגבלת הבדל זה לחלק מחיים פנימיים אלה. שלינג אינו אחראי לאי-עקביות זו. ברגע בו הוא הכריז שלהסביר את הטבע משמעו לברוא טבע, הוא קבע את הכיוון עבור תפיסת-החיים שלו כולה. אם התבוננות חשיבתית בטבע היא חזרה על בריאת הטבע, אזי המאפיין היסודי של בריאה זו מוכרח גם לתאום למאפיין של פעולה אנושית; היא מוכרחה להיות פעולה של חירות, לא של כורח גיאומטרי. איננו יכולים לדעת פעולה חופשית באמצעות חוקי התבונה; היא מוכרחה להראות את עצמה באמצעים אחרים.

\*

האישיות האנושית האינדיבידואלית חיה והווייתה הווה לפני ולפנים בתשתית העולם, כלומר ברוח. אף-על-פי-כן, האדם שולט בחירות ובעצמאות המלאות שלו. שלינג התייחס לתפיסה זו כאחת מהחשובות ביותר בפילוסופיה שלו כולה. בשל כך הוא חשב שהוא יוכל להתייחס לנטייתו האידיאליסטית לאידיאות כהתקדמות מהשקפות מוקדמות יותר, היות שאותן השקפות מוקדמות יותר חשבו שהאינדיבידואל מוגדר לחלוטין על-ידי רוח-העולם, כאשר הן חשבו שהוא מושרש בה, ובכך גזלו ממנו את חירותו ועצמאותו.

"כי, עד גילוי האידיאליזם, המושג הממשי של חירות היה חסר בכל התורות, בזו של לייבניץ וכן בזו של שפינוזה. חירות שרבים מאתנו תפסו ואפילו התפארו בה בשל ההתנסות הפנימית החיה בה נגעה, כלומר כזו אשר צריכה להיות תקפה רק בשליטת עיקרון האינטליגנציה על כוחות התאוותנות והתשוקה, חירות כזו הייתה יכולה להיגזר מההנחה מראש של שפינוזה, לא רק כמפלט אחרון, אלא עם בהירות ונוחות גדולות ביותר."

אדם שראה בעיני רוחו רק סוג זה של חירות וניסה, בעזרת מחשבות שהושאלו מתורתו של שפינוזה, ליישב בין התודעה הדתית וההתבוננות החשיבתית בעולם, בין תיאולוגיה ופילוסופיה, היה בן-דורו של שלינג, פרידריך דניאל ארנסט שליירמאכר.<sup>90</sup> בנאומיו על דת המופנית למשכילים בקרב הלועגים לה (1799), הוא הכריז:

<sup>90</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1834-1768.

"הקריבו עמי כאות-כבוד לרוח של שפינוזה אשר מת מות קדושים! רוח-העולם הנשגבה מילאה אותו; האינסוף היה ההתחלה והסוף שלו; היקום – אהבתו היחידה והנצחית. הוא התבונן בעצמו בתמימות קדושה ובענווה עמוקה בעולם הנצחי, והיה יכול לראות כיצד היה הראי החינני ביותר של העולם."

החירות עבור שליירמאכר אינה יכולתה של ישות להחליט בכוחות עצמה, בעצמאות מוחלטת, על מטרות חייה וכיוונום. עבורו, היא רק "התפתחות האדם מתוך עצמו". אך, ישות יכולה בהחלט להתפתח מתוך עצמה ועם זאת להיות לא-חופשית במובן נעלה יותר. אם הישות הנעלה של העולם שתלה זרע מוגדר באינדיבידואליות הנפרדת המובאת על ידה לידי בשלות, אז מהלך החיים של האינדיבידואל מוגדר מראש בצורה מדויקת, אך אף-על-פי-כן הוא מתפתח מתוך עצמו. חירות מסוג זה, כפי ששליירמאכר חושב אותה, מתקבלת מיד על הדעת בסדר עולם הכרחי שבו הכול מתרחש על-פי כורח מתמטי קפדני. זוהי הסיבה לכך שהוא יכול לחשוב: "**גם לצמח יש חירות משלו**". היות ששליירמאכר ידע על חירות רק במובן זה, הוא היה יכול גם לחפש אחר מקור הדת ברגש לא-חופשי ביותר, ב"**רגש של תלות מוחלטת**". האדם חש שעליו להשעין את הוויית-קיומו על ישות אחרת ולא על עצמו, על האל. תודעתו הדתית מושרשת ברגש הזה. רגש הוא תמיד משהו המוכרח להיות קשור למשהו אחר. יש לו הוויית-קיום אשר נגזרת רק משהו אחר. למחשבה, לאידיאה, יש באופן כה ברור הוויית-קיום עצמאית ששלינג יכול לומר עליה: "כך, מחשבות מופקות ללא ספק על-ידי הנפש, אך מחשבה אשר הופקה מהווה כוח עצמאי הממשיך את פעולתו בעצמו והוא אכן מתפתח בתוך הנפש בה במידה שהוא כובש ומדכא את מולידו." לכן, מי שמנסה לתפוס את הישות הנעלה בצורה של מחשבות, קולט את הישות הזאת ותופס אותה ככוח עצמאי בתוכו. כוח זה יכול להיות **מלווה** ברגש, כפי שתפיסה של יצירת אמנות יפה מלווה ברגש מסוים של סיפוק. ברם, שליירמאכר אינו מתכוון לאחוז באובייקט הדת, אלא רק ברגש הדתי. הוא משאיר את האובייקט, האל, לגמרי לא-מוגדר. האדם חש את עצמו תלוי בישות, אך הוא אינו יודע את הישות שבה הוא תלוי. זוהי הסיבה לכך שליירמאכר נמנע מלגעת במושגים ברורים ביחס לאלוהות. הוא מעדיף את התפיסה הלא-ברורה, הריקה ביותר. "הקדמונים חוו את הדת כאשר הם התייחסו לכל צורה אופיינית של חיים בעולם כיצירת האלוהות. הם ספגו את הצורה המיוחדת של פעילות היקום כרגש מוגדר וציינו אותו ככזה." זוהי הסיבה לכך שהדברים העדינים ששליירמאכר מבטא ביחס למהות האלמותיות אינם ברורים:

"המטרה והמאפיין של חיים דתיים אינם אלמותיות הנמצאת מחוץ לזמן או מאחוריו או רק לאחר זמן זה, אלא אלמותיות הקיימת בתוך הזמן. זוהי האלמותיות היכולה להיות לנו כבר בחיים ארעיים אלה וזוהי בעיה שפתרונה מעסיק אותנו ללא הרף. להתאחד עם האינסופי בתוך הסופי ולהיות נצחי בכל רגע ורגע, זוהי האלמותיות של הדת."

אילו שלינג היה אומר זאת, אפשר היה לחברו לתפיסה מוגדרת. אז, משמעות הדבר הייתה: "האדם יוצר את המחשבה על האל. אז, יהיה זה זיכרונו של האל את ישותו שלו. האינסופי היה מובא אל החיים באדם האינדיבידואלי. הוא היה נוכח בסופי." אך, היות ששליירמאכר כותב את אותם משפטים בלי היסודות של שלינג, הם לא עושים יותר מאשר יצירת אווירה מעורפלת. מה שהם מבטאים הוא התחושה העמומה שהאדם תלוי במשהו אינסופי. זוהי התיאולוגיה של שליירמאכר אשר מונעת ממנו מלהתקדם לתפיסות ברורות ביחס ליסוד העולם. הוא היה רוצה לרומם רגש דתי, אדיקות, לרמה גבוהה יותר, כי הוא אישיות בעלת עומק נדיר של נפש. הוא דורש יושרה עבור התמסרות דתית אמיתית. כל מה שהוא אמר על אודות רגש זה הוא בעל אופי אצילי. הוא הגן על הגישה מוסרית אשר ננקטת ביצירה Lucinde של שלג'ל, הנובעת אך ורק מתוך הבחירה החופשית השרירותית של האינדיבידואל ומרחיקה אל מעבר לכל הגבולות של תפיסות חברתיות מסורתיות. הוא היה יכול לעשות זאת כי הוא היה משוכנע שאדם יכול להיות באמת דתי גם אם הוא מסתכן בשדה המוסריות. הוא היה יכול לומר: "אין רגש בריא שאינו דתי." שליירמאכר הבין רגש דתי מהו. הוא התוודע היטב לרגש שגיתה, בגיל מאוחר, ביטא בשירו טרילוגיה של תשוקה:

מתוך טוהר לבנו מופיעה כמיהה עדינה  
לישות בלתי-ידועה, נשגבת, חפה מכל פשע,  
להיכנע בהכרת תודה שאינה מהווה אתגר,  
בלי לפתור לעצמנו את הלא-ידוע הנצחי  
ביראת-כבוד דתית –

היות שחש עמוקות את הרגש הדתי הזה, הוא גם ידע כיצד לתאר את החיים הדתיים הפנימיים. הוא לא ניסה לדעת את מטרתה של התמסרות זו, אך הוא השאיר שזה ייעשה על-ידי סוגים שונים של תיאולוגיות, כל אחת בדרכה שלה. מה שהוא התכוון לתאר היה תחום ההתנסות הדתית התלויה בידיעת האל. במובן זה, שליירמאכר היה משכין שלום בין אמונה וידיעה.

\*

"בזמנים האחרונים, הדת כיווצה יותר ויותר את המידה המפותחת של תוכנה ונסוגה אל תוך החיים הנמרצים של התלהבות דתית או רגש דתי ולעתים קרובות באופן המגלה תוכן מצומצם ודל." הגל כתב את הדברים האלה בהקדמה של המהדורה השנייה של יצירתו האנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים (1827). הוא המשיך באמרו:

"כל עוד יש לדת עקרונות, תורה, מערכת הלכתית, יש בה משהו שהפילוסופיה יכולה להפוך לעניינה שלה ולהשתמש בו כדי לכרות ברית עם הדת. ברם, אין לגשת אל עובדה זו עם האינטלקט הנחות המפריד, המעוור את הדת המודרנית. הוא מתייחס לתחומים של פילוסופיה ודת כתחומים בלעדיים

ובהפרדה ביניהם בדרך זו הוא מניח שאפשר לקשור ביניהן באופן חיצוני. הקשר האמיתי, וזה משתמע גם בטענה הקודמת, הוא כזה שהדת יכולה, ללא ספק, להתקיים בלי פילוסופיה. ברם, הפילוסופיה אינה יכולה להתקיים בלי דת, אלא כוללת אותה בתחומה שלה. לדת האמיתית, לדת של הרוח, ומוכרחה להיות דת כזו, מוכרח להיות **תוכן**. הרוח הינה מיסודה תודעה של תוכן שנעשה אובייקטיבי. כמו הרגש, זהו התוכן הלא-אובייקטיבי **עצמו** ורק השלב הנמוך ביותר של תודעה, ואכן צורת חיי הנפש שיש לאדם במשותף עם בעל-החיים. רק החשיבה עושה את הנפש לרוח, נפש שגם בעל-החיים התברך בה. הפילוסופיה היא רק תודעה של תוכן זה, של הרוח ואמיתותה. התודעה של הטבע היסודי של האדם היא זו המבדילה אותו מבעל-החיים **ועושה אותו פתוח לדת**."

הפיסיוגנומיה הרוחית כולה של **גאורג וילהלם פרידריך הגל**<sup>91</sup> מתבררת כאשר אנו שומעים ממנו מילים כאלה, שבאמצעותן הוא רצה לבטא באופן חד וברור שהוא התייחס ל**חשיבה** המודעת-לעצמה כפעילות הנעלה ביותר של האדם, ככוח שרק באמצעותו יכול האדם לרכוש עמדה ביחס לשאלות המוחלטות. רגש התלות, הנתפס על-ידי שליירמאכר כמחולל ההתנסות הדתית, הגל הכריז עליו בצורה אופיינית כהיותו פונקציה של חיי בעל-החיים. הוא קבע באופן פרדוקסלי שאם רגש התלות היה כולל את מהות הנצרות, אז כלב היה הנוצרי הטוב ביותר. הגל הינו אישיות אשר חיה לגמרי ביסוד החשיבה.

"היות שהאדם הוא ישות חושבת, ההיגיון הבריא, לא יותר מאשר פילוסופיה, יוותר על עדיפותו שלו כדי להתעלות מתפיסת-עולם אמפירית לאַל. להתעלות זו יש כתנאי מוקדם שלה את עולם התבוננות **החשיבה, לא רק זו של תודעה חושית, הייתית**."

הגל עושה את אשר יכול להיות מושג על-ידי חשיבה מודעת-לעצמה לתוכן של תפיסת-העולם שלו. כל מה שהאדם מגלה בכל דרך אחרת אינו מהווה דבר מלבד שלב מכין של תפיסת-עולם.

"**רוממות** החשיבה אל מעל לחושי, התעלותה מהסופי אל האינסופי, **הקפיצה** אל תוך העל-חושי הנלקחת עם סיום פתאומי של תוכן חושי – כל זה הוא החשיבה עצמה; מעבר זה עצמו הוא **חשיבה**. כאשר מעבר כזה לא נעשה, משמעות הדבר היא שלא מתקיימת שום חשיבה. למעשה, בעלי-חיים אינם יוצאים מעבר לתפיסה חושית והתרשמות ישירה, ואינם עושים קפיצה זו. זוהי הסיבה לכך שאין להם שום דת."

מה שהאדם יכול לחלץ מדברים באמצעות החשיבה הוא היסוד העילאי ביותר הקיים בהם ועבורו. רק יסוד זה יכול הוא לזהות כמהותם. לכן, עבור הגל, החשיבה היא מהות הדברים. כל דמיון תפיסתי, כל התבוננות מדעית בעולם ובמאורעותיו, מסתיימים בסופו של דבר ביצירת **מחשבות** על-ידי האדם ביחס

<sup>91</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1831-1770.

לקשר בין הדברים. עבודתו של הגל ממשיכה עתה מהנקודה שבה דמיון תפיסתי והתבוננות מדעית הגיעו ליעדם: עם מחשבה בעודה חיה בתודעה-עצמית. המתבונן המדעי מסתכל בטבע; הגל מתבונן במה שמתבונן מדעי טוען על אודות הטבע. המתבונן מנסה לצמצם את רבגוניותן של תופעות הטבע עד כדי אחדות. הוא מסביר תהליך אחד באמצעות תהליך אחר. הוא שואף לסדר, לפשטות אורגנית סיסטמית בכליות הדברים המוצגים לחושים בריבוי כאוטי. הגל מחפש אחר סדר סיסטמתי ופשטות הרמונית בתוצאותיו של חוקר מדעי. הוא מוסיף למדע הטבע מדע של מחשבות על אודות הטבע. כל המחשבות היכולות להיות מופקות על אודות העולם, יוצרות בדרך טבעית כוליות אחידה. המתבונן המדעי רוכש את מחשבותיו מעצם עמידתו אל מול דברים אינדיבידואליים. זוהי הסיבה לכך שהמחשבות עצמן גם מופיעות ברוחו, בהתחלה באופן אינדיבידואלי, אחת אחר השנייה. אם נתייחס אליהן עתה, זו לצד זו, הרי שהן מתחברות לכדי כוליות שבה כל מחשבה אינדיבידואלית יוצרת קשר אורגני. הגל מתכוון להציג כוליות זו של מחשבות בפילוסופיה שלו. לא יותר מאשר מדען הטבע הרוצה להגדיר את חוקי היקום האסטרונומי, הוא מאמין שביכולתו לבנות את השמים זרועי-הכוכבים מתוך חוקים אלה, מאמין הגל, המחפש אחר הקשרים הכפופים לחוק בתוך עולם החשיבה, שביכולתו להפיקו מתוך מחשבות אלה חוקים כלשהם של מדע טבע שרק יכול להיות מוגדר באמצעות התבוננות אמפירית. הטענה, החוזרת-ונשנית, שכוונתו של הגל הייתה למצות את הידיעה המלאה והבלתי-מוגבלת של היקום כולו באמצעות חשיבה טהורה, אינה מבוססת על דבר מלבד אי-הבנה תמימה של השקפתו. הוא ביטא זאת די במפורש:

"להבין מה הווה, זוהי משימתה של הפילוסופיה, כי מה שהגיוני הינו ממשי, ומה שהינו ממשי – הגיוני... כאשר הפילוסופיה מציירת את התמונה שלה בגווני אפור, תמונת החיים נראית זקנה...

**הינשוף של מינרווה מתחיל בקרב שלו כאשר מופיעים הדמדומים של רדת הלילה."**

מדברים אלה צריך להיות ברור שהידיעה העובדתית מוכרחה להיות שם כאשר ההוגה מצליח לראותם מנקודת-מבטו באור חדש. אין לדרוש מהגל שיפיק חוקי טבע חדשים מתוך חשיבה טהורה, כי כלל לא היה בכוונתו לעשות זאת. מה שהוא התכוון לעשות היה לשפוך אור פילוסופי על כל חוקי הטבע שהיו קיימים בתקופתו. איש אינו דורש ממדען טבע שיברא את השמים זרועי-הכוכבים, גם אם במחקרו הוא עוסק בשמים. ברם, השקפותיו של הגל הן פורות, משום שהוא חשב על אודות חוקי הטבע ולא יצר את החוקים האלה באותו זמן.

בסופו של דבר, מה שהאדם מגיע אליו בהרהרו על דברים, הוא מהותם. זהו יסוד הדברים. מה שהאדם מקבל כתבונה העילאית ביותר שלו, מהווה באותו זמן הטבע העמוק ביותר של הדברים. לכן, המחשבה אשר חיה באדם היא גם התוכן האובייקטיבי של העולם. אפשר לומר שבהתחלה המחשבה נמצאת בעולם בצורה לא-מודעת. לאחר מכן, היא נקלטת על-ידי הרוח האנושית. היא נעשית גלויה לעצמה ברוח האנושית. כפי שהאדם, בכוונו את תשומת-לבו אל הטבע, מוצא בסופו של דבר את המחשבה העושה את

התופעות מובנות, כך הוא גם מוצא מחשבה בתוך עצמו, בכוונו את תשומת-לבו פנימה. כפי שמהות הטבע היא מחשבה, כך גם מהותו של האדם עצמו היא מחשבה. לכן, בתודעה-העצמית של האדם, המחשבה מתבוננת בעצמה. מהות העולם מגיעה למודעותה שלה. ביצורים האחרים של הטבע, המחשבה פעילה, אך פעילות זו אינה מכוונת אל עצמה, אלא אל משהו אחר. הטבע, אם כן, כולל מחשבה, אך בחשיבה, המחשבה של האדם אינה רק כלולה בה; כאן היא לא רק פעילה, אלא מכוונת אל עצמה. בטבע החיצוני, המחשבה, ללא ספק, גם מגלה חיים, אך שם היא רק זורמת אל תוך משהו אחר; באדם, היא חיה בתוך עצמה. באופן זה, התהליך כולו של העולם מתגלה בפני הגל כתהליך מחשבתי, וכל ההתרחשויות בתהליך זה מוצגות כשלבי הכנה למאורע העילאי ביותר: ההבנה החשיבתית של המחשבה עצמה. מאורע זה מתרחש בתודעה-העצמית האנושית. אז, המחשבה מפלסת את דרכה בהדרגה עד שהיא רוכשת את הצורה הנעלה ביותר של התגלות שבה היא מבינה את עצמה.

כך, בהתבוננות בדבר או תהליך כלשהו של מציאות, האדם רואה תמיד שלב מוגדר של התפתחות המחשבה **בתוך** דבר או תהליך זה. תהליך העולם הוא האבולוציה ההדרגתית של המחשבה. כל השלבים מלבד הגבוה ביותר, כוללים בתוך עצמם סתירה עצמית. **המחשבה** קיימת בתוכם, אך הם כוללים יותר ממה שהיא חושפת בשלב נמוך יותר. זוהי הסיבה לכך שהיא מתגברת על הצורה הסותרת של התגלותה ומאיצה לכיוון שלב גבוה יותר שהינו הולם יותר. הסתירה היא המנוע אשר מניע את התפתחות המחשבה קדימה. כאשר מדען טבע מתבונן מתוך מחשבה בדברים, הוא יוצר מהם מושגים עם סתירה זו בתוכם. כאשר הוגה פילוסופי לוקח את המחשבות האלה אשר נרכשות מתוך התבוננות בטבע, הוא מוצא בהן תצורות בעלות סתירה פנימית. אך, עצם סתירה זו מאפשר לפתח מבנה מחשבתי שלם מתוך המחשבות האינדיבידואליות. ההוגה מחפש אחר היסוד הסותר במחשבה; יסוד זה הינו סותר משום שהוא מצביע על שלב גבוה יותר של התפתחותה. דרך הסתירה הכלולה בה, כל מחשבה מצביעה על מחשבה אחרת שאליה היא דוחפת במהלך התפתחותה. כך, הפילוסוף יכול להתחיל עם המחשבה הפשוטה ביותר שהינה ריקה מכל תוכן, כלומר עם המחשבה המופשטת של ההוויה. ממחשבה זו, הוא מונע על-ידי הסתירה הכלולה בזה לעבר שלב שני שהינו גבוה יותר וסותר פחות, עד שהוא מגיע לשלב הגבוה ביותר, למחשבה החיה בתוך עצמה, כלומר ההתגלות הנעלה ביותר של הרוח.

הגל נותן ביטוי למאפיין היסודי של אבולוציית תפיסת-העולם המודרנית. הרוח היוונית יודעת את המחשבה כרושם; הרוח המודרנית יודעת אותה כתוצר עצמי של הנפש. בהציגו את תפיסת-העולם שלו, הגל פונה אל יצירותיה של התודעה-העצמית. הוא מתחיל בעסקו רק בתודעה-העצמית ובתוצריה, אך לאחר מכן הוא עוקב אחר פעילותה של התודעה-העצמית אל תוך השלב שבו היא מודעת לעצם היותה מאוחדת עם רוח-העולם. ההוגה היווני **מתבונן** בעולם **והתבוננותו** מעניקה לו תובנה **על טבע העולם**. ההוגה המודרני, כפי שהוא מיוצג על-ידי הגל, מתכוון לחיות עם התנסותו הפנימית בתהליך היוצר של העולם. הוא רוצה

להכניס את עצמו אל תוכו. הוא משוכנע שהוא מגלה את עצמו בעולם, והוא מקשיב למה שרוח-העולם חושפת כהווייתה, בו בזמן שעצם הווייה זו נוכחת וחייה בתודעה-העצמית שלו. הגל מהווה בעולם המודרני מה שאפלטון היווה בעולם היוונים. אפלטון נשא את עין-הרוח שלו, תוך התבוננות, אל עולם האידיאות על-מנת לתפוס את מיסטריות הנפש בהתבוננות זו. אצל הגל, הנפש משתקעת ברוח-העולם ומגלה את חייה הפנימיים לאחר השתקעות זו. כך, הנפש חיה כחייה שלה את מה שבסיסו קיים ברוח-העולם בה היא השתקעה.

כך תופס הגל את הרוח האנושית בפעילותה הנעלה ביותר, כלומר בחשיבה, ואז הוא מנסה להראות את משמעותה של פעילות נעלה זו בתוך כוליות העולם. פעילות זו מייצגת את המאורע שבאמצעותו מהות היקום, הנמזגת אל תוך העולם כולו, מוצאת את עצמה שוב. הפעילויות הנעלות ביותר שבאמצעותן גילוי-עצמי זה מוגשם, הן: אמנות, דת ופילוסופיה. ביצירה של הטבע כלולה החשיבה, אך כאן היא מנוכרת לעצמה. היא מופיעה לא בצורתה המקורית. אריה ממשי שאנו רואים, אינו מהווה דבר מלבד התגשמות המחשבה 'אריה'. ברם, איננו עומדים כאן מול המחשבה 'אריה', אלא מול הישות הגופנית. ישות זו עצמה אינה עוסקת במחשבה. רק אני, כשברצוני להבינה, מחפש אחר המחשבה. יצירת אמנות המתארת אריה, מציגה באופן חיצוני את הצורה שיכולה להיות לי, בעמדי מול אריה ממשי, רק כ**תמונת-מחשבה**. היסוד הגופני נמצא שם ביצירת האמנות אך ורק כדי לאפשר למחשבה להופיע. האדם יוצר יצירות אמנות כדי להראות באופן חיצוני את אותו יסוד של דברים שאחרת ביכולתו לקלוט רק במחשבות. במציאות, המחשבה יכולה להופיע בפני עצמה בצורתה ההולמת רק בתודעה-העצמית של האדם. מה שבאמת מופיע רק באופן פנימי, האדם הטביע בחומר הנתפס על-ידי החושים ביצירת האמנות, כדי לתת לו ביטוי חיצוני. כאשר גיתה ניצב אל מול פסלי האמנות של היוונים, הוא חש דחף להתוודות שכאן ישנו כוח, ישנו **אֵל**. בשפתו של הגל, שלפיה האֵל מבטא את עצמו בתוכן המחשבתי של העולם המתגלה בתודעה-העצמית של האדם, משמעות הדבר היא: ביצירות האמנות, האדם רואה את השתקפות ההתגלויות הנעלות ביותר של העולם, שבהן הוא באמת יכול לקחת חלק רק בתוך רוחו שלו. הפילוסופיה כוללת את המחשבה בצורתה הטהורה ביותר, בטבעה המקורי. הצורה הנעלה ביותר של התגלות, לה מסוגלת המהות האלוהית – עולם המחשבה – כלולה בפילוסופיה. במובנו של הגל, אפשר לומר שהעולם כולו אלוהי, כלומר חדור מחשבה, אך בפילוסופיה האלוהי **מופיע ישירות** באלוהיותו בעוד שבהתגלויות אחרות הוא לובש את הצורה של הלא-אלוהי. הדת ניצבת באמצע הדרך, בין אמנות ופילוסופיה. בה, המחשבה אינה חיה עדיין כמחשבה טהורה, אלא בצורת תמונה, סמל. זהו המקרה גם עם האמנות, אך שם התמונה היא כזו שהיא מושאלת מהתפיסה החיצונית. ברם, תמונות הדת הן סמלים אשר עברו ספיריטואליזציה.

בהשוואה להתגלויות נעלות ביותר אלה של מחשבות, כל הביטויים האחרים של חיי אנוש הם רק שלבי הכנה לא-מושלמים. החיים ההיסטוריים בכללותם של המין האנושי מורכבים משלבים כאלה. לכן,

במעקב אחר המהלך החיצוני של מאורעות ההיסטוריה, אדם ימצא הרבה שאינו תואם לחשיבה טהורה, אובייקט התבונה. ברם, בהסתכלות מעמיקה יותר, אנו רואים שבאבולוציה ההיסטורית המחשבה של התבונה נמצאת, אף-על-פי-כן, בתהליך של התגשמות. התגשמות זו פשוט מתקדמת באופן שנראה לא-אלוהי על-פני השטח. באופן כללי, אפשר לדבוק בטענה: "כל דבר ממשני, הגיוני". זוהי בדיוק הנקודה המכרעת, שהמחשבה, רוח-העולם ההיסטורית, מתגשמת בכליותה של ההיסטוריה. האדם האינדיבידואלי הוא רק כלי למימוש תכליתה של רוח-עולם זו. היות שהגל מכיר במהות הנעלה ביותר של העולם במחשבה, הוא גם דורש מהאינדיבידואל שיתמסר למחשבות הכלליות השולטות באבולוציית העולם.

"בני-האדם הדגולים בהיסטוריה הם אלה שהתכליות האישיות המיוחדות שלהם כוללות את היסוד החשוב שהינו הרצון של רוח-העולם. תוכן זה הוא כוחן האמיתי. הוא כלול גם בדחפים הכלליים הלא-מודעים של בני-האדם. הם נדחפים אליו באופן פנימי ואין להם משהו נוסף שאליו יוכלו להיסוג שיאפשר להם לעמוד בפני האינדיבידואל אשר הפך את ביצועה של תכלית כזו לעניינו האישי. בני-האדם מתאספים סביב הכרזות שלו. הוא מראה להם ומגשים את התכליות הפנימיות שלהם. אם נעריך את הגורל של אינדיבידואלים היסטוריים אלה, עלינו לומר שהיה להם המזל הטוב להיות סוכני הביצוע של תכלית אשר ייצגה שלב בהתקדמותה של הרוח הכללית. אנו יכולים לכנות את הדרך שבה התבונה מפעילה אינדיבידואלים ככלים שלה 'תכסיס או תבונה', כי היא מביאה אותם לבצע את תכליתם שלהם בתשוקה סוערת ובעשותם זאת, היא לא רק נשארת לא-ניזוקה, אלא למעשה היא מגשימה את עצמה. המיוחד הוא לרוב לא-משמעותי בהשוואה לכללי; האינדיבידואלים מוקרבים וננטשים. כך, היסטוריית העולם מציגה את המחזה של אינדיבידואלים הנתונים במאבק ובשדה של המיוחד, הכול קורה בדרך טבעית לגמרי. כפי שבטבע בעלי-החיים, שימור החיים מהווה תכלית ודחף של הפרט האינדיבידואלי, וכפי שתבונה כללית שולטת בעוד שהאינדיבידואל נושר, באותה דרך דברים קורים גם בעולם הרוח. התשוקות נוטעות הרס הדדי, האחת באחרת. התבונה לבדה מעוררת, דבקה בתכליתה ושולטת."

האדם כאינדיבידואל יכול לתפוס את הרוח המקיפה רק בחשיבתו. רק בהתבוננות בעולם שהאָל נוכח לגמרי. כאשר האדם פועל, כאשר הוא נכנס אל תוך החיים הפעילים, הוא נעשה חוליה ולכן יכול גם לקחת חלק רק כחוליה בשרשרת כולה של התבונה.

תורת המדינה של הגל גם נגזרת ממחשבות מסוג זה. האדם נמצא לבד עם חשיבתו; עם פעולותיו, הוא מהווה חוליה של הקהילה. הסדר ההגיוני של הקהילה, המחשבה שבה היא חדורה, היא המדינה. האדם האינדיבידואלי, על-פי הגל, בעל ערך רק כל עוד התבונה הכללית, המחשבה, מופיעה בתוך אדם כזה, כי המחשבה היא מהות הדברים. אין ברשות תוצר של הטבע את הכוח לשנות מחשבה בצורתה הנעלה ביותר להופעה; לאדם יש את הכוח הזה. לכן, הוא יגשים את יעדו רק אם יהיה לנושא של מחשבה. היות שהמדינה

היא מחשבה אשר התגשמה והיות שהאדם האינדיבידואלי הוא רק איבר בתוך המבנה שלה, נובע שעל האדם לשרת את המדינה ולא הפוך.

"אם מבלבלים בין מדינה וחברה, ואם סופה מוגדר כביטחון ושמירה על רכוש וחירות אינדיבידואלית, אז נובע שההתעניינות של האינדיבידואל לכשעצמו היא התכלית האחרונה שלה השתיים קשורות, ומזה שוב נובע שזהו רק עניין של בחירה אקראית של האינדיבידואל אם להיות איבר של המדינה או לא. ברם, למדינה יש יחס שונה לחלוטין לאינדיבידואל. היות שהוא רוח אובייקטיבית, לאדם האינדיבידואלי עצמו יש אובייקטיביות, אמת ומוסריות רק כל עוד הוא איבר שלה. האיחוד ככזה הוא התוכן והתכלית האמיתיים וזהו היעד של האינדיבידואלים לנהל חיים תקפים באופן כללי. לשביעות-הרצון, לפעילות ולהתנהגות העוקבות שלהם יש יסוד חשוב זה של תקפות כללית כבסיס וכתוצאה שלהם."

בתפיסת-חיים כזו איזה מקום יש לחירות? מושג החירות שבאמצעותו הישות האנושית האינדיבידואלית מקבלת מוחלט כדי להגדיר מטרה ותכלית של פעילותה שלה, אינו מתקבל כתקף על-ידי הגל. כי, מה היה יכול להיות היתרון אלמלא האינדיבידואל גזר את מטרתו מהעולם ההגיוני של המחשבות, אלא קיבל את החלטתו בדרך שרירותית לחלוטין? על-פי הגל, זה יהיה באמת העדר-חירות. אינדיבידואל מסוג זה לא היה בהסכמה עם מהותו שלו; הוא היה לא-מושלם. אינדיבידואל מושלם יכול רק לרצות לממש את טבעו היסודי והיכולת לעשות זאת היא החירות שלו. טבע יסודי זה מגולם במדינה. לכן, אם אדם פועל על-פי המדינה, הוא פועל מתוך חירות.

"המדינה, לבדה ובעצמה, היא היקום המוסרי, התגשמות החירות, וזוהי החירות המוחלטת של התבונה שהחירות תהיה ממשית. המדינה היא הרוח שיש לה אחיזה בעולם, בעוד שבטבע היא מגשימה את עצמה רק בצורה מתנכרת לעצמה כרוח רדומה... העובדה שהמדינה קיימת מעידה על נוכחות האל בעולם. יש לו בסיס בכוח התבונה הגורם להתגשמותו-העצמית באמצעות כוח הרצון."

הגל אינו עוסק בדברים לכשעצמם, אלא בתוכנם ההגיוני והמחושב. כפי שהוא תמיד חיפש אחר מחשבות בשדה ההתבוננות בעולם, כך הוא גם רצה לראות את החיים מכוונים מנקודת-מבטה של החשיבה. זוהי הסיבה לכך שהוא לחם נגד אידיאלים לא-מוגדרים של מדינה וחברה וקבע את עצמו לנושא הדגל של הסדר הקיים במציאות. מי שחולם על אידיאל לא-מוגדר לעתיד, מאמין, לדעתו של הגל, שהתבונה הכללית חיכתה לו שיופיע. לאדם כזה יש במיוחד צורך להסביר שהתבונה כבר כלולה בכל דבר שהינו ממש. הוא כינה את פרופסור פרייס, שהיה עמיתו באוניברסיטת יינה ומאוחר יותר היה ליורשו בהיידלברג, 'המצביא העליון של השטחיות', כי הוא התכוון ליצור אידיאל כזה לעתיד 'מתוך הדייסה שבלבו'.

ההגנה המקיפה של הסדר הממשי הקיים הביאה להגל האשמות קשות גם מאלה שנטו באהדה למגמה הכללית של רעיונותיו. אחד מחסידיו של הגל, יוהאן אדוארד ארדמן, כותב בהתייחס לנקודה זו:

"העליונות הברורה שהפילוסופיה של הגל מקבלת באמצע העשור השני של המאה התשע-עשרה על-פני כל המערכות האחרות בנות-זמנה, מקורה בעובדה שהשקט הרגעי שהיא יצרה בהתעוררות המאבקים הפרועים בשדה הפוליטיקה, הזת ומדיניות הכנסייה, תואם כהלכה לפילוסופיה שכונתה – בגינוי יריביה ובשבחי ידידיה – 'הפילוסופיה של ההקמה-מחדש'."

שם זה מוצדק במידה גדולה הרבה יותר ממה שחשבו אלה שהמציאו אותו.

אין להתעלם מן העובדה שהגל יצר, באמצעות חוש המציאות שלו, השקפה שהינה קרובה ומועילה לחיים במידה רבה. שלינג התכוון לספק השקפת-חיים בספרו פילוסופיה של הקמה-מחדש, אך כמה זרות הן התפיסות של חשיבתו על האל ביחס לחיים הממשיים הנחווים! להשקפה מסוג זה יכול להיות ערך משלה, לכל היותר ברגעים חגיגיים של התבוננות מבודדת, כאשר האדם נסוג מהמולת חיי היומיום כדי להתמסר להלך-רוח של מדיטציה עמוקה; כאשר הוא עסוק, כביכול, לא בשירות העולם, אלא בשירות האל. ברם, הגל התכוון להעניק לאדם את התחושה החודרת-כל שהוא משרת את העיקרון האלוהי הכללי גם בפעילויותיו היומיומיות. עבורו, עיקרון זה מתפשט, כביכול, מטה עד לפרט האחרון של המציאות, בעוד שעם שלינג הוא נסוג אל התחומים הנעלים יותר של הוויית-הקיום. היות שהגל אהב את המציאות והחיים, הוא ניסה להבינם בצורתם ההגיונית ביותר. הוא רצה שהאדם יונחה על-ידי התבונה בכל צעד בחייו. בניתוח האחרון לא הייתה הערכה נמוכה של ערכו של האינדיבידואל. אפשר לראות זאת מאמירות כמו זו להלן.

"הדבר העשיר והקונקרטי ביותר הוא הסובייקטיבי ביותר, והיסוד שנסוג ביותר אל תוך מחשבה עמוקה הוא החזק והמקיף-כל ביותר. הפסגה הגבוהה והמחודדת ביותר היא האישיות הטהורה, שרק היא, באמצעות הנמקה לוגית מוחלטת שהיא הטבע, חובקת הכול בתוך עצמה ובאותו זמן, היות שהיא מתפתחת לשלב הגבוה ביותר של חירות ודורשת בכל תוקף פשטות, שהינה אי-האמצעיות והכלליות הראשונה."

אך, כדי להיות ל'אישיות טהורה', על האינדיבידואל למלא עצמו ביסוד השלם של תבונה ולהחזירו אל תוך עצמיותו, כי 'האישיות הטהורה', ללא ספק, היא הנקודה הגבוהה ביותר שהאדם יכול להגיע אליה בהתפתחותו, אך האדם אינו יכול לדרוש שלב זה כתשורה גרידא של הטבע. ברם, אם הוא רומם עצמו אל נקודה זו, הדברים הבאים של הגל נעשים אמיתיים:

"שהאדם יודע את האל מהווה ידיעה ציבורית במשמעותה של קהילה אידיאלית, כי האדם יודע את האל רק כל עוד האל יודע את עצמו בתוך האדם. ידיעה זו היא תודעה-עצמית של האל, אך גם ידיעה שיש לאל על האדם; ידיעה זו שיש לאל על האדם, היא הידיעה שיש לאדם על האל. רוח האדם, לדעת את האל, הינה רק הרוח של האל עצמו."

על-פי הגל, רק אדם שדבר זה מתגשם בו, ראוי לשם 'אישיות', כי עמו תבונה ואינדיבידואליות עולות בקנה אחד. הוא מכיר באל בפנימיותו, לו הוא מעניק בתודעתו את האיבר להתבונן בעצמו. כל המחשבות

היו נשארות תצורות מופשטות, לא-מודעות ואידיאליות, אלמלא קיבלו ממשות חיה באדם. בלי האדם, האל לא היה שם בשלמותו הנעלה ביותר. הוא היה המהות הבסיסית והלא-שלמה של העולם. הוא לא היה יודע את עצמו. הגל הציג אל זה לפני התממשותו בחיים. תוכן ההצגה הוא לוגיקה של הגל. זהו מבנה של מחשבות חסרות-חיים, קשיחות, אילמות. הגל עצמו מכנה אותו 'ממלכת צללים'. הוא אמור להראות, כביכול, אל במהותו הנצחית והפנימית ביותר, לפני בריאת הטבע והרוח הסופית. אך, היות שהתבוננות-עצמית שייכת בהכרח לטבע האל, תוכנה של לוגיקה הינו רק האל המת אשר דורש הוויית-קיום. במציאות, תחום זה של אמת טהורה מופשטת, אינו מתקיים בשום מקום. רק האינטלקט שלנו יכול להפרידו מן המציאות החיה. על-פי הגל, לא קיימת בשום מקום ישות ראשונה מושלמת, אלא קיימת אחת בתנועה מתמדת, בתהליך התהוות מתמשך. ישות נצחית זו היא "האמת הממשית לעד שבה התבונה הפעילה לעד חופשית לעצמה, ועבורה כורח, טבע והיסטוריה רק משמשים כצורות של התגלות וככלי-קיבול לתהילתה."

הגל רצה להראות כיצד עולם המחשבות, באדם, מבין את עצמו. הוא ביטא בצורה אחרת את תפיסתו של גיתא:

"כאשר הטבע הבריא של האדם פועל בכללותו; כאשר הוא חש את עצמו בעולם בכליות עצומה, יפה, ראויה ומוערכת; כאשר הרמוניה פנימית ממלאת אותו בהנאה טהורה וחופשית, אז, היקום, אם ביכולתו להיות מודע לעצמו, היה שמח מכך שהגיע ליעדו והיה מתפעל משיא התהוותו והווייתו שלו."

בתרגום לשפתו של הגל, משמעות הדבר היא שכאשר אדם חווה את ישותו שלו בחשיבתו, אז לפעולה זו אין רק חשיבות אישית אינדיבידואלית, אלא חשיבות אוניברסלית. טבע היקום מגיע לשיאו בידיעה-העצמית של האדם; הוא מגיע לשלמותו שבלעדיה הוא היה נשאר מקטע בלבד.

בתורת ההכרה של הגל, הדבר אינו מובן כתפיסת תוכן שבלי תהליך הכרתי, קיים היכן-שהוא מוכן בעולם; זו אינה פעילות אשר מפיקה עותקים של מאורעות ממשיים. מה שנברא בפעולת הכרה מחשבתית אינו קיים, על-פי הגל, בשום מקום אחר בעולם מלבד בפעולת ההכרה. כפי שהצמח מפיק פריחה בשלב מסוים של התפתחותו, כך היקום מפיק את תוכן הידיעה האנושית. כפי שהפריחה אינה שם לפני התפתחותה, כך התוכן המחשבתי של העולם אינו קיים לפני שהוא מופיע ברוח האנושית. תפיסת-עולם שבה דוגלים בדעה שבתהליך ההכרה מתהווים רק עותקים של תוכן שכבר קיים, עושה את האדם לצופה עצל בעולם, שהיה נמצא שם גם בלעדיו. ברם, הגל עושה את האדם לסוכן-שותף פעיל של תהליך העולם, שלא היה מגיע לשיאו בלעדיו.

גרילפרזר,<sup>92</sup> בדרכו, אפיין את דעתו של הגל ביחס לקשר בין החשיבה והעולם באמירה משמעותית: "יתכן שאתה מלמד אותנו בצורה נבואית את צורת החשיבה של האל. אך זו הצורה האנושית, ידידי, שהשתתת בבירור."

מה שיש כאן למשורר בעיני רוחו ביחס לחשיבה האנושית הוא פשוט החשיבה אשר מניחה מראש שתוכנה קיים מוכן בעולם והמשמעות היא לא לעשות דבר מלבד לספק עותק שלו. עבור הגל, אמירה זו אינה מהווה נזיפה כלשהי, כי חשיבה זו על אודות משהו אחר אינה, על-פי השקפתו, חשיבה נעלה, מושלמת ביותר. בחשיבה על דבר השייך לטבע, מחפשים אחר מושג אשר הולם לאובייקט החיצוני. אז מבינים, באמצעות המחשבה שנוצרה, את מהותו של האובייקט החיצוני. אז, ניצבים אל מול שני יסודות שונים, כלומר המחשבה והאובייקט. אך, אם מתכוונים לעלות אל נקודת-ההשקפה הנעלה ביותר, אז אין להסס לשאול את השאלה: מהי המחשבה עצמה? ברם, עבור הפתרון לבעיה זו אין בידינו דבר, למעט המחשבה בצורת ההכרה הנעלה ביותר, המחשבה מבינה את עצמה. השאלה של הלימות עם משהו בחוץ, לא עולה עוד. המחשבה עוסקת אך ורק בה עצמה. צורה זו של חשיבה, שאין לה תמיכה באיזשהו אובייקט חיצוני, מופיעה בפני גרילפרזר כהרסנית עבור אופן החשיבה אשר מספק מידע ביחס לרבגוניות הדברים הפרושים בזמן ובמרחב, ומשתייכים הן לעולם המציאות החושי והן לעולם הממשות הרוחי. אך, לא יותר מאשר הצייר הורס את הטבע בשחזרו את קוויו וצבעיו על קנבס, ההוגה הורס את האידיאות של הטבע בבטאו אותן בצורתן הטהורה מבחינה רוחית. מוזר שהאחד נוטה לראות בחשיבה יסוד היכול להיות עוין למציאות, כי היא מפשטת את ריבוי התכנים המוצגים לחושים. האם אין הצייר, בהציגו בצבעים, צלליות וקווים, מפשט את כל התכונות האחרות של האובייקט? הגל אפיין בצורה נאותה את כל ההתנגדויות מסוג זה עם חוש ההומור הנחמד שלו. אם המהות הראשונית שפעילותה ממלאת את העולם "מחליקה ומקרקע שעליה היא צועדת, נופלת אל תוך מים, היא נעשית דג, מהות אורגנית, ישות חיה. עתה, אם היא מחליקה ונופלת אל תוך היסוד של חשיבה טהורה – כי אפילו את החשיבה הטהורה הם לא יקבלו כיסוד ההולם שלהם – אז היא לפתע תהיה משהו רע וסופי; על כך אדם היה מתבייש לדבר והוא היה עושה זאת אלמלא היה הכרחי באופן רשמי ומשום שאין טעם להכחיש שישנו דבר כזה המכונה לוגיקה. המים הם יסוד קר ועלוב; יחד עם זאת, החיים מרגישים בהם נוח. האם החשיבה צריכה להיות יסוד גרוע יותר? האם המוחלט צריך לחוש כה לא-נוח ולהתנהג בהם בצורה כה גרועה?"

זה לגמרי במובנו של הגל אם אדם דוגל בכך שהישות הראשונה בראה את הרובד הנמוך ביותר וכן את הישות האנושית. בהגיעה לנקודה זו, היא נטשה והשאירה לאדם את המשימה לברוא, כתוספת לעולם החיצוני ולו עצמו, את המחשבות על אודות הדברים. כך, הישות המקורית, יחד עם הישות האנושית

<sup>92</sup> Franz Grillparzer, 1791-1872.

**כסוכן-שותף, בוראות את התוכן כולו של העולם.** האדם הוא בורא-עמית של העולם, לא רק צופה עצל או שקוע בהרהורים במה שיכול להיות להווייתו גם בלעדיו.

מה שהאדם מהווה ביחס להוויית-קיומו הפנימית ביותר, הוא מהווה לא באמצעות איזושהו דבר, מלבד הוא עצמו. זוהי הסיבה לכך שהגל מתייחס לחירות, לא כתשורה אלוהית המונחת בעריסתו של האדם ונישאת על ידו לעד, אלא כתוצאה שאליה הוא מתקדם בהדרגה במהלך התפתחותו. מחיים בעולם החיצוני, מהשלב שבו הוא שבע-רצון בהוויית-קיום חושית טהורה, הוא מתעלה להבנת טבעו הרוחי, עולמו הפנימי. בכך הוא נעשה בלתי-תלוי בעולם החיצוני; הוא הולך בדרכה של ישותו הפנימית. רוחו של עם כוללת באופן טבעי כורח וחשה תלויה לגמרי במה שהינו דעה ציבורית מוסרית ביחס למנהג ולמסורת, די בנפרד מהישות האנושית האינדיבידואלית. אך בהדרגה, האינדיבידואל מצליח להשתחרר מעולם המוסר שלו, בהכירו בכך שביכולתו לפתח הכרות וצווים מוסריים מתוך רוחו שלו. האדם מרומם את עצמו לעמדת-יתרון של הישות הנעלה ביותר אשר שולטת בתוכו והיא מקור המוסריות שלו. עבור הצו המוסרי שלו, הוא אינו מסתכל עוד בעולם החיצוני, אלא בתוך נפשו. הוא נעשה תלוי רק בעצמו.<sup>93</sup> אי-תלות זו, חירות זו, אינה מהווה דבר שהאדם מחזיק ברשותו מן ההתחלה, אלא **נרכש** במהלך האבולוציה ההיסטורית. **היסטוריית העולם היא התקדמות האנושות בתודעת החירות.**

היות שהגל מתייחס להתגלויות הנעלות ביותר של הרוח האנושית כתהליכים שבהם הישות הראשונית של העולם מוצאת את ההשלמה להתפתחותה, **להתהוותה**, כל התופעות האחרות מופיעות בפניו כשלבים המכינים של שיא עילאי זה; השלב האחרון מופיע כמטרה והתכלית שאליהן הכול נוטה. תפיסת תכליתיות ביקום שונה מזו שבה בריאת העולם ושלטון העולם נתפסים כמו עבודתו של טכנאי חכם או מרכיב מכונת, אשר סידר את כל הדברים על-פי תכליות מועילות. תורת תועלתיות מסוג זה נדחית בתוקף על-ידי גיתה. ב-20 בפברואר 1831 הוא אמר לאקרמן:<sup>94</sup>

"האדם נוטה לשאת את ההשקפות הרגילות שלו מהחיים גם אל תוך המדע ובהתבוננות בחלקים השונים של ישות אורגנית, לחקור את תכליתם ושימושם. זה עשוי להתמשך זמן מה והוא עשוי להתקדם במדע לעת עתה, אך הוא רק יסתבך בסתירות אם לא ירכוש התמצאות נעלה יותר. מורים תועלתיים כאלה יאמרו שלשור יש קרניים כדי להגן על עצמו, אך שואל אני מדוע לכבשה אין קרניים. גם כאשר יש להן קרניים, מדוע הן מסובבות סביב אוזניהן של הכבשים כך שאין בהן שום תועלת או שימוש. זהו דבר שונה לומר שהשור מגן על עצמו בעזרת קרניו, כי הן נמצאות שם. השאלה **מדוע**, אינה מדעית כלל. אנו מסתדרים טוב יותר עם השאלה **כיצד**, כי אם אני שואל 'הכיצד

<sup>93</sup> פסקה 552 באנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים של הגל.  
<sup>94</sup> השווה עם שיחות של גיתה עם אקרמן, חלק II.

יש לשור קרניים?"; אני מיד מובל להתבוננות במבנה שלו, והוא מראה לי באותו זמן מדוע לאריה אין ולא יכולות להיות לו קרניים."

אף-על-פי-כן, גיתה מזהה, במובן אחר, סידור תכליתי בכל הטבע אשר מגשים בסופו של דבר את מטרתו באדם וכל יצירותיו מסודרות, כביכול, עד כדי כך שלבסוף הוא יגיע ליעדו. במאמר שלו על וינקלמן, הוא כותב:

"כי במה מועילה כל ההוצאה והעבודה של שמשות, כוכבי-לכת וירחים, של כוכבי-שבת וגלקסיות, של כוכבי-שביט וערפיליות, ושל עולמות מושלמים שעדיין מתפתחים, אם לפחות אדם שמח ישמח בהוויית-קיומו?"

גיתה גם משוכנע שהטבע של תופעות העולם מובא אל האור כאמת באדם ודרכו.<sup>95</sup> להבין כיצד הכול בעולם מונח כך שלאדם יש משימה ראויה וביכולתו להגשימה, הוא היעד של תפיסת-עולם זו. מה שהגל מבטא בסוף ספרו הפילוסופיה של הטבע נשמע כמו הצדקה פילוסופית לדבריו של גיתה:

"ביסוד החיים, הטבע השלים את מסלולו והגיע לנחלתו בפנותו אל שלב גבוה יותר של הווייה. כך, הרוח עלתה מתוך הטבע. יעדו של הטבע הוא מותו שלו, לפרוץ מבעד למעטה של הוויית-קיום חושית ישירה, להיכחד כעוף-חול כדי לעלות מתוך מעטה חיצוני זה, לשוב לתחייה כרוח. כך, הטבע נעשה מנוכר לעצמו כדי שיוכל לזהות את הווייתו שלו, ובכך להתפייס עם עצמו... לכן, הרוח קיימת לפני הטבע כתכליתו האמיתית; הטבע נובע מהרוח."

תפיסת-עולם זו הצליחה למקם את האדם כה גבוה, היות שהיא ראתה מתגשם באדם מה שהינו בסיס העולם כולו, ככוח היסודי, הישות הראשונית. היא מכינה את התגשמותה דרך ההתקדמות ההדרגתית כולה של כל התופעות האחרות, מתגשמת רק באדם. גיתה והגל מסכימים באופן מלא על תפיסה זו. מה שגיתה גזר מן ההתבוננות החשיבתית שלו בטבע וברוח, מבטא הגל באמצעות **החשיבה הבהירה והטהורה שלו החושפת את חייה בתודעה-עצמית**. השיטה שבאמצעותה גיתה הסביר תהליכי טבע מסוימים דרך השלבים של צמיחתם והתפתחותם, מיושמת על-ידי הגל על הקוסמוס כולו. עבור הבנת אורגניזם הצומח, גיתה דרש: "התבונן כיצד הצמח **בצמיחתו** משתנה שלב אחר שלב, ובהיותו מובל בהדרגה, משתנה מפרחים לפירות."

הגל רוצה להבין את כל תופעות העולם בתהליך ההדרגתי של התפתחותם מהפעילות המשעממת הפשוטה ביותר של חומר לא-פעיל אל הגבהים של רוח בעלת מודעות-עצמית. ברוח זו הוא רואה את התגלות המהות הראשונית של העולם.

<sup>95</sup> השווה עם הנאמר בפרק 6.

## תפיסות-עולם ריאקציוניות

"הניצן נעלם עם התחלת הפריחה ואפשר לומר עליו שהוא מצוי בסתירה עם הפריחה. באותה דרך, הפרי מזהיר על הפריחה כהוויית-קיום שקרית ומחליף אותה כאמת שלה. צורות אלה אינן רק שונות זו מזו, אלא הן דוחקות זו את זו החוצה היות שהן מנוגדות. טבען הופך אותן בבת אחת לרגעים של הכוליות האורגנית שבה הן לא רק לא סותרות זו את זו, אלא שבה האחת נחוצה בדיוק כמו השנייה, ורק כורח שווה-ערך זה הוא אשר מרכיב את חיי הכוליות."

במילים אלה מבטא הגל את המאפיינים החשובים ביותר של אופן התפיסה שלו. הוא מאמין שהדברים של המציאות נושאים בתוכם את הסתירה שלהם והתמריץ לצמיחתם, לתהליך החי של התפתחותם, מתקבל מעצם העובדה שהם מנסים ללא הרף להתגבר על סתירה זו. הפריחה לא הייתה הופכת לפרי לעולם, אלמלא הייתה בה סתירה. לא הייתה לה שום סיבה לצאת אל מעבר להוויית-קיומה שאין עליה עוררין.

הכרה אינטלקטואלית בדיוק הפוכה יוצרת את נקודת-המוצא של **יוהאן פרדריך הרברט**.<sup>96</sup> הגל הוא הוגה שנון, אך באותו זמן הוא רוח בעלת צימאון עצום למציאות. הוא היה רוצה שיהיו לו רק דברים אשר ספגו לתוכם את התוכן העשיר והמלא של העולם. זוהי הסיבה לכך שמחשבותיו של הגל מוכרחות להיות בזרימה נצחית, במצב מתמיד של התהוות, בתנועה קדימה מלאה סתירות כמו המציאות עצמה. הרברט הוא הוגה מופשט לחלוטין. הוא אינו מנסה לחדור אל תוך הדברים, אלא בוחן אותם מהזווית שאליה הוא נסוג כהוגה מבודד. ההוגה הלוגי הטהור מופרע על-ידי סתירה. הוא דורש מושגים ברורים היכולים להתקיים זה לצד זה. מושג אחד מוכרח שלא להפריע למושג אחר. ההוגה רואה את עצמו במצב מוזר, כי הוא מתמודד עם מציאות מלאה סתירות, לא חשוב מה הוא נוטל על עצמו. המושגים שביכולתו לגזור ממציאות זו אינם משביעי-רצון עבורו. הם מעליבים את החוש הלוגי שלו. רגש זה של אי-שביעות-רצון נעשה לנקודת-המוצא. הרברט חש שאם המציאות הפרושה בפני חושיו ורוחו, מספקת לו מושגים סותרים, אז היא אינה יכולה להיות המציאות האמיתית שאליה חשיבתו שואפת. הוא גוזר את משימתו ממצב זה. המציאות הסותרת אינה מהות ממשית, אלא הופעה. בהשקפה זו, הוא הולך במידה מסוימת בדרכו של קאנט, אך בעוד קאנט מזהיר שהמהות האמיתית אינה ברת-השגה להכרה חשיבתית, הרי שהרברט מאמין שאדם חודר מהופעה להווייה על-ידי שינוי המושגים הסותרים של הופעה לכדי מושגים נטולי-סתירות. כפי שעשן מציין

<sup>96</sup> Johann Friedrich Herbart, 1841-1776.

אש, כך הופעה מצביעה על צורת הוויה כיסוד שלה. אם נפתח באמצעות חשיבתנו הלוגית, מתוך תמונת-עולם עם סתירות הנמסרת לנו על-ידי חושינו ורוחנו, תמונת-עולם נטולת-סתירות, אז נקבל מתוך תמונת-עולם נטולת-סתירות זו את אשר אנו מחפשים אחריו. תמונת-עולם זו, ללא ספק, אינה מופיעה בצורה זו שהינה נטולת-סתירות, אך היא ממוקמת מאחורי תמונת-העולם הגלויה כמציאות אמיתית. הרברט אינו מנסה להבין את המציאות הנתונה באופן בלתי-אמצעי, אלא יוצר מציאות נוספת שבאמצעותה אותה מציאות אמורה להיות מובנת. באופן זה, הוא מגיע למערכת של מחשבות מופשטות הנראית דווקא דלה בהשוואה למציאות העשירה והמלאה. המציאות האמיתית אינה יכולה להיות אחרת, כי האחדות צריכה לכלול בתוכה את הרבגוניות האינסופית של הדברים והמאורעות הממשיים. עליה להיות ריבוי של מהויות פשוטות, זהות לעד לעצמן, לא מסוגלות להשתנות ולהתפתח. רק מהות פשוטה שבאופן בלתי-משתנה שומרת על תכונותיה, הינה חופשית מסתירות. מהות בהתפתחות היא ברגע אחד משהו שונה ממה שהיא ברגע אחר, כלומר תכונותיה בזמנים שונים סותרות אלה את אלה. לכן, העולם האמיתי מהווה ריבוי של מהויות פשוטות, לא-משתנות לעד, ומה שאנו קולטים אינו מהויות פשוטות אלה, אלא היחסים ההדדיים ביניהן. ליחסים אלה אין שום קשר למהות הממשית. אם מהות פשוטה אחת יוצרת קשר עם אחרת, אזי שתי המהויות אינן משתנות כתוצאה מכך, אבל אני קולט את תוצאת הקשר ביניהן. המציאות שאנו קולטים ישירות היא סך כל הקשרים בין מהויות ממשיות. כאשר מהות אחת מנתקת את הקשר שלה עם מהות שנייה ומחליפה אותו בקשר עם מהות שלישית, קורה משהו בלי לגעת בהוויה של המהויות עצמן. את המאורע הזה אנו קולטים, כלומר המציאות בעלת-הסתירות הגלויה שלנו. מעניין לציין כיצד הרברט, על בסיסה של תפיסה זו, יוצר את מחשבותיו ביחס לחיי הנפש. הנפש, כמו כל המהויות הממשיות האחרות, היא פשוטה ובלתי-משתנה בתוכה. מהות זו עסוקה עתה בקשרים עם מהויות אחרות. הביטוי של קשרים אלה הוא חיים בתמונת-מחשבה. כל מה שקורה בתוכנו – דמיון, רגש, רצון – מהווה פעולה הדדית בין הנפש ויתר עולם המהויות הממשיות. כך, עבור הרברט, חיי הנפש נעשים להופעה של הקשרים שמהות-הנפש הפשוטה יוצרת עם העולם. להרברט יש רוח מתמטית ותפיסת-העולם שלו כולה נגזרת מיסודה מתפיסות מתמטיות. מספר אינו משתנה כאשר הוא נעשה לחוליה מקשרת בפעולה אריתמטית. שלוש נשאר שלוש, בין אם הוא מתווסף לארבע או מוחסר משבע. כפי שלמספרים יש את מקומם בפעולות מתמטיות, כך גם למהויות האינדיבידואליות בתוך הקשרים אשר מתפתחים ביניהן. זוהי הסיבה לכך שעבור הרברט, הפסיכולוגיה הופכת לפעולה אריתמטית. הוא מנסה להחיל את המתמטיקה על הפסיכולוגיה. כיצד מתאימות תמונות-המחשבה זו לזו, כיצד הן משפיעות אחת על השנייה, מהן התוצאות שהן מפיקות מקיומן ההדדי, הם דברים אשר מחושבים על-ידי הרברט. ה'אגו' אינו המהות הרוחית שאנו אוהזים בה בתודעה-העצמית שלנו, אלא תוצאה של שיתוף-הפעולה של כל תמונות-המחשבה ובכך גם לא יותר מאשר סיכום, ביטוי אחרון של קשרים. על המהות הפשוטה, שהינה בסיס חיי הנפש שלנו, איננו יודעים דבר אך הקשר המתמשך שלה

למהויות אחרות, גלוי בפנינו. במשחק זה של קשרים, מהות אחת מסובכת. מצב זה מבוטא על-ידי העובדה שכל הקשרים האלה נוטים לכיוון מרכז, ונטייה זו באה לידי ביטוי במחשבה על האגו.

הרברט הוא – במובן שונה מזה של גיתה, שילר, שלינג, פיכטה והגל – נציג התפתחותן של תפיסות-העולם המודרניות. אותם הוגים מנסים ייצוג של נפש בעלת תודעה-עצמית בתמונת-עולם היכולה לכלול נפש זו בעלת תודעה-עצמית, כיסוד. בעשותם זאת, הם נעשים לדוברים של האימפולס הרוחי בעידן שלהם. הרברט מתמודד עם אימפולס זה והוא מוכרח לקבל את התחושה שאימפולס זה קיים שם. הוא מנסה להבינו, אך בצורה של חשיבה שהוא מעלה על דעתו כנכונה, הוא אינו מוצא אפשרות לחדור אל תוך חיי המהות בעלת תודעה-עצמית של הנפש. הוא נשאר מחוצה לה. אפשר לראות בתפיסת-העולם של הרברט באלו קשיים נתקלת חשיבת האדם בנסותה להבין למה היא נעשתה ביסודו של דבר במהלך אבולוציית המין האנושי. בהשוואה להגל, הרברט מופיע כהוגה השואף לשווא אחר מטרה שהגל למעשה מאמין שהגיע אליה. התצורות המחשבתיות של הרברט הן ניסיון לתאר כצופה חיצוני למה הגל מתכוון להציג באמצעות ההשתתפות הפנימית של החשיבה. הוגים כמו הרברט חשובים גם עבור אפיון הצורה המודרנית של תפיסות-עולם. הם מציינים את המטרה שיש להשיג על-ידי עצם הצגת האמצעים הבלתי-מספיקים שלהם להשגת מטרה זו. המטרה הרוחית של העידן ממריצה את מאבקו של הרברט; האנרגיה האינטלקטואלית שלו אינה מתאימה להבין ולהביע מאבק זה במידה מספקת. מהלך האבולוציה הפילוסופית מראה שמלבד ההוגים הנעים על פסגת אימפולסי התקופה, תמיד ישנם גם הוגים פעילים היוצרים תפיסות-עולם דרך כישלונם להבין את האימפולסים האלה. תפיסות-עולם מסוג זה אפשר בהחלט לכנות **ריאקציוניות**.

הרברט חוזר להשקפה של לייבניץ. מהות הנפש הפשוטה שלו אינה משתנה; היא לא צומחת ולא מתנוונת. היא התקיימה כאשר חיים גלויים אלה הכלולים בתוך האגו של האדם החלו, והיא תיסוג שוב מקשרים אלה כאשר חיים אלה לא יימשכו עוד באופן עצמאי. הרברט מגיע אל תפיסת-האגל שלו באמצעות תמונת-העולם שלו אשר כוללת מהויות פשוטות רבות היוצרות את המאורעות דרך קשריהן. בתוך תהליכים אלה, אנו מבחינים בסדר המכוון לתכליות. אך, הקשרים היו יכולים להיות רק מקריים וכאוטיים אם המהויות, שעל-פי טבען לא היה להן דבר במשותף, היו נעזבות לגמרי לעצמן. לכן, העובדה שהן מסודרות מבחינה תיאולוגית, מצביעה על שליט חכם בעולם אשר מכוון את קשריהן. "איש אינו מסוגל לתת הגדרה קרובה של האלוהות", אומר הרברט. הוא מגנה את "היומרות של התורות המדברות על האגל כאובייקט שיש להבין בקווי-מתאר חדים שבאמצעותם היינו מתעלים אל ידיעה שנתוניה פשוט משוללים מאתנו."

הפעולות והיצירות האמנותיות של האדם הן לגמרי חסרות יסוד בתמונת-עולם זו. אין כל אפשרות להתאימן אל תוך מערכת זו. כי איזו משמעות יכולה להיות לקשר בין מהויות פשוטות שהינן לגמרי אדישות לכל התהליכים, לפעולותיו של אדם? כך, הרברט נאלץ לחפש אחר כלים עצמאיים הן עבור אתיקה והן עבור אסתטיקה. הוא מאמין שהוא מוצא אותן ברגש האנושי. כאשר האדם קולט דברים או מאורעות, הוא

יכול לחבר אליהם רגש של הנאה או אי-שביעות-רצון. אנו מרוצים כאשר אנו רואים את רצונו של אדם הולך בכיוון אשר עולה בקנה אחד עם הכרותיו. כאשר אנו עושים את ההבחנה המנוגדת, רגש של אי-שביעות-רצון משתלט עלינו. בשל רגש זה, אנו מכנים 'טובה' את ההסכמה בין ההכרה והרצון; את אי-ההסכמה, אנו מכנים 'ראוי לגינוי מבחינה מוסרית'. רגש מסוג זה יכול להיות משויך רק לקשר בין יסודות מוסריים. הרצון לכשעצמו הינו אדיש מבחינה מוסרית, כמו ההכרה. רק כאשר השניים **נפגשים**, עולה הנאה או אי-שביעות-רצון אתית. הרברט מכנה קשר בין יסודות מוסריים **אידיאה מעשית**. הוא מונה חמש אידיאות מעשיות-אתיות כאלה: האידיאה של **חירות מוסרית**, המורכבת מהסכמה בין רצון והכרה מוסרית; האידיאה של **שלמות**, שבסיסה בעובדה שהחזק מהנה ולא החלש; האידיאה של **צדק**, הנובעת מאי-שביעות-רצון עם אנטגוניזם; האידיאה של **טוב-לב**, המבטאת את ההנאה שאדם חש בעודו מפתח את הרצון של אדם אחר; האידיאה של **גמול**, הדורשת שכל הטוב והרע שמקורו באדם אחד, עליהם להיות מפוצים באותו אדם.

הרברט מבסס את האתיקה שלו על רגש אנושי, רגש מוסרי. הוא מפריד אותה מתפיסת-העולם העוסקת ב-**מה הווה ומשנה אותו** למספר עקרונות-יסוד של מה **צריך להיות**. הוא משלב אותה עם אסתטיקה ואכן עושה אותה חלק ממנה. כי, מדע האסתטיקה כולל גם עקרונות-יסוד ביחס למה שצריך להיות. גם הוא עוסק בקשרים הקשורים לרגשות. הצבע האינדיבידואלי משאיר אותנו אדישים מבחינה אסתטית. כאשר צבע אחד מצורף לצבע אחר, שילוב זה יכול להיות עבורנו או משביע-רצון או גורם לאי-שביעות-רצון. מה שמהנה בשילוב – יפה; מה שגורם לאי-שביעות-רצון – מכוער. על עקרונות אלה, **רוברט צימרמן**<sup>97</sup> ייסד בשנינות מדע של אמנות. רק חלק ממנו, החלק המתייחס לאותם קשרים של יופי העוסקים בתחום העשייה, צריך להיות אתיקה או מדע הטוב. הכתבים החשובים של צימרמן בשדה האסתטיקה (מדע האמנות) מראים שאפילו ניסיונות לניסוחים פילוסופיים שאינם מגיעים לפסגת האימפולסים התרבותיים של עידן, יכולים להפיק גירויים חשובים עבור התפתחות הרוח.

בשל רוחו הנוטה למתמטיקה, הרברט חקר בהצלחה את אותם תהליכים של חיי הנפש האנושיים שבאמת ממשיכים בסדירות מסוימת באותה דרך עם כלל הישויות האנושיות. כמובן, תהליכים אלה לא ייצאו כתהליכים האינטימיים והאופייניים יותר. מה שהינו מקורי ואופייני בכל אישיות לא יילקח בחשבון על-ידי אינטלקט מתמטי כזה, אך אדם בעל מנטליות כזו יקבל תובנה מסוימת בתהליך הממוצע של הרוח ובאותו זמן, באמצעות הכושר הוודאי בפתרון חישובים אריתמטיים, יפקח על מדידת ההתפתחות המנטלית. כפי שחוקי המכניקה מאפשרים לנו לפתח מיומנויות טכניות, כך חוקי התהליכים הפסיכולוגיים מאפשרים לנו להמציא טכניקה בחינוך לשם פיתוח יכולות מנטליות. זוהי הסיבה לכך שעבודתו של הרברט נעשתה

<sup>97</sup> Robert Zimmermann, 1898-1824.

מועילה בשדה הפדגוגיה. הוא מצא חסידים רבים בקרב פדגוגים, אך לא רק בקרבם. במבט ראשון, זה נראה קשה להבנה ביחס לתפיסת-עולם המציעה תמונה של הכללות דלות וחיוורות, אך אפשר להסביר זאת באמצעות העובדה שאלה רק בני-האדם החשים צורך מסוים בתפיסת-עולם, אשר נמשכים בקלות אל מושגים כלליים כאלה המחברים יחד באופן קשיח כמו ביטויים בפעולה אריתמטית. זה משהו מרתק לחוות כיצד מחשבה אחת מחוברת למחשבה הבאה, כביכול באמצעות תהליך מכני הפועל באופן עצמאי, כי תהליך זה מעורר במתבונן תחושת ביטחון. כתוצאה מביטחון זה, קיימת הערכה גבוהה כל-כך למדעים המתמטיים. הם חושפים את המבנה שלהם, כביכול, באמצעות כוחם. הם רק צריכים להיות מועברים עם חומר המחשבה ואת כל השאר אפשר להשאיר לכורח הלוגי שלהם, אשר פועל באופן אוטומטי. בהתקדמות חשיבתו של הגל, הספוגה במציאות, ההוגה צריך ליזום ללא הרף. יש יותר חוס, יותר חיים ישירים, באופן זה של חשיבה, אך הוא גם דורש את התמיכה הקבועה של כוחות הנפש. משום שזוהי המציאות במקרה זה, ההוגה תופס במחשבותיו מציאות זורמת-לעד שבכל נקודה ונקודה מציגה את האופי האינדיבידואלי ולוחמת נגד כל נוקשות לוגית. גם להגל היו תלמידים וחסידים רבים, אך הם היו פחות נאמנים מאשר אלה של הרברט. כל עוד אישיותו רבת-העוצמה עוררה את מחשבותיו, הן הפעילו את קסמן, וכל עוד דבריו נשמעו אחוזים בחבלי קסם, הם היו משכנעים מאוד. לאחר מותו של הגל, רבים מתלמידיו הלכו בדרכם הם. דבר זה הוא טבעי, כי מי שהינו עצמאי, יעצב גם את גישתו שלו כלפי המציאות בדרכו שלו. אנו מבחינים בתהליך שונה עם תלמידיו של הרברט. הם משכללים את תורתו של המאסטר, אך הם ממשיכים את המלאי היסודי של מחשבותיו בלי שינוי. הוגה אשר מפלס את דרכו אל תוך אופן החשיבה של הגל, חודר אל תוך מהלך התפתחות העולם אשר מתגלה בשלבים אבולוציוניים רבים מאוד. ההוגה היחיד, כמובן, יכול להיות מונע לעקוב אחר מהלך זה של אבולוציה, אך הוא חופשי לעצב את השלבים השונים על-פי אופן התפיסה האינדיבידואלי שלו. ברם, במקרהו של הרברט, אנו עוסקים במארג מחשבות בנוי היטב אשר מקרין ביטחון דרך איתנות המבנה שלו. אדם עשוי לדחותו, אך אם יקבלו, יהיה עליו לקבלו בצורתו המקורית. כי היסוד האינדיבידואלי האישי, אשר כופה עלינו להתייבב עם העצמיות שלנו אל מול העצמיות של הוגה אחר, חסר כאן.

\*

"החיים הם עסק ביש; החלטתי להקדיש את שלי בלחשוב אודותם." **ארתור שופנהאואר**<sup>98</sup> אמר את הדברים האלה בשיחה שקיים עם ווילנד בשנותיו הראשונות באוניברסיטה, ותפיסת-העולם שלו נבעה מהלך-רוח זה. שופנהאואר חווה מצוקה אישית והיה עד לחייהם העגומים של אחרים כאשר החליט להתרכז בהגות פילוסופית כמטרה חדשה בחיים. מותו הפתאומי של אביו אשר נגרם כתוצאה מנפילה ממחסן,

<sup>98</sup> Arthur Schopenhauer, 1861-1788.

התנסויותיו הרעות בקריירה שלו כסוחר, ראיית מראות של מצוקות אנושיות להן היה עד כבחור צעיר בעודו נוסע ודברים רבים אחרים דומים, יצרו בו את הרצון, לא כל-כך לדעת את העולם, אלא דווקא לרכוש לעצמו אמצעי לסבול אותו דרך התבוננות. הוא היה זקוק לתפיסת-עולם כדי להשקיט את אופיו העצוב. כאשר החל ללמוד באוניברסיטה, המחשבות שקאנט, פיכטה ושלינג הציגו בפני החיים הפילוסופיים הגרמניים, התפשטו כאש בשדה קוצים. כוכבו של הגל רק החל לעלות. בשנת 1806, הוא הוציא לאור את יצירתו הגדולה הראשונה: *הפנומנולוגיה של הרוח*. בגוטינגן, שופנהאואר שמע את תורתו של **גוטליב ארנסט שולץ**,<sup>99</sup> מחבר הספר *Aenesidemus*, שללא ספק במובן מסוים התנגד לקאנט, אך אף-על-פי-כן הסב את תשומת-לבו של הסטודנט אל קאנט ואפלטון כשתי הרוחות הגדולות שבהם יהיה עליו להתבונן. בהתלהבות לזהות צלל שופנהאואר אל תוך אופן התפיסה של קאנט. הוא כינה את המהפכה שלימוד זה גרם בראשו, **לידה-מחדש רוחית**. הוא מצא אותה משביעת-רצון, כי הוא התייחס אליה כעולה בקנה אחד עם ההשקפות של אפלטון, הפילוסוף השני ששולץ הצביע עליו.

אפלטון אמר:

"כל עוד אנו ניגשים לדברים ולמאורעות רק דרך התרשמויות חושיות, אנו כמו בני-אדם אשר כבולים במערה חשוכה בצורה כזאת שאין ביכולתם לסובב את ראשם; לכן, הם יכולים לראות רק באמצעות האור שמדורה הבוערת מאחוריהם מפיצה, הצלליות שעל הקיר ממול, הצלליות של דברים ממשיים אשר מוטלות בין האש וגבם, הצלליות שביניהם ושל עצמם. צלליות אלה מתייחסות לדברים הממשיים כפי שדברים של התרשמות חושית מתייחסים ל**אידיאות**, שהן הממשות האמיתית. הדברים של העולם הנתון לתפיסה חושית מתהווים וחולפים, האידיאות נצחיות."

האם קאנט לא לימד זאת? האם אין העולם הנתון לתפיסה חושית רק עולם של הופעות גם עבורו? ללא ספק, החכם מקוניגסברג לא ייחס ממשות נצחית זו לאידיאות, אך ביחס לתפיסת המציאות הפרושה במרחב ובזמן, שופנהאואר חשב שאפלטון וקאנט נמצאים בהסכמה מלאה. במהרה הוא גם קיבל את ההשקפה הזאת כאמת סופית. הוא טען:

"יש לי ידיעה על הדברים כל עוד אני רואה, שומע, ממשש אותם וכן הלאה, כלומר כל עוד יש לי אותם כתמונת-מחשבה בעיני רוחי. אובייקט יכול להיות שם עבורי רק **בהיותו מיוצג בפני רוחי כתמונת-מחשבה**. שמים, אדמה וכן הלאה, הם לכן **דמיונות של רוחי**, כי הדבר-לכשעצמו התואם להם, הפך לאובייקט של רוחי רק בקבלו את המאפיין של דימוי מחשבתי."

<sup>99</sup> .1833-1761, Gottlieb Ernst Schulze

גם אם שופנהאואר מצא כל מה שקאנט טען ביחס לאופי הסובייקטיבי של עולם התפיסה נכון באופן מוחלט, הוא כלל לא היה שבע-רצון מהערותיו של קאנט ביחס לדבר-לכשעצמו. גם שולץ התנגד להשקפתו של קאנט בהיבט זה. כיצד יכולים אנו בכלל לדעת משהו על 'הדבר-לכשעצמו'? כיצד יכולים אנו אפילו לבטא מילה על אודותיו אם הידיעה שלנו מוגבלת לגמרי לתמונות-מחשבה של רוחנו, אם 'הדבר-לכשעצמו' נמצא לגמרי מחוץ לתחומן? שופנהאואר היה צריך לחפש אחר נתיב אחר כדי להגיע ל'דבר-לכשעצמו'. בחיפוש, הוא הושפע מתפיסות-העולם המודרניות יותר מאשר היה יכול להודות. היסוד ששופנהאואר הוסיף להכרה שהייתה לו מקאנט ואפלטון כ'דבר-לכשעצמו', אותו אנו מוצאים גם בפיקטה, שאת הרצאותיו הוא שמע בשנת 1811 בברלין. את היסוד הזה אנו מוצאים גם אצל שלינג. שופנהאואר היה יכול לשמוע את הצורה הבשלה ביותר של השקפותיו של פיקטה בברלין. צורה אחרונה זו שמורה ביצירותיו של פיקטה אשר יצאו לאור לאחר מותו. פיקטה טען בהדגשה רבה, בעוד ששופנהאואר, על-פי הודאתו שלו, 'הקשיב בתשומת-לב', ששורשיה של כל ישות נמצאים ברצון אוניברסלי. ברגע בו אדם מגלה רצון בתוכו, הוא רוכש את ההכרה שישנו עולם בלתי-תלוי בו כאינדיבידואל. הרצון אינו ידיעת האינדיבידואל, אלא צורה של הווייה ממשית. פיקטה היה יכול לכנות תפיסת-עולם זו: העולם כידיעה ורצון. בספרו של שלינג, ביחס לטבע החירות האנושית והנושאים הקשורים לסוגיה זו, אנו מוצאים את המשפטים הבאים:

"בניתוח האחרון והעמוק ביותר, אין הווייה אחרת מלבד רצון. הרצון הוא הווייה יסודית ורק הוא יכול לדרוש את כל תאריו: להיות בלי סיבה, נצחי, בלתי-תלוי בזמן, עצמאי. כל פילוסופיה שואפת אך ורק למטרה זו, למצוא את הביטוי הנעלה ביותר הזה."

אותו רצון שהוא הווייה יסודית, הופך להשקפתו של שופנהאואר. כאשר הידיעה מסולקת, נשאר הרצון, כי הרצון בא לפני הידיעה. "שורשיה של הידיעה נמצאים במוחי", אומר שופנהאואר, "אך מוחי היה מוכרח להיברא על-ידי כוח יוצר פעיל. האדם מודע לאנרגיה יוצרת כזו ברצון שלו." עתה, שופנהאואר מנסה להוכיח שמה שהינו פעיל בכל הדברים האחרים הוא גם רצון. לכן, הרצון נמצא, כמו 'הדבר-לכשעצמו', בבסיס כל המציאות שרק מוצגת בתמונות-המחשבה של חיינו המנטליים, ויכולה להיות לנו ידיעה על 'הדבר-לכשעצמו' הזה. הוא לא נמצא, כמו 'הדבר-לכשעצמו' של קאנט, מעבר לדמיון התפיסתי, אלא אנו חווים את ממשותו בתוך האורגניזם שלנו.

הפיתוח של תפיסת-עולם מודרנית מתקדם בשופנהאואר כל עוד הוא ההוגה הראשון אשר מנסה לרומם את אחד הכוחות היסודיים של התודעה-העצמית אל העיקרון הכללי של העולם. התודעה-העצמית הפעילה כוללת את חידת העידן. שופנהאואר אינו מסוגל למצוא תמונת-עולם אשר תכלול את שורשיה של התודעה-העצמית. פיקטה, שלינג והגל ניסו לעשות זאת. שופנהאואר לוקח כוח אחד של התודעה-העצמית, הרצון, וטוען שיסוד זה לא נמצא רק בנפש האנושית, אלא גם בעולם כולו. כך, עבורו, האדם אינו מושרש

עם תודעתו-העצמית המלאה ביסוד העולם, אלא לפחות עם חלק ממנה, ברצון שלו. כך, שופנהאואר מתגלה כאחד מאותם נציגים של אבולוציית תפיסות-העולם המודרניות, היכולים רק באופן חלקי להקיף בתודעתם את החידה היסודית של העידן.

גם לגיתה הייתה השפעה עמוקה על שופנהאואר. מסתיו 1813 עד לאביב הבא, שופנהאואר הצעיר נהנה מחברת המשורר. גיתה הציג בפניו באופן אישי את תורת הצבעים שלו. אופן התפיסה של גיתה עלה בקנה אחד עם ההשקפה ששופנהאואר פיתח ביחס להתנהגות איברי החושים והתודעה שלנו בתהליך התפיסה של דברים ומאורעות. גיתה לקח על עצמו מחקרים קפדניים ומרוכזים על תפיסות העין ותופעות של אור וצבעים, ופירט את תוצאותיהם ביצירתו על *תורת הצבעים*. הוא הגיע לתוצאות שהיו שונות מאלה של ניוטון, מייסד תורת הצבעים המודרנית. הניגוד הקיים בתחום זה בין ניוטון וגיתה אינו יכול להישפט כהלכה אם לא מתחילים בציון ההבדל בין תפיסות-העולם של שתי אישיות אלה. גיתה התייחס לאיברי החושים של האדם כמערכות הפיסיות הנעלות ביותר. לכן, עבור עולם הצבעים היה עליו להעריך את העין כשופט העילאי ביותר שלו להתבוננות בקשרים בעלי-חוקיות. ניוטון והפיסיקאים חקרו את התופעות התואמות לשאלה זו באופן שגיתה כינה 'האסון הגדול ביותר של הפיסיקה המודרנית', וזה היה כרוך בעובדה שהניסויים הופרדו, כביכול, מן האדם.

"אדם רוצה לדעת את הטבע רק על-פי הציונים של כלים מלאכותיים ובכך אפילו מתכוון להגביל ולהוכיח את מה שהטבע יכול לו."

העין קולטת אור וחשיכה, ובתוך שדה ההתבוננות של בהיר-כהה, צבעים. גיתה נוקט עמדה בשדה זה ומנסה להוכיח כיצד אור, חשיכה וצבעים קשורים יחדיו. ניוטון וחסידי התכוננו להתבונן בתהליך האור והצבעים כפי שהיו מתקיימים בלי העין האנושית. אך, קביעת תנאים של ספירה חיצונית כזו היא, על-פי תפיסת-העולם של גיתה, לא מוצדקת. איננו מקבלים תובנה על טבעו של דבר על-ידי התעלמות מהתוצאות שאנו רואים, אלא טבע זה ניתן לנו דרך ההתבוננות המדויקת של התודעה בסדירות של תוצאות אלה. הרשמים שהעין קולטת, בהילקחם ככוליותם ומיוצגים על-פי חוקיות הקשר שלהם, הם המהות של תופעות האור והצבע, לא עולם נבדל של תהליכים חיצוניים אשר צריכים להיות מוגדרים באמצעות כלים מלאכותיים.

"זה באמת חסר-תועלת לבטא באופן ישיר את טבעו של דבר. מה שאנו מודעים לו, הוא תוצאות, ותיאור מלא של תוצאות אלה עשוי להקיף את מהות הדבר עצמו. לשווא אנו משתדלים לתאר את אופיו של אדם; ברם, אנו מרכזים את מעשיו ופעולותיו, ואז עולה בפני עינינו תמונת אופיו. צבעים הם פעולות של אור; הם מה שהאור עושה וסובל. במובן זה, אנו יכולים לצפות למידע מהם ביחס לטבעו של האור. צבעים ואור אכן קרובים זה לזה, אך עלינו לחשוב עליהם כמשתייכים לטבע ככוליות; כי זהו הטבע ככוליות אשר מוכן להתגלות בפני חוש העין בדרכים מיוחדות."

כאן אנו מוצאים את השקפת-העולם של גיתה מיושמת על מקרה מיוחד. באורגניזם האנושי, דרך החושים שלו, דרך נפש האדם, מתגלה מה שנסתר בשאר הטבע. באדם, הטבע מגיע לשיאו. לכן, מי שמחפש, כמו ניוטון, אחר האמת של הטבע מחוץ לאדם, לא ימצאנה, על-פי ההכרה היסודית של גיתה.

שופנהאואר רואה בעולם שהתודעה קולטת במרחב ובזמן רק רעיון של תודעה זו. המהות של עולם זה של תמונות-מחשבה מתגלה בפנינו ברצון שלנו, שבו אנו רואים את האורגניזם שלנו חדור. לכן, שופנהאואר אינו יכול להסכים עם תורה פיסית אשר רואה את טבע האור, לא בתוכן המנטלי של העין, אלא בעולם האמור להתקיים בנפרד מהעין. זוהי הסיבה לכך שאופן התפיסה של גיתה נראה יותר לשופנהאואר, כי גיתה לא יצא אל מעבר לעולם של התוכן התפיסתי של העין. הוא התייחס להשקפתו של גיתה כאימות דעתו שלו ביחס לעולם. הניגוד בין גיתה וניוטון אינו רק שאלה של פיסיקה, אלא הוא נוגע בתפיסת-העולם כמכלול. מי שדוגל בדעה שאפשר להגיע לטענה תקפה על הטבע באמצעות ניסויים היכולים להיות מנותקים מהישות האנושית, מוכרח לנקוט עמדה עם תורת הצבע של ניוטון ולהישאר באותו מישור. הפיסיקה המודרנית בעלת דעה זו. היא יכולה לעלות בקנה אחד רק עם השיפוט ביחס לתורת הצבעים של גיתה שהלמהולץ הביע במאמרו הציפיות של גיתה לאידיאות עתידיות במדעי הטבע:

"בכל מקום בו מדובר בשאלה של שאלות היכולות להיפתר באמצעות הגדת עתידות פיוטית המפיקה תמונות דמיוניות, הרי שהמשורר הראה שהוא מסוגל להפיק יצירה מצוינת ביותר; בכל מקום בו שיטה אינדוקטיבית המיושמת באופן מודע הייתה יכולה לעזור, גיתה כשל."

אם אדם רואה בתמונות של דמיון אנושי רק תוצרים המתווספים לטבע שהינו כבר שלם, אז הכרחי כמובן להגדיר מה מתרחש בטבע מלבד תמונות אלה. אך, אם אדם רואה בהן התגלויות של המהות הכלולה בטבע כפי שעשה גיתה, אז הוא ייעזר בהן כדי לחקור את האמת. אין ספק ששופנהאואר אינו שותף לא לעמדה הראשונה ולא לעמדה השנייה. הוא אינו מוכן כלל להכיר בכך שרשמים חושיים כוללים את מהות הדברים. הוא דוחה את שיטת הפיסיקה המודרנית, כי הפיסיקה אינה מגבילה את עצמה ליסוד שלבדו נתון באופן בלתי-אמצעי, כלומר של רשמים כתמונות מנטליות. אך, שופנהאואר הפך שאלה זו מבעיה בפיסיקה לבעיה של תפיסת-עולם. היות שהוא גם מתחיל את תפיסת-העולם שלו באדם ולא בעולם חיצוני בנפרד מהאדם, היה עליו להתייבב לצד גיתה, אשר הסיק באופן עקבי את המסקנה של תורת הצבעים אשר מתקבלת בהכרח אם רואים באדם עם איברי החושים הבריאים שלו את "המערכות הנפלאות והמדויקות ביותר". זוהי הסיבה לכך שהגל, כפילוסוף, העומד לגמרי על יסוד זה, הגן במרץ על תורת הצבעים של גיתה. הוא אומר בפילוסופיה של טבע שלו:

"עבור התיאור של תופעת הצבע התואם לקונספט שלה, אנו חבים לגיתה, אשר נמשך מוקדם לתופעות הצבע והאור ולהתבוננות בהן, במיוחד בציור; החוש הטהור והפשט שלו לטבע היה צריך להתקומם נגד ברבריות כזה של מחשבה משתקפת כפי שמוצאים אצל ניוטון. גיתה אסף כל דבר אשר

נטען על אודות אור וצבע והוצג באופן ניסויי מאז אפלטון. הוא תפס את התופעה כפשוטה, והחוש הטבעי האמיתי ביותר של תבונה כרוך ביכולת לגשת אל תופעה מאותו כיוון אשר מאפשר את ייצוגה הפשוט ביותר."

עבור שופנהאואר, הבסיס היסודי לכל תהליכי העולם הוא הרצון. זהו דחף חשוך ונצחי לקיום. אין בו שום תבונה, כי התבונה מתהווה רק במוח האנושי, שלחילופין נברא על-ידי הרצון. הגל רואה את הרוח כשורש העולם בתבונה מודעת לעצמה, ובתבונה האנושית רק כהבנה אינדיבידואלית של תבונת עולם כללית. שופנהאואר, לעומת זאת, רואה את התבונה רק כתוצר של המוח, כבועה גרידא, אשר מתהווה בסוף התהליך שבו הרצון, הדחף העיוור שאינו פועל בהיגיון, ברא תחילה כל דבר אחר. בהגל, כל הדברים והתהליכים חזורים בתבונה; אצל שופנהאואר, הכול חסר תבונה, כי הכול מהווה תוצר של הרצון בלי כל תבונה. אישיותו של שופנהאואר מדגימה בצורה חד-משמעית טענה של פייכטה: "סוג תפיסת-העולם שאדם בוחר בה, תלוי בסוג האדם שהוא."

לשופנהאואר היו התנסויות רעות והוא התוודע לפן הגרוע יותר של העולם לפני שהחליט להקדיש את חייו להתבוננות בהם. זוהי הסיבה לכך שהוא מרצה מזה שהוא מתאר את העולם כמשולל תבונה מיסודו, כתוצאה מרצון עיוור. לתבונה, על-פי אופן החשיבה שלו, אין שום סמכות על חוסר-התבונה, כי היא עצמה מהווה תוצאה של חוסר-תבונה; היא אשליה וחלום, מופקת מן הרצון. תפיסת-העולם של שופנהאואר היא הלך-הנפש החשוך והעגום של נפשו המתורגם למחשבה. עינו לא הוכנה לעקוב בהנאה אחר התגלויות התבונה בעולם. עין זו ראתה רק חוסר-תבונה אשר התגלה בצער וכאב. כך, תורת האתיקה שלו הייתה יכולה רק להתבסס על ההתבוננות בסבל. פעולה הינה מוסרית רק אם יסודה קיים בהתבוננות כזו. **סימפתייה, חמלה**, מוכרחות להיות המקור לפעולות אנושיות. איזה נתיב טוב יותר יכול להילקח על-ידי אדם אשר רכש את התבונה שכל הישיות סובלות מאשר לתת לפעולותיו להיות מונחות על-ידי חמלה. היות שהכול חסר-תבונה ושורשיו של הרוע ברצון, האדם יעמוד מבחינה מוסרית גבוה יותר ככל שידכא את הרצון בתוכו שלא ניתן לשלוט בו. ההתגלות של רצון זה באדם האינדיבידואלי היא אנוכיות, אגוטיזם. מי שנכנע לחמלה ובכך רוצה לא למען עצמו אלא למען אחרים, הופך לשליט של הרצון.

שיטה אחת להשתחררות מהרצון כרוכה בהתמסרות ליצירות אמנותיות ולהתרשמויות הנגזרות מיצירות אמנות. האמן אינו יוצר כדי לספק תשוקה למשהו; הוא אינו יוצר את יצירותיו בשל רצון המכוון באופן אנוכי אל דברים ומאורעות. יצירתו נובעת משמחה חסרת-אנוכיות. הוא צולל אל תוך מהות הדברים בהשתקעות טהורה. זה נכון גם ביחס להנאה מאמנות. כל עוד אנו ניגשים ליצירת אמנות עם התשוקה הבוחשת בנו להיות בעליה, אנו עדיין סבוכים בתשוקות הנמוכות של הרצון. רק כאשר אנו מתפעלים מיופי בלי לחפוץ בו, אנו מתעלים אל השלב הנשגב שבו איננו תלויים עוד בכוח העיוור של הרצון. אז, האמנות נעשית עבורנו לאמצעי להשתחררות רגעית מן הכוח חסר-התבונה של הרצון העיוור. השחרור מתקיים

בצורתו הטהורה ביותר בהנאה **מיצירת אמנות מוסיקלית**, כי המוסיקה אינה דוברת אלינו דרך התווך של דמיון ודימויים כפי שקורה עם אמנויות אחרות. המוסיקה אינה מעתיקה דבר מן הטבע. כפי שכל הדברים והמאורעות מהווים רק תמונות מנטליות, כך גם האמנויות אשר לוקחות את הדברים האלה כדגמים יכולות להשאיר בנו רשמים רק כהתגלויות של דימויים. האדם מפיק קול מתוכו בלי דגם בטבע. היות שלאדם יש את הרצון כמהותו שלו בתוך עצמו, רק באמצעות הרצון שעולם המוסיקה משתחרר באופן בלתי-עקיף. זוהי הסיבה לכך שהמוסיקה מרגשת כה עמוק את הנפש האנושית. היא עושה זאת היות שהמוסיקה היא התגלות טבעו הפנימי של האדם, של ישותו האמיתית, של הרצון שלו, וזוהי הצלחתו של האדם שהוא מחזיק ברשותו אמנות שבה הוא נהנה באופן חסר-אנוכיות, משוחרר מכבלי הרצון, מה שהינו המקור לכל תשוקה, לכל חוסר-תבונה. השקפה זו של שופנהאואר ביחס למוסיקה הינה שוב תוצאה של טבעו האישי ביותר. גם לפני שנתו באוניברסיטה, כאשר היה שוליה לסוחר בהמבורג, הוא כתב לאמו:

"כיצד מצא הזרע השמימי מקום על האדמה הקשה, שבה עוני ודלות נאבקים על כל מקום קטן? גורשנו מהרוח הקדמונית ואיננו אמורים להגיע אליה. עם זאת, מלאך מעורר רחמים התחנן בפני הפרח השמימי עבורנו והוא פורח במלוא הדר, מושרש באדמה זו של מצוקה. פעימת **האמנות האלוהית של המוסיקה** לא הפסיקה לפעום לאורך מאות שנים של ברברזים, ו**תהודה ישירה של הנצחי** נשמרה עבורנו באמנות זו, מובנת לכל נפש ומרוממת אפילו מעל למידות מוסריות."

מהגישה אשר ננקטת כלפי האמנות על-ידי שני הקטבים של תפיסות-עולם, הגל ושופנהאואר, ניתן ללמוד כיצד תפיסת-עולם משפיעה עמוקות על הקשר האישי של האדם לתחומים השונים של החיים. הגל, אשר ראה בתפיסות-העולם ובאידיאות של האדם את השיא שאליו הטבע החיצוני כולו שואף כשלמות שלו, יכול לזהות כאמנות המושלמת ביותר רק את זו שבה הרוח מופיעה בצורתה המושלמת ביותר, ובה, באותו זמן, רוח זו נאחזת ביסוד השואף ללא הרף אל הרוח. כל עיצוב של הטבע החיצוני **נוטה** להיות רוח, אך הוא אינו מגשים מטרה זו. כאשר אדם יוצר צורה מרחבית חיצונית כזו, בהעניקו לה כאמן את הרוח שאליה החומר עצמו שואף בלי להיות מסוגל להגיע אליה, אז הוא הפיק יצירת אמנות מושלמת. זהו המקרה באמנות **הפיסול**. מה שאחרת מופיע רק בחיים הפנימיים של הנפש כרוח חסרת-צורה, כאידיאה, מעוצב על-ידי האמן בחומר. הנפש, החיים הפנימיים, שאנו קולטים עם תודעתנו כחסרת-צורה, היא אשר דוברת אלינו מתוך פסל, מתוך עיצוב של מרחב. זיווג זה של העולם החושי עם העולם הרוחי מייצג את האידיאל האמנותי של תפיסת-עולם הרואה את תכלית הטבע בבריאת הרוח ולכן רואה גם את היפה רק ביצירה אשר מופיעה כביטוי ישיר של הרוח העולה בצורה של טבע. ברם, מי שרואה בטבע כולו רק תמונות מנטליות, כמו שופנהאואר, אינו יכול לראות את אידיאל האמנות ביצירה אשר מחקה את הטבע. עליו לבחור כאידיאל שלו תחום באמנות שהינו חופשי מן הטבע כולו, כלומר **מוסיקה**.

שופנהאואר התייחס באופן עקבי למדי לכל דבר אשר מוביל להשמדה, לדיכוי הרצון כרצוי, כי השמדת הרצון משמעה הכחדת חסר-התבונה בעולם. האדם אמור לוותר על הרצון. הוא אמור לחסל כל תשוקה בתוכו. זוהי הסיבה לכך ש**סגפנות** היא האידיאל המוסרי של שופנהאואר. אדם חכם יכחיד בתוכו את כל המשאלות; הוא ישמיד לחלוטין את הרצון שלו. הוא יגיע לנקודה שבה אין מוטיבציה שתאלץ אותו להפעיל את רצונו. השאיפה כולה כרוכה אך ורק בכמיהה **שתקנית** להשתחררות מן החיים בכללותם. בהשקפות-החיים בבודהיזם, המוותרות על החיים, שופנהאואר רואה תורה של חכמה עמוקה. בהשוואה להגל, אפשר בהחלט לכנות את השקפת-העולם של שופנהאואר, **השקפת-עולם ריאקציונית**. הגל ניסה בכל מקום לגרום לפיוס של האדם עם החיים; הוא תמיד שאף להציג כל פעולה כשיתוף-פעולה עם סדר עולם המכוון-תבונה. שופנהאואר ראה בטינה לחיים, בנסיגה מן המציאות ובבריחה מן העולם, אידיאל של האדם החכם.

\*

אופן תפיסת העולם והחיים של הגל כולל יסוד היכול לעורר ספקות ושאלות. נקודת-המוצא של הגל היא חשיבה טהורה, אידיאה מופשטת, שהוא עצמו כינה פעם "מהות דמוית-צדפה, אפורה או שחורה לגמרי" (במכתב לגיתה, 20 בפברואר 1821), שהוא חשב באותו זמן שיש להתייחס אליה כ"ייצוג האל בעודו נמצא במהותו הנצחית לפני בריאת הטבע ורוח מוגבלת". המטרה שהוא מגשים היא הרוח האנושית האינדיבידואלית עם תוכן משלה, שדרכה מתגלה תחילה מה שהוביל רק להוויית-קיום דמוית-צללית ביסוד אפור דמוי-צדפה. אפשר להבין זאת בקלות כך **שאישיות** כישות חיה המודעת-לעצמה, אינה מתקיימת מחוץ לרוח האנושית. הגל מפיק את היסוד המלא תוכן שאנו **חווים** בתוך עצמנו מהיסוד האידיאלי שאנו **מקבלים באמצעות החשיבה**. מובן למדי שרוח בעלת נטייה פנימית מסוימת חשה דחייה מהשקפת עולם וחיים זו. רק הוגים בעלי מסירות חסרת-אנוכיות כמו זו של **קרל רוזנקרנץ**,<sup>100</sup> היו יכולים לפלס את דרכם בצורה מלאה אל תוך תנועת המחשבה של הגל, ובהסכמה מושלמת כזו עם הגל, לבנות לעצמם תצורות של אידיאות המופיעות כמו לידה-מחדש של תצורת המחשבה של הגל עצמו בתווך מרשים פחות. אחרים לא היו יכולים להבין כיצד אדם אמור לקבל הארה באמצעות אידיאה טהורה ביחס לאינסוף ולרבגוניות הרשמים אשר נמזגים לתוכו בעודו מכוון את התבוננותו אל הטבע, מלא כפי שהוא בצבעים וצורות, וכיצד הוא אמור להפיק תועלת אם ירומם את נפשו מהתנסויות בעולם של חישה, רגש ודימוי המוכוון על-ידי רשמים, אל המרומים הקפואים של חשיבה טהורה. לפרש כך את הגל, משמעו לא להבינו, אך מובן למדי שעליו להיות לא-מובן בדרך זו.

<sup>100</sup> Karl Rosenkranz, 1879-1805.

הלך-רוח זה שלא היה שבע-רצון מאופן החשיבה של הגל, קיבל ביטוי בחשיבה הנוכחית לה היו נציגים כמו פרנץ קסבר פון באדר,<sup>101</sup> קרל כריסטיאן פרידריך קראוזה,<sup>102</sup> עמנואל הרמן פיכטה,<sup>103</sup> כריסטיאן הרמן וייס,<sup>104</sup> אנטון גונטר,<sup>105</sup> קרל פרידריך אוזביוס ת'רנדורף,<sup>106</sup> מרטין דיוטינגר<sup>107</sup> ו-הרמן אולריסי.<sup>108</sup> הם ניסו להחליף את המחשבה הטהורה האפורה ודמוית-צדפה של הגל במהות בראשיתית, אישית, מלאת-חיים – אֵל אינדיבידואלי. באדר מכנה זאת, **תפיסה אתיאיסטית**, להאמין שהאֵל הגיע להוויית-קיום מושלמת רק באדם. האֵל מוכרח להיות אישיות והעולם אינו צריך, כפי שהגל חשב, לנבוע ממנו כמו תהליך לוגי שבו מושג אחד בהכרח מפיק תמיד את המושג הבא אחריו. נהפוך הוא, העולם מוכרח להיות בריאה חופשית של האֵל, תוצר רצונו הכול-יכול. הוגים אלה מתקרבים לתורת ההתגלות הנוצרית. להצדיק ולהעשיר תורה זו באופן מדעי הופך לתכלית המודעת פחות או יותר של הגותם. באדר צלל אל תוך המיסטיקה של ג'ייקוב בוהם, מייסטר אקהרט, טאולר ו-פרצלסוס, שאת שפתם, העשירה כל-כך בתמונות, הוא ראה כאמצעי הולם הרבה יותר לבטא את האמיתות העמוקות ביותר מאשר המחשבות הטהורות של תורת הגל. הוזכר כבר שבאדר גם גרם לשלינג להעשיר את מחשבותיו בתוכן עמוק וחם יותר על-ידי הטמעת תפיסותיו של ג'ייקוב בוהם.

במהלך ההתפתחות של תפיסות-העולם המודרניות, אישיות כמו קראוז יהיו תמיד ראויות-לציון. הוא היה מתמטיקאי שאפשר לעצמו להיות מושפע מאופיו הגאה והמושלם מבחינה לוגית של מדע זה והוא ניסה למצוא פתרון לשאלות של תפיסות-העולם על-פי הדגם של השיטה שלה הורגל כמתמטיקאי. אופייני לסוג זה של הוגה הוא המתמטיקאי הדגול, ניוטון, אשר התייחס לתופעות היקום הגלוי כאילו היו בעיה אריתמטית, אך באותו זמן, סיפק את צורכו שלו ביחס לשאלות היסודיות של תפיסת-עולם באופן שהתקרב לאמונה שיש למצוא בדת. קראוז מוצא זאת בלתי-אפשרי לקבל תפיסה אשר מחפשת אחר הישות הבראשיתית של העולם בדברים ובתהליכים. מי שמחפש, כמו הגל, אחר האֵל בעולם, לא יוכל למצוא, כי העולם, ללא ספק, קיים באֵל, אך האֵל אינו קיים בעולם. הוא ישות עצמאית ובלתי-תלויה הנשארת בתוך עצמה בשלווה מאושרת. עולם האידיאות של קראוז מתבסס על "מחשבות על ישות אינסופית ועצמאית, שמחוץ לה לא נמצא דבר; ישות זו כוללת הכול בכוחות עצמה ובתוך עצמה כיסוד **האחד**, ועלינו לחשוב עליו כיסוד התבונה, הטבע והאנושות." הוא אינו רוצה דבר במשותף עם השקפה "אשר לוקחת את הסופי או את העולם כסך כל הדברים הסופיים כאֵל עצמו, לסגוד לו ולבלבלו עם האֵל." לא חשוב כמה עמוק אדם

<sup>101</sup> 1841-1765, Franz Xaver von Baader

<sup>102</sup> 1832-1781, Karl Christian Friedrich Krause

<sup>103</sup> 1879-1797, Immanuel Hermann Fichte

<sup>104</sup> 1866-1801, Christian Hermann Weisse

<sup>105</sup> 1863-1783, Anton Guenther

<sup>106</sup> 1863-1782, Karl Friedrich Eusebius Thrahdorff

<sup>107</sup> 1864-1815, Martin Deutinger

<sup>108</sup> 1884-1806, Hermann Ulrici

עשוי לחדור אל תוך המציאות הנתונה לחושים ולתודעה, הוא לעולם לא יגיע בדרך זו לבסיס היסודי של ההווה כולה. לקבל תפיסה של ישות זו אפשרי רק אם אדם ילווה את כל ההתבוננויות הסופיות עם ראייה נבואית של מציאות על-ארצית.

עמנואל הרמן פיכטה יישב את חשבוננו עם ההגליאניזם בצורה חריפה במאמרים שלו: *הצעות למבוא של תיאולוגיה (1826) ו- תרומות לאפיון הפילוסופיה המודרנית (1829)*. לאחר מכן, במספר רב של יצירות, הוא ניסה להוכיח ולשכלל את השקפתו שישות אישית מודעת מוכרחה להיות מוכרת כבסיס לכל תופעות העולם. כדי להשיג השפעה מודגשת להתנגדות לתפיסתו של הגל, אשר נבעה מחשיבה טהורה, עמנואל הרמן פיכטה כרת ברית עם ידידים שהיו בעלי אותה דעה. בשנת 1837, יחד עם וייס, סנגלר, ק. פ. פישר, חליבס, גב' הופצן, אולריסי, ווירט' ואחרים, הוא החל להוציא לאור את *כתב-העת לפילוסופיה ולתיאולוגיה ספקולטיבית*. זוהי ההכרה של פיכטה בכך שהתעלינו לידיעה הנעלה ביותר רק אם הבנו ש"המחשבה הנעלה ביותר אשר פותרת באמת את שאלת העולם היא האידיאה של סובייקט בראשיתי או **אישיות אבסולוטית** אשר יודעת ומבינה את עצמה לאשורה באידיאל שלה וכן כאינסופיות ממשית."

"בריאאת העולם ושמירה עליו המהווה את **ממשות העולם**, כלולה אך ורק בהכוונת רצון מלא-תודעה וממושך של האל, כך שהוא מהווה רק תודעה ורצון, אך באיחוד נעלה ביותר, ולכן רק **אדם**, או אדם במובן הטוב של המילה."

הרמן וייס האמין שהיה הכרחי להתקדם מתפיסת-העולם של הגל לאופן תפיסה תיאולוגי לחלוטין. ברעיון הנוצרי של שלוש האישויות באלוהות **אחת**, הוא ראה את יעד חשיבתו. הוא ניסה לייצג רעיון זה כתוצאה של היגיון בריא וטבעי והוא עשה זאת עם מערך לא-רגיל של תחכום. בשילוש הקדוש שלו, וייס האמין שבאלוהות בכבודה ובעצמה שברשותה רצון חי, היה לו משהו **עשיר יותר לאין שיעור** מאשר הגל עם הרעיון האפור שלו. רצון חי זה אמור "להעניק לטבע האלוהי הפנימי עם נשימה אחת את הצורה המוגדרת ולא אחרת אשר מרומזת בכל המקומות בכתב הקדוש של הברית הישנה והחדשה. בו, האל מוצג לפני בריאת העולם וכן במהלך ולאחר אותו מאורע ביסוד הזוהר של ההדר שלו בהיותו מוקף צבא שמימי אינסופי של רוחות משרתות בגוף נוזלי לא-חומרי, המאפשר לו לתקשר בצורה מלאה עם העולם הנברא."

אנטון גוינטר, 'הפילוסוף הווינאי', ומרטין דויטינגר שהיה נתון להשפעתו, נעים עם המחשבות של תפיסת-העולם שלהם לגמרי בתוך המסגרת של אופן תפיסה תיאולוגי קתולי. גוינטר מנסה לשחרר את האדם מסדר עולם הטבע על-ידי חלוקתו לשני חלקים – ישות טבע המשתייכת לעולם של חוק חיוני וישות רוח המהווה חלק עצמאי מעולם רוחי עילאי יותר ובעלת קיום דומה ל'מהות', כמתואר על-ידי הרברט. הוא מאמין שהוא מתגבר על ההגליאניזם באופן זה והוא מספק את היסוד לתפיסת-עולם נוצרית. הכנסייה עצמה לא תמכה בדעה זו, כי ברומא כתביו של גוינטר היו ברשימה האסורה. דויטינגר לחם בהתלהבות נגד 'החשיבה הטהורה' של הגל, שלדעתו הייתה צריכה להיות מנועה ממציאות נחשקת מלאת-חיים. הוא מדרג

את הרצון החי גבוה יותר מאשר חשיבה טהורה. הוא יכול, כמו הרצון היוצר, להפיק משהו; המחשבה חסרת-כוחות ומופשטת. גם ת'רנדורף לוקח את הרצון החי כנקודת-המוצא שלו. העולם אינו יכול להיות מוסבר מתוך התחום הצללי של אידיאות, אלא רצון נמרץ מוכרח לאחוז באידיאות אלה על-מנת לברוא ישות ממשית. התוכן העמוק ביותר של העולם אינו מתגלה לאדם בהבנה מלאת-מחשבות, אלא בתגובה רגשית, באהבה שדרכה האינדיבידואל נכנע לעולם, לרצון השולט ביקום. ברור למדי שכל ההוגים האלה שואפים להתגבר על החשיבה ומושאה, האידיאה הטהורה. הם אינם רוצים לקבל את החשיבה כהתגלות העילאית ביותר של רוח האדם. כדי להבין את המהות המוחלטת של העולם, ת'רנדורף רוצה לגשת אליה, לא בכוח הידיעה, אלא בכוח האהבה. עליה להפוך לאובייקט של רגש, לא של תבונה. זוהי אמונתם של פילוסופים אלה שדרך חשיבה טהורה ובהירה, ההתמסרות הדתית הנלהבת לכוחות הבראשיתיים של ההווה, נהרסת.

דעה זו מושרשת בתפיסה מוטעית של עולם החשיבה של הגל. אי-ההבנה שלה מתברר במיוחד בהשקפות ביחס לגישתו של הגל לדת, אשר התפשטה לאחר מותו. חוסר הבהירות שהחל לשלוט ביחס לגישה זו, הסתיים בפיצול בקרב חסידיו של הגל לקבוצה אחת אשר התייחסה לתפיסת-העולם שלו כעמוד-תווך יציב של הנצרות הגלויה וקבוצה שנייה אשר השתמשה בתורתו כדי לפרק את התפיסות הנוצריות ולהחליפן בהשקפה ליברלית מיסודה.

אף לא אחת מהקבוצות הייתה יכולה לבסס את דעתה על הגל אילו הייתה מבינה אותו כהלכה, כי תפיסת-העולם של הגל אינה כוללת משהו שאפשר להשתמש בו לתמיכה בדת או להרס שלה. הוא התכוון לעשות זאת ביחס לדת כלשהי ככל שלא היה בכוונתו ליצור תופעת טבע כלשהי באמצעות החשיבה הטהורה שלו. כפי שהוא התחיל לחלץ את החשיבה הטהורה מתוך תהליכי הטבע כדי להבינם באותה דרך, כך הייתה לו, במקרה של הדת, רק כוונה להעלות את התוכן המחשבתי שלה אל פני השטח. כפי שהוא התייחס לכל דבר שהינו ממשי בעולם כהגיוני רק מפני היותו ממשי, כך הוא דגל בהשקפה זו גם ביחס לדת. היא מוכרחה להתהוות עם כוחות נפש מעבר לאלה הנמצאים ברשותו של הוגה, בהתקרבו אליהם כדי להבינם.

זו הייתה גם טעות של הוגים כמו פיכטה, וייס, דויטינגר ואחרים שהם לחמו נגד הגל כי הוא לא התקדם מתחום החשיבה הטהורה אל התנסות דתית של האלוהות בכבודה ובעצמה. הגל מעולם לא הציב לעצמו משימה מסוג זה. הוא סבר שזו אמורה להיות משימתה של תודעה דתית. פיכטה, וייס, קראו, דויטינגר והאחרים הצעירים יותר, רצו לייסד דת חדשה באמצעות תפיסת-העולם שלהם. הגל היה מתייחס למשימה כזו כאבסורדית באותה מידה כמו הרצון להאיר את העולם באמצעות האידיאה של האור או ליצור מגנט מתוך המחשבה על מגנטיות. לדעת הגל, אין ספק ששורשיה של הדת נמצאים באידיאה, כמו עולם הטבע כולו והרוח. זוהי הסיבה לכך שיתכן שהרוח האנושית תוכל לגלות מחדש את האידיאה הזאת בדת,

אך היות שהמגנט נוצר מתוך המחשבה על מגנטיות לפני שהתודעה האנושית התהוותה, והיות שהאחרונה רק אחר-כך הייתה צריכה להבין את יצירת המגנט, כך גם הדת השתנתה למה שהינה לפני שהמחשבה אודותיה עלתה בנפש האנושית כחלק מאיר של תפיסת-העולם. אילו הגל היה חווה את הביקורת הדתית של תלמידיו, הוא היה נאלץ לומר: "משכו ידיכם מכל ייסוד של דת, מכל יצירת תפיסות דתיות, כל עוד ברצונכם להישאר הוגים ואל תחשבו להפוך למשיחים." לתפיסת-העולם של הגל, אם היא מובנת כהלכה, לא יכולה להיות השפעה רטרואקטיבית על התודעה הדתית. לפילוסוף המתבונן בתחום האמנות יש אותו קשר לאובייקט שלו כמו להוגה הרוצה לרדת לעומקו של טבע הדת.

\*

ספרי המחזור של *Halle*, אשר הוצאו לאור משנת 1838 עד 1843 על-ידי ארנולד רוג' ותיאודור אכטרמאייר, שימשו במה לדיונים פילוסופיים של התקופה. בהתחילם בהגנה על הגל ופירושו, הם התקדמו במהרה לפיתוח האידיאות שלו באופן עצמאי, וכך עברו להשקפות המכונות בפרק הבא תפיסות-עולם קיצוניות. לאחר שנת 1841, העורכים כינו את כתב-העת שלהם ספר המחזור הגרמני, וכאחת ממטרותיהם הם שקלו "להילחם בחוסר-סובלנות פוליטי, בתורות של פיאודליזם ונכסים של מקרקעין." בהתפתחות ההיסטורית של התקופה, הם נעשו פעילים כפוליטיקאים קיצוניים, הדורשים מדינה שבה שולטת חירות מושלמת. כך, הם נטשו את רוחו של הגל, אשר רצה להבין את ההיסטוריה, ולא לחולל אותה.

## תפיסות-עולם קיצוניות

בתחילת שנות הארבעים של המאה התשע-עשרה, אדם שבהתחלה חדר לעומק ובאופן אינטימי את תפיסות-העולם של הגל, תקף אותן במרץ מאוחר יותר. אדם זה היה **לודוויג פוירבאך**.<sup>109</sup> הצהרת המלחמה נגד הפילוסופיה שעמה גדל, מתוארת בצורה קיצונית במאמרים שלו: *הנחות-יסוד מוקדמות לרפורמציה בפילוסופיה* (1842) ו- *עיקרון הפילוסופיה של העתיד* (1843). אחר המשך התפתחות מחשבותיו אפשר לעקוב בכתביו האחרים: *מהות הנצרות* (1841), *טבע הדת* (1845) ו- *תיאוגוניה* (1857).

בפעילותו של לודוויג פוירבאך, חוזר על עצמו תהליך בתחום מדע הרוח אשר קרה כמאה שנה קודם לכן (1759) בתחום מדעי הטבע דרך פעילותו של **קספר פרידריך וולף**.<sup>110</sup> עבודתו של וולף הורתה על רפורמה ברעיון האבולוציה בתחום הביולוגיה. אפשר ללמוד באופן ברור ביותר כיצד רעיון האבולוציה הובן לפני וולף מתוך ההשקפות של **אלברכט פון היילר**,<sup>111</sup> אדם שהתנגד לרפורמה של תפיסה זו בלהט רב. היילר, שפיסולוגים רוחשים לו כבוד כאחד מן הרוחות המשמעותיות ביותר של מדע זה, לא היה יכול לתפוס את התפתחותה של ישות חיה בשום צורה אחרת מלבד זו שבה הנבט כולל כבר את כל החלקים המופיעים במהלך החיים, אך בקנה-מידה קטן ומעוצב-מראש באופן מושלם. האבולוציה, אם כן, אמורה להיות גילוי של משהו אשר נכח שם בהתחלה, אך היה נסתר מהתרשמות בשל ממדיו הקטנים או מסיבות אחרות. אם השקפה זו נתמכת בעקביות, אין שום התפתחות של משהו חדש. מה שקורה הוא שמהו שהינו נסתר, חבוי, נחשף ללא הרף אל אור היום. היילר תמך בתקיפות בהשקפה זו. באם הראשונה, חוה, הגזע האנושי כולו היה כלול, נסתר בקנה-מידה קטן. הזרעים האנושיים התגלו רק במהלך היסטוריית העולם. אותה תפיסה מבוטאת על-ידי הפילוסוף לייבניץ:

"כך עליי לחשוב שהנפשות, שביום מן הימים תהיינה נפשות אנושיות, היו בשלב של זרע, כפי שהינו הדבר עם אותם מינים אחרים; הן התקיימו בצורה של דברים מסודרים באבותינו הקדמונים עד אדם, כלומר מאז ראשית הדברים."

וולף התנגד לרעיון זה של האבולוציה עם רעיון משלו בעבודתו *Theoria Generationis* אשר יצאה לאור בשנת 1759. הוא יצא מן ההנחה שאיברים של אורגניזם המופיעים במהלך החיים, לא היו קיימים

<sup>109</sup> Ludwig Feuerbach, 1804-1872.  
<sup>110</sup> Caspar Friedrich Wolff, 1733-1794.  
<sup>111</sup> Albrecht von Haller, 1708-1777.

קודם לכן, אלא מתהווים ברגע בו הם נעשים מוחשיים כעיצובים ממשיים חדשים. וולף הראה שהביצה אינה כוללת דבר מהצורה של אורגניזם מפותח, אך התפתחותה מורכבת מסדרה של עיצובים חדשים. השקפה זו אפשרה את התפיסה של **התהוות** ממשית, כי היא הראתה כיצד מתהווה משהו אשר לא היה קיים קודם ולכן 'מתהווה' במובן האמיתי של המילה.

השקפתו של היילר מתכחשת ל**התהוות** היות שהיא מקבלת רק תהליך מתמשך של **להיעשות גלוי-לעין** של משהו שהיה קיים קודם לכן. מדען זה התנגד לרעיון של וולף עם הפסיקה ההחלטית: "אין שום התהוות" (*Nulla est epigenesis*). בזה, הוא יצר למעשה מצב שבו השקפתו של וולף לא זכתה להתייחסות במשך עשרות שנים. גיתה מגנה את התורה הזו של נעילה בקופסה בשל ההתנגדות שבה מאמציו להסביר ישויות חיות נתקלו. הוא ניסה להבין את העיצובים של טבע אורגני דרך חקר תהליך התפתחותם, אותם הבין לחלוטין במובנה של אבולוציה אמיתית, על-פיה לחלקים אשר הופיעו לאחרונה של אורגניזם לא הייתה קודם הוויית-קיום נסתר, אך אכן **מתהווים** עם הופעתם. בשנת 1817 הוא כתב שניסיון זה, שהיה הנחה-מראש יסודית במאמרו על המטמורפוזה של הצמחים אשר נכתב בשנת 1790, "התקבל באופן קר, כמעט עוין, אך הסתייגות זו הייתה טבעית למדי. **תורת הנעילה בקופסה**, המושג של עיצוב-מחדש, של התפתחות רציפה של מה שהיה קיים מאז ימיו של אדם, נקלטו באופן כללי גם על-ידי הרוחות הטובות ביותר."

אפשר לראות שריד של תורת הנעילה בקופסה גם בתפיסת-העולם של הגל. המחשבה הטהורה, המופיעה בתודעתו של האדם, הייתה צריכה להיות נעולה בכל התופעות לפני שהגיעה לצורת הקיום המוחשית שלה באדם. לפני הטבע והרוח האינדיבידואלית, הגל מציב את המחשבה הטהורה שלו אשר צריכה להיות, כביכול, "ייצוג האל כפי שהיה על-פי מהותו הנצחית לפני בריאת העולם." לכן, התפתחות העולם מוצגת כהוצאת המחשבה הטהורה מתוך אריזתה. המחאה של לודוויג פוירבאך נגד תפיסת-העולם של הגל, נגרמה מעצם העובדה שפוירבאך לא היה מסוגל לקבל את קיומה של הרוח לפני הופעתה הממשית באדם, כפי שקספר פרידריך וולף לא היה מסוגל לקבל שחלקי האורגניזם החי היו צריכים להיות מעוצבים מראש בביצה. כפי שוולף ראה **עיצובים ספונטניים** באיברים של האורגניזם המפותח, כך פוירבאך התייחס לרוח האינדיבידואלית של האדם. רוח זו אינה קיימת שם, בשום אופן, לפני קיומה המוחשי; היא **מתהווה** רק ברגע שבו היא מופיעה. על-פי פוירבאך, אין זה מוצדק לדבר על רוח חובקת-כל, על ישות שבה נטועים שורשיה של הרוח האינדיבידואלית. לא קיימת שום ישות חדורת-תבונה לפני הופעתה בעולם, שתעצב חומר ואת העולם המוחשי, ובדרך זו תגרום להופעת האדם כדמותה הגלויה לעין. מה שהיה קיים לפני התפתחות הרוח האנושית, מורכב אך ורק מחומר וכוחות עיוורים היוצרים מעצמם מערכת עצבים המרוכזת במוח. במוח, **מתהווה** משהו שהינו **עיצוב חדש** לחלוטין, משהו שלא היה קיים מעולם: נפש אנושית חדורת תבונה. עבור תפיסת-עולם כזו, אין שום אפשרות להפיק את התהליכים והדברים ממקור רוחי, כי, על-פי

השקפתו, ישות רוחית היא עיצוב חדש אשר נוצר באמצעות מבנה המוח. אם אדם שולח יסוד רוחי אל תוך העולם החיצוני, אז הוא מדמיין לעצמו באופן שרירותי שישות דומה לזו שהינה הגורם לפעולותיו, קיימת מחוצה לו ושולטת בעולם. כל ישות רוחית בראשיתית מוכרחה להיברא תחילה על-ידי האדם באמצעות הדמיון שלו; הדברים והתהליכים של העולם אינם מספקים לנו שום סיבה להניח את קיומה המקורי. אין זו הישות הרוחית המקורית אשר בראה את האדם בדמותה, אלא האדם יצר פנטזיה של ישות בראשיתית כזו בדמותו שלו. זוהי ההכרה של פוירבאך:

"ידיעת האדם על האל היא ידיעת האדם על עצמו, על טבעו שלו. רק האחדות של הוויה ותודעה היא אמת. היכן שתודעת האל קיימת, שם גם קיימת ישותו של האל: **לכן, היא קיימת באדם**".<sup>112</sup>

האדם חש שהוא אינו חזק דיו כדי להישאר בתוך עצמו; לכן, הוא יצר ישות אינסופית בדמותו שלו שאותה יעריץ ולה יסגוד. תפיסת-העולם של הגל סילקה את כל התכונות האחרות מהישות הנעלה, אך שמרה על יסוד התבונה. פוירבאך מסלק גם את היסוד הזה ועם צעד זה הוא מסלק את הישות הנעלה עצמה. הוא מחליף לגמרי את חכמת האל בחכמת העולם. כנקודת-מפנה נחוצה בהתפתחות תפיסת-העולם, פוירבאך טוען ש"ווידוי והודאה שתודעת האל אינה מהווה דבר מלבד תודעת האנושות" והאדם "אינו מסוגל לחשוב, לגלות, לדמיין, להרגיש, להאמין, לרצות, לאהוב ולסגוד, כישות אלוהית מוחלטת, ישות כלשהי אחרת מלבד **הישות האנושית**". יש התבוננות בטבע והתבוננות ברוח, אך אין שום התבוננות בטבע האל. דבר אינו ממשי מלבד העובדתי.

"הממשי בממשותו, או כממשי, הוא ממשי כמו אובייקט של חושים, **מוחשי**. אמת, ממשות ומוחשיות זהות זו לזו. רק ישות מוחשית היא ישות אמיתית, ממשית. רק באמצעות החושים שאובייקט נתון במובן האמיתי של המילה, לא באמצעות החשיבה לבדה. האובייקט אשר נתון בחשיבה או זהה לה, הוא אך ורק מחשבה."

אכן, אפשר לסכם זאת כדלקמן. תופעת החשיבה מופיעה באורגניזם האנושי כעיצוב חדש, אך אין לנו הצדקה לדמיין שחשיבה זו התקיימה טרם הופעתה בצורה כלשהי נעולה באופן סמוי בעולם. אין לנסות להסביר את המצב של משהו הנתון למעשה על-ידי גזירתו ממהו שמניחים שהיה קיים קודם. רק העובדתי הוא אמיתי ואלוהי,

"מה שוודאי ביחס לעצמו, הדובר ישירות למען עצמו ומשכנע בפני עצמו, מה שמפיק את הטענה בדבר קיומו, מה שמוכרע באופן מוחלט, ללא ספק, בהיר כאור השמש. אך, רק המוחשי בהיר במידה כזו. רק היכן שהמוחשי מתחיל, שם נעלמים הספק והמחלוקת. סוד הידיעה הישירה הוא מוחשיות."

<sup>112</sup> מתוך מהות הנצרות, 1841.

ה'אני מאמין' של פוירבאך מגיע לשיאו במילים:

"להפוך את הפילוסופיה לדאגת האנושות, היה המאמץ הראשון שלי, אך מי שמחליט לעלות על נתיב כיוון זה, יובל בסופו של דבר אל הכורח להפוך את האדם לדאגת הפילוסופיה."

"הפילוסופיה החדשה הופכת את האדם, ועמו את הטבע כבסיס האדם, לאובייקט האוניברסלי והמוחלט היחיד של הפילוסופיה; היא יוצרת אנתרופולוגיה הכוללת בתוכה פיסולוגיה – מדע אוניברסלי."

פוירבאך דורש שהתבונה לא תיעשה לנקודת-המוצא בתחילתה של תפיסת-עולם, אלא יש להתייחס אליה כתוצר של אבולוציה, עיצוב חדש באורגניזם האנושי שבו תהיה הופעתה הממשית. יש לו סלידה מכל הפרדה של הרוחי מהפיסי משום שהוא אינו יכול להיות מובן בדרך כלשהי אחרת, מלבד תוצאה של התפתחות הפיסי.

"כאשר פיסולוג אומר: 'אני מבדיל את עצמי מגופי', הוא גם אומר מה שפילוסוף של לוגיקה או מטפיסיקה אומר: 'אני משאיר את הטבע האנושי בלי התייחסות'. האם אפשר להשאיר את הטבע שלך בלי התייחסות? האם אינך עושה זאת כישות אנושית? האם חושב אתה בלי ראש? מחשבות הן נפשות שמתו. בסדר, אבל האם אין נפש מתה מהווה עדיין תמונה נאמנה של ישות אנושית אשר שכנה פעם בגוף? האם אין המושגים המטפיסיים הכלליים ביותר של הוויה ומהות משתנים כפי שההוויה והמהות הממשיות של האדם משתנות? מהי, אם כן, המשמעות של 'אני משאיר את הטבע האנושי בלי התייחסות'? לא יותר מאשר הדבר הבא: אני משאיר את האדם בלי התייחסות, כל עוד הוא אובייקט של תודעתי וחשיבתי, אך לא האדם הקיים מאחורי תודעתי; כלומר, לא טבעי שלי שאליו קשור גם תהליך ההפשטה שלי, בין אם אני אוהב זאת ובין אם לאו. כך, כפיסולוג, באפשרותך להתעלם מגופך, אך בטבעך אתה קשור אליו באופן אינטימי, כלומר אתה חושב את עצמך נבדל מגופך, אך **אינך** כלל שונה באמת ממנו בשל המחשבה הבאה... האם ליכטנברג לא צדק כאשר הוא חשב שאין לומר 'אני חושב', אלא 'הוא חושב'? אם ה'אני חושב' מבדיל עצמו מהגוף, האם זה כופה עלינו להסיק שהתהליך המבוטא במילים 'הוא חושב', היסוד הלא-רצוני של חשיבתנו, השורש והבסיס של 'אני חושב' גם נבדל מהגוף? אם כן, הכיצד יתכן שאיננו חושבים כל הזמן, שהמחשבות אינן עומדות לרשותנו בכל עת שרק נחפוץ? מדוע איננו מצליחים לעתים קרובות להתקדם עם עבודה אינטלקטואלית מסוימת למרות ההפעלה הגדולה ביותר של הרצון שלנו עד שנסיבה חיצונית, לרוב לא יותר משינוי במזג-האוויר, גורמת למחשבותינו לרחף שוב? **דבר זה נגרם מעצם העובדה שגם תהליך החשיבה שלנו מהווה פעילות אורגנית.** מדוע מוכרחים אנו, לעתים קרובות, לשאת מחשבות מסוימות עמנו במשך שנים בטרם הן הופכות ברורות ונבדלות עבורנו? **מהסיבה**

שמחשבותינו גם נתונות להתפתחות אורגנית, שמחשבותינו זקוקות לזמן כדי להבשיל כמו פירות בשדה או כמו ילד ברחם אימו."

\*

פוירבאך הפנה את תשומת-לבו אל גאורג כריסטוף ליכטנברג, הוגה שמת בשנת 1799 ויש להתייחס אליו כמבשר תפיסת-העולם אשר מצאה ביטוי אצל הוגים כמו פוירבאך. התפיסות הממריצות והמעוררות-חשיבה של ליכטנברג היו מועילות פחות עבור המאה התשע-עשרה, כי התצורות המחשבתיות רבות-העוצמה של פיכטה, שלינג והגל האפילו על הכול. הן האפילו על ההתפתחות הרוחנית במידה כזו שאפשר היה להתעלם מאידיאות שהובעו באמצעות פתגמים כמכות ברק, גם אם הן היו מבריקות כמו אלה של ליכטנברג. עלינו רק להיזכר בטענות ספורות של אדם חשוב זה, כדי לראות שבתנועת המחשבה אשר הוצגה על-ידי פוירבאך, רוחו של ליכטנברג חוותה תחייה.

"האֵל ברא את האדם בצלמו, כאשר קרוב לוודאי הכוונה היא שהאדם ברא את האֵל בצלמו שלו.

ביום מן הימים, עולמנו יהיה כה מתוחכם שיהיה מגוחך להאמין באֵל באותה מידה כמו שבימינו מאמינים ברוחות רפאים.

האם אין המושג שלנו על האֵל מהווה באמת דבר אחר מלבד מסתורין שעבר האנשה?

התפיסה שאנו יוצרים על נפש דומה מאוד לזו של מגנט על האדמה. היא רק תמונה. זהו תכסיס הטבוע באדם, לחשוב על הכול בצורה זו.

במקום לטעון שהעולם משתקף בנו, עלינו לומר שתבונתנו משתקפת בעולם. איננו יכולים שלא לגלות סדר וחכמה בעולם; דבר זה נובע מטבע כושר החשיבה שלנו. אך, מזה לא נובע בהכרח שמה שעלינו לחשוב, מוכרח להיות באמת כך... בדרך זו, לא ניתן להוכיח את קיומו של אֵל כלשהו.

אנו נעשים מודעים לתפיסות מסוימות שאינן תלויות בנו; ישנן אחרות שעליהן אנו לכל הפחות חושבים שהן תלויות בנו. היכן נמצא קו הגבול ביניהן? אנו רק יודעים שההתרשמויות, התפיסות והמחשבות שלנו, קיימות. יש לומר **הוא חושב**, כפי שאומרים **יורד גשם** או **מכת מחשבה** כפי שאומרים **מכת ברק**."

אילו ליכטנברג היה משלב הבזקי מחשבה מקוריים כאלה עם היכולת לפתח תפיסת-עולם שלמה באופן הרמוני, הוא לא היה נשאר מבלי שיבחינו בו באותה במידה שבה נשאר. כדי ליצור תפיסת-עולם, אין זה רק נחוץ להראות עליונות של התודעה, כפי שליכטנברג עשה, אלא צריכה להיות גם יכולת ליצור אידיאות בהקשרן ההדדיים בכל הכיוונים ולהשלימן באופן פלסטי. לא היה לו את הכושר הזה. עליונותו מבוטאת בשיפוט מצוין בנוגע ליחס של קאנט לבני-דורו:

"אני מאמין שכפי שחסידי של מר קאנט תמיד מאשימים את יריביהם בכך שהם אינם מבינים אותו, כך ישנם בקרבם כאלה המאמינים שמר קאנט מוכרח להיות צודק מפני שהם מבינים אותו. אופן התפיסה שלו חדש ושונה מהרגיל, ואם לפתע מישהו מתחיל להבינו, הרי שתהיה לו נטייה לקבל זאת כאמת, במיוחד מאז שיש לו חסידים נלהבים רבים כל-כך. אך, תמיד יש לקחת בחשבון שהבנה זו אינה עדיין סיבה להאמין שהיא נכונה. אני מאמין שרוב חסידי של קאנט, מוצפים שמחה שהם הבינו תורה מופשטת אשר הוצגה בצורה מעורפלת, היו גם כאלה שהיו משוכנעים שתורה זו הוכחה כנכונה."

כמה קרוב ברוח יכול היה פוירבאך לחוש ביחס לליכטנברג, מתבהר במיוחד אם משווים בין ההשקפות של שני ההוגים ביחס לקשר של תפיסות-העולם שלהם לחיים המעשיים. ההרצאות שפוירבאך נתן לסטודנטים במהלך חורף 1848 על *טבע הדת*, מסתיימות במילים הבאות:

"אני רק מקווה שלא כשלתי במשימה שהצבתי לעצמי כפי שביטאתי אותה בשעות הראשונות, כלומר לשנותכם מידידים של האל לידידים של בני-אדם, ממאמינים להוגים, מבני-אדם מתפללים לבני-אדם עובדים, מדבקים בתחום על-חושי לתלמידי עולם זה, מהיותכם נוצרים, שעל-פי הודאתכם וקבלתכם הינכם חצי בעל-חיים וחצי מלאך, לישויות אנושיות, לישויות אנושיות שלמות."

מי שמבסס, כמו פוירבאך, את כל תפיסות-העולם על ידיעת הטבע והאדם, מוכרח גם לדחות כל כיוון וחובות בשדה המוסריות, הנגזרים מתחום שונה של הנטיות והיכולות הטבעיות של האדם או שמציבים מטרות שאינן מתייחסות לגמרי לעולם הנתון לתפיסה חושית. "**הזכות** שלי היא תשוקתי החוקית לאושר; **החובה** שלי היא התשוקה לאושרם של אחרים שבה אני נאלץ להכיר." לא בהסתכלות תוך ציפייה אל עולם שמעבר שאלמד מה עליי לעשות, אלא דרך ההתבוננות בזה. לא חשוב כמה אנרגיה אשקיע כדי להגשים משימה כלשהי המתייחסת לעולם הבא, הרי ששדדתי אותה מעולם זה שאני נועד לו באופן בלעדי. לכן, "התרכזות בעולם זה – אותה פוירבאך דורש. אנו יכולים למצוא ביטויים דומים בכתביו של ליכטנברג. אבל, דווקא קטעים כאלה בכתביו של ליכטנברג תמיד מעורבבים ביסודות המראים כמה נדיר למצוא הוגה החסר את היכולת לפתח את האידיאות שלו בתוכו באופן הרמוני, מצליח לעקוב אחר אידיאה עד לתוצאותיה הסופיות. אכן, ליכטנברג דורש התרכזות בעולם זה, אך הוא מערבב תפיסות המתייחסות לעולם הבא, אפילו עד לניסוח דרישה זו.

"אני מאמין שבני-אדם רבים, בלהיטותם לחינוך לשמים, שוכחים את החינוך הנחוץ לאדמה. עליי לחשוב שאדם היה פועל בצורה החכמה ביותר אילו נטש לגמרי את הראשון. כי, אם הוצבנו אל תוך מצב זה על-ידי ישות חכמה, דבר שאינו מוטל בספק, אז עלינו לעשות את הטוב ביותר שביכולתנו לעשות ולא לאפשר לעצמנו להסתנוור מהתגלויות. מה שאדם צריך לדעת עבור אושרו שלו, הוא יודע ללא ספק בלי התגלויות נוספות מעבר לאלו שברשותו על-פי טבעו שלו."

השוואות כמו זו בין ליכטנברג ופוירבאך מצביעות באופן משמעותי על האבולוציה ההיסטורית של תפיסות-העולם של האדם. הן מראות באופן ברור ביותר את הכיוון שבו אישיות אלה מתקדמות משום שאפשר ללמוד מהן על השינוי אשר נוצר על-ידי מרווח הזמן שביניהן. פוירבאך עבר על הפילוסופיה של הגל. מהתנסות זו, הוא הפיק את הכוח לפתח השקפה מנוגדת. הוא לא חש עוד מוטרד מן השאלה של קאנט אם למעשה אנו רשאים לייחס ממשות לעולם שאנו קולטים או שעולם זה קיים רק בתודעתנו. מי שדוגל באפשרות השנייה יכול להשליך על העולם האמיתי מאחורי הדימויים הנתפסים, סוגים שונים של כוחות מניעים לפעולותיו של האדם. הוא יכול לקבל סדר עולם על-טבעי כפי שקאנט עשה. אך מי שטוען, כמו פוירבאך, שרק הנתפס באופן חושי הוא ממשי, מוכרח לדחות כל סדר עולם על-טבעי. עבורו, אין צו קטגורי שמקורו יכול להיות איכשהו בעולם נעלה יותר; עבורו יש רק חובות הנובעות מן הדחפים הטבעיים והמטרות של האדם.

כדי לפתח תפיסת-עולם מנוגדת לתפיסת-העולם של הגל, באותה מידה כמו לזו של פוירבאך, הייתה נחוצה אישיות שהייתה שונה מזו של הגל, באותה מידה כמו זו של פוירבאך. הגל חש נוח בתוך הפעילות המלאה של חייו המודרניים. להשפיע על החיים הממשיים של העולם עם רוחו הפילוסופית, נראה לו משימה מושכת ביותר. כאשר ביקש את שחרורו מהפרופסורה בהיידלברג כדי לקבל תפקיד אחר בפרוסיה, הוא הודה שהוא נמשך לציפייה למצוא ספירת פעילות שבה הוא לא יהיה מוגבל לגמרי להוראה גרידא, אלא היכן שיהיה אפשרי עבורו להשפיע על החיים המעשיים. "היה חשוב לו לצפות להתקדם, עם חלוף השנים, מתפקיד לא-יציב של הוראת פילוסופיה באוניברסיטה לפעילות אחרת שבה יהיה מועיל בתפקיד כזה."

אדם בעל נטיות והכרות של הוגה, מוכרח לחיות בשלום עם הצורה שהחיים המעשיים קיבלו בתקופתו. עליו למצוא את האידיאות ההגיוניות, בהן חיים אלה מלאים. רק מהכרה כזו שהוא יכול להפיק את ההתלהבות אשר תגרום לו לרצות לתרום לגיבוש המבנה שלה. פוירבאך לא נטה בנועם אל החיים בתקופתו. הוא העדיף את הנינוחות של מקום מבודד על פני ההמולה של מה שהיווה עבורו 'חיים מודרניים'. על נקודה זו, הוא התבטא באופן ברור:

"בכל מקרה, לעולם לא אשלים עם החיים בעיר. לנסוע מדי פעם אל העיר כדי ללמד שם, לזה אני מתייחס, לאחר ההתרשמויות שכבר ציינתי כאן, כדבר טוב ואכן כחובתי, אך לאחר מכן עליי לחזור שוב אל בדידות הכפר כדי ללמוד ולנוח שם בזרועותיו של הטבע. משימתי הבאה היא להכין את הרצאותי כפי שקהל מאזיני רוצה אותן או להכין גלופות להדפסה."

מתוך בדידותו, פוירבאך האמין שהוא נמצא בעמדה הטובה ביותר לשפוט מה לא היה טבעי ביחס לצורה שהחיים האנושיים הממשיים קיבלו. לטהר את החיים מאשליות אלה, ומה שנישא לתוכם על-ידי אשליות אנושיות, היה מה שפוירבאך התייחס אליו כמשימתו שלו. כדי לעשות זאת, היה עליו להתרחק מן החיים ככל האפשר. הוא חיפש אחר החיים האמיתיים, אך הוא לא היה יכול למצאם בצורה שהחיים קיבלו

דרך תרבות התקופה. עד כמה כן הוא היה עם "ההתמקדות בעולם זה" שלו, מוצג בטענה שטען ביחס למהפכת מרס. מהפכה זו נראתה לו יוזמה עקרה, מפני שהתפיסות שהיו מאחוריה עדיין כללו את האמונה העתיקה בעולם שמעבר.

"מהפכת מרס הייתה צאצא של האמונה הנוצרית, על אף היותה לא-חוקית. הדוגלים בחוקה האמינו שהמושל היה רק צריך לומר: 'תהי חירות! יהי צדק!' וצדק וחירות יהיו שם. הרפובליקנים האמינו שכל מה שהיה עליהם לעשות היה **לרצות** רפובליקה כדי לעוררה לחיים. לכן, הם האמינו בבריאת רפובליקה מתוך **האינות**. הדוגלים בחוקה העבירו את הרעיון של ניסי-העולם הנוצריים אל שדה הפוליטיקה; הרפובליקנים, זה של הנס הנוצרי של הפעולה."

רק אישיות המשוכנעת שהיא נושאת בתוכה את הרמוניית החיים שאדם זקוק לה, יכולה לבטא, אל מול העוינות העמוקה אשר שררה בינה ובין העולם הממשי, את הפיוטים בשבחה של המציאות שפוירבאך הביע. הכרה כזו מהדהדת מתוך המילים:

"כשאין לי כל ציפייה לעולם חדש, אני יכול להחזיק את עצמי בעולם זה בעמק הבכא של פוליטיקה גרמנית וחיים פוליטיים אירופיים באופן כללי, חי ובשפיות מנטלית, רק על-ידי הפיכת העידן הנוכחי לאובייקט של צחוק אריסטופאני."

רק אישיות כזו הייתה יכולה לחפש אחר כל אותם כוחות באדם עצמו שהאחרים רצו להפיק מכוחות חיצוניים.

לידת החשיבה בתפיסת-העולם היוונית גרמה לכך שהאדם לא היה יכול עוד לחוש את עצמו מושרש עמוק בעולם כפי שאפשרי היה עם התודעה הקדומה בצורה של תפיסות תמונתיות. זה היה השלב הראשון בתהליך אשר הוביל ליצירת תהום בין האדם והעולם. שלב נוסף בתהליך זה היה כרוך בהתפתחות אופן החשיבה של מדעי הטבע המודרניים. התפתחות זו ניתקה לחלוטין את הטבע מן הנפש האנושית. מצד אחד, הייתה צריכה להופיע תמונת טבע, שבה האדם עם מהותו הרוחית-פיסית לא אמור להימצא, ומצד שני, אידיאה של הנפש האנושית שממנה לא היה שום גשר אשר יוביל אל הטבע. בטבע מצאו כורח על-פי חוקיות. בתוך תחומו, לא היה מקום ליסודות שהנפש האנושית מוצאת בתוכה: האימפולס לחירות, חוש החיים המושרש בעולם רוחי ולא ממוצה בתוך תחום הקיום החושי. פילוסופים כמו קאנט, ניצלו מהדילמה רק על-ידי הפרדה מוחלטת בין שני העולמות, במצאם ידיעה באחד ואמונה בשני. גיתה, שילר, פיקטה, שלינג והגל הגו את הרעיון שנפש המודעת-לעצמה תהיה מקיפה כל-כך שנראה שיש לה שורשים בטבע רוחי עילאי יותר. עם פוירבאך, מופיע הוגה, שדרך תמונת-העולם אשר יכולה להיגזר מאופן התפיסה המודרני של מדעי הטבע, חש כפוי לשלול מהנפש האנושית כל מאפיין הסותר את תמונת הטבע. הוא רואה את הנפש האנושית כחלק מן הטבע. הוא יכול לעשות רק זאת, מפני שבמחשבותיו הוא סילק מהנפש כל דבר אשר הפריע לו בניסיונו לקבלה כחלק מהטבע. פיקטה, שלינג והגל התייחסו לנפש המודעת-לעצמה כפי

שהיא; פוירבאך משנה אותה לכדי משהו שהוא צריך עבור תמונת-העולם שלו. בו מופיע אופן תפיסה אשר נשלט על-ידי תמונת הטבע. אופן חשיבה זה אינו יכול לשלוט בשני החלקים של תמונת העולם המודרנית, תמונת הטבע ותמונת הנפש. זוהי הסיבה לכך שהוא משאיר אחת מהן, תמונת הנפש, בלי שום התייחסות. הרעיון של וולף של 'עיצוב חדש' מציג אימפולסי חשיבה מועילים בפני תמונת הטבע. פוירבאך משתמש באימפולסים אלה עבור מדע-הרוח היכול להתקיים אך ורק באי-קבלת הרוח כלל. פוירבאך מתחיל מגמה של פילוסופיה מודרנית שהינה חסרת-אונים ביחס לאימפולס רב-העוצמה של חיי הנפש המודרניים, כלומר התודעה-העצמית הפעילה של האדם. בזרם זה של חשיבה, עוסקים באותו אימפולס, לא רק כיסוד לא-מובן, אלא בדרך שנמנעת מהכרח של ראייתו בצורתו האמיתית, בשינויו לכדי גורם של הטבע, שבהתבוננות בלתי-משוחדת, אינו באמת כזה.

\*

"האָל היה המחשבה הראשונה שלי, התבונה – השנייה והשלישית והאחרונה – האדם." במילים אלה מתאר פוירבאך את הנתיב שלאורכו צעד, מהיותו מאמין דתי לחסיד הפילוסופיה של הגל, ואז לתפיסת-העולם שלו. הוגה אחר, שבשנת 1834 הוציא לאור את אחד הספרים המשפיעים ביותר של המאה, חייו של ישוע, היה יכול לומר אותו דבר על עצמו. הוגה זה היה **דייוד פרידריך שטראוס**.<sup>113</sup> פוירבאך החל במחקר על הנפש האנושית וגילה שלנפש הייתה נטייה להשליך את טבעה שלה על העולם ולסגוד לו כישות אלוהית בראשיתית. הוא ניסה הסבר פסיכולוגי למקור המושג אָל. ההשקפות של שטראוס נוצרו מתוך מטרה דומה. ברם, שלא כמו פוירבאך, הוא לא עקב אחר נתיב של פסיכולוג, אלא של היסטוריון. הוא לא בחר, כמו פוירבאך, במושג האָל באופן כללי במובן החובק-כל שלו כמרכז ההתבוננות שלו, אלא את המושג הנוצרי 'האָל שהתגשם', ישוע. שטראוס רצה להראות כיצד האנושות הגיעה לתפיסה זו במהלך ההיסטוריה. ההכרה של תפיסת-העולם של הגל הייתה שהישות האלוהית הנעלה מתגלה לרוח האנושית. שטראוס קיבל זאת. אבל, לדעתו, רעיון האלוהות, בשלמותו כולה, אינו יכול לממש את עצמו בישות אנושית אינדיבידואלית. אדם אינדיבידואלי הוא תמיד רק חותם לא-מושלם של הרוח האלוהית. מה שישות אנושית אחת לוקה בו, מוצג על-ידי ישות אנושית אחרת. בבחינת הגזע האנושי כולו, נמצא בו, מפוזר על-פני אינספור אינדיבידואלים, את כל השלמויות המשתייכות לאלוהות. הגזע האנושי כמכלול הוא אָל בשר ודם, אָל שהתגשם. על-פי שטראוס, זהו המושג האמיתי של ההוגה על ישוע. עם נקודת-השקפה זו, שטראוס מתחיל למתוח ביקורת על המושג הנוצרי 'האָל שהתגשם'. על-פי רעיון זה, מה שמפוזר על-פני הגזע האנושי כולו, מייחסת הנצרות לאישיות אחת שהייתה אמורה להתקיים **פעם אחת** במהלך ההיסטוריה.

<sup>113</sup> David Friedrich Strauss, 1874-1808.

"האופי והתפקוד שהדוקטרינה של הכנסייה מייחסת לכריסטוס, סותרים זה את זה, אם הם מיושמים על אינדיבידואל אחד, על אֵל אחד שהתגשם; באידיאה של הגזע האנושי, הם יוצרים הרמוניה." בהיותו נתמך על-ידי מחקרים קפדניים על היסוד ההיסטורי של האוונגליונים, מנסה שטראוס להוכיח שהתפיסות של הנצרות הן תוצאה של פנטזיה דתית. באמצעות כושר זה, האמת הדתית שהגזע האנושי הוא אֵל שהתגשם, הורגשה באופן מעומעם, אך לא הובנה במושגים ברורים, אלא רק בוטאה בצורה פיוטית, במיתוס. עבור שטראוס, הסיפור על הבן של האֵל הופך למיתוס שבו האידיאה של האנושות טופלה באופן פיוטי זמן רב לפני שהוכרה על-ידי הוגים בצורה של מחשבה טהורה. נראית מנקודת-השקפה זו, כל היסודות הפלאיים של היסטוריית הנצרות ניתנים להסבר בלי לכפות על ההיסטוריון למצוא מחסה בפירוש הטריוויאלי שהיה מקובל קודם לעתים קרובות. פירושים קודמים ראו לעתים קרובות באותם פלאים הולכת שולל בכוונה תחילה ותכסיסים אשר נועדו להונות, בהם מייסד הדת עצמו כבר השתמש כדי להגשים את ההשפעה הגדולה ביותר האפשרית של תורתו או שהשליחים היו אמורים להמציא למטרה זו. השקפה אחרת, אשר רצתה לראות בפלאים סוגים שונים של מאורעות טבעיים, גם נשללה. הפלאים נראים עתה כמעטה הפיוטי של אמיתות ממשיות. סיפור האנושות מוצג בתמונה של המושיע שמת וקם לתחייה. הסופי מת כדי לקום לתחייה כאינסופי.

עלינו לראות במיתוסים של עמים עתיקים התגלות של תודעת התמונה של זמנים קדומים שממנה התפתחה תודעת התנסות המחשבה. תחושה של עובדה זו מופיעה במאה התשע-עשרה באישיות כמו שטראוס. הוא רוצה להבין את התפתחות חיי החשיבה ואת משמעותם על-ידי התרכזות בקשר שבין תפיסת-עולם וחשיבה מיתית של זמנים היסטוריים. הוא רוצה לדעת באיזו דרך הדמיון יוצר-המיתוס עדיין משפיע על תפיסת-העולם המודרנית. באותו זמן, הוא שואף לראות את התודעה-העצמית האנושית מושרשת בישות המתקיימת מעבר לאישיות האינדיבידואלית על-ידי חשיבה על האנושות כולה כהתגלות האלוהות. באופן זה, הוא רוכש תמיכה עבור הנפש האנושית האינדיבידואלית בנפש הכללית של האנושות, המתגלה במהלך האבולוציה ההיסטורית.

שטראוס אף נעשה קיצוני יותר בספרו התורה הנוצרית במהלך התפתחותה ההיסטורית ומאבקה במדעים המודרניים, אשר יצא לאור בשנים 1840 ו-1841. כאן הוא מתכוון לפרק את הדוגמות הנוצריות בצורתן הפיוטית כדי להשיג את התוכן המחשבתי של האמיתות הכלולות בהן. עתה, הוא מציין שהתודעה המודרנית אינה תואמת לתודעה אשר דבקה בייצוג התמונתי המיתולוגי של האמת.

"מי ייתן והמאמינים יאפשרו להוגים ללכת בדרכם בלי להטרידם, ולהיפך; איננו שוללים מהם את אמונתם; תנו להם להעניק לנו את הפילוסופיה שלנו, ואם העל-דתי צריך להצליח לגרש אותנו מהכנסייה שלהם, אז עלינו להתייחס לזה כרווח. היו די והותר ניסיונות לפשרות שגויות; רק הפרדת המחנות המנוגדים יכולה להובילנו קדימה."

השקפות אלה של שטראוס גרמו מהומה ענקית. הייתה התמרמרות עמוקה ביחס לכך שאלה אשר ייצגו את תפיסת-העולם המודרנית לא הסתפקו עוד בתקיפת התפיסות הדתיות הבסיסיות באופן כללי, אלא בהיותם מצוידים בכל האמצעים המדעיים של מחקר היסטורי, הם ניסו לחסל את חוסר-הרלוונטיות שעליה ליכטנברג אמר פעם שהיא כרוכה בעובדה "שהטבע האנושי נכנע אפילו לעולו של ספר". הוא המשיך:

"לא ניתן לדמיין משהו נורא יותר ודוגמה זו לבדה מראה שהאדם הוא באמת יצור חסר-ישע במובן מוחשי, סגור כפי שהוא באמת בכלי זה בעל שתי רגליים המורכב מאדמה, מים ומלח. אם אי-פעם אפשרי היה שהתבונה תקים כס-מלכות רודני, אדם שרצה ברצינות לסתור את תורתו של קופרניקוס עם סמכותו של ספר, היה נתלה. לקרוא בספר שמקורו מהאָל, אינו הוכחה, עם זאת זה מה שהוא עושה באמת. ברם, בטוח שמקור התבונה שלנו הוא באָל, לא חשוב באיזה מובן תופסים את המילה אָל. התבונה, היכן שהיא שולטת, מענישה רק באמצעות התוצאות הטבעיות של פשע או באמצעות הוראה, אם אפשר לכנותה ענישה."

שטראוס שוחרר מתפקידו כמורה בבית-הספר הגבוה בטיובנינגן, בשל ספרו *חייו של ישוע*, וכאשר הוא התקבל לאחר מכן לפרופסורה לתיאולוגיה באוניברסיטת ציריך, הכפריים באו לפגשו עם כלי דיש כדי להפוך את תפקיד מפרק המיתוסים לבלתי-אפשרי ולכפות עליו את התפטרותו.

הוגה אחר, **ברונו באואר**,<sup>114</sup> בביקורת שלו על תפיסת-העולם העתיקה מנקודת-מבטה של החדשה, הרחיק לכת אל מעבר למטרה ששטראוס הציב לעצמו. הייתה לו השקפה זהה לזו של פוירבאך, שטבעו של האדם הוא גם ישות הנעלה וכל סוג אחר של ישות נעלה הוא רק אשליה אשר נוצרה בדמות האדם והוצבה מעליו. אך באואר ממשיך הלאה ומבטא דעה זו בצורה מעוותת. הוא מתאר כיצד הוא חושב שהאגו האנושי בא לברוא לעצמו תמונה נגדית אשלייתית, והוא משתמש בביטויים אשר מראים שהם לא בהשראת השאיפה להבנה אינטימית של התודעה הדתית כפי שהיה המקרה עם שטראוס. מקורם בהנאה מהרס. באואר אומר:

"האגו הלהוט נבהל מעצמו; הוא לא העז להתייחס לעצמו ככל דבר אחר וככוח כללי ביותר, הוא עדיין שמר על צורת הרוח הדתית ובכך השלים את ניכורו העצמי בהצבת כוחו הכללי נגד עצמו ברעד ופחד לשימורו וגאולתו שלו."

ברונו באואר הוא אדם אשר מתחיל לבחון את החשיבה הנמהרת שלו באופן ביקורתי נגד כל דבר קיים. שהחשיבה נועדה לחדור את מהות הדברים הינו הכרה שהוא אימץ מתפיסת-העולם של הגל, אך הוא אינו נוטה, כמו הגל, לתת לחשיבה להוביל לתוצאות ולתצורה חשיבתית. חשיבתו אינה פורה, אלא

<sup>114</sup> Bruno Bauer, 1882-1809.

ביקורתית. הוא היה חווה מחשבה ברורה או אידיאה חיובית כמגבלה. הוא אינו רוצה להגביל את כוחה של חשיבה ביקורתית על-ידי קביעת נקודת המוצא שלו מנקודת-מבט מוגדרת כפי שעשה הגל.

"מצד אחד, הביקורת היא הפעולה האחרונה של פילוסופיה ברורה, שדרך פעולה זו משחררת את עצמה מן המגבלה של הגדרה ברורה, עדיין מקוצרת בכלליותה. מצד שני, היא ההנחה-מראש שבלעדיה בלתי-אפשרי להעלות את הפילוסופיה לרמה האחרונה של כלליות התודעה-העצמית."

זהו 'האני-מאמין' של ביקורת תפיסת-העולם שלה הוא מתוודה. 'ביקורת' זו אינה מאמינה במחשבות ואידיאות, אלא רק בחשיבה. "רק עתה שהאדם נתגלה", מודיע באואר בשמחת ניצחון, כי עתה האדם אינו כבול לדבר כלשהו מלבד לחשיבתו. אין זה אנושי להיכנע ליסוד לא-אנושי, אלא לפתור הכול בכור-ההיתוך של החשיבה. האדם אינו אמור להיות בבואה של ישות אחרת, אלא הוא אמור להיות, מעל לכול, 'ישות אנושית' והוא יכול להיות אנושי רק באמצעות חשיבתו. האדם החושב הוא האדם האמיתי. אין משהו חיצוני, לא דת ולא צדק, לא מדינה ולא חוק וכיוצא בזה, היכול להפכו לישות אנושית, מלבד חשיבתו. בבואר מוצגת חולשה של חשיבה, השואפת להגיע לתודעה-עצמית, אך אינה יכולה לעשות זאת.

\*

פוירבאך הצהיר ש"הישות האנושית היא הישות הנעלה של האדם"; ברוננו באואר חשב שהוא גילה זאת בפעם הראשונה דרך ביקורתו על תפיסות-עולם; **מקס סטירנר**<sup>115</sup> קבע לעצמו את המשימה להתקרב ל**ישות אנושית** זו בלי שום הטיה ובלי הנחה מראש, בספרו *האחד והיחיד ונכסיו*, אשר יצא לאור בשנת 1845. זהו שיפוטו של סטירנר:

"עם כוחו של הייאוש, פוירבאך נאחז בתוכן כולו של הנצרות, לא כדי להשליכו, אלא, נהפוך הוא, כדי לתפסו, להתקרב אל תוכן זה לזמן כה רב ובלהט כה רב ויחד עם זאת להיות תמיד כה מרוחק, עם מאמץ אחרון מהשמים, להחזיק ולדבוק בו לעד. האם אין זו הלפיתה של ייאוש אחרון, עניין של חיים ומוות, והאם אין זו באותו זמן הכמיהה והתשוקה הנלהבות הנוצריות למה שמעבר? הגיבור אינו מתכוון לצאת אל העולם שמעבר, אלא לקרב את **העולם שמעבר** אליו, כדי שיפנה אל **עולם זה**. האם אין העולם כולו מאז צורח פחות או יותר באופן מודע: 'עולם זה הוא החשוב, השמים מוכרחים לרדת מטה אל האדמה והם מוכרחים להיות מורגשים כאן?'"

סטירנר מתנגד להשקפה של פוירבאך עם הסתירה החזקה שלו:

"אין ספק שהישות הנעלה ביותר היא ישותו של האדם, אך דווקא משום שזו **ישותו** שלו ולא הוא עצמו, שזהו עניין של שוויון-נפש מוחלט בין אם אנו רואים אותה מחוץ לאדם, בהתייחסנו אליה כאל

<sup>115</sup> Max Stirner, 1856-1806.

ובין אם אנו מוצאים אותה בו ומכנים אותה 'טבע האדם' או 'ישות אנושית'. אינני לא אֵל ולא ישות אנושית, לא הישות הנעלה ביותר ולא **ישותי שלי**, וזוהי הסיבה לכך שאין זה חשוב מיסודו בין אם אני חושב שטבע זה מתקיים בתוכי או מחוצה לי. אכן, אנו תמיד חושבים על הישות הנעלה בשתי הצורות של העולם שמעבר, הפנימי וגם החיצוני באותו זמן, כי 'רוח האֵל' היא, על-פי התפיסה הנוצרית, גם 'רוחנו שלנו' והיא 'שוכנת בתוכנו'. רוח זו שוכנת בשמים ובתוכנו. אנו, מסכנים שכמונו, איננו מהווים דבר מלבד 'מקום משכנו' ואם פוירבאך מטפל בזה עתה והורס את משכניו השמימיים ומאלץ אותו לעבור אל תוכנו, אז אנו, כמגוריו הארציים, נצטופף מאוד מאוד."

האגו האנושי האינדיבידואלי אינו רואה את עצמו מנקודת-המבט שלו, אלא מנקודת-המבט של כוח זר. אדם דתי טוען שקיימת ישות אלוהית נעלה שבבואתה היא האדם. הוא שייך לישות נעלה זו. חסיד של הגל אומר שקיימת תבונת עולם כללית והיא מתגשמת כדי להגיע לשיא באגו האנושי. לכן, האגו נמצא ברשותה של תבונת עולם זו. פוירבאך חושב שקיים טבע של הישות האנושית וכל אדם הוא בבואה אשר עברה אינדיבידואליזציה של טבע זה. בכך, כל אינדיבידואל **מוחזק** על-ידי האידיאה של 'טבע האנושות'. כי רק אדם אינדיבידואלי קיים באמת, לא "המושג הגנרי של אנושות" שעמו הוא מחליף את הישות האלוהית. אם האדם האינדיבידואלי ממקם את "מין האדם" מעליו, הרי שהוא מתמסר לאשליה, באותה מידה שבה הוא חש עצמו תלוי באֵל אישי. לכן, עבור פוירבאך, הצווים שנוצרי לוקח בחשבון כנתונים על-ידי האֵל, ואשר מסיבה זו הוא מקבלם כתקפים, נעשים לצווים ברי-תוקף משום שהם תואמים לרעיון הכללי של האנושות. עתה, האדם שופט את עצמו מבחינה מוסרית בכך שהוא שואל: האם פעולותיי כאינדיבידואל תואמות למה שהולם לטבע האנושות באופן כללי? כי פוירבאך אומר:

"אם מהות האנושות היא ישותו הנעלה של האדם, אז החוק הראשון והנעלה ביותר של חייו המעשיים מוכרח להיות גם האהבה בין בני-אדם. האדם הוא אֵל לאדם *Homo homini dues est*. **האתיקה לכשעצמה היא כוח אלוהי**. קשרים מוסריים לכשעצמם הם באמת קשרים דתיים. החיים באופן כללי, בקשרים המהותיים שבהם, הם בעלי טבע אלוהי. כל דבר שהינו נכון, אמיתי וטוב, נושא את הבסיס לגאולתו בתכונותיו שלו. הידידות הינה ומוכרחה להיות מקודשת, כפי שמוכרחים להיות סגולות ונישואים, ומקודשת צריכה להיות תחושת הרווחה של כל אדם, אך מקודשת בתוך עצמה ולמען עצמה."

קיימים, אם כן, כוחות אנושיים כלליים, והאתיקה היא אחד מהם. היא מקודשת בתוך עצמה ולמען עצמה; על האינדיבידואל להתמסר לה. האינדיבידואל אינו אמור לרצות את מה שהיא מחליטה מיוזמתה שלה, אלא את מה שנובע מהכיוון של אתיקה מקודשת. האינדיבידואל **נמצא ברשות** אתיקה זו. סטירנר מאפיין השקפה זו כדלקמן:

"האָל של הכול, כלומר הישות האנושית, התעלתה להיות האָל של האינדיבידואל, כי המטרה הנעלה ביותר של כולנו היא להיות ישות אנושית. היות שאיש אינו יכול להפוך לגמרי למה שרעיון האנושות מבטא, 'הישות האנושית' נשארת עבור כל אינדיבידואל משהו נעלה שמעבר, ישות נעלה בלתי ניתנת להשגה, אָל."

אך ישות נעלה כזו היא גם **החשיבה**, אשר התעלתה להיות אָל על-ידי הביקורת על תפיסות-העולם. גם את זה סטירנר אינו יכול לקבל.

"ההוגה הביקורתי חושש שמא יהפוך **דוגמטי** או שמא יעלה טענות ברורות. כמובן, בעשותו זאת הוא היה נעשה דוגמטיסט, ניגודו של מבקר; אז, הוא היה רע כמו דוגמטיסט כפי שהוא טוב עתה כמו מבקר... בשום פנים ואופן לא צריכות להיות שום דוגמות! כי מבקר נשאר באותו מישור עם הדוגמטיסט, כלומר במישור **החשיבה**. כמו הדוגמטיסט, הוא תמיד מתקדם ממחשבה, אך הוא שונה כל עוד הוא נוטש את המנהג של שימור המחשבה העיקרית **בתהליך החשיבה**; הוא אינו מאפשר לתהליך זה להתייצב. הוא רק מדגיש את תהליך החשיבה אל מול האמונה במחשבות, התהליך של הראשון אל מול הקיפאון של השני. אין מחשבה המוגנת מפני ביקורת, כי זוהי החשיבה או הרוח החושבת עצמה... אינני מתנגד לביקורת, כלומר אינני דוגמטיסט וחש ששיני הביקורת הקורעות את בשר הדוגמטיסט, לא נוגעות בי. אילו הייתי דוגמטיסט, הייתי מציב דוגמה, אידיאה, עיקרון, בהתחלה, והייתי מתחיל את התהליך הזה כהוגה שיטתי על-ידי הרחבתו לכדי מערכת שהינה תצורה מחשבתית. מצד שני, אילו הייתי הוגה ביקורתי, כלומר מתנגד לדוגמטיסט, אז הייתי מוביל את המאבק של החשיבה החופשית מול המחשבה המשועבדת. עליי להגן על החשיבה מפני התוצאה של פעילות זו. אך, אינני דוגל לא במחשבה ולא בחשיבה."

כל מחשבה גם מופקת על-ידי האגו האינדיבידואלי של אינדיבידואל, אפילו המחשבה על ישותו שלו, וכאשר האדם מתכוון לדעת את האגו שלו ורוצה לתארו על-פי טבעו, הוא מיד מביא אותו לכדי תלות בטבע זה. לא חשוב מה אני עשוי להמציא בחשיבתי, ברגע בו אני קובע ומגדיר את עצמי מבחינה מושגית, אני עושה את עצמי עבד של תוצאת ההגדרה, המושג. הגל הפך את האגו לכדי התגלות התבונה, כלומר הוא עשה אותו תלוי בתבונה. אך, כל ההכללות האלה אינן יכולות להיות תקפות ביחס לאגו, מפני שמקורן באגו. הן נגרמות מעצם העובדה שהאגו מולך שולל מעצמו. הוא באמת אינו תלוי בדבר, כי כל מה שהוא עשוי להיות תלוי בו, מוכרח להיות מופק על-ידי האגו. האגו מוכרח להפיק משהו מתוך עצמו, להציבו מעליו ולאפשר לו להיות רוח רפאים הפוקדת את יוצרה.

"אדם, יש לך עטלפים במוחך; יש בורג משוחרר בראשך! אתה מדמיון דברים גדולים; אתה ממציא עולם שלם של אָלים שאמור להיות שם למענך, ממלכת רוח שלה נועדת, אידיאל שהופך להיות אתה עצמך. יש לך **חשיבה כפייתית!**"

במציאות, אין חשיבה היכולה לגשת אל אשר חי בתוכי כ'אני'. אני יכול להגיע לכל דבר עם חשיבתי; רק האגו שלי יוצא מן הכלל בהיבט זה. אינני יכול לחשוב אותו; אני יכול רק לחוות אותו. אינני רצון; אינני אידיאה; אני לא יותר מאשר צלם של האלוהות. אני מבהיר לעצמי את כל הדברים האחרים באמצעות החשיבה. האגו הווה. אין בי צורך להגדיר ולתאר את עצמי משום שאני חווה את עצמי בכל רגע נתון. אני צריך לתאר רק את הדברים שאינני חווה באופן ישיר, מה שנמצא מחוצה לי. זהו אבסורד שעליי גם להבין את עצמי כמחשבה, כאידיאה, היות שתמיד יש לי אותי כמשהו. אם אני עומד מול אבן, אני יכול לנסות להסביר לעצמי מהי אבן. מה שאני עצמי מהווה, אינני צריך להסביר; הוא נתון בחיי.

סטירנר משיב להתקפה על ספרו:

"האחד והיחיד' הוא ביטוי ועם ביטוי אפשר לחשוב על משהו; לביטוי צריך להיות תוכן מחשבתי. אך, 'האחד והיחיד' הוא ביטוי חסר-מחשבה; אין לו תוכן מחשבתי. אם כן, מהו תוכנו אם לא מחשבה? זהו תוכן שאינו יכול להופיע פעם שנייה ולכן גם בלתי-אפשרי לבטאו; כי, אילו אפשר היה לבטאו, מופק באמת ולגמרי, אז הוא היה שם פעם שנייה; הוא היה שם בביטוי. היות שהתוכן של 'האחד והיחיד' אינו תוכן מחשבתי, הרי שגם בלתי-אפשרי לחשבו ובלתי-אפשרי להביעו, אך היות שבלתי-אפשרי להביעו, ביטוי ריק לגמרי זה הוא באותו זמן לא-ביטוי. רק כאשר לא נאמר עליך דבר, כאשר פשוט פונים אליך, אתה מזוהה כ'אתה'. ברגע בו נאמר עליך משהו, אתה מזוהה רק כאותו משהו (ישות אנושית, רוח, נוצרי וכיוצא בזה). 'האחד והיחיד' אינו כולל טענה משום שהוא רק כינוי, שאינו אומר יותר מאשר ש'אתה' הינך אתה ושום דבר אחר מלבד 'אתה'; שאתה הינך 'אתה' ייחודי ואתה עצמך. בכך, אתה חסר נשוא, ולכן בלי מאפיין, מעמד ומגבלה חוקיים, וכן הלאה."

סטירנר, במאמר שכתב בשנת 1842, העיקרון הלא-נכון של החינוך שלנו או הומניזם וריאליזם, כבר ביטא את ההכרה שלו שהחשיבה אינה יכולה לחדור עד אל תוך ליבת האישיות. לכן, הוא מתייחס אליה כעיקרון חינוכי לא-נכון, אם לא מציבים ליבה זו של האישיות כמטרתו של החינוך, אלא כאשר הידיעה לכשעצמה מניחה שמצב זה הוא נתיב חד-צדדי.

"ידיעה שאינה מטהרת וממקדת את עצמה שהיא מהווה השראה לרצון, או במילים אחרות, שרק מושכת אותי מטה עם רכוש ונכסים במקום להתאחד לגמרי עמי כך שהאגו הנע בחופשיות, שלא עוכב על-ידי חפצים מסורבלים, מסתובב בעולם בראש פתוח; אז, ידיעה שלא הפכה אישית תהווה הכנה אומללה לחיים... אם זוהי צעקת תקופתנו, לאחר שתירות החשיבה הושגה, להמשיך חירות זו עד סופה שדרכו היא נעשית לחירות הרצון, כך שהאחרונה יכולה להתגשם כמטרתו של עידן חדש, אז המטרה האחרונה של החינוך אינה יכולה עוד להיות ידיעה אלא רצון אשר נולד מתוך ידיעה, והביטוי המגלה של המטרה החינוכית הוא האישי או אדם חופשי... כמו בספירות אחרות מסוימות, כך גם בזו של החינוך, אין מאפשרים לחירות לפרוץ קדימה; כוח ההתנגדות לא מוותר על הבמה:

**השעבוד** נדרש בכל תוקף. רק תלם צורני וחומרי מהווה מטרה של חינוך זה; במשק הבית של ההומניסטים, דבר אינו מופק מלבד 'מלומדים' ובזה של הריאליסטים, דבר אינו מופק מלבד 'אזרחים מועילים'. שניהם אינם מפיקים דבר מלבד בני-אדם **מקבלי מרות**. **הידיעה** מוכרחה למות כדי לקום לתחייה **כרצון** ולשקם את עצמה מדי יום באישיות חופשיות.

רק האישיות של הישות האנושית האינדיבידואלית יכולה לכלול את מקור פעולותיה. החובות המוסריות אינן יכולות להיות צווים אשר ניתנים לאדם מהיכן-שהוא, אלא הם מוכרחים להיות מטרת שהאדם מציב לעצמו. האדם שוגה אם הוא מאמין שהוא עושה משהו כי הוא נוהג לפי צו של קוד כללי של אתיקה מקודשת. הוא עושה זאת משום שחיי האגו שלו מניעים אותו לכך. אני אוהב את שכני לא מפני שאני נוהג לפי צו מקודש של אהבה בין שכנים, אלא מפני שהאגו שלי מקרב אותי לשכן שלי. אין זה **שעליי** לאהוב אותו; אני **רוצה** לאהוב אותו. את מה שבני-אדם **רצו** לעשות, הם הציבו כצווים מעל עצמם. בנקודה זו, אפשר להבין את סטירנר בקלות. הוא אינו מתכחש ל**פעולה מוסרית**. מה שהוא מתכחש לו, זהו **הצו המוסרי**. אם אדם רק מבין את עצמו כהלכה, אז סדר עולם מוסרי יהיה תוצאות פעולותיו. עבור סטירנר, **מרשמים** מוסריים הם חזיון תעתועים, חשיבה כפייתית. כמובן, הוגים מופשטים יעלו את ההתנגדות: "האם אין הם פושעים?" הוגים מופשטים אלה צופים מראש תוהו ובוהו כללי אם המרשמים המוסריים אינם מקודשים לאדם. סטירנר היה יכול להשיב להם: "האם אין גם מחלות בטבע? האם אין הן מופקות בהתאמה עם חוקים נצחיים בלתי-שבירים ממש כמו כל מה שהינו בריא?"

בה במידה שאי פעם יקרה לאדם הגיוני כלשהו להעריך את החולה כבריא, כי הראשון, כמו השני, מופק באמצעות חוקי טבע, כך באותה מידה סטירנר היה חושב על האי-מוסרי כמוסרי משום ששניהם מתהווים כאשר האינדיבידואל נעזב לעצמו. ברם, מה שמבדיל את סטירנר מהוגים מופשטים זו ההכרה שלו שבחיים האנושיים המוסריות תשלוט בה במידה שהבריאות שולטת בטבע, כאשר ההחלטה נתונה לשיקול-הדעת של אינדיבידואלים. הוא מאמין באצילות המוסרית של הטבע האנושי, בפיתוח החופשי של המוסריות על-ידי האינדיבידואלים. נראה לו שההוגים המופשטים אינם מאמינים באצילות זו ולכן הוא מחזיק בדעה שהם מורידים את טבע האינדיבידואל לרמה של עבד לצווים כלליים, הייסורים המחזירים למוטב של הפעולה האנושית. על-פי סטירנר, מוכרחה להיות שחיתות רעה בבסיס הנפשות של "בני-אדם מוסריים" אלה, מפני שהם עומדים על דרישותיהם למרשמים מוסריים. הם מוכרחים להיות חסרי אהבה, משום שהם רוצים שהאהבה תצווה עליהם כמו צו שצריך באמת לנבוע מהם כדחף ספונטני.

רק עשרים שנה מאוחר יותר התאפשר שהביקורת הבאה תעלה בספר רציני.

"ספרו של מקס סטירנר, *האחד והיחיד ונכסיו*, הרס רוח ואנושות, צדק ומדינה, אמת ומידה טובה, כאילו היו סברה מוטעית של שעבוד החשיבה והתוודה ללא הסתייגות: 'איני מציב דבר מעליי!'"<sup>116</sup>

זה רק מוכיח באיזו קלות אפשר להבין שלא כהלכה את סטירנר כתוצאה מדרך התבטאותו הקיצונית, כי עבורו האינדיבידואל האנושי נתפס כה אצילי, כה נעלה, ייחודי וחופשי, שאפילו עולם המחשבה העילאי ביותר היה אמור לשאוף אליו. הודות למאמציו של ג'ון הנרי מקאיי, יש לנו היום תמונה של חייו ואופיו. בספרו, *מקס סטירנר – חייו ופועלו* (ברלין, 1898), הוא סיכם את התוצאה השלמה של מחקרו אשר משתרע על-פני שנים רבות כדי להגיע לאפיון של סטירנר, שהיה, לדעת מקאיי, "ההוגה הנועז והעקבי ביותר מבין כל ההוגים".

סטירנר, כמו הוגים אחרים מהזמנים המודרניים, ניצב אל מול האגו המודע-לעצמו, בהתייחסו להבנה כאתגר. אחרים מחפשים אחר אמצעים כדי להבין אגו זה. ההבנה נתקלת בקשיים כי תהום עמוקה נפערה בין תמונת הטבע ותמונת חיי הרוח. סטירנר לא מתייחס לכל זה. הוא מתייצב אל מול העובדה של האגו המודע-לעצמו ומשתמש בכל אמצעי העומד לרשותו כדי לבטא עובדה זו. הוא רוצה לדבר על האגו בדרך אשר מאלצת כל אחד להתבונן באגו בעבור עצמו, כך שאיש לא יוכל להתחמק מאתגר זה בטענה שהאגו הוא דבר זה או אחר. סטירנר אינו רוצה לציין אידיאה או מחשבה על האגו, אלא האגו החי עצמו שהאישיות מוצאת בתוכה.

אופן התפיסה של סטירנר, כקוטב נגדי לזה של גיתה, שילר, פיקטה, שלינג והגל, הוא תופעה שהייתה צריכה להופיע עם כורח מסוים במהלך ההתפתחות של תפיסות-עולם מודרניות. סטירנר נעשה מודע לאגו המודע-לעצמו באינטנסיביות חדה שאין מנוס ממנה. כל תוצר מחשבתי הופיע בפניו באותה דרך שבה העולם המיתי של תמונות נחוה על-ידי הוגה הרוצה לתפוס את העולם רק במחשבה לבדה. נגד עובדה זו הנחוות באינטנסיביות, כל תוכן עולם אחר שהופיע בהקשר לאגו המודע-לעצמו, נימוג עבור סטירנר. הוא הציג את האגו המודע-לעצמו בבידוד מוחלט.

סטירנר אינו חש שעלולים להיות קשיים בהצגת האגו באופן זה. העשורים הבאים לא היו יכולים לייסד קשר כלשהו למיקום מבודד זה של האגו. כי עשורים אלה היו עסוקים, מעל לכול, במשימה של יצירת תמונת הטבע תחת ההשפעה של אופן החשיבה של מדעי הטבע. לאחר שסטירנר הציג את הצד האחד של התודעה המודרנית, העובדה של האגו המודע-לעצמו, העידן מסיט בהתחלה כל תשומת-לב מאגו זה ופונה לתמונת הטבע, היכן שלא ניתן למצוא את ה'אגו' הזה.

<sup>116</sup> מתוך *Deutsche Geschichte*, חלק V, עמ' 416, מאת היינריך פון טרישקה.

המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה הולידה את תפיסת-העולם שלה מתוך רוח האידיאליזם. היכן שמונח גשר כדי להוביל אל מדעי הטבע, כפי שנעשה על-ידי שלינג, לורנץ אוקן<sup>117</sup> והנריק סטפנס,<sup>118</sup> זה נעשה מנקודת-המבט של תפיסת-העולם האידיאליסטית ולתועלתה שלה. התקופה לא הייתה מוכנה כל-כך להפרות את המחשבות של מדעי הטבע עבור תפיסות-עולם שהתפיסה המתוחכמת של ז'אן לאמרק המתייחסת לאבולוציה של האורגניזמים המושלמים ביותר מתוך הפשוטים ביותר, אשר פורסמה בשנת 1809, לא משכה כלל תשומת-לב. כאשר גופרוי מסנט הילר הציג בשנת 1830 את הרעיון של קשר טבעי כללי של כל צורות האורגניזמים במחלוקת שלו עם קוויאר, היה צורך בגאונותו של גיתה כדי להבחין בחשיבותו של רעיון זה. התוצאות הרבות של מדעי הטבע אשר הופקו במחצית הראשונה של המאה, היו לחידות עולם חדשות עבור ההתפתחות של תפיסות-העולם, כאשר צ'רלס דרווין חשף בשנת 1859 היבטים חדשים להבנת הטבע עם ההתייחסות שלו לעולם האורגניזמים החיים.

---

<sup>117</sup> Lorenz Oken, 1779-1851.  
<sup>118</sup> Henrik Steffens, 1773-1845.

# רשימת ספרים בהוצאת בדולח

רשימת הספרים בהוצאת בדולח מופיעה באתר:

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